

从实体论转向知识论：方以智哲学新论

沈顺福

摘要 在实体论上,方以智接受了传统理学的立场,认为世界不仅理气辨为二分,且统为一体。这便是实体的真谛。方以智用“三以”来概括实体,认为实体分为“可以”“何以”以及“所以”。“可以”对应气世界,“何以”对应理世界,“所以”对应理气合一的实体。在此基础上,方以智更关注对原因的追问,并提出“公因反因说”。理、气之间既是相对立的“反因”,又是关联的“相因”,合起来便是“公因”。方以智进一步将其“因论”发展为范畴说,认为反因和公因的分别又是反因,合一则是公因,从而形成了一种近似于辩证法的思维方式,即矛盾对立之统一。这表明方以智哲学关注的重心从传统实体论转向关注思维方式的知识论上,并成为其哲学的新亮点。

关键词 方以智;三以;反因;公因

DOI:10.16059/j.cnki.cn43-1008/c.2024.01.012

方以智是明末清初最重要的思想家和哲学家之一。学术界曾经从多个角度对其展开过研究,取得了一定的成果。但是这些研究常常局限于传统的世界观即实体论的视角,并将其体系概括为气本论、理本论或心本论等。这些结论固然有些道理,但是如果仅仅从这些传统角度考察方以智的哲学思想,我们可能会发现,方以智的哲学,与传统心学相比较,几乎完全一致。这种一致性仅仅体现了方以智对传统观念的继承,却鲜见其创新处。失去了创新点,我们便无法准确评价方以智哲学的历史意义。笔者认为:区别于传统哲学家聚焦于性、心、理、气等的实体论视角,方以智关心的核心问题乃是知识论,或者说,对思维方式的关注成为方以智哲学的主题。

一、“太无”与理气不二

作为一名批判性思想家,方以智首先指出了传统理学的问题,即,“先儒止曰人心即太虚,愚谓太虚非空阔之太虚。凡天地间有形有声、一木一石,皆太虚也,以无实而非虚、无虚而非实也。苟非彻见自心,安能信此心之即天地万物乎?”^①先儒认为太虚之理是万物之本。对此,方以智表示,此言不当。方以智接受了传统气质生存论,以为万物生于气,表现为欲、象、事等,欲、象、事等不仅体现了人的生生不息,而且变化不定。这个变化不定的生存进程根据于理,且此理在于人心,心才是万物生存的终极性根据。气指向形而下的存在世界,是万物生息的动力,而形而上的理或心则是其决

作者简介:沈顺福,男,山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨儒学高等研究院教授、博士生导师(山东济南,250100)。

基金项目:国家社科基金项目“传统儒家心灵哲学研究”(项目编号:20FZX005);安徽大学方以智研究中心资助项目“方以智哲学建构与中国传统哲学的转型”(项目编号:FYZ22005)。

^①《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第345页。

定者,主导了气质生存的性质。方以智将二者结合起来,认为形而上的理与形而下的气的辩证并存共同构成了生存的基础。方以智把这种辩证基础叫作“太虚”。此太虚并非佛教之空虚,亦非理学之超绝本体。它是超越的天理与实在的气质的结合体。这个结合体才是万物存在的真正本源或基础。

根据上述实体论,方以智把旧有的、表示本原的“太极”称为“太无”。方以智曰“孔子辟天荒而创其号曰太极。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。”^①太无或太极,不落有与无、兼形而上者与形而下者,是形而上的本体与形而下的物体相统一的超越性存在。“太无”是形而上之无与形而下之有的统一体即实体。方以智从其擅长的文字学出发,指出“古文‘无’从‘天’,象氣也。古文‘氣’作‘𠄎’,亦作‘炁’,从‘无’‘火’。”^②“无”字表示气的活动。“气”,从日常经验来看,是无形体的存在,而从本体存在的角度来看,它又是真实的存在。这便是存在的实体。实体即理气合一之体,区别于纯粹的本体。它又叫“生生”与“阿阿”。所谓“生生”,前一个生字指形而上的存在,后一个生字指形而下的存在。“生生”即形而上与形而下的结合体。“阿阿”中的“阿”字,方以智曰“西方字母,阿或兼遏,固已明矣。”^③“阿”大约指西文或梵文中的第一个字母。“阿阿”便是阿、遏并称。存在是一个形而上与形而下兼备的存在体。其中形而下者为有,而形而上者为无。“太无”即兼备有无的实体。

