

# 「餘」與「藏」：方以智《易餘》的 淵源、取義和約用\*

徐聖心\*\*

〔摘要〕

本文只討論方以智《易餘》書名取用之故。但欲解決此問題，除了解釋書中用「餘」之義，尚需從兩方面入手，一是其淵源，一是其實際運作。這三者，即篇名淵源、取義、約用之所由來。其淵源除了必備的《易》學傳統外，尚有莊子與華嚴學，尤其華嚴學是其用「餘」取義發源之大宗。正因此，其取義極深複，「餘」之初始義為「雙方由相奪而相即」，而其引申義略如次：概念或情狀的對立面、生生者足以起用之憑藉、「互餘關係的多重性」及「互餘多重性方成其全體」、思理的後設位階、「設餘」的動態運作模式等，而重點不在會歸於傳統的本體論。且方以智之所以用「餘」，依其統攝與解蔽的學問旨趣，最重要的恰是不與「正」相對而取義，而是「餘」之動態延伸以通達於「整體關聯」，使得「餘」在其表法中呈現出「觀察點位移」的引導。而其約用則表現在「藏」。「餘」有其關聯的擴散性，而「藏」則主要用在可化約於兩端的關係項，方以智嘗試藉以統攝、調解思想史上的許多爭端。因此，「餘」與「藏」的發想與運作，既誕生於也納歸於他「統攝」與「解蔽」雙行的學問旨趣。

關鍵詞：方以智、易餘、易經、莊子、華嚴宗

---

\* 本文為科技部計畫「明末清初三教視野中的《易》〈庸〉詮釋」第二年的研究成果，計畫編號：MOST 109-2410-H-002 -176 -MY3。審查委員給予的肯定與建議；和及門陳貴弘君、李尚謙君提供的格式修訂和寶貴意見，在此一併申謝。

\*\* 國立臺灣大學中國文學系教授。

## 一、前言

本文以方以智（1611-1671）《易餘》為主要研究對象，<sup>1</sup>而集中在幾個非常基本的問題。方以智著作之難讀，除其自鑄偉辭外，尤在其自鑄偉辭皆來自其如海如洋的博學。是以吾人欲辨其出典或源頭已不容易，欲辨其承前而來之變化處更不容易。方以智的《易》學，除了淵源於象數《易》傳統與家學外，思想模式的攝納遠比我們所知的深廣。因此本文討論其《易餘》，想先集中在幾個關鍵詞，既探其源頭，又考其流行，且都與方以智的思路有很密切的關係。一，首先即書名所取所立之「餘」，其二是與「餘」相關的「藏」和「寓」。而且其論述又都混融於三教視野之下，眾所周知方以智「三教歸儒」之外，<sup>2</sup>尤應考慮方以智所著意《易》與諸教間的融攝。而這些關鍵詞和對話對象的浮現，又與其關注「統攝之學」與「解蔽之學」的問題息息相關。

既言及「統攝」與「解蔽」，若在《東西均》那麼首先要說明的應該是「均」與《易》的關係。洞達哲人系統核心本非易事，更何況「均」並非所有人都識取

<sup>1</sup> 此書今考其著作年代為清順治七年，1650年。此書可能的撰寫地為梧州雲蓋寺冰舍。見張永堂的〈整理說明〉：「〈易餘小引〉當撰於方以智廬墓期間，大約是在順治十四年（1657）。《易餘》正文中的附注文字可能是閉關高座寺或廬墓期間增補。」見〔明〕方以智著，張永堂整理：《易餘》，收入黃德寬、諸偉奇主編：《方以智全書》第1冊（合肥：黃山書社，2019年），頁3。然其推斷並未提供相關論據。該推斷或可由觀察《浮山文集》諸文大底以年代為次序之編排而得出。〈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〉後，則據此自可論〈易餘引〉之成可能晚於順治十五年（1658）；又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，遂初成較早之〈易餘引〉，乃於文集中編次較晚。唯根據文本所提供之資訊，或許只能說「〈易餘（小）引〉」「初成」於順治七年（1650）之梧州雲蓋寺冰舍，並至順治十五年（1658）間續有修訂。以下所引《易餘》皆出自張永堂整理一書，但注頁碼，不另出注。

<sup>2</sup> 這與「三教歸《易》」一樣，都是通說。唯方以智早言「今而後儒之、釋之、老之，皆不任受也，皆不闕受也」〔明〕方以智著，龐樸注釋：〈神迹〉，《東西均注釋》（北京：中華書局，2001年），頁160。（文中所引《東西均》皆出龐樸注釋一書，以下僅注頁碼，不另出注）自謂「三且不收，一唯自信」，參〔明〕方以智著，張永堂整理：《易餘》，頁12，晚年更每自道「三不收之廢人」。參〔明〕方以智著，張永義校注：《青原志略》（北京：華夏出版社，2012年），頁8。據此考量「三教歸儒」的論法，或許未必盡合於其自身之定位。

為方以智學問之結穴，故需證明「均」之重要性及其與《易》的關連：

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。

所以然，生不得不然，而與之同處。於是乎不得有言，不得無言，而不妨言「言即無言」之言。故中土以《易》為均，其道並包，而以卜筮之藝傳於世，又不甚其苦心。（《東西均注釋·東西均開章》，頁2-3）

雖短短兩節，但其中訊息量不少。今簡單歸納如下：「均」是方以智自己的用詞，並且足為統攝之學的總結意象；「有、無」詞組來自《老子》；「費、隱」詞組來自《中庸》；「言即無言」主要與莊子關係甚切。<sup>3</sup>而這四者全會歸於《易》。因此，若能解得「中土以《易》為均」此句，則上述的問題可思過半矣。再者，方以智著書之取名，都非常精要地涵括其論旨，如《東西均》之「東西」，即寓其「坐集折中」所集之全，即其論所涉之文化類型；<sup>4</sup>而「均」則造此論之工夫與體系之結象。<sup>5</sup>以此類推，《易餘》之名，除歸宗於《易》或「中土以《易》為均」之義外，亦其立論之取材；而「餘」之一字便此書之要旨所寄了。在討論「餘」的深複義涵之前，我們先再略覽方以智對表法的見解：

<sup>3</sup> 或許亦與《論語·陽貨》第19孔子「予欲無言」之說相關。參看錢穆：《論語新解》（臺北：東大圖書，1988年），頁636。可同與《東西均·開章》後文「竹中之均」相呼應（頁4）。

<sup>4</sup> 廖肇亨曾據《東西均開章》列一圖表，廣明其所謂「東」「西」之分指。見氏著：《藥地愚者禪學思想蠡探：從「眾藝五明」到「俱融一味」》，收入氏著：《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，2014年），頁282。其中限於引文，故尚缺當時「西方學術」的「西」。而方以智在《物理小識·總論》說「借遠西為郟子」，參〔明〕方以智著，敖堃整理：《物理小識》，收入黃德寬、諸偉奇主編：《方以智全書》第7冊，頁101，此遠西特指「質測」之學，也應包涵在「東西」一語中。

<sup>5</sup> 「均」的重要性，可參看張永堂：《方以智》（臺北：商務印書館，1987年）；林聰舜：《明清之際儒家思想的變遷與發展》（臺北：學生書局，1990年）；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，2016年）第2章的論述。

問：「喻道者何喻最乎？」曰：「此非喻可喻也，而不得不喻。或曰如，或曰象，或曰寓，此言即無言之第一非喻喻矣。」（《易餘·非喻可喻》頁 228-229）

此篇〈非喻可喻〉，不僅對應〈易餘小引〉，也對應列在卷上的第一篇〈知言發凡〉。而〈非喻可喻〉與〈知言發凡〉皆與「表法」有密切關係。「知言」是從語言整體說，如語言特質、語意關係、思想體系、論證方式……等；「喻」則是守約至「不可言之道如何以喻涵蘊而為可言」。文中所舉三例，明顯出自佛家、《易》與《莊子》。但佛家所取非真空非妙有非佛性……等而為「如」，則已取心境之鏡映而不昧不忒之意；儒家所取亦不由仁由義由中由性善……等而為「象」，則已取心境互顯而創構不已之意；道家所取不以虛以靜以無名以混成……等而為「寓」，則已取心乘御於物而寄遊無窮之意。<sup>6</sup>三者原論極精，而方以智於此檢擇亦極精。唯不論三家設喻所指如何精切，皆非此喻之言可盡顯其道，故又後設於此喻而說「言即無言」、「第一非喻喻」。「無言」、「非喻」，表示喻不足以盡道；「即」、「第一～喻」之贊詞，則又讚歎三家在無言不可言中竟能出此妙喻，若無此喻或別此喻，則道又不可明。

由上兩書書名的略論，已知「用喻」的重要，而「均」和「餘」都是方以智的巧喻妙喻。正因此故，之前已有任少武、張昭煒將「餘」獨立出來為一論題，<sup>7</sup>這與本文出發點略同。但任文主要仍在綜論卷首諸篇，「餘」已進入視野而申論未深。張文專論「餘」，已具卓見；說「從顯微無間而言，餘是密、藏、隱」，釋義亦切；又能就「餘」細密展開其理論聯結。對《易餘》與「餘」的詮釋都有質

