

方以智为什么说西学“拙于言通几”？*

——论方以智的中西哲学比较研究

许苏民

(华东师范大学中国现代思想文化研究所,上海 200241)

摘要:认为西学“拙于言通几”,是方以智比较中西哲学提出的一个独到见解。其理由在于:第一,从哲学学科的独立性来看,当时西方哲学与自然科学和社会科学尚未分离,纯粹的哲学并未成为卓然独立的学科,故与西方哲学相比,中国的“通几”之学才是真正思辨的哲学;第二,从哲学的内容来看,传教士带来的西方哲学关注的主要是关于上帝存在的本体论证明,而不是从自然本身来说明自然,故与此相比,中国的“通几”之学更有助于“通神明之德,类万物之情”;第三,从方法论上来看,研究“通几”不仅需要运用形式逻辑的方法,更需要运用辩证逻辑的方法,在这方面,中国的易学和气论具有明显的优势;第四,从哲学上学的价值论属性来看,基督教哲学的人生观似亦不及中国佛学在“·:”的审美境界中所展示的入世与出世圆融不二的人生智慧。这些理由,都体现了方以智独到的哲学眼光。

关键词:方以智;质测;通几;中国哲学;西方哲学

中图分类号:B248.93

文献标志码:A

文章编号:1001-862X(2014)05-0005-009

认为西方哲学水平不高,是方以智比较中西哲学提出的一个独到见解。他在《通雅》中说:“泰西质测颇精,通几未举。”^{[1]37}又在《物理小识》自序中说西学“详于质测,而拙于言通几”^{[2]1}。此说颇近于20世纪英国哲学家罗素以唐诗“市人矜巧智,于道若童蒙”批评西方哲学^[3],而内涵或有差异。在17世纪的中国,与当时流行的推崇西方哲学的言论相比,方以智的这些言论体现了他独到的哲学眼光。

为什么方以智会认为西学“拙于言通几”呢?这是一个值得深入研究的问题。侯外庐指出:“我们仔细推敲方以智在许多地方的论断,就可以发现所谓西人‘拙于言通几’的实质,多半是指基督教神学。”^{[4]1163}这一论断无疑是正确的,但方以智之所以认为西方哲学水平不高,又限于他与基督教神学的分歧。当时西方哲学与自然科学尚未分离,无论是传教士高一志的《西学》一文还是艾

儒略的《西学凡》一书,都认为哲学中包含物理学、数学或几何学等自然科学学科;哲学被称为“理科”,高居于其上的神学才是“道科”。而方以智已认识到哲学与自然科学分属不同的学科了,所以他并不因为西方自然科学发达就连带着推崇其“理科”(哲学)的全部内容。

西方学者习惯依照中国哲学与西方哲学相近的程度来衡量其价值,方以智则反过来以西方哲学与中国哲学相近的程度来衡量其价值,因而有西学“通几未举”或“拙于言通几”之说。这一从中国哲学的主体性立场来看西方哲学的思路,体现了方以智具有很强的民族文化认同的自觉意识;而他对“泰西质测颇精”的肯定和推重、对“质测即藏通几”的科学哲学观的阐扬和论析,又表现了他吸取西学之精华来发展中国哲学的宽广胸怀和卓越见识。

本刊网址·在线杂志:www.jhlt.net.cn

*基金项目:华东师范大学教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(11JJD720018)

作者简介:许苏民(1952—),江苏如皋人,华东师范大学中国现代思想文化研究所兼职研究员,南京大学中国思想家研究中心教授、博士生导师,中国思想家研究中心学术委员会主任。主要研究方向:中国思想史研究和中西哲学比较研究。

一、“以天地信自然之公，以自心信东西之同 ——对西方近代自然科学新学理的认同

促使方以智去研究西学的，是对自然科学的浓厚兴趣。他的科学兴趣，原本来自16世纪中国本土兴起的科学思潮。其自述家学渊源曰：“先曾祖本庵公知医具三才之故，廷尉公、中丞公皆留心征验，不肖以智有穷理极物之癖。”^{[2]108}其子方中通云：“邓潜谷先生作《物性志》，收《函史》上编。余曾祖廷尉公曰：此亦说卦极物之旨乎！王虚舟先生作《物理所》，崇祯辛未，老父为梓之。”^{(1)、[2]1}以上所论列的各位学者，都代表了一种从《易》学中开出新兴“质测之学”的思路。他们所给予方以智的影响，是其科学兴趣的最初动因。

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。他9岁以前就读过介绍西学的书籍。9岁那年向热心西学的福建佘事熊明遇问学，“喜其精论”^{[2]3}。19岁拜访热心倡导西学的开明士大夫瞿式耜。1634年寓居南京期间，读《天学初函》等西学书籍。1641年进京，有机会与德国传教士汤若望交往，学得不少西学知识。其子方中通在《与西洋汤道未先生论历法》一诗附注中说：“先生（汤若望）崇祯时已入中国，所刊历法故名《崇祯历书》，与家君交最善。”^{[5]83}1651—1653年，方中通遵父嘱，跟随住在南京的波兰传教士穆尼阁学习，而穆尼阁乃是一位以宣传哥白尼学说而著名的人物。

