



张岱年论张载神化思想与相关争鸣评析

翟奎凤

(山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院,山东 济南 250100)

摘要:张岱年推崇张载,将其作为古典哲学唯物论的重要代表。早在1937年《中国哲学大纲》中,张岱年就强调张载在宇宙本根论上是一种唯物论。1950年代以后,张岱年反复阐扬张载的气一元论唯物思想,认为神从属于气,是气的一种微妙变化。张岱年也指出张载思想中在宇宙论、认识论方面都还有唯心论残余。与张岱年不同,吕世骥、邓冰夷、陈玉森、高羽、周清泉认为张载思想是一种“客观唯心论”。在他们看来,张载思想体系中,神是第一位和根本性存在。无论是以张载思想为唯物还是唯心,实际上只是揭示了张载思想的某些特征。张载思想中的“神”既非形下之物,也非宗教之神或主体之心,同时神也贯通在“物”与“心”之中;神是“一”,又内含着“二”的矛盾性,是变化的动力因。

关键词:张岱年;张载;神化;唯物;唯心

中图分类号:B244.4 **文献标志码:**A **文章编号:**1006-0448(2023)02-0047-8

《易传》对宋明理学的影响不亚于“四书”,《易传》之太极阴阳、道器、神化等范畴是理学建构的重要话语。张岱年指出“宋代哲学家,其思想多根据《易传》,所以也都讲神,认为宇宙大化之性质,可以以神说之”^{[1]163},“《易传》所提出的‘神’的观念,到宋代而得到进一步的发展。周敦颐、邵雍、张载、程颢都以‘神’作为他们的理论体系的一个重要范畴”^{[2]552}。

张岱年认为“宋代哲学家都讲神,而讲得最详细的是张载”^{[3]95}，“张横渠以善言‘神化’著称,但他的神化学说最难了解。自宋代以来,能解者寥寥无几”^{[3]29}。张岱年于宋儒最推崇张载,对张载的神化思想,从早年到晚年,有反复论及,相关论述集中于以下文献:《中国哲学大纲》(1937年)、《张横渠的哲学》(1954年)、《张载:十一世纪中国唯物主义哲学家》(1956年)、《宋元明清哲学史提纲》(1957年)、《中国唯物主义思想简史》(1957年)、《中国古代哲学中若干基本概念的起源与演变》(1957年)、

《关于张载的思想和著作》(1977年)、《张载评传》(1981年)、《开展中国哲学固有概念范畴的研究》(1982年)、《释张载哲学中所谓神:再论张载的唯物论》(1985年)、《中国古代哲学源流》(1985年)、《中国古典哲学概念范畴要论》(1989年)等等。20世纪50年代、80年代,就张载思想唯物唯心及其神化问题,邓冰夷、吕世骥、陈玉森、周清泉等学者与张岱年展开了较为激烈的论辩。

张岱年认为“张载所谓‘神’,最易误解。这所谓神不是指宗教的人格神,也不是指人类的精神作用,而是指自然界中的微妙的变化作用”^{[3]143}，“关于神化的晦涩难解的语句中,是包含着深刻的思想的,其中闪耀着辩证观念的光芒”^{[3]29}。这是张岱年对张载神化思想的基本理解。显然,在张岱年看来,张载的神化论是唯物论的,也洋溢着辩证法的精神。当然,张岱年也指出,张载的神化论也有唯心倾向,其唯物论立场并不彻底。与张岱年坚持张载思想特别是其神化论的主调是唯物主义不同,邓冰夷、吕世

收稿日期:2022-09-18

基金项目:国家社会科学基金重大项目“到二〇三五年全面建成社会主义文化强国的总体逻辑与战略路径研究”(21ZDA072)。

作者简介:翟奎凤(1980—),男,安徽亳州人,教授,博士生导师,哲学博士,从事儒家哲学研究。

囊、陈玉森、周清泉等人则认为张载思想的基调体现的是唯心主义。

一、唯物论视野下的张载神化思想

张载的神化思想,与“天”、“太虚”、“理”“气”、“性”、“两”“一”等范畴密切关联。张岱年基于其唯物论立场,认为张载的这些相关范畴,都可以统一于“气”;物质性的气是基础和根源性存在,神、理、性等都是从属于气的派生性存在。

关于天与神,《正蒙·天道篇》说“天之不测谓神,神而有常谓天”。张岱年认为,这句话是说“物质世界的变化不测的本性叫做神,但虽然变化不测,却仍有必然的规律”^{[4]249},而“这规律叫作理”^{[3]29}。张岱年认为,张载也多次以天为理,如说“‘日月得天’,得自然之理也,非苍苍之形也”(《正蒙·参两篇》),“语富贵则曰‘在天’,以言其理也”(《正蒙·诚明篇》)。张岱年指出,这样的话,“直接以天为理,就与气一元论的体系不相协调了”^{[3]558}。这是因为,张载还说“由太虚,有天之名”(《正蒙·太和篇》),“天就是太虚,也就是广大无限的物质世界”^{[3]26}。张载又说“太虚无形,气之本体,其聚其散,变化之客形尔”,“知虚空即气,则有无、隐显、神化、性命,通一无二”,“知太虚即气,则无无”(《正蒙·太和篇》)。张岱年认为,这里所谓“本体”“不是表示太虚乃气之上的更高的实体”,“两次用‘即’字表示太虚与气的同一关系”^{[2]520};这样,天是太虚,是气,就不宜直接说是抽象的规律性的理。

