

中国哲学史

上册

北京大学哲学系中国哲学史教研室编写

(讨论稿)

1973年1月



目 录

第一编 奴隶制时期唯物主义和唯心主义的 斗争(商周——春秋)

第一章 古代无神论和唯物主义自然观的产生及其反对

有神论的斗争 7

第一节 殷周时代的宗教迷信 7

第二节 唯物主义自然观的萌芽 10

第三节 无神论观念的兴起 13

第二章 孔子的唯心主义和墨子反对孔子学说的斗争 17

第一节 孔子的仁和唯心主义先验论 17

第二节 墨子的唯物主义经验论和他对
孔子唯心主义先验论的批判 34

第二编 封建制形成时期唯物主义和唯心主义的斗争(战国)

第一章 战国前期的唯物主义思想和孟子唯心主义的斗争 56

第一节 前期法家的进步社会历史观和告子思想中的
唯物主义因素 56

第二节 孟子的“人性论”和唯心主义先验论 62

第二章 宋、尹的唯物主义和老、庄的唯心主义的斗争 74

第一节 老子的唯心主义和辩证法因素 74

第二节 宋钲、尹文的唯物主义 83

第三节 庄子的唯心主义和相对主义 91

第三章 后期墨家的唯物主义和名家诡辩论的斗争 102

第一节 惠施、公孙龙的诡辩论和唯心主义 102



第二节 后期墨家唯物主义的认识论和反对诡辩论的斗争·····	112
第四章 战国末期唯物主义的发展和《易传》中的辩证法思想·····	122
第一节 《易传》中的辩证法思想·····	122
第二节 荀子的唯物主义哲学思想·····	130
第三节 韩非的进步社会历史观和唯物主义无神论思想·····	147

第三编 封建制前期唯物主义和唯心主义的斗争(汉——唐)

第一章 汉代唯物主义和无神论反对宗教唯心主义的斗争·····	171
第一节 董仲舒的神学唯心主义形而上学思想体系·····	171
第二节 王充的唯物主义和无神论思想·····	184
第二章 魏晋时期的唯物主义反对唯心主义的斗争·····	201
第一节 王弼的唯心主义玄学体系·····	203
第二节 魏晋时期唯物主义者对唯心主义玄学的批判·····	218
第三节 郭象的主观唯心主义和诡辩论·····	233
第三章 南北朝时期唯物主义和无神论反对佛教唯心主义的斗争·····	247
第一节 南北朝时期的佛教唯心主义和形而上学·····	247
第二节 范缜的战斗的唯物主义和无神论·····	269
第四章 隋唐时期佛教唯心主义的发展·····	287
第一节 玄奘与唯识宗·····	291
第二节 法藏与华严宗·····	298
第三节 惠能与禅宗·····	305
第五章 韩愈反对佛教的斗争和柳宗元、刘禹锡的唯物主义无神论思想·····	314
第一节 韩愈和李翱反对佛教的斗争·····	317
第二节 柳宗元刘禹锡的唯物主义和无神论·····	332

目 录

第四编 后期封建制发展和衰落时期唯物主义 反对唯心主义的斗争(宋—清)

第一章 北宋时期唯物主义反对佛教唯心主义

和道学唯心主义的斗争 364

第一节 张载的唯物主义思想及其反对佛教唯心主义的斗争 364

第二节 王安石的唯物主义思想 383

第三节 周敦颐和二程的道学唯心主义 398

第二章 南宋时期唯物主义和道学唯心主义

的斗争 416

第一节 朱熹的客观唯心主义体系 416

第二节 陆九渊的主观唯心主义思想 434

第三节 陈亮叶适的唯物主义思想及其 反对道学唯心主义的斗争 444

第三章 明代道学唯心主义的发展和唯物主义

反对道学唯心主义的斗争 457

第一节 王守仁的主观唯心主义 457

第二节 王廷相的唯物主义及其反对唯心主义先验论的斗争 471

第三节 李贽的进步的社会思想 485

第四章 明清之际至清代中期唯物主义的发展

及其反对唯心主义的斗争 495

第一节 黄宗羲的哲学思想及其对 封建专制主义君权论的批判 495

第二节 王夫之的唯物主义及其反对 唯心主义与形而上学的斗争 504

第三节 戴震的唯物主义及其反对道学唯心主义的斗争 524

第五编 旧民主主义革命时期唯物主义 反对唯心主义的斗争(鸦片战争——“五四”运动前)

