

张载思想研究的历史回顾

方光华¹, 曹振明²

(1. 西北大学 中国思想文化研究所, 陕西 西安 710069;
2. 西北大学 档案馆, 陕西 西安 710069)

摘要:张载弟子较早地对张载思想作出恰当的评论。程朱从理本立场对张载思想进行解读和定位,奠定后世学人对张载思想的基本认知。张载思想受到心学体系的关注,但明清时期对张载气学思想内涵的发掘和高扬,导致理学展现出复归张载思想的趋向。近代以来,学人们摆脱道统观念或理学窠臼,不断对张载思想做出体系化解释,张载思想的多方面内涵得到国内外学者的广泛关注。

关键词:张载思想;宋元;明清;气学;心学

中图分类号:B244.4

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2015)01-0001-15

张载是理学的重要奠基者,他的思想在中国思想史上占有重要地位,在一千年的历史长河中,不断引起学人们的关注和重视,其思想的多方面内涵得到各个时代学人的不同程度的发掘和诠释。随着古今与中西学人视野的不断扩展,继续提升张载思想研究的境界,有必要对千年来学人对张载思想的研究进行反思和总结。

一、宋元学者对张载思想的评论

(一) 张载弟子的评论

张载逝世前,将自己一生言论精要集成《正蒙》。张载弟子苏昞仿效《论语》、《孟子》体例,将《正蒙》编订为17篇,即现在之《正蒙》。张载去世后,张载的弟子对张载的思想进行评论,其中最具有代表性的就是范育的《正蒙序》和吕大临的《横渠先生行状》。他们较早地对张载思想的主旨作出了恰当的评论,对后世学人理解张载思想提供了重要参考。

范育在《正蒙序》中指出,张载的学说是以儒家

经典为文本依托,通过批判佛教、道教思想而创建的。孔孟之后,佛教、道教等“异端”学说“与六经并行”,学人“以为大道精微之理,儒家之所不能谈”,《正蒙》是为了“排邪说,归至理,使万世不惑”而作。《正蒙》“语上极乎高明,语下涉乎形器”,对天地宇宙、社会人生、世界万象等作了系统的论证和说明,形成了“本末上下、贯乎一道”的思想体系:一方面继承和复兴了儒家的道统,所谓“以稽天穷地之思,与尧舜孔孟合德乎数千载之间”;另一方面充实和创新了儒家道统的时代内涵:“有‘六经’之所未载,圣人之所不言。”^[1]

吕大临的《横渠先生行状》除记述了张载的生平经历外,对张载的思想也作了全面的介绍。他指出:“其(张载)自得之者,穷神化,一天人,立大本,斥异学。”即是说,张载思想最具创新之处在于:探究宇宙本性与变化之道,贯通天人之际,确立核心价值观念,破斥佛教、道教异端学说。此外,他还指出,张载“慨然有意三代之治”,对张载倡导“渐复三代”、“仁政必自经界始”的政治思想作了提示,对张

收稿日期:2014-07-20

作者简介:方光华(1966-),男,湖南益阳人,教授,博士研究生导师。

载“知礼成性,变化气质之道,学必如圣人而后已”、“大抵以敦本善俗为先”的社会教化思想作了精当的总结。他还指出张载的治学路径是依据儒家经典探求“义理”,“非理明义精,殆未可学”,认为张载的学风是学贵于用^[1]。

虽然张载卒后其弟子多投奔二程,但张载的气论思想及气禀人性理论依然受到弟子们的认同。吕大临、李复等均赞同张载的气论思想,吕大临还秉承了张载的“稟赋”说:“天道也,天德也,降而在人,人禀而受之,是之谓性”、“禀有多寡,故为强柔;禀有偏正,故为物。故物之性与人异者几希,唯塞而不开,故知不若人之明;偏而不正,故才不若人之美。”^[2]张载学以致用、贵礼重用的为学宗旨也深受弟子们的效法。张载的弟子无不注重躬行实践,表现出以治世经国为己任的鲜明色彩。《关学编·和叔吕先生》记载:“其(吕大钧)文章,不作于无用,能守其师说而践履之。尤喜讲明井田、兵制,谓治道必自此始。”^[3]与张载“学政不二”的思想旨趣完全一致。苏昞同样认为:“治经为传道居业之实,居常讲习只是空言无益。”^[4]张载弟子对张载为学宗旨的赞同还表现在对“礼”的推崇上。吕大钧“日用躬行,必取先王法度以为宗范。居父丧,衰麻、敛、奠、比、虞、祔,一襄之于礼”^[3]。吕大临坚持了张载“知礼成性”、“变化气质”之道的学说传统。他说:“天下至大,取之修身而无不足……此礼之本,故于记之首章言之”(《礼记解·曲礼上第一》);“所谓心诚求之,虽不中不远矣。有是心也,则未有不谨于礼,故曰‘心正而后身修’”(《礼记解·大学第四十二》)。吕氏兄弟还“率乡人”创作乡约乡规并付诸实践,使关学的礼教思想更加系统和具体。其中,《吕氏乡约》是中国历史上第一个成文的、较为完整的乡约民规。

(二) 宋代理学家的评论

宋代理学家对张载思想作出较多评论的是二程和朱熹。他们主要从理本立场出发,并在强烈的理学道统意识下对张载思想进行解读和定位,因而对张载思想既有很高的褒扬,也有直接的批评,奠定了后世学人对张载思想的基本认知。

大程指出:“张子厚(张载)、邵尧夫(邵雍),善自开大者也。”^[5]小程说:“横渠道尽高,言尽醇,自孟子后儒者,都无他见识。”^[5]在《答横渠先生书》中,小程还盛赞张载“清虚一大”的学术功绩,认为“观吾叔之见,至正而谨严,如‘虚无即气则无无’之语,深探远贖,岂后世学者所尝虑及也?”^[5]朱熹亦

曰:“大抵前圣所说底,后人只管就里面发得精细。如程子、横渠所说,多有孔孟所未说底。”^[6]不难发现,程朱对张载的学术成就颇为赞赏,甚至将张载比堪孟子。

但程朱并不认同张载的“太虚”思想。程朱区分了“气”和“理”的高下,主张“天理”才是宇宙最高的本体,并以“天理”解读张载的“太虚”:“道,太虚也,形而上也”、“或谓‘惟太虚为虚’,子曰:‘无非理也,惟理为实’。”^[5]这并非张载思想原意。由此,程朱认为张载以“气”规定“清虚一大”,不免具有“形而下”之嫌,不足以明天道。他们指出:“立清虚一大为万物之源,恐未安,须兼清浊虚实乃可言神。道体物不遗,不应有方所。”^[5]“形而上者谓之道,形而下者谓之器。若如或者以清虚一大为天道,则乃以器言,而非道也。”^[5]“如以太虚、太和为道体,却只是说得形而下者。……渠本要说形而上,反成形而下,最是于此处不分明。”^[6]“问:‘诸先生都举形而上、形而下,如何说?’曰:可见底是器,不可见底是道。理是道,物是器。”^[6]这是坚持理本论立场的程朱对张载思想的一种误读,事实上张载的“气”统摄了“形而上”者和“形而下”者,后世不少学人受到程朱的影响,未能充分把握张载思想的真正意蕴^[7-11]①。

另外,二程认为:“凡物之散,其气遂尽,无复归本原之理。”^[5]即认为张载此说实际上落入了佛教中的“轮回”学说。朱熹说:“横渠辟释氏轮回之说。然其说聚散屈伸处,其弊却是大轮回。盖释氏是个个各自轮回,横渠是一发和了,依旧一大轮回。”^[6]

二程还认为,张载的思想表现出“天人二本”的倾向。张载力图为儒学构建出“天人合一”的体系,然而在二程看来,“性即理”(小程)、“心即理”(大程),即天与人、理与心性本为一事,不必强分,更无须言合。如大程指出:“若如或者别立一天,谓人不

① 学术界有不少学者将张载的“太虚”与“气”分判为二物,认为“太虚”与“气”是两个不同的范畴,并以“体用”的立场,或从(二者)“合言”的角度强调了体用的相即、不二、不离,或强调“从(二者)‘分言’的角度看,体用关系还具有相分、不即、不杂,亦即独立的一面”,或“合言”“分言”兼而论之。(参见《心体与性体》,牟宗三,上海:上海古籍出版社,1999年版,第358-489页;《虚气相即——张载哲学体系及其定位》,丁为祥,北京:人民出版社,2000年版,第59-69页;《张载两层结构的宇宙论哲学探微》,林乐昌,北京:中国哲学史,2008年第4期;《20世纪张载哲学研究的主要趋向反思》,林乐昌,北京:哲学研究,2004年第12期等)将“太虚”与“气”分判为二物的观点,实际上是受了程朱别分“理”“气”之高下思想的潜在影响,他们试图将“太虚”抽离为独立于“气”但又支配“气化”的形而上者,而将“气”视为形而下的范畴,对张载哲学中的“气”的多层性涵义未能充分揭示,从而落入了“以程(朱)解张”的理论轨道之中,此种看法其实也正是张载所反对的在“气”之上别置“太虚”(“虚能生气”)的理论观点。

可以包天,则有方矣,是‘二本’也。”^[5]二程由此对张载“穷理尽性以至于命”须“有次序”的理论也作了批评。

在批评《正蒙》核心思想的同时,程朱对《西铭》赞扬有加。大程以“仁体”、“仁孝之理”解之,小程则以“理一而分殊”褒之,还并举《西铭》、《大学》为学者的入门书,并以此将张载比堪孟子。二程曰:“《西铭》,某得此意,只是须得他子厚有如此笔力,他人无缘做得。孟子以后,未有人及此。得此文字,省多少言语。且教他人读书,要之仁孝之理备于此,须臾而不予此,则便不仁不孝也。”^[5]“《订顽》一篇,意极完备,乃仁之体也,学者其体此意,令有诸己,其地位已高,到此地位,自别有见处。《西铭》之为书,推理以存义,扩前圣所未发。与孟子性善养气之论同功。……《西铭》明理一而分殊……分立而推理一,以止私胜之流,仁之方也。”^[5]