关于太虚与神的关系,张岱年一方面据《正蒙·神化篇》“神,天德”之说,认为“‘天德’即是太虚之德,亦即太虚的本性”,“神是太虚的本性,还不能断言太虚就是神”^{[3]649};另一方面据张载所说“神者太虚妙应之目”(《正蒙·太和篇》),认为“神是表示太虚所有的微妙的感应关系”^{[3]649},“太虚即天,太虚中微妙的感应叫做神”^{[2]553},这样,神又是太虚的功能属性。那么,神到底是太虚的本性呢,还是太虚的属性呢?这两种说法其实是有差别的,张岱年对此似未作进一步深入分析,后来就有学者提出不同意见。《正蒙·太和篇》说“圣者,至诚得天之谓;神者,太虚妙应之目”,王夫之对此的解读是“至诚体太虚至和之实理,与缊缊未分之道通一不二,是得天之所以为天也。其所存之神,不行而至,与太虚

妙应以生人物之良能一矣”^{[5]18-19}。张载“圣、神”并论,当是依《孟子·尽心下》“大而化之之谓圣,圣而不可知之之谓神”而论。就此而言,王船山的解读是深刻的,“神者太虚妙应之目”所说之神为“所存之神”,有一定主体性和境界论特征,这与“神,天德”之本体之神还是有差别的。当然,从根本上来说两者又是贯通的,是一个存在。张载还曾说“无我然后得正己之尽,存神然后妙应物之感”,“无我而后大,大成性而后圣,圣位天德不可致知谓神。故神也者,圣而不可知”(《正蒙·神化篇》)。这与“神者太虚妙应之目”及王船山的解读是一致的。

关于神与气的关系,《正蒙·神化篇》说“神,天德;化,天道。德其体,道其用,一于气而已”。张岱年认为“天德即是世界的本性、宇宙的本性的意思”^{[4]249},而“‘神天德’,就是说,神是宇宙的本性”^{[4]249}。关于这里的体和用,张岱年认为“体就是本原的意思,用就是从生的意思。神是变化的本原,变化是从神出来的。但不论是神或是化,不论变化的本性或者变化的过程,都是统一于气的,即都是物质世界所固有的”^{[4]249},“神就是体,是变化的内在的根源;而变化是用,是神的外在的显发。总之,张载所谓体即是永恒的基础之义。他以为体就是性”^{[3]98}。程颢曾说:“盖‘上天之载,无声无臭’,其体则谓之易,其理则谓之道,其用则谓之神。”(《遗书》卷一)张岱年认为程颢这里的“体”就是“混然无所不包的变化过程”,“这个见解与张载所说不同”^{[3]98}。而“程颐以为体就是理”^{[3]99},也与张载所说不同。对于“一于气”,张岱年认为“这就是表示,所谓神所谓性,绝不是超自然超物质的,而是物质本身所具有的。所谓神不是别的,只是物质自己运动自己变化的本性而已”^{[4]249}。张岱年把天理解为气、宇宙,这样“神天德”即表示“神是气的本性”,“神就是气所固有的变化不测的本性”^{[4]249}。

张岱年论“神”是“气之本性”,也是发挥了《正蒙·乾称篇》所说“气之性本虚而神,则神与性乃气所固有”。张岱年据此认为“神与性是二而一的,是气所固有,内在于气之中的。这神、性即能变的动力”^{[4]299}。实际上,原文“神与性乃气所固有”,承上文“气之性本虚而神”逻辑来看,应该作“神与虚乃气所固有”,这一点中华书局章锡琛点校本《张载集》也有指出^{[6]63}。因此,这里“气之性”之“性”当

是“固有”属性的意思。这与《正蒙·太和篇》所说“至静无感,性之渊源”“聚亦吾体,散亦吾体,知死之不亡者,可与言性矣”之本体之“性”当不在一个层面上。而张岱年又据《正蒙·太和篇》所说“太和所谓道,中涵浮沉、升降、动静、相感之性”,认为“性是运动变化的根源”^{[3]27}。这大概也不甚确,《太和篇》所说“相感之性”与“至静无感,性之渊源”之本体之性也不在一个层面上。

