

國立臺灣大學文學院中國文學研究所

碩士論文

Department of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis



藥樹的生成——方以智《藥地炮莊》研究

The Being and Becoming of the Medicine Tree:

A Study of Fang I-Chih's Commentary on Chuang-Tzu

陳貴弘

Kuei-Hung Chen

指導教授：徐聖心 先生

Advisor: Prof. Sheng-Hsin Hsu

中華民國一〇五年六月

June 2016



國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

藥樹的生成——方以智《藥地炮莊》研究

The Being and Becoming of the Medicine Tree:
A Study of Fang Yi-Zhi's Commentary on Chuang-Tzu

本論文係陳貴弘君（學號 R99121017）在國立臺灣大學中國文學研究所完成之碩士學位論文，於民國一〇五年六月廿日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

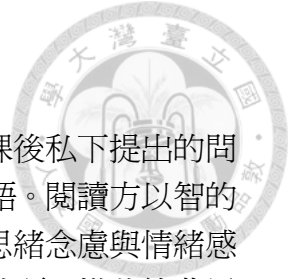
方以智

李俊堂

徐程心



謝辭



方以智《藥地炮莊》何以寫成如此，這是朋友當年在莊子課後私下提出的問題。風格即思想自身，此為過往於老師書中觸目當即銘記的引語。閱讀方以智的年歲，生命經歷許多事件，遭遇無以名狀的寫作瓶頸，自身同思緒念慮與情緒感受的關係持續變化，如今行文之形式秩序圍繞著論述主題蜿蜒生長，惟此終非思想未周與語焉不詳之遁辭。

放榜前夕同聖心師行於校園，師問當年禪七有何體會。心與念離。景逸之語常存胸臆，體驗實感現前之時語言隨即相應。那是寧靜安詳的午後。心與念合亦自無礙，藏通於雅抑或藏悟於學，子休與密之得於文明事業有所建樹而深戲於無盡言辭音聲海，想是於此奧竅深有所見。惟此心念合離彷彿盤旋於主體，覺知境域內自我與他者乃至中心與邊陲之困惑無得消融，痼疾難癒，藥地無我而無無我之說竟可能成應病之大藥。此時感激之情湧現，實亦非無可迴避，惟於可抽離背轉處仍願奮進直承，乃完遂知生之擔當。

天倫血緣，孟子所言君子三樂之首，每於內心深處迴響。深深感謝父親與母親。經濟層面的支持令我心安，情感上自始至終無條件的支持，更是自身意義網絡漸次崩坍時不可思議的精神源泉。謝謝兄長。求學生涯始終於前方筆路藍縷開關指引，過往試圖追逐反超乃至另闢蹊徑，而今唯安享於異處偕行之悅懌，十字街頭相逢卻在千峰頂上握手，彼此於思想與語言間真誠而深邃的交流洵屬此生最大之樂事。

經師兼人師，謝謝徐聖心老師這麼多年來的關懷與鼓勵。長期困厄於思想枯竭並深感碩論永無成日，老師無限包容地見證這些青澀研究從無到有的歷程而總得於幾微處詳加指正提點，每回帶著徬徨焦慮相聚，同老師談完總得豁然開朗，彷彿生命還有好多物事值得珍視。謝謝廖肇亨老師與蔡振豐老師。有幸於求學重要階段皆得有振豐師的參與，研究期間亦已與肇亨師神契良久，二位師長於親炙時辨論精鑿不吝斧正，顯現菩薩心腸之霹靂手段令我受益良多。現下礙於學力未能將論文修訂妥適，但盼來日能加以圓成。

美感經驗萌發，謝謝修平山老師於書法藝術方面的引領。修師不受限亦不自限，實踐時每流露千仞壁立無限精進之操履，欣賞時則展現百川海納無限涵攝之襟抱，教此般博大精深之人文傳統以如斯親切雋永之面貌展現於目前。

生命銘記，謝謝狗、旭、禎、雋、滿、強、維、茵。難得交心甚深，分享生命喜怒哀樂，歲月淘澄淳懿如斯，現下皆是感恩與感激。

謝謝熊衛老師。我於人間見證最為美善的風景。永誌不忘。

願藥樹皆得捨身自為，願藥樹天地得以生成於世間。

謝謝您們。願您們悅樂安康。



藥樹的生成——方以智《藥地炮莊》研究



摘要

本文旨在以方以智《藥地炮莊》為討論之核心，探究方以智纂作此書之原因及其願盼達成之效用。

第一章緒論，先概述方以智之生平與著作，次論《藥地炮莊》之版本與內容，再論本文論題揀擇與研究方向，廓清本文寫作之眉目綱領。

第二章討論《藥地炮莊》之設題義蘊旨趣，論述方以智纂著《藥地炮莊》，取「莊」作為主要藥材，進行「炮」之發毒煉製詮解，以完全其「藥地」之深心夙願；如斯當得概括總論方以智纂著此莊學著作而復揀定此題目，其旨趣深意可謂為「炮製莊子以成藥樹天地」。

第三章討論《藥地炮莊》之藥樹康健情態，論述《藥地炮莊》「見全」與「大獨」之議題皆可謂與圓伊三點（∴）密切相關，而該圓∴三點於方以智思想中覺知類型、境相狀態、主體火候、觀照作用等面向之義蘊既明，當可知圓∴三點之全體彰顯以及隨此符號模式感應諸法之持衡運作，即為《藥地炮莊》所欲康復之諸人本具情態，遂可謂「藥樹情態即為本具三點」。

第四章討論《藥地炮莊》之炮製發毒釋例，論述《藥地炮莊》整體篇章結構可能具備之系統相，復就實際段落字句討論釋例，以明此書經由「炮製」以使學人康復之義蘊，並證方以智《藥地炮莊》之寫作側重以本具藥樹情態之圓∴三點與《莊子》文本感應，亦盼後之學者於閱讀接受中體會自身本具藥樹情態之圓∴三點，遂可謂「自炮吞吐即是自為藥樹」。

第五章結論，先總結本文研究，再論未來研究之可能方向。本文總題以「藥樹的生成」，盼關照方以智思想中生成實法與方便權法之兩行論述，有取生成實法中諸人藥樹情態本自具足之生就天成義涵，兼取方便權法下諸人藥樹情態漸次體證之生發變成義涵，以明方以智纂作《藥地炮莊》之意趣宗旨。

關鍵詞：方以智、藥地炮莊、莊子、明末清初、易餘、東西均、周易時論



The Being and Becoming of the Medicine Tree: A Study of Fang I-Chih's Commentary on Chuang-Tzu



Abstract

This thesis focuses on *Yao-Ti P'ao Chuang*, Fang I-Chih's masterful commentary on *Chuang-Tzu*. Particular attention is given to two issues: what motivates Fang I-Chih to write the commentary and what he hopes to achieve with it.

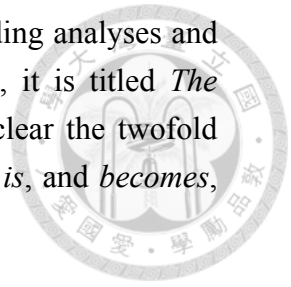
The first chapter begins with a brief discussion of Fang I-Chih's life and works. An overview of *Yao-Ti P'ao Chuang* then follows, examining its main themes and editions. Against this background, I situate my thesis in the current literature and outline the major claims.

The second chapter considers the title of the commentary: what does "Yao-Ti P'ao Chuang" mean? I shall argue that Fang I-Chih's ambitions behind the work are already visible in this title – *Chuang-Tzu* ("Chuang") is taken to be a kind of medicine and interpreted in a way analogous to *medicine refinement* ("P'ao"), in order to make this world, as it were, *a land of medicine trees* ("Yao-Ti").

In the third chapter, I discuss the central concept in *Yao-Ti P'ao Chuang*: the medicine tree. A case will be made that the image of medicine tree is invoked to characterize the natural state of health in human beings. The state is represented in Fang I-Chih's commentary by the symbol "·:", which transcribes *i-kāra*, the Sanskrit vowel sound of "I". The symbol is chosen because of its characteristic syntactical features, features that help the reader to visualize the way things are in the state of health. With this symbol, Fang I-Chih intends to illustrate how the natural state makes possible the transition between ordinary, mystic and integrative forms of perception.

The fourth chapter provides an analysis of Fang I-Chih's interpretative method in writing the commentary: that of medicine refinement. To this end, I first consider the overall organization of *Yao-Ti P'ao Chuang*. Then I examine the relevant paragraphs and discuss Fang I-Chih's hermeneutics. As will become clear, his method encourages the reader to engage *Chuang-Tzu* as he does, coming to terms with their own experiences in light of it. It is hoped that by doing so, the medicine tree that has always been in the reader would be revealed to them.

The fifth chapter concludes the study, summarizing the preceding analyses and anticipating future research. Given the motivations of this thesis, it is titled *The Being and Becoming of the Medicine Tree*. For it aims to make clear the twofold overarching concern in *Yao-Ti P'ao Chuang*: how each of us both *is*, and *becomes*, the medicine tree.



Keywords: Fang I-Chih, Yao-Ti P'ao Chuang, Chuang-Tzu, late Ming and early Ch'ing dynasty, I-Yu, Tung-Hsi Chun, Chou-I Shih-Lun

藥樹的生成——方以智《藥地炮莊》研究



目錄

第一章 緒論.....	1 -
第一節 方以智生平與著作概述.....	1 -
第二節 《藥地炮莊》版本與內容概述.....	5 -
第三節 本文論題揀擇與研究方向.....	11 -
第二章 《藥地炮莊》設題義蘊旨趣.....	15 -
第一節 「藥地」：身分與定位.....	17 -
一、 壽昌藥地說.....	19 -
二、 藥地圖章說.....	20 -
(一) 藥地浮廬印.....	20 -
(二) 浮廬藥地印.....	21 -
(三) 藥地頭陀印.....	21 -
三、 藥地頭陀說.....	21 -
四、 藥樹天地義.....	23 -
(一) 雪山藥樹.....	24 -
(二) 自為藥樹.....	29 -
(三) 藥樹成林.....	31 -
(四) 藥樹悟仁樹.....	33 -
(五) 藥樹以荊奇.....	34 -
(六) 小結.....	36 -
五、 藥地夢遊.....	36 -
第二節 「炮」：著作與閱讀.....	40 -
一、 作者纂著：炮製發毒.....	41 -
二、 讀者接受：自炮吞吐.....	46 -
第三節 「莊」：人物與作品.....	50 -
一、 生命體驗：莊子護符.....	50 -
(一) 歸實思想.....	51 -
(二) 生死議題.....	52 -
二、 道盛傳承：會宗托孤.....	56 -
(一) 三子會宗.....	57 -
(二) 莊生托孤.....	58 -
三、 莊子其人：大傷心人.....	60 -

(一)	傷心難已.....	61 -
(二)	傷盡偷心.....	64 -
四、	莊子其思：易風庸魂禪先機.....	66 -
五、	莊子其文：寓言詩賦.....	69 -
第四節	小結：炮製莊子以成藥樹天地.....	73 -
第三章	《藥地炮莊》藥樹康健情態.....	77 -
第一節	藥樹眼目：肉眼、醯眼、伊眼.....	78 -
一、	全眼見全.....	79 -
(一)	本具情態.....	81 -
(二)	善巧工夫.....	81 -
(三)	持衡模態.....	83 -
(四)	分別細化.....	84 -
(五)	天地眼目.....	85 -
(六)	詮釋運用.....	86 -
(七)	綜合論述.....	88 -
二、	體立大獨.....	90 -
(一)	獨義溯源.....	91 -
(二)	獨義傳承.....	92 -
(三)	體其大獨.....	95 -
(四)	立其大獨.....	97 -
第二節	圓：藥樹：二(⊙)、一(●)、三(⋯).....	100 -
一、	圓：二說.....	102 -
二、	大一(⊙)分為大二(⋯).....	103 -
三、	一(⊙/●)在二(⋯/⊙)中.....	105 -
四、	全樹全仁.....	107 -
第三節	藥樹主體：我、無我、無無我.....	109 -
一、	三番兩折.....	110 -
二、	小我大我.....	114 -
三、	破我之情識.....	115 -
四、	破無我之僭竊.....	117 -
五、	無無我之備我因物.....	118 -
第四節	藥樹作用：隨、泯、統.....	120 -
一、	隨泯統與圓：三點.....	121 -
二、	隨泯統與三眼模態.....	122 -
三、	隨泯統與三分學說.....	123 -
(一)	後天、先天、中天.....	123 -

(二)	世諦、真諦、中諦.....	124 -
(三)	物則、心則、天則.....	125 -
四、	隨泯統與兩端學說.....	129 -
(一)	入世、出世.....	129 -
(二)	歷然、寂然.....	129 -
(三)	質測、通幾.....	130 -
五、	隨泯統與大隨.....	131 -
第五節	小結：藥樹情態即為本具三點.....	133 -

第四章 《藥地炮莊》炮製發毒釋例..... 137 -

第一節	篇章結構系統.....	138 -
一、	〈逍遙遊〉統內外雜篇.....	139 -
二、	內篇與〈乾〉卦結構.....	139 -
三、	內篇數目義涵.....	141 -
四、	全書寓言性質.....	142 -
五、	外雜篇盤錯反復.....	143 -
第二節	用九：逍遙遊.....	146 -
一、	獨體寓遊.....	146 -
二、	鯤鵬變化.....	147 -
三、	上下視見.....	148 -
第三節	內卦：齊、主、世.....	149 -
一、	齊物論.....	149 -
(一)	物論現齊.....	150 -
(二)	喪我喪偶.....	150 -
(三)	兩行通一.....	151 -
二、	養生主.....	152 -
(一)	造化生主.....	152 -
(二)	生知隨養.....	153 -
(三)	薪火析燒.....	154 -
三、	人間世.....	155 -
(一)	天人間世.....	156 -
(二)	名實世界.....	157 -
(三)	集虛心齋.....	158 -
第四節	外卦：符、宗、應.....	159 -
一、	德充符.....	159 -
(一)	支離充符.....	159 -
(二)	所知之一.....	160 -

(三) 人故無情.....	- 161 -
二、 大宗師.....	- 162 -
(一) 生死宗師.....	- 162 -
(二) 知天知人.....	- 163 -
(三) 通一坐忘.....	- 164 -
三、 應帝王.....	- 165 -
(一) 帝王應物.....	- 165 -
(二) 天地委蛇.....	- 166 -
(三) 渾沌鑿竅.....	- 166 -
第五節 盤錯：外、雜.....	- 167 -
一、 外篇.....	- 168 -
(一) 黃帝遺珠.....	- 168 -
(二) 輪扁讀書.....	- 169 -
(三) 仁義糠眯.....	- 170 -
二、 雜篇.....	- 171 -
(一) 有為欲當.....	- 171 -
(二) 窮通寒暑.....	- 171 -
(三) 本自甘冥.....	- 172 -
第六節 小結：自炮吞吐即是自為藥樹.....	- 173 -
第五章 結論.....	- 175 -
第一節 本文研究總結.....	- 175 -
第二節 未來研究方向.....	- 178 -
參考文獻.....	- 181 -



飛花不記前生雨，
古木惟知此日聲。^{*}

* 明·方以智：《藥地炮莊》（臺北：廣文書局，1975年4月，影印中央研究院史語所藏王木齋輯補題記本），總論中，〈黃林合錄〉，眉批，頁103。



第一章 緒論



本文旨在以方以智《藥地炮莊》為討論之核心，探究方以智纂作此書之原因及其願盼達成之效用。此先概述方以智之生平與著作，次論《藥地炮莊》之版本與內容，再論本文之論題揀擇與研究方向。

第一節 方以智生平與著作概述

方以智，字密之，安徽桐城人，生於明神宗萬曆三十九年（辛亥，1611）十月二十六日，卒於清聖祖康熙十年（辛亥，1671）十月七日，年六十一歲。關於方以智之詳細生平，張永堂¹、冒懷辛與金隆德²、任道斌³、蔣國保⁴、劉君燦⁵、劉浩洋⁶、羅熾⁷、沈信甫⁸、彭迎喜⁹、周鋒利¹⁰、邢益海¹¹、李忠達¹²等人之著作，闡述皆已甚明。方以智自幼穎悟絕倫，早知平仄音韻而曉賦詩屬文，能承家訓遍覽經史亦復博涉多通，禮樂書畫乃至醫藥技勇皆得窮溯源流並釐析旨趣，弱冠即以文豪譽望震動天下；崇禎十三年（庚辰，1640）赴京並中進士

¹ 參張永堂：《方以智的生平與思想》（臺北：國立臺灣大學歷史研究所博士論文，1977年6月），上篇，第四章〈略傳〉，頁42-76。

² 參冒懷辛、金隆德：《方以智》，收入辛冠潔、丁健生、蒙登進主編：《中國古代著名哲學家評傳》（濟南：齊魯書社，1981年5月），第三卷（宋元明清部分，張立文、默名哲編），下冊，頁705-771，第一章〈方以智的生平和著作〉，頁711-724；冒懷辛：〈方以智的生平與學術貢獻——方以智全書前言〉，收入明·方以智著，侯外廬主編：《通雅》（上海：上海古籍出版社，1988年9月，《方以智全書》第一冊），前言，頁1-97，尤其是頁4-27。

³ 參任道斌編著：《方以智年譜》（合肥：安徽教育出版社，1983年6月）。

⁴ 參蔣國保：《方以智哲學思想研究》（安徽：安徽人民出版社，1987年12月），第三章〈不斷否定自我的一生〉，頁33-79。

⁵ 參劉君燦：《方以智》（臺北：東大圖書股份有限公司，1988年8月），第一章〈方以智的生平與所處時代〉、附錄〈方以智年表〉，頁12-31、頁134-150。

⁶ 參劉浩洋：《方以智〈東西均〉思想研究》（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，1997年6月），第二章〈方以智的生平與思想〉，頁13-55。

⁷ 參羅熾：《方以智評傳》（南京：南京大學出版社，2001年2月），第二章第二節「坎坷的人生之旅」、附錄〈方以智年表〉，頁28-81、頁399-427。

⁸ 參沈信甫：《方以智易學形上思想研究》（臺北：私立輔仁大學中國文學研究所碩士論文，2006年6月），第二章〈方以智的生平、著作、學術淵源與分期〉、附錄四〈方以智年譜簡表〉，頁15-54、頁255-263。

⁹ 參彭迎喜：《方以智與〈周易時論合編〉考》（廣州：中山大學出版社，2007年6月），第二章〈密之師學與密之弟子〉、第四章〈方以智事跡雜考〉，頁80-93、頁123-135。

¹⁰ 參周鋒利：《方以智三教會通思想研究》（北京：北京大學哲學系博士論文，2008年5月），第一章〈方以智的生平與思想分期〉，頁15-30。

¹¹ 參邢益海：《方以智的莊學研究——〈藥地炮莊〉初探》（廣州：中山大學哲學系博士論文，2010年6月），第二章〈方以智生平及其莊學思想史略〉，頁29-45。

¹² 參李忠達：《以學問為茶飯——方以智的讀書與學道研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2011年2月），附錄〈方以智年譜長編〉，頁193-293。

第，任翰林院檢討，又充定王、永王講官，通籍仕宦北京前後四年有餘，其間父方孔炤遭陷下獄，為申訴父冤故膝行血疏明表願將身代，終以至孝感動思宗而使其父免死得釋；崇禎十七年（甲申，1644）國變鼎革，北都淪陷後守節不屈，隨後背井離鄉流亡嶺南，七年當中五變姓名，歷盡劫難瀕死十九，曾為永曆帝條陳救國治策，唯深念高堂白髮故屢辭永曆帝拜為內閣大學士之詔敕始終不起，屈身守素隱居參驗；順治七年（庚寅，1650）年底為免友人嚴煒受其牽累，薙髮僧服與清將馬蛟麟相見，無所動搖於刀刃之脅迫與袍帽之利誘，終教馬蛟麟聽任其於翌年順治八年（辛卯，1651）年初至梧州雲蓋寺披緇為僧，法名行遠，號無可；順治九年（壬辰，1652）除夕返鄉桐城省望老父於白鹿山莊，翌年順治十年春（癸巳，1653）不從操江巡撫李日芄以朝服誘逼，為表堅不仕清乃毅然奔赴金陵天界寺，禮拜與家世夙有因緣之覺浪道盛為師並圓具足戒，更名大智，又稱弘智，承嗣曹洞宗脈並紹壽昌東苑系禪法，隨後閉關深掩於高座寺看竹軒，剝心濯骨而渙然冰釋於性命宗旨；順治十二年（乙未，1655）其父方孔炤辭世，聞訊旋即破關奔喪，於合明山下結廬墓側守孝三年；順治十五年（戊戌，1658）服闋，順治十六年（乙未，1659）其師覺浪道盛圓寂金陵，聞訊呼天痛悼而同諸法兄共記荊居士建塔於棲霞山以祭其師，隨後禪遊江西行腳數年屢易其所，精修苦行亦復勤讀證會，其間曾任新城南谷寺主持；康熙三年冬（甲辰，1664）冬至日，為完遂其師覺浪道盛復興曹洞宗之宿願志業，應于藻、倪震與吉安士人之邀請，繼法兄笑峰大然後正式入主青原山淨居寺法席，粗衣糲食持戒精嚴，開堂說法圓融無礙，每教聞者如夢忽覺照見本來；康熙七年（戊申，1688）起桐城鄉紳每有恭迎返鄉主持浮山華嚴寺之請，以衰老故屢辭皆不獲免，仍為桐城鄉紳視作浮山華嚴寺第十六代住持；康熙九年冬（庚戌，1670）以老病故辭去青原山寺住持，退處泰和首山安養；康熙十年（辛亥，1671）為「粵難」所牽連，自廬陵循贛江押赴嶺南途中，卒於萬安縣境之惶恐灘。

關於方以智之生平事蹟與學術思想分期，以下諸家說法於學界頗受重視：

（一）張永堂分為六期：（1）在鄉時期（1611-1629）、（2）出遊及流寓金陵時期（1630-1639）、（3）仕宦北京時期（1640-1644）、（4）流離嶺南時期（1644-1650）、（5）逃禪前期（1651-1664）、（5）逃禪後期（1664-1671）；（二）冒懷辛與金隆德分為三期：（1）早期（1611-1644）、（2）中期（1645-1651）、（3）晚期（1652-1671）；（三）任道斌分為七期：（1）童年與青少年時期（1611-1633）、（2）流寓南京（1634-1639）、（3）北京「曼寓」的生活（1640-1644）、（4）流離嶺南（1645-1650）、（5）從梧州、廬山、桐城到閉關南京、廬墓合山（1651-1658）、（6）禪游江西（1659-1664）、（7）晚年青原山的活動及其他（1665-1671）；（四）蔣國保分為三期：（1）早期（以為官否定了早期的自我）（1611-1639）、（2）中期（以隱居否定了中期的自我）（1640-1650）、（3）晚期（出世而又頑強地表現自我）（1651-1671）；（五）劉浩洋分為七期：（1）誦讀桐城（1611-1629）、（2）結社東南（1630-1639）、（3）仕宦北京（1640-1644）、（4）流離嶺南（1644-1650）、（5）逃禪雲蓋（1651-1652）、（6）披緇天界

(1653-1664)、(7) 弘法青原 (1665-1671)；(六) 羅熾有分爲三期：(1) 早期 (從「狂生」到「入仕」) (1611-1639)、(2) 中期 (從經世到出世) (1640-1650)、(3) 晚期 (哲魂其萎乎) (1651-1671)，亦有分爲四期：(1) 青少年時期 (1611-1633)、(2) 流寓南京，中進士任京官時期 (1634-1644)、(3) 明亡，流離嶺南時期 (1645-1650)、(4) 返桐城，閉關南京，出家爲僧時期 (1651-1671)；(七) 周鋒利分爲三期：(1) 早期 (狂生之志) (1611-1644)、(2) 中期 (退隱之道) (1645-1650)、(3) 晚期 (出入之間) (1651-1671)；(八) 邢益海分爲三期：(1) 早期 (士子的莊學理想——〈七解〉) (1611-1639)、(2) 中期 (臣子的退藏哲學——《易餘》等) (1640-1650)、(3) 晚期 (衲子的新莊學——會通三教與集大成) (1651-1671)。沈信甫於生平事蹟分期採張永堂之說，而於學術思想分期則採劉浩洋之說；邢益海遍參諸家，而較同意蔣國保、羅熾一脈之三期說。綜上所述，各家分期皆有各自側重發揮之處，劉浩洋之說承繼張永堂之研究基礎，各期標目安立精到，復能圓熟兼顧生平活動與思想進程，實爲值得重視之論述；邢益海之說則別出機杼，亦爲無可輕忽之意見。

關於方以智之家學與師承，方以智出生於儒學世家，有其淵源三世之家學傳統，曾祖方學漸 (字達卿，號本菴，1540-1615)、祖父方大鎮 (字君靜，號魯嶽，1560-1631)、父方孔炤 (字潛夫，號仁植，1590-1655) 皆爲名重當時之碩儒公卿，得予方以智理學與易學以堅實之基礎；外祖吳應賓 (字尙之，號觀我，別號三一老人，1565-1634) 學通三教，對方以智解會釋、道思想有重要之影響。方以智早年尙從學於白瑜 (字瑕仲，一字安石，號石塘，生卒年不詳，年約六十) 與王宣 (字化卿，號虛舟，1565-1654) 兩位業師，對其治學態度、辭賦古詩、河洛象數、名物訓詁等諸多方面皆有啓發；另有座師余颺 (字賡之，1603-?)、座師楊觀光 (字用賓，1597-1644)、房師傅鍾秀 (字海峰，?-1644)，對其論學析辨、物理易數、醫術方藥等諸多方面亦有指引；此外，黃道周 (字幼玄，號石齋，1585-1646) 與方孔炤曾因先後下獄相互結識而有西庫論易之事，方以智若遇易學難決處則常求證於其說。方以智披緇爲僧後嗣法覺浪道盛 (別號杖人，俗姓張氏，1592-1659)，覺浪道盛於佛學與莊學之闡釋，對方以智亦影響甚深。

方以智著作等身，舉凡思想義理、科學博物、聲韻文字、詩文歌賦乃至藥理醫學諸方面，皆有相關論述。關於方以智之著作內容，張永堂¹³、冒懷辛與金隆德¹⁴、任道斌¹⁵、蔣國保¹⁶等人之著作，皆已闡述甚明；關於方以智之研究文獻，張永堂¹⁷乃至沈信甫¹⁸、邢益海¹⁹、李忠達²⁰等人之著作，亦已闡述甚明。

¹³ 參張永堂：《方以智的生平與思想》，上篇，第三章〈著述〉，頁 28-41。

¹⁴ 參冒懷辛、金隆德：《方以智》，附錄〈方以智著作考〉，頁 766-771；冒懷辛：〈方以智的生平與學術貢獻——方以智全書前言〉，頁 27-62。

¹⁵ 參任道斌編：《方以智著述知見錄》(北京：書目文獻出版社，1985 年 4 月)。

¹⁶ 參蔣國保：《方以智哲學思想研究》，第四章〈方以智著作考〉，頁 80-117。

¹⁷ 參張永堂：《方以智研究初編》(臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，1973 年 5 月)。

關於方以智至今仍存且有通行於世之著作：詩文歌賦方面，有《浮山文集前編》、《浮山文集後編》、《浮山此藏軒別集》等總集²¹，潘江（1619-1702）《龍眠風雅》輯有方以智相當數量之詩作²²，方昌翰（1827-1897）所輯之《桐城方氏七代遺書》收有《膝寓信筆》²³，另有《方子流寓草》²⁴、《禪樂府》²⁵通行於世，《青原志略》²⁶、《浮山志》²⁷二山志亦收有其相關詩文；語文博物方面，有《通雅》²⁸、《物理小識》²⁹通行於世；思想義理方面，有《易餘》³⁰、《東西均》³¹、《象環寤記》³²、《一貫問答》³³等系統著述，有承繼父志所編纂之《周易時論合編》³⁴，亦有總集大成之《藥地炮莊》³⁵，方中通（1634-1698）續輯之《心學宗續

第一篇〈評介近三百年來的方以智研究〉，頁 1-98。

¹⁸ 參沈信甫：《方以智易學形上思想研究》，附錄一〈方以智思想研究書目暨期刊一覽表〉，頁 241-250。

¹⁹ 參邢益海：《方以智的莊學研究——《藥地炮莊》初探》，附錄一〈方以智學術研究文獻綜述〉，頁 131-150；邢益海：〈方以智研究進路及文獻整理現狀〉，《現代哲學》2013 年第 1 期（2013 年 1 月），頁 119-128。

²⁰ 參李忠達：《以學問為茶飯——方以智的讀書與學道研究》，緒論第一節「方以智研究概況」，頁 1-9。

²¹ 明·方以智：《浮山文集前編》、明·方以智：《浮山文集後編》、明·方以智：《浮山此藏軒別集》（上海：上海古籍出版社，2002 年，《續修四庫全書》，集部別集類，第 1398 冊，影印湖北省圖書館藏清康熙此藏軒刻本）；明·方以智著，凌明標點：《浮山文集後編》、明·方以智著，凌明標點：《浮山此藏軒別集》（收於中國社會科學院歷史研究所清史研究室編：《清史資料》第六輯，北京：中華書局，1985 年 5 月）。

²² 清·潘江輯，彭君華主編：《龍眠風雅全編》（合肥：黃山書社，2013 年 11 月，《安徽古籍叢書》本），尤其是卷四十三，方以智，頁 1665-1723；卷六十四，衲子，釋弘智，頁 2838-2860。

²³ 明·方以智：《膝寓信筆》（收於清·方昌翰輯：《桐城方氏七代遺書》，東京：日本東洋文庫藏，1970 年，影印清光緒十四年至十六年桐城方氏刊本）。

²⁴ 明·方以智：《方子流寓草》（北京：北京出版社，2000 年 1 月，《四庫禁燬書叢刊》，集部，第 50 冊，影印北京大學圖書館藏明崇禎刻本）。

²⁵ 明·方以智著，方叔文、方鴻壽校刊：《禪樂府》（1935 年，安徽省圖書館藏排印本）

²⁶ 明·方以智編，張永義校注：《青原志略》（北京：華夏出版社，2012 年 6 月）。

²⁷ 明·吳道新纂輯，清·陳焯修訂，疏獲點校：《浮山志》（合肥：黃山書社，2007 年 1 月）。

²⁸ 明·方以智著，侯外廬主編：《通雅》（上海：上海古籍出版社，1988 年 9 月，《方以智全書》第一冊）。

²⁹ 明·方以智：《物理小識》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年，《文淵閣四庫全書》，子部雜家類，第 867 冊，影印國立故宮博物院藏本）；明·方以智著，龍旭光、朱廣福校對：《物理小識》（上海：商務印書館，1937 年 3 月，《萬有文庫》本）。

³⁰ 明·方以智著，張昭煒校：《易餘》（北京：九州出版社，2014 年 1 月）；明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》（北京：九州出版社，2015 年 3 月，《方以智著作選》本）。

³¹ 明·方以智：《東西均》（上海：上海古籍出版社，1997 年，《續修四庫全書》，子部雜家類，第 1134 冊，影印安徽省博物館藏清初鈔本）；明·方以智著，李學勤審校：《東西均》（北京：中華書局，1962 年 11 月）；明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》（北京：中華書局，2001 年 3 月）。

³² 明·方以智著，李學勤審校：《象環寤記》（收於明·方以智著，李學勤審校：《東西均》，北京：中華書局，1962 年 11 月）；明·方以智著，張昭煒整理：《象環寤記》（北京：九州出版社，2015 年 3 月，《方以智著作選》本）。

³³ 明·方以智著，張昭煒整理：《一貫問答》（北京：九州出版社，2015 年 3 月，《方以智著作選》本）；明·方以智著，龐樸注釋：《〈一貫問答〉注釋》（上）、（下），收入《儒林》第一輯、第二輯（濟南：山東大學出版社，2005 年 8 月、2006 年 4 月）。

³⁴ 明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編》（臺北：文鏡文化事業有限公司，1983 年，影印清順治十七年白華堂刊本）。

編》³⁶與《陪集》³⁷載有其儒家理學相關語錄，《冬灰錄》³⁸、《青原愚者智禪師語錄》³⁹則載有其佛家禪學相關思想。基於方以智對諸般學問始終抱持開放涵攝之態度，今將合參其諸種著作，並以《藥地炮莊》作為本文論述之核心。

第二節 《藥地炮莊》版本與內容概述

方以智《藥地炮莊》一書，為其晚年會通三教總集大成最為重要之思想著作，且除承繼父志所編纂之《周易時論合編》外，其採傳統經典詮釋之注疏體形式纂作者唯此一例。以方以智《藥地炮莊》作為核心主題之研究著作，李素妮⁴⁰可謂發端，其後李宛玲⁴¹、邢益海⁴²皆得益加深入精研，持續探索其中之思想議題；至於持論剴切而富創闢

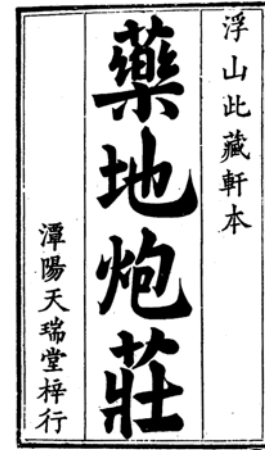


圖 1 大集堂本牌記 圖 2 天瑞堂本牌記

³⁵ 明·方以智：《藥地炮莊》（臺北：廣文書局，1975年4月，影印中央研究院史語所藏王木齋輯補題記本）。

³⁶ 明·方中通：《心學宗續編》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995年9月，《四庫全書存目叢書》，子部儒家類，第12冊，影印景德鎮市圖書館藏清康熙繼聲堂刻本），尤其是卷之四，方文忠先生，頁227-241。

³⁷ 明·方中通：《陪集》（上海：上海古籍出版社，2010年12月，《清代詩文集彙編》第141冊，影印康熙三十六年刻本），尤其是卷首，〈文忠公垂示〉，頁3。

³⁸ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》（北京：華夏出版社，2014年4月）。

³⁹ 明·方以智著，邢益海校注：《青原愚者智禪師語錄》（北京：華夏出版社，2014年4月）。

⁴⁰ 參李素妮：《方以智《藥地炮莊》中的儒道思想研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1978年6月）。鑒於《藥地炮莊》成都美學林排印本、王木齋輯補題記本兩個影印本至1972年5月、1975年4月方於臺灣分別由藝文印書館、廣文書局相繼出版流通，李素妮此篇論文可謂以《藥地炮莊》作為主題之早期研究，側重論述《炮莊》中儒家思想與道家思想之辨析；如今看來，其對作者及時代背景之論述稍簡、對《炮莊》著述年代之考究亦較略，其論方以智披緝後方完成之《炮莊》而不言其佛教禪學思想面向之研究取徑、單就片段文字而論方以智《炮莊》中道家思想主要承續郭象注解之推測判定雖有須斟酌再議之處，然其如於儒家思想處以「誠」釋「獨」、於道家思想處分別從三種類型角度探討自然觀與自得說等詮釋亦有其見地，不失為初探《炮莊》而具有階段意義之研究著作。

⁴¹ 參李宛玲：《方以智《藥地炮莊》思想研究》（臺中：國立中興大學中國文學系碩士論文，1998年6月）。此作扣緊方以智圓伊三點（∴）之觀念，以「合二而一」論述《炮莊》中三教合一之思想、以「一在二中」論述《炮莊》中三教歸實之思想、以「用二即一」論述《炮莊》中聖人逍遙用中之面向，皆有其可觀處。

⁴² 參邢益海：《方以智的莊學研究——《藥地炮莊》初探》（廣州：中山大學哲學系博士論文，2010年6月）。此作對於《藥地炮莊》版本及刊行時間之考據極為重要，對方以智《藥地炮莊》當代研究之綜述更能網羅中、港、臺三地學者之成果而顯得完整全面，可參此作之附錄一〈方以智學術研究文獻綜述〉，傳記類進路「三教會通的「青原學風」、分文本及專題研究進路「莊學」，頁142-143、頁147-149。

洞見之論文，則非楊儒賓⁴³、
廖肇亨⁴⁴二先生之研究莫屬。
關於《藥地炮莊》之版本差異
與成書過程，邢益海與張永義
考索甚詳⁴⁵，現今存有四種古
本，分別為安徽博物館藏潭陽
大集堂本⁴⁶（圖 1）、中國社會
科學院歷史所藏潭陽天瑞堂本
⁴⁷（圖 2）、中央研究院史語所
藏王木齋輯補題記本⁴⁸（圖
3）、四川省圖書館藏天瑞堂殘
本⁴⁹（圖 4-1、4-2），其後成都

圖 3 王木齋題記

圖 4-1 天瑞堂殘本題記

⁴³ 參楊儒賓：〈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：《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年12月），頁245-289。

⁴⁴ 參廖肇亨：〈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：《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年12月），頁211-244。

⁴⁵ 參邢益海：《方以智的莊學研究——《藥地炮莊》初探》，第一章《《藥地炮莊》版本及刊行時間考》、第五章《從體例及撰述看《炮莊》與「托孤」的關係》，頁17-28、頁89-98；張永義、邢益海：《《藥地炮莊》校點說明》，收入明·方以智著，張永義、邢益海校點：《藥地炮莊》（北京：華夏出版社，2011年9月），校點說明，頁1-6；邢益海：〈方以智《藥地炮莊》版本考〉，《中國哲學史》2012年第1期，頁106-112；張永義：《《藥地炮莊》成書考》，收入張永義：《中國思想論集》（成都：巴蜀書社，2012年5月），頁46-61；張永義：《《藥地炮莊》箋釋：總論篇》前言，收入明·方以智著，張永義注釋：《藥地炮莊箋釋：總論篇》（北京：華夏出版社，2013年9月），前言，頁1-19。

⁴⁶ 此潭陽大集堂本為安徽省博物館所收藏，據邢益海研究其自入館以來幾乎從未影印外傳。該大集堂本牌記轉引自陶善才：《大明奇才方以智》（合肥：安徽文藝出版社，2013年8月），第八章〈好聽狂生醉後論〉，頁115；該珍貴書影大底為邢益海慷慨提供，參陶善才：《大明奇才方以智》，〈後記〉，頁252。

⁴⁷ 此潭陽天瑞堂本可參明·方以智：《藥地炮莊》（上海：上海古籍出版社，2002年，《續修四庫全書》，子部道家類，第957冊，影印中國社會科學院歷史研究所圖書館藏清康熙此藏軒刻本）。該天瑞堂本牌記參此《續修四庫全書》本《藥地炮莊》，扉頁，頁185。

⁴⁸ 此王木齋輯補題記本可參明·方以智：《藥地炮莊》（臺北：廣文書局，1975年4月，影印中央研究院史語所藏王木齋輯補題記本）。該王木齋題記參此廣文書局本《藥地炮莊》，扉頁。

⁴⁹ 此潭陽天瑞堂殘本可參明·方以智：《藥地炮莊》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995年9月，《四庫全書存目叢書》，子部道家類，第257冊，影印四川省圖書館藏清康熙此藏軒刻本）；明·方以智：《藥地炮莊》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1999年5月，龔鵬程、陳廖安主編：《中華續道藏》，初輯，經典教義類，第14冊，影印清康熙此藏軒刻本）。該天瑞堂殘本題記與首頁書影參此《四庫全書存目叢書》本《藥地炮莊》，扉頁，頁221；卷之一，頁222。該天瑞堂殘本題記大抵為藏家手錄清人杜蔭棠（生卒年不詳）《明人詩品》（原名「明人詩流品藻」）評方以智詩文語，惜該藏家未署名。該段《明人詩品》原文，見清·杜蔭棠輯錄：《明人詩品》（臺北：明文書局，1991年1月，《明代傳記叢刊》本，影印清同治十三年虞山顧湘小石山房叢書刊本），卷二，頁107。關於杜蔭棠與《明人詩品》之考論，參徐國能：《《明人詩品》考述》，收入吳宏一主編：《清代詩話考述》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年12月），下冊，頁941-942；陳開林：《《明人詩品》考論》，《西華師範大學學報（哲學社會科學版）》2015年第6期，頁79-83。

美學林曾據天瑞堂殘本排印⁵⁰

(圖 5); 該四本雖刷行時間有早有晚, 序跋篇數或多或少, 完備程度有所不同, 但可謂皆屬於同一刻本, 而其中王木齋輯補題記本保留序跋總數最多, 可謂最為齊全之版本, 除卷六〈知北遊〉四張缺頁⁵¹、字跡漫漶處與序跋次第參酌它本, 今仍以此本為主。至於《藥地炮莊》之成書過程, 可謂方以智順治八年(辛卯, 1651)後, 經過《易餘》、《東西均》二部系統著述與〈向子期與郭子玄書〉、〈惠子與莊子書〉⁵²二封書信擬文之思想創論, 順治十年(癸巳, 1653)接受覺浪道盛對《莊子》之全標寄付, 經歷十年盡心竭誠主持經營, 康熙二年(癸卯, 1663)大底完成定稿, 康熙三年(甲辰, 1664)由蕭伯升捐資、曾玉祥刊刻, 康熙五年(丙午, 1666)全書終得正式梓行。



圖 4-2 天瑞堂殘本卷一頁一



圖 5 美學林本卷一頁一

關於《藥地炮莊》王木齋輯補題記本, 邢益海曾討論王德楷(字木齋)之題辭乃作於咸豐七年(丁巳, 1857)而非民國六年(丁巳, 1917), 所據為王德楷有「余二十一歲時, 聞先師楊樸菴先生屢稱無可大師《葯地炮莊》為說莊第一書, 即有心求之。廿餘年來, 僅得卷首一本。至辛亥六月, 乃見有持此書求售者, 欣然購之, 如獲異珍。首卷復缺四序、一題詠, 幸前購殘本, 有此六葉,

⁵⁰ 此成都美學林排印本可參明·方以智：《藥地炮莊》（臺北：藝文印書館，1972年5月，嚴靈峯編輯：《無求備齋莊子集成》，初編，第17冊，影印民國二十一年成都美學林排印本）；明·方以智：《藥地炮莊》（成都：巴蜀書社，1992年8月，胡道靜、陳耀庭、林萬清主編：《藏外道書》，古佚道書與老莊注釋類，第2冊，影印嚴靈峯無求備齋本）。巴蜀書社該本乃據嚴靈峯藏本影印，此由該本第一、三、五、七卷之卷首初行中間處皆有二方藏印可知，分別為「靈峰藏書」長型陽文墨印與「無求備齋」方型陽文墨印，參該本頁671、717、761、801。該美學林本首頁書影參此《藏外道書》本《藥地炮莊》，卷一，頁671。

⁵¹ 此四張缺頁，分別為卷六〈知北遊〉版心頁第三十三、三十四頁及第四十二、四十三頁，參明·方以智：《藥地炮莊》（廣文書局王木齋輯補題記本），卷六，外篇，〈知北遊第二十二〉，頁653-654，以及頁668-669之間。該二處可據潭陽天瑞堂本補，參明·方以智：《藥地炮莊》（《續修四庫全書》天瑞堂本），卷六，外篇，〈知北遊第二十二〉，頁355、頁359-360。

⁵² 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈向子期與郭子玄書〉、〈惠子與莊子書〉，頁107-114、頁115-128；另可參明·方以智：《浮山文集後編》，卷一，頁363-365、頁365-367。

遂以補入，此書始成完書。然已二十五年懸懸胸臆，僅乃得之者矣。……上元王木齋記。丁巳冬至後一日」⁵³之語與楊摛藻（字樸菴，1800-1863）卒於同治二年（癸亥，1863）之事；然據王德楷知交王澐（字伯沆，號冬飲，1871-1944）爲其《娛生軒詞》作序時有「此吾友王木齋遺詞也。……余生平知交，蓋未有相得之深且久如君者也。君舉丁酉科副貢，五十以後家漸落，侘傺致疾，訥不能多言。……竟以丁卯年五月十九日卒，年六十有二」⁵⁴之語，可知王德楷爲光緒二十三年（丁酉，1897）副貢，其既卒於民國十六年（丁卯，1927）而年六十二歲，則可反推其生於同治五年（丙寅，1866），遂其《藥地炮莊》之題辭作於民國六年（丁巳，1917）當無疑義⁵⁵。

關於《藥地炮莊》之體例，李宛玲曾予以完整介紹⁵⁶，張永義對總論三篇亦已有適切論述⁵⁷。先載論《藥地炮莊》原刻本目錄之情狀：序文（■首）⁵⁸、發凡（七則）、總論上（集漢唐宋至今諸家論說）、總論中（憨山影響論、鼓山寤言一則、天界提正托孤論、黃林合錄）、總論下（向子與郭子書、惠子與莊子書、藥地總炮七論、噓室一解⁵⁹）、卷之一（內篇：逍遙遊、齊物論）、卷之二

⁵³ 明·方以智：《藥地炮莊》（臺北：廣文書局，1975年4月，影印中央研究院史語所藏王木齋輯補題記本），扉頁，王木齋題記。該題記爲王德楷以行書與草書寫就，王德楷後將該本《藥地炮莊》贈予其好友王澐，王澐乃將該段題記全錄於自身藏書題記中，參王澐：《冬飲廬藏書題記》（收於《南京文獻》第二十一號，南京：南京市文獻委員會通志館，1948年9月），〈藥地炮莊（康熙此藏軒刻本）〉，頁6。徐雁與譚華軍曾將該王德楷之題記視作王澐之題跋，恐因忽略文末署名致誤，參徐雁、譚華軍：《南京的書香》（南京：南京出版社，1996年12月），〈王澐和冬飲齋〉，頁131-134。關於王德楷與王澐之藏書因緣及交誼，江慶柏論述甚詳，參江慶柏：《近代江蘇藏書研究》（合肥：安徽文藝出版社，2000年10月），第二章，「王澐與冬飲廬藏書」、「王德楷藏書」，頁56-61、頁61-62。

⁵⁴ 王澐：《冬飲廬文稿》（收於《南京文獻》第二十一號，南京：南京市文獻委員會通志館，1948年9月），〈娛生軒詞序〉，頁1。關於王德楷之生平與其同王澐之交誼，可參何東萍對文廷式（字雲閣，1856-1904）相關詞作之注釋與簡析，參清·文廷式著，何東萍箋注：《雲起軒詞箋注》（長沙：岳麓書社，2011年11月），〈木蘭花慢（寄上元王木齋）〉，頁88-93。今尚存王德楷於光緒三十年（甲辰，1904）九月十三日三更時分書付王澐之手札，全箋以行書與草書寫就，對熟悉王德楷用筆習慣與結字特徵頗有助益，而信中痛念文廷式同年八月甫逝之哀情溢於言表，亦得見其與王澐及文廷式交情之誠摯深刻，參周法高編輯：《近代學人手跡（初集）》（臺北：文星書店，1962年6月），拾壹〈王木齋與王冬飲書〉，頁12-15。

⁵⁵ 至於王德楷於題記中自言二十一歲時「聞」楊摛藻稱方以智書之事，且有謂楊摛藻爲「先師」之舉，考量楊摛藻去世時王德楷尚未出生，王德楷自無及門親炙受業之緣，或爲輾轉耳聞於並世師友之言談，而視楊摛藻爲前輩尊長並生私淑心意之故。

⁵⁶ 參李宛玲：《方以智《藥地炮莊》思想研究》，第二章第一節，「本書體例」，頁30-34。唯李宛玲逕依原刻本目錄謂序言爲十五則，未再區分該部分實有序言十則與跋文五則之別。

⁵⁷ 參張永義：〈《藥地炮莊》箋釋：總論篇〉前言，頁3。

⁵⁸ 關於該「首」前之墨釘，張永義與邢益海認爲大底因書序續有增添而難以確定具體數字之故，參明·方以智著，張永義、邢益海校點：《藥地炮莊》（北京：華夏出版社，2011年9月），附錄一〈原目錄〉，頁473，註1。

⁵⁹ 該篇有目無文，內容或佚。邢益海曾提供可能說法，推測卷九〈天下〉篇末「噓室曰」一段文字疑即該文；唯方以智《藥地炮莊》諸篇末尾每有總結性質之文字，且該段文字實相應於〈天下〉篇本文惠施麻物之橋段，而本標於總論下之文章反置於跋文處亦有問題，故其說尚存疑義，參邢益海：《方以智的莊學研究——《藥地炮莊》初探》，第一章第二節「四種古本及其影印或排印本介紹」、第三章第三節「新齊物論和新觀物篇——《東西均》」、第五章第一節「文本體例、構成及總撰者」，頁22，註1、頁72、頁90。

(內篇：養生主、人間世、德充符)、卷之三(內篇：大宗師、應帝王)、卷之四(外篇：駢拇、馬蹄、胠篋、在宥、天地)、卷之五(外篇：天道、天運、刻意、繕性、秋水)、卷之六(外篇：至樂、達生、山木、田子方、知北遊)、卷之七(雜篇：庚桑楚、徐無鬼、則陽)、卷之八(雜篇：外物、寓言、讓王、盜跖)、卷之九(雜篇：說劍、漁父、列御寇、天下)。⁶⁰

再略述《藥地炮莊》王木齋輯補題記本之概況：(一)序言十則，版心下方題一至九之頁碼與「此藏軒」，依序為陳丹衷與何三省〈藥地炮莊序〉(版心上方題「炮莊敘」)、張自烈〈閱炮莊與滕公刻語〉(版心上方題「炮莊序」)、弘庸序(版心上方題「炮莊序」)、文德翼〈補堂炮莊序〉(版心上方題「炮莊敘」)、余颺〈炮莊序〉(版心上方題「炮莊序」)、苗蕃〈炮莊咏二十四韻〉(版心上方無題)、大成〈讀炮莊題辭〉(版心上方題「讀炮莊題辭」)⁶¹、戒顯〈炮莊序〉(版心上方題「序」、版心中間題小字「晦山」)、方以智〈炮莊小引〉(版心上方題「炮莊小引」)，其中弘庸序無文題，而除苗蕃與大成二則文題低二格，其餘文題皆頂格，此乃方以智及其師友為《藥地炮莊》所作之序言。(二)發凡七則，版心下方題一至三之頁碼與「此藏軒」，文題低二格，即大別〈炮莊發凡〉(版心上方題「凡例」)，此乃方以智弟子興月所錄，提示《藥地炮莊》全書通例，並闡發摘舉其要旨大意。(三)跋文五則，版心下方題一、二、後三之頁碼與「此藏軒」，依序為方以智與興翹〈炮莊末後語〉(版心上方題「炮莊末後語」)⁶²、蕭伯升〈刻炮莊緣起〉(版心上方題「刻炮莊緣起」)⁶³、慈炳與彭舉〈炮莊後跋〉(版心上方題「藥地炮莊後跋」)，蕭伯升頁文題低一格，其餘二頁文題則頂格，可視為與《藥地炮莊》相關之文字記錄。(四)總論上篇，為集漢、唐、宋、明諸家論說，可謂近於《莊》學簡史，復於眉批處隨順寄寓褒貶撥反之意。(五)總論中篇，收入晚明三位高僧之《莊》評、方以智與左銳之對話以及碩儒之論，可謂側重權衡《莊子》與儒、釋、道三教之關係。(六)總論下篇，收

⁶⁰ 參明·方以智：《藥地炮莊》，目錄，頁1-2。

⁶¹ 此竺菴大成之文於天瑞堂本與王木齋輯補題記本中末尾皆有「康熙丙午」四字，但於最早之大集堂本則無此四字，參明·方以智著，張永義注釋：《藥地炮莊箋釋：總論篇》，序跋·發凡，〈讀炮莊題辭(大成)〉，頁35，註1。此外，蕭伯升〈刻炮莊緣起〉文末有「康熙甲辰」四字，序跋發凡部分採用清朝年號紀年者唯此二例，天瑞堂本未收蕭伯升文，不知大集堂本蕭伯升文與王木齋輯補題記本所據之刻本是否相同，亦不知此二處年號是否為最後編輯者所增補，唯待日後得參大集堂本時再考。

⁶² 此篇前段末尾有小字附注「侍者興隸錄」，邢益海逕以其為方以智所述，張永義則言從內容判斷該篇當出自方以智之手，二人說法可採，參邢益海：《方以智的莊學研究——《藥地炮莊》初探》，第一章第二節「四種古本及其影印或排印本介紹」，頁22；明·方以智著，張永義注釋：《藥地炮莊箋釋：總論篇》，〈目錄〉，頁1，註1。

⁶³ 據邢益海研究，大集堂本目錄後首篇序言即蕭伯升此文，遂此〈刻炮莊緣起〉本來或當視作序文，參邢益海：《方以智的莊學研究——《藥地炮莊》初探》，第一章第二節「四種古本及其影印或排印本介紹」，頁21。然蕭伯升此文於王木齋輯補題記本中版心頁碼為「二」，收於天瑞堂本版心頁碼為「一」與「後三」且於大集堂本與天瑞堂本皆置於〈天下〉篇後即全書最末之〈炮莊末後語〉與〈炮莊後跋〉之間；此蕭伯升文版心頁碼之同異若得釐清，或有助於討論該文原為序文抑或跋文以及《藥地炮莊》版本差異之議題，不知該文大集堂本之版心頁碼為何，抑或該文於大集堂本與王木齋輯補題記本實據不同之刻本，唯待日後得參大集堂本時再考。

錄方以智本人之文章，即炮莊二書與總炮七論，若謂其後正文部分側重對莊子全本逐章逐句碾解烹炮之歷程，此部分則可謂闡發自身核心思想之炮法總綱抑或祕藥丹方。(七)正文九卷，即對《莊子》全書之集評與詮解，包括內篇七、外篇十五、雜篇十一，共三十三篇。

關於《藥地炮莊》之版式，彭迎喜頗有著墨⁶⁴，張永義與邢益海則於點校及箋釋前亦皆有所概述⁶⁵。關於序跋發凡部分之版式行款：白口，無魚尾，左右雙欄。半頁十行，行二十四字。版心題刻狀況則如前段所述。關於總論三篇之版式行款：白口，無魚尾，左右雙欄。分上下兩欄，下欄半頁十行，行二十字；小字雙行，行二十字。上欄半頁二十行，行六字。版心上方題「藥地炮莊總論○(上、中、下)」，版心下方題頁碼與「此藏軒」，總論下篇版心中間題小字文名(向惠書)抑或小字文名及頁碼(逍遙遊總○、齊物論總○、養生主總○、人間世總○、德充符總○、大宗師總○、應帝王總○)。關於正文九卷之版式行款：白口，單魚尾，左右雙欄。分上下兩欄，下欄半頁十行，行二十字；小字雙行，行二十字。上欄半頁二十行，行六字。版心上方題「藥地炮莊」，魚尾下題「卷之○(一至九)」，小字篇名首字(卷一至卷三之內篇)抑或完整篇名(卷四至卷九之外篇、雜篇)⁶⁶，版心下方題頁碼與「此藏軒」。

大別為《炮莊》發凡時曾言「訓詞，注之於下；諸家議論，彙之于後；別

⁶⁴ 參彭迎喜：《方以智與《周易時論合編》考》，第五章第二節，「《藥地炮莊》可能是二書合為一書」，頁 156-157。此唯重彭迎喜對《藥地炮莊》版式之觀察描述，該段分析《藥地炮莊》為二書之推測大抵無法成立，對此張永義已有評議，參張永義：《〈藥地炮莊箋釋：總論篇〉前言》，頁 7，註 1。唯細究彭迎喜推測之由，亦可謂源自對方以智文中「二書」之理解詮釋不同，此或為方以智研究之可能誤區，當於此略析。方以智於順治九年(壬辰，1652)作〈向子期與郭子玄書〉，該文《浮山文集後編》本之文題下有「係炮莊二書」之副標抑或自注文字，據同本隨後之文〈惠子與莊子書〉末尾傳笑「大醫王詳症用藥，橫身劍刃，申此兩噓」之識語為概括此二文，且〈惠子與莊子書〉並未另頁起始而為緊接該文後以表二文之連綴相屬，則該副標抑或自注亦當為概括此二文，遂該「二書」當非書籍義而當作書信義解，參明·方以智：《浮山文集後編》，卷一，〈向子期與郭子玄書〉、〈惠子與莊子書〉，頁 363-365、頁 365-367；方以智《藥地炮莊》本〈向子期與郭子玄書〉、〈惠子與莊子書〉版心頁中間皆同題「向惠書」，〈惠子與莊子書〉末尾亦有傳笑(此本恐因形近誤「傳咲」作「傳关」)概括二文之識語，益可證二文之連綴相屬，參明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，頁 107-114、頁 115-128。此外，方以智於康熙元年(壬寅，1662)為已逝之徐世溥(字巨源，1607-1658)之《榆墩集》作序時，曾於末尾附論二人之往來，論及順治十年(癸巳，1653)之事而有「十年前竹關寄三子會宗論、炮莊二書，巨源長紙荅之」之語，其時《藥地炮莊》尚未纂成，遂該「二書」亦當非書籍義而當作書信義解，即謂其時寄〈三子會宗論〉一文及〈向子期與郭子玄書〉、〈惠子與莊子書〉二書予徐世溥之事，參明·方以智：《浮山文集後編》，卷二，〈徐巨源榆墩集序〉，頁 387。關於對方以智文中「二書」之不同理解詮釋，參彭迎喜：《方以智與《周易時論合編》考》，第二章第一節「密之師學」、第五章第二節「《藥地炮莊》的兩個問題」，頁 87、頁 148、頁 158；謝明陽：《明遺民的莊子定位論題》(臺北：國立臺灣大學出版委員會，2001 年 10 月)，第四章第二節「遺民論述一：天人一貫」，頁 159；李忠達：《以學問為茶飯——方以智的讀書與學道研究》，附錄〈方以智年譜長編〉，頁 264。

⁶⁵ 參張永義、邢益海：《〈藥地炮莊〉校點說明》，頁 6；張永義：《〈藥地炮莊箋釋：總論篇〉前言》，頁 18。

⁶⁶ 此間唯卷九〈列御寇三十二〉魚尾下之篇名但題首二字「列御」而非「列御寇」之完整篇名。

路拈提，列之于上。然時有互見重言者，此筌蹄也」⁶⁷，上欄眉批與下欄文本於總論三篇及正文九卷皆存有相互對應之次第關係，總論三篇可謂包括下欄文本、下欄小字注語（訓詞）、上欄小字眉批（別路拈提）三部分（圖 6）⁶⁸，正文九卷則可謂包括下欄頂格《莊子》文本、下欄低格集評（諸家議論）、下欄小字注語（訓詞）、上欄小字眉批（別路拈提）四部分（圖 7）⁶⁹。總論三篇之注語多為於段落末尾對文本之總評，眉批多為對文本之點撥；然眉批亦有為對注語總評之點撥；正文九卷之集評對文本有所評論，注語於段落中間多為標音、於段落末尾則多為訓詞抑或對文本內容之總評，眉批則對文本、集評、注語皆可有所點撥，故依序漸次並迴環往復閱讀各部分之文字，自得體會其間層理遞進之對應關係，以及各部板塊思想組織交互激揚流動之興發態勢。此外，《藥地炮莊》刻本中之標示符號存有數種，其於文字右側，除空心圓圈、圈內實點外，尚有實心頓點、空心三角，其中明確義涵雖尚未全然區分釐清，然大底可謂與傳統文章評點之形式有所關聯，用作辨別術語義類抑或突顯關鍵語句，以收清朗醒豁之功效。



圖 6 總論部分文本、注語、眉批示例



圖 7 正文部分文本、集評、注語、眉批示例

第三節 本文論題揀擇與研究方向

方以智天縱聰慧亦復攬讀淵博，克紹三世家學精邃於儒宗理要與周易象義，批緝後更得洞澈曹洞奧旨並重振青原宗風，方以智次子方中通（1634-1698）

⁶⁷ 明·大別：〈炮莊發凡〉，收入明·方以智：《藥地炮莊》，發凡、跋文，頁 1。
⁶⁸ 書影示例參明·方以智：《藥地炮莊》（《續修四庫全書》天瑞堂本），總論中，〈天界提正托孤論〉，頁 208；廣文書局王木齋輯補題記本之相應頁面，可參頁 67-68。
⁶⁹ 書影示例參明·方以智：《藥地炮莊》（《續修四庫全書》天瑞堂本），卷一，內篇，〈逍遙遊第一〉，頁 232；廣文書局王木齋輯補題記本之相應頁面，可參頁 161-162。

於康熙十年（辛亥，1671）曾引述方以智庚辰同門姚奇胤（？-1646）謂方以智「才人、孝子、忠臣合為一人」且此中「才人」暗寓其如「五地再世」般世間學問技藝莫不通曉亦復無所不能之義⁷⁰，方以智族孫方苞（1668-1749）於康熙四十一年（壬午，1702）則曾引述江子長（生卒年不詳）稱方以智為「四真子」亦即蘊含其為「真孝子、真忠臣、真才子、真佛祖」之義⁷¹，桐城學人張若駒（生卒年不詳，約1748年尚在世）亦曾於乾隆十三年（戊辰，1748）為方以智曾孫方張登（？-1766）酬贈之方以智書法題跋言方以智為「以一身兼孝子、忠臣、文人、佛祖」⁷²，此皆足見方以智學識涵養之浩瀚深邃。方以智晚年直取素為學界歸作道家龍象之莊子思想以纂釋闡發，直至今日面對此《藥地炮莊》，接受者究竟應當抑或可能從何角度觸悟感通，仍為值得深思極慮之議題。

李素妮曾由《藥地炮莊》中之儒家思想與道家思想切入⁷³，李宛玲側重儒釋道三教融通會歸議題以論《藥地炮莊》之歸趣⁷⁴，邱敏捷逕取《藥地炮莊》為中國思想史中「以禪解莊」之顯例⁷⁵，陳秀美主張「三教歸易」乃《藥地炮莊》詮釋纂著之宗旨⁷⁶，邢益海則別開蹊徑提出「《莊》家」說法以論《藥地炮莊》與方以智之莊學思想⁷⁷；然方以智早言「今而後儒之、釋之、老之，皆不任受也，皆不闕受也」⁷⁸，自謂「三且不收，一唯自信」⁷⁹，晚年更每以「三不收之廢人」自道⁸⁰，其思想論述亦屢屢呈顯超出三教界域與諸家門限之學術形

⁷⁰ 明·方中通：《陪集》（上海：上海古籍出版社，2010年12月，《清代詩文集彙編》第141冊，影印康熙三十六年刻本），《陪詩》，卷之四，《惶恐集》，〈哀述〉，題注，頁105。

⁷¹ 康樂及文化事務署編印：《明月清風——至樂樓藏明末清初書畫選》（香港：香港藝術館，2010年12月），圖版編號42〈方以智《截斷紅塵圖》〉，方苞題跋，頁140、271。

⁷² 中國古代書畫鑑定組編：《中國古代書畫圖目》（北京：文物出版社，1986年10月-2001年12月），第十四冊，廣東省汕頭市博物館，粵6-05，〈清方以智《行書臨褚遂良虞世南書》〉，張若駒題跋，頁186。

⁷³ 參李素妮：《方以智《藥地炮莊》中的儒道思想研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1978年6月）。

⁷⁴ 參李宛玲：《方以智《藥地炮莊》思想研究》（臺中：國立中興大學中國文學系碩士論文，1998年6月）。

⁷⁵ 參邱敏捷：〈方以智《藥地炮莊》之「以禪解莊」〉，《南大學報（人文與社會類）》第39卷第1期（2005年4月），頁37-54。

⁷⁶ 參陳秀美：〈論《藥地炮莊》及其「三教歸易」之會通思想〉，《空大人文學報》第14期（2005年12月），頁95-114；陳秀美：〈論方以智「三教歸易」的會通思想〉，《宗教哲學季刊》第62期（2012年12月），頁39-55。

⁷⁷ 參邢益海：《方以智的莊學研究——《藥地炮莊》初探》（廣州：中山大學哲學系博士論文，2010年6月），尤其是第二章第一節「方以智思想的分期及「儒家論」者的困難」，頁29-34。

⁷⁸ 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》（北京：中華書局，2001年3月），〈神迹〉，頁160。

⁷⁹ 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》（北京：九州出版社，2015年3月，《方以智著作選》本），〈易餘小引〉，頁322。

⁸⁰ 方以智於順治十六年（乙未，1659）聞其師覺浪道盛圓寂金陵之訊而作〈善世門哀詞〉，其中自言：「竹關迸破，血濺古今。以三不收之廢人，行混不得之鳥道。」參明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》（北京：華夏出版社，2014年4月），卷首，卷首三，頁71。方以智約於康熙四年（乙巳，1665）與左銳（字又錚，號藏一，約1665年尚在世）討論儒佛分門之議題時曾自笑言：「別路三不收，牛馬聽呼耳。」參明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷三，書院，〈仁樹樓別錄〉，頁84。方以智法侄芝穎興化（？-1665）於康熙四年（乙巳，1665）之春亦曾以此語向方以智問言：「炮《莊》佐鍛，三俱不收。畢竟望誰著力？」參明·方以智

態，廖肇亨曾謂無論儒者、高僧、科學家、考證學者、理學家皆不足以盡其底蘊⁸¹，余英時更早以章學誠「學者不可無宗主，而必不可有門戶」之語得為其贊頌並論泯除復統合門戶界限為其晚年思想要義⁸²，如此能否另有略與傳統既定思想門戶框架拉開距離而得直探方以智《藥地炮莊》論學宗主之方式？此即本文寫作之重要關注所在。此外，當前諸多研究討論《藥地炮莊》時多搜章適句以判定方以智為文義旨⁸³，然此進路難免忽略方以智纂著行文時經常支離自身、隨寓諸名以成辯論激揚之特殊對話流動形式，本文討論其中語句時則盼得瞻顧前後語境與其寄寓立場，以顯其模糊自他界分以使歷史注家與虛構音響交織呈現出多音複調、眾聲迭發復又無中無邊、中不定中之靈動手法。

此於緒論後將展開正文，第二章將先就閱讀此書可能遭遇之問題，討論《藥地炮莊》之設題義蘊旨趣。首先，方以智一生經歷別號良多，何以獨取「藥地」一號冠於《炮莊》？此為自眾多別號中選擇的問題；方以智其它著作如《通雅》、《物理小識》、《東西均》、《一貫問答》，亦皆未標其名號，何以最終決定加冠「藥地」一號於《炮莊》？此為別號意義與著作關係之問題。再者，方以智《藥地炮莊》就著作形式而言，自屬《莊子》學史註解著作之一，然其不依慣常作「注」莊抑或「釋」莊，不依其師覺浪道盛作「提」莊或「正」莊，亦不如其友人錢澄之作「詁」、王夫之作「解」或「通」，特名其著述之舉為「炮」，此處當有可說。此外，方以智生平著作甚多，屬思想類著作者亦有多種，然採傳統經典詮釋之注疏體形式者，除承繼父志所編纂之《周易時論合編》外，唯此《藥地炮莊》一書，遂此例顯得十分特殊。此章就《藥地炮莊》書名之揀定，分作「藥地」、「炮」、「莊」三個部分，探討方以智寫作此書時可能之自身定位、創作意

著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷二，〈即日小參〉，頁 152。另可參方以智同年王辰（生卒年不詳）為《青原志略》作序時所記與方以智之對話：「余嘗與同志私許近代人無出老人右者，一日以質老人，老人曰：『三不收之廢人，有何長耶？祇是不見人短。』」參明·王辰：〈青原志序〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》（北京：華夏出版社，2012 年 6 月），卷首，序文、發凡，頁 8。

⁸¹ 參廖肇亨：〈藥地愚者禪學思想蠡探——從「眾藝五明」到「俱鎔一味」〉，收入廖肇亨：《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013 年 12 月），頁 275-316，尤其是頁 279。

⁸² 參余英時：《方以智晚節考》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1986 年 11 月，增訂擴大版），第三章〈晚年思想管窺〉，頁 63、70。章學誠該語，見清·章學誠：《章學誠遺書》（北京：文物出版社，1985 年 8 月，斷句影印吳興嘉業堂劉承幹刊章氏遺書本），卷二，〈浙東學術〉，頁 15。

⁸³ 此點隨學歷來研究大抵可見端倪，參黃釗主編：《道家思想史綱》（長沙：湖南師範大學出版社，1991 年 4 月），第三十章第三節「方以智《藥地炮莊》的以儒解莊特色」，頁 592-600；羅熾：〈方以智的道家觀〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》1991 年第 6 期，頁 127-132；熊鐵基、劉固盛、劉韶軍：《中國莊學史》（長沙：湖南人民出版社，2003 年 10 月），第六章第六節「方以智《藥地炮莊》」，頁 526-547；方勇：《莊子學史》（北京：人民出版社，2008 年 10 月），第二冊，第五編，第十五章〈方以智的《藥地炮莊》〉，頁 617-635；熊鐵基主編：《中國莊學史》（福州：福建人民出版社，2009 年 12 月），下冊，第七章第十二節「方以智的《莊子》觀」，頁 124-145；李波：〈兼容并包，經世致用——桐城學者方以智《藥地炮莊》的學術思想試析〉，收入程必定、王世華主編：《皖江文化與區域創新》（合肥：合肥工業大學出版社，2009 年 8 月），頁 375-384。

圖與接受效果、擇定《莊子》注解闡發之原因，最終再論以莊為藥可能隱寓之意涵。「藥地」、「炮」、「莊」三者之義蘊既明，可謂方以智纂著《藥地炮莊》，取「莊」作為主要藥材，進行「炮」之發毒煉製詮解，以完全其「藥地」之深心夙願；如斯當得概括總論方以智纂著此莊學著作而復揀定此題目，其旨趣義蘊可謂為「炮製莊子以成藥樹天地」。

此後二章，先明目標而後明途徑，首論名以「藥樹」之《藥地炮莊》所欲康復之諸人本具情態，再論名以「炮製」之《藥地炮莊》文本康復讀者抑或讀者自炮吞吐該文本以康復自身之實際過程。第三章討論《藥地炮莊》之藥樹康健情態，畢竟《藥地炮莊》為以語言文字載於書本冊籍之形式流通，須自己親身投入於閱覽誦讀之經驗歷程方得受用，方以智討論閱讀時屢屢言及「開眼」議題，於藥地總炮七論則以「見全」與證知「大獨」為重要議題，遂就此彷彿以能所對分之二者展開討論可能之「藥樹」康健情態；《藥地炮莊》「見全」與「大獨」之議題皆可謂與圓伊三點（∴）密切相關，而該圓∴三點於方以智思想中覺知類型、境相狀態、主體火候、觀照作用等面向之義蘊既明，當可知圓∴三點之全體彰顯以及隨此符號模式感應諸法之持衡運作，即為《藥地炮莊》所欲康復之諸人本具情態，遂可謂「藥樹情態即為本具三點」。

第四章闡述《藥地炮莊》之炮製發毒釋例，先論《藥地炮莊》整體篇章結構可能具備之系統相，復就實際段落字句討論釋例，以明此書經由「炮製」以使學人康復之義蘊；方以智《藥地炮莊》整體篇章結構可能具備之系統相既明，由象徵本自具足之藥樹情態動態持衡展開時乘之遊而相應〈乾〉卦用九之〈逍遙遊〉起始，經歷相應〈乾〉卦內卦三爻之〈齊物論〉、〈養生主〉、〈人間世〉，復經〈乾〉卦外卦三爻之〈德充符〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉，乃至相應《周易》六十四卦三百八十四爻之外篇、雜篇，經由對相關段落字句之實際發毒釋例，皆可證方以智《藥地炮莊》之寫作側重以本具藥樹情態之圓∴三點與《莊子》文本感應，亦盼後之學者於閱讀接受中體會自身本具藥樹情態之圓∴三點，遂可謂「自炮吞吐即是自為藥樹」。

如此方以智纂作《藥地炮莊》「自炮吞吐即是自為藥樹」之義既明，可謂方以智採《莊子》為藥而後炮製應對世間之病，後之學人亦採《藥地炮莊》為藥而後炮製應對自身之病則可自證「藥樹情態即為本具三點」，藥樹天地於此世間便得鋪蓋生成，方以智「炮製莊子以成藥樹天地」之深心夙願終得完遂，此即本篇論文所欲闡發之旨趣。本文總題以「藥樹的生成」，乃盼關照方以智思想中生成實法與方便權法之兩行論述，有取生成實法中諸人藥樹情態本自具足之生就天成義涵，兼取方便權法下諸人藥樹情態漸次體證之生發變成義涵，以明方以智纂作《藥地炮莊》之意趣宗旨。

第二章 《藥地炮莊》設題義蘊旨趣



方以智（1611-1671）《藥地炮莊》難解，自昔至今皆然。例如與方以智同為覺浪道盛門下之竺菴大成（1610-1666）於題辭時，便曾記下此著作可能遭遇之問題：

或云：「莊子之言多出杜撰，杖人、藥地大驚小怪，引許多宗門中語去發明他；那人且不識莊子語，又如何明得宗門中語？不亦隔靴搔癢耶？」

84

此問從莊禪語言使用之特殊處發起，莊子因其創用三言已顯得瑰瑋連袂且參差詼詭⁸⁵，方以智復將禪宗遮彼顯此以設機使學人向上之風格引入其中，其後讀者於觀閱理解時，自難免於面對重重障礙及層層考驗。清初以文學著稱之李伍漢（1636-1712）⁸⁶對此有言：

偶讀《藥地炮莊》而歎曰：「世人患惡毒者，每云『不妨以毒攻毒』。余觀《莊子》藥性本自有毒，加以釋子炮製，則毒上加毒矣！」竊恐世之服此藥，而望其起病延年，何可得也？⁸⁷

李伍漢受業於劉命清（1610-1682）⁸⁸，其師深善《莊子》⁸⁹、與方以智摯友施閏章（1618-1683）亦有來往⁹⁰，其對《炮莊》或得有相當程度體會，卻對《炮

⁸⁴ 明·竺菴大成：〈讀炮莊題辭〉，收入明·方以智：《藥地炮莊》（臺北：廣文書局，1975年4月，影印中央研究院史語所藏王木齋輯補題記本），序文，頁13-14。李素嫻曾以此為對《炮莊》不表嘉許的反面看法，見李素嫻：《方以智「藥地炮莊」中的儒道思想研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1978年6月），第二章第一節「藥地炮莊在當時友朋間所引起的反應」，頁59。唯觀察前後語脈，此但為大成自答前之自問，實無批判貶義於其中。

⁸⁵ 關於莊子創用之寓言、重言與卮言等三言之意義、範例解析與後設意義，徐聖心先生之研究值得深研，參徐聖心：《莊子「三言」的創用及其後設意義》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1998年6月）。

⁸⁶ 李伍漢，字聖水，號半谷，一號瑤湖，晚號剩叟，江西臨川人，以文章稱雄於朋儕，有《壑雲篇文集》十五卷、《代言集》六卷、《壑雲篇詩集》二卷傳世，參清·童範儼等修，清·陳慶齡等纂：《臨川縣志》（臺北：成文出版社，1989年3月，《中國方志叢書》華中地方江西省第946號，影印日本國會圖書館藏清同治九年刊本），卷四十三，人物志五，文苑，國朝，頁2595；清·許應鑠修，清·謝煌纂：《撫州府志》（臺北：成文出版社，1975年6月，《中國方志叢書》華中地方江西省第253號，影印清光緒二年刊本），卷六十，人物志，文苑二，國朝，頁1012。

⁸⁷ 清·李伍漢：《壑雲篇文集》（上海：上海古籍出版社，2010年12月，《清代詩文集彙編》第141冊，影印清雍正十一年管學源刻本），卷十五，〈瑤湖剩語〉，頁680。

⁸⁸ 參清·李伍漢：〈虎溪先生遺集刻成書後〉，收入清·劉命清：《虎溪漁叟集》（上海：上海古籍出版社，2010年12月，《清代詩文集彙編》第31冊，影印清康熙三十五年臨川劉氏刻本），頁381-382。

⁸⁹ 劉命清有〈莊屈〉一文，從「怨」的角度提出了自己的莊屈觀，盛論莊屈二人發憤著書皆為宣洩其不得志之怨情的思想，見劉命清：《虎溪漁叟集》，卷之十一，史論上，頁539-540。另可參宋健：〈論明清學者的莊屈觀〉，收入方勇主編：《諸子學刊》第二輯（上海：上海古籍出版社，2009年6月），頁243-266。

⁹⁰ 施閏章有參與劉命清《虎溪漁叟集》之評校，參清·劉命清：《虎溪漁叟集》，評校姓氏，頁

莊》思想影響採保留甚或貶抑態度，從中亦可看出《炮莊》詮釋之紛雜與困難。明亡後居家緇衣之遺民賀貽孫（1605-1688）⁹¹則言：

蒙惠《炮莊》，伏讀一過，已將瞿曇、漆園二老作用合為一劑，以治眾病，幾於剝滌腸胃、變易心腑矣。……孰若是編之圓通無碍，塵尾拳槌，隨拈即是，珠玉瓦礫，隨在皆藥也哉！……尤冀廣揭此書，遍佈四海，共拯迷津。⁹²

此則對《炮莊》會通佛道思想之成效深表認同，以為其對世道人心大有助益，讚嘆之情溢於言表，更願促成此書流通於情識迷途之廣袤世間。

除以上專對《炮莊》所發之論外，與方以智為同邑好友且與覺浪道盛實有近同師生情誼之錢澄之（1612-1693）曾言：

今道人既出世矣，然猶不肯廢書。獨其所著書，好作禪語，而會通以《莊》、《易》之旨；學者驟讀之，多不可解，而道人直欲以之導世。⁹³

《炮莊》為方以智入佛後之著作，自符合錢澄之此段之指涉。此段表示方以智入佛後著作中語言及思想之特色，並將方以智著作書寫之意圖與當時學者驟讀不解之情狀並置，《藥地炮莊》可能面對之問題亦於此中呈現出來。進士與方以智同年且時相過從之周亮工（1612-1672）則言：

無可大師……甲乙後，薙髮受具，耽嗜枯寂，粗衣糲食，有貧士所不能堪者。於是謝絕一切，惟意興所至，或詩或畫，偶一為之。然多禪語自喻而已，不求人解也。⁹⁴

387。

⁹¹ 關於賀貽孫之生平事蹟，可參羅天祥編著：《賀貽孫考》（南昌：江西人民出版社，1998年3月）。

⁹² 明·賀貽孫：《水田居文集》（上海：上海古籍出版社，2010年12月，《清代詩文集彙編》第21冊，影印道光二十六年至同治九年間敕書樓刻水田居叢書本），第五卷，書，〈□藥地和尙〉，頁556。文題首字漫漶，查此卷前後諸文，該字大抵表書信呈與抑或復答之義。

⁹³ 明·錢澄之：〈康熙刻本錢澄序〉，收入明·方以智著，侯外廬主編：《通雅》（上海：上海古籍出版社，1988年9月，《方以智全書》第一冊），附錄，頁1588。另可參明·錢澄之著，彭君華校點：《田間文集》（合肥：黃山書社，1998年8月，《錢澄之全集》之六），卷十二，〈通雅序〉，頁228。唯《田間文集》本此段文字略有出入，「好作禪語」作「多禪語」，且至「多不可解」處即止，無「而道人直欲以之導世」一句，如此錢澄之對方以智出世後著作書寫意圖之揣摩便無從見得。

⁹⁴ 清·周亮工：《讀畫錄》（臺北：明文書局，1985年5月，《清代傳記叢刊》本，影印畫史叢書排印本），卷二，〈釋無可〉，頁31。「甲乙」指甲申、乙酉（1644、1645）二年，崇禎帝自縊後，弘光帝復被俘殺，其間方以智被論以虧臣節與撰偽書，受此黨禍而流離嶺南，參明·文秉：《甲乙事案》（臺北：偉文圖書出版社有限公司，1976年9月，影印中央研究院歷史語言研究所藏清鈔本），卷上，〈逮原任簡討方以智〉，頁83。關於指控方以智撰偽書之意見，可參清·楊士聰撰，謝伏琛校點：《甲申核真略》（杭州：浙江古籍出版社，1985年2月，《明末清初史料選刊》本），頁24-25；另可參清·李天根：《燭火錄》（臺北：大通書局，1987年10月，臺灣銀行經濟研究室編輯：《臺灣文獻史料叢刊》，第六輯，第177種），卷一，頁67。對於方以智此段坎坷曲折之闡述，可參李瑄：《明遺民群體心態與文學思想研究》（成都：巴蜀書社，2009

《炮莊》成書於甲乙後，亦合於周亮工之指涉。此段較錢澄之更進一步，認為方以智此後之著作多以禪語，且其不單「多不可解」而是「不求人解」，無欲「導世」而聊以「自喻」而已。

以上共錄五家言論，就指涉對象而言，竺菴大成、李伍漢、賀貽孫之論皆針對《藥地炮莊》而發，錢澄之、周亮工之評論指涉泛範圍則包含《藥地炮莊》；就此五人與方以智之關係而言，除李伍漢與方以智關係較為間接，其餘四人皆可謂與方以智有直接之接觸面談抑或書信往來。此處小結此五說可能引發之問題：（一）就創作者之意圖觀察，方以智寫作《藥地炮莊》究竟是欲以導世抑或單單自喻？是企求人解抑或不求人解？（二）就接受者之影響觀察，《藥地炮莊》是否可以救治眾病、起病延年？抑或只是毒上加毒、反以增病？（三）《藥地炮莊》中屢屢出現宗門禪語與道家術語為不爭事實，闡述思想義理時也流轉於三教之間，其如斯運用術語與融通思想之用意為何？其自身立場定位又為何？以上三個問題，實為體會理解《藥地炮莊》之重要關鍵，亦為思考評價《藥地炮莊》之可能進路。此處欲先就《藥地炮莊》書名之揀定，分作「藥地」、「炮」、「莊」三個部分，探討方以智寫作此書時可能之自身定位，及其創作意圖與接受效果，擇定《莊子》注解闡發之原因，最終再論以莊為藥可能隱寓之意涵。

第一節 「藥地」：身分與定位

方以智，字密之，號曼公，一生別號甚繁，早年稱浮山愚者、龍眠愚者、宓山、鹿起山人，明亡後別稱吳秀才、吳石公，流寓嶺南時稱愚道人、愚者智、笑翁，逃禪梧州法名行遠、法號無可，至天界改名大智、又稱弘智，此外還稱五老、藥地、浮庭、墨歷、木立、愚者大師、樂廬大師、筍參上人、極丸老人、浮渡智、閒翁……等等。⁹⁵方以智於《炮莊》中別號使用之例，序文〈炮莊小

