

〔明〕方以智著

西
約



120-8
〔明〕方以智著

東西均

中華書局

東 西 均

〔明〕方以智著

*

中華書局上海編輯所編輯

（上海紹興路7號）

中華書局出版

（北京復興門外翠微路2號）

北京市書刊出版業營業許可證出字第17號

中華書局上海印刷廠印刷

新華書店上海發行所發行 各地新華書店經售

*

850×1168毫米 1/32·6印張·105,000字

1962年11月第1版

1962年11月上海第1次印刷

印數：1—4,000 定價：(9) 0.80元

統一書號：2018.507 62.10.溫型

序言

侯外廬

方以智生於一六一一年，卒於一六七一年，安徽桐城人。他是明末復社領袖之一、政治活動家，自負要提三尺劍，糾集志士，改造黑暗世界；也是著名的哲學家、自然科學家，自負要把古今中外的知識烹炮於一爐，發明千古不決的道理，即所謂『坐集千古之智，折其中間』（通雅考古通論）。關於方以智的進步的社會思想和唯物主義的觀點，我曾在中國思想通史第四卷中作過概括的論述；在這裏，僅對東西均作一簡要的評述。

東西均是方以智的未刊稿之一，初稿寫於一六五二年，又在次年加以訂正。它是一部集中的有體系的哲學著作，其中唯物主義和樸素辯證法的觀點是頗光輝的。同時，它又充滿着相當正確的對遺產批判繼承的態度，以及對唯心主義和神學的嚴肅的戰鬪精神。

方以智在東西均的開章（序論）中，首先解釋什麼叫做『東西』，什麼叫做『均』。他引證訓詁學的論據說：均可稱『東西』，物也可稱爲『東西』，物本身就包含着正（東）反（西）兩面。

『均』古與『鈞』、『韻』等通爲一字，是指旋轉的陶鈞，也是指調節樂器的器具均鐘木，所以『均』有統一兩端而運轉的意思。因此，方以智東西均的標題，在提法上就包括有對問題的解答，即表示此書主旨在論述物質內在的矛盾及由於矛盾統一而產生的運動，也就是他所說的『所以』。

方以智的唯物主義宇宙觀的基本觀點是火的一元論。這在他的著作中是經常可見的，如物理小識卷一說：『天恆動，人生亦恆動，皆火之爲也。』有時他用氣吹萬物而動之說，說『無始兩間皆氣』，『氣者天也』或『物即是天』，也表現爲氣或物質的一元論，因此說『天與火同』，把氣、火兩者等同起來。他指出『運動皆火之爲』，認爲火包括了『君火』、『相火』兩端，前者爲實，兩端的交錯就構成了自然的運動。東西均中雖然沒有專論火的篇章，但開章提到『是何東西？此卽萬世旦暮之霹靂也』，所以篇中改寫『氤氲』爲『烟燼』，都暗示着火。東西均反復發揮了這一原理。

在東西均中，有時他甚至拋棄了曾被古人神祕化了的『天』，說『天本無天，以天在一切物中』（消息篇）。但是一般他仍用氣的範疇，例如：

『氣凝爲形，畜爲光，發爲聲。聲爲氣之用，出入相生，器世色籠，時時輪轉，其曰總不壞者，通論也。質核凡物皆壞，惟聲氣不壞，以虛不壞也。……氣且不死，而况所

以爲氣者乎？（聲氣不壞說）

這樣以氣卽物質爲第一性的命題，是十分明顯的唯物主義觀點。方以智還在宇宙生成的問題上使用形象的語言，打落了神學的創世說，他說：

『未有天地，先有琉璃。人一琉璃也，物物一琉璃也。』（三徵篇）

按此處的『琉璃』是一種『虛喻』，實際上是指混然一塊的物質存在。他指出，不能把物質存在的『所以』分裂開來，更不能如道家所說『道生一，一生二，二生三，三生萬物』那樣，把『所以』提高到物質世界之上，成爲頭上安頭的怪物。道學家分立了『道』和『器』、『形而上』和『形而下』，把『道』『器』間的關係說成父之子或水容於盂，方以智認爲這是比擬失倫。

