

方以智的哲学思想及其内在取向^{〔*〕}

杨国荣^{1,2}

(1. 华东师范大学 中国现代思想文化研究所, 上海 200241;

2. 浙江大学 马一浮书院, 浙江 杭州 310058)

〔摘要〕在形上的层面,方以智思想的特点之一是强调世界统一性的问题,他在著作中一再强调“合而不分”,有无、生死、古今、一多等等,对他而言均无根本差异。对方以智来说,具体对象之间的差别的相对性,归根到底可以追溯到太极:作为终极的存在,太极本身既超越天地万物,也无先后、终始之别。与注重无分的形而上思想相关的,是合二为一的观念。方以智的合二为一观念与注重合、消解分的形而上观念是一致的,在他看来,整个世界的主导规定不是相分而是相合,由此,便合乎逻辑地引出方法论意义上以合为上的观念,合二为一的“辩证”思想,即与之相一致。在中国哲学中,形而上学、方法论与伦理学、认识论相关联,这一传统,体现于方以智对仁和知关系的理解,方以智一方面上承了仁知统一的传统,另一方面又强调“知统一切”,在仁和知的统一中,知识被置于主导方面。这一看法体现了新的时代趋向,并蕴含着哲学的某种转换。

〔关键词〕合而不分;合二为一;知统一切

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2023.12.004

方以智在中国思想史上、特别在明清之际的中国思想界,具有重要地位。学界通常把他看作明清之际启蒙思想的重要代表人物,事实上,他的思想包含多重维度,其研究领域涉及考据、思想、义理等,在这些方面都有建树。作为哲学家,方以智很有个性,其取向可能与哲学史上的克尔凯郭尔、尼采等有相通之处,具有解构传统思想的特点,本文着重从三个方面对方以智的哲学思想作一个概述。

一、以“合”观之

在哲学上,方以智以“合而不分”为其代表性的观念之一,这一思想有其内在根据。从形上的层面来说,方以智思想的特点之一是强调世界统一性的问题,他在著作中一再强调“一而不一”,这种看法构成了其主导观念,它们代表了方以智对世界的大致理解。一而不一等观念,同时也体现了中国文化的特点。这里,可以从方以智

作者简介:杨国荣,哲学博士,华东师范大学中国现代思想文化研究所暨浙江大学马一浮书院教授。

〔*〕本文基于2023年11月11日笔者在安徽大学举行的“方以智学术的当代价值学术讨论会”上的演讲,相关研究同时纳入教育部人文研究基地重大项目“以人观之:历史变局中人的存在研究”(22JJD720011)、教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“中国传统文化中的人类命运共同体价值观基础研究”(21JZD018)的阶段性成果。

本身的概述中,具体了解他的相关观念。

首先是有无问题。有与无,是中国哲学的重要范畴。以现在的语言来表述,“有”即存在,“无”则意味着不存在,两者之间界限分明。然而,按方以智的看法,“有”与“无”并不像通常理解的那样区分明确、相互对峙。他说:“能治其有无者,即一其有无也。”^[1]意即应从有无之间的相关性、相统一性方面,理解有与无,肯定二者的一体无间。在他看来,有与无具有相互交合的选择:“当明无即有,有即无之交合。而统有无不动即可谓之无有无矣。”^[2]在一定意义上,有和无的区分确有相对性,方以智比较多地强调了这种相对性,由此趋向于消解两者之间的差异。历史地看,这一看法在具有道家背景的中国哲学中,已有表述,如谭峭便认为:“有无相通,物我相同。”^[3]方以智的论点似乎与之前后相通。

与有与无相关,生与死也是中国哲学所关注的问题。死是个体的必然归宿,生和死从人的个体存在来说是无法回避的问题。如何理解生和死?方以智也提出了自己的看法。按他之见,生和死并不像日常意识所认为的那样,是截然对立的:“生即其所以死,如是而无生死矣。”^[4]由此,他主张齐生死:“是纵之以齐生死也。”^[5]对生与死的这一理解,在一定意义上与庄子的齐物有相通之处:庄子同样由齐万物而沟通生与死。所谓无生死,其意即是不能用一种截然对峙的观点看待生和死的问题。生和死确是人生所无法回避的,反对执着于生和死之间的界限,对于日常生活来说,无疑也有其重要的意义。一般而言,怕死、希望长生,这是人之常情,而方以智强调生和死之间并不存在分明的界限,这对化解这方面的日常意识来说,也有不可忽视的作用。

