

方以智「公因反因」說摭論 ——以《藥地炮莊》為中心

蘇州大學哲學系 博士生
吳卿

摘 要

結合《藥地炮莊》、《易餘》等著作來看，方以智的「公因反因」說除了易學的源頭外，也有曹洞宗「回互不回互」和華嚴學「理事無礙」觀的影響在其中。就「反因」而言，方以智在相對、相對與無對兩個層面「相反相因」的建立契合了「回互」的「理事交融」。就「公因」而言，他通過「公因」和「反因」的「互餘」體現了「公因在反因中」的原則，以此回應了「不回互」的「理事相即」。在此基礎上，他以「公因在反因中」會通「一多相即」，使之發展為「對舍」、「對攝」、「對入」、「對奪」四種關係，由此為「炮製」《莊子》提供了方法。

關鍵詞：《藥地炮莊》、公因反因、理事無礙、一多相即

一、前言

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，方以智先為農民軍所俘，後得以逃出並投奔南明政權，但因受權宦排擠又流亡南嶺、兩廣一帶。清軍入關後，方以智依金陵大報恩寺覺浪道盛和尚（1592-1659）披剃，法名大智，法號弘智，字無可，世稱藥地和尚。清康熙四年（1665），方以智入主江西青原山主持淨居寺，晚年又因文字獄而被清廷拘捕並在押赴廣東途中亡故。關於方以智之詳細生平，還可以參考同時代王夫之所著《方以智傳》、徐芳所著《愚者大師傳》，民國初期馬其昶所著《方以智傳》，建國以後羅熾所著《方以智評傳》，錢王剛所著《方以智傳》等。

方以智的「公因反因」說是其易學思想的精髓。從目前學界的研究來看，大陸方面，龐朴先生在《東西均注釋》中多次討論到「公因反因」說和方以智「一分为三」思想之間的關聯。¹蔣國保也在《方以智哲學思想研究》中以「公因反因」說貫穿「太極」的哲學範疇以揭示方以智思想體系的內涵。²而周勤勤則將方以智的「公因反因」納入其「.:（伊）」易學圖式的框架下考察其「絕對在相對待中」的易學思想展開。³張永義則結合方孔炤和方以智父子二人的「太極觀」分析了「公因反因」說在方以智思想中的核心地位。⁴港臺方面的研究則側重結合方以智的禪學來分析他的易學思想，廖肇亨在〈藥地愚者禪學思想蠡探——「眾藝五明」到「俱融一味」〉中就大陸學者龐朴的《東西均注釋》為底本，分析了《東西均》中體現的華嚴思想與華嚴學，認為華嚴禪法是方以智思想的重要淵源之一。⁵徐聖心在〈火、爐、土、均——覺浪道盛與方以智統攝之學〉中從覺浪道盛和方以智的師承關係入手，分析了「火、爐、土、均」之後展現的禪法意蘊。⁶鄧克銘則在〈方以智禪學思想〉一文通過討論方以智出家的心路歷程、對禪宗的理解和批判、弘揚曹洞宗的統一切知識學問的思維方式，表現了方以智禪學思想兼具理論與實踐的特點。⁷

結合目前學界對方以智「公因反因」說的研究情況來看，相關研究主要集中在《東西均》上而較少涉及《易餘》和《藥地炮莊》中方以智對「公因反因」說的討

¹ [清]方以智撰，龐樸注釋，《東西均注釋（外一種）》（北京：中華書局，2020年）。

² 蔣國保，《方以智哲學思想研究》（合肥：安徽人民出版社，1987年）。

³ 周勤勤，〈方以智「.:」說解析〉，《中國社會科學院研究生院學報》第5期，2005年，頁94-102。

⁴ 張永義，〈「公因反因」說在方以智思想中的地位〉，《周易研究》第5期，2019年，頁90-97。

⁵ 邢益海編，《冬煉三時傳舊火——港臺學人論方以智》（北京：華夏出版社，2012年），頁273-308。

⁶ 邢益海編，《冬煉三時傳舊火——港臺學人論方以智》，頁309-342。

⁷ 邢益海編，《冬煉三時傳舊火——港臺學人論方以智》，頁343-368。

論和運用。隨著《藥地炮莊》和《易餘》的再版，既為當前深入研究方以智「公因反因」說提供了新的材料，也拓寬了方氏易學思想研究的範圍。作為方以智晚年的集大成之作，《藥地炮莊》不僅是明末遺民的《莊子》注集評，更集中體現了方以智家傳易學的精髓。「公因反因」說既是《藥地炮莊》的靈魂，也是貫穿全書眾多哲學範疇的主線。通過和《易餘》《東西均》的互參，方以智以「公因反因」說為方法將儒、釋、道各家言論靈活的融會了到《藥地炮莊》的集評和公案之中，從而表達了他「炮製」《莊子》使之成為明末經世致用藥方的學術理想。

