

方以智《東西均》的生死哲學

楊自平*

摘 要

方以智(1611-1671)為明末清初重要思想家。本文旨在探討方氏《東西均》的生死哲學。方氏論「生死」有狹義與廣義，狹義是指人生命存在與否，廣義則就氣的變化談小生死與大生死。對於會通三教，雖然方氏曾出入三教，且亦承繼三教思想，但真正關切者並非如何會通，而是如何思考人的存在及意義。方氏論生死不拘限三家所論，而擴大思考天地未生及已生後的狀態。方氏認為天地未生前為渾沌元氣，元氣中已蘊涵陰陽之氣；天地已生之後，元氣亦涵蘊於陰陽二氣之中。正因天地之氣，生生不已，何來生死之分？即此發展出「無生死」的觀點。在此基礎上，指引人看待世界、面對存在問題的思維，提出隨生死、泯生死、貫生死的觀念。本文亦發現來知德的圓圖實為理解方氏生死哲學之極佳圖示。方氏亦指出無執生死的工夫實踐，即悟、學兼行與盡心的工夫。方氏的生死哲學將個人與人類歷史、宇宙連結，解消個人生死問題對吾人的禁錮，足為吾人參考。

關鍵詞：方以智、生死、盡心、《東西均》、明末清初

國立中興大學 

National Chung Hsing University

* 國立中央大學中國文學系副教授。

On Fang Yi-zhi's *Dong Xi Jun*: The Philosophy of Life and Death

Yang Tzu-Ping*

Abstract

The purpose of this study aims to discuss Fang Yi-zhi's philosophy of life and death, the significant thinker in late Ming and early Qing. According to his concept of life and death, Fang covers both the generalized and narrowly definitions: the former refers its literal meaning of life and death, while the latter means personal life and death as well as generalized life and death based on the variation of Qi. Although Fang Yi-zhi develop his theory from Confucianism, Buddhism and Taoism, Fang paid little attentions to combine them but placed great emphasis on one's existence and its meanings. Transcending the limits of Confucianism, Buddhism and Taoism, Fang went further to ponder state of World preexisted and World already having existed. Fang also brought forward his Qi-based philosophy. Because of Qi pervading the atmosphere without ending, there is thus no distinction between life and death, from which he further developed the viewpoint of non-life-and-death. Fang later developed the ideas of "following the Life-and-Death Rule," "obliterating the Rule of life-and-death," and "having the thorough knowledge of life-and-death." In sum, Fang emphasized not only enlightenment but also the efforts of learning; he also put emphasis on completely understanding the nature beyond life and death through one's devotion.



Key words: Fang Yi-zhi, Life-and-Death, Qi-based philosophy, *Dong Xi Jun*, in Late

National Chung Hsing University

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Central University.

Ming and Early Qing



方以智《東西均》的生死哲學*

楊自平

一、前言

方以智(字密之,號曼公,1611-1671)為明末清初重要思想家,著有《藥地炮莊》、《物理小識》、《東西均》、《浮山文集前編》、《浮山後集》,¹另與其祖、父合撰《周易時論合編》。

學界對方以智的研究甚多,²就研究成果來看,筆者發現早期的關注焦點在方

* 本文曾於2012年9月26-28日由中央大學儒學研究中心主辦之「當代儒學國際學術會議:儒學之國際展望」會議上宣讀,承蒙中大哲研所蕭振邦教授講評;會後業經大幅修訂,又蒙本刊兩位外審委員提供寶貴修訂意見,在此一併特致謝忱。

¹ 關於方氏現存著作,《中國思想通史》曾作相關考訂,參見侯外廬等:《中國思想通史》第4卷下冊(北京:人民出版社,1992年),頁1123-1124。劉君燦亦曾作過相關考訂,參見劉君燦:〈有關方以智的書目〉,《書目季刊》第21卷2期(1987年9月),頁92。然以蔣國保所作的考訂較完整,蔣氏云:「方以智的著作,除有目可考的幾十種佚著外,尚存世的有《通雅》、《物理小識》、《醫學會通》、《內經經絡》、《切韻聲原》、《正叶》,以上為中醫學、聲韻學、博物學的著作;《博依集》、《流寓草》、《癢訊》、《瞻旻》、《流離草》、《無生嚶》、《借廬語》、《建初集》、《烏道吟》、《合山樂廬占》、《五老約》、《藥集》、《禪樂府》,以上為詩詞集;《膝寓信筆》、《浮山文集前編》、《浮山文集後編》、《浮山此軒別集》,以上為文集;《東西均》、《易餘》、《一貫問答》、《性故》、《藥地炮莊》、《周易圖象幾表》,以上為哲學著作。」王茂等:《清代哲學》(合肥:安徽人民出版社,1992年),頁500-501。

² 有關方以智的研究,專書方面,如,余英時:《方以智晚節考》(臺北:允晨文化股份有限公司,1986年)。劉君燦:《方以智》(臺北:東大圖書公司,1988年)。蔣國保:《方以智哲學思想研究》(合肥:安徽人民出版社,1987年)。蔣國保:《方以智與明清哲學》(合肥:黃山書社,2009年)。羅熾:《方以智評傳》(南京:南京大學出版社,1999年12月)。張永堂:《方以智的生平與思想》(臺北:臺灣大學歷史研究所博士論文,1976年)。謝仁真:《方以智哲學方法學研究》(臺北:臺灣大學哲學研究所博士論文,1994年6月)。廖肇亨:《明末清初遺民逃禪之風研究》(臺北:臺灣大學中國文學研究所碩士論文,1994年6月)。劉浩洋:《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》(臺北:政治大學中國文學研究所博士論文,2004年6月)。劉浩洋:《方以智《東西均》思想研究》(臺北:政治大學中國文學研究所碩士論文,1997年6月)。傅諮銘:《對劉蕺山、方以智、王夫之生命實踐理論之研究-從道器關係為論》(臺北:輔仁大學哲學研究所博士論文,2010年6月)。至於近期與哲學相關的期刊論文與專書論文,如

氏哲學屬唯物論或唯心論；³後一階段則將焦點轉向方氏會通三教，如侯氏於《宋明理學史》提出方氏三教合一⁴；近來的研究則或從禪學，或從儒學的立場探討方氏對禪學、儒學的反省。如，鄧克銘、廖肇亨從禪學的面向，考察方氏對禪學的反省與開展，均認為方氏並非只是浮泛地會通三教，且認為方氏哲學是相當豐富的。

本文關注點在探討方氏《東西均》的生死哲學。身處世變之際，生死問題實為重要課題。明亡之際，不少士人對世變及生死皆有深刻體認。呂妙芬指出，當時士子多關注生死問題，對臨終多預作安排。呂妙芬言道：「和前代儒者傳記相比，明末理學家的傳記對於臨終前的描摹有明顯增加的情形，筆者以為此正呼應著生死議題在當時普遍受到關注的現象。」⁵

呂妙芬：〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人觀與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《近代史研究集刊》32期（1999年12月），頁165-207。楊儒賓：〈儒門別傳—明末清初《莊》、《易》同流的思想史意義〉，收入鍾彩鈞，楊晉龍主編：《明清文學與思想中的主體性與社會—學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年），頁245-289。汪惠娟：〈方以智氣火一體思想管窺〉，《哲學與文化》387期（2006年8月），頁123-136。廖肇亨：〈藥地生死觀探析—以《東西均》與《藥地炮莊》為討論中心〉，收入鍾彩鈞，楊晉龍主編：《明清文學與思想中的主體性與社會—學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年），頁211-244。廖肇亨：〈天崩地解與儒佛之爭—明清之際逃禪遺民價值系統的衝突與融合〉，《人文中國學報》13期（2007年9月），頁409-455。徐聖心：〈火·爐·土·均—覺浪道盛與無可弘智的統攝之學〉，《臺大佛學研究》14期（2007年12月），頁119-121、123-157。戴景賢：〈論方以智王船山二人思想之對比性與其所展顯之時代意義〉，《文與哲》12期（2008年6月），頁455-528。廖肇亨：〈藥地愚者禪學思想蠱探—從「眾藝五明」到「俱鎔一味」〉，《中國文哲研究集刊》33期（2008年9月），頁173-203。謝明陽：〈覺浪道盛《莊子提正》寫作背景考辨〉，《清華學報》42卷1期（2012年3月），頁135-168。

³ 在1960年至1961年間，侯外廬於《中國思想通史》從「戰鬥的社會思想和唯物主義」的向度來理解方氏哲學，對於《東西均》則理解為「其中唯物主義和樸素辯證法的觀點是頗光輝的。同時，它又充滿著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鬥精神。」參見侯外廬等：《中國思想通史》第4卷下冊，頁1121-1188，及侯外廬：〈方以智《東西均》一書的哲學思想〉，《人民日報》（1961年8月6日）。馬數鳴寫了數篇文章，從唯心論與形上學的立場反駁侯氏的觀點。馬氏云：「本文打算就侯外廬先生《東西均·序言》所提出的幾個問題，進一步論述方以智的唯心論和形上學思想。」參見馬數鳴：〈對方以智哲學思想的再探討—與侯外廬先生商榷〉，《江淮論壇》1965年1期，頁35-41。

⁴ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·生死格》（北京：中華書局，2001年），頁121。

⁵ 呂妙芬：〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人觀與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，頁192-193。