“太无”即实体是一个复合体,其中包含着形而上之性。方以智曰“表相者多言其不得不然,而破者专取所以然以破其执;贯性相者则明其所以然,而安其不得不然,所以然即在不得不然中。”^④表相即显现的气质之象,性则是所以然之理。它表现在气质性的好恶活动中。方以智曰“性与善非二也,犹乎理也:於穆不已,无声无臭,未发之中,称之为善可也;无者善之长,曰明善,曰止至善,皆性也。”^⑤性理离不开善良的气质活动,即合理之气的生生不息,无不为了善。其中的性便是其本体。“言本体者,犹言本色也。”^⑥性确保了气质活动的正当性与合理性。

方以智借用朱子学的理一分殊论,将性分为两类,即“公性”和“独性”:“公性则无始之性,独性则水火草木与人物各得之性也。”^⑦人有两种性,即公性和独性。所谓公性,即公共的天理,万物与人共同分有的天理。而独性专指独得的气质之性。“气分阴阳则二其性,分五行则五其性。人物灵蠢各殊,是曰独性,而公性则一也。”^⑧公性即天理,独性即专属之性如人性便是人类的独性。从万物一体的角度来看,人和万物又共有共同的天理。这便是公性在独性中。“质论人之独性,原是无所不学则无所不能之性,而公性即和其中。”^⑨公性是超越的天理,而独性则是专属之性。不同的类别便有不同的属性。其中,最高级之类性便是公性,次级类别之性便是独性。这种公性和独性的关系基本延续了传统理学的理一分殊论。

①《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第261页。

②《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第345页。

③《方以智全书》第4册,黄山书社2019年版,第25页。

④《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第333页。

⑤《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第283页。

⑥《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第283页。

⑦《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第316页。

⑧《方以智全书》第3册,黄山书社2019年版,第8页。

⑨《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第322页。

这种绝对之性或理,方以智又称之为心。方以智曰“则偏满者性,即遍满者心。”^①心不仅有超越的性为其心体,而且表现为气质之情。其中,心体便是形而上之性。这种形而上之性与气质之心合起来,形成了统一之心,即“心兼形、神,性则虚而偏满矣。……邈邈言之,则可曰太极,可曰太一,可曰太无,……以其无所不生,则谓之为心;以其无所不主,则谓之为天”^②。心不仅有形而上之性,而且本身便是气质之物。这种存在体可以称之为太无,也可以称之为神气、太一等。它是一个超越性存在,兼备形而上之本体和形而下之气质,因而其自身便获得了超越。故方以智曰“即天也,即性也,即命也,即心也。”^③天、命、心及性是统一的。这种以心言性观便是典型的心学立场。这种心学立场体现出方以智继承了传统的心学实体论。

二、“三以说”与超越性存在

太无说所代表的实体论是方以智借助佛学的思辨理论对宋明理学的实体世界观进行改造和完善的结果。这种实体论具体体现为“三以说”。方以智曰“吾因是而提所以、何以、可以之说。”方以智分别揭示“三以”来源“荀子曰‘可以而不可使,执途之人皆禹也,虽不能为禹,无害可以为禹。’”“可以”概念来源于荀子。“孔子曰‘视其所以。’”“所以”概念来源于孔子。“佛曰‘所以者何?’又曰‘何以故?’”“何以”概念受到了佛教的启发^④。方以智借助“所以”“可以”和“何以”等三个概念分析了实体的结构。所谓“可以”,方以智曰“‘可以’即俗谛之缘因。”^⑤“可以”类似于缘因,如气质之象、事、欲等。这种现实的“可以”强调现实性,可以被用作工具。因此,“可以”指现实的、可以实现的东西,比如人人可以为尧舜。“可以均者,有藏无之费均也。”^⑥可以之均指费之均。费即可以知晓的现实存在,即“可以”者有痕迹。方以智曰“迹迹者泥,不泥则迹亦神矣。”^⑦“可以”具有可以识别的痕迹,并因此而可以被效仿。“可以”具有可认知性。也正因为这种现实性,“可以”者有用,如“六经”“五灯”等经典。方以智曰“故圣人藏‘何言’于‘行生’,寓‘罕言’于‘雅言’,可以化人,可以养人,可以深造。……以言设施,设施大哉!”^⑧能够被经验的“可以”者,如经典等能够成为人们的学习对象从而教化或感化民众,这便是“可以”者之用。用即功用、功能等,具有现实功能。“可以”类似于现象即广义的规范,为现实的、可以被利用的东西。

