

方以智“二虚一实”说的现代诠释

——兼论方以智哲学的古代突破

蒋国保^{1,2}

(1. 安徽大学 方以智研究中心, 安徽 合肥 230601;

2. 苏州大学 哲学系, 江苏 苏州 215006)

[摘要] 21 世纪开启以来的方以智哲学研究, 或从“心”论契入, 或从“物”论, 或从“心物不二”论契入, 多是见仁见智, 非周全而系统的方以智哲学研究。方以智在哲学上的划时代贡献在于创立了“公因反因”说。周全而系统的方以智哲学, 理当从梳理“公因反因”说的理论体系契入, 不仅要细致、深入分析“公因”“反因”各自的内涵与外延, 更要分析“公因”与“反因”的关系(公因在反因中)。“圆·: 三点”, 是方以智为揭示“公因反因”关系所设计的象数学模型, 而“二虚一实”说则视为对该模型所寓哲理的解说: 体为“虚”, 用为“实”, “二虚一实”就是讲一个“用”中有两个“体”。“圆·: 三点”模型以及释其哲理的“二虚一实”说, 都足以证明方以智“公因反因”说理论逻辑是“一分为三”, 它较之“一分为二”(一阴一阳之谓道), 显然是个突破。若以现代哲学视角阐释这一突破的意义, 就有必要将方以智的“二虚一实”说与牟宗三的“二层存有”论加以比较。这一比较将有助于说明: 方以智哲学的古代突破, 既意味着解构阳明学, 又意味着超越朱子学, 具有现代哲学意义。

[关键词] 方以智; 哲学; 公因反因; 圆·: 三点; 二虚一实; 超绝; 超越

DOI: 10. 3969/j. issn. 1002 - 1698. 2023. 12. 005

方以智学术, 包容面极广, 包容性极强, 故无论从哪个层面研究之, 都不难自圆其说, 作出令人信服的研究成果。可设想一下: 假如将方以智学术一切层面的研究成果综合规整把握, 那它是否足以进入方以智学术的精神世界, 从而把握方以智学术的精神实质与时代价值? 回答是否定的, 因为各层面的归纳综合并不等于普遍性的本质抽象。由此可见, 要把握方以智学术的精神实质, 关键在于正确把握其学术思想的核心——哲

学, 因为只有依据其哲学才有可能分析其学术何以“博”而有“约”、博杂而有序。然目前的方以智哲学研究, 多是见仁见智, 或以“心”论, 或以“物”论, 或以“心物不二”论, 仍未能对方以智哲学进行整全研究, 因而很难说当前的方以智哲学研究成果已完成了对方以智哲学的正确把握。不扭转见仁见智的研究倾向, 一如既往地研究方以智哲学, 则将来方以智哲学研究所造成的“进步”, 势必只能表现为“异说”的不断产出, 而决

不能产生突破昔日研究的划时代的研究成果。有鉴于此,本文改变《方以智哲学思想研究》的研究路数——最高范畴的逻辑推演过程,尝试根据方以智自己的论述来阐释方以智哲学的内在架构理路。笔者以为,方以智哲学的内在架构,可以通过揭示“公因反因”“圆:· 三点”“二虚一实”这三个论断的关系来把握。一旦准确揭示了这三说在理路上的逻辑关系,方以智哲学的性质与特征就势必随之显现,从而形成对方以智哲学的整全观。一旦形成对方以智哲学的整全观,也就容易明白方以智哲学如何突破古代,从而予以现代解释。

一、“反因”辨析

方以智在哲学上的划时代贡献是创立了“公因反因”说。^[1]因此,整全的方以智哲学研究,就得首先仔细梳理“公因反因”说。对于“公因反因”说的梳理,固然要从梳理“公因”与“反因”各自的内涵与外延开始,但更为重要的是要梳理“公因”与“反因”的关系;而要梳理“公因”“反因”的关系,就得分析“圆:· 三点”架构与“二虚一实”说,因为“圆:· 三点”架构是关于“公因反因”的象数学模型,而“二虚一实”说则可谓是对此模型所含哲理——一实中寓两个虚体——的文字阐释。本文就此认识分六节阐释:前五节依次论“反因”与“公因”各自的内涵与外延、“大因”“正因”即“公因”、“圆:· 三点”架构、“二虚一实”说,第六节则对“公因反因”哲学作现代诠释,以揭示其突破古代的现代哲学意义。本节先谈“反因”。

“反因”又别称“相待”“两端”。从“两间无非相待者”,^[2]“昼夜……博约之类,无非两端”^[3]云云来断,则“反因”乃概括世界一切矛盾现象的范畴。既然一切现象莫不体现“反因”,则它之外延也就容易明白,不必再赘言。与“反因”的外延易于体知有别,“反因”的内涵却不易把握。究其原因,这是因为“反因”不仅常常与“公因”并提,又时而与“正因”“大因”“共因”

“有因”“无因”“半因”“贯因”等范畴相纠缠,使人轻易很难明辨其意。但庆幸的是,方以智对“公因”等八个范畴皆未作专论,然他却撰有《反因》,使我们得以据之以把握“反因”的内涵。

《反因》论“反因”语,在笔者看来,值得讨论者,主要有三。其一云:“吾尝言天地间之至理,凡相因者皆极相反。何以颠倒古今而臆说乎?此非我之臆,天地之臆也。佛言三因,得此反因,衡竖八觚皆明矣。”^[4]方以智于此语明确地指出:“反因”就内涵上界定即“相反相因”;“相反”指两端的对立,“相因”指对立两端的相依,则“反因”就相当于今所谓“对立统一”。现今以“对立统一”为世界的根本规律,而方以智则称“反因”为“至理”——世界的最根本的道理。他强调:以“反因”为“至理”固然是他本人的创见,但此创见,非出自其主观臆想,而是他对世界固有法则的客观认识。作为揭示世界存在之最根本道理的范畴,“反因”的提出,是对佛教“三因”^[5]范畴的补充与超越性的提升。此提升足以说明,“反因”说弥补了佛教“三因”说的不足——未能解释世界上一切现象之所以那样呈现的道理,将世界当然那样存在的道理,彻底地阐释得很明白。

其二云:“昼夜、水火、生死、男女、生克、刚柔、清浊、明暗、虚实、有无、形气、道器、真妄、顺逆、安危、劳逸、《剥》《复》、《震》《艮》、《损》《益》、博约之类,无非两端。参即是两,举一明三,用中一贯。千万尽于奇偶,而对待圆于流行。夫对待者,即相反者也。”^[6]此语先列举了“昼夜”“博约”二十种事物相反(对立)现象,^[7]并紧接着在“博约”之后缀以“之类”二字。这二字不可轻看,方以智藉缀此二字以强调这一认识:“无非两端”并不局限于这二十种现象,世界上一切现象,都“无非两端”,都可以“反因”(矛盾两方对立而相倚)范畴之。由此可见,“反因”这个范畴,内涵同于今习称之“矛盾”范畴,所谓“无非相待”“无非两端”,就是强调事物无不矛盾、矛盾普遍存在。矛盾两方对立,他称为“反对”“对

待“相反”；矛盾对立统一，他称为“相反相因”或“相因者极相反”。矛盾的统一性，是指矛盾对立面之间的相互依存、相互吸引、相互贯通。虽未见他从“相互吸引”谈“反因”统一性，但他的确从互依、互贯来谈“反因”的统一性。在笔者看来，他从互依（相待、相倚）谈“反因”，看不出有什么瑕疵，完全符合“一分为二”辩证原理；但从“互贯”谈“反因”，却与“一分为二”辩证原理所指的矛盾对立两方之间的互相贯通有别，已超越了“一分为二”范式，采用了“一分为三”范式。他说：“凡反对而贯综其中，非参乎？”^[8]十分明确地将贯综于反对之间者称为“参”。“贯综”意谓贯通融合，“凡反对”则规定一切反对都无例外地由于贯综（贯通融合）作用而形成统一性。如果从参赞（助成矛盾双方的统一）、参验（核验矛盾两方的正反、主次）义上将统一两端的“贯”理解为“参”，那么方以智以“参”贯综两端的说法，仍未背离唯物辩证法之矛盾学说（“一分为二”），但当他进一步将“参”直接等同于“三”，以“三”为贯通两端的“中”，说出“参即是两，举一明三，用中一贯”这三句时，那他的以“参”（三）贯综两端的说法是否背离辩证法而走向了形而上学，就成为有争议的问题。争议的焦点是：“贯”两端的“参”（三）是否即外在于两端的第三者。争论这个问题，笔者站在反方，否认“贯”两端的“参”（三）是外在于两端的第三者。理由如下：对先天“大一”分为后天“大二”就意谓“一以参之”^[9]这个问题，方以智的论述的确含糊，令人费解。但就这个说法——“参”贯综两端——而论，很难断言贯综两端的“参”（三），就是指先天的“大一”；退一步说，即便以“参”为“大一”，那所谓“一以参之”也可以理解为“一而三之”，^[10]是说“大一”一分为三。按照方以智自己所说，“参”即“贯”，而“大一”贯于“大二”（指天地、阴阳）为“自贯”，非第三者外力强贯。换言之，在方以智看来，矛盾统一体，并非二分（一分为二）结构，而是三分（一分为三）结构——“∴”结构，^[11]而此结构的交合相倚的逻辑关系，

决定了“参”（三）只能是贯综矛盾双方的超越的第三方，即内在于矛盾而使矛盾正（主）反（次）两方互贯、互综而形成的第三方，而绝不会是外在于矛盾双方的那个超绝的第三者（大一）。只有如此将“参”理解为乃相对矛盾双方而言的内在于超越的第三方，才能吃透“参即是两，举一明三，用中一贯”的真实含义：“参即是两”，不是说“参”直接等于“三”，而是说它只有内在于“二”才成为超越“二”（两）的“三”，构成“参”（三）与“两”本质上的关联。就此关联而言，所谓“举一明三”，无非是说：对矛盾三方，^[12]只要把握了一方（不论哪一方），就意谓同时弄明了三方。个中道理，方以智以“用中一贯”来揭示。那它何意？笔者认为，这是强调“用中”即是“一贯”，将两者同一视之：贯于矛盾双方者，既谓“中”亦谓“一”。“用中”说的是，两端以“中”为准；“一贯”说的是，两端以“一”为“贯”，则以“一”为“贯”亦即以“中”为“贯”，可谓之“真一贯”。“真一贯”意谓“一是多中之一，多是一中之多；一外无多，多外无一”，^[13]它排斥以超绝的“一”（多外之一）作为贯两端的第三方，将贯两端的第三方规定为“三即一”意义上的“一”。“三即一”意义上的“一”，只有产生于“一多”相贯，它绝对不可能直接等同于先天超绝的“大一”。

其三云：“小即大，彼即此，中即是，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。……知真一，则大因明矣。……因对待谓之反因，无对待谓之大因。然今所谓无对待之法，与所谓一切对待之法，亦相对反因也，但进一层耳——实以统并，便为进也。”^[14]此语阐释了“反因”与“正因”及“大因”的关系，藉以规定“反因”作为事物存在之至理的具体含义。他说，睁眼看世界，若能觉出“夜半正明，天晓不露”^[15]的道理，则这觉知的当下就能“知反因即正因”。“即”可作判断词“就是”解，也可以作表两者关系密切^[16]的副词解，此当取后解，将之解为“有反因便有正因”。那“正因”何谓？方以智未直接予以界定，但在《象数》