筆者研讀方氏著作發現，「生死」在方氏哲學實為一重要概念，其論生死有狹義與廣義。狹義是指一般常說的人生命存在與否，廣義則是包括天地間事物的小生死與宇宙的大生死。廣義的部分，實為方氏洞見所在，小生死即方氏所稱「一呼吸即一生死」、「一日之生死為晝夜」、「一月之生死為朔晦」、「一歲之生死為春冬」，大生死則如方氏所稱「天地之生死為元會」⁶。將生死區分為小生死與大生死，實為方氏獨到見地。

筆者亦擬探討方氏如何解釋萬物的存在，是主心、主理，還是主氣？抑或是有更獨特的主張？此外，筆者亦將方氏無執的生死哲學——「隨生死」、「泯空生死」（「泯生死」）、「貫生死」（「統生死」）加以探討。前輩學者侯外廬、蔣國保採用黑格爾的辯證法正一反一合的觀念解釋，但筆者深入研究方氏的觀點，發現並不相應，故亦會就此問題作深入說明。最後亦就方氏就無執生死所提出的工夫實踐加以探討，以完整見出方氏生死哲學的特色。

二、以交、輪、幾論宇宙生成

關於方氏的思想，到底是主心、主理，抑或是主氣？亦即萬物由人心所變現？或依理而存在？或由氣之聚散所構成？即此可論斷方氏主張屬主理、主心或主氣。

(一) 對主心、主理、主氣之反省

考察方氏著作，常兼用心、理、氣，尤其是心與氣的概念，若不深究其核心思想，容易將方氏視為主心派或主氣派；而與現代哲學對宋明理學的詮解，主心派的象山、陽明視為一系，或與主氣派的張載、王廷相視為同路。

筆者深入方氏的思想發現，方氏既不主心，亦不主氣，亦不主理。方氏反對單談理、心、氣。

至於主心說，方氏雖然重視心，曾言：「因言氣理，而質論、通論之，皆歸一心」⁷，但方氏反對主心論，言道：「一切唯心而不能徵天地，又謂徵天地為向外馳求，以阱其肉心者，此真所謂一往不反、迷於一指者矣。」⁸意即過於強調心，

⁶ 關於廣義的大生死與小生死將於第三小節說明。此處引文參見〔清〕方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·三徵》，頁 51。

⁷ 〔清〕方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·聲氣不壞說》，頁 229。

⁸ 〔清〕方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·所以》，頁 222。

而不求天地萬物，亦成為向內的執著。

至於主氣說，方氏亦肯定天地有氣的流行，言道：「形本氣也」⁹，又云：

考其實際，天地間凡有形者皆壞，惟氣不壞。人在氣中，如魚在水；……由此徵之，虛空之中皆氣所充實也明甚。人不之見，謂之「太虛」。虛日生氣，氣貫兩間之虛者、實者，而貫直生之人獨靈。¹⁰

方氏認為萬物形體由氣所生，且生存不離於氣；然形體會毀壞，氣卻不壞。天地為一氣所充滿，因氣無法為目所識，故稱為虛。方氏對於以「虛」言氣相當贊同，理由是恐人執著於氣。¹¹

對於主理說，方氏亦肯定理的存在，曾云：

心有善、惡之嫌，而指當當然者，號之曰「理」。既曰「理」，則亦哆哆和和而理之，此固無所迴避者也，豈知膠柱之理成障乎？……剔理於氣外，猶之剔心於緣心，而無真、妄之真真即統理、氣之至理。¹²

方氏認為理在心中，是心中的道德原則；亦認為理在氣中，為氣變化的規律。但方氏認為僅強調理，一方面易造成對理的執著，另一方面對理氣關係無法清楚說明，易流於理氣為二。

綜觀方氏反對單重心、氣、理的理由在於，未能掌握根本，而成為法病。曾云：「向外馳求，病矣；向內馳求，非病耶？內、外馳求，病矣；內、外不馳求，非病耶？」¹³

對於如何說明萬物的存在，方氏不贊同由萬物由人心所生的主張，言道：

先儒止曰人心即太虛，愚謂太虛非空闊之太虛。凡天地間有形有聲、一木

⁹ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·所以》，頁 221。

¹⁰ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·所以》，頁 219-220。

¹¹ 方氏云：「氣有清、濁，恐人執之，不如言『虛』。」[清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·所以》，頁 221。

¹² [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·所以》，頁 219。

¹³ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·所以》，頁 222。

一石，皆太虛也，以無實而非虛，無虛而非實也。苟非徹見自心，安能信此心之即天地萬物乎？¹⁴

方氏認為天地萬物皆由氣所生，氣不可見稱之為太虛，物有形而稱之為實，虛實不二，即此可見天地萬物有其客觀性。方氏更指出，若真正證悟心之根源，安能逕說萬物與吾心為一體。

(二) 論心、理、氣之根源

故方氏於心、氣、理的概念外，提出「所以」的概念，認為此乃心、氣、理的根源。方氏云：

所以為心者，即所以為理、所以為氣、所以太極、所以自然者也。明心者，明此無善惡、不生滅之心，適用其善統惡之心；養氣者，養此無清濁、不生滅之氣，適用其清統濁之氣；窮理者，窮此無是非、不生滅之理，適用其是統非之理。明至無可明，養至無可養，窮至無可窮，則又何心、何氣、何理乎？又何不可心之、氣之、理之也乎？既知生即無生矣，心即無心，又何異於理即無理、氣即無氣也乎？¹⁵

方氏認為心、氣、理並非萬物之本源，遂提出所以為心、所以為氣、所以為理，並指出所以為心、所以為氣、所以為理並非為三，而是為一。

方氏更指出這些概念皆為說明萬物形上根源而設，言道：「氣也、理也、太極也、自然也、心宗也，一也，皆不得已而立之名字也；聖人親見天地未分前之理，而以文表之。」¹⁶此處所說的氣與理，是指所以為氣、所以為理，與太極、自然、心宗這些語詞都屬稱謂用以指稱形上主宰，皆為聖人說明天地未分前的狀態，亦即萬物之形上根源，不得已而設。

至於「心宗」，方氏認為人心為天所生，而心宗是指天地之心。方氏云：「天

¹⁴ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·所以》，頁 224。

¹⁵ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·所以》，頁 222。

¹⁶ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·所以》，頁 216。

以心予人，人心即天；天以為宗，即心以為宗也。」¹⁷對於天地之心，方氏言道：「則謂未有天地，先有此『心』可也，謂先有此『所以』者也。」¹⁸

對於氣，方氏亦曾稱氣的「所以」為「生生之幾」，又稱為「氣炁」，言道：「生生之幾皆氣也，氣（炁）者，……氣凝而成天地，天地之虛，仍是未凝之氣，相代而化，旋出入而橐籥焉。」¹⁹方氏以形上語詞「虛」、「無」，以及較具體的「橐籥」來說明氣的根源具無限性。

(三) 以氣之根源與形下之氣論宇宙生成

方氏亦進一步論氣之根源與形下之氣、萬物的關係，言道：「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，而與天地萬物煙燼（氤氳）不分者也。既生以後，則所以者即在官骸一切中。」²⁰方氏認為氣生生不已是因氣有主宰，即所謂「氣之所以」，此「所以」不在氣之外，即在氣機中，亦在形下之氣中，也在萬物形體中。

筆者認為方氏所說的「氣之所以」，就其為二氣生生不已之樞機，可稱為氣機；就其虛無寂靜，純粹無雜，為氣之根源，可稱之為元氣。

前已指出方氏認為天地萬物有其客觀性，而氣便是解釋萬物存在的重要依據。若考察天地未生及天地已生元氣與陰陽之氣的關係，方氏云：「混沌生於有，開闢生於無。混沌非終無，開闢非始有。有、無不可分，而強分之曰：未生以前，有在無中；既分以後，無在有中。」²¹亦即元氣與已分之氣不可分別為二，在天地之先，陰陽二氣已在元氣中；天地已生之後，元氣在陰陽二氣中。

正因氣有其主宰，不僅能生生不已，且具有兩種相反性質之交互作用。對於氣生生不已，方氏云：「論氣之幾幾，如泉之滴滴。」²²「然氣有時散，陰終歸陽，其久暫（暫）也。」²³至於兩種相反性質之交互作用，則云：「虛實也，動靜也，陰陽也，……盡天地古今皆二也。」²⁴

¹⁷ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·所以》，頁 217。

¹⁸ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·所以》，頁 217。

¹⁹ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·釋諸名》，頁 163。

²⁰ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·所以》，頁 220。

²¹ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·三徵》，頁 40。

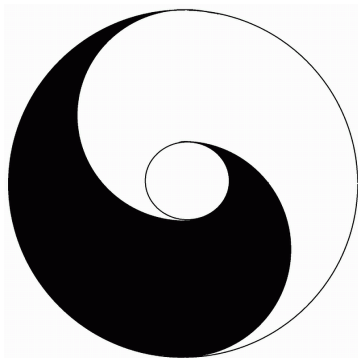
²² [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·論聲氣不壞說》，頁 229。

²³ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·無如何》，頁 276。

²⁴ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·三徵》，頁 39-40。

並進一步將氣由元氣所生且元氣作用其間的想法，以「二而一」及「無二無一」說明之，指出「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。」²⁵而這「二而一」及「無二無一」的觀念，方氏又以「交、輪、幾」加以說明，並解釋交、輪、幾云：「交以虛實，輪續前後，而通虛實前後者曰貫，貫難狀而言其幾。」²⁶

