

論方以智王船山二人思想之對比性 與其所展顯之時代意義

戴景賢*

〔摘要〕

本篇之研究重點，在於明末清初方以智與王船山二人思想之內容與其所可能呈顯之時代意義。此一議題之研究，由於涉及此一時期一般學術思惟底層之「哲學性議題」之開展與需求，需要辨識；而二人之思想又皆屬博大與精深，兼而有之，且其各自之思想發展，亦有前後轉變之歷程，需要釐清，故難度頗高。直至今日，學界尚未能有較為重要之突破，必須有開創性之研究視野。本文之寫作，雖以議題作為導向，然其中所涉及者，實牽涉二人一生大量著作之複雜面相。其中有關船山之部分，係由作者前著《王船山之道器論》一書，及近著〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉等文作為依據，加以深化。至於方以智部分，則是以前此所從事之「王學流衍」及「三教合一」之研究為基礎而延伸。其所運用之材料，除一般易見之各種外，亦有部分，係依據北京社科院當年自安徽博物館抄得之未刊稿，資料極為珍貴。至於論文之寫作，則係以下列論述架構進行：一、方以智、王船山之學術來歷、思想處境與其所各自面對之關鍵議題；二、方以智、王船山二人思想之基本架構及其性質；三、方以智、王船山二人思想表現於學術作為之展示性；四、方以智、王船山建構論述之根本預設與其致異之根源；五、方以智王船山二人思想之對話性及其所展顯之意義。

* 國立中山大學中國文學系教授

關鍵詞：中國哲學史、中國思想史、中國近三百年學術史、清代思想研究、方以智、
王夫之

一、方以智、王船山之學術來歷、思想處境與其所各自面對之關鍵議題

政治結構之崩解、新生，與學術思想之改絃易轍，趨勢一致，有時一向新、一沿舊，並不並軌；有時則脈絡紛繁，有近、有不近，未可一概而論。此因學術史、思想史之發展，除必須回應時代之需求外，其本身之建構、展演，有其內在之系統性、邏輯性，且於其創造性之發展中，存在學者操作之選擇性與理念思惟之獨立性，亦常有屬於群體精神活動之互動參與其中，故一切影響因素不僅紛雜，抑於其與時俱變之過程中，形成自身之脈絡。而若以明、清易代之際言，則是一學術、思想，隨政局以俱變，彼此相互關連，而又自有變衍之條貫存於其間之時刻。且即以學術與思想本身之整體趨勢而言，亦是各有宗趨。此種同中見異之狀況，既牽涉思想議題之多樣，亦與各項學術發展之脈絡與動力相關。而以後人詮釋之建構言，除須針對個案而為條別之疏理外，另一可行之法，即是揭示其中所可能存在之共趨性與對比性。本文此處所標舉之方以智藥地（字密之，1611-1671）與王夫之船山（字而農，1619-1692），即是適於將之置於關鍵地位而加以比論之二人。

辨析藥地、船山二人，無論於學術與思想，皆應有一共同之論述基礎，即是當依中國整體學術之傳統與當時之思想處境著眼。此乃因二人之學術思惟與主張，於其建構之過程中，皆曾以最大之幅度，觀察中國之整體學術，以及具有學術意義之宗教歷史，藉以反省其最深刻之內在本質，並思考其未來。因此有關兩家之詮釋與分析，如欲求取更高層次之理解，實有必要將一切局部之討論，皆置於較為宏觀之框架中予以審視。至於思想之處境，二人對於及身時代所面對之困局，其觀看之角度與著眼，亦不僅止當前之一刻，而常將之推溯於其前之歷史。亦因如此，二人即於鼎革之際，擾亂危急，亦猶能自為上下之宏論，且於論中，心平氣靜，思密而智圓，得古今所罕見。

雖則如此，在此共同之論述基礎上，由於二人建構其學術與思想之模式存在頗為明顯之差異，此項差異之來源，除部分出於個人實然之抉擇不盡為外人所可知者外，亦多有屬於文化歷史之影響部分，可藉學術史之研究方法予以解析，因而處理之際，亦須先針對二人學術之建構方式、來歷與其思想議題之選擇，予以重點之說明。此下即針對此二點，先為之較論：

以建構學術之方式言，藥地與船山，有一截然可辨之差異，在於船山之學術反省，乃自儒學之立場出發，亦最終回歸於儒學。一切學術議題之成為議題，皆有一深切之儒學發展考慮，介於其中。而藥地則不然。藥地於一切學術觀念之上，更有一獨立於學術之外之「運用學術」之觀念。在其觀念中，悟道之最終所得，在於個人；亦由個人之智慧實體，為之根基。¹相對於「悟境」而言，一切教法，皆僅止為相對條件下之提示，登境與否，在於智慧之自我證成，²而非教法所可導引；亦不由教法所決定。如無此種「究竟」與「理解」之相對，即不成其所謂「方便」。³且對於藥地而言，此一

¹ 藥地云：「悟字不見六經，昉于西乾乎！《黃帝經》云：『神乎神，耳不聞，目不明，心不開而志光，慧然獨悟，若風吹雲。』然不必此也。子思曰：『吾嘗深有思而莫之得也，于學則寤焉。』寤，即悟也。悟者，吾心也。邵子曰：『天之大寤在夏』，此與『復，見天地之心』，顯南面而看北面矣！」（見〔明〕方以智撰：《通雅·疑始》，收入《景印文淵閣四庫全書》〔臺北：臺灣商務印書館，1983年〕，第857冊，卷一，頁1，總頁61）言中云「悟」之與否，不必皆於靜默得之，即學問之中亦有寤然有省之刻，即是不以解悟之所憑，僅在於「依理解而得之知見」；其說與論者偏恃於可操作之認識力，而不認有超絕之知，或者一切強調冥證，而視「知解」為妨功者，皆所不同。義參下註〈2〉。論者或據此而徑謂藥地之結合「學」、「覺」與「悟」，而以「吾心」說「悟」，乃僅在表明「悟」之即心之思惟功能與思惟活動，乃屬於理性認識（說詳夏甄陶撰：《中國認識論思想史稿》〔北京：中國人民大學出版社，1996年〕，下卷，頁338），恐非藥地之精旨。蓋使其言然，則「覺」之為覺，亦不過以分別之智通解差別，而無更上之義，與藥地他處所言不合。

² 藥地云：「上者解悟，其次證悟，不能，必大困而後徹；不至懸崖，又安有重甦之事哉？」（《盡心》，見方以智撰：《東西均》〔上海：中華書局，1962年〕，頁30）此段將龍溪（王畿，字汝中，1498-1583）所謂「師門常有入悟三種教法：從知解而得者，謂之解悟，未離言詮；從靜坐而得者，謂之證悟，猶有待於境；從人事練習而得者，忘言忘境，觸處逢源，愈搖蕩愈凝寂，始為徹悟。」（語詳王畿：《留別寬川漫語》，收入〔明〕王畿撰，吳震〔1957-〕編校整理：《王畿集》〔南京：鳳凰出版社，2007年〕，卷十六，頁466）之三層反轉為說，而以「解悟」為上，其詮義顯有其自得之解。藥地曾評龍溪之專主「四無」乃單提（《公符》，同書，頁43），故落邊見。然其說亦非絕無取於所謂「四無」，特藥地主「無善惡」即在「有善惡」中（《顛倒》，同書，頁52），故不廢知見，不輕言「直悟」（參註〈25〉）。雖然，藥地之解悟，仍是以究竟智為所依憑，下引藥地語，有謂「聖人乃是一抄書客耳，以無分別智知一切差別」（參註〈35〉），即是一證。

³ 藥地之言「方便」，義參註〈35〉、〈61〉、〈63〉、〈136〉、〈161〉。

可以「一切法法而無一法」⁴為之表述之觀念，不唯適用於世法，亦適用於出世間法，⁵故三教，乃至東、西一切表法之言，皆須運之於旋轉無息之所謂「均」，⁶且能存、泯同時，⁷始克得其善用。在此觀念下，藥地之說，可謂於義理有立場，而於學術無專守，

⁴ 藥地云：「一切法法而無一法，詩何嘗不如是？則請以詩知生死。知生死無他，死其心則知之矣。……詩不從死心得者，其詩必不能傷人之心，下人之泣者也。……世之情其性者，任情而為詩，不知中節，未嘗持志耳。詩也者，志也，持也。志發于不及持，持其不及持，以節宣于五至中，則心與法俱泯矣。法至于詩，真能收一切法，而不必一法。以詩法出于性情，而獨能盡其變也。不以詞害，不以理解，其下語也，能令人死，能令人生。專門生死之家，衝口迸出，鏗然中乎天地之音，況能以不變變者，詩而不自知其詩，而出入生死者乎！由此觀之，詩固隨生死、超生死之深幾也。」（〈范汝受集引〉，見方以智：《浮山文集後編》，收入《續修四庫全書》〔景印湖北省圖書館藏清康熙此藏軒刻本，上海：上海古籍出版社，1995年〕，第1398冊，卷一，頁27，總頁372）藥地此以志發於不及持，持其不及持，以節宣於五至中，則心與法俱泯，其語前半「持其不及持」，即是「隨生死」，而後半「節宣於五至中」則是「超生死」；詩以此為心、法俱泯之深幾。凡此所說，皆是於世間法得出世間義。與之相較，禪家專門生死（藥地云：「盡有專門。盡何專門？門不一門，能入為門，能出為門；不出不入，無門一門」，見方以智撰：《東西均》，頁35），其悟後之詩，衝口迸出，鏗然中乎天地之音，則是由出世間修為，得天地自然之韻。詩與禪，非屬一途，然不待合而自合，藥地於二者，蓋兩得之。

⁵ 藥地云：「執事事障，執理理障，執無事、無理者尤障。無相不礙相，相即無相。有塵可惡者，依然背覺合塵者也。」（〈象數〉，方以智撰：《東西均》，頁103）依其說，「相即無相」非於「掃相」中見，權巧執成定局，則亦是一死局，與執法身之死佛同（「執法身亦死佛」，見〈所以〉，同書，頁109）。故言出世間法者，若不知教法落處，亦成其糊塗而已。藥地此語顯有指涉，不難推知。

⁶ 藥地云：「均者，造瓦之具，旋轉者也。」（〈東西均開章〉，同前註，頁1）

⁷ 藥地云：「愚嘗願再現祖龍，盡焚東西古今之典籍，請悟道者於虛空一畫，得乎？能取火乎？範金乎？從黑縵縵中干支之、角亢之乎？必曰此功勳邊事也。夫功勳者，用也，天地間有無用之體乎？何以名無為而無不為乎？」（〈象數〉，同前註，頁102）又曰：「兩間有兩苦心法，而東西合呼之為道。道亦物也，物亦道也。物物而不物於物，莫變易、不易於均矣。兩端中貫，舉一明三，所以為均者，不落有、無之公均也；何以均者，無攝有之隱均也；可以均者，有藏無之費均也。相奪互通，止有一實，即費是隱，存、泯同時。」（〈東西均開章〉，同書，頁1）篇中舉「所以為均」、「何以均」與「可以均」三者，以明「有藏無」之所以為「可以均」。

與船山之於兩者皆有一貫之堅持者不同。

對於船山而言，其所以自儒學之立場出發，亦最終回歸於儒學，主要來自彼對於儒學價值觀及儒學治術理論之信仰；此點與多數儒學者相近。差別僅在：船山於儒學之中，既不嚴守一「經學」之立場，亦不嚴守一「理學」之立場，其所取擇於經學或理學者，皆出自其依照本身思想建構之需求，經歷思辨⁸後所產生之抉擇，而非有所依傍；雖則船山亦常有一種以「宗主」作為「學脈宣示」之表現。⁹

究論藥地、船山所以發展出不同之建構學術之方式，關鍵點在於藥地有「世間法」與「出世間法」之兩層，故其所謂「存、泯同時」，必先「以死燒生」。¹⁰蓋生死本情執之幻，故「燒之則能盡，盡之則能空，空之則能舍，舍之則能出」。一旦至於心空一切空，則可以「入而無礙」矣。¹¹而就船山言，所謂「性其情」，¹²雖云不為情累，

均」，乃因有「無藏有」之「隱均」為之推轉，而以道而言，必合乎東、西而為之名，若「有」、「無」者，亦兩端，故「公均」者必不落於一邊。（按，本註前段所引之所謂「東、西」，乃指文明世界之東、西；而後段所引，則指一切為兩端之東、西。）

⁸ 此處所謂「思辨」，非謂常義之「思考」，亦非僅依「慎思」「明辨」而說之思、辨，而係指所謂 speculative thinking，亦即基於經驗事實，而為之一種超越現象學闡釋之形上學探討。文中各處，義皆準此。

⁹ 船山之由早歲宗仰朱子（熹，字元晦，1130-1200），轉而於晚年改尊橫渠（張載，字子厚，1020-1077）為「正學」，雖有思想上所以為此轉變之原由，事關重要，然以船山之早足名家，而猶仍擇從門戶，不圖旁出，實亦有其不欲偏離學術傳統之一種厚德心理在衷，並非盡屬黃梨洲（宗義，字太沖，1610-1695）編纂《明儒學案》時所謂「某家源出某家」從而設定一派宗旨之義。

¹⁰ 藥地云：「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？」（〈所以〉，見方以智撰：《東西均》，頁109）

¹¹ 引語出〈盡心〉，見方以智撰：《東西均》，頁29。

¹² 以「性其情」、「情其性」為辨別聖、凡之界，此王弼（字輔嗣，226-249）以來學者所常論；而推溯其源，則更早出於先秦之儒。船山說中涉此者甚夥。至於藥地，論雖與傳統儒義不同，其意亦以此所辨大旨為東、西聖人之共法，故其言云：「東西聖人千百其法，不過欲人性其情而已。性其情者，不為情所累而已。情至生死而盡，故言生死。出生死者，不為生死所累而已；出世者，不為世所累而已；舍身者，不為身所累而已；心空者，不為心所累而已。累

情乃陰陽體性之變化，其根之在人者，繫於形氣，為誠然不可去，故在其說中並無何類近「燒生」之說。¹³而藥地此種以「燒生」為「空心」之說法，不論其整體之詮義是否自成家言，溯其本始，則固自釋氏教言而有，故辨藥地成學之來歷，此一核心觀點之形成，必居於首要地位。此點不明，則藥地之取徑不明，藥地之取徑不明，則方、王二家之較論難精。

辨藥地成學之來歷，最要者約有四源：一為方氏自明善公（學漸，字達卿，1540-1615）遷於桐城後，所積累孕育而成之家學；其學以《易》為本，藥地蓋以此而奠立其學術之根基。藥地親受之於其父潛夫（孔炤，1591-1655）。一為其少所事豫章王虛舟（宣，字化卿，1565-1654）之學，藥地所指「余小子少受河洛于王虛舟先生，符我家學」¹⁴者。一為其外祖三一老人吳應賓（字尚之，1564-1634）之「宗一」說，所唱以「三教合一」為主；此一立論之觀點，對於藥地產生關鍵性之導引。至於第四源，則是藥地所受於覺浪道盛（1592-1659）之禪宗法脈；¹⁵其主要關係，在於印證洞宗「參同」之旨。¹⁶上

因此身，身為世界；世無非物，物因心生。」（同前註）

¹³ 藥地未刊稿除《東西均》已印行外，另有《易餘》一種，亦尚可見，今藏安徽省博物館。今審學者所錄文，其中說「存、泯」者凡四，見於原書〈如之何〉篇。此四，一為「存非泯泯非存之離」，一為「存即泯泯即存之合」，一為「以存為泯之存泯同時」，一為「同存同泯之即離是合」（詳龐樸〔1928-〕：〈方以智《易餘》摘要〉，引見《國學網》，網址 <http://www.guoxue.com/www/xsxx/txt.asp?id=1032>）。依余意，「以存為泯之存泯同時」，大約即指理學家之所謂「廓然大公」說，而「同存同泯之即離是合」，則是藥地所主之究竟說。二者差別在於：前者之「存」「泯」，雖不繫留而有心之實體主之，故不出入生死；而後者之「存」「泯」，則是以達於生死、不生死之原者之上智出入之（藥地云：「心即生死、不生死之原」，見〈生死格〉，《東西均》，頁57），泯而能超，故不繫不留而生可燒。

¹⁴ 見《時論》後跋，〔明〕方孔炤撰：《周易時論合編》，收入《續修四庫全書》，第15冊，景印清順治十七年刻本，頁1b，總頁10。

¹⁵ 藥地於永曆辛卯（1651）以禍薙髮出家求免，越二年往天界寺依覺浪道盛，受大法戒，承青原法脈，為其最後之歸宿；事已在藥地具成外學之後。

¹⁶ 覺浪道盛記藥地皈依事云：「予今年倚杖天界，無可智公從生死危難中來，皈命于予，受大法戒，乃掩關高座，深求少林服毒得髓之宗，披吾參同燈熱之旨。……予時歸博山、武夷，掃二先師之塔，特潛為別。予因囑之曰：『聖人無夢不能神，大海無波不生寶。』」（《破蘭莖草頌·序》，見〔明〕道盛示講，大成、大然等校：《天界覺浪盛禪師全錄》，收入《明版嘉

述之四源，¹⁷前二者，本為學侶，論旨相近；¹⁸後二者，雖一素一緇，成就不同，然觀我受教憨山（釋德清，字澄印，1545-1623），且與覺浪相善，其歸合三教之路徑，亦相符應。故可總說為二類。而究論藥地之可合此二類四源為一，關鍵則在以《易》通「禪」之轉折，以下試約言之：

藥地家學之以《易》為本，自藥地父潛夫而上三世，潛夫著論以「時」為名，

興大藏經》[徑山藏本，臺北：新文豐出版公司，1987年]，第34冊，卷十二，頁21，總頁662)，時在順治十年癸巳（1653）；參見任道斌（1946-）編著：《方以智年譜》（合肥：安徽教育出版社，1983年），頁185。

¹⁷ 余所提「四源」之說，有一可為證據者，即藥地癸巳閉關高座寺時，曾著《象環寤記》記其夢云：「不肖覆腋歷年，門人□□錄之《東西均》，篝燈自己，不覺跣踣大笑，隱几而昧，彷彿佛，登三楹堂，入一室，有三老人：玄緹、黃履而赤直袷者，支藜而上座；黃禮禱而皂帽……諦視之，上者余祖廷尉公也，左豫章王虛舟先生，右外祖吳觀我太史公也……」（方以智撰：《東西均》，頁156），書後大段力闡服毒得髓之宗門，合三人之說為一，而已皆聽受之。寤後，則獲其父自鹿湖寄《時論》至，箴云：「當明明善，勿泥枯壁，得六字神，實維永錫」，藥地乃泣曰：「壁本不枯而天故枯之；芽之已生，二芽不敢分別。」（同前書，頁166）遂紀此夢。若然，藥地之至覺浪座下，師導之以「深求少林服毒得髓之宗，披吾參同燈熱之旨」，在藥地則固覺與前所得教於數公者同契，因有此說。此一經歷，雖由偶會之因緣促成，然藥地之足承覺浪法嗣，亦不得輕看其事。

¹⁸ 此處謂虛舟與潛夫為學侶，其論相近，乃就河洛之學而說，蓋藥地所明言者。唯據藥地未刊稿《一貫問答》所記，虛舟亦兼涉佛理，其論仁、智嘗云：「入世以悲為體；悲則與物為一，無悲則佛命自我斷矣。出世以智為因；智則與物無競，無智則佛慧自我斷矣。入世之悲亦是智因，出世之智亦是悲因。悲是因，眾生是緣，即生種種度生之法，而度即是智。智是因，理是緣，即生種種窮理之法，而理即是仁。智以靈明為知，仁以通貫為行，究竟知行、誠明合一，則仁智本合一也。」（見方以智撰，龐樸注釋：《「一貫問答」註釋》（上），收入龐樸主編：《儒林》第一輯〔濟南：山東大學出版社，2005年〕，頁275），論中以佛家所言之智、悲，闡明仁、智之一體，不僅欲以二者之同根調和朱子、陽明之分說，且其說以智、悲詮解出世、入世，義亦極見善巧，故藥地於書中援引其說以為發揮。若然，則虛舟之於藥地，其影響亦猶不止於象數之學而已。特以佛義之攝取三教言，論者必須植基深厚，否則源淺而不達，於非智解所能判說之處，必有錯謬而不自知者，故此處所舉，於釋教影響一面，仍是以後說之三、四二源為主，以明藥地之淵源所自，確有依據，非同一般。

藥地曰：「名曰《時論》，以六虛之歸環中者，時也」，¹⁹此見縮《易》體、用之說以合之莊生「道樞」之旨，其在潛夫之治經已然；父子於此同商，先後歷數十載。²⁰而觀潛夫所謂「易之秩序，寂、歷同時，萬古不壞」之義，其說蓋謂：六虛之歸環中，本因混沌之先，先有本然之象數，不隨用轉，故寂、歷雖同時，而萬古秩序不壞。然體物者不能不有情變，情變生物，所謂象數，亦當有情變之象數。故潛夫於「兩間物物皆河洛，人人具全卦爻」之下，乃曰「時時事事有當然之卦爻，無非象也」。在此分疏下，「具全之卦爻」與「當然之卦爻」，一表「寂」，一表「歷」，寂、歷同時而不雜。說至於此，實已為「觀物」之說張本。方氏之易學，自廷尉公與黃石齋（道周，字幼平，1585-1646）論易表法，沿邵子（雍，字堯夫，1011-1077）而益細，蓋即是由此而推。

然正因「當然之卦爻」隨時、事而轉，故體雖不離用，一物之用無足以顯體，凡物物者，不繫於一物，必「緣爻觸變而會通之」，乃有以與天地行而不憂。則徵理事者，因人而倫之，因物而則之，因聲而傳之：論「時」，則「未始有一」；論「卦」，則「未始有定象」；論「事」，則「未始有窮」；而論「爻」，則「未始有定位」。雖聖人於無所非象、無所非義之中，為之立象繫詞，亦是隨人通解。於是所謂六虛之位，一爻皆有四千九十六，²¹而仍不害其為此爻之象，以之為心法皆心法，以為治道皆治道，在人隨其所遇而徵理焉。至於本乎此，而以為卦爻之變乃涉世之物情，占事之先幾，潛夫則以為「皆適當也」，不可為典要。雖則不可為典要，而仍有典常，故《易》為各正性命之書。

若是言之，心之歷事，與易變同符，其一切可轉，皆當有一不轉者，由之而轉，然後可以寂、歷同時，論必涉及心之體用。故潛夫乃曰：「聖人以不動之心，應萬變之心。」又曰：「在此疇中，代錯鼓舞，有開必先，不能違時。異言卮言，皆此疇中

¹⁹ 方以智撰：〈《時論》後跋〉，見方孔炤：《周易時論合編》，頁 1a，總頁 10。

²⁰ 今所見《周易時論合編》，藥地之跋語，計有二篇，先後相去凡一十五載，其間潛夫曾再易稿，而已亦有《周易圖象幾表》，故為合編。

²¹ 藕益（智旭，1599-1655）大師有「一切卦爻即一卦一爻，一卦一爻即一切卦爻」之說，與此近，見〔明〕智旭撰：《周易禪解》（景印民國四年金陵刻經處本，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1998年），卷一，上經〈乾〉，頁 6a，總頁 11。

之言也。不收才俊，爲淵馭魚。言性其情，利之自轉。易無棄物，盡入藥籠。聖人摠以天地爲證據，當然條理，本于生成，稱謂一通，何諱之有？學海惕龍，不欺飛躍。官天繼善，時義乘權，萬法俱明，自能化邪歸正。」²²所謂「代錯鼓舞」，即萬變之心，以時義通之，則異言卮言，盡毒盡藥。而聖人之所以得於自利利他，轉迷成正，則以情不離性，正、妄自分。以天地爲證據者，辨時義而乘權，則萬法俱明，無轉不利。

以上所釋潛夫之言，若一一推究，則其以所謂「官天繼善，時義乘權」者，與「當然條理，本於生成」一句，後、先爲言，依理即是藥地書中「有方便法，有生成法」之所指。而證據之說，亦當是藥地「聖人乃是一抄書客耳」一言之所據。藥地之說，多於潛夫之論中有來歷。至於所謂「學海惕龍，不欺飛躍」，則亦正是藥地欲集千古之智於一治之立場。且猶不僅於此，即藥地之成《通雅》，欲以名言之通會，打破傳法之拘執，於著作之體製中獨樹一格者，亦併是源出潛夫論中「稱謂一通，何諱之有」之所提解。以是觀之，藥地之深受方氏家學影響，實是一一可以細按。

雖則如此，前釋藥地，有謂藥地之言「存、泯同時」，乃必先以死燒生，而一旦至於心空一切空，則可以入而無礙；此一「由《易》以合禪」之途徑，是否亦啓自潛夫？抑父子間於此已有判流之異？亦當細辨。

