

從「一分為二」出發，重新思考中國古典思想中的共生思維：再論方以智的「一而二」與唯物辯證

劉紀蕙*

摘要

1962年楊獻珍（1896-1992）開始討論「合二而一」的問題，是因為從1957到1962年間，侯外廬（1903-1987）先後發表了一系列關於方以智（1611-1671）的文章，在《中國思想史綱》第四卷中指出方以智「戰鬥的社會思想和唯物主義哲學體系」，並且為1962年出版的《東西均》作序，而引起學術界的廣泛注意。楊獻珍受到啟發，開始討論方以智的「一分為二」與「合二而一」如何能夠替毛澤東（1893-1976）的辯證法提出恰當的解釋。然而，楊獻珍因此成為1964-1965年哲學論戰的批鬥對象。這場哲學論戰不僅牽連了無數人被批鬥，開啟了文化大革命的序幕，背後也透露了中共內部路線鬥爭，以及中共與蘇共赫魯曉夫（Никита Сергеевич Хрущёв, 1894-1971）修正主義之間的緊張關係。替2001年版本的《東西均》註解的龐樸（1928-2015）最初在1978年提出「一分為三」的論點。龐樸認為，方以智的《東西均》展現了「一分為三」的道

* 國立陽明交通大學文化研究國際中心主任。

理：透過同一來化解對立，可以建立和諧社會、和諧社區，也就是中庸的和諧社會。

到底是一分為二還是一分為三？

本文將重新閱讀方以智的《東西均》以及《易餘》，討論方以智的「均」與「餘」的概念如何說明了唯物辯證一分為二的持續辯證運動。本文指出，方以智提出的一與二的問題，不是數量上的等量計算，而是物物交會之際顯與隱之間的運動。方以智的一與二的概念，脫離了序列思維，而加入了種種緣起的空間：換句話說，任何交錯的機緣，都可能會改變事態發展的方向。方以智提出的「第三點」，是運動中的「幾」，正是可透露「勢」的「象」。「幾」的概念，提供了事態趨向可徵之「符」。「符」與借代之「名」，提供了可供分析名法的體系。種種緣起帶來的權勢變化，正是物質辯證的動態現實，而方以智所提出的物論與動態分析方法，展現了中國古典思想中具有革命性的批判力量。

本文將以下列論點進行討論：一、前言：「一分為二」問題的緣起；二、龐樸的工作：「一分為三」與中庸和諧及其認識論盲域；三、侯外廬看到的方以智：戰鬥社會思想和唯物主義；四、方以智的「均」、「餘」、「幾」所說明的「一分為二」唯物辯證思維；五、結論：唯物辯證所啟發的批判思考與共生的可能性。

關鍵詞：一分為二、一分為三、方以智、唯物辯證、東西均、易餘、幾

一、前言：「一分為二」問題的緣起

我在《一分為二：現代中國政治思想哲學考掘學》這本書中，以「一分為二」作為探討一系列議題的基本問題，原因在於這個具有思想張力的概念，除了說明了辯證思維的方法論，也說明了在中國二十世紀的政治脈絡與歷史過程。我在《一分為二》這本書中，以「一分為二」這個描述持續辯證運動與相互轉化的概念，分析在中國現代歷史過程中發生的概念演變與體制化，以及二十世紀冷戰結構中如何從「思想革命」轉化為「思想

僵化」的悖論過程。¹

為什麼在討論「共生哲學」的研討會中，我要再次討論「一分為二」的問題？為什麼我要透過明末清初思想家方以智所論「可一、可二」的概念，來回應平等共生的前提？

我要提出的基本論點是：內在於社會體系、法律制度與意識形態的不平等權力關係，是建立在時代性的認知結構之上。認知結構不僅牽動了主觀的好惡之情與身體感受，提供了是非善惡的判斷準則，也形諸於不同時代的權勢積累與名法操作，而造成不同形式的不平等與壓迫。這種結構形成了眾人所遵循的習性與心態，不知其所從出，而毫不懷疑。分析這種權勢積累與名法操作的方法，正如方以智所言，因物知則：物物交會而緣交觸變，觀察一而二、二而一的交會輪轉之「幾」，以「幾」為「徵」，可以得知變化之間危與權的趨勢，以及是非不一、名實不當的問題。我認為，只有揭露這一整套認知結構所衍生的名、法、機構、制度，剖析其如何操作不平等的權力分配關係，以及其不必當然如此之理，鬆動並退出這個名法操作，才是思考萬物平等共生之起點。「一分為二」的唯物辯證，可以提供這個思考的方法。

方以智所處之時代，是在神宗（1573-1620）、熹宗（1621-1622）延續已久的政治腐敗、法紀廢弛的環境。外有邊患烽火，內有宦官專政，從中央到地方都貪污枉法，奢靡無度。政府提高賦稅，加重徭役，地方土地集中，農民被迫四處流離。縉紳豪右操縱權勢，肆虐鄉里，橫行無忌。西北地區，連年乾旱飢荒，南北戰爭不斷，民變流寇並起。²如同方以智所

¹ 劉紀蕙：《一分為二：現代中國政治思想的哲學考掘學》（臺北：聯經，2020年）。為了讓部分不熟悉《一分為二》問題緣起的讀者方便，以下「前言」部分擷取了《一分為二》這本書的主旨，作為本文問題之緣起。

² 李文治：《晚明民變：底層暴動與明朝的崩潰》（北京：中國電影出版社，2013年）。關於方以智家學淵源以及一家人歷經明亡世變的複雜經歷，可參考張永堂：〈方以智的生平思想及其著作整理〉，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊（合肥：黃山書社，2018年），頁1-114。余

描述：「兵革繁興，西北烽火」，政府又「無已加賦，繇役案息」，使得「民愁流庸」。加上「貪暴之吏，刑戮妄加，浚其膏脂，赭衣半道，閭里匆匆」。這些混亂的局勢中，更嚴重的問題在於大臣「擁貴居，攬權勢」。³這些豪右得以當道而無人能禁的原因，是名實不當，是非不一，官官相護而上下賄賂。「爲其利，而故亂其是非」，一般人震攝其氣勢而以爲當然如此。「本以其私意也，而儼然天子之公法」。⁴方以智所強調的假天子之「公法」以及「法」的「非必當然也」，也說明了他在《東西均》（1652）不同篇章中對於名教、仁義、儒教的批判，以及他所強調的「求實」，⁵「疑人之所不疑」，⁶進而「疑法何以謂法之法」的批判思想。⁷

同樣的，晚清思想家譚嗣同（1865-1898）也曾經指出「名」與「法」的內在之惡。譚嗣同說，人的心思、意念與情感是流動而不居的，

英時：《方以智晚節考》（北京：三聯書店，2004年）。關於方以智的研究，另可參考任少武：〈論方以智《易餘》一書的家學淵源〉，《鵝湖月刊》第558期（2021年12月），頁23-42。楊儒賓：〈當代中國的黎明——解讀晚明思潮論〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第16卷第1期（2019年6月），頁1-44。戴景賢：〈論方以智王船山二人思想之對比性與其所展現之時代意義〉，《文與哲》第12期（2008年6月），頁455-528。

³ 〔明〕方以智：〈擬上求治書〉，《浮山文集·稽古堂初集》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第九冊（合肥：黃山書社，2018年），頁262。《浮山文集》多涉及明清易代之際的時政，在清初便被清廷列為禁書「全毀」，清朝時期絕少流傳。《方以智全書》中收錄的是清康熙年間藏軒刻本和清初鈔本。編者整理說明，頁246。

⁴ 〔明〕方以智：〈擬上求治書〉，《浮山文集·稽古堂初集》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第九冊，頁263-264。

⁵ 「有實即有名，猶有形即有影。天地既分，物物而名之，事事而名之。稱其名使知其實，因有名實；名實當、不當，因有是非；是非相亂，因有虛名。名與命本一字也，天命之，斯名之矣。名名之幾，即生生之幾。聖人教人，求實而已。」〔明〕方以智：〈名教〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁359。

⁶ 〔明〕方以智：〈疑何疑〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁368。

⁷ 〔明〕方以智：〈疑信〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁367。

人的本性因此而活潑變化。我是一，也是多。「一切入一，一入一切」。「一」指無限少，「一切」指無限多。無限少的「一」與無限多的「一切」，可以等同。一就是多，就是無限。所謂善惡之分，也是起於「名」之區別。「惡」只是區分之「名」，是「用善者」對不依循「善」的條理法則者所進行的命名與分辨。譚嗣同指出，以「名教」來制衡倫理關係，僅是以所謂忠孝之「共名」、「專名」，來固定對待關係。權勢之積累所占據的位置，以「天命」、「國憲」為托詞，而使人不敢逾越。透過「共名」，單一名教系統與善惡區分之邏輯卻成為刑罰之依據：「中國積以威刑箝制天下，則不得不廣立名為箝制之器。如曰仁，則共名也。」譚嗣同最為尖銳的質疑便是人世間認識事物的黑暗狀態，不正是由共名之遮蔽體系所造成的嗎？譚嗣同指出，正如同《易》所說的「丰其蔀，日中見斗」，「此其黑暗，豈非名教之為之蔀耶？」以共名為起點的遮蔽體系，如同遮蔽光線之「蔀」，使得白日成為黑暗。在此體系之下，施政者與追隨者皆毫不懷疑地遵從此體系之「法」，並執行其「惡」，嫌忌、侵蝕、齟齬、屠殺，而「人不以為怪」。相對於共名與專名，譚嗣同強調要維持心之「微生滅」，保持「通」的狀態，也就是破除以「共名」與「專名」所設之內外與層級，破除彼此與我他之別，破除對待，以「變」來達到「平等」。⁸

章太炎（1869-1936）面對清末民初的巨大轉型時刻，也發展出他的緣起本體論以及一分为二的辯證思維：「於一識中，有相有見，二分俱轉」，「一分變異，似所取相，一分變異，似能取（見）」。「相」與「見」一分为二的最初時刻，「名」之迭代便會發生，也衍生出「物」之「際」以及畛域邊界的我執與法執。一般人無法辨識「相分」與「見分」原本為一，而執著於畛域分際的成心。從莊子思想展開的觸相生心與分支

⁸ 劉紀蕙：《心之拓撲：1895事件後的倫理重構》（臺北：行人出版社，2011年），頁192-193、197-198。

復變，與接爲構、日以心鬪、順違無窮的循環之下，「與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止」。此心如是生時，就會有如是影像出現。「見」在其自見自知的主觀局限之下，反覆循環，雖然是「獨喻之情」，實際上卻是「庸眾共循之則」。認清以名爲實的謬誤，承認文言如同鳥跡鷖音，只是以名爲代，才能夠透過滌除名相的否定性過程，解除被觀念物化的認識模式。更重要的是，只有滌除名相執著，批判「名教串習」，質疑「神聖不可干」的舊章常道，承認「道本無常，與世變異，執守一時之見，以今非古，以古非今，或以異域非宗國，以宗國非異域者」，都是「未喻斯旨」、「一孔之見」。

