

藥地愚者禪學思想蠡探

——從「眾藝五明」到「俱鎔一味」

廖肇亨

中央研究院中國文哲研究所副研究員

一、前言

方以智(1611-1671)，出家後號藥地愚者，嗣法曹洞宗覺浪道盛(1592-1659)。其學浩瀚淵博，艷稱古今，網羅萬有，熔鑄多端，自成一格。以佛解儒，以禪解莊。既言「三教歸《易》」，復講「《春秋》宰《易》」¹、「《易》，一藝也；禪，一藝也」；既言「莊子為孔門別傳之孤」²，又言「莊子費力鑿空，止是孟子註腳」³；既言「盡宇宙是箇禪堂」⁴，復言：「以不通文字為不立文

本文先發表於二〇〇七年九月十六日中央研究院文哲所主辦的「方以智及其時代」國際學術討論會，感謝會議當中講評人戴景賢教授與兩位匿名審查人的細心審閱。另外，必須特別說明的是：此文雖然標舉藥地華嚴思想，但這不代表方以智思想成分中沒有天台或三論宗的影響。特別是天台的部分，前人論之已詳，筆者尚有意別文論析，篇幅所限，且先俟之來者。藥地的禪學思想與晚明佛教文化脈絡中的文字禪與禪、教之爭有關，故而筆者擇此一進路，觀察藥地的佛教思想在當時佛教界的適當定位，又曹洞宗壽昌派（方以智的法系）喜稱華嚴，藥地老人於此有承襲，也有轉化，華嚴思想實為晚明曹洞宗壽昌派的重要思想歸趨，藥地禪學思想中壽昌氣味罕為人道及，本文也希望就此一問題稍作釐清。

- ¹ [清]方以智著，龐樸注釋：〈全偏〉，《東西均注釋》（北京：中華書局，2001年），頁146。
- ² 方以智：〈象環寤記〉，《東西均》（北京：中華書局，1962年），附錄，頁157。
- ³ 方以智：〈向子期與郭子玄書〉眉批，《藥地炮莊》（臺北：廣文書局，1975年影印清康熙三〔甲辰〕年廬陵曾玉祥刊本），〈總論下〉，頁4b。
- ⁴ 弘智（方以智）：〈結制日孫魯山居士請上堂〉，《青原愚者智禪師語錄》，收入《嘉興藏》（臺北：新文豐出版公司，1987年），第34冊，頁821b。

字」⁵。面對方以智充滿動能的思想形態，後世的學術工作者在辨析源流的同时，卻又往往缺乏相對應的學養與思維模式，只能各據一端，自抒己見。

細審方以智（以及那個時代的三教論者）之著作，不難發現其知識經營與言說策略對於墨守成規的訶斥。「學道人守住淨妙境界，即是惡知惡見」⁶——對方以智而言，學術思想最明顯的趨向便是不黏著、不窒礙。靈明圓通，自由出入，費隱並用，因病與藥，一個燦爛宏大的架構，卻又維持著多元開放的傾向。但這不意味著方以智放棄對於理想世界與人生境界的追求與體證，其曰：

我以十二折半為爐，七十二為鞴，三百六十五為課簿，環萬八百為公案，金剛智為昆吾斧，劈眾均以為薪，以毋自欺為空中之火。逢場烹飪，煮材適用，應供而化出。東西互濟，反因對治。而坐收無為之治。無我、無無我，圓三化四，不居一名⁷。

「不居一名」意味不為固有的知識學派或門戶所限。藥地往往以「均」為知識體系之代稱。「十二、七十二、三百六十五」出邵雍《皇極經世》，禪門一般稱公案「千七百則」⁸，藥地刻意寫作「萬八百」，當著意於化用衍生之義。藥地頗喜用藥爐之喻，可能來自王陽明「成色分兩」以及覺浪道盛「大冶洪爐禪」的啟發⁹。「東西互濟，反因對治」指知識系統的參酌互用。所有的知識來源對於方以智而言，都是值得學習、效法，乃至於運用的藥材，在獨到的智慧調和之下，

⁵ 方以智著，龐樸注釋：〈不立文字〉，《東西均注釋》，頁191。

⁶ 方以智著，龐樸注釋：〈道藝〉，同前註，頁187。

⁷ 方以智著，龐樸注釋：〈東西均開章〉，同前註，頁20。

⁸ 千七百則為《碧巖錄》所收之公案數，後常用以指稱禪門公案。

⁹ 覺浪道盛曾以洪爐為例，說：「天厭之，人亦厭之，必須一併付與大爐火，烹煉一番，使那銅鉛鐵錫，都銷盡了，然後還他國初十成本色也。」〔清〕道盛：〈青山小述〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷32，收入《嘉興藏》，第34冊，頁783a。覺浪道盛此說遠可以溯及《老子》、《莊子》（「不祥之金」）、道教內丹學，近可以推至王陽明「成色分兩說」，王陽明曾說：「正如見人有萬鎰精金，不務煅鍊成色，求無愧於彼之精純，而乃妄希分兩，務同彼之萬鎰，錫鉛銅鐵雜然而投，分兩愈增而成色愈下，既其梢末，無復有金矣。」見〔明〕王守仁著，吳光等編校：《傳習錄上》，《王陽明全集》（上）（上海：上海古籍出版社，1997年），頁28。不過，將此喻運用到知識系統的熔鑄則是藥地的獨創。第一個注意到覺浪道盛「大冶洪爐禪」思想的是荒木見悟先生，參見參荒木見悟：〈覺浪道盛研究序說〉，《集刊東洋學》第35期（仙台：中國文史哲研究會，1976年5月），頁83-104，此文中譯本收入荒木見悟著，廖肇亨譯：〈覺浪道盛初探〉，《明末清初的思想與佛教》（臺北：聯經出版事業公司，2006年），頁243-274。又請參見荒木見悟：《憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい》（東京：研文出版，2000年），頁70-78。

綻放出新的輝光與效能。藥地復曰：

須知善用皆是藥，不善用皆是病。湯頭隨症，不執古方，亦用古方。試看天道變化，一寒一暑；炮製火候，一武一文。緩急無非中琴之節，張弛無非養弓之用。¹⁰

「病／藥」此一充滿文化意涵的擬喻 (metaphor)，在明清之際格外流行，藥地亦屢借此喻反覆申說，自與其深諳醫理有關。此段言「天道變化，一寒一暑；炮製火候，一武一文」與前段所言「十二、七十二、三百六十五」都是以時間歷程作為觀察的對象。一是指學術思想必須落實在具體的時空脈絡當中，另一則是指學術思想體系醞釀鍛鍊的過程。藥地又以琴弓的緩急張弛為例，此喻出自《四十二章經》¹¹，藥地借之以言「一節一宣，而和在其中」¹²之意，兼喻為學乃在於「怨怒可致中和」¹³之理。眾所周知，方以智「病／藥」之喻其中一個重要的涵意即在於各種不同系統知識的回互參正與補弊救邪，這是方以智縈迴在心的課題，「不迷則死，不如迷學，學固輪尊毒毒藥之毒也」¹⁴、「世無非病，病亦是藥，以藥治藥，豈能無病？犯病合治藥之藥，誠非得已」¹⁵，對方以智而言，學問一事不徒只是知識的積累，可以說是逼近絕對真理的唯一門徑¹⁶，幾近乎天台宗家所言「解義即修行」。如何調製出屬於個人特質的學問體系，以多元開放的態度，在個人真誠的生命經驗之上不斷提升胸襟與眼界。「緩急」、「張弛」，

¹⁰ 弘智：〈小參〉，《青原愚者智禪師語錄》，卷2，頁825a。

¹¹ 原文作：「沙門夜誦經甚悲。欲有悔疑，欲生思歸。佛呼沙門問之：『汝處于家，將阿修為？』對曰：『恒彈琴。』佛言：『絃緩何如？』曰：『不鳴矣！』『絃急何如？』曰：『聲絕矣！』『急緩得中何如？』『諸音普悲！』佛告沙門：『學道猶然，執心調適，道可得矣。』」見〔後漢〕迦葉摩騰、竺法蘭共譯：《四十二章經》，見《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第17冊，頁723c。

¹² 弘智：〈詩堂〉，見〔清〕大然編撰，〔清〕施閏章補輯，段曉華、宋三平校注：《青原志略》（南昌：江西人民出版社，1998年），頁381；又節宣之說，亦先見於覺浪道盛，其曰：「以法持其不可持者，以時而節宣其所之也乎。」見〔清〕道盛：〈詩論〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷19，頁701b。

¹³ 方以智著，龐樸注釋：〈反因〉，《東西均注釋》，頁90。「怨怒以致中和」此意先出於覺浪道盛，在覺浪道盛著作中屢不一見，一個完整的討論，可以參見道盛：〈三子會宗論〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷19，頁698a-699c。

¹⁴ 方以智著，龐樸注釋：〈東西均開章〉，頁15。

¹⁵ 同前註，頁16。

¹⁶ 關於方以智論「學」與生死的關係，參見拙作：〈藥地生死觀論析——以《東西均》與《藥地炮莊》為討論中心〉，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年），頁211-244。

藥地時又或以「節宣」、「消息」稱之，亦即「代明錯明」、「交蘆互用」的基本立場。

因此，本文雖然以方以智的禪學思想為主要的討論進路，但在辨析方以智的學術源流時，筆者也清楚的認識到：不宜將方以智的思想凝滯化、單一化。對於方以智而言，不論儒者、高僧、科學家、考證學者、理學家都不足以盡其底蘊。辨析源流與「不居一味」之間，須別出手眼方可。

方中通曾經形容其父「本傳堯、舜、禹、湯、文、周之道，轉而集諸佛、祖師之大成，而堯、舜、禹、湯、文、周之道寓其中，時也，非人也。教以時起，道以時行，何莫非異類中行乎？何莫非因法救法乎？」¹⁷「時也，非人也」的說法說明方以智的學術形態與當時的時代脈絡有密切的關係，然依筆者管見，方中通的說法全從方以智出家動機一事著眼。但即使方以智出家並非完全出其本心自願，然而從其致書船山入山一事也可看出方以智出家以後於禪學亦別有所見¹⁸，並非完全只是時地制宜、不得不爾而已。

方中通此處屢稱「時」字，自非無端。此固源出於《易》，然「時」在覺浪道盛、笑峰大然、藥地愚者等人的思想體系中，別有特殊的含意。「時之一言，貫乎古今，通乎晝夜，子輿氏之贊我宣尼，惟一時字。即禪宗云『欲知佛性義，當觀時節因緣』。」¹⁹方中通講方以智「教以時起，道以時行」，只講藥地援儒入佛，而刻意忽略其運用佛教思維樣式的部分，可謂偏枯，對於理解方以智的思想未必有效。方以智曾言：「尼山（孔）、鷲峰（佛）皆藏身于一切法、一切物中，而人不能以一法一物限量之。藏身無迹，無迹莫藏」²⁰此言雖言孔、佛，移之以置藥地亦應無不可，換言之，任何將藥地思想劃歸派別的嘗試終歸徒然。「藏身無迹，無迹莫藏」自是化用禪門「藏身處沒跡，沒跡處藏身」²¹此一公案而來。