潛夫於釋《易繫》「天下何思何慮」句時，曾引焦弱侯（竑，1540-1620）之言云：「余馳求多年，而始寤本心之自無，皆譚者誤之。王陽明（守仁，字伯安，1472-1529）答陳九川（字惟濬，1495-1562）曰：『實無無念時。念如何息？只是要正。靜易定，動亦定。定字主其本體也。』」引黃元公之言云：「無心非一無所用，特無妄心耳。即此知幾，即此致一。」而其自注則曰：「全易皆心學也，天下皆心學也。……緒山（錢德洪，字洪甫，1496-1574）曰：『既曰百慮，則所謂何思何慮，非絕去思慮之謂也。千思萬慮，而一順乎不識不知之則，是千思萬慮謂之何思何慮也。』汝中偏標『四無』，則毀象魏而傲電拂。先岳深于別傳，²³尙且笑之，聖人曰無非道體也，何象非無隱乎？不用標也。生老病死，必不免者；不孝不弟，乃當免者。教、養互通，內、外交治，故言省克，言循序，言職業，言勤儉，言學問。士倡四民，文傳四教。勞之始安，即

²² 見《周易時論合編·凡例》，收入方孔炤：《周易時論合編》，頁1-7，總頁11-14。

²³ 「別傳」指莊學而言，觀我與覺浪同以莊子爲儒家別傳，故潛夫引證其岳翁有此語。

薪傳火。乃以備物致用，就人飲食，任人損益，以爲往來，而享此本無增減者也。」²⁴潛夫此說以動靜中之「定」，釋所謂「無思無慮」，而以龍溪之偏標「四無」，爲毀象魏。此一釋義若以「體」「用」之說視之，固亦符「顯、微無間」之理，然潛夫所謂「本無增減」者，特道體自爾，人之智用，則視德而差別，此但云「教養互通，內外交治」，而未有真能解病之方，則終不免仍是落入理學之窠臼。²⁵論者如以此而進一步細辨藥地之說，則見藥地之詮解「存、泯同時」，曾於其論中將「存」「泯」以離、合言之，謂「存非泯、泯非存」者爲「離」，「存即泯、泯即存」者爲「合」，又進而舉所謂「存、泯同時」，不唯有「以存爲泯之存、泯同時」，亦有「同存同泯之即離是合」。若然，則同一「存、泯同時」，前者之以存爲泯，心即生死，存外無泯，心無何爲生死、不生死之原。而後者，心則有生滅、不生滅，不生滅固不離於生滅，不生滅不即是生滅，存、泯同時而有離、合二義。後者明顯已是參合禪旨，而可與理學之教區隔。藥地之辨及於此而主後者，固已非潛夫之舊說。

以上所釋如若屬實，則亦可謂潛夫之以《易》學爲本，於象數有新解，可以會通二氏，然其基本觀點，仍在儒家範圍之內。²⁶而藥地之以《易》通禪，其說於立場則

²⁴ 見〈繫辭下傳〉註，收入方孔炤：《周易時論合編》，卷十一，頁16b-18a，總頁561-562。

²⁵ 潛夫謂聖人之言道體也，何象非無隱，故不當如汝中之偏標「四無」，是明斥龍溪落偏之說之非，而藥地論此則有不同，藥地云：「理家有沿襲龍溪、海門而不知其本意，壁聽禪宗藥語，專供無善惡之牌位，生怕說著『義』、『利』兩字，避淺好深，一發好笑！蓋真宗并不如此，《華嚴》稱性分別即無分別，曰深以醒淺，而甚深者乃深而又在淺中，即無淺、深者也。我故曰：教成善、惡分明之夢寐，而乃以痛快其無善、無惡之逍遙。以中古之法治三代猶不可，而欲以上古之法治末世乎？上根人從源頭窺破，而後窮流，乃為省力耳。」（〈容遁〉，見方以智撰：《東西均》，頁119）論中有云「教成善、惡分明之夢寐，而乃以痛快其無善、無惡之逍遙」，雖亦是「何象非無隱」之意，然既謂分明者為夢寐，則見其於緒山、龍溪之兩邊，雖主深以醒淺者深仍應不離淺，其意仍是由龍溪深掘之論翻出，其未盡廢龍溪之說可知。

²⁶ 前註引藥地《象環寤記》，曾謂藥地寤後，獲其父自鹿湖寄《時論》至，箴云：「當明明善，勿泥枯壁，得六字神，實維永錫」。「明善」乃藥地曾祖「學漸」家諡，其家訓一不許子孫事苾芻，一則必當以「善世、盡心、知命」之六字自勉。潛夫所謂「勿泥枯壁」，意雖在通融，然既以六字為神，則其宗旨仍是以儒義為核心可知。

已有轉移。此一易變，是否亦有他人之影響介入？亦應有所析論。今若以前所舉之四源觀之而細為推求，則其關鍵，似在潛夫之岳翁觀我。

藥地《炮莊》書前有藥地學人興月錄語云：「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。慾忿蔽之，生于憂患，困通損益，習坎繼明。以公因、反因為深幾，以秩序變化、寂歷同時為統御。午會大集，誠然哉！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？」²⁷此以藥地之合家學於其外祖為奇緣，則藥地之成就其說，觀我之影響為必不可少可知矣。藥地蓋以是而接軌憨山以來視莊生之學乃「為藥世故有，因可會通」之見。²⁸

審上引之言，除標「以公因、反因為深幾，以秩序變化、寂歷同時為統御」為訣外，二句之前，有「至誠神明，無我備物。中和之極，惟此心傳。慾忿蔽之，生于憂患。困通損益，習坎繼明」之說，以見誠而明者，以無我備物，「明」為「誠」效；然慾忿之蔽，生於憂患，處艱險者，必陷困而不失亨，習坎而能有中孚之相濟，乃能繼明而復誠。若然，則所謂環中之御，必以「深幾」為之地，然後公因、反因，皆可因智而順得。此說將《易》、《庸》並說，而以「傳心」包於《易》理之中，此一辨義，實即藥地合《莊》於《易》之所取轍；而其沿觀我、覺浪之意以解漆園，關鍵亦在於此。²⁹《炮莊》書載興月錄語云：「就世目而言，儒非老、莊，而莊又與老別。禪以莊宗虛無自然為外道。若然，莊在三教外乎？藏身別路，化歸中和，誰信及此！丈人故

²⁷ 〈炮莊發凡〉，收入方以智：《藥地炮莊》（景印中央研究院歷史語言研究所藏本，臺北：廣文書局，1975年），總頁5-6。嚴靈峰曾以民國二十一年成都美子林排印本，收入《無求備齋莊子集成初編》（臺北：藝文印書館，1972年），第17冊，唯該版僅錄各篇之註，無書前〈序〉、〈跋〉、〈題辭〉、〈小引〉、〈後語〉、〈發凡〉、〈總論〉等。

²⁸ 憨山說概見於所撰《觀老莊影響論》（收入〔明〕憨山德清撰：《憨山大師夢遊集》〔臺南：和裕出版社，2002年〕，冊4，卷四十五，總頁2403-2478）中，藥地於其〈炮莊總論〉，亦曾擇抄其要（方以智撰：《藥地炮莊》，總頁53），此見二者之論本有關連。

²⁹ 〈托孤說〉云：「夫論《大易》之精微天人之妙密，性命之中和，位育之自然，孰更有過于莊生者乎？予之表系，不得不亟推之，正懼儒者之心印太孤也。」（〈炮莊總論〉，方以智撰：《藥地炮莊》，總頁66）

發『托孤』之論。」³⁰語中點出「中和」二字，蓋即是以莊說為洗心、慎獨之捷徑。而此說於同書〈總論中·向子期與郭子玄書〉固已發之矣，文云：「自掃其材、不材之間者，適得之寓庸中節也。備物以將形，藏不虞以生心，敬中以達彼，不厭其天，不忽于人。欲當則緣于不得已。春之有秋也，不得已也。無累更生，是秉神武，無卻（卻）可塗，是為至常。如此自洗，如此自慎，庶幾倘佯乎無所可用之鄉。隱不自隱，藏天下于天下。無所可用，則無所不可用者也。由此論之，莊子其洗心、慎獨之真傳捷徑乎！」³¹論中以「寓庸」「中節」合併言之，深辨乎天、人之際，而以「緣不得已」為去健、羨之要則，秉神武者蓋以此洗心於慎獨之地，論極精要。藥地披緝後，一號「無可」，取位於材、不材之間，亦同此自掃也。

而藥地於此，更有所論，〈逍遙遊總炮〉云：「藥地愚者曰：『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，圖書秘本，龍見雷聲，誰能礪天地為毫末，而屋漏見之，顯此發即未發之仁，而致此中和藏用哉！古今蔚氣，膠擾久矣，教養立法，法弊而救，名、實淆亂，藥、病轉變，曾疑其所自來而思所以息之耶？』」³²藥地此說以所謂「獨」者，貫先、後天，而謂「發」即「未發」，將「幾」字講活，較之潛夫「教、養互通，內、外交治」之仍於教法上參合，實已益為深透。而所謂「天下為公，其幾在獨」，在其後論中，則尚別有精闢之旨，足以大開生面。

藥地〈齊物論總炮〉云：「藥地愚者曰：『常有、常無，不觀妙、徼于籥，則真塞兩間，亦坳堂之膠盃也。物論紛然，言出如風，怒者誰邪？不能轉風力，是折翼而搏羊角也。窮兩末之是非，相刃而厭之，不明公因而定公是，此泔澆不知勝越，而尸祝驕蹇庖人也。……聖人作而萬物睹，燥濕風雲，統類自齊，謂以無我齊物乎？無物齊我乎？格物轉物乎？皆物論也。因物知則，論倫歷然，兩行一參，無所逃于代明錯行。謂以不齊齊之，可乎？齊與不齊且置。可謂公因？獨問天根，五官俱竭，喪貝躋陵，一日敦復，不關冬至，安有三時？道一物也，物一道也，以物觀物，安有我于其間哉？

³⁰ 〈炮莊發凡〉，同前註，總頁3。

³¹ 見〈總論下〉，同前註，總頁113-114。

³² 同前註，頁129。

³³聖人輪天地之成壞而彌之，縷天地之經絡而綸之。萬古如斯而不能言也。治教其桴鼓耳。不死而蘇，能嗒然耶？通一不用而寓諸庸，環中四破，無不應矣。……」藥地此云「明公因而定公是」，一指觀妙、徼於籥而我不與，一指因物知則，兩行一參。就前者言，以物觀物，非繫官知，須有天根，聖人以嗒焉喪耦之心，彌綸其道而不能以一法表詮，故歸於無知。而就後者言，彼、是相因，有質論、有推論，有正因、有反因，³⁴聖人翻破一上，以無分別智知一切差別，而以象數破一切執法。³⁵總合而云，二者其幾固皆在於獨。

以上所論藥地以「深幾」為御環之地，而以智得天下之公因，依前所條別，誠可謂會通《易》、《庸》、《莊》、《老》。然藥地於中，有一獨出之眼，即在辨「因」於「理」；此則為當時參合儒、道者所未嘗言。蓋無論《易》之言正命、《庸》之言執中、《莊》之言喪我、《老》之言玄覽，乃至以下玄家說玄，理家辨理，皆未即以「因」字並「理」而言。言「因」於理，事出釋氏，藥地蓋以是而參合儒義之「天德」、莊老義之「自

³³ 潛夫云：「《易》是一部大物理也。以道觀天地，天地一物也；以天地觀道，道一物也。以物觀物，又安有我于其間哉！」（見方孔炤：《周易時論合編》，卷七，頁29a，總頁161）當為藥地此「道一物也，物一道也，以物觀物，安有我于其間哉」說法之所本。然潛夫於本段後接云：「一法不明，一法受惑，朱子以窮理盡至為存存之門，未致乃磋磨也，已致乃飲食也。新建之致良知，是上冒也；其言格去物欲，則偏說也。道不域乎聞見，亦不離乎聞見。……合外內者，即多是一。」（同前書，頁29，總頁161），則見彼於程朱、陽明教法其所以致異之關鍵，猶有一問之未達，故亦不能如此引藥地言之別出勝義。

³⁴ 藥地云：「有質論，有推論，推所以通質，然不能廢質，廢質則遁者便之。吾請作潦倒塾師，一布算曰：有天地後有人，人始有心，而未謂有天地先有此心；心大於天地、一切因心生者，謂此所以然者也。謂之『心』者，公心也，人與天地萬物俱在此公心中，特教人者重在切近，謫人差肩耳！何得謂以天地證心者，即黜之無因外道乎？抑知有因、無因之共因於大因乎？抑知有因即無因，而後知天地人物之公因，又何礙言無因之因乎？抑知有相反相因，各各不相因為各各之因，以合眾因而為一因乎？不過曰心即天地，欲迫隋其語而言天地證心，則猶兩之耳！」（見〈象數〉篇，方以智撰：《東西均》，頁99）

³⁵ 藥地云：「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。愚嘗曰：一是多中之一，多是一中之多。混沌之先，先有圖書象數，聖人乃是一抄書客耳，以無分別智知一切差別。後人不知佛語落處，而守定糊塗，以廢學為無心，直是未夢見在！」（同前註，頁105）

然」³⁶與西法所質測之「物理」，而又出以己意為之統緒。此一說法，義不僅在於申明《易》理，以容納西學，如其父孔炤，乃至其它精於河洛之數者所期待；更要者，在於融通《易》、禪，以闢智用之新徑。³⁷此一取徑，配合藥地所得自家學師承之種種，蓋即大致確立其整體思想之結構性與完整性。

所謂藥地思想之結構性與完整性，可於藥地「三徵」之說徵之。藥地云：「開頂門背面之目，破不落有、無之鏡，而覆存、泯同時之幃，一罄歟，三教畢矣；若不能知，千篇累牘，亦紗縠也。」又曰：「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。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。以此三因，通三知、三唯、三謂之符，覆之曰交、曰輪、曰幾，所以徵也。交以虛實，輪續前後，而通虛實前後曰貫——貫難狀而言其幾。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，非三非一，恆三恆一。」³⁸所謂「開頂門、背、面之目」，面之目以明，背之目以暗，而頂門之目以統。以明者，建立一切法，運之以鏡，而覆幃以破之，所謂「暗」也。然暗不自立，必隨明以泯，偶由奇生，奇、偶之二，必由一而統。由生成言，一不住一而二，太一不得分爲陰陽，而象數以推。以得智而言，則隨、深而貫，必以交、輪、幾而徵之，於是三教皆在其中。

藥地之說三徵，就象數而言，深河、洛者已發之，³⁹藥地所謂「混沌之先，先有

³⁶ 藥地云：「明不息之幾於代錯者，藏正因、了因於緣因。以三一參兩之存，用掀翻三諦之泯，則俱泯、俱不泯可也。」（見〈三徵〉篇，同前註，頁 27）所謂「不息之幾於代錯」，即儒家所言乾健之德「於穆不已」者。「藏正因、了因於緣因」，即是道家之自然。「以三一參兩之存，用掀翻三諦之泯」，則是三教歸一。

³⁷ 藕益大師解〈屯〉卦象傳「求而往明」云：「佛法釋者，不恃禪定功夫，而求智慧師友，此真有決擇之明者也。」（智旭撰：《周易禪解》，卷二，頁 6a，總頁 81），見通《易》於禪、通禪於《易》，確有此以「智」為關鍵之一途。

³⁸ 〈三徵〉，見方以智撰：《東西均》，頁 16。

³⁹ 藥地之從虛舟受河洛理數，乃承父命，而當時與潛夫商量於《易》道者，尚有黃石齋等人，故藥地常引其言。蓋當時西學，論別「質」、「推」，而為推者，必本之於質，故能以證據破前執見，此一方法，對於中國士夫之接聞其說者，衝擊實大。如此所釋藥地說，亦係一種回應之方式。

圖書象數」，即是運用其說，然其說交、輪則有佛家「因」「果」之說在內。

藥地之說「因」云：「提心宗而百家之理皆歸一矣；執『心』與『理』之二名相確，而不知可一、可二、可萬者，此鑄其方便之藥語，而不肯參伍天地人之象數也。有質論，有推論，推所以通質，然不能廢質，廢質則遁者便之。吾請作潦倒塾師，一布算曰：有天地後有人，人始有心，而未謂有天地先有此心；心大於天地、一切因心生者，謂此所以然者也。謂之『心』者，公心也，人與天地萬物俱在此公心中，特教人者重在近切，謫人差肩耳！何得謂以天地證心者，即黜之無因外道乎？抑知有因、無因之共因於大因乎？抑知有因即無因，而後知天地人物之公因，又何礙言無因之因乎？抑知有相反相因，各各不相因為各各之因，以合眾因而為一因乎？不過曰心即天地，欲迫附其語而言天地證心，則猶兩之耳！楊敬仲謂：易即天地，何得曰『易與天地準』？此偽書也！固哉！知萬即一而不許人言萬乎？知分即合而不許人分言之以證其合乎？」⁴⁰此論以《易》之分言天地人物而證其合者，為於有因、無因，相反相因，各各不相因之中，合眾因以為一大因。而就貫性、相者而言，一不害萬，以萬殊正心，參伍天地人之象數，推所以通質，不得黜之以為乃等同無因之外道。特當交以虛實，輪續前後，貫之以幾，則一提心宗而百家之理皆歸一矣。

藥地之以有因、無因、相因、不相因共為一大因，就「因」之說言，不唯涵括「記性」、「無記性」，且於交、輪之際，亦有近於唯識家「三法展轉，因、果俱時」之說者在。唯藥地之展轉俱時，乃以《易》象之「時」「位」通之，故六位之為六位，不因迷、悟時節因緣而假立，而自有輪轉之幾，與一般佛法釋者之「破妄」，無所借於象數，有其明顯之界別。⁴¹而藥地於此，則是持之甚堅。蓋藥地之意，在於以「公因」

⁴⁰ 〈象數〉，見方以智撰：《東西均》，頁99。

⁴¹ 藕益大師解〈乾〉卦象傳「首出庶物，萬國咸寧」句下云：「此一節是顯聖人修德功圓，而利他自在也。統論一傳宗旨，乃孔子借釋象爻之辭，而深明性、修不二之學。以〈乾〉表雄猛不可沮壞之佛性。以元、亨、利、貞表佛性本具常、樂、我、淨之四德。佛性必常，常必備乎四德。豎窮橫徧，當體絕待，故曰『大哉乾元』。……依此佛性常住法身，遂有應身之雲，八教之雨，能令三草二木各稱種性而得生長。而聖人則于諸法實相，究盡明了。所謂『實相』，非始非終，但約究竟徹證，名之為終，眾生理本，名之為始。知其始亦佛性，終亦佛性，不過因于迷、悟，時節因、緣，假立六位之殊。位雖分六，位位皆龍，所謂理即佛，乃

之說，會通基於質測而得之格致，而更以存、泯之並用，運「幾」之統、貫於表法之象數，因以成其方便。其所以參合西學，而必以《易》之象、數籠絡物理，除其所持虛、實之說，為其所緣外，藥救理學、禪宗之病，亦是一因。藥地曰：「理學怒詞章、訓故之汨沒，是也；慕禪宗之玄，務偏上以競高，遂峻誦讀為玩物之律，流至竊取一櫬，守臆藐視，驅絃歌於門外，六經委草。禮樂精義，芒不能舉；天人象數，束手無聞。俊髦遠走，惟收樵販。由是觀之，理學之汨沒於語錄也，猶之詞章、訓故也。禪宗笑理學，而禪宗之汨沒於機鋒也，猶之詞章、訓故也。所謂切者槁木耳，自謂脫者野獸耳。夫豈知一張一弛、外皆是內之真簡易，絕待貫待、以公統私之真無礙乎？夫豈知《華嚴》一乘，即別是圓，無一塵非寶光，無一毛非海印乎？此為究竟當然本然之大道，餘皆權乘，或權之權也。」⁴²論中所謂「竊取一櫬，守臆藐視，驅絃歌於門外，六經委草。禮樂精義，芒不能舉；天人象數，束手無聞」，極說當時理學之弊，皆確有所見，而其糾彈禪宗之病，以為常在汨沒於機鋒，則亦是針對狂禪者而發，有其嚴旨。

至於藥地之總論「象數」與「虛空」，則云：「宗通、說通，皆為治心設方便耳。曰『無所得』者，至矣，然『無所得』亦一方便也。本無所得，即有所得，直下有即是無。象數之與虛空，一乎？二乎？有法相宗，有破相宗，有法性宗，究竟遮與雙遮適顯此正表耳。表相者多言其不得不然，而破者專取所以然以破其執；貫性相者則明其所以然，而安其不得不然，所以然即在不得不然中。一乘實相，全密是顯，全顯是密，謂之真空，即妙有也，況方便法之必歸生成法乎？」⁴³藥地此說，以表相者於「歷」

至究竟即佛。……此常住佛性之乾道，雖互古互今不變不壞，而具足一切變化功用。故能使三草二木各隨其位而證佛性。既證佛性，則位位皆是法界。統一切法無有不盡，而保合太和矣。所以如來成道，首出九界之表，而剎海眾生，皆得安住于佛性中也。」（智旭撰：《周易禪解》，卷一，頁13a-14a，總頁25-27）此說所云六位之殊不過因于迷、悟時節因緣而假立，與藥地以有形皆壞而唯氣不壞，因以「無真、妄之真真」，即「統理、氣之至理」（〈所以〉，見方以智撰：《東西均》，頁107）之說不同。然其以實相，非終非始，但約究竟徹證，名之為終，眾生理本，名之為始，常住佛性之乾道，雖互古互今不變不壞，而具足一切變化功用，則與藥地之辨理，亦有部分可通；可為參照。

⁴² 見〈道藝〉篇，方以智撰：《東西均》，頁83-84。

⁴³ 同前註，《東西均》，頁98。

生詮，乃言其不得不然，而破者專取其所以然以破之，雖是一法，然泯、歷異位，亦自成一執。必真能貫性、相者，明所以然於不得不然中，而以安所不得不然，始是同存同泯，即離是合，而有以得其環中。若然，則象數之為表法，雖係方便，然精其說者，必依生成法而得，引為權藉，實有「顯密」之功，故不可廢。至於象數之為會通，則又有非常識所可想見者，藥地曰：「《華嚴》者，《易》之圖也，即其四十二字母，即悉曇與文殊問字金剛頂之五十母。《大般若經》言一字入無量字，從無量字入一字，以入無字，此亦收盡天地古今之理象數，如六十四卦也，而乃以善知眾藝名聲音與象數相表。」⁴⁴藥地此說若涉神秘，然以種子之字，聲通象數，本是釋氏眾多教法中所有，而言河洛者以聲音配之五行，亦早有來歷。藥地不唯配象數以言音韻，且著〈聲氣不壞說〉，⁴⁵約言「眾藝之童子，即無量音聲王」之說，則藥地之敷衍象數而申言之如此，固多通會。然此猶非此說之重點，此說重點在於辨理於象數之旁通，謂一乘實相之全密是顯，即以一字入無量字。此一說法，論其旨，即是前所謂一卦爻包一切卦爻，凡《易》之感通而發用者，以此。而一乘實相之全顯是密，從無量字入一字，則可說為一切卦爻即一卦爻，凡深於《易》者之退藏，亦必以是而洗心。藥地此說，參合古、今、東、西，而於所自分之所謂「方便法」與「生成法」者，論說其義，而最終則以《易》之兩破而統貫者，完其大體。其言雖賅簡，意則頗可推求而得。而其整體學說，就今所可見者觀之，大致即以此所述者為其宗綱。

以上析論，乃解藥地之所以別異於船山，於其統說之先，必預設「立一切法」與「泯一切法」兩層之來歷，及其所以建構其思想統系之關鍵。相較於此，船山之於衡南，孤學無友，其所受於家學、師教，乃至文化氛圍之影響，雖有其特殊之面相，然無論理學、經學，其所能根植之影響，實皆未能如藥地所受之深厚。然即因此，船山之反省於中國整體學術之內在本質時，較能不受「家數」觀念之羈絆。此種不守家數之個人特性，對於學派思惟處於進展時之處境言，雖易產生不必然有利之分歧，然對於長時間陷於糾結之學術困局而言，卻有時能藉個人之創見，產生重要之突破或啓示。雖則如此，船山思惟發展之最初走向，大致仍是由理學之脈絡導引產生。特對於

⁴⁴ 同前註，頁 102。

⁴⁵ 同前註，頁 110-112。

船山而言，其所關切之重點，與對於此一問題之詮釋方式，則基本上仍是屬於「個人的」，而非「學派的」。

船山哲學所關注之核心焦點，依其著作所呈顯者觀之，其在思想議題方面，約有兩項關注點：第一項在於基於理學立場，而與二氏之學所作之「虛」、「實」之辨。第二項則主要是經由陽明、朱子之學之對峙所引發之理學內部問題，包括本體論與認識論議題。關於第一項，船山之立場，由於來自價值之選擇，前論已詳，故在其對於「虛」、「實」二義之詮釋中，必以肯定其所謂「道、器不離」之實在界為前提，不存在將「虛」、「實」之說解，導向兼取二氏「遊方之義」或「出世義」之可能。凡此皆可依據其根柢而為判別。至於第二項，則由於具有導引性，亦具複雜性，故不僅實質影響船山思想之進程，且成為理解其思惟前後異同之線索。尤其關於學者入手所必觸及之認識論部分，程朱、陸王兩派於此皆有未能充分釐清之所在，故關係更為重大。一切屬於本體學部分之調整，皆須以能更有效解決此一部分之思想困局為基準。下所論析，亦主要以此為脈絡：