年1月)，第四章第一節「弘光朝「從逆案」的影響與復明運動中明遺民的失落」，頁289-297。
⁹⁵ 關於此方以智別號之總結，參張永堂：《方以智》（臺北：臺灣商務出版社，1987年8月，《中國歷代思想家》第37冊），前言，頁1；較詳細之說明，參張永堂：《方以智的生平與思想》（臺北：國立臺灣大學歷史研究所博士論文，1977年6月），上篇，第四章〈略傳〉，頁42-65。關於方以智之別號，另可參任道斌編著：《方以智年譜》（合肥：安徽教育出版社，1983年6月），卷首〈傳略〉，頁2-4；彭迎喜：《方以智與《周易時論合編》考》（廣州：中山大學出版社，2007年6月），第四章第一節「別號補」，頁123-126。關於僧人之名號，由於僧人同名者眾多，名上冠以地名、寺名乃僧傳書寫慣例，又宋、元之後僧多有號，常以號綴名上、或以號綴名下，且古人稱僧例取名下一字，法系派輩出現後名中二字上字亦多為派輩用字故可省略而但取名下一字，故僧人之全稱順序大底為「地名／寺名」、「號／字」、「名」，如稱方以智為「青原愚者智」抑或稱其師為「天界覺浪盛」皆是，參陳垣：《清初僧諍記》（北京：中華書局，1962年9月），〈小引〉，頁1；陳垣：《釋氏疑年錄》（北京：中華書局，1964年3月），〈凡例〉，頁1；陳垣：〈大唐西域記撰人辯機〉，收入陳垣：《陳垣學術論文集》（北京：中華書局，1980年6月），第一集，頁449-473，尤其是頁471；張雪松：〈晚明以來僧人名號及譜系研究〉，《玄奘佛學研究》第15期（2011年3月），頁247-271。關於方以智別號繁多之議題，趙園曾謂遺民常藉自我命名之方式表達其歸屬乃至信念，無論另擬字、號、室名、別名皆可謂重新賦予生存

引)署以「浮山愚者」,總論上篇與中篇署以「墨歷山樵」,總論下篇總炮七論署以「藥地愚者」,正文卷一至卷九卷首署以「極丸孝人」,總論下篇上欄署以「平叟」,正文卷一至卷九上欄署以「閑翁」,內文化用名號更是輪番更迭。此處欲提出之問題為:方以智一生經歷別號良多,何以獨取「藥地」一號冠於《炮莊》?⁹⁶此為自眾多別號中選擇的問題。

此外,觀察《藥地炮莊》中之序跋發凡,除陳丹衷、何三省二人之序合標以「藥地炮莊」外,張自烈、弘庸、文德翼、余颺、苗蕃、大成、戒顯、大別、興翹、蕭伯升與方以智本人,皆單以「炮莊」指涉該著作稿件⁹⁷,而未冠以「藥地」之號;觀察諸序,唯此陳、何二序合二文於同一印頁⁹⁸,遂陳、何二序可能本無標題,最後編輯時方始合併安立,而陳丹衷序內文但以「炮莊」指涉方以智之纂著舉動,何三省序內文實亦單言「炮莊」而已。⁹⁹順此而言,《炮莊》無「藥地」之號本亦可行,如當時代覺浪道盛《莊子提正》、錢澄之《莊屈合詁》、王夫之《莊子解》、佘亭淨挺《漆園指通》等莊學論著,皆未標作者名號於書名;方以智其它著作如《通雅》、《物理小識》、《東西均》、《一貫問答》,亦皆未標其名號,何以最終決定加冠「藥地」一號於《炮莊》?此為別號意義與著作關係

以意義,而性情不同抑或志行不同則其所賦予之意義亦自有別,足以體會遺民自我命名之嚴肅性與對符號意義之認真推究,參趙園:《明清之際士大夫研究》(北京:北京大學出版社,2014年6月),〈餘論(之一)〉,頁394-396;衡諸趙園之說,益見思考《炮莊》前所冠別號之內涵義蘊,亦得為切近方以智思想心志之可能進路。

⁹⁶ 例如《炮莊》正文卷一至卷九卷首所署之「極丸孝人」便可謂極好之可能選項,方以智知交王夫之(1619-1692)多稱其為「極丸翁」、「極丸老人」,更曾取明代儒者羅倫(號一峰,1431-1478)「太極丸春」之意旨為其深解此「極丸」晚號,而方以智晚年於壬寅至甲辰(1662-1664)年間亦曾作專文詮說此自號,側重闡述有極、無極、太極三丸與學問、覺悟二事之關係,參明·王夫之撰,夏劍欽覆校:《搔首問》(長沙:嶽麓書社,2011年1月,《船山全書》第十二冊),頁631-632;明·方以智:《浮山文集後編》(上海:上海古籍出版社,2002年,《續修四庫全書》,集部別集類,第1398冊,影印湖北省圖書館藏清康熙此藏軒刻本),卷二,〈極丸孝人說〉,頁388。關於此「極丸孝人」之別號,李忠達已有整全精到之論述,參李忠達:《以學問為茶飯——方以智的讀書與學道研究》,第四章第一節「本無差別、三極一貫之天」,頁158-161。此外,再如〈炮莊小引〉與總炮七論所署之「愚者」亦為值得考慮之可能選項,此為方以智年少誦讀桐城南山時便已採用之自號,與其「以智」之名互為表裡相反相因,方以智歿後其次子方中通(字位白,號陪翁,法名興馨,1634-1698)及弟子山足興斧(約1673年尙在世)為其編纂之語錄(《青原愚者智禪師語錄》)即揀取此「愚者」別號,而百年後顧文彬(1811-1889)更以方以智批緝後仍用此「從未出家時名『以智』取義」之別號為具備范文子所謂「樂操土風,不忘舊也」之君子美德,益見此別號之足取,參清·顧文彬撰,柳向春校點:《過雲樓書畫記》(上海:上海古籍出版社,2011年8月),卷第五,畫類五,〈藥地師書畫禪冊〉,頁170-171;唯查底本原無標示符號,此校點本恐因未諳方以智本名而有句讀誤斷,參清·顧文彬:《過雲樓書畫記》(杭州:西泠印社出版社,2007年2月,《近代四大書畫收藏家著錄匯刊》本,影印清光緒八年蘇州閶門內鐵瓶巷本宅家刻本),畫類,卷之五,頁1854-1855。關於此「愚者」自號之略述,亦可參劉浩洋:《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:國立政治大學中國文學研究所博士論文,2004年7月),第一章,「藥地愚者」的別號,頁8。

⁹⁷ 「炮莊」二字,可理解為一部著作或稿件,亦可指涉為一種活動或工作,此為值得留意之處,參張永義:《〈藥地炮莊〉成書考》,收入張永義:《中國思想論集》(成都:巴蜀書社,2012年5月),頁46-61,尤其是頁56。

⁹⁸ 此合標陳丹衷、何三省二文為〈藥地炮莊序〉於同一印頁之形式,與跋文部分於同一印頁合標方以智、興翹二文為〈炮莊末後語〉以及合標慈炳、彭舉二文為〈炮莊後跋〉之情況相同。

⁹⁹ 參明·方以智:《藥地炮莊》,序文,頁1-18;發凡、跋文,頁1-12。

之問題。順此二問，實有必要仔細思考「藥地」別號之意義，以下便就文獻記載與書畫資料來討論。

一、壽昌藥地說

方以智進士同年之友人徐芳（1617-1670）晚年曾為其作〈愚者大師傳〉，文中對其歷來迭用之別號有所闡言：

愚者大師，皖之桐城人也。始居浮山，自稱浮山愚者；在天界，為無可師；入匡廬，為五老；一壽昌，為藥地，或為墨歷。有訛呼木立者，即更為木立云。東海生曰：「皆非師本名也。強為之名，宜曰愚者。」¹⁰⁰

李瑤（生卒年不詳，約 1832 年尚在世）於《南疆逸史》中則言：

無可，桐城人，姓方氏，自署其號曰浮山愚者。自披緇後，故無常名：初在天界，為無可；既入匡廬，為五老；一居壽昌，為藥地，或為墨歷。¹⁰¹

此可見徐芳以「藥地」為方以智出家後居於壽昌時之別號，而李瑤則大底承繼徐芳之說。李瑤之記載，後亦收入方以智七世孫方昌翰（1827-1897）所輯之《桐城方氏七代遺書》中，作為方以智傳記之資料。¹⁰²馬其昶（1855-1930）於《桐城耆舊傳》中則言：

先生既隱於禪，名曰宏智。居浮山，稱愚者；在天界，為無可；入匡廬，為五老；在壽昌，為墨立，為藥地。¹⁰³

金天翮（1873-1947）於《皖志列傳稿》中亦言：

以智既隱於浮屠，更名智宏，字無可。歸浮山，稱浮山愚者；入匡廬，為五老；寄迹壽昌，號墨立，又號藥地。¹⁰⁴

¹⁰⁰ 明·徐芳：《懸榻編》（北京：北京出版社，2000年1月，《四庫禁燬書叢刊》，集部，第86冊，影印中國科學院圖書館藏清康熙楞華閣刻本），卷之三，傳，〈愚者大師傳〉，頁99。

¹⁰¹ 清·溫睿臨原著，清·李瑤勘定、纂輯：《南疆釋史》（臺北：大通書局，1987年10月，臺灣銀行經濟研究室編輯：《臺灣文獻史料叢刊》，第五輯，第132種），摭遺，卷十六，方外列傳，〈無可（嘯峯）〉，頁676；唯此本句讀標點將「一」字屬上句恐誤，參酌底本原無標示符號故逕改，參清·溫睿臨原著，清·李瑤勘定、纂輯：《南疆釋史》（臺北：文海出版社，1969年1月，沈雲龍選輯：《明清史料彙編》，六集，影印北京琉璃廠半松居士排字本），頁1867-1868。

¹⁰² 清·方昌翰輯：《桐城方氏七代遺書》（東京：日本東洋文庫藏，1970年，影印光緒十四年至十六年桐城方氏刊本），卷首，七代系傳，文忠公，〈南疆釋史方外列傳〉，頁2。

¹⁰³ 清·馬其昶：《桐城耆舊傳》（臺北：文海出版社，1969年9月，《近代中國史料叢刊》本，影印清宣統三年刊本），卷六，〈方密之先生傳第六十〉，頁303。毛伯舟後曾為此書點校注釋，參清·馬其昶著，毛伯舟點注：《桐城耆舊傳》（合肥：黃山書社，1990年2月），頁208-211。另可參汪茂榮：《〈桐城耆舊傳〉標點正誤》，收入安徽省桐城派研究會編：《桐城派研究（第十五輯）》（合肥：合肥工業大學出版社，2013年9月），頁185-213。

¹⁰⁴ 民國·金天翮：《皖志列傳稿》（臺北：成文出版社，1974年12月，《中國方志叢書》華中地方安徽省第239號，影印民國二十五年刊本），卷一，〈方以智傳〉，頁71。此處「智宏」當

此二者大抵亦承繼採錄徐芳、李瑤之說。順治十二年（乙未，1655）秋，方以智因父方孔炤辭世，自江蘇南京高座寺看竹軒破關奔喪，赴安徽樅陽合明山下結廬墓側三年，直到順治十五年（戊戌，1658）服闋，便往新城壽昌寺。此後方以智禪遊江西數年（1659-1664）雖屢易其所，大抵不出新城縣境，遂徐芳、李瑤、馬其昶、金天翮以其離匡廬後首至之新城壽昌寺，概括爲此時期之居所自無不可。唯見後詳述，方以智「藥地」別號當更早出，遂前引資料文本大抵可作爲此別號爲方以智出家後方有之依據。

二、 藥地圖章說

孫晉（生卒年不詳，約 1670 年尙在世）於〈藥樹堂碑文〉中有言：

宓山無可大師，蹋翻南北，從劍刃上悟性命之因，印心杖門。于樂廬時，得藥地圖章，因隨所在，名為藥地愚者。¹⁰⁵

此處明確點出「藥地」別號因緣於「藥地圖章」之得，且此圖章爲方以智於安徽樅陽合明山下結廬墓側時期（1655-1658）所得。如此，則「藥地」別號當較徐芳、李瑤、馬其昶、金天翮之說更爲早出，唯此時點亦不甚確，詳見後述。關於「藥地圖章」，目前所見大抵有三，分述於下。

（一） 藥地浮廬印

安徽博物館藏有方以智「藥地浮廬」印¹⁰⁶，此印爲象牙製成，四面皆有印文，分別爲陰刻「藥地浮廬」（圖 8-1）、「平恕讀書人」（『平恕』、『人』陽刻，『讀書』陰刻）、陽刻「孚山上人」、陽刻「浮渡愚者齋記」（圖 8-2），印的上方則陰刻「弟子趙徵篆於首山」。首山位於江西泰和縣，上有首山庵，也稱亦庵。方以智禪遊江西時期（1659-1664）曾出入泰和，康熙二年（癸卯，1663）曾主洵林方丈，康熙九年（庚戌，1670）自青原寺退休後亦養病於泰和首山，此印或許即成於此段時間。廣東省汕頭市博物館藏有方以智《行書臨褚遂良虞世南書》¹⁰⁷，未記年月，自署「無道人智」，下方鈐「浮渡愚者齋記」朱文印一方（圖 9），細觀邊欄斑駁殘損狀態，大抵與安徽



圖 8-1 藥地浮廬



圖 8-2 浮渡愚者齋記

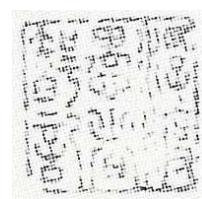


圖 9 浮渡愚者齋記

爲「宏智」之誤。

¹⁰⁵ 明·孫晉：〈藥樹堂碑文〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》（北京：華夏出版社，2012年6月），卷四，碑銘，頁113。

¹⁰⁶ 安徽博物院編：《安徽文明史陳列》（北京：文物出版社，2012年11月），第五部分，〈方以智「藥地浮廬」印〉，頁230-231。

¹⁰⁷ 中國古代書畫鑑定組編：《中國古代書畫圖目》（北京：文物出版社，1986年10月-2001年12月），第十四冊，廣東省汕頭市博物館，粵6-05，〈清方以智《行書臨褚遂良虞世南書》〉，頁185。

博物館藏之印相符，當即爲此印所鈐，可作爲此印實際使用之記錄。

(二) 浮廬藥地印

侯外廬主編《方以智全書》第一冊，載有方以智手跡¹⁰⁸，內容爲草書張旭七言詩，未記年月，自署「浮廬愚者」，下方鈐「浮廬藥地」白文印一方（圖 10）。

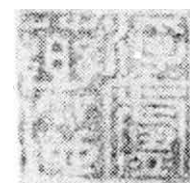


圖 10 浮廬藥地

(三) 藥地頭陀印

原田謹次郎編《中國名畫寶鑒》，載有方以智《山水》¹⁰⁹，自題「壬辰冬日藥地頭陀寫」，左下方鈐朱、白文印二方，細觀印文內容，當爲「藥地頭陀」（圖 11-1）、「無可僧」（圖 11-2）。壬辰即順治九年（1652），若此時方以智已以「藥地」爲號，則孫晉所言之時間點便可能有誤；若該時間點有誤，則此別號因緣於圖章之得而來的說法，似亦有斟酌餘地。唯此《山水》圖軸尙有待論處，詳見後述。



圖 11-1 藥地頭陀



圖 11-2 無可僧

三、 藥地頭陀說

前揭原田謹次郎編《中國名畫寶鑒》，載有方以智《山水》（後簡稱寶鑒本，圖 12）¹¹⁰，其上自題：「畫在法中，意在筆外。莫謂大痴恁麼作怪。壬辰冬日藥地頭陀寫。」左下方鈐朱文「藥地頭陀」、白文「無可僧」印二方，唯上印重疊「頭陀」二字，下印重疊「寫」字，此種鈐印與落款重疊之狀況似是方以智書畫中之孤例。因可能爲「藥地」別號最早



圖 12 寶鑒本《山水》



圖 13 翰海本《山水》

¹⁰⁸ 明·方以智著，侯外廬主編：《通雅》（上海：上海古籍出版社，1988年9月，《方以智全書》第一冊），扉頁圖版，圖三〈方以智手跡〉。

¹⁰⁹ 〔日〕原田謹次郎編：《中國名畫寶鑒》（東京：大塚巧藝社，1959年5月），清，〈方以智《山水》〉，頁754。此書1936年10月初版時名爲「支那名畫寶鑒」，三版時已更爲此。

¹¹⁰ 〔日〕原田謹次郎編：《中國名畫寶鑒》，清，〈方以智《山水》〉，頁754。

出現之記錄，自任道斌《方以智年譜》引用後¹¹¹，每為學者所重視。當初許為方便區別，名其為「意在筆先圖」，但此名或因將草書「外」字辨為「前」字並作「先前」義解而來¹¹²，之後研究者多沿用其說；「前」字側重時序之先後，「外」字則彰著界域之內外¹¹³，遂若欲依其自題起名，當作「意在筆外圖」較為妥適。任道斌將此圖題記與孫晉之說結合詮釋，仍採「藥地」別號因緣於「藥地圖章」之得，唯時間點當為壬辰。

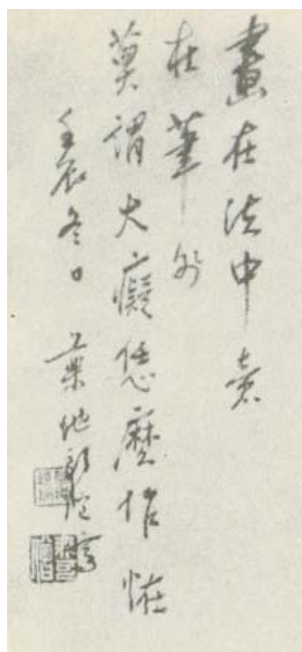


圖 12-1 寶鑒本題記

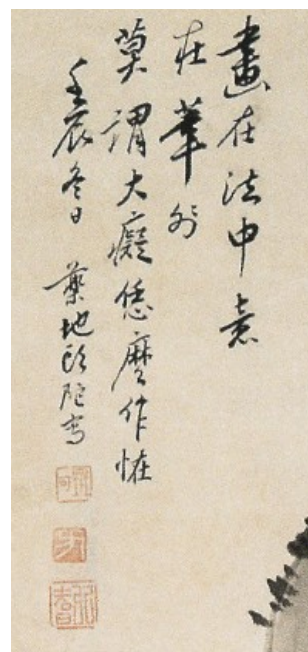


圖 13-1 翰海本題記

方以智此件《山水》後亦收入《唐宋元明名畫大觀》¹¹⁴，記載民國十七年（戊辰，1928）初展時為周鴻孫所收藏，不知現今流傳何處。近年新見一幅方以智《山水》立軸¹¹⁵（後簡稱翰海本，圖 13），題記文字內容與寶鑒本全同，署名下方鈐朱文「無可」、白文「方」、朱文「弘智」印三方，畫面左下角復鈐朱文「方僧」印一方。比較翰海本與寶鑒本，畫面形式布局與內容元素頗為相似，題記落款之書寫內容、分行章法與結字風格亦極其雷同（圖 12-1、13-1），此種狀況於書畫鑑定角度看來，如非一真一假，便是二者皆偽，¹¹⁶不得不教人心生疑竇。值得一提者，翰海本朱文「弘智」一印（圖 13-2），與方以智順治七年（庚寅，1650）題跋輪庵超揆（俗名



圖 13-2 弘智



圖 14 弘智

¹¹¹ 任道斌編著：《方以智年譜》，卷五〈從梧州、廬山、桐城到閉關南京、廬墓合山〉，頁 182。

¹¹² 任道斌編：《方以智著述知見錄》（北京：書目文獻出版社，1985 年 4 月），三、畫冊、題跋及墨跡，「山水」，頁 54。

¹¹³ 關於「前」、「外」二字產生之詮釋差別，前者可參羅熾：《方以智評傳》（南京：南京大學出版社，2001 年 2 月），第八章，「畫在法中，意在筆前」，頁 315；後者可參洪瑞：《中國佛門書畫大師傳》（深圳：海天出版社，1993 年 9 月），〈弘智〉，頁 117-118。

¹¹⁴ 唐宋元明名畫展覽會編：《續足本唐宋元明名畫大觀》（臺北：成文出版社，1976 年 6 月），編號 274〈明方以智《山水圖》〉，頁 495。

¹¹⁵ 北京翰海拍賣公司：《翰海 2001 秋季拍賣會：中國書畫（古代）》（北京：北京翰海藝術品拍賣公司，2001 年 12 月），圖錄號 952〈方以智《山水》〉。

¹¹⁶ 關於此議題簡明扼要之說明，可參林霄：〈明人法書多胞胎辨偽〉，《收藏》2014 年第 7 期，頁 128-131。

文果)《遠山歸鴨圖》軸時所鈐之朱文「弘智」印¹¹⁷(圖 14)相似,唯庚寅年印「弘」字橫畫多不平行、「智」字「日」中三橫有殘損,與翰海本印不同,可確定並非同印所鈐。

方以智書畫作品之鑑定於學術界似尚未重視,過往研究者往往未加甄別即引用。早年中國古代書畫鑑定組雖有揀別真偽¹¹⁸,惜鑑定過程與揀別根據皆未能詳載。近年有呂曉研究一篇¹¹⁹,簡潔扼要處理方以智書畫作品兩組四件,結論其分別為二真二偽,雖尚有得補充處,幾個論點已切要中肯,其說可從。寶鑒本及翰海本《山水》題記之結字風格及用筆習慣,與方以智其它留傳書跡頗有差異,雖有前人研究成果,礙於學力,尚無能進行更為深入之鑑定,唯得暫懸此疑。

四、 藥樹天地義

方以智於〈易餘小引〉篇末有言：

筮餘之繇曰：「爰有一人，合觀烏兔。在旁之中，不園何住？無人相似，矢口有自。因樹無別，與天無二。章統十千，重光大淵。皇覽以降，過不惑年。」¹²⁰

龐樸慧眼獨具，解譯「爰有一人」至「矢口有自」六句暗寓「大明方以智」五字，「章統十千」至「過不惑年」四句則指此人生於「辛亥（1611）」年且已年過「四十」¹²¹；周鋒利解「章統十千」為「萬曆」，表示方以智出生時之神宗年號¹²²，此說可參。至於「因樹無別，與天無二」二句，劉浩洋孤明先發，提出

¹¹⁷ 上海博物館編：《中國書畫家印鑑款識》（北京：文物出版社，1987年12月），〈方以智〉，9號印，頁193。

¹¹⁸ 中國古代書畫鑑定組由國家文物局組織，謝稚柳、啓功任組長，徐邦達、楊仁愷、劉九庵、傅熹年為專家，謝辰生為組織協調，共七位書畫鑑定專家，自1983年始，歷時八載，行程數萬里，巡迴鑑定遍及二十五個省、市、自治區，共過目古代書畫六萬一千五百九十六件。關於中國古代書畫鑑定組之成果記錄，可參中國古代書畫鑑定組編：《中國古代書畫目錄》（北京：文物出版社，1984年4月-1993年6月），第1冊-第10冊；中國古代書畫鑑定組編：《中國古代書畫圖目》（北京：文物出版社，1986年10月-2001年12月），第1冊-第23冊、索引；勞繼雄：《中國古代書畫鑒定實錄》（上海：東方出版中心，2011年1月），第1冊-第9冊。

¹¹⁹ 呂曉：〈截斷紅塵石萬尋 衝開碧落松千尺——方以智其人其畫〉，《崑崙堂》2013年第3期，頁33-37。

¹²⁰ 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》（北京：九州出版社，2015年3月，《方以智著作選》本），〈易餘小引〉，頁322-323。此文亦作「易餘引」收入方以智文集，見明·方以智：《浮山文集後編》（上海：上海古籍出版社，2002年，《續修四庫全書》，集部別集類，第1398冊，影印湖北省圖書館藏清康熙此藏軒刻本），卷一，頁381。關於《浮山文集後編》之句讀標點，亦可參明·方以智著，凌明標點：《浮山文集後編》（收於中國社會科學院歷史研究所清史研究室編：《清史資料》第六輯，北京：中華書局，1985年5月）。

¹²¹ 龐樸：《〈東西均注釋〉序言》，收入明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》（北京：中華書局，2001年3月），序言，頁1-8，尤其是頁3-5。

¹²² 周鋒利：《方以智三教會通思想研究》（北京：北京大學哲學系博士論文，2008年5月），附錄二〈《易餘》略考〉，頁126。

其指「藥地」之說¹²³；周鋒利無獨有偶，亦解其為「藥地」，並以佛教經籍用語與方以智晚年行跡為據¹²⁴；其後張昭煒踵成此說，補充《易餘》文本¹²⁵，則此二句射「藥地」二字殆無疑義。若然，則方以智「藥地」別號，當於《易餘》撰成之時即已出現。

《易餘》究竟成於方以智四十後之何年，前段引文未能提供，遂使歷來研究者頗費精神考究。張昭煒對《易餘》成書之年亦考究甚力，回顧諸家之說並提出己見¹²⁶，唯孫晉「藥地圖章」說與方以智《山水》圖軸題記結合詮釋之說尚有疑義，其反據該說認為《易餘》定稿不早於順治九年（壬辰，1652）年，則難免論證之失。邢益海據相關詩文資料，初步斷定《易餘》成於順治八年（辛卯，1651）年¹²⁷，大致可從，但尚須處理〈易餘小引〉於文集中可能之編年問題。觀察《浮山文集》諸文，編排大略以年代為次¹²⁸，〈易餘引〉收在有「重覽癸未（1643）跋忽忽十五年」字句之〈周易時論合編後跋〉¹²⁹後，則據此自可論〈易餘引〉之成可能晚於順治十五年（戊戌，1658）；然文集之編次似以最後修訂之日為準，如「始于甲戌（1634）成于壬辰（1652）」之〈等切聲原序〉便收在〈辛卯（1651）梧州自祭文〉之後¹³⁰，遂縱使〈易餘引〉於文集中編年較晚，亦無妨其初成之早，如此方以智自言「過不惑年」之意義方得顯豁，否則當作「近知命年」為妥，故暫從邢益海之說。若然，則「藥地」別號出現之時間點與孫晉所言不符，別號因圖章而來之說法亦有斟酌餘地。

方以智既未曾明言其「藥地」別號由來，前段引文對於此議題便顯得珍貴。無論「藥地」別號本即因緣取義於「藥樹」與「天地」二詞，抑或當其欲以隱語表達此號時「藥樹」與「天地」二詞感應湧現，「藥／樹」、「天／地」二組文字關係既是「無二無別」，「藥樹天地」即寓於「藥地」別號中，自得細探其中可能蘊含之意義。以下分就相關文本論述。

（一） 雪山藥樹

若欲探究「藥樹」之所從來，孫晉〈藥樹堂碑文〉中有言：

曩聞蒼梧句曰：「西方藥樹是奇兵。」已聞竹關句曰：「死是大恩人。」

¹²³ 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》，第一章，「藥地愚者」的別號，頁7，註21。

¹²⁴ 周鋒利：《方以智三教會通思想研究》，附錄二〈《易餘》略考〉，頁126。

¹²⁵ 張昭煒：〈方以智「一分為三」思想的深度及學術地位〉，收入明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，引言，頁1-54，尤其是頁10-12。

¹²⁶ 張昭煒：〈方以智「一分為三」思想的深度及學術地位〉，頁12-18。

¹²⁷ 邢益海：《方以智的莊學研究——《藥地炮莊》初探》（廣州：中山大學哲學系博士論文，2010年6月），第二章第三節「臣子（1640-1650）的退藏哲學——《易餘》等」，頁39-40。

¹²⁸ 謝明陽亦有此見，參謝明陽：《雲間詩派的詩學發展與流行》（臺北：大安出版社，2010年3月），第二章第三節「雲龍唱和時期」，頁44，註69。

¹²⁹ 明·方以智：《浮山文集後編》，卷一，〈周易時論合編後跋〉，頁375。

¹³⁰ 此文見明·方以智：《浮山文集後編》，卷一，頁359-362。

已聞廬山句曰：「藥病俱忘還說藥，醫王大病欲誰醫。」嗚呼！藥病之間，未易知也。¹³¹

此處明確將「藥樹」置於疾病與醫療之脈絡中討論，並點出其為方以智居於梧州時語。孫晉之說有據，方以智作於順治七年（庚寅，1650）至順治九年（壬辰，1652）之《無生寢》¹³²中有〈辛卯梧州自祭文又詩一首〉：

一齣元會太分明，生即無生盡此生。中土杏花知正命，雪山藥樹用奇兵。
便將鼎鑊烹真乳，仍以刀鋒掃化城。疾燄過風收不得，晚鐘敲斷竹竿聲。

133

詩題明確點出著作時地為「辛卯（1651）梧州」，詩中「雪山藥樹用奇兵」句或即孫晉所本。就首聯言，邵雍之象數易學甚為方氏易學所推崇，依其「元會運世」史觀之計算，當時正為一元中第七會午會之正午，時當萬法咸皆彰明；¹³⁴方以智自崇禎十七年（甲申，1644）至順治七年（庚寅，1650），七年之中五變姓名，歷盡劫難瀕死十九，¹³⁵生死之際益加有省，或亦此運會時勢使然。頷聯闡述所悟之理，若孔子於中土闡發之「知生」為正，則可謂佛陀於雪山證言之「無生」為奇，二者相即互通而可盡於此在之生。頸聯或謂平樂刀鋒與天地爐鞴，皆可視作鍛鍊淬礪以成就學識修為。尾聯或用《詩經》〈竹竿〉衛女懷親思歸之典故¹³⁶，因時勢所迫而出家，歸鄉省親念想終為梧州雲蓋寺之鐘聲所敲斷。¹³⁷正

¹³¹ 明·孫晉：〈藥樹堂碑文〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷四，碑銘，頁113。

¹³² 關於《無生寢》作為《浮山後集》之子集的相關研究，可參商海鋒：〈方以智《浮山詩集》考述〉，《文學遺產》2015年第2期，頁139-146。

¹³³ 明·方以智：〈辛卯梧州自祭文又詩一首〉，收入明·方以智：《浮山後集》，卷一，《無生寢》，轉引自張永堂：《方以智的生平與思想》，下篇，第五章第一節「逃禪本質」，頁165。此詩題於張永堂所據之方家藏順治年間抄本中原作「作自祭文更為四韻」，今逕依大抵為周鋒利所據之安徽省博物館藏康熙初年方氏家刻本改，參周鋒利：《方以智三教會通思想研究》，第五章第一節「生死抉擇」，頁106。張永堂與周鋒利對此詩之大意分析亦皆可參。〈辛卯梧州自祭文〉見明·方以智：《浮山文集後編》，卷一，頁359-360；唯其末尾未載此詩，大底因《浮山文集》、《浮山詩集》體例為詩文分開編收之故。

¹³⁴ 方孔炤有言：「邵子以年月日時，徵元會運世。……一元堯當巳末，周、孔當午初，今當正午，萬法咸章。」方以智則言：「邵子一元觀人起巳，堯當巳會之末，周禮當午會之初，今當午會之中，乾離繼明，人法全彰。」今頗疑「禮」當作「孔」，或為錄者認其為古文「礼」，復轉為今字「禮」之誤；「巳」字底本作「己」，整理本作「已」，逕改。方中通自注「千年逢午會，百道盡文明」詩句時言：「依邵子元會運世推算，正逢午會，萬法當明。」參明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編》（臺北：文鏡文化事業有限公司，1983年，影印清順治十七年白華堂刊本），〈周易時論合編凡例〉，頁56；明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，〈易餘目錄〉，題注，頁333；明·方中通：《陪集》（上海：上海古籍出版社，2010年12月，《清代詩文集彙編》第141冊，影印康熙三十六年刻本），《陪詩》，卷之二，《遠遊草》，〈與西洋湯道末先生論曆法〉，頁83。

¹³⁵ 參方以智〈辛卯梧州自祭文〉與〈書周思皇紙〉，二文收入明·方以智：《浮山文集後編》，卷一，頁359-360、371；另參明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，〈三子記〉，頁324。

¹³⁶ 參漢·毛亨撰，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》（北京：北京大學出版社，2000年12月，《十三經注疏》，十三經注疏整理委員會整理本），卷第三（三之三），〈國風·衛風·竹竿〉，頁277-279。

是處於如斯境遇中，方以智對攸關生死性命之「藥樹」有所省悟。

由此詩句，見得「藥樹」有佛教脈絡之淵源，此可溯至題為後漢安世高（生卒年不詳，約西元二世紀）所譯之《佛說捺女祇域因緣經》，其中有關於「藥王樹」之記載：

祇域便行治病，所治輒愈，國內知名。後欲入宮，於宮門前，逢一小兒擔樵。祇域望視，悉見此兒五藏腸胃，縷悉分明。祇域心念：「本草經說有藥王樹，從外照內，見人腹臟。此兒樵中得無有藥王耶？」即往問兒：「賣樵幾錢？」兒白：「十錢。」便雇錢取樵。下樵置地，闇冥不見腹中。祇域更心思惟：「不知束中何所為是藥王？」便解兩束，一一取之，以著小兒腹上，無所照見，輒復更取；如是盡兩束樵，最後有一小枝，裁長尺餘，試取以照，具見腹內。祇域大喜，知此小枝定是藥王，悉還兒樵。兒既已得錢，樵又如故，歡喜而去。¹³⁸

祇域為印度大醫，亦譯作祇婆、耆婆、耆婆迦、耆舊、耆舊童子、侍縛迦、時縛迦，¹³⁹〈佛說木槍刺腳因緣經〉載其曾於木槍穿貫佛陀右足時，為佛陀敷生肌藥、復誦止痛咒，¹⁴⁰自為教團中之重要護法。此經翻譯後，佛教僧侶所譯之醫藥書籍，冠以耆域抑或耆婆之名者，累代不絕；¹⁴¹亦有藉其名以稱揚醫術高超者，如晦山戒顯（1610-1672）以「耆婆國手、時縛藥人，愈出愈奇」¹⁴²來讚譽方以智《藥地炮莊》之寫作即是。祇域得此可分明悉見人身內部之藥王樹後，雖為只長尺餘之小枝，以其照視病患之頭部、腹部、五臟百脈，皆得明其病徵以因應對治。¹⁴³方以智精於佛典與醫術，熟悉以上典故自不待言，其中「藥王樹」具備使醫者得以應病予藥治癒病者之功效，或即方以智詩中以「奇兵」論佛教「無生」之故；當「知生」一語未能正面救治世間之病時，「無生」之說或

¹³⁷ 隔年（1652）暮冬方以智終得攜妻兒返回桐城省望老父於白鹿山莊，然則隨即遭遇當地官吏逼迫出仕而轉往南京天界寺閉關，此段乍敘天倫庭闈安樂旋歸父別家離傷悲之曲折闡述，可參張暉：《帝國的流亡：南明詩歌與戰亂》（北京：中國社會科學出版社，2014年3月），上篇，第三章第二節「方以智自桂返皖」，頁93-103。

¹³⁸ 後漢·安世高譯：《佛說捺女祇域因緣經》（臺北：新文豐出版公司，1983年，《大正新脩大藏經》，影印大正13年至昭和9年大正一切經刊行會排印本，經集部，第14冊，第553號經），頁898上-中。另可參此經異譯本，後漢·安世高譯：《佛說捺女耆婆經》（《大正新脩大藏經》，經集部，第15冊，第554號經），頁902中-903中。二經內容除文句小異，敘述大底相同。林伯謙曾論此二經之真正譯者，當為晉代竺法護，參林伯謙：〈王梵志出生傳奇新探〉，收入林伯謙：《中國佛教文史探微》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2005年3月），頁267-297，尤其是頁276-277。

¹³⁹ 參林伯謙：〈陳寅恪先生〈三國志曹沖華佗傳與佛教故事〉商榷〉，收入林伯謙：《中國佛教文史探微》，頁11-38，尤其是頁27-29。

¹⁴⁰ 後漢·康孟詳譯：《佛說興起行經》（《大正新脩大藏經》，本緣部，第4冊，第197號經），卷上，第六，頁168上-169上。

¹⁴¹ 參林富士：〈東漢晚期的疾疫與宗教〉，收入林富士：《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經出版公司，2008年6月），頁29-84，特別是頁73。

¹⁴² 明·戒顯：〈炮莊序〉，收入明·方以智：《藥地炮莊》，序文，頁16。

¹⁴³ 後漢·安世高譯：《佛說捺女祇域因緣經》，頁899上-下。

即「藥王樹」照視下應病發用之奇藥。

孫晉〈藥樹堂碑文〉中言丙午（1666）其從曹溪造訪青原，文中記載方以智與其夜坐時之談話，末尾言「余為之爽然，又為之遽然，因書之以為記」¹⁴⁴，雖未能確定此碑文確切寫作日期，但觀其文意，當不晚於該次會晤後太久；方以智於同年冬季結制日為其上堂說法時，有言「恰好孫魯山居士從曹溪來訪青原，隨喜藥樹新堂，顧瞻枯荊再發」¹⁴⁵之語，此中「隨喜」或即隱含孫晉訪晤後贈留記文之意。若然，孫晉所載之「西方藥樹是奇兵」句或為當時所傳，而「西方」與「雪山」二字於詩句中音律皆合，遂無論是本於它處、流傳訛誤、抑或方以智日後修訂，因《無生寢》所載詩句之「雪山」較「西方」界域更為確切，其與「藥樹」連言，此中仍有可說處。

關於「藥樹」與「雪山」並提之佛教脈絡，東晉佛馱跋陀羅（359-429）翻譯六十卷《大方廣佛華嚴經》後，唐朝實叉難陀（652-710）新譯之八十卷《大方廣佛華嚴經》中有載普賢菩薩開示：

佛子！如雪山頂有藥王樹，名「無盡根」。彼藥樹根，從十六萬八千由旬下盡金剛地水輪際生。彼藥王樹若生根時，令閻浮提一切樹根生；若生莖時，令閻浮提一切樹莖生；枝、葉、華、果，悉皆如是。此藥王樹，根能生莖，莖能生根，根無有盡，名「無盡根」。佛子！彼藥王樹於一切處皆令生長，唯於二處不能為作生長利益，所謂地獄深坑及水輪中，然亦於彼初無厭捨。¹⁴⁶

此處名為「無盡根」之「藥王樹」，正是位在「雪山」之巔。其後普賢菩薩順此「藥王樹」之意象譬喻如來心相：

佛子！如來智慧大藥王樹亦復如是，以過去所發成就一切智慧善法、普覆一切諸眾生界、除滅一切諸惡道苦廣大悲願而為其根，於一切如來真實智慧種性中生堅固不動善巧方便以為其莖，遍法界智、諸波羅蜜以為其枝，禪定、解脫、諸大三昧以為其葉，總持、辯才、菩提分法以為其華，究竟無變諸佛解脫以為其果。佛子！如來智慧大藥王樹，何故得名為「無盡根」？以究竟無休息故，不斷菩薩行故；菩薩行即如來性，如來性即菩薩行，是故得名為「無盡根」。佛子！如來智慧大藥王樹，其根生時，令一切菩薩生不捨眾生大慈悲根；其莖生時，令一切菩薩增長堅固精進深心莖；其枝生時，令一切菩薩增長一切諸波羅蜜枝；其葉生時，

¹⁴⁴ 明·孫晉：〈藥樹堂碑文〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷四，碑銘，頁113-115。

¹⁴⁵ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》（北京：華夏出版社，2014年4月），卷三，〈結制日孫魯山居士設齋請上堂〉，頁213。察前後諸文，可知此次結制日為結冬安居，自十月十五日至翌年正月十五日，共九十日。

¹⁴⁶ 唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》（《大正新脩大藏經》，華嚴部，第10冊，第279號經），卷五十一，如來出現品第三十七之二，頁272上。

令一切菩薩生長淨戒頭陀功德少欲知足葉；其華生時，令一切菩薩具諸善根相好莊嚴華；其果生時，令一切菩薩得無生忍乃至一切佛灌頂忍果。佛子！如來智慧大藥王樹，唯於二處不能為作生長利益，所謂二乘墮於無為廣大深院及壞善根非器眾生溺大邪見貪愛之水，然亦於彼曾無厭捨。佛子！如來智慧無有增減，以根善安住，生無休息故。佛子！是為如來心第七相，諸菩薩摩訶薩應如是知。¹⁴⁷

此段依次闡明「雪山藥王樹」意象所喻之「如來智慧大藥王樹」根、莖、枝、葉、華、果之意義，再言自身諸部位生長則一切樹相應生長特性之所譬喻，未言二處不能生長利益亦無厭捨之意義；其中以「無休息」、「不斷菩薩行」釋「無盡根」，則是從名稱上發揮。方以智之後皈依於喜稱華嚴之曹洞宗壽昌派¹⁴⁸，詩成時雖尚未於覺浪道盛處圓具足戒，但其《易餘》、《東西均》中早已屢用華嚴¹⁴⁹，其對華嚴思想自是相當熟稔，晚年上堂時更採同經同卷同品之語來引申說法¹⁵⁰，詩中「藥樹」與此經所載相關當無疑義。如此，藥王樹生長則一切樹悉皆生長，於究竟處生無休息，以及於無能利益處亦不厭離捨棄等意象，皆可為方以智視為發用「奇兵」之「雪山藥樹」所涵蘊。

關於「藥樹」於《佛說捺女祇域因緣經》與《大方廣佛華嚴經》中之脈絡既明，當可進論其後續闡釋之發展，天台智者大師智顛（539-598）曾著《觀音玄義》評釋《妙法蓮華經》之〈觀世音菩薩普門品〉，品題釋名乃就人法等十雙逐一貼釋，其中第五闡釋藥珠處便是以觀音菩薩現藥樹王身與如意珠王身以利益眾生，對該「藥樹王身」其有言：

五釋藥樹王身、如意珠王身者。藥王療治苦患，出《捺女經》。……今約圓教明者，如《華嚴》云：「有上藥樹其根深入枝葉四布，根莖枝葉皆能愈病，聞香觸身無不得益。」菩薩亦如是，大悲熏身，形聲利物，名大藥王身。……遍救幽厄苦難，此從藥王身以得名。……故知二身因緣，

¹⁴⁷ 唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷五十一，如來出現品第三十七之二，頁 272 上-中。

¹⁴⁸ 關於方以智華嚴思想之剖析，目前研究當屬廖肇亨先生最為深入，參廖肇亨：〈藥地愚者禪學思想蠡探——從「眾藝五明」到「俱鎔一味」〉，收入廖肇亨：《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013 年 12 月），第六章，頁 275-316。另亦可參彭戰果：《無執與圓融：方以智三教會通觀研究》（北京：民族出版社，2012 年 11 月），第四章第二節「《易》與華嚴」，頁 167-177。

¹⁴⁹ 關於此點簡潔扼要之說明，可參方立天：《法藏》（臺北：東大圖書，1991 年 7 月），第九章第一節，「華嚴宗與天台、唯識、禪諸宗的交涉」，頁 241-242。

¹⁵⁰ 方以智舉世尊雪山睹星悟言「奇哉！一切眾生皆有如來智慧德相，但以妄想執著而不證得」為說法之端倪，參明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷首，卷首三，〈金蓮山嵩月監院臘八請示〉，頁 73-84。此語本於普賢菩薩開示「無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得」，以及其述如來言「奇哉！奇哉！此諸眾生云何具有如來智慧，愚癡迷惑，不知不見」之語，見唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷五十一，如來出現品第三十七之二，頁 272 下-273 上。此語雖早已成禪宗公案，但就方以智有詳辨音義與考察原本之夙習推測，其對此典故出處自是了然於心。

名觀世音普門也。¹⁵¹

智顛此處對上述二經之說有所發揮，將前用以喻如來智慧之「大藥王樹」，闡釋為觀音菩薩所現之「藥樹王身」，並據此以釋觀音菩薩聞聲救苦普渡眾生之慈悲心願。方以智《易餘》、《東西均》中早已屢用《妙法蓮華經》之典故¹⁵²，其《象環寤記》亦藉祖父方大鎮赤老人之口表達方氏家學對《法華》之識賞¹⁵³，其思想亦有天台教義之色彩¹⁵⁴，對智顛此經此品解題之十雙貼釋當不陌生。若然，此菩薩現藥樹王身遍救苦難以利益眾生之意象，於方以智言說「藥樹」時亦當顯明湧現於其心中。方以智「藥樹」於佛教脈絡下之意義既明，則可進論其對此語彙之運用。

(二) 自為藥樹

方以智精通醫理，對於藥病關係深有體會，藥則難免含毒，無毒亦難入藥，醫病關係中，又有施藥者與服藥者錯綜複雜之關係；¹⁵⁵「藥樹」意象既有如祇域藥樹透視病徵使醫者應病予藥之神效，復有華嚴藥樹感應無息利益眾生之大能，更有觀音菩薩現藥樹王身聞聲救苦普度群生之應化，其是否仍有可能之弊病待論？關於此點，方以智於《易餘》中藉何生、當士與平公三角色之口¹⁵⁶，於〈太極不落有無說〉中有所討論，其言：

何生曰：「朱、陸門之無極、太極也，穀愧乎？」當士曰：「知參伍之渾天周髀，則太極為琉璃寶鉞矣。……鳶魚龜馬，觸處會通，而今猶二之，烏能免事障、理障與無事無理之障？」

平公曰：「全障全免，無障亦障，何生其激當士以障天下耶？」當士曰：

¹⁵¹ 隋·智顛說，隋·灌頂記：《觀音玄義》（《大正新脩大藏經》，經疏部，第34冊，第1726號經），卷上，頁879下-880上。

¹⁵² 方以智常用《妙法蓮華經》〈提婆達多品〉中龍女獻珠轉男成佛之典故，參明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈擴信〉、〈三徵〉，頁33、56；明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之上，〈三冒五行〉，頁377。

¹⁵³ 方以智《象環寤記》中赤老人曾言：「《華嚴》、《法華》之外，皆權之權矣。」足見方氏家學於佛家未必全肯，但《華嚴》、《法華》自有其特殊處，參明·方以智著，張昭煒整理：《象環寤記》（北京：九州出版社，2015年3月，《方以智著作選》本），頁25。關於《象環寤記》之句讀標點，亦可參明·方以智著，李學勤審校：《象環寤記》（收於明·方以智著，李學勤審校：《東西均》，北京：中華書局，1962年11月）。

¹⁵⁴ 如蔣國保論方以智「統、泯、隨」思想與天台宗「三諦」教義之關係即是，參蔣國保：《方以智哲學思想研究》（安徽：安徽人民出版社，1987年12月），第十章第四節「「統、泯、隨」的思維模式」，頁256-258。廖肇亨先生則認為方以智未必深入智顛之著作，但亦謂其思想中之天台成分值得接續深入探討，此說自當重視，參廖肇亨：〈藥地愚者禪學思想蠡探——從「眾藝五明」到「俱鎔一味」〉，頁314，註149。

¹⁵⁵ 關於方以智藥病思想之析論，當參徐聖心先生之研究，參徐聖心：《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺》（臺北：臺大出版中心，2010年2月），第五章〈儒學論最高教法之型態——王夫之與方以智之「應病予藥」喻／辯〉，頁159-182，尤其是頁163-168。

¹⁵⁶ 何生設問，當士回應，平公總結，三子分寓三種立場角度，此為《易餘》之體例；然此三身實為一身，如陽羨鵝籠書生之吞吐，參明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，〈三子記〉，頁324-331。關於三者寓意之概說，可參周鋒利：《方以智三教會通思想研究》，附錄二《〈易餘〉略考》，頁127；張昭煒：〈方以智「一分為三」思想的深度及學術地位〉，頁23-24。

「全障全免之中，自有當障不當障之甲乙，此吾職也。」

何生曰：「吾以朱、陸、涼、洪，皆為藥樹葉所障耳。平公欲護天下之障，而先障爾我，我姑以太翁封之。障人之權，彼何與焉？」當士曰：「人當藥籠中之藥，何暇問籠？執太極之空籠，真第一障也。豈知藥爛太極而用之為太權乎？」

平公曰：「我用二子，是我無我而天下皆我之權也，天下何得不為我障？」

157

此文自朱熹（1130-1200）與陸九淵（1139-1192）辨難無極、太極處發端¹⁵⁸，牽涉思想義理頗為深廣，今扣緊「藥樹」相關文句闡述。何生此處所謂之「藥樹」，當即指涉「太極」所涵攝之思想範疇，若其未為服藥者妥善接受運用時，其表層末端名相如「葉」亦可「障」人，如朱熹、陸九淵、清涼澄觀（738-839）、大洪報恩（1058-1111），¹⁵⁹皆為其所遮蔽障礙，未能直透義理之核仁。若然，本當治病之藥樹亦有枝葉障人時節，如此則當如何明其正用？實則平公結文之語已透端倪。平公因其我無我而得用何生與當士相互激揚，如非自成「藥樹」，安得有漫天之「葉」以「障」天下？然復「全障全免」，反於此二子激揚之歷程中，免卻天下之障。

關於平公自成「藥樹」以障天下，實則亦免天下之障的思想，方以智於〈易餘小引〉中有言：

惟其病病，是以不病；厭學而侈絕學之極，則是養靡也。故以志學為砥石，不被外轉。倫之經之，始能立本；自為藥樹，乃能勿藥。知而從之，從其志矣。大成之苑，何往而非天遊乎？¹⁶⁰

如不志於學以自成「藥樹」、自悟自身本即「藥樹」，每每求藥於它處、抑或悍然斷藥於己身，終無能「勿藥」而自受用於藥樹，反為其枝葉所障蔽而已。¹⁶¹此處之「志學」與「天遊」，與前引平公所言之「無我」，實關乎方以智思想中生

¹⁵⁷ 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之上，〈太極不落有無說〉，頁 415-425。

¹⁵⁸ 關於朱陸太極之辯，古今學界論者甚眾，今不贅，唯唐君毅對此議題之討論仍值得深研，參唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：學生書局，1986年9月，《唐君毅全集》卷十二，全集校訂本），第十三章-第十五章，〈原太極上〉-〈原太極下〉，頁 419-519。

¹⁵⁹ 此文中間段落有「清涼、太洪外之者，因舊解為落無落有之太極，而未明相即之存泯同時也，抑亦護宗之權耳」等語句，清涼澄觀疏《華嚴》時曾言「太極為因，即是邪因」，張商英（1043-1121）據此書問與其友善之大洪報恩，大洪報恩答中謂西天諸大論師皆以「心外有法為外道，萬法唯心為正宗」，此大抵即方以智言二人為「外之者」抑或「護宗之權」之所本，今頗疑文中「太洪」為「大洪」之筆誤，參唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》（《大正新脩大藏經》，經疏部，第 35 冊，第 1735 號經），卷第三，頁 521 中；宋·正受編：《嘉泰普燈錄》（東京：株式會社國書刊行會，1975 年-1989 年，《卍新纂大日本續藏經》，河村照孝編集本，史傳部，第 79 冊，第 1559 號經），卷第三，青原第十一世（洞山七世），投子義青禪師法嗣，隨州大洪第一世報恩禪師，頁 310 中-311 上。

¹⁶⁰ 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，〈易餘小引〉，頁 318-319。

¹⁶¹ 此亦關乎方以智思想中「學」與「藥」之關係，劉浩洋有深入之剖析，參劉浩洋：《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》，第六章第二節，「好學勿藥」，頁 318-324。

命存在與心靈境界之結穴，待後文再述。如此觀察，方以智師徒親友每將「捨（舍）身」與「藥樹」連言之現象便有可說，隨舉《青原志略》所載：

日午三更，南行北面，捨身藥樹，劍倚天寒。（發凡）¹⁶²

吸盡西江，卻肯舍身為藥樹。深藏北斗，閒來垂手問花枝。（柱題）¹⁶³

難在舍身為藥樹，拈來隨處是花枝。（當人鑒語）¹⁶⁴

舍身藥樹，藏鋒救之。（傳中語）¹⁶⁵

就以上諸語而論，謂方以智「捨身藥樹」即捨清白純儒之名而成佛門法子之身自無不可¹⁶⁶，但此則大抵重取與「捨身不二」¹⁶⁷交集之義涵；若欲顯豁「捨身」與「藥樹」連言之意涵，則可謂「藥樹」勢必須「捨」入全「身」甚或轉現「藥樹」之「身」方得「自為」自成，如此乃得真享藥樹之用。若藥樹重在「自為」，則發藥者與受藥者之關係，是否始終難免於一方自為藥樹、另一方受其治癒卻亦為其遮蔽障礙之關係？此問題方以智亦有說解。

（三） 藥樹成林

就醫病關係而言，醫者可為己亦可為彼，病者可為彼亦可為己，惟若「藥樹」重於捨身自為，則己自當承擔醫者之位。此時病者為己，則順此「藥樹」兀自生長而「勿藥」無妨；若病者為彼，何以免其為醫者之藥樹枝葉所障蔽妨礙？方以智於《易餘》〈中正寂場勸〉藉何生與當土之口有言：

¹⁶² 明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷首，序文、發凡，〈發凡〉，僧傳，頁 12。

¹⁶³ 明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷五，〈柱題〉，祖堂，頁 138。

¹⁶⁴ 明·當人鑒：〈枯荆再發〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷十一，詩，頁 312。

¹⁶⁵ 明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷十三，雜記，〈因嚴菴語次偶舉三問〉，傳中識語，頁 363。

¹⁶⁶ 如劉浩洋即採此說，參劉浩洋：《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》，第七章第二節，「藏鋒救世」，頁 381。

¹⁶⁷ 方以智披淄後於順治九年（1652）居廬山時有「願將五嶽謝君恩，擲杖今投不二門」之語，參明·方以智：《浮山後集》，卷二，《借廬語》，〈六叔廬山見訪〉，轉引自任道斌編著：《方以智年譜》，卷五〈從梧州、廬山、桐城到閉關南京、廬墓合山〉，頁 179。方中通每以「捨（舍）身不二」言方以智出家入佛之事，如「老人南北兩逼熅火，舍身不二」、「文忠公因遭世變，捨身不二，異類中行，傳此絕學」、「掀翻滄溟倒崑崙，何幸天雷不二門」、「夫文忠公，荷斯道之重任，闡千聖之微言；捨身不二，在己為全節，在世為全學」等語，參明·方中通：《陪集》，《陪古》，卷之一，〈藥地老人語錄跋〉，頁 26；《陪古》，卷之三，〈陪翁訓子語〉，頁 59；《陪詩》，卷之四，《惶恐集》，〈哀述〉，頁 107；明·方中通：《續陪》（上海：上海古籍出版社，2010 年 12 月，《清代詩文集彙編》第 141 冊，影印康熙三十六年刻本），卷之四，〈上大兄議用牲醴合祭二親書〉，頁 221。方以智弟子山足興斧所謂「吾師藥地老人，臨難捨身，踏完天地而歸不二，窮盡一切而乘中和」大抵亦是此意；觀察以上所引，則該「難」或即指明朝傾覆之「世變」而不必指「粵難」，「歸不二」則指入佛而不必指逝世，參清·山足興斧：〈青原愚者智禪師語錄跋〉，收入明·方以智著，邢益海校注：《青原愚者智禪師語錄》（北京：華夏出版社，2014 年 4 月），跋，頁 355。對山足興斧跋之別解，參劉浩洋：《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》，第一章，「青原學風的心志內涵」，頁 10-11。

何生曰：「蟻日爭是非而人不見，則人且免蟻之是非矣；人日爭是非而天不見，則天可免人之是非矣。」當士曰：「此巧於自放之蒙汗飲耳。……果知天地同根之大肆也，聽以天地交易，日中為市，則必以灌本結實相告，不以偏枯巧蠹誑人，而藥樹種成林矣。……」……平公履何生曰：「有此當門，汝可以熟臥，吾可以永遊矣。」¹⁶⁸

但謂人已交流間之是非自天之高處下觀則可不見，仍可謂其只是放任是非而未能解決切身之問題；好比病者求診，僅言若就某種立場便可斷其本無病苦，難免如使人暫時麻痺昏厥之蒙汗藥，無法實除病苦。面對人世間錯綜複雜之醫病關係，唯當告以反身自養，如此醫者「自為藥樹」，其治療乃使病者亦「自為藥樹」，如此「藥樹種成林」，人人自病自藥抑或勿藥，何憂於藥樹枝葉障人？平公所結之「永遊」，自可呼應志於學之大成「天遊」，此亦藥樹成林後世間頓成「藥樹天地」而毋庸醫病之故。

此使藥樹於天地間蔚然成林之說既明，方以智師徒親友相關詩文便有不同之意義，隨舉《青原志略》所載：

翠屏片玉凌雲出，藥樹千枝彩鳳飛。（許煥語）¹⁶⁹

種多藥樹醫王願，茁長枯荊七祖栽。（方熊語）¹⁷⁰

如此種成藥樹千枝甚或萬枝之多，恐非單指青原山上之景致，更是深心周遍世間之宏願。方以智晚年弘法於青原山，康熙五年（丙午，1666）於青原山所興之堂以「藥樹」為名¹⁷¹，另有「彌堂」¹⁷²，對此青原學人歐陽霖與滕楫有言：

其曰「彌軒」、曰「核室」，乃「藥樹」、「仁樹」之過關橐籥乎？彌綸、彌縫，有二乎哉？¹⁷³

此處將「彌」與「藥樹」對舉，則使人人自為藥樹後藥樹成林以周遍天地之「彌綸」義，正即修補門戶阻隔及彼我人心間漏之「彌縫」義，此實為「藥樹」思想義理之關鍵所在。至於「核」與「仁樹」之對舉，實亦深關「藥樹」之理，此當進論於下段。

¹⁶⁸ 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之下，〈中正寂場勸〉，頁 621-630。

¹⁶⁹ 清·許煥：〈九日青原謁無可大師〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷十一，詩，頁 301。

¹⁷⁰ 明·方熊：〈歸雲閣〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷十一，詩，頁 322。

¹⁷¹ 「藥樹堂」建成於該年四月至九月間，此據《冬灰錄》所收〈沈葵庵金及庵居士入山設齋請上堂〉文中有「恰好十五日前，藥樹堂成」之語可知，該文編於〈浴佛日圓戒興瑩設普齋請上堂〉與〈九月初七日天界和尚忌辰上供〉之間，而浴佛日於此錄中多指四月初八，參明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷三，頁 204。

¹⁷² 《青原志略》中有「獅山之麓……下百步……中有平阿，為別峰彌堂之基」、「將建谷口彌堂」之記載，參明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷一，山水道場，〈印水磯〉，頁 24；卷十三，雜記，〈鼎新閑語〉，頁 356。

¹⁷³ 明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷一，山水道場，〈谷口別峰〉，歐陽霖、滕楫識語，頁 41。

(四) 藥樹悟仁樹

關於「藥樹」與「仁樹」之關係，以及「核」與「仁樹」對舉之緣由，或與青原學風有關，鄒守益（1491-1562）與青原山深有淵源，其曾孫鄒匡明發心重整青原，有「藥樹悟仁樹，核種今何存」¹⁷⁴句；方以智於〈核室說〉中則有言：

樹之不能不花也，花之不能不實也，實之不能不核也，護其仁也；寒暑水火以忍之，乃成其中而傳諸此，不如此則種息矣。全樹全仁，今誰體之？芸芸汨汨，苟不掩樹之枝與樹之柢而問之，彼安知仁之忍于核中，而種之充實也，享全樹全仁之天乎哉？故曰：「以藥樹悟仁樹，而核中之仁，其卷舒貫之者也。」¹⁷⁵

其中「全樹全仁」、「核仁全樹」之說於方以智思想體系中極其重要，與其「中邊說」義理相通¹⁷⁶，可解為不得離於器物文章而空談性命天道，亦可解為本體與現象世界相互涵攝¹⁷⁷，今暫不展開¹⁷⁸，唯扣緊「藥樹」之說。從「以藥樹悟仁樹」之語，可推「仁樹」之「仁」乃指藥樹之「仁」，「仁樹」之「樹」亦指藥樹之「樹」，如不自為藥樹以自掩自身枝葉根柢而自體自問，則違論通透藥樹之「仁」與藥樹之「樹」相互開合貫通之奧義。

通過「藥樹」義理以深入思想堂奧，方以智尚有另種表法，其於發凡《青原志略》時有言：

杖人嘗以道場表法，衍七七五五之圖；愚者約為中五四維，而八卦布焉。統御者誰，何內何外，何中何邊，而歷歷然不亂也。青原之山，淨居、書院，樓亭四望，由藥樹入中五堂，而歸雲覆之。旦暮遇者，一室亦具，卓杖亦具，不言亦具矣。山無隱乎爾！¹⁷⁹

如此知青原山道場之佈局安排實有其深意，要使相契者於山中隨處皆有忽然覺悟之可能。「中五堂」為笑峰大然（俗姓倪，名嘉慶，1589-1660）所命名¹⁸⁰，

¹⁷⁴ 明·鄒匡明：〈荆杏雙修〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷九，詩，頁230。

¹⁷⁵ 明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷五，說，〈核室說〉，頁133-134。

¹⁷⁶ 關於此點之剖析，參廖肇亨：〈藥地愚者大師之詩學源流及旨要論考：以「中邊說」為討論中心〉，收入廖肇亨：《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2008年9月），頁151-200，特別是頁180-186。

¹⁷⁷ 參朱伯崑：《易學哲學史》（臺北：藍燈事業股份有限公司，1991年9月），第三卷，第四編第八章第五節〈方以智與《周易時論合編》〉，「太極即在有極中」，頁516；朱伯崑：〈談宋明理學中的體用一原觀〉，收入朱伯崑：《燕園耕耘錄：朱伯崑學術論集》（臺北：臺灣學生書局，2001年3月），上冊儒學編，頁267-280，特別是頁275-278。

¹⁷⁸ 相關文本之整理與一解，亦可參劉浩洋：《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》，第七章第三節，「核仁全樹」，頁384-393。

¹⁷⁹ 明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷首，序文、發凡，〈發凡〉，道場，頁9。

¹⁸⁰ 此據《青原志略》中所載：「至笑師來，扶起層樓，棖檣壯備，上奉遮那，下顏『中五』，法堂表焉。」參明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷一，山水道場，〈安隱淨居寺〉，

其名深意曾為左銳（字又鎔，號藏一，約 1665 年尙在世）所發¹⁸¹，方氏易學亦以「中五」思想為結穴¹⁸²，方以智既使青原之山無隱於學人，「由藥樹入中五」二堂連通之空間設計，當即寓「以藥樹悟中五」之義涵於其中，與「以藥樹悟仁樹」之說相應。如此，當可再觀方以智自身對此以「藥樹」所名之堂的說法。

（五）藥樹以荊奇

方以智於康熙五年（丙午，1666）藥樹堂建成後，同年十月作有行書〈藥樹堂銘〉以付鐫刻，其言：

在天地間，誰逃寒熱？煉藥開爐，冬雷破雪。種藏核仁，花飛雨血。七接握蓋，造命奇絕。倒插生根，枯而復藥。不萌枝上，碩果暗結。龍淵燒淬，三番兩折。夜半天明，不容齒舌。此中山水，險崖斷碣。仰空一笑，不欺時節。¹⁸³

後跋有兩行小行書：

杖門托孤，永志其智。極丸學人，捨身隨發。視笑公塔，扶杖遊憩。睠枯荊芽，感雷雨志。爰建此堂，表笑公意。兆牂陽月，援毫以記。¹⁸⁴

觀其自跋「睠枯荊芽」有感，建堂亦為「表笑公意」，遂當先論此二者。關於枯荊，青原山淨居寺內有傳為七祖青原行思倒插手植之枯荊一株，本寂真元、笑

頁 21。

¹⁸¹ 參明·左銳：〈中五說〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷五，說，頁 124-127。

¹⁸² 關於此中深意，當推朱伯崑與沈信甫之研究，參朱伯崑：《易學哲學史》，第三卷，第四編第八章第五節〈方以智與《周易時論合編》〉，「河洛中五說」，頁 435-460；沈信甫：《方以智易學形上思想研究》（臺北：私立輔仁大學中國文學研究所碩士論文，2006 年 6 月），第四章第三節，「〈密衍〉中的圖書式宇宙論」，頁 164-180。

¹⁸³ 明·方以智：〈藥樹堂銘〉，收入民國·王補、曾燦材等纂修：《廬陵縣志》（臺北：成文出版社，1989 年 3 月，《中國方志叢書》華中地方江西省第 955 號，影印民國九年刊本），卷二十七，藝文志，金石略，明，頁 3111-3112。此碑近年有學者搜集古碑搨片，校對整錄文字，極富文獻價值，參高立人主編：《廬陵古碑錄》（江西：江西人民出版社，2007 年 12 月），青原區，青原山，〈藥樹堂銘〉，頁 74。《廬陵縣志》中原作「險巖斷碣」，「險巖」、「險崖」於義似皆可通，唯《青原志略》載方以智三子方中履（字素北，號合山，1638-1686）〈青原作〉詩，中有「蟬蛻險崖留殿壁，龍蛇斷碣看山門」句，自注前後句分別典出「山谷詩」、「信公句」，黃庭堅（號山谷道人，1045-1105）與文天祥（封號信國公，1236-1283）二詩亦俱載於志中，當即此處出典所本，遂逕依《廬陵古碑錄》改，參北宋·黃庭堅：〈次周元翁同曹遊青原山寺長韻〉、南宋·文天祥：〈青原寺二首〉、明·方中履：〈青原作〉，分別收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷九、卷十，詩，頁 205、212、259。

¹⁸⁴ 《廬陵縣志》中，「永志其智」唯錄「其」字，另三字恐因漫漶表之以「□」，「極丸學人」之「學」字亦表之以「□」，「托」本作「託」，「捨」本作「舍」，「爰建此堂」之「爰」字大抵因形近誤作「愛」，今逕依《廬陵古碑錄》改。唯此處《廬陵古碑錄》之整理句讀亦多疑義，恐因碑文殘泐漫漶不識，「託」作「托」可通，「丸」作「凡」且前闕一「極」字，「舍」作「捨」可通，「隨」後闕一「發」字，「杖」後復衍一「枝」字；「兆牂陽月」義本顯豁，即「丙午（1666）十月」太歲紀年及夏曆別稱之表法，其錄「作重陽月」則幾不可解；又此跋文當仍如正文一句四字、雙句押仄韻，因上述闕衍數字則難免錯斷。今參酌二本，此跋或得稍近原貌。

峰大然、方以智住山時三度重發萌蘖¹⁸⁵，此事每為青原學人詩文所稱道；方以智康熙三年（甲辰，1664）冬日，遊山覬觀此枯荆復生三枝時笑言：

杏壇以檜奇，藥樹以荆奇，奇果在此乎？不負其材，貴自植耳。¹⁸⁶

此即以該荆樹視為「藥樹」之絕妙體現，復以其「自植」乃不辜負自身稟賦之特性為貴；方以智跋中「捨身隨發」句，或即指其「捨身」自為藥樹於青原時，枯荆「隨」即「發」枝之事，此亦「藥樹」與「荆樹」交通感應之「奇」的明證。關於笑公，康熙三年（甲辰，1664）冬日笑峰大然之子倪震請其父龕回南京時，方以智有起龕法語，其杖打圓相而言：

見麼？葉落冬春無去來，荆條有口沒安排。太陽山上歸根處，刀斧知恩砍不開。祇如我青原堂上笑峰和尚，江東夫子，內紹靈苗；末遇丈人，舍身藥樹。¹⁸⁷

開端七言絕句論及枯荆復發事，並同以「舍身藥樹」論笑峰大然遇覺浪道盛後之心志；笑峰大然早於崇禎十七年（甲申，1644）得戒於顛愚觀衡（1579-1646），順治二年（乙酉，1645）薙染並遙禮空隱道獨（1600-1661）為師，復於順治三年（丙戌，1646）春圓具於顛愚觀衡，直至順治四年（丁亥，1647）冬方遇覺浪道盛，¹⁸⁸而待此時點方以智乃謂其「舍身藥樹」，則此語不單指其以儒入佛自明，當更含此前所論諸義於其中。

方以智〈藥樹堂銘〉顧念枯荆以起興，並以此堂表笑峰之意；枯荆即「藥樹」自植自為之體現，笑峰復亦捨身自為「藥樹」，實則枯荆、笑峰無別於「藥樹」，方以智自身又何別於「藥樹」？方以智與笑峰皆由儒入佛，兩人「同師承，同顯晦，進退無不同」¹⁸⁹，則所謂笑公之意，又何別於藥地之意？天地大冶爐鞴，寒冬遍處覆雪，誰得自外於此？青原枯荆歷過無數嚴冬方得復榮，龍淵經受幾多燒淬乃成其鋒，笑峰大然為覺浪道盛大笑遮斷話頭而大悟，此類覺悟冬雷之來自有時節，唯貴於己無欺不負稟賦，靈根自植自成藥樹，如此核仁全樹之時節自亦無欺於學人。方以智康熙四年（乙巳，1665）冬日上堂往復答問後言：

¹⁸⁵ 明·黎元寬：〈青原志略序〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷首，序，頁3。

¹⁸⁶ 明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷六，記，〈青原山水約記〉，頁143。此文亦以同名收入方以智文集，編於〈甲辰秋遊記〉與丙午（1666）年五月作之〈武功遊記〉間，而方以智於康熙三年（甲辰，1664）冬主青原法席，可知此文大約作於此時，參明·方以智：《浮山文集後編》，卷二，頁395。

¹⁸⁷ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷一，〈笑老和尚起龕法語〉，頁133。

¹⁸⁸ 關於笑峰大然之生平，可參〈歷代住青原禪師傳略〉中顛愚觀衡與笑峰大然之部分，以及明·張貞生：〈青原笑峰禪師衣鉢塔銘〉，分別見《青原志略》，卷二，僧傳，頁46、48-51；卷四，碑銘，頁108-111。

¹⁸⁹ 明·張貞生：〈青原笑峰禪師衣鉢塔銘〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷四，碑銘，頁111。

一株藥樹，全具核中之仁，還信得及麼？雷雨迸開，妙在冬春合節，還信得及麼？……止有一實，只是當人苦不自知，自非窮盡腦髓，又豈能享藥樹之如如當當耶？¹⁹⁰

人人本具之藥樹核仁於春華盛茂前無不歷盡冬雪覆蔽，然此尙未迸發之藥樹本亦全具於其隱微之核仁，唯苦於學人未經殫精竭慮上下求索之前無能相信此一事實，如能自知自信自植自爲此藥樹，任其寒暑冰火皆爲燒淬鍛煉，此如其如而當其當之心境，正是自爲藥樹者所得安享受用處。孫晉〈藥樹堂碑文〉發揮方以智「藥地愚者」別號時有言：

嗚呼！本無藥病，在藥病中舍身為藥樹，其愚不可及也。¹⁹¹

自信本具藥樹核仁則自脫於藥病互爲其根之循環，己未信前苦不自知，己自成後苦人不知，唯捨身藥樹於眾人所處之藥病中，如若枯荆與人異類猶可交通感應而復榮，人人本具之藥樹何不能爲自成之藥樹所感而迸發？樹樹相感相應，又何不能冀望藥樹成林彌綸天地而咸脫藥病循環之日？此不可及之愚，自非蒙昧於智識，實爲躓直於願力。

（六） 小結

綜上所述，「藥地」別號所蘊藏之「藥樹天地」涵義極其豐富，就佛教脈絡而言，祇域藥樹具備使醫者得以應病予藥治癒病者之功效，華嚴藥樹則具不斷感應共生利益它者且不厭棄一切根器有情之意象，觀音藥樹則含菩薩聞聲救苦普度群生而隨處現身之義蘊；就醫者自身而言，藥樹思想重在捨身自爲，以入勿藥大成之苑；就醫病關係而言，藥樹思想重在使諸人自爲藥樹，以完彌綸天地蔚然成林之願；就方以智思想體系而言，藥樹思想通於如核仁全樹抑或河洛中五等重要義理；就現實世間而言，藥樹體現於枯而復榮之青原荆樹，實亦體現於笑峰大然與方以智自身之生命歷程。至於「藥樹」具體內涵，今且以「諸人本自具足的健康狀態」暫釋，待下章詳論。方以智順治八年（辛卯，1651）作〈易餘小引〉初署「因樹無別，與天無二」之時，此中究竟承載多少意義今已難明，唯此「藥樹天地」詞語內涵於其生命歷程中始終活躍且不斷擴充，至十數年後康熙三年（甲辰，1664）《炮莊》付梓時¹⁹²，其選擇以「藥地」一號冠於書名之首，「藥樹天地」諸般義涵殆已寓於其中，願盼《藥地炮莊》亦如一株藥樹，使世間學人本具之藥樹核仁皆隨此書行布時節而破雪萌蘖，藥樹成林漫遍於天地之間。

五、 藥地夢遊

¹⁹⁰ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷二，〈戒子冬春請上堂〉，頁184-185。

¹⁹¹ 明·孫晉：〈藥樹堂碑文〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷四，碑銘，頁113。

¹⁹² 此以蕭伯升〈刻炮莊緣起〉一文之著作時間爲準，參明·方以智：《藥地炮莊》，發凡、跋文，頁10。

方以智「藥地」別號如前所言，可寓「藥樹天地」之諸義涵於其中，其《浮山文集後編》大致收入順治八年（辛卯，1651）至康熙五年（丙午，1666）間之文作，此集自署「藥地愚者智隨筆」¹⁹³，無論此別號為隨筆初始時即用，抑或最末集編時方採，此為方以智自覺題署當無疑義，即其採此別號所寓諸義之身分以隨筆集編其文。

方以智順治十五年（戊戌，1658）服闋後，為其詩集《五老約》作〈五老約引〉，其言：

歸省鹿湖，兩逼焠火，竹關墮竈三年，樂廬濺血又三年，哀何能已？適在浮山藥地，夢五老為五嶽之老，題余杖以「藥遊」。嗟乎！夢何能已？藥何能已？遊又何能已？夢中告曰：「五老峰下，雪浪奔雷，何其怒也！五老峰上，浸天拔地，何其曠也！誰能一怒一曠，而一其仁智之二樂乎？樂何能已？」種藥之孤曰：「惟有灑此上池，鉏此雲峰，續白蓮青松之主賓，播不欺之種耳。天下有傷盡古今之心者，約歸于此，約又何能已？或哀其樂，或樂其哀，何不可以哀樂之夢為藥，而享其哀樂不入之山水也耶？」五嶽之老歌曰：「鉏灑得力，山天不知。我則隨風，藥遊叶之。」醒而如約，是亦哀樂不入之藥夢也。聊當邪許，自有和者。¹⁹⁴

此處明言此近似寓言之夢作於「浮山藥地」¹⁹⁵，則「藥地」當即為其於浮山起居處所之名，孫晉之說雖如前所論可能有誤，但謂其別號由來乃「因隨」廬墓合明時之「所在」一事¹⁹⁶，當即指此；若然，其於合明廬墓時期（1655-1658），便已自覺稱謂其所在起居之處為「藥地」¹⁹⁷。方以智此前生命歷程之哀無能已，至「藥地」而作不得已之「藥夢」，夢中自謂「種藥之孤」，五嶽之老告其怒曠仁智如一之樂亦無能已，題其杖以不得已之「藥遊」復以之為歌，此有多處可說：（一）此諸般「何能已」之問中所寓之「不得已」之隨順感應，正為其捨身「藥樹」後居於「藥樹天地」中所呈現之自然境況；（二）其所「種」之「藥」，及其所播之「不欺之種」，自亦指向「種多藥樹醫王願」盼望「藥樹種成林」之「藥樹」，希冀學人於己本具之稟賦不欺，隨順感應諸人本具之藥樹，樹種核仁破雪生發以成林；（三）結合引文中種種特性，方以智受享哀樂不入之山水，卻仍不避哀樂之生現而哀其樂復樂其哀，逕於哀樂不入之藥夢中隨順哀樂之代明

¹⁹³ 明·方以智：《浮山文集後編》，卷一，頁359；卷二，頁381。

¹⁹⁴ 明·方以智：《浮山文集後編》，卷二，〈五老約引〉，頁381。

¹⁹⁵ 此〈五老約引〉之文亦收於詩集《五老約》中，任道斌即據該安徽博物館藏清初刻本著述，唯其將「藥地」一詞斷屬後句，作別號解而不作處所解，與《浮山文集後編》本中明確之句讀標號不合，今不採，參任道斌編著：《方以智年譜》，卷五〈從梧州、廬山、桐城到閉關南京、廬墓合山〉，頁203；任道斌編：《方以智著述知見錄》，一、詩詞歌賦類，「五老約」，頁17。

¹⁹⁶ 明·孫晉：〈藥樹堂碑文〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷四，碑銘，頁113。

¹⁹⁷ 此亦可證諸方以智其時有〈藥地易簡約〉約法三章拈示同住，參明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷首，卷首二，頁38-39。

錯行而以哀樂之夢爲藥，此若化用孫晉之語¹⁹⁸，則可對方以智行於世間隨順感應之藥世心願發歎：「嗚呼！本無哀樂，在哀樂中夢遊爲藥地，其愚不可及也。」方以智捨身藥樹後於世間行走，其夢爲藥夢，其遊爲藥遊，隨所到處皆爲藥地，隨順感應藥樹成林，則藥地所在即是藥樹天地，大抵可作如是觀。

順治十七年（庚子，1660）冬日方以智五十壽辰，錢澄之自桐城遙賦五言詩四首賀壽，頗有勸方以智還俗返鄉同故舊遊以安度晚年之意，其中有句言：

言念藥地翁，一身栖廩山。廩山在何所？草屋八九間。……聞翁在藥地，終日只讀書。此事佛所禁，翁意那得舒？¹⁹⁹

廩山位於江西省新城縣，方以智順治十五年（戊戌，1658）春服闋後禪遊江西，便曾來往駐錫於廩山、南谷諸寺說法²⁰⁰；錢澄之詩中勸歸心意溢於言表，彷彿將桐城浮山之情溫意暖對比於新城廩山之歲晚天寒，而聞其所在之「藥地」，當即其於廩山讀書起居處所之名。此外，方以智順治十六年（己亥，1659）禪遊至寧都縣，會易堂諸子於翠微峰，地靈人傑，其於〈遊梅川赤面易堂記〉中有言：

愚者因畱臥此隄月，每隨日陰，倚杖聽瀑，天地之供閒人不既多乎？……諸公畱直，愚者安之，而壽昌遣人至，謂黃龍背新築一藥地矣。²⁰¹

壽昌寺雙峰大存（生卒年不詳，約1659年尙在世）當年曾助方以智修建廩山精舍²⁰²，此記中使方以智遊記自安閒處轉折收尾之遣人者，當即雙峰大存²⁰³；方以智康熙六年（丁未，1667）爲其設供時有「黃龍背上留藥地」²⁰⁴之詩句，則

¹⁹⁸ 參明·孫晉：〈藥樹堂碑文〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷四，碑銘，頁113。

¹⁹⁹ 明·錢澄之著，諸偉奇校點：《田間詩集》（合肥：黃山書社，1998年8月，《錢澄之全集》之五），卷七，《江上集》（庚子），〈寄藥地無可師五十〉，頁149。

²⁰⁰ 見《冬灰錄》所收〈廩山緣起〉至〈南谷警眾〉諸文，參明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷首，卷首三，頁55-61。

²⁰¹ 明·方以智：《浮山文集後編》，卷二，〈遊梅川赤面易堂記〉，頁383-384。

²⁰² 方以智順治十六年（己亥，1659）〈謝壽昌諸禪者〉中有「壽昌雙和上發禪堂人為廩山運木」句，參明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷首，卷首三，頁57。

²⁰³ 劉餘謨言：「及博山夢筆出，陳匏菴諸公請主泉亭崇先，聞竺菴成公重興壽昌，推雙峰存公住持，特為上堂舉揚。」覺浪道盛順治十四年（丁酉，1657）至泉亭崇先寺主持，則其時之壽昌寺，當已為雙峰大存所主持。劉餘謨之文，參明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》（臺北：新文豐出版公司，1987年，《明版嘉興大藏經》，第三十四冊，第311經，影印明萬曆間五臺等地刻徑山藏版），卷十七，塔集，〈傳洞上正宗二十八世攝山棲霞覺浪大禪師塔銘（并序）〉，頁686上。覺浪道盛主泉亭崇先寺之事，參明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷五，上堂，〈丁酉從龍泉到虎跑諸護法請主泉亭崇先寺上堂〉，頁617中；卷六，小參，〈丁酉主泉亭崇先寺小參〉，頁628下。覺浪道盛為竺菴大成及雙峰大存上堂舉揚之事，參明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷五，上堂，〈壽昌竺菴成公重鼎祖利推光雪存公主席自應南嶽之請兩專使至上堂〉，頁620下。雙峰大存曾為方以智〈念佛孤頌〉作識語，末尾署「壽昌大存」，當即其主壽昌寺後所為者，參明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷首，卷首一，〈念佛孤頌〉，雙峰大存識語，頁16。

²⁰⁴ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷四，〈為雙峰和上設供〉，頁243。

該黃龍山背所新築者，或即壽昌寺為留方以智駐錫所建之處所。方以智順治十七年（庚子，1660）總炮〈逍遙遊〉時，曾記其五十衍《易》占卦之事，眉批有言：

今日登黃龍背，飲南谷茶，誦〈逍遙〉一過。四圍蒼翠欲滴，白雲西來，平浮竹檻，萬峰在下，出沒有無。²⁰⁵

此方以智飲茶誦書處，或即該黃龍山背新築之藥地；方以智修廩山塔院時，曾記其峰頂風光「白雲出沒，萬山在下」²⁰⁶，藥地景致亦同於此。黃龍山背新築之藥地，與錢澄之所耳聞之藥地，二者不知是同是別，然而無論如何，方以智於桐城有「藥地」，於新城亦有「藥地」，此則毋庸置疑。

實則對方以智而言，「藥地」又豈止於起居處所之名？方以智次子方中通（字位白，號陪翁，法名興馨，1634-1698）康熙十年（辛亥，1671）冬日五雲苦次時所作之〈哀述〉七律十首，中有「杖許竹關埋白下，斧知藥地借青原」句，詩末注言：

先祖棄世，破關奔喪，結茅廬墓。終制後，復遊西江，扶起廩山、東苑。吉州諸公請主青原法席，而藥地之斧始酬米價焉。歷住建武之資聖、安福，西昌之首山、洵林，何往而非藥地乎？固知思祖之倒插枯荊，冬日再榮，誠受命如嚮，不可思議。²⁰⁷

方以智既已捨身自成藥樹，廬墓合山之時、禪遊江西之時、弘法青原之時，夢為藥夢、遊為藥遊，浮山、廩山乃至首山、青原，其何往而非藥地？藥地所在即是藥樹天地，藥樹自為而荆樹自植，二者交通感應之絲毫不爽，此又何可思議懸擬？方中通所言，確為的論。

綜上所述，「藥地」別號已見於《易餘》初成之辛卯（1651）年，其後或於書畫中署以「藥地」，或於圖章中刻以「藥地」，或於居所處名為「藥地」，在在皆可以此別號蘊含之「藥樹天地」義闡發；「藥樹天地」則有佛教思想之脈絡、醫學思想之脈絡、青原學風之脈絡，並以靈根自植、自成藥樹為自處之期許，以隨順感應、藥樹成林為應世之願景。方以智曾言：

