

藥地愚者與明季禪學的精神丕變

鄧盛濤*

新加坡國立大學中文系

摘要

藥地愚者大師（AD.1611-1671），出家前名方以智，字密之，長期以來被指認為明代考證與博物學的先導；或者被看成是中國近代科學的先行者；近來，又被認為是明末清初三教會通的重要人物。但藥地作為明季曹洞宗壽昌系高僧的生涯及其禪學思想卻沒有獲得足夠的關注與討論。本文從探討藥地「行動取向」入手，希望以此重新還原藥地由忠臣孝子到披緇為僧，進而入主青原山復興曹洞宗一脈，最後臨難捨身，於惶恐灘乘無諍三昧而去的心路歷程。同時根據新近整理出版的《冬灰錄》、《青原愚者智禪師語錄》，並結合其他涉及藥地禪學思想的重要文獻，如《東西均注釋》、《青原志略》、《藥地炮莊》、《易餘》等，探討藥地的「本分禪」觀及其對晚明「狂禪」的反思，明季

* 本名：鄧勝濤。

禪教一致的潮流下，藥地的「文字禪」觀和明季華梵交宣背景下藥地的「儒佛會通」思想，並以此說明作為曹洞宗壽昌系禪僧的藥地愚者，在明季禪學精神丕變中的獨特地位。



關鍵詞：藥地愚者、《冬灰錄》、本分禪、文字禪、儒佛會通、明季禪學

***Yaodi Yuzhe* and the Spiritual Transformation of *Ch'an* Buddhism in Late *Ming* Dynasty**

Sheng-tao Deng

Department of Chinese Studies, National University of Singapore

Abstract

Yaodi Yuzhe (AD.1611-1671, named *Fang Yizhi* before his renunciation of mundane life) has long been known as the pioneer of textual research and natural history in *Ming* Dynasty; or has been considered to be the forerunner of Chinese modern science. Recently, *Yaodi* has also been considered to be the significant figure of advocating the syncretization of Confucianism, Buddhism and Taoism in the late *Ming* Dynasty. However, the status of *Yaodi's* being the eminent monk of *Caodong* School in late *Ming* and his thoughts of *Ch'an* Buddhism have not yet been fully discussed.

This article starts with discussing the “Action Orientation” of *Yaodi* and hopes to investigate the inner mind journey of *Yaodi*. From

being the filial piety and the loyal ministers to *Ch'an* monk, he then enters the *Qingyuan* Mountains to rejuvenate the *Cao Dong Zong*, and finally he passed away with *Samadhi* in *Huangkong Tan*.

Meanwhile, based on newly published *Dong Hui Lu* and *Qingyuan Yuzhe Zhi Chanshi Yulu*, and making use of other important original materials concerning the *Ch'an* Buddhism thought of *Yaodi*, such as *Dong Xi Jun*, *Qingyuan Zhilue*, *Yaodi Paozhuang* and *Yi Yu*, this article explores the thought of *Yaodi's Benfen*, *Ch'an* and its introspection on "Crazy *Ch'an*" in late *Ming* dynasty, the thought of *Yaodi's* literal *Ch'an* under the popular trend of consistency of *Ch'an* and Teaching in late *Ming* dynasty, *Yaodi's* syncretization of Confucianism, and Buddhism thought under the background of communion of China and Indian thought. Through the above exploration and analysis, this article emphasizes *Yaodi's* unique status in the spiritual transformation of *Ch'an* Buddhism in late *Ming* dynasty.

Keywords: *Yaodi Yuzhe*, *Dong Hui Lu*, *Benfen Ch'an*, Literal *Ch'an*, Syncretization of Confucianism and Buddhism, Late *Ming Ch'an* Buddhism

一、引言

中國佛教經歷了唐宋的興盛，迄元明以來，則日漸衰微。¹至晚明時期，佛法式微、叢林惡化的程度幾乎達至無以復加的地步。晚明佛教的衰頹境況，促使佛門中人全面反省佛教傳統，而尤以對晚唐以來席捲中土的禪宗傳統的反思為最。

萬曆年間，四大高僧——雲棲祿宏、紫柏真可、憨山德清、藕益智旭，在幾十年的時間裡相繼出現，使得晚明叢林為之一振。除此之外，佛教各宗派都湧現出不少有力人物。如雪浪洪恩盛弘《華嚴》於吳中，無明慧經弘傳曹洞於壽昌，密雲圓悟弘揚臨濟於天童。對於明末之佛教，聖嚴法師曾這樣評述到：

明末佛教，在中國近代佛教思想史上，有其重要的地位，上承宋元，下啟清民，由宗派分張，而匯為全面的統一，不僅對教內主張「性相融會」、「教禪合一」以及禪淨律密的不可分割，也對教外的儒道二教，採取融通的疏導態度。諸家所傳佛教本出同源，漸漸流佈而開出大小、性相、顯密、禪淨、宗教的局面。到了明末的諸大師，都有敞開胸襟，容受一切佛法，等視各宗各派的偉大心量，姑不論性相能否融會，顯密是否一源，臺賢可否合流，儒釋道三教宜否同解，而時代潮流之要求彼此容忍，相互尊重，乃是事實。是故明末諸大師在這一方面的

¹ 如忽滑谷快天在其所著之《中國禪學思想史》裡將元明以降，認為是禪道衰落時代。見氏著，朱謙之譯，《中國禪學思想史》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁659。

努力，確有先驅思想的功勞。²

而藥地愚者就身處明末這個時代，其佛學或禪學思想自然就與這個時代有著臍腹相連的關係。

在以往的研究中，藥地或者作為明代考證與博物學的先導而得到指認；或者被看成中國近代科學的先行者；近來，又被認為是明末清初《莊》《易》同流、三教會通的重要人物。但其作為曹洞宗壽昌系之高僧的生涯及其禪學思想卻沒有獲得應有的重視。³當然，藥地的禪學思想，也並非純佛學的問題，而是涉及到藥地個人的性情、家族的氛圍、生平的交往，明末清初政治、社會格局的遷變以及明季三教會通之潮流等。如將藥地的禪學思想孤立看待，其意義不大；反之，若抽離禪學思想，則藥地思想的整全性勢必又將會受到影響。

因此，本文從探討藥地「行動取向」入手，希望以此重新還原藥地由忠臣孝子到披緇為僧，並入主青原山復興曹洞宗一脈的歷程；以及梳理藥地對晚明狂禪之批評及其「本分禪」、「文字禪」與儒佛會通之思想，試圖以此凸顯作為曹洞宗壽昌系禪僧的藥地愚者，在明季禪學精神丕變中的獨特地位。

二、藥地愚者與佛教的因緣

² 釋聖嚴，《明末佛教研究》〈自序〉（台北：東初出版社，1987年），頁2。

³ 筆者淺見所及，專題以藥地佛學或禪學思想的研究論文不多。主要有廖肇亨的《藥地愚者禪學思想蠡探》（《中國文哲研究集刊》第33期，2008），鄧克銘的《方以智禪學思想》（《漢學研究》第27卷第2期，2009）。兩位先生的文章都曾給予筆者啟發，然本文的著力點與兩位作者之文亦有所不同，讀者可同時參看兩位先生之文。

有關藥地的生平事跡，已有不少學者進行過研究。如張永堂的《方以智的生平與思想》、侯外廬的《方以智的生平與學術貢獻》、任道斌的《方以智年譜》⁴等。但是緊扣藥地披緇為僧的歷程與藥地禪學思想的形成過程這一問題，在研究側重點上當有所區別。筆者關注的焦點，在於究竟是何種原因使得藥地披緇出家，並希望再現藥地由早年的孝子忠臣到晚年的曹洞高僧——由儒入佛的心路歷程。

(一) 家族氛圍與個人性情

萬曆39年（AD.1611），藥地愚者——方以智出生在安徽桐城的一個仕宦家庭。其曾祖父方學漸，字達卿，為鄉貢士，精醫學，志洛閩之道，融貫諸家，闡明性學，自成一格；處世以孝友為本，講學自勵，著書數十萬言，世稱明善先生。黃宗羲曾評其學脈言：「先生受學於張甌山、耿楚侗，在泰州一脈，別出一機軸矣。」⁵方學漸力挽王幾獨重「無善無惡心之體」而流於空虛之弊，在心性論上主張「性善」，在工夫論上主張「崇實」，在治學路徑上主張「藏陸於朱」，奠定了桐城方氏在理學論述上的三個基本原則。⁶而此三項原則可以說亦奠定了藥地整個治學之精神，即使是在其披緇之後，亦深刻影響其禪學的精神氣象。

⁴ 本文中對於藥地生平的記述多據任道斌，《方以智年譜》（安徽：安徽教育出版社，1983年）；另酌情參考周鋒利，《方以智三教會通思想研究》〈方以智的生平與思想〉（新北市：花木蘭出版社，2008年）。限於行文，不一一注出，特此說明。

⁵ 黃宗羲，《明儒學案》，〈明經方本庵先生學漸〉（北京：中華書局，2008年），卷35，頁838。

⁶ 張永堂，《方以智》（台北：台灣商務印書館，1987年），頁41-47。

藥地祖父方大鎮，字君靜，曾任萬曆朝大理寺左少卿，與高攀龍、顧憲成、鄒元標、馮從吾講學首善書院，淵源其尊人明善先生之旨，於《易》、《詩》、《禮》皆有著述，人稱文孝先生。其父方孔炤，字潛夫，萬曆進士。通醫學、地理、軍事，作文以見心明道、經世致用為旨。明亡不仕，歸隱桐城，習《易》、《春秋》，闡發先祖《易》論，折衷諸家，人稱貞述先生。