在素来强调“夷夏之大防”的中国，提出“借远西为郟子”，是方以智接受西学的一面堂皇旗帜。当年周王朝式微，精通周礼的人们抱礼器奔窜于四方，孔子为复兴周礼，问礼于东夷的郟子。方以智之所谓“借远西为郟子”，即是认为中国古代的科学知识失传，不得不借远西以复兴，所以，向西方人学习科学知识，不过是把中国本有的东西重新拿回来而已。这是一种“西学中源论”的观点。但他已意识到西方的科学知识自有其独到的创新之处，实际上是远远超出古代人的认识水平的。他引邓元锡的话说：“区宇之内，土壤少殊，物生随异，而况分华夷，限山海，其诡诞俶怪之变，胡可胜纪？古所无者，何知今非创产？今狎见者，乌知后之不变灭乎？”^{[2]3}因此，他反对泥古，提倡尊重科学新知的启蒙精神。他说：“古今以智相积而

我生其后，考古所以决今，然不可泥古也，古人有让后人者。”^{[1]20}

他在《通雅》卷十一《天文·历测》中，依据西方自然科学的成就，批评了中国古代关于自然现象的各种臆说，肯定科学的新发现乃是“前所未有”的创造。例如，论“九天”，他认为中国古人本是“虚立九名”，只是在利玛窦来华后才成为确有科学依据的“证实”之论。又如，论“云汉”（银河）：古人说“河精上为天汉”，又云“水气发而升，精华浮上”，此乃臆说，事实是：“云汉，细星之光也。……西学以窥天镜窥之，皆为至细之星……望之则若河耳。……今西图增入微星，又测觜入参度四十分，皆前所未有。”^{[1]51}如此等等，都是对西方的科学知识为古之所无、今之新创的充分肯定。

如说方以智在《通雅》中仍持地心说立场，到了他写《物理小识》的时候，则开始有保留地接受哥白尼学说。《物理小识》卷一《历类》云：“穆公（穆尼阁）曰：地亦有游。”又阐述道：“欲明其理，理则如此。盖从前止以经星宿天而日周之，不知经星亦自行于静天，而静天不可见，故无悟者。”^{(2)、[2]23}这一论述，与《崇祯历书》中介绍哥白尼学说的论述非常相似。《崇祯历书·五纬历指卷一》中直接介绍了日心地动说的重要内容：“今在地面以上见诸星左行，亦非星之本行，盖星无昼夜一周之行，而地及气火通为一球自西徂东，日一周耳。如人行船，见岸树等，不觉已行而觉岸行；地以上人见诸星之西行，理亦如此。是则以地之一行免天上之多行，亦地之小周面天上之大周也。”^[6]《崇祯历书》的这段话来自哥白尼《天体运行论》第1卷第8章。原文为：“为什么我们不承认看起来是天穹的周日旋转，实际上是地球运动的反映呢？这种情况正如维尔吉耳在史诗《艾尼斯》中所说的：‘我们离开港口向前远航，陆地和城市悄悄退向后方。’当船舶静静地行驶，船员们从外界每件事物都可看到船的运动的反映。而在另一方面，他们可以设想自己和船上一切东西都静止不动。与此相同，地球的运动无疑地会产生整个宇宙在旋转这样一种印象。”^[7]

方以智也接受了西学关于大脑为思维器官的学说。《物理小识》卷三《人身类》指出：“至于我之灵台，包括县寓，记忆古今，安置此者，果在何处？质而稽之，有生之后，资脑髓以藏受也。髓清者，聪明易记而易忘，若印版之摹字；髓浊者，愚

钝难记亦难忘，若坚石之镌文。”认为“人之智愚，系脑之清浊”^{[12]75,81}。这一观点来自利玛窦的《西国记法》，该书《原本篇》云“记含有所，在脑囊”，“盖凡记识，必自目耳口鼻四体而入。当其入也，物必有物之象，事必有事之象，均似以印印脑”；壮年人“脑充实，不刚不柔，譬若褚帛，印之易，而迹完具……及衰老，其脑干硬大刚，譬若金石，印之难入，入亦不深”；两间之气有清浊，“赋其清而轻者，其人多聪明睿哲，故善记。赋其浊而重者，其人多昏蒙卤钝，故善忘。……人能审其所赋之偏，加修摄涵养，则可造于中正，而不为方隅所拘，竟累吾心之灵明也”^[8]。时贤言及方以智论大脑之记忆功能的“印版摹字”、“坚石镌文”之喻，将其与英国经验主义哲学家洛克的“白板说”相比拟，殊不知此皆来自利玛窦的论述，而利玛窦的“白板说”，则又来自古希腊的亚里士多德。

他认为科学真理是具有客观性的，在自然科学方面，只有真理与谬误的区分，没有中西之异同，区分真理与谬误的标准就是实证。他说：“拘者守所见，不在目前，则戛戛乎不信。……愚不寓言，请以实征。”^{[9]26}“张平子作地仪，祖暅之作《缀术》，则羲、和、洛下疏矣。吴草庐说九层，耶稣合图，满刺加诸星接井狼与箕尾，为开辟所未有，是天象至今日始全。一行山河两戒，千余年尊奉之，岂知说梦哉？韩非曰：地形以渐往，使人东西易面而不自知。新率测中国申时，欧逻巴方子时，则中国足之所履，必有足履此足之底者，如蚁之行屋梁是也。赤道之下，两度春秋。河汉之明，乃属细星。北方有煮羊脾而天明者，从此再转，则有日光不没之国。……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。”^{[9]28}他又说：“愚故以天地信自然之公，以自心信东西之同。同自生异，异归于同，即异即同，是知大同。专者虽不肯同，而全者不可不以大同为任。”^{[9]31-32}因此，会通中西自然科学，在尊重科学实证的基础上达于科学认知的“大同”，乃是时代赋予的使命。