<sup>6</sup> 方以智用莊子的「寓」做為道家之「道」的喻詞，以筆者所知，真是孤明先發。到了當代才有少數對《莊子》「寓」字特殊層次與涵義的解釋與討論，可參看 A. C. Graham, *Disputers of the Tao* (Illinois: Open Court, 1989) (中譯本可參看張海晏譯：《論道者》〔北京：中國社會科學出版社，2003 年〕)；金嘉錫：《莊子寓字研究》(臺北：華正書局，1986 年)；徐聖心：《莊子「三言」的創用及其後設意義》(臺北：花木蘭出版社，2009 年)。

<sup>7</sup> 見任少武：〈「別路」救世，「異類」中行——從方以智《易餘》卷首諸篇看該書主旨〉，《鵝湖月刊》第 525 期（2019 年 3 月），頁 41-49。較早將「餘」獨立標舉為理論核心；張昭煒：〈方以智「餘」論〉，《哲學動態》2020 年第 6 期，頁 36-46。重在「藏密之體」、「生生之源」和「根本之故」三主題。兩篇都對「餘」在三教語境中的特殊意涵尚未發現與深論。與本文重點大有別。

的飛躍。然而目前所見，對「餘」之理論淵源，「餘」自身的獨立意義，及其在《易餘》中的初步運用，尚有前論未及之處。因筆者所見又別，故本文之作意，即專論「餘」與「藏」的意義、關聯和區別。

## 二、「餘」之淵源與衍義

我們先看方以智自己如何解釋「餘」的用法，再順藤摸瓜溯流尋源。先引〈易餘小引〉最初的文字，並簡單分為九小節：<sup>8</sup>

(1) 三時以冬為餘，冬即以三時為餘矣。(2) 大一以天地為餘，天以地為餘，然天分地以立體，而天自為餘以用之，即大一之自為餘、自用之矣。(3) 角、徵、羽者商之餘，商者宮之餘。五音為無聲之餘。<sup>9</sup>無聲發聲，發聲不及無聲十之一也，無聲者且與之用餘矣。(4) 法者道之餘，法立而道轉為餘，以神其用矣。(5) 死者生之餘，生者死之餘。以生知死，以死治生，無生者視生死為餘；生如是生，死如是死，視無生死又為餘矣。(6) 人適所用，以無用者為餘；知無用之用，則有用者為餘矣。不以有用之用廢無用之餘，豈以無用之用廢有用之餘耶？(7) 《易》無體而前用者，善用餘也，即餘而一其體用者也。……(8) 幽明萬變，縷於指掌；天道人事，措之飛躍。貞夫一，則餘皆一也；謂之無一可也，一皆餘也。(9) 舍日無歲，舍餘安有《易》乎？幾其畫後之餘，必深其畫前之無體；幾深其後即前，則神其無前後矣。逆數順理，三立、三與，則用餘無餘，而有無之見冰消矣。或徇餘，或避餘，或並餘與無餘而棄之，皆非知《易》者也。役物刻迹，是宋人之守株也；厭岐求齊，是斷鳧而續鶴也。兩不立而踞其最巔，仍是涓蜀梁之影，而不免於黎邱之殺其子也。（《易餘·易餘小引》，頁9）

<sup>8</sup> 各小節前筆者加上數字，這純是為了下文分析的方便。第9節是這一大段的結論。張永堂整理的黃山書社版，分為兩段，更可以看出方以智《莊》《易》併論與會通的見解。

<sup>9</sup> 原文作「五聲」，然考《浮山文集後編》之〈易餘引〉，參〔明〕方以智著，李霜琴整理，黃德寬、諸偉奇主編：《方以智全書》第10冊，頁44。此處作「無聲」，或許更合於文脈。故逕改。

這是全書開篇〈易餘小引〉的首段文字，而結以對「餘」的錯誤認識與錯讀應對之人「皆非知《易》者也」，是足以知道「餘」就是《易》的精髓，而且是方以智藉由知《易》在義理世界裡安入的「象」，同時也是此書之精要所寄。我們應問的是：這《易》書精髓之「餘」為何種「餘」？是除法不盡之餘？抑他法之餘？如何確定？而又何以出「餘」為全書之統攝？在思想上有何淵源？淵源之外，方以智取擷其精華又將開展出什麼新意，使其必得用《易餘》一書加以展陳，並用「餘」表達其提煉後之心得？筆者選擇先考索「用」與「無用」間「互餘」的淵源。因為這段最明白易曉。

第二小節所錄「用」與「無用」的語彙使用，任人皆知與莊子密切相關。因此我們可以先回到《莊子·外物》，來考察這節非常著名的段落：

惠子謂莊子曰：「子言無用。」莊子曰：「知無用而始可與言用矣。天地非不廣且大也，人之所用容足耳。然則廁足而墊之致黃泉，人尚有用乎？」惠子曰：「無用。」莊子曰：「然則無用之為用也亦明矣。」<sup>10</sup>

上述說法並不複雜，但基本模型已具：容足處即有力用；天地之廣且大者，即是無力用處。但「無力用」與「力用」若不得相合協力，那麼就會只剩下「廁足」這點存在位置，最後就會連這個立足之錐地也毫無用處。於是此處的「無用處」乃潛隱並支撐「有用處」使成其有用，這「潛隱且支撐」就是所謂「相合協力」時的「無用之用」。唯模型雖具，仍缺了三個進階要素：(1) 方以智說法典出《莊子》非常明顯，但《莊子》原文中全不見「餘」字做為雙方符應的進一步線索；(2) 因此，類此提取「餘」以統攝無用、有用雙方的關鍵概念，也未見於《莊子》；(3) 因缺乏此統攝概念，因此也還不足以發展為「可操作的有力概念」。那麼在方以智的新用法，最先是互斥之餘，如「人適所用，以無用者為餘」，此「餘」但取世俗所見一般「可棄之贅餘」之義；但即使在此義，「贅餘」仍是此「無用」做為「用」的對立面，而智者所見同時為其可成立的支撐點而隱然附焉。但是「贅餘」的用法，顯然並不屬於方以智用「餘」的取義。由是方以智進論，在這最低階的「互餘」關係中，都不足以取消對方了。因此，由「用」與「無用」的特殊情形，方以智甚至說出非常奇特的話語「不以有用之用廢無用之餘，豈以無用之用廢有用

<sup>10</sup> [先秦] 莊子，錢穆注：《莊子纂箋》（臺北：東大圖書公司，1989年），頁224-225。

之餘耶」？有誰會「以無用之用廢有用」呢？從語句看，似乎在現實上不可能有此愚駭之人；但從思惟的運作看，卻能指出多數錯誤之所生而非常切理。詳釋其故，且待以下正文。在此僅舉出關鍵，要能從此貌似無理中達至切理，正在「餘」的認取。「互餘」的基礎關係雖也是「某種」觀點的採擇，唯若不採用這一特殊觀點，那麼即使似是無理的「以無用之用廢有用」都可能是被採擇的立場以及運作為實際的觀法。唯此節雖已與〈逍遙遊〉的「無用之用」有別而另出新意，<sup>11</sup>但最終還是在「無用之用」這個命題中打轉。因此，雖可相通於方以智之用「餘」，但真正讓《易餘》之「餘」成為一有力的操作概念，看來還是由不同源頭所提供。且讓我們再回頭解釋〈易餘小引〉豐富的譬喻意象。

上文所引〈易餘小引〉，「冬與三時、大一與天地、無聲與有聲、道與法、生與死」這五喻，<sup>12</sup>加上引申論述三，共八小節。第一喻是「冬與三時」的正、餘關係。張昭煒對此分四層加以說明，其中第一層列出「正、餘」關係的總對應表：「為舒卷、用藏、末本、動靜、顯微，由此關聯中國哲學的動靜一體、本末一貫、顯微無間等觀念。」<sup>13</sup>第三喻是無聲與五音，張文中也畫有一個簡明的表：

無聲——（宮——（商——（角、徵、羽）））<sup>14</sup>

由此表很可以看出「餘」的多重性。這和第二喻頗類似，張文別作一表則如：大一——（天==（地）），並說明「==」雙實線表互為正、餘。<sup>15</sup>張文最後歸結於「五喻暈輪」，凝煉表達是「三眼喻」，而「餘」便是「藏密之體，生生之源，根本之故」。<sup>16</sup>這些解釋在傳統中都可見其根柢，也能部分表達方以智思索的細密。然而卻遺留了兩個問題：（1）將此歸結的三義並不能完全對應於五喻；（2）且若不使用傳統「體用」架構的形上學語言，是否也能說出方以智的用心？關鍵即在張文

<sup>11</sup> 〈逍遙遊〉最後一章藉由夔牛申明的「無用之用」是可以歸於純粹的無現實之用。但〈外物〉這章則不然。

<sup>12</sup> 張昭煒：〈方以智「餘」論〉，頁 37。

<sup>13</sup> 同前註，頁 37。第二層論藏密之體需工夫之揭示，「正」之用取決於「餘」之儲備；第三層言「餘」為「正」的生意與母體；第四層言「正」與「餘」的體用合一。