¹⁷ [清]興馨：〈跋〉，見弘智說，興馨、興斧編：《青原愚者智禪師語錄》，頁 837b。

¹⁸ 王夫之曰：「方密之闕學逃禪潔己，受覺浪記莖，主青原，屢招余，將有所授，誦『人各有心』之詩以答之，意乃愈迫。書示吉水劉安士詩，以寓從史之至。余終不能從，而不忍忘其纏綿。」見[清]王夫之：《南窗漫記》，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1995年），第15冊，頁887第29條。

¹⁹ 大然：〈復趙居士〉，見大然編撰，施閏章補輯，段曉華、宋三平校注：《青原志略》，卷8，頁181-182。

²⁰ 方以智著，龐樸注釋：〈茲黻黻〉，《東西均注釋》，頁289。

²¹ 此是船子德誠對夾山和尚的叮囑，係禪門著名公案。見[南唐]靜、筠二禪師編撰，孫昌武、衣川賢次、西口芳男點校：《祖堂集》（北京：中華書局，2007年），卷5，頁259。

談論方以智的禪學思想具有一重特別的意義，此即方以智受法於覺浪道盛之後，親承曹洞宗壽昌派禪法，無論其出家的動機為何，這是方以智晚年生活的真實情境，在方以智的思想形態與表述策略留下無可磨滅的銘刻印記，可惜的是：關於方以智禪學（以及佛學）的研究在汗牛充棟的方以智研究當中，仍然屬於聲音微弱的一群。禪學在方以智思想版圖地位為何？禪風大興又是明清之際知識社群歷歷可見的文化氛圍，對方以智思想形成有無具體的影響，方以智又是如何回應？從禪學傳統來看，藥地愚者的思想又該如何定位？這些問題將是本文在以下主要展開的關懷面向。

二、「別均與獨均爭」：藥地思想版圖中的禪學定位

方以智出家之際，其曾祖方學漸「子孫不得事苾芻」²²的家訓曾經困擾了方以智一段時期，在一次夢境當中，方以智的焦慮顯然獲得舒緩²³，從此安著緇衣，儒釋兼弘。此外，方以智雖然思想發展因生命歷程而各自有不同階段的特色，但其禪學思想仍有相當程度的一致性，因此本文僅著眼於其禪學思想的特徵²⁴。

首先，關於禪在方以智思想版圖中的位置，方以智以下這段辨析學術思想源流的說法，屢為學者稱引。其曰：

開闢七萬七千年而有達巷之大成均（孔），同時有混成（老）均。後有鄒均（孟）尊大成，蒙均（莊）尊混成，而實以尊大成為天宗也。其退虛而乘物，托不得已以養中者，東收之；堅忍而外之者，西專之；長生者，黃冠（道教）私祖之矣。千年而有乾毒之空均（佛）來，又千年而有壁雪之別均（禪）來。至宋而有濂、洛、關、閩之獨均（理學）。獨均與別均，號為專門性命均，而經論均猶之傳注均。²⁵

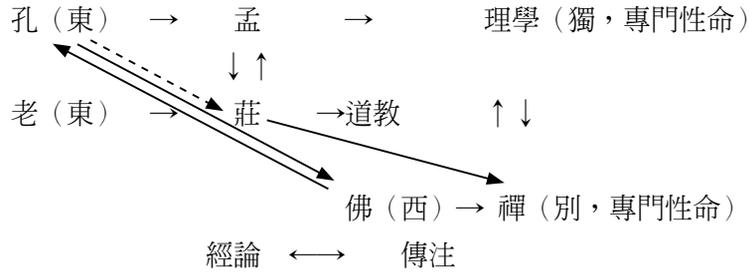
這段話體現出來的知識系統，約可以如圖判釋如下：

²² 方以智：〈象環寤記〉，頁156。

²³ 同前註。

²⁴ 由於文獻資料的限制，本文主要以《東西均》與《青原愚者智禪師語錄》為中心討論的基本文獻，《冬灰錄》一書，筆者尚無緣觀其全豹，然從羅織等人引用的文獻資料部分來看，《冬灰錄》一書與《青原愚者智禪師語錄》多所重出，兩者的思想內容具有相當程度的一致性。

²⁵ 方以智著，龐樸注釋：〈東西均開章〉，頁7。



從這段話不難看出：在方以智的知識系統當中，具有獨立地位的主要是儒學（東均，包含道家）與佛教（西均）兩大系統。「經論」（義理）與傳注（章句、考據）應該是獨立的方法範疇。藥地視禪學為佛學支流，理學則是儒學流亞。對方以智而言，儒佛之爭往往源於禪學與理學的相互誤解，而別（禪）獨（理學）之爭則是造成儒佛本義隱晦不明的主因。其曰：

用形之義詳于東，而托形之聲出于西。清靜音聞，誰耳順乎？弦歌杳矣；詩樂故事，孤頌（即「偈頌」）雖行，且啞滿半。獨均與別均之齋爭，而各齋又爭。獨均已不知呼天之聲，泥于理解，不能奇變激發，縱橫之曲，必讓塗毒之鼓。然別均守其專授，不加陶鑄，反呵「宗教不二」者葛藟。²⁶

「用形」：指儒學偏實，「托形之聲」：指佛學觀空一路。方以智來看：當時的理學與禪學，同樣拘泥膠柱於固有的教法。這段話以音樂為喻，意味著佛教是使儒學傳統在曲調、節奏產生變化的主因。理學家不僅對於佛教影響儒家缺乏同情的理解，對孔子原意也充滿誤解。而禪宗之徒則因一味株守家法，對於「宗教不二」的說法加以批評，忘卻經典文字的重要性。

音樂（聲音之道）在藥地學問體系中具有特別的意涵，稍後將有進一步的討論。方以智這裏的說法有幾點值得注意：(1) 方以智對於理學與禪學的拘執家數同時表示不滿，其說法確然與否先且不論，足見其有意構築的思想形態側重於靈明、調和，且具有強烈動人的十足能量。(2) 就此處對禪宗「反呵宗教不二者葛藟」深致不滿一點來看，藥地論禪，當近於「宗教不二」之立場，以禪門話語來說，其立場恐近於「文字禪」一脈。就藥地著作觀之，屢屢舉揚寂音（惠洪覺範），其主「禪教不二」當無可疑。(3) 就當時叢林學派宗尚來看，反對「文字

²⁶ 同前註，頁 11。

禪」最力者為密雲圓悟²⁷。眾所周知，密雲圓悟當時勢力極大，方以智對於禪宗學風的批評是否也有可能也隱含對於密雲圓悟的批評在內，值得玩味。

嚴格來說，方以智對於理學、禪宗的批評主要在於其墨守門戶之見，方以智借用熊化龍的說法，曰：「象教別為宗而南北分，大道析為名義而蜀洛起。其蔽也，肩鑄愈固，小人乘之。是遜夫所戒也。」²⁸也就是說，在方以智來看，他我立場的判別區分，成為彼此爭鬥攻訐的根由，無謂的門戶之爭，對於探尋真理毫無裨益，這與他始終強調「集大成」的主張是首尾一貫的。

不過，方以智此處雖然使用「理學」、「禪」等全稱命題，卻不能簡單的說方以智完全反對「理學」與「禪」，對方以智而言，兩者的流弊或許較其建樹影響更為深遠。從方以智「集大成」的思維來說，其並不拒斥任何學術體系，不論是禪學或理學自身都在藥地網羅之列，藥地格外反對的是那種拘執、偏枯、墨守一端卻自以為是的態度。其反覆申說，其意往往在此。其曰：

自立地之法（頓悟禪）盛行，可以今日入此門，明日便鞭答百家，而自掩其畏難失學之病，故往往假托于此。而理學家先揮文章、事業二者于門外，天下聰智能多半盡此二者，不畜之而（歐）〔毆〕之，此白（推）〔椎〕（禪門）所以日轟轟，而杏壇所以日灰冷也。愚故欲以橫豎包羅、逼激機用，補理學之拘膠；而又欲以孔子之雅言、好學，救守悟之鬼話；則錯行環輪，庶可一觀其全矣。²⁹

禪門興盛，儒門淡泊，是方以智所見當時景況。方以智以為禪門頓悟之說吸引了許多「畏難失學之徒」，而理學則拒斥文章、功業之士，與豪傑、文人為敵。食古不化，拘泥迂昧，理學世界成為一片冷清的孤島，方以智認為應該對理學家的言說方式加以某種程度的改造，讓道德修養的表述方式得以多元化，而禪門則應該力矯空疏不學與粗豪不遜之病。

方以智總是將理學與禪學並而觀之，理學、禪學同時具有嚴重的流弊，然理學弊病之源頭在於學禪。其曰：

理學怒詞章、訓故之汨沒，是也；慕禪宗之玄，務偏上以競高，遂峻誦讀

²⁷ 關於這個問題，詳參拙作：〈惠洪覺範在明代——宋代禪學在晚明的書寫、衍異與反響〉，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》（臺北：允晨文化實業公司，2008年），頁105-150。

²⁸ 弘智：〈傳心堂約述〉，見大然編撰，施閏章補輯，段曉華、宋三平校注：《青原志略》，頁80。

²⁹ 方以智著，龐樸注釋：〈道藝〉，頁185-186。

爲玩物之律，流至竊取一槪，守臆藐視；驅弦歌于門外，《六經》委草；禮樂精義，（芒）〔茫〕不能舉；天人象數，束手無聞。俊髦遠走，惟收樵販。由是觀之，理學之汨沒于語錄也，猶之詞章訓故也。

禪宗笑理學，而禪宗之汨沒于機鋒也，猶之詞章、訓故也。所謂切者，槁木耳；自謂脫者，野獸耳。夫豈知「一張一弛，外皆是內」之真易簡？絕待貫待、以公統私之真無礙乎？夫豈知《華嚴》一乘，即別是圓，無一塵非寶光，無一毛非海印乎？此爲究竟、當然、本然之大道，餘皆權乘或權之權也。³⁰

從這段文字不難看出：在方以智心中，理學之弊乃在於效禪而不成，忘卻了儒學原有豐富的內涵。「詞章、訓故」在這裏係貶抑之詞，固理學家所恆言「支離瑣碎」之意。無論是禪學「汨沒于機鋒」或是「理學之汨沒于語錄」，同樣都是忽略了廣大的學問世界，墨守門戶流派之見。而理學因爲企望禪門高遠的氣象，捨棄了誦讀一事，對於禮樂、天人、象數皆棄而不談，高明英發者過而不入，只成爲中下根人相互依偎取暖的所在。也就是說：理學家捨棄儒學珍貴的傳統，成爲偏枯而凡庸的思想形態，率由於「理學有仿禪藥語，勒禁無意者，直未透禪耳。」³¹方以智對理學別有所見，曾借蕭伯玉（士瑋，1581-1651）「宋儒之平寔足以藥狂」³²之語，可知其針砭之對象乃在時流。關於理學，此處不能詳談，先置之弗論。其標舉《華嚴》「別即是圓」的一乘教法，說此乃「究竟、當然、本然」之道特別值得注意。在方以智「宗教不二」的思想中，華嚴色彩格外醒目，在方以智的知識版圖中具有一定程度的重要性。