總之，以《藥地炮莊》為基礎，結合《易餘》《東西均》等其他著作來研究方以智對「公因反因」說的運用，一方面能夠深入發掘方以智對家傳易學思想的繼承和發展；另一方面，也能一窺方以智晚年出家以後嘗試將華嚴「理事無礙」觀和「公因反因」說相結合的努力。此外，也能為研究方以智會通三教「炮製」《莊子》的展開尋找切入點，以此補充當前方以智易學思想、禪學思想和三教關係研究的不足。

二、「相反者相因」

從《藥地炮莊·齊物論》文末的集評來看，「公因反因」說發端於方孔炤的《周易時論合編》⁸，卻是由方以智進行了展開和完善。在他看來，「反因」和「公因」是二即一的關係。「相反相因」即是「反因」，它指的是處於對立之中兩者的相反相成。但是從無對待的「公因」和相對待的「反因」之間的相反相成來看，「反因」和「公因」又構成了另一層面的「反因」。

就相對者的「相反相因」而言，方以智堅持世間一切存在皆是相對待的存在，正是因為相對待而成「偶」。在《藥地炮莊·齊物論》開頭，他在眉批中討論了南郭子綦「喪其偶」之說。

一切法皆偶也。喪偶者，執一奇耶？奇與偶對，亦偶也。喪之，當立何處耶？莫是一往而自迷頭耶？莫墮混沌無記空耶？喪二求一，頭上安頭。執二迷一，斬頭求活。⁹

方以智詮釋了南郭子綦的「喪其偶」，認為「喪其偶」是對大道之「一」（奇）和世間之「二」（偶）的無分別。這種無分別看似取消了「奇」和「偶」的對立，

⁸ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》（北京：華夏出版社，2016年，修訂版），頁147。

⁹ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁123。

實際上卻沒有跳出「偶」的狀態。在他看來，世間一切相對待者皆是「偶」，就連大道之「奇」也要和世間之「偶」相對而成「偶」，由此否認了可以獨立於相對之「偶」而獨存的絕對之「奇」。在《易餘·反對六象十錯綜》中，他又進一步對「偶」狀態中的雙方關係展開了論述。

一分以自偶，偶本同出，而還以相交。交則立體，因以象名。象無不對，對無不反，反無不克，克無不生，生無不代，代無不錯，錯無不綜，綜無不彌，彌無不綸。¹⁰

結合易學來看，方以智不但認為「偶」是一切存在的根本，還強調了「偶」的雙方「同出」而「相交」的關係。從易學的原則出發，象徵世間萬物的卦象都是以「偶」的方式存在，既表現為卦象之間的相反對立，又表現為卦象之間的相互轉化。可以說，正是因為相對者處於「偶」中的相反相成才造就了世間的豐富多彩。「相反相因」的關鍵就在於相反相成，這一點在《東西均》中也被多次提及。

吾常言天地間之至理，反相因者皆極相反。¹¹

所謂相反相因者，相救相勝而相成也¹²

可見，在方以智看來，相對者皆是「偶」，而「偶」又不僅僅是對立，也包含了相互轉化於其中，由此萬物因為成「偶」而「相反相因」，在「偶」的「相反相因」中體現出「至理」（公因）的作用。

就有對的「反因」和無對的「公因」而言，也可以成「偶」而構成「反因」。在《藥地炮莊·內篇》中，方以智認為：「可見不可見，待與無待，皆反對也，皆貫通也」。¹³有對和無對本身也是一種對立的關係，所以彼此也能相互「貫通」。結合《東西均·反因》來看，這種「貫通」即是「相反相因」：「然今所謂無對待之法，與所謂一切對待之法，亦相對反因者也，但進一層耳——實以統並，便為進也」。¹⁴以有對待者之間彼此成「偶」而「相反相因」為第一層，則有對待者和無對待者也可以成第二層的「偶」，也可以貫徹「相反相因」的原則。在《藥地炮莊·齊物論》討論「是非」一段，方以智在眉批中作詩曰：「各各不相知，舌齒聊送難。各