引申而言,季节(如春夏秋冬)的变化是人们经常遇到的自然现象。然而,按照方以智的看法,冬夏季节的分别也具有相对性:“冬即其所以夏,如是而无冬夏矣。”^[6]四季交替,这是日常生活中经常出现的自然的变化,但方以智的以上观念则肯定,冬夏之间也并不如日常意识所理解的

那样,截然分明的:冬就是夏,夏就是冬。从季节或气候的变化看,确实可以注意到,冬夏之间往往关联紧密,且不说现在时而出现的冬季温度如夏、夏季气温骤降中体现的冬夏的偶然相关性,而且在医学上,中医提出“冬病夏治”,在逻辑上也以冬夏之间的关联为前提。方以智在医学方面很有造诣,冬夏的相关性也构成了他对中医理解的形而上依据。

季节的交替与时间流逝存在关联。从四季轮转、冬夏之间并没有严格界限的观点出发,方以智认为,古今也并非截然相分:“以今知古,知古即今,即无古今。”^[7]“以今知古,知古即今”侧重于认识意义上对历史的看法,而其结论则是“即无古今”。既然古今存在历史中的前后联系,对古今之间的差别就不能执着不放。肯定古今的变化,是中国哲学中关于历史衍化的一种理解,与之相关的是强调历史的延续性,孔子认为:“殷因于夏礼,所损益,可知也;周因于殷礼,所损益,可知也。其或继周者,虽百世可知也。”^[8]“损益”关乎变革,它与历史衍化的间断性、变动性相关;“百世可知”则是对未来的预测,其前提是历史的延续性或前后的相关性,方以智对古今的理解,侧重于后一方面。

事物的存在既与前后变迁相关,也涉及大小的形态。万物千姿百态,各有不同,事物在形态上相互区分的最基本形式,是大小之异。但是,按照方以智的看法,大小之间的差别也具有相对性:“小中见大,大中见小,则小大相即矣,是则本无大小矣。”^[9]依此,则小和大之间并非相互对峙,“本无大小”则是由此引出的判断。这一看法构成了其形而上学观念的一个重要方面。当然,其中似乎也蕴含泯灭大小之别的趋向。除了大小的形态之外,事物的存在还有数量、虚实、短长、彼此等方面的差异。以数量关系而言,一和多之别是最基本的方面。按照方以智的看法,一和多并不是截然相对的,一就是多,“一,多也”。同样,虚实、短长、彼此的分别,也是如此:“虚,实也;短,长也;彼,此也。”^[10]在理论的层面,大与

小、一与多、虚与实、长与短、彼与此等差异的这种消解,往往逻辑地导向混沌。

不难看到,就总体而言,方以智强调差别的相对性,认为事物合而不分。这一看法在某种意义上受到了道家影响,如所周知,崇尚合同、追求齐一,构成了老子 and 庄子的重要思想趋向。需要注意的是,在方以智那里,对于不存在差异的观点,常常没有严格意义上的逻辑论证,其特点主要在于断论古与今、有与无、一与多之间并不存在通常理解的区分,但为什么这些方面没有差异?对此,方以智并没给出一种逻辑上的论证。可以看到,一方面他肯定差别的相对性,另一方面,又没有对这种观念作严密的逻辑分析和论证。从思维方式上说,形而上学的观点和思维方式是相关的,而在形而上层面断言事物之间合一的同时,逻辑上未能对此作出严密的论证,构成了方以智思想的重要特点。

就观念之间的联系而言,方以智提出了“相激为代错”的看法。这里的“相激”主要指相互对峙、否定,“代错”则意谓两极转换或者两极相通;相激、代错在他看来是相互关联的。以中和庸而言,他认为两者即“相激为代错”：“中与庸亦相激为代错也。”“天道自顺,人道贵逆,亦相激为代错也。”^[11]也就是说,中和庸并非截然相分,而是相互关联。其结论是：“知代错之原,则知可以无知,言可以无言矣!”^[12]所谓“知代错之原”,也就是通过追溯认识代错的根源,以理解知和无知并无实质不同。在相近的意义上,“言可以无言”,也就是说,言和无言之间的界限可以忽略不计。这里,方以智固然注意到知和无知、言和无言的差异并没有绝对意义,但同时,以上看法又带有某种怀疑论的色彩。事实上,在方以智以前,《列子》已提出类似观点：“无言与不言,无知与不知,亦言亦知。亦无所不言,亦无所不知;亦无所言,亦无所知。如斯而已。”^[13]尽管对《列子》一书的成书时间存在不同看法,现存《列子》常被视为魏晋时期之作,但即使魏晋,也早于方以智所生活的时代,而方以智的以上表述与《列

