臺大中文學報　第二十九期
2008年12月　頁193～220
臺灣大學中國文學系

王夫之《論語》詮釋之「應病予藥」喻辯

——兼與方以智藥病說之比較

徐　聖　心*

提　　要

本文討論三教會通中具有重要意義的「應病予藥」說，分別以王夫之和方以智爲準，呈現兩種詮釋觀點、模式的差異。方氏說散見於著作中關於「藥病」說法；船山則以其《論語》詮釋中對「應病予藥」說之反駁爲主。兩說各有其成立之依據，也各能將其觀點推至窮盡周延。

應病予藥或藥病說，在其譬喻與引用有幾個轉折：本出於佛教之贊佛、菩薩，而後來更爲儒者取用以稱譽儒學教法，更進而用以指孔子之教法，再進而以此會通三教，其爲喻似可普適廣用。但船山、密之二人均能別出新解，非僅止於援陳說爲典要之學舌而已。方以智用力於藥病說各種模式之建立，使其成爲全面性的教法。如方以智由「統而用之」原則，立藥病說之諸義；並歸結於集大成，以成就眞正的「應病予藥」，乃包括著應機的隨宜性，與涵蓋衆機的

本文於97.09.15收稿，97.12.17審查通過。
＊國立臺灣大學中國文學系副教授

臺灣大學學術期刊資料庫

全面性，深化「應病予藥」說的意涵，並補充一般見解之不足，試圖救治「藥→病」實踐過程已見的種種偏蔽。然而船山則在辨破「病」的眞實性之後，更進而據此義著力於批判，不斷披露「藥病喻」預設論點之謬誤，尤以二元對立觀點爲首，申明其顯非孔子所持。實際上，不論就日常生活言，就教法之圓融言，以及概念自身之關係言，均不存在「非此即彼」的簡陋關係。船山以孔子實際教法爲例，說明即使弟子明顯有偏病，其引導方式仍是徹上徹下的教法，非僅適於一時一地一人之權法，並不是專對住人之偏病立教，確然別有特殊心行與教法。

二人在肯否的意向上雖絕不同，但仍可考察其共通處，大抵有四點可說：一、均能居於後設觀點，或思考「藥病」說成立必備之體系，或解構「應病予藥」說之底據；二、基於後設觀點重審此說之際，又同時說明「人的負面性」並非如「病」，不可視爲眞實的現象。簡言之，即同時戡破病的眞實性。若病具有眞實性或負面眞實，則其針對性的滅絕乃必然之舉，而藥／病間亦絕無易位可能。三、皆將儒學論「中」之特殊意義，作爲解決／說明藥病說的最終教法，雖則雙方之應用略有差異，仍不害其慧識之相近。四、皆歸宗孔子。再將此議題，歸宿至聖人教法之所是，即最高教法型態的思索。

關鍵詞：王夫之、方以智、《讀四書大全說》、《東西均》、應病予藥

臺灣大學學術期刊資料庫

Chuan-shan's Criticism on "Particular Cures to Particular Ills" in His Interpretation of the *Analects*

Hsu Sheng-hsin*

Abstract

This article discusses the theory of "particular cures to particular ills" —a very significant component in the synthesis of the three teachings, and highlights the anti-theses between the two perspectives and models represented by Wang Fu-Zhi and Fang I-Zhi to interpret this theory. Fang's view is reflected by his opinions on "cure and ill" in his works; Wang's antithesis to the theory of "particular cures to particular ills" can primarily be found in his interpretation of the *Analects*.

There are some turning points in the simile and use of the theory of "cure and ill" or "particular cures to particular ills": this theory originated in Buddhism; it was later adopted by Confucianists, and was finally applied to the synthesis of the three teachings. Both Wang and Fang not only cite it as a scholarly source, but also come up with new interpretations. Fang focuses on establishing various models to explain the theory of cure and ill, making it a general teaching. Fang, for example, creates the principle of "unifying before utilizing", and concludes that both flexibility and

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

generality are present in the theory. Fang's insight deepens and supplements previous understanding on this theory. Wang, on the other hand, after collapsing the reality of "ill", points out the errors of the hypothesis of cure and ill, especially and primarily the binary. Wang's reason is that the binary is not the viewpoint held by Confucius, and that the cure-ill relationship should and could not be simplified as an either-or relationship. Wang takes Confucius' practical teachings as an example, explaining that although individual disciples may have bias, Confucius' way to guide his students still remains the same, i.e., his guidance is essentially based on the general teachings.

