

中國人民大學

博士学位论文

(中文题目) 方以智物论研究

(外文题目) Fang Yizhi's Theory of 'Things'

所在学院: 国学院

专业名称: 中国哲学

研究方向: 宋明理学

论文主题词:

(3-5个) 方以智; 物; 物论; 明清之际

论文提交日期: 2021.5.1

独创性声明

本人郑重声明：所提交的论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得中国人民大学或其他教育机构的学位或证书所使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示了谢意。

论文作者：_____刘瑜_____日期：_____

关于论文使用授权的说明

本人完全了解中国人民大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留送交论文的复印件，允许论文被查阅和借阅；学校可以公布论文的全部或部分内容，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文。

论文作者：_____刘瑜_____日期：_____

指导教师：_____向世陵_____日期：_____

中文摘要

在思想史领域内，方以智（1611-1671）研究的重点和难点主要体现在两个思想脉络和时代问题中：一是由宋明理学到清代经学或考据学的学术型态转变是如何发生的，二是中国传统人文学术对西方近现代自然科学的接受过程是如何进行的。相对而言，关于明末清初的思想学术与自然科学技术的关系问题，学界讨论得比较少，亦未能提出受到普遍认可的解释范式。要深入理解明末清初科学与人文、近代西方自然科学与中国古代传统思想之间的关系问题，方以智是不可多得的研究对象。其中，方以智关于“物”的思考和实践又是关联起自然世界与人文世界的一座桥梁。中国哲学中的物有具象与抽象双重属性，包括而不限于西方哲学中的物质（matter）范畴。方以智向来被视为百科全书式的思想家，他的物论内涵也极其丰富。关于物的理论和实践，是方以智哲学的核心所在。

方以智认为，三教及其各派系都认为世界的终极本体是“不可知”的，同时又是万事万物的根本依据，那么人们只能从“可知者”即“物”中去“深究其所自来”。这一思路就是方以智描述、分析道一物关系时所遵循的基本思路，其中既包含宇宙生成论，也包含了本体论。方以智哲学在体用论上的基本主张是无体有用，在生成论上则主张阴阳以上不可知。因为道无体，故止有用，又因为阴阳以上不能直接把握，故人只能从理、气、象、数等阴阳及其以下的层面来格致物则，通过对物则的归纳形成普遍性的原理，进而将此原理施用于人事。进一步，方以智把身、心、性、命都归属于物，也就是把自我也视为理性认识的对象。在这样的物—我关系中，“我”既是认识主体，又是认识对象，从而实现向内的反观自省。再次，器与天地，亦即人造物和自然物，相对于自我而言是属于外在的他者。对于外在于人的实在之物，方以智虽然也主张“制作”，但在士、农、工、商的社会阶层制度下，他实际只能从事对于外物之理的研究型工作，也就是所谓质测之学。方以智的物理研究实践，总体上不出于中国传统博物学的范围，但他善于总结研究方法，主动吸收西方自然科学的内容，并且在许多具体的自然科学问题上提出了正确的创见。

牟宗三先生所论理之存有与活动的关系问题，则启发了笔者关于圆·说之意义的思考。方以智是通过对存有物之理的归纳，得出以圆·说为代表的一系列法则。这些法则虽然源自于存在之物，其自身却并不是静态的，而表现为两

个层面上的活动状态：一是法则内部的动态性，即交轮几、统泯随的不断轮转；二是源于存在之物的法则可以由人来运用到活动之事上，需要考虑常变、经权、时宜等变动性因素。本文试图沿着方以智的思想精粹，在物与事之间、存有与活动之间、自然科学与道德人伦之间寻求沟通与联结。

从现当代中国哲学的发展情况来看，心性之学始终占据重要地位，与之相对应的关于物的哲学研究相对缺乏。理论上，心与物本来是相对而不可分割的两个面向。中国传统思想资源中，关于物的思考在历时性、文本体量和理论深度上都足以与心性之学相媲美。近现代自然科学技术的长足发展及其对人文世界造成的挑战，促进了西方哲学对于物的问题、人与物的关系问题深入而持久的反思。科学理性强势入侵人之生存领域的方方面面，知识向着实用技术的必然转化增强了人控制、改造物的能力。工具理性主导着人对物的认识，物从人之生存境况的意义世界中陨落，沦为满足人之需求的手段。重新审视中国历史上这一前现代观念与科学技术初次发生碰撞的时期，或将有利于启发我们对当下和未来的科技与人文意义世界的关系的思考。

ABSTRACT

In the field of history of Chinese philosophy, the key points and difficulties in the research on Fang Yizhi (方以智, 1611-1671) are mainly reflected in two ideological lines: one is how the academic pattern of the transition from Neo-Confucianism in the Song and Ming Dynasties to the textualism in the Qing Dynasty happened; the other is how the traditional Chinese humanities accepted the western modern natural sciences and technologies. Relatively speaking, in the late Ming and early Qing Dynasties, there were fewer academic discussions on the relationship between intellectual thought and natural science and technology, and no universally accepted explanatory paradigm has been put forward yet. To understand the relationship between science and humanities in late Ming and early Qing Dynasty, as well as that between modern western natural science and ancient Chinese traditional thought, Fang Yizhi is a precious object of study. Fang Yizhi's thinking and practice about "things" (物) is a bridge linking the natural world and the human world. "Thing" in Chinese philosophy has both concrete and abstract attributes, including but not limited to the category of "matter" in Western philosophy. Fang Yizhi has always been regarded as an encyclopedic thinker, and his theory of things is extremely rich. The theory and practice of things are the core of Fang Yizhi's philosophy.

Fang Yizhi believes that the three religions (including Confucianism, Buddhism and Daoism) all hold that the ultimate noumenon itself is "unknowable" and at the same time is the fundamental basis of every single thing, so people can only "study its origin" from the "knowable", that is, the "thing". This train of thought lies in the base of Fang's thinking when describing and analyzing the relationship between Dao and things, which includes both theories of the universe and the ontology. This paper holds that the basic idea of Fang Yizhi's philosophy on the theory of body (ti, 體) and function (yong, 用) is that 'there is no body but there is function', while on the theory of universe it is that what above Yin and Yang (陰陽) are unknowable. Because the Dao has no body, it has only the function. And because nothing above the Yin and Yang can be understood, people can only use what is below the Yin and Yang such as the principle (li, 理), qi 氣, image (xiang, 象) and number (shu, 數), to form the universal principle through the induction of the principle of "things". Furthermore, Fang Yizhi ascribes the body (shen, 身), mind (xin, 心), nature (xing, 性) and destiny (ming, 命) to the concept of things, that is to say, he regards the self as the object of rational cognition. In this relationship, "I" is not only the subject of cognition, but also the object of cognition, thus realizing introspection inward. Thirdly, utensils and heaven and earth, that is, man-made objects and natural objects, are external to the self. Although Fang Yizhi also advocated "making" things external

to human beings, under the social class system of scholars, peasants, workers and businessmen, he could only engage in the research of the theory of external things, that is, the so-called science of quality and measurement. On the whole, Fang Yizhi's physical research and practice did not go beyond the scope of Chinese traditional natural science, but he was good at summarizing research methods, actively absorbing the contents of western natural science, and put forward correct ideas on many specific natural science issues.

Mou Zongsan's (牟宗三, 1909-1995) discussion on the relationship between existence and activity inspires the author to think about the significance of the theory of “round ㊦”. Fang Yizhi drew a series of laws represented by the theory of “round ㊦” through the induction of the principle of being. Although these laws are derived from existing things, they themselves are not static, but show two levels of active states: one is the internal dynamics of the laws, that is, the constant rotation; the other is that the law derived from the existing things can be applied to the activities of people, considering eternity and change, the right timing and other variable factors. This paper tries to follow the essence of Fang Yizhi's thought to seek for communication and connection between objects and things, between being and activity, between natural science and moral and human ethics.

From the perspective of the development of modern and contemporary Chinese philosophy, the study of mind (xin, 心) has always occupied an important position, and the corresponding philosophical research of “things” is relatively lacking. In theory, mind and thing are relative and inseparable aspects, and the thoughts on “things” in traditional Chinese thought resources are comparable to the study of mind in terms of diachronic, textual volume and theoretical depth. The rapid development of modern natural science and technology and its challenges to the human world have promoted the deep and lasting reflecting on the problem of things and the relationship between people and things in western philosophy. Scientific rationality invades every aspect of human's life. The transformation of knowledge to practical technology enhances human's ability to control and transform things. Instrumental rationality dominates human's understanding of things, and “things” fall from the meaning world of human's living situation and become the means to meet human's needs. A re-examination of this period in Chinese history, when pre-modern ideas and science and technology first collided, may be helpful to enlighten us to think about the relationship between science and technology and the world of human significance.

目录

绪论.....	- 9 -
0.1 选题意义及创新之处.....	- 9 -
0.2 文献综述.....	- 14 -
0.2.1 国内研究综述.....	- 14 -
0.2.2 西方学界相关研究述评.....	- 28 -
0.3 方以智的学派观念.....	- 41 -
0.3.1 论儒释道关系.....	- 42 -
0.3.2 论理学各家得失.....	- 47 -
0.4 方以智所论“物”的内涵.....	- 52 -
0.4.1 诸家物论通说.....	- 52 -
0.4.2 方以智物论的基本内涵.....	- 64 -
第1章 道物：本体与显用之间.....	- 68 -
1.1 至体无体，惟有前用.....	- 68 -
1.1.1 无体.....	- 69 -
1.1.2 大用.....	- 71 -
1.1.3 先天与太极.....	- 72 -
1.2 无体有用说的思想来源.....	- 78 -
1.2.1 从“一非数”到“无体之一”.....	- 80 -
1.2.2 从“地体天用”到“即用是体”.....	- 81 -
1.2.3 从“加一倍法”、“理一分殊”到“一在二中”.....	- 82 -
1.2.4 对先天学的改造.....	- 83 -
第2章 物理：象数与理气之间.....	- 85 -
2.1 象数.....	- 86 -
2.1.1 象：寓象与观象.....	- 87 -
2.1.2 数：分限与节度.....	- 88 -
2.2 理气.....	- 92 -
2.2.1 理：物理、宰理、至理.....	- 92 -
2.2.2 气：阴阳与五行.....	- 94 -
2.2.3 象数理气之关系.....	- 96 -
第3章 物我：主体与客体之间.....	- 99 -
3.1 心.....	- 100 -
3.1.1 心兼形神.....	- 101 -
3.1.2 心以无知之知为体.....	- 104 -
3.1.3 游心、直心与至善.....	- 107 -
3.2 性命.....	- 114 -

3.2.1 尽性、安命.....	- 115 -
3.2.2 生死.....	- 118 -
3.2.3 世出世.....	- 122 -
第4章 格物：道德与知识之间.....	- 125 -
4.1 孝学与仁智.....	- 125 -
4.1.1 孝与学.....	- 126 -
4.1.2 仁与智.....	- 129 -
4.2 格物与知行.....	- 133 -
4.2.1 理学与心学之争.....	- 133 -
4.2.2 方以智论格物与知行.....	- 135 -
4.2.3 质测与通几.....	- 140 -
第5章 事物：存有与活动之间.....	- 144 -
5.1 三征与三因.....	- 147 -
5.1.1 三征.....	- 147 -
5.1.2 三因.....	- 151 -
5.2 时中与经权.....	- 157 -
5.2.1 时中.....	- 157 -
5.2.2 经权.....	- 160 -
结语：体用与即用即体.....	- 162 -
参考文献.....	- 169 -

绪论

此章概述本文写作的选题意义以及创新之处，总结现有方以智研究的主要成果及其挖掘潜力所在。方以智哲学的学派归属问题向来是方以智研究中一个聚讼不已的话题，学派归属问题背后的实质则是对方以智哲学的基本性质和终极关怀的定位。总体而言，不管评论儒释道三教，还是评议宋明理学各家得失，方以智都秉持着比较宽容的态度。他肯定儒释道在立教之初的善世目的，认为三教遏制人欲、惩恶扬善的德性教化作用原本相通，但原始儒家的教化手段更具有圆融的优势，在诱导中人以下的大多数人立志向善的实际功能上也优越于其余二家。对于当时的社会分工和学者著书立说，也就是社会物质和思想层面表现出来的日益精细化、多样化，方以智能够比较切合实际地看待，肯定其合理性。明末心学末流之弊渐长，崇实之风的兴起与朱子之学的复兴都是部分人士挽救心学末流的有意识的选择。明末理学、心学门户之争激烈，但方以智品评理学诸家有不因人废言的特点，他对朱熹和阳明二人的学问都予以同情之理解。

最后讨论方以智所论“物”的内涵。本文所说“物论”，广义上泛指一切与“物”这一概念相关的言论；以“物论”指称与“物”相关的言论，其用法即如学界惯常以“心性论”指称与“心性”相关的言论。末章将从方以智常常引用的各家物论之中，摘取部分具有代表性的范畴，结合方氏本人的使用习惯，解释、说明其内涵。然后结合文字学的研究方法，论证说明：方以智物论的内容不仅限于实在之物，而是综合继承了中国哲学传统中对于“物”观念的广泛运用，并表现出高度的自觉性。

0.1 选题意义及创新之处

在思想史领域内，方以智研究的重点和难点主要体现在两个思想脉络和时代问题中：一是由宋明理学到清代经学或考据学的学术型态转变是如何发生的，二是中国传统人文学术对西方近现代自然科学的接受过程是如何进行的。第一个问题至晚从清末起就受到士人和学者的自觉关注，学界对此已经从外缘条件和内在理路的各个方向进行了较为全面的研究。在这一思想脉络中，方以智的

定位也较为明晰：一方面，他是在晚明开辟清代考据学风的学者之一，表现出重证据、重推理的扎实学风，尤其在音韵学领域作出了一些创造性贡献；另一方面，他又不像典型的清代考据学者那样强调汉学、宋学的分野并明确拒斥宋学，他仍然依托于宋明时期的义理学传统来思考一系列天人问题。

相对而言，关于明末清初的思想学术与自然科学技术的关系问题，学界讨论得比较少，亦未能提出受到普遍认可的解释范式。这方面研究的薄弱化可以由下列几个因素作出解释。一个明显的原因是文献限制。在上个世纪 50 年代以前，方以智为学界所知的著作主要是他的考据学和博物学成果，他存世的多种哲学思想类著作近年来才陆续整理出版。然而直至 2019 年十册本《方以智全书》面世，受到学界普遍认可的方氏著作的注本也只有庞朴先生的《东西均注释》一部。方以智在表达义理时往往用词生僻，注本的不足也是限制学界了解其思想的因素之一。第二个更为深层的困难在于，近代自然科学技术本身不是从中国人文传统中自然孕育、生长、分化出来，而是在中国的近代化历程中从西方文明引入嫁接的。正是由于中国传统人文学术与近代科学之间不具有直接的孕育生成关系，当现代新儒家学者们试图由儒学开出科学和民主时，他们才不得不进行创造性的哲学诠释和建构。然而，新儒家学者由内圣开出外王的事业实际止步于心性之学，鲜少涉及对自然科学的探讨。除了阳明学者，备受关注的明中、晚期思想家如顾、黄、王等，对于本土和东传自然科学要么不甚关心，要么全盘拒斥。至于在中西文化交流史研究领域颇受重视的李之藻、徐光启等人物，则一并接受了传教士带来的自然科学和神学，他们并不直接面对经由中国传统学术来对接西方自然科学的问题。明代几位杰出的本土“自然科学和科学史家”，如李时珍、宋应星、徐霞客等，既尚未受到西学影响，又对抽象的义理之学不太关心。例如，德国学者薛凤（Dagmar Schäfer）在对《天工开物》的研究中，将宋应星称为“实用主义者”，认为宋应星采取“实用主义的方法以及由此导致的对哲学背景的忽略”可能被同时代人视为一种“缺陷”，他“将自己严格地限定于近乎纯描写，而不是对概念进行阐释”。^①

通过与上述同时代思想家和“科学家”的粗略比较，我们不难发现，要深入理解明末清初科学与人文、近代西方自然科学与中国古代传统思想之间的关

^①[德]薛凤：《工开万物——17 世纪中国的知识与技术》，南京：江苏人民出版社，2015 年 11 月，第 272 页。

系问题，方以智是不可多得的研究对象。其中，方以智关于“物”的思考和实践又是关联起自然世界与人文世界的一座桥梁。在以西方自然科学技术为代表的现代科学视野中，将自然物作为与人之存在相对立的客观实在的研究对象，是确保科学之客观性和独立性的必然要求；然而，作为中国传统思想主体的儒释道三家，都以天人合一为潜在性、基础性的逻辑起点、修养途径和人生境界，以不落于物我对立的二元论为突出特点，其代表性观点包括万物皆备于我、乘物游心、转物或转识成智等等。对待“物”的这种客体化和主体化两种倾向，构成了科学世界与人文世界之间的核心张力之一。方以智号称“坐集千古之智”，他不但继承了本土自然科学知识、接受了西方近代自然科学，而且身体力行地进行科学研究实践；不但出入于儒释道三教，对三教都有切中时弊的深入思考，而且形成了一套独特的、自洽的思想哲学体系。那么，方以智哲学如何在物我关系的张力中处理物的科学和人文双重身份问题？这是贯穿于本论文始终的一个核心关注。

方以智向来被视为百科全书式的思想家，他的物论内涵也极其丰富。“盈天地间皆物也。”从具象处说，他所广泛涉猎的天文、律历、地舆、礼制、数学、小学、器用、医药、动植、音乐等领域的研究对象都是物，至于更为抽象的天地、性命、心、道等，也被方以智归入物的范围^①。物的这种具象与抽象的双重属性，分别对应着方以智的质测与通几说，物的范畴也因此成为衔接质测与通几的关键环节，被他称为“物通虚实”^②。在方以智哲学中，物的这种核心地位，除了表现在上述物的内涵大大增加之外，还表现在调和理学、心学分歧，整合三教关系，对治时代学术问题等现实诉求中。方以智对明末学风的基本判断是，作为显学的儒释二家分别因为阳明后学和禅宗不立文字潮流的影响，出现了荒废经典、冒举性命、空谈玄理的弊病。以象数易矫正理学、心学易，以程朱之质实矫正陆王之疏阔，以佛道破拘儒之执，以经典救不立文字之弊，是方以智通盘考虑三教关系所开出的药方。其中，名物度数是完善三教理论和实践的共同需要，既是基础，又是药引子。《物理小识》与《东西均》的开篇序言都可以看作是以物为主题的论文，○：卍、河图洛书等图式，交轮几、统

^①《物理小识自序》：“盈天地间皆物也，人受其中以生。生寓于身，身寓于世，所见所用，无非事也。事，一物也。圣人制器利用以安其生，因表理以治其心。器，固物也；心，一物也。深而言性命，性命，一物也。通观天地，天地，一物也。”方以智：《方以智全书》第七册，《物理小识》，第96页。

^②“智曰：《大学》析心而三之，胡为乎物？盖三者皆虚而物通虚实也。”方孔炤、方以智：《周易时论合编·系辞上传》，第1176页。

混随等逻辑都可以视为是对物理、物则的高度概括。方以智多次谈到父亲方孔炤的宰理、物理、至理之说。其中，宰理是宰物之理，至理贯通于物理与宰物之理中，究其实仍然落在物理上^①。王夫之严格守持儒者门户，他不能赞同方以智融贯三教的立场，却集中赞许了后者在格物之学方面的成就是“学思兼致之实功”^②。这些情况都可以表明，关于物的理论和实践，是方以智哲学的核心所在。

最后，从现当代中国哲学的发展情况来看，心性之学始终占据重要地位，与之相对应的关于物的哲学研究相对缺乏。现代学科分类体系下的中国哲学成立至今不足百年，由现代新儒家几代学者所创造的学科研究范式至今仍延续着重要影响。新儒家的返本开新之学以心性儒学为重点，以牟宗三先生为例，推崇阳明、贬抑朱子就是以心性之学为评判标准来重构宋明理学的结果。近二、三十年来，大陆学界亦注重发掘古代心性思想学说，形成了相对成熟稳定的一套中国心性哲学话语体系。理论上，心与物本来是相对而不可分割的两个面向，中国传统思想资源中，关于物的思考在历时性、文本体量和理论深度上都足以与心性之学相媲美。近现代自然科学技术的长足发展及其对人文世界造成的挑战，促进了西方哲学对于物的问题、人与物的关系问题深入持久的思考。科学理性强势入侵人之生存领域的方方面面，知识向着实用技术的必然转化增强了人控制、改造物的能力。工具理性主导着人对物的认识，物从人之生存境况的意义世界中陨落，沦为满足人之需求的手段。重新审视中国历史上这一前现代观念与科学技术初次发生碰撞的时期，或将有利于启发我们对当下和未来的科技与人文意义世界的关系的思考。

综合而言，本文的创新之处略有以下几点。一是以物为核心范畴，证明物论是方以智哲学思想的重心所在，并从道物、物理、物我、格物、事物等各个维度系统阐释其物论。二是在道物关系的意义上，提出并论证方以智“无体有

^① “故老夫分宰理、物理、至理以醒之，而宰理即宰其物理，即以宰至理矣。此所以为继善成性之大业主也。”方孔炤、方以智：《周易时论合编·系辞上传》，第1210页。

“圣人因物明物，而因以理之，因立宰理而即以物理藏之，此至理也……放者废宰理而任自然，早已不知物理矣。有守宰理而不穷物理者，触途跛挈，固所不免。”方孔炤、方以智：《周易时论合编·序卦传》，第1332页。

“考测天地之家，象数、律历、声音、医药之说，皆质之通者也，皆物理也，专言治教，则宰理也；专言通几，则所以为物之至理也，皆以通而通其质者也。”方以智：《通雅》，《方以智全书》第四册，合肥：黄山书社，2019年6月，第75页。

^② 《搔首问》：“密翁与其公子为质测之学，诚学思兼致之实功。盖格物者，即物以穷理，惟质测为得之。若邵康节、蔡西山，则立一理以穷物，非格物也。”王夫之：《船山全书》第12册，第633页。

用”的体用观，进而考察其体用观在宋明理学中的思想渊源。三是探讨方以智哲学中“无我”与“有我”之间的关系问题，并以此为线索讨论道德与科学对主客关系的不同设定及其沟通的可能性。四是从即用显体的角度，说明物和物理不仅有存在的维度，也具有活动的维度；进而以即用即体为线索，梳理其在宋明理学中的流变。

0.2 文献综述

本章通过回顾国内外方以智以及相关问题的研究成果，展现与方以智研究相关的两个思想脉络和时代问题：一是由宋明理学到清代经学或考据学的学术型态转变是如何发生的，二是中国传统人文学术对西方近现代自然科学的接受过程是如何进行的。现当代西方学界对方以智研究的关注则主要在于两个方面：一是以明清儒学的内在转型为脉络，探究在明清之际的儒家学术和士人理想的转型过程中，方以智的学术思想及其历史经历所具有的共性和殊性；二是以西学东传为线索，勾勒晚明时期耶稣会士入华与士人之间的互动历程，研究方以智如何在中国传统学术基础上接受西方自然科学。

0.2.1 国内研究综述

关于方以智的生平及其著述，较为集中和全面的研究成果见于任道斌、谢国桢等分别编撰的方氏年谱及其著述《知见录》^①，冒怀辛、张永堂等先生分别执笔的两种《方以智全书》前言部分^②，蒋国保先生在其早年专著中考索的方以智生平经历与其思想演变的关系^③。此外，张永堂、刘君灿、罗焯等分别著有方以智传记，对其生平经历有更为生动的呈现^④。在此仅选取其中与方以智哲学思想关联较大的部分内容，略作陈述。

梁启超在《中国近三百年学术史》中说到，“我最爱晚明学者虎虎有生气。他们里头很有些人，用极勇锐的努力，想做大规模的创造。”^⑤其中，方以智的思想无论从深度、广度还是创造力或独特性看来，都算得上在明末清初学者中独树一帜。然而，相比起同时期著名的顾炎武、黄宗羲、王夫之三位思想家，

^① 任道斌编著：《方以智年谱》，合肥：安徽教育出版社，1983年。

任道斌编：《方以智茅元仪著述知见录》，北京：书目文献出版社，1985年。

^② 冒怀辛：《方以智的生平与学术贡献——方以智全书前言》，成文于1986年6月，收于侯外庐主编：《方以智全书》第一册，上海：上海古籍出版社，1988年。

张永堂、褚伟奇：《方以智的生平思想及其著作整理》，成文于2019年4月，收于黄德宽、褚伟奇主编《方以智全书》第一册，合肥：黄山书社，2019年。

^③ 蒋国保先生于1982年通过了大陆第一篇以方以智为主要研究对象的学位论文，后扩充为专著。全书共十章，前五章集中讨论了方氏生平及其著述。蒋国保著：《方以智哲学思想研究》，安徽人民出版社，1987年。

^④ 张永堂著：《方以智》，台北：台湾商务印书馆，1987年。

刘君灿著：《方以智》，台北：东大图书股份有限公司，1988年。

罗焯著：《方以智评传》，南京：南京大学出版社，2001年2月。

^⑤ 梁启超：《中国近三百年学术史》，杭州：浙江古籍出版社，2014年8月，第96页。

学界对方以智的关注，由于文献限制，迄今颇为不足。

方以智（1611-1671），字密之，号曼公，历经时代巨变，一生流离辗转，别号甚多。他于明万历三十九年出生于安徽桐城的一个士大夫家族，自其曾祖父以下四世治易，在当地享有崇高族望。曾祖父方学渐（1540-1615）考取明经而不仕，因早年师事王门后学左派人物耿定向，而被黄宗羲列入“泰州学派”。但在实际学术倾向上，方学渐不满王畿“四无说”，而以“崇实”为宗旨，与东林人士引为同调，属于明末挽朱救陆的一系，由此奠定了方氏家学的基本路径取向。祖父方大镇（1562-1631）是万历十七年进士，曾任御史，官至大理寺少卿。他以“性善”为儒学正宗，于程朱、陆王之学各有去取，提出“藏悟于学”的主张，在学派之争中表现出批判、独立的治学精神，这一风范颇为以智所绍继。以智之父方孔炤（1591-1655）官至湖广巡抚，后因战败入狱，在狱中与黄道周论《易》，顺治以后隐居桐城，著有《周易时论》。方孔炤的易学思想一方面宗承邵雍，一方面又将方氏易学朝着义理思辨的方向大为推进。他所提出的公因反因、中五旋四、代明错行等，构成了后来的方以智易学乃至其整体思想的核心理论。方以智的外祖父吴应宾（1564-1634）是万历十四年进士，翰林院授编修。不同于以智父系家族以儒者持身的传统，吴应宾曾入名僧憨山德清门下，许方以智母亲皈依博山，又曾师事“三一教主”林兆恩，甚至“精于西乾”，其学具有不拘门派藩篱的特点，对以智的学派观念影响深远。方以智少年时期有两位主要的塾师，一者白瑜（1578-1646），授其经史诗文，一者王宣（1565-1648），传授易学及物理学知识。王宣是桐城本地人，与方以智祖父辈交往密切，曾经“中年学道，摒绝室家”^①，亦不拘于门派藩篱。他任方以智塾师时已七十高龄，颇为以智所敬重。他的易学主于河洛，并由易理进一步延伸到物理领域，著有《物理所》。日后方以智结合易理与物理的思想取向，明显有王宣的影响痕迹。

研究者通常将方以智的一生分为早、中、晚三个时期，由于其中年时期经历坎坷，各家界定略有出入。总的来说，结合其个人经历与时代变迁的大关节，笔者认为，将中期的上限定为1644甲申之变、明朝灭亡，下限定为1651辛卯披缁、遁入佛门，较为清晰合理。故而，方以智一生可分为：早期（1611-1644），中期（1644-1651），晚期（1651-1671）。方以智早年生活优渥，教育完备，

^①方以智：《浮山文集·虚舟先生传》，第352页。

多才多艺，抱负不凡，又随父宦游多方，多闻博识，交友广泛。九岁时，方以智随父至福建福宁州任所，得以向熊明遇请教西学和格致学，是他与西学人士直接往来的首次记录。^①少年方以智颇有任侠之气，他的交往名录中不仅有钱澄之这样的同乡兼挚友，有陈子龙、黄宗羲这样的学者兼义士，他还因结社事和《留都防乱公揭》事与阮大铖结下仇怨。这一时期，方以智因出游、躲避桐城民乱和乡试应考几次寓居南京。崇祯九年（1636），方以智在南京结识了耶稣会士、擅长天文历算的毕方济，向其请益“历算奇器”。当时，主要由东林党后裔组成的复社，其活动中心也在南京。方以智在参与复社期间，“以词客狂生闻名海内”，与冒襄、陈贞慧、侯方域并称“明末四公子”。1640年，方以智在北京中进士，留京授翰林院检讨，在京期间结识了耶稣会士汤若望。适值其父方孔炤兵败下狱，方以智身怀血书，为父伏阙诉冤。崇祯皇帝听闻以后，盛赞“求忠臣必于孝子之门”，遂下令释放方孔炤。仕途得意、名动天下，方以智早年过着典型的名门望族贵公子生活。

随着明朝覆灭，方以智的个人生涯也急速转入一段颠沛流离的时期，直至40岁左右披缁出家，身心才逐渐得到安定。这一时期虽然不长，他却经历了数次出生入死和艰难的信仰抉择。1644年3月，李自成攻破北京，崇祯帝自缢。方以智哭帝于东华门外，被农民军抓获。逃脱之后，他抱着耿耿忠心，一路南奔，意图辅助弘光朝廷北伐，光复失地。然而方以智在南明朝廷所见却是新贵的堕落腐败、朋党倾轧，加上阮大铖用事之后多次寻衅报复，他逐渐感到事无可为，遂流离岭南、湖广，期间数次拒绝南明皇帝拜受官职，但仍然继续筹谋反清事业。辛卯（1651）方以智作“自祭文”曰：“自甲申至庚寅（1644-1650），无可道人以猗玕洞之县丝，流离岭表，十召坚辞，不肯一日班行。”^②这一年，方以智为清兵捕获，清军将领马蛟麟“谕之降，不屈；胁之以刃，诱之以袍帽，皆不答。”^③拒绝威逼利诱之后，方以智被迫在梧州出家，作“自祭文”以示从前的方以智已死。

此后，方以智与好友施闰章（1619-1683）借道庐山，回桐城省亲，却再次被地方官员劝降，迫其出仕。无奈之下，他于1653年逃往南京，拜觉浪道盛为师，受大法戒，闭关高座寺看竹轩。出家后的方以智过着清贫而相对安宁的禅

^① 徐光台：《熊明遇与幼年方以智》，《汉学研究》第28卷第3期，2010年9月。

^② 方以智：《浮山文集·辛卯梧州自祭文》，第7页。

^③ 钱澄之：《所知录·永历纪年下》，合肥：黄山书社，2006年12月，第127页。

修、著述生活，“耽嗜枯寂，粗衣粝食，有贫士所不能堪者”^①。当时，觉浪道盛身边汇集了许多抗清义士，方以智入其门下，一方面受其庇护，一方面可能继续密谋反清。此外，道盛作《庄子提正》，以庄子为孔门嫡传，又主张五宗并举、三教并弘，深刻影响了方以智后来撰写《药地炮庄》的主体思路。遁入佛门后，方以智的著述重心在于哲学思想，但如果说他后期完全拒斥科学或物理、格致、质测之学则是不准确的。例如，长子方中通在南京省侍竹关时，方以智曾令其向传教士穆尼阁学习天文历算；又如，方以智晚年为建阳游艺的《天经或问》一书作序，勉励这位曾经问学于熊明遇的民间学者继续钻研太西之学。1655年，方孔炤去世，方以智破关奔丧，庐墓三年。期间，他带领子辈编订方孔炤所著《周易时论》，并自著《图象几表》附于其后，合为《周易时论合编》。居丧期满后，方以智禅游江西多年，主持新城廩山寺，后改为主持吉安府庐陵县青原山净居寺。在江西，他结识了文士团体易堂九子。康熙十年（1671）三月，受粤案牵连，方以智被押入粤；十月，舟行至江西万安县，自沉于惶恐滩，终年61岁。

方以智生前拥有广泛的学术声誉和社会影响力，但因其遗民身份，加上晚年受粤案牵连，他的绝大多数著作在乾隆时期遭到查禁。四库所收录的方以智著作唯有《通雅》与《物理小识》，此外有一定流传度的只有《药地炮庄》，以至于他在清代和民国时期主要是被视为一位考据学者、博物学家、科学先驱。直到1954年，方氏后人方鸿寿将家藏方以智著作抄本，特别是其中的大量孤本捐献给安徽省博物馆，此前仅见于书目记载的许多方氏著作才得以面世。数年以后，侯外庐带领中科院历史研究所中国思想史研究室人员着手整理这批藏品，方以智在哲学思想方面的成就才逐渐为学界所了解。可以说，其著作的发现、整理、校注、出版工作紧密影响着学界对方以智研究的关注重心和进展情况。

1963年，李学勤标点本《东西均》由中华书局出版，掀起了一轮方以智思想研究热潮。李学勤、马数鸣、冒怀辛、张岂之等集中讨论了《东西均》的“公因反因”、“合二而一”等学说，讨论方以智思想的唯物、唯心，辩证法、形而上学性质问题。由于杨献珍在中央党校讲授《东西均》的合二而一说遭到公开点名批评，这一阶段的研究热潮随之转向理论围剿。文革过后，学术研究逐渐恢复正常，杨献珍获得平反，一度陷入停滞的《方以智全书》整理、出版工

^① 秦祖永：《桐阴论画·书画名家·方以智》，杭州：浙江人民美术出版社，2019年12月，第48页。

作也重新启动，1988年，《方以智全书》第一卷《通雅》（上、下）由上海古籍出版社出版。然而此后，《全书》出版工作再次延宕；与此同时，由学者独立整理、注释的单行本方以智著作陆续问世，先后包括：何龄修等标点《浮山文集后编》、《浮山此藏轩别集》（1985年），庞朴注《〈东西均〉注释》（2001年），张永义、邢益海标点《药地炮庄》（2011年），张永义校注《青原志略》（2012年），邢益海校注《冬灰录（外一种〈青原愚者禅师语录〉）》（2014年），张昭炜校点《象环寤记》、《易余》（2018年）、《一贯问答》（2015年），张永义《浮山文集校注》（2017年），蔡振丰等《药地炮庄校注》（2017年），张昭炜《性故注释》（2018年），以及郑万耕点校《周易时论合编》（2019年）。2019年6月，黄德宽、褚伟奇主编的《方以智全书》（十册）由黄山书社出版。据编者介绍，按多种书目合计，方以智著作“已佚一百四十一种，现存五十四种，共一百九十五种。”^①《全书》基本收录了方以智全部存世著作，其中，《医学会通》、《内经经络》等医学著作以及部分诗文为首次出版。

侯外庐等将《物理小识》与《通雅》视为方以智前期唯物主义思想的代表，将其入关前后的《东西均》《药地炮庄》等视为后期受道家、道教、佛教“相对主义”、“虚无主义”影响的作品。虽然这种提法近年来已经不再流行，但研究者们通常仍然将《物理小识》与《通雅》视为训诂学或科技类作品，割裂了方以智思想的整体性。笔者认为，这一类训诂或科技类著作正是方以智哲学主张的自然延伸，是对其物论哲学理论的实践和检验。此外，三教融合不仅是明中叶以后的显学，在方氏家学中也一直保有传统。方以智在青少年时期就表现出了对《庄子》、佛教的极大兴趣，恐怕不能说他是在削发披缁之后才受到佛道二家影响。还有，《通雅》在方以智二十岁前后已然初成，经过不断添加修改，直到五十多岁时才定稿付梓，在文本上并不能找到确凿证据说明它主要反映的是方以智出家前的思想。方以智一生飘零，历经浮沉，他留存下来的几百万字书稿主要是在辗转途中不断写成零散手稿，再交由桐城儿孙、学生等连缀成书，各书各篇章的原初写作时限不易确定。尽管各个时期的写作主题不同，对三教各有侧重，但从留存至今的文字看来，方以智的哲学思想具有前后一贯的连续性。因此，本文在写作过程中，不以各文本写作时间为限，而是从整体上对其留存著作进行遵从内在逻辑理路的分析。

^①张永堂，褚伟奇：《方以智的生平思想及其著作整理》，第86页。

余英时先生在《方以智晚节考·自序》中，将方以智研究的学术史划分为三个时期，第一期是清代四库馆臣对其考证学的表彰，二是“五四”以后西学受到重视，方以智在近世科学与音韵学成就亦受到关注，三是“洎乎最近”（1972年），学界重视“思想与社会之关系”，遂推崇方以智为“一时代之先觉”。^①从基础文献来看，在余英时所总结的第一、二期研究阶段，学者依据的方以智著作主要是《通雅》和《物理小识》。晚至1957年，侯外庐撰写长文《方以智——中国的百科全书派大哲学家》以后，方以智的哲学思想类著作《药地炮庄》、《东西均》等才逐渐为学界所关注。方以智研究的第一期关注点在于其考证学固然不错，但余英时先生将第二期研究中的音韵学与近代科学相关联，暗示着他接受了清代、民国的音韵学研究体现了近代科学精神这一观点。然而这一观点本身并非定论，在中国古代科学技术史的研究脉络中，也鲜少有将方以智的音韵学贡献视为其科学精神的代表的。因而，更为合理的划分似乎应当将其音韵学成果的研究一并归入考据学，而非近代科学中。至于第二期研究中方以智与西学东传的关系，为学界所关注的除了近代科学，与之紧密关联的主题还有传教士入华史等，这一关注一直持续至今。再有，第三期的主题，所谓“思想与社会之关系”，乃是对思想史与哲学史的总称，可将其进一步区分为思想史的，马列主义哲学的，与中国哲学的三种子类型。

清代乾嘉时期考据学兴盛，四库馆臣认为，五十二卷《通雅》“皆考证名物、象数、训诂、音声”，进而评价方以智在明清考据学脉络中的学术地位：“明之中叶，以博洽著者称杨慎，而陈耀文起而与争。然慎好伪说以售欺，耀文好蔓引以求盛。次则焦竑，亦喜考证，而与李贽游，动辄牵缀佛书，伤于芜杂。惟以智崛起崇祯中，考据精核，迥出其上。风气既开，国初顾炎武、阎若璩、朱彝尊等，沿波而起，始一扫悬揣之空谈。虽其中千虑一失，或所不免，而穷源溯委，词必有征，在明代考证家中可谓卓然独立者矣。”^②按四库馆臣的这段评述，清代考据学的源头可以上溯至明代中叶，但明代考据学者多有伪说、蔓引、芜杂等病，惟方以智的考据学做到了穷源溯委、词必有征，与后来的清代主流考据学精神一脉相承。然而，顾、阎、朱以及其他清代考据学者鲜少提及或引证《通雅》，故四库只说方以智的考据学“开风气之先”，这是对二者

^① 余英时著：《方以智晚节考》（增订版），三联书店，2004年8月，第1-2页。

^② 永瑢等：《四库全书总目·子部杂家类》，北京：中华书局，1965年6月，第1028页。

关联性的推测，却难有确凿证据说明后者是在前者基础之上发展起来的。梁启超颇为肯定四库馆臣对方以智考据学成就的定位：“要之密之学风，确与明季之空疏武断相反，而为清代考证学开其先河，则无可疑。”他总结方以智考据学有三个特点：尊疑、尊证、尊今，这些治学特点与清代考据学风是一脉相承的。梁启超甚至认为，方以智的考据学不仅在明代独树一帜，他在音韵训诂学上的成就，即便放在考据学兴盛的清代来考量，“除高邮王氏父子以外，像没有哪位赶得上他。”^①在音韵学领域，方以智的成就又突出表现在“音”的方面，他发明了以音求义的方法，注重方言，并初步探索了汉字的罗马字注音。现代中国语言学奠基人之一的罗常培先生，在谈到明季耶稣会士对中国音韵学研究的贡献时，提及《西儒耳目资》对方以智《通雅》的影响。罗常培认为，方以智《通雅》成书于明崇祯十二年（1639年）以前，此时距《西儒耳目资》刊行仅十三年，而《通雅》中已多次提及此书，表现出了“参酌《悉昙》等子跟《西儒耳目资》以通西域之音”的“挈长补短的精神”。明末的中国传统士人常常自矜于独尊的心态，方以智却能够较为公允地辨析中西文字之短长，并主动提出吸取西语“一音一字”的原则来规范汉语文字的使用：“字之纷也，即缘通与借耳，若事属一字，字各一义，如远西因事乃合音，因音而成字，不重不共，不尤愈乎？”方以智的这种思想，被罗常培认为是“汉字革命论”、“罗马字注音的响应”。^②

认为明清考据学的研究方法含有西方近代自然科学的因素，是学界常见的一种观点。但也有学者对乾嘉学风与科学精神之间的关联采取更加审慎的态度，例如劳思光先生就认为，“盖科学研究之客观知识，正以‘知’本身为目的，与致用之学不同。另一面，就知识之成立之标准说，持科学方法者必须立某种客观之方法理论，而不能依一信仰而言真伪。”^③依此，从目的性与标准性两个角度来评判，清代考据学距离西方近代科学精神相去甚远。即以顾炎武之学为例，他所提出的“经学即理学”与“通经致用”的口号，是清代考据学由考据而通经、致用思路的集中体现。然而这种治学思路的“第一假定即在于经书之权威地位”，这种尊经复古的论调与现代科学所要求的客观性标准可谓背道而

^① 梁启超：《中国近三百年学术史》，第169-172页。

^② 罗常培：《耶稣会士在音韵学上的贡献》，台湾“中央”研究院历史语言研究所集刊，1930年，第267-339页。

^③ 劳思光：《新编中国哲学史》三卷下，第507页。

驰。而顾氏所谓“致用”，其思路亦不出儒家所一向关注的社会人生之修齐治平，自然科学知识本身并不在其视野范围之内。甚至顾氏这两个口号内部亦不无矛盾：“倘真以治平为宗旨，则六经以及诸家学说，皆只能以是否对‘治平’有‘用’为断，不应反将治平之道限于六经也。”可以说，即便从实用主义的角度来看，“通经致用”的主张也是不彻底的。至于“经学即理学”：“此语有两病。其一，以经学代理学，是推翻一偶像而别供一偶像。其二，理学即哲学也，实应离经学而为一独立学科。”^①实用与复古的纠葛，始终是明清考据学的底色。总而言之，“乾嘉之学，在研究态度及方法上，可谓合乎广泛意义之科学精神，然此种研究自始即受另一与科学精神无关之因素所制约。而此因素简言之，即对传统之信仰是也。此种信仰亦即所谓‘崇古’之观念，其主要内容在于坚信古代之学术知识之完美。”^②

除了考据学，明清之际另一常常与西方近代科学相关联的传统学术类型，便是处于转化过程中的格致之学。民国时期福州有一位学者型官员陈文涛，曾作《〈物理小识〉笺证》^③。此书似乎是方以智著作的第一本注释，却鲜少为现当代研究者提及。陈文涛在《笺证》前言中说，“明季昏乱，讲学空疏久为世诟，独于格致之学，渐趋正轨。”他是在近代科学的意义上使用“格致”一词，并明确认为如方以智、梅文鼎、徐霞客、李时珍、徐光启、宋应星等晚明人士的学术即属于近代科学意义上的格致之学。为何在民国时期有必要重温明末格致学？陈文涛解释到，“在西学东渐之际，中国人治学精神，视无逊色，亦赖有此耳。此而不讲，一讲便复堕落讲学家舍物言理、信口开河窠臼。”民国时期的西学东渐仍然以科学技术为重心，因而有必要通过重温、重塑明末格致之学的传统，进而扭转在当时延续着影响的、重理轻物的理学传统。陈文涛总结了当时国人对待西学的三种典型态度：一是“爱国者动辄归美其国”，见到西学中有与中国传统学术暗合的，便自矜“吾中国早已有之矣”；二是“恶国者常致其国于恶”，“数祖忘典，妄自菲薄”；还有极少数的人试图沟通中西科学，“以日格一物号召天下”，然而持这种调和论调的人，其所发明的竟然是“雹为蜥蜴所吐”一类混合了传说与科学的言论。他不无悲观地喟叹，“研求中国人之言物理，真若无用而不值哉！”其中暗含着这样的追问：在近代西方自然

^① 梁启超：《清代学术概论》，台北：水牛出版社，1971年5月，第19页。

^② 劳思光：《新编中国哲学史》三卷下，第605页。

^③ 陈文涛：《〈物理小识〉笺证》，福州文明书局，1936年。

科学面前，中国传统格致之学能够提供什么价值？陈文涛本人似乎也无力回答这个问题。他在另一本独著《先秦自然学概论》中说，“人智之发达，亦必经三阶段：即由迷信而经验，由经验而科学也。”^①从《笺证》的体例来看，陈文涛所摘录的《物理小识》原文部分主要是能够用当时的科学理论予以解释说明的材料。可以说，在陈文涛这里，《物理小识》的价值实际上在于提供中国传统的经验，作为西方最新的自然科学理论的验证材料；而不是像他自己所归纳的三阶段论的正常发展顺序那样，由中国传统的经验记录中，总结出自然科学原理。

回到明清之际来看。韦政通先生认为，明清之际“有两个趋势，终于打破朱子的纠结，使程、朱格物穷理之路，走出孟子的传统。”“一个趋势是走向经史考证的知识之路，一个趋势除了经史考证，同时把传统格物致知之学带上经验科学之路。前者的代表是顾亭林，后者的代表是方以智。”是以，若从明清考据学的脉络来看，即如四库馆臣之评价，方以智与顾炎武之学或有前后相继关系；但从传统格致之学的脉络来看，诚如韦政通先生所说，方氏与顾氏实代表了两种并列发展的新路径。韦政通评价方以智的思想地位时，从两个时代因素出发：一是明末对王学末流之弊的反动，一是西方近代科学文明的传入。就前者而言，反思王学、重视知识，这一思潮在明末并不始于方以智，“但他比同时期任何一个在传统思想基础上求发展的思想家，都要更进一步。”就后者而言，明末重要的思想家，如顾、黄、王三家，对西方近代科学文明鲜少有所回应，而徐光启、李之藻等接受西方科学的士人又缺少对西学神学的反思。在此背景下，“方以智是第一个立于正统的思想基础之上，对西方近代文明有反应，并对中西会通作过思考的人物。”正是通过与同时期其他几位重要思想家的对比，韦政通认为，对方以智科学思想的形成影响最大的是西方传教士所带来的新知识，“这方面的背景，使他有脱出儒家思想的藩篱，成为汇通中西，并尝试以新观点重验传统思想的第一人。”^②

相较而言，侯外庐、萧萐父和许苏民等学者则对方以智的科学思想对中国固有的科学学术的继承和发展情况有更为深入的挖掘。侯外庐先生总结十六世纪中国“出现了四种进步的哲学和社会思潮”，一是“启蒙者先驱的反道学的

^① 陈文涛：《先秦自然学概论》，上海：商务印书馆，1929年。

^② 韦政通：《中国思想史》下，第925-944页。

哲学思想”，以王廷相、吕坤为代表；二是“泰州学派的反封建的异端思想”，以王艮、何心隐和李贽为代表；三是东林党人的社会政治思想与人道主义；四是“一些杰出的科学家们的与自然科学相联结的唯物主义哲学思想”，以李时珍、徐光启、宋应星的著述为代表，而“方以智虽然是十七世纪初的人物，但他直接和这一派相联系。”这四股思潮在侯外庐看来是相互联系的，他以方以智为例：“方以智的思想虽和泰州学派的思想不同，但在某些方面也赞成李贽的说法；至于东林党到复社本来是一脉相承的，方以智即是复社领袖，他的父亲即是东林党的重要人物。”^①在论方以智思想的专文中，侯外庐提出，方氏所谓“质测”相当于今人所说自然科学，所谓“通几”则相当于哲学，并且“排斥了那种否认物质存在的神学”，所谓“宰理”则相当于社会科学，这一区分已经为学界所普遍接受。方以智的质测、通几说，与顾炎武的经学、理学之论相比，其优势之一在于区分了科学与哲学，从而使自然科学研究获得了相对独立的地位，优势之二是没有忽视科学与哲学之间的关联：“如果说《通雅》等书着重在‘寓通几于质测’，则《炮庄》着重在‘以通几护质测’。”^②

萧蓬父、许苏民认为，从16世纪中期到17世纪40年代，中国的自然科学大致分两途发展：一是本土的，以李时珍、朱载堉、徐宏祖、宋应星为代表；二是受西学影响、试图汇通中西的，以徐光启、李之藻、李天经、王徵为代表。清初科学思想是在晚明基础上的继续发展，“将晚明徐光启会通中西自然科学，和对中国古代自然科学狭隘经验论的思想方法的变革继续向前推进。”而方以智本人的科学兴趣，也“首先来自明中叶后在本土兴起的科学思潮的影响”，具体包括方氏家学、邓潜谷《物性志》、王虚舟《物理所》等；方以智的青少年时代，“正处于徐光启、李之藻与传教士合作传播西学的高潮期。”方以智虽然对西方质测之学持极开明之态度，但他在吸收西学时，也不免与当时的士大夫一样，要强调中学的优越性。他借鉴孔子师于郯子的典故，来解释学习西学并不意味着承认中学次于西学，这就是他常说的“借远西为郯子”。应该说，将“远西”比为“郯子”，并非典型的西学东源说。况且，正如萧、许二先生所说，当方以智在以自然地理条件来论文明发达的原因时，实际上“说明了传统的‘夷夏之辨’已在初具近代色彩的‘地理环境决定论’的冲击下开始动摇。”

^①侯外庐：《十六世纪中国的进步的哲学思潮概述》，《历史研究》，1959年第10期。

^②侯外庐：《方以智——中国的百科全书派大哲学家》（上、下），《历史研究》，1957年第6、7期。

此外，萧、许二人总结明清学术中的“科学精神”有三个方面的表现：一是“纯粹的求知态度”，“将传统的以体悟伦理道德的‘天理’为目的的所谓‘格物致知’改造、转化成为新兴质测之学的‘即物以穷理’”；二是“‘缘数以寻理’的科学方法”，科学实证与公理演绎并重；三是“从‘重道轻艺’向注重技术科学的转变”。其中，“在明清之际的学者中，方以智是最明显地摆脱了伦理道德的束缚而形成了比较纯粹的认知态度的学者。”例如，方氏对物质世界的说明虽然沿用了宋明理学之“气”的范畴，但他注重的是“气凝为形，发为光声”的物理属性，与传统气学殊异。相比于气，萧、许二人认为，方以智“更注意的是实在的‘物’”，进而将天地万物乃至人类自身作为客观研究的对象。^①

关于方以智研究中“思想与社会之互动”这一条脉络，牵扯的思潮颇多，就中国学界所关注的一些特殊问题来谈，至少有唯物主义与辩证法、实学以及明末遗民三个主要面向。蒋国保先生曾于上个世纪80年代初撰文，系统总结了此前一个时期马克思主义中国哲学研究者在方以智哲学思想方面的研究成果。^②蒋国保总结到，当时多数学者认为方以智的自然观是唯物主义的，分为“火一元论”与“气一元论”两种观点。其中，侯外庐首先提出“火一元论”作为方以智自然哲学的核心，赞成这一观点的学者有张德钧、冒怀辛、金德隆等，他们又进一步对之作出补充论证。例如，冒、金二人在《方以智评传》中将方氏所言“火”的性质归纳为具有物质性、永恒性、普遍性与内在矛盾性，因而能够将物质与运动统一起来。张岱年则坚持认为方以智的自然观主要属于“气一元论”，因为方氏所说的“火”仍是属于气的。贾顺先的《论方以智的自然观》一文，则通过探讨方氏哲学中火、物、气三者之间的关系，支持了张岱年的观点。关于方以智唯物主义观点的“局限性”，各家的批评可以归纳为：“机械论以及由此而导致的某些宿命论的观点；象数论以及由此而造成的神秘主义的色彩；同理学等唯心主义掺杂在一起。”此外，以马数鸣、张立文为代表的一些学者认为，方以智的自然观属于“客观唯心主义”。他们的主要依据是，方氏哲学中存在一个独立于天地万物之外的先天，或曰真天、太极、所以、混沌等，此一独立物被视为“唯一真实的存在，而千状万态的世界被看做幻想”。