子》无疑有相通之处。

同样,在事和无事之间,方以智也持类似看法。“事”是中国哲学特有的重要概念,广而言之,“事”也就是人之所作以及这种作为的结果。“事”与“无事”、“作”(人的活动)与无所作为,本来有着实质的差异,但在方以智看来,做事与不做事并非界限分明。所谓“事事无事,形形无形”,^[14]便言简意赅地表明了这一点。一方面,它意味着对“事”与无“事”的界限加以沟通;另一方面,又肯定了通常所说的做事与不做事之间的界限不能截然对峙。在日常生活中,一定意义上的做事,从另一个角度看,也许并非如此:如果以体力劳动为准则,则从事学术活动可能并不是做事(没有参与体力活动)。方以智注意到了这一方面,但似乎又对此作了不适当的强化。做“事”是人的基本存在方式,由此引向人生观,则涉及小我(做事的个体)和大我(做事过程涉及的群体),后者在日常意识中也是界限分明。然而,与消解“事”与“无事”的差异相近,在方以智看来,小我与大我之间不能用截然相分的观念去看待:“小我即是大我,大我必用小我。”^[15]依此,则小我和大我、个体和群体之间也是可以相互沟通的,两者合而不分。

以价值观为视域,天人关系构成了中国哲学讨论的重要对象。从自然的角度看,“天”通常指人之外的对象,人则是人自身的存在以及人所处社会,二者具有不同规定。但是,在方以智看来,“即人是天,谓之无天人矣。”^[16]这一观点涉及对天人关系的理解。对天人关系,包括什么是人、什么是天,人的所作所为对天(自然)的影响,等等,需要不断思考。近代以来,往往将人看作是一种至高无上的存在,天(自然)则似乎具有从属地位,从天人之间具有相关性这一角度考察,这种观点显然需要加以转换。方以智以“无天人”的视域看待天人关系,既否定了天与人的相互分离,也意味着反对将人放在绝对支配的地位上。从更宽泛的层面看,问题常常涉及同和异。中国哲学家以和而不同为基本理念,强调有

差别的统一(和),拒绝对绝对同一。方以智延续了这一传统,认为:“同自生异,异归于同,即同即异,是知大同。”^[17]这里提到了大同的概念,以此为视角,同和异之间的界限也无需执着。中国哲学讲大同观念,这一观念如同伦理学上的至善:以至善为视域,特定的善恶之间差别就可以忽略。王阳明提出“无善无恶心之体”,这里的“无善无恶”即“至善”,而并不是说没有善恶,其内在意义在于,从至善角度来看,善恶是相对的。方以智所谓“大同”也与之类似:从事物存在的终极形态看,具体对象的差异只有相对的意义。

前面所涉,大致是存在的具体方面,由此,方以智从更为形而上的角度,进一步论证合而不分、一而不二的观念。对方以智而言,具体对象之间的差别的相对性,归根到底可以追溯到太极,作为终极的存在,太极本身既超越天地万物,也无先后、终始之别:“太极者,先天地万物,后天地万物,终之始之,而实泯天地万物,不分先后终始者也。”^[18]在太极中,先后、终始、万物的差异,都不复存在。在不受万物限制的意义上,太极即“太无”,其特点在于有无为一:“太无者,言不落有无也。”^[19]如前所述,有无通常指具体对象的存在和不存在,而从太极角度看,有和无之间的界限无需执着。可以注意到,太极作为存在的终极本源,从形而上的层面规定了先后、大小、有无等区分的相对性。就内容而言,这一形上观念与此前的传统思想似有相近之处,在《列子》那里,便可看到以下表述:“有太易,有太初有太始,有太素。太易者,未见气也;太初者,气之始也;太始者,形之始也;太素者,质之始也。气形质具而未相离,故曰浑沦。浑沦者,言万物相浑沦而未相离也。”^[20]对世界的以上理解,在某种意义上构成了方以智思想的先导。

