

方以智對《莊子》思想的禪學解讀

吳 卿*

摘要：

結合方以智的曹洞宗背景而言，《藥地炮莊》的撰寫可以看成是曹洞宗對儒、釋、道會通的時代命題的主動回應。一方面，方以智以禪詩、公案集評《莊子》，是以曹洞禪法的「回互不回互」說為方法詮釋《莊子》。他在《逍遙遊》中將「一多相即」以禪語化的方式引入莊子逍遙遊之中，以「回互不回互」解釋「魚化鳥」之含義。他在〈齊物論〉中，借評「化聲」闡發「不相待」之體在「相待」之用中的觀點。他在〈馬蹄〉中，借曹洞公案會通原文，彌補了莊子以「自然」批評「人為」引起的輕視「人為」的弊端。

另一方面，方以智以體認曹洞宗「四賓主」之「主中主」為方法解讀《莊子》。他在〈齊物論〉中，以「因是已」作為儒、釋、道皆可的準則，將「因是已」等同於「主中主」，為儒、釋、道的不同學說歸於「兼帶」之中提供了理論基礎。在〈養生主〉中，他以「主中主」破除「有為」、「無為」而顯示「理體」的統一性，以「督」字來詮釋兩者之間的不斷轉化。在《天下》中，他借「賓主歷然」肯定「天下裂」是「道」「因物付物」之用。在〈人間世〉中，他以「主中主」的「兼帶」義會通「無為」之「體」與「用」，並回答了《莊子》如何以「道」

* 蘇州大學政治與公共管理學院在讀博士生

消解「命」與「義」之限的未發之義，改變了《莊子》重「道」輕「物」的傾向。

關鍵詞：《藥地炮莊》、回互不回互、四賓主、兼帶

The Study on the Interpretation of *Zhuangzi* by Fang yizhi with Theory of Zenist

Wu, Qing*

ABSTRACT:

Combining with the background of Cao Dongzong of Fang yizhi, the writing of *Yaodipaozhuang* can be seen as Cao Dongzong's active response to the proposition of the times that Confucianism, Buddhism and Taoism were all connected. On the one hand, Fang yizhi commented *Zhuangzi* with Zen poems and Court cases, which interpreted *Zhuangzi* with Cao Dong's zen method of "Returning to each other". He introduced "Noumenon is phenomenon" into *Zhuangzi's Xiaoyaoyou* in a Zen-like way, and explained the meaning of "fish into bird" with "Return to each other". In *Qiwulun*, he expounded the viewpoint of "non-treating" in the use of "treating" by means of "changing sound". In *Mati*, he used Cao Dong's case to explain the original text, which makes up for *Zhuangzi's* criticism of "human" caused by "nature".

On the other hand, Fang interpreted *Zhuangzi* by the method of recognizing Cao Dong's "Lord in the Lord". In *Qiwulun*, he took "cause is already" as the criterion for Confucianism, Buddhism and Taoism, equating "cause is already" with "The Lord in the Lord", which provided the

* PhD candidate, School of Politics and Public Administration, Soochow University

theoretical basis for the different theories of Confucianism, Buddhism and Taoism to be included in the “Simultaneous Belt”. In *Yangshengzhu*, he used the word “Lord in The Lord” to break the unity of “action” and “inaction”, and used the word “du” to explain the continuous transformation between the two. In *Tianxia*, he affirmed that “the world is divided” is the normal use of the Tao. In *Renjianshi*, he combined the meaning of “the Lord in the Lord” with the meaning of “the body” and “the use” of “wuwei” and answered how “Tao” in *Zhuangzi* dispels the meaning of “life” and “righteousness”, thus changing the tendency of “Tao” over “things” in *Zhuangzi*.

Keywords: *Yaodipaozhuang*, The unity of opposites, Four kinds of subject-object relationships, The unity of essence and phenomenon, Interaction

一、前言

(一) 方以智以曹洞禪解讀《莊子》的意義

就研究的動機而言。目前關於方以智的研究中，對於其晚年的作品《藥地炮莊》研究較少，而《藥地炮莊》研究中從禪宗，特別是曹洞宗層面開展的相關研究則更少。考慮到方以智寫作《藥地炮莊》時的曹洞宗僧人背景，再加上《藥地炮莊》也是對同為曹洞高僧的覺浪道盛莊學思想的總結，從曹洞宗層面來研究《藥地炮莊》就顯得十分必要。此外，在《藥地炮莊》的編撰中處處體現出方以智「合二為一」的思想特徵，這一特徵的出現，除了家傳易學和儒學的影響以外，曹洞宗「回互不回互」思想也應該是其源頭之一。因此，研究《藥地炮莊》中方以智如何以曹洞禪的方法解讀《莊子》原文，既可以一窺方以智對曹洞禪法的繼承發展，也可以為其思想淵源尋找有別於儒家的歸屬。

就研究的相關問題而言，本文主要圍繞以下問題展開：一、是如何解釋《藥地炮莊》中禪宗公案及禪詩的引用。《藥地炮莊》中禪宗公案及禪詩，雖然來源豐富卻非無的放矢，所有禪宗公案及禪詩的引用均以曹洞禪法提綱挈領。因此從曹洞禪法的層面去解讀《藥地炮莊》中的禪宗公案及禪詩，能全面的了解方以智「炮莊」的意圖。二、是以曹洞禪法解釋《藥地炮莊》的意義何在。就方以智而言，這固然是他集各家之長「炮製」《莊子》的志向，但就曹洞宗的發展而言，《藥地炮莊》的編撰既是曹洞宗人對三教合一的時代命題的主動回應，也是明末曹洞禪法的自我革新。

本文圍繞以上兩個問題，從曹洞宗的禪語風格入手，對比《藥地炮莊》中的公案與禪詩並結合《藥地炮莊》的集評，以期逐步揭開方以智借「回互不回互」思想解讀《莊子》所闡發的新意及其對曹洞禪法的

發展。

(二) 方以智與《藥地炮莊》研究綜述

方以智（1611—1671），安徽桐城人，出身士大夫家庭。在 1640 年中進士後，他先後歷任工部觀政、翰林院檢討、皇子講官等職務。崇禎帝死後為農民軍所俘，後得以逃出並投奔南明政權，因受排擠又流亡南嶺、兩廣一帶。清軍入關後，依金陵大報恩寺覺浪道盛和尚（1592—1659）披剃，晚年又因文字獄而被清廷拘捕押赴廣東途中投江自盡。¹

方以智雖一生坎坷，卻學識淵博。他在家學的基礎上博覽諸家，逐漸形成自己「坐集千古之智」的學術風格，其學識涵蓋易學、文學、哲學、科學等多個領域，未出家前就著有《通雅》、《物理小識》、《東西均》、《易餘》等諸多作品。覺浪圓寂後，方以智繼承其「正莊子為堯舜之真孤」的遺志撰寫了《藥地炮莊》一書，以《莊子》注疏的形式系統的總結了包括桐城方氏在內的以覺浪道盛禪師為核心的一系遺民學者們對於《莊子》的注疏，因此對於莊學研究和明末遺民思想研究都具有巨大的價值。此外，方以智在《藥地炮莊》中通過對集評和禪宗公案的巧妙編排，隱晦的表達了自己對於「三教合一」的反思，使得這部書也成為研究方以智思想和明末三教合一思潮的重要文獻。

