

张载哲学中的几个重要概念

罗高强

(陕西师范大学 政治经济学院, 陕西 西安 710062)

摘要: 鉴于张载之学素难辨析, 学界存疑争论之处甚多, 欲将张载哲学中的“形”、“象”、“神”、“化”概念各自作为独立的意义系统进行分析。分析认为: 张载哲学中, “形”、“象”是认知层面的, 是本体在感性知觉层面的表现, 所以拘执于“形”、“象”层, “超凡”无望, 只能“徇象丧心”; “神”、“化”乃体察层面的, 是认知的极致状态, 亦是本体(性体)的作用展现, 由此入圣, 方入门庭。

关键词: 张载; 形; 象; 神; 化

中图分类号: B244.4

文献标志码: A

文章编号: 1671-6248(2010)04-0055-05

张载之学素来被认为难辨难析, 究其原委无非有二: 其一, 张载之学规模宏大, 义蕴坚深; 其二, 学者固守研究方法及态度之成规。历来对张载之学的注疏诠释络绎不绝, 由兹足明其学影响甚深, 亦可验其学晦识难辨。故学者方有必要于细节处注力诠释、圆润融通, 且能容忍多样性的解读, 方能识见大开, 通达张载之底蕴。张载著作中多用“形”、“象”与“神”、“化”来描述和架构“虚与气, 圣与凡”的关系, 因此对“形”、“象”、“神”、“化”作出精细而无私意的微观性疏证便具有一定的必要。将“形”、“象”、“神”、“化”作为哲学化概念的处理恐难免研究者对研究对象预设态度的干扰。因此, 我们是否可以先抛开单一的、凝固化的哲学概念处理的技术, 而只是把“形”、“象”、“神”、“化”作为一种指示性的词语, 并由此切入张载哲学的核心范畴。

一、辨“形”识“象”

(一) 辨析“形”与“虚”、“气”之间的关系

“形”字的义项相当丰富, 《说文解字》说: “形, 象形也”; 《玉篇》说: “形, 容也”; 《韵会》说: “形, 体

也”; 《正韵》说: “形, 现也”^[1]等等。

详检《张载集》, 其中提及“形”字足有 269 处, 仅《正蒙》中涉及“形”字就有 52 处。张载文中“形”字的义项亦十分丰富, 如表示形体之义: “万物形色, 神之糟粕, 性与天道云者, 易而已矣”^[2], “气于人, 生而不离, 死而游散者谓魂; 聚成形质, 虽死而不散者谓魄”^[2], “物形乃有小大精粗, 神则无精粗, 神即神而已, 不必言作用”^[2], 等等; 如表示比较、对照之义: “因物同异相形, 万变相感, 耳目内外之合, 贪天功而自谓已知尔”^[2], “生有先后, 所以为天序; 小大高下相并而相形焉, 是谓天秩”^[2], 等等; 如表示显露、显示之义: “诚善于心之谓信, 充内形外之谓美, 塞乎天地之谓大, 大能成性之谓圣, 天地同流, 阴阳不测之谓神”^[2], “成物者, 物既形矣, 故言作, 已入于形器也, 初未尝有地而乾渐形, 不谓之作, 谓之何哉”^[2], 等等。由是观之, “形”在张载的使用中乃有不可忽视的差别, 故对其解读不可一概以形体、形物论之。

“形”的释义既不能一概而论, 然而作为张载哲学中的基础概念或用语的确定性又如何体现? 其实, 把“形”释为“形体”、“比较”、“显示”等诸义都可以统括成感性觉解的对象, 即凡人类共同感性器

收稿日期: 2010-04-22

作者简介: 罗高强(1986-), 男, 江西进贤人, 哲学硕士研究生。

官(眼、耳、鼻、口、身、意等)所能知晓的事物与现象,亦是张载所说的“形开则目睹耳闻”、“形则著”。然“形”取动词义时,感性觉解的对象就变成动词义本身所展示的过程与结果。