夢筆不芸其田，卻向漆園提正。浮廬既安易寓，藥地又來炮莊。²⁰⁸

²⁰⁵ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，藥地總炮七論，〈逍遙遊總炮〉，平寥襍拈，頁132。

²⁰⁶ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷首，卷首三，〈廩山緣起〉，頁56。

²⁰⁷ 明·方中通：《陪集》，《陪詩》，卷之四，《惶恐集》，〈哀述〉，注語，頁107。

²⁰⁸ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，藥地總炮七論，〈逍遙遊總炮〉，平寥襍拈，頁129。此語於《冬灰錄》中曾由方以智法侄芝穎興化（?-1665）提出，前段後句之「向」作「為」，時在康熙四年（乙巳，1665）之春，參明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷二，〈即日小參〉，頁152；惟其時《藥地炮莊》早於年前付梓，方以智亦已於日前焚書稿以祭覺浪道盛，則該稿件內容或已流傳議論於青原學人間，遂此語當非出自芝穎興化後為方以智引用，當為芝穎興化學提方以智書稿中之語以設問請示。

前段指其師覺浪道盛於佛門作《莊子提正》之事，夢筆為覺浪道盛別號，耕耘佛門與提正漆園二事相對；後段指其自身樂廬合山編纂《周易時論》後復作《藥地炮莊》之事，浮廬為其別號²⁰⁹，安居易寓²¹⁰與炮製莊周二事相對。此處關注「藥地」一語之使用，其作別號解與浮廬對、作居所解則與易寓對，若就前段單一行為施作者之結構而論，此處宜作居所解；若就後段前句樂廬合山與編纂《周易時論》之關係而論，此處作別號解亦無不可²¹¹。無論「藥地」作別號解抑或作居所解，方以智不謂以浮廬之身分炮莊、不謂於易寓之處所炮莊，而將「藥地」與「炮莊」之事緊密扣連，藥地即為來炮莊者、居藥地時便來炮莊，則此二者絕非隨意耦合而已。實則炮莊之處何非藥地，來炮莊者誰非藥地？著述《炮莊》自為炮莊，閱讀《炮莊》何不亦為炮莊？如此閱解踐行此書者便現藥地之身，其所在處便成藥樹天地，何患學人核種不全仁全樹，何患世間藥樹不彌布成林？闡發「藥地」一詞至此，當進論「炮」之義涵。

第二節 「炮」：著作與閱讀

方以智《藥地炮莊》就著作形式而言，自屬《莊子》學史註解著作之一，然其不依慣常作「注」莊抑或「釋」莊，不依其師道盛作「提」莊或「正」莊，亦不如其友人錢澄之作「話」、王夫之作「解」或「通」，特名其著述之舉為「炮」，此處當有可說。此「炮」字屬中醫製藥學術語，即以火精煉藥材，此領域常論及據傳為南北朝劉宋時期（420-479）雷斅所著之《炮炙論》²¹²，而炮製藥物之目的大抵有六：（一）清除雜質以利於保存，（二）便於製劑和服用，（三）消除或減低藥物的毒性和副作用，（四）改變藥物性能，（五）增強藥物療效，（六）

²⁰⁹ 馬其昶以「浮廬」為「合浮山、匡廬而號」，蔣國保則以為其與「浮山」「廬墓」有關，參清·馬其昶：《桐城耆舊傳》，卷六，「方密之先生傳弟六十」，頁303；蔣國保：《方以智哲學思想研究》，第四章〈方以智著作索考〉，頁84。方以智亦以「浮廬」名其處所，如其〈青原得瀑記〉中言：「愚山冬來，又聞此勝，即偕客入，經滴水巖，……此在種藥浮廬之右。」參明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷六，記，頁149；明·方以智：《浮山文集後編》，卷二，頁401。

²¹⁰ 蔣國保認為「易寓」為方以智廬墓期間於浮山所建，任道斌亦以其為方以智在桐城之寓所，參蔣國保：《方以智哲學思想研究》，第四章〈方以智著作索考〉，頁84；任道斌編：《方以智著述知見錄》，一、詩詞歌賦類，「藥集」，頁18。方以智詩集《正叶》、《藥集》以及醫學論著《醫學會通》，大抵皆完成於此「易寓」，參蔣國保：《方以智哲學思想研究》，第四章〈方以智著作索考〉，頁83-86；任道斌編著：《方以智年譜》，卷五〈從梧州、廬山、桐城到閉關南京、廬墓合山〉，頁200-202。惟此處一語雙關，當與方以智其時編纂《周易時論》有關。

²¹¹ 「浮廬」與「藥地」並言於《青原志略》中亦可見，如「浮廬藥地，逢山是靈壽，荊條信手栽」、「大地無非藥，浮廬別有山」皆是，參明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷五，〈柱題〉，歸雲閒居；明·古水淳：〈喜晤藥大師〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷十，詩，頁282。

²¹² 參張炳鑫等編著：《中藥炮炙經驗介紹》（北京：人民衛生出版社，1957年12月），總論，頁1-19。

矯除不良嗅味。²¹³方以智深精醫理，著作中亦曾提及雷斅之書²¹⁴，對此藥物炮製之法自不陌生，其曾言：

天地生萬物者五氣，五氣定位則五味生。……有使氣者，有使味者，有氣味俱使者，有先後使者。明者知其產，觀其色，得其氣味，而性可識也。不識其性，又安所講君臣炮製乎？人身有上中下，藥身應之。……明者知之，加以炮製，使之上下如左右手，貴熟識其性而已。²¹⁵

此得見方以智對於「炮」法體悟之深，而欲論此炮製之學當為明者，明者勢必需熟識藥性以應人身，而熟識藥性又貴知其產地、觀其形色，以明其五味、五氣之屬。就此以觀，方以智以「炮」名注《莊》之舉，自以肯認《莊子》為治世藥材為前提，並熟識其思想淵源之藥性，炮製以降低其可能之弊病、提升其蘊藏之療效，乃得用以應病治世。關於方以智「炮藥」之說，已有學者深論其內涵而成一說²¹⁶，此處欲扣緊「炮」之一字，分就方以智著作《藥地炮莊》之事，以及其後接受者閱讀《藥地炮莊》之事，自此二方面探究「炮」之義涵。

一、 作者纂著：炮製發毒

本用於中醫精練藥材之「炮」，轉用以表詮注解著述之舉，方以智之說實亦有據，其師覺浪道盛曾言：

古人著作如醫書，雖一家法，有各善者：或著脈經、或著病機，或著藥性、或著炮製，或著成方、或著醫案，必須合異為同，而用之則神；更有善於著作者，則取其親切要妙以會通之，如煉成金丹，只待人解吞耳。²¹⁷

此處將古人著作喻作醫書，可依各家多重立場角度，因應對治世間諸種病困疾苦，又以得合異為同而善取會通者為貴。若古人著作為醫書，注釋詮解古人著作之舉，則可視為對醫書之再醫；本自為藥之《莊子》，得方以智善集諸方之炮製，則《藥地炮莊》當可視作療世宿疾之金丹大藥無疑。方以智以「炮」明其注《莊》之舉，於書中復以「炮藥者」²¹⁸自居，然此「炮」字究竟於文本詮釋中如何得解？文德翼（約 1604-1675，字用昭，號石室，又號補堂）²¹⁹序此書

²¹³ 參李經緯、余瀛鰲、蔡景峰主編：《中醫名詞術語精華辭典》（天津：天津科學技術出版社，1996年5月），「炮製」，頁781。

²¹⁴ 參明·方以智著，龍旭光、朱廣福校對：《物理小識》（上海：商務印書館，1937年3月，《萬有文庫》本），卷六，飲食類，〈飲食通理〉，頁149；明·方以智著，侯外廬主編：《通雅》，卷二十一，姓名（同姓名），〈扁鵲、秦少齊〉，頁714。

²¹⁵ 明·方以智著，侯外廬主編：《通雅》，卷五十二，〈古方解〉，頁1545-1546。

²¹⁶ 參劉浩洋：《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》，第六章〈「炮藥」：苦心善世的權救〉，頁297-356。

²¹⁷ 明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷二十五，說，〈麗化說〉，頁737上。

²¹⁸ 參明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，閒翁曼衍，頁153；卷九，禱篇，〈列御寇三十二〉，閒翁曼衍，頁833。

²¹⁹ 關於文德翼之生平事蹟，參吳憚：〈文德翼生平著述考〉，收入《第二屆江西省科學技術協

時有言：

昔醫王遣二童子視地，一見遍地無是藥者，一見遍地無非藥者。余遇必呵，皆邊見也。農皇一日而遇七十二毒，豈百草皆有毒哉？唯此一莖草能殺人、能活人，毒氣之所鍾也。夫能勝是氣者，必生於是氣之中。此以毒治毒之法，而非炮則藥不為功。三古以來，道德仁義、禮樂刑政之說，蘊毒於人心深矣，莊子以冷語冰之；千載而下，藥地大師又以熱心炮之。譬如服五石者，不從嚴冬之節，以寒泉百斛通體淋漓，則其熱性不發；熱性不發，則其毒根不死。石中有火，木中有火，大海之中有火。是其熱處爆着，即其冷處澆着也。《莊》之藥，師之炮，同一發毒作用耳。……古人之病病道少，今人之病病道多也，須炮却始得。²²⁰

若順此文脈絡而言，該能殺人亦可活人之一莖藥草抑或五石散劑，可指道德仁義、禮樂刑政之說，又何嘗不可指涉從古至今世間勃興之諸般思想義理？時人「道多」之病，亦自如斯紛紜勃興處說。思想念慮本自可由一縷乍起引帶萬緒橫生，其於人之生，可為斫殺之用亦可為甦活之用，唯能勝此思想之毒者，亦生於思想之毒中；《莊》本為藥，然「非炮則藥不為功」，若不炮製以發其毒，使其思想中可能蘊藏之毒根亡卻，終不能以毒治毒使其成為救治苦疾與甦活人心之大藥。故此以「發毒作用」解方以智之「炮」，實為善論。對此竺菴大成亦有言：

藥地主人不知何時窺見神農皇帝齧百艸的消息，集諸裸毒，到處試人。竊見杖人以莊子為尼山托孤，人多不信，輒以其毒攻之，謂之《炮莊》。²²¹

大成解方以智《炮莊》之義，扣緊其集古今評而讚謗並陳之形式內容，明確點出其集毒試人、以毒攻人之特徵，亦大抵可解其為於學人友朋間攻錯討論《莊子》文本之諸種思想詮釋，以期諸種思想詮釋皆可呈顯並列而自發其毒，接受者才不至偏執單端無返，其乃得成救拯偏陷思想之良方。

前述文德翼與竺菴大成序《炮莊》時多重視詮釋其與「毒」之關係，然此置於中藥炮製學之脈絡下，是否唯顯「炮」降低藥物毒性抑或緩和藥物偏性之面向，而不顯其轉變藥物升降浮沉屬性抑或引藥歸經直達病所之面向？或言此是否唯重負面樣態質素之破卻消除，而忽略正面樣態質素之顯豁建樹？今先論方以智自身亦曾以「發毒」解對於莊子之詮釋，再論於方以智思想中「發毒」可不單指負面之消除而實蘊含正面之建樹。方以智於順治十年（癸巳，1653）南京閉關時曾在《象環寤記》中以彷彿寓言之形式，藉外祖吳應賓緇老人之口

會學術年會第二十九分會場暨江西省圖書館學會 2012 學術年會論文集》（南昌：江西省科學技術協會、江西省圖書館學會，2012 年 12 月），頁 11-14。

²²⁰ 明·文德翼：〈補堂炮莊序〉，收入明·方以智：《藥地炮莊》，序文，頁 7。

²²¹ 明·竺菴大成：〈讀炮莊題辭〉，收入明·方以智：《藥地炮莊》，序文，頁 13。

發問：

緇老人曰：「……今夢筆龍湖之杖，如何發莊子之毒耶？」²²²

覺浪道盛別號夢筆杖人並曾主持湖北麻城龍湖寺，方以智此處以「發毒」解覺浪道盛對於莊子之詮釋，即其自身對此辭彙使用之例。該段文後方以智復藉座師王宣黃老人之口言：

黃老人曰：「……莊子休之毒，乃東、西兩大毒中之一種毒耳。知本菴公之六字毒乎？不毒不能『善世』，不毒不能『盡心』，不毒不能『知命』。」²²³

其後仍藉座師王宣黃老人之口言：

黃老人曰：「……莊子痛戰國之時，名、法、捭闔以爭功利，因于五伯之仁義，故支離連狝以抒其憤，而暗指孔、顏為大宗師，堯為應帝王，以定無為無不為之體用，此其正毒也。天下後世皆傳其偏毒，放誕苟免，自縱其所欲，以名逍遙而已。……吾所以思毒以療之，而不禁口之毒毒也。以正毒攻偏毒，偏病見症，則全方見矣。」²²⁴

觀察此二段方以智藉黃老人之口所言者，「發毒」於其思想脈絡中，斷非唯重破卻消除「偏毒」負面樣態質素之意義，而當並具顯豁建樹「正毒」正面樣態質素之意義，故能藉「發」此二「毒」以完遂如「善世、盡心、知命」六字家訓之真實蘊藉。若上述尚無大謬，可謂方以智思想中「毒」可有「正毒」與「偏毒」雙重義涵，降低藥物毒性抑或緩和藥物偏性之面向為對「偏毒」之「發」，轉變藥物升降浮沉屬性抑或引藥歸經直達病所之面向則為對「正毒」之「發」，故方以智之「炮」當得以此合破偏與顯正雙重義涵之「發毒」所詮解。²²⁵

²²² 明·方以智著，張昭煒整理：《象環寤記》，頁 20。

²²³ 明·方以智著，張昭煒整理：《象環寤記》，頁 21-22。方以智之曾祖方學漸號本菴，留有「善世、盡心、知命」六字之家訓，參明·方以智著，張昭煒整理：《象環寤記》，頁 20。

²²⁴ 明·方以智著，張昭煒整理：《象環寤記》，頁 23-24。此段文字前論孔子（儒家）之正毒與偏毒，後論佛（佛教）及達磨（禪宗）之正毒與偏毒，今扣緊莊子議題故唯引中間相關字句，以顯方以智藉黃老人之口將「毒」以「正」、「偏」雙重義涵詮解之獨特見地。此外，劉浩洋曾解該段末尾之「毒」為可以迫人醒悟而善用皆藥、不善用皆病的「以藥治藥」（毒毒）之學，其說頗有識見，益見方以智思想中「毒」之可能詮釋，參劉浩洋：《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》，第六章第三節，「三教互療」，頁 337，註 108。

²²⁵ 覺浪道盛於方以智順治十五年（戊戌，1658）服闋後，曾寄書至廬山盼其振興曹洞宗風，其中有言：「吾宗正丁此時，如不能於無門創開不測之門，無毒拈出不傳之毒，則又何足使此能作向上主盟、別展逆流手眼乎？聞子已出龍眠，隱於匡廬，當以破籃一莖，慎自變化之。」參明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷二十七，書札，〈寄示無可智公〉，頁 755 下-756 上。此段文字乃化用《莊子》〈人間世〉「無門無毒」之語，方以智對該段落之詮釋，參明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈人間世第四〉，頁 274-278。覺浪道盛於此段中「無毒拈出不傳之毒」語句可謂其獨到之詮釋，如藉方以智偏正二毒之思想語彙重述，當可謂「自偏毒消盡後之無毒中拈出不傳之正毒」，此益明「毒」於覺浪道盛、方以智師徒思想中正反並存之雙重義涵。

若此「炮」重在「發毒」之作用歷程，則整部《炮莊》之寫作，便可視為藉由注釋詮解《莊子》以顯現諸種思想流變之歷程記錄，諸種偏毒與正毒皆於如斯歷程下顯露無遺，使偏毒毒性降低緩和，復使正毒藥性轉變歸經。可舉一例以明此。方以智集漢唐宋至當時諸家論說處，引蘇軾（1037-1101）之文凡六，先舉其二：

蘇子瞻〈留侯論〉曰：「圯老人知一椎可教，故墮履挫之，三期半夜，而子房之器，近乎道矣。」

其〈韓非論〉曰：「重無為，則輕天下國家，是以仁不足愛而禮不足敬。韓非氏得其所以輕天下之術，遂至殘忍刻薄而無疑。」²²⁶

對此其相應自注言：

〈留侯論〉是讚老子，〈韓非論〉是棒老子。一讚、一棒，知東坡所以炮製老子乎？²²⁷

方以智評論蘇軾二文為「炮製」老子，詮釋其文為對老子讚揚棒抑之兩端。〈留侯論〉言黃石公墮履期夜以教導張良之事，方以智以其為讚揚老子思想之例；〈韓非論〉言韓非重無為而輕天下之術乃至殘忍刻薄之事，方以智以其為棒抑老子思想之例。如此讚揚棒抑兩端並陳，讚揚處及棒抑處可能產生流弊之毒可發，詮釋老子思想為權謀機詐而一味排斥之毒可發，詮釋老子思想為無為清靜而一味推崇之毒亦可發；以毒治毒，兩端互相對治，經此「炮」之歷程作用，老子思想於接受者方得無病而成其為藥之功。再舉其後引蘇軾文又四：

其〈莊子祠堂記〉曰：「莊子助孔子，要不可以為法耳。楚公子微服出亡，門者難之，其僕揉箠而罵曰：『隸也不力！』門者出之。事固有倒行逆施者，以僕為不愛公子則不可，以為事公子之法，亦不可。其〈讓王〉、〈盜跖〉、〈說劍〉、〈漁父〉，則昧者剿之。」

又〈讀莊子〉曰：「吾有見于中，口不能言，今見《莊子》得吾心矣。」其〈擬對御策〉曰：「為莊、老之言曰：『聖人不仁，以萬物為芻狗。』人主，天下之父也。為人父而『不仁』其子可乎？」

其〈判官告院上神宗議〉曰：「『性命』之說，自子貢不可得聞，而今學者耻不言『性命』。讀其文，浩然無當而不可窮；視其貌，超然無著而不可挹。此豈真能然哉？中人之『性』，安于放而樂于誕，憚禮義拘束之耳，陛下亦安所用之？」帝得議，悟曰：「吾固疑此。得軾議，殊釋然。」²²⁸

對此其相應自注言：

既曰「見《莊子》而得吾心」，其〈擬策〉、〈院議〉則又破其弊矣。一讚、

²²⁶ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論上，〈集漢唐宋至今諸家論說〉，頁16。

²²⁷ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論上，〈集漢唐宋至今諸家論說〉，眉批，頁16。

²²⁸ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論上，〈集漢唐宋至今諸家論說〉，頁16-17。

一棒，知東坡所以炮製善用之乎？學者欲悟妙叶真宗，請急着眼。²²⁹

方以智評論蘇軾四文為「炮製」老莊，詮釋其文為對老莊讚揚棒抑之兩端，並謂此即悟入妙叶真宗之關鍵處。〈莊子祠堂記〉謂莊助孔法不可為常，以及恐有贗篇參雜之事，方以智大抵以其為棒抑莊子思想之例；〈讀莊子〉對莊子表露歎服之事，方以智以其為讚揚莊子思想之例；〈擬對御策〉論不仁思想用於現實政治中可能之流弊，方以智以其為棒抑老莊思想之例；〈判官告院上神宗議〉論時人輕忽儒家性命之學，但於著作中及外貌上故作姿態之可能問題，方以智以其為棒抑老莊思想之例。如此讚揚棒抑兩端並陳，讚揚處及棒抑處可能產生流弊之毒可發，詮釋老莊思想為敗壞綱常倫紀而一味排斥之毒可發，詮釋莊子思想為自然超曠無羈而一味推崇之毒亦可發，以毒治毒，兩端互相對治破弊，經此「炮」之歷程作用，老莊思想於接受者方得無病而成其為藥之功。

再者，方以智曾引其外祖吳應賓深論儒佛思想性善、無我、好學諸旨之文，於該處相應自注有言：

理家嚴核無已，苛法拘膠繩縛；二乘谿刻死浸，知非便叫奇哉。為淵馮魚，毋乃都歸莊子也乎？不踐迹，亦不入于室。狂簡思裁，文以禮樂。聖人歛額，未免挂懷。近日倚現成良知以呵學，與狂禪畫少不肯徧參，相和教猱，識法者懼。得此一篇，炮製之功大矣哉！²³⁰

此處方以智稱許吳應賓「炮製」之功甚大，大抵以其一方面闡揚儒佛義理性善、無我、好學之宗旨，另一方面喝斥儒佛末流固執善惡俱息抑或善惡不分之說、狂傲自恃、厭學廢學之弊病，不因宗旨而隱其弊病，亦不因弊病而略其宗旨，如此儒佛宗旨弊病兩端並陳，兩端互相對治，經此「炮」之歷程作用，儒佛思想於接受者方得無病而成其為藥之功。此外，〈應帝王〉中壺子四門示相前有「眾雌而無雄，而又奚卵焉」之句，方以智集評中引倪元璐（1593-1644）《兒易外儀》之言而論：

《兒易》曰：「得陽節之多者，莫如范蠡霸越、子房椎秦，而一托鴟夷、葬黃石，則天下謂之知雌。得陰節之多者，莫如衡山學道、陽城緘默，而一爭國本、裂白麻，則天下推其雄分。」蓋能為雄者，乃能為雌者也。

²³¹

於該處相應自注有言：

老曰「知雄守雌」，莊曰「眾雌無雄奚卵焉」，惠施「存雄而無術」，知炮製否？學問寬仁以雌其乾，直方敬義以雄其坤，折以制佛祖，攝以化人

²²⁹ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論上，〈集漢唐宋至今諸家論說〉，眉批，頁16。

²³⁰ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論中，〈黃林合錄〉，眉批，頁98-99。

²³¹ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷三，內篇，〈應帝王第七〉，集評，頁411。

天，知炮製否？²³²

此處方以智扣緊雌雄之說，以是否知「炮製」為問，其引評及注解之舉，實即「炮製」之示例。壺子之說可能有雌雄嚴分以及尚雄為尊之流弊，引以倪元璐所謂本得陽節多者反可得知雌稱譽、本得陰節多者反可有雄分推崇之論，復評以為雄者乃能為雌之說，則壺子之說毒性盡發而轉可為藥；唯若執定陽節陰節知雌雄分之論抑或為雄者乃能為雌者之說，則此執定一家之舉復可成毒，此時博參老子、莊子、惠施關於雌雄出入異同之說法，乃得發拘限單門之偏毒；唯此雌雄之說亦非單限於老、莊、惠施之說，此時復參以儒家易學之乾坤義理，以及佛家禪宗之折攝法門，方更可謂於「炮製」之事有所深知。如此不斷地兩端並陳，兩端互相對治，經此「炮」之歷程作用，雌雄思想於接受者方得無病而成其為藥之功。

綜上所述，「炮」之一字重在「發毒」之作用歷程，《炮莊》之寫作實為藉由注釋詮解《莊子》以顯現諸種思想流變之歷程記錄，以文字層層揭露諸種思想可能寓藏之偏毒與正毒，降低緩和偏毒之毒性，提升引歸正毒之藥性。此「炮」實非藉由此作用歷程以達致某種思想命題為最終定論，諸種思想於語言符號中無得免於兩端二元對待之分別，隨人心流衍在此世間接受運用亦難免於全然無病，則「炮」之價值意義乃在其作用歷程自身中彰顯，提出該不斷以毒治毒自煉藥材、應病予藥自淨其意之「炮藥者」模式，便是以「炮」名此注《莊》活動之深意。略釋「炮」字作者著論之義已畢，當進論其讀者接受之義。

二、 讀者接受：自炮吞吐

方以智著作《炮莊》時，是否於其心中有某種理想之接受方式？其於〈炮莊小引〉中有言：

子嵩開卷一尺便放，何乃暗醜三十季而復沾沾此耶？忽遇破藍莖草，托孤竹關，杞包櫟菌，一枝橫出，曝然放杖，燒其鼎而炮之。重翻《三一齋稟》，會通《易餘》，其為藥症也犁然矣。……浮山藥地，因大集古今之削漆者，芩桂硫磺，同置藥籠。彼且贏糧揭竿，與之洒濯；彼且跟位聞跽，與之警效；彼且屠龍削鐻，與之作目；彼且牴餌鬻冰，與之伏火；彼且甘寢秉羽，與之消閒。隨人自嘗而吞吐之，愚者不復一喙。果有齧粉唐、許、藐姑者，不容聲矣。或問：「古人云：『大地火發，始得與道遙遊。』進一步乎？退一步乎？」曰：「炮。」²³³

方以智因遇恩師道盛託付解《莊》之任務，遂以《莊子》為藥支鼎烹炮，以《三一齋稿》、《易餘》及歷代註疏為輔，不隨庾子嵩般開卷便放，苦心積累讀解《莊子》卅載，而得「其為藥症也犁然矣」之體悟。「藥症犁然」意謂《莊子》作為

²³² 明·方以智：《藥地炮莊》，卷三，內篇，〈應帝王第七〉，集評，閒翁曼衍，頁410-411。

²³³ 明·方以智：《藥地炮莊》，序文，〈炮莊小引〉，頁17-18。

應對諸症之藥實為清晰明確，遂得依據不同病理情況，「彼且」如何便「與之」如何，隨應彼諸病症與以切中要害之藥方。唯此藥當如何運用，意即接受者當如何接受炮莊之議題，方以智則言「隨人自嘗而吞吐之」且「不復一喙」，不加任何框架於諸學人，唯若有能如磨碎唐堯、許由、藐姑射山神人般俯瞰《莊子》全貌者，面對方以智《炮莊》自將如仲尼見溫伯雪子般不容聲傳而日擊道存之體悟。此時值得提出討論者，為當《藥地炮莊》置於如斯藥病關係隱喻時，若種種偏落陷溺之疾病得以療癒，則最終方以智體會之健全無礙、甚或得以持續奮進並向前開展的生命狀態為何？此時藉古人之口所自問言之「逍遙遊」或許即是該狀態之最佳描述，若該生命狀態需世間「大地火發」般熾燃方得推動，方以智於進退間彷彿不加取捨，唯藉此世間烈焰作為烹製藥材之助緣，遂於末尾言「炮」，再次指向學人自身對此書之感悟體會與行動。

關於此以「炮」作為閱讀接受《炮莊》之理想方式，相應於序文中之小引，跋文處復有興隸所錄之方以智〈炮莊末後語〉，其中有言：

莊子曰：「子得千金之珠，父取石來鍛之。」「荷娜甘日中麥戶曰：『老龍死矣！』神農曝然放杖而起。」猶不悟龍女舍珠成男、善財開閣旋閉耶？子歸就父，父全不顧，若非反擲，豈信刀斧砍不開乎？凡相生相續，皆相鍛也。愚者今日，重與漆園一鍛。夢筆一鍛，藥地一鍛，藏天下於天下，即令天下自炮而自吞吐之，何必斤斤託孤云爾耶？洞山曰：「半肯半不肯。若全肯，即孤負先師。」光孝曰：「『庭前柏樹子』，先師無此語，莫謗先師好。」兩個孤老，如此吞吐，其不孤負處，是誰知之？珊瑚枕上，觸著嘗啼。拈尾作頭，未免失笑。然則此一尾聲，不可以已乎？曰：「佐鍛。」²³⁴

此處父取石鍛子千金之珠、龍女舍珠，皆將某種意義下之珍貴事物再行煉造重塑或放棄以得新的境界；荷甘之麥戶與善財之開閣，則含開啓本來封閉不顯現之處所而後層層轉進之意味。《莊子》可為千金之珠、亦可為本來封閉之閣門，道盛《莊子提正》經由自身詮釋鍛珠開閣後，對方以智又可為另一層次之千金寶珠與封閉閣門；方以智《藥地炮莊》經由自身詮釋鍛珠開閣後，對諸後世學人又可為再一層次之千金寶珠與封閉閣門；方以智「何必斤斤託孤云爾」之言相應於小引中「愚者不復一喙」之意，其「令天下自炮自炮而自吞吐」之言亦相應於小引中「隨人自嘗而吞吐之」之意，二文於此旨趣極近，皆指向由學人因自身病症來取藥的意思。末尾言「佐鍛」，亦與小引中提攜之「炮」文意相近，經夢筆一鍛、復經藥地一鍛，再有〈炮莊末後語〉為佐，終須經自身鍛煉此《炮莊》、炮製此《炮莊》之後方得受用。方以智於《炮莊》書成後，曾將其寄予長年知交陳子升（字喬生，號中洲，1614-1692）²³⁵，信札中有言：

²³⁴ 明·方以智：《藥地炮莊》，發凡、跋文，〈炮莊末後語〉，頁7。

²³⁵ 關於方以智與陳子升之往還交遊，參饒宗頤：〈方以智與陳子升〉，《清華學報》新十卷第二

十年來，為他人評《莊》，乃合古今而炮之，讚謗竝列，隨人自觸。安於所傷乎？業緣難避乎？竿木泥洹，亦何暇更作計較耶？因寄《炮莊》一部，別刻數種，請正。有高興為批數語見示為望。²³⁶

方以智合古今讚謗評議炮製《莊子》，最終亦是「隨人自觸」，隨令天下人自炮自嘗，於眾人如何接受詮釋抑或如何褒貶評價之事，全然不復計較掛心；末尾請陳子升批評指教，可視作以此雜毒試攻其人，盼望知其生發如何之反應，實亦是希冀子升於此批評之過程中，自成炮藥之人而實際觸入參與此「炮」之過程。

方以智以「炮」作為閱讀接受《炮莊》之理想方式，不單其於序跋書信中反覆叮囑，此意於其友人間亦可見，先舉覺浪道盛弟子弘庸序文中之言：

藥地炮《莊》，合古今之評，以顯杖人之正，妙在聽天下人，各各平心，自吞吐之。果平心乎各當其分，各竭其才，物論本自齊也。²³⁷

方以智《藥地炮莊》合古今諸家評論，可顯道盛詮釋之為正，但此處弘庸認為方以智炮莊之精妙處，實在於「聽天下人，各各平心，自吞吐之」，此「聽」字之任憑義，亦將此自行炮製、自行吞吐之深意點出。再舉陳丹衷、何三省、蕭伯升、弘敏等人序跋詩文中之言：

藥地大師之炮《莊》也，列諸病症，而使醫工自飲上池，眇垣外焉。（陳丹衷語）²³⁸

《炮莊》製藥，列諸症變，使人參省而自適其當焉。（何三省語）²³⁹

愚者合古今而令其自炮，正謂千年以來口不可禁，不如兩造具而中用昭然。（蕭伯升語）²⁴⁰

大地皆藥病，所貴識經脉。雜而炮製之，應症惟所適。（弘敏語）²⁴¹

此皆言明於作者著論角度觀察，方以智以《莊》為藥，已炮製發毒並陳列諸症，使偏毒毒性降低緩和，復使正毒藥性轉變歸經；唯於讀者接受角度觀察，則重

期（1974年7月），頁170-175；此文後亦收入饒宗頤文集，參饒宗頤：《佛教淵源論》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2003年10月，《饒宗頤二十世紀學術文集》，卷五，宗教學），頁395-403。

²³⁶ 明·釋宏智：〈寄喬生〉，收入明·陳子升：《中洲草堂遺集》（上海：上海古籍出版社，2010年12月，《清代詩文集彙編》第48冊，影印清康熙五十九年詩雪軒校刊本），卷末，采摭羣言附錄，頁154。

²³⁷ 明·弘庸：〈弘庸序〉，收入明·方以智：《藥地炮莊》，序文，頁6。

²³⁸ 明·陳丹衷：〈藥地炮莊序〉，收入明·方以智：《藥地炮莊》，序文，頁1。

²³⁹ 明·何三省：〈藥地炮莊序〉，收入明·方以智：《藥地炮莊》，序文，頁2。

²⁴⁰ 清·蕭伯升：〈刻炮莊緣起〉，收入明·方以智：《藥地炮莊》，發凡、跋文，頁9-10。

²⁴¹ 明·弘敏：〈讀青原《炮莊》〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷十一，詩，頁312。

使其「自飲」、「自適其當」、「自炮」、「惟所適」，但盼天下學人兩端用中，相應自發產生主動參與之行爲。討論至此，可看出方以智對於《藥地炮莊》可能之理想閱讀接受方式從未預設框架，抑不高懸單個宗旨歸趣以宣揚彰顯，唯盼各人因自身不同之生命經驗與之交流碰撞，令自身思想蘊藏之毒隨閱讀接受之過程而揮發殆盡，自行炮製煉藥亦復自行平心吞吐，以求自身受用此生命境界與思想格局層層轉進抑或再生再造之真實利益。

方以智於〈人間世〉末尾孔子適楚而楚狂接輿遊門唱詠處，彷彿對著「人皆知有用之用，而莫知無用之用也」之文本，藉由孫一元（字太初，1484-1520）詩之引用以興發喟歎：

孫太初詩曰：「挽回滄海全無計，領畧江山自有人。」炮不得已，亦聽人炮。一真法界，吾師乎！²⁴²

方以智面對《莊子》文本自觀思緒念慮萬縷千絲呈現於前，如斯念想自生自滅無能自己，則此鍛煉發毒轉變成藥之炮製運作又何能已？其後學者面對《炮莊》文本自觀思緒念慮亦復萬縷千絲呈現於前，則又何能禁後來者對於《炮莊》之炮製？方以智實正望諸人之炮製，遂亦隨順使其著作聽人炮製。唯無論自身如何設想學人可以如何接受詮釋，終究欲挽滄海般無法照顧周全，在此全然無計可施之情況下，唯信賴當下現前含蘊眾妙又復超越言思之一真法界自有其秩序，聽隨諸學人因自身問題再對《藥地炮莊》進行炮製之功，那生命境界與思想奧義之偉岸江山自有人得領略相知。覺浪道盛弟子大別爲其發凡之文，由晁說之（1059-1129）對晁迥（948-1031）《法藏碎金錄》難得讀者解人而喟嘆處興感，其中有言：

盡古今是病，盡古今是藥，非漫說而已也。……既已嘗毒，願補圖經，在此藥籠，即此是事。采者、炮者，自須歷過方知。²⁴³

《莊子》本可爲藥，至方以智之時卻須炮製發毒而後成其爲藥；《炮莊》本欲爲藥，至日後讀者接受之時亦須炮製發毒而後成其爲藥；唯若盡古今皆爲相互轉變之藥病，誰未嘗此古今之毒，誰負得自脫於此世間藥籠？方以智採《莊子》爲藥而後炮製應對世間之病，後之讀者亦採《炮莊》爲藥而後炮製應對自身之病，大別「歷過方知」之語，亦指向學人自炮製自吞吐而自受用之事。

綜上所述，方以智注釋詮解《莊子》以著作《炮莊》已是「炮」之極佳示例，而此《炮莊》理想之閱讀接受方式亦復爲讀者自身對其之「炮」，此點於方以智自身及其友人間皆有共識，唯盼學人自身復進入「炮藥者」模式而參與於此「炮」之活動，因應自身寓藏之思想流弊偏毒而自發正毒自予己藥以醫治。唯此炮製歷程是否有其趨向可循而通往某種最終標的？不絕如縷之炮製運作是

²⁴² 明·方以智：《藥地炮莊》，內篇，卷二，〈人間世第四〉，集評，頁304。

²⁴³ 明·大別：〈炮莊發凡〉，收入明·方以智：《藥地炮莊》，發凡、跋文，頁3。

否終無了時？晦山戒顯（1610-1672）之〈炮莊序〉有極好之提點：

《莊》則炮矣，誰其炮炮？炮之一字，洗脫不下，猶是癡人前說夢，青原室中痛棒，喫未得在？²⁴⁴

如此不斷之炮製亦非究竟，遂終有須將此「炮」字洗脫下來之日，否則仍難免於青原學風下之痛棒。此炮字如何洗脫下來？何時自知炮字當洗脫下來？此當與炮製之「火候」有關，待後詳述。唯接受閱讀過程中不斷自炮製自吞吐，使自身思緒念慮不斷兩端對治自發其毒，自可照見諸般思緒念慮次次堅執復又鬆綁之過程，如此思緒念慮生滅無常流轉變通之本質乍現，則此類之毒於此炮藥者前將不復成毒，反可隨順思緒念慮所通向之無限詮釋立場而與人相應感通，此或即「炮」之一字洗脫下來之時。

第三節 「莊」：人物與作品

方以智生平著作甚多，屬思想類著作者亦有多種，然採傳統經典詮釋之注疏體形式者，除承繼父志所編纂之《周易時論合編》外，唯此《藥地炮莊》一書，遂此例顯得十分特殊。若單謂方以智承繼道盛之志而著論，則除《莊子提正》²⁴⁵外，道盛尚有〈三子會宗論〉²⁴⁶以孟、莊、屈三子皆可會於孔氏之宗，如此《孟子》、《楚辭》亦可為炮製之絕佳選擇，何不擇此二子而擇莊子？若單謂方以智揀擇行文恣蕩靈動恐有思想流弊者發揮，則其於佛教經論與古德語錄皆極熟稔，《華嚴》、《法華》歷代注者不乏其人，《傳燈》、《碧巖》古來評說亦所在多有，何不擇佛家著作而擇道家？莊子於方以智之論述中，有為歷史人物莊子，亦有為經典著述《莊子》，隨處觀察切入，皆可見此中有可說處，以下當試為分述。

一、 生命體驗：莊子護符

由方以智生命歷程觀察，其自年幼即喜讀《莊子》，於莊子思想深有所契，順治十年（癸巳，1653）曾於《象環寤記》中以彷彿寓言之形式，追憶外祖吳應賓過往對其所言之語：

緇老人曰：「……汝卯時，汝祖督汝小學，汝曰：『曠達行吾曲謹。』吾呼汝彌陀，汝曰：『逍遙是吾樂國。』全以《莊子》為護身符，吾無如汝

²⁴⁴ 明·晦山戒顯：〈炮莊序〉，收入明·方以智：《藥地炮莊》，序文，頁16。

²⁴⁵ 參明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷三十，禪紀，《莊子提正》，頁768中-776上。

²⁴⁶ 參明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷十九，論，〈三子會宗論〉，頁698上-頁699下。

何。」²⁴⁷

此處其童年時對祖父及外祖關於敦促小學與佛事之回應，皆可謂為對《莊子》義理之妙解，曠達可託不拘細行而寬以應對，逍遙即能不期淨土而隨處自得；以外祖之口謂其以《莊子》為護身符之舉，自表方以智對莊子其人其書皆有相應契合處。方以智對於《莊子》之喜愛，或與外祖吳應賓自幼之薰陶亦有關係，《藥地炮莊》除序跋發凡與總論外，各卷之首皆署有「三一齋老人正」，即推崇其外祖對自身《莊》學詮釋之影響；順治十二年（乙未，1655）方以智舅氏吳道凝逝世，與吳應賓合葬於金谷崖，方以智參謁致香時有言：

龍門之書久布，漆書之恩難忘。劫火煅煉，感此鑊鼎。適值納子披麻，繞衡澗丹丘之廬，水牯自騎。雪中會葬，不覺大哮一聲，灑此冰淚。²⁴⁸

此中見得方以智對吳應賓追懷感念之情，邢益海以「漆書」或即指漆園莊子之書²⁴⁹，其說可參，則吳應賓對《莊子》之詮釋，或自方以智幼年即長期影響。方以智對《莊子》之閱讀未曾終止，其在《炮莊》中有言：

子嵩開卷一尺便放，何乃啗醃三十季而復沾沾此耶？²⁵⁰

藥地愚者唾此糠粃，一怒一笑，且三十年。²⁵¹

此文約成於順治十七年（庚子，1660）其五十歲時，可知其自幼喜讀《莊子》，且自忖年約二十即對此頗有留意，其間反覆閱讀參證此中思想義理，自不在話下，《炮莊》之撰述，亦可視為此自幼性向興趣長期醞釀之總成。

（一） 歸實思想

方以智既長年浸淫莊學思想，自可於文集中溯其思想軌跡。其早年約於崇禎十三年（庚辰，1640）有〈書晉賢傳後〉，論澹泊利祿有益於學之事，此中便有言：

老莊之學，可取其退讓以遠禍，而不必流于刻深。²⁵²

此則已見得其斟酌老莊思想之分寸，發其可以刻深之偏毒，但取有益學人之退讓。方以智崇禎十四年（辛巳，1641）則有〈采石文昌三台閣碑記〉，因有客以

²⁴⁷ 明·方以智著，張昭煒整理：《象環寤記》，頁 20。

²⁴⁸ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷首，卷首二，〈金谷葬吳觀我太史公致香語〉，頁 33。

²⁴⁹ 參明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷首，卷首二，〈金谷葬吳觀我太史公致香語〉，校注，頁 33。

²⁵⁰ 明·方以智：《藥地炮莊》，序文，〈炮莊小引〉，頁 17。

²⁵¹ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，藥地總炮七論，〈逍遙遊總炮〉，頁 131。

²⁵² 明·方以智：《浮山文集前編》（上海：上海古籍出版社，2002 年，《續修四庫全書》，集部別集類，第 1398 冊，影印湖北省圖書館藏清康熙此藏軒刻本），卷五，《曼寓艸》，中，〈書晉賢傳後〉，頁 240。

文昌之神爲形家風水傳會汨陳之說爲問，遂其答言：

山川之靈氣，鍾于間生之人，與人之光其山川，皆天也。天之爲天也，神不可知，而神于可知之人。〈禮運〉曰：「天秉陽，垂日星；地秉陰，竅于山川。」故形家以地蟠天，聖人以人事定天道，通變成文，而治教以昌；神明其中，而器度爲之表。《莊子》曰：「以有形者象無形者而定矣。」不測不二，端幾惟心，豈患其杳冥傳會，而遂蔑其徵應哉？²⁵³

此以《莊子》雜篇〈庚桑楚〉中之語「以有形者象無形者而定矣」²⁵⁴回應客難，闡明不可知者與可知者、無形者與有形者間微妙符應之關係。此「以有形者象無形者而定矣」之歸實思想²⁵⁵，方以智極爲賞識，其於《炮莊》中頗有發明，至晚年約於康熙四年（乙巳，1665）與左銳討論時，其有言：

曰：「聖人法天地，何拘小物？」曰：「天地一物也，物物一天地也。曜緯、歲時、經絡、呼吸，秩序歷然，原自寂也；還其秩序，卽無作也。物物者，三才之徵也；天地者，於穆之器也。因器知法，而信規矩之成方圓，則輪匠無思無慮而造物矣。莊子，提虛無者也，而曰『靈臺者，有持而不知其所持，而不可持者也』、『議之所止，極物而已』、『以有形者象無形者而定矣』、『物出不得先物也』，猶疑此否？」²⁵⁶

左銳論述「中五」思想時，亦讚賞方以智《炮莊》義理於該處有所發明，其言：

《炮莊》引莊子之金針曰「靈臺者，有持而不知其所持，而不可持者也」、「議之所止，極物而已」、「以有形者象無形者而定矣」，人猶不感《炮莊》之恩乎？²⁵⁷

據上所引，方以智對於《莊子》「以有形者象無形者而定矣」之歸實思想頗感相應，縱使莊子或爲偏提虛無使人自歸中和，但亦有其正提規矩物象使人肯認深研之處；無形者以有形者表象、不可知者自可知者表象，此若爲莊子之金針，則方以智年約三十便已深有所感，並據其以爲碑記。

（二） 生死議題

²⁵³ 明·方以智：《浮山文集前編》，卷五，〈曼寓艸〉，中，〈采石文昌三台閣碑記〉，頁 241。

²⁵⁴ 關於方以智對該段文字之詮解，可參明·方以智：《藥地炮莊》，卷七，禱篇，〈庚桑楚第二十三〉，頁 682-686。

²⁵⁵ 關於方以智以該〈庚桑楚〉語句詮釋莊子之歸實思想面向，參張永堂：《方以智的生平與思想》，下篇，第五章第二節「三教歸實」，頁 172-173；張永堂：《方以智》（臺北：臺灣商務出版社，1987年8月，《中國歷代思想家》第37冊），玖〈方以智的三教合一〉，頁 83；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：《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年12月），頁 245-289，尤其是頁 263-264。

²⁵⁶ 明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷三，書院，〈仁樹樓別錄〉，頁 88。

²⁵⁷ 明·左銳：〈中五說〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷五，說，頁 127。

方以智亦始終關注莊子對於死生議題之闡發²⁵⁸，就其文集以溯其思想軌跡，約於崇禎十六年（癸未，1643）作有〈幼安論〉，對世人處清明之世而論斷管寧婉拒魏朝表語有諛頌之嫌一事有所感慨，遂其有言：

古之達人，自不為生死所累；而必欲取死以自暴，此非達人之情也。莊子動言齊得喪、等死生，而漢之學者猶曰：「莊子其有畏死之心乎？」安之若命者，先有以遠之，不為世用，與甌稍左，輕世肆志，其受刻士之責備，亦少殺矣。……以屯落讓汲之賢，海浪火島之險，加以網羅之世，刺史程喜之所察，無此一表，白首蹈譙君黃、劉望之轍，而始免於後世之責備，則又為莊子所笑矣。²⁵⁹

此則以管寧比莊子，二者雖難免於後世刻士之責備，卻實俱為不為生死所累之達人；正因其不受生死累，而又不必頑取死事以自暴其心迹，遂不妨受刻士責備而為明者鑑白，莫受刻士傳頌而反為明者大笑為尚。方以智時義相近之文，復有〈清談論〉引其業師王宣之語而論，其言：

虛舟子曰：「蒙莊一生高隱，恬淡自得。阮籍媚司馬昭以達生，嵇康傲鍾會以橫死，皆失蒙莊之旨者也。」然阮以亂世陸沈，嵇以憤世亢激，後世太平，順流縱恣滅禮以談莊者，又去嵇、阮天壤矣。安得不以一鼓牛飲，大寂樂定，為放曠耶？²⁶⁰

阮籍與嵇康於莊子思想皆有所參研，復於養生議題有過辯難，王宣以一者媚以達生、一者傲以橫死為皆失莊子旨趣；方以智於此處則扣緊生死議題，引入各人對當世境況感受有異而選擇不同應對姿態之觀點，思索高隱恬淡抑或寂樂放曠之真意。此外尚有〈養生約抄序〉，其言：

養生之說，老子有云「外其身而身存」，莊子曰「澹然無極，眾美從之」、「緣督善刀，火傳無盡」，養其生之主矣。……生固累人，生亦何負于人？執之皆病，善用之皆藥。……已一死矣，何用言之？其寔生即無生，養身、養德，無二道也，平心而已矣。²⁶¹

此處《莊子》外篇〈刻意〉與內篇〈養生主〉闡釋「養生」之義，亦是將莊子思想置於齊平生死而善用生死之脈絡下討論，歸結於平心之道，以養無形之德，併養有形之身。順治四年（丁亥，1647）方以智面對南明朝招聘之時，鋪陳三不能、三可笑、三不便之由以婉辭，於第三可笑處論及老莊之說，其言：

²⁵⁸ 關於方以智對於生死之份際、衝突與調解之思索，尤其以學問踐履應對生死議題之態度，廖肇亨先生之研究值得深研，參廖肇亨：〈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：《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年12月），頁211-244，特別是頁220-225。今於此處，則著重以方以智文集為討論中心進行梳理論述。

²⁵⁹ 明·方以智：《浮山文集前編》，卷五，《曼寓艸》，中，〈幼安論〉，頁260。

²⁶⁰ 明·方以智：《浮山文集前編》，卷五，《曼寓艸》，中，〈清談論〉，頁262。

²⁶¹ 明·方以智：《浮山文集前編》，卷五，《曼寓艸》，下，〈養生約抄序〉，頁292。

本文弱書生，而氣奮則欲橫尸戰場，今出則速死耳，殊非年來難後所講老莊之學。²⁶²

此語雖略帶戲謔之意，但其中亦可窺得其於國變後仍對莊學參研不輟，時與有識者講論，而所謂老莊之學旨，表面上或謂不因氣奮而速死戰場，實亦蘊含不頑冥取死自暴而求免於刻士責備之意。方以智同年亦有〈俟命論〉思索進退出處之事，其有言：

可以見，可以隱，聖人之論也；無何有之鄉，廣漠之野，以樗櫟全其天年，此老莊之指也。……可以全其天年，而合於聖人者，晉之嵇延祖，唐之顏魯公，吾不能無歎也。²⁶³

此以全其天年謂為老莊之指，關注於生死之間的抉擇；其歎喟本可兩全之嵇紹與顏真卿，亦是深思嵇紹血濺紹陰、顏真卿縊死龍興之忠義殉節事，探究此是否未必與全其天年之說相悖的融通之理。方以智於順治七年（庚寅，1650）應進士同年且時相過從之金堡（字衛公，別字道隱，出家後法名今釋、法號澹歸，1614-1680）²⁶⁴所請，為其友人姚湘（字夢峽，生卒年不詳）之父作讚，詮釋所號「夕可」之深意，其言：

先生曰：「我何狂？謂我以『夕可』狂可也。」噫！先生其朝有所聞者與？余自歷世變，轉側九死，倘然曰：「道不必聞，死無不可。」恨不即見先生，一問所聞，得毋莊生之「可乎可、不可乎不可」者哉？嗟乎！世人無慮無如死何，因而諱死，先生乃以死著之額上以為號，使呼之於人間，是直以其額為鐸，而世未有真相可之者。²⁶⁵

此則將《莊子》內篇〈齊物論〉之語，與《論語》〈里仁〉之語結合詮釋，大抵以莊子之「可」與「不可」得同孔子朝聞夕死之「可」並參，而惟以不得與姚夕可共商此道、姚夕可亦未及得其相可為憾恨，聚焦於生死與聞道之議題發論。

²⁶² 明·方以智：《浮山文集前編》，卷七，《嶺外稿》，上，〈夫夷山寄諸朝貴書〉，頁 307。

²⁶³ 明·方以智：《浮山文集前編》，卷七，《嶺外稿》，上，〈俟命論下〉，頁 310。

²⁶⁴ 關於方以智與金堡之關係，參〔日〕清水茂著，蔡毅譯：〈澹歸和尚與藥地和尙（澹歸和尚と藥地和尙）〉，收入〔日〕清水茂著，蔡毅譯：《清水茂漢學論集》（北京：中華書局，2003年10月），頁 138-150。廖肇亨先生曾引述金堡致金光（字公綯，1609-1676）之書信，足見方以智與金堡之交情，參廖肇亨：〈金堡之節義觀與歷史評價探析〉，《中國文哲研究通訊》第九卷第四期（1999年12月），頁 95-116，特別是頁 106；另可參廖肇亨：〈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》第 13 期（上海：上海古籍出版社，2007年9月），頁 409-455，特別是頁 419-422。其後劉浩洋亦曾對該封金堡書信有所闡述，參劉浩洋：《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》，第二章〈「海納百川」：三教並弘的青原學術源流〉，小結，頁 153-157；金堡該封書信原文，參明·金堡著，段曉華點校：《徧行堂集》（廣州：廣東旅遊出版社，2008年8月），第二冊，卷二十五，文部，尺牘，〈與公綯兄（十則）〉，第九則，頁 196。關於金堡與金光、方以智之關係，亦可參姜伯勤：《石濂大汕與澳門禪史：清初嶺南禪學史研究初編》（上海：學林出版社，1999年12月）第五章第二節、第三節，「澹歸、大汕與金公綯」、「大汕、澹歸與方以智的關係」，頁 149-153、頁 153-156。

²⁶⁵ 明·方以智：《浮山文集前編》，卷九，《嶺外稿》，下，〈夕可先生讚〉，頁 340。

同年亦有〈書莊子後〉，闡發善用其才與全其天年之關係，其言：

莊子生戰國，而全其天；彼時貴人不盡橫死，而老死牖下者無算，即如稷下三千人，亦多善終，何嘗不全天？豈皆聞道耶？所難者，莊子以絕世之才，自知其忍俊不禁，而別路以為善刀，不犯鋒芒，使人莫爭，不墮暗癡，留其高風，故為貴耳。²⁶⁶

此處自發過往謂老莊之指為全其天年之毒，以全其天年非難，有絕世之才而全其天年為難；復以有絕世之才而全其天年非貴，而以有絕世之才得全其天年復能留其高風為貴。方以智順治八年（辛卯，1651）自祭時，回顧過往七年歷盡劫難時有言：

無可道人自燃香而祭之曰：「生死一晝夜，晝夜一古今，此汝之所知也。汝以今日乃死耶？甲申死矣！自此而阮石巢之鋒，乙酉三河之盜，丁亥大埠之劫，天雷之苗被左之遁，昨冬之平樂教場，何往而非死？若自無始以來之道人視之，邵子所謂虛過萬死矣。蒙莊氏日以齊生死、一殊壽為言，而乃嗶嗶于曳尾櫟社樹、養生全其天，若真有莫可奈何然者。夫烏知剖心納肝之為大養生乎？夫烏知雷首山之大全其天乎？非不欲五岳不知所終，而卒不能以五岳，則即以鼎鑊為五岳，無不可也。」²⁶⁷

經歷無數次與死相當之生命事件，此時點方以智於莊子之言益加有省，比干忠諫論死可為養生，伯夷、叔齊餓死首陽可為全天，若隱居五岳終未得成，則直以天下鼎鑊為五岳，則安居其中亦無不可。方以智每於生死相關處體會莊子之深意，遂其於倪宏仿李公麟《蘭亭修禊圖》筆意所作之圖卷後有言：

生時生，澆巾噴墨雙眼青。死時死，荷鍤行殯不作鬼。生死本來一莊子，不消開一尺。竿頭進步王右軍，欣然有感于斯文。²⁶⁸

此謂若深知「生死本來一莊子」，生時好學徜徉筆墨詩文而安生，死時隨處無擇掩埋形骸而安死，自不須如庾子嵩開《莊子》卷一尺許方知其不異人意而放去；關於王羲之「竿頭進步」於莊子之事，則指其〈蘭亭集序〉中「一死生為虛誕，齊彭殤為妄作」之語，方以智於《炮莊》中有引戴逵深以放達為非之段落，其訓詞小註中有言：

自竹林放達，晏、衍波靡，晉好談《莊》，遂成故事。……惟戴安道達士高隱，而深惡放達，以禮自處，此其和平之土劑乎！王右軍曰：「一死生為虛幻，齊彭殤為妄作。」此所以破放達之根也。²⁶⁹

²⁶⁶ 明·方以智：《浮山文集前編》，卷九，《嶺外稿》，下，〈書莊子後〉，頁340。

²⁶⁷ 明·方以智：《浮山文集後編》，卷一，〈辛卯梧州自祭文〉，頁359。

²⁶⁸ 明·方以智：《浮山此藏軒別集》（上海：上海古籍出版社，2002年，《續修四庫全書》，集部別集類，第1398冊，影印湖北省圖書館藏清康熙此藏軒刻本），卷一，〈書綽山卷後〉，頁420。

²⁶⁹ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論上，〈集漢唐宋至今諸家論說〉，頁10。

此謂王羲之之語，實破以放達生死而託《莊子》以自縱之毒根，誠可謂於莊子思想之澄清頗有功勞。²⁷⁰感此生死者，自於生死之中讀此生死之事，讀此生死之事即如閱讀《莊子》一般，則方以智對莊子思想與生死議題之深刻連結，於此圖卷題記中可謂一覽無遺。

方以智《象環寤記》末尾忽有蒙媪從空而下，彷彿總結三老人之討論，而後出一粟如篤耨之香，蕪香彌於天地，三老人復相和奏樂放歌，其後有言：

奏闋而香烟化為龍鳳環，媪指：「佩汝知身，此象環也。珍重珍重！遊戲人間；聊以藝食，聊以音傳。勿復口道，口道者冤；無復生死，言之可憐。」²⁷¹

莊子為蒙人，邢益海以蒙媪即象徵莊子²⁷²，張昭煒亦有此說²⁷³，則蒙媪授方以智象環，彷彿莊子親授其護身符以完遂其童年心願；此龍鳳環以「象」為名，亦點出離於言語文字而藉以遊戲人間之技藝與音聲之共通點。若然，方以智思想中，莊子雖與生死議題緊密相關，但亦可藉其思想而「無復生死」，隨順出入紛紜諸象而遊戲於人間。

綜上所述，方以智自幼喜讀《莊子》，對莊子其人其書皆有相應契合處；若於文集中溯其莊學思想之軌跡，則其有取於有益學人虛懷退讓之思想，並重視莊子思想中不可知者與可知者、無形者與有形者間微妙符應之關係；隨其生命經歷開展，對莊學關於死生議題論述之體認亦未嘗終止，每於生死交關處對莊子之言益加有省，甚或藉莊子思想以超越生死疑難之困惑。據此以論，方以智選擇《莊子》炮製，當與其自幼之稟賦性向以及年來之生命歷程緊密相關。

二、 道盛傳承：會宗托孤

《藥地炮莊》除序跋發凡與總論外，各卷之首皆署有「天界覺杖人評」，可見方以智對覺浪道盛《莊》學詮釋之推崇。覺浪道盛對方以智選擇《莊子》炮製之影響，大抵來自其〈三子會宗論〉與《莊子提正》，其分別闡發認為孟、莊、屈三子皆可會於孔氏之宗之「三子會宗」思想，以及認為莊子實為堯孔真孤之「莊生托孤」思想，二者歷來學者多已有所論述²⁷⁴，而此關乎覺浪道盛整體思

²⁷⁰ 關於方以智以王羲之得炮製澄清莊子思想之事，亦可見於興奮所載其與青原學人之問答，參明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷十三，雜記，〈上巳語〉，頁 361。劉浩洋對該段之詮釋頗為精到，點出悲憤由「感」而「痛」所發揮之作用，參劉浩洋：《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》，第四章第三節「方以智的「生死」抉擇」，頁 209-210。

²⁷¹ 明·方以智著，張昭煒整理：《象環寤記》，頁 32。

²⁷² 參邢益海：《方以智的莊學研究——〈藥地炮莊〉初探》，第三章第二節「《東西均》的自我揭密——《象環寤記》」，頁 56、57、60。

²⁷³ 參張昭煒：〈夢中說夢〉，收於明·方以智著，張昭煒整理：《象環寤記》，頁 33-40，特別是頁 39。

²⁷⁴ 例如劉浩洋之說即頗為可參，見劉浩洋：《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》，第二章第二節「覺浪道盛及其莊學論述」，頁 59-68。

想版圖²⁷⁵，今不擬展開，唯取與方以智撰作《炮莊》因緣相關之文本敘述。方以智於《象環寤記》載其與外祖吳應賓之問答：

縑老人曰：「汝親近杖者邪？是吾博山法乳。汝母皈依博山，吾以此志喜，符生汝毒龍之夢。……今夢筆龍湖之杖，如何發莊子之毒邪？」
不肖曰：「杖者謂莊子與孟子、屈子三人同時鼎足，扇揚大成藥肆者也；而莊子為孔門別傳之孤，故神其迹而托孤于老子耳。此九蒸九暴之櫟社樹，豈向者之輪囷生藥乎？」²⁷⁶

其外祖吳應賓師事於覺浪道盛從受具戒之師博山無異元來（1575-1630），其母吳令儀（1593-1622）受戒於蓮池雲棲株宏（1535-1615）而皈依於無異元來²⁷⁷，方以智與覺浪道盛可謂本即淵源甚深。當方以智被問及覺浪道盛對《莊子》之詮釋時，則取「三子會宗」與「莊生托孤」二說以應，並以此二說與未經粹鍊而難以服用之生藥相去天壤，實為歷盡蒸暴考驗而得以傳世之藥樹，足見其對覺浪道盛二說之讚賞，亦以此二說為道盛對《莊子》最重要之發明。

（一） 三子會宗

覺浪道盛〈三子會宗論〉「三子會宗」之說對方以智之影響，可於方以智始終念記道盛願望，而最後將其實現一事上見得端倪。於該論後，覺浪道盛曾抱有以實際空間擺設，體現其抽象思想義理之心願，其言：

世不絕賢，庸詎知此後無有若而人，讀吾此論，不大為賞鑒？倡同心者，建一祠廟，貌三子之像，以孟居中，而左右莊、屈，同堂共席，相視莫逆，以配享千古，使景仰此天人不二之宗，豈不為盛事哉！因題曰「鼎新堂」。²⁷⁸

覺浪道盛興建「鼎新堂」以祀三子之盼望，溢於言表，希冀「同心者」於後世完成其願。此願方以智始終念記於心，遂於入主青原山淨居寺後，便規劃修建一堂以彰顯覺浪道盛「三子會宗」之精神，其言：

杖人嘗欲建鼎新堂祀孟、莊、屈，以三子同時不相識，特置一堂。作〈會宗論〉謂屈以怨致中和，惟危盡人者也；莊以怒致中和，惟微得天者也；孟以懼致中和，合天人者也。礪堂卜基于鳩麓，將建谷口彌堂，正可祀

²⁷⁵ 關於以覺浪道盛作為核心主題之著作，荒木見悟與李仁展之研究值得重視，參〔日〕荒木見悟著，廖肇亨譯：〈覺浪道盛初探（覺浪道盛研究序說）〉，收入〔日〕荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教（中国心学の鼓動と仏教）》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2006年9月），頁243-274；〔日〕荒木見悟：《憂国烈火禅——禅僧覺浪道盛のたたかい》（東京：研文出版，2000年7月）；李仁展：《覺浪道盛禪學思想研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2004年11月）。

²⁷⁶ 明·方以智著，張昭煒整理：《象環寤記》，頁20。

²⁷⁷ 方以智曾言：「吾母太恭人，秉蓮池戒，受博山乳，總是三一之淵源。」參明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷首，卷首四，〈母吳太恭人忌日燒香〉，頁95。

²⁷⁸ 明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷十九，〈三子會宗論〉，自評，頁699下。

鼎新三子矣。²⁷⁹

當時此事尚在卜基選址籌備將建之階段，日後該堂實際落成於青原山時，則正式定名為「三一堂」，青原學人有言：

浮渡藥地老人居歸雲閣時，因與諸子舉杖人孟、莊、屈〈三子會宗論〉，欲以一堂享之，因建三一堂，起四望樓。²⁸⁰

至此覺浪道盛之願終得完滿，孟、莊、屈三子乃可同堂共席而相視莫逆，此實賴方以智始終念記不忘覺浪道盛「三子會宗」之思想精神而成。

（二） 莊生托孤

覺浪道盛《莊子提正》「莊生托孤」之說對方以智之影響，可見於天界學人對該書之記跋。首先，陳丹衷有言：

杖人癸巳，又全標《莊子》以付竹關。奄忽十年，无可大師乃成《藥地炮莊》。解拘救蕩，因風吹火云爾。天下竟無知者乎哉？可惜許。²⁸¹

覺浪道盛順治五年（戊子，1648）作《莊子提正》²⁸²，而後於順治十年（癸巳，1653）全標《莊子》寄予方以智²⁸³，此處即順該脈絡，謂方以智隨此因緣，「乃成」《藥地炮莊》之著作。再者，宋之鼎則言：

《提莊》託千古之孤，真奇書也。藥地大師因作《炮莊》，將以一參兩行，託兼中妙叶之孤乎？將以曼衍遊息，託公因反因之孤乎？發覆在此，苦心至此，孤哉孤哉！知恩者誰？²⁸⁴

此處設問探究方以智著作《藥地炮莊》之究竟宗旨所在，如言「兼中妙叶」、「公因反因」，可能暗指其書與傳承方氏家學對於《周易》詮釋之思想有所關聯；然則無論如何，亦仍以方以智《藥地炮莊》一書，為承續道盛《莊子提正》而「因作」之著作。如此可見，天界學人面對《莊子提正》之時，亦每每念及《藥地炮莊》，覺浪道盛莊學詮釋對方以智之影響不言可喻。

覺浪道盛《莊子提正》對方以智之影響，亦可見於諸人為《藥地炮莊》所作之序文、發凡。首先，弘庸有言：

²⁷⁹ 明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷十三，雜記，〈鼎新閑語〉，頁356。

²⁸⁰ 明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷一，山水道場，〈谷口別峰〉，歐陽霖、滕楫識語，頁41。

²⁸¹ 明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷三十，禪紀，《莊子提正》，陳丹衷跋，頁776上。

²⁸² 參謝明陽：〈覺浪道盛《莊子提正》寫作背景考辨〉，《清華學報》第42卷第1期（2012年3月），頁135-168

²⁸³ 關於此事，道盛有詩言：「漆瓠全標付竹關，鐵椎信得造連環。櫻寧破鏡猶然咲，一掌翻身何處還？」參明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷十八，詩，〈寄无可智〉，頁695中。

²⁸⁴ 明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷三十，禪紀，《莊子提正》，宋之鼎跋，頁776上。

當此末法，鬪諍堅固，非愚即蕩，直告不信。杖人評《莊》，正欲別路醒之。藥地炮《莊》，合古今之評，以顯杖人之正。²⁸⁵

此則論《莊子提正》著作之時代背景與撰述意圖，並以方以智《藥地炮莊》有欲顯豁覺浪道盛所詮釋之莊學思想實乃合於情理之目的。其次，余颺則有言：

自天界老人發托孤之論，藥地又舉而炮之，而莊生乃為堯舜周孔之嫡子矣。²⁸⁶

此則聚焦方以智繼承道盛「莊生托孤」之說，藉由《藥地炮莊》之纂作，使此中思想義理得以再無疑義而大明於世。再者，竺菴大成復言：

藥地主人……竊見杖人以莊子為尼山托孤，人多不信，輒以其毒攻之，謂之《炮莊》。²⁸⁷

此亦聚焦方以智繼承覺浪道盛「莊生托孤」之說，並表示《藥地炮莊》之纂作，有廓清世人對覺浪道盛詮釋有所質疑之效用。此外，大別發凡時則言：

杖人《莊子提正》，久布寓內。……在天界時，又取《莊子》全評之，以付竹關。公宮之托，厥在斯歟！²⁸⁸

此亦論及覺浪道盛作《莊子提正》後，復於癸巳順治十年全標《莊子》寄予方以智一事，並視此莊學思想詮釋之師徒傳承，實為覺浪道盛付託其思想心志之關鍵所在。如此可見，諸人面對《藥地炮莊》時，亦時常念及覺浪道盛《莊子提正》及其全評《莊子》寄付方以智之事，當可證知覺浪道盛莊學詮釋對方以智之影響。

除諸人為《莊子提正》與《藥地炮莊》所作序跋發凡之記錄外，方以智對此覺浪道盛思想之傳承自有省覺，亦以覺浪道盛之託為《炮莊》纂作之重要因緣。方以智於康熙五年（丙午，1666）為陳丹衷舉揚時有言：

旻昭法兄……痛念杖人借莊托孤，乃與竹關約期炮集。²⁸⁹

此則得見方以智自述陳丹衷與其之約期炮集，亦緣由於覺浪道盛「莊生托孤」之說而來。方以智於《炮莊》序引內有言：

子嵩開卷一尺便放，何乃嗜醜三十季而復沾沾此耶？忽遇破藍莖草，托孤竹關，杞包櫟菌，一枝橫出，曝然放杖，燒其鼎而炮之。²⁹⁰

²⁸⁵ 明·弘庸：〈弘庸序〉，收入明·方以智：《藥地炮莊》，序文，頁6。

²⁸⁶ 明·余颺：〈炮莊序〉，收入明·方以智：《藥地炮莊》，序文，頁10。

²⁸⁷ 明·竺菴大成：〈讀炮莊題辭〉，收入明·方以智：《藥地炮莊》，序文，頁13。

²⁸⁸ 明·大別：〈炮莊發凡〉，收入明·方以智：《藥地炮莊》，發凡、跋文，頁6。

²⁸⁹ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷三，〈為陳旻昭居士舉揚〉，頁217。

²⁹⁰ 明·方以智：《藥地炮莊》，序文，〈炮莊小引〉，頁17。

方以智不如庾子嵩般開卷便放，因自幼之稟賦性向及其後之生命歷程，苦心積累讀解《莊子》卅載，但若論其纂作《炮莊》之緣由，仍當以遭遇藉由破籃莖草所代稱之恩師覺浪道盛²⁹¹，及道盛託付詮釋《莊子》思想之任務等事件為關鍵，乃擇定《莊子》為藥材而支鼎烹炮。然此處需言明，不當視方以智之《炮莊》旨趣單單只在傳承覺浪道盛之思想詮釋，如其言：

愚者今日，重與漆園一鍛。夢筆一鍛，藥地一鍛，藏天下於天下，即令天下自炮而自吞吐之，何必斤斤託孤云爾耶？²⁹²

如此覺浪道盛「莊生托孤」之說雖對其有所影響，但其未必定以覺浪道盛之說為主旨纂述，甚或如宋之鼎所謂「兼中妙叶之孤」乃至「公因反因之孤」之「託」，方以智亦未必斤斤於該說，而側重於使教天下學人各自吞吐炮製之發毒過程；唯此方以智日後循順自身感悟之承繼發揮，亦不礙覺浪道盛過往對其影響深遠之事實。方以智入主青原山淨居寺後，康熙四年（乙巳，1665）於噴雪齋焚《炮莊》稿以告慰覺浪道盛，其言：

破籃嘗毒，一掌劈破圓光。批判漆園，塞卻竹關別去。十年藥地，支鼎重炮。吞吐古今，百襍粉碎。藐姑猶是別峰，龍珠聊以佐綴。今日噴雪軒中，舉來供養。將謂撒翻籬笆，隨場曼衍耶？將謂土苴從漏，新機彌縫耶？將謂不犯大輒，別路報恩耶？將謂緣不得已，安於所傷耶？一任卜度，料踔何干？喚侍者取火來，燒作一堆灰，將者來漢一片心血，伴在千古人齒齧骨髓中，聽他萬世簸揚數昧去也。²⁹³

當《炮莊》書稿終於完成，方以智回首過往種種因緣，仍以覺浪道盛託付《莊》學思想詮釋之事最為關鍵，種種「將謂」《炮莊》為何纂作抑或有何效用之討論，方以智皆聽任天下學人自感自詮，唯認《炮莊》為自身「一片心血」所在，燒予恩師告慰其志。

綜上所述，觀察天界學人、青原學人之論述，以及方以智對覺浪道盛心願之完遂、自身論述之闡明，覺浪道盛〈三子會宗論〉與《莊子提正》所發揮之思想詮釋，及其人對方以智承續其說闡揚發揮之託付期許，對方以智以《莊子》作為主要炮製藥材標的之抉擇，實佔據極其關鍵之位置。

三、莊子其人：大傷心人

方以智揀擇《莊子》作為炮製之主要標的，當尙與莊子其人有其特殊處有關，而此亦與其師覺浪道盛所重視之學人特質有所關聯，亦即「傷心」之特質，

²⁹¹ 覺浪道盛著有〈破籃莖草頌〉於順治十年（癸巳，1653）孟冬寄付方以智，正與其全評《莊子》寄付方以智之時同年，參明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷十二，頌古，〈破籃莖草頌〉，頁662中-663上。

²⁹² 明·方以智：《藥地炮莊》，發凡、跋文，〈炮莊末後語〉，頁7。

²⁹³ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷二，〈天界老和上影前上供拈香焚炮莊稿〉，頁151-152。

對此當可展開論述。

(一) 傷心難已

關於所謂莊子為「傷心人」之特質，方以智於《炮莊》序引處有言：

讀書論世，至不可以莊語而卮之、寓之，支離連犴，有大傷心不得已者。士藏刀於才不才，背負青天，熱腸而怒，冷眄而笑。筍之干霄，某之破凍，直塞兩間，孰能錮之？天以戰國報漆園之天也乎哉！²⁹⁴

天以戰國紛亂報莊子之天，正如天以明清鼎革報方以智之天，方以智此處幽微闡言莊子為文特性與為人特質，卮寓連犴，冷熱怒笑，實亦以莊子自喻，並論其著作《炮莊》之特徵與其與世推移之方式；莊子有感而傷痛當世，為「有大傷心不得已者」，方以智又何嘗非大傷心之人？此「傷心」復「不得已」乃迸發成文之處，亦可視為方以智與莊子相契共鳴之處。方以智曾引司馬遷《史記》〈老子韓非列傳〉中論莊子「寧遊戲污瀆之中自快」之說，並有評論言：

愚曰：「蠶室暢其父志，正是忍辱菩薩。覽此『遊戲污瀆自快』，悲何如耶？」又曰：「子長以寔事殺活自適，子休以虛言剝剝自適，都是傷心人，所以一語道破。」²⁹⁵

司馬遷忍宮刑恥辱以繼承乃父修史志業，當述及莊子如此超然快意時，自有可悲痛傷感之處；但方以智亦不單執此論而尚另有詮釋，以莊子之快意自適與司馬遷之快意自適實可相通，唯虛實言語之表達揀擇有所相異，而就此反思，莊子又何非忍無能仕進用世之辱於千古？遂方以智論莊子同司馬遷實亦皆為「傷心人」，司馬遷一語道破莊子快意之處，亦正為其傷心之處；此點得為方以智一語道破，則方以智亦是以自身快意傷心處相應共感，乃得體會如斯曲折心境。

方以智於〈逍遙遊〉肩吾與連叔論及接輿描述藐姑射山之神人處，以及堯見四子之處，有評論言：

戰國功利，熾如油膏，何來漆園，乃有閒夫？冷眼傷心，偏製藥丸，沒奈何畫一帝堯，畫一許由，又畫一藐姑歟。有賞鑒家，知此畫下筆之先者否？不畫許由，安能寫帝堯之骨，以拍世人之背？不畫藐姑歟，安能寫堯、許之眼，以招高士之魂？慘澹經營之中，有傷心此畫而擲筆長嘯、落花同舞者否？²⁹⁶

此謂世人貶責莊子偷取清閒之舉並非諦當，戰國當時功利氛圍瀰漫，不合世用而不得意者皆可謂為「閒夫」，唯莊子「傷心」復「沒奈何」而成其書，此種傷心難已迸發成文以救世之事，正是莊子值得有識者賞鑒之處；莊子隨寓為文之

²⁹⁴ 明·方以智：《藥地炮莊》，序文，〈炮莊小引〉，頁17。

²⁹⁵ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論上，〈集漢唐宋至今諸家論說〉，眉批，頁1。

²⁹⁶ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，〈逍遙遊第一〉，集評，頁183-184。

畫，其下筆之先，不正是方以智所謂「傷心」感觸而欲警醒世人復且告慰高士之心願，與因沒奈何而不得不畫之「不得已」之心境？傷心人，亦唯有真傷過心者方能深知，方以智知莊子之慘澹經營，亦即為《莊子》而長嘯同舞之人；唯復與方以智長嘯同舞者，唯能期待於後世接受《炮莊》者亦有「傷心難已」時節之交感相應。

方以智於〈知北遊〉孔子問於老聃處，順著文本所論喑醜氣聚之生命本源與彷彿須臾生現之人倫是非而有評說，其言：

須臾即萬古，萬古即須臾，非荒卻也。如此氣急殺人，猶是懲咽廢食。蘇理相齒，正好吞吐喑醜。積須臾為萬古，一日盡一日之本分，使人各盡一日之本分，即各盡萬古之本分。聖人沒奈屎溺何，傷心而經綸之，六經三藏，不過經綸屎溺而已矣。笑曰：「喑醜。」²⁹⁷

〈知北遊〉緊接者即東郭子問於莊子之段落，由道在尿溺之說以破道在定處抑或道有分際之執，此處則藉其以論聖人對這種世人對道之妄執異詮亦「沒奈何」，唯「傷心」此妄執異詮而經綸為文，但盼莊子解破世人妄執異詮之文章不復再受妄執異詮，亦是方以智「沒奈何」而「傷心」編纂為文之動力所在。

莊子對當世深有感觸而「傷心」，「不得已」、「沒奈何」而迸發成文，此種「傷心難已」之生命特質，方以智與莊子深有感應，大抵可謂其亦是同樣此種「傷心難已」之人。方以智與莊子此種「傷心人」之生命特質，亦為其師道盛所賞識重視之類型，覺浪道盛曾因三宜明孟（1599-1665）來至而自言：

杖人四十年來，以一霜藤橫行海嶽，於刀兵慘殺、天翻地覆中，求個真傷心人不可得。²⁹⁸

此則可見覺浪道盛對於共與「真傷心人」會聚論法之希求，甚或冀其人承擔思想命脈之盼望。方以智之友徐芳於康熙九年（庚戌，1670）為覺浪道盛語錄作序，亦有文言：

杖人於刀兵水火中，求大傷心人，窮盡一切，超而隨之，乃集大成，乃定宗旨；恰好托孤于竹關，則吾友也。²⁹⁹

據此以論，覺浪道盛托孤于方以智，正因方以智為其所賞識冀求之生命類型，即方以智實乃於刀兵水火中之「大傷心人」之故。陳丹衷亦有相關言論，載於《炮莊》論鵬鵠蝸鳩怒笑之段落，其言：

²⁹⁷ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷六，外篇，〈知北遊第二十二〉，閒翁曼衍，頁 654。此據《續修四庫全書》天瑞堂本補，參明·方以智：《藥地炮莊》（上海：上海古籍出版社，2002 年，《續修四庫全書》，子部道家類，第 957 冊，影印中國社會科學院歷史研究所圖書館藏清康熙此藏軒刻本），卷六，外篇，〈知北遊第二十二〉，閒翁曼衍，頁 355。

²⁹⁸ 明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷五，上堂，〈愚菴和上至引座〉，頁 618 下-619 上。

²⁹⁹ 明·徐芳：〈序〉，收入明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷首，新序，頁 587 上。

大中曰：「杖人求天下大傷心人，來總擔去，往往笑偶，令人痛哭，直是常啼菩薩一片血，濺此蒼蒼耳。」³⁰⁰

此謂覺浪道盛亦如常啼菩薩希冀正法而賣身以求，笑罵之語反令人痛哭，蓋亦因其有希求「大傷心人」以總擔其思想命脈之赤誠心願於諸般作為之後故。方以智實亦深明覺浪道盛之心願，二人相應相投可謂亦在於此，其自言：

杖人只望個大傷心人，與之本色盤桓。³⁰¹

方以智順治十七年（庚子，1660）於覺浪道盛周忌拈香祭拜時有言：

即今不得喚作燒香，不得喚作詩題，烈煙觸著傷心處，不是傷心人不知。

³⁰²

其次子方中通跋其語錄時亦有言：

杖人翁于刀兵水火，求天下大傷心人，為之托孤；老人南北兩逼燬火，舍身不二，破籃莖艸，遇緣即宗。是天地因時而生老人，復因老人之時而生杖人，可思議哉？……重蒐語錄編之，……謂以此報前之大傷心人，復以此望之天下後世之大傷心人。³⁰³

方以智與覺浪道盛本色盤桓，擔荷道盛宗門之志業，復傳覺浪道盛思想之宗旨，實即覺浪道盛所冀求之「大傷心人」，亦即方中通所欲回報復且盼望之「大傷心人」，而此傷心人之傷心處，亦唯同為傷心人者乃能深知。荒木見悟認為此「大傷心人」即胸中燃起猛烈「怨火」且具擔負時代使命之旺盛意識者³⁰⁴；謝明陽承續此說並以詩學精神中怨怒以宣發心胸不平之氣的諸般義涵闡釋，認為此「大傷心人」即具有怨怒、忠孝之性情者³⁰⁵；劉浩洋則闡發方以智與道盛兩人相契印心處，正在於「大傷心人」之「感」與「痛」³⁰⁶；廖肇亨復詮釋此「大傷心人」乃能化傷心骨性為悲心深願，透過沉奧情懷鎔鑄重造一切知識傳統以因應嶄新世界³⁰⁷。四位學者皆可謂將此種生命特質詮解得極其生動而頗值深思。唯

³⁰⁰ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，〈逍遙遊第一〉，集評，閒翁曼衍，頁160。

³⁰¹ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷二，〈警策〉，頁175。

³⁰² 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷首，卷首三，〈天界老和尚周忌拈香〉，頁76。

³⁰³ 明·方中通：《陪集》，《陪古》，卷之一，〈藥地老人語錄跋〉，頁26。

³⁰⁴ 參〔日〕荒木見悟著，廖肇亨譯：〈覺浪道盛初探（覺浪道盛研究序說）〉，收入〔日〕荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教（中國心學の鼓動と仏教）》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2006年9月），頁243-274，特別是頁261。

³⁰⁵ 參謝明陽：《明遺民的「怨」「群」詩學精神：從覺浪道盛到方以智、錢澄之》（臺北：大安出版社，2004年2月），第三章〈「怨」的詩學精神——以覺浪道盛與方以智為主〉，頁63-114，特別是頁113-114。

³⁰⁶ 參劉浩洋：《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》，第四章第三節「方以智的「生死」抉擇」，頁210，註131。

³⁰⁷ 參廖肇亨：〈盡大地是一劇場——明清遺民佛教代言人覺浪道盛〉，收入廖肇亨：《巨浪迴瀾：明清佛門人物群像及其藝文》（臺北：法鼓文化，2014年6月），第二篇，頁164-179，尤其是頁175-179。

此為覺浪道盛、方以智師徒與莊子共享而相契感應之「傷心」，或尚有另一層義涵，此當進論於下段。

(二) 傷盡偷心

關於覺浪道盛、方以智師徒與莊子有所契合之「傷心」特質，方以智於乙巳康熙四年（1665）結冬安居時上堂說法時，盼學人不流於禪宗掀倒禪牀抑或掀翻法座等激烈奇詭動作之表淺循習，有言：

杖人一向要求個大傷心人，傷盡偷心，從胸襟裏迸出來，方有敲擊分。³⁰⁸

方以智跋覺浪道盛全集時亦有言：

我杖人橫身于刀兵水火，求天下大傷心人，與之擔荷，傳真宗旨。……故就杖人三彙稟而芟煩去複，歸決於此。此固午會全彰，集大成之雷雨也。安知無傷盡偷心、觸此自奮者乎？³⁰⁹

此二處可謂以「傷盡偷心」詮解「大傷心人」之「傷心」意涵，唯當「偷心」傷盡消亡，不再散逸馳騁追尋，而以自身體會真誠感應、觸悟奮進，師徒抑或人我間方得產生真正之幫助與受用。覺浪道盛弟子大別為《炮莊》發凡時亦言：

杖人《莊子提正》，久布寓內。……燒不自欺之火，舍身劍刃，求傷盡偷心之人，時乘大集，縱衡三墮，天行無息，苦心大用，何必人知？³¹⁰

此前所引多謂覺浪道盛所求者為「大傷心人」，至此大別則謂為「傷盡偷心之人」，則此「傷心」可詮解為「傷盡偷心」，當無疑義。關於此「偷心」，方以智論欲深知世間言語是非之難時有言：

