

方以智論《莊子》

——以道與物為中心

鄧克銘*

摘要

近來有關方以智（1611-1671）與《莊子》的關係，受到矚目。方以智之《藥地炮莊》以獨特的觀點重新詮解《莊子》，具有高度的批判意味。此書會通儒釋道三教，包含之主題頗多。本文從道與物兩個觀念，探討方以智對《莊子》有何修正或改造。

方以智提出即器是道的看法，並從心、氣、理、自然、太極等角度描述道之不同面向。同時強調「極物」，窮究萬物之規律的必要性，以把握不可言說之道的內涵。一般而言，方以智之觀念與傳統學問的表達方式不完全相同，具有特殊的涵義。本文試說明方以智的詮解特色及論據，並作一檢討與評價，以了解其貢獻與相關問題所在。

關鍵詞：方以智、莊子、道、物、氣

一、方以智與《莊子》

方以智（1611-1671）博學多能，於傳統儒釋道三家兼採並收，其對老莊思想之關注，乃在嶺南飄泊時期。37 歲在廣西作〈夫夷山寄諸朝貴書〉，以「三不能、三可笑」請辭永曆帝之詔命，其中云：「本文弱書生，而氣奮則

2012 年 8 月 20 日收稿，2013 年 1 月 1 日修訂完成，2013 年 8 月 15 日通過刊登。

* 作者係國立暨南國際大學中國語文學系教授。

欲橫尸戰場，今出則速死耳。殊非年來難後所講老莊之學，三可笑也。」¹明白表示自己此時傾心老莊，不欲再涉入政局。參照《浮山文集》前編〈書莊子後〉一文，²可知方以智當時的確用心於老莊之學。然而方以智正值盛年，當國事多艱之際，何以於此時講求老莊之學？實緣於前一年，36 歲時與權宦不合，棄官而去。方以智在〈俟命論下〉一文中云：「可以見，可以隱，聖人之論也。無何有之鄉，廣漠之野，以樗櫟全其天年，此老莊之指也。」³其對仕與隱，已接受老莊看法，決定將生命投注在學問研究上。如於〈書莊子後〉云：

莊子生戰國而全其天，彼時貴人不盡橫死，而老死牖下者無算。即如稷下三千人，亦多善終，何嘗不全天，豈皆聞道耶？所難者，莊子以絕世之才，自知其忍俊不禁，而別路以爲善刀，不犯鋒芒，使人莫爭，不墮暗瘕，留其高風，故爲貴耳。⁴

方以智認爲生命之意義不在保全生命本身，而在於能善用自己之才學創造理想的價值，使後人能有所受益。結論中，方以智說道：「據質而論，才有大小，悟有淺深。究因其所長，各如其分而止。不能禁，亦不能強也。學問深造，變化甚微，是聖人之所倦倦耳。」⁵這一段話，也是方以智內心的自我表白。其認爲自己志在學問，亦有相當之才能去完成，不必也不願再陷身於政治紛爭中，而欲如莊子在戰國亂世，盡其才學留其高風一般。

永曆六年（1652），方以智 42 歲以僧人身分，隨施閏章北還，至廬山，暫居五老峯，寫下〈向子期與郭子玄書〉、〈惠子與莊子書〉與《東西均》。在〈向子期與郭子玄書〉中，方以智以郭象（字子玄）之《莊子注》是否竊自向秀（字子期）一事爲契機，借向秀說出注解《莊子》之難處。開頭云：「《莊子》者，可參而不可詰者也。以詰行，則漆園之天蔽矣。」⁶明白指出《莊

1 明·方以智，〈夫夷山寄諸朝貴書〉，《浮山文集》（《四庫禁燬書叢刊》集部第 113 冊，北京：北京出版社，2000），前編，卷 7，頁 597。

2 同上註，卷 9〈書莊子後〉，頁 630。

3 同上註，卷 7〈俟命論下〉，頁 600。

4 同上註，卷 9〈書莊子後〉，頁 630。

5 同上註。

6 方以智，《藥地炮莊》（臺北：廣文書局，1975），頁 107。

子》一書係供人參究自我精神世界之用，不可執持其語句。蓋莊子「歎世之溺于功利而疚心其始，不可與莊語，為此無端崖之詞。」因此若「不見天地之純，古人之大體，雖曲為之解，亦終身駢拇而不及者也。況以註名，膠膠然曰：我，莊子知己也。冤哉！冤哉！」⁷欲注解《莊子》，須能如莊子般對「天地之純，古人之大體」，即宇宙人生之原理有相當之體會，否則如駢拇枝指，誠屬多餘。其後，方以智更提出「吾故曰：《莊子》者，殆《易》之風而《中庸》之魂乎！方圓同時，於穆不已，森羅布濩，即無待之環中也。雖不可詰，何礙乎詰！」⁸認為《莊子》與《易經》、《中庸》相通，均涉及宇宙之規律變化。若能善讀，亦非不可注解，以啓迪人之心志。由此間接肯定向秀與郭象之《莊子注》的價值，也留下日後注解《莊子》的契機。

方以智在〈惠子與莊子書〉中，則為惠子鳴冤，認為莊子對惠子之敘述與評論，皆欠公允。書云：「以君所敘僕語，大一小一，方生方死，皆非妄也。正反相伏，對而舉之，適得其常，人自不悟耳。」⁹借惠子之口，說出莊子不能理解其說，而「世之愛足下者，皆不能學問，不能事業，不能人倫，而詭托者耳。……僕之麻（歷）物，物本自麻，舍心無物，舍物無心。後世必有希高眇，厭當務，專言汪洋之心而與物為二者矣。」¹⁰肯定惠子研析世間萬物之貢獻，同時預示後人因喜莊子高遠之論而忘失學問。書中惠子之語，無異於方以智之治學的立場。據上以觀，方以智雖用心於《莊子》，但非亦步亦趨，相反地借由《莊子》而襯托出自己的見解。

永曆七年（1653），方以智 43 歲，返鄉後因清廷脅迫出仕，乃赴南京天界寺，禮覺浪道盛（1592-1659）為師，即住在高座寺看竹軒（又稱竹關）。是年覺浪道盛標注《莊子》送方氏，約期炮集《莊子》。方以智約於此年或次年開始撰寫《藥地炮莊》，藥地為方以智出家後之法號，炮莊之炮為傳統中醫製作藥物之方法，讀如「袍」。¹¹方以智在〈炮莊小引〉中謂：

7 同上註，頁 108。

8 同上註，頁 111。

9 同上註，頁 116。

10 同上註，頁 119-120。

11 方以智，《青原愚者智禪師語錄》（《嘉興藏》第 34 冊，臺北：新文豐出版公司，1987），卷 2，方以智晚年自述：「念杖人（覺浪道盛）借莊托孤，乃與竹關（方以智）約期炮

子嵩開卷一尺便放，何乃嗜醜三十季（年）而復沾沾此耶？忽遇破藍（藍）莖草，托孤竹關，杞包櫟菌，一枝橫出。曝然放杖，燒其鼎而炮之。重翻三一齋稟，會通《易餘》，其為藥症也，犁然矣。¹²

以上這一段提到《世說新語》之庾子嵩讀《莊子》、覺浪道盛寫給方以智的〈破藍莖草頌〉、《莊子》〈知北遊〉篇之神農聞其師老龍吉死訊，「曝然放杖」等。其中道盛的「儒門托孤」，以莊子之真精神乃儒家，而有不同以往的理解，對方以智有重大的啓發。「三一齋稟（稿）」指其外祖父吳應賓（1564-1634，號三一齋老人）之會通三教的著述，《易餘》是方以智所作。方以智集古今衆多《莊子》注解作為藥材，提煉其精華，對《莊子》重新詮解。因此，此書不在於訓詁字詞，而是從方以智自己的思想立場來注解《莊子》。四庫全書提要謂：「大旨詮以佛理，借洸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》當如是解也。」¹³除「大旨詮以佛理」部分，不夠周延外，其餘可說能扼要說明此書之性質。

方以智晚年曾告知其子中履云：「《炮莊》是遺放之書，消心最妙者。不執也，不計也，妙於藏鋒，無所不具，可細心看之！」¹⁴可知此書涉及範圍之

集。」頁 825 中。有關方以智《藥地炮莊》之寫作及完成時間，李素妮，「方以智《藥地炮莊》儒道思想研究」（臺北：臺灣大學中文研究所碩士論文，1978），頁 45-53，有較詳之考證可供參考。其以弘庸之題辭寫於辛丑（1661），故以《藥地炮莊》完成於此年之前。惟該書至 1664 年始付梓，此時似尚未定稿。余英時，《方以智晚節考》（臺北：允晨文化公司，1986），頁 124，謂於 1664 年成書，蕭伯升為之作序，係依付梓時說。蔣國保，《方以智哲學思想研究》（合肥：安徽人民出版社，1987），頁 97，謂定稿不遲於 1663 年，係依定稿時說，亦可通。