^①萧蓬父、许苏民：《明清启蒙学术流变》，北京：人民出版社，2013年11月，第461页。

^②蒋国保：《方以智哲学思想研究综述》，《哲学动态》，1983年第9期，第18-23页。

这些学者对方以智的方法论是属于“辩证法”或“形而上学”的判断，则与他们如何评价方氏的“合二而一”说直接相关。主张其属于辩证法的学者，有侯外庐、冒怀辛、金隆德、萧萐父和唐明邦等。他们认为，“方以智的朴素辩证法在形式上观察到了否定之否定的规律”，包含了矛盾的普遍性、矛盾双方的对立统一性、主次矛盾以及矛盾的转化和发展等思想。马数鸣等则认为其属于形而上学，因为方以智所说的“统、泯、随”等关系不能与事物发展过程中的“肯定—否定—否定之否定”三阶段相提并论，反而意味着“从客观唯心论滑到主观唯心论的边缘”。李慎仪认为，方以智哲学方法论是形而上学的矛盾融合论、循环论、相对论和折中主义；张立文则认为，合二而一虽然有辩证法因素，但最终归结为“无二无一”，既否定了矛盾的对立，又取消了对立统一，从而陷入了形而上学。

80年代之后，大陆兴起“实学”研究热，并引起亚洲其他国家和地区学者的广泛回应。一般认为，实学思潮的高峰出现在明中叶至清中叶时期，而方以智又往往被视为这一潮流的代表人物之一。例如，周锋利在《方以智“实学”观探微》中这样总结到：“方以智的‘实学’是与明末理学与禅学的空疏虚窃之风相对立的范畴，提倡‘实学’的根本目的就是要经世致用。……就实学的内涵来看，它既包括律历音韵、医药物理等‘质测’之学，也包括象数易学、性命之学等‘通几’之论。”^①要探讨方以智在明清实学思潮中的地位，这里不得不引入关于“实学”范畴自身能否成立的讨论。台湾学者李宜茜对上个世纪的“明清实学思潮”研究作过梳理，从中可见对于使用“实学”这一范畴来概括明清学术的特点，学者之间有极大的争议。^②于1985、1986年召开的两次“明清实学思潮史学术研讨会”，以及1989年出版的由陈鼓应、葛荣晋、辛冠洁等主编的《明清实学思潮史》一书，通常被视为实学研究兴起的标志。葛荣晋提出，明清时代精神集中体现为崇实黜虚，表现为批判精神、经世思想、科学精神与启蒙意识，而实学的内容则包括作为哲学基础的“实体实学”，社会政治思想中的“经世实学”，市民意识中的“启蒙实学”以及科学与考据学。对于明清实学产生的外在原因，辛冠洁总结为三个来源：谋求富强的思考，资本主义萌芽和市民阶层的逐渐形成，以及时代的大变革。反对将“实学”作为

^①周锋利：《方以智“实学”观探微》，《中国哲学史》，2012年第2期，112-117页。

^②李宜茜：《近十五年来两岸“明清实学思潮”研究评介（1982-1997）》，《国立台湾师范大学历史学报》第26期，1998年6月，第259-278页。

专有名词来指称明清学术的学者，如姜广辉、林庆彰、何佑森等人，其反对意见主要有二：一是实与虚本相资为用，以“崇实黜虚”来概括晚明思想家的虚实之辨是不符合实际的；二是明清思想家所说的“实学”，与“正学”、“圣学”一样，只是一种褒词、修饰语或泛称，并没有明确的研究对象或者内在体系，只是扭转学风时的口号，或是一种理想。由于学界对使用“实学”一词概括明清学术是否允当仍然存在争议，关于明清实学思潮的研究近年来也相对减少。

上述思潮涉及的是在马克思主义与中国哲学自身话语背景下的方以智研究，如果从文学和史学方面来看“思想与社会之互动”，那么最为重要的相关研究面向当属明清之际的遗民现象了。几乎自清代中叶以后，以全祖望对明末清初学人和学术史的回顾为代表，明清之际的遗民现象就受到学界不绝如缕的关注。研究明清士人群体的专家赵园先生，在总结明遗民的学术特点时突出了其中两点，一为批判性，一为承启性。其论批判性，集中体现在遗民学者之“明亡原因追究”，并“将政治得失归结于学术的纯驳”，进而引发对明代政治、历史、文学、学术的全面批判。在思想背景上，这一全面批判的实现又“赖有易代之际禁忌的解除”，“遗民学术与当代朝廷政治的脱节，鼓励了对于学术之为独立价值、境界的追求”。至于学术上的承前启后性，则不仅表现在前述考据学和经史之学等具体学术类型之中，更在于明遗民学者群体之“学术境界与人生境界的合致”为清代学人品格所带来的影响。总之，“明清之际学人以其清醒而不乏深度的‘明代学术批判’终结一个学术时期，同时使明代学术经由批判而‘活’在清初学术中。”^①

具体到方以智研究中的遗民问题，学界关注的要点有三，一是其死因，二是其逃禅，三是其庄学思想。余英时先生在方以智死因问题上力主“自沉说”，而反对向来的“病亡说”，以彰显其遗民气节；此一说法虽仍待商榷，却无损于方以智作为遗民的气节坚守。对方以智出家过程和原因的考察，以台湾学者廖肇亨的《明末清初遗民逃禅之风研究》等作品为代表。此外，台湾学者谢阳明和大陆学者邓联合等，尤为关注明遗民中的庄学论题，以及方以智继承觉浪道盛“庄子托孤说”的意涵所在。^② 这一类研究通常采用历史心理学的还原方

^① 赵园：《明清之际遗民学术论片》，《社会科学战线》1995年05期，第156-164页。

^② 谢阳明：《明遗民的庄子定位论题》，台北：台湾大学出版委员会，2001年。

邓联合：《遗民心态与明清之际的庄子定位论》，《安徽大学学报》，2017年第3期，23-29页。

法，将方以智出家以后在庄学、禅学上的思想主张与其个人历史遭遇结合起来，互为阐发。比如，邓克铭先生的《明末清初〈庄子〉注解研究》（2016年）选取憨山德清、方以智、王夫之三家《庄子》注本为研究对象，盖以“此三人之注解各有其体系性的观念，对《庄子》之价值有完整的说明”。不过，邓克铭的问题意识不仅在于探讨个案文本的内在旨趣，而是试图以《庄子》注本为线索，深入理解明末清初的思想流变过程。谢阳明的《明遗民的庄子定位论题》（2001年）主要探讨了觉浪道盛、方以智、钱澄之、屈大均、佘亭净挺、王夫之六家的相关论著。谢阳明关注的是遗民这个特殊群体的精神情怀，及其与《庄子》注本思想之间的融会、印证。将这一系列注本视为遗民情怀的投射，结果便突出了庄学史上将《庄子》视为“衰世之书”的传统，凸显了对创作主体心理面向的解读。该书的长处在于多方位地挖掘了明遗民寄寓于《庄子》的学术理想与生命情感。例如，将道盛的“庄子托孤于孔门”之说解读为道盛本人儒者志业的体现，着力刻画道盛“如何将其儒者的志业付诸实践，如何以具体的行动来承担天下国家的兴亡”这一形象，突出“托孤说”的时代背景和现实针对性。而王夫之以庄子既不属于老子也不属于孔子门下而“自立一宗”的观点，则被看成是“曲折的反映出王夫之孤高独立、壁立万仞的人格精神”。遗民文化一直是现当代文史哲诸领域的研究热点，将明末这股庄学热潮与遗民精神相勾连是该书最大的创新处，问题在于，学术往往有其自身的发展逻辑，它与社会历史现实之间并不总是呈现出点对点的映射关系。以创作反映论作为构思和论证主干，有时不可避免地有牵强附会之嫌。杨儒宾先生所著《儒门内的庄子》（2016年）以觉浪道盛和方以智的庄子儒门说为思考起点，又自觉地“接着”王夫之的气学、物学、天均之学来讲《庄子》。对笔者颇有启发意义的是，杨儒宾一方面吸收了西方哲学思想中作为主体的身体概念，另一方面又用道家传统的“形——气——神”替代了身体范畴，从而提出了独具特色的“形气主体”。人与物总是共存的，这是一个当下自明的、不可须臾离也的现实状况。

0.2.2 西方学界相关研究述评

现当代西方学界对方以智研究的关注主要在于两个方面：一是以明清儒学的内在转型为脉络，探究在明清之际的儒家学术和士人理想的转型过程中，方以智的学术思想及其历史经历所具有的共性和殊性；二是以西学东传为线索，勾勒晚明时期耶稣会士入华与士人之间的互动历程，研究方以智如何在中国传统学术基础上接受西方自然科学。自余英时先生在上个世纪七十年代陆续发表了关于方以智生平和罹难的考据成果以后，尤其是由钱穆先生作序的《方以智晚节考》发表以后，方以智研究在七、八十年代引起了一些欧美汉学家的兴趣。1975年，狄百瑞（W. T. de Bary）组织了一场以十七世纪中国思想为主题的学术会议，并汇编了由13位学者的14篇文章组成的论文集《新儒学的演变》^①，是当时欧美汉学界在明清之际学术型态转变研究方面的前沿性和代表性作品。John D. Langlois在几年后的一篇书评中提到^②，这本论文集可以视为由狄百瑞主编的另一本论文集《明代思想中的自我与社会》^③之主题的延续，而对于“演变”的侧重则表明，编辑者致力于把握新儒学（宋明理学）在十七世纪的思想内在动态趋势。狄百瑞认为，中国历史上的十七世纪具有意义重大的思想变革，堪称中国的“启蒙”时代。以演变和启蒙为主题，该论文集探索的这一时期中国思想史人物包括佛教方面的云栖祿宏（1635-1615）、憨山德清（1546-1623），文学方面的王士禛（1634-1711），儒学方面的刘宗周（1578-1645）、王夫之（1619-1692），此外还有焦竑（1540-1620）、颜元（1635-1704）等。其中，方以智研究的专题文章由Willard J. Peterson撰写，题为《方以智：西学与“格物”》。隔年，Peterson发表了另一篇同一主题文章，《从关心到冷漠：方以智与西方》^④，这两篇文章都是从西学东传的角度以方以智为个案研究士人阶层对待西方自然科学的历史态度。

1979年，Peterson推出了专著《匏瓜：方以智与思想变革之动力》^⑤，这

^① 狄百瑞（W. T. de Bary）主编：《新儒学的演变》（The Unfolding of Neo-Confucianism），Columbia University Press, 1975.

^② John. D. Langlois, *Book Review, Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 7(2), 1980.

^③ 狄百瑞（W. T. de Bary）主编：《明代思想中的自我与社会》（Self and Society in Ming Thought），Columbia University Press, 1971.

^④ Willard J. Peterson, *From Interest to Indifference: Fang I-chih and Western, Ch'ing-shih wen-t'i*, Vol. 3 (5), 1976, pp. 72-85

^⑤ Willard J. Peterson, *Bitter Gourd: Fang I-chih and the Impetus for Intellectual Change*, Yale University Press, 1979.

是笔者所知目前唯一一部欧美学者以方以智为研究对象的专著。在《匏瓜》中，Peterson 的研究重心转移到明清之际儒学发展及士人选择上来。他将到彼时为止学界对方以智的关注分为四个阶段，一是在 20 世纪 20 年代，研究者一般认为方以智的主要贡献在于开启清代学术先河，尤其关注到他用罗马字母标注汉字发音的创举；二是在稍后一个时期内，学界将方以智视为早期中国知识分子学习西方科学知识的代表；三是在 20 世纪 5、60 年代，马克思主义历史学研究者将方以智诠释为中国唯物主义，甚至是辩证法思想的先驱；最后是以余英时为代表的新儒学研究者，特别表彰方以智在明清时期政权转移过程中表现出的中国传统人文主义的忠义精神。Peterson 本人则将方以智定位为“士”阶层的代表。青年方以智曾作《七解》一文，历数士人群体在当时的社会政治条件下可能拥有的几种生存选择。Peterson 巧妙地借助这篇文章的线索，总结出方以智在几个重要的人生路口所做出的抉择，并分析其学术转向背后的动机。他将中国思想史上的“十七世纪”界定为明万历（1573-1619）至清康熙（1662-1722）时期，认为这一时期以黄宗羲（1610-1695）、方以智以及顾炎武（1613-1682）三人为代表的“第一代”学者开创了一种不同于明代主流的学术路径，即开启了清代考据学的先河。这种新的学术路径在知识论上以涉猎广泛、注重实证和原创为特征，并且具有开启民智、建构“斯文”、承担社会责任、建构社会秩序等道德伦理内涵。黄、方、顾三人都出生于宦官世家，他们接受了良好的教育但并未走上传统的仕途，亦不甘于成为高悬而无用的“匏瓜”，最终选择了既能够远离官场政治、保持思想独立性，又能够实现传统儒学关怀的学者道路。作为独立的学者，他们很少将自己视为某个学派的继承者。他们不满于当时流行的思想学说，在哲学上拒绝承认理学或心学所预设的某个基底性的、普遍的、不变的实体。虽然在思想史上，他们的思想往往被视为具有某种历史进步的元素，但 Peterson 认为黄、方、顾等“第一代”考据学者的学术创造动机实际在于重塑士人阶层的道德权威和社会地位，从而增强这一居于帝国政府和普通百姓之间的士人群体的力量。然而，随着考据学的确立和流行，这种原初抱负逐渐丧失。直到十八世纪晚期，特别是十九世纪，考据学者们由于醉心古典文献，远离社会现实问题，招致越来越多的批评，正如明代士人由于普遍沉迷于形而上思考所受到的批评一样。

作为西方学界迄今唯一一部方以智研究专著，《匏瓜》所提供的汉学和思

想史视野对于本文写作的参考意义毋庸置疑，但 Peterson 的研究思路亦不无缺陷。首先，正如墨子刻 (Thomas A. Metzger)^①在书评中提出的，历史上，方以智从未严肃地选择宋明理学作为学术立场，Peterson 将其视为明末士人和儒学转型的代表人物，却没有充分论述明末士人身份和学术立场多样性的问题。第二，Peterson 对方以智思想的解读主要依据《通雅》、《物理小识》以及《浮山文集》，从现在学界掌握的方以智著述资料来看，他的依据显然是不足的。Peterson 注重方以智等人对实学、清代文献学、考据学的开创性作用，但由于缺乏方以智在易学、庄学、禅学等方面的一手著述文献，他未能说明方以智对宋明理学的继承关系，对其考据学背后的人文关怀和哲学理论也缺少系统的说明。

加拿大学者卜正民通过对晚明社会—经济史的研究^②表明，晚明士绅普遍面临着在儒教与佛教之间的两难抉择，其经济和社会基础在于明中期以后商品经济的发展和科举制造成的大量不能进入仕途的地方生员的出现。对于那些在地方上有着殷实家境、考取了功名却未能入选有限的官员名额的士绅来说，佛教寺院“在某种程度上被认做是士绅力求扩大的私人领域（私/我），而不是把他们排除出去的公共领域（公/官）。”由此，晚明时期儒佛之争的特殊性在于，这一时期的儒教与佛教在广大士绅阶层中，分别象征着公与私、国家与地方、帝国专制与地方自治等等。卜正民将 16 世纪初至 17 世纪中叶的儒佛互动大体分为四个阶段：首先是王阳明广泛汲取佛教思想，反映了当时理学人士对程朱理学在义理上的一种普遍的不满足心态；二是以王畿和李贽为代表的阳明第一代、二代弟子，以及其他泰州派学者如焦竑等，他们在推动儒佛融合的道路上走得更远，“热衷于建立更深程度的融合理论”，与此同时，他们也“承认晚明时代的三教合一必须建立在对儒教坚固的效忠之上”；第三阶段是 17 世纪前几十年，儒佛融合的气氛“很快就松散下来”，明遗民中的部分士人“完全选择了退隐的佛家生活”，他们把明朝灭亡的责任归咎于泰州学派及其“狂禅”主张，例如，黄宗羲在《明儒学案》中“单挑出王畿及其泰州学派作为把王阳明思想引入歧途的罪魁祸首”；四是在 17 世纪“融通占了上风”，士人中出现一种中间派立场，认为儒佛是不同的教义系统，对佛教的兴趣只要“不剥夺士

^① Thomas A. Metzger, *Book Review*, *The American Historical Review*, 1980.

^② 卜正民著，张华译：《为权力祈祷——佛教与晚明中国士绅社会的形成》，南京：江苏人民出版社，2005 年 11 月。

绅期望实现他们的社会伦理责任的儒家领地”，就不会对儒家构成任何威胁。

卜正民在其研究著作中鲜少注意到方以智，虽然方以智的背景和经历原本可以为他的研究成果进一步增加说服力。卜正民所采用的基础文献中，与方以智关系较大的只有《浮山文集后编》和《青原志略》。应该说，在他的晚明儒佛关系视野中，方以智的缺席也主要是受制于相关文献尚未公开面世。

将从宋明理学到清代考据学的转变视为儒学自身内部发展过程的欧美学者还有艾尔曼 (Benjamin A. Elman)^①。艾尔曼认为，虽然作为一种方法论的考证学，其根源可以追溯到宋代如王应麟 (1223-1296) 等学者，但明朝灭亡前后的 17、18 世纪集中体现了儒学主流从哲学向文献学形态的转变。这一转变首先反映在研究方法上：清代考据学者强调具体的、多变的事实 (concrete verifiable facts) 而不是抽象的、概念性的范畴间对应关系 (abstract conceptual categories of correspondence)；此外还反映在学者的自我认知上：17 世纪的考据学者承认自身与宋明儒学传统之间的关联，18 世纪的考据学者却往往忽视或否认他们与宋明理学有继承关系。以方以智为例，四库馆臣将他视为明代的考证学先驱 (a fore-runner of k' ao-cheng scholarship during the Ming dynasty)，却几乎忽略了方以智在宋明理学方面的哲思，这一现象反映的是四库馆臣自身将考据学视为儒学正统的态度，而不是对方以智学术贡献的客观总结。事实上，不管从这种历史回顾式追溯的角度看起来明末考证学先驱们有多么重要，他们的考据学研究在当时并不是主流。艾尔曼认为，直到 1750 年左右，以考据学为代表的复古思潮才广泛流行于士人中，得以重构其理论与实践知识。此时，虽然科举考试仍然以宋明理学的正统观念来解读儒家经典，士人群体尤其是江南地区的士人却只是将这种理学式的解读视为“可以接受的教条工具” (an acceptable instrument of indoctrination)。不可否认，一些清代考据学者的具体文献考证也有助于哲学范畴的确证，例如戴震《孟子字义疏证》、阮元《性命古训》等，但他们并不致力于满足一种对道德秩序和道德确定性的需求 (without satisfying the need for some moral order and certainty)。不过，艾尔曼反对将清代考据学视为“儒学的堕落”的观点^②，这种观点高估了清朝文化压制政策的程度，想当然地认为清代文人是在高压政

^① Benjamin A. Elman, *The Unravelling of Neo-Confucianism: From Philosophy to Philology in Late Imperial China*, 《台湾清华学报》第十五卷，一、二期合刊，1983。

^② 艾尔曼著，赵刚译：《从理学到朴学》，南京：江苏人民出版社，1995 年。

策之下不得不放弃有意义的政治、道德课题，被迫转向思想贫乏的文献考证。根据孔子的“正名”思想，考据学者认为，社会秩序的建立要求规范化的语言，经典语言、讲述古代名物、典章的论著的语言就是规范语言。艾尔曼提醒到，虽然18世纪之后，考据学往往与汉学复兴运动联系起来，但考据作为一种学术方法并不是某一学派的专利。方东树运用严密的文献考辨写作《汉学商兑》，进而驳斥考据学者、为程朱理学辩护就是一个例证。在解释理学到朴学的转换过程时，艾尔曼将传教士引入的西方科学及其方法作为一个重要的刺激因素，认为西方科学的实证主义研究方法对考据学的产生具有促进作用。

西学东传是明末思想史的一个重要背景，也是中国科学技术史上的重要环节。欧美学者对科学技术史的研究起步较早、成果丰硕，其中与本文主题相关的方面有三：一是西学在明末的传播史以及方以智本人所受西学之影响；二是围绕着“李约瑟问题”讨论明末中国为什么没有像同时期欧洲那样出现“科学革命”，发展出现代科学；三是是否存在某种“科学革命”的一般型态，尤其是与科学发展相关的哲学观念的变革规律。

耶稣会士在明中期所带来的学问主要有基督教神学和自然科学两类。由于方以智本人明确拒斥基督教神学，这里便略去前者，重点讨论西方自然科学对明末知识精英的影响。Peterson在《晚明中国西方自然哲学著述》^①一文中，将17世纪耶稣会士在华出版自然哲学著作的过程详细分为三个阶段。一是从传教士入华的1605年至1615年，这一时期以利玛窦于1607年完成的《几何原本》为标志，出版的重要作品还有利玛窦的《乾坤体义》，熊三拔的《泰西水法》和《表度说》，以及阳玛诺的《天文略》。在此后的1616至1622年这一短暂时期内，几乎没有耶稣会士关于自然科学哲学的新作品问世。二是1623-1629年和1630-1637年。20年代，耶稣会士将创作出版的重心转移到天文学方面。艾儒略于1623年出版《职方外纪》标志这一时期的开始，接下来推出的重要作品有汤若望的《远镜说》，李祖白的52卷本《天学传概》。1629年，耶稣会士在崇祯皇帝主持的中西印三种科学方法预测日食的对决中获得了胜利，从而推动了由徐光启、李之藻以及数名耶稣会士组织成立以西方天文学为基础方法的国家历局，标志着这一时期西学活动的高峰。1635年编订完成的《崇祯历书》虽然直至明王朝倒台都没有发挥实质作用，但在整个清代历史中却是最重要的

^① Willard J. Peterson, *Western Natural Philosophy Published in Late Ming China, Proceedings of the American Philosophy Society*, Vol.117(4), 1973, pp.295-322.

西方天文学知识来源。在 30 年代，耶稣会士出版了大量天文学以外的自然科学作品，代表性的有艾儒略根据 17 世纪欧洲大学中主流的亚里士多德著作改编的《性学彙述》，以及高一志的《空际格致》、《寰宇始末》等。此后，在清朝顺治年间（1644-1661），几乎没有相关作品问世。第三个阶段是从 70 年代以后，相关出版活动才重新开始兴盛。

总的来看，直至方以智去世（1671）之前，耶稣会士所推出的自然科学哲学作品属于当时欧洲主流的亚里士多德学派。Peterson 将这些作品涉及的学科范围分为主要四个方面：天学（the Heavens），月下世界（the Sub-lunar Realm），人体生理学（the Human Being）以及义理（the Argumentation）。在天体物理学方面，耶稣会士在早期宣扬的主要是托勒密地心体系的十二重天说，又于 1630 年后引入了第谷体系。第谷体系一方面避免了将地球视为宇宙中心，一方面试图以地心说来解释五大行星的运行轨道。Peterson 认为，耶稣会士虽然没有向中国读者提及当时最具有突破性的哥白尼或伽利略学说，但这是由于罗马教廷在 1616 年禁止了所有关于日心说的传教，而非耶稣会士有意将即将过时的西学知识传递给中国人。他还认为，在没有创世论思想（no idea of a created universe）的背景下，当时的中国知识分子很容易理解和接受关于天体悬浮的理论（prepared to receive of the celestial bodies as “floating” in distant space），但他们对于宇宙的几何模型却缺乏兴趣（little interest in geometrical models of the universe）。因此，不管当时传教士引入的是托勒密、哥白尼、第谷还是伽利略体系，都不会对中国天文学的发展产生革命性的影响（no revolutionary implication）。

关于月下世界，耶稣会士译介的最重要的理论是四元素说。四元素说产生于约公元前 5 世纪的古希腊，一直到约 18 世纪都在西方思想中起支配性作用。这一理论主张一切月下物质（material）或者有形体（corporeal）都是由火、气、水、土四种基本元素构成，基于此，耶稣会士对中国传统的五行说进行了激烈批评。在方以智的著作中，有多处对这种批评的回击。在生理学、解剖学、心理学方面，他们带来的主要是古希腊盖伦体系。在西方，盖伦体系直到 1628 年才受到哈维提出的血液循环论的挑战。盖伦体系在四元素说基础上主张体液说，认为生命存在是靠热量（basic heat）与体液（basic dampness）来驱动的，二者就如同火与油的关系一样，任一者的缺失都会导致生命之灯焰的熄灭。

这一理论可能对方以智提出以火为中心的医学和哲学思想产生了影响。整体而言，Peterson 认为 17 世纪上半叶的欧洲“科学革命”有两个主要的积极方面，一是强调经验主义，二是运用数学方法解释自然现象，但这两个方面都没有在 1660 年以前的耶稣会士的著述中体现出来。既然耶稣会士没有向中国读者介绍西方科学哲学中这一由目的论向机械论的关键转变，就很难说他们已经向明末中国传播了现代科学的基础。然而，对于耶稣会士没有向中国读者译介当时正在发生的欧洲的科学革命最新成果这一缺失，并不应该一味指责，因为他们已经基本准确地介绍了当时欧洲大学中普遍流行的自然科学知识，而中国知识分子显然没有能够在此基础之上自行跨出科学革命的关键一步。

前面提到，Peterson 于 1976 发表的论文《从关系到冷漠：方以智与西方》，是以方以智对待西方自然科学的态度转变，来讨论 17 世纪中国士人与西学的关系。Peterson 将方以智早年与熊明遇的相遇视为其西学兴趣的萌芽^①，他认为，直到 40 年代早期，方以智至少对于西学中的天体现象学部分仍然抱有兴趣，而方氏所涉猎的西学范围，几乎包括了在 17 世纪上半叶耶稣会士出版的所有西学书籍。Peterson 认为当时思想界有利于接受西方自然科学知识的条件有三，除了掌握实用知识的需求、寻求新知的思潮之外，他还讨论了宋明理学对普遍性的重视。宋明理学认为，“理”内在于天地变化的过程之中，内在于万物之中，天地之理并不受文化上的“自我”与“他者”的限制。既然“理”具有这样的普遍性，那么即便是“他者”，只要对“理”的实际运用有真知灼见，就应该认可其价值。

然而，在 50 年代之后，方以智对西学的态度完全改变了。在他落发为僧之后，他对外部天地世界的知识兴趣荡然无存（Fang's interest in knowledge about the external world of heave-and-earth was reduced to nothing）。Peterson 将方以智的这种态度转变与明王朝的垮台联系起来——由于明清的对决在知识分子眼中意味着文化上的自我与他者的对决，明王朝的垮台促使了明遗民更加强烈地追求自我文化的认同感。佛教和成为佛教徒作为现存的——尽管是次要的——一种“我们的传统”（Buddhism and being a Buddhist were established parts, albeit subordinate ones, of “our cultural”），成

^①讨论熊明遇与早年方以智相遇经历的文章还有台湾学者徐光台：《熊明遇与幼年方以智》，《汉学研究》2010 年第 3 期，第 259-290 页。

为了此后方以智在现实和精神上的栖身之所。

根据方以智的这种经历，Peterson 进一步推论，17 世纪中国有两个重要的思想史现象：一是一种曾经广泛存在的对主流价值和智力活动的怀疑精神消失了，取而代之的是正在兴起中的一种认为恰当的模式正在被复兴的自信和确信（a pervasive sense of doubt about values and intellectual endeavors was resolved into an emerging sense of confidence, even certainty, that the proper mode was being recovered）；二是一种社会动荡感通过社会秩序的重新确立被消解了（a sense of social turmoil was resolved with the reconfirmation of social order）。对此，Peterson 进一步通过更为广泛的思想史背景加以论证。他注意到，在 17 世纪前 40 年，知识分子面对着充满可选择性的思想环境：此时，刘宗周（1578-1645）试图重建王阳明学派的哲学基础，佛教正在经历一场思想上的复兴，印刷业则增加了实务性的、实证性的知识类书籍的出版，走出直觉主义成为一种主流思潮。相反，到方以智去世的 1671 年，私人书院和文人结社不再是批判政府和道德讨论的中心，心学的地位更加边缘化，佛教也在短暂复兴之后再次衰落，只有考据学在这一时期生根并逐渐成为主流学术。在 17 世纪晚期，知识分子及官员对待西学的态度并不是“反对”（opposition），而是冷漠（indifference）。于 1664 年刊刻发行的方以智《物理小识》并未产生较大影响，正反映了这种知识分子关注范围的缩小化（indicative of the narrowing of intellectual concerns）。此后，学者们致力于探究属于“我们的”（“our”）文化证据，从而使得“我们的”社会地位合法化，而不再关心一个充满了各种人和现象的整体世界，因为后者无助于说明“我们的”文化传统。

Peterson 的这种见解实质上否定了明清之际的中国曾出现过“科学革命”，也有欧美学者对此持相反意见。例如，席文（Nathan Sivin）提到，如果根据传统学术标准，17 世纪中国也曾出现过自己的科技革命，并且，清初遗民知识分子由于远离政治权力，恰恰是最有可能在耶稣会士引介的西方自然科学的基础上进行独立科学研究的。^① 可见，要深入理解方以智等明清之际知识分子与西方自然科学的关系，离不开对这一时期中国是否出现了自然科学革命的探讨，也就是科学技术史上著名的“李约瑟问题”（the Needham Problem or Needham’

^①Nathan Sivin, *Why the Science Revolution Did Not Take Place in China - or Didn't it?*, *Chinese Science* 2005 (5), pp. 45-66. 在 1982 年首次发表的同名文章基础上修改而成。

s Grand Question)。

欧洲科学革命通常被认为以哥白尼于 1543 年发表《天体运行论》为开端，到 1632 年伽利略发表《关于托勒密与哥白尼两大世界体系的对话》，是科学革命的第一阶段；在伽利略之后，现代科学兴起；1687 年牛顿发表《自然哲学的数学原理》则标志着科学革命的完成，其影响一直延续到 18 世纪。李约瑟在上个世纪中期提出了中西科学比较史上的许多问题，其中被人们称为“李约瑟问题”的有这样一些相关表述：“为什么现代科学，也就是对自然假说的数学化，及其对先进技术的影响，仅仅在伽利略时代的欧洲迅速兴起？（“Why did modern science, the mathematization of hypotheses about Nature, with all its implications for advanced technology, take its meteoric rise only in the West at the time of Galileo?”）”“为什么现代科学没有在中国文明中发展出来？（Why modern science had not developed in Chinese civilization?”）”“为什么，从公元前 1 世纪到公元 15 世纪，中国文明比西方更能有效地将人类自然知识运用到人类现实需求上？（Why, between the first century B.C. and the fifteenth century A.D., Chinese civilization was much more efficient than occidental in applying human natural knowledge to practical human needs？）”^① 李约瑟判断，15 世纪以前中国的科学技术水平整体上高于西方，这显然为李约瑟问题本身增加了戏剧性的魅力，但亦有不少专业科学家或科技史家质疑这一判断。即便不承认中国在 15 世纪以前的科技水平高于西方，科技革命之后、新中国成立之前，中国与西方在现代科技发展水平上的悬殊差距却是一个不可否认的历史事实。因此，李约瑟问题仍然引起了海内外中国学研究者的巨大兴趣。其所衍生出的话题之广泛、意见之分歧、反思之深入，是本文不足以全面呈现的，在此仅选取部分具有概括性和代表性的、与本文较为相关的学术观点加以论述。

Graeme Lang 对上个世纪欧美学者关于李约瑟问题的讨论有一篇总结性文章^②，文中开门见山地指出，李约瑟本人的研究致力于建构前现代中国科学技术

^① Joseph Needham, *The Grand Titration: Science and Society in East and West*, Toronto: University of Toronto Press, 1969, pp. 16 and 190.

^② Graeme Lang, *Structural Factors in the Original of Modern Science: A Comparison of China and Europe*, in Steven T. de Zepetnet and Jennifer W. Jay, eds, *East Asian Cultural and Historical Perspectives*, Edmonton: Research Institute for Comparative Literature and Cross Cultural Studies, University of Alberta, 01.1997, pp.71-96.

成就的编年体式的叙述，实际上已经抛弃了对李约瑟问题的回答。他认为，对这个问题的有效回答有文化理论（Culturalist Theories）与结构理论（Structuralist Theories）两种。

关于文化理论，一个常常被提到的观点是，儒家思想与科学探求知识的方法不相符，而在欧洲，基督教或清教神学，以及罗马法的历史遗产则有利于科学研究方法的产生。这种观点的问题在于，当代社会学者通常不认为文化是一套静态的观念和规范系统，相反，在真实社会中，人们对于多种多样的文化观念具有主动选择的能力，换言之，文化能够创造性地适应不同社会群体的需求。此外，韦伯（Max Weber）关于中国近代资本主义问题的研究，对于一些科技史研究者回答李约瑟问题也有相当启发。例如，Huff^①从社会组织机构的角度观察到，当时的欧洲有相对自主的城镇和大学，它们拥有特许权（charters），在一定程度上独立于国家的行政管理，而古代中国即便有所谓私人书院和文人结社，也不过是为了培养科举考试人才或者交流科考信息，实质上仍然隶属于政府官僚系统。受益于古希腊哲学和科学的重新发现，以及罗马法和基督教神学的思想遗产，当时的欧洲知识分子普遍认为世界是有秩序地、甚至机械性地构成的，他们相信人类能够通过理性来理解自然和管理社会。相反，中国思维模式（“Chinese modes of thought”）则倾向于不加质疑地接受古代知识，强调经典的优先性，并且避免激烈的社会讨论，而没有形成一种促进知识进步的讨论传统。

除了 Graeme Lang 提到的这些观点，西方学者还提出了许多可能影响中国古代科技发展水平的其他因素。例如，由于严格的逻辑学、实验、数学方法一度被认为是西方现代科学产生的重要因素，胡适、李约瑟还有 A. C. Graham 等人曾经试图从先秦名家和墨家那里寻找古代中国也拥有逻辑学传统的证据，甚至清末民初唯识学的复兴，也可以说潜藏着这一中西科技史比较的文化心理。此外，由于许多中国古代科技，如炼金术（化学）、医药、占星术（天文学）等，在道教传统中占有重要地位，一些学者认为道教或道家思想相比儒家更利于科技的发展。关于儒学对科学思维的影响，也广泛存在着两种自相矛盾的看法，即一方面认为儒家奉行道德伦理至上阻碍了自然科学的发展，一方面又认为儒家承认外部世界实存似乎有助于探究现实的科技问题。即便搁置中西文化是否

^①Huff, Toby, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West*, Cambridge: Cambridge UP, 1993.

历史地存在着上述差异，Graeme Lang 评价到，这种文化理论的取径有一个根本性的困难，那就是文化往往是受到物质的和结构性的条件影响的，为了进一步解释为什么古代中西文化存在种种差异，就不得不继续进行结构理论的追问。

Graeme Lang 认为，中国在南宋时期（1126-1279）出现了一种近似于“对自然界的系统实验研究”（a systematic experimental investigation of nature）；到了晚明，受耶稣会士引入的科学理论、方法和器械的影响，学者-官僚群体（scholar-bureaucrats）发展出了更为理性的、经验的自然科学研究方法，但最终并没有真正发展成为现代科学。他提出了科学革命之前欧洲所具有、中国所缺乏的四个社会历史条件：国家之间的竞争，自主的调查团体（communities of inquirers），适当的农业体系和资本主义经济。这几个条件似乎并不构成严格的并列关系，但 Graeme Lang 对它们的解释形成了比较具有代表性的观点。他认为，古代中国的灌溉农业（hydraulic agriculture）要求一个强有力的政府来组织基础水利建设，此外，古代中国长期面临来自北边游牧民族入侵的威胁，需要一个专制政权来组织军队，修筑防御工事，这种持续受到周边剽悍民族威胁的灌溉农业地区是最有可能产生专制帝国的。相反，欧洲农业主要依靠自然降雨，并不需要由国家统一组织水利修筑。科学革命之前的欧洲已经存在着超过一千年的政治碎片化（been politically fragmented），各国之间常年处于竞争关系，尤其在武器和军事工程方面的竞争，使得国家愿意鼓励技术上的实验和创新。古代中国的周边并不存在真正能够与之相抗衡的国家，知识分子对国家政权有强烈的依附性，而欧洲知识分子如果在一个国家不受礼遇，可以相对容易地去往另一国。总之，科学革命之前欧洲政治的碎片化与中国政治的统一化使得科学走向了不同的命运。此外，正在兴起的欧洲资本主义的生产和思维方式也推动了科学革命的产生，因为资本主义促进了一种计算性的、理性的、经验性的（a calculating rational-empirical approach）解决问题和处理事务的方式，商业文化使得原本各自独立的数学和自然知识融合到一起，商业盈利驱使受教育人士进入到商业和工业领域，原本存在于知识精英与技术和手艺人之间的壁垒被打破了。相比之下，中国在晚明时期并没有真正实现资本主义的经济转型，因为当时仍然没有信用和银行机构、保险系统，以及一整套保护和激励工商业行为的法律体系。总之，在欧洲资本主义以及近代科学技术的孕育时期（11-17 世纪），中

国缺少欧洲所具备的上述结构性社会历史条件，从而未能产生近代科学革命。

除了上述对李约瑟问题的正面回答，亦有不少欧美学者指出李约瑟问题自身的缺陷，试图限制、消解或超越其有效性。席文（N. Sivin）在回顾列文森（Benjamin Nelson）对韦伯和李约瑟的回应时，认为列文森对李约瑟问题的挑战首先在于指出：科学革命以来欧洲相对中国所呈现出的优势并不能通过类型学（typology）来解释，它应该是完全属于历史学的问题。并且，欧洲科学之所以可能，其最关键的奠基阶段是在 12 至 13 世纪，亦即建立在被重新发现的古希腊科学与哲学、罗马法及政府理论的普遍性基础之上。^① 席文认定李约瑟问题仅仅具有“启发价值”（heuristic value），也就是引起人们对这一问题的兴趣，并提供初步的思考方向。然而随着人们的理解愈发深入，这一问题本身就显得晦暗不清了。最终人们将失去对它的兴趣，转而研究曾经究竟发生过什么这个更加清楚的问题。席文还总结了学者们回答李约瑟问题时往往会犯的两个错误，一是随意假设，认为在科学革命时代西方思想所具有的某种被给予的特征，例如“培根的”方法，就等同于能够加诸所有文化的必要条件（the arbitrary assumption that a given feature of Western thought at the time of the “scientific revolution”, for example, the “Baconian” method, amounts to a necessary condition applicable to all cultures）；二是因果混淆，他们把中国的许多传统观念，例如《周易》的卦画系统，有时当作阻碍科学进一步发展的因素，有时又当作是近代科学缺失的结果。（the confusion that the absence of further scientific development of a set of ideas in China such as the hexagram system of the *Book of Changes*, is a result of its role as an “inhibiting factor”）。^②

韩国学者金永植（Yung Sik Kim）提到，为了使李约瑟问题更加清晰和具有可操作性，一些学者尝试对其进行修订。例如，“为什么中国如其所是地发展他们关于自然世界的知识，而不是像欧洲发展现代科学那样？”或者，“为什么仅仅在西欧，科学活动出现了功能分化和组织机构化，这种情况却没有发生在中国或世界其他地方？”另一位著名汉学家 A. C. Graham 则对于李约瑟问题

^①N.Sivin, Max Weber, *Joseph Needham, Benjamin Nelson: The Question of Chinese Science, Civilizations East and West*, 1985 (Vol.10), pp.37-49.

^②Yung Sik Kim, *Natural Knowledge in a Traditional Culture: Problems in the study of the History of Chinese Science*, Minerva, 1982(Vol.20), pp,83-104.

表达了明确拒斥。^①他认为，我们不应该提出“为什么某个事件没有发生”这种问题，除非有理由期待它的发生。然而，即便在16世纪欧洲的条件下，也没有什么正当理由认为“科学革命”作为一个事件，在不久的将来会必然发生。学者们对于中国未能产生近代科学的解释，包括实验方法，数学方法，语言中时态和数的变化，严格的、逻辑的、理性的论证方法，商人阶层权利的兴起等。Graham 反问道，“难道仅仅因为有一系列产生近代科学的集中条件出现在16世纪欧洲，并且因为这一系列条件传播得如此迅速以至于近代科学在其他地方来不及独立地产生，它就是我们能够知道的唯一一套条件吗？（Is it necessary to say more than that one set of conditions for the genesis of modern science came together in sixteenth century Europe, and that since it spread too fast to allow independent occurrence elsewhere this is the only set of conditions of which we can ever know?）”

Graham 的锐利诘问几乎将李约瑟问题及其所得到的正面回应推向了消解的边缘，他实质上要求进一步思考，所谓“科学”是否只能发展为西方近现代科学这一唯一可能形态。事实上，当李约瑟说，“所有种族和文明的古代和中世纪科学都像河流一样汇入现代科学的大海（The ancient and medieval sciences of all the peoples and cultures as rivers flowing into the ocean of modern science）”，当他用现代科学学科来对中国自然知识的所有领域进行分类，他便已经明确肯定了“唯一普遍的科学”这种观念（the notion of a single universal science）。^②由此可见，李约瑟问题最困难的地方并不是如何找到标准答案，而是如何论证它所预设的这种“唯一普遍的科学”在逻辑上的必然性。

^①Graham, A.C., *China, Europe, and the Origins of Modern Science*, in Nakayama, S. and Sivin, N (eds.), *Chinese Science*, 1973, pp.45-69.

^②Yung Sik Kim, 1982.

0.3 方以智的学派观念

方以智哲学的学派归属问题向来是方以智研究中一个聚讼不已的话题。本来，方以智哲学广泛吸收儒释道三家思想的特点已经广为人知，余英时先生亦早已指出，“密之于思想不喜立门户”^①，然而对相关话题的讨论仍不绝如缕。仅从近年来的博士论文看，相关主题的就有：周锋利的《方以智三教会通思想研究》和彭战果的《无执与圆融——方以智三教会通观研究》以三教会通为方以智哲学的主要宗旨；刘元青的《方以智心性论思想研究》则认为方以智的晚年定论是延续了阳明心性之学的路径，倾向于将其归属于儒学立场，这一倾向在张昭炜注释的《性故》序言中得到进一步强化；薛明琪的《方以智“三教归<易>”思想研究》是以易学为方以智融会三教的基础；邢益海的《方以智庄学研究》又称方氏之学为“新庄学”，凸显其道家色彩。^②为什么学派归属问题是方以智研究中始终绕不开的话题？主要是因为，这一问题背后的实质是对方以智哲学的基本性质和终极关怀的定位；仅仅以三教会通这一表面现象为答案，无法满足人们对方氏哲学的基本性质和终极关怀的追问。

换言之，在方以智学派归属问题的背后，学者们关心的其实是这样的问题：方氏哲学会通三教的基础理论是什么？他如何以这个基础会通三教？他会通三教的目的是什么？基于此，此前的研究大多是通过系统地分析、理解方以智哲学论述的内涵，来判断他的学派归属，反而相对地遗漏了更为直观的一些文献证据，即方以智自己对儒释道三教以及宋明理学诸家的评判、去取。其实，在方以智现存著述中，分散存有大量对历史上各思想学派和思想家的评论。通过汇总、梳理这些评论，我们可以得出关于方氏学派归属问题的更为可靠的答案，从而进一步对方氏哲学的基本性质和终极关怀有更为明晰的把握。

^① 余英时：《方以智晚节考》，第48页。

^② 周锋利：《方以智三教会通思想研究》，北京大学博士学位论文，2008年。

薛明琪：《方以智“三教归<易>”思想研究》，昆明理工大学硕士学位论文，2018年。

彭战果著：《无执与圆融——方以智三教会通观研究》，兰州：民族出版社，2012年11月。

刘元青著：《方以智心性论研究》，北京：北京师范大学出版社，2014年。

邢益海著：《方以智庄学研究》，北京：北京师范大学出版社，2015年。

0.3.1 论儒释道关系

以智之学号称“总持三教，烹炮古今”，他对自古以来的思想家时有独立的评判乃至批评，但对于孔子或由孔子所象征的圣人人格，他却从未有丝毫微词。当然，方以智所论述的孔子实是他自己心目中的理想圣人，这种圣人形象又是以魏晋玄学化的圣人观为基础的。玄学化的圣人观实际融合了先秦儒、道两家的理想人格，其特点可一言以概之，即无为而无不为。在方以智的表述中，最高的理想人格无疑是“圣人”，而道家式的理想人格则是“至人”，就人格的任一方面而言，圣人都含括而又超越于至人，至人与圣人不同而又并行不悖。相比起玄学化的圣人观，方以智论圣人的一大特点或发明在于，他强调圣人的“无为”乃是依托于“君子”或“贤人”的有为，换言之，理想人格中的圣人在现实层面，即体现为儒家的君子人格。方以智经常以圣人、至人、君子并举，无不表明这种圣人不住于至人，进而实现于君子的关系。他在谈论《易》道之用的时候说，“谁少至人之体，而难者圣人之用。用之最大者，以君子宰万世，安顿鼓舞，使万世受用，乃学《易》者之受用也。”^①这句话表面上是以至人为体、圣人为用，但方氏易学强调“《易》无体”，而以开物成务、前民用、善世为用，体在且仅在于用中，因而作为体的“至人”实际上仅仅虚有其位而已，并不具有圣人那般由体发用的功能。又由于圣人具有无为的属性，他的发用是通过君子之有为实现的，所以方以智常常将“主宰”一词拆分，以圣人为“主”，而以君子为“宰”：“天之坐视万物也，以托圣人为至也；圣人之坐视万世也，以君子宰其职也……且知圣人为主、君子为宰之天，即不知其主、不知其宰之天乎？”^②“圣人至至人而不住至人……大概至人明独，君子明教，圣人明贯，恒三而一、恒一而三，全矣。”^③“以至人为性、圣人为率、君子为教。”^④君子的有为实际上又落实在“教”中，也就是以儒家的纲常人伦之教养民、化俗。对社会秩序、道德人伦、民计民生的世俗关怀贯穿方以智哲学始终，即便在落发为僧、炮庄讲禅的中晚年时期，也不曾动摇。

魏晋玄学中的本末之辩又延伸为迹与所以迹、名教与玄学之辩。在方以智看来，“六经传注、诸子舛驰，三藏、五灯，皆迹也”，名教与玄学皆有其迹，

^① 方以智：《易余（外一种）·三冒五衍》，第33页。

^② 方以智：《易余（外一种）·时义》，第90页。

^③ 方以智：《东西均注释（外一种）·全偏》，第208页。

^④ 方以智：《东西均注释（外一种）·尼山·字》，第519页。

但相较而言，“名教寓神于迹，迹之固非，犹可以循；真宗者，欲忘其神迹，迹之则毫厘千万里矣。”^① 这里的“真宗者”殆指道家式的以真为宗者，即前文中的“贵玄者”。名教之迹是可以依循的，故流弊为小；玄学要求忘迹并无迹可循，反而流弊为甚。方以智并尊孔子与老子，但他认为老子之道只能应对上古之世，孔子之教才适宜于后世日趋复杂的情况：“自五帝以前，道术止贵知足，而安于相忘。老子之言，先出于《管子·内业》篇，而《艺文志》又别载《内业》之书，则上古久相传者，明矣。醇醇闷闷之生民，防其嗜欲，则知足为急，而易以相忘。其后智巧渐出，圣人不得不繁为节文以劳之，使乐费其智巧以养生，而他乱不作；此以凿救凿之道也。”^② 上古之民单纯质朴，仅以知足、相忘为教就可以防止其过度的欲望贪婪。然而人类的知识和技术是不断累积更新的，要应对后世智巧渐出的情况，就需要以儒家的礼乐节度来规范行为、引导思想、合理调节欲望，从而使人们安居乐业。在对治欲望这一点上，儒、道本是一致的，“圣人之教，以谨介致其淡然；至人之道，以旷达致其淡然。其致一也。”^③ 虽然典型的儒家学者与道家学者在风格上有谨介和旷达的区别，但二者都应当淡然于声名利禄。

对于孔、老以下的先秦诸子的评判，方以智继承了觉浪道盛的庄子托孤说与三子会宗论，即以庄子为孔门传人，并以孟子、庄子、屈原并宗。在《东西均开章》中，方以智以“均”代指各家之“学”，“开辟七万七千年而有达巷之大成均，同时有混成均。后有邹均尊大成，蒙均尊混成，而实以尊大成为天宗也。”^④ 以“大成”称孔子，显然是推尊孔子之学的完备，异于诸子之学各得一曲；以“混成”称老子，突出老子之学的质朴性；“邹均”孟子固然绍继孔子，“蒙均”庄子表面上尊崇老子，实际也以孔子之学为宗。对《庄子》的儒学化诠释自魏晋发其端，入宋以后不断得到强化：以苏轼《庄子祠堂记》中的“庄子助孔子”之说启其绪，以觉浪道盛“托孤说”为高潮。方以智自幼喜爱《庄子》，他曾借外祖父吴观我之口，说自己幼时“全以庄子为护身符”^⑤，《药地炮庄》又是方以智独力完成的唯一一部注释性作品，庄子之学对方以智思想的深刻影响毋庸置疑。然而，方氏所接受的庄学，乃是儒学化了的庄学，他所

① 方以智：《东西均注释（外一种）·神迹》，第220页。

② 方以智：《东西均注释（外一种）·神迹》，第221页。

③ 方以智：《浮山文集·旷达论》，第253页。

④ 方以智：《东西均注释（外一种）·东西均开章》，第23页。

⑤ 方以智：《易余（外一种）·象环寤记》，第217页。

理解的庄子，是推尊孔子与六经的庄子，他对《庄子》思想的改造，也是以他所理解的儒家真义为标准。觉浪道盛认为，“《庄》实辅六经而后行”，“夫论《大易》之精微、天人之妙密、性命之中和、位育之自然，孰更有过于庄生者乎？”^①方以智对《庄子》的推崇，究其实，也是因为“《庄子》者，殆《易》之风而《中庸》之魂乎？”^②至于会宗孟、庄、屈的理由，觉浪道盛的说法是“怨怒致中和”，以屈子之怨、庄子之怒与孟子之中和相会通；方以智也同样以儒家的“惟精惟一”为标准：“孟、庄、屈同时，屈砺人之惟危，庄砺天之惟微，孟合天人危微而以一惧砺万世。”^③此外，孟、庄同时，孟子辟杨墨而不辟庄子，方以智把这一史实理解为是孟子有意为之：“孟子辨孔子时之杨墨，而不辨同时之庄子，谓孔子留杨墨以相胜，孟子留庄子以相救，不亦可乎？”孟子辩驳的对象亦非杨、墨本人，而在于那些托身杨、墨名下而行无君无父之实的后人。因此，可以说孟子的“辟杨墨”，并非意在攻击杨墨本人以使其学说彻底覆灭，故而并不违背孔子“攻乎异端，斯害也已”的训诫。^④

先秦诸子以下，方以智还常常谈论对魏晋玄学人士的看法。他援引业师王宣的话说：“蒙庄一生高隐，恬淡自得。阮籍媚司马昭以达生，嵇康傲钟会以横死，皆失蒙庄之旨者也。”他不能赞许阮籍、嵇康的放达作风，相较而言，他欣赏的魏晋人士是向秀和戴逵，理由是“向子期颇能平心，不作诡态，肆颠倒之语”^⑤，“戴安道达士高隐，而深恶放达，以礼自处，此其和平之士剂乎”，“戴逵深于老庄，而弹琴履礼，此真弥缝柱、漆于杏坛者乎”^⑥。由此可见，方以智始终以是否遵循儒家礼义作为臧否玄学人物的标准。