《藥地炮莊》編撰完成後，同時代的王夫之（1619—1692）《莊子解》及錢澄之（1612—1693）《莊子詁》均對該書部分有所引用，及至清代乾隆年間，《四庫全書總目》提要亦收錄了該書。清朝訓詁學發達，《藥地炮莊》多用作訓詁。進入 20 世紀，大陸學者主要關注方以智的其他著作，直到 1960 年侯外廬在《中國思想通史》第 4 卷方以智章中指出了當時所見成都美學林版《藥地炮莊》內容不全，才逐步開啟了對

¹ 錢王剛著，《方以智傳》，合肥：安徽人民出版社，2008 年，頁 149-411。

《藥地炮莊》的研究。進入 21 世紀後，隨著不同版本《藥地炮莊》的發現，相關研究逐漸增加。

就儒學和易學而言，羅熾的《方以智的道家觀》、周勤勤的《方以智與道家經典〈莊子〉》、張靖、張其成二人的《方以智〈藥地炮莊〉「醫」世思想探蹟》等論文，均從儒家或易學定位出發分析《藥地炮莊》。這些研究或者探討了方以智在《藥地炮莊》中表現出的以儒炮《莊》，歸《莊》于《易》的手法，或者探討了《藥地炮莊》中的「醫」喻和「藥」喻，但都是從振興儒家的角度分析《藥地炮莊》。2011 年華夏出版社《藥地炮莊》出版，2013 年《藥地炮莊箋釋·總論篇》出版，為相關研究提供了重要的參考文獻。崔恩帥 2014 年的碩士論文《〈藥地炮莊〉哲學思想研究》對方以智晚年三教會通思想的形成過程、方法框架及其詮釋實踐進行了全面的解析，認為方以智的三教會通以易學為基礎，改鑄老莊，出入佛禪，最終以儒家為指歸。劉蘊嬌 2015 年的碩士論文《方以智〈藥地炮莊〉研究》從遺民文學的角度出發，考察明代三教合一對遺民莊子學的影響，通過文學評點和藝術評點，論證了《藥地炮莊》是遺民莊子學的最高成就的觀點。

部分學者從禪宗角度開展相關研究。韓煥忠的〈以禪解莊、以儒解莊——方以智「莊子為堯孔真孤」之說〉從禪學與儒學的立場解讀《藥地炮莊》的總論部分，討論方以智承接其師三教合一思想的發展脈絡。此外，邢益海在〈方以智的逃禪及其前兩期行實〉一文中，將方以智禪學思想的演變和發展，分為四個時期並借此考察方以智的逃禪始末，提出方以智晚年禪學和禪法兼具兩宗（曹洞和臨濟）且禪淨雙修的觀點。在《方以智的莊學研究》一書，邢益海也試圖從禪學的角度試圖解讀《藥地炮莊》中禪宗公案的意義。張永義在〈方以智《藥地炮莊》的詮釋特色〉一文中，對比覺浪道盛的《莊子提正》和方以智《藥地炮莊》，一

方面提出師徒二人「托孤說」的三種含義，另一方面分析了「參同」、「炮製」、「拈提」等手法的運用對於借《莊子》表達覺浪道盛一系學者的言外之意的作用。張永義、韓煥忠、邢益海三人的研究，拓寬了《藥地炮莊》的研究途徑。

20 世紀 70 年代《藥地炮莊》影印版在臺灣出版，使得臺灣方面對《藥地炮莊》的研究早於大陸。李素妮 1978 年的碩士論文〈方以智《藥地炮莊》中的儒道思想研究〉分述了方以智《藥地炮莊》中的儒道思想，但是忽略了方以智晚年的思想特徵。此後李宛玲 1998 年的碩士論文〈方以智《藥地炮莊》思想研究〉，則以《東西均》為指導，對《藥地炮莊》中「三教合一」、「三教歸實」進行研究，還指出「三教歸儒」之說似乎有違方氏本旨。

進入 21 世紀，楊儒賓的〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉，廖肇亨的〈藥地生死觀論析——以《東西均》與《藥地炮莊》為討論中心〉，從儒家立場或道家生死觀開展《藥地炮莊》研究，二人的研究均被邢益海收錄於論文集《冬煉三時傳舊火——港台學人論方以智》中。其後，蔡振豐的〈方以智的詮釋觀與明末三教論的發展〉和陳秀美〈論《藥地炮莊》及其「三教歸易」之會通思想〉等論文開始關注《藥地炮莊》中方以智所展現的三教論及在其中展現出的以易會通三教的做法。邱敏捷的〈方以智《藥地炮莊》之「以禪解莊」〉分析了引用和改動禪宗公案的獨特之處，注意到了曹洞宗和這些公案之間的關係。陳貴弘 2016 年的碩士論文〈藥樹的生成——方以智《藥地炮莊》研究〉則以圓：為主線，從「藥喻」出發探究了方以智〈炮製莊子以成藥樹天地〉的旨趣。

國外對於方以智的研究，主要有英國學者李約瑟、美國學者彼得遜、余英時和日本學者重澤俊郎、大濱皓、阪出祥伸、久富木成大等人。

然而，國外學者更多關注方以智的西學、質測和通幾、遺民情節等方面，對《藥地炮莊》關注較少。

就對《藥地炮莊》的禪學研究而言，目前台灣學者已經取得一定的成果，需要在此基礎上彌補當前大陸研究的不足。很多研究籠統的將《藥地炮莊》中出現的禪學相關內容，歸於禪宗的大範圍之下開展研究，忽視了曹洞禪法的獨特性，特別是方以智在《藥地炮莊》中對該禪法的繼承和發展。由此，本文力圖在原有研究的基礎上詳細探究，包括方以智在內的一系學者如何把曹洞禪法作為解讀《莊子》的一種方式，體現在《藥地炮莊》中，從而補充並細化目前《藥地炮莊》禪學研究的不足，並以此探究方以智對曹洞禪法的繼承和發展。

二、方以智與《藥地炮莊》的成立

（一）方以智與《藥地炮莊》的學派性

《藥地炮莊》是方以智所編撰的莊子注，然而在方以智本人的著作之中具有特別的地位。

從引文及序言可以看出，方以智只是負責編撰工作的具體執行人，其師覺浪道盛及其門下諸多的學者，如陳丹衷等，都為之做出了重大貢獻，而且覺浪道盛還是該書的創意者。因此《藥地炮莊》實際上是包括桐城方氏在內的覺浪道盛一系學者們的一次學術集結，但這卻不妨礙方以智借對同時代學者觀點表達自己的觀點。「藥地」者，即是方以智出家以後的遊踐之地。如同《莊子》一書雖然為莊周學派的學術集結卻不妨掛在「莊周」名下一樣，《藥地炮莊》也可以看成是包括桐城方氏在內的覺浪道盛一系學者們的集結之作，而以「藥地」二字而掛在方以智名下。「炮」指的是「炮製」，本為中藥製作中去除藥材毒性的一種方法，方以智卻將其作為一種研究方法運用於莊子注之中。

