

## 方以智論莊子的逍遙遊

鄧克銘\*

### 摘要

莊子在〈逍遙遊〉以寓言的方式表達高遠的精神世界，其意境及途徑引起後人不斷地探索。方以智收集大量的古今註解，會通儒釋道三家思想，以獨特的寫作方法詮解該篇蘊藏的豐富內容。

本文從三個層面說明方以智詮釋的重要觀念。第一：關於莊子「小大之辨」的問題，方以智強調小與大之無差別性與相異性，以消除片面的執著。第二：方以智從「有」與「無」之對立的觀念，說明兩者相互否定、相互成立的關係；並主張「不落有無」又「不離有無」，才能在現實生活中得到自在。第三：方以智會通儒釋道，說明逍遙遊之途徑與形態，正是其自身生活經歷的反映。經由本文的分析，可以了解方以智主張去除偏執以得心靈自由的詮釋方法與理論依據。

**關鍵詞：**方以智、莊子、逍遙遊、藥地炮莊

---

\* 鄧克銘，國立暨南國際大學中國語文學系教授。

投稿：103年6月16日；修訂：103年9月21日；接收刊登：103年9月23日。

## An Analysis of Fang Yizhi's View on Zhuangzi's Xiaoyaoyou

Keh-Ming Deng\*

### Abstract

In his writing, “Xiaoyaoyou” (逍遙遊), Zhuangzi uses parables to express his profound and innermost spiritual world. His artistic conception and approach inspire ongoing research by subsequent generations. Fang Yizhi analyzes numerous ancient and modern interpretations of Zhuangzi's piece, applies Confucian, Buddhist, and Taoist thinking, and uses his unique writing method to interpret the rich content in Zhuangzi's writing.

In the present article, important concepts of Fang Yizhi's interpretation are analyzed from three different angles. First, regarding Zhuangzi's argument of “the distinction between micro and macro” (小大之辨), Fang Yizhi intends to eliminate this persistent polarized view by emphasizing that micro and macro are indistinguishable. Second, Fang Yizhi uses the conflict between the concepts of “existence” (有) and “nonexistence” (無) to illustrate the relationship between mutual negation and mutual confirmation. He also advocates that if we “are not biased by or do not insist on either existence or nonexistence” and “do not break away from the confronting phenomena of existence and nonexistence”, then we shall be at ease in our real life. Third, Fang Yizhi applies

---

\* Professor, Department of Chinese Language and Literature, National Chi Nan University.

Confucianism, Buddhism, and Taoism to illustrate the approach and structure of Xiaoyaoyou. This is precisely the reflection of his own life experiences. Through the analysis of the present article, one can understand the interpretation methods and theoretical basis Fang Yizhi advocates to remove any polarized view in order to obtain freedom of the soul.

**Keywords:** Fang Yizhi, Zhuangzi, Xiaoyaoyou, *Yao-Di-Pao-Zhuang*

## 方以智論莊子的逍遙遊

鄧克銘

### 壹、前言

方以智《藥地炮莊》一書，表面上為《莊子》之註解，實為方以智借莊子以抒發個人之思想。如方以智晚年告訴其子中履云：「《炮莊》是遣放之書，消心最妙者。不執也，不計也。妙於藏鋒，無所不具，可細心看之！」<sup>1</sup>「遣放」一詞，見於郭象〈莊子序〉：「泰然遣放，放而不敖（傲）」<sup>2</sup>形容莊子自由無繫的精神成就。方以智以此自許，稱此書為「消心最妙者」，可以消除心知的計較分別。又此書「妙於藏鋒」，故不可拘泥於文字，且「無所不具」，因此勸其子細心領會。由此可知，《藥地炮莊》一書之基本性質。

《莊子》本已難讀，歷代註解也各出己見，有些問題一直未有定論。方以智除引述歷代及時人之註解外，又擴及《易經》、禪宗典故、佛教經典、宋明儒學，以及方以智之家傳易學等，引用材料非常豐富。《四庫全書總目提要》謂此書：「大旨詮以佛理，藉洗洋恣肆之談以自據其意，蓋有托而言，非《莊子》當如是解，亦非以智所見真謂《莊子》當如是解

<sup>1</sup> 〈示侍子中履〉，《青原愚者智禪師語錄》，《嘉興藏》，冊 34，卷 3，頁 831 中。

<sup>2</sup> 《莊子集釋》，頁 3。

也。」<sup>3</sup>提要謂「大旨詮以佛理」部分，實不能概括《藥地炮莊》之大旨，然而提要說此書，「自據其意，蓋有托而言」及「非《莊子》當如是解，亦非以智所見真謂《莊子》當如是解也」部分，認為此書內容並非忠實地詮解《莊子》，則一針見血地指出此書的特色。然而方以智在該書中欲表達何種思想？其與莊子之關係為何？提要中則未明說。現在研究者已從方以智之師覺浪道盛（1592-1659）《莊子提正》所說「儒門托孤」的觀念，說明方以智亦受其影響。<sup>4</sup>但此僅為該書一部份之內容，並不足以概括全書。<sup>5</sup>另外方以智在《藥地炮莊》中已自說明易莊相通，以及「三教雖異，而道歸一致，此萬古不易之義。」<sup>6</sup>因此，其從易學、佛理、儒學等多視角的立場解說《莊子》乃順理成章之事，但也使人在閱讀此書時，倍感困難。

《藥地炮莊》內篇前言之最後一段，指出〈逍遙遊〉的意旨云：

南北也，鯤鵬也，有無也，猶之坎離也，體用也，生死也。善用貫有無，貫即冥矣。不墮不離，寓象寓數，絕非人力思慮之所及也，是誰信得及耶？善寓莫如《易》，而《莊》更寓言之以化執，至此更不可執。<sup>7</sup>

<sup>3</sup> 《武英殿四庫全書總目提要》，冊3，卷147，頁1108。

<sup>4</sup> 例如方勇（2008：冊2，624-629）；楊儒賓（2004：245-289）；謝明陽（2001：87-91）。

<sup>5</sup> （清）興乘（應作興兼），〈炮莊末後語〉云：「愚者（方以智）今日重與漆園（莊子）一鍛。夢筆（覺浪道盛）一鍛，藥地（方以智）一鍛，藏天下於天下，即令天下自炮而自吞吐之，何必斤斤託孤云爾耶？」（明）方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》（北京：華夏出版社，2011年），頁13。以下引用《藥地炮莊》均依此書。晦山戒顯，〈炮莊序〉則謂：「茲帙雖曰《炮莊》，實兼三教五宗而大炮之也。」同上，頁8。另按校點本「興乘」應作「興兼」。廣文書局版本係兩個兼合為一字，乃「兼」之異體字，參閱《藥地炮莊》（臺北：廣文書局，1975年），頁7。

<sup>6</sup> 〈黃林合錄〉，《藥地炮莊》，頁56。

<sup>7</sup> 《藥地炮莊》內篇前言，頁101。

方以智認為南北、鯤鵬、有無，相當於《易經》之坎（水）離（火），以及體用、生死之對立的兩方。應貫通有與無之對立，能貫通則可冥合於無執之境。既不墮入對立的兩方，也不離對立的兩方，即從對立中達到無執。《易經》善以象數表示萬物之對立變化，方以智在《東西均·象數》中謂：「理屬無，象屬有，微顯互徵，不落有無。」<sup>8</sup>《易經》從象數說明不落有無之奧妙，而《莊子》一書則以寓言化除人的執著，乃至對「不執」的觀念亦不執，一切計較分別之心消除無餘。質言之，貫通有無、不落有無乃《藥地炮莊·逍遙遊》註解的指導原則。