第一章 鸦片战争前后地主阶级改革派的唯物主义和 变法革新思想	545
第一节 龚自珍的变法革新论	545
第二节 魏源的唯物主义和历史进化论反对唯心主义的 先验论和形而上学的复古论的斗争	550
第二章 洪秀全的民主主义平等论和原始社会主义空想	559
第一节 向西方国家寻找真理	559
第二节 民主主义平等论反对封建神权和封建宗法思想 的斗争	564
第三节 原始的社会主义空想	573
第三章 资产阶级改良派的唯物主义反对封建神权论和 唯心主义的斗争	576
第一节 康有为的庸俗进化论和大同思想	576
第二节 谭嗣同的机械唯物主义和人道主义反对封建宗法 思想的斗争	591
第三节 严复的天演论和经验论反对封建神权论和道学 唯心主义的斗争	615
第四章 资产阶级革命民主派的唯物主义和无神 论思想	636
第一节 二十世纪初革命民主派的唯物主义和无神论 思潮的兴起	636
第二节 邹容、陈天华的天赋人权论和英雄史观	648
第三节 梁启超的唯心主义和对民主革命思潮的反动	660
第四节 章炳麟的无神论和唯物主义及其反对资产阶级	

改良派的斗争	678
第五章 孙中山的进化论和知行学说	706
第一节 革命的民主主义	706
第二节 革命民主主义的理论基础——进化论	717
第三节 建立资产阶级共和国的精神武器——知行学说	724
第四节 二元论和民生史观	734

第一章 北宋时期唯物主义 反对佛教唯心主义和道 学唯心主义的斗争

第一节 张载的唯物主义思想及其 反对佛教唯心主义的斗争

张载(1020—1077年)字子厚,陕西郿县人,官至“同知太常礼院”。在郿县横渠镇讲学,后人称为张横渠。张载是北宋初期地主阶级革新派的思想家之一。早年对于西夏贵族对宋朝边疆的侵占,感受很深。他对官僚统治集团消极退缩,苟且求安的方针不满,因此努力钻研兵法,计划联络一些人武装夺取洮西地区(洮西今甘肃洮河以西)。在当时农民起义的打击下,他对当时官僚地主无限制的土地兼并所造成的严重社会矛盾,感到忧虑,幻想在不触动封建制度的限度内进行一些改革,试图解决贫富不均的问题。他曾经计划作一次“井田”的试验,但未成事实,仅仅表现了进行改良的主观愿望。

张载和他的弟子多是关中人,当时称为“关学”。他们比较注重与国计民生有关的实际问题,研究兵法和井田制度,并且还注意研究自然现象,提倡学以致用,反对浮靡文风和玄虚思想。关学和当时以二程(程颢、程颐)为代表的洛学,后来被地主阶级学者统称为“道学”。洛学被认为道学的正宗,关学则是道学的别派。事实上关学和洛学本来是两个学派,张载是唯物主义,二程是唯心主