筆者研究發現，明·來知德（字矣鮮，號瞿唐，1525-1604）自創的太極圓圖實為方氏論宇宙生成的極佳圖示。即便筆者考察方氏父子合著之《周易時論合編·圖象幾表》²⁷並未言及來氏太極圖，亦未論及來氏《易》學，但仍可借用來氏的圖解說方氏的觀點。



來氏釋自創圓圖言道：「白者，陽儀也；黑者，陰儀也；黑白二路者，陽極生陰，陰極生陽，其氣機未嘗息也，即太極也，非中間一圈乃太極之本體也。」²⁸來氏強調圓圖中間一圓並非實體，亦即非氣之外另有一太極本體，而是二氣生生不已的氣機，如漩渦般，表現出氣機虛無寂靜的特質，來氏稱此即是太極，筆者將之理解為元氣。陰陽二氣由元氣變化而來，而陰陽二氣既生後，元氣仍作用其間。²⁹

²⁵ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·三徵》，頁39-40。

²⁶ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·三徵》，頁37。

²⁷ [明]方孔炤撰、[清]方以智編：《圖象幾表》，收入《周易時論合編》第5冊（臺北：文境文化事業有限公司，1983年據清順治17年刊本）。

²⁸ [明]來知德：《周易集註·來圖補遺》（臺北：武陵出版有限公司，1997年），頁44。來氏又云：「對待者數，主宰者理，流行者氣。」[明]來知德：《周易集註·來瞿唐先生圓圖》，頁23。來氏此圖表次示三點意義：一是以黑、白對稱表現陰陽對待之象，二是以陽極生陰，陰極生陽表現氣之流行，三是指對待及流行有其主宰。

²⁹ 關於來氏太極圖的分析，可參見楊自平：〈來知德易學特色—錯綜哲學〉，《明代學術論集》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2008年），頁130-182。

回到方氏的說法。方氏對太極如是論道：「不落有、無，又莫妙於《易》矣。太極者，先天地萬物，後天地萬物，終之、始之，而實泯天地萬物，不分先後、終始者也。」³⁰方氏以不落有、無來論太極，像極圓圖中間的漩渦，即元氣生成陰陽二氣，故云「先天地萬物」；二氣作用，生成萬物，元氣仍作用其間，故云「後天地萬物」。

方氏曾以赤、白二丸比喻之陰陽二氣流行不已。方氏云：「代而錯者，莫均於東西赤白二丸。白本於赤，二而一也。……東起而西收，東生而西殺。東西之分，相合而交至；東西一氣，尾銜而無首。」³¹此正像圓圖中間的氣機，即筆者所稱的元氣。元氣分化成陰陽二氣，陰陽二氣，陰極而陽，陽極而陰，流行不已。透過此圖示，亦有助理解方氏三個重要術語—「交」、「輪」、「幾」。

方氏所謂的「交」，既可說明元氣與陰陽二氣的虛實相交，又可說明陰陽二氣本身的陰陽相交。方氏云：

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。³²

至於「輪」，既可說明元氣與陰陽二氣相推不已，又可說明陰陽二氣的前後相繼。方氏云：

何謂前後輪？曰：因有推無者，必推無始，推之則念念有無始矣。……一呼吸即一生死也。一呼而一吸中有前後際焉，察此前後際，然後能察無始，而人不能察此幾微，故以大表小，於是言一日之生死為晝夜，一月之生死為朔晦，一歲之生死為春冬，天地之生死為元會。明天地之大生死，即明一呼吸之小生死，而人一生之生死明矣。³³

³⁰ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·三徵》，頁 46-47。

³¹ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·東西均開章》，頁 5。

³² [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·三徵》，頁 39-40。

³³ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·三徵》，頁 43。

至於「幾」是指相即、相貫之處，既可指元氣與陰陽二氣生生不已之樞機，亦可指陰陽二氣相生之樞機。方氏云：

何謂幾？曰：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。……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。晝即夜、夜即晝，原在晝而夜、夜而晝之中，謂之本無晝夜，而亦不壞晝自晝、夜自夜也。則生死、呼吸、往來、動靜無不相即，並不相壞，皆貫者主之。³⁴

若以方氏交、輪、幾的觀點說明宇宙論，不僅可說明大宇宙的生生，亦可解釋小宇宙的生生。

然有一點必須說明，方氏認為心、理、氣之根源所指相同；因此，元氣或氣機亦即天地之心，亦即天地之理，所指稱者皆為萬物的形上根源。

三、對執生死的理解與批評

方氏曾指出歷來論述生死不外藉由「一懼而四勝」³⁵，即利用畏心及勝心教誡眾人。對於這些利用人的畏懼心假佛家福報、罪業、六道輪迴觀教誡百姓者，方氏認為只能使人出於畏懼死後下場，而於生前行善避惡，這只是一時權宜的作法，無法真的看清生死。方氏云：

大端一懼而四勝。臨之以罪福，聳之以六道。故小民聞雷則顫，見神則禱。毗沙無間，猶以怖死，陰救殉財、漁色、誇權、憑生之生死。言之既熟，雖黠者撥之，而已漬於夢寐；神者權乎！³⁶

方氏又逕引宋·劉子翬（字彥沖，自號病翁，1101—1147）的說法，³⁷說明

³⁴ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·三徵》，頁 57-58。

³⁵ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·生死格》，頁 121。

³⁶ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·生死格》，頁 122。

³⁷ [宋] 劉子翬：《屏山集》，《影印文淵閣四庫全書》第 1134 冊（臺北：臺灣商務印書

以四勝心對治生死，方氏云：

其勝之以理者曰：存亦樂，亡亦樂，是齊生死也；聚則有，散則無，是泯生死也；名立不朽，沒而愈光，是輕生死也；安時俟命，力不可為，是任生死也。齊、泯、輕、任謂之四勝。³⁸

齊生死是不以生為樂，死為哀，而是將生死皆視為樂。泯生死則是認為生乃氣之聚，死乃氣之散，生死不過一氣之聚散。輕生死則是指雖人的生命有限，但卻可藉特殊而偉大的行徑，建立不朽的名聲。任生死則是接受氣命的安排，不以人力改變。方氏指出四勝的說法，實非真見生死之本，而是在無奈的處境下，藉由言說以義理戰勝生死的限制。並認為這四種觀點，仍不免為生死所局限，並非真知生死。

方氏並以百姓、聖人相較，指出聖人明生死之故。方氏云：「知其莫可誰何，而立言廣意以勝之，然終為生死所囿，非真知生死者也。百姓日用不知；聖人通晝夜而知，『朝聞道，夕死可矣』，知其故矣。」³⁹其中，方氏認為四勝未能真知生死，此亦承劉子翬所論，劉氏云：「簾窺壁聽，髣髴未真，姑立言廣意以勝之，終為生死所囿。」⁴⁰

對於莊子的生死觀，方氏贊同宋·楊簡（字敬仲，1141—1226）所提出的批評。楊簡云：

莊子又曰：「勞我以生，息我以死」，是又思慮之紛紛也，是又樂死而厭生也。樂死而厭生，與貪生而懼死同。桑戶之歌曰：「而已反其真，而我猶為

館，1983-1986年），卷1，頁15a-15b。

³⁸ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·生死格》，頁122。

³⁹ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·生死格》，頁122。

⁴⁰ 劉氏云：「畏生死者未達也，達者不畏焉；不畏者猶未能踐形也，常流乎四勝之間。何謂四勝？或曰：『存亦樂，亡亦樂』，是齊生死也；或曰：『聚則有，散則無』，是泯生死也；或曰：『名立不朽，沒而愈光』，是輕生死也；或曰：『安時俟命，力不可為』，是任生死也。齊、泯、輕、任是四勝也。簾窺壁聽，髣髴未真，姑立言廣意以勝之，終為生死所囿。」參見〔宋〕劉子翬：《屏山集》，卷1，頁15b。

人」，以死為反真，以生為不反真，其梏於生死又如此。⁴¹

方氏順此指出，莊子逃生死的說法，仍屬言說技術，無法真的使人看透生死，反而使人執生避死。方氏云：

彼殆病世之偏重於生，故偏為此不得不然以勝之，是巧於說勝者也。其曰：「汝神將守形，形乃長生」，本為我故，究重於養生，惟以逃生死之說為敵生死之勢，以平其養生之懷耳，其流必愛生而避死矣。⁴²

方氏對於以四勝論生死皆以「技」視之，所謂技可指技術、技能，以其可透過反覆練習而得。方氏云：「言四勝之生死而可以鐸人，可以糊口，亦一技也。」⁴³綜觀上述，方氏針對數類生死觀加以說明，並指出眾說不免為生死所限囿。然則方氏的生死觀又是如何？以下將予以探析。

四、無執的生死智慧——隨生死、泯生死、貫生死

前已指出方氏對執生死的批評，但方氏並不完全反對齊、泯、輕、任四種勝生死的方法，但認為四勝仍不免執於生死，尚需無執的工夫。方氏云：「四勝雖以廣意，意廣而定，定而忘其定，則學問參悟之路，安在不可以墁九級、采縣崖哉？」⁴⁴方氏認為若能實踐四種克服生死的方法，且取消執著之心，如此便能達到更高的境界。方氏又進一步提出無生死的思維，以下將深入論析。

無生死是方氏生死觀的根本。「無生死」與四勝的生死觀並不相同。四勝的生死觀仍執定於以生死為對治的對象，而方氏的無生死是連對治的對象都取消。方氏云：「無生死，不求脫離，累亦不累。」⁴⁵又云：「生即無生，無生長生。生

