



統攝與超越：方以智「均」思想探蹟

劉應全 同濟大學，浙江工商大學杭州商學院

葉盛浩 西安交通大學蘇州研究院

倪俊傑 廈門大學國際學院

摘要：方以智是明清易代之際的思想家、哲學家。他懷抱雄心壯志面向中國哲學的古典世界，涉獵廣泛，成果豐碩。本文將首先圍繞方以智「均」思想展開，探索他哲學思想的淵藪與奧旨。接著結合儒道思想資源從「均」的字源學、詞義學和古典學視域觀察方以智對「均」的思考與探索。最後，文章認為方以智「均」思想蘊含著深刻的統攝力與超越性，從而得出方以智思想深處的天命之憂，即方以智試圖營建的「造物哲學」實則暗含著「悲劇意識」。這種從統攝力走向超越性的悲劇意識，始於他的哲學抱負，終於他的至暗時刻。

關鍵詞：方以智；均；《東西均》；天命之憂；悲劇意識

木末芙蓉花，山中發紅萼。

澗戶寂無人，紛紛開且落。

— [唐]王維《辛夷塢》

一、問題的提出：方以智思想的淵藪與奧旨

方以智(1611-1671)，字密之，號浮山愚者，別號龍眠愚者，出家後改名大智，人稱藥地和尚。他一生正當明清交替之際，時局動盪，政權更迭，使得他個人的際遇也十分坎坷，明亡後南奔，流離嶺表。

方以智一生著述頗豐，而《東西均》等著作既經發現，隨即引起學界的轟動。自一九六二年

由中華書局上海編輯所出版後，《東西均》就被國內外學者視為方以智的主要哲學著作，成為人們研究方以智思想的主要根據。方以智多才多藝，學問光譜，汗漫無涯。正如他自己所述：「三教百家，有開必先，一切不相壞而大成集之。……吾則有此藥籠耳。」^[1]他以「藥籠」^[2]自謂，認為歷史上三教百家有獨創的學術思想，並不是因為各自相互排斥就失去了它們固有的價值，因此後來的思想家才有可能在集大成者的基礎上做出自己的貢獻，言下之意，方以智暗示了自己的思想就是這種集大成的結果。

為實現此種「集大成」之方氏哲學，方以智大致採用了三大集成路徑：首先是批判學術上的門戶之見，不片面執著於哪一家的觀點，而是兼採眾長，會通諸家。其次是改造三教，實行三教互補，構建圓融貫通的「集大成」學說。再就是炮製三教而走向消除三教之差別，籠而統之。^[3]同時，在具體到思想資源，主要有以下幾種：

其一，是《周易》。這是最重要的思想資源，可排第一。《周易》對方以智思想的影響是雙重的，從積極方面看，他吸取了《周易》樸素辯證法思想；從消極方面看，他沒有擺脫《周易》神秘卦象說的束縛。這一點從《易餘》、《〈周易〉時論》等著作可見。

其二，儒家經典對方以智影響最大的，不是《論語》，而是《中庸》。他所取的《中庸》思想，一為「中和」說，一為「錯行」說。方以智用它們來表述自己運動觀的基本特徵。

其三，道家著作對方以智影響最甚的毫無疑問是《莊子》。《藥地炮莊》闡發了方以智對《莊子》義理的一種引申和解讀，他不但將《莊子》與《周易》會通，而且試圖將它與《孟子》、《中庸》會通。《四庫提要》評論方以智《藥地炮莊》，謂「以莊子之說為藥，而己解為藥之炮，故曰炮莊。大旨詮以佛理，借汪洋恣肆之談，以自攄其意。蓋有托而言，非莊子當如是解，亦非以智所見真謂莊子當如是解也」。^[4]由此可見，莊子思想對方以智的影響不可謂不深。

其四，在道學家中，以朱熹和邵雍兩人的思想對方以智的影響最大。方以智著述《圖像幾表》可見在象、數、器關係問題上，他認為先有數，後有象，再有器，這對於我們理解方以智「均」的思想具有工具意義。

