

# 张载的“一”“两”说与“仇”“和”论

[作者] 田文军

[单位] 武汉大学人文科学学院

[摘要] 张载是北宋“气”学的代表人物。张载为规定和诠释“气”范畴，运用了“太和”“太虚”“太极”“神”“化”“道”“易”诸范畴，张载对这些范畴的理解和说明，又离不开对“一”“两”范畴的理解和应用。本文对张载哲学中的“一”“两”范畴，进行了较为全面的考察与辨析，以求真实地论定张载哲学的基本架构与理论价值。

[关键词] 一物与两体，有反斯有仇，仇必和而解

张载是我国北宋时期“气”学的代表人物。张载治学由儒学而入释、老，后又出释、老而回归儒学，其学识深邃广博。就张载学说的思想资源而言，主要是《周易》与《中庸》，特别是《周易》。由于张载毕生深研《易》理，使其“气化”学说中辩证思维的成就十分显著，他的“一”“两”说与“仇”“和”论可以说是中华民族的辩证思维发展史上最具特色的思想理论之一。但是，过去人们对张载辩证思维成就的清理尚欠系统，对张载的“仇”“和”观念的理解也存在歧异。本文拟对张载的“一”“两”说与“仇”“和”论作一些分疏、辨析，以求更加实际地论定张载“气”学的理论价值与历史地位。

## “一物”与“两体”

张载的“气”学体系以“一物两体”的论题为起点。这一论题中引进“一”“两”两个重要范畴，肯定作为世界本始的物质实体“气”是兼涵阴阳的统一体，并将其表述为“一”。在张载的著作中，“一”除了表示统一体之外，也有统摄、兼涵的意思，所谓“气能一有无”，就是以“一”来表述“气”兼聚、散两态，能够统摄有形无形的事物。这使得“一”在张载的辩证法思想理论中成了一个内涵十分丰富的范畴。

张载所说的“两体”，主要是指统一体所包涵的两个相互对立的方面。他说：“两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。”[1]（第9页）这样的“两体”，实即是作为统一体的“气”自身所蕴涵的矛盾性质。因此张载有时也直接将统一体所包涵的对立面表述为“两”。在张载看来，“一”与“两”即统一体与对立面是紧密联系，不可分割的。这首先是因为“一”中涵“两”，“两”在“一”中，无“一”则无“两”。亦即是说，统一体总是包含对立面，对立面即存在于统一体中，没有统一体即没有对立面。同时也是因为统一体是由对立面构成的，没有对立面也无法构成统一体；而没有统一体，对立面失去了联结的依据，对立面之间的相互作用也就停息了。对“一”与“两”之间的联系的这种认识，使张载把统一体与对立面之间的依存与联结概括为“两不立则一不可见，一不可见则两之用息。”[1]（第9页）

这样，张载通过对“一物两体”的论释，不仅对“一”“两”范畴分别以明确的哲学界定，而且深刻地论述了“一”“两”之间的辩证联系。并将“一”“两”范畴结合起来表述“气”及其自身所特有的矛盾性质，使“一物两体”这一论题成了中国辩证法史上最接近科学的揭示事物“本质自身中的矛盾”的辩证论题。

“气”在张载哲学中是一个表述世界本原的范畴，张载对“气”最本质的规定即是“一物两体”。“气”为“一物两体”，源于“气”的一切事物也莫不是“一物两体”：天有寒暑，

时分昼夜，人有男女，性分善恶。在张载看来，这都是“一物两体”的具体表现形态，世界上的事物千千万万，纷繁复杂，形质各异，“一物两体”是其共同的特征。因此，张载断言：世界上“万物虽多，其实一物，无无阴阳者。”[1]（第10页）任何事物都是包含对立面的统一体。