⁴¹參見〔宋〕楊簡：《慈湖遺書》，《影印文淵閣四庫全書》第1156冊（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年），卷14，頁14a。方氏的記載稍有更動，即「『勞我以生，逸我以死』，是樂死而厭生也。」其餘相同。〔清〕方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·生死格》，頁122-123。

⁴²〔清〕方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·生死格》，頁122。

⁴³〔清〕方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·生死格》，頁126。

⁴⁴〔清〕方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·生死格》，頁126。

⁴⁵〔清〕方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·盡心》，頁69。

生於不生，死死於不死。惟送死可以當大事。人能送生，乃以送死。」⁴⁶

方氏在「無生死」的基礎上，提出不求脫離，主張即隨即空的實踐。既談不為生死所困，故言捨生死；但捨生死又本於空生死，而真正的空生死又需在現實困境中證得。方氏云：「不勝生死，則為生死累。不舍（捨）則不能勝，不空則不能舍（捨），不險則不能空。」⁴⁷

即隨即空的實踐，便是方氏所提出從容門、塗毒門、居易門合一的生死觀。方氏云：

公和得薪之指，是殆善燒滅者也，是不待於空生死，而動不為生死所累者也，從容門生死也；知怖生死，而先燒滅以空之者，第二義最親切者也，塗毒門生死也；知生死必然之理，自勝四勝，而學問遊心者，居易門生死也。⁴⁸

從容門、塗毒門、居易門諸概念乃方氏所創，以說明不同類型的生死觀。從容門生死是指，能明傳火在於得薪，無待於明生死為空，而能隨順生死，不為生死所累。塗毒門生死是指，將執著生死的心燒滅，臻於悟生死為空。居易門生死則是，既不執於隨生死，亦不執於空生死，而達到既能隨生死，又能空生死的境界。

從容門、塗毒門、居易門三種生死觀，又與方氏所說隨生死、空生死、貫生死相合。既能隨順生死，⁴⁹又能泯滅生死，故能於現實中不為生死所累。方氏云：

隨生死、空生死，而貫生死，一心三諦，莫方便於此矣。在世出世：忘身以適，遊心無心；明而不恃，係（繫）而不纏；方步康莊，踐轡荊棘；唱平水調，裂石過雲。不盡，豈知此哉？⁵⁰

方氏以天臺宗慧文大師的一心三觀說明這三種生死觀皆可具於一心，隨生死偏於

⁴⁶ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·盡心》，頁 80。

⁴⁷ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·生死格》，頁 126。

⁴⁸ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·生死格》，頁 123。

⁴⁹ 方氏云：「以順為逆，逆以為順，是謂隨順。」[清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·盡心》，頁 68。

⁵⁰ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·盡心》，頁 69。

觀有，空生死偏於觀空，貫生死則兼有、空兩端，可稱為中。此三者皆為讓人明生死的方便法門。

蔡振豐對隨、泯、統（貫）三者，提出他的理解，言道：

「隨」是指順應事物的認識，「泯」表示不為事物之現象所左右，深入到事物內部的認識；「統」是指取消肯定認識（隨）與否定認識（泯）的差別，在認識中將二者統一起來。⁵¹

亦即將「隨」理解為認識事物表象，「泯」是關注事物的本質，「統」是將二者統一。

值得注意的是，蔡振豐又將「貫」與「統」加以區別，言道：「『貫』之意不僅止於『統』之不落二邊的否定論法，而是指『統、泯、隨』三者互為指涉，貫通無別之意。」⁵²意即將「統」理解為兼取「隨」、「泯」兩端，而「貫」則是指「隨」、「泯」、「統」三者相互通貫，亦即即「隨」即「泯」即「統」，三者圓融無礙。

然筆者以為，方氏將隨生死、空生死、貫生死稱為「一心三諦」，只合於慧文大師的「一心三觀」，隨生死、空生死、貫生死類擬於觀假、觀空、觀中，而兼合真空與假有而稱中，與智者大師的「圓融三諦」，即空、假、中三諦圓融仍有不同。故筆者不贊同蔡振豐將「統」與「貫」區分，而認為「統」與「貫」同意，即兼合「隨」與「泯」而言。

對於方氏的「隨」、「空」、「貫」，早期學者如侯外廬、蔣國保是採用黑格爾的辯證法正一反一合的觀念來理解。侯氏云：

「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、

⁵¹ 蔡振豐：〈方以智三教道一論的特色及其體知意義〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第7卷1期（2010年6月），頁178。

⁵² 蔡振豐：〈方以智三教道一論的特色及其體知意義〉，頁179。

泯、統」的公式，方以智用形象的圖式表示為「∴」。王船山在贈方以智的詩中說：「哭笑雙遮∴（音「伊」）字眼」……，即指他的這一公式。⁵³

侯氏以黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831）辯證法一「正」、「反」、「合」理解方氏所說的「隨」、「空」、「貫」，其中「合」是指否定的否定，即矛盾的統一。侯氏所據者乃方氏所云：「泯一切法，貴使人深；合明暗之天地而統一切法，貴使人貫。」⁵⁴，並將重點落在方氏所說的「貫」，並以黑格爾辯證法中的「合」來詮釋。

蔣國保對此觀點稍作修訂，強調方氏強調「反」，即對立的概念，以此作為「貫」的基礎。蔣氏云：

在矛盾的對立與統一關係問題上，尤為突出的是，方以智看到了鬥爭性是統一性的先決條件，……不但指出「反」對「因」的決定作用，而且把「相反相因」這一法則提高到最高的哲學法則來認識。⁵⁵

對於黑格爾的辯證法，吳康簡要解釋道：

第一範疇為正論，第二範疇為反論，第三範疇為合論。合又為正，正又有反，正反對待，又復有合，剷除矛盾，交替更生，由思辨玄想之程，以達於最後範疇—絕對的理念。此最高理念為遍在，存於一切實在，一切經驗之中，亦存於吾人自身之中也。⁵⁶

黑格爾的辯證法一「正」、「反」、「合」是持續發展的過程，第一階段發展到「合」，「合」又成了第二階段的「正」，又有「反」與之相對，接著發展到「合」，整個歷程一直發展至絕對精神才告終止。

⁵³ 侯外廬：〈方以智《東西均》一書的哲學思想〉，《人民日報》（1961年8月6日）。

⁵⁴ 侯氏引方氏說法參見侯外廬：〈方以智《東西均》一書的哲學思想〉一文。方氏說法則出自〔清〕方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·三微》，頁37。

⁵⁵ 蔣國保：〈方以智的「合二而一」新論〉，《方以智與明清哲學》（合肥：黃山書社，2009年），頁13。

⁵⁶ 吳康：《黑格爾的哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1996年），頁62。

依此觀之，方氏的「隨」、「空」、「貫」（「隨」、「泯」、「統」）與正反不斷辯證的發展歷程，實不相應，故不宜因方氏亦講正反相對，以及通貫正反，便視為等同黑格爾的辯證法。

至於如何知生死之道，方氏認為關鍵在「心」。對於心，方氏一方面從特性上指出心有「公心」、「獨心」之別，另一方面從作用上指出公心、獨心相即不分。方氏云：「概以質言，有公心，有獨心；……獨心則人身之兼形、神者，公心則先天之心而寓於獨心者也。」⁵⁷所謂的形是就形體，神是指靈明。對於公心，方氏更具體說明道：

未有天地，先有此心；邈邈言之，則可曰太極，可曰太一，可曰太無，可曰妙有，可曰虛滿，可曰實父，可曰時中，可曰環中，可曰神氣，可曰煙燭（氤氳），可曰混成，可曰玄同。以其無所不稟，則謂之為命；以其無所不生，則謂之為心；以其無所不主，則謂之為天。⁵⁸

因此，方氏一方面就心稟清明的元氣而生，而為靈明的心，具有知的能力。言道：「心虛而神明棲之，故靈，名其靈曰知。」⁵⁹另一方面又進一步指出，此心既是道心，亦是人心，以其兼具元氣及陰陽二氣所生，既有靈明的知覺力，亦有其生理及心理本能、欲求。言道：「總以徵心，心即生死、不生死之原。微哉！危哉！道心即人心也，惟其危，所以微。」⁶⁰

對於心的知覺能力，正因心兼有道心與人心，表現在知覺上亦是如此，既有真知，亦有無知。因此，方氏認為無需將心強分為道心、人心，而是道心即在人心中，人心中自有道心，二者渾然無間。亦無需強分真知與無知，真知即涵無知，無知中有真知。此乃方氏對於心及心知的特殊見地。方氏云：「心心無心，知而無知矣。生死者，虛妄心也。心心無心，則無分虛妄心、真實心之心，並無無心可得之心，又何處為容受生死之隙哉？」⁶¹

既然吾心是道心、人心渾融，對於明生死，自然能體悟真正的生死之道是生

⁵⁷ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·釋諸名》，頁167。

⁵⁸ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·釋諸名》，頁166。

⁵⁹ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·釋諸名》，頁163。

⁶⁰ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·生死格》，頁124。

⁶¹ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·生死格》，頁127。

本不生，死本不死之理。方氏云：

世有白刃可蹈，而富貴貧賤見不破者；有富貴貧賤可破，而愛憎（憎）不破者；此非真知生死之故也。故也者，生本不生，死本不死之故也。知其故，有何生死？⁶²

對於吾人如何明生死之道，以下將探討方氏如何藉由工夫實踐達到無執生死的境界。

五、無執生死的工夫實踐（一）——悟、學兼行

（一）解悟工夫

但對於方氏如何談實踐「泯」與「貫」的工夫，侯、蔣二子並未說明。鄧克銘對此曾提出解釋，鄧氏云：

瞭解萬物的本質規律而不以偏執的心去揣測即是「無我」、「無心」、「無物」，達到內外一體，心物為一的自由理境。而欲瞭解物之本質，依方以智的看法，學《易》是一條可行之路。……方以智雖借用《易》學思想說明宇宙人生之原理，但此只是一種思維方式。⁶³