三、「拈《華嚴》之華（花）」：藥地華嚴思想探析

在《東西均》一書，藥地一再對禪者的空腹不學深致不滿。其曰「好玄溺深者語必諱學，即語學亦語偏上之學，直是畏難實學而踞好高之竿以自掩耳」³³即此意也。對方以智而言，標舉《華嚴》目的之一在於修習衆藝。其曰：

印度之教，自小學十二章而外五明、內五明，皆有離法誦習，文殊問字。

³⁰ 同前註，頁 177。

³¹ 同前註，頁 180。

³² 方以智：《藥地炮莊》，〈總論上〉，頁 24b。

³³ 方以智著，龐樸注釋：〈道藝〉，頁 179。

《華嚴》善知眾藝，入般若門，地上無所不知能，而正等入妙。佛不住佛，而仍寓菩薩。眾生之香、光、聲、色也，性命之（趨赴）〔麴缺〕也³⁴。

佛不住佛，仍寓菩薩，即「留惑潤生」之意。「香、光、聲、色」指感官知覺，此處意指感官知覺為入道資具。對方以智而言，世間技藝（包括學問）都是逼近真理的門徑，捨此之外，別無可能；而真理也涵攝在世間技藝學問之中。「道寓于藝者，藝外之無道，猶道外之無藝也」³⁵。「《華嚴》善知眾藝，入般若門，地上無所不知能，而正等入妙」的說法典出《華嚴》五地菩薩之說，《華嚴經》將菩薩分為十地，其中第五地為極難勝地，第五地菩薩境界為「真俗二智之相互違者，使之合而相應。」其修習次第，《華嚴經》如是描述道：

此菩薩摩訶薩，為利益眾生故，世間技藝，靡不該習。所謂文字、算數、圖書、印璽、地水火風種種諸論，咸所通達，又善方藥療治諸病，顛狂、乾消、鬼魅、蠱毒，悉能除斷。文筆、讚詠、歌舞、伎樂、戲笑、談說，悉善其事。³⁶

藥地標舉《華嚴》五地菩薩之說，旨在對治當時「皆以掃除是道，市井油嘴皆得以鄙薄敦《詩》《書》、悅禮樂之士」³⁷的時代風氣。對方以智而言，學問之道不只是知識的積累，更是貫串生死的重要工夫。藥地弟子山足興斧曾以《華嚴》五地菩薩比擬方以智。其曰：

《華嚴》五地菩薩，具無量智，現無量身，說無量法。寓仁義、道德、忠信、節孝，及醫卜、曆數，皆歸真常，又非恒等所及。³⁸

山足興斧此處說法與方以智自身若合符節。方以智曾經連篇累牘引用《華嚴》五地菩薩、天台宗家「一切世間治生產業，皆與實相不相違背」³⁹等說法來對「不立文字」的說法加以抨擊⁴⁰，對方以智而言，《華嚴》是溝通禪、教之間絕佳的橋樑。在強調博采眾家之長這點上面，《華嚴》五地菩薩的說法成為方以智

³⁴ 同前註，頁 174。

³⁵ 同前註，178。

³⁶ 〔唐〕實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷 36，見《大正藏》，第 10 冊，頁 192b。

³⁷ 方以智著，龐樸注釋：《道藝》，頁 185。

³⁸ 興斧：《跋》，見弘智說，興磬、興斧編：《青原愚者智禪師語錄》，頁 837c。

³⁹ 〔隋〕智顛：《妙法蓮華經玄義》，卷 1 上，見《大正藏》，第 33 冊，頁 683a。

⁴⁰ 方以智：《仁樹樓別錄》，大然編撰，施閏章補輯，段曉華、宋三平校注：《青原志略》，頁 82-93。特別是頁 85。

「宗教不二」最重要的理論基礎之一，其曰：「衆藝五明，皆（《華嚴》）樓閣也」⁴¹。

方以智之所以著眼於《華嚴》五地菩薩，與當時叢林風氣有關，憨山德清就曾說：「《花（華）嚴》五地聖人，善能通達世間之學，至亏彖易、術數、圖書、印璽、醫方、辭賦靡不該練，狀遂可已涉俗利生。故等覺大士，現十界形，應已何身何法得度，即現何身何法而度脫之。」⁴²此外錢謙益稱讚「賢首、慈恩，二燈並傳」的高僧雪浪洪恩（1545-1608）⁴³與憨山德清友于兄弟，憨山德清曾就雪浪洪恩標舉《華嚴》五地菩薩之說的原由如是說道：

（雪浪洪恩）常閱《華嚴大疏》，至五地聖人博通世諦諸家之學，方堪涉俗利生，公之肆力于是，豈無意乎？⁴⁴

《華嚴大疏》係指澄觀（738-839）的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，則雪浪洪恩標舉五地聖人之說乃來自於澄觀之啓發。但此說是否是《華嚴經》或澄觀的本意，有待進一步考察，或許可以視為晚明佛教回歸經典教法的一種論式，未必襲自前人。雪浪洪恩又說：「嘗言：『不讀萬卷書，不知佛法。』博綜外典，旁及唐詩、晉字。」⁴⁵雪浪洪恩雖喜言禪，然以教家淵博通貫的學問為基礎，與禪家一味強調妙悟多少有別。由於雪浪洪恩強調世俗外學的修習，門下詩僧輩出，「萬曆中，江南開士多博通翰墨者，亦公（雪浪洪恩）與憨（山德清）大師為導師也」⁴⁶。更重要的是，「海內凡稱說法者，無不指歸公（雪浪洪恩）門」⁴⁷。

⁴¹ 方以智著，龐樸注釋：〈東西均開章〉，頁12。龐樸先生解此處「樓閣」，曰：「謂可提高視野者」，不的。筆者以為：此處「樓閣」當為「《華嚴》樓閣」的略稱。

⁴² [明]德清：〈觀老莊影響論〉，《憨山老人夢遊集》，卷30，見《嘉興藏》，第22冊，頁644a-b。

⁴³ 引文見[清]錢謙益撰，[清]錢曾箋注，錢仲聯標校：〈華山雪浪大師塔銘〉，《牧齋初學集》（上海：上海古籍出版社，1985年），下冊，卷69，頁1574。雪浪洪恩，字三懷，俗姓黃，生於明嘉靖二十四年（1545）。年十二，於南京大報恩寺出家。年二十一，始習世俗文字，所出聲詩，三吳人士以為瑰寶。及登講座，盡掃訓詁，單提本文，自此說法三十年，門風鼎盛，無有比者。晚年因得罪當道，逐出大報恩寺，流於吳之望亭，萬曆三十六年（1608）於當地圓寂，年六十四，僧臘五十一。生平詳見德清：〈雪浪法師恩公中興法道傳〉，同前註，卷16，頁552a-553c。關於雪浪洪恩進一步的研究，詳參拙作：〈雪浪洪恩初探：兼題東京內閣文庫所藏《谷響錄》〉，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁201-238。

⁴⁴ 德清：〈雪浪法師恩公中興法道傳〉，頁552c。

⁴⁵ 錢謙益：《列朝詩集小傳》（臺北：世界書局，1985年），閩集，頁704。

⁴⁶ 同前註。

⁴⁷ 德清：〈雪浪法師恩公中興法道傳〉，頁553a。

憨山德清注意到五地聖人的說法應該來自雪浪洪恩的啓發。藥地即便未必有機會親承雪浪洪恩法脈，《藥地炮莊》明白引用憨山德清⁴⁸，對其說法自不陌生，且其對雪浪洪恩「不讀萬卷書，不知佛法」的說法必然首肯無疑⁴⁹。

晚明的三教論者雖然品類繁多⁵⁰，但若以理論完備的高度與深度來看的話，首推管東溟與方以智二人。黃宗羲亦曾經形容管東溟「乾元無首之旨，與《華嚴》性海渾無差別」⁵¹。《易》與《華嚴》往往是三教論者在建構其宇宙論時最重要的理論基礎，管東溟如是，藥地亦如是⁵²。

伊川曾說：「看一部《華嚴經》，不如看一〈艮〉卦。」⁵³這當然是伊川的偏見，然而從這樣的講法，正好可以看出：《華嚴經》對於宋儒所帶來的巨大威脅。方以智固言「三教歸《易》」，但也說：「《易》象反對、奇正、回互；《華嚴》樓閣，別即是圓。」⁵⁴將《華嚴》的地位提高等同於《易》。

對於禪門動輒「習便遮遣，偏畏多聞，三學十支⁵⁵，揮斥禁絕。一語及學，則頗爲之赤；稍涉質（覈）〔核〕，曰：落教家矣、罣義路矣。何況通三教，收一切法乎」⁵⁶的習氣，藥地深惡痛絕，故而不斷標舉《華嚴》精義，最重要的目的在於「即大悟者以學爲養」⁵⁷。換言之，方以智爲了對治禪門不學之弊，重新標舉出經典的重要性。而這樣的想法，以禪門工夫來看，無疑正屬於文字禪一路。晚明以來，由紫柏真可(1543-1603)⁵⁸所引燃的文字禪論爭，一時甚囂塵

⁴⁸ 方以智《藥地炮莊》舉憨山德清〈觀老莊影響論〉，文字與《嘉興藏》小有異（見〈總論中〉，頁 1a-3b）。

⁴⁹ 方以智在《藥地炮莊》曾多次引用雪浪洪恩的話（例如卷 2〈德充符〉，頁 44b），可以充分證明藥地對雪浪洪恩的說法十分熟悉。

⁵⁰ 荒木見悟先生曾對明代儒佛調和論者大致分類，見荒木見悟：〈明末における儒佛調和論の性格〉，《明代思想研究》（東京：創文社，1985 年），頁 265-291。

⁵¹ 〔明〕黃宗羲：《明儒學案》，卷 32，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005 年），第 7 冊，頁 826。

⁵² 關於管東溟的研究，荒木見悟的研究仍是最佳的參考，參見荒木見悟：《明末宗教思想研究》（東京：創文社，1979 年）一書。

⁵³ 〔宋〕程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷 6，收入《二程集》（北京：中華書局，2004 年），頁 81。

⁵⁴ 弘智：〈詩堂〉，頁 381。

⁵⁵ 三學，戒、定、慧之稱；十支，指以《瑜珈師地論》爲中心的十部唯識學論典。

⁵⁶ 方以智著，龐樸注釋：〈道藝〉，頁 175。

⁵⁷ 同前註，頁 182。

⁵⁸ 紫柏真可，法名達觀，江蘇人，生於嘉靖二十一年。年十七，從明覺歸虎丘出家，二十歲受具足戒，行腳遍歷四方。萬曆七年，與陸光祖等人發願刊刻《大藏經》，並致力興復寺

上。方以智雖然沒有明確發言表示支持文字禪，但文字禪的基本命題與思維形態，乃至於理論源流對方以智產生一定程度的影響，稍後將有進一步的討論。

當然，方以智論《華嚴》不只在強調修學多藝而已，對方以智而言，《華嚴》「別即是圓」、「一多相即」與其理想的思想形態若合符節。方以智嘗言：

拈《華嚴》之華（花），則一多無不貫矣；不知《華嚴》之華（花）所自貫者，鬼華（花）耳。執一定之理，而不知時變權因，故為理所礙，此賢者之所不免也；執無定之理，而不知反因輪起公因、兩端統于前半，故又為無礙所礙，此高者之所未知而誤人者也。⁵⁹