再則《藥地炮莊》有一值得注意的現象，為該書屢屢引述郭象（約253-312）《莊子注》。方以智對郭象雖有不少批評，但也有予以肯定之處，如云：「遺放盡莊矣。莊多忿設溢巧、自責自毀之詞，而郭注平和，恰是賢智消心用中之妙藥。」<sup>9</sup>關於郭象《莊子注》為「消心用中之妙藥」部分，與方以智自述《藥地炮莊》乃「消心最妙者」，有共同的取向。郭象對〈逍遙遊〉的解釋，如大鵬與小鳥的適性逍遙，堯與許由的逍遙一也，皆為方以智所接受，但方氏仍有自己的發揮，這也是本文所欲探討的地方。

方以智在《藥地炮莊》內篇前言中謂：「內篇凡七，而統於遊。」<sup>10</sup>遊有上述「不執、不計」之意，方以智對其內涵有何看法？值得研究。以下從小大之辨、不落有無與不離有無、逍遙遊的途徑與形態三個層面分別說明其特殊的見解。

<sup>8</sup> 〈象數〉，《東西均注釋》，頁214。以下引用《東西均》均依此書，簡稱《東西均》。

<sup>9</sup> 〈總論上〉，《藥地炮莊》，頁21。但方以智對郭象也有不少批評，散見在《藥地炮莊》中。有關方以智與郭象之異同，可參考李素妮（1978：147-196），此問題仍可做進一步的研究。

<sup>10</sup> 《藥地炮莊》內篇前言，頁10。

## 貳、「小大之辨」的無差別性與相異性

《莊子·逍遙遊》開頭以大鵬與蜩、學鳩為對比，接著小知與大知、小年與大年的比較，最後以斥鴳之笑鵬，而謂「此小大之辨也」作一段落。這一段寓言之意義解釋上有歧義。郭象以自生獨化的觀點，提出大鵬與小鳥適性、足性即是逍遙的主張。支遁另外提出無欲逍遙的看法，鵬與斥鴳各有所失，均非逍遙。關於郭象與支遁之逍遙義的理論背景，早已為人所注意。<sup>11</sup>何者符合莊子原義，也成為一個問題。<sup>12</sup>方以智在《藥地炮莊》中，同時採納郭象、支遁的解釋，但較傾向郭象大小各適其性的看法。又對大與小之相對關係，有一番引申說明，此部分是《藥地炮莊》的重要貢獻之一。

方以智在〈逍遙遊〉解題開頭即引述支遁與郭象之語云：

支公曰：逍遙者，明至人之心也。郭子玄曰：大小雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也，豈容勝負於其間哉？<sup>13</sup>

按支遁係不滿郭象適性逍遙的解釋而另立一說，方以智於此兼採二人之看法。但在接下來關於「小知不及大知，小年不及大年」一段，則同意郭象之解釋如下：

<sup>11</sup> 參閱牟宗三（1993：180-187），尤其是郭象之玄學的理論部分。支遁之佛學背景部分，可參考周大興（2004：260-277）。

<sup>12</sup> 例如胡楚生（1992：139-152），認為支遁之明心說較符合莊子原義。

<sup>13</sup> 〈逍遙遊〉，《藥地炮莊》，頁102。在《莊子集釋》，頁1，「夫小大雖殊」，文字略有不同。

郭云：物各有性，性各有極。是故統大小者，無小大者也。苟有乎大小，則雖大鵬之與斥鷃，宰官之與御風，同為累物耳。齊死生者，無死生者也。苟有死生，則椿之與蛄，彭之與菌，均短折耳。故遊於無大無小者，無窮者也；冥於不死不生者，無極者也。若夫逍遙而繫於有方，雖欲放之使遊，得乎？陶曰：此莊叟本旨。<sup>14</sup>

郭象從自然本性的觀點，認為一切存在既出於自生，則無大小之別，只要能各適其性，則同屬平等，亦無夭壽之分。方以智並引述晚明陶石簣（1562-1609）贊同郭象，陶石簣著有《解莊》，方以智在《藥地炮莊》中常稱引陶氏之見解，也可視同方氏的意見。<sup>15</sup>

接著又引郭象之語：

郭又云：鵬所以高飛者，翼大耳。夫質小者所資不得大，則質大者所用不得小矣。若失乎生之主，而營生於至當之外，事不任力，動不稱情，則雖垂天之翼不能無窮；決起之飛不能無困矣。圖南非好高慕遠也，風不積，則夭闕不通耳。此補莊言外意。<sup>16</sup>

郭象以為大小各有性分，大者所憑藉者大，小者所憑藉者小，此為自然之事，並無高下優劣之分。如不能自足其性而別有所求，則大鵬、小鳥亦各有陷於困境之虞。方以智下一評語云：「此補莊言外意」，顯然也是贊同郭象。

<sup>14</sup> 同前註，頁 108。

<sup>15</sup> 參閱方勇（2008：冊 2，594-598）。陶望齡號石簣，《藥地炮莊》中稱陶石簣，或簡稱陶曰、陶云。

<sup>16</sup> 同前註，頁 108-109。其中「夫質小者所資不得大」，在《莊子集釋》頁 7 中，作「夫質小者所資不待大」。

其他如〈逍遙遊〉「之二蟲又何知」的二蟲，方以智在本文後注：「郭云：二蟲，謂鵬蜩也，對大于小，所以均異趣也。」<sup>17</sup>又注：「二蟲何知一段，言小與大同，眾匹之一段，言久亦是暫。此云小大之辨，言各自為適也。」<sup>18</sup>由此以觀，方以智對大與小、夭與壽的同一無別，贊成郭象適性之說。

然而另一方面，方以智在「湯之間棘也，是已……此小大之辨也。」一段後曾引述支遁之說云：

支公曰：鵬以營生之路曠，故失適於體外。鷦以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高遊無窮，物物不物於物，則遙然不我得；玄感不疾而速，則逍然靡不適。此所以為逍遙也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天真，猶饑者一飽，渴者一飲，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵乎醪醴哉！苟非至足，豈所以逍遙乎？<sup>19</sup>

支遁認為大鵬與斥鷦各有不是，只有至人無求於外，才是真正的逍遙。支遁此說曾得到很高的評價，被認為高於郭象。方以智於此並未表示支遁與郭象孰高孰下，而是兩說並收。支遁之明心說係從心靈或精神主體的立場，說明心不受外物之影響，也能超越自身欲求之羈絆，則可逍遙自在。郭象則從客觀存在之萬物的平等性立說，認為物雖大小不同，但只要自適自足，就是逍遙。若能體會此理，則無論賢愚，皆可因其性分，

<sup>17</sup> 同前註，頁 107。郭象解「二蟲」為鵬與蜩，係為配合其解釋，一般解為蜩與學鳩。參閱陳鼓應（1999：12）。以下為取閱方便，引用《莊子》，均依此書。

<sup>18</sup> 同前註，頁 109。

<sup>19</sup> 同前註，頁 110。方以智引述支公曰之內容與原文有一些出入，原文為，「至人乘天正而高興，遊無窮於放浪。…玄感不為，不疾而速…」參閱《莊子集釋》，頁 1。

而達到各自的逍遙境地。<sup>20</sup>此二說之理論依據雖不同，但都可作為探索莊子逍遙遊本義的方式。

事實上，《藥地炮莊》常有兩說並存的情形，如〈齊物論〉關於「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」之「成心」的涵義，即引述真心與妄心兩種說法，而後方以智再作一評論。<sup>21</sup>對支遁與郭象之解說，方以智認為皆有可取之處，沒有此是彼非之情形。<sup>22</sup>