在思維與存在的關係問題上，方以智最光輝的命題是薪火的比喻。他說：

『火固烈於薪，欲絕物以存心，猶絕薪而舉火也，烏乎可？』（道藝篇）

人類的思維活動，卽能思的『心』，是依存於物質存在的，『本一氣耳，緣氣生生，所以爲氣，呼之曰心』（盡心篇）。這裏用薪火來比喻物與心，比古代無神論者以燭火喻形神更爲明確，在理論上提高了一步。他強調客觀存在和主觀意識是一彼一此的關係，由此及彼，在於實學，學天地、學萬物是眞學問。方以智指出，從孟子以來說的『萬物皆備於我』，應予翻改爲『萬我皆備於物』，因爲人們把山河大地歸自己易，把自己歸山河大地難。接着他便機趣地

說，如果有人說『萬物皆備於我』，那末『茅鴟之說法，豈不曰天地人皆備於其卵乎？』（象數篇）天地人皆備於狗寶乎？』（象數篇）

據此，他論證宇宙的道理怎樣才能够是可行的：

『天與人交，人與天交，天生人是順，人學天是逆，交則爲「爻」，「爻」卽是「學」。故孔子只說「學」字，而不以悟道掛招牌。』（一貫問答）

『古文「无」從「天」，象氣也。古文「氣」作「𠄎」，亦作「炁」，從「无」、「火」。「理」，玉之「孚尹旁達」，「文理密察」（按此二語見禮記聘義、中庸二篇）也。天有文，地有理。曰「道理」者，謂其路可由而文可見也。聖人何處不以示人？有眞識字人，則必不受文字障矣。』（所以篇）

這樣通過訓詁學來戳穿了『道』、『理』範疇的神祕的外衣，和後來的戴震是相似的。

他指出認識自然只能是如實地對待自然發展的規律，『逆』以應之，卽所謂『學』，逆幾也。人心不能『倔強』於天地萬物，而只能順着宇宙日新代錯的運行，『以順用逆，逆以爲順』（消息篇）。然而人類對客觀世界的認識是不斷發展的，有『明』、『暗』及綜合『明』、『暗』而更進一層的『合』的不斷高漲的階段。他說：

『明天地而立一切法，貴使人隨（按卽肯定）；暗天地而泯（按卽否定）一切法，貴

使人深；合明暗之天地而統（按指否定之否定）一切法，貴使人貫。（三徵篇）

認識就是這樣『明——暗——合』的過程，即肯定、否定、否定之否定的過程。例如他說古人的結論在當時是被認為『明』的，到了後來一定時期就成為『暗』的，後人也可以超越前人再度為『明』的。『無對待』（絕對）的真理即在『對待』之中，所以他說作為最高真理的『公符』，不能離開相對真理而直接求得，而『仍是相反相因、代錯交輪之兩端而一之，本無有、無不有也』（公符篇）。

上引文中所講的『隨』、『泯』、『統』三個概念，是方以智的特殊用語。這已經涉及他的有關辯證法的方法論，還應進一步加以說明。

『隨』原義為從順，在方以智書中有時與『存』通用，義指肯定或正命題。『泯』原義為盡，在方以智書中以『泯』與『存』對立，如說『有即無，存即泯』，義指否定或反命題。『統』是綜合『隨』、『泯』而『進一層』的『隨』，方以智有時也稱之為『超』，即相似於否定之否定或合命題。

『隨、泯、統』的公式，方以智用形象圖式表示為『∴』。王船山在贈方以智的詩中說：『哭笑雙遮∴（音「伊」）字眼』（遙阪青原必大師，見青原志略卷十一），也暗示着他的這一公式。這樣看來，方以智的樸素的辯證法在形式上觀察到了否定之否定的規律，這是超越前