其五，就佛教思想影響來看，大體說來，主要是大乘空宗思想的影響，具體而言，以天台宗和華嚴宗的影響為甚。這以《東西均》等著述中屢屢出現佛教用語為證。

其六，道教思想也有不少體現。

其七，史家如司馬遷，心學如王陽明，以及墨家、縱橫家等，皆有被方以智屢屢提及，且用以論證相關核心命題。

其八，方以智或受張載思想影響不小，並在自己的哲學思想裡有一定的反映和發揮。

上述八點思想資源^[5]相互貫通，互補互濟，為方以智思想的博大、深邃和隱晦提供了動態、立體、多維的輸入可能。總體而言，就哲學思想來看，方以智是以易學為核心，改鑄老莊、援引佛道，從而構成了一個以儒學為重心的儒道佛「三教合一」、「三教互補」、「三教貫通」的哲學體系。^[6]很不幸的是，他這些博採眾家且截斷眾流的學問往往反映到他的著作裡，五方雜陳，熔為一爐。即使對傳統文獻不算太陌生的人讀他的著作，都難免有步步障礙之苦。^[7]這些都說明，方以智哲學思想的解讀顯得尤為艱辛，十分不易。當然，學界向來認為晚明學者文章難讀，這是有名的。方以智比起同時代的倪元璐、黃道周、王船山來，似乎還要更難讀些，至少上述等基本重要的著作如《東西均》、《藥地炮莊》、

《易餘》，都不容易懂。著名學者楊如賓直指根底地判斷，「方以智著作不好讀，最重要的原因當然是他的思想深奧，進路奇特」。同時另一個重要的原因是他廣納「三教合一」之典，而且許多典故極冷僻，生澀，淵深。^[8]所以，綜上所述原因，客觀上對方以智的閱讀、傳播和理解都帶來了一定的困難。

因此，在此種背景之下，剖析和闡釋方以智提出的「均」，梳理他以「均」寓「志」到底用意何在？何謂「均」？「均」何意？能否獨立稱之為方以智的「均」觀、「均」法或「均」學？學界眾說紛紜，難以定奪。本文擬從字源學、古典學、思想史等層面對「均」做一番簡單探蹟。

二、詞義之辨：漢語哲學中的「均」

1. 觀象與賦義：「均」的字源學考釋

在《東西均》的開篇，方以智提出：

均者，造瓦之具，旋轉者也。董江都曰：「泥之在均，惟甄者之所為。」^[9]

這裡有七重含義：一是提出了「均」這一概念，這也是全書的核心要義，貫穿方以智哲學思想前後與始終。二是「均」是工具，亦是器具，是「物」，具有形而下的特徵。三是「均」能旋轉，但凡能旋轉，皆能軌跡自圓。自圓者，圈也。圈者，周而復始也。四是「均」有出處，有歷史，借董仲舒之口，言「均」的重要性或與儒學有某種內在關聯。五是「均」能造「瓦」，從「均」這個「物」造出「瓦」這個「物」。物物相生，生生之物，何以可能？答：必有「均」後之「甄者」所為方可得「瓦」。六是「均」有形，甄或無形，具有形而上的特徵，是一隻看不見的大手。甄高於均，均是手段的象徵，甄是智慧的化身。七是「甄」者，或恐是「道」或「太極」的隱喻。

由此，「均」的重要性非同小可矣。若依方以智自述與詞旨，在方以智的漢語哲學世界中，孰為最高的一個漢語詞彙，一言以蔽之就是：「均」。這是方以智哲學方法與理境之最高統攝。在《東西均》開章中，方以智大量運用「均」作為衍述，明白可見，而相關論述也頗詳盡。道盛以冶爐為融攝，方以智則以均為融攝。^[10]據蔣國保研究認為



為，「均」字，於《東西均》一書中共七十九見，除了《東西均記》內有一見外，其餘全見於《東西均開章》。^[11]如此高密度詞彙的出現，足以說明「均」在全書中的核心地位和論述關鍵。

何謂「均」之本義？

倉頡造字，觀天象，觀地象。象，符號也。符號被賦予意義，象就活了。符號通過視覺美學建構從而賦予含義，這便是一種古象思維。目之所見，皆為「象」。觀象而刻符，刻符而賦義，六大造字法之象形、指事、會意，文字由此誕生。象思維正是偉大的漢語哲學的方法論之一。