概而论之,对方以智而言,世界在总体上合而为一、齐而不分,这一理解又源于太极本身的超越性。世界以合为主,构成了方以智在形而上领域的主导观念。这里蕴含着肯定世界非彼此分离而是相互统一观念:区分与差异只具有相

对意义。不过,以上看法在推向极端之后,又包含了导致相对主义、怀疑论的趋向。确实,由强化事物差别的相对性而走向相对主义,是方以智思想衍化的逻辑进路。

这里同时可以关注谢林的相关看法,谢林曾将分裂和危机联系起来,认为分裂意味着危机。^[21]事实上,庄子在《天下》中,也提到“道术为天下裂”,裂就是分裂,“道术为天下裂”是对思想分化的否定性描述,而在庄子看来,其结果是思想的混乱。方以智身处明清之际,这一历史时期的基本特点是天下大乱,黄宗羲称之为“天崩地解”,从时代背景看,“分”构成了当时社会现实的重要方面。以此为前提,方以智将世界的合一提到突出地位,试图依此从观念的层面避免世界走向危机。从分裂意味着危机这一观点看,方以智对“合”的注重,似乎蕴含克服危机(包括思想的危机、社会的危机等)的意向。

从更现实的层面来说,这里面同时涉及对凡和圣之间关系的理解。按方以智的看法,凡和圣之间并非截然相对:“即凡是圣,谓之无圣凡矣。”^[22]“凡”主要指世俗的存在,“圣”则既可以表示现实的完美人格,也可以指向超越的存在,在凡和圣对举的语境中,圣主要指不同于世俗对象的超验存在。历史地看,沟通凡和圣是中国哲学的主流,儒释道都表现出这一趋向。作为明清之际具有总结意义的代表人物,方以智自觉地上承了这一传统,肯定世俗存在和超越的神圣追求之间,并不存在鸿沟。宗教意义上的终极关怀,常常试图由凡俗走向彼岸,亦即追求超越的终极存在,而当凡圣之间的界限被消解后,这种观念就不可避免地需要转换。从基于合而不二的形而上观点的人生哲学、价值观的角度来看,此岸和彼岸、超越和内在、有限和无限之间沟通,成为题中应有之义。

二、“二皆本于一”

与注重无分的形而上思想相关的,是合二为一的观念。合二为一是方以智的重要命题,通常

将其视为方以智辩证法思想的核心思想。从中国传统哲学的主流看,强调对立面的相互作用,亦即不同方面的“分”,往往成为主导的观念,而“合”则似乎处于从属的地位,尽管肯定相互作用也是中国哲学的重要思想。方以智明确提出合二为一,对中国哲学的主流思想,似乎有所偏离。从哲学内在逻辑来看,方以智的合二为一的观念与前面提到的注重合、消解分的形而上观念是一致的,对他而言,整个世界的主导规定不是相分而是相合,由此,便会合乎逻辑地引出方法论意义上以合为上的观念,合二为一的“辩证”思想,即与之前相承。

方以智从不同方面阐释了以上思想。从总体上看,一与二相互关联:“有一必有二,二皆本乎一。”^[23]“有一必有二”,也就是通常所说的一分为二,但是方以智进一步加上“二皆本于一”,即相分的两个方面最后归于统一。这种反对执着于分,主张走向统一(二皆本于一),与他的形而上学的观念是一致的。同时,他认为“尽天地古今皆二”:^[24]“曰有曰无,两端是也,虚实也,动静也,阴阳也,形气也,道器也,昼夜也,幽明也,生死也,尽天地古今皆二也。两间无不交,则无不二而一者,相反相因,因二以济,而实二无一也。”^[24]通常把这一论点视为辩证法思想的经典表述,其要义是肯定天地万物中所有事物都由两个方面构成。但是,方以智的特点在于同时指出“无不二而一者”,即强调“一”是事物的最后归宿,这可以视为其总结性的观点,在他的论著中一再得到表述和阐发。这一观念和前述形而上的观念相呼应,其内在核心是肯定“分”具有相对性,“合”才是绝对的。以合二为一为内涵,这一“辩证法”思想,可以视为其形而上学思想在方法论上的具体体现:在方以智的思想系统中,形而上学与方法论呈现统一性。也就是说,从思想的内在逻辑看,其合二为一观念渊源有自。总之,方以智的方法论思想,是其对世界的总体看法的具体展开。