<sup>14</sup> 同前註，頁 39。

<sup>15</sup> 同前註，頁 40-41。

<sup>16</sup> 此為全篇結論，亦散見於篇中。較集中的表述見同前註，第 3 節末至結語，約頁 44-46。

在方以智概念間的嚴密體系確有詳複的貫串，但包括四因說等的引用，都仍可劃歸於「本體宇宙論式」。<sup>17</sup>但要解釋方以智之用「餘」尚可別行一路。如在「冬以三時為餘，三時即以冬為餘」的發端語，確實有「體藏而其用生生」之意；<sup>18</sup>但同時也有「互（為正）餘」之意而消融「正、餘」之定位，也消融由定位而來的隱然尊卑與必然對立。但在「大一」之例，並非只是「天與地」互為正、餘，而是「大一」自然或自主「附生」「天地」為其「餘」以起用；而「天」亦自然或自主「附設」「地」為其「餘」以起用。<sup>19</sup>關於「自為餘以用之」及「自為餘、自用之」中的「自為餘」，語義與用例或有歧義，一是「自主附生其餘」，二是「自己附設其餘」，三是「自己轉為副餘」。依筆者理解，三者皆成立；唯方以智書中用例紛繁，各處都需逐一釐定。類此「自己轉為副餘」亦有用例，但只表現在第四喻「法立而道轉為餘，以神其用」。至於「大一以天地為餘」這種「自主附生其餘」的模式，雖亦可解為「生」，但已與「冬／三時」的模式不同了。而且，方以智說「大一以天地為餘」一小節，「餘」並非指「大一」或「天」，而是指「天地」或「地」，是以恰與此體、源、本三義全無關聯。如「天以地為餘」帶有相關項的互為補充；而「大一以天地為餘」則是生生者必自主附生其足以起用之憑藉。<sup>20</sup>第三喻，筆者在意的重點不全在「無聲與發聲」的生生關係，而在「互餘關係的多重性」，及由此「互餘多重性方成其全體」的特殊表法。第五喻又異於前數例，「無生死視生死為餘」，而「生如是生」者又以無生死為餘，此類的「互餘」初可設為概念或情狀

<sup>17</sup> 這是牟宗三所造的術語。西方形上學有本體論與和宇宙論兩分支，牟氏造此語專表與彼不同的中國哲學特色。見氏著：《四因說講演錄》（臺北：鵝湖出版社，1997年），頁94-95。

<sup>18</sup> 可參張昭煒：〈方以智「餘」論〉，第1節與第2節。

<sup>19</sup> 此處「附生」與「附設」兩詞之「附」的使用，乃因「餘」的特性而然。「附生」乃「大一」不「直接」「賦生」萬物，而是在創生萬物之先「附帶生成『天地』為其餘」。故不用「賦生」之單向之義；「附」在此初亦非「依附」之「附」。因「天地」皆「大一」所附生而成，是以「天不生地」，故「天以地為餘」只能是『天』自主附設『地』為其餘」以起用。總結來說，用「附」正是看重對應於「餘」的雙重性：大一先是附（帶）生「天地」為餘；次則大一（依）附於「天地」之餘而起用。

<sup>20</sup> 此義較難體會。筆者若用另一喻以明此喻，則可用韓愈〈雜說一〉的「龍嘘氣成雲」之例。其文一方面言龍雲相需；但一方面又言雲為龍所造。依後義，龍未必有賴於雲；但依前義，龍雖能造雲，但無雲亦不能神其變化。故與「大一以天地為餘」這種附生某物以起用是同一模式。見〔唐〕韓愈著，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》上冊（臺北：世界書局，2002年），頁33。



的對立面，唯與天地之互餘不同。但真正的重點在於用每一後句翻轉前句，因此實乃以「思理的後設位階」為「餘」。至此，明白可見方以智舉「餘」的用意，不僅不在本體宇宙論式，甚至是對此論式之再省察。第六小節開始，有三節論述。第六節出於《莊子》，兩者間的差異已論述於前。<sup>21</sup>第七節，是藉由第五喻的後設位階和第六節的全段，而「即餘而一其體用」即轉出「設餘」做為動態運作模式的意義。第八節，先以兩句宇宙萬象情狀錯綜變化的描述句發端，而以《易》的「貞夫一」來收攝定止。當萬變能攝定於此一，則萬變皆此一。萬變皆全出此一又全攝此一，故說「謂之無一可也」；因為「一」既攝此萬變，而即化入萬變之中，故說「一皆餘也」。這是以《易》的精神來貫入讀《易》者，而見《易》確能令人融入宇宙萬象之中而不隨變而蕩或無所適從。結論的第九節是由這句開啟：「舍日無歲，舍餘安有《易》乎？」以下不僅將「畫前」、「畫後」分為無體和有餘，又能統此兩者而使無前後，又能神妙其出入變化。

至此，我們終於可以統整方以智「餘」字表層意義的用法：概念或情狀的對立面、生生者足以起用之憑藉、「互餘關係的多重性」及「互餘多重性方成其全體」、思理的後設位階、「設餘」動態運作模式等。由此可證，「餘」的真正脈絡並不在重複宇宙本體論式。那麼這個非宇宙本體論式的其他源頭是什麼？「餘」在中土是否也有相關的淵源嗎？尤其是「易學」自身的淵源？這是接下來要討論的兩個問題。先答後者，當然有「易學」自身的淵源在。在《東西均》中有三段非常明顯論「餘」的段落，以下專論「餘」字在《易》學史自身可能的一源頭：

希夷曰：「陰者陽之餘。凡貞悔卦皆曰：〈坤〉者〈乾〉之餘，〈蒙〉者〈屯〉之餘。」以此知惡者善之餘也。大陰陽之次，各分小陰陽，如四象八卦，交網細分，兩兩中貫，億萬無盡。虛實、善惡，推之皆然。譬如言未分之天地為善天地，已分之天地為惡天地。善天地者，陰拱陽而不用，是無善無惡之混沌也；惡天地者，陽托陰而用事，是有善有惡之混沌也。春夏善，秋冬惡；晝善，夜惡；先天妙善，後天妙惡。後天支（枝）分，

<sup>21</sup> 可補述的是，首句「人適所用，以無用者為餘」，不可視為方以智的主張，而僅鋪陳常識，以為下文不斷翻轉之張本而已。張昭煒文中對首句有深刻的分析，但有兩個問題，一來仍是「餘」為本體而設想其用的模式；二是與文意不合。見張昭煒：〈方以智「餘」論〉，頁 45。

如姓（晴）善靈惡、喜善怒惡之類是也。鈎撫毛舉，假而言之，應有爾爾，勿泥爾爾。（《東西均注釋·公符》，頁103）

首數句大致可對應於前述「概念或情狀的對立面」，但陰陽與善惡當不止於這層意義或關係。其中據此將《易》中的「對卦」、「覆卦」視為「餘」，除了兩種不同的對反形式外，當這類對反的全異勢若彼此不相容時，可視為彼此相奪。<sup>22</sup>再由此推論一切對立概念或情狀的彼此相奪，遂用此以討論陰陽、虛實、善惡等詞的關係。且既是相奪而相入，所以其中關於「善惡」的討論，與我們一般的固善固惡已全然不同，僅只對兩個不同階段或情狀的「描述詞」，以方便吾人進一步觀察此全異的交互作用。方以智在象數易學方面，頗多承於宋《易》，尤其邵雍（1012-1077）。而這段則取陳搏（872-989）之用「餘」。然而在莊子、《易》學傳統之外，還有一個「非本體宇宙論式」的淵源當考察，就筆者所理解就是華嚴學。<sup>23</sup>

《易》與華嚴的較量與會通，早已是學界的常行與通說。<sup>24</sup>今略其較量，僅觀其會通一路。但究如何會通仍有諸異說。舉一顯例，如管志道（1536-1608）便以帶有宗極性質的「乾元」做為樞紐，而以「乾元性海」足與華嚴「毘盧法界」相通。<sup>25</sup>這一會通模式，仍是以「本體宇宙論」的視域為準則。<sup>26</sup>方以智並非不重《易》之太極及易學可能的曼衍，唯其會通之法有多途。更且「系統相」與「實體化萬有之根源」兩者，可能是方以智反思最深刻之處。因為吾人的思考的確可以設定

<sup>22</sup> 對反必是全異；全異卻未必即不相容。因此要定為「互奪」是在全異之上的疊加限制所致。

<sup>23</sup> 單就《東西均》一書來看，提及華嚴屢見於〈東西均開章〉、〈全偏〉、〈道藝〉、〈象數〉、〈茲綦註〉等篇。而華嚴學在方以智思想中的重要性，可參看廖肇亨：〈藥地愚者禪學思想蠡探：從「眾藝五明」到「俱融一味」〉，《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》。尤其是第3節的專論，頁287-298。

<sup>24</sup> 較量中最常見者，是二程「看一部《華嚴經》，不如看一〈艮〉卦。（經只言一止觀。）」〔宋〕程顥、程頤：〈遺書六·二先生語六〉，《二程全書》第1冊（臺北：臺灣中華書局，1986年），頁2上。

<sup>25</sup> 可參〔明〕管志道：〈乾元坤元辨〉，《酬諮續錄》（東京內閣文庫藏明萬曆三十三年序刊本），卷3；及〔明〕管志道：〈續答顧涇陽丈書并質疑續篇一十八款〉，《續問辨牘》（東京內閣文庫藏明萬曆二十七年序刊本），卷3。其說之特出處在特標「乾元」，使具兩種意涵，其一乃獨對太極為同指；若以太極為準，則別有與「坤元」相偕相等之「乾元」。