「拈《華嚴》之華（花）」，自是化用「拈花微笑」之典，即宣示融會《華嚴》與禪為一味之立場。「一多無不貫」指《華嚴》「一多相即」宗旨；賢者不免為理所礙，乃指「理障」之說；高者為無礙所礙，指陷入頑空，用禪門的話語說，叫做「法身死水」或「無事甲中」。藥地歸依師覺浪道盛「世汰如竹絲籠，猶易跳出；而出世汰如金絲籠，誰跳得出耶」⁶⁰的說法堪為藥地這段話的註腳，強調入世情懷的重要⁶¹。從這段話不難看出：對方以智而言，《華嚴》代表了圓融的佛教思想，動能無盡、涵攝無邊。藥地亦喜言華嚴「法界」之說，其曰：

華嚴歸于事事無礙法界，始結一真法界。可見中諦統真、俗二諦，而中諦、真諦要以妙其俗諦。俗諦重在邪正，必能明物察倫，以分別其幾希，始能由仁義行，以存其無分別之幾希。俗諦立一切法之二，即真諦泯一切法之一，即中諦統一切法之一即二、二即一也。打翻三諦，全體滾用，明中有暗，不以暗相遇，直下輪開闢，為不落有無之有，則一在二中明矣。故教以明性、天，而性、天寓于教。好高顛預，誤人最甚，古德有時如此，不過為權立頓宗、奪下情見之入門方便耳。⁶²

華嚴宗「理無礙」、「事無礙」、「理事無礙」、「事事無礙」四法界，併入

院。十四年，與憨山德清結為知交。三十一年，因妖書案牽連，坐化獄中，世壽六十一，僧臘四十一。紫柏於明末佛教界地位極高，與李卓吾並稱二大教主。後人將其與憨山德清、雲棲株宏、藕益智旭並稱明末四大師。

⁵⁹ 方以智著，龐樸注釋：〈茲燚鞋〉，頁 290-291。

⁶⁰ 方以智：〈逍遙遊總炮〉眉批引，《藥地炮莊》，〈總論下〉，頁 12b。

⁶¹ 明末清初的佛教特別重視入世熱情的發揚，參閱拙作：〈以忠孝作佛事：明末清初佛門節義觀論析〉，二〇〇七年十一月二十一—二十三日臺北中央研究院中國文哲研究所「明清文學思想中的情、理、欲國際學術討論會」發表之論文。

⁶² 方以智著，龐樸注釋：〈全偏〉，頁 150-151。

「一真法界」。華嚴「法界觀」在此成爲方以智理論形態理想的歸趨。此處雖然借用天台宗「三諦」的說法，但《大乘起信論》一心開兩門的論證模式在此處也發揮了積極的作用，與其分別天台或華嚴，毋寧說更多是方以智個人思想的形塑。此段話實與方以智援自《涅槃經》的「（伊）字三點之說有關，其曾曰：「明天地而立一切法，貴使人隨；暗天地而泯一切法，貴使人深；合明暗之天地而統一切法，貴使人貫。」⁶³簡單來說，俗諦（分別相）與真諦（共相）不二不一，而既辯證又有機地統歸於中諦，這當然主要來自天台的啓發，但其既曰「始結一真法界」、又曰「打翻三諦」，隱然有以華嚴統天台之意。又強調「一即二，二即一」，豈非暗用《起信》⁶⁴，但此處的「二」指「精差別」，「一」則是指「集大成」。「當明中有暗，勿以暗相遇」語出石頭希遷〈參同契〉⁶⁵。

這段話表明了方以智對於教家的好感，說「教以明性、天」。性當指人，天當指客觀世界。謂佛教對世界與人性具有深刻的認識。卻對禪宗「好高顛頂」表示深切的擔憂。在他看來，禪最主要是在激變突發固有教義的方便法門，但其末流卻成爲一種掩飾自師其心，不學無術的托辭。方以智雖然也借用天台三諦、三觀，也曾援用法性宗的概念等，但《華嚴》在方以智的思想中具有特別之地位。《藥地炮莊》一書，方以智引用黃端伯的說法，說《易》與《華嚴》相通，其曰：

黃元公（端伯）曰：凡有定體，不能變爲諸體。《易》無體，故變變不窮。六十四卦，變爲四千九十六，始卒若環，重重無盡。而一卦有一卦之義，一爻有一爻之義，不禱不亂，各循其方，與華嚴法界，符合至矣哉。⁶⁶

此處大體是將《易經》當中卦、爻次序歷然，卻又環環相扣，擬之於《華嚴》「圓融法界，無盡緣起」之說。雖然，將《易》與《華嚴》並稱幾乎成爲三教論者一種固定的思維模式，宋代李綱便已說「大《易》、《華嚴》，和盤一本」⁶⁷。覺浪道盛也有「《華嚴》宗旨，以『法界惟心造』正與大《易》『感而

⁶³ 方以智著，龐樸注釋：〈三徵〉，同前註，頁37。

⁶⁴ 《大乘起信論》與華嚴教法淵源特深，參見荒木見悟著，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》（臺北：聯經出版事業公司，2008年），頁77-92。

⁶⁵ 龐樸先生未及標識，特此拈出。

⁶⁶ [清]左銳錄：〈黃林合錄〉，收入方以智：《藥地炮莊》，〈總論中〉，頁9b-10a。

⁶⁷ 同前註，〈總論中〉，頁9a。

遂通天下之故』一機軸也」⁶⁸的說法。但對方以智而言，《華嚴》不只是一種理想境界，也是具體實踐的工夫，特別是《華嚴》四十二字母。其曰：

《華嚴》者，《易》之圖也，即其四十二字母，即悉曇與《文殊問字》《金剛頂》之五十母，《大般若經》言一字入無量字，從無量字入一字，以入無字，此亦收盡天地古今之理、象、數，如六十四卦也，而乃以善知眾藝名。聲音與象數相表。言爲心苗，動靜歸風，呼吸輪氣，詩樂偈喝，其幾也；等切，其一節之用也。猶《易》有四道，而制器亦在其中。（愚有《等切聲原》，略發明之）視爲粗末，竟無能言者矣。果能悟明自心，則于一畫前之象數無所不備，而于一畫後之象數反不能相通印合，則所悟者，乃邊見也。⁶⁹

標舉聲音之學作爲體證真理的門徑，是方以智在《華嚴》易學上的重大貢獻。衆所周知，方以智精於音韻之學⁷⁰，雖然方以智於聲韻之學積有年矣，然從聲音之道體證此爲入聖之資，乃是藥地晚年造境。悟明自心，則於象數無不相合的說法，則是「心易」立場之表徵⁷¹。「《華嚴》，《易》之圖」當指《華嚴》四十二字母，與《易》六十四卦互爲表裏。前已言之，三教論者經常持華嚴法界觀比擬《易經》卦爻的次第井然而又環環相扣，但藥地特別強調《華嚴》四十二字母的作用，認爲「四十二字通華、梵游藝之門」⁷²，「善知眾藝」，前已言之，在《東西均》一書中，即華嚴別稱。等切，指《等韻》、《切韻》等，乃是分析聲音的方法；而語言、動靜、呼吸、文藝無一不是聲音之道精妙神奇的展現。明清之際的金聖嘆，也曾說：「此（唐詩）便是解一切衆生語言大陀羅尼」⁷³，同時注意到聲音蘊涵通往神聖境界的無限可能⁷⁴。

⁶⁸ 道盛：〈題蔡石居士夢石圖〉，《天界覺浪盛禪師嘉禾語錄》，見《嘉興藏》，第34冊，頁811a。

⁶⁹ 方以智著，龐樸注釋：〈象數〉，《東西均注釋》，頁210。

⁷⁰ 方以智的聲韻學著作可以看收入《通雅》卷五十〈切韻聲原〉的相關著作。

⁷¹ 荒木見悟曾就揚慈湖以來，「心易」之說的源流略加考述，見荒木見悟：《憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい》，頁19-41、54-78。

⁷² 方以智著，龐樸注釋：〈擴信〉，《東西均注釋》，頁32。

⁷³ [清]金聖嘆：〈請雲在、開雲二法師〉，《魚庭聞貫》，《金聖嘆全集》（臺北：長安出版社，1986年），第4冊，頁61。

⁷⁴ 從詩學傳統來看，空海的《文鏡秘府論》亦多談詩中音律，叢林中講聲音之道別有所傳，筆者有意針對此一傳統，別撰〈真言詩學〉一文，敬請拭目以待。

方以智講聲，實亦乃氣學之一環。其曰「氣，發爲聲而出爲言」⁷⁵、「氣貫虛而爲心，心吐氣而爲言，言爲心苗，托於文字」，聲是發自心靈的氣息，超乎形跡之上，而又總持一切。聲音，成爲窺見天地奧義的憑證，成爲運遞造化精靈能量的共振頻率。方以智此處特別說明《華嚴》字母通於《易》中的「制器之道」⁷⁶——也就是創造的基本原則。聲音，靈明活潑，通貫一切，無所不該，既是自心體現於外的表徵，也是悟明自心最重要的典據，樂音超越語言、國族，可以穿透人心，將百鍊鋼鐵融化成爲繞指溫柔，因此方以智又說：「阿字門一切法不生而實具一切法，故人下地得此一聲，此萬國風氣之所同也。」⁷⁷

方以智此處亦提及「一畫」的說法，時代稍後於方以智的畫僧石濤道濟，其「一畫」之說或許更爲人所熟知，其「一畫」之說與藥地之關涉，尙有待進一步的研究。石濤「一畫」之說與方以智「一畫」之說實有異曲同工之妙。石濤曾說：「一畫者，衆有之本，萬象之根。見用於神，藏用於人，而世人不知。所以一畫之法，乃自我立。立一畫之法者，蓋以無法生有法，以有法貫衆法也。」⁷⁸此說雖然論畫，卻是貫通所有藝術創作的原則。「以無法生有法，以有法貫衆法」即方以智「一切法不生而實具一切法」之意。關於石濤「一畫」的解釋衆說紛紜⁷⁹，不知是否前有所承，然觀此可知，「一畫」之說或亦明清之際禪門常談⁸⁰。此「一畫」之根由與阿字法門相貫通，其云：「何不信天地本無法，而可以自我憑空一畫畫出耶？」⁸¹與石濤之語又何其類似。總之，方以智的「一畫」指的是心神奇靈妙的作用。既是文明創造的源頭，也是體契聖境的指南。「聲音，象數之微，天地鬼神、生死利害之幾，時時橐籥于心，觸處便可以知晝夜、通古今」⁸²，從《華嚴》字母領悟的聲音奧義與大《易》之象數同樣都是研參天

⁷⁵ 方以智著，龐樸注釋：〈所以〉，《東西均注釋》，頁225。

⁷⁶ 《易·繫辭上》：「易有聖人之道四焉：以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，卜筮者尚其占。」

