

方以智《东西均》哲学范畴述要

田海舰

【提要】方以智《东西均》是一部有体系的哲学著作。太极、所以、心、无极与有极、混沌与开辟、圆·等范畴，唯物与唯心并存，辩证法与形而上学孳杂，科学与迷信兼有。他的哲学范畴以儒学为主，改铸老庄，援引佛道，三教兼容。系统梳理和深入探讨这些哲学范畴，对于正确理解和全面把握方以智哲学思想及其历史地位，具有重要意义。

【关键词】方以智 《东西均》 哲学范畴

【中图分类号】B248.93 【文献标识码】A 【文章编号】1000-2952(2013)04-0019-06

方以智《东西均》深研《易》理，改铸老庄，批判程朱，是一部有体系的哲学著作。系统梳理和深入探讨《东西均》一书中太极、所以、心、无极与有极、混沌与开辟、圆·等哲学范畴，对于正确理解和全面把握方以智哲学思想及其历史地位，具有重要意义。

一、太极

“太极”是《东西均》的最高哲学范畴。《三征》篇从本体到方法做了全面阐述：“太极者，先天地万物，后天地万物，终之始之，而实泯天地万物，不分先后、终始者也；生两而四、八，盖一时具足者也。自古及今，无时不存，无处不有，即天也，即性也，即命也，即心也。一有一画，即有三百八十四。皆变易，皆不易，皆动皆静，即寂寂、感而超动、静。此三百八十四实有者之中，皆有虚无者存焉。孔子辟天荒而创其号曰‘太极’。‘太极’者，犹言‘太无’也。‘太无’者，言不落有、无也。后天卦爻已布，是曰‘有极’；先天卦爻未阐，是曰‘无极’。二极相待，而绝待之‘太极’，是曰‘中天’。‘中天’即在先、后天中，而先天即在后天中，则三而一也。”^①

方以智的“太极”是本体论意义上的，没有时间的先后，没有空间上的整体与部分。从它是天地万物的根据角度讲，它先天地万物；从它实际上是时空中的具体存在角度而言，它后天地万物；它既是物之始，又是物之终；说它即天，是定其主宰一切，所谓因其“无所不主曰天”；讲它即性，指其为天地万物生性所本，所谓因其“生之所本曰性”；说它即命，指其为一切所禀，所谓

因其“无所不禀曰命”；谓“太极”即心，是心，是定其作用虚灵不测，所谓“虚灵曰心”。它既是抽象的、无具体相状的，又是具体的、实在的；它与万物同时具有；它是超动静、寂感的；它亦可说是“太无”，不落有无之对待；它同万物是一般与个别、抽象和具体的关系；它的方法论是三而一，一而三，一三兼举，不一不异。

“太极”是天地万物产生前的常有，它生成万物、主宰万物，为万物所本，为万物所禀，而又寓于万物之中。它自身虚灵莫测，超越有无体用。它不是生物之气，而是主气的所以然者；又非阴阳，而是不落阴阳的阴阳之统；它不是象数，而是超越于图书象数之上又贯串于图书象数之中的独立无待的绝对本体；“太极非阴、阳，而阴阳即太极”；^②它非“器物”，而是“物物而不物于物”的道。气、物、阴阳、生生，它们或虚或实，要么以“有”称之，要么以“无”称之；而“太极”既不能以“无”来名，亦不能以“有”来称，而是不落有无的非有非无，它是个“无名公”，是绝对的“本体”。

方以智称“太极”为“绝待者”，当其处于体用未显、动静未发、阴阳未判的“至一”状态时就叫“至善”。他说：“至善岂有对待乎？言本体者，犹言本色也。本色者，素也。染画加彩，彩不加者，其地也。留其素而已。谓本体为善，犹本色为素也。”^③本体相对于