中,他说“是^[17]天地之心为正因”,间接地将“正因”界定为“天地之心”。“心”在方以智那里,既作认识范畴用,又作本体范畴用。作本体范畴用的“心”,照“以其无所不生,则谓之为心”^[18]云云,它无非指“无所不生”的创生功能。本体之创生功能,分“先天之心”与“天地之心”二层说,“先天之心”(天地未生之心)又称“公心”;“天地之心”(天地创生之心,后天之心)又称“独心”,而“公心则先天之心而寓于独心”。^[19]由此可见,“天地之心为正因”云云,是将“独心”^[20]——天地无所不生的功能——界定为“正因”,则所谓“反因即正因”,其实就是将“反因”规定为后天万事万物无所不生的法则。他又说:“知真一,则大因明矣”。“真一”,是对先天混沌不分状态的称谓,用以指究极本体为绝待,但在后天它转化为“并待”(相待)中的“贯待”。既为“贯待”,^[21]“绝待”在后天就势必“因对待”,与“对待”(相待)构成互依关系。“绝待”与“相待”(并待)之相对互依,亦谓之“反因”:“今所谓无对待之法,与所谓一切对待之法,亦相对反因也”。按照方以智所说,“‘公因’即在‘反因’中”,^[22]则此层亦当有与“反因”相对相依的“无对待”,于是方以智进一步说“无对待谓之大因”,以“大因”称谓此“无对待”。“无对待”即“绝待”,则以“大因”称“绝待”^[23]就等于以“公因”称“绝待”,只不过较之以“大因”称“绝待”,以“公因”称“绝待”在逻辑上“进一层耳”。此“进一层”何意?方以智回答说:“实以统并,便为进也”,以为先天超绝的绝待(太极)转化为后天超越的“绝待”,其所以在逻辑上进一层,就进在它通过统贯并待(相待)而实现了绝待统相待之价值,由抽象普遍义的绝待(太极)转化为具体普遍义的绝待(太极)。^[24]

上面所论,可归纳为以下几点:(1)“反因”即“相反相因”,“相反”又称“相对”“对待”“两端”,指矛盾两方之对立;“相因”又称“相待”“并待”,指矛盾两方的统一,所以“反因”就内涵讲,意同今日所讲的“矛盾对立统一”。(2)“反因”

是天地万物普遍存在的至理,是无所不生之创生法则。(3)“反因”非主观范畴,而是客观范畴。

二、“公因”辨析

接着谈“公因”。关于“公因”,方以智从不同层面说之。有从“无对待”说:“愚尝以无对待之公因,在对待之反因中”。^[25]有从“不二无息”说:“夫为物不二,至诚无息者,公因也”,^[26]“敢问‘如何是公因?’老人曰:‘不二无息’”。^[27]有从“中”说:“边不落者,明中之为公因也。中不落边,边无非中,而但譴讓不落者,举一以摄多也。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”。^[28]有从“贯”说:“不得管带,不得忘怀,即是此事。”^[29]“行无事者必有事,即透彻交济之反因,而受用一贯之公因”^[30]，“两即不两,而贯其中者,乃反因之公因也”。^[31]有从“统”说:“统者公因也,辨者反因也;有统与辨反因也,无统与辨公因也。公因之在反因中,更何疑乎?”^[32]

以上五说,前三说,以“无对待”(绝待)、“不二无息”“中”界定“公因”;后二说,说明“公因”自身虽“不二无息”却以“贯”“统”的作用实现了其作为不落两端、四边之“中”的“绝待”义。现不妨依次具体阐释之。

“无对待”即“绝待”,方以智说:“凡曰大、曰至、曰绝、曰超、曰贯、曰无,皆不得已,而以缩地乘云之笔,为形容绝待之词也”,^[33]用以形容“绝待”的词很多,但那些词“皆不得已”使用之,无非是从不同的视角揭示那个“无对之一”^[34](真一)的绝待特征:以“大(太)”以“至”形容“绝待”,是指“太极”至高无上,乃究极本体;以“无”形容“绝待”,是指“太极”虽实存(实际存在)却无实象,是逻辑在先的超绝本体;以“超”形容“绝待”,是指先天超绝之“太极”在后天转化为在相待中而统相待的超越的本体;以“贯”形容“绝待”,是指“太极”在后天转化为超越的本体具体是通过“贯”相待(贯待)实现的。以“贯待”

实现的超越的自体,非超绝“对待之二”,却“绝待之在相待中”,^[35]以贯于“对待之二”以显其“绝待之一”,所谓“曰绝待,则与相待者对矣”,^[36]讲的就是这个意思。方以智正是从此义上讲“无对待之公因,在对待之反因中”。^[37]“公因”在“反因”中,则离不开“反因”,它当是“对待”,可为什么说它是“无对待”?这是说与“反因”构成相待关系的“公因”,对于“对待”之“反因”来说,为“无对待”;此“无对待”(公因)非彼“无对待”(太极),它是指超越“反因”的统贯功能,所谓“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”,^[38]就是讲此统贯功能何以当称之为“无对之一”。这个讲法,将“公因”贯“反因”解释为:“公因”自贯“反因”而“反因”自受其贯,杜绝了“贯”的外在超绝性,将“公因”之“无对待”限定为内在超越性。^[39]

“不二”,即“无对待”,指没有矛盾对立;“不息”,有“不停止”“不灭”义,则以“不二无息”规定“公因”,无非是强调“公因”自身固然无矛盾对立,为“至诚无息”,但它又是不灭的最真实的存在,而其之所以不灭(不死亡),就在于其功能——贯“反因”而统“反因”——绝不会停止其作用,这是因为“不二不一之公因”^[40]归根结底无非“叶二为一者”,^[41]作为使“反因”协和统一起来的那个“至诚”(一),它依“反因”而存在,只要“反因”不亡,“公因”贯“反因”而统“反因”的功能也就永不停止其作用。

“中”,在方以智那里,有两边(两端)之中、四边之中双重含义。两边之“中”,即两端之“交”——“交也者,合二而一也”,^[42]是指矛盾对立的统一;四边之中,即“边不落者”——“中不落边,边无非中”,^[43]是指环四边(东西南北)之中心。空间意义上的两边之“中”,顺时针运转一圈,就成为“四边”之“中”。由此可见,以“中”定“公因”,是强调“不落两者与落两者乃大反因”,^[44]从时空上将“公因”与“反因”之相待规定为是一切“反因”现象中最高的“反因”现象。

“反因”与“公因”之别,按照《一贯问答》中限定——“透彻交济之反因,而受用一贯之公因”,^[45]即“透彻交济”与“受用一贯”之别。以此区别“反因”与“公因”,意在将“反因”之“交济”——互助互益——规定为“反因”受“公因”之“一贯”。“反因”受“公因”之“一贯”,决不能理解为“公因”以“一”(无体之一或曰真一)贯“反因”而使“反因”得以“交济”,而应理解为“反因”得以“交济”便证明它受用了“公因”之“一贯”。“公因”贯“反因”,既然不是指以“无体之一”统摄“反因”,那它作为贯“反因”而使“反因”得以“交济”的作用(一),究竟具体指什么?要弄明白这个问题,应当将《三征》中关于“贯”“几”相通的诸语综合起来理解。为此,不妨先列四说:曰“合明暗之天地而统一切法,贵使人贯……交以虚实,轮续前后;而通虚实,前后者曰贯,贯难状而言其几”;^[46]曰“几先言几,贯则为一”;^[47]曰“皆变易,皆不易,皆动皆静,即贯寂感而超动静”;^[48]曰“凡有动静往来,无不交、轮,真常贯合于几,可征矣”。^[49]将这四则语综合把握,不难得出“贯”具体指“几”这一结论,从而这样理解之:“贯”的作用是“通虚实、前后”,既指使“虚实”得以相交(合)的作用,又指使“前后”(循环运动之首尾)得以相续的作用,然它的这一作用,很难表其状态,遂以“几”称之。可为什么偏以“几”代称“贯”?这是因为“几先言几,贯则为一”,^[50]唯有以“几”代称“贯”才足以揭示“贯”何以能将虚实、前后、动静、往来贯通为“一”,才足以说明世界何以“贯”成一体圆融的存在。那“几”又何所指?方以智十分明确地将“几”界定为事物矛盾运动之最初潜微的萌动:“几者,微也,危也,权之始,变之端也”。^[51]“权”通“变”,则“权之始,变之端”云云,只表一个意思:事物矛盾运动开始于“几”、根源于“几”。

潜在于“交、轮”中的“几”,又被规定为“交、轮”之“统”。“统”有别于“辨”。“辨”是区分义,“统”是综合义。“公因”表两端的综合统一,所以说“统者公因也”;“反因”表对立两端的区

分,所以说“辨者反因也”。但这只是为区分相待关系中的“公因”与“反因”：“公因”为“统”只是说它是决定两端统一性者，“反因”为“辨”只是说它本身分主、次两端；而非表“公因”本身的特征，因为“无统与辨公因也”，“公因”作为统“反因”者，它本身无所谓综合与区分，它就是个“绝待”。“公因”之“绝待”，是相比“反因”之“相待”（并待）而言的，它不是指孤立的超绝者，而是指不落两端、不落四边之相对的超越者。“公因”超越“反因”就体现于贯“反因”统“反因”，贯通即综合，则“公因”贯“反因”统“反因”，都是指将事物矛盾对立和合为一、将事物运动变化协调为一。“公因”作为“叶二为一者”，它本身的基本特性就是“不二不息”。“不二”是就空间讲它是个绝待，无高于它的存在，只是在贯“反因”的场合它才获得相待义、相因义；“不息”是就时间讲它不存在运动变化，但它永不停止其作用，其作用永恒。这个贯于事物矛盾运动之中而永不停止其作用的统“反因”者，照上面所论——“几”乃“贯”之代称，就只能是指“几”。将“太极”与“公因”区别开来，^[52]并实际从超越的意义上揭示“公因”的“绝待”义，这是从理论上将方以智“太极——所以”本体论与朱子学“太极”本体论区别开来的重要证据。

从贯“反因”而统“反因”的意义上推论出与“反因”相待者为“公因”，而“公因”实指“几”，这在推论逻辑上并无明显的缺陷。方以智“公因反因”说之所以为今人所诟病，斥之为佛教天台宗“三谛圆融”哲学的翻版，主要是因为他在推出“公因”之后，又强调“公因”为“绝待”，未将统“反因”之超越的“公因”与先天“不二不息”之绝待的“太极”清晰地区分开来，甚至以“超”为“绝”，无意中将先天超绝之“太极”与后天超越之“公因”混淆，使人误以为“公因”统“反因”就是指外在超自然力量统摄“反因”。其实，在笔者看来，方以智虽然既说“绝待之太极”又说“绝待之公因”，但其本意不在将“太极”与“公因”直接等同，而正在将先天之超绝的“太极”弱化为

后天超越的“公因”。“超越”不等于“超绝”，“超绝”是外在孤立的存在，而“超越”则是内在相待的存在，所以绝待之“公因”是决不能脱离相待之“反因”而独立存在的，它一定要贯于“反因”才能存在。由此可见，尽管方以智既说“绝待之太极”又说“绝待之公因”，我们也不该拘于字面，将“公因”直接理解为代称“太极”。