张岱年认为,神作为气的本性,又是气变化的动力因,张岱年说“这气的变化之内在的动力也就是气的能动的本性,叫做神,也叫做能。这所谓神,不是指有人格有意志的神灵,也不是指能认识的精神作用,而是指气的变化之内在的动力,这神的观念是由《易传》来的”^{[4]298}，“所谓神其实是运动变化的潜能”^{[2]553}，“神乃太虚之气所固有之性德,是一切变化之动力”^{[1]164}。其实,就“神,天德;化,天道”而言,这里并没有表达出神有动力因的意思。张载以神为变化的动力因的说法,主要见于《正蒙·神化篇》所说“天下之动,神鼓之也”,“惟神为能变化,以其一天下之动也”,张岱年认为这表明“一切之变与动,皆由于神。神便是能变的动力”^{[1]165}。《正蒙·乾称篇》也说:“感者性之神,性者感之体。惟屈伸、动静、终始之能一也,故所以妙万物而谓之神,通万物而谓之道,体万物而谓之性。”这段话加黑体一句,张岱年常作如是句读:“惟屈伸、动静、终始之能,一也”,认为这表明“神即是屈伸、动静、终始之能,即运动变化的功能”^{[2]221}，“神乃是运动变化之潜在能力”^{[3]95}。其实,“能”与“一”还是应该连读,“能一”是“能够把这些对立面贯通为一”的意思,这里“能”理解为“功能”“潜在能力”可能不符合原意。张岱年认为,这里“一也”表明“神”“道”“性”只是“从不同的角度来讲,采用不同的名词,其实只是一个”^{[4]249}。这个说法是精当的。

“神是一”,是变化的动力因,这是张载非常明确的观点。“神”作为天德本体,是“一”;相对的,“化”作为天道功用,是“两”。张载说“一物两体,气也。一故神,两故化”(《正蒙·参两篇》),又说“气有阴阳,推行有渐为化,合一不测为神”(《正蒙·神化篇》)。张岱年解读说:“气一而含两,两而合一,故神。宇宙何以有不测之妙用?即由于气有对待而又合一。所谓神,实即是由对待合一而起之妙

用。”^{[1]165}“神”与“化”、“一”与“两”是辩证统一的。《正蒙·太和篇》又说:“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。”张岱年认为这是说“气之中含有对立,这对立又是统一的,统一而又对立乃是运动变化的内在根源”^{[7]24}。这样来看,神作为运动变化的动力因,实际上也离不开“两”的矛盾性,内含着矛盾性的神一推动着生生大化奔腾不息。张岱年的这一阐述是深刻精辟的。

关于“神”与“性”的关系,《正蒙·诚明篇》说“性其总,合两也”。张岱年解读说“性是万物之总性,就是对立的统一”,“性是合两的,即内中包含对立”^{[4]256}。这样来看,性与神很相似,都有“一”的特征,而且是内含着对立性的“一”。不过,相对来说,“性”之“一”有“至静无感”特征,有静态性;而“神”之“一”,有感应性、动态性。

就中国哲学整体发展而言,神与气的关系比较复杂,有的强调神的根本性、首要性,主张气从属于神;有的则强调气的基础性、重要性,认为神从属于气。当然,无论是重视神,还是重视气,实际上,神与气是一体的。张载既重视气,也重视神,就《正蒙》一书而言,神(约 120 次)出现的频次远高于气(约 80 次)。近代以来,学界主流多认为张载是气本论,是宋明理学中气学派的奠基性人物。张岱年正是主张此种观点,在他看来,“张载哲学是比较明确的唯物主义思想,在中国哲学史上,张载第一次从哲学基本问题的高度对于佛教唯心主义进行了比较深刻的批判”^{[7]24}。

二、张载神化思想中的唯心论残余

尽管张岱年一再辩说张载神化思想从主体和根本上来讲是唯物的,但他指出其中也有“唯心论残余”^{[4]251}。从宇宙观来看,张岱年认为张载思想的“唯心论残余”主要体现在以下三个方面:“一、他认为万物万象是‘神化’的‘糟粕’。二、他有时用‘虚明照鉴’的词句来形容‘神’。三、他给鬼神以新解释,认为鬼神是自然现象,但保留鬼神的名称。”^{[4]251}

张载为了抬高“神”,对形而下、有形有象的物质世界常予以贬斥,甚至斥之为“糟粕”。如《正蒙·太和篇》说“凡天地法象,皆神化之糟粕尔”,又说“万物形色,神之糟粕”。张岱年说“他的意思是认

为物象都是神化的结果,却用了糟粕二字,糟粕二字是含有劣义的”^{[4]252},”用‘糟粕’二字来讲万象,含有鄙视有形物体的倾向”,“将‘神’与实物对立起来”^{[4]300}。这样的话,“不但万物是神之糟粕,天象也是神之糟粕。这就与唯心主义贵神贱形的思想划不清界线了”^{[3]558}。《正蒙·太和篇》又说:“太虚为清,清则无碍,无碍故神。反清为浊,浊则碍,碍则形。”张载的这一表述在北宋时就曾遭到二程的批判。与二程的观点相似,张岱年也认为,张载“以为神清而形浊,以其为浊,所以叫它做糟粕。但把神与形对立起来,认为有清浊之分,也是不适当的。照他的学说,应该说一切物都含有神性,形之中就包含神,不应该说形是糟粕。张载也说过‘物性之神’”(《正蒙·天道篇》),承认一切物都有神性,但他却还不能贯彻到底”^{[4]252},”“这些都是张载气一元论唯物主义体系不彻底之处”^{[3]558}。