<sup>26</sup> 解說參看吳孟謙：《融貫與批判——管東溟的思想及其時代》（臺北：允晨文化，2017年），主要是第2章第1節。

任何起點，然後加以完備化。但此完備後的體系同時極易形成一排斥的體系。方以智對此等難以翻身的困境有很簡單的概括：「或執譏譏，或執墨墨，或執不說說，或執無所得，淺之深之，自狃己耳！」<sup>27</sup>雖僅數例，卻都根植於「對自己原先設定起點的再確認或再發展」而已，即末句「自狃己耳」之所示。進一步說，人類的蒙昧同樣可以是一完備的體系，一如諸大教所破斥的外道與異端。而破斥他人者自身或恐也未必就非外道或異端。而所謂「完備體系」，乃因這些蒙昧，也可能看來自有理路，前後自洽。<sup>28</sup>方以智之所慮，並不在這些匯聚時必互相破斥或互相隔礙的體系裡做出單一選擇，而在於：如何通達各種體系，同時藉由設定可轉變的靈活性，而既能不停滯地出入諸體系，又能超出地綜合諸體系。因此，此中之諸要件正好環環相扣：若要通達不同體系，那麼便需能將各人各派的根本設定有位移的可能；若只是單純轉戰各體系之間，而或通達或不通達，那麼就無法擺脫根本設定的局限。再進一步，只是轉戰不同體系，而沒有對真理更高的蘄嚮，那麼就只是矛盾諸說的雜集，而人也唯有顛倒搖盪於雜集之中。因此，方以智之有取於華嚴學，定與此前諸哲不同。今先觀其所取者為何。

除了《東西均》屢屢論及華嚴之外，茲再藉方以智在《易餘》回應郝敬（1557-1639）的話為引言：

愚曰：天地大矣，心同理同。人人自得，竊亦竊天地者耳。大易存泯同時，華嚴卦爻法界，至今奉其教者，未全悟也。聖人知無上下，而藏上于下，明備宜民。故攝下于上者，偏以一門深入。知得本來，隨汝用此明備。其實即明備者，皆本來也。苦獲、縱脫，莊子已言之。……（《易餘·三冒五行》，頁49）<sup>29</sup>

<sup>27</sup> 見〔明〕方以智著，張永堂整理：〈知言發凡〉，《易餘》，頁31。

<sup>28</sup> 另外一個極顯明的例子，就是極權主義的形成。非常詭譎的正在於此，二戰前的蘇維埃和納粹，都是以群眾為其號召對象，同時也得到群眾的支持。但號召者所做的，固然一部分有益於群眾與國族，但更根本卻只是營造一虛幻的想像世界而已。為虛假性所誘而全然相信，也是人類蒙昧的一大特徵。居今之世而批判當時人之愚昧固甚易。但易地而處，吾人果有不受蒙蔽的自信否？且當時人之擁戴當權者，何人不因為確實視彼等為真理正義的遂行者，且因此而為當時人之拯救者？！詳情可看參漢娜·鄂蘭著，林驥華譯：《極權主義的起源》（臺北：左岸文化出版，2009年）。

<sup>29</sup> 此處標點與原書異，依審查意見校改。

郝敬原文批評儒者自棄家業，又恐與佛徒共用名相與法義，遂至精義皆歸他教。方以智順郝敬的說法申論。「心同理同」語同象山（1139-1193），但語境大異。因郝敬原話便評儒者在嚴分儒釋疆界時所犯之過，因此方以智接續話頭即出此語。續將「大易」與「華嚴」類比，並將其所寄之語句交互成義。「存泯同時」，則《易》不僅為天地準，既言天地之大生又能盡顯事物之蹟，在萬象紛呈之際同時也達於泯萬法；「卦爻法界」，則華嚴不僅直演佛境之海印三昧，在通神明之德的同時也達於類萬物之情，而表出萬物情狀之法若《易》之用卦與爻。雖如此，畢竟只是初步的類比，華嚴義蘊如海，方以智所取以挹注於《易餘》者，又以何義為先為要？方以智又如何更確實地讓雙方互證？

何謂六象？曰統曰辨、曰同曰異、曰成曰毀是也。譬之宅然，合門牖堂室而號之曰宅，統象也。分宅之中所曰堂，堂之內可入者曰室，堂室之帘可出入者曰門，開壁納光者曰牖，此辨名之別也，辨象也。門牖，宅之門牖也；堂室，宅之堂室也，同象也。堂自堂，室自室，門自門，牖自牖，異象也。堂兼室，室兼堂，門兼牖，牖兼門，此宅之成象也。棟梁不可為階壁，階壁不可為棟梁，此宅之毀象也。毀宅之中，具有成象。成象之中，具有毀象。同不毀異，異不毀同。統不廢辨，辨不廢統。即一宅而六者同時森然，同時穆然也。軀之備肢體也，天之備日星也，心之於事物也，一也。冬與夏，生與死，顯與幽，本與末，內與外，一與多，皆可以斷之常之，離之即之，同時錯綜，森然穆然者也。（《易餘·反對六象十錯綜》，頁 92-93）

這裡根於華嚴宗的六相圓融來，自無疑義。但其間仍有因目標不同而使相的內容產生差異，今據法藏（643-712）〈金獅子章〉為例：

第八括六相者，謂師子是總相；五根差別是別相；共一緣起，是同相；眼耳各不相到，是為異相；諸根合會，是成相；諸緣各住自位，是壞相。<sup>30</sup>

<sup>30</sup> [唐]法藏：〈金獅子章〉，收入《大正新脩大藏經》第 45 冊（臺北：CBETA，中華電子佛典），頁 670b。

兩者有別至少有三處：辨象與別相，同象與同相，成象與成相。方以智之「辨象」指名之所以立，因功能而與別名，故辨；而「別相」但指總相統體中之「殊相」如眼耳四肢等。方以智之「同象」指此諸辨象之同屬一統體之宅；而「同相」則指其諸根雖殊而本性唯一緣起，雙方遂有類於目的因與動力因之別。方以智之「成象」指諸異象之互具（兼）；而「成相」則指不相濫的異相之「（可）合會而有（宅）」，遂有「主伴互具」、「異相合組」之別。其中「互具」與「合會而有」似可相通，但細辨仍有別。因「互具」但言「互異」的堂室門牖之可相入；而「合會而有」則但言「互異」諸根之必歸一。有此三異，而方以智「六象」中遂無「緣起」義，<sup>31</sup>而其交集唯有「整體先在性」了。<sup>32</sup>

然而除了常說的「整體先在性」、「相即相入」等外，筆者以為《易餘》之「餘」，和華嚴關係並不止於此。此則前人未論列。前引《莊子》文一線及華嚴一線，這兩線都有非常重要的共通論理，這便是「雙方由相奪而相即」。如《莊子》所表達的「無力用」與「力用」的相合協力就是一例。而這「雙方由相奪而相即」就是方以智用「餘」的根本義。因此，以下我們得就此「餘」的特殊義，及其與華嚴相關義理的映襯，建立一可信的聯繫。先從賢首法藏〈修華嚴奧旨妄盡還源觀〉談起：

此上所述六重觀門，舉一為主，餘五為伴，無有前後，始終俱齊，隨入一門，即全收法界。此理喻如圓珠，穿為六孔，隨入一孔之中，即全收珠盡。此亦如是，開為六門，隨入一門，即全收法界。<sup>33</sup>

此處的「餘」原只是文法字，但確實在文脈的「主伴」裡，隱然有一種「標指整體與部分」的功能。更且，此標指之功能，卻非如一般想法，只在指出何者為整體，何者為部分；而更在說部分即整體。這如何可能？正透過「餘」字的指示特性。「餘」成為一種立場或觀點的「動態延伸」，而此動態延伸乃使吾人能通達其整體。此既點出分全又能動態延伸就是「舉一為主，餘五為伴」；此通達整體就是

<sup>31</sup> 雖然方以智並不否定緣起，但在此六象與六相的比較中，六象顯然不以緣起為其論題。

<sup>32</sup> 整體先在性，如其語義所示，一方面指事物存在的狀態並不以「分立個別」為其真實；另一方面指「整體」並非由個別的堆積或部分的組合而成。再進一步，任一個別事物的恰當認識或理解，也必藉由能觀見其關聯的整體而後得。

<sup>33</sup> 〔唐〕法藏：〈修華嚴奧旨妄盡還源觀〉，收入《大正藏》第45冊，頁637c。

「隨入一門，即全收法界」。雖如此，但主並不是伴，主之見伴且達於伴而合主伴，這個既相異而互帶又彼此交融的全般歷程，就是透過「餘」。而華嚴宗「餘」的用法中的「相奪」義，則出於所判的頓教教義。