章太炎所強調，「文之轉化，代無定型」，人與人之間有其主觀觸受順違之別，歷史隔代之間更沒有同樣的準則。章太炎的種種緣起的動態史觀，讓他可以看到「前有後有，推蕩相傳」、「展轉相生，有無窮過」，以及「作」與「緣起」的相互關係，以便理解歷史的發展是萬物互爲種子的辯證過程，並不會固定依循原初起點而進行線性發展。章太炎對於主觀觸受各有時分與庸眾串習執著成見的分析，契約尺度並無「常道」之觀點，以及對於「舊章」、「先王」甚至「天」之質疑，都讓我們看到他的批判史觀的立論基礎。只有不拘泥於主觀名相之分際，打破執著爲實的名教串習與舊章制度，才能夠接納諸法平等，「吹萬不同，使其自己」，以「物」之「齊」，返回「物」的發生的最初發生起點，接受萬物自己的樣貌。如此才可能思考根本的齊物平等。思考根本的齊物平等，並且了解彼此以及我他都是相互依存與相互構成的關係，正是對於任何固定觀念與僵化體制進行批判的動力起點，也說明了他的「譏上變古易常」的批判史觀。

方以智、譚嗣同與章太炎皆處於亂世之際，他們的思考展現出傳統中國一而二、二而一、一多相容、「變」與「易」的批判辯證思維。他們所提出的尖銳質疑，也都直指名與法所限定的對待關係是以權勢與私利之位置來定義共名之法的操作。

「一分為二」的辯證思維，也一直存在於毛澤東的思想中。毛澤東的思想，結合了傳統中國思想中孫子兵法以及韓非子的法家思維，加上列寧（Владимир Ильич Ульянов, 1870-1924）所綜合的黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）與馬克思的辯證法，形成了他自己的「矛盾論」。1937年的〈矛盾論〉便具體展現了毛澤東如何根據形勢變化，說明當時中日戰爭時刻的不同分析位置。毛澤東正式使用「一分為二」的概念，是在1957年11月18日〈在莫斯科共產黨和工人黨代表會議上的講話〉中，提出了「東風壓倒西風」的論點，並且分析國際形勢的主要矛盾與次要矛盾。毛澤東說：「無論什麼世界，當然特別是階級社會，都是充滿矛盾的。對立面的統一是無往不在的。一分為二，這是個普遍的現象，這就是辯證法。」⁹一九五〇年代冷戰局勢被「一分為二」定調而發生的幾次海峽危機，其實牽動了臺海兩岸局部以及全球整體局勢相互拉扯的辯證過程。中共於1954年9月3日對金門發射砲彈引發的第一次臺灣海峽危機，是針對美國在東亞地區逐漸擴張軍事勢力範圍，所進行的抵制性行動。1958年再次砲打金門，因素更為複雜，除了對於1956到1957年間蔣介石持續加強外島的軍隊部署進行懲罰性質的恫嚇，也是以絞索政策制衡美國在中東軍事的布局。我們看到開啟冷戰結構的關鍵環節是多重因素所決定，這些環節也鑲嵌在複雜的動態結構之中；最後決定因素與現實條件的絕對化，形塑了兩岸社會以及人民之間的後續矛盾，以及一兩個世代分支復變的各種衝突。

如果回到黑格爾的辯證法以及純粹否定性，我們會注意到，黑格爾在《精神現象學》（*Phenomenology of Spirit*）（1807）中所描述的，是心靈的「持續運動」：「簡單事物一分為二」（the bifurcation of the simple），辯證運動中的純粹否定性（pure negativity），同時是簡單

⁹ 毛澤東：〈在莫斯科共產黨和工人黨代表會議上的講話〉，收入中共中央文獻研究室編，《毛澤東文集》卷7（北京：人民出版社，1999年），頁332。

之物持續的「一分爲二」，也是透過自身的雙重化（doubling）與他異化（self-othering），在持續運動中設定自身（the movement of positing itself），否定開端，透過朝向不同於自身的他物轉化，經由異於自身的中介（the mediation of its self-othering with itself），而回到自身（das Selbst）。¹⁰這個納入陌生性而回到自身的純粹否定性，使得任何正向的設定（posit），都會被作爲潛力的否定性之持續辯證運動所改變。設定自身，異化自身，以及回向自身轉化，成爲自身：這一系列「自發地成爲自身」（the spontaneous becoming of itself）的運動，並不是與原初同一，而是包括「成爲他者」（becoming-other）的持續轉化。¹¹從黑格爾的辯證法出發來理解，主體、本質與實體並不是僵化而固定不動的概念，而是與運動過程相互同一的，也是具有創造性與革命性的思想運動。

但是，當毛澤東「矛盾論」的辯證邏輯成爲了對立面的絕對化，當思想的辯證運動成爲了被運用於整肅異己的立場，當唯物辯證的運動落入了名相的唯心框架，甚至以體制化的權力結構，透過教育、機構、媒體、法律而鞏固，這個對立結構便會成爲封閉循環的系統，輕易爲權力所挪用。

「一分爲二」與「合二而一」的哲學批鬥事件，便是具有代表性的時代案例。

1962年楊獻珍開始討論「合二而一」的問題，是因爲從1957到1962年間，侯外廬先後發表了一系列關於方以智的文章，在《中國思想史綱》第四卷中指出方以智「戰鬥的社會思想和唯物主義哲學體系」，並且爲1962年出版的《東西均》作序，而引起學術界的廣泛注意。楊獻珍也注意到了侯外廬對於方以智的介紹，1964年3月在新疆班的講課中，便引述方以智《東西均》的說法，「二而一，一而二，分合，合分，可交，可輪」，說

¹⁰ G. W. Friedrich Hegel, "Preface," *Phenomenology of Spirit*. (1807) Trans. A. V. Miller. (Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 10.

¹¹ Ibid., pp.10-14.

明中國傳統思想例如老子「合有無謂之元」，表達了任何事物都是由對立面所構成，都是「一分為二」與「合二而一」相反相成的唯物辯證思想，同時藉此來解釋毛澤東的辯證法。艾恆武聽了楊獻珍的講課，深受啟發，和林青山合作寫成〈「一分為二」與「合二而一」——學習毛主席唯物辯證法思想的體會〉，刊登在1964年《光明日報》5月29日哲學專刊。

康生（1898-1975）領導的「哲學反修資料編寫組」藉機發揮，將艾恆武和林青山這篇文章定調為階級調和的修正主義，並組織了大規模以反蘇修為名的批判鬥爭運動。1964到1965年間，各種報刊雜誌出現了將近五百篇文章，楊獻珍成為被批判的主要對象。當時，楊獻珍是中共中央高級黨校副校長，也是黨委副書記，一旦被批判，同時也波及不少人。僅在中央黨校受到批判的人數便將近150人。後續在文革時期，楊獻珍以及所有涉及「合二而一」論點的人，都繼續被點名批鬥，處境更為嚴酷，牽扯也更廣，不計其數。多人因受不了屈辱而自盡，其餘則被判徒刑或是下放勞改。這場哲學論戰不僅牽連了無數人被批鬥，開啟了文化大革命的序幕，背後也透露了中共內部路線鬥爭，以及中共與蘇共赫魯曉夫修正主義之間的緊張關係。替2001年版本的《東西均》註解的龐樸最初在1978年提出「一分為三」的論點。龐樸認為，方以智的《東西均》展現了「一分為三」的道理：透過同一來化解對立，可以建立和諧社會、和諧社區，也就是中庸的和諧社會。

到底是一分為二還是一分為三？何者才有可能提供共生的思考空間？

本文將重新閱讀方以智的《東西均》以及《易餘》，討論方以智的「均」與「餘」的概念如何說明了唯物辯證一分為二的持續辯證運動，以及如何展現了中國古典思想中具有革命性的批判力量，而使得「共生」得以可能。本文發展的論點架構如下：一、前言：「一分為二」問題的緣起；與「合二而一」的哲學論戰與歷史定位；二、龐樸的工作：「一分為三」與中庸和諧及其認識論盲域；三、侯外廬看到的方以智：戰鬥社會思想和唯物主義；四、方以智的「均」、「餘」、「幾」所說明的「一分為

二」唯物辯證思維；五、唯物辯證所啟發的批判思考與共生的可能性。

本文將指出，方以智提出的一與二的問題，不是數量上的等量計算，而是物物交會之際顯與隱之間的運動。方以智的一與二的概念，脫離了序列思維，而加入了種種緣起的空間：換句話說，任何交錯的機緣，都可能會改變事態發展的方向。方以智提出的「第三點」，是運動中的「幾」，正是可透露「勢」的「象」。「幾」的概念，提供了事態趨向可徵之「符」。「符」與借代之「名」，提供了可供分析名法的體系。種種緣起帶來的權勢變化，正是物質辯證的動態現實，而方以智所提出的物論與動態分析方法，展現了中國古典思想中具有革命性的批判力量。上述的討論，背後牽涉了方法論的問題。

二、龐樸的工作：「一分為三」與中庸和諧及其認識論盲域

(一)「一分為三」

「一分為三」最早是在一九六〇年代文革前期葛萊提出的。馮東書在〈「文革」中一分為三的厄運〉（1998）一文中指出，葛萊在六〇年代前期就提出，事情不僅一分為二，也一分為三。事物是發展變化的，發展變化就會有一個過程，不可能由一段突變為另一端，即不可能非此即彼，在這一過程中會出現既不是此、也不是彼的中間形態。這個中間形態和兩段就是一分為三的表现形式。龐樸在1978年安徽召開的中國哲學學術會議中，也提出了「一分為三」的論點，而後在1980年發表的〈《中庸》平議〉中，繼續論述中國古代的「一分為三」的思想（龐樸1995：1-6；1996：2）。¹²陳邵桂、曾帆的研究也指出，在一九七〇年代末到一九八〇年代初期，「一分為三」的論點在中國學術圈持續引發爭議，包括雷正

¹² 龐樸：〈《薊門散思》前記〉，《書屋》1996年第5期，頁42；龐樸：《一分為三：中國傳統思想考釋》（深圳：海天出版社，1998年），頁2。

良、劉蔚華、林青山、王孝哲、張根友、劉正順、朱蘭芝、黃楠森等人都發表了文章，直到一九九〇年代龐樸與周德義先後出版的多篇研究，尤其是龐樸1995年的《一分为三——中國傳統思想考釋》以及2003年的《一分为三論》，才逐漸出現了一些理論上的定論，甚至還有在政治學、管理科學、文學藝術、語言學以及中醫學研究方面的應用。¹³