“形”既然作为感性觉解的对象,那么其与“气”到底是何关系?张载在《正蒙·太和篇》说:“气聚则离明得施而有形,气不聚则离明不得施而无形。方其聚也,安得不谓之客?方其散也,安得遽谓之无?故圣人仰观俯察,但云‘知幽明之故’,不云‘知有无之故’。盈天地之间者,法象而已;文理之察,非离不相睹也。方其形也,有以知幽之因;方其不形也,有以知明之故。”^[2]

“离明”指什么?朱熹在《或问》中说:“此说(按:含‘离明’之句)似难晓,有作日光说,有作目说。看来只是气聚则目得而见,不聚则不得而见。”^[3]由此可知,朱熹认为“离明”释为目光较为恰当,然而句中亦提及“离明”可释为日光。倘若“离明”作日光说,“离明”、“得施”与“不得施”就变成了纯粹自然现象,因此无从谈起后文的“圣人仰观俯察”、“非离不相睹也”。张载之学“以易为宗”,《易·说卦》明确地说“离为目”,因此离应作目。若“明”当释“光”,二者合之,“离明”便作“目光”解。以是,“文理之察,非离不相睹也”亦可顺畅地解释为“察明事物的纹理非得靠人的感官(以目代之)不可,否则就很难明白”。另外,“形”乃是“气聚”而成,并且可由人的感官所摄取——感性觉解。张载又说:“形聚为物,形溃反原,反原者,其游魂为变与!所谓变者,对聚散存亡为文,非如萤雀之化,指前后身而为说也”。由此可知,“形”散返归其原,即其所生成处之气。由是观之,“形”与“气”的关系便是一种回环互逆——“气聚而有形,形散而入气”。

张载说:“太虚无形,气之本体”^[2]，“气本之虚则湛无形”^[2]，等等。由是观之,张载对“虚”的界定多用“形”的否定样态——无“形”。其实,不仅对“虚”用无“形”来界定,对其他的形上超越者也是用无“形”来界定的,如“形而上者”是无形体者,故形而上者谓之道也”^[2]；“无形迹者即道也”^[2]，“所以难命辞者,只为道义是无形体之事”^[2]，“义理无形体”^[2]。但须注意的是“太虚无形”不可反转叙述为无“形”者便是太虚。其原因不仅仅是无“形”者还可指代其他形上超越者,更多地是无“形”者会出现在“气”的运化过程里。这个问题的关键在于“形”、无“形”、有“形”、不“形”、未“形”等非西方意义上纯哲学化的概念,而只是一系列的叙述词,与日常经

验的用法不可分离。

(二)识别“象”与“虚”、“气”之间的关系

“象”的义项更是繁富,如“长鼻牙,南越大兽,三年一乳,象耳牙四足之形”、“诸人之所以意想者,皆谓之象也”、“象也者,像此者”、“象,法也”、“现象”、“人的外貌”、“象征”、“形状”、“道理”、“摹拟”、“描绘”、“想象”^[1]。

《张载集》中,“象”字出现650余次(由于在《横渠易说》多讲卦象,故出现次数较多),其中《正蒙》有59次。“象”之义项在张载著述中亦非一致,如表现现象、样态之义“‘于人为寡发广颡’,躁人之象也”^[2]，“‘坎为血卦’,周流而劳,血之象也”^[2]；如用摹拟、描绘之义“谷神能象其声而应之”^[2]，“象文王武功之舞”^[2]，“形而上者,得辞斯得象矣”^[2]，“散殊而可象为气,清通而不可象为神”^[2]，等等。

倘若深究细别,在张载的使用中,“象”的义项还会有更加细小的差异。有学者把“象”在张载著述中的用法别辨为三:其一是“象”与“形”互用,如“气本之虚则湛一无形,感而生则聚而有象”;其二是无哲学意味的日常用法;其三是作为与“形”相对的重要哲学概念来使用^[4]。此类分疏于现今学界实属正常,亦堪规范,但是立足于“象”是否具有哲学意味与作用的定性分类似有不妥。因为哲学的涵意与定义素来宽泛难定,若以此作为分疏的标尺,比较难以把握。其实,词汇本有其意义场,无须以外在的哲学性贞定切割。在中国传统中,义理性语词的使用与日常语汇的使用并非相离,乃是一个有机的整体。