《易传》论神、神化皆为本体性的变化之神,既无宗教人格性的神灵意味,也没有主体心神、心灵之义。张载神化思想承《易传》而来,基本上没有宗教神灵与主体心神义。但是张载的有些表述在张岱年看来容易引起唯心论的误解。如《正蒙·神化篇》说:“虚明照鉴,神之明也。”张岱年说:

虚明照鉴四字是形容神的“清”的,其意义是光亮透明。但是这四个字不免有唯心论的意味,因为照一般的用法,虚明照鉴四字是形容精神作用的。^{[3]252}

这所谓“明”“照鉴”,是指太虚的光亮透明,但更易引起误会。有人根据这些话,认为张载讲的太虚是精神性的,所谓神是神灵或精神。事实,这是误解或故意曲解。但张载有些文句的意义不够明确,也是他的一个缺欠^{[4]300}。张岱年认为,张载这句话的表述“晦涩难解,易滋误会”^{[3]649},即容易把这里所说的“神”与有宗教人格性的天神或主体性的心神、精神混淆起来,容易让人觉得这是唯心论,这是张载在表述上不够严谨的地方。张岱年强调,这里所说“虚明照鉴”是说太虚本体的“光亮透明”,绝非宗教神灵或主体之心神。这是张岱年出于其唯物论立场为张载作如此辩解。实际上,当张岱年把“虚明照鉴”看作太虚的“光亮透明”时,这也表明太虚与神是一体的,或者说虚神一体。《正蒙·神化篇》“虚明照鉴,神之明也”一句下面还紧接着说“无远

近幽深,利用出入,神之充塞无间也”,结合来看,“虚明照鉴”在张载语境中,确如张岱年所强调这是讲太虚本体的清明光亮。当然,从学理上来说,主体心神与本体变化之神是贯通一体的,虚明照鉴是讲太虚之神,主体心神也可以说有“虚明照鉴”之性。

宋儒对传统的鬼神观也作了高度理性的重新诠释与转化,这一点突出体现在张载的相关论述中。《正蒙》中说“鬼神者,二气之良能也”(《太和篇》),又说“鬼神,往来屈伸之义”(《神化篇》),“物之初生,气日至而滋息;物生既盈,气日反而游散。至之谓神,以其伸也;反之为鬼,以其归也”(《正蒙·动物篇》)。张岱年认为,张载以“鬼神不是灵魂等等,而只是阴阳二气的固有的能力”^{[4]252},”“鬼神是阴阳的自然的潜能,气的屈是鬼,气的伸是神”^{[3]31}。既然如此,在张岱年看来,张载就不应该在沿用传统鬼神这个名词来表达其思想,因为这容易无法与传统的鬼神观彻底划清界限、撇清关系,他批评说“张载反对传统的鬼神观念,这是正确的。但他仍然保留与使用鬼、神这两个概念,这说明他不能摆脱传统思想的束缚”^{[3]561},”“讲来讲去,还是讲不明白。为什么不取消鬼神的名称呢?在这一点上,他不免受了儒家经典的束缚”^{[3]31}。其实,这就有些过于苛责古人了。以阴阳、屈伸之义来解鬼神,以鬼为归、以神为伸渊源甚早,如东汉王充《论衡·论死》中就说“鬼者归也”,“神者伸也”,“鬼神,阴阳之名也。阴气逆物而归,故谓之鬼;阳气导物而生,故谓之神”,“人用神气生,其死复归神气”。显然,张载对鬼神的理解与此有相似处。张载的理性鬼神观表达的是一种宇宙论、一种生死观,这是对以《易传》“精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状”与王充为代表的传统理性鬼神观的进一步发展,因此,其沿用鬼神概念是合情合理的。

此外,在认识论方面,张岱年认为,“张载的学说含有唯物主义的部分,也含有唯心主义的部分”^{[2]69}。张载肯定一般人对世界的认知是建立在耳目感官基础上的,《正蒙》说:“人谓己有知,由耳目有受也;人之有受,由内外之合也。”(《大心篇》)张岱年认为,就此而论,张载“完全是唯物主义的”^{[2]70}。但是张载认为还有一种高级的认知是不通过耳目感官,而且只有排除掉耳目感官,才能获得这种高级认知。如《正蒙》说:“知合内外于耳目之