根据上面阐述再强调一点：在方以智的哲学体系里，先天绝待之“太极”，是基于本体“一元”论立场而预设的逻辑在先。这个预设，是为了从逻辑上规定先天后天“所以然”意义上的“体”只有一个。既然先天后天只有一个“体”，那么可否说先天后天之“体”同为“太极”？在这个问题上，朱子学的回答是肯定的，而方以智却不想截然回答是或不是，他想回答既是又不是，从“体”指称存在之“所以”的意义上，他认为不妨将后天超越之“本体”（公因）看作先天超绝之本体（太极）的合乎逻辑的体现；但他又认为先天之“体”为“无体之体”，后天之“体”为“定质之体”，^[53]两者毕竟有极明显的区别：前者是虚设的本体，后者是实有的本体。虚设的本体可以“超绝”（绝待）形容之，而实有的本体不能以“超绝”形容之，只能以“超越”形容之。超越不等于“超绝”，所以“超越”之“公因”不等于“超绝”之“太极”。用现行的哲学用语说，“公因”作为后天本体，属具体普遍；“太极”作为先天本体，属抽象普遍。

三、“公因”与“反因”关系疏解

方以智的“公因反因”说，最复杂而难解的是两者的关系。他表两者关系最常用的说法叫作“公因在反因中”。但要准确地理解之，绝非易事，这是因为：对“公因”是以怎样的关系处于“反因”中这个理当说明的问题，他非但未给出清晰的辨析，反倒用一些含糊的提法，诸如“正因即公因”“反因即正因”，“有因、无因之共因于大因”，“天地之心为正因，我与万我为公因”等，让对这个问题的认识变得更为困难。所以，不具体

分析“正因”“有因”“无因”“共因”“大因”这几个范畴与“公因”“反因”范畴的真实关系,势必不能正确把握“公因在反因中”的深刻含义。这是探讨“公因反因”真实关系所不能回避的问题,尽管笔者为此费时费精力极多,但下面给出的看法,未必能准确而清晰地说明这个问题。

按照《象数》中的辨析,“大因”为“无对待”,则就“绝待”言,它意同“公因”;但从所谓“有因、无因之共因于大因”^[54]的说法来断,它本是用以表“有因、无因之共因”这一关系的范畴。也就是说,在方以智看来,“大因”乃“有因”“无因”之共依者。此句中的“有因”,就是指“反因”,盖“反因”有对待也;“无因”就是指“公因”,盖“公因”无对待也。那么,此句可这样理解:“反因”“公因”同时与“大因”构成相倚关系(·:·)。在此相倚结构中,上一点代表“大因”,下两点代表“反因”“公因”,右点代表“公因”,左点代表“反因”;在此相倚结构中,下两点所表“公因”与“反因”之相待,乃“无因之因”,^[55]只表“无对待”(公因)与“有对待”(反因)的相待,并不表“公因”脱离“反因”独自与“大因”相倚。“大”,照方以智所说,乃形容“绝待”之词,则无对待之“大因”,就有可能既指先天“绝待之太极”,又指后天“绝待之公因”,它是从“无对待”(绝待)意义上将先天本体(太极)与后天本体(公因)统一起来的范畴,意谓究极本体在先、后天不同时空下所应有的“绝待”义;先天本体之“绝待”,是“超绝”义之“无对待”,此本体非关系中的存在,它孤立无倚;而后天本体之“绝待”,是指“超越”义之由对待体现的“无对待”,此本体是“反因”得以由贯而统所体现的内在超越功能。因为都是“无对待”,先天本体与后天本体得以统一,就可以将先天本体与后天本体视同一个本体,但先天本体(太极)是“超绝”义上的“无对待”,后天本体(公因)是“超越”义上的“无对待”,因而先天本体与后天本体又可以视为相异的两个本体。由此可见,设立“大因”这个范畴,为的是将先天之“太极”与后天之“公因”既统一起来又区分开

来,体现了“不是即是,是即不是”的辩证思维。

方以智又有“折半因合大因”的说法。《公符》篇先这样论证:有一个原本“无有无不有”、^[56]“混混沌沌”、“不可名状”之真实存在者,它使相反相因、代错循环之两端得以统一,而圣人正是由昼夜循环相通而体知它就是贯通阴阳的“几”;然后就此论证下结论说:“折半因合大因焉”。^[57]那“折半因合大因”何意?照字面可解释为“折半因”合乎“大因”;然方以智自己以比喻释之:“犹十二时用其半为六爻”。^[58]此所谓“十二时”,是指十二消息^[59]卦——《复》《临》《泰》《大壮》《夬》《乾》《姤》《遁》《否》《观》《剥》《坤》。由此比喻可明:“折半因合大因”所要表的道理,可以用十二时卦“用其半为六爻”所含的道理来理解。那“用其半为六爻”表何道理?它表阴阳一消一长的辩证道理:十二时卦,前六卦表阳爻逐次上升,^[60]后六卦表阴爻逐次上升,^[61]则“用其半为六爻”,是说将十二消息卦分成两半(各六卦)来看,可看出六爻消与长的对立——阳爻长则阴爻消,阴爻长则阳爻消。根据此解,可将“半因”看作“反因”的别称,^[62]将“折半因”理解为用“反因”。^[63]“反因”一旦发“用”(起作用),“大因”的特性便得以凸显,所以说“‘折半因’合‘大因’”。按照上面的解释,将该句换言之曰“用‘反因’合‘公因’”,就无不妥,那就得再追问:既立“公因”又立“大因”的必要性何在?方以智回答说:“盖两端而知无先后之先以统后也,扶阳抑阴以尊天也”,^[64]强调其必要性在于必须立“大因”以表“尊天”——以“先以统后”“扶阳抑阴”的道理行事。方以智哲学,以“统”为重、以“阳”为重的思想很深厚,因而他立“大因”于“公因”之上,就只能是其重“统”重“阳”思想所当然,绝非随意所立。

方以智还说:“天地之心为正因,我与万我为公因”,^[65]“正因即公因”。^[66]从形式逻辑讲,A是B,B是C,则C是A,则“正因即公因”,等于说“正因”即“大因”,这就又提出一个问题:如果说,“大因”与“公因”等同(皆为无对待)是为了

将后天超越义的本体与先天超绝义的本体在“体为用本、用为体本”^[67]的意义上贯通统一起来,那“正因”与“公因”的等同,又为了说明什么道理?“正因”范畴,似借用佛教三因说中“正因佛性”。佛教所谓“正因佛性”,是指众生本有的妙性。则以“正因”规定“公因”,用意在于将“公因”确定为“反因”中本有的使两端统一起来的超越者。方以智有一则论述可作为此解的依据:“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?抑知有相反相因,各各不相因为各各之因,以合众因而为一因乎?不过曰心即天地,欲迫随其语而言天地证心,则犹两之耳。……天地初剖,生一婴儿,为因眼故,为因心故,^[68]是天地之心为正因,我与万我为公因,明矣。……乃知象数者,正因、公因之表也,真无理之理所不能到也……正因即公因也。……公因之中,受中最灵,人独直生,是知天地贵人。”^[69]对这则论述,笔者这样理解:“有因”指“反因”,“无因”指“公因”;一旦了解了有“反因”必有“公因”,就会明白那个“公因”其实是指“天地人物之公因”,就存在于客观世界(天地)、主观世界(人物)中,是天地人物本有的;一旦了解了天地人物中本有的“公因”,就不妨碍说那个“无因之因”;^[70]一旦了解了“相反相因”的道理,则“公因”与“大因”的对等关系,就只可谓“各各不相因为各各之因”。^[71]可见,此则论述意在强调:如将世界众多的相异而相倚的现象综合归结为一种相倚,那么这种相倚就称为“正因”。“大因”用以规定“公因”的“超越”性源自^[72]先天超绝之“衍古太极”,而“正因”则用以规定“公因”乃天地开辟后一切“反因”所共倚。所谓“天地初剖,生一婴儿,为因眼故,为因心故,是天地之心为正因,我与万我为公因”,是说:先天混沌不分,由混沌剖开而生天地,其初诞生了一个婴儿,于是人主观的以此婴儿象征“天地之心”。由此可见,“天地之心为正因”云云,是以“正因”范畴称客观自然界之所以然,而“我与万我为公因”云云,则是以“公因”范畴称人类社会之所以然。

然归根到底,自然界的法则与人类社会的法则不相悖,所以不能将“正因”与“公因”截然区分,而应坚信说“正因即公因”。

方以智甚至说“反因即正因”:“仲尼不为已甚,以人受天地当然之中也。佛善用已甚,以天地坏后、未分前者对治之,适用余反因即正因之道。”^[73]这个说法,表面看与“正因即公因”的说法相矛盾,但从原文的语脉逻辑来分析,此说法似乎是作为方法论原则来说的,它与本体论上强调“正因即公因”,谈的不是同一个问题。何以见得?从最后一句可悟出:“适用余‘反因即公因’之道”云云,是说其所确立的方法论原则——“反因即正因”——的适用性,即适用于消解孔子儒家“不为已甚”与佛家“善用已甚”的对立。“已甚”,是指行事过分。儒家恪守“中道”,行事绝不过分;佛家则不然,偏以过分的行为救治行事越分的毛病。在方以智看来,他的“反因即正因之道”,就适用于救治这种“不为”与“善为”尖锐对立。那作为方法论原则,“反因即正因”的说法具体何所指?它应是说:矛盾对立统一法则(反因)就是客观世界的最高法则(大因),依据此法则行事,就势必消解任何各执一端的偏颇,真正以中道行事。就其作为方法论原则来评价“反因即正因”这个说法的意义的話,笔者认为它透露了方以智欲将世界观(本体论)与方法论(工夫论)统一起来的意图。

四、揭示“公因”与“反因”关系的 “圆·三点”模型

由上节的阐述可明:“大因”“正因”“有因”“无因”“半因”“共因”等范畴,都是为了从不同侧面揭示“反因”“公因”内涵及其关系而设定的范畴。这些范畴的设定,旨在从逻辑上贯通先天本体(太极)与后天本体(公因),以贯彻其本体一元论立场。从本体一元论的立场出发,方以智一定会从逻辑上作这一论证:后天本体(公因)其实是先天本体(太极)的转化,它仅意谓先天“绝待”之本体化为后天“贯待”之本体,或者说

由先天超绝之本体化后天超越之本体。梳理他的这一论证,从中不难体悟:他的“公因反因”哲学之本质特征,不在于论证先天绝待之本体,而在于从本体一元论立场将“公因”论证成后天超越之本体。此论证,具体言之,就是关于“公因在反因中”的论证。论证“公因在反因中”,重在揭示“公因”与“反因”究竟以怎样的关系相交。相交关系,就结构言,可分二维结构与三维结构。方以智的有关论证,旨在证明“公因”与“反因”之相交,非二维结构式的对等,而是三维结构式的互交为一。方以智为它设计了“圆·: 三点”模型。关于“圆·: 三点”模型,他说明如下:

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,下二点为相待、交轮太极之两仪。三身、三智、三谛,三句,皆不外此。总来中统内外、平统高卑,不息统《艮》《震》、无着统理事,即真天统天地、真阳统阴阳、太无统有无、至善统善恶之故。无对待在对待中。设象如此,而上一点实贯二者而如环,非纵非横而可纵可横。中五四破,叠十用九,九即五,五即一,乃无实无虚,无可无不可,冥应双超者也。^[74]