“有气方有象,虽未形,不害象在其中”^[2]，“因爻象之既动,明吉凶于未形”^[2]，“数虽三,其实一也,象成而未形也”^[2]。由此可知,“象”与“形”是有区别的,“象”可以在“未形”之时显现。“未形”是气未聚的状态,所以“未形”之时终究有气的存在,只不过,此时的气处于“游魂”未凝的状态。缘此方可论“凡象,皆气也”,“有气方有象”,“舍气”便无“象”。未“形”之气又是如何成“象”呢?张载认为“有变则有象,如乾健坤顺,有此气则有此象可得而言;若无则直无而已,谓何而可?是无可得名。故形而上者,得辞斯得象,但于不形中得以措辞者,已是得象可状也”^[2]。由是观之,“象”是由“气”的变化所造就。“气”有“浮沈、升降、动静”、“聚散、攻取”、“出入”等各式各样的运动变化,自然就显现出各式各样的“象”。因此,“象”不可离气而言,恰证于“象若非气,指何为象”^[2]?

“象”可以在“未形”之时显现,并不等于“象”只能在“未形”之时被觉知。其实,“象”也可以进入“形”,也就是既有“形”又有“象”,正所谓“凡可状,皆有也;凡有,皆象也”^[2]。故不可否认有“形”之物亦可有“象”,只要有“形”之物“有变”的可能性,就有成“象”的可能,所以张载才会说“有形有象,然后知变化之验”^[2]。单纯的“形”不可验证运动变化,唯当“形”具某“象”才能验证运动变化的存在。

“象”的意义还体现在对形下细微之动和形上精微之理的彰明。张载认为,细微之动、精微之理察之为难,但是由“象”推知较易,故云:“‘变化进退之象’云者,进退之动也微,必验之于变化之著,故察进退之理为难,察变化之象为易。”^[2]正如吉凶之理难明,但可由天象而知——“作易以示人,犹天垂象见吉凶”^[2]。形上者幽隐不测,亦可得象而知——“几者象见而未形者也,形则涉乎明,不待神而后知也”^[2]。“形而上者,得辞斯得象矣”^[2]。由是观之,细微之动与精微之理必由“象”而彰,故能执其“象”以知微动精理。

二、穷“神”知“化”

(一)释析“神”与“虚”、“气”之间的关系

《康熙字典》对“神”的释义有:“《说文》天神,引出万物者也。徐曰申即引也,天主降气以感万物,故言引出万物”^[1]。似类此义,张载认为:“地,物也;天,神也。物无逾神之理,顾有地斯有天,若其配然尔”,“天不言而信,神不怒而威;诚故信,无私故威”,“天下之动,神鼓之也,辞不鼓舞则不足以尽神”,等等。

神又可以释义为:“神明。《书·大禹谟》曰:乃圣乃神。《孔传》载:圣无所不通,神妙无方。《易·系辞》注:阴阳不测之谓神。王弼云:神也者,变化之极,妙万物而为言,不可以形诘。《孟子》言:圣而不可知之谓神。”^[1]类同此义,张载说:“‘神无方’,‘易无体’,大且一而已尔”^[2]。“神为不测,故缓辞不足以尽神,缓则化矣;化为难知,故急辞不足以体化,急则反神”^[2]。“气有阴阳,推行有渐为化,合一不测为神”^[2]。“大而化之,能不勉而大也,不已而天,则不测而神矣”^[2],等等。

神又可以释义为:“鬼神。阳魂为神,阴魄为鬼。气之伸者为神,屈者为鬼”^[1]。同是义,张载亦有“鬼神者,二气之良能也。圣者,至诚得天之

谓”^[2]。“鬼神之实,不越二端而已矣”^[2]。“鬼神常不死,故诚不可掩”^[2]。“凡物能相感者,鬼神施受之性也;不能感者,鬼神亦体之而化矣”^[2],等等。