- 12 方以智，〈炮莊小引〉，《藥地炮莊》序文，頁 17。劉宋·劉義慶著，劉正浩等注譯，《世說新語》（臺北：三民書局，2003），〈文學第四〉：「庾子嵩讀《莊子》，開卷一尺許便放去，曰：『了不異人意。』」頁 161。明·覺浪道盛，〈破藍莖草頌〉，《天界覺浪盛禪師全錄》（《嘉興藏》第 34 冊），卷 12，頁 662 中-663 上。陳鼓應，《莊子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1999），〈知北遊〉篇，頁 596。又「嗜醜」也出自〈知北遊〉篇，為聚氣貌，頁 587。為查閱方便，以下引用《莊子》本文，均以陳鼓應《莊子今註今譯》為依據。
- 13 清·永瑢、紀昀等撰，《武英殿四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1983），第 3 冊，卷 147，頁 1108。
- 14 方以智，《青原愚者智禪師語錄》，卷 3 〈示侍子中履〉，頁 831 中。侯外廬主編，《中國思想通史》（北京：人民出版社，1980），第 4 卷（下），認為說《莊子》是遺放之書可

廣大，及不執一家一曲之見。今人常以「儒門托孤」的觀點評論方以智與其師之繼受關係，然此僅為《藥地炮莊》之部分內容。當時方以智的門人興兼曾云：「何必斤斤託孤云爾耶？」實有所見。¹⁵

《藥地炮莊》涉及之問題頗多，¹⁶ 本文擬從方以智論莊子的道、物以及道與物的關係來考察。有關莊子之道與物的觀念，已有相當多的研究成果。¹⁷ 但方以智論莊子之道與物部分，則尚未被充分討論。如前所述，方以智《藥地炮莊》係對莊子作批判性、反省性的詮解，在道與物之觀念上，可看出具

通，說《炮莊》是遺放之書則不可通。因為方氏反對遺放，不應以之自居，頁 1154。按方以智曾謂：「遺放盡莊矣」，《藥地炮莊》總論上，眉批部分，頁 9。遺放在方以智的用例中雖有負面的意思，但此處稱莊子遺放，與《藥地炮莊》〈齊物論篇〉之「達人遺放」，並無放誕之意，頁 245。若從「不執、不計」之角度而言，遺放一詞似無不可。

- 15 清·興兼，〈炮莊末後語〉，《藥地炮莊》，頁 7，「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？」這種理解，應屬正確。此看法可矯正今人過度強調儒門托孤說，反而陷於一曲之見，有違《藥地炮莊》本旨。興兼之兼，廣文書局版係由兩個乘合為一字，乃「兼」之異體字，本文直接更改為兼。
- 16 近人有關方以智與《莊子》之關係的研究並不多，早期侯外廬主編，《中國思想通史》卷 4 下，頁 1152-1186，有提要性的引述說明，至今仍有參考價值。李素妮，「方以智《藥地炮莊》儒道思想研究」，係碩士論文，實際上尚未深入探究《藥地炮莊》的內容。近來有熊鐵基等人著，《中國莊學史》（長沙：湖南人民出版社，2003），第 6 章第 6 節〈方以智《藥地炮莊》〉，頁 526-547。方勇，《莊子學史》（北京：人民出版社，2008），第 2 冊，第 5 編第 15 章〈方以智的《藥地炮莊》〉，頁 617-635。因為體例的關係，此兩書均只作概要性的說明。羅熾，《方以智評傳》（南京：南京大學出版社，1998），第 6 章，討論方以智之《藥地炮莊》，頁 227-242。其中有些對方以智的論斷，似可再酌。此外尚有一些個別的研究論文，如楊儒賓，〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉，收於鍾彩鈞、楊晉龍主編，《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004），頁 245-289。此文係宏觀性的論述，尚未作精密的探討。整體而言，對方以智的《藥地炮莊》或方以智與《莊子》的關係之研究，因難度高，尚待努力開發。
- 17 關於莊子的道與物，研究文獻極多，僅舉較具代表性者如唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》第 1 卷（臺北：臺灣學生書局，1980），頁 341-345。徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1994），頁 365-370。陳鼓應，〈莊子論道——兼評莊老「道」論之異同〉，《老莊新論》（臺北：五南圖書公司，2006），頁 281-300。陳鼓應，〈論道與物關係問題：中國哲學史上的一條主線〉，《臺大文史哲學報》62(2005.5): 89-118。涂光社，《莊子範疇心解》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁 245-264。

體表現情形。本文以《藥地炮莊》為主要依據，再參照《東西均》、《物理小識》等書，期能了解方以智對此問題的貢獻及其理論特色，最後並試作評論。

二、方以智論莊子之道

(一) 即器是道、議止于極物

《莊子》內篇部分，雖多提及道，但除〈大宗師〉篇外，並無明確的界說。方以智論莊子的道，幾乎都集中在〈大宗師〉篇如下引文：

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之上而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。¹⁸

這段引文以及接下來「豨韋氏得之，以挈天地……而比於列星」一段，近人有以為非莊子所作，恐係後人的解釋。¹⁹但方以智對此並未表示懷疑，並在該段後面寫下許多關於道的詮解，可作為討論的依據。

上述引文表示道之超越性、根源性及永恆性等，道是形而上的、自存的，不能以有限的語言概念去說明。方以智《藥地炮莊》對此云：

火彌兩間，體物乃見。惟心亦然，體物而節度見焉，道器不可須臾離也。莊子正以虛無為反對之藥，而歸實于極物耳。²⁰

關於「火彌兩間，體物乃見」，參照《青原愚者智禪師語錄》載：

杖人（覺浪道盛）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。²¹

18 陳鼓應，《莊子今註今譯》，頁 191。

19 參閱唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》第 1 卷，頁 393-394。錢穆，《莊子纂箋》（臺北：東大圖書公司，2003），頁 53。陳鼓應，《莊子今註今譯》，頁 193。

20 方以智，《藥地炮莊》〈大宗師〉篇，頁 364。

21 方以智，《青原愚者智禪師語錄》，卷 2，頁 826。轉引自（日）荒木見悟著，廖肇亨譯，〈覺浪道盛初探〉，《中國文哲研究通訊》9.4(1999.12): 78。按「因物乃見」，〈覺浪道盛初探〉誤印為「因物而見」。又關於「五行尊火」之說，參閱王煜，〈方以智尊火且倡三教

由此可知，火因無形質故不可見，須因物才能見。又心亦無形體可見，須在與物相接上，才能知道心之節度（狀態），方以智因此說：「道器不可須與離也」，亦即由有形之器方能體會不可見之道。

再則方以智謂：「莊子正以虛無為反對之藥，而歸實于極物耳。」此處之反對不是與贊成對舉之反對，而是方以智所常用之「反因」，對立的兩方。²² 虛無指〈大宗師〉篇所說的道：「無為無形，可傳而不可受，可得而不可見。」「以虛無為反對之藥」，係以道之不可受、不可見為藥引，由此導出「極物」的觀念。換言之，道不可見，須經由「極物」——探究器物之規律、條理才能體會，也是「道器不可須與離也」之意。

對照《莊子》〈大宗師〉篇本文，方以智的說法顯然有許多新增的意義。詳言之：

1. 關於道「無為無形」、「不可受、不可見」部分，方氏以火與心皆體物乃見為例，指出「道器不可須與離也」，故須由器來認知道之存在。方以智在《藥地炮莊》〈應帝王總炮〉與〈天道〉篇中云：「即器是道」、²³ 而更早在〈惠子與莊子書〉中也已說過：「即器是道」。²⁴ 乃至《物理小識》中云：「彼掃器言道，離費窮隱者，偏權也。」²⁵ 《通雅》云：「道寓於器」。²⁶ 可知方以智對「道器」之關係見解一貫。「即器是道」強調器對道之體會不可或缺，欲探討道之性質，須有實際的觀察、歸納、分析等活動，不是冥想所能致。用方以智的術語，即是「質測」。《物理小識》自序云：「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。」²⁷ 關於「物有其故」，一切客觀實有之物（存在），都有其成立之依據及規律、變化的