在方以智那里,存在的原始的合一与辩证互

动之间具有相互关联性。以吉凶祸福关系而言,“吉凶祸福,皆相倚伏。生死之几,能死则生,徇生则死。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。一必有二,二皆本于一。岂非天地间之至相反者,本同处于一原乎哉。”^[25]福和祸、吉和凶之间存在相互转换关系,这是日常意识已注意到的,但在方以智看来,福和祸、吉和凶之所以能相互转换,是因为二者皆本于一,即最后归于无别。相互转化的根源,在于这两者本来一体无间;如果它们彼此分离、二而不一、绝对的对立,便无法形成相互转化的关系。

与“二皆本于一”的观点相联系,方以智还提出了“绝待”和“相待”的概念,这两个概念在《易余》这部重要的著作中一再出现,其意义与绝对和相对的观念类似。当然,“绝待”和“相待”更多地侧重于存在品格,这与绝对和相对表示更普遍的规定有所不同,但二者确又有相通之处。在方以智看来,绝待就在相待之中,这类似现代哲学所说的绝对在相对之中,而贯穿于其间的则是相互统一:“曾知绝待之在相待中乎?曾知无奇偶之在奇偶中奇行偶中乎?曰绝待,则与相待者对矣。曰无可言,则与可言者对矣。何谓绝耶?受声、受色者?相对之二也。不可色、不可声者?无对之一也。不可色与可色,不可声与可声?亦相对之二也。贯其中者无对之一也。有贯者?即有受贯者,亦相对之二也。自为受而自贯之者?无对之一也。谁非自为受而自贯之者乎?无贯则无受矣。色色者即未尝色者也,声声者即未尝声者也,是对对者?即未尝对也。”^[26]值得注意的是,这里特别强调“贯其中者无对之一也”,“无对”即合一,这与形而上层面肯定万物合而无分,基本前后一致,所谓“是对对者,即未尝对也”,便强调了这一点。以“绝待”和“相待”的辨析为前提,方以智肯定:不同方面的相互对待并不是绝对,其最后的归属是无对。这一思想与张载所说的“仇必和而解”^[27]的观点呼应,尽管方以智没有过多提到张载思想,但是

“对对者,即未尝对”这样的观点事实上可以说上承了张载的相关观念。

三、“知统一切”及其他

在中国哲学中,形而上学、方法论与伦理学、认识论呈现相互关联的形态,这一传统的影响,体现于方以智对仁和知关系的理解。仁知统一,这是从孔子开始就已形成的基本观念:一方面,孔子提出了仁道的观念,另一方面又强调,“未知,焉得仁”。^[28]在孔子看来,仁与知并非截然相分,其中包含沟通伦理学和认识论的取向。从一个方面来说,肯定伦理学和认识论的相互统一也许有其消极意义,它使中国哲学未能从比较纯粹的角度去考察认识过程,中国哲学始终没有产生出像康德《纯粹理性批判》这样的认识论著作,便表明了这一点。在中国哲学(首先是其中的儒学)看来,认识论与伦理学具有内在的相关性,从孔子到孟子、荀子,以至宋明时期的理学,其思想在这方面一以贯之。就现实的认识过程而言,其展开过程确实并不表现为像康德意义上的纯粹逻辑演进。换言之,认识论的问题、本体论的问题和伦理学的问题具有相关性,肯定伦理学和本体论的统一也体现了这一特点。方以智也承继了以上传统,肯定“仁智本合一”。^[29]认为仁和智无法相分,这与他在形而上层面强调合一的总体观念一致。

然而,另一方面,基于新的时代背景,方以智又强调“知统一切,仁入一切”。^[30]依此,则在仁和知的统一中,知识居于主导方面。“知统一切”是一种新的观念,与传统儒学仅仅肯定仁和知统一观念有所不同,它提升和突出了知的地位:“知统一切”,意味着把知放在更为优先的地位,以此为最终决定性的方面。这并不是方以智偶然的表述,它体现于其一系列的论说中。在《一贯问答》中他继续表达这样的看法,认为:“乾知大始,知为道源。”^[31]乾与乾坤相关,可以视为天地万物的隐喻,对方以智而言,与乾相关之知,具有开端意义,知则是道的本源。这里,将