显然,要从诸多“神”字中生硬地归纳出一种普适的释义无疑是极为困难的。但是,把“神”作以下分析是有意义的:“从提出的角度来看,有的是实体义的神,有的是作用义的神;有的是从太虚角度提出的神,有的则是从气的角度提出的神。”^[5]显然,对“神”的诸多释义中的“天神”正是“实体义的神”,也是“从太虚角度提出的神”,而“神明、鬼神”就是“作用义的神”,亦是“从气的角度提出的神”。其实,再进一步归并,“作用义的神是实体之神的气化表现,或者说张载正是着眼于太虚在气化中的表现才提出神这一概念的”^[5]。如果说“作用义的神是实体之神的气化表现”^[5],那么也可以进一步认为实体义的“神”就是天与虚的“异名”,如张载所说“天神也”、“神者,太虚之妙应之目”。如果不拘于把“神”处理成凝固化的哲学概念,并且认同“神无方”,那么“实体义神”、“作用义神”都可以“降格”为对形上超越本体和境界的摹状,但与形下层面的器物的摹状有所区别,因为纯粹的“形象”世界(气)是可以感性、知性觉察知晓——“形”可以由感性觉解,“象”可以通过知性洞晓,然而形上超越本体和境界却不能由感性与知性通达,所以张载说“运于无形之谓道,形而下者不足以言之”^[2]。“圣位天德不可致知谓神”^[2]。因此,“神”作为对形上超越本体的摹状具体到张载的哲学系统中便是“神”既能描绘“太虚本体的气化表现”又可指代“太虚本体之‘清通而不可象’自身”^[5];而作为对形上超越境界的摹状落实为圣人或圣人的“天德良能”。

(二)解知“化”与“虚”、“气”之间的关系

《康熙字典》中有关“化”的释义有很多,例如“《说文》曰:化,教行也。《增韵》曰:凡以道业诲人谓之教,躬行于上,风动于下,谓之化。《老子·道德经》曰:我无为而民自化。又以德化民曰化。《礼·乐记》曰:化民成俗”^[1]。同此义,张载说:“大几圣矣,化则位乎天德矣”^[2]。“大则不骄,化则不吝”^[2]。“大德敦化,然后仁智一而圣人其事备”^[2]。“人道知所先后,则恭不劳,慎不憚,勇不乱,直不绞,民化而归厚矣”^[2],等等。

“化”又可以释义为:“又《韵会》天地阴阳运行,自有而无,自无而有,万物生息则为化”^[1]。类似此义,张载有云:“明有不尽,则诬世界乾坤为幻

化”^[2]。“造化所成,无一物相肖者,以是知万物虽多,其实一物;无无阴阳者,以是知天地变化,二端而已”^[2]。

“化”还可以释义为:“泛言改易,亦曰变化。《易·系辞》曰:拟议以成其变化。又革物曰化。《周礼·春官·大宗伯》曰:合天地之化。《注》曰:能生非类曰化。”^[1]类此,张载亦言:“形而上者,得辞辞得象矣。神为不测,故缓辞不足以尽神,缓则化矣;化为难知,故急辞不足以体化,急则反神”^[2]。“气有阴阳,推行有渐为化,合一不测为神”^[2]。“天之化也运诸气,人之化也顺夫时;非气非时,则化之名何有”^[2]。

由以上释义来看,无论是天、圣人、德行等道德价值视域下的“化”还是自然物理世界的“化”,基本上都存在一个在速度上缓渐的特征,类似于张载所说的“推行有渐”。在作用的效率上,“神”与“化”是不相同的,“神为不测,故缓辞不足以尽神,缓则化矣;化为难知,故急辞不足以体化,急则反神”,并且“易言‘感而遂通’者,盖语神也。虽指暴者谓之神。然暴亦固有渐,是亦化也”。由是观之,“神”的表现是“急”、“暴”,而“化”的表现是“缓”、“渐”,故“神”与“化”有异。