张载肯定事物自身是包含对立面的统一体，同时也肯定世界上的事物都存在于矛盾的联系之中。他说：“物无孤立之理，非同异、屈伸、始终以发明之，则虽物非物也；事有始卒乃成，非同异、有无相感，则不见其成，不见其成，则虽物非物。”[1]（第19页）世界上没有不处于相互依存、相互作用、相互转化之中而孤立存在的事物。一事物只有通过“同异”“始终”的比较，才能与他事物相区别，并为人们所认识，事物之间只有通过同异相感的相互作用才能够实现转化。由此，张载进一步肯定“阴阳天道”，“刚柔地道”，“仁义人道”。“三才两之，莫不有乾坤之道。”[1]（第48页）“性其总，合两也。”[1]（第22页）张载把“合两”看作事物的本质属性，把“一物两体”“屈伸相感”“絪蕴二端”看作宇宙间的普遍法则，实际上从一个较高的认识层面上肯定事物矛盾的普遍性。

张载运用“一”“两”范畴，把矛盾统一体表述为“一物两体”，这不仅使他较为深刻地把握了事物的本质属性，而且使他从理论上极大地丰富了中国传统的本体概念，对中国传统哲学中的“太极”“太和”“太虚”等范畴的涵义及其相互联系作出了哲学的界定，对与这些范畴相关的一系列范畴如“虚实”“动静”“聚散”“无有”“隐显”等作出了理论的说明。

在张载看来，“气”为“一物两体”，首先即表现为“虚”与“实”的统一。“虚”是无形，无形是“气”的本来状态。于是他从“气”存在的本来状态的意义上规定“太虚”这一概念：“太虚无形，气之本体。”[1]（第7页）这一规定肯定“太虚即气”，同中国传统哲学中以“虚”为绝对的虚无这种观点划清了界线。无形之“气”，乃万物之源；由气化而成的事物有成有毁，作为本源的“气”却生不灭，永恒存在。从这个意义上讲，“太虚”之气，又是至上的实在。因为“金铁有时而腐，山岳有时而摧，凡有形之物即易坏，惟太虚（处）无动摇，故为至实。”[1]（第325页）

正因为“太虚”无形，是“气”的本来状态，所以“气”又是最高的最普遍的实在。从这样的思路出发，张载对“太极”范畴作出了自己的规定。他认为“太极”即“气”，“太极”所表明的正是“气”的实在性、普遍性和至上性。就“气”“至虚”言为“太虚”，就气“至实”言即是“太极”。作为本体的无形的“气”，要转化为各种具体事物，“气”不可能以固定的某种状态而存在。他说：“至虚之实，实而不固；至静之动、动而不穷。实而不固，则一而散；动而不穷，则往且来。”[1]（第64页）这样的认识，又使他肯定“气”是“动”与“静”的统一，并由此对“太和”范畴作出了自己的说明：“太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静、相感之性，是生絪蕴相荡、胜负、屈伸之始……不如野马、絪蕴，不足谓之太和。”[1]（第7页）这样的“太和”仍即是“气。”在张载看来，以“太和”为“气”，只不过在强调“气”本身即具有一种原初的能动性的性能。

“气”之动静，表现为“气”之“聚”“散”，因此，“气”又是“聚”与“散”的统一。“气”“聚”则有象，“气”“散”则无形，“聚”则“显”，“散”则“隐”，“显”则“明”，“隐”则“幽”；“明”则“有”，“幽”则“无”。这样，张载由“动静”“聚散”范畴引伸规定“隐显”“幽明”“有无”等范畴，并运用这些范畴，从不同的层面上规定和说明“气”范畴。认为这些范畴所表明的对立统一，仍是“气”自身“一物两体”的表现。对“气”的本性的多层面的论释，使张载能够从“气之为物，散入无形，适得吾体，聚为有象，不失吾常”[1]（第7页）这样一个基本论点出发，断定世界上没有离开“气”的“实”与“有”，也没有离开“气”的“虚”与“无”；由肯定“气”的客观实在性，进而肯定了整个世界的客观实在性。