鄧氏認為「泯」、「貫」生死的實踐可透過思維方式的改變，以及由學《易》的方式來理解宇宙人生道理。筆者以為鄧氏的說法實相應於方氏的主張。

但若進一步問，方氏所說的「知」是否只是瞭解萬物的本質規律的認知活動，對此蔡振豐與戴景賢又稍作補充詮解。蔡振豐提出方氏所說的知是實踐之知或稱體知，屬於解悟，此解悟需透過內斂而參與方能達至。蔡氏云：

「統、泯、隨」作為實踐之知或體知之知的解悟原則，其最根本意義在於內斂而參與。……統、泯、隨所示的三個知識形式，必須工具式的內斂於

⁶² [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·生死格》，頁127。

⁶³ 鄧克銘：〈方以智的禪學思想〉，《漢學研究》第27卷2期（2009年6月），頁324-325。

致知者的身心之中，而非作為思想或意識的參照面。致知者能如是面對一切的知識對象，則能依「時」而有「攝泯於隨」、「統在泯中」的整合之知。

64

戴景賢則強調方氏所說的知不是思辨義，而是智證義；⁶⁵並指出方氏先區分識與智，作為質測與通幾兩重之學的基礎，⁶⁶並指出方氏的認識論有兩層預設，第一層是心物一體的形上義，第二層是智體的圓滿性。戴氏云：

第一層預設，在於形上義的「心、物一體」；藥地以前所敘及之「所以」之說說之，在此預設下，理氣論之可憑信，基礎在於「智」，而非在於「識」；而其所可憑信之範圍，與其可詮之意義，亦皆由智之判分所決定，而非「質測」；故與執名言為理解之方式不同。而第二層預設，則在於智體之圓滿性。藥地取義於唯識學中所標示之「藏識」義，以之為直得公因之「中」，故有「讀書知見助阿賴識」之說。而因有此義，彼所謂「經隨、泯而通幾」之說，始有可能。……而推究藥地所以有此兩層預設，則應出自一種價值之信仰；此一信仰對藥地而言，即是確信以無分別智可以盡知一切差別，而無涯之道藝，則醫古今無涯之生累。⁶⁷

戴氏認為方氏基於肯定無分別智的價值觀，預設透過智可達至心物一體，以及肯定智體圓滿。

綜觀諸子的詮解，說法雖不盡相同，但皆肯定方氏從「真知」來明生死之道，而真知是透過體悟或智證而來。這樣的理解與方氏所論：「上者解悟，其次證悟。不能，必大困而後徹。」⁶⁸是相契合的。

⁶⁴ 蔡振豐：〈方以智三教道一論的特色及其體知意義〉，頁 191。

⁶⁵ 戴景賢云：「藥地之思想，乃以『證智』為本。」戴景賢：〈論方以智、王船山二人思想之對比性與其所展顯之時代意義〉，頁 486。

⁶⁶ 戴景賢云：「就藥地而言，藥地之融合儒釋，必要之環節，在於須於真、妄之間，確立相對性知識之定位，故取用唯識之說，分別『識』與『智』，以為『質測』與『通幾』二重之學所以得以建立之詮解。」戴景賢：〈論方以智、王船山二人思想之對比性與其所展顯之時代意義〉，頁 521。

⁶⁷ 戴景賢：〈論方以智、王船山二人思想之對比性與其所展顯之時代意義〉，頁 507-508。

⁶⁸ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·盡心》，頁 70。

(二) 肯定學的工夫

雖然方氏重視智證，但亦屢屢強調「學」。鄧克銘曾關注方氏重視學對禪宗及佛學的影響，彼認為方氏重視學，一方面藉以修正禪宗，另一方面推崇覺浪道盛「妙葉兼中」的方式，以此可會通三教，使佛法普行於世間。⁶⁹

對於學的涵義，方氏指出有爻、孝、效、教、覺之義。方氏藉由字形加以論析。首先指出「學」的字型包含爻、孝（孝）。就爻而論，可比附人的形軀，二爻中虛，為心所居，即此指出學與心有關；且人以交天，又與自覺、覺人的「覺」有關。至於孝（孝），子弟當效法父親，又認為人當效法天地，方有大功效，即此而言學有效的涵義。至於教，學與教並行，故學亦有教的涵義。方氏云：

諸釋名「人身當爻，則心正當二爻之中，此義至精，絕非強解。孝從子當學，子即效父，即謂之孝。「學」也者，爻也、孝也、效也、教也、覺也，一以交萬，人以交天，而自覺、覺人之幾也；兼參悟、誦讀、躬行，合外內、本末，無所不具者也。古原通用，後「學」分老部，作「學」以別之。學即教，……學有效義，有覺義。……人效天地，乃大功效。自覺覺世，乃盡孝之分量。⁷⁰

方氏肯定學的重要，此與方氏的人性論有關。方氏一方面從特性將性區分為公性、獨性，公性本於元氣而生，獨性本於陰陽二氣，為人所獨有的人性。另一方面亦從實存來看，獨性、公性一體渾融。方氏云：

概以質言，……有公性，有獨性。……公性則無始之性，獨性則水火草木與人物各得之性也。此無所不學則無所不能者，即「不慮而知，不學而能」

⁶⁹ 鄧克銘云：「對於禪宗專究自心，遺棄事物之弊，方以智曾嚴予批評，提出『舍心無物，舍物無心』、『因物用物』的看法，主張探究事物之規律以修正禪宗偏離學問之路線，而對於所有知識學問之地位及價值，方以智非常推崇覺浪道盛之妙葉兼中的方式，認為這是會通三教，並使佛法久住於世間的好辦法，而這也符合其集學問之大成的基本觀念。」鄧克銘：〈方以智的禪學思想〉，頁 327。

⁷⁰ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·盡心》，頁 170。

者也，是人之性也，是獨性也。所以為獨性者，無始以前之公性也。⁷¹

方氏認為學不是為了為對治習氣，他批評以學對治習氣的主張，認為此非確知人性，他認為人既生之後，純粹無染的性即與習氣相融一體，此便是為學所必須體認的真相。方氏云：

虛高者以學為習氣。不知人生以後，一切皆有而無在其中，性在習中。天地既分，天地亦有習氣，五行之習氣更重矣。一切皆病，一切皆藥，學正「回習還天」之藥。……習氣之說，……吾嘗曰：不能除而必言除之，適得其平。若悟得天地未分前者，事事無礙，何須管帶？管帶亦無礙矣。⁷²

此外，方氏重視學的工夫，與對空談玄學、空談心性的理學家及不重讀書的禪學家⁷³的反省有關，指出廢學之弊。方氏云：「一悟則永不須學者，錮萬劫之鐵圍山也。」⁷⁴又云：「其自誇無事人，惟恐齒及學者，……又偷安，又斥人，狡矣！」⁷⁵

方氏並非完全否定上述三者重視解悟，但方氏認為世人上根器者少，多數為中等或中下根器，因此應強調學的工夫。方氏云：「設非利根，大悟大徹，則一往任之，病更不小，故聖人只以好學為言。」⁷⁶又云：「愚嘗折中上達，勸天下之士讀書，得毋與不立文字之指悖乎？豈惟不悖，千萬年從此泯矣。」⁷⁷

至於方氏所說的學，所學何事？方氏提出學天地，以盡人事，如此方能不虛度生命，死得其所，即明生死之道，並踐履之。方氏云：

聖人曰：人在此天地間，則學天地而已矣。盡人事以不負天地，則言人事而天地之道可推矣；人能盡其所見見之事，而不可見者坐見之，則往來之

⁷¹ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·釋諸名》，頁167。

⁷² [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·道藝》，頁186。

⁷³ 龐樸指出：「其自誇無事人，指空談心性、反對讀書的理學家與禪學家。」[清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·東西均開章》，頁13。

⁷⁴ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·奇庸》，頁133。

⁷⁵ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·東西均開章》，頁13。

⁷⁶ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·顛倒》，頁120。

⁷⁷ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·不立文字》，頁190。

道可推矣；知天地、人事之往來，而晝夜、生死、呼吸一矣。⁷⁸

又云：

故聖人原始反終，通晝夜知其故，而教人以知生者畢之。莊子外生死，惟以善吾生乃所以善吾死。則學者於人間世，欲無忝所生，不負天地，獨在從本心不愧怍而已。不虛生，不浪死，不學又何為哉？弦歌則弦歌，刪述則刪述，不厭不倦，優哉遊哉！⁷⁹

那些學問與盡人事有關？依方氏的說法，道德、事功、學問、文章皆為學的範圍。方氏云：「道德、事功、學問、文章，本一也，後日益分，分則好高。其道愈高，其偽愈多，惟學問九真而一偽。」⁸⁰順此亦可解釋方氏為何重視質測之學。方氏認為透過認識世界，不僅使個人能安立於世，亦有助社會民生，成就事功，如此便不虛度人生。