另《莊子·逍遙遊》之大鵬與蜩、學鳩，以及朝菌蟪蛄與冥靈大椿之對比，除了郭象與支遁的解釋外，仍可有其他不同的理解。如晚明憨山德清（1546-1623）《莊子內篇註》云：「莊子因言世人小見，不知聖人者，以其志不遠大，故所畜不深厚，各隨其量而已。……此二蟲（蜩與學鳩）者，生長榆枋，本無所知，亦無遠舉之志，宜乎其笑大鵬之飛也。舉世小知之人蓋若此。」<sup>23</sup>又「如朝菌蟪蛄，豈知有冥靈大椿之壽哉？且世人只說彭祖八百歲，古今獨有一人，而眾人希比其壽，以彭祖較大椿，則又可悲矣。世人小知如是而已。」<sup>24</sup>認為莊子乃借此比喻世俗小見小知之人不知聖人之道。此說有相當道理，也較易了解，無郭象與支遁之曲折，今人多採此說。<sup>25</sup>

方以智在《藥地炮莊》裏曾引述憨山德清《觀老莊影響論》一文，對《莊子內篇註》應有所知，但關於小大之辨，並未採納其說。方以智

<sup>20</sup> 胡楚生（1992：151），認為郭象的「適性說」，是從「物」的立場出發，以「物」為中心的宇宙觀。支遁的「明心說」是從「人」的立場出發，以「人」為中心的宇宙觀。其說可供參考。

<sup>21</sup> 〈齊物論〉，《藥地炮莊》，頁128。

<sup>22</sup> 牟宗三（1993：184），認為郭象之逍遙義較為圓滿，但支遁之說亦不誤。牟氏也認為郭象與支遁之解釋可並存。

<sup>23</sup> 〈逍遙遊〉，《莊子內篇註》，頁14-15。

<sup>24</sup> 同前註，頁16。

<sup>25</sup> 例如陳鼓應（2006：145-147）；錢穆（2003：2），對「之二蟲又何知」，引「馬其昶曰：之、是也。斥鴳鳩。」錢穆（1991：360）謂郭象對大鵬小鳥之解釋，不是莊子之逍遙義。唐君毅（1980：349-350，卷一）亦認為郭象對小大之辨的解釋不合莊子本義。

所感興趣與關心的問題，似在於大與小之對待的關係。郭象以自足其性則無小大之別，由此不累於物而逍遙。生命之長久與短暫亦無一定之標準，故能超越生死之限制。這些看法恐不符莊子原義，但能說明逍遙的理由，故得到方以智的認同。<sup>26</sup>

按《莊子·逍遙遊》之大鵬與小鳥，小知與大知，小年與大年的寓言，是否為討論一般性之大與小的關係而設，實有疑問。毋寧如憨山德清所言，係比喻世俗小知小見之人不能逍遙的原故。但從大小之相對關係而言，亦能由此展開不同的思路。《藥地炮莊》在：「湯之間棘也是已……此亦小大之辨也。」下云：

愚曰：大小各適之中，不礙椿夭菌壽，亦不礙椿久于菌也；不礙鵬鷁一視，亦不礙鵬高于鷁也。故曰：本無大小，大大小小。單見本無大小者，是至人。全見本無大小，而雅言大小時宜者，是大人。<sup>27</sup>

方以智認為如果貫徹「大小各適之中」，則生命長久之椿與生命短暫之菌，就不是絕對性的不同，而是可以轉化。因此可說「椿夭菌壽」，也可說「椿久于菌」；可說「鵬鷁一視」，也可說「鵬高于鷁」。換言之，大與小是互相對待的觀念，從某一角度以觀，可說「本無大小」，無差別相；從某一角度以觀，又是「大大小小」，各不相等。方以智認為應全面把握大與小之對待關係。

如前述郭象認為「物各有性，性各有極。」又「天地以萬物為體，而萬物必以自然為正，自然者，不為而自然者也。故大鵬之能高，斥鷃之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非為之所能

<sup>26</sup> 唐君毅（1980：395-396，卷二）指出郭象之逍遙義係偏向主觀心境上言，其說可供參考。

<sup>27</sup> 〈逍遙遊〉，《藥地炮莊》，頁110。

也。」<sup>28</sup>萬物之性分皆自然如此，非人力所能為者，因此從本質上可說物本來無大小之別。但在特定現象上物又是「大大小小」各有不同，如《莊子·逍遙遊》：「小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋，此大年也。」<sup>29</sup>朝菌蟪蛄之年壽，顯然不及冥靈大椿，莊子同時也歷舉小知不及大知的情形。因此物之大小有其相對意義，若從本質上理解「本無大小」者可稱為至人，若能從本質與現象上理解「本無大小」者，才是更高成就之大人。至人與大人都是《莊子》書中之理想性的人物，本無高下之分。<sup>30</sup>方以智此處的用法，則大人顯然高於至人。方以智認為至人只見「本無大小」某一層面，大人則能見到「本無大小」全體，而「雅言大小時宜」。「雅言」如《論語·述而》之「子所雅言詩、書、執禮，皆雅言也。」<sup>31</sup>雅為常之意，雅言為常言，即常能辨明「大小時宜」，大與小之相互關係。按「本無大小」與「大小時宜」均出自方以智外祖父吳觀我，方以智引述如下：「正語曰：（逍遙遊）篇首兩端表法，而圓中、正中、時中可悟矣。似乎舉大化小，實是本無大小，而大小時宜各適也。」<sup>32</sup>「本無大小」與「大小時宜各適」，基本上雖與前述郭象之「遊於無大無小」及自適其性相同，但吳觀我進一步謂「兩端表法」即「大鵬與蝸、學鳩」、「小知與大知」、「小年與大年」之小大兩端，係為說明

<sup>28</sup> 《莊子集釋》，頁 20。

<sup>29</sup> 陳鼓應（1999：13，17），「故夫知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國者……猶有所待者也。」一段。

<sup>30</sup> 大人見於《莊子》〈在宥〉、〈秋水〉（陳鼓應，1999：305，437）。方以智對至人與大人的用法與莊子不同。

<sup>31</sup> 《論語·述而》，《四書章句集注》，頁 131。

<sup>32</sup> 〈逍遙遊〉，《藥地炮莊》，頁 103。吳應賓號觀我，《藥地炮莊》中之觀我氏曰、正語曰、三一曰、正曰，皆為同一人。

大與小之相對性，並無絕對的高下之分。不必以大為貴，以小為不足，實際上本無大小可言。莊子的「小大之辨」，在此看法下，由寓言故事進入抽象的思辨形式。方以智也依循這個思路，提出「本無大小」與「大小時宜」的無差別性與相異性。

方以智認為欲完整理解「小大之辨」，必須「不執相、不破相」。如其引「《華嚴（經）》曰：亦不破壞有為之相，亦不分別無為之性。」<sup>33</sup>「不破壞有為之相」，指對世間之種種思惟造作，應如實了解，不否定其名相之差別性。「不分別無為之性」，對超越思惟的諸法實相不起分別心。並引吳觀我之語云：「但壞大小諸相，不悟乘物遊心，安往而逍遙耶？」<sup>34</sup>如只是破除世間大小等一切形相，則不能了解莊子「乘物遊心」的用意。又引吳氏云：「不執相，不破相，而享因物付物之實相者也。」<sup>35</sup>不執相如佛教的無分別心，不破相如分別智，二者兼具才能理解一切存在的本質。由此以觀，「本無大小」相當於不執相，「雅言大小時宜」相當於不破相，二者兼備才是大人。

### 叁、「有」與「無」之相互否定，相互成立

如第一節所引《藥地炮莊》內篇前言云：「南北也，鯤鵬也，有無也，猶之坎離也，體用也，生死也。善用貫有無，貫即冥矣。」方以智在此用有無概括一切相對之狀態，如南北、鯤鵬，又與《易經》之坎（水）