「茲快雖曰《炮莊》，實兼三教五宗而大炮之也。」²

方以智在編撰《藥地炮莊》的時候，儘管廣泛的收集歷代莊子注及覺浪道盛一系學者們對莊子的注解，但是所有的引文和注解並非隨意為之。對於明代以前的莊子注，方以智往往通過不斷追加後世引文來體現出自己的意見，而眉批上的禪宗公案則是經過改動之後，再放在特定的段落之上，用於佐證該引文的正確與否。因此方以智除了在文中通過「愚曰」來表明自己態度以外，也可以通過以撰代言的形式表達自己的觀點，即是通過對同學派學者甚至好友的觀點的引用來表明自己的立場。此外，「實兼三教五宗」也表明方以智在《藥地炮莊》的編撰中採取了多角度的解讀，既涵蓋了儒、釋、道三家，也包括了天臺、華嚴、唯識、禪學等佛學宗派，甚至曹洞、臨濟等禪學的不同學派。

然而，釐清《藥地炮莊》中對莊子採用的多樣化解讀及其相互交絡是一項篇幅浩大的工程。限於篇幅，本文試圖僅從曹洞禪這一角度來探究方以智如何將曹洞禪的立場和觀點運用於對《莊子》的注疏中，從而彌補當前《藥地炮莊》研究中對方以智禪學思想研究的不足。

（二）《藥地炮莊》的時代性

從禪學的維度來看，方以智編撰《藥地炮莊》，一方面有賴於曹洞宗自身的道家情節，一方面又是對晚明「以佛解莊」乃至以《莊》會通三教之思潮的反映。

明代的禪宗，在經歷了「五家七宗」的分野後，最後歸於臨濟、曹洞兩支。雖然都承接六祖慧能「見性成佛」的頓教法門，但是在修行上，以南嶽、馬祖一系發展而來的臨濟宗以一步到位的「棒喝機鋒」為特

² 清·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8。

點，以青原、石頭一系發展而來的曹洞宗，則以綿密循序的「五位說」為特點。其中青原、石頭一系發展而來的曹洞宗不但重視文字的作用，而且積極的將自身學說與道家相結合，在相互發明中表達自己的觀點以致被禪林稱為「洞上玄風」。如石頭希遷的代表作〈參同契〉，不僅篇名取自東漢魏伯陽的《周易參同契》，還在開篇稱「佛」為「竺土大仙」，全文內容更以老莊之語言釋華嚴「理事無礙」。

及至曹洞宗的代表人物洞山良价禪師，在〈寶鏡三昧歌〉和〈玄中銘〉中，用以老莊的語言和思維方式及周易中的離卦及其變卦開出了「五位說」。其法嗣曹山本寂禪師，也用「大過」、「中孚」、「巽」、「兌」、「離」等卦象來進一步發明「五位偏正」之說。由此，受「洞上玄風」的影響，方以智承接其師覺浪道盛禪師《莊子提正》而作《藥地炮莊》也就順理成章了。

此外，明末僧人也有注《莊子》之風氣。不僅覺浪道盛師徒作《莊子》注，憨山德清、佘亭淨挺等禪師也有各自的《莊子》注。實際上，晚明不僅僧人作《莊子》注，王夫之、錢澄之、傅山等士人也有《莊子》注。這一現象，一方面和明末清初的社會大變動相關，使得以遺民自居的士人們需要借《莊子》的隱逸精神化解自身的困境，而僧人則可以借《莊子》籠絡士人發展宗門。另一方面，更重要的則與明末三教合一思潮的興起有關。僧人作《莊子》注，是以《莊子》為儒、釋、道互動的平臺，由此回應佛學在三教互動中的地位和影響問題。

正是在這樣的時代背景下，方以智以僧人身分花費數十載完成了《藥地炮莊》的編寫工作。因此，《藥地炮莊》中方以智對曹洞禪法的運用，既是曹洞宗人對三教合一的時代命題的主動回應，也是明末曹洞禪法的自我革新。

三、《藥地炮莊》的禪語風格與「回互不回互」說

(一)「回互不回互」說

「回互不回互」說是曹洞禪法的核心，也是青原、石頭一系禪師對華嚴「理事無礙」思想的繼承發展。

據《五燈會元》記載，石頭希遷禪師（700-790）因讀《肇論》有感而作〈參同契〉，由此系統的闡發了自己參悟華嚴「理事無礙」、「事事無礙」而得出的「回互不回互」思想。相較於從華嚴以「事法界」、「理法界」為基礎到「理事無礙法界」，最終歸於「事事無礙法界」的循序展開，〈參同契〉則以「回互不回互」概括了「理事無礙」、「事事無礙」的圓融特點，通過討論「本末」、「尊卑」、「明暗」等概念的相反相成來展現「理事無礙法界」的即體即用，由此表現出了哲學思辨的意味。依《五燈會元》所載〈參同契〉，希遷從「理事無礙」出發，提出了對「理」和「事」的雙譴：

「靈源明皎潔，枝派暗流注。執事元是迷，契理亦非悟。」³

「靈源」指心之本源，空性之理。「枝派」指源於此心而生的差別事法。此心之本源為清淨明澈的理體，能夠生出互相差別相涉的事法。然而在這一過程中，無論是「執事」還是「契理」，都無法達到諸法實相的層面。相較於通過華嚴四法界的劃分從認識層面由淺到深的展現世間諸法的實際相貌，希遷在此處則直接從「體用不二」的原則出發，認為諸法實相不是簡單的從體到用的認識過程，也不能簡單的歸於「理體」或者「事法」一邊，而是一開始就是既「理」既「事」的「第一義」狀態。希遷認為從「理事無礙」的認識高度出發，才能超越「理」

³ 宋·普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，1997年，頁255。

與「事」的認識局限而把握「理」「事」之間相反相成的諸法實相：

「門門一切境，回互不回互。回而更相涉，不爾依位住。」⁴

「理」與「事」，既在形式上表現為「回互」的對立，卻又可以在對立中相互轉化，這就是「回而更相涉」。但「理」與「事」實際是互為表裡的一體，就同一性而言，彼此又是「不回互」而依據寂滅之位住於「空性」之中。因此，「回互」與「不回互」實際上是諸法不滯於寂滅之「空」也不滯於差別之「常」的「中道」狀態，這便是僧肇以般若學說開示的「中道第一義」。為進一步說明這種「回互不回互」的「無礙」關係，希遷又用了「本末」、「尊卑」、「明暗」等概念予以補充：

「本末需歸宗，尊卑用其語。當明中有暗，勿以暗相遇。當暗中有明，勿以明相睹。明暗各相對，比如前後步。」⁵

「本末」、「尊卑」看似相反，但是依共同之體則可以相互轉化。「明」與「暗」也不是涇渭分明，而是明中有暗，暗中有明的「回互」狀態，只不過當「明」為主時「暗」不可遇，同樣，當「暗」為主時「明」也不可「睹」。雖然「明」與「暗」是「回互」的，卻如同前後步一般又有「不回互」的統一性，就好比白天和黑夜共同構成一天。由此，不可以執著於「明」「暗」一邊，必須在雙方「回互不回互」的動態發展中把握「中道第一義」。

由此，希遷通過談論「理」與「事」的「回互不回互」，將華嚴「理事無礙」的抽象思辨落入了對事法的修行觀照之中，通過在事法中泯滅差別強調畢竟空的「理體」和差別的「事用」之間的不一不異，尋求自

⁴ 宋·普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，1997年，頁255。

⁵ 宋·普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，1997年，頁255。

身的自心佛性本源，即能依「中道第一義」而「見性成佛」。這一觀點為後世曹洞禪師們所繼承並靈活的運用在禪法、禪旨之中，也造就了曹洞、雲門、法眼等宗派獨特的禪語風格。

(二)「回互不回互」對曹洞禪語的影響

禪宗以「不立文字，直指人心」為宗旨，然而此「不立文字」並非不依賴文字。

「禪宗所說的『不立文字』，其中還包括在運用文字時不要為文字所蔽的意思。禪宗著述在其他語境中所表述的『不用文字』、『不假文字』、『不著文字』、『不拘文字』、『不執文字』等說法，表明『不立文字』不是不要文字，更不是取消文字。」⁶