大致而論，就朱子方面言，朱子之立場，以「物」為所知，「心」為能知，其意與先秦儒之荀子相近。唯荀子之知，乃依官能而當簿，即一物而辨一理，凡兩物之知，皆僅能「兼」，而無所謂「通」。至於其上層之所謂「割制大理」，則出於一種人本立場之決斷。依此而說，荀子所指為能知之智，僅能為人有限之理性，其所強調之「化性」，基本上並未改變人因氣質之未醇所造成之先天限制。此其所以終將所主張於修飭者，歸結為「起偽」之故。對比於此，朱子因於老子所主張道體之遍在性與釋氏所主張智體之無限性，遂亦認為人心之靈明，乃既生之後有，不得不於受限於氣質，然亦具有某種圓滿性，⁴⁶可以為人達成終極之知之條件。朱子之有取於橫渠「氣質」之

⁴⁶ 比較而言，荀子之云：「精於物者以物物，精於道者兼物物。故君子壹於道而以贊稽物。」（〈解蔽〉篇，見〔清〕王先謙〔字益吾，1842-1917〕：《荀子集解》〔北京：中華書局，1988年〕，頁399）其前半「物物」，乃就物觀物而得其精，而後半「兼物物」，則是以「贊稽」之法，由人兼物物而得。此兼之之法於「稽物」層次，雖亦近於老子觀物於物之旨，然於「贊之」之一層，則非如老子以超物玄覽為究竟。此種以「兼」為「壹」之說，雖不必然即打破「知」本身根源之整一性，然顯已將認識論與本體論區分開，不復如老子以二者互為論證之支撐，因亦不主張人心智體之圓滿性，或存在未可前知之神秘性。參見拙作〈論王弼認識論

說，而將「性」區判為義理之性與氣質之性，以義理之性之實踐足以完成《中庸》合天、人於「誠」之需求，即是一明顯與荀子差別之所在。

至於陽明之說，其所以與朱子判然別宗，主要在於有關心體之認知。蓋就陽明言，我心之知之所以因感應而見有物，物、我皆不為妄，不僅物、我同出於天，為「本原」義上之一體，且必於成就「物」「我」現象之基礎上，有足以憑信之感應。⁴⁷故能知、所知僅在辨物、我之時分，若推究物、我之所以成就物、我，則能、所為一。此一能生物、我，而不為物、我所轉之體，陽明即以其所謂「良知之體」說之。陽明語錄中所謂「良知之虛，便是天之太虛；良知之無，便是太虛之無形」，⁴⁸即是闡明此意。在此說中，由於「知」與「氣」乃共為一體，人之心為其發竅之靈明，「知」於此說中，已係指心之本體，⁴⁹而非僅為心之顯用，故心與理本來為一，不必俟於「知見」上見合；故亦無所謂「湊泊」。由此而推，其為《大學》「格物」作解，自必與朱子相異。

姚江本人而外，對於王學流衍而言，由於意動之惡，本來自於人心之受蔽，故以心識心，如何超絕習氣之有？學者體悟不同，即不能不有「證功」之異，於是而有龍溪與緒山之辯說。此下遂衍為「四無」、「四有」之爭，流弊四起，因而連動引生學者對於理學系統「應如何重新確認」之需求；朱、陸派分之角力，亦由是而益加熾烈。此為王學分裂所引發之認識論議題。余所謂船山哲學思惟，其核心部分，乃經由陽明、朱子之認識論對峙所引發，此一王學分裂之思想處境，固即是居前觸發其思想議題之

之立場及其思想來歷》(收入《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第三輯，臺北：文津出版社，1997年，頁367-419)。

⁴⁷ 陽明嘗云：「問：『人有虛靈，方有良知；若草木瓦石之類，亦有良知否？』先生曰：『人的良知就是草木瓦石的良知，若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣。豈惟草木瓦石為然，天地無人的良知，亦不可為天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明，……故五穀禽獸之類皆可以養人，藥石之類皆可以療疾，只為同此一氣，故能相通耳。』」(見《傳習錄》下，收入〔明〕王守仁撰，吳光〔1944-〕等編校：《王陽明全集》〔上海：上海古籍出版社，1992年〕，上冊，卷三，頁107)

⁴⁸ 引見《傳習錄》下，同前註，頁106。

⁴⁹ 陽明云：「知是心之本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知」，見《傳習錄》上，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷一，〈語錄〉一，頁6。

關鍵。

大體而言，船山經由陽明、朱子之認識論對峙所觸動之論機，具有兩項思辨要點：第一項係針對「能知」之基礎，而第二項則是關於「知識」之性質。其中以第一項之所涉言，象山、白沙，乃至陽明，其所以不得不樹異於朱子，本即是基於「能知」之基礎與朱子所論不同，因而牽動整體形上學之建構；發展成爲另一種形態。固就立論之條件言，朱子之與象山、陽明，乃各有其哲學上足以成說之理由，故以學術而言，並無何「不止不流」之必然。因而若以思想之系統爲論，則學者於二者實無所謂「兼取」，無所謂「調和」，亦無從真正調和；朱子、陽明之說，皆不因形勢之起伏，而即受撼動。雖則如此，朱子之「格物」說，對於人心「能知」之基礎究竟爲何？人心之體若仍處於所謂「受蔽」之狀態時，其知之爲精、粗、小、大究竟屬於暫立？抑或乃各有所依憑？其判別之準則爲何？終是未有清楚之說明，從而於所謂「物格而後知至」一語之解義，中間伏藏極多問題。此類問題，因陽明「直截」之說之對比，更顯突出，亟待於解決。

至於第二項，議題之發生，來自明末以降，學者針對於良知之學盛行後所造成「空疏」局面之反省，從而對所謂「知識」問題重新思考。其中與西學曾有直接接觸，或間接聽聞西學之學者，對於「知識」問題之思考，則更有不同於傳統儒學之界定。

關於以上兩項，究心理學者所沿循之方式，大體有二：一種係以「體證」作爲抉擇、分判「思惟合理性」之依據；王門流行下之分派，大都屬於此類。另一種則是以「整體哲學系統結構之嚴密性」作爲思考之標的；凡以朱子學作爲基礎之學者，或主張「理」「氣」問題應重新加以處理之學者，基本皆以此路徑作爲依歸。船山明顯屬於後者。而就採行之策略言，船山則主要係以《易》之經傳，作爲建構其體系之憑依。此一選擇，主要原因在於：船山係將認識論議題之解決，結合於有關「人之生存位置」之處理，《易》學系統，於義涉「天」「人」之議論上，不唯具有可憑藉符號系統而擴展之涵攝廣度，亦於《繫辭傳》之傳文中，敷陳有連結不同理論層次之觀念環節，足以包納相關之議題，故爲船山所取。而解讀船山如何將此兩種議題予以結合，除當分析其有關「道」「器」之論述架構所具有之獨特系統性外，⁵⁰另有一關鍵，則是當觀察

⁵⁰ 船山有關此一部份之建構，極宏闊深細，且亦經歷複雜之發展過程，余於早年撰寫《王船山

其書中所常運用之一項傳統性觀念工具；此一觀念即是與「道」字相配之「德」字。此項理解，不唯有助認識船山之義理立場，亦可取為與藥地之說相較之一重要切入點。

「德」字之所以可於船山之立論中佔據特殊位置，在於船山係運用所謂「大德敦化，小德川流」之方式，一方面將「天」與「人」所依據之根源，於「本體」義上予以統一；另一方面，則亦將「天」與「人」所得以流行與實踐之「作為條件」，加以分判。蓋就船山而言，心體與道體之別，一屬有位，一屬無位；道體之無位，所顯現即大德之敦化，而心體之有位，其所顯現即小德之川流。有位則有存主，此一存主，己所不睹不聞而恆存，與道體之化而屢遷者不同。故於人而言性，亦不能不於其所居之位言之。若然，則性隨氣轉，性恆在氣質之中，與之俱遷，船山因而有「天日命，性日成」之論。沿此而為說，依船山之見，既可不落於陽明推究良知之體以至於「虛」「無」之弊；亦不必如朱子之格物論，須將「知」之量擴充至於無所不盡，從而落入難於實踐之困境。

船山於此所敘論有關「心有存主」之說義中，有一重要之觀念分判，即是「心為體於中，在先；意為用於外，在後。心自有心之用，意自有意之體」之說。⁵¹此一分判，為理學各家所無，而近現代以來論船山思想者，亦未曾及之。在此說中，船山主張意不盡緣心而起，而以感應為因。故相較而言，意起念於此，而取境於彼，心則固有焉而不待起，受境而非取境。「心」「意」二名一旦作此分判，則就哲學立論之特點

之道器論》時，即有所論，近則著手起草〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉等文，約計四篇，以完善其說。諸論完稿後將合前說別成《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》一書，此不具論，讀者詳之。

⁵¹ 船山云：「蓋中外原無定名，固不可執一而論。自一事之發而言，則心未發，意將發，心靜為內，意動為外。又以意之肖其心者而言，則因心發意，必先意後，先者為體於中，後者發用於外，固也。然意不盡緣心而起，則意固自為體，而以感通為因。故心自有心之用，意自有意之體。人所不及知而已所獨知者，意也。心則己所不睹不聞而恆存矣。乃己之睹聞，雖所不及而心亦在。乃既有其心，如好惡等，皆素志也。則天下皆得而見之，是與夫意之為人所不及知者較顯也。故以此言之，則意隱而心著，故可云外。」（見《讀四書大全說》，卷一，收入〔清〕王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》〔長沙：嶽麓書社，1996年〕，第6冊，頁417-418）

言，已將「本體」之變化與「作用」之變化區隔為兩層，⁵²而不復將本體與作用之同位直接視為一體，與宋儒所謂「顯微無間，體用不二」之說，實際已有重大差異。⁵³船山日後且將此一分判之方法，延伸運用，因而促動其整體形上學之若干重要進展。

此處所指謂之延伸運用，主要係將船山所提出「心」「意」乃各有體用之辨，配合其「乾、坤並建」之說，發展成為乾、坤之德乃「各有體、性」之論。而從其立說之步驟言，則是由早先著《周易外傳》、《尚書引義》起，中間經歷草擬、重訂《讀四書大全說》，寫作《莊子解》，而最終則完成《張子正蒙注》與《周易內傳》二書。此一發展，具有曲折之過程。⁵⁴

船山之提出「乾、坤並建」，始於其作《周易外傳》，其最初之說，僅在於將「知」、「能」之用分言，至於其體，則謂「德、業相因而一」。因此若專就此點而言，尚非遠於歷來釋《易》之說。其所以見為特殊，關鍵乃在於其論乾、坤所效之「知」「能」時，於「知」「能」之所以為「知」「能」有一絕不同於前人之論，具有哲學建構上之意義。其言曰：「天下之大用二，知、能是也；而成乎體，則德業相因而一。知者，天事也，能者，地事也，知能者人事也。今夫天，知之所自開，而天不可以知名也。今夫地，能之所已著者，而（按，「而」字下疑脫「地」字）不見其所以能也。清虛者无思，一大者无慮，自有其理，非知他者也，而惡得以知名之！塊然者已實而不可變，委然者已靜而不可興，出於地上者功歸於天，无從而見其能為也。雖然，此則天成乎

⁵² 清末以來因應西方各式演化論之衝擊而重建中國形上學之運動中，強調東方價值之學者，頗多援據或參合唯識之學以成說者，其中歐陽竟無（漸，1872-1946）之剖析體、用，曾指大乘證解於「體」之體、用外，別立有「用」之體、用，故可依義別為「體中之體」「體中之用」「用中之體」「用中之用」（說見歐陽氏一九二二年〈唯識抉擇談〉講辭，收入《歐陽大師遺集》〔臺北：新文豐出版公司，1976年〕，第2冊，頁1337-1402）論極特殊。宜黃之基本立場雖與船山有別，然宜黃之涉獵佛義，亦自理學轉手，二人於體用，乃有此類近之取徑，且皆曾受唯識學之影響，實亦反映理學與佛學之思想交涉，人所已知者外，尚別有人所未知之脈絡，值得發抉與關注。

⁵³ 此一立論之形態，就其建立之方法言，雖若近於一種運用於本體學之辯證邏輯，實則不然。因就辯證法之邏輯言，其由「正」、「反」而「合」，所指言之變動實體已歷質變，非復本初。而船山則強調此一心體之一貫性，因而謂之「恆存」，兩者不同。

⁵⁴ 關於船山思想之先後發展，及其各期之特質，余別有所論，詳註〈50〉。

天，地成乎地。人既離之以有其生而成乎人，則不相爲用者矣。此之謂『不易』也。乃天則有其德，地則有其業，是之謂〈乾〉、〈坤〉，知、能者，〈乾〉、〈坤〉之所效也。夫知之所廢者多矣，而莫大乎其忘之。忘之者，中有間也。萬變之理，相類相續而後成乎其章，於其始統其終，於其終如其始。非天下之至健者，其孰能彌互以通理而不忘？故以知：知者惟其健，健者知之實也。能之所窮，不窮于其不專，而莫窮乎窒中而執一。執一而窒其中，一事之變而不能成，而奚況其蹟！至善之極，隨事隨物而分其用。虛其中，析其理，理之所至而咸至之。非天下之至順者，其孰能盡蹇蹇之施而不執乎一？故以知：能者惟其順，順者能之實也。」⁵⁵ 船山此說以「清虛一大」者爲無思無慮，蓋合橫渠之說於《易傳》，而以「易」之體爲自有其理，雖若仍是承沿宋儒「顯、微無間」之意，然其以知之爲知，乃無思慮而不忘，能之成能，爲隨事隨物而分其用，將事物所見之條理，歸爲知、能之相合，進而謂人以此具生而不與天、地同用，則已將「理」之所以相續，與「道」之所以藉乾坤之知、能而成其大用，分別條說。在其論說中，「道」之爲「道」之動態性，與「理」之爲「理」之靜態性，已見區隔。此種發展，顯示船山對於宋儒「理」「氣」說之靜態特質，與《周易》藉卦爻系統而建構之動態思惟之差異，固有所覺。特船山此時，仍主於「性情相需」「始終相成」「體用相函」之義，⁵⁶ 故即使其思惟之主脈，乃由宋人說返求之於《易》，企圖以特殊之建構，增入「時」「位」觀念以釋道體之顯用，仍是偏主於解決明人所疑於朱子以「潔淨空闊」釋「理」之說；尙未將「道」、「理」之分辨，透過系統，連接於「知體爲何」之議題。故在此時，船山即使曾提出近人所重視之「無車馬無御道，無弓矢無射道」之論，⁵⁷ 有其特殊之哲學傾向，就成就意義而言，依余見，亦仍止是一種「哲學形態」之初步移動，尙未嚴整結構出一種船山所特有而絕不同於前人所說之系統，可於理學已有之派分外，另成脈絡。

船山最終所持絕不同於前人所說之系統，主要表現於《周易內傳》所鋪陳經修正

⁵⁵ 見王夫之撰：《周易外傳》，卷五，收入《船山全書》，第1冊，頁983-984。

⁵⁶ 同前註，頁1023。

⁵⁷ 錢師賓四（穆，1895-1990）曾引船山之「繼性成善」說，以爲乃係一種天演之論之建構，說詳《中國近三百年學術史》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），第16冊，第三章，頁119-120。

後完成之「乾、坤並建」說。在此說中，船山不唯分辨「道」與「善」「性」，主張道統天地人物，善、性則專就人而言。在天者，即為理，不必其分劑之宜；在物者乘大化之偶然，⁵⁸而不能遇分劑之適得。而合一陰一陽之美，首出萬物而靈焉者，為人。〈繫辭傳〉所謂「繼」者，乃天人相接續之際，命之流行於人者。至於形而流為品彙，所謂「成」，則性亦凝焉。因謂凡性與命，雖皆通極於道，實為「一之」「一之」之神所漸化，道大而性小，道隱而性彰，一陰一陽之妙，必以次而漸凝於人，而有以成乎人之性。⁵⁹且在其說中，對於「在天者，即為理，不必其分劑之宜；在物者乘大化之偶然，而不能遇分劑之適得」一說，有一根本之立論點，即是申言乾、坤乃各有體性，其所以動，乃出於「交相成」而「摩盪」，而非因陰、陽之各有體即意味其和同之化，亦有一成之則，存乎其間，使之循序而化，為均、為適。故可謂陰、陽乃有定體，而無定化。就「化」之莫不出於陰、陽之相摩盪而言，其由陰、陽而生之用，莫不可見其為清為濁，為明為暗，為生為殺，為盈為虛，為奇為偶，森然而不紊，自成規範，自有恆度；而若就「化」之所成言，則在物者乘大化之偶然，不必皆有分劑之宜。

船山此種於宇宙論中將乾、坤分判為二，謂其各有體、性，而主化無定序，物乃乘大化之偶然，而不能遇分劑之適得之說，不唯已將本體論與宇宙論之討論，設置於不同層次，且將氣化論中時、位變化所內涵之「偶然」因素，正式提出，加以確立。此種「偶然」因素之界定，不唯對於朱子所曾提出之「理、氣之不一致性」加以解讀，得出一嶄新之詮解；且因於理論中此種因素之介入，船山對於其前所主張「心」「意」之各有體用之說所引生之難題，亦由此而獲得重要之疏釋。⁶⁰而船山之系統，經此完善，實已難再為過往之理學系統所範圍。船山之終不免改尊朱以宗橫渠，意若承舊，其實則是創新；船山至此，蓋已是卓然成家。

以上所述，依船山所關注之思想議題，以及其最終所提出之方案，為大致之解析。在此辨析之理路中，哲學系統之建構，係作為討論之重點；至於學術部分，則暫擱置

⁵⁸ 船山思想中之「偶然」觀念，若依「天」「地」與「人」之三維言，既涉及「物化」，亦涉及與物化相關連之「空間」與「時間」。此點就原裡言，可彌縫其早年撰作《尚書引義》主張「天日命於人而靡常」（參註〈159〉）說時所未處理「天何以得日命於物？」之闕罅。

⁵⁹ 見王夫之撰：《周易內傳》，卷五上，收入《船山全書》，第1冊，頁526。

⁶⁰ 關於此點，亦詳余著手撰寫之〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文；參註〈50〉。

未議，與說解藥地時，思想之解析乃配合其學術之主張為論，有所不同。此一詮釋重點之差異，係適應二人學術思惟發展之特殊性而有。至於二人思想整體之結構特質，乃至由此而衍生之屬於學術方面之展現性，及其對比，則猶未觸及。請論之於次節。

二、方以智、王船山二人思想之基本架構及其性質

藥地、船山，若就建構學術之方式言，可謂差異頗大，已見上論。然二人有一明確之共通點，即是皆於其學術思惟之發展中，形成獨特、嚴密且完整之哲學系統。故如欲將二人之思想作一對比，首先當予分析者，即是其系統之結構性。

以藥地而言，藥地論「法」之基本架構，如前所析，係在於有「方便法」與「生成法」之兩層；而其核心主張，則是所謂「以公因、反因為深幾，以秩序變化、寂歷同時為統御」。此種建構方式，基本上乃是採取一將「契悟」與「智解」先予切割而後縮合之立場。⁶¹亦即：「相」之可經理解而得者，在於秩序，而秩序之由質、推之法

⁶¹ 前註謂藥地未刊稿有《一貫問答》一書，其論「一貫」之義云：「世知言一貫矣，必每事每物提之曰：勿背吾心宗。多少迴避（按，「避」字應從下文作「護」），多少照顧，偶然權巧可耳；以為絕技而習之，豈真一貫者乎！究竟一際相應之實相，茶則茶，飯則飯，山則山，水則水，各事其事、物其物，如手其手、足其足，而即心其心；未嘗有意曰：吾持時貫心於手，行時貫心於足也，此天地之一貫也。贊述罕雅，分合淺深，隨處自得，不待安排。華嚴樓閣，正是擊石翻身後之大車，而前此乃方便耳。正信之子，只學天地，更為直捷。是故設教之言必迴護，而學天地者可以不迴護；設教之言必求玄妙，恐落流俗，而學天地者，不必玄妙；設教之言，惟恐矛盾，而學天地者，不妨矛盾。不必迴護，不必玄妙，不妨矛盾；一是多中之一，多是一中之多；一外無多，多外無一，此乃真一貫者也。」（見方以智撰，龐樸注釋：《「一貫問答」註釋》（上），頁264-265）文中所謂「正信之子，只學天地」，即是方便不離生成，而所謂「各事其事，物其物」，則是於智解之中言「一際相應」之所契悟。而在其說中，有一極特殊之語，即是所謂「不妨矛盾」。蓋以禪學而言，「不必迴護，不必玄妙」，乃透宗之言，以此喝禪，仍是本法。至於「不妨矛盾」，則是就以禪攝智之歷程而說，謂在智解與智解，智解與契悟之間，常有難於溝合，或似矛盾非矛盾之時，為專俟智用者所未能深解，而達宗者一應即化；此則為藥地獨發之言。此一於認識論之結構中融會「智」、「悟」之特解，兼及兩面，可以為本文所提藥地「基本上乃採取一將契悟與智解先切割而後縮合之立場」一

見者，由淺而深，最終必本於契悟。所謂「契幾而悟」，即是以己之悟幾，達入化之深幾。藥地禪語錄云：「深幾之中，忽有悟入，此其一長，當一切以方圓圖通之。⁶²其綱宗曰：秩敘變化同時，即《華嚴》之『行布不礙圓融，圓融不礙行布』，即費即隱，三教妙叶矣。汝復于象數有入處，正所以享其不墮諸數者也。公因、反因藏于此矣。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。⁶³故倚此秩序變化、寂歷同時之符，處處皆然。愆忿一平，發皆中節矣。⁶⁴《易》其可

語立證。

- ⁶² 藥地嘗言「智每因邵、蔡為嚆矢，徵河、洛之通符」（見方以智撰：〈物理總論〉，《浮山文集前編》，收入《續修四庫全書》，第1398冊，卷六，頁37b；參註〈126〉），則其治《易》之由家學旁通於王虛舟、黃道周等人之治象數，所受影響實深。而船山不然。船山治《易》，最忌以道、釋混淆，尤斥所謂「先天」之說，船山曰：「所云先天者，鍾離權、呂崑之說也。嗚呼！使搏（陳希夷，871-989）與堯夫有見於道，則何弗自立一說？即不盡合於天，猶可如揚雄之所為，奚必假伏羲之名於文字不傳之邃古哉？其經營砌列為方圓圖者，明與孔子『不可為典要』之語相背。而推其意之所主，將以何為？如方圓圖方位次序之餽釘鋪排者，可以崇德耶？可以廣業耶？可以為師保父母，使人懼耶？可以通志成務，不疾而速，不行而至耶？不過曰：天地萬物生殺興廢，有一定之象數，莫能踰於大方至圓之體。充其說，則君可以不仁，臣可以不忠，父可以不盡教，子可以不盡養，端坐以俟禍福之至。嗚呼！跖也，夷也，堯也，桀也，皆不能損益於大方至圓之中者也。即使其然，而又何事嘵嘵前知以術明覺乎？故立一有方有體之象以言《易》，邪說之所繇興，暴行之所繇肆，人極之所繇毀也。魏伯陽以之言丹術，李通玄以之言《華嚴》，又下而素女之妖淫亦爭託焉。故學《易》者不關先天之妄，吾所不知也。」（詳王夫之撰：《周易內傳·發例》，《船山全書》，第1冊，頁651）船山此說之辨「人極之崇德廣業」與「生殺興廢之象數」，略同黃梨洲於《破邪論》（見黃宗義撰，沈善洪主編：《黃宗義全集》〔杭州：浙江古籍出版社，2005年〕，第1冊，頁192）中所申斥於「運」「會」之說之旨；此自有其甚正之意。然當時論象數者，自有一套專門之學，且其觀念因受西學之啟發，已有重要之擴展與改變，則非力排數術者所知；應分別視之。
- ⁶³ 藥地云：「愚者嘗言：以推移之宙消貪心，以規矩之字辨物則，而萬念俱可畢矣。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，故必明六合五破之字，處處皆然，乃知物之則，即天之則，即心之則也。」（《物理小識·占候類》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第867冊，卷二，頁46b-47a，總頁801）見辨物之則在於規矩，故符質測；斷前、後之際別在於推移，可合禪法。而以通幾者言之，則天地萬物，即費即隱，一切以方圓圖通之，則藏《易》之理處處皆然。特就天、物、心三層之分合言，物之則所以即天之則，此乃就生

不學哉！所以破有、無之說曰：天無先後，中有條理，舍後窮先，所以引人入勝地而變化之也。」⁶⁵據此，則質、推之法，必有幾悟，乃能契入，由此旁通而長，「解悟」之中已有所「徹」。⁶⁶且必隨立隨掃，以至於寂、歷同時，乃可不墮諸數，確然倚之而無弊。人情之理，得其宣、節，⁶⁷事亦同符。藥地嘗謂西學之推不離於質，要在以一切法皆是法；⁶⁸其言即是以善推而未能隨、泯，偏執之而以爲即得實相者，必墮於邊見，故猶未許之爲「超一切法」。

然果如是，則幾悟有時，未能期於必然，即有所契，所入亦不能賅徧一切，則又何從盡得秩序變化之義乎？藥地於此，則以「出」「入」言之。蓋就人各有之性言，

成而言法；物之則即天之則、即心之則，則是就方便法言。兩者不同。藥地《東西均》中曾謂泰西之人執一切法是法（參註〈68〉），而其於《物理小識》之序中則有「萬歷年間遠西學入，詳于質測而拙于言通幾」（同上引，頁1b，總頁742）之語，可知其所謂「深幾之中，忽有悟入」者，乃宣言「必破執而後啟智」之理，非舉常慧所可盡。