淫、殺、盜、妄，天下之公非也。深言之曰：一有滲心即淫，一有偷心即盜，一起妄心即殺，依真而起即妄。³¹¹

此謂深究起來「一有偷心即盜」，則「偷心」若不傷盡消亡，仍有萌動橫生之可能時，學人與世間諸般言論事物之關係，終難免於不能深入體會感悟而「盜」以裝潢粉飾自身門面之心態。關於此「偷心」而「盜」之議題，覺浪道盛曾論心性駢贅之救治有載於《藥地炮莊》〈駢拇〉中，該處並有問答：

阿劍曰：「諸方盜法攻擊，何以捄之？」杖人曰：「非所知也。邪正真偽相奪，正是激揚機用。使于鑊湯爐炭，絕其偷心，不得躲跟，踏翻生死

³⁰⁸ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷二，〈翼日結制上堂〉，頁173。

³⁰⁹ 明·方以智：〈杖人全集跋〉，收入明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，跋，頁805上中。

³¹⁰ 明·大別：〈炮莊發凡〉，收入明·方以智：《藥地炮莊》，發凡、跋文，頁6。

³¹¹ 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈容遁〉，頁233。

窠臼，此乃慈悲相為，正打傍敲也。」³¹²

面對諸方對於正法之「盜」，覺浪道盛則謂未必定有善解，唯「絕其偷心」不復躲跟窠臼，當即莊子於該篇中對諸種名相義理激揚對奪之苦心慈悲所在。方以智康熙四年（乙巳，1665）之警策有言：

從上本欲人死盡偷心，弄到如今，反是長人偷心，且道過在何處？只為于建化門頭，撇些光影，貼體無明，乘之作自便計，于學道分中，去之愈遠。向來謂開此火爐，曲為中下根。我道正要煅煉上根人。何以故？上根人聰明伶俐，才能過人，一種驕心勝氣，最難降伏。即使會禪，乃是學語之流，又況絕無才能，而空腹高心、恣大我慢者乎？³¹³

此處為針砭學人乃下語頗重，謂入於宗門如不能將此偷盜竊取之心傷盡死盡，則難免馳騁追尋於陳言窠臼之表面學習，甚或反增自身之虛驕與妄執。方以智於《藥地炮莊》〈大宗師〉南伯子葵問乎女偶論及「入于不死不生」處，曾引徐渭（字文長，1521-1593）〈讀莊子〉之詩而評論：

徐文長曰：「莊周輕死生，曠達古無比。何為數論量，生死反大事？乃知無言者，莫得窺其際。身沒名不傳，此中有高士。」

笑翁曰：「末世以無言名高者，知之乎？文長是論量否？自己錐耳槌卵，當得輕生死否？不曾死盡偷心，一味說輕生死，更是禍本，安得不以生死為大事耶？」³¹⁴

此正方以智對諸種思想立場炮製發毒之善例，扣緊「生死」之議題，當莊子思想可能因「不生不死」之說被詮解為以「輕生死」為高而使接受者固執其說反成偏毒時，徐渭之詩點出其相對於無言歸默而屢屢論量之事便有炮製之功；唯徐渭之說亦未可執為諦論以為準繩，遂方以智亦發徐渭自身於「無言」與「論量」間矛盾亦無能解之毒，而以「死盡偷心」為衡量生死議題之基本前提。

覺浪道盛、方以智師徒之「傷心」可詮解為「傷盡偷心」，此點亦可與莊子共享而相契感應，於《藥地炮莊》〈人間世〉論支離疏處載覺浪道盛之言：

杖云：「支離亦傲人間世乎？非傷盡偷心者，孰能知之？此處莊生自寓，亦為孔子寫真，誰識孔子是能支離其德，不以神聖自居，甘心碌碌，與世浮沉，如挫鍼治解，彌縫此天地人心，鼓其策、播其精，刪定為羣聖

³¹² 明·方以智：《藥地炮莊》，卷四，外篇，〈駢拇第八〉，集評，頁442。此段問答文字頗似濃縮精煉覺浪道盛〈法門必有事說〉之問答記載，參明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷二十六，說，頁745中-下。阿劍為覺浪道盛之門人，參明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷十四，贊，〈自贊〉，又〈門人阿劍別請〉，頁671上。

³¹³ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷二，〈警策〉，頁175-176。

³¹⁴ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷三，內篇，〈大宗師第六〉，集評，閒翁曼衍，頁368-369。該徐渭詩原文，參明·徐渭撰，中華書局編輯部編校：《徐渭集》（北京：中華書局，1983年4月），《徐文長三集》，卷四，五言古詩，〈讀莊子〉，頁59。

之大成哉？」³¹⁵

前謂「大傷心人」唯同為「大傷心人」乃能深知，此則顯「傷盡偷心者」亦唯同為「傷盡偷心者」乃能深知。若支離疏為莊子所自寓，亦為莊子描繪顯揚孔子之形象，則莊子、孔子、支離疏皆可謂「傷盡偷心」之「大傷心人」，彌縫人心、刪定著述自可有多種形式，此又何嘗非覺浪道盛、方以智師徒所自寓寫真之處？同段方以智有詩言：

竹關句曰：「天地傷心久托孤，彌縫自肯下紅爐。支離藏卻人間世，破碎人間有世無？」³¹⁶

天地傷心而托孤於人間世之大傷心人，孔子、莊子、覺浪道盛、方以智實皆可寓於支離疏之形象，因「傷心難已」、「傷盡偷心」而相契共感，踐行其各自於人間紅爐彌縫人心與刪定著述之志業。

綜上所述，莊子因時代境遇及其心志揀擇所產生之生命型態，可謂為對時代境遇實生痛感復因胸中不平怨怒烈火難已而宣抒迸發成文之「傷心難已」者，復可謂為歷盡世間坎險唯盼身心真實證應體會而不復散逸攀緣追逐馳騁之「傷盡偷心」者，總歸為「大傷心人」，而此種生命型態亦相應相契於覺浪道盛、方以智師徒，遂莊子其人之特殊處，亦當為方以智揀擇莊子為炮製標的之重要因素。

四、 莊子其思：易風庸魂禪先機

莊子思想因表達方式極為特殊，歷來註解意見紛異頗多，方以智於其中體得與其它經典思想義理相通之詮釋空間，遂在《一貫問答》中曾言：

愚謂《莊子》者，《易》之風也，《中庸》之魂也，禪之先機也。³¹⁷

此謂《莊子》思想與《周易》、《中庸》、禪宗思想皆可相通，則《莊子》思想蘊藏詮釋空間之廣博深邃，當亦可謂為方以智揀擇其炮製之因。對於方以智此種思想會通之特色，歷來學者多有留意³¹⁸，梗概已具，今不擬展開，唯取方以智相關文本略表其心目中《莊子》思想詮釋空間之廣博深邃。方以智《一貫問答》該語原藉〈大宗師〉中女偶答南伯子葵之語而發，其言：

³¹⁵ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈人間世第四〉，集評，頁 299。

³¹⁶ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈人間世第四〉，閒翁曼衍，頁 298-299。

³¹⁷ 明·方以智著，張昭煒整理：《一貫問答》（北京：九州出版社，2015年3月，《方以智著作選》本），頁 761。方以智《一貫問答》相關名相之注釋與可能章節之分段，可參明·方以智著，龐樸注釋：〈《一貫問答》注釋〉（上）、（下），收入《儒林》第一輯、第二輯（濟南：山東大學出版社，2005年8月、2006年4月），頁 260-281、頁 287-306。

³¹⁸ 例如彭戰果便曾就此三點，分作「以儒釋莊」、「以《易》釋莊」、「以禪釋莊」論述，參彭戰果：《無執與圓融：方以智三教會通觀研究》，第五章第一節「《莊子》與諸家的會通」，頁 179-190。又如劉浩洋曾安立「易變而莊」之論題，討論方以智《莊》、《易》關係之論述，參劉浩洋：《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》，第三章第一節，「易變而莊」，頁 115-119。

女偶告子葵曰：「守三日而外天下，七日外物，九日外生，而朝徹，而見獨，而无古今，而入于不死不生，名曰櫻寧。」此中國之禪也。禪者時變也，齋戒慎獨、「洗心藏密」，忽曰「聰明睿智」、「神武不殺」，此非金剛刀乎？〈禘卦〉特取中互之八而首拈〈大過〉「顛也」，〈大過〉送死「不懼」而終生以「決」，「朝聞」、「夕可」，此非金剛刀乎？顏子而外，夫子不以輕語，而莊子頗窺見之。……愚謂《莊子》者，《易》之風也，《中庸》之魂也，禪之先機也。「外」字從「退藏」來，「朝徹」從「朝聞」來，「櫻寧」從〈震〉、〈艮〉來。天遊「寓庸」，庸，用也，通也，適得也。「以刑為體，以禮為翼」，「果蓏有理，人倫相齒」，原是知崇禮卑、戒慎神明之學。今參禪人多住「見獨」境界，便捉此以逼人；不知真徹者，天下古今俱是「獨」，而不在泥土概也。³¹⁹

此段落實已自成首尾，可視為對女偶入道言說之闡發。方以智以女偶之說隨「日」變易而有不同現象，具「時變」之論述特性，據此論述特性而謂其為「中國之禪」；此種特性亦具於中國相關經典如《周易》〈繫辭傳〉、〈雜卦傳〉抑或《論語》之論述方式中，遂有此種論述特性者皆可視如禪宗應機斷惑之金剛寶刀一般，而莊子便是此種論述方式之箇中翹楚，乃發其與《易》、《中庸》、禪皆可會通之感歎。除莊子「時變」之論述方式外，該段落對天下、物、生之「外」、「朝徹」、「櫻寧」之名相概念運用，乃至《莊子》其它篇章之名相思想義理，深參細究亦皆可與〈繫辭傳〉、《論語》、《周易》、《中庸》相通。最末綜合《莊子》二點特性，即隨時變易之思想論述，以及隨通它家之名相運用，論該段「見獨」之境界不須定執單一徑路方可通達，當隨處感通契入即得。此處可見方以智心目中之莊子思想，其思想論述與名相運用二點，皆蘊含會通發揮之詮釋空間，自有其獨特殊勝之處。

方以智於其〈向子期與郭子玄書〉，亦有顯現其心目中《莊子》思想詮釋空間之廣博深邃處，其藉向秀之口論《莊子》「可參而不可詰」之特性及思想義理之大要後有言：

吾故曰：「《莊子》者，殆《易》之風而《中庸》之魂乎！」方圓同時，於穆不已，森羅布濩，即無待之「環中」也。雖不可詰，何礙乎詰？不見天地之詰混沌乎？卦策之詰太極乎？文王翻轉伏羲之環而錯之，孔子顛決文王之環而雜之，老子塞無首之環而黑之，莊子恣六氣之環而芒之，此與子思以代錯妙反對之環，孟子以浩然充時乘之環，有以異乎？庖丁桑林，真中節者也；蝴蝶栩栩，真踐形者也。問禮柱下，服其猶龍，何乃退草《春秋》、遵譏議近死之訓？此非尼山善學青牛者乎？可以知櫟社曳尾，非怖死苟且之謀矣。「以刑為體」，誰解此刀？「以禮為翼」，誰怒而飛？寓宅而致心齋，無所逃于大戒，此莊子新發〈繫辭〉齊戒之矧，

³¹⁹ 明·方以智著，張昭煒整理：《一貫問答》，頁 761-762。此段名相之注釋，參明·方以智著，龐樸注釋：〈《一貫問答》注釋〉，（下），〈九、以明〉，頁 299-300。

以利用《春秋》之獄也。其抑墨胎、申屠也，特欲安庸人之地步，誘人勿貪名利，乃可曲全耳，豈謂白刃不可蹈乎？入水之丈人何稱焉？³²⁰

相應之段落眉批復有言：

「《易》之風、《中庸》之魂」，誰開此眼？然我更要問他，轉風、招魂，四維上下都徧矣，畢竟在甚麼處？
別曰：「今古只此一『環』，如何容得許多翻弄耶？茫茫宇宙，俱在『白刃』中矣。可為浩嘆！可為恭喜！」³²¹

此段可謂扣緊〈齊物論〉「環中」之語以發揮其中深意，言莊子無待之「環中」實亦現於有待之諸種物象中而無隔，雖謂無待者畢竟可參證而不可詰訓，但就其亦不離於有待者而言，實亦無礙於對其詰訓以顯發創化不已之生機。天地與混沌之關係，卦策與太極之關係，文王、孔子、老子、莊子、子思、孟子與「環中」之「環」的關係，又何非因詰訓而有助於學人參證省悟，反得顯豁無待者於有待者中生發之諸般豐富面向？莊子轉《周易》之風並招《中庸》之魂，思想詮釋面向可謂通達於義理空間之四維上下，畢竟終不脫於今古只此一「環」之「環中」處。如此莊子貌似出世間之舞蹈翻飛，亦不脫於入世間之中節踐行，若謂孔子善學老子，莊子自更是善學孔子者；若謂孔子為利益此世間之聖賢，又安得自莊子之行迹，謂其非深入天地爐鞴仍得如入水丈人般安然於水，即安然於此天地爐鞴之聖賢？今古思想不脫於莊子「環中」之面向詮釋，莊子縱隱山林亦得謂蹈於世間「白刃」而利益世間，其所安處便是其轉風招魂處，既可浩嘆恭喜於其對此世間之深心願力，亦可浩嘆恭喜於方以智對莊子思想之撥正詮釋。

《莊子》思想蘊藏詮釋空間之廣博深邃，亦可自《莊子》與《周易》之關係觀察，方以智曾謂《莊子》可通於《周易》，作為禪學激揚補益之方，闡明其無一不可代明錯行而得以迹救迹及以神傳神之理，其言：

悟同未悟，本無所住；《易》、《莊》原通，象數取證。明法謂之無法，猶心即無心也，何故諱學，以陋樞株？³²²

此以《莊子》與《周易》可自象數之思想會通取證，唯此段更重因順此般象數思想之發揮而於諸現象事物無有厭棄，遂縱如禪家所言覺明澈悟於此世間，亦是知曉本無所住之理而可似無所覺悟般用心於「學」，使諸差別物象之關係事理顯豁於世間。此種《莊》與《易》間以「象數」會通之側重點，亦可見方以智對〈大宗師〉關於道可傳可得而古代諸賢哲皆有所得處之問答：

³²⁰ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈向子期與郭子玄書〉，頁 111-112。此段名相之注釋，可參明·方以智著，張永義注釋：《藥地炮莊箋釋：總論篇》（北京：華夏出版社，2013 年 9 月），總論下，〈向子期與郭子玄書〉，頁 197-199。

³²¹ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈向子期與郭子玄書〉，平寥襍拈，頁 111。

³²² 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈神迹〉，頁 158。

或問「因果」。曰：「飯為因，飽為果；畊為因，穫為果。切近可見者如此，則幽遠難見者亦然，一不離二也。佛曰『惟心』，則有無矯亂之外道，更何喙哉？莊子曰：『議止于極物，以有形者象無形者而定矣。』千妖百恠，豈能迂哉？以俯仰遠近之條理物變，徵統類費隨之大《易》約本，差別全明，更何惑哉？樞在自己，宇宙皆為吾用。爭奈神明者少，又不好學，虛生浪死，茫茫而已。」³²³

此處論就切近處以答因果之問，三處反詰語句分自佛、莊、易之立場暢言，「唯心」、「極物」與象數易學皆可作為闡明「一不離二」義理之輔助，如此自切近可見之「二」中亦得感通幽遠難見之「一」，何患因果之說流於玄虛難解？末尾以「學」相勉，教學人莫背棄諸現象物事之關係事理，此亦可謂方以智發揮象數思想重視探賾辨類之特色而來。

綜上所述，莊子之思想特色對方以智而言有其特殊處，其思想論述與名相運用二點，皆蘊含會通發揮之詮釋空間，且其重視現象物事關係事理之論述，亦得與象數易學之思想參照並觀。方以智曾藉惠施之口與莊子交流，其言：

世之愛足下者，皆不能學問，不能事業，不能人倫，而詭托者耳。足下有至性存，托乎、托乎，豈復有至性乎？幸有惠施為告世曰：「義精仁熟，而後可讀《莊子》；蒸涪六經，而後可讀《莊子》。」則《莊子》庶幾乎飽食後之茗菴耳。³²⁴

如此可見方以智心目中之《莊子》思想若得善解，實於學問、事業乃至人倫等面向皆得有所補益建樹，即可作為深入世間諸種差別物象之思想論述輔翼；善解者當於生命經驗之體證直達「義精仁熟」之境界，於經籍詮解之深會亦迄「蒸涪六經」之地步，乃符合方以智所認可之《莊子》理想讀者。此或亦因生命經驗與經籍詮解到達如斯境域者，才能與方以智心目中之莊子至性有所相契，方得切近事象無有厭離，而於思想論述與名相運用皆得深會。

五、 莊子其文：寓言詩賦

對方以智而言，莊子於文學創作形式之面向亦有其特殊處，此亦得與前言《莊子》與《周易》象數思想可會通取證之說相參。關於此種《莊》《易》於文學書寫之關係，方以智於〈向子期與郭子玄書〉論《莊子》「可參而不可詰」段落眉批處，錄有李塗（字耆卿，號性學，南宋末年人，入元曾任官）《文章精義》之說³²⁵：

³²³ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷三，內篇，〈大宗師第六〉，集評，頁 367。

³²⁴ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈惠子與莊子書〉，頁 119-120。

³²⁵ 關於《文章精義》之作者究竟為「李淦」抑或「李塗」，學界聚訟紛紜，至今尚有爭議，今從項念東之說，參項念東：〈《文章精義》作者考質疑〉，收入《中國典籍與文化論叢》第 11 輯（南京：鳳凰出版社，2009 年 1 月），頁 159-172。近年鍾彥飛於研究中披露日本早稻田大學藏木活字本《文章精義》，對補充北京圖書館（近於 1998 年已更名為中國國家圖書館）藏明刻

李性學曰：「《莊子》，《易》之變。」³²⁶

此以李涂之語，作為古今釋《莊》者各有獨至慧解之一證，並探究莊子文章手筆之所從來。《莊子》作為「《易》之變」之說，方以智亦曾引鄧元錫（號潛谷，1529-1593）之語：

《函史》曰：「深乎深，老得《易》之體，莊盡《易》之變，蓋潔靜精微也而賊。應于化，解于物，而甚嫻于辭，故閱肆恢奇如此。」³²⁷

此言「莊盡《易》之變」，謂莊子於「化」之「一」得以應和，於「物」之「二」亦得釋解，且於文章辭藻極其嫻熟，乃得產生如是之文章；此說大抵可為方以智欣賞，唯未必同意其「潔靜精微也而賊」句中所下之「賊」字評斷。方以智於其寓思想於詩文之《禪樂府》篇首有引言：

《易》變而《莊》，《詩》變而《騷》，有開必先，變變不變，非浮情濁識之所能與也。³²⁸

此言「《易》變而《莊》，《詩》變而《騷》，有開必先，變變不變，非浮情濁識之所能與也。」，謂有識者自可善用變化，隨己真意鼓舞創作以延續經典文化之命脈，而莊子正可謂承繼《周易》精神而大畜日新之善學者。方以智於〈大宗師〉末尾子桑於子輿訪視時鼓琴若歌若哭乃至歎言「命也夫」之段落，承續論「命」之言以論：

史遷傳屈原曰：「人窮則反本，勞苦倦極，未嘗不呼天也；疾痛慘怛，未嘗不呼父母也。」此固屈子之呼命，抑亦子長之呼命乎？寓林曰：「子長讀《莊》，歸之『寓言』，可與讀《騷》矣。」《莊》是《易》之變，《騷》是《詩》之變。通于《騷》，可以怨；通于《莊》，可以群。鄧定宇取〈伯夷〉、〈屈原〉傳，事論襍錯，究不出桑戶一聲；是「若歌若哭」，亦所以養其性命也。³²⁹

此言「《莊》是《易》之變」，以司馬遷寫屈原亦是自寫，其論屈原者又何嘗不可用以論子桑之呼命？方以智引用黃汝亨（字貞父，號寓林居士，1558-1626）之語，推許司馬遷以莊子大抵率寓言之說而可與讀屈原《離騷》，大抵既論莊子

本跋尾之闕文大有助益，參鍾彥飛：〈《文章精義》編者新證〉，《蘇州教育學院學報》第33卷第1期（2016年2月），頁69-72。關於北京圖書館藏明刻本《文章精義》跋尾闕文之狀況與書影，參袁茹：〈《文章精義》作者、編者補考〉，《安徽師範大學學報（人文社會科學版）》第42卷第3期（2014年5月），頁378-384。關於李塗其人之概述與《文章精義》點校本之狀況，可參劉明暉之校點後記，參元·李塗著，劉明暉校點：《文章精義》（北京：人民文學出版社，1960年4月），〈校點後記〉，頁84。

³²⁶ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈向子期與郭子玄書〉，平寥襍拈，頁109。此段引文原本作「《莊子》者，《易》之變」，參元·李塗：《文章精義》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，《文淵閣四庫全書》，集部詩文評類，第1481冊，影印國立故宮博物院藏本），頁804。

³²⁷ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論上，〈集漢唐宋至今諸家論說〉，頁29。

³²⁸ 明·方以智著，方叔文、方鴻壽校刊：《禪樂府》（1935年，安徽省圖書館藏排印本），〈禪樂府引〉，頁1。

³²⁹ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷三，內篇，〈大宗師第六〉，集評，頁396。

文學創作特性為「寓言」則於莊子之所從來當有所見，有此見識讀屈原之作亦可知其之所從來，如此可群、可怨³³⁰，隨順興觀群怨之詩學精神而與世間交感，此歌哭之間即是學人性命之正養。《莊子》作為《周易》之「變」，方以智曾扣緊此「變」字以言：

《易》曰：「窮則變。」馬遷曰：「人窮則反本。」此呼有以異乎？或曰：「變極乃反，奇極乃平。水窮山盡，行興自消。」此呼有以異乎？今日：「本自如此，變變不變。興觀群怨，各不自知。」此呼有以異乎？笑峰曰：「三段不同，收歸上科。序、正、流通，好生着眼。」³³¹

此段以笑峰大然之語為結，謂其好比闡釋經論時分序分、正宗分、流通分等三分之法一般，而三段細究「變化」與「本然」間弔詭之關係，如此之論述安排亦可視作方以智對莊子、子桑、屈原、司馬遷「呼命」之應和，諸人於時代境遇中對自身性命皆有痛感而歌哭號呼，善用生命經歷而隨己真意創作變化，歸根究柢創作變化又何嘗不是探究生命本質之活動？若謂《莊子》是《周易》之「變」，則可謂其「變」處在「寓言」內容之博奧，亦可謂其「不變」處亦正在「寓言」形式之繼興。

關於《莊子》、《周易》與「寓言」之關係，方以智之父方孔炤於解《周易》〈繫辭傳〉中「易者，象也；象也者，像也」句時有言：

《南華》寓言，窺《易》之似而駘蕩之者也。³³²

此謂《莊子》之「寓言」有得於《周易》，唯為文益加縱脫跌宕而無受羈絆。方以智於同段落有言：

象也，如也，寓也，皆明其二而一也。又能明此表法，則上下貴賤，一切歷然，皆是冒象，皆是實象。豈能執全有全無之大冒，而荒人倫事物之貞邪主僕耶？文、周、孔子，以辭正之，賴此公證。³³³

此段論文字語辭之象寓，實與方氏象數易學重視深入世間諸種差別物象之思想可相參照，《周易》由八卦、六十四卦乃至爻辭與諸傳之生現，皆與能善分別符號文辭而精微深入其中義理有關，於方以智眼中，此正文王、周公與孔子之書寫創作於文化脈絡下無可否認之功績，而莊子善作「寓言」，自是對此一二表法深明於心者。此種「言」之「寓」，方以智亦曾落實於「賦」之文學表法中討論，在其為座師余颺長子余佺之賦所作之序文中，其有言：

³³⁰ 關於詩學中「怨」、「群」議題及其與《莊子》之關係，可參謝明陽之著作，其中亦有提及黃汝亨對此論題之開發，見謝明陽：《明遺民的「怨」「群」詩學精神：從覺浪道盛到方以智、錢澄之》，第四章〈「群」的詩學精神——以錢澄之為主〉，頁120。

³³¹ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷三，內篇，〈大宗師第六〉，集評，閒翁曼衍，頁396-397。

³³² 明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編》，卷之十一，〈繫辭下傳〉，第三章，頁1546。

³³³ 明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編》，卷之十一，〈繫辭下傳〉，第三章，頁1546。

賦於六義，居其一焉；其實也詩，而長言之不足，如是焉耳。……莫非賦也。善言者必寓諸物，故古今之以寓而賦者，莫如莊子；古今之善賦事者，莫如太史遷；推而上焉，古今之善賦物者，莫如易。燦而日星，震而雷雨，森而山河，滋而夭喬，跂而官肢，觸而枕藉，皆天地之所賦也。寓此者，進乎賦矣。以此養親，其壽無量；以此自娛，其樂無窮。³³⁴

此謂莊子為古今「以寓而賦者」之翹楚，覽讀《莊子》便可體其寓於諸物奔放不拘之善言，而「事」可賦如《史記》之所呈現，「物」亦可賦如《周易》之所呈現；實則對方以智而言，世間萬物於其覺知境域中皆如天地賦文般隨處湧現生發，若能「寓」於該覺知境界，可謂於天地賦文之百尺竿頭更進一步者，而體證如斯之「賦」與如斯之「寓」，於人於己之生命皆得補益受用。方以智《藥地炮莊》內篇開端處有言：

不墮不離，寓象寓數，絕非人力思慮之所及也，是誰信得及耶？善寓莫如《易》，而《莊》更寓言之以化執，至此更不可執。³³⁵

此處方以智心目中莊子之思想論述與文學表法可謂緊密結合，「寓」之對象可為思想論述之「象」與「數」，亦可為文學表法之「言」，實則思想與文學之關係更是錯綜複雜，唯此段亦可視為《莊子》如同《周易》之書寫創作一般，「寓」於世間現象以為文發「言」之例證。

方以智於前引為余侗之賦所作之序文中，認為「賦」「其實也詩」，莊子既作為古今「以寓而賦者」之翹楚，當可謂其文學創作與「詩」之表現亦頗有關係，實則方以智為周損（字遠害）詩集《遊艸》作序時，便曾就此有言：

性情之發，發於不及知，各以其生平出之，或時為之，非可以執一以程品也。二十年來，知遠害之苦，一旦遇於青原白鷺之間，愚者出《炮莊》以慰之，遠害出其詩《遊艸》見示；愚者方以《莊子》為詩，遠害殆以其《遊艸》為《莊》乎？觀其自序，引〈同人〉曰：「不必定躡一家，不必定駁一家，隨時即事而已。有無病而呻吟，無得意而嘻笑。」嗟乎！數十年之遠害，不可以已；一消於詩，手舞足蹈焉矣，不知與〈大宗師〉之裹飯安琴相去幾許？遠害之為《莊》，遠害亦不自知。³³⁶

周損「不自知」其詩集《遊艸》可以為《莊》，正可呼應方以智所謂詩人性情發於「不及知」之境界，而此「隨時即事」之詩文創作精神，或亦方以智「以《莊子》為詩」之緣由；莊子遊於世間隨順時境而將生平所感所思消歸文作，正如周損將生平所感所思消歸詩作一般，此又與〈大宗師〉中子桑鼓琴歌詩之意得以相通。若就創作面而言，莊子之文作可視為詩作，則就接受面而言，讀其文

³³⁴ 明·方以智：《浮山文集後編》，卷二，〈余小蘆賦序〉，頁 394。

³³⁵ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，頁 155。

³³⁶ 明·方以智：《浮山文集後編》，卷二，〈周遠害詩引〉，頁 395。

自亦可如讀詩一般，方以智〈齊物論〉子綦答子游地籟、人籟與天籟之說處，相應之段落眉批有言：

讀《莊》當如歌詩，此是一篇〈天風賦〉。³³⁷

既言該描述天風諸種聲音情狀之段落可為天風之「賦」，復言「讀《莊》當如歌詩」，自可見方以智認為「賦」「其實也詩」之思想，亦得見此點就閱讀接受者依然成立。對於該點，方以智於載記戴侗論莊子與荀子之關係眉批處，錄有友人周岐（字農父）之言：

農父曰：「荀言立禮，莊言成樂，合用以安其性命而已。」³³⁸

此則表莊子就禮樂教化之思想可與荀子並參，合用則可使人性命得以安頓。方以智於〈向子期與郭子玄書〉論《莊子》「可參而不可詰」段落眉批處，更發揮周岐之說而言：

農父曰：「荀言立禮，莊言成樂。」讀《春秋》如讀律，讀《莊》如歌詩。請合觀之，然後許讀此書。³³⁹

若莊子之言有「成樂」之效能，莊子之文作又可視為詩作，則「讀《莊》如歌詩」便是極其自然之事；方以智更明言於《莊子》文學創作與接受二面，皆得深會其此般詩作特性者，才許讀此〈向子期與郭子玄書〉，才許讀此《莊子》，甚或才許讀此《藥地炮莊》。

綜上所述，莊子於文學創作形式之面向，對方以智而言實有其特殊處，如莊子「寓言」之手法可與象數易學之思想相會通，而此形式手法與「賦」羅列鋪陳之文學特性亦有相得益彰之功效，在方以智文學論述中「賦」與「詩」於實質上亦有共同分享之處，遂就創作面論，《莊子》可為詩，於接受面而言，讀《莊子》亦可如歌詩一般。

第四節 小結：炮製莊子以成藥樹天地

本章就《藥地炮莊》書名之揀擇，分作「藥地」、「炮」、「莊」三個部分，探討方以智寫作此書時可能之自身定位，其創作意圖與接受效果，以及擇定《莊子》注解闡發之可能原因，此可略為總結，以論方以智以莊為藥可能隱寓之意涵。

方以智冠於《炮莊》前之「藥地」別號，為其披緇後方有者，最早見於《易

³³⁷ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，〈齊物論第二〉，集評，閒翁曼衍，頁 199。

³³⁸ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論上，〈集漢唐宋至今諸家論說〉，平寥襍拈，頁 23。

³³⁹ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈向子期與郭子玄書〉，平寥襍拈，頁 110-111。

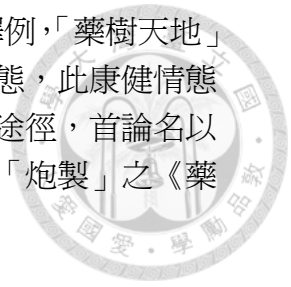
餘》初成之順治八年（辛卯，1651），其中以「藥樹天地」指涉此號。其後或於書畫中署以「藥地」如「藥地頭陀」，或於圖章中刻以「藥地」如「藥地浮廬」、「浮廬藥地」、「藥地頭陀」，或於居所處名為「藥地」如在桐城與新城者，在在皆可以此別號蘊含之「藥樹天地」義闡發。「藥樹天地」有其佛教思想之脈絡，如祇域用以透視病徵使醫者應病予藥之藥王樹，《華嚴》中感應無息利益眾生之大藥王樹，抑或智顛評釋《妙法蓮華經》時謂觀音菩薩聞聲救苦普度群生所現之藥樹王身，方以智於此思想基礎上復闡發其自為藥樹、藥樹成林之思想義涵，更論藥樹悟仁樹、藥樹以荆奇，將此意象與方氏易學與青原學風之思想相連結，並可謂此藥樹體現於枯而復榮之青原荆樹，亦體現於笑峰大然與方以智自身之生命歷程。

方以智特名其著述之舉為「炮」，有其中醫製藥學中以火精煉藥材之術語脈絡，肯認《莊子》為治世藥材，熟識其思想淵源之藥性，炮製以降低其可能之弊病、提升其蘊藏之療效，乃得用以應病治世。就作者纂著角度而言，「炮」之一字重在「發毒」之作用歷程，《藥地炮莊》之寫作實為藉由注釋詮解《莊子》以顯現諸種思想流變之歷程記錄，以文字層層揭露諸般思想可能寓藏之偏毒與正毒，使偏毒毒性降低緩和，復使正毒藥性轉變歸經；就讀者接受角度而言，則重使其「自炮」，但盼天下學人兩端用中，相應自發產生主動參與之行爲。

方以智擇定「莊子」注解闡發，作為「炮」之主要標的藥材，以完全其「藥地」之願，亦有諸多可說處。就方以智自身而言，其自幼喜讀《莊子》，外祖吳應賓對《莊子》之詮釋亦或自幼年即長期影響，而莊子思想中無形者與有形者間微妙符應之關係與方氏家學可以相互呼應，莊子對於死生議題之闡發亦始終是方以智關注之焦點所在；方以智佛教生涯圓具且嗣法於覺浪道盛，道盛〈三子會宗論〉「三子會宗」之說與《莊子提正》「莊生托孤」之說對方以智皆有深遠之影響，道盛自身亦對方以智承續其說闡揚發揮頗有期許，可謂使《莊子》於方以智思想體系中突顯出極為特殊之地位。就莊子及其著作而言，莊子因時代境遇及其心志揀擇所產生之生命型態，可謂為「傷心難已」者，復可謂為「傷盡偷心」者，總歸為「大傷心人」，頗相應相契於道盛、方以智師徒，此為莊子其人之特殊處；莊子思想論述與名相運用二點，皆蘊含會通發揮之詮釋空間，且其重視現象物事關係事理之論述，亦得與象數易學之思想參照並觀，遂方以智可詮釋其為「《易》之風、《中庸》之魂、禪之先機」，此為莊子其思之特殊處；莊子更為古今「以寓而賦者」之翹楚，方以智曾「以《莊子》為詩」，更謂「讀《莊》當如歌詩」，則莊子之文學創作手法形式可與寓言、詩、賦相通，此為莊子其文之特殊處。

「藥地」、「炮」、「莊」三者之義蘊既明，當得概括總論方以智纂著此莊學著作而復揀定此題目之旨趣，可謂存有「炮製莊子以成藥樹天地」之深意。「莊子」思想作為《藥地炮莊》釋解闡發之主要藥材文本是既定之事實，「炮製」歷

程之完備則尚須對《藥地炮莊》文本系統與段落字句實際發毒釋例，「藥樹天地」於此世間之鋪蓋生成實仰賴諸學人自證自身「藥樹」之康健情態，此康健情態於方以智思想中義涵亦待深研。遂此後二章，先明目標而後明途徑，首論名以「藥樹」之《藥地炮莊》所欲康復之諸人本具情態，再論名以「炮製」之《藥地炮莊》文本康復讀者之實際過程。





第三章 《藥地炮莊》藥樹康健情態



方以智纂著《藥地炮莊》，取「莊」作為主要藥材，進行「炮」之發毒煉製詮解，以完全其「藥地」之深心夙願。《藥地炮莊》既成濟應世間病症之藥方，究竟仍以語言文字載於書本冊籍之形式流通，接受者欲收受其效用，如非間接經他者提煉萃取轉授，勢必須自己親身投入於閱覽誦讀之經驗歷程方得。此閱讀學習之事，於方以智思想體系，可謂學道者與悟道者的共同工夫，學者已有允當細緻之深論，³⁴⁰今但取與《藥地炮莊》相關者論述。方以智於崇禎十五年（壬午，1642）為〈讀書類略提語〉作識語，其言：

士以讀書明理為業，猶農工之刀耜也。……詩、書、禮、樂，擴充之灰斗，優游之桑薪也。會心開眼，乃第一義。³⁴¹

此即言明閱讀學習於士人之重要性，更點出閱讀經典書籍最為緊要者乃「會心開眼」，於經典語言文字所傳遞交流者有所心領神會，乃至迸開嶄新眼目抑或覺知境域而對天地萬物產生迥異之體悟。方以智於此提語最末有言：

開眼者，轉文字，不被文字轉，乘物天遊矣。³⁴²

此「開眼」者，其閱讀時心意思緒不隨語言文字而萍飄蓬轉，反得將他者語言文字轉化擴充以成自身知識，則諸對象物亦可如文字般隨乘隨轉，自成其如天遊般之快意自適。方以智長子方中德（字田伯，號依巖，1632-1708）於崇禎十四年（辛巳，1641）至順治十六年（己亥，1659）近二十年間所筆錄之〈文章薪火〉中，方以智有言：

讀書必開眼，開眼乃能讀書。三才之橐籥，萬理之會通，有所以然者存。不明所以然中之各各當然，而用當然之所以然，則百家堅白同異之舛午，何一不可疑我？我則惑矣；支離動躋之象數，何一不可難我？我則惡之。非白首紛糾，則芒芒蟲豸；非飾陋巧通，則強鐸馮河，安能不徇不遺、物物而不物于物乎？由此言之，苟非專精深幾，眼何能開？又況閉而開之，開而閉之？習此坎窞，喪身失命，故知不少；雖然如此，亦視其人。

³⁴³

此段以「開眼」為讀書之首要前提³⁴⁴，「開眼」乃得明見「所以然」與「當然」

³⁴⁰ 參李忠達：《以學問為茶飯——方以智的讀書與學道研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2011年2月），尤其是第二章〈讀書——學道者與悟道者的共同工夫〉，頁55-99。

³⁴¹ 明·方以智著，侯外廬主編：《通雅》，卷首之二，〈讀書類略提語〉，頁31。

³⁴² 明·方以智著，侯外廬主編：《通雅》，卷首之二，〈讀書類略提語〉，頁36。

³⁴³ 明·方以智著，侯外廬主編：《通雅》，卷首之三，〈文章薪火〉，頁36。

³⁴⁴ 此段李忠達已有其詮解，可參李忠達：《以學問為茶飯——方以智的讀書與學道研究》，第

之妥適關係³⁴⁵，如此才可不困惑於百家就現象之然所提出之各自紛雜詮解，亦可不厭惡於萬物就現象之然所顯現之諸般幽微形象，甚或得至「不徇不遺、物物而不物于物」之境界，此可與前所謂不被文字轉而能轉文字以乘物天遊之境界同參。另一方面，方以智言爲此「開眼」之事付出代價乃至喪身失命者不在少數，但其所謂彷彿具有工夫義涵而需修養歷程之「專精深幾」，與其所謂似乎無關工夫歷程但論個體本質之「亦視其人」，此間或存之難言分寸應如何解釋？此當可轉入《藥地炮莊》之文本討論，以明方以智於此書中可能揭櫫之藥樹康健情態，以及專精閱讀此書與「開眼」議題間之緊密關係。

第一節 藥樹眼目：肉眼、醯眼、伊眼

《莊子》此書主旨何在，歷來議論紛紛，詮者往往尋索於其開端首篇〈逍遙遊〉，盼以其作爲理解莊學之入處。方以智之著述於正論前多有通論數卷，每每撮舉要義抑或追溯源流，《藥地炮莊》亦不例外，其中抉擿內七篇之藥地總炮七論，更有學者認爲可看作全書之綱領；³⁴⁶面對如此作爲《莊子》開章之〈逍遙遊〉，方以智於首篇〈逍遙遊總炮〉破題即言：

天下為公，其幾在獨。³⁴⁷

此段可說處有：(一)《禮記》〈禮運〉語脈下之「天下爲公」被提出來，彷彿作爲值得嚮往之世間狀態；(二)欲達至該「天下爲公」之狀態，關鍵處在於「獨」，而此關鍵處所用之術語「幾」，方以智思想體系中有其自身之定義，可於「交輪幾」之脈絡中討論；(三)「公」與「獨」之思想概念被對置。方以智於第三篇〈養生主總炮〉處起首有言：

曠與慎相反，誰能解之？其惟見獨者乎！養生、殺生相反，誰能解之？其惟見全者乎！見全，則知古今之大獨矣。進而曰：「未嘗見全牛也。」又相反矣。³⁴⁸

此段有數點可以討論：(一)「曠」與「慎」表面看來相反，但「見獨」後便可

二章第四節，「會心開眼」與「藏悟於學」，頁 86-87。

³⁴⁵ 此段落中「明所以然中之各各當然，而用當然之所以然」二句，或皆當視爲方以智所肯認者，參照方以智於它處所論，大抵可明此中「當然」與「所以然」對言之義蘊，如其曾言：「皆本然，即皆當然。止有當然，是爲本然。無當然之本然，本然又安寄乎？」又曾言：「直安當然，當然即竟。專求其竟，竟亦無竟；無竟求竟，反忽當然之竟。不當不然，禍不可言。」參明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈惠子與莊子書〉，頁 125；明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈容遁〉，頁 234。

³⁴⁶ 參張永義：〈《藥地炮莊》箋釋：總論篇〉前言，收入明·方以智著，張永義注釋：《藥地炮莊箋釋：總論篇》，前言，頁 3。

³⁴⁷ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，藥地總炮七論，〈逍遙遊總炮〉，頁 129。

³⁴⁸ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，藥地總炮七論，〈養生主總炮〉，頁 137。

消解或超越其對立之狀態；(二)「養生」與「殺生」表面看來相反，但「見全」後便可消解或超越其對立之狀態；(三)末句之「見全」接於前方「見獨」與「見全」之後，若「見」作動詞解而「全」作名詞解可謂此所見包含著「見獨」與「見全」時之所見，若「見」作名詞解而「全」作形容詞解則可謂此能見乃整體覺知視見之完全，唯當實見該既獨且全之境界，乃可知通乎古今之「大獨」；(四)「大獨」思想提出，似乎可以統攝「獨」與「全」之問題；(五)庖丁「未嘗見全」之語置於「見全」之後作為轉語，彷彿視見完全後面對之所見者或如牛般乃為靈活富有生機者，遂此深知「大獨」之「見全」又可謂為「未嘗見全」，唯亦曉徹「未嘗見全」之相反復能解此相反者，方得謂為深知「大獨」之「見全」者。方以智於最末篇〈應帝王總炮〉處開頭有言：

即器是道，帝王相傳之鏡也。運器者天，姑舍器而密會通之，有破鏡、鑄鏡、磨鏡之幾焉。不獨親其親，不獨子其子，天下為公，公此寂感而已。³⁴⁹

此段有數點可以討論：(一)此處《禮記》〈禮運〉中之語序被翻轉，本為「天下為公」狀態下自然呈現之「不獨親其親，不獨子其子」，此處反而似乎成為該狀態之原因，且此「不獨」之「獨」或不單作「只」之限定義言，而有相對於「大獨」之性質，「不獨」方得「大獨」，以體會《周易》〈繫辭傳〉中「寂然不動，感而遂通」之公的境界；(二)言運化世間形下事物者為「天」，而此天與隨後出現之因「不獨」而「為公」的「天下」之「天」亦有照應；(三)提出「即器是道」之思想論題，且認為此是帝王相傳之「鏡」，鏡則有照物之用遂常借以喻心，如〈應帝王〉所謂「至人之用心若鏡」即是，而該「鏡」有破、鑄、磨此三層工夫，此與「運器」之「天」亦有關係，暫先捨棄擱置天所運之器以密會通論乃易明。經由以上三段方以智《藥地炮莊》總炮引文，得知其以「獨」作為其總炮《莊子》時之重要思想，而此「獨」之明晰，亦有待於「見」之完全；此時可先論「見」之完全究竟可能為何義，以明專精閱讀《藥地炮莊》與「開眼」議題間之緊密關係。

一、 全眼見全

方以智於《藥地炮莊》面對〈齊物論〉末尾「昔者莊周夢為胡蝶」之段落，曾引譚元春（字友夏，1586-1637）《遇莊》³⁵⁰評論此篇之語再行發揮，頗得明晰相異視見覺知之義蘊，其言：

譚曰：「萬慮枯竭，人天同息，一光所涵，世界霽白，是謂『天照』。奇怪槎枒，至尊隸卑，恬坐無始，狼虎戲側，是謂『寓庸』。」

石門曰：「『為是不由而照之以天』，將謂打瞎肉眼，而迸開摩醯首羅眼耶？」

³⁴⁹ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，藥地總炮七論，〈應帝王總炮〉，頁 151。

³⁵⁰ 關於譚元春《遇莊》之研究，可參謝明陽：〈竟陵派詩學視野中的《莊子》詮釋——譚元春《遇莊》論析〉，《臺大中文學報》第三十六期（2012年3月），頁 157-192。

『為是不用而寓諸庸』，將謂打瞎頂門眼，而還已雙眼耶？」
笑翁曰：「已遲八刻，胡蝶笑汝久矣。」³⁵¹

笑翁為方以智流離嶺南時期始用之號³⁵²，石門作名號發言者於《藥地炮莊》中僅此一見，或亦為方以智化名以收跌宕變易為文之效³⁵³，唯方以智作如此安排，當即欲於此形式中推動思想之進展，遂可分三段細論此中義涵。(一)譚元春之語開出「天照」與「寓庸」兩種覺知形式，前者可謂泯除分別諸相而超越主客對立之冥契覺知形式，後者或似於與冥契覺知形式相對立之日常覺知形式，唯觀「恬坐無始」之語當可明其與日常經驗有別，遂當可謂為於冥契經驗後復歸日常而能善分別諸相之融貫覺知形式。(二)石門之語對此議題之推展，在於點出覺知形式轉換可能需要之工夫途徑，析辨「肉眼／摩醯首羅眼」、「頂門眼／雙眼」二組以「眼」象徵之覺知視見類型，並以「打瞎／迸開」、「打瞎／還」二組針對「眼」之可能修為工夫輔佐探討；「肉眼」本分左右當即「雙眼」，大自在天摩醯首羅面上三目與常人有異者唯在其頂門所開之眼，故「摩醯首羅眼（簡稱醯眼）」當可謂即「頂門眼」；若以符號表此二者，「肉眼」可表以二點「··」，「醯眼」可表以一點「·」，復參前述修為工夫，「打瞎／迸開」之歷程可表為「··→。·→·」，「打瞎／還」之歷程可表為「·→。·→··」，至此覺知形式與工夫歷程之符號意義當已明確。(三)石門以設問方式推展議題，笑翁則以禪門慣用之機鋒轉語「已遲八刻」作為回答，表明石門所言或非究竟無弊之論，若扣緊「遲」與「久」二字蘊寓之時間義涵，或可謂笑翁所辯難者，當非覺知形式之析辨，而在工夫歷程之迂緩；此時若反問如何得不為胡蝶所笑、如何方不為遲，則或可言肉眼、醯眼皆為吾人本自具足者，毋須如許階級費力打瞎、迸開乃至復還之工夫歷程，直捷反躬體證本自隨順開閉之肉眼、醯眼，便可明徹三眼全彰之完整覺知；若以符號表此含納肉眼、醯眼之完整視見，當可表以三點「∴」，並取其音而以「伊眼」相稱。

綜上所述，若扣緊視見覺知以論，以二點「··」所表之「肉眼」可謂日常覺知形式，以一點「·」所表之「醯眼」可謂冥契覺知形式，以三點「∴」所

³⁵¹ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，〈齊物論第二〉，集評，閒翁曼衍，頁 243-244。該段文字中「萬慮枯竭」原本作「萬慮枯退」，而其中所引譚元春「天照」一語，乃化用〈齊物論〉「聖人不由而照之於天」之語，依原本當作「照天」，參明·譚元春著，陳杏珍標校：《譚元春集》（上海：上海古籍出版社，1998 年 12 月），卷第三十三，《遇莊》，遇莊總論三十三篇，〈閱齊物論第二〉，頁 905。唯方以智《藥地炮莊》徵引文獻多取要言綜括述論而未必盡依原本，且其後石門所言復將「照之『於』天」一語作「照之『以』天」，則「天照」取「以天照之」之義解釋亦無不可。

³⁵² 方以智約於戊子順治五年（1648）三月到達湖南武岡羅公洞口，其時甚喜洞口之雙壁崖而屢遊該地，所作〈雙壁崖〉詩中有「五字題雙壁，名山許笑翁」之句，並自注當時自號「笑翁」，參張永堂：〈方以智與湖湘文化〉，收入朱漢民主編：《湖湘學術與文化研究》（長沙：湖南大學出版社，2005 年 12 月），頁 170-206，特別是頁 185。另可參張永堂：《方以智》，前言，頁 1；張永堂：《方以智的生平與思想》，上篇，第四章第四節「流離嶺南時期」，頁 49。

³⁵³ 方以智於《藥地炮莊》纂著行文時經常支離自身而隨寓諸名，以成辯論激揚之特殊對話流動形式，張永義亦於此有見，參明·方以智著，張永義注釋：《藥地炮莊箋釋：總論篇》，總論中，〈黃林合錄〉，眉批，注釋，頁 160-161、頁 176。

表之「伊眼」可謂融貫覺知形式，藉由精神意向能量之分配挹注，便得隨順自由變換轉移於此三種覺知視見之類型。今先論此三種覺知視見類型為諸人自足而無假修整之本具情態。

(一) 本具情態

關於上述視見覺知之相異類型與可能藉致之工夫歷程，方以智約於康熙三年（甲辰，1664）歲末曾開示洞山良价「偏正五位說」³⁵⁴，其藉拄杖之橫豎正倒以表法，對於第五位「兼中到」之問則擲出手中拄杖，而後有記載：

進曰：「五位已蒙師指示，向上關候事如何？」師曰：「且拾起拄杖來。」士取拄杖呈上，曰：「今日木頭開眼也。」師打曰：「還須打瞎。」士禮拜歸位。師曰：「大眾人人一雙眼，難道覷不見？」³⁵⁵

問者以為偏正五位之理論詮表已盡而進求參破覺悟之工夫途徑，方以智則喚其拾起擲落之拄杖歸還，此舉或非應答問者所求之「向上關候事」，唯藉「擲落」、「拾起」之行爲，完整表示「兼中到」之位「全收全放」³⁵⁶冥合體用之心象特徵³⁵⁷；實亦表明無所謂「向上關候事」之工夫途徑，直下自證明悉此心之全體大用即是。問者以方以智偏正五位之開示為「開眼」，頗有以該說為迴脫「肉眼」日常覺知形式中世間諸論（·）而直揭「醯眼」冥契覺知形式中出世間宗旨（·）之意味，方以智則盼其縱有所悟亦不作如是邈遠之想，既知有上一點醯眼，則全三點之「伊眼」（·）融貫覺知形式自可明白，此時當打瞎醯眼復還肉眼（·→·），使精神意向能量仍得往此世間分配挹注而能善分別諸相以老實學問。末尾方以智所言，表示大眾雙眼本自具足，「肉眼」日常覺知形式、「醯眼」冥契覺知形式、「伊眼」融貫覺知形式亦本自具足而得於當前直下顯現，此心全體大用當下自證即可明悉覷見。此三種覺知視見類型雖為本自具足，唯諸人或因未反躬自省而不能自明，遂當進論該情態本自具足卻不礙諸人各自修證之善巧工夫。

(二) 善巧工夫

³⁵⁴ 關於「偏正五位說」具有「五卦說」與「六爻說」兩種不同之詮釋類型，及覺浪道盛對洞上宗旨解釋之特色，當參蔡振豐先生之研究，參蔡振豐：〈諸家禪僧詮釋曹洞宗〈寶鏡三昧〉十六字偈之檢討——兼論覺浪道盛的特殊宗論及其三教論〉，《漢學研究》第31卷第4期（2013年12月），頁19-51。另可參劉浩洋：《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》，第二章第二節，「偏正五位」，頁48-53。

³⁵⁵ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷一，〈五位綱宗（青原）〉，頁138。

³⁵⁶ 覺浪道盛曾以黑白陰陽闡釋偏正五位，於「兼中到」之位有言：「兼中到者，以全放全收其黑白而混融之，不可以黑白表顯；名跡到此俱化，類之不齊，混則知處，不落是非，無敢和矣。」參明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷十，法語，〈洞宗標正〉，頁650中。

³⁵⁷ 覺浪道盛曾以金剛杵具五楞之形象闡釋偏正五位，並論偏正回互之說，於「兼中到」之位有言：「十之中一圓，為天地人物之心，即太極為〈重離〉含四卦之兼中到也。……回此正偏事理之體用而向此天然尊貴、無著真宗、全提法界，則向上兼中到，又何言哉？」參明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷十，法語，〈洞宗標正〉，頁649下-650上。

方以智於《易餘》中亦對上述視見覺知之相異類型³⁵⁸與可能藉致之工夫歷程論述頗多，卻有可能與以上詮釋有所衝突之說法，值得階進闡述融通。方以智於〈善巧〉中藉當士之口發聲，應答何生關於實言正告與巧說側示間語言運用取捨之議題時所言：

望羊之視，上綏歸平，莫良於眸，天開其目。肉者，俗之也；醯者，三之也。必矐其肉而迸其醯，又矐其醯而還其故，乃名大良，乃名天燎。此矐不重，青白自醫，鮮不為文字所帳幔，而又為遮表所謾訛，故老宿不能自解免。黠者乃匿影以為得計，將謂知言，言何容易？³⁵⁹

語言文字本身於傳譯過程中也許會遮蔽接受者對於現象事物之感知，語言文字之運用手法亦難自外於如斯之可能流弊，此處提出「大良」抑或「天燎」作為「知言」不受符號及其表法障礙之妥適境界，欲達致該種可謂為天生良善燎朗光明之覺知型態，其途徑正是經歷前述與石門之語「打瞎肉眼／迸開醯眼」而後「打瞎醯眼／復還肉眼」者相通，亦即「矐肉／迸醯」又「矐醯／還肉」，則此種說法能否不為笑翁所批評、不為蝴蝶所取笑？此處或可謂縱使為其批評取笑亦無妨，因此處為方以智藉當士之口發聲，何生若可謂為如一點（·）欲泯除消解諸般分別者，當士正是如二點（··）欲明析識辨諸般分別者，笑翁則居於彷彿平公可謂為如三點（∴）善處於分別與無別之間者，此三種型態本可相互激揚，或重工夫歷程之善巧方便，或重不立工夫途徑而直言本自具足之狀態。方以智亦於〈薪火〉藉當士之口論及對於文字之通轉與不立乃至老實學問之重要處有言：

苦為襲菝耳染，依通數墨，浮見鈎鎖，握齧膠牙，誦法先王，未能淹化，況能矐醯目而又矐之耶？……及乎豁摩反掌，家珍任用，則學問簡畢，乃古今之鹽醬也。³⁶⁰

此段可與方以智《東西均》之〈道藝〉同論老實學問之重要處並參：

世士襲菝濡唇，依通數墨，浮見鈎鎖，翳起空華，握齧筌蹄，誦法未能蒸涪，況能矐醯目而又矐之耶？……及乎豁摩反掌，任用家珍，則學問乃古今之鹽醬也。悟同未悟，寧廢學耶？³⁶¹

此二段同樣以「醯目」之矐睜而後矐盲作為可能之重要工夫歷程，旨在闡明淺學巧飾之弊與不因覺悟而廢學問之說，若學問之事可因其對諸差別事象分析類

³⁵⁸ 關於《易餘》中此議題之提出，張昭煒之整理論述值得重視，參張昭煒：〈方以智「一分為三」思想的深度及學術地位〉，頁 20-26。

³⁵⁹ 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之上，〈善巧〉，頁 351。

³⁶⁰ 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之下，〈薪火〉，頁 540。

³⁶¹ 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈道藝〉，頁 175。此本原恐因形近誤「醯」作「醢」，今依它本及底本逕改，參明·方以智著，李學勤審校：《東西均》（北京：中華書局，1962 年 11 月），〈道藝〉，頁 83；明·方以智：《東西均》（上海：上海古籍出版社，1997 年，《續修四庫全書》，子部雜家類，第 1134 冊，影印安徽省博物館藏清初鈔本），〈道藝〉，頁 599。

辨之特性而以二點（··）表示，覺悟之事可因其對諸差別事象消泯融通之特性而以一點（·）表示，則此二段前半節世士苦不自明之弊病可因「矐肉／迸醢」之學而悟（··→·）的過程解消，後半節於世間隨意自在任用諸象之利益可因「矐醢／還肉」之悟而學（·→··）的過程獲致，而「伊眼」三點全彰之覺知視見（∴）正於如斯往復之歷程自然顯明，此後唯觀精神意向能量如何分配挹注便得隨順轉換。方以智《易餘》卷末節尾最後所言者為該書標題之注語，其言：

矐肉眼而開醢眼，又矐醢眼而還雙眼者，許讀此書。³⁶²

面對如斯卷末注語乍看令人啼笑皆非，倘若置於卷首尚具儆醒讀者衡量自忖之效，何待最後方提出此戶限？然細思如此安排亦有可說處，大抵若真深讀此書至此正為已歷「矐肉／迸醢」且「矐醢／還肉」肉之工夫歷程者，縱使讀畢此書乃知本不為作者所許，此時三種覺知狀態亦已於閱讀過程中自然觸發；復可言三種覺知狀態於閱讀前本亦具足，唯於閱讀後自證自知方得分別明悉自身本具之康健情態。今既明此三種覺知視見類型為本具情態，復不礙諸人各自修證之善巧工夫，當可再論其側重動態持衡之面向。

（三） 持衡模態

關於前論之肉眼、醢眼與伊眼三種覺知狀態，尚有它種表法，其中亦有可進論發明者，當先從《易餘》看起。方以智於〈三冒五行〉藉當土之口闡明「顯冒」、「密冒」、「統冒」三冒之定義後，彷彿對應此三冒之特色而提出三宗，其言：

因費天地而立法相實宗，言為善去惡者是也。因隱天地而立破相空宗，言無善無惡者是也。因貫天地而明不空空之真空、無相相之實相，謂之中道性宗，為善去惡與無善無惡皆不礙者是也。³⁶³

復就此三者分別依序注言：

此（法相實宗）宰天之經權也，因事物而正名，告民節適者也，一用於二者也。辟言屋漏則當補、穢則當拂，而受用屋中之虛空，原自在也。執此但膠法迹，不能幾深入神，則不知大原，不得變化，非全眼矣。

此（破相空宗）反天之逆幾也，空事物、破名象而反言甚深全泯者也，離二見一者也。辟言屋中之虛空，與屋外之虛空，原無分別者也。以此方便，捷於遺落一切，而執此破相，則死人矣。若執總殺即總赦，竊冥應以藏身，與獸何異？豈全眼乎？

此（中道性宗）任天統天而平懷因應者也，隨事物名相而不為所累，破立皆可者也，無二無一者也。辟言六相同時，屋即虛空，因應其治屋之

³⁶² 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，附錄，注語，頁 663。

³⁶³ 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之上，〈三冒五行〉，頁 370。

當然，則謂之屋本自治可也。……若執此宗，仍為影事，或得公容之量，或成委順之高，而不能制天持世，徒以際斷倏忽，迴避學問功能，其流必廢教而梗治矣。自以為全眼，實不全之甚者也。³⁶⁴

此時可順其所言分為三段以明其中義蘊。(一)法相實宗乃因對天地之費顯而立，於此覺知境域中有善惡之別可為可去，可謂「一用於二」，遂可表為「。→·」；唯對此宗之偏執將導致膠滯陷溺於分別如二之物象，反不知可神明變化如一之大原。(二)破相空宗乃因對天地之隱密而立，於此覺知境域中分別不起而無善無惡，可謂「離二見一」，遂可表為「。→·」；唯對此宗之偏執將導致默應退藏於彷彿如一之冥契經驗中，反掃除此世間分別如二之事象如獸自在而無得顯發為人之特質。(三)中道性宗乃因對天地之統貫而謂，於此覺知境域中隨順分別有無而施行為善去惡之舉抑或安居無善無惡之地皆無所障礙，可謂「破立皆可」、「無二無一」，遂可表為「。→○、☺、∴」；唯對此宗之偏執則將導致消極地對於分別如二之事物諸象的包容抑或彷彿如一之冥契經驗的委順，反無能積極地實踐本具功能情態以完全覺悟之不斷深入與學問之無限開展。

綜上所述，此三宗不單與三冒之說相應，亦與三眼之說相應，法相實宗應於肉眼、破相空宗應於醯眼、中道性宗應於伊眼，唯若對此三宗任一者有「執」，則皆無能謂為「全眼」之境界。此時當可言方以智所認為之「全眼」之理想覺知境界，對於「肉眼」之日常覺知形式(··)、「醯眼」之冥契覺知形式(·)、「伊眼」之融貫覺知形式(∴)皆無所偏執亦不妄分階級，得於此三種覺知視見類型間藉由精神意向能量分配挹注而隨順自由變換轉移產生於穆不已之動態持衡(↔)，復於此持衡模態中得對世間(··)、出世間(·)抑或世出世間(∴)諸般事象行施利益安養之化育功效，³⁶⁵如斯方可謂為理想之「全眼」境界(☺)，吾人亦得就此諸般特徵而謂其為諸人本自具足之「藥樹」康健情態。唯此三眼之說尙可有分別細化之詮釋面向，今當進論此點。

(四) 分別細化

方以智於《東西均》中，亦曾藉它種表法論及此三眼之覺知形式，其於〈三徵〉中開篇即言：

開頂門、背、面之目，破不落有、無之鏡，而覆存、泯同時之情；一罄歛，三教畢矣。若不能知，千篇累牘，亦紗縠也。³⁶⁶

³⁶⁴ 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之上，〈三冒五行〉，注語，頁370。

³⁶⁵ 關於方以智以「均」作為統攝哲學之意涵，以及其踐行運用時之靈活圓轉，徐聖心先生之研究值得深研，參徐聖心：《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺》，第二章〈統攝之學如何可能——以覺浪道盛與方以智「火·爐·土·均」取象為例〉，頁45-75，尤其是頁71-73。

³⁶⁶ 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈三徵〉，頁35；龐樸此處對「伊帝目」原義之注釋值得重視。此本原或因義近校「歛」作「咳」，今依它本及底本逕改，參明·方以智著，

此段可與其〈所以〉篇收尾處所言並參：

破見止為破識，破識止為破執耳。吾故又變「所以」之號，舊謂之「太虛」，我何妨謂之「太實」？舊謂之「太極」，我何妨謂之「太無」？且謂之「生生」，且謂之「阿阿」，又安往而出吾宗乎？非合頂、背、面三目以為伊帝目者，烏能知之？不為遮表所詒乎？³⁶⁷

此二段論及三目豁開之事，以其可解決有無、存泯、三教之間可能之矛盾，復可使人不惑於為破執所行之變換名相稱謂而隨場觸悟之舉動，如斯方得不為文字語言本身乃至文字語言之表達途徑所困惑。此頂、背、面三目與其合為伊帝目之說，與前論肉、醯、伊三眼義涵略有區別，尚須說明背、面二目與肉眼之關係。肉眼本分左右雙眼可表示以伊眼三點「∴」中之下二點「∵」，若就覺知形式論此象徵符號，左右位置之別亦可轉論內外覺知之別，如此下二點「∵」可因其隨立差別之特性細分為「·/·」，其中一點「·(./)·」可表示外觸之色聲香味觸諸般感官之別，另一點「(./)·」則可表示內生之思想念慮抑或情緒感受；如不以前例內感/外感作為區別判準，隨立區別判準如陽性/陰性、亮面/暗面、積極/消極、正向/負向，因順此區別判準對立二端之一端而復行深化細化之分別，皆可以「·/·」之象徵符號表示；遂該「肉眼」之日常覺知形式可分為「面目/背目」，得藉下方左右二點「·/·」表示以明差別事象光譜之二端。如此肉眼可相應於面、背二目(·/·)，醯眼可對應於頂目(·)，伊眼則可對應於伊帝目(∴)，三目合成伊帝目之說實可深化肉、醯、伊三眼之內容，使伊字三點(∴)之符號義涵益加完備。此外，該三眼之說尚可有不同之表詮方式，今當進論此點。

(五) 天地眼目

關於三眼型態與全眼境界之論述，方以智有其它表法，其曾於《東西均》〈三徵〉中有言：

輪之貫之，不舍晝夜，無住無息，無二無別。隨、泯自統，自然而然，知之亦然，不知亦然；然其所然，同歸于盡，同歸于不盡；而人倫之至，且救見在，故須知之。知之必開天地目，則休原不休；知此不休，乃大休耳。因有天地，隱一無天地，而別一不落有無之統天地。……天地目者，天地生人，人即天地。³⁶⁸

此段論及「天地目」豁開之事，世出世間諸象之樞運開展本即可視為方以智思

李學勤審校：《東西均》，〈三徵〉，頁 16；明·方以智：《東西均》，〈三徵〉，頁 512。關於「伊帝目」，方以智曾言「印度之伊帝目曾表一卅五葉，或綱六相，或立三玄三要，或立五位君臣，或指首羅而埽之」，可見其對此詞語詮釋之圓活靈通，參明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之上，〈三冒五行〉，頁 368。

³⁶⁷ 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈所以〉，頁 224。

³⁶⁸ 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈三徵〉，頁 53-54。

想中因順世間本相之隨、泯、統模式運作，知或不知本亦無礙，然若關注此世間顯現之當前現在，亦即關注與他者共同分享於日常覺知境域中所顯現之現象與諸人事物間之關係，則勢必須開此「天地目」；開「天地目」可謂對天一（·）地二（··）兩者之昭然明徹而得兩者所共生之人三（∴）之全觀總貌，復可謂對於天地之顯有（··）、隱無（·）、統貫（∴）三相皆得隨順分別而自在出入，如此縱使彷彿消極地聽任諸象運作亦仍可謂為積極地觀照參與覺知，而此觀照參與覺知有時亦彷彿單純聽任諸相運作，則此開「天地目」者自可謂為休息於該無有休息之大休息處，與生生不息、於穆不已之諸相生機同處共存。此段亦可與方以智《象環寤記》中藉蒙媪之口所言並參：

學何如叅，叅何如學？學即是叅，叅即是學。有心非叅，無心非學；有心、無心，言此何心？心心相迷，以迷揀迷；知可以迷，是即不迷，天地七萬年，始數人耳。此後有開天地眼者出，當世必不甚信，且信且疑；千年之後，人人迷天地眼矣。³⁶⁹

此段論及「天地眼」豁開之事，雖褒揚該覺知境界，卻亦坦言當世與後世能信受奉行達致該境界者恐屈指可數。參悟與學問可分別為兩端，此段所謂參悟（·）不可以有心（··）證悟、學問（··）不可以無心（·）成就之說，與前論學問之事可因其對諸差別事象分析類辨之特性而以二點表示、參悟之事可因其對諸差別事象消泯融通之特性而以一點表示之說相應；真正不迷者乃「知可以迷」者，亦即因開「天地眼」（∴）而知學問之事乃是三眼之中肉眼（··）日常覺知境域中能善分別諸相者之所能為，三眼形式之殊異亦仰賴日常覺知境域能善分別之特性方得顯現，遂謂開「天地眼」者實有悟而不迷，唯其所悟乃知學問之事實有其無可取代之義理位置，故可沉迷於該學問之事中。方以智三眼學說之不同表法既明，今當進論其於諸種著作中詮釋運用之例。

（六） 詮釋運用

關於三眼覺知型態與全眼境界情態，方以智於著作中每有靈通圓活之詮釋運用，以下可隨舉數例以明。方以智於《一貫問答》推許覺浪道盛《莊子提正》對莊子思想見識之精妙深邃時言：

吾師《提正》，真摩醯眼矣。³⁷⁰

此即以覺浪道盛具「醯眼」而得泯除莊子與儒宗之分別，乃得闡發如斯迴出常情之卓絕詮釋。方以智於《易餘》〈如之何〉論參悟向上與學問深入之關係時言：

攸攸塵勞，未開天目，尚蹉過漆園之鷓鴣即伏羲之龜馬，如之何以海龍

³⁶⁹ 明·方以智著，張昭煒整理：《象環寤記》，頁 29-30。

³⁷⁰ 明·方以智著，張昭煒整理：《一貫問答》，頁 761。

金翅即飛躍之坎離耶？³⁷¹

此則以「天目」豁開乃得不為塵世凡見所拘限，乃有可能融通莊子與易學之關係，屆時方於佛學與易學交涉之關係有理解之機會。方以智時常關注於伊字三點（∴）中之上一點（·），亦即關注於天目、頂門眼抑或醯眼，此或因下二點（∴）肉眼之日常分別覺知形式常人皆有實感不過習焉不察，唯若自證上一點便可對伊字三點有所明悉，遂此冥契覺知形式實是通達全眼境界情態之重要關竅所在。

另一方面，若單安住此醯眼冥契覺知形式而無能隨順世出世間諸象之樞運開展，則亦非動態持衡之究竟全眼境界。方以智於《藥地炮莊》錄覺浪道盛莊子托孤論處，隨順陳丹衷與毛燦討論孟、莊、屈三子磨礪天人之說法及對覺浪道盛〈盤今斧子吟〉³⁷²之詮釋，復下一轉語而言：

愚者曰：「猶是囫圇吞個棗，磨斧直須切碎了。遇緣即宗混不得，打瞎頂門方可說。」³⁷³

此段以「頂門」豁開雖得體會冥契經驗復於參悟徑路得以深進，然若惟側重諸分別相之會合相通抑或修合收納處則難免籠統含糊之病，直須彷彿打瞎醯眼復歸肉眼（。——→∴）而能善分別諸相、隨順感應諸緣，方可與論隨處作主、遇緣即宗之全眼境界。方以智於〈應帝王〉末尾儵忽鑿死渾沌處，扣緊「鑿」字發揮：

臨濟說「坐斷報化佛頭」，可惜白拈膽小。洞山說「法身是大病源」，何故當頭觸犯？有人疑此否？祇為頂門販鑿，掀翻愈見乖張。急須芥子封關，安頓人間食息。³⁷⁴

此段先歎落實臨濟義玄（約 787-867）坐斷報化佛頭者恐怕無多，復探洞山良价（807-869）反謂常情推崇之法身為病源有何深義，若相對於報、化二身（·／·）可謂法身為伊字三點（∴）中之上一點（·），則上述二者所言當皆重在打瞎醯眼而於冥契覺知境域中無執無住，不隨執住冥契經驗者般反藉鑿開頂門之事貢高自販或乖張遊說，唯不居醯眼境界而彷彿封關打瞎（。——→∴），乃得復還肉眼日常覺知形式能善分別而安於世間食息與人倫日用。此外，方以智於〈德充符總炮〉中有言：

支離之為易簡也，世目不見，天目亦不見。反復其道，中理旁通，嗒然

³⁷¹ 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之上，〈如之何〉，頁 412。

³⁷² 道盛於〈盤今斧子吟〉中欲重用盤谷開闢天地之斧，轉成盤今修合天地、收納人物之斧，參明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷十八，詩，〈盤今斧子吟〉，頁 696 中。

³⁷³ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論中，〈天界提正托孤論〉，眉批，頁 63。

³⁷⁴ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷三，內篇，〈應帝王第七〉，集評，閒翁曼衍，頁 417-418。

蘊然，火候沸止，乃作此別峰指點耳。³⁷⁵

莊子之「支離」於方以智莊學詮釋中可謂豁開醯眼、通達伊眼後復歸肉眼（ $\rightarrow \dots$ ）而得隨順世間化身相應之作用，遂此謂世目（ \dots ）、天目（ \cdot ）不見，即謂單憑肉眼、醯眼皆無得明此大用，唯於反復中旁、嗒喪蘊覺、沸止二端之歷程中乃得見，亦即須於彷彿矚瞎／迸開抑或矚瞎／復還之動態持衡（ \longleftrightarrow ）中乃得明此大用。方以智於著作中關於三眼覺知型態與全眼境界情態之詮釋運用既明，今當綜合此前諸點以論述作結。

（七） 綜合論述

方以智服闋後，約於順治十五年（戊戌，1658）冬日致笑峰大然之信件中有言：

掩二而又掩一，室中逼煨之逆幾也；一用于二，萬古寂歷之順理也。若但執一，何容兼互？曾知不二不一，天地未分，早兼互乎？虛空五臟，早灌輸乎？……藏身弄眼，須是其人。畸才癡福，各有夙因。帝網隨維，不定中定。惟主教者，急望正人開眼，方能妙于張弛，不為兩末一往所紗縠耳。³⁷⁶

此段「掩二而又掩一」可謂「矚肉／迸醯」又「矚醯／還肉」之工夫歷程，而「一用于二」可謂醯眼本具本開而隨順精神意向能量挹注往肉眼之自然歷程，前者側重善巧工夫、後者側重本具情態，唯對三眼覺知型態與全眼持衡情態皆有所明者而言，則可謂於不二不一之境界中深行於穆不已之兼互灌輸作用以利益世出世間諸相萬物；如斯之境界行爲可謂「藏身弄眼」，但自證此諸種視見覺知形式復不執著膠滯於任何境界實非強求可得，唯主張教化抑或主掌教乘之人自盼因緣具足之正人能明此三眼覺知型態與全眼持衡情態，乃得不困惑偏執於兩末（ \cdot / \cdot ）一往（ \cdot ）之單一極端，復得體證隨順精神意向能量挹注而妙於張弛（ \longleftrightarrow ）之全眼動態持衡境界。

方以智於康熙六年（丁未，1667）秋日，應其師余颺之邀至莆田而入黃石通天寺說法，彷彿扣緊該寺「通天」之稱隨順發揮，此於《冬灰錄》中有載：

（方以智）曰：「浮山遠公上堂云：『第一句，水泄不通，縑素難辨。第二句，十方通暢，大地全光。第三句，高低一顧，大地齊瞻。若是衲僧陌路相逢，須具通天正眼始得。』既已摩醯迸出，卻又抹去別拈。若是總不相干，何故一場虛設？將謂非天非人，能天能人，是個三不收麼？」

³⁷⁵ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，藥地總炮七論，〈德充符總炮〉，頁145。

³⁷⁶ 明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷八，書，〈致青原笑和上〉，頁188-189。此信件內容與方以智祝賀笑峰大然七十生辰所爲之詩前序言多有重疊，二者或爲同時寄出，唯文體不同而於山志中分編二處，當可繫於相近之年，參明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷十，詩，〈自壽昌寄上青原笑和上〉，頁249。

將謂瞎者打開，開者打瞎，兩折三番，定勞之遠麼？……通天正眼，如何即是？……出格通天者，試下一語看。」良久曰：「直饒杜湊將來，崖州萬里，轉見支離了也。此事非情識唇齒所能差排，顧佇即非，不如且罷，各人隨分，現在玄同。如此寺為吾師一家建立，香火祠堂，供養龍象，兼盡妙叶，即此通天。……今朝一筆開顏，觸着蓮花起舞。且道承誰恩力，享此通天灑？超出乾坤惟一掌，山中星月自呼潮。」揮拂子，下座。³⁷⁷

浮山法遠三句，可謂將下方左右二點（·／·）之肉眼，就日常覺知形式通暢清晰與否之區別判準分別細化，通暢清晰者為面目，相反之另一者為背目；上方一點（·）之醯眼，則藉主體顧視而客體反瞻之事表主客相合渾融之冥契覺知形式。然於如斯肉、醯二眼抑或頂、背、面三目之論述後，法遠何須復言一「通天正眼」？此正方以智致詰於大眾者。至此當言尚需明一三點全彰（∴）之伊眼融貫覺知形式乃屬完善，若復關注此三種覺知類型間藉由精神意向能量分配挹注而隨順自由變換產生之動態持衡，便不致謂摩醯迸出卻又抹去別拈為不相干之虛設，乃知瞎者打開而復開者打瞎之兩折三番歷程可視作善巧工夫，皆為闡明此人於天地間本自具足之康健情態。縱使當時聽聞說法之諸學人或暫尚未「出格通天」自證自明，方以智亦不以其必當付諸言表，當下困想疑情暫且罷歇，各人隨分反得「現在玄同」，則此本自具足之康健情態於諸人又何曾有異？復如該寺於全眼境界情態觀照下，實已兼盡世出世間之妙叶，遂得「即此通天」。方以智末尾自問其得「享此通天」而開顏起舞之關鍵何在，「超出乾坤惟一掌」彷彿表示其精神意向能量得以自由分配挹注於三種覺知形式之積極特徵，「山中星月自呼潮」則可暗指三種覺知形式本自具足且動態持衡遂毋須干涉介入此運作模態之隨順特徵，二句作為「通天正眼」體證三眼覺知類型與全眼境界情態之完整總結。

此時復觀本節開首所引藥地總炮七論之三段引文，當可由三眼覺知類型與全眼境界情態之角度來詮釋。（一）〈逍遙遊總炮〉所謂「天下為公，其幾在獨」，當可謂天下人物若得體證自身本自具足之三眼覺知類型與全眼境界情態，處於該境地可知人我彼此乃至世間事物實可感應相通而非懸隔，遂得因此感應相通而謂為「公」（∴）之理想世間狀態；下二點肉眼之日常分別覺知形式常人皆有實感不過習焉不察，唯若自證上一點醯眼之「獨」便可對全三點伊眼有所明悉，遂謂此醯眼冥契覺知形式實是通達全眼境界情態之重要關竅所在。（二）〈養生主總炮〉所謂肉眼日常覺知形式下「曠與慎相反」之對立狀態（·／·），唯有

³⁷⁷ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷四，〈蘆中余太師一家，同鄭牧仲、林祖夏、黃任者、方雲師眾居士暨諸山法侶迎師黃石通天寺，設齋請上堂〉，頁 258-260。浮山法遠上堂之法語原文言：「諸佛出世，建立化門，不離三身智眼，亦如摩醯首羅三目。何故？一隻水泄不通，縑素難辯；一隻大地全開，十方通暢；一隻高低一顧，萬類齊瞻。雖然，若是本分衲僧陌路相逢，別具通天正眼始得。」參宋·正受編：《嘉泰普燈錄》，卷第二，南嶽第十世（臨濟六世），葉縣省禪師法嗣，舒州浮山圓鑑法遠禪師，頁 296 上。

遊開醯眼冥契覺知形式之「見獨」(·)方能解消；肉眼側重此世間「養生」與醯眼側重出世間「殺生」之對立狀態(·/·)，唯有和合二眼自證伊眼融貫覺知形式之「見全」(:)方能解消；對肉眼、醯眼、伊眼三種覺知類型皆得知悉，復得隨順轉換動態持衡，可謂視見完全再深層次之「見全」內涵，此則得通曉通貫古今於穆不已之「大獨」(☉、:、↔、○)；其後若再進而隨順轉換三種覺知類型，則就此生機不斷之動態持衡義而謂其「未嘗見全」(↔)自無不可，或就能善細化分別三種覺知類型善巧功夫之提點而謂其「又相反矣」(·/·/ :)亦無不可。(三)〈應帝王總炮〉所謂「破鏡、鑄鏡、磨鏡之幾」當可視為善巧工夫之提點，以至人心用彷彿明鏡攬照萬象之特徵喻心之覺知能力，矐瞎肉眼與矐瞎醯眼為「破鏡」(。、。、。)，遊開醯眼與復還肉眼為「鑄鏡」(·、·、·)，全證伊眼復能動態持衡於此三者則為「磨鏡」(:、↔)；如此自能「不獨」而「公」，不單執住於醯眼冥契覺知形式而能隨順感應相通，自可謂「公此寂感而已」，此亦為運化器物(·)之天(:)下視隨照所呈現之大公狀態，³⁷⁸吾人亦得就此諸般特徵而謂其為諸人本自具足之「藥樹」康健情態。唯該彷彿與「公」之理想狀態相應之「大獨」用語有其特殊處，此當進論於下段。

二、體立大獨

據前所論，方以智莊學思想中圍繞著「獨」展開之「見獨」、「大獨」、「不獨」等相關詞語頗有深意，而該字於「慎獨」脈絡中亦有其特殊義涵，覺浪道盛論莊子內七篇時曾言：

內七篇抑揚錯綜，要不過正打傍敲，以闡發其神化自然之旨。³⁷⁹

對於該旨趣則言：

蓋其旨也，妙於以神化而移人心之天也，神之於天，則自然矣。自然者，天之別名，化之無迹者也。究之不外於慎獨、致中和而冥聲臭。³⁸⁰

方以智引述覺浪道盛之言時則載：

³⁷⁸ 該段亦可與方以智跋覺浪道盛全集時所言並參，方以智跋言：「破庸籠，破空籠，破疑籠，忽開參膺；旋覆頂門，還其重瞳，隨宜鏡照。口司飲食言語，時有開閉；而鼻下垂二孔，本無開閉也。」參明·方以智：〈杖人全集跋〉，收入明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，跋，頁 805 中。此段「參膺」之語本為描述孔子迴別常人而具胸含參宿形象之異表，唯就方以智對文字符號異常敏銳而喜化用典故之特色以論，此處當可謂其側重扣緊該「參」與「三」通之潛在義涵發揮；遂方以智跋言可表為破庸籠(。、。)、破空籠(。)、破疑籠(○)而忽開參膺(:)之歷程，隨後覆頂門(·)而還重瞳(·)，頂門醯眼之覆有如司飲食言語之口(·)時有開閉，重瞳肉眼之還則如司呼吸吐納之鼻(·)本無開閉，如斯隨宜鏡照，自為如天下視隨照所呈現之大公狀態。關於孔子異表之研究，可參徐興無：〈作為匹夫的玄聖素王——讖緯文獻中的孔子形象與思想〉，收入黃俊傑編：《東亞論語學：中國篇》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年9月)，論語與孔子的歷史形象，頁 139-168；徐興無：〈異表：讖緯與漢代的孔子形象建構〉，收入黃俊傑編：《東亞視域中孔子的形象與思想》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年11月)，中國篇，頁 31-82。

³⁷⁹ 明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷三十，禪紀，《莊子提正》，頁 768 下。

³⁸⁰ 明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷三十，禪紀，《莊子提正》，頁 768 中。

夢筆杖人曰：「……內七篇已豁然矣，究不外于慎獨、致中和，而與人、物冥聲臭。」³⁸¹

觀此三段，則可知覺浪道盛之莊學詮釋，蘊含將莊子思想與「慎獨」議題緊密連結之面向，此對方以智之莊學詮釋自有影響。唯「獨」作為思想議題於經典文獻中有其源淵，若非整體全觀，難明方以智論述特殊之處，故此時當略論其源流，以便接續闡述。

(一) 獨義溯源

關於「獨」之思想，重要之經典文本當推《莊子》、《荀子》以及出自《禮記》之《大學》與《中庸》四者，以下分段略為徵引。

一、《莊子》內篇之〈大宗師〉中，女偶謂南伯子葵之段落有言：「朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。」³⁸²外篇之〈田子方〉中，孔子見老聃時有言：「向者先生形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。」對此老聃則言：「吾遊心於物之初。」³⁸³

二、《荀子》〈不苟〉中有言：「君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威，夫此順命，以慎其獨者也。善之為道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形則雖作於心、見於色、出於言，民猶若未從也，雖從必疑。……操而得之則輕，輕則獨行，獨行而不舍則濟矣。」³⁸⁴

三、《大學》中有言：「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也。小人閒居為不善，無所不至，見君子而後厭然，揜其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣？此謂誠於中、形於外，故君子必慎其獨也。」³⁸⁵