至於學的指導原則，方氏提出「均」的概念，以此作為出入各家的重要原則。方氏云：「迷而悟、悟而迷，又何異於呼而吸、吸而呼哉？矜高傲卑，幾時平泯？吾無以均之，惟勸人學均以為饗飧。眾藝五明，皆樓閣也；蟲吟巷語，皆梔噶也。」

81

(三) 悟、學並重

雖然方氏重學，然亦指出不可溺於學。方氏云：「溺學者，藥病也；而忌學者，根病與藥病相投，其病難治，故須以聖人中道藥之。」⁸²最理想的目標是悟、學並重，並提出藏悟於學的主張。方氏云：「為藏悟於學之，即無悟、無學也。」又云：「學道人平心自問，行解果相應乎？」⁸³又云：「故知天地間，隨之，一切可隨；除之，一切可除；參之，一切可參；學之，一切皆學。大悟自非學習，而

⁷⁸ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·奇庸》，頁 134。

⁷⁹ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·無如何》，頁 277。

⁸⁰ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·神跡》，頁 157。

⁸¹ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·東西均開章》，頁 13。

⁸² [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·道藝》，頁 186-187。

⁸³ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·疑信》，頁 261。

必言學習者，則為古今留此總棘栗蓬也。」⁸⁴

方氏又認為即使臻於悟道境界，仍不可廢學，以學可保存、守住此悟道境界之故。方氏云：

真大悟人，本無一事，而仍以學問為事，謂以學問為保任也可，謂以學問為茶飯也可。盡古今是本體，則盡古今是工夫。天在地中，性在學問中。寡天無地，乃死天也。學道人守住淨妙境界，即是惡知惡見。⁸⁵

對於頓、漸工夫，方氏指出頓、漸一致的觀點。方氏云：

頓、漸一致也，猶之動、靜—〈震〉〈艮〉，相反相因者也。漸無不頓，頓無不漸，本無頓、漸，故貫頓、漸。然有專門之別路，而正路者正喜此別路為正路之一路也。黑、白二路，各有先後，交互用之，凡技皆然。初射者數日即中，久之反不中矣；不中之後乃可學射。⁸⁶

即此可見，方氏的理想是希望任何人，皆能透過悟、學兼修的工夫，對人性有更相應的體悟，即純粹的人性與雜染的人性，渾融一體，此皆本於天地元氣與陰陽二氣之作用。此觀點體現方氏隨、泯、貫一體的獨特思維。

六、無執生死的工夫實踐（二）——盡（燼）心

方氏除了談悟、學兼行的觀念與作法外，尚有一值得留意的主張，即盡心的工夫，盡心亦屬學的工夫。戴景賢論方氏「隨」、「泯」工夫時，亦曾指出方氏「燒生死」的主張。戴氏云：

故其所謂「存、泯同時」，必先「以死燒生」。蓋生死本情執之幻，故「燒之則能盡，盡之則能空，空之則能舍，舍之則能出」。一但心空一切空，則

⁸⁴ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·茲燚黠》，頁 286。

⁸⁵ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·道藝》，頁 187。

⁸⁶ [清] 方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·茲燚黠》，頁 284。

可以「入而無礙」矣。⁸⁷

戴氏的說法正視方氏「燒」的工夫，但值得留意的是，戴氏僅言及燒生死，但所燒者，除生死外，是否別無他物，亦值得思考。

方氏在論及心如何真知生死，提出盡心的工夫，但方氏所說的盡心並非盡合於孟子。方氏將盡字解釋為「古燼字」，⁸⁸然筆者考察《說文》發現，古燼字當為「婁」，《說文》釋「婁」云：「火之餘木也。⁸⁹從火聿聲，一曰薪也。」段玉裁引《左傳》、《大雅箋》的文脈，並徵引《方言》解釋道：

火之餘木曰婁。死火之婁曰灰。引伸為凡餘之稱。《左傳》：「收合餘燼」，《大雅箋》：「災餘曰燼」，《方言》：「蓋，餘也。」周鄭之間曰蓋，或曰子。蓋者，段借字也。從火，聿聲。臣鉉等曰：「聿非聲，疑從津省，徐吝切，十二部。俗作燼，一曰薪也。」《方言》：「自關而東，秦晉之間，燒薪不盡曰蓋。」⁹⁰

對於「盡」，《說文》釋云：「器中空也，從皿婁聲。」⁹¹方氏將「盡」解為「燼」，基於釋義的立場將「盡」、「燼」解為古今字，認為「盡」、「燼」相通。筆者以為方氏的說法，在解釋上有所跳躍。原因是，方氏除了指出「盡」為從聿從火從皿外，⁹²應進一步說明「盡」與「婁」有聲音上的關係，方能得出「盡」為古「燼」字。至於徐鉉的說法可作為補充，徐鉉指出「婁」俗作「燼」，既然前面已說明「盡」與「婁」有聲音的關聯，自然亦可將「盡」與「燼」相關聯，皆有餘灰的意思。

誠如上述，可見出方氏極為重視「火」這項自然元素。方氏論五行，曾言及火於物理現象及人身的重要性。⁹³《物理小識》言道：「凡運動皆火之所為，神之

⁸⁷ 戴景賢：〈論方以智、王船山二人思想之對比性與其所展顯之時代意義〉，頁 460。

⁸⁸ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·盡心》，頁 85。

⁸⁹ 段玉裁注云：「各本作火餘也，今依唐初玄應本『火之餘木曰婁。』」[漢]許慎撰、段玉裁注：《說文解字》（臺北：書銘事業有限公司，1990年），10篇上，48a。

⁹⁰ [漢]許慎撰、段玉裁注：《說文解字》，10篇上，48a。

⁹¹ [漢]許慎撰、段玉裁注：《說文解字》，5篇上，48b。

⁹² [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·盡心》，頁 67。

⁹³ 汪惠娟曾指出：「他企圖透過氣火一體的氣論思想建構，以解釋宇宙萬有的物質性與運動變化的律則，並且本著『五行尊火』的原則，以為火非但是自然界變化的動力根源，

屬也。」又云：「氣動皆火，氣凝皆水，凝積而流，動而不停運。」⁹⁴方氏亦以火之冶煉為喻，說明自己欲融貫眾家思想。方氏云：

我以十二折半為爐，七十二為鞴，三百六十五為課簿，環萬八百為公案，金剛智為昆吾斧，劈眾均以為薪，以毋自欺為空中之火，逢場烹飪，煮材適用，應供而化出，東西互濟，反因對治，而坐收無為之治，無我、無無我，圓三化四，不居一名。可以陶五色之素器，燒節樂之大壺，可以應無商之圓鍾，變無徵之四旦；造象無定，聲飲歸元。⁹⁵

方氏所說的盡心是指將心燒掉使成灰燼，抑或是指將心中之物燒掉使成灰燼？龐樸的注解是採前者，龐樸云：「燒心使其化為灰燼。」⁹⁶關鍵在「其」字，當如何解？順龐氏解釋「生死即此心」所云：「生死亦因心而生，生即此心生，死即死此心。」⁹⁷將龐樸所說的兩句話並觀，可知「其」字當指心而言。

對於方氏所說的盡心，簡單地從事實來論斷，若將心完全燒成死灰，則心便不存在，心既不存在，又能有何作為？因此，筆者以為，關鍵全在燒的目的為何，故不宜將盡心理解為將心燒成灰燼，倒可理解為藉著火燒以冶煉心中所具之物。

此處再以方氏的說法論斷之。其一，既然方氏云：「心即生死、不生死之原」，心為生死之道的根源，豈可將之完全燒滅？其二，若心已完全燒滅，何來真知？其三，若心已完全燒燬，則方氏所云「能出則可以入而無礙矣」便不可解，因已無心可出入矣。其四，就前所引方氏以「十二折半為爐」之喻，便可見出彼所欲冶煉者乃眾家思想。

即此四點，便可證知方氏不是將心完全燒成灰燼，而是心經過火燒，使心中雜染化成灰燼，繼而將灰燼取出，如此心可空。因此，心空不是指心被燒掉而不存在，而是指心中之物，即欲望、觀念等。心空便能如方氏所說「心空者，不為

火亦是萬物所以能生的根源，其思想中特別強調，將火之思想應用在人體生命活動原理上。」參見汪惠娟〈方以智氣火一體思想管窺〉，《哲學與文化》第33卷8期，2006年8月，頁133-134。

⁹⁴ [清]方以智：〈天類〉、〈人身類〉，《物理小識》（臺北：臺灣商務印書館，1978年），卷1，頁11；卷3，頁79。

⁹⁵ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·東西均開章》，頁20。

⁹⁶ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·盡心》，頁69。

⁹⁷ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·盡心》，頁69。

心所累而已」，⁹⁸方能捨身，而心方能出入無礙。

但方氏亦指出藉由盡心的工夫，雖可使心空而無所執定，但若在過程中火候控制不當，則會出現焦炭的結果。方氏云：「然心何以得空？故從而縛之，爇之，煨之，淬之，此不得已用〈大過〉之薪也。本自無別，不壞世相，而〈大過〉偏勝，又焦芽灰死矣。」⁹⁹

至於方氏何以主張盡心於泯生死、貫生死實為重要工夫，此與方氏欲藉盡心以見性，見無生死的本性有關。方氏云：「但肯盡心，自然見性。」¹⁰⁰又云：

黃整老曰：汝以滅為生，非汝之能也；我以生為滅，亦非我之能也。生生死死，皆蒼父主之，知乎不邪（耶）？乃尋蒼父，合其恩仇朋友五人，極乎南北，旋乎東西，歷九階而扣之，惟有蒼父所用者七公，而蒼父竟不可得見。見最明者，曰：盡心則見，本無生死。生死勿自欺，欺則不能逃乎鬼神。¹⁰¹