甲骨文中，「均」字乃是大地之上的一堆土，土堆之旁一「申」形，引申為「伸」，向上拉長、延伸之勢，意為生於大地，長於土堆，萬物復蘇且生長。又，《易·說卦》：「坤，均也。」坤為女，女而婦，婦乃萬物之母，類詞同義，則均亦為萬物之母。《說文解字》：「均，從土從勻。」竊以為，使土地平勻，攤薄碾平，易於耕種，更有利於莊稼春種秋收。

縱觀均，實有二義：一是名詞的均，指造瓦之具，器具也，能指之意。二是動詞的均，平均或調和之意，因此方以智又賦之以「旋轉者」與「甄者」之身份，所指平均或調和之意，是為「道」，是為「律」，一躍為形而上之義。

由此，對均的意義的追尋，必須回到古象思維，就是運用符號思維來考釋「均」的原初含義。從符號進入視覺，從視覺進入思想，「均」首先是以象的形式存在，接著才是通過視覺美學建構進入思想史視野，從而被重新定義。

2. 名實與隱喻：「均」的古典學演繹

有學者認為，《東西均》是方以智的「炮莊」之作，是原創性的莊學巨著，均學與莊學內在關聯密切。^[12]事實上，方以智《東西均》以「均者，造瓦之具」引頭來講「均」的功能，似可在莊學中找到破解依據。

一是均鈞通假。鑒於方以智對莊學的熟諳，這裡將從均的古典學源頭的莊子來追索。在莊子那裡，均，通鈞。鈞與均，同義互訓。第一處在《莊子·齊物論》，曰：

「名實未虧而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和

之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」^[13]

陳鼓應注「天鈞」為「自然均衡的道理」。又譯注到「《道藏》成玄英《疏》，林希逸《口義》，褚伯秀《義海纂微》，羅勉道《循本》，吳澄《內篇訂正》諸本都作「均」。」^[14]陳鼓應進一步提供依據：

成玄英《疏》：「天均者，自然均平之理。」^[15]

馮友蘭說：「『天鈞』者，《寓言》篇亦言『天鈞』『天倪』『天均』『天倪』皆謂萬物自然之變化；『休乎天鈞』，即聽萬物之自然也。」^[16]

在這裡，天鈞，即天均，自然均衡的道理。天，自然。「牛馬四足謂天」，天即天性，即自然。鈞／均，道理，規則，引申為規律。

第二處在《莊子·寓言》，曰：

「物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可。非卮言日出，和以天倪，孰得其久。萬物皆種也，以不同形相纏，始卒若環，莫得其倫，是為天均。天均者天倪也。」^[17]

陳鼓應引嚴復《評點莊子》之說，注曰「嚴復以為當作往復周流之義」：

嚴復說：「『天均』猶『天鈞』，鈞，陶輪也。似道之物，皆無始卒，無始卒者，惟環可言，則由是往復周流之事起矣。」^[18]

這裡，嚴復用「鈞」對方以智的「均」，均與鈞互訓同義。嚴復之「陶輪」，猶方以智之「旋轉者」。另值得一提的是唐代劉禹錫《問大均賦》，表面看是「問君」，實則是劉禹錫問旋轉的造化之神，給自己重新振作的勇氣和施展才華的契機，抒發他「以不息為本，以日新為道」的哲學追求。此賦對「均」的定義同樣基於歷史普遍共識，即認為「均」乃是製作陶器的轉輪。大均，在能指層面指的是器具，但在所指層面則實現了詞義的轉向，指的是天、自然或造化之神。問大均，相當於屈原的「天問」，乃是問造化之神。張璪「外師造化，中得心源」，杜甫「造化鍾神秀，陰陽割昏曉」，此證造化正是自然規律。

有趣的是，方以智以「甄者」造「瓦具」，隱喻泥之可塑皆在「甄者」。甄，名為世間陶匠，實為自然造物者。甄，表面是人，實則為神。《東西均》中就說到：「萬古所師之師惟有輪尊。輪尊