<sup>33</sup> 〈逍遙遊〉，《藥地炮莊》，頁 109。〈十迴向品〉第二十五之二，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》，冊 10，頁 132 上。原文為：「明達眾生，唯一法，無有二性。不捨業境，善巧方便。於有為界，示無為法，而不滅壞有為之相。於無為界，示有為法，而不分別無為之相。」「無為之相」，他本作「無為之性」。方以智似係節引此段。

<sup>34</sup> 同前註。《莊子·人間世》：「且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。」陳鼓應，《莊子今註今譯》，頁 133。

<sup>35</sup> 〈養生主〉，《藥地炮莊》，頁 151。

離（火）及體用、生死之觀念相當。按方以智在《東西均·反因》中，曾列舉許多相對待之情形，如：「晝夜、水火、生死、男女、生克（剋）、剛柔、清濁、明暗、虛實、有無、形氣、道器、真妄、順逆、安危、勞逸、《利》《復》、《震》《艮》、《損》《益》、博約之類，無非二端。……夫對待者，即相反者也。」<sup>36</sup>但此對待、相反之二端，卻可相互統合為一，「所謂相反相因者，相救相勝而相成也。」<sup>37</sup>「無對待在對待之中」<sup>37</sup>在上述種種二端中，「有無」只是其中一項，代表存在或不存在。但《東西均》中常用「不落有無」一語，用「有無」概括一切相對待之二端。例如〈開章〉云：「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。」<sup>38</sup>從有與無說明一切存在之相互關係。上述方以智在《藥地炮莊》內篇前言中之「善用慣有無，貫即冥矣。」也是以「有無」代表一切相對待之二端。方以智認為必須貫通有與無，才能冥合（徹底了解）事物變化之規律。方以智在《東西均·三徵》亦云：「〈逍遙〉首舉北溟之魚，不徙，則浸死水矣；怒飛而南，非鳥非魚，上下察之，一躍一飛乎？挾風霜之龍興鸞集乎？何其善表有無之泯化耶？」<sup>39</sup>贊嘆莊子之鯤鵬變化，縱橫南北，鳥飛魚躍的寓言，善於表達化除對有與無的偏執。從以上二則關於「有無」的用法，可知有與無代表事物的存在形式，具有對立與變化兩種因素。方以智主張貫通有無，與其觀察事物具有對立而又統合的性質有密切的關係。

<sup>36</sup> 〈反因〉，《東西均》，頁 88。

<sup>37</sup> 同前註，分別見頁 88，頁 94。

<sup>38</sup> 〈開章〉，《東西均》，頁 2。〈開章〉：「所以為均者，不落有無之公均也。」得自審查人之提示。均有均平、調節之意。費均、隱均，出自《中庸》「君子之道，費而隱。」朱子，《中庸章句》云：「費，用之廣也。隱，體之微也。」《四書章句集注》，頁 29。

<sup>39</sup> 〈三徵〉，《東西均》，頁 56。

此外在方以智的易學中，「有無」被視為本體與作用。方以智在《東西均·象數》說明理與《易》之象數的關係時，強調二者乃相互成立，不能偏取理或象數，尤其對忽視象數者，方以智云：「愚故為象數雪屈曰：理與象，氣與形，皆虛實、有無之兩端而一者也。」<sup>40</sup>又云：「理屬無，象屬有，微顯互徵，即是不落有無。」<sup>41</sup>方以智認為《易》中之理與象，乃如虛實，有無之相互對立又統一，理藏於象數之變化中，而象數也依理而表現其作用。理屬於無，是本體；象屬於有，是作用，二者交互相成，不可偏取無（理），也不可偏取有（象）。在此用法中，無與有是體用關係，也可說是「二而一」的關係。

方以智在《東西均·三徵》說明《易》之太極「不落有無」云：

不落有無又莫妙於《易》矣。太極者，先天地萬物，後天地萬物，終之始之，而實泯天地萬物，不分先後，終始者也；生兩而四、八，蓋一時具足者也。……一有一畫，即有三百八十四；皆變易，皆不易，皆動皆靜，即貫寂感而超動靜。此三百八十四實有者之中，皆有虛無者存焉。孔子闢天荒而創其號曰太極。太極者，猶言太無也。太無者，言不落有無也。<sup>42</sup>

《易·繫辭上傳》：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」<sup>43</sup>由八卦至三百八十四爻。方以智指出太極在天地萬物之先，又存於天地萬物之中，與萬物同體而無先後、終始之別。三百八十四爻也皆同具變易與不易，動與靜之相對的因素。又三百八十四爻之可見的現象（實有、

<sup>40</sup> 〈象數〉，《東西均》，頁 203。

<sup>41</sup> 同前註，頁 214。

<sup>42</sup> 〈三徵〉，《東西均》，頁 46-47。〈三徵〉中六次提及「不落有無」。

<sup>43</sup> 《周易本義》，頁 248。

作用)中，存在不可見的太極(虛無、理、本體)。如此太極展現在三百八十四爻中，既超越又內在，故以「不落有無」來表示。

不落有無是《東西均》中的重要觀念，方以智在《藥地炮莊·逍遙遊》也有發揮。按方以智外祖父吳觀我與方以智之師王宣(號虛丹，1565-1654)均曾用「不落有無」闡述逍遙遊之主旨。《藥地炮莊》引述吳觀我之語如下：

無己而無所不己，喪其天下，即藏天下於天下，曾知不落有無之提宗乎？乘天地之正，御六氣之辨，以遊無待，曾知不落其不落之正旨乎？<sup>44</sup>

吳觀我以《莊子·逍遙遊》的「至人無己」與堯之「眇然喪其天下」，乃知「不落有無」者；而「乘天地之正，御六氣之辨，以遊無待」乃知「不落其不落」，連不落有無之觀念亦消除者。吳氏區分「不落有無」與「不落其不落」兩種形態，後者應有高於前者之意。吳氏此說相當於佛教般若空義，「不落其不落」即「空空」、「空亦復空」，空的觀念亦應捨棄。<sup>45</sup>莊子在〈逍遙遊〉中是否有此用意？恐成疑問。但就莊子之「乘天地之正，而御六氣之辯(辨、變)，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」的自由無待而言，與吳氏所稱「不落有無」的絕對理境，可說有相通之處。

又《藥地炮莊》也引述吳觀我之「有即是無」的說法：

正曰：人知息為無待，而不知遊為無待。人知遊於無者為無待，而不知遊於有者為真無待。乘物以遊心者，無無者也。有即是無，非有之外更指出無也。<sup>46</sup>

<sup>44</sup> 〈逍遙遊〉，《藥地炮莊》，頁103。

<sup>45</sup> 參閱印順(1981:167)，有關般若經之空的種類。

<sup>46</sup> 〈逍遙遊〉，《藥地炮莊》，頁112。

按《莊子·人間世》：「乘物以遊心」，不因外物而影響自由心靈，未必蘊含「有即是無」的觀念。吳氏認為有與無相即不離，兩者是融通的，不是相互對立的觀念。人能在有（一切現象）中出入自在，方為真正的無待，而不是一定要在無中（脫離一切現象）才是無待。心無所繫，則有與無均不構成妨礙，這才是真正的「乘物以遊心」。方以智在《東西均》中也曾提到「有即無」，如〈三徵〉云：

偏斷滅者十一，偏執泥者十九，隨流見即見矣。……究竟隨流見得者，有即無，存即泯之正的也。<sup>47</sup>

偏於斷滅（無）的，十人中有一人。偏執泥（有）的，十人中有九人。徹底了解真理的人，才能知道有即是無，存即是泯，而不偏執事物的表相。<sup>48</sup>〈所以〉也有相同的說明：

隨流見得，不落有無。吾何妨以貫虛于實，即有是無，遮照存泯，同時俱鎔此一味之中道法界耶？<sup>49</sup>

方以智認為在無分別、無偏倚之中道法界裏，虛實、有無、遮照、存泯，一切對立的存在皆可相互轉化，相互成立，不是永遠對立的，互相妨害的。方以智對有無的看法，與吳觀我相同。