⁷⁷ 方以智著，龐樸注釋：〈譯諸名〉，《東西均注釋》，頁169。

⁷⁸ [清]道濟：《苦瓜和尚畫語錄·一畫章第一》，收入俞劍華編：《中國畫論類編》（北京：中國古典藝術出版社，1957年），頁147。

⁷⁹ 關於石濤《畫語錄》的研究，可以參見姜一涵：《石濤畫語錄研究》（臺北：蕙風堂筆墨公司出版部，2004年）一書。

⁸⁰ 藥地恐未與石濤接，然石濤自有可能從禪門尊宿得聞藥地「一畫」之說，藥地與石濤也有共同的友人，例如梅清（朗三），然證據不足，姑存此說，以俟日後詳考。

⁸¹ 方以智著，龐樸注釋：〈擴信〉，頁30。

⁸² 同前註：〈象數〉，頁211。

地、古今玄妙真諦的窗櫺，所謂「能聲者，悟門也」⁸³。方以智復言：

深幾之中，忽有悟入，此其一長，當一切以方圓圖通之，其綱宗曰：「秩敘變化。」同時即《華嚴》之「行布不礙圓融，圓融不礙行布」，即費即隱，三教妙叶矣。⁸⁴

行布，即次第；關於「行布不礙圓融，圓融不礙行布」，唐代的澄觀曾說：「行布是教相施設，圓融是理性德用。相是即性之相，故行布不礙圓融；性是即相之性，故圓融不礙行布。圓融不礙行布，故一為無量；行布不礙圓融，故無量為一。無量為一，故融通隱隱。一為無量，故涉入重重。」⁸⁵，手段與目的同等重要，頓漸同時，體用不二。然而特別值得注意的是方以智此處特別強調《易經》象數之「綱宗」在於「秩敘變化」。「綱宗」一詞乃係萬曆三高僧之一的紫柏真可自宋代僧人惠洪覺範著作中體證拈出，大意指系統化的知識條目，在明清之際的佛教叢林，環繞「綱宗」思想，禪門有一場喧騰的論爭。方以智雖然不欲涉入當時的叢林論爭，卻在不經意之間充分表達了立場。

四、「鼎炮洞上君臣藥，斧透曹山父子恩」：藥地論禪要義探析

晚明以來，禪風大作，義學亦隨之而興，華嚴、唯識、天台皆有復興之目。在禪門中除了盛極一時的臨濟、曹洞兩宗之外，滄仰禪法亦頗受注目⁸⁶，雲門宗能否復興也曾是當時禪林關心的焦點⁸⁷。狂禪之風大興，識者引以為憂。藥地論禪，最忌狂禪、盲禪之流。其曰：

古人道德學問，藏於腦後，不露圭角，事不得已，吐出還吞。今人出一叢林，入一保社，纔見一隅，不能三反。竊得語錄上奇言妙句，機鋒知解，便逞口頭，惟恐人不知我之長處，是則參禪一回，止成得一肚皮我慢貢高

⁸³ 同前註：〈茲茲註〉，頁 284。

⁸⁴ 弘智：〈示侍子中通興啓〉，《青原愚者智禪師語錄》，卷 3，頁 829c。

⁸⁵ 〔唐〕澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，卷 1，見《大正藏》，第 35 冊，頁 504b。

⁸⁶ 晚明標舉禪法的人首推趙大洲。見荒木見悟著，廖肇亨譯：〈趙大洲的思想〉，《明末清初的思想與佛教》，頁 79-109。

⁸⁷ 雲門宗復興論爭的中心人物是雪嶠圓信，詳參拙作：〈第一等偷懶沙門——雪嶠圓信與明末清初的禪宗〉，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁 239-272。

而已，不知於生死上有何相干？⁸⁸

晚明以來，禪宗門人缺乏真參實證的批判聲浪隨處可聞。此處方以智一則反對「我慢貢高」的態度，一則反對沿襲禪門俗套。缺乏生命真誠的體悟與迫切之感，自然無由解脫人生的痛苦與煩惱，「如時流夾襍名色體面參禪，此則煮砂終不成飯」⁸⁹。顯然，方以智對「時流」參禪的態度大不以為然。在禪風大興的明末，不僅禪僧、文士，即便風月場中人亦喜談禪。方以智論禪，最重真參實證。其反覆申說「不要你參佛祖禪、棒喝禪，只要參自己禪」⁹⁰、「此事只在自己，不是他人替得的」⁹¹不過此意。因此禪門五家宗旨云云，對方以智來言，反而是隔絕真理的限制，在方以智那裏，三玄、三要、君臣五位等都只是套語陳言而已，了無新意。

師曰：「還有問三玄、三要、五位的麼？還有問五家宗要者麼？」眾無出者。師乃曰：「向來不弄此琵琶，兩指含羞鼓一撾。臨老頭逸笑不得，《楞嚴》雨淚掛煙霞。」良久云：「正恁麼時，還有佛祖玄妙麼？還行棒、行喝麼？還立炤、立用、立權、立實麼？」直下薦取，嗟過星飛。若勞頓佇，白雲萬里。少不得痛折一場，擲出刀斧。⁹²

臨濟宗的三玄、三要、四照（炤）用、曹洞宗五位君臣等禪法，以及棒、喝等禪師用以接引眾生的手段，在方以智看來，都不值一談，需要痛下刀斧，重新熔鑄過去的傳統，再添新味。「《楞嚴》雨淚掛煙霞」一句當是對禪門掛經不讀之風的慨嘆。故而方以智以為真正發揚洞上家風的作法不在於積極介入叢林的門派之爭，而是「鼎炮洞上君臣藥，斧透曹山父子恩」⁹³，上句指會集百家，重新調和熔鑄；下句指對曹洞禪法的重新消化吸收。「斧」典出青原行思與石頭希遷的

⁸⁸ 弘智：〈法語·室中正訓〉，《青原愚者智禪師語錄》，卷3，頁828c。

⁸⁹ 弘智：〈示眾〉，同前註，卷2，頁826c。

⁹⁰ 同前註，頁827a。

⁹¹ 同前註。

⁹² 方以智：〈示永和蓮社〉，《冬灰錄》，卷6。筆者未見原文，轉引自羅熾：《方以智評傳》（南京：南京大學出版社，1998年），頁219。

⁹³ 弘智：〈師誕日侍子中通請上堂〉，《青原愚者智禪師語錄》，卷1，頁821b。

著名公案⁹⁴，覺浪道盛又言〈斧鐸〉之功⁹⁵，至於藥地，則言之「揮八極、碎一切」⁹⁶，也就是破除代代相承的權威規範，重新取材，多方借鏡，另出手眼，才是曹洞法乳真髓所在，黃端伯(?-1645)⁹⁷言「青原一斧破蒼天」⁹⁸，斯其旨也。

也因此不難看出：藥地論禪，並未專持一方，而特重於激揚發觸之用。曰：「禪宗專以亢、潛得機用，而保任隨行。」⁹⁹對方以智而言，禪只是一種破除定見的方法，缺乏固定的內涵。在方以智那裏，禪的內涵，幾乎全為華嚴所涵攝。而禪宗之用，則在於對固有的思想與學說重新加以新變創發的作用。方以智又說：

禪宗以機迫直心，誘疑激頓，能救頌習之汗漫。若守其上堂小參，狐噪鬼竄（囁）之迹，專售海外之禁方，何異于別墨之倍譎、不忤乎？¹⁰⁰

在方以智來看，禪宗展現出一種破除傳統與規矩的氣魄與格局，然而禪門中種種幾近套襲儀式的作風卻與其追求劈斬陳規的精神形成強烈的反諷，至於缺乏真參實證的體證，卻刻意標新立異，不過只是眩人耳目的伎倆。

禪之所以能對如同「食物不化，執常不變，因因循循，汨汨沒沒」¹⁰¹、如同「坐牛皮中」¹⁰²的理學產生「縱橫側出以波翻之」¹⁰³的效果，在於其機鋒迭出的手法。方以智對禪的功用的認識，極似俄國形式主義批評家「陌生化」

94 「（青原行思）師令希遷持書與南嶽讓和尚。曰：『汝達書了速迴。吾有箇鉞斧子與汝住山。』遷至彼，未呈書。便問：『不慕諸聖，不重己靈時如何？』讓曰：『子問太高生，何不向下問？』遷曰：『寧可永劫沈淪，不慕諸聖解脫。』讓便休。遷迴至靜居，師問曰：『子去未久，送書達否？』遷曰：『信亦不通，書亦不達。』師曰：『作麼生？』遷舉前話了，却云：『發時蒙和尚許鉞斧子，便請取。』師垂一足。遷禮拜，尋辭往南嶽。」見〔宋〕道原纂：《景德傳燈錄》，卷5，見《大正藏》，第51冊，頁240b。

95 參見道盛：〈斧鐸〉，《杖門隨集》，《天界覺浪盛禪師全錄》，頁799c-800a。

96 弘智：〈示山足興斧〉，《青原愚者智禪師語錄》，卷3，頁830a。

97 黃端伯，建昌新城人，崇禎元年進士，歷寧波、杭州二府推官。有治聲，後殉國。黃端伯是當時著名的居士，與黃介子並稱「江上二黃」。黃端伯遍參臨濟、曹洞各宗派尊宿，特別曹洞宗無明慧經一脈。關於黃端伯的研究，詳參野口善敬：〈明末の佛教居士の黃端伯を巡って〉，《哲學年報》（福岡：九州大學哲學研究會，1984年），頁113-118。

98 〔清〕黃端伯：〈青原〉，見大然編撰，施閔章補輯，段曉華、宋三平校注：《青原志略》，卷9，頁242。

99 方以智著，龐樸注釋：〈顛倒〉，《東西均注釋》，頁117。

100 方以智著，龐樸注釋：〈神迹〉，同前註，頁154。

101 同前註，頁158。

102 同前註。

103 同前註。

(defamiliarization) 的概念：也就是說，經由看似不合常軌的特異表現，引發新的認知與體會。禪家善於運用各種語言技巧，來達到「陌生化」的效果。其曰：

單提之家，奇語、玄語、冷語、毒語、顛倒語、悟之、喝之、刺之、忤之、疑之、悞之，不迷不悟，不悞不迷，絕乎蹊徑，出其意表，短其所長，犯其所怪，奪其所恃而穿之以必不及，釣以所親而頓之于所不能。¹⁰⁴

一方面是在語言上刻意營造怪異、陌生的表述，另一方面，禪師則針對弟子不同的性格與背景之間的問答給予不同的教育與接引。因此，在方以智來看，禪沒有任何實質的內涵，只是一種引發機緣與熔鑄才學的觸媒。筆者管見以為，此等看法極有可能來自其師覺浪道盛。覺浪道盛曾經針對禪的特質如是說道：

從上諸祖，只是與人助得發機，如放大銃砲相似，你腹中無許多猛烈火藥，我雖有火引，如何點發其驚天動地之勢。¹⁰⁵

以兵器說禪，乃是從宋代大慧宗杲《宗門武庫》以來的禪門傳統，然引火炮為喻，與當時熱兵器的發展有關，曰禪如火砲引信，乃是道盛的創見。不過道盛講的猛烈火藥是「痛憤」、「傷感」¹⁰⁶，但在方以智那裏，可想而知，乃是指各種不同的知識系統。