無對而輪於對中。見所為因緣和合，成器而適用者，皆方老之所為也。」^[19] 龐朴先生認為這裡的輪尊，就是甄者，是方以智虛擬之最高尊者，象徵了人格化的宇宙之道。因此，甄，手藝造具，猶神之造物、造世。海子《面朝大海，春暖花開》說：「給每一條河每一座山取一個溫暖的名字／陌生人，我也為你祝福／願你有一個燦爛的前程／願你有情人終成眷屬／願你在塵世獲得幸福／我只願面朝大海，春暖花開。」這裡，形成了四組鏡像關係：第一組是「均／鈞—語言」，第二組是「瓦—詩歌」，第三組是「泥—詞彙」，第四組是「甄者—海子：輪尊／方老（方以智）」。

海子以上帝口吻說「取一個溫暖的名字」，就是對世界進行命名。這個「取」即命名，即甄者之「所為」。顧城《我是一個任性的孩子》也書寫到：「我想在大地上畫滿窗子／讓所有習慣黑暗的眼睛／都習慣光明。」顧城這裡的「畫」，猶如海子那裡的「取」，「畫」與「取」相當於《東西均》中的「旋轉」和《聖經》中的「說：命名」，即造物、造世。此命名法，即世間最高法，天下第一律：造亦化之力。如果稍作文獻學檢索，此造化之力共存於中西神話結構中的「混沌」：

天地渾沌如雞子，盤古生其中。萬八千歲，天地開闢，陽清為天，陰濁為地。盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈，如此萬八千歲。天數極高，地數極深，盤古極長。後乃有三皇。數起於一，立於三，成於五，盛於七，處於九，故天去地九萬里。（《三五曆記》）

起初，神創造天地。地是空虛混沌，淵面黑暗；神的靈運行在水面上。神說：「要有光。」就有了光。神看光是好的，就把光暗分開了。神稱光為晝，稱暗為夜。第二天：神說：「諸水之間要有空氣，將水分開。」神就造出空氣，將空氣以下的水、空氣以上的水分開了。神稱空氣為天。（《聖經》）

渾沌之時，天均（天鈞／天倪）共存。渾沌是道，是樸，是大，是太極。道（渾沌）生（轉圈）一（盤古／神），一生（造物）二（陽清、陰濁／天、地／光、暗），二生三（三皇），三生萬物（世界／宇宙）。東西方神話解構趨同，也可見上古視覺思維、符號思維、文字思維、古象思維、語言思維等深藏原始樸素的造物奧秘。

綜上，均鈞通假、互訓、同義。均／鈞，為名，但實指陶輪。陶輪轉圈，這裡回應了上文關於「甄者所為」其實隱喻著一條偉大的樸素造物律，即甄或恐是「道」或「太極」的代言：泥之在均，甄者塑形。輪尊轉圈，造物始成。

三、天命之憂：從造物哲學到悲劇意識

1. 道在瓦甃：方以智的莊學孔道與造物哲學

方以智自幼熟讀《莊子》，「全以《莊子》為護身符」。^[20] 又著《藥地炮莊》，莊學渾然是方以智思想的一個座標。上文提及，《東西均》開篇講：

均者，造瓦之具，旋轉者也。董江都曰：「泥之在均，惟甄者之所為。」^[21]

這裡，瓦是對象，均是統攝，泥是甄者的材質，旋轉是甄者的手段。方以智通過「瓦」之為物被塑造，暗示了一個道理，即「瓦」作為目標物，被塑形的過程其實是世界造物哲學的一個縮影，造物哲理在其中，是為「道」。以「瓦」喻「道」，最早可上溯至「軸心時代」的莊子。通過莊學孔道可窺見方以智的天命之憂。《莊子·知北遊》：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」

莊子曰：「無所不在」。

東郭子曰：「期而後可」。

莊子曰：「在螻蟻」。

曰：「何其下也」。

曰：「在稊稗」。

曰：「何其愈下也？」

曰：「在瓦甃」。

曰：「何其愈甚邪？」

曰：「在屎溺。」^[22]

鍾泰認為上引《莊子》文字講的正是「道無所不在」且「道不離物」，如果有一物在道之外，則「道為虛器，而體亦不全」。^[23] 莊子謂「道在瓦甃」，道在形而下的器具上得以呈現奧義。道器既分，分在形而上下之別；道器不分，道在器中蟄伏，器在道中塑造。在這一意義上，徐聖心認為均即旋、和，學即旋、和之門。旋由陶均盤來，主要意象在迴旋的動