四、《中庸》中有言：「君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」³⁸⁶

對於以上四者有關「獨」之思想文本，唐君毅曾由修養功夫、心性之學的角度切入，進行極其縝密深入之討論，言莊子大抵為首先提出「獨」作為名詞者，且該所見之「獨」，當為莊子所謂常心靈臺之自體；言荀子之「獨」，當即本於道心復專誠篤實地行化性工夫，所成之個人心志或個人人格；言《大學》

³⁸¹ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論中，〈天界提正托孤論〉，頁 63。

³⁸² 清·郭慶藩集釋，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年7月），內篇，〈大宗師第六〉，頁 252。

³⁸³ 清·郭慶藩集釋，王孝魚點校：《莊子集釋》，外篇，〈田子方第二十一〉，頁 711-712。

³⁸⁴ 清·王先謙集解，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年9月），卷第二，〈不苟篇第三〉，頁 46-48。

³⁸⁵ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000年12月），《十三經注疏》，十三經注疏整理委員會整理本），卷第六十，〈大學第四十二〉，頁 1859-1860。

³⁸⁶ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》，卷第五十二，〈中庸第三十一〉，頁 1661-1662。

「慎獨」有如對越人前抑或面見君子而無愧無忤之工夫，《中庸》「慎獨」有如對越上帝抑或上天而無愧無忤之工夫，唯更許《中庸》「戒慎恐懼」之說，謂其乃能合於道之德性心之求自保自持，而由此心之能自保自持，方見此心之自身唯一真正之「獨」。³⁸⁷方以智有坐集千古智識之抱負，對於以上四者有關「獨」之思想文本自是相當純熟，唯若言唐君毅所論較側重於諸家「獨」之義理分判，則可謂方以智於其莊學詮釋中較側重莊子思想與它家思想之義理融通，如唐君毅所論之「獨」於諸家心性之學、修養功夫所顯現之特徵，方以智或許皆已將其納入對於莊子「獨」、「見獨」思想詮釋之考量，遂揣摩方以智莊學思想中圍繞著「獨」展開之相關詞語時，上述經典文本如唐君毅所為之可能詮釋亦當兼顧省思。

(二) 獨義傳承

經由上述文本之討論，可知「獨」作為思想議題之來源約有四處，四者可如唐君毅所細論般各有殊勝處，而就其連結詞語之別觀察，則可分道家傳統《莊子》之「見獨」與儒家傳統《荀子》、《大學》、《中庸》之「慎獨」二類，今可就此二類略論方以智相關思想之傳承脈絡。

關於道家傳統《莊子》之「見獨」，可參考方以智宗門導師覺浪道盛之論述。覺浪道盛於《莊子提正》〈提大宗師〉中有言：

此文簡義奧，宗趣有歸。如「見獨而後無古今」，正教中所謂冥諦神我，直須透過始得。³⁸⁸

此則以「見獨」境界之覺知體驗，與外道所執二十五種自性我相之末後「神我」境界之覺知體驗有相通處，此可以前所論上一點醯眼（·）之冥契覺知形式表示，唯不應執住於此，當透過此境方得全體大用；方以智於《一貫問答》中所言者可與此並參：

今參禪人多住「見獨」境界，便捉此以逼人；不知真徹者，天下古今俱是「獨」，而不在泥土椽也。³⁸⁹

此即以不當以上一點醯眼冥契覺知形式（·）而廢下二點肉眼日常覺知形式（··），唯證醯眼不廢肉眼，則明悉全三點伊眼融貫覺知形式（∴），則無論入二、入一皆在此全三（∴）整全之「獨」（☉、○）中，如此自可不拘泥陷溺於一處，得隨順精神意向能量流注而靈活圓通。

³⁸⁷ 參唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，第四章〈原心下：莊子之靈臺心荀子之統類心與大學中庸之德性工夫論〉，頁 152-154。

³⁸⁸ 明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷三十，禪紀，《莊子提正》，〈提大宗師〉，頁 774 中。

³⁸⁹ 明·方以智著，張昭煒整理：《一貫問答》，頁 762。此段名相之注釋，參明·方以智著，龐樸注釋：《〈一貫問答〉注釋》，（下），〈九、以明〉，頁 299-300。

關於另一脈絡儒家傳統之「慎獨」，可自方以智家學之傳承觀察。方以智之曾祖方學漸曾徵引《詩經》所載衛武公〈抑〉「不愧于屋漏」之句而言：

屋漏者，人所不見之地，喻心曲之隱微也。此而不愧，則慎於獨知，而心體渾然一天理矣。³⁹⁰

此處將「獨」以人所不見之宮室陰暗處「屋漏」相喻，並以「慎獨」解為「慎於獨知」。方學漸曾徵引《大學》「君子必慎其獨也」之句而言：

獨知，即良知也。知而慎之則謙，知而不慎則欺。³⁹¹

此亦將「獨」解為「獨知」，更闡言其即「良知」，對其之「慎」即「慎獨」。方學漸亦曾徵引《中庸》「君子必慎其獨也」之句而言：

不睹不聞即是獨，戒慎恐懼即是慎獨。君子所以戒懼慎獨者，謂其隱微中有莫見莫顯者存故也，此聖人之教也。³⁹²

此將「獨」解為「不睹不聞」者，並將「戒慎恐懼」解為「慎獨」之工夫。方學漸曾徵引薛瑄（號敬軒，1389-1464）討論修養工夫之語而言：

慎獨者，聖學之要。當其燕居獨處之時，內觀本體湛然惺然，此天理也，存理而欲自退，是第一着工夫；內觀此中稍有染着，此人欲也，檢察欲念從何起，根掃而去之，復見本體，遏欲以還理，是第二着工夫。兩者交修，乃慎獨之全功；譬之田然，布穀為主，去莠佐之。³⁹³

此處直將「獨」解為「本體」，對此本體方向之「內觀」可開出兩種「慎獨」工夫以處理天理與人欲之關係，兩種工夫交相修持方為「慎獨」之全功。據上所引，當可略明方氏家學對於儒家脈絡下「慎獨」詞語之詮解。

此外，方以智之外祖吳應賓學通三教，道家傳統《莊子》之「見獨」與儒家傳統之「慎獨」皆有體悟，其於《古本大學釋論》中對此「獨」發揮甚多，今稍行徵引以見其說，其於〈提綱〉釋誠意章處有言：

獨者，明德至善之體，所謂大也。

學然後知本，修所以慎獨。³⁹⁴

其於正文〈釋誠意章〉處則言：

³⁹⁰ 明·方學漸：《心學宗》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995年9月，《四庫全書存目叢書》，子部儒家類，第12冊，影印景德鎮市圖書館藏清康熙繼聲堂刻本），卷之一，衛武公，頁140。

³⁹¹ 明·方學漸：《心學宗》，卷之一，曾子，頁148。

³⁹² 明·方學漸：《心學宗》，卷之一，子思，頁149。

³⁹³ 明·方學漸：《心學宗》，卷之一，薛敬軒，頁188。

³⁹⁴ 以上二條，俱見明·吳應賓：《古本大學釋論》（海口：海南出版社，2000年10月，《故宮珍本叢刊》，經部四書類，第22冊，影印明萬曆三十九年刻本），〈古本大學釋論提綱〉，第二章，頁6。

獨者，不二之謂，一善之體也；慎獨者，不欺之謂，歸一之用也。不見獨，則同體之中，千形競起；不慎獨，則一性之內，百慮交馳。

尸居淵默，六合歸其範圍；魚躍鳶飛，萬象惟吾陶冶。達此者，謂之「見獨」；保此者，謂之「慎獨」。獨也者，一也；一也者，大也。此忠恕一貫之學，所以為大學也歟！

夫欺之乘人也，常於其所不覺；而溺人也，常於其所甚安。省之又省，猶患其疎；存之又存，猶患其逸。戒慎之功，可須臾而乎也哉！慎之愈密，則見之愈真；見之愈真，而慎之愈熟。及其至也，無慎而無不慎矣。

學然後知止，「見獨」之謂也；自修則定矣，「慎獨」之謂也。³⁹⁵

以上諸條可見吳應賓將「獨」與「不二」之義涵緊密相連，並藉此「不二」以闡發此「獨」與明德至善之「大」及「本體」義涵之同一關係；同時屢將「見獨」與「慎獨」並言，若就《大學》「知止而后有定」之脈絡，當可謂先有知止知本之「見獨」之學，而後有定之「慎獨」之修，惟對「獨」之「慎」愈密則對「獨」之見亦愈真，對「獨」之「見」愈真則對「獨」之慎亦愈熟，二者實為相輔相成。如此觀察，於吳應賓之思想中，此道家傳統《莊子》之「見獨」與儒家傳統之「慎獨」二者，當可無復隔礙而得相契相通。

方以智對此道家「見獨」與儒家「慎獨」二類傳統自是了然於心，唯如外祖吳應賓般亦不以其間有無法彌縫之隔閡，而側重二者得以融通處。方以智弟子興傳曾彙集其青原講學中關於平心與忠恕之內容，書寄舊山同學相互切磋，其中即有言：

見獨者，慎獨之先幾也。³⁹⁶

此即將「見獨」與「慎獨」融貫討論，且有於「獨」之「見」後方有可「慎」者之意，則此儒道二類之「獨」於此脈絡下當可視為相通者。此儒道二者融通之義，實亦可上溯方以智之外祖吳應賓，其於對羅欽順（號整庵，1465-1547）儒學論述之回應中有言：

靜定所以格致，戒懼所以慎獨，而見獨為先幾。³⁹⁷

此亦將「見獨」與「慎獨」融貫討論，視此儒道二類之「獨」於該修養工夫脈絡下可視為相通。方以智於《一貫問答》中有言：

一个慎獨，即塞天地。……佛祖三藏、五燈，老、莊正言若反，千枷萬

³⁹⁵ 以上四條，見明·吳應賓：《古本大學釋論》，卷之二，〈釋誠意章第四〉，頁34、37。

³⁹⁶ 明·興傳：〈偶集平恕語寄舊山同學〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷八，書，頁201。

³⁹⁷ 明·郭林錄：〈傳心堂約述〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷三，書院，頁61。

鎖，濺血割腸，搥是磨見獨之金剛鋒，淬安生之匕首藥；以見獨即為至慎，无生乃能自安，此一方便，可謂最妙。³⁹⁸

此以「見獨」與「安生」二端為佛道思想費盡心血巧用語言文字所盼學人達致者，若以前述「∴」三點符號觀察，道家「見獨」、佛家「無生」可謂上一點「·」與冥契覺知形式相通，儒家「慎獨」、「安生」可謂下一點「∴」與日常覺知形式相通，至於「至慎」、「自安」則可謂因融貫覺知形式全三點「∴」上下皆明乃得完成。「見獨」、「慎獨」內涵至此已稍明晰，唯方以智所用「見全」乃知之「大獨」一語仍未有著落處，此當進論其義。

(三) 體其大獨

前論方以智之「見獨」、「慎獨」各有其文本依據與傳承淵源，唯「大獨」詞語尚未明朗，實則此可由其詩文中溯得其源。方以智順治十二年(乙未, 1655)至順治十四年(丁酉, 1657)於廬墓桐城合山時著有《合山樂廬詩》³⁹⁹，此中有如同詩體家傳之長詩〈慕述〉一首，曾論述其祖父方大鎮思想之宗旨與傾向，其言：

天之至私，用之至公；公則無私，路路會通。幾在慎獨，神於見獨；體其大獨，一日克復。⁴⁰⁰

此處方以智將「大獨」與「慎獨」、「見獨」比言，並將其置於二者之後，頗有「慎獨」、「見獨」而後方得「體其大獨」之階段意味，且認為此可會通解決天之公私二面彷彿矛盾之議題。

關於此「大獨」之說，方大鎮曾於討論孟子〈盡心上〉謂宋句踐士之窮、達二途處有言：

獨善、兼善，孟子固分窮、達言之；然善一也，可獨者，即其可兼者也。但兼有大小，或一鄉、或一國，曰天下則大矣，夫子且兼善萬世矣；然其肇基，必自獨善中得來。今日勸人，只講大獨。⁴⁰¹

此段可知方大鎮對「大獨」極為重視且以其為勸人善世之方，正在其不單可完成「獨善」，同時亦為「兼善」之肇端根基；言「兼」勢必須先分別二者而後該

³⁹⁸ 明·方以智著，張昭焯整理：《一貫問答》，頁 740。

³⁹⁹ 關於《合山樂廬詩》作為《浮山後集》之子集的相關研究，可參商海鋒：〈方以智《浮山詩集》考述〉，《文學遺產》2015 年第 2 期，頁 139-146。

⁴⁰⁰ 明·方以智：《合山樂廬詩》，〈慕述〉；轉引自蔣國保：《方以智哲學思想研究》，第五章第二節「方以智哲學的家學淵源」，頁 131。關於方大鎮「獨」與「大獨」思想議題之提點，當屬蔣國保為首出，參蔣國保：《方以智哲學思想研究》，第五章第二節「方以智哲學的家學淵源」，頁 130-136。近年之研究，則當推三浦秀一綱舉目張之論述，參〔日〕三浦秀一：〈明善·觀我·野同——明末における桐城方氏家學とその繼承〉，《東洋史研究》第六十四卷第二號（2005 年 9 月），頁 65-94，尤其是頁 74-76。

⁴⁰¹ 明·方大鎮：《甯澹語》（收於清·方昌翰輯：《桐城方氏七代遺書》，東京：日本東洋文庫藏，1970 年，影印清光緒十四年至十六年桐城方氏刊本），卷下，頁 18。

二者方有所謂兼通可爲，然該「善」因此分別之舉則縱使兼通至鄉、至國乃至天下萬世亦終有所分別而有限，不如初始即不起分別而融通人我，則此無分別之「獨」之「善」自始便不受隔閡限礙而得真正完成兼通之善。方大鎮所言之「大獨」，實亦常但言「獨」而已，對於該「獨」，方大鎮有言：

獨者，性體也。無靜無動，無上無下，無內無外，無人無我。尸居淵默，大廷酬應，何莫非獨？即亦何莫非慎？工夫既熟，光彩必透，暢四肢、發事業，豈有二焉？匪曰塊然而株守、冥然而牆面之為慎也。⁴⁰²

此即表明「獨」乃「性體」，一方面對於動靜、上下、內外、人我諸般日常覺知形式之分別皆可不起而直入冥契覺知形式之體驗，一方面又能不塊然株守抑或冥然牆面般執住於冥契覺知經驗而可進行日常覺知形式中隨順酬應抑或發達事業之行爲，此當可謂爲通達融貫覺知形式而復可使精神意向能量自由流注之全眼動態持衡境界。方大鎮亦曾就《中庸》「戒慎恐懼」之說提點此「獨」、此「性體」，其言：

不覩不聞，即獨也；獨，即性體也。性體無動靜、無間歇，無內外、無方所。今日面面相覩，各有不覩者存焉；聲聲相聞，各有不聞者存焉。不覩，而天下之萬覩集于是矣；不聞，而天下之萬聞集于是矣。至微也，而至顯；至隱也，而至見。奈之何不戒慎、不恐懼也哉？戒慎恐懼，非於不覩不聞上有所增加也。⁴⁰³

此即表明「獨」即「不覩不聞」者，亦即「性體」，縱使不可以動靜、內外二端分別，更遑論因動靜、內外之分別而生現之間歇、方所，然其亦不離於日常覺知經驗而實融貫於其中，當下相覩之面即現於不覩之性體，當下相聞之聲即現於不聞之性體，而該性體既無人我內外之別，實可謂天下萬覩萬善皆集現於該不覩不聞之性體；無往而非此性體，則無往而非「慎獨」工夫，亦即隨順對此性體之戒慎恐懼，然此工夫亦非增益此性體，唯隨處體認此本自具足者。對於此「獨」、此「性體」，方大鎮於討論孟子良知良能之處有言：

不學之能，不慮之知，出於天而非人，出於獨而無對，出於性而非情，是名良，是名至善。至善之體，人人具足，在在充滿，時時現前。⁴⁰⁴

此言該「至善之體」即良知良能之所從出，謂其「人人具足，在在充滿，時時現前」，亦即其爲本自具足之康健情態。關於「兼善」、「獨善」，方大鎮復有言：

驕語岩穴而不能兼善，侈談經濟而不能獨善，非學也。學者，覺也，覺

⁴⁰² 明·方大鎮：《甯澹語》，卷上，頁4。此語當爲方大鎮綜合王達夫語復與周公明會晤討論之總結，參明·方大鎮：《荷薪韻、荷薪義》（濟南：齊魯出版社，2001年，《四庫全書存目叢書補編》，第74冊，影印日本內閣文庫藏明刻本），荷薪義四，晤語二，〈寧澹居晤語〉，頁643。

⁴⁰³ 明·方大鎮：《荷薪韻、荷薪義》，荷薪義五，答問一，〈答固始諸生戒慎恐懼問〉，頁654。

⁴⁰⁴ 明·方大鎮：《甯澹語》，卷上，頁2。

吾性而已矣。此性與太虛同體，與一元同運，息息流行，處處圓滿，無人無我，無顯無晦，常悅常樂，常自無愠。⁴⁰⁵

此以「學」為「覺」遂作用在於覺人之性，而人之性體乃與時空宇宙同體同運，可無人我顯晦之分別相，亦可體證隨處圓滿與隨時悅樂之境界，如此「兼善」、「獨善」之功效皆於「大獨」性體之隨順開展下而自然完成，此自非偏執醜眼覺知形式而驕語岩穴抑或偏執肉眼覺知形式而侈談經濟之人可以夢見。

據前所論，方以智論方大鎮「體其大獨」等語，可謂由「慎獨」之端幾悟入，階級神明之境於「見獨」，復體證此本自無缺之性體「大獨」甚至有所體現，則「一日克己復禮」之「獨善」與「天下歸仁」之「兼善」霎時完成於「體獨」；於該境界彼我無別、天人本同遂可會通，天之至私而用公則無私，人之體獨而用兼則大獨，實乃方大鎮「大獨」思想極其精妙之總括。

（四） 立其大獨

如前所論，方以智之「見獨」、「慎獨」各有其文本依據與傳承淵源，「大獨」詞語亦可謂承續祖父方大鎮之言，其後方以智對此「獨」之議題仍有續論。《周易》〈復〉卦六四爻辭有「中行獨復」之語，《周易時論合編》對其闡言：

一曰：「中雖以五陰之中、三四之中取象，實則以應初，而著行解相應為時中也。獨者，離人離己而立於獨也；中行從道之獨，則合天下為大獨者也。世有但倚无心圓應而遂忽畧行履者，豈聖人所許中行哉？」⁴⁰⁶

此闡述「獨」可分為二種，一則彷彿如《莊子》外篇〈田子方〉中孔子見老聃時所言「似遺物離人而立於獨」般離己離人而立於獨，一則承繼方大鎮性體之說「無人無己」般合人合己復合天下而為「大獨」，而以後者為「中行從道之獨」；此謂該「中」可謂因外卦六四與內卦初九相應而顯著行解相應之時中，如此統合天下復行解相應之「大獨」可謂通達融貫覺知形式而復可使精神意向能量自由流注之全眼動態持衡境界，自非偏倚醜眼覺知形式無心圓應之境而忽略肉眼覺知形式下之行履者可以相比。⁴⁰⁷其後復載熊開元（號魚山，1599-1676）之語：

熊魚山曰：「惟獨不可離。」又曰：「不特聲希味淡為獨，即艸木禽魚、叅五耳目之官，皆其獨之地也。」⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ 明·方大鎮：《甯澹語》，卷下，頁12。

⁴⁰⁶ 明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編》，卷之四，周易上經（貞悔十八卦），剝復，〈䷗地雷復〉，頁558。

⁴⁰⁷ 方以智跋覺浪道盛全集時有言：「聖人見古今備萬之大獨，而知宙合混闢之貫幾，天無先後，中具條理，更何疑乎！」此益得明該聖人所見之「大獨」，實乃合人合己復合天下而古今備萬之境相，參明·方以智：〈杖人全集跋〉，收入明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，跋，頁805上。

⁴⁰⁸ 明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編》，卷之四，周易上經（貞悔十八卦），剝復，〈䷗地雷復〉，頁559。

此般不可離逸復於草木禽魚、參五耳目之官皆可隨處體證者之「獨」，亦與方大鎮所謂於親面聞聲抑或大廷酬應間皆可體證之「大獨」相應，並非離人離己、聲希味淡之時方可證會。

此外，《周易》〈大過〉闡釋卦象之〈象傳〉中有「君子以獨立不懼，遯世无悶」之語，方以智之父方孔炤於《周易時論合編》對其闡言：

潛老夫曰：「知首出之潛，即知獨立之遯矣。不懼非惟根深，實能應變，風波卷地，心中寂然。生平學問，以磨煉為逍遙。天下之傾，咸蒙覆幬，常人視之以為過，聖人視之以為常。」⁴⁰⁹

此以〈大過〉之遯世君子會通〈乾〉之潛龍，則縱面臨如卦象風波卷地之磨練抑或天下世變傾圮之境遇，亦明諸般現象運作終不脫潛飛顯遯之本體作用，安居根深於該覆幬世間之大獨本體，復得隨順應變而以逆境鍛鍊為逍遙，自可見大過生死交關處亦是本體自顯自現之尋常狀態。此可並參《周易時論合編》於〈大過〉末尾對整體卦爻之評論：

《時論》曰：「……四陽合比，位遇各別，所貴者，離己離人而立於獨也。全獨則全用是體，豈分陰陽乎？……獨立之志，直塞兩間，自垂善生善死之統；繼由〈頤〉者伏〈艮〉、〈震〉，龍德本无悶矣。……京山曰：『〈頤〉養生，〈過〉送死。』吾亦曰：『死以知生，顛乃知决。』」⁴¹⁰

此以〈大過〉所貴乃「獨立」、「立於獨」之體會，縱使起初「離己離人」乃於「獨」得見得立，但至「全獨」、「大獨」之時則「全用是體」而無分人已抑或陰陽之分別，深知送死之〈大過〉境遇亦由養生之〈頤〉境遇而來，皆可謂為〈乾〉之潛龍本體之運作；⁴¹¹持存此體證「大獨」直塞天地而立於其上之「獨立之志」，自得善生善死，於表顯順逆無所煩憂，甚而於瀕臨死亡之關卡，反得證知生存之意義。方以智於〈大過〉末尾亦有對整體卦爻之評論，其言：

智曰：「聖人大贊〈頤〉與〈大過〉之時，正以觀〈過〉而用〈坎〉繼〈離〉也。〈大過〉全體象〈坎〉，顛之而不變者也；先天不能不後天，此已過矣，況口實有情者耶？惟過乃以揅過，而使之平；執平言平，安能平乎？故治教以〈小過〉為經，生死以〈大過〉為權，莊子以刀養生，此其所以慎獨也。……不自用其聰明，而寓之于著策；不自昵其易簡，而以險

⁴⁰⁹ 明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編》，卷之四，周易上經（貞悔十八卦），頤䷚頤大過䷛大過，〈䷛澤風大過〉，頁 640。

⁴¹⁰ 明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編》，卷之四，周易上經（貞悔十八卦），頤䷚頤大過䷛大過，〈䷛澤風大過〉，頁 649。

⁴¹¹ 此段可與方以智《一貫問答》中之論述並觀：「隱怪是執无，遵道是執有。世自遯世，則不落有无，唯聖者能之。此乃別出聖體，與人着眼，而无可无不可之庸用，則圓·環中矣。『龍德而隱』，亦別出費隱之體而言之。……六十四卦皆潛，即六十四卦皆龍也。……孔子獨于『亢龍』稱兩聖人，而子思舉『遯世』以贊聖者之能，正喚醒人于體處見用，而後知全用是體也。」參明·方以智著，張昭焯整理：《一貫問答》，頁 734-735。

阻為家常，豈非遜于兩間、立其大獨者哉？」⁴¹²

此以若云有「過」，先天〈乾〉、〈坤〉變為後天〈坎〉、〈離〉當已為「過」，則〈頤〉卦初上陽爻包夾二至五陰爻而全體象〈離〉便已有「過」，不當以自然有情之藉口自陷溺於後天日常覺知形式彷彿〈離〉火朗現二元差別對立之頤養追尋中，唯藉〈大過〉初上陰爻包夾二至五陽爻而全體象〈坎〉之接續繼用乃能以過救過，使學人於生死交逼處體證冥契覺知形式彷彿〈坎〉水晦暗消泯差別對立之一元經驗，順此卦序以〈大過〉之過救〈頤〉之過，方可真正平撫先天不能不後天之過患；此正可與方以智謂莊子庖丁解牛以刀養生之詮釋並參，亦即以死亡交逼使人體證本體，乃得隨順安居於變化無拘之生存境遇。如得明白此〈大過〉中君子「獨立」之深意，自當放棄人力強為趨吉避凶之算計而隨寓於《周易》符合天地正道之象數思想所朗現之世界，自當以世間變化隨現之險阻磨煉為家常逍遙而不致暱依易簡無事以逃避患難，此則可謂為隨順遊遜於天地兩間（·／·）復得深居安立其大獨（∴、☺、○）者。

據前所論，方以智「立其大獨」之語可謂自「獨立不懼」之語化出，然其與「遺物離人而立於獨」有所相異，大抵以其所立之「獨」乃合天下而得中行從道之「大獨」之故，可謂此「大獨」既以體證安立則君子於諸境況皆可無懼，復可謂無論至何境況君子頓生「獨立之志」即可挺立於此「大獨」而無所畏懼；「慎獨」工夫本可作為「見獨」體證之端幾，然真見此合天下而得中行從道之「大獨」，則「慎獨戒懼」工夫亦可作為「獨立不懼」境界之磨礪淬煉，隨順生起此「獨立之志」則見世間物事境遇無非「大獨」、「全獨」之「全用是體」之體現，自得於世間諸相無有厭離，甚而甘願立志深入無際以成就一切學問。

綜上所述，根據本節開首藥地總炮七論之三段引文，得知方以智以「獨」作為其總炮《莊子》時之重要思想，而對「獨」之明晰則有待於「見」之完全。關於此「見」，可以分為「肉眼」日常覺知形式（··）、「醯眼」冥契覺知形式（·）、「伊眼」融貫覺知形式（∴），其中肉眼復可細化分別為「面目／背目」（·／·）；該三眼覺知類型可藉由精神意向能量之分配挹注隨順自由變換轉移而動態持衡（↔），而此種全眼（☺）境界情態可謂為吾人本自具足之「藥樹」康健情態。關於此「獨」，於道家傳統「見獨」脈絡下，可謂超越日常覺知之對立差別（··）而於冥契覺知經驗中所證見者（·）；儒家傳統之「慎獨」，就其所體證者，亦可與道家傳統之「見獨」相通，後有開出「大獨」之論述，則可謂隨順轉換於日常覺知、冥契覺知、融貫覺知形式中之全眼境界所體證者（∴、☺、○），於此境界中可明「天之至私」（○、☺）而「用之至公」（∴），復明「獨善」（○、☺）亦可作為「兼善」（∴）之肇基，可謂於「藥樹」康健情態自然感應之境相狀態。合此「見全」與「大獨」之論述，當可將此「肉眼、醯眼、伊眼」稱為

⁴¹² 明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編》，卷之四，周易上經（貞悔十八卦），頤☶頤大過☱大過，〈☱澤風大過〉，頁 650。

「藥樹眼目」；扣緊「見獨」之「見」與「獨」，前者或側重主體覺知，後者或側重客體境相，二者皆可於圓伊三點「∴」之符號中相應，此當進論此符號之義蘊。



第二節 圓∴藥樹：二(∴)、一(•)、三(∴)

圓伊三點(∴)之圖像符號有其淵源，可溯自梵語元音伊字(i-kāra⁴¹³)之書寫符號(婆羅米文：𑖀，笈多文：𑖀，悉曇文：𑖀)，歷來佛家多就其由非縱非橫之三點組成而一無所缺之字形特徵以譬喻事物不一不異抑或非前非後之關係，例如《大般涅槃經》即以猶如祕密藏之伊字三點譬喻涅槃之法身、般若、解脫等三德相即不離之圓具關係⁴¹⁴，天台五祖章安灌頂(561-632)《大般涅槃經疏》詮釋該祕密藏之三點時則闡述梵書伊字有同今昔三德教義對應之新舊兩伊之說⁴¹⁵，歷代禪師每舉此符號以論宗門密意⁴¹⁶，爾後明代儒者亦曾以此符號

⁴¹³ [日]平川彰編：《佛教漢梵大辭典》(東京：靈友會，1997年)，「伊字」，頁106。

⁴¹⁴ 佛陀於該經中言：「我今當令一切眾生及以我子四部之眾，悉皆安住祕密藏中；我亦復當安住是中，入於涅槃。何等名為祕密之藏？猶如伊字，三點若並，則不成伊，縱亦不成，如摩醯首羅面上三目，乃得成伊；三點若別，亦不得成。我亦如是，解脫之法亦非涅槃，如來之身亦非涅槃，摩訶般若亦非涅槃，三法各異亦非涅槃。我今安住如是三法，為眾生故，名入涅槃，如世伊字。」此段引自北本《大般涅槃經》，參北涼·曇無讖譯：《大般涅槃經》(《大正新脩大藏經》，涅槃部，第12冊，第374號經)，〈壽命品第一〉之二，頁376下。該段文字於南本《大般涅槃經》幾無差異，唯「及以我子」作「及我諸子」，參劉宋·慧嚴等修治：《大般涅槃經》(《大正新脩大藏經》，涅槃部，第12冊，第375號經)，〈哀歎品第三〉，頁616中。關於此經傳譯經過與譯本異同之考述，可參屈大成：《大乘《大般涅槃經》研究》(臺北：文津出版社，1994年2月)，第一章〈大乘《涅槃經》的傳譯〉、第二章〈《涅槃經》的內容及其與異本的比較〉，頁9-45、頁46-71。

⁴¹⁵ 灌頂於該疏中言：「『伊』字，外國有舊新兩伊。舊伊橫豎斷絕相離，借此況彼；橫如列火，豎如點水，各不相續。不橫，不同列火，不豎，不同點水。應如此土草『下』字相，細畫相連，是新伊相。舊伊可譬昔教三德：法身本有，般若修成，入無餘已，方是解脫，無復身智，如豎點水，縱而相離；又約身約智，分得有餘解脫，橫一時有，三法各異，如橫列火，各不相關。新伊字者，譬今教三德：法身即照，亦即自在，名一為三，三無別體，故是不橫；非前非後，故是非縱。一即三，如大點；三即一，如細畫。而三而一，而一而三，不可一三說，不可一三思，故名不可思議。不可思議者，即非三非一，名祕密藏，如世伊字。此句是茲經之根本。」參隋·灌頂撰，唐·湛然再治：《大般涅槃經疏》(《大正新脩大藏經》，經疏部，第38冊，第1767號經)，卷六，〈哀歎品下〉，頁69中。依灌頂所謂新伊相猶如中國草書「下」字相之語，則方以智一點在上而二點在下之符號當更近於新伊字之形態。

⁴¹⁶ 此舉《五燈會元》所載以示端倪，例如巖頭全儼(828-887)有言：「吾教意，如△字三點。第一向東方下一點，點開諸菩薩眼；第二向西方下一點，點諸菩薩命根；第三向上方下一點，點諸菩薩頂。」慕詰真如(?-1095)上堂記載亦言：「『月生一，天地茫茫誰受屈？月生二，東西南北沒巴鼻。月生三，善財特地向南參。』所以道：『放行也恒薩舒光，把住也泥沙匿曜。』且道：『放行是？把住是？』良久曰：『圓伊三點水。萬物自尖新。』」佛心本才(約1092-1184)上堂記載則言：「『宗乘提唱，妙紹名言，一句該通，乾坤涵蓋。直似首羅正眼，豎亞面門；又如圓∴三點，橫該法界。』乃卓拄杖曰：『向這一點下明得，出身猶可易，脫體道應難。』又卓拄杖曰：『向第二點下明得，縱橫三界外，隱現十方中。』又卓拄杖曰：『向第三點下明得，魚龍鎖戶，佛祖潛蹤。不然，放過一著，隨分有春色，一枝三四花。』」參宋·普濟集：《五燈會元》(《卍新纂大日本續藏經》，史傳部，第80冊，第1565號經)，卷第七，青原下五世，德

闡釋對於三教之展望⁴¹⁷，足見此符號所蓄涵之詮釋義蘊⁴¹⁸。

方以智對於圓伊三點(∴)符號之運用，歷來學者頗為重視且多有論述⁴¹⁹，今不擬展開詮釋，唯盼扣緊方以智論述此符號象徵之原始文本，以明此中圖象形式之義蘊。論及方以智此圓伊三點，歷來最重要者無過於《東西均》〈三徵〉中之記載，此篇首論畢三眼之說後有言：

大一分為天地，奇生偶而兩中參，蓋一不住一而二即一者也。圓∴之上統左右而交輪之，旋四無四，中五無五矣。⁴²⁰

此篇末低格小字總結注言：

圓∴三點，舉一明三，即是兩端用中，一以貫之。蓋千萬不出于奇偶之二者，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。三身、三智、三諦、三句，皆不外

山鑿禪師法嗣，鄂州巖頭全齋禪師，頁 144 上；卷第十二，南嶽下十二世，翠巖真禪師法嗣，潭州大瀉慕喆真如禪師，頁 255 中；卷第十八，南嶽下十四世，黃龍清禪師法嗣，潭州上封佛心才禪師，頁 374 下。

⁴¹⁷ 明儒趙貞吉(1508-1576，號大洲，諡文肅)曾示學人以伊字三點之圖(⊕)，並言：「伊字、卍字二圖，性宗之底蘊也。」參明·趙貞吉：《趙文肅公文集》(臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年7月，《四庫全書存目叢書》，集部別集類，第100冊，影印杭州大學圖書館藏明萬曆十三年趙德仲刻本)，卷之二十三，雜著，〈周南留著圖錄序〉，頁606-607。關於趙貞吉該事之記載，亦可參明·黃宗羲著，夏瑰琦、洪波校點：《明儒學案》(杭州：浙江古籍出版社，1992年8月，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第7冊-第8冊)，卷三十三，泰州學案二，文肅趙大洲先生貞吉，頁875-876。對於趙貞吉以七圖詮表三教展望之研究，荒木見悟與張子房之論述值得重視，參〔日〕荒木見悟著，廖肇亨譯：〈趙大洲的思想(趙大洲の思想)〉，收入〔日〕荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教(中國心學の鼓動と仏教)》(臺北：聯經出版事業股份有限公司，2006年9月)，頁79-109，特別是頁100-102；張子房：《趙貞吉思想研究》(保定：河北大學中國古代史碩士論文，2011年6月)，第三章第三節「趙貞吉的三教融合思想」，頁32-35。

⁴¹⁸ 此可見龐樸對於前列諸點精簡扼要之論述，參明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈東西均開章〉，頁17，註2。

⁴¹⁹ 方以智對此圓伊三點(∴)符號之運用，就《東西均》文本而言，劉浩洋之分析探討值得重視，龐樸注解之功亦不可抹滅，參劉浩洋：《方以智《東西均》思想研究》(臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，1997年6月)，第四章第三節，「∴說」，頁141-145；明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈三徵〉，注釋，頁35-66。就其與方氏易學之交涉而言，當參張永堂、朱伯崑與馮錦榮之論述，參張永堂：《明末方氏學派研究初編》(臺北：文鏡文化事業有限公司，1987年1月)，第一篇第六節，「∴說」，頁56-59；朱伯崑：《易學哲學史》，第三卷，第四編第八章第五節〈方以智與《周易時論合編》〉，「河洛中五說」，頁457-460；馮錦榮：〈明末清初方氏學派之成立及其主張〉，收入〔日〕山田慶兒編：《中國古代科學史論》(京都：京都大學人文科學研究所，1989年3月)，頁139-219，特別是頁157-162。就其整體之概括論述，當參蔣國保與謝仁真之研究，參蔣國保：《方以智哲學思想研究》，第七章第一節，「公因」與「反因」，頁178-179；謝仁真：《方以智哲學方法學研究》(臺北：國立臺灣大學哲學研究所博士論文，1995年6月)，第三章第四節，「圓∴——從存在關係上論方法學的存有意義」，頁100-109。近年則以周勤勤之論述最為全面，而以蔡振豐先生之論述最為精到，參周勤勤：〈方以智「∴說」解析〉，《中國社會科學院研究生院學報》2005年第5期(2005年9月)，頁94-102；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卷第1期(總第13期)(2010年6月)，頁155-199，尤其是頁188-192。

⁴²⁰ 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈三徵〉，頁36。

此。總來中統內外、平統高卑、不息統艮震、無著統理事，即真天統天地、真陽統陰陽、太無統有無、至善統善惡之故。無對待在對待中。設象如此，而上一點實貫二者而如環，非縱非橫而可縱可橫。中五四破，疊十用九，九即五，五即一，乃無實無虛，無可無不可，冥應雙超者也。

421

關於中五旋四、中五四破、疊十用九之說與方氏易學河洛中五說之詮釋密切相關，學者論述已甚詳盡，今不贅言，唯盼扣緊圓：三點以論此篇首與篇末二段可能開出之兩種詮釋。

一、圓：三點二說

先論篇末言上一點（·）為太極、下二點（··）為兩儀之說，兩儀既指陰陽，則圓：三點所表示者即太極（·）與陰／陽（·／·）之太極統兩儀陰陽之關係；復就其後「真天統天地」之語而言，則圓：三點所表示者即真天（·）與天／地（·／·）之關係。復觀篇首之語，若順前說，則圓：三點所表示者可為大一（·）與天／地（·／·）即大一統天地之關係，但此則難將「大一分為天地」之語與圖象妥善結合；亦即若大一與天／地為「·」與「·／·」之關係，則「：」之圖象當成大一「變出」天地之結果，而非大一「分為」天地之表示。今若欲就篇首之語得一善解，或可言大一與天／地之關係，並非「·」與「·／·」之關係，而為「：」與「·／·」之關係，「上統左右」未必為指「大一統天地」，而但為「天統地」⁴²²而已。若然，就篇首、篇末交集之「天地」與「統」以論此圓：三點，即可有兩種詮釋：（一）「：」表示「真天統天地」，真天與天地之關係為「·」與「··」，而天／地之關係為「·／·」；（二）「：」表示「天統地」，天與地之關係為「·」與「··」，而可謂真天與天、地之關係為「：」與「·」、「··」。

歷來學者多因篇末之論而採第一說，但二說實可並行不悖，但言第二說中「：」與「··」自身皆已是整全符號，故將其皆視為「☯」與「☺」而表以「·」與「·」亦成即可；唯第二說有其使圓：三點中三種不同對象並非皆以單點表示，而得各將其於圖象中以特殊形式顯現之意義，若因其可與第一說融通而忽視此點則甚為可惜。若就第二說來闡釋太極與兩儀陰、陽之關係，可謂其為「：」與「··」、「·」之關係，而「：」可表「陽統陰」⁴²³，則此亦與陽奇陰偶、天

⁴²¹ 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈三徵〉，頁 65-66。關於此低格小字注言之形式，可參龐樸注釋之說明，亦可逕參底本，見明·方以智：《東西均》，〈三徵〉，頁 526-527。

⁴²² 方以智除「真天統天地」外，亦屢有「天統地」之說，足見「統」之不同層次義涵。「真天統天地」之說，參明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈三徵〉、〈反因〉、〈顛倒〉、〈所以〉附〈聲氣不壞說〉，頁 65、94、116、226，另可參明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之上，〈三冒五行〉、〈二虛一實〉，頁 378、516；「天統地」之說，參明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈公符〉、〈顛倒〉，頁 100、104、116。

⁴²³ 方以智除「真陽統陰陽」外，亦屢有「陽統陰」之說，足見「統」之不同層次義涵。「真陽統陰陽」之說，參明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈三徵〉、〈反因〉、〈顛倒〉、〈所

一地二之易學數論若合符節；如欲往上一層次表「太極統陰陽」，則可謂因「∴」自身為整全符號遂亦可視為「☉」，就此「○」即可謂「統」其中之「∴」與「·」，因而此兩種層次之義涵，皆可於第二說之詮釋中得解。方以智於《易餘》〈繼善〉中曾藉當土之口言：

一在二而尊先，則對舉其尊者，而餘為所統矣，寧可以對舉之為所統者與之對哉？天統地、陽統陰、日統月、君統臣之儀道，即統天地、統陰陽、統日月、統君臣之太道也。⁴²⁴

就此可知方以智之「統」實可分為「儀道」與「太道」二種層次，儀道之統為於兩儀之層次，太道之統為於太極層次，若言儀道「即」太道，當可謂此統之二道層次實可於同一圓∴三點之符號中表達呈現。以第二說闡釋，則可謂儀道之陽統陰三點上下對分（∴）中上一點（·）統下二點（∴）之關係，而太道之太極統陰陽則為全三點（∴、☉）統其中上一點（·）與下二點（∴）之關係；如就方以智慣用之表法以論，當可藏太極層次太道之統於兩儀層次儀道之統，即藏「☉統∴」於「·統∴」抑或藏「☉與∴／·」於「·與∴／·」中，而謂太道之統即在儀道之統中，故逕以歷來學者慣用之第一說傳統表詮亦無妨，但明第二說之義蘊已藏於第一說之表詮中即可。

綜上所述，以圓∴三點論及方以智含有三分義蘊之思想概念時，可有兩種詮釋：（一）論述三者分別以單點表示，太道之統以上下位置分判，其間關係為上一點統下二點；儀道之統則因下二點左右意義難以定明，遂不易於此符號中顯現。（二）論述三者分別以單點、雙點、三點表示，太道之統以全體與部分判別，其間關係為全三點統其中之上一點與下二點；儀道之統則就上下位置判別，其間關係為上一點統下二點。從第一說論述三者關係之研究已多，今則從第二說為主，以盼將此種詮釋之內涵益加明晰。

二、 大一（☉）分為大二（∴）

前以「大一分為天地」為關鍵語，討論圓∴三點之詮釋，而關於此「大一」⁴²⁵，方以智於《易餘》對〈三冒五衍〉之題注有言：

大一分為大二，而參兩以用中五，從此萬千皆參伍也，皆一貫也。三教百家，造化人事，畢一于此矣。處處是《河》《洛》圖，處處是○∴卍，

以）附〈聲氣不壞說〉，頁 65、94、116、226，另可參明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之上，〈三冒五衍〉、〈絕待併待貫待〉、〈二虛一實〉，頁 378、506、516；「陽統陰」之說，參明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈公符〉、〈顛倒〉，頁 100、104、116，另可參明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之上，〈資格〉注語、〈絕待併待貫待〉，頁 388、506。

⁴²⁴ 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之上，〈繼善〉，頁 527。

⁴²⁵ 關於方以智「大一」於象數思想與倫理思想中之意義，可參沈信甫：《方以智易學形上思想研究》，第四章第一節，「宇宙生成的根源及其意涵」，頁 122-129。

行習而不著察耳。⁴²⁶

此言三教百家之思想與造化人事之日用，皆可畢竟於「大一分為大二」起首之一貫學說，而此又可隨處會通於圓：三點之符號。如用該符號表示此段，當謂大一已然無對於萬象，遂可以全三點（∴、☉）表示；然大一亦將分為大二而成其相對，遂大二可以全三點之上下對分所成之上一點（·）與下二點（∴）表示。方以智於〈三冒五行〉藉當土之口回答何生「三冒」之義涵時言：

孔子善巧而名字之曰：「易有太極，是生兩儀。」〈禮運〉善巧而理數之曰：「禮本於大一，分而為天地。」天地之數，止有一二而畢矣。三仍位一，四仍位二；五仍位一，六仍位二。自三以下，至乎炫秭正載，皆一奇一偶也；奇一而偶二，已成參矣。無奇無偶，為不落四邊、洋溢四邊之太極，而姑以一奇示之；萬奇萬偶，為交輪太極、摩盪萬象之兩儀，而姑以一偶示之。〈禮運〉之大一分天地，而轉為陰陽，變為四時，列為五行，倫之藝之，動之植之，皆大二也；猶兩儀而八，以至六十四，而藏其十五、三十六、四十九，皆所謂太儀也。四聖韋編，《河》《洛》全圖，皆大二、太儀之約本印版也。逆見天地未分前，如斯也；順推天地已分後，如斯也。逆溯人之未分前，如斯也；順用人之已生後，如斯也。未畫前，如斯也；已畫後，如斯也。畫後即畫前，則人生後即未生前，天地之分後即未分前也。冒天下之道者，大二即大一而已矣。⁴²⁷

此段可見方以智將《周易》〈繫辭傳〉中太極與兩儀之關係，完全對應於《禮記》〈禮運〉中大一與天地之關係，並將兩儀、天地統括為大二。直下覺知之世界體相，藉天一之奇（·）地二之偶（∴）之易學象數即可窮盡，遂可以圓：三點之參（∴）表示；如此之大二實乃上一點天與下二點地之總和，遂「大二即大一」之說亦著重於其皆可以「∴」表示，唯大二側重於「∴」上下分別「☉」之「·」與「∴」，大一則側重於「∴」作為整體「☉」之「○」。若謂大一「☉」作為整體可以一奇即上一點「·」表示，大二「☉」上下分別之對偶可以一偶即下二點「∴」表示，則得謂「大二即大一」由太極之統轉為儀道之統的層次轉移，可由「☉即☉」轉為「∴即·」來表示，以見此圓：三點符號運用之靈通圓活。此「大二即大一」之表法，又可通於「畫後即畫前」、「人生後即未生前」、「天地之分後即未分前」，即以上皆得以「☉即☉」表示。

方以智曾於《周易時論合編》中討論諸家設象表示直下覺知之世界體相顯現之〈諸家冒示集表〉中言：

智曰：「〈禮運〉曰：『禮本于大一，分為天地。』即太極、兩儀也。自此兩儀為太極，而四象為兩儀；四象為太極，而八卦為兩儀；雖至四千九十六，亦兩儀也。故自一至萬，謂之大兩；而太極者，大一也。大兩即

⁴²⁶ 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，〈易餘目錄〉，三冒五行，注語，頁335。

⁴²⁷ 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之上，〈三冒五行〉，頁364-365。

大一，而不妨分之以為用。」⁴²⁸

此段亦可見方以智將《周易》〈繫辭傳〉中太極與兩儀之關係，完全對應於《禮記》〈禮運〉中大一與天地之關係，而此處「大兩即大一」，亦可由「☯即☰」表示。此種大一、大二關係之體悟，方孔炤曾以「太極」之「自碎」⁴²⁹闡述：

潛老夫曰：「本無增減者，聖人與天地皆不憂者也。何必鳴鐘戶責乎？藉此匿於雲霧，又能奪人，易藏固陋耳。聖人因人而倫之，因物而則之，因聲而傳之，皆本無增減者也，而能使萬世善用其本無增減者，此所以參贊而統天也。易故自碎其太極，以為物物之卦爻。一貫者，即一是多，即多是一也；真易簡者，動蹟皆易簡也。上古未顯之法，《易》皆表之；後代繼闡之法，《易》皆具之；兩間，皆易之兩間也。以故百家九流，無逃于《易》準者。」⁴³⁰

此處所謂易之「自碎其太極」可謂由本無增減之「☯」自碎而成「☰」，上一點為奇可作陽爻、下一點為偶可作陰爻，正得以成為「物物之卦爻」，而後之動蹟繁多，皆不出此大一太極自碎成為大二兩儀陰陽之符號表徵。方以智承續此說，以文學手法於《易餘》〈薪火〉中藉當土之口有言：

太極老翁嘗以無所得之圍，謀必不免之範，若曰：「不可見者，人何以見？應以見載不見。」於是乎作費藏隱之器，授之天地，而自碎其身以為之用。天地曰：「器必有文，文則有名，名必立字。吾以權予筆舌而以印予《圖》《書》，然後邈吾太翁之真，常與跂喙之心相見；千輓轡世上之心，常與千輓轡世下之心相見。」故聖人之祝黜者、贍者、波者、戈者，皆天地也。⁴³¹

此處所謂太極老翁與天地之關係，正可通於大一與大二之關係，而太極老翁「自碎其身」以為天地之用，亦可謂由本無增減之「☯」自碎而成「☰」，天地陰陽卦爻乃至語言文字，聖人皆可於此符號表徵中感通，甚而參與此模式以持續生機無息之創化。

三、 一（☯／·）在二（☰／··）中

前論大一與大二之關係已明，若就此論方以智著名之「一在二中」思想⁴³²，

⁴²⁸ 明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編·圖象幾表》，卷之一，圖書，〈諸家冒示集表〉，頁 80。

⁴²⁹ 關於此點之展開，可參劉謹銘：《方孔炤《周易時論合編》之研究》（臺北：私立中國文化大學哲學研究所博士論文，2004 年 5 月），第五章第二節，「太極自碎與一在二中」，頁 145-150。

⁴³⁰ 明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編·圖象幾表》，序跋、目錄、凡例，〈周易時論合編凡例〉，頁 59。

⁴³¹ 明·方以智著，張昭焯整理：《易餘》，卷之下，〈薪火〉，頁 538-539。

⁴³² 關於方以智「一在二中」之思想，張永堂曾明確指出其為源自對於方孔炤闡發〈大畜〉「天在山中」卦象之易學命題的繼承，誠可謂獨具隻眼，參張永堂：《明末方氏學派研究初編》，第一篇第五節「《周易時論合編》的認識論」，頁 38。該論述所據之關鍵文本，參明·方孔炤著，

亦可有如前太極之統與儀道之統二層次之論法。就太極之大一統大二而言，可謂「大一在大二中」；就儀道之大二中之天一統地二、陽奇統陰偶亦即「一統二」而言，可謂天在地中、陽在陰中亦即「一在二中」。如此就圓：三點以表「一在二中」可謂有二層次，即太極之「☯在☯中」，以及儀道之「·在·中」。方以智履用此模式處理三分義涵之思想概念，如關於有極、無極、太極三思想，方以智有言：

太極在無極、有極中，而無極即在有極中。⁴³³

如以圓：三點表示，太極在無極、有極中即「☯在☯中」，無極在有極中即「·在·中」。如關於後天、先天、中天三思想，方以智即言：

中藏先、後，先在後中。⁴³⁴

如以圓：三點表示，中天在先天、後天中即「☯在☯中」，先天在後天中即「·在·中」。方以智曾合論三極、三天之關係而言：

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；生兩而四、八，蓋一時具足者也。……孔子闢天荒而創其號曰太極；太極者，猶言太無也；太無者，言不落有無也。後天卦爻已布，是曰有極；先天卦爻未闡，是曰無極；二極相待，而絕待之太極，是曰中天。中天即在先、後天中，而先天即在後天中，則三而一矣。⁴³⁵

所謂太極之泯天地萬物，可謂側重於太極「☯」之「○」，而所謂太極之兩儀、四象、八卦一時具足，可謂側重於太極「☯」之「∴」；此中三極、三天之關係，亦可表為「☯在☯中」與「·在·中」二層次。方以智亦曾合論三極、三身之關係而言：

言三五達之身，又言無聲臭之身，又別出一於穆不已之大身。究竟於穆不已之大身，即在三五達、無聲臭之身中；而無聲臭之身，即在三五達之身中。不可執有極、無極、太極為三處也。⁴³⁶

如以圓：三點表示，於穆不已之大身在無聲臭之身、三五達之身中即「☯在☯中」，無聲臭之身在三五達之身中即「·在·中」，此亦與太極、無極、有極之關係相同。

明·方以智編：《周易時論合編》，卷之四，周易上經（貞悔十八卦），无妄☱大畜，〈☱山天大畜〉，頁 593-599。

⁴³³ 明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編·圖象幾表》，卷之一，圖書，〈諸家冒示集表〉，頁 79。

⁴³⁴ 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之上，〈三冒五行〉，頁 378。

⁴³⁵ 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈三徵〉，頁 46-47。

⁴³⁶ 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之上，〈三冒五行〉，注語，頁 369-370。

四、全樹全仁

關於前述之大一、大二與一在二中，方孔炤曾於《周易時論合編》〈太極冒示圖說〉中論太極、無極、有極之關係時言：

潛老夫曰：「不得不形之卦畫，號曰『有極』；而推其未始有形，號曰『無極』；因貫一不落有無者，號曰『太極』。……決之曰：『不落有無之太極，即在無極、有極中，而無極即在有極中。』……不得二之，不得混之，此合一萬之大一也。正謂一在二中，二中之主僕歷然，則一中之主僕歷然，明矣。一樹之根枝歷然，則仁中所以為根枝者歷然；鳥穀之首足歷然，則卵中所以為首足者歷然。」⁴³⁷

如前所言，如以圓·：三點表示兩層之一在二中，太極在無極、有極中即「☯在·中」，無極在有極中即「·在·中」。大一「☯」因「○」之特性則不得謂二，因「·」之特性則不得混同，此即合一「○」與萬「·」之大一性質。二中之主僕歷然即「·在·中」、「·統·」之關係，一中之主僕歷然即「☯在·中」、「☯統·」之關係；此一／二之主僕歷然，可對應類比於仁／樹之所以為根枝者與根枝之歷然，以及卵／穀之所以為首足者與首足之歷然。如扣緊此「仁／樹」之關係，可謂其中義蘊皆得會歸於此圓·：三點之中。此種「仁／樹」關係之表法，方孔炤亦曾以「種／禾」關係論述：

全禾全種，而日用灌芸，此因二貞一之二即一也。太極渾全汁為吉凶，皇極終離明於福禍，今護高者，諱言慶殃乎？⁴³⁸

如以圓·：三點表示，全種之主僕歷然即「☯」，全禾之主僕歷然即「·」，種而至禾、仁而至樹，亦猶太極而至吉凶、皇極而至福禍，皆可謂一在二中、因二貞一之二即一之變化秩序，明此即不致藉口護高之一而諱言分別慶殃之二，一二兩端皆當隨順感通應變。此「全禾全種」，方以智則謂為「全樹全仁」，其於〈核室說〉中有言：

全樹全仁，今誰體之？芸芸汨汨，苟不掩樹之枝與樹之柢而問之，彼安知仁之忍于核中，而種之充實也，享全樹全仁之天乎哉？故曰：「以藥樹悟仁樹，而核中之仁，其卷舒貫之者也。」⁴³⁹

如以圓·：三點表示，全仁之主僕歷然即「☯」，全樹之主僕歷然即「·」，掩樹之枝即掩下二點「·」，復掩樹之柢即掩上一點「·」，如此乃易見「☯」本無增減而一時具足之整全體相「○」，如此藥樹自掩自身枝葉根柢而自體自問，乃

⁴³⁷ 明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編·圖象幾表》，卷之一，圖書，〈太極冒示圖說〉，頁73-76。

⁴³⁸ 明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編·圖象幾表》，序跋、目錄、凡例，〈周易時論合編凡例〉，頁62。

⁴³⁹ 明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷五，說，〈核室說〉，頁133-134。

能通透藥樹之「仁」與藥樹之「樹」相互開合貫通之奧義，其卷則入於無對之「·」，其舒則入於相對之「··」，如此藥樹自卷自舒之貫即對全核全種之充實，以成其全禾全樹之生生造化。方以智約於順治十六年（己亥，1659）曾有〈雙選社傳語〉，其言：

全身是易，全易是身。果肯平心，當下具足。……虛空皆象數，象數即虛空；秩敘藏變化，變化仍秩敘；易簡知險阻，險阻皆易簡，此對待流行、寂歷同時之易籥也。約之則「一、二」而已，塞之則曰「一不成、二不是」，會之則曰「二不是一、二即是一」。……立仁與義，以宰其陰陽剛柔，此人宰天地、理為政府之說也；仁義剛柔陰陽之大本，則未發之中也，不落有無之太極也。悟全樹即全仁乎？⁴⁴⁰

此易、此身之全，亦即該仁、該樹之全，皆可會歸於上一點與下二點所合成之圓：三點，虛空、秩序、易簡皆可因其泯除物象差別之特徵而表以上一點，象數、變化、險阻皆可因其善分物象差別之特徵而表以下二點，言此二端相知相藏復相即，正因其皆於圓：全三點之中。就此圓：三點以論，約括而言即「☯」上下對立分判之一點與二點而已，塞逼而言即「☯」二端實不隔離之一點不成全三點與二點不是全三點，會通而言則可視「☯」非「☯」之二不是一與「☯」即「☯」之二即是一。安立仁義之說，融通彼此之仁可表以上一點，明分達別之義可表以下二點，正以相應儀道「☯」之上下關係；論仁與義之本原則仍為此圓：三點之整全，不落有無之太極「☯」顯有即為仁義剛柔陰陽「☯」而隱無則為本原未發「○」；全仁之主僕歷然即「☯」，全樹之主僕歷然即「☯」，全樹全仁之藥樹當可由此圓：三點悟入。

綜上所述，圓：三點實可蘊藏多種義涵，自符號之形式義涵以觀，可有就其整體符號而言之「☯」或「○」，亦有就其上下位置分判而言之「☯」，前者重其本無增減與一時具足之圓融變化義涵，後者則重其差別細化與流衍發展之行布秩序義涵；其中之上一點「·」與下二點「··」亦可有不同之義涵，前者表詮無形無象而不覩不聞之特徵，後者表詮有形有象而可覩可聞之特徵。自符號之靈活轉用以觀，「☯」就其符號之整全可轉成上一點，「☯」對分上下之「·」與「☯」亦可轉成下二點。自符號與思想之對應以觀，將此圓：三點對應於其三分思想，可有以下二點「··」、上一點「·」與全三點「☯」之關係，亦可有下層左／右二點「·／·」與上一點「·」之關係。如就方以智慣用之表法以論，當可藏太極層次太極之統於兩儀層次儀道之統，即藏「☯統☯」於「·統··」抑或藏「☯與·／·」於「·與·／·」中，而謂太極之統即在儀道之統中，故逕以歷來學者慣用之第一說傳統表詮亦無妨，但明第二說之義蘊已藏於第一說之表詮中即可。圓：三點既可作為藥樹思想之結穴，當可以「圓：藥樹」表詮，下則進論圓：三點符號形式於方以智思想諸般方面之應用，先論於主體自

⁴⁴⁰ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷首，卷首三，〈雙選社傳語〉，頁 68。

我覺知境域開顯時之工夫火候義涵，次論其於觀照作用理論基模開顯時之術語創用義涵。



第三節 藥樹主體：我、無我、無無我

既已明圓：三點作為藥樹情態之符號模式義涵，當可思考其顯現於通常所謂主體覺知境域時之義涵。前謂方孔炤「因二貞一」之說可以圓：三點表示而通於全禾全種抑或全樹全仁之藥樹思想，大別為《藥地炮莊》發凡時論述方以智家學傳承時有言：

皖桐方野同廷尉公，與吳觀我宮諭公，激揚二十年。而潛夫中丞公，會之於《易》，晚徑作《時論》焉。虛舟子曰：「貞一用二，範圍畢矣。至誠神明，無我備物。中和之極，惟此心傳。」……浮山大人，具一切智，淵源三世，合其外祖，因緣甚奇。一生寔究，好學不厭。歷盡坎坷，息喘杖門。向上穿翻，一點睛而潛飛隨乘矣。寓不得已，天豈辭勞！⁴⁴¹

方以智之師王宣所言可謂對方氏家學之總結，大別以為方以智體證總集其家學思想而復啓悟於覺浪道盛乃得寓於生生不息而不得已之境，其後所為皆可謂為不辭勞苦之天之襄助；若以圓：三點表示，一切範圍無出於此中之一二，貞定於「無我」之一，自可妙用於「備物」之二，此即自為藥樹以致中和之心傳極則。蕭伯升〈刻炮莊緣起〉中曾載施閏章（號愚山，1618-1683）之語：

施愚山先生曰：「藥地大師，三教宗主。以無我為過關，以因物為適當。精義入神，殆不可測，而行處則平實，接人則春風也。」⁴⁴²

此實亦非施閏章之語，而乃方以智自言，參施閏章〈復青原藥地老人〉之書信中有言：

來教以無我為過關，以因物之則為適當，此正決也，終身被服矣。⁴⁴³

關於此點，方以智妻潘氏之堂侄潘江（號木崖，1619-1702）於《龍眠風雅》之詩人小傳中有言：

公為人平恕，飲人以和，教人以無我為過關、因物為適當，慎獨于未發、明徵于中節，尤諄諄于「好學」、「毋自欺」兩言。⁴⁴⁴

⁴⁴¹ 明·大別：〈炮莊發凡〉，收入明·方以智：《藥地炮莊》，發凡、跋文，頁5-6。

⁴⁴² 清·蕭伯升：〈刻炮莊緣起〉，收入明·方以智：《藥地炮莊》，發凡、跋文，頁9。

⁴⁴³ 清·施閏章：〈復青原藥地老人〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷八，書，頁190。

⁴⁴⁴ 清·潘江輯，彭君華主編：《龍眠風雅全編》（合肥：黃山書社，2013年11月，《安徽古籍叢書》本），《龍眠風雅》，卷六十四，衲子，釋弘智，頁2838。

此可知方以智「以無我為過關」，以「無我」與「因物」抑或「因物之則」為重要思想，以處理自我與物象及其間關係之議題。關於此點，方以智次子方中通跋其語錄時有言：

老人之時乘也，以無我為過關，以不自欺為薪火。⁴⁴⁵

方中通注其思想要錄時亦有言：

先君以無我為過關，以毋自欺為薪火。⁴⁴⁶

方中通所作之〈哀述〉七律十首，中有「文字果然離不得，虛空粉碎只憐才」句，詩末注言：

在父為之力埽窠臼，挽回人心，發明寂歷同時、晝統晝夜、善統善惡之說，而以無我為過關，以不自欺為薪火，打殺向上，專提向下。嗚呼！婆心切矣！⁴⁴⁷

此則可知「無我」除可與「因物」並論，亦可與「不自欺」之說相通，益足見方以智「以無我為過關」之深意。方以智謂「無我」為「過關」，大抵表此關隘未必人人皆可通過，而諸人亦未必悉知有此關隘之當過，遂於此要點屢加提拈。此處盼扣緊方以智與「無我」有關之論述，以明此圓：三點於自我主體覺知面向中展現之重要環節。

一、 三番兩折

關於自我主體覺知面向可能蘊含之工夫歷程，方以智論及參悟與學問之進路時，每每以「火候」闡發，其解〈齊物論〉篇題總論處，有曼衍眉批言：

道家曰「形神離則死」，又曰「大患惟吾有身」；《易》言「不獲其身」，而孟曰「萬物皆備于我」，聖人亦作巧語耶？此篇首言「喪偶」，中間乃言「兩行」，毋乃主伴不孤起、火候當三番乎？那叱析骨還父、析肉還母，始現全身。自是平日用功，經悟如斯，非故洸洋，不可致詰。愚者曰：「撩起便行，能有幾個？」⁴⁴⁸

其引《史記》〈太史公自序〉中評道家之語，復引老子、《周易》、孟子之語，關注核心大抵皆指向「身」與「我」之主體身形乃至自我覺知之議題；其引哪吒剔骨剜肉以全身還報父母並為雙親說法之談，則彷彿將〈齊物論〉之語言文字視作某種身體之示現來論述，唯透過如斯之離析或支分方得直面其本來全身，

⁴⁴⁵ 明·方以智著，邢益海校注：《青原愚者智禪師語錄》，〈跋〉，興馨跋，頁354。

⁴⁴⁶ 明·方中通：《心學宗續編》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995年9月，《四庫全書存目叢書》，子部儒家類，第12冊，影印景德鎮市圖書館藏清康熙繼聲堂刻本），卷之四，方文忠先生，頁241。

⁴⁴⁷ 明·方中通：《陪集》，《陪詩》，卷之四，《惶恐集》，〈哀述〉，注語，頁107。

⁴⁴⁸ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，〈齊物論第二〉，閒翁曼衍，頁194-195。

而此亦可通於之前所論之本自具足之全眼覺知境界。如今欲關注其所謂「火候當三番」之語，此當即於平日撩起便行之得以用功參悟處。方以智曾引王世長（生卒年不詳，或為南宋初年人⁴⁴⁹）談及莊子論物象與自我間之妥適關係，其載：

王世長曰：「莊子言『物物者不物于物』，荀子言『精于道者物物』，一也。韓嬰曰『行不貴苟難，辨不貴苟察，惟其當之為貴』，莊子亦曰『有為也欲當』，此中節之符也。凡夫物而已，賢者惟求不物于物，智者並不為不物于物者所物，聖人徹上徹下，依然止是物物已耳。」⁴⁵⁰

對此方以智注言：

未學道時，茶是茶，飯是飯；專精逆翻時，茶不是茶，飯不是飯；究竟茶是茶、飯是飯。有深淺否？教止言當，我見自便，當果當乎？必無我，無無我，而後知當其當者，即如其如也。請過三關。⁴⁵¹

如以圓：三點表示王世長所論之物我關係，凡夫安於下二點之肉眼日常覺知境界，賢者則盼進於上一點之醞眼冥契覺知境界，智者則欲達全三點之伊眼融貫覺知境界，而聖人則隨順出入於此三者以遊於全眼動態持衡覺知境界。如以圓：三點表示方以智所論之工夫歷程，未學道時明悉物象分別即下二點，專精逆翻時泯除物象分別即上一點，究竟之時隨順物象分別則為三點全彰。如以圓：三點表示方以智所論之主體狀態，我見自便而人我、物我皆為對立即下二點（··），無我而人我、物我皆無對立即上一點（·），無無我而我見與無我見皆得隨順感通照應即三點全彰（∴），方以智所謂「三關」之「過」，當即可收攝

⁴⁴⁹ 此據方以智將王世長該段文字收於楊簡（號慈湖，1141-1226）與劉辰翁（號須溪，1232-1297）之間，《藥地炮莊》總論上篇共收《莊》評四十餘家，大體皆依時間順序編排；然亦偶有例外，如將南朝馬樞（522-581）之言收入宋元諸評之間。另可參張永義：〈儒宗別傳——從《藥地炮莊·總論上》看方以智的莊學觀〉，收入明·方以智著，張永義注釋：《藥地炮莊箋釋：總論篇》（北京：華夏出版社，2013年9月），頁265-278，尤其是272。張永義此文曾先後收入陳少明編：《情理之間——馮達文教授七秩壽慶文集》（成都：巴蜀書社，2011年5月），頁238-247；張永義：《中國思想論集》（成都：巴蜀書社，2012年5月），頁62-76；李志剛、馮達文主編：《近代人物與近代思潮》（成都：巴蜀書社，2012年6月），道家流變，頁186-199；四者文字略有出入，足見學者運思軌跡，今以其最後修訂之版本為主。唯學者歷經數年，王世長之情況仍為待查待考，足見此人生平資料搜羅之不易。今查朱熹（1130-1200）曾作〈王氏譜序〉一文，文中載授王氏宗族譜牒予朱熹者即為王世長，且王世長為王回（字景深，1048-1100）後裔、王唐卿（生卒年不詳）之長子，不知此人是否即方以智此處所錄者，然縱使時代相近，亦未能遽下定論，姑存以待考，參南宋·朱熹：〈王氏譜序〉，收入清·王椿修，清·葉和侃纂：《僊遊縣志》（臺北：成文出版社，1975年6月，《中國方志叢書》華南地方福建省第242號，影印清同治十二年重刊清乾隆三十六年刊本），卷四十八，藝文，諸體（書），序，頁984-985；南宋·朱熹：〈王氏族譜序〉，收入曾棗莊，劉琳主編：《全宋文》（上海：上海辭書出版社、合肥：安徽教育出版社，2006年8月），第250冊，卷五六二三，朱熹，一九六，頁359；南宋·朱熹：〈王氏譜序〉，收入東景南編著：《朱熹佚文輯考》（南京：江蘇古籍出版社，1991年12月），第一編，朱熹佚文輯考編年，頁230。

⁴⁵⁰ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論上，〈集漢唐宋至今諸家論說〉，頁20。

⁴⁵¹ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論上，〈集漢唐宋至今諸家論說〉，眉批，頁20。

於此圓：三點之動態持衡。

關於此「我」之主體覺知與「三關」之工夫歷程，方以智於〈雙選社傳語〉中亦曾以「三番兩折」闡言：

先明善曰：「動心以知不動之心，忍性以知不忍人之性。」知幾慎獨，入門冶礦，端在此矣。離己離人而立於獨，此何幾耶？萬物皆備之獨，與空空無知之獨，一耶、二耶？一日克己復禮，天下歸仁焉；無我，無無我，果當三番兩折耶？⁴⁵²

方以智之曾祖方學漸為學者私諡為明善先生，如以圓：三點表示方學漸論心性之語，則可謂動下二點之心以明上一點本不動之心，忍上一點之性以明下二點不忍人之性，如此心性三點自得全彰；此由下二點至上一點，復由上一點返下二點，以使三點全彰之歷程，與前所論慎獨、見獨乃至體獨、立獨之歷程相通，亦可與我見、無我、無無我之主體覺知感受相通。正由於方以智將此「三番兩折」之歷程銘記胸懷，當其面對憨山德清（1546-1623）「孔子毋意、毋必、毋固、毋我，據菩薩乘而說法，嚴於治身；老、莊深觀造化之原，精於忘我」⁴⁵³之論述時自能特闢創論，其言：

「子以四教：文、行、忠、信。」「子不語：怪、力、亂、神。」以此例之，當云：「子絕四：意、必、固、我。」而今多四「毋」字何也？「毋」者，禁止之詞。「四毋」是大賢地位。老、莊，巧言「四毋」者也。曾知孔子為「絕」其「四毋」者乎？三一日：「『江漢以濯之』，『四毋』也；『秋陽以暴之』，所以去『濯』也，『絕』『四毋』也。」⁴⁵⁴

此段扣緊《論語》〈子罕〉「四毋」之語句發揮，將其與〈述而〉「四教」、「子不語」之論述方式相互比較以突顯可疑處，若據「三番兩折」歷程中「無我」後尚須「無無我」，則「毋我」後亦當「絕毋我」；末尾徵引外祖吳應賓將《論語》〈子罕〉「四毋」語句與《孟子》〈滕文公上〉記載曾子描摹孔子道高德純語句並參之論述總結，足見吳應賓於此議題對方以智思想之影響。⁴⁵⁵然此「三番兩

⁴⁵² 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷首，卷首三，〈雙選社傳語〉，頁 69。

⁴⁵³ 此據《藥地炮莊》中所引，參明·方以智：《藥地炮莊》，總論中，〈憨山影響論〉，頁 56。該段文字乃合二處以言，憨山德清於〈論教乘〉原文謂：「孔子欲人不為虎狼禽獸之行也，故以仁義禮智援之。……雖然，孔氏之跡固然耳，其心豈盡然耶？況彼明言之曰：『毋意、毋必、毋固、毋我。』觀其濟世之心，豈非據菩薩乘而說治世之法者耶？」另外於〈論宗趣〉原文則謂：「老氏生人間世，出無佛世，而能窮造化之原，深觀至此。……古德嘗言：『孔助於戒，以其嚴於治身；老助於定，以其精於忘我。』」參明·憨山德清：《觀老莊影響論》（收於明·憨山德清：《老子道德經憨山解》，臺北：新文豐出版股份有限公司，1973 年 6 月，琉璃經房倡印流通本），頁 14-15、頁 30。

⁴⁵⁴ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論中，〈憨山影響論〉，眉批，頁 56-57。

⁴⁵⁵ 吳應賓與方以智對此「四毋」之詮釋可謂別開生面，然則觀察《論語》中諸般單起分承之語句，確實得於此處生疑而如斯闡述發揮，參錢穆：《論語文解》（臺北：聯經出版事業公司，1998 年 5 月，《錢賓四先生全集》第 2 冊），明體上，第三章第一節「單起分承」，頁 39-41；唯若非先存無我、無無我之「三番兩折」歷程於胸臆，恐吳應賓與方以智未必採此詮釋，更惜

折」之歷程亦未必定然需要，方以智康熙三年（甲辰，1664）冬日於〈青原山水約記〉中有言：

在山水言山水，可也。仁者、智者，代乎、錯乎？必三番乎？不落階級者誰乎？是在後之遊者。⁴⁵⁶

此可與其發凡《青原志略》之語並參：

嘗以仁智二樂，靜動相反，尼山分舉之，不一收歸，有疑者乎？《易》言二見，好有二蔽，將聽其攘臂耶？三番山水，惟過關者享之。……苟不過關，烏乎知之？見道忘山，見山忘道，三番火候，其可欺乎？⁴⁵⁷

發凡之語謂三番山水之妙惟過此三關者可以享用，未經此三番火候，難免見上一點之道則忘下二點之山，見下二點之山復忘上一點之道，而無能於山於道三點全見；然此見道、見山與忘山、忘道亦可謂諸人本自具足之覺知經驗，霎時對此有悟則可不落工夫歷程之階級，隨順遊於山水之間，於我、無我、無無我諸種狀態中自在出入。方以智於《物理小識》論魏伯陽（約 100—170）《參同契》衍釋易理處有言：

兩折三番之火候，泯中用二之交輪，坎離濟化，大道固然。⁴⁵⁸

此則可見兩折三番之火候為世間大道本即有之現象，為待學人自身於此有所體悟。方以智於康熙元年（壬寅，1662）恍若季札掛劍般為已逝之徐世溥（字巨源，1607-1658）之《榆墩集》作序時，曾於末尾附論二人之往來，論及自身易學詮釋時有言：

三五四破，在在歷然，易且微之；古之至聖，差別易簡，正賴此生成之符。特從畫前畫後，三番兩折，死心曝杖，乃始盡變，而不為一切所惑耳。⁴⁵⁹

其後讀者如不明吳應賓與方以智對此議題之開創，亦可能當面錯過，參李宛玲：《方以智《藥地炮莊》思想研究》，第三章第四節，「三教「無我」之工夫論」，頁 73-74。在吳應賓與方以智之前，鄭汝諧（1126-1205）曾闡釋該章言：「毋，禁止之辭，猶有心也。子之所絕者，非意、必、固、我也，絕其『毋』也。禁止之心絕，則化矣。非弟子察識之精，安能知之？」近人程樹德（1877-1944）則深許鄭汝諧之解而言：「此解最勝，恰合聖人地位。蓋僅絕意、必、固、我，此賢者能之。惟聖人乃能并絕其『毋』。」吳應賓與方以智曾否讀過鄭汝諧之評述現已難考，唯無論如何，此二人自可謂為其萬世旦暮相遇莫逆深契之解者無疑，參宋·鄭汝諧：《論語意原》（上海：商務印書館，1937年6月，《叢書集成初編》本，據聚珍版叢書本排印本），卷二，〈子罕第九〉，頁 40；民國·程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》（北京：中華書局，1990年8月），卷十七，〈子罕上〉，頁 575。另關於該「四毋」語句平實通行之解釋，可參錢穆：《論語新解》（臺北：聯經出版事業公司，1998年5月，《錢賓四先生全集》第4冊），上篇，〈子罕篇第九〉，頁 311-312。

⁴⁵⁶ 明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷六，記，〈青原山水約記〉，頁 144。

⁴⁵⁷ 明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷首，序文、發凡，〈發凡〉，山水，頁 10。

⁴⁵⁸ 明·方以智著，龍旭光、朱廣福校對：《物理小識》，卷之三，人身類，〈參同契〉，頁 88。

⁴⁵⁹ 明·方以智：《浮山文集後編》，卷二，〈徐巨源榆墩集序〉，頁 387-388。

如此可見兩折三番之火候如不能當下自證感通，則亦待極深研幾，乃得不為世出世間之諸法現象與眾家學說所困惑。據上所論，兩折三番之火候未必定與我、無我、無無我諸種狀態並言，然不出方以智討論參悟與學問之範圍，此二者亦重在自我主體覺知面向之修持，遂得就此火候以論主體之狀態；「三番」可謂有我之「 $\cdot\cdot$ 」、無我之「 \cdot 」、無無我之「 $\cdot\cdot$ 」。此三層覺知境界，「兩折」則可謂有我而無我之「 $\cdot\cdot\rightarrow\cdot$ 」、無我而無無我之「 $\cdot\rightarrow\cdot\cdot$ 」。此二層善巧轉折，三番兩折皆可收攝於此圓 $\cdot\cdot$ 三點之觀法。

二、 小我大我

關於覺知境域中主體之不同樣貌，方以智曾於《東西均》〈三徵〉中闡發前引方學漸論心性之語而有言：

有決幾焉，動心以知不動，忍性以知不忍，無我以知大我，大我攝于小我。⁴⁶⁰

此段可與方以智《易餘》〈如之何〉中論《大學》心意知物處所言者並參，其言：

事事無事，形形無形。始於無我，而用於無無我；如何其大我，則可不問我之有無矣。不破小我，豈知我之如何皆備耶？究也，小我即是大我，大我必用小我。已無能所之我，又何有無能所之我哉？⁴⁶¹

細究此二段所論，自不當言主體之覺知狀態為何，而當論覺知境域中顯現之主體狀態為何。前論動心忍性而心性三點自得全彰，唯直下反觀實難言此心性覺知是否有中心統屬，世間諸相皆可謂為本自具足之能知能覺於當下自然現前之顯現，如此觀察自於物我與人我對立之我見（ $\cdot\cdot$ ）習慣中突破抽離，而入於與人與物皆無對之無我（ \cdot ）狀態；然此無我者究竟為何不易言明，如隨順當下自然顯現之思緒念慮亦或語言音響而復執持此狀態為究竟真實，則終將難解言我無能所之我實亦執我之困境；然若不執持無我之境，無無我則亦可隨順自然顯現之自我感而言有我，霎時可感知三點全彰皆備之大我（ $\cdot\cdot$ ），復歸攝進入此小我（ $\cdot\cdot$ ）之自我感而不論我之有無以於此世間隨順運行作用。方以智於《易餘》〈知人〉中有言：

以名我奪其利我，且以達我奪其名我，復以理我制其達我，要以大我化其小我。變態萬端，不外天地。《春秋》之我皆情也，即皆理也，誰犗誰精？理其情，而無我可以我矣。⁴⁶²

⁴⁶⁰ 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈三徵〉，頁 62。

⁴⁶¹ 明·方以智著，張昭焯整理：《易餘》，卷之上，〈如之何〉，頁 410。

⁴⁶² 明·方以智著，張昭焯整理：《易餘》，卷之下，〈知人〉，頁 587。此段可與方以智《藥地炮莊》〈盜跖〉「無足問於知和」段落所引其父方孔炤《潛艸》之語合觀，其載言：「盈虛本然，何苦不知足耶？聖人知萬世人以情，而養萬世人以理。理明，則奪其羶華劍筆之勢；因情，則足以勢其不驕不倍之理。理懸日月，教鼓風雷。且以名我，奪其利我；又以達我，消其名我；

此段名我、利我、達我、理我等自我狀態之相奪相制，皆可謂將物我與人我對立之習慣輪流依序代入下二點我見（··）之左右以相互破除，如此自得漸次自證無名我、無利我、無達我、無理我之上一點無我（·）之情狀，此要不外乎大我（∴）運化其小我（··）於圓∴三點中之過程，如此世間春秋褒貶明辨義理之倫常秩序亦可不因無我之說而敗壞，該大我可謂皆理（·）皆情（··）而無分精粗，但以理統情即可以無我統我而亦不壞我相於世間。

三、 破我之情識

關於此「我」最初之顯現與其後之鞏固強化，方以智曾於康熙三年（甲辰，1664）安排叢林職事時，以形骸之分成與情識之熾盛闡言此點，其言：

形骸既分，即有血氣之我；有血氣之我，即有衣食之我；有衣食之我，即有是非之我；有是非之我，即有毀譽之我。情識一熾，護短掠虛，驕妒斯起。……真正學道人，便從這裏看破，最為省力。不得已看話頭、起疑情，猶是方便矣。既已不相應，只請以不自欺為本參，放在腳心裏踏著。⁴⁶³

如斯形骸於此世間分成顯現後，自我感因血氣、衣食、是非、毀譽而逐步鞏固，若情識熾盛則守護此自我感抑或妒嫉非此自我感所統攝之他者之衝動亦將興起，當是於此自我感養成之習慣歷程未能清晰。如得看破此自我感之成立乃漸次強化，不受其牽引亦不再行增益，現證自我感生起於本無自我之直下覺知中，當是最為直捷，不然看話頭、起疑情亦皆是為方便處理此我見因情識熾盛而於人世間造成之種種困境；若如斯處理自我感之方便法門皆不相應，奉行自誠己意而毋自欺之語，久而久之亦有可能忽有所悟，不復為因此自我感所衍生之種種念慮思緒抑或糾結其上所迸發之情緒感受所束縛。方以智於《易餘》對〈知人〉之題注有言：

情識之世，讒、嫉、蔽、護而已。許有巧讒、巧嫉、巧蔽、巧護以自命知人者，而知人之衡愈亂矣。聖人因民之好惡以明天之是非，所謂「奉三無私以勞天下」者，即神一于二者也。志在《春秋》，行在《孝經》。知此者，可許無我、無無我。⁴⁶⁴

所謂讒、嫉、蔽、護，皆可謂於人我間有所對立方得顯現，若僅觀此種種行為巧妙偽裝所顯現之現象而自命於他人有所深知，則此將造成知人權衡之分辨安立益加困難；如能依《禮記》〈孔子閒居〉中所謂如天地日月覆載照耀般皆無所私而勞動辛勤於此世間，自可謂神一於二、貞一用二者，亦即深知無去該自我感又能無去該無我感而復隨順入於世間之自我者；如孔子般志在《春秋》而行

復以平我，約其達我；妙以大我，化其小我。物理即是天理，盜情止是人情。」參明·方以智：《藥地炮莊》，卷八，禱篇，〈盜跖第二十九〉，集評，頁 813-814。

⁴⁶³ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷一，〈安職事示眾〉，頁 124。

⁴⁶⁴ 明·方以智著，張昭焯整理：《易餘》，〈易餘目錄〉，知人，注語，頁 342。

在《孝經》，亦可能為經歷如斯三番兩折之人所呈現之樣貌。方以智於《易餘》〈知人〉更詳論此事而言：

倫常熱火，禮樂炊薪，則《春秋》即《易》之著龜，鄉國皆忠恕之飛躍，何患乎無術而誑之？即謂以忠恕誑之可也，即謂以無我、無無我誑之可也，即謂以知微、知幾之生死誑之可也。生死始於識我，識緣於欲；欲得則樂，不得則苦，苦樂、樂苦，遂成愛憎之我；患得患失，而憎人之斥所患、愛人之容所患，遂成是非恩怨之我。我為貪本，豈待爵祿名高，而後馬牛其風不可惜哉？凡稍稍自好者，則叱其所不為，皆貪我也；凡有所知，即踞其所知，而求設曼辭以免於所不知，皆貪我也。因其好我，則忌為人之所惡；我惡之，則惡人之好之；或畏人言之，而成我之不明，因自諱而自安之，皆貪我也。……凡欲以自受用而不顧先王、不顧後世，皆巧護、巧嫉、巧讒、巧蔽以生獨尊之執者，此貪我之甚者也。……不能無我，豈能知微？微不見幾，滔滔何及？⁴⁶⁵