由藥地的家學淵源可知，其祖上三代深受經學傳統以及宋明儒學的熏染，所以很自然地將儒學作為家學傳承的正脈；也因此我們便不難理解其曾祖方學漸會訂下「子孫不得事苾芻」⁷的家規。所以桐城方氏皆以忠孝傳家，後世子孫無敢違背。比如藥地的妹妹方子耀於其遺命中猶諄諄告誡子孫「薄斂、遵家禮、勿作佛事」，謂此「吾曾祖明善先生之訓，五世未之有改，不可以俗故，致吾違背。」⁸方氏一門篤守家訓之嚴謹，由此可見一斑。這種經世致用的儒學傳統直接影響了藥地早年的以博物考證之學為主的學術譜系以及其作為孝子忠臣的人生軌跡；也因此，當明清鼎革之際，藥地面對清將逼降，考慮保全性命而披緇出家時，內心還是面臨著極大的掙扎。

然而，從藥地曾祖父「子孫不得事苾芻」家規中，我們從側面也可以感受到晚明這個時代，佛教對於中國普通民眾深刻而且廣泛的影響，否則作為陽明學派的方學漸也沒有必要如此深辨儒釋之別。所以，儘管以儒學作為主要傳承，方氏家族自然也無法完全隔絕於佛教之外。比如藥地的外祖父吳應賓，號

⁷ 方以智，《象環寤記》（北京：九州出版社，2015年），頁20。

⁸ 馬其昶，《桐城耆舊傳·孫恭人傳》，轉引自周鋒利2008，頁27。

觀我，就深於佛理，「受戒蓮池，聞法五乳」，⁹「昔年博山和尚廬墓過桐，先外祖吳觀我公於一喝下，忽脫桶底」；¹⁰並且曾師事三教先生林兆恩，倡三教會通。而藥地的母親也皈依博山元來大師，秉受蓮池戒，承繼其父親吳觀我的佛教淵源。可以說，藥地的外祖父吳觀我在藥地年幼的生活中播下了佛教的種子。

少年時代的藥地「讀我祖廷尉公書，四體肅然。外祖吳觀我公諱精於西乾，與廷尉公辯證二十年。然小子未曾深入其藏，未敢剖也。門庭各別，入主出奴，惟心則本同耳。」¹¹從中，我們可以看到儘管外祖父吳觀我給年幼的藥地打開了一扇了解佛學的窗口，但是早年的藥地與佛學之間似乎不太有共鳴，所以也就沒有深入經藏進行研尋；從「讀我祖廷尉公書，四體肅然」之中我們可以看出，早年藥地反而是對其先祖廷尉公的儒書有體認，所以他「讀吾祖所刻《陽明錄纂》，語皆切近」。¹²從中我們亦不難推測出，認為儒佛「門庭各別，入主出奴」的藥地是站在儒家的立場，而他在流離嶺南時曾自述其早年為學經歷及平生志向，更將其早年的儒學的立場做了比較明晰的說明：

總角之時，祖父之訓，誦閱經史，不咕嗶制舉義。
年十五，十三經略能背諷，班史之書，略能粗舉。
長益博覽百家，然性好為詩歌。悼挽鐘譚，追復騷雅，殊自任也。弱冠慕子長出遊，遊見天下人如是

⁹ 方以智，《冬灰錄》，〈金谷葬吳觀我太史公致香語〉（北京：華夏出版社，2014年），頁32。「受戒蓮池」指明末四大師之一的雲棲株宏，「聞法五乳」指禪宗五門。

¹⁰ 方以智，《冬灰錄》，〈亦莽中千師設茶筵請示〉，頁90。指吳觀我於博山原來和尚一喝之下頓悟。

¹¹ 方以智，《膝寓信筆》。轉引自周鋒利2008，頁21。

¹² 方以智，《膝寓信筆》。轉引自周鋒利2008，頁21。

而已，遂益狂放，自行至性而不踰大閒。以為從此以往，以五年畢詩賦之壇占，以十年建事功於朝，再以十五年窮經論史，考究古今。年五十，則專心學《易》。少所受王虛舟先生河洛象數，當推明之，以終天年，人生足矣。¹³

從上引文我們清晰可見，藥地早年是以中華古典學術傳統的經史子集四部之學為其主要的學習目標。儒家的經世之志在他的性格之中很明顯占主導地位；而文中所言的「遂益狂放，自行至性而不踰大閒」是藥地早年性格又一層面的寫照，而這一層狂妄的性格，在《孫武功集序》的一段話中，表現得淋漓盡致。其言：

余往與農父、克咸處澤園，好悲歌，蓋數年所，無不得歌至夜半也。農父長余，克咸少余，皆同少年，所志同，言之又同，往往酒酣，夜入深山，或歌市中，旁若無人。人人以我等狂生，我等亦相謂天下狂生也。¹⁴

而這一層「狂則進取」的性格始終影響著藥地早年的行動取向。所以當崇禎7年（AD.1634），桐城民變，被迫移居金陵的藥地「盛年多才負氣，又當亂世，不能為人主建一奇，立一策，故不禁言之頽激而恢蕩也」。¹⁵ 又為當日秦淮流風所被，常與復社諸公子盤桓於風月場中。然即便如此，此時的藥地也並

¹³ 方以智，《浮山文集前編》卷8，〈又寄爾公書〉（《清代詩文集彙編》第35冊，上海：上海古籍出版社，2010），頁553。

¹⁴ 方以智，《浮山文集前編》卷2，〈孫武功集序〉，頁430。

¹⁵ 陳子龍，〈答方密之〉，《安雅堂稿》，（《續修四庫全書》編纂委員會編，《續修四庫全書》第1388冊，上海：上海古籍出版社，2002），卷17，頁191-192。

非像市井之小人一樣無忌憚地下墮，在他靈魂深處始終有一種天生的更為本源的善秉在提著，使他不至於跌得過深而完全斫喪掉先天之元氣。同時，外在的因緣也時而在提攜著藥地，他的伯姑方孟氏自山左寄書規勸：「吾侄讀書，講求實學，何徒苦吟痛飲耶？天分無限，正當塵務經心。」¹⁶

這些內在與外在的因緣，都讓流寓金陵的藥地沒有廢學，而好學也可以說是貫穿藥地生命的始終。所以也是在金陵的這段時間，其《通雅》已經大致成書，《物理小識》也已經開始撰寫，藥地自謂「以考究之事沉潛其飛揚跋扈之氣」，¹⁷其崇實的學風由此逐步確立。同時，他也積極參與黨社活動，「與陳臥子（子龍），吳次尾（應箕），侯朝宗（方域）諸公揭武東林，主盟復社」評議朝政，切磋學問，名列「明季四公子」之一。¹⁸在金陵時，藥地也曾在南京聽陳丹衷講禪，其《流寓草》卷六〈聽陳旻昭談禪賦詩贈〉詩中有「莫道講經人不信，西來今日亦談兵」之句，可見身處明末的危急時局下的藥地憂心國事，於禪學未能全心投入進行參究。¹⁹

（二）由「忠臣孝子」到「披緇出家」

¹⁶ 方以智，〈膝寓信筆〉。轉引自周鋒利2008，頁21。

¹⁷ 方以智，〈膝寓信筆〉。轉引自周鋒利2008，頁22。

¹⁸ 參見周鋒利2008，頁22。

¹⁹ 儘管早年的藥地對佛學未曾報以十足的傾心，但是對其還是有若隱若現的影響，而這不能完全因其早年經世取向而忽視的。藥地早年也喜寄情山水，訪仙問道。比如藥地曾訪自扁（字道開，號闔庵），趙均（字靈均）等隱者。登蘇州靈岩、太平諸山。而這些經歷亦表明，在藥地靈魂的極深處，對於佛道是有共鳴的；然而早年的藥地內心未必明覺，但其於不自覺之間，亦不乏內在本真的流露。

崇禎13年(AD.1640)春，藥地會試京師，得中二甲進士，後授翰林院檢討。而在此之前，其父方孔炤卻因撫楚失利，遭陷逮下詔獄。藥地扶闕訟冤，請代父罪，不被獲准。父冤不得申，藥地食不肉、衣不帛，卻宴飲聲歌之樂，出入園扉省親不倦，並懷血書號泣朝門外，求百官代為上達，如是者一年八月。藥地精誠的孝行終於感動了崇禎帝，方孔炤遂於次年(AD.1641)秋免死得釋並重新起用，藥地也由此開始了他一生中短暫的仕宦生涯。基於對朝廷恩寵的感激和對國事危殆的憂心，藥地的經世之志在此時達到了最高峰。他積極建言獻策，上《請纓書》懇求從軍報國，後又被崇禎帝召對德政殿，力陳救國四策，深得上意，卻為時相所阻，未及施行而大廈已傾，他的經世之志化為泡影，其人生軌跡也完全地改變了。²⁰

甲申難作，藥地被農民軍所俘，備受拷掠，後乘隙逃脫，間關奔抵南京。不料弘光朝馬士英、阮大鍼交相亂政，閹黨阮大鍼挾其私怨，誣加藥地以「從逆」罪名，迫使他再次亡命南奔，由此開始了六年(AD.1645-1650)流離嶺南的艱難歲月。順治3年(AD.1646)10月，翟式耜等擁立桂王朱由榔即帝位於肇慶，改元永曆。藥地代詔，擢少詹，充經筵講官。時司禮太監王坤柄權，疑藥地為仇家劉勳所支使，遂廢經筵，以藥地為中允。藥地由是掛冠，自此不入班行。其後，永曆帝又屢次下詔，朝拜藥地為禮部尚書、東閣大學士，他連上十疏，堅辭不就。²¹

如果說，連遭清軍與權璫的雙重追索，對藥地來說僅為肉體上的折磨，那麼「降賊之誣」、「久當殉國」、「未獲死所」以

²⁰ 參見周鋒利2008，頁23。

²¹ 參見周鋒利2008，頁23。

及對於老親的擔心則成為此時藥地所經受的多重心神之累。此時的藥地開始稱自己為「愚道人」，之後此語頻出，更發出「吾生不如死」之嘆。其後，藥地無力終日逃亡、流離，遂棄家孤隱，變易姓名，再入夫夷山。後又跋涉至沅州，養病天雷山，與苗民雜處，結茅山中。清順治4年（AD.1647）冬，清兵入沅州。藥地輾轉於湖廣、黔、湘山區。一年三易姓名。舉事顛連，連遭劫難。後流離至武岡洞口，喘息養病，著書巖間。隨著八苦之交煎，業障逐漸地消散，藥地精神世界的圖景也開始在慢慢地發生變化，從他作於這一時期的《俟命論》中我們可以窺見一斑：