從《五燈會元》所記載公案來看，無論是主張「棒喝」、「機鋒」等「直面當下」的「南嶽」系禪法，還是主張「說法綿密」的「青原」系禪法，都是以文字記載的公案為「參話頭」或者接引的依據，而師徒之間的問答也往往以詩歌的形式體現。其中，曹洞禪師還擅長以詩歌形式來表達自己對「回互不回互」說理解與引申。

曹洞禪詩，通過體用的意象化表達禪境，使之兼具哲學意味和審美情趣。雲岩曇晟（781—841）、洞山良价（807—869）師徒的〈寶鏡三昧歌〉就以詩歌形式表述了對「回互不回互」的發展：

「銀碗盛雪，明月藏鷺。類之弗齊，混則知處。」⁷

此處，「銀碗」與「雪」、「明月」與「鷺」就類別而言不可以混為一談，

⁶ 方立天，〈禪宗的「不立文字」語言觀〉，《中國人民大學學報》第1期，北京：中國人大，2002年，頁35。

⁷ 宋·普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，1997年，頁784。

但是因為都是白色，當白雪用銀碗來盛，而白鷺藏于明月之中時，又是難分彼此的。為說明「理事無礙」之圓融境界，曇晟通過詩意化的表徵表達，創立了「銀碗」與「雪」、「明月」與「鷺」等美學情景，通過「盛」與「藏」兩個動作啟發讀者揚棄分別，從有限、無常的世俗意向頓悟「即心即佛」的禪悟之境。禪詩在曹洞禪法中不僅是表達禪法理論的載體，也是師徒問答的主要形式。如曹洞中興之祖大陽警玄禪師回答弟子「如何是清淨法身」這一問題時，運用禪詩答道：

「白牛吐雪彩，黑馬上烏雞……鷺倚雪巢猶自可，更看白馬入蘆花。」⁸

此處，「白牛」與「雪彩」、「黑馬」與「烏雞」等意向皆是詩意化的表達，與良价〈寶鏡三昧歌〉一樣，大陽警玄通過詩意的靈動將「回互不回互」的思辨性轉化為能被弟子感悟的世俗化表達，由此表現出了較高的審美情趣。

「曹洞宗禪詩，通過相對兩大意象序列的偏正回互，啟迪人們揚棄分別意識，將相對的意識逐層剝離摒落，將正偏兩大意象序列打成一片，從而頓悟真如佛性，拋棄二元、相對、有限、虛幻、無常的世俗意象，進入一元、絕對、無限、真實、永恆的禪悟之境。」⁹

除借禪詩表達禪法以外，曹洞禪師在和弟子的交談中也用反詰的語言形式。雲居道膺禪師（835—902）在面對弟子詢問「一法」與「萬法」

⁸ 宋·普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，1997年，頁871。

⁹ 吳言生，〈曹洞宗禪詩研究〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》第1期，西安：陝西師大，1999年，頁150。

時，就利用反詰引出了自己「一法諸宗法，萬法一法通」的觀點：

「僧問：如何是一法？師曰：如何是萬法？曰：未審如何領會？
師曰：一法是你本心，萬法是你本性，且道心與性，是一是二？
僧禮拜，師頌曰：一法諸宗法，萬法一法通。唯心與唯性，不說
異兼同。」¹⁰

道膺禪師通過對弟子的層層反問，逐步消解了弟子對「一法」與「萬法」的分別執著，最後得出「一法」與「萬法」是「兼同」的結論。「一法」為「心」，「萬法」為由此「心」而生成。就其生成過程而言，不能將「一法」和「萬法」分為兩頭，兩者實際上是一回事，這也是華嚴「一多相即」的含義。反詰的另一種變體即是簡潔的截斷詢問者，從而達到打斷詢問者思維使其寂滅差別的目的。《五燈會元》記載道膺法嗣歸宗懷惲禪師和弟子的對答：

「問：不佛不眾生時如何？師曰：是什麼人如此？問：學人不到處，請師說。師曰：汝不到什麼處來？」¹¹

「不佛不眾生時如何的問題」實際就是「第一義為何」的問題，佛學中對於「第一義」的認識是超言絕相的，這也就意味著不管如何回答都會墮入名相的窠臼。因此最好的回答不但要避免說出「是什麼」，還要防止問者在得到答案以後的不了義。對此，懷惲禪師只好以反問的形式截斷發問者，目的是為了讓發問者進入「無念」狀態，分別思維不起，方能感悟「第一義」。

「佛法非言語所能達，不能問，問即有過，不問又乖。問與不問

¹⁰ 宋·普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，1997年，頁795。

¹¹ 宋·普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，1997年，頁825。

皆錯，學僧由此陷入無所適從的境地。而在禪宗看來，言語文字本就是不當從的，其真意就是要人徹底拋棄言語文字，以心證佛。」¹²

對於曹洞宗而言，一方面，文字語言只是工具，需要把握文字之後「不回互」之「佛性」。另一方面，就「不回互」就是「回互」而言，文字語言又不僅是工具，而是「佛性」之展開。因此，相較於臨濟宗的直截了當，曹洞禪師更重視文字功夫而展現出世人所謂的「洞上玄風」。

（三）《藥地炮莊》中公案與禪詩對「回互不回互」說的繼承

明末禪宗傳承只剩下曹洞和臨濟兩支，承接曹洞法嗣的方以智在編撰《藥地炮莊》時，就師門影響而言，一方面不留餘力的論證其師覺浪道盛的「托孤說」；另一方面，他在《藥地炮莊》中也運用各種禪門手法注解《莊子》，藉此表達了他對曹洞禪法「回互不回互」說的繼承發展。

明代曹洞、臨濟兩宗禪法交織，禪詩、反詰等手法不為曹洞禪所獨有，機鋒、棒喝也不為臨濟禪師所專用，但是藉這些手法契會不滯「理」「事」的「中道」圓融卻是曹洞禪法的目的所在。而這一圓融特徵又與莊子「齊物」、「逍遙」等義相似，因而為方以智在《藥地炮莊》中使用曹洞禪法解讀《莊子》提供了可能。實際上，方以智不僅在《藥地炮莊》中大量引用了禪宗公案來解釋《莊子》「齊物」、「逍遙」等義，還靈活的運用反詰、截斷等手法改動公案來深化自己對於「齊物」、「逍遙」等義的看法。然而在這一過程並非隨意為之，方以智運用禪宗公案乃至

¹² 陸永峰，〈禪宗語言觀及其實踐〉，《揚州大學學報（人文社會科學版）》第6期，揚州：揚州大學，2001年，頁34-35。

創作禪詩，始終圍繞著泯滅差別的「回互不回互」說展開，以此「理事不二」貫穿眾多禪門手法來注解《莊子》。鑒於《藥地炮莊》中公案眾多，現選擇三處較為典型的公案以說明方以智對曹洞禪法的運用。