方以智曾引用前辈禅僧憨山德清的《观老庄影响论》，认为在战国乱世之中，孟子与庄子都有“超世之量、济世之功”，而庄子又因为“具无碍辩，游戏广大”，而可称为“破执之前矛”，即佛教破执精神在中国的先行者。因此，“老庄之大言，非佛法不足以证向之。”^⑦明末佛教以禅宗为主，憨山德清、觉浪道盛等禅宗领袖积极倡导宗、教合一，将义学融入参禅实践，在丛林中兴起学习佛教典籍的风气，以此扭转禅宗空疏不学之弊。由此，憨山所理解的佛

① 方以智：《药地炮庄校注》，第125页。

② 方以智：《药地炮庄校注》，第185页。

③ 方以智：《药地炮庄校注》，第127页。

④ 方以智：《东西均注释（外一种）·容遁》，第333页。

⑤ 方以智：《浮山文集·前编·清谈论》，第167页。

⑥ 方以智：《药地炮庄校注》，第51页。

⑦ 方以智：《药地炮庄校注》，第115页。

学精神，不光有老庄式的“无碍”精神，更有“世间之学”的具体内容，例如，“《华严》五地，善能通达世间之学，阴阳、医、数，辞赋该练，故能涉俗利生。等觉大士，现一切身，而应度之。佛法、世谛，由人不悟妙道而自画内外也。”^①方以智所理解与倡导的佛法，也具有这样不离于世俗学问的特征。有人问他，如果说佛法不离于世间，那么“佛于人伦政事何略耶？”方以智即以内明、外明之学作答，认为佛教内明之学以身心性命之理为主，但外明之学广涉治世、资生、象数、声明之学，修行佛法必须内外互济，才能达到大乘菩萨善利众生的境地，若只偏于自我解脱的内明之学，遗弃众生，便落入二乘。^②经过这样的诠释，方以智的确认可三教精神原本相通。《东西均》的所谓“东西”，便有融贯东、西圣人之意：“……吾故呼为东西。佛生西，孔生东，老生东而游西，言三姓为一人。”^③

以智曾祖父方学渐严守儒家门庭，曾立下“子孙不得事苾芻”的训诫，但另一方面，方氏家训中又有“善世、尽心、知命”六字，并嘱咐“贵得其神，勿泥其迹”。按照方以智的思路，从“善世、尽心、知命”的角度来看，儒释道立教的宗旨原本相通，在这一点上，他受到外祖父吴观我、父亲方大镇的影响更深。在《象环寤记》中，他借缙老人的口说：“吾总为三教圣人声冤久也。老子知人贪生，故以养生诱人，使之轻名利富贵耳，而今符篆炼丹者祖之，老子岂不冤？孔子知人好名，故以名诱人，而今好色酗酒爱官者祖之，孔子岂不冤？佛知人畏死，故以死惧人，而今逋逃粥饭滑稽斗捷者祖之，佛岂不冤？”^④缙老人的原型即提倡三教合一的吴观我。从立教宗旨来看，老、孔、佛都是为了遏制人欲，又分别依循世人贪生、慕名、惧死的心理予以诱导，使人们出离生死、扬善抑恶。然而后世修习三教的人却遗忘了圣人立教宗旨，所以才造成混乱、堕落的局面。方以智认为，佛教对于善恶之辨或天理、人欲之别同样有严格的规定，“如曰真如、涅槃、菩提即是天理；曰生死、命根、妄想、业识即是人欲”。一些人借着佛教的幌子，以证空的说辞泯除一切世俗善恶分别，肆意造恶为害，其实并不符合佛学真义^⑤。

虽然儒释道圣人在立教之初宗旨相通，本意都是善利众生，但另一方面，

^① 方以智：《药地炮庄校注》，第 113 页。

^② 方以智：《药地炮庄校注》，第 135 页。

^③ 方以智：《易余（外一种）·象环寤记》，第 222 页。

^④ 方以智：《易余（外一种）·象环寤记》，第 219 页。

^⑤ 方以智：《东西均注释（外一种）·容遁》，第 340 页。

方以智又常常流露出儒家义理优胜于其他二家的意思。例如他说，“佛好言统，老好言泯，大成摄泯于随、贯而统自覆之”^①，从教化的手段或言说的方式上来看，儒家具有更为圆融的优势。总地来说，方以智肯定儒释道在立教之初的善世目的，认为三教遏制人欲、惩恶扬善的德性教化作用原本相通，但原始儒家的教化手段更具有圆融的优势，在诱导中人以下的大多数人立志向善的实际功能上也优越于其余二家。

^① 方以智：《东西均注释（外一种）·全偏》，第 209 页。

0.3.2 论理学各家得失

张永堂先生在谈到方氏家学的理学渊源时，认为自方学渐以下，方氏理学有三个特点：主性善，主崇实，藏陆于朱^①。明末心学末流之弊渐长，崇实之风的兴起与朱子之学的复兴都是部分人士挽救心学末流的有意识的选择。如果稍加分疏，方以智虽然尊崇朱子，但他并不自许为朱子门人，在一些具体观点上他也会表达对朱子的反对；虽然总体上批评王门左派“四无”之说，但也采纳他们的一些合理观点，要之，以智品评理学诸家实有不因人废言的特点。

在《东西均·所以》一篇，方以智集中表达了对于宋明理学各系的态度。总体上，他认为气学、理学、心学，乃至易学与老庄之学，虽然命名和讲法不同，但各家之所以气、所以理、所以心的根源则是相通的。他明确表示，“气也、理也、太极也、自然也、心宗也，一也，皆不得已而立之名字也。”又，“所以为心者，即所以为理、所以为气、所以太极、所以自然者也。”本来，从天地之间的实际情形来说，“天地间凡有形者皆坏，惟气不坏”，然而“言气而气有清浊，恐人执之，不如言虚；虚无所指，不如言理；理求其切于人，则何如直言心宗乎？近而呼之，逼而醒之，便矣。”由于阴阳之气有清浊之分，若人们执定阴阳二气，就会有堕于嗜欲浊气的危险，所以张载提出“太虚”之气作为核心理论；然而太虚之“虚”对常人来说难以把握，所以二程与朱子以相对笃实的“理”来说明本体；既然以“理”来说明本体是为了易于人们把握，则陆王认为不如以“心”言之，更切近于人们自我省察。方以智认为，气、理、心只是对同一个道理的不同表述而已，三者落实在工夫实践上也是一致的：“明心者，明此无善恶、不生灭之心，适用其善统恶之心；养气者，养此无清浊、不生灭之气，适用其清统浊之气；穷理者，穷此无是非、不生灭之理，适用其是统非之理。”^②对于心学、气学、理学各家修养工夫的这种把握，实际上植根于方以智自己的“一在二中”理论，这一理论的内容将留待后文具体展开。总之，方以智并不直接贬抑心学或推崇气学、专主朱子，他对宋明理学各系学说的价值是等而视之的。

当方以智单说“理学”时，他是将宋明新儒学各派系视为一个整体。他认为，在兴起之初，“理学怒词章、训故之汨没，是也”，唐代和北宋理学家批

^① 王寿南主编：《中国历代思想家·清》，北京：九州出版社，2011年3月，第89-92页。

^② 方以智：《东西均注释（外一种）·所以》，第312页。

评汉儒恪守词章、训诂而汨没先秦儒家义理，这是正确的见解；然而在接下来的发展中，理学家“慕禅宗之玄，务偏上以竞高，遂峻诵读为玩物之律”，即仰慕禅宗不执着于一定标准的玄谈，对义理的钻研一味标高标深，以至于漠视儒家典籍。所谓“遂峻诵读为玩物之律”，当指程颢斥责谢良佐的记诵之功是“玩物丧志”而言。方以智曾在多处批评当时一些理学人士以读书为玩物，以至束书不观的习气。理学照着这个方向发展的结果是，“礼乐精义，芒不能举；天人象数，束手无闻。俊髦远走，惟收樵贩。”礼乐制度和象数易学在宋明理学中逐渐边缘化，博学强识的读书人不能发挥所长，以至王门后学收入许多目不识丁的樵夫小贩。因此，方以智认为理学发展中最大的问题不在于各派系之争，而在于忽视了典籍的学习，“理学之汨没于语录也，犹之词章训故也”；同样的问题也存在于明末禅宗，“禅宗笑理学，而禅宗之汨没于机锋也，犹之词章、训故也。”^①他援引袁宏道的话说，“禅者见诸儒汨没世情之中，以为不碍，而禅遂为拨因果之禅。儒者借禅家一切圆融之见，以为发前贤所未发，而儒遂为无忌惮之儒。”^②

禅宗与理学的彼此影响发展到明末已经流弊四起，非但未能互相取长补短，反而成为许多趋易避难之人的藉口。对此，方以智为二家开出的药方都是读书、志学，即便出家以后，他也依旧在僧侣之中倡导这一主张。在为青原山志所作“发凡”中，方以智感慨，“青原比于白鹿、石鼓、岳麓，敬与盛哉！”他期望重建青原书院的盛况，“藏理学于经学，依胡安定之分科育士，以备世用”^③，甚至对僧侣的教育也要采用六经，作为他们善利众生的知识储备。当时有些人把世间一切常识、常习都当成“习气”予以摒弃、化除，方以智在教化佛门弟子时，为此分辨道：“若以差别言之，有必不免之习气，饥必食、寒必衣、倦必眠之类，节之而已。有必当化之习气，骄妒、鄙倍之类是也。当仁不让，见义不避，坚志不移，好学不厌，是亦谓之习气乎？”^④方以智主张宽严相济，并不鼓励身体上的苦修，但他对心性修养的要求极为严格，甚至对佛门弟子也以儒家的仁、义、志、学等为修行标准。

在《东西均开章》中，紧接着前文引述的“蒙均”庄子之学以下，方以智

① 方以智：《东西均注释（外一种）·道艺》，第253页。

② 方以智：《药地炮庄校注》，第164页。

③ 方以智：《浮山文集·辑佚·青原志略发凡》，第510页。

④ 方以智编：《青原志略·室寮正训》，第135页。

论述道：“千年而后有乾毒之空均来，又千年而有壁雪之别均来。至宋而有濂、洛、关、闽之独均。独均与别均，号为专门性命均。”其中，“空均”代指佛教，“别均”即自称教外别传的禅宗，而以濂、洛、关、闽称“独”，又与禅宗并列，似乎暗示方以智接受了独承孔孟心传的理学道统论。在方以智看来，理学中的道统体系与禅宗一样，都以“专门性命”为主要内容。孔子作为“大成均”，其学无所不备，迄乎宋以下，儒家学术则各分专门：“后分专门性命、专门事业、专门象数、专门考辨、专门文章，皆小均，而非全均也。”面对这种学术分化、互相倾轧的情况，方以智的态度是“必知其全，偏乃合权”^①。在学术发展过程中，学者从事的具体专业越来越精细化是自然现象，然而学者必须明确意识到学术本来的整全面貌，如此才能够在发展一门具体专业时，符合权变不离经常的要求，进而符合学术的整全性要求。基于这样的门派观念，方以智能够接纳并肯定理学各个派系的思想贡献，他对宋明以来理学人物的品评也不以门派为限。

在理学人物中，方氏家传易学最为推崇邵雍，方以智也特别拈出邵雍予以肯认，称之为“安乐先天均”。但按照《东西均开章》中的次序安排，方以智最为推崇的仍然是“大成明备”的孔子，他并没有将邵雍的地位拔高到超出濂洛关闽以上，更没有以邵雍之学直承孔孟。在程朱理学之外，方以智亦肯定事功、考据与文章之学，“道德、事功、学问、文章，本一也”，“道德寓于文章，学问事功，皆不容以多伪”^②。他认为，王安石改革以富强为目的，以管子、商鞅之法术，救宋之弱、破诸儒之庸泥，其寻求富强的动机本身不应该被诋毁。然而，“欲收青苗钱，而纵民私铸，岂能及桑、孔之善计乎！”王安石改革的问题在于他所采取的措施不符合经济规律，“不达物理，不知因物”^③，故而未能达到预期效果。《周易时论合编》与《药地炮庄》常常引用苏轼的观点，例如，苏轼对待《庄子》的态度有正负两面，一边盛赞“见庄子而得吾心”，一边又在《拟策院议》中直陈庄学之弊，这种“一赞一棒”的辩证分析态度深得方以智赞赏^④。与此同时，对于东坡“偏爱玄荡”的倾向，方以智也常常直指其流弊，并不讳言。

^① 方以智：《东西均注释（外一种）·东西均开章》，第23页。

^② 方以智：《东西均注释（外一种）·神迹》，第226页。

^③ 方以智：《药地炮庄校注》，第58页。

^④ 方以智：《药地炮庄校注》，第59页。

晚明时期，学者在朱子学与阳明学之间争议极大。对于朱熹和阳明二人的学问，方以智在大端上都予以同情之理解。有人问他，朱子与新建的格物之说孰是孰非，方以智回答说：“朱子以穷理尽至为存存之门，未致乃蹉磨也，已致乃饮食也。新建之致良知，是上冒也；其言格去物欲，则偏（遍）说也。”^①关于方以智物论中的格物部分，后文将专章论述；仅从此处来看，他既同意朱熹由格物而成性的路径，也认为阳明的致良知、格去物欲之说作为一种总的方法论原则是可以成立的。在为业师王宣所作传记中，方以智称其“不局局紫阳之模范，而恒以紫阳之好学劝人”^②。事实上，方以智本人所接受的朱子学中，最为核心的也是这种考究事物、求取知识的“好学”精神，并在此基础上，系统性地阐发了“学”的哲学内涵。在当时，有人驳斥阳明所谓“无善无恶心之体，有善有恶意之动”，但方以智认为这话本身并没有问题。他说“无善恶可言者，善至也”^③，并进一步以自己“至善统善恶”的理论，为阳明学做辩护。

阳明后学之中，方以智似乎并不否定王畿等人讲“四无”的本意，但“近见人习龙溪、海门之说者，不知其苦心，而竟谓有顿无渐，乃大误也。”^④后人学习王畿“四无”说，以为只有顿悟才能成圣人，这并非王畿本意。除此之外，如果仅仅讲个“四无”，断绝其他治理天下国家所需要的实际学问，也是行不通的，“四无之不可专标以教世，断断然矣”^⑤。在刘宗周与王畿之间，方以智认为二者主张的对立只是表面上的，“近世刘念台先生以诚意为主，而宗龙溪者定言无意；咬牙争辩，未免执指忘月。”^⑥“诚意”与“无意”看似水火不容，所指之“月”却原本相通。

通常而言，方以智赞许学术主张的多样性，因为这既是人类思维求新求变的自然结果，也有益于学者之间互相砥砺。不仅实践如此，他在《容遁》、《全偏》、《神迹》等文章中，还从理论上论证了容纳学术多样性的必要性。对于那些在世人评价之中争议性较大的人物，方以智也往往能够就事论事地看待。在宋以下的学者之中，方以智似乎唯有对李贽尤为不满。李贽有这样一段对儒者的议论，“成大功者，必不顾后患，故功无不成，商君、吴起是也。顾后患

① 方孔炤、方以智：《周易时论合编·两间质约》，第356页。

② 方以智：《浮山文集·后编·虚舟先生传》，第352页。

③ 方以智：《东西均注释（外一种）·公符》，第149页。

④ 方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第487页。

⑤ 方以智：《易余（外一种）·约药》，第177页。

⑥ 方以智：《东西均注释（外一种）·问忠信》，第459页。

者，必不肯成天下之大功，庄周之徒是也。而儒者皆欲之，又有居朝廷则忧其民，处江湖则忧其君之论，非两头马耶？”方以智认为这段议论表明，李贽根本不能理解儒者忧君忧民，以天下为己任的担当精神，他罕见地激烈批评道，“温陵（李贽）官不称意，愤激庸俗，偏宕泼嫚有之；而后此效颦，群托隐怪，以骂名而捷轰矣。”^①即便如此，对于李贽的一些具体主张，他也能够平易对待。例如，他认为“童心”说基本符合于“直”的标准，只不过在讲法上过于现成。

宋以下学者的主张之中，另一尤为方以智所批评的，是疑经、删经的风气。他说：“永叔疑《文言》，象山、慈湖疑《系传》，至今郝京山、何元子信文王八卦而疑伏羲先天图，岂不可笑？”^②方以智认为，古代典籍的重要性不仅仅在于记录、传递圣人的言意，亦有保存历史、辨当名物、考察语言流变等等作用。因此，即便是秦汉以后所造所附的文字，亦有其自身价值，不应断然删除。此外，部分学者疑经的理由本身也经不起推敲。例如，杨简声称，“《大学》正心诚意、《孟子》存心养性、《易翼》穷理尽性，皆非圣人之言”，不过是凭借在义理上的一己之见来剪裁经典文本，并没有确凿的考证依据^③。他认为，陆象山所谓“六经注我”，本来是“甚言当求诸己耳，正公逼人笃信耳”，慈湖等人却借此怀疑六经，其流弊至于“师心无忌惮者群起”，绝非象山本意^④。

总体而言，不管评论儒释道三教，还是评议宋明理学各家得失，方以智都秉持着比较宽容的态度。对于当时的社会分工和学者著书立说，也就是社会物质和思想层面表现出来的日益精细化、多样化，他能够比较切合实际地看待，肯定其合理性。相比起《庄子》“道术将为天下裂”的悲观，方以智对待社会和知识发展、分化的态度要积极得多，他说，“全者不可得矣。百家众技，天地皆容而养之，未尝不可以一偏一曲自遂也”^⑤，“天容物之芸芸也，犹道容百家众技之效能也。虽不全之偏，何所不可？”^⑥当我们回过头来，再看看方以智对自己的学术期待，所谓“总持三教，烹炮古今”，与其说是一种自信的狂言，毋宁说体现了他以更加困难的“全”的标准来进行自我要求。

^① 方以智：《药地炮庄校注》，第83页。

^② 方以智：《通雅》，《方以智全书》第四册，第5页。

^③ 方以智：《东西均注释（外一种）·反因》，第139页。

^④ 方以智：《东西均注释（外一种）·道艺》，第263页。

^⑤ 方以智：《东西均注释（外一种）·容遁》，第325页。

^⑥ 方以智：《东西均注释（外一种）·全偏》，第205页。

0.4 方以智所论“物”的内涵

本文所说“物论”，广义上泛指一切与“物”这一概念相关的言论；以“物论”指称与“物”相关的言论，其用法即如学界惯常以“心性论”指称与“心性”相关的言论。方以智在《〈齐物论〉总炮》中说：“谓以我齐物乎？无物齐我乎？格物转物乎？皆物论也。”^①方氏本人既然有此“物论”的用法，那么用“物论”指称方氏本人及其所引用的有关物的言论，应该是恰当的。

0.4.1 诸家物论通说

与其融摄三教、折中理学各派的整体思想风格相适应地，方以智所谈论的“物”，也潜在地具有丰富的内涵和层次。方氏语言风格洗练，又具有随扫随立的特点，他在行文中往往直接使用他所提炼出的哲学史上的物论范畴，而不再对这些范畴的出处作说明和分析，若不留心，读者很容易将他著作中散见于各处的物论轻轻带过。本节从方以智惯用的各家物论之中，摘取部分具有代表性的范畴，结合方氏本人的使用习惯，解释、说明其内涵。这样做的目的一则在于将诸家物论与方以智本人的物论稍作区分，便于后续行文；二则从侧面反映方氏物论的丰富内涵，以示其集大成的治学格局。

（1）“不过乎物”

在先秦儒家典籍中，方以智最常引用的物论包括孔子“不过乎物”、《易传》“开物成务”与孟子“万物皆备于我”。“不过乎物”一语见于《礼记·哀公问》，原文为：

公曰：“敢问何谓成身？”孔子对曰：“不过乎物。”公曰：“敢问君子何贵乎天道也？”孔子对曰：“贵其不已。如日月东西相从而不已也，是天道也。不闭其久，是天道也。无为而物成，是天道也。已成而明，是天道也。”公曰：“寡人蠢愚、冥烦，子志之心也。”孔子蹴然辟席而对曰：“仁人不过乎物，孝子不过乎物。是故仁人之事亲也如事天，事天如事亲。是故

^① 方以智：《药地炮庄校注》，第213页。

孝子成身。”^①

其中首出的“不过乎物”，据朱熹考订，当从《孔子家语》“夫其行己也只不过乎物，谓之成身。不过乎物，是天道也”，方与下文哀公问“天道”相连贯。在这段文本中，孔子以“不过乎物”为“成身”、为“天道”，明确是就儒家仁人孝子的主体行为准则而言。郑玄注曰：“物，犹事也。”郝懿行进一步明确道：“有物必有则。小而言动不过也；大而纲常，夫妇别，夫子亲，君臣严，是即不过乎物也。”^②以“事”训“物”在儒家典籍中是常见现象，在这里，郝懿行以“言动”和“纲常”进一步规定“事”的内容，分别就个体与群体的道德人伦规范而言。从原文来看，“不过乎物”的内容也可以理解为即下文所说的成身、事亲、事天。孙希旦援引真德秀的解释，认为成身、事亲、事天的一贯性同样构成了后来张载作《西铭》的逻辑线索。^③据此可以推测，方以智之所以反复提及孔子“不过乎物”，从其宋明理学的思想渊源上来说，可能是受到张载的影响；而且，方氏父子也的确是基于儒家伦理规定来引用这句话的。

《系辞》有“六爻相杂，唯其时物也”一句，方孔炤《时论》说：“孔子曰‘不过乎物’，必以杂时而物之。”^④“物”字本可以兼物与事，但从“时”的角度讲“物”，多指“事”而言；这是因为，物与事虽然都具有时间与空间两个维度上的延展性，但相对来说，物侧重于空间性，而事侧重于时间性，因而又有物侧重于存在义，事侧重于活动义的区别。方以智在论及儒家时，亦曾引用这句话：“哀公问成身，孔子曰‘不过乎物’……正用在南，火薪其物，礼所以物其仁义智信而形其无形也。”^⑤“圣人表此心之条理，用中于民，物物不过乎物，斯中节而两忘矣。”^⑥按照五行配五方理论，南方属火，而在方以智的哲学隐喻中，“火”又因其自身无体、必附于他物之体而成用，故象征着无体有用、即用即体的特性。火依赖于薪而得以延续，正如抽象的仁义智信等心之德目必须寓于实有其事的“礼”之中，通过伦理行为的适宜节度来表现

^① 陈澧：《礼记集说》，第393-394页。

^② 郝懿行：《郝懿行集》第二册《郑氏礼记笺》，齐鲁书社，2010年4月，第1513-1514页。

^③ “真氏德秀曰：仁人之事亲如事天，事天如事亲，此与《孝经》明察之指略同。先儒张氏作《西铭》，即事亲以明事天之道。……愚谓仁人之事亲如事天，事天如事亲，此二语实张子《西铭》之所自出。”孙希旦：《礼记集解》，中华书局，1989年2月，第1265-1266页。

^④ 方孔炤、方以智：《周易时论合编·系辞下传》，第1268页。

^⑤ 方以智：《东西均注释（外一种）·全偏》，第213页。

^⑥ 方以智：《药地炮庄校注》，第362页。

自身。能够以礼恰如其分地表现仁义礼智，使得礼乐的形式与道德的内容合宜，那么身处其中的人便不会有过与不及的抵牾感受，从而将形式与内容“两忘”。“礼所以物其仁义智信”，也就是将无形的德目制度化，这里作为动词的“物”，即将抽象概念形象化之意。

（2）“开物成务”

《易传》中有许多关于物的表述，方以智习惯引用的包括开物成务、象其物宜、百物不废等，其中“开物成务”一语尤为具有概括性。《系辞上传》的通行版本在罗列“天一，地二”以至“天九，地十”之后，引述了孔子的一句话：“夫《易》，何为而作也？夫《易》，开物成务，冒天下之道，如斯而已矣。”象数派易学家通常认为这里的“开物成务”是解释前一句取法天地之数的原因，陆绩更明确地把“开物”与卦爻之数联系起来，认为庖牺重六十四卦之后，爻策有万一千五百二十之变，“以当万物之数”，此即开物之意。朱熹在《周易本义》中也认为这一段文字是以筮法为主题，“开物成务，谓使人卜筮以知吉凶而成事业”；然而在语录中，他又说这里的“物是人物，务是事物”，开物成务意味着圣人将天下道理和知识融入龟卜卦爻，引导人民开化，从而成就事业^①。义理易学家，如王弼与孔颖达，则通常将这里的开物成务与上下文中的“通天下之志、定天下之业”或“通万物之志、成天下之务”关联起来理解，并进一步将其解读为“圣人所以极深而研几”的表现^②。

方氏家传易学固然重视图书象数，但始终视图书与象数为义理的载体。方氏父子在使用“开物成务”一语时，借助其中所蕴含的象数原理，突出规则性、条理性的含义，更重视它所体现出的务实精神。由于方氏易学与物理、数学紧密相连，他们所理解的“数”较少沿袭卜筮中的神秘主义倾向，而更多地具有条理性、秩序性、节度性的意味：一方面，“数”的形成是对具体的天地万物之规律的归纳；另一方面，“数”的展开在人的理性中又代表了分析性的思维方式。《时论》有以象数学解释乐器发音原理的内容，方孔炤在论数与声的关系时说：“惟声难定，而声之所协，数即符之。故因数以考其声焉，而所中之数度，即为开物成务之矩，即寓制器尚象之宜，非徒为诸管设也。”^③对乐器发

^① 李光地：《御纂周易折中》，成都：巴蜀书社，2013年10月，第517-518页。

^② 朱熹：《周易正义·系辞上传》，第239页。

^③ 方孔炤、方以智：《周易时论合编·黄钟空围九分图说》，第299页。

声规律的归纳可以总结为“数”，“数”所内含的规律性又可以进一步运用到乐器以外的其他名物制度上。方以智也说，“圣人体道而遯于开物成务之用中，深几变化，非数何征乎？”^①圣人之道即寓于开物成务之用中，极深研几即征验于数中。他还认为，开物成务正是其父作《时论》的现实关怀所在：“以故天地生成之实法差别，开物成务，深几神明，少有抉微示后者，此老父所以晚年摹据不休也。”^②从虚与实的角度讲，如果说义理属虚而象数属实，那么当时的士人风气倾向于避实就虚。方氏父子认为，儒者鲜少能通象数之学，是造成儒者不能处理现实事务、规范社会秩序的原因。他们相信，圣人所领会与传授的道体，在且仅存在于现实的名物制度之用中。

（3）“万物皆备于我”

宋以后，《孟子》成为显学，其中“万物皆备于我”一句也是理学的常用话语，自阳明晚年创发“万物一体”之说后，类似的话语更流行于阳明后学之中。然而在《孟子》原文里，“万物皆备于我”的论断是为了引出下文的反身而诚与推己及人的恕道，因此“万物”的范围实则必须限于道德伦理领域，也就是伦常之理，或者他人之所欲、所不欲。朱熹把这句话中的“万物”解释作“大则君臣父子，小则事物细微”，把“皆备于我”解释为“其当然之理，无一不具于性分之内”^③，有将这里的“万物”范围扩大化之嫌：“事物细微”一语包含了自然物，“性分”一词又暗含生来具有的属性之意，而自然物的具体物理属性，即便在阴阳五行等中国古代自然物理解释体系中，也不可能内在于我之性分中，更不可能经由反身自察的德性修养途径来实现。此外，将这里的万物理解为自然物，还可以从我与万物皆天地所生，因而我与万物之性相通的角度来解释“万物皆备于我”，然而这样做的困难在于，若这样理解的话，这句话同样可以改写成“万物皆备于物”。换句话说，“万物皆备于我”只有在道德伦理领域内挺立行为主体时才具有其独特价值，一旦越入自然物理领域，这句话的有效性就要大打折扣。

正是由于这句话运用在人伦与物理领域具有截然不同的效力，方氏父子在引用这句话时，也往往表现出正反两面态度。他们有时强烈批评时人对这句话

^①方孔昭、方以智：《周易时论合编·极数概》，第360页。

^②方孔昭、方以智：《周易时论合编·系辞下传》，第1229页。

^③朱熹：《四书章句集注·孟子集注·尽心章句上》，第350页。

的滥用，例如，方孔炤说：“邵子观物，朱子格物，始是陆子注我。……不知细格，善用物宜，则蛮横一万物皆备之我，忌讳强恕精义，正是情雾毒烟，安知如何注我耶？”^①方以智说：“日日曰‘万物皆备于我矣’，曾知万物皆备于物乎？我亦物也，天地亦物也，不过一彼一此而已，可曰彼备于此，亦可曰此备于彼。”^②他们的批评是针对着当时儒者藉口“万物皆备于我”、“六经注我”，因而束书不读、事业尽废，只讲反观自省、自我膨胀的风气而发。方以智曾引用晚明时期另一位主张三教合一的学者管志道的话说：“所痛疾力挽者，则在狂、伪二端。今日当拒者不在杨墨，而在伪儒之乱真儒；当辟者不在佛老，而在狂儒之滥狂禅。”^③这种“狂”与“伪”的风气，可以说正表现为当时士人荒废经典、不务实事。对此，方孔炤强调孟子此话的原义是要人“强恕而行”，时人却恰恰以此为借口，放弃了需要勉力行之的恕道；方以智则从天地生成的角度反说此话，让人们不如通过认识万物的属性来认识自我。

与此同时，方以智也充分肯定孟子这句话在道德修养领域内的正确性和重要性，他说，“圣人之所以同于人，何所慕之异于人乎？无他也，知身非我之身，而亲之身也；身非独亲之身，而天下之身也。……要必知万物皆备之我，乃能丧其需物慕迁之我；必资师友教学之慕，如以砺其知天明伦之慕。”^④这是通过结合前述先秦儒家和《西铭》所内含的成身、事亲、事天的思路，进一步规范、限制“万物皆备于我”这句话的运用范围，从而避免由主体越界所导致的狂、伪之流弊。

（4）“极物”

《庄子》中最著名的关于物的论述当属“齐物”，然而方以智解《庄》，最为重视的物论似乎并非齐物，而是“极物”。其子方中通说：“极物而止，此庄所以齐物也。”^⑤其师王宣则谓：“漆园寓言游心，归于极物而止。”^⑥这两个说法基本与方以智本人的思想相符，即把“极物”视为“齐物”的原因，并作为“游心”的方式，由此可见此一范畴的重要性。“极物”语出《庄子·则

^①方孔炤、方以智：《周易时论合编·说卦传》，第1326页。

^②方以智：《东西均注释（外一种）·象数》，第290页。

^③方以智：《药地炮庄校注》，第159页。

^④方以智：《易余（外一种）·孝觉》，第145页。

^⑤方以智：《药地炮庄校注》，第344页。

^⑥方以智：《通雅》，《方以智全书》第四册，第188页。

阳》篇，文中假设了“少知”与“大公调”二人的问答：

少知曰：“四方之内，六合之里，万物之所生恶起？”大公调曰：“阴阳相照，相盖相治；四时相代，相生相杀。欲恶去就，于是桥起；雌雄片合，于是庸有。安危相易，祸福相生，缓急相摩，聚散以成。此名实之可纪，精之可志也。随序之相理，桥运之相使；穷则反，终则始。此物之所有，言之所尽。知之所至，极物而已。覩道之人，不随其所废，不原其所起，此议之所止。”^①

少知的提问是关于万物的宇宙起源，因此这里所讨论的“物”不再侧重于儒家人伦意义上的“事”，而是天地间一切存在物。大公调的回答却从阴阳、四时开始，延伸到人、事、物的发展规律，颇有答非所问的意思——阴阳相生、四时相代以至雌雄、祸福、聚散、穷反等等都是对万物生成之后的天道与人道运行规律的描述，而不是对宇宙起源问题的正面回应。稍后，大公调抛出“知之所至，及物而已”一句，实则是为人的理性认知范围划定边界：人的理性认知只能以“物”为对象；换言之，万物之所生起的源头必定不是物，因而超出了认知的极限，也超出了语言的极限。

与这种“极物”思想相关的表述，在《庄子》文本中还有多处，其中最广为人知的是《齐物论》中的“六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议。”然而《齐物论》的这句话本身只涉及语言的问题，尚未否定宇宙起源可认知而不可言说的可能性；《则阳》篇的“极物”说，则更为明确地限定了，宇宙起源不仅不可言说，且不可认知。另外，《知北游》篇的“物出不得先物”一段，也可以视为对“极物”论题的补充说明。在《知北游》中，有一段假设冉求与孔子之间的问答。冉求的提问是“未有天地可知耶？”同样是关于天地生成之前的起源问题。孔子的最终回答是“有先天地生者，物耶？物物者非物，物出不得先物也，犹其有物也。犹其有物也，无已。”关于存在于万物之先的那个“物”，即“物出不得先物”中的后一“物”字，陈鼓应先生认为即是“道”，其用法同于《老子》“有物混成，先天地生”一句中的以“物”指“道”。然而按照原文文本，如果要选出对“道”的指称，应该在于“物物者非物”一句。

^①方以智：《药地炮庄校注》，第835-836页。

由此形成了此处道与物之间在指称上的吊诡：物与非物均是指道而言。如果说以“物”指“道”是语言在进行对象化描述时的不得已为之，那么“非物”的否定性指称则提示读者注意“道”本身的非对象化、非实体化特征。“犹其有物”之“犹”，通常释为通假“由”字，但这一句的意思仍不十分明确。陈鼓应援引林希逸的说法称，“既曰有物，则物之相物无穷已矣”。^①按照这个解释，万物之无穷生灭源自于以“物”指“道”的对象化描述，那么这段话就是从语言和认识的角度来谈万物起源问题——道本非物，是人在经由认识和语言把握道的过程中，不断引起了物的生成。其中潜藏的意思是，语言和认识的极限仍然是物，而不是非物的道本身。

《庄子》文本中的这种“物出不得先物”、“物物者非物”的思想在郭象的注本中得到了进一步强调，并演化成为后者“崇有”说的核心思路。郭象对《知北游》这一段文本的注释，集中论述了他的独化自然说：“谁得先物者乎哉？吾以阴阳为先物，而阴阻者即所谓物耳，谁又先阴阳者乎？吾以自然为先之，而自然即物之自尔耳；吾以至道为先之矣，而至道者乃至无也，既以无矣，又奚为先？然则先物者谁乎哉？而犹有物，无已。明物之自然，非有使然也。”

^② 关于天地生成的起源，人类的理性认知所能达到的极限就是阴阳。人们常常假定，自然或至道在阴阳之先。然而，所谓“自然”不过是指万物自己如此，而非某一生成之起源“使”其如此。总之，天地万物之存在并没有一个时间序列上的开端，没有造物者使得万物存在，万物无始无终地自己如此、自我生化。

在《庄》学史上，郭象注《庄》可以说是《庄子》儒学化诠释的第一座里程碑。方以智极为欣赏这一诠释路径，他在援引郭象《庄子序》后，评价到：“庄多忿设溢巧、自责自毁之词，而郭《注》平和，恰是贤智消心、用中之妙药。造物无物与《易》无体、缘生无自性同参。”^③事实上，方以智本人的炮庄工作也是沿着这一“平和”化的路径进行的：“极物而止”——将认知对象限定为天地生成之后的万物，而不再好高骛远地去追问某一终极根源——正是对《庄子》诠释的“平和”化的体现。造物无物、《易》无体、缘生无自性，分别是方以智对《庄子》、《周易》和佛学思想的根本性认定，也是他会通三教的理论基础之一。正是由于方以智赋予了“极物”范畴如此重要的内涵，与

^①陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，2009年2月，第625-626页。

^②郭象注，成玄英疏：《南华真经注疏》，北京：中华书局，1998年7月，第435页。

^③方以智：《药地炮庄校注》，第49页。

之相关的表达在他的各类论著中随处可见，而不仅限于《炮庄》。如《物理小识总论》谓“庄子言虚无，然归于极物而止，则曰：以有形者象无形者而定矣”^①，又如《通雅》所收录方中德对父亲的记述，“老父则曰：析理、举事、极物，文之正用也。”^②由此亦可见方以智生平思想的前后一致性。

（5）“历物”

方以智用“历物”一词指称惠施的学说主张，语出《庄子·天下》篇所记惠施之学：自“历物之意”以下，原文列举了“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一”以至“泛爱万物，天地一体也”共十个命题。注家多以“历/物之意”断句，如王先谦的解读是“历指事物之意”^③，郭庆藩也解读为“物之意，分别历说之”^④。方以智单提“历物”，是为了突出肯定惠施之学，但他对惠施评价的“翻案”，并非基于学术史的证据，而是借此彰显实际考究物理的质测之学。

在《惠子与庄子书》一文中，方以智杜撰惠施寄给庄子的信，以惠施的口吻说：“仆之历物，物本自历。舍心无物，舍物无心。后世必有希高眇、厌当务，专言汪洋之心，而与物二者矣。”其中，方氏自注曰：“历物，分别究析事物之理。”^⑤在《炮庄·天下篇》中，方以智又补充到：“观‘黄缭问天地所以不坠不陷、风雨雷霆之故’，此似商高之《周髀》与太西之质测，核物究理，毫不可凿空者也。岂畏数逃玄，窃冒总者所能答乎？又岂循墙守常、局咫尺者所能道乎？”^⑥结合这两处评论，方以智显然是将惠施历物解读为对自然界事物、现象之属性和原理的研究，而这种解读又具有强烈的现实针对性：一是针对明末或空谈心性、或局守成法的士人学风问题；二是借此倡导明中叶以后引入的太西质测之学。

除了将历物解读为质测、实学，方以智还将惠施的辩论技巧与他自己的“颠倒”的方法论相结合。他认为，惠施历物的技巧就是将世人习以为常的对立的两端互相交换：“自老子正言若反，而惠施交易之。其历物也，大其小，小其

^①方以智：《物理小识》，《方以智全书》第七册，第99页。

^②方以智：《通雅》，《方以智全书》第四册，第88页。

^③王先谦撰：《庄子集解》，北京：中华书局，1987年10月，第296页。

^④郭庆藩撰：《庄子集释》，北京：中华书局，2012年2月，第1103页。

^⑤方以智：《药地炮庄校注》，第197页。

^⑥方以智：《药地炮庄校注》，第947页。

大，长其短，短其长，虚其实，实其虚而已。”^①“历物皆以小大、长短、虚实互换，而显其道通为一耳。”^②而这种言说技巧，其实就是方以智自己所总结的“颠倒”方法。在《东西均》中，专门有《颠倒》一文论述这种方法。庞朴先生对这篇文章的“题解”是，“能捉住贯之者，则不为字面的颠倒所缚”^③，对其意图把握得很准确。方以智认为，不仅对人物的阴阳、善恶等相反性质的判断常常可以互换，就连体用、先天后天等对举范畴也是可以颠倒着讲的。这样的讲法可以破除人们习以为常而不自知的成见，通过言说方式的变化，来发现其中不变的道理，这就是“于变易无定之权，而有一定不易之权。”^④

方以智为惠施“翻案”的第三个理由，是认为惠子相梁体现出了政治才干和“忠谏”品格，且惠施在战国乱世中得以善终，也无愧于庄子“全其天年”之旨。史书对惠施其人其事的记载很少，惠子相梁事见《吕氏春秋》，方以智特意标举出，也是为了从反面批评庄子“不能治事”：“庄子不能治事，而大言讥世，惠子故意嚇之，何为不可？”^⑤批评《庄子》文本中独善其身、忘世出世的倾向，也是方以智为庄子炮制的一剂良“药”。

（6）“以物观物”

宋明易学家中，方氏易学尤为推崇邵雍，而方以智本人对邵雍学说的自觉吸收，至少包括体用论、象数易学、元会运世的历史观，以及“以物观物”的方法论等。其中，“以物观物”既是邵子之学的一个重点，也是令现代学者聚讼不已的疑点：学者们的主要分歧在于，“以物观物”究竟是属于儒家式的德性修养工夫，还是道家式的认识天地万物的原则。应该说，在现存邵子著述中，这两种解读都可以找到相应的文本依据。简单来讲，如果把“以物观物”理解为德性修养工夫，其内涵即近似于程颐所谓“物各付物”，也符合于孟子由“万物皆备于我”推导出恕道的思路，意即以他人之所欲、所不欲来对待他人，而非以我之所欲、所不欲强施于人。如果把它理解为认识论原则，其内涵则近似于老子所谓“以天下观天下”，意在强调认识、尊重、顺应事物自身规律，不要干涉、妄为。在中国哲学史上，一旦谈到自然、无为的层面，儒、道二家的

^①方以智：《通雅》，《方以智全书》第四册，第77页。

^②方以智：《药地炮庄校注》，第942页。

^③方以智：《东西均注释》，第166页。

^④方以智：《东西均注释（外一种）·颠倒》，166-177页。

^⑤方以智：《药地炮庄校注》，第695页。

分际似乎只在毫厘之间；就像通常来说，道德心祈向于善，认知心祈向于真，而善与真之间的分际，似乎再难明言。因此，我们暂且假定邵雍本人的“以物观物”学说作为一种方法，包含了修养论与认识论两个面向，在此基础上，主要讨论方以智的观点。

方以智常常提到邵子观物说，却鲜有对这一说法的直接论述，我们主要只能通过解读相关文本中的上下文语境，来确证方以智所理解的“以物观物”的内涵。简而言之，他主要是从认识论意义上的能所关系——即认识主体与认识对象的关系——来讲以物观物的，但亦兼及道德修养问题。之所以说“兼及”，是因为方以智哲学在整体上，是以物理之学统摄性命之学，以认知心统摄道德心，近似于“自明诚”的路径。他曾明确提出：“或分物理之学、性命之学，曾知性命亦一物理耶？”将“性命”视为“物理”，也就意味着将性命客体化为理性认识的对象，通过对性命之理的观照、体认，来获得关于性命问题的正确知识。紧接着这一以物理统摄性命的思路，他说：“《易》是一部大物理也。以道观天地，天地一物也；以天地观道，道一物也。以物观物，又安有我于其间哉！一法不明，一法受惑。”^①“道”与“天地”都可以作为彼此之“物”，亦即彼此的观照对象，强调将认识对象客观化。方以智所说的“安有我于其间哉”的“我”，不是道德意义上的私我，而是认识意义上的主观性。无论是把《易》视为“大物理”，还是把“以物观物”作为认识原则，其目的都明确在于获得关于认识对象的正确知识，从而免于理性上的“受惑”。

方以智的以物观物说，还有一点值得关注的，是其现实针对性。他曾说：“《观物篇》曰：物睹物而已，安有我于其间哉！则谓我注我，物注物，六经注六经可也。”^②由以物观物延伸到“六经注六经”，显然是就“六经注我”的话题发表意见。前文谈到，方以智批评杨简曲解了象山说“六经注我”的用意所在，以至疑经、删经；他之所以提倡“六经注六经”，其现实目的就是要替代“六经注我”，扭转学风，以期尊经、尊证。

（7）“转物”

方氏父子往往提及“转物”，方以智更明确指出他们所说的“转物”出自

^①方孔昭、方以智：《周易时论合编·两间质约》，第356页。

^②方孔昭、方以智：《周易时论合编·说卦传》，第1327页。

《首楞严经》：“《楞严》曰：‘若能转物，即同如来。’”^① 在《首楞严经》中，佛向阿难开示修行正法，相关原文为：

一切众生从无始来迷己为物，失于本心为物所转，故于是中观大观小；若能转物则同如来，身心圆明不动道场，于一毛端遍能含受十方国土。

②

延寿《宗镜录》对这段文本的解读相对平易切实：“夫云转物者。物虚非转。唯转自心。以一切法皆从分别生。因想而成。随念而至。……但心离分别为正智。正智即是般若。周遍法界。无有障碍。……如今但得离念。便同如来真实知见。”^③ 所谓“物虚”，即按照大乘佛教缘起性空的根本教义，万法由因缘和合而生灭，仅在现象层面存有，在现象背后并无一恒常、自足的自性。在延寿的解读中，“物虚”，也就是缘起性空说，是《楞严》“转物”得以成立的根本理论：万物本性是空，自身没有能动性，因此“转”的主体只能是人，即在心上做转物工夫，这一工夫的实质就是离念、息念。

我们不需要再做进一步的深入，就能看出《楞严》“转物”说与方以智的整体思想有两大格格不入之处：其一，《楞严》“转物”否定物的本体性、根源性存在，而方以智通常并不否认物的实存性，又在实践上极为重视对物理、物则的研究；其二，《楞严》“转物”要求息念、不作分别，而方以智极为重视人的认识能力，注重分析性、演绎性思维，反对“颛顼”式的整全直观。无论缘起性空，还是息念、离念，与方以智的整体思想都不甚契合，那么，当他提及《楞严》转物的时候，所侧重的究竟是什么？一言以蔽之，就是“作得主宰”。从多处文本中，可以看出方以智是将“转物”与“主宰”结合在一起阐发的：“通达之知，所以遍物者也；主宰之知，所以转物者也。”^④ “第一作得主宰，不被物转。”^⑤ 有时，方以智也将这种“主宰”性称为“全体作用”：“直、塞二字，即志仁之状也，即转物之全体作用也，即放下之一际真空也。”

①方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第442页。

②《首楞严经》卷2，CBETA 2021.Q1, T19, no. 945, p. 111c25-28。

③《宗镜录》卷82，CBETA 2021.Q1, T48, no. 2016, p. 870a6-19。

④方以智：《易余（外一种）·性命质》，第202页。

⑤方以智：《易余（外一种）·易余小引》，第7页。

① “‘若能转物，即同如来’，以此合参，更见全体作用，一直辊去，自然不落两边。”②由于万物之存在的杂多性，心在把握物的时候容易陷入散乱状态，因此在极物、历物的同时，还需要通过“转物”，来保持心志的安定。

然而，相关上下文并没有明确提示我们，方以智所谓转物之物是侧重于存有义的、静态的物，还是侧重于活动义的、动态的事，这一作得主宰、发挥全体作用的心是智识心，还是道德心。根据上述方以智以物理之学统摄心性之学的思路，笔者倾向于认为，他所说的转物的主宰性和全体作用，主要仍是在认识论意义上保持一清明、通透的心灵状态；认识主体在此心灵状态中得以全面、正确、客观地把握认识对象之理，再将此理运用到改造现实的实践活动中，由此发挥人的能动性。方以智从反面描述了，如果心灵处于昏沉的状态，则不能实现转物：“知由意运，亦由意昏；意由知起，亦由知化；一觉则万虑自清。而石火电光一曲之明，作不得主，透不过事，转不动物，为势所眩，利害所阻，表里不洞达，心境不圆通，施为不恰当，即是知不能格物矣。”③

方以智之所以使用《楞严》“转物”说来形容这种作得主宰和全体作用的心灵状态，而不取其在经文的本来含义，从术语演变的角度来看，可能是由于这一术语在禅宗语录中的频繁使用，使得其含义逐渐泛化了。例如，杨仁山认为，禅宗中常说的“转得山河归自己，转得自己归山河”，“老僧转得十二时，汝诸人被十二时转”，“拈一茎草作丈六金身，拈丈六金身作一茎草”，这些话头“皆转物之义也”④。总体上，这些话头说的都是我转物，还是物转我的问题，是在物我关系中谁占主导的问题。主张由我转物，而不被物转，换另外一句方以智常引用的《庄子》原文来表达，也就是“物物而不物于物”，也就是主体对待客体的态度应该做到“不徇不遗”：既不能被外物所牵引，也不能漠视外物之实存，应在物我关系中保持主导性。


①方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第511页。

②方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第442页。

③方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第439—440页。

④杨文会：《杨仁山全集》，合肥：黄山书社，2000年1月，第407页。

0.4.2 方以智物论的基本内涵

物字是中国哲学文本和话语中的常见字，但现当代中国哲学研究以心性论、伦理学、人生哲学为主导，与物相关的研究则处于边缘地位。相对来说，学界对于物的哲学内涵挖掘、总结得比较少。在文字训诂上，《说文解字》说：“物，万物也。牛为大物，天地之数起于牵牛，故从牛，勿声”^①，但按照目前的考古学发现来看，许慎的这一讲法恐怕失于不实。王国维提出，物字的原初意思是杂色牛，“由杂色牛之名，因之以名杂帛，更因以名万有不齐之庶物。”^②以物字的原义为杂色牛，此说得到裘锡圭的支持，但后者不同意由杂色牛引申至杂帛、庶物。裘锡圭认为，物字  在甲骨文中作由“勿牛”合文演变而成，其声旁释为“勿”，从“刀”，本义为分割、切断。又，古书中的物字有动词物色、名词物类的意思，裘锡圭说，这两个意思都是从“分别”引申而来，“有分别、类别等义的字，用来名‘万有不齐之物’，是很自然的事情。与‘杂色牛’一义纠缠在一起，反而不好理解了。”^③也就是说，裘锡圭认为，物字的本义虽然是杂色牛，但以物指称“万物”这一后世最常见的用法，是直接由“勿”之“分别”的原初字义引申而来的，而不是像王国维所说的那样，由杂色牛而杂帛、而万物。王、裘二位先生关于“物”字如何衍生出“万物”这一意思的不同看法，从哲学上来说，意味着应该由“条理”还是“杂多”来理解作为万物之物的基本内涵：分别之义内含万物本具条理，或人为赋予万物以条理、依据条理分类的意思；而杂色牛、杂帛的致思理路则内含杂多的意思。

春秋战国时期，物字所具有的哲学意味更加凸显。诸子百家之中，《荀子·正名》篇对物的定义较为明确：“故万物虽众，有时而欲遍举之，故谓之物。物也者，大共名也。……起于总，谓之物，散为万名，是异名者本生于别同名者也。”^④《公孙龙子·名实论》对物的定义也较为具有代表性：“天地与其所产焉，物也。物以物其所物而不过焉，实也。”^⑤《庄子·达生》篇中关尹子

^① 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第53页。

^② 王国维：《释物》，《观堂集林（外二种）》（上），石家庄：河北教育出版社，2001年11月，第174-175页。

^③ 裘锡圭：《裘锡圭学术文集·甲骨文卷·释“勿”“发”》，上海：复旦大学出版社，2012年6月，第140-154页。

^④ 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年9月，第419页。

^⑤ 黄克剑译注：《公孙龙子（外三种）·名实论》，第84页。

对物的界说亦常为后世所提及：“凡有貌象声色者，皆物也。”^① 合而言之，天地及其所生成的一切都是物，但作为“大共名”的物强调万物之总和，作为被名指称的“所物”通常是某一类型物，而具有为人可感之物理属性的物则应该是具体的实存物。儒家讲物又特别有“事”的含义，如上文所举孔子之“不过乎物”、孟子之“万物皆备于我”。个体之物、类型之物、总和之物以及“事”基本是在有形的层面，在无形的层面，也可以用物来指称思想观念，其中最典型的，莫过于《老子》以物指“道”：“道之为物，惟恍惟惚”，“有物混成，先天地生”。虽然《老子》对道的描述是不得已而为之，但毕竟使用了物这个字来指代道，这似乎意味着，一切进入人之反思领域的对象，都可以称为物。总之，在诸子百家那里，物字已经具有了极为广泛的外延，它可以用来指天地及天地间的一切存有，也可以指人的所作所为及其所思所想。在这一意义上，物几乎可以与“有”相对等，而与“无”成反义——即便是道家所谓的“道”，一旦勉强言说出来，也落入了“有”的领域。

前文文献综述部分提到，萧萐父、许苏民先生在二十多年前就曾指出，相比于“气”范畴，方以智“更注意的是实在的‘物’”，此说极有洞见，可惜未能引起学界重视。严格说来，方以智物论的内容不仅仅是实在之物，而是综合继承了中国哲学传统中对于“物”观念的广泛运用，并表现出高度的自觉性。在其现存著述中，《物理小识·自序》最能反映“物”观念在方以智思想中所具有的基础、核心、统摄地位：