¹⁰ [明]方以智著，張昭煒整理，《易餘（外一種）》（上海：上海古籍出版社，2018年），頁77。

¹¹ [清]方以智撰，龐樸注釋，《東西均注釋（外一種）》，頁133。

¹² [清]方以智撰，龐樸注釋，《東西均注釋（外一種）》，頁134。

¹³ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》（修訂本），頁100。

¹⁴ [清]方以智撰，龐樸注釋，《東西均注釋（外一種）》，頁143。

各互為用，且坐一爐炭。此一大反因，葬送者何限？嗚呼哀尚餉，聊發夢中歎」¹⁵。辯論之前，是非不知而統一於「大道」。辯論以後，各自以對方之是非來展開自己的是非。這種彼此是非的相輔相成就是「反因」，而「各各互為用」與「各各不相知」又構成了更大一層的「反因」。在方以智看來，讀者認為莊子以「齊物論」泯滅是非，只發現了相對層面的「反因」，而沒有發現無對和有對層面的更大「反因」。由此，他揭示了讀者對「齊物論」可能出現的誤讀，陷於無對而不見有對的不足。

通過無對待和有對待的兩層「反因」，方以智將「相反相因」的原則貫穿到形上和形下兩個世界，使得「反因」既是有對中的相反相成，也是有對和無對的彼此圓融。

三、「反因」與「理事交融」

結合《藥地炮莊》來看，方以智主張「相反相因」的「一分為二」不僅僅是從易學展開的邏輯推導，其中也有曹洞宗主張「回互」的「理事交融」觀的影響。

曹洞宗的「回互不回互」思想主要來源於禪宗青原系石頭希遷（700-790）因讀《肇論》有感而作的《參同契》。所謂「回互不回互」，是希遷結合實際生活中的感悟而對華嚴學「理事無礙」觀的再一次發揮。

靈源明皎潔，枝派暗流注。執事元是迷，契理亦非悟。門門一切境，回互不回互。回而更相涉，不爾依位住。¹⁶

希遷以「靈源」比喻「理法」，「枝派」比喻「事法」，認為無論「契理」還是「執事」都只是見「理」和「事」之兩端而非真正領悟「理事無礙」。為了解決認識上的非此即彼，他將「理事無礙」劃分為「理事交融」和「理事相即」兩重關係。「理事交融」，既從「事」中見「理」，又見「理」不離「事」的「回互」；「理事相即」，「理」和「事」屬於同一本體，但是不妨礙各住其位的「不回互」。通過建立「回互」與「不回互」的認識雙循環，希遷以此打破了對「理」和「事」的執迷。結合《大方廣佛華嚴經疏》來看，希遷對「理事無礙」觀的兩重劃分也符合澄觀（738-839）在序言中對「理法界」和「事法界」之間「往復無際，動靜一源」¹⁷關係的描述。

¹⁵ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁144。

¹⁶ [宋]普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，1997年，頁255。

¹⁷ [唐]澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 503a35。

作為曹洞宗法嗣，方以智的兩層「反因」也是對「回互不回互」說和「理事無礙」觀的再發揮。就有對層面的「反因」而言，在《東西均·反因》和《易餘·反對六象十錯綜》中他也引用洞山良介禪師(807~869)的《寶鏡三昧歌》來詮釋「反因」的相反相成。

開眼者，半夜正明，天曉不露，當下知反因即正因矣。¹⁸

豁然二即一者，『半夜正明，天曉不露』。生即不生，有即無有矣。¹⁹

作為曹洞宗的開山祖師，良介的《寶鏡三昧歌》繼承和發展了希遷《參同契》中「回互不回互」的思想脈絡，他用「半夜正明，天曉不露」的比喻是為了說明「事」和「理」的「理事交融」關係。「理」不因為「半夜」而遮蔽自己，也不因為「天曉」而顯露自己，但是又表現在從「半夜」到「天曉」的轉變之中，因此「半夜」和「天曉」都是「理」的作用。在方以智看來，無對者是相對中的兩端變化發展的原因，就像「生即不生，有即無有」的相反相成那樣，這也是第一層「反因」所揭示的「一分为二」的意義。

就有對和無對層面的「反因」而言，則是方以智關注的重點。在《藥地炮莊·齊物論》中，方以智在眉批中借用曹山本寂(839~901)的詩句來評論《莊子》的「樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌」²⁰。