更有甚者，当他以自然地理条件，尤其是气候因素来说明中西社会同有发达的文化的的原因时，也就在实际上否定了所谓“以远西为鄙子”的西学中源说。他说：“不独地气，天气亦然。如中国处于赤道北二十度起至四十度止，日俱在南，既不受其亢燥，距日亦不甚远，又复资其温暖，稟气中和，所以诗书礼乐，圣贤豪杰，为四裔朝宗。若过南

逼日太暑，只应生海外诸蛮人；过北远日太寒，只应生塞外沙漠人；若西方人所处北极出地与中国同纬度者，其人亦无不喜读书，知历理。”^{[2]2-3}这一观点体现了方以智所具有的世界意识，说明传统的“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，民族的片面性和狭隘性日益失去立足之地。

像徐光启一样，方以智在努力接受西学的同时，也致力于为西方科学方法在中国生根找到结合点和生长点，并力图从传统学术中找到新兴质测之学的源头活水。他以怀疑和批判的精神去对待传统学术，对于传统的汉学和宋学的学风都有所批评，但对惠施提出的“历物之意”学说却非常重视。据《庄子·天下》篇记载：“南方有畸人焉曰黄缭，问天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故，惠施不辞而应，不虑而对，遍为万物说，说而不休，多而无已。”然而，《天下》篇的作者并不赞成惠施“散于万物而不厌”、“逐于万物而不反”、一心想认识自然的治学态度。此后2000年中，惠施的学说一直被正统儒家所否定，朱熹认为其不成学问，与禅宗“凡事须要倒说”相似。^③到了明代中叶，惠施的“历物之意”才开始获得正面意义，如胡应麟赞扬杨慎有承于“惠施、黄缭之辨”的传统，“大而穹宇，细入肖翹，耳目八埏，靡不该综。即惠施、黄缭之辨，未足侈也”^[10]。方以智更将其与西方自然科学的优点相比拟，对惠施的学术追求给以高度推崇，指出：“惠施……正欲穷大理耳。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？”^{[11]411}他虽然对《庄子》多有批评，但也指出：“《天下》篇举《六经》明数度，《天运》篇提九洛陈理序，庄子固读书博物而反说约者也。”^{[11]190}英国科学史家李约瑟亦持与此相似的观点，肯定庄子具有科学兴趣。^{[12]73,97-98}

他以“坐集千古之智，折中其间”^{[1]21}为己任，认为中国的子学可与西学会通。他说在中国传统的经、史、子、集四部中，子部中探讨“物理”的学问是“格致之学”：“子部凡十二……而农学、医学、算测、工器，乃是实务，各存专家……总为物理，当作《格致全书》。”其中，当包含“太西算学奇器”的内容。^{[1]39}400年后的胡适认为从先秦诸子学说中“可望找到移植西方哲学和科学最佳成果

的合适土壤”^[13],殊不知方以智早已发其先声了。

二、“质测即藏通几” ——论自然科学与哲学之关系

在17世纪的西方,自然科学、社会科学与哲学尚未分离,传教士带来的西方哲学就几乎是一个包罗万象的学科。方以智通过研究西学,敏锐地发现了西学的这一不足,提出了区分“质测”(“物理”)、“治教”(“宰理”)、“通几”(“至理”)的学说,阐明了它们不同的研究对象和学科属性,并且着重论述了“质测”与“通几”的关系。

1.关于“质测”、“治教”、“通几”的学科区分。方以智作出的关于“质测”、“治教”、“通几”的学科区分,首先是对《西学凡》所介绍的当时西方哲学包含5个分支的庞杂内容所作出的更为精细、更为严谨,亦更合乎科学分类原则的重新区分,即把自然科学、社会科学、哲学三者严格区别开来。近年来有学者质疑能否把“质测”称为自然科学、能否把“通几”称为哲学,都是由于不了解方以智立论的学术背景的缘故。

艾儒略《西学凡》指出,当时西方“斐录所费亚”(“理科”或“理学”,今译哲学)包含“明辨之道”(Logica,今译逻辑学)、“察性理之道”(Physica,今译物理学)、“察性以上之理”(Metaphysica,今译形而上学)、“察几何之道”(Mathematica,今译数学)和“修齐治平之学”(Ethica,今译伦理学)5个分支学科。其中,物理学和数学属于自然科学并无疑问,问题在于当时被称为“修齐治平之学”的学科属性究竟是什么。《西学凡》说:“修齐治平之学,名曰厄第加者,译言察义礼之学。复取斐录之所论物情性理,又加一番学问。是第五家大约括于三事:一察众事之义理,考诸德之根本,观万行之情形,使知所当从之善、当避之恶,所以修身也。一论治家之道,居室、处众、生产、资业、孳育,使知其所当取所当戒,以齐家也。一区别众政之品节,择贤长民,铨叙流品,考核政事,而使正者显庸,邪者进弃,所以治天下也。而身既修,家既齐,国既治平,则人道庶几备矣。”^[14]在方以智看来,这种学说乃是“治教”或“宰理”,并不属于“通几”的范畴。

当然,对于方以智来说,区分“质测”、“治教”、“通几”主要不是针对当时西方哲学学科划分的不严谨,更主要的是要为自然科学在中国争

得独立的地位。要做到这一点,就必须冲决宋儒“道统论”的束缚。所以,他在《通雅》卷首三《文章薪火》一文中提出其学科分类理论时,并没有说这是针对西学的,而是首先对宋儒的“道统论”提出了批评。他说:“道统且置,姑就文章论文章。……有专言德行者,专言经济者,专言文章者,专言技艺者……统而言之,无非道也,无非性命也。而有专言性命之道者,离事离法以明心而举其冒统者也。”^[15]他说宋儒标榜的道统是假冒的(“冒统”),是没有资格包举和涵盖一切学问的。