外,则其知也过人远矣。”(《大心篇》)“合内外于耳目之外”就是要超越耳目感官、超越经验认知,这样才能超越常人,进入一种“圣知”,即德性之知。《正蒙》又说“圣人尽性,不以见闻梏其心,……。见闻之知,乃物交而知,非德性所知;德性所知,不萌于见闻”(《大心篇》)、“诚明所知,乃天德良知,非闻见小知而已”(《诚明篇》)。这两段话的意思是,常人囿于闻见之狭,认识有很大的片面性,无法认识到存在的整体性、大全(天),圣人大其心,超越感官见闻,就能获得一种天德良知,即“德性所知”。张岱年认为,这种“德性所知”即是“关于‘神化’的知识,即所谓‘穷神知化’”^{[4]303}。《正蒙·神化篇》说“《易》谓‘穷神知化’,乃德盛仁熟之致,非智力能强也”,又说“穷神知化,与天为一,岂有我所能勉哉?乃德盛而自致尔”。张岱年对此解读说“德性所知的对象是天地神化;德性所知的方法是‘崇德’,即进行道德修养。张载以为人人物物都具备神化,因而德性所知也即是对于自己的神化本性的自我认识”^{[7]100},又说“穷神知化,在于无我而与天为一,即在于广大的直觉。此种直觉,基于道德的修养。张子最注重道德修养与致知的关系,以为知道之道在于崇德,德盛则自然能穷神知化了”^{[1]573}。应当说,张岱年对张载德性之知的阐释是深刻的。但张岱年从唯物主义认识论出发,认为张载所谓的这种“德性之知”陷入了唯心主义、神秘主义泥潭。他认为,“张载看到有比见闻更高一级的认识,这是正确的,但把这高一级的认识神秘化了,又完全否认了它与见闻的联系,于是陷入了唯心主义”^{[4]303}。就一般的认识论而言,张岱年以上对张载的批评是有道理的。但实际上这些说法在中国哲学史上并非仅张载提到过,类似的思想在佛教中是较为普遍的,如东晋僧肇就曾作《般若无知论》,这种般若之知与张载所说德性之知有相似性。这种超验的直觉主义认识论尽管看起来不那么“唯物”,但若以机械的唯物主义或经验主义对其完全否定,恐怕也失之简单。

三、唯心、唯物:邓冰夷等人 与张岱年的论辩

1955年1月,张岱年在《哲学研究》第1期刊发《张横渠的哲学》一文,认为张载是“北宋时代最重要的唯物论者,他在与佛教唯心论的斗争中,建立了

自己的唯物论哲学体系”^{[3]19}。同年4月,邓冰夷、吕世骧在《哲学研究》第3期分别刊文质疑张岱年的观点。邓冰夷在《〈张横渠的哲学〉一文读后感》中,列举了张载关于太虚、神化的一些代表性观点,认为张载所强调的“太虚无动摇”“太虚无碍”“虚明照鉴”等说法都有佛学背景。邓冰夷认为“太虚——神在他的理论中占如此重要的地位”,“张载以法象为糟粕,而一本之于神化,可见其为唯心论”,“尽管张载的理论中有一些辩证法的因素,但他的哲学体系是唯心的,反动的”^{[8]145}。与邓冰夷看法相似,吕世骧也认为张载“抬高他假定的那个‘客观存在’,而贬低实际物质世界的价值”,这实际上是一种“客观唯心论”;认为张载“无碍故神”“法象糟粕”之说,抬高太虚,轻视万物,“这当然是错误的,却是他的学说不可避免的逻辑结果”^{[9]148}。吕世骧还批评张岱年“认不清唯物论,又误把‘气’的一元论当作唯物的一元论,遂自相矛盾起来。试问,形中有神,物质是独立的呢,还是由神来支配呢?”^{[9]148}这个反问应该说还是比较犀利的。在张载思想中,神有主动性、能动性,这一点也是张岱年所强调的。邓、吕二人都以张载为客观唯心论,认为张载思想与柏拉图、黑格尔类似,甚至认为宋代的理学家多是反动的。对于邓、吕二人的质难,张岱年1955年《哲学研究》第3期发文《关于张横渠的唯物论与伦理政治学说——答邓冰夷同志与吕世骧同志》,予以回应。张岱年认为,物质性的气是张载哲学的基本概念,太虚是气的本然状态,而“张横渠所谓神是微妙的变化的意思,不是指有意志的上帝”^{[3]51};张岱年反对把张载与柏拉图、黑格尔唯心主义代表相提并论,认为“张载所谓气或太虚,是不能了解为观念或精神的。气与太虚都不是有思虑有意志的,那里能曲解为绝对精神?”^{[3]52}

1956年4月,陈玉森在《哲学研究》第3期发文《张横渠是一个唯心论者:张岱年先生“张横渠的哲学”一文读后感》。与邓、吕相比,陈文较多讨论到神与神化问题。陈玉森认为,横渠哲学中的“性”是指“精神”“宇宙精神”,有“良知”的禀入;而与性合一的“气”是为“宇宙精神”所体现的物质世界,这正是客观唯心论^{[10]138}。他认为,“神”即“天德良知”,有形的物质世界,甚至无形的气体,都是由具有良知的“神”来推动的,这正是恩格斯所指出“只是上帝