「渠無我則死，我無渠則餘。渠如我則佛，我如渠則驢。」曹山用之，今有知其萌、烹其菌者乎？²¹

本寂以「渠」代指「色身」，「我」代指「法身」，其原意是借「色身」和「法身」的相互對立和統一來展現華嚴學從「事」見「理」，從「理」到「事」的「理事交融」，而方以智卻將此公案靈活的運用在對《莊子》的注解之中。在他看來，無論是「樂」還是「菌」，看似不知道從何而來，實際上卻顯示出了「大道」從無到有的變化作用。此「大道」雖然是無對的存在，但是必須借助從無到有的「樂出虛，蒸成菌」才能顯示自己，如此無對和相對又構成了第二層的「反因」關係。此種關係借由對立的另一方而表現自己，也是「一分为二」的結果。這一層「反因」體現的則是「無對者在相對者中」的「理事交融」。

¹⁸ [清]方以智撰，龐樸注釋，《東西均注釋（外一種）》，頁139。

¹⁹ [明]方以智著，張昭煒整理，《易餘（外一種）》，頁77。

²⁰ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁125。

²¹ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁125-126。

此外，方以智還直接運用「理事交融」詮釋《莊子》。在《藥地炮莊·德充符》中，方以智評論莊子與惠施論道與之貌，天與之形一段時，總結到：「道與之貌，則殘形皆可踐行；無入之情，則曼衍著書，皆可陶情。須知回互，勿矜一往」。²²莊子主張回到「大道」之中以順應萬物的「不益生」養「身」，「不以好惡內傷其身」的「無情」為「情」，由此批評了惠施之學。在方以智看來，莊子這一做法突出了由「大道」入「萬物」，而忽視由「萬物」入「大道」。以「大道」為「理」，「萬物」為「事」，結合「理事交融」來看，只有從「理」到「事」，又從「事」見「理」，才能真正把握世間的實相。因此，從「理事交融」看莊子，讀者對莊子「大道」的追求和對惠施批評的解讀，恰恰缺乏從「事」見「理」的一邊。所以方以智才會在此處提醒讀者「須知回互，勿矜一往」。言下之意，讀者不能停留在從「理」到「事」的一邊，而要明瞭惠施之學的從「事」見「理」的展開正好和莊子之學一同構成了「理事交融」，這也是方以智做《惠子與莊子書》的初衷。

總的來說，方以智的兩層「反因」在從相對層面上升到無對與相對層面的過程中，逐步取消了「反因」和「公因」的差別性，體現了「反因」「一分为二」的特點。同時，他對於兩層「反因」的構建，也借鑒了「理事交融」的思想脈絡，這也為他在《藥地炮莊》中借題發揮提供了入手處。

四、公因在反因中

作為無對待者的「公因」，方以智始終是將其納入「反因」之中來討論的。在他看來，「公因」的無待不能脫離「反因」的有待而獨存，「公因」無時無刻通過「反因」來展現自身，「公因」之「一」即在「反因」之「二」中。

「公因」的「合二為一」是一個「互餘」的過程。在《藥地炮莊·〈齊物論〉總炮》中，他自問自答到：「何謂公因？獨問天根，五官俱竭。喪貝躋陵，一日敦復。不關冬至，安有三時？道一物也，物一道也」²³。「天根」出自《莊子·應帝王》，指的是「天根」向「無名」問治國之道，「無名」以順應自然答之。「喪貝躋陵」指「震卦」六二爻，意為雷聲猛烈，丢失了很多錢只有登到高地上去躲避。「敦復」指「復卦」六五爻，意為敦厚地反復探索。「震卦」六二爻和「復卦」六五爻從爻位來看，都處在客方素質不佳，需要主方積極探索的位置。結合後文來看，方以智在此處引用這三處典故，是為了說明把握「公因」是一個順應自然，在事物變化的過程中積極探索的過程。在這一過程中，無對的「公因」和有對的「反因」通過「正餘」關係表現彼此的圓融，所以方以智才会有「不關冬至，安有三時」的說