知形而上的地位,这是以前很少出现的观点。

知的内在指向,是事物之理。由肯定仁与知的统一,方以智对仁与理作了沟通,认为“理即是仁”。^[32]如所周知,理是中国哲学中的重要观念,在宋明理学中甚至提升到主导性的地位。按其内涵,理包含着必然之理和当然之则两个方面,这一意义上的理首先与认识相关:格物致知便指向对理的认识,而理和仁的沟通,则使认识层面的理同时具有了伦理的意义。以“知统一切”为前提,理与仁的统一,侧重于理(知)的主导意义。与之相关,“知”被视为性命的枢纽:“知之所到,则性命交关总贯此处。”^[33]性命是传统中国哲学所注重的重要方面,具体包括“性”与“命”两个方面,对中国哲学来说,人生过程总是受到“性”与“命”的制约,方以智则将知看成性命之中的主导方面,以此为核心和关键。这里既体现了认识论与形而上学的关联,也赋予知以决定性的品格。此外,心、意、知,是中国哲学中的基本概念,而在这三者中,方以智同样强调“知”为体:“心以意,知为体。”“意由知起,亦由知化。”^[34]这里以体用关系论知和心,意虽然也被视为体,但本身又由知而生,从而,知也构成了更根本的方面。

对“知”注重,可以视为哲学的转换。为什么方以智能够实现这一转换?这可能与他所处的时代背景,包含西学的渗入相关。方以智曾提出质测与通几的区分,在《物理小识》的序言中很明确地论述了这一点。质测之学略近于现在的实证科学,主要是对具体事物的实质性的把握。在他看来,“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。”^[35]这里的质测指向具体事物以及事物的变迁,具有实证的意味,在这方面,方以智可能受到了实证科学的影响。事实上,方以智的《物理小识》也明确指出这一点。按他的看法,当时西方在质测方面还可以,但是通几不行,显然,质测这一概念的引用和当时西方影响有关联。从实测或实证的观点出发,他认为要肯定山

是山、水是水,确认实质的规定。也就是说,从实证角度的考察,不能含糊其词,而需要明确肯定。要求认识确定性,与质测内含的实证观念是一致的。比较而言,通几主要涉及形而上的观念,以揭示事物然之故为指向。方以智认为:“寂感之蕴,深究其所自来,是曰通几”,^[36]即通几以追究事物之根源为内容,所涉及的是终极性的追问。从通几、终极追问来说,考察的角度就与以质测的观点认识对象不同:质测以山是山、水是水为指向,通几则要求进一步追问山之为什么、水之为什么的原因:“曰通,如所以为山,即所以为水。”^[37]对原因的这种追究,与实证考察关注确定性有所不同。

当然,也需要注意,方以智对知的认识依然受到传统的影响,这一点,在对人的看法方面表现得特别明显。对人的认识构成了知的重要方面,知就是知人、知事,从知人这个角度来说,他认为,应当“知其相谗相嫉、愈蔽愈护之故”。^[38]也就是说,对人的认识主要应关注人们相互嫉妒、钩心斗角的一面。显然,这里将人伦关系中的消极面(相互嫉妒、相互钩心斗角)提到了突出地位,这似乎具有负面的意义,对此,毋庸讳言。总的来看,他对知的认识带有一种新的时代特点,另一方面还带有传统的痕迹。

仁与知的关系,涉及价值领域。从后一方面看,需要注意方以智对本然和当然的关系的看法。在《性故》中,方以智提出一个著名的观点:“当然即本然。”^[39]这里涉及当然、本然、实然、必然之间的关系问题,它们构成了中国哲学中的重要概念。“当然”即当然之则或行为规范,所谓“本然即当然”,即以本然的规定为当然的内容。从哲学上看,“本然”是指还没有经过人的作用的原初存在,它与现实是不同的。“必然”是指事物的必然法则,“实然”则主要是指事物的客观存在。“当然”以人的行为规范(当然之则)为内容,是由人所制定的,“本然”作为人的作用还没加诸其上的存在形态,不同于“当然”。方以智认为“本然”就是“当然”,这里包含了需要辨

析的趋向:既然本然就是当然,人的规范形成的过程无需人的作用。历史地看,在当然、本然、必然这一问题上存在两种趋向:一种就是宋明理学所代表的把当然和必然混同,朱熹说:“孝悌者天之所以命我,而不能不然之事也”。^[40]这就是把当然之则理解为强制性的命令。方以智则表现了另一种取向,把本然与当然混为一谈。事实上,作为人所制定出的规范,“当然之则”既与必然法则不同,也区别于本然的存在。把本然即当然的,意味着消解当然之则。