与现实的“可以”相对应的“何以”,顾名思义,便是对其的追问“‘何以’即真谛之了因。”^⑨“何以”即理、无极,近似于天台宗的了因、真谛。真谛或无极即超越于现实经验的存在。何以之问是对真谛的追求。“何以有生?何以生心?其始生魄,其阳曰魂。气生血肉而有清浊,气息心灵而有性情。本一气耳,缘气生‘生’;所以为气,呼之曰‘心’。”^⑩为什么有生存?为什么有心?什么才是存在的本源?这类追问,不仅有现实的、经验的疑惑,而且直接指向形而上的本原即心。方以智曰:“心本无法,信法不如信心。自信实难,必先信法;能信可法之法,乃能疑法何以为法之法;能疑法何

①《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第315页。

②《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第315—316页。

③《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第261页。

④《方以智全书》第3册,黄山书社2019年版,第48页。

⑤《方以智全书》第3册,黄山书社2019年版,第48页。

⑥《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第243页。

⑦《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第308页。

⑧《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第311页。

⑨《方以智全书》第3册,黄山书社2019年版,第48页。

⑩《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第270页。

以为法,则可以自信本无一法之心,而随我立法。”^①法本是虚幻的假有,其真正的根据是作为理的心。信法不如信心,这便是随我立法的缘由。何以的追问直接通向形而上的性体,其表现便是作为法则的理。这种法则之理便是“必然的法则”^②。这种形而上的理世界,在佛教看来,并非完美而至善。这便是“理障”:“执事事障,执理理障,执无事无理者尤障。无相不碍相,相即无相。有尘可恶者,依然背觉合尘者也。”^③执理会产生理障。理的世界依然需要被超越。这便是超越的第二个阶段。

对超越之理的超越直接将人带回现实即日用中,从而回到实体即“实然”^④的世界。方以智将其概括为“所以”:“‘所以’即中谛之正因,太极不落问答无学之学也。”^⑤“所以”如天台宗的正因,是真正的存在实体如太无等。“所以者,先天地万物,后天地万物,而与天地万物烟煴不分者也。”^⑥生物在气化,气化有天理,“所以”即理气二者的结合与圆融。“所以为均者,不落有无之公均也。”^⑦“所以”既不只是现实的气质之有,也不是彻底的超越之无,而是不落有无。其中,有即世俗的、现实的存在,无指超验的理的世界。“所以”不仅有世俗的、现实的、经验的存在(类似于现代哲学的现象界),而且也包含形而上的存在即理。这便是真正的实体世界。“所以”是实体世界或真正的存在。方以智曰:“既生以后,则‘所以者’即在官骸一切中,犹一画后,太极即在七十二、六十四中也。”^⑧“所以”即世界万物的真实存在。它既可以因为理而先于天地万物,又可以由于物而后于天地万物。“所以”贯通虚空的理与现实的物。这种贯通便是无二。“无二分无断、无别,事理不二,即如如佛。有、无二无,无二亦灭,特玄其语耳。”^⑨“所以”即贯通有无的中道法界。它不仅避免了传统理学重理的倾向,也摆脱了世俗的偏气的负荷,是二者的辩证统一。