夫畏死者，人之常情，而害仁則名教所惡也。聖人峻其防，則曰：忠臣不事二君，有死無二。論其學，則曰修身俟之，所以立命。生寄也，死歸也，不動心而已。其保身之道，則曰既明且哲，守死善道，無道則隱，此與老氏身退，其指一也。²²

又：

可以見，可以隱，聖人之諭也；無何有之鄉，廣漠之野，以樗櫟全其天年，此老莊之指也。²³

從中可見，處在進退存亡之際的藥地對於孔孟「修身俟之，所以立命」、「既明且哲，守死善道，無道則隱」的教誡多了一層深透與明達；同樣，此時的藥地對於莊子亦逐漸接契，「無何有之鄉，廣漠之野，以樗櫟全其天年」折射出他內在的精神世界對於無竟之寓的嚮往。所以此時的藥地才會時時齋戒其身，洗

²² 方以智，《浮山文集前編》卷7，〈俟命論上〉，頁545。

²³ 方以智，《浮山文集前編》卷7，〈俟命論下〉，頁546。

心退藏。而這些，也成為藥地後來由儒入佛的精神準備。

清順治7年（AD.1650）是藥地從儒士跨入佛門的一個重大轉折點。這一年，清兵攻陷桂林，平樂等地相繼失陷。時藥地因送好友錢澄之南返得以暫避刀鋒，錢澄之記述了藥地被執而披緇的全部過程：

蓋曼公送予自昭江返，未及平樂，聞平樂已破。其家人被執；問公所在，則以予同往迴仙洞嚴伯玉家對。隨發二十餘騎往迴仙，而公亦適奔迴仙；騎縛伯玉，拷掠備至。公乃薙髮僧裝出，以免。伯玉遂至平樂見蛟麟，諭以降，不屈，脅之以刀、誘之以袍帽，皆不答。蛟麟乃延之上坐，禮之甚恭；因請出家，許之，故隨之至梧。²⁴

藥地自己也記述了從流離嶺南到披緇出家的歷程：

自甲申至庚寅，無可道人以猗玗洞之懸絲，流離嶺表，十召堅隱，不肯一日班行，為白髮也。轉側瑤洞，以鷄納為歸路。庚寅之間，棲一瓢於仙回山。不幸同隱有相識者，係累胥及被繫，而膠致之平樂。將軍奉默德那教，尤惡頭陀，露刃環之，視此衲之不畏死而異之，逼而誅之，終以自守，乃供養於梧州云蓋寺。²⁵

結合兩段文獻看來，在「轉側瑤洞」的時候，藥地內心似乎已經隱約預見到披緇為僧將很可能成為自己的後半生的歸

²⁴ 錢澄之，《所知錄》（安徽：黃山書社，2006年），卷四，頁127。

²⁵ 方以智，《浮山文集後編》，〈辛卯梧州自祭文〉，《清史資料》第6輯（北京：中華書局，1985年），頁3。

宿。也因此，藥地在鄉紳嚴伯玉被拷掠的時候，才會以薙髮僧裝出。當面對清將的「袍帽在左，白刃在右」的招降的時候，披緇出家已經成為藥地僅有的一條路。²⁶而藥地後來也剖白了自己選擇出家的心路歷程：

不肖少讀明善先生之訓，子孫不得事苾芻，然中丞公白髮在堂，眊為之枯，十年轉側苗侗，不敢一日班行，正以此故。知必不免，以祇支為避路，即為歸路。苟得所歸，正所以奉明善先生之訓也。家訓常提「善世、盡心、知命」六字，貴得其神，毋泥其跡。²⁷

儘管如此，出家的這條路對於藥地而言，也並非一個十全十美的歸宿。藥地名為「閣學」，雖然並未赴任，但他未能殉節盡忠而出家，終究難免予人口實。在藥地內心，也多有難為外人道的隱痛。也因此，藥地在晚年面對祖宗之靈做哀告的時候，心情還相當之複雜：「家有數千年之正學，而復不能侃侃木舌，且行異類，托之冥權，是又將誰告乎？不覺直敘，聲已復吞，惟大人在天之靈，式憑鑒之！」²⁸這無疑是潛藏於藥地內心深處隱微之情的發露。但是既然已經選擇這條路，那麼也只有將死路走成生路了。

(三) 閉關高座與杖人托孤

²⁶ 在死亡與事異姓之外，對於明遺民而言唯有託生佛門這一條路，因為當時清廷奉行懷柔政策，默許當時的士大夫出家以保全其性命。

²⁷ 方以智2015，頁20。苾芻即比丘，指出家僧人。祇支即覆腋衣，指僧服。

²⁸ 方以智，《浮山文集後編》，〈靈前告哀文〉，頁27。

在清廷懷柔政策的默許下，藥地在梧州度過了近兩年（AD.1651-1652）禮佛誦經的歲月。²⁹ 錢澄之有詩略記當日的情形：「五更起坐自溫經，還似書聲靜夜聽。梵唱自矜能彷彿，老僧本色是優伶。」³⁰ 順治8年（AD.1651），此時的藥地貧病交加，困於梧州冰井寺，於寺中建成「冰舍」，寓居其中。藥地於冰舍誦經，周圍曾出現猛虎來聽經，然藥地安坐冰井而不動。順治9年（AD.1652），施閩章（AD.1618-1683）奉使粵西，與藥地訂交於雲蓋寺。七月，經時任蒼梧兵憲的同鄉彭廣具文出保，藥地得脫雲蓋寺，隨施閩章北返。秋七月，謁曲江南華寺，度梅嶺。又越泰和，謁青原山。時藥地雖左目有疾，惡病纏身，然歸鄉之心似箭。九月初上廬山，與施閩章同遊數日。後送別施愚山，獨自一人以比丘身遍歷廬山，行頭陀法，並訪友人柴庵和尚熊開元於山中。熊開元也因此記載藥地行頭陀法的情景：「壬辰，避人臣之極地，以比丘身訪予匡廬。肩大布衲，遊行即以為臥具，別無鞋袋鉢囊，亦復不求伴侶，日數十里無畏無疲。」³¹ 藥地如此精進苦行，以寂滅之道為樂，以致柴庵和尚「覲面不相識，審視乃寤為故人，則又驚歎曰：『大丈夫現大人相若此，豈將相所能為？猶之謂世有不受像之鏡、不隨色之珠也，而不知其一無有乃能容眾有，百不緣乃能涉眾緣，初非遺棄世務，徒取聲聞人

²⁹ 清帥馬蛟麟因見密之堅貞不屈，遂器重之。二月，攜至梧州，許其出家為僧。藥地在梧州時，先困於冰井寺，五月至大雄寺，後至雲蓋寺，法名行遠，號無可。根據任道斌，《方以智年譜》1651年條目下的記載。

³⁰ 錢澄之，《藏山閣集·藏山閣詩存》卷13，〈失路吟（庚寅、辛卯）行路難〉（安徽：黃山書社，2004年），頁327，錢氏自注云：「愚道人既為僧，習梵唱，予笑其是劇中老僧臉也。」

³¹ 方以智，《青原愚者智禪師語錄》，〈熊開元序〉（北京：華夏出版社，2014年），頁277。

涅槃為樂也』。³²

其後，藥地與來迎的方中德、方中通二子於廬山五老峰相見，百感交集，涕淚縱橫。亦於此時，藥地慨然而呼：「今而後，儒之、釋之、老之，皆不任受也！皆不闕受也！」³³ 逃禪之初，儒、釋之別在藥地心中所形成的塊壘渙然消融，經歷百般磨難之後的藥地已然了達三教一以貫之，本不相礙。所以，藥地此時寫成《東西均注釋》，初步奠定了其晚年的三教會通的思想傾向。

直至暮冬藥地方離廬山而返桐城，順治10年（AD.1653）元旦，返抵桐城，省老父於白鹿山莊，三代始得團聚。之後，清廷官吏兩度勸藥地效力新朝，均遭堅拒。為表明心跡，藥地乃決意為僧，遂至天界寺禮高僧覺浪道盛為師³⁴，並受大法戒。³⁵ 圓具後，閉關高座寺竹關習禪。

³² 方以智2014，頁277。

³³ 方以智著，龐樸注釋，《東西均注釋》，〈神跡〉（北京：中華書局，2001年），頁160。

³⁴ 道盛，號覺浪，別號杖人，福建浦城人。先後求教於壽昌無明慧經禪師的兩大弟子博山無異元來與東苑晦臺元鏡，後得元鏡嘉許及慧經認可，遂擔荷壽昌衣鉢大法，為曹洞宗第二十八世。蔡振豐、魏千鈞、李忠達校注，《藥地炮莊校注》，台北市：國立臺灣大學出版，2017年，頁1。

³⁵ 錢澄之對藥地為何禮覺浪道盛為師有詳細的說明：「初吾鄉方密之自嶺外雜染還里，皖開府李中丞召問：『信已出家耶？』方曰：『信矣！』曰：『若信，吾指汝一師。』問為誰？曰：『覺浪和尚也。』吾嘗到太平察獄，親至獄中，和尚趺坐佛前不起，獄囚皆合掌誦佛號，聲徹圍扉，滿獄栴檀香，即地獄天堂矣既減死，予復入獄驗之，問曰：『和尚旨下矣！請出獄。』皆疑出即正法也，和尚顏色不動曰：『好。』曳杖便走，隨予至獄門。予笑曰：『和尚大喜，旨下放免汝矣！』和尚曰：『放也好。』顏色如故。其初無懼容，其後無懼色，是真和尚也，固當師。密之聞言，即至天界禮杖人為師，今所稱青原智禪師是也。」錢澄之，《田間文集》卷23，〈住壽昌觀濤禪師塔銘〉（安徽：黃山書社，1998年），頁259-260。