由于张载肯定“气”合“两”为“一”，既是“至实”的客观实在，又是“至虚”的本

体，不同于具体的实物，在一定程度上克服了汉唐以来元气本体观念的局限，使“气”这一传统的本体范畴向科学的物质概念逼进了一步。同时，由于张载立足于对“气”的理解，作出了“知太虚即气，则无‘无’” [1]（第8页）这一论断，又使得他能够从本体论的高度否定佛老的空、无观念。他认为佛学、老庄在“有”“无”问题上，都“不知以何为有，以何谓之无”，在“幽”“明”问题上，是“徒知乎明而已，不察夫幽，所见一边耳”。 [1]（第182页）结果是把世界的本性，“皆归之空虚”，认为“虚能生气”，“有生于无”。这种观点的失误在于不懂得“形性相资”，“物虚相待”，“有无混一”，而将形性分离，体用割裂的形而上学的思维方法。应当说，张载对佛老的批判达到了相当的理论深度，而这种理论批判的力量在很大程度上源于他的辩证思维，源于他提出的“一物两体”这一论题，以及表述这一论题的“一”“两”范畴。

## “一”“两”与“神”“化”

如果说张载以“两”规定“一”，使“气”范畴的内涵得到多层面的说明，论述了世界事物的本原“气”是什么，那么当他进一步考察“一”中之“两”的关系的时候，则揭示了“气”化之源，论述了“气”以及由“气化”而成的事物处于何种状态之中。

张载认为，“一”中之“两”不是静止的，而是处于相互作用之中。他把这种对立面之间的相互作用概括为“相荡”、“相揉”、“相感”，尤以“相感”这一概念表述“一”中之“两”的相互作用的时候为多。在张载的著作中，“感”有多层涵义。从认识论的角度讲，“感”是感觉，“相感”是指认识的主体与客体之间的作用，如他讲“感亦须待有物，有物则有感，无物则何所感。” [1]（第313页）就属于这种情况。在社会生活中，“感”是感化，是“圣”对“愚”的一种作用。而从一般意义上讲，“感”可说即是“感应”。他说“作于此化于彼者，皆感之道。” [1]（第107页）这样的“感”实可泛指对立面之间的相互作用。

在张载看来，对立面之间的相互作用是必然的。“有两则须有感。”只要有“两”，“两”之间就存在“相感”，“一”中之“两”正是因为“相感”而相联结的。他说：“感即合也，感也。以万物本一，故一能合异；以其能合异，故谓之感；若非有异则无合。天性，乾坤，阴阳也。二端故有感，本一故能合。” [1]（第63页）对立面之间的作用是相互的，有“感”必有“应”，有“应”定有“感”。“感”与“应”犹影之随形，响之应声，“无复先后”，总相伴随。事物“合两”是性，“两”之间相“感”相“应”也是性。张载说“物所不能无感者，谓性，” [1]（第22页）实是要肯定“一”中之“两”相“感”相“应”是客观的，是要强调“有两则须有感，然天之感有何思虑，莫非自然。” [1]（第107页）

张载认为，“一”中之“两”相“感”相“应”的形式也是多样的。有的“以同而感”，有的“以异而应”，有的“相悦而感”，有的“相畏而感”。不论形式如何，“一”中之“两”的相“感”相“应”永远没有完结。张载把自己这种思想表述为“气有阴阳，屈伸相感之无穷，故神之应也无穷；其散无数，故神之应也无数。” [1]（第67页）在对“一”中之“两”的相“感”相“应”以种种具体论释之后，张载进一步从总体上肯定对立面之间相互作用的普遍性、必然性，并把“气”运行不息的原因，归之于其所蕴涵的阴阳之间无穷的相互作用。他说：“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，不曰性命之理，谓何哉？” [1]（第12页）对“一”中之“两”相“感”相“应”，“相兼相制”及其与“气”“运行不息”的联系的认识，使张载对于“气”运行变化的根源提出了一个总的理论的表述：“一物两体，气也；一故神 [两在故不测]，两故化 [推行于一]，此天之所以参也。” [1]（第10页）从而明确地指出了事物运动变化的原因，在于事物所包涵的对立面之间的相互作用。同时，张载又以“天大无外”“太虚无体，则无以验其迁动于外”为据，进一步肯定“动必有机”“动非