此语原为《三征》的结语。若从《三征》所论“交轮几”——两端得以统一、运动得以前后相续、首尾相衔,均取决于“几”,而“几”非外在于两端、运动,它就内在贯于两端、运动之中——来理解的话,则此说明无疑旨在强调:统“反因”之“公因”,实指贯两端、运动之“几”——矛盾运动最初的细微萌动。从此论旨出发,这一说明具体强调了五点:(1)“·: 三点”是圆融结构,故任举其中哪一点,就能明三点之圆融关系,而三点圆融无非指“两端用中,一以贯之”。^[75]之所以要将“两端用中”与“一以贯之”等同起来以理解三点圆融关系,是因为从一多关系论“一即三”的话,则千千万万不出于一(奇数)、二(偶数),而“三”只意谓“参两”,^[76]是指贯两端而成就的“三即

一”意义上的“三”。(2)将“一即三、三即一”的道理,以象数学模型表之,就只能是“·: 三点”模型。该模型,上一点代指“公因”,下两点代指“反因”——右点代指“有因”(阳),左点代指“无因”(阴);下二点表“反因”之相待意指阴阳对立相依,上一点表“公因”之无对待意指它自贯“反因”而统“反因”。(3)此“·: 三点”结构,是世界万物都具备的内在结构,普遍适用于模拟事物的本质关系,故佛教所谓“三身”(佛身、化身、报身)、“三智”(一切智、道种智、一切种智)、“三谛”(中谛、真谛、世谛),儒家的“三句”(天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教),从关系上把握之,“皆不外此”,都无例外地属于“·: 三点”结构。(4)“·: 三点”结构表:“公因”在“反因”即贯“反因”而统“反因”,由“统”而“公因”实现了其超越性(无对待),而“中”“平”“不息”“无着”“真天”“真阳”“太无”“至善”诸范畴,则是从不同层面揭示“无对待在对待中”,证明“公因”作为“反因”之“统”的超越作用即造成两端统一。(5)上一点贯下二点非虚贯而是实贯,而“实贯”如“环”则说明:上一点一旦贯下二点则上下三点就构成三点交互的圆融关系,它“非纵非横”却“可纵可横”;^[77]“可纵可横”是如浑天仪般的圆融,一旦由三点交互圆融化为纵横交轮圆融,就意谓“中参”^[78]化为“中五”;“中五四破”,^[79]而五加五为十;十个数,去“十”这个数不用,只用余下的九个数,那九个数,以中“五”分前后,一二三四这前四个数表两两相加得“五”:一加四为五,二加三为五;六七八九这后四个数表两两相连而减之即得“五”,^[80]所以说“九即五”;然“五即一”,“五”归根于“一”;“五即一”者“乃无实无虚,无可无不可”,只是可暗暗感应之“双超者”。此“双超者”,就是指超有极、无极之太极;“太极”作为先、后天共同的本体谓之“大因”,作为后天当有的本体谓之“公因”。

佐证以上所论者有“三冒”说:“三谛者,中谛统一切法,真谛泯一切法,世谛立一切法也。三因者,正因、了因、缘因也。三身者,法、报、化

也。大慧以《中庸》首三句指之，毕矣。曰理、行、教，曰空、假、中，曰真智、内智、外智，曰本觉、始觉、究竟觉，皆圆·也。宗门三纲、三句，举一明三，只露些子气急漫人。”^[81]此说将佛教宗门三纲、^[82]三句^[83]之类的“举一明三”之启发，视为气急时骗人开悟的权宜手法，以强调佛教的种种“三”圆融绝不能与其“·”圆融等同视之，因为其“圆·”是从本体论上讲世界一切现象之内在结构都是·：结构，而佛教之“三”圆融仅从工夫论（方法论）讲悟佛不当执着一切现象。方以智之所以将其“·”圆融与佛教“三”圆融区别对待，用意在于：可以其“·”圆融解释佛教“三”圆融，而不可反过来，以佛教“三”圆融解释其“·”圆融。这个用意，从他以“皆圆·也”一句来归纳上面那些“三冒”范畴之内涵，就很容易看出，不必再赘言。在方以智看来，一切以三维视角揭示事物本质的范畴，皆“三冒”范畴；而“三冒”范畴乃以三维揭示世界本质，则“三冒”范畴“皆圆·也”云云，也就等于强调：事物的内在结构（决定事物本质）都是“圆·”结构。

还有“三勿”说。在《一贯问答》中，方以智将孟子“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也”^[84]省略为“有事勿正、勿忘、勿助”，并指出：孟子之所以这样说，正是担心人为躺平而以无所事事（无事）的态度行事。但从“无事”与“有事”相反相因的道理论，“行无事者必有事”，^[85]无所事事者就一定以“无事”为“事”。其中的道理，可以从“透彻交济之反因，而受用一贯之公因”^[86]去理解。一旦明白“反因”之透彻地交济（相合相助）即“受用一贯之公因”，^[87]就不难体认行事当“三勿”^[88]交济而统之以“勿正”。行事以“三勿”为原则，符合“圆·”思维范式：“勿正则不执上点，勿忘则不执右点，勿助则不执左点”。^[89]“不执”是“不固执”之意，则“三勿”用“圆·”范式解之的话：不固执“勿正”相当于不固执“·”之上一点，不固执“勿忘”就相当于不固执“·”之下二点的右点，不固执“勿助”就相当于不固执“·”之下二点的左点。那不得不追问：方以

智这样以“圆·”范式解孟子“三勿”，有何用意？其用意在于倡导人生当“自强不息，于穆不已”。^[90]何以见得？请看他的论证逻辑：不固执下二点，则“两不得”，既不得“勿忘”，又不得“勿助”，不固执上一点则不得“勿正”；正是由“二不得”逼至“三不得”，才能真正懂得“三皆得矣”，^[91]全面掌握“三勿”的真实关系，以便循“圆·”范式行事；循“圆·”范式行事，便不难理解：“知事”“了事”“无事”“多事”，^[92]辩证相依，一有皆有；而唯以“无事”为行事原则者不懂此理，一味主张以无所事事为“休歇”。^[93]这种主张，从“心即是天”^[94]的意义上讲，是违背天德的，因为天“自强不息”，以不休歇为“大休歇”。人法天，无住生心，应打通“能休歇”与“无休歇”，以“能休歇”体知“无休歇”，再从“无休歇”体知“大休歇”，真正掌握“能休歇、无休歇、大休歇”的对立统一，以自强不息之作为为“大休歇”。

更通常的论证多是“密衍”，即依象数易学从“数”的衍生关系来解释“·：三点”之交济合一关系，将“圆·”解释为“围四用半，即圆一围三之因二也”：^[95]圆就空间讲意谓东西南北四方围成了环，一旦环（圆）成，就意谓“用半”——纵向的南北对立、横向的东西对立；既然圆之“用半”足以证明“一贯二而二相参为三”，^[96]则“合看圆·：”，^[97]就能“举一明三”，先“知两端用中之一以贯之”，^[98]再知“三无非一而无非中，四不得中，无五无非五矣”。^[99]方以智以为，一旦明白其所谓“中”之意——既指“三即一”意义上的“一”，亦指不落“四”意义上的“五”，就能吃透“《大易》之一多相即，与《华严》之阴阳参伍”^[100]思想，因而就能将儒家的六经、禅家的《五灯》^[101]作“家常伎俩”^[102]看，就不会再因视儒佛经典为神圣而不敢理性诠释之。如果未能大透彻到能由己自主凭理性诠释儒佛经典的地步，那么即便能从儒佛经典“捉个不落有无、捉个无所得”，^[103]也“依然是病”^[104]——错误认识，并非真正领会那个“不落有无、无所得”本体界存在，就是儒佛经典都强调的绝待本体。言下之

意是说:若要真正准确把握“:.”之上一点的立意(后天贯“反因”而统“反因”者即“公因”,“公因”之超越性乃先天“太极”之超绝性的具体化),就必须具备高度自主的理性认知能力,否则,即便引经据典以诂之,亦无济于事,徒劳而已。

五、“二虚一实”说论旨:“一实”有“两体”

方以智的“公因反因”说,将“公因”贯于“反因”而统“反因”的交(合)轮(循环)关系,以:、○、卍图模型之,他谓之“设象”。“:.”模拟“公因”与“反因”交合关系,“○”模拟循环轮回关系,“卍”模拟循环轮回以立“中”关系。其中,“:.”被特称为“圆:.”三点”,是三个“设象”中最根本者,因为“○”“卍”无非是“:.”圆融特征之由三到四、由四到五之表征。这也就是说,“圆:.”三点”模式,是方以智哲学思维的根本模式,对把握方以智哲学的性质与特征极为重要。那么,方以智设立该模式以论证世界万物莫非三维(一分为三),究竟要说明什么根本性的哲学问题?哲学的根本问题是证“体”(世界究极本体),则设立此模式,当然是为了证“体”,不过与“一阴一阳之谓道”^[105]似的“二分”以证“体”不同,它是“三分”以证“体”。之所以“三分”以证“体”,是因为他认为“一实”两“体”。“体”无形可察,相对有形可状的实物(用)为“虚”,所以他以“二虚一实”^[106]称之。虽早在1643年他就于《物理小知自序》中提“重玄一实”^[107]说,但方以智正式论证其“‘一实’两‘体’”认识之专文为《二虚一实》。下面就梳理此文来回答:方以智何以不认同“一实”一“体”而强调“一实”两“体”?

《二虚一实》共计七百几十字,开篇即提出“何谓二虚一实?”然后分四个自然段回答之:第一段立主旨,二三两段是对主旨的论证,第四段就论证下结论。

第一段曰:“人知一虚一实之两交,而不知二虚一实之两交。人知一虚一实与无虚无实者为三,而不知二虚一实为交虚实之实际也。知此,

则圆三而用半矣,可以立三而又掀三矣。可以立一实,可以立一虚;立一交虚实之虚,又可以推三而立一交虚实之实,^[108]与之四焉。与之四,而四分用三,实以一兼三也。其究也,交虚实之实,即无虚无实之虚而已矣。”^[109]

此段大意是:事物皆有“体”有“用”,事物之“体”不可感知,为“虚”;事物之“用”可感知,为“实”。人拘泥于传统体用二分的认识,通常会以为物体现了“一虚一实之两交”,^[110]却不明白事物其实体现了“二虚一实之两交”;^[111]即便有人由“一虚一实之两交”推出“一虚一实与无虚无实者为三”,^[112]也不会进而明白“二虚一实为交虚实之实际也”。^[113]人一旦明白“二虚一实”说所创立^[114]的“交虚实之实际”,就不难明白“圆三而用半”的道理:从邵雍“小衍图”^[115]看,“圆三用半”则成“圆:.”——小衍图之五圆点,以中圆点横向纬线分上下,两边都可以中圆点为准心连成“:.”,寓意一(左)二(右)连环为三(上)。既然左(一)右(二)连环“立三”,则断其连线,其“举一明三”的寓意便不复存在,就“又掀三”。由此可见,从体用一致论,“虚”“实”既然互立,^[116]则把握“虚实”关系(体用关系),就务必以三分法思维:先是“可以立一实,可以立一虚”,以“用”证“体”;再“立一交虚实之虚”,以确立使体用交合统一的那个体(虚);最后“又可以推三而立一交虚实之实”,由三再推出“交虚实之实际”义的体(虚),以确立使体用能交合统一的那个实际(所以然,即究极的实体)。“立三”是为了“立四”(与之四);一旦“立四”,就不难明白,他的“圆:.”三点”论所强调的“以一兼三”(三即一,一即三)与邵雍所讲的“四分用三”,在立论逻辑上是相通的。一言以蔽之,阐释“以一兼三”的“圆:.”三点”说,其主旨在于将那个使体用(虚实)交合统一的虚体,在根源上可归结为“无虚无实”之虚体(太极)。