① 方以智：《东西均》，李学勤校本，上海中华书局1962年版，第19页。以下引该书，只注明书名和页码。

② 《东西均》，第49页。

③ 《东西均》，第43页。

“现象”而言，脱离“现象”就无所谓“本体”。太极既超越于现象又不离现象，存于“现象”之中，所谓“太极以一切法、一切物为护身符”。^①

太极是天地万物的统括、总体，是万物的统辖和主宰。他说：“谓之本不动者，非静也，穆不已也。几先知几，贯则为一。小其大，大其小；虚其实，实其虚，而无大小、虚实矣，并无三征矣。生成合，生成分，分合合分，分即是合。听百家之各专互胜，而统常、变之大常者，通自在也。知所以之天，以安其不得不然之天。”^②太极本体是“维天之命，于穆不已”。穆为“深”意，“于穆”是说太极虽是一的绝对实在，但它的存在在空间没有止境，它无处不在。“不已”指“太极”在时间上的永恒性，它无时不存。太极永不灭亡，永不改变本性。它皆动皆静，超绝动静。它在万物运动之先（逻辑上的而非时间上的），又在万物运动之中。它是万物大小、虚实、分合的根据，这个根据实际上并未参与具体事物的任何活动，而是任万物之自为。万物之自为而共成一太极，太极以不统而实统之，它知万物之必然，而安万物之不得不然，非有任何造作于其中。它是或舒或卷自在无碍的。所以，方以智的太极本体“是形式的，不是有实际内容的；它是思辨的产物，不是实证的存在。太极不是万物的集合，也不是万物的来源，它是对万物做总体性思考而得到的一种慧识。这个慧识表明方以智已突破实证存在的层面而进入形上学领域”。^③

太极本体是“非静”的，“分”“合”为其自我运动的基本形式。太极的逻辑展开就是循着“合一分一合”的结构进行的。这里，之所以要分，是为了实现进一步的“合”，“分”是过渡到更高层“合”的条件，“合”是进一步“分”的必然归宿，太极作为绝对的本体，是靠自身衍演来实现的，方以智称之为“衍古太极”。^④

应该指出的是，方以智的“太极”是儒释道综合的产物。就儒而言，方以智对邵雍、周敦颐“太极”概念的吸收非常明显，其太极即太无、太极与两间之物即一即万舒卷自如的思想，很受周敦颐“无极而太极”、“物则不通、神妙万物”以及朱熹“人人有一太极，物物有一太极”思想的影响。他曾说：“邵子以‘太极’为无名公，最妙……周子方论始终、虚实、有无、道器之大纲，则实中有虚，虚中有实；有之前为无，无之前为有。有卦爻与无卦爻对，而‘太极’无对也。”^⑤就释而言，他尝说：“华严归于事事无碍法界，始结一真法界”。^⑥一真法界即太极，事事无碍法界即万有。太极即在万有中，与万有自在无碍。《扩信》篇更是开宗明义指出：“‘太极’也，‘精一’也，‘时中’也，‘混成’也，‘环中’也，‘真如’也，‘圆相’也，皆一心也，皆一宗也，因时设施异耳”。^⑦

二、所以

万物的存在和性质都是有根据的，都有它的“所

以”。太极是一切存在的根据，是最高的“所以”。“以故新其号曰‘太极’，愚醒之曰‘太无’，而实之曰‘所以’”。^⑧“所以”有诸多不同的规定性：

其一，规定为万物的主宰和永恒不变的实体。“生生者，气之几也，有所以然者主之”，^⑨“质核凡物皆坏，唯声气不坏，以虚不坏也……气且不死，而况所以为气者乎？”^⑩“日月江河之法，与日月江河同尽而已矣；所以为法，即所以为日月江河者，岂有生灭耶？”^⑪作为日月江河成毁的“所以”是没有生灭的，永恒的。

其二，理解为万物普遍的和共同的本质。万物从形质看“无一同者”，而“所以然”却是共同的。“所以为气，所以为理，所以为心，一也。”^⑫“所以为心者，即所以为理、所以为气、所以太极、所以自然者也。”^⑬万物虽殊，却有着共同的普遍本质。

其三，规定为超越物之外和物之上的、先天固有的、永恒不亡的实体，它先于天地万物而存在又存在于天地万物之后，且寓于天地万物中与天地万物“烟煴”不分。“所以者，先天地万物，后天地万物，而与天地万物烟煴不分者也。既生以后，则所以者即在官骸一切中，犹一画后，太极即在七十二、六十四中也。”^⑭

其四，规定为“阴阳”、“动静”之两端，而又使“阴阳”、“动静”相互依存之“中”。^⑮所谓“所以然岂有二哉？……所以然即阴阳、动静之不得不然”。^⑯这种“所以然”即“不得不然”的“必然”、规律性，从这个角度讲亦即“自然而然”。

综上，“所以”具有和太极相同的特点，和太极是同一序列或同等程度的概念。它是万物的主宰；它超越万物又存于万物之中；它是万物的普遍本质；它不生不灭，永恒不亡；它是一种“不得不然”的必然，又是一