歸《易》，《新儒學的演變》（香港：香港中文大學出版社，1990），頁 223-244。

22 《藥地炮莊》〈天下〉篇云：「《易》為三才萬理，作大譬喻，反對環中，方圓費隱，莫破莫載，同時變化。」頁 871，亦有反對之用語。

23 同上註，頁 151、525。

24 同上註，頁 126。

25 方以智，《物理小識》（《文淵閣四庫全書》第 867 冊，上海：上海古籍出版社，1987），卷 1，頁 751。

26 方以智，《通雅》，侯外廬主編，《方以智全書》（上海：上海古籍出版社，1988），第 1 冊，〈通雅卷首之二〉，頁 31。

27 方以智，《物理小識》，頁 742。

觀念，由來已久。方以智則在此觀念上，更賦予徵之實物之意義，並且親自操作，撰述成果，如《通雅》、《物理小識》二書。

2. 關於方以智謂：「莊子正以虛無爲反對之藥，而歸實于極物耳。」方氏在《藥地炮莊》〈大宗師〉篇，曾闡釋如下：

莊子曰：議止于極物。以有形者象無形者而定矣，千妖百怪，豈能廷（欺騙）哉！以俯仰遠近之條理物變，徵統類費隱之大易約本，差別全明，更何惑哉！²⁸

按《莊子》〈天道〉篇、〈則陽〉篇均有「極物」一詞。〈則陽〉篇云：「言之所盡，知之所至，極物而已。觀道之人，不隨其所廢，不原其所起，此議之所止。」²⁹ 方以智之「議止于極物」，出自於此。〈則陽〉篇謂事物有依循時序規律，或驟然起伏之變化，物極則反，終而復始，此爲物之本有的現象。而言論所能窮盡，知識所能到達的，「極物而已」。指言論、知識之功用，只限於物之現象而已。³⁰ 〈天道〉篇之「極物」於第三節中再討論。此處方以智認爲極物是探究事物之本性，了解事物運行變化之規律，則可止息不必要的議論，是否符合莊子本義？值得探究。

再則「以有形者象無形者而定矣」，出自《莊子》〈庚桑楚〉篇。此句之意義，有不同解釋。通常有形指有形體之人，無形指道，象爲效法，即人應效法無形之道，則可得安定。³¹ 成玄英則謂「象，似也」，「雖有斯形，似如無者，即形非有故。曠然忘我，故心靈和光而止定也。」³² 其意與郭象：「雖有斯形，苟能曠然無懷，則生全而形定也。」相同。³³ 以上說法雖有不同，但均以有形體之人爲主要對象。方以智在《藥地炮莊》〈庚桑楚〉篇引述其父方孔炤之語云：「潛艸曰：以有形者象無形者而定矣。必自易象極物來，以費

28 方以智，《藥地炮莊》〈大宗師〉篇，頁 367。

29 陳鼓應，《莊子今註今譯》，頁 714。

30 同上註，頁 716-718。郭象注：「物表無所復有，故言知不過極物也。」成玄英疏：「夫真理玄妙，絕於言知。若以言詮辯，運知思慮，適可極於有物而已，固未能造於玄玄之境。」清·郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：漢京文化公司，1983），頁 915。

31 參閱陳鼓應，《莊子今註今譯》，頁 630-632。

32 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 810。

33 同上註，頁 799。

知隱，是謂大定。若不得此正印，誰能決宇宙生死而不惑哉！」³⁴ 依此說象為《易經》爻象之象，為象徵之意。指以有形象徵無形，即「以費（現象）知隱（原理）」，經由有形之存在（如《易經》爻象）才能了解無形之規律。方以智繼受其父之看法，用來說明「即器是道」的依據，其與《莊子》本義有所出入。要之，方以智主張由有形之器物，探究其條理變化，歸納驗證現象與原理之關係，則事物之本末差別都能清楚明白，不致為紛紜之現象所迷惑。參照〈惠子與莊子書〉中，方以智借惠施謂：

子休（莊子之字）自云：以有形者象無形者而定矣。皆本然即皆當然，止有當然，是為本然。無當然之本然，本然又安寄乎？天地間之芸芸也，凡有一物，必有其故。³⁵

依《東西均》〈道藝〉篇云：「此為究竟、當然、本然之大道。」³⁶ 從全體的角度以觀，「皆本然即皆當然，止有當然，是為本然。」就個別現象以觀，當然為不得不然，指事物之不得不如此的規律條理，因此可說：「無當然之本然，本然又安寄乎？」沒有規律條理，本然就無從成立。惠施云：「天地間之芸芸也，凡有一物，必有其故。」正是其主張「歷物」，分析觀察世間現象之成立依據的理論基礎，而這也是方以智的一貫信念。

（二）道與萬物之本原：所以

方氏提出「所以」的觀念，作為天地萬物的本原，有何特別的意義？值得研究。《東西均》〈所以〉篇云：

考其實際，天地間凡有形者皆壞，惟氣不壞。……虛空之中皆氣所充實也，明甚。人不之見，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（氤氳）不分者也。³⁷

34 方以智，《藥地炮莊》〈庚桑楚〉篇，頁 682-683。方以智著，龐樸注釋，《東西均注釋》（北京：中華書局，2001），〈象數〉篇中云：「因象而知無象，則無象之理始顯。」與「以有形者象無形者而定矣。」之意相同，頁 208。以下引用《東西均》，均依此書，簡稱《東西均》。

35 方以智，《藥地炮莊》〈惠子與莊子書〉，頁 124-125。

36 方以智，《東西均》〈道藝〉篇，頁 177。

37 方以智，《東西均》〈所以〉篇，頁 219-220。

氣充塞天地間，形成萬物，雖不可見，但係實有者；又生生不息，而有其規律在。「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」，指萬物之本原，先於天地萬物，但又內含於天地萬物之中，其和老莊之道的先在性、與遍在萬物並無不同。然方以智更從不同角度說明「所以」之內容，而不限於道的概念，如《易餘》〈目錄〉之敘述：

推論「所以」，始以一卵蒼蒼為「太極」殼，充虛貫實，皆氣也。所以為氣者，不得已而呼之。因其為造化之原，非強造者，而曰自然。因為天地人物之公心，而呼之為心。因其生之所本，呼之為性。無所不稟，呼之為命。無所不主，呼之為天。共由曰道；謂與事別，而可密察曰理。³⁸

方以智主張氣無所不在，是形成萬物之質料，因此有稱之為「氣一元論」者。³⁹此說法雖然明確，但易將方以智全體之思想內容狹隘化，引起誤解。依方以智「質測、通幾」之方法來觀察、推論，仍應從不同角度說明氣之所以然，包括自然、心、性、命、天、道、理等。方以智對這些概念的理解，與以往之看法有所不同，與《莊子》書中之表達也有相當的出入。方以智認為這些概念係相通的，如《東西均》〈所以〉篇謂：

老莊之指，以無知知，無為而無不為，歸于自然，即因于自然。自然豈非所以然乎？所以然即陰陽、動靜之不得不然，中而雙表，概見于形氣。形本氣也，言「氣」而氣有清濁，恐人執之，不如言「虛」；虛無所指，不如言「理」；理求其切于人，則何如直言「心宗」乎？近而呼之，逼而醒之，便矣。⁴⁰

38 《易餘》尚未出版，現有網路摘要版。轉引自張學智，《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000），第 30 章〈方以智的哲學思想〉，頁 526。龐樸，〈方以智《易餘》摘要〉，作「推論所以始，以一卵蒼蒼而為太極殼，充虛貫實，皆氣也。……謂于事別，而可密察曰理。」文字小有不同，頁 2。載自 <http://www.360doc.com/content/09/0308/16/108262-274850.shtml>。

39 例如張岱年、陳來，〈方以智的本體論與方法論〉，收於陳來，《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2003），頁 481-497。大陸地區有關方以智之氣論，普遍稱其為氣一元論或氣本論。參閱羅熾，《方以智評傳》，頁 133-139。張學智，《明代哲學史》，頁 521-524。王茂等人，《清代哲學》（合肥：安徽人民出版社，1992），第 16 章〈方以智太極一元論的思辨邏輯〉，頁 501。

40 方以智，《東西均》〈所以〉篇，頁 221。方以智謂「自然豈非所以然乎？」將自然與所以然等同的看法，與莊子、郭象有所不同，可專文討論。參閱錢穆，〈郭象莊子注中之自然

自然為所以然，而所以然為陰陽、動靜不得不然的規律。這些規律表現於形氣之中，又因氣有清濁，而呈現各種形態，恐人執取其中一種，即以為是全體之氣，故言虛。因虛無明確內涵，故言理。而言抽象之理的概念，不如言切於人之虛明靈覺作用的心宗。這些都是「近而呼之，逼而醒之，便矣。」不得已的方便說法。參照方以智其他相關說明，如《東西均》〈所以〉篇云：

氣也、理也、太極也、自然也、心宗也，一也，皆不得已而立之名字也；
 聖人親見天地未分前之理，而以文表之。
 所以為心者，即所以為理、所以為氣、所以太極、所以自然者也。⁴¹