力，由此製造器物。……迴旋而不居亦不息，造物則隨變而賦形。^[24]在「均」具上盤泥，調和，塑形，造物，瓦成：道在瓦甓。

2. 悲劇意識：方以智的哲學抱負與仁學時刻

方以智生於明末，可謂生不逢時，壯志未酬。

「子曰：『君子疾沒世而名不稱焉。』」^[25] 儒家士人追求不朽，立德、立功、立言而已，因此，方以智的哲學抱負不可謂不大。在《東西均》中，他明確表達自己的文化理想，即：「吾以統均立，則兩間之星點枝梧者，皆不立之立也。」^[26] 直抒了方以智哲學抱負之沉重，他將以「統均」橫空出世，著書立說，世間諸家各派理論都不過是我哲學思想的素材而已。再如，他借「輪尊」之口說：「輪尊笑曰：迷死而已，本不出吾記也。」^[27] 簡言之，即嘲笑世間各派紛爭，執迷不悟，似乎又暗合了造化弄人的永恆謎題。輪尊在這裡呈現出更高級別的緯度存在，方以智同樣是「上帝之眼」來俯視世界。通觀《東西均》全書，我們發現方以智慣用方老、輪尊、甄者等身份來敘述他的哲學觀，且稱之為「托言」。這是一種重要的修辭手法，也是一種獨特的敘述模式。這一點很值得注意，在楊儒賓看來，因為方以智為強化思想表達，習慣在著作中尋找「代言人」用以闡發自己的觀點。^[28] 方以智彷彿從「上帝之口」轉而為以「上帝之眼」的俯視姿態，闡明了當世學說的存在樣態，對他而言，這是一種以均學思想統攝學林的超越之志。

按照張法的觀點來看，「一個人執著地追求的理想往往暗示著他可能的悲劇性。文化也是這樣。」^[29] 然而，國運跌宕起伏，民氣徘徊沉淪。天道輪迴，天命在身，憂患不止。方以智一生雖然受莊學影響甚遠，但自古文人終生是儒生，理想抱負就是生命的旗幟。

總體來看，方以智一生的理想可以分為三種：一是政治抱負，即通過學而優則仕，走上修齊治平的座標。「我生何不辰，天地遂崩裂」，這一政治理想隨著他「為官一隱居一出家」的人生軌跡以及大明滅亡而成為泡影。二是哲學抱負，即會通三教，自成一家。方以智一生著述宏巨，卻因為「文字獄」導致在世之作或散逸，或焚毀，

這亦不能不說是一種理想的哀歌。三是倫理抱負，即孔孟仁學解構在方以智心理的呈現和踐行。

關於第三點，我以為有幾處不解之惑，可分為兩個層面看。

一是宗教時刻。眾所周知，方以智深諳西方近代自然科學，與利瑪竇、湯若望、畢方濟等西人過從甚密，博採物理、化學、醫學等，寫過大量此類著作，卻在壯年時期皈依佛門（藥地和尚），最終從儒學又走向玄學（宗教：佛教與禪門），難道真是逃禪？不可知也。

二是死國時刻。在《東西均》中，方以智設《生死格》一章，專門闡釋了他的「大生死之事」、真知生死「通變化而知危微交輪之機」和「不虛生，不浪死」的人生態度。這與司馬遷《報任安書》「生死泰山論」不謀而合。方以智說，東西聖人千百其法，不過欲人性其情而已。性其情者，不為情所累而已。情至生死而盡，故言生死。出生死者，不為生死所累而已；出世者，不為世所累而已；捨身者，不為身所累而已；^[30] 從中不難看出，生死問題依然是他哲學思想的重要方面，並且經過深思熟慮。在這裡，如何超越死亡所帶來的焦慮和恐懼，自然成為方以智人生抉擇的至難時刻。儒家認為，當著個體的自然生存和道德原則發生衝突時，要捨棄生命以維護道德原則。這在孔孟那裡稱之為「殺身成仁」、「捨生取義」，與此相應的理想人格範式是儒家的「大丈夫」。孔孟是在特殊情況下要求人們犧牲生命以實現「仁義」之道，但迴響在志士仁人身上的卻是浩然正氣和愛國情操。^[31] 在家國同構和天人合一的兩大理念下，方以智應該是做好了踐行仁學倫理的準備，即走向儒家理想人格的最高豐碑之處：死亡。