人的大發現，是和他他在自然科學方面的造詣分不開的。他把這一公式運用於東西均各篇，體系頗爲一貫。東西均一書的篇名，如反因、奇庸、全偏、神迹，不少是以對立的範疇來命題的。他指出有無、虛實、動靜、陰陽、體用、形氣、道器、生死、可知不可知等等，都是矛盾的兩端，是裂一爲二，二復爲一。他說：

『盡天地古今皆二也。兩間無不交，則無不二而一者。』（三徵篇）
一中貫於二之中，即他說的『兩端中貫，舉一反三』。

他試圖運用這一原理去說明宇宙萬物的規律。例如對於弓的一張一弛，他說：

『一張一弛之鼓舞者天也。弓之爲弓也，非欲張之乎？然必弛之養其力，乃能張之盡其用。急時張多於弛，已必弛多乎張，明矣。』（張弛篇）

張弛是弓的兩端的統一。又如對於源流二者的對立統一，他說：源一流分是一個正命題，源分流一是一個反命題，他將這兩個矛盾的命題綜合起來，說：『源而流，流復爲源，乃一輪也。』（源流篇）他還用水在地球上的循環來證明，指出『水自上而流下』和『水自下而流上』猶之乎人體血液一方面流注足掌，另一方面又流入腦際，都是反覆流轉的。再如對於道藝二者，他指出道和藝是對立的統一，而且道在藝中，如果單從道來片面地強調，則『急之以道而仍緩之於藝』（張弛篇）。

在東西均中，方以智還提出了『交、輪、幾』的公式。這一公式在形式上近似於矛盾轉化的規律。

『交』指對立物的相交，方以智稱爲『合二而一』、『相反相因』或『交以虛實』的關係。他說：『吾嘗言天地間之至理，凡相因者皆極相反。……所謂相反相因者，相掇相勝而相成也。……千萬盡於奇偶，而對待圓於流行，夫對待者，即相反者也。……相害者乃並育也，相悖者乃並行也。』（反因篇）

『輪』指運動轉化，他稱爲『首尾相銜』、『代明錯行』、『輪續前後』。他說，『舉有形、無形，無不輪者。無所逃於往來相推，則何所逃於輪哉？』（三徵篇）

『幾』指在不息的運動中達到一個高級的階段，他的話所謂『不息幾於代錯』，而『所以代錯者，無息之至一也。』（同上）

在『交、輪、幾』公式的運用中，他提出了不少清醒的命題。例如涉及對立物轉化的若干問題時，他說：

『輪之貫（按即幾）之，不舍晝夜，無住無息，無二無別。隨、泯、自統，自然而然。』（同上）

由於對立物的交輪，就形成了『隨——泯——統』的自然而然的發展。他甚至說到絕對（『無

對待』和相對（『對待』也是相反相因的，而絕對寓於相對之中。他把這叫做『無對待之公因在對待之反因中』（一貫問答）。他批評莊子唯心主義『不明公因，而定是非』（藥地炮莊）。這樣關於對立物轉化的法則所創出的形式性的理論，是超越古人的。然而他的理論不能探到質的飛躍的規律，因而不能不流露出循環論的弱點。在運用『隨、泯、統』和『交、輪、幾』的原理時，他在很多場合は形式的、概念的。在公符篇中，方以智反對了相對主義的懷疑論，卻又提出『存泯同時之時中』，在兩端之間不必要地求取平衡的中道。特別是他所講的『幾』，即在不息的轉化中達到的『至一』，就更有些神祕。這不是向高級的突變，而是安定的平衡。例如在『內』、『外』兩端之上有『中』，『高』、『卑』兩端之上有『平』，『天』、『地』兩端之上有『真天』，『有』、『無』兩端之上有『太無』，『善』、『惡』兩端之上有『至善』，這便陷於平衡論的觀點。

方以智在其他書中也有循環論的『時中』概念，如說：『觀玩環中，原其始終，古今一呼吸也。』（周易時論後跋）這不但和他所提出的物質經常處於矛盾運動的命題是相反的，而且走入形而上學思辨的歧途。恩格斯在批判近代初期的自然科學時指出，它雖然理解到平衡與矛盾，但還不能理解到『一切平衡都只是相對的和暫時的』（自然辯證法第二〇六頁）。方以智從他的豐富的自然科學知識中提煉出的理論，有其光輝的進步的一面，但他