盈天地间皆物也，人受其中以生。生寓于身，身寓于世，所见所用，无非事也。事，一物也。圣人制器利用以安其生，因表理以治其心。器，固物也；心，一物也。深而言性命，性命，一物也。通观天地，天地，一物也。推而至于不可知，转以可知者摄之。以费知隐，重玄一实，是物物神之深几也。寂感之蕴，深究其所自来，是曰通几。物有其故，实考究之，大而元会，小而草木昆虫，类其性情，征其好恶，推其常变，是曰质测。质测即藏通几者也。^②

^①方以智：《药地炮庄校注》，第713页。

^②方以智：《物理小识》，《方以智全书》第七册，第96页。

《物理小识》一书的主体部分或许自方以智青少年时期就开始收集、记录，但《自序》一文则是他在思想已经成熟的中年时期写成。文中，方以智明确表示，事、器、心、性命、天地都是物。这里的物字不可理解为实在物，而只能是就认识论意义上的主客关系而言：事、器、心、性命、天地都是人的理性思维的认知对象，是“可知者”。“盈天地间皆物也”这一判断也就可以释读为：天地及其之间的一切都是人的理性认知对象。而所谓“不可知”者，在方以智思想中，也就是“所以”，也就是他用“所以”来代指的道、自然、太极以及最高层级的心、气、理等终极范畴。方以智认为，三教及其各派系都认为终极本体本身是“不可知”的，同时又是万事万物的根本依据，那么人们只能从“可知者”即“物”中去“深究其所自来”。这一思路就是方以智描述、分析道—物关系时所遵循的基本思路，其中既包含宇宙生成论，也包含了本体论。此外，《东西均》书名中的“东西”既有东方、西方的意思，也有“物”的意思，是对物的俗称，《通雅》也有关于俗语“谓物曰东西”的记载。《东西均开章》直截了当地说“道亦物也，物亦道也”，可见道—物对举在方以智的思想和话语中是一有意识的用法。在其现存著作中，讨论道物关系问题的主要是《周易》类作品，即《周易时论合编》、《易余》等，相关主题有太极、阴阳、五行、乾坤、中五说、先天后天说、体用论等，这是本文第一、二章将要呈现的主要内容。

进一步，方以智把身、心、性、命都归属于物，也就是把自我也视为了理性认识的对象。在这样的物—我关系中，“我”既是认识主体，又是认识对象，从而实现向内的反观自省。本文第三章即以个体之反观内省活动的两个方面——认知与道德——为主要内容，相关话题包括：知与行、仁与智、性命、善恶、生死，以及修养工夫论等。再次，器与天地，亦即人造物和自然物，相对于自我而言是属于外在的他者。对于外在于人的实在之物，方以智虽然也主张“制作”，但在士、农、工、商的社会阶层制度下，他实际只能从事对于外物之理的研究型工作，也就是所谓质测之学。方以智的物理研究实践，总体上不出于中国传统博物学的范围，但他善于总结研究方法，主动吸收西方自然科学的内容，并且在许多具体的自然科学问题上提出了正确的创见。更重要的是，作为思想家，他对科学与哲学的关系问题有深入思考，提出“寓质测于通几”的主张，为宋明理学中的格物论开辟了新天地。

本文的最后一章集中讨论方以智思想中最具有代表性的一些法则，以圆∴说为主，分析其中的一在二中、相反相因、交轮几、统泯随等原理，归结为其寓庸、用中的“中庸”说。这一章写作的问题意识是理之存有与活动的关系。牟宗三先生曾经提出，在宋明理学中，周敦颐、张载、程颢所论道体性体是“即活动即存有”，而程颐、朱熹所论则是“只存有而不活动”的静态的存在之理，又断言“此为言道体性体之根本的转向。”^① 本文以方以智为主要研究对象，并不直接回应牟先生这一观点，但其所论理之存有与活动的关系问题，则启发了本章关于圆∴说之意义的思考。方以智是通过对存有物之理的归纳，得出以圆∴说为代表的一系列法则。这些法则虽然源自于存在之物，其自身却并不是静态的，而表现为两个层面上的活动状态：一是法则内部的动态性，即交轮几、统泯随的不断流转；二是源于存在之物的法则可以由人而运用到活动之事上，需要考虑常变、经权、时宜等变动性因素。总之，本章试图沿着方以智的思想精粹，在物与事之间、存有与活动之间、自然科学与道德人伦之间寻求联结与沟通。

^① 牟宗三：《心体与性体》，上海：上海古籍出版社，1999年，第70页。

第1章 道物：本体与显用之间

本文用道物合称中国哲学中的宇宙生成论和体用论。任何自成一系统学说的哲学家，无不有其关于道物问题的论述。其论述或者重视时间序列上的道之衍生、化育万物，而成一宇宙生成论；或者重视逻辑序列上的道之本体表现为物之显用，而成一体用论面貌。考察道物问题亦是切入方以智哲学体系的一个关键。虽然方氏本人鲜少直接论述“道物”，但其整个物论学说乃至其整体思想都离不开厘定道物问题这一基础。概略地说，方以智哲学在体用论上的基本主张是无体有用，在生成论上则主张阴阳以上不可知。因为道无体，故止有用，又因为阴阳以上不可认知，故人只能从理、气、象、数等阴阳及其以下的层面来格致物则，通过对物则的归纳形成普遍性的原理，进而将此原理施用于人事。下文将按此无体一有用之思路，依次展开对方以智哲学中道物问题的分析。

关于方以智哲学中的体用问题，此前论者有“圆融”说^①，“四分用三”说^②，“正余”说^③等，而关于方以智体用思想的来源，论者则多重视邵雍“体四用三”说与程颐“体用同源”说。然而，这些说法都只谈到了方氏哲学中物则、理则的层面，实未及于根本性的、道物关系意义上的体用层面。从根本上说，方以智的体用观主张无体有用，因而归实于物。所谓一在二中的圆融说法、四分用三、以正用余，都是对于具体物则的普遍性归纳，而非由某一规定性的道体所发显出来的作用。将方氏体用论归结为“无体有用”，是就其道物关系意义上的体用论而言：由物之所以然只是一人为悬设的形式范畴故称“无”，由物以及物理在当下世界之中实存故称“有”。方以智无体有用思想的来源，一是《易》无体，二是郭象的造物无物，三是邵雍的“一非数”。

1.1 至体无体，惟有前用

无体有用的体用论典型地体现了方氏哲学强烈的实证主义倾向。方氏将“至

^① 刘元青：《方以智易学思想研究》，《周易研究》，2010年第5期，第74-80页。

^② 廖璨璨：《体用互余：论方以智易学哲学的“四分用三”说》，《周易研究》，2018年第4期，第31-38页。

^③ 张昭炜：《正余的吞吐成环及双向开掘——论方以智的体用观及其创新》，《安徽大学学报》，2020年第3期，第49-57页。

体”设定为“无体”，根本上是出于终极本体不可征验的认识论上的理由。故而，其所谓无体似乎更近于不可知论：关于至体本身的内容人们不可能有任何知识，这就是他们所说无体之无的含义。虽然至体的内容不可知，但它仍然具有发用为万物的意义，因为在理性上，人们需要追问到万物之规律的终极来源问题。因此，方氏所谓作为至体的无体，可以说只是悬设一终极性的体的形式，其自身不具有任何实质性的内容，人们只能通过经验这一至体所发用而成的万物，来推测其存在的可能性。

1.1.1 无体

在解读《周易》“继善成性”一段时，方以智引用了其外祖父吴应宾的一段关于道物关系的论述：“道之生物，非若祖父子孙也，生之而与之同时者也。道之成物，非若工于器也，成之而与之同体者也。道之函物，非若筐于实也，函之而与之同处者也，无先后能所内外而一者也。”此一道与物同时、同体、同处的观点，亦得到其祖父方大镇的引述。^① 时与处，是就时间和空间而言，体则就具体的存有物而言。道非在物外，而是具体而微地内在于实存的个体之物中，这是方氏家学对于道物关系的基本认定，也说明他们主要是从体用关系上来理解道物的。又，方以智曾引述方大镇《确辨》曰：“有体质之体，有主统仆之体，有无体之至体。”^② “体质之体”指形体，强调有形之体质，其发显则为无形之功用；“主统仆之体”指为主之体，即一整体内部的主要方面，被其统治的则是次要方面；用中国哲学的传统术语来讲，实体与功用谈论的是虚实关系，主要与次要谈论的是本末关系。其中，“无体之至体”才是指终极性的道体，其自身无体而寓于个体之物中。至体无体，这一观点亦得到方以智父子的继承，成为其体用论的逻辑起点。而方氏父子的体用观，又集中于他们对《周易》文本的解读之中，兹将与其易学相关，且直接论“无体”的表述部分引证如下：

（1）神贯费隐，易贯寂感，曰无方无体者，无奈何之形容耳，执无则远之远矣。其几惟在损益盈虚，与时偕行。（方以智《时论·系辞

^① 方孔昭、方以智：《周易时论合编·系辞上传》，第1167页。

^② 方以智：《药地炮庄校注》，第122页。

上传》“故神无方而易无体”）

(2) 此天地生成之表法乎？其所以然，谁见之乎？孙淇澳谓康节子半犹言用始，不知体始，然不知至体无体，其始不可见，若有即是无，则处处是始。（方孔炤《时论·地雷复》）

(3) 易无体而随处寓体，此天之大用即大本也。（方以智《时论·上下皆艮》）

从经典依据来看，方氏所论作为终极本体或道体的“无体”范畴，是来自于《系辞传》的“故神无方而易无体”一句。在材料（1）中，方以智之所以要求读者勿执着于“无”，其目的首先在于要与王弼《周易注》中关于“无”的论述区分开来。王弼注《易》之本意虽并不见得在于证成以无为本或以无为体，但在魏晋玄学谈有论无的背景下，王弼注对无的强调确有将无实体化的倾向。而方氏所说的无体之“无”则作动词用，表否定，而绝非以无为体之义。但是当方氏说“无体”是一无奈何之形容的时候，又并非完全否定“体”之存在的可能性。在材料（2）中，方氏借着为邵雍辩护，简明直捷地表达了以无体为至体的理论原因：人们只能通过观察、归纳万事万物的规律，总结出天地生成的“表法”，即其“用”，至于万物之所以如此的终极依据，即“至体”，实际上并没有人真正经验到过，因此，人们的认知对象必须限于其“亲见”的、可征验的范围内。这段材料典型地体现了方氏哲学强烈的实证主义倾向——将“至体”设定为“无体”，根本上是出于至体不可征验的理由。故而，其所谓无体似乎更近于不可知论：关于至体本身的内容人们不可能有任何知识，这就是他们所说无体之无的含义。虽然至体的内容不可知，但它仍然具有发用为万物的意义，因为在理性上，人们需要追问到万物之规律的终极来源问题。因此，方氏所谓作为至体的无体，可以说只是悬设一终极性的体的形式，其自身不具有任何实质性的内容，人们只能通过经验这一至体所发用而成的万物，来推测其存在的可能性。

如果说（1）、（2）两则材料对于“无体”的厘定尚带有不可知论的无可奈何的意味，那么材料（3）则表明方氏试图将这种无奈转化为一积极态度。其态度得以转化的根源在于，至体本身虽不可认知，但由于道与万物同时、同体、同处，故至体又能“随处寓体”。需要注意的是，至体所寓之“体”并非道物

关系意义上的体用之“体”，而近于上文所引述《确辨》中的“体质之体”，指有形之体。比如，就《周易》来说，“易无体，而寓卦策象数以为体而用之。”^①这里的“以为体”之“体”，就是指有形的卦策象数。至体这种无体而随处寓体的特性，方以智常常用“火”来比喻。他的“五行尊火”说，其哲学隐喻就在于五行之中，惟火无体，又能“因物为体”，从而实现“无体传神”之功用。^②

1.1.2 大用

由于至体无体，能够言说的甚少，方氏又常常将无体与有用关联起来表述，侧重于彰显其发用。从经典文本来看，对“用”的彰显亦集中反映在其《系辞传》注释中。《系辞传》有多处写“用”，如“百姓日用而不知”，“显诸仁，藏诸用”，“以前民用”，“制而用之谓之法”，“利用出入、民咸用之谓之神”，“精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也”等等。《时论》对这些“用”的注释着墨甚多，有时也直接将之与“至体”联系起来，如方孔炤谓：“此重在制用咸用，无非至体也。”^③相对而言，在《系辞传》的这些表述中，方以智似乎更倾心于“前用”一语。他在《易余》中有时直接将无体与前用相对：“易无体，而惟有前用”^④，“前用无体，惟重当然”^⑤，这是他关心社会秩序、百姓民生的体现。

更为重要的是，在这些带有限制语的诸多“用”的基础上，方以智抽象出了直接与“无体”相对的“大用”：“强以无体谓之至体，而至体实在大用中。”^⑥如此之“大用”，显然与生活之日用、社会之民用，德性之仁用、秩序之法用乃至《易》之神用有着层级上的不同：它既表现为具体之用，又是一切具体之用的共性与总和。《易余》中有《体为用本 用为体本》一篇，有论者以这篇

^①方孔炤、方以智：《周易时论合编·崇禎历书约》，第327页。

^②“火无体，而因物见光以为体；犹心无体，而因事见理以征几也。”方以智：《物理小识》，《方以智全书》第七册，第116页。

“火无体而因物为体，人心亦然。”方以智：《方以智全书》第七册，《物理小识》，第129页。

“‘五行尊火，无体传神’，前人所未发也，谁传之乎？”方以智：《药地炮庄校释》，第126页。

“火无体，心亦无体，即物即心、即辨即同。”方孔炤、方以智：《周易时论合编·天火同人》，第574页。

^③方孔炤、方以智：《周易时论合编·系辞上传》，第1209页。

^④方以智：《易余（外一种）·一有无》，第68页。

^⑤方以智：《易余（外一种）·继善》，第129页。

^⑥方以智：《易余（外一种）·小引·继善》，第9页。

文章为主要依据，论证方以智哲学中“体用互本”的特点^①。说到底，方以智哲学之所以能够做到彻底的“体用互本”，尤其是能够做到“用为体本”，根本上是因为他将至体设定为了无体，其唯一的形式上的设定——所以然——只能是万物或其用之所以然。因此我们看到，在《体为用本 用为体本》一篇中，方以智一以贯之地坚持了“无体”的基本设定：

(4) 但表其入用之体，而无体之用藏其中。（方以智《易余·体为用本 用为体本》）

(5) 知此时之体，因知无体之体即天地未分前之体，因知天地未分前之体即在此时之用中。（方以智《易余·体为用本 用为体本》）

材料（4）中所谓“入用之体”是指有形的体质，因其有形，故而能“表”。这句话意在说明，只有通过考察具体形质之用，才能认知至体的大用。材料（5）中所谓“此时之体”亦是指时空之中的具体事物。就具体事物而言，其自身之功用与至体之大用是重合的。从逻辑上讲，人的认知顺序是先认知具体事物之功用，进而认知大用，最后悬设一作为终极所以然的至体。在这个意义上说，与至体之大用相重合的事物之功用，乃是悬设至体的依据，此即“用为体本”。此外，材料（5）所提到的“天地未分前”，指的就是方以智哲学中的“先天”，相对地，“此时”即指后天。重视后天有形有质的事物之体用，亦是方氏易学思想推崇“时”的一种表现。

1.1.3 先天与太极

将“先天”作为易学哲学中的重要范畴，方氏这一做法可以说是继承了邵雍的先天学，然而方以智关于先天的思想实际上与邵雍差异颇大，后文将再论二者的比较。这里要说明的是，方以智所说的先天，实质上等同于他所说的天地未分前、卦爻未布前，而与后天、天地已分后、卦爻已画后等是相对的概念。如《易余》有谓：“《易》无体而前用者，善用余也，即余而一其体用者也。……舍日无岁，舍余安有易乎？几其画后之有余，必深其画前之无体；几深其后即

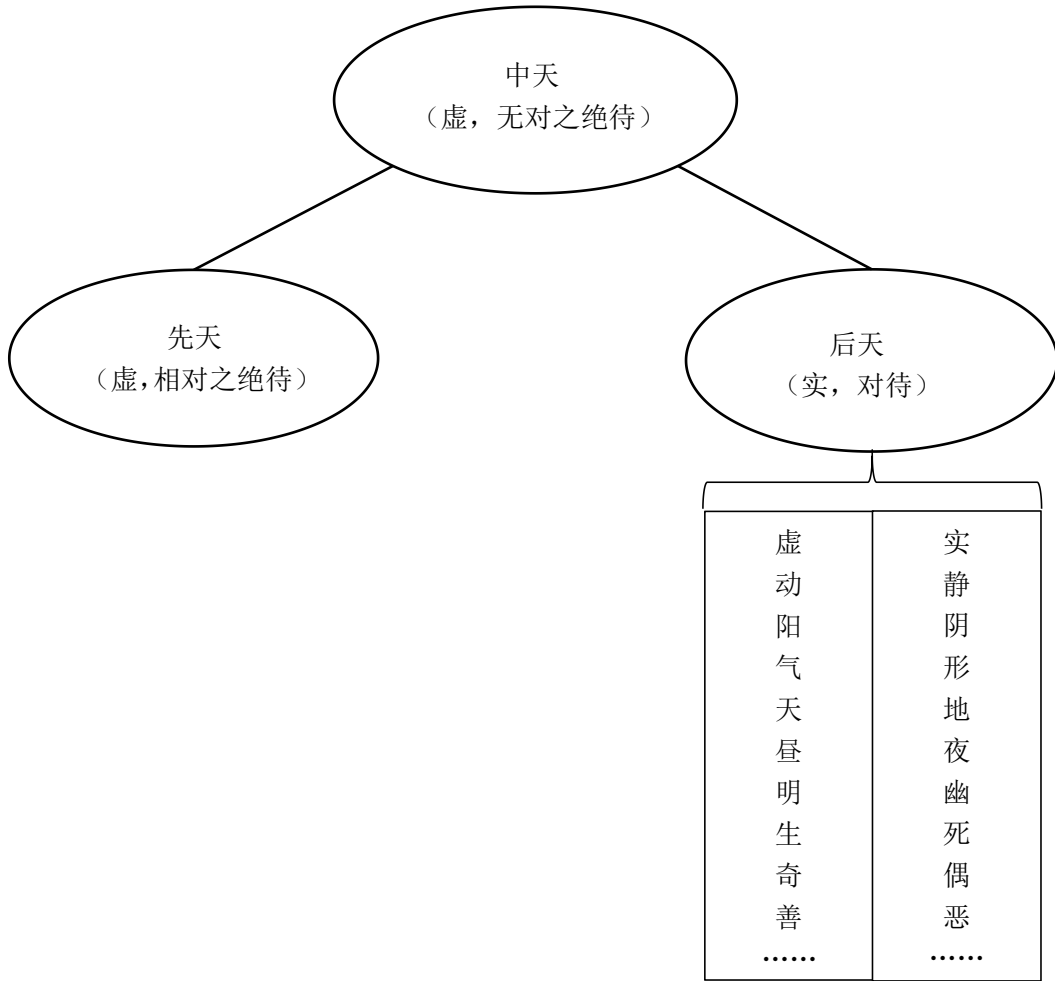
^①廖璨璨：《体用互余》，《周易研究》，2018年第4期，第31-38页。

前，则神其无前后矣。”^① 画前无体、画后有余，也就是先天无体、后天有余，先天之体即在后天之余中，故只有通过用后天之余，才能实现无体之大用，即一其体用。“用余”之“用”的主体只能是人，人的价值和能动性就在于制用后天之余，或具体有形的事物，也就是“此时之体”、“此时之用”。

至于由画前、画后推至“后即前”、“无前后”，则是方以智对其绝待、对待思维的运用。要言之，方以智认为，先天即绝待，而后天无非对待，又，绝待即在对待中，即先天即在后天中；进一步，绝待与对待亦相对待，而无对待者即在相对待中，即先天、后天亦相对待。严格来讲，先天之绝待乃是相对之绝待，由此又悬设一无对待者，超越于先天、后天之对待。此一无对待者，方以智名之曰“中天”。中天与先后天的关系是不落亦不离：中天不落先后天，而又即在先后天之中，也就是所谓“一在二中”。又因为先天、中天根本只是形式之悬设，所以归实只有后天，这就是所谓“二虚一实”：“可知三冒若蹴鞠然，常二虚而一实。故曰：止有一实，余二非真。”^②（如图1所示）

^①方以智：《易余（外一种）·小引》，第1页。

^②方以智：《易余（外一种）·二虚一实》，第123页。



(图 1)


明白了方氏哲学中对待与绝待之间的这种关系，也就明白了其推导“太极”的基本思路：


(6) 太极者，犹言太无也。太无者，言不落有无也。后天卦爻已布，是曰有极；先天卦爻未阐，是曰无极。二极相待，而绝待之太极，是曰中天。中天即在先后天中，而先天即在后天中，则三而一矣。……不落有无，而我以“无”称之，尊先也。此本无对待之无，而周流对待之环也，故曰“太无”。（方以智《东西均·三征》）

这里的“太极”，基本是按照上述“中天”的思路，经由对待、绝待的逻辑推导出来的；相应地，这里的有极与无极，分别对应上述后天与先天。值得注意的是，方以智以“太无”指称“太极”，而太无的“不落有无”，并非是指后天中相对待的有与无，而是对有极与无极这一层次的简称。按照方氏哲学的气论，后天由气充塞，只有气之已凝、未凝或物之显隐，并没有真正的“无”。此外，方氏之“太极”乃超越于有极和无极，而早期理学家周敦颐的“无极而太极”说，则至少在表述上以无极在太极之先。方以智亦解释了他与周子太极观的这一齟齬处：

（7）周子方论始终、虚实、有无、道器之大纲，则虚中有实，实中有虚，有之前为无，无之前为有。有卦爻与无卦爻对，而太极无对也。太极之前添无极，则不能显不落有无之太极矣。故愚从而三之。（《东西均·三征》）

方以智一方面试图调和他与周子的太极观，一方面又不得不承认他的太极观是对周子的改造。他似乎将周子的“无极而太极”解释为宇宙生成论上的无-有-无-有的无限循环，有借用邵雍元会运世循环宇宙论的痕迹。然而即便如此解说，实际上仍然无法将“无极而太极”与方氏自己的太极说调和起来——这是因为方氏的太极说纯然是通过逻辑推演的方式悬设的，它与“有极”之间并不具有宇宙生成论上的联系。

既然方氏的太极观是经由对待—绝待的逻辑推导出来的，那么太极与无极、有极之间的关系，依然符合图 1 所示，也就相应于方以智的圆·说。然与此同时，方孔炤还曾用另一图式——三层同心圆  ——来说明三极之间的关系：

（8）论声以  为本，今取以象三极之贯。太极在无极有极中，而无极即在有极中。……中一自分为二用，而一与二为三。诸家之图皆用三立象以范围之，三即一也。（方孔炤《时论·图像几表·诸家冒示》）

按这个说法，则内圆象征太极，中圆象征无极，外圆象征有极，又太极之体分为无极、有极之用，则方氏的三极说，似乎是自太极而推演出有、无二极。问题是，方氏并没有解释太极之一如何“分为”二极，例如像此前理学家用动静来解释所做的那样，故而其三极说的实际逻辑起点乃是可征验的有极，而非太极。方孔炤所立三层同心圆的目的，并不是要说明推导三极的过程，而是要强调“三即一”：用方以智“二虚一实”的话说，正是由于太极、无极是虚设，归实只有一有极，因此三极才能在内容上完全重合。

方氏所构建的这一太极理论，其现实指向非常明确，就是为了消解当时士人对一超绝本体的追求，凸显当下事物的价值，倡导面向事物自身实学。方孔炤在《时论》一开头就说：“必表寂历同时之故，始免头上安头之病；必表即历是寂之故，始免主仆不分之病。……故深表两间之所以然曰太极，而太极之所以然，原自历然。”^①寂历就是寂然和历然的缩写，大略分别指形而上、下言；所谓寂历同时，意谓形而上就在形而下之中；所谓即历是寂，而不反说即寂是历，是强调人只有通过形下之器才能认识形上之道，其中“历”是“主”，而“寂”是“仆”。“免头上安头之病”大意是指的不要另立一与现实事物无关的本体，有一点奥卡姆剃刀的意味。说到底，方氏悬设一“太极”只是为了应对人们追问所以然的思维惯性。他们的太极观，从逻辑起点到实践导向都是面向现实事物。正因为“太极”的实质就是“所以然”，方以智干脆直接用“所以”一词还原了包括宋明理学各派系所主张在内的一切终极性范畴：“所以为心者，即所以为理、所以为气、所以太极、所以自然者也。”^②自然、太极、气、理、心都是人们为了追问“历然”之“所以然”而设立的种种“寂然”，实际上只需要保留其中共性的“所以”这一形式就可以了，因为真正重要的只有“历然”的现实事物及其法则：

(9) 物其物，则其则，时其时，事其事，莫非无体之体、因体寓体者也。（方以智《易余目录》）

(10) 惟其藏一，惟其无体，故不必聒聒其太极，而随处可以物其太极矣；不必伋伋其心，而随处可以物其心矣。（方以智《易余·三冒

^①方孔炤、方以智：《周易时论合编·冒示》，第3-4页。

^②方以智：《东西均注释（外一种）·所以》，第312页。

五行》)

方氏学说中这一作动词的“物”字，如此处物其物、物其太极、物其心的用法，前面省略的主语通常是人。总而言之，就是主张人应当面向物、认识物、规范物、运用物，于此“用”物之中，实现人的价值。

1.2 无体有用说的思想来源

本节将方氏体用论归结为“无体有用”，是就其道物关系意义上的体用论而言：由物之所以然只是一人为悬设的形式范畴故称“无”，由物以及物理在当下世界之中实存故称“有”。方氏有时也将有形之体质与其无形之功用对举为体一用，主要是在分析事物内部之理的时候使用，这种“体质之体”当然是属于有体，而非无体了。相较而言，道物关系意义上的无体有用说是方氏体用论的大端所在，亦是确保形下事物之实有性的基础。这种无体有用说的思想来源，从经典文本上看，主要是《周易·系辞传》的“易无体”，以及诸种有“用”之说。若追溯到中国本土的体用论产生之初的魏晋玄学中来看，则近于郭象由注《庄》而彰显的崇有倾向。

说方氏所言道物关系与郭象相近，并非是说方氏自觉继承了郭象崇有论，至少在《时论》主要作者方孔炤那里，《庄子》或郭象的影响并不突出。然而，如果我们把方以智的个人思想与其家传易学稍作分离，那么在此引入郭象就显得依据更为充分，且更有理论上的必要。文本依据上看，方以智对郭象崇有论的理解主要反映在《药地炮庄》，而从理论上讲，引入崇有论的意义在于填补方氏宇宙生成论在起源问题上的空白。换句话说，在方氏哲学体系中，若追问万物何以如此，尚可以“所以”作答；若追问万物在时间序列上的起源，由于他们的太极观纯然是一体用论，故而无力作答。可以说，郭象崇有论与方氏体用论之间的契合是一种学缘的巧合，之所以要在此特别拈出这一巧合，是出于完善方以智哲学体系的需要。

郭象崇有论的核心主张，简而言之，即其《庄子序》中所谓“上知造物无物，下知有物之自造”：由于造物无物，所以真实存有的只有万物本身；万物自生自化，自然如此，并没有什么东西使之如此。方以智在《炮庄·总论》中援引了《庄子序》此段文字，且评注曰：“造物无物与《易》无体、缘生无自性同参。”^①“同参”并不意味着同质——造物无物是在生成论上说并没有一个起源使得万物如此，而易无体在方氏哲学中指向的是本体论意义上的没有什么东西可以被实证为终极的所以然。然而在无用有体的思想框架下，似乎亦只能用造物无物来解释万物起源问题，故而方以智对郭象此说表现出完全接受的

^① 方以智：《药地炮庄校注》，第49页。

态度。在《药地炮庄》中，方以智集中引述、评价郭象崇有思想的有两处文本，一是在《齐物论》的“大块噫气”一段，二是在《知北游》的“物物者非物”一段。

《药地炮庄》在引述郭《注》时往往有增删改动，由此亦可见方氏援引的重点目的所在，如《齐物论》的“大块噫气”一段，方氏所引郭《注》为：

郭云：“大块者无物也，噫气者岂有物哉？块然自噫耳！物莫不块然而自生，则块然之体大矣。”“……无既无矣，则不能生有，有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块而自生耳！生非我生也，我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，谓之天然。以天言之，所以明其自然，非有为也。”

用“自己而然”来解释庄子的“自然”这是郭象的创造，但造物无物、万物自生自化的思想在《庄子》文本中亦有源头，集中反映在《知北游》的“物物者非物”一段。《炮庄》在这段文字之下，所引郭《注》省改颇多，几可视为方以智的夫子自道：

郭曰：“……思求则更致不了，故自古无未有之时也。……死生无待，独化而足，各自成体，谁得先物者乎哉？吾以为先物，而阴阳即所谓物耳，谁又先阴阳乎？吾以自然为先之，而自然即物之自尔耳；吾以至道为先之矣，而至道者乃至无也。既以无矣，又奚为先？然则先物者谁乎哉？而犹有物，无已。明物之自然，非有使然也。”

关于万物的起源问题，人所能证知的极限就是阴阳二气；而阴阳既是气，便已属于可感知的物的领域，而非与物相对的“非物”。此外，自然、至道亦不可以作为先于物而生物的源头，因为自然只能是物之自然，而至道在玄学语境下就是至无，无意味着没有内容、不在时空之中，是不可能生出时空之中的有的形质来的。这种造物无物的思路，亦否定现实世界之外别有一独立世界，从而将人们的目光引导向唯一实存的当下事物，就这一点说，它与方氏体用论同样具有肯认现实世界的倾向和效果。然而郭象的造物无物，或曰独化，由于辅之

以“性分”的规定，最终导向了安命逍遥的结论，主体的能动性完全消失在规定性的性分之命中了。通观《炮庄》，方以智并没有采纳郭象对于万物“性分”的约束，而是采取实证主义的态度，经由物理来认知万物。

北宋诸子中，方氏向来推崇邵雍，在论无体有用问题时亦时常引用邵雍的观点。当时学者对方氏家学易学的评价，也是认为其主要依循的是邵雍易学：“潜夫方先生缙承家学，著为《时论》，绍闻则祖明善而祚廷尉，集说则循康节而尊考亭。”^①邵雍论体用最著名的当是“体四用三”说，但“体四用三”本身并不是方氏无体有用说的直接来源。方氏论道物关系意义上的体用问题，所吸收的邵雍思想主要是“一非数”和“地体天用”两个方面，并融合了朱熹的“理一分殊”。

关于邵雍的体四用三说，有学者称之为“形质论”的体用论，“其所刻画的乃是事物内部整体与部分的关系问题，更具体地说，是事物整体与自身当中发用、发显、主动、可感知的部分的关系问题。”^②邵雍用体四用三来说明事物内部的结构，又将用之三与不用之一抽象为体用对待的形式，来说明事物之间的关系。他所关心的始终是物的问题，体四用三也始终只是对物理的说明^③。至于道物关系意义上的体用论，在邵雍学说中是不能以体四用三来表达的。方氏所吸收的主要是其“一非数”与“地体天用”的观点，并将其改造成为无体有用说。

1.2.1 从“一非数”到“无体之一”

方氏经常把邵子所谓“一非数”直接当作“无体之一”来看待。如方孔昭说：“所言皆大二也，即大一也。故邵子曰一非数也。无体之一即不落有无、不离有无者也。”^④“无体之一，即大一也，有无之极也，以其不落有无，在有无中也。曰大一者，非数也。”^⑤大一与大二，分别对应上述方氏思想中的太极与有、无二极，或中天与先、后二天。邵雍所谓“一非数”原本并不是直接就本体而言的，方氏却将其视为对无体的证明。方氏有时也将邵雍的体四用三改造成为其无体有用的形式：“《观物篇》曰：四者有体也，而其一者无体

^① 方孔昭、方以智：《周易时论合编·序（李世洽）》，第2页。

^② 李震：《邵雍体用论的渊源、特色与定位》，《中国哲学史》，2020年第2期，第91-97页。

^③ 李震：《邵雍哲学的体用论》，《哲学研究》，2020年第9期，第59-68页。

^④ 方孔昭、方以智：《周易时论合编·邵约》，第239页。

^⑤ 方以智：《易余（外一种）·易余小引》，第5页。

也，是谓有无之极也。用之者三，不用者一，而总为无体之一。盖不落有无者不离有无，故曰有无之极也。”前文提到，邵雍本人亦有时将体四用三抽象为用与不用两端，方氏则进一步将此用与不用抽象为有与无，又按其绝待-对待的模式，假设一不落有无、不离有无的“有无之极”，也就是太极或所谓“太无”，即在圆 \therefore 下两点之对待的基础上再立上一点。而将用与不用共同视为无体之一，形式上则更近于方孔炤的三层同心圆强调大一与大二的相即不离，其图式虽与 \therefore 不同，但都是对无体有用说的表达。这也从侧面证明了，方氏思想中确实具有超越于邵雍“形质论”的体用论，即具有道物意义上的体用论一层。

事实上，即便对于邵雍形质论意义上的体四用三说，方氏也只是视情况运用，并不坚持将其贯彻到对一切物理的解释中。方孔炤说：“邵子悟知一在二中，其可言者皆方体适值者也。故一切物且以四破言之，其实三之皆可三也，五之皆可五也，六之皆可六也。”^①方氏所吸取的主要是邵雍体四用三说中所蕴含的体用对待的道理，若坚持质测物理，从物的实际情况出发，那么三分之、四分之、五分之、六分之都是有可能的。从这一点上讲，王夫之谓相比于方氏的质测之学，邵康节的格物实际上是“立一理以穷物，非格物也”，可谓卓见。

1.2.2 从“地体天用”到“即用是体”

“地体天用”是对邵雍“天主用、地主体”的简称，亦代表邵雍思想中一种特殊的体用对待关系——简言之即体用颠倒，以通常人们认为是体的一方为用，用的一方为体，相关的表述还有“圣人主用、百姓主体”等等。要之，邵雍所论体用之所以能够被颠倒，主要还是因为他的体用论是就事物内部的结构来谈的。事物内部通常有用与不用两个部分，但在特殊情况下，是由用的一方占据主动地位，而不用的一方居于被动的从属地位。那么，这种解释事物内部结构关系的体用颠倒说，有没有可能被运用到解释道物关系上来呢？

方氏就是通过改造这一体用颠倒说，来发挥自己的无体有用说的：“邵子以天为用，地为体。体生于用，体亦生用。故《易》无体，因谓之无体之体耳。总之，即用是体，而逼人亲见至体之方便，原不可少。”^②前文谈到，方氏无体有用说的现实指向就是为了消解对一超绝本体的追求，凸显当下事物的价值，

^① 方孔炤、方以智：《周易时论合编·邵约》，第235页。

^② 方以智：《易余（外一种）·三冒五衍》，第27页。

因此，通过借用邵雍体用颠倒论中对通常居于从属地位的一方的强调，方氏开创了其无体有用说的“即用是体”的价值面向。从方氏哲学自身的推导逻辑来说，“即用是体”本来是从“二虚一实”的结构中得出的结论：大一是虚，大一所生之大二中，大二之无也是虚，惟大二之有是实，因此大一只能通过大二之有来显现自身，而大二之有同时也是人之生活世界，人只能通过大二之有来推测大二之无和大一的存在——从其自身显现与人的体认这两个维度来讲，大二之有即是大一之体。因此，可以说邵雍的体用颠倒说在价值面向上可以与方氏的无体有用说相契合，但并非方氏构建无体有用说的必要思想资源。

1.2.3 从“加一倍法”、“理一分殊”到“一在二中”

方氏体用结构中的大一、大二说，容易令人联想到邵雍易学中的“加一倍法”，但二者从内容到旨趣，实有不同。“加一倍法”是程颢对邵雍由太极展开为六十四卦的逻辑衍生秩序的总结，相应的原文为《观物外篇》中的“是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四”^①。然而方氏所论体用，自太极以下，只是将一分为二的逻辑贯彻到底，其说实际更近于朱熹在《易学启蒙》中表述的太极生化观：“自太极而分两仪，则太极固太极也，两仪固两仪也。自两仪而分四象，则两仪又为太极，而四象又为两仪矣。自是而推之……”^②比较邵雍与朱熹关于太极生化次序的说法，其不同之处在于，“朱熹是在加一倍法的基础上融入理一分殊而形成其一分为二观点”^③，这一做法的实质即用道物关系意义上的体用观来诠释邵雍的宇宙生成论。朱伯崑先生亦认为，方孔炤对邵雍先天卦次横图的解说，“亦取《易学启蒙》义，并非邵雍加一倍法之本义。”^④然而朱熹论太极生化，毕竟有“太极固太极也，两仪固两仪也”这样的表述，有将太极与两仪、理与阴阳二气分离的趋势。方氏则以其“一在二中”说，试图克服理本论学者体用分离的问题：

智曰：《礼运》曰：礼本于大一，分为天地，即太极两仪也。自此两仪为太极，而四象为两仪；四象为太极，而八卦为两仪，虽至四千九十六

^① 邵雍：《邵雍集·观物外篇》，北京：中华书局，2010年1月，第1064页。

^② 胡方平：《易学启蒙通释》，北京：中华书局，2019年8月，第67-68页。

^③ 李育富：《邵雍先天易学探析》，《周易研究》，2019年第3期，第60-69页。

^④ 朱伯崑：《易学哲学史》，第478页。

亦两仪也。故自一至万谓之大两，而太极者大一也。大两即大一，而不妨分之以为用。（《周易时论合编·诸家冒示》）

方以智父子讲一二，常常从《礼运》“礼本于大一”讲起，但其表述与前引朱熹在《易学启蒙》中的讲法几乎是一致的，都是以一极与二仪的逻辑贯彻太极生化之始终。不同之处只在于，方氏讲太极生化之一二，最后一定要落在“大两即大一”上，如方孔昭亦谓：“自仪象八卦以至四千九十六，皆大二也，大二即大一也。”^①这是因为他们的“大一”或太极自身是没有内容规定的，没有朱熹所建构的那种“洁净空阔底世界”。大一作为无体之一，其内容是与当下世界中的万物之有完全重合的。

1.2.4 对先天学的改造

易学中发源于邵雍的先天学，略有广、狭二义。狭义上，先天学是围绕着先天图等易学图式创发的；而广义先天学则既包括先天易学，也包括对所谓后天事物秩序的研求，讲究推天道以明人事。方氏易学以象数为基础，重视宋以来的图书传统，对于狭义上的先天学，如河图如何变为洛书等等，自有一套说辞。本文对方、邵先天学的比较，是以体用论为中心，故只就广义的先天学而论。

前文已述，方氏所讲的先天，不离于其圆 \therefore 图式所展现的中天、先天、后天的结构。在此结构中，惟有后天是实，先天、中天都是依据绝待、对待原则所悬设的虚体，其设立只是为了在逻辑上终结对于后天事物之终极所以然的追问，自身并无实质内容。又由于一在二中、绝待即在对待中，所以人能且只能通过后天事物的认识来体认先天、中天，这种通过后天认识先天的认识方法，在方氏哲学中称为“逆知”：“逆知先天而顺理先在后中之天。”^②然而先天本身并不是方氏体用论的理论重心，也不是其认识论的主要对象。相反，就像朱熹以体用论含括了邵雍的加一倍法一样，方氏体用论亦引发了消解先天学的效应。

就《周易》文本而言，“先天”语出乾卦之《文言传》：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其名，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。”《时论》解

^①方孔昭、方以智：《周易时论合编·系辞》，第1210页。

^②方孔昭、方以智：《周易时论合编·序（白瑜）》，第11页。

释这句话时，引入了方大镇在《易意》中的观点：

《易意》曰：“……非可銜一先天之名于后天之上，别立一宗也。深微几先，则无先后矣。四与字中，即造造化，岂徒听之造化已耶。”^①

方氏反对一独立的先天，表面看起来就像理学家几乎都坚持形而上下不可分一样，除了造语生僻一点，并没有什么独特处。然而方氏之所以能够进一步讲出“无先后”，是因为其所谓先天并不含有任何超出后天以外的内容，这一点就与理本论、心本论学者拉开了距离——后者总是不得不为其本体附加上从理或心中抽象出来的某些内容规定。此外，方氏反对一独立的先天，也就是反对有什么支配性的角色作用于后天事物，这种支配性对于事物形成了某种与“命”相关的“造化”。就像郭象哲学引入“性分”之后推导出来“安命”的结果一样，若引入某种支配性的先天或造化，那么人的主体能动性最终会遭到这一自己所设定的命运的反噬。方氏哲学对于人对当下事物的能知、能用具有充分信心，肯定后天其实就是肯定人知物、用物的能动性。“先天后天止有一用”，“先在后中，止有善用”，诸如此类表述中，“用”既可以说是体用之用，也可以说是人之用。在方氏体用论的究极处，太极本体之显用与主体能动性之发用，是浑然难辨的。

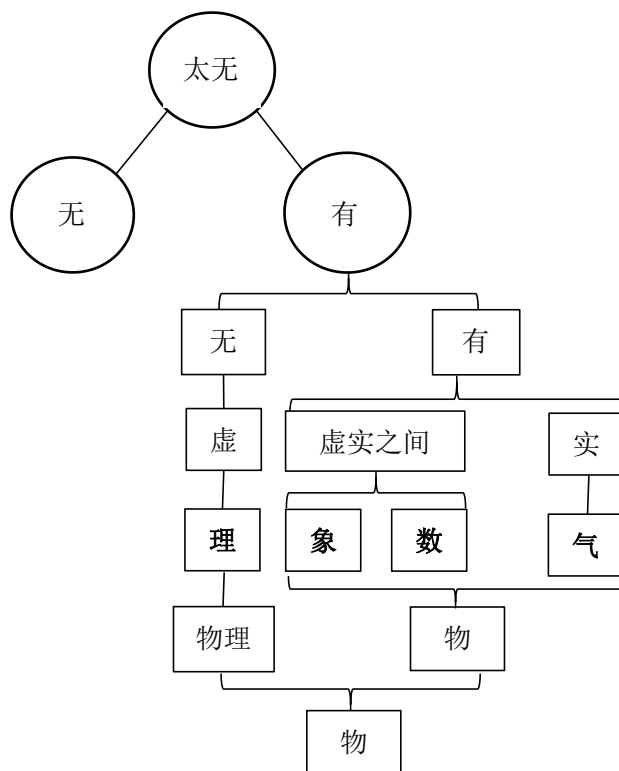
^①方孔昭、方以智：《周易时论合编·乾》，第433页。

第2章 物理：象数与理气之间

本章讨论方以智物论中的物之理，以其对客观存有世界的描述性说明为主要内容，用象、数、理、气等范畴来搭建起论述框架。象、数、理、气这一组范畴在逻辑上介于终极本体与具体物之间，又由于方氏哲学中以“无体”为至体，此终极本体并不具有实质内容，则其所论物理主要是来自对具体物的考察和对具体理则的归纳。在这组范畴中，象、数通常是放在易学体系中来谈的，而理、气在宋明以后思想话语中的使用远比象、数普遍。由于前一章论道物关系是以方氏易学为基础，本章将首先处理象、数问题，然后讨理论、气范畴及其与象、数的关系，最后说明方氏哲学体系中物理、宰理与至理的区别。

综观方氏哲学中理气象数四者的关系，需要把握几个要点。首先，以虚实论，理为虚，气为实，象、数则介于虚实之间，所谓“象数正有无、交轮之几”^①。第二，由虚实而可分物与物理，象数气属物，理皆是物之理，单举物字则包含物理。第三，在道物关系框架中，物与理对举时，物属有，理属无，但由于理皆为物之理，故物与理又皆属于有，换言之，象数理气均属于有；此有与无相对，又另假设一无对之太无，太无即有无而不落有无。最后，“盈两间皆气”，“两间皆气也，而所以为气者在其中”，“虚空皆象数”。此“有”之世界皆为气所充塞，有气则有象、数、理，故此两间、此宇宙、此当下世界时时处处皆为象数理气所充盈。（如图2所示）

^①方以智：《东西均注释（外一种）·象数》，第294页。



(图 2)

2.1 象数

易学史上，象数二字连用首先使人想到象数学派，与义理学派相对。明末学《易》的人，大概偏于象数或义理之一端，这种分离现象深为方氏父子所批评。他们反复说到，“世非任数失理者，即谈虚日之理而遗数者，谁研极而通变乎！”^①“学《易》家或凿象数以言占，或废象数而言理，岂观其通而知时义者哉！”^②“质皆气也，征其端倪，不离象数。彼扫器言道，离费穷隐者，偏权也……其言象数者，类流小术，支离附会，未敷其真，宜其生厌也。于是乎两间之真象数，举皆茫然矣。”^③以这些话来推测，时人要么离开象数谈论义理，要么执着于象数而不顾义理，以至于变成占卜算命一类的术数。方氏心

^①方孔昭、方以智：《周易时论合编·太玄》，第 228 页。

^②方孔昭、方以智：《周易时论合编·时论后跋》，第 17 页。

^③方以智：《方以智全书》第七册，《物理小识》，第 111 页。

目中的“真象数”，应当是排除其中的神秘主义因素而保留理性精神，因而与义理相即不离的象数。二者的关系就像相反又相因的大二，“义理与象数皆大一之用也”^①，俱不可偏废。

2.1.1 象：寓象与观象

朱伯崑先生认为，在象数之间，《时论》尤为重视象，其为《说卦传》中各卦所补充的象极其繁多，仅补充八卦所取之物象就有三百多例。^②方氏对易象的重视，与他们质测物理的兴趣分不开。方以智说：“时事事有当然之卦爻，无非象也。卦爻命词所取之象，此小象也。”^③当下世界中的一切事物都有其象，相比之下，卦爻辞之取象就范围而言只能是小象。为行文方便，即将前者称为物象，后者称为易象。在易象理论上，方氏似乎并没有太大发明，主要是继承了张载和邵雍的一些精要观点。如张载谓“欲观易，先当玩辞，盖所以说易象也”^④，方氏亦重视象与辞的互相阐发。邵雍将易象分为意象与言象、像象与数象、内象与外象^⑤，方氏所补充的象也不出于这几类。方氏由易象而引申出的理论，较为值得注意的大概有两点，一是由“象”而“寓”，二是观象的方法。

《系辞》有言：“是故《易》者，象也；象也者，像也。”《时论》引用苏轼的话说：“像之言似也。其实有不容言者，故以其似者告也。达者因似以识真，不达则又其似者而口远矣。”这一解读倾向于认为易象即拟真之象，易象与真虽相似，却又有损于真。《时论》又引朱熹的话说：“三百八十四皆自然之象，如镜相似，物来能照。”这一解读则认为易象是拟自然之象，易象对物的反映即如镜子一样直接，在形象上没有缺损。在苏、朱之后，方以智说：“象也，如也，寓也，皆明其二而一也。”他其实是借用了苏轼的训释，再加上朱熹的镜喻，强调像者与像之者是完全重合的关系。他接着又说：“上下贵

^①方以智：《易余（外一种）·体为用本 用为体本》，第123页。

^②朱伯崑：《易学哲学史》第三卷，第393页。

^③方孔昭、方以智：《周易时论合编·凡例》，第22页。

^④张载：《张载集·横渠易说》，第176页。

^⑤《时论》解读《系辞传》“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶”一句时，引述邵雍观点。“邵子曰：《易》有意象，立意皆所以明象；有言象，不拟物而直言以明事；有像象，拟一物以明意；有数象，七日八月三年十年之类是也；有内象，理致是也；有外象，指定一物是也。”方孔昭、方以智：《周易时论合编·系辞》，第1154页。

贱，一切历然，皆是冒象，皆是实象。”^①历然是合称当下世界中的森森万物，冒象指理，实象指个体之物。原来，方以智在这里发挥的仍然是虚实相即不离的道理，一物之理即内在于其自体之中。“寓于”是方氏哲学中的常用语，如其谓“先天之所以然寓于不得不然”，“道德寓于文章”，“道寓于艺”，“性寓于气”等等，都是指的无形即内在于有形中，无形不能独立于有形之外。

由于理寓于象，方氏所谓观象，其实就是观理。“变通为象，而究其象之所自来，阖而辟，辟而阖，往而来，来而往，所以为阖辟往来者以示人，而使人观之者，即观此象也。象本于理，以此理措乎日用，即制器也，是象之显设也。制器尚象，皆谓观象之学。”^②观察易象之往来开阖的变化，思考其变化的原因，从而把握寓于易象之中的理，又将此理运用到对当下世界之物的改革、创造之中，就是制器。在方氏思想中，联结起观象与制器、经典与现实的是分析性的理，而非某种整体呈现的直观，由此可窥其强调理性思维之一斑。

言易象可以暂且搁置气的因素，言物象则不得不论气。关于《系辞》“幽明之故”一句，方氏极为欣赏朱熹对“幽”、“明”、“故”的解释：“朱子曰：阴阳之成象成形者，明也；其象其形之不可测度者，幽也；有所以为象为形者，故也。程子所谓体用一原，显微无间，其原、无间处是故也。朱子此语最切。”^③物象之质由阴阳二气生成，物象之所以生成的原因即是理，“所以”与“故”均是理之别名。朱子这里提到的象与形，在方氏的话语习惯中有时稍作区分：“曰象谓可见者，曰形谓可见又可执者，曰器则用也。见器即见形，见形即见象，见象即见理。”^④物象之“象”是物向着人之视觉呈现，“形”向着视觉、触觉呈现，“器”则是符合人之实用目的性的物。从象到形、到器，意味着物与人的关系逐渐密切，在虚实坐标上渐趋于实。反过来说，器必有形、形必有象、象必有理，故理在一切象、形、器中。

2.1.2 数：分限与节度


方氏论数，就其整体哲学思想来说，最显著的标志是其常用数来概括理则，如方以智讲太极的道理，一口气举出许多数来：“然不知有太极，不以函三明

^①方孔昭、方以智：《周易时论合编·系辞下》，第1234-1235页。

^②方孔昭、方以智：《周易时论合编·玩易杂说》，第265页。

^③方孔昭、方以智：《周易时论合编·系辞上》，第1162页。

^④方孔昭、方以智：《周易时论合编·系辞上》，第1209页。

太极，不以二虚一实核太极，不以举一明三用太极，不要归于旋四藏一，四用其三，则太极不可得而知，知之犹无知也。”^① 单从数字上看好像很复杂，其实内在的道理是一贯的。函三、二虚一实、举一明三就是从不同维度讲前述太极、无极、有极的关系；四用其三是说明一物内部用与不用的结构；旋四藏一是提取河图、洛书的中间五点，以中间一点为太极，此一河洛中五说将留待后文讨论“中”的问题时详解之。总之，方氏常常用一到十的数字来概括原理，“圣人举十字示人，易简极矣”，他们认为这样就可以从繁复的、杂多的物理中归纳出来简明扼要的原理，所谓“动赜皆易简”。这一类通过易象和易数来表达的理，在方氏哲学中属于“至理”，即“至理以象数为征”^②，它具有最高的抽象性，可以普遍运用于自然界与人类社会。

方氏论数另一值得关注之处，就是尤为重视“度数”。“度”由具体物上起，包含自然与人文两个世界中的具体物。方氏哲学虽然并不以气为本，但承认气是构成此在世界的本质质料，气化的过程就是万物生生的过程。又，“数者，气化分限节度也”^③，数表征着气化过程中的“分限”与“节度”。其中“节度”的人文意味比较浓，节度之数与社会规则和德性、伦理有关，具有可规定性、可调节性；“分限”则相对侧重自然物，分限之数有确定不移的意思。