《東西均》〈所以·附聲氣不壞說〉篇云：

無始、兩間皆氣也。……而所以為氣者，即此心此理也。……所以為氣，
 所以為理，所以為心，一也。……因言氣、理，而質論、通論之，皆歸一
 心。⁴²

《東西均》〈盡心〉篇云：

本一氣耳，緣氣生「生」；所以為氣，呼之曰「心」。⁴³

方以智認為氣、理、太極、自然、心宗等，皆係用來說明「所以」的方便稱呼，正如老莊所說的「道」是不可用語言概念來限定一樣，萬物之本原「所以」也不可限於某一概念。然而方氏仍較老莊用更多的概念來描述「所以」的相狀。實際上，方以智在《藥地炮莊》〈大宗師〉篇曾引述其父方孔炤對道之說明：「潛艸曰：皆心也，皆氣也，皆理也。」⁴⁴道可從心、氣、理三個視角來描述，三者沒有互相排斥對立的問題。方以智繼受其父之看法，而更進一步以心作為最高概念。如上述「因言氣、理，如質論、通論之，皆歸一心。」心成為一總攝性的概念，方以智因此常被看成「客觀唯心論」者，受

義》，《莊老通辨》（臺北：東大圖書公司，1991），頁 411-445。湯一介，《郭象》（臺北：東大圖書公司，1999），頁 130-136。

41 方以智，《東西均》〈所以〉篇，頁 216、222。

42 同上註，〈所以·附聲氣不壞說〉篇，頁 226、229。

43 同上註，〈盡心〉篇，頁 67。

44 方以智，《藥地炮莊》〈大宗師〉篇，頁 363。

到傳統唯心論與佛教的影響。⁴⁵ 按儒釋道三教皆言心，而方以智主張會通三教，其對心之理解也具有綜合的色彩。就上引文關於「所以為氣」的敘述，「因為天地人物之公心，而呼之為心。」依方以智對「獨心與公心」的區分，「獨心則人身之兼形、神者，公心則先天之心而寓于獨心者也。」⁴⁶ 獨心為人之形（身體感知）與神（精神思維），人人各別；公心之觀念與常識有距離，方以智解釋道：「未有天地，先有此心」。⁴⁷ 又「心大于天地，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。」⁴⁸ 公心是一種普遍的精神意識，因有此意識，人與天地萬物才能各自成立，而維持一定的秩序。這是從「所以然」，天地人物成立的根源上來說。

另一方面，從切合於人而說心是萬物之根源，如上引文之「虛無所指，不如言『理』，理求其切于人，則何如直言『心宗』乎？」方以智認為人係萬物之靈，萬物各有其性，但只有人有靈覺之心。如其謂：「言性者，以周乎水木草火也；必言心者，貴人也，人能弘道者心，言性以表心，言心以表人也。」⁴⁹ 因此，在建立、說明一切概念及其涵義時，從主體性的存在者而言，心是最根本的。若無人之心，則將無一切概念可說。⁵⁰ 在此意義下，莊子之道在方以智看來就不是唯一至高的觀念，而是與氣、理、太極、自然、心宗、虛等相互共通，乃至於「共由曰道」，在「共由」、萬物共同遵循之路徑的條件下稱之曰道，只是萬物之「所以」的一個稱呼。換言之，方以智將道之神秘、不可言說的性質，儘量予以淡化，從不同角度使道的面相更清楚的呈現出來。

45 參閱張岱年、陳來，〈方以智的本體論與方法論〉，頁 487-489。羅熾，〈方以智評傳〉，頁 146-147。

46 方以智，《東西均》〈譯諸名〉篇，頁 167。

47 同上註，頁 166。

48 方以智，《東西均》〈象數〉篇，頁 204-205。方以智的「公心」與《大乘起信論》之「眾生心」有相似之處。如「所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法、出世間法，依於此心顯示摩訶衍（大乘）義。」馬鳴菩薩造，梁·真諦譯，《大乘起信論》（《大正藏》第 32 冊，臺北：新文豐出版公司，1983），頁 575 下。此問題尚須作進一步研究。

49 方以智，《東西均》〈譯諸名〉篇，頁 166。

50 方以智對心的表達方式，以及心在方以智思想體系中之意義，頗為複雜，可專文討論。參閱張學智，《明代哲學史》，第 30 章〈方以智的哲學思想〉，頁 527-532。

(三) 道與太極之關係、心為太極

《藥地炮莊》對《莊子》〈大宗師〉篇之「太極」，曾引述宋代程迥與邵雍（1011-1077）之看法來說明。太極在方以智全體思想中居於非常重要的地位，⁵¹除上述作為「所以為氣」之根源意義外，太極與道、心亦有理論上之一致性。

關於引述程迥之道等同太極部分：

程迥曰：莊子謂道在太極之先者，非也。太極與道不可差殊。超乎象數則為太極，行乎象數則為乾坤。太極，大中也，無方無體。因陰陽倚而中乃見也。⁵²

程迥，南宋孝宗隆興元年（1163）進士，《宋元學案》卷25有傳，著有《古易章句》十卷，《易傳外編》、《古易考》、《古占法》各一卷等。⁵³〈大宗師〉篇：「（道）在太極之先不為高」。《莊子》中，太極僅見於此篇。其意為何？有不同解釋。依陳鼓應之說：「通常指天地沒有形成以前，陰陽未分的那股元氣，這裏或當指天。」⁵⁴程迥認為「太極與道不可差殊」，太極顯然不是陰陽未分之元氣，因如前述太極、道均是「所以為氣」，是氣之所以然的終極根據。方以智同意其看法，《東西均》〈三徵〉篇云：

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。自古及今，無時不存，無處不有，即天也，即性也，即命也，即心也。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。⁵⁵

「太極者，先天地萬物，後天地萬物，終之始之，而實泯天地萬物」，即前述《東西均》〈所以〉篇之「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。」太極為所以，為天地萬物之本原。又方以智依《繫辭

51 關於方以智的太極觀念，參閱蔣國保，《方以智哲學思想研究》，第6章，頁155-168。

52 方以智，《藥地炮莊》〈大宗師〉篇，頁363。

53 清·黃宗羲原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》（北京：中華書局，1989），第2冊，卷25，頁982。

54 陳鼓應，《莊子今註今譯》，頁192。

55 方以智，《東西均》〈三徵〉篇，頁46-47。

上傳》之「《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」⁵⁶ 以至三百八十四爻，皆由太極發展而成。「太極非陰陽，而陰陽即太極。」⁵⁷ 因太極係絕對，而陰陽為相對，相對之中藏有絕對。同理，寂感、動靜、有無與太極之關係，亦然。此即為方以智「一因二而兩即參」的內涵，太極為一，陰陽為二。陰陽之兩，與太極合而為參。⁵⁸ 由陰陽之二放大至三百八十四爻，皆有「貫寂感而超動靜」之太極含藏其中，即「無對待在對待中」。⁵⁹ 要之，太極具有宇宙之本原與生成兩種涵義，與莊子之道具有根源與內在於萬物之性質相同，故可說等同於道。

再則《藥地炮莊》引述邵雍之「心為太極」云：「邵氏曰：『心為太極。』未嘗動靜、有無，而未嘗離者也。」⁶⁰ 邵雍〈觀物外篇〉下云：「心為太極。」又曰：「道為太極。」⁶¹ 方以智頗推重邵雍之太極的觀念。如《東西均》〈三徵〉篇云：「邵子以太極為無名公，最妙。」「邵子知先天，而不專立先天之狀，止于動靜之間，嘆之曰：『天下之至妙至妙者也。』陰陽之幾畢此，而可知不落陰陽、動靜者即此矣。」⁶² 邵雍以太極為「無名公」，不能以言語來稱呼，因其不落陰陽、動靜，而又在陰陽、動靜之中。所謂「心為太極」，依唐君毅之說，「即指人心自具動靜陰陽之道，與天之動靜陰陽之道而言，蓋道即太極也。」⁶³ 由此而言，心等同於太極、道。

要之，方以智繼承其家傳象數之學，以「秩序變化，寂歷同時」說明宇宙萬物生成的規律條理。⁶⁴ 太極在生滅變化之中居於永恆的地位，同時又流

56 宋·朱熹，《周易本義》（臺北：大安出版社，1999），頁 248。

57 方以智，《東西均》〈公符〉篇，頁 110。

58 方以智，《東西均》〈三徵〉篇，頁 41。

59 同上註，頁 65-66。

60 方以智，《藥地炮莊》〈大宗師〉篇，頁 363。

61 宋·邵雍，《皇極經世書》（《文淵閣四書全書》第 803 冊，上海：上海古籍出版社，1987），卷 14〈觀物外篇〉下，頁 1075。

62 方以智，《東西均》〈三徵〉篇，頁 48、58-59。

63 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1984），頁 42。邵雍對「心為太極」之心的涵義並無積極的解釋。另參閱張立文主編，《心》（臺北：七略出版社，1996），頁 175-178，關於「邵雍的心為太極」。