作為與天台判教極大區別的華嚴頓教思理，即在華嚴教學史中也有爭議。「語觀雙絕」說雖倡於法順（557-640），而繼發於來者。但法順主以禪觀為主，非用以判教。<sup>34</sup>故確立「相想俱絕」的頓教於五教判乃成於法藏，然其徒慧苑（673-？）已倡議廢棄，<sup>35</sup>至澄觀（739-839）雖又否定慧苑之悖義，然亦不特留意頓教。因此，我們更應注意華嚴頓教義的特殊內容，及其為方以智所取者為何。當代最早深闡此義者乃唐君毅。唐氏在《原道篇》卷三論華嚴判教時，特立一節為「頓教的地位」，<sup>36</sup>是唐先生慧眼。因為法藏所立五教判中的「頓教」，澄觀忽之而未重，至慧苑甚至發難攻詰。此已見「頓教」義之難會，又見高明如同宗四祖亦已不能領略。然而對法藏而言，頓教卻是由小、始、終三者能過渡至圓教的重要理據。一般平鋪此五教者，也單以頓教有「絕言會旨」一旨趣故別立，而不能見法藏思理之密。今先錄唐先生解釋之要，再申論方以智可能之擷用。就〈華嚴遊心法界記〉最後一節：「頓終二教，法在圓中。何者？以彼空有無二，圓融交徹，是即為終。即融通相奪，兩相盡邊，是即為頓。一多處此，即為圓。三法融，教詮故別。是故華嚴寄彼二教辨也。」<sup>37</sup>其義即在依圓教而說終、頓二教；由無二交徹言終；以相奪相盡言頓。唐先生有如下的解釋：

頓教之所以為頓教，即在依此圓融義中皆有相對之兩邊，而即此兩邊之相對，以見其絕對相反相矛盾，而使其由相即相順以相與，而歸在相奪，使對兩邊之義，皆心無可思，亦言無可說。此即由見不可思議，而直證此兩邊相奪，所顯之空有不二之真實。……法藏……乃于此兩偏，除見其可依中「以」相統、相即、相順、相與之外，更見其亦有「絕對相反、而相矛盾、或相違、以更相奪」之義。于此即不可不有此頓教所示之一境。……

<sup>34</sup> 見魏道儒：《中國華嚴宗通史》（臺北：空庭書苑，2007年），頁98。

<sup>35</sup> 見〔唐〕慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》，收入《卍續藏經》第12-14冊（臺北：新文豐出版公司，1995年）。相關討論可參張曼濤編：《華嚴宗之判教及其發展》（臺北：大乘文化出版社，1981年）。詮釋意向也分兩派，如釋太虛即認為慧苑但倡四教為允。

<sup>36</sup> 見唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（臺北：學生書局，1986年），卷3，第13章第9節。

<sup>37</sup> 〔唐〕法藏：〈華嚴遊心法界記〉，收入《大正藏》第45冊，頁650b。

此相對之兩邊之相奪，乃一邊之充極其量，以奪盡另一邊，而另一邊則更無所有；而此另一邊，亦復奪盡此一邊，亦使之更無所有而說。<sup>38</sup>

唐先生文字極朗暢，主要談一種辯證關係。吾人一般談「相即」多從「相類」談入。比如論者可能說「孔子之仁即佛教之慈悲」，但不會說「孔子之仁即佛教之般若」。然而圓教的「相即相入」卻是經頓教義的「相奪」而後成。如是一般概念中互斥者，藉由其必相奪而同時承認了對立面的必然相伴，吾人若能再深觀此必然之相伴，遂得以在圓教中皆得其相即與相入。而此「相奪」之為達至圓教的必要歷程，在方以智論述中也經常出現。

那麼與華嚴學關聯如此密切，又如何從頓教的雙絕互奪之中，轉入圓教的「餘」和相即相入呢？今先詳錄龜川教信所言，以暢申華嚴宗「餘」的思想：

要正確判斷一枚花瓣是否是梅瓣時，其體為「有」，「其餘」一切條件成為「空」，此時必定成為「相即」。……如此，以「空」及「有」得成立為梅花是緣成性空原理之論據。（頁 237）

梅花香氣不是離開顏色、形狀等，個別的獨立而以芳香獨存。若以梅花芳香為有力用時，則色彩、形狀等應該為無力而溶解於其中。……具體梅香，乃由「餘他」充為無力用而被奪於有力用中之條件所緣成潛在著。……因此，自為有力時能容納餘他於自中，餘他成為有力時又能將自己容入於餘他中。（頁 237-238）<sup>39</sup>

引文中可討論者有二：（一）是「餘」在「華嚴學」的深度展開；（二）是頓教思理所以轉出圓教的理則。頗值注意的是「自」、「餘」之「餘」，或自、他之「他」，

<sup>38</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，卷 3，頁 317-318。類於此義且標為法藏言頓教之特色，又見同書頁 320-321：「法藏之言之特色，乃在依空與有之相對而相奪，以互相蕩盡。以歸于全體交徹，亦全體蕩盡。一切法無不可相對而觀其互為自他。……世間一切相對之法……無不可見其自相奪，而互相蕩盡，以至於一思慮路絕，言語道斷之空有雙泯無二之境。……而由相奪以無不融，即更有由相入而相即，以更成融，由相入而相即之重重無盡，以成一大緣起。此即其後文之法界無礙之大緣起，圓教之華嚴三昧所證之境也。」

<sup>39</sup> 俱見龜川教信著，印海譯：《華嚴學》（臺北：嚴寬祐文教基金會，2004 年）。譯文不甚曉暢。略改譯文以使易曉。

並非僅指吾人現今所言外於自身的他，也可以是自身條件之聚焦於前或隱身於後的區別。如其中「梅花瓣」之例，單言瓣即是「自」，但此「自」當要確定為「梅瓣」時，則此株的雌雄蕊與香氣、花色等「其餘」或「他」雖隱身於後，但亦必相即於此，而後方能成就對一「梅瓣」之確認。否則就僅是「花瓣」而不可能是「梅瓣」。另一方面，當梅「香」有力時，則非此香獨存獨顯，而必依於無力之花形等條件潛在地支持而緣成。故在此，有、無並非互斥的關係，無寧是隱顯交替的樣相，而且「隱」皆支持而緣成著「顯」。並由此支持緣成，有無顯隱乃一方面恆互奪，又一方面恆互容而相即。於奪與被奪間，可分為有力用與無力用；但由互容而相即，則有力用者又必藉於無力用者。

至此，我們已將方以智用「餘」在中國學術傳統中最重要三個源頭都追溯完成，也可以完全對應〈非喻可喻〉的三方取材。在《莊子》，方以智借用「用／無用必相需」的模型來談兩者的「互餘」，是在他用法中最簡單的取汲；至於在《易》學史傳統和華嚴學中的取汲，「正、餘」關係於「主、伴」。此諸說又足以與本文對〈易餘小引〉的前九節的討論相符合。總上考源與釋義兩路所論，確如「舍餘安有《易》乎」的宣稱，《易餘》乃將《易》的全體精神，寄寓在「餘」之一法。難道單舉一「餘」便足以概括「其餘」？是以接下來仍需延伸考察兩個主題，一是方以智如何再開展「餘」的觀念，而為《易餘》要旨所寄；二是此「餘」建立之後，方以智如何開展，且更完備地建立其體系。

欲言開展，我們先用其「設餘」法來說：亦即若不用「餘」或錯用「餘」，則將如何？方以智行文立即又盤旋而出，列舉了不善用餘、不善解餘之諸蒙昧與覆蔽。所以，「徇餘」，是捨正而唯以餘為正，若非矯枉過正便是倒行逆施之類，相應於後文之「斷鳧續鶴」；<sup>40</sup>「避餘」，以獨正而足以幹事，而以餘為贅，是墨守傾側之類，相應於後文的「守株」；「並餘與無餘而棄之」，則是見「徇餘、避餘」之病而欲避其病，遂至因噎而廢食之類。那麼我們最後應問：既然「正／餘」本做為不可分割的「關係項」，那麼何以方以智要獨立地凸顯「餘」？若這

<sup>40</sup> 我們不大能確定方以智對此出典的取義。因為《莊子·駢拇》原文是「彼正正者，不失其性命之情。故合者不為駢，而枝者不為跂；長者不為有餘，短者不為不足。是故鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。意仁義其非人情乎！彼仁人何其多憂也？」參〔先秦〕莊子，錢穆注：《莊子纂箋》，頁68。方以智卻反說成「斷鳧續鶴」，是變用或一時誤用？若非誤用，而原文「斷鶴續鳧」是違反自然，那麼「斷鳧續鶴」就是倒行逆施了。



是「將邊緣化為中心」，那麼與一切「以暴易暴」的類革命模式並無二致；若只是「將邊緣化入中心」，那麼與一切「收編消異」的施恩威化模式並無二致。前述「以無用之用廢有用」即屬於「以暴易暴」，只知翻轉某種觀點，卻不知觀點間的「互餘」，因此仍以新立觀點為中心而迫斥舊觀點。那麼這種「無理的愚駭」只會不斷複製，而不會因為新觀點的成立而輕易消融。這兩種模式，都可歸入前述的「徇餘」，都不會解消任何思想與現實的災難，恰好是思惟盲點和現實悲劇的複製。所以方以智之所以用「餘」，最重要的反而不是與「正」相對而取義，而正是「餘」所代表「必然關聯性」，同時在「餘」的表法已有「觀察點位移」的引導。因此可藉這兩者的綜合，達至兩個極重要的結果：其一，先解消了「正、餘」互對時的對立性和位差，而將「餘」更變化為非對象性的觀法，簡言之，「餘」再不只是「伴」的對譯詞故仍指向「邊緣性或附隨性對象」，而總是導向於事物的聯繫；其二，由前一義，可以擴大為對「整體先在性」的觀法。且回到華嚴的六相，與方以智的新六象，這樣的整體先在性都因觀法的特殊性之故，絕不會吞沒甚至即使是削減「個體」或「部分」的存在，也因此才能保全個體或部分的存在意義。換言之，「餘」不再如「正、餘」詞組之所示，因而指向特定存在或對象；卻是令任何存在與事件等得以真實呈現的觀法。