分限之数内在于具体的自然物之中，人能够通过把握自然物之数，从而制作者造物之象。从这个角度来讲，“数之理在象先，而人心之几，因倚乃极也。”“倚数”语出《说卦传》“参天两地而倚数”，即相倚而用数的意思。相倚既包括併倚、乘倚、除倚、方立倚（即开方和立方）等今人所用基本运算法则，也包括损益倚、追差倚、方圆倚、比推倚等当时一些特殊的运算法则，还包括“方圆开立比推”中与三角、弦弧、切线等等相关的几何学定理。^④象与数本来是对等的，但在认识论意义上，数比象更具有优先的价值，因为数才是人的理性能力所能把握的对象，象则往往与人的制作、创造活动相关，所以又有“极数定象”的说法。一个典型的例证是音律与乐器。方以智认为，万物之中最难测度的是声音，而天之声与地之音的互相唱和又最能体现万物之间的互相感应，所以他很重视“声数”：“知声音之数，而万物之数睹矣；知声音之理，而万

^①方孔昭、方以智：《周易时论合编·系辞上》，第1211页。

^②方孔昭、方以智：《周易时论合编·崇禎历书约》，第327页。

^③方孔昭、方以智：《周易时论合编·说卦》，第1295页。

^④方孔昭、方以智：《周易时论合编·极数概》，第376页。

物之理得矣。”音乐与四时、纬曜、策卦同属于不能以人力强为之的自然物，它们的规律必须通过数来把握。只有正确掌握了音阶之数，才能合理制作、协调演奏乐器。^①

节度之数表征人伦社会的应然之理，只有圣人才能掌握节度之数，并寓之于开物成务之用，从而建立秩序、设立法度。周易筮法中，对蓍草进行分合产生了数量上的变化，方氏相信，筮法中数的变化潜藏着圣人的微言大义，圣人通过数来传达天地的真实消息，从这个意义上讲，“圣人乃是一抄书客耳”^②，而这又是因为天地本身就具有数所表征的节度，“天地之节，不得不中于数，而圣人即以数中天地之节”^③。由于数起于天地之节度，方氏论数又尤为重视《节》卦。《节》卦《大象传》有“制数度，议德性”一语，方以智认为这说明了“数本天之度”，方孔炤认为这句话说明了“因数起度以节之，由德为行而倡之，约之于制，以为节也。”^④ 总之，圣人通过数来向世人传达天地的节度，并按照天地的节度来制定社会的节度，规定德性原理和人伦要求。

数是人的发明还是发现，这本来是个有争议的问题。方氏基于象数学立场，主张数内在于万物之中，却缺少对这一主张的论证，有时候不得不借助于信仰的权威。比如《时论》引用王宣的话说：“一切物数，信其理自如此，岂遍数毛孔而知之乎！河洛百点，周公九章，实天之节度也。”^⑤ 这里明确表示，“信”天地万物符合于河图洛书之数，河洛之数就是天规定的节度，经典已经提供了关于万物的一切真理，因此人要认识万物应该通过经典阅读、理解圣人之意，而并不需要直接去观察、研究万物的实际情形。这种对于经典的信仰，应该说是与方氏哲学整体上的实证气质不相符合的。方以智在《通雅》和《物理小识》中对自然物理的记录表明，他在实践上已经通过实际观察、研究甚至实验的方法，来认识物的自然属性。那么应该如何理解方氏对于数作为“天之节度”的信仰呢？

将数与自然科学关联起来，以数学作为研究自然的基础，是近现代科学才具有的特征。方氏讲数虽然在在与自然物相关联，似乎企图用数来解释天地自

^① 方孔炤、方以智：《周易时论合编·邵子声音概论》，第 305 页。

^② “混沌之先，先有图书象数，圣人乃是一抄书客耳，以无分别智知一切差别。”方以智：《东西均注释（外一种）·象数》，第 303 页。

^③ 方孔炤、方以智：《周易时论合编·系辞上》，第 1202 页。

^④ 方孔炤、方以智：《周易时论合编·极数概》，第 360 页；《周易时论合编·节》，第 1088 页。

^⑤ 方孔炤、方以智：《周易时论合编·极数概》，第 360 页。

然，但其论数的理论指向其实仍是人伦社会。将数信仰化为天地自然之本然，不过是沿着推天道明人事的惯常思维，证明其社会主张的合理性。方氏通过数来表达的是什么样的社会主张呢？总体而言，就是建立稳定的社会秩序，使得每个人各乐其业、各安其生。然而方氏思想在政治哲学或社会理论方面的论述是比较薄弱的，他们虽然有着建立一秩序社会的强烈愿望，有时候也根据其大一大二的理论讲一些“政府统君民”之类的原则，却大都过于粗略。通过天地之数来组织一有秩序的人类社会，似乎只是他们思想中偶尔浮现出的一厢情愿。

2.2 理气

方以智论理气关系，要点有二。一是理与气在实存状态中不可分离；二是从认识论上讲，理的价值优先于气。由于理具有遍在性，又方氏反对建立一个独立的理的世界，故其论理并非一概而论。本节所谓理气，主要是指就气而言气之理。值得注意的是，宋明理学中所说的“气”近似于哲学中的物质，或者构成物体形质的基本要素，方以智所说的“气”则既含有普遍的物质的含义，也含有物理学或者自然科学中的大气、气体的意思。方以智虽然也有“一切物皆气所为”，“塞天地间皆气也”（《通雅·脉考》）一类的讲法，但他与王廷相等气本论学者对“气”的认定是根本不同的。最主要的区分在于，方以智思想中并没有一个创生性的“元气”范畴，而且不管在逻辑上还是时间上，他都不认为气先在于理，甚至在认识论的意义上，他反而认为理的价值高于气。

2.2.1 理：物理、宰理、至理

方孔炤将理区分为物理、宰理与至理，这一区分为方以智所沿用。在他们的话语习惯中，“物理、宰理、至理”，“质测、通几”，“格物、知行”这三组概念经常交替、组合使用，以至于现代研究者也往往不作细致区分。从最明显的区别上说，“物理、宰理、至理”这一组概念是用来区分知识的门类的，“质测、通几”这一组是从认识论上讲的不同方法，这两组都是方氏哲学的原创，“格物、知行”则是沿袭宋明理学话语，是在理学语境下来谈做圣贤的工夫问题。

简单地说，物理就是有形之物的理，主要指自然科学；宰理是政治和教化的理，包括今天的政治学、社会学、道德伦理学；至理是所以为物、所以为宰的究极原理。具体来讲，物理的内容包括象数、律历、声音、医药等等，从事物理之学的人叫做“考测天地之家”^①，他们的研究对象有形有质，可以被测量和数理化，可以实际征验和重复实验。由于物理是直接面向具体物的考察，物即已凝形之气，所以物理就是考察具体物之气的“阴阳刚柔”的性质及其“动蹇屈伸”的运动。

方氏父子对“宰理”讲得比较粗略，又往往持有否定和肯定两种不同态度，

^① “考测天地之家，象数、律历、声音、医药之说，皆质之通者也，皆物理也。”方以智：《通雅》，《方以智全书》第四册，第75页。

使其内涵不甚明确。从文本上看，宰理的内容至少包括“仁义”和“治教”，并落实于个体道德生活上的继善、成性、安心等环节。照这样的内容，则宰理应是宋明理学的主要内容，但方氏多次批评，“宋儒惟守宰理，至于考索物理时制，不达其实，半依前人”^①，“儒者守宰理而已。圣人通神明，类万物，藏之于易；呼吸图策，端几至精，历律医占，皆可引触”^②。在方以智看来，宋儒就仁义论仁义的路径并不能尽其精蕴，因为“在物为理，处物为义”，仁义必须实践于日用，表现为恰当地使用物，即转物而不为物所转的“主宰”之义，对物则为“宰制”之义，故而“宰”是实现道德、规范秩序的题中之义。除了把握宰理，理想中的圣人还应该“通神明，类万物”，即同时把握至理与物理，将上达之道贯彻于具体而微的下学之中。“宰即宰其物理，即以宰至理矣。此所以为继善成性之大业主也。”^③在方氏看来，“继善成性”并非完全不可征验的个人境界，善的德性必然表现为现实功业。因此，德性与物理的联结点就在于，德性即表现为对物理的正确认识和运用。只有通过宰制物理，才能落实宰理，而至理并非外在于宰理与物理，至理的意思就是宰理即在物理之中。按照这样三理必须一时圆融、共同实现的标准，则“惟守宰理”非但未能体认至理故不知变化，未能认识物理故无法落实，且并不能真正实现宰理本身。

“至理”有二义，一是从理气关系上讲，“至理统理气”，理气对立两端相反相因是当下世界中的实然状况，拈出“至理”以统摄此对立两端，是人为地推尊“理”在认识价值上的优先性。二是在前述物理、宰理、至理的结构中，“至理”即意味着宰理就在物理之中，又物理总是表现为阴阳刚柔、动蹇屈伸等对立两端的相互关系，可以说宰理为一、物理为二，故“至理”就是一在二中，就是相反相因。“圣人因物明物，而因以理之，因立宰理而即以物理藏之，此至理也。”^④圣人所立宰理应当主要指社会秩序和人伦规范，这些规则必须遵循物理的客观要求，能够做到这一点就符合了至理。若依照“事有终始”的模式，则正确认识物理是始，宰制、运用物理是终，至理则贯穿终始。可以说，三理之中，物理最为重要，“宰理、至理即在物理中”^⑤。

① 方以智：《通雅》，《方以智全书》第四册，第3页。

② 方以智：《物理小识》，《方以智全书》第七册，第96页。

③ 方孔炤、方以智：《周易时论合编·系辞》，第1210页。

④ 方孔炤、方以智：《周易时论合编·序卦》，第1332页。

⑤ 原文为：“申明宰理以宰物，而至理不违也，知之乎？宰理、至理即在物理中，知之乎？通而言之，理明于心，心一物也，天地性命，总为一大物理而已矣。”方以智：《药地炮庄校注》，第78页。

2.2.2 气：阴阳与五行

阴阳与五行是中国哲学解释、说明气之质的基本范畴，质的规定性以及阴阳之间、五行之间的关系则构成了气之理的基本内容。方以智论阴阳与五行，在质的规定性上基本遵循传统，其发明在于对传统五行与太西四行进行了比较与沟通；在几者的关系问题上，方氏是按照真阳统阴阳、阴阳生五行来说明的。

在方氏哲学中，真阳统阴阳与“一阴一阳之谓道”都是按照一分为二、一在二中的体用模式来论说的。阴阳二气是当下实有世界中最为基本的元素，而“真阳”的设定则是价值选择的结果，是为了凸显对阳所代表的价值的尊崇。真阳统阴阳的模式与太无统有无、大一统万一、至善统善恶、至理统理气是一样的，相对待的两端才是当下世界中的实存，统之者只是一形式上虚有的人为设定。从当下世界之实有的角度来说，“直谓阴阳为有极可也”^①，与之相对的是阴阳不分的无极状态，而太极与有无二极则是不一亦不离的关系，这也就是前述圆·图式的三极之说。《系辞》的“一阴一阳之谓道”也统摄于此一模式之中，但两个“一”字表明阴阳二气处于不断的代错运动之中。有趣的是，方以智用当时的天文学知识来说明这种阴阳代错运动。“代而错者，莫均于东西赤白二丸。白本于赤，二而一也。”^②二丸指日月，日月的往来交替是阴阳代错运动最为显著的表征，“白本于赤”则是说月球自身不能发光，而依靠对太阳光的反射作用来发光，由此说明尊阳的合理性。

当时耶稣会士传入中国的学问中，关于月下世界的基础理论是四元素说。四元素说产生于约公元前5世纪的古希腊，一直到约18世纪都在西方思想中起支配性作用。这一理论主张一切月下物质(material)或者有形体(corporeal)都是由火、气、水、土四种基本元素构成，基于此，耶稣会士对中国传统的木、火、土、金、水五行说进行了激烈批评。方以智则认为四行与五行并非不可调和，其理由大略有两点。首先是按照他自己一在二中的模式，把四行与五行一概还原为相对立的二气。他在回答如何抉择四行、五行时说，“谓是水、火二行可也，谓是虚气、实形二者可也。”^③在方以智看来，四行、五行都是按照对立原则来区分气的性质，这种二分的逻辑才是最基础的，因此可以说四行、

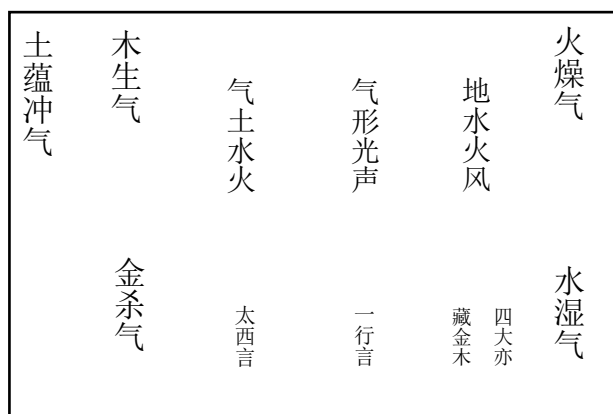
^① 方以智：《易余（外一种）》，第64页。

^② 方以智：《东西均注释（外一种）·东西均开章》，第19页。

^③ 方以智：《物理小识·四行五行说》，第124页。

五行之同大于异。虚气、实形分别是未凝之气与已凝之气，同样是一气二分。方以智认为，唐代高僧、天文学研究者一行的“气形光声”四分也是建立在二分的基础上：“气凝为形，蕴发为光，窍激为声，皆气也，而未凝、未发、未激之气尚多，故概举气、形、光、声为四几焉。”^①形、光、声是已凝、已发、已激之气，与之相对之气则是未凝、未发、未激之气。基于二分的逻辑，方以智非但不认为四行、五行有不可会通的矛盾，反而认为四行、五行乃至一行的气形光声说都有其合理性。

第二是对五行说作出一定调整，使之更好地适应太西四元素说、一行的气形光声说，乃至随同佛教传入的印度地水火风四大之说，还有邵雍水火土石四分之说。虽然方以智认为这些说法全都建立在二分的逻辑基础上，但五行说最终分为五，而后几者都分为四，使他不得不考虑如何协调五与四的数量差别。他的办法是从五行中取出水、火表燥气与湿气，金、木表生气与杀气，这样就形成了两组二分之气，而“土蕴冲气”，是表示燥湿、生杀之间相因、相合的性质。然后用水、火二行统摄金、木，即“举南北之水火，而东西之金木寓矣”^②。方以智对五行说作出的这一调整，最主要的一步是把土单列出来，再融合到其余四行的关系之中去，四行又归约为水、火二行，若更进一步说，则水火相对待而以火为主，这就推导出了“五行尊火”的结论。方氏所作下图直观地展现了其调整五行以适应诸四行说的做法：



(图3)^③

① 方以智：《物理小识·四行五行说》，第124页。

② 方孔炤、方以智：《周易时论合编·两间质约》，第355页。

③ 方孔炤、方以智：《周易时论合编·五行杂变附》，第251页。

值得一提的是，其中气形光声的四分法与其余以元素分类的方法似乎有较大区别。在科学技术史上，僧一行主要是以《大衍历》及其中的测量法和历法闻名，方以智所提到的这一气形光声之说，笔者尚未在一行著作中找到文本依据。可以明确的是，这一分类法在传统和现代学者的研究中受到的关注很少，方以智把它单拎出来，可能也是意识到此说颇为独特，尤其是形、光、声的方面，反映的不是物质元素，而是物理属性。《物理小识》在首章《天类》中单列光论和声论，按照方以智的实证主义思想倾向，他应该是有意识地认为声、光属于一切存有物的基本物理属性。《物理小识》引用揭暄的话说“无物不含光性”、“气本有声”，都是将光、声作为内在于物体的属性。这种观念与现在的一般物理观念不同，然而直到民国时期，接受了西方科学知识的中国学者仍然认为这一观念具有解释效力。以光为例，陈文涛在《物理小识笺证》中，举出方以智所说“人身有光，特不概见”一语，用当时前沿的西方医学影像技术加以说明，即之所以能够在暗室之中将物体拍摄成影，就是因为物体自身有放射之光。有现代学者认为方以智发现了光并不总是沿直线传播，即“光肥影瘦”现象，对于改进测量技术的精确性有一定理论意义，这确实是方以智的实际贡献。但有的学者说方以智“所描述的是一种朴素的光波动学说”，恐怕是将方以智对物理经验的总结过度拔高了。我们知道，在西方物理学史上，牛顿于17世纪提出了粒子学说，稍后又出现了波动学说，直到20世纪，科学家们普遍是将两者结合起来，用波粒二象性来解释光的性质。方以智对光的一些现象的经验观察和总结，与波动学说那样的解释原理应该说是本质区别的，不能因为两者处于东、西历史上的同一时期就不加考察地以西释中。

2.2.3 象数理气之关系

《物理小识》有《象数理气征几论》一篇，集中讲四者的关系，其中说：“为物不二之至理，隐不可见。质皆气也，征其端几，不离象数。”^①“几”指事物变化之初的细微征兆，所谓“几者，动之微”。方以智这句话说明，理、象、数皆寓于气之体质中，又由于至理即无体之至体，不能直接认知，故需要通过气或象数，来考察其变化的征兆。由于具体事物是象数理气的结合体，所以在实际考察事物变化的过程中，这几个因素都是需要考虑的。方大镇说：“气

^①方以智：《物理小识》，《方以智全书》第七册，第111页。

为阴阳，象为天地，数为奇偶，而贯者与之同时同体，故孔子常言往来，以用二即一也。”^① 气、象、数都属于物，物必有对，如阴阳、天地、奇偶之类，其对待两端之往来升降的变化之所以然就是理，即物理与物相即不离的意思。又由于象、数的象征性其实是指向理的，所以又可以将四者化约为理气两端。

方氏论理气关系，要点有二。一是坚持理气不可分离。就一般的理来说，“所以者即在气中。如一壶水，即一壶润，润与水不可分。”^② 就太极或至理来说，“即万物共一太极，而物物各一太极也。”^③ 宋明理学家大多都不否认一般意义上的理气不可分离，然而理本论和气本论学者在论本源或本体时，要追溯到一“洁净空阔底世界”或一“太虚”之气。由于方氏自觉地将本体设定为一仅具有形式而无实质内容的“所以”，故其理论具有彻底融合理气二者的优势。虽然作为本体的“所以”表面上仍然与“理”近似，但“所以”者必为某物之所以，因此这一范畴具有避免与物相割裂的特点，其自身不易被实体化。第二，理气虽然在实存状态中不可分离，但从认识论上讲，理的价值优先于气。“以泯理气之气而专言气，则人任其气而失理矣。提出泯理气之理而详征之，则人善用于气中而中节矣。”^④ 认识对象本来是理气不分的，但人只能通过认识其中的理，才能够因理以制气之用。故其所谓“至理统理气”，是从认识价值上来讲理优于气，而非逻辑地、更非时间地讲理先于气。

具体到易学中，则可以暂时搁置气，而以易理和象数为认识对象，所谓“《易》合理象数为费隐一贯之书”。三者之中，理为隐，为不睹闻；象数为费，为睹闻。总的来说，费隐一贯、“《易》以睹闻传不睹闻”，两端不可分离。此外，相比语言文字，象数的优势在于能传达更微妙的理：“其言所穷、理所不及之理，正吾可以象数寓之者。”^⑤ 但方氏在谈论理、象、数时，有时又似乎暗示了三者之间有某种逻辑上或生成上的先后次序。如其谓“因象有数，有数记之，而万理始可析合”^⑥，是从象到数、到理的次序；又说“理藏于象，象历为数”^⑦，是从理到象、到数的次序；还说“凡不可见之理寓可见之象者，皆数也”^⑧，

^①方孔昭、方以智：《周易时论合编·乾》，第402-403页。

^②方孔昭、方以智：《周易时论合编·说卦传》，第1294页。

^③方孔昭、方以智：《周易时论合编·系辞》，第1210页。

^④方孔昭、方以智：《周易时论合编·太极图说》，第4页。

^⑤方以智：《东西均注释（外一种）·象数》，第287页。

^⑥方以智：《东西均注释（外一种）·象数》，第293页。

^⑦方孔昭、方以智：《周易时论合编·河图洛书旧说》，第10页。

^⑧方孔昭、方以智：《周易时论合编·系辞上》，第1202页。

是从理、象到数的次序。这些讲法好像都比较随意，缺少内在一致性，其意大致是说理寓于象数中，理之析合以象数之分合为表征。

第3章 物我：主体与客体之间

学界对方以智思想中涉及主体性的部分关注较少，这是由于方氏向来被视为科学、唯物主义先驱，使人产生方氏哲学重视客体、忽视主体的印象。事实上，方以智对主体性问题如心、性、命等等有丰富的论述，不过他在论述主体性时较少从自我感受、具体经验出发，而重视通过理性之知来寻求普遍性、分辨差异性，且具有融汇理学各派系、折衷三教的特点。方以智对主体性的关切亦始终不离于客体之物，简单来说，这是因为主体在实际生存境况中无时无刻不在与物打交道。反对在现实世界之上设立一抽象的、纯粹的理念世界是方以智哲学的基本设定，由此，他也不能认同在实际生存境况之外别有一主体存在的世界，是则与物共在本身就是主体存在的实然和应然境况。方以智往往从文字训诂入手，来对范畴进行哲学诠释。他说“吾”字“从五而口自问之”：“五”字“中×加二”^①，象征着“天地之交”^②，人居于天地之间，又“天地间无非物，职分内无非事”^③，则主体与事物相始终；由“口自问之”又引申出主体间的共性，这是因为“万国万世，儿生下地，同此一声自中发焉”，我与吾吾、阿阿、哇哇同声，“华严、悉昙、回回、泰西，可以互推”^④。总之，此间物我共在，这是方氏主体性的基本设定。

通常来说，讨论物我关系至少有道德的与知识的两种进路。在中国传统思想中，对于认识主体之我往往要求“无我”，如方氏常常援引邵雍“以物观物，安有我于其间哉”一语所表明的，无我是保证主体之认识合于物之客观性，从而获得正确知识的前提；然而对于德性主体之我又要求“有我”，如孟子言“万物皆备于我”，“吾善养吾浩然之气”，又宋儒常言“人为天地之心”等等，这是因为德性主体的自觉是其担负责任感、发挥能动性的关键。由于方氏论主体兼及道德人伦与自然科学，他的思想始终缠绕着有我与无我的纠葛，其论著中不时出现的“我，我也；无我，亦我也，我必不能以无我”^⑤，“无我、无无

^① “中×加二为五，此一用二之交格交贯者也。”方以智：《通雅》，《方以智全书》第四册，第92页。

^② “×者五也，天地之交也。”方以智：《东西均注释（外一种）·译诸名》，第242页。

^③ 方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第439页。

^④ 方以智：《通雅》，《方以智全书》第六册，第517页。

^⑤ 方以智：《易余（外一种）·一有无》，第71页。

我”^①，“无我之我，即皆备之我”^②等表述，即反映出这一理论困境。方氏如何超越有我与无我的对待性主体困境，亦是本章写作过程中潜在的问题意识。

3.1 心

论方以智哲学中的主体，应当从其作为本体的“所以”处讲起。前文已述，“所以”这一范畴是对宋明理学诸家及三教所论本体的共性的抽象化。在“所以”这一本体层面上，就像“所以为华者，即所以为春者”一样，“所以为心者，即所以为理、所以为气、所以太极、所以自然者也”^③，由“心”所象征的主体性，与理、气、太极、自然所指向的客体性，在根本处并无不同。换言之，在本体论层面，方以智是彻底的主客同一论者。这种主客同一不仅意味着主客不可分离，而且意味着方以智认同这样一种观点，即无论从主体一方还是客体一方出发，都能够发展成为完整的学说体系，且二者在解释世界、规范实践方面具有同等效力。所以他说“若欲通而谓之，以为气，则无非气也；以为心，则无非心也；以为理，则无非理也。”^④ 不管以心、理还是气为本体，方以智都是可以接受的，因为他根本是将其还原为“所以”来看待的。他所坚持的关键在于体用之间必须是“一在二中”的圆∴图式结构，因此，就像太极在形式上统摄着有极、无极，本体层面的心、理、气亦统摄着善恶、是非、清浊之对立两端。明白了这一点，“则又何心、何气、何理乎？又何不可心之、气之、理之也乎？”^⑤

除了太极、理、气之类宋明理学中常用的本体之名，方以智甚至认为，佛与老庄所谓妙有、混成、环中，在本体论层面与“心”也没什么不同：“未有天地，先有此心。邈邈言之，则可曰太极、太一、太无、妙有、虚满、实父、时中、环中、神气、烟煴、混成、玄同”，乃至“释之曰真我、法身、真常、正法眼藏、无位真人，曰空劫以前自己。”^⑥ 这仍然是因为其“所以”者无不同，但这并不意味着人们在使用不同的本体之名时，其命名之意也是一样的。“因

^①方以智：《东西均注释（外一种）·开章》，第40页。

^②方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第462页。

^③方以智：《东西均注释（外一种）·所以》，第312页。

^④方以智：《性故注释》，第4页。

^⑤方以智：《东西均注释（外一种）·所以》，第313页。

^⑥方以智：《东西均注释（外一种）·译诸名》，第239页。

其生之所本曰性，无所不禀曰命，无所不主曰天，共由曰道，自得曰德，与事别而示民以密察之故曰理，亲切醒人而呼之曰心。”人们对本体的命名，总是出于对本体之某一特点的强调。其中，以“心”呼之，则是强调本体与人之存在的密切关联。这种“亲切”，更具体点说，即“身其天地而亲之，则命之曰大心。”^①人居于由此一本体所显现的天地之间，无时无刻不与之共在，故而以“我”之心来命名本体之“大心”，表此亲密无间之关系。

方以智处在明末心学由盛转衰的时期，在他看来，当时论心的人既夥且偏。“执矩折者，但以气禀目心，道义目理，事类目物者，固一端之管库也。执昆仑者，但许人目悬寓为大心，而不许人质论分之以征其合者，亦一端之贯索也。”^②方以智不同意心可以还原为气，认为持这种观点的人过于质实，却也不同意那些直觉主义者孤悬一本体之大心而不许人加以详理性分析——这不仅是出于他思辨的癖好，更是由于他的体用论设定不允许有一超绝于此在世界之外的独立本体。

3.1.1 心兼形神

作为本体的大心既不落于先、后天之心，又不离于先、后天之心，而先天之心即在后天之心中——由于圆∴图式的二虚一实结构，大心、先天之心无体，而以后天之心为体，即以后天之心为用。如果换用佛教《大乘起信论》的一心二门模式，按照方以智体在用中的原则，同样会得出“不生灭心在生灭心中”^③，实相心与生灭心不二^④的结论。因此方以智要强调，生灭心、后天之心或曰寄寓于人身之“独心”具有“兼形神”的特点^⑤——由“形”而有体，由“神”而发用。就心之形质而言，方以智似乎认为其中还有一层体用：“《内经》曰：‘心者，君主之官，神明出焉；膻中者，臣使之官，喜乐出焉。’又曰：‘膻中者，心主之宫城也。’心主即心包络，不用心而用心包络。”^⑥他按照中医学理论，将独心之形的内部结构分为心与心包络两部分，心包络即膻中，处于胸腔中央，

^①方以智：《易余（外一种）·三冒五衍》，第27页。

^②方以智：《易余（外一种）·如之何》，第57页。

^③方以智：《东西均注释（外一种）·颠倒》，第170页。

^④“又曰一真法性、涅槃妙心为实相心，余六凡、四圣之心皆生灭心，岂得已于分乎？”方以智：《东西均注释（外一种）·所以》，第307-308页。

^⑤“独心则人身之兼形神者，公心则先天之心而寓于独心者也。”方以智：《东西均注释（外一种）·译诸名》，第240页。

^⑥方以智：《东西均注释（外一种）·颠倒》，第170页。

像宫城一样包裹着心。上一章提到，邵雍所谓体用，主要是指将事物内部分为不用者与用者两部分，通常情况下，以不用者为体，用者为用，而特殊情况下体用互换，以用者为体，不用者为用。邵雍这种分析事物内部结构的“形质论”的体用论，亦为方氏所继承。在这里，心不用而以用心包络，即心以心包络为用，亦可以说不用之心实际上占据主导地位，故而符合其“体用互本”论。

关于“独心”的判定，方氏既引述过张载的“心统性情”说，也引述过朱熹的“心者，人之神明”，但似乎认为二者皆不如南宋心学家杨慈湖的“心之精神是谓圣”一说^①。“心之精神是谓圣”是慈湖学说的标志性话语，问题是，慈湖曾明确说过“心无体质，德本虚明”^②，“精神虚明无体”，其所标举的心无疑是排除了形质之心的。慈湖有时直接将“心之精神”缩写为“神心”，又“神者，人之精；形者，人之粗”，在此形神、精粗二分的结构中，此本体之“心”仅属于精与神的形上层^③。那么，方以智为什么说慈湖论心能“贯”，又能“兼形神”呢？

方氏虽援引慈湖此语，但对这句话的实际理解却是本着明代学者罗钦顺的理论来的。在解释《系辞》“易无思也，无为也”一句时，方氏援引罗钦顺的话说：“《困知记》曰：‘至精者性，至变者神，至神者心。心统性情，神合精变，其名别，其实一也。神明湛寂，应变无方。’”^④在此“心统性情，神合精变”的结构下，才能说心“兼形神”。要之，罗钦顺与王阳明等明代心学领袖同时，但他特别警惕陆王心学可能带来的流弊，而以程朱学派自居，以理、气范畴对抗心学。罗钦顺论“心”有这样的话：“天地之变化，万古自如，人心之变化，与生俱生，则亦与生俱尽。”^⑤这一“与生俱尽”之心，即方以智所说的人身之内由心与心包络所构成的那个形质之心。

在此“形神”之对待关系中，方氏所说的心之“精神”也是指其相对待的两端：“心之精必亲己而疏物，心之神必用外以为内”^⑥，“心之精，亲己疏物；心之神，用外为内”^⑦。这种以精、神分别对应亲己、用外的训释，笔者目前尚

^①“程（张）子曰：心，统性情者也。朱子曰：心者，人之神明。慈湖引心之精神是谓圣，此足贯矣。”方以智：《东西均（外一种）·译诸名》，第238页。

^②杨简：《先圣大训》，《杨简全集》第6册，杭州：浙江大学出版社，2016年6月，第1611页。

^③赵灿鹏：《“心之精神是谓圣”：杨慈湖心学宗旨疏解》，《孔子研究》，2013年第2期，第76-86页。

^④方孔昭、方以智：《周易时论合编·系辞上传》，第1204页。

^⑤罗钦顺：《困知记·续卷下》，北京：中华书局，2013年5月，第106页。

^⑥方以智：《通雅》，《方以智全书》第五册，第95页。

^⑦方以智：《浮山文集·因二贞一篇跋》，第457页。

不知其所本，然而此一训释的意思和目的是很明确的：心具有内外两种倾向，向内则亲己、向外则用物；进一步，在此两种倾向之间，应当以外统内，即以神统精——因为心之向外用物，实有以物为内之结果，而心之向内亲己则不能实现用物的效果。总之，方氏援引“心之精神”一说，其落脚处仍然是“物”，这一思路同样被方以智运用到对《大学》心、意、知、物四者关系的理解上。

《大学》八条目之正心诚意、格物致知在宋明理学中是极为重要，却又极为繁复的问题——理学家对这四者的解说的复杂程度甚至远超修齐治平之上。方以智有时将心、意、知、物作最简化的处理，正是通过这种简化，他明确表达了其整体学说的重心所在：“格物、物格，《大学》之三心所以一践也。”^①“三心”即心、意、知，将此三者与物相对，是因为“物”是三者践履的对象。又，“《大学》言心、意、知，必言格物，乃为不落虚实”^②，这是以前三者为虚，以物为实。心物关系的本然情况当然是“离物无心，离心无物”，但由于方氏学说在价值上强调“践”与“实”，故此四条目中，亦以“物”为落脚处^③。

更详细一点说，“《大学》包举其中曰心，以发端而传送也曰意，溥其照用而一其智识曰知”，心乃人之虚灵，意是心向着某一对象起念，知是指的心能够反映、反思对象的功能。“斯已毕矣，又毕之曰致知在格物。何内之而顾外之欤？在之云者，无先无后之谓也。”^④心、意、知是就人身之内而言，格物却是朝向人身之外，方以智认为，此一内外根本是相通的，因为心即在意、知之中，而心之意、知又必然要朝向某一对象物。他认为“在”不是表示先后顺序，而是表示体用关系，即“心以意、知为体，意、知以物为用”^⑤。所谓“心以意、知为体”，此“体”较为特殊，它既不是道物关系意义上的本体，也不是事物之形质，而是经过体用倒置之后，突出本来作为“用”的一端的意与知的重要性。换句话说，本来是心为不用之体而以意、知为用，又因为心之体只能就意、知之用上见，所以反转意、知为心之体。方以智认为，虚灵之心本来没有不正，“诸妄从意起，故正心先诚意。意动心自知，知觉妄即破。”^⑥意与知既是起妄的原因，又是破妄的依据，是养心工夫之所在。此一工夫论将留

^①方以智：《东西均注释（外一种）·全偏》，第211页。

^②方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第465页。

^③方以智：《东西均注释（外一种）·三征》，第71页。

^④方以智：《易余（外一种）·如之何》，第57页。

^⑤方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第439页。

^⑥方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第439页。

待本节末详解之。

3.1.2 心以无知之知为体

由于方氏谈论事物内部与事物之间的关系时，继承并发展了邵雍的形质论的体用论，而这种体用论又是主张体用互置的，所以当方以智在谈论心及其内部范畴之间的体用关系时，有时显得颇为随意。如其谓“知以心为体，心以知为体；心知以意为体，意以心知为体。心与意、意与知，亦犹是也。”^①心、意、知之间无不可以互为体用，这样一来，体用的意义似乎反而被消解掉了，所以他有时干脆说“本无体用之故”^②。在此实有世界中，所谓体用大多只是相对而言，作为体的一方亦非绝对不可变易，然而方氏有时又有明确地以某一确定范畴为体的倾向。这种相对确定的体，其实反映的是方氏对某一学术主张的强调。例如，在心的问题上，方以智就是明确主张以“无知之知”为体的。

首先，在方氏看来，在心与其知、意、想、志、识等活动之间，心与知的关系是最为密切的：

名之‘心’者，星之闭音、生之忒形也。心虚而神明栖之，故灵，明其灵曰知。‘灵’者，霁象窗櫺，象云气之零零，而以巫神之者也。心之官则息，用其知也。息主风，脑为风府，息从囱门。‘想’则从相生矣。帅气而之焉曰‘志’，其起曰‘意’——物起于嗜噫，而音其心也；其藏曰‘识’——戈悬音而帜誌之，转假而言其相识之职也。^③

作为清代考据学的先驱人物，方以智常用文字训诂的方式诠释哲学范畴的内涵。将“心”与“星”相关联，又以“灵”释“知”，而将“灵”讲成云气零零，这种做法与其说是严格的字义考据，不如说就是为了在义理上将“心”与“知”密切关联起来，好像此二者皆与天象有关，而余者如想、志、意、识等范畴则不具有这样与天关联的地位。强调知与心的密切关系，这大概是偏于理性主义的学者的共性，但方以智的特殊处在于，他又进一步讲“心以无知之知为体”：

^①方以智：《易余（外一种）·如之何》，第58页。

^②方以智：《易余（外一种）·易余小引》，第9页。

^③方以智：《东西均注释（外一种）·译诸名》，第235页。

人有心而有知：意起矣，识藏矣，传送而分别矣。本一而歧出，其出百变，概谓之知。何何氏曰：至此惟如饮水，冷暖自知而已，非可言诠，强诠之曰：心以无知之知为体。曰无知者，祛妄觉也；曰无知之知者，祛廓断也。^①

按这一段文字，则意与识都是知的表现。在“其出百变，概谓之知”以下，原文有一段注释，似为方以智自注。这段注释列举了许多“知”的表现型态，包括本觉之知、始觉之知、真觉之知，妄觉之知等等。又引述宋初永明延寿禅师《心赋注》中的话说：“心是明，以知为体，不同妄识仗缘作意而知，又不同太虚廓断无知。”概言之，妄觉之知是指的依缘、依境而产生的偶然性的认知，真觉之知则是排除了妄觉之知以后的具有普遍必然性的认知，是对妄觉之知的否定，故曰“无知”。在“无知”之后又加“之知”二字，只是为了避免人们见“无知”二字而误以为应当断绝一切知识，陷入断灭境地。总之，“无知之知”就是具有普遍必然性的真知。

在中国哲学史上，三教都有类似“无知之知”的论述，方以智也经常随处发挥这些论述，如《周易·系辞》中的“天下何思何虑”，《庄子·大宗师》篇的“以其知之所知以养其知之所不知”，僧肇《肇论》中的“般若无知”等等。这些论述表面都是在讲“无知之知”，但内涵与旨趣大异。在此无法展开对三教相关论述的深入辨析，但这一现象本身提醒我们，对方以智所谓“无知之知”还需要进一步审查，才能抉示其所谓“真知”的旨趣。一个值得注意的地方是，方氏试图通过生理机能来寻求“知”与“无知”可以并存的证据。他认为，心以知为体，但知并不是肉心之心才具有的功能，“人身一元气也，通身皆灵知也”。在此将“知”扩展到身体整体的前提下，他说：“寒暑中于皮毛，而脏府不知者，何耶？经脉时动，而心不知者，何耶？由此证之，知与不知为反因。正用知时，其不可知者即在其中。”^②就体表与体内来说，皮毛能感知寒来暑往的变化，藏腑却不知；就体内不同器官来说，经脉时时在搏动，但如果不诊察经脉，心就无法感知到经脉之动。由此他得出结论说，知与不知既对立又互相依存。但这里讲的身体之知其实是感觉，方氏企图用身体感觉来

^①方以智：《东西均注释（外一种）·尽心》，第112页。

^②方以智：《性故注释》，第28页。

推论理性认知中的情况。方以智论“无知之知”还有一处颇为关键却又鲜少被提及的文本：

普告之曰：虑即不虑，何愈于不教乎？通达之知，所以遍物者也；主宰之知，所以转物者也。此两知者，生乎默识之知；默识之知，生乎好学之知；好学之知，生乎择善之知；择善之知，生乎不虑之知。举此不虑之知，足以逼择、学之归于默识，默识之入于择、学；足以摄通达之归主宰，主宰之溶于通达；足以竭一切之知而容天下之不知与知者。然逼也，摄也，竭也，容也，已非不虑矣。于是不得不消之曰：虑即不虑也。

①

在这段话中，方以智开头就表明：儒家虽承认人人皆有不虑之知，但这并不意味着要否定后天教化，因为“虑即不虑”，即“知即不知”，不妨教化。据他分析，知的表现有两种，一是广泛认识万物的通达之知，二是主动运用万物的主宰之知。要实现这两种知，人们必须先经过默识、好学的认知训练，但好学又必须以择善为前提，要“择善而固执之”。至于人们为什么具有择善的能力，人何以能够分辨什么是“善”的，方以智认为，这一追问只能以“不虑之知”来回答。从这个角度说，不虑之知即在择善中，即在好学、默识中，即在通达、主宰中，因此，“君子致择善，学者、默者皆不虑之知也，非执不虑之知，而以踉跄视主宰之知、通达之知也。”^② 只要以“善”为前提，就可以说做到了虑即不虑，而不应该用支离、无益于为圣人、学也无涯之类的理由来否定认识、运用万物的意义和可能性。方以智要求人的认知活动应该以“择善”为前提，似乎有道德优先于科学的意味。关于“善”的问题留待下节论修养工夫的时候来谈，这里要继续考察的是“知”的对象问题。

方氏认为，“性”是人和动植物都有的，“心”则为人所独具，是人之所贵；而心的主要特征又是知，知的对象就是物，所以对万物的关注本身就是对人之为人的实现，“人物以知为德”^③。那么以心知物的具体内容是什么呢？方

①方以智：《易余（外一种）·性命质》，第202页。

②方以智：《易余（外一种）·性命质》，第203页。

③“天地以生为德，人物以知为德，鬼神以诚为德。生也，知也，诚也，相禅为一而愈盛者也。”方以智：《易余（外一种）·必余》，第97-98页。

以智说：“以心穷心，愈穷愈倏忽，迅不停几，故谓如幻。而心所造之事物，反自森明，物中之则、事中之理，毫不乱也。”^①以心知物就是要认识事物之理则，这一点疑问不大。方氏经常说“心之所至，即理之所至”，“凡人心之所可及者，皆理所有也”，“知则不为一切琦辨奥理所惑”，都是对人能够认识事物之理的肯定。问题是，这里说到“心所造之事物”，是不是意味着方以智接受了佛教以山河大地为幻的观点呢？通观方氏著述，尚不能找到其接受了佛教缘起性空理论的充分依据。他之所以说事物由心造，恐怕还是说离开了心就不能认知事物之理的意思。“理不同于神、气、形，而在神、气、形之中。因心而知，心不生时，理何在乎？”^②这说明方以智虽然重视理，但并不认为理一定是客观存在着的——人们无法亲证万一山河大地陷了，还有没有个理在这里，人们能够亲证的只是在当下世界中，心与理乃是互相依存的关系。

3.1.3 游心、直心与至善

方氏对修心工夫的论述初看起来既分散又驳杂，其主要观点不出直心与游心二端。方以智在《药地炮庄》中有一段引自其父的文字：“心之精，必亲己而疏物；心之神，必用外以为内。因其亲己，故引其专直精入，以会通之；因其用外，故引其游六合之大，以含养之。”^③前文已述，方氏所谓心之精神，就是指的心具有向内亲己、向外用物两种倾向，由此心之本然倾向而分别有直心与游心两种应然的修心工夫。这里先接着前文所讲以心知物的问题，论其游心说。

“游心”一语虽出于《庄子》，但方氏通常所说的游心或“乘物游心”似乎已经基本脱离了《庄子》的语境。在《通雅》中，方以智引用祖父方大镇的话说：“《野同录》曰：‘用虚于实，即事显理，此治心游心之薪火也。’”^④“用虚于实”就是将心的虚灵之知用到实实在在的事物上，就事物本身来认识其理则。方以智本人在《时论》中也说过“乘物游心，即多是一”^⑤的话，从“多”的一面讲，就是要去认知杂多的事物。在方氏的思想中，一方面，理性认知活动本身就可以说是一种修心工夫，因为这是对心之为心，即心的认知功能的实

^①方以智：《药地炮庄校注》，第116页。

^②方以智：《性故注释》，第26页。

^③方以智：《药地炮庄校注》，第541页。

^④方以智：《通雅》，《方以智全书》第四册，第178页。

^⑤方孔昭、方以智：《周易时论合编·系辞》，第1179页。

现；另一方面，理论理性与实践理性并不是截然二分的，“旷以天海，正为洗心”^①，知物、用物自然合于修心之目的。前一方面在上一节中已有较多论述，就后一方面而言，方以智主要是通过以“知”统摄“行”的方法来达致的。方以智在知行关系方面的核心观点是“行统于知”，即认为，以心知物并不是单纯的理论理性问题，因为伴随着心对外物的认知及其对自我的觉知而来的不仅是知识，还有修养境界上的效果。由于方以智讲知行的重心在于“知”，故将其知行观放在第4章“格物”之中具体展开。

接下来论“直心”说。方以智所说的许多心上做的工夫都可以纳入“直心”范畴中来，如其谓“无心即是直心，安心即是无心”^②，“无心即是直心，直心只是一真”^③，“无心即是直心，无意即是忠信，无意者诚意之至”^④，“学道贵直心，直心者，初心也”^⑤，“直是一，一则诚，诚之至则无心之至”^⑥。总之，无心、安心、真心、一心、初心，至诚、诚意、无意等都可以归结为直心。又由于方以智论善恶并不特别强调心、性、情、意等的区分，所以“直心”也不仅可以就心、意上说，亦可以涵盖性、情。

要全面了解方氏直心说，依然要从其圆·的体用论模式讲起，这是因为“直心”工夫的理论基础是善恶，而善恶作为一组对待性范畴，是被纳入圆·结构中审查的。方以智以体用关系论善恶的地方有很多，但最为系统的讲法应该是这一句：“善与恶相错，而以无善恶之名象者综而泯之，善之至矣。又有善恶与无善恶相错，而以一善综而统之。”^⑦借用上一章表示体用关系的图1的结构，方氏所论善恶的关系应当如下图所示。

^①方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第504页。

^②方以智：《易余（外一种）·易余小引》，第14页。

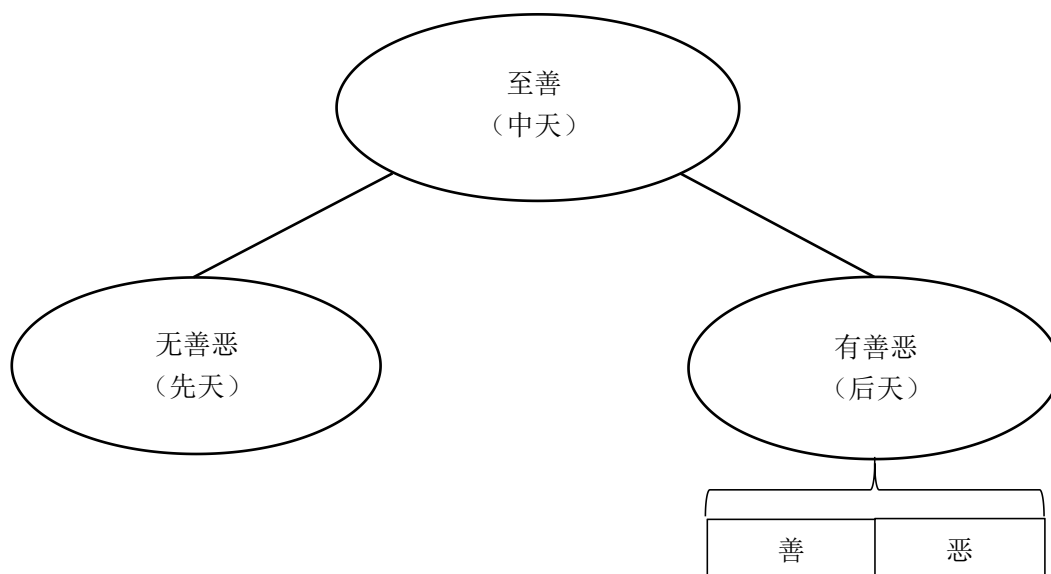
^③方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第448页。

^④方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第457页。

^⑤方以智：《东西均注释（外一种）·公符》，第157页。

^⑥方以智：《易余（外一种）·无心》，第200页。

^⑦方以智：《易余（外一种）·易余小引》，第9页。



(图 4)

当方以智说“人生以后，无善恶在有善恶中，善在恶中，体在用中”^①或“无对待在对待中，则无善恶在善恶中；言其至于至善，则无着无住而无善恶可言也，此正良心、天理之极处耳”^②等等，其意思比较明确，即无善恶可言之至善是终极的本体，即中天，即“所以”；又先天之无善恶即在后天之有善恶中，而后天相对的善恶两端又相反相因。然而他还有一句常说的话是“至善统善恶”，按上图所示来理解，则这句话显然有所省略。方以智在表述过程中，有时为行文方便，并不区分至善之中天与无善恶之先天，因为二者皆对有善恶之后天构成统摄性，所以他有时会说“无善无恶乃至善”，直接将无善恶与至善相等同。

在此体用善恶的大结构下，先看看方以智是怎样讲作为终极本体的“至善”的。首先，作为“所以”之别称，至善同样具有形式之悬设义。“称本体而善，犹称本色为素也。称天性之德，不以人间之纯美称之，而何称乎？”^③至善本身并无善恶可言，亦不是对恶而言的善。它是人们对本体的某种特性的命名，这种特性犹如绘画前的底色之素朴，是一种前反思状态，而人们之所以用“至善”来指称它，是以“人间之纯美”来赞叹之。“榜之曰善，犹榜之曰无也”^④，

①方以智：《东西均注释（外一种）·颠倒》，第 169 页。

②方以智：《东西均注释（外一种）·容遁》，第 340 页。

③方以智：《易余（外一种）·易余小引》，第 9-10 页。

④方以智：《东西均注释（外一种）·公符》，第 152 页。

“善之浑然即无，无之粹然即善”^①，“善之泯然曰无，无之粹然曰善”^②，“所以”之别名虽多，但其中至善与太无的关系最为密切，这是因为至善作为对前反思状态的形容，也就意味着“无思无虑”之“无”，意味着对一切手段、一切目的的否决。此一特点为本体层面的善与无所分享，所以方以智有时直接说“无统善恶”、“善统有无”，用颠倒的言说方式强调至善与太无的相似性。

第二，至善与无善恶、有善恶亦符合二虚一实的规定，即至善、无善恶是虚，有善恶是实，虚者必须由实者体现，故至善、无善恶即在后天之有善恶中，“始乎无善无恶，必卒乎有善有恶”^③。以绘画为喻，“当知素在彩先，而有彩之后，素亦在彩中矣”^④，素朴之底色即在彩绘之中。方以智讲后天之善在恶中，颇有以恶为实，善为虚的意思，所以他并不反对荀子言“性恶”的字面意思，“荀子言性恶，原非无谓”^⑤。然而方以智所谓“恶”主要并不是在道德行为或其效果上来说的，而是从属于一种特殊的动机论，其判断原则是“无意为之则善，有意为之则恶”^⑥，“有善可为，即兼恶德矣”^⑦。若按这个原则来判断，则“人自下地，动而有所为，即是恶矣”^⑧，几乎一切社会现象和人类行为都要被视为“恶”，因为无思无为只是一种理想状态，现实中的人都是有目的的行动者。后天之善、恶虽有此无意、有意之分，但方以智认为，善即在恶中，因为“恶者，善之臣、善之余、善之用也”^⑨，人的无意识只能通过有意识来表现。这也是人与天地的区别所在，“天地有阴阳、虚实，而无善恶、真伪”^⑩，天地之运行并没有动机可言，故无所谓无意、有意之善恶。

方以智论善恶最特殊的地方就在于以有意、无意作为区分善恶的标准。从其自身理论架构来说，将“无意”作为后天之“善”的一种本质性规定，是对本体之“至善”的“素”或其前反思性特征的延伸，应该说是可以讲得通的。问题是，“善”在伦理意义上通常具有利他的属性，即便以动机论，也应当具体地出于利他之动机，而有意、无意通常被认为主要是关乎善之真伪。一种可

①方以智：《东西均注释（外一种）·公符》，第149页。

②方以智：《易余（外一种）》，第127页。

③方以智：《东西均注释（外一种）·公符》，第153页。

④方以智：《东西均注释（外一种）·公符》，第154页。

⑤方以智：《东西均注释（外一种）·公符》，第156页。

⑥方以智：《东西均注释（外一种）·公符》，第156页。

⑦方以智：《东西均注释（外一种）·颠倒》，第170页。

⑧方以智：《东西均注释（外一种）·公符》，第157页。

⑨方以智：《东西均注释（外一种）·颠倒》，第169页。

⑩方以智：《东西均注释（外一种）·容遁》，第333页。

能的解释是，方以智的善恶观实则更近于老庄道家，而非典型儒家，他所说的“善”字不仅近于“无”字，更近于“真”字。了解了方以智这种特殊的善恶观，也就不难理解他为什么主张“直心”的工夫论了。“一念起灭之时，则初识之依为初，传送、分别则恶矣。故学道贵直心，直心者，初心也。”“传送、分别”指的就是“意”的功能，依此有意而生恶，故学道者应当按照其初起时的念头行事，此初起之念头即初心，不经过传送、分别而直下便是，故称直心；又，“初即先天之至善”，那么直心也同样符合于至善之本体。方以智还将至善本体比作《孟子》的良知良能：“谓之良知能者，其未生前之至善，生时与来，相继不失也。”^①良知良能既然能够通过后天修养而得到培养，那么直心也是可以培养的。