自外”；并把“一”中涵“两”，“两”推行于“一”，引起事物的运动变化，看作是“范围天地”的普遍规律，继《易传》“一阴一阳之谓道”的思想之后，提出了“其阴阳两端循环不已者，立天地之大义”[1]（第9页）的观点，在中国辩证法思想史上以比较明确的理论形式揭示了事物运动的内在根据，肯定了矛盾在事物运动中的普遍作用和意义。

张载考察“一”中之“两”，揭示“气”化之源，使古代哲学家们长期探讨的“神”“化”“道”“易”诸范畴的涵义及其同“气”范畴的关系也得到了理论说明。

首先，张载指出“合一不测为神。”[1]（第16页）认为“神”是“气”兼涵阴阳，合“两”为“一”，“一”中之“两”“相荡相摩”“相感相应”的契机，“神”所表明的即是“一”中之“两”的相互作用不易观测，即所谓“一故神”“两在故不测”。由于这种认识，张载把“神”规定为“气”的能动的性能，说“神则主乎动”，把鬼神诠释为“归伸”。说“至之谓神，以其伸也；反之为鬼，以其归也。”[1]（第19页）“伸”是“气”聚为物，“归”即是由物散为“气”。因此他又断定：“显而为物者，神之状也；隐而为变者，鬼之状也，大意不越有无而已。物虽是实，本自虚来，故谓之神，变是用虚，本缘实得，故谓之鬼。”[1]（第183页）以“神”为“气”的性能，肯定“神”不能离开“气”而独立存在，这使得先秦时期苟况“不见其事而见其功夫是之谓神”的讲法更加具体，更具理论色彩。从而也更有力度地打击了那些视“神”为离开物质实体的神秘力量的观念。

与“神”联系的范畴是“化”。“化”是事物的变化。张载认为，“化”范畴所表明的是“一”中之“两”“推行有渐”，这与“神”有区别；但是“化”是“两”“推行于一”所引起的结果，是“神”这种能动的性能的具体体现，所以“神”同“化”又相联系。张载通过这样的考察，既肯定“气之外无神”[2]（第3页），又肯定“神之外无化”[2]（第3页）。

根据“气”“推行有渐”为“化”的认识，张载对“道”这一范畴也作出了一些新的规定。一方面他承袭《易传》中“形而上者谓之道”的思想，认为“无形迹者即道也”[1]（第207页）；另一方面，他提出“由气化，有道之名。”用“道”来表述“气化”的过程，把对道的理解，同对“气”“神”“化”诸范畴的规定联系起来：“神，天德；化，天道；神，其体，道，其用，一于气而已。”[1]（第15页）张载的这一论述，实际上是进一步肯定“神”是“气”的性能，“化”是“气”运行变化的过程，因此，“神”是内在的东西，非形体的东西，本质的东西，是“天德”。“化”根源于“神”，是“神”的外在表现，是一种自然过程，故谓之“天道”。“不论“神”“化”“道”都统一于“气”，都是对“气”的特性的说明。这样，当张载以“道”来表述“气”运行变化的过程的时候，他实际上是以一种素朴的理论形式肯定了物质与运动的统一。

张载在肯定“神”“化”“道”等范畴的区别和联系之后，又将“易”同这些范畴联系起来考察，并对这些范畴的涵义及其相互关系作出了一个总的论述：“语其推行，故曰道；语其不测，故曰神；语其生生，故曰易；其实一物，指事而异名尔。”[1]（第184页）明确肯定“神”“化”“道”“易”都是对“气”的说明，都服从或统一于“气”。从张载对“神”“化”“道”“易”等范畴的规定及其相互间关系的理解来看，其思想所达到的理论深度可说是前无古人的。而他这种理解的成立，又依赖于他对“一”“两”关系的理解和对“一”中之“两”相互作用结果的理解。