龐樸曾經說，〈中庸平議〉一文是「奉命造反之作」，當時他並沒有寫作的衝動，而是「領導們要創辦《中國社會科學》」要他撰寫的，雖然「餘悸在胸」，但是既有領導撐腰，也就將他多年思考的問題寫下來了，後來收在《一分为三》這本書中。龐樸說他試圖指出，「世界是三元的也是一元的，是一而三、三而一的；如果要說分，它絕對不止分為二，而是分為三。如果要說合，也不是由二合一，而是由三合成。」¹⁴

在《一分为三：中國傳統思想考釋》這本書中，龐樸指出，西方哲學一貫以二分方法說世界。世界被二分為理念與現實、靈魂與肉體、原因和結果、必然和偶然。「西方的辯證法，便建築在這樣兩極的基礎上，在兩極之間尋求某些通道，本意為求適應世界的一體，無奈卻更加強調了世界的兩分。」「西方文化所見的無不適一分为二的兩極對立。」相反的，中國哲學相信宇宙是一體的，「兩分只是認識的一種方便法門」，中國文化所見的是「含二之一」，包括二端而不落二端，超乎二端也容有二端的第三者。總而言之，龐樸下的定論是：「西方辯證法是一分为二的，中國辯證法是一分为三的」。¹⁵

龐樸以文化史的角度切入，從皇帝與混沌的「中華文明起點」，列舉眾多例子，試圖證明一分为三是中華文化辯證思想的主要內容。龐樸以

¹³ 陳邵桂、曾帆：〈一分为三理論研究綜述〉，《湖南工業大學學報（社會科學版）》第23卷第5期（2018年10月），頁57-62。

¹⁴ 龐樸：〈《薊門散思》前記〉，頁42。

¹⁵ 龐樸：《一分为三：中國傳統思想考釋》，頁2。

《易傳》中「六爻之動，三極之道」來說明，三極所指的是「天、地、人」，並以陸象山的說法做為闡釋：

有一物必有上下、有左右、有前後、有首尾、有背向、有內外、有表裡，故有一必有二，故曰一生二。又上下左右前後表裡則必有中，中與兩端則為三矣，故曰二生三。

故太極不得不判為兩儀，兩儀之分，天地既位，則人在其中矣。三極之道，豈作《易》者所能自為之哉！¹⁶

龐樸舉出三種狀態：相贊、相克、相生，說明這三種狀態也是「三極」的：生克分列兩端，其中和便是「贊」，並且強調，一切對立，都有各自的中間者，也便有或隱或顯的三極狀態，也就是中國古代哲學所說明的「參」。¹⁷

關於「參」的意思，龐樸利用《逸周書》來解釋：「人有中曰參，無中曰兩。兩爭曰弱，參和曰強。」「疑義以兩，平兩以參。」龐樸強調中國文化中，除了法家思想的相關領域之外，「對立」的現象並不認為是最終的解決方案；相反的，他認為《逸周書》所提出的「和」，才是高於對立的對治之策。龐樸另舉《管子·樞言》所言，「凡萬物陰陽，兩生而參視，先王因其參而慎所入所出」「貴之所以能成其貴者，以其貴而事賤也。」「卑者，尊之充也；賤者，貴之充也。故先王貴之」，解釋管子所說明雖有尊卑貴賤，但是，在許多場合裡，「參」是「兩之間的關係，最佳的關係，不可感的狀態。正因為不可感，看不見，所以才特別指明要『參視』，用慧眼去看到它的存在。」¹⁸

¹⁶ [宋]陸象山：〈三五以變錯綜其數〉，引自同前註，頁97。

¹⁷ 龐樸：《一分為三：中國傳統思想考釋》，頁97-100。

¹⁸ 同前註，頁101-102。

龐樸也引用張載《易說·繫辭上》的說法，「得天地最靈爲人，故人亦參爲性，兩爲體」，說明「天本參和不偏」，人有剛柔緩急、才與不才，「氣之偏也」，因此要養其氣；反之本，「盡性而天矣」，正好解釋了《逸周書》的「參視」。龐樸因此得到了他的推論：「兩是形而下的器，參是形而上的道。人能弘道，所以這個參，既是客觀存在著的，又有待於主觀來發揚。」¹⁹

(二)龐樸的中庸和諧及其時代性認識論盲域

暫且不論「參」的歧義性，從龐樸前後著作的論點來看，我們可以清楚看到，龐樸視「一分爲二」是鬥爭哲學。他所以主張「一分爲三」，是因為他認爲「一分爲三」以同一來化解對立，可以建立和諧社會、和諧社區，也就是中庸的和諧社會。龐樸解釋他所謂的「一分爲三」，如同毛澤東所說，「凡有人群的地方，都有左中右」。無論是天地人，或是剪刀石頭布，三個實體間有相互克制也有相互補充的關係。市場上買賣雙方都是實體，但是卻有第三方在控制主宰者買賣的市場，則是兩實一虛。宗教的三位一體，或是佛教的佛法僧，道教的精氣神，都是兩虛一實。加上時間的維度，則有正反合的關係。²⁰龐樸在方以智《東西均注釋》（2001）的序言中也指出，他前後三次詳細閱讀了李學勤校點《東西均》的中華書局版本（1962），下定決心爲這本書加上注釋，原因是他深信「那個一分爲三的道理，很是應該也很有必要廣爲眾人周知，以利於認識世界建設世界」。²¹

龐樸期待發展「憂樂圓融」的中國人文精神，強調兩極之間的互動：「兩極之間，必有一種或是種種兼具兩極性質和色調」的「中間實在」。

¹⁹ 同前註，頁102-103。

²⁰ 同前註，頁1-6；龐樸：〈從一分爲三談中國人的智慧——在華東師範大學的演講〉，《科技文萃》2005年第12期，頁66-69。

²¹ 〔明〕方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》（北京：中華書局，2001年），頁8。

從靜態的二分觀點來看，它們常被看成是不穩定的乃至不真實的，有時叫做動搖的、暫存的、折衷的、妥協的，以及諸如此類的種種否定性規定；但是，不管怎樣貶低它，它仍然存在著，而且是真實的。在許多場合，最具生命力的，或代表統一體性質的，恰恰正是這些中間部分，因為它們兼有兩極的長處，避免或補正了兩極的短處；而且往往為數最多。從一個事物的全局來說，對立兩極得以共存於一體，正由於兩極都具有相成性，即互相吸引、互相容忍、互相依賴、互相過渡、互相包括其對立成份於自身之中的屬性。在簡單事物中，這些成份有似於兩極間的第三者；在複雜事物中，這些成份便化外為實在的第三者，成為兩極的粘合劑和緩衝劑，直至成為整個事物的統一代表。²²

但是，對我而言，龐樸的工作恰恰是十分妥協而折衷的，而落入了方以智所批評的任意自稱「吾一以貫之」的「亂統」。²³由於他經歷了文革的動盪歷史，渴望並且附和當時中國對於和諧社會的訴求，而使他以「文化史」作為背書，支撐他的「一分為三」的論點，卻失去了哲學思維的嚴謹力度。他為了追求這個作為粘合劑和緩衝劑的「第三者」，這個能夠「互相吸引、互相容忍、互相依賴、互相過渡、互相包括」的中庸之道，以便成為「整個事物的統一代表」，卻完全忽略了在不同的歷史進程中，具體物質條件以及人事物的差異，所謂「兩極」的不同主體位置以及其中的感受性張力。「第三者」如何能夠統合這兩個不對等位置的主觀位置？

無論是剪刀、石頭、布，或是天、地、人，都並不是「一」分為「三」，而只是不同位置看到的事物。當龐樸在方以智的《東西均》一書

²² 龐樸：《一分為三：中國傳統思想考釋》，頁308-309。

²³ [明]方以智：〈問一貫〉，《一貫問答》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁33。

的序言中指出，方以智認為儒家的「執兩用中」，就是他所揭示的「一在二中」，「一以貫之」，「上一點貫二者而如環」，他也沒有意識到方以智的公因反因說，以及「一」【伊】的意義，恰恰不是指「一分为三」。對方以智而言，「一」與「二」之間，呈現了他所提出的「均」與「餘」的運動關係；至於作為「三」的「上一點」，則是在動靜虛實前後之「交」與「輪」的持續運動之中，可以作為「端幾」之「微」的中介。透過探索這個中介的「符」，才能夠辨識被固定的「名」以及背後整套名教是非之運作體制。後文將繼續論述這個關鍵問題。

三、侯外廬看到的方以智：戰鬥社會思想和唯物主義

侯外廬是第一個將馬克思《資本論》翻譯為中文的人。他在1936年就出版《資本論》第一卷全譯本，其他代表性著作還有《中國古代社會史論》、《中國古代思想學術史》、《中國近代思想學術史》、《中國封建社會史論》、《中國思想史綱》以及《宋明理學史》，被稱為馬克思主義史學五老之一，另外四人是翦伯贊、郭沫若、范文瀾與呂振羽。

侯外廬在1957到1962年間，先後發表了關於方以智的著作，包括〈方以智：中國的百科全書派大哲學家〉（1957），〈方以智《東西均》一書的哲學思想——紀念方以智誕生二百五十週年〉（1961年8月6日《人民日報》），以及《中國思想通史——第四卷南宋元明思想》中「方以智戰鬥的社會思想和唯物主義哲學體系」的章節。1962年11月由中華書局出版方以智的《東西均》，侯外廬也為其寫序，引起學術界的注意，也引發楊獻珍討論方以智的興趣。1966年開始的文化大革命期間，侯外廬因為其撰寫湯顯祖的評論而被鬥爭，引發腦血栓症，卻仍然堅持要求的學生編寫《中國思想簡史》（出版時更名為《中國思想史綱》）。侯外廬1973年4月25日寫信給張豈之，交代他關於中國封建社會土地所有制以及全面重寫方以智的期待。侯外廬在信中說，「《東西均》是我們的發現，你應該把方以