⁶⁴ 藥地此云「倚此秩序變化、寂歷同時之符，處處皆然。愆忿一平，發皆中節矣」，乃是就「智」而言「仁、智兼盡」，與藥地子中通（字位伯，1634-1698）於所作〈哀述〉詩註語云：「世出世間，窮盡一切，而仍還一切，此老父之以知全仁知也。歷諸患難，淬礪刀頭，此老父之以仁全仁知也。」（《方中通〈陪詩〉選抄》，引見余英時〔1930-〕：《方以智晚節考·附錄》〔增訂擴大版，臺北：允晨文化實業公司，1986年〕，頁330），可謂盡其理而兩面說之。「歷諸患難，淬礪刀頭」二句見手抄本藥地《冬灰錄》（現藏安徽省博物館，此據蔣國保〔1951-〕：〈方以智的易學與醫學〉，《中國文化月刊》149期〔1992年3月〕，頁5）。

⁶⁵ 〈示侍子中通、興磬〉，見方以智示講，侍子興磬同門人興斧編：《青原愚者智禪師語錄》，卷三，收入《明版嘉興大藏經》，第34冊，總頁829。

⁶⁶ 由此條所記，見藥地於受法之後，將「解悟」與「徹悟」於「幾悟」之說中溝合，於「契理」一面，確有所進，與撰寫《東西均》時之區別解悟、證悟與徹悟者（詳前註〈2〉）不同。

⁶⁷ 「節」「宣」二字，見前引藥地語，詳前註〈4〉。

⁶⁸ 藥地云：「細視大者不盡，大視細者不精，此誠然矣。然天地何以大者盡而細者精？豈非以不視者均之歟？請容東、西之遮奪互闢，而即為東、西合拍解嘲曰：西言一切法皆是法，何能推新均出那伽大定之外？東均之贊曰『代明錯行』，不收我，何以為代錯？足跟者咫也，而用者大地，何不試學此均，以為無用之用耶？」見〈東西均開章〉篇，方以智撰：《東西均》，頁7。

智體俱在，「原是無所不學即無所不能」，⁶⁹人因聲音文字為緣，入之兩端，內、外相感，因所入而入之，此即「天地交、輪之幾」，⁷⁰以此而遊心焉，⁷¹則游心之同時，亦即所以存存，⁷²故此云處處可以倚符。若然，則象數之得，以公心求正則，⁷³亦是隨機推合，且一旦悟入，即應納入《易》理之全圖，一一以方、圓通之。此法時時用之，即時時受用。

藥地此種游心於藝而可隨所緣以悟入之說，論其質實，應仍是前釋其本人所詮解之所謂「解悟」，而非「徹悟」。然以其言解悟，乃立根於人之悟幾，而非僅以言人「能知」之一般智用，亦非將之直溯於良知之全體，故與朱子、陽明之言「格物」者，皆有所不同。凡船山所亟於解決之認識論議題，其在「以知」部分，藥地亦同樣涉及。且不僅如此，船山於其論中，亦曾確切提出「幾」字，以貫通之於「化幾」與「悟幾」，特其分際與內容，則與藥地有別；後文將有深辨。

唯若依於藥地之言，實相無可遽得，悟入者唯在以物觀物之所緣，則所謂「聖人類萬物之情而窮極其數」，⁷⁴又何以知其然者？藥地曰：「《易》一藝也，禪一藝也。七曜、四時，天之藝也。成能皆藝，而所以能者道也。寂音曰：川之方至，益也；水落石出，損也。使其無所益也，何所損哉？不識字者與之書，則辨畫不暇；識字者直答其指，豈為字累？口忘舌而能言，手忘筆而能書，果真掃除者也。愚笑曰：此猶詞費矣。盡兩間是大圓鏡智，盡兩間是閨閣中物。但知知解起處，即用知解為儔侶。谷響

⁶⁹ 藥地云：「原是無所不學即無所不能。」見〈三徵〉篇，同前註，頁16。

⁷⁰ 藥地云：「佛不住佛，而仍寓菩薩，眾生之香、光、聲、色也，性命之麴麩也。聲音文字為緣，入之兩端，內外相感，因所入而入之，此即天地交、輪之幾矣。」見〈道藝〉篇，同前註，頁83。

⁷¹ 藥地云：「心有天游，乘物以游心，志道而終游藝者，天載於地，火麗於薪，以物觀物，即以道觀道也。」見〈道藝〉篇，同前註，頁82。

⁷² 藥地云：「《易》則天人、性命之消息也；《春秋》則公是非之權也。雅言惟詩、書、藝、禮（『執』本『執』字，陸文裕說。愚攷《說文》『執』即『藝』，引《詩》『我藝黍稷』；《漢王子侯表》宛胸侯執，師古音『藝』，顏魯公作『藝』，吳慎之作『鉞』），《書》誠之而必《詩》興之，禮拘之而必樂樂之，聖人誘人之游心以存存也。」見〈道藝〉篇，同前註，頁82。

⁷³ 藥地以人與天地萬物皆在公心之中，因唱所謂「公符」之說，說見後。

⁷⁴ 語見〈象數〉篇，方以智撰：《東西均》，頁101-102。

春風，有何非天游乎？果信生即無生，應信學即無學。」⁷⁵前言藥地謂「聖人以無分別智知一切差別」，而此則言「盡兩間是大圓鏡智」，則其所謂「知解起處」，實乃一切徧在之智體。此體不唯乃人人同具，為一切知解之原，且就其成體言，亦與天地徧在之性是一非二。故就人之用智而成能言，《易》亦一藝，禪亦一藝；就天之造化而成能言，七曜亦一藝，四時亦一藝。道之與藝，雖有體、用之殊，「以物觀物，即以道觀道」，⁷⁶「隨他一切相而無相」，⁷⁷以讀書知見助阿賴耶識，⁷⁸一提心宗而百家之理皆歸於一⁷⁹矣。此所謂「用知解為儔侶」之說。

以上所解，有極具體可知者，亦有極抽象難解者。極具體可知者，即所謂「推所以通質」之說，藥地之亟言「實學」，且將以救理學、禪學之弊，即是以此為本。至於其抽象難解者，則在於依其說，理乃因證而有，故實際而言，理非可依而心可依，此所謂「提心宗而百家之理皆歸於一」之說。若然，則未至究竟之境如聖人者，有其性未成其德，其學又何以言「實」乎？此則應於其所謂「公符」之說中求之。

藥地云：「聖人因一在二中，陽清陰濁，而立善、惡之榜；因人生有好、惡，而使知最初之公好、公惡；因有名、字，因有是、非，此有昊之公符也。夜半符隱，吻爽符顯，聖人之因符也。有是、非而互相是、非，此生民之流符也。掇者反之，夜半而榜之曰『無』，此至人之隱符也。君子質天地之無，而覈天地之有，是以棟閣其隱符，鐘鼓其同〔因〕符，⁸⁰而榜之曰『公』，此日月之明符也。」⁸¹據此，則「公符」有二：一可說為世俗名教之公符，以勸善為本，即有昊之公符；一可說為君子道藝之公符，以性天為本，即日月之明符。而究論君子所以能質天地之無，而覈天地之有，

⁷⁵ 見〈道藝〉篇，同前註，頁 87。

⁷⁶ 同前註，頁 82。

⁷⁷ 同前註，頁 89。

⁷⁸ 同前註，頁 85。

⁷⁹ 〈象數〉，同前註，頁 99。

⁸⁰ 校云：「『同』疑為『因』字之誤。」（見〈公符〉篇，同前註，頁 49），是也。以下解義從之。

⁸¹ 同前註，頁 42。

實乃因人之獨心中，有公心，人之獨性中，有公性，⁸²天地不因習氣而失其性天，⁸³故德性之外，可有傳承之學問。藥地云：「真大悟人本無一事，而仍以學問爲事，謂以學問爲保任也可，謂以學問爲茶飯也可。盡古今是本體，則盡古今是工夫。天在地中，性在學問中。寡天無地，乃死天也。」⁸⁴依於此解，聖人即是人人之本體，人人以盡古、今者誠之；東、西一切教法，即是人人之工夫，而學士以通古、今者明之。同一性天，即誠而明，即明而誠，正可符證。

前論說義，倘爲之重理，則可約之爲以下諸要點：其一、天地之化，有功能，有秩序，有代錯。其二、有一定之理，有無定之理，由交、輪、幾知之。⁸⁵其三、天地有陰陽、虛實，而無善惡、真偽。陰陽分而流爲善惡，虛實分而流爲真偽。⁸⁶聖人因人生有好、惡，而使知最初之公好、公惡，因有名、字，因有是、非。其四、理由心證，無公心、公性，即無聖人、無知解，亦無至理。其五、天地有公因、有反因，而氣則有性氣、有習氣。公因之中，受中最靈，人獨直生，異乎萬物，是知天地貴人。⁸⁷其六、人因公性而得智體，智體發用緣會而生；悟幾與化之深機契。其七、知見隨物而智體無執，隨、泯同時，助阿賴耶識。其八、一切名言，皆爲方便，不僅宗通、

⁸² 藥地云：「概以質言，有公心，有獨心；有公性，有獨性。獨心則人身之兼形、神者，公心則先天之心而寓於獨心者也；公性則無始之性，獨性則水火草木與人物各得之性也。」見〈釋諸名〉篇，同前註，頁 79。

⁸³ 藥地云：「虛高者以學爲習氣，不知人生以後，一切皆有，而無在其中。性在習中，天地既分，天地亦有習氣，五行之習氣更重矣。一切皆病，一切皆藥，學正回習還天之藥。」見〈道藝〉篇，同前註，頁 88。

⁸⁴ 同前註，頁 89。

⁸⁵ 藥地云：「拈《華嚴》之華，則一、多無不貫矣；不知《華嚴》之華所自貫者，鬼華耳。執一定之理，而不知時變權因，故爲理所礙，此賢者之所不免也；執無定之理，而不知反因輪起公因、兩端統於前半，故又爲無礙所礙，此高者之所未知而誤人者也。讀『交輪幾』而破『茲茲黈』之句，則知有無定之理，而自有一定之理，此處處不易、處處變易之太極也。」（見〈茲茲黈〉篇，同前註，頁 149）

⁸⁶ 見〈容遁〉篇，同前註，頁 116。

⁸⁷ 「公因」以下句出〈象數〉篇，同前註，頁 101。

說通，爲治心而設，⁸⁸即氣也、理也、太極也、自然也、心宗也，亦胥是一，皆不得已而立之名字。⁸⁹執定法言，鑿毒爲害。⁹⁰

綜合以上八點，可知藥地之思想，乃以「證智」爲本。雖於說理之時，須有理、氣、性、命之框架，從而有其系統，然此特爲方便而設智法，爲一方、圓之全圖，其一旦悟入，則重在藉「同隨同泯之即離是合」以轉靈機，與常論之執爲定說者不同。須讀其書者之善會其意。

至於船山則不同，以下亦爲之闡義：

前論曾謂船山思惟發展之最初走向，大致仍是由理學之脈絡導引產生，而其哲學思惟所關注之焦點，則是集中於朱子、陽明異同所引發之本體論與認識論議題；尤其後者，尤屬關鍵，凡其它關於本體學部分之調整，皆以解決此部分議題之考量爲前提。至於其最終所建構之系統，則主要以表現於《周易內傳》所鋪陳經修正後完成之「乾、坤乃各有體性」之說。

船山此一說法，由於在其所描繪之陰、陽體性之協調中，不唯存在共有之並存性、互動性與「自然可有之協調性」，⁹¹且於「知」、「能」之分立、顯用中，具有彼此涵合之「能然之整體性」。此種「自然可有之協調性」與「能然之整體性」，如以哲學之觀點分析，已是符合於「有機」之概念。故若就系統類型而言，船山之說，乃係以一近似機體論（*organicism*）之方式，達成其道論中「統天」之一層，其說以整體而言，仍應歸屬爲「一元」。⁹²其所以爲部分學者詮解爲「二元」，⁹³亦僅是於「陰、陽之體性」

⁸⁸ 參註〈43〉。

⁸⁹ 見〈所以〉篇，方以智撰：《東西均》，頁106。

⁹⁰ 藥地云：「儒者必守法言，經學多執字面，應以鑿毒爲嫌矣。」見〈茲茲註〉篇，同前註，頁149。

⁹¹ 此處所謂「自然可有之協調性」，乃指陰陽於實然之化中可以「遇」適然之得，因而展現調和分際之宜，非謂此一調和分際之宜，乃由預存之理所決定；故僅說之爲「可有」。

⁹² 船山所謂陰、陽各有體、性，雖於其說中，彼此間存在互動之協調性，顯示二者乃交互作用且彼此限制，然船山於陰陽之先，並未說有一能創生陰陽之太極，故其所指言之絕對義之「道」，應是以作為一切存有之「內在原因」（*immanent cause*）而存在，既無意志（不「主持」），亦不規定一切（不爲「調和分際」）。船山此種將道之絕對義，與陰陽之相對義分別處理之複合結構，使其依陰陽分立而說之系統，於限定之宇宙構成論中，允許納入「雜然」與

層次上，若見爲有此二者之對立；唯就終極義而言，此種對立，並非可視之即是所謂「形上之二元論」(Metaphysical Dualism)。而推究船山之所以於理學之傳統中爲此重大之理論變革，最要之著眼點，實在打破宋、明以來「尊理」之理學家於形上理論中所持「性」「理」合一之論之困局。此一合一之論，迫使程朱學者於本體上說「體、用不二，顯、微無間」，卻於論「性」之時，不得不區分「氣質之性」與「天地之性」；從而出現一種不易釐清之糾結。⁹⁴

對藥地而言，此一性理論之共同難題，有一解決之可能途徑，即是重新詮解所謂「習氣」之說。亦即理、氣雖不離，氣則因變衍而生習，習之於氣非質變，然而能生執，執則可與公性合和而生作用。於是物之獨性中，雖皆有公性，而非皆協於公性。

藥地此說，明顯乃取用佛家「業力」之說。所謂「公性」，即是如來藏性緣無始以來共業所呈顯之作用性，而凡有情識者之所謂「獨性」，則是阿賴耶識受熏習種子之纏縛而爲藏識之現狀。特在藥地爲倡實學，故止取世界當前生成，不別真、妄，故不以「業力」說之。然正因藥地於「性」說有公、獨，其說「心」終不離「耶識」之說，故雖云參合三教，其最深之立論點，仍較近於釋氏。

船山則不然。船山爲堅持儒家立場，不認有「世」、「出世法」之分別，故在其觀點中，心體必須即是一誠體。「心」與「意」可以各有體、用，「性」則止能爲一性。船山之所以未將「心體」之說上溯，如陽明學者之所爲，亦未持守氣質之性與天地之性之二分，如程朱學者之論，而僅沿其區別化體之「性情」與「作用」之說法，將二元之切隔，限制於陰陽之體性層次，其主要之原因在此。

船山此一形上系統之特殊建構，對於維護理學之基本立場而言，亟須說明之要點，應在於「心體」之性質，以及其「圓滿性」之來歷。蓋在船山最後之成說中，道雖統天、地、人、物，其在天者，即爲理，不必制分劑之宜；在物者乘大化之偶然，而不能皆遇分劑之適得。能合一陰一陽之美，而首出萬物而靈焉者，唯人。因此，一

「偶然」之因素。

⁹³ 王永祥(孝魚)曾舉船山「乾坤並建」之說，以爲乃哲學上所謂二元之論，見王永祥撰：《王船山學譜》(臺北：廣文書局，1975年)，頁23。

⁹⁴ 此所謂論說上所顯現之難於釐清之糾結，僅是言其辨理之不易，並非指其理論上存在根本之矛盾。

切性中，唯人之性得陰陽繼善之美。而所以人有此適得，則有兩層次應予說明：一是〈繫傳〉所謂之「繼之」，乃天、人相接續之際，命之流行於人者；至於「成之」之謂「性」，則已確然成凝於其中，爲人之所據依。此種說法，主要在於展示：凡一切性與命，雖皆通極於道，實爲「一之」「一之」之神所漸化，就整體之「天」言，爲理，然此理僅藉陰、陽之道以敦化，無得主持乎分劑之宜；因而在物者，乘大化之偶然，亦不能皆遇分劑之適得。所謂化中所顯之「善」，實際須透過陰、陽之摩盪，在兼夾有「必然」與「偶然」兩種因素之互動中，所成就之各各分際之「位」中見。故就「天命之謂性」之命題而言，「天」指「道之全體」，「命」指「繼之者善之功能」，而「性」則指個體循種類之分布而取得之存在基礎。因此，所謂「心體之性質，與其圓滿性之來歷」一問題，必須於此理論之架構中完成。

對於船山而言，完善此說之不易，在於此種於宇宙構成論中將乾、坤分判爲二元，謂其各有體、性，而主化無定序，物乃乘大化之偶然，而不能遇分劑之適得之論，分劑之宜，乃由交相成之摩盪所達致，人性之首出萬物，乃變合之結果，而非命化之結果。若然，則此種繼善而得之性，如何得以建構真正之價值，而非僅是設定一直屬於人之標準？

針對於此，船山有一解決之方式，即是在其宇宙構成論之「化育」說中，重新安置「道體遍在」之本體論。船山云：「太極一渾天之全體，見者半，隱者半，陰陽寓於其位，故斂轉而恆見其六。〈乾〉明則〈坤〉處於幽，〈坤〉明則〈乾〉處於幽。《周易》並列之，示不相離，實則一卦之嚮背而〈乾〉〈坤〉皆在焉。非徒〈乾〉〈坤〉爲然也，明爲〈屯〉〈蒙〉，則幽爲〈鼎〉〈革〉，無不然也。《易》以綜爲用，所以象人事往復之報，而略其錯，故嚮背之理未彰。然〈乾〉〈坤〉、〈坎〉〈離〉、〈頤〉〈大過〉、〈小過〉〈中孚〉，已具其機，抑於〈家人〉〈睽〉、〈蹇〉〈解〉之相次，示錯綜並行之妙。要之，綱縉升降，相互消長盈虛於大圓之中，則〈乾〉〈坤〉盡之，故謂之「縉」，言其充滿無間，以爻之備陰陽者言也。（爻）〔又〕謂之『門』，言其出入遞用，以爻之十二位具於嚮背者言也。故曰『易有太極』，言《易》具有太極之全體也。……時隱而時見者，天也，太極之體不滯也。知明而知幽者，人也，太極之用無時而息也。」

屈伸相感，體用相資，則道義之門出入而不窮。」⁹⁵此說就其說明《易》具有太極之全體，《易》以錯綜爲用之說論，似乎近於藥地一乘實相之全密是顯，以一字入無量字，一卦爻包一切卦爻，一乘實相之全顯是密，從無量字入一字，一切卦爻即一卦爻之說；實則不然。

蓋就藥地而言，圖書象數之理具於混沌之先，此即理之靜體在前之說，在藥地乃是以如來藏之說爲「一切法法」之根據。而船山則是一面以《易》具有太極之全體爲說，一面又將易體之顯用，以見隱、嚮背論之。凡卦位之錯綜並行，出入遞用，皆以乾坤明幽之消長盈虛嚮背爲用者寓之，故爻之位因見、隱而有十二，而非僅於六。此所謂「出、入遞用」，亦非如藥地之言「正因」「反因」。蓋就船山而言，太極無陰陽之實體，凡化之成象、成形，皆係以陰陽「剛」「柔」之性情爲之，故所謂「位」，皆陰陽之位，凡卦象之爲明幽、嚮背，亦皆陰陽剛柔性情，分際調和所顯之功效，而非有正反之因爲之主持。故曰：「〈象傳〉之言陰陽，皆曰剛柔，何也？陰陽者，二物本體之名也。盈兩間皆此二物，凡位皆其位，無入而不自得，不可云當位不當位，應不應，故於吉凶悔吝無取焉。陰陽之或見或隱，往來發見乎卦而成乎用，則陽剛而陰柔，性情各見，功效各成，於是而有才，於是而有情，則盛德大業之所自出，而吉凶悔吝之所自生也。剛之性喜動，柔之性喜靜，其情才因以然爾。而陽有動有靜，陰亦有靜有動，則陽雖喜動而必靜，陰雖喜靜而必動，故卦無動靜，而筮有動靜。故曰：『〈乾〉其靜也專，其動也直；〈坤〉其靜也翕，其動也闢。』陰非徒靜，靜亦未即爲陰；陽非徒動，動亦未即爲陽，明矣。《易》故代陰陽之辭曰剛柔，而不曰動靜。陰陽剛柔，不倚動靜，而動靜非有恆也。」⁹⁶

船山此所言動、靜非有恆，陰陽之或見或隱，往來發見而成乎用，則因陽剛而陰柔，得以性情各見，功效各成之說，實際已依情、才之爲情才，爲化中之存有者，設立或保有⁹⁷一屬於個體之「主體」地位。在此地位上，個體之性，乃依繼善之命而受其始成；而其情、才之各異，則因於陰、陽靜動之調和分際而成能。以是而言「心體」，

⁹⁵ 見王夫之撰：《周易內傳·發例》，《船山全書》，第1冊，頁658-659。

⁹⁶ 同前註，頁659。

⁹⁷ 就船山本身之系統言，屬於「設立」，就船山之仍確立儒家本有之立場言，則是「保有」。

則智、仁出於命，⁹⁸皆因於陽陰才、情之爲象、爲氣，爲形、爲精，而足以發智、成能。⁹⁹性體之貫情、才而爲用，亦猶太極之體不滯而不自爲體，而以陰陽之往來伸屈、相感相應者爲體。故曰：「以陰陽之分言之，則仁者行之純，陰之順也；知者知之明，陽之健也。以陰陽之合言之，則仁者陰陽靜存之幾，知者陰陽動發之幾也；皆性之所有，而道之所全具者也。」¹⁰⁰依此說，性之因情才而爲心之動靜，其靜存、動發，皆陰、陽合和爲之。以「幾」而言，靜時存主之幾爲仁，主之者爲陰之順；動時而發用之幾爲知，主之者爲陽之健。仁之與知，同一心之用，而陰、陽之偏得不同。至於人性之有此陰、陽合和之分際，則出自繼善之中，漸布而成調和之適宜，呈顯道用最高之可能。

船山論心之以靜存、動發乃各有其時，各有其幾，且將此仁、知二幾之可運作，說爲乃陰陽各有分際之效，此點亦明顯與藥地所言之單一悟幾不同。藥地之悟幾，就「幾」而言，此一作用之可能，係來自阿賴耶識中本所含藏之本性住種，故能於相續中剎那間萌現。而此一悟幾之見有，就理論言，不僅確立人有悟入化幾之可能，且爲藥地參合三教之重要關鍵。藥地〈養生主總炮〉曰：「藥地愚者曰：『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。蓋有間焉。督不欺身，物自供狀，此天之獻其理也，而猶不信耶？適因其經，兩旁不可謂當，適中其節，前後不可謂當，何乃分別如此？夫礪矢而妄射，其端皆中秋毫，然而不可謂之善射者，無常的也。紀昌縣一蝨而視之三年，蝨如車輪，正貫蝨心而縣不絕，出與師遇，箭鋒相拄，此神之中節也，而猶不肯信耶？』」¹⁰¹夫見獨、見全皆由此心，全而又失其全，亦在此心，然後有間焉。藥地續論「間」曰：「間，言其幾，聖人見天下之動蹟，而象宜

⁹⁸ 船山云：「『繼』者，天人相接續之際，命之流行於人者也。其合也有倫，其分也有理，仁智不可爲之名，而實其所自生。」見王夫之撰：《周易內傳》，卷五上，《船山全書》，第1冊，頁526。

⁹⁹ 船山云：「在陽而爲象爲氣者，足以通天下之志而無不知，在陰而爲形爲精者，足以成天下之務而無不能，斯其純善而無惡者。」（同前註）

¹⁰⁰ 同前註，頁527。

¹⁰¹ 見方以智：《藥地炮莊》，總頁137。

會通，以神武不殺之刀，遊藏密同患之間者也。官止神行於不落動靜，而後杳然。左不得，右不得，後不得，前不得矣。進而曰旁不得，中亦不得也。狹門無門，是誰出入？開一線曰幾先知生，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？以世爲樊而逃空，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？」¹⁰²此說以官止神行於不落動靜者，足以見天下之動蹟，即是以人之悟幾悟入天地之化幾。而「杳然」者，則是當幾之一剎那。而對於藥地而言，有間無間有門無門，隨、泯同時，即離是合，一切煩惱皆以不見獨、全而生。然以世爲樊而逃空，空亦一樊，以身之薪盡其年，則盡古今是本體，盡古今是工夫，一日萬古，而其親可報矣。