这种理解，使他在理论上肯定了“气”“运行不息”，也使他对佛、老作出了进一步的批判。佛教讲“一切皆苦”，把“苦”之原因归之于“有生”，认为“有生”即永远无法脱离苦海。因此佛教宣扬“无生可冀”，要人们把脱离苦海的希望寄托于死后，寄托于超出生死轮回的“寂灭”。张载认为，从“气”“运行不息”的观点来看，佛教是在宣扬“往而不返”。道教讲修炼成仙，追求长生，张载认为这实际上是主张“循生执有”“物而不化”，这也是错误的。佛教的错误根源在于不懂得“气化”中“动而不穷，则往且来”。无穷的“气化”中有“聚”必有“散”，有“始”必有“终”，有“往”必有“反”。反之，亦然。只“往”不

“反”，动会有穷，这就违背了“气”运行不息的本性。这种错误可说是不了解“气化”的无限性所致。道教也是不了解“物而不化”同“气”运行不息的本性相背离，其根源则在于不了解“气化”的必然性。总之，在张载看来，佛教讲不灭不生之永灭，主张“不生”，道教讲不生不死之长生，企求不死，观点虽然有别，但其错误根源却是同一的：这就是都不了解“气”为万物之源，人乃物中一物，人的生死要受事物运动变化规律的制约；不了解“气”不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。”因此，他的结论是：“彼语寂灭者，往而不反；徇生执有者，物而不化。二者虽有间矣，以言乎失道则均焉。”[1]（第7页）由于张载较为深刻地揭示了事物运动变化的根源，加上他对佛、老之学曾“累年究极其说”，他对佛老的批判可谓入木三分，切中要害。这样的批判在我们今天看来，仍不失其理论上的深刻性。

## “气化”与“万殊”

张载在考察“一”中之“两”的相互作用，肯定“气”化无穷的基础上，对“气”聚散的形式进行具体考察，提出了“游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊。”[1]（第9页）肯定“气”化的具体情形有别，源于“气化”的事物千姿百态，质态有异，力图说明现实世界中事物的多样性。

张载认为，“气”聚散的形式不同，与“一”中之“两”各自的性能及其相互作用的结果是相联系的。从性能来看，“两”之中“阴性凝聚，阳性发散”；从功能来看，“阳之德主于遂，阴之德主于闭。”这样的对立面共处于一个统一体中，“阴聚之，阳必散之。”[1]（第12页）结果是时候阳胜阴负，有时候是阴胜阳负。正是阴阳胜负情况的差异，决定了具体事物存在的形式：“阳为阴累，则相持为雨而降；阴为阳得，则飘扬为云而升。故云物班布太虚者，阴为风驱，敛聚而未散者也。凡阴气凝聚，阳在内者不得出，则奋击而为雷霆；阳在外者不得入，则周旋不舍而为风。”[1]（第12页）风雨雷霆的形式是阴阳交互作用的结果。“阳陷于阴为水，附于阴为火。”[1]（第13页）“阳明胜则德性用，阴浊胜则物欲行。”水、火、人性的形成，同样是阴阳交互作用的结果。

张载把水、火、人性的形成归之于阴阳交互作用的不同结果；把动、植物的区别则归之于其聚、散形式的不同。他说：“动物本诸天，以呼吸为聚散之渐；植物本诸地，以阴阳升降为聚散之渐。”[1]（第19页）同时，张载认为，具体的事物有大有小，或高或低，具有一定的空间特性；事物从形成到消散，前后相继有其时间顺序。事物的空间特性和时间特性也是由“气”聚散的先后不同所决定的：“生有先后，所以为天序；小大、高下相并而相形焉，是谓天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。”[1]（第19页）“物之既形”“有秩”，是因为“天之生物”“有序”，依张载的“气”化理论，生有先后，当同“气”之聚散联系在一起。实际上张载正是以“气”之聚散的先后作为“天秩”“天序”之所以然的。对事物差别性的这些具体考察和分析，使张载断定“天下无两物一般”。认为世界上的事物，不仅象动、植物这种大的部类之间存在差别，即是同类事物之间也存在差别。在动物中人与其他动物有别，人同人之间也有不同。他说：“人与动植之类已是大分不齐，于其类中又极有不齐。某尝谓天下之物无两个有相似者，虽则一件物也有阴阳左右。”[1]（第322页）这种认识，使张载考察事物的形、质时得出了“造化所成，无一物相肖者”这种结论。