为了使自然科学和哲学的发展从道统的束缚下解放出来,方以智对“设教之言”与“学天地者之言”作了明确区分。他指出:“设教之言必回护,而学天地者可以不回护;设教之言必求玄妙,恐落流俗,而学天地者不必玄妙;设教之言惟恐矛盾,而学天地者不妨矛盾。”^[4]所谓“设教之言必回护”,是说统治者用以教化百姓的学说必定要歪曲真理,而“学天地者可以不回护”,则是说只有对自然科学的科学认知才具有客观真理的性质。他批评“宋儒惟守宰理,至于考索物理时制,不达其实,半依前人”^[12]。

由以上论说,遂引出区分“质测”、“治教”、“通几”的学说,把研究自然科学的“质测”之学与研究伦理和政治的“治教”或“宰理”之学,以及研究“所以为物之至理”的“通几”之学区别开来,特别是把自然科学与伦理化的政治学说区分开来:“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。”^[15]“质测”是研究“物理”的,“宰理”是研究“治教”的,而“通几”则是研究万物之“至理”或世界万物的共同本质的。这是对“质测”、“宰理”和“通几”三者的不同研究对象所作出的最明确的规定,说它们分别相当于今日之自然科学、社会科学和哲学,难道还有什么疑问吗?

2.新“格物致知”说及其方法论。方以智的“格物致知”说,以格物为格自然之物,以致知为致自然物之知。他说:“今日文教明备,而穷理见性之家反不详言一物者,言及古者备物致用、物物而宜之之理,则又笑以为迂阔无益,是可笑耳。卑者自便,高者自尊,或舍物以言理,或托空以愚物。学术日裂,物习日变,弁髦礼乐,灭弃图书,其有不坏其心者,但闇与道合而已。偶得物理之一端,则委之

于术数者流。安得圣人复起，非体天地之撰，类万物之情，乌得知其故哉！”^{[2]5-6}他认为学者舍物以言理、不肯在研究自然之物上下功夫，乃是导致其心术败坏的一个重要原因。

李约瑟认为儒家只注重研究“事”而不注重研究“物”阻碍了科学发展^{[12]12}，方以智似乎也意识到了这一点。宋儒训“物”为“事”，而方以智则巧妙地把“事”置换为实在的“物”，把人类活动所接触到的对象，甚至包括人类本身的特质都当作“物”，当作人类的认识对象：“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。”既然一切都是“物”，则当然都包含可以作为认知对象的“物理”。方以智把这种对于物理的认识称为“质测”，他说：“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。”^{[2]1}从《物理小识》对其研究对象所作出的15类区分来看，绝大部分都是自然界的具体实物和人类认识和改造自然的成果。⁽⁵⁾

注重研究事物的“质”，强调不同类的事物具有“质”的区别，探究事物之所以成为其自身的“所以然”（即西方哲学之所谓 to be as to be），是方以智科学哲学思想的显著特征。他以“物有其故，实考究之”来规定质测之学，强调对于自然现象要“精求其故，积变以考之”^{[2]1}。他把“故”明确规定为物之“所以者”，是物之所以成为其自身的内在根据，亦即事物的内在本质，也就是他所说的“质之通者，皆物理也”。他说“非体天地之撰，类万物之情，乌得知其故哉”^{[2]5-6}，就是指通过对自然现象作分门别类的研究来揭示其内在原理，这就突破了传统的“知其然，不复强求其所以然”思维方式的局限。为了正确认识事物的“质”，他特别注重“测”，即“征其确然”的实验方法。《物理小识》中多有“试之验”或“试之不验”之语。

方以智的质测之学研究方法主要是科学的归纳法。蒋国保将方以智所说的“类其性情，征其好恶，推其常变，是曰质测”解说为科学研究的三大步骤：首先是“类其性情”，将纷繁的事物归类排比，找出物性相通处以便相互求征，是“质测”的基础一步；其次是“征其好恶”，将通过类比得出的“物理”或曰“质理”、“实理”从好坏两方面加以比照验证，找出同异；再次是“推其常变”，将比

照所得结论再类推其在正常条件下与反常条件下的适应程度。他发现，方以智质测方法之三步骤与培根归纳法之“三表”有着惊人地相似：“培根……所谓‘三表’，一为‘存在表’，或曰‘本质和具有表’，是指从大量经验材料把某一特定研究对象所具有的同性质例证收集到一起；二为‘差异表’或曰‘缺乏表’，是指将不具有‘存在表’所列举的那些性质的例证收集在一起；三为‘比较表’或曰‘程度表’，是指考察不同性质的差别程度。将培根所说与方以智所言两相比较，我们不难发现，方以智‘质测’法所必需的三个步骤，与培根‘归纳法’所调的‘三表’，在根本思想上是相通的。”^[15]这一论述，有力地证明了方以智质测方法的科学价值和近代意义。

方以智还十分重视“缘数以寻理”的逻辑方法。他所说的“象数”已不是神秘的先天象数学的“虚理”，而是缘数以寻理的“实学”。他说：“《易》以象数为端几而作者也，虚理尚可冒曼言之，象数则一毫不精，立见舛谬，盖出天然秩序，而有损益乘除之妙，非人力可以强饰也。”^[16]这里所说的“一毫不精，立见舛谬”，正是徐光启论几何之学之所谓“言时一毫未了，向后不能措一语”^[17]。利玛窦亦指出，中国传统的象数学方法的弊病在于“任何人都可以在数学上任意驰骋自己最狂诞的想象力而不必提供确切的证明。欧几里德则与之相反……命题是依序提出的，而且如此确切地加以证明，即使最固执的人也无法否认他们”^[18]。