“化,天道”一说明“化”是天运动发用的方式。“化”又在何处展开?张载说:“神,天德,化,天道。德,其体,道,其用,一于气而已”^[2]。“天之化也运诸气,人之化也顺夫时;非气非时,则化之名何有?”由是观之,“化”的作用场域是“气”,是“时”。因此,张载就顺理成章地得出了“由气化,有道之名”,其中“气化”就是天之“化”运诸“气”,“道”之名便是“天道”之名。

三、体“虚”运“气”

“虚”、“气”作为张载哲学中极为重要的形上概念,两者关系极为复杂,不易“单刀直入”,因此导致“虚”、“气”与“凡”、“圣”的关系颇为纠结。既然直述困难,何不迂回映透,所以欲在前文论述的基石之上搭建起“虚”、“气”与“凡”、“圣”的关系——体虚运气。“体虚运气”必定已是在心体上跳脱了“形象”层——跳脱不是离弃,而是“出淤泥而不染”,“徇象”不“丧心”;体虚运气亦是“性体”位据“天德良能”,发乎道德本心。

(一)“徇象丧心”

从认知的角度而言,“气”的世界乃是本体在感

性知觉层面的表现,故主体可凭借感性、知性来觉察知晓,但是拘执于形象世界,便易“徇象丧心”。也就是说,虽然我们可以通过“象”来推知“几者”——微“动”精“理”,但是又不能“徇象丧心”,而应当“不以见闻梏其心”,且最终达至“大其心”以“体天下之物”。因此,张载才会说“由象识心,徇象丧心。知象者心,存象之心,亦象而已,谓之心可乎?”^[2]心可知象,但不可流溺象中,否则,心与象同,无心象之别。若无心象之别,则人与物同,人不为人。人无本性,性体不存,何谈心之超越性、人之道德良知。

“世人心,止于闻见之狭。圣人尽性,不以见闻梏其心。”^[2]由此可知,圣人与凡人的区别在于是否以其所见所闻拘束自己先验的“天德良能”。张载的著述中明显体现出圣人与凡人的感性与知性的对象也都是指“变化之客形”、“万品之流形”、“万物形色”、“日月之形”、“苍苍之形”、“品物流形”、“万象”、“天象”、“刚柔相摩、乾坤阖辟之象”,等等。综而述之,圣人与凡人所见所闻所知乃是万物之“形”与“象”。只是圣人以其“梏其心”;凡人却难免“徇象丧心”、“徇物丧心”。另外,圣人“大其心”,“视天下无一物非我”,且能“尽心知性知天”,最终以其无内外之心“合天心”;凡人则为耳目所累,“因身发知,贪天功为己力”,并以其“成心”“体物体道”,最终落得心“无尽性之理”,妄自尊大。

(二)“位天德”

张载根据人的修养境界将人划分了几个重要的层次:凡人(包括学者)、大人(贤人)、圣人。凡人乃平常人,勿庸置析。张载认为“大几圣矣”,“大可为”,也就是说大人(贤人)的修养接近圣人的品格,并且能通过孜孜不倦地扩充自己先验的善性良能而达至圣人的德行,正所谓“能不勉而大也”。倘若贤人能“大而化之”,便可“位天德”,升格为圣人,然而“化不可助长,顺焉可也”^[2],所以“大而化不可为也,在熟而已”^[2]。由此可知,成就圣人乃“不可助长”,不可强力作为,不可“立心求之”^[2]，“非智力能强”^[2]，而当是“德盛仁熟之致”^[2]，大其本性，“不骄”“不吝”。在张载看来,圣人乃是学者(凡人)德行修养的最高品格与境界,并立足于此而讥讽庄子的“神人”之说。张载说“圣不可知谓神,庄生缪妄,又谓有神人焉”,“圣不可知者,乃天德良能,立心求之,则不可得而知之”^[2]。由是观之,庄子所谓的“神”乃是张载所说“天德良能”。