① 《东西均》，第118页。

② 《东西均》，第16页。

③ 罗焯：《方以智评传》，南京大学出版社1998年版，第526页。

④ 《东西均》，第44页。

⑤ 《东西均》，第20页。

⑥ 《东西均》，第70页。

⑦ 《东西均》，第13页。

⑧ 《东西均》，第41页。

⑨ 《东西均》，第107页。

⑩ 《东西均》，第110页。

⑪ 《东西均》，第72页。

⑫ 《东西均》，第110页。

⑬ 《东西均》，第118页。

⑭ 《东西均》，第107页。

⑮ 蒋国保：《方以智哲学思想研究》，安徽人民出版社1987年版，第186页。

⑯ 《东西均》，第108页。

种“自然而然”；它自己就是自己的根据。但“所以”又不同于太极，太极只是“抽象的普遍”，而“所以”则是自身包含着丰富内容的普遍抽象。^①总的来说，太极重在言本体，“所以”重在言根据。“所以”指现实的功用，而太极则不能发生现实的功用，它表示逻辑关系。也可以说，“所以”是太极的使命的担负者，它是太极与具体事物之间的桥梁。^②没有这一桥梁，太极就无法实现其作为天地万物之“所以然”的本质。有学者将“所以”规定为独立于天地万物之外、不以天地万物为转移的造物主，^③亦有学者将“所以”解释为本原物质气和客观规律两种涵义，^④对此，笔者不敢苟同。

三、心

太极虽是本体，但犹落第二义，若从天地本无一法，亦无本体，破一切相、破一切名言的立场而言，一切唯心所转，故太极亦可说是心，即他所讲“公心”。

在《东西均》那里，“心”主要有两层意思：其一指“独心”，其二指“公心”。“概以质言，有公心，有独心”。“独心”是“肉心”同“人心”的统一体。此“肉心”指作为思维器官的心，它本身为气物但又具认识物的功能，如“心之官则思（思），用其知也”。^⑤“人心”有二义，一指“思”，即主观认识，如“强诤之曰：心以无知之知为体。曰‘无知’者，祛妄觉也；曰‘无知之知’者，祛廓断也”；^⑥二指作为认识而言有知、识、意、觉之别。知包括人的认识能力和活动，识指已获得的认识，意指感性认识，觉指理性认识。而“肉心”因是先天禀赋的，又称为“缘心”；“人心”因为指主体人自觉的思维活动，又称为“治心”，则“独心”又成了“缘心”与“治心”的统一体。“独心则人身兼形、神者”。^⑦

“独心”乃主体意义上的“独性”，它是概括人作为认识主体而不同于客体的共相概念。正如“独性”不管如何特殊仍受“公性”的制约一样，方以智又在“独心”内设立了一个“公心”。《三征》篇强调“离物无心，离心无物”，进而认为太极就是心，“太极者……即心也”。^⑧心成了与太极一样的绝对本体，是气的所以然，“本一气耳，缘气生生，所以为气，呼之曰心”，又说“世无非物，物因心生”。^⑨心是最根本的，是世界的究竟本原。“通言之，则徧满者性，即徧满者心，未有天地，先有此心。”^⑩这里的“心”非“独心”，而是“公心”。他说：“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”。^⑪所谓公心也就是绝对的心，但它仍然是自心，所以他又说：“苟非彻见自心，安能信此心之即天地万物乎？”^⑫

关于公心与独心的关系，方以智指出：“公心则先

天之心而寓于独心者也。”^⑬“公心”先天就存在，后天寓于“独心”，公心是不生不灭的，而独心是有生灭的，这叫做“不生灭心，在生灭心中。”“公心”是一种决定主体“生生而灵”的抽象精神，“医以心藏神、肾藏精、肝藏意、肺藏魂，而神为性、精为命，皆气贯人而生者也，此后天托形而分者也。生生而灵者，先天之心寓之矣。”公心不受后天影响，所谓“圣人知私心横行之弊，而表其空空之公心以天之”。^⑭

此“公心”是一种识度，一种见解，是衡量万物的尺度和根据，所谓“心以为量”。世界可归之于一心，方法总由心造，心是万物如此如彼的根据。“一个世界，十世古今，总是一个心，无二无别。华严寂场，万劫不曾动丝毫，则又何处容得内之、外之，精之、粗之，浅之、深之乎？所谓十八空，即真空也，即并空亦空也，似乎汪洋，而不知空至此乃真实极矣。”^⑮