禪的內涵一旦空洞化，勢必引進其他的思想資源，例如華嚴以及教家其他說法。當然方以智也積極努力引進儒家傳統，而這當然也與覺浪道盛的教法有密切的關係¹⁰⁷。

無可弘智大師住持青原道場，也對參學禪人說「參禪無別訣，只要生死切」¹⁰⁸、「（參禪）貴在一切放下，單單一箇話頭，頓在面前，切忌起第二念」¹⁰⁹，要人以「毋自欺」為本，足見其亦不反對真誠參學，然而其對當時禪門重重積弊屢致浩歎¹¹⁰，特別是對禪門「何故諱學，以陋槪株」¹¹¹的風氣大不以為然。其曰：

¹⁰⁴ 方以智著，龐樸注釋：〈盡心〉，同前註，頁 75。

¹⁰⁵ 道盛：〈堂中小參〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷 6，頁 625b。

¹⁰⁶ 同前註。

¹⁰⁷ 覺浪道盛的研究，仍以荒木見悟：《憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい》一書最具參考價值。

¹⁰⁸ 弘智：〈示眾〉，頁 826c。

¹⁰⁹ 同前註。

¹¹⁰ 同前註，頁 826c-827a。

¹¹¹ 方以智著，龐樸注釋：〈神迹〉，頁 158。

金鎖玄關，閃爍電拂，惟在扁逼之，冪蒸之；而擴充學問，遂在所略。既與教分，則專家捷巧之技，以迴避為高玄，且曰：「傍教說禪，昔人所訶。」不知離教與宗，早已迹其教而並迹其宗，魑夔蹉跎，自熠耀其燐火，區（霽）〔替〕甚矣！傍禪說禪，不當訶耶？販禪塗說，不當訶耶？¹¹²

藥地此處極力批判當時禪門棄書不讀的風氣，且對所謂宗匠憑藉伎倆，巧妙迴避不懂教理的缺點。「魑夔蹉跎」指賣弄棒、喝等手段，筆者管見以為，藥地此段說法並非泛指，而在於批判當時臨濟尊宿密雲圓悟。密雲圓悟曾經對其論敵漢月法藏「傍教說禪」深致不滿。其曰：

（漢月法藏）猶且妄誕不已，將古人機語一味穿鑿，動攝整篇儒書以配之。胡不思古人謂：「傍教說禪猶不可，況儒書呼？」故其中杜撰不可枚舉。¹¹³

關於密雲圓悟(1566-1642)¹¹⁴與漢月法藏(1573-1635)¹¹⁵與在晚明文字禪論爭的針鋒相對，筆者曾有專文論及，茲不復贅。藥地雖然沒有具名批判密雲圓悟，但觀其「偶竊一知半見，謂入悟門，便住門限上，登曲象床，此生不可復下」¹¹⁶、「一悟則永不須學者，錮萬劫之鐵圍山也」¹¹⁷的說法，與漢月法藏嘲諷密雲圓悟「一悟便了」語意頗有疊合，覺浪道盛對於漢月法藏提倡《智證傳》讚譽有

¹¹² 同前註。

¹¹³ 密雲圓悟：〈復墨仙劉居士〉，《天童直說》（東京大學東洋文化研究所藏崇禎年間刊本），卷1，頁15b。

¹¹⁴ 密雲圓悟，常州宜興人，俗姓蔣。生於明嘉靖四十五年(1566)，年三十出家，師事龍池幻有和尚，為其法嗣。後居天童開堂弘法，大振臨濟宗風。卒於崇禎十五年(1642)，年七十七。生平詳參〔明〕唐元竑：《天童密雲禪師年譜》，見〔明〕圓悟：《密雲禪師語錄》，收入《嘉興藏》，第10冊，頁75c-87c。

¹¹⁵ 關於漢月法藏的研究可以參看連瑞枝：〈漢月法藏(1573-1635)與晚明三峯宗派的建立〉，《中華佛學學報》第9期（1996年7月），頁167-208；釋見一：《漢月法藏之禪法研究》（臺北：法鼓文化公司，2000年）。筆者曾以漢月法藏的詩為對象，分析其創作特色，見拙作：〈晚明僧人山居詩論析：以漢月法藏為中心〉，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁273-300。

¹¹⁶ 方以智著，龐樸注釋：〈道藝〉，頁175。

¹¹⁷ 方以智著，龐樸注釋：〈奇庸〉，同前註，頁133。

加¹¹⁸，且曾與密雲圓悟至不洽契，藥地不以密雲圓悟爲然不難想像¹¹⁹。漢月法藏曰：

今人一悟便了，遂言臨濟只求得不受惑底人，若是說玄說要，便是受惑底人了也。雖然，透過大法底人，方好掃除大法。若是不透大法，臨濟立地處敢保未夢見在。¹²⁰

「說玄說要」是漢月法藏自我想像密雲圓悟的評語。「一悟便了」乃是對密雲圓悟的反諷，形容他對臨濟禪法的籠統含糊，欠缺精密的分疏與認識。而漢月法藏認爲各個不同的禪學宗派仍然具有不同的教學與思想原則，更重要的：經典的依據不能輕易放過。

前已言之，方以智巧妙地化用晚明以來禪林關於文字禪論爭中心課題之一的「綱宗」概念。熟悉文字禪在晚明佛教脈絡的人都知道，「綱宗」其實是晚明佛教文字禪論爭的核心概念之一¹²¹。在晚明，標舉「綱宗」一詞的始作俑者爲紫柏真可。紫柏真可藉著標舉惠洪覺範《智證傳》，在晚明禪林引爆文字禪的論爭。漢月法藏雖然沒有直接承襲紫柏法脈，卻一意尋求紫柏門生問法，開創臨濟宗三峰派。自謂「以天目（高峰原妙）爲印心，清涼（惠洪覺範）爲印泐，真師則臨濟也」¹²²，當時「（漢月法）藏和尚提《智證傳》，力闡綱宗，諸方驚疑，謗議競起」¹²³足見其亦頗受諸方注目。文字禪有兩層最基本的含意：(1) 重視經典教理教義；(2) 不廢外學與文藝。方以智於此二者皆深有所契¹²⁴，且覺浪道盛與藥地師徒皆對「綱宗」思想著意再三¹²⁵，又盛稱紫柏真可「以空藥破世病，以妙

¹¹⁸ 覺浪道盛曰：「三峰和尚（漢月法藏）於此提《智證傳》，使覺範老人直得七花八裂，文彩縱橫」，見道盛：〈偕靈巖儲和尚應朱葵石郡侯於真如建塔，請上堂〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷4，頁614b。

¹¹⁹ 事實上，在筆者來看，方以智對禪宗流弊的批評，主要都是針對密雲圓悟而發。

¹²⁰ [明]法藏：《廣錄·德慶禪眾請普說》，《三峰藏和尚語錄》，卷6，見《嘉興藏》，第34冊，頁152b。

¹²¹ 關於這點，筆者在〈惠洪覺範在明代——宋代禪學在晚明的書寫、衍異與反響〉一文中已有詳細的論述。

¹²² [清]弘儲編：《三峰和尚年譜》，收入《嘉興藏》，第34冊，頁206a。

¹²³ [清]紀蔭編：《宗統編年》，卷31，收入《卮續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1994年），第147冊，頁469a。

¹²⁴ 關於這點，詳參拙作：〈藥地愚者大師之詩學源流及旨要論考：以「中邊說」爲討論中心〉，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁151-200。

¹²⁵ 見覺浪：《杖門隨集·因舉五位綱宗而論及象數端幾》，頁796c-797a。方以智曾與弟子中千賢和尚「絕甍發願，與定綱宗」，見弘智：〈示中千賢監院〉，《青原愚者智禪師語

藥醫空病」之說¹²⁶。由此種種看來，方以智雖然自稱其學「不居一名」，然從禪門家數看來，其屬「文字禪」一路自無可疑。藥地詩學部分，筆者嘗有專文論之¹²⁷，以下只著意於其文字禪觀。

五、「本末盡歸宗」：藥地文字禪觀試析

「文字禪」一詞肇自宋代惠洪覺範禪師，方以智曾經引申其說，論為學與修道之關係，其曰：

覺範禪師曰：「為學日益，百川浸灌也；為道日損，水落石出也，苟非為學日益，又安知為道之日損哉？」正氣曰：「損是損其情慾，益是益其正知。故曰：學事以成務致用也，學道者，自反至誠而已。」果然徹上徹下，由此中行，則學事猶茶飯也。本茂則末自榮，不見道：本末盡歸宗。¹²⁸

在方以智看來，宗派興衰、法門榮辱云云皆與個人參悟無涉。藥地屢以茶飯喻為學一事¹²⁹，部分來自覺浪道盛的啟發¹³⁰。前已言之，對方以智而言，學是參貫死生之機的重要工夫。「擴充學問」不僅在於知識的積聚，而是透過學問知識的探尋，對個人與真理之間的關係與距離相互定位，重新認識自己以及真理。此處引述惠洪覺範的說明，以為此是「徹上徹下」，亦即通達圓融的說法。也就是說：研習經典與知識的擴充對於體契真理實乃不可或缺的工夫。

惠洪覺範的文字禪法在晚明頗有復興趨勢，其功首推紫柏真可，筆者有專文論及。晚明文人若湯顯祖、董其昌多往歸紫柏真可問禪。藥地也曾引用紫柏真可

錄》，卷3，頁830b。

¹²⁶ 弘智：〈傳心堂約述〉，頁69。案紫柏真可曰：「諸佛菩薩先以空藥，治其堅有之病。世之不知佛菩薩心者，於經論中見其熾然談空，遂謂佛以空為道，勝其門曰空門。殊不知眾生有病若愈，則佛菩薩之空藥亦無所施。空藥既無所施，又以妙藥治其空病，然眾生膠固根塵之習，雖賴空藥而治。空病一生，苟微佛菩薩之妙藥，則空病之害，害尤不細。世以佛門為空門者，豈真知佛心哉。」見〔明〕真可：〈法語〉，《紫柏老人集》，卷1，見《嘉興藏》，第22冊，頁170a。

¹²⁷ 參拙作：〈藥地愚者大師之詩學源流及旨要論考：以「中邊說」為討論中心〉。

¹²⁸ 弘智：〈室中正訓〉，頁829a。

¹²⁹ 試舉一例，方以智曰：「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。」見方以智著，龐樸注釋：〈道藝〉，頁187。

¹³⁰ 道盛：〈人宰天地藏悟於學〉，《杖門隨集》，頁802a。

對於文字的見解，說明他對文字的看法。

三才非此（文章）不可以才，雜而成文。道在不越，誰以不可得聞？聞而傳，其雜而不越者乎？紫柏曰：「達道者，即文字，離文字。不然，即文字，非也；離文字，非也。非即非離，亦不可也。」¹³¹

三才，非文章不可以才。意即天、地、人具體呈現在文章當中。煥發的文彩也就是天、地、人真實精神的映現。方以智此處引用紫柏的說法過於簡略，難以認識其意旨所在，紫柏真可曾就文字語言與佛法的關係如是說道：