方以智认为，在培养直心的实践中，圣人发挥了重要作用。因为“圣人表此心之条理，用中于民”，圣人能够制定、实现符合于人心之理的社会秩序，而“常人遵法安心可耳”^②，常人只需要遵守圣人制定的社会秩序，就可以达到安心的状态。“务民安生，即以安心，心安则无心，无心则诚之至矣。”^③圣人的职责是务民安生，说到底还是要安民之心。就好像穿上合适的鞋子、系上合适的腰带就不会注意到自己的鞋子、腰带一样，常人若没有内外冲突的感受，就不会特意关注到心的存在，这样就处于“无心”的状态。^④“无心则诚之至矣”，说明方以智亦是以“无”字、“真”字来讲“诚”字的^⑤。他曾引用杨慈湖的话说：“敬仲曰：‘忠信有何奇巧乎？惟无思虑，直而行之……’此说诚字痛快处。”无思虑即初心，依此初心径直行事便是“诚”。以此为基础，方以智认为明末刘宗周的学说“以诚意为主”，而王畿及其后学“定言无意”，其实诚与无本是一个意思，两家后学执着于字面分歧的争辩，“未免执指忘月”^⑥。不

^①方以智：《东西均注释（外一种）·公符》，第157页。

^②方以智：《药地炮庄校注》，第362页。

^③方以智：《易余（外一种）》，第97页。

^④方以智还认为，常人只要顺理就可以心安，此心安与不安无关乎祸福。从《周易》的角度来说，顺理是吉，不顺理是凶，吉凶亦与祸福无关。“理一而已，顺则吉，逆则凶。吉者理得，即心之安处；凶者理失，即心之不安处。悔吝在顺逆间，于理有纯疵，即心安不安之界也。后世不知吉凶悔吝系于理，而以祸福之未来者当之，则以福为吉，以祸为凶。夫吉凶则致祸福，而不可以祸福即吉凶也。如其顺理心安，则福固吉，祸亦吉；理不顺，心不安，则为祸固凶，福亦凶也。”方孔炤、方以智：《周易时论合编·任间卦主》，第266页。

^⑤方以智认为，诚、真、直三字是相通的，为此他还批评许慎在《说文》中将“真”解释为“仙人变形而登天也”。“诚、真同声，真、直亦同声，化形登天之说妄矣。”方以智：《东西均注释（外一种）·译诸名》，第237页。

^⑥方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第459页。

仅在理学内部，在三教之间，方以智也是用“直心”来弥缝分歧的。比如，他认为禅宗的机锋，其优点就在于“以机迫直心，诱疑激顿，能救颂习之汗漫”；《庄子·大宗师》篇形容“古之真人，其心志”，方以智解释为“以志为形容之词，状其专直也”；《论语·里仁》记载孔子的话说“惟仁者能好人能恶人”，方以智认为这同《大学》“如好好色，如恶恶臭”的意思一样，都是要人“率直心”之本来^①。

按照方以智自己的理解，他的善恶观以及工夫论是与阳明四句相通，而纠正龙溪四无说之流弊的。他认为阳明所说“无善无恶心之体”就是指的“至善”，而“有善有恶意之动”当是指的由有意、无意而产生善恶之别。龙溪专主“四无”，其后学不知本意，“壁听禅宗药语，专供无善恶之排位”^②，却不知后天之中“善恶分明”，放弃了为善去恶的工夫。因此，方以智依其圆融模式，将本体之至善与后天之善恶分开，从而确保后天修养工夫的必要性。就此一现实目的而言，方以智的“直心”说有一明显不足的问题是，若不以利他为基础，则率直心而行同样可能导致社会秩序的混乱；或者说，若此一时代不幸没有圣人来制定并保障一合理的社会秩序，则常人率直心而行的后果恐怕比奉“四无”说的后果更严重。在我们的日常生活中，“无心之过”虽然确不能说是“恶”，却不能免于“过”，若此过失造成了严重的后果，是很难用方以智式的“无意为之则善”来为之开解的。可以说，这种以有意、无意分善恶的方式，亦有违反道德习惯的嫌疑。

总之，从明末心学学术史的线索来看，方以智的善恶观一方面对“无善无恶”说有所改进和发展，另一方面却也没能在理论上彻底地圆满此说。彭国翔先生指出，“阳明与龙溪的‘无善无恶’包括两层涵义：一是存有论意义上的至善；一是境界论意义上的无执、不滞。前者是本质内容，后者是作用形式。”^③笔者基本同意彭国翔这一分析，且至善与无执（或真），这两重含义都在方以智的善恶观中得到了更为明确地伸张。问题在于，在方以智这里，“至善”作为“所以”（即无体之至体）之别称，仅具有形式悬设义，这是造成其后天为善去恶工夫缺少“利他”的实质内容的根本理论原因；那么在阳明与龙溪那里，

^①方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第511页。

^②方以智：《东西均注释（外一种）·容遁》，第339页。

^③彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学（增订版）》，北京：三联书店，2015年12月，第410页。

“至善”是否真正具有像彭国翔所说的那样的“本质内容”呢？笔者认为答案仍然是否定的。简单说来，这是因为阳明与龙溪同样是从“本体之善不能与恶相对”的逻辑推导出“至善”来的，而具有真实内容的恰恰是后天之中相对的善恶，先天至善由于不与恶对，反而只具有形式义。换句话说，“至善”的设置缺少实质内容，这个问题从阳明、龙溪直到方以智是一以贯之的，甚至越来越明显化。这个问题对儒家哲学来说是致命的，因为它意味着善的先天根据并不像人们通常所以为的、所感受到的那么直捷和亲切，这也是“无善无恶”说在中晚明受到理学人士猛烈攻击的主要原因，他们的攻击基本上便是以孟子性善论为主要依据。彭国翔说，晚明人士之中，“几乎所有赞同或同情‘无善无恶’说的儒家学者都对佛道两家持较为开放的态度，而‘无善无恶’说的批评者们，则几乎无不严守儒释之辨，对佛老采取排斥的保守态度。”^①这是一个有趣的观察，亦可见此一问题实关乎孔孟一系之根荄。

^①彭国翔：《良知学的展开》，第421页。

3.2 性命

前章以心为主，本章以性为主，按一般行文规范应当先就方以智所言心与性稍作分辨。然而就像前一章提到的，方氏所论心与性的界限并非清晰可辨，但这并不是因为他有混淆概念的毛病，而是基于其内在学理的自觉选择。首先，从终极本体上说，作为本体的心、性、命等皆是“所以”之别称：“因为天地人物之公心，而呼之为心；因其生之所本，呼之为性；无所不禀，呼之为命。”^① 第二，从本体与工夫的关系上说，理学家通常以性为本体，而在心上做工夫。但阳明将此本体与工夫倒置，如其谓“戒慎恐惧是本体，不睹不闻是工夫”^②，从而掀起即本体即工夫的思想潮流。方氏认为，这种倒置或曰“颠倒”的言说方法是借鉴自禅宗的，其效果在于破执，而破执到究极处，是并心、性两个范畴本身的分际也不再重要了——此即方以智引吴应宾《宗一圣论》所谓“别传多互换说，妙以破执，而又破其破，则并心性亦扫矣。”^③ 他还援引张载《正蒙》的话，将心与性的关系比作人与道的关系：人能弘道，即如心能尽性；非道弘人，即如性不能检心。照此一即工夫即本体的思路，则本不必谈性，只言心而性即在其中，只言工夫而本体与工夫皆具。

出于上述两个学理原因，方氏并不特别为性的范畴下定义，但这并不意味着他对此前儒家关于性的讨论没有关注。《性故》开章就提出了“性说纷然，何以折中”的问题，方氏在此集中说明了此前种种性论：

旧说“性相近也，习相远也”，此就性在气中而言之也；言性善，举其性之不受于气者言之也；可以为善为恶，止就习相远而言也；有善不善，止就上智下愚不移而言也。言无善无恶者，指其全气全理，为人事人语之所不到，而形容其泯云尔。^④

^①方以智：《易余（外一种）·易余小引》，第15页。

^②方以智：《药地炮庄校注》，第673页。

^③方以智：《药地炮庄校注》，第673页。此一句是方以智对阳明话语的转写，他在上下文中并以“戒慎恐惧”指心，以“不睹不闻”指性，认为阳明将此二者倒置体现了《庄子》“两忘”的精神。此一转写的原文应该来自于《传习录》卷下：“问：‘不睹不闻是说本体，戒慎恐惧是说工夫否？’先生曰：‘此处须信得本体原是不睹不闻的，亦原是戒慎恐惧的，戒慎恐惧不曾在不睹不闻上加得些子。见得真时，便谓戒慎恐惧是本体，不睹不闻是工夫，亦得。’”按阳明此语自有其特殊语境，倒置本体与工夫的前提条件是“见得真时”，在修养次序上应属入道以后的境界。

^④方以智：《性故注释》，第1页。

他认为，孔子说“性相近也，习相远也”的着眼点是现实之人，其性与习气是不相离的，其论域相当于方氏所言“后天”；孟子所谓“性善”则是假设一种尚未进入现实之气的性，属于天地未分前（准确说应该属于方以智所说的“中天”）；告子所谓性可以为善、可以为恶，亦是就后天说的，但只见习气而未见性；王充等划分善与不善的性三品说，是将后天之中极少数的上智与下愚的情况单举出来；王阳明所说的无善无恶，并不是人可以达到的实际状态，因此也属于天地未分前（准确说应属“先天”）。另一方面，方以智虽不特别强调心性之别，但他在行文中基本遵守“性宅于心”的思想传统：

旧说曰：性者，心之生理而宅于心，言心而性具。言性者，以周乎水火草木也；必言心者，贵人也，人能弘道者心，言性以表心，言心以表人也。心兼形神，性则虚而偏满者也。通言之，则偏满者性，即遍满者心。

①

心有主动性，因此只人有心；性是被规定的，万物皆有其性。对人来说，性即心之生理，因此依附于心，单言心时便包括了性。除了以上论性、论心性异同的“旧说”外，方以智常常提到的性论还有《中庸》的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”（方氏简称为“三谓”），《孟子》的声色臭味等“性也，有命焉，君子不谓性也”、仁义礼智等“命也，有性焉，君子不谓命也”（简称为“两不谓”），还有《易传》的“天命之谓性”和“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”（方氏将这两处合称为“一句析为三句”）等等。总而言之，对待此前的种种性论，方以智所采取的都是将其纳入自己的道物体用论的方式，强调一在二中，先天在后天中，因此“不可单分别其学修不及之性”^②——这是方氏论性的关键所在。

3.2.1 尽性、安命

方氏所论道物体用关系上的性，是分为公性、独性、习性来说的：“若据质论，则有公性、独性、习性。”^③“质论”即质实、分析之论，与归纳性的

①方以智：《东西均注释（外一种）·译诸名》，第238页。

②方以智：《易余（外一种）·中正寂场劝》，第192页。

③方以智：《易余（外一种）·易余小引》，第14页。

“通论”相对。“公性则无始之性，独性则水火草木与人物各得之性也。”^① 公性即天地未分前之性体，作为“所以”的分身之一，亦只为一形式之悬设，其形式意义在于回答万物各各独性的所以然问题。“人物灵蠢各殊，是曰独性，而公性则一也。公性在独性中，遂缘习性。”^② 就像先天即在后天中一样，公性亦只通过独性来表现自身。而方氏所说的“习性”，虽然字面意思是说后天习得之性，但按照其“二虚一实”的体用设定，后天之性是唯一的“实”性，故实际上不再与独性相区分。“习何非性？性何非习？”^③ “生与习来，习与性成。”^④ “一切皆有而无在其中，性在习中。”^⑤ 我们能够实际征验的只有后天之性，而后天之性皆为习得。方孔炤甚至说“胎中即习气”，从而彻底断绝了区分习性与不习之性的可能。

那么对于人来说，其独性或习性是什么呢？方氏认为，鸟兽自其一出生，“游者狎于水而不溺，走者驰于野而不蹶”，狎于水、驰于野是其独性，也是终生都不会有所改变的；而人出生时，“自赤子不能求其母”，通过不断地学习才得以不断地进步，这一“无所不学则无所不能之性”就是人之独性。方氏自称，这一对人性的界说是继承自南宋学者戴侗。若进一步追问为何人性如此，方氏便将答案引向其所悬设的“公性”上：“所以为独性者，无始以前之公性也。”^⑥ 则此一公性实质上近于不可知论。既然“无所不学则无所不能”便是人性，那么人就应当“以学问为茶饭”，故又有“性在学问中”之说。方氏颇费周章地将人性的内容引到学习上来，又对学习本身有丰富的论述，本章末将对此作详细说明。

由于方氏坚持从后天论性，又将学习视为人性之本质规定的唯一内容，因而可以直接在性上做工夫。方以智主要是从《易传》的“穷理尽性以至于命”来谈“尽性”的工夫，又将尽性分为“尽人性”与“尽物性”两种。他举例说，春秋战国时期的孙武、吴起善于用兵，范蠡善于经商，（杨潜？）善于工艺制作，兵、殖、工便是他们各尽其人性之处；传说中的王良善于驾驭，后羿善于射箭，师旷善于抚琴，各尽车马、弓矢、音乐之物性。这样看来，尽人性与尽

^①方以智：《东西均注释（外一种）·译诸名》，第 240 页。

^②方以智：《性故注释》，第 4 页。

^③方以智：《易余（外一种）·无心》，第 200 页。

^④方以智：《东西均注释（外一种）·尽心》，第 107 页。

^⑤方以智：《东西均注释（外一种）·译诸名》，第 266 页。

^⑥方以智：《东西均注释（外一种）·译诸名》，第 240-241 页。

物性是一体之两面，因为现实境况中的人与物是不可分离的，则人之为人的实现亦关联着充分实现某物之性。方以智接着说，对于“有情之物”即人来说，由于其尽性在于通过学习获得才能，而学习又相应地有待于教化，所以“智愚善恶常待于尽性者之教而转”，此“尽性者”指先觉者，即先觉觉后觉之义。对于“无情之物”即无生命之物来说，充分实现其各各之独性则有待于人之习用，“妍媸脩粹常依于尽性者之习而转”，此“尽性者”指善于使用某物之人。总之，尽己之性与尽物之性都要求人通过学习而获得善于运用某物的才能，因此尽性的关键在于“知之明，处之当”，即人能够正确地认识并恰当地运用物。

①

方以智论性讲求“不可单分别其学修不及之性”，除了上述习、性并举，人性、物性并举之外，他还常常将性、命并举。下面的引文是方以智性、命合论最重要的一段文字。这段文字在《易余》和《性故》中重复出现，措辞略有改易，但笔者目前尚未见对其成文先后的考论。比较之下，这段文字在《易余》中更为晓畅，兹从中摘出：

气聚而生、气散而死者，命根也；不待生而存、不随死而亡者，性体也。此性命之不可一者也。命以气言，终无气外理为气所依；性以理言，终无理外气为理之所托。如波荡水，全水在波；如水成波，全波是水。此性命之不可二者也……凡夫之所共有、圣人之所不无者，性乎？言性则期于尽，求尽其性之所欲，而秉不懿矣。故言一定之命以矫之，使有制伏而不敢骋。夫是之谓以命忍性，不以性衡命。彼若有所独丰、此若有所独啬者，命乎？言命则主于安，自安于命之所限，而降不衰矣。故言本同之性以振之，使有所鼓舞而不容罢。夫是之谓以性立命，不以命弃性。②

这段话至少包含这样几个要点。其一，言命则主于气，言性则主于理，性命关系即如理气关系，彼此不同而又不可分离，不一亦不二。其二，性体现平等性，命体现差异性。言性则圣人与常人皆同，每个人的人性部分都是同质的；言命

①方以智：《易余（外一种）·性命质》，第205页。

②方以智：《易余（外一种）·性命质》，第205页。

则意味着每个人的内在资质、外在遭际都有其限定，各各不同而不知其所以然。第三，言性则期于尽，言命则主于安。因为人性同质，在可能性向度上，每个人都具有成为圣人的潜能，则在应然向度上，应该以充分实现其潜能为目标；又因为命限不同，以同样的努力未必能达成同样的目标，所以每个人应该坦然接受自己的资质和遭遇，不怨天、不尤人。第四，正确地对待性命关系的态度应该是以命忍性、以性立命。人之独性虽然在于“无所不学则无所不能”，但“睡、食、色、财、名，有情之五因也”^①，人性中亦包含种种欲望，一味讲尽性就有尽欲以至违反秉彝之常道的危险，所以要讲一定之命限来矫正、克制性中之欲。相应地，每个人的命限虽有不同，但一味讲安于命限则有歪曲降忠之性的可能，以至自甘堕落、不思进取，所以要讲人人皆同之性来鼓舞其动力。

由此看来，方以智很大程度上是自觉地在教化意味上讲性命之辨的——他未必真的相信人有什么恒定的平等之性或限定的差等之命，他只是试图将人们关于性命的观念引导向一积极的人生态度上来。此一积极的人生态度表现为，一方面无论祸福得失都能不懈地努力进取，其动力来源不是功利主义的，而是自我实现的、内在驱动的；另一方面能够坦然面对自我与他人的差异性，不以功利性目标的达成为人生价值的唯一评判标准。

3.2.2 生死

方以智于辛卯年首次被迫出家时，曾仿陶渊明作《自祭文》，以示从前的方以智已死，又有“出生死利害之家”^②之论，死亡与出世在其思想中的可类比性由此可见一斑。概言之，死亡与出世都意味着主体的某一部分的终结，故接下来分别论述生死与世出世两个主题。

方以智有一观察性的经验之谈，即对于世人而言，“迫之以知生死之道，难；诱之以知生死之技，易。”^③他并未明言生死之道与生死之技具体指的是什么，但通观其整体学说，方以智论生死之道的部分主要关乎对于死亡本身的反思，而生死之技则关乎如何引导世人摆脱对死亡的恐惧，从而更好地活着。当然，道与技并非截然二分，就像从庖丁解牛之技可以知养生之道一样，在现实世界，道只能存在于技中。在方以智看来，生与死是一体之两面，不可能抛

^①方以智：《东西均注释（外一种）·名教》，第359页。

^②方以智：《东西均注释（外一种）·神迹》，第222页。

^③方以智：《东西均注释（外一种）·生死格》，第184页。

开生来谈论死。此外，仅仅从个体的生理性存亡来看生死，这是生理学的观点，或者说，仅仅从气之聚散的角度来看生死，这是宇宙论的观点。方氏论生死，不取生理学或宇宙论的路径，而是以此在的在场状态为前提，即以主体的视角来看待自己的生死。因此，其所谓生死之道的第一个命题就是“生死缘于识我”，人们之所以有生死的观念，是由于将意识聚焦在“我”上。但与生死相关的“我”只是主体的一部分，“识缘于欲”，此“欲我”的凸显才是生死的根源。相关原文如下：

生死始于识我，识缘于欲，欲得则乐，不得则苦，苦乐乐苦，遂成爱憎得失之我；患得患失，而憎人之斥所患，爱人之容所患，遂成是非恩怨之我。我为贪本，岂待爵禄名高而后马牛其风不可措哉？凡稍稍自好者，则叱其所不为，皆贪我也；凡有所知，即踞其所知，而求设曼辞以免于所不知，皆贪我也。^①

“欲”总是有其欲求的对象，执着于自我所欲求之对象而摒弃其他，是故有爱憎之情绪，因此欲求对象之得与不得而有苦乐之感受，又因他人对待我之欲求的态度不同而对他人有是非之意见。这些情绪、感受、意见都起源于此一欲我、贪我。这种贪婪欲望不仅是那些高官厚禄的人有，任何人只要自矜其所好、所知，皆有此贪我。这段话以下，方以智又列举了种种贪我的表现，最后总结为“欲以自受用而不顾先王、不顾后世”，“以生独尊之执”——可见他最终是将贪婪欲望归结到一“私”字上，自受用便是将欲求之对象归于一己之私，而独尊则是以私我之意见为是非标准。这里需要稍作补充的是，方以智所说的这种缘于对私我之执着而产生的生死，只能是人们关于生死的观念，而不是实际发生的生死事件。其中，特别是贪生恶死这种观念，是直接来源于对爱憎、苦乐、是非所熏习而成的那个私我的执着。

既然生死缘于识我，那么出离生死的解脱工夫当然就在于破除这个欲我、贪我、私我。方以智把这一工夫总结为：“且以名我夺其利我，且以达我夺其名我，复以理我制其达我，要以大我化其小我。”^② 利我、名我好理解，达我

^①方以智：《易余（外一种）·知人》，第160页。

^②方以智：《易余（外一种）·知人》，第163页。

即通达、达观之我，而“达者”在方氏这里一般是指的道家型态的人，具有淡薄名利但行为乖张的特点；理我是指的遵循事物之理则，以此制伏达我之乖张。简单来说，这种工夫就是让小我层层递进地消亡在大我的境界里。由于方以智以“欲”指小我，以“理”指大我，故而可以说这一工夫论仍然是在宋明理学主流的存理灭欲的框架下发展出来的，但方氏讲理欲又自有其特点，下面将简要做一说明。

理欲关系只能从后天来谈，因为“欲”的问题只关乎现实中的人。以后天论，理欲互为对待之两端，“天地是大欲钩，天地是大理障”^①，是则理与欲的关系如同后天之善恶一样，善即在恶中，理即在欲中。从这一基本观点出发，方以智对欲采取比较宽容的态度，他说：“平怀论之，睡、食、色、财、名，有情之五因也。四者与睡一等，而人恶之太过耳。”^② 食色财名之欲，与睡一样，有其生理性基础，“欲者，生生之几也。生必不免，欲又安免？”^③ 对于常人来说，不必强行要求他们免除欲望，只需要遵从圣人制定的社会规范，就可以将欲望节制到合适的程度。“七情五欲，非人间教者之所谓恶乎？圣人节而化之，即统而用之矣。”^④ 圣人所制定的社会规范，应该是既可以节制常人的欲望，又可以将其欲望引导向各自的社会分工上来，使得人们在自食其力的同时，在各自的分工角色中感到心安。“要使食其力，即以尽其心，此之谓‘欲当而缘于不得已。’”^⑤ “欲当而缘于不得已”一句出自《庄子·庚桑楚》，方以智用它来表示，在合理的社会运行规则中，常人的欲望能够与社会规范相调适，从而“为其所当为”，自觉、自愿地按照社会规范来行动。方以智认为，圣人之道应该具有普适性，这种普适性就表现在能够形成适应于当下社会中绝大多数人的秩序规范。“此熙熙然者，随之，而善亦为恶；教之，亦不能保善之不为恶也，但使人知不敢为恶而已矣。”^⑥ 虽然人性具有同质性，从潜能上讲每个人都有成为圣人的可能，但历史地、经验地来看，大多数人都不可能在其有限的生命长度中充分实现这一潜能，因此教化他们的现实目标只能是使其自觉遵守秩序的底线而已。

^①方以智：《易余（外一种）·中告》，第 52 页。

^②方以智：《东西均注释（外一种）·名教》，第 359 页。

^③方以智：《易余（外一种）·时义》，第 84 页。

^④方以智：《东西均注释（外一种）·颠倒》，第 172 页。

^⑤方以智：《东西均注释（外一种）·食力》，第 342 页。

^⑥方以智：《东西均注释（外一种）·食力》，第 342 页。

从社会分工的角度讲，“工技食工技，功能食功能，文词食文词，博学食博学，道德食道德，等而上之。”“农工商以技力为生理，士以读书为生理。”^① 无论从事哪种工作，只要如实达到要求以获得相应的报酬，就具有平等的社会地位。方以智的这种平等思想，在士大夫阶层中显得颇为开明，他非但不认为劳心者的地位高于劳力者，甚至毫不客气地指出“食道德”者才是以上分工角色中最容易作伪的。因为以道德为食的人不能够产生可以量化的成果，故不如“博学文词工技之有实可征考”。关于某人是否真正具有道德，人们只能以其言行来察验，则那些“驾道德之上而藏身不必言者”实则并不能出示关于其自身道德修养水平的可供察验的证据。可见方以智之所以反对当时以王门后学左派人物为代表的虚竞标高的社会风气，不仅仅有其学术上的理由，更有社会分工问题上的考虑。亦可见无论在学术主张还是社会观点上，方以智都表现出了强烈的实证主义倾向——不仅考据之学、物理之学要重证据，乃至社会财富的分配也应当以社会成员可量化的实际贡献为依据。

在方以智看来，道德修养最忌虚伪，这也是他反复强调以“真”解“善”的原因。除了批评那些以道德为不可征验的“食道德”者以外，他还特别批评了以道德为护身符的“无忌惮”者。他引述外祖父吴应宾的话说：“愚不肖庸而不中，嗜欲而已；贤智中而不庸，意见而已。”^② 按照中庸的道德原则，适当的理欲关系应该是理要引导欲、欲要符合理，而不适当的理欲关系则表现为意见与嗜欲，执意见者过于理，执嗜欲者过于欲。过于理者如高人达士，他们虽然糠粃尘垢，但淡泊嗜欲；过于欲者如乡愿，他们以媚世的态度来谋求一己私利，但口不臧否人物。二者虽不中，但仍可谓有所忌惮，所以不会严重妨害社会道德伦理。比如，虽然孔子斥责“乡愿”为“德之贼”，但乡愿者至少表面上仍然是社会秩序的维护者，“护名附教，坊表犹相安也”，他们虽然坏德，但不坏底线之法。还有一种人，通过颠倒是非黑白来掩饰自己的嗜欲，这种人毫无忌惮，既乱德又乱法。他们打着天道本然的旗号，不学知识、不修道德而又惑乱世人，混淆社会评判标准。方以智大概以部分王门后学左派为这一类无忌惮小人的典型，深为其所痛斥。无论过于欲还是过于理，方以智开出的对治的药方都是“好学”：“毋自欺而好学，则彼皆无可逃也。”其所学又有所不

^①方以智：《东西均注释（外一种）·食力》，第347页。

^②方以智：《东西均注释（外一种）·奇庸》，第200页。

同：对达士，应当以“道德仁义消息意见之火”，对乡愿则应以“诗书礼乐供嗜欲之薪”^①。

道德仁义与诗书礼乐大体属于儒学的内容，但老庄道家与佛教在身心修养上同样主张淡嗜欲，因此也能实现诱导世人出离生死观念的效果，这一点也是方以智沟通三教的基础。但方氏通常是将道、佛关于生死的教化视为“技”而非“道”，道是正告、雅言，技则含有通过反言、巧说来予以诱导的意思。例如，“佛知人畏死，故以死惧人”，“老子知人贪生，故以养生诱人，使之轻名利富贵耳”^②，庄子“殆病世之偏重于生，故偏为此不得不然以胜之，是巧于说胜者也。”^③佛教利用世人畏死的心理，引导其为修来世而行善积福；老、庄利用世人贪生的心理，引导其去欲养生，即以养德。在方以智看来，儒家亦有此种“生死之技”，那就是“孔子知人好名，故以名诱人”^④，所立之名如忠信、廉知、退让、仁勇等，是为了以“名我”化“利我”。从这个角度来说，名实相符的问题在儒家义理中尤为重要，因佛、道根本视名为迹、为累赘，无所谓贪名的问题，但儒家经世则需要名正言顺以成事，贪名而无实者缺少相应的成事能力，反而成为经世的阻碍。

3.2.3 世出世

儒家经世而佛、道出世，是人们关于三教的一般印象。这种一般印象在方氏家学师教中亦有体现，方以智在注《庄》过程中也并不讳言。他曾引用其师王宣的话说：“柱、漆无所不包，而意偏重于忘世；晁宗无所不摄，而言偏重于出世；圣道统天、御天，百物不废，而语不离于经世。儒言‘公受用’，多陈体用兼备之日用；二氏言‘自受用’，尝指无体、无用之至体。”^⑤又引其师白瑜的话说：“经世详于事物，即用以为泯心之薪火；出世巧于消心，故尝设此系解之项铃。圣人何尝不为我？但以公受用为自受用；何尝不兼爱？但即差别为平等。”^⑥这二位的观点可以代表宋明理学中卫道情绪相对温和的一派人士对佛、道的态度。这种观点认为，从道物体用上说，佛、道属于无体无用

^①方以智：《易余（外一种）·中告》，第52页。

^②方以智：《易余（外一种）·象环寤记》，第219页。

^③方以智：《东西均注释（外一种）·生死格》，第180页。

^④方以智：《易余（外一种）·象环寤记》，第219页。

^⑤方以智：《药地炮庄校注》，第142-143页。

^⑥方以智：《药地炮庄校注》，第146-147页。

之学，其忘世、出世的现实倾向正是慕于虚体而不务实用的学理的反映；儒家则是即体即用之学，在经世之用中体现无体之至体，而经世的表现就是不离于事物。从公私关系、差别与平等的关系上说，佛、道所主张的平等是无差别的平等，其学只为私己之解脱、逍遥；儒家却在差别中体现平等，又通过将宇宙万物与我视为一体，从而同时成就他人与自我。总而言之，如果按照判教的等次，儒家是体用兼备的圆满之教，佛、道只能各得一偏而次之。

且不论这种观点在学理上带有多少偏见，对佛、道二家学说有多少歪曲，只就出世与经世的关系而言，主张在世言世确实是方氏家学师教之一贯。方孔炤明确表示：“止有在世言世，出世原以经世，以敝屣而神其垂衣耳。”^① 所谓出世，不过是以一种出世的姿态达到为无为的经世效果。这种观点为方以智所继承，即便在其中年及其以后的著述中也丝毫不曾动摇。按照其一在二中的体用论原则，出世、经世为相对之二，则绝对之一应当是超越出世与经世之对立两端，但“超越世出世间，止有世即出世之一真法界”^②，此在当下世界之外别无一可以欣慕的世界，因此超越世出世实际只能表现为世即出世、在世言世。怎样才算做到在世言世呢？说到底，就是通过“观会通以行典礼，制数度以议德行”，来建立一个使得天下百姓“各安生理”的社会而已。那么佛、道修行者既然已经出世，是不是就不能再言世呢？或者换一个更尖锐的问题，既然方以智本人已经选择了出家为僧，他是不是实际上放弃了建立一太平、安生的社会秩序的理想呢？

方以智本人显然是否认这种质疑的。在他看来，他本人的出家不过是“出生死利害之家”，且世界仅此一实有之世界，并无所从出。方以智援引觉浪道盛的话说：“处世必知出世法，始悟身心性命、常乐我净之道，而不为情欲、名利、生死之业所迷。出世者必知处世法，乃知天下国家、伦物时宜之道，而不为虚无寂灭、隐怪偏僻之事所累。”^③ 世出世之学应当互相滋养，方以智也正是以这一立场来烹炮《庄子》，即强化《庄子》之入世精神、消解其遁世倾向，从而达到以出世之心为入世之世的效果。

方以智从哲学上讲世与出世，似乎只是轻巧的对立统一关系，然而放到更为广阔的中国传统中来看，世、出世不仅是士大夫文化中的一个重要主题，而

^①方孔炤、方以智：《周易时论合编·系辞》，第1226页。

^②方以智：《易余（外一种）·易余小引》，第12页。

^③方以智：《冬灰录》，第70页。

且密切关联着政治、社会实际情况。在葛兆光先生看来，入世与出世构成了“中国士大夫的人生哲学”，这两种抉择意味着“投身于社会，以有限的人生与社会盛衰相联，还是避开社会的盛衰兴亡，以求有限人生的自我生存？”但对于历史中的个体而言，这两种抉择并非不可共存。葛兆光认为，唐中期至五代，士大夫之所以一致推崇南禅宗，正是因为“南宗的顿悟说投合了士大夫们的心意”，这种方便法门令他们既可以享乐人间，又可以满足精致高雅的生活情趣^①。一边追求着世俗欲望贪婪，一边做出欣羡尘外的姿态，这的确是不少文人雅士谈论世、出世不二背后的模样。但这种情况并不适宜照搬到明末士人或清初遗民群体上来，更不用说方以智本人。

加拿大学者卜正民主要从社会政治角度来看待晚明时期关于世、出世的集中讨论，认为这一话题的兴起意味着当时士绅处于一种二元社会政治情境：“即参与和退出公共事务这种入世和出世的两难”。朱元璋废除宰相制度之后，其现实弊端逐渐显现，并在正德年间造成了明显的朝政危机：皇权专制、宦官擅权、结党营私等等乱象丛生，使得16、17世纪进入仕途成为了一项危险的事业。正是在这样的背景下，儒家自先秦以来就有的“天下有道则现，无道则隐”的进退出处机制重新被激活，士人热衷于讨论应该继续加入仕途还是退隐以保全自身的问题。“这成为晚明知识分子的当务之急，尽管试图论证入世与出世的互补仅仅是这种紧张所表现的许多形式之一。”^②世出世不二是明末清初学者中一种广泛存在的主张，明遗民逃禅也是当时的常见现象，那种认为方以智主张世即出世、乃至《庄子》出于儒门、三教不相碍等，只是为了给他自己逃禅而不殉国找理由的观点，基本是站不住脚的。

^①葛兆光：《禅宗与中国文化》，上海：上海人民出版社，1986年6月，第28-30页。

^②卜正民：《为权力祈祷》，第80-81页。

第4章 格物：道德与知识之间

格物问题是贯穿于宋明理学发展之始终的一个经典和核心问题。现代研究者往往关注方以智思想的特异性，却相对忽略了在理学传统中来对方以智思想作考察，格物就是最能反映方氏继承、改造理学传统的线索之一。戴山曾说：“格物之说，古今聚讼有七十二家。”^①由于格物关涉着诸家学说中的本体设定、主客关系、人性论、德性论、工夫论、知识论等方方面面，可以说宋明理学诸家所论格物各各不同。广义上讲，格物问题与前述道物、物理、物我三章均有部分内容上的重合，但本章主要聚焦于“道德与知识”这一话题来论方以智的格物思想。之所以选取道德与知识的话题，是由于在程朱理学与陆王心学两大阵营关于格物问题的分歧之中，前者偏于知识的进路，后者偏于德性的进路，考察方以智对道德与知识之关系的见解，最能反映其格物论的特色。本章首先引入孝学、仁智两组对立范畴，它们是道德与知识门类之下相对具体的范畴。通过孝学、仁智的例证了解方以智重学、重智的基本学说性格之后，再进入格物问题的讨论：由程朱理学与陆王心学论格物的学术史入手，引入方氏论格物的问题意识、具体展开及其特点，最后归结为方氏独具特色的质测与通几学说。



4.1 孝学与仁智

在中国思想传统中，“孝”不仅关乎家庭、社会人伦问题，也关乎主体的自我反省与确立：通过追问自我身心之所从来，确立人生的使命感，实现人之为人的潜能。1640年，方以智在北京考取新科进士，适值其父兵败被责罚下狱。方以智身怀血书为父声冤，崇祯帝得闻之后，盛赞“求忠臣必于孝子之门”，遂下令释放方孔炤。在方以智生前生后，世人对他的评价中也总少不了“孝子”一词。然而通览方氏著述，他对“孝”的理解其实迥异于当时的伦理习惯——不仅罕见移孝作忠之类的比附，甚至并不以善事父母为论述重心，而是将“孝”与“学”结合起来发挥。本节即以方以智对孝与学的论述为主要内容，在此基

^①刘宗周：《大学杂言》，《刘宗周全集》，第771页。

础之上讨论仁与智的关系问题，由此展现其重学、重智的基本学说性格。

4.1.1 孝与学

孝字在《说文解字》中小篆作  ——上为“老”字之省写，下为“子”字；许慎谓：“善事父母者。从老省，从子。子承老也。呼教切。”^① 现代学者通常认可《说文》这一从老从子的孝字为本字，如徐中舒主编的《汉语大字典》认为孝字：“上部象戴发伛偻老人，唐兰谓即‘老’之本字，‘子’搀扶之，会意。”^② 但关于这个字的本义，现代学者则并不满足于许慎“善事父母”的解释，因为这一解释带有汉代以孝治天下的后起观念的影响痕迹。除了善事父母说，学者还提出孝字起源于祭祀、祖宗崇拜、生殖崇拜等等说法，但基本对其字形当从老从子并无异议，这个字从金文到篆书的演变过程也较为明晰^③。然而笔者发现，《康熙字典》所收录的孝字的小篆写作  ——上“爻”下“子”，从子部，似乎与《说文》所载上老下子的孝字有所不同。笔者目前尚未见文字学者对这一上爻下子的孝字的考证，但这个词应该才是方以智论孝字之所本。他说“孝本从子爻，后故为孝”^④，这是有意地将从爻从子的孝字与从老从子的孝字分开，而以前者为本字，在此基础上作思想的发挥。

方以智以孝字从爻、子，当然是要在“爻”的含义上做文章。“爻者，两中五之交而效之也。天地交而生子，子效其父，始为孝子。”^⑤ 爻字由两个×组成，而×在方氏象数易学中代表小衍图，即所谓藏一旋四，而中间的交点为五。方氏认为，这一小衍图是河图洛书共同的图像基础，象征着先天与后天相即不离。因此，由两个×组成的爻字亦象征着先天与后天相交，天与地相交等重要含义。从爻从子的孝字意味着天地交而生子，那么孝就意味着子对天地的效仿。方以智认为，只有从效仿天地的意义上说，才能够实现“孝无终始”：“孝以效天地，则孝在发肤之先；孝以觉古今，则孝在身世之后。”若仅以此一己之身之所从来为尽孝的对象，那么论孝就不可能具有超越性。圣人之性与常人无异，但他所祈慕的理想却与常人不同，这正是因为圣人不以一己之身为身：“知

^①许慎：《说文解字注》，第398页。

^②徐中舒：《汉语大字典（缩印本）》，武汉：湖北辞书出版社，1997年10月，第425页。

^③陈力祥，张磊：《孝观念起源于孝道思想形成时间辨正》，《江淮论坛》，2020年第4期，第105-111页。

^④方以智：《易余（外一种）·孝觉》，第143页。

^⑤方以智：《浮山文集·孝经通笺序》，第354页。

身非我之身，而亲之身也；身非独亲之身，而天下之身也。”^① 到此为止，方以智论孝虽然越出了“善事父母”的范围而扩大到孝于天地，但尚未越出宋明理学的传统——至少至张横渠起，理学家便将一己之身与天下万物相贯通，从而自觉承担起立心、立命的责任。然而方以智又进一步说到：“孝无终始者，学无生死也。”^② 将孝与学如此紧密地关联起来，乃至以学作为实现孝的基础，似无人能出其右。

方以智之所以采取从爻从子的孝字，除了引申出先、后天相交的意思外，另一重要目的就是由孝引申出学：“孝即学字，后加二手、加冫为學。”^③ 除了学字，方以智认为，教、效、觉字也是由孝字衍生出来：孝字原兼教、效二义，后二字别出，且“教，上所施，下所效也”^④，二字意思相通；又，“教，觉悟也”^⑤，学与觉字意思相通。总之，方以智以从爻从子的孝字将爻、学贯通起来，又辅以教、效、觉等义予以发挥。“人效天地，乃大功效；自觉觉世，乃尽孝之分量。”^⑥ 广义上的孝是人对天地的效法，自觉即学，觉世即教，效法天地即在教、学之中；又因为“觉”字兼“悟”之义，故悟亦在学中。那么在方以智看来，“学”的内容应该是什么呢？

方氏论学向来崇实黜虚，具体来说，其所谓实学包括“参悟、诵读、躬行”^⑦：诵读以六经为主，躬行指践行儒家道德，参悟则是在诵读、躬行过程中达到融会贯通的境地。方以智常说“学也者，觉悟交通，诵习躬效，而兼言之者也”，“参悟诵读，操履事业，皆学也”，其说看似繁复，实皆不出读、行、悟三者。此三者中，读与行有时又合称为学，而与悟相对。为纠正时人重参悟、轻学问的倾向，方氏明确主张“藏智于礼，藏悟于学”，且其所谓“礼”并非通常所理解的“应对弦歌”或尊卑制度。“志学立矩者，礼也”，礼也同样要落实到“学”上，才能使学者真正立于下学上达之中道。另一方面，方以智也并不忽视“悟”的重要性，因为“学必悟而后能变化”^⑧，只有将知识和经验融会贯通，才能因应于实际情况而变化、施用。关于学习或修养的方法，理学中有以程朱

^①方以智：《易余（外一种）·孝觉》，第145页。

^②方以智：《浮山文集·后编卷一·孝经通笺序》，第355页。

^③方以智：《易余（外一种）·孝觉》，第143页。

^④许慎：《说文解字注》，第127页。

^⑤许慎：《说文解字注》，第127页。

^⑥方以智：《东西均注释（外一种）·译诸名》，第245页。

^⑦方以智：《东西均注释（外一种）·译诸名》，第244页。

^⑧方以智：《通雅》，《方以智全书》第四册，第87页。

为代表的“穷理博物而一旦贯通”之说，还有以陆王为代表的“既得本莫愁末”之说，前者强调学问的积累，后者强调本心的确立。方氏对此二说皆不能同意：一方面，学与悟的过程是相始终的；另一方面，获得了某一阶段的觉悟之后，亦不可废弃学问，“真大悟人本无一事，而仍以学问为事，谓以学问为保任可也，谓以学问为茶饭可也。”^①由此可见，方以智并非以觉悟本心为学问的目标，而只是将觉悟作为学习过程中的方法或阶段来看待。

《论语·季氏》记载孔子曾有关于生而知之、学而知之、困而学之、困而不学的一段话，此一“生知”与“学知”的区分在理学家中有广泛讨论，一般认为只有圣人才能做到生而知之。方以智既然认为圣人与常人之性并无不同，都是“无所不学则无所不能之性”，所以把生知也讲成是“圣人生而知好学”^②，“圣人只要成个万劫学人而已”^③。《孟子·离娄下》有“大人者，不失其赤子之心者也”一句，阳明学者往往据此而言赤子之心本自具足，工夫只在摒除后天习气。这一观点主要是就道德修养而发，方以智却站在知识、学问的角度予以反对，他说：“寓内之方言称谓、动植物性、律历古今之得失，必待学而后知；其曰本自具足者，犹赤子可以为大人也。玄言者，略其‘可以’，而隋其语耳。”^④将可能性与既成性相混淆，不过是无忌惮者的欺世盗名之辞，方以智的这一批判在晚明学者中是有相当之自觉的。据彭国翔的观察，晚明时期，对王畿“现成良知”说的批判，逐渐转移到对“现成圣人论”的批判上来，代表性的观点如顾宪成弟子所总结的：“人心有见成的良知，天下无见成的圣人。”^⑤其中，前半句可以说是龙溪理论的重点，而后半句则是批评他的双江、念庵、狮泉等人着重强调的，二者实不相悖。而方以智则更进一步，不仅强调成圣必须经由道德修养工夫，而且将工夫扩展到学问上来。他严厉地批评到，儒者倘若弃绝学问，专主空悟，“是殆不如二乘、净土，说戒、讲经为其职也。”^⑥方以智反复强调，学问是儒家下学上达的必由之路，儒家圣人只以毋自欺而好学教人，性与天道即在学问之中。

^①方以智：《东西均注释（外一种）·道艺》，第267页。

^②方以智：《药地炮庄校注》，第477页。

^③方以智：《东西均注释（外一种）·说学》，第492页。

^④方以智：《东西均注释（外一种）·道艺》，第255页。

^⑤彭国翔：《良知学的展开》，第393-394页。

^⑥方以智：《东西均注释（外一种）·神迹》，第226页。

4.1.2 仁与智

以上对孝与学关系的考察表明，方以智是通过重新厘定孝的内涵，从而把孝的基础建立在学上。他通常不再将学问区分为德性知识与物理知识，但他所列举的学问的内容则往往以物理知识为重。孝本是儒家传统中的重要德目，亦为佛、道两教所肯认，在古代社会、家庭伦理中发挥着重要作用。方以智从“孝无终始”引申出了“学无生死”，意味着他有可能把智性看得比德性更为基础、更为重要，而这种观点在理学主流学术话语中是极少见的。由此启发笔者进一步考察方以智关于仁、智关系的意见，以求证智性与德性在其思想中的权重。

方氏家学对易学、理学有极深造诣，又反对玄谈而重视经典，故方以智谈仁、智亦不得不从儒家典籍中援引证据。《一贯问答》有《问仁智》一篇，集中讨论儒学各德目间的关系问题。这篇文章中，方以智首先表明了仁与智不一不二的观点，二者分言之而有动静、及守、利安的区别，合言之却“只是圆光一颗”。但这种不一不二的表达在理学话语中似乎已经是套话了，并不能反映出论者的实际理论重心。接下来，他援引《中庸》以仁、智、勇为三达德，《论语》由知、仁、勇而不惑、不忧、不惧的说法，得出“知统一切，仁入一切、勇断一切”的结论。众所周知，无论在《论语》还是《中庸》等儒家典籍中，虽然仁与智对举时，二者互为补充、地位平等，但仁又可以作为众多德目的统称。从统摄性上说，儒家学者向来以仁统摄其他德目，从重要性上讲，仁无论如何不可能居于智以下地位。方以智在这里以“知统一切”，表面上仍与仁、勇并举，但已悄然将统摄德目的功能转移到了知。如果说此处的仁、智地位转换表现得还不够明晰，那么在这篇文章的末尾一段，则明白无疑地亮出了方以智的理论重心：

愚开耻、愿、力、巧，与六为十，十不出六，六即五，五即四，四即三，三即二，曰仁、义，即仁、智也。总归于知，知即心也。曰“好学近乎智”，则了悟为大智。“力行近乎仁”，则自在为大仁。“知耻近乎勇”，则解脱为大勇。然智不学则荡，仁不学则愚，勇不学则狂乱，故必以好学为首，而义悟于中。^①

^①方以智：《东西均注释（外一种）·问仁智》，第455页。

这段话中融入了方氏图书易学和佛学的一些话语，暂且搁置不议。仅从德目上看，“六”指义与勇、礼与仁、信与智，这是将三达德与义、礼、信分别配对，类似由三爻之八卦生成六爻之六十四卦。“五”指五常，即前六德目除去勇。关于五常与五行、五方的配位，方以智取文王《易》，“将原先的中信、北智位置对调，使智处于统领四德的乾位”。五即四，当是指小衍旋四藏一；四即三，是指邵雍的体四用三。这两句放在这里其实并无深意，不过是为了凑齐由一到十之数的完整性，算是方氏常用的套话。从“三即二”开始，方以智逐渐将重心由三达德收归到仁、智对举，最后“总归于知，知即心也”，说明此知、此心才是德性的根源。最后他用《论语》的话收尾，智、仁、勇均需要以学为前提，而在方以智的思想系统中，“学”是建立在“无所不学则无所不能”之性、“以无知之知为体”之心的基础上的，换言之，他援引孔子的这句话，就是为了给以知收摄三达德寻求经典依据。然而方以智在这里巧妙地“知”与“智”作出了区分，似乎与仁对举之“智”，与收摄德目之“知”是不同的范畴。一般来说，知与智在古文中可互相通用，故尚不能确定方以智在此是否有意区分二字，但他在仁与智之间以智为重的思想倾向是很明显的。

那么方以智论“仁”，是否与其论“孝”一样，重新厘定了其含义呢？答案是肯定的。方氏论仁最具代表性的是“全树全仁”说，他曾提到“曾见《鼎薪》仁树之说乎？”^①由此推测其《鼎薪》一文应相对完整地论述了其全树全仁之说，惜此文今已不存，故只能通过其余散见的文字来窥其仁论。方以智对“仁”字的解释是：“仁，人心也，犹核中之仁，中央谓之心，未发之大蓂也。全树汁其全仁，仁为生意，故有相通、相贯、相爱之义焉；古从千心，简为二人。两间无不二而一者，凡核之仁必有二坼，故初发者二芽，所以为人者亦犹是矣。”^②以二人、生意论仁都是沿袭先儒之说，相通、相贯、相爱也是理学论仁的题中之义。这里值得注意的是，方以智在核仁的比喻中，又加入了必有二坼、发为二芽的情节，从而与他自己一在二中的体用论贯通起来。更为重要的是，核仁入土以后，在其生长过程中，原来的核仁必将不复存在：

核烂而仁出，甲坼生根，而根下之仁已烂矣。世知枝为末而根为本耳，

^①方以智：《浮山文集·核室说》，第522页。

^②方以智：《东西均注释（外一种）·译诸名》，第236页。

抑知枝叶之皆仁乎？则皆本于一树之神，含于根而发于花。^①

夫核仁入土，而上芽生枝，下芽生根，其仁不可得矣。一树之根株花叶，皆全仁也……既知全树全仁矣，不必避树而求仁也明甚。^②

世知根为本，枝为末耳，不知东君视之，枝末也，根亦末也，核之仁乃本也。芽出仁烂，而枝叶皆仁，则全树皆本也。^③

由“核仁”之喻可见方以智并不反对将“仁”视为某种先天之体，又由“根下之仁已烂”的比喻可见仁体于当下世界不可求得。表面上看，由核仁生长为大树似乎比喻的是从婴儿到成人的成长过程，但从方以智在这里表达的意思来看，他并不是要说人在成长过程中其原初的赤子之心逐渐被欲、恶遮蔽而丧失的问题，而是要说明仁体即在全树之中，除根株花叶之外无处显示仁体，这在形式上几乎是与其体用论中的先天、后天的结构相一致的。由于其体用论说到底是“止有后天，并无先天”，所以这个比喻的根本含义可以说成是“止有树，并无仁”。方以智说他的全树全仁说是为了纠正时人以“根为本，枝为末”，所指应该是阳明后学，即前引“既得本莫愁末”之类的说法。

阳明学以“本体”之良知为根基，以致良知，即体认良知实有诸己为工夫，而方以智以全树全仁之喻否认此一本体可致可求，那么与之相应的工夫论是什么呢？很明显，由其“无体有用”的体用论出发，后天工夫不可能在先天本体上做，而只能在后天之用上来做。亦以此仁树为喻：“格、知、物，则全树全仁，而护干、灌根之日用中节，历然不可坏矣。”^④“自非圣人，乌能决信全树全仁之至理，而扬其灌根、护干、除蠹、结实之宰理乎？”^⑤培育、养护仁树是一持续不断的过程，具有这种持续不断的特质的工夫，在方以智的思想体系中，就是指的“学”，即前述“学无终始”之义。又因为“好学”是以“心知”为基础，心知所指向的是智性，故而我们z可以得出一暂时的结论，即在仁智关系问题上，方以智主要主张的是以智来养仁——这样说并不意味着以仁为目的、智只是工具而已，因为方以智的设定是仁体无体，无体之体仅有形式义，而形式是不可能作为后天实践的目的的。