藥地此一「彌空皆火，而薪以續燧」之說，最關鍵之處在於視薪可燃，而火火無別。且在其觀念中，得三教之法旨者之於成德，亦是薪不同而火同。然此類會通二氏之天、人合德方式，正船山所反對。船山於〈易繫上〉「易簡而天下之理得矣，天下之理得而成位乎其中矣」句下注云：「此言學《易》者能體〈乾〉〈坤〉之易簡，則理窮性盡，而與天地合德也。知無不明，則純〈乾〉矣；行無不當，則純〈坤〉矣。以之隨時變化，唯所利用，而裁成輔相之功著焉，則與天地參。……抑嘗論之，聖人之論《易》也曰『易簡』，而苟且之小儒與佛老之徒亦曰『易簡』，因倚託於《易》以文其謬陋。……小儒惰於敏求而樂於自用，以驕語無事多求，而道可逸獲；異端則揮斥萬物，滅裂造化，偶有一隙之淨光，侈爲函蓋〈乾〉〈坤〉之妙悟，而謂人倫物理之繁難，爲塵垢糠粃、人法未空之障礙、天地之大用且毀，而人且同於禽獸，正與『知大始』、『作成物』之理背馳。善學《易》者，於健順求至其極，則自『易』自『簡』，慎勿輕言『易簡』也。」¹⁰³註中所云「偶有一隙之淨光，侈爲函蓋〈乾〉〈坤〉之妙悟」，即指「以幾悟幾」之說。禪家以「智」爲直心正念真如，「定」爲持心常在一緣，以是而合之〈乾〉〈坤〉之「易知」「簡能」，¹⁰⁴而船山於此，則一切阻絕，故但以「一隙淨光」之語抑之。

¹⁰² 同前註，總頁 138-139。

¹⁰³ 見王夫之撰：《周易內傳·繫辭上傳》，《船山全書》，第 1 冊，卷五上，頁 512-513。

¹⁰⁴ 見智旭撰：《周易禪解》，卷八，頁 2b，總頁 468。

不唯如此，船山之爲《莊子解》，於〈大宗師〉「古之真人：其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，衆人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其耆（嗜）欲深者，其天機淺」一段注之云：「此真知藏密之體也。知藏于內而爲證入之牖，雖虛而固有體，藏之深淺，知之真假分矣。夢者，神交于魂，而忽現爲影，耳目聞見徜徉不定之境，未忘其形象而幻成之。返其真知者，天光內照而見聞忘其已跡，則氣斂心虛而夢不起。生死禍福皆無益損于吾之真，而早計以規未然之憂，其以無有爲有，亦猶夢也，皆浮明之外馳者也。浮明之生，依氣以動。氣之動也因乎息，而天機之出入乘焉。斂浮明而返其真知，則氣亦沈靜以內嚮，徹乎踵矣。天機乘息以升降，息深則天機深矣。耆欲者，浮明之依耳目以逐聲色者也。壅塞其靈府，而天機隨之以上浮，即有乍見之清光，亦淺矣。耆欲填胸，浮明外逐，喜怒妄發，如火燼油鑊，投以滴水，而烈焰狂興。中愈屈服，外愈狂爭，覺以之憂，寢以之夢，姚佚啓態，無有之有，莫知所萌，衆人之所以行盡如馳而可爲大哀也。真人之與衆人，一間而已。無浮明斯無躁氣，隨息以退藏而真知內充，徹體皆天矣。」¹⁰⁵此處船山名爲解《莊》，實則仍以之返歸於其說《易》時所謂「藏密之體」。然此體之壅塞而窒，隨以外逐，論其根源，於船山之見，亦不過爲依氣而動之浮明，隨息以退藏而真知內充，則徹體皆天矣。

船山正因於心體之說，絕不同於二氏，故此處爲「天機」作解，引論《莊》書雖多，皆刻意淺說之；其不欲深求於所謂「悟幾」之態度，可謂甚爲明顯。¹⁰⁶以此而觀，船山、藥地雖皆以《易》學爲本，同時注意解《莊》，二人之立場，誠可謂涇、渭分明。¹⁰⁷

¹⁰⁵ 見王夫之撰：《莊子解》，收入《船山全書》，第13冊，卷六，頁158-159。

¹⁰⁶ 船山此註語中將莊子之所謂「天機」，與〈繫辭傳〉「無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。……以此洗心退藏於密」〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達〔字沖遠，574-648〕等正義：《周易正義》（景印嘉慶南昌府學本，臺北：藝文印書館，1976年六刷），卷七，頁24b、27a）之說義相結合，標出「真知藏密之體」以爲真知之源，而爲知之真、假作剖判。然莊子語中所謂「深」、「淺」，本就嗜欲與天機對比而言，而非以知體所藏之深、淺，爲知之真、假之分之所原出。則船山此種依「識力」層次不同而區分之真、假，與莊子之辨知之小、大，乃否定一切詮釋者之詮釋立場，而將冥合於道者稱之爲「真人」者，固有儒、道認識論立基點上之差異，不容不辨。

¹⁰⁷ 船山自言於國變之後，始有志讀《易》，戊子避戎蓮花峰益講求之，於是乃初得觀卦之義，

今若綜括以上所論有關船山思想之形上學部分，則亦可將之歸約為以下諸點：其一、太極無有不極，無有一極，陰陽絪縕相得，合同而化，即所謂「太極」。¹⁰⁸其二、陰、陽判然各有其性情、才質、功效，不可強之使同。其三、陰、陽雖有定體，而無定化。乾、坤並建於《易》，其所以資始、成物，乃出於交相成之摩盪，而非因陰、陽之各有其體。其四、道統天地人物，善、性則專就人而言。在天者，即為理，不必其分劑之宜；在物者乘大化之偶然，而不能遇分劑之適得。而合一陰一陽之美，首出萬物而靈焉者為人，故人與天地參。其五、凡性與命，雖皆通極於道，實為「一之」「一之」之神所漸化，道大而性小，道隱而性彰。一陰一陽之妙，必以次而漸凝於人，故天日命，而性亦以日成。其六、陰陽之或見、或隱，往來發見乎卦而成乎用，則陽剛而陰柔，性情各見，功效各成，於是而有才、情，盛德大業由是而起，吉凶悔吝亦因是而生。其七、心、意皆自有體用。心不待起，但受境而不取境。意不盡緣心而起，而以感應為因。其八、智、仁出於命，皆因於陽陰才情之為象、為氣，為形、為精，而後足以發智、成能。性體之貫情、才而為用，亦猶太極之體不滯而不自為體，而以陰陽之往來伸屈、相感相應者為體。

綜上八點，若僅就此一部分持與藥地相較，則見相對於藥地之以「證智」為本，船山形上學思惟之發展主軸，主要仍是以思辨性之宇宙論與人性論之建構為其目標。而在其延續理學思惟之具體作為上，船山一方面持守較為嚴格之「區分儒、釋疆界」

深感其為精義安身之至道，非異端竊盈虛消長之機，為翕張雌黑之術所得預知。此後三十年間，所謂《易》之為道，旦夕皆在船山心目。其注《易》凡三種，不唯力闢京房（本姓李，字君明，西元前 77-37）、陳搏之說，其作《內傳》，並朱子之等《易》於火珠林，亦明謂其異於孔子者殆甚矣。而於此注《易》之歷程中，船山亦同時於《老》、《莊》之書有深解。今審其所撰，船山自其早作之《老子衍》始，力辨合《易》於《老》，合《老》於因果，合《老》於禪之非，主張以《老》解《老》，以《莊》解《老》，循至於判老、莊為異宗，甚且解剖《莊》書之文，分辨內、外與雜，在其態度中，非謂儒、道絕無可通（《莊子通》一書之以莊子之道有時合於君子，即是一說），然必斥三教之混同，更力排詮注之時「句解」之會通；其所以一生審於義理之訓詁者，此為一重要之原因。船山此一取徑，與藥地之常跳脫文本之侷限而為詮解，可謂絕不相同。然即使大處如此，船山論義，於關鍵處，仍不免有本文此處所指摘因其說理之所需從而產生之失解。

¹⁰⁸ 見王夫之撰：《周易內傳·繫辭上傳》，《船山全書》，第 1 冊，卷五上，頁 561。

之立場，另一方面，議題之導引，亦將船山推向學術傳統之其它部分，企圖以更新之觀點與內容，對於儒學所依據之經典，作出詮釋。船山所謂「六經責我開生面」，即是一自我承擔之說明。

三、方以智、王船山二人思想表現於學術作為之展示性

以上大略敘述藥地、船山二人哲學系統中所呈顯之基本架構，及其性質。唯對於二人而言，此種種屬於哲學理論部分之建立，在其思惟中，皆未脫離其有關中國學術發展前景之基本關懷，故於各自陳述其觀點時，二人皆有一種對於學術應有規模之想像。此種想像，有時宣示於其所提出之具體之學術主張，有時亦表現於所從事之某些學術工作，皆具有某種學術之展示性，值得分析。以下將就此方面加以論述：

就藥地而言，其關懷中之急迫感，係來自三方面：一為藥地對於知識性發展需求之認知，一為藥地對於學人「學術生活與義理生活之事實上之不一致」之憂慮，另一則是藥地對於學術未來發展之期待。

關於第一項，藥地之認知，一方面來自彼對於理學、禪學發展現狀之不滿，與從之而有之反省；另一方面則出於其對於西學知識方法「優越性」之理解。前引藥地言，謂理學怒詞章、訓詁之汨沒，而慕禪宗之玄，其流至竊取一槩，守臆藐視，驅絃歌於門外，六經委草；禮樂精義，芒不能舉；天人象數，束手無聞。俊髦遠走，惟收樵販。言中所譏「六經委草」，論約同顧亭林（炎武，1613-1692）所云「理學之名，自宋人始有之。古之所謂理學，經學也，非數十年不能通也。……今之所謂理學，禪學也，不取之五經而但資之語錄，較諸帖括之文而尤易也。」¹⁰⁹之說；而其所提「驅絃歌於門外」，則是約括明中晚以來，為詩、文、戲曲、小說爭地位者，高言「理」「欲」之辨之所抨擊；俱有實指。而文中所言「俊髦遠走，惟收樵販」，則是憂王學末流得之輕易，聲氣太過，致令高明者厭而他求，此一流風不改，必至凋零。至於所謂「禮樂精義，芒不能舉；天人象數，束手無聞」，前半指棄經學不講後士人之學所呈現之荒

¹⁰⁹ 見〔清〕顧炎武著，華忱之點校：《顧亭林詩文集》（北京：中華書局，1983年二刷），卷三，頁58。

疏、無用，亦同時乃至其後識者所同感之病；其中如博野顏習齋（元，1635-1704）、保定李恕谷（埤，1659-1733）輩，論之尤激烈。而後半，則是藥地接觸西學後之新見。當時通西學者，多謂觀象授時推步測算，本皆古人所精，然以官失其守，遂流至域外，¹¹⁰為儒學之憾，故藥地此亦以之責之。

理學之外之禪學部分，前引藥地言，謂禪宗之汨沒於機鋒也，猶之詞章、訓詁也，而不知「外皆是內」之簡易，故引《華嚴》一乘，即別是圓，無一塵非寶光，無一毛非海印之說，謂之為究竟當然本然之大道，餘皆權乘，或權之權。藥地此說，雖是以藥禪為著眼，然明以來本頗有主禪、淨合行，或三教合一以相救者，藥地由三一老人、覺浪禪師之教以合之家學，其涉禪即是由後者接徑。然無論禪、淨合行，或三教合一之於佛門，皆仍是以證地為旨，藥地則有不同。藥地既以佛法通攝三教，又以隨、泯之功，用之《易》理，雖云隨一切相而無相，讀書知見可以助阿賴耶識，然其所謂一提心宗則百家之理皆歸於一，並未於此明著「皈依」之義，終與前此各家之說不同。¹¹¹究論藥地之意，實可兩面說之：自儒學之立場言，其以天地人物皆器，皆道，有法則而無情識，格物之則，即天之則，即心之則，¹¹²倚此秩序變化，而能本於寂、歷同時之法，仁、智皆可俱盡；不必復分程朱與陸王。自禪學之立場言，其所主張盡兩間是大圓鏡智，盡兩間是閨閣中物，但知知解起處，即用知解為儔侶，由學即無學，入生即無生，亦可以創為另一種以俊髦為訴求之「學士之禪」。

至於另一方面，所謂藥地對於知識性發展需求之認知，乃得自其對於西學知識方法優越性之理解，最明顯者，為前所敘言「參伍天地人之象數當依生成法，有質論、

¹¹⁰ 宣城梅文鼎（字定九，1633-1721）較論測算之學時曾主張「算術本自中土傳及遠西」（語見梅氏〈測算刀圭序〉，詳〔清〕梅文鼎撰，何靜恆、張靜河點校：《績學堂詩文鈔》〔合肥：黃山書社，1995年〕，頁63），即其一例。

¹¹¹ 藥地立言，乃為俊髦之士普遍設說，故不先標「皈依」之義，然不標之中亦有蘊含，如〈疑信〉篇中舉「上根正信而知至」（方以智撰：《東西均》，頁132）一層，即是以「我自我而不自知其我也」之信，為溝合「義理之信」與「宗教之信」之通義，從而點明「信」「智」之相應。而前註〈61〉所引藥地《一貫問答》「正信之子，只學天地，更為直捷」之語，亦同標出「正信」二字，皆可發明。

¹¹² 藥地云：「儒者必守法言，經學多執字面，應以鑿毒為嫌矣。」見〈茲茲鞋〉篇，方以智撰：《東西均》，頁149。

有推論，推所以通質，然不能廢質」之說。蓋藥地所以極重天文、曆算之學，正是其能親操其術有以致之。其所謂「有因、無因共因於大因」、「知有因即無因，而後知天地人物之公因」，參合儒義之「天德」、莊老義之「自然」，與西法所質測之「物理」，而又出以己意為之統絡，擴大《易》學觀念中原有之「象」「數」觀，即是欲兼包東、西兩種學術傳統之一種重要嘗試。前引藥地語，中有「提心宗而百家之理皆歸一矣；執『心』與『理』之二名相確，而不知可一、可二、可萬者，此鑄其方便之藥語，而不肯也。廢質則遁者便之」之語，則見在其觀念中，理學之執「心」與「理」之二名相確，而不知可一、可二、可萬者，實亦無從以天地證心。其不免此，而猶侈言「心即天地」，則亦將不過為遁者之夸言耳。

藥地不僅重西學之質測，且在其理想中，一切人文之理亦應有各式之「公符」，如《詩》、《書》、《禮》、《樂》之為雅符，《易》、《春秋》之為陰陽之合符¹¹³之類。此種公符，主要為中、下根器而設，正告中、下，而上者亦有以自得。而其表現之形式，在於確立一足以「勾股古今而繩衡萬應」之「準」。¹¹⁴此一觀念，顯示藥地對於當時西方之所謂「科學」概念，確有認識，並非虛談。此一「公符」觀念之出現於藥地論中，顯示在其道、法觀念之下，亦企圖融入西學之「學理」觀；雖則在其「交、輪、幾」之隨、泯法中，並未採取西方「知識系統」之觀念。

關於造成藥地急迫感之第二項原因，即其對於學人學術生活與義理生活之事實上之不一致之憂慮，藥地有一概括之說法，其言云：「儒之弊也，迂而拘，華而荏，以故鮮能神化，通晝夜而知者寥寥，然循序門堂，道德寓於文章、學問、事功，皆不容以多偽，孰與自欺欺人而無忌憚者乎？彼非始願欺也，專主空悟，禁絕學問，唯爭儻忽以勝，勝不可得，瞞焉以老，無可自食，不得不護此技以食。既難真者，欲不自欺欺人，其可得耶？」¹¹⁵文中所謂「專主空悟」，乃指「直悟本體」一路，此本藥地所不契，故多不信之。然當時專主直悟者，不屑學問，唯爭儻忽以勝者，亦實多有。且就一般通病而言，儒者之不能上達者，迂而拘，華而荏，更佔多數。此類難真，即不易提起，亦應有以救之，故以為憂也。

¹¹³ 見〈公符〉篇，同前註，頁42。

¹¹⁴ 同前註，頁43。

¹¹⁵ 見〈神跡〉篇，同前註，頁73。

藥地又曰：「道德、事功、學問、文章本一也，後日益分，分則好高。其道愈高，其偽愈多。惟學問九真而一偽，淹洽者、疎漏者、博能約者、博未約者、統博約者，大小精簡，分毫莫掩，故聖人藏何言於行生，寓罕言於雅言，可以化人，可以養人，可以深造。官肢效功，而不知帝力，非必榜真君而割僂奴隸也。診九候者，惟訊大小澁，時其飲啖，此岐黃哉？憤竭忘憂之藥，內外始終備矣。聖人惟立中道而懸其高者，以學傳神，跡偏於下而達於上，神遊於下而上無上，究竟難言何上何下。以言設施，設施大哉！吾所謂補救其弊者，正以代明錯行無一不可也。厚貌飾情，方領矩步，食物不化，執常不變，因因循循，汨汨沒沒，非霹靂礪礪以洶發之，縱橫側出以波翻之，坐牛皮中，幾時抑搔苛癢乎？是謂以禪激理學；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，以陋槪株？是謂〔以理學〕激禪。惟我獨尊之弊，可以知白守黑之藥柔之，是謂以老救釋；然曳尾全生之說既深，惟有退縮，死於安樂者偃溷偷匿，匿焉已，又藉口谿谷之學，以苟免為明詰，悲乎悲化山河大地而肉矣，是謂以釋救老。嗟乎！各便一察，各神其跡，必不肯虛心以全矣。……誰其直天地之氣，見天地之心，心盡自知，五至三無，慎和其中，以勞天下，通乎時變，厚載以不息，是謂天符，是謂神化，是謂真宗。動忍者，專直之錐也；憤竭者，倚天之劍也。有、無二無，無二亦無，謂直有一有，不知有無也，可死生駒息耳，曷足道哉？已無生死，又何不可為哉？可而不可，不可而可。出為無為，則為出於不為，萬即一，一即萬，神與跡不二矣，何斷何別？庖丁、輪扁，皆無為為也。因二以濟，握天符乎何有？今而後儒之、釋之、老之，皆不任受也，皆不閱受也。跡者不信，不必與語；神者，專己守殘，而不欲其全，此為可慨。何不曰天地大矣，或亦當有此無用之用，如新考河源吐蕃，與河源大雪山等，金魚火鳥，增益二千五百星者乎？姑一聽之，庸何傷？」¹¹⁶藥地此說謂道德、事功、學問、文章四者分則易偽，其中唯學問之真否分毫莫掩。且不必上上者為然，凡淹洽者、疎漏者、博能約者、博未約者、統博約者，皆是。故聖人藏「何言」於行生，寓「罕言」於雅言，不唯可以化人、養人，亦可以深造。此說將「夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道不可得

¹¹⁶ 同前註，頁 73-75。

而聞也」¹¹⁷之意，專於「學問」一途發揮。此一觀點，顧亭林書中亦有近似之言。¹¹⁸唯藥地此處發明學術共業，有一新出之義，謂：聖人唯立中道而懸其高者，以學傳神，跡偏於下而達於上，神遊於下而上無上。此一設施，令上、中、下各種根器之人，皆得其化，皆得其養，亦莫不可以深造而自得。對於中、下根人言，官肢效功，而不知帝力；對於上根人言，則因弊救病，可以代明錯行而無不可。若然，則「以禪激理學」可，「以理學激禪」亦可，「以老救釋」可，「以釋救老」亦可。一切總歸於直天地之氣，見天地之心，慎、勞、通、變，厚載以不息，神、跡不二，直有一有，不知有無，若是則謂之「天符」，謂之「神化」，謂之「真宗」。以是而別三教，其於因二以濟，握天符者言，則儒之、釋之、老之，皆不任受，亦皆不闕受，並三教之門徑，亦同隨而同泯。藥地蓋以是而為學術解。

至於造成藥地急迫感之第三項，有關藥地對於學術未來發展之期待，此一項之思惟，前二項已略見意，而藥地亦尚有更屬宏觀之論點。藥地曰：「孔子自一貫、無言數章外不當有言，詩書禮樂之刪述，何為此宿瘤鼠瘻哉？自明者視之，詩書禮樂即聖人之正寂滅道場也。以為善世立教之苦心者，猶未在此也。若不知此，何以為悟？不過護其所便，而隴斷門庭耳！道德、文章、事業，猶根必幹、幹必枝、枝必葉而花。言掃除者，無門吹囊之燭煨火也。若見花而惡之，見枝而削之，見幹而斫之，其根幾乎不死者？核爛而仁出，甲坼生根，而根下之仁已爛矣。世知枝為末而根為本耳，抑知枝葉之皆仁乎？則皆本乎一樹之神，含於根而發於花，則文為天地之心、千聖之心，與千世下之心鼓舞相見者，此也。」¹¹⁹此段引文，藥地之所以謂詩、書、禮、樂即聖人之正寂滅道場，遽視之，論若難解，其意實在諷言孔子後標榜儒術者，支離其學而未能通神，故於下學而上達之義，未能深透。而自其所理解於孔子者表之，子之所以欲「無言」而又自謂「非博學乃一以貫之」者，實乃合幹、枝、葉、花為一體，以其一生為天地一大文，故可與千聖之心鼓舞相見。藥地此一以孔子之言文、身文為符於

¹¹⁷ 見《論語·公冶長》篇，〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁79。

¹¹⁸ 見〈夫子之言性與天道〉條，顧炎武撰，徐文珊（1899-1998）點校：《原抄本顧亭林日知錄》（臺北：文史哲出版社，1979年），卷九，頁194-196。

¹¹⁹ 見〈道藝〉篇，方以智撰：《東西均》，頁86-87。

天地之心之說，與劉勰（字彥和）〈徵聖〉之說相近，特彥和著《雕龍》，總旨除闡明「文之為德」之重大意義之外，剖明文體流變，乃至析論文學之藝論，方是特殊之著眼所在，而藥地之關懷，則仍在儒學本身整體之發展。依藥地之說，儒術之有核心，在於自證性命，故因道德而文章，而事業，精神之暢發，與天地之氣，合若符節，一旦含根而發花，則文可動於天地，故嘗云「法至於詩，真能收一切法，而不必一法。以詩法出於性情，而獨能盡其變。不以詞害，不以理解，其下語也，能令人死，能令人生」。¹²⁰而其所以結合道德、文章、事業三者，有一可以契合之說法，即是其道、藝、文三者之論。

本文前引藥地說，彼曾謂：《易》一藝也，禪一藝也。七曜、四時，天之藝也，一切成能皆藝，而所以能者道也。且謂盡兩間是大圓鏡智，盡兩間是閨閣中物，但知知解起處，即用知解為儔侶，谷響春風，何莫無非乘天之游？若然，則以「生即無生」為證道，「學即無學」為明理，而以「一切法法而無一法」為盡詩「隨生死、超生死」之用，亦豈非亦是其一種交、輪、幾之善法乎？而就三者之相較言，通晝夜、知終始，必俟深造者自得。而修詞立誠之教，可以一張一弛，外內合致，臞腴互適，流峙相鮮。故安置賢知、愚不肖共此苑囿，可以各自嚙嚙，雖若迂闊、繁瑣，而人皆有安生奉法之樂，¹²¹則亦足以節宣其氣，而漸漬於不識不知之則矣。¹²²藥地之重歌詩而通詩法於無法之法，正有其甚深之義。

以上論述藥地有關中國學術發展前景之基本關懷，且於陳述其觀點時，描繪藥地對於學術應有規模之一種想像。此種想像，不僅曾宣示於其提出之具體之學術主張，且亦有時表現於其所從事之寫作中，為特殊之展衍。藥地所著書，今可見或可考者，計有：《通雅》、《物理小識》、《藥集》、《東西均》、《象環寤記》、《方子流寓草》、《浮山文集》前編十卷、《後編》二卷、《別集》二卷、《禪樂府》、《藥地炮莊》、《正協》、《五老約》、《四韻定本》、《稽古堂文集》、《膝寓信筆》、《博依集》、《易餘》二卷、《會宜編》（又名《性故》）、《一貫問答》、《冬灰錄》、《醫學會通》、《內經經絡》、《愚者智

¹²⁰ 參註〈4〉。

¹²¹ 見〈道藝〉篇，方以智撰：《東西均》，頁82-83。

¹²² 借〈道藝〉篇語，同前註，頁82。

禪師語錄》、《合山樂廬詩》等，¹²³就其現存者觀之，大要可歸為考訂、訓故、醫理、¹²⁴音韻、¹²⁵易數、敘記、詞章、論著、答問、語錄諸類。

而若以處理之議題與方法而言，則約略可歸為兩類：一屬「質測」，一屬「通幾」。針對此兩類，藥地於其方法與議題層次上之差異，蓋有充分之自覺，藥地云：「宓山子曰：因地而變者，因時而變者有之，其常有而名變者，則古今殊稱，無博學者會通之耳。天裂孛殞，習壤水鬪，氣形光聲，無逃質理。智每因邵、蔡為嚆矢，徵河、洛之通符，借遠西為剡子，申禹、周之矩積。古人神明間出，不惜旋漏而且言之，自護則不必言矣。常統常變，灼然不惑。治教之綱，明倫協藝，各安生理，隨分自盡，中和易簡，學者勿欺而已。通神明之德，類萬物之情，易簡知險阻，險阻皆易簡，《易》豈欺人者哉！或質測，或通幾，不相壞也。」¹²⁶文中所謂非因時、地之變而遂無之所謂「常有」之學，依其成立之基礎言，一為議題之明確性，與其所涉及之理之可以成為知識對象之「可認知性」，其綜合之結果，即荀子所謂「所可知」；而另一則是人之可辨識知識之認識力，即荀子所謂「以知」。而其所以出現，則是出於人自然而有之求知之欲。至於其實然發生，則涉及不同之時、地，故其名屢變而古今殊稱。特人未能檢別產生「知識」之普遍基礎，與建立「學術」之特殊條件，故不能通得其義。唯博學而識真者，乃能會而通之，成其一貫。¹²⁷在此意見中，藥地不唯展現一種跳脫中