64 方以智，《青原愚者智禪師語錄》，卷 3〈示侍子中履〉中云：「《周易》時論以秩序變化、寂歷同時為宗。」頁 831 上。《周易時論》為其父之作。又〈示侍子中通興警〉中亦

行於萬象之中。以太極論道，使莊子之道展現出動態發展的一面。而以心為太極也符合方以智主張「公心」為天地人物共同之成立依據。在此意義下，莊子之道不只是萬物之根源，也是普遍的精神意識。當代學者如唐君毅、徐復觀、陳鼓應等人均已指出莊子之道的內涵與人之主觀的精神境界有密切的關係。⁶⁵ 方以智認為「心宗」或「公心」、「心」可總合表達道之本質，實際上也觸及道與人之精神境界的問題。

三、方以智論莊子之物

《莊子》書中，「物」字出現次數頗多，依涂光社之研究，除〈齊物論〉與〈外物〉篇名外，有 334 處，涂氏也歸納物之使用方式。⁶⁶ 莊子之本體論與人生觀，均與物有密切的關係，如為人所熟知的「道在溺屎」之「道在萬物」、「齊萬物等生死」與「物化」等。莊子嚮往主體心靈境界的自由，對外界之物，往往從「外物」、「忘物」、「遺萬物」等否定的角度來看待。⁶⁷ 欲人之精神不受紛紜外物的影響，以與道之純素相應。然而，人生在此世間，有身體生命的肉體，就必須依賴外物之滋養。又人處此自然世界中，不可能完全脫離萬物。如莊子承認物對於生命之必要性，〈達生〉篇云：「養形必先之以物」。⁶⁸ 物不必然是一種限制，若能體會大道，則可「乘物以遊心」、「與物有宜而莫知其極」、「與物為春」、「化貸萬物、使物自喜」、「齊萬物」等，⁶⁹ 主體與客體之間調和無礙，人與物同時獲得提昇，顯示莊子積極、入世的一面。

云：「當一切以方圓圖通之，其綱宗曰秩敘（序）變化、（寂歷）同時，即華嚴之行布不礙圓融，圓融不礙行布。」頁 829 下。

65 參閱唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》第 1 卷，頁 393-394。錢穆，《莊子纂箋》，頁 53。陳鼓應，《莊子今註今譯》，頁 193。

66 涂光社，《莊子範疇心解》，頁 246-249。

67 陳鼓應，《莊子今註今譯》，〈大宗師〉篇「外物」，頁 194。〈天地〉篇「忘乎物」，頁 328。〈天道〉篇「遺萬物」，頁 371。

68 同上註，〈達生〉篇，頁 484。

69 同上註，依序見〈人間世〉篇「乘物以遊心」，頁 133；〈大宗師〉篇「與物有宜而莫知其極」，頁 179；〈德充符〉篇「與物為春」，頁 166；〈應帝王〉篇「化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜」，頁 228；〈天下〉篇「齊萬物」，頁 873。

由此以觀，物之存在的意義與價值，在莊子看來，主要是依於人而定。因此對於物自身之生成變化，雖然莊子與老子相同，以道作為萬物之根源，但莊子則更多注意到萬物各自之性質。⁷⁰ 如莊子之道在萬物之「道的內在化」，一方面強化道的普遍性，一方面也提高了萬物之地位。換言之，物與人均含有道之因素，同為組成大自然整體的一部分，觀察了解物之性質也具有提昇人之精神的效果。

莊子雖已看重萬物之地位，但仍堅守道之超越性。〈齊物論〉篇謂「物固有所然，物固有所可」，從道之立場而言，「凡物無成與毀，道通為一。惟達者知通為一，為是不用而寓諸庸；因是已，已而不知其然，謂之道。」⁷¹ 萬物紛然各有其功用，達道者從萬物各有其用這一點上，了知萬物平等，順應自然而不去追究其所以然。莊子從道之超越的立場來看待萬物，不主張一一去探究萬物之所以然；其與莊子認為物是有限的，生滅變化的，不能等同於道，有密切的關係。

如《莊子》〈秋水〉篇云：「以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤。」「道無終始，物有死生……物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎，何不為乎？夫固將自化。」⁷² 道是普遍、永恆的，而物則是相對、變化的。至於物之變化的原因，莊子只說「固將自化」，而未進一步說明其內容，蓋已屬於道之層次。「又可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能論，意之所不能致者，不期精粗焉。」⁷³ 物可為言論意念所及，若是「至精無形，至大不可圍」之道，則不能期以精粗來說明。⁷⁴ 質言之，可用以理解物的方法不能用以理解道。

在〈則陽〉篇中，莊子謂：「萬物殊理，道不私，故無名。」⁷⁵ 萬物各有不同之規律條理，大道則遍在萬物而不偏私，故不能以有限的語言去稱呼

70 關於老莊論道與物之關係，參閱陳鼓應，〈論道與物關係問題：中國哲學史上的一條主線〉，《臺大文史哲學報》62(2005.5): 89-118。涂光社，《莊子範疇心解》，頁 252-257。

71 陳鼓應，《莊子今註今譯》〈齊物論〉篇，頁 68-69。

72 同上註，〈秋水〉篇，頁 439、443。

73 同上註，頁 436。

74 同上註。

75 同上註，〈則陽〉篇，頁 710。

道。又云：「隨序之相理，橋運之相使，窮則反，終則始；此物之所有。」⁷⁶也表示物有其依時序之規律，驟然起伏之變化，物極必反，終而復始之現象。繼此云：「言之所盡，知之所至，極物而已。觀道之人，不隨其所廢，不原其所起，此議之所止。」⁷⁷意為言論所能窮盡，知識所能達到的，僅限於物而已。因此睹道之人，不追隨物之消逝（因為道無終），不推究物之開始（因為道無始），議論在此止息。其旨與〈秋水〉篇之言論意念只能表達物之精粗，不能以此來說明道相同。是以，「極物」一詞，只限於物之範圍，與道尚隔一層。

〈天道〉篇也有「極物」之說：「夫至人有世，不亦大乎！而不足以為之累……審乎無假而不與利遷，極物之真，能守其本，故外天地，遺萬物，而神未嘗有所困也。」⁷⁸至人有天下，其責任雖大，但因體道之故，不足為累。「極物之真」為究極事物之本性，不為物所累，而「外天地，遺萬物」，與《莊子》〈大宗師〉篇女偶告訴南伯子葵學道應「外天下、外物」之條件相同。要之，體道者必須超越萬物既有之界限。〈人間世〉篇謂：「唯道集虛，虛者，心齋也。」⁷⁹與〈大宗師〉篇之「坐忘」，⁸⁰均不主張從探究——事物的規律來體會道。

如第二節所述，方以智早年在〈惠子與莊子書〉中，曾以惠施之「歷物」，指出莊子之驚高遠。方氏認為了解物之變化規律，才能真正把握道之內涵。關於方以智對《莊子》「議止于極物」的看法，參照上述《莊子》的「極物」說，實際上是方以智對《莊子》的改造。方以智對物的看法，基本上與莊子也有出入。如莊子認為物能干擾人心的說法，在方以智的思想體系中並不存在。方以智在〈齊物論總炮〉中說：「以物觀物，安有我于其間哉！」⁸¹對物採取客觀的分析觀察，不攙雜主觀的善惡，就不會有擾亂人心的情形。然而，在莊子來說，這是體道者之境界，「以物觀物」，則能不受個人主觀

76 同上註，頁 714。

77 同上註。

78 同上註，〈天道〉篇，頁 371。

79 同上註，〈人間世〉篇，頁 126。

80 同上註，〈大宗師〉篇，頁 216-217。

81 方以智，《藥地炮莊》〈齊物論總炮〉，頁 134。

所左右。《莊子》書中屢屢提及人如何才能不被物所影響，如「物物而不物於物」、「至人之用心若鏡……故能勝物而不傷」、「清而容物」、「無爲而萬物化」等。⁸² 莊子一方面從現實人心，對物採取警惕的態度；一方面從道的立場，對物採取包容、順應的態度。然在方以智看來，物就是道之所在，對物之理解同時是對道之體會。