智前後期思想弄清楚才是。我只能夠點修補工作，不能像過去那樣伏案反復鑽研了。」²⁴

《中國思想通史——第四卷南宋元明思想》中，侯外廬以「方以智戰鬥的社會思想和唯物主義哲學體系」，作為篇名，深入討論方以智前後期的思想。侯外廬指出方以智早年《通雅》與《物理小識》所展現的「質測」與「通幾」的知識興趣，說明這些唯物主義思想的基礎，解釋了方以智通古今天下「各方各代隨時變更」之「故」的治學方法。侯外廬指出方以智社會實踐的樂觀與政治處境的無力之間的悲劇矛盾：方以智自比屈原、賈誼等無法有事於功業的「廢人」或「恬退人」，和他分析批判古今學術變更之「故」的矛盾。方以智慨嘆：「歛斯世之難處兮，又奚之而可適？夜耿耿兮雞不鳴，睇東方兮何時明？獨儲與不寐兮，長太息兮人生！」²⁵他也數次表示，「吾處此世，而不能自強，又不能逃」²⁶。侯外廬因此指出方以智批判社會矛盾與政治得失，隱藏了超人與俗人的心理對立，以及超人個性集中於自己一身的悲劇預設。

不過，除了方以智思想的戰鬥性與質疑古今之外，最引起侯外廬感興趣的，應該是方以智所展現的唯物主義自然觀、唯物主義一元論以及唯物主義認識論。

(一)唯物主義自然觀

關於方以智展現的唯物主義自然觀，侯外廬注意到物質生長變化的運動是方以智所提出的一切物質根本原則，但是方以智仍舊屬於早期啟蒙者的「保守的自然觀」，他「不完全地猜到了能量不滅的原理」。²⁷侯外廬

²⁴ 張豈之：〈侯外廬先生論學書〉，《史學史研究》1994年第4期，頁8。

²⁵ 〔明〕方以智：〈瞻陰雨賦〉，《稽古堂二集》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第九冊，頁307。

²⁶ 〔明〕方以智：〈泊軒記〉《稽古堂二集》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第九冊，頁317。

²⁷ 侯外廬：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1992年），頁1157。

試圖將方以智的學說對比於十七世紀歐洲啟蒙思想興起之時的脈絡，而指出方以智的科學知識與十八世紀以法國爲主的唯物主義仍舊有所差別。侯外廬的評論，有幾處值得商榷。其一，他解釋方以智的用語中，「『氣』指物質的實體，『幾』指運動的平衡」。²⁸然而，綜觀方以智的前後思想脈絡，可以清楚判斷「氣」並不等於「質」或是「實體」，而是運動之「因」，因而構成不同階段與不同狀態的「質」之形成。「質」在持續生滅變化之中，只能夠透過「交」與「輪」的片刻所展露的「幾」，而得其「象數」。此外，侯外廬認爲方以智對於運動與平衡的觀念是「絕對的、妥當的」，相對於恩格斯《自然辯證法》所說的運動中「相對的、暫時的」平衡，方以智的運動說保守而有局限。²⁹

我要指出，此處侯外廬正好透露出了他自己視野的局限，而無法辨識方以智的唯物主義與絕對運動的概念。後文會繼續討論這個視野的盲域，如何影響了侯外廬對於方以智的詮釋。

(二)唯物主義一元論

關於方以智的唯物主義一元論，侯外廬指出方以智對於宗教神聖性的批判。方以智認爲並沒有一成不變的理，也沒有不可違背的神，而只有物質運動的規律。方以智指出中國古今儒者「株守常格」，然而，方以智反對將古代經典尊崇爲無法變通的至上之理。三代循環，必然有其興廢的定數，神鬼也只是「達者造名」的東西。所謂的「上帝」，也只是人們自己所假設稱呼的名字。世界最初生成的根源，不是神鬼上帝所造，也不是意識理念的心或是理，更不是虛無本身，而是物質運動本身。侯外廬指出方以智以對於唯心主義的鬥爭，無論是儒、釋、道都加以批判，反映出「市民反對派從光明理想和封建黑暗不相容的悲劇生活，折射到世界觀的革命

²⁸ 同前註，頁1160。

²⁹ 同前註，頁1161。

意識」。³⁰

(三)唯物主義認識論

侯外廬說明方以智唯物主義的認識論，便是從天地「徵其端幾」。「道一物也，物一道也。以物觀物，安有我於其間哉？」從「一是天地便可認識到事物之理，不必回護，不談玄妙，不怕矛盾，「多中之一，多是一中之多，一外無多，多外無一，此乃真以觀者也。」（《一貫問答》）方以智認為孔子只說「學」，而不談「悟道」，他認為「學」就是要從「天地」來認識，「人所貴者心，而不離五官。始造文字，皆意也，而不離五折，則當以意為第一。……音心曰意，而用於形聲，其事咸宜，其義乃顯。」「義隨世變而改」，「古今以智相積，而我生其后，考古所以決今，然不可泥古也。」（《通雅》）「凡人心之所可及者，皆理所有也，且有不及者；人先不能自見其心，而語及不及者，妄也」（〈擴信篇〉《東西均》）

侯外廬認為方以智雖然通過炮製古代思想而蒸餾過濾出思想精華，卻無法脫離古代思想材料的影響。他所研究的易傳思想與邵雍的象數，如同王夫之所言，和他自己的思想並不一致。侯外廬指出，方以智的五行尊火論、卍字周天說、方圓端幾說和奇偶費隱說，都無法超出這個局限。方以智「寓數約幾，惟在奇偶方圓，即冒費隱，對待者一也，絕待者一也，可見不可見」（《炮莊內篇》），以及他的參兩說，這些都是侯外廬所指的「不離象數」的機械論特色。³¹

(四)侯外廬的盲域

侯外廬所指出方以智受制於古代思想材料，導致他所研究的易傳與參兩說，「寓數約幾，惟在奇偶方圓，即冒費隱，對待者一也，絕待者一

³⁰ 同前註，頁1173-1174。

³¹ 同前註，頁1187。

也，可見不可見」，都呈現了「不離象數」的機械論特色。方以智對於運動與平衡的觀念，無法如同恩格斯所說的運動中「相對的、暫時的」平衡，而總是「絕對的、妥當的」。

這些判斷，關鍵在於侯外廬認為方以智所說的「氣」，是指物質的實體，而「幾」是指運動的平衡。然而，綜觀方以智的前後思想脈絡，可以清楚判斷「氣」並不等於「質」或是「實體」，而是運動之「因」，因而構成不同階段與不同狀態的「質」之形成。「質」在持續生滅變化之中，只能夠透過「交」與「輪」的片刻所展露的「幾」，而得其「象數」。所謂的「幾」或是「象數」，就是可以作為「符」的「徵」，而並不是運動的平衡本身。

從方以智所討論的「均」與「餘」的概念，我們可以看到方以智對於物質持續變化運動的分析，這也是「一分為二」的根本意涵。

四、方以智的「均」、「餘」、「幾」所說明的「一分為二」唯物辯證思維

(一)「均」與「餘」之持續辯證運動

方以智以造瓦之具「均」，作為比喻，說明旋轉而將泥塑成陶器的運動，就是天地萬物化育的持續過程。方以智也以「均」說明樂器七調十二均律位平均等份的定音工具。「均」既是在運動中完成製作的過程，也是萬物可交可輪、生生不息的持續運動，所謂天地自然化育運動的可交、可輪、可幾。

方以智在《東西均》中，說明了所有事物都是在有無、動靜、虛實、陰陽、形氣、生死之間發生。「白者能白能黑而滿輪出地之時本赤」，太陽與月亮從白、紅轉黑，或是明暗晝夜之間的變化，都只是連續變化中的一個片刻。³²正如人心念起念滅，本無前後，念念相續，前者是接續者之

³² 「代而錯者，莫均於東西赤白二丸。白本於赤，二而一也。」〔明〕方以智：〈東西均開章〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁244。

前，是更早一刻之後，而後者則是後續者之前。同樣的，生死、晝夜、呼吸，也都相隨相即，互為代錯：

一念未起者，即貫念起念滅中。是前即後、後即前，原在前而後、後而前之中，謂之本無前後，而亦不壞前自前、後自後也。³³

晝即夜、夜即晝，原在晝而夜、夜而晝之中，謂之本無晝夜，而亦不壞晝夜也。則生死、呼吸、往來、動靜無不相即，並不相壞，皆貫者主之。此所以代也、錯也。所以代錯者，無息之至一也。³⁴

在這個前後相續相隨的萬物化育中，「生生幾幾，變變不變」，前後相隨如同滴滴泉水，各不相知，而變化則在其中。³⁵

方以智以「餘」的概念，補充了「均」的持續運動以及「一」與「二」的辯證關係。「一而二」的「二」，是其未成而將成的「餘」：「舉其半而用其餘，用餘之半皆其半」。天地間之至理，「凡相因者皆極相反。」³⁶方以智以陳搏的說法，解釋「陰」是「陽」之餘，「坤」是「乾」之餘，「蒙」是「屯」之餘，惡是善之餘。陰與陽之間的動態關係，說明了「餘」的能動性。「陰者陽之餘」，「成能即陰，所以成即陽」，「對待相交而生生不已」；萬物之間的相依相隨、互為因果的對待

³³ 〔明〕方以智：〈三徵〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁263。

³⁴ 同前註，頁265。

³⁵ 「以不變貫隨前後，幾而泯之，如滴滴成泉，各各不相知，知亦歸於無知。」同前註，頁266。

³⁶ 晝夜、水質、生死、男女、生剋、剛柔、清濁、明暗、虛實、有無、形氣、道器、真妄、順逆、安危、勞逸。剝復、震艮、損益、博約之類，「無非二端。參即是兩，舉一明三，用中一貫。千萬盡於奇偶，而對待圓於流行。夫對待者，即相反者也。」〔明〕方以智：〈反因〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁279。

關係，便在這個「餘」的概念。³⁷老子的「反者道之動」，吉凶禍福都是相互倚伏，已經說明了陰陽五行的顛倒運動。「小即大，彼即此，中即咎，生即不生，有即無有。開眼者，夜半正明，天曉不露，當下知反因即正因矣。」「靜中有動，動中有靜。靜極必動，動極必靜。有一必有二，二皆本于一。」³⁸

在《易餘》中，方以智更明確地說明「餘」的動態關係。宮、商、角、徵、羽這五音之間，若將「宮」視為正，則「商」為餘，若「商」為正，則「角徵羽」為餘。若「無聲」為正，則宮商角徵羽為「餘」。³⁹五音之間，或是有聲無聲之間，「餘」顯示了未發將發的潛力。方以智更以「無用」作為「有用」之「餘」；甚至，當「無用」的潛勢強於「有用」，則「有用」也只是剩餘者而已。⁴⁰方以智解釋，「一」與「餘」是「易」的體用：「夫一則餘皆一也，謂之無一可也。一皆餘也。舍日無歲，舍餘安有易乎？」⁴¹二者之間，一顯一隱，辯證往復，前即後，後即前。方以智說，如果不能反復於「一在二中」，則會「執一而廢百」。⁴²