朱熹对《西铭》也非常推崇,甚至将《西铭》提升到讲明“彻上彻下、一以贯之”纲领,体现“体用一源,显微无间”理学宗旨的高度,并认为“此书(《西铭》)精深难窥测”^[11]。此外,朱熹对《西铭》所蕴含的现实关怀、价值理想等也深表认同并身体力行之。

程朱还盛赞张载“合两之性”的人性说,认为它“极有功于圣门”。朱熹指出:“问:‘气质之说,始於何人?’曰:‘此起于张、程。’某以为极有功于圣门,有补于后学,读之使人深有感于张程,前此未曾有人说到此。如韩退之《原性》中说‘三品’,说得也是,但不曾分明说是气质之性耳。性那里有三品来!孟子说‘性善’,但说得本原处,下面却不曾说得气质之性,所以亦费分疏。诸子说性恶与善恶混,使张程之说早出,则这许多说话自不用纷争。故张程之说立,则诸子之说混矣。因举横渠:‘形而后有气质之性。善反之,则天地之性存焉。’故气质之性,君子有弗性者焉。”又举明道云:‘论性不论气,不备;论气不论性,不明,二之则不是。’且如只说个仁义礼智是性,世间却有生出来便无状底,是如何?只是气禀如此。若不论那气,这道理便不周匝,所以不备。若只论气禀,这个善,这个恶,却不论那一原处只是这个道理,又却不明。此自孔子、曾子、子思、孟子理理会得后,都无人说这道理。”^[6]

不过,朱熹是从“理一分殊”立场展开阐发的。朱熹还对张载的“心统性情”说深表赞同,认为儒家对于心、性、情关系的见解,“横渠说得最好”、“颠扑不破”,而“二程却无一句似此切”^[6],并依据张载的基本观点系统地阐发和论述了心、性、情的关系。

值得注意的是,张载并无直接的师承,其思想主要是“自得”之学,而且他所开创的诸多范畴和命题被程朱理学所借用和进一步发挥,成为理学体系中的基本核心理论。然而,经过吕大临、杨时等人对二程的溢美,出现了“横渠之学,其源出于程氏”之说。二程曾对此明确地加以否认和澄清:“表叔(指张载)平生议论,谓颐兄弟有同处则可,若谓学于颐兄弟,则无是事。”^[5]但是,理学的集大成者朱熹依然认为张载之学“其源则自二先生(二程)发之耳”^[12]。朱熹等所著《伊洛渊源录》着意构建理学道统,将张载置于周敦颐、二程、邵雍之后,张载在理学谱系上的地位自此成型。

(三) 元代《宋史》的评论

《宋史》成于元末,其中与张载及其思想直接相关的有《道学传》和《张载传》。《宋史·道学传》将张载置于周敦颐和二程之间,对张载的理学地位作了比较忠实的定位,但它未摆脱程朱的影响。它在详细记述各位理学家的生平与思想时,却又首述周敦颐,再述二程,然后才是张载。在述及张载的著作及思想时,它着重评论了《西铭》及其思想,对《正蒙》仅一语带过;而对《西铭》的解读,完全继承了程朱的观点:“张载作《西铭》,又极言理一分殊之旨,然后道之大原出于天者,灼然而无疑焉。”^[13]此外,《宋史》的《道学传》与《张载传》对张载的生平事迹及学说的记述与吕大临的《横渠先生行状》很相类似。

不过值得注意的是,《宋史》的《道学传》首次指出:“(张载)以为知人而不知天,求为贤人而不求为圣人,此秦汉以来学者大蔽也。故其学尊礼贵德,乐天安命,以《易》为宗,以《中庸》为体,以《孔》《孟》为法,黜怪妄,辨鬼神。”^[13]这一评论不失为评论张载思想的点睛之笔。张载思想的中心议题是“性与天道”,确实是基于“秦汉以来学者大蔽”而发,而《易》确实构成了张载学说的根基和主题,并通过《中庸》对其思想体系中的“体”作了进一步的阐发和升华,《论语》、《孟子》确实被张载视为圣人载道之书。尽管这一评论并未呈现出张载思想的整体面貌,但不失为比较忠实于张载思想原貌的评说,对后世学人影响很大。

二、明清学者对张载思想的评论

明代以后,理学发展主要有3条路径。其一是程朱的后学,他们对张载思想的想法沿袭了程朱的

观点;其二是消解程朱之“理”的客观化倾向而着意发挥人的主体性的心本论学说,王阳明就是其中的典型代表,他对张载的气学思想有所注意;其三是由反思程朱“理气”观进而对其展开批判的气学思想,他们对张载思想的评论颇引人关注,理学由此展现出复归张载气学思想的趋向。

(一) 心学的评论

心学的集大成者王阳明(1472~1529)对张载的气学思想有所注意,并借用张载气学思想对心学与气学作了沟通。王阳明认为:“我的灵明,便是天地鬼神的主宰”,“离却我的灵明,便没有天地鬼神万物了^[14]。其意是说,没有人的主体性的发挥,也就没有与我的“灵明”对待存在的天地万物了,天地万物的存在及其价值是人的主体性的寄予使然。王阳明所谓:“人的良知就是草木瓦石的良知,若草木瓦石无人的良知,不可以为草木瓦石矣”^[14],正是此意。由此王阳明得出“天地万物,与人原是一体”^[14]的结论。那么,为什么人与万物能共有一个“良知”,为什么人与万物能够“同体”呢?王阳明指出:“只为同此一气,故能相通耳”,因为天地万物(包括人)是“一起流通的,如何与他间隔得?”^[14]可见,王阳明借用并发挥了张载的“气”之感通说讲“万物一体”,使心学与气学一定程度上得以沟通。

此外,王阳明说:“良知之虚,便是天之太虚;良知之无,便是太虚之无形。日月风雷山川民物,凡有貌象形色,皆在太虚无形中发用流行,未尝作得天障碍。圣人只是顺其良知之发用,天地万物,俱在我良知的发用流行中,何尝又有一物超于良知之外,能作得障碍?”^[14]有学者指出,“显然,良知是王阳明哲学的本体,而良知之虚无属性也就等于天之太虚及其无形的本质,是太虚之无形本质在人生中的具体落实”,“在这里,王阳明不仅肯定了太虚的天道本体地位,而且将太虚作为其良知得以成立的天道本体依据,将太虚本体的发用流行作为其致良知的标准与指向。”^[8]事实上,与其说王阳明将“良知”的形而上依据诉诸“太虚”,不如说王阳明将在他看来具有客观化色彩的“太虚”本体作了主体化的落实。

(二) 气学评论的萌发

与王阳明同时的罗钦顺(1465~1547),虽未完全突破程朱理学的束缚,但开始以气学角度评论张载思想。他曾以朱学捍卫者身份与王阳明展开论辩,因而被视为“朱学后劲”,但他不满意朱熹“理与气决是二物”的说法,主张“盖通天地,亘古今,无非一气而已”,“理须就气上认取”,“理只是气之理”,

“气之聚便是聚之理,气之散,便是散之理,惟其有聚散,是乃所谓理也”^[15]。这种由“气”而言“理”、“气”本身包涵形而上之“理”的思路是对张载气学思想的继承和发挥,也是对程朱理本论的否定。

罗钦顺对张载的《正蒙》及其气论学说进行了赞扬,对张载“一物两体”的宇宙生成观表示认同。他说:“《正蒙》有云:‘若阴阳之气,则循环迭至,聚散相荡,升降相求,緼缊相揉,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,不曰性命之理,谓之何哉?’此段议论最精。”^[15]

但罗钦顺不同意张载“合两之性”的人性论。他说:“夫性一而已矣,苟如张子所言‘气质之性,君子有弗性’,不几于二之乎?此一性而两名,仆所以疑其词之未莹也。若以理一分殊言性,较似分明,学者较易于体认,且与诸君子大意亦未尝不合也。”^[15]“理一分殊四字,本程子论《西铭》之言,其言至简,而推之天下之理,无所不尽。在天固然,在人亦然,在物亦然……持此以论性,自不须立天命、气质之两名,粲然其如视诸掌矣。”^[15]“盖人物之生,受气之初,其理惟一成形之后,其分则殊。其分之殊,莫非自然之理,其理之一,常在分殊之中,此所以为性命之妙也。”^[15]可见,罗钦顺并未完全摆脱程朱的理本论思想,他赞同程朱所谓“理一分殊”之论,而且以此论阐发人性问题,认为人性不过是宇宙本性在人身上的再现而已,无需再分“天地之性”与“气质之性”。之所以如此,是因为罗钦顺的“气”、“理”缺乏价值本原的内涵。

与罗钦顺大约同时的王廷相(1474~1544),批判程朱、回归张载的气象更加明显。王廷相认为“气”才是宇宙最为根本的存在,“理”只是“气”本身的属性而已,认为“元气之上无物”,“气载乎理,理出于气”,“非元气之外又有物以主宰之”^[16],明确反对程朱以来理学家“独以理言太极而恶涉于气”的思想观点。他在《横渠理气辩》中说:“张子曰:‘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。循是出入,是皆不得已而然也。’‘气之为物,散入无形,适得吾体;聚为有象,不失吾常。’‘聚亦吾体,散亦吾体,知死之不亡者,可与言性矣。’横渠此论,阐造化之秘,明人性之源,开示后学之功大矣。而朱子独不以为然,乃论而非之,今请辨其惑。”^[16]不难发现,王廷相完全回归于张载的气本论学说,指出张载的气学思想阐明了宇宙、人生等根本问题,并认为朱熹误读了张载的气学思想,立志要为张载的气学思想辨正。