再則，方以智在「至人無己，神人無功，聖人無名」一段之後，引述其師王宣之語云：

<sup>47</sup> 〈三徵〉，《東西均》，頁 43。

<sup>48</sup> 關於「隨流見得」，依龐樸的解釋：「隨流見即見，亦作隨流見得，隨流見妙，禪宗法眼宗指導學道人的四種機法之一。謂依據學道人的根器，靈巧運用啟發的方法，使之體味得佛性之妙。」同前註。

<sup>49</sup> 〈所以〉，《東西均》，頁 220。

虛舟曰：夫焉有倚，而萬物皆備於我，此不落有無之真無己也。巍巍蕩蕩，此不落有無之真無功也。《摩詰》曰：欲使如來名聲普聞，以名空不避名也。此不落有無之真無名也。至誠神明，尊於一切而不離一切，故曰乘正而遊。<sup>50</sup>

王宣以「不落有無」來說真正的無己、無功、無名。按「夫焉有倚，而萬物皆備於我」，分別引自《中庸》第 32 章：「唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？」及《孟子·盡心上》：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。」以上皆與誠有關，如達到至誠的境地，則不會攀緣外境，故心無所倚，而萬物皆備於我，此為「不落有無之真無己」。<sup>51</sup>又如《論語·泰伯》：「巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！其有成功也。」<sup>52</sup>堯效法天道，是「不落有無之真無功」。佛教雖以名聲自性為空，不執於名，但亦不因此避名，故《維摩經》中可說「使如來名聲普聞」，<sup>53</sup>此為「不落有無之真無名」。無己、無功、無名不是消極地取消己、功、名，或只是一個抽象的概念。只要能「不落有無」，就可達成真正的無己、無功、無名。又「不落有無」同時「不離有無」，即：「至誠神明，尊於一切而不離一切」之意，如此才可自由地乘天地之法則或順萬物之性而遊。

方以智在《藥地炮莊》引述吳觀我與王宣以不落有無闡釋莊子逍遙遊的意旨外，自己也有不少發揮，顯示逍遙遊與不落有無的觀念具有相當密切的關聯性。如〈逍遙遊〉解題之眉批載：

<sup>50</sup> 〈逍遙遊〉，《藥地炮莊》，頁 111-112。

<sup>51</sup> 《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 51。《孟子·盡心上》，《四書章句集注》，頁 491。

<sup>52</sup> 《論語·泰伯》，《四書章句集注》，頁 144。

<sup>53</sup> 「今此樂小法者得弘大道，亦使如來名聲普聞。」〈香積品〉，《維摩詰所說經》，《大正藏》，冊 14，頁 552 上。《藥地炮莊》作「欲使如來名聲普聞」，文字小有不同。

一僧問趙州：狗子有佛性也無？曰：有。一僧又問，曰：無。向在浮山有客語狗子無佛性話，一日喜《莊子》藐姑射，謂是不落有無。時正狗吠，愚（方以智）曰：狗子吞卻藐姑射久矣。<sup>54</sup>

這一則明顯屬於「以佛解莊」的例子。方以智舉趙州狗子無佛性的一段公案後，又謂《莊子·逍遙遊》之「藐姑射之山，有神人居焉」一段，是「不落有無」，則其引趙州狗子無佛性的公案，也有「不落有無」之意。趙州從諗禪師說有說無，係為去除對有與無的分別執取，即「解黏去縛」，正是不落有無。接著上列眉批，方以智又云：

客曰：北溟魚，何故化鳥？愚曰：謂是魚耶？客擬議，愚曰：謂是鳥耶？客曰：不是魚，不是鳥，畢竟是何？愚踏狗子作聲。<sup>55</sup>

此則問答具有禪宗公案的味道，方以智對魚與鳥之變化不做肯定一邊的回答，也是「不落有無」的一種表達方式。

此外，方以智也對有與無，以及不落有無，從相互否定之關係做一說明：「以無而空其有，以有而空其無，以不落而雙空，以法位而空其不落。」<sup>56</sup>空字在此為消除、否定之意，即以無消除對有的執著，以有消除對無的執著，以「不落有無」消除對「有與無」的執著，以「法位」，與佛教之法住、法定、法性、真如同義，為諸法實相之意，<sup>57</sup>即以超越一切分別之實相消除對「不落」的執著。從相互否定中，徹底地把握有與無的對應關係。

<sup>54</sup> 〈逍遙遊〉，《藥地炮莊》，頁103。「問：狗子還有佛性也無？師（趙州從諗）云：無。學（人）云：上至諸佛，下至螻（蟻）子，皆有佛性，狗子為什麼無？師云：為伊有業識性在。」《古尊宿語錄》，《續藏經》，冊118，卷13，頁314。文字記載與《藥地炮莊》有所不同。

<sup>55</sup> 同前註，頁103。

<sup>56</sup> 同前註，頁103。

<sup>57</sup> 參閱印順（1981：32）。

參照方以智在《東西均·三徵》論及「不落有無」，如下云：

以無遺有者，權也。半提者甚其詞以矯之，但曰空諸所有；全提者玄其詞以括之，但曰不落有無而已。<sup>58</sup>

「以無遺有」即上述「以無而空其有」，係對治執有的權宜措施，「半提者」只強調「空諸所有」。更高一層的「全提者」，則以不落有無來超越有與無之對立。但仍非究竟，尚有「大全提者」，即不落有無又不離有無。<sup>59</sup>此相當於上述王宣之「至誠神明，尊於一切又不離一切」。

「不離有無」的觀念與方以智之「公因、反因」、「無對待、對待」的說法，有密切的關係。方以智認為一切相對立之兩端（反因、對待），在相互否定中又有相互成立之作用，是以統一（公因、無對待）即存於兩端之中，不必捨此他求。如《東西均·三徵》云：「虛實也，動靜也，陰陽也，形氣也，道器也，晝夜也，幽明也，生死也，盡天地古今皆二也。兩間無不交，則無不二而一者，相反相因，因二以濟，而實無二無一也。」<sup>60</sup>虛與實、動與靜、陰與陽等一切對立物，在兩間（天地之間）皆會彼此交涉，而有相反相成之關係，也因之形成統一。是以天地間無永久不變的對立兩方，而離開對立也無統一可言。《東西均·反因》云：「無對待在對待中」，<sup>61</sup>又如《東西均·所以》云：「學者能知天地間相反者相因，而公因即在反因中者，幾人哉！」<sup>62</sup>均強調「無不二而一」，「無二無一」，對立與統一的一體性。由此以觀，不落有無著重在避免對

<sup>58</sup> 〈三徵〉，《東西均》，頁 42。

<sup>59</sup> 「大全提」見〈三徵〉，《東西均》，頁 44。參閱龐樸的注釋：「著者（方以智）以為，半提者立無對有，立有對無；全提者又立不落有無對有、無；皆偏而不全者。帝堯以天為則，不知有不識無，如其所如，是大全提者之（不離有無的）不落有無。」《東西均》，頁 45。

<sup>60</sup> 〈三徵〉，《東西均》，頁 39-40。

<sup>61</sup> 〈反因〉，《東西均》，頁 94。

<sup>62</sup> 〈所以〉，《東西均》，頁 218。

有與無之兩端的偏執，不離有無則著重有與無之相反相因的整體性。兩者在目的上是一致的，只是說明的重點有異。總之，徹底了解有與無之相互轉化，可使主體心靈超出有或無的表相，而在現實中得到逍遙自在。