3.“岂可以通几废质测乎？”传统的先天象数学以“通几废质测”，方以智则针锋相对地指出：“不可以质测废通几，岂可以通几废质测乎？”^{[11]253}他指出大禹、周公的真学问在于“质测即藏通几”，而不是如后儒“扫器言道，离费穷隐”的玄虚空谈。《物理小识》卷一《天类》之《象数理气征几论》，开篇就批判道学家“扫器言道，离费穷隐”。他说：“为物不二之至理，隐不可见。质皆气也，征其端几，不离象数。彼扫器言道，离费穷隐者，偏权也。……故吹影镂空以为恢奇，其言象数者，类流小术，支离附会，未核其真，又宜其生厌也。于是乎两间之真象数，举皆茫然矣。”^{[2]1}他批评离开“质测”而空谈玄虚，是“头上安头，凿空言高，而惩咽废食，浚恒自快，荀子所谓错人而思天，失万物之情”^[19]。

他把人类对自然的认识叫做“合人于天”或“人之学天”，认识的目的是求得对自然界的“真理”性认识：“气为真象，事为真数，合人于天，而

真理不灿然于吾前乎?”^{[2]2} 认识的过程是使主观与客观相统一的过程,“心无体,而因事见理以征几也”^{[2]5}。所谓“理”,不是理学家的气外之理,而是客观存在的自然规律,“非人之所能为也。天示其度,地产其状,物献其则”,理在气中,事物之理只有通过揭示构成事物的“气之质”才能被认识:“气为真象,事为真数”,其“隐不可见,质皆气也”。因此,无论是理学家的“离气执理”还是佛学的“扫物尊心”,都是阻碍人们认识自然的错误观念:“彼离气执理与扫物尊心,皆病也。理以心知,知与理来,因物则而后交格以显,岂能离气之质耶?”^{[2]3}

他试图把古老的带有神秘意味的象数之学改造成为近代自然科学。他说自己是以中国固有的传统观念作为出发点来从事科学研究的:“智每因邵、蔡为嚆矢,征河洛之通符,借远西为郟子,申禹周之矩积。……通神明之德,类万物之情……或质测,或通几,不相坏也。”^{[2]3} 然而,在其貌似保守的语言后面,隐藏着的是真正具有变革性的思想因素:通过“类万物之情”而达于“通神明之德”,就是通过分门别类地研究自然万物的现象而达于对世界本质的认识。正因为如此,王夫之指出其遵循的思想路线与邵雍、蔡沈根本不同:方以智与其子方中通治质测之学,遵循的乃是“即物以穷理”的途径,而邵雍、蔡沈则是“立一理以穷物”^[20]。侯外庐指出,从徐光启以来,“欲因西法求进”的主流,都是追求通过“数”以达到“理”,以求能够进到一个“自然哲学之数学原理”的体系。

三、“泰西质测颇精,通几未举” ——论基督教经院哲学的局限性

方以智既认为“质测即藏通几”,且认为“泰西质测颇精”,那么,一般说来,合乎逻辑的结论就应该是“泰西通几亦精”,为什么他却认为西学“拙于言通几”呢?要回答这个问题,首先要看他如何对“通几”之学作出具体规定,进而以此为尺度去审视、衡量西方哲学的。

1.对“通几”之学的具体规定。方以智所讲的“通几”之学,有以下体现其学科属性和本质特征的具体规定:

第一,通几是“所以为物之至理”。《通雅》云:“专言通几,则所以为物之至理也,皆以通而通其质者也。”^{[1]52}《物理小识》云:“质测即藏通几者也,有竟扫质测,而冒举通几,以显其宥密之神者,其

流遗物,谁是合外内,贯一多,而神明者乎?”^{[2]1} 质测之学研究的是各不相同的个别事物和不同类别的特殊事物,其所揭示的是个别事物的原理和特殊事物的特殊规律;而通几之学研究的是贯通天地万物的一般原理和普遍规律,这就要求从个别的、特殊的“所以然”进到作为一般原理的所以然;从追问个别的、特殊的事物的 to be as to be 进到研究 Being。这里最清楚不过地展示了科学研究与哲学研究的递进关系,即“质测即藏通几”的关系,所以方以智坚决反对“竟扫质测,而冒举通几,以显其宥密之神”。通几作为“所以为物之至理”,既要求“合外内”,即主观与客观之一致;亦要求“贯一多”,即从质测之多中引申出通几之“一”。他在《通雅》总论中指出,万物的“独性各别”,“公性则一”,提出了“公性在独性中”的命题。“独性”是个别的、特殊的事物的本质,而“公性”则是宇宙间一切存在物的共通的本质,这就是方以智所说的通几“皆以通而通其质者也”的意义所在。

第二,通几是“天地人之公因”。方以智《东西均·所以》云:“有质论者,有推论者,偏重而废一论乎?不通天地人之公因,即不知三圣人之因,即不知百家学问异同之因,而各护其门庭者,各不知其时变,何尤乎执名字之拘拘也?吾折衷之而变其号曰‘所以’,此非开天辟地之质论而新语也耶?”^[9] 所谓“天地人之公因”,即最高层次的“所以”,方以智称之为“开天辟地之质论而新语”。所谓“质论”,即是对世界本质的认识。方以智在《药地炮庄》提出了“公是”决于“公因”的命题,批评庄子“不明公因,而定公是”。“何谓公因?……道一物也,物一道也。”^{[11]225} 按侯外庐的诠释,所谓“公因”是指世界的客观存在,“公是”必须合乎“公因”^{[4]1179}。