王廷相从“气本”与“气化”的视角对张载的气本论作了探究。他说：“气者，造化之本。有浑浑者，有生者，皆道之体也。生则有灭，故有始有终。浑然者，充塞宇宙，无迹无执，不见其始，安知其终？世儒止知气化而不知气本，皆於道远。”^[16]“有太虚之气而后有天地，有天地而后有气化……。”^[16]“气”是宇宙的本原，并有不同的存在形态。比如，在“气化”之前，就有一个“太虚之气”；而所谓“生则有灭，故有始有终”的“生生者”，就是“气化”，指的是宇宙生成，也是程朱理学所关注的宇宙生化问题；然而，在“气化”之上还有一个被程朱理本论所忽视但更为本质的“气本”，即“充塞宇宙，无迹无执，不见其始，安知其终”的“浑浑者”，也就是“太虚之气”。总之，王廷相别分“气本”与“气化”来阐发其气学思想，与张载别分“太虚”与“气化”的宇宙论思想很相接近。

王廷相还认为：“气返而游散，归乎太虚之体也。……譬如之于海矣，寒而为冰，聚也；融渐而为水，散也。”^[16]“道体不可言无，生有有无，天地未判，元气混涵，清虚无间，造化之元机也。有虚即有气。虚不离气，气不离虚，无所始、无所终之妙也。不可知其所至，故曰太极；不可以为象，故曰太虚。非曰阴阳之外有极有虚也。二气感化，群象显设，天地万物所由以生也，非实体乎！”^[16]此处所论之“虚不离气，气不离虚”，“气返而游散，归乎太虚之体”，可以说就是张载“虚空即气”、“知太虚即气，则无无”及“形溃反原”等思想的再表达。其所谓海水与冰的比喻，与张载所谓的“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水”也具有相同的意义。因此，当他的好友何塘（1474~1543）批评张载的“太虚即气”实际上落入老子的“有生于无”时，王廷相即以“知太虚即气，则无无”的理论加以反驳，以至于何塘发出了“浚川所见出于横渠，其文矣相似”^[16]的感叹。

在气本论基础上，王廷相还对程朱的“理一分殊”论作了批判。他认为，天地万物都统一于“气”，这是“气一”；“气”聚散变化的不同形态形成了世界万事万物，这是“气万”，“世儒专言理一而遗万，偏矣”^[16]。

然而，王廷相的气学思想并不完全是张载的思想。张载不仅言“天道”，而且言“天德”，认为“天德”是“太虚”超越但又蕴涵阴阳交感变化的总体属性，张载称之为“神”；“天道”是阴阳二气交感变化的属性，张载称之为“化”；二者是构成了“体”与“用”的关系。此意王廷相并未揭示出来。尽管王

廷相对张载所谓“神与性乃气所固有”深表赞同^[16]，但王廷相所谓的“神”并非是指“太虚”的本质属性。王廷相之所以没有彻底解释出张载气本论的全部内涵，与他对“太虚”的理解有关。在张载那里，作为宇宙本体的“太虚”是阴阳未分的“湛一”之气。而王廷相指出：“非曰阴阳之外有极有虚也。”^[16]在王廷相那里，“虚”并不存在于阴、阳二气之外，尽管“气”有不同的存在形态及其功能与属性，但“气”仅指阴、阳二气而言，并不存在阴阳未分的“湛一”之气，而“太虚”本质上不过是阴、阳二气而已。因而，王廷相的“太虚”实际上就是张载所谓的阴阳交合的“太和”，并非是纯粹意义上的宇宙本体。

另外值得注意的是，王廷相并未将现实社会的价值规范予以抽象并赋予宇宙论属性当中，即是说，其宇宙论缺乏价值内涵的抽象原则，主要是一种自然哲学的宇宙论。因此，当王廷相论及人性思想时，对张载“合两之性”的宇宙论根据表示怀疑。他说：“未形之前，不可得而言矣，谓之至善，何所据而论？既形之后，方有所谓性矣，谓恶非性具，何所从而来？”^[16]，最终坚持了张载所反对的“生之谓性”。他指出：“人有生，斯有性可言；无生，则性灭矣。恶乎取而言之？故离气言性，则性无处所，与虚同归；离性论气，与死同涂。是性与气，可以相有，而不可相离之道也。是故天下之性，莫不于气焉载之。”^[16]

王廷相否认了来自于“太虚”的至善的“天地之性”，即人性中本具的先验至善的内容，单方面地强调了“生之谓性”，也就是张载所谓的“气质之性”，并把“生之谓性”或“气质之性”当作人性的全部内容。可见，王廷相所谓的人性，主要是指现实生活中的自然之人性：“为恶之才能，善者亦具之，为善之才能，恶者亦具之”^[16]。因而在认识论方面，王廷相强调了“见闻之知”的感官作用，并主张“耳目见闻，善用之足以广其心”^[16]，但却对张载所谓的先验的“德性之知”予以否认，认为这是儒家学者受到禅宗影响的结果：“世之儒者，乃曰思虑见闻为有知，不足为知之至，别出德性之知为无知，以为大知。嗟乎！其禅乎！”^[16]

王廷相之后，张载的气学思想受到学术界的继续关注。如学宗程朱的高攀龙（1562~1626），推崇张载的“太虚即气”：“虚空都是气，不知道者不知耳。人之在气，犹鱼之在水。张子所谓太和谓道、太虚谓天，指点人极醒。”^[17]所谓“虚空都是气”符合张载思想。张载将宇宙论别分“太虚”与“气化”，并认为“太虚”即“天”，“天德”、“神”是其属性，而阴阳

二气的交感变化被称为“气化”,“天道”、“化”是其属性。高攀龙所谓“太和谓道、太虚谓天”确实十分接近张载气本论思想的实际意蕴。不过,在理气观上,高攀龙依然坚持程朱从形而上与形而下的立场区分了“理”、“气”的高下。因此,“太和谓道、太虚谓天”虽然接近于张载思想的实际,但并未将张载气本论思想的真正涵义揭示出来。又如唐征鹤(1538~1619)曰:“盈天地之间,只有一气,惟横渠先生知之。故其言曰:太和所谓道。又曰:知虚空即气,则有无、隐显、神化、性命,通一无二。顾聚散出入,形不形能推本所从来,则深于《易》者也。”(唐征鹤:《桃溪礼记》)这些气学思想成为程朱之学占据学术正统、王学风靡正酣的明代学术的重要一支。

此外,有明一代,对张载学说作出注解与诠释的还有胡广等奉敕编辑的《性理大全》,吕柟的《张子抄释》,刘玘的《正蒙会稿》,韩邦奇的《正蒙拾遗》,刘蕡的《新刊正蒙解》,高攀龙、徐必达的《正蒙释》等。《性理大全》辑成于永乐十三年(1415),为宋代理学著作与理学家言论的汇编,其中卷四为张载的《西铭》,卷五、卷六为张载的《正蒙》,主要收入了朱熹的解释。《新刊正蒙解》成书于嘉靖二十三年(1545),该书“博采诸家,参以自得而折衷之”,但仍以程朱观点为主。《正蒙释》由高攀龙集注,徐必达发明,或成书于明万历(1573~1620)之前,集注部分征引程子、朱子、刘玘、叶氏、卢中庵、张南轩、真德秀、熊禾、吴临川及不知何人所撰“补注”等9种注解,发明部分与集注一一对应,对张子思想多有会通式的阐释。《张子抄释》、《正蒙会稿》、《正蒙拾遗》是明代关中地区《正蒙》注释著作的代表。《张子抄释》作于嘉靖五年(1526),以抄为主,解释虽较少,但其或一章一释或数章一释,均是对张载思想的深刻体悟。《正蒙会稿》当作于弘治(1488~1505)之前,收录了作者与时人讨论《正蒙》义理的状况,不乏对张载思想的独特理解。《正蒙拾遗》成于《正蒙会稿》之后,认为“自孔子而下,知道者惟横渠一人”,主要从易学和天文历算之学等视角对《正蒙》作了深入的解释^[18]。

(三) 气学评论的高峰

明代的气学思想至明清之际的王夫之而达到高峰。在王夫之那里,理学真正地展现出复归张载气学思想的趋向。王夫之是宋明以来最为推崇张载的学者。他认为:“张子之学,上承孔孟之志,下救来兹之失,如皎日丽天,无幽不烛,圣人复起,未能有易焉者也。”^[19]甚至在自撰的墓志铭中言到“希张横渠

之正学而力不能及”,即以弘扬张载之学为终生之志,可见他对张载的推崇程度。王夫之指出:“张子之学,无非《易》也,即无非《诗》之志,《书》之事,《礼》之节,《乐》之和,《春秋》之大法也,《论》《孟》之要归也。”^[19]即是说,张载的哲学思想是以儒家“六经”或“五经”以及《论语》、《孟子》等为根据而建立起来的思想体系,其体系根本是“易学”。这一看法是很深刻的。

王夫之曾作《张子正蒙注》,对张载的气学思想作了深入的研究和阐发。他指出:“太虚即气,絪縕之本体,阴阳合和于太和,虽其实气也,而未可名之为气,莫之为而为万物之资始者,与此言之则谓之无。”^[19]王夫之认为,虽然“太虚”、“絪縕”、“太和”不直接称为“气”,但它们本质上就是“气”,不过是“气”的特殊状态而已。“太和”在张载那里,是指阴阳二气交合的理想状态,王夫之同样主张“阴阳合和于太和”是也。不过王夫之常常用“絪縕”代替“太和”。