¹²³ 有關地藥之逸作，及誤題為藥地所著書之書目，參見蔣國保：《方以智哲學思想研究》（合肥：安徽人民出版社，1987年），頁110-117。

¹²⁴ 藥地之精研岐黃，初得之庭訓，後則因自學而得其條貫。大要而言，其論治醫之要領，依其父言，必於運氣、經絡、脈理、病能、藥性、醫方，皆通其常、變，歷證而驗之乃得；至於仲景經方與金、元四家，則應相輔而不偏取。見〈醫學序〉，方以智撰：《浮山文集前編》，卷三，頁41，總頁222。

¹²⁵ 藥地之論音韻，謂：有自然之音，有畫一之書，所宜折衷者，當隨自然之聲變，而不必如吳才老（棫）取宋人之叶、楊升菴（慎，1488-1559）徇漢讀之異。且曰：音有定而字無定，切等既立，隨人填入（見〈字韻論〉，方以智撰：《浮山文集前編》，頁34-35a，總頁218-219），切等亦與象數相表裡（見〈象數〉、〈聲氣不壞說〉二篇，方以智撰：《東西均》，頁102、111）。

¹²⁶ 見〈物理總論〉，方以智撰：《浮山文集前編》，卷六，頁37b-38a，總頁288。

¹²⁷ 藥地云：「攷測天地之家，象數、律歷、聲音、醫藥之說，皆質之通者也，皆物理也。專言治教，則宰理也。專言通幾，則所以為物之至理也，皆以通而通其質者也。」見〈文章薪

國以「學術」總括「知識」之學統觀，且於其中確立一種以「質理」為核心之知識觀。此所謂「質理」，就其存在之性質說，乃由質、推之法而於「一切現成」之生成法中求得。於此，藥地自謂乃「因邵、蔡為嚆矢，徵河、洛之通符，借遠西為剡子，申禹、周之矩積」，有其藉象數之新詮而建構之宇宙生成觀，以為其會通東、西之學之基礎；前文已詳。而就學術之展現性而言，藥地之言，由於已跨越中國傳統學術觀念之框架，將西學中屬於近代之「科學」觀與「知識」觀納入其哲學系統內，故有極重要之意義。

此處所謂藥地之言，將西學中之「科學」觀與「知識」觀納入其哲學系統內，乃屬於「近代」性質，有一重要之點，在於藥地並未將「科學」與「神學」作出任何意義之連結。¹²⁸而究論藥地之所以得以輕易迴避西方學者對於如何解決兩者間或存在「不一致」之難題，有一重要原因，即是前所論及藥地辨「因」於「理」時，所採取參合儒義之「天德」、莊老義之「自然」與西法所質測之「物理」，而又出以己意為之統緒之一種系統化之哲學觀點。且對於藥地而言，以象數之論綜括質測之學，雖言乃立基於「方便法不離於生成法」之論，然方便法之智慧與質、推之法運用者不同，故質測、通幾，乃各有苑囿；建構完整之形上之學，並不即立基於所謂質測之理。亦即因此，故以質測而言，事事皆須專門，為其學者，不惜旋漏而且言之；不必自惜，亦無全能。而通知常統常變者，則灼然不惑。凡治教之綱，明倫協藝，各安生理者，皆隨分自盡，中和易簡，學者但能通幾而勿欺，則可通於神明之德。所謂聖人「類萬物之情」者，以此。此二者之並行，即所謂質測、通幾之不相壞。

正因藥地論學有此質測、通幾之兩層，故其分別學術之方，又立有嚴、活二法。藥地云：「公因之中，受中最靈，人獨直生，異乎萬物，是知天地貴人。此推理、質理，以象數徵之益信者也。是則因有象數之人，而後推知未有天地前公心之理，則天地間之象數皆心也，外皆是內也。斥象明心，此破執入門之粗法；因象而知無象，則無象之理始顯，因象有數，有數記之，而萬理始可析合，則象數乃破執之精法。人謂廢之然後為虛玄，不知象數即虛玄也。斥象明心，止能言無理之理，謂理無一定云爾。」

火)，方以智撰：《通雅》，卷首三，頁16b，總頁51。

¹²⁸ 中國性理思想之是否亦具有廣義之「自然神學」(Natural Theology/Thodicy)意義，曾於十七世紀之歐洲引發討論，馬勒布郎士(N. Malebranche, 1638-1715)與萊布尼茨(Gottfried W. Leibniz, 1646-1716)即是其中極著名之例。

今汨隴以天地人之象數，始能於無理之理自立自破，於無一定之云爾中，定出一定之云爾，則善表虛玄、以不變易貫變易者，莫妙於象數矣，尙忌之而廢之乎？」¹²⁹此因人能推知象數之理，從而確言未有天地前公心亦有象數之理，¹³⁰而以人之靈明爲出於公因之中。此種循環之證，乃藥地參合西學與三教後而爲之一種「自證」說。而其以象數爲於無一定之云爾中，定出一定之云爾，乃「破執」之精法，則是明白欲將學理中「萬理析合」之法，作爲破執之方。此種合「靜」、「動」於一之知識論觀點，既建復掃，有「實」之嚴，亦有「虛」之嚴，誠可謂法之嚴者。此爲一種。凡藥地所示有關形聲物理訓義之學，皆屬此類。

另一種，則是於隨、泯之統中，以「隨其名字」之「無相相」，破見、破識、破執，而大明其「所以」之活法。所謂「所以」，乃於天地之顯用處，指言其所以爲用之質實，故曰：「人之有心也，有所以爲心者；天地未分，有所以爲天地者」。¹³¹而就藥地之說言，見理而以名字表之，凡有所詮即有所執，詮之而成理，習之、尊之者不斷，以詮破執，而詮又成執，非盡通有因、無因之爲大因、公因，相反相因，公因即在反因之中之理，即是身陷古今文理名字之海而不得出。故隨名字而尊名教，隨名字而言心宗，隨名字而言自然、理氣，皆是各因其因；必當以「無相」相，乃得「隨、泯同時」義。否則各尊其名，不免各護門庭，膠理成障矣。

至於由隨而泯，翻破一上，因彼、此之相因、相備，而得公因即在反因之中之理，則理不障理而心不障心矣；可以合出世、入世爲一。故藥地云：「學至於學天地，蓋莫可徵於天地也。《易》者，徵天地之幾也，日月、魂魄之率也。子思題乃祖之像讚，惟有繪天地而已矣。一切唯心而不能徵天地，又謂徵天地爲向外馳求以穿其肉心者，此真所謂一往不反，迷於一指者矣。向外馳求病矣，向內馳求非病耶？內外馳求病矣，內外不馳求非病耶？華之發也，春在其中；其未發也，春不在其先乎？所以爲華者，即所以爲春者也；所以爲心者，即所以爲理、所以爲氣、所以爲太極、所以爲自然者也。明心者，明此無善惡、不生滅之心，適用其善統惡之心；養氣者，養此無清濁、不生滅之氣，適用其清統濁之氣；窮理者，窮此無是非、不生滅之理，適用其是統非

¹²⁹ 見〈象數〉篇，方以智撰：《東西均》，頁101。

¹³⁰ 藥地曾言：「混沌之先，先有圖書象數。」（同前註，頁105）

¹³¹ 見〈所以〉篇，同前註，頁106。

之理。明至無可明，養至無可養，窮至無可窮，則又何心、何氣、何理乎？又何不可心之、氣之、理之也乎？既知生即無生矣，心即無心，又何異於理即無理、氣即無氣也乎？天以日明，君以政顯，廢日即廢天矣，廢政即廢君矣。談心名家，糞拚理氣，以競詭越，推論而掃人之質論，鬼論而掃人之推論，直是巧言枯樸，忌理之防其肆欲耳！」¹³²藥地此說，謂所以為華者，即所以為春；所以為心者，即所以為理、所以為氣、所以為太極、所以為自然，將種種之因會成一因，而最終將明心、養氣、窮理於究竟處合為一事，而不見有善惡、清濁、是非，亦不見有生滅、境界，可謂已將禪、學與思一併消化。

然此種於隨、泯之統中，以「隨其名字」之「無相相」，破見、破識、破執，而大明其「所以」之活法，究竟功夫如何修演？仍有未明之處。藥地則有一示範之例，即是其所撰作之《藥地炮莊》一書。

藥地之撰作《藥地炮莊》，本因覺浪禪師之付授託屬。其中以莊子為儒學別傳之所謂「托孤」說，立說之關鍵，在於論學有「滯跡」與「通神」之辨，故達理者得以擺落門戶。然既有所托，即有詭詞，且詭詞之有，意在洗心，深造要眇者，如何變化其文，而解剝者又如何抽繹其義，極難措手。藥地雜引百千之說，冠之篇首，注於句下，加批加點，橫列書眉，若解、若未解，異處不予辨，同處不深掘，正是示人以隨、泯之方。尤其眉批部分常作禪語提示，一正、一反，一反、一正，正而又正，反而又反，多有發神之妙。此書之作，在《東西均》後，且為之者十年，其欲以此面目呈現。故立義之外，展示之意，亦不可輕忽。此為藥地學術之另一面。

以上析論藥地對於中國學術發展前景之基本關懷，與有關學術應有規模之期待與想像，乃至在其提出具體之學術主張之同時，彼藉學術撰述所作出之種種展現。相較於此，船山所呈顯者，則有不同。

以船山而論，其所關注於學術發展之焦點，大致集中於四方面：一為理學因良知學盛行後所產生之流弊，以及就船山之認知言，陸王學本身之缺陷；一為明末士風所顯現之一般儒學之發展問題；一為明亡之刺激下，對於中國歷史之反省；另一則是船山對於理學如何成為儒學義理核心之重新思惟。

¹³² 同前註，頁 108-109。

就第一方面言，船山之反對，主要出自其本身對於學者冒認良知、群趨於簡易之疑慮，以及義理上，彼於「心即理」一說之不契。此點船山之立場雖若近於程朱學者，然由於船山對於朱、陸所以致異之關鍵，乃至此一不同所顯現理學家建構其完整之認識論時所遭遇之困難，有其獨特之認識，故不僅船山本人僅是於早、中年以某種程度尊朱，並未嚴格遵守朱子學之矩矱，或明白提出朱子學之旗幟，以與陸王學相抗，船山所展現之理學觀，亦且是一較寬廣之儒學觀，而非一嚴格之「道脈」觀點。就第二方面言，船山對於詞章、帖括，乃至記問之俗學，其意見與當時學者之論點略同。所差異者，船山對於當時儒學之困局，別有一番不同他人之觀點。此種觀點，深刻表現於船山持續經營經、史學，並期待有所突破之努力。就第三方面言，船山展現一種相對於以往儒學者常有之「唯一文明」論而為之一種概括式之人類文明史觀。且配合其思想變化過程中所曾建構之一種動態之生機論哲學系統，¹³³船山亦發展出一套獨特之文明史論；此種文明史論，具有「歷史哲學」之內含意義。至於第四方面，船山則以畢生之力，從事一項重要而完整之形上學改造，並於《易》理之詮釋中，將理學與經學作出具有現代哲學意義之結合。所謂「尊橫渠為正學」之宣示，其實應自船山仍期待「理學成為經學義理依據」之心理與企圖，加以理解。

依上四項，船山之思惟，可謂皆未脫離「以學術之規範性發展思想」之觀念，與藥地之必欲超脫名字之限制之立場不同。亦正因此，故船山著作雖豐，仍多是以「四部之學」之概念為其撰述之導引。就展現性而言，其最突出之點，約有三項：一為依《易》學而辨「乾坤並建」之理；一為依文本而辨莊、老之異宗；一為依史論之方式，精說歷史發展之理勢與其偶然之變合。此三項，皆具有建構學術規範「延伸性發展」之意義；與藥地所展現者不同。

四、方以智、王船山建構論述之根本預設與其致異之根源

以上所論述於藥地、船山思想系統與學術主張之差異，不唯源自兩家所理解於時

¹³³ 關於「動態之生機論哲學系統」之義，參見拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉。文中所謂「生機論」，係據船山之「生氣」、「生理」觀念而說，與一般生物哲學中之 Vitalism，有所不同。

代問題性質之不同，且二人皆係依各人所選擇之價值系統，作為建構其學說之立場。就此一點而言，無論藥地與船山，固仍是明顯底表現出中國傳統儒學以「義理」為導向之特質。唯彼等於理解與探索時代問題之時，皆具有較之宋明理學家依「性理之學」發展儒學，更為清楚且嚴格之哲學傾向；此點顯示中國哲學史之發展，自明中期以後，除義理學之發皇外，另一種強勁之思想潛流。依余之見，此一思想潛流，就表現於藥地、船山二人之樣態而言，不僅具有重要之屬於「近代哲學」之特質，且亦觸及若干「近代哲學」所必將面對之難題。

所謂表現於藥地、船山二人之樣態，具有重要之屬於「近代哲學」之特質，就形上學而言，為一種由靜態轉向動態之趨勢；就認識論而言，則是對於智體之本原及其真正性質之重新確認。相對而言，船山之將「本體」概念分別運用於存有學、宇宙構成論與心體論，從而構築出一多層次之理論，且將道器論之最終基礎，建立於「乾、坤並建」之生機論之上，其意義較偏向於前一層；而藥地之以「智證」作為形上學建構之基礎，一切名言思惟之作用，皆須於「自證」之意義上達成，其價值則較偏向於後一層。

至於所謂二人之思想亦觸及若干「近代哲學」所必將面對之難題，則主要指「存有學與認識論如何於同一系統之內完成，而不陷於牴觸，或循環論證之困境之中」。藥地與船山雖不可謂已充分解決此難題，然二人於其所採行之建構策略中，皆各自發展出同具啓示意義之路向，此點極值得注意。

今為說明以上兩層意義，並於此一論述上，對二人作出進一步之對比，首先選擇說明者，為藥地、船山建構其學說時之根本預設，與其致異之根源。

此處所謂「根本預設」，非專指哲學家於發展其哲學時，有意底，或自覺底，以某些彼所認為「不證自明」之條件，作為建構其理論系統之條件；而係兼指系統外之學者，對於其建構系統之方式加以批判後所得出之理解。

以藥地而言，藥地之系統，就表面而言，其基本之預設，似在其理氣與象數之說，此即藥地所自謂「因邵、蔡為嚆矢，徵河、洛之通符，借遠西為剡子，申禹、周之矩積」者。其說一方面以為未有天地，先有本然之象數，且此象數之系統，具有完整之形式；而另一方面則以為，天地間凡有形皆壞，唯氣不壞，故一則曰：「混沌之先，先

有圖書象數」，¹³⁴一則曰：「人在氣中，如魚在水；地在天中，如豆在脬，吹氣則豆在脬中，故不墜。泰西之推有氣映差，今夏則見河漢，冬則收，氣濁之也。由此徵之，虛空之中，皆所充實也，明甚。人之不見，謂之『太虛』。虛日生氣，氣貫兩間之虛者、實者，而貫直生之人獨靈。生生者，氣之幾也，有所以然者主之。所以者，先天地萬物，後天地萬物，而與天地萬物烟燼不分者也。既生以後，則所以者即在官骸一切之中，猶一晝後，太極即在七十二、六十四中也。於是乎六相同時，世相常住，皆不壞矣，稱之曰『無二』。無二分無斷、無別、事理不二，即如如佛。有、無二無，無二亦滅，特玄其語耳。」¹³⁵然藥地此處敘及之理氣二元說，並非如朱子，止為一合理之構想，而係建立於其特殊之認識論基礎之上。¹³⁶在其理論中，人之受生，因獨得

¹³⁴ 見〈象數〉篇，方以智撰：《東西均》，頁105。

¹³⁵ 見〈所以〉篇，方以智撰：《東西均》，頁107。

¹³⁶ 藥地云：「大氏天、地已分，體從用見，枯求其體者，亦為人執於用；善不勝惡，以偏善矯偏惡，而矯病相執是病，雙掃無著亦病。偏惡之病粗，偏善之病細，無善、惡之偏病至細至粗；惟爽然於善統惡之無善、惡，即能化已甚之偏。然入門何妨用已甚之偏，以勝其偏，而後亦何妨隨所勝之偏？大地平沉，一切皆偏、皆不偏，又何曾見有偏、不偏乎？惡消而善亦不立，不立而善仍可名，不落兩頭，並不落其不落矣。彼執已甚充類之方便，以為死法者，則矯死而後已，而終不悟耳。陰、陽既分，陰陽之習氣即偏；陰陽生五行，五行之習氣更偏。惟天統地而不二者，能生一切偏習氣之物；又能用一切偏習氣之物，以化一切偏習氣之物，而習氣即從先天之至善以俱至，更無復有善、不善矣。」又云：「棲棲三絕，習氣也，說藐之習氣更甚；黑耆勝牡，習氣也，曳尾之習氣更僻；桑麥壁履，習氣也，金矢之習氣更螫。以惡攻惡，惡難盡化，而言殺生以得三反晝夜之平，知而任之，諱任省事，本是惡世，具此惡爐，煉此惡習氣，而受用此惡習氣。必穀甲馘，敵戈鋌，而戰鬥濺血者，將斷滅五行耶？是待古今毀壞而後可。雖毀壞而習氣之種原伏，及第二古今開闢時，此種復發，故八萬四千鞭轡前汗栗馱曰：皆賊盜也。惟神武不殺以治之，知其先則超五行矣。雖然，超五行者不依然五行中乎？三教百家，有開必先，一切不相壞而大成集之，顛倒五行以法製五行，顛倒世界以法製世界，吾則有此藥籠耳。權哉，權哉！誰可與言？」又曰：「慨世人執定字面，末師屈縛科條，故為一吐氣。學者若是死心一番，自能吐氣，不為一切所縛。設非利根，大悟大徹，則往任之，病更不小，故聖人只以好學為言。」（見〈顛倒〉篇，方以智撰：《東西均》，頁54-55）藥地此處通古今毀壞而言習氣生成，且謂毀壞而「習氣之種」原伏，及第二古今開闢時，此「種」復發，其標旨，明是以佛義為本，而特以「五

公因之「中」，故得由推理、質理，而明一切可知之理。是則因有象數之人，而後推知未有天地前公心之理，天地間之象數皆心也，而外皆是內。此種證理說，第一層預設，在於形上義之「心、物一體」；藥地以前所敘及之「所以」之說說之。¹³⁷在此預設下，理氣論之可憑信，基礎在於「智」，而非在於「識」；而其所可憑信之範圍，與其可證之意義，亦皆由智之判分所決定，¹³⁸而非由「質測」；故與執名言為理解之方

行習氣」替換「染法熏習」之說，以溝合之於理氣之論。故知凡其以理、氣為言者，皆是針對天、地既分之條件下，從「用」見「體」而為之說。而亦正因此，凡世人之執用而枯求其體者，依其見，實皆難免於偏囿，因不得不藉他者之見以相破。然即如此，凡以為互矯者，最終乃又相執成病，而所謂雙掃、無著者亦病，總必須矯死而後已。於是而有藥籠。此一神武不殺之藥，由顛倒而法製，依藥地之說，乃以服毒得髓之旨，對治一切妄心煩惱，故云三教百家皆可以一切不相壞而大成集之。藥地之所以不破世論，其故由此可知。唯藥地於文末復云：「慨世人執定字面，末師屈縛科條，非利根，大悟大徹，則往任之，病更不小」，則又將此一艱鉅之任，期待之於利根而能大悟大徹之人。由此附語可知，其學之最終所憑，仍在無上智體之發用，而非屬常義之「思辨」；與一般之哲學不同。

¹³⁷ 此引藥地所謂「『所以』者，先天地萬物，後天地萬物，而與天地萬物烟燼不分者也。既生以後，則『所以』者即在官骸一切之中，猶一晝後，太極即在七十二、六十四中」，乃因心、物之一體，說明智體之圓滿。論者或因藥地曾有「人之智愚，繫腦之清濁」（〈身內三貴之論〉，見《物理小識·人身類》，卷三，頁15a，總頁813）「質而稽之，有生之後，資腦髓以藏受也」（〈人身營魄變化〉，同上，頁24b，總頁818）之語，因而斷言其認識論思想係以唯物主義之世界觀為基礎（說詳夏甄陶撰：《中國認識論思想史稿》，下卷，頁331），而未知彼處所謂「人之智愚係於腦之清濁」者，特指智用之從形氣中見者而言，乃五行習氣之偏至所使然。此種係於氣質醇駁而有之優劣，依前註藥地所謂「天統地而不二者，能生一切偏習氣之物；又能用一切偏習氣之物，以化一切偏習氣之物，而習氣即從先天之至善以俱至，更無復有善、不善」之言，本亦可以依用化用，從而得以從先天之至善以俱至。論者偏取其義，而未知藥地另有「先天之至善」之一層，故有此誤判誤說。

¹³⁸ 藥地云：「盈天地間皆物也，人受其中以生，生寓于身，身寓于世，所見所用，無非事也。事，一物也。聖人制器利用，以安其生；因表理以治其心。器，固物也。心，一物也。深而言性命，性命一物也。通觀天地，天地一物也。推而至于不可知，轉以可知者攝之。以費知隱，重元一實，是物物神之深幾也。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，小而草木蟲蠕，類其性情，徵其好惡，推其常變，是曰『質測』。質測即藏通幾者也。有竟掃質測而冒舉通幾，以顯其宥密之神者，其流遺物。誰是合

式不同。¹³⁹而第二層預設，則在於智體之圓滿性。藥地取義於唯識學中所標示之「藏識」義，以之為直得公因之「中」，故有「讀書知見助阿賴識」之說。而因有此義，彼所謂「經隨、泯而通幾」之說，始有可能。藥地蓋即以此兩層預設之連合，為其架構獨特之論述系統之依據。前論曾謂藥地之說，非主「思辨」，而主「智證」，其原由即在於此。而推究藥地所以有此兩層預設，則應出自一種價值之信仰；此一信仰，對於藥地而言，即是確信以無分別智可以盡知一切差別，而無涯之道藝，足醫古今無涯之生累。¹⁴⁰因而就學人而言，盡古今即是本體，盡古今即是功夫。藥地所以視三教為可通，關鍵在此。

至於船山，其構築系統之方式，則明顯與藥地不同。船山雖亦重視認識論之議題，且以之作為檢視理學哲學基礎之導引因素。然對於船山而言，儒學有擴張義、有核心義，核心義仍在確立人居於自然中之地位；至於人之存在可能與存在樣態，是否即預涵於宇宙實體存在之目的性中，則並非其所堅持。故對於船山而言，以「面對存在」之方式確認存在，並以此作為一切價值之基礎，為其第一項必有之預設；在此意義上，船山拒絕探索一切「超越現實存在」之存在可能。第二項預設，則是確認人精神存在之自然性與合理性，並依此而強調「文明」設置與變通之重要性。船山此一立場，主要之預設，係安置於有關心體與其作用之論述中，並不將心體之「整體性根源」直接上溯於道體，亦不將精神存在之自然性與合理性，以「圓滿性」之方式說明。前論船

內外、貫一多而神明者乎？」（《物理小識·自序》，頁1，總頁742）藥地此處辨「物」，以「物物、神神」為言。「物物」者，以物觀物，故曰天地皆物；「神神」者，合內外而貫一、多，故曰天地亦一物。其說既取「重玄」，亦取「一實」，此兩者於對立面而言，雖若以虛、實相破，然同時亦即是以虛、實相立。其所以得以如此不落一邊，一切皆因寂、感之蘊，得以於考究故實之中，深究其所自來。故同一「格物」之說，可區為測知、推知，乃至「以知攝所不知之知」之多重層次。藥地此一認識論立場，不廢物亦不執於物，與常義之唯名論、實在論皆所不同，宜仔細辨明。

¹³⁹ 藥地所以於前引「有、無二無，無二亦滅，特玄其語耳」句後，接言「慈湖（楊簡，字敬仲，1141-1226）所守之『無知』，文成所標之『良知』，即真常、真我之易名也。隨流見得，不落有、無，吾何妨以貫虛於實；即有是無，遮照存泯，同時俱鎔此一味之中道法界耶？」（〈所以〉篇，方以智撰：《東西均》，頁107-108），即是因此。

¹⁴⁰ 「無涯之道藝……足以醫古今無涯之生累」，語見〈全偏〉篇，方以智撰：《東西均》，頁69。

山一方面維持理學家《易》《庸》並重、並說之傳統，一方面卻將《易傳》中「一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性」一語，分段說之，即是出於此種理論需求而發展之結果。至於配合於此而有之文明論，船山則是強調「人」作為存在主體之殊別性與可變易之創造性，以及「社會群體」作為文明載體之歷史性；在此意義上，船山企圖重建儒家倫理學與歷史哲學之理論論述。第三項，則是屬於宇宙動態發展中「本質性動態平衡」之預設。¹⁴¹亦即由於船山既將「本體」之概念，分別運用於存有學、宇宙構成論與心體論，而又不以理學之傳統方式，將道體與心體於形上層次，說之為一，