方以智关于“公因”的论述,还蕴涵了天人关系的辩证法。他在《一贯问答》中说:“愚尝以‘无对待’之公因,在‘对待’之反因中。……天与人交,人与天交,天生人是顺,人学天是逆,交则为爻,爻即是学。”^[6] 这一观点与黑格尔关于真正的天人合一“本质上是包含着否定直接合一的那个环节”的论述是一致的。黑格尔说:“有一种见解以为东方人生活在与自然的合一中,这是浅薄而歪曲的话。因为灵魂的活动,精神,当然是与自然相关联的,并且是与自然的真理合一的。但这种真正的合一本质上是包含着否定直接合一的那个环节。那一种直接的合一只是动物的生活,只是感官的生活与知觉。但只有当精神独自存在于本身之内,同时把自然物予

以否定的时候,精神乃与自然合而为一。”^[11]

第三,通几是“物物神之深几”。《物理小识》云:“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。”“物有则,空亦有则,以费知隐,丝毫不爽,其则耶,理之可征者,而神在其中矣。”^[23]所谓“以费知隐”,乃是即现象(“费”)而求本质、本体(“隐”)的意思。所谓“重玄一实”,即通过 to be as to be 的追问而达于对最高实在或第一因的认识。“重玄”即老子所谓“玄之又玄”,严复释之为“是之又 是”,即西方哲学之 to be as to be。最高的实在或第一因就是“物物神之深几”,它既可以“物物”,也可以“神神”。古人以自然造化“为神”,“神神”即自然造化中的第一因。

这里值得注意的是“推而至于不可知,转以可知者摄之”这句话。当 to be as to be 的追问进入形上本体的层面时,就已进入了一个不可知的领域,又如何“转以可知者摄之”呢?“正的方法”即逻辑的方法行不通了,于是只好求助“负的方法”即直觉的方法。“天地一物也,心一物也,惟心能通天地万物,知其原,即尽其性矣。”^[22]万物的运动变化由“气几”而显示,人心之把握世界由“心几”而呈现,从二者的相互感应中产生出“物物神之深几”的直觉的认知,在“寂感之蕴”的基础上,再加以“深究其所自来”的思辨之功,就是“通几”。

2.关于基督教经院哲学的局限性。晚明西方传教士传入的西方哲学,主要是基督教经院哲学。如前所说,对于当时西方哲学(“理学”)的5个分支学科,方以智认为其中的物理学和数学属于“质测”,伦理学属于“治教”或“宰理”,剩下的就只有逻辑学和形而上学了。逻辑学方面西学超过中国,这是当时先进学者的共识,方以智把推究“所以”的逻辑方法引入“质测”,进而又将其运用于从个别、特殊向一般性的“公因”或“公是”即最高层次的“所以”的探索。可见逻辑学在他的心目中不仅具有思维工具的意义,而且具有“物理学之后”的形上意义,“通几”也不能不讲逻辑。既然如此,方以智又为什么说西学“拙于言通几”呢?

第一,当时西方学者所讲的“通几”是关于上帝存在的本体论证明,而不是从自然本身来说明自然。侯外庐指出:方以智既受《寰有诠》、《名理探》等西学著作的影响而讲逻辑名理,又反对借逻辑推理来论证上帝的存在。方以智认为,中国

古籍中所谓“钦若昊天,昭事上帝”,不过是假借“上帝”来“警予责己”,作为人事的警策罢了,并非说真的有一个上帝存在。他考察了关于“天”的各种学说:“诸子或执悬象言天,或执运数言天,或执两间之气言天,或执上帝言天,或执物言天,或执理言天,故齟齬耳。”^{[11]197}“儒言所以为天者,太极固统天地者也。物所以物,即天所以天也。性也,命也,圣人贵表其理,其曰上帝,就人所尊而称之。”^{[1]148}从词源学和训诂学的视角来考察,中国古代的“天”字读作汀因切,与“神”同韵,是后人妄加附会,以“天”为“神”。至于人类为什么要信神信鬼,方以智从心理分析出发,指出神鬼观念是一种心理作用的反射,同时又是治疗心理疾患的一种医方:“人情闻怪即骇,骇则肝气发而气上舒,或以恐伏之,或以喜引之,此治神之医方也。”^{[1]345}

他明确反对传教士宣扬的上帝创造世界的观念,主张以自然本身来说明自然。他在《药地炮庄》中说:“生生者谁哉?块而自生耳。……自己而然,谓之天然。以天言之,所以明其自然,非有为也。……故天也者,万物之总名也。莫适为天,谁主役物乎?”^{[1]241}与中国哲学以自然本身说明自然、深究“物物神之深几”的本体论和辩证法(“通几”)相比,西方学者运用其逻辑推出上帝的存在未免是太省力气了,也未免是把复杂的事物太简单化了,这难道还不足以证明其“拙于言通几”吗?