²² [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁193。

²³ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁88。

法。結合《易餘·小引》來看：「三時以冬為餘，冬即以三時為餘矣」²⁴。就四季變化而言，方以智以冬為「餘」，借由冬之「餘」來顯示春、夏、秋之「正」。反過來，他也能以春、夏、秋為「餘」顯示冬之「正」。「正」和「餘」之間的「互餘」，既通過否定對方以確立自身，又在自身的確立中肯定對方。從統一性來看，「正」和「餘」的統一體現在「正」和「餘」的差別中。從差別性來看，「正」和「餘」的差別又體現了「正」和「餘」的統一。張昭煒經過深入的研究認為，「從顯微無間而言，『餘』是密、藏、隱；從動靜一體而言，『餘』是靜、寂；從體用同源而言，『餘』是本、體；從有無而言，『餘』是無、不可知、無窮」²⁵。結合《藥地炮莊》來看，方以智的「餘」也可以代指「公因」，「正」也可以代指「反因」。他正是借由「正」即是「餘」，「餘」即是「正」的「互餘」來體現「公因即在反因中」這一主張，由此得出「道一物也，物一道也」的結論。

「餘」和「正」的「互餘」既是「合二為一」的過程，也是「一分為二」的過程，由此使得「公因在反因中」變得圓融起來。在《一貫問答·說學》中，方以智討論了「公因」和「反因」的圓融關係。

愚嘗以無對待之公因，在對待之反因中。本無頓漸，猶本無迷悟也。而即有迷悟，即有頓漸，頓漸即相反相因；此一消息也。²⁶

「迷誤」與「頓漸」，皆是相對之「反因」。而「反因」的成立之中則體現了「公因」的作用。反過來，無對待的「公因」不能脫離相對待的「反因」而單獨成立，要通過相對的「反因」來表現自己。但是，沒有「迷誤」與「頓漸」，也就沒有「公因」。於是「反因」也在不斷地在「一分為二」中指明了「公因」的存在。因此，「公因」和「反因」就是作為一個圓融的整體而同時出現。在《藥地炮莊·齊物論》中，方以智引用其外祖父吳應賓之語評價《莊子》「因是因非」一段時，就體現了這種圓融的原則。

正曰：至善統善惡，公是統是非，能明此因者誰耶？莊生胸中，只是放在一邊已耳，看得不過如此，故能放下。²⁷

讀者往往認為莊子借「齊物論」以「大道」消解「是非」，只是從「是非」之「二」回到了「大道」之「一」，卻不知道「大道」之「一」要不斷的體現為「善

²⁴ [明]方以智著，張昭煒整理，《易餘（外一種）》，頁1。

²⁵ 張昭煒，〈方以智「餘」論〉，《哲學動態》第6期，2020年，頁45。

²⁶ [清]方以智撰，龐樸注釋，《東西均注釋（外一種）》，頁487。

²⁷ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁131。

惡」、「是非」之「二」，因此才說這種理解「只是放在一邊已耳」。「至善」、「公是」均是「公因」的另一名稱，「至善統善惡」與「公是統是非」都要求「至善」、「公是」之「一」不斷的轉化為「善惡」、「是非」之「二」，在「一分為二」中體現「至善」、「公是」的無對待。由此，讀者在認識到莊子「合二為一」的基礎上還要能夠「一分為二」，如此才能「看得不過如此，故能放下」。

通過「正」和「餘」關係的引入，方以智為「公因」和「反因」構建了「一分為二」與「合二為一」同時展開的圓融系統，使得「公因在反因中」由單向的從無對到相對的靜態展開轉變為雙向的無對和相對之間的動態循環。

五、「公因」與「理事相即」

作為一個整體，方以智的「公因反因」說，既包含了「反因」的「一分為二」，也包含了「公因」的「合二為一」。對應曹洞宗的「回互不回互」說，即是包含了「理事無礙」觀下「理事交融」和「理事相即」的兩重關係。他通過「正」「餘」構建的「公因在反因中」的圓融關係，也是對「不回互」的「理事相即」的繼承和發展。