张载以“气”聚散的先后说明时空特点，以“气”聚散的形式说明动植物区别，这当然是非科学的。但是从中我们可以看到古代思想家在探讨事物多样性、差别性的时候凭借辩证思维所作的努力。同时，我们也可以看到，由于张载深入考察“一”中之“两”各自的性能及其相互作用的结果，使他在理论上既能坚持万物源于一“气”的观点，又能够承认和肯定事物的多样性和差别性。既肯定“一”与多之间即本体同现象、统一体和多样性之间的联系，又承认“一”多之间存在差别。在理论上同佛教将“一”与多混同，主观地抹煞“一”多区

别的观念划清了界线。佛教把事物的多样性，一事物同他事物的联系和差别全都视作假象，否定事物自身质的规定性。在佛教理论中，既认定“一”即一切，又认定一切即“一”，以为“万象虽殊，而不能自异。”把事物的质的多样性的根源归之于缘起不真。实际上是要通过歪曲事物之间的联系，否定事物的多样性、差别性，论证世界的虚幻性。张载的“天下无两物一般”的理论从另一个层面上批判了佛教这种理论。从辩证思维发展史的角度来看，张载“阴为阳得”或“阳为阴累”造成“天下无两物一般”的理论，当是中国古代哲学家为研探事物的质的规定性以及由此形成的事物的多样性，而研究矛盾双方主次地位作用的开始。可以说张载之所以能对事物的统一性与多样性及其相互关系有所认识，仍然在于他运用“一”“两”范畴，对事物自身所包含的矛盾的两方面相互作用的具体情形进行了比较深入地考察和辨析。

## “对”“反”与“仇”“和”

张载通过对“一”中之“两”相互作用的考察，揭示了“气”化的内在根据：对“一”中之“两”相互作用具体情形的辨析，论释了事物的差别性，在此基础上他提出“天地之气，虽聚散、攻取百途，然其为理也顺而不妄”，[1]（第7页）探讨了“气化”之理。

在对“气”化之理的论释中，张载提出了“对”“反”“仇”“和”四个范畴。他认为，“气”合“两”为“一”，“一”中涵“两”，因此在“气化”中首先是有“对”，即统一体包涵对立面。“一”中之“两”相感相应，相兼相制，性能功用相互对立，即所谓“有反”；性能功能有异的对立面之间势必相互排斥、斗争，这谓之“仇”。对立面之间的斗争达到一定的阶段又会形成新的统一，这即是“和”。张载把“气”化中这种情形概括地表述为“有反斯有对，对必反其为，有反斯有仇，仇必和而解。”[1]（第10页）张载所谓“仇必和而解”之“和”并非主张以调和的形式或均衡的形式来解决对立面之间的矛盾和斗争，而是认为在“气”化中，从有“对”开始，经过“反”“仇”到“和”，形成不同的具体阶段，这些阶段即体现在“气”聚为物，或物散为“气”的过程中。

在张载看来，“气化”的过程是无穷尽的，“气”聚“气”散，都只是“气化”中的暂时形态，或说“气化”的不同阶段；“气化”不可能停滞在“聚”的阶段，也不会停滞在“散”的阶段。“气化”作为一个完整的过程，也是一个不断地由“对”“反”到“仇”“和”的过程。由于“气化”中“对”“反”“仇”“和”，是不断循环往复的，因此，就无尽“气化”的过程而言，既不存在“仇必仇到底”的情形，也不存在永恒的“仇必和而解”的阶段。在张载的哲学中，“和”这一范畴，只是表示“气化”过程中，一个具体阶段的终结，即由有“对”有“反”有“仇”的双方，即相互排拒和对立的双方，突破原有的统一，达到新的统一。但这种新的统一，并非一种恒久的不变的状态。因为在新的统一中，又包含新的对立，对立的双方仍有“反”有“仇”，会引发由新的“对”“反”与“仇”“和”构成的气化运动。由此可见，“对”“反”“仇”“和”都是张载用以揭示“气化”之理的范畴。离开“气化”与“气化”过程，对张载所持的“对”“反”“仇”“和”观念的理解，都是难以契合张载思想实际的。