文字，佛語也。觀照，佛心也。由佛語而達佛心，此從凡而至聖者也。由佛心而達佛語，則聖人出無量義，定放眉間白毫相光，而為文字之海。使一切眾生得沾海點，皆得入流亡所，以至空覺極圓，寂滅現前而後已。若然者，即語言文字如春之花，或者必欲棄花覓春，非愚即狂也。有志于入流亡所者，當深思我釋迦文以文設教所以然之意。如其明之，即文字語言可也，離文字語言可也。如其未明，即文字與離文字，皆不可也，非即非離亦不可也。¹³²

紫柏真可此段話的重點其實在於「深思我釋迦文（釋迦牟尼號為文佛）以文設教」的旨意，果能參透此旨，則對於經典文字的離合並不構成任何問題。紫柏真可曾說：「禪如春也，文字則花也。春在於花，全花是春。花在於春，全春是花。」¹³³方以智曾承其意說：「華之發也，春在其中；其未發也，春不在其先乎？所以為華者，即所以為春者也。」¹³⁴花乃文字之喻，文章是人文化成的結晶，天地自然宇宙的運行與歷史人文交互錯行，聖人的智慧透過文字彰顯，光明照耀黑暗，春暖大地，百花繚亂。也就是說：文字成爲一種充滿能量的密碼。文字不是探求真理的航程中的暗礁，本身就是蘊藏無量寶藏的海洋，是一條通往幸福國度的航道。

文字經典，雖然不是通往聖境的唯一通路，自然有其他可能的航道，然而此一航道由於擁有清晰的標示，新奇的發現與冒險的樂趣自然也相對減低。不過，卻提供了到達樂園聖境相對安穩的保障。方以智再次援引他所喜用的「五明」之

¹³¹ 弘智：〈文章〉，見大然編撰，施閏章補輯，段曉華、宋三平校注：《青原志略》，頁18。

¹³² 真可：〈法語〉，《紫柏老人集》，卷1，頁169c-170a。

¹³³ 真可：〈石門文字禪序〉，同前註，卷7，頁261b。

¹³⁴ 方以智著，龐樸注釋：〈所以〉，頁222。

說，曰：

佛國五明，有謂因明。言乎稱名當義也。名身、句身、文身。文身，言乎其成章也。載道敘事，析器紀物，但通本末，還其固然。水入盆筥，方則方，圓則圓，自屬天工，非杜撰也。千世上之心與千世下之心，引觸感發，恩力在何處耶。¹³⁵

佛國五明：聲明、工巧明、醫方明、因明、內明。名身，指字與詞；句身，句也；文身，成段之文也。「載道敘事，析器紀物」是文字的功能，「但通本末，還其固然」，應是就讀者而言，一個優秀的讀者，應該理解如何透過文字，感受到真理的召喚。嚴格來說，聲音、語言、文字都不是真理，而是傳達真理的載體。水是性之喻，入盆為性之分。方圓自有天工，乃謂品類不同，各自擁有獨特的表現方式，即「吹萬不同」¹³⁶，兼寓「道不離器」之意。文字，即使仍然擁有種種不安定的可能性，成為千世之上與之下相遇的場域。紫柏真可也有類似的說法，其曰：

馬鳴、龍樹、谷隱、東林與圓明大師，皆即文字語言而傳心，曹溪則即心而傳文字語言。即文字語言而傳心，如波即水也；即心而傳文字語言，如水即波也。波即水，所謂極數而窮靈；水即波，即所謂窮靈而極數。極數而窮靈，則法相，法性之波也；窮靈而極數，則法性，法相之水也。故石門（惠洪覺範）以文字禪名其書，文字，波也；禪，水也。如必欲離文字而求禪；渴不飲波，必欲撥波而覓水；即至昏昧，寧至此乎？¹³⁷

對佛教稍有概念的人，都知道此喻乃是化用《大乘起信論》中「水（性）／波（情）」之喻而來。此處大抵是以「水／心／靈（禪）」與「波／文字語言／數」作為相互對舉的概念。此架構固然可以溯及《大乘起信論》，當然也與當時「性相不二」的時代思潮有關¹³⁸。水波不二，即體用不二，即道藝不二之意也。方以智又說：

道之于藝也，內之于外也，頓之于漸也，體之于用也，有用之于無用也，

¹³⁵ 弘智：〈文章〉，頁18。

¹³⁶ 弘智：〈詩堂〉，頁381。

¹³⁷ 真可：〈禮石門圓明禪師文〉，《紫柏老人集》，卷7，頁267a。

¹³⁸ 融合性、相是晚明佛教的一個重要趨勢，紫柏真可本人便說：「慈恩本宗相宗，華嚴本宗性宗。性之與相，從來冰炭，不相入者，如何說同？若謂是異，相宗如波，性宗如水，波不離水而有，水不離波而顯，如何說異。」見真可：〈法語·示浣上人〉，同前註，卷2，頁193a。憨山德清也著有《性相通說》，發揮此義。

皆相因，一有俱有者也。知張弛古今者，知所以更互其切切矣。¹³⁹

「張弛」，即藥地屢言「節宣」之道。「更互」，即曹洞宗家講「回互不回互」之意。「切切」，即「合理性」(legitimacy)之謂。這裏「道(內) / 藝(外)」的關係形態取代了「根本(道) / 枝葉(藝)」。當然，方以智也不認為藝文的學習可以取代道德修養。肯定道德、神聖經驗的修持，並不意味著必須完全棄絕文藝與世俗知識的學習，反之亦然¹⁴⁰。藥地言：「山水詠歌，復有何過？本屬蘊藉，古今者游外以弘內，舞蹈以暢神，心畫心聲，造適不及，笑而已矣，烏呼以定性聲聞禁樹上之花？」¹⁴¹「樹上之花」即指藝文創作。「游外以弘內」乃指在藝文創作與世俗學問的場域中體契神聖奧義。反之，藝文創作也成為真理感發共振的載體(agency)，其師覺浪道盛：「心畫心聲，無非贊揚法化，以引後世皈依。」¹⁴²可為藥地之說張目，意即《華嚴》「善知眾藝」之意也。

六、代結語：俱鎔一味之「中道法界」

藥地於學無所不窺，禪學亦其中一端。所有的知識體系在其重新陶鑄與改造之下，各自擁有全新的鮮明面貌。對方以智而言，佛教與儒學同樣是至高的價值基準。方以智以「中道法界」形容其學術思想的理想形態，其曰：

六相同時，世相常住，皆不壞矣；稱之曰：無二。無二分無斷、無別，「事理不二，即如如佛」。有、無二無，無二亦滅，特玄其語耳。慈湖所守之「無知」、文成所標之「良知」，即真常、真我之易名也。隨流見得，不落有無。吾何妨以貫虛于實、即有是無、遮照存泯，同時俱鎔此一味之「中道法界」耶？¹⁴³

「六相同時，世相常住」，是華嚴六相與《法華經》「法住法位，世間相常住」的結合。「不落有無」是方以智論學的基準之一¹⁴⁴。「事理不二，即如如佛」出

¹³⁹ 方以智著，龐樸注釋：〈張弛〉，《東西均注釋》，頁199。

¹⁴⁰ 西方神學中，素有知識與信仰孰為優先的爭辯。文字禪的論爭，在筆者來看，多少也帶有類似的性質，可以想見，方以智當然主張知識優先。

¹⁴¹ 弘智：〈書詩碑後〉，見大然編撰，施閏章補輯，段曉華、宋三平校注：《青原志略》，頁383。

¹⁴² 道盛：〈牛首山藏名公游山詩記跋〉，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷28，頁760a。

¹⁴³ 方以智著，龐樸注釋：〈所以〉，頁220。

¹⁴⁴ 謝仁真曾經討論過藥地思想中的「不落有無」，見謝仁真：〈方以智思想中「不落有無」

自瀉山靈祐禪師¹⁴⁵。此處方以智將楊簡「無知」、陽明「良知」牽同於佛家「眞常」、「眞我」之說，自然不免有籠統含糊之弊，此先姑且不論，方以智此處強調「貫虛于實」、「即有是無」、「遮照存泯」，實與「公因反因」、「代明錯明」、「藏悟於學」等藥地論學宗旨相通，亦即在不斷否定辯證的過程中，體契萬法歸一的眞理。「同時俱鎔此一味」，即華嚴「一眞法界」之意。至於「中道」，大珠慧海（唐人，馬祖道一 [709-788] 弟子）曾說：「無中間亦無二邊，即中道也。」¹⁴⁶藥地自身說：「無中、邊而中道立。」¹⁴⁷因此，藥地所說的「中道法界」，與「不落有無」頗有異曲同工之妙¹⁴⁸。

綜上所言，方以智將禪學定位爲佛學流亞，然而當時以密雲圓悟卻以不學爲高（密雲圓悟門下的臨濟宗徒對文字的態度則與其師未必盡同，不可一概而論），視經典文字如寇讎，藥地以爲欲轉此流弊，必須重視經典的研修，《華嚴》之學成爲最好的指南。

本來，標舉《華嚴》的禪宗祖師代不乏人¹⁴⁹，特別是晚明曹洞宗，對於《華嚴》教學的研析一向至爲重視，方以智說：「此（曹洞）宗中興，本自西江，在我壽昌鋤頭上發泄，總在受用一眞法界。」¹⁵⁰同樣受法於覺浪道盛，方以智的法門昆仲觀濤大奇禪師也敘其家風：「步步華藏性海，在在彌勒樓閣。」¹⁵¹另外，

與境界超越的問題》，收入《華梵大學第五屆儒佛會通學術研討會論文集》（臺北：華梵大學哲學系，2001年），頁381-391。

¹⁴⁵ 瀉山靈祐禪師曰：「凡聖情盡，體露眞常，理事不二，即如如佛。」見道原纂：《景德傳燈錄》，卷9，頁265a。龐樸先生此處未及標識，故爲拈出。

¹⁴⁶ [唐]慧海：《頓悟入道要門論》，見《嘉興藏》，第23冊，頁371c。

¹⁴⁷ 方以智著，龐樸注釋：《全偏》，頁140。

¹⁴⁸ 當然天台宗與三論宗也講中道、中諦，智顛與吉藏皆講「中道佛性」（雖然兩者的說法頗有出入，此處不及細說）。但在筆者耳目所及，藥地並未深入智者大師的著作中鉤沉探幽。觀藥地「無中、邊而中道立」，其意似乎更近於「一眞法界」的含意。不過，藥地思想中的天台成分的確是個值得進一步深入探討的課題，且俟來者。

¹⁴⁹ 一個簡單的介紹，可以參見木村清孝著，李惠英譯：《中國華嚴思想史》（臺北：東大圖書公司，1996年），頁238-270。宋代大慧宗杲禪師與華嚴學的關涉，可以參見釋開濟：《華嚴禪——大慧宗杲的思想特色》（臺北：文津出版社，1996年）一書。華嚴學在明代的情況可以參見荒木見悟著，廖肇亨譯：《李通玄在明代》，《明末清初的思想與佛教》，頁111-139；長谷部幽蹊：《華嚴學的晚景》，鎌田茂雄博士古稀記念會編：《華嚴學論集》（東京：大藏出版社，1997年），頁312-335。