文天祥重視對死亡價值的追求，正是方以智此時的追求。「孔曰成仁，孟曰取義。唯其義盡，所以仁至。讀聖賢書，所學何事？而今而後，庶幾無愧。」^[32] 朱義祿認為，在民族矛盾上升為主要矛盾的時候，文天祥不僅從理論上對儒家生死觀作了系統的繼承，而且身體力行地把浩然正氣凸顯了出來，成為元明以後一直到近代無產階級革

命志士所嚮往的楷模。文天祥崇高的人格力量，是以踐履儒家理想人格學說的殉道觀為精神支柱的。^[33]1972年當代美國華裔學者余英時在《方以智晚節考》認為方以智行至惶恐灘頭，想起前朝文天祥事蹟，自沉於江西萬安惶恐灘江殉國。

「密之惶恐灘頭，慷慨盡節，其以文文山自許，意可知矣。」^[34]遠處講，從夷齊絕食開張遺民忠貞，到屈原投河標舉家國大義，再到文山就義（浮休道人）賡續天下丹心。近處看，則是梁濟「這個世界會好嗎」和觀堂「五十之年，只欠一死。經此事變，義無再辱」。方以智在崇禎靈前痛哭流涕，終究用死亡踐行了儒家知識分子的仁義倫理，成就了義薄雲天的仁學時刻。

這是他的超脫，也是他的局限。

四、結論：從統攝走向超越的閉環

方以智慧眼洞開，以「均」為方法論，一生致力於打破傳統哲學的門戶與壁壘，始終懷抱高遠的學術胸襟和純粹的文化擔當，對周身世界進行邏輯思考和哲學判斷。這是他對中國哲學的歷史貢獻，也開鑿了一條融匯百家思想的方氏哲學路徑。值得一提的是，方以智的精神世界是一個充滿張力和悲劇的複合體。「均」思想體現了他追求宇宙人生根本統一和超越對立矛盾的恢宏哲學視野。同時，他承續儒家思想對家國情懷的信仰，以伯夷叔齊為鏡像，始終堅守遺民立場，忠貞不渝，將個人命運與故國興亡緊相連。這又造成了他的人生和哲學之悲劇性。

方以智隱逸深山是對士人氣節的理性抱持，出家為僧是對至暗時刻的精神考驗，殺身成仁是對仁義節操的終極捍衛。因此，生與死的衝突與矛盾最終在「均」的平衡中形成閉環，這也成了他的人生寫照和哲學注腳。死身殉國正是對生死之「均」的親身實踐，從「統攝力」走向「超越性」完成了「均」思想這一哲學理論的最後一環。

^[1] 方以智著撰，龐樸注釋：《東西均注釋》（外一種）（中華書局，2016年7月），第175頁。

^[2] 在方以智著作中，把古今的一切思想資源稱之為「藥」，取其可治人思想之病意，「藥籠」即

包容諸家思想的集大成思想意。藥，分良藥和毒藥。

^[3] 蔣國保著：《方以智哲學思想研究》（安徽人民出版社，1987年12月），第118-120頁。

^[4] 轉引自方以智撰，趙鋒點校：《藥地炮莊》（中華書局，2022年10月），第1頁。

^[5] 參見同注[3]，第120-123頁。

^[6] 參見同注[3]，第120-123頁。

^[7] 楊儒賓著：《讀〈東西均注釋〉劄記》，邢益海編：《冬練三時傳舊火：港台學人論方以智》（華夏出版社，2012年1月），第170頁。

^[8] 同注[7]，第170頁。

^[9] 方以智著撰，龐樸注釋：《東西均注釋》（外一種）（中華書局，2016年7月版），第14頁。

^[10] 徐聖心著：《火、爐、土、均：覺浪道盛與方以智統攝之學》，邢益海編：《冬練三時傳舊火：港台學人論方以智》（華夏出版社，2012年1月），第335-336頁。