還不能脫出保守的自然科學體系，因而難於跳出形而上學的『時中』論的陷阱。

方以智在他的著作中，不但集中地批判了神學和唯心主義，而且會合諸子百家，對儒、佛、道的術語、命題都給以改造，既有批判，又有繼承，特別是對歐洲傳來的『西學』內容更主張應予以擇取和舍棄。他除對邵雍一系列的象數學有些附會外，大體作到了他的次子方中通所說的：『聚古今之議論，以生我之議論，取天下之聰明，以生我之聰明。』（陪集）

在方以智的著作中，相當於自然科學的概念是『質測』或『實理』，相當於哲學的概念是『通幾』或『推理』。他認為，科學的任務在於『物有其故，實考究之』，『類其性情，徵其好惡，推其常變』；哲學的任務在於『寂感之蘊，深究其所自來』，究明『所以爲物之至理』（參看物理小識自序和通雅文章薪火）。哲學與科學的關係是對立的統一，『不可以質測廢通幾，不可以通幾廢質測』。哲學的理論寓於科學的規律之中，即『寓通幾於質測』或『質測即藏通幾』，但科學的發展又賴於哲學的推動或指導，即『通幾護質測之窮』，或以『通理』通貫『專門』之學。

在東西均中不少篇章是對道學、禪學進行批判，例如在道藝篇、不立文字篇中，方以智集中地對道學開火，他指出：『虛易而實難』正如『畫鬼容易畫馬難』，道學家陷於空虛的唯心主義，掃除物理，不過是『藏拙』而已。道學倡導反求內心，比如把一棵樹的枝幹都砍掉，

而求取根下的『仁』（種子的仁），結果必然是根株僵死，求『仁』而失『仁』。他說，離開樹就沒有『仁』，因為『全樹皆仁』。這即是說『道寓於藝中』，人們決不能把道和藝割裂開來。道藝是統一的，藝外沒有什麼一般的道。請看方以智的兩段精闢的話：

『據實論之，赤子之飯與行必學而後知。謂赤子可以筆、可以書則然，責赤子不學持筆而能作書乎？欲離外以言內，則學道人當先從不許學飯始！』（道藝篇）

『視不立目，聽不立耳，持不立手，行不立足，思亦不立心；游於山川，不立山川；居於城郭，不立城郭；先天地生，不立天地，豈特不立文字云爾乎？』（不立文字篇）這是說，如果要徹底貫徹反求內心的唯心主義原則，首先就應該不許吃飯，然後在看的時候必須不用眼睛，聽的時候必須不用耳朵，因為這些究竟是屬於『外』的物質的東西。

方以智一貫地堅持無神論以反對有神論。他認為有意志的『天』和神鬼之類，都是由於人類對不知的事物發生疑畏心理而產生的。在藥地炮莊的達生篇中，方以智就對莊子所提出的一羣鬼加以斥責，指出鬼神是由於人們的心理不健康所發生的一種名稱。智者不惑，就可以治鬼神。他還在通雅中說明『上帝』這個東西是『就人所尊而稱之』，等於說對奇迹的驚訝，並沒有什麼真實之可言。至於西方傳來的基督教的『上帝』，也是教徒們『設曲巧，幸造化』的邪說，或畸士之巧說，真正科學家、哲學家是不為這種洋上帝所惑的。他進

一步指出，如果能知道萬物之故，那就不再爲有神論所惑，所以他說沒有什麼神，天下事是『神於可知之人』，『神於知故』。東西均盡心篇同樣反對了『識神』之類的謬說，在無如何篇更說明自欺『則不能逃乎鬼神』，不自欺則『鬼神無如我何』。他的結論是：『鬼神者，心也。……皆心之所變、純氣之所爲也。』因此，他告訴人們不要迷信鬼神而不敢有所作爲，『事苟不得罪於天地，皆可爲也』，也即是說，事情如果不違反天地規律，都可以勇往直前地去做。