“三以说”分别从三个视角揭示了实体的性质。其中“何以”揭示了实体的形而上的本质,“可以”揭示了实体的形而下的状态,而“所以”贯通二者,综合了两种认识,主张实体是二者的综合。比如心,方以智曰:“今日所以心,以常人皆呼肉心为心,故如此说。……则所以之心即在一心中。”^⑩方以智认为所以之心,既指常人所说的肉心,又指形而上的心体,如佛教的心体、王阳明的良知等。心兼备气质与性理。从分析的角度来看,有与无、真与假、理与事、形而上者与形而下者是不同的,因而有分别。同时,它们又是兼容的。这便是“一也。知此即知天统天地、阳统阴阳、善统善恶、清统清浊、无统有无之故矣”^⑪。这种“所以”兼统善恶、圆融一体。方以智曰:“自然岂非所以然乎?……形本气也,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?”^⑫自然即所以然者,它不仅以气质为形,而且以理为本,并最终将生存圆融于理气统一中。这种形而上的存在与形而下的气质之间的关系便是超越。

①《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第367页。

②杨国荣《成己与成物:意义世界的生成》,人民出版社2010年版,第130页。

③《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第338—339页。

④杨国荣《成己与成物:意义世界的生成》,人民出版社2010年版,第131页。

⑤《方以智全书》第3册,黄山书社2019年版,第48页。

⑥《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第343页。

⑦《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第243页。

⑧《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第343页。

⑨《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第343页。

⑩《方以智全书》第3册,黄山书社2019年版,第49页。

⑪《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第346页。

⑫《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第343页。

贯通有无的“所以”即实体,最终实现了两次超越。其第一次超越是从有到无、从现实的事界走向超越的理界或心界。这是对现实的超越。经历此番超越,人从气质的感性存在体升华为超感性的道德人,即人类不再局限于感性、气质的情欲生存中,转而成为合“理”的生存者。对理的追求,让人超凡而入圣。与此同时,方以智并不满足于对理的执着与迷信,以为这也是一种障碍或不足,故而发起第二次超越,即对理世界的超越。对理世界的超越的最终结果是回到现实,从而实现与现实生活的融合,最终成就实体。这便是方以智眼中的“所以然”。有学者称“所以然”者“是方以智哲学体系中的最高范畴”^①,不无道理。

三、因论与思维方式的转向

作为存在论的“三以说”立足于因论。因是一个来源于佛教的范畴。智顓曰:“如是因者,境生真解为因,万善望果也。”^②因即原因。比如心“如是因者,招果为因亦名为业,十法界业起自于心,但使有心诸业具足,故名如是因也。”^③心即因。所以华严宗曰:“尘是心缘,心为尘因;因缘和合,幻相方生。”^④在心尘关系中,心是因、尘是缘,心尘合作而产生万法即现实。方以智吸收了佛学的因论曰:“其应有几,几之始也,化因于变,变因于烂,烂因于破,破因于熟,熟因于专,专归于直。”^⑤生存的几种形态即化、变、烂、破、熟、专、直全部依赖于事物之间的因。修行工夫在于寻找原因,这便是洞见。比如对心的追问,方以智曰:“心大于天地、一切因心生者,谓此所以然者也。”^⑥万物存在皆有原因。终极原因便是心,即心是万物生存或存在的原因。因是结果的原因、起因、缘由等,类似于中国古典哲学中的本。不过从因的角度追问根据,不同于传统的本源论。由于因具有超经验性,因此它将这种追问提升为一种超经验的思辨活动。这种思辨的终极性根据的追问类似于亚里士多德的四因说。因论将对事物的经验认识提升为一种思辨的知识论。