方氏盡心說的獨特處在於以燒鍛為喻，肯定後天修養工夫的重要。至於修養工夫，無論儒、道、釋的工夫，只要有助明性，皆可視為盡心工夫。方氏云：「吹毛塗毒，石激電拂，皆燒人盡心之法也。」¹⁰²此為釋家盡心法。又論儒家的盡心法言道：

其實盡心之聲義，用心之至矣：有知而無知之義焉，有成人究竟之義焉，有勇猛到頭之義焉，有薪盡火傳之義焉。愚以「盡變化」三字明荀子之針、

⁹⁸ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·盡心》，頁 68。

⁹⁹ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·盡心》，頁 69。

¹⁰⁰ [清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·公符》，頁 106。

¹⁰¹ 該句中的「黃整老」一詞，龐樸注釋道：「整，小丘。……黃整老，喻土。」[清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·無如何》，頁 281。

¹⁰² 該段引文參見[清]方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·盡心》，頁 75。「吹毛塗毒」乃禪宗常用語，「吹毛」是指利劍，「塗毒」是指塗毒鼓。龐樸對「塗毒」注釋道：「塗毒之鼓，皮面塗以毒藥之鼓，相傳可使人聞聲即死；禪宗以喻師家令學人滅盡貪嗔之機言。」《東西均注釋·開章》，頁 12。「石激電拂」，龐樸注釋道：「猶石火電光，喻生滅之速。」《東西均注釋·盡心》，頁 75。

蠶、雲，明孟子之「盡心」九句；即孔子之「誌知從」六句，亦可瞭然矣。¹⁰³

方氏將盡心的涵義區分為四類，「知而無知」即是知而無執於知，「成人究竟」即是徹底地行孔子成人之教，「勇猛到頭」便是一往無前，死而後已之意；「薪盡火傳」則見於莊子〈養生主〉，亦說明薪火延續不滅之意。可見方氏的盡心說，兼貫儒、道，強調透過盡心工夫，以能明吾性本無生死，自無需為外物所累。

七、結論

曾與方氏交遊的黃宗羲（字太沖，號梨洲，1610—1695）與王船山（字而農，號薑齋，1619—1692）¹⁰⁴，對於興亡、生死有深刻體悟。就梨洲而言，不僅得面對國破家亡之痛，亦須面對亡子、兩次祝融之災的折磨。彼曾作詩描述其沉痛心境，詩云：「於今屈節幾回死，未死猶然被病眠。劫火燒餘此病身，更無思慮染秋塵。」又云：「半生濱十死，兩火際一年。」¹⁰⁵至於船山，一樣面對改朝異代，晚歲更為疾病所苦。然其心志可於名句「六經責我開生面，七尺從天乞活埋」見出。又嘗作〈絕筆詩〉道盡飄零的心境。詩云：「荒郊三徑絕，亡國一臣孤。霜雪留雙鬢，飄零憶五湖。差足酬清夜，人間一字無。」¹⁰⁶

¹⁰³ 關於「荀子之針、蠶、雲」出自《荀子·賦篇》，原文「針」作「箴」。荀子對針、蠶、雲此三物加以描述，說明此三物之理。〔周〕荀卿著、〔唐〕楊倞注：《荀子》（上海：上海古籍出版社，1989年），頁150-152。〔清〕方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋·盡心》，頁85-86。

¹⁰⁴ 關於二子與方氏之交遊記載，黃宗羲《思舊錄·方以智》記道：「方以智，字密之，桐城人，明敏多藝。吳子遠之甥也。己卯，餘病瘧。子遠拜求茅山道士，得藥一丸致餘。餘知其為絕瘧丹也，念朋友之真切，不忍虛其來意，些少服之，而委頓異常。密之為我切脈，其尺脈去關下一尺取之，亦好奇之過也。壬午，在京師言河洛之數，另出新意。從永曆為相隨，後削法為僧，法名無可。」〔清〕黃宗羲撰、吳光等校點：《思舊錄》，《黃宗羲全集》第1冊（杭州：浙江古籍出版社，1994年），頁263-364。王船山亦曾記道：「方密之閣學逃禪潔己，受覺浪記莛，主青原，屢招餘將有所授，誦『人各有心』之詩以答之；意乃愈迫，書示吉水劉安世之詩，以寓從臾之至，餘終不能從，而不忍妄其縫紉，因錄於此。『……何不翻身行別路，瓠落出沒五湖煙。』」〔清〕王船山撰、楊堅編校：〈南窗漫記〉第29則，《薑齋詩話》，《船山全書》第15冊（長沙：嶽麓書社，1996年），卷3，頁887。

¹⁰⁵ 〔清〕黃宗羲撰、吳光編校：〈臥病旬日未已間書所憶〉、〈五月復遇火〉，《南雷詩曆》，《黃宗羲全集》第11冊，卷1，頁224、250。

¹⁰⁶ 此兩段文字參見〔清〕王船山撰、楊堅編校：《船山詩文拾遺》，《船山全書》第15冊（長沙：嶽麓書社，1996年），卷1，頁921。

此外，二子在個人生命臨終之際皆預作安排。梨洲於去世前七年，「築生壙於忠端公隴畔，內設石牀」，臨終之際叮囑「即於次日昇至壙中，斂以時服，一被一褥，安放時牀，不用棺槨，不作佛事，不作七七，凡鼓吹、巫覡、銘旌、紙幡、紙錢，一概不用。」並囑子弟於望柱刻上「不事王侯，持子陵之風節；詔鈔著述，同虞喜之撰文」一副聯。¹⁰⁷考察梨洲的行徑，一方面希望自我表述畢生心志，另一方面為自己的喪禮形式預作抉擇，即不採佛、道儀式，亦不用棺槨。對於不用棺槨，依黃氏自己的說法是欲不循流俗，¹⁰⁸全祖望則理解為「公以自身遭國家之變，期於速朽。」¹⁰⁹至於船山，曾預作〈自題墓石〉云：「抱劉越石之孤憤而命無從致，希張橫渠之正學而力不能企。」¹¹⁰並於臨終之際交待後事。據《行狀》記載：

二日清晨，起坐不憚，指先祖〈行狀〉、〈墓銘〉付長孫若曰：「汝慎藏之。」謂啟曰：「勿為吾立私諡也。」良久，命整衾，時方辰，遂就簣，正衾甫畢而逝。……遺命禁用僧、道。¹¹¹

船山亦於生前表達自己未竟志業，又於臨終前，整衣、就簣，並交待勿立私諡及勿用僧、道儀式治喪。梨洲與船山在臨終前的行徑，皆表現遺民孤憤之心境，並尊從儒家古禮，足見二子正視個人的生死大事。

對於方以智的評斷，船山提出異於時人的見解，對於方氏的思想，船山云：

青原晚號「極丸」，取一峰「太極丸春」之旨。此足見其存主處，與沉溺異

¹⁰⁷ 築生壙一事，據黃氏七世孫黃炳堃所作《年譜》記載：「(康熙)二十七年戊辰，公七十九歲。」去世之日則記道：「(康熙)三十四年乙亥，公八十六歲。」此處所論，參見〔清〕黃炳堃撰、吳光校點：《黃梨洲先生年譜》，《黃宗羲全集》第12冊（杭州：浙江古籍出版社，1994年），頁52、55-56。

¹⁰⁸ 〔清〕全祖望撰、吳光校點：〈梨洲先生神道碑文〉，《黃宗羲全集》第12冊（杭州：浙江古籍出版社，1994年），頁10。

¹⁰⁹ 〔清〕邵廷采撰、吳光校點：〈遺獻黃文孝先生傳〉，《黃宗羲全集》第12冊（杭州：浙江古籍出版社，1994年），頁65。

¹¹⁰ 船山並言道：「墓石可不作，徇汝兄弟為之，止此不可增損一字。」足見此乃船山對自己一生之整體評價。參見〔清〕王船山撰、楊堅編校：《薑齋文集補遺》，《船山全書》第15冊（長沙：嶽麓書社，1996年），頁227-228。

¹¹¹ 〔清〕劉毓崧撰、楊堅編校：《王船山先生年譜》，《船山全書》第15冊（長沙：嶽麓書社，1996年），頁271。

端者自別。顧一峰太極丸中，羞惡、辭讓、是非具足於惻隱之中，而密翁似以知和之和為太和，故深取莊子兩行之說以為妙用，意態掌與魚可以兼取，則兼不得時必兩失也。¹¹²

船山肯定方氏非沉溺異端之人，並指出方氏汲取儒家四端之心、「知和而和」，並結合莊子兩行的思維來構作他的思想。至於皈依佛門的方氏，船山並非視之為佛門中人，而是節義之士，並評其為「狂者可狷」。船山云：

方密之閣學之在粵，恣意浪遊，節吳歛，鬥葉子，謔笑不立崖岸，人皆以通脫短之。……乃披緇以後，密翁雖住青原，而所延接者類皆清孤不屈之人士，且興復書院，修鄒、聶諸先生之遺緒，門無兜鍪之客。其談說，借莊、釋而欲繫之以正。又不屑遣徒眾四出覓資財。道隱則以崇土木、飯髡徒之故，不擇人而屈下之，與尚氏往還，稱頌之不作。有金公絢者，亡賴幕客之長，持尚氏之權，漁獵嶺海，乃與聯族而兄事之。作海幢於廣州，營丹霞於仁化，所費至數萬金，以此盡忘其本色。狂者可狷，狷者一狂，則蕩閑無所止，有如此夫？¹¹³