^①方以智：《东西均注释（外一种）·道艺》，第261页。

^②方以智：《通雅》，《方以智全书》第四册，第74页。

^③方以智：《易余（外一种）·一有无》，第69页。

^④方以智：《性故注释》，第23页。

^⑤方以智：《性故注释》，第8页。

仁智关系是现代新儒学中的核心理论问题之一，唐君毅、牟宗三、徐复观等先生都有与仁智关系相关的重要论述。^① 他们研究仁智问题的现实关怀，就是在近现代西方自然科学的主导形势下，如何处理道德与知识、中西文化、儒家传统与现代性的关系问题，由此可见仁智问题的重要现实意义。本来，先秦儒家的圣人观是将仁与智等而视之的，除了前述《论语》中的代表性话语，还有《孟子》的“仁且智，夫子既圣矣”（《孟子·公孙丑上》）等等。然而秦汉以下，儒家对仁的强调远远超过了智，以至于在现代新儒家学者这里，“仁的系统”通常代表道德的、中国的、儒家传统的一方，而“智的系统”则代表知识的、西方的、现代性的一方。然而在宋明理学中，用仁智对举来讨论道德与知识，这种思路在方以智之前似乎并不常见。以程朱、陆王为代表，理学家主要是用德性之知与闻见之知这一组范畴来讨论道德与知识的关系，其分歧主要在于“是否可经由闻见知识进入到内在德性的自我觉醒和彰显，从而打破自然生理与至善伦理之间的障壁”^②。但无论在理本论还是心本论学者这里，仁的地位高于智都是不成问题的，直到方以智才将智的地位抬升至与仁齐平、甚至某些意义上优先于仁，这一现象本身或许就说明了，导致仁与智之间张力加大的根源并不是中西文明的碰撞，而是自然科学知识技术的发展。即便没有二千年未有之大变局的出现，面对本土自然科学知识技术的积累和进步，伴随着人认识、改造自然的能力的不断提升，儒家也应该对智的问题给予更多关注，以增强自身学说的理论解释效力。

^①参见张祥浩：《现代新儒家的仁智论》，《赣南师范学院学报》，1999年第2期，第18-21页。

^②参见向世陵：《闻见与德性》，《复旦学报》，2019年第1期，第31-41页。

4.2 格物与知行

格物问题是贯穿于宋明理学发展之始终的一个经典和核心问题，在程朱理学与陆王心学两大阵营关于格物工夫的分歧之中，前者偏于知识的进路，后者偏于德性的进路。明末心学流行，阳明学第一、二代门人继续将格物工夫引向主体自我意识的内向深入，与此同时，复兴宋代理学、气学的明末学者又通过强调格物工夫外向“即物”的一面，纠正心学末流离物、遗物之弊。方以智对格物、知行等宋明理学传统问题的看法就是在这样的思想背景下逐渐形成的，而他的质测与通几说则最终越出了“七十二家格物之论”的藩篱，为格致之学开创了一条全新路径，并在清末西方科学重新进入中国之后得到了回应与发展。

4.2.1 理学与心学之争

关于《大学》中“格物”一词的训释，二程训“格”为至、为穷，格物即穷理之义。个体的德性涵养与知识学问在程颐这里是应该双向进取的，即“涵养须用敬，进学则在致知”，与此同时，他似乎又否认知识的进路是完全向外求取的，“致知在格物，非由外铄我也，我固有之也”。但他并未详细说明进学一致知一格物这条工夫论的线索如何可能收归于“我固有之”的主体之内，通常来说，知识的路径总是要向着外物求取的。当有人问他，格物之物是外物还是主体性分中物时，他以“不拘”作答，认为无论是水、火之所以寒、热，还是君臣父子之间的相处，都是格物之对象，前者对应方以智所说的物理，后者则相应于方氏所说宰理，约同于今日所说伦理的范围。程颐认为物理、宰理都是格物的对象，以宰理内在于主体之性分是容易理解的，但将物理也说成是“我固有之”则需要作出说明。遗憾的是程颐并没有就此说明，他只是坚持从经验上讲，通过日复一日地格物致知，积习既多，必然能达到贯通的境地。

朱熹基本继承了程颐的格物观，而且在其“理一分殊”的架构下，可以对物理为何内在于我作出一定程度的说明。根据理一分殊的架构，万物统体一太极，又物物各具一太极，则万物之理与我之理皆是对天理的分有。因此，朱熹所说格物之物的范围也极广阔：“上而无极太极，下而至于一草一木一昆虫之微”，前者可谓宰理，后者可谓物理。而且，朱熹对“穷尽”的要求比之程颐更为强烈，“一物不格，则阙了一物道理，须著逐一件与他理会过”。按照这种说法，则所格之物理、宰理又各各不同，因其各各不同，所以才需要像拼图

一样穷尽所有的理从而组成完整的理的图式。这种“穷尽”的要求与他“理一分殊”的设定是互相矛盾的，因为“理一分殊”说明的是天理或太极完整地存在于每一物中，求取一物之理即可以直接证得天理，并不需要穷尽所有的物理、宰理再拼凑成一个完整的天理。可见，朱熹所说格物的一大矛盾之处就在于，其于物上所求取的究竟是普遍性的天理还是具体性的物理、宰理，但这两种选择又均有困难。若谓格物即是径直于一物上求取天理，则渐修式的进学工夫为非必要，更不用提《大学》所论进学阶次。这种理论设定所通向的工夫必然是顿悟式的，如禅宗那样可以从任何事物——包括自我的五蕴之身——上证得缘起性空的般若智慧。若谓格物须得一一求取物理与宰理，再拼凑成完整的天理谱系，则虽然可以保证学问及其阶次的重要性，可以维护六经在士人中的地位，却不得不放弃理一分殊的基本架构，尤其是必须承认天理并非完整内在于每一具体物之中。朱熹曾试图为其格物论作出补救，他想通过“类推”的方法来缓和其“穷尽”的要求，但这种补救只是使得“穷尽”的要求令学者感到稍稍可行一点，于解决其理一分殊的基本架构与格物穷理的工夫路径之间的根本困难则基本徒劳无益。

陆九渊发明本心之学与朱子之学宗趣相异，但在格物问题上，陆九渊同样训格为至、为穷，以格物为“研究物理”，这一做法颇为王阳明所不满，后者主张以“正”训格。据说，阳明的格物观经历了两次转变，一是在正德三年龙场悟道之后，阳明摆脱了朱子学的框架，提出了以正念头为标志的格物工夫；二是在嘉靖年间，经过与罗钦顺、湛甘泉等人回环往复地论辩，晚年王阳明对自己的格物说有所修正，认为“格”字仍主训为“正”，但增加了兼训为“至”。阳明的基本理论设定是心外无理、心外无物，他所说的物乃是心灵的意向性对象，“意之所在谓之物”。阳明意识到，必须通过对物的重新定义，才能将外物收摄于主体之内，继而从端正主体之自我意识的角度，去其不正而归之于正。嘉靖以后阳明更加强调“即物”，强调格物不仅是端正自我意识，而且是主体在与物相接的过程之中端正自我对待物的态度，使得万物由我之正而各得其正，这就是“事事物物皆得其理者，格物也”。

阳明格物说比之朱熹更加具有内外一致性，但亦并非没有缺漏。首先是格物与致知的顺序问题。“在致良知思想形成之后，根据阳明哲学的逻辑，首先应致良知，以辨明意念的善恶；然后诚其好善恶之意；最后即事即物实落为

善去恶之事。这个顺序，即致知—诚意—格物，与《大学》本文的格物—致知—诚意的工夫次序有所不合。”^①另一个问题是，在阳明的体系中，道德与知识截然无关。阳明并非完全不讲物理，他在诗文中亦表现出对当时的农业耕种等外物方面的知识有相当了解，但他认为这些物理知识与做圣贤根本无关，“圣人于礼乐名物，不必尽知。然他知得一个天理，便自有许多节文度数出来。”问题在于，主体固然可以通过道德情感的流露使其意向性之物当下感染正确的道德价值，然而“制礼作乐”、“节文度数”却要求这种道德情感与价值在器物层面实现出来，表现为法律法规、组织机构、生产生活等政治社会方方面面的恰当制定和正常运行。换句话说，若按照开物成务、理政安邦、护佑百姓的理想圣贤人格标准，以发明本心为宗旨的心学格物论由于欠缺认知、运用物理的实际能力，在效果上难以迄及。

有学者认为，“阳明学坚持良知与知识异质性的立场，显然看到了道德与知识在各自属性以及认识方式上的差异。……而明确道德与知识的异质性，才是正确理解二者关系并合理地将西方知识取向的科学思想吸收到中国思想传统之中的出发点。在这个意义上，撇开轻视知识的态度不论，阳明学的知识之辨反而更具有契接西方科学思想的学理基础。”^②从逻辑上讲，知识从道德中独立出来，的确是知识获得进一步长足发展的前提——尽管许多科技哲学史研究成果已经表明，在17世纪的西方近代科学革命过程中，宗教与科学在那些杰出的人物身上往往以各种形态混合交缠。知识与道德二分固然使得阳明学比之朱子学在理论内部更加自洽，问题在于，若照此二分且将知识排除进学致知以外，那么儒家凭借什么在政治社会层面实现其治国平天下的圣贤理想呢？且在当时的历史情境下，儒家既自许为主流、正道、圣学，则其将知识排除工夫之外，自然是想让人人皆经由道德而成圣贤，至于知识本身发展与否并不在其考量范围之内——总之，知识乃异端。

4.2.2 方以智论格物与知行

对于朱熹和阳明二人的学问，方以智在大端上都予以同情之理解。有人问他，朱子与新建的格物之说孰是孰非，方以智回答说：“朱子以穷理尽至为存

^① 陈来：《有无之间——王阳明哲学的精神》，北京：北京大学出版社，2006年2月，第121-147页。

^② 彭国翔：《良知学的展开》，第377页。

存之门，未致乃蹉磨也，已致乃饮食也。新建之致良知，是上冒也；其言格去物欲，则偏（遍）说也。”他既同意朱熹由穷理而复性的工夫路径，也认为阳明的致良知、格物欲之说作为一种总的方法论原则是可以成立的。他对格物的训释也兼取程朱与阳明：“格，至也，方也，正也，通也，感也；有‘格君心’之格义。”^①“至”依程朱所训，“正”依阳明，这里的“方”可能是有鉴于王艮所谓淮南格物的训释。王艮训格为“契度”，其曰：“吾身是个矩，天下国家是个方，矩则知方之不正，由矩之不正也。是以只去正矩，却不在方上求。矩正则方正矣，方正则成格矣，故曰物格。”作为阳明门人，王艮此说典型地体现了阳明学左派学者进一步向主体之内收摄工夫的倾向，此一工夫论的理论依据是奠基于更加彻底的本末关系上，以自我主体之本全面收摄万物客体之末。方以智向来不满王门左派标高主体、遗弃外物的做法，但他在格物问题上仍然有取于淮南格物说，一种可能的解释是，在心学流行之后，明中晚期各家论格物均不能脱离阳明学的巨大影响，即便像高攀龙这样明确表示挽朱救陆的学者，在格物问题上亦取“反求诸己”的德性修养路径。当然，这一思想史现象本身也从侧面证明了阳明格物说在理论上的优越性，即通过将物理知识完全排除格物工夫之外，经由主体德性修养而成圣成贤便更加顺理成章。如前一节所述，方以智在知识与道德两端原本重学、重智，但在格物这一理学传统问题上，他又表现出对于儒家道德伦理原则的充分尊重，因此他强调格字如“格君心”之格，认为格物必以正己、正物为旨归。

方以智虽然在格物的训释上兼取程朱与阳明，且表现出更加重视德性之旨归的倾向，但他的格物说最终是落在“格通内外”的意义上。前引方氏在训格为至、方、正之后，又加上“通”、“感”二义，其理论指向就是用内外通感、通彻无间之义来融合、超越程朱向外的穷理说与阳明向内的正心说。前章谈方氏哲学的主体性问题时提到，在《大学》的心、意、知、物结构中，方氏以心、意、知为一组，表示主体的内在性，此内在与物之外在相对，并最终通过外物来实现自身。心物关系不仅如阳明学所讲有“离心无物”的一面，且有“离物无心”的一面，此二者原本不可偏废，但方氏哲学的实证主义气质使其必然在心物两端强调可实现、可征验的物之一端。方以智还自问自答地说：“《大学》包举其中曰心，以发端而传送也曰意，溥（普）其照用而一其智识曰知。斯已

^①方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第440-441页。

毕矣，又毕之曰致知在格物。何内之而顾外之欤？在之云者，无先无后之谓也。”

①认为“致知在格物”之“在”字乃“无先无后之谓”，也就是说格物与致知、诚意、正心四者间不是工夫次序的递进关系，而是一时并起、同时实现。一方面，方氏尊重“格物”问题在宋明理学尤其是阳明心学中的儒家道德主义诠释路径，另一方面，方氏自身的实证、认知主义倾向又使得其“心”的主要功能落在“知”上，因而选择“格通内外”、“无先无后”的训释来理解格物问题中的主客关系，就成了方以智沟通道德与知识之旨的最佳诠释学方案。

然而这一训释亦不起于以智。早在与阳明同时的罗钦顺那里，便明确提出了以“通彻无间”来训格字的主张。罗钦顺说：“格物之格，正是‘通彻无间’之意。盖工夫至到，则通彻无间，物即我，我即物，浑然一致，虽合字亦不必用矣。”但据罗钦顺自己说，他以“通彻无间”训“格”又是有取于与朱熹同时代的南宋学者吕祖谦，后者训之为“通彻三极而无间”（《困知记》）。无论如何，明末一股以“通彻”训格的潮流确是由罗钦顺启其端绪，除罗、方二人外，笔者所见持同调的学者还有杨起元。杨起元说：“格物者，已与物通一无二也，如此则无物矣”，同样是从打通物我、主客、内外的角度讲格。有趣的是，作为明代中后期典型的“朱学后劲”^②，罗钦顺却并没有采取程朱的格物穷理之训，恐怕也是意识到了朱子之说根荇处的扞格抵牾。但罗钦顺并未像高攀龙那样在格物问题上完全倒向王门，他的“通彻无间”之训亦有补于阳明格物说之不足。

从文本上看，方以智似乎认为自己领悟到“格”字含有格通内外之义，主要是受到其禅师觉浪道盛的启发。方氏记载道盛的话说：

明明德，即致知也。止至善，即格物也。《大学》无格物传，即在好恶自谦中。好好色，好至矣；恶恶臭，恶至矣；而物不已格乎？知不已致乎？意不已诚乎？

方氏兴奋地评论到：“吾师此指，若决江河。”^③可见他对道盛在学术见解上认同度是很高的，他投入道盛门下亦不止于现实中被逼迫的原因。道盛这段话约

①方以智：《易余（外一种）·如之何》，第56页。

②张学智：《明代哲学史》，第312页。

③方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第441-442页。

有如下含义：第一，格物致知即至善明德，这是选择从德性的路径解释格物；第二，朱子所补格物致知传为非必要，因为《大学》解释格物致知的传文就在解释诚意的传文中；第三，诚意与格物、致知一时并起，诚意的结果即是物格、知致。按照这几个意思，则道盛解格物似乎与阳明学的路子没什么不同。方以智却对道盛这段话作了如下发挥：

物物而不物于物，格物物格，心物不二，即可谓之无物，无物即是无心。践形、复礼、博文，俱是打通内外，不作两橛。祖师令人于机境上迸破，正是此旨。“若能转物，即同如来”，以此合参，更见全体作用，一直辊去，自然不落两边。其执“格去物欲”之说者，未徼此耳。心一物也，天地一物也，天下国家一物也，物格直统治平参赞，而诵诗读书，穷理博学俱在其中。^①

从觉浪道盛的话中，方以智实际领悟的仅仅是其中“一时并起”的思路，此外更无其他。且道盛明显是以诚意来统摄格物、致知，这是典型的阳明学的路子；而方以智却是用格物来统摄心与天地与天下国家，至少在诠释学意义上刚好是跟道盛反着来的。当然，从效果上来说，二者确实有相似处，即无论以诚意还是格物作为统摄者，“一时并起”的思路再进一层，便都是要达到打通物我内外的效果的。若按照这样的承接理路，则“格通内外”、“通彻无间”的格物之说也可以看成是顺延着诚意正心的王门格物说的进一步发展。

无论方以智的格通物我内外之说是受到由罗钦顺启其端绪的、流行于明末的“通彻无间”说的影响，还是受到其师觉浪道盛从“一时并起”的角度阐释王门格物说的启发，归根结底，方以智之所以“接受”或者“发明”了格通内外的格物观，还是因为这一观点是最能够与其无体有用、一在二中、相反相因的基本体用论架构相调适的。与格物紧密关联的另一理学传统话题是知行。与其论格物的思路相似，方以智在知行问题上一方面重视“知”，一方面又着力打破知与行的内外隔阂，即所谓“知即是行，诚明合一”。

阳明讲“知行合一”似乎已经圆融地表述了二者的关系，但方以智偏要打出“行统于知”的旗号，这一主张是否可能超越“知行合一”，又如何避开朱熹

^①方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第442页。

因论“知先于行”而带来的理论困境呢？他首先运用圆∴图式，以“一在二中”的逻辑主张“知贯知行”：“分知行，非知知行者也；合知行，亦非知知行者也。曰：知贯知行，而自为代错乎？……究也行统于知，用知即行。”^① 这里所言“分知行”与“合知行”者，似乎分别指向程朱与陆王学派；而方氏的“知贯知行”说则既承认知行二端的对立性，又确保了二者在“知”的统摄作用下的合一性，确有其理论优势。然而，方以智为什么要以“知”贯知行，而不以“行”贯知行呢？他曾举过几个例子来解释。第一例是“见藤为蛇”。某人见一藤而以为是蛇，又疑又惊，遂起杀蛇之心。这时有一达者劝说他放了蛇，因为此蛇并没有伤害人的意思；另有一信佛之人说，若杀了它，我将为它超度。待此人举火细看，才知是藤非蛇，才知不必杀、不必放，也不必超度。“此言知之自信，信即行矣。”第二例是“野人入郊，闻金鼓而骇。郊人曰：此獠猎之讲武也。此言知之能定，定即行矣。”第三例是“徒步访人”。有人徒步去别人家拜访，已经离人家很近了却担忧日暮难行，感觉就好像还有几十里路一样遥远；而这家人日暮之时回自己家的话，哪怕身在离家一座山以外十里的地方，也不会感到忧虑，这正是因为他们熟知家附近的路。“此言知之不忧，不忧即行矣。”^② 正确认知事物之理能够使人自信而不惑于他人之言，使人保持稳定而不忧虑的态度，这种信、定、不忧就是“知”所带来的安定心境的效果。

《孟子》有句著名的话——“学问之道无他，求其放心而已矣”，如何理解放心，学问与放心孰先等问题在理学家中有广泛讨论。方以智却重视《孟子》此话的前一句“人有鸡犬放，则知求之；有放心而不知求。”他借此发挥说：“‘知’字是人生第一方便门。放心如何去求？才一知则放心即回来矣。觉了随他放去，放去一觉即收，收放自如……世人以操、存为求放心，捉定不放，岂不苦杀！”^③ 在方以智看来，“求放心”的关键仍然是“知”，但不同于上述向外之知，此知乃是“意动心自知，知觉妄即破”^④式的心之“自知”，即心一旦意识到自身处于涣散的状态，便能够立即自我警醒。此外，心只要能够达到收放自如的境地即可，而不必时时处于高度警觉状态——相比起操存此心，收放自如才是调适的心灵状态。对方以智来说，以心知物并不是单纯的理论理

^①方以智：《易余（外一种）·知由》，第98-99页。

^②方以智：《易余（外一种）·知由》，第100页。

^③方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第497-498页。

^④方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第439页。

性问题，因为伴随着心对外物的认知及其对自我的觉知而来的不仅是知识，还有德性修养上的效果，即如信、定、不忧、收放自如等。这一思路有借鉴朱子学的痕迹。朱熹亦曾经由认知的效果来沟通知识与德性，也就是“借助于格物穷理而来的对人心即内在德性的‘警觉’，即他所谓的‘唤醒’工夫。”^①

4.2.3 质测与通几

质测与通几是方氏哲学的标志性话语，自20世纪50年代由侯外庐先生提出并予以特别表彰之后，尤为现代学界所知，然而学界对这组概念内涵的界定仍有不小的分歧。蒋国保先生曾总结80年代以前学者的观点，列出四家之说。一是容肇祖先生认为质测即科学，通几是指贯通和先识的作用——笔者以为容肇祖此说应该是将“通”与“几”分开讲的，通即贯通，几的“先识”是指其“知几”的意思，即认识事物运动变化之初的细微征兆。二是侯外庐提出的，“在方以智著作中，相当于科学的概念是‘质测’或‘实理’，相当于哲学的概念是‘通几’或‘推理’。”这一提法又往往被简化为“质测=自然科学，通几=哲学”的一组等式，在学界占主流地位。三是马数鸣先生认为，方以智把由考察而知的物理称之为质论，而把这项学问叫做通几。四是日本学者坂出祥伸认为，质测相当于朱子的个别之理，是分析的认识方法，是“事实的探求”；通几是根据感应原理说明事物的互相依存，是“中理的探求”^②。

蒋国保自己则提出了另一观点，他认为，首先，质测与通几是方以智关于其认识论意义上的认识方法的表述，而非知识论意义上的学问，所以将其等同于学科分类中的科学与哲学是不恰当的。第二，在方以智著作中，质测与质论、质核，通几与推论、通论之类的说法“无论从概念的内涵还是从概念的外延讲，都是异名同实”。质测重观测、重试验、征确然，并且有严格的操作步骤，即“类其性情”、“征其好恶”、“推其常变”；通几是在质测所获得的感性材料的基础之上，运用理性的方式，从物理推出至理，其具体要求有“充类致义之尽”与“以理推之”。第三，质测与通几的认识方法，分别相当于培根的归纳法和笛卡尔的演绎法，而方以智强调质测与通几不可分离，表明他“在哲学方法论上避免了培根、笛卡尔各自在方法论上的片面性，将近代的归纳法与演

^①向世陵：《闻见与德性》，第34页。

^②蒋国保：《方以智哲学思想研究综述》，第22页。

绎法在方法论的意义上统一起来……”^①

笔者以为以上诸家之说皆各自成理，尤其蒋国保对质测、通几概念本身的分析较为符合文本实际，至于他将其分别与归纳法、演绎法相对应，恐怕失之过简。总的来说，即如第二章中所述，对于方以智著述中的物理、宰理、至理，质测、通几，以及格物、知行这三组近似的概念，若能在各组之间做出区分，不仅有澄清之功，且有益于方以智研究的进一步深入，避免仅在定义问题上打转。本文对这三组概念的区分是基本一贯的：“物理、宰理、至理”指的是不同的知识门类，“质测、通几”是不同的认识方法，“格物、知行”则是在理学语境下来谈做圣贤的工夫问题。作为认识方法，质测与通几最为显著的区别在于，质测是在气上进行，通几则在理上进行，因此这两种方法又并非限于哲学的认识论，而是均可运用到今日所谓哲学与自然科学的研究领域中。与之相关的质论与通论等，则是就气而言与就理而言，或者分析论之与概括论之的两种论述方法。本文无意于从文本上彻底厘清质测与通几的内涵——通过文献材料的列举与现代语言的转译来反映方以智使用这一组词的准确意思几乎是不可能的，也是非必要的——接下来的引证和分析主要意在说明，方氏使用质测与通几概念时，往往不离于当时的西学背景。

方以智论质测与通几最著名的一段材料来自《物理小识自序》：“万历年间，远西学入，详于质测而拙于言通几。然智士推之，彼之质测，犹未备也。”此序作于1643年，距利玛窦来华（1583）之后六十年。利玛窦为耶稣会士的在华传教策略开创了穿儒服、读儒书，以知识分子形象亲近学者官员的门路，通过科学技术和工艺制品获取上层官员好感与信任，继而培植其天学或基督教信仰。方以智谓其详于质测，指科学技术而言，拙于言通几则指神学。晚年为僧时，他为游艺《天经或问》作序，仍然延续了对西学的这一基本判断：“特其器数甚精，而于通几之理，命词颇拙”^②。“在才高志远的方以智看来，传教士宣传天主教义的那些充满神学独断的著作，比起当时中国哲学达到的水平，是显得幼稚的。”^③方以智回忆自己曾向毕方济“问历算奇器”，后者“不肯详言，问事天则喜”^④。由此亦可见，这一时期传教士以西方科学技术为宣扬神学

^①蒋国保：《方以智与明清哲学》，合肥：黄山书社，2009年10月，第135-149页

^②方以智：《浮山文集·游子六天经或问序》，第389页。

^③张学智：《明代哲学史》，第508页。

^④方以智：《浮山文集·膝寓信笔》，第506页。

信仰的手段，在士人官员中已经不是什么秘密。因此，在论西学时，方以智所说的通几仅仅指其事天之神学而言，他尚未接触今日所说西方哲学的一类译注，断不可以为其以西方哲学为“拙”。

方氏的判断并非民族主义式的自我浮夸之辞，且举其天文学研究方面的两个实例。一是关于九天之说，这是当时传教士带来的天体分层理论，“自地而上，为月天、水天、金天、日天、火天、木天、土天、恒星天，至第一重为宗动天”^①，上帝（后改称天主）即居于宗动天又称静天，并使得此一天层处于永恒运转之中，进而带动其他天层运转。方以智基本承认九天说，但他认为用中国传统哲学的“於穆之理”来解释此一永恒运动的问题更具有优越性。^②在其现存著作中对这一问题并未展开讨论，但方氏指出这一中西差异已经显示出他的理论敏锐性。在九天说中，为了解决第一运动因而安排一个全知全能的上帝的出场，若按照中国传统的“於穆之理”，於穆不已、生生不已本身就是当下世界不证自明的基础法则。按照方以智实证主义的思想倾向，在他看来，那样一种上帝的证明或假设应该既没有充分理由，亦没有理论上的必要。第二个例子是方以智根据西方使用望远镜的观测结果，即金星有时晦、有时光满、有时为上下弦的周相变化，而提出“金水附日为轮”的解释模型。“根据金星有周相变化的事实，可以推断金星、水星是绕日旋转的，月、日、火、木、土则是以地球为中心，按照远近顺序的依次排列绕地球旋转的，这可以看作是既不同于托勒密也不同于第谷的一种新的宇宙结构，也是方以智在掌握西学新观测成果的基础上所做的进一步思考与分析的结果。”^③方以智关于西学的论断当然是过于简约的，但无论“详于质测而拙于言通几”，还是“彼之质测，尤未备也”，其言皆不可谓狂妄无据。

方以智的质测之学颇为王夫之所重视，后者亦多次提及“浑天质测”（《张子正蒙注·参两篇》）、“远镜质测之法”（《思问录》），用质测代指西学的仪器测量，大概也是受方以智影响。在《搔首问》中，王夫之多次以褒扬的口吻谈到方以智，并由衷赞赏“密翁与其公子为质测之学，诚学思兼致之实功。”方以智长子方中德在其所著《古事比》一书自序中说，“仲爰质测，季喜考覈”，

^①方以智：《通雅》，《方以智全书》第四册，第486页。

^②“万历中，有欧逻巴人利马窦，浮海历诸国而至。其国重天学，所云静天即於穆之理也。”方孔炤、方以智：《周易时论合编·崇祯历书约》，第327页。

^③杨爱东：《东传科学与明末清初实学思潮——以方以智的实学思想为中心》，山东大学博士学位论文，2014年，第69页。

指方中通著有《数度衍》、方中履著有《释疑》，而方中德此书则“欲管窥于史学之万一”。方氏三子，分别继承了方以智的史学、质测学、考据学思想，又以方中通的质测之学影响较大。方中通与杰出的数学家梅文鼎交好，后者亦深受方以智影响。方以智逝后数年（庚申），梅文鼎还在寄给方中通的信中，作诗纪念“文忠公书来索观小著，余因循未往”（文忠为方以智私谥）的憾事，且录此诗以结束本章：

私淑青原虚此心，遗文一读一沾襟。
《炮庄》罕识通微妙，《物理》谁能质测深？
远索著书扶后世，坐乖良晤负知音。
终当拜展先生墓，仰止高秋枫树林。^①

^①梅文鼎：《续学堂诗文钞·寄方位白五首之四》，合肥：黄山书社，1995年12月，第235页。

第5章 事物：存有与活动之间

本章主要关注物中之“事”。本来，在中国传统思想话语中，事与物通常可以互换使用，单举物时可以包含事，单举事时也往往并不排除物，但事物并举时，二者可以稍作区分。这种区分，用方以智本人的话来说就是：“物以形体言，事以作为言。天地间无非物，职分内无非事。”^①由“形体”与“作为”，可以引申出物与事在“存有”义与“活动”义上的不同；由“天地”与“职分”，可以引申出物与事分别指向的是自然与人文两大领域。本章从事的视角来考察方以智的物论，核心关注就在于寻求一沟通存在与活动、自然与人文的可能路径。

本文对于方以智哲学中沟通自然与人文的可能思想途径的考察，主要是在李约瑟难题的视域中进行的。如文献综述部分所论及的那样，李约瑟难题可以归结为“中国为什么未能产生近代科学技术”这样一个核心问题。近年来，在部分西方汉学和科技哲学研究者的质疑中，李约瑟难题逐渐出现被消解的趋势，甚至于17世纪欧洲近代自然科学技术革命这一历史观念本身也遭遇多方面挑战——曾经被认为是典型的那些科学革命的思维和方法、人物和事件在经过丰富多元的历史考察之后反而变得面目不甚明晰。李约瑟难题或许被取代，但其意义不会彻底瓦解，因其生命力不仅仅根植于中国传统思想整体上对自然的关注这一历史事实，更植根于中国传统哲学如何面向科学与民主实现自身的现代化转型这一现实处境。在李约瑟难题的视域背景下，本章将事与物所引申出的人文与自然这一面向聚焦到道德与科学的关系上，其中道德是指以儒家哲学为主体的中国传统道德观念。李约瑟对儒家哲学与科学发展的关系有一个基本的评判，即认为其“对于科学的贡献几乎全是消极的”，其中最为突出的、基础的消极性根源又在于“儒家把注意力倾注于人类社会生活，而无视非人类的现象，只研究‘事’（affairs），而不研究‘物’（things）。”^②

围绕着这一重“事”轻“物”的基础问题，李约瑟还提出了其他一些被认为是阻碍了科学发展的儒家或整个中国传统思想观念。例如他指出，中国传统思想中的人禽之辨，将有道德含义的“义”视为人区别于动植物的本质所在，

^①方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第439页。

^②参见许苏民：《论李约瑟的中西哲学比较研究》，《云南大学学报》，2013年第六期，第24-33页。

而不是西方人所说的推理能力；此外，儒家关于人性的讨论亦只注重人的道德属性而不注重对于认知具有重大意义的推理能力。按照李约瑟的此类判断，我们可以得出的推论是，以儒学为代表的中国传统哲学要实现其现代化转型，尤其是要与近现代西方自然科学技术主导下的人类社会发展相适应，就必须补足其物论的短板，从传统儒学精神中开出面向自然之物的学说来。然而问题并非如此简单，同样在上个世纪，新儒家以自觉承担传统儒学的现代化复兴的面貌出现，其中的代表性人物牟宗三先生的标志性观点之一是其关于何为儒家正统的界定。牟先生的界定标准，核心在于“即存有即活动”的理论，而这一理论的现实指向根本上是与前述从李约瑟难题中得出的推论背道而驰的。

牟先生在其关于宋明理学的研究中，以理学各家学说之本体是否具有“即存有即活动”的特性为标准来判定“宗子”与“别子”，又由于这一标准实际上关乎对儒学基本精神和性质的厘定，所以它在牟先生学说中的意义已经越出宋明理学的领域，“以‘即存有即活动’作为儒家道德本体、道德意识之根本属性这一点，也就可以说是牟宗三对儒学研究的最高结论。”^①在牟先生所构建的宇宙本体论视域下，宇宙秩序与道德秩序相等同，其中“於穆不已”之天命实体被视为是能起宇宙生化之“创造实体”，此天命实体具于个体之中则曰“性体”，性体是能起道德创造之“创造实体”。合而言之，此实体、性体能“妙运万物而起宇宙生化与道德创造之大用”，本体的此一特性称为“即存有即活动”^②。相应地，牟先生亦谈到“即活动即存有”，这是“对心体以及其‘活动’之对于性体、道体的落实、蕴含与彰显而言”，这也就是说，其所谓性体的创造作用必须由心体落实，心体的活动使得性体由“潜存自存”状态而得以发挥作用。问题是，牟先生所继承的体用论主要来自阳明学说，其要点如阳明所说“一如树之根本，贯如树之枝叶，未种根，何枝叶之可得？体用一源，体未立，用安从生？”^③其特点在于体用与本末的混一，强调以体为本、以用为末。在阳明和牟先生这里，这种体用、本末混一的体用论“主要被用来说明论证道德本体论对于道德实践活动之先在性与前提性关系，而对于以道德实践来反证道德本体的实际存有则往往注意不够。”^④

^①丁为祥：《牟宗三“即存有即活动”释义》，《文史哲》，2010年第5期，第132-139页。

^②牟宗三：《心体与性体》，第35-36页。

^③王阳明：《王阳明全集·语录一》，上海：上海古籍出版社，1992年，第32页。

^④丁为祥：《牟宗三“即存有即活动”释义》，第132-139页。

换一种说法，“即本体即活动”的理论肯定了性体经由心体的作用而起德性创造之大用的必然性，却相对缺乏对由用以见体的所谓“逆觉”体证的说明，因此难以通过德性实践来确证道德本体是否真正实现自觉。杨泽波亦注意到牟先生学说中的这一问题，故而特意从性体中分出仁性与智性来，他说：“仁性的任务是发现自己，而不是证明自己，要证明自己必须依靠智性。”他对所谓“智性”的界定是：“智性是一种认知能力，既负责外识，又负责内识。外识是对与成德相关的外部对象的认识，内识则是对自身的认识。”其中“认知”是指：“认知是对存在的事物进行理论的把握和描述。”^①

综合而言，道德本体论或存有论的一大弱势在于缺少对外部对象的理论把握，以至于其对由用见体的说明显得无力。从这个角度来说，方氏哲学强调体在用中、即用即体就有可能从逆觉体证的方向弥补道德存有论的缺陷，又由于本体之发用即在后天事物之中，所以方氏哲学对事与物的同时强调和理论考察又可以补足前述李约瑟难题所显示的中国传统思想缺少物论这一短板。方氏哲学所具有的这种潜力不是偶然性的。历史地看，一方面，方氏哲学的现实理论指向就是矫正王学末流之弊，而这种弊端同时又出现在自觉继承阳明学的牟宗三哲学中，其核心问题就是体用、本末混一。另一方面，李约瑟在对中国科技史和传统哲学的考察中，或许由于当时的文献限制，并没有关注到方以智的哲学思想。在明末思想家中，李约瑟最关注的是王夫之。王夫之与方以智在实学倾向上有相似性，但王夫之从张载气本论立场出发，往往将“物”还原为一般性的气，而方以智继承邵雍的观物哲学，是将物本身当作认识的对象。“两者的重要不同在于，气是无具体性的、抽象的存在，而物却是形象化的、各异的个体。”^②设想一下，如果李约瑟当时能够读到方以智的哲学著述，或许将其关于中国传统思想“只研究‘事’，不研究‘物’”的判断稍稍作一改写。

以上是本章写作的潜在问题意识，但其中较为宏大的问题部分恐怕超出了笔者目前的驾驭能力。本章将聚焦在上述构想中一个环节，这个环节就是考察“物”或“物理”是否只可能是“只存有而不活动”的“静态的理”。“只存有而不活动”是牟宗三对朱熹学说以理为本的批评，他认为朱熹之理“只是一个‘作为存有’的、静态的、形式意义的纯一之理，并无心义活动义”，因而

^①杨泽波：《仁性和智性在道德存有中的不同作用》，《陕西师范大学学报》，2020年第1期，第83-91页。

^②李震：《邵雍哲学的体用论》，《哲学研究》，2020年第9期，第59-68页。

不具有道德创生之大用。^① 本文无意于争辩牟先生对朱熹的批评，而是从他所提出的问题本身获得启发。下文将说明，由于方以智论物是兼物与事而言，故其所论物理并非是只存有而不活动的，贯泯随、交轮几等等基于具体物理基础上的归纳之理，都具有动态性特征；进一步说，正因为重视对事物之理的认识和把握，方以智哲学得以真正开辟出“即活动即存有”的由用显体路径。

5.1 三征与三因

在方氏哲学中，圆∴图式及其所象征的体用论具有理论核心地位。前述“道物”一章，集中论述了其中的无体有用思想，交代了作为无体之至体的“所以”，相反又相因的发用之两端，中天、先天、后天的架构及其虚实关系，并简要说明了在此无体有用的基本设定下，理、气、象、数等范畴间的关系。本章对三征与三因的论述，仍然是围绕着圆∴图式展开。不同之处在于，经过“心物”一章的铺垫，本章对圆∴的说明带入了主体的视域。换言之，“道物”一章主要是从静态视角对方氏哲学体用论的描述性说明，本章则在此描述性说明的基础上，从一动态视角来考察即用即体、由用见体的具体情形，进而归纳出关于主体行为的应然指向。

5.1.1 三征

在《东西均开章》一文，方以智以“均”指称自春秋时期以下各重要思想家的学说，又自指其“坐收千古之智”的学说为“全均”，其中，“贯、泯、随之征乎交、轮、几也，所以反覆圆∴图书也，是全均所泄露之本。”^② 由此可见，方以智自己把交轮几与贯泯随两组范畴看成是对圆∴的集中说明，并且是其全部学说的精粹所在。在《东西均·三征》一篇，贯泯随被称为“三因”，交轮几即题目所指的“三征”。“征”指“事物内在性质表露于外的征象”，即事物之理则；“因”指“依顺因应世界的本相”，即行动之依据。随后，方以智还提到了“别详《∴说》”^③，据此推测《∴说》一文应该更为系统详尽地论述了三征、三因说，惜其文今已不传。综合现存文献来看，三征说主要是对

^①乐爱国：《朱熹的“理”：“生生之理”还是“只存有而不活动”》，《厦门大学学报》，2016年第1期，第36-43页。

^②方以智：《东西均注释（外一种）·开章》，第439页。

^③方以智：《东西均注释（外一种）·三征》，第104页。

圆：图式的动态性描述，三因说则是基于圆：图式而得出的主体知、行之依据。

进入三征说之前，先要对方氏体用论作一补充说明。“道物”章谈到，在无体有用思想中，无体之至体只是一形式之悬设，其设置的目的是为了应对人们追问终极来源问题，故而得名“所以”。但另一方面，方以智论体用又有“分余”的说法，似乎至体之中原本含有作为用的对立两端的内容。如《易余小引》谓：“大一以天地为余，天以地为余。然天分地以立体，而天自为余以用之，即大一之自为余自用之矣。”^①这句话中，天地以下容易理解，即天之本体自分出天、地之形体，而天之本体又用此天地之形体，按圆：图式，即上一点为天之本体，下二点分别为天、地之形体，为上一点所用。问题是“大一以天地为余”这句，大一当为“所以”之别名，亦只有形式之悬设义，则此一形式如何可能生出天地之内容来呢？这个问题有点像是中国哲学传统中，无如何可能生有这个经典问题。笔者的观点是，“用余”的可证明性只能限定在后天领域，说“大一以天地为余”，就像说“中天分出先后天，而以后天为余”一样，实际已经超出了后天经验范围，因此只能理解为是从后天经验中归纳出“自分为余以为用”这一形式，将其运用到悬设性的“所以”或“大一”上来。换句话说，说“大一以天地为余”并非本体与形体兼具的如实描述，而只是一逻辑的、形式的描述。

“天分地以立体，而天自为余以用之”这里的天与地可以替换为善与恶、阳与阴等相反相因的范畴，其相因的特点是前者“统待”后者，即至善统善恶、真阳统阴阳，标“至善”、“真阳”是出于尊阳、尊善的价值选择的缘故。“用余”的形式正是从这一类“统待”关系中归纳出来的，亦可以表达为：“一分以自偶，偶本同出，而还以相交。”^②正因为本体“自偶”其形体在先，才能说以本体以自余之形体为用。这种“统待”的形式，只是对立两端相因情况中的一种。对立两端之相因，表现为“交”与“轮”两种情况：“交也者，合二而一也；轮也者，首尾相衔也。”^③交与轮分别是空间与时间两个维度来解释如何相因的问题。其中，《三征》篇并没有说明“交”的具体类型，但在《绝待并待贯待》偏有“化待”、“平待”、“统待”的说法，此三待即“交”的具体类型：

^①方以智：《易余（外一种）·小引》，第1页。

^②方以智：《易余（外一种）·反对六象十错综》，第77页。

^③方以智：《东西均注释（外一种）·三征》，第92页。

何谓化待？显密有无之相汁液是也。何谓平待？左右往来是也。何谓统待？君民贞邪是也。统之属，下为所统矣，虽对而不可谓之对也。编氓于里正，邑令于郡守，监司于开府，以次上属。而内属东西台三省，省各有长，而属于宰辅，君乃俨然统之，此无对之尊也。^①

这里的化待、平待容易理解，分别指对立两端互相融贯、置换的运动。统待的情况较为特殊，如君民虽为对立之两端，但又有君的权位高于民，民受君的统治而不敢与君相对的问题。在统待的关系下，相对两端的合二为一呈现为尊者统摄卑者的关系，至于两端谁为尊、谁为卑，则是出于方以智的价值选择。要言之，化待与平待适用于两端平等的情况，而统待的提出则是因应于差等的情况，而差等的情况尤为显著地出现在“事”而非“物”中，即人类社会秩序当中。

“交”描述对立两端在空间中的互相作用，“轮”则侧重于两端在时间序列上的转换和接续。空间中的两端较容易把握，但要从时间序列上找出对立的两端则较为抽象，因为时间始终是连续的。例如，如果从时间序列上追溯宇宙的开端，那么必然会从宇宙形成之后的“有”的领域，推测至宇宙未形成之前的“无”，而有无之间的转换只能说到“无始”，即宇宙并没有一个开始的时间点。方以智采取的办法是，以人身一呼一吸间的转换与连续，来推论其他事物：“何谓前后轮？曰：因有推无者，必推无始，推之则念念有无始矣。念也者，今心也。于无始中搯（扼）其终始，则一呼吸为终始。一呼吸即一生死也。一呼而一吸中有前后际焉，察此前后际，然后能察无始。”^② 在后天之当下“掐”出一段时间，譬如与人身关系最为紧密的呼吸，考察其终与始之间的转换与连续，也就可以比拟生死、有无的情状了。这里所说的“有无”是宇宙论意义上的，比如邵雍以元会运世的循环来说明宇宙的成坏。由于方以智从圆·中推导出了“轮”的时间模式，所以他对元会运世乃至佛教成住坏空的宇宙论深信不疑。又由于后天事物无不在时间维度内，所以任何事物的发展变化都符合“轮”的模式，如生生死死之无限循环，此之谓“物物皆自为轮”，“举有形无形，

^①方以智：《易余（外一种）·绝待并待贯待》，第114页。

^②方以智：《东西均注释（外一种）·三征》，第83页。

无不轮者”^①。

交与轮就是一切有形、无形之两端相因的，即事物发生变化的具体形式，“几”并非在交轮之外，它就是对两端交轮变化发生之际的形容，即《系辞》所谓“几者，动之微”之义。既然几意味着变化开端的细微征兆，那么它同时就表征着一个於穆不已的本体。“所以代错者，无息之至一也”，代错即变化，若追问万物处于不断变化之中这一现象的所以然，则只能悬设一个“无息之至一”，以形式地统摄万物之变化。这个“无息之至一”，就是於穆不已之天，就是生生，它们都统一于形式义的“所以”。“几”表征着本体的运动形式，所以它既表现在交、轮之中，又对交、轮起着统摄作用。“呼吸之缘、日夜之候、生死之根、幽明之故、鬼神之情状，皆此前后、虚实间。”几同样具有遍在性，因此也可以仿造上述“物物皆自为轮”，而说物物皆自有几。方以智相信，人是能够认知一切事物之“几”的：“以几橐籥于人心，心尽自知之；岂得窃恃大畴，而顛预於穆之一觉哉？”^②要“亲证”於穆不已之天，就必须经由心之知，于一事一物上考察其变化之几；若执着于於穆本身，反而是囿于道听途说之闻见，而不可能亲证。几在事物是其本然的变化发展趋势，对于人来说则构成了应然的行为指引。“是必格破虚实之交，而后能合虚实交之几；迸裂前后之际，而后能续前后际之几。”^③“诚知此几而合之、续之，几几不失”^④，人应该在知交、轮之几的前提下，顺应两端之相合、相续的趋势，这样的行为才能符合事物的内在理则。

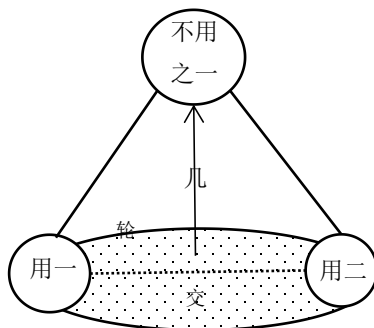
最后，如果按照圆∴图式，能不能表现交、轮、几的运动形式呢？笔者试作下图：

①方以智：《东西均注释（外一种）·三征》，第90页。

②方以智：《东西均注释（外一种）·三征》，第99页。

③方以智：《东西均注释（外一种）·三征》，第99页。

④方以智：《东西均注释（外一种）·三征》，第98页。



(图 5)

图 5 整体呈一立体的圆锥形态。图中，不用之一，即无体之自体，自偶为相对之用一、用二两端，不用之一复以用一、用二两端为用，此三点构成圆锥体的竖截面。底面圆形区域表示相对两端之“交”的发生领域，包括化待、平待、统待；底面圆周一圈表示两端在时间序列上互相轮转。由交、轮变化发生之初的细微征兆而知几，又交、轮之变化无时无刻不在发生，则几应当充斥于整个圆形底面。取底面圆形任意一点，由此一点之几而向上推知一於穆不已的、生生不息的本源性存在，即不用之一。此不用之一在形式上统摄着底部圆周范围内一切运动生化。

5.1.2 三因

三因即因应、顺应于三天的意思。作为建立在三天说基础上的实践依据，三因本身的理论并不复杂，它是与三天说相协调的。另一方面，作为对圆·说和体用论等核心理论的集中实现，三因说在方以智哲学中不仅具有重要实践意义，而且在沟通三的教实践理论方面发挥着突出作用。此外，庞朴先生通过注释《东西均》而得出了“三分法”的普遍辩证方法，本章亦将对庞朴先生的三分法与方氏三分法作一简要比较。

在其现存著述中，方以智对三因的说明主要集中在《东西均·三征》的一句话：“明天地而立一切法，贵使人随；暗天地而泯一切法，贵使人深；合明暗之天地而统一一切法，贵使人贯。”^①在这句话中，明、暗、合明暗是言说的

^①方以智：《东西均注释（外一种）·三征》，第 63 页。

方式，立法、混法、统法是教化的方式，言说、教化作为手段，其目的相应地在于使人随、深、贯。明天地即后天，暗天地即先天，合明暗之天地即中天，此三天不过是言说的方式，这是在提醒读者，三天之分并非真实存在，是则三天之合一亦非真，不可落于言诠而执着于三或一。这就是所谓“是一三本无，而无亦无矣。凡以执一执三，皆不明三一之理。不明，则三者皆病；明，则无三无一，而三一同时，五十同时，千万亦同时。即执三落二，皆非病也。”^①三一、一三作为分析性的言说方法，无法直观呈现三一之理在当下世界中整全、混一、动态的存在形态。因此，方以智提醒读者不能执着于对三与一的分析性言说，而应该在一事一物中具体体会三一之理的存在。通过这种体会、领悟的实际经验，才能整全地把握三一之理，而有了这种整全的把握，便可以创造性地、个性化地对三一之理进行应用和言说，则此时即便因应于现实情况而对三一之任何一端有所强调，有所“执”，也是无执之执，故“皆非病”。言说与教化作为手段，是为了使人随、深、贯的目的服务的。简要地说，“随”即随顺现实事物的变化发展趋势，但随顺并非放任，它要求做到“几几不失”；“深”是认识事物之理则；“贯”是体会事物各各不同的理则的内在一致性。

《易余·三冒五衍》中所说的“三冒”与“三因”是相通的，通过解读三冒，可以更好地理解三因。方氏所说的“冒”是指一种概括性、归纳性的讲法，与“质”论的分析性讲法相对。“直下是一开辟之费天地，标后天妙有之极，人所睹闻者也，命曰显冒；因推一混沌之隐天地，标先天妙无之极，人所不可睹闻者也，命曰密冒；因剔出一贯混辟、无混辟之天地，标中天不落有无之太极，即睹闻非睹闻，非即非离者也，命曰统冒。”^②可见，三冒依然是按照圆·∴结构设置的体用模式，其大意同于后天、先天、中天之说。值得注意的是，方以智在这里对三天的开显，使用了“直下是”、“因推”、“因剔”等表达，表明后天即当下世界，先天是对后天之所以然的推论，可谓一实一虚，中天是为保证先、后天二分的统一形式而虚设，三天乃一实二虚。接下来，方以智谈到因应于三天而设立的不同教化：“因费天地而立法相实宗，言为善去恶者是也。因隐天地而立破相空宗，言无善无恶者是也。因贯天地而明不空之真空、无相之实相，谓之中道性宗。为善去恶与无善无恶，皆不碍者是也。”^③这三

^①方以智：《易余（外一种）·三冒五衍》，第35-36页。

^②方以智：《易余（外一种）·三冒五衍》，第32页。

^③方以智：《易余（外一种）·三冒五衍》，第32页。

种教化、言说也可以说就是“三因”，原文于每一因之后均加小字详注，这些材料综合起来可以进一步说明三因的具体方式。

需要指出的是，方以智对相宗、空宗、性宗的使用，其含义严格说来并不符合佛教义理。在中国佛教中，空宗一般指中观学派，以鸠摩罗什学派和唐代三论宗为代表；相宗指法相唯识宗，一般认为唯识学派兴盛于唐，在晚明有复兴迹象，但主要是对唯识学论证方法的重新重视；性宗则是更加泛泛的说法，通常是把承认人人皆有佛性的宗派都算进去，佛性又称真如、法性、实相、如来藏等等，唐以后的中国佛教基本都接受了佛性论。相宗、空宗、性宗的义理各自都是完满具足的，并不存在像方以智所说的那样，必须三者融贯起来才能整全的问题。但方以智对三宗的理解，也不是完全凭空捏造的，他是把三宗的各自表面特征抽取一部分出来，用来比附他自己的立、泯、统之说。这种比附是经不起深究的，比如法相宗虽然重视名相分析，但它把世间一切现象都视为心识种子的变幻，依此如何可能建立世间的法度呢？总之，方以智借用三宗的意图是要说他自己的立一切法、泯一切法、统一切法。

立一切法因应于后天。方以智认为，立法就是为事物正名，为百姓建立规范，其中道德规范的总纲就是为善去恶，这是开物成务之实务。但如果执着于这一层，不见先天、中天之全体，则其病在于循迹而不知变化。泯一切法因应于先天。泯法就是认识到相反的事物皆相因，由此互相因待而可以说无差别，无差别是差别的前提，因此可以说无善无恶，认识到这一点可以破除差别名相的迷惑。但如果执着于泯除差别性，就有人禽不分的危险。统法因应于中天，它在认识上指同时把握事物的差别与无差别，使得立法、泯法两不相碍，在行为上表现为“随事物名相而不为所累”。统法看似高妙，但执着于此也有弊病，那就是不能“制天、持世”，回避“学问、功能”，只讲随顺就放弃了人的主动性。方以智又以屋为喻，来讲立、泯、统的关系。人居于屋内之虚空，屋漏了就要补，脏了就要扫，这是后天之立法；认识到屋内之虚空与屋外之虚空原无分别，这是先天之泯法；认识到屋与虚空皆一气生化，但依然按照理则治理房屋，可以说这是房屋自治，这就是中天之统法。“性宗空宗，总以妙其善世之实宗”，则泯法、统法都是为了立法而能尽其变，三者的融贯就表现为能够将统法、泯法实施于立法之中，能够做到这种融贯的就是理想圣人。