其一，在《藥地炮莊·逍遙遊》開頭集評處，方以智在眉批中引用並改動了趙州從諗禪師（778—897）「狗子有無佛性」的公案：

「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佛性有無話，一日喜《莊子》藐姑射，謂是不落有無，時正犬吠。愚曰：狗子吞卻藐姑射久矣。客曰：北冥魚，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。」¹³

從諗禪師的本意是面對不同人，選擇不同的回答打破發問者對有無的執著，從而讓發問者領悟「佛性」超越有無的絕對性。方以智在此處引出自己在浮山生活時的一段故事，一方面以莊子筆下的「神人」代指「佛性」，使得「狗子有無佛性」的公案能和《莊子》產生聯繫，以不滯有無的「佛性」來解答「不落有無」為何的問題。

由於禪宗強調「佛性」的超言絕相而往往以不說破的遮詮手法表現出來，而方以智藉「犬吠」而發「狗子吞卻藐姑射久矣」的感歎，恰恰是這一遮詮手法的體現。另一方面，通過「狗子」與「藐姑射」相聯繫，也引出了後面一段「化魚化鳥」的公案。

這一段公案的表現手法與雲居道膺禪師回答弟子「一法」與「萬法」的情景極為相似。弟子問道膺禪師何為「一法」，禪師以何為「萬法」反詰，弟子「未審」，於是禪師又以「道心與性，是一是二」反詰，弟

¹³ 清·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103。

子領悟，於是「禮拜」。此處，客問「化鳥」，方以智以「化魚」反詰，客不明，方以智又以「化鳥」反詰。道膺禪師的弟子以「禮拜」的形式表達了自己對於「一法」和「萬法」無差別的領悟，而方以智的客人卻仍就停留在語言名相之中，故而有「不是魚，不是鳥，畢竟是何」的疑問。為打破客人的名相執著，方以智只好「踏狗子作聲」，由此回互到之前「狗子有無佛性」的公案之中。

無論是「一法」、「萬法」，「化魚」、「化鳥」，依舊是「理」與「事」之間的關係，「理體」不變，而化為不同「事相」，所以「一法」即是「萬法」。就「理體」而言，一與多，魚與鳥，彼此「不回互」。就「事相」而言，一與多，魚與鳥，彼此「回互」。「回互」即是「不回互」，「化魚」、「化鳥」亦如「一多相即」，都是「理事無礙」的表徵。雖然方以智藉「狗子有無佛性」的公案發「狗子吞卻菟姑射久矣」之感，實際上是將「一多相即」以禪語化的方式引入莊子逍遙遊之中，以「回互不回互」解釋「魚化鳥」之含義。

其二，《藥地炮莊·齊物論》在「何調和之以天倪……忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟」¹⁴一段之後集評的眉批處評「化聲」曰：

「雁過寒潭，雞飛玉檻。琴中起舞，竹下忘知。化聲相待不相待，果無辯耶？」¹⁵

方以智在此處以禪詩注解莊子「化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也」一句。按照《莊子》原文，通過調和

¹⁴ 清·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146。

¹⁵ 清·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146。

自然的分際，以無窮的變化來順應，由此泯滅不同的言論發聲，泯滅是非分別。從禪詩來看，方以智並不認可僅僅把「齊物」看成是泯滅是非分別。「雁過寒潭」有影，以「雁」比喻「理體」，則「雁影」為「事相」，「雁影」隨著「雁過寒潭」，比喻「事」因「理」顯，無「理」亦無「事」。

由此推之，此四種情景，皆是「體用無別」的比喻。結合「銀碗盛雪，明月藏鷺」，「鷺倚雪巢猶自可，更看白馬入蘆花」等禪詩來看，「銀碗」與「雪」、「明月」與「鷺」，「鷺」與「雪巢」，「白馬」與「蘆花」等意向皆是可以「回互」的，但是通過「盛」、「藏」、「倚」、「入」等動作又可以使得彼此進入「不回互」的無別情景，由此揭示「回互」實「不回互」的「理事無礙」。

然而希遷、警玄二禪師的禪詩，以各種象徵手法將「回互不回互」之說委婉的表達了出來，卻因為說得太滿而缺少讓人感悟的空間，畢竟「佛性」因其不可說而更需要人去領悟。對此，後期曹洞宗吸收了臨濟宗截斷的特點，在說法的同時也留下了讓人領悟的空間。這一做法影響了方以智在此處作半句詩的行為，但是從這半句詩及後面「化聲相待不相待，果無辯耶」的反詰，不難看出他反對「和以天倪」的無是非，認為不能只見是非相合而不見是非相分：

「化聲、化影、化物，又曰必有分矣。分即是合，物物已耳。雖寓於滑濬，卻不滑濬。」¹⁶

方以智主張不因為「體」而忽視「用」，也不因為「用」而忽視「體」，所以「分即是合」。又因為「體用不二」，所以讀者應該體悟到「體」在「滑濬」相分之中，卻不為「滑濬」所滯。這裡頗有曹洞禪「回互不回

¹⁶ 清·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146。

互」的影子。

其三，《藥地炮莊·馬蹄》開篇「馬蹄可以踐霜雪……此亦治天下者之過也」¹⁷一段眉批，幾乎沒有改動的引用了如下一段公案：

「芙蓉楷曰：佛祖言教外，還有為人處也無？投子曰：環中天子敕，還假堯舜禹湯也無？楷欲進語，投以拂搯其口曰：汝發意來，早有三十棒也。楷即開悟，再拜便行。投曰：且來闍黎。楷不顧。投曰：汝到不疑之地耶？楷以手掩耳。莊生搯口則不無，只是不能以手掩耳。」¹⁸

方以智於此處以公案原義會通《莊子》原文。此段原文主張反對束縛而歸還天然之自性，批評治天下者以「有為」而壞「無為」。方以智在此處引用的是宋代曹洞中興之祖芙蓉道楷禪師（1043—1118）在其師投子義青禪師（1032—1083）處開悟的公案。其中，「環中天子」代指「佛性」，是超言絕相的本體，不容議說。所以義青借用臨濟的「當下承接」令道楷開悟。為驗證道楷是否真悟，義青再次發問，而道楷以「不顧」、「掩耳」等行動也表明了自己真正的領悟到了「佛性」。

方以智認為，莊子從「道」的層面對「自然」的肯定與「人為」的批評顯示出了一定的深度，但是卻不能做到如同道楷「掩耳」一般，將對高超「道體」的領悟下落到差別層面並予以表現。道楷「掩耳」是對義青發問的回答，通過這一動作將對「環中天子」之「佛性」與「堯舜禹湯」之「事法」之間「不回互」的認識以「回互」的行動表現出來，

¹⁷ 清·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252-253。

¹⁸ 清·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253。

從而用行動貫徹曹洞禪法的核心「回互不回互」。莊子能從「道」的超越層面看到「人為」與「自然」同歸於「道」的「不回互」，但是肯定「自然」批評「人為」卻沒有看到「人為」也是「道體」發用，所以忽視了「自然」與「人為」的「回互」，這是莊子的不足。通過這一則公案暴露了莊子的不足，實際上也是方以智借曹洞「回互不回互」說擴充《莊子》文本言外之意的一次嘗試。

通過以上三處的分析，不難看出方以智在《藥地炮莊》中以禪詩、公案集評《莊子》，實際上是以曹洞禪法的「回互不回互」說為方法詮釋《莊子》的嘗試。

四、《藥地炮莊》中方以智對「四賓主」說的發展

（一）曹洞禪法的「正偏五位」說

石頭希遷在〈參同契〉中以「回互不回互」解華嚴「理事無礙」境界，確立了之後曹洞禪法的理論基石。通過進一步解讀「回互不回互」說，將對立的二元化為相互轉化的四元，曹洞禪法發展出了「正偏五位」說等頗具特色的理論。