任何事物都可由心的识度和观法而有不同的表现，太极亦是如此。他说：“邈邈言之，则可曰‘太极’，可曰‘太一’，可曰‘太无’，可曰‘妙有’，可曰‘虚满’，可曰‘实父’，可曰‘时中’，可曰‘环中’，可曰‘神气’，可曰‘烟熅’，可曰‘混成’，可曰‘玄同’。以其无所不禀，则谓之为‘命’；以其无所不生，则谓之为‘心’，以其无所不主，则谓之谓‘天’。……从此而因事表理，因呼立名，因名立字，则千百亿名、千百亿化身皆法身也，岂有二哉！”^⑯对同一本体不同侧重的表述，皆因心而起。所谓“世无非物，物因心生。”^⑰他所谓心重在识度，这是心最重要的涵义。

方以智所谓的心，与陆王“心即理”之心不同，与禅宗“明心见性”之心不同，它很大程度上以华严宗所

① 蒋国保：《方以智哲学思想研究》，安徽人民出版社1987年版，第107页。

② 罗炽：《方以智评传》，南京大学出版社1998年版，第527页。

③ 马数鸣：《对方以智哲学思想的再讨论》，《江淮论坛》1980年第2期。

④ 高中庆：《东西均始探》，《江淮论坛》1983年第1期。

⑤ 《东西均》，第76页。

⑥ 《东西均》，第31页。

⑦ 《东西均》，第39页。

⑧ 《东西均》，第18~19页。

⑨ 《东西均》，第29页。

⑩ 《东西均》，第78页。

⑪ 《东西均》，第99页。

⑫ 《东西均》，第109页。

⑬ 《东西均》，第79页。

⑭ 《东西均》，第79页。

⑮ 《东西均》，第120页。

⑯ 《东西均》，第78页。

⑰ 《东西均》，第29页。

谓心为归趋。他曾赞曰：“华严一乘，即别是圆，无一尘非宝光，无一毛非海印乎？此为究竟当然本然之大道，余皆权乘，或权之权也。”^①他对华严宗的吸收，其一是理事无碍，事事无碍，“一毛即海印”的思想；另一是一切法惟心现、大小随心回转、由心回转的思想。

方以智以一心之识度作为万物变换形式的根据，将心比做甄陶万物的陶钧。《东西均》的书名就是要表达这一思想。在他看来，万物皆泥，人为陶者，心为运钧，众器不同，皆由心造。世无非钧者，一有经营，即成匠者，各以其心，陶甄万物。虽有精粗，究不外陶者。这就是方以智的哲学观，也是他的本体论：所谓哲学，就是要甄陶万物，对万物做出诠释，而诠释的根据就是识度，就是观法，就是心。^②所谓现象世界，都是心派生的，都是“随我立法。”而对它们，“惟有一笑”而已，最后，方以智陷入了绝对的虚无。

心、理、气既有区别又有联系。理可统气，而理气又皆归于一心。他说：“无真、妄之真真即统理、气之至理”、“主理臣气而天其心，乃正示也”、“形本气也，言‘气’而气有清、浊，恐人执之，不如言‘虚’；虚无所指，不如言‘理’；理求其切于人，则何如直言‘心宗’乎？”^③归根到底，心是最根本的，“因言气理，而质论、通论之，皆归一心”。^④心、理、气又是可分而不可分、不可分而可分的关系。“理也，气也，心也，俱可忘言，俱无可言，又何拣择乎？”^⑤“气也、理也、太极也、自然也、心宗也，一也，皆不得已而立之名字也。”“明至无可明，养至无可养，穷至无可穷，则又何心、何气、何理乎？又何不可心之、气之、理之也乎？”^⑥为此，他反对离气言理，扫物尊心。“夫乌知一之本千万，听其千万之本一乎？标理者执理，已胶；标心者执心，亦胶”。^⑦

四、无极与有极

方以智采用程颐“体用一源，显微无间”说阐发其太极观，以太极、无极和有极的三极说，论证了太极即在有极中的本体论命题。“无极”与“有极”这对范畴是方以智关于“先天”与“后天”的哲学表述。