## 肆、方以智對逍遙遊的體認

《莊子·逍遙遊》「堯讓天下於許由」一節，郭象提出堯居帝位與隱士許由都能逍遙的解釋，頗為特殊。如其云：

若謂拱默乎山林之中，而後得稱無為者，此老、莊之談所以見棄於當塗。當塗者自必於有為之域而不返者，斯之由也。夫自任者對物，而順物者與物無對，故堯無對於天下，而許由與稷、契為匹夫矣。……是以無心玄應，唯感之從，汎乎若不繫之舟，東西之非己也，故無行而不與百姓共者，亦無往而不為天下之君矣。……帝堯許由，各靜其所遇；此乃天下之至實也。各得其實，又何所為乎哉？自得而已矣。故堯、許之行雖異，其於逍遙一也。<sup>63</sup>

郭象認為如須避居山林才能稱得上「無為」，則老莊之言，自不能被當政者所用。而當政者也只能囿於「有為」，而不能返於「無為而治」的理想狀態。如以主觀任事，則與物對立。順任物之本性，才不會與物對立。堯能「無心玄應」，消除主觀偏見而與外物冥合，故能與百姓相應。堯與許由各因其位而無求於外，則兩人均屬逍遙。郭象的理解是否合乎莊子本義？頗有問題。然如依郭象之「無心」的立場而言，確能說明堯居帝

<sup>63</sup> 《莊子集釋》，頁 24-26。

位也能逍遙的原故，因而得到後人的認同。<sup>64</sup>事實上，郭象已加入「無心」的觀念，此非《莊子·逍遙遊》原文所有，也由此對《莊子》做了創造性的解釋。

方以智贊同郭象的看法，在《藥地炮莊》中曾引述郭象《莊子注》之相關注解。方以智自己也有一段評述：

愚曰：此言惟不用天下，乃能用天下，後言能平治天下者，即往見四子之神人也。可知堯、許一人，原在名實主賓之外，而不礙覆本垂迹，歷然於名實主賓之場。<sup>65</sup>

方氏以為堯不以用天下為念，故能用天下，即郭象「無心玄應」之意。又謂堯「能治天下者，即往見四子之神人也」，直接將堯等同神人。按《莊子·逍遙遊》云：「堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。」（陳鼓應，1999：29）又莊子前文之「藐姑射之山，有神人居焉……之人也，之德也，將旁礴萬物以為一，世蘄乎亂，孰弊弊焉以天下為事！...。是其塵垢秕糠，將猶陶鑄堯舜者也，孰肯分分然以物為事。」（陳鼓應，1999：24-25）依莊子之意，神人不以治天下為最高理想，其精神成就遠在堯舜之上，但方以智卻認為堯與藐姑射山之神人相等。方氏與郭象同，以為堯與許由「逍遙一也」。堯超然於名實主賓之相對的觀念之外，故能自由出入不受限制。其平治天下，只是其精神本體在人間所留下之作用而已。

方以智對堯之看法，除繼受郭象外，其師覺浪道盛之見解，也有巨大之影響，如《藥地炮莊》引述道盛之語云：

<sup>64</sup> 郭象《莊子注》中常用「無心」一詞，顯為重要的思想觀念。參閱湯一介（1987：88；279）；傅偉勳（1986：428）。

<sup>65</sup> 〈逍遙遊〉，《藥地炮莊》，頁114。

杖云：汾陽，堯都也。藐姑射在寰海外。忽見汾水之陽，以明堯心，即姑射之神也。正欲學者悟之。曰本，曰迹，曰非本迹，曰非本非迹，寄之四子。<sup>66</sup>

上述方以智將堯視同神人之說，即出自道盛。道盛有《莊子》為「儒家別傳」、「堯孔托孤」之說，因此對於《莊子》書中儒門人物的解釋，往往自立一說。<sup>67</sup>方以智也接受此看法，《藥地炮莊》載一條：

愚（方以智）曰：農山三立，顏子得喟然之髓。時集三聖，孟子點龍馬之睛。有合此符者乎？戰國功利，熾如油膏，何來漆園，乃有閒夫？冷眼傷心，偏製藥丸，沒奈何畫一帝堯，畫一許由，又畫一藐姑射。有賞鑒家，知此畫下筆之先者否？不畫許由，安能寫帝堯之骨，以拍世人之背？不畫藐姑射，安能寫堯、許之眼，以招高士之魂？慘澹經營之中，有傷心此畫而擲筆長嘯，落花同舞者否？<sup>68</sup>

方以智引用《論語·子罕》載：「顏淵喟然歎曰：仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。」<sup>69</sup>贊歎孔子學問之博大精深與教育方法之高明。《孟子·萬章下》載：「孟子曰：伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳惠，聖之和者也；孔子，聖之

<sup>66</sup> 〈逍遙遊〉，《藥地炮莊》，頁116。成玄英疏：「而四子者，四德也：一本，二迹，三非本非迹，四非非本迹也。言堯反照心源，洞見道境，超茲四句，故言往見四子也。」《莊子集釋》，頁34。道盛之語源自成玄英之疏。

<sup>67</sup> 參閱方勇（2008：冊2，736-746）。

<sup>68</sup> 〈逍遙遊〉，《藥地炮莊》，頁116-117。「農山三立」，出典不詳。

<sup>69</sup> 《四書章句集注》，頁150。

時者也。孔子之謂集大成。」<sup>70</sup>推崇孔子之成就在三聖之上。方以智認為莊子也是以孔子為最高成就者，但在戰國紛亂之世，只能以寓言的方式，描述儒家的理想人物帝堯居君主之位，仍可有極高的精神境界，與許由、神人並無二致。事實上，早在撰述《藥地炮莊》之前，方以智於《東西均·開章》中已提出相似的看法。如謂：「開闢七萬七千年而有達巷之大成均（孔子），同時有混成均（老子），後有鄒均（孟子）尊大成；蒙均（莊子）尊混成，而實以尊大成為天宗也。」<sup>71</sup>其以孔子為「大成均」，不只是孟子說的集三聖之大成，且集諸均之大成。又明白指出莊子實以孔子為最高。由此而言，方以智謂莊子尊孔、尊堯，其來有自。換言之，莊子以帝堯、許由、藐姑射之山的神人，其精神相互輝映，並無高下之分，表示帝堯平治天下也是一種逍遙。

至於如何在世間獲得主體心靈之自在，方以智提出「忘我」的工夫。《藥地炮莊·逍遙遊》末，方以智說道：

夫德業才學，皆以享其性者，皆性之所為也。然或執一節，自矜所長，不能忘我。傑中有傑，相形見猜，較長量短，計愈深，迹愈懸，而情愈不樂。何也？內見我，外見人，而不證其心體之廣大也。<sup>72</sup>

德業才學的稟賦與成就，為人之天然本性，但不可執以自誇，計較短長。若不能忘我，則相形見絀之下，徒生不樂，反傷天性。忘我與莊子所說的「至人無己」之「無己」相同。方以智的忘我，雖無新意，但對當時士人之彼此矜誇計較的風氣，應是有感而發。從方以智二十歲起離鄉出

<sup>70</sup> 《四書章句集注》，頁 440。

<sup>71</sup> 〈開章〉，《東西均》，頁 7。均原為製造陶器的工具，後引申為均平（調節貨物、物價）、均聲（調諧樂器）之調和意。在《東西均》中，均又有思想、學說之意。例如印度之「空均」、達摩之「別均」、宋代濂洛關閩之「獨均」，與「專門性命均」、「經論均」、「傳注均」等。頁 1-8。

<sup>72</sup> 〈逍遙遊〉，《藥地炮莊》，頁 119。

遊浙東、南京等地，結交文人，參加文社。二十三歲在南京參加會試，主持廣業社。<sup>73</sup>至三十三歲中進士，三十四歲北京城陷，長年在南京、京師等地居住，對社中士子之活動情形，自十分了解。是以其在《藥地炮莊》中提及此事，應非偶然。