义。后来，朱熹、陆九渊发展了二程的思想，明代王廷相和明清之际的王夫之则发展了张载的思想。哲学上的两条路线的对立是非常明确的。

张载的哲学是在反对佛老唯心主义的斗争中形成的。宋初的封建统治者，为了防止农民起义，麻痹农民革命意志，仍旧提倡佛教和道教。宋太祖认为，为了防止“黄巢群盗并起”，必须大兴佛法。到宋真宗时，佛教禅宗特别流行起来。孙奭上书排佛，真宗批示说：“释道二门，有助世教”，“使人迁善，诚有其益”。宋仁宗同样崇信佛道二教，大建禅寺，并同和尚一起参禅。当时天下僧尼有四十万三千多。许多大官僚名士归依禅宗。宋太宗时，华山道士陈搏，被封为“希夷先生”。道教同样得到了宋王朝的支持。寺院占有许多土地被称为“僧祇户”，“道观户”，同“形势户”一样，享有免税免役的特权。宋初地主阶级革新派在思想战线上的一个任务，是排斥佛道二教。李觏说，佛道二教有十大害。其中一害是，“幼不为黄（指不入户籍），长不为丁（指不纳入丁税），坐逃徭役，弗给公上”。另一害是，“不易之田（上等肥田），树艺之圃，大山泽菽，踣踞略尽”（《直讲李先生文集·富国策》第五）。他们排斥佛道二教，同样是反对寺院经济对土地和劳动力的侵占，反对贵族、官僚大地主和僧侣大地主的封建特权。欧阳修发挥了唐代韩愈的排佛思想，著《本论》，把佛法宣布为“奸邪”之法，认为“礼义者，胜佛之本”，反对“王公大人”以佛教治国。他们主要是从经济政治方面排斥佛教。从哲学方面反对佛教，这个任务，由张载担当起来了。

张载在反对佛、老唯心主义的斗争中，在自然观方面基本上坚持了朴素的唯物主义路线，提出了气一元论的唯物主义思想。但他终究是站在封建地主阶级的立场，仍然要维持封建的政治制度，认为他的学说，对防止农民起义说，比佛、老唯心主义有效。因此

他不能摆脱孔孟唯心主义传统的影响，他的唯物主义是很不彻底的，在许多问题上陷入于唯心主义的迷误之中。张载的唯物主义思想后来受到唯心主义者的批评和攻击，却得到明清的唯物主义者的继承和发展；而他的唯心主义部分则受到宋明的一些唯心主义者的采纳和表扬。

张载的主要哲学著作是《正蒙》，《易说》，还有《经学理窟》，《语录》等，明代人编为《张子全书》。

一、气一元论的唯物主义自然观

针对佛、老唯心主义本体论，张载继承和发展了古代的唯物主义的自然观，把“气”作为世界的实体。他认为，有形有象可见的万物，以及看来空虚无物的太虚都是气所构成的。他说：“凡可状皆有也，凡有皆象也，凡象皆气也”（《正蒙·乾称》）。“有”就是存在，“象”就是现象。这是说，一切存在的东西都是气。气本来是物质的气体状态，中国古代朴素唯物主义哲学认为物质的气体状态就是物质的原始状态，于是气就成为表示物质实体的概念。张载认为，空若无物的太虚，即天空，并不是空无所有，只是气散而未聚的本来状态。气聚结则成为万物，气散开则化为太虚。他说：“太虚无形，气之本体；其聚其散，变化之客形尔”（《正蒙·太和》）。“本体”指本来的状态，即气没有变成具体事物时的状态。“客形”指暂时的形态。他这个论点是说，太虚、气、万物的关系只是聚散的关系。因此他又说：“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚”（同上）。聚则有形，散则无形，其实都是一气的变化。张载认为，气聚有形，目光可以看得见；气散无形，目光看不见。但不能因为目光看不见，便认它不存在。气的聚散只有明显和幽暗的差别，没有有和无的区分。他用水和冰的关系来说明太