的别名”；“神”是“性”的一个特殊阶段，是性从无感至有感，从绝对静止到运动变化的一个契机^{[10]137}。张岱年在《哲学研究》同期刊文《关于张横渠的唯物论思想：对〈张横渠是一个唯心主义者〉一文的答复》，认为陈玉森的论证是没有根据的。张岱年强调，“‘神’固然是‘天德’，而所谓天德即是天的本质。至于‘天德良知’一句，却不能解释为‘天德是有良知的’。天的本质乃是一种性质，并不是一种实体”^{[3]57}；“张横渠说‘天之良能’，却没有说过‘天之良知’。良知与良能是有区别的。良能只是自然的作用，并没有唯心的意义”，“我们没有理由来断定张横渠所谓性、所谓神是有良知的，也就没有理由断定张横渠所谓性、所谓神是普通所谓精神”^{[3]57}。张岱年论张载“天德良能”，所论甚是。但陈玉森所说精神其实也未必是狭隘的有意识活动的心之精神，可以理解为类似《庄子·天下篇》所说“天地精神”，是一种本体化的天地神明。陈玉森对“神”与“性”的区分也有一定启发性。

1958年5月，高羽在《北京师范大学学报》第2期发表《张载的学说——兼评张岱年的“张横渠的哲学”》一文。他认为，在张载思想中“唯物主义方面是次要的，唯心主义方面是主要的”^{[11]101}；张载的世界观，“前一部分，认为天地万物的本质是气，这是唯物主义的观点；后一部分，认为‘形’是被主宰者，‘神’是主宰者，这是唯心主义的观点”^{[11]92}。这一点，高羽与吕世骧的看法有些类似，认为张载强调“神”对“形”有主宰性。

1983年7月，周清泉在《成都大学学报(社会科学版)》发表《张载的哲学思想是唯物的吗？》，对张岱年、任继愈等以张载思想为唯物论的主张又提出了质疑，同时把问题争论的焦点聚集在太虚与神的理解上。周清泉认为，张载所谓太虚是清通不可象的神，是宇宙的心、精神，是“一种非实存为有的，未尝无之为神的精神质体的气”^{[12]32}，“太虚、天、易、太极、太和、性、道等仅是指事异名，其实是一物，都是神。因此张载虽然谈气，但却不是唯物的元气本体论者，而是唯心的，神天——太虚的神气本体论者。这个神天——太虚是客观存在于人心之外的，故张载不是主观的，而是客观唯心论者”^{[12]34}。周清泉的这一看法与陈玉森有些类似。周清泉又认为，太虚是神体，所以本身是“至静无感”的，阴阳的化

用功能正是神体太虚的性能表现。他又说：“有形的物质易坏，无形的太虚(精神)才是不朽的。不朽的才是至实的，而一切是实的物质则是暂时存在的东西。故太虚之虚就不再是空间之虚，而是神体未尝无之的虚兼实的虚，是万物‘与天同原谓之虚’”，“神体虽无心无为是至静，但一神两在，参性两体，虚而善应，能够妙应万物，通体万物，生成万物，故是至静兼至动”^{[12]34}。周清泉批评任继愈、张岱年“为了要论证张载是唯物的，就去强调‘张载所强调的正是太虚就是气’，力图抹掉太虚的神性，好与物质的气等同起来，以‘肯定张载的自然观是气一元论’”^{[12]35}。应该说，周清泉这里关于太虚神体的论说有其深刻性，一定意义上，这一观点与牟宗三《心体与性体》中张载部分的论述有相似性。但周清泉认为“这个神其实就是封建社会中一切唯心论者所说的神天”^{[12]34}。无疑，这个观点又是很不恰当的。

1985年3月，张岱年在《人文杂志》上发表《释张载哲学中所谓神——再论张载的唯物论》，对周清泉的文章作出反驳。张岱年认为，张载所说的神，并不是“一般所谓精神”，而是“表示太虚所有的微妙的感应关系。神是太虚的本性，还不能断言太虚就是神。如说张载的太虚就是精神，就更是错误的了”^{[3]649}，“把神字一概理解为精神，这只是望文生义而已”^{[3]651}。张岱年又强调“所谓神就是‘屈伸动静终始之能’，即运动变化的潜能。这神难道可以解释为精神吗？”^{[3]649}“如果一见到一个神字，就认为是精神或天神，那么，哲学史的研究就将成为儿戏了”^{[3]654}。张岱年又批评说，“张载一则说‘太虚即气’，再说‘虚空即气’，周文却说张载讲的‘太虚不是气’。讲述一名哲学家的思想，却直接否认哲学家自己所说的话，这是什么方法呢？张载明确说‘太虚即气’，这是难以否认的，于是周文解释张载的太虚不是‘实存的客观物质的气’，而是‘客观精神的气’，也就是‘一种非实存为有的，未尝无之为神的精神质体的气’。这样一来，历代以‘气’说明世界的哲学学说都成为恍惚不定的了，唯物主义与唯心主义的界线也就永远划不清了”^{[13]61}。张岱年的观点很明确，坚持认为太虚就是气，神为太虚之气清通之属性。