第二段曰:“地实之在天虚也,若豆然,万分之一耳。人之于虚,犹鱼之于水也。鱼以水为性命而鱼不知,人以虚为性命而人不知也。忘其性

命为虚,而凭其用性命者为实。支骸于太虚,岂止豆其万分之一乎?然不得不寓此万分之一,以掇其万分也,特患不知耳。”^[117]

此段大意是:大地(实)在天(虚)中,就如同一粒豆子,是万万个球体之一。大地上的人生活在“虚”(空气)里,就如同鱼生于水,鱼不知它以水为性命,人也不知自己性命取决于“虚”(空气)。人忘其性命由“虚”决定,却靠着用“虚”(呼吸气)而成为活生生的生命存在(实)。人的躯体(实)之于“太虚”,较之地球也不过是“太虚”中万个豆子状之存在中的一个,就更不足道。但又不得不寓“地”(实)于“天”(虚),因为通过“万分之一”(地)才能统摄“地”之外万个与地(豆状)一般的存在。而之所以这样比喻,只是担心人们虽明“虚”在“实”中却不明“实”在“虚”中的道理。

第三段曰:“有知皆实皆虚为无虚无实者,可以论量矣。尝试量之,两间皆气,凝为形;然有凝形之气,仍有未凝之气与形为偶;而贯气与形者则大气也,所以为气者也。虚蒸于实中,而有蒸实中之虚,仍有充虚之虚与实为偶;其统虚实者则太虚也,所以为虚者也。天自分结为地,仍有未结之天以与地偶;而贯天地者则太天也,所以为天者也。可知三冒若蹴鞠然,常二虚而一实。故曰:止有一实,余二非真。然不立三者,无以明生二贯二之一;不圆三者,无以尽虚实变化之故;不掀三者,无以明直下一际之用。故因太极阴阳之奇偶参两而契领之曰:真天统天地,真阳统阴阳,大一统万,至善统善恶,至理统理气,太无统有无。”^[118]

此段大意是:能明白“皆实皆虚为无虚无实者”,^[119]就可以数量论虚实。尝试这么论之,就明白:天与地之间,皆为“气”所充盈,气凝固为形;然凝固成形之气(固态的气),“仍有未凝之气与形为偶”;而“贯气与形者”^[120]则大气”,“大气”乃“所以为气者”,是“气”之所以然也。贯未凝之气与已凝有形之气的“大气”,既然是“所以为气者”,它就非今日所谓大气,而是决定气所以

能凝固的那个功能。一旦虚(气)受热沸腾(蒸)于实(气凝成固态)中,就有“蒸实(固态的气)中之虚(未凝之气)”,进而更有“充虚之虚”(太虚)与实(固态的气)为偶(相对),这便证明使虚实统一起来的那个“太虚”,就是“所以为虚者”。天(混沌)自然分判聚结为地,仍然有未聚结的天与地偶(形成对立关系),这便证明“贯天地者”就是“太天”,“太天”乃“所以为天者”。这样的论证,意在说明:“气”分虚实(体用),气一旦凝聚成形,就有两个“虚”(体):一个是决定气之虚实一致(体用一致)意义上的体,一个是“所以为气”意义上的体(太虚)。基于这一论证,方以智又断言:“可知三冒若蹴鞠然,常二虚而一实”,将“二虚一实”以“三冒”解之,并以“蹴鞠”比喻“三冒”,以加深其解。那此比喻何意?意在借助这一比喻以说明:若以“三冒”^[121]法来把握“二虚一实”之交互关系,其关系就如“蹴鞠然”,^[122]是“实”中有“虚”、“虚”中又有“实”(实际)的关系。就究极意义上讲,“虚”中的那个“实”(实际)是唯一的(只有一实),此外那虚实对立意义上的“实”与意谓虚实交融的“实”,都不是本体论范畴的究极真实。可为什么非得“立三”以揭示此究极真实?这是因为唯有“立三”才能悟透“三即一、一即三”的道理:“不立三者,无以明生二贯二之一;不圆三者,无以尽虚实变化之故;不掀三者,无以明直下一际之用。”而“真天”“真阳”“大一”“至善”“至理”“太无”诸范畴,都可谓此究极真实(太极)的别称,即“太极”在不同阴阳奇偶参两场合的代称,所谓“真天统天地,真阳统阴阳,大一统万,至善统善恶,至理统理气,太无统有无”。

第四段曰:“凡曰大、曰至、曰绝、曰超、曰贯、曰无,皆不得已,而以缩地乘云之笔,为形容绝待之词也。及乎《易》冒并入寂冒、而寂冒并入感冒,则绝待乃并待耳。不得不销其相待,以明向上之绝待,此舍门室而言屋也。不得不豁其绝待,以入因二之相待,此舍屋而用门室也。然后知绝待、并待、贯待之故。《剥》烂《复》反,无在

无不在,则谓之无绝、无并、无贯,何为不可?两呼苍天,^[123]时雨山云,逝者不逝,室远何远?^[124]孰为吾?孰为道?孰为一?天地人一声,曰:唯。”^[125]

此段看作结论,它侧重回答由“二虚一实”双重的交合关系所证成的那个超绝的“实际”究竟是什么性质的本体。它先指出,以大、至、绝、超、贯、无等字眼限定那个究极本体,都是不得已用简略的笔法来形容该本体的本质特征——绝待;然后强调,那个究极本体又非孤寂的绝待,它就贯于相待中。所以要以“易”统并“寂”“感”的道理来揭示“绝待乃并待”(绝待由相待证成)。为什么?这有不得不如此揭示的两个原因:一是“不得不销其相待,以明向上之绝待”,以屋之用在门室的道理来理解,此好比“舍门室而言屋”,是不说“用”而说“体”;二是“不得不谪其绝待,以入因二之相待”,以屋之用在门室的道理来理解,此好比“舍屋而用门室”,是不说“体”而说“用”。明此“不得不”,然后就能明“绝待、并待、贯待之故”,透彻了解绝待、并待、贯待这三者交合同存的辩证关系。从《剥》《复》卦象看,事物变化是循环的,变至尽头就势必会返回而从头变,所以看起来并不存在的东西却无所不在(无不在)。那么,依据“无在无不在”之理,称“绝待、并待、贯待”为“无绝、无并、无贯”,就没有理由说“不可”(反对)。万物莫非“天”,^[126]那天是什么?天就如同应时的阵雨、山中变幻莫测的云,是个看似消失而实未消失的存在(实际),它看似离人很远,其实近在人旁。则天地人“一以贯之”,因“大一”而“贯通交济而合为一体”。^[127]对世界本质的认识当止于此,再去追问谁是贯之的主体(吾)、谁是用作贯之的原则(道)、谁是那贯于天地人中的“一”,就没有任何意义。

佐证“二虚一实”说的论述有二:(1)“三冒”说。“三冒”在《三征》中指“统、泯、随”三维认识方法;在《三冒五衍》中解为“统冒、密冒、显冒”^[128]三维概括。此何谓?《周易几象图表》注“∴”^[129]云:“三为约法”。^[130]此注证明“冒”亦

即“约”,“三冒”亦可谓“三约”,是将事物之“体用一致”不作“二分”归约而作“三分”归约。在方以智以前,论体用一致、体用显微无间,无例外地采用《易传》“一阴一阳之谓道”的讲法,将“道”说成阴阳自身矛盾所固有的统一性。方以智认为“道只意味阴阳对立统一”这样的讲法,是“二分”归纳的讲法,只涉及事物本质之两层关系——“用”体现“体”而体本身分阴与阳矛盾两个方面。他认为这样局限于事物自身讲事物莫不“一分为二”,因未能揭示事物内在的真实结构,故不足以揭示事物所以“一分为二”的道理,所以他要向前“推一层”,将事物内在关系结构讲成“三层”——在“一而二”之上再讲阴阳交合相参而成之“三”,由“一分为二”提升到“一分为三”。可见,“三冒”作为思维模式,意在否定将事物之内在关系结构归结为“一虚一实”之交合,而将它归结为“二虚一实”的交合——体用关系上的双重的“交虚实”。双重的“交虚实”,不是虚实之平面的交合,而是虚实之立体的交合,所以才以“∴”模拟之。

(2)“三极”说。“三极”指有极、无极、太极。方以智说:“子思之画太极乎?所以然者,伦序于卦爻之时位。宜民日用谓之当然。当然即所以然。然不耸之于对待之上而泯之对待之中,能免日用不知耶?潜老夫曰:不得不形之卦画,号曰‘有极’;而推其未始有形,号曰‘无极’;因贯一不落‘有’、‘无’者,号曰‘太极’”;^[131]又说:“圣人随处表法,因形知隐,而隐用于费。知体在用中乎?知至体大用在质体质用中乎?则不落而并不落其‘不落’矣”;^[132]再说:“不落有无之太极,即在于无极、有极中,而无极即在有极中”;^[133]还说:“深表两间之所以然,曰‘太极’,而太极之所以然,原自历然。”^[134]

“两间”,指天地之间,通常理解为特指人间,此乃泛指世上一切存在。世上之存在(物)莫不有使其那样存在的“所以然”,“太极”是对“所以然”的深刻表述(称谓),而太极所以为太极(太极之所以然),“原自历然”,^[135]当自“历

然”探询其原因。而所谓“当然即所以然”，是说“所以然”与“当然”密切相依，脱离“当然”绝不可能把握“所以然”。但若“不耸之于对待之上而泯之对待之中”，不将“所以然”论证成既先天超绝(耸之对待之上)又后天内在超越(泯之对待之中)，则对究极实际(最高的真实存在)又难免不知其“当然”(百姓日用而不知)。这一正一反一合(正)之辩证道理，用卦象表“有形”“无形”之交济统一便构成“有极”“无极”“太极”三极相对相依：“不落有无”之太极，即在有极、有极中，而无极即在有极中。归根到底，这样的表法，是“三分”(三维)表法，意在强调：要正确地认识体用辩证关系，不能只知“体在用中”，更要进一步“知至体大用在质体质用中”。

六、方以智哲学的古代突破

上面关于“公因反因”说的客观梳理，固然是想反映该学说之理论原貌，消解学人对它的片面了解，但更深的心愿是想藉此梳理以说明：“公因反因”说的“圆·”架构，并非如有些学者所批评的，是受天台宗的“圆融三谛”影响所设。天台宗的空假中三谛，在方以智的论述里，改称为真俗中三谛。^[136]就动机讲，此一改称不是为了将其“·”圆融与天台宗的空假中三谛圆融画等号，而是为了方便按“‘·’圆融”逻辑解释“三谛圆融”架构，将天台宗“三谛圆融”解释为三层认识方法之互容为一：“俗谛立一切法之二，即真谛泯一切法之一，即中谛统一切法之一即二、二即一也”。^[137]对照《三征》中的有关论述，不难明白：这样解释，实际上就是按照其“统、泯、随”之正(随)一反(泯)一合(统)辩证认识思想来解释天台宗“三谛圆融”思想，而非依“三谛圆融”逻辑来设定其“圆·”架构。由此不难推断，有些学者之所以错认为方以智的“圆·”架构乃受天台宗的“圆融三谛”影响所设，就认识根源讲，就错在将方以智按照自己的“圆·”思想逻辑来解释“圆融三谛”误解为按照“圆融三谛”思想逻辑来设定其“圆·”架构。囿于此误，自然