而藥地在竹關對侍子方中德回顧了這一段的歷程：

匡廬歸省見逼，遂以熅火為鐵門，痛錐濺血，於轟雷閃電中過身，此蓋日日在刀頭感天地之鉗錘也。忽然嚼破黃葉，重歷千差，乃嘆巧於鍛煉。³⁶

「熅火」典出《漢書·蘇武傳》，蘇武引刀自裁，匈奴敬其節義，將其置於悶火之上，導引淤血，以全其命。此處當借喻對於清廷的懷柔勸降，自己亦與蘇武一樣，堅守氣節；「鐵門」當指藥地閉關南京高座寺之事。「黃葉」為佛家所謂錯將黃葉認作黃金的「黃葉止啼」之喻，故「嚼破黃葉」乃指頓悟破執。³⁷屢經生死考驗之後，閉關習禪中的藥地突然如「嚼破黃葉」一般，全然勘破生死之猶疑。藥地作於此時的詩亦言「五歷鑊湯淬百次，揮截萬里到桑梓。……涅槃堂中彈一指，指端吼出五獅子。須彌山在左右趾，毫髮不動有如此」³⁸，也說明了屢經生死患難的藥地在閉關習禪之中，對於禪境曾有甚深的體證。而施閏章在《無可大師六十序》中所言也從側面印證了藥地於閉關高座寺習禪的時期當有一徹悟：

去而學佛，始自粵西。遭亂棄官，白刃交頸，有託而逃者也。後歸事天界浪公，閉關高座數年，剝心濯骨，渙然冰釋於性命之旨。嘆曰：「吾不罹九死，幾負一生」，古之聞道者，或以惡疾，或以患難，類

³⁶ 方孔炤，方以智，〈方中德跋〉，《周易時論合編》，《續修四庫全書》編纂委員會編，《續修四庫全書》第15冊，頁8。

³⁷ 此疏釋參周鋒利2008，頁29。

³⁸ 方以智，《浮山後集》卷4，〈建初集·涅槃矢〉。轉引自任道斌1983，頁183。

如此也！³⁹

藥地能「剗心濯骨，渙然冰釋於性命之旨」自然與其飽受患難有關，然也離不開其師覺浪道盛的影響與啟發；而覺浪道盛亦將藥地視為託付衣鉢，發揚曹洞宗旨的傳人。所以，順治10年（AD.1653）冬，當覺浪道盛禪師將赴武夷、博山為先師掃塔，行前作《破籃莖草頌》，頌序云：

予今年倚杖天界，無可智公從生死危難中來皈命于予，受大法戒，乃掩關高座，深求少林服毒得髓之宗，披吾參同燈熱之旨。喜其能隱忍堅利，真足大吾好山之脈。予時歸博山武夷，掃二先師之塔，特潛為別。予因囑之曰：聖人無夢不能神，大海無波不生寶。使聖凡無怨艾之毒，則皆無出身之機也。子當以大法自命，痛此懸絲。寧不自憤乎？智曰：「不肖何人？且在鬼門關上賣破藍耳。」予笑曰：「此非吾家毒草能出入乎？正好打殺死蛇吞活龍，以大闢提行無間行，作常不輕起吾三墮之密，不負此一蒿劄乎？」⁴⁰

「破籃莖草」或用文殊與善財採藥的寓言。文殊拈一莖草，謂此能殺人，能活人，覺浪道盛以此「能殺能活」喻曹洞宗旨；而藥地於閉關期間，於覺浪道盛處深求達摩「服毒得髓」之宗，對曹洞之《參同》、禪家之《燈錄》亦手不停披。覺浪道盛認為藥地的隱忍堅利恰好適合光大曹洞之脈，所以他希望藥地

³⁹ 施愚山，〈無可大師六十序〉，收入余英時，《方以智晚節考》，〈重要參考資料選輯〉（台北：允晨文化公司，1986年），頁307。

⁴⁰ 覺浪道盛，《天界覺浪禪師全錄》卷12，《嘉興大藏經》冊34，第311號，頁662下19-28。

以「大闡提之愚」行無間斷之行，以「常不輕之菩提道」來挽救曹洞之宗風。

其後在雲遊中，覺浪道盛又為作《莊子提正》，標註評點《莊子》寄付藥地，後藥地因之成《藥地炮莊》。而覺浪道盛師徒之所以對於《莊子》情有獨鐘，在於覺浪道盛與藥地心中，莊子不僅為儒宗之別傳——孔子所托之孤，而且亦為佛所現之外道身，以激揚而曉後世。因此，藥地才會「以大醫王之身，詳症用藥，橫身劍刃，申此兩噓；其救世之苦心，於此現也。」⁴¹ 康熙4年（AD.1665），當《藥地炮莊》已全部完稿並交付刻版之後，藥地在為覺浪道盛遺像上供時，焚《炮莊》稿於烹雪軒以祭先師，算是對先師竹關托孤的告慰。

(四) 入主青原到安化而逝

順治12年（AD.1655）秋，藥地的父親方孔炤病故，訃音傳至，在南京閉關已近三年之久的藥地，隨即破關奔喪，並依儒家之禮廬墓守孝三年。服喪期滿了之後，藥地並未返回南京，而是選擇在江西一帶遊歷，講學於四方名刹，廣結十方善緣。康熙3年（AD.1664）年冬，為了完成覺浪道盛振興曹洞宗風的未竟志業，藥地應吉安士人于藻、倪震等人之請，正式入主青原山淨居寺法席。在住持七祖道場這段時間，藥地一方面秉承覺浪道盛禪師「五宗並舉，三教並弘」的宗風，闡揚禪淨不二、儒佛雙選——「荊杏交參」⁴²、「鐘鐸妙叶」⁴³；另一方面又廣

⁴¹ 參方以智，《藥地炮莊箋釋·總論篇》（北京：華夏出版社，2013年），頁218。

⁴² 藥地駐錫青原時，七祖所插之荊枯而復枿。杏壇象徵著儒學。荊樹象徵著佛學。

交僧俗宦儒、遺民隱逸，然而其「所延接者，類皆清孤不屈之人士」⁴⁴。與此同時，大力興修佛堂，倡農禪並舉，遂使青原成為遠近聞名的禪宗道場。

而此時，藥地早年的狂躁之氣、中年的怨怒之氣，已經化為中正平和之氣，他在上堂開示、法語中對禪宗公案隨手拈來，禪學之功力已達至爐火純青之境，而其「一節一宣」、「一笑一喝」皆已「從心所欲不逾矩」。施閏章曾這樣形容主持青原時候的藥地：「汲汲與人開說，囊括百家，掀揭三乘，若風發泉湧，午夜不輟。士大夫過吉州者，鮮不問道青原；至則聞其言，未嘗不樂而忘返，茫乎喪其所恃也。」⁴⁵而焦榮亦言：「爾時，藥地大師駐錫，闡示宗教，遠近人士及緇俗等眾，譯斯旨趣，如大夢忽覺。旅客乍還，各證悟本來面目，興起讚歎。」⁴⁶而王辰更言：「禪儒互詆，世出世同病，藥地大醫，劑調惟均，使緇流安本來之衣鉢，書生奉中和之俎豆。實欲使處世膠柱者，知有

⁴³ 鐘代指佛家，而鐸代指儒家。從藥地駐錫青原時與其子方中通的一段對話，我們可以更具象地理解藥地晚年所倡荆杏交參、鐘鐸妙叶的良苦用心。師誕日，侍子中通請上堂。中通問：「檜樹即荊條，死路走成生路。祖關穿聖域，鐘聲敲出鐸聲。河圖五十五點，恰應地戶天門。如何是參天立地處？」師云：『揮空一斧，幾人知恩？』進云：『半生先天，半生後天，未免打作兩橛。』師云：『直下火爐，是奉是背？』進云：『尼山、鷲嶺已同時，誰能不辜負去。』師云：『絕壁奔雷，莫耳聲麼？』進云：『冬煉三時傳舊火，天留一磬擊新聲。』師云：『室內不知兒孫努力。』（方以智，《青原愚者智禪師語錄》卷一，頁284。）文中「檜樹」、「聖域」、「鐸聲」、「尼山」指儒學，「祖關」、「鐘聲」、「鷲嶺」指佛學。晚年的藥地希求會通儒佛，走出中華古典學術一嶄新之生路的心溢於言表。

⁴⁴ 王船山，《船山全書》第12冊，〈搔首問〉（湖南：嶽麓書社出版社，1996年），頁635。

⁴⁵ 施愚山，〈無可大師六十序〉，收入余英時1986，頁307。

⁴⁶ 方以智編，《青原志略》卷七，〈青原未了庵引〉（北京：華夏出版社，2012年），頁178。

超出之一門，而昏貪可醒。出世但空者，不昧秩序之法位，而莽蕩誰逞乎？」⁴⁷

康熙9年（AD.1670）冬，藥地以「老病」辭去青原住持，退處泰和陶庵靜養。康熙10年（AD.1671），粵難發，藥地被捕，在由廬陵押赴嶺南的途中，完節於萬安縣境之惶恐灘。《浮山志》記載其臨終情況如下：

辛亥，粵難作，師聞信自出曰：吾賒死幸過六十，更有何事不了？終日談笑，處之泰然。即之嶺南，臨行時，寄山足札云：「浮山一局，努力善守，致意吳氏諸護法。」十月初七至萬安縣，師問曰：「此什麼處？」眾答曰：「萬安。」師曰：「住。」命水沐浴，端坐，謂眾曰：「去罷！」眾茫然，請偈，師答曰：「平常。」言訖而逝。時大風忽作，江濤洶湧，竟日方息。⁴⁸

以上《浮山志》的這則記載，余英時先生認為「其意即在以隱語的方式保存密之自沉惶恐灘之真相也。問『此什麼處』，答以『萬安』，師曰『住』者，暗隱舟泊惶恐灘出於密之之自抉擇也。『沐浴』云云者，點出密之之死志已決而同舟者仍『茫然』不覺，且請偈更是『圓寂』之暗示也。『大風作，江濤洶湧』者，言密之於風浪大作之際乘人不備而投水也。以此故事與中通『波濤忽變作蓮花，五夜天歸水一涯。』及中履『惶恐灘頭風雨罷，相看俱在失吾親』之詩句互勘，可謂絲絲入扣，其間關鎖貫通之妙真有非語言文字所能盡者。……密之之死於萬安，