¹⁴¹ 《易傳》之將乾、坤之德分屬「知」「能」，對於近代哲學具有「可能之啟示性」，此事即在十七世紀之歐洲哲學家亦曾出現影響。如萊布尼茨於其著名之「單子論」中，區別不同層級之單子，且有「受造單子」、「自存單子」之分，或「統領單子」、「附隨單子」之分，並於各單子之上又有所謂「一切單子之單子」(the Monad of monads)之設立。萊布尼茨此一單子說之建構，結合目的因與動力因，當時學者即頗有疑其曾受中國理氣論，乃至陰、陽變合說之啟示而獲致者（關於萊布尼茨透過傳教士，如白晉〔Joachim Bouvet, 1656-1730〕等之介紹，從而接受《易》學影響之傳記線索及相關問題之探討，參見 E. J. Aiton, *Leibniz: A biography*〔Bristol-Boston: Adam Hilger Ltd., 1984〕；關於萊布尼茨在其《論中國人之自然神學》書稿中所解釋之理學觀念與其自身哲學之比較，參見 David E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*〔Honolulu: The University of Hawaii Press, 1977〕）。至於萊布尼茨與克拉克（Samuel Clarke, 1675-1729）間經由往返書信所論及之所謂「預先調和」（harmonia praestabilita）說，其中則更有一重基於現代議題之困局而求解於哲學概念之企圖，其發生之背景雖與船山不同，然二人思惟中若干注意點，仍有所近。唯對於船山而言，其所欲「解構」者，猶不止於一完整之「先在之理」，而係欲將整個「本體」之概念，徹底予以「動態化」。故依船山最終之主張，陰陽分劑調和之出現，於先天部分，僅存在「調和之可能性」，而不存在「調和之先構性」。所謂調和分劑，實際來自陰、陽實然之互動，即所謂「摩盪」；其間存有「偶然」與「雜然」之因素在內。船山此種思惟之指向，較之萊布尼茨，實更貼近於此後西方哲學所積極探測之方向。而二人間之對比，則一方面顯示近代哲學急於脫離中古形態之一種普遍趨勢，另一方面亦顯示東方古代哲學內部，確具可與此一近代趨勢契合之條件，且亦即在此一條件之啟示下，中國哲學具有獨立發展之可能。嚴復（字幾道，1854-1921）以下中國以「演化」觀為論述核心者，雖無一致之論，然多由陰、陽之論推說質、力，或則由「生幾」之說，為中國之氣化論造作新詮，此一路徑，溯其原始，則於十七世紀已見萌蘗，並非肇自清末始然。

則在其說中，宇宙構成論與精神存在論之兩層哲學，必應另有貫穿其間之一種理論因素，使之達成「維護價值」之目的。船山之於陰、陽之化中，說出「分劑調和」之宜，即是欲以滿足此一立論需求之預設。在此預設中，「分劑調和」之達成，雖出於陰、陽之摩盪，有其適然，亦有其無從預知之歷程，然如於陰陽整體之存在中，本無此「分劑調和」之宜之可能，則偶化中，亦將無何「分劑調和」之宜之有。若然，則「人」之存在，亦將失卻建構價值之真正依據。特此「本質性動態平衡」之見有而守恆，依船山之見，乃必於動態中因陰、陽之互動而見，而非有一預存之「法則之體」為之實然命化，故論者亦不當即以靜態之「理」字說明道體。¹⁴²

以上所解析於藥地與船山之諸項預設，若依其成為二人所視為無可質疑之理論前提，因而成為構築其基本立場之基石而言，皆出於其有關「價值」之信仰。此類非關工具性價值之「價值信仰」，就其根植於中國文化之傳統論，約有五種形態：第一種形態，係以有關人性「先天之善」之信仰為核心，並以此作為建構其宇宙構成論以及文明論之基礎。其代表者為儒家流派中之「性理論」者。第二種形態，係以自覺之生命主體為核心，確認「存在」本身之整一性，並信仰人之自身足以超越自我意念或潛在意識所施加於自身之束縛，從而達至「既在境」亦「不在境」之「既離亦合」之狀態。其代表者為莊子。第三種形態，係以識力之運用，作為展現自我之方式，並以深掘精神自我所潛藏之無窮智慧，作為淨化其自身之基礎。其信仰之核心在於智體。此種形態，主要由大乘之佛法所宣示。第四種形態，係以經驗與觀念化之價值作為思辨之基礎，從而確認「人」處於天地中之獨特地位，乃至基於歷史自然發展而構築之文明。其代表者為儒家流派中之「名器論」¹⁴³者，如荀子。第五種形態，係以現世性價

¹⁴² 亦即因此，船山對於藥地與其子留心西法中所謂「質測之學」，雖知之，且亦同意「格物」之「即物窮理」唯質測為得之（見《搔首問》，《船山全書》，第12冊，頁637），然對於西法之質測，則並未顯示若何重大之興味。其論中不唯於藥地盡廢氣盈朔虛改以中氣分十二節而罷朔閏之說不愜（說詳《思問錄·外篇》，《船山全書》，第12冊，頁460），甚且謂西法之可取者，唯「遠近測法」一術，其它皆剽竊中國之緒餘，而無通理之可守（同書，頁439）。與藥地之態度，可謂迥別。

¹⁴³ 此處所特為標識之所謂「名器論」，主要之核心命義，約有三項重點：一在確認依名言而為之思辨，具有規範議題以及評判思惟之有效性；一是確信經歷史經驗證實之人文制度，具

值為導向之習俗信仰。其內容不拘一體，既包括具有較明確之宗教形式者，如道教中之若干派別；亦包括不具宗教形式者，如祖宗之信仰；有時亦包括寬鬆之宗教形式者，如其它地域性習俗信仰。此五種形態，就其來源而言，則可歸屬於所謂「三教」。至於非屬此三教之範圍，則尚有其它流傳於中國之宗教，包括回教、摩尼教，以及明中、晚以來頗為學者所重視之天主教。藥地與船山之價值思惟，蓋即是於此文化之環境中進行，並作出其選擇。其中船山之選擇，屬於第一類型，極為明確；較難分疏者，為藥地。

前論曾謂藥地之以「智證」作為形上學建構之基礎，乃本於「智體圓滿」之概念，此一概念明顯出自佛家之說。故如藥地不具真實之佛教信仰，而僅是借用其說，則勢必對於智體之所以圓滿，應作出與其系統配合之說明；且此說明必須於內部之架構中完成，而無法僅是沿用其它學術系統所有之觀念。如然，則藥地仍須如船山般，回復於理學內部有關認識論之爭議，妥善加以處理，否則難以成說。

藥地之是否具真實之佛教信仰，¹⁴⁴除詮釋者須依自身之理解加以判斷外，有一可為藉證之線索，即為覺浪與藥地間之付法關係。覺浪記藥地皈依事云：「予今年倚杖天界，無可智公從生死危難中來，皈命于予，受大法戒，乃掩關高座，深求少林服毒得髓之宗，披吾參同燈熱之旨。……予時歸博山、武夷，掃二先師之塔，特潛為別。予因囑之曰：『聖人無夢不能神，大海無波不生寶』……」¹⁴⁵文中明謂藥地之依覺浪，

有可信賴之工具性，且主張其原理應予講明與維護。而第三項，則是不認為宗教或高層次之哲學，具有否定、或相對化以上兩項原則之效力，亦不具有進行討論時之優先性。歷代之宗儒義者，倘非刻意講求心性、性理之學，或兼通其它外學，則以歸於此類者居多。

¹⁴⁴ 藥地之於國變後披緇，是否至終皆僅是不得已而逃禪？或後亦真實皈依？識之者見多不一，大抵儒學者多主前說。如船山即謂藥地雖主青原，其行已固有所存主，非溺於異端者可比（見《搔首問》，《船山全書》，第12冊，頁635），施愚山（閩章，字尚白，1618-1683）亦謂藥地非僧而以僧老，其於儒言儒行無須史忘，當是有所托而逃（見所撰〈吳舫翁集序〉，收入〔清〕施閩章撰，何慶善等點校：《施愚山集》〔合肥：黃山書社，1992-1993年〕，第1冊，卷五，頁94-95）。然此事關鍵，心、跡具涉，就佛門受法者言，世、出世間，雖可並說二諦義，在家、出家戒律則有別，故一旦具足其禮，誠、偽必有不可掩者，辨其言談，自有可以「見真」之處，但當細心求之而已。

¹⁴⁵ 參註〈16〉。

曾受大法戒，而文中所指言「深求少林服毒得髓之宗」者，與藥地《象環寤記》所記之辨義，亦合符節。更要者，本句下另有「披吾參同燈熱之旨」，則顯見藥地固嘗受法於覺浪，非僅止受戒而已。所謂「參同燈熱」，蓋即是覺浪座語中所謂「揭開法藏融凡聖，放出光明照古今」¹⁴⁶之心訣；前半扣合「參同」，言一乘，後半扣合「燈熱」，¹⁴⁷

¹⁴⁶ 語見覺浪道盛禪師示講，記室侍者大樞、大英同錄：《覺浪盛禪師嘉禾語錄》，收入《明版嘉興大藏經》，第34冊，頁3b，總頁808。

¹⁴⁷ 覺浪云：「佛祖教人明心見性之旨，即《大易》『寂然不動』之宗也。寂宗非徒以寂靜也，真性存焉。〈復〉卦先王至日閉關，后不省方，商旅不行。蓋以表神守中，則氣與形俱靜定而無紛擾也。養火、伏火、藏火、尊火，如爐鼎之養真丹，則妙於火候之有在耳。……所謂法界聖、凡同此心造，要當辨其邪火、真火為可傳也。能知性火真空，性空真火，則知莊生之薪盡火傳。吾佛以燈傳為命續，有秘旨哉！」又曰：「華嚴法界，以善財童子最初發心，獲文殊根本智。乃至遍參五十三善知識，得差別智，以行普賢願海，未復從彌勒彈指，歸毗盧樓閣，蓋始終不離此剎那際三昧也。童子者，少陽，火之精也。即最初一念無分別之心也。文殊者，太陽，火之純也。即全體根本無分別之智也。普賢者，即取〈坎〉填〈離〉之果行育德，而成其差別行，以範圍天地而不過也。夫以無分別之初心，悟無分別之本智，而入一切差別行海，收攝群機而歸本性，所謂終日差別，而未嘗分別者，是處處得還此一畫之根源也。於此悟得，即知復初即善財不遠之初心。……以乾智生之，以坤行成之，而歸覺性毘盧，即合陰陽而歸太極本體也。善財末後從彌勒彈指之一畫而入樓閣者，正是始終一畫，初心乾慧不越一剎那際，以獲末後純乾之金剛慧，而一生圓成佛果矣。」又曰：「如《法華》之眉間白毫相光，火之宗也。日月燈明佛，火之體也。妙光法師，火之用也。文殊入龍宮，拔龍女，出娑竭海，呈珠於佛，向南方無垢界成佛者，正是取〈坎〉填〈離〉，為轉女成男，以出陰還陽而成正覺也。聊且折攝，如火之可分可合耳。若悟分即是合，則世法出世法，不離一心之畫。所謂是法住法位，世間相常住者，理氣象數，原自不昧。心外更無別法，法外更無別心。」（〈尊火為宗論〉，見道盛禪師示講撰文，門人大然、大斧、大中、弘智較：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷十九，總頁697）覺浪此論入藏，其書初刊時，參校之者，藥地亦在列，且有跋文，語中引三一老人之言相證，並謂即其父中丞公所撰作之《易編》亦可與之回互發明。則此說自關重要。覺浪之論，今若粗分之，約可有三層：其一在以「火」為生生不息一畫之真陽，此火藏神於萬物，而又能生出萬物。其二在以「心神之火」為智，由少陽最初一念無分別之心，以至成就太陽全體根本無分別之智，最終合陰陽而歸覺性毘盧，獲純乾之金剛慧，皆不離此火之體、用。無論佛之智光、相光，乃至宗門傳燈之法嗣，胥是一火之分合。其三，法界聖、凡同此心造，要當辨其真、邪。能知

言無礙，乃本於洞宗青原一脈付受之旨。¹⁴⁸且以覺浪之所見而言，執事固迷，契理亦

性火真空，性空真火，則知「火傳」之義。而守中之要，則須有火候，故養之、伏之、藏之、尊之之功不可廢。凡覺浪所謂「燈熱」之旨，即應於此第三義求之。

¹⁴⁸按，《古尊宿語錄》卷十六〈雲門匡真禪師廣錄中〉載：「舉雪峰（822-908）云：『三世諸佛向火焰上轉大法輪。』師云：『火焰為三世諸佛說法，三世諸佛立地聽。』」（見〔宋〕蹟藏主編集，蕭萐父〔1924-〕等點校：《古尊宿語錄》〔北京：中華書局，1994年〕，上冊，頁284）而藥地於示眾時，亦嘗引此言以為據，其堂上記語云：「鑄燧堂示眾陽燧鏡，能於空中取火，然古人必於冬至鑄之，此豈無謂耶！滿空皆火，惟此燧鏡，面前上下，左右光交處，一點即燃，夫豈無謂耶！杖人有五行尊火之論，金木水土四形，皆有形質，獨火無體，而因物乃見。吾宗謂之『傳燈』，豈無謂耶！雪峰曰：『三世諸佛在火燄裏轉大法輪』，玄沙（835-908）曰：『火焰為三世諸佛說法，三世諸佛立地聽』，藥地則曰：『土竈茶鑪，油盞香爐為火焰，現三世諸佛，三世諸佛吐舌笑』，且道：『雪峰鑄燧，玄沙鑄燧，與藥地鑄燧，還有先後顯密也無？』若於這裏會去，原自一燈千燈，愈分而愈不窮。如或未然，滿空皆火，尚且不知，又如何會得取火？又如何會得用火？又如何會得藏火耶？家家門前火把子，反來燎卻面門，如何近傍！今日特題『鑄燧堂』，為諸仁者發機，果然當下銷鎔，金剛體露，不則，隨各人自己煅煉去，亦不相孤負也。」（〈示眾〉，《青原愚者智禪師語錄》，卷二，頁2，總頁826）然則所謂「火焰」之說，本禪門「青原下」自雪峰後所固有，非始覺浪。藥地所引玄沙師備語，未見其語錄，或係藥地誤記說者；即不然，玄沙師備與雲門文偃（864-949）俱受法於雪峰義存，故說同一貫，仍可用為證據。特覺浪之言尊火，乃合「純粹無形之火」（此處「純粹無形之火」〔pure invisible fire〕一語，借巴克萊大主教〔Lord Bishop George Berkeley, 1685-1753〕用詞〔詳 George Berkeley, *Siris: A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries Concerning the Virtues of Tar-Water and Divers Other Subjects Connected Together and Arising One from Another*, London: printed for C. Hitch and C. Davis, 1744, §152, pp.69-70〕，與藥地子中通所附釋「有形之火，水所克也；無形之火，乃水所生」〔〈火與元氣說〉，見《物理小識·人身類》，卷三，頁20a，總頁816〕之言「無形之火」，雖有關連，層次不同）與「發現於五行之火」，將之縮於《易》理，從而一改前人所曾有之「天一生水」以陰先陽之說，而有「取〈坎〉填〈離〉」之論（〈尊火為宗論〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷十九，總頁696），故藥地於其論後，乃附跋語以闡之。至於藥地此語所謂「雪峰鑄燧，玄沙鑄燧，與藥地鑄燧，還有先後顯密也無」云云，若就「鑄燧」事言，「陽燧以取火」自魏伯陽《參同契》（引文據朱熹：《周易參同契考異》，收入《朱子全書》〔上海：上海古籍出版社，2002年〕，第13冊，頁553）以來，本有「辟陰立正」之義，取以證法，由智而轉，則是前註所明吾佛以燈傳為命續，火火無別而可分之說。其為即後即先、即密即顯之旨，皆可由誠者仁機發

不必即悟，¹⁴⁹其導引藥地，指點靈源，必有歸宗之語，並非浪傳，故自敘之如此。而藥地掩關高座，亦果一夢而得，遂於寤後為記。¹⁵⁰從大處而言，此正一事而兩見，可供取信。

雖則如此，前引藥地於講法之日告示綱宗於其侍子中通、興馨，仍以「三教妙協」為言，曰：「秩序變化同時，即《華嚴》之『行布不礙圓融，圓融不礙行布』，即費、即隱。」¹⁵¹此一僅唱「共學」不特標「會宗」¹⁵²之方式，其意義可分兩方面言之：就皈依宗門者言，會宗之領受，無法而法，本不依位住，參理而化者，自能歸宗，不必特標。而就儒、道學者而言，秩序、變化一時，同隨同泯，亦有實地，雖非即是禪法，亦若可有圓融之影似，可以積漸而進；故藥地乃以「妙協」說之。若是而言，同一藥地實可兩面說之：就其本人言，其所構建之論，無智光不成理、會，須有覺浪之印授，為之點明其真，因而有其「皈依」之義，非空得傳燈之名；¹⁵³而就其自始所展現之學

露會得。

¹⁴⁹ 石頭希遷(700-790)云：「執事元是迷，契理亦非悟」，語見《參同契》(收入〔南唐〕招慶寺靜、筠二禪德合編：《祖堂集》〔臺北：廣文書局，1987年〕，卷四，總頁77)。

¹⁵⁰ 參註〈17〉。

¹⁵¹ 參註〈65〉。

¹⁵² 石頭希遷云：「万物自有功，當言用及處。事存函蓋合，理應箭鋒住。承言須會宗，勿自立規矩。」(語見《參同契》，《祖堂集》，卷四，總頁77)。「物」字或作「事」，然本文下有「事」字，此宜作「物」。

¹⁵³ 清霽齋超永編《五燈全書》列覺浪為曹洞宗青原一脈第三十六代法嗣，藥地則為第三十七代。其書於〈青原下三十七世隨錄〉云：「吉州青原墨歷大〔智〕禪師。桐城方氏子，別號藥地。壽昌上堂，向上不傳，向下文長。何必爭如不必，通身詎若徧身。若作話會，徒辱家風。只如老祖曰：醍醐上味出乎乳，滴水攪中便不成。還曾親過此煅煉關麼？三十棒頭開正眼，何曾傳得祖師心！上堂。與麼與麼，爛泥膠屐齒；不與麼不與麼，逐日鄧林西。與麼中不與麼，不與麼中卻與麼。石人眼不花。揮拂子曰：此事不容近傍，本絕週遮。若是作意矜夸，去之愈遠。直饒毒蛇戴角，乳虎生翼，轉見乖張，得何所益？到不如初發心眾生，一念至誠，卻自塞天塞地，所謂匹夫不可奪志，一步即為千里。雖然，今日因眾請，山僧舉揚第一義諦，且如何是第一義諦？擗。良久喝一喝，下座。覺浪盛嗣。」(《五燈全書》，收入《卍續藏經》〔臺北：新文豐出版公司，1994年臺一版三刷〕，第142冊，卷一一八，頁88，總頁175-176)。

術主張而論，則遵三教者，可以各自取徑會通，不必歸一。藥地之卒，眾議以其爪髮付之法嗣，而以肉身歸於血子，以謂可以儒、釋兩盡；¹⁵⁴即此亦見藥地之為門人弟子所識知，固兼有此二面，不宜偏說一方。

相對於藥地，船山之選擇，不唯極明確，且至終未改。此種價值選擇之差異，二人自始皆甚了然，此即船山得藥地贈書後賦詩所云：「夕陽秋雨各津涘，鳥道別峰許躋攀，西臺江水流清泚，東林菡萏開爛爛」¹⁵⁵之所謂「津涘各異」。而觀船山之以詩悼藥地之猝逝，有云：「何人抱器歸張楚，餘有《南華》內七篇」，¹⁵⁶則船山於藥地晚年之所經營，亦非一無所悉。¹⁵⁷故船山於此之前之曾以詩寄藥地，謂人各有心，婉拒藥地商學之請，¹⁵⁸亦可視之為乃是一種「以不語為語」之示意。

¹⁵⁴ 參見任道斌編著：《方以智年譜》，頁 282。

¹⁵⁵ 〈得青原書〉，《五十自定稿》，《船山全書》，第 15 冊，頁 308。

¹⁵⁶ 〈聞極丸翁凶問不禁狂哭痛定輒吟二章〉，《船山全書》，第 15 冊，頁 357。

¹⁵⁷ 然此所謂知，亦非深有所知，船山《搔首問》云：「青原晚號『極丸』，取一峰『太極丸春』之旨。此足見其存主處，與沈溺異端者自別。顧一峰太極丸中，羞惡、辭讓、是非具足於惻隱之中，而密翁似以知和之和為太和，故深取莊子兩行之說以為妙用，意熊掌與魚可以兼取，兼則不得時必兩失也。」（《船山全書》，第 12 冊，頁 635-636）由此見，船山之於藥地，恐未盡讀其書，即讀之，固亦僅以貌取而未嘗深求其說之分際，故有此「熊掌與魚可以兼取」之浮解。

¹⁵⁸ 船山於《南窗漫記·二九》記此事云：「方密之閣學逃禪潔己，受覺浪記劄，主青原，屢招余將有所授，誦『人各有心』之詩以答之；意乃愈迫，書示吉水劉安士詩，以寓從臾之至。余終不能從，而不忍其纏綿，因錄於此：『藥鑪□□一鑪煎，霜雪堆頭紙信傳。松葉到春原墮地，竹花再種更參天。縱遊泉石知同好，踏過刀鎗亦偶然。何不翻身行別路，瓠落出沒五湖煙？』」（收入《船山全書》，第 15 冊，頁 887）而船山自為之和詩則曰：「洪鑪滴水試烹煎，窮措生涯有火傳。哀雁頻分弦上怨，凍蜂常惜紙中天。知恩不淺難忘此，別調相看更輒然。舊識五湖霜月好，寒梅春在野塘邊。」（〈極丸老人書所示劉安禮詩垂寄情見乎詞愚一往啞吃無以奉答聊次其韻述懷〉，《六十自定稿》，頁 356）。此所錄一贈、一和之詩，關鍵固在所謂「逃禪」，然藥地之逃禪，本出無可、無不可之權（藥地云：「權者，無可、無不可之至衡也。」見〈顛倒〉篇，方以智撰：《東西均》，頁 50），故號「無可」。至於其一旦皈依、受記而主法，則巍然為一方之宗師。船山自謂藥地之招，乃「將有所授」，則藥地之所欲為勸，當猶不止於論「跡」，而更涉「所以跡」。唯此正藥地、船山之分野。船山雖

總括而言，藥地、船山之因價值選擇而分蹊徑，此點一方面顯示中國哲學思惟傳統之一種頗為特殊之「義理學導向」之性質；與印度或西方，皆所不同。另一方面，則是可藉二人之對比，說明「系統性哲學思惟」之存在於中國思想發展中之主要功能形態。有關前者，前論已詳。至於後者，則其要點約有三項：第一項在於說明，哲學思惟之於中國，並未以自身「完整之系統建構」作為持續導引學術發展之不可遏抑之需求，從而對於學者形成一致之壓力；哲學系統之理論建構，多以滿足對於義理學或信仰之支撐而存在。藥地、船山所各別嘗試處理之哲學議題，乃至其所欲建構之系統之於當時，缺乏真正可與對話之學界氛圍，亦難即時為他人所理解，即是一例。第二項在於說明，中國義理學所涉及之基礎建構，涵括各種可能之哲學領域與面相，或至少與之關連。然義理學之於個人之思惟發展中，引動哲學議題，係經由個人之詮釋而定義。第三項在於說明，中國義理學之哲學發展，與時代相關，與傳統相關，與智識階層之文化相關，亦與民族群體之價值系統之維護相關。而以上三項之前二項言，其所以得因二人之對比而顯明，則主要在於二人對應共同學術處境時所展現之哲學態度。

所謂「哲學態度」，就藥地、船山而言，其相近點在於：二人所完成之哲學形態雖不同，其建構之基準，皆在企圖以新的哲學建構之方式，解決其所認知之哲學難題，以維護其所視為重要之價值實踐目標，並將之擴展為融合「知識」與「義理」之學術系統。在此目的之導引下，船山因於儒學之危機而反省於理學者，在於長期以來，理學因於認識論之需求所借用於二氏之學之存有學觀點；尤其有關智體之圓滿性部分。此一反省，顯示以「物類」之立場說「性」，與以「宗教」之立場說「性」，儘管皆可發展出「天人合一」之義理形態，其基礎本不相同，儒家如不欲走入類如陽明之學之將良知之最終之體，直接說為造化之本，則須將理論中所依賴於「超越性信仰」之支撐成分排除。船山之所以以極大幅度改造理學之宇宙構成論與性命觀，即是基於此種

未必真知藥地所以為勸之旨，其詩中所謂「洪鑪滴水試烹煎，窮措生涯有火傳」，以「洪鑪滴水」表試煉，則確是船山自堅其節，且不欲融會之一種宣示。此意與其贊東林顧涇陽〔憲成，字淑時，1550-1612〕時所云「鳥舌無從說鳥夢，人頭定可作人鳴」（〈讀涇陽先生虞山書院語錄示唐須竹〉，見《六十自定稿》，收入《船山全書》，第15冊，頁374），正是同一心跡（船山之慕涇陽，氣節之外，亦在涇陽之不浸淫於佛老與王學〔見《搔首問》，《船山全書》，第12冊，頁625〕）。