也就无暇深究“·”三点”圆融与“三谛圆融”的本质区别：(1)“·”三点”圆融，首先是立“交、轮、几”圆融，这是从本体论上讲世界圆融，其次立“统、泯、随”圆融，这是从认识论上讲认识方法之正一反一合的圆融，而天台宗的“三谛圆融”，只涉及认识方法论，不关乎本体论；(2)“三谛圆融”强调三谛互具互容：空即假中，假即空中，中即空假，全三即一，举一明三，它与“圆·”架构所要强调的“交轮、几”与“统、泯、随”三点圆融，看似好有一比，其实难作相等之比。这是因为：天台宗的空假中三谛圆融，是互含互容的圆融，中谛并不具有统贯空谛与假谛的地位与作用，较之三点圆融强调上一点统贯下二点，两者根本不是相同的构思逻辑：三谛圆融，从根本上讲，出于体相二分(“体”实而“相”空、假)思辨，为“二分”(一分为二)思辨，它与“三分”(一分为三)思辨，层次高低不同。方以智曾明确指出，其“圆·”思辨，较之传统的“二分”思辨，在逻辑上乃“进一层”，由相待(并待)层次提升到绝待层次。这足以说明，在构想其“圆·”架构时，方以智即便受到天台宗三谛圆融、举一明三思辨的启迪，但他心里十分清楚：他所要设立的“圆·”架构，意在“打翻三谛”，^[138]重构一个新圆融模型的哲学体系，它绝非天台宗三谛圆融架构的翻版，而是以“一在二中”立旨的“·”三点”圆融架构，较之天台宗三谛圆融思辨，“圆·”思辨在逻辑上高一层，由二维思辨提升为三维思辨。

方以智的“圆·”三点”构想突破天台宗“三谛圆融”构想，换言之，也可谓“一分为三”之三维辩证思维突破“一分为二”之二维辩证思维，更为重要的意义在于这一突破足以证明：方以智哲学的古代突破——即对中国哲学一直传承并恪守的“一分为二”之二维辩证思维这一思想传统的突破。自春秋老子讲“道生一，一生二”^[139]起，倡导“一分为二”辩证思维，显然成为中国古代哲学代代相承的思想传统。举例说的话，先是战国的《易传》讲“一阴一阳之谓道”，后隋朝杨善上注《黄帝内经·太素》时，正式以“一分为

二”解释天地形成,再后北宋的邵雍以象数推演天地万物产生时,亦以“一分为二,二分为四……”来揭示世界万物的生成规律;北宋的张载更强调:“一物两体,气也,一故神(自注:两在故不测),两故化(自注:推行于一)”,^[140]南宋的朱熹也强调:“一分为二,节节如此,以至无穷,皆是一生两耳”,^[141]直到晚明王夫之仍强调:“分而为两”,^[142]所以他不认同“合二而一”即意谓“一分为三”,强调“合二而一”乃为“一分为二”所固有。方以智长王夫之八岁,两人生活于同时代,则从老子到王夫之的“一分为二”传承史表明:方以智所讲的“一而三”(三即一、一即三),含有讲“一而二”的内容,这体现了他对“一分为二”思想传统的继承,但“一而三”的讲法毕竟超越了“分而为两(二)”的讲法,这又体现了他对该思想传统的突破。为证明之,这里不妨就方以智的“二虚一实”与张载的“一物两体”作扼要比较,以说明我们以为方以智能在哲学上做到古代突破,并非是无史料根据的一种见解,而是有史料根据的研究结论。张载的“一物两体”,是指一气内含阴阳对立,“两体”指阴阳,而方氏的“一实”之“二虚”(二体)则是从“体为用之本、用为体之本”意义上将同一个体分为两个体——既为具相本体又为共相本体,所谓“实中有虚,虚中有实”,^[143]就是对此说的概论:前句之“实”指实物(用),而“虚”则指实物背后或曰内在的本质、根据(体);后句之“虚”(体)中的“实”,特指“交虚实之实际”(最真实的存在)。方以智有时称此实体意义上的“实际”(实)为“至体”。一个实物(用)既有其固有的本质(体),又有其固有的本质(体)所体的“至体”,此谓之“二虚一实”,或曰“一实藏二虚”。

王夫之在思想上承袭张载,故他虽敬重方以智,却不承认方以智哲学的古代突破之积极价值,岂止不承认,他甚至批评方以智哲学的古代突破,说那是企图熊掌与鱼兼得而结果却熊掌与鱼两失,既丢掉了“一分为二”的思想传统,又不能以其“一分为三”取信于人:“密翁似以知和之

和为太和,故深取庄子两行之说为妙用,意熊掌和鱼可以兼取,兼不得时必两失也”。^[144]从王夫之《寄怀青原药翁》七律诗有句云:“哭笑双遮,·字眼”^[145]来断,王夫之对方以智“圆:”哲学有深刻理解是毋庸置疑的。他之所以这样批评方以智的“圆:”哲学,显然是不认同这一哲学。而他不认同这一哲学,又显然不是出于情感、立场上的排斥,而是出于不认同,认为“圆:”哲学以“合二而一”为“一分为三”有悖于“一分为二”,是错误学说,而它错就错在“合二而以一为之纽也”,^[146]在两端本有的统一性之外再立一个超绝的第三者以组合两端。暂且不论王夫之这样批评方以智哲学之失误是否有道理,仅就其批评本身论,也可看出他确实认识到“一分为三”本质上有别于“一分为二”,这就间接地证明:方以智哲学的古代突破是客观事实,非我们主观臆造。王夫之对方以智“圆:”哲学的批评,不足以否定方以智哲学的古代突破,只能说明他不承认方以智的“圆:”哲学之突破对中国哲学发展具有正面的积极意义,只承认它具有预防“合二而以一为之纽”之类失误的负面作用。

王夫之所以批评方以智“圆:”哲学之失误就在于“合二而以一为之纽”,固然是其恪守“一分为二”认识所致,然从认识根源讲,亦未必不因为他将“圆:”所立的“一即三”“三即一”的“一”,即所谓“大(太)一”“真一”,视为纽结“二”的第三者(指外在超绝的本体)。很遗憾,这只能说是他错解了方以智的“圆:”哲学,因为“三即一”并不是讲外在的第三者作为“大一”使相待的“二”得以统一,恰恰是讲“二”相待统一即意谓“大一”,将“三”讲成内在于“二”而统“二”的超越的“一”。举例说的话,“圆:”所状“公因在反因中”的一二参两关系,可换作“太极、无极、有极”三者逐次包含关系——“太极在无极、有极中,而无极在有极中”——来说:“无极在有极中”,无极为“体”,有极为“用”,这是第一层的体用关系;“太极在无极、有极中”,太极为“体”、无极与有极皆为“用”,这是第二层的体

用关系。由第二层体用关系可明“太极”乃“统体用之所以然”，“冒之曰体”的话，“以为至体，实至用也”。“至体”既不离“至用”，则意谓它固然是“入用之体”，却又包藏“无体之用”，既有“体为用本”义，又有“用为体本”义，这是第三层关系。第三层体用关系所确立的“至体”，由于它绝不能脱离“至用”而独立存在，所以绝不能将之视为外在的超绝的第三者。方以智在这个问题上的不足，不在于将统体用的“至体”讲成外在于相待的超绝的第三者，而在于未讲清楚先天“大一”转为后天“真一”的衍变，使人难以清晰地区别超绝之“大一”与超越之“真一”，以为“真一”完全等同于“大一”，于是很容易从“大一”外在超绝特征（绝待、无对待）得出“大一”（太极）为外在超绝之第三者这一错误认识，殊不知“真一”虽然可从逻辑上视为“大一”的别称，但它是后天与“二”发生交合关系的“一”，或者是与“二”构成相待关系的“一”，故它即便与“大一”一样被形容为“绝待”，^[147]也不应该被看作外在的超绝（第三者），而应看作内在的超越。

王夫之的错误批评，遮蔽了“一分为三”突破“一分为二”所具有的正面积极意义。那一旦祛此遮蔽，我们当如何认识这一突破的正面积极意义？笔者认为，可以从两方面去认识，一方面看它如何解决理学之困境，另一方面看它如何标示中国古代哲学的现代走向。弄清这两个问题，方以智哲学的古代突破所具有的正面积极意义，也就不言而喻。

哲学是究“体”的学问。中国哲学多以“道”或“理”称谓“体”。唐代以前，通常是以“道”称谓“体”；自北宋始，又侧重以“理”称谓“体”。宋元明哲学以“理”称谓“体”，又分为两派，一派讲“心即理”，以“心”定“理”，主张“心体”；另一派讲“性即理”，以“性”定“理”，主张“性体”。陆王之“心体”与程朱之“性体”的尖锐对立，直至晚明，才出现了调和趋势。方以智生活在晚明时代，他顺应当时兴起的儒释道“三教合一”思潮，在哲学创建上谋求“心体”说与“性体”说的调和

融合。为此，他首先解构阳明学，一方面以“心体至善”说消解阳明“四句教”的理论困境，另一方面以“新四无”说消解王畿“四无说”与“四句教”的对立，通过“无内无外心之体”^[148]之论，将“心”规定为实体性的超越本体（至体），从而调和了阳明“心体”与朱熹“性体”的尖锐对立；然后他循“道问学”的路子以消解朱熹“性体”论的理论困境。按照牟宗三的说法，朱熹所立的“性体”，只存有不活动。牟宗三的这一说法，实际上是在批评朱熹只立起了超绝的“太极”本体，而未能在理论上解决先天绝待之“太极”本体如何“活动”成为后天相待之“性体”（物物一太极）。这用方以智的话语来说，就可谓朱熹只知“用以体为本”而不知“体以用为本”。所以，对于方以智来说，要消解朱熹的“性体”论的理论困境，仅调和“心体”与“性体”之对立是远远不够的，必须创建一个“体为用本、用为体本”意谓的究极本体，将后天内在超越的本体与先天外在超绝的本体统一起来。方以智也是以“太极”称谓此究极本体，但他又“醒之曰‘太无’，而实之曰‘所以’”，将“太极”别称为“太无”“所以”。“太无”是从负面规定“太极”本体纯属“无”，则称“太极”为“太无”，其实只是将“太极”本体作为逻辑在先的理论预设，^[149]若要揭示“太极”本体的真实的含义，就只能以“所以”称谓之。以“所以”称谓“太极”本体，表明方以智最终将“太极”本体解释为使世界当然存在的所以然。究极意义上本体（宇宙存在之所以然），贯通先、后天，在先天它为“大（太）一”，绝待不二，但在后天它化为“真一”。“真一”分两“体”，一个是“体为用本”这一“当然”意谓的“本体”，另一个是“用为体本”这一“所以然”意谓的本体。“当然”即“所以然”，两个“体”终归不悖“太极”一元，所以“二虚一实”说非主张本体二元，仍属于一元本体论。

表面看，方以智关于先天“至体”（太极）在后天自然化为“体为用本、用为体本”这两个“体”的构想，与朱熹“性体”论的“物物一太极”的构想，并无什么实质性的区别，但深究之，就会