¹⁵⁰ 弘智：《示侍子中通興啓》，頁828a。

¹⁵¹ [清]大奇：《法語·啓華嚴期上堂》，《觀濤奇禪師語錄》，卷2，見《嘉興藏》，第36冊，頁752b。

前已言之，晚明的三教論者之間，也經常將《華嚴》與《易經》並而論之。雖然藥地論《華嚴》，有淵源，也有獨創，然其指歸，即是華嚴一真法界。

《華嚴》也是藥地支持禪林外學的理論基礎之一，並由此向文字禪靠近，在方以智來看，禪並沒有實體的內涵，只是意味著一種靈活通貫的機敏作用，其具體內涵幾乎全為《華嚴》所涵攝，也說明了《華嚴》教學在當時佛教界與思想界的重要性。

本文將方以智思想中華嚴禪的源流加以辨析，並隨時與當時叢林論學風尚相參照，考察其與方以智靈明圓融思想之間的交融互攝，嘗試說明方以智的思想版圖中除了其師覺浪道盛以外，也與當時叢林宗匠，若憨山德清、雪浪洪恩、紫柏真可、密雲圓悟等人的思想與學說主張展開積極對話的姿態。一則辨析藥地學術源流，一則見其「代明錯行」之思想實踐，同時也尋求藥地思想在禪學史上的定位。藥地固喜談「三教歸《易》」，然亦不廢「十八空」¹⁵²，實學虛悟，不能偏廢。「氣貫兩間之虛者實者，而貫直生之人獨靈」¹⁵³，方以智熔鑄各種知識體系的目的仍在於陶冶理想的人格。尤其不能忘記的是：儘管大地充滿刀兵、水火，即使我們曾寄託身命的山水已然殘破崩解。畢竟還有，浸滿磨難時猶然淬勵奮發的勇氣，與對於理想永不退轉的堅持。

¹⁵² 方以智著，龐樸注釋：〈容遁〉，《東西均注釋》，頁 243

¹⁵³ 方以智著，龐樸注釋：〈所以〉，頁 220。

藥地愚者禪學思想蠡探

——從「眾藝五明」到「俱鎔一味」

廖肇亨

方以智(1611-1671)，出家後號藥地愚者，嗣法曹洞宗覺浪道盛(1592-1659)。其學浩瀚淵博，網羅萬有，熔鑄多端，自成一格，拒斥將思想實體化。所有的知識來源對於方以智而言，都是值得學習、效法，乃至於運用的藥材，在獨到的智慧調和之下，綻放出新的輝光與效能。因此對方以智而言，不論儒者、高僧、科學家、考證學者、理學家都不足以盡其底蘊。

方以智的思想發展雖因生命歷程而各自有不同階段的特色，但其禪學思想仍有相當程度的一致性。方以智將禪學定位為佛學流亞，然而當時以密雲圓悟為首的臨濟宗門卻以不學為高，視經典文字如寇讎，藥地以為欲轉此流弊，必須重視經典的研修，於是《華嚴》之學遂成為最好的指南。《華嚴》是方以智溝通禪、教的絕佳橋樑，同時也是其支持禪林外學的理论基礎之一，並由此向文字禪靠近。在方以智來看，禪並沒有實體的內涵，只是一種引發機緣與熔鑄才學的觸媒。其具體內涵幾乎全為《華嚴》所涵攝，這也說明了《華嚴》教學在當時佛教界與思想界的重要性。

本文將方以智思想中華嚴禪的源流加以辨析，並隨時與當時叢林論學風尚相參照，考察其與方以智靈明圓融思想之間的交融互攝，嘗試說明方以智的思想版圖中除了其師覺浪道盛以外，也與當時叢林宗匠，若憨山德清、雪浪洪恩、紫柏真可、密雲圓悟等人的思想與學說主張展開積極對話的姿態。一則辨析藥地之學術源流，一則見其「代明錯行」之思想實踐，同時也為藥地思想在禪學史上尋求一適當的定位。

關鍵詞：方以智 《華嚴》 《東西均》 明代佛教

Exploring the Chan Thinking of Yaodi Yuzhe—From “The Five Lights of the Arts” to “Complete Fusion in a Single Taste”

LIAO Chao-heng

Fang Yizhi (1611-1671, named Yaodi Yuzhe after his renunciation of mundane life), was a disciple of Chan Master Juelang Daosheng (1592-1659). Fang had a vast range of learning, and he contributed his own keen insights into many fields. He did not reify thought, and held that every source of knowledge should be a therapeutic method for study, emulation and practice; with composition and arrangement through his unique wisdom, new inspirations and effects could be produced. For this reason, labels such as “Confucian,” “Buddhist,” “monk,” “scientist,” “textual scholar,” or “Neo-Confucian” are insufficient to convey the depths of his scholarship.

Although Fang’s thoughts underwent different phases of development through the stages of his life, his thought about Chan was rather consistent. Departing from the Linji school, headed by Master Miyun Yuanwu, which considered the unlearned as superior to the learned and treated classics and doctrines as enemies, Fang held that since Chan study is derived from Buddhist study, study on classics is to be emphasized. To change the prevailing views, he chose *Huayan* teachings as the most appropriate approach. For Yaodi, the philosophy of *Huayan* was the best connection between Chan and doctrinal approaches, and was also a theoretical base for him to support non-Buddhist studies, and bring them closer to a Chan that uses words. In his view, Chan is without substantial content; it is nothing but a medium to trigger and synthesize a learner’s talents and knowledge. The specific substance of Chan is almost completely contained by *Huayan* study, which indicates the significance of the study of *Huayan* to Buddhism and the field of philosophy at that time.

This essay argues that Fang Yizhi’s Avatamsaka Zen (Huayan Chan) philosophy is not solely derived from his Master Juelang Daosheng, but rather nourished by the prevalent forest monastic traditions through active dialogue with its Masters such as Hanshan Deqing, Xuelang Hongen, Zibo Zhenke, Miyun Yuanwu, etc. Through an analysis of the sources of Fang’s philosophy, this essay seeks to find a suitable place for him in the history of Zen Buddhism.

Keywords: Fang Yizhi *Huayan* *Dong Xi Jun* Ming Buddhism

徵引書目

- 大奇：《觀濤奇禪師語錄》，收入《嘉興藏》第36冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- ____：大然編撰，施閏章補輯，段曉華、宋三平校注：《青原志略》，南昌：江西人民出版社，1998年。
- 方以智：《東西均》，北京：中華書局，1962年。
- ____：《藥地炮莊》，臺北：廣文書局，1975年。
- ____：《青原愚者智禪師語錄》，收入《嘉興藏》第34冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- ____：〈傳心堂約述〉，收入大然編撰，施閏章補輯，段曉華、宋三平校注：《青原志略》，南昌：江西人民出版社，1998年。
- ____著，龐樸注釋：《東西均注釋》，北京：中華書局，2001年。
- 木村清孝著，李惠英譯：《中國華嚴思想史》，臺北：東大圖書公司，1996年。
- 王夫之：《南窗漫記》，《船山全書》第15冊，長沙：嶽麓書社，1995年。
- 王守仁著，吳光等編校：《傳習錄》，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 弘儲編：《三峰和尚年譜》，收入《嘉興藏》第34冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- 見一：《漢月法藏之禪法研究》，臺北：法鼓文化公司，2000年。
- 法藏：《廣錄》，《三峰藏和尚語錄》，收入《嘉興藏》第34冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- 金聖嘆：《魚庭聞貫》，《金聖嘆全集》第4冊，臺北：長安出版社，1986年。
- 姜一涵：《石濤畫語錄研究》，臺北：蕙風堂筆墨公司出版部，2004年。
- 紀蔭編：《宗統編年》，收入《卍續藏經》第147冊，臺北：新文豐出版公司，1994年。
- 迦葉摩騰、竺法蘭共譯：《四十二章經》，收入《大正藏》第17冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 唐元竑：《天童密雲禪師年譜》，見圓悟：《密雲禪師語錄》，收入《嘉興藏》第10冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- 眞可：《紫柏老人集》，收入《嘉興藏》第22冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- 荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教》，臺北：聯經出版事業公司，2006年。
- ____譯注：《佛教與儒教》，臺北：聯經出版事業公司，2008年。
- 連瑞枝：〈漢月法藏(1573-1635)與晚明三峯宗派的建立〉，《中華佛學學報》第9期，1996年7月，頁167-208。
- 智顛：《妙法蓮華經玄義》，收入《大正藏》第33冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 程顥、程頤：《河南程氏遺書》，《二程集》，北京：中華書局，2004年。
- 開濟：《華嚴禪——大慧宗杲的思想特色》，臺北：文津出版社，1996年。
- 黃宗羲：《明儒學案》，《黃宗羲全集》第7冊，杭州：浙江古籍出版社，2005年。
- 圓悟：《天童直說》，崇禎年間刊本。
- 道原：《景德傳燈錄》，收入《大正藏》第51冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。

- 道盛：《天界覺浪盛禪師嘉禾語錄》，收入《嘉興藏》第34冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- ____：《杖門隨集》，《天界覺浪盛禪師全錄》，收入《嘉興藏》第34冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- ____：《天界覺浪盛禪師全錄》，收入《嘉興藏》第34冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- 道濟：《苦瓜和尚畫語錄·一畫章第一》，收入俞劍華編：《中國畫論類編》，北京：中國古典藝術出版社，1957年。
- 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，收入《大正藏》第10冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 廖肇亨：〈以忠孝作佛事：明末清初佛門節義觀論析〉，中央研究院中國文哲研究所「明清文學思想中情、理、欲國際學術研討會」發表之論文，2007年11月21-23日。
- ____：〈藥地生死觀論析——以《東西均》與《藥地炮莊》為討論中心〉，收入鍾彩鈞、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年。
- ____：《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，臺北：允晨文化實業公司，2008年。
- 德清：《憨山老人夢遊集》，收入《嘉興藏》第22冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- 慧海：《頓悟入道要門論》，收入《嘉興藏》第23冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- 澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，收入《大正藏》第35冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 錢謙益：《列朝詩集小傳》，臺北：世界書局，1985年。
- ____撰，錢曾箋注，錢仲聯標校：《牧齋初學集》，上海：上海古籍出版社，1985年。
- 靜、筠二禪師編撰，孫昌武、衣川賢次、西口芳男點校：《祖堂集》，北京：中華書局，2007年。
- 謝仁真：〈方以智思想中「不落有無」與境界超越的問題〉，收入《華梵大學第五屆儒佛會通學術研討會論文集》，臺北：華梵大學哲學系，2001年。
- 羅熾：《方以智評傳》，南京：南京大學出版社，1998年。
- 長谷部幽蹊：〈華嚴學の晩景〉，收入鎌田茂雄博士古稀記念會編：《華嚴學論集》，東京：大藏出版社，1997年。
- 荒木見悟：〈明末における儒佛調和論の性格〉，《明代思想研究》，東京：創文社，1985年。
- ____：《明末宗教思想研究》，東京：創文社，1979年。
- ____：《憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい》，東京：研文出版，2000年。
- ____：〈覺浪道盛研究序說〉，《集刊東洋學》第35期，仙台：中國文史哲研究會，1976年5月，頁83-104。
- 野口善敬：〈明末の佛教居士の黃端伯を巡って〉，《哲學年報》，福岡：九州大學哲學研究會，1984年，頁113-118。