第二,方以智之所以认为西学“拙于言通几”,还在于他认为西学中缺乏中国易学和“气论”的精微学理。这从他对“中国言五行”、“泰西言四行”、“印度言四大”的比较论说中可以清楚地看出。《物理小识》卷一《天类·四行五行说》以设问的方式写道:“问:中国言五行,泰西言四行,将何决耶?患者曰:岂惟异域,邵子尝言水火土石而略金木矣。……朱隐老曰:四为体,五为用,金石同体,言金而石隐矣。……周子尊水火在上,次表中土,下乃列金木焉。金木者,从土中生者也,今所据者地之五材也。……易曰‘一阴一阳之谓道’,非用二乎?谓是水火二行可也,谓是虚气实形二者可也。虚固是气,实形亦气,所凝成者即是一气而两行交济耳,又况所以为气而宰其中者乎?神不可知,且置勿论。但以气言,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。楞严七大地水火风空见识也,地水火风之四大犹之水火土气也……若欲会通,正当合二求一,而后知一在二中……且请学易。”^{[2]10-11}

他认为五行说应进到阴阳两行说,提出了“火一气”一元论的宇宙观。传统的气一元论肯定物质性的“气”是宇宙万物统一和变化的基础,而方以智则进一步追问气所以能动变不息而化生万物的内在根源。他把“火”的范畴引入本体论,赋予其物质基始的意义:“火即真阳之元气。”^{[2]78}“天恒动,人生亦恒动,皆火之为也……天非此火不能生物,人非此火不能自生……天与火同,火传不知其尽。故五行尊火曰‘君’,畜觉发机曰‘相’。……火无体而因物为体,人心亦然……明乎满空皆火,君相道合者,生死性命之故,又孰得而欺之!”^{[2]14}这段论述,是对元代医家朱震亨的“相火论”、方大镇“物物之生机皆火”说和其师觉浪道盛的五行尊火说的继承融会,更是基于“满空皆火,惟此燧镜面前,上下左右光交处,一点即燃”的近代科学实验的事实而立论。这一以火为万物产生和变化的原动力的“通几”论,完全是基于“质测即藏通几”的合理推论,说明能从自然本身说明的就无须寻找超自然的原因。如此看来,“泰西言五行”及其对超自然原因的探寻岂非“拙于言通几”么?

第三,从方法论上来看,“通几”的方法又不局限于当时的逻辑学——形式逻辑——的方法,更需要运用辩证逻辑的方法。形式逻辑孤立地考察事物,而通几则必须揭示世界的普遍联系:“执气质而测之则但显各各不相知,而各各互相应之通几犹晦也。”^{[2]3}万物的运动变化是由事物之间的普遍联系所产生的。形式逻辑排斥矛盾,而通几则需要揭示矛盾,昭示事物的内在矛盾是发展变化的动力和源泉,展示“对立者之相交相因”、“气相同则相求”、“气相克则相制”^{[2]7}的普遍原理。形式逻辑的推论结果是设置一个“不动的推动者”,一个给宇宙以最初的推动力的上帝,并且通过对宇宙空间的数学运算来设置一个上帝居住的地方,即所谓“静天”,而辩证逻辑则直接把所谓“大造之主”看作是生生不息的“於穆不已之天”,故方以智批评“静天”说:“所谓静天,以定算而名;所谓大造之主,则於穆不已之天乎?彼详于质测而不善言通几,往往意以语阅。”^{[2]19}

当然,传统的感应说也有主观揣测的弊病。尽管方以智非常强调“天裂宇陨,息壤水斗,气形光声,无逃质理”^{[2]3},力求对自然现象作出“质测”层面的科学解说,但在他对自然现象作“通几”的解释时却仍不免包含了一些“两间之象,无非类应配几”^{[2]61}或“类应之心几”^{[2]28}的迷信说法,这

些观念又是传统的辩证思维方式的弊病,是不容讳言的,现代人的辩证思维理应建立在确切可靠的科学认知基础上。

第四,西方哲学的人生智慧不如中国佛学在“·:”的审美境界中所展示的人世与出世圆融不二的人生智慧。

方以智试图以“交”(对立者之相交相因)、“轮”(时间的推移)、“几”(变化的端倪)这三个范畴来说明“存在”的状态,以“随”(“明天地而立一切法”)、“泯”(“暗天地而泯一切法”)、“统”(“合明暗之天地而统一切法”)这三个范畴来说明“存在”之发展和人的认识达于“东西均”的境界的过程,并用符号·:(音伊)来表示^{[9]36-38}。现实存在的否定之否定的辩证规律最后被归结为佛学的人生智慧:“·:”在佛学中指涅槃三德:般若、解脱、法身,三者用一个符号来表示说明其具有内在统一的基础,可以“齐现”而不必妄生分别。禅宗认为佛的智慧就表现在充满勃勃生机的大自然之中,解脱并不意味着要完全摒弃世俗生活。因此,真懂得佛的智慧者且须扬弃“见山不是山,见水不是水”的出世心态,在“见山是山,见水是水”的审美境界中体现人世与出世圆融不二的人生智慧。方中通云:“家君亦精天学(这里仅指基督教神学——引注),出世后(指皈依佛门后——引注)绝口不谈。”^{[5]83}之所以如此,显然是因为他更心仪佛学的人生智慧。

注释:

- (1)邓潜谷,即邓元锡(1528—1593),其所著《物性志》极为方以智的父亲方孔炤所推崇;王虚舟即王宣,字化卿,是方以智的曾祖父学渐的学生,又是方以智的老师,所著《物理所》一书为方以智所刊刻。
- (2)关于“静天”,阳玛诺《天问略》云:“天有九重,最高者即第十二重,为天主上帝诸神圣处,永静不动,广大无比,即天堂也。”(《天问略》,《丛书集成初编》本第1页)
- (3)《朱子语类》卷125。朱熹的原话是:“如《庄子》书中说惠施、邓析之徒,与夫竖白异同之论历举其说,是甚么学问?然亦自名家。或云:他恐是借此以显理?曰:便是禅家要如此,凡事须要倒说。”
- (4)方以智《一贯答问》,转引自侯外庐《中国思想通史》第4卷(下)第1181页,北京:人民出版社,1992。
- (5)《物理小识》的15类分别为:天类、历类、风雷雨晦类、地类、占候类、人身类、医药类、饮食类、衣服类、金石类、器用类、草木类、鸟兽类、神鬼方术类、异事类。