方以智将实体分为对立的两类,即现实的、形而下的气世界,以及超越的、形而上的理世界,这两界之间不仅差异而对立,且相互依赖而成因。这种对立关系便是反因:对立而相互为因。方以智曰:“吾尝言天地间之至理,凡相因者皆极相反。何其颠倒古今而臆说乎?此非我之臆,天地之臆也。”^⑦世界万物不仅相互关联而相因,且相互对立,构成反因。具体地说,方以智曰:“因对待谓之反因,无对待谓之大因。”^⑧反因是对待之因。所谓对待,主要包括不同事物之间的对待,比如,“阳清阴浊,至相反也。……人身之水、火交则生,不交则病,可不谓相因乎?……静沉动浮,理自冰炭,而静中有动,动中有静,静极必动,动极必静。”^⑨现实中存在着各种不同的事物。这些事物,相互之间不仅不同,而且可能是对立的。这些对立的的存在状态相互依持,如动与静、生与死,甚至阴与阳等。它们之间既有对立并成反因,又相互支持、形成相因。相因体现了二者之间的相互支持关系,反因则体现了二者之间的对立或矛盾。如“昼夜、水火、生死……夫对待者,即相反者也”^⑩。宇宙万

①陶清《试论方以智哲学的最高范畴》,《江淮论坛》1987年第5期。

②智顓《妙法莲华经文句》,《大正新修大藏经》第34册,第42页。

③智顓《摩诃止观》,《大正新修大藏经》第46册,第53页。

④法藏《华严经义海百门》,《大正新修大藏经》第45册,第627页。

⑤《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第365页。

⑥《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第335页。

⑦《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第278—279页。

⑧《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第281页。

⑨《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第279页。

⑩《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第279页。

相 相互对立而为因,如清浊、明暗、有无、男女等。这些相对待的对子,在方以智那里,既有属于形而下者的关系项,如清浊、男女等,也有分别为形而上者与形而下者的关系项,如有与无、理与气、真与妄等,方以智似乎不作区别。这两类关系分别揭示了两类存在的性质。前者揭示了现实存在的相对性,如生与死、清与浊、男与女等。这种关系或区别,主要作用于经验认识,即只有在这种差异或区别中,认识才能成为现实。事实上,经验认识主要关注差异。其中包括反因,即在对方中认识自己。“圣人体道尊德以立法,故名字之。一不住一,故用因二之一,以济民行;……则所谓相反相因者,相救相胜而相成也。”^①通过对方而知晓自身,这便是举其半、用其余。我的存在不仅是我的自身存在,而且还是差异中的他者的存在。他者的存在常常是自身存在的条件。

反因的另一类则是形而上者与形而下者之间的对待关系。方以智曰“知有用之切切,而诘知无用之切切乎?射不能尽中,不中所以为中。……矢也、侯也、丰也、决也、鞬也,尤不可少也:皆相因,一有俱有者也,岂切切乎弓隈而一切弁髦之乎?”^②有用与无用不仅相因,而且为反因。方以智曰“道之于艺也,内之于外也,顿之于渐也,体之于用也,有用之于无用也,皆相因,一有俱有者也。”^③有用与无用等,不仅对立而相反,且互为条件。这便是相反而相因。方以智曰“我以十二折半为炉,七十二为鞬,……东西互济,反因对治,而坐收无为之治,无我、无无我,圆三化四,不居一名。”^④我与无我便是反因,即二者对立而统一。这种异质事物的关系,是形而下的气质存在与形而上的超越本体之间的关系。方以智曰“小即大,彼即此,中即昃,生即不生,有即无有。开眼者,夜半正明,天晓不露,当下知反因即正因矣。”^⑤有与不有、生与无生,前者指形而下的气质世界,后者可能指形而上的超越理世界,二者相互对立,形成反因。从哲学上来看,这种反因论其实是世界二元论,即现象界(气)和本体界(理)相对待。“知与不知为反因,正用知时,其不可知者即在其中”^⑥。知与不知,前者限于经验世界,后者为超验世界,二者之间的关系便是反因。