此論無我乃能知微知幾，以此誑誘學人，自能入於志在《春秋》復行在《孝經》之安享倫常禮樂之狀態。生死始於情識我見，自此識而欲、苦樂、愛憎、是非恩怨以至諸般世間問題，皆可謂此情識我見貪圖鞏固自身所致；方以智所論因情識我見發端而衍生人已間之種種曲折情狀甚詳，而貪圖鞏固情識我見之最甚者，則非巧妙偽裝讒、嫉、蔽、護諸端人我對立以成之詭態而不顧往古來今只圖獨尊自受用者莫屬。

上述之情識我見，雖有其順流顯現與習慣強化之情狀，然亦未必真，方以智約於順治十六年（己亥，1659）在龍湖不二社曾應揭暄（字子宣，1613-1695）之問「不二法門」而開示面對此「我」之方式，有載：

子宣問曰：「請問不二法門，還是因有二，纔說個不二？還是沒有二，說個不二？還是一即是二、二即是一，說個不二？還是無有一、無有二，說個不二？請師開示。」師曰：「一口吞得盡，一口道不盡。」

宣曰：「今日折中舛馳，惟望詳明正告。」師曰：「說個不墮諸數，不落有無，尚且不親切，何況說什麼一不成、二不是？止為代明錯行，是情載內之端幾，回避不及者，故指點其為物不二耳。按下雲頭，腳踏實地，見在龍湖放生道場，願與諸公放一個萬古之大生何如？」

曰：「將如何放？」師曰：「各各放下無始劫來驕妒鄙吝之我，則經絡官肢，毫毫孝順；山川草木，處處謳歌；個個當下舞蹈浴風，日日碗中宣說聖諭，豈非放一個萬古之大生耶？如此不二排場，一真打滾，且將《中庸》之鳶魚、《大學》之黃鳥、〈逍遙遊〉之鯤鵬、七金山之金翅，作一個放生會得麼？果然親證到此田地，自然不說二、不說一，不說有、不說無矣。不能放此大生，則我見自障，執成徒法之門，救弊千岐，又鬪

⁴⁶⁵ 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之下，〈知人〉，頁 583-584。

矯偏權巧。」⁴⁶⁶

若以圓：三點觀察揭暄所問，可謂重在探討該整全符號之下二點、上一點與全三點間微妙之關係，方以智所答則可謂以此圓：三點可吞併統貫揭暄諸問而令其諸說隨順無礙，然欲道盡圓：三點可開展之種種道理則又無可窮盡，不如關注揭暄發此問頭之由覺知境域中顯現之主體自我狀態，自能應會此圓：三點之深意。方以智極巧妙地以「放生」闡釋「放下自我」，將情識我見放生，亦即不求破除消滅此情識我見，唯令其自然顯現升起亦復自然隱沒消退，則其生滅顯隱之諸般現象實皆於此直下敞現之覺知境域中，下二點實在全三點之中；縱有破除下二點乃得見上一點與全三點之工夫善巧，到該田地亦知該破除泯滅亦非真正之破除泯滅，唯是方便言說引導所為。放生下二點情識我見，自證無我、無無我之諸境，乃知所放生者實亦全三點之大我，自可與鳶魚、黃鳥、鯤鵬、金翅等三教經典中生機活潑浩氣流行之諸般描述相應。以上所述重在三番兩折之第一折，亦即有我而無我之「·—→·」，此當進論其第二轉折之義涵所在。

四、 破無我之僭竊

前論方以智闡述情識我見當以放生處理，側重於對該境界之自身親證，而非作為對於他人之衡量評斷，方以智合明廬墓時期（1655-1658）曾有〈墨歷崖警示〉，其言：

千言萬語，都向自身上消，若以無我無人為平等，便可僭竊亂分，此是我見否？因此認賊為子，便云惟我獨尊。歛！⁴⁶⁷

此即謂無我之說亦當往自身體證，若尚未親證而反僭竊該說為藉口以亂倫常名分，則仍是情識我見在作主，聽憑覺知境域中所顯現之情識我見僭竊無我之說以行鞏固自身之實，這般以唯我獨尊為無我之無我說實乃認賊為子。⁴⁶⁸方以智於《易餘》〈知人〉更有詳論此事而言：

知人之根死尚不能無我，酷而禁之，辟如防川，大決所犯，傷人必多。故竊無我者，其我更甚。所能忍，則曰「我無世俗之我」；其不能忍，則曰「我無緣飾之我」。事違古人，則曰「我無踐迹之我」；偶合古人，則曰「我無師心之我」。豨膏滑棘，則曰「我無適莫之我」；留滯不舍，則又曰「我無圓通之我」。依於無善無惡，則曰「我無彼此之我」；依於有

⁴⁶⁶ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷首，卷首三，〈龍湖不二社茶話〉，頁 61-62。

⁴⁶⁷ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷首，卷首二，〈墨歷崖警示〉，頁 42。

⁴⁶⁸ 方以智如斯批判當可謂有感而發，同時代如其知交王夫之便極痛惡因詞窮理屈故躲閃藉託「無我」以發放縱蕩肆之言者，王夫之嘗言：「言無我者，亦于我而言無我爾。如非有我，更孰從而無我乎！于我而言無我，其為淫遁之辭可知。大抵非能無我，特欲釋性流情，恣輕安以出入爾。」參明·王夫之撰，夏劍欽重校：《思問錄》（長沙：嶽麓書社，2011年1月，《船山全書》第十二冊），內篇，頁 417-418。王夫之對此「無我」之批評，自有本於其博奧思想體系之考量衡定，而方以智「無我而無無我」乃至「無我備我」之論述，亦可視作對當時如王夫之所見之「無我」思想流弊之辯難回應。

善有惡，則曰「我無昏憤之我」。亦有亦無，則「外合中離之無我」；非有非無，則「轉徙蓬藪之無我」；即有即無，則恣睢橫行無非「無我」。身無我焉用修？心無我焉用正？漚影瀾翻，滑於大瓠；強悍滅裂，敢於廉來。又儼然曰：「我能知人，人莫知我。」又推之曰：「我甘廢人也，人又何用知之？」不使人知，巧於求知，知人之價愈高愈市。申韓之於桀紂，楊墨之於申韓，相去不能以久，又况嫉理、護私、讒賢、蔽善，以無忌憚竊知人之術、亂知人之衡哉？然斷爛之《春秋》尚存兩間，無忌憚者終生忌憚，此聖人知之憂之而卒忘憂者也。⁴⁶⁹

此中已將竊據無我之說而縱脫自放之情狀描摹得淋漓盡致，面對能忍與不能忍、古人之違逆與偶合、心靈之流蕩與閉塞、善惡之有無、有無之諸說等諸般情境，皆得以無我為藉口而行放肆縱容覺知境域中所顯現之情識我見之實，於此得見竊據無我之誠不足取。若然，則尚需無我而無無我之「·——∴」第二層善巧轉折，圓∴三點對於覺知境域中顯現之自我主體狀態之三番兩折方成完整。

五、無無我之備我因物

關於無我而無無我之說，方以智常以孟子萬物皆備之我闡釋，其約於順治十六年（己亥，1659）在龍湖不二社中有言：

曾知生寄死歸，止是勤儉之精一乎？曾知勤儉之精一，止是不自滿假、便會極乎？曾知必有事之為勤、無我之為儉乎？曾知強恕反身，而見萬物皆備之我為無我乎？曾知無身有事之為精一乎？人之生也直，直心是道場。不二法門，惟毋自欺。鬼神水火，皆怕至誠。格致研極，乃是茶飯。仁智不能交圓，偏執一見，鬪諍堅固，反不如日用之百姓矣。⁴⁷⁰

生、勤、智、有事皆可以下二點表示，死、儉、仁、無我皆可以上一點表示，合此上下二層之全三點則為惟精惟一以允執之整全。不二法門於奉行自誠己意而毋自欺時自將相應於圓∴三點之整全，處於直心至誠狀態下，便不復為因此自我感所衍生之種種念慮思緒與情緒感受所矇蔽，仁智交圓即證無無我、萬物皆備之備我之全三點，如此即可隨順感應於無我與自我之間，不偏執一見而仍用功於格致研極之學問茶飯。⁴⁷¹細察此處「萬物皆備之我為無我」之語，當可

⁴⁶⁹ 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之下，〈知人〉，頁 583-584。

⁴⁷⁰ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷首，卷首三，〈龍湖不二社茶話〉，頁 63-64。

⁴⁷¹ 方以智此般不住於「無我」光景並續發「萬物皆備之我」境界之理路，可見得其對外祖吳應賓思想承紹繼興之脈絡軌跡。吳應賓於《古本大學釋論》曾言：「欺曰自欺，謙曰自謙，修曰自修，明曰自明。自也者，我也；備物之我，非對物之我也。」亦曾言：「知無我之矩，而絜之以無我之意，思其不思以思去思，勉其不勉以勉去勉，有我之意克之而去，無我之意熟之而去，如藥治病，病已藥除，此意之所以誠，而至善之所以止也。不知無我，則不知備物。」參明·吳應賓：《古本大學釋論》，卷之二，〈釋誠意章第四〉，頁 40、42。此外，吳應賓於《宗一聖論》中又曾言：「『無我』者，無始之性，至善之體相也，赤子之心不與也；『有我』者，無始之習，不善之依止也，物交之引不與也。『觀其無我，以去其有我』者，復性之習，一善

謂明晰無我而無無我之「·—→∴」第二層善巧轉折之後，無我可以「○」表示、有我可以「∴」表示、無無我則可以「☺」表示，遂備我之有我與無我實皆圓∴三點之隨順顯隱。方以智曾於佛誕日劉平田居士皈依佛門時開示：

必真解脫，始是擔當。削鐵斬釘，乃大夫事。祇如初生，自言獨尊，何故雪山六載乃叫奇耶？……謾落商量，閒疑且置，只要是箇削鐵斬釘漢子，定然拔俗，不肯因循。即今發願，初心原在。拄天拄地，無我備我。本來尊貴，不用雲門。訝為希奇，多生一笑。自盡今時，早已攪長河為酥酪。⁴⁷²

方以智將釋迦牟尼誕生之狀態對照劉平田皈依之狀態，不以其間有無可彌縫之鴻溝，而以皈依亦重在發願以明晰自身之初心，只盡今時則本來尊貴，真解脫之「無我(○)」與真擔當之「備我(∴)」狀態皆為拄天拄地如全三點，皆是本自具足之圓∴三點，自證自明即是削鐵斬釘之大丈夫事。

明晰無我而無無我之「·—→∴」第二層善巧轉折，亦即證知萬物皆備之我為無我抑或證知無我備我，則該狀態已是三點全彰，上一點與下二點之狀態皆已經歷而可隨順出入，對此方以智於其長子方中德《古事比》之〈感應〉⁴⁷³後有言：

「無我無作無受者，善惡之報亦不忘。」《維摩經》揭出矣。大《易》之一在二中，一不壞，二亦不壞，非明證耶？六祖化蒙山之執，猶是撥別影草。此等處以有所知心而解會之，相去遠矣。況情識錮蔽，而竊冒以荒逞乎？永嘉深歎「莽蕩招殃」，亡羊補牢，未晚也。《法華經》曰：「是法住法位，世間相常住。」知無我，則因物中節；知不忘，則回光返照。真不昧者，真享其不落者也。⁴⁷⁴

此謂易學之一在二中、一不壞而二亦不壞，則可謂圓∴三點之上一點不壞而下二點亦不壞，上下二層不應偏廢，於此圓∴三點之全貌不昧(☺、∴)，方享此圓∴三點之不落(☺、○)，若不忘下二點分別之善惡之報，亦自是對上一點無別情狀之回光返照，如能證知上一點無別無我之情狀，亦將因順下二點分別之物相。此即「無我」與「因物」間之巧妙關係，不受情識我見衍生之思緒念慮與情緒感受所控制，反能清明分辨差別物相之諸般特性而隨順相應。

之拳拳也，步趨之學不與也；『忘其有我，併忘其無我』者，合性之習，止善之安安也，忠恕之道不與也。」參明·吳應賓：《宗一聖論》(臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995年9月，《四庫全書存目叢書》，子部雜家類，第90冊，影印中國科學院圖書館藏清光緒四年吳樹申刻本)，卷上，〈性善論〉，頁462；此段亦為《藥地炮莊》所引用，兩相對照參看，當可見得《藥地炮莊》該段落間多有方以智抑或左銳之轉折按語，參明·方以智：《藥地炮莊》，總論中，〈黃林合錄〉，頁97-98。

⁴⁷² 明·方以智著，邢益海校注：《青原患者智禪師語錄》，卷一，上堂，〈劉平田居士浴佛日請上堂〉，頁288。

⁴⁷³ 關於此篇之內容，可參明·方中德撰，徐學林校點：《古事比》(合肥：黃山書社，1998年10月，《安徽古籍叢書》本)，卷之十五，〈感應〉，頁336-342。

⁴⁷⁴ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷二，〈書中德〈感應篇〉後〉，頁185。

方以智於康熙六年（丁未，1667）秋日應其師余颺之邀至莆田，離去後於回信中呈現於我、無我、無無我三種覺知境域生現之主體自我狀態皆已明晰之體驗實感，其言：

伏以坎離豎照，於穆之命我者儼然。……大人統御，一切彌綸。就路還家，本無我而因物之則；應症予藥，窮諸變而適措其宜。到此忘言，於我何有？⁴⁷⁵

縱使自身處於後天陰陽坎離之世間狀態（☵☲），仍得感受於穆不已之天（☉），而於覺知境域生現之主體自我狀態之圓：三點全彰後，亦只是與時消息完遂於穆不已之天運化作用於此覺知境域之使命，此亦可以與此節首段所引之大別所謂「寓不得已，天豈辭勞」之狀態相應；此時無受情識我見之干預，復無自陷僭竊無我之病，自能因物之則而清明分辨差別物相，諸般變化亦得窮盡而可應症予藥，無受覺知境域顯現之思緒念慮與情緒感受所羈絆而能隨順善用，然此時諸般作用皆可將歸本於穆不已之天，唯獨圓：三點藥樹情態之持衡運作，無假絲毫人力造作安排。方以智思想中關於我、無我、無無我三種覺知境域生現之主體自我狀態既明，當可將此圓：三點持衡運作之主體狀態統稱為「藥樹主體」，而此藥樹主體有其相應之觀照作用，此當進論於下節。

第四節 藥樹作用：隨、泯、統

既已明圓：三點藥樹情態應用於覺知境域生現之主體自我狀態之符號模式義涵，當可再思其對於方以智思想中極為重要之「隨、泯、統」概念之解釋效力。方以智於〈東西均開章〉中有言：

貫、泯、隨之徵乎交、輪、幾也，所以反覆圓：《圖》《書》也，是全均所露洩之本，熟讀而破句者也，立而不立者也。⁴⁷⁶

方以智關於「隨、泯、統」之術語時有融通不拘之現象，「隨」作「立」、「存」而與「泯、統」並言之狀況存在，「統」作「貫」而與「隨、泯」並言之狀況亦所在多有，其中藉由語辭轉換所賦予讀者之微妙差異感受當亦為方以智所重視⁴⁷⁷，唯今暫以《東西均》〈三徵〉題後小注「統、泯、隨」⁴⁷⁸之術語總括，而隨順引文中使用之術語討論。此段將此「貫、泯、隨」之作用以其所推崇之全均

⁴⁷⁵ 明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷四，〈回莆田黃改庵諸公啓〉，頁 261-262。

⁴⁷⁶ 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈東西均開章〉，頁 17。

⁴⁷⁷ 關於方以智採用「統」字或「貫」字可能造成之異義與層次，蔡振豐先生之論述值得重視，參蔡振豐：〈方以智三教道一論的特色及其體知意義〉，頁 178-181；蔡振豐：〈覺浪道盛與方以智的孔子觀〉，收入黃俊傑編：《東亞視域中孔子的形象與思想》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015 年 11 月），中國篇，頁 131-165，尤其是頁 160-161。

⁴⁷⁸ 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈三徵〉，題注，頁 35。

表彰，並藉由圓·:三點之符號討論，則該三種觀照作用與該符號之對應關係值得重視，今當可於此脈絡下將此三種作用統稱以「藥樹作用」。

一、 隨泯統與圓·:三點

論及方以智討論「隨、泯、統」之重要文本，歷來最重要者無過於《東西均》〈三徵〉中之記載，其言：

明天地而立一切法，貴使人隨；暗天地而泯一切法，貴使人深；合明暗之天地而統一切法，貴使人貫。……暗隨明泯，暗偶明奇，究竟統在泯、隨中，泯在隨中。三即一，一即三，非一非三，恒三恒一。⁴⁷⁹

此段可就覺觀天地之方式、面對諸法之處理、引導學人之目標來討論，覺觀天地可有「明、暗、合」之方式，面對諸法可有「立、泯、統」之處理，引導學人可有「隨、深、貫」之目標，此中又有奇偶一三之象數關係存在。就圓·:三點之符號討論，因「暗偶(··)明奇(·)」之語可將「明、立、隨」皆以下二點表示而將「暗、泯、深」皆以上一點表示，復因「合明(··)暗(·)」之語可將「合、統、貫」皆以全三點(::)表示，而「統在泯、隨中」與「泯在隨中」可謂兩層「一在二中」之「☉在☿中」與「·在··中」之關係，以此圓·:三點表示即可明晰最末討論三一關係之圓活靈動。

關於此圓·:三點與「隨、泯、統」之關係，方以智於《周易時論合編》闡示〈說卦傳〉立天地人三者之道處亦有類似之表述，其言：

費天地人而立一切法，所以安之也；隱天地人而泯一切法，所以深之也；合費隱之天地人而統一切法，所以貫之也。非三而三，豈得已哉？一用于二，二必代明錯行，以不息此貞觀、貞明之一。故掩立見泯，掩立與泯而見統者，權也；統在泯與立中，而泯在立中者，寔也。偏立者拘循，偏泯者頑石，偏統者顛預。聖人前民，民之視聽即天，故以立寓泯，而即為善用費隱之統法矣。⁴⁸⁰

此段亦可就覺觀天地人之方式、面對一切法之處理、引導學人之目標來討論，覺觀天地人可有「費、隱、合」之方式，面對一切法可有「立、泯、統」之處理，引導學人可有「安、深、貫」之目標，此中又有一與二與三之象數關係存在。就圓·:三點之符號討論，下二點、上一點、全三點亦皆可與前所論對應，可將「費、立、安」皆以下二點表示，將「隱、泯、深」皆以上一點表示，復將「合、統、貫」皆以全三點(::)表示，而「一用於二」亦可有兩層「☉用於☿」與「·用於··」之關係。此段方以智所論「權」與「實」對於「立、泯、統」之二種論法頗為重要，它處則有「方便法」與「生成法」二說可以與其相

⁴⁷⁹ 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈三徵〉，頁 37。

⁴⁸⁰ 明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編》，卷之十三，〈說卦傳〉，第二章，頁 1648。

應⁴⁸¹，「方便權法」重在體證整全圓：三點之善巧工夫，「生成實法」重在描述整全圓：三點之本具關係，「掩立（··）見泯（·），掩立與泯而見統（··）」可謂含有歷程義蘊之方便權法，然若藉此方便權法明白全三點之關係，則可以生成實法為重；「統在泯與立中」與「泯在立中」兩層「一在二中」之「☉在·中」與「·在·中」之關係可謂一切現成當下顯露之生成實法，此時既已三點全彰則「立、泯、統」亦可以「·、○、☉」表示，此皆可視為圓：三點模式圓活靈轉動態持衡之表述，故偏於「立、泯、統」任何一端皆有其弊病。最末所謂「以立（·）寓泯（○）」乃是「善用費（··）隱（·）之統（☉）法」，即可視為方以智善用方便權法以使學人自悟生成實法之完整呈現。

關於前述之「生成實法」與「方便權法」，方以智於《東西均》〈三徵〉中曾言：

一因二而兩即參，倍兩旋四，中五彌綸。向上兼墮，上無上下，猶中無中邊也。千萬不出于五，即不出于一也。一者，無有無不有也，即隨即泯而即統矣。⁴⁸²

此處將上（·）下（··）、中（·）邊（··）與一（·）二（··）至五之數皆統攝於無有（○）無不有（·）之「一（☉）」，可謂將展開方便權法復歸於生成實法之過程；末尾「即隨（·）即泯（○）而即統（☉）」，當是就生成實法指點而言。如此圓：三點與「隨、泯、統」之關係，當可有方便權法之「隨（··）、泯（·）、統（··）」，亦可有生成實法之「隨（·）、泯（○）、統（☉）」，圓：三點全彰後二者亦可交互為用，以顯圓：三點模式圓活靈動之表述。此可謂「隨、泯、統」三種觀照作用與前論「圓：藥樹」之關係。

二、 隨泯統與三眼模態

前論三眼模態與全眼境界時，曾引方以智於《東西均》〈三徵〉中之言，今將側重三眼與「隨、泯、統」之關係再行論述：

隨、泯自統，自然而然，知之亦然，不知亦然；然其所然，同歸于盡，同歸于不盡；而人倫之至，且救見在，故須知之。知之必開天地目，則休原不休；知此不休，乃大休耳。因有天地，隱一無天地，而別一不落

⁴⁸¹ 關於「方便」與「生成」二說，方以智曾言：「一乘實相，全密是顯，全顯是密，謂之真空即妙有也，况方便法之必歸生成法乎？」復言：「有方便法，有生成法，生成法即一切現成者也。破相宗重在權巧破人之執，而佛為中道。法性宗歸於性相一如，相即無相，非掃相也。」亦曾言：「心心相迷，以迷揀迷；知可以迷，是即不迷，天地七萬年，始數人耳。此後有開天地眼者出，當世必不甚信，且信且疑；千年之後，人人迷天地眼矣。天地間生生而蠢蠢也，奈何不揀？揀亦奈何？權且奈何，是謂方便。」復曾言：「有實法，有巧法；有生成之實法，有生成之巧法；有方便之實法，有方便之巧法。天地既分，大實寓於大巧；巧易不善，支巧必歸善巧。」參明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈象數〉，頁 202、214；明·方以智著，張昭煒整理：《象環寤記》，頁 30；明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之上，〈善巧〉，頁 350。

⁴⁸² 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈三徵〉，頁 41。

有無之統天地。究竟統、泯無逃于隨，但知隨中之泯、統，又何九六、三一之縷罣乎？⁴⁸³

此論「隨(··)、泯(·)自統(∴)」之模式運作，知或不知本亦無礙，皆可視為方便權法自然之開展，然若關注當前現在與他者共同分享於日常覺知境域中所顯現之現象與諸人事物間之關係，則勢必須開「天地目」，即對圓∴三點模式有整全之體悟；開「天地目」則可於生成實法相應，「統(☺)、泯(○)無逃於隨(∴)」，無論如何皆是此圓∴三點模式之隨順運作而無絲毫增減動搖，自可謂為休息於該無有休息之大休息處，深知「隨(∴)中之泯(○)、統(☺)」，自不為偏執老陽奇數之九(·)與老陰偶數之六(··)抑或圓∴三點之三(∴)與一(·)種種不全之方便權法所困擾。

因圓∴三點貫通諸說，如以前論三眼之說與「隨、泯、統」結合，扣緊方以智論述生成實法不離當下覺知領域現前諸境相之特性以論，當可謂「隨」為當下覺知領域現前諸境相隨流成二之肉眼分別觀作用(··/∴)，「泯」為當下覺知領域現前諸境相泯歸為一之醞眼渾淪觀作用(·/○)，「統」則為當下覺知領域現前諸境相統貫全三之伊眼寂歷觀作用(∴/☺)，此三者定義當可統攝前論覺觀天地之方式、面對諸法之處理、引導學人之目標，作為處於方以智之全眼境界時抑或自證吾人本自具足之康健藥樹情態後，因精神意向能量之分配挹注隨順自由變換轉移而動態持衡之三種作用。此可謂「隨、泯、統」三種觀照作用與前論「藥樹眼目」與「藥樹主體」之關係，而此三種觀照作用可隨順轉施它處，今將先以方以智思想中之三分學說為例論述，次以方以智思想中之兩端學說為例論述。

三、 隨泯統與三分學說

前以圓∴三點貫通諸說，將「隨、泯、統」與三眼之說結合詮釋，當可藉此觀照作用解明方以智諸多三分思想學說之義蘊。

(一) 後天、先天、中天

首先，可藉「隨、泯、統」之觀照作用論後天、先天、中天此「三天」之說，方以智於《東西均》〈三徵〉中有言：

必暗後天，以明先天，又暗先、後以明中天。溯之天地未分前，則位亥、子之間；不得已而狀之圖之，實十二時皆子午、無子午也。全泯全隨，俱明俱暗，豈真有此一巖然卓立不壞之圖象，樂樂于兩畫之上哉？⁴⁸⁴

此段可與前引方以智《周易時論合編》闡示〈說卦傳〉之語並參，「暗後天／明先天」相應「掩立／見泯」而可表以「··→·」，「暗先、後／明中天」相應

⁴⁸³ 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈三徵〉，頁 53-54。

⁴⁸⁴ 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈三徵〉，頁 48。

「掩立與泯／見統」而可表已「☱→☲」，而肉眼分別觀作用相應於後天（∴），醴眼渾淪觀作用相應於先天（∴），伊眼寂歷觀作用則相應於中天（∴），如此圓∴三點全彰則可隨順感應，「全泯（○）全隨（☱）」抑或「俱明（☱）俱暗（○）」皆是此圓∴三點模式之寂應感通，自不謂無子午之圓象（○）超越迴別於有子午之兩畫（☱）。方以智《易餘》〈太極不落有無說〉亦對此「隨、泯、統」與三天之說有言：

隨言後天，泯言先天，貫言中天；中無先後，而先在後中。則今時即空劫，而舍卦爻無太極，明矣。……隱劣乎？顯勝乎？夫豈不知貫、泯之無逃於隨哉？⁴⁸⁵

此段所言更明，「隨」之肉眼分別觀作用相應於後天（∴），「泯」之醴眼渾淪觀作用相應於先天（∴），「貫」之伊眼寂歷觀作用則相應於中天（∴），三眼觀照作用自可隨意相應於空劫以來與直下今時，就竟仍可不壞後天世相之當下而據「一在二中」以言「先（∴）在後（∴）中」，據「貫、泯之無逃於隨」以言「中（☱）在先（○）、後（☱）中」。此即藉「隨、泯、統」之觀照作用，以論後天、先天、中天，善巧而言可表以「∴」、「∴」、「∴」，究竟而言可表以「☱」、「○」、「☱」，三天之古今宙時皆可於當下覺知領域現前諸境相之不同觀法而顯現。

（二） 世諦、真諦、中諦

再者，亦可藉「隨、泯、統」之觀照作用以論世諦、真諦、中諦此「三諦」之說，方以智《易餘》〈三冒五衍〉之注語中有言：

三諦者，中諦統一切法，真諦泯一切法，世諦立一切法也。⁴⁸⁶

如此思考三諦，則「立」之肉眼分別觀作用相應於世諦（∴），「泯」之醴眼渾淪觀作用相應於真諦（∴），「統」之伊眼寂歷觀作用則相應於中諦（∴），三諦皆可收攝於圓∴三點模式之寂應感通。方以智於《藥地炮莊》〈知北遊〉論北遊之知與無為謂、狂屈、黃帝三者之交涉時有眉批言：

問：「如何是世諦立一切法？」曰：「白。」「如何是真諦泯一切法？」曰：「黑。」「如何是中諦統一切法？」曰：「不落黑白。」「如何是立泯于統？」曰：「三更日午。」「如何是統泯于立？」曰：「日午三更。」「浮山遠公黑白未分前一着如何？」曰：「棋盤現在。」問：「正下棋時如何？」曰：「着着是先着。」⁴⁸⁷

如此思考三諦，則「立」之肉眼分別觀作用相應於世諦之白（∴），「泯」之醴

⁴⁸⁵ 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之上，〈太極不落有無說〉，頁 423。

⁴⁸⁶ 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之上，〈三冒五衍〉，注語，頁 371。

⁴⁸⁷ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷六，外篇，〈知北遊第二十二〉，閒翁曼衍，頁 649-650。

眼渾淪觀作用相應於真諦之黑（·），「統」之伊眼寂歷觀作用則相應於中諦之不落黑白（∴），三諦皆可收攝於圓∴三點模式之寂應感通；圓∴三點既明，「立（☰）泯於統（☷）」即於醞眼渾淪所觀三更之黑中亦可證知肉眼分別所觀日午之白，「統（☷）泯於立（☰）」即於肉眼分別所觀日午之白中亦可證知醞眼渾淪所觀三更之黑，此黑（·）白（∴）未分前之棋盤（○）當前仍在，當前湧現之種種亦可謂為正在進行之棋奕（☷），洞澈此圓∴三點模式自可謂為「着着是先着」。方以智《東西均》〈全偏〉中有言：

中諦統真、俗二諦，而中諦、真諦要以妙其俗諦。俗諦重在邪正，必能明物察倫，以分別其幾希，始能由仁義行，以存其無分別之幾希。俗諦立一切法之二，即真諦泯一切法之一，即中諦統一切法之一即二、二即一也。打翻三諦，全體滾用，明中有暗，不以暗相遇，直下輪開闢為不落有無之有，則一在二中明矣。⁴⁸⁸

如此思考三諦，則「立」之肉眼分別觀作用相應於俗諦分別之二（∴），「泯」之醞眼渾淪觀作用相應於真諦無分別之一（·），「統」之伊眼寂歷觀作用則相應於中諦之一即二、二即一（∴），三諦皆可收攝於圓∴三點模式之寂應感通；圓∴三點既得全明，原先之俗諦（∴）、真諦（·）、中諦（∴）亦可打翻為全體之俗諦（☰）、真諦（○）、中諦（☷）以滾用，「明（☰）中有暗（○）」而「不以暗相遇（☷）」，即此圓∴三點可謂為「不落有無之有」，二層「一（·／○）在二（∴／☰）中」皆於此表露無遺。方以智《一貫問答》更將此三諦與「隨、泯、統」之關係展開，其言：

智、仁、勇即是三諦，《論語》嘗舉不惑、不憂、不懼，故《中庸》拈舜之知、顏之仁、路之勇。知統一切，仁入一切，勇斷一切。因孔子言三近，而愚以三諦近之。大約貫、泯、隨即理、行、教，統則自貫、入則能隨、斷則能泯，究竟一三、三一，无分別也。⁴⁸⁹

如此思考三諦，則「隨」之肉眼分別觀作用相應於世諦之教即不憂而能入一切之仁（∴），「泯」之醞眼渾淪觀作用相應於真諦之行即不懼而能斷一切之勇（·），「貫」之伊眼寂歷觀作用則相應於中諦之理即不惑而能統一切之智（∴），三諦皆可收攝於圓∴三點模式之寂應感通（☰、○、☷）而無有分別。

（三） 物則、心則、天則

此外，亦可藉「隨、泯、統」之觀照作用以論物則、心則、天則此「三則」之說，關於「物則」、「天則」、「心則」三則之說，學者已有極好之研究，以氣類思想詮釋「物則」、以象數思想詮釋「天則」、以心性功夫詮釋「心則」，⁴⁹⁰唯

⁴⁸⁸ 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈全偏〉，頁 150-151。

⁴⁸⁹ 明·方以智著，張昭煒整理：《一貫問答》，頁 744。

⁴⁹⁰ 參劉浩洋：《方以智《東西均》思想研究》，尤其是第七章，「《東西均》思想在方以智整體學術中的地位」，頁 261-266。

此關乎圓：三點結構詮釋之相異，遂仍有可說處。方以智於《物理小識》論「藏智于物」處有言：

以推移之宙消貪心，以規矩之宇辨物則，而一萬俱畢矣。去者已去，來者未來，今又逝也，貪執何為？達人樂此，而荒狂又竊之，故必明六合五破之宇，處處皆然，乃知物之則，即天之則，即心之則也。⁴⁹¹

此段論心、物與宇宙之關係，「隨」之肉眼分別觀作用相應於對物相之辨（··），「泯」之醞眼渾淪觀作用相應於對貪心之消（·），「統」之伊眼寂歷觀作用則相應於不已之天之一萬俱畢（∴）。當圓：三點皆明，分別與「則」對應，可知「天則（☉）」當即指涉時空宇宙運作之理則，「天則」有其六合規矩處處顯現之理則，可以辨析世間之物而明「物則」（☿）；「天則」亦有其去來今推移消息之理則，可以消去貪執之心而明「心則」（○），如此物則、天則、心則三則皆可收攝於圓：三點模式之寂應感通，不當偏廢而實可相成。其次，方以智同蕭虎符論易學與中理時有言：

以費知隱，以隱行費，即無費隱矣；逆幾于先，順理於後，即無先後矣。格物之則，即天之則，即心之則。繼之以法，因物用物，是真無我，大我至尊，深幾神哉！⁴⁹²

此段亦提出「物則」、「天則」、「心則」三則之說作為統攝，從而論費（··）隱（·）二端、先（·）後（··）二端，皆可得穩當之識解；明「天則（☉）」則可「繼之以法（∴）」，明「物則（☿）」即得「因物用物（··）」，明「心則（○）」乃謂「是真無我（·）」，三則皆明當贊以「大我至尊」而起「深幾神」三唯之大用。再者，覺浪道盛論伏羲、文王、周公、孔子四聖自心先後天交易之〈四聖心易〉後，亦載有方以智之語：

智曰：「伏羲畫易，亦是後天，亦用占幾；文、周、孔子，都具先天，自能格致。須知中無先後，靜正不禦；俯仰遠近，內外一本；秩序變化，歷然寂然。格物之則，即天之則，即心之則。四聖原不求無為於恍惚也。」⁴⁹³

此段順覺浪道盛先天（·）與後天（··）之論，於此中剔撥出無先後之中天（∴），

⁴⁹¹ 明·方以智著，龍旭光、朱廣福校對：《物理小識》，卷二，占候類，〈藏智于物〉，頁 61。此段落「一萬俱畢矣」字句，它本作「萬念俱可畢矣」，參明·方以智：《物理小識》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年，《文淵閣四庫全書》，子部雜家類，第 867 冊，影印國立故宮博物院藏本），卷二，占候類，〈藏智于物〉，頁 801。唯若作為前二句之承續語句，「萬念」大底只顧及「心」之變化，「一」與「萬」則可指涉「一心」與「萬物」相對之關係抑或「規矩之宇」與「推移之宙」相對之關係，遂作「一萬俱畢矣」或較佳。

⁴⁹² 明·方以智著，邢益海校注：《青原愚者智禪師語錄》，卷三，法語，〈示蕭虎符學易〉，頁 318-319。

⁴⁹³ 明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，附錄，《杖門隨集》，上，〈四聖心易〉，方以智語，頁 796 下。

就圓：三點結構而言，自可與三則之說相互呼應，四聖本可自在無爲於恍惚卻仍不求，正是證見自心即一即三（ $\cdot \rightarrow \bigcirc \rightarrow \text{☉} \rightarrow \therefore$ ），遂亦可含後天辨物則之事存在。

對物、心、天施行「隨、泯、統」之觀照作用後，物則、心則、天則皆可大明，此三則尙有其特殊處可論，方以智與其次子方中通論象數易學時有言：

天地人物，皆器也，皆道也，有法則而無情識，故曰：「格物之則，即天之則，即心之則。」⁴⁹⁴

此段可與方以智同左銳論一多之說乃至闡發「約我以物」處並參，其該段有言：

物性有則，而無情識。格物之則，即天之則，即心之則。因物付物，不起一念紛紜，約之至矣。⁴⁹⁵

復可與方以智爲《青原志略》發凡論「山水」處並參，其言：

天遊養中，格致亦酬酢也。因其本無情識，而天性有則，故俯仰引觸，而舉隅可以通萬矣。⁴⁹⁶

觀察以上諸語，可謂物（ $\cdot \cdot$ ）、心（ \cdot ）、天（ \therefore ）之本性皆爲「有法則（ ☉ 、 \bigcirc 、 ☉ ）而無情識」，此爲三者之相通處，故此三者可謂皆器亦皆道，而三者法則皆可藉圓：三點之模式感應相通。唯「物性有則」與「天性有則」而「無情識」可解，何以謂心性亦「有法則而無情識」？此可與左銳論「中五」時所言及者並參，左銳有言：

三才道器，本不相離。物性有則，而無情識，格物之所以爲物，即知天之所以爲天；心物交格而天則顯焉，即知心之天則矣。⁴⁹⁷

此段由物與天言起，由格物而明其「所以爲物」之物性，乃知天而明其「所以爲天」之天性，此物性、天性皆可謂爲「有法則而無情識」者；欲明「心之則」即「天之則」之「心之天則」，則有賴「心物交格（ $\cdot \longleftrightarrow \cdot \cdot$ ）」以顯「天（ \therefore ）」。

唯此「心物交格」究竟何謂？若謂「格物」乃心呈主動以作能格朝向物呈被動以作所格之「以心格物」（ $\cdot \longrightarrow \cdot \cdot$ ），勢必須「物格」即物呈主動以作能格朝向心呈被動以作所格之「以物格心」（ $\cdot \cdot \longrightarrow \cdot$ ）方成其爲「心物交格」，此「以物格心」可參前引方以智「約我以物」時所謂「因物付物，不起一念紛紜」之語，如此聽任心呈被動以迎物之來顯即可謂爲「因物付物」，紛紜念想隨順物性而絲毫不起，自可明其心性亦可爲「有法則而無情識」者。⁴⁹⁸方中通於前引方

⁴⁹⁴ 明·方以智著，邢益海校注：《青原愚者智禪師語錄》，卷三，法語，〈示侍子中通興馨〉，頁319。

⁴⁹⁵ 明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷三，書院，〈仁樹樓別錄〉，頁87-88。

⁴⁹⁶ 明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷首，序文、發凡，〈發凡〉，山水，頁10-11。

⁴⁹⁷ 明·左銳：〈中五說〉，收入明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷五，說，頁126。

⁴⁹⁸ 此可心、物、天之關係亦可與方以智《藥地炮莊》中之語並參，其曾對〈山木〉「有人，天

以智《物理小識》論「藏智于物」處亦有小注言：

心本不自知其心，愈窮愈幻；而心所造之事、心所見之物，森然不紊也。
自非格物之比量，豈享物格之現量哉？⁴⁹⁹

若自心欲自知其自心，則可謂為「以心格心」(·—→·)，終難免愈窮愈幻而終不可得，唯自比量「以心格物」，方明自心所造所見之事物條理森然不紊；此時聽任自心呈被動以迎此條理森然不紊之事物來顯，紛紜念想隨順物性而絲毫不起，則自得安享「以物格心」之現量境界，亦得明自身心性可為「有法則而無情識」者。

論及物、心、天之本性皆為「有法則而無情識」，當可與前論無受「情識我見」干預而至因物備物之「無我」之說並觀，方以智回答弟子興裁之問時，曾對此有言：

聖人早知萬世人不能無我，故定事物情理折中之法，以養之而節之。聞風化雨，深造存乎其人，故曰「有物有則」。因而理之，以用一切法，聖人之無我也；學而不厭，聖人之無我也。易簡之籥，以性無我，享事無我，通乎心天，因知物天，以物觀物，安有我于其間哉？又豈有無我于其間哉？止一公理公用而已。⁵⁰⁰

如此無我、無無我之聖人因無受「情識我見」干預，學理用法以使「物」之「有法則而無情識」之「物則(☰)」特性顯明於世，通乎「心(·)」之「天(☷)」與因知「物(☷)」之「天(☷)」，則自知「物則(☰)」、「心則(○)」、「天則(☷)」皆為諸人本自具足皆可共通之圓☷三點模式之公理公用。

如此方以智屢屢提點之「格物之則，即天之則，即心之則」，或可謂為含有對物、心、天施行「隨、泯、統」之觀照作用，以格物性(☷)、知天性(☷)、明心性(·)，藉圓☷三點模式之寂應感通參證此三者皆有法則(☰、○、☷)而無情識，自得隨順天地宇宙以消貪心復辨物則而持續學理用法之義蘊。

也；有天，亦天也。人之不能有天，性也。」之語正曰：「物之為物，天也，物則即天則也。聖人表其性之德，而薪水以學問，亦天也。」亦曾對〈知北遊〉「未有天地」、「古猶今也」之語集云：「『天地』孰名之？知所以名天地者，則知所以生天地者；知所以生天地者，則『未有天地』，『猶今』而已。一畫以前，萬象歷然；一畫以後，萬理寂然。寂歷同時之家，惟在子孫善理其家事而已。明物之自然，而物之則即天之則也。原物還物，是謂本定。知其本定而不惑，是謂不起一念。」參明·方以智：《藥地炮莊》，卷六，外篇，〈山木第二十〉，集評，頁 631；明·方以智：《藥地炮莊》，卷六，外篇，〈知北遊第二十二〉，集評，頁 667

⁴⁹⁹ 明·方以智著，龍旭光、朱廣福校對：《物理小識》，卷二，占候類，〈藏智于物〉，方中通注語，頁 61。關於現量與比量，在佛教量論因明學中，現量多被規定為「除分別」（即與概念語言無關）而直接感知者，有先於判斷之義，比量則多說為依「因三相」（即以完整之三支論式表達）而比度推知者，有概念判斷作用；現量就獲得來源以言有優位性，比量就量作為「能立」之目的以言則為基本之形態，而對於現量之描述總是落在比量之表達形式中，參蔡瑞霖：〈因明與比量——關於量論的現象學考察〉，《法光學壇》第 3 期（1999 年），頁 72-90。

⁵⁰⁰ 明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷十三，雜記，〈兼室決語〉，頁 366-367。

四、 隨泯統與兩端學說

前以圓·：三點貫通諸說，將「隨、泯、統」與三眼之說結合詮釋方以智諸多三分思想學說，今當可藉此觀照作用復解明其諸多兩端思想學說之義蘊。

(一) 入世、出世

首先，可藉「隨、泯、統」之觀照作用以論入世、出世兩端之說，方以智於《東西均》〈所以〉中有言：

出世者泯也，入世者存也，超越二者統矣。泯自掃一切法以尊體，存自立一切法以前用，究竟執法身亦死佛也。立處即真，現在為政，無親疏之體在有親疏之用中，主理臣氣而天其心，乃正示也。存泯同時，舍存豈有泯乎？⁵⁰¹

如此思考入世、出世兩端，則「存」之肉眼分別觀作用相應於立一切法以前用（··）之入世，「泯」之醯眼渾淪觀作用相應於掃一切法以尊體（·）之出世，「統」之伊眼寂歷觀作用則可謂超越入世、出世兩端（：·）之現在立處，入世、出世兩端可收攝於圓·：三點模式之寂應感通；如此三點全彰之正示即證「存（⊖）泯（○）同時（⊕）」之生成實法，自不為捨「存」求「泯」之方便權法流弊所困惑。方以智亦曾於《易餘》對〈世出世〉之題注有言：

入世重在立一切法，以通德類情，正用二中之一也，而日用不知者多矣。出世重在泯一切法，以隳埽古今，乃離二之一也，所謂偏真但空者也。超越世出世間，止有世即出世之一真法界，而餘皆呼碌輒為古鏡者矣。⁵⁰²

如此思考入世間、出世間兩端，則「立」之肉眼分別觀作用相應於立一切法以通德類情而貞一用二（··）之入世間，「泯」之醯眼渾淪觀作用相應於掃一切法以隳埽古今而離二證一（·）之出世間，「統」之伊眼寂歷觀作用則相應於超越世間、出世間兩端（：·）之一真法界，世間、出世間兩端可收攝於圓·：三點模式之寂應感通；如此三點全彰之一真法界（⊕）即證「世（⊖）即出世（○）」之生成實法，自不為其餘之方便權法流弊所困惑。

(二) 歷然、寂然

其次，可藉「隨、泯、統」之觀照作用以論事物現象於覺知境域顯現時之歷然、寂然兩種狀態⁵⁰³，方以智於《藥地炮莊》〈天下〉篇末討論惠施處有言：

⁵⁰¹ 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈所以〉，頁 223。

⁵⁰² 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，〈易餘目錄〉，世出世，注語，頁 342。整理本中「輒」字後衍一「瓦」字，今依底本逕改。

⁵⁰³ 關於此「歷」與「寂」，謝仁真曾以變化歷程與存有意義兩面討論，可謂有其獨到見地，參謝仁真：〈秩序變化同時——方以智易學中的時間概念〉，《淡江大學中文學報》第 7 期（2001 年 6 月），頁 173-195，特別是頁 192-194。

聖人明定中之不定，而決于不定中之一定；明大定之各定，而決于時用之細定即大定也。故曰：「一切本無，而一切歷歷。」……貞夫一者，知貫則用中矣，兩忘則至公矣，自盡則本忘矣。物其物，倫其倫，時其時，位其位，猶官肢持行之不容迴避、不容造作也，歷然各當而寂然矣。物格，踐形，無心無物，立泯于統，統泯于立，皆贅語矣。⁵⁰⁴

如此思考事物現象於覺知境域顯現時之歷然、寂然兩種狀態，則「立」之肉眼分別觀作用相應於不定(·)之歷然狀態，「泯」之醞眼渾淪觀作用相應於一定(·)之寂然狀態，「貫」之伊眼寂歷觀作用則相應於一切本無卻又一切歷歷(·)之寂歷同時狀態，歷然、寂然兩端可收攝於圓·：三點模式之寂應感通；如此三點全彰，自可謂「立(·)泯於統(☺)」與「統(☺)泯於立(·)」皆為贅語，「歷然(·)各當而寂然(○)」、「大定(○)之各定(·)」、「細定(·)即大定(○)」等語實即事物現象於各人本自具足之覺知境域中所顯現時之自然狀態。

(三) 質測、通幾

此外，亦可藉「隨、泯、統」之觀照作用以論方以智質測學問與通幾參悟兩種修為進路⁵⁰⁵，方以智早年於崇禎十六年（癸未，1643）冬至自序《物理小識》時有言：

寂感之蘊，深究其所自來，是曰「通幾」。物有其故，實考究之，大而元會，小而草木蠹蠕，類其性情，徵其好惡，推其常變，是曰「質測」。質

⁵⁰⁴ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷九，雜篇，〈天下第三十三〉，集評，頁 871-872。

⁵⁰⁵ 張永堂曾論述方以智之通幾與質測可分別對應於心之理與物之理的研究，並謂方以智之學說既非唯物論、亦非唯心論而為心物一貫論抑或心物合貫論，此說值得重視，參張永堂：《方以智的生平與思想》，下篇，第四章〈物理研究〉，頁 144-162；張永堂：《明末方氏學派研究初編》，第一篇第五節「《周易時論合編》的認識論」、第二篇〈方以智的物理研究〉，頁 31-54、頁 73-106。關於方以智通幾與質測之討論，小川晴久、坂出祥伸、馮錦榮與蔣國保等學者之研究亦皆值得深究，參〔日〕小川晴久：〈方以智的自然哲學「通幾」とその構造——三浦梅園の條理學との関連で〉，《中国關係論說資料》第 11 號（東京：論說資料保存會，1969 年），第 1 分冊（哲學·宗教）下，學習院（高等科）研究紀要（四），頁 91-98；〔日〕小川晴久：〈方孔炤、方以智の「通幾」哲學の二重性——十七世紀の實學研究と易學連關の一ケース〉，《日本中國學會報》第 26 集（1974 年 10 月），頁 198-211；〔日〕坂出祥伸：〈方以智の思想——質測と通幾をめぐる〉，收入〔日〕藪內清、吉田光邦編：《明清時代の科学技術史》（京都：京都大学人文科学研究所，1970 年 3 月），頁 93-134；〔日〕坂出祥伸著，蔣國保譯：〈方以智の思想——圍繞「質測」與「通幾」（方以智の思想——質測と通幾をめぐる）〉，收入馮天瑜主編：《人文論叢》2002 年卷（武漢：武漢大學出版社，2003 年 11 月），頁 212-245；馮錦榮：〈方以智の思想——方氏象数学への思索〉，《中国思想史研究》第 10 號（京都：京都大学中国思想史研究研究室，1987 年 12 月），頁 63-97，特別是頁 65-72；馮錦榮：〈明末清初方氏學派之成立及其主張〉，收入〔日〕山田慶兒編：《中國古代科學史論》（京都：京都大学人文科学研究所，1989 年 3 月），頁 139-219，特別是頁 174-177；蔣國保：〈「質測」與「通幾」の現代詮釋〉，《中國文化月刊》第 129 期（1990 年 7 月），頁 4-18；蔣國保：〈「質測」與「通幾」之學的方法論意義〉，收入郭齊勇、吳根友編：《蕭蓬父教授八十壽辰紀念文集》（武漢：湖北教育出版社，2004 年 7 月），頁 451-458。

測即藏通幾者也。⁵⁰⁶

如此思考質測學問與通幾參悟兩種修為進路，「隨」之肉眼分別觀作用相應於對大小之物（··）考究類徵復推衍常變之質測學問，「泯」之醞眼渾淪觀作用相應於深究寂感之蘊（·）所自來之通幾參悟，「統」之伊眼寂歷觀作用則因深明質測學問、通幾參悟二端（∴）而得言「質測即藏通幾」，即以生成實法之「一在二中」表述「通幾參悟（·）在質測學問（··）中」之狀態。方以智晚年示其三子方中履（字素北，號合山，1638-1686）之語中論《物理小識》時有言：

物惡其棄于地也，不必為己有；力惡其不出于己也，不必為己。此《物理小識》之隨人集證也。託人問人，皆不犯其鋒芒，而以通幾護質測之窮，何所礙乎？⁵⁰⁷

此段開頭化用《禮記》〈禮運〉之語闡釋大同之境界，以其作為《物理小識》隨人集證之緣故，復言「以通幾護質測」，則可謂因「統」之伊眼寂歷觀作用而深明質測學問、通幾參悟二端（∴），遂以生成實法之「一在二中」轉為「一統二」來表述「通幾參悟（·）統質測學問（··）」之語。方以智與左銳討論孟子「知言」時，曾闡發方孔炤《知言鑑》之術語，其載：

「何謂質測？」曰：「就物而與民正語，皆是也。」

「何謂通幾？」曰：「不雜不離，不行而至，受命如響，不可思議，所謂知極，所謂引觸者是也。」

曰：「聖人不惡蹟，以何道致之？」曰：「心天會通，本無內外。物呈其則，法位時宜，蹟何惡焉？此藥師之應午會，不得已也。」⁵⁰⁸

觀察末尾「心（·）天（∴）會通（○、☉）」、「物（··）呈其則（∴）」等語，可知其於圓∴三點已全明，因「統」之伊眼寂歷觀作用而得深明質測學問、通幾參悟二端（∴），遂非就方便權法回答，乃就生成實法論述；如此思考質測學問與通幾參悟兩種修為進路，「隨」之肉眼分別觀作用相應於依就物象復與民正語（∴）之質測學問，「泯」之醞眼渾淪觀作用則相應於不雜不離復不可思議（○）之通幾參悟，此皆為全明圓∴三點整體後於世出世間得以顯現之利益功用。

關於方以智「隨、泯、統」之三種觀照作用，同前論「圓∴藥樹」之關係、「藥樹眼目」與「藥樹主體」之關係既明，復得作為方以智思想中之三分學說與兩端學說之理論基模，今當進論此三種觀照作用之統攝會歸處。

五、 隨泯統與大隨

⁵⁰⁶ 明·方以智著，龍旭光、朱廣福校對：《物理小識》，卷首，〈物理小識自序〉，頁1。

⁵⁰⁷ 明·方以智著，邢益海校注：《青原愚者智禪師語錄》，卷三，法語，〈示侍子中履〉，頁325-326。

⁵⁰⁸ 明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷三，書院，〈仁樹樓別錄〉，頁86。

前論主體狀態與大我小我時，曾引方以智於《東西均》〈三徵〉中闡發方學漸論心性之語，今將側重「隨、泯、統」之觀照作用再行論述，其言：

有決幾焉，動心以知不動，忍性以知不忍，無我以知大我，大我攝于小我。……奪其安飽，影此先鞭，常置溝壑，以激天海。由泯知統，乃許大隨。⁵⁰⁹

前論動心忍性而心性三點自得全彰，復於「隨」之肉眼分別觀作用中物我與人我對立之情識我見（·）抽離，而入於「泯」之醞眼渾淪觀作用中無對之無我（·）狀態，不執持該無我之境而無無我，自得於「統」之伊眼寂歷觀作用感知三點全彰皆備之大我（∴），此皆可謂為側重於「隨、泯、統」之觀照作用「由泯知統」以顯明整全圓∴三點之方便權法，遂可謂為激發學人入於本具天海之先鞭鈍置法門。唯若「由泯知統」之方便權法既明圓∴三點，則可側重描述整全圓∴三點本具關係之生成實法，因「一在二中」而謂「大我（○／·）攝於小我（∴／·）」，隨順進入自我感中而不論我之有無以於此世間隨順運行作用，此時亦可謂此「隨」已為三點全彰之「大隨（∴）」；此「大隨」之「大」乃其不復與「泯（·）」、「統（∴）」對言，雖可推言「大泯（○）」抑或「大統（⊕）」，方以智唯舉「大隨」，當是因究竟「統在泯、隨中」、「泯在隨中」，遂可將「大統」、「大泯」皆收攝於「大隨」之中。關於此體證整全圓∴三點之「大隨」境界，方以智於〈擴信〉中託為何何氏之擴信密訣有言：

小中見大，大中見小；古今撮粟，豪乾蓬島。
虛中見實，實中見虛；蜃樓山市，龍女施珠。
長中見短，短中見長；鏤丸一斡，墓誌黃梁。
此中見彼，彼中見此；八鏡奪魂，手壓嚇鬼。

本無大小，不煩善巧。本無虛實，不息真一。
本無短長，莫知何鄉。本無彼此，大公由己。

大隨大小，誰割昏曉？大隨虛實，空山寂歷。
大隨短長，節節芬芳。大隨彼此，九州鄉里。

當知大隨，即是本無；見即無見，在在圖書。⁵¹⁰

此可與方以智於《易餘》〈一有無〉與〈知言發凡〉中所言者並參：

小中見大，大中見小，則大小相即矣，是則本無大小矣。本無大小，則隨其大小矣。是大大小小之中，皆有此無大小者在也。一多也，虛實也，短長也，彼此也，晝夜也，生死也，皆然者也。⁵¹¹

⁵⁰⁹ 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈三徵〉，頁 62。

⁵¹⁰ 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈擴信〉，頁 33。

⁵¹¹ 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，卷之上，〈一有無〉，頁 428。

知此則知彼，即彼即此即無彼此；真無彼此，即隨其彼彼而此此矣。⁵¹²

上引段落討論大小、虛實、長短、彼此等諸般對立物象，描述其於體證整全圓：三點本具關係之覺知境域中升起之狀態，此可呈現出「對立相即」、「本無對立」與「大隨對立」等三種狀態，正可對應於「大統(☯)」、「大泯(○)」⁵¹³與「大隨(⋈)」三種「隨、泯、統」觀照作用之整全呈現；亦即於該全眼境界時，因精神意向能量之分配挹注隨順自由變換轉移而動態持衡於統貫全三之伊眼寂歷觀作用、泯歸為一之醞眼渾淪觀作用、隨流成二之肉眼分別觀作用，自得於當下覺知領域現前諸境相中體會何何氏擴信密訣中所描述之諸般狀態，若就生成實法言則「在在圖書」，隨處皆可自證此圓：三點本自具足之康健藥樹情態。

第五節 小結：藥樹情態即為本具三點

本章因順前章論方以智纂著《藥地炮莊》復揀定該題目之旨趣存有「炮製莊子以成藥樹天地」之深意，而鋪蓋生成「藥樹天地」於此世間實仰賴諸學人自證自身「藥樹」之康健情態，遂展開論述名以「藥樹」之《藥地炮莊》所欲康復之諸人本具情態。

《藥地炮莊》究竟為以語言文字載於書本冊籍之形式流通，須自己親身投入於閱覽誦讀之經驗歷程方得受用，方以智討論閱讀活動時屢屢言及「開眼」議題，於藥地總炮七論則以「見全」與證知「大獨」為重要議題，遂就此彷彿以能所對分之二者展開討論可能之「藥樹」康健情態。關於側重主體覺知之「見全」，可以開出「肉眼」日常覺知形式(⋯)、「醞眼」冥契覺知形式(·)、「伊眼」融貫覺知形式(∴)之三眼覺知類型，其中肉眼復可細化分別為「面目／背目」(·／·)，而此三者雖可有善巧工夫逐步自證，然實皆為本自具足而得於當前直下顯現；方以智所認為之「全眼(☯)」之理想覺知境界於此三者無所偏執亦不妄分階級，但於此三種覺知視見類型間藉由精神意向能量分配挹注而隨順自由轉換產生動態持衡(↔)，即此覺知狀態可謂為吾人本自具足之「藥樹」康健情態。關於側重客體境相之「大獨」，可溯其源至道家傳統「見獨」脈

⁵¹² 明·方以智著，張昭焯整理：《易餘》，卷之上，〈知言發凡〉，頁348。

⁵¹³ 方以智於該「本無對立」之百尺竿頭不動境界，每提攜學人超邁深進於「大隨對立」之十方現身持衡境界，如方以智早於《易餘》引言中所言：「以善為諱，以惡為榮，毋乃假乎泯以率獸食人乎哉！無不以畏學護其短，無不以鄙夫柴其懷，而或以聖賢莊其色，或以至人逃其迹，其弊一也。以聖賢莊其色者，人猶得而責之；以至人逃其迹者，人誰得而糾之？此其流弊之分數，主教者不可不辨也；大泯不泯，至平不平，辨學者不可不知也。」又如方以智晚年於青原山講學發揮此義時所言：「遜志必有居業，遊行許其絃歌。……太枯不能，太濫不切，使人虛掠高玄，豈若大泯于薪火？故曰：『藏理學於經學。』」觀察上述引文，安住「大泯」亦得輪起「大隨」，則方以智思想中收攝「大統」、「大泯」於「大隨」之理路當無疑義，參明·方以智著，張昭焯整理：《易餘》，〈易餘小引〉，頁319；明·方以智編，張永義校注：《青原志略》，卷首，序文、發凡，〈發凡〉，書院，頁13。

絡與儒家傳統「慎獨」脈絡，而可謂隨順轉換於日常覺知、冥契覺知、融貫覺知形式中之全眼境界所體證者（∴、⊕、○），此亦可謂於「藥樹」康健情態自然感應之境相狀態。合此「見全」與「大獨」之論述，當可將此「肉眼、醯眼、伊眼」稱為「藥樹眼目」。

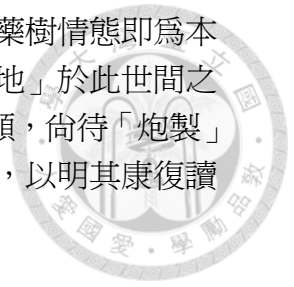
《藥地炮莊》「見全」與「大獨」之議題皆可謂與圓伊三點（∴）密切相關，以圓∴三點論及方以智含有三分義蘊之思想概念可有二說，本文多側重於第二說，即論述三者分別以單點、雙點、三點表示，將太道之統以全體與部分判別，將儀道之統就上下位置判別。圓∴三點自符號之形式義涵以觀，有就其整體符號而言之「⊕」或「○」，有就其上下位置分判而言之「∴」，其中之上一點「·」與下二點「∴」亦可有不同之義涵；自符號之靈活轉用以觀，「⊕」就其符號之整全可轉成上一點，「∴」對分上下之「·」與「⊕」亦可轉成下二點；自符號與思想之對應以觀，將此圓∴三點對應於其三分思想，可有下二點「∴」、上一點「·」與全三點「∴」之關係，亦可有下層左／右二點「·／·」與上一點「·」之關係。方以智「大一（⊕）分爲大二（∴）」與「一（⊕／·）在二（∴／∴）中」之重要思想，皆可於圓∴三點中得到有效之闡示，故圓∴三點實可作為「藥樹」思想之結穴，當可以「圓∴藥樹」表詮。

該作為「藥樹」康健情態結穴之圓∴三點，如論述主體火候，則可謂有我（∴）、無我（·）、無無我（∴）三層於覺知境域中顯現之自我主體狀態之別，因順情識我見與僭竊無我可能衍生之諸問題，「三番兩折」之覺知境界與善巧轉折便顯得重要，而方以智亦曾以小我、大我討論；當覺知境域生現之主體自我狀態之圓∴三點全彰後，「無我（○）」與「備我（∴）」間展開之張力，則可作為「藥樹」情態持衡運作之動能。方以智思想中關於我、無我、無無我三種覺知境域生現之主體自我狀態既明，當可將此圓∴三點持衡運作之主體狀態統稱為「藥樹主體」。

該作為「藥樹」康健情態結穴之圓∴三點，亦可論述「隨、泯、統」之觀照作用，「隨」可謂為當下覺知領域現前諸境相隨流成二之肉眼分別觀作用（∴），「泯」可謂為當下覺知領域現前諸境相泯歸為一之醯眼渾淪觀作用（·），「統」可謂為當下覺知領域現前諸境相統貫全三之伊眼寂歷觀作用（∴），據此解釋方以智之三分學說如「三天」、「三諦」、「三則」，抑或兩端學說如入世與出世、歷然與寂然、質測學問與通幾參悟，皆可得其適解；此三種觀照作用整全呈現時，亦可轉稱為「大隨（∴）」、「大泯（○）」與「大統（⊕）」，而全體皆收攝於「大隨」之境界中，作為自證圓∴三點本自具足之康健「藥樹」情態。此三種觀照作用與圓∴符號之對應關係值得重視，今當可於此脈絡下將此三種作用統稱以「藥樹作用」。

圓∴三點於方以智思想中覺知類型、境相狀態、主體火候、觀照作用等面向之義蘊既明，當可知圓∴三點之全體彰顯以及隨此符號模式感應諸法之持衡

運作，即為《藥地炮莊》所欲康復之諸人本具情態，遂可謂「藥樹情態即為本具三點」。若諸學人自證自身此「藥樹」之康健情態，「藥樹天地」於此世間之鋪蓋生成便有可能；方以智《藥地炮莊》流布於世間之關懷宏願，尚待「炮製」歷程之完備，此當進論其文本系統並對段落字句實際發毒釋例，以明其康復讀者之實際過程。





第四章 《藥地炮莊》炮製發毒釋例



方以智纂著《藥地炮莊》，取「莊」作為主要藥材，進行「炮」之發毒煉製詮解，以完全其「藥地」之深心夙願。方以智盼望藉由《藥地炮莊》纂作以於世間達成之效能，可由其晚年示其三子方中履之語見得，該段論其自身著作《物理小識》與《周易時論合編》後，對於《藥地炮莊》有言：

格物之則，即天之則，即心之則，豈患執有則膠、執無則荒哉？若空窮其心，則倏忽如幻，故吾以莊子談虛無而乃曰「極物而止」、「以有形象無形者而定矣」。佛亦是以費知隱，乃能以行隱費，但不露其金針耳。《炮莊》是遺放之書，消心最妙者；不執也，不計也，妙于藏鋒，無所不具，可細心看之。⁵¹⁴

此段提出「物則（☯）」、「天則（☯）」、「心則（○）」三則之說作為統攝，從而論有（●）無（○）二端、心（○）物（●）二端、費（●）隱（○）二端之說，皆可得生成實法「一（○）在二（●）中」、「貞一（○）用二（●）」之穩當識解。關於方以智自評此書之特色，「遺放」之評乃用郭象（字子玄，約253-312）之語⁵¹⁵而寓涵莊子與其欲使世間轉歸自享中和恬澹之義⁵¹⁶，「消心」之評則以此書可使學人消釋貪心復平心用中而知達不惑以因物付物之義⁵¹⁷，「不執」、「不計」可謂此書之纂作既不執定固守單一詮釋為權威亦不計較分別諸種詮釋為牴對，「妙于藏鋒」則可謂此書藉由集解纂作之形式巧妙導化乃不致如正

⁵¹⁴ 明·方以智著，邢益海校注：《青原愚者智禪師語錄》，卷三，法語，〈示侍子中履〉，頁326。此段落「以行隱費」字句，或當作「以隱行費」，方以智有「以費知隱，以隱行費，即無費隱矣」、「以費表隱，乃能以隱貫費」之語，參明·方以智著，邢益海校注：《青原愚者智禪師語錄》，卷三，法語，〈示蕭虎符學易〉，頁318-319；明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》，卷一，〈五位綱宗（青原）〉，頁141。

⁵¹⁵ 郭象〈莊子序〉中曾論莊子言語思想「泰然遺放，放而不敖」，參清·郭慶藩集釋，王孝魚點校：《莊子集釋》，〈莊子序〉，頁3。郭象該文該語亦曾為方以智概括徵引，參明·方以智：《藥地炮莊》，總論上，〈集漢唐宋至今諸家論說〉，頁9。方以智對郭象該語頗表贊同而有評言：「『遺放』盡莊矣。」參明·方以智：《藥地炮莊》，總論上，〈集漢唐宋至今諸家論說〉，眉批，頁9。

⁵¹⁶ 方以智《藥地炮莊》中有言：「莊子遊世不僻，是戰國之遠害渙血者；語多遺放，欲醒賢智之過，歸于中和。」復言：「莊生……悲世道之交喪，而權且遺放耳。」亦曾言：「莊生意在遺放，以享恬澹。」參明·方以智：《藥地炮莊》，總論中，〈鼓山癡言一則〉，眉批，頁59；卷四，外篇，〈佞筮第十〉，閒翁曼衍，頁464；卷九，禰篇，〈天下第三十三〉，閒翁曼衍，頁864。

⁵¹⁷ 方以智曾評郭象之注言：「郭註平和，恰是賢智消心用中之妙藥。」方以智之師王宣曾言：「漆園寓言游心，歸于極物而止。西乾本藏表法，而滑疑以護其神。非大奇咳邪？遺放消心，知則不惑。」方以智次子方中通曾闡發其「消貪心」與「辨物則」之語而言：「消心之言，止貴平心。心平乃虛，虛乃明，乃能燭物之理，而不被物惑，亦不為談物者所惑，亦不為掃物者所惑；果然不惑，則因物付物之本空也。」參明·方以智：《藥地炮莊》，總論上，〈集漢唐宋至今諸家論說〉，眉批，頁9；明·方以智著，侯外廬主編：《通雅》，卷三，釋詁（綴集），〈奇佞〉，頁167；明·方以智著，龍旭光、朱廣福校對：《物理小識》，卷二，占候類，〈藏智于物〉，方中通注語，頁61。

面論述般易因學人自拘提防而傷鋒犯手⁵¹⁸。如以圓：三點觀察，「遣放」、「消心」可謂藉由方便權法使學人對自身圓：三點之藥樹康健情態有所覺知，「不執」、「不計」、「妙于藏鋒」則可令學人自然於圓：三點之諸種型態作用間產生動態持衡而涵養擴充，如斯學人本具之圓：三點便將隨順《藥地炮莊》「無所不具」之諸般集解文字思想朗豁開展，此即可謂為「炮製」康復讀者之實際過程；方以智末尾「可細心看之」之叮嚀，正是盼望學人自成炮藥之人而實際觸入參與此「炮製」之活動，因應自身寓藏之思想流弊偏毒而自發正毒自予己藥以醫治。此當先論《藥地炮莊》整體篇章結構可能具備之系統相，復就實際段落字句討論釋例，以明此書經由「炮製」以使學人康復之義蘊。

第一節 篇章結構系統

關於《藥地炮莊》全書整體篇章結構可能具備之系統相，方以智正式評注前於內篇開端曾藉《周易》象數思想闡發⁵¹⁹，該段開宗明義之攝論總綱，歷來學者多已重視⁵²⁰，亦有整全精深之論述⁵²¹，唯此關係全書義理宗旨，今將側重

⁵¹⁸ 方以智就隨人集證之特色而謂《物理小識》「託人問人，皆不犯其鋒芒」之語，或可與此段並觀，參明·方以智著，邢益海校注：《青原患者智禪師語錄》，卷三，法語，〈示侍子中履〉，頁 325-326。劉浩洋對此「藏鋒」之解釋亦自成說，可參劉浩洋：《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》，第七章第二節，「藏鋒救世」，頁 379-383。

⁵¹⁹ 參明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，頁 153-155。

⁵²⁰ 關於該段總綱較為簡明概括之論述，可參李宛玲：《方以智《藥地炮莊》思想研究》（臺中：國立中興大學中國文學系碩士論文，1998年6月），第二章第二節，「《炮莊》中的易學思想」，頁 48-49；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：《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年12月），頁 245-289，尤其是頁 268-269；蔡振豐：〈覺浪道盛與方以智的孔子觀〉，頁 151-152；羅熾：《方以智評傳》，第六章第二節，「以《莊》歸《易》的「化跡」論」，頁 237-238；熊鐵基主編：《中國莊學史》（福州：福建人民出版社，2009年12月），下冊，第七章第十二節「方以智的《莊子》觀」，頁 130；彭戰果：《無執與圓融：方以智三教會通觀研究》，第五章第一節，「以《易》釋莊」，頁 184-185。

⁵²¹ 關於該段總綱較為完整細緻之論述，當參周鋒利：《方以智三教會通思想研究》，第三章第二節「《炮莊》的三教會通論」，頁 64-66；方勇：《莊子學史》（北京：人民出版社，2008年10月），第二冊，第五編，第十五章〈方以智的《藥地炮莊》〉，頁 631-634。關於該段總綱最為精到深入之論述，當參謝明陽：《明遺民的莊子定位論題》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，2001年10月），第三章〈易莊會通——以方以智、錢澄之為主〉，頁 111-119；謝明陽：《明遺民的「怨」「群」詩學精神：從覺浪道盛到方以智、錢澄之》，第五章〈「怨」「群」詩學與莊學〉，頁 191-196；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》，第三章第一節、第五章第一節，「易變而莊」、「時乘而遊」，頁 118、頁 235-240。此中值得注意者，因「泯隨統、統隨泯」對應於〈乾〉「初二三、四五上」爻辭之詮釋當無疑義，周鋒利、方勇大底承襲謝明陽所奠基之說，將《莊子》內篇「齊世、符宗應」前後三篇之文序與〈乾〉卦內外三爻之爻序對應，遂若就方以智「隨泯統而統泯隨」之思想歷程論《莊子》內篇之展開歷程，則成「主齊世而符應宗」之順序，起於〈養生主〉而結於〈大宗師〉；劉浩洋則細究原文，因方以智實未明言《莊子》內篇之文序與〈乾〉卦之爻序須直接對應，遂佐以相關文本詮釋，就方以智「隨泯統而統泯隨」之思想歷程論《莊子》內篇之展開歷程，仍可為「齊主世而符宗應」之順序，起於〈齊物論〉而結於〈應帝王〉，今以劉說為主，詳見下論。

藥樹康健情態之圓：三點與整體篇章結構詮釋，將其分為四小段再行徵引[梳理。

一、〈逍遙遊〉統內外雜篇

方以智於該總綱處起首有言：

無內外而有內外，故先以內攝外；內篇凡七，而統於〈遊〉。愚者曰：「遊即息也，息即無息也。」太極遊於六十四，〈乾〉遊於六龍；《莊子》之「御六氣」，正抄此耳。⁵²²

此第一小段，方以智以《莊子》內篇作為內外之分，外篇、雜篇皆可以相對於七篇之「內」而以「外」討論，該「內／外」之分亦可以「上／下」之分論述⁵²³，如以圓：三點表示，則可謂「無內外（○）而有內外（☐），故先以內（·）攝外（··）」；方以智以首篇〈逍遙遊〉可統其它六篇，則可謂「內篇（·）凡七，而統於〈遊〉（☐）」；此即兩層「一在二中」、「一統二」，可謂「〈遊〉（☐）在內外（☐）中而內（·）在外（··）中」、「〈遊〉（☐）統內外（☐）而內（·）統外（··）」。其後「遊（☐）即息（○）也，息（○）即無息（☐）也」之語，則可與前論三眼型態與全眼境界、「隨、泯、統」關係時所引《東西均》〈三徵〉中論「天地目（∴）」之言相應⁵²⁴，該開天地目者即對圓：三點模式有整全之體悟而可與生成實法相應，自可謂其動態持衡之遊世亦為休息於無有休息之大休息處，與生生不息、於穆不已之諸相生機同處共存。扣緊該息即無息、休原不休之「遊」，太極遊於六十四卦及《周易》〈乾〉遊於六龍之「一（☐／·）遊於二（☐／··）」之理，皆可與《莊子》〈逍遙遊〉乘正御六而遊於內篇、外篇與雜篇之無窮之理相通。

二、內篇與〈乾〉卦結構

方以智於該總綱處接續有言：

姑以表法言之，以一遊六者也。〈齊〉、〈主〉、〈世〉如內三爻，〈符〉、〈宗〉、〈應〉如外三爻，各具三諦；〈逍遙〉如「見羣龍無首」之用。六龍首尾，蟠於「潛」、「亢」，而「見」、「飛」于法畝，「惕」、「躍」為幾乎！六皆

⁵²² 明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，頁153。

⁵²³ 方以智曾言：「不見下篇之斗斛權衡乎？一回盤錯，愈放神光。」亦曾言：「上篇提一『怒』字，外篇提一『愧』字，是天地眼。」參明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，藥地總炮七論，〈應帝王總炮〉，頁152；卷四，外篇，〈駢拇第八〉，閒翁曼衍，頁439。

⁵²⁴ 方以智有言：「隨、泯自統，自然而然，知之亦然，不知亦然；然其所然，同歸于盡，同歸于不盡；而人倫之至，且救見在，故須知之。知之必開天地目，則休原不休；知此不休，乃大休耳。」參明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈三徵〉，頁53。此外，方以智亦曾言：「合看圓：之舉一明三，即知兩端用中之一以貫之。……一切俱從兩不得，逼至三不得；知到三不得，即三皆得矣。知有此事，遂可了事；既然了事，了事无事；无事之事，何妨多事？心即是天，天休歇耶？自強不息，於穆不已。无住生心，正以能休歇，乃知此无休歇處；知此无休歇，乃為大休歇。」參明·方以智著，張昭焯整理：《一貫問答》，頁736-737。

法眈，則六皆蟠、皆幾也。⁵²⁵

此第二小段，扣緊前論《莊子》〈逍遙遊〉「遊」之御「六」、〈乾〉「遊」之龍亦「六」，可謂《莊子》之內七篇結構實符應於〈乾〉卦之爻象結構，〈逍遙遊〉相應於〈乾〉卦所特設之無爻位而遊於六虛「見群龍無首」之用九，其餘六篇分爲前、後三篇則相應於〈乾〉卦內、外三爻，而此前、後三篇可謂各具以「隨、泯、統」闡發之世諦、真諦、中諦等三諦。論及此〈乾〉卦六爻與三諦之關係，就初上爻、二五爻、三四爻此三組彷彿鏡映對照之順序，初九「潛龍勿用」、上九「亢龍有悔」二爻之「蟠(·)」相應於闡發真諦之「泯」之醯眼渾淪觀作用，九二「見龍在田」、九五「飛龍在天」二爻之「法界(··)」相應於闡發世諦之「隨」之肉眼分別觀作用，九三「君子夕惕」、九四「或躍在淵」二爻之「幾(∴)」則相應於闡發中諦之「統」之伊眼寂歷觀作用。⁵²⁶此時復觀《莊子》內七篇之其餘六篇與〈乾〉卦六爻、三諦之關係，〈齊物論〉相應於九二「見龍在田」世諦之「隨」，〈養生主〉相應於初九「潛龍勿用」真諦之「泯」，〈人間世〉相應於九三「君子夕惕」中諦之「統」，此爲前三篇與內三爻之關係；〈德充符〉相應於九四「或躍在淵」中諦之「統」，〈大宗師〉相應於上九「亢龍有悔」真諦之「泯」，〈應帝王〉相應於九五「飛龍在天」世諦之「隨」，此爲後三篇與外三爻之關係。⁵²⁷如此內七篇論述與閱讀之歷程，可謂由本自具足之用九〈逍遙遊〉(☯)動態持衡(↔)展開時乘之遊，先由方便權法「由泯知統」之善巧工夫經九二〈齊物論〉「隨」之肉眼(··)、初九〈養生主〉「泯」之醯眼(·)達至九三〈人間世〉「統」之伊眼(∴)而現觀體證整全圓∴三點之全眼康健藥樹情態，復由生成實法「乃許大隨」之本具關係經九四〈德充符〉「統」之伊眼(☯)、上九〈大宗師〉「泯」之醯眼(○)達至九五〈應帝王〉「隨」之肉眼(∴)乃顯豁全眼境界因精神意向能量之分配挹注而隨順自由變換轉移之動態持衡自然流轉。此自可疑此精神意向能量「隨泯統而統泯隨」之歷程，雖相應於《莊子》內篇「齊主世而符宗應」之順序，就〈乾〉卦六爻而言則成「二初三而四上五」

⁵²⁵ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，頁153-154。

⁵²⁶ 此〈乾〉卦諸爻爻辭與方氏易學對其之論述，參明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編》，卷之一，周易上經（貞悔十八卦），乾☰乾坤☷坤☷，〈☰上下皆乾〉，頁12-22。

⁵²⁷ 劉浩洋曾就方以智相關思想言論，略述此《莊子》內七篇其餘六篇與〈乾〉卦六爻、三諦之對應關係，就方以智「隨泯統而統泯隨」之思想歷程論《莊子》內篇之展開歷程爲「齊主世而符宗應」之順序，其說大底可從，參劉浩洋：《從明清之際的青原學風論方以智晚年思想中的遺民心志》，第五章第一節，「時乘而遊」，頁236-237，註27。另有謝明陽所奠基之說，就方以智「隨泯統而統泯隨」之思想歷程論《莊子》內篇之展開歷程則爲「主齊世而符應宗」之順序，參謝明陽：《明遺民的莊子定位論題》，第三章〈易莊會通——以方以智、錢澄之爲主〉，頁116-117；謝明陽：《明遺民的「怨」「群」詩學精神：從覺浪道盛到方以智、錢澄之》，第五章〈「怨」「群」詩學與莊學〉，頁193-199。既有謝明陽起於〈養生主〉而結於〈大宗師〉之說，復有劉浩洋起於〈齊物論〉而結於〈應帝王〉之說，二說實皆持論有據而難以高下優劣析判，此點突出方以智會通繫連《莊》《易》關係時可能之難處，亦即該種詮釋方法未必具連結二者之嚴密論證抑或系統規定，故難免有被視作將二者於某種程度上任意比附之虞。除《莊子》內篇後六篇順序與〈乾〉卦六爻順序之對應問題外，〈逍遙遊〉爲內篇之首篇，卻對應於〈乾〉卦爻辭最末之用九，此種詮釋亦難謂其有嚴格之規定。方以智諸如此類之詮釋，實有其難處，自無可諱言。

而非「初二三而四五上」之順序，或有可斟酌處；然方氏易學論〈乾〉卦時亦重「爻從中起」、「先中」之論述⁵²⁸，則此起於處初三爻中間之第二爻而結於處四上爻中間之第五爻的次第，當亦可為此詮釋架構中之合理秩序。圓：三點既明，自可言〈乾〉卦六爻、《莊子》內七篇之六篇皆可融會貫通，「以一遊六」而「即六是一」⁵²⁹，然畢竟不礙生成實法「一在二中」之善用差別，遂先言「隨」之「法界」，收「統」、「泯」之「蟠」、「幾」於其中。

三、 內篇數目義涵

方以智於該總綱處接續復言：

姑以寓數約幾言之，自兩儀加倍至六層，為六十四，而舉太極，則七也；〈乾〉、〈坤〉用爻，亦七也。七者，一也，正表六爻設用而轉為體，太極至體而轉為用也。本無體用者，急口明之耳。曰「六月息」，曰「御六氣」，豈無故乎？用九，藏於用六也，參兩之會也，再兩之為三四之會，故舉半則示六，而言七則示周。曾有會來復周行之故者耶？⁵³⁰

此第三小段，扣緊前論《莊子》〈逍遙遊〉之「一」與其所遊之「六」篇、〈乾〉卦用九之「一」與其所遊之「六」爻，此「一」與「六」二數，若就《周易》六十四卦與〈繫辭傳〉中太極與兩儀之關係而言，太極可為「一（☯）」而其所生之兩儀可為「二（☲、☱）」，兩儀加倍至六層即「二」之「六」次方為「六十四」（ $2^6=64$ ），扣緊《周易》六十四卦（∴）內含之「六」加上太極之「一」則為「七」（ $6+1=7$ ）；〈乾〉、〈坤〉二卦各有「六」爻，再加各自特設「用九」與「用六」用爻之「一」，則亦是「七」，此即與《莊子》內篇總數之「七」相應。然該「七」實為太極之「一」與兩儀之「二」層層分化之「六」相加所得，太極與兩儀二者實為相互轉化，太極至體自兩儀加倍至六層之六十四卦可謂由體轉用，正如〈乾〉、〈坤〉二卦六爻特設用爻則可謂由用轉體，遂就此體用相互轉化之特色亦可謂此「七」即「一」；唯若因此體用互轉而謂「本無體用」，則可謂為稍明「泯」之渾淪作用卻不明「隨」之分別作用更遑論深明「統」之融貫作用之「急口」，遂當對此體用互轉之現象有實際之現觀體證為是。如此觀察，《莊子》〈逍遙遊〉中「六月息」與「御六氣」之「六」，則皆可有其著落處。

⁵²⁸ 關於此點，《周易時論合編》於〈乾〉卦九二處有載孫慎行（號淇澳，1565-1636）言：「二、五不分陰陽爻，皆剛中，皆陽也。分爻陰陽，以三男、三女之卦。爻從中起，二生三，三返初。陽卦三爻俱陽，二為陽，三為太陽，初為老陽；陰亦如之。此〈乾〉二爻，即陰陽合德之易，故曰『龍德而正中』。」該處復載方孔炤言：「隱老注邵子，以四維之四中，則地以其正奉乎天者也。先中，次孟，次季。天常去一，地常存一。此有微理，與孫說相參，非可以初二三之序為核。」參明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編》，卷之一，周易上經（貞悔十八卦），乾☰乾坤☷坤，〈☰上下皆乾〉，頁15-16。

⁵²⁹ 方以智論〈乾〉卦〈彖傳〉「大明始終，六位時成，時乘六龍以御天」句時曾言：「以時位言，雖道全德備，所乘不過一龍，而一龍之中，六龍具足，所謂敦化川流，即六是一者也。」參明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編》，卷之一，周易上經（貞悔十八卦），乾☰乾坤☷坤，〈☰上下皆乾〉，頁28-29。