所謂「不回互」的「理事相即」，指「理」和「事」雖然歸屬於同一本源，但是又不妨礙各住其位。從各住其位來看彼此之間不存在「交融」關係，差別即是統一。方以智在《藥地炮莊》中對「理事相即」的運用往往，就是為了指明「事」和「理」彼此差別又相互統一的性質。在《藥地炮莊·大宗師》中子犁感歎「大道」要將子來變成鼠肝蟲臂一段，方以智在眉批中評價道：「鼠肝蟲臂，亦具獅子嘖呻，只是不能反擲」²⁸。此處「獅子嘖呻」與「反擲」便出自曹洞宗大陽警玄（943-1027）。警玄以「獅子」比喻「理體」，以「獅子嘖呻」比喻見「事」而不見「理」，使得「理」隱藏在「事」中；以「獅子反擲」比喻見「理」而不見「事」，「事」隱藏在「理」中；以「獅子據地」比喻「理」和「事」不相妨礙的「回互不回互」意。²⁹在方以智看來，子犁感歎「大道」要將子來變成鼠肝蟲臂，這正是陷入「事」的相對一端而不見「大道」的無對。於是他在後文通過引用譚元春、薛正平、劉晨翁等人的言論以設立「反擲」，使得「大道」能夠跳出「鼠肝蟲臂」的一端而顯示出自己。通過「嘖呻」和「反擲」的設立，方以智試圖將無對的「大道」和有對的「鼠肝蟲臂」契合到「理事相即」的「不回互」之中。「不回互」中的「大道」與「鼠肝蟲臂」相互不干涉而各住其位，但是各住其位中又蘊含了彼此的統一，於是「鼠肝蟲臂」

²⁸ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁216。

²⁹ [宋]普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，頁871。

即是「大道」，由此建立起「道」即是「物」，「無對待即是相對待」的「公因在反因中」。

可見，方以智的「公因在反因中」是對「不回互」的「理事相即」的再發揮，這一原則也是他「炮製」《莊子》以表達自己言外之意的重要方法。

六、「一多相即」的四種關係

此外，以「理」為「一」，「事」為「多」，則「理事無礙」就轉變為「一多相即」。在《易餘·反對六象十錯綜》中，方以智繼續「公因在反因中」的思路拓展「一多相即」為四種關係。

一不是多，多不是一，此對舍也。一舍多，而未嘗不望多待多；多舍一，而未嘗不望一待一也。攝多於一，攝一於多，此對攝也，攝則相統相歸矣；一入多而始為一，多入一而始為多，此對入也，入則相沁相親矣。奪多然後顯一，奪一然後顯多，此對奪也。奪之雲者：相侵相逼，使之易於攝入雲爾。一是多中之一，多是一中之多，一外無多，多外無一，此一即多、多即一之對即也，即之而無多、無一矣。³⁰

華嚴「十玄門」立「一多相容不同門」以討論「一」和「多」相即相離的關係。當「一」顯而「多」隱，「多」隱而「一」顯時，「一多相容不同門」又轉變為「隱密顯了具成門」，這也是曹洞宗「正偏五位」的理論來源。「正偏五位」的「回互不回互」就是圍繞「一」和「多」的「顯」和「隱」展開的五種狀態。方以智對「一」和「多」的討論，在延續了曹洞宗「回互不回互」特點的同時，也對「一多相即」進行了發揮。他從「公因在反因中」的原則出發，將「一」和「多」的關係延伸為「對舍」、「對攝」、「對入」、「對奪」四種關係。「對舍」是相互對立，「一」和「多」各住其位而不相互干涉，但是不妨礙「公因」作用下「一」期待「多」，「多」期待「一」。「對攝」則是相互成立，「一」在「多」之中，「多」在「一」之中，彼此相互依存。「對入」是「一」與「多」借助彼此而顯示自己的存在，「對奪」則是「一」和「多」通過否定彼此而顯示自己的存在。將「對舍」和「對奪」看成是「不回互」的「理事相即」，「對攝」和「對入」看成是「回互」的「理事交融」，則「對奪」和「對攝」相通，由此使得「不回互」到「互回」得以成立。方以智將借由四種關係而細化的「一多相即」稱之為「對即」。「對即」狀態下的「一」和「多」，既顯