发现:方以智“至体”化为两个体的构想,基于三维(一分为三)思辨,是将究极本体(太极——所以)以本然、当然、所以然这三个维度构想成本体一元,而朱熹的“物物一太极”的构想则基于二维(一分为二)思辨,只将太极本体以本然、当然这两个维度构想成本体一元。为明此说不误,这里不妨简单交代一下朱熹构想一元本体(性体)的基本思路:宇宙存在着先于“气”的究极本体,谓之“天理”(省称为理)。“静”是它的“本然”,“动”是它的“当然”。“本然”在“当然”中,则“性便是理”,^[150]先天静态的本体(理)就转化为后天动态的本体(性)。“人物性本同”,^[151]则后天动态的本体,乃人与物共同具有的本性,故以“性体”统称之。朱熹如此构思其“性体”架构,显然是以“理一分殊”^[152]逻辑来解决“物物一太极”问题,换言之,是想说明这样一个问题:“太极”原本“只是一个‘理’字”,^[153]它又如何分殊为“万物中各有太极”。^[154]由此可见,朱熹解决此问题,^[155]所贯彻的思辨逻辑,无非是基于静动区分,将一个究竟本体(理)分为本然范畴的本体与当然范畴的本体,然后依据“本然”在“当然”中的逻辑,以说明先天“静”范畴的本体(天理之本然)转化为后天“动”范畴的本体(天理之当然)合乎逻辑,无可置疑。

方以智超越朱熹,广而言之,亦可看作他对理学(狭义)家全体的超越,因为其他理学(狭义)与朱熹一样,莫不以“理一分殊”的道理来解释事物之“一多”“体用”关系。这种解释,固然以“人人有一太极,物物有一太极”^[156]回答了“一”在“多”中、“体”在“用”中,但由于强调那个超绝的“一”(“太极”——理)完整不可分的寓于每一事物之中,实际上它只是将事物之“一多”“体用”关系解释成:每一事物都无分别地含有那绝对不可分的“理”(太极),却未交代那物物共有的超绝之“理”(太极)如何又成为每一事物内在的相待意义上的超绝之理(太极)。方以智创“二虚一实”说以取代理学(狭义)家的“物物一太极”说,其动机就是要解决理学家一直未

解决的这个问题。理学家所谓“物物一太极”,是将“物物”与“太极”关系规定为“一实一虚”——以“用”为实以“体”为“虚”,只涉及本然(体)与“当然”(用)的一致,未进而追究其“所以然”,而方以智讲“二虚一实”,先由“当然”讲“所以然”,再由“当然即所以然”的意义上讲事物“体用”之交互为“本末”交互。也就是说,在方以智看来,事物之存在必有其使之那样存的“当然”,而事物之“当然”又毕竟是事物之“所以然”的体现、具体化。对于可经验感知的事物(实)来说,“当然”不可经验感知,为“虚”;“所以然”亦不可经验感知,也是“虚”,所以说每一事物(一实)含有二个“虚”,此之谓“二虚一实”。由此比较可知:方以智以“本然、当然、所以然”交互关系所揭示的一元本体,与朱熹以“本然、当然”包含关系所揭示的一元本体,虽就其都强调“本体”一元而论,并无实质性的差异,但从哲学的进步毕竟体现在对“本体”的不同论证上来说,方以智以三维辩证思维追问一元本体,较之朱熹以二维辩证思维追问一元本体,显然是思维方式上的一个巨大进步。将这个进步视为方以智哲学的古代突破,在笔者看来,无可置疑。

从解构阳明学到超越朱子学,足以说明方以智哲学的古代突破是不争的事实。突破古代,意味着走向现代。那如何去看待与评价方以智哲学的古代突破所当有的现代哲学意涵?这个问题困扰笔者很久很久。长时间的反反复复的思考,使笔者越来越倾向于以牟宗三的“二层存有论”的视角来把握方以智“公因反因”说的现代哲学意涵。牟宗三在《现象与物自身》一著中,为弥补康德的不足——因区分“现象与物之在其自己(物自身)”而造成的思辨理性与实践理性的分裂,以为“识知”只对“现象”起作用而不能对“物自身”起作用,认识“物自身”,必须靠“智知”(智的直觉);然“智知”唯上帝独有,人作为有限的存在,根本不具有“智知”,因而人靠“识知”绝不可能上达“物自身”,证成“道德的形上学”,特意依中国哲学讲“人有限而无限”(这意

味着讲人有“智的直觉”)的思想传统,构建其“道德的形上学”。牟氏的“道德的形上学”,就架构逻辑(证成逻辑)讲,就是指由“自由无限心”之“执”与“不执”开出“现象界的存有”与“本体界存有”。我们通常说的本体与现象之二分意下的“本体”,按牟氏“二层存有论”分的话,现象界的本体(现象界的存有),就属于“内在形上学(Immanent metaphysics)中当作范畴看的‘本体属性’那类的本体(常住体、持续体),而本体界的本体(本体界的存有)则属于‘超绝形上学’(Transcendent metaphysics)中的本体”;^[157]两者为“同一物”,^[158]依“自由无限心”之“执”与“不执”而分为两个本体。

将方以智的“二虚一实”说与牟宗三的“二层存有论”加以比较,起码表面上可以看出,方氏“二虚一实”说所立的两个本体(二虚),似同牟氏“二层存有论”所证的两个本体——现象界本体与本体界本体。只不过方氏不是如牟氏那样,以“自由无限心”之“执”与“不执”来分这两个本体,而是以究极之本体兼有超绝(绝待)性与超越(贯待)性来分这两个本体;究极意义上的世界本体,只有一个,谓之太极(至理、所以)本体;太极本体,在先天为“绝待”,在后天转化为“贯待”;但“贯待”即“并待”(相待)中的“绝待”,它非第三者外力强贯于相待,而是“太极”“自贯”于“并待”(相待)。贯于“相待”中的“太极”(绝待),就成为物物“相反相因”之“公因”。公因是“绝待”,“反因”是“相待”,则“公因在反因中”,也可以说成:“绝待”在“相待”中。“绝待”在“相待”中,意谓“太极”正是通过“自贯”而实现其由“绝待”到“贯待”的转化。“贯待”是指:将“相待”两方贯通统一起来,就实现了“太极”本体之由“超绝”到“超越”的转变,这个转变,使“太极”本体由原本的“一”体化为“二”体,一是指“一虚一实之两交”(体用交合,即体用一致)意义上的“体”,另是指“二虚一实为交虚实之实际”意义上的“体”。前者相当于今之所谓具体事物的类本体(事物的固有属性),后者方以智又别称为

“至体”,相当于今之所谓普遍本体。类本体体现普遍本体,这用方以智的话语说,就叫作“二虚一实”。

照这一解释,也许有学者会批评说,以个性与共性辩证统一理论来解释方以智的“二虚一实”岂不更为合理!偏以牟氏“二层存有论”解释之,难免解释过度,难以令人信服。老实说,笔者自己亦为这两个解释究竟选择哪一个更妥当而再三犹豫。之所以最后选择以牟氏“二层存有论”解释之,是因为考虑了这样一个事实:方以智将“心”实体化的同时又贯通“性体”与“心体”,以便在以“太极”(所以)为究极本体的同时又以“心”为究极本体:“心大于天地、一切因心生者,谓此所以然者也;谓之心者,公心也,人与天地万物俱在此公心中”;^[159]“有公心、有独心;有公性,有独性。独心则人身之兼形、神者,公心者先天之心而寓于独心者也;公性则无始之性,独性则水火草木与人物各得之性也”;^[160]“推论所以始,以一卵苍苍为太极壳,充虚贯实,皆气也。所以为气者,不得已而呼之。因其为造化之原,非强造者,而曰自然。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;无所不生,呼之为天。共由,曰道。谓与事别而可密察,曰理。若据质论,则有公性、独性、习性、大心、缘心、至理、宰理之分。此分合合分,分即是合者也”。^[161]从这些说法来断,“气”之所以为“太极”,“太极”作为究极本体,依时空不同而称谓有别,而所以称“太极”为“心”,是因为它非“独心”而是“天地人物之公心”;“公心”为“先天之心”,然如同“公性”在“独性”中一样的逻辑,“公心”乃“寓于独心者”,它并不独悬于“独心”之外,而是随“独心”而发用。这样从“气之所以然”意义上将“公心”与“公性”归为“太极”,固然为调和“心即理”与“性即理”的对立,可深究之,方以智这样调和,似亦有这样的用意:将在朱熹那里“只存有不活动”的“太极”本体,改变为“既存有又活动”的“太极”本体。何以见得?从“公心”随“独心”而发用可推知:人之“独

心”瞬息万变,既然“公心”随“独心”而发用,则“公心”决不能“只存有不活动”,一定会“既存有又活动”。

傅伟勋曾断言:中国哲学的未来发展,当沿着牟宗三的理路推进牟宗三的哲学。我们当然不必完全认同傅氏的这一见解,因为中国哲学的未来发展未必只有牟氏“二层存有论”这一条理路,但从中国哲学传统中开出的牟宗三的“道德的形上学”,的确是典型的现代哲学形态的哲学,这又是谁都难以否认的事实。既然牟氏的“道德的形上学”是典型的现代哲学形态的哲学,那方氏哲学的古代突破若果真具有牟氏“二层存有论”的某些意涵,那它的现代价值也就不言而喻:中国哲学的未来发展,可以沿着方以智“圆·:”理路以推进牟宗三的“二层存有论”。话又说回来,假若笔者的理解是错误的,方氏的“一‘实’两‘体’”说根本不具有牟氏“二层存有论”的任何意涵,那也不能证明方以智哲学无现代价值,只能提醒人们换一个角度讨论方以智哲学的古代突破有何现代价值。但这是后话,非本文所当论。

注释:

[1]此非今之评价,据方中通、左鐸所说,以“破天荒”赞誉“公因反因”说,早在晚明,已盛传于当时的东南学界。

[2][13][30][25][37][45][85][86][89][90][91][97][98][99][100][102][103][104]黄德宽、诸伟奇主编:《方以智全书》第三册,合肥:黄山书社,2019年,第34、34、36、53、53、36、36、36-37、37、37、36、36、36、36、36、36页。

[3][4][6][8][9][14][18][19][22][28][31][32][33][34][35][36][38][42][43][44][46][47][48][49][54][55][57][58][64][65][66][67][69][73][74][81][95][109][117][118][125][128][137][138][143][159][160][161]黄德宽、诸伟奇主编:《方以智全书》第一册,合肥:黄山书社,2019年,第279、278-279、278-279、92、44、280-281、316、316、342、81、81、95、137、127、127、127、265、81、81、257-258、258、261、265、335、335、283、283、283、335、336、137、335-336、305、268、47-48、76、136、136、136-137、136-137、48、308、308、262、335、316、29页。

[5]关于佛教“三因”,《成实论》与《涅槃经》诠释不同,根据方以智于《三冒五行》中的自注:“三因者,正因、了因、缘因

也”(《方以智全书》第一册,第47页),他所谓佛教“三因”,应指《涅槃经》所说的“三因佛性”:“一、正因佛性,离一切邪非之中正真如也,依之成就法身之果德,故名正因佛性;二、了因佛性,照了真如之理之智慧也,依之成就般若之果德,故名了因佛性;三、缘因佛性,缘助了因、开发正因之一切善根功德也,依之成就解脱之德,故名缘因佛性”(丁福保编纂:《佛学大辞典》,北京:文物出版社,1984年,第149页)。

[7]其中以《剥》《复》《震》《艮》《损》《益》六卦两两正相反表三种对立——剥离与回返、变动与静止、减损与增益。

[10]“以”作承接连词用,解为“而”,可参见杨树达:《词诠》,北京:中华书局,1965年,第354页。

[11]方以智以此结构表矛盾统一体体现了矛盾三方之相对相倚的辩证关系:上一点代指统方,下面右点代指主方、左点代指次方,矛盾统一性,不仅指矛盾主次两方的相对相倚,亦指统方与矛盾主次两方的相对相倚,而后者是以“贯”实现了其“统”。