1987年，周清泉又在《成都大学学报(社会科学版)》发表《也释张载哲学中所谓神：兼向张岱年同

志请教》,对张岱年的批判之文,又针锋相对地提出商榷意见。张岱年释“神”为“微妙的变化”,周清泉认为这是错误的。张载说“变言其著,化言其渐”^{[6]198}，“‘变则化’，由粗入精也；‘化而裁之谓之变’，以著显微也”^{[6]208}。周清泉据此认为，“张载对变与化是作了区分的，著、粗的变化是变；渐、精、微的变化是化”^{[14]81}。他由此认为张岱年释张载的“神”为“微妙的变化”是错误的，“微妙的变化”在张载哲学中是用“化”来表述的。周清泉认为，“张载所说的神化之神，天德之神，是‘天之不测谓神’，具有神这一质性的神天之神”^{[14]82}，“天质之性是神，神性之质是天，故说‘天之不测谓神，神而有常谓天’。‘神，天德’，‘德其体’，‘神则天也’，对具有神德的神天来说，神就是天，天就是神，神与天是一而二，二而一的”^{[14]82}。应该说，周清泉这里对“神”与“化”、“神”与“天”关系的论说有其深刻性与合理性的一面，但是张载所说的变化之神，与宗教性的神天之神有着根本不同，而周清泉似乎模糊了这种区别。

从 20 世纪 50—80 年代，这场围绕张载唯物、唯心的辩论前后长达 30 年。客观来讲，这些辩论深化了我们对张载哲学的认识，而且相关争论的焦点越来越集中到对张载神化思想的理解上。这在一定意义上也说明神化论是理解张载思想宗旨的关键，正确理解“神”与气形、“神”与虚气、“神”与性道的关系问题是打开张载思想体系奥妙的一把钥匙。一些以张载为唯心主义的学者，虽然主观上试图以此否定张载学说的时代价值，但是他们对张载思想的阐述也并非一无是处，他们突显了“神”的能动性及其在张载思想体系中的基础性意义。今天来看，难以简单机械地以唯物还是唯心来判定张载的神化论。此“神”有“物”之客观性，然此“物”非感官经验之形下器物，而是“道之为物”、有超越性的形上之道，此神又是大化的动力因。因此，神化论是有中国哲学特色、东方文化魅力的宇宙变化论；同时，“穷神知化”，也是人生最高的精神境界和最高认知境界，有着一定神秘主义特征。

四、结语

早在 1937 年所作《中国哲学大纲》中，张岱年就指出“张子的本根论，确实可以说是一种唯物

论”^{[1]83}。1950 年代，张岱年在新的时代环境下，更加自觉地把辩证唯物主义思想贯彻到中国哲学研究中来，认为张载作为宋明理学中气学派的奠基人，他的思想尽管仍有一些“唯心主义的残余”，但其思想的基调是唯物的，而且有辩证法的精神。显然，张岱年在那个年代反复强调张载思想的主调是唯物主义的，也是最大限度地为张载思想提供一种“合法性”辩护，为传统思想谋求更多的价值肯定，而不是轻率地斥之以唯心主义，予以一概否定。当然，简单以唯物、唯心来臧否传统思想的时代已经过去，这种观念先行、“戴帽子”、“打棍子”的学术研究方式也早已被摒弃。客观来讲，诚如一些学者所指出，张载思想中确实有不少并不那么“唯物”的因素。吕世骧、邓冰夷、陈玉森、周清泉等人斥张载为唯心主义，一个很大目的就是试图抹杀张载思想的合理价值。然而，我们看到这些批评者的具体论述也不乏深刻、精彩之处。张载的神化思想，承《易传》而来，并作了进一步发展。诚如张岱年所强调，此“神”非宗教或民俗意义上的天神、鬼神义，也非主体心神，但他以之为“微妙的变化”，恐怕也不甚确，此神有形而上性，是一种变化的妙道和动力因；神内在、遍在于形气中，同时又超越形气。神为“一”，但又内含着“二”、矛盾性，神作为变化的动力因，是“一”与“二”共同作用的结果，这一点张岱年所论甚为精到。然而，张岱年 1949 年以后在《中国哲学大纲》再版的按语中又说：“神的观念可以表示事物变化的复杂性与深奥性，但以神的观念说明变化，事实上等于无所解释。所以神化论不是科学性的理论。”^{[1]167}以“科学性”来衡量神化论，这个结论也有些令人遗憾。实际上，张载的神化论，是哲学宇宙论，也是人生境界论。张岱年论张载及其反对者的观点各有合理性，综合这些讨论我们对张载的神化思想可以有更全面深入的理解与体悟。张载的神化论，源自《易传》，在一些层面上也可以与西方哲学进行融通对话。如亚里士多德就强调“神”是第一动力因，此神也非人格神，而是一种理性神。这种理性神观念在西方也可谓源远流长，色诺芬尼、斯宾诺莎等都有类似主张。应该说，张载所说的“神”与西方此种理性神思想有共鸣处，此神为形而上，有虚无性、能动性、空灵性，为宇宙和一切存在之“灵”，既内在于万物，又超越万物。当然，张载的神化论对宇