⁵³⁰ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，頁154。

扣緊此「六」，因「一在二中」而來之「〈乾〉在〈坤〉中」⁵³¹，〈乾〉卦特設用爻「用九」(3×3=9)亦藏寓在〈坤〉卦特設用爻「用六」(3×2=6)之中⁵³²，而「六」乃是「參天兩地」⁵³³之數交會相乘而得(3×2=6)；六再加倍得十二(6×2=12)，為三、四之會(12=3×4)；十二舉其半為「六」(12÷2=6)，言「七」則表示舉半之「六」附加「一」周之流行反復(7=6+1)⁵³⁴；如對此諸種數目寓義有所會心，當知此「來復周行」即〈乾〉卦「自強不息」之「天行」⁵³⁵，亦即開天地目恢復藥樹情態者息即無息、休原不休之「遊」，隨順出入於肉眼日常覺知境界、醞眼冥契覺知境界、伊眼融貫覺知境界之諸般境相之動態持衡。

四、全書寓言性質

方以智於該總綱處最末有言：

寓數約幾，惟在奇偶方圓，即冒費隱。對待者，二也；絕待者，一也。可見、不可見，待與無待，皆反對也，皆貫通也。一不可言，言則是二；一在二中，用二即一。南北也、鯤鵬也、有無也，猶之坎離也、體用也、生死也。善用貫有無，貫即冥矣。不墮不離，寓象寓數，絕非人力思慮

⁵³¹ 方以智於總論〈乾〉、〈坤〉二卦處有言：「靜塞者，〈坤〉也；圓應者，〈乾〉也。順其序列，〈坤〉用也；神于變通，〈乾〉用也。成物立體者，〈坤〉也；無體而隨物寓體者，〈乾〉也。……藏密之道，〈乾〉在〈坤〉中。」參明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編》，卷之一，周易上經（貞悔十八卦），〈乾☰乾坤☷坤〉，頁7。

⁵³² 關於此點，《周易時論合編》於〈坤〉卦用六處曾引方大鎮《野同錄》言：「用九『无首』，惟利上根；用六『利永貞』，則中下普利矣。此君子之學，所以藏〈乾〉于〈坤〉為大終也。以數言之，六畫之用，統十二之用，以用半即全圍也。用九起于三，而兩其三依然六也。」參明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編》，卷之一，周易上經（貞悔十八卦），乾☰乾坤☷坤☷坤，〈☷上下皆坤〉，頁100。

⁵³³ 關於此點，《周易時論合編》於〈說卦傳〉「參天兩地而倚數」處載方孔炤言：「一、二、三，陽九也，天三也。二、四，陰六也，地二也。」方以智於〈參兩說〉中亦曾言：「天三合九，地二合六，圓一圍三而用全，方一圍四而用半，此本說也。」參明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編》，卷之十三，〈說卦傳〉，第一章，頁1637；明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編·圖象幾表》，卷之八，旁徵，極數槩，〈參兩說〉，頁665。

⁵³⁴ 關於此點，方以智論〈乾〉卦用九處有言：「六爻加用為七，九輪時旋律者，盡六而周則為七。『六月息』者，舉半即歲也；『七日復』者，周而復也。六畫自二儀始，若連太極，當有七層；太極一層不用，則用爻即太極也。知太極第一層不用者，知『无首』之旨矣。」方以智於〈五合相藏說〉「六七藏」處曾言：「干用于支，以十二折半則言六，而周則言七。邵子所云『餘分必七』也。六爻加太極一層，亦七也。七在六中。」參明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編》，卷之一，周易上經（貞悔十八卦），乾☰乾坤☷坤☷坤，〈☷上下皆乾〉，頁24-25；明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編·圖象幾表》，卷之八，旁徵，極數槩，〈五合相藏說〉，六七藏，頁677。

⁵³⁵ 關於此點，方以智論〈復〉卦「反復其道，七日來復」之卦辭處有言：「貫此混闢之往來，无非一在二中之旋四倍八也。參其旋四為十二，則十二宮、十二舍、十二時、十二月、十二爻、十二會，皆是也。舉其半為六爻，而周復之則為七，隨人就爻、就日、就月，何不可乎？……六月之息，遊此七篇；二指四顧，周行七步，曾知知乎？」復於論〈復〉卦〈象傳〉「『反復其道，七日來復』，天行也」句處有載：「意曰：『反而復其故道，即能反復，知天行之所以然。〈復〉之天行，猶〈剝〉之尚天行也。知此即知〈乾〉之不息矣。』」參明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編》，卷之四，周易上經（貞悔十八卦），剝☶復☱，〈☷地雷復〉，頁546-547、頁549。

之所及也，是誰信得及耶？善寓莫如《易》，而《莊》更寓言之以化執，至此更不可執。⁵³⁶

此即將以上「一」、「二」、「三」、「四」、「六」、「七」、「九」、「十二」、「六十四」等「數」歸結於涵蓋費(··)隱(·)之「奇(·)偶(··)」、「方(··)圓(·)」，亦即可歸結於方氏易學生成實法「一在二中，用二即一」中絕待而不可言之「一(○)」與對待而可言之「二(☱)」。就此生成實法以論，南北、鯤鵬、有無猶如坎離、體用、生死皆是對待之「二」，而絕待之「一」正在其中。若能善用此「一在二中」統貫有(··)無(·)即可與物(☱)相「冥(○)」而於即有即無之全眼境界(☉)隨順出入⁵³⁷。如謂《周易》對於「象」、「數」之「寓」為不墮於世間諸相亦不離於世間諸相之「善寓」，學人對此非人力思慮所能企及而貌似尋常之表法或難深信，則《莊子》可謂藉由對「言」之「寓」化去學人執著而可與《周易》相應，遂讀《莊子》者不當執著於莊子之語言文字，讀《藥地炮莊》者更不當執著於方以智纂注之語言文字，而當閱讀深參復自行炮製煉藥，以康復自身本具之藥樹情態。

五、 外雜篇盤錯反復

除前所論《藥地炮莊》全書之攝論總綱外，方以智於正式評注外篇前，亦有對外篇、雜篇之總體論述，該處引錄褚伯秀（生卒年不詳，約1270年尚在世）《南華真經義海纂微》與焦竑（1540-1620）《焦氏筆乘》對於外篇、雜篇之意見後，錄有迂菴與適菴之意見，當亦是方以智支離自身而隨寓諸名以成辯論激揚之特殊對話流動形式，該處有言：

迂菴曰：「以斗斛權衡為駢枝而欲去之，贅三層未始有之混沌，頭上安頭，非續鳧斷鶴之甚者乎？上不敢為仁義，下不敢為淫僻，非鄉愿最巧者乎？憤而行仆罪路耶？還是奇才難忍，藉此玩弄生波耶？末世以猾媮悍伎之我，而見飴以沃戶矣。莊子冤哉！……果喪其驕妬鄙吝之我，則莊子者，芥茶消飯者也；如或未然，中節權衡，不可不一稱之。即此救蕩，各問胸堂；即此解拘，方肯通看。」

適菴曰：「天下自有此反激之機。口不可禁，索性窮盡一徧，知其不過如此，而聖人之中道明矣。徒善、徒法之不可，孟子已言之，莊子專救賢智之過耳。」⁵³⁸

適菴乃適中以言，迂菴則迂曲以言，當可先觀前者。適菴以外篇、雜篇為莊子順應天下反激之機所採取之激將文字，將諸種極端情狀描摹得淋漓盡致，反得

⁵³⁶ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，頁154-155。

⁵³⁷ 關於該「冥」，方以智曾藉向秀之口言：「物物無物，乃與物冥。……齊生死者，無死無生者也；齊小大者，無小無大者也。以齊為冥者，非冥之至者也。冥之至者，又冥其冥，無所謂無生死也，無所謂無大小也。」參明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈向子期與郭子玄書〉，頁110。

⁵³⁸ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷四，外篇，頁426-430。

使學人轉歸中道，不因厭常喜新而偏行詭譎⁵³⁹；若謂內七篇側重於善、法之開展，外篇、雜篇則可謂側重於救過解拘之善巧。迂莽則闡釋視外篇、雜篇為反激善巧之觀點，諸般極端情狀未必為莊子所認可贊同，可謂莊子唯描摹刻畫其狀以激學人復歸中和，若學人但以情識我見與文本相遇，甚或以莊子思想為己身極端作為之依據，自可謂於莊子有所冤枉；若過無我之關，莊子思想正是輔佐學問中道之芥茶妙藥，否則仍當閱讀深參外篇、雜篇反激之語，自行炮製煉藥經歷如斯開眼進程，以康復自身本具之藥樹情態。此段相應之段落眉批載道盛之語，亦可明外篇、雜篇之可能性質，其載：

杖人曰：「內七篇收拾宗師、帝王，歸一壺中，秘密不泄矣。誰知儵忽七日鑿死，是果死乎？果死則儵忽如叫化子死了蛇，沒得弄也，儵忽又安之哉？莊子玩弄造化，如善弄蛇者，弄得古今人死，又弄得古今人活。今于外篇中收拾這未可收拾者，將個斷貫索子，穿起古今鼻孔，傾壺痛飲，且齧且笑，奇哉快哉，是誰得知？」⁵⁴⁰

此則將外篇、雜篇視為收拾窮盡內篇未可收拾、未能窮盡之物事，亦即內篇（·）之渾沌（○）實未死於儵忽七日之鑿，而仍在外雜篇（··）之斗斛權衡（六）中大放光明，此自可謂莊子玩弄造化而波瀾跌宕之奇快文章。對此內篇渾沌與外雜篇斗斛權衡之關係，方以智於〈應帝王總炮〉中有言：

不見下篇之斗斛權衡乎？一回盤錯，愈放神光，然後知斗斛權衡乃大鏡中不知不識之渾沌髓也。⁵⁴¹

亦曾藉迂莽之口有言：

情不可縱，亦不可滅，是權衡者，混沌天地之神髓也。……法以事斷，禮和其情，自反太平，物則付物，是真天地宗，是由仁義行。⁵⁴²

如此內篇之渾沌神髓實在外雜篇之斗斛權衡中，正如〈乾〉卦潛龍之體亦在六十四卦三百八十四爻中⁵⁴³，皆可視為為「一在二中」之闡釋發揮，莊子左盤右

⁵³⁹ 關於此外雜篇「反激」詆毀之妙用，當可參《藥地炮莊》〈天地〉「眈眈然在繆繳之中」、「虎豹在于囊檻」而「自以為得」之段落所載覺浪道盛之語：「外篇果詆毀乎？人泥於常習見聞之名相功利，或指斥名相功利于始作俑者。毀之則疑，疑則所見為驚、所聞為熒，平日道理無所用，心知迷無所從。無從則惑，惑則困，困則愚，愚則神。此正『疑始』而後『櫻寧』也。嗟乎！看此鬪諍堅固世界，怎免詆毀？可惜多少正人奇人未過此關，而正坐幡竿，恰是檻囊繆繳。」參明·方以智：《藥地炮莊》，卷四，外篇，〈天地第十二〉，集評，頁 514。

⁵⁴⁰ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷四，外篇，閒翁曼衍，頁 429-430。

⁵⁴¹ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，藥地總炮七論，〈應帝王總炮〉，頁 152。

⁵⁴² 明·方以智：《藥地炮莊》，卷四，外篇，頁 429-430。

⁵⁴³ 關於〈乾〉卦與六十四卦之關係，方以智於《易餘》中有言：「〈乾〉純為陽，則六十三卦之禠為陰。惟陽統陰，陰為陽用，故六十四卦皆〈乾〉。……太極必建極，純〈乾〉所以建太極之極。六十四卦之陽，皆建〈乾〉之極。」方以智於《一貫問答》中則有言：「『龍德而隱』，亦別出費隱之體而言之。……六十四卦皆潛，即六十四卦皆龍也。……眾人不知『无悶』之潛體，而昧于『所遷』之情用，故執求多悔；聖人成能，不廢述行，則悔亦无悔矣。」復言：「古人只全其確不可拔之潛體，則三百八十四爻任其周流。」參明·方以智著，張昭焯整理：《易

錯婆心徹困於斗斛權衡之外雜篇⁵⁴⁴，乃將內篇之渾沌神髓大放神光，導化學人由此外雜篇之反激而自反太平由仁義行，康復自身本具之藥樹情態，豁開天地眼目而證真天地宗，此當可視為外雜篇之大用。方以智於外篇首篇〈駢拇〉末尾有眉批言：

子雲愛〈離騷〉，作〈廣騷〉，又作〈反騷〉。莊子內篇不了，又作〈駢拇〉，當作〈反騷〉一歌可乎？⁵⁴⁵

揚雄（字子雲，前 53-18）出自追念惜愛之心摹仿屈原〈離騷〉進行「廣」與「反」之文學創作，莊子外篇、雜篇如〈駢拇〉之文字思想或可視作對內篇文字思想之「反」，藉由斗斛權衡之反激以完成內篇所欲諸人康復之藥樹情態。方以智於外篇〈胠篋〉篇首處，曾藉覺浪道盛拈提《金剛經》之語發揮外篇、雜篇之可能涵義，其載言：

杖人拈《金剛經》云：「辟如漢高布衣提三尺劍，假為義帝發喪之師，於諸暴虐王侯手中，奪得天下；及見沙中偶語，殿上擊劍，乃思制作法度，始識天子之尊；又於沛豐見諸父老，乃悲歌慷慨，泣數行下。此皆真英雄到真切所在，始有此真憤激、真畏懼、真慷慨，決非後人扭捏得出、描寫得出。然須知後來殺叛臣、囚白登、囑平勃，恐此心尚未能即盡也。霸業萬不及三代，尚自如是，況此大法時機，可以一言一行即能盡哉？」然則莊子之〈駢拇〉、〈胠篋〉，其為義帝發喪乎？〈天道〉序倫分，其用叔孫綿蕪乎？雜篇反復，其沛上之大風歌泣乎？究竟「芒乎昧乎、未之盡者」，「因無所住而生其心」耳。英雄不遇真知己，寶劍磨來付與誰？⁵⁴⁶

道盛以漢高祖劉邦對異時境遇之不同反應為真切之流露，方以智藉以詮釋莊子於創作內篇後，尚如〈天下〉篇所謂「芒乎昧乎、未之盡者」而更作外篇、雜篇，當可視作如《金剛經》中「因無所住而生其心」之隨順時境所為；外篇如〈駢拇〉、〈胠篋〉、〈天道〉，可為對異時境遇之不同反應之真切流露，雜篇反復充類、窮盡又盡，亦可視作磨礪寶劍以康復學人本具藥樹情態，隨待難遇知己

餘》，卷之上，〈絕待併待貫待〉，頁 506；明·方以智著，張昭煒整理：《一貫問答》，頁 734-735、頁 754。

⁵⁴⁴ 關於解「盤錯」為「左盤右錯」，當可參《藥地炮莊》〈在宥〉「吾又何暇治天下」段落所載覺浪道盛之語：「此千古正論也。『取法乎上，僅得乎中。』今盡趨於下，又何能遡於中上哉？『將欲與之，必固奪之。』重玄廣闢而奪之者，是皆細細與之左盤右錯，使妙盡此治而不治、不治而治之妙也。婆心徹困，更有過於莊夫子者乎？更有過於莊和上者乎？」參明·方以智：《藥地炮莊》，卷四，外篇，〈在宥第十一〉，集評，頁 472。

⁵⁴⁵ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷四，外篇，〈駢拇第八〉，集評，閒翁曼衍，頁 441。

⁵⁴⁶ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷四，外篇，〈胠篋第十〉，集評，閒翁曼衍，頁 452-454。關於此段覺浪道盛拈提《金剛經》之語，出自其〈真切金剛義〉，參明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，附錄，《杖門隨集》，下，〈真切金剛義〉，頁 801 上-中。此文本或名作〈金剛別拈〉，抑或精取自該文，可參覺浪道盛於順治六年（己丑，1649）為雲棲株宏授記弟子唐時（字宜之，約 1649 年尚在世）所集之《金剛般若經修行會義》作序時所言，參明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷二十二，序，〈金剛般若經修行會義序〉，頁 719 中-下。

自炮吞吐而自成藥樹之舉。



第二節 用九：逍遙遊

前論方以智以《莊子》之內七篇結構實符應於〈乾〉卦之爻象結構，而〈逍遙遊〉相應於〈乾〉卦所特設之無爻位而遊於六虛「見群龍無首」之用九，亦如遊於六十四卦之太極，乃由本自具足之藥樹情態動態持衡展開時乘之遊，今先就〈逍遙遊總炮〉論此「遊」之特殊處，次論〈逍遙遊〉篇首鯤鵬變化之義蘊，末論〈逍遙遊〉篇末莊子與惠施論辨中可能衍生之視見議題。

一、 獨體寓遊

方以智於〈逍遙遊總炮〉中以無對無待之「獨」展開論述，統攝動植怒笑代錯無窮之現象，其言：

天下為公，其幾在獨。獨也者，貫先後天而冒乎宙合者也。彌下綸上，旁費中隱。……鯤鵬蜩鳩，聲牛偃鼠，鷓鴣蟋蟀，大椿瓠樗，冰雪河漢，晦朔春秋，皆在蒼蒼中，動者動，植者植，忽而怒，忽而笑，代錯無窮。培風乘雲，從天視下，豈不怪哉？因而告之曰：「此獨也。此無己而無所不己者也。此先天地而生，後天地而不死，嘗在乾坤之外，而遊水火之中者也。此無所可用，而用用者也。此無功無名，而萬古功名皆定於此者也。此不可以有知知，不可以無知知者也。」聞之者怪，求之者喪，依然還其寢臥之所，曰：「曲肱如故，一瓢如故。誠自反乎，樂莫大焉。」

547

從前所論，今當可言此「獨」為諸人於本具藥樹情態之全眼(☯)覺知境界下所證見之大獨(☯)境相，一切直下於覺知境域顯現之諸般現象皆可謂「在蒼蒼中」，無一不是此大獨境相之顯明親現；於此種「從天視下」之較高鳥瞰視點觀照時，種種動植飛潛與世間時空境相皆在無窮之代明錯行中，此令人費解之代錯現象或眾人對於代錯現象產生之困惑，皆可能於此「獨」之宣告提出後得以解釋。方以智用五點來闡釋此「獨」：(一)其可使主客人己之疆界範圍消融，或言證會之後即自知本無該疆界範圍卻又毋須拋卻該疆界範圍；(二)其於時間與空間範限中皆無有生死問題；(三)其不為任何所用而可作用主宰諸用；(四)其自身無受功名框限卻得決定時空範疇下歷史文化之功名；(五)其與心知認識途徑之關係，為憑藉有知抑或無知皆不得識知。唯於此「獨」思想之宣示提出後，「怪」與「喪」常是聞者與求者之反應，且其後呈現之生命樣態，表面上看來彷彿與未求未聞前相同，此即因藥樹情態乃諸人本自具足之故。此「獨」最

⁵⁴⁷ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈逍遙遊總炮〉，頁 129-131。

終收束於《論語》〈述而〉中孔子「曲躬飲水」之樂、《論語》〈雍也〉中顏淵「簞食瓢飲」之樂、《孟子》〈盡心上〉中孟子「萬物皆備於我」之樂此三樂上，則聞求甚或證會此「獨」，自可導向「樂」之生命實感狀態。此時可再看方以智〈逍遙遊總炮〉最末低一格之問答，其載：

或問：「本體至樂乎？」藥地曰：「……『本體』為哀樂所不及，而端幾則喜懼也。致中和，而享其哀樂所不及之性，非『至樂』乎？凡言敬慎戒懼、屈蟄精入者，北冬表之；凡言好學悅樂、飛躍鼓舞者，南夏表之。漆園以怒笑而遊焉。逍遙者何物耶？」炮曰：「悟同未悟，正有事在。」

548

此乃就藥樹情態「獨」之本體面向而發問，討論證會此「獨」何以能夠導向「樂」之生命實感狀態；如若從前所論，學人捨身藥樹後於世間行走則其夢為藥夢而遊為藥遊，自可謂本無哀樂而在哀樂中夢遊之至樂，彷彿於北方冬季（○／·）與南方夏季（六／·）之方位時節間隨順感應，亦使鯤鵬變化寓言得此特殊之詮釋。此種全眼覺知狀態下可隨順於大獨境相中分別諸般差異事物，遂自毋庸厭棄學問，因生成實法「一在二中」而藏悟於學，即呈現悟同未悟之狀態，此正寓藏逍遙本體之一於怒笑兩端之二中以論莊子之遊之故。

二、 鯤鵬變化

方以智於〈逍遙遊〉篇首解題處，曾彙集覺浪道盛、王宣對此篇之評述而承接續論，其言：

正語曰：「篇首兩端表法，而圓中、正中、時中可悟矣。似乎舉大化小，實是本無大小，而大小時宜各適也。無己而無所不己，喪其天下，即藏天下于天下，曾知不落有無之提宗乎？乘天地之正，御六氣之辨，以遊無待，曾知不落其不落之正旨乎？」⁵⁴⁹

觀察方以智之語，可知其以北冥（○／·）鯤魚化為鵬鳥欲徙南冥（六／·）為兩端表法，自此角度觀察〈逍遙遊〉遊於南北二端之文本敘述，即可了悟無

⁵⁴⁸ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈逍遙遊總炮〉，頁 132。

⁵⁴⁹ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，〈逍遙遊第一〉，集評，頁 157-158。此處之「正語」，當為方以智所自言，為盼達致中和正道所展開之論述，據其評袁宏道（字中郎，1568-1610）〈廣莊〉時言：「自非斬新正語，申明教體，共致中和，幾能障輕慢之狂瀾，令奉重耶？」又如其論郭象、向秀（字子期，約 227-272）時言：「莊子使才放憨，郭則正語，此真向秀筆也。……正言若反，莊是賊魁。既非其才，套更可厭。向、郭皆以正語三昧出之，更覺中和相忘不爭，亦以此故。」其亦曾藉適莽之口評〈說劍〉篇言：「如來有一語三昧，正語三昧，愛語三昧。此說劍者，愛語也。正語之理，久為迂士膠鼓，陳陳相因，腐氣令人噁嘔。高士膚之，才士厭之，因而為轉語、隱語、反語、側語。機鋒所起，亦不得已，故達者不妨隨機接人。」參明·方以智：《藥地炮莊》，總論上，〈集漢唐宋至今諸家論說〉，眉批，頁 38；總論下，〈向子期與郭子玄書〉，平窰襍拈，頁 107-108；卷九，襍篇，〈說劍第三十〉，頁 824。關於此「正語」發語主體之討論，邢義海之研究值得重視，參邢益海：《方以智的莊學研究——〈藥地炮莊〉初探》，第五章第一節「文本體例、構成及總撰者」，頁 90-92。

中邊之圓中(☉/∴)、無過不及之正中(☯/∴)、適得而幾之時中(○/·)此三中之理⁵⁵⁰。如此亦可論大小二端，或舉大化小(☉/∴)、或本無大小(○/·)、抑或大小時宜各適(☯/∴)，皆可隨順展開應對；若就有無與不落而言，或有或無(☯/∴)、或不落有無(○/·)、抑或不落其不落(☉/∴)，諸如此般隨順自由遊轉兩端間之現象，皆可為北冥南冥鯤鵬變化之文本敘述所涵攝。關於此兩端表法，《藥地炮莊》對篇首「北冥有魚」之段落有注語言：

約幾曰：「怒飛形容其鯤化，海運描寫其冥徙。此表一收一放，兩端用中，體用雙冥，何分小大？」⁵⁵¹

相應之段落眉批則有言：

怒中舉鯤鵬云：「若道有分別，本出一體；若道無分別，又是兩形。畢竟如何評論？」擊拂子云：「竿頭絲線從君弄，不犯清波意自殊。」⁵⁵²

如此鯤鵬變化暗寓兩端(☯/∴、○/·)用中(☉/∴)、體(○/·)用(☯/∴)雙冥(☉/∴)之理，隨順分別有無而論其一體(○/·)抑或兩形(☯/∴)，自可以船子德誠(約9世紀上半葉前後在世)開示夾山善會(805-881)之詩偈⁵⁵³總結，以彰表自由收放遊歷行旅於分別有無兩端之動態平衡義。

三、 上下視見

方以智於〈逍遙遊〉篇末莊子與惠施論「拙於用大」、「無所可用」而有「逍遙乎寢臥其下」語句之總結處，曾載評譚元春(字友夏，1586-1637)論及篇首「天之蒼蒼」之「視下」之語，其言：

譚云：「逍遙遊不是無用，只是無所可用耳。作天眼觀，從天際下視，人為魚鳥，入我天海；我為魚鳥，入人天海。真窅然者，天下不足喪矣，支公所云『至足』是也。看天地不是天地，看堯舜不是堯舜。」

⁵⁵⁰ 關於此「三中」，方以智曾言：「通圓中，秉正中，而措其時中，是以寓罕于雅，無行不與，但繫好學之鐸，而道不容聲矣。」亦曾言：「明無過不及之正中，以享無中邊之圓中，而時中適得而幾矣。」復曾藉當士之口言：「必明三中而中乃明、世乃可用也。一曰圓中，一曰正中，一曰時中。……有極反無極，有無反太極，太極反乎有極即無極，此三反也；正中反乎時中，時中反乎圓中，圓中大反乎鐸正中、用時中之圓中，此三反也。……言正中者，裁成表法之景圭也；言時中者，合調適節之均鐘也；言圓中者，無體不動之天球也。知景圭、均鐘之在天球中矣，知天球之在均鐘、景圭中乎？」參明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，〈道藝〉，頁172；明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，〈易餘目錄〉，中告，注語，頁336；卷之上，〈中告〉，頁391、396。

⁵⁵¹ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，〈逍遙遊第一〉，注語，頁159。

⁵⁵² 明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，〈逍遙遊第一〉，閒翁曼衍，頁158-159。

⁵⁵³ 關於該詩偈因緣，可參宋·普濟集：《五燈會元》(《卍新纂大日本續藏經》，史傳部，第80冊，第1565號經)，卷第五，青原下三世，藥山儼禪師法嗣，秀州華亭船子德誠禪師，頁115上-下。

笑翁曰：「猶是半提。」⁵⁵⁴

相應之段落眉批則有言：

「逍遙乎寢臥其下」、「搏扶搖而上」，是二時耶？始終耶？上覲、低頭，見不能及矣。既曰「逍遙遊」，如何添一句云「彷徨其側」？無中無邊耶？樂得傍觀耶？愚曰：「『天眼下視』，還是鑿開？還是打瞎？」⁵⁵⁵

方以智謂譚元春猶是半提而非究竟全提之語，大抵譚元春多側重天眼之冥契覺形式（○／·）而論人我主客相融相即與照見事象可非事象等體會，然方以智亦重視「一在二中」復歸日常覺知形式（⋯／⋯）之能善分別差異事象，若於融貫覺知形式（☉／∴）證知搏風怒上與寢臥樗下得非二時而乃並存當下，正如證知《楞嚴經》中見（⋯／⋯）不能及之離見之見（☉／∴），則彷彿側重中道之逍遙實無礙於彷彿偏落邊見之彷徨，毋須執守於譚元春所謂之「天眼」境界。若欲就方以智末尾之問別道一句，就方便權法而論，未明天眼自當打瞎肉眼、鑿開醯眼以證冥契覺形式，既明天眼則當打瞎醯眼、還己雙眼以證融貫覺知形式，如此方得於全眼境界中隨順出入動態持衡；就生成實法而論，伊眼在醯眼與肉眼中而醯眼在肉眼中，則無煩復論鑿開抑或打瞎之工夫歷程，直捷反躬體證本自隨順開閉之肉眼、醯眼，便可明徹三眼全彰之伊眼完整覺知。

第三節 內卦：齊、主、世

前論方以智以《莊子》之內七篇結構符應於〈乾〉卦之爻象結構，就〈逍遙遊〉後之前三篇與內三爻之關係而言，〈齊物論〉相應於「見龍在田」之九二爻，〈養生主〉相應於「潛龍勿用」之初九爻，〈人間世〉相應於「君子夕惕」之九三爻，而此閱讀歷程乃由方便權法「由泯知統」之善巧工夫經〈齊物論〉「隨」之肉眼（⋯）、〈養生主〉「泯」之醯眼（·）達至〈人間世〉「統」之伊眼（∴）而現觀體證整全圓∴三點之全眼康健藥樹情態，今當依此順序對各篇段落字句實際發毒釋例，以明其康復讀者藥樹情態之實際過程。

一、 齊物論

方以智既表〈齊物論〉相應於「見龍在田」之九二爻，且側重於「隨」之闡發，今先就〈齊物論總炮〉論其對於歷然差別物象之討論，次論〈齊物論〉篇首所載顏成子游見南郭子綦對話中可能衍生之主體自我議題，末論〈齊物論〉篇中狙公賦芋段落前後之「通一」與「兩行」此二思想術語間所展開之詮釋張

⁵⁵⁴ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，〈逍遙遊第一〉，集評，頁188-189。此段方以智唯取要言綜括述論，原本參明·譚元春著，陳杏珍標校：《譚元春集》（上海：上海古籍出版社，1998年12月），卷第三十三，〈遇莊〉，遇莊總論三十三篇，〈閱逍遙游第一〉，頁904-905。

⁵⁵⁵ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，〈逍遙遊第一〉，集評，閒翁曼衍，頁188。

力。

(一) 物論現齊

方以智於〈齊物論總炮〉中，曾討論應對世間紛雜物論之中道，其言：

因物知則，論倫歷然。兩行一參，無所逃于代明錯行。⁵⁵⁶

相應之段落眉批，則引袁宏道（字中郎，1568-1610）與雲棲株宏（1535-1615）之語，並記唐夢賚（別字豹崑，1627-1698）因高珩（字念東，1612-1697）之言而拜訪之事，其言：

欲齊物論，《易》準現在。當下歷然，當下寂然，即差別是大本，始享仁智之一。……遮易表難，愛逃雲霧。不會固好，終為所謾。中郎晚悟曰：「小即是圓，何必揀小？圓亦是權，何必取圓？」蓮池曰：「舍行布而夸圓，早不圓矣。」不見既、未濟之終于慎辨乎？唐豹崑以高念東之言，千里見訪，偶因舉子思之代明錯行，忽然大叫：「誰想陳糟爛醬中，有此靈丹！可惜人人蹉過。」⁵⁵⁷

此以《中庸》所言四時錯行與日月代明之思想討論，謂面對世間差別對待之物象，得以肉眼日常覺知形式之分別觀（六／·）相應，自能當下歷然以明斷不謬之智識明晰其中倫序，然因代明錯行與寂歷同時，亦得以醞眼冥契覺知形式之渾淪觀（○／·）相應，即能當下寂然以惻隱感通之仁覺證會其中本原，如此便不致以次第之行布與相即之圓融為相礙，亦不致以遮詮而廢棄表詮，縱使參悟修證之工夫完畢，仍得藏其境界於謹慎明辨之學問活動中，物論之齊與不齊，皆可於直下覺知境域中隨順自在感應敞顯。

(二) 喪我喪偶

方以智於〈齊物論〉篇首載顏成子游見南郭子綦「嗒焉似喪其偶」而驚歎「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎」、「今之隱几者，非昔之隱几者也」及子綦隨後自言「今者吾喪我」之段落處，曾引覺浪道盛之語復有自評，其載言：

杖云：「莊子以世人為物累，不能出生死者，以有我也。真吾無我，子遊只見其似，故曰『固可使』、『今非昔』，總是疑情，曾未知吾已喪我。我何可喪？所喪者，妄執之我見也。狙公、胡蝶，是窅然無己之方，引人聞籟耳。若執狙、蝶為我見，更起狂風。」

《圓覺》曰：「若知我空，無毀我者。」物論何足累耶？愚云：「『震來虩虩，笑言啞啞』，『喪貝勿逐』，而『無喪有事』矣。怒飛、嗒噓，原非兩

⁵⁵⁶ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈齊物論總炮〉，頁134。

⁵⁵⁷ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈齊物論總炮〉，平寥襟拈，頁133-134。

際。」⁵⁵⁸

此處可謂覺浪道盛分判真吾（⋯）與我見（⋯）之主體狀態，以莊子於此藉子綦開演者為喪去我見妄執之真吾狀態，若不以此喪去我見妄執之角度切入詮釋狙公賦芋與莊周夢蝶之義蘊，反視其為其為它種自我意義增生之轉譯形式，則亦只是使萬竅怒號之狂風更起而已。世尊曾於《大方廣圓覺修多羅了義經》中開示淨諸業障菩薩斷除我相以證清淨圓覺之事，若證知我相本空，則自無可受毀謗抑或毀壞之對象，⁵⁵⁹於此則可謂亦無將受物論牽累之對象。方以智化用《周易》〈震〉卦之卦辭、初九爻辭與六二、六五之爻辭，若扣緊主體狀態以論，則可謂君子以戒慎恐懼脩省情識妄執我見之生現，我見於戒慎恐懼之脩省下或將喪去，屆時亦不追逐過往熟悉之主體狀態，當可知喪去空去者為我見而真吾本無可喪，自有相應無我（○）有事（∴）而時言樂笑不失其則之時節。覺知境域中真吾主動積極之怒飛（∴）與無我被動消極之嗒噓（○）於諸人本具之藥樹情態（☺）下原非兩際，自得隨順精神意向能量之分配挹注自由變換轉移而動態持衡。相應之段落眉批則有言：

一切法皆偶也。「喪偶」者，執一奇耶？奇與偶對，亦偶也。喪之，當立何處耶？莫是一往自迷頭耶？莫墮混沌無記空耶？喪二求一，頭上安頭；執二迷一，斬頭求活。汝知之乎？許聞三籟。⁵⁶⁰

此可謂諸法於覺知境域中顯現為諸法自難免於肉眼日常覺知形式中對待相偶之分別觀（⋯），若執持「喪偶」之說，則或陷溺於醯眼冥契覺知形式之渾淪觀（⋯）中，恐成如演若達多迷頭認影之癡迷癡狂抑或混沌無知不辨善惡之無記險境；唯自證本具之藥樹情態（☺），方得免徘徊流蕩於欲喪二偶我見而求取一奇真吾猶如頭上安頭之無謂工夫，亦得免凝滯閉塞於執持二偶我見而不明一奇真吾猶如斬頭求活之割裂境界，如斯乃可於地籟、人籟、天籟三籟之說有所相應。

（三） 兩行通一

方以智於〈齊物論〉篇中「道通為一」、「達者知通為一，為是不用而寓諸庸」、「勞神明為一而不知其同也，謂之朝三」、「狙公賦芋」、「聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行」之段落有評言：

一不可為也，故藏于不用而寓諸庸，乃勞神明而為之耶？故聖人和以是非而約于兩行，揚遏順天而張弛迭用。代明錯行之中，即是貞一。曾知有子克家、太翁受享之為「兩行」耶？曾知政府宰御、紫微無為之「兩

⁵⁵⁸ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，〈齊物論第二〉，集評，頁197。

⁵⁵⁹ 佛陀於該經中言：「善男子！彼修道者不除我相，是故不能入清淨覺。善男子！若知我空，無毀我者，有我說法，我未斷故，眾生、壽命亦復如是。」參唐·佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》（《大正新脩大藏經》，經集部，第17冊，第842號經），淨諸業障菩薩章，頁919下-920上。

⁵⁶⁰ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，〈齊物論第二〉，集評，閒翁曼衍，頁196。

行」耶？曾知律設大法、禮順人情之「兩行」耶？世出世法，知與無知，究竟無竟，莫不皆然。劈破三玄作兩邊，一任眾狙怒悅。⁵⁶¹

此可謂醞眼冥契覺知形式之渾淪觀（·）無可作為於世間，唯藏此境界不用而隨寓於肉眼日常覺知形式之分別觀（··）中，隨順精神意向能量之分配挹注自由變換轉移而動態持衡於三眼（∴）間，自可如《周易》〈大有〉卦象火在天上包容之象般產生遏惡揚善、順天休命之效用，如斯藥樹情態（☺）動態持衡之張弛代錯（←→），既可謂為兩行（∴）於究竟世間之有知般如有子克家、政府宰御、禮順人情，亦可謂為貞一（○）於無竟出世間之無知般如太翁受享、紫微無為、律設大法，劈破分判臨濟義玄（約 787-867）後世詮解之句中玄、意中玄、體中玄三玄為日常分別觀與冥契渾淪觀兩邊，於此張弛代錯中既可朝三暮四亦可朝四暮三，任憑眾狙或怒或悅，唯自順天乘時隨寓動態持衡。相應之段落眉批則有言：

進求、退由，非孔子之兩行參一乎？使民不爭、各用所長，非管子之兩行參一乎？杖人嘗云：「『汲汲魯中叟，彌縫使其淳』，此是陶淵明底仲尼；『一氣母羣兒，各弄性情妙』，此是鄭所南底《周易》。」彌縫、各妙，非杖人之兩行參一乎？然非剝爛復反，過無我關，即使義、文再衍，恐信不及。⁵⁶²

承前兩行貞一之張弛代錯，此謂孔子於《論語》〈先進〉正向勵進冉求（·）而負向勸退仲由（··）之事，以及管仲於《管子》〈牧民〉消極使民於不爭之官（··）與積極使民各為其所長（·）之事，皆可視為兩行（∴）參一（○）之舉。覺浪道盛詮解陶淵明之詩句描摹孔子、鄭思肖（號所南，1241-1318）之詩句闡發《周易》，前者彌縫側重一奇二偶之合會（○）、後者各妙側重一奇二偶之判分（∴），此種詮解亦可視為兩行參一之舉。唯若不明己身本具藥樹情態（☺）之生成實法，非經曬肉迸醢又曬醢還肉、無我以知大我復攝大我於小我、抑或由泯知統乃許大隨般剝爛復反之方便權法，縱使伏羲與文王復起再衍易理，亦難為眾人所信。

二、 養生主

方以智既表〈養生主〉相應於「潛龍勿用」之初九爻，且側重於「泯」之闡發，今先就〈養生主總炮〉論其對於全獨造化生主之討論，次論〈養生主〉篇首有涯之生與無涯之知的相關議題，末論〈養生主〉篇末帝之縣解與薪盡火傳之詮釋義蘊。

（一） 造化生主

方以智於〈養生主總炮〉中，曾討論全眼見獨與續養生主之關係，其言：

⁵⁶¹ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，〈齊物論第二〉，集評，頁 219。

⁵⁶² 明·方以智：《藥地炮莊》，卷一，內篇，〈齊物論第二〉，集評，閒翁曼衍，頁 218-219。

曠與慎相反，誰能解之？其惟見獨者乎！養生、殺生相反，誰能解之？其惟見全者乎！見全，則知古今之大獨矣。進而曰：「未嘗見全牛也。」又相反矣。……生從何來？是誰主之？生其生者，主其主乎？彌空皆火，而薪以續燧。主中之主，果何在乎？以世為樊而逃空，空一樊也；以薪非火而欲除之，火亦盡矣。親生我身，事予以名，薪火之緣督何避焉？以一日萬古盡其年，而以萬古之天報其親，種種之民，誰不觀桑林乎？⁵⁶³

前謂所謂肉眼日常覺知形式下「曠與慎相反」之對立狀態（·／·），唯有迸開醯眼冥契覺知形式之「見獨」（·）方能解消；肉眼側重此世間「養生」與醯眼側重出世間「殺生」之對立狀態（·／·），唯有和合二眼自證伊眼融貫覺知形式之「見全」（∴）方能解消；對肉眼、醯眼、伊眼三種覺知類型皆得知悉，復得隨順轉換動態持衡，可謂視見完全再深層次之「見全」內涵，此則得通曉通貫古今於穆不已之「大獨」（☉、∴、↔、○）；其後若再進而隨順轉換三種覺知類型，則就此生機不斷之動態持衡義而謂其「未嘗見全」（↔）自無不可，或就能善細化分別三種覺知類型善巧功夫之提點而謂其「又相反矣」（·／·／∴）亦無不可。生其生者如空如火而可於醯眼冥契覺知形式中證知，而當下生身與事物名相如世如薪而可於肉眼日常覺知形式中證知，面對空境（·）如以逃向其中之方式應對則空境亦成滯塞陷溺學人之樊籬，面對柴薪（·）如以除卻其實之方式應對則火光亦無處得以附麗抑或脫化，唯於三眼間動態持衡（↔），乃能以一日（·）盡其萬古之年（·）而復能以萬古之天（·）報其親（·），純樸厚實之種種之民自得現觀恍如庖丁解牛之神技於當前。相應之段落眉批則有言：

林确益言種茶宜西南山坡，夕陽蒸渴，夜露更飽，朝復處陰，養其餘潤。愚者曰：「苟得其養，無物不長。見大全者，何妨有偏得之用耶？」确益又言擣青宜烈，畜瓶宜固，烹水宜潔，涉二及三，有火候焉。愚者曰：「造化在乎手矣，保任顧可忽諸？」⁵⁶⁴

此先以林時益（字確齋，1618-1678）種茶之事發揮，以見大全（☉）者不妨有偏得之用（∴），如此肉眼日常覺知之分別觀作用可再行細化辨明，醯眼冥契覺知之渾淪觀作用亦得益加深入證會；復以林時益炒茶、藏茶、烹茶之事發揮，亦以造化（☉）在手仍當保任（∴），當持續反復充類窮盡又盡以享動態持衡之效用。

（二） 生知隨養

方以智於〈養生主〉篇首「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已；已而為知者，殆而已矣」載薛正平之言：

⁵⁶³ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈養生主總炮〉，頁 137-139。

⁵⁶⁴ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈養生主總炮〉，平寥襍拈，頁 138。

薛云：「『有涯』之『生』，生滅之生，非無生之生也，故有涯；『無涯』之『知』，知見之知，非無知之知也，故無涯。有涯何以隨無涯，此內外《景》秘密之旨。非但不識『生』，且不識『知』，連下兩『殆』字，凜然！」⁵⁶⁵

此分判生爲生滅之生（··）與無生之生（·），復分判知爲知見之知（··）與無知之知（·），如此生知之相隨或爲《黃庭外景玉經》與《黃庭內景玉經》秘密闡發之重點所在，唯若於此生與知之分判處不能明辨，無能於三眼覺知型態間動態持衡，自有其危殆之虞。相應之段落眉批則記袁宏道與吳應賓、朗日本智（1555-1606）交流之事，其載言：

吳觀我與朗目興復浮山，袁中郎寄書曰：「何以朗居士之目耶？居士眼如牆壁矣。若思慮盡者，非瞎其心歟？眼不可瞎，而心獨可瞎歟？如云牆壁言入道，非言道體，達磨直指，胡迂曲也？道若可入，是門非道。若言入門，是從門入，豈是家珍耶？」

觀我曰：「死其目，所以生其目之主也；死其心，所以養其生之主也。主本無生無死，又安用養哉？仍是養其主之生緣，而生其心之天眼耳矣。」浮山曰：「牆壁皆是天眼，猶作兩截耶？」

「坐在牆壁下如何？」曰：「瞎。」「推倒人家牆壁如何？」曰：「瞎。」頌曰：「門堂室總是家珍，踏破虛空立處真。四顧一刀誰善養，南窗北臥是何人？」⁵⁶⁶

此可謂袁宏道以肉眼日常覺知形式之關閉與醞眼冥契覺知形式之開啓未必有關，肉眼關閉而思慮淨盡如面牆壁（。。）頂多可謂爲入門，與醞眼開啓而默契道體如證家珍（·）之入道不可混爲一談。吳應賓則以醞眼冥契覺知形式所證之目之主與生之主本無生死（·）而不待養，唯肉眼日常覺知形式自開自閉（··↔。。）即是自養，反復充類以盡其分別觀細化之大用。末尾則以藥樹情態三眼全彰（☉）之生成實法言牆壁（··）皆是天眼（·），天眼即在牆壁之中，唯不自起動態持衡而拘限單處即不見此全眼而可謂瞎，未能隨順他者方便權法之自成自證之進程而強迫逼爲則反可能使他者爲藥樹枝葉所障蔽而亦可謂瞎；如能自證此本具藥樹情態，則自知入門之堂室（··）亦是入道之家珍（·），家珍即在堂室之中，踏破虛空（○）自證立處即真（.:），此時四顧滿志之動態持衡即是隨順運作之藏刀善養，皆可謂爲如貞一用二而南窗（··）北臥（·）般自在。

（三）薪火析燒

方以智於〈養生主〉篇末「安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解」、「指窮于為薪，火傳也，不知其盡也」之處載焦竑之言：

⁵⁶⁵ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈養生主第三〉，集評，頁 251-252。

⁵⁶⁶ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈養生主第三〉，集評，閒翁曼衍，頁 250-252。

隼曰：「佛典言火傳于薪，猶神傳于形；火之傳異薪，猶神之傳異形。人見形朽便謂神喪，終期都『盡』，可乎？然舍生趨生，猶未了之談也。竊意以指計薪，薪多而指有窮，及火相傳燒，『不知其』即時『盡』矣。蓋躍金不出乎爐，浮漚必還之海，以見其無死生，一也。前言生之當養，此言死生如一，豈故反哉？知死生之一者，乃為善養生者耳。」⁵⁶⁷

其後復載吳應賓、方大鎮之言：

三一曰：「『不知其盡』，故『哀樂不能入』。學薪不厭而心神之火傳焉。事究竟堅固，堯舜至今在。世人戀肉我，不知此心互古今；外道煉識陰，以駮蠅蝮，看破又荒緣督之經矣。故曰：『及盡今時。』」
野同曰：「滿空皆火，物物之生機皆火也。火具生物、化物、照物之用，而有焚害之禍。雖由鑽燧發之，必賴灰斗養之，置竈與缸以用之。倫物協藝之竈，夫非即用即藏者乎？」⁵⁶⁸

此可謂焦竑以肉眼日常覺知形式分別觀所感者為薪(··)，復以醞眼冥契覺知形式渾淪觀所感者為火(·)，前者可為身形、躍金、浮漚，後者可為心神、爐鞴、海洋，知二者相應而本無死生、死生一如，乃可謂為善養生者。吳應賓以世人戀肉我(··)而不知互古今之心(·)，外道煉識陰(·)而駮擊蠅蝮轉丸之本能(··)卻荒卻本具緣督之天經(☺)，唯學薪不厭(⚊)而心神之火(○)乃傳，故直下須盡今時以明諸人本具之藥樹情態(∴)。方大鎮則以滿空(○)皆火(⚊)，木燧、灰斗、竈缸皆可謂為即用(⚊)即藏(○)，本不當偏於任何極端。相應之段落眉批則言：

有謂「形為薪、神為火」者，有謂「事為薪、理為火」者；有謂「火離薪則滅」者，有謂「離薪則光滅，而無體之火不滅」者，有謂「火滿空中，而用光必在得薪」者，但請善刀析燒而續之。若不知析燒，自不知緣經，又何能續哉？虛生浪死，誤殺多少？⁵⁶⁹

對於薪、火諸解，乃至火附麗於薪而現之光之解，方以智彷彿不求別黑白而定一尊，唯將諸解皆視作待學人心火附麗之柴薪，深盼學人自證藥樹情態析燒而續，善刀剖析柴薪(⚊)用以燒火(○)續光(∴)⁵⁷⁰，乃不致虛生浪死而為棄厭學薪之自心偏執所誤殺。

三、 人間世

⁵⁶⁷ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈養生主第三〉，集評，頁 259。

⁵⁶⁸ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈養生主第三〉，集評，頁 261-262。此段「學薪不厭而心神之火傳焉」之「心」字本漫漶不清，張永義、邢益海疑其為「心」字，今從其說，參明·方以智著，張永義、邢益海校點：《藥地炮莊》（北京：華夏出版社，2011年9月），卷二，內篇，〈養生主第三〉，集評，頁 157，註 1。

⁵⁶⁹ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈養生主第三〉，集評，閒翁曼衍，頁 259。

⁵⁷⁰ 關於此「析燒」解為「剖析柴薪用以燒火續光」，乃參方以智所謂「水火同一竈，善刀析薪光可照」之句，參明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈養生主總炮〉，平寥襍拈，頁 137。

方以智既表〈人間世〉相應於「君子夕惕」之九三爻，且側重於「統」之闡發，今先就〈人間世總炮〉論其對於兩端天人間世之討論，次論〈人間世〉篇首顏回辭行時孔子關於聖人應對名實世界之議題，末論〈人間世〉孔子為顏回言心齋語之詮釋可能。

(一) 天人間世

方以智於〈人間世總炮〉中，曾討論天人間世與主體心意之關係，其言：

人間險阻場也，誣人間乎！心若不生，何險何阻？……古之人，不見我、不見人、不見世，而翛然遊于其間，苦心哭笑，不望人知，當亦竟無知者。子休之以哭笑寄萬世也，怒激乎？遣悶乎？忍不得乎？舜、禹、文、周之策精，夷、惠、泰伯之針解，挫之者誰？播之者誰？後世有以醫卜之間為世者，有以牆壁之間為世者。北窗木榻，亦商丘之隱籟也；黃石衡山，亦直寄之社木也。鳳自能行鳥道，龍亦化為蠅蜓；虎可鷓狎，馬當驢墮。藥樹息蔭，呼六極之風來，垂兩袂袖以為翼，何天之衢，是亦天間之世乎？何妨指南為北。⁵⁷¹

此以人間未必為肉眼日常覺知形式分別觀所感之險阻之場(··)，如心不生如是定解而相應於醞眼冥契覺知形式渾淪觀所感者則謂為無險無阻(·)亦無不可。其後列舉諸人事物以明世間可為險阻亦可為安順，不見人我時世(○)復能動態持衡於其間(←→)，隨順精神意向能量之分配挹注而或哭或笑、或怒激或遣悶，明於兩端(⚊)而自由出入，何妨如指南(··)為北(·)般指此直下之人間世(··)為天間世(·)，天間世亦在人間世之中。相應之段落眉批則載左銳之言：

藏一曰：「孔子食乎清而遊乎濁，非所謂出乎世而遊人間者乎？出世者出意也，出意者無我也。無我，乃能因一切法，以制用一切矣。」⁵⁷²

此謂孔子即以藥樹情態感應於世間者，食乎清(·)而遊乎濁(··)乃至出乎世(·)而遊人間(··)，乃是明於兩端(⚊)而自由出入；此出世亦可解為出離自身意念而謂為無我(○)，於此狀態全體隨隱隨顯，自可因一切法而制用一切(⚊)。方以智於〈人間世〉篇首亦曾引王宣之語闡發，其載言：

虛舟曰：「人間世將有天間世耶？將有不落天人間之世耶？《華嚴》〈法界品〉、《化書》別構一天地，祇溢言耶？法界量滅，乃可語禪。無禪可語，止有一寔。正因、了因，藏于緣因。何世可出乎？因物付物，隨分自盡而已。然非窮盡，安能不惑？」⁵⁷³

⁵⁷¹ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈人間世總炮〉，頁 141-143。

⁵⁷² 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈人間世總炮〉，平寥襟拈，頁 143。

⁵⁷³ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈人間世第四〉，集評，頁 263-264。

此藉王宣之語導引學人於諸般覺知狀態間動態持衡，以自證己身本具之藥樹情態，首言肉眼日常覺知形式分別觀所感之人間世（ $\cdot\cdot$ ），復言醞眼冥契覺知形式渾淪觀所感之天間世（ \cdot ），再激問《華嚴》〈法界品〉、《化書》別構之天地如不落天人間之世（ \bigcirc ）是否實存，此即於覺知境域之諸象全體皆明而至性德圓成事事無礙之法界量滅乃可語禪之故；然此時亦可謂無禪可語而唯此一實（ \odot ）餘二非真，就生成實法論三因佛性則正因（ \therefore ）藏於了因（ \cdot ）、緣因（ $\cdot\cdot$ ）之中而了因藏於緣因之中，天間世亦在人間世之中，如於此藥樹情態窮盡則得不惑，自可因物付物（ \therefore ）而動態持衡於諸般覺知狀態間以隨分自盡。

（二）名實世界

方以智於〈人間世〉篇首顏回欲前往衛國幫助衛君向孔子辭行而孔子謂「名實者，聖人之所不能勝也」之段落有言：

正曰：「一個世界，總是一個聖人之心。以表法言之：治者，人即天也；使者，性相一如之幾也；太子者，兒孫得力，室內不知也。」⁵⁷⁴

此謂世界諸象不脫聖人藥樹情態下所顯現之心象（ \odot ），治者可表人即天而入世之行舉（ $\cdot\cdot$ ），使者可表性相一如之端幾（ \cdot ），太子則可表兒孫得力之治世行舉（ \therefore ）與室內不知之性相一如（ \bigcirc ）可並行無礙。相應之段落眉批則載方以智三子方中履之言：

履曰：「將以『時習』、『朋來』為世，則以『不愠』為出世乎？『輟環』為世，則以『退老洙泗』為出世乎？伊、周入世，則孔、顏出世乎？約而言之，同患為入世，則藏密為出世乎？更約而言之，有心為入世，則無心為出世乎？辟如勾股虛空，總不能免于方圓三角也。惟此名寔，足透物情。本以豁懷，乃能厚載。轉人間世于無我有事，善享功位雙超；藏人間世于學而不厭，正在『兒孫得力』耳。一向瀾翻天海，猶是師心；依然只現迂腐身，同汝齋戒。」⁵⁷⁵

此以諸般人事思想檢視入世（ $\cdot\cdot$ ）、出世（ \cdot ）二端之說以探求其穩當識解，如虛空中日月星辰運行之計算不免於弦長平方等於勾長、股長平方和之定理，細探此入世、出世二端之名實亦可深入透達事物之情實；無我（ \bigcirc ）有事（ \therefore ）則可轉人間世（ \therefore ），人間世亦深藏於兒孫得力、學而不厭（ \therefore ）之學問活動中，如若瀾翻天海陷於一端不能忘卻我見猶是師心（ \cdot ）⁵⁷⁶，不妨隨順世界現迂腐身（ $\cdot\cdot$ ）復論心齋大戒於學問活動之中。

⁵⁷⁴ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈人間世第四〉，集評，頁 269。

⁵⁷⁵ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈人間世第四〉，集評，閒翁曼衍，頁 268-269。

⁵⁷⁶ 關於此「師心」之解，方以智於〈人間世〉「猶師心者也」語句之段落曾載覺浪道盛言：「『師心』者，不能忘我。故曰：『寧為心師，莫師于心。』」復於〈人間世〉「達之，入於無疵」語句之段落曾載陳丹衷言：「知化無倚，本自『無疵』。只為我見『師心』，便難『達入』。」參明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈人間世第四〉，集評，頁 271；集評，閒翁曼衍，頁 292。

(三) 集虛心齋

方以智於〈人間世〉孔子爲顏回論心齋語「若一志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止于耳，心止于符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也」處有眉批言：

既曰「聽之以心」，又隨埽之，當思如何是「聽之以氣」？曰：「放下着。」愚曰：「埽『心』埽『氣』，『聽』個什麼？物物本『虛』，『待』個什麼？且施一頓『齋』，『聽』此人間結『集』。」⁵⁷⁷

其後集評處有引《文子》言：

《文子》曰：「上學以神聽，中學以心聽，下學以耳聽。」「聽之以氣」，則無乎不在。⁵⁷⁸

此可謂肉眼日常覺知分別觀相應於以耳聽（··），醯眼冥契覺知渾淪觀相應於以心聽（·），伊眼融貫覺知寂歷觀相應於以神聽（·:·），側重實感隨處皆是之以神聽（·:·）與側重虛應無乎不在之以氣聽（○）則各別因順其特徵乃分言。對於掃耳聽而曰以心聽、掃心聽而曰以氣聽，方以智將此階級次第一時放下，唯動態持衡以明直下現前之諸象，將虛以待物之心齋（○）落實於現可施布之販齋（·:·），不求唯道集虛而盼眾菜集實，聽此人間生命實感之諸般事物於覺知境域中顯現結集。相應之段落眉批則對「祭祀之齋，非心齋也」之語載左銳之評言：

藏一曰：「『使民如承大祭』，〈渙〉以『享帝立廟』，『祭祀之齋』，非細故也。《中庸》發揮『洋洋不可度思』，有知『不可度思』之為『心齋』者乎？」或問：「傅大士曰：『護生須是殺，殺盡始安居。』夫齋戒放生，與殺生之說不相反耶？」曰：「但肯『集虛』，自知不二。」⁵⁷⁹

此藉《論語》〈顏淵〉中孔子答冉雍問仁之語、《周易》〈渙〉卦〈象傳〉闡釋風行水上卦象之語、《中庸》引用《詩經》〈抑〉之語句闡發，以側重實感之祭祀之齋（·:·）與側重虛應之心齋（○）之間，未必有不可融通之隔閡，甚或可就生成實法而言心齋即在祭祀之齋之中。其後學人以傅大士（497-569）殺生（·）爲護生（··）之語問詢，則可謂殺生乃相應方便權法之矚肉眼以進醯眼之舉，進醯眼復還肉眼始可安居（·:·），即謂其後之肉眼日常覺知形式皆可謂由醯眼冥契覺知形式及伊眼融貫覺知形式動態持衡轉移而來遂受二者之潤澤，經歷如斯自證本具藥樹情態之方便權法，自可就生成實法言殺生（○）即在放生（·:·）之中、集虛即在集實之中，通曉一在二中乃自知一與二實可無二無別。

⁵⁷⁷ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈人間世第四〉，閒翁曼衍，頁 272-273。

⁵⁷⁸ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈人間世第四〉，集評，頁 273。

⁵⁷⁹ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈人間世第四〉，集評，閒翁曼衍，頁 274。



第四節 外卦：符、宗、應

前論方以智以《莊子》之內七篇結構符應於〈乾〉卦之爻象結構，就〈逍遙遊〉後之後三篇與外三爻之關係而言，〈德充符〉相應於「或躍在淵」之九四爻，〈大宗師〉相應於「亢龍有悔」之上九爻，〈應帝王〉相應於「飛龍在天」之九五爻，而此閱讀歷程乃由生成實法「乃許大隨」之本具關係，經〈德充符〉「統」之伊眼（☉）、〈大宗師〉「泯」之醞眼（○）達至〈應帝王〉「隨」之肉眼（☵），顯豁全眼境界因精神意向能量之分配挹注而隨順自由變換轉移之動態持衡，今當依此順序對各篇段落字句實際發毒釋例，以明其康復讀者藥樹情態之實際過程。

一、 德充符

方以智既表〈德充符〉相應於「或躍在淵」之九四爻，且側重於「統」之闡發，今先就〈德充符總炮〉論其對於兩端支離充符之討論，次論〈德充符〉篇首孔子答常季「一知之所知」之可能詮釋，末論〈德充符〉篇末莊子及惠子對話中關於道貌與人情之討論。

（一） 支離充符

方以智於〈德充符總炮〉中，曾討論支離形德與充實虛符之關係，其言：

支離之為易簡也，世目不見，天目亦不見。反復其道，中理旁通，嗒然蘧然，火候沸止，乃作此別峰指點耳。〈人間世〉之末後，突出支離其形，支離其德，使接輿者，畫一圓光。有知莊生以掃轍轉輪之用，閉此剝廬得輿之關，而造此充實不可以己之虛符乎？王駘、申徒嘉、叔山、哀駘它、無脈、甕甕，以一支離而化身者也。《論語》之儀封、達巷、荷簣、接輿，皆孔子之化身支離，互相酬唱。豈特此哉，揖讓、征誅、接履、負辰、采薇、三黜，無非化身，其支離何如也？⁵⁸⁰

前曾論莊子之「支離」於方以智莊學詮釋中可謂豁開醞眼、通達伊眼後復歸肉眼（○／○→··／☵）而得隨順世間化身相應之作用，遂此謂世目（··）、天目（·）不見，即謂單憑肉眼、醞眼皆無得明此大用，唯於反復中旁、嗒喪蘧覺、沸止二端之動態持衡（↔）之歷程中乃得明此大用。〈人間世〉末後敘述形體支離之支離疏乃至「支離其德」之語可謂寓寫孔子不自居神聖（○／○）而與世浮沉（··／☵）之狀態⁵⁸¹，楚狂接輿對孔子之語亦可表孔子深明自身行

⁵⁸⁰ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈德充符總炮〉，頁 145。

⁵⁸¹ 對於該段論支離疏處，方以智曾載覺浪道盛之言：「支離亦傲人間世乎？非傷盡偷心者，孰能知之？此處莊生自寓，亦為孔子寫真，誰識孔子是能『支離其德』，不以神聖自居，甘心碌

舉艱困仍欲輟環入世之願心而成孔子圓光之描畫，此皆可為其後〈德充符〉之先聲；〈德充符〉中王駘諸人可謂由支離疏所化身者，則《論語》隨形賦名與孔子酬唱者亦可視為孔子支離自身而現化者，乃至史書記載之種種應對順逆境遇所為之行舉事蹟皆可視為孔子形象德行長存世間不受時空隔限之化身，世間生命物象虛符皆可受其如太極自化不可以已之形象德行所充實⁵⁸²，遂可隨順支離不同之面相特徵而化身現前。方以智於〈德充符〉篇首亦曾引王宣之語闡發，其載言：

虛舟曰：「孟子言『擴充』，言『充實之美』，莊子曰『充實不可以已』，此『集虛』、『充實』一貫之符也。忘形乃充踐形之實，踐形乃充忘形之虛。莊且以破相宗剔醒皮相一輩耳。」⁵⁸³

相應之段落眉批有言：

水中泥塊，既洗不清；覷破英雄欺人，又為拂袖所誤。還須自己一「充」，畢竟如何是真面目？⁵⁸⁴

此將《孟子》〈公孫丑上〉擴充仁義禮智四端及〈盡心下〉「充實之謂美」之語與《莊子》〈天下〉「充實不可以已」之語並觀，將集虛之忘形（○）與充實之踐形（⚊）作為兩端，闡發莊子繼〈人間世〉集虛忘形後復言〈德充符〉充實踐形之深意。眉批可謂諸人生命顯現於世間有此形體彷彿覺知境域之清水（○）中無法洗去之泥塊（⚊），如不入世追求成就世間功名（··）則又往往出世偏陷拂袖自清無為（·），唯對此諸種狀態皆有所了解，自證自身本具之藥樹情態，自能隨順精神意向挹注於覺知境域中充實該得無限創化之生命虛符（○），自顯藥樹情態於世間隨順生現之真實面目（⚊）。

（二）所知之一

方以智於〈德充符〉篇首孔子答常季所言「夫若然者，且不知耳目之所宜」、「官天地，府萬物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未嘗死者」等語句段落處，曾藉郭象之注語發揮，其載言：

郭云：「『官天地，府萬物』，冥然無不體也。」集曰：「錯。『寓六骸，象耳目』，郭云『所謂逆旅，非真耳目』，錯。前『不知耳目之所宜』，何以此云『象耳目』？『耳目』兩字不放過，『寓』非蘧廬，去來自如也；『象』

碌，與世浮沉，如挫鍼治繅，彌縫此天地人心，鼓其策、播其精，刪定為羣聖之大成哉？」參明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈人間世第四〉，集評，頁 299。

⁵⁸² 該處相應之段落眉批有言：「太極自知其不可見，而『化身』為二老、六子、八八卦、七七著，『其支離何如也』？直下舍萬無一，巧銜指者，未免屋裡層樓。《中庸》以時節為權，味盈虛者，難怪立腳不定。此處不徹，為人所昧，那能乘得醉車？徒然墮坑斷骨耳。若問『掃轍轉輪之用』、『剝廬得輿之關』，但請學《易》，《易》不欺人。」明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈德充符總炮〉，平寥襍拈，頁 145。

⁵⁸³ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈德充符第五〉，集評，頁 305。

⁵⁸⁴ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈德充符第五〉，集評，閒翁曼衍，頁 305。

云者，浮根之在我面，猶天一地二之在龍馬背上耳。乾元資始，坤元資生，『官天地、府萬物』也；乾道成男，坤道成女，『寓六骸』也；坎為耳，離為目，『象耳目』也；『一知之所知』，知與不知，一也。一歸何處？『心未嘗死』，郭云『心無生死』，錯。所謂『絕後更甦，欺君不得』也。趙州問投子云：『大死底人卻活時如何？』曰：『不許夜行，投明須到。』與此同參。⁵⁸⁵

此可謂方以智欲撥轉因順郭象注語可能產生之理解，多將諸語句扣連《周易》乾坤創化之理闡發，天地萬物之始生可相應乾元（○）與坤元（☷），身首四肢之直寓可相應先天之乾道（○）與坤道（☷），耳目感官之象現可相應後天之〈坎〉卦（☵）與〈離〉卦（☲），莊子所語諸般事物皆可扣合於《周易》之乾坤義理，而收攝於諸人本具之藥樹情態（☸）之中；「一知之所知」之語可謂肉眼日常覺知分別觀之知（☵）與醞眼冥契覺知分別觀之不知（☲）得統歸於伊眼融貫覺知寂歷觀（☸）之中，「心未嘗死」之語則可謂側重於方便權法諸階段歷程皆證會明悉後卻不厭棄紛陳諸相而如夜行暗處般執住一端（○），仍得因順生成實法而絕後更甦、大死再活湧發動態持衡於諸種覺知形式與觀照作用間，以於覺知境域中隨順產生破曉黎明般之生機大用（☷）。相應之段落眉批有言：

慣聽「至道無難，惟嫌揀擇」耶？今問之曰：「『毫釐有差』，『揀擇』耶？不『揀擇』耶？『置之一處，無事不辦』，將『辦』何事而不『擇』耶？」吾請「『擇』日登假」，曰：「至道本無，事須揀擇。毫釐不差，天地懸隔。」⁵⁸⁶

此處藉由對三祖僧璨鑑智（？-606）《信心銘》⁵⁸⁷與《佛垂般涅槃略說教誡經》（亦名《佛遺教經》）⁵⁸⁸再下機鋒轉語，側重闡發自證本具藥樹情態後仍得因順生成實法而動態持衡復還肉眼日常覺知分別觀（☷）之重要；如執持僧璨《信心銘》之語句而不知變通，反將因嫌棄揀擇、毫釐不差之偏滯弊病，出現其本欲避免之「天地懸隔」兩端不復感應交通之狀態。

（三） 人故無情

方以智於〈德充符〉篇末莊子與惠子對話言「人故無情」、「道與之貌，天與之形」、「所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生」段落處有載袁中道（字小修，1570-1623）與雪浪洪恩（1545-1608）之語以發揮，

⁵⁸⁵ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈德充符第五〉，集評，頁312。

⁵⁸⁶ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈德充符第五〉，集評，閒翁曼衍，頁312。

⁵⁸⁷ 僧璨鑑智於該銘中有言：「至道無難，唯嫌揀擇；但莫憎愛，洞然明白。」參隋·僧璨：《信心銘》（《大正新脩大藏經》，諸宗部，第48冊，第2010號經），頁376中。

⁵⁸⁸ 佛陀於該經中言：「縱此心者，喪人善事；制之一處，無事不辦。是故比丘，當勤精進，折伏其心。」參姚秦·鳩摩羅什譯：《佛垂般涅槃略說教誡經》（《大正新脩大藏經》，涅槃部，第12冊，第389號經），頁1111上。

其載言：

袁小修曰：「吃齋念佛，無甚奇特；而王性海宰官出家，乃以吃齋念佛聞天下，亦屬可羞。」雪浪云：「不可無道心，不可泥道貌；不可有世情，不可忽世相。」⁵⁸⁹「道與之貌」，則殘形皆可踐形；「無入之情」，則曼衍著書，皆可陶情。須知回互，勿矜一往。⁵⁸⁹

此可謂袁中道對王爾康（字道安，號性海居士，1564-1601）之批評，大抵因王爾康以平素教徒信眾日常所為者而名聞天下，恐難免有雪浪洪恩所謂「泥道貌」之虞；雪浪洪恩開示者，則可謂側重在修道（·／○）與入世（·／六）兩端所開出之道心（○）與道貌（·）、世情（·）與世相（六）之間的斟酌拿捏。如能自證本具藥樹情態（☉）之道貌，自不致執著偏滯矜持一往（→），乃得動態持衡陶冶性情而知所進退出入回互（↔）。相應之段落眉批有載羅山道閑（約9世紀下半葉前後在世）與巖頭全叟（828-887）之對話而言：

羅山問巖頭曰：「起滅不停時如何？」頭咄曰：「是誰起滅？」山大悟。後人頌曰：「夢裡發喊，捉着個賊。醒眼摸來，枕子在側。呵呵大笑一場，也是無端致得。雖無端，莫顛預，霜岩千丈逼人寒，再看看。」⁵⁹⁰

此處引此公案，可謂就當下覺知境域之起滅不停者以論人情有無之議題，當下覺知境域中所感應之好惡之情本即自然起滅不停，如不因順情識我見（·）恍如夢境之習慣執持而增益該人情之強度乃至內傷其身，當下醒覺識破此情於無我（·）、無無我（∴）之覺知境域中自然起滅，則可謂亦無該對治起滅不停者之問題；然對此時對此問題亦不輕率疏忽地顛預放過（○），仍當深入此議題再看看予其關注以求明辨分別（六），深盼學人不停步止住於該彷彿千丈霜岩之孤寒寂寥處，而得於學問活動之交流感通中有所建樹。

二、 大宗師

方以智既表〈大宗師〉相應於「亢龍有悔」之上九爻，且側重於「泯」之闡發，今先就〈大宗師總炮〉論其對於一真生死宗師之討論，次論〈大宗師〉篇首關於天與人之知的議題，末論〈大宗師〉孔子與顏回論坐忘處師徒間來往之深意。

（一） 生死宗師

方以智於〈大宗師總炮〉中，曾討論生死宗師與歌哭實際之關係，其言：

⁵⁸⁹ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈德充符第五〉，集評，頁334。

⁵⁹⁰ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷二，內篇，〈德充符第五〉，集評，閒翁曼衍，頁333。該頌所謂之「後人」當即方以智本人，《宗鑑法林》於此公案處有載「墨歷智」之拈頌一首言：「夢裏捉得賊，眼醒枕在側。呵呵笑一場，無端空致得。雖無端，莫顛預，霜巖千丈逼人寒。」參清·集雲堂編：《宗鑑法林》（《叻新纂大日本續藏經》，諸宗著述部，第66冊，第1297號經），卷四十五，大鑿下七世，福州羅山道閑禪師（巖頭全叟），頁551中-下。

天以生死煉人乎？人以生死自煉其天乎？往來、動靜、好惡、得失，凡相敵者，皆生死也。要且以魂魄之生死，緣督而條理之，由畏而盡心焉，由知而定志焉。……女偶若來，愚者更化其道曰：「死無不可，道即不聞。若歌若哭，吾許為邪許之友，切忌稱大宗師、應帝王。」⁵⁹¹

相應之段落眉批有方以智《日徠》談論生死之語，其載言：

《日徠》曰：「……桑戶結〈大宗師〉，此一真乎！大人與萬世泯于當務，原不作此計較也。知道易，勿言難。茶飯且塞口，弦歌聊一彈。」⁵⁹²

此可謂就肉眼日常覺知分別觀所感之相對相敵者皆為生死之二（ $\cdot\cdot/\cdot\cdot$ ），而醞眼冥契覺知渾倫觀所感之無對無待者則為不生不死之一（ \cdot/\circ ），⁵⁹³若能經歷方便權法遮二又遮一之冶煉而自證本具藥樹情態（ \odot ），則可因順生成實法一在二中之理而於學問活動中動態持衡條理識知；如斯方不致偏執一端輕忽當前一真生命而言死無不可，自能於生命實感中產生若歌若哭之自然流露而共為聞道且擔負承荷知生義理之邪許之友，⁵⁹⁴屆時亦毋庸大宗師抑或應帝王等冠冕堂皇之詞語作為招牌，乃教自詡聞道之女偶百尺竿頭更進步，現其全身於二端對立之生死世界中。

（二） 知天知人

方以智於〈大宗師〉解題集評處有論篇首「知天之所為，知人之所為者，至矣」段落之語，其載覺浪道盛之言：

杖曰：「知天知人者，乃天人師也。知天知人，豈天人之所能哉？惟非天

⁵⁹¹ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈大宗師總炮〉，頁 147-150。

⁵⁹² 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈大宗師總炮〉，平寥襍拈，頁 147-148。

⁵⁹³ 方以智於其與左銳之對話中曾言：「凡言生死者，二也；不生不死者，一也。然不生不死之一，即在生生死死之二中。」參明·方以智：《藥地炮莊》，總論中，〈黃林合錄〉，頁 76。

⁵⁹⁴ 方以智對於死亡與聞道之議題每有所述，根據不同語脈乃至翻轉詞語順序皆或可有相異之詮釋，今略引相關論述以明其深廣。方以智於順治七年（庚寅，1650）應金堡之請為其友人姚湘之父作讚並詮釋所號「夕可」之深意時言：「余自歷世變，轉側九死，倘然曰：『道不必聞，死無不可。』恨不即見先生，一問所聞，得毋莊生之『可乎可、不可乎不可』者哉？」方以智於《易餘》中化身為夢者無知子與當士臨別時有贈詩：「無上無下，無右無左。汝潛而飛，吾因風墮。道即不聞，死無不可。烹天淪日，善續其火。」方以智於順治八年（辛卯，1651）梧州自祭時則言：「死不必一道，即以道守死者，亦未必死汝以名。嗟乎！世人其莫可奈何于此，又安得不以生死為大事哉？有以名敵生死者矣，有以氣勝生死者矣，有以一生死之說遺生死者矣，果有真知其故者乎？能以死知其所以不死，知不死之無不可以死，則此死也，誠天地之大恩矣！」方以智於順治十一年（甲午，1654）感周思皇來訪故書贈其以年來所得時言：「曩以蒙莊之懸寓，適安樂之環中，嘗曰：『道不必聞，死無不可。』生死小事，時至隨順，何足膠膠言之？然才情所發，輒多搯擊。……七年中五變姓名，……加此一年，比前三年之大笑自若，進乎？不乎？……益信死者，吾之大恩人也。非爐鞴如是，烏能親見死即無死、生即無生而受用之哉？」參明·方以智：《浮山文集前編》，卷九，《嶺外稿》，下，〈夕可先生讚〉，頁 340；明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，〈三子記〉，頁 326；明·方以智：《浮山文集後編》，卷一，〈辛卯梧州自祭文〉，頁 359-360；明·方以智：《浮山文集後編》，卷一，〈書周思皇紙〉，頁 371。

非人，乃能天能人。於此知得，豈特為天人之宗師？」⁵⁹⁵

此可謂人（··）乃肉眼日常覺知分別觀所感知者，天（·）則為醞眼冥契覺知渾淪觀所感知者，如自證本具藥樹情態（☺）而對此二者皆能有所明曉，自可謂為非天非人（○）、能天能人（⋈）而非天人二者範疇所得限囿之大宗師。相應之段落眉批有言：

愚曰：「無知之知乎？擇識之知乎？君之于相耶？士之于官耶？天人本無分合，執二執一皆非。大宗師應病予藥，神在知症；知症神于知故。孟子曰『故而已矣』，《易》言『幽明之故』，『故』是何物？至誠默識，而神明通之，則言有言無、言分言合，言共本、言自根，皆安時處順、哀樂不能入之懸解也。不則言人、言天，言天人合一、不落有無，皆行名失己、亡身不真之知孽賈券也。知，則不為一切琦辨奧理所惑，而我可以轉之；不知，則一端閤合，而他端又紗縠矣。」⁵⁹⁶

此可謂就生成實法一在二中之理言，無知之知（·）在擇識之知（··）之中，天（·）在人（··）中，遂執二執一以論天人關係恐未諦當，然若於本具藥樹情態之「故」（☺）能夠自反證會知曉，則不致於彷彿對立之兩端間轉徙奔忙求索，自得由當下覺知境域隨順分配挹注精神意向能量以大轉法輪而動態持衡。

（三） 通一坐忘

方以智對〈大宗師〉論坐忘處孔子提拈顏回「猶未也」、顏回所謂「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」及其後孔子言「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也」之語有言：

集云：「顏子『心齋』、『坐忘』，乃自『通一』消息。夫子曰『果其賢乎』，猶恐坐在無事甲裡。拈一『同』字，不落邊際，何處着個『好』字？所謂『一化之所待』，安得有『常』？即是無住生心，正與他枯木上生花。夏時、殷輅、周冕、韶舞，此時即已密付。『請從而後』，猶云末後句也。異日，子曰：『惜乎！吾見其進，未見其止。』可見『坐忘』後，忒殺精進在。」⁵⁹⁷

相應之段落眉批有言：

「而果其賢乎」，是印證不是印證？愚曰：「『猶未也』，不許坐在此處。」⁵⁹⁸

此可謂顏回於〈大宗師〉中之「坐忘」及〈人間世〉之「心齋」可與〈齊物論〉

⁵⁹⁵ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷三，內篇，〈大宗師第六〉，集評，頁340。

⁵⁹⁶ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷三，內篇，〈大宗師第六〉，集評，頁340-341。

⁵⁹⁷ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷三，內篇，〈大宗師第六〉，集評，頁389-390。

⁵⁹⁸ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷三，內篇，〈大宗師第六〉，集評，閒翁曼衍，頁389。

「道通爲一」之理有所相應，當得視爲已自證本具藥樹情態（☉），惟仍側重於醯眼冥契覺知渾淪觀之方面（○）；孔子「而果其賢乎」之語或可與先前「猶未也」之語產生同樣之勵進作用，唯「猶未也」之勸勉敦促爲盼顏回完整經驗方便權法之階段歷程（→），而「而果其賢乎」之反詰詮釋爲盼顏回復歸踐履生成實法之動態持衡（↔），如顏回得於無住處（○）生心（☿）進而同復有好、化復有常，則彷彿枯木（○）生花（☿），更可謂孔子於《論語》〈衛靈公〉答顏淵問爲邦時所言之歷史文化建制實已於此密付無遺；順此詮釋脈絡，孔子於《論語》〈子罕〉評論顏回奮進無止之語，亦可謂爲顏回於「坐忘」工夫後於其自身藥樹情態直下輪開旋起動態持衡反復充類之創化進境。

三、 應帝王

方以智既表〈應帝王〉相應於「飛龍在天」之九五爻，且側重於「隨」之闡發，今先就〈應帝王總炮〉論其對於聖人帝王應物之討論，次論〈應帝王〉中壺子對心醉季咸之列子示現諸相之事，末論〈應帝王〉篇末儵、忽鑿渾沌竅之可能詮釋。

（一） 帝王應物

方以智於〈應帝王總炮〉中，曾討論帝王與聖人應對器物之關係，其言：

即器是道，帝王相傳之鏡也。運器者天，姑舍器而密會通之，有破鏡、鑄鏡、磨鏡之幾焉。不獨親其親，不獨子其子，天下為公，公此寂感而已。……聖人物格，而以物佑神；知至，而以知還物。……灌漆園為禮田，以此報德。⁵⁹⁹

其後低格有言：

〈禮運〉曰：「人情以為田，禮畊之，義種之，學耨之，仁聚之，樂安之。」漆園播樂耳，即此是灌。⁶⁰⁰

前曾論所謂「破鏡、鑄鏡、磨鏡之幾」當可視爲方便權法之提點，以至人心用彷彿明鏡攬照萬象之特徵喻心之覺知能力，矐瞎肉眼與矐瞎醯眼爲「破鏡」（。、。、。），迸開醯眼與復還肉眼爲「鑄鏡」（。、。、。），全證伊眼復能動態持衡於此三者則爲「磨鏡」（。、。、。↔）；如此自能「不獨」而「公」，不單執住於醯眼冥契覺知形式而能隨順感應相通，自可謂「公此寂感而已」，此亦爲運化器物（。、。、。）之天（。、。、。）下視隨照所呈現之大公狀態。聖人自證本具藥樹情態，可謂對格物有所成就之物格、致知有所成就之知至皆深有體會，自能如質測即藏通幾般以物（☿）佑神（○），亦能如以通幾護質測般以知（○）還物（☿）；既已自證本具藥樹情態，若欲如儵與忽謀報渾沌般報答莊子巧用方便權法婆心

⁵⁹⁹ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈應帝王總炮〉，頁 151-152。

⁶⁰⁰ 明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈應帝王總炮〉，頁 152。

導引學人自證之德，則唯將此易被解為側重虛應之漆園（○）因順生成實法而炮製灌溉詮釋為亦重實感之禮田（☱），教使學人能善明辨舜之為善與跖之為利兩路甚或細化直至崢嶸千峰之差別（☱）而不致偏滯如頑空抑或空桑之一端（○）⁶⁰¹，以闡發莊子乃撒播悅樂願盼學人隨寓安居於直下生命之深意。

（二） 天地委蛇

方以智於〈應帝王〉敘述壺子對列子心醉於神巫季咸之事言「吾與汝既其文，未既其實。而固得道與？眾雌而無雄，而又奚卵焉！而以道與世亢，必信夫，故使人得而相汝」及其後壺子對季咸示現「地文」、「天壤」、「太沖莫勝」、「未始出吾宗」四相復言「吾與之虛而委蛇」之段落眉批有載左銳之言：

藏一曰：「眾『雌』尊『雄』，其扶陽乎！老、莊守雌，是『其文』耳。金翅獨稱大雄，鯤魚善於生卵，將『心醉』耶？方圓合圖，『壤』、『文』皆備。彼『委蛇』於『天地』之中，有所謂統乾坤之乾者，誰『得而相之』耶？『既其實』否？」⁶⁰²

此可謂藉壺子語句所暗示尊雄扶陽之一面為其內涵實質（☰），而尋常將老、莊解為側重守雌滋陰之一面為但見外層文表（☱），若能如方（··）圓（·）合圖（∴）般自證本具藥樹情態，自可謂地文（··）與天壤（·）一齊皆備而毋庸心醉外馳於常稱大雄之佛家抑或常解守陰之道家，明悉生成實法中統乾（·）坤（··）之乾（☰），得以動態持衡虛與委蛇（↔）於天地眼目諸般覺知形式與觀照作用之間，如此隨順精神意向能量分配挹注之自由轉換，自可不被他者論斷吉凶禍福之占視行為所辨察。其後集評處有言：

愚曰：「『天文』、『地壤』，一互換而『太中』持平。乃以『委蛇』化之，正謂中不定中、平莫執平，而時乘也。」⁶⁰³

此將壺子所示第三相之「太沖」解為「太中」，如此「地文」（··）、「天壤」（·）、「太沖莫勝」（○）、「未始出吾宗」之「虛而委蛇」（☱）便可與藥樹情態（☰）之諸相對應，而中不定中、平莫執平（↔）則可表示動態持衡於諸般覺知形式與觀照作用之間，隨順境遇而自由轉換精神意向能量之分配挹注以成時乘之遊。

（三） 渾沌鑿竅

方以智於〈應帝王〉敘述南海之帝儵、北海之帝忽、中央之帝渾沌三者而有儵與忽「時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善」語句及其後儵與忽「日鑿一

⁶⁰¹ 方以智於該段相應之眉批有詩句言：「鏡須燒鑄頑空質，磨出雞鳴兩路光。時合旁觀閒處立，權將四問一壺藏。」亦有言：「莫愁平地起千峰，卻笑空桑難雇工。還以荒田鞭水牯，不妨求兩倩痴龍。」參明·方以智：《藥地炮莊》，總論下，〈應帝王總炮〉，平寥襍拈，頁 151-152。