虚和气的关系：水凝则为冰，冰释则为水；太虚聚则为气，气散则为太虚。最后，他得出结论说：“知太虚即气则无无”（同上）。这是说，太虚就是气，所以无所谓无。

张载依据“太虚即气”说，批判了两种错误观点：一种观点认为太虚是气的根源，气是太虚所产生的，这就是道家“有生于无”的观点；一种观点认为万物是空无的太虚中出现的幻象，这就是佛教认为山河大地都是假象的观点。张载认为，这两种观点都是错误的。他指出，如果说“虚能生气”，那就等于说，虚是无穷的绝对的，气是有限的相对的，这就把本体（体）和现象（用）割裂了，陷入了老子“有生于无”的错误，不认识有无统一的原则。如果说万象只是太虚中表现的事物，以“虚无”本体为真实，以万物为假象，那就等于说，太虚和万物并不相互依存，又把本体（性）和现象（形）割裂了，这就陷入佛教以为山河大地都是因眼花而看到的幻景的谬论了（同上）。张载认为，一个“虚无”的实体，不可能产生有形的具体事物。他依据本质与现象统一的原则，揭露了佛、老唯心主义本体论的认识论上的错误根源。张载在这里坚持了太虚即是气，气是万物统一的唯一的实体的唯物主义观点，从而有力地驳斥了佛、老宣扬的唯心主义。

恩格斯指出：“世界的真正的统一性是在于它的物质性”（《反杜林论》41页）。我国古代的素朴唯物主义，把“气”看成是世界的物质实体，用来说明世界的统一性。张载的“太虚即气”说，论证了世界的物质存在在空间上是普遍的，时间上是永恒的，总之，是绝对的。这是他的气一元论，在反对佛、老唯心主义斗争中取得的一个贡献。

在反对佛、老的虚无主义的斗争中，张载还对“气”的观念作了比较明确的解释，他说：所谓气，并非一定等到郁结蒸发出来，或凝

聚起来,我们的眼睛能够感受到,才算是气。凡刚柔、动静,广大、深远等现象都是气,一切现象都是气(见《正蒙·神化》和《易说》)。张载认为,气无形而有象,气的基本特点就是有运动有静止,有广度,有深度,这是中国古代朴素唯物主义哲学对于世界的物质实体所作的一种新的解释。它把运动变化和占有空间,作为实体的质的规定性,从而同一般的气体区别开来。这样,就有力地批判了佛、老的虚无主义,捍卫了实体的物质性。

张载认为,气是经常运动,永恒变化的。他说:气充满于太虚,它上升下降,迅速运动,高飞远扬,没有停止(《正蒙·太和》)。气为什么能运动变化呢?就是因为气内部含有正反两方面,阳和阴。这统一的气叫作“太和”。张载认为“太和”的气中就含有运动变化的本性。他说:“太和所谓道,中涵浮沈升降,动静相感之性,是生絪縕相荡、胜负屈伸之始”(《正蒙·太和》)。这是说,“太和”作为阴阳二气的统一体,其中都含有正反两方面相互作用,正面的阳气浮、升、动,反面的阴气沈、降、静,这两方面相互作用就是气的本性,于是就发生了相互渗透、相互推荡,此胜彼负,或屈或伸的变化。张载认为气的运动变化是非常复杂的,微妙而不可以预测的。《易传》曾说:“阴阳不测之谓神”。张载用“神”字来表示气的微妙不测的变化。他说:气有阴阳的对立,阴阳相互推动,逐渐转移,这是“化”;阴阳又相互结合,变动微妙不测,这是“神”(“气有阴阳,推行有渐为化,合一不测为神。")(同上)。又说:气的本性为太虚,而神妙不测,“神”和“性”都是气所固有的,“气之性本虚而神,则神与性乃气所固有”(《正蒙·乾称》)。他所说的“神”和“性”,是指气本身所固有的运动和变化的性能。这些说法,是用来表示世界的物质实体具有运动和本性的。

气的运动变化的本性,也叫作“屈伸动静终始之能”,他说:这

种变化的能力,从其作为万物微妙变化的动力来说叫作“神”,从其贯通万物变化的过程来说叫作“道”,从其作为万物的本质来说叫作“性”(《正蒙·乾称》)。所谓“屈伸动静终始之能”,就是运动变化的作用。这个运动变化的作用,他又叫作“虚实动静之机”(《正蒙·太和》)。所谓“机”表示运动变化的内在动力。他曾经解释所谓“机”说:“凡圆转之物,动必有机。既谓之机,则动非自外也。”(《正蒙·参两》)总之,所谓“能”,所谓“机”,即是气的自己运动之内在的源泉,也是万物运动变化的根据。张载肯定了物质的自己运动,物质具有运动变化的内在根源,运动变化是物质世界的内在本性。