方以智在《物理小識》自序中對物有概括性的說明：

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。⁸³

物不只是人生於世所見所用之具體有形的存在，也包括心、性命、乃至天地之間一切存在。如第二節所述，「即器是道」，而「器固物也」，因此可轉換爲「即物是道」。方以智在《東西均》〈開章〉篇云：「兩間有兩苦心法，而東西合呼之爲道。道亦物也，物亦道也。」⁸⁴ 《藥地炮莊》〈齊物論總炮〉云：「道一物也，物一道也。」⁸⁵ 指出物與道之相互關係，道不離物，物亦不離道。是以欲體認道之內容，不能捨物不論。方以智之《通雅》、《物理小識》，即就天文、地理、身體、器物、典章、文字等，一切自然及人世間的存在，探究其規律及性質。方以智對《莊子》書中之物的理解與批評，亦依其道物爲一的觀點而發。因此，在《莊子》裏有關道與物之區別，在方以智看來是不必要的。有時方以智則另作解釋，如「極物」即是一例。

《藥地炮莊》〈齊物論總炮〉云：

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？⁸⁶

82 陳鼓應，《莊子今註今譯》，〈山木〉篇「物物而不物於物」，頁 517；〈應帝王〉篇「至人之用心若鏡……故能勝物而不傷。」頁 238；〈田子方〉篇「清而容物」，頁 548；〈天地〉篇「無爲而萬物化」，頁 310。

83 方以智，《物理小識》〈自序〉，頁 742。

84 方以智，《東西均》〈開章〉篇，頁 2。

85 方以智，《藥地炮莊》〈齊物論總炮〉，頁 134。

86 同上註。

聖人出，見天地萬物一一分明，自有其秩序條理。物論之不齊，在於不了解事物之規律性。「因物知則，論倫歷然」，聖人依據事物探知其規律，論述事物之條理明白清晰。「兩行一參」，萬物在兩兩對待中，有無對待者藏於其間。即矛盾對立之兩端，可相互影響而產生更高之統一者，一切存在皆不離「代明錯行」之交互變換關係。方以智認為此乃莊子齊一「物論」的本旨。

參照《藥地炮莊》〈齊物論〉篇方以智云：

破相者逃玄，核欺者據物。不可以質測廢通幾，豈可以通幾廢質測乎？突出難辨，硬掃亦痴。自非神明其故，何能因其代錯而化歸中和也哉！不（否）則安用〈齊物論〉，而且為〈齊物論〉夢話所惑亂矣。真具眼者，試齊齊看！⁸⁷

齊一「物論」不能用玄虛的思維方法，必須依據物，以「質測、通幾」，探討其個別規律與共同原理才能齊一物論，否則為〈齊物論〉之夢話所惑。方以智之看法，實際上是對《莊子》的修正、補充。

如在《藥地炮莊》〈齊物論〉篇中，方以智引述埋菴之語云：

埋菴曰：《大學》格物、《南華》齊物、《楞嚴（經）》轉物，皆無心異同也。……苟無其物，則根既不存，塵無所附。根塵絕待，心境一如，是謂大同。唯大同者而後能出世入世，無可不可。⁸⁸

方以智同意格物、齊物、轉物，此三者對「心與物」之關係各有說明，但均可會通。方氏曾在《物理小識》中云：「舍（捨）心無物，舍物無心」。⁸⁹心物不二即心境一如。「大同」與《莊子》〈大宗師〉坐忘之「同於大通（道）」，無異，即體認道，由此方能自由於入世、出世間。方以智有關格物之說法，詳見於《一貫問答》。其解《大學》之「物有本末，事有終始」云：「物以形體言，事以作為言。天地間無非物，職分內無非事。」又「格物為事，事有終必有始。」⁹⁰方以智對物之解說與朱子同。而「格，至也，方

87 同上註，頁 245。

88 同上註，頁 246。埋菴，姓氏不詳。

89 方以智，《物理小識》〈總論〉，頁 751。另有「離心無物，離物無心」之說，見方以智著，龐樸注釋，《〈一貫問答〉注釋（上）》，《儒林》第 1 輯（濟南：山東大學出版社，2005），頁 271。

90 方以智著，龐樸注釋，《〈一貫問答〉注釋（上）》，《儒林》第 1 輯，頁 270。

也，正也，通也，感也；有『格君心』之格義。」⁹¹則兼採朱子、王陽明等諸家說法。⁹²方以智之格物說的特色，約之在於「心物不二」，如其云：

物物而不物于物，格物物格，心物不二，即可謂之無物，無物即是無心。踐形、復禮、博文，俱是打通內外，不作兩橛。祖師令人于機境上迸破，正是此旨。「若能轉物，即同如來」，以此合參，更見全體作用，一直覈去，自然不落兩邊。⁹³

其中「物物而不物于物」，出自《莊子》〈山木〉篇「物物而不物於物，則胡可得而累耶！」⁹⁴主宰物而不被物所役使，則心不受物累。「若能轉物，即同如來。」出自《楞嚴經》卷 2：「一切衆生，從無始來，迷己爲物，失於本心，爲物所轉，故於是（世間）中，觀大觀小。若能轉物，則同如來。身心圓明，不動道場。於一毛端，徧能含受，十方國土。」⁹⁵同樣以心不被物所轉，若能轉物，則身心自在，出入無礙。方以智會通《大學》、《莊子》與《楞嚴經》，闡釋心與物之關係，正是其主張三教合一的反映。其子方中通曾對此深有所感，《藥地炮莊》〈齊物論〉篇末，附載方中通之語云：

極物而止，此莊所以齊物也。非格莫轉，非轉莫齊，非齊莫格。以無物齊之，曾格此乎？物物無物，吾三世之定萬世繩權也，真午會不虛哉！⁹⁶

推崇其家傳三世之學對物之看法，乃定後世是非之準繩。上引方中通之「物物無物」，相當於方以智之「因物付物」、「原物還物」、「以物用物」等觀念，均指對物作客觀研究可同時消除主觀偏執。如《藥地炮莊》〈齊物論〉篇對「欲是其所非而非其所是，莫若以明」云：「明，因物付物之公是也。」⁹⁷而

91 同上註，頁 271。

92 格之感通義部分，參閱明·羅欽順，《困知記》（北京：中華書局，1990），卷上：「格物之格，正是『通徹無間』之意，蓋工夫至到，則通徹無間，物即我，我即物，渾然一致，雖合字亦不用矣。」頁 4。

93 方以智著，龐樸注釋，《〈一貫問答〉注釋（上）》，頁 271-272。

94 陳鼓應，《莊子今註今譯》〈山木〉篇，頁 517。

95 唐·般刺密諦譯，《楞嚴經》（《大正藏》第 19 冊），頁 111 下。

96 方以智，《藥地炮莊》〈齊物論〉篇，頁 246。

97 同上註，頁 211。《藥地炮莊》〈齊物論〉篇引述吳應賓解「因是已」云：「因物付物之因，君臣道合者也。」頁 226；〈人間世〉篇引述其師王宣（虛舟）曰：「因物付物，隨分自盡而已。」頁 264。覺浪道盛云：「養馬者正如保赤子，雖心誠求之，不中不遠。使不

「各當其分，即公是也。」⁹⁸ 依方以智之父方孔炤的說法，一切存在，皆有反因、公因之相互關係。方以智繼受其說，在《藥地炮莊》〈齊物論〉篇云其父之「公因、反因，真發千古所未發。萬物各不相知，各互為用。大人成位乎中而時出之，統天乘御，從類各正，而物論本齊矣。」⁹⁹ 萬物各有其界限功能，然又相互為用。從整體的立場來觀察萬物之關係時，正如「物物機機皆是相待，即是絕待。」¹⁰⁰ 萬物皆能「各當其分」，則物論本齊。

再如《藥地炮莊》〈知北遊〉篇云：「明物之自然，而物之則，即天之則也。原物還物是謂本定。」¹⁰¹ 物之自然，依第二節所述，即為物之所以然。又「物之則，即天之則也。」參照方以智在〈示蕭虎符學易〉中云：「格物之則，即天之則，即心之則。繼之以法，因物用物，是真無我。」¹⁰² 「原物還物」與「因物付物」、「因物用物」三者涵義相同，均指對物作如其實際本分的理解。由此不僅把握物之則（規律條理），也體會天地之則與心之則，達到「本定」、「真無我」之無物、無心的絕對境界。

據上所述，莊子雖有「道在萬物」之說，但道是無限的，而物則是有限的。又人之言論知識只限於至物之現象，不能由此說明道之相狀。方以智主張「道亦物也，物亦道也」與「議止于極物」，由物見道而止息紛然之物論，乃至成就主體精神之自由，實際上與莊子並不同調。但從另一方面而言，這正是方以智原就想重新炮製《莊子》的目的與成果。