[12]指主、次方及统贯主、次的第三方。

[15]语义是:半夜意谓天亮(正明),天亮又意谓天未破晓。

[16]此发生则彼紧接着发生。

[17]“是”当作代词解为“此”。

[20]“公心”在后天的具体体现。

[21]意指绝待由贯并待而构成与并待之相反相依关系。

[23]《三征》有云:“绝待之太极”,见《方以智全书》第一册,第261页。

[24]按照黑格尔“理念”由抽象到具体的衍变逻辑,下这一判断——“太极”之由抽象普遍义到具体普遍义的转化,在逻辑上是进一层——是有据的,说得通。

[26][27]张永义校注:《青原志略》,北京:华夏出版社,2012年,第77、363页。

[29]代指“落无事窟求休歇”。

[39]“公因”贯“反因”,亦即“公因”统“反因”。有统就有被统,统超越被统,则被统之“反因”既为“对待”,那统“反因”之“公因”就当然是“无对待”。

[40][41]黄德宽、诸伟奇主编:《方以智全书》第十册,合肥:黄山书社,2019年,第50、127页。

[50]此两句意思是:“几”是动之开端,它在逻辑上先于运动,则“言几”便可知“贯”何以“为一”(使世界万物得以一体圆融)。

[51]黄德宽、诸伟奇主编:《方以智全书》第一册,合肥:黄山书社,2019年,第268页。又,此语“危也”下,原有小字原注:“有几希、几察、几近之义焉……”,引时省去。

[52]在笔者的记忆里,方以智似未说过“公因即太极”或“太极即公因”这样的话。

[53]“无体之体”与“定质之体”两范畴,参见张永义校注:《青原志略》,北京:华夏出版社,2012年,第84页。

[56]意谓:不能称之为“无”,因为它真实存在;亦不能称之为“有”,因为它没有形体,不可说出它的状态。那它就是个不分

有无的存在,或者说是个混沌的存在。

[59]“十二消息”卦又称“十二时”卦。

[60]《复》卦初爻为阳爻,其余五爻皆阴爻;而其后的五卦阳爻逐次上升,至《乾》卦六爻皆阳爻。

[61]《姤》卦初爻为阴爻,其余五爻皆阳爻;而其后的五卦阴爻逐次上升,至《坤》卦六爻皆阴爻。

[62]“半因”意指矛盾此方(半)彼方(半)对立相依。

[63]折损去此“半”不用,就意味着用彼“半”。

[68]“眼”就感官论,“心”就思维论,这是说:“生此婴儿”取决于人之外感与内思,也就是说“此婴儿”是人主观设立的。

[70]指“大因”,“大因”无对待,故谓之“无因之因”。

[71]意谓:两个本不相倚者成为彼此的相倚者。

[72]此是从逻辑在先意义上说的。

[75]此两句分别借用《中庸》第六章“执其两端,用其中于民”语与《论语·里仁》第十五章“吾道一以贯之”语,以表“两端用中”即“一以贯之”之意。“两端用中”意谓以中道量度两端,则“一以贯之”也就实指“中以贯之”。而以“中”贯之,在方以智的论述里,就等于以“公因”贯之。所以,“公因在反因中”云云,其实也就是讲“公因”贯“反因”。而“公因”贯“反因”,亦等于“公因”统“反因”。

[76]中国哲学之“参两”范畴,意谓矛盾两方对立及相参(统一)。

[77]意谓:下二点以上一点为中心而左右旋转(如环)就能形成纵横交轮。

[78]此非方以智创立的范畴,系本文作者为方便与“中五”并提而私立的概念,但依据方以智的“参两”说,立此概念,亦非毫无根据,纯属杜撰。

[79]东西南北四方,不落四方为“中”。相对四方,“中”为“五”,“中”不落四方,故云“中五四破”。

[80]六连一,而六减一得五;七连二,而七减二得五;八连三,而八减三得五;九连四,而九减四得五,参见《周易时论》卷一所云:“六非五,而连一,减一以配之则五矣。七与八、九,非五,而七连二,八连三、九连四,各以所连减而配之,又无非五矣。”(许伟导读:《周易时论合编》,北京:华龄出版社,2019年,第46页。)

[82]禅宗于寺院设管寺职位三,以上座、寺主、维那三人,分司其职,谓之三纲。此所谓“纲”,喻以有德之人为纲绳而提挈众僧。

[83]指云门三句:一截断众流、二函盖乾坤、三随波逐浪。

[84]杨伯峻编著:《孟子译注》,北京:中华书局,1963年,第62页。

[87]意谓:“反因”为“公因”所贯所统。又,所贯所统应理解为:贯即是统,是指“公因”以“贯”途径实现“统”的作用。

[88]指勿正、勿忘、勿助。

[92]当这样理解:知有此事,遂可了事;既然了事,了事无事;无事之事,何妨多事。

[93]相当于今日所谓“躺平”。

[94]黄德宽、诸伟奇主编:《方以智全书》第三册,合肥:黄山书社,2019年,第37页。又,此句当这样理解:人的思维功能天成,则人心天生就等于“心即是天”。

[96]此句应作这样解:一贯二便意谓二相参,而二相参即是三。又,“圆·:”就是模拟“一贯二而二相参为三”这一交五合一的辩证关系。

[101]《五灯会元》的省称。又,此似以《五灯会元》代指禅宗全部语录。

[105]黄寿祺、张善文:《周易译注》,上海:上海古籍出版社,1992年,第538页。

[106]方以智有文即名《二虚一实》,该文收于《易余》,当撰于作者居云盖寺后期,因为《易余》撰写不会早于1651年10月,亦不会晚于1652年冬季,只能在这期间的几个月内。又,据《易余·三子记》所云:“三子自语,或叹或话,或庄或谐,或深或浅,如是者七旬”(见《方以智全书》第一册,第15页),《易余》当“七旬”写就。

[107]黄德宽、诸伟奇主编:《方以智全书》第七册,合肥:黄山书社,2019年,第96页。又,笔者认为,“重玄一实”与“二虚一实”名异而实同。

[108]张永堂先生将此句分逗为:又可以推三而立一,交虚实之实。笔者认为这样处理不妥。

[110]“交也者,合二而一”(见《方以智全书》第一册,第265页),则此句意指体用合一。

[111]意谓:两个虚“体”与一个实“体”合一。实“体”(质体)有形可见(感官可察知),虚“体”无形不可见(感官不可察知)。

[112]此句“三”指:虚、实、无虚无实者(超越虚实者)。

[113]“二虚一实”说所立“虚即实”义的“实际”,有别于一虚一实合一意谓的“实”体,它是最真实的存在。

[114]此使用“创立”一词,是因为笔者将此句中的“为”作动词解。

[115]指《河图》《洛书》中间那五个圆点:表东、西、南、北、中。此五圆点,以中圆点横向纬线分上下,两边都可以中圆点为准心连成“·:”,此所谓“圆三而用半”。

[116]确立此(虚)便意谓确立彼(实)。

[119]应这样理解:无虚无实者,既可视作彻底的实亦可视作彻底的虚,它作为“实际”(实体)意谓虚、实彻底交融为一。

[120]指固态的气,亦即物。

[121]“冒”本义为帽,方以智借作“概括”用。“三冒”是将观事物的维度规定为“统、混、随”这三个维度的辩证统一。以“三冒”法把握事物现象与本质(虚实、体用)的辩证关系,就不会仅讲“体为用本”,而会进一步讲“用为体本”。

[122]蹴鞠,简单地讲,就好比今日的踢足球,是一种游戏。而方以智以“蹴鞠”比喻“二虚一实之”交合,非落在“蹴”上,而落在“鞠”,实际就是将“二虚一实”的交合比喻为好似“鞠”。古代的“鞠”,类似今日的足球,是以皮缝的圆球。但它与今日足球不同在于它内填充谷壳(糠)或毛发(有一说认为唐代已出现充

气鞠)。“鞠”的外形可感知为“实”,而“鞠”的内部不可感知为“虚”(第一层意义上的虚),然“鞠”的内部实际上藏着谷壳(糠);谷壳因藏在鞠的内部不可感知又为“虚”(第二层意义上的虚),但谷壳原本是可感知为“实”,它之为“虚”乃其被藏于鞠之内部所致,故此“虚”实际上是由“实”转变为“虚”,它本质上属于“交虚实之实际”(第三层:实际意谓虚实交合)。

[123]禅宗公案:南泉一日关上方便门,并用灰围在门外,对众僧说:道得即开门,众僧纷纷道其意,然皆不合南泉意,赵州连呼“苍天!苍天!”,南泉遂开门。

[124]《论语·子罕》三十一章云:“唐棣之华,偏其反而。岂不尔思,室是远而。子曰:未之思也,夫何远之有?”(见杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1998年,第96页。)

[126]凡物皆归根于天,为天所生。

[127]“天地人一声,曰:‘唯’”,字面之意是:天地人同声回答说“是”。但它显然是借用曾子以“唯”答孔子“吾道一以贯之”:《论语·里仁》十五章云:“‘参乎!吾道一以贯之。’曾子曰:‘唯’。子出,门人问曰:‘何谓也?’曾子曰:‘夫子之道,忠恕而已矣。’”由此可见,此句一声“唯”,应理解为肯定“一以贯之”,以强调经由“一以贯之”而天地人圆融合一。

[129]原因为三个小圆圈用线连成三角状。

[130][131][132][133][134]许伟导读:《周易时论合编》(上),北京:华龄出版社,2019年,第40、38、37、38、39页。

[135]历然(清晰的样子),似特指“当然”。

[136]参见《全偏》末段(《方以智全书》第一册,第308页)。

[139]汪福润校点辑译:《老子注三种》,合肥:黄山书社,1994年,第111页。

[140]转引自[明]王夫之:《张子正蒙注》,见《船山全书》十二册,长沙:岳麓书社,1992年,第46页。

[141][宋]黎靖德编:《朱子语类》(五),北京:中华书局,2011年,第1651页。

[142][明]王夫之:《船山全书》第一册,长沙:岳麓书社,1988年,第1019页。

[144][146][明]王夫之:《船山全书》第十二册,长沙:岳麓书社,1992年,第636、441页。

[145][明]王夫之:《船山全书》第十五册,长沙:岳麓书社,1995年,第305页。

[147]方以智之所以不加区分,一律以“绝待”形容“大一”“真一”,也许是因为他在理论上难以区别“超绝”与“超越”。按照现代新儒家某些人的解说,第三者为“超绝”是指它绝无所倚,孤立存在于相待之外,而“超越”之所以不同于“超绝”,正因为它绝不能脱离相待而孤立存在,它必须内在于相待才能生发其超越相待之功能。

[148]引自《密之先生杂志》,见中国科学院文献情报中心编:《古籍珍本丛书(抄稿本部分)》第36册,北京:学苑出版社,2017年,第95页。

[149]其必要性在于若无此预设,其所谓本体,就难以贯通先天与后天,则它作为究极的本体就不足以成立。

[150][151][152][153][154][宋]黎靖德编:《朱子语类》(一),北京:中华书局,2011年,第68、58、2、68、1页。

[155]指究竟本体如何合逻辑地成为事物莫不具有的本体。

[156][宋]黎靖德编:《朱子语类》(六),北京:中华书局,2011年,第2371页。

[157][158]牟宗三:《现象与物自身》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年,第13、15页。

[责任编辑:陶婷婷]