³⁷ 「一陰而一陽，一陰即一陽；成能即陰，所以成即陽；不落陰陽，不離陰陽，故曰：『一陰一陽之謂道。』而吾一以貫之：其先陰者，陽藏陰中，陰拱含陽，由靜而動，破陰而出，所謂奇衝偶為參兩，天貫地中而周乎地外者也。當陰含陽之時，亦重陽也；當陽衝陰而包之之時，亦重陽也。自此對待相交而生生不已。」〔明〕方以智：〈公符〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁283-284。

³⁸ 「吉凶禍福皆相倚伏。生死之幾，能死則生，循生則死。靜沉動浮，理自冰炭，而靜中有動，動中有靜。靜極必動，動極必靜。有一必有二，二皆本于一。」〔明〕方以智：〈反因〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁279。

³⁹ 「宮商角徵羽：商為正，角徵羽為餘；宮為正，商為餘；無聲為正，宮商角徵羽為餘。」〔明〕方以智：〈易餘小引〉，《易餘》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁9。

⁴⁰ 「人適所用，以無用者為餘。知無用之用，則有用者為餘矣。不以有用之用廢無用之餘，豈以無用之用廢有用之餘耶。」同前註。

⁴¹ 同前註。

⁴² 同前註，頁11。

「人泥於二，不能見一」，「一用於二，即二是一」。⁴³

一在二中，一而二的過渡，呈現了物物變化性質之間的轉移。陰陽、顯隱、明暗、有聲無聲之間，總有正與餘的辯證對待關係。成毀之間，也必然是相反相因的關係。「毀宅之中，具有成象。成象之中，具有毀象。同不毀異，異不毀同。統不廢辨，辨不廢統。」⁴⁴「形」的局限使得「影」無法發揮潛力，拘束之間藏著放蕩佚遊之勢，則變化無窮。拘與佚之間，也只是不同時間點的相互關係而已。⁴⁵

因此，從方以智的思想來看，什麼是「一」？所謂的「一」，也就是變化。進而言之，就是太極，也是無極。「一以貫之」的「貫」，便是持續運動。有「一」便必然有「二」，二者之間都是正與餘之間相反相成的辯證關係，二者皆本於「一」。方以智也說，「學天地者不妨矛盾」，「二而一、一而二，分合，合分，可交，可輪。」⁴⁶其中之一是「正」，另外之一則是「餘」，「一在二中」，也都說明了「二即一」的道理。⁴⁷

如此發展，一即是多，一多相容。「可一、可二、可萬者。」「一是多中之一，多是一中之多。一外無多，多外無一。此一即多。」⁴⁸

⁴³ 〔明〕方以智：〈易餘目錄〉，《易餘》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁19、23。

⁴⁴ 〔明〕方以智：〈反對〉，《易餘》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁93。類似的關係尚有：「一分陰陽，而因必有果。猶形必有影也。」、「寂與感，往與來，仁與樹，初與終，凡兩端者皆是也。」「月者日之影，夢者寤之影，死者生之影。」〔明〕方以智：〈必餘〉，《易餘》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁107。

⁴⁵ 「藏佚于拘，變變之門也。拘與佚錯，即以并化，變變之用也。時乎拘而不可謂之拘，時乎佚而不可謂之佚。」〔明〕方以智：〈三子記〉，《易餘》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁16。

⁴⁶ 〔明〕方以智：〈張弛〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁331。

⁴⁷ 「有一必有二，二皆本乎一。天下之至相反者，豈非同處於一原乎在。可以豁然於二即一矣。」

〔明〕方以智：〈反對〉，《易餘》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁91。

⁴⁸ 同前註，頁93。

(二)可「徵」之「幾」

我們必須停下來思考：方以智帶有持續運動概念的「均」與「餘」，如何具有唯物辯證的思維模式？這個唯物辯證，又如何能夠導引我們思考共生平等？更具體的說，我們必須討論，方以智所說的可交、可輪、可幾的「幾」，∴的上一點，是什麼意思？

這個第三點，是龐樸所說的「一分為三」的「第三者」，兩極之間的「黏合劑與緩衝劑」？這個「第三者」能夠兼具兩極性質而圓融的「中間實在」，甚至是整個事物的「統一代表」？如果按照龐樸的說法，那麼這個「第三者」是二者之間的「統一狀態」，那麼便是終止變化，而失去了生生幾幾，變變不變的持續運動過程。此外，這個「第三者」如果是具有權勢的中介者，以「名」與「法」介入，那麼，我們所思考的平等共生，便是不確定或是不可能的期待了。

或者，交與輪之「幾」，是朱利安所說的「幾之勢」，最初受含帶並且呈現規律的持續轉化的「點」？朱利安隨著鬼谷子的詮釋，最初之「點」是重要的時刻，勢態一旦開啟，便會自行發展而流變。朱利安特別指出，這個最初受「含帶」而「自化」的過程，讓萬物自己前來，「自己化成」⁴⁹。朱利安說，對於中國道家而言，「虛空」的邏輯是「功能性的」：「聖人執要，虛而待之，彼自以之」君王的「勢位」，是具有絕對充足功效的空虛位置。這個權威的位置以及統治的藝術，在於使態勢「受含帶而自化」，並且「使他人奔向我們的位置」。在這個過程中，臣民不會抗拒，反而會自動自發地遵循，而完成了一種內在性的完全治理。按照朱利安的詮釋，如果「最初的起點」一旦被操縱與含帶，後續的發展便無法逆轉。但是，朱利安對於「幾之勢」的發展詮釋，使得他無法看到種種相反相依的偶然性與必然性，逆勢而行的可能性，也使他得出在掌握勢之所趨的智慧之下，中國傳統不可能發展出批判思想，只能受到專制者的操

⁴⁹ 余蓮：《功效論：中國與西方的思維比較》，頁133；法文版，頁113。

縱。

完全不同於龐樸以及朱利安的詮釋角度，根據方以智的論點，「輪」是前後首尾銜接，而「交」則是合二而一的短暫片刻。所謂交與輪之「幾」，只是物物交會、緣爻觸變之「徵」。透過「幾微」，可以描述變化可交可輪的運動關係。交輪之際的變化難以言狀，只能夠以「幾」作為「徵」，來參悟其間之「貫」的道理。

「交也者，合二而一也；輪也者，首尾相銜也。凡有動靜往來，無不交輪，則真常貫合，於幾可徵矣。無終始而有終始，以終即始也。」⁵⁰物質變化的虛實交錯，前後輪續，相反相因，無法截然二分。若要測量，則只能論及其兩端，但是，交輪之間，並無一也無二。⁵¹無論是陰陽虛實動靜有無，都是生生變化相反相依的兩端。

方以智以圓：【伊】三點，說明對待的兩端以及「貫」的道理。這三點中，下面兩點是相對待的兩端，一正一負，一陽一陰，一動一靜，一實一虛的相反相因對待關係。一為已成能者；另一則為尚未成而能成的潛勢。「上一點」則是無對待的「貫」：「交以虛實，輪續前後，而通虛實前後者曰貫，貫難狀而言其幾」。⁵²

依照方以智的詮釋而言，所謂「一以貫之」、「貫二者而如環」的「貫」，實則是「變」與「易」的恆常持續狀態。在交輪幾與貫泯隨的過程中，萬物運作不止，並沒有可以測度或是計算的「一」。唯有透過「幾」作為「徵」，才可以得知變化之間的危與權的趨勢。方以智在幾處文本中，說明了這個圓：的性質以及「貫」的意思。

在《一貫問答》的〈問一貫〉中，方以智指出，老子的「得一」，堯

⁵⁰ [明]方以智：〈三徵〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁265。

⁵¹ 「心以為量，試一量之可乎？一不可量，量則言二，曰有曰無，兩端是也。虛實也，動靜也，陰陽也，形氣也，道器也，晝夜也，幽明也，生死也，盡天地古今皆二也。兩間無不交，則無不二而一者，相反相因，因二以濟，而實無二無一也。」同前註，頁258。

⁵² 同前註。

舜的「中」，繫辭的「貞一」，信心銘的「一即一切，一切即一」，都指向同樣的理解。如果說「吾一以貫之」，方以智問，到底如何是「一」？什麼是「吾」？「吾」何有「道」？「道」是什麼？如果隨意「亂統」，就只是「糞土砂糖」！⁵³

方以智舉出一些說明一、多、兩端、一貫的解釋：

一多相即，便是兩端用中；舉一明三，便是體統相用。若一多相離、體用兩極，則離一貫之多識。多固是病，離多識之一貫，一亦是病。最捷之法，只從絕待處便是。兩間無非相待著，絕待亦在待中；但於兩不得處，即是貫幾。⁵⁴

這個「第三點」，或是「貫」，可以通孟子的「塞」，子思的「至」，易經的「太」，以及超、統、化、無，都是一樣的意思。若能不落有無，「無可無不可之庸用，則圓：環中矣」。⁵⁵

什麼是莊子所謂的「環中」？方以智曾經表示，世人以莊子解《莊子》，甚至以爲自己是「莊子知己」，其實並不了解莊子。他認爲，《莊子》「可參而不可詰」。莊子如同向子期，向子期如同郭子玄，《莊子》中不同人物與角色，鵬與鷦，椿與瓠，豕零，髑髏，蟲臂鼠肝，鴻蒙拊髀雀躍，河伯望洋興嘆，都是莊子的不同剎那俄頃之聲音。「天地何以有我？我何以即天地？何謂無我之真我？」方以智因此指出，莊子可以視爲「易之風而中庸之魂」，「方圓同時，於穆不已，森羅布濩」，就是「無待之環中」。如此推之，「文王翻轉伏羲之環而錯之，孔子顛決文王之

⁵³ 〔明〕方以智：〈問一貫〉，《一貫問答》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁33。

⁵⁴ 同前註，頁34。

⁵⁵ 同前註，頁35。

環而雜之，老子塞無首之環而黑之，莊子恣六氣之環而芒之」。⁵⁶換句話說，兩端亦即物物交會的不同時機與因緣。變變化化，也必然隨著不同因緣而改變。這些聖人之環，與子思以代錯妙反對之環，孟子以浩然充時乘之環，也沒有什麼差別。

《一貫問答》中，方以智也再次強調：「執則俱病，化則雙妙」，莊子所謂的「寓庸」，是庸有，也就是「妙有」。莊子所謂的「環中」，就是「未始有」，也就是「妙無」。「細分有無，則兩端之中又有兩端；交往連枝，無不回互」。「圓之舉一明三」，可知「兩端用中之一以貫之，則三無非一而無非中，四不得中，無五無非五矣。」⁵⁷