至于“太虚”,王夫之似乎把它理解为“太和”、“絪縕”的载体,他说:“虚涵气,气充虚”,“阴阳异撰,而其絪縕于太虚之中。”^[19]张载有时也把“太虚”视为包罗万象的载体。但王夫之指出:“言太和絪縕为太虚,以有体无形为性,可以资广生大生而无所倚,道之本体也。”^[19]在此,王夫之直接把“太和”、“絪縕”与“太虚”等同起来。王夫之说“阴阳二气,充满太虚,此外更无他物”^[19]，“太虚”也被从阴阳二气的角度作了说明。所谓“太虚,一实也”^[20],就是把阴阳二气的交合状态视为一个独立存在的实体。张载则认为,“太虚”和“太和”不同,“太虚”是阴阳未分的“湛一”之气,是宇宙本体的范畴,“太和”则是“气化”的理想状态,是宇宙生成论的内容,“太虚”和“太和”一起构成宇宙论的基本内涵。“太虚”虽然也是王夫之哲学中的重要范畴,但王夫之更加重视的是“太和”(“絪縕”),而不是“太虚”。在王夫之看来,“太虚”是宇宙一切的承载体或者直接被理解为阴阳二气交合的理想状态(与“太和”“絪縕”同义),并不存在阴阳未分的“湛一”之气,张载所谓的“湛一”之气——“太虚”本体被消解了,取代其本体地位的是阴阳二气交合的理想状态——“太和”、“絪縕”(或曰“太虚”,但王夫之的“太虚”即是“太和”、“絪縕”,与张载的“太虚”不同)。

在对于“理”的问题上,王夫之作出了符合张载本意的解释。张载认为“理”是“天序”、“天秩”,是指阴阳交感而化生万物的过程中所蕴含的规则,是

“气化”的一种属性。王夫之同样主张：“气化有序而亘古不息，唯其实有此理也。”^[19]“其序之也亦无先设之定理，而序之在天者即为理。”^[19]

在王夫之看来，“理”也是“天序”的表现，是阴阳二气交感变化所蕴含的规则。因此，王夫之反对程朱等人严格区分“理”、“气”的做法，认为：“若其实，则理在气中，气无非理，气在空中，空无非气，通一无二者也。”^[19]即是说，“理”并非独立存在，它必须依附于“气”，通过“气”得以存在并得以展现出来，即“理”统一于“气”，“理”、“气”并不能强分，二者“通一无二”。王夫之气本论的特色在此得到充分的展现。

不过在人性论上，王夫之并不同意张载的“合两之性”说，认为“古今言性者，皆不知才性各有从来，而以才为性尔”^[19]，“程子谓天命之性与气质之性为二，其所谓气质之性，才也，非性也”^[21]，“离理于气而二之，则以生归气而性归理……其亦胶固而不达于天人之际矣”，“志于仁而无恶，安有恶之所从生而别为一本哉”^[20]。王夫之名义上直接批评的为程朱，但实际上也是对张载人性论的批评，因为理学中把人性别分“天地之性”（程朱改为“天命之性”）、“气质之性”是张载的首创。王夫之的人性论坚持了“理”统一于“气”的气本论思路，认为人性是禀受于宇宙生化的特有品质，提出了“一本然之性也”^[21]的人性论。所谓“本然”，即是“气”的自然状态及其属性而已，它构成了人性的所有内涵，既包括仁义道德，也包括非道德情感，并处在不断变化之中。

王夫之指出：“盖言心、言性、言天、言理，俱必在气上说。若无气处则俱无也。”^[21]“气之化而人生焉，人生而性成焉。”^[21]“就气化之流行于天壤，各有其当然者，曰道；就气化之成于人身，实有其当然者，曰性。”^[21]“盖性者，生之理也。均是人也，则此与生俱有之理，未尝或异；故仁义礼智之理，下愚所不能灭，而声色臭味之欲，上智所不能废，俱可谓之性。……故告子谓食色为性，亦不可谓为非性，而特不知天命之良能尔。”^[19]

人的身心由“气”生成，人性也以“气”为根据，并包含着“气化”所蕴含之“理”。因此，王夫之赞同告子所谓“生之谓性”的观点，认为即使是“上智”之人，其人性中同样具有“声色臭味之欲”。但是，王夫之的人性并非单纯的自然意义上的人性。他在赞同告子“生之谓性”的同时，又指出告子并不懂得人性中的“天命之良能”，它来自于阴阳二气交感变化

的精神属性——“理”，因而“下愚”之人的人性中同样具有“仁义礼智”。“声色臭味，顺其道则与仁义礼智不相悖害，合两者而互为体也”^[19]，即是说，只要对人的自然欲望符合一定的节制，它也就和“仁义礼智”相统一了，王夫之甚至还认为“理皆行乎其中也”，即“理”正体现在“声色臭味”、“饮食男女”当中。这是他“一本然之性也”的必然结论。此外，王夫之说：“夫性者，生理也，日生则日成也。”^[22]“气”始终处于不断运行之中，禀受于“气”的人性在现实社会中也是不断变化的，可以在先天禀受的基础上随着后天的熏习修养而不断丰富和发展。

王夫之之后，清代中叶的戴震（1724～1777）对张载的气学思想也作了深入研究。他也十分推崇张载，认为张载的学说要比其他理学家的思想更加符合儒家经典的基本精神^[21]：“独张子之说，可以分别录之，如言‘由气化，有道之名’，言‘化，天道’，言‘推行有渐为化，合一不测为神’，此数语者，圣人复起，无以易也。张子见于必然之为理，故不徒曰神，而曰‘神而有常’。诚如是言，不以理为别如一物，于‘六经’、孔、孟近矣。”^[23]

戴震赞同张载的气论学说，认为世界的本质就是“气”及阴阳二气运动变化的结果；赞同张载把“神”归结为“气”的属性，而不使其成为超然独立之物，这也就是“神而有常”；反对程朱理学将“理气”强分为二以及扬“理”而贬“气”的观点，赞同张载“不以理为别如一物”的看法，认为“理”统一于“气”，是“气”运动变化的规则、条理等。不过，由“分别录之”可以看出，戴震并非完全同意张载的所有思想，而是主张要有所区别和取舍，比如戴震并不同意张载的人性说，而是把血气心知规定为人性，人性就是欲、情、知的统一；认为“理存乎欲中”，反对理学中的天理人欲之辨，提出“以理杀人”甚于酷吏“依法杀人”等具有启蒙色彩的思想。

另据《四库全书总目提要》，清代研究张载思想的主要还有李光地（1642～1718）的《注解正蒙》、王植（生卒年不详）的《正蒙初义》等。对于《注解正蒙》，“光地是书，疏通证明，多阐张子未发之意”，“于明以来诸家注释之中，可谓善本矣”。《正蒙初义》除广采《性理大全》中的集释、补注、集解外，又取明代高攀龙、徐德夫及清代冉觐祖、李光地、张伯行等人的注解，“并采张子《经学》《理窟语录》《性理拾遗》三书相发明者，附录之，而各以己见参订于后”，认为张载“从儒释异同处入”，“其言太虚皆与释氏对照”，思想创见“见道原”。它对张载的研究

“论皆持平,颇能破门户之见”,指出“程、朱多不满此书太虚二字,然晰其本旨,殊途同归,正不必执程、朱诸论以诋之。”^[24]

(四) 学术史视角的评论

明清之际的黄宗羲、黄百家、全祖望等所著的《宋元学案》从学术史视角对张载思想作了探究,对张载思想的学术渊源、师承关系及其门人弟子等作了梳理,展示出关学学派的基本面貌。不过,《宋元学案》卷十七《横渠学案上》所提出的张载乃“高平(范仲淹)门人”的看法,常遭到学人的怀疑。张载青年时代确实接受了范仲淹的指点,据史料记载,范仲淹引导张载关注儒学之“名教”,并让他研读《中庸》。因而或许可以说范仲淹“导横渠以入圣人之室”,但恐不能说张载是“高平(范仲淹)门人”。《宋元学案》卷三《高平学案》载:“汪玉山(即汪应辰,1118~1176)与朱子书云:‘范文正公一见横渠,奇之,援以《中庸》,若谓从学则不可’。”这种说法是比较恰当的。

《宋元学案》之《横渠学案》对张载思想的评论,对前人的基本观点有所继承,比如政治理想上主张“复归三代”、注重学贵于用的实践风格、论二程在先而述张载于后等。但值得注意的是,它对张载的理学体系创见之功颇表认同,认为“横渠之学,是苦心得之”,“先生覃渊阴阳造化,其极深至精处,固多先儒所未言”,并指出:“横渠先生勇于造道,其门户虽微,有殊于伊洛,而大本则一也。”^[4]即是说,张载思想与二程洛学有所差异,但是有其自己的学理依据并自成体系。因此赞扬张载思想说:“横渠气魄甚大,加以精苦之功,故其成就不同。”总结张载思想时,它用“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”概括了张载的学术宗旨;又说:“其学以《易》为宗,以《中庸》为的,以《礼》为用,以孔、孟为极”,揭示出张载思想内容的基本特征。

但是,《横渠学案》对张载思想也有指责。它指出:“其言天人之故,间有未当者”,“其凭心臆度处,亦颇有后学所难安者”。黄宗羲对各位理学家虽各有评论,但着意调和张载、程朱、陆王之学的分歧,他将“理”、“气”、“心”等冶为一炉,认为“盈天地者皆气也”,“其所以然”者或气“流行而不失其序”即是“理”,“理”与“气”乃“一物而两名,非两物而一体也”^[25],主张“质之本然者是性,失其本然者非性”,其“本然”亦即是王夫之所谓的“气”及其属性,并以“盈天地者皆心也”重点说明人把握宇宙本质何以可能的问题,提出“吾心之物”的逐渐培养和发展过

程就是“心”之“本体”,从而提出了不同于张载的宇宙论、人性论和修养论。因此黄宗羲说张载思想中的“天人之故”有不足之处,有令后学所难安的“凭心臆度处”。

此外,《横渠学案》说张载“谓《周礼》必可行于后世,此亦不能使人无疑”,因为“《周礼》之为伪书,姑置无论。……窃恐《周官》(即《周礼》)虽善,亦不过随时立制,岂有不度世变之推移,可一一泥其成迹哉!况乎《周官》之繁琐,黷扰异常”,即认为张载此举过于守旧或迂腐,因此说“先生法三代,宜不在《周礼》。”^[24]