张载的“气化”论中，借鉴《周易》的“变”“化”观念，认定“化”谓“推行有渐”，“变”是指“化而裁之”，是著变。这种由“化”到“变”，在某种意义上也是指“气化”过程，始于“对”，终于“和”，或者说从“化”到“变”的过程，即是“对”“反”“仇”“和”的过程。也正是由于张载把“气化”理解为一个无尽的“对”“反”“仇”“和”的过程，才使得他强调人们在社会生活中，应当“与时消息”，“精义时措”，“顺性命，躬天德而诚行之”[1]（第51页），而不是简单地以“仇”“和”作为人们知人论世，应事接物的手段和方式。因为，在张载看来，“对”“反”“仇”“和”，既然是“气化”过程中必然存在的阶段，即只

能顺应，而不能“加功”“助长”，更无法回避和超越。张载认定人在生活中，“知化则善述其事，穷神则善继其志”，[1]（第62页）也是要强调人们从终极的层面了解事物的存在和状态，了解“气化”的根源与过程。张载之所以主张“民胞物与”，认定“富贵福泽，将厚吾生也；贫贱忧戚，庸玉女以成也。存，吾顺事，没，吾宁也”[1]（第63页），是人生的最高境界，根本原因也在于他认为，这样的人生观念和境界，是以对“气化”过程以及“气化”过程无限性的理解，为认识前提和基础的。

## 结束语

通过前面的考察，我们看到张载哲学中，与“一”相联系，规定论释了“气”“太极”“太虚”“太和”诸范畴；同“一”中之“两”相互作用相联系演绎说明了“神”“化”“道”“易”“感应”“聚散”“升降”“闭遂”“对”“反”“仇”“和”“胜负”“陷附”“始卒”“渐化”“著变”“同异”等不同层次的范畴；同“一”中之“两”相联系则有“阴阳”“虚实”“动静”“清浊”“隐显”“幽明”“有无”等范畴。这些与“一”“两”范畴相联系的范畴使张载构成了其“一”“两”学说的范畴体系，论定作为万有之源的“气”为“至虚之实”，极大地深化了古代的元气说；揭示“气”化之源，探讨“气”化之理，论释“气”化无穷，“人物万殊”，又在中国古代辩证思维发展长河中形成了一个波峰，促进了中国古代辩证法理论的发展。

张载“一”“两”学说的形成同他所面临的理论斗争的需要是分不开的。汉唐以来有学者提出过“庞昧革化，惟元气存”，认为“元气”“吁炎吹冷，交错而功。”用“元气自动说”否定“天”“为万物之祖”，“万物非天不生”的神学和玄学、佛、老的本体观念。但这一时期的学者对“元气”何以自动，并没有作出系统的理论说明。因而这样的“元气说”还无力担负起批判神学、玄学、佛老的任务。佛、老、玄学都有一套与其本体论观念相联系的动静变化学说。老子主张“道”“生天地万物”。玄学家中有人宣扬“生物者无物，而物自生。”郭象，主张事物绝对的自我生成变化。佛教中除“物不迁论”一说之外，还以“缘起说”“种子说”等理论虚构各种因果系列，歪曲事物变化中的真实联系，并通过这种歪曲来论证自己的“空”“无”观念。张载要与这样的论敌在理论上“较是非，计得失”，不但需要坚持汉唐以来人们建构的元气说，还必须对“元气”自动从理论作出具体说明，理论斗争使张载不能不拿起辩证法的理论武器。他一方面深研包含丰富的辩证法思想的《周易》一书，吸收汉唐以来人们诠释“太极”“两仪”的认识成果，另一方面则明确肯定“太极”为“气”，以“两仪”为阴阳，把“太极”“两仪”的关系看作“一”与“两”的关系，即统一体和对立面的关系。再通过对“易有太极”是生两仪”这一包涵宇宙生成图式思想的论述的改造，提炼出了“一物两体”这一论题，并基于这样一个论题，演绎出了自己的“一”“两”学说体系。