⁴⁷ 方以智編，《青原志略》，〈王辰序〉，頁7。

⁴⁸ 吳道新等纂，《浮山志》卷三（安徽：黃山書社，2007年），頁27。

實也；然故事中種種具體細節則皆虛也；『言訖而逝』云云，虛也，然其中隱藏密之投水之事，則又實也。」⁴⁹ 在生死的關頭，藥地極為平靜。可見藥地對生死已經了然於心，無有罣礙。佛家以往生極樂淨土者棲托於蓮花臺，「波濤忽變作蓮花，五夜天歸水一涯。」暗示藥地逐波而逝，佛化波濤作蓮花，前來接引。⁵⁰

藥地逝世後，「議定爪髮付法嗣，肉身歸血子，此儒釋兩盡之道」⁵¹，儒釋兩盡可以說是藥地晚年所致思方向的真實寫照。二十年的緇衣生涯，在「世出世間」掙扎與堅持，「甘人所不能堪之苦，忍人所不能忍之行」。⁵² 所以與藥地聲氣相通的法弟石濂大汕才會這樣追悼道：「出家乃大丈夫事，非將相所能為。蓋大丈夫深植忠孝，而能渾融血性，究竟成佛，此所以將相所不能為也。……藥地法兄，夙培血性如金剛，故能入此危險火宅，抱羗蜂身，援石門筆，示種種事，說種種法，賣肝剖心，孰酬其價？惜乎辛亥秋，入風波中，乘無爭三昧，翛然脫去。」⁵³ 藥地

⁴⁹ 余英時1986，頁221-222。藥地之死為一大公案。有學者認為藥地是「疽發背死」，而余英時先生認為藥地是自沉惶恐灘。爭議固難消泯，但筆者讀罷余英時先生《方以智晚節考》之相關分析，傾向於藥地死於自沉惶恐灘。關於藥地之死的種種細節，具體請參看余英時《方以智晚節考》之考證與論說。

⁵⁰ 見余英時1986，頁202。

⁵¹ 方中通，《陪詩》卷四，〈惶恐集·先大人歸窆浮山，遵命也〉：「末世尚能留爪髮，名山猶許葬衣冠」，自注云：「議定爪髮付法嗣，肉身歸血子，此儒釋兩盡之道。青原建衣鉢塔，邵村叔題為留青二字。首山、華嚴俱是爪髮塔。」轉引自余英時1986，頁335〈附錄〉。

⁵² 方中通，《陪詩》卷四，〈惶恐集·哀述〉，轉引自余英時1986，頁328。

⁵³ 大汕，《離六堂集》卷二，〈挽藥地和上〉，《清代詩文集彙編》編纂委員會編，第130冊（上海：上海古籍出版社，2010年），頁34-35。大汕的挽藥地道「乾坤終日變，變盡人心隨。世路既奇險，斯道日淪夷。誰復顧大義，始

的弟子興斧亦言：「吾師藥地老人，臨難捨身，踏完天地而歸不二，窮盡一切而乘中和，以大才而成大孝，移大孝而持大節，全大節而秉大願，總持三教，烹炮古今，歸于鼎薪。非現五地身而說三聖之法者歟！非處困而亨者歟！」⁵⁴

三、藥地禪學思想與明季禪學的精神丕變

(一) 藥地「本分禪」觀與其對晚明「狂禪」的反思

對於晚明的禪風，黃宗羲曾言：

萬曆以前，宗風衰息。雲門、滄仰、法眼皆絕。曹洞之存，密室傳帕。臨濟亦若存若沒。什百爲偶，甲乙相授，類多墮窠之徒。紫柏、憨山，別樹法幢。過而

終不渝志。丈夫見鬚眉，獨立視天地。之死發活機，脫俗披緇衣。血性成佛性，渾化到無依。無依歸大寂，見聞皆哽咽。江海多風波，日月有盈缺。相看最盡情，還喜身後名。此名了無用，能令千古生。」從中，我們不難窺知藥地一生念茲在茲的菩薩行，以及生死關頭的自在三昧。大汕2010，頁35。

⁵⁴ 方以智，《青原愚者智禪師語錄》，〈興斧跋〉，頁355。關於藥地晚年的思想的歸向問題，歷來聚訟。比如錢穆先生曾言：「至如密之則逃儒歸釋乃其跡，非其心。否則將不使其三子僕僕皖贛間常年奉侍。又其爲僧無定名，如無可、五老、藥地、墨曆、極丸老人等，此在名賢大儒如晦翁朱子有不免。文人猶喜染此習，佛門大德則少見。密之身為浮屠，而猶言三教合一，豈誠結習之難忘乎。故密之晚節，顯然仍是勝國一遺老，不得以一禪師目之。」余英時亦言：「蓋密之雖隱於禪，俗緣固未盡斬。」「密之之禪機雖悟，俗累終牽，暮年卒招大禍，幾至滅門。」晚年的藥地雖棲身禪門，但正如錢穆先生所點出的以及余英時所考證出的，藥地晚年的俗緣並未斬斷。其行跡畢竟與通常意義下的禪師有所不同。但筆者認爲，亦不可以此斷然否定藥地作爲禪者而言，對於拈花妙旨實有所證，真實受用。對於晚年的藥地而言，儒釋之間似乎不必強分疆界，其念念不忘的正是烹炮儒釋諸家而成一鼎的世出世之學。（具論見後）錢穆：〈余君英時方密之晚節考序〉，收入余英時1986，頁3。余英時1986，頁6-7。

唾之，紫柏、憨山亦遂受未詳法嗣之抹殺。此不附之害也。其後胡喝亂棒，聲焰隆盛，鼓動海岳。開先從而厭之，既飲荆溪而野祭無祀之鬼，開先亦遂為唐子通人。此附而不附之害也。⁵⁵

由此不難想見，萬曆以後這種似儒非儒、似禪非禪的狂禪運動的風靡。這種運動以李卓吾為中心，上溯至泰州派下的顏山農、何心隱一系，而其流波及於明末的一班士人。對此一派學人，黃宗羲曾這樣評述道「以任情為率性，以媚世為與物同體，以破戒為不好名，以不事檢束為孔顏樂地，以虛見為超悟，以無所用恥為不動心，以放其心而不求為，未嘗致纖毫之力者多矣。」⁵⁶

而藥地對由此狂禪作風波及到的明季叢林的亂象所見尤深。他說：「情識一熾，護短掠虛，驕妒斯起，蔽賢凌慢，晚季為甚。然其初來，非為蔽賢，也只是求道不切，則多一種希求放佚念頭，便增長一種護短求勝念頭，日熾日偏，纔有一事不順情，一點不次第，便沒奈何，便自作主不得，即恩義如君臣父子，亦顧不得。如此澆薄，又何怪法界之不變亂，叢林之不廢墜耶？」⁵⁷ 具體而言，藥地對於如李卓吾這樣的逞口舌以好名之狂禪者，批評尤厲，認為其是壞世亂教之罪魁：「每歎李卓吾自負尖快小才，縱其偏見，欲一手抹天下，作第一人。而官不稱意，遂發憤噴血，助以穿魔之杖，益顛倒其說以快意，一切不顧。以為詭賊（駭）天下則得名更速，故專罵好名者，正

⁵⁵ 黃宗羲，《南雷文定》卷6，〈三峰漢月藏禪師塔銘〉，《黃宗羲全集》第10冊（浙江：浙江古籍出版社，1993年），頁513。

⁵⁶ 黃宗羲，《明儒學案》卷20，頁483。

⁵⁷ 方以智，《青原愚者智禪師語錄》，〈安職事示眾〉，頁304。

自家好名之至耳。其稱則天、馮道之類，遂為壞名教亂天下之渠魁；得罪天地，故世以異端詆之」⁵⁸。

對於這種「一棒一喝，當機橫行，放下柱杖，便如愚人一般」⁵⁹的狂禪作風，藥地一再奉勸參禪者：「者裏不要參機鋒棒喝禪，不要參佛祖玄妙禪，只要參自己本分禪。」⁶⁰而我們從藥地在鑄燧堂的開示之中，可以比較完整地把握其「本分禪」思想的核心內容：

古人云：「學道如鑽火，逢煙莫便休，直待金星現，歸家始到頭。」佛望人發金剛心，又要金剛後得智。如是二心，先心為難。今人難得遇正師正友，過了又須親自痛切始有生機。不自痛切，則心發不起，寧有真疑？要放下又放不下，要提起又提不起，但圖體面，說我參過禪來。或向冊子口頭學些骨董，塗說見長，境風一吹，全用不著。一等閉門作活，但守寒灰，究竟如石壓草，於本分事，全無交涉。自謂潔淨無依，寔未到潔淨處，皆是業識心所計邪見。直饒到潔淨，亦未許有參學分。一等淺見，私計豁達，硬作主宰，寔圖自便。妄謂有甚禪可參、甚道可學，坐在無事甲裏，然不能無事。妄語橫逞，真可憐憫！一等疲極而歇，或於電光一瞥，便認為是。汨沒不能跳出，卻被貼體無明蓋覆了，將來發出，依前溺水沉舟。以上數種且道過在甚麼處？只為不知有，不發金剛心，不自痛切，一暴十

⁵⁸ 方以智著，龐樸注釋，《東西均注釋》，〈名教〉，頁256。

⁵⁹ 黃宗羲，《明儒學案》卷32，頁703。

⁶⁰ 方以智，《青原愚者智禪師語錄》，〈沟林結制示眾〉，頁311-312。

寒，豈能成片？便打退鼓，十有五隻。夫鑄劍者，既在爐中燒紅，又向水中淬黑。淬了又燒，燒了又淬，金剛始出。是箇漢，將從前積習一齊翻轉，戰勝而肥，始有箇倒斷處。不見道：「射人先射馬，擒賊必擒王。」惟其一門直入，故得此一番痛快，到這時節方能迸出自己一句子，始許見人叩擊來，與拳頭拄杖商量。山僧從不曉得甚麼，只是一片赤心相為要各人得箇真寔受用處，非敢一例作胡盧禪，互相欺誑去也。⁶¹