宙大化以及人生境界的揭示,与“气”“气化”密切相关,富有中国文化的特色,有其独特价值内涵。北宋五子时期,“神”普遍受重视,“理”还不甚突显,到了南宋朱熹那里,他接续二程大大彰显了“理”的重要性;到了明代阳明那里,“心”的主体性空前提升。今天来看,“神”“气”“理”“心”,应该合一、统一起来,才能更全面理解此“属人世界”。在一定意义上,黑格尔所说的“绝对精神”也体现了这种统一。传统中国的神化论、心神论,某种程度上忽视了马克思所强调的人的社会性、历史性、实践性,过于“空灵”、抽象,而时下国人的思想观念又难免过于着于“此在”,缺乏超越性、根基性。全面认识、深入揭示张载的神化论,对我们今天升华民族的“时代精神”,克服物化与异化,回归主体性、追求超越性有重要意义。

参考文献:

[1]张岱年全集:第二卷[M].石家庄:河北人民出版社,1996.

- [2]张岱年全集:第四卷[M].石家庄:河北人民出版社,1996.
 [3]张岱年全集:第五卷[M].石家庄:河北人民出版社,1996.
 [4]张岱年全集:第三卷[M].石家庄:河北人民出版社,1996.
 [5]王夫之.张子正蒙注[M].北京:中华书局,1975.
 [6]张载集[M].章锡琛,点校.北京:中华书局,1978.
 [7]张岱年全集:第六卷[M].石家庄:河北人民出版社,1996.
 [8]邓冰夷.“张横渠的哲学”一文读后[J].哲学研究,1955(3).
 [9]吕世驥.张横渠的哲学究竟是唯物论还是唯心论[J].哲学研究,1955(3).
 [10]陈玉森.张横渠是一个唯心论者:张岱年先生“张横渠的哲学”一文读后感[J].哲学研究,1956(3).
 [11]高羽.张载的学说:兼评张岱年的“张横渠的哲学”[J].北京师范大学学报,1958(2).
 [12]周清泉.张载的哲学思想是唯物的吗[J].成都大学学报(社会科学版),1983(2).
 [13]张岱年.释张载哲学中所谓神:再论张载的唯物论[J].人文杂志,1985(1).
 [14]周清泉.也释张载哲学中所谓神:兼向张岱年同志请教[J].成都大学学报(社会科学版),1987(2).

Commentary of Zhang Dainian's Research on Zhang Zai's Shenhua and Related Disputes

ZHAI Kui-feng

(School of Philosophy and Social Development&Center for Zhouyi and Ancient Chinese Philosophy, Shandong University, Jinan 250100, China)

Abstract: Zhang Dainian highly evaluated Zhang Zai and believed that he was a representative of materialism among ancient Chinese philosophers. Zhang Dainian emphasized that Zhang Zai was a kind of materialism in the cosmic origin theory in the Chinese Philosophy Outline in 1937. After the 1950s, Zhang Dainian repeatedly explained Zhang Zai's thought of qi (气), thinking that shen (神) was a subtle transformation in qi. Zhang Dainian pointed out that Zhang Zai still has the remains of idealism, such as degrading the xing se (形色 form and body) in order to highlight the transcendence of shen, and exaggerate the mystery of de xing zhi zhi (德性之知 knowledge of virtue and nature). Zhang Dainian believes that Zhang Zai's thoughts are mainly materialistic, although it's not thorough enough. Different from the above, Lu Shixiang, Deng Bingyi, Chen Yusen, Gao Yu, and Zhou Qingquan believe that Zhang Zai's thought is basically a objective idealism. In their opinion, shen is the first and fundamental existence. Regardless of whether Zhang Zai's thoughts are material or ideal, it actually only reveals some characteristics of Zhang Zai's thoughts. The shen in Zhang Zai's thoughts is neither a thing which is within shapes (xing xia zhi wu, 形下之物), nor the heart of the subject or god in religion. Zhang Zai's thought of Shenhua (神化 spiritual and transforming powers) originated from Yi Zhuan (易传) and made a new development to Chinese philosophy, which shows the particularity of it.

Key words: Zhang Dainian; Zhang Zai; Shenhua; materialism; idealism

(责任编辑 徐福来)