张载“一”“两”学说的形成又与“一”“两”范畴自身长期的发展分不开。远在殷周时期，人们已经产生“一”与“贰”的观念。这些观念往往与事物数目相关，那些“惟一”“不贰”的讲法又同统治者的专制观念相联系，哲学涵义甚微，春秋时，史墨提出“物生有两”，使“两”开始成为一个重要的哲学范畴。但史墨是“物”“两”联用，还没有运用“一”。这时候“一”的内容还极其贫乏”，与“专”“同”意义接近。直到人们将世界的本原一体化之后，才使“一”范畴的内容逐步丰富起来。老子以“道”为万有之源，提出了“道生一，一生二，二生三，三生万物”。肯定“一”能生“二”，可说是以“一”作为辩证思维范畴的开始。到汉代，人们说“一也者，万物之本也”，使“一”范畴的内容进一步丰富。到隋唐时期人们已经开始有“一分为二”“一以统同”的讲法，到宋代人们对“一”“两”范畴的运用中哲学的意义则更为明显了。但是自史墨以来，人们或者是不自觉地运用“一”“两”范畴表述事物的矛盾性，而是在论述宇宙生成的时候透露了一些辩证法思想；或者是肯定“一”

为统一体，“两”为对立面，但否定“一”“两”之间的内在统一，把“一”“两”关系看作“生”与被“生”的关系；或者注意到了统一体与对立面的统一，而未用“一”“两”范畴来论述这种统一。张载正是在对前人对“一”“两”范畴认识的基础上，形成了自己的“一物两体”说。这种学说既是对史墨“物生有两”说的继承发展，又是对前人关于“一”“两”关系理解中的形而上学观念的否定和批判。也可以说，张载“一”“两”学说的形成，本质上即是“一”“两”范畴自身发展的结果。是理论发展的历史要求和机遇，使张载对中国古代辩证法的发展作出了自己的贡献。

当然，作为一个古代哲学家，张载的“一”“两”学说仍未脱离素朴的理论形态。他所提出的“一物两体”并非一个科学地揭示事物矛盾性质的论题。因为他对于“一”“两”范畴的规定基本上停留在统一体和对立面的涵义上。而且由于他强调“气”“清虚一大”，主张“无所杂者清之极，无所异者和之极”，[1]（第28页）使自己“一物两体”的思想也未贯彻到底。他肯定“一”中之“两”“相兼相制”，提出了“对”“反”“仇”“和”，但并没有形成一般意义上的斗争性和同一性概念，还不能全面科学地理解“一”“两”关系。他虽然意识到了在“气”化中“对”“反”“仇”“和”形成一个具体运动过程，但并不理解“和”当是在旧的统一体破灭的基础上的更新和统一，无限的“气”化过程当是一个无限的更新过程。而只是把“气”化过程看作是“气聚为物，形溃返原”的无限循环，这种从“气”到物，从物到“气”的循环，并不是真正的更新，这使得他的“著变”概念也并不具备真正的质变的意义。这种理论局限使得他在社会政治主张方面一面讲“变”，一方面求“久”。总之，张载的“一”“两”学说对中国古代辩证法理论的贡献是巨大的，但对他的理论局限也不能低估和忽视。科学的态度只能是对其理论的贡献和局限都进行深入的研究，科学地理解其应有的理论价值与历史地位。

## 参考文献

- [1] 张载：张载集。北京，中华书局，1978。
- [2] 王夫之：张子正蒙注、序论。北京，中华书局，1975。

<http://philosophy.whu.edu.cn/academic/search/list.asp?id=27>