《易餘》一書，不論書名或取義，都已在翻轉讀者的常識了。「餘」以其為外餘（無從歸屬而為所排）、偏餘（分類中之邊緣）以至贅餘（完全是「多餘」的），而為眾所忽所貶以至所棄，今方以智「摭拾」此「餘」而為《易》準，此舉雖駭人卻非出於作怪。其深義概解於上文。更且，除了書名用「餘」，篇中尚有「餘」的專論，那就是〈必餘〉。其中最簡單的釋義：

是以動靜之間知其幾，而慶殃之來必其餘。餘者，自可見以必其不可見也，自可定以必其不定者也。（《易餘·必餘》，頁107）

其中先化用〈坤·文言〉：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」兩句，原以見報應之休咎乃淵源祖族行為有德與否；而方以智在語意上略加變化，使此報應之休咎乃行動善惡之「必然性餘波」。當名為「餘波」則未必可親歷；<sup>41</sup>然「必

<sup>41</sup> 雖然即使「親歷」，我們也未必能確證「因」與「果」有必然關係，而不是「對兩個孤立事件的恣意聯結」。若親歷已然，那麼非親歷的兩事件，欲言其間的「必然性」當然更困難。

然性」則在未可親歷中復能知其必至。若然則形成一心知的弔詭情境：於一未必能親歷見聞之事之知其必然發生。此說若以今日實證慣習來衡量，那麼就只能歸諸非愚則誣的信仰或信念了。然而方以智說來，卻不以信念方式來表達，則既是「餘」又是「必」者，究竟如何形成確定的認識？這就得說到此篇論題，發端即問鬼神怪異之難道盡誑？另用歷史事實，問因果與三世是否可信？<sup>42</sup>然上引文，方以智已據中國傳統有了很好的說明：「動靜之間知其幾」，這既是一種認識，卻非一般性認知。差別即在「幾」非明確對象或顯象之故。若是明確對象，那麼就是一物或一事之顯現而為動，或一物或一事之終止而為靜。「幾」恰非兩者之類，但又不在于兩者之外。這是「動靜之間」已暗示而必然可立的特殊狀態或時「機」。「幾」雖非對象亦非顯象，卻可總體地感知，能被感知為既是端倪，也是微勢。端倪，則非動亦非靜；微勢，則必有將發未發之傾向。有端倪、微勢故可察而非無；將發未發故不可指實而非有。所謂總體地感知，乃謂非專為眼耳鼻舌身意任一官能之對象，卻可為官能之綜合攝受為一實感或明確判斷。能綜合攝受，故可「『知』其幾」；能「知其幾」，故可「必其餘」。於是，那些在今日知識攝取模式難以取證者，在某種攝受方式下確有成立的可能。

據上所說以觀《易》，那麼從其極小單位說起，任一爻之與他爻之互望，以至任一組「非覆即變」的相鄰卦，以至卦組與其他卦組之間，都是互餘的關係了。從其最基本的陰、陽卦畫以至六畫之成卦，必暗示著「另邊」的存在，而其解義又必藉由與「另邊」的互望與互異，而達至與「另邊」的互參而互足。且不說餘慶餘殃，若以〈乾〉卦為例，則當見「潛」龍時，已與「見」龍、「亢」龍等互為餘了。

因此，「餘」的工夫可以運作在體系性與非體系性中皆暢達無礙。以體系性觀法為例，「隨」觀以存法之際，「餘」二觀的「泯」、「統」即藏於「隨」中。「隨」、「泯」雖互奪，但由餘而藏則相即相入。若另以「泯」、「統」起觀亦皆然。至於非體系性者，如在跨越不同學派之際，尚未能以任一更高統攝觀法所涵時，「餘」亦足以在異說相牴互奪之勢中，同時彼此互望而互成。甚至假設諸說中有「破邪顯正」「去偽存真」之必要，則真理與謬誤亦仍是彼此互餘。再進

<sup>42</sup> 原文頗長，不具引，但引數則以見例：「盧充生子以鬼，胡母班乞父於神。……《搜神》《乘異》豈盡迂語？……希夷知南菴，東坡為戒演，白雲端相見一笑。……近代此類，殊復比比，因果信否？」參〔明〕方以智著，張永堂整理：《易餘·必餘》，頁106。

一步，即再讓此體系性與非體系性又可因互奪而互餘，由互餘而互藏而相即。據上所述，我們便可以接著探索方以智如何用「餘」來解蔽。此意在《易餘》中處處可見，隨舉一例：

〈徐無鬼〉十八士之不反，〈列禦寇〉九徵之至，其說固未盡也。誰非物？誰非囿？誰非時有所用者乎？不知人之時有當為不當為，當無忝於善世之為即無為，而止遁於無為以玩世為苟全者，正一偏之不反者也。「遠使之而觀其忠，……」此術耳！君子恐開鏗薄而不以此責知人也。管子之三法，李克之五定，猶自徵也。聖人以至徵徵天下之自徵，豈恃此乎？人當徵信為不落天人之人，即自知其為以人治人之人。……果志學乎？自知人之為人，自知人之當知，自知知人之難易，自相徵、自相得矣！（《易餘·知人》，頁177）<sup>43</sup>

此節一開始，乃用「餘」以檢偏，至末則用「餘」以補偏救弊。引《莊子》中兩個例子，指出「其說固未盡」的問題。這個批評可以有兩個意思，一是「十八」、「九」等數都只是舉例，原可累增無窮，故未盡；二是其論點不能真說明人的困境，也不能達至問題的真對應，故未盡。合觀方以智全文，吾人取後者。在〈徐無鬼〉莊子批評這些非高明之士的問題用了幾則論斷：「囿於物」、「遭時有所用，而不能無為」，而黃雀在後的方以智則另用三句批評莊子的論斷。世之解者信者，常以為只要標出「無為」就視為無上命令，就視為無上靈藥，再不問這「無為」是何等模樣何等型態的無為，如何實踐……；甚至是否可以反無為，或合無為與為。而方以智顯然才將人的存在處境做了更細密的區分，並明白指出：有為地淑世同樣可以出於無為而即無為。於此，已見「餘」既可施於檢偏而鑑他人之失，亦可用於補偏以導人觀念之正。

至於「遠使之而觀其忠……」就是九徵的實質，莊子以為「九徵至，不肖人得矣」，似甚得意於觀人法之周至，而方以智則斷之為「此術耳」。所謂「術」就是純粹的應用層面，而忘了「人之為人」；而「人之為人」的無限上綱，又每每忘了「天人不二」。因此，方以智用「餘」而層層轉出以歸於「人當徵信為不

<sup>43</sup> 底線為筆者所加，便於標示方以智的評語所在，在解釋時不需再引原文而變得冗長。又標點與《方以智全書》本頗不同，皆逕改。

落天人之人，即自知其為以人治人之人」；再由此轉出真正「知人」的歸宿，其實還在觀人者自身之學，故最終以「志學」為層峰轉昇的絕頂。這「志學」或「學」又是方以智「藏悟於學」說法之所託。「學」在方以智思想的重要性已毋庸多言。<sup>44</sup>我們有必要再看看，他究竟如何論「藏」。

### 三、由「餘」而「藏」

上節已從方以智《易餘》一書取名的深義，談「餘」做為創發性觀念的源頭及其運用。此節則進論「餘」在工夫論上可實際操作的發展，若一定也用一辭以括其餘，那麼「藏」是方以智最常用而涵義最完整的觀念。<sup>45</sup>其間的關係，可先用成書稍晚的《東西均》以證其為方以智一貫主張：

太極藏身于一切爻，而人不能以一爻限量之；尼山、鷲峰皆藏身于一切法、一切物中，而人不能以一法一物限量之。藏身無跡，無跡莫藏。（《東西均注釋·茲茲註》，頁 289）

在太極與眾爻之間，可以視為「自用餘」和「互餘」的關係，而此「餘」，方以智在不同脈絡即以「藏」來表達；孔子與釋迦對於萬物和真理兩域而言，皆真能做到「聖人作而萬物覩」的渾然一體與盡釋解明，故也可以「互餘」的關係，同樣此處方以智也用「藏」表達。既已引證如上，但《易餘》用「藏」尚有別義，故需另論。我們先重述且並列這些命題即知其梗概：「藏陸於朱」，這是調合或融會理學兩大派的手段；「藏通於質」，這是將自己學術要端加以融鑄的手段；「藏悟於學」，則大可衍義，如明末悟修論的解決，或儒釋的交融。可見除了「餘」承三教而統三教外，方以智又承「餘」而用以會通諸端的關竅即是「藏」。那麼餘與藏有何不同？是以藏外仍有餘，或餘外仍需藏？由此不同，又如何配搭而可成方以智工夫論的大端？