其次，方以智十分注重擷取諸子百家學說的精華成分。他曾指出，學貴於消除成見，才能灼然於天下之幾，而要免除成見，應把過去一切學問看作『茶飯』，自己去棄粗取精。他說：『思其義之所指，勿以辭病義，諸子百家可合觀焉。』（浮山文集前編稽古堂二集下）他的書中對諸子百家的分析很多精闢言論，例如他認爲老莊的學說是一種『熄火之藥』，即批判他們否定事物的發展，對惠施，指出了他欲通曉大自然而未得其道；他最早區別『合同異』與『離堅白』的學派性，並把『堅白離』派與墨家『堅白攢』派視爲對立的觀點。他在東西均中更發揮了這一道理，不但把諸子百家視爲各持一『藝』之學，而且把正統的詩書禮樂和易學、佛學都視爲『藝』（道藝篇）。傳統上都把論語中『攻乎異端，斯害也已』一句解釋爲對諸子學派的排斥，方以智則認爲不同學派可以『相勝』、『相救』，互相間應有批判，也應有所吸取，批判是去其異，吸取是取其同，不能簡單地以粗暴態度一攻了之。他說論語中這句

話的本義是：

『言當聽其同異，乃謂大同，攻之則害起耳。』（容遁篇）

因此，他不滿於孟子闢楊墨的獨斷態度。

方以智更大膽地提出對儒、佛、道都只能『擇善』，不能整個接受，他說：『今而後，儒之、釋之、老之，皆不任受也，皆不闕受也。』（神迹篇）這是說，對於儒、釋、道學說，都不能不問其正誤而隨便認可，也不能不通過思考而貿然承受。他的理由是這樣：自然是在不休止的運動變化之中，人類的認識是一個歷史發展的過程，後人的知識必然勝過前人。他說『天地間一疑海也』，遠者如『天何不可下，地何不可上？』，近者如『目何以視？耳何以聽？手何以持？足何以行？』，都是前人未能正確解答的問題。要想糾正前人的謬誤，發前人所未發，必須善疑。他說：

『善疑者，不疑人之所疑，而疑人之所不疑；善疑天下者，其所疑決之以不疑。……新可疑，舊亦可疑；險可疑，平更可疑。……舊而新者，新遂至於無可新；平而險者，險遂至於無可險。』（疑何疑篇）

由此他所得出的結論是：『後人有增加精明於前人者，則後出之理未可誣以爲非先王之法言也。』（擴信篇）這就和道學家的言必稱孔孟形成了鮮明的對立。

對於當時傳來的西方知識，方以智也是採取批判吸取的態度的。他在不少地方談到西方的地圓說、地動說等可以學習借鑒，但他並不迷信西學，而指出西學『詳於質測而拙於言通幾，然智士推之，彼之質測猶未備也』（物理小識自序）。這即是說，十七世紀西方傳來的知識，其中有些科學知識可取，而神學及其附屬的哲學則極爲拙劣，應予拋棄；進一步講，甚至其科學知識也還是幼稚的（按當時歐洲近代的革命的古典科學沒有傳到中國）。東西均還對當時科學新發明作了一些理論概括，並對西學中拙劣的哲學進行批判。方以智在反對基督教的上帝主宰世界的外因論時，提出了對於事物本質的探求原理：

『天地間凡有形者皆壞，惟氣不壞。人在氣中，如魚在水；地在中，如豆在脰，吹氣則豆正脰中，故不墜。』

『生生者，氣之幾也，有所以然者主之。所以者，先天地萬物，後天地萬物，而與天地萬物烟燭不分者也。既生以後，則所以者即在官骸一切中。』（所以篇）

上面兩段理論，從第一段的物質不滅原理和天體運行規律，提高到第二段中物質（氣）運動的哲學定義，反對了在物質世界之外有主宰的上帝，而尋求到他能理解的第一原理，把宇宙生成發展的『所以』歸結於物質自身的運動。

因此，方以智改變了一般形而上學的『太虛』，號爲『太實』；改變了一般形而上學的