「回互不回互」說雖然泯滅了「理體」與「事法」之間的對立與統一，但是這一圓融狀態仍過於抽象而讓人難以在日常認識中把握。曹洞宗開山之祖洞山良价禪師圍繞著「偏」與「正」做〈五位君臣〉頌，將「互回」與「不回互」的二元轉化為由「正」到「偏」的四種動態變化，以此說明「偏」中有「正」，「正」中有「偏」的相容關係。

「師作〈五位君臣〉頌曰：正中偏，三更初夜月明前，莫怪相逢不相識，隱隱猶懷舊日嫌。偏中正，失曉老婆逢古鏡，分明覲面別無真，休更迷頭猶認影。正中來：無中有路隔塵埃，但能不觸

當今諱，也勝前朝斷舌才。兼中至：兩刃交鋒不須避，好手猶如火裡蓮，宛然自有冲天志。兼中到：不落有無誰敢和？人人盡欲出常流，折合還歸炭裡坐。」¹⁹

在〈五位君臣〉頌中，以「正」指代「理體」，「偏」指代「事法」，「正」與「偏」不是絕對的涇渭分明，而是「正」中有「偏」，「偏」中有「正」的狀態。「正中偏」，「正」如「三更初夜月明前」的漆黑狀態一般，在「正」「偏」關係中處於絕對的地位，但是有「正」不意味著無「偏」，「偏」潛伏於「正」之中以期展現頭角，彼此雖然「相逢不相識」，卻「猶懷」舊日的嫌隙。

與之相反，「偏中正」時，「偏」作為主流而「正」如同老太婆在黑夜中發現寶鏡的光芒，一般潛伏在黑夜之中；「正」初生時依稀隱約，所以即便「分明覲面」依舊難以分辨，以「偏」為「正」之影，此時以「偏」為主，所以「猶認影」，對於「正」則迷而不見。「正中來」，表示「正」位向「偏」位轉化，「事法」如同「塵埃」孕育於「無」，此時不可言說的「理體」如同避諱皇帝的名字一般，雖然不能表明自身，卻可以通過「事法」得以顯現。「斷舌才」為隋朝「斷舌不說」的典故，良价以此典故說明「正」轉為「偏」，「理」以「事」顯的特殊功用。

「兼中至」，依據毛忠賢在《中國曹洞宗通史》中考據，應為「偏中至」，「兼中至」為後世歧說。²⁰「偏中至」，表示「偏」位向「正」位轉化，此時「理」與「事」「兩刃交鋒」直面對立，但是作為根本的「理體」必然會消解「事法」，「正」位戰勝「偏」位的「好手」，如同蓮花沖出火焰開放，展示出突破「偏」位的意志。若以「正中偏」與「正中

¹⁹ 宋·普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，1997年，頁783-784。

²⁰ 毛忠賢著，《中國曹洞宗通史》，南昌：江西人民出版社，2006年，頁392-393。

來」為一組，則展示「正」位向「偏」位的轉化，「理」化為「事」。以「偏中正」與「偏中至」為一組，則展示「偏」位向「正」位的轉化，「事」化為「理」。

此四者，構成了一個「正」與「偏」的輪迴，也是「理」與「事」的輪迴。在其中，儘管側重不同，但是不管哪一位都是「正」與「偏」交雜，「理」與「事」交融的狀態。這種既相互轉化，又相互依存的轉化即是「兼中到」。此「兼中到」，也被稱為「兼帶」，是「正」「偏」四位的轉化過程中體現出來的「不落有無」，因為「正」到「偏」的過程為彼此共存又相互轉化的週期，在這一週期中「正」與「偏」想要消融對方而「欲出常流」就成為不可能，最後的結果只能依據「理體」而「折合還歸炭裡坐」。

藉由蘊含在「正」「偏」四位的變化之中的「兼帶」，良价禪師消解了「理事無礙」圓融義的抽象性，使之成為能夠指導人們認識「事法」的現實路徑，也為曹洞禪法的認識和體悟提供了標準。

（二）曹洞禪法從「正偏五位」說到「四賓主」說的發展

良价禪師「正偏五位」所闡發的「兼帶」意是曹洞禪法的特色，無論是根據「正偏五位元」引申而來的「功勳五位」說、「君臣五位」說、「王子五位」說等，還是藉臨濟宗截斷法、「四賓主」說等，其中都有此烙印。鑒於方以智在《藥地炮莊》中多用「四賓主」中的「主中主」，本文在此處著重介紹曹洞「兼帶」義對「四賓主」的發展。

禪宗臨濟、曹洞二宗禪法截然不同，卻不妨礙彼此之間對禪法的相互借用，「四賓主」即是如此。臨濟宗的「四賓主」說以「賓」「主」指代師徒關係，通過「賓」「主」關係的變化相互勘悟，以啟發學人對「佛性」的理解。而曹洞宗「四賓主」，卻以「賓」「主」代替「體」「用」，

闡發泯滅差別的「兼帶」意。依據《五燈會元》記載，良价禪師與其師兄訪學時曾遇到馬祖弟子龍山和尚，良价向龍山請教：

「如何是主中賓？師曰：青山覆白雲。曰：如何是賓中主？師曰：長年不出戶。曰：賓主相去幾何？師曰：長江水上波。曰：賓主相見，有何言說？師曰：清風拂白月。」²¹

這段材料中，良价能向龍山和尚詢問「主中主」與「賓中主」，可見「賓主」關係在當時已是南嶽、青原兩系所關注的共同話題。而龍山和尚能以「長江水上波」回答「賓主相去」，「清風拂白月」回答「賓主相見」之問，證明他對於希遷「回互不回互」說也是爛熟於心，否則難以獲得良价認同。受此啟發，良价在日後教學中也使用了「四賓主」：

「問僧：名什麼？曰：某甲。師曰：阿那個是闍黎主人公？曰：見祇對次。師曰：苦哉苦哉！今時人例皆如此，祇認得驢前馬後底將為自己，佛法平沉，此之是也。賓中主尚未分，如何辨得主中主？僧便問：如何是主中主？師曰：闍黎自道取。曰：某甲道得即是賓中主，如何是主中主？師曰：恁麼道即易，相續也大難。遂示頌曰：嗟見今時學道流，千千萬萬認門頭，恰似入京朝聖主，只到潼關便即休。」²²

從材料中不難發現良价所理解的「賓主」關係，依舊是從「正」「偏」的「體」「用」立場出發。將「賓」與「主」歸於「正」與「偏」兩位，由於「正」中有「偏」，「偏」中有「正」，所以良价發出來「賓中主尚未分，如何辨得主中主」的反詰，意在截斷僧人分別「賓」「主」的理

²¹ 宋·普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，1997年，頁185。

²² 宋·普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，1997年，頁785-786。

解進路，以「兼帶」會通「賓中主」與「主中賓」。然而僧人不識，進一步提出了「如何是主中主」的問題。對此，良价以「道取」回答，但是僧人依舊追問，於是良价只好言「相續也大難」。結合〈寶鏡三昧歌〉來看，良价認為：