“后天卦爻已布，是曰‘有极’；先天卦爻未阐，是曰‘无极’。而绝待之太极，是曰中天。”后天即天地万物，其特征是卦爻已布，此时，组卦之爻布列组合为八卦，天地万物已经形成。由于天地万物是有形的，时空范围是有限的，故曰“有极”。而先天是从中天衍生出的阴阳已分之气，其特征是“卦爻未阐”，此时组卦之爻尚未组成八卦，卦有爻无卦，只有阴阳二气。虽然先天是“阴阳已分”，但从形态上看仍是无形的，故曰“无极”。“无极”同“有极”是“相待”的，而贯通“无极”和“有

极”为一整体，既不偏于有，也不偏于无者，则称为太极。“‘太极’无对”，^⑧它既非“先天”、又非“后天”，它阴阳未分，故曰“中天”。中天作为万物之本原演为先天，续由先天演为后天，形成一个三层次的“中天形成系统”。^⑨

关于中天、先天、后天三者的关系，方以智明确指出：“‘中天’即在先、后天中，而先天即在后天中，则三而一矣。”^⑩这就表明，阴阳未分的中天自然存在于阴阳已分的先天中，存在于后天万物中。由阴阳混成的先天亦存在于由阴阳凝成的后天万物中。中天、先天、后天是三而一的关系。

方以智在本体论上主张先有数、后有象、再有器，太极的逻辑展开必然要循先象数、后事物的秩序，太极先寓于象数，未阐之象数为无极，已布之象数为有极，而太极就是贯于“有极”、“无极”的绝待者。

五、混沌与开辟

在宇宙本源问题上，受老子“有物混成”、“有无相生”、“万物生于有，有生于无”思想的影响，根据自己特有的“公因反因说”，方以智进一步提出：“混沌生于有，开辟生于无。混沌非终无，开辟非始有。有、无不可分，而强分之曰：未生以前，有在无中，既分以后，无在有中”。^⑪

这段令人费解的话中，先天未阐之象数的物质形态被称为混沌，它指“先天地”、“元气”或“虚无”。混沌为阴阳未分、浑然一体之元气，所谓“阴阳未分，则混沌为生”，^⑫其特性为无善无恶、超越“善恶”的“至善”。至善不外乎是无的代名词，“善之浑然即无，无之粹然即善”。^⑬这个“无”不能凭感官直接把握，是“不可见”、“不可睹”的“隐”或“密”，也就是现象背后的本质，不妨称为“妙无”；作为现象之本质，无又是实在的，不妨称之为“妙有”。如此非有非无、亦有亦无的有无之统，只能是“太极”。故曰：“太极者，犹言

① 《东西均》，第84页。

② 罗焯：《方以智评传》，南京大学出版社1998年版，第530页。

③ 《东西均》，第107、109页。

④ 《东西均》，第112页。

⑤ 《东西均》，第112页。

⑥ 《东西均》，第106、108页。

⑦ 《东西均》，第79页。

⑧ 《东西均》，第20页。

⑨ 高中庆：《东西均始探》，《江淮论坛》1983年第1期。

⑩ 《东西均》，第19页。

⑪ 《东西均》，第17页。

⑫ 《东西均》，第51页。

⑬ 《东西均》，第43页。

‘太无’也；‘太无’者，言不落有、无也。”^①“不落有、无之妙无、妙有”。^②

在他看来，一切后天已布之象数的物质形态被称为“开辟”，开辟指“后天地”、“实有”，所谓“有生来无非物也”；^③混沌（即无）生于有，开辟（即有）生于无。“先天地”生出有，后天地始于无。“先天地”状态，有在无中；“后天地”状态，无在有中。有无不可分。这就是说，天地产生于混沌，混沌又产生于另一种形态的天地，混沌不是元气的终止，天地也不是有形天体的开始，“一切皆混沌之所生也”。^④

对此，有学者评价说：“方以智围绕混沌与天地，提出了一个形式完整的天体演化学说，初步触及到时间无限性问题”，“在时间无限性方面，他的天外有天思想，动摇了空间有限论和不可知论的根柢”。^⑤

六、圆·：

对待之两端的矛盾统一是一个层次，在它之上还有一生出此对待之两端而又主宰、泯灭此对待之两端的绝对的一，形成另一层次，这两个层次的关系用圆·：三点表示。方以智设定了一个超绝万物的本体——太极，用上一点表示。太极不是具体物，也不是构成具体物的基元——气。它是一种既在万物中又超绝万物、不离万物又不杂于万物的本体。正是如此，举一即可明三，一在二中，二以一统，三身、三智、三谛皆是如此。