方以智有时说“三教圣人”，这是基于历史事实来说的，但他理想中的圣

人，所谓“大成”，主要还是儒家的圣人形象。“佛好言统，老好言泯，大成摄泯于随，贯而统自覆之。”^① 理想圣人的核心就是“随”，但不是执着于统法之中那种无所作为的随顺，而是在后天经验中实际地完成“随”的实践。“摄泯于随”就是将先天之泯法落实到后天之立法中，做到了这一点也就做到了泯法、立法两不相碍，故而中天之统法已在其中，“贯而统”就是统法。“贯因、泯因，切在随因。直下即权，何远之有？”^② 立法是落实泯法、统法的关键，“直下即权”就是说把握当下事物之法而又能变化，不应该离开当下事物而去求泯与统。“圣人之教，随而宥之。”^③ “圣人游于未始有无之中，故随万物之相待，各无相待。”^④ “圣人随天下，科分其学，缕析其修，不论高卑深浅，皆尊亲愤竭之用也，皆洋溢弥纶之体也。”^⑤ “至人与君子分立破之专门，圣人亦集之，听相激为代错也。”^⑥ 这些说法表明了圣人在后天的各种实践中都能做到“摄泯于随”。

方以智认为，儒释道各家都有关于立、泯、统三因的说法，他常常用“三x”的概念来总结这些说法，笔者将其中常见的一些概念汇总如下表：

	统（贯）	泯（深）	立（随）
三天	中天	先天	后天
三极	太极	无极	有极
三冒	统冒	密冒	显冒
三以	所以	何以	可以
三知	知命	知言	知礼
三唯	唯神	唯深	唯几
三谓	谓性	谓道	谓教
三德	知	勇	仁

①方以智：《东西均注释（外一种）·全偏》，第209页。

②方以智：《东西均注释（外一种）·全偏》，第209页。

③方以智：《东西均注释（外一种）·食力》，第342页。

④方以智：《药地炮庄校注》，第250页。

⑤方以智：《易余（外一种）·善巧》，第25页。

⑥方以智：《易余（外一种）·中告》，第54页。

致良知	知	良	致
三谛	中谛	真谛	世谛
三身	法身	报身	化身
三句	函盖乾坤	截断众流	随波逐浪
三因	正因	了因	缘因
三教	佛	老	大成

表中，三天、三极、三冒、三以是方氏基于圆·：图式及其体用论所提出的概念，前文已经论及。至于其中对三教学说的总结，亦是用方氏本人的三分法去理解的，这里不再一一展开。值得一提的是“致良知”一栏，方以智按照自己的三分法彻底改造了这一阳明学核心理论。“新建之致良知，是上冒也。”^①方以智很少直接批评阳明本人，这里说致良知是一概括性的“上冒”，是委婉地批评阳明此说缺少落实于后天的立法。因此他接下来便说“惟有在世言世，观会通以行典礼，制数度以议德行，不能博约明察，何由知圣人之财成天地而时措宜民哉！”^②将致良知落实于后天立法之中，这是方以智改造其说的大方向。他把这三个字分开来讲，“知以天统，良以德泯，致以法随。”^③又，“表一致，而乳万世于立法穷理矣；表一良，而寂万世于尊德尽性矣；表一知，而养万世于至命统天矣。”^④结合起来，知表统、贯之中天，良表寂、泯之先天，知与良都要从后天之“致”上见，离开立法穷理之实践别无知识与道德。

最后对庞朴先生的三分说与方氏三分说作一简要分辨。庞朴先生写作《一分为三论》或许受到方以智哲学的启发，但从其运思路径和全书内容来看，庞先生的三分说实与方氏哲学本身关系不太大。《一分为三论》开篇就讲“对立的同一与统一”，这是庞先生三分说的思想纲要。从中可见，其三分说是在西方辩证法，尤其是列宁辩证法，的基础上形成的。他认为，此前一段时期中国思想界重视一分为二，有意无意地忽视合二为一；他认为应该重视统一，统一之一与对立之二即三。“对立与统一，勿论其形式如何，都是二与一，都是三，这便是世界的基本面貌。”^⑤庞先生强调对立同一(identity)与对立统一(unity)

①方孔昭、方以智：《周易时论合编·两间质约》，第356页。

②方孔昭、方以智：《周易时论合编·两间质约》，第357页。

③方以智：《东西均注释（外一种）·尽心》，第113页。

④方以智：《易余（外一种）·善巧》，第25页。

⑤庞朴：《一分为三论》，第14页。

之间的区别，并从同一与统一出发，分别讲出两种三分的方法来。其中，同一“是说对立者具有着与其对立面同一的属性”，“所回答的是对立何以或为何不可分离的问题”，表现为相互依存、相互转化、相互即是三种形式。统一“则是对立者如何统合成为一物”，“所回答的是对立如何或怎样不可分离的问题”，表现为包、导、超三种形式。包是指对立两端（A、B）以肯定的方式统合为一个新的统一体（C=亦A亦B），超是对立两端以否定的方式统合为一个新的统一体（C=非A非B），导是由统一体来主导对立两端（C统A、B）。统一与同一各有三种形式，庞先生基本是运用这一理论来解说后面的三极、中庸、鸡三足、三生万物、太极与两仪、天人合一、函三为一、太玄、三位一体、四圣二谛与三分等等哲学和宗教的范畴，其中也包括对圆伊三点的分析。然而庞先生讲圆伊三点却几乎没有涉及体用问题，事实上庞先生的整个三分体系几乎都不涉及体用论，这是其与方氏三分法的最大区别。

按照庞先生同一与统一的区分，则方以智讲的三征近于同一，交、轮、几主要是对立两端在时空中如何融合的问题；三因则近于统一，因为讲立、泯、随必须涉及三个对象之间的分合。然而方以智的三分是在严格的体用论基础上进行的，而且涉及本体大用、形质作用双重体用，且其本体大用论又具体表现为无体有用，再加上体用双方在具体情况下可以颠倒对调，故其内涵实则与庞先生的三分法大相径庭。

5.2 时中与经权

“时”是方氏易学思想的核心，“时中”范畴亦是方氏哲学主张由用见体、重视动态变化的集中表现。时中、中庸、中节、用中等范畴在方氏哲学中具有相通性，这几个范畴又以时中为代表。时中就是既要坚持正中的原则标准，又能随顺具体情况而有圆中之变化，所以时中与正中、圆中既不同又无碍。方氏所说的知几、时中、经权也是围绕着变化以致用来讲的。方氏讲经权有较深的现实忧患，所以讲到行权用事时，方氏的态度反而倾向于变即在常中、权即在经中，以此论证经与常的合理性。

5.2.1 时中

余颙为《时论》所作序言中说：“先生之学《易》也，以统有无之中为极，以河洛为端倪，而要归于时用。”^①这一对方氏易学之义理、象数、实践精神的概括颇为精当。方氏所说的“时”，首先是卦时。“六爻成质，六位成体，其异其同，皆由乎时，故曰卦者，时也。时者，卦主为之也。”^②六位指一卦的奇偶阴阳之位，一旦形成便固定下来；六爻指刚柔，刚柔爻往来而居，所以形成不同的卦。每卦皆有其时，这是由卦主决定的。“是其刚柔之过不及者，当有以变化之；即二五得中，亦当于中正变化之；乃于诸爻之过不及者，相与而后相得，不然则不相得也。此吉凶吝厉所由生也。”^③由于卦时、爻位不同，每一爻的刚柔之质相应于该爻的时而言，都会有所过或不及，必须借助他爻的变化来予以纠正，能否得到恰当纠正将导致该爻获得吉凶吝厉等不同判辞。又，“理一而已，顺则吉，逆则凶。……如其顺理心安，则福固吉，祸亦吉；理不顺，心不安，则为祸固凶，福亦凶也。”^④在理学传统中，至晚从程颐《周易程氏传》开始，便将吉凶与祸福分开，并以顺理与否为吉凶的标准。^⑤理与时是密切关联的，一时有一时的具体之理，由此形成人之行为的依据。

趣时顺理本是主体行为的基本原则，但方氏也注意到这一原则在实际执行过程中，有演变为托辞、藉口的可能。在注释《系辞传》“吉凶者，贞胜者也”

^①方孔炤、方以智：《周易时论合编·方潜夫先生时论序》，第7-8页。

^②方孔炤、方以智：《周易时论合编·任间卦主》，第264页。

^③方孔炤、方以智：《周易时论合编·任间卦主》，第264页。

^④方孔炤、方以智：《周易时论合编·任间卦主》，第266页。

^⑤参见刘瑜：《〈周易程氏传〉无妄卦思想发微——以德福关系为中心》，《周易研究》，2019年第2期，第74-80页。

一句及其后续贞观、贞明、贞一等概念时，方孔炤就特别强调，“贞一”与“神二”不可分离，既不能执着于颠预一定之理而不知变化，也不能藉口变化而行违反原则之实。“盈两间皆气，气凝诸形而所以者常弥之。遇事物而当然之节著焉，犹之卦爻之时位也。洞彻所以之用于当节，而直于时位也，则福不必倖，祸不必辞。”^① 卦爻时位之理与当下事物之理是相通的，洞彻其中的所以然之理，依此理而行事，则无论结果是祸是福皆能得吉。

“时”是方氏易学的核心范畴，在此基础之上，方以智大讲“时中”，又把“时中”、《中庸》与《庄子·养生主》篇结合起来，从而得出“《庄子》者，《易》之风也，《中庸》之魂也”^②的结论。其论证思路大致如下。《中庸》所讲“喜怒哀乐未发谓之中，发而中节谓之和”一语有两个“中”字，若以前一中字为不可言说之体，则后一中节之中便是其用，因此未发即在已发之中，本体即在时用之中。方以智援引邵雍对《庄子·养生主》的赞赏，认为“此篇发明慎独中节之学”^③，其理由主要是把庖丁解牛寓言中的“缘督以为经”解读为“以缘督为用中”。由此亦可见，时中、中庸、中节、用中等范畴在方氏哲学中具有相通性，这几个范畴里，方以智讲得最多的还是时中。

方以智讲中，也要一口气讲出三个中来，除了时中，还有正中与圆中。这三中的区分，应当是继承自其外祖吴应宾。《养生主》篇引三一曰：“中之名，因过不及而立；中之用，不以过不及而限也。故有圆中、正中、时中之说焉。”^④ 中之得名虽然起于过与不及，但用中的道理不限于过不及，其意便是以时中为中之用。方以智继承了吴应宾以时中为用的思想，并且将三中的理论进一步完善起来。其说最为集中的一处文献是《易余·中告》：

必明三中而中乃明、世乃可用也。一曰圆中，一曰正中，一曰时中。中之名，借有无之边而生；中之实，不依有无之间而立。虚空无中边，喻道法者如之，此平等浑天之圆中也。过、不及因中而起，中又因过、不及而起。不求中节于发之未发，而求中节于过、不及之间，是鼠朴矣；然执此发之未发，而定不许征中于过、不及之间，又燕石矣。践迹者胶

^①方孔炤、方以智：《周易时论合编·系辞下传》，第1223页。

^②方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第501页。

^③方以智：《药地炮庄校注》，第347页。

^④方以智：《药地炮庄校注》，第349页。

无过不及之正中，则未见圆中；玄胜者执无中边之圆中，则必鄙正中，皆盘烛以为日者也。

按照方以智的意思，时人大概有两种互相对立的关于中的理解。较保守的一方主张正中，从道德行为相应于实际情况是否过与不及来判断人的道德修养，其弊病在于不知变化；较激进的一方主张圆中，大致是说已发之行为来源于未发之涵养，故应以涵养工夫来判断修养水平，其弊病在于不可征验。正中的逻辑是“前后俱非”，即行为之过与不及俱非，圆中的逻辑是“前后相续”，即涵养与行为相续。此二者与三征中的交与轮类似，各得一偏，而方以智所主张的时中，则类似于三征之几，故其亦有“时中适得而几”^①的说法。具体来说，“时者，变变不变；中者，不变而随变者也”^②，时中就是既要坚持正中的原则标准，又能随顺具体情况而有圆中之变化，所以时中与正中、圆中既不同又无碍。方以智还用了当时较为先进的物理知识来打比方。当时，天圆地方的盖天说还是主流的天文观念，方以智则接受了传教士所引入的地为球形的思想，但他同时也批评：“泰西虽知地圆，而未明与天之枢极相应。”^③地为浑圆球形，而有一条固定的地轴与天相应，方以智在《中告》中引入此一物理知识，大概也有从中引申出变与不变、定与不定相统一的意思。

值得一提的是，新的物理知识不仅为方以智提供了论证材料，更促使他用一种肯定新兴事物的态度来看待时代的变迁。比如在工艺制作上，“木绵、抄纸、雕版、折扇，俱备于后代，是后人增加精明于前人者，则后出之理未可诬以为非先王之法言也。”^④在天文地理上，“阔阔《緬志》之源江河、金鱼火鸟之补天汉也，何必定以古人掩后人乎？”通过科学技术经验的积累和对科技史的考察，方以智相信时代是向着“日新”的方向发展的，实证知识给予了他充足的底气来反对“非先王之法言不敢道”（《孝经》语）的传统观念。传统思想家通常能够认可时变的道理，本来“因时尽变”、“因时施設”是论“时”的题中之义，但落到现实社会生活中，真正能够像方以智这样明确肯定后世有所优于先王之世的思想家却并不算多。除了科学技术，他相信文化和人文学术

①方以智：《易余（外一种）·易余小引》，第4页。

②方以智：《易余（外一种）·中告》，第48页。

③方以智：《易余（外一种）·中告》，第48页。

④方以智：《东西均注释（外一种）·扩信》，第51页。

也是后来加详，“圣人礼乐甚精，而叶切用浑，时也。后人详之，时也。详而讹谬，不得不更详定之，时也。”^①方以智承认古代圣人在礼乐上有精深造诣，但这不能掩盖其在音韵学上不了解叶韵、切韵的事实，音韵学广义上属于古代礼乐的内容。“诗至长律，书至行草”，这些优秀的艺术形式也是古代圣人之世不可能完备的。此外，社会治理方法也应该与时偕行。“岂知道不变而法可变，正法不必变而奇法可变”^②，这是对董仲舒“天不变，道亦不变”理念的修正。古代思想家多有复古情结，方以智却指出，人们之所以美化三代之治，不过是因为缺少历史文献来了解真实的上古社会：“人但目后世之乱，而羨上古之治，果然乎哉？有欲必争，上古之争而杀戮也，史无书之者耳。”^③即便上古之民果真容易治理，“智巧渐出”终归是时代发展不可逆转的趋势，为了治理方便而采取愚民措施是不可行的。“以中古之法治三代犹不可，而欲以上古之法治末世乎？”^④具体的社会治理方法必须因时而变，例如对理学家们所热议的井田、封建等政治制度，方以智也是持不可“印泥”的态度。

5.2.2 经权

在方氏哲学中，知几、时中、经权都是围绕着变化以致用来讲的。“规矩绳权衡，以权寓其神用”^⑤，权大概是秤砣一类的重量测量仪器，因其能调节变化，故在诸测量器中尤为显出“神用”。《系辞传》有“巽以行权”一句，以巽卦代表行权，又有“不可为典要，惟变所适”一句，也是讲常变、经权关系。方氏据此发挥说：“汉儒以反经合道为权，程子非之，而邵子曰得一端者也。心迹之间，有权存焉。圣人行权，轻重合宜而已，盖因物中节者也。羲之观取，舜之明察，皆精义格物而应事无私者也。”^⑥汉儒所言反经合道大致是嫂溺而以叔援嫂之类具体情境中的道德行为，方氏认为这只是权之一端而已。圣人行权能够做到在任何事情上都轻重合宜，要做到合宜就必须了解事物的理则，所以格物是行权的前提，“致知格物为入用见体之权”。格物就是以事物为对象来获取知识，必须做到“无我”才能与事物之理相通，与此同时，行权也要以

^①方以智：《通雅》，《方以智全书》第六册，第472页。

^②方以智：《易余（外一种）·三子记》，第3页。

^③方以智：《易余（外一种）·时义》，第83页。

^④方以智：《东西均注释（外一种）·容遁》，第339页。

^⑤方以智：《易余（外一种）·权衡经纬》，第107页。

^⑥方孔炤、方以智：《周易时论合编·系辞下传》，第1264页。

公而“无私”为保证，所以讲行权尤重无我、无私，此即“权者，因物作则而无我者也”^①。由此无我无私而与无体之至体相通，故而方氏又有“无体之权本”的讲法。《庄子·秋水》篇有“知道者必达于理，达理者必明于权，明于权者不以物害己”一句，方以智在注释中同样发挥了“惟无我而好学者方能知之”^②的思想。他还认为《论语》所说的“可与立，未可与权”中，立即相当于三中之正中，权相当于时中，由此亦可见时中、经权范畴的关联性。

获取知识还需用于事上，“就事立准，所以节发中未发之权。”事上之权要相对具体地来讲，方氏认为，相对于政府、无思、明德、至善而言，立教、好学、亲民、择善就是权，这就又把通常所谓经与权对调过来了。方氏讲经权似乎有较深的现实忧患，他们担心的一则如程朱批评汉儒“以反经合道为权，故有权变、权术之论”，一则是明末王学末流多讲变而忽视常。所以讲到行权用事时，方氏的态度反而倾向于变即在常中、权即在经中，以此论证经与常的合理性了。

^①方以智：《易余（外一种）·易余小引》，第8页。

^②方以智：《药地炮庄校注》，第689页。

结语：体用与即用即体

作为中国哲学的一组标志性范畴，体用关系脱胎于先秦诸子道论，萌芽于魏晋玄学本末有无之辩，成型于隋唐佛教义学，大兴于宋明理学。佛教入华之后，受中国传统天人之学的深刻影响，逐渐走上探讨宇宙人生之源的发展路径。至隋唐以后，法相唯识宗、天台宗、华严宗以及禅宗各家对心性问题的研究转趋邃密，成就斐然。北宋儒家为从学理上回应佛教哲学挑战，重开先秦儒家经典，吸收佛道思辨教益，经过与佛老的长期互动回环，至二程兄弟终于别开生面，建立起宋明理学基本架构。学界一般认为，宋明理学对理事（道物）关系的理解直接受益于佛教特别是华严禅学说，形成不一亦不二的理事圆融型态。在中国哲学传统中，这种理事或道物的关系又往往通过体用范畴来表达。

张岱年编著的《中国哲学大辞典》将中国哲学中的“体用”分为三类：一、“体指形体、形质、实体；用指功能、作用、属性”，二、“体指本体、本质，用指现象”，三、“体指根本原则，用指具体方法”。学界一般认为，程颐在《周易程氏传·易传序》中所论“体用同源，显微无间”开启了宋明理学以体用为重要理论方法的先声。然而，程颐对这一命题并没有做出规定和诠释，回到《易传序》语境来看：“得于辞，不达其意者有矣；未有不得于辞而能通其意者也。至微者理也，至著者象也。体用同源，显微无间。观会通以行其典礼，则辞无所不备。故善学者，求言必自近。易于近者，非知言者也。予所传者辞也，由辞以得其意，则在乎人焉。”联系前一句话，“体用同源”似乎指理、象关系而言，但通观上下文，程颐的立意重心显然是落在言意关系上的，是对以王弼《周易注》为代表的魏晋玄学言意观的回应与发展。王弼在《易注·明象》中说：“夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象。象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著，故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。”王弼思想中已经有了有无体用关系的萌芽，但他在著述中主要运用的还是玄学本末关系。这种本末关系以道家“忘”的功夫论为要义，强调的是经由事物的枝末返还道的本根境域，在此本根境域中含存枝末。此外，仔细比较二人对《周易》言、象、意关系的论述，一个明显的区别是，王弼所谈论的对象仅限于此三者，体现了思辨的纯粹性，而程颐的思考还牵涉到“会通”、“典礼”与“善学”，

体现了儒家义理的实践与教化性格。在程颐看来，言意关系如果离开了人这一主体，无异于耽溺玄思，言必须经由人的切近体察才能探得其意，也只有会得其意的人才能够真正施行儒家礼法。

总之，二程所讲的“体用”，从实践义上根植于先秦儒学精神，是由儒家经典中自然生长出来所谓一组范畴，从理论上借鉴了佛学体用关系的形式，而不取其空宗根柢。二程虽常常以体用对举，但并没有对体用本身作界说，朱熹对这组范畴的运用则具有很强的理论上的自觉性。“‘体用一源’，体虽无迹，中已有用；‘显微无间’者，显中便具微。天地未有，万物已具，此是体中有用；天地既立，此理亦存，此是显中有微。”朱熹对程颐“体用一源，显微无间”的这一解说对后世影响极大，以至于程朱一系的体用论主要呈现为体用双张的型态，表现在朱熹的理一分殊论上，即便不说强调理的先在性，至少也是将两者的地位等而视之的。理一分殊的思想当然也在方氏体用论的考量范围内，但方以智主要是将理一分殊化约为一多关系来看待的，他讲一多关系最集中的是所谓“十错”：

请问十错。曰：一不是多，多不是一，此对舍也。一舍多，而未尝不望多待多；多舍一，而未尝不望一待一也。摄多于一，摄一于多，此对摄也，摄则相统相归矣。一入多而始为一，多入一而始为多，此对入也，入则相沁相亲矣。夺多然后显一，夺一然后显多，此对夺也。夺之云者：相侵相逼，使之易于摄入云尔。一是多中之一，多是一中之多，一外无多，多外无一，此一即多、多即一之对即也，即之而无多、无一矣，然不碍于外多而内一、本一而末多也。^①

对舍、对摄、对入、对夺、对即都是在等而视之的前提下，对一多关系进行的深入剖析。对舍说明一与多的差异性；对摄比较微妙，是说一方对另一方的全盘牵制；对入指一与多实际上不可分离、互相成全；对夺是说把双方实际上的互相牵制暂时搁置，先抛开一方而考察另外一方，夺与摄本身又相反相因；对即说明一与多的同一性，即之与舍亦是相反相因。总之，一与多相反相因，本无所谓价值上的高低，但方氏一定要把重点落在后天之杂多上来，这就

^①方以智：《易余（外一种）·反对六象十错综》，第78页。

越出了理一分殊的思想辐射范围：“《野同录》曰：万即一也，必曰一统万，必曰一不住一，必曰就在万之一以理其万者，何也？先天后天止有一用，用必不离事物，物必有亲疏贵贱，必以亲先疏，贵治贱，卦爻因此而列，礼乐因此而宜。此费即隐之道体也。”^① 由于后天事物的实存才是第一性的，共性或本体只是人的悬设，以此保证后天事物的差异性背后有一共同基础，从而实现规范秩序之用，所以在真实性或实证性的序列上，杂多之事物先在于其一贯之理。从这一角度来说，方氏哲学是对理学形而上学的祛魅。当然，方以智自己也立了一个有本体论色彩的“所以”，但“所以”之与理、气、心、性等差异性是有根本意味的。其差异首要就表现在“所以”是一副词，它表示一种致思的倾向和间性的联结，这种倾向和联结既抛弃、又兼容以任何实体为本体的可能，造成的结果是将诸种实体化本体的地位同时降格。可以说，以“所以”代替理、气、性、心等名词性的本体，显著地标志着一次以建构代解构的哲学转向。

北宋理学家中，侧重于从由用见体、即用显体的思路来建构体用关系的主要是张载和邵雍。关于邵雍哲学尤其是易学思想对方氏体用论的影响，“道物”一章已有较多说明，此处再作一总结。方氏体用论对邵雍哲学的吸收与改造，一言以蔽之，就是通过吸收邵雍“一非数”与“地体天用”的观点，将其用在事物内部关系上的体四用三说改造为本体大用意义上的无体有用说，进而消解其先天学的独立性。二者的体用设定虽然不同，但从“数”的角度亦非不可沟通。比如从圆·∴图式出发，方氏就有两种讲四分用三的方式：一是将上一点视为体，由体分出下面两点，分别代表数字奇一、偶二，奇一偶二合为三，加体之一为四，体用共数四而用三，这种模式更宜于解释“三征”，因为几须在交、轮之中来把握；二是将三点都算作一，再以三者之全体为一，三加一共数四而用三点，这种模式适宜解释“三因”，因为立、泯、随三者须同时起用。总之，依方氏对数——尤其河洛之数——的熟稔运用，要讲出四分用三是很容易的事情，甚至一到十中任意两个数字之间他们都能说出一套关系来。透过表面数字的相似，一方面应该看到方氏与邵雍同样重视物，另一方面也应看到二者的体用设定之殊绝。

最后谈谈方氏体用论对张载“一物两体”思想的继承。现存方氏著述中，提及张子或横渠之处并不多，时人的评价也通常略过张载，只提方氏自觉继承

^①方孔炤、方以智：《周易时论合编·系辞》，第1326页。

朱熹、邵雍之学。现代学者中关注到张载与方氏思想的相通性的，就笔者所见，应该是庞朴先生。庞先生在《一分为三论》中提到过，张载用来表示一物两体的符号“极_{两两}”——上一极字、下并列二两字——与方氏圆∴图式有相似性。一物两体是张载哲学的核心思想之一，在《正蒙》和《横渠易说》（以下简称《易说》）中都有表述。《正蒙》通常被视为张载晚年定论，而从《易说》对“一物两体”的界说中，更有可能探求到这一思想的原初意蕴。

《易说》集中说明“一物两体”思想的有两处。从筮法来看，对张载提出“一物两体”具有启发性意义的是“分而为二以象两，挂一以象三”这个步骤，他评论到：“极_{两两}，是为天三。数虽三，其实一也，象成而未形也。”又，“挂一象三，象天地之三也。”^①象数方面，张载对《说卦》“参天两地而倚数”一句的解说是：“地所以两，分刚柔男女而效之，法也；天所以参，一太极两仪而象之，性也。”^②“两地”指两种相对立的性质，这种对立性来自于地对天之“两仪”的效法，“参天”是指“一太极”之“一物”与“两仪”之“两体”的总和，这样的“一物两体”就是天所具有的本性。张载明确将太极与两仪共同归之于天，意在强调“一物”与“两体”具有同等逻辑地位。然而他接来说，“有两则有一，是太极也。若一[有两]，有两亦[一]在，无两亦一在。然无两则安用一？不以太极，空虚而已，非天参也。”^③这段文字最后两句话锋一转，强调一物两体说提出的目的在于对治“空虚”，而对治空虚之目的只能由两体发用之功能来实现。因此可以说，在张载的考量中，相对于“一物”之存有，“两体”之发用更具有价值上的优先性。

一物两体显然指向的是一种体用关系，这种体用关系的特殊性在于，具备相互对立的两种性质是由体发用的内在要求。在张载哲学中，两体之所以能够发用，并非由于矛盾对立双方的“斗争”，而是由于两体之间普遍存在着“感应”关系。相对于“两体”，作为本体的“一物”更加具有“虚”的特点，在张载的描述中，“一物”很难被把握为某种概念化的客体，它更多地呈现为两体之间一种动态的融通、融合倾向。从逻辑上说，这种通合发生在两体相感应之后：“感而后有通，不有两则无一”^④，“二端故有感，本一故能合”^⑤，这

①张载：《张载集·横渠易说·系辞上》，北京：中华书局，1978年，第195页。

②张载：《张载集·横渠易说·说卦》，第233页。

③张载：《张载集·横渠易说·说卦》，第233页。

④张载：《张载集·正蒙·太和》，第9页；《张载集·横渠易说·系辞上》，第206页。

⑤张载：《张载集·正蒙·乾称》，第63页。

显然是对《系辞》“感而遂通”义的化用。通与感这两种效应分别产生了神与化的效果：“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“气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。”^②两体之间相互感应、融合相通，通过两体的盈虚消长，其融合的结果又不断发生着动态变化。这里形容“神”的“不测”，并非不可预测之意，而是指两体融通的过程和结果处于变动不居之中，侧重于“变化”之意。在解释《系辞》“鼓之舞之以尽神”的时候，张载就对“神”作了这样的发挥：“天下之动，神鼓之也。神则主（于）[乎]动，故天下之动，皆神为之也。”^③

一物两体虽然是对自然规律的客观总结，但要达到一物两体的神、化境界，在张载看来，不能通过认知规律的“知”的途径，而必须通过修养道德的“德”的途径。张载对《系辞》“穷神知化，德之盛也”一句的解释是：“‘穷神知化’，乃养盛自致，非思勉之能强，故崇德而外，君子未或致知也。”^④君子所必须认识的“知”只是崇德之“知”，这体现了张载对“见闻之知”与“德性之知”的区分，并且明确规定“德性所知，不萌于见闻”^⑤。从自然规律的角度，张载重视“两体”之用，其理论针对性一则是批评道家执守于“无”之本体，一则是批评佛教不承认现象界的实有。但是，在道德人伦领域，张载重视的则是“一物”之体，这是因为在经验领域，对立两端之间的相感相应往往客观存在，人的能动性在于能够使得对立两端通而合之。这种通、合的动态倾向，张载用动词的“一”来指称：“客感客形与无感无形，惟尽性者一之”^⑥，“有无虚实通为一物者，性也；不能为一，非尽性也”^⑦。两体之通为一物，在天道是本然之“性”，在人道则是应然的规范，实现这一规范也就是张载所理解的“尽性”。

作为张载学说的自觉继承者和气本论的集大成者，王夫之对一物两体学说有比较深入而准确的理解。然而此前，程朱学者以形而上下区分理气，批评张载以形下之气为本体，对程朱学者这一批评的回应，也是王夫之注解《正蒙》的目的之一。王夫之在阐发《正蒙》的过程中，自觉地将理本论学者的批评纳

^①张载：《张载集·正蒙·参两》，第10页；《张载集·横渠易说·说卦》，第233页。

^②张载：《张载集·正蒙·神化》，第16页；《张载集·横渠易说·系辞下》，第219页。

^③张载：《张载集·横渠易说·系辞上》，第205页。

^④张载：《张载集·正蒙·神化》，第17页；《张载集·横渠易说·系辞下》，第217页。

^⑤张载：《张载集·正蒙·大心》，第27页。

^⑥张载：《张载集·正蒙·太和》，第7页。

^⑦张载：《张载集·正蒙·乾称》，第63页。

入考量之中，他对“一物两体”的解说不可避免地具有不断强化“一物”的实体性的倾向，从而达到与程朱学的本体之“理”相争衡的目的。如此，在王夫之那里逐渐实体化的“太和”，与张载有意虚化的“一物”之间，便形成了一定张力。此外，王夫之对一物两体学说的理解，与张载原义有所龃龉的另一处重要体现，是在工夫论上。王夫之在注解《正蒙》时也往往论及“合一”，但他所谓的“合一”并不是从一物两体学说引申出来的，而是来自于整体气化宇宙论。例如，他曾说，“惟其理本一原，故人心即天，而尽心知性，则存事没宁，死而全归于太虚之本体，不以客感杂滞遗造化之疵纇；圣学所以天人合一，而非异端之所可溺也”^①，“气有屈伸，神无生灭，通乎其道，两立而一见，存事没宁之道在矣”。^②王夫之往往赞许张载“存，吾事之；没，吾宁也”的生死观，他所重视的气化理论在于宇宙人物之生死皆阴阳二气之流行。对王夫之而言，一物两体学说的重要性首先在于论证宇宙气化理论的合理性，除此之外，便是论证“神”无生灭理论。由于神无生灭，道德修养上的存神、尽性对于普通人来说才有效力，否则，“使一死而消散无余，则谚所谓伯夷、盗跖同归一丘者，又何恤而不逞志纵欲，不亡以待尽乎！”^③张载所谓的“神”实不离于动态义，王夫之将其视为生死之外的一超越者，也表现出他将“一物”实体化的倾向。

现在来看一物两体与圆·∴之间的相通性。《东西均·三征》文末有这样的总结：“圆·∴三点，举一明三，即是两端用中，一以贯之之‘一’。盖千万不出于奇偶之二者，而奇一偶二即参两之原也。上一点为无对待、不落四句之太极，下二点为相对待、交轮太极之两仪。”^④从文字上看，这一段阐述与张载对“极_{两两}”符号的说明极为相似：太极在上，阴阳二仪在下，且都援引了《说卦传》的“参两”之说。太极之绝待与阴阳之对待之间的关系，张载用“通”来形容，方以智则用一“贯”字，二者皆表明太极即在阴阳之中、阴阳二气要产生作用不能离开太极本体。然而，在进一步描述太极本体的这种通贯于阴阳二气的特性时，张载仅仅使用了一个颇为模糊的“神”的概念，方以智则试图通过“几”的范畴来作出更加清晰的说明。“贯”与“几”都可以指称变化发

^①王夫之：《张子正蒙注》，第33页。

^②王夫之：《张子正蒙注》，第39页。

^③王夫之：《张子正蒙注》，第22页。

^④方以智：《东西均注释（外一种）·三征》，第103页。

生之际，只不过“贯”字强调变化中有不变者存在，“几”字则强调变化发生之际的细微分野。他有时也贯、几连用：“两间无非相待者，绝待亦在待中，但于两不得处，即得贯几。”^①太极通过阴阳二气显现自身，只有从阴阳二气的生化作用中才能确证太极的存在，然而，如果要“亲见此无对待者”，要试图直接体认太极本体，方以智认为，就应该从后天事物的变化之际去考察。“是必格破虚实之交，而后能合虚实交之几；迸裂前后之际，而后能续前后际之几。”^②从认识上研察虚实之交、前后之际，是在变化之几做到“合之”、“续之”的前提。对比一物两体说，方以智所谓“合之”与“续之”，是对张载所谓的“一之”，也就是尽性工夫的深化。方以智还谈到，“诚知此几而合之、续之，几几不失，其中乃坚，其权乃神。”^③觉察变化发生时对立两端相反相因的关系，盈虚消长的趋势，并体察变化之中一以贯之的不变者，亦即变化的根本推动力，从而采取相应的权变措施，这就是变动不居之“神”的含义，可以视为对张载之“神”的深入说明。

当然，张载和方以智体用论亦有无法调和的矛盾，二者最为显著的分歧在于由用见体应该交给“德”还是“知”来完成。张载（以及二程）之所以认定德性之知不萌于见闻，是为了维护德性的先天必然性。后来朱熹意识到，若分离德性与见闻之知，便有动摇儒者下学而上达的进学之路的问题。他对此采取的补救是强调知识的兼容性，但其格物穷理的路径又被阳明的“致良知”所否定。后者倡导的，是自本至末的良知本体的彰显流行。从心外无物无理的本体论前提，阳明坚持格物之功只在心上做的内省体贴工夫，从根本上改变了穷究物理以使心明觉的“做圣人”的知识进路。^④而阳明后学之中，王学左派对道德内省工夫的强调更加走向极端。面对这种现实思想环境，方氏哲学主张通过“知”来实现由用见体，并非漠视德性或儒家伦理，而是为了矫正王学尊德性、轻问学之弊，恢复朱子乃至先秦儒学下学上达的进学之路。

^①方以智：《东西均注释（外一种）·一贯问答注释》，第427页。

^②方以智：《东西均注释（外一种）·三征》，第99页。

^③方以智：《东西均注释（外一种）·三征》，第98页。

^④参见向世陵：《闻见与德性——朱子、阳明“知”论辨析》，《复旦学报》，2019年第1期。

参考文献

一、古籍

1、方以智著作

方以智著，陈文涛笺证：《〈物理小识〉笺证》，福州：文明书局，1936年。

方以智著：《物理小识》，上海：商务印书馆，1937年3月。

方以智著，侯外庐主编：《方以智全书·第一册 通雅》，上海：上海古籍出版社，1988年9月。

方以智著，张永义、邢益海校点：《药地炮庄》，北京：华夏出版社，2011年10月。

方以智编，张永义校注：《青原志略》，北京：华夏出版社，2012年6月。

方以智著，张永义注释：《药地炮庄笺释·总论篇》，北京：华夏出版社，2013年10月。

方以智著，邢益海校注：《冬灰录——外一种〈青原愚者禅师语录〉》，北京：华夏出版社，2014年5月。

方以智著，庞璞注释：《东西均注释（外一种）》，北京：中华书局，2016年7月。

方以智著，张永义校注：《浮山文集》，北京：华夏出版社，2017年8月。

方以智著，张昭炜整理：《易余（外一种）》，上海：上海古籍出版社，2018年4月。

方以智著，蔡振丰、魏千钧、李忠达校注：《药地炮庄校注》，台北：台湾大学出版社，2018年9月。

方以智著，张昭炜注释：《性故注释》，北京：中华书局，2018年9月。

方孔炤、方以智著，郑万耕点校：《周易时论合编》，北京：中华书局，2019年6月。

方以智著，黄德宽、褚伟奇主编：《方以智全书》（共十册），合肥：黄山书社，2019年6月。

2、其他

永瑢等撰：《四库全书总目》，北京：中华书局，1965年6月。

- 张载著，章锡琛点校：《张载集》，北京：中华书局，1978年8月。
- 朱熹撰：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年10月。
- 王先谦撰，沈啸寰点校：《庄子集解》，北京：中华书局，1987年10月。
- 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年。
- 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年9月。
- 孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》，北京：中华书局，1989年2月。
- 王阳明著：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 梅文鼎著：《续学堂诗文钞》，合肥：黄山书社，1995年12月。
- 郭象注，成玄英疏：《南华真经注疏》，北京：中华书局，1998年7月。
- 杨文会撰，周继旨校点：《杨仁山全集》，合肥：黄山书社，2000年1月。
- 王国维著：《观堂集林（外二种）》，石家庄：河北教育出版社，2001年11月。
- 钱澄之撰，褚伟奇辑校：《所知录》，合肥：黄山书社，2006年12月。
- 陈鼓应注译：《庄子今注今译》，北京：中华书局，2009年2月。
- 朱熹撰，廖名春点校：《周易本义》，北京：中华书局，2009年11月。
- 陈澧注，万久富整理：《礼记集说》，南京：凤凰出版社，2010年1月。
- 邵雍著，郭彧整理：《邵雍集》，北京：中华书局，2010年1月。
- 郝懿行著，周立昇点校：《郝懿行集》，济南：齐鲁书社，2010年4月。
- 王夫之著，杨坚总修订：《船山全书》，长沙：岳麓书社，2011年1月。
- 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2012年2月。
- 黄克剑译著：《公孙龙子（外三种）》，北京：中华书局，2012年10月。
- 罗钦顺著，阎韬点校：《困知记》，北京：中华书局，2013年5月。
- 李光地著，刘大钧整理：《御纂周易折中》，成都：巴蜀书社，2013年10月。
- 杨简著，董平校点：《杨简全集》，杭州：浙江大学出版社，2016年6月。
- 方昌翰辑，彭君华点校：《桐城方氏七代遗书》，合肥：黄山书社，2019年2月。
- 胡方平著，谷继明点校：《易学启蒙通释》，北京：中华书局，2019年8月。
- 秦祖永编，余平点校：《桐阴论画》，杭州：浙江人民美术出版社，2019年12月。

月。

二、研究著作

1、方以智专题类

任道斌编著：《方以智年谱》，合肥：安徽教育出版社，1983年6月。

任道斌编：《方以智茅元仪著述知见录》，北京：书目文献出版社，1985年。

蒋国保著：《方以智哲学思想研究》，合肥：安徽人民出版社，1987年12月。

张永堂著：《方以智》，台北：台湾商务印书馆，1987年。

刘君灿著：《方以智》，台北：东大图书股份有限公司，1988年8月。

罗炽著：《方以智评传》，南京：南京大学出版社，2001年2月。

余英时著：《方以智晚节考》（增订版），三联书店，2004年8月。

彭迎喜著：《方以智与〈周易时论合编〉考》，广州：中山大学出版社，2007年6月。

钱王刚著：《方以智传》，合肥：安徽人民出版社，2008年6月。

蒋国保著：《方以智与明清哲学》，合肥：黄山书社，2009年10月。

邢益海编：《冬炼三时传旧火——港台学人论方以智》，北京：华夏出版社，2012年1月。

彭战果著：《无执与圆融——方以智三教会通观研究》，兰州：民族出版社，2012年11月。

刘元青著：《方以智心性论研究》，北京：北京师范大学出版社，2014年。

邢益海著：《方以智庄学研究》，北京：北京师范大学出版社，2015年。

Willard J. Peterson, 《匏瓜：方以智与思想变革之动力》 *Bitter Gourd: Fang I-chih and the Impetus for Intellectual Change*, Yale University Press, 1979.

3、哲学史、思想史类

梁启超著：《清代学术概论》，台北：水牛出版社，1971年5月。

艾尔曼著，赵刚译：《从理学到朴学》，南京：江苏人民出版社，1995年。

嵇文甫著：《晚明思想史论》，北京：东方出版社，1996年3月。

冯达文、郭齐勇主编：《新编中国哲学史》，北京：人民出版社，2004年7月。

田文军、吴根友著：《中国辩证法史》，郑州：河南人民出版社，2005年1月。

- 劳思光：《新编中国哲学史》，桂林：广西师范大学出版社，2005年10月。
- 韦政通：《中国思想史》，吉林：吉林出版集团，2009年8月。
- 王寿南主编：《中国历代思想家·清》，北京：九州出版社，2011年3月。
- 张岂之主编：《中国思想史（修订本）》，西安：西北大学出版社，2012年7月。
- 汪奠基著：《中国逻辑思想史》，武汉：武汉大学出版社，2012年8月。
- 张学智著：《明代哲学史（修订版）》，北京：中国人民大学出版社，2012年10月。
- 萧蓬父、许苏民著：《明清启蒙学术流变》，北京：人民出版社，2013年11月。
- 梁启超著：《中国近三百年学术史》，杭州：浙江古籍出版社，2014年8月。
- 张立文著：《宋明理学研究（增订版）》，北京：中国人民大学出版社，2016年3月。
- 容肇祖著：《明代思想史》，郑州：河南人民出版社，2016年4月。

3、周易类

- 张其成著：《象数易学》，北京：中国书店，2003年6月。
- 潘雨廷著：《读易提要》，上海：上海古籍出版社，2006年7月。
- 高怀民著：《宋元明易学史》，桂林：广西师范大学出版社，2007年7月。
- 朱伯崑著：《易学哲学史》，北京：昆仑出版社，2009年9月。
- 沈信甫著：《方以智易学形上思想研究》，台北：花木兰文化出版社，2011年。
- 刘谨铭著：《方孔炤〈周易时论合编〉之研究》，台北：花木兰文化出版社，2013年。
- 朱伯崑主编：《周易知识通览》，北京：中央编译出版社，2018年1月。

4、明清实学、科技史、西学东渐类

- 陈鼓应主编：《明清实学思潮史》，济南：齐鲁书社，1989年。
- 樊洪业著：《耶稣会士与中国科学》，北京：中国人民大学出版社，1992年。
- 陈卫平著：《第一页与胚胎：明清之际的中西文化比较》，上海：上海人民出版社，1992年4月。

张永堂著：《明末清初理学与科学关系再论》，台北：学生书局，1994年2月。

徐海松著：《清初士人与西学》，北京：东方出版社，2000年12月。

李志军著：《西学东渐与明清实学》，成都：巴蜀书社，2004年8月。

鱼宏亮著：《知识与救世：明清之际经世之学研究》，北京：北京大学出版社，2008年8月。

Dagmar Schäfer 薛凤著：《天工开物：17世纪中国的知识与技术》，南京：江苏人民出版社，2016年12月。

5、其他

陈文涛：《先秦自然学概论》，上海：商务印书馆，1929年。

谢国桢：《明末清初的学风》，人民出版社，1982年6月。

杨向奎：《清儒学案新编》（第一卷），齐鲁书社，1985年2月。

葛兆光：《禅宗与中国文化》，上海：上海人民出版社，1986年6月。

徐中舒主编：《汉语大字典（缩印本）》，武汉：湖北辞书出版社，1992年12月。

牟宗三：《心体与性体》，上海：上海古籍出版社，1999年。

谢明阳：《明遗民的庄子定位论题》，台北：台湾大学出版委员会，2001年。

庞朴著：《一分为三论》，上海：上海古籍出版社，2003年3月。

陈来：《有无之间——王阳明哲学的精神》，北京：北京大学出版社，2006年2月。

毛宗贤著：《中国曹洞宗通史》，南昌：江西人民出版社，2006年10月。

程曦著：《明代儒佛融通思想研究》，合肥：合肥工业大学出版社，2008年5月。

徐圣心著：《青天无处不同霞——明末清初三教会通管窥》，台北：台大出版中心，2010年2月。

裘锡圭：《裘锡圭学术文集》，上海：复旦大学出版社，2012年6月。

彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学（增订版）》，北京：三联书店，2015年12月。

Joseph Needham, *The Grand Titration: Science and Society in East and West*, Toronto: University of Toronto Press, 1969.

狄百瑞 (W. T. de Bary) 主编:《新儒学的演变》*The Unfolding of Neo-Confucianism*, Columbia University Press, 1975.

狄百瑞 (W. T. de Bary) 主编:《明代思想中的自我与社会》*Self and Society in Ming Thought*, Columbia University Press, 1971.

Huff, Toby, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West*, Cambridge: Cambridge UP, 1993.

卜正民著, 张华译:《为权力祈祷——佛教与晚明中国士绅社会的形成》, 南京: 江苏人民出版社, 2005年11月。

三、学位论文

尚智丛:《明末清初(1582-1687)的格物穷理之学》, 北京大学博士论文, 2002年。

周勤勤:《方以智“均的哲学”研究》, 中国社会科学院博士学位论文, 2003年。

李仁展:《觉浪道盛禅学思想研究》, 台湾师范大学硕士学位论文, 2004年。

刘浩洋:《从明清之际的青原学风论方以智晚年思想中的遗民心志》, 台湾政治大学博士学位论文, 2004年。

刘娟:《方以智语言学研究》, 山东师范大学硕士论文, 2005年。

刘贻群:《方以智〈东西均〉思想研究》, 武汉大学博士论文, 2006年。

周锋利:《方以智三教会通思想研究》, 北京大学博士学位论文, 2008年。

何婧:《方以智〈通雅〉方言材料研究》, 扬州大学硕士论文, 2010年。

邢益海:《方以智的庄学研究——〈药地炮庄〉初探》, 中山大学博士学位论文, 2010年。

刘伟:《方以智易学思想研究》, 苏州大学博士学位论文, 2011年。

张世亮:《方以智“质测”与“通几”之学的方法论诠释》, 北京师范大学博士论文, 2012年。

杨爱东:《东传科学与明末清初实学思潮——以方以智的实学思想为中心》, 山东大学博士学位论文, 2014年。

胥俊:《〈通雅〉名物训诂研究》, 暨南大学硕士学位论文, 2014年。

薛明琪:《方以智“三教归〈易〉”思想研究》, 昆明理工大学硕士学位论文,

2018年。

四、单篇论文

罗常培：《耶稣会士在音韵学上的贡献》，国立中央研究院历史语言研究所集刊，1930年，第267-339页。

容肇祖：《方以智和他的思想》，《岭南学报》第九卷第一期，1948年。

侯外庐：《方以智——中国的百科全书派大哲学家》，《历史研究》，1957年第6、7期。

侯外庐：《十六世纪中国的进步的哲学思潮概述》，《历史研究》，1959年第10期。

蒋国保：《方以智哲学思想研究综述》，《哲学动态》，1983年第9期，18-23页。

冯锦荣：《明末清初方氏学派之成立及其主张》，收录于山田庆儿主编《中国古代科学》，[日本]京都大学人文科学研究所，1989年，139-219页。

陈卫平：《方以智对中西哲学的比较》，《江淮论坛》，1993年第2期，70-76页。

赵园：《明清之际遗民学术论片》，《社会科学战线》1995年05期，156-164页。

李宜茜：《近十五年来两岸“明清实学思潮”研究评介（1982-1997）》，《国立台湾师范大学历史学报》第26期，1998年6月，259-278页。

张祥浩：《现代新儒家的仁智论》，《赣南师范学院学报》，1999年第2期，第18-21页。

徐光台：《熊明遇与幼年方以智》，《汉学研究》第28卷第3期，2010年9月，第259-290页。

刘元青：《方以智易学思想研究》，《周易研究》，2010年第5期，第74-80页。

丁为祥：《牟宗三“即存有即活动”释义》，《文史哲》，2010年第5期，第132-139页。

周锋利：《方以智“实学”观探微》，《中国哲学史》，2012年第2期，112-117页。

- 邢益海：《方以智研究进路及文献整理现状》，《现代哲学》，2013年第1期，119-128页。
- 赵灿鹏：《“心之精神是谓圣”：杨慈湖心学宗旨疏解》，《孔子研究》，2013年第2期，第76-86页。
- 许苏民：《论李约瑟的中西哲学比较研究》，《云南大学学报》，2013年第六期，第24-33页。
- 乐爱国：《朱熹的“理”：“生生之理”还是“只存有而不活动”》，《厦门大学学报》，2016年第1期，第36-43页。
- 邓联合：《遗民心态与明清之际的庄子定位论》，《安徽大学学报》，2017年第3期，23-29页。
- 孙国柱：《利玛窦对于晚明“三教合一”思潮的批判——兼与方以智的观点进行对比》，2018年第2期，121-128页。
- 廖璨璨：《方以智的“格物穷理”说及其对明清之际西学的回应》，《中国哲学史》，2018年第3期，101-105页。
- 廖璨璨：《体用互余：论方以智易学哲学的“四分用三”说》，《周易研究》，2018年第4期，第31-38页。
- 向世陵：《闻见与德性——朱子、阳明“知”论辨析》，《复旦学报》，2019年第1期，第31-41页。
- 刘瑜：《〈周易程氏传〉无妄卦思想发微——以德福关系为中心》，《周易研究》，2019年第2期，第74-80页。
- 李育富：《邵雍先天易学探析》，《周易研究》，2019年第3期，第60-69页。
- 杨泽波：《仁性和智性在道德存有中的不同作用》，《陕西师范大学学报》，2020年第1期，第83-91页。
- 李震：《邵雍体用论的渊源、特色与定位》，《中国哲学史》，2020年第2期，第91-97页。
- 张昭炜：《正余的吞吐成环及双向开掘——论方以智的体用观及其创新》，《安徽大学学报》，2020年第3期，第49-57页。
- 陈力祥，张磊：《孝观念起源于孝道思想形成时间辨正》，《江淮论坛》，2020年第4期，第105-111页。
- 李震：《邵雍哲学的体用论》，《哲学研究》，2020年第9期，第59-68页。

Willard J. Peterson, *Western Natural Philosophy Published in Late Ming China, Proceedings of the American Philosophy Society*, Vol.117(4), 1973, pp.295-322.

Graham, A.C., *China, Europe, and the Origins of Modern Science*, in Nakayama, S. and Sivin, N (eds.), *Chinese Science*, 1973, pp.45-69.

Willard J. Peterson, *From Interest to Indifference: Fang I-chih and Western, Ch'ing-shih wen-t'i*, Vol. 3 (5), 1976, pp. 72-85.

John. D. Langlois, *Book Review, Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 7(2), 1980.

Thomas A. Metzger, *Book Review, The American Historical Review*, 1980.

Yung Sik Kim, *Natural Knowledge in a Traditional Culture: Problems in the study of the History of Chinese Science*, *Minerva*, 1982(Vol.20), pp,83-104.

Benjamin A. Elman, *The Unravelling of Neo-Confucianism: From Philosophy to Philology in Late Imperial China*, 《台湾清华学报》第十五卷, 一、二期合刊, 1983.

N.Sivin, Max Weber, *Joseph Needham, Benjamin Nelson: The Question of Chinese Science, Civilizations East and West*, 1985 (Vol.10), pp.37-49.

Graeme Lang, *Structural Factors in the Original of Modern Science: A Comparison of China and Europe*, in Steven T. de Zepetnet and Jennifer W. Jay, eds, *East Asian Cultural and Historical Perspectives*, Edmonton: Research Institute for Comparative Literature and Cross Cultural Studies, University of Alberta, 1997, pp.71-96.

Nathan Sivin, *Why the Science Revolution Did Not Take Place in China - or Didn't it?*, *Chinese Science* 2005 (5), pp. 45-66.