得聖人以人治人，因物付物之道，懼其不為缺銜毀首碎胸者幾希！」頁 293-294。吳應賓、王宣與覺浪道盛都已提及「因物付物」之重要性。

98 方以智，《藥地炮莊》〈齊物論〉篇，頁 217。

99 同上註，頁 245。

100 同上註，頁 240。

101 方以智，《藥地炮莊》〈知北遊〉篇，頁 667。

102 方以智，《青原愚者智禪師語錄》，卷 3，頁 829 中、下。覺浪道盛，〈四聖心易〉一文中曾謂：「格物之則，即天之則，即心之則。」《天界覺浪盛禪師全錄》，《附杖門隨集》，頁 796 下。方以智之說法似源自於道盛。參閱荒木見悟著，廖肇亨譯，〈覺浪道盛初探〉，頁 91。

四、結論：檢討與評價

莊子往往從不可知、不可言、自然而然之方式表達道之性質，因一切語言知識所能達到的僅限於物之範圍，都是相對、有限的，故欲體認道，須從主體心之轉化、提昇來下工夫。方以智對莊子之道的闡釋，一方面從氣、心、理、天、自然、太極等觀念極盡所能地鋪陳道之面向；一方面主張「即器是道」，窮究事物之所以然，方可見道。其認為莊子的自然，就是所以然，必須經由質測與通幾以了解萬物之所以然、當然、不得不然的究竟原理，才能齊一物論。從而強調莊子之「極物」的觀念，而有「議止于極物」之新說。方以智對道及物之說明，顯然與莊子有同有異。其立論依據及得失如何？與方以智之思想立場有不可分之關係。

方以智之「即器是道」的主張，在明末並非創見，如其友王船山（1619-1692）也肯定由器見道，道與器相與不可分離。¹⁰³但方以智將之與質測、通幾結合起來，而有實際的觀察、驗證等行動，不只是理論上的發揮而已，王船山也稱讚方氏之質測的成就。¹⁰⁴方以智即器是道的觀念，在明末之知識領域有重要的貢獻，其將此觀念注入《莊子》中，自然與莊子之知的態度間有不合，而這也是方氏重新炮製《莊子》的目的之一。

就道而言，方以智與莊子相同，均肯定道之形上本體與萬物根源的地位。惟方氏又從不同角度說明道之內涵，並謂：「氣也、理也、太極也、自然也、心宗也，一也。」實際上，道也包括在內。又在論「所以為氣」時，也從不同角度提出自然、心、性、命、天、道、理等觀念。這些用語之意義，都與方以智的思想有關，已非傳統宋明理學之概念所能容納。從思惟方式以觀，宋明理學已有依據某種立場，將宇宙人生之理念統攝於一的作法。例如北宋程頤（1033-1107）曾云：「在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，其實一也。」¹⁰⁵程頤以形而上之性即理的觀念概括命、理、性、心等，

103 關於王船山之道器論，參閱張立文，《船山哲學》（臺北：七略出版社，2000），頁 241-260。

104 參閱張永堂，〈方以智與王夫之〉，《書目季刊》7.2(1972 冬季號)：65-78。

105 宋·程顥、程頤，《二程集》（北京：中華書局，2004），《河南程氏遺書》，卷 15〈伊川

以說明天與人之合一關係。另如明代王陽明（1472-1529）也從其心性論之立場云：「性一而已：自其形體也謂之天，主宰也謂之帝，流行也謂之命，賦於人也謂之性，主於身也謂之心。」¹⁰⁶「心即道，道即天。知心則知道、知天。」¹⁰⁷統一天道與心性。程頤與王陽明之立場不同，其所理解之心與性等之內涵也有差異，此為習者所知。同理，方以智從其自成一格之立場，闡釋氣、理、心、天、命等觀念，而皆歸於一。這些表達方式與用語雖取自傳統學問，但其意義卻不盡相同。

關於莊子之氣的概念是否等同於道？《莊子》書中並未明言道與氣的關係。¹⁰⁸方以智認為天地間皆氣也，一切萬物由氣所形成，氣永存不壞。另方以智也贊同北宋張載（1020-1078）之「虛空即氣」的說法，¹⁰⁹因此有稱之為「唯物的氣一元論」者。但如前所述，方氏又有「因言氣、理，如質論、通論之，皆歸一心。」「所以為氣，呼之曰心」以及「捨心無物」的說法，似乎不能一貫，故又有不徹底的唯物論、思想矛盾等評論。實際上，這些看法仍囿於唯氣論之單一觀點，不能理解方氏集大成的思想內容。¹¹⁰

另一方面，方以智所稱之「皆歸一心」，亦非一般「唯心論」之意義。方以智反對持「唯心」而漠視一切存在之主張。《東西均》〈所以〉篇云：

一切唯心而不能徵天地，又謂徵天地為向外馳求以阱其肉心者，此真所謂

先生語四》，頁 204。該條下有小註：「在義為理，疑是在物為理。」

106 明·王守仁撰，吳光等人編校，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997），卷 1 〈語錄一〉，〈傳習錄上〉，頁 15。

107 同上註，頁 21。

108 認為莊子之氣等同於道，道以氣為內容者，如王世舜、王蔭，〈莊子氣論發微〉，《道家文化研究》第 8 輯（上海：上海古籍出版社，1995），頁 91-109。認為道是在氣之上，氣生於道，不等同於道者，如吳汝均，〈莊子對氣的看法〉，《老莊哲學的現代析論》（臺北：文津出版社，1998），頁 121-140。

109 《藥地炮莊》〈大宗師〉篇，頁 363-364，節引宋·張載，《張載集》（北京：中華書局，1987），《正蒙》〈太和〉篇，頁 8。「知虛空即氣」以下一段話。謂「此質論也」，即實論非虛妄之說。

110 例如侯外廬，〈方以智的生平與學術貢獻〉，《方以智全書》第 1 冊，《通雅》，頁 78。羅熾，《方以智評傳》，頁 234。張立文主編，《氣》（臺北：漢興書局，1994），第 8 章第 3 節〈方以智氣火一體的思想〉，頁 252。均認為方以智受佛教唯心論的影響，而不能貫徹唯物氣一元論的立場。

一往不反，迷于一指者矣。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（花）之發也，春在其中；其未發也，春不在其先乎？所以為華（花）者，即所以為春者也；所以為心者，即所以為理，所以為氣，所以太極，所以自然者也。¹¹¹

由此可知，不可向外馳求，亦不可向內馳求，亦不可內外馳求、不馳求。善觀花（現象）與春（本體）之一致與先後關係，即可明白心、理、氣、太極、自然在本質上都是等同的。若能徹底了解本體與現象之對應關係，則可超越本體與現象之分際，泯除一切言語概念同時又不礙使用一切言語概念。如方以智下云：

明（心）至無可明，養（氣）至無可養，窮（理）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？既知生既無生矣，心即無心，又何異于理即無理、氣即無氣也乎？¹¹²

方以智對心、氣、理之分合的看法，與傳統宋明理學雖有交集，但有更多是方以智會通三教後的表現。如「生既無生，心即無心」，與佛教之「實相無相」的觀念有密切的關係。心、氣、理是用以說明本體與現象的觀念，從最終之成就而言，只是一個階段、一種工具，不必視為實有。方以智的理解已超越宋明理學之範圍，一般常認方氏受佛教唯心論之影響，雖非無據，然其影響之範圍、內容為何等問題，仍有探討之餘地。¹¹³ 另外方以智以心解說莊子之道，恐易令人起疑。然如認為道係由主體精神之提升過程中所體認的一種境界，則道與心並非毫無關聯，方以智的說法也非全屬無據。實際上，方以智即是從根源之「所以」的立場來說明一切觀念的意義與作用，而認知此「所以」的不外人之主體精神，故方氏屢言一心。只是方以智對「心」的看法，係會通三教後的結果，不是陸王心學之心即理的複製而已。

再就物以觀，《莊子》〈齊物論〉篇云：「物固有所然，物固有所可。」已表示物各有其所以如是之原因。〈則陽〉篇亦云：「萬物殊理」。然而莊子卻只是「因其自然」而不主張探究其所以然。方以智認為「自然豈非所以然？」

111 《東西均》〈所以〉篇，頁 222。

112 同上註。

113 關於方以智對「心」的理解是一重要主題，值得作詳細研究。張學智，《明代哲學史》，頁 528-531，說明方以智之心的涵義與佛教的關係部分，可供參考。

這是對莊子自然的一大改造。莊子因任自然的觀念，自古以來幾乎是眾口一致，無可非議的至論。莊子為何不贊同窮究事物之所以然？基本上，莊子認為道非語言思慮所及，縱使了解事物之理，也只限於物之範圍。若如〈天下〉篇謂：「一曲之士」，「判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。」而一般多屬一曲之士，只有破裂整體之道術而已。