“·：”出自佛家，唐宗密禅师在《禅源诸论集都序》中说：“今之所述，岂欲别为一体，集而会之，务在伊圆三点。三点各别，即不成伊；三宗各乘，焉能作佛？”意谓禅宗之“息妄修心宗”、“泯绝无寄宗”、“直显心性宗”三宗教义是圆应通贯的，如伊圆三点“·：”，并非矛盾乖离，否则谈何作佛？自此之后，“·：”图在禅宗和明儒中屡被称引。受佛教影响，方以智把“·：”之本义规定为三点圆融无碍，一切差别和对立均被泯灭。他说：“一因二而两即参。倍两旋四，中五弥纶。向上兼堕，上无上下，犹中无中、边也。”^⑥意思是说圆“·：”之二上下旋转，其向上即兼下堕，如同中五四破，既无中又无四边一样，“轮之贯之，不舍昼夜，无住无息，无二无别。”^⑦

由此，他提出太极的演化模式：“大一分为天地，奇生偶而两中参，盖一不住一而二即一者也。圆·：之上，统左右而交轮之，旋四无四、中五无五矣。”^⑧圆·：之上一点称大一，亦即太极，其用为二，即下两点，太极分为天地（阴阳），一分为二，两即藏三。大一自身展开便为·：、上一点统下左右两点，使之相交相轮，下二点围绕上一点旋转居上位。上两点出于下两点，故说“旋四无四，中五无五。”用图象表示则为（太一或太极）→“·：”（天地或阴

阳）→“·：”（中五或·：）→“○”（四方之旋轮）→“卍”（中五无五）。故太极演化的基本模式是：“·：”分为“·：”则“·：○卍”均为“·：”。他又从逆向角度考察万物归太极：“中五即大一也，一也。五止有四，四止有三，三止有二，二止有一，此琉璃图书也。未有天地，先有琉璃。”^⑨意思是说，《河》《洛》中五即是·：图之上一点。这一点又藏于四中。四五互藏，故“五止有四”，但旋四用三，其一不用，故“四止有三”。三又藏于二中，此即“三止有二”。而二又自大一所分，故“二止有一”。

他进一步解释说：“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，而奇一偶二即参两之原也。上一点为无对待、不落四句之太极，下二点为相对待、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、不息统良震、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。”^⑩这一段话集中表现了绝待之太极与对待之万物不离不杂的关系。他认为，由“·：”即可了解“·：”，上一点居下二点之中位，统率下两点；一切变化根源于奇偶的对立，奇一偶二又合而为三，即“参两之原”；上一点即超乎阴阳的无待，它贯于下二点中，使其上下轮转、纵横无定向，从而构成“中五之象”；其四散，则为《河图》阴阳老少之象，此即“中五四破”；《河图》之数去其中宫之十，用九即可转成《洛书》，此称“叠十用九”。但《洛书》九宫仍统率于中五，中五又是一之展开，故去“九即五，五即一”。此一即太极，它总包一切图书象数，但又未展开为中五之数，故云：“无实无虚，无可无不可。”在这种意义上亦可说是“冥应双超”。^⑪

华严宗的“三谛”说亦可作如是解。他说：“中谛统真、俗二谛，……俗谛立一切法之二，即真谛泯一切法之

① 《东西均》，第19页。

② 《东西均》，第53页。

③ 《东西均》，第18页。

④ 《东西均》，第46页。

⑤ 高中庆：《东西均始探》，《江淮论坛》1983年第1期。

⑥ 《东西均》，第17页。

⑦ 《东西均》，第22页。

⑧ 《东西均》，第16页。

⑨ 《东西均》，第17页。

⑩ 《东西均》，第27页。

⑪ 罗焯：《方以智评传》，南京大学出版社1998年版，第168～170页。

一，即中谛统一一切法之一即二、二即一也。”^①他用此“三一之宗”去理解“贯、泯、随”，所谓“三即一，一即三，非三非一，恒三恒一。”^②“三‘一’者，一一也。”^③他说：“贯、泯、随之征乎交、轮、几也，所以反覆圆：图书也，是全均所露洩之本。”^④贯、泯、随，“三‘一’者，一一也”，亦为“三即一，一即三，非三非一，恒三恒一。”^⑤