明清以来还出现了“关学史”的专门著作,如《关学编》、《关学宗传》等,它们以纪传体例记述张载之后的关中历代儒家学者的生平与思想,揭示关学的延承脉络。张载的生平与思想均是它们关注的重要内容。《关学编》为明代关中著名理学家冯从吾编撰,是中国第一部“关学史”著作,除追述秦子(字子南)、燕子(字子思)、石作子(字子明)、壤驷子(字子从)等孔门四贤的“卷首”外,正篇即以横渠先生张载为首,次述张载之弟张戡及张载弟子吕大忠、吕大钧、吕大临、苏昞、范育等,勾勒了关学学派的基本面貌。其后不断有关中学人陆续补入。其他一些关中儒家学者被后人编为《关学续编》。清朝末、民国初的张骥继承了这一传统,于民国十年(1921)撰成的《关学宗传》,辑宋代张载至清末刘古愚等关中儒家学者。不过,他们对于张载生平及思想的记述,主要综述了《横渠先生行状》、《宋史·张载传》等的基本观点,并未提出新的见解,但为我们呈现了“关学史”中的张载及其思想面貌。

三、近现代学者对张载思想的研究

近代以来,中国学术出现了由传统向现代的转变,对张载思想研究最为突出的表现就是,摆脱传统道统观念或理学窠臼,参考西方哲学原理,对张载思想做出体系化的解释。因研究者的立意不同,张载思想的多方面内涵得到不同程度的发掘和高扬。

(一) 体系化阐释的探索与成果

谢无量(1884~1964)在1916年出版了第一部哲学通史著作《中国哲学史》。他摆脱儒家道统束缚,“用今世哲学分类之法”,别分“气一元论”和“伦理学”两部分,对张载的哲学思想作了体系化的整理。他指出,张载的宇宙观是“气一元论”,并以“天地万物一体之仁”和“天地之性与气质之性”为重

点,对张载“伦理学”即道德性命学说作了探索^[26]。

吕思勉(1884~1957)于1928年将其在上海沪江大学的中国哲学史讲义整理出版为《理学纲要》。他同样以西方哲学为参考,对张载哲学思想进行提纲挈领式的把握。他认为,在张载哲学思想中,“宇宙本体”“惟是一气”,同时“气”也是天地万物的唯一“原质”,“神也,道也,气也,一物而异名”,太虚是“气之散而不可见者”,与本体相对立的“现象”即是“阴阳两端”及其化生之宇宙万物,肯定了张载哲学的气学性质。他还从认识论、生死鬼神观、人性论、道德修养论、“重礼”等方面对张载的“人生观”作了论述,最后得出了“张载之学,合天地万物为一体,而归结于仁”的结论^[27]。

1929年,钟泰(1888~1979)出版了哲学通史著作《中国哲学史》。此著作也跳出了传统的道统观念,主要分《正蒙》和《西铭》两部分,综论了张载哲学思想,认为“宋儒之中,吾则以横渠为博大矣”。他指出,张载之学“上则天道,下则人事,明则品类,幽则鬼神,大则经训,小则物名,无不阐述”,“所言亦不出阴阳变化之理”,“观其大体,要得之于《易》多矣”。他认为张载的“太虚”范畴及“心”与“象”的关系之说吸取了佛教的思想,但张载以“天道”之“体用”驳斥佛、道的论说,“其文理密察,即二程有所不逮”。《西铭》则集中体现了张载“极于穷神知化、事天之功”,“穷人生之始,本诸天地,而不本诸法性;穷生之终,信有委顺,而不信有涅槃”。此外,钟泰赞扬了张载的心性论与修养论对于理学的贡献^[28]。

其后,冯友兰(1895~1990)的《中国哲学史》从“气”、“宇宙规律”、“宇宙现象”、“天文地理”、“性说”、“天人合一”、“对二氏(佛教、道教)之批评”等方面论述了张载的哲学思想,着意把张载的哲学思想更加体系化。他认为“横渠之学,亦从《易》推衍而来”,即《易》构成了张载哲学的根基与主旨。他指出,“在道家家中,确立气在道学中之地位者,为张横渠”,“在其散而未聚之状态中,此气即所谓太虚”,主张张载哲学在“宇宙论”上是气“一元论”,进一步强调了张载哲学思想的“气”学性质。张载虽也论及“理”,但“仅略发其端”。在此基础上,冯友兰认为张载别分“天地之性”与“气质之性”的人性“二元论”似乎与其“一元”的宇宙论不符,但又强调“就横渠别一部分之言论观之,则横渠可维持其‘气质之性’之说,而同时亦不至与其系统之别方面相冲突”,此“别一部分之言论”是指,张载将“太虚”之

“气”提升为“天”的高度以使人性具有“天性”(天地之性)的同时,又将“攻取之欲”赋予“气”以使人性具有“气质之性”。而张载道德修养的理想境界则是“使个体与宇宙合一”的“天人合一”^[29]。

与冯友兰大约同时的还有陈钟凡(1888~1982)的《两宋思想述评》。它将张载哲学思想概括为“二元论”,别分“宇宙论”、“自然现象之解释”、“心理学说”和“人性论”等内容加以论述,为体系化地重构张载哲学思想作出了有益的尝试。他指出,张载将“以宇宙为一气之变化,本纯粹之惟一惟气论也”,理、道与气“一而二,二而一”,同样肯定了张载哲学思想的气学性质。但同时指出,张载虽然将太虚视为“气之真体”,但又“别太虚与气、神与形为两事,构成二元之宇宙观”。此外,陈钟凡还对张载哲学思想中的心性论、人生境界论等作了探究。值得注意的是,除引用一元论、二元论,唯物、唯理等西方观念审视张载哲学思想外,陈钟凡深受新文化运动所倡导的民主、科学思潮的影响,特辟“自然现象之解释”一节以发掘张载的自然科学思想,指出:“惜(张)载有科学思想而不知应用科学方法,虽坚守唯物之说,终不能成科学专家”,认为其“后世祖述无人”,科学思想终未能发扬光大,“诸夏科学之无进步,此其绝大原因”^[30]。

范康寿(生卒年不详)20世纪30年代初在武汉大学哲学系任教,1936年上海开明书店出版其中国哲学讲义《中国哲学史通论》。他指出,“社会意识乃系社会存在的产物”,而中国哲学思想就是中国历史“各阶段上依据社会的存在的反映而引起的哲学思想”,因此本书“观点却与当时各家不同”。遗憾的是,在具体论述各时期不同思想时,范康寿坚持的依然是思想本身的解释,并未真正将中国哲学思想置于中国历史各阶段“社会存在”的基础上予以考察。他认为,“横渠以为宇宙的本体,乃是太虚一元之气”,同样肯定了张载的气本论和一元论性质,同时也对张载的道德性命学说也作了论述。范康寿指出,张载的“太虚”与“太和”不同,前者是气之“体”,后者是气之“用”;张载人性论中的天地之性本原于“太虚”,气质之性来自气的“清浊”等^[31]。这些都触及到张载哲学思想的本质。

1935~1937年,张岱年(1909~2004)写成《中国哲学大纲》。他指出:“唯气的本根论之大成者,是北宋张横渠(载)。”在张载看来,“气自本自根”,“宇宙一切皆是气,更没有外于气的”,“太虚即气散而未聚无形可见之原始状态”,“道”、“理”、“性”等

“乃气所内涵”。因此,张岱年说:“张载的本根论,确实可以说是一种唯物论。”^[32]这是学术界正式明确地将张载哲学归结为“唯物论”。此外,该书还从“人生论”、“致知论”探讨了张载的道德性命学说,努力发掘中国固有的哲学精神。1950年代后期,张岱年出版了一部研究张载的专著——《张载——十一世纪中国唯物主义哲学家》。在20世纪30年代的基本观点基础上,他将张载哲学归结为“气一元论的唯物论学说”,称赞“张载是宋代卓越的唯物论者”,进一步突出了张载哲学的唯物论性质,认为“太虚”是气消散的原始状态,所谓“天,就是太虚,也就是广大无垠的物质世界”,主张“张载的哲学体系是在与佛教唯心论进行斗争中建立起来的”,并以“唯物宇宙论”、“辩证观念”、“认识论”、“伦理学说”、“政治思想”等为章节^[33],构建了马克思主义原则下的较为完整的张载思想体系,同时树立了张载个案研究的一个典范,深刻地影响了后来的张载思想研究,奠定了此后许多思想史、哲学史、理学史等著述论述张载哲学思想的基本框架与观点。

与张岱年大约同时,侯外庐(1903~1987)等在1959年和1960年相继出版了《中国思想通史》第四卷上、下册。侯外庐等认为,张载的哲学思想属于“气的唯物主义”,太虚除具有宇宙时空之义外,即是“气的本然的‘散’的状态”,对张载关于“两”的辩证法作出了充分的赞扬。不过,侯外庐等又指出:张载“既指‘气’是万物之一源,但同时又说‘性者,万物之一源’”,使“气”与“性”成为“两条不同的渊源”,从而陷入了“唯心主义的泥沼”。因而,张载的哲学思想其实是一种“二元论”。最后他对张载与二程哲学思想的异同作了探析。值得注意的是,侯外庐等以思想史与社会史相结合为原则,对张载哲学思想的“社会根源”作了发掘,认为张载的“二元论”与其身世地位、政治态度与社会主张及其对自然科学的探究紧密相联^[34]。侯外庐的这一尝试尽管不免有其时代烙印,但是首次将“社会存在决定社会意识”这一唯物史观原则真正地应用于张载思想的研究当中。