反因仅仅突出了有与无、真与假、理与气等两个不同存在界之间的分别。对于这种理气二分、有无别离的二元世界理论,方以智并不满意。他进一步提出了公因说。公因之公,方以智解释曰:“大人合并以为公。合并诸偏,偏亦不偏矣。”^⑦公即公共、统一、一贯,公因即一贯之原因。方以智曰“行无事者必有事,即透彻交际之反因,而受用一贯之公因。”^⑧所谓一贯,便是统一。所谓统一,便是统一理气、真假、形而上存在与形而下存在。最后为“统”:“有善恶对待之善,有不落善恶之善,故曰真天统天地,真阳统阴阳,真一统万,太无统有无,至善统善恶。”^⑨这里的统即统一。统一的对象或内容便是形而下的存在与形而上的存在本体,比如善恶相对的经验之善与无善无恶之本体,二者的统一便是至善。这种统一,取消了对待,因而是无对待并因此而构成公因。“万法皆两端交网,两端皆相反、皆相因,而公因贯乎其中。”^⑩统即兼、贯。原有形而上的存在与形而下的存在,属于对立的两端,故而为反因。反因突出了二者之间的分别。公因则强调二者之间的贯通与统一。在

①《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第279页。

②《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第332页。

③《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第332页。

④《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第250页。

⑤《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第280页。

⑥《方以智全书》第3册,黄山书社2019年版,第23页。

⑦《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第304页。

⑧《方以智全书》第3册,黄山书社2019年版,第36页。

⑨《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第281页。

⑩《方以智全书》第3册,黄山书社2019年版,第276页。

贯通中,有因即无因“抑知有因、无因之共因于大因乎?抑知有因即无因,而后知天地人物之公因,又何碍言无因之因乎?”^①有因与无因、贯通为一因。这一因便是大因。

方以智曰“无对待谓之大因。”^②大因是无对待之公因,它包括形而上与形而下之间的对立,也包含二者之间的统一,并最终圆融为一。反因突出差异,公因强调圆融。方以智曰“愚尝以无对待之公因,在对待之反因中。本无顿渐,犹本无迷悟也。而即有迷悟,即有顿渐。顿渐即相反相因,此一消息也。……统因果者,乃真圆也。”^③公因主张真假、顿渐的无差别或统一。这种差别之统一,便是一种圆融无碍。“幡幡乎,是大反因,是为公因,故明不落不离之宰,以理其形神道器之用。”^④贯通之中,有即无、理即气。或者说从公因的角度来看,万物不仅有理、有气、理气分别,而且二者之间相即而无碍、圆融一体为太无。太无即不落有与无。“若知公因即反因,则一心有作,即是无为。到得无为,不妨有作。”^⑤公因即反因。在这种统一中,有与无获得了统一,无为即有为、真谛即俗谛、本体即方便。而这一切全部建立在心上。

因论不仅是一种世界观,更是一种认识世界的知识论。这种知识论,准确地说,是一种范畴理论,即反因与公因是一对范畴。借助于这些范畴,我们可以清晰地分别出实体及其结构与内涵。其中,反因说揭示了形而上与形而下的二元存在,而公因说则强调了理气圆融的存在。以反因和公因为范畴,人们还可以进一步追问“然今所谓无对待之法,与所谓一切对待之法,亦相对反因者也,但进一层耳。”^⑥有对待之法是有与无,而无对待之法则有无统一。这两种之间,方以智认为,又构成了一种反因,即有对待之法与无对待之法,相反构成了相因与反因的关系。方以智曰“有无者,旋四用半之反因也;边不落者,明中之为公因也。……自天视之,不落两者与落两者乃大反因也;充周洋溢,无间无外。两即不两,而贯其中者,乃反因之公因也。”^⑦既然有反因、有对立,便会有公因,即贯通对立的公因:有对待之法与无对待之法之间的再次贯通。“统者公因也,辨者反因也;有统与辨反因也,无统与辨公因也。”^⑧反因突出对立(辨),公因强调贯通。方以智曰“阴分善恶,阳亦分善恶;非有是非,是亦有是非。要其大端,惟先统后,谓无先后,故言太无以统善恶,而明至善以统有无,是曰至诚,是曰公是。”^⑨是之中有是非,善之中有善恶。这便是对是非、善恶的超越。这种超越的结果便是公是。这种分析,在实体层面并无太多的价值,但是从逻辑的角度来看,它构成了一种思维方式。这种思维方式以超越的方式将我们的认识与思维无限地推进。这个思维方式分为“三个层次”^⑩。不过,这三个层次,并非正、反、合这般简单。我们可以将方以智的思想与黑格尔的辩证法相提并论,但是绝不可以完全等同二者。