另一方面，方以智又謂「忘我」之不易，《藥地炮莊》載一條云：

或問：莊子無己乎？（方以智）曰：說以自遣耳。功名原無長才，自然夢想不到。己最難克，不如由我曠觀。休那曰：蓮池臨了，說名根不得斷。……莊子戰國養生，拋卻功名，而著書望知己，非名根乎？自知有孤高之我，故寫虛無以解之。口說寓庸，猶未能庸，奇才難忍，惜此一簣，中庸不可能也。<sup>74</sup>

方以智認為莊子說「至人無己」，只是一個理想，以排遣心中的孤高之感罷了。事實上，自我最難克服，並引晚明以持戒念佛聞名的杭州蓮池大師（1535-1615）臨終都覺得名根斷不了。就是莊子本人雖拋棄功名，但其著書立說，以求人知，不也是名根作祟？故其書中的虛無之談也只是自我解免而已，並非真能無己。如《莊子·齊物論》云：「其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。」（陳鼓應，1999：68-69）認為萬物之分、成、毀皆可相通為一，不必固執己見，而應依事物之功用作客觀的了解。然而方以智表示莊子也只是口說而已，並以《中庸》第9章「子曰：天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。」<sup>75</sup>一句話，暗諷莊子實未到能「寓諸庸」的境地。

<sup>73</sup> 參閱任道斌（1983：42-63）。

<sup>74</sup> 〈逍遙遊〉，《藥地炮莊》，頁119-120。

<sup>75</sup> 《四書章句集注》，頁27。

莊子是否真的如方以智所說尚未能「無己」及「寓諸庸」？乃至方以智是否真的批評莊子，還是另有隱意？此非事實問題，只能當作一個啟發性的問題。如《藥地炮莊》載：「讀此等書，不必苦苦作道理解會，亦不可泛泛作《齊諧》放過。」<sup>76</sup>但由此至少可知欲達到「無己」、「寓諸庸」，並非易事。

對於「名根」之難斷，應如何處理？方以智說道：「名不可得而好，亦不可得而避，此正訓也。」<sup>77</sup>名不可得而好，此為一般所知，而「名不可得而避」，則非一般人所能了解。方以智在《藥地炮莊》裏引述其祖父方大鎮（1562-1631）：「《野同錄》曰：無名而名，名無所避。」<sup>78</sup>又引其師王宣：「以名空不避名也」。<sup>79</sup>方以智上述「名不可得而避，此正訓也。」乃稱述其祖父及師之語為正確的教誨。不必刻意避名，淡然處之，即能不受名之干擾。

莊子以寓言之方式表現逍遙遊的狀態，由讀者自行體會。方以智則以另一種方式寫出其心目中的逍遙遊如下云：

不自欺而遣放，是真逍遙處。索性替盜跖、滿苟得說破，言下正顯聖人中道，隨分自盡其實而已。名不可得而好，亦不可得而避，此正訓也。聖人萬世為我，好學不厭，全身天地，私亦是公，此所謂無針鋒許滲漏也。達士至性，爍破今古，平實淡泊，退處旁觀，手筆揮洒，為天地開花，一真無避。時乎如此，則如此，我何礙乎？身無俗累，讀破萬卷，遊山水間，得解人談詠，此福是堯舜釋迦之上，不可得矣。<sup>80</sup>

<sup>76</sup> 〈逍遙遊〉，《藥地炮莊》，頁 121。

<sup>77</sup> 同前註，頁 120。

<sup>78</sup> 同前註，頁 110。

<sup>79</sup> 同前註，頁 111。

<sup>80</sup> 同前註，頁 120。

這一大段比較完整地表達逍遙遊之形態，也完全出現在人間生活中，茲分別說明如次。首先，「不自欺而遺放，是真逍遙處。」方以智教人參禪也提到以「不自欺為本參」、「不自欺為種，以學問為茶飯而神化。」<sup>81</sup>不自欺在禪修中可指真參實悟，為解脫生死而參禪，而非記誦文句，逞機鋒。此處參照上述：「夫德業才學，皆以享其性，皆性之所為也。」可解為人應盡其德業才學之本性。遺放則如本文前言所說之「不執、不計」，消除心知的計較分別，精神達到自由無繫。既盡自己之性，又不求名，此乃「真逍遙處」。

其次，「索性替盜跖，滿苟得說破」，指《莊子·盜跖》，盜跖對孔子，滿苟得對子張，批評儒家以名利惑亂人心，違反本性之事。方以智雖也不以求名利為然，但進一步提出「聖人中道，隨分自盡其實而已。」處於人世間，自然就有名利之事，但聖人不求名，也不避名，隨其際遇發揮自己的「德業才學」，以盡自己的本性。「名不可得而好，亦不可得而避，此正訓也。」已如上述說明。

再則，方以智謂：「聖人萬世為我，好學不厭，全身天地，私亦是公」，由一己之個人至全體之公，完全接軌，無絲毫滲漏。此處之「為我」，不是楊朱之為我，而有「盡己」之意。如：「隨分自盡之當然」、「隨分自盡其實」。<sup>82</sup>不託言自然而怠惰，亦不迎合他人而易志。無論處身何地，皆求盡自己所當為。此外，《論語·憲問》：「子曰：古之學者為己，今之學者為人。」也可說是方以智之「聖人萬世為我」的思想來源之一。<sup>83</sup>朱子《論語集注》引述「程子曰：為己，欲得之於己也。為人，欲見知於人

<sup>81</sup> 《青原愚者智禪師語錄》，卷2，頁826上。又頁827下亦載有：「以毋自欺為本參。」卷3，頁830下。

<sup>82</sup> 〈逍遙遊〉，《藥地炮莊》，頁111，「郭（象）云：無待常通，又順有待者使不失其所待。愚（方以智）曰：又字費力，此猶隔一層語。知自然無待，亦是增語乎？聖人只說隨分自盡之當然，豈有待哉？惟真自然不說自然。」頁120，「隨分自盡其實」。

<sup>83</sup> 《四書章句集注》，頁216。此點得之於審查人的提示，爰予補入本文。

也。古之學者為己，其終至於成物。今之學者為人，其終至於喪己。」<sup>84</sup>其意與方以智的「不自欺」、「隨分自盡其實」相同，均積極要求人應盡其所能，成就自己進而成就萬物。而「好學不厭」一語更是方以智自身的寫照。按莊子本人博學，卻不勸人好學求知，對知識學問抱持反省批判的態度，如《莊子·養生主》云：「吾之生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。」（陳鼓應，1999：102）相對於莊子之懷疑認知的能力，孔子則稱自己：「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？」<sup>85</sup>《論語》中亦常見孔子推重知識學問的記載。方以智完全贊同孔子的看法，並且奉行不渝，自少至老皆與學問為伍，從其《通雅》、《物理小識》兩書可見其學之淵博。《藥地炮莊·德充符》，引陶石簣之語：「知、約、德、工，聖人所遊耳。當時則用，過則舍之。」<sup>86</sup>一反莊子所說：「故聖人有所遊，而知為孽，約為膠，德為接，工為商。聖人不謀，惡用知？不斲，惡用膠？無喪，惡用德？不貨，惡用商？」（陳鼓應，1999：172）方以智也說道：「知為眾妙，聖人之所遊也。知為眾禍，此孽、膠、接、商之傷也。」<sup>87</sup>知為「眾妙（之門）」或「眾禍（之門）」，乃因人而異，如能善用知能及知識，則為聖人遊心之處，並不構成妨礙。方以智在《東西均》中也常強調學問如茶飯不可或缺。<sup>88</sup>此皆與其重視學問的態度有密切的關聯，也是方以智集古今諸家說法以炮製（解釋、提煉）莊子的要點之一。