(二) 新儒家的人文阐发

张载学说也成为新儒家^①所关注的重要内容。他们坚信中国传统文化存在永恒的价值,倡导在会通中西与古今的视野下对儒家文化作出整体性、系统系的阐释,着意发掘儒家文化所蕴含的人文意蕴与价值理念,或曰道德精神、宗教精神。新儒家有不少学者对张载思想作出了研究。比如劳思光指出,

张载的“气”“既为万物之根源,又为有形上意味之实有。”^[35]罗光认为:“太虚即是最初之气,最纯净之气,没有成之气,为形而上。”^[36]他们对张载哲学思想中的人文价值内涵作了特别关注和阐发。其中牟宗三和唐君毅为主要代表。

牟宗三(1909~1995)1968年出版的《心体与性体》,辟“张横渠对于‘天道性命相贯通’之展示”一章对张载哲学思想作了专门论述。他把张载哲学思想看作一个整体,不满二程对张载的批评而为张载辩护,指出张载属于理学之“正宗”,而程颐、朱熹是理学的“别子为宗”,同时不同意国内学术界将张载哲学归结为“唯物论”、“唯气论”的观点,将“太虚神体”视为张载哲学体系的根本范畴,指出“虚与神非是气之谓词(Predicates),非是气之质性(Properties)”,认为太虚、神为既是实有又有大用的创造实体,并本着中国体用圆融的思维,在“性与天道”或“天人合一”的体系框架中着意发挥了张载哲学思想中的人文价值意蕴,指出“横渠对于‘天道性命通而为一’言之极为精透”。不过,为了打破本体与现象的二元分割、阐发虚气的圆融为一,牟宗三一方面刻意抬高“太虚神体”的形而上地位,另一方面又把“气”看成是形而下的,因此要构建起“虚不离气,即气见神之体用不二之圆融之论”^[37],其实是有理论上的缺陷和难度的。

唐君毅(1909~1978)在20世纪六七十年代先后出版了《中国哲学原论》之《原性篇》、《导论篇》、《原教篇》,出版较晚的《原教篇》对前两部著作的观点作了进一步整理和修正。唐君毅认为,张载的“气”具有形而上的涵义:“视之如孟子之浩然之气之类,以更视其义同于一形上之真实存在。”他认为“虚”“气”不可强分,“虚即气之虚,无即道之无,而气则万古不息。故虚气不二之道为常道”。在《原性篇》中,他就特意突出张载的心性学说,主张“气”有精神生命,在《原教篇》中进一步强调:气“是一流行的存在或存在的流行,而不更问其是吾人所谓物质或精神”,反对唯物主义倾向的“唯气论”观点。他还以《正蒙·大心》篇融通张载的其他篇章和著

① 有学者也将宋明理学视为“新儒家”,不过“新儒家”更普遍地指产生于20世纪20年代初期,一直发展到现在的学术思想流派。这一学派力图在现代中国恢复儒家思想的主导地位,重建儒家的价值系统,并以此为基础吸纳、融合、会通西学,以谋求中国文化和社会的现代化。其代表主要有:熊十力、梁漱溟、马一浮、张君勱、冯友兰、钱穆(但对于钱穆是否属于新儒家,学术界有不同看法)等(第一代),方东美、唐君毅、牟宗三、徐复观(第二代),成中英、刘述先、杜维明、余英时等(第三代)。有学者将后者称为“现代新儒家”。笔者所言“新儒家”即指“现代新儒家”。

述,同样对张载哲学思想所蕴含的人文意蕴与价值理念作了领会式的发掘和彰显^[38-39]。

常被学人视为“接着宋明理学讲”的新儒家,对儒家文化特别是其心性之学抱有很深的“感情”,认为它们是中国传统文化的本原和核心,试图在现代中国恢复儒家思想的主导地位,从而着意高扬儒家文化的普世性和优越性。他们对张载哲学思想的人文价值内涵的阐发同样如此。然而,20世纪70年代末以来,随着国内外学术交流的增多,新儒家对张载人文价值内涵的阐发及其研究结论对学术界的相关研究产生了较大影响,张载哲学思想所蕴含的人文价值内涵逐渐受到越来越多的关注。

(三) 百花齐放的研究

自20世纪70年代末以来,国内学术界对张载学说的研究也越来越活跃,呈现出百花齐放的繁荣面貌。

第一,对前30年主流观点的继承和发展。张岱年在1977年为《张载集》的出版写的《关于张载的思想和著作》中,坚持认为:“张载的自然观是气一元论,其中包含了一些朴素辩证观点。”姜国柱所著《张载的哲学思想》继承了侯外庐等人的观点,认为张载一方面承认“气”的宇宙根源地位,另一方面又承认“心”、“性”是“万物之一源”,以此为基础说张载哲学思想“处处充满矛盾”,是“二元论”的哲学家^[40]。不过,姜国柱后来在《张载关学》中又转向了唯物主义“气本论”^[41]。在20世纪80年代出版的侯外庐、邱汉生、张岂之主编的《宋明理学史》,是中国以来的第一部系统论述宋明理学的专著,它虽然以唯物史观为基本原则,但摆脱了前一阶段唯物与唯心“两军对垒”的“对子”模式,从“本体论”、“道德论”、“认识论”等论述了张载的哲学思想体系,对张载的气学思想作了高度赞扬,认为“建立一个以‘气’为宇宙本体的宇宙观,张载却是首功”,“太虚”是气的消散的原始状态,“神”、“道”、“理”等均是“气”所表现出的属性,主张张载的理论主要来自《易》,并从“天地之性”与“气质之性”、“穷神知化”与“穷理尽性”、“大心”等方面对张载的道德性命学说作了深入系统的梳理。此外,他们还对张载学说与二程学说的关系作了分析,以凸显张载哲学思想的特征^[42]。继此之后,冯友兰的《中国哲学史新编》^[43]、任继愈主编的《中国哲学史》等^[44]均坚持认为张载的学说是气本论的唯物主义,但同时以《西铭》为中心对张载的道德修养与境界学说作了重点阐述。

第二,对前30年主流观点的明确反思及新途径的探索。丁伟志1980年发表的《张载理气观析疑》,批评了长期以来套用的“两军对战”模式,认为:“张载没有正面论述‘理’与‘气’之间的关系,没有回答、也没有提出谁产生谁、谁从属谁的问题”,“这样,便使得张载的哲学没有成为严格意义上的唯物主义哲学,同样也没有成为严格意义上的唯心主义哲学。强行加冕,绝无益处”^[45]。丁伟志的观点并不全面,因为张载确实指出“神与性乃气所固有”(《张子语录·语录中》),此外在分析张载宇宙观和认识论时依然具有二元论倾向,但此文确实展现出了对前一阶段主流观点的深入反思和有力冲击。与此同时,陈俊民发表《论中国哲学史的逻辑体系问题》称:唯物与唯心“‘两军对战’的‘对子’不能构成哲学和哲学史体系的逻辑结构”,“实质是一个人为的强制性结构,在理论上和事实上都难以成立”,主张中国哲学史的逻辑体系应当是“由多序列、多层次、多环节上的小‘圆圈’构成的‘大圆圈(螺旋)’”^[46]。此后,陈俊民出版《张载哲学思想及关学学派》^[47]对此作了有益的探索。程宜山所著《张载哲学的系统分析》认为,张载哲学思想是朴素唯物主义的气“一元论”,但同时又具有明显的“一元二重化”的倾向。更为重要的是,此书引入了范畴分析和系统分析的方法,展示了张载哲学中天道观、人道观、认识修养学说三部分有机统一的逻辑行程、系统和特征,在此基础上对张载的“诚明所知”和“德性所知”的关系等作出了诸多发明,成为反映唯物主义一派张载思想研究取得新进展的著作^[48]。

第三,20世纪80年代末以来张载学说研究的多元化趋势。一是研究张载哲学思想的学术方法多元化。陈来的《宋明理学》继承了“气一元论的唯物主义哲学”的观点,认为太虚、气、万物均是“气”这一实体的不同状态,“神”、“化”、“理”是“气”的属性,同时注重对张载道德性命学说的考察^[49]。蒙培元的《理学范畴体系》不再判定张载哲学“唯物”、“唯心”立场,从宋明理学的主要范畴及其逻辑结构出发展开张载哲学思想的研究,在宇宙论方面指出张载确立了“气是宇宙本体的一元论哲学”,“太虚是气的本然状态,也是自然界的本体存在”,并从“体用”的立场论证了“太虚”与“万物”的关系^[50]。张立文的《宋明理学研究》同样摒除了“唯物”、“唯心”的立场,注重从哲学范畴和逻辑结构分析张载哲学思想,力图探求张载哲学文本“在特定语境中的本来意义”^[51]。方光华的《中国古代本体思想史

稿》从张载对佛教思想的批判角度论述了张载的“太虚本体论”,通过对“佛性前提批判——‘八不缘起’与‘天道神化’”、“佛性内涵批判——虚空即性与天道即性”、“佛性体证批判——止观并重与穷理尽性”等深入论析,认为“张载的哲学体系乃是在深入批判佛学佛性论过程中建立起来的”^[52],有助于澄清张载哲学与佛教思想之间的关系这一长期困扰学术界的重大问题。丁为祥的《虚气相即——张载哲学体系及其定位》以天人、体用、本然与应然三重关系构建张载的哲学体系,反对将太虚与气等同起来,而将二者看成全面的“相即”关系,并将张载哲学放置于整个宋明理学潮流当中反观张载哲学思想在理学中的地位及宋明理学的发展趋势^[8],发前人所未发。不过,丁为祥对“气”多重含义的认识有所不足。林乐昌也撰有多篇论述张载哲学思想的论文^[9-10,53-57],在张载哲学的诠释框架上作了创新,认为“太虚”是具有超越时空、超越物质之气的本体,从宇宙本体论和宇宙生成论两层结构讨论太虚与气之间的相分与相合关系,提出了张载哲学思想乃“两层结构的宇宙哲学”。不过,当林乐昌把“气”视为“形而下”之时,就同样面临着牟宗三所遇到的理论难题。杨立华的《气本与神化——张载哲学述论》,采取了回归与细致分析张载哲学文本的方法,认为无形的“太虚”聚为有形的“气”和万物,主张“太虚”与“气”的关系乃无形之气与有形之气的关系^[58]。龚杰的《张载评传》是中国学术史上关于张载的第一部评传体研究著作,除介绍张载生平及著作外,以文化背景、天道观、人学思想、道统论、社会思想、关学、与程朱及明代反理学思潮的关系等为专题,较为全面地梳理了张载思想。此外,与学术界的一般认识不同,此书将张载哲学思想归结为“四书学”^[59]。