张载强调“太虚即气”,强调气的神妙不测的运动本性是“气所固有”的。这是唯物主义思想。但是,由于他不了解作为世界的物质实体只存在万物之中,又把“太虚之气”看成是居于万物之上的“形而上”的世界,不能正确解决一般和个别的关系问题,从而又把无形的太虚与有形的万物对立起来。他说:“太虚为清,清则无碍,无碍故神。反清为浊,浊则碍,碍则形”(《正蒙·太和》)。又说:“凡天地法象,皆神化之糟粕尔”(同上)。这是说,无形的太虚是清气,清气流通不滞,所以神妙;清气的对立面是浊气,浊气就不灵活,有惰性,就成为有形的万物。有形的万物都只是神妙变化的粗糙的结果。“太虚”本来指气的本来状态,把它片面夸大,说成是“清通不可象”的东西,这就离开了唯物主义的原则,同“虚无”观念接近了。所以他又说:“虚者天地之祖,天地从虚中来”(《语录》)。“神”本来是表示物质实体变化的微妙不测的性能,但一转而讲“神”是微妙而物不微妙,这就把神与形看成是截然对立的两个方面,“神”又同“造物主”的观念接近了,成了居于万物之上支配万物变化的神秘力量。这样,便为通向唯心主义开了后门,造成了他的唯物主义自然观不彻底性。这些也是他的唯物主义自然观中的唯心主义杂

质。由于他不能正确解决世界的物质实体和个体事物的关系问题，从而也就不能彻底同客观唯心主义的本体论划清界限。他虽然过分地夸大了神与形的对立，太虚与万物的对立，但还是断言神与形，太虚与万物都统一于气，所以他的体系还不是二元论，仍是气一元论。

在反对佛、老虚无主义的斗争中，张载还探讨了物质世界变化的规律性问题。他认为气的变化是有理的，他说：“天地之气，虽聚散攻取百涂，然其为理也，顺而不妄”（《正蒙·太和》）。天地的气，虽然时聚时散，或相攻（排斥），或互取（吸引），变化百种不同，但都遵循一定的规律，这就是“理”。“理”指气的运动变化的规律性。张载肯定万物都有理，他说：“万物皆有理”（《语录》）。又说：“天地之生物也有序，物之既形也有秩”（《正蒙·动物》）。他明确肯定“理”是客观的，是不以人的意志为转移的。他说：“理不在人，皆在物，人但物中之一物耳”（宋本《语录》）。这是说，“理”是在物的，是不能脱离事物而独立的。在张载的哲学体系中，理是从属于气的。张载关于理的看法是唯物主义的，与后来二程关于理的看法截然不同。张载认为，世界的物质实体以及天地万物，其运动变化都有一定的规律性，所以不能把物质世界看成是虚妄的。他说：“天动不妄，则物亦无妄”（《易说》）。据此，他指出，佛教唯心主义的错误，就在于不知道世界变化的客观法则（“不知本天道为用”），从而把人的主观（“人见”）作为天地的原因，导出了以“世界乾坤为幻化”的谬论（《正蒙·太和》）。

因此，张载又从唯物主义的观点提出了对于佛教主观唯心主义的有力的批判。南北朝时代，范缜的神灭论给佛教的神不灭论以沉重的打击，但他没有批判佛教的“一切唯心”的谬论。唐代傅奕、韩愈对佛教展开了激烈的斗争，但他们主要是从社会伦理方面

批判佛教的“无君无父”，对于佛教的唯心主义哲学体系，则根本没有触及。柳宗元、刘禹锡坚持了唯物主义，但又都对佛教有所妥协。到了张载，才对于佛教“一切唯心”的荒谬观点展开了理论的斗争，从而把中国古代朴素唯物主义提到了一个新的高度。