這些關於圓三點的解釋，和方以智在《東西均》〈三徵〉中的說法，也都是一致的。方以智指出，「圓三點，舉一明三，即是兩端用中，一以貫之。蓋千萬不出於奇偶之二者，而奇一偶二即參兩之原也。上一點為無對待，不落四句之太極，下二點為相對待，交輪太極之兩儀。」透過「徵」此兩端者前後交錯之「貫」的「幾」，我們可以了解物質變化的持續運動：「幾者，微也，危也，權之始也，變之端也。憂悔吝者存乎介；介，間也。」⁵⁸

關鍵的問題，就在於如何悟得變化之幾。「變」與「易」的恆常持續狀態，如何顯現了「權之始」？如何透露出「憂悔吝」者的介入？於是，物質變化中何時出現了劃分界線的「間」與「介」，何時透露出「權」之「端幾」以及「憂悔吝」者之介入，都是「質測」之後「通幾」的工作。

(三)「幾」之「表法」

如何「通幾」？如何理解物質變化的所以然之理？或者，現象變化之

⁵⁶ [明]方以智：〈向子期與郭子玄書〉，《浮山文集後編》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第十冊（合肥：黃山書社，2018年），頁15-16。

⁵⁷ [明]方以智：〈問一貫〉，《一貫問答》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁36。

⁵⁸ [明]方以智：〈三徵〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁268、266。

「表法」，要如何觀察？此處就牽涉了分析的方法論問題。

爻卦隨著時間、事件而轉變，不同的時間與不同的空間，必然會出現不一樣的方位象限關係，也會出現不同的象數。我們可以分析的是，交輪之「幾」，如何透露出陰陽虛實間「成能」與「所以成」的所以然之「理」。

根據方以智的說法，《易》圖是具體的「表法」，是以象徵的方式，透過事物節眼之徵，表達現象變化之理。

天地爲混沌之表法，卦爻爲太極之表法，人物爲圖書之表法，日夜爲先後天之表法，言語爲千聖之表法。表形側影，小大虛實，條條瑣瑣，對本不差，非曰表法便子虛也。⁵⁹

方以智指出，立象繫辭，隨人通解，不是不變的經典。方以智接續方孔炤而完成的《周易時論合編》中強調，《圖像幾表》的圖像都只是「辟喻」，供研究「幾」者自己悟得其中道理：「時序之交輪，可得而數矣；事物之節眼，可得而徵矣！既不爲文字所膠，而又豈爲洸洋所蕩乎！」⁶⁰訓詁之學執著於名字，而無法會通，至於玄思冥想，急於破執，但是只能夠逃遁於「洸洋」荒誕之文辭，卻掩飾遮蔽了自己的「固陋」。若要避免以文字訓詁或是玄思冥想而任意詮釋《易》，便必須透過「數」解釋幾之徵。

⁵⁹ [明]方以智：〈必餘〉，《易餘》。收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁110。

⁶⁰ [明]方以智：《圖像幾表卷之一》，收於蔡振豐、李忠達、魏千鈞校注：《周易時論合編校注》（上冊）（臺北：新文豐出版社，2021年），頁43-44。關於《周易時論合編》以及其關於數的研究，可參考李忠達：〈聲數同原：《周易時論合編》律學中的象數思維〉，《清華學報》第52卷第1期（2022年3月），頁41-77；李忠達：〈《周易時論合編·圖像幾表》的《易》數與數學：以〈極數概〉為核心〉，《清華學報》第49卷第3期（2019年9月），頁399-436。蔡振豐：〈導言〉，收於蔡振豐、李忠達、魏千鈞校注：《周易時論合編校注》（上冊），頁i-x。

方以智說：「理與象，氣與形，皆虛實有無之兩端而一者也。氣發爲聲，形托爲文，象即有數，數則可記。世有泥象數而不知通者，固矣；專言理而掃象數者，亦固也。」⁶¹透過象數，正是因爲言辭有所不足，理也有難及之處；透過象數之譬喻，正好可以悟得其中的道理。不應該僅拘泥於象數或是執意破除象數。如果偏執於一端，就如同「專門櫟株，言語道斷，自取偏至，別開一逼入牆壁之路。」⁶²

世事之變化並無定數，象數的繁複亦源自分歧交錯的物情。觸受生心，有心而有知。「意起矣，識藏矣，傳送而分別矣。本一而岐出，其出百變，概謂之知。」⁶³「心」是有「知」而起。一切原本都緣自於「氣」，有「氣」則有「生」，呼之曰「心」，習性也因之而成。⁶⁴一切因心生者，說明了「所以然」的道理。

但是，若要以天地證心，則有悖於「可一、可二、可萬」的道理。心大於天地。「知萬即一而不許人言萬乎？知分即合，而不許人分言之以證其合乎？」「天已分地，地已生人，又何能執無彼此而禁立彼此之名乎？」⁶⁵我們也不能夠逕自論「心」，而要從「物」而悟得歧出百變「所以然」的道理；這就是質測通幾的原則，也就是物物交會而緣爻觸變的唯物辯證邏輯：「因物知則，論倫歷然。兩行一參，無所逃於代明錯行。」⁶⁶象是表法之數，也是破執之法。我們不能夠拘泥於象，以免落入我執或是法執：「執虛理而不徵之象數者，是邊無而廢有也。執一惡隲，

⁶¹ 「其言所窮、理所不及之理，正吾可以象數寓之者。」〔明〕方以智：〈象數〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁334。

⁶² 同前註。

⁶³ 「人有心而有知：意起矣，識藏矣，傳送而分別矣。本一而岐出，其出百變，概謂之知。」〔明〕方以智：〈盡心〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁271。

⁶⁴ 「本一氣耳，緣氣生『生』，所以為氣，呼之曰『心』。」、「生與習來，習與性成。」同前註。

⁶⁵ 〔明〕方以智：〈象數〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁335。

⁶⁶ 〔明〕方以智：《藥地炮莊·齊物論總炮》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第二冊（合肥：黃山書社，2018年），頁100。

則先為惡蹟之心所礙。」⁶⁷只有在悟得無理之處，才能夠自立自破，悟出無理之理，也才能夠在無一定理之處，悟得一定之理。⁶⁸

以方以智的說法，「易」便是「心」，是天地之變化，海之於水，燈之於燭，「有何波紋光影，不可纂積析合，使人黎然者哉？」⁶⁹方以智的「纂積析合」，就是象數的爻卦以四個象限平方倍數變化的分析。方以智父子在《周易時論·圖像幾表》所整理的各種圖像，呈現出不同的象數空間概念。這些爻卦圖表並不是線性發展的路徑，也不是平面的空間，甚至不是固定象限的立體空間，而會根據不同時地人物而改變。河圖洛書的圖示譬喻，顯示出中國古代智者對於物物交會而緣爻觸變的動態拓撲空間視角。

如何勾勒出物物交會的象限關係？

方以智的「餘」的概念，類似於數學座標上的正負兩端。參考拉岡（Jacque Lacan）的主體拓撲學（the topology of subject）而以數學探討本體論的巴迪烏（Alain Badiou），便以印跡（trace）、標記（mark）與「餘」（lack）的概念，來思考「零」（zero）、「空集合」（void, empty set）的問題，以及他所討論的「減法」（subtraction）的哲學。對於巴迪烏而言，每一個標記的出現都是「一分为二」，是在拓撲集合論的空集合邊緣的印跡，蘊藏著「餘」的不可計算與不可限量。這個不可計算與不可限定的「餘」，是他所說的「空集合」，包括著所有偶然遭遇與交會可能會帶來的扭轉（torsion）以及即將發生（to come, happening, event）的可能性。主體是否隨著原有的集合邏輯，延續著既有的軌跡重

⁶⁷ 〔明〕方以智：〈象數〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁334。

⁶⁸ 「斥象明心，此破執入門之粗法。因象而知無象，則無象之理始顯；因象有數，有數記之，而萬理始可析合。則象數乃破執之精法。人謂廢之然後為虛玄，不知象數即虛玄也。斥相明心，止能言無理之理，謂理無一定云爾。今汨矚以天地人之象數，始能於無理之理自立自破，於無一定之云爾，訂出一定之云爾。」同前註，頁337。

⁶⁹ 同前註。

複運動，還是會隨著交會而碰撞出新的思想與新的行動，取決於主體是否有思想的力量。⁷⁰

以拓撲學探討主體出現以及空集合之間關係的拉岡與巴迪烏，用了不同的方式，設法勾畫出有無、正負、虛實、陰陽之物物交會運動在時間軸與空間軸之上四個象限的複雜關係（圖1）。

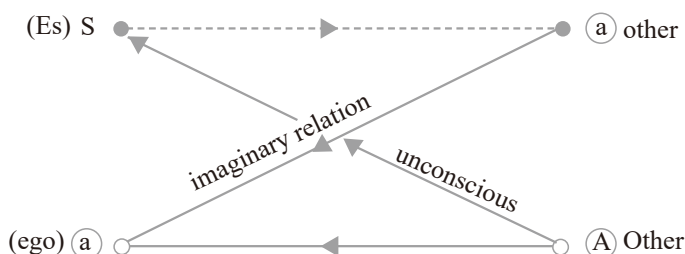


圖1 Lacan, Seminar 17, on discourse of the master

巴迪烏認為，過多的言辭容易混淆事實，他以數學作為本體論的方法，是要展現事物發生的理路（圖2、圖3）。方以智利用周易而討論的爻卦更為複雜。對於方以智而言，訓詁之學容易因文字而出現固著與偏執，而玄學論者則任意以荒誕洸洋之文辭遮蔽自己的無知。「易」之「表法」以圖像展現「辟喻」：「事物之節眼，可得而徵矣」。方以智說明，爻卦的爻，意思是「交」。爻是古文的五，所指的是物物相交的四個象限以及中間一點構成的「五」。上下兩個爻交疊，意指交錯變動的行跡。方以智在《周易時論合編凡例》中也指出，物物之卦爻，顯示出「所以然」之

⁷⁰ 參考本人《一分為二》第九章關於歐陸哲學論「空」與「無」以及「一分為二」的概念，尤其是關於巴迪烏的空集合（void）、扣除（subtraction）、解離（unbound）與思想扭力（torsion）的討論，劉紀蕙：《一分為二：現代中國政治思想的哲學考掘學》，頁329-348。另見Alain Badiou, "Mark and lack: On Zero" (Marque et Manque: à propos du Zéro). *Concept and Form: The Cahiers pour l'Analyse and Contemporary French Thought*. 10:8 (2013): 150-173. Tho, Tzuchien. "The Void Just Ain't (What It Used To Be) - Void, Infinity, and the Indeterminate." *Filozofski Vestnik*. Vol.34. No. 2(2013). 27-48.