船山對方氏的思想認為是綜合儒、道，並將其行徑理解為孔子所說的狂者，船山的評論大抵相應。這樣的生命型態，如何面對現實世變與生死，廖肇亨言道：

方以智認為死亡不是理性處理的對象，或者更確切的說，理性充其量只是面對死亡的一個起點。真誠的面對死亡，不只在於擁抱外在超越的存有，或者以坦然的態度輕鬆面對臨終的時刻而已，更重要的是：在死亡之前，必須積極地安排生命的意義，而此必須在社會脈絡當中才有充分實踐的可能與價值，而不能僅止於一己死生之超脫。……方以智以為：只有清明靈妙的主體性，才可能將現世的艱難轉變成為個人道德意識與處理現實的能力的提昇與超越。……經由死亡的談論，以理性與知識為出發點，將對死

¹¹² [清]王夫之撰、楊堅編校：《搔首問》，《船山全書》第12冊（長沙：嶽麓書社，1996年），頁635-636。

¹¹³ [清]王夫之撰、楊堅編校：《搔首問》，頁635。

亡的恐懼與驚疑，轉化成為生命歷程中堅定的步伐。¹¹⁴

筆者相當贊同廖氏的說法，方氏並非將生死視為理性處理的對象，亦不是以肯定外在超越的存有來視生死，也不是簡單輕鬆坦然去看待，而是在死亡前通過靈明的主體性，積極安排生命的意義。

本文扣緊方氏的生死哲學來探討，「生死」為《東西均》的重要術語。方氏不僅關注人的生死問題，更將範圍擴大，思考天地未生及天地已生後的萬物變化。

不少學者著重在方氏如何會通三教，或關注方氏如何以「易」會通三教。但筆者認為，這樣的研究向度，無法見出方氏的問題意識。方氏確實曾出入儒、道、釋三家，並承繼三家的部分觀點，然彼真正關切者並非如何會通三教，而是如何理解人的存在，以及有關人存在的意義。

就生死議題而言，方氏不將問題拘限在三家所論如何面對個人的生死，而是將討論範圍擴大，思考天地未生前及天地已生後的狀態，主張天地未生前為渾淪未分的元氣，而元氣中已蘊涵陰陽之氣；天地已生之後，陰陽二氣不斷作用，元氣亦涵蘊其間。元氣與陰陽二氣一體不二，流行不已。正因元氣與陰陽二氣，生生不已，何來生死之分，即此發展出「無生死」的觀點。

在「無生死」的基礎上，指引人看待世界、面對存在問題的思維，提出近於一心三觀智慧的隨生死、泯生死、貫生死的生死智慧。

方氏亦指出欲具體實現此觀念，不能單靠解悟，尚需有「學」的工夫。方氏重視質測之學亦屬於學的工夫，既然世界不離陰陽二氣，人生存其間，豈能不加認知學習？但方氏亦反對耽溺於學，主張學是為了見性，其盡心說便是這樣的工夫，藉此透徹體悟無生死的本性。

至於方氏生死哲學的意義，在方氏看來，儒、道、釋三家仍局限在將生死視為對治對象，而他提出無生死的思維，不僅讓吾人不再僅關注個人生死問題，而能將個人與人類歷史，甚至宇宙加以連結，無疑解消個人生死問題對吾人的禁錮，反而以更寬廣的向度正視人的存在，及思考人的存在意義，可作為現代人面對生死關卡的另項選擇。

¹¹⁴ 廖肇亨：〈藥地生死觀探析—以《東西均》與《藥地炮莊》為討論中心〉，頁 241-242。

參考文獻

(一) 傳統文獻

- 周·荀卿著、唐·楊倞注：《荀子》，上海：上海古籍出版社，1989年。
- 漢·許慎撰、段玉裁注：《說文解字》，臺北：書銘事業有限公司，1990年。
- 宋·劉子翬：《屏山集》，《影印文淵閣四庫全書》1134冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年。
- 宋·楊簡：《慈湖遺書》，《影印文淵閣四庫全書》第1156冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年。
- 明·來知德：《周易集註》，臺北：武陵出版有限公司，1997年。
- 清·方孔炤撰、方以智編：《圖象幾表》，收入《周易時論合編》第五冊，臺北：文境文化事業有限公司，1983年。
- 清·方以智撰、龐樸注釋：《東西均注釋》，北京：中華書局，2001年。
- 清·方以智：《物理小識》，臺北：臺灣商務印書館，1978年。
- 清·王夫之撰、楊堅編校：《薑齋詩話》，《船山全書》第15冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- 清·王夫之撰、楊堅編校：《薑齋文集補遺》，《船山全書》第15冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- 清·王夫之撰、楊堅編校：《船山詩文拾遺》，《船山全書》第15冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- 清·王夫之撰、楊堅編校：《搔首問》，《船山全書》第12冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- 清·黃宗羲撰、吳光等校點：《思舊錄》，《黃宗羲全集》第1冊，杭州：浙江古籍出版社，1994年。
- 清·黃宗羲撰、吳光編校：《南雷詩曆》，《黃宗羲全集》第11冊，杭州：浙江古籍出版社，1994年。
- 清·黃炳堃撰、吳光校點：《黃梨洲先生年譜》，《黃宗羲全集》第12冊，杭州：浙江古籍出版社，1994年。
- 清·王先謙：《荀子集解》臺北：華正書局，1988年。

(二) 近人論著

- 王茂等：《清代哲學》，合肥：安徽人民出版社，1992年。
- 余英時：《方以智晚節考》，臺北：允晨文化股份有限公司，1986年。
- 呂妙芬：〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人觀與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《近代史研究集刊》32期，1999年12月，頁165-207。
- 汪惠娟：〈方以智氣火一體思想管窺〉，《哲學與文化》387期，2006年8月，頁123-136。
- 吳康：《黑格爾的哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1996年。
- 侯外廬：〈方以智《東西均》一書的哲學思想〉，《人民日報》，1961年8月6日。
- 侯外廬等：《中國思想通史》第4卷下冊，北京：人民出版社，1992年。
- 馬數鳴：〈對方以智哲學思想的再探討—與侯外廬先生商榷〉，《江淮論壇》，1965年第1期，頁35-41。
- 徐聖心：〈火·爐·土·均—覺浪道盛與無可弘智的統攝之學〉，《臺大佛學研究》14期，2007年12月，頁119-121、123-157。
- 張永堂：《方以智的生平與思想》，臺北：臺灣大學歷史研究所博士論文，1976年。
- 傅諮銘：《對劉戡山、方以智、王夫之生命實踐理論之研究-從道器關係為論》，臺北：輔仁大學哲學研究所博士論文，2010年6月。
- 楊儒賓：〈儒門別傳—明末清初《莊》、《易》同流的思想史意義〉，收入鍾彩鈞，楊晉龍主編：《明清文學與思想中的主體性與社會—學術思想篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年，頁245-289。
- 楊自平：〈來知德易學特色—錯綜哲學〉，《明代學術論集》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2008年。
- 劉毓崧撰、楊堅編校：《王船山先生年譜》，《船山全書》第15冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- 劉君燦：〈有關方以智的書目〉，《書目季刊》第21卷2期，1987年9月，頁92-98。
- 劉君燦：《方以智》，臺北：東大圖書公司，1988年。
- 蔣國保：《方以智與明清哲學》，合肥：黃山書社，2009年。
- 蔣國保：《方以智哲學思想研究》，合肥：安徽人民出版社，1987年。
- 謝仁真：《方以智哲學方法學研究》，臺北：臺灣大學哲學研究所博士論文，1994年6月。

廖肇亨：《明末清初遺民逃禪之風研究》，臺北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1994年6月。

廖肇亨：〈藥地生死觀探析—以《東西均》與《藥地炮莊》為討論中心〉，收入鍾彩鈞，楊晉龍主編：《明清文學與思想中的主體性與社會—學術思想篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年，頁211-244。

廖肇亨：〈天崩地解與儒佛之爭—明清之際逃禪遺民價值系統的衝突與融合〉，《人文中國學報》13期，2007年9月，頁409-455。

廖肇亨：〈藥地愚者禪學思想蠡探—從「眾藝五明」到「俱鎔一味」〉，《中國文哲研究集刊》33期，2008年9月，頁173-203。

劉浩洋：《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》，臺北：政治大學中國文學研究所博士論文，2004年6月。

劉浩洋：《方以智《東西均》思想研究》，臺北：政治大學中國文學研究所碩士論文，1997年6月。

鄧克銘：〈方以智的禪學思想〉，《漢學研究》第27卷2期，2009年6月，頁324-325。

蔡振豐：〈方以智三教道一論的特色及其體知意義〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第7卷1期，2010年6月，頁159-199。

戴景賢：〈論方以智王船山二人思想之對比性與其所展顯之時代意義〉，《文與哲》12期，2008年6月，頁455-528。

謝明陽：〈覺浪道盛《莊子提正》寫作背景考辨〉，《清華學報》42卷1期，2012年3月，頁135-168。

羅熾：《方以智評傳》，南京：南京大學出版社，1999年。