藥地強調首先是要發心。而金剛心與金剛後得智相比，「先心為難」。《華嚴》講「因該果海，果徹因源」，因地之發心實該攝了果地之種種妙德。因此，歷來修行人，特重發心，所謂「失之毫釐，謬以千里」。

而發心之後，還需要有一番親自痛切的工夫，需要不自欺，常常反觀自身。所以藥地言：「真正學道人便從這裏看破，最為省力。不得已看話頭、起疑情，猶是方便矣。既已不相應，只請以不自欺為本參，放在腳心裏踏著。」⁶²

只有痛切發奮，不自欺，真疑才可能現前。所以藥地言：「參禪無別訣，只要生死切，真疑現前。古人拼定一生兩生，只是一箇痛切發憤，自不容己。及乎因地，非從人得。開爐煅煉者，時時助一陣鼓耳。汝若肯切，三世諸佛沒奈汝何。汝若不肯切，三世諸佛亦沒奈汝何。」⁶³ 所以藥地對那些只圖體面，

⁶¹ 方以智，《青原愚者智禪師語錄》，〈鑄鑿堂示眾〉，頁305-306。

⁶² 方以智，《青原愚者智禪師語錄》，〈安職事示眾〉，頁304。

⁶³ 方以智，《青原愚者智禪師語錄》，〈落堂示眾〉，頁306。

「去穿鑿話頭，擬著轉語，將諸語錄上記的，揣摩杜湊，只要當機答得好看」之輩，⁶⁴ 還有默坐時但守寒灰，與本分事全無交涉之輩，批評尤厲。

在參禪之中，藥地強調一門直入，將工夫打成一片，「貴在一切放下，單單一箇話頭，頓在面前，切忌起第二念。」⁶⁵ 「大慧杲教人提狗子無佛性，博山教人提一口氣不來畢竟向何處去。提此一句，即金剛刀一切截斷，人人自有迸破時節，紙盡且住。」⁶⁶ 那些妄語橫逞，在參禪中於電光一瞥，就言證言悟之輩，實則被無明所障，遇到境風一吹，便依然沉溺下去，不能跳出。而只有真正一門直入，才可能參破疑團，親證自己本來所具有之佛性，那時才能迸出自己的一些句子，才始可參機鋒棒喝禪。而這也與禪門所強調的「從門入者，不是家珍」，只有從「自己胸中流出」，方才能「蓋天蓋地」的講法相符契。

(二) 藥地「文字禪」觀與明季禪教一致的潮流

陳垣先生曾言：「明季心學盛而考證興，宗門昌而義學起，人皆知空言面壁，不立語文，不足以相懾也，故儒釋之學，同時丕變，問學與德性並重，相反而實相成焉。」⁶⁷ 在此潮流的影響下，晚明「教禪一致」之風頗有復興之勢，而作為其具體表現形式的「文字禪」法亦日漸興盛。而所謂文字禪，並非指一種禪學宗派或流派，而是一種相當廣泛的表述，作為佛教用意

⁶⁴ 方以智，《青原愚者智禪師語錄》，〈示眾〉，頁307。

⁶⁵ 方以智，《青原愚者智禪師語錄》，〈示眾〉，頁307。

⁶⁶ 方以智，《青原愚者智禪師語錄》，〈示蕭小翻居士〉，頁318。

⁶⁷ 陳垣，《明季滇黔佛教考》卷二，〈藏經：遍佈及僧徒撰述〉（北京：中華書局，1962年），頁86。

指涉修行禪道的方法或形式。具體地說，就是藉文字言述而明心見性證達禪境的途徑方式。「文字禪」一詞肇始於宋代的惠洪覺範禪師，其流行之初表現為對祖師禪法「不立文字，直指人心」的調整與反動，因而表現研究式解悟與參究式證悟結合會通的特點，而晚明佛教界所注重的文字禪，進一步擴展了聖言量的功能，不僅指狹義的公案禪與看話禪，而且包括以經教言述印證參究有效性的意蘊。⁶⁸

晚明文字禪法之興，其功首推紫柏尊者。紫柏在其《石門文字禪序》中，相當明確地闡述了自己推崇文字禪的見地。他說：

蓋禪如春也，文字則如花也。春在於花，全花是春；花在於春，全春是花。而曰：禪與文字，有二乎哉？故德山臨濟，棒喝交馳，未嘗非文字也；清涼天台，疏經造論，未嘗非禪也。而曰：文字與禪，有二乎哉？逮於晚近，更相笑相非，嚴於水火矣。宋寂音尊者憂之，因名其所著，曰《文字禪》。⁶⁹

而藥地的文字禪思想，可以說與紫柏尊者是一脈相承的。⁷⁰他們皆是有感於晚明狂禪派游談無根，枯禪暗證之弊。比如藥地言：

詎知後世之門庭張網者，偶竊一知半見，謂入悟門，便住門限上，登曲錄床，此生不可復下。習便

⁶⁸ 參見陳永革，《明末佛教思想研究》（北京：宗教文化出版社，2007年），頁51。

⁶⁹ 紫柏，「石門文字禪序」，明·德清閱，《紫柏尊者全集》卷14，《卍續藏經》冊126，頁873。

⁷⁰ 藥地時常徵引紫柏大師之論文字與禪關係之語。而藥地與紫柏「文字禪」思想皆與惠洪覺範遙相呼應。

遮遣，偏畏多聞，三學十支，揮斥禁絕。一語及學，則煩為之赤；稍涉質覈（核），曰落教家矣、墨義路矣，何況通三教、收一切法乎？甚至賄人綴集，篝燈肆習，而惟恐人知。天地本逍遙遊，何苦乃爾？此皆未能洞徹，自闢頂顛，故依傍揣摩，為專門之舊條令所誤。神錢掛樹，相給取食，終以自諱，固焉爾矣！⁷¹

藥地曾將此種禪法與大慧所呵之「黑山邪禪」相比觀。藥地亦認為行此種禪法的晚明狂禪者「或見紙墨文字，嫌卷軸多；但執寂默無言，欣為省要：皆是迷心徇（徇）境，背覺合塵，不窮動靜之本原，靡達一多之起處。偏生局見，惟懼多聞，如小乘之怖法空，似波旬之難眾善，以不達諸法真實性故。蓋有表詮有遮詮，或奪下情見，一機入路。今時學者，既無智眼，又闕多聞，偏重遮非之詞，不見圓常之理，奴郎莫辨，真偽何分？如棄海存漚，遺金拾礫。《華嚴論》云：滯名即名立，廢說即言生，並是舍（捨）己徇（徇）物。只愛門風緊峻、問答尖新，發狂慧而守癡禪，迷方便而違宗旨，此病更深」⁷²。

因此，藥地認為「欲挽虛竊，必重實學，即大悟者以學為養，中下人多，教主廣被，烏有考鐘伐鼓，日日拈花，而鞭掃日星理數之學，賤而棄之，乃為尊乎？」⁷³在此「以學為養、藏悟於學」之宗旨下，藥地一再徵引佛教的「五明」與《華嚴》字母之說，以顯示文字、象數、聲音等眾藝，對於體悟佛道而言有其非同一般之意義：

⁷¹ 方以智著，龐樸注釋，《東西均注釋》，〈道藝〉，頁175。

⁷² 方以智，《東西均注釋》，〈道藝〉，頁188。

⁷³ 方以智，《東西均注釋》，〈道藝〉，頁182。

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。《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，性命之麴蘗也。聲音文字為緣，入之兩端，內外相感，因所入而入之，此即天地交輪之幾矣。其抑之為割泥者，迫人反聞，見無體之至體耳。⁷⁴

又：

《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。言為心苗，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，而製器亦在其中（愚有《等切聲原》，略發明之）。視為粗末，竟無能言者矣。果能悟明自心，則於一畫前之象數無所不備，而於一畫後之象數反不能相通印合，則所悟者，乃邊見也。⁷⁵

由此我們可見，藥地認為：文字、象數，聲音等眾藝，不僅僅只是作為脫離了本體的枝末而存在，而其本身就是天地交輪之幾。藥地認為無論是佛教的聲明、因明、醫方明、工巧明、內明，還是《華嚴》之字母，《易》之圖，藉助他們，修行

⁷⁴ 方以智，《東西均注釋》，〈道藝〉，頁174。

⁷⁵ 方以智，《東西均注釋》，〈象數〉，頁210。

人可以通向一畫⁷⁶之前的道體。所以藥地說：「讀書知見助阿賴識……心王一轉，則心數十弟子俱轉。知見何曾非般若？心意識本非有二，讀吾公因反因，則朗然也。」⁷⁷

藥地如是說，亦如是行。藥地「十餘年疑十數家之等韻，忽因泰西創發，又閱《藏》得馱攝陀之原，乃悟阿、左、戈、多、波之一輪，即十二萬九千六百年舉在此矣。」⁷⁸藥地亦精研醫學，數十年沉潛《內經》，會通以《易》理，著《醫學會通》、《內經經脈》等書。而對於《周易》象數之學，更是用力猶深。著有《周易時合論》，其「經傳部分」對於《易》學之象數有細密的推衍，而「圖像幾表」部分則對《易》之圖進行精當的說明。而藥地的《通雅》與《物理小識》兩書更是系統地討論名物、象數、訓詁、音聲、律曆之學。所以藥地的弟子興斧就將藥地看成是《華嚴》五地菩薩。《大方廣佛華嚴經》言五地菩薩：

佛子！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；國城、村邑、宮宅、園苑、泉流、陂池、草樹、花藥，凡所布列，咸得其宜；金銀、摩尼、真珠、瑠璃、螺貝、璧玉、珊瑚等藏，悉知其處，出以示