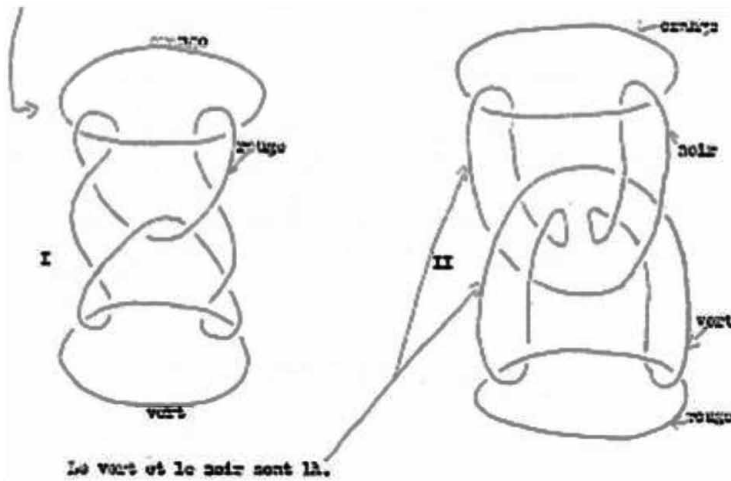


圖2 S 26, March 20, 1979

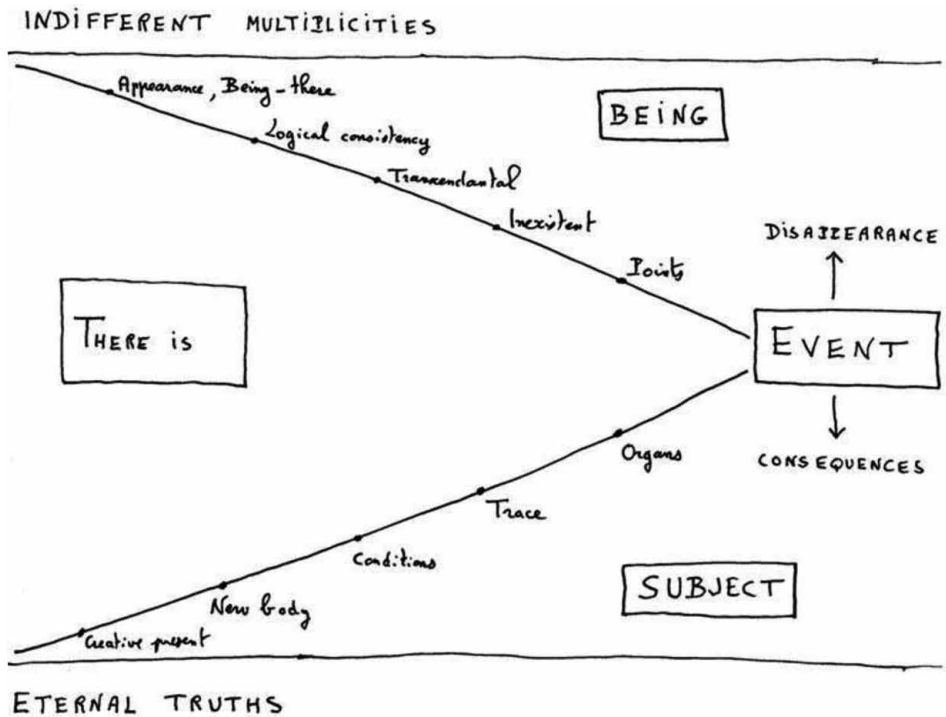


圖3 Badiou on Forcing

理。人人具全卦爻，時時事事有當然之卦爻。緣爻觸變，隨人徵理。方以智在《易餘》〈體為用本用為體本〉中說明：「一生二為兩體，而以參用之。兩旋為四體，而以五用之。故有體數，有體數之用，有用數之用……凡象數皆表法之用也。實以表法之體，而以義理為用也……義理與象數皆大一之用也。」⁷¹既然「天地為混沌之表法，卦爻為太極之表法，人物為圖書之表法，日夜為先後天之表法，言語為千聖之表法」，那麼，卦爻與河圖洛書就都是太極之表法（圖4）。

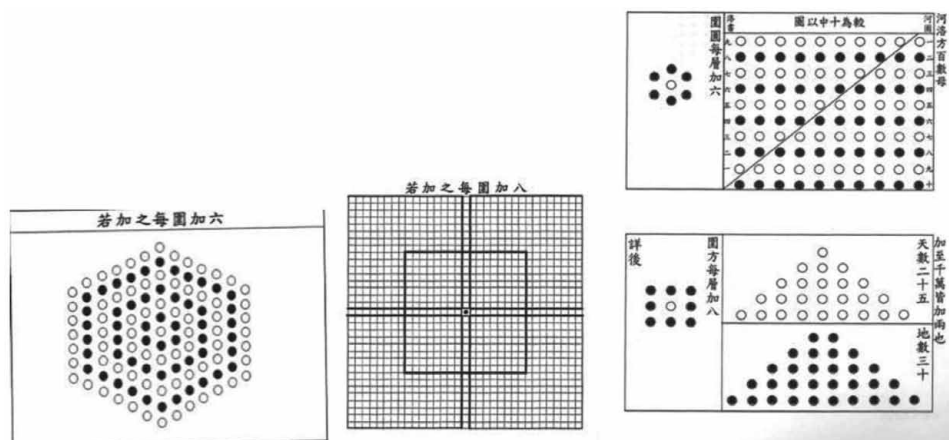


圖4 左一圖，若加之每圈加六（周易時論，頁428）；中圖，若加之每圈加八（周易時論，頁429）；右圖，河洛方百數母（周易時論，頁425）

在時間地點人事交錯之際，爻卦變化無窮，並無定位，也無定向，「四象八卦，交網細分，兩兩中貫，億萬無盡。虛實、善惡、推之皆然。」⁷²

《周易時論合編》解釋了大舜用璿璣以觀天象的「三輪拱架幾表」立體空間測量法則：以水臬之則知地平，以針丙之則知子午，垂繩則知上

⁷¹ [明]方以智：〈體為用本用為體本〉，《易餘》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁138。

⁷² [明]方以智：〈公符〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁285。

下。圖5的三輪六合八觚圖，呈現了地平輪、子午輪以及卯酉輪的相互關係。⁷³三輪六合八觚圖也就是漢代混天地動儀的模型。透過四象八卦、交網細分的爻卦，我們可以得知物物交會而緣爻觸變的動態拓撲空間。在不同的 x, y, z 時空軸線之上交會的物，因其陰陽動靜的不同象限，而展現出立體網狀空間上的不同起伏曲線（圖6）。從物出發，才能夠分析其所以然的道理，也才能夠區辨其不必然之名教，從而破其所執，展開批判性思考。



圖5 三輪六合八觚圖（周易時論，頁179）

(四)名與法的批判

要如何思考在物物交會之下，為何出現了界定親疏等差對待關係之「名」？

方以智的一而二、二而一的「上一點」，是可交、可輪、可幾的「徵」，藉著這個作為中介的「符」，我們可以辨識被固定的「名」，以及其所以然之「法」。

正如方以智在晚年重新編輯《周易時論合編》前後，在〈讀書通引〉中所寫，物物交會的緣起，交網倚伏，巧曆不能算。因此，必須在會類觸通之幾，分析其成能之勢與所以成之理：「不於其類，安知其會？不于其

⁷³ [明]方以智：《圖像幾表卷之三》，收於蔡振豐、李忠達、魏千鈞校注：《周易時論合編校注》（上冊），頁179。

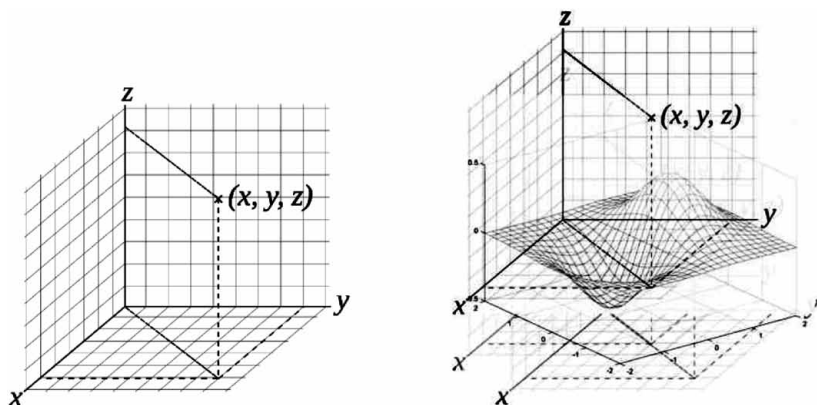


圖6 作者自製

會，安知其通？不知其通，安行其宜？會者，會其類也。引觸者，所以通也。多之會多，猶一之引一也。」⁷⁴自古七略、四部以來，天人、陰陽、禮樂、名法、器度、藝術，以類相從。「非有是非，是又有是非，偏有是非，全又有是非，交網倚伏，巧曆不能算也。後之言事者，何暇知源？言道者窺豹一斑，習泥成見，或為畸異所炫，刻舟以求之，劍去遠矣。」⁷⁵固定的「名」與「法」，如同莊子所言，「其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；日夜相代乎前，而莫知其所萌。」不拘於成見，而根據現實狀況的因素，分析名相之下是否名實不符，才能夠開始質疑「名」與「法」何以能夠以私利累積權勢之「名」與「位」，甚至以「法」來穩固並擴張此名位。

明末的政治混亂，從中央到地方的貪腐，十分嚴重。方以智對於各級官僚掌握權勢而貪污枉法，有嚴厲的質疑與批判。名實不當，因為其中有是非，是非則是因為名實不當而空有虛名。早年在桐城民變流寓金陵之

⁷⁴ 〔明〕方以智：《讀書通引》，《浮山文集後編》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第十冊，頁40。

⁷⁵ 同前註，頁39。

際，分析天下局勢，屢屢犀利批判各級官府收受賄賂而敗壞政風。逃將喪師仍可以維持舊職，貪污受贓可以只是降低職等而不受處罰。無論是郡邑主宰地方行政、監司報考核等級之高下、學政的錄用、巡方的糾舉，或是三司、度支、水衡、六環十三臺、文武百官等等官職，都是以賄賂而得。官之失德，名實不當，賞罰無信，導致是非不一，朝廷之上各樹私利，各懷私怨，以至於人才摧折。⁷⁶天下所以不治，是因為上下之情不通。然而，方以智強調，求治而亂不止，不必效唐虞之治。「時異事殊，去古甚遠，三代之事，且不相及。」若要求治，必須要求大臣讀書，以現實為對象，「求實學以濟時」。⁷⁷