第二,张载思想的专题研究的多元化。作为理学思想的重要部分,张载的思想内容是非常丰富的,除哲学思想外,至少还有经学思想、社会教化思想、教学思想、政治思想、宗教思想、学术特色与方法等等。自20世纪末以来,对张载思想作出专题化的研究越来越引起学术界的重视。对张载经学思想的研究主要表现为对张载《易学》思想的研究,如丁原明的《〈横渠易说〉导读》、朱伯崑的《易学哲学史》、余敦康的《汉宋易学解读》和《内圣外王的贯通——北宋易学的现代诠释》等^[60-63]。学术界一般将张载哲学归结为《易学》,但同时也认识到张载对“四书”非常重视,并将其归纳为建构理学体系的重要思想

资源(甚至有学者将张载哲学归结为“四书”学,如龚杰),因此学术界对张载“四书”学也作了研究,如龚杰的《张载的“四书学”》^[64],肖永明的《张载之学与〈四书〉》^[65],束景南、王晓华的《四书升格运动与宋代四书学的兴起:汉学向宋学转型的经典诠释历程》^[66],董灏智的《“四书”经典结构形成过程的思想史考察》^[67]、王振华的《张载对孟子心性论思想的继承与发展》等^[68],近年来陕西师范大学博(硕)士生也常将张载的“四书”学作为研究课题。同时,也出现了对张载经学思想作出综合性研究的著作,如蔡方鹿主编的《经学与中国哲学》、姜广辉主编的《中国经学思想史》等。关于张载的政治思想研究也出现了相关研究论文及著作,如刘昶的《官僚政治下的三代理想——张载社会政治思想概述》、毕明良的《张载哲学的政治意涵诠释》、宋义霞的《张载“四为”之政治伦理思想价值探析》、李蕉的《张载政治思想述论》等。此外,对于张载的教育思想及学术特色也出现了诸多研究成果,李刚的《张载经典阅读的方法论》认为张载在经典阅读方面形成了系统的方法论。张践的《张载的实学思想及其宗教观》对张载的宗教思想作了初步探索。

第四,在古代学人传统影响下出现了“关学史”视野下的张载学说研究。早在20世纪五六十年代出版的《中国思想通史》就曾专辟一节对张载所开创的关学传承与学风作了整理^[69]。20世纪80年代,陈俊民出版了《张载哲学思想及关学学派》,从关学的角度出发,对张载所开创的关学的社会背景、学术源流及其哲学思想、发展历史作了系统梳理^[70]。方光华等的《关学及其著述》在考察和厘清“关学”一词含义的基础上,对关学的形成背景、思想内容、发展演变、主要著述等作了专门论述^[71]。此外,还出现了研究关学的大量学术论文,对关学的发展历史、思想要旨与学风特质、与程朱学派的关系、与明清实学的关系及其历史地位与影响等诸方面作了深入细致的考察和论证。

第五,对张载及关学著述文献的整理也日益受到学术界的重视,并出现了诸多成果。1978年,中华书局编辑出版《张载集》,收录有《正蒙》(《东铭》《西铭》并入《正蒙·乾称篇》)、《横渠易说》、《经学理窟》、《张子语录》、《文集佚存》、《拾遗》等,并根据各种版本作了校订、补遗,并在附录中收集了《横渠先生行状》、《宋史·张载传》、《司马光论谥书》以及各本序文等,是目前关于张载著作的最好版本。2012年中华书局还出版了林乐昌的《正蒙合校集

释》(上下册),这是目前关于《正蒙》的最好版本。2014年知识产权出版社出版了周赟的《〈正蒙〉诠释》,对《正蒙》进行了白话文诠释。但张载还有诸多著述已经亡佚,近年来陆续有学者从史籍中辑出张载的佚文和佚诗。程宜山的《关于张载著作的佚文》是这方面较早的尝试。《全宋文》卷一二九九、卷一三〇五辑得佚文20篇^[72]。李裕民在《张载诗文的新发现》中辑得佚文14篇、佚诗61首,与《全宋文》佚文有所重复^[73]。林乐昌在《张载答范育书三通及关学学风之特质》中,辑得佚文1篇。林乐昌还从各种古籍中采辑张载《孟子说》计130条^[74]。当然,张载散佚的著述还有很多,当前不少学者正在进行更加全面的辑佚工作。对于关学文献的整理出版,近年来也取得一定成效,中华书局相继出版了陈俊民、徐兴海点校的《关学编》以及陈俊民点校的《蓝田吕氏遗著辑校》等,但清末及民国时期一些史著如张骥的《关学宗传》等还有待进一步整理^[75]。此外,20世纪80年代以来还发现了《横渠族谱》以及关于张载的明、清、民国时期的公文等新材料^[76-77]。

(四) 国外学者的评说

张载思想也受到国外学者的关注和研究。美国传教士丁韪良(1827~1916)在1894年出版的著作《翰林集》中,对张载的思想作了非常高的评价,认为张载的“太虚即气”说与笛卡儿的“以太”、“旋涡”说“相吻合”,将张载思想视为比笛卡尔哲学早四百年的“前笛卡儿的笛卡儿哲学”,并提出笛卡儿的学说可能来自张载学说的推测。

笛卡尔被黑格尔称为“现代哲学之父”,他认为,宇宙中并不存在“虚空”,而是充满着一种非常稀薄的连续流体——“以太”,由此形成许多转动着的漩涡而构成宇宙万物的生成和变化。这一学说对西方近现代哲学和物理学的发展产生了很大影响。丁韪良认为,张载思想的“主要目的”虽然是“进行道德教育”,但却是“从宇宙的本原入手的”,他的“太虚即气”论“从本国最古老的神圣之书(指《易经》)中发源”,“否认虚空的存在,而主张所有空间都充满着以太”,宇宙万物均“由‘以太’这种原始元素集聚而成”,这种观点与笛卡尔的理论“相吻合”。因此丁韪良指出:“张载不仅同意笛卡儿关于物质是由‘以太’这种原始元素集聚而成的观点,而且他和他的同道们似乎已经有了用旋涡运动来解释集聚方式的猜测。”

不过,在丁韪良看来,笛卡尔并没有解决由“以

太”形成的宇宙万物的消亡问题,而“张载比笛卡儿更向前推进一步,他进而认为,一切形态的物质注定还要复归于‘以太’”,“而这种复归又为一种新的物质的出现作了准备”。丁韪良发现,张载的这一思想旨趣受到了西方近现代哲学和物理学的认同。他说,“张载这种思想的全部内容,又出现在最近由波·基·费特和巴尔福·斯图沃特二位教授所写名为《看不见的宇宙》的著作中”,“主张分子动力学理论的现代物理学家们实际上抱有同样的信念”。由此,丁韪良发出了如此的感叹:“看到一种过时的理论在西方科学的至盛时期复活,是令人感到惊奇的,而在八个多世纪以前的中国遇见它,更令人感到惊奇!”在此基础上,丁韪良等提出了笛卡儿的学说可能来自张载学说的推测,认为:“我们可能不得不承认,那从法国兴起,席卷整个欧洲的哲学运动之第一推动力来自十一世纪的中国思想家。”^[78]

英国近现代科学家李约瑟(1900~1995)也对张载思想作了探察和评论。他对丁韪良的上述观点作了直接的呼应,在《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》中他写到:“丁韪良在距今约一个世纪以前所写的而现在仍然值得一读的论文里说,理学是比笛卡尔早四百年的笛卡尔主义,这话并不是不中肯的。”此处所谓的“理学”就是指丁韪良笔下的张载及其“同道们”的思想。李约瑟对张载的“一切事物和生物都是由‘气’的凝聚过程而形成,并由‘气’的离散过程而毁灭”的气本思想深表赞同,认为张载的思想显示出显著的“自然主义”,而且“在朱熹用‘理’作为宇宙组织的原则之前,张载就用了‘太和’一词,并且是在非常唯物主义的意义上使用的”。不过,在李约瑟看来,笛卡尔的哲学是“把世界看成一个庞大的机器”的“机械实在论”,这与后来产生的“把世界看成一个庞大的活的有机体”的“有机主义哲学”不同。李约瑟认为,与西方有机哲学“相信事物是由于自然的预先安排按前定的秩序而产生的”类似,张载及其“同道们”“把宇宙的‘物质原理’在某种方式上等同于人类德行的‘道德原理’和其他‘精神’事物(即这样从非人类甚至无生命的世界的根源中得出的人类的和社会的最高价值)”,是对中国古代自然主义的有机科学哲学系统化的有益尝试,因而将中国的宋代理学时代视为中国“自然科学的黄金时代”^[79]。

2010年上海古籍出版社出版了美国学者葛艾儒的《张载的思想》。受到国内唯物主义的影响,葛艾儒认为“气”是张载哲学的根本范畴而将张载哲

学视为气本论。在将张载的“气”作出“氣”与“气”双重诠释的基础上尝试构建张载的思想体系,是葛艾儒研究张载思想的显著特色。他认为,在张载思想中,“氣”是混沌的、根源性的、形而上的气,也就是“太虚”、“太和”;“气”是现象层的、化生的、形而下的气,并以此解释了“天地之性”和“气质之性”的根据问题。同时,他将阴与阳视为气本身所固有的“极性”即根本属性,而乾坤、刚柔、仁义、动静等是气的部分属性。在此基础上,葛艾儒尝试说明以“理”为本的二程学说不同于张载的气本论,并对牟宗三的形而上之“虚”与形而下之“气”的体用论作了批评。他将“气”别分为“氣”与“气”的双重诠释,为张载思想的研究提供了一种新的可能路径,但在葛艾儒的诠释体系中,张载的“氣”的形而上属性以及“‘仁’、‘义’何以成为两极”等关键性问题并未得到合理的解释和恰当的说明^[80]。