「潛行密用，如愚如魯；但能相續，名主中主。」²³

明白「理」與「事」，「正」與「偏」之間「兼帶」，就能做到默識於心，潛運於行，儘管外表看上去「如愚如魯」，但是能體悟到「事法」發用背後的「理體」不變的永恆，就是體悟到了「主中主」的作用。從認識「體」的角度出發，良价將各種禪法比喻為「恰似入京朝聖主」，「聖主」即是「理體」，不能通過「兼帶」認識到「理體」的「體用不二」，就如同「只到潼關便即休」一樣，是不能真正認識「佛性」的。

曹洞禪師們將「賓」「主」會通「偏」「正」，依據「正中偏」、「偏中正」、「正中來」、「兼中至」，則有「主中賓」、「賓中主」、「主中主」、「賓中賓」四種「賓」「主」關係。據《人天眼目·明安五位元賓主》記載：

「正中偏乃垂慈接物，即主中賓，第一句奪人也。偏中正有照有用，即賓中主，第二句奪境也。正中來乃奇特受用，即主中主，第三句人境俱奪也。兼中至乃非有非無，即賓中賓，第四句人境俱不奪也。兼中到出格自在，離四句絕百非，妙盡本無之妙也。」²⁴

²³ 宋·普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，1997年，頁785。

²⁴ 宋·智昭集，《人天眼目》，《禪宗語錄輯要》，上海：上海古籍出版社，1992年，頁885。

通過套用「偏」「正」，「賓」「主」也變成了「賓」中有「主」，「主」中有「賓」的交融關係。就「主」而言，有「主中主」與「主中賓」一組，表明以「理體」為主到向「事法」為主的轉化，從「人境俱奪」到「奪人不奪境」。就「賓」而言，也有「賓中主」與「賓中賓」一組，表明了以「事法」為主向「理體」為主的轉化，從「奪境不奪人」到「人境俱不奪」。而「兼中至」，則隱藏在「主」與「賓」的四種轉化中，「出格自在」，包含了「人境俱奪」、「奪人不奪境」、「奪境不奪人」、「人境俱不奪」四種狀態。

通過以「正偏五位」會通「四賓主」，曹洞禪法為「四賓主」打上了「兼帶」的烙印，表現出了迥然異於臨濟「四賓主」的風格。

（三）《藥地炮莊》中方以智對「四賓主」說的運用

方以智以體認曹洞「四賓主」之「主中主」為解讀《莊子》的一種方法而將其運用於《藥地炮莊》的集評和眉批中，通過體認「兼帶」的「主中主」，既改變了《莊子》重「道」輕「物」的傾向，也表達了他藉此「兼帶」義會通三教的嘗試。

以「主中主」會通三教，見於《藥地炮莊·齊物論》標題與正文之間的最後一處集評：

「愚者曰：因是已，此是非無是非之主中主也。此之謂以明，誰明此因而得樞寓之應乎？中庸二字，神明二字，理事二字，折攝離微，即是交蘆，相奪相融，皆十玄門。誰物物乎？誰齊齊乎？誰論論乎？莫若以明，乃能不惑。」²⁵

²⁵ 清·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122-123。

方以智用「因是已」總結《莊子》〈齊物論〉。「因是已」出自「今且有言於此，不知其與是類乎……無適焉，因是已」²⁶一段，原意為泯然是非而順其自然。然而順其自然也承認了事物、言論之間的差別性，此差別性和「道體」是何關係？這是方以智藉《莊子》所未發而發之處。在他看來，「因物付物」的「因是已」即是整個〈齊物論〉的提綱挈領處：

「《正》曰：因物付物之因，君臣道合者也。神無方，准不亂，准即是神。法位必混不得，豈賣無星秤子教市偷耶？消心放下，故澆一勺冷水耳。先言空，後言本空。夫言本空者，謂不礙於正用也。」²⁷

方以智將「因物付物」看成是空性「理體」的發用。莊子以「道」泯滅差別、是非就是從「體」的角度來消除事物的差別。從「事」由「理」顯，「理」藏於「事」而言，所謂「本空」不是停留在「體」中的絕對「空」，還包含了「正用」。如此「事理相即」才是「因物付物」之功能。結合開篇，此功能就是「主中主」，瞭解這一「主中主」的「兼帶體用」就是「以明」。進一步而言，儒之「中庸」，道之「神明」，佛之「理事」都可以用「因是已」來概括，皆是「主」之「體」和「賓」之「事」的相互轉換。由此，方以智以「因是已」作為儒、釋、道皆可的準則，將儒、釋、道的不同學說都歸於「主中主」的「兼帶」之中，為儒、釋、道會通提供了理論基礎。

²⁶ 清·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138。

²⁷ 清·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138。

曹洞「四賓主」，無論是「主」位還是「賓」，都不是絕對的「主」「賓」相分，而是「主」中有「賓」，「賓」中有「主」的「兼帶」。因此，方以智藉「主中主」解讀《莊子》，不僅僅是表明「道」與「理」的一致性，也是以「兼帶」會通《莊子》「道」生「萬物」和「萬物」含「道」的兩端，由此打通「有」「無」，論證儒、釋、道皆可歸於道的命題。這一傾向，在《藥地炮莊·養生主》題目開篇集評的眉批中也有所表露，方以智做詩曰：

「超越世出世間，主中更有主在。有為無為雙破，幸得督字隨緣。」²⁸

「督」者，出自「為善無近名，為惡無近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年」²⁹一段。超越世出、世間的「道」，即是泯滅差別的「主中主」。此「主中主」，破除「有為」、「無為」而顯示「理體」的統一性，但是「主中主」又不停留在「理體」之中，而是「主」中有「賓」的不斷轉化，這就是「道」的生「萬物」的過程，方以智將這一過程用「督」字來概括：

「督，中也。奇經八脈，以任督主呼吸之息。背脊貫頂，為督，為陽。衣背當中之縫，亦為之督，見《禮記·深衣》注。經，常也。」³⁰

²⁸ 清·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150。

²⁹ 清·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151。

³⁰ 清·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151。

以「督」為「中」，以「經」為「常」。奇經八脈以此「督」「主呼吸之息」，然而此「督」離開奇經八脈又不可尋，所以「督」作為「保身」、「全生」、「養親」、「盡年」的「體」不是獨立的存在，而是通過「保身」、「全生」、「養親」、「盡年」之功用顯示自己的作用。就如同「背脊」因為「貫頂」之用而為「督」，衣服中縫以「成衣」之用而為「督」是一樣的。在該段集評中，方以智引《正》曰：

「聖人以至善之體統一切，以中節善用貫有無，故名教、刑書皆是天理增損不得者。正所謂不執相、不破相，而享因物付物之實相也。」³¹

此「中節」之用仍舊是從「體用不二」的角度展開，通過「理」向「事」，「事」向「理」轉化的「兼帶」，從而將「名教」、「刑書」都包含在內。因為「道」與「事」本身就是一體不二的「兼帶」，所以同樣是面對「道術將為天下裂」，在《莊子·天下》篇中表現出的是「大道」不返的無奈，在《藥地炮莊·天下》篇中卻是一種肯定：

「以方術、道術連提，雖屬同門夙世冤，到底入門需辨主。神何由降，明何由出，早是兩堂下喝，賓主歷然。愚者曰：裂。」³²

在方以智看來，「賓主歷然」之中，「主」不是純粹的「主」，而是蘊含了「賓」，使得「主」不斷向「賓」轉變；「賓」也不是純粹的「賓」，也蘊含了「主」，使得「賓」不斷向「主」轉變。以此「主賓交融」的