互「餘」裡的相關項，不少是無法並存的，如三時與冬；或某意義範圍內的生與死。而「生如是生，死如是死」也是超越於其他的生死觀法，而無法與「生

<sup>44</sup> 在方以智著作中有數不勝數的例子可以證明，他極通透於孔子首標「學」或「志學」的深遠意義。

<sup>45</sup> 與「藏」相近而常用的還有「寓」。本文將選一則一併討論。

與死互餘」的素樸觀點並立。但是上述諸「藏甲於乙」則是為了兩者必然協同運作而設。而且不止是協同運作，在三組命題中，「甲」都必然是目的或指標或其精神。既如此，以下先引「藏」的大段落，以見《易》、「餘」、「藏」三者的關聯：

道生天地萬物而不自見也，藏用之謂也，藏一之謂也，孔子不世之謂也，無名公之謂也。顛望反對，中即藏一；四時八卦，二卦藏一；二十四氣即三十六氣，二氣藏一；皆布其一陰一陽之資格，而以著圓之。著亦以四十九藏一，又以四十八藏一；挂之象三，所以藏一；圖以餘五藏五位之一，書以虛五藏五交之一；大衍以十一藏一，小衍以中衍藏一；總是全陰全陽之資格也。……又何妨以占藏幽贊也乎哉？……惟其藏一，惟其無體，故不必聒聒其太極，而隨處可以物其太極矣！（《易餘·三冒五衍》，頁 54-55）

這裡將幾個層次的運作原理，全用「藏」的模式加以統括。道生天地，這是一論域；孔子不世，是另一論域；大衍之數的布算成卦，又一層次；圖、書的結構，又一層次；再加以總括為占卜與易之全體大用，又是一層次。這些之所以構成，之所以能運作，以至天地之能生生，皆托於「藏」。而「藏」之表現又分為「藏用」與「藏一」等。我們就將這些意義、層次不同的藏做一說明。

我們先回到「太極藏身」一節。這與方以智所用諸「藏」極不同，這是「太極」自身運作中之「藏」，而這類「自身運作中之藏」即方以智所謂「藏用」，即將自己隱身入於作用與顯發處。這和〈易餘小引〉中「大一之自為餘、自用之」是同一理路。這雖也是由「餘」而「藏」，卻還不是方以智引申為工夫義之「藏」。從「顛望反對，中即藏一」一句往下，才開始談作《易》者、用《易》者在運作層面的「藏」與「藏一」。「顛望反對」即此前已論的「對卦」「覆卦」諸例，這種從「陰、陽」相對的模式始，到《易》成書的全書組織模式，都在在從顯象表現著相異相奪的情狀；然而也正在這相異且相奪的情狀之中，我們能同時看到隱含的統合情狀，這就是「中即藏一」。故以下諸「藏一」句皆表此意，以迄於「占藏幽贊」。「幽贊神明」為所藏，是旨歸；而其表顯乃若只是問吉凶而求趨避的占卜行為而已。

「藏」既具有如此重要的工夫論意義，那麼方以智如何運用？又用來回應那些問題呢？首先可觀察他用以通貫學術史和儒、道、釋間的問題。

藏悟於學之無悟學，猶藏天於地之無天地；而天與地，悟與學，原不壞其代錯也。公用反激，歷歷皆然。（《易餘·中告》，頁 68）

陸、王之生平及其言心與良知，皆有一悟的經驗；<sup>46</sup>相應於此，可說程朱特重道問學。禪家亦言悟；教家則特言學。若言道主「絕學」，佛主悟，則重學則在儒。因此，在不同脈絡中皆有「悟」、「學」的對揚。而此節所引「藏悟於學」便是方以智統攝而解決充盡的方法。為何「悟」、「學」關係可以如此簡化為這樣的新公式呢？從前文讀下，我們已知道「藏甲於乙」中，前項之所藏皆是「統攝性的旨歸」或「精神核心」之所寄；而後項或是行動（如「占」）、或是表顯處（如「顛望」）、或是紛雜多項之所在。因此，表面上只是一種句式的成立，但因為方以智在各種同句式的運用中，我們可以歸納甚至體會出其構句的完整意涵，因此可將學術爭端看成是精神旨歸與踐履工夫這兩面。與此相通而可視為在論域上略狹的便是「藏陸於朱」了。以陸為上達之統，以朱為下學之勤；以陸為精神，以朱子為行履。這構句從朱學傳統看，必以為不倫不類而堅拒其彌縫；但何不想從陸學傳統看亦必覺不倫不類，以若陸學有缺而必取朱以完善。但兩派相爭以至於數百年意氣難數百年，方以智使兩方相需，以至從「必（互相）以為不倫不類」之至相奪，而轉至必相即以相入而至相需，而恰使雙方都必將意必固我所堅拒之「彼」而納入於「我」，此等攝納又不是朱子所倡陸子所廢「截短補長」之爭中爭，<sup>47</sup>方以智此舉實蘊大慧。至於在方以智自身關注的時代議題，也用「藏」加以統攝：

以質論藏通，不以通論壞質。……大成集之，正賴有此生死本耳。（《易餘·知人》，頁 172）

通為「通幾」，質為「質測」。如吾人確審方以智的用語，類於質測；而由其用語及組織，申明其旨趣與意向，是為通幾。若僅排比字句，而不能見其體系，不能

<sup>46</sup> 象山名句「宇宙內事即己分內事，己分內事即宇宙內事」便是十三歲時讀古書而大悟；陽明貴州龍場大悟的經驗更毋需多言。

<sup>47</sup> 陸象山曾說：「朱元晦曾作書與學者云，『陸子靜專以尊德性誨人，故游其門者，多踐履之士，然於道問學處欠了。某教人豈不是道問學處多了些子，故游某之門者，踐履多不及之。』觀此則是元晦欲去兩短合兩長，然吾以為不可，既不知尊德性，焉有所謂道問學。」〔宋〕陸象山：《象山全集·語錄上》（臺北：中華書局，1979年），卷 34，頁 4 下。

會意於言外，看似句句有據，實則既非質測，尤無關通幾。若憑空捏造一「唯物論」以統括，看似提要鉤玄，唯因未源於對方以智著作的細密考察，離卻質測亦無以言通幾。對治前一病，故必言「以質論藏通」，即必以通幾為鵠的；對治後一病，故必言「不以通論壞質」，彷彿空立一義即欲令所有思想家直接歸宗，再不論其語義與此相近或相悖。「以質論藏通」若用方以智慣用句法，便是「藏通於質」了。

最後，我們再附論與「藏」相關的一則，即「寓」字的使用：

聖人信寓處為不落天人之人，知直日為不落有無之有，故寓罕於雅，惟以親民前用為經。民所不能為、不必為者，言何益乎？（《易餘·三冒五行》，頁 48-49）

哲學或義理並不能化約成語言文字的問題。但是在各式經典形成之後，學者是很難不藉由任何形式的「表達」而趨近真理，這種表達的核心就是古代語「言」的一切相關項了。這就是為何朱子那麼看重讀書法，<sup>48</sup>而方以智在《易餘》開篇就先寫了〈知言發凡〉的緣故。「寓罕於雅」的說法，同見於《東西均》和《易餘》。<sup>49</sup>罕言即天之何言，<sup>50</sup>即莊子之「言無言」，即佛陀之「說法如筏喻」；而雅言所指的「詩、書、執禮」，<sup>51</sup>即涵括一切文化素養與教化。以「寓」字貫起兩者，由言教言詮而入於無言，一切文教的燦爛雅正，也都應原出於並歸宿於無聲無臭的淡寂。

總上所說，顯而易見，「餘」與「藏」一方面密切相關，一方面因其取義有別，故不得不有其分工。「餘」雖可聯結自他、主伴，但更重要的在指向整體先在性，因此由「餘」起觀必然導向關聯的擴散性；而「藏」則主要用在多端關係

<sup>48</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987年）。在篇首幾個重要議題之後，在卷 10、11 馬上就排入〈讀書法〉。

<sup>49</sup> 《東西均》中見於〈神跡〉，「寓罕言於雅言」，頁 157。另〈東西均開章〉有「均罕言於雅言」，頁 3。兩處用意不同，但也可見「均」與「寓」的密切關聯。

<sup>50</sup> 「罕言」典出《論語·子罕》第 1。這裡我們有理由相信，方以智是採取傳統常見的「子罕言利與命與仁」單節讀法。與迄今更好的理解「子罕言利；與命與仁」的分節讀法不同。因此，對方以智來說，罕言與「予欲無言」、「天何言哉」等是同一類表述。