此外,东亚国家特别是日本和韩国学者对张载思想也多有研究。近年来,中日韩学者还多次聚集张载故里,举办了如“‘张载关学与实学’国际研讨会”、“‘关学·南冥学与东亚文明’国际学术研讨会”、“张载关学与东亚文明学术研讨会”等重大国际性学术交流活动的,就张载气论思想及其对韩国曹冥南等的影响以及东亚儒学走势等问题进行有益的探讨和交流。韩国教育部还曾在2011年邀请张载后裔到韩国参加为期数月的学术访问。这些均展示了张载及其思想“对当时(古代)和如今的东亚以至于整个亚洲东方文明和世界文明,都有极大的贡献和影响”^[81]。

四、结 语

纵观张载思想研究历程,张载思想在不同历史时期均受到学人的重视。与其他理学家相比,张载的思想特别是其哲学思想在学术界中引起的争议最大。深入反思和总结千年来学人对张载学说研究的成绩与教训,有助于提升张载思想研究的境界。

参考文献:

- [1] 张载. 张载集[M]. 章锡琛,点校. 北京:中华书局,1978.
- [2] 吕大临. 蓝田吕氏遗著辑校[M]. 陈俊民,辑校. 北京:中华书局,1993.
- [3] 冯从吾. 关学编[M]. 陈俊民,徐兴海,点校,北京:中华书局,1987.

- [4] 黄宗羲. 宋元学案[M]. 全祖望,补修. 北京:中华书局,1986.
- [5] 程颢,程颐. 二程集[M]. 王孝鱼,点校. 北京:中华书局,1981.
- [6] 黎靖德. 朱子语类[M]. 北京:中华书局,1986.
- [7] 牟宗三. 心体与性体[M]. 上海:上海古籍出版社,1999.
- [8] 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,2000.
- [9] 林乐昌. 张载两层结构的宇宙论哲学探微[J]. 中国哲学史,2008(4):78-86.
- [10] 林乐昌. 20世纪张载哲学研究的主要趋向反思[J]. 哲学研究,2004(12):16-23.
- [11] 朱熹. 朱子全书[M]. 上海:上海古籍出版社,2002.
- [12] 朱熹. 伊洛渊源录[M]. 北京:中华书局,1985.
- [13] 脱脱. 宋史[M]. 北京:中华书局,1985.
- [14] 王守仁. 王阳明全集[M]. 吴光,钱明,董平,等,编校. 上海:上海古籍出版社,1992.
- [15] 罗钦顺. 困知记[M]. 阎韬,点校. 北京:中华书局,1990.
- [16] 王廷相. 王廷相集[M]. 王孝鱼,点校. 北京:中华书局,1989.
- [17] 《东林书院志》整理委员会. 东林书院志[M]. 北京:中华书局,2004.
- [18] 魏涛. 明代《正蒙》诠释考略[J]. 华夏文化,2012(3):12-14.
- [19] 王夫之. 张子正蒙注[M]. 北京:中华书局,1975.
- [20] 王夫之. 船山思问录[M]. 上海:上海古籍出版社,2000.
- [21] 王夫之. 读四书大全说[M]. 北京:中华书局,1975.
- [22] 王夫之. 船山全书:第2册[M]. 长沙:岳麓书社,1988.
- [23] 戴震. 孟子字义疏证[M]. 北京:中华书局,1961.
- [24] 永瑆. 四川全书总目[M]. 北京:中华书局,1965.
- [25] 黄宗羲. 明儒学案[M]. 沈芝盈,校. 北京:中华书局,2012.
- [26] 谢无量. 中国哲学史[M]. 北京:中华书局,1916.
- [27] 吕思勉. 理学纲要[M]. 北京:东方出版社,1996.
- [28] 钟泰. 中国哲学史:卷下[M]. 北京:东方出版社,2008.
- [29] 冯友兰. 中国哲学史:下册[M]. 上海:华东师范大学出版社,2000.
- [30] 陈钟凡. 两宋思想述评[M]. 上海:商务印书馆,1933.
- [31] 范康寿. 中国哲学史通论[M]. 北京:三联书店,1983.
- [32] 张岱年. 中国哲学大纲[M]. 北京:中国社会科学出版社,1982.
- [33] 张岱年. 张载:十一世纪中国唯物主义思想家[M].

- 武汉:湖北人民出版社,1996.
- [34] 侯外庐.中国思想通史:第4卷(上)[M].北京:人民出版社,1959.
- [35] 劳思光.中国哲学史:第3卷(上)[M].香港:香港友联出版公司,1980.
- [36] 罗光.中国思想史:第3卷[M].台北:台湾先知出版社,1976.
- [37] 牟宗三.心体与性体[M].上海:上海古籍出版社,1999.
- [38] 唐君毅.中国哲学原论·原性篇[M].北京:中国社会科学出版社,2006.
- [39] 唐君毅.中国哲学原论·原教篇[M].北京:中国社会科学出版社,2006.
- [40] 姜国柱.张载的哲学思想[M].沈阳:辽宁人民出版社,1982.
- [41] 姜国柱.张载美学[M].西安:陕西人民出版社,2001.
- [42] 侯外庐,邱汉生,张岂之.宋明理学史:上册[M].北京:人民出版社,1984.
- [43] 冯友兰.中国哲学史新编:下册[M].北京:人民出版社,1998.
- [44] 任继愈.中国哲学史:第3册[M].北京:人民出版社,2003.
- [45] 丁伟志.张载理气观析疑[J].中国社会科学,1980(4):123-142.
- [46] 陈俊民.论中国哲学史的逻辑体系问题[J].陕西师范大学学报:哲学社会科学版,1980(4):3-16.
- [47] 陈俊民.张载哲学思想及美学学派[M].北京:人民出版社,1985.
- [48] 程宜山.张载哲学的系统分析[M].上海:学林出版社,1989.
- [49] 陈来.宋明理学[M].沈阳:辽宁教育出版社,1991.
- [50] 蒙培元.理学范畴体系[M].北京:人民出版社,1989.
- [51] 张立文.宋明理学研究[M].北京:人民出版社,2002.
- [52] 方光华.中国古代本体思想史稿[M].北京:中国社会科学出版社,2004.
- [53] 林乐昌.张载对儒家人性论的重构[J].哲学研究,2005(5):48-54.
- [54] 林乐昌.张载理观探微:兼论朱熹理气与张载虚气观的关系问题[J].哲学研究,2005(8):24-30.
- [55] 林乐昌.平衡对张载人性论的承接和诠释[J].孔子研究,2006(12):25-31.
- [56] 林乐昌.张载礼学论纲[J].哲学研究,2007(12):48-53.
- [57] 林乐昌.“为天地立心”:张载“四为句”新释[J].哲学研究,2009(5):58-63.
- [58] 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.
- [59] 龚杰.张载评传[M].南京:南京大学出版社,1996.
- [60] 丁原明.《横渠易说》导读[M].济南:齐鲁书社,2004.
- [61] 朱伯崑.易学哲学史[M].北京:昆仑出版社,2005.
- [62] 余敦康.汉宋易学解读[M].北京:华夏出版社,2006.
- [63] 余敦康.内圣外王的贯通:北宋易学的现代诠释[M].上海:学林出版社,1997.
- [64] 龚杰.张载的“四书学”[J].西北大学学报:哲学社会科学版,1994(3):90-95.
- [65] 肖永明.张载之学与《四书》[J].船山学刊,2007(1):66-69.
- [66] 束景南,王晓华.四书升格运动与宋代四书学的兴起:汉学向宋学转型的经典诠释历程[J].历史研究,2007(5):76-94.
- [67] 董灏智.“四书”经典结构形成过程的思想史考察[J].东北师范大学学报:哲学社会科学版,2012(6):75-80.
- [68] 王振华.张载对孟子心性论思想的继承与发展[J].陕西师范大学学报:哲学社会科学版,2011(5):128-131.
- [69] 侯外庐.中国思想通史:第4卷(上册)[M].北京:人民出版社,1959.
- [70] 陈俊民.张载哲学思想及美学学派[M].北京:人民出版社,1985.
- [71] 方光华.美学及其著述[M].西安:西安出版社,2003.
- [72] 曾枣庄,刘琳.全宋文[M].成都:巴蜀书社,1992.
- [73] 李裕民.张载诗文的新发现[J].晋阳学刊,1994(4):95-102.
- [74] 林乐昌.张载佚书《孟子说》辑考[J].中国哲学史,2003(4):118-128.
- [75] 刘学智.美学及二十世纪大陆美学研究的辨析与前瞻[J].中国哲学史,2005(4):110-117.
- [76] 高景明.新发现的《横渠族谱》[J].文博,1987(4):77-79.
- [77] 郑爱莲,林乐昌.宝鸡市档案馆征集的张载史料简介[J].历史档案,1992(2):126-127.
- [78] 丁魁良,程宜山,吴琼.笛卡儿的“以太”、“漩涡”说与张载的“太虚即气”说[J].陕西师大学报:哲学社会科学版,1982(4):93-96.
- [79] 李约瑟.中国科学技术史:科学思想史[M].何兆武,译.北京:科学出版社,1990.
- [80] 葛艾儒.张载的思想[M].罗立刚,译.上海:上海古籍出版社,2010.
- [81] 葛祥邻.张载“三观”与东亚文明[J].宝鸡社会科学,2007(4):25-26.

(下转第21页)