⁷⁶ 一畫，即伏羲以一畫開文明之先。而一畫之前象征著形而上之層次；一畫之後象征形而下之層次。

⁷⁷ 方以智，《東西均注釋》，〈道藝〉，頁180-181。

⁷⁸ 方以智，《東西均注釋》，〈聲氣不壞說〉，頁228。

人；日月星宿、鳥鳴地震、夜夢吉凶，身相休咎，咸善觀察，一無錯謬；持戒入禪，神通無量，四無色等及餘一切世間之事，但於眾生不為損惱，為利益故咸悉開示，漸令安住無上佛法。⁷⁹

而《華嚴》五地菩薩之行，也正是藥地畢生念茲在茲的，興斧對於藥地生平之志可謂能默識心通，其言藥地「至華嚴五地菩薩，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，又非恒等所能及。……非現五地身而說三聖之法者歟！」⁸⁰

同時，也正是循著這樣的思想脈絡，藥地極為重視學問之「綱宗」。綱宗意謂學問的眼目，文字層面上系統化的知識原則，比如天台化儀四教、化法四教，《華嚴》的小始終頓圓。就禪宗內部而言，黃宗羲曾說：「所謂宗旨者，臨濟建立料簡、賓主、玄要、照用、四喝等綱宗，雲門建立函蓋、截流、逐浪等綱宗，以竭棒喝之欺偽；曹洞、滄仰、法眼建立四禁、五位、六相、三昧等綱宗，以竭機語之欺偽。」⁸¹ 因此，我們不難看出，在禪宗內部，綱宗也成為掌握各宗思想的判準之一，甚至成為禪法興衰的關鍵。⁸² 比如，「正偏五位」——「正中偏、偏重正、正中來、偏中至、兼中到」說即是曹洞宗判釋諸法之綱宗。《五燈會元·曹山本寂禪師》記「五位君臣訣」有云：「正

⁷⁹ 實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷三十六，《大正藏》冊10，頁192中。

⁸⁰ 方以智，《青原愚者智禪師語錄》，〈興斧跋〉，頁354-355。

⁸¹ 黃宗羲，《南雷文定》卷6，〈三峰漢月藏禪師塔銘〉，《黃宗羲全集》第10冊，頁513。

⁸² 參廖肇亨，《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，〈惠洪覺範在明代：宋代禪學在晚明的書寫、衍異與反響〉（台北：允晨文化公司，2008年），頁108。

位即屬空界，本來無物。偏位即色界，有萬象形。偏中正者，舍事入理，正中偏者，背理就事。兼帶者，冥應眾緣，不墮諸有，非染非淨，非正非偏，故曰虛玄大道、無著真宗。」⁸³

而當方中通列諸家論曹洞五位之宗旨，如以《周易》六十四卦之五卦來配五位，以《河圖》言回互，以《洛書》言臨照等，他對諸家對於譬如曹洞五位這樣禪家之綱宗頗多疑惑時，藥地云：

學道得本，須明綱宗。綱宗既明，其本自立。自開全眼者觀之，舍大本無差別，舍差別無大本。到此處歷然當處寂然，秩序變化，方圓同時。圓融不礙行布，行布不礙圓融，是豈人力思量所能及哉。涅槃心易曉，差別智難明。得少為足，昆侖吞棗，不肯徧參，自不知大定中之條理細定，物物如是。又況情識之我見未瑩，而儻侗滑疑、護短強勝者，欲其徹此難矣。古德各就所知而言之，各不自欺。一曲皆道所收，如舉其全，須明公因反因者，正知偏知，乃能證此大符，未易言也。⁸⁴

藥地再一次強調了綱宗之重要性。綱宗即以差別相所展示的「大本」。寂歷本來同時，體用何曾有二？所以藥地又再次重提《華嚴》之「圓融不礙行布，行布不礙圓融」之理事無礙之境。參禪之人情識之我見未能澄澈，往往希求一個空寂之涅槃心，而儻侗滑疑、護短強勝，則對於差別智難以透徹。姑且不論對於現象界差別的明了，就其參禪本身而言，參禪者對大定

⁸³ 釋普濟，《五燈會元》（北京：中華書局，1984年），頁787。

⁸⁴ 方以智，《冬灰錄》，〈五位綱宗〉，頁140。

之中之條理細定，如四禪八定、初關、重關、末後關等綱目，如不能依據經教之聖言，細細推究，相資參證，豈能真正重重通關，而最終體證無上之佛道？而真正於道徹悟之參禪者，則必然條理通貫，廣大精微，以至於事事無礙也。

如果通觀藥地的「本分禪」與「文字禪」之思想，「本分禪」或可當於破疑與起悟的「宗通」之工夫；而「文字禪」或可當於一番保任與擴充的「說通」工夫。⁸⁵而對於兩者的關係，藥地曾做過一個生動的說明：「石火不擊，終古石也，言貴悟也；然無灰鬥以擴充之，石雖百擊，能舉火耶？是糟粕而神奇寓焉。外內合矣，合不壞分。外學多，內學一，即多是一，即分是合，見天下之至蹟而不可惡，正以外內交格，一多通貫，而無內外無中也」⁸⁶。「本分禪」指向的是向內持續不斷綿密專一地用功，而待初現內心本來的靈光，就如鑽木取火一樣，沒有出現火星的時候，不能停止；否則只是冰冷的木石而已。然而，初現本來的靈光才只是真正的開始，接下來就需要小心地護持好此點靈光，使之不被突起之無明、業障所覆，同時需要不斷地擴充，以使此片羽之光擴大，而達至充實光明之境，方有度化群生，利樂有情的神奇妙用。同樣，此一階段的過程，就如出現火星之後，要小心地保護好，使之不被突起的狂風所吹滅，同時還需要不斷地添加木材，使之不斷旺盛，以至熊熊燃燒，然後方能遍照萬物。而兩者的關係其實正是一與多的關係，也因此藥地認為只有一多通貫，才能徹上徹下，中邊皆甜。藥地曾用《華

⁸⁵ 藥地以擴充作為實現保任的工夫，所以藥地亦言：「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。」方以智，《東西均注釋》，〈道藝〉，頁187。

⁸⁶ 方以智，《東西均注釋》，〈道藝〉，頁178。

嚴》：「夫豈知華嚴一乘，即別是圓，無一塵非寶光，無一毛非海印乎？」⁸⁷ 來做比喻一多通貫之理。

(三) 明季華梵交宣背景下的「儒佛會通」思想

儒佛之間的會通有其久遠的歷史，有宋之理學實乃儒佛會通所結出之果實。而自明代陽明心學以降，儒佛之間更呈現前所未有的融通趨勢。有清彭紹升於其所著《居士傳》中曾言及此一過程：

儒佛盛衰，實相表裏。曹溪之化盛，而李翱演復性之書。東林之教行，而周子挾無極之秘。其發軔迥殊而歸宗非別。洎於明道推闡天人，研窮性命，往往契《金剛》無住之旨、維摩不二之門。然而痛斥枯禪，深排二乘，非獨顯提名教，抑且陰翼禪宗。雖排斥之言不無太過，將願力所憑別有深旨乎。降及象山、慈湖、陽明、心齋諸先生，直契心源，痛除枝葉，宜乎登少林之堂，飲曹溪之水。而乃曲為眾生，嚴分經界，權實互用，冥顯難窺。越至明之末造，藩籬既徹，華梵交宣。覲彌陀於數仞牆中，謁庖犧於菩提樹下。大同之化，於是為昭然。⁸⁸

明末華梵交宣表現在：湧現出袁宏道、馮夢禎、湯顯祖、錢謙益、焦竑等眾多佛教居士；亦出現像鄧豁渠、管東溟、黃端伯、周海門、楊復所、陶石簣等與佛教界有緊密的聯繫的儒

⁸⁷ 方以智，《東西均注釋》，〈道藝〉，頁177。

⁸⁸ 彭紹升撰，張培鋒校注，《居士傳校注》（北京：中華書局，2014年），頁393。

家學者；並且出現像紫柏、德清與藕益諸大師以佛理對儒家經典系統地解讀，以期融通儒佛等。

而藥地應當說是明季儒佛會通最重要的人物之一。⁸⁹ 當藥地的弟子問，儒佛分門，應當如何牽引時，藥地答道：「同此宇宙日月，同此身心性命，稱謂有方語，正宜通而互徵之。」⁹⁰ 而且藥地亦言：「孔子復生，必以老子之龍予佛；佛入中國，必喜讀孔子之書，此吾之所信也。『天何言』而刪定，即是不立文字之《燈錄》。三藏不曾說一字，而四十二字通華梵遊藝之門。呵呵不生，一歸玄黃未判以前，則又何東何西，何半滿籀隸之異而同、同而異乎？」⁹¹ 從上，可見為藥地儒佛會通的基本立場。以下，我們可以從體、相、用這三個面相來探析藥地儒佛會通頗具特色之徑路。

以體、相、用來說，儒佛皆共享同一個本體。藥地言：「一個世界，十世古今，總是一個心，無二無別。」⁹² 「未有天地，先有此心。邈邈言之，則可曰太極，可曰太一，可曰太無，可曰妙有，可曰虛滿，可曰實父，可曰時中，可曰環中，可曰神

⁸⁹ 就藥地晚年的學術取向來看，當然以三教會通名之更為恰切。然儒佛會通是藥地三教會通思想最重要也是最具特色的一環，所以本節著力於對此一環節之說明。而且對於藥地的儒道會通、道禪會通思想也有學者做出過論述。有興趣的讀者可參考前揭周鋒利《方以智三教會通思想研究》中的〈〈藥地炮莊〉：三教會通的經典詮釋〉一章以及邢益海的《方以智莊學研究》（北京：北京師範大學出版社，2015年）。雖然此問題還有再討論的必要，但限於篇幅與學力，這裡筆者就不再對藥地的儒道會通、道禪會通的思想進行過多地闡述了。