价值观上另一重要论题关乎物我关系。一方面,方以智认为:“以物观物,又安有我于间在?”^[41]以物观物,这是朴素实在论观点,体现了客观性原则。老子曾说:“以身观身,以家观家,以乡观乡,以国观国,以天下观天下”,^[42]以上观点与之相近。当然,在方以智那里,从对象本身的规定去考察对象,又与注重实证性相关,其中包含反对强物就我的要求。与之相关,方以智提出了“无我”的原则:“不能无我,岂能知微?”^[43]“身无我焉用修,心无我焉用正。”^[44]如果没有无我观念,对象微小的差异我们就无法把握;反之,一旦真正达到无我的状态,修养等等就可以不再需要了。以上观念与《论语·子罕》中提到的“毋意,毋必,毋固,毋我”相一致,其主旨在于消除主观的独断。

另一方面,方以智又肯定:“天之为天也,乃人之天之也。”^[45]这是其重要观念。天之为天,其意义是谁赋予的?归根到底,这种意义由人赋予。天、外部自然本身没什么意义,它们所呈现的多样、丰富意义,是在人认识世界的过程中形成的,就此而言,天的意义之生成,离不开人的知、行过程。以上看法,对“本然即当然”这一命题所蕴含的忽视当然与人的作用的关联,具有一定纠偏意义。要而言之,这里包含两个方面:一方面,他肯定了以物观物的客观性原则;另一方面,他又承认了物的意义乃是基于人的认识和实践过程。这两者在把握世界的过程中都不可或缺:它意味着人应真实地认识存在,并遵循客观

性的原则,同时又需要承认自然本身没什么意义,其意义乃是在知、行过程中逐渐赋予的。把这两个方面结合起来,无疑是一种哲学洞见。

要而言之,在本体论或形而上层面,方以智强调合一和无分,这与方法论上的注重合二为一前后相承,可以说构成了其方法论的前提。在认识论和伦理学的关系上,他延续了中国哲学的传统,同时又把知提到了突出位置,并引入西学的实证观念,从而实现了中国哲学的重要转换。在当然、必然、本然的关系上,他突出了客观性原则。最后,方以智对客观性原则和人的知行在世界意义生成中的作用作了双重肯定,两者构成了方以智思想的另一重要特点。

注释:

[1][2][4][5][6][7][9][11][12][14][15][16][19][22][23][26][37][38][41][45][明]方以智:《易余》卷上,《方以智全书》第一册,合肥:黄山书社,2019年,第85、79、89、87、89、160、82、68-69、69、73、73、83、261、83、91、127、34、160、123、116页。

[3][五代]谭峭:《化书》,北京:中华书局,1996年,第8页。

[8]《论语·为政》。

[10][明]方以智:《易余》卷上,《方以智全书》第一册,合肥:黄山书社,2019年,第83页。按,根据语义,标点有所改动。

[13]《列子·仲尼》,上海:上海古籍出版社,2006年,第95页。

[17][明]方以智:《东西均·扩信》,《方以智全书》第一册,合肥:黄山书社,2019年,第255页。

[18][24][明]方以智:《东西均·三征》,《方以智全书》第一册,合肥:黄山书社,2019年,第260、258页。

[20]《列子·天瑞》,上海:上海古籍出版社,2006年,第4页。

[21]参见[德]威尔海姆·G. 雅各布斯:《谢林导读》,王丁译,上海:东方出版中心,2022年,第168页。

[25][明]方以智:《东西均·反因》,《方以智全书》第一册,合肥:黄山书社,2019年,第279页。

[27][宋]张载:《正蒙·太和》。

[28]《论语·公冶长》。

[29][30][31][32][33][34][明]方以智:《一贯问答》,《方以智全书》第三册,合肥:黄山书社,2019年,第42、43、43、42、42、38页。

[35][36][明]方以智:《物理小识·自序》,《方以智全书》第七册,合肥:黄山书社,2019年,第97、97页。

[39][明]方以智:《性故注释》,北京:中华书局,2018年,第11页。

[40][宋]朱熹:《论语或问》,《朱子全书》第六册,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2002年,第613页。

[42]《老子·第五十四章》。

[43][44][明]方以智:《易余》卷下,《方以智全书》第一册,合肥:黄山书社,2019年,第178、179页。

[责任编辑:陶婷婷]