“天德良能”在张载哲学思想中所谓何物?何谓“天德”?张载说:“刚健笃实,日新其德,乃天德

也”^[2]，“明则诚矣，诚则明矣，克己要当以理义战退私己，盖理乃天德，克己者必有刚强壮健之德乃胜己”^[2]，“释氏语实际，乃知道者所谓诚也，天德也”^[2]，“此天德至虚者焉”^[2]，“天德即是虚，虚上更有何说也”^[2]！综而统之，“天德”乃是先验的形上超越本体与境界，亦如牟宗三所概括的“太虚神体”。“良能”谓何？张载说“神化者，天之良能，非人能。故大而位天德，则穷神知化”^[2]，“天良能本吾良能，顾为有所丧尔”^[2]，“知圣人之存神尽性，反经精义，皆性所必有之良能而为职分之所当修”^[2]，由此可知“良能”乃是沟通天人之处，是圣人穷神知化之本。一言以蔽之，张载认为，庄子所谓的“神”只是形上超越的“太虚神体”之“妙应之目”，“神人”也不过是具有超越位格的圣人穷神知化之表征。

四、结 语

由前文可知，在“形”、“象”、“神”、“化”作为描述性、指示性的语词，并有着完整丰满语义系统的预设下，张载对“虚”的描述采取无“形”、“形”而上、不可“象”等用语，以否定性的样式来传达其对“形”、“象”的一种消极的态度，并以此反衬其对“虚”的积极肯定的态度；反之，在“气”的叙述中多保持着“形”、“象”肯定的姿态，所以在“形”、“象”肯定姿态下的“气”不可避免地承受了张载的消极态度。同理，张载摹状圣人不以“闻见梏其心”，不会“徇象丧心”，不会“徇物丧心”，这里也是以对“形”、“象”的否定来传达张载对圣人的肯定和高扬；反之，凡人则是“徇象丧心”，“徇物丧心”，“止于

闻见之狭”，这里也不难发现张载对凡人累于“闻见”的贬损，以警策凡人应当“尽心知性”，知为圣人。

张载著述中“神”常被认为“不测”、“不可知”、“不可致思”、“缓辞不足以尽”等，“化”常被描述成“不可为”、“不吝”、“急辞不足以体”等。由是观之，对“测”、“知”、“思”、“为”等的否定彰显出张载对“神”、“化”的肯定态度，并且“神”、“化”常以肯定的姿态出现在“虚”与“圣”的描述中，所以张载对“虚”与“圣”的态度无疑是肯定和推崇的。

总之，圣凡之别在于对本体（性体）的觉悟而非知识理解，在于顺乎本心而非求诸知解。在张载哲学中，“形”、“象”是认知层面的，是本体在感性知觉层面的表现，所以拘执于“形”、“象”层，“超凡”无望，只能“徇象丧心”；“神”、“化”乃体察层面的，是认知的极致的状态，亦是本体（性体）的作用展现，由此入圣，方入门庭，但也只是“见指不见月”；“虚气”是本体自在状态，若能“体虚运气”方可谓超凡入圣之不二法门。

参考文献：

- [1] 张玉书，陈廷敬. 康熙字典[M]. 上海：汉语大词典出版社，2002
- [2] 张 载. 张载集[M]. 北京：中华书局，1978
- [3] 王 植. 正蒙初义[C]//纪 昀. 影印文渊阁四库全书：第697册. 台北：商务印书馆（台北），1983
- [4] 杨立华. 气本与神化：张载哲学述论[M]. 北京：北京大学出版社，2008
- [5] 丁为祥. 虚气相即：张载哲学体系及其定位[M]. 北京：人民出版社，2002

Some important concepts in ZHANG Zai's philosophy

LUO Gao-qiang

(School of Politics and Economics, Shaanxi Normal University, Xi'an 710062, Shaanxi, China)

Abstract It is difficult to differentiate and analyze ZHANG Zai's philosophy because there are many debates about ZHANG Zai's philosophy in academic circle. Therefore, the present study intends to take his four basic expressions——“shape”, “form”, “spirit” and “transformation” as an independent point system for perusing and analyzing his literature. In this process, ZHANG Zai's attitude to the four point system and the essential category has been found.

Key words ZHANG Zai; shape; form; spirit; transformation