³¹ 清·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151。

³² 清·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459。

「兼帶」會通「大道」，則「天下裂」所預示的「道術」崛起，並不意味著「大道」的消亡，而是「大道」循環往復的呈現。由此，方以智將「天下裂」看成是「道」「因物付物」之用而予以肯定。

除融會儒、釋、道以外，方以智還以「主中主」之「兼帶」改變《莊子》重「道」輕「物」的傾向。《莊子·人間世》以寓言的形式，先是通過顏回與孔子的對話引出「心齋」，再藉葉公子高將出使齊國時向孔子的求教引出「無為」之用。方以智在《藥地炮莊·人間世》中將「主中主」引入這兩段故事的眉批之中，用「兼帶」義會通「無為」之「體」與「用」。第一處，在「顏回曰：端而虛，勉而一，則可乎……雖然，止是耳矣，夫胡可以及化！猶師心者也」³³一段眉批的最後：

「尺生於黍，還以尺正黍。理與智泯，乃享主中主。若知三拜依位立，齋戒亦是一床席。」³⁴

此處「主中主」依舊是「主」與「賓」的「兼帶」。原文是顏回去衛國，希望通過內心比會古人，行為貼近世人來教化衛國國君，而孔子則認為這是太執著於自己的內心成見而不可行，由此引出後文「坐忘」與「心齋」的對話。結合此處集評來看：

「心體本無，正用即得，盈虛消息，現前曆然，在己分中，有何委屈？有何巧妙安排？」³⁵

³³ 清·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162。

³⁴ 清·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163。

³⁵ 清·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162-163。

方以智以「兼帶」批評顏回尋求古人之心，附會世人之心的做法，提出「心體」與「正用」之間是相互依存的狀態，「主中主」的寂然不動中就包含了發用，所以關鍵就在體悟此「主中主」。這種體悟，不是顏回四處尋求比附而能得到的，而是需要通過「理與智泯」才能體悟。與莊子「坐忘」不同，方以智在此處提出「尺生於黍，還以尺正黍」，藉此比喻「事」因「理」顯，「理」不離「事」的「兼帶」。通過「兼帶」體認「主中主」實際為「主賓交融」，就能不滯於「體」亦不滯於「用」的做到「盈虛消息，現前曆然」。

第二處，在「仲尼曰：天下有大戒二，其一，命也。其一，義也……行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！夫子其行可矣！」³⁶一段眉批處：

「雲岩寶鏡三昧，以臣奉其君、子順其父為宗旨。曾知自事其心，與行事忘身之為自性戒耶？十字街頭結制，惟有石槩子自敢承當；急水灘上白椎，只許竹篙兒全機活脫。何暇至此，說事可矣。」³⁷

「雲岩寶鏡三昧」指的是雲岩曇晟和洞山良价師徒的〈寶鏡三昧歌〉，其中以「君」、「父」象徵「理」，「臣」、「子」象徵「體」。「君」、「父」有令，則「臣」、「子」必順，如此「理」、「事」交融就是「主中主」。方以智以此「兼帶」會通「自事其心者」與「行事之情而忘其身」，將「道」與「用」兩端連接起來，認為體悟「體用不二」的「兼帶」義

³⁶ 清·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167。

³⁷ 清·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168。

就如同找到了「石槩子」、「竹篙兒」，從而做到街頭結制、急水逆行，擺脫「命」與「義」的限制。由此，方以智以曹洞「主中主」的「兼帶」回答了《莊子》如何以「道」消解「命」與「義」之限的未發之義。

《莊子》一書具有重「道」輕「物」的傾向，而這一傾向在《藥地炮莊》中卻被方以智藉「賓主交融」的「兼帶」所消解。同時，他以「主中主」詮釋《莊子》中的「道」，力圖泯滅「道」與「物」之間的差別，並將「賓主交融」延伸至儒、釋、道的互動之中，由此為會通儒、釋、道提供了學理上的可能。

五、總結

為方便解讀《莊子》，方以智一方面根據自己的需要不分區別的大量引用臨濟、曹洞兩家公案。另一方面，他又能熟練運用反詰、截斷等諸多禪學手法來表達自己會通儒、釋、道的反思。除本人的博學以外，這一做法也反映了明代禪宗的發展特點，即對外積極介入儒、釋、道會通，對內則整合曹洞、臨濟兩宗。

「晚明及清代以下，佛教諸宗在理論思想、教學方法及立身操守等方面已趨向綜合融攝，不復有唐宋以來的獨具面目，那種『師唱誰家曲，宗風嗣阿誰』的獨特風貌逐漸淡化模糊，所謂宗派只剩下宗法上的師徒祖孫關係，而作為宗派本質的禪旨、禪法、禪風即佛教哲學的獨具範疇已不復存在。」³⁸

三教合一思潮反映在禪宗內部，造成了臨濟、曹洞二宗的會通，但是也為曹洞、臨濟兩宗帶來了取消各自特點的風險。畢竟，曹洞禪法的

³⁸ 毛忠賢著，《中國曹洞宗通史》，南昌：江西人民出版社，2006年，頁523。

獨特之處，正是在於對「回互不回互」說的不斷創新，這也是曹洞宗立身之根本。如何在會通中保留並發展本宗的核心思想，是明代曹洞禪師們面臨的時代課題。方以智在《藥地炮莊》中雖然兼通臨濟和曹洞兩宗，但最終選擇以「回互不回互」說為準繩，將公案貫穿到對《莊子》「齊物」、「逍遙」等義的深化和擴充中，這正是他作為曹洞法嗣對發展「兼帶」義的主動作為。他以曹洞「四賓主」中的「主中主」來解讀《莊子》，以「兼帶」義改變了《莊子》重「道」輕「物」的傾向，也為會通儒、釋、道找到了理論基礎，使得曹洞宗「兼帶」義成為其晚年「三教合一」的思想源流之一。

在明代提倡「三教合一」的大背景下，曹洞宗如何以「兼帶」來回應儒、釋、道會通是覺浪道盛、方以智師徒所要面臨的問題。「兼帶」是在差異與統一的相互融攝中體現出來的圓融，從這一思路出發，覺浪道盛提出「莊子為堯舜真孤」。而方以智承接其師遺願作《藥地炮莊》「炮製」三教，即是力圖將「兼帶」義貫穿到對儒、釋、道的會通中去，也是在三教會通中尋找曹洞禪法發展的嘗試。

參考書目

一、古籍

- 宋·普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，1997年。
- 宋·智昭集，《人天眼目》，《禪宗語錄輯要》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 清·方以智著，張永義、邢益海校，《藥地炮莊》，北京：華夏出版社，2011年。

二、專書

- 毛忠賢著，《中國曹洞宗通史》，南昌：江西人民出版社，2006年。
- 錢王剛著，《方以智傳》，合肥：安徽人民出版社，2008年。

三、期刊

- 方立天，〈禪宗的「不立文字」語言觀〉，《中國人民大學學報》第1期，北京：中國人大，2002年。
- 吳言生，〈曹洞宗禪詩研究〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》第1期，西安：陝西師大，1999年。
- 陸永峰，〈禪宗語言觀及其實踐〉，《揚州大學學報（人文社會科學版）》第6期，揚州：揚州大學，2001年。

（責任編輯：翁秋玲）