圆：是一个总的思维模式，贯穿于其哲学的一切方面，其实是万物皆相反相因，是对立统一关系而万物有一本体，这个本体与万物亦是相反相因的对立统一关系，只不过“进一层耳”。这样每一对立统一体又多了一层与太极总体的关系，从而处于宇宙总体网络之中，而太极即为这个网络的最后末梢。他指出：“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，亦相对反因者也，但进一层耳！实以统并，便为进也。有天地对待之天，有不可对待之天；有阴、阳对待之阳，有不落阴、阳之阳；有善、恶对待之善，有不落善、恶之善。故曰：真天统天、地，真阳统阴、阳，真一统万、一，太无统有、无，至善统善、恶。‘统’也者，‘贯’也，谓之‘超’可也，谓之‘化’可也，谓之‘塞’可也，谓之‘无’可也。无对待在对待中，然不可不亲见此无对待者也。翻之曰：有不落有、无之无，岂无不落有、无之有乎？曰：先统后、后亦先，体统用、用即体矣。”^⑥

方以智《东西均》哲学诸范畴，唯物与唯心并存，辩证法与形而上学孳杂，科学与迷信兼有。他曾正确指出：“有天地后有人，人始有心，而未谓有天地先有此心”，但同时又认为“心大于天地，一切因心生者，谓此所以然者也。”^⑦他一方面说“舍物无心”，一方面又说“舍心无物”；一方面肯定“气生血肉而有清浊，气息心灵而有性情。本一气耳，缘气生生”，一方面又说“所以为气，呼之曰‘心’”；^⑧他甚至认为宇宙的本质“可曰‘太极’，可曰‘太一’，可曰‘太无’，可曰‘妙有’，可曰‘虚满’，可曰‘实父’，可曰‘时中’，可曰‘环中’，可曰‘神气’，可曰‘烟焮’，可曰‘混成’，

可曰‘玄同’。”^⑨这是其提出的“且劈古今薪，冷灶自烧煮”（《愚者智禅师语录》卷一）和“坐集千古之智，折中其间”（《通雅》卷首之一）的消极一面。他的哲学范畴以儒学为主，改铸老庄，援引佛道，三教兼容。“他的思想突破了理学泛道德论的影响，直接从天地万物的根本原理着手。他的思想充满了哲学智慧的瑰丽，但也充满了经亡国惨祸而不得已堕入空门的悲凉。”“他深受佛家道家的熏染，晚年又不得已而出家。三教学养和他的特殊时代成就了他的博大，但也成就了他的幻灭和吊诡。”^⑩质而言之，在方以智《东西均》哲学范畴中，象数学、佛学、庄学都鲜明地存在着，而且不可分割地组成一个整体，给他杰出的理论蒙上了一层神秘色彩。这不能不说是方以智哲学的致命缺陷。尽管如此，他的哲学以深刻而完备的理论思维形式，反映了明清之际时代精神的精华，和王船山的哲学是同时代的大旗，是中国十七世纪时代精神的重要的侧面。

本文作者：河北大学马列部教授、中特研究中心主任、中国社会科学院马克思主义学院博士后
责任编辑：周勤勤

① 《东西均》，第70页。

② 《东西均》，第16页。

③ 《东西均》，第3页。

④ 《东西均》，第6页。

⑤ 《东西均》，第16页。

⑥ 《东西均》，第40~41页。

⑦ 《东西均》，第99页。

⑧ 《东西均》，第29页。

⑨ 《东西均》，第78页。

⑩ 罗焯：《方以智评传》，南京大学出版社1998年版，第550~551页。

The Epitome of Fang Yizhi's Philosophical Category in *The Harmony of Two Opposite Sides*

Tian Haijian

Abstract: *The Harmony of Two Opposite Sides* by Fang Yizhi is an intent and systematic philosophical works. It contains many categories, such as Great Ultimate, Suoyi, Mind, Ultimate of Nonbeing & Ultimate of being, chaos & establish and circle, in which materialism and idealism, dialects and metaphysics, science and superstition are all mixed together. The philosophical category blended with three religions, which constituted mainly by Confucianism, also transformed from Laozi and Zhuangzi, cited Buddhism and Daoism. To sort out and study these categories is significant, which helps to understand and grasp Fang Yizhi's philosophical idea and historical position comprehensively and deeply.

Key words: Fang Yizhi; *The Harmony of Two Opposite Sides*; philosophical category