<sup>51</sup> 「雅言」典出《論語·述而》第 17「子所雅言，詩書執禮，皆雅言也」。方以智採用的也是傳統的解釋。

間，發揮化約兩端的功能，並在其中重新組織起主伴。然而，即使用「餘」來打開吾人平時意識運作的固定關聯項，或有限關聯項，那麼是否真能達至「整體」呢？這先在固已潛藏，但也畢竟是虛設的，並無人真達此整體。因此，用「餘」時，我們的「知識」扮演什麼角色呢？「藏」的兩端，必是已知項，只是對此已知項以弭爭合理的方式重新成組。因此，也與一般的「膠固於已知」截然不同。那麼「餘」的主伴呢？質言之，在「餘」的觀法裡的確分為兩層次，已知固在表層以主伴分佈；而未知者又與此已初形成另一層的主伴分佈。有此兩層運作，我們才能一方面有所依憑，一方面又不為依憑所限。以上就是「餘」與「藏」的分、合論述。

#### 四、結論

從以上的討論可以證明，方以智完全離開一般的三教論述常用的調和、同源、一致、歸一……等籠統的用語；及此等用語背後籠統混談的思路，以及單純設定目標為體系性建構而成立根源性參照；也在本體宇宙論的建構外，別有關注。而是在各式體系性的複雜交會之外（如：三點、三因佛性……等），又非常具體地考量任何兩者以上的雙方、多方相遇相接時的最佳方案，因此更看重思理的凌空轉位以去執消滯，且由此細入無間開發出新的觀念和局面。

本文考察了《易餘》一書的三個淵源，即莊子、《易》學傳統和華嚴學。也分析了方以智用「餘」的最基本用法：概念或情狀的對立面、生生者足以起用之憑藉、「互餘關係的多重性」及「互餘多重性方成其全體」、思理的後設位階、「設餘」的動態運作模式等，而重點不在會歸於傳統的本體論。且方以智之所以用「餘」，依其統攝與解蔽的學問旨趣，最重要的恰是不與「正」相對而取義，而正是「餘」之動態延伸以通達於「整體關聯」，使得「餘」在其表法中呈現出「觀察點位移」的引導。藉由「整體關聯」的必然性，才能進而談統攝之學；藉由「觀察點位移」的不斷讓位，解蔽之學才能成為日用的工夫。而其約用則表現在「藏」。

進一步綜述「餘」與「藏」的分別。若從繁簡言，那麼「餘」是「藏」可擴大的整體；而「藏」是「餘」同性質的簡約。然只是繁簡之別，而非全偏之別。因「藏」的前後件關係，統合仍是一整全。若從統散言，則「餘」中的互餘乃可彼此輪轉，交互正餘若散，任一餘皆可為統為正又非統非正；然而「藏」的前後



件關係是很嚴謹的表法，無法顛倒交替。如其欲統攝、調解學術型態的歷史爭端而為一，則有「藏陸於朱」；如其欲統異質的兩端而為一，有「藏通於質」；此外如「藏悟於學」，或「聖人知無上下，而藏上於下」（《易餘·三冒五行》，頁 49）。這幾個句子的意義不僅只是結合兩端而已，更重要的是懸鵠的皆在前項，即所藏；操作面皆在表顯處，即後項。不由後項則前項不可至；沒有前項則後項無頭腦。無頭腦則一切勤行皆盲動；無表顯之殷勤篤實，則一切鵠的皆虛渺。因此，在「藏」的構句或其運作方式必有統必有歸。簡言之，「餘」有其無限關聯項的擴散性，而「藏」則主要用於可化約至兩端的主伴關係中。簡約的化用，雖歸於主伴關係的模式而必有統宗；擴大的整體，所以是多重的互餘，雖相奪而必相入。

由以上所論，則不得不說，「餘」與「藏」的發想與運作，既誕生於也納歸於他「統攝」與「解蔽」雙行的學問旨趣，確是方以智所造而資以會通三教、坐集折中的一大棘栗蓬了。既確立了「餘」與「藏」的意義與關聯，下一步工作可以據此考察方以智解《易》、釋卦有何新義；還有「藏上於下」作為「所藏」的「明備」或禮樂，在方以智體系中的意義。且俟來日。

## 徵引書目

### 〔傳統文獻〕

- 〔先秦〕莊子，錢穆注：《莊子纂箋》，臺北：東大圖書公司，1989年。
- 〔唐〕法藏：〈修華嚴奧旨妄盡還源觀〉，收入《大正新脩大藏經》第45冊，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- \_\_\_\_\_：〈金獅子章〉，收入《大正新脩大藏經》第45冊，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- \_\_\_\_\_：〈華嚴遊心法界記〉，收入《大正新脩大藏經》第45冊，臺北：CBETA，中華電子佛典。
- 〔唐〕慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》，收入《卍續藏經》第12-14冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 〔唐〕韓愈著，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，臺北：世界書局，2002年。
- 〔宋〕程顥、程頤：《二程全書》，臺北：臺灣中華書局，1986年。
- 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987年。
- 〔宋〕陸九淵：《象山全集》，臺北：中華書局，1979年。
- 〔明〕管志道：《續問辨牘》，東京內閣文庫藏明萬曆二十七年序刊本。
- \_\_\_\_\_：《酬諮續錄》，東京內閣文庫藏明萬曆三十三年序刊本。
- 〔明〕方以智著，龐樸注釋：《東西均注釋》，北京：中華書局，2001年。
- \_\_\_\_\_，張永義校注：《青原志略》，北京：華夏出版社，2012年。
- \_\_\_\_\_，張永堂整理：《易餘》，收入黃德寬、諸偉奇主編：《方以智全書》第1冊，合肥：黃山書社，2019年。
- \_\_\_\_\_，敖堃整理：《物理小識》，收入黃德寬、諸偉奇主編：《方以智全書》第7冊，合肥：黃山書社，2019年。
- \_\_\_\_\_，李霜琴整理：《浮山文集後編》，收入黃德寬、諸偉奇主編：《方以智全書》第10冊，合肥：黃山書社，2019年。

### 〔近人論著〕

任少武：〈「別路」救世，「異類」中行——從方以智《易餘》卷首諸篇看該書

- 主旨〉，《鵝湖月刊》第 525 期，2019 年 3 月，頁 41-49。
- 牟宗三：《四因說講演錄》，臺北：鵝湖出版社，1997 年。
- 吳孟謙：《融貫與批判——管東溟的思想及其時代》，臺北：允晨文化，2017 年。
- 林聰舜：《明清之際儒家思想的變遷與發展》，臺北：學生書局，1990 年。
- 金嘉錫：《莊子寓字研究》，臺北：華正書局，1986 年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，臺北：學生書局，1986 年。
- 徐聖心：《莊子「三言」的創用及其後設意義》，臺北：花木蘭出版社，2009 年。
- \_\_\_\_\_：《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，2016 年。
- 張永堂：《方以智》，臺北：商務印書館，1987 年。
- 張昭煒：〈方以智「餘」論〉，《哲學動態》2020 年第 6 期，頁 36-46。
- 張曼濤編：《華嚴宗之判教及其發展》，臺北：大乘文化出版社，1981 年。
- 魏道儒：《中國華嚴宗通史》，臺北：空庭書苑，2007 年。
- 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，2014 年。
- 錢穆：《論語新解》，臺北：東大圖書，1988 年。
- 漢娜·鄂蘭著，林驥華譯：《極權主義的起源》，臺北：左岸文化，2009 年。
- 龜川教信著，印海譯：《華嚴學》，臺北：嚴寬祐文教基金會，2004 年。
- Graham, A. C.. *Disputers of the Tao*. Illinois: Open Court, 1989.

# ‘Yu’ and ‘Cang’ : The Origin, Meaning and Application of Fang Yi-zhi’s *Yi Yu*

Hsu, Sheng-Hsin\*

## [Abstract]

This article discusses the reason for the usage of term “remainder(餘)” in the title of Fang Yi-Zhi’s(方以智) book *Yi Yu* (易餘). It does so to not only investigate the literal meaning of “remainder,” but to also deduce its origin and its practical operation. With regard to the question of origin, in addition to the important resources represented by the *Book of Changes*, there are also the teachings of the *Zhuangzi* as well as Buddhist Huayanzong. Huayanzong is particularly crucial in relation to Fang’s use of the concept of remainder, representing an important source of meaning. The development of this concept is thus particularly complex, and its interpretative signification is worked through via a variety of propositions: the antagonism of concepts or states, the creative agent as sufficient to make himself useful, the “multiplicity of interrelationships” and its holistic characteristic, the postulated level of thinking and reasoning, and the dynamic mode of “remainder” in its operation, etc. All these significations attest to the fact that there is no need to refer back to traditional metaphysical ontology.

Moreover, in accordance with Fang Yi-zhi’s intellectual interest in questions of unification and undoing, his use of “remainder” is designed to avoid triggering any possible antithesis which would vie for the title of what is “orthodox/proper,” but rather to insist on the dynamic mobility inherent to “the remainder,” which extends itself while reaching for “a relationality of the whole,” enabling the “remainder” to guide a transformation of readerly perspective. The operation of the “remainder” is also related to the notion of “hiding/conservation”(藏). The “remainder” enables an expansion of relationality, presenting itself in the infinite diffusion across the whole, while the notion of “conservation” is mainly used within the limited link between two antagonistic ends.

---

\* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

As such, the conception and operation of both “remainder” and “conservation” are both produced by and subsumed under Fang’s twin academic interests in “unifying”(統攝) and “undoing”(解蔽).

**Keywords:** Fang Yi-zhi, *Yi Yu*, *Yi Ching* (Book of Changes), Zhuangzi, Huayan zong