⁹⁰ 方以智，《青原志略》，〈仁樹樓別錄〉，頁82。

⁹¹ 方以智，《東西均注釋》，〈擴信〉，頁32。

⁹² 方以智，《東西均注釋》，〈容遁〉，頁243。

氣，可曰氤氳，可曰混成，可曰玄同。」⁹³ 藥地將心作為萬法之本體，而儒佛在最根源處是無二無別的，只是論說這個本體之名有所不同。

而藥地亦言：「庭柏之法身，猶唐棣之法身也。畫藐姑於堯孔之胎，則蓮花之法身顯矣；畫藥王於須彌之頂，則杏樹之法身顯，而報化之形知所以踐矣。」⁹⁴ 於此我們可見，在藥地看來，無論是儒還是釋，皆各有發端於此一本體的相與用，以及回復此本元之體所賴以踐行的工夫。

相上，藥地認為，儒佛之間的會通可於《易》與《華嚴》之間的相通而見。藥地於《藥地炮莊》中曾引李伯紀曰：「大《易》、《華嚴》，合盤一本，當處歷然分別，當處寂然無分別也。」⁹⁵ 寂然無分別，是指本體上而言，歷然分別，是從現相而言。《易》之「乾元性海」與《華嚴》之「一真法界」於本體上相融無礙；而《易》之「即器是道」與《華嚴》之「理事無礙」則表明兩者於體、相上亦相即圓融。藥地亦引黃元公之說：「凡有定體，不能變為諸體。易無體，故變變不窮，六十四卦變為四千九十六，始卒若環，重重無盡，而一卦有一卦之義，一爻有一爻之義，不雜不亂，各循其方，與《華嚴》法界，符合至矣。」⁹⁶ 《易》無體，八卦變為六十四卦，六十四卦變為四千九十六卦，如此相推，重重無盡，而且卦卦之間，爻爻之間，乃至卦爻之間互容涵攝。而《華嚴》四法界有事事無礙法界，謂世間萬物皆相即相融，不可思議，即「一即一切，一切即一」

⁹³ 方以智，《東西均注釋》，〈譯諸名〉，頁166。

⁹⁴ 方以智，《東西均注釋》，〈全偏〉，頁144-145。

⁹⁵ 方以智，《藥地炮莊·總論中》，〈黃林合錄〉，頁143。

⁹⁶ 方以智，《藥地炮莊·總論中》，〈黃林合錄〉，頁144。

的因陀羅網之象。所以《易》與《華嚴》對於本體與現相之間、現相與現相的關聯之認識亦若合符節。⁹⁷

用上，藥地認為儒佛雖各享其用，然不礙其體本同：

或言無體之體，或言定質之體。或言有用之用，或言無用之用。或言高超，或言超高。或言定分，或言盡分。或言性分自得，或言功業學問。……主於經世，立法貴明；主於遁世，藏身貴晦。一言治事措時，一言歸根復命。一以名教正名，而人不知亦不愠；一以至人無名，而後言名空不避名。一以教生，一以教死。一提公是，一尚委化。一以生安生，而藏其送死事鬼之故，以為上下同流之化；一以死治生，而以本無生死之處，為空外轉身之鑰。一以倫物日用為事，而慎於未發，俟命知化，則朝聞夕可之道也；一以生死處來發藥，疑至不疑，則一切依舊，非廢倫物也。……深幾而言，為物不二，而代明錯行，尚不信耶？夫不得不兩，不得不參，皆大一之所布濩也。⁹⁸

於此，我們可見，藥地認為儒側重於經世，而佛側重於遁世；儒以生安生，佛以死治生；儒以人倫日用為事，而佛以生死處發藥。藥地常常借用天台「三諦」之用語，將入世之學看作「俗諦」，認為其意旨在於立一切法；將出世之學看作「真諦」，認為其意旨在於泯一切法；然在這之上，藥地特重「中

⁹⁷ 藥地言易與華嚴之會通，實可進一步深入探究。限於筆者所學，這裡所談希望能拋磚引玉。

⁹⁸ 方以智，《青原志略》，〈仁樹樓別錄〉，頁84-85。

諦」，認為其意旨在於統一切法；故藥地言：「中諦統真、俗二諦，而中諦、真諦要以妙其俗諦。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。」⁹⁹所以，儘管儒佛在發用上有入世、出世之別，然此別皆為一體所生發之兩面，故要在於「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」¹⁰⁰的「世出世」之學。

對於此「不落有無之有」的「世出世」之學，從藥地在《易餘》的末尾的一句話，我們可以做進一步之了解。其言：「矐肉眼而開醯眼，又矐醯眼而還雙眼，這許讀此書。」¹⁰¹藥地解釋到：「肉者，俗之也。醯者，三之也。必矐其肉而迸其醯，又矐其醯而還其故，乃名大良，乃名天燎。」¹⁰²藥地強調要能超越肉眼而開通天眼，象征著由世到出世、由顯入密；之後還要能返還雙眼，象征著還要由出世返回到世間、由密歸顯。此乃大乘菩薩「返本還源」之後而能「入塵垂手」之象，而此便是藥地言儒佛會通的根本歸趣之所在，亦是藥地一生操持行履之所在。

四、結語

藥地一生因時而起，應病予藥，集諸佛祖師之大成，而堯舜禹湯文周之道寓其中。藥地「以無我為過關，以不自欺為薪

⁹⁹ 方以智，《東西均注釋》，〈全偏〉，頁150。

¹⁰⁰ 方以智，《東西均注釋》，〈全偏〉，頁150-151。

¹⁰¹ 方以智，《易餘》（北京：九州出版社，2015年），頁663。

¹⁰² 方以智，《易餘》，〈善巧〉，頁351。

火，合尼山正示、鷲嶺大過、漆園旁擊而一之，明乎公因反因，正知遍知，證此五位天然秩序、寂歷同時之大符。」¹⁰³ 下引《易餘》末尾藥地所言，聊作結語，藥地一生所念所守在茲，中有妙義，可言說乎？

浴日蒸天，可不家食，何妨呼醒夢蝴蝶。瞥見魚知躍，鳶能飛，盡覆載幽明外九萬游息，時時是怒化之鯤鵬。

烹雪炮漆，以供鼎薪，偏教醫活死麒麟。卻問龍無首，狐濡尾，在元會呼吸中三五錯綜，點點皆觸幾之龜馬。¹⁰⁴

(收稿日期：民國107年3月10日；結審日期：民國107年4月18日)

¹⁰³ 方以智，《青原愚者智禪師語錄》，〈方中通跋〉，頁354。

¹⁰⁴ 方以智，《易餘》，頁663。

引用書目

一、傳統典籍（以時代先後排序）

1. 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊10。
2. 宋·釋普濟，《五燈會元》，北京：中華書局，1984年。
3. 明·紫柏，《紫柏尊者全集》，《卍續藏經》冊126。
4. 明·覺浪道盛，《天界覺浪禪師全錄》，《嘉興大藏經》冊34，第311號。
5. 明·方孔炤，方以智，《周易時論合編》，收於《續修四庫全書》第15冊。上海：上海古籍出版社，2002年。
6. 明·方以智，《冬灰錄》，北京：華夏出版社，2014年。
7. 明·方以智，《青原愚者智禪師語錄》，收於《冬灰錄》，北京：華夏出版社，2014年。
8. 明·方以智，《浮山文集前編》，收於《清代詩文集彙編》第35冊，上海：上海古籍出版社，2010年。
9. 明·方以智，《浮山文集後編》，收於《清史資料》（第6輯），北京：中華書局，1985年。
10. 明·方以智，《象環寤記·易餘·一貫問答》，北京：九州出版社，2015年。
11. 明·方以智，《藥地炮莊》，北京：華夏出版社，2011年。
12. 明·方以智，《藥地炮莊箋釋·總論篇》，北京：華夏出版社，2013年。
13. 明·方以智編，《青原志略》，北京：華夏出版社，2012年。
14. 明·方以智著，龐樸注釋，《東西均注釋》，北京：中華書局，2001年。
15. 明·陳子龍，《安雅堂稿》，收於《續修四庫全書》編纂委員

- 會編，《續修四庫全書》第1388冊，上海：上海古籍出版社，2002年。
16. 明·錢澄之，《田間文集》，安徽：黃山書社，1998年。
 17. 明·錢澄之，《藏山閣集·藏山閣詩存》，安徽：黃山書社，2004年。
 18. 明·錢澄之，《所知錄》，安徽：黃山書社，2006年。
 19. 明·施愚山，〈無可大師六十序〉，收入余英時，《方以智晚節考》《重要參考資料選輯》，台北：允晨文化公司，1986年。
 20. 明·大汕，《離六堂集》，收於《清代詩文集彙編》第130冊，上海：上海古籍出版社，2010年。
 21. 明·黃宗羲，《明儒學案》，北京：中華書局，2008年。
 22. 明·黃宗羲，《南雷文定》，《黃宗羲全集》第10冊，浙江：浙江古籍出版社，1993年。
 23. 明·王船山，《船山全書》第12冊，〈搔首問〉，湖南：嶽麓書社出版社，1996年。
 24. 清·吳道新等纂，《浮山志》，安徽：黃山書社，2007年。
 25. 清·彭紹升撰，張培鋒校注，《居士傳校注》，北京：中華書局，2014年。

二、近人論著（以作者姓氏筆畫排序）

1. 任道斌，《方以智年譜》，安徽：安徽教育出版社，1983年。
2. 余英時，《方以智晚節考》，台北：允晨文化公司，1986年。
3. 周鋒利，《方以智三教會通思想研究》，新北市：花木蘭出版社，2008年。
4. 日·忽滑谷快天著、朱謙之譯，《中國禪學思想史》，上海：上海古籍出版社，2002年。

5. 陳永革，《明末佛教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2007年。
6. 陳垣，《明季滇黔佛教考》，北京：中華書局，1962年。
7. 張永堂，《方以智》，台北：台灣商務印書館，1987年。
8. 廖肇亨，《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，台北：允晨文化公司，2008年。
9. 蔡振豐、魏千鈞、李忠達校注，《藥地炮莊校注》，台北市：國立臺灣大學出版，2017年。
10. 釋聖嚴，《明末佛教研究》，台北：東初出版社，1987年。