四、结论:从世界观转向知识论

方以智是一位贯通古今中西的思想家和哲学家。他在贯通传统儒释道学说的基础上,提出了

①《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第335页。

②《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第281页。

③《方以智全书》第3册,黄山书社2019年版,第53—54页。

④《方以智全书》第10册,黄山书社2019年版,第42页。

⑤《方以智全书》第3册,黄山书社2019年版,第47页。

⑥《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第281页。

⑦《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第81页。

⑧《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第95页。

⑨《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第282页。

⑩蒋国保《方以智与明清哲学》,黄山书社2009年版,第4页。

自己的心学体系。方以智曰“是谓以禅激理学。……惟我独尊之弊,可以知白守黑之药柔之,是谓以老救释。”^①方以智阐述了自己的学术渊源,即理学、禅学和道家。因此,学术界通常将其称作贯通儒释道三家的思想家。不过,总体上来说,方以智的哲学终归于儒家之心学。他的万有宗心、满心而发、贯通天地的观点和陆王心学高度相似或一致。从这个角度来说,如果我们仅仅局限于传统的实体论的视角来认识方以智哲学思想,会失望地发现,在这些问题即追问世界的终极性本原等问题上,方以智创新不多,他的思想或可说是传统心学的重复。

但方以智的关注点已经不在上述问题上,转而投向观察世界的方法上。这便是明清哲学的转向。方以智提出了“三以说”“公因反因论”等。这些方法与其说是一种实体世界观,毋宁说是一种观察世界的方法,属于知识论。方以智曾自豪地宣称“以贤者所执之理责高者,高者不服;以公因反因之太极藏高者,高者庶心服乎?心服亦口强。”^②自己的公因与反因说才是真正的高见。对这种因论,“学者能知天地间相反者相因、而公因即在反因中者,几人哉!”^③理解世界的关键在于以心论为基础、以公因反因为方法。事实上,方以智的这一观点源自其父方孔炤“证公因、发公愿者,由中道行,定以此破颠预。”^④公因说乃是方门真传。方中通曰“公因一也,反因二也。此方氏之易学。”^⑤公因反因说是方门秘方。“‘公因反因’说是方以智哲学思想的核心,他的《东西均》一书,主要是对这一思想的阐述。”^⑥这一立场不无道理。

和传统哲学注重形象思维不同的是,方以智甚至用符号来表达其世界观与知识论,这便是“∴”:“圆∴三点,举一明三,即是两端用中,一以贯之。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。”^⑦在西方数学中,∴表示“所以”。这与方以智的“三以说”高度近似。事实上,∴学可以说是“三以说”与因论的高度概括。这种表述本身完全超出了传统哲学形象思维,转而呈现为某种符号化哲学。这便是一种典型的科学形式。这种理论方式和辩证法高度接近。“方以智不仅对哲学观念、范畴有所继承与创新,而且在方法论上也有突破。这集中体现在‘三为约法’、集大成等方法论上。”^⑧方法论,哲学上称之为知识论。事实上,印度哲学的知识论便是因明学。至此中国哲学,至少在方以智这里,成功实现了转型,即从关注实体存在的世界观转向关注思维方式的知识论。方以智对学科的分类即将人类的认识分为质测之学、宰理之学和通几之学,便是一种典型的知识论探讨。事实上,与方以智几乎同时的王夫之强调互为体用观。这种互为体用观,与其说是实体世界观,毋宁说是思维方式。它同样验证了明清之际哲学从实体论向知识论的转向。

(责任编辑:张利文)

①《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第312页。

②《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第382页。

③《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第342页。

④《方以智全书》第2册,黄山书社2019年版,第368—369页。

⑤《方以智全书》第7册,黄山书社2019年版,第258页。

⑥马数鸣《试谈方以智的“公因反因”说——兼与侯外庐、李学勤两同志商榷》,《江淮论坛》1962年第2期。

⑦《方以智全书》第1册,黄山书社2019年版,第268页。

⑧周勤勤《从方以智哲学看中国哲学创新》,《哲学研究》2012年第10期。