张载指出，佛教唯心主义的根本错误在于否认自然世界的客观实在，在于否认客观世界的第一性，而把“心”当作第一性的，把“心”与客观世界的关系颠倒了。他说：“释氏不知天命，而以心法起灭天地，以小缘大，以末缘本，其不能穷而谓之幻妄，真所谓疑冰者欤！”（《正蒙·大心》）这是说，佛教不认识自然世界变化的必然性，从而认为天地万物都因人心而生灭，这就是把小的东西当作大的东西的根据，把后来的东西当作根本的东西的原因，把所不认识的说成是虚假的，这和夏天的虫子怀疑冰的存在同样荒谬。张载认为，自然世界是广大的，是根本的，人的心是微小的，是后来的。而佛教却认为自然世界是心所创造的，把本末系关颠倒了。张载在这里，坚持了物质第一性和精神第二性的唯物主义原则，批判了佛教唯心主义。在张载看来，把六种微小的感官当作广大自然界的原因（“以六根之微因缘天地”），必然诬蔑自然世界为幻象（“诬天地日月为幻妄”），把人生看成梦幻（“梦幻人世”）。总之，张载强调了自然世界的客观实在性，认为天地万物都是离开人的意识而独立存在的，是真实的，从而打击了佛教的出世主义。佛教神学以“虚无”为世界的本体，同它的主观唯心主义是联系在一起的。张载揭露了其中的内在联系，从哲学基本问题上，批判了佛教神学的理论基础，在反对唯心主义斗争中作出了自己的贡献。

张载是一个无神论者。他批判佛教唯心主义的目的，在于反对佛教所宣扬的鬼神迷信。他依据气一元论，驳斥了灵魂不死的信仰。他认为，佛教讲什么人死为鬼，要转世投生，只有成佛的人

才能超脱轮回,其实都是背离真理的谬论。他说:“浮屠明鬼,谓有识之死,受生循环,遂厌苦求免,可谓知鬼乎?以人生为妄,可谓知人乎?”(《正蒙·乾称》)在张载看来,人的生死是气化的必然现象,气聚而生,气散而死,人死以后,其气归于“太虚”,无所谓生死轮回,更没有什么超脱生死的“涅槃寂静”的彼岸世界。这样便排斥了佛教所讲“生死轮回”的谬论,打击了成佛的理论基础。张载不承认一般人所谓鬼,认为人死无知,其气返于“太虚”,没有“福善祸淫”的能力,因果报应的迷信是和事实背谬的。张载从唯物主义的观点提出对于所谓鬼神的新解释,认为所谓鬼神就气的屈(收缩)伸(伸张),他说:“天道不穷,寒暑也;众动不穷,屈伸也。鬼神之实,不越二端而已矣。”(《正蒙·太和》)他认为鬼神只是表示气的不同的运动形态,不是什么人格神。他还保留了“鬼神”的名词,其实是不必要的。

二、朴素的辩证法的宇宙观

宋代封建社会,充满了各种矛盾:阶级矛盾,民族矛盾,地主阶级中不同阶层的矛盾,政治上不同党派的矛盾,纷纭错综,非常复杂。各个不同的对立面之间展开激烈的斗争。张载作为地主阶级革新派的思想家,比较注重实际情况的观察,又对自然现象进行过研究,因而对于事物现象中矛盾对立的情况有所认识,在反对佛学和老庄玄学的形而上学宇宙观的斗争中,提出了一种朴素的辩证法的宇宙观。毛主席说:“辩证法的宇宙观,不论在中国,在欧洲,在古代就产生了。”(《矛盾论》)张载就是我国古代宣传辩证法的宇宙观的代表人物之一。