從方以智之學思歷程以觀，其對探究萬物之故，極具興趣，如《通雅》、《物理小識》，從年輕時開始撰寫至晚年刊印，其間不斷補正。其「質測即藏通幾」、「以通幾護質測之窮」的名言，膾炙人口，也是方以智治學的基本觀念。方以智將莊子之自然，解讀為所以然，則探究萬物之所以然，才是齊一物論的方法，也是體認道的不二法門。方以智謂：「道一物也，物一道也」、「道亦物也，物亦道也」、「即器是道」等，都與物之所以然有不可分之關係。依方以智的質測與通幾，理論上應可達成「析萬物之理」，進而完整地把握萬物共由之「道」。至於實際上是否能達到？如《物理小識》經長時期的實物觀察、驗證，尚有許多待證或與今日知識不合者。此問題有如明代心學家以德性為先，質疑程朱之「格物窮理」，天下之物無數，人如何能一一窮究其所以然之故與當然之則？即使窮盡萬物之理，其與德性又有何關係？對此，方以智一貫反對空談，注重學問。但亦不忽視德性。如《東西均》〈道藝〉篇云：

德性、學問本一也，而專門偏重，自成兩路，不到化境，自然相訾，今亦聽之。先祖（方大鎮）曰：讀書安分，是真修行，是真解脫。……真大悟人本無一事，而仍以學問為事，謂以學問為保任也可，謂以學問為茶飯也可。盡古今是本體，則盡古今是工夫。¹¹⁴

由此可知方以智兼重德性與學問之態度，而學問一事可說不能一日無之，人總應抱持學習的精神，本體所在就是工夫所在，不能離工夫而覓本體。在此意義下，亦可說「道亦物也，物亦道也」，研究物同時即是道的體認，德性的顯現。

綜上所述，方以智對莊子之道與物的闡釋，包含了許多方氏自己的見解，已非《莊子》原貌。而此也是方以智取名《炮莊》，炮製、提煉《莊子》的緣故。但因方以智博綜兼納的結果，不僅越出宋明理學之理論架構，也常

114 方以智，《東西均》〈道藝〉篇，頁 187。

超出一般人的思惟習慣，乃至成爲方氏個人的自得之學，他人則難以進入其精神世界。本文取其《炮莊》之一個切面，探討其論道與物之內容及論據，並試作一檢討與評價，期能作爲將來進一步研究的基礎。

引用書目

一、傳統文獻

- 劉宋·劉義慶著，劉正浩等注譯，《世說新語》，臺北：三民書局，2003。
- 馬鳴菩薩造，梁·真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》第 32 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 唐·般刺密諦譯，《楞嚴經》，《大正藏》第 19 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 宋·邵雍，《皇極經世書》，《文淵閣四庫全書》第 803 冊，上海：上海古籍出版社，1987。
- 宋·張載，《正蒙》，收入《張載集》，北京：中華書局，1987。
- 宋·程顥、程頤，《二程集》，北京：中華書局，2004。
- 宋·朱熹，《周易本義》，臺北：大安出版社，1999。
- 明·王守仁撰，吳光等人編校，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1997。
- 明·羅欽順，《困知記》，北京：中華書局，1990。
- 明·覺浪道盛，《天界覺浪盛禪師全錄》，《嘉興藏》第 34 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 明·方以智，《浮山文集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第 113 冊，北京：北京出版社，2000。
- 明·方以智，《藥地炮莊》，臺北：廣文書局，1975。
- 明·方以智，《青原愚者智禪師語錄》，《嘉興藏》第 34 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 明·方以智，《物理小識》，《文淵閣四庫全書》第 867 冊，上海：上海古籍出版社，1987。
- 明·方以智，《通雅》，侯外廬主編，《方以智全書》第 1 冊，上海：上海古籍出版社，1988。
- 明·方以智著，龐樸注釋，《東西均注釋》，北京：中華書局，2001。
- 明·方以智著，龐樸注釋，《一貫問答》注釋（上），《儒林》第 1 輯，濟南：山東大學出版社，2005，頁 260-281。

清·黃宗羲原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》，北京：中華書局，1989。

清·永瑆、紀昀等撰，《武英殿四庫全書總目提要》第3冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

清·郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：漢京文化公司，1983。

二、近人論著

王茂等人 1992 《清代哲學》，合肥：安徽人民出版社。

王世舜、王蒨 1995 〈莊子氣論發微〉，《道家文化研究》第8輯，上海：上海古籍出版社，頁91-109。

王煜 1990 〈方以智尊火且倡三教歸《易》〉，《新儒學的演變》，香港：香港中文大學出版社，頁223-244。

方勇 2008 《莊子學史》第2冊，北京：人民出版社。

余英時 1986 《方以智晚節考》，臺北：允晨文化公司。

李素妮 1978 「方以智《藥地炮莊》儒道思想研究」，臺北：臺灣大學中文研究所碩士論文。

吳汝均 1998 〈莊子對氣的看法〉，《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，頁121-140。

侯外廬主編 1980 《中國思想通史》，北京：人民出版社。

涂光社 2003 《莊子範疇心解》，北京：中國社會科學出版社。

徐復觀 1994 《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館。

唐君毅 1980 《中國哲學原論·原道篇》第1卷，臺北：臺灣學生書局。

唐君毅 1984 《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局。

(日)荒木見悟著，廖肇亨譯 1999 〈覺浪道盛初探〉，《中國文哲研究通訊》9.4 (1999.12): 77-94。

陳鼓應 1999 《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館。

陳鼓應 2005 〈論道與物關係問題：中國哲學史上的一條主線〉，《臺大文史哲學報》62(2005.5): 89-118。

陳鼓應 2006 〈莊子論道——兼評莊老「道」論之異同〉，《老莊新論》，臺北：五南圖書公司，頁281-300。

張永堂 1972 〈方以智與王夫之〉，《書目季刊》7.2(1972 冬季號): 65-78。

張學智 2000 《明代哲學史》，北京：北京大學出版社。

張岱年、陳來 2003 〈方以智的本體論與方法論〉，收於陳來，《中國近世思想史研

- 究》，北京：商務印書館，頁 481-497。
- 張立文主編 1994 《氣》，臺北：漢興書局。
- 張立文主編 1996 《心》，臺北：七略出版社。
- 張立文 2000 《船山哲學》，臺北：七略出版社。
- 湯一介 1999 《郭象》，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〉，收於鍾彩鈞、楊晉龍主編，《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，頁 245-289。
- 熊鐵基等人著 2003 《中國莊學史》，長沙：湖南人民出版社。
- 蔣國保 1987 《方以智哲學思想研究》，合肥：安徽人民出版社。
- 錢 穆 1991 《莊老通辨》，臺北：東大圖書公司。
- 錢 穆 2003 《莊子纂箋》，臺北：東大圖書公司。
- 羅 熾 1998 《方以智評傳》，南京：南京大學出版社。
- 龐 樸，〈方以智《易餘》摘要〉，載自 <http://www.360doc.com/content/09/0308/16/108262-274850.shtml> (2012.12.23 上網)。

The Concepts of *Dao* and *Wu* in Fang Yizhi's Commentary on the *Zhuangzi*

Deng Keh-ming*

Abstract

In recent years, Fang Yizhi's 方以智 relationship to the *Zhuangzi* 莊子 has greatly interested scholars. Fang reinterprets the *Zhuangzi* from a unique viewpoint and is highly critical. His commentary connects Confucianism, Buddhism, and Daoism, and deals with many themes. This paper intends to explore Fang's amendment and reappraisal of the *Zhuangzi*, especially with regard to the concepts of *dao* 道 and *wu* 物.

Fang Yizhi advocates the view that "material itself is the *dao*" and describes the different qualities of the *dao* in traditional terms such as *xin* 心, *qi* 氣, *li* 理, *ziran* 自然, and *taiji* 太極. At the same time, he insists that it is necessary to thoroughly examine the regularity of the Myriad Things (萬物 *wanwu*) in order to grasp the ineffable significance of the *dao*. Generally speaking, Fang's way of expressing his arguments is not quite the same as that used in traditional scholarship, and possesses special connotations. The author explains the characteristics and grounds of Fang's interpretation as set out in his commentary on the *Zhuangzi*, and evaluates his achievements in order to both understand his scholarly contribution and identify related problems.

Keywords: Fang Yizhi 方以智, *Zhuangzi* 莊子, *dao* 道, *wu* 物, *qi* 氣

* Deng Keh-ming is a professor in the Department of Chinese Language and Literature at National Chi Nan University.