思惟之方向。而就藥地言，由於在其所接受之三教會通之思惟下，並不排斥宗教真理之可能，故在其所陳述之學說中，雖並不以宗教之皈依為前提，亦不敘述或說明任何屬於純粹宗教之經驗，然在其「智證」之理論中，可以為一種「智體圓滿」之設論，而不覺立說之困難。二人此種位於同一歷史時刻，各自取徑，卻同出於一種滿足對於義理學或信仰之支撐而營造哲學之立場，可以說明前論三項中之第一項。

以上為有關哲學態度之相近部分，若論及其差異部分，則在於：由於二人建構哲學之取徑與預設不同，其所論述於哲學之相關部門之輕重，乃至於名言陳述之語義界定亦有所差異，因而顯示二人對於哲學命題之是否有效，標準亦非一致。二人間所存在之「可能的對話關係」，係建立於雙方所共同理解之多層次之傳統學術語言。二人同明《易》理，同解《莊》書，同涉佛典，而以各自不同之方式運用或延伸其觀念，或詮解各家思惟方法之多種可能，即是一無法以「同一規範」加以約束之狀態。此種實質選擇之存在，及其引生之結果，可以說明前論三項中之第二項。

至於前論三項中之第三項，則可於二人從事義理學之哲學建構時，其所關懷於中國整體學術發展所設置之論述焦點見之。二人所選擇之學術論述對象與論述方式，並不皆由「哲學詮釋」之需求所決定。此一特質顯示，以單一儒學理念為核心之儒學，與其它形態之儒者之學，皆係以中國特有之智識階層之文化為其基礎；與其它社會所見者，存在性質上之差異。

雖則中國哲學思惟，如此所言，具有頗為特殊之「義理學導向」之性質，此一性質足令「系統性哲學思惟」之存在於中國思想發展中，其功能形態承受限制。然此特就存在於時代思想壓力下之個人言如此，若從思想之集體性互動結果而論，則由於依據所謂「理性」操作之人類哲學思惟，具有極為強烈之邏輯性驅迫力，且對於其自身與群體、自身與環境，乃至自身與文化網絡間之關係，具有必須加以妥善處理以達成和諧與安適，或至少為平衡之潛意識需求，故一思惟之傳統於經歷無數思想者長時期之不斷融會、反芻之後，多依舊能顯現一種配合文明演進之形態上之變化。前論曾謂藥地、船山皆具有某種屬於「近代哲學」之特徵，即是一當事者未必皆知其所以然而然之發展。在此意義上，二人思想所呈顯之時代意義，既有為彼等所自覺之新義，亦有非其所能自知，而須由論史者加以勾勒者。而二人彼此間，若存在一種「思惟對比」之對話性，亦當由此而獲得理解。此下當就此點續論之。

五、方以智王船山二人思想之對話性及其所展顯之意義

此謂藥地、船山二人思想所呈顯之時代意義，有未為彼等所能「自我定位」之重要歷史意義，要點約有三項：其一，二人所思惟之哲學性議題，本即存在於其前之理學、一般儒學與佛學之發展階段中，然最終二人皆以截然不同於以往之哲學結構方式加以處理，且其最後之結論，具有特定之合理性與可伸展性。此項出自同時重要思想家之共通點，顯示原本存在於各形態之哲學系統中之結構原理，由於不斷承受「系統化」與「一致化」之期待壓力，已達至必須「另開生面」之臨界階段。此一嶄新之哲學階段之來臨，其根本意義與性質，雖於二人之說中尚未充分顯現，然透過二人間思想之對比，以及其不同結構間所存在之對話性，可以得出一可辨識之方向。其二，二人對於其所關切之哲學性議題之定義方式，顯示存在於人類心靈深處之恆久性哲學問題之一種不同以往之發展。此種發展，就哲學史而言，不唯引進前所未有之觀念，亦將舊有之觀念加以重新詮釋。其三，二人思想之結構性，存在一新形態之邏輯，此項思惟邏輯之建構，具有導引新哲學持續產生之啓示價值。

就以上所敘三點之第一點論，若先依理學之部分予以梳理，則可為之說明如下：依理學之脈絡言，理學之出現朱子與陽明於理論形態上之分歧，既標識理學之成功，亦標識理學之困難。其所展現之成功處，在於二者之各成系統，各自形成義理實踐之門徑，而又無從調和，且直至藥地、船山之時亦未能解決，顯示無論就哲學之嚴密性言，或義理之精確性言，儒家之性理學者，皆經受此一發展之試煉，而有其可以建立其自身立場之堅實基礎。而其所展現之困難處，則在於二者之無從歸一，顯示儒家雖自始即主張「天人合一」，儒學之初立階段，對於「天人觀」所涉及之哲學議題，主要在於辨說性、命與「人文」之關係，對於宇宙之終極本體，乃至有關宇宙構成論之部分，雖論而不議，並未採取「明確且唯一」之立場，而係以容許其間存在若干模糊或歧異之方式建構其說。此種精其所精而緩其所緩之策略，與先秦當時之名、墨、道三家之哲學形態，可謂皆所不同。而儒家之所以能於特定之文化情境中，以有效之義理實踐方式，確立社會對於「人性價值」之信仰，且於菁英階層取得長久、普遍之支持，與此一建構其義理思惟之方式，有頗為重要之關連。然亦因此，儒家於漢以下，有關此二部分之建設，仍期待一有效之填補。儒學者之所以承受玄學與佛學之刺激與

影響，而終有所取擇於其說，此為根本原因。

而正因儒學於存有學乃至宇宙構成論部分，存在此處所言尙未明確化之理論縫隙，故朱子、陽明得以各成其說，而皆可謂仍是儒學。唯如前文所論析，由於理學有關智體之圓滿性部分，仍未能有效說明其依據，此一未能充分解決之狀態，雖不必然造成義理學之危機，然由於在理學之發展過程中，從事性理學之思惟者，其哲學之系統意識已因種種問題之關連性之驅迫而獲致提昇，故此一難題狀態如仍持續存在，無論朱子、陽明二家之學之任一方，皆將造成立論之侷限，而難於有所突破。朱、陸之爭之於明末以至清初，熾熱而未能有根本之釐清，緣由在此。而藥地與船山，正是於此一理學立論基礎，或說結構形態，必須有所更張之時，各自提出一種解決之可能。

就船山而言，船山之所以自始即不契於陸、王形態之哲學，除義理門徑之選擇不同外，有一核心之義據，即是船山依於其早年所分析於「繼善」、「成性」之分際而建立之實體觀念。此一實體觀念於其所完成之架構中，係以「性爲人之生理，不能離於受生之氣之日化」¹⁵⁹而表現，故無從謂「心」之即「理」。然亦於同一推論之下，「善」、「性」既有命義層級，乃至實質內容之區分，所謂天之「日命」與性之「日成」，皆因氣之日滋之化而靡常，則於人之受生而日長之中，亦當止有「日成之性」，而無不變之「性體」之可言。此一依據物類受命生成、演化而堅持之實體觀念，最終必與朱

¹⁵⁹ 船山「天日命性日成」之說，始見於其撰作《尚書引義》之時，其論云：「夫性者，生理也，日生則日成也。則夫天命者，豈但初生之頃命之哉！……天之生物，其化不息，初生之頃，非無所命也。……無所命，則仁、義、禮、智無其根也。幼而少，少而壯，壯而老，亦非無所命也。……不更有所命，則年逝而性亦日忘也。……二氣之運，五行之實，始以為胎孕，後以為長養，……無以異也。形日以養，氣日以滋，理日以成。方生而受之，一日生而一日受之。……故天日命於人，而人日受命於天。故曰性者生也，日生而日成之也。……惟命之不窮也而靡常，故性屢移而異；抑惟理之本正也，而無固有之疵，故善來復而無難。未成可成，已成可革。性也者，豈一受成例，不受損益也哉！故君子之養性，行所無事，而非聽其自然，斯以擇善必精，執中必固，無敢馳驅而戲渝已。……食谿水者癯，數飲酒者臃，風犯藏者喎，瘴入裏者厲。治瘍者肉已潰之創，理瘵者豐已羸之肌。形氣者，亦受於天者也，非人之能自有也；而新故相推，日生不滯如斯矣。然則飲食起居見聞言動，所以斟酌飽滿於健順五常之正者，奚不日以成性之善？而其鹵莽滅裂，以得二殊五實之駁者，奚不日以成性之惡哉！」（收入《船山全書》，第2冊，頁299-302）

子所完成之「理」「氣」論，有所齟齬。且此一差異，亦將結合於船山所質疑於朱子格物論中所內涵之「智體圓滿」說之要點，故船山雖於中年極尊朱子，於其晚年乃不得不別立宗旨，徹底將「本體獨立、遍在」之觀念，自其「道」、「善」、「性」三層區分之說中排除。¹⁶⁰此就思惟之邏輯言，實亦是勢有必至。然此一並程朱與陸王而一併捨置之說，是否僅是顯示理學發展之既有基礎中，另有一種建造之可能，透過船山而呈顯？抑或船山乃預示一嶄新之哲學階段之到來，而船山殊不自知？前論所以曾辨說船山之說中具有一種「近代」之特質，即是主張於後者。特此一說法，亦並不意味近代哲學之權輿，即肇端於船山之時，或船山本人；余之於此，當另文別詳。

至於藥地，其所思惟於其前之理學、一般儒學與佛學之哲學性議題，則有一全由己見所詮解之角度與觀點，與同時代各個脈絡之一般理解，存在極大差異。其所以致此，一則由於明末出自佛教與儒學觀點之三教合一論，除本身直接之義理目的外，即蘊含有一種，乃至數種，不同於三教內部義理需求之哲學取徑，激活哲學思惟之發展。另外則是藥地面對西方哲學體系與知識觀點時所產生之省思。此項省思，一方面促使藥地以一不同於往昔學界之角度，重新發展一涉及「象」「數」之理論；另一方面，則是藉由藥地之思想建構，初次展示一屬於中國觀點之有關「科學」與「哲學」關係之討論。

船山、藥地二人，一就哲學之需求反思於理學之困難，而終究打破理學傳統之格局，另一則是既欲結合東西雙方學術之各種路徑，又意圖超出整個「學術史」觀念之侷限。此兩者之哲學意識與思惟，無論就形態、方向與實質內涵言，皆可謂截然不同。然由於二人同係奠立於中國當時之學術背景，且亦具有議題方面之關連，如前文所示，因而如兩家思想最基本之架構差異，非由「可融合層次」上之歧異所形成，而係導因於哲學性之終極基本預設之不同，則此項比論所顯示之對比性，即具有重要之發展意義。此一意義在於：如二者於各自之設論下，皆各自成理，而無因疏失而造就之不當衍義，則基本預設本身存在「缺乏適切說明」之境況，必將因對比而凸顯，形成日後哲學思惟所必應處理之核心議題之一。前文所謂「透過二人間思想之對比，以及

¹⁶⁰ 雖則如此，船山本身之自成說，仍有前註所云之前後異見，即「繼善成性」之說亦然；詳余別撰〈論王船山性理想之建構與其內部轉化〉等文（參註〈50〉）。

其不同結構間所存在之對話性，可以得出一可辨識之方向」，即是於此求之。

其次就上敘三點之第二點言，二人對於其所關切之哲學性議題之定義方式，顯示恆久性哲學問題之一種不同以往之發展。此種發展，就其最大程度之共通特性而言，即是將存在於學術傳統中之「教法」觀念，或存在於世法中之「規範」觀念，轉變成爲仍具有核心價值之「動態之時、位觀念」，在此新形態之哲學趨勢下，不唯可引進、或創新前所未有之哲學觀念，亦可將舊有之觀念加以重新詮釋。前論藥地、船山立場不同，而同時用心《易》、《莊》，將其中若干哲學特質，融入自身之學，即是一種閤合。而更有一項重大之思惟運用，爲前文所未及詳述者，則是明末以來漸獲重視之「唯識」之學。

就藥地言，藥地之融合儒、釋，必要之環節，在於須於真、妄之間，確立相對性知識之地位，故取用唯識之說，分別「識」、「智」，以爲「質測」與「通幾」二重之學所以得以建立之詮解，實爲一可循之途徑。¹⁶¹此一立論模式，雖涉及「智體圓滿」之信仰，須有宗教之支撐，然如以「智證」作爲建構哲學之方式，而開放宗教經驗之可能，仍是近代哲學，或未來哲學可有之一種形態。若然，則藥地此種接合「淨智」與「染識」而以一隨立、隨掃之功夫論通之之方式，仍具有其重要之啓示意義，值得重視。

就船山論，則不然。船山之實體觀，本依據物類受命生成而定位，凡所謂「日命日成」之演化說，皆由此而確立。故「智」、「識」之分別，即有，亦非關淨、染。船山之涉獵相宗，¹⁶²最大之意義，實在分別「心王」與「心所」，以爲其建立心、意乃

¹⁶¹ 憨山大師自記年三十三時曾獲彌勒菩薩夢示，語云：「分別是識，無分別是智。依識染，依智淨。染有生死，淨無諸佛」，及覺，恍然言猶在耳，自此識、智之分，了然心目（〈憨山老人自序年譜實錄上〉，收入《憨山大師夢遊集》，冊4，卷五十三，總頁2913）。此說與藥地所釋「聖人以無分別智知一切差別」，雖若分就兩層言之，然由識、智之分別，辨識、智間之關連，正藥地以「同隨同泯」接合生成法與方便法之關鍵，理亦相通。

¹⁶² 船山之涉佛書，究始何時？無可知。其爲先開上人訂《相宗絡索》，則事在康熙辛酉（1681），船山年六十三。同年船山亦爲及門諸子說《莊子》（說詳〔清〕王之春〔1842-1906〕：《船山公年譜》，收入《船山全書》，第16冊，頁359），下距其作《周易內傳》尚五年。

各有體用之說張本，¹⁶³故並未涉取佛說之義。¹⁶⁴此種偏取之法，不僅與近代哲學討論認識論時，常用及心理學研究之成果，而加以一種哲學性詮釋，頗有類近之處，亦顯示儒學之未來，於堅持自身價值信仰之同時，心性論仍有朝向新方向發展之可能，不應事事執守舊見。

至於上敘三點之第三點，謂二人思想之結構性，存在一新形態之邏輯，此項思惟邏輯之建構，具有導引新哲學持續產生之啓示價值。此事亦有依二人而分別之不同論法。以船山而言，船山之區分「道」、「善」、「性」為道體存在、施用之階段，就「體」、「用」之關係言，與宋、明之理學家言，明顯不同。然亦與先秦儒學之立論，有本質性、邏輯性之差異。近人論此，或將之與黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770-1831）之辯證法邏輯相較，謂其間存在相似之處。然黑格爾之辯證法，立基點在於絕對體自身之生成性、矛盾性與整一性，其基本要求仍是一「絕對實體」之確認，特以「變動之體」說之，與船山之最終分別體性與情才，而又以乾、坤並建之說說之，嚴格而言，並非一路。船山哲學之不應說為觀念論，自是無甚可疑。然船山之依陰、陽而說「乾、坤並建」，仍保留必要之「天德」觀念，亦顯然並非走入物質主義之邊見；如近代若干學者所臆想。若然，則船山之區判「健」、「順」二德，是否預示體性與情才之分，可另以一種「精神性原理」與「物質性原理」相互滲透之和合理論加以新詮？亦是可以探

¹⁶³ 船山之釋「迷悟二門」云：「從真如變賴耶為一變，從賴耶變末那為二變，從末那變前六為三變」（見《相宗絡索》，收入《船山全書》，第13冊，頁570），今人別之以為不合相宗之義（說詳王恩洋〔1897-1964〕：〈相宗絡索內容提要〉，見《相宗絡索·附錄》，同書，頁598-599），然船山此一不合原旨之誤說，本由其不欲區別淨、染而來（船山謂「染識」之說乃誣言之，見《思問錄·外篇》，收入《船山全書》，第12冊，頁451），故亦正可顯示其由唯識之學獲得啟示之途徑。

¹⁶⁴ 船山云：「釋道生（?-434）曰：『敲空作響，擊木無聲。』此亦何足為名理而矜言之也！天下莫大之聲，無逾于雷霆，乃豈非敲空作響乎！木之有聲者，其中空也。即不空者，擊空向木，木止空不行，反觸而鳴也。舉木按木，雖竭貢、獲之力，聲亦不生，則擊木固無聲矣。釋氏之論，大抵如此……」（見《思問錄·外篇》，收入《船山全書》，第12冊，頁451-452）船山此處所引道生語，本釋教名言，有其甚深奧旨，而船山乃竟以一般之名理為駁，此點顯示船山之採擇二氏，皆係就其立場可以接受之部分取用，於其所不契，則不復深求對方立說之實際。其詆斥姚江之學，亦多類此。與藥地之態度，可謂迥異。

討之方向。中國自清末以來由於達爾文主義之刺激，將儒、釋之交涉，發展成爲一種貼近「創化」之觀點，雖與船山不同，亦正有類似之嘗試。特就船山而言，「乾、坤並建」，其邏輯之梳理，牽涉時位、卦爻之變，有其複雜之論法，仍應細究，並非可以輕得。

以上所述藥地、船山二人思想所呈顯之三項時代意義，無論何項皆係由哲學史發展之歷史意義言之。且此項意義之獲認知，其端倪實際必須延遲至清末以至民國，始逐漸浮現。至於具有較深刻之論述，則直至今日，亦猶付之闕如。此點顯示，中國學術發展之思想脈絡，與中國哲學之整體趨勢，雖有關連，並非同步；中國學術之發展，仍以政治社會問題之導引，爲最要之影響因素。故毋論藥地、船山之遭逢世變，無以即時流布其書；即能流布其書，其所標榜之主張，是否能如顧亭林、黃梨洲之卓然爲清學開宗，仍難定說。故二人思想之必俟西學大行之今日，始克彰顯其義，以歷史而論，雖若可惜，然百年之榕，枯而復榮，根莖無傷，生息猶新。且若本文之所論，確然近實，則自今以往，由於哲學與義理議題之雙重關連性，有關二人之說之研究，或將日趨於盛亦未可知。則以兩人之精識如此，其所能啓導於日後者，必非淺少。二賢之有靈，當亦不覺有埋沒之憾矣。

引用文獻

古籍文獻

- 《周易正義》，〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達等正義，景印嘉慶南昌府學本，臺北：藝文印書館，1976年六刷。
- 《周易參同契考異》，〔宋〕朱熹撰，收入《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年，第13冊。
- 《四書章句集注》，〔宋〕朱熹撰，北京：中華書局，1983年。
- 《古尊宿語錄》，〔宋〕蹟藏主編集，蕭蓬父等點校，北京：中華書局，1994年。
- 《王陽明全集》，〔明〕王守仁撰，吳光等編校，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 《王畿集》，〔明〕王畿撰，吳震編校整理，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 《周易禪解》，〔明〕智旭撰，景印民國四年金陵刻經處本，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1998年。
- 《周易時論合編》，〔明〕方孔炤撰，收入《續修四庫全書》，景印清順治十七年刻本，上海：上海古籍出版社，1995年，第15冊。
- 《東西均》，〔明〕方以智撰，上海：中華書局，1962年。
- 《通雅》，〔明〕方以智撰，收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，第857冊。
- 《物理小識》，〔明〕方以智撰，收入《景印文淵閣四庫全書》，第867冊。
- 《浮山文集前編》，〔明〕方以智撰，收入《續修四庫全書》，景印湖北省圖書館藏清康熙此藏軒刻本，第1398冊。
- 《浮山文集後編》，〔明〕方以智撰，收入《續修四庫全書》，第1398冊。
- 《藥地炮莊》，〔明〕方以智撰，景印中央研究院歷史語言研究所藏本，臺北：廣文書局，1975年。
- 《青原愚者智禪師語錄》，〔明〕方以智示講，侍子興磬同門人興斧編，收入《明版嘉興大藏經》，徑山藏本，臺北：新文豐出版公司，1987年，第34冊。
- 〈方以智《易餘》摘要〉，〔明〕方以智撰，龐樸摘要，據安徽省博物館藏《易餘》抄本，收入《國學網》，網址 <http://www.guoxue.com/www/xsxx/txt.asp?id=1032>。

- 《「一貫問答」註釋》(上),〔明〕方以智撰,龐樸注釋,收入龐樸主編:《儒林》第一輯,濟南:山東大學出版社,2005年。
- 《方中通〈陪詩〉選抄》,〔明〕方中通撰,收入余英時撰:《方以智晚節考·附錄》(增訂擴大版),臺北:允晨文化實業公司,1986年。
- 《天界覺浪盛禪師全錄》,〔明〕道盛示講,大成、大然等校,收入《明版嘉興大藏經》,第34冊。
- 《觀老莊影響論》,〔明〕憨山德清撰,收入《憨山大師夢遊集》,臺南:和裕出版社,2002年,第4冊。
- 《覺浪盛禪師嘉禾語錄》,〔明〕覺浪道盛禪師示講,記室侍者大樞、大英同錄,收入《明版嘉興大藏經》,第34冊。
- 《祖堂集》,〔南唐〕招慶寺靜、筠二禪德合編,臺北:廣文書局,1987年。
- 《周易外傳》,〔清〕王夫之撰,收入船山全書編輯委員會編校:《船山全書》,長沙:嶽麓書社,1996年,第1冊。
- 《尚書引義》,〔清〕王夫之撰,收入《船山全書》,第2冊。
- 《南窗漫記》,〔清〕王夫之撰,收入《船山全書》,第2冊。
- 《讀四書大全說》,〔清〕王夫之撰,收入《船山全書》,第6冊。
- 《搔首問》,〔清〕王夫之撰,收入《船山全書》,第12冊。
- 《思問錄》,〔清〕王夫之撰,收入《船山全書》,第12冊。
- 《相宗絡索》,〔清〕王夫之撰,收入《船山全書》,第13冊。
- 《莊子解》,〔清〕王夫之撰,收入《船山全書》,第13冊。
- 《船山公年譜》,〔清〕王之春撰,收入《船山全書》,第16冊。
- 《荀子集解》,〔清〕王先謙撰,北京:中華書局,1988年。
- 《施愚山集》,〔清〕施閏章撰,何慶善等點校,合肥:黃山書社,1992-1993年。
- 《績學堂詩文鈔》,〔清〕梅文鼎撰,何靜恆、張靜河點校,合肥:黃山書社,1995年。
- 《破邪論》,〔清〕黃宗羲撰,收入沈善洪主編:《黃宗羲全集》,杭州:浙江古籍出版社,2005年。
- 《顧亭林詩文集》,〔清〕顧炎武撰,華忱之點校,北京:中華書局,1983年二刷。
- 《原抄本顧亭林日知錄》,〔清〕顧炎武撰,徐文珊點校,臺北:文史哲出版社,1979

年。

《五燈全書》，〔清〕釋超永編著，收入《卍續藏經》，臺北：新文豐出版公司，1994年臺一版三刷，第142冊。

近人著作（含期刊論文及外文著作）

《王船山學譜》，王永祥撰，臺北：廣文書局，1975年。

〈相宗絡索內容提要〉，王恩洋撰，收入《相宗絡索·附錄》，《船山全書》，第13冊。

《方以智年譜》，任道斌編著，合肥：安徽教育出版社，1983年。

《中國認識論思想史稿》，夏甄陶撰，北京：中國人民大學出版社，1996年。

〈唯識抉擇談〉，歐陽竟無撰，《歐陽大師遺集》，臺北：新文豐出版公司，1976年，第2冊。

〈方以智的易學與醫學〉，蔣國保撰，《中國文化月刊》149期（1992年3月），頁4-21。

《方以智哲學思想研究》，蔣國保撰，合肥：安徽人民出版社，1987年。

《中國近三百年學術史》，錢穆撰，收入《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版事業公司，1998年，第16冊。

《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》，戴景賢撰，待刊。

〈論王弼認識論之立場及其思想來歷〉，戴景賢撰，收入《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第三輯，臺北：文津出版社，1997年，頁367-419。

David E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, Honolulu: The University of Hawaii Press, 1977.

E. J. Aiton, *Leibniz: A biography*, Bristol- Boston: Adam Hilger Ltd., 1984.

George Berkeley, *Siris: A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries Concerning the Virtues of Tar-Water and Divers Other Subjects Connected Together and Arising One from Another*, London: printed for C. Hitch and C. Davis, 1744.

A Comparative Study of Fang Yizhi and Wang Fuzhi: The Nature and Significance of Their Philosophical Dissimilarity in Thoughts Concerning Ethical Values and Epistemology

Tai, Ching-hsien *

[Abstract]

This thesis aims to analyze the distinctiveness of the philosophies of two great masters in early Qing dynasty known as Fang Yizhi (方以智, 字密之, 1611-1671) and Wang Fuzhi (王夫之, 字而農, 1619-1692), and to estimate their significance in history. The complicatedness involved in the subject is brought about by two main causes: Firstly, both of them developed in their own way a unique system which is not easy to identify its nature. Secondly, in spite that a great number of successful researches are accumulated in the studies of the trend of thought in their time, there are still some missing links which are alien to academics. Basing on his previous studies, the author not only intends to explore some clues that were hidden beneath the trend, but also tries to reconstruct through comparison a meaningful dialogue of thought between these two thinkers. The result of the study may lead to a brand-new understanding of their contribution.

* Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.

Keywords : ethics, epistemology, Qing philosophy, history of Chinese thought, Chinese intellectual history, Fang Yizhi, Wang Fuzhi