(6)方以智《一贯问答》，转引自侯外庐《中国思想通史》第4卷下，第1180页。

参考文献：

- [1]方以智.通雅[M].北京:中国书店,1990.
 [2]方以智.物理小识[M].上海:商务印书馆,1937.
 [3]Bertrand Russell.The Problem of China [M].London:First published in 1922:84-85.
 [4]侯外庐.中国思想通史[M].北京:人民出版社,1960.
 [5]方中通.陪集[M]//清代诗文集汇编(第133册).上海:上海古籍出版社,2010.
 [6]徐光启.崇祯历书[M].潘鼎,汇编.上海:上海古籍出版社,2009:352.
 [7][波兰]哥白尼.天体运行论[M].叶式辉,译.易照华,校.武汉:武汉出版社,1992:16.
 [8][意]利玛窦.西国记法[M]//利玛窦中文著译集.上海:复旦大学出版社,2001:143-144.
 [9]方以智.东西均注释[M].庞朴,注释.北京:中华书局,2001.
 [10]胡应麟.少室山房笔丛[M].上海:上海书店出版社,2001:53.
 [11]方以智.药地炮庄[M]//续修四库全书(第957册).上海:上海古籍出版社,2002.

(上接第126页)

注释：

- (1)按土地承包经营权流转关系法律性质分,农村土地流转包括:物权性的土地承包经营权流转,如转让、互换等;债权性的土地承包经营权流转,如转包、出租等;股权性的土地承包经营权流转,如入股。在物权性流转模式下,尽管发生权利主体的移转,承包关系产生变化,但是承包权主体与经营权高度统一。债权性和股权性流转模式下,存在承包权与经营权分离的情况。股权性流转承包权和经营权分离比较复杂,将另文讨论。本文要探讨的是家庭承包方式的土地采取债权性经营权流转框架下经营权人的权益保护问题。
- (2)对三权分离,学界有人持反对观点。有学者认为,农村集体土地产权“三权分离”论是不科学的。其理由是:(1)土地承包权与土地所有权、土地承包经营权其性质不是同一层次的范畴,且不能并列使用;(2)土地经营权其权利内涵无法界定,不是法定的民事权利;(3)土地使用权其权利内涵不固定、无法界定;(4)土地承包经营权是一个完整的民事权利,无法“分解为(土地)承包权和(土地)经营权或(土地)使用权”;(5)经营权人取得权利的名称中不存在(土地)经营权。参见:丁关良、阮韦波《农村集体土地产权“三权分离”论驳析——以土地承包经营权流转中“保留(土地)承包权、转移

- [12][英]李约瑟.中国科学技术史[M].何兆武,等,译.北京:科学出版社,上海古籍出版社,1990.
 [13]胡适.先秦名学史[M]//胡适文集(第6册).北京:北京大学出版社,1998:11.
 [14][意]艾儒略.西学凡[M].北京大学图书馆藏明刻天学初函本.
 [15]蒋国保.方以智与明清哲学[M].合肥:黄山书社,2009:73.
 [16]方以智.青原志略·仁树楼别录[M]//四库全书存目丛书(史部第245册).济南:齐鲁书社,1997:573.
 [17]徐光启.几何原本杂议[M]//徐光启集(上册).上海:上海古籍出版社,1984:76.
 [18][意]利玛窦.利玛窦中国札记[M].[比]金尼阁,整理.何高济,王遵仲,李申,译.何兆武,校.北京:中华书局,1983:517.
 [19]方以智.浮山文集前编[M]//续修四库全书(第1398册).上海:上海古籍出版社,2002:269.
 [20]王夫之.搔首问[M]//船山全书.长沙:岳麓书社,1992:637.
 [21][德]黑格尔.哲学史讲演录[M].贺麟,王太庆,译.北京:商务印书馆,1959:139.

(责任编辑 吴勇)

土地经营权(土地使用权)”观点为例》,载《山东农业大学学报(社会科学版)》(2009年第4期)。总体而言,经济学界将承包经营权细分为承包权和经营权的主张比较多见,法学界持这种看法的人也不少。本文支持三权分离的观点。

- (3)十八届三中全会通过的《中共中央关于全面深化改革若干重大问题的决定》中,中央再次提出“在坚持和完善最严格的耕地保护制度前提下,赋予农民对承包地占有、使用、收益、流转及承包经营权抵押、担保权能……”2014年中央一号文件提出“允许承包土地的经营权向金融机构抵押融资”。

参考文献：

- [1]刘俊.土地承包经营权性质探讨[J].现代法学,2007,(2).
 [2]隋彭生.自物占有与他物占有的分类及比较研究[J].政治与法律,2014,(3).
 [3]吴兴国.发达国家地权市场配置的基本做法、经验及启示[J].国外社会科学,2013,(6).
 [4]吴兴国.集体建设用地市场化配置的制度障碍及其克服[J].行政论坛,2014,(3).
 [5]赵阳.新形势下完善农村土地承包政策若干问题的认识[J].经济社会体制比较,2014,(2).

(责任编辑 梦玮)