^[11] 蔣國保著：《方以智哲學思想研究》（安徽人民出版社，1987年12月），第286頁。

^[12] 邢益海著：《方以智莊學研究》（北京師範大學出版社，2015年7月），第79頁。

^[13] 陳鼓應注譯：《莊子今注今譯》（上冊）（商務印書館，2016年5月），第76頁。

^[14] 轉引自同注[13]，第79-80頁。

^[15] 轉引自同注[13]，第80頁。

^[16] 轉引自同注[13]，第80頁。《中國哲學史》，第291頁。

^[17] 陳鼓應注譯：《莊子今注今譯》（下冊）（商務印書館，2016年5月），第839頁。

^[18] 轉引自同注[17]，第839頁。《評點莊子》。

^[19] 同注[1]，第19頁。

^[20] [明]方以智著，李學勤校點：《象環寤記》，見《東西均》（中華書局，1962年），第157頁。轉引自邢益海著：《方以智莊學研究》（北京師範大學出版社，2015年7月），第7頁。

^[21] 同注[1]，第14頁。

^[22] 轉引自鍾泰著：《莊子發微》（上海古籍出版社，2002年4月），第498頁。

^[23] 同上，第499頁。

^[24] 徐聖心著：《火、爐、土、均：覺浪道盛與方以智統攝之學》，邢益海編：《冬練三時傳舊火：港台學人論方以智》（華夏出版社，2012年1月），第340頁。

^[25] 楊伯峻譯注：《論語譯注》（中華書局，2009年10月），第164頁。

^[26] 同注[1]，第28頁。

^[27] 同注[1]，第33-35頁。

^[28] 楊儒賓著：《儒門別傳：明末清初〈莊〉〈易〉同流的思想史意義》，邢益海編：《冬練三時傳舊火：港台學人論方以智》（華夏出版社，2012年1月），第197頁。



- [29] 張法著：《中國文化與悲劇意識》（中國人民大學出版社，1989年1月），第12頁。
- [30] 同注[1]，第108頁。
- [31] 朱義祿著：《儒家理想人格與中國文化》（復旦大學出版社，2006年10月），第307頁。
- [32] 文天祥著：《文天祥全集》（中國書店，1985年）。見朱義祿著：《儒家理想人格與中國文化》（復旦大學出版社，2006年10月），第332頁。
- [33] 朱義祿著：《儒家理想人格與中國文化》（復旦大學出版社，2006年10月版），第332頁。
- [34] 余英時著：《方以智晚節考》（增訂本）（生活·讀書·新知三聯書店，2012年4月），第94頁。

Integration and Transcendence: An Exploration of Fang Yizhi's Philosophy of Jun (Equilibrium)

LIU Yingquan (Tongji University; Hangzhou College of Commerce, Zhejiang Gongshang University)

YE Shenghao (Suzhou Institute of Xi'an Jiaotong University)

NI Junjie (International College, Xiamen University)

Abstract: Fang Yizhi was a prominent thinker and philosopher during the Ming-Qing dynastic

transition. With grand philosophical ambition, he engaged extensively with the classical field of Chinese philosophy, making significant intellectual contributions.

This paper begins with an exploration of Fang Yizhi's concept of *jun* (均, equilibrium), probing the ontological foundations and profound implications of his philosophy. Drawing on Confucian and Daoist thinking resources, it then examines Fang's reflections and investigations into *jun* from etymological, semantic, and classical perspectives. Finally, this paper argues that Fang Yizhi's philosophy of *jun* embodies profound integrative power and transcendence, revealing an underlying anxiety about Heaven's Mandate (*tianming zhi you* 天命之憂), and his proposed "philosophy of creation" (*zaowu zhexue* 造物哲學) implicitly harbors a "tragic consciousness" (*beiju yishi* 悲劇意識). Such tragic awareness—arising from the tension between integrative force and transcendence—originates in his philosophical aspirations and culminates in his darkest hour.

Key Words: Fang Yizhi, *jun* (equilibrium), *Dongxi Jun* (On the Equilibrium of East and West), anxiety over Heaven's Mandate, tragic consciousness