如前所说,张载肯定物质世界是不断运动不断变化的,而运动变化的原因在于物质存在的内部;物质世界是自己运动自己变化

的。物质世界为什么能运动，能变化？就在于世界的物质实体之中含有正反两方面，这两方面相互作用，就引起变化。因此，在宇宙观上，张载提出了“一物两体”的辩证观点。他说：“一物两体，气也。一故神（自注：两在故不测），两故化（自注：推行于一。），此天之所以参也”（《正蒙·参两》）。这是说，作为世界物质实体的气是一个统一体（“一物”），它又包含两部分（“两体”），这两部分相互作用，既相互对立，又相互统一在一个实体中；因其是对立面的统一体，故神妙不测；因统一体中包含对立面，故变化无穷。对立的相互作用就是变化运动的根源。对立面合成统一体，叫作“参”。

张载强调对立面的相互作用，他说：“天性，乾坤阴阳也。二端，故有感；本一，故能合”（《正蒙·乾称》）。物质世界的本性就在于有其对立面，因其是两方面的对立，故相互作用；而对立本来处于一个统一体中，故相互结合。由此，他指出，整个物质世界的变化，无非是阴阳两个对立面相互作用的结果。他说：“万物虽多，其实一物无无阴阳者，以是知天地变化，二端（阴阳）而已”（《正蒙·太和》）。关于对立面互相作用的内容，他认为：“若阴阳之气，则循环迭至，聚散相荡，升降相求，絪縕相揉，盖相兼相制，欲一之而不能，此其所以屈伸无方，运行不息，莫或使之”（《正蒙·参两》）。这是说，阴阳二气，由阴而阳，由阳而阴，循环迭至，相互转化；时聚时散，相互推荡；或升或降，相互追求；交相渗透，彼此揉合；也就是相互吞并，相互克制，要合成一个，却做不到。所以事物总是此屈彼伸，互有胜负，决不固定，运动变化，没有停止。所有这一切，都没有什么外力使它这样。张载关于对立面互相作用的学说，肯定了事物的内在矛盾是运动和变化的根源，进一步论证了物质世界的运动变化的永恒性。依据这种发展观，他反对了佛教把世界的本性归之为绝对的静止的形而上学。

张载还着重说明了“两”和“一”的关系即对立面与统一体的关系。他指出,没有对立面,也就没有统一体;如果对立的两面不在统一体中,则对立的两方面也就不会相互作用了。他说:“两不立,则一不可见;一不可见,则两之用息。两体者,虚实也,动静也,聚散也,清浊也,其究一而已”(《正蒙·太和》)。这是说,无形的虚与有形的实,运动与静止,聚结与分散,太虚的清与万物的浊,都是对立的两方面,归根到底都是一个统一体。张载所谓“一”指统一体而言,不是指对立面相互依存、相互转化的统一关系。在他看来,一个东西总有对立的两方面,或矛盾的方面,这一点是正确的。但是,他所说的“一”,还有另一层意思,是指对立面的合一,即对立面尚未分化和相互融合的状态。因此,他把阴阳二气的统一体又称为“太和”。这种观点,便非常错误了,又使他滑入了形而上学的泥坑。

张载还提出变化的两种形式的学说,他认为变化有两种形式,一种是显著的变化,一种是逐渐的变化,他把前者专称为变,后者专称为化。他说:“变言其著,化言其渐。”(《易说》)这两种变化形式又是相互转移的。他说:“变则化,由粗入精也;化而裁之谓之变,以著显微也。”(《正蒙·神化》)在显著的变化之后,必然有逐渐的变化,这是由巨大的变化进入细微的变化;逐渐的变化到达一定的阶段就发生总结性的转变,这是以显著的变化表现出那细微的变化来。他又说过:“雷霆感动虽速,然其所由来亦渐尔。”(《正蒙·参两》)这是说,显著的迅速的变化也是从逐渐的变化来的。张载所讲变化的两种形式还不就是质变与量变的区别,但他区分了变化的两种形式,这在当时是相当精湛的思想,这是他“苦心极力”研究自然现象的成就。

张载更指出事物之间的相互联系,他说:“物无孤立之理,非同