<sup>84</sup> 《四書章句集注》，頁 216。

<sup>85</sup> 《論語·述而》，《四書章句集注》，頁 125。

<sup>86</sup> 〈德充符〉，《藥地炮莊》，頁 192。

<sup>87</sup> 同前註，頁 193。「知為眾妙」，出自唐·宗密：〈禪源諸詮集都序〉的「知之一字，眾妙之門」，收於石峻等人編，《中國佛教思想資料選編》第 2 卷第 2 冊（北京：中華書局，1989 年），頁 431。另宗密，〈中華傳心地禪門師資承襲圖〉則云：「知之一字，眾妙之源」同上，頁 466。

<sup>88</sup> 例如「欲挽虛竊，必重實學，即大悟者以學為養。」〈道藝〉，《東西均》，頁 182。「真不立文字者乃真讀書，真讀書乃真能不立文字。」〈不立文字〉，《東西均》，頁 194。「然聖人且

「全身天地，私亦是公」部分，全身相當於《莊子·養生主》之「保身」，保全生之主。此身不只是身體軀殼之身，也包括天性、精神主體的自我。而「私亦是公」意指打破私與公之間的對立，超越相對觀念的約束。如《藥地炮莊·齊物論》方以智解「朝三暮四」一段云：「王者勸人公務，皆是使人以私自勸。禮順情竇而復言無欲故靜，無亦朝四暮三耶？法行則知恩，無亦先怒之以朝三，後悅之以暮四耶？」<sup>89</sup>人民懷求賞畏罰之私心，可成就公務。「禮順人情」與「無欲故靜」，「法行」與「知恩」之對立觀念的轉換，正如同朝四暮三或朝三暮四，因而不可只執一邊。

又「達士至性」至「時乎如此，則如此，我何礙乎」基本上與莊子的「彼至正者，不失其性命之情」、「虛靜恬淡，寂漠無為」、「安時而處順」等觀念相同（陳鼓應，1999：247，353，200）。其中「退處旁觀，手筆揮洒，為天地開花，一真無避」，與方以智之遁身佛門又孜孜著述非常接近。最後「身無俗累，讀破萬卷，遊山水間，得解人談咏，此福是堯舜釋迦之上，不可得矣。」徵諸方以智的出家為僧，已無俗事相累，而讀萬卷書，行萬里路，尋幽訪勝，知心相伴，正是其出入儒釋道三家的生活寫照。逍遙遊不再是大鵬、小鳥，與帝堯、許由、神人等這些寓言故事，只能給人想像，而是人生實際可得之事。

---

憂未師偷心自尊之教，遁于洗洋，無所忌憚，故但以好學為教。」〈所以〉，《東西均》，頁221。

<sup>89</sup> 〈齊物論〉，《藥地炮莊》，頁134。

## 伍、結論

莊子以寓言的方式表達超現實的、高遠的精神世界，不是一般人所能想像。郭象與支遁對逍遙義的不同解說，實非無故。方以智《藥地炮莊》對逍遙遊的注解，簡言之，欲使人超越現象上的對立分別，而又不離現實的一切存在。方以智大量引述古今注釋又借用儒釋道三家，皆指向不偏執的基本原則。本文歸納如下：

第一、關於莊子「小大之辨」的解釋，方以智一方面兼採郭象與支遁的看法，認為二說可並存。另將大與小作為對待的關係，主張本無大小的無差別性與大小時宜的相異性，二者同時存在。對一切現象應「不執相」，也「不破相」，才能完全認知事物之本質，而不偏執一端。

第二、方以智以不落有無、不離有無，闡釋逍遙遊的意義部分，從有與無的觀念，說明一切事物之對立與變化。了解有與無相互否定的作用，可使人去除對有或無的偏執。方以智強調不落有無又不離有無，在現實中體認一切對立的轉化關係，而不是逃避事物，才能如莊子所說的「乘物以遊心」。

第三、關於逍遙遊的途徑與形態部分，郭象以「無心」觀念解釋帝堯之治天下何以與隱士許由同屬逍遙。方以智贊同此說，又接受其師覺浪道盛認為莊子係儒宗別傳之說，肯定儒家之精神成就。關於逍遙遊的途徑，方以智從其自身的經歷，主張「忘我」以去除名根，但亦不避名而盡其應為之本份。又其描述逍遙遊的圖像，實際上就是方以智出入儒釋道三家之生活寫照，不再是莊子的寓言故事，遙不可及。

如前言中所說，方以智自述《藥地炮莊》乃「遣放之書，消心最妙者。不執也，不計也。」從本文之三個層面的說明，的確皆能符合此意

旨。〈逍遙遊〉的引述評論文字非常多，但無系統性，且常節引佛教經典與禪宗典故。在當時三教合一的思想文化背景下，可為士大夫階層所欣賞，而今卻多令人難以理解。本文嘗試從以上主題說明方以智的看法，期能增進對莊子之逍遙遊的體會。

## 參考文獻

### 一、古籍

方以智（明）。《藥地炮莊》（臺北：廣文書局，1975）。

方以智，張永義、邢益海校點。《藥地炮莊》（北京：華夏出版社，2011）。

方以智。《青原愚者智禪師語錄》，《嘉興藏》（臺北：新文豐出版公司，1987），冊 34。

方以智，龐樸注釋。《東西均注釋》（北京：中華書局，2011）。

永瑤、紀昀等撰（清）。《武英殿四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1983）。

朱熹（宋）。《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996）。

---《周易本義》（臺北：大安出版社，1999）。

郭慶藩（清），王孝魚點校。《莊子集釋》（臺北：漢京文化事業公司，1983）。

鳩摩羅什譯（姚秦）。《維摩詰所說經》，《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1983），冊 14。

實叉難陀譯（唐）。八十卷本《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1983），冊 10。

頤藏主（宋）。《古尊宿語錄》，《續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1994），冊 118。

憨山德清（明）。《莊子內篇註》（臺北：新文豐出版公司，1982）。

### 二、現代資料

方勇（2008）。《莊子學史》第 2 冊。北京：人民出版社。

- 石峻等人（編）（1989）。《中國佛教思想資料選編》第2卷第2冊。北京：中華書局。
- 牟宗三（1993）。《才性與玄理》。臺北：臺灣學生書局。
- 印順（1981）。《空之探究》。臺北：正聞出版社。
- （1981）。《如來藏之研究》。臺北：正聞出版社。
- 任道斌（1983）。《方以智年譜》。合肥。安徽教育出版社。
- 李素妮（1978）。《方以智「藥地炮莊」中儒道思想研究》。碩士論文。臺北：臺灣大學中國文學系。
- 周大興（2004）。《東晉玄學論集》。臺北：中央研究院中國文哲研究所
- 胡楚生（1992）。《老莊研究》。臺北：臺灣學生書局。
- 唐君毅（1980）。《中國哲學原論·原道篇》卷一、卷二。臺北：臺灣學生書局。
- 陳鼓應（1999）。《莊子今註今譯》。臺北：臺灣商務印書館。
- （2006）。《老莊新論》。臺北：五南圖書公司。
- 湯一介（1987）。《郭象與魏晉玄學》。臺北：谷風出版社翻印本。
- 傅偉勳（1986）。《從西方哲學到禪佛教》。臺北：東大圖書公司。
- 楊儒賓（2004）。〈儒門別傳——明末清初〈莊〉〈易〉同流的思想史意義〉，鍾彩鈞、楊晉龍（編），《明清文學與思想中之主體意識與社會·學術思想篇》，245-289。臺北：中央研究院中國文哲研究所。
- 錢穆（1991）。《莊老通辨》。臺北：東大圖書公司。
- （2003）。《莊子纂箋》。臺北：東大圖書公司。
- 謝明陽（2001）。《明遺民的莊子定位論題》。臺北：臺灣大學出版委員會。