³⁰ [明]方以智著，張昭煒整理，《易餘（外一種）》，頁78-79。

示出彼此的相互轉變，又在彼此的差別中展現統一，由此體現了「公因在反因中」的圓融特點。

結合《藥地炮莊·逍遙遊》來看，方以智自覺的將這四種關係運用到了對《莊子》的解讀中。如在開頭討論「有無」問題時，他以「對奪」的方式說道：「以無而空其有，以有而空其無，以不落而雙空，以法位而空其不落，有知一用二、二即一之妙葉本冥者乎？」³¹ 通過從「無」到「有」，從「不落」到「雙空」，從「法位」到「不落」，方以智建立起了三層「對奪」關係。在他看來，三層之間相互「對奪」，正是因為差別即是統一的緣故。「無」即是「有」，在「有」和「無」對奪的當下就顯示出來「一用二、二即一」的圓融。同樣，在「禦六氣之辯，以遊無窮者」一段後，他引用吳應賓之語曰：「乘物以遊心者，無無者也。有即是無，非有之外更拈出無也」。³² 此處正是通過「對入」，在「有」中展現「無」，在「無」中展現「有」，使得「有」和「無」通過「回互」的「理事交融」來體現「不落有無」的「公因」。又如，在面對「大小之辯」一段時，方以智認為：「大小各適之中，不礙椿夭菌壽，亦不礙椿久於菌也；不礙鵬鷁一視，亦不礙鵬高於鷁也。故曰：本無大小，大大小小」³³。「大」和「小」，除了相反相成而可以相互轉化之外，也能通過「對舍」來顯示出「不回互」的「理事相即」。「理事相即」時，「大」不妨礙「小」，「小」不妨礙「大」，就各自體現「大道」的無對待而言，「大」即是「小」，「本無大小」也是「大大小小」。在「堯讓天下於許由」一段，方以智在集評中評論道：「此言惟不用天下，乃能用天下。後言能平治天下者，即往見四子之神人也。可知堯、許一人，原在名實主賓之外，而不礙覆本垂跡，曆然於名實主賓之場」³⁴。以「不用」為「用」正體現了他的「對攝」，在他看來，以「大道」治理天下不是離開天下空談「大道」，「大道」就在天下之中。就如同「主賓」關係一樣，無對者就在相對的「主賓」關係之中，不能跳出相對的「主賓」來尋找無待的「大道」。正是在「不用」的「大道」和「有用」的天下的「回互不回互」中，才能體現「公因在反因中」。

綜上所述，方以智借由對「一」和「多」關係的討論細化了「理事無礙」為四種關係，其目的是為了將其作為一種方法論運用到對《藥地炮莊》的「炮製」之中。

³¹ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁102。

³² [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁111。

³³ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁109。

³⁴ [明]方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，頁113。

七、總結

從「公因反因」說和「回互不回互」說之間的關係來看，方以智的家傳易學和曹洞禪法、華嚴學之間具有一定的相似性，這也為他晚年的出家提供了思想上的準備。《藥地炮莊》的編撰，正是以「公因反因」說為方法論來會通儒、釋、道諸家之學的嘗試。而這一方法論，也是方以智以曹洞禪法的「回互不回互」說為仲介，對華嚴學「理事無礙」觀的發展。他會通方氏易學和曹洞禪法，不僅為了在思想上的會通諸子之學，還表現在現實關懷之中，試圖以出世來平衡人世不得的無奈，由此形成了《藥地炮莊》內容的龐雜與豐富。

具體而言，方以智的「相反相因」，既涵蓋了相對層面相反相成的彼此，又貫穿了相對和無對層面的形上與形下關係，以此契合曹洞宗「回互」的「理事交融」。他通過「公因」和「反因」的「互餘」來體現「公因在反因中」，回應了曹洞宗「不回互」的「理事相即」。他將「公因在反因中」的原則運用到「一」和「多」關係的討論之中，在華嚴學「一多相容不同門」的基礎上將「一多相即」拓展為「對舍」、「對攝」、「對入」、「對奪」四種關係，由此將「公因反因」說和「一多相即」進行了會通，使之能夠作為方法論而運用到《藥地炮莊》的「炮製」之中。

參考文獻

佛教典籍：

〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 503a35。

〔宋〕普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，1997年。

專書：

〔明〕方以智著，張永義、邢益海校點，《藥地炮莊》，北京：華夏出版社，2011年，修訂版。

〔明〕方以智著，張昭煒整理，《易餘（外一種）》，上海：上海古籍出版社，2018年。

〔清〕方以智撰，龐樸注釋，《東西均注釋（外一種）》，北京：中華書局，2020年。

邢益海編，《冬煉三時傳舊火——港臺學人論方以智》，北京：華夏出版社，2012年。

蔣國保，《方以智哲學思想研究》，合肥：安徽人民出版社，1987年。

論文：

周勤勤，〈方以智「∴」說解析〉，《中國社會科學院研究生院學報》第 5 期，2005 年，頁 94-102。

張永義，〈「公因反因」說在方以智思想中的地位〉，《周易研究》第 5 期，2019 年，頁 90-97。

張昭煒，〈方以智「餘」論〉，《哲學動態》第 6 期，2020 年，頁 36-46。