晚明政治腐敗，地方縉紳權貴橫行霸道，方以智也有清晰的分析：「權之所集，人爭附之；豪而無忌，人爭畏之。附與畏均之，安敢不聽耶？今夫貴幸招權，權愈大，賂愈重，其來輻輳，如水之趨下，終不可返」。不僅占據權勢之位，還結交黨羽，「仰首伸眉，視天畫地」，任意訕謗，毀其所是，譽其所非，使人不知所措。⁷⁸處於公卿大夫與老百姓之間的「士」，影響最為廣泛。方以智批評當世之士，多半不過是為了利祿，為求崇高尊顯。求取功名時，終夜不寢，只為了「美田宅，嬌妻妾，為親戚交遊橫也」，「豪侈侵凌者謂之顯榮」，使得士人們何樂不為，以至於「貧者喪恥無節」，而富人之子則「被紈繡、飾珠瑛、金華朱躡、車澤可鑑，驅童僕，呼於市，大率然也」。不僅如此，這些士人終日「湎酒淫佚，好利無厭，各擇其附己者為黨羽，終日籌興生，為人居間，脇而剽

⁷⁶ 〔明〕方以智：〈擬上求治書〉，《浮山文集稽古堂初集》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第九冊，頁262。

⁷⁷ 〔明〕方以智：〈擬上求讀書件事人疏〉，《浮山文集·稽古堂初集》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第九冊，頁292-293。

⁷⁸ 〔明〕方以智：〈貨殖論〉，《浮山文集·稽古堂二集》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第九冊，頁325-329。

之」。⁷⁹方以智認為這些不讀書的士人造成的風俗習氣已然如此，要如何能夠期待朝廷能夠有賢良者可以擔負大任呢？

在《東西均》中，方以智也有多篇文章檢討權勢、名教、仁義、儒教的問題，以及提出善於質疑的重要性，以便能夠直面所有現象背後的「法」的問題。他強調，「權者，勢之本也；勢者，利之歸也」。若無法區辨虛名，則仁義也只是掌權者嗜欲與殺奪之藉口。⁸⁰方以智批評儒教，指其弊病在於「迂而拘，華而荏」，只做道德文章，自欺欺人：「學問事功，皆不容以多僞，孰與自欺欺人而無忌憚者乎？彼非始願欺也，專主空悟，禁絕學問，惟爭儻忽以勝；勝不可得，懵懵焉以老，無可自食，不得不護此技以食。」⁸¹然而，不要局限於名教，便必須求實。⁸²若要求實，首先還必須能「疑」。「善疑者，不疑人之所疑，而疑人之所不疑。」⁸³要置疑，最根本的還是要「疑法何以謂法之法」。⁸⁴問題所在，仍舊在無法面對時時變化中的物物交會之理。

五、結論：唯物辯證所啟發的批判思考與平等共生的可能性

這篇文章延續了我過去多年來重新閱讀中國古典思想所進行的工作：中國古典思想可否提供分析批判的方法論，而不是自我證成的宣稱？我期

⁷⁹ 〔明〕方以智：〈士習論〉，《浮山文集·稽古堂二集》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第九冊，頁330-331。

⁸⁰ 「彼謂仁義即殺奪，何謂非至理乎？以始乎仁義，後必殺奪也。特聖人不以殺奪而廢仁義、不立仁義，而令民忘之。忘仁義不忘嗜欲，嗜欲之殺奪尤速。知其殺奪，而救殺奪者仍是仁義也。假仁義以為殺奪，以所以為救也。」〔明〕方以智：〈反因〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁280。

⁸¹ 〔明〕方以智：〈神跡〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁311。

⁸² 〔明〕方以智：〈名教〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁359。

⁸³ 〔明〕方以智：〈疑何疑〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁368。

⁸⁴ 〔明〕方以智：〈疑信〉，《東西均》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第一冊，頁367。

待透過一些思想家的著作，思考中國古典智慧所提供批判思考的力量。我認為只有認知到歷史時空下物物交會之偶然性，名與法的不必然性，才有可能破除名相執著，進而挑戰擴張性共名體制所帶來的壓迫與不平等：鬆動並且退出具有擴張性與壓迫性的共名結構，是思考平等共生的唯一可能性。

方以智在他的《東西均》與《易餘》所討論的「均」與「餘」的運動關係，更為深刻地說明了物質持續「一分为二」，可交、可輪的辯證運動，以及批判的思想力量。如上文所討論，方以智的一與二的概念，脫離了序列思維以及數量上的等量計算，而加入了種種緣起的空間：「一」與「二」之間，並不是數量的計算衡量單位，而是正負陰陽之間物質變化的動態關係。任何交錯的機緣，都可能會改變事態發展的方向。方以智提出的「三」，是運動中的「幾」，是透露變化中之「勢」的「象」。這個動態關係難以狀之，也不能夠以固定的「名」命之，只能夠透過「幾」的概念，提供了事態趨向可徵之「符」，作為分析的名與法的體系之中介。種種緣起帶來的權勢變化，正是物質辯證的運動帶來的趨勢，而這種物質辯證分析方法則展現了中國古典思想中具有革命性批判力量的潛力。唯心論者會脫離物物之間的關係。然而，從物出發，思考物物交會的所以然，才可能認識到現實世界中，在特定的時空軸多重交會之點，正負、動靜、陰陽、虛實之間複雜的辯證對待，也才可能析理促成此運動如此發生的「心」與「知」。

1650年前後，方以智已經經歷了明朝滅亡而流離於嶺南，雲遊廬山。方以智的詩文可以約略呈現出他這段時間的經歷：

多生此世間，安問情無情？古書書何字，名山山何名？死死
者不死，以死知其生。儻然遇虎狼，徒步能無驚？推琴安臥
耳，燈影不求成。

十年避亂走，畏聞人語喧。天地已傾覆，何論東南偏。網羅不可脫，殺戮到深山。有路不早達，無家何用還？所以蝸牛廬，十問無一言。⁸⁵

不過，方以智最爲成熟的作品也在這段期間中完成，包括《易餘》（1650）、《東西均》（1652）、《藥地炮莊》（1653-1664）、《周易時論合編》（1643-1660）。他的物論也更爲完整。唯物辯證，是辨識物物交會而得其名的所以然之理。正如他在〈惠子與莊子書〉中所言，「僕之歷物，物本自歷。舍心無物，舍物無心」；「物既隨天，天亦隨物。天且不能自主，吾又何得不隨？」⁸⁶方以智在1657（順治十七年）完成〈易餘引〉、〈周易時論合編後跋〉，也寫了〈讀書通引〉：「物之觸物，猶心之格心也。步日月、歷古今，豁然呼吸也。然非上智，必由困衡；不由困衡，烏能深通天下之志？」⁸⁷

作爲物物交會兩端「上一點」的「幾」，並不是龐樸所說的「憂樂圓融」，也不是作爲「統一代表」的中庸和諧。方以智所分析的物物相會、持續交輪的運動，也不是侯外廬所說的絕對而妥當的運動，或是不離象數的機械論；相反的，方以智所提出的「端幾」，是透露物質變化動靜虛實前後之「交」的片刻所展露的「徵」。這個「徵」，作爲印跡或是標記，只是已成能者之「陽」，而同時透露出了「餘」的運動，亦即是尙未成而

⁸⁵ 〔明〕方以智：〈和陶飲酒〉，《浮山後集》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第十冊，頁252-253。

⁸⁶ 〔明〕方以智：〈惠子與莊子書〉，《浮山文集後編》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第十冊，頁20-21。《浮山文集後編》大約是方以智在明亡之後，清初順治八年（1651）到康熙三年（1664）之間的作品。《浮山文集後編》同樣被列為禁毀之書中。〈惠子與莊子書〉完成於永曆六年（順治九年）（1652）年冬。

⁸⁷ 〔明〕方以智：〈讀書通引〉，《浮山文集後編》，收入黃德寬主編：《方以智全書》第十冊，頁40。〈讀書通引〉、〈易餘引〉〈周易時論合編後跋〉都是順治十七年（1657）完成。

能成者之「陰」。陰陽動靜之間，持續一分为二的生滅變化，難以描述，只能夠透過「幾」的符與徵來思考。正如方以智所言，可一可二可萬，為何不能說「萬」？

行文至此，我要對一分为二的唯物辯證，再次提出定義：唯物辯證不是僅指物質之優先決定，而是指心靈意念依附身體以及心靈回應物質世界的持續轉化，背後是章太炎所說明的觸受生心的結構與物質世界相互緣起的效果。物質與心靈相依相存：身體是心靈啟動的感受源頭與載體，而物質世界是心靈的話語作用與機構體制的實踐場域。感受、思想或是心態結構，都源於身體在特定歷史時空所承受以及依循的符號法則以及從而展開層層複疊的觀念、法令、制度、機構，並且受到這種體制性物質現實的反向牽動，而模塑出心靈的感受結構。

正如章太炎所指出，觸受生心，萬物皆種，以不同形相互遞嬗。透過多重時空軸線交錯的拓撲式分析，我們才可能看清楚中國現代歷史中思想革命轉向思想僵化的複雜結構與多重決定因素，以及歷代政體交替之間規範性治理範式如何透過儒教政治神學的修辭轉換而不斷變形復出。

不平等可能會發生在社會中的任何角落。持續檢視社會內造成一分为二僵化結構的符號邊界，揭露具有箝制與排除作用的宰制性觀念結構，才有可能使既定的僵化觀念不至於反覆複製自身，也才可能使具有壓迫性的符號邊界得以被打開。只有透過這種解放性的批判政治，讓思想空間持續以辯證運動的方式進行，不斷針對意識形態的觀念劃分提出質疑，我們才有可能持續打破被神聖化與實體化的符號疆界。唯有如此，我們才能夠開始思考歷史過程中不斷發生變化以及重組的社會，以及如何介入才可能獲得根本平等共生的公共空間。

方以智透過結合古代周易與河圖洛書的智慧以及西方質測的視野，提出了一套從物論出發而與時俱變的動態拓撲模式，而可以分析「義隨世變而改」的所以然之理。在這個過程中，正是這個作為「三」的符徵，是我們必須思考的「中介」。對於「中介」的性質與結構，其所借用之

「名」，以及其所透露的「法」以及權力位置，進行置疑，可以使我們得以思考「名」以及背後是非運作之「法」的體制的非必然性。透過方以智，我再一次地認識到，只有揭露運作中的知識體系及其衍生的機構與法律，思考其所操作的不平等關係，抵制與調整其中權力不平等的對待關係，才是思考萬物共生之可能性的起點。