⁶⁰² 明·方以智：《藥地炮莊》，卷三，內篇，〈應帝王第七〉，閒翁曼衍，頁 406。

⁶⁰³ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷三，內篇，〈應帝王第七〉，集評，頁 411-412。

竅，七日而渾沌死」語句之段落有眉批言：

「待之甚『善』」、「繼之者『善』」、「在止于至『善』」，此中具儵、忽、渾沌之用。鑿死、鑿活，鑿得破否？不妨舉以磨鏡。⁶⁰⁴

其後集評處有載覺浪道盛之言：

杖曰：「……渾沌非知見所能到，孰能以知見『鑿』而死之？雖『鑿』以報德，又安得有死地？為儵、忽所『鑿』而死者，則非渾沌也。莊生特憫世人之迷己逐物，為聲色所轉，流浪生死，而失其天命之宗耳。悲夫！縱『鑿』者，與執定不『鑿』者，生機不活處，皆死地也。莊子移人心，全在儵、忽處指點。」⁶⁰⁵

此可謂扣緊〈應帝王〉與《周易》〈繫辭傳〉及《大學》關於「善」之語句發揮，闡發南帝儵（·）肉眼日常覺知分別觀於差別諸相之對待善用、北帝忽（·）醯眼冥契覺知渾淪觀於無對道體之承繼善用、中帝渾沌（∴）伊眼融貫覺知寂歷觀於生成實法之知止善用，如若自證藥樹情態（☺）而對此三者之善用皆明，則可謂就生成實法而言中帝渾沌即在北帝忽、南帝儵之中，任憑儵、忽如何鑿竅，渾沌皆不致死；如此不妨舉此儵、忽鑿渾沌竅之事以為破鏡（。、。、。）、鑄鏡（·、·、·）後之磨鏡（∴、←→），用作表示莊子為轉移人心、暢旺生機所發明渾沌（☺）隨順境遇動態持衡於儵（∴）、忽（○）之間而反復充類以窮盡天地兩間「本自如此」⁶⁰⁶之理之學問活動之深義。

第五節 盤錯：外、雜

前曾言若謂內七篇側重於善法之開展，外篇、雜篇則可謂側重於救過解拘之善巧，而內篇之渾沌神髓實在外雜篇之斗斛權衡中，正如〈乾〉卦潛龍之體亦在六十四卦三百八十四爻中；莊子左盤右錯婆心徹困於斗斛權衡之外篇、雜篇，乃將內篇之渾沌神髓大放神光，導化學人由此外篇、雜篇之反激而自反太平由仁義行，康復自身本具之藥樹情態，豁開天地眼目而證真天地宗，此當可視為外篇、雜篇之大用。今當隨順外篇、雜篇之順序對相關段落字句實際發毒釋例，以明其康復讀者藥樹情態之實際過程。

⁶⁰⁴ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷三，內篇，〈應帝王第七〉，閒翁曼衍，頁414。

⁶⁰⁵ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷三，內篇，〈應帝王第七〉，集評，頁418。

⁶⁰⁶ 方以智於此段落眉批曾引支遁之語發揮而言：「支公曰：『正當得兩，入三便亂。』莊子弄出三箇來，你道『鑿』破多少人？莊子叫曰：『非三不顯，豈是我「鑿」？《中庸》開口，早如此矣。』子思曰：『非是我「鑿」，一部《易經》，原自如此。』伏羲曰：『非是我「鑿」，天地之間，本自如此。』」參明·方以智：《藥地炮莊》，卷三，內篇，〈應帝王第七〉，集評，閒翁曼衍，頁414-415。

一、 外篇

前曾論外篇諸篇於方以智詮釋脈絡下，可謂其寫作為隨順異時境遇之不同反應之真切流露，今可先從〈天地〉黃帝遺珠須待象罔尋回之處論起，次論〈天道〉斲輪堂下之輪扁與讀書堂上之桓公問答處關於學問讀書與言語思想之可能觀點，末論〈天運〉藉由孔子與老子討論仁義段落衍生之闡釋發揮。

(一) 黃帝遺珠

方以智於〈天地〉敘述黃帝北遊南望遺落玄珠而須至象罔方找回該知、離朱、喫話皆尋索不得之玄珠之段落有載覺浪道盛之言：

杖曰：「以黃而帝乎中，而不為四方色相之所變易者，唯『罔象』為能也。居乎北之靜，而遊乎南之動，有幾不遺其神性之珠，而與之俱周旋哉？如更使知見聰明而力索之，不亦將心覓心，何自而得？故不居于人我之山，而忘乎動靜之際，則自得之也。此一小喻，不數語，卻勝前段長篇。」

607

此可謂如未對自身藥樹情態證會甚深，則於象徵醞眼冥契覺知渾淪觀之北方(·)與象徵肉眼日常覺知分別觀之南方(··)之間轉移者，難免遺忘該原可動態持衡之本具情態而使精神意向能量偏滯一端不得隨順分配抑或自由轉移；就整體而言，黃帝遣派之知、離朱、喫話仍不離知見聰明(·)之力索遂無能反身自證本具情態，唯待忘乎動靜人我之象罔(○)方可尋回玄珠亦即復證本具情態，使凝滯於知見聰明南北二端之精神意向能量復得解放而動態持衡。其後方以智則發揮言：

愚曰：「佛前女子入定，文殊盡其神力，不能出；下方罔明菩薩，于女子前，彈指便出。……若云此以『象罔』為玄關，則『罔明』亦黑路。若云出不出之本定，則得不得本玄也。未可低昂，聊且軒輊。」⁶⁰⁸

此引用罔明菩薩能使入定女子出定之禪宗公案討論⁶⁰⁹，智慧具足之文殊菩薩(·)盡其神力卻不能出離意女於定中，可相應於黃帝遣派知、離朱、喫話仍無能尋回玄珠之事；棄諸陰蓋之罔明菩薩(○)從地湧出鳴指一下即出離意女於定中，則可相應於黃帝遣派象罔即得尋回玄珠之事。但方以智彷彿不欲學人過於強調象罔、罔明一端，如能自證本自具足之藥樹情態，入定(·)出定(··)抑或得玄(·)失玄(··)，皆可謂為如花開花落般隨順日月星辰代明錯行時節

⁶⁰⁷ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷四，外篇，〈天地第十二〉，集評，頁496。

⁶⁰⁸ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷四，外篇，〈天地第十二〉，集評，頁497。

⁶⁰⁹ 此公案每為歷代禪家詮釋運用，關於其概要敘述，可參宋·慧開撰，宋·宗紹編：《禪宗無門關》（《大正新脩大藏經》，諸宗部，第48冊，第2005號經），〈女子出定〉，頁298上-中。關於此禪宗公案之佛經典故，參西晉·竺法護譯：《諸佛要集經》（《大正新脩大藏經》，經集部，第17冊，第810號經），卷下，頁763上-頁770上。

生現轉移之動態持衡⁶¹⁰，自知此藥樹情態實為或出或入皆本定之(⊙)、或得或失皆本玄之大玄(⊙)，如此玄珠自可不論得失，禪定亦可不論出入。

(二) 輪扁讀書

方以智於〈天道〉「知者不言、言者不知，而世豈識之哉」之語及其後敘述斷輪堂下之輪扁言「斲輪徐，則甘而不固；疾，則苦而不入。不徐不疾，得之于手而應于心，口不能言，有數存焉于其間」復謂讀書堂上之桓公「君之所讀者，古人之糟魄」之事處有眉批言：

將謂達磨奇特，誰知偷抄輪扁文字。後來偷抄者，以不通文字為不立文字，「世豈識之哉」？笑曰：「閉卻兩片皮，早寫了也。」⁶¹¹

其後集評處亦有相應之眉批言：

生此六合七尺，秘本一切現成。羨牆即破微塵，畫前原自歷歷。聖人只是抄「書」客耳。龍龜自信鳶魚，脉望不愁亥豕。心外無法，法外無心，且置。但問「書」是何物？所為「讀書」者又是何物？知「甘苦」否？⁶¹²

僧問法幢：「如何是和尚家風？」曰：「有讀書人請進。」曰：「讀書人來也。」曰：「昔居門外，今入堂中。」⁶¹³

此可謂方以智為使學人不致陷溺於不言、不讀書、不通文字之一端(·/○)而發之語，縱使不言、不讀書、不通文字如閉上兩片嘴皮，當下覺知境域顯現之物事諸相早已顯現為已寫之秘本大書(·/⊙)；如自證本具藥樹情態能隨順轉移於肉眼與醯眼間，自知畫前(○)原自歷歷(⊙)，聖人亦彷彿只是將此萬象表法抄作文字一般，遂方以智之法幢家風乃重讀書之人，亦即賞識明悉諸種覺知形式與觀照作用仍得甘心隨順生成實法而藏悟於學之學人。此段亦載有方以智與次子方中通對此段落之討論：

磬曰：「『以事觀之』即有，『不識』即空，如何免得？」藥曰：「實腹自容徵藏史，空心正賞轉輪人。」

曰：「起心即助，歇下即忘，如何相應？」藥曰：「高低自信絃歌合，甘苦超於斧斲勤。」

曰：「『心口手』俱不知，又云『有數存焉』，是誰數得出？」藥曰：「屈指圖書欺不得，當堂日月自知時。」

⁶¹⁰ 方以智於此段落眉批曾引大慧宗杲及無準師範之語發揮而言：「徑山杲頌罔明出定，曰：『出得出不得，是定非正定。罔明與文殊，喪卻窮性命。』無準師曰：『古老相傳鬼叫坑，看來人鬼不多爭。早知鬼便是人作，夜半三更也可行。』浮山題一絕句，曰：『風風雨雨繡毬花，四瓣團團裡面遮。惟有高樓天日在，年年開落不爭差。』且道與『得珠』、『出定』，有何干涉？」參明·方以智：《藥地炮莊》，卷四，外篇，〈天地第十二〉，集評，閒翁曼衍，頁495-496。

⁶¹¹ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷五，外篇，〈天道第十三〉，閒翁曼衍，頁529。

⁶¹² 明·方以智：《藥地炮莊》，卷五，外篇，〈天道第十三〉，集評，閒翁曼衍，頁531。

⁶¹³ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷五，外篇，〈天道第十三〉，集評，閒翁曼衍，頁531-532。

別曰：「了事舖糟，可耳。」因舉妙喜「剝荔枝不解吞」話。禮侍者曰：「吞即禍事。」余曰：「直須吞得下、脣得出，始了。」⁶¹⁴

此可謂如能自證本具藥樹情態，實腹觀事之有（⚊）與空心不識之空（○）本不相礙，自能動態轉移於起心（⚊）與歇下（○）之間如應合弦歌之節奏，此種自然持衡可謂如日月代明之隨順乘時（←→），了事（☺）通達於此藥樹情態則縱使讀書舖糟（⚊）亦是藏悟於學，但能動態持衡隨順分配挹注精神意向能量，應對諸般言語思想能吞（⚊）復能出（○），自不致將言語思想視為禍事，反能夠將其視為如荔枝般之珍饈而品味受享。

（三） 仁義糠眯

方以智於〈天運〉孔子見老子語仁義而老子以「播糠眯目」喻「仁義慳然，乃憤吾心」之處有眉批言：

一翳在眼，空花亂墜，舉竟如何保任耶？曰：「眼即是翳。」曰：「只當空空無知耶？」曰：「空即是花。」⁶¹⁵

此可謂自證本具藥樹情態後則知眼（○）即是翳（⚊）、空（○）即是花（⚊），直下覺知境域所顯現之差別物象之二與覺知境域自體本身之一實乃無二無別不可斷分，如此米糠之於眼目可謂顯現而不謂迷視，乃至仁義之於人心亦可謂顯現而不謂憤憤，而直下已然顯現者本毋庸抗拒，但隨順感應運化即可。其後復載其方以智與集孔、一菴之語：

集孔曰：「讀莊子之書，未有不神蕩情移者，『糠眯』耶？『數眯』耶？莊之『眯』人至矣。」愚曰：「瞎卻頂門眼，方有說話分。不惟莊子用此法，朱子亦善用此法。」

集孔曰：「何謂也？」愚曰：「莊子以淵藻菁峭之文，換人眼睛，此巧於眯人者也。朱子以萬世茶飯註解，塞殺天下聰明好奇之眼，此法更奇。」一菴曰：「莊子到是聲聞禪，朱子卻是真祖師禪。」⁶¹⁶

此處集孔言如仁義生現於人心可謂為播糠眯目，則莊子使讀者神蕩情移，亦可謂為物入迷視之糠眯抑或魘夢履現之數眯而為眯人之至者。方以智則詮釋莊子可為瞎卻頂門醯眼（。）經歷方便權法最後步驟復歸肉眼（∴）自證藥樹情態（☺）而享有講法說話權分者，其藉淵藻菁峭使讀者神蕩情移乃重在換讀者之肉眼（∴）為醯眼（·），實更巧於純粹眯迷讀者肉眼（。。）者而有益於學人；唯亦享有講法說話權分之朱熹（1130-1200），則以好學讀書之萬世茶飯（⚊）塞殺天下聰明好奇之眼（·），可謂較此詮釋脈絡下之莊子對學人之提攜更為深邃究竟，遂成究竟祖師禪與未竟聲聞禪之高下分判。

⁶¹⁴ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷五，外篇，〈天道第十三〉，閒翁曼衍，頁 530-531。

⁶¹⁵ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷五，外篇，〈天運第十四〉，閒翁曼衍，頁 544。

⁶¹⁶ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷五，外篇，〈天運第十四〉，閒翁曼衍，頁 544-545。

二、 雜篇

前曾論雜篇諸篇於方以智詮釋脈絡下，可謂其寫作反復充類、窮盡又盡，當得視作磨礪寶劍以康復學人本具藥樹情態，隨待難遇知己自炮吞吐而自成藥樹之舉，今可先從〈庚桑楚〉敘述緣於不得已之聖人之道處論起，次論〈讓王〉敘述得道者應對於窮通寒暑境遇之段落，末論〈列御寇〉對於甘冥乎無何有之鄉之至人相關議題詮釋。

（一） 有為欲當

方以智於〈庚桑楚〉「欲靜則平氣，欲神則順心。有為也欲當，則緣于不得已。不得已之類，聖人之道」之段落處曾藉迂荅之口言：

迂曰：「財、色、名、食、睡，五欲也。一日起念即是『欲』，果可斷乎？果可任乎？一則曰『無欲故靜』，一則曰『從心所欲』，得無相悖乎？『有為也欲當，則緣於不得已』，『當』之一字，真神武刀，藏正因、了因于緣因。止有一事寔，是公當也。勿欺好學，隨分自盡今時，是各各之私當即公當也。」⁶¹⁷

此扣緊「欲」之有無斷任應對而謂「當」之合宜適當義理極其深邃，如自證本具藥樹情態而知該藏正因（☉）、了因（○）於緣因（☿）之「當」之一字，則孔子《論語》〈為政〉「從心所欲」之成學自述與周敦頤〈太極圖說〉「無欲故靜」之主靜注語，當可因自由動態持衡於諸種覺知形式與觀照作用間而隨順輪轉於從欲無欲間故不相悖逆，各自之私當（☿）即止一事實（☉）共享之公當（○），唯仍因順生成實法勿欺好學（☿）而隨分自盡今時（☉）。其後復有言：

愚者曰：「用寔者虛，用虛者寔，故曰無寔無虛，祇歸寔于法住法位而已。法住法位，則隨緣當當矣。箠瓢曲肱，轍環刪述，皆其隨緣放曠也。聖人以『當』字懼萬世，即以『當』字養萬世。自不容已，是謂至密。」⁶¹⁸

此可謂自證本具藥樹情態則知虛（·）實（··）互用而可謂無實無虛（○），然此無實無虛因順生成實法則歸於法住法位（☿），明辦法住法位則動態持衡隨緣當當，貌似無為之箠瓢曲肱（○）抑或貌似有為之轍環刪述（☿），皆是自在隨順分配抑注精神意向能量而顯現之樣態；如斯「當」字實賦予諸人自作斷制、自立準則之義理根據而可養萬世（☿）亦可懼萬世（○），實乃不得已復不容已之殊勝密要。

（二） 窮通寒暑

方以智於〈讓王〉「古之得道者，窮亦樂，通亦樂。所樂非窮通也，道德於

⁶¹⁷ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷七，雜篇，〈庚桑楚第二十三〉，集評，頁 692。

⁶¹⁸ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷七，雜篇，〈庚桑楚第二十三〉，集評，頁 694。

此，則窮通為寒暑風雨之序矣」語句段落有眉批載其謂左銳之語：

愚者嘗謂藏一曰：「『寒暑』現前，信得及耶？則天地成壞、元會呼吸，亦自現前。百年生死、一念生死，亦自現前。何況『窮通』耶？信得及，則心自不動；不動心，則本無生死矣。只為信不及哉！須先天死後，剝爛一回耳。」⁶¹⁹

此可謂自證本具藥樹情態者，諸般事物現象本可隨順精神意向能量分配挹注而感應現前（☯），信得及此生成實法者心自不動（○）而本無生死，如信不及則須經歷方便權法剝爛一回，乃得隨寓安樂於寒暑窮通而無所迴避。篇末總結處方以智復言：

愚者曰：「人苦貪根，自護食色之我。貪莫熱于富貴，富貴莫大於天下，此高尚所以幹萬世之蠱也。『王』而能『讓』，事物何有哉！死生猶『寒暑』，則『窮通』利害何足以動其心哉！至于本體原平，富貴貧賤，兩俱不受也。……思得狂狷，文以禮樂，放眼看來，皆病皆藥，只在知症予方而已。咸池搔首可知慚，蘿薜簪纓總不堪。跳出乾坤飛上下，依然前後各三三。」⁶²⁰

此可謂人之貪根藉由知症予方之讓王之思自能破除，彷彿經歷方便權法剝爛一回而自證本體原平（☯）亦即於證會前後依然各三三之本具藥樹情態，如此自可隨寓安樂於現前寒暑窮通（☯）而心自不動（○），亦得於蘿薜簪纓所象徵之富貴貧賤二端兩俱不受，卻得跳出乾坤飛上下而動態持衡遊於兩端。

（三） 本自甘冥

方以智於〈列御寇〉「小夫之知，不離苞苴竿牘，敝精神乎蹇淺，而欲兼濟道物，太一形虛。若是者，迷惑于宇宙，形累不知太初。彼至人者，歸精神乎無始，而甘冥乎無何有之鄉」之段落處有載覺浪道盛之言：

杖云：「『無何有之鄉』，非絕物之所也。於有而不見其有，于無而不見其無。『太一形虛』，而萬物森羅，本自『甘冥』。聖人刪述轍環，即此踐形，即此空空。關尹曰：『在己無居，形物自著。』豈患『宇宙』之『迷惑』乎？」⁶²¹

此可謂自證本具藥樹情態（☯）後，得動態持衡於有（☯）無（○）之間而明曉無何有之鄉（○）可不絕物（☯）、太一形虛（○）亦可萬物森羅（☯）、在己無居（○）而形物自著（☯），則甘冥之狀態實即本具之情態，聖人刪述轍環可為踐形（☯）亦可為空空（○），對宇宙之迷惑亦可視為對無何有之鄉之

⁶¹⁹ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷八，禱篇，〈讓王第二十八〉，閒翁曼衍，頁 789-790。

⁶²⁰ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷八，禱篇，〈讓王第二十八〉，集評，頁 795-796。

⁶²¹ 明·方以智：《藥地炮莊》，卷九，禱篇，〈列御寇三十二〉，集評，頁 838。

甘冥，就生成實法而言至人之知即在小夫之知中。相應段落眉批則載法眼文益（885-958）與長慶會下子昭首座之公案：

法眼問子昭曰：「萬象之中獨露身，是撥萬象、不撥萬象？」昭曰：「不撥。」眼曰：「兩個。」⁶²²

此若就藥樹情態而言，萬象（六）即身（○），身之獨露即萬象之獨露，本毋庸贅言撥或不撥而成對立兩端之困境；如此則可謂無何有之鄉本即甘冥者之自身呈露，若可甘冥於無何有之鄉卻貶言亦可為無何有之鄉之宇宙，則甘冥者與無何有之鄉仍是兩個，既有無法彌縫之對立兩端，遑論甘冥之可能，唯自證本具藥樹情態者隨順境遇或顯或隱乃成真正之甘冥。

第六節 小結：自炮吞吐即是自為藥樹

因順前章論方以智纂著《藥地炮莊》所欲康復之諸人本具情態，當可謂圓：三點之全體彰顯以及隨此符號模式感應諸法之動態持衡運作，遂「藥樹情態即為本具三點」；若諸學人自證自身此「藥樹」之康健情態，「藥樹天地」於此世間之鋪蓋生成便有可能，遂本章進論《藥地炮莊》之文本系統，並對段落字句展開發毒釋例，以明名以「炮製」之文本康復讀者之實際過程。

方以智《藥地炮莊》曾論《莊子》整體篇章結構可能具備之系統相，論述〈逍遙遊〉與內篇及外篇、雜篇之關係，就生成實法言可謂〈逍遙遊〉統攝內篇及外篇與雜篇而內篇統攝外篇與雜篇。方以智復論《莊子》之內七篇結構實符應於〈乾〉卦之爻象結構，〈逍遙遊〉相應於〈乾〉卦所特設之用九，其餘六篇分為前、後三篇則相應於〈乾〉卦內、外三爻，而此前、後三篇可謂各具以「隨、泯、統」闡發之世諦、真諦、中諦等三諦；如此內七篇論述與閱讀之歷程，可謂由本自具足之用九〈逍遙遊〉動態持衡展開時乘之遊，先由方便權法「由泯知統」之善巧工夫經九二〈齊物論〉「隨」之肉眼、初九〈養生主〉「泯」之醞眼達至九三〈人間世〉「統」之伊眼而現觀體證整全圓：三點之全眼康健藥樹情態，復由生成實法「乃許大隨」之本具關係經九四〈德充符〉「統」之伊眼、上九〈大宗師〉「泯」之醞眼達至九五〈應帝王〉「隨」之肉眼乃顯豁全眼境界因精神意向能量之分配挹注而隨順自由變換轉移之動態持衡自然流轉。

方以智亦論《莊子》內篇數目義涵亦含體用相互轉化之易理，如對此諸種數目寓義有所會心，當知〈乾〉卦自強不息之天行，即開天地目恢復藥樹情態者息即無息、休原不休之「遊」，隨順出入於肉眼日常覺知境界、醞眼冥契覺知

⁶²² 明·方以智：《藥地炮莊》，卷九，禰篇，〈列御寇三十二〉，閒翁曼衍，頁 837-838。此段文字之出處，參唐·法眼文益撰，明·語風圓信、郭凝之編：《金陵清涼院文益禪師語錄》《大正新脩大藏經》，諸宗部，第 47 冊，第 1991 號經），頁 594 上。

境界、伊眼融貫覺知境界之諸般境相之動態持衡。方以智復論《莊子》可謂藉由對「言」之「寓」化去學人執著而可與《周易》相應，遂讀《莊子》者不當執著於莊子之語言文字，讀《藥地炮莊》者更不當執著於方以智纂注之語言文字，而當閱讀深參復自行炮製煉藥，以康復自身本具之藥樹情態。

方以智既以《莊子》〈逍遙遊〉乘正御六而遊於內篇、外篇與雜篇之「一遊於二」之理可與太極遊於六十四及《周易》〈乾〉遊於六龍之理相通，若謂內七篇側重於善法之開展，外篇、雜篇則可謂側重於救過解拘之善巧，而內篇之渾沌神髓實在外雜篇之斗斛權衡中，正如〈乾〉卦潛龍之體亦在六十四卦三百八十四爻中；莊子左盤右錯婆心徹困於斗斛權衡之外篇、雜篇，乃將內篇之渾沌神髓大放神光，導化學人由此外篇、雜篇之反激而自反太平由仁義行，康復自身本具之藥樹情態，豁開天地眼目而證真天地宗，此當可視為外篇、雜篇之大用。

方以智《藥地炮莊》整體篇章結構可能具備之系統相既明，由象徵本自具足之藥樹情態動態持衡展開時乘之遊而相應〈乾〉卦用九之〈逍遙遊〉起始，經歷相應〈乾〉卦內卦三爻之〈齊物論〉、〈養生主〉、〈人間世〉，復經〈乾〉卦外卦三爻之〈德充符〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉，乃至相應《周易》六十四卦三百八十四爻之外篇、雜篇，經由對相關段落字句之實際發毒釋例，皆可證方以智《藥地炮莊》之寫作側重以本具藥樹情態之圓：三點與《莊子》文本感應，亦盼後之學者於閱讀接受中體會自身本具藥樹情態之圓：三點，遂可謂「自炮吞吐即是自為藥樹」；方以智採《莊子》為藥而後炮製應對世間之病，後之學人亦採《藥地炮莊》為藥而後炮製應對自身之病，自身進入炮藥者模式而參與於此炮製之活動，如此諸人皆可自證「藥樹情態即為本具三點」，藥樹天地於此世間便得鋪蓋生成，方以智「炮製莊子以成藥樹天地」之深心夙願終得完遂。

第五章 結論



本文旨在以方以智《藥地炮莊》為討論之核心，探究方以智纂作此書之原因及其願盼達成之效用。經過上述正文章節之論述，此先總結本文研究，再論未來研究之可能方向。

第一節 本文研究總結

第一章緒論，此章首先扼要概述方以智之生平、著作以及家學、師承，並論當代學者對方以智生平事蹟與學術思想之分期。其次討論《藥地炮莊》之版本與內容，《藥地炮莊》現今存有四種古本，分別為安徽博物館藏潭陽大集堂本、中國社會科學院歷史所藏潭陽天瑞堂本、中央研究院史語所藏王木齋輯補題記本、四川省圖書館藏天瑞堂殘本，復有成都美學林曾據天瑞堂殘本排印；其中王木齋輯補題記本保留序跋總數最多，可謂最為齊全之版本，故本文以此本為主。《藥地炮莊》總論三篇與正文九卷分作上下兩欄之版式於歷代莊學注釋著作中顯得十分特殊，上欄眉批與下欄文本皆存有相互對應之次第關係，總論三篇可謂包括下欄文本、下欄小字注語、上欄小字眉批三部分，正文九卷則可謂包括下欄頂格《莊子》文本、下欄低格集評、下欄小字注語、上欄小字眉批四部分，總論三篇之注語多為於段落末尾對文本之總評，眉批多為對文本之點撥，然眉批亦有為對注語總評之點撥；正文九卷之集評對文本有所評論，注語於段落中間多為標音、於段落末尾則多為訓詞抑或對文本內容之總評，眉批則對文本、集評、注語皆可有所點撥，故依序漸次並迴環往復閱讀各部分之文字，自得體會其間層理遞進之對應關係，以及各部板塊思想組織交互激揚流動之興發態勢。最末則論本文論題揀擇與研究方向，廓清本文寫作之眉目綱領，盼得切近方以智熔鑄多端不落窠臼、泯合門戶自懷主宰之學思型態，以及《藥地炮莊》纂著行文時支離自身隨寓諸名、多音複調眾聲迭發復又無中無邊中不定中之靈動手法。

第二章關注《藥地炮莊》之設題義蘊旨趣，就《藥地炮莊》書名之揀擇分作「藥地」、「炮」、「莊」三個部分，探討方以智寫作此書時可能之自身定位、創作意圖與接受效果、擇定《莊子》注解闡發之可能原因。首先，方以智冠於《炮莊》前之「藥地」別號為其披緝後方有，最早見於《易餘》初成之辛卯順治八年（1651）以「藥樹天地」指涉此號；其後或於書畫中署以「藥地」、或於圖章中刻以「藥地」、或於居所處名為「藥地」，在在皆可以此別號蘊含之「藥樹天地」義闡發。「藥樹天地」有其佛教思想之脈絡，如祇域用以透視病徵使醫者應病予藥之藥王樹，《華嚴》中感應無息利益眾生之大藥王樹，抑或

智顛評釋《妙法蓮華經》時謂觀音菩薩聞聲救苦普度群生所現之藥樹王身，方以智於此思想基礎上復闡發其自為藥樹、藥樹成林之思想義涵，更論藥樹悟仁樹、藥樹以荆奇，將此意象與方氏易學與青原學風之思想相連結，並可謂此藥樹體現於枯而復榮之青原荆樹，亦體現於笑峰大然與方以智自身之生命歷程。其次，方以智特名其著述之舉為「炮」，有其中醫製藥學中以火精煉藥材之術語脈絡，肯認《莊子》為治世藥材，熟識其思想淵源之藥性，炮製以降低其可能之弊病、提升其蘊藏之療效，乃得用以應病治世。就作者纂著角度而言，「炮」之一字重在「發毒」之作用歷程，《藥地炮莊》之寫作實為藉由注釋詮解《莊子》以顯現諸種思想流變之歷程記錄，以文字層層揭露諸般思想可能寓藏之偏毒與正毒，使偏毒毒性降低緩和，復使正毒藥性轉變歸經；就讀者接受角度而言，則重使其「自炮」，但盼天下學人兩端用中，相應自發產生主動參與之行爲。此外，方以智擇定「莊子」注解闡發，就方以智自身而言，其自幼喜讀《莊子》，外祖吳應賓對《莊子》之詮釋亦或自幼年即長期影響，莊子思想與方氏家學頗有得以相互呼應處，而覺浪道盛〈三子會宗論〉「三子會宗」之說與《莊子提正》「莊生托孤」之說對其亦有深遠之影響。就莊子及其著作而言，莊子因時代境遇及其心志揀擇所產生之生命型態，可謂為「傷心難已」者，復可謂為「傷盡偷心」者，總歸為「大傷心人」，頗相應相契於道盛、方以智師徒，此為莊子其人之特殊處；莊子思想論述與名相運用二點，皆蘊含會通發揮之詮釋空間，且其重視現象物事關係事理之論述，亦得與象數易學之思想參照並觀，此為莊子其思之特殊處；莊子之文學創作手法形式可與寓言、詩、賦相通，此為莊子其文之特殊處。如斯經由本章之討論，當得謂方以智纂著《藥地炮莊》，乃取「莊」作為主要藥材，進行「炮」之發毒煉製詮解，以完全其「藥地」之深心夙願，而若扼要概括方以智揀定此《藥地炮莊》題目之旨趣深意，則可謂為「炮製莊子以成藥樹天地」。

第三章關注《藥地炮莊》之藥樹康健情態，首先討論方以智闡釋閱讀活動時屢屢言及「開眼」議題，於藥地總炮七論則以「見全」與證知「大獨」為重要議題，遂就此彷彿以能所對分之二者展開討論可能之「藥樹」康健情態。關於側重主體覺知之「見全」，可以開出「肉眼」日常覺知形式（ \dots ）、「醯眼」冥契覺知形式（ \cdot ）、「伊眼」融貫覺知形式（ \therefore ）之三眼覺知類型，其中肉眼復可細化分別為「面目／背目」（ \cdot / \cdot ），而此三者雖可有善巧工夫逐步自證，然實皆為本自具足而得於當前直下顯現；方以智所認為之「全眼（ \odot ）」之理想覺知境界於此三者無所偏執亦不妄分階級，但於此三種覺知視見類型間藉由精神意向能量分配挹注而隨順自由轉換產生動態持衡（ \longleftrightarrow ），即此覺知狀態可謂為吾人本自具足之藥樹康健情態。關於側重客體境相之「大獨」，可溯其源至道家傳統「見獨」脈絡與儒家傳統「慎獨」脈絡，而可謂隨順轉換於日常覺知、冥契覺知、融貫覺知形式中之全眼境界所體證者（ \therefore 、 \odot 、 \odot ），此亦可謂於藥樹康健情態自然感應之境相狀態。合此「見全」與「大獨」之論述，當可將此「肉眼、醯眼、伊眼」稱為「藥樹眼目」。其次，《藥地炮莊》「見全」與「大獨」

之議題皆可謂與圓伊三點（∴）密切相關，圓∴三點自符號之形式義涵以觀，有就其整體符號而言之「☉」或「○」，有就其上下位置分判而言之「∴」，其中之上一點「·」與下二點「∴」亦可有不同之義涵；自符號之靈活轉用以觀，「☉」就其符號之整全可轉成上一點，「∴」對分上下之「·」與「☉」亦可轉成下二點；自符號與思想之對應以觀，將此圓∴三點對應於其三分思想，可有下二點「∴」、上一點「·」與全三點「∴」之關係，亦可有下層左／右二點「·／·」與上一點「·」之關係；方以智「大一（☉）分為大二（∴）」與「一（☉／·）在二（∴／∴）中」之重要思想，皆可於圓∴三點中得到有效之闡示，故圓∴三點實可作為「藥樹」思想之結穴，當可以「圓∴藥樹」表詮。該作為藥樹康健情態結穴之圓∴三點，如論述主體火候，則可謂有我（∴）、無我（·）、無無我（∴）三層於覺知境域中顯現之自我主體狀態之別，當可將此圓∴三點持衡運作之主體狀態統稱為「藥樹主體」；圓∴三點亦可論述「隨、泯、統」之觀照作用，「隨」可謂為當下覺知領域現前諸境相隨流成二之肉眼分別觀作用（∴），「泯」可謂為當下覺知領域現前諸境相泯歸為一之醞眼渾淪觀作用（·），「統」可謂為當下覺知領域現前諸境相統貫全三之伊眼寂歷觀作用（∴），據此解釋方以智之三分學說如「三天」、「三諦」、「三則」，抑或兩端學說如入世與出世、歷然與寂然、質測學問與通幾參悟，皆可得其適解；此三種觀照作用整全呈現時，亦可轉稱為「大隨（∴）」、「大泯（○）」與「大統（☉）」，而全體皆收攝於「大隨」之境界中，作為自證圓∴三點本自具足之康健藥樹情態，可於此脈絡下將此三種作用統稱以「藥樹作用」。如斯經由本章之討論，當可知圓∴三點之全體彰顯以及隨此符號模式感應諸法之持衡運作，即為《藥地炮莊》所欲康復之諸人本具情態，遂可謂「藥樹情態即為本具三點」。

第四章關注《藥地炮莊》之炮製發毒釋例，首先討論《藥地炮莊》詮釋《莊子》整體篇章結構可能具備之系統相，就生成實法言可謂〈逍遙遊〉統攝內篇及外篇與雜篇而內篇統攝外篇與雜篇，且內七篇結構可符應於〈乾〉卦之爻象結構，〈逍遙遊〉相應於〈乾〉卦所特設之用九，其餘六篇分為前、後三篇則相應於〈乾〉卦內、外三爻，而此前、後三篇可謂各具以「隨、泯、統」闡發之世諦、真諦、中諦等三諦；如此內七篇論述與閱讀之歷程，可謂由本自具足之用九〈逍遙遊〉動態持衡展開時乘之遊，先由方便權法「由泯知統」之善巧工夫經九二〈齊物論〉「隨」之肉眼、初九〈養生主〉「泯」之醞眼達至九三〈人間世〉「統」之伊眼而現觀體證整全圓∴三點之全眼康健藥樹情態，復由生成實法「乃許大隨」之本具關係經九四〈德充符〉「統」之伊眼、上九〈大宗師〉「泯」之醞眼達至九五〈應帝王〉「隨」之肉眼乃顯豁全眼境界因精神意向能量之分配挹注而隨順自由變換轉移之動態持衡自然流轉。方以智既以《莊子》〈逍遙遊〉乘正御六而遊於內篇、外篇與雜篇之「一遊於二」之理可與太極遊於六十四及《周易》〈乾〉遊於六龍之理相通，若謂內七篇側重於善法之開展，外篇、雜篇則可謂側重於救過解拘之善巧，而內篇之渾沌神髓實在外雜篇之斗斛權衡中，正如〈乾〉卦潛龍之體亦在六十四卦三百八十四爻中；莊子左盤右錯婆心徹困

於斗斛權衡之外篇、雜篇，乃將內篇之渾沌神髓大放神光，導化學人由此外篇、雜篇之反激而自反太平由仁義行，康復自身本具之藥樹情態，豁開天地眼目而證真天地宗，此當可視為外篇、雜篇之大用。如斯經由本章對相關段落字句之實際發毒釋例，可明此書經由「炮製」以使學人康復之義蘊，並證方以智《藥地炮莊》之寫作側重以本具藥樹情態之圓。：三點與《莊子》文本感應，亦盼後之學者於閱讀接受中體會自身本具藥樹情態之圓。：三點，遂可謂「自炮吞吐即是自為藥樹」。

方以智採《莊子》為藥而後炮製應對世間之病，其深諳「自炮吞吐即是自為藥樹」理路故表以卓特殊勝之寫作方式，後之學人亦採《藥地炮莊》為藥而後炮製應對自身之病，自身進入炮藥者模式而參與於此炮製之活動，如此諸人皆可自證「藥樹情態即為本具三點」，藥樹天地於此世間便得鋪蓋生成，方以智「炮製莊子以成藥樹天地」之深心夙願終得完遂。本文總題以「藥樹的生成」，乃盼關照方以智思想中生成實法與方便權法之兩行論述，有取生成實法中諸人藥樹情態本自具足之生就天成義涵，兼取方便權法下諸人藥樹情態漸次體證之生發變成義涵，以明方以智纂作《藥地炮莊》之意趣宗旨。

第二節 未來研究方向

本文對方以智《藥地炮莊》之多項詮釋，皆可謂經由方以智《易餘》之啟發，如論述方以智「藥地」別號寓藏「藥樹天地」之涵義於其中，抑或藉以詮釋肉眼、醯眼與伊眼三種覺知形式與觀照作用，乃至討論方氏易學〈乾〉卦與六十四卦之關係以明內外雜篇之聯繫，皆佐證以《易餘》之文本。過往《易餘》文本難見，早先中國社會科學院歷史研究所中國思想史研究室曾經選錄〈反對六象十錯綜〉作為方以智思想議題之呈現⁶²³，其後《易餘》仍少數學者得見，前期如蔣國保⁶²⁴、陶清⁶²⁵、龐樸⁶²⁶於研究中披露闡釋部分文本，沈信甫職此故即曾用心蒐羅諸家學者《易餘》部分原文以求呈現其整體樣貌⁶²⁷；後期如周鋒利⁶²⁸、邢益海⁶²⁹、彭戰果⁶³⁰等學者，亦持續對《易餘》進行更為完整深入之探

⁶²³ 參中國社會科學院歷史研究所中國思想史研究室：〈方以智「合二而一」言論選錄〉，《中國哲學》第三輯（北京：三聯書店，1980年8月），頁321-334，尤其是頁323-327。

⁶²⁴ 參蔣國保：《方以智哲學思想研究》（安徽：安徽人民出版社，1987年12月）。

⁶²⁵ 參陶清：《明遺民九大家哲學思想研究》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1997年6月）。

⁶²⁶ 參明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》（北京：中華書局，2001年3月）。

⁶²⁷ 參沈信甫：《方以智易學形上思想研究》（臺北：私立輔仁大學中國文學研究所碩士論文，2006年6月），附錄七〈《易餘》部分原文（轉引）〉，頁279-295。

⁶²⁸ 參周鋒利：《方以智三教會通思想研究》（北京：北京大學哲學系博士論文，2008年5月），尤其是附錄二〈《易餘》略考〉，頁126-127。

⁶²⁹ 參邢益海：《方以智的莊學研究——〈藥地炮莊〉初探》（廣州：中山大學哲學系博士論文，2010年6月），尤其是第二章第三節「臣子（1640-1650）的退藏哲學——《易餘》等」，頁36-42。

討。方以智《易餘》完整公諸於世乃近年之事⁶³¹，其後張業康⁶³²、張昭煒⁶³³皆能針對特殊議題進行討論，助益此書思想內涵之開發，今當得承繼前人成果，對《易餘》進行更為整體細緻之論述。

本文論述《藥地炮莊》所欲康復之諸人本具藥樹情態處，曾言及方以智一在二中之生成實法與遮二又遮一之方便權法，並以此論圓：三點動態持衡於肉眼分別觀作用、醯眼渾淪觀作用、伊眼寂歷觀作用三者之義理根據。此生成實法與方便權法之判分於《易餘》中亦屢可見，今當可以此貫通《易餘》各方面之思想議題，以顯明此義理落實於各面向之展現；同時亦當探究一在二中之生成實法於生命存在實感中朗現之可能，使其扎根堅立於實際體證經驗，不致被誤解架空為純粹思辨復待各人信念方有其效用之學說。

本文論述《藥地炮莊》經由閱讀得使學人康復之炮製發毒處，曾謂方以智纂著行文時經常支離自身而隨寓諸名，以成辯論激揚之特殊對話流動形式，此實於《易餘》之體例便已出現。《易餘》何生設問、當士回應、平公總結，三子分寓三種立場角度而三身實即夢者無知子一身，如陽羨鵝籠書生之卷舒吞吐，當可謂於明末清初直承先秦莊子藉由寓言表達思想之神機大用；此思想表現形式後又見於《象環寤記》對緇老人、赤老人、黃老人與蒙媪、夢者之敘述中，實可謂大成於《藥地炮莊》模糊自他界分以使歷史注家與虛構音響交織呈現出多音複調、眾聲迭發復又無中無邊、中不定中之靈動手法。今當可探究此《易餘》敘述形式，亦即使諸般轄域化之思想立場得以解轄域化而流動交通，復得將思想再轄域化而隨寓化身於諸般立場觀點之論述方式，作用於思想議題表現時之殊勝處。

本文論述《藥地炮莊》文本段落時，每讚歎於方以智思想術語之創用，卻亦浩歎於其諸種術語至今尚難取得精準普及而得相應文脈之定義釋解。《易餘》作為方以智系統性之思想著作，如能疏通其各篇章，輔以《周易時論合編》、《東西均》、《一貫問答》、《藥地炮莊》、《冬灰錄》、《青原愚者智禪師語錄》等方氏思想論著作為文例佐證，當可使方以智諸般思想術語得一較為妥切之定義；今

⁶³⁰ 參彭戰果：〈《易餘》與方以智的易學觀〉，《周易研究》2011年第4期，頁50-56；彭戰果：《無執與圓融：方以智三教會通觀研究》（北京：民族出版社，2012年11月）。

⁶³¹ 參明·方以智著，張昭煒校：《易餘》（北京：九州出版社，2014年1月）；明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》（北京：九州出版社，2015年3月，《方以智著作選》本）。

⁶³² 參張業康：〈「舍」「攝」「入」「奪」「即」——方以智的「十錯」觀〉，《安慶師範學院學報（社會科學版）》第33卷第4期（2014年8月），頁94-98、頁125；張業康：〈「反沖」視域中的海德格爾哲學〉，《長春理工大學學報（社會科學版）》第272卷第8期（2014年8月），頁66-68；張業康：〈方以智的「錯綜」思想探析〉，《重慶科技學院學報（社會科學版）》2015年第10期，頁12-15。

⁶³³ 參張昭煒：〈方以智「一分為三」思想的深度及學術地位〉，收入明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》，引言，頁1-54；張昭煒：〈王陽明九聲四氣法的三個層次〉，《世界宗教研究》2015年第1期，頁116-124；張昭煒：〈方以智容寂穎穎引論〉，《中國哲學史》2015年第1期，頁15-20；張昭煒：〈方以智三冒思想與儒學發展〉，《哲學動態》2015年第7期，頁39-47；張昭煒：〈方以智易學思想在中五道場之表達〉，《周易研究》2016年第1期（總第135期），頁65-77。

既於方以智已通行於世之文本資料皆已有相當程度之嫻熟，即當以《易餘》為論述核心，戮力畢志完成此方以智思想術語之疏通，唯盼稍有益於日後對方以智博奧思想心亦嚮往之學人。



參考文獻



一、方以智著作

- 明·方以智：《物理小識》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，《文淵閣四庫全書》，子部雜家類，第867冊，影印國立故宮博物院藏本）。
- 明·方以智著，龍旭光、朱廣福校對：《物理小識》（上海：商務印書館，1937年3月，《萬有文庫》本）。
- 明·方以智著，侯外廬主編：《通雅》（上海：上海古籍出版社，1988年9月，《方以智全書》第一冊）。
- 明·方以智：《膝寓信筆》（收於清·方昌翰輯：《桐城方氏七代遺書》，東京：日本東洋文庫藏，1970年，影印清光緒十四年至十六年桐城方氏刊本）。
- 明·方以智：《方子流寓草》（北京：北京出版社，2000年1月，《四庫禁燬書叢刊》，集部，第50冊，影印北京大學圖書館藏明崇禎刻本）。
- 明·方以智：《浮山文集前編》（上海：上海古籍出版社，2002年，《續修四庫全書》，集部別集類，第1398冊，影印湖北省圖書館藏清康熙此藏軒刻本）。
- 明·方以智：《浮山文集後編》（上海：上海古籍出版社，2002年，《續修四庫全書》，集部別集類，第1398冊，影印湖北省圖書館藏清康熙此藏軒刻本）。
- 明·方以智著，凌明標點：《浮山文集後編》（收於中國社會科學院歷史研究所清史研究室編：《清史資料》第六輯，北京：中華書局，1985年5月）。
- 明·方以智：《浮山此藏軒別集》（上海：上海古籍出版社，2002年，《續修四庫全書》，集部別集類，第1398冊，影印湖北省圖書館藏清康熙此藏軒刻本）。
- 明·方以智著，凌明標點：《浮山此藏軒別集》（收於中國社會科學院歷史研究所清史研究室編：《清史資料》第六輯，北京：中華書局，1985年5月）。
- 明·方以智著，方叔文、方鴻壽校刊：《禪樂府》（1935年，安徽省圖書館藏排印本）。
- 明·方以智著，張昭煒校：《易餘》（北京：九州出版社，2014年1月）。
- 明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》（北京：九州出版社，2015年3月，《方以智著作選》本）。

- 明·方以智：《東西均》（上海：上海古籍出版社，1997年，《續修四庫全書》，子部雜家類，第1134冊，影印安徽省博物館藏清初鈔本）。
- 明·方以智著，李學勤審校：《東西均》（北京：中華書局，1962年11月）。
- 明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》（北京：中華書局，2001年3月）。
- 明·方以智著，李學勤審校：《象環寤記》（收於明·方以智著，李學勤審校：《東西均》，北京：中華書局，1962年11月）。
- 明·方以智著，張昭煒整理：《象環寤記》（北京：九州出版社，2015年3月，《方以智著作選》本）。
- 明·方以智著，張昭煒整理：《一貫問答》（北京：九州出版社，2015年3月，《方以智著作選》本）。
- 明·方以智著，龐樸注釋：〈《一貫問答》注釋〉（上）、（下），收入《儒林》第一輯、第二輯（濟南：山東大學出版社，2005年8月、2006年4月）。
- 明·方以智：《藥地炮莊》（臺北：藝文印書館，1972年5月，嚴靈峯編輯：《無求備齋莊子集成初編》，第17冊，影印民國二十一年成都美學林排印本）。
- 明·方以智：《藥地炮莊》（臺北：廣文書局，1975年4月，影印中央研究院史語所藏王木齋輯補題記本）。
- 明·方以智：《藥地炮莊》（成都：巴蜀書社，1992年8月，胡道靜、陳耀庭、林萬清主編：《藏外道書》，古佚道書與老莊注釋類，第2冊，影印嚴靈峯無求備齋本）。
- 明·方以智：《藥地炮莊》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995年9月，《四庫全書存目叢書》，子部道家類，第257冊，影印四川省圖書館藏清康熙此藏軒刻本）。
- 明·方以智：《藥地炮莊》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1999年5月，龔鵬程、陳廖安主編：《中華續道藏》，初輯，經典教義類，第14冊，影印清康熙此藏軒刻本）。
- 明·方以智：《藥地炮莊》（上海：上海古籍出版社，2002年，《續修四庫全書》，子部道家類，第957冊，影印中國社會科學院歷史研究所圖書館藏清康熙此藏軒刻本）。
- 明·方以智著，張永義、邢益海校點：《藥地炮莊》（北京：華夏出版社，2011年9月）。
- 明·方以智著，張永義注釋：《藥地炮莊箋釋：總論篇》（北京：華夏出版社，

2013年9月)。

明·方以智編，張永義校注：《青原志略》（北京：華夏出版社，2012年6月）。

明·方以智著，邢益海校注：《冬灰錄》（北京：華夏出版社，2014年4月）。

明·方以智著，邢益海校注：《青原愚者智禪師語錄》（北京：華夏出版社，2014年4月）。



二、方氏家族著作

明·方學漸：《心學宗》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995年9月，《四庫全書存目叢書》，子部儒家類，第12冊，影印景德鎮市圖書館藏清康熙繼聲堂刻本）。

明·方大鎮：《荷薪韻、荷薪義》（濟南：齊魯出版社，2001年，《四庫全書存目叢書補編》，第74冊，影印日本內閣文庫藏明刻本）。

明·方大鎮：《甯澹語》（收於清·方昌翰輯：《桐城方氏七代遺書》，東京：日本東洋文庫藏，1970年，影印清光緒十四年至十六年桐城方氏刊本）。

明·吳應賓：《古本大學釋論》（海口：海南出版社，2000年10月，《故宮珍本叢刊》，經部四書類，第22冊，影印明萬曆三十九年刻本）。

明·吳應賓：《宗一聖論》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995年9月，《四庫全書存目叢書》，子部雜家類，第90冊，影印中國科學院圖書館藏清光緒四年吳樹申刻本）。

明·方孔炤著，明·方以智編：《周易時論合編》（臺北：文鏡文化事業有限公司，1983年，影印清順治十七年白華堂刊本）。

明·方中德撰，徐學林校點：《古事比》（合肥：黃山書社，1998年10月，《安徽古籍叢書》本）。

明·方中通：《心學宗續編》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995年9月，《四庫全書存目叢書》，子部儒家類，第12冊，影印景德鎮市圖書館藏清康熙繼聲堂刻本）。

明·方中通：《陪集》（上海：上海古籍出版社，2010年12月，《清代詩文集彙編》第141冊，影印康熙三十六年刻本）。

明·方中通：《續陪》（上海：上海古籍出版社，2010年12月，《清代詩文集彙編》第141冊，影印康熙三十六年刻本）。

清·方昌翰輯：《桐城方氏七代遺書》（東京：日本東洋文庫藏，1970年，影印光緒十四年至十六年桐城方氏刊本）。



三、古籍文獻

漢·毛亨撰，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》（北京：北京大學出版社，2000年12月，《十三經注疏》，十三經注疏整理委員會整理本）。

漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000年12月，《十三經注疏》，十三經注疏整理委員會整理本）。

後漢·安世高譯：《佛說捺女祇域因緣經》（臺北：新文豐出版公司，1983年，《大正新脩大藏經》，影印大正13年至昭和9年大正一切經刊行會排印本，經集部，第14冊，第553號經）。

後漢·安世高譯：《佛說柰女耆婆經》（《大正新脩大藏經》，經集部，第15冊，第554號經）。

後漢·康孟詳譯：《佛說興起行經》（《大正新脩大藏經》，本緣部，第4冊，第197號經）。

西晉·竺法護譯：《諸佛要集經》（《大正新脩大藏經》，經集部，第17冊，第810號經）。

姚秦·鳩摩羅什譯：《佛垂般涅槃略說教誡經》（《大正新脩大藏經》，涅槃部，第12冊，第389號經）。

北涼·曇無讖譯：《大般涅槃經》（《大正新脩大藏經》，涅槃部，第12冊，第374號經）。

劉宋·慧嚴等修治：《大般涅槃經》（《大正新脩大藏經》，涅槃部，第12冊，第375號經）。

隋·僧璨：《信心銘》（《大正新脩大藏經》，諸宗部，第48冊，第2010號經）。

隋·智顛說，隋·灌頂記：《觀音玄義》（《大正新脩大藏經》，經疏部，第34冊，第1726號經）。

隋·灌頂撰，唐·湛然再治：《大般涅槃經疏》（《大正新脩大藏經》，經疏部，第38冊，第1767號經）。

唐·佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》（《大正新脩大藏經》，經集部，第17冊，第842號經）。

- 唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》（《大正新脩大藏經》，華嚴部，第 10 冊，第 279 號經）。
- 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》（《大正新脩大藏經》，經疏部，第 35 冊，第 1735 號經）。
- 唐·法眼文益撰，明·語風圓信、郭凝之編：《金陵清涼院文益禪師語錄》（《大正新脩大藏經》，諸宗部，第 47 冊，第 1991 號經）。
- 宋·鄭汝諧：《論語意原》（上海：商務印書館，1937 年 6 月，《叢書集成初編》本，據聚珍版叢書本排印本）。
- 宋·正受編：《嘉泰普燈錄》（東京：株式會社國書刊行會，1975 年-1989 年，《卍新纂大日本續藏經》，河村照孝編集本，史傳部，第 79 冊，第 1559 號經）。
- 宋·普濟集：《五燈會元》（《卍新纂大日本續藏經》，史傳部，第 80 冊，第 1565 號經）。
- 宋·慧開撰，宋·宗紹編：《禪宗無門關》（《大正新脩大藏經》，諸宗部，第 48 冊，第 2005 號經）。
- 元·李塗：《文章精義》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年，《文淵閣四庫全書》，集部詩文評類，第 1481 冊，影印國立故宮博物院藏本）。
- 元·李塗著，劉明暉校點：《文章精義》（北京：人民文學出版社，1960 年 4 月）。
- 明·趙貞吉：《趙文肅公文集》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年 7 月，《四庫全書存目叢書》，集部別集類，第 100 冊，影印杭州大學圖書館藏明萬曆十三年趙德仲刻本）。
- 明·徐渭撰，中華書局編輯部編校：《徐渭集》（北京：中華書局，1983 年 4 月）。
- 明·憨山德清：《觀老莊影響論》（收於明·憨山德清：《老子道德經憨山解》，臺北：新文豐出版股份有限公司，1973 年 6 月，琉璃經房倡印流通本）。
- 明·譚元春著，陳杏珍標校：《譚元春集》（上海：上海古籍出版社，1998 年 12 月）。
- 明·覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》（臺北：新文豐出版公司，1987 年，《明版嘉興大藏經》，第三十四冊，第 311 經，影印明萬曆間五臺等地刻徑山藏版）。
- 明·賀貽孫：《水田居文集》（上海：上海古籍出版社，2010 年 12 月，《清代詩文集彙編》第 21 冊，影印道光二十六年至同治九年間敕書樓刻水田居叢書本）。

- 明·文秉：《甲乙事案》（臺北：偉文圖書出版社有限公司，1976年9月，影印中央研究院歷史語言研究所藏清鈔本）。
- 明·黃宗羲著，夏瑰琦、洪波校點：《明儒學案》（杭州：浙江古籍出版社，1992年8月，沈善洪主編：《黃宗羲全集》第7冊-第8冊）。
- 明·錢澄之著，諸偉奇校點：《田間詩集》（合肥：黃山書社，1998年8月，《錢澄之全集》之五）。
- 明·錢澄之著，彭君華校點：《田間文集》（合肥：黃山書社，1998年8月，《錢澄之全集》之六）。
- 明·金堡著，段曉華點校：《徧行堂集》（廣州：廣東旅遊出版社，2008年8月）。
- 明·陳子升：《中洲草堂遺集》（上海：上海古籍出版社，2010年12月，《清代詩文集彙編》第48冊，影印清康熙五十九年詩雪軒校刊本）。
- 明·徐芳：《懸榻編》（北京：北京出版社，2000年1月，《四庫禁燬書叢刊》，集部，第86冊，影印中國科學院圖書館藏清康熙楞華閣刻本）。
- 明·王夫之撰，夏劍欽重校：《思問錄》（長沙：嶽麓書社，2011年1月，《船山全書》第十二冊）。
- 明·王夫之撰，夏劍欽覆校：《搔首問》（長沙：嶽麓書社，2011年1月，《船山全書》第十二冊）。
- 明·吳道新纂輯，清·陳焯修訂，疏獲點校：《浮山志》（合肥：黃山書社，2007年1月）。
- 清·楊士聰撰，謝伏琛校點：《甲申核真略》（杭州：浙江古籍出版社，1985年2月，《明末清初史料選刊》本）。
- 清·劉命清：《虎溪漁叟集》（上海：上海古籍出版社，2010年12月，《清代詩文集彙編》第31冊，影印清康熙三十五年臨川劉氏刻本）。
- 清·周亮工：《讀畫錄》（臺北：明文書局，1985年5月，《清代傳記叢刊》本，影印畫史叢書排印本）。
- 清·潘江輯，彭君華主編：《龍眠風雅全編》（合肥：黃山書社，2013年11月，《安徽古籍叢書》本）。
- 清·李伍漢：《壑雲篇文集》（上海：上海古籍出版社，2010年12月，《清代詩文集彙編》第141冊，影印清雍正十一年管學源刻本）。
- 清·集雲堂編：《宗鑑法林》（《卍新纂大日本續藏經》，諸宗著述部，第66冊，第1297號經）。

- 清·溫睿臨原著，清·李瑤勘定、纂輯：《南疆繹史》（臺北：文海出版社，1969年1月，沈雲龍選輯：《明清史料彙編》，六集，影印北京琉璃廠半松居士排字本）。
- 清·溫睿臨原著，清·李瑤勘定、纂輯：《南疆繹史》（臺北：大通書局，1987年10月，臺灣銀行經濟研究室編輯：《臺灣文獻史料叢刊》，第五輯，第132種）。
- 清·李天根：《燭火錄》（臺北：大通書局，1987年10月，臺灣銀行經濟研究室編輯：《臺灣文獻史料叢刊》，第六輯，第177種）。
- 清·章學誠：《章學誠遺書》（北京：文物出版社，1985年8月，斷句影印吳興嘉業堂劉承幹刊章氏遺書本）。
- 清·王椿修，清·葉和侃纂：《僊遊縣志》（臺北：成文出版社，1975年6月，《中國方志叢書》華南地方福建省第242號，影印清同治十二年重刊清乾隆三十六年刊本）。
- 清·童範儼等修，清·陳慶齡等纂：《臨川縣志》（臺北：成文出版社，1989年3月，《中國方志叢書》華中地方江西省第946號，影印日本國會圖書館藏清同治九年刊本）。
- 清·杜蔭棠輯錄：《明人詩品》（臺北：明文書局，1991年1月，《明代傳記叢刊》本，影印清同治十三年虞山顧湘小石山房叢書刊本）。
- 清·許應鑠修，清·謝煌纂：《撫州府志》（臺北：成文出版社，1975年6月，《中國方志叢書》華中地方江西省第253號，影印清光緒二年刊本）。
- 清·馬其昶：《桐城耆舊傳》（臺北：文海出版社，1969年9月，《近代中國史料叢刊》本，影印清宣統三年刊本）。
- 清·馬其昶著，毛伯舟點注：《桐城耆舊傳》（合肥：黃山書社，1990年2月）。
- 清·王先謙集解，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年9月）。
- 清·郭慶藩集釋，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年7月）。
- 清·顧文彬：《過雲樓書畫記》（杭州：西泠印社出版社，2007年2月，《近代四大書畫收藏家著錄匯刊》本，影印清光緒八年蘇州閶門內鐵瓶巷本宅家刻本）。
- 清·顧文彬撰，柳向春校點：《過雲樓書畫記》（上海：上海古籍出版社，2011年8月）。

清·文廷式著，何東萍箋注：《雲起軒詞箋注》（長沙：岳麓書社，2011年11月）。

民國·王補、曾燦材等纂修：《廬陵縣志》（臺北：成文出版社，1989年3月，《中國方志叢書》華中地方江西省第955號，影印民國九年刊本）。

民國·金天翮：《皖志列傳稿》（臺北：成文出版社，1974年12月，《中國方志叢書》華中地方安徽省第239號，影印民國二十五年刊本）。

民國·程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》（北京：中華書局，1990年8月）。

四、近代論著

上海博物館編：《中國書畫家印鑑款識》（北京：文物出版社，1987年12月）。

中國古代書畫鑑定組編：《中國古代書畫目錄》（北京：文物出版社，1984年4月-1993年6月），第1冊-第10冊。

中國古代書畫鑑定組編：《中國古代書畫圖目》（北京：文物出版社，1986年10月-2001年12月），第1冊-第23冊、索引。

方立天：《法藏》（臺北：東大圖書，1991年7月）。

方勇：《莊子學史》（北京：人民出版社，2008年10月）。

王澐：《冬飲廬文稿》（收於《南京文獻》第二十一號，南京：南京市文獻委員會通志館，1948年9月）。

王澐：《冬飲廬藏書題記》（收於《南京文獻》第二十一號，南京：南京市文獻委員會通志館，1948年9月）。

北京翰海拍賣公司：《翰海2001秋季拍賣會：中國書畫（古代）》（北京：北京翰海藝術品拍賣公司，2001年12月）。

任道斌編著：《方以智年譜》（合肥：安徽教育出版社，1983年6月）。

任道斌編：《方以智著述知見錄》（北京：書目文獻出版社，1985年4月）。

安徽省桐城派研究會編：《桐城派研究（第十五輯）》（合肥：合肥工業大學出版社，2013年9月）。

安徽博物院編：《安徽文明史陳列》（北京：文物出版社，2012年11月）。

- 朱伯崑：《易學哲學史》（臺北：藍燈事業股份有限公司，1991年9月）。
- 朱伯崑：《燕園耕耘錄：朱伯崑學術論集》（臺北：臺灣學生書局，2001年3月）。
- 朱漢民主編：《湖湘學術與文化研究》（長沙：湖南大學出版社，2005年12月）。
- 江慶柏：《近代江蘇藏書研究》（合肥：安徽文藝出版社，2000年10月）。
- 余英時：《方以智晚節考》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1986年11月，增訂擴大版）。
- 吳宏一主編：《清代詩話考述》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年12月）。
- 束景南編著：《朱熹佚文輯考》（南京：江蘇古籍出版社，1991年12月）。
- 李志剛、馮達文主編：《近代人物與近代思潮》（成都：巴蜀書社，2012年6月）。
- 李經緯、余瀛鰲、蔡景峰主編：《中醫名詞術語精華辭典》（天津：天津科學技術出版社，1996年5月）。
- 李瑄：《明遺民群體心態與文學思想研究》（成都：巴蜀書社，2009年1月）。
- 辛冠潔、丁健生、蒙登進主編：《中國古代著名哲學家評傳》（濟南：齊魯書社，1981年5月）。
- 周法高編輯：《近代學人手跡（初集）》（臺北：文星書店，1962年6月）。
- 屈大成：《大乘《大般涅槃經》研究》（臺北：文津出版社，1994年2月）。
- 林伯謙：《中國佛教文史探微》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2005年3月）。
- 林富士：《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經出版公司，2008年6月）。
- 冒懷辛、金隆德：《方以智》，收入辛冠潔、丁健生、蒙登進主編：《中國古代著名哲學家評傳》（濟南：齊魯書社，1981年5月），第三卷（宋元明清部分，張立文、默名哲編），下冊，頁705-771。
- 姜伯勤：《石濂大汕與澳門禪史：清初嶺南禪學史研究初編》（上海：學林出版社，1999年12月）。
- 洪瑞：《中國佛門書畫大師傳》（深圳：海天出版社，1993年9月）。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：學生書局，1986年9月，《唐君毅全集》卷十二，全集校訂本）。

唐宋元明名畫展覽會編：《續足本唐宋元明名畫大觀》（臺北：成文出版社，1976年6月）。

徐雁、譚華軍：《南京的書香》（南京：南京出版社，1996年12月）。

徐聖心：《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺》（臺北：臺大出版中心，2010年2月）。

高立人主編：《廬陵古碑錄》（江西：江西人民出版社，2007年12月）。

康樂及文化事務署編印：《明月清風——至樂樓藏明末清初書畫選》（香港：香港藝術館，2010年12月）。

張永堂：《明末方氏學派研究初編》（臺北：文鏡文化事業有限公司，1987年1月）。

張永堂：《方以智》（臺北：臺灣商務出版社，1987年8月，《中國歷代思想家》第37冊）。

張永義：《中國思想論集》（成都：巴蜀書社，2012年5月）。

張炳鑫等編著：《中藥炮炙經驗介紹》（北京：人民衛生出版社，1957年12月）。

張暉：《帝國的流亡：南明詩歌與戰亂》（北京：中國社會科學出版社，2014年3月）。

郭齊勇、吳根友編：《蕭蕙父教授八十壽辰紀念文集》（武漢：湖北教育出版社，2004年7月）。

陳少明編：《情理之間——馮達文教授七秩壽慶文集》（成都：巴蜀書社，2011年5月）。

陳垣：《清初僧諍記》（北京：中華書局，1962年9月）。

陳垣：《釋氏疑年錄》（北京：中華書局，1964年3月）。

陳垣：《陳垣學術論文集》（北京：中華書局，1980年6月）。

陶清：《明遺民九大家哲學思想研究》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1997年6月）。

陶善才：《大明奇才方以智》（合肥：安徽文藝出版社，2013年8月）。

勞繼雄：《中國古代書畫鑒定實錄》（上海：東方出版中心，2011年1月），第1冊-第9冊。。

彭迎喜：《方以智與《周易時論合編》考》（廣州：中山大學出版社，2007年6

月)。

彭戰果：《無執與圓融：方以智三教會通觀研究》（北京：民族出版社，2012年11月）。

曾棗莊，劉琳主編：《全宋文》（上海：上海辭書出版社、合肥：安徽教育出版社，2006年8月）。

程必定、王世華主編：《皖江文化與區域創新》（合肥：合肥工業大學出版社，2009年8月）。

黃俊傑編：《東亞論語學：中國篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年9月）。

黃俊傑編：《東亞視域中孔子的形象與思想》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年11月）。

黃釗主編：《道家思想史綱》（長沙：湖南師範大學出版社，1991年4月）。

廖肇亨：《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2008年9月）。

廖肇亨：《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年12月）。

廖肇亨：《巨浪迴瀾：明清佛門人物群像及其藝文》（臺北：法鼓文化，2014年6月）。

熊鐵基、劉固盛、劉韶軍：《中國莊學史》（長沙：湖南人民出版社，2003年10月）。

熊鐵基主編：《中國莊學史》（福州：福建人民出版社，2009年12月）。

趙園：《明清之際士大夫研究》（北京：北京大學出版社，2014年6月）。

劉君燦：《方以智》（臺北：東大圖書股份有限公司，1988年8月）。

蔣國保：《方以智哲學思想研究》（安徽：安徽人民出版社，1987年12月）。

錢穆：《論語文解》（臺北：聯經出版事業公司，1998年5月，《錢賓四先生全集》第2冊）。

錢穆：《論語新解》（臺北：聯經出版事業公司，1998年5月，《錢賓四先生全集》第4冊）。

謝明陽：《明遺民的莊子定位論題》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，2001年10月）。

謝明陽：《明遺民的「怨」「群」詩學精神：從覺浪道盛到方以智、錢澄之》（臺北：大安出版社，2004年2月）。

謝明陽：《雲間詩派的詩學發展與流衍》（臺北：大安出版社，2010年3月）。

鍾彩鈞、楊晉龍主編：《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年12月）。

羅天祥編著：《賀貽孫考》（南昌：江西人民出版社，1998年3月）。

羅熾：《方以智評傳》（南京：南京大學出版社，2001年2月）。

饒宗頤：《佛教淵源論》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2003年10月，《饒宗頤二十世紀學術文集》，卷五，宗教學）。

【海外】

〔日〕山田慶兒編：《中國古代科學史論》（京都：京都大學人文科學研究所，1989年3月）。

〔日〕平川彰編：《佛教漢梵大辭典》（東京：靈友會，1997年）。

〔日〕原田謹次郎編：《中國名畫寶鑒》（東京：大塚巧藝社，1959年5月）。

〔日〕荒木見悟：《憂国烈火禅——禅僧覺浪道盛のたたかい》（東京：研文出版，2000年7月）。

〔日〕荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教（中国心学の鼓動と仏教）》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2006年9月）。

〔日〕清水茂著，蔡毅譯：《清水茂漢學論集》（北京：中華書局，2003年10月）。

〔日〕藪内清、吉田光邦編：《明清時代の科学技術史》（京都：京都大学人文科学研究所，1970年3月）。

五、學位論文

李仁展：《覺浪道盛禪學思想研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2004年11月）。

李宛玲：《方以智《藥地炮莊》思想研究》（臺中：國立中興大學中國文學系碩士論文，1998年6月）。

- 李忠達：《以學問爲茶飯——方以智的讀書與學道研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2011年2月）。
- 李素妮：《方以智《藥地炮莊》中的儒道思想研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1978年6月）。
- 沈信甫：《方以智易學形上思想研究》（臺北：私立輔仁大學中國文學研究所碩士論文，2006年6月）。
- 邢益海：《方以智的莊學研究——《藥地炮莊》初探》（廣州：中山大學哲學系博士論文，2010年6月）。
- 周鋒利：《方以智三教會通思想研究》（北京：北京大學哲學系博士論文，2008年5月）。
- 徐聖心：《莊子「三言」的創用及其後設意義》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1998年6月）。
- 張子房：《趙貞吉思想研究》（保定：河北大學中國古代史碩士論文，2011年6月）。
- 張永堂：《方以智研究初編》（臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，1973年5月）。
- 張永堂：《方以智的生平與思想》（臺北：國立臺灣大學歷史研究所博士論文，1977年6月）。
- 劉浩洋：《方以智《東西均》思想研究》（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，1997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：國立政治大學中國文學研究所博士論文，2004年7月）。
- 劉謹銘：《方孔炤《周易時論合編》之研究》（臺北：私立中國文化大學哲學研究所博士論文，2004年5月）。
- 謝仁真：《方以智哲學方法學研究》（臺北：國立臺灣大學哲學研究所博士論文，1995年6月）。

六、單篇論文

- 中國社會科學院歷史研究所中國思想史研究室：〈方以智「合二而一」言論選錄〉，《中國哲學》第三輯（北京：三聯書店，1980年8月），頁321-334。

- 朱伯崑：〈談宋明理學中的體用一原觀〉，收入朱伯崑：《燕園耕耘錄：朱伯崑學術論集》（臺北：臺灣學生書局，2001年3月），上冊儒學編，頁267-280。
- 吳懌：〈文德翼生平著述考〉，收入《第二屆江西省科學技術協會學術年會第二十九分會場暨江西省圖書館學會2012學術年會論文集》（南昌：江西省科學技術協會、江西省圖書館學會，2012年12月），頁11-14。
- 呂曉：〈截斷紅塵石萬尋 衝開碧落松千尺——方以智其人其畫〉，《崑崙堂》2013年第3期，頁33-37。
- 宋健：〈論明清學者的莊屈觀〉，收入方勇主編：《諸子學刊》第二輯（上海：上海古籍出版社，2009年6月），頁243-266。
- 李波：〈兼容并包，經世致用——桐城學者方以智《藥地炮莊》的學術思想試析〉，收入程必定、王世華主編：《皖江文化與區域創新》（合肥：合肥工業大學出版社，2009年8月），頁375-384。
- 汪茂榮：〈《桐城耆舊傳》標點正誤〉，收入安徽省桐城派研究會編：《桐城派研究（第十五輯）》（合肥：合肥工業大學出版社，2013年9月），頁185-213。
- 邢益海：〈方以智《藥地炮莊》版本考〉，《中國哲學史》2012年第1期，頁106-112。
- 邢益海：〈方以智研究進路及文獻整理現狀〉，《現代哲學》2013年第1期（2013年1月），頁119-128。
- 周勤勤：〈方以智「：說」解析〉，《中國社會科學院研究生院學報》2005年第5期（2005年9月），頁94-102。
- 林伯謙：〈陳寅恪先生〈三國志曹沖華佗傳與佛教故事〉商榷〉，收入林伯謙：《中國佛教文史探微》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2005年3月），頁11-38。
- 林伯謙：〈王梵志出生傳奇新探〉，收入林伯謙：《中國佛教文史探微》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2005年3月），頁267-297。
- 林富士：〈東漢晚期的疾疫與宗教〉，收入林富士：《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經出版公司，2008年6月），頁29-84。
- 林霄：〈明人法書多胞胎辨偽〉，《收藏》2014年第7期，頁128-131。
- 邱敏捷：〈方以智《藥地炮莊》之「以禪解莊」〉，《南大學報（人文與社會類）》第39卷第1期（2005年4月），頁37-54。
- 冒懷辛：〈方以智的生平與學術貢獻——方以智全書前言〉，收入明·方以智著，侯外廬主編：《通雅》（上海：上海古籍出版社，1988年9月），《方以智全

- 書》第一冊)，前言，頁 1-97。
- 徐國能：〈《明人詩品》考述〉，收入吳宏一主編：《清代詩話考述》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006 年 12 月），下冊，頁 941-942。
- 徐興無：〈作為匹夫的玄聖素王——讖緯文獻中的孔子形象與思想〉，收入黃俊傑編：《東亞論語學：中國篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009 年 9 月），論語與孔子的歷史形象，頁 139-168。
- 徐興無：〈異表：讖緯與漢代的孔子形象建構〉，收入黃俊傑編：《東亞視域中孔子的形象與思想》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015 年 11 月），中國篇，頁 31-82。
- 袁茹：〈《文章精義》作者、編者補考〉，《安徽師範大學學報（人文社會科學版）》第 42 卷第 3 期（2014 年 5 月），頁 378-384。
- 商海鋒：〈方以智《浮山詩集》考述〉，《文學遺產》2015 年第 2 期，頁 139-146。
- 張永堂：〈方以智與湖湘文化〉，收入朱漢民主編：《湖湘學術與文化研究》（長沙：湖南大學出版社，2005 年 12 月），頁 170-206。
- 張永義、邢益海：〈《藥地炮莊》校點說明〉，收入明·方以智著，張永義、邢益海校點：《藥地炮莊》（北京：華夏出版社，2011 年 9 月），校點說明，頁 1-6。
- 張永義：〈儒宗別傳——從《藥地炮莊·總論上》看方以智的莊學觀〉，收入陳少明編：《情理之間——馮達文教授七秩壽慶文集》（成都：巴蜀書社，2011 年 5 月），頁 238-247。
- 張永義：〈《藥地炮莊》成書考〉，收入張永義：《中國思想論集》（成都：巴蜀書社，2012 年 5 月），頁 46-61。
- 張永義：〈儒宗別傳——從《藥地炮莊·總論上》看方以智的莊學觀〉，收入張永義：《中國思想論集》（成都：巴蜀書社，2012 年 5 月），頁 62-76。
- 張永義：〈儒宗別傳——從《藥地炮莊·總論上》看方以智的莊學觀〉，收入李志剛、馮達文主編：《近代人物與近代思潮》（成都：巴蜀書社，2012 年 6 月），道家流變，頁 186-199。
- 張永義：〈儒宗別傳——從《藥地炮莊·總論上》看方以智的莊學觀〉，收入明·方以智著，張永義注釋：《藥地炮莊箋釋：總論篇》（北京：華夏出版社，2013 年 9 月），頁 265-278。
- 張永義：〈《藥地炮莊箋釋：總論篇》前言〉，收入明·方以智著，張永義注釋：《藥地炮莊箋釋：總論篇》（北京：華夏出版社，2013 年 9 月），前言，頁

1-19。

張昭煒：〈方以智容寂類類引論〉，《中國哲學史》2015年第1期，頁15-20。

張昭煒：〈王陽明九聲四氣法的三個層次〉，《世界宗教研究》2015年第1期，頁116-124。

張昭煒：〈方以智「一分爲三」思想的深度及學術地位〉，收入明·方以智著，張昭煒整理：《易餘》（北京：九州出版社，2015年3月，《方以智著作選》本），引言，頁1-54。

張昭煒：〈方以智三冒思想與儒學發展〉，《哲學動態》2015年第7期，頁39-47。

張昭煒：〈方以智易學思想在中五道場之表達〉，《周易研究》2016年第1期（總第135期），頁65-77。

張雪松：〈晚明以來僧人名號及譜系研究〉，《玄奘佛學研究》第15期（2011年3月），頁247-271。

張業康：〈「反沖」視域中的海德格爾哲學〉，《長春理工大學學報（社會科學版）》第272卷第8期（2014年8月），頁66-68。

張業康：〈「舍」「攝」「入」「奪」「即」——方以智的「十錯」觀〉，《安慶師範學院學報（社會科學版）》第33卷第4期（2014年8月），頁94-98、頁125。

張業康：〈方以智的「錯綜」思想探析〉，《重慶科技學院學報（社會科學版）》2015年第10期，頁12-15。

陳秀美：〈論《藥地炮莊》及其「三教歸易」之會通思想〉，《空大人文學報》第14期（2005年12月），頁95-114。

陳秀美：〈論方以智「三教歸易」的會通思想〉，《宗教哲學季刊》第62期（2012年12月），頁39-55。

陳垣：〈大唐西域記撰人辯機〉，收入陳垣：《陳垣學術論文集》（北京：中華書局，1980年6月），第一集，頁449-473。

陳開林：〈《明人詩品》考論〉，《西華師範大學學報（哲學社會科學版）》2015年第6期，頁79-83。

彭戰果：〈《易餘》與方以智的易學觀〉，《周易研究》2011年第4期，頁50-56。

項念東：〈《文章精義》作者考質疑〉，收入《中國典籍與文化論叢》第11輯（南京：鳳凰出版社，2009年1月），頁159-172。



- 馮錦榮：〈方以智の思想——方氏象数学への思索〉，《中国思想史研究》第10號（京都：京都大学中国思想史研究研究室，1987年12月），頁63-97。
- 馮錦榮：〈明末清初方氏學派之成立及其主張〉，收入〔日〕山田慶兒編：《中國古代科學史論》（京都：京都大學人文科學研究所，1989年3月），頁139-219。
- 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：《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年12月），頁245-289。
- 廖肇亨：〈金堡之節義觀與歷史評價探析〉，《中國文哲研究通訊》第九卷第四期（1999年12月），頁95-116。
- 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：《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年12月），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》第13期（上海：上海古籍出版社，2007年9月），頁409-455。
- 廖肇亨：〈藥地愚者大師之詩學源流及旨要論考：以「中邊說」為討論中心〉，收入廖肇亨：《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2008年9月），頁151-200。
- 廖肇亨：〈藥地愚者禪學思想蠡探——從「眾藝五明」到「俱鎔一味」〉，收入廖肇亨：《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年12月），頁275-316。
- 廖肇亨：〈盡大地是一劇場——明清遺民佛教代言人覺浪道盛〉，收入廖肇亨：《巨浪迴瀾：明清佛門人物群像及其藝文》（臺北：法鼓文化，2014年6月），第二篇，頁164-179。
- 蔣國保：〈「質測」與「通幾」的現代詮釋〉，《中國文化月刊》第129期（1990年7月），頁4-18。
- 蔣國保：〈「質測」與「通幾」之學的方法論意義〉，收入郭齊勇、吳根友編：《蕭蓬父教授八十壽辰紀念文集》（武漢：湖北教育出版社，2004年7月），頁451-458。
- 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卷第1期（總第13期）（2010年6月），頁155-199。

蔡振豐：〈諸家禪僧詮釋曹洞宗〈寶鏡三昧〉十六字偈之檢討——兼論覺浪道盛的特殊宗論及其三教論〉，《漢學研究》第 31 卷第 4 期（2013 年 12 月），頁 19-51。

蔡振豐：〈覺浪道盛與方以智的孔子觀〉，收入黃俊傑編：《東亞視域中孔子的形象與思想》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015 年 11 月），中國篇，頁 131-165。

蔡瑞霖：〈因明與比量——關於量論的現象學考察〉，《法光學壇》第 3 期（1999 年），頁 72-90。

謝仁真：〈秩序變化同時——方以智易學中的時間概念〉，《淡江大學中文學報》第 7 期（2001 年 6 月），頁 173-195。

謝明陽：〈竟陵派詩學視野中的《莊子》詮釋——譚元春《遇莊》論析〉，《臺大中文學報》第三十六期（2012 年 3 月），頁 157-192。

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

鍾彥飛：〈《文章精義》編者新證〉，《蘇州教育學院學報》第 33 卷第 1 期（2016 年 2 月），頁 69-72。

龐樸：〈《東西均注釋》序言〉，收入明·方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》（北京：中華書局，2001 年 3 月），序言，頁 1-8。

羅熾：〈方以智的道家觀〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》1991 年第 6 期，頁 127-132。

饒宗頤：〈方以智與陳子升〉，《清華學報》新十卷第二期（1974 年 7 月），頁 170-175。

饒宗頤：〈方以智與陳子升〉，收入饒宗頤：《佛教淵源論》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2003 年 10 月，《饒宗頤二十世紀學術文集》，卷五，宗教學），頁 395-403。

【海外】

〔日〕小川晴久：〈方孔炤、方以智の「通幾」哲學の二重性——十七世紀の實學研究と易學連關の一ケース〉，《日本中國學會報》第 26 集（1974 年 10 月），頁 198-211。

〔日〕小川晴久：〈方以智の自然哲學「通幾」とその構造——三浦梅園の條理學との關連で〉，《中国關係論說資料》第 11 號（東京：論說資料保存会，

1969年),第1分冊(哲學・宗教)下,學習院(高等科)研究紀要(四),頁91-98。

〔日〕三浦秀一:〈明善・觀我・野同——明末における桐城方氏家學とその繼承〉,《東洋史研究》第六十四卷第二號(2005年9月),頁65-94。

〔日〕坂出祥伸著,蔣國保譯:〈方以智的思想——圍繞「質測」與「通幾」(方以智の思想——質測と通幾をめぐる)〉,收入馮天瑜主編:《人文論叢》2002年卷(武漢:武漢大學出版社,2003年11月),頁212-245。

〔日〕坂出祥伸:〈方以智の思想——質測と通幾をめぐる〉,收入〔日〕藪内清、吉田光邦編:《明清時代の科学技術史》(京都:京都大学人文科学研究所,1970年3月),頁93-134。

〔日〕荒木見悟著,廖肇亨譯:〈趙大洲的思想(趙大洲の思想)〉,收入〔日〕荒木見悟著,廖肇亨譯:《明末清初的思想與佛教(中国心学の鼓動と仏教)》(臺北:聯經出版事業股份有限公司,2006年9月),頁79-109。

〔日〕荒木見悟著,廖肇亨譯:〈覺浪道盛初探(覺浪道盛研究序説)〉,收入〔日〕荒木見悟著,廖肇亨譯:《明末清初的思想與佛教(中国心学の鼓動と仏教)》(臺北:聯經出版事業股份有限公司,2006年9月),頁243-274。

〔日〕清水茂著,蔡毅譯:〈澹歸和尚與藥地和尚(澹歸和尚と藥地和尚)〉,收入〔日〕清水茂著,蔡毅譯:《清水茂漢學論集》(北京:中華書局,2003年10月),頁138-150。