Though there are differences between Fang's and Wang's perspectives, they nevertheless share four points in common: 1. Both the two take a meta-perspective to ponder the system necessary for the theory of "cure and ill" or to deconstruct the basis of the theory of "particular cures to particular ills". 2. While reviewing the theory with meta-perspective, they also collapse the reality of ills, and thus argue that it is possible for cure and ill to exchange their position. 3. They both adhere to the characteristic principle of "moderation" in Confucian discourse and apply it as the ultimate teaching to amend and explain the theory, though there are little differences in their approaches. 4. They both not only trace back to Confucius' teachings, but also see the origin of this topic in a common ground among all the sages' teachings, i.e., the meditation on the model of ultimate teachings.

Keywords: Wang Fu-Zhi, Fang I-Zhi, particular cures to particular ills, synthesis of the three teachings

臺灣大學學術期刊資料庫

王夫之《論語》詮釋之「應病予藥」喻辯

——兼與方以智藥病說之比較*

徐　聖　心

一、前言：「應病予藥」喻之提出、承受與反駁

在儒學內部面對佛教，或嚴儒釋之辨或主儒釋會通。區辨或會通，看似絕異，實則亦可導向一共通的意向：最高教法應具備什麼型態？或因最高型態歸於儒學，故需詳辨以自持；或復因學本無涯畔，故需會通以彰其廣大。本文以王夫之 (1619-1692) 與方以智 (1611-1671) 爲例，就久來應病予藥說之兩種見解與處理方案，見儒學非僅闢佛一途，實則交織著複雜的構想。船山、密之兩人情誼甚深，行迹卻不完全相同。[1] 然而行迹雖異，但其深心卻又有密通之

* 本文爲國科會 95 年度計畫「王船山四書學研究」（計畫編號：NSC95-2411-H-002-068）部分成果。本文也部分發表於「中國文哲之當代詮釋：文本、溝通與詮釋」學術研討會（臺北：臺北大學中文系，2007 年 10 月 27-28 日）。於此謹向上述兩單位致謝。

[1] 兩人皆反清復明，兩人皆不從清廷之治，兩人訂交後即爲莫逆，此其大同處；但方以智逃禪，且屢邀船山偕遊，而船山——婉拒，以儒生終，然聞方以智死訊，哭之慟。其訂交約於 1650 年桂林，始末可參看蔣國保考證：《方以智哲學思想研究》（安徽：安徽人民出版社，1987 年 12 月），頁 289-298；情誼可參看張永堂：〈方以智與王夫之〉（《書目季刊》七卷二期，1972 年冬季號）。另可參看任道斌：《方以智年譜》（合肥：安徽教育出版社，1983 年 6 月）及張西堂：《明王船山先生夫之年表》（臺北：商務印書館，1978 年 7 月）。

臺灣大學學術期刊資料庫

處。行迹異，故密之屢邀船山逃禪，而船山終不就；深心同，故其歸根儒學亦殆無疑義。如船山論孔子云：

> 除孔子是上下千萬年語，自孟子以下，則莫不因時以立言。（〈公冶長・一〉，651）[2]

雖僅是孔子與諸儒相較的表達，但孔子立言之圓融，立教之普適性，優位於他教亦隱於語意之中。所以又說：

> 讀論語須是別一法在，與學、庸、孟子不同。論語是聖人徹上徹下語，須于此看得下學上達同中之別，別中之同。（〈學而・一〉，584）

此段具三層意涵，初舉論語讀法；次解釋此讀法乃因於《論語》性質之獨特而設；末則言雖徹上下，但下學、上達之語仍有別，須能一時並見其同異，而不混漫。密之雖融會三教，較之船山，對道、釋有更多同情的理解，在其思想體系中也作出更深廣地融攝；但其在思想史的大問題上仍如此推許孔子：

> 其勝之以理者曰：「存亦樂，亡亦樂」，是齊生死也；聚則有，散則無，是泯生死也；名立不朽，沒而愈光，是輕生死也；安時俟命，力不可為，是任生死也。齊泯輕任，謂之四勝。知其莫可誰何而立言廣意以勝之，然終為生死所囿，非眞知生死者也。百姓日用而不知，聖人通晝夜而知，「朝聞道，夕死可矣」，知其故矣。……孔子知生一語，足為骨髓銘旌之格。[3]

「生死事大」原是佛陀立教初心，超脫生死原是佛教當行本事。然這裡列出四種解決生死問題的對應法，卻以「四勝」之似優實劣的評語總斷，「勝」，義

---

[2] 本文論船山處，主要就其《讀四書大全說》中的《論語》詮釋，（此書今收在《船山全書》第六册，長沙：嶽麓書社，1991 年 12 月），均僅於引文之後註明篇名、節次，並註明原書頁碼，不另出注，若引自船山他書方另註明。

[3] 方以智：《東西均》（龐樸注釋，北京：中華書局，2001 年 3 月），頁 122、130。相關研究另請參看廖肇亨：〈藥地生死觀論析——以《東西均》與《藥地炮莊》爲討論中心〉，《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》（臺北：中研院文哲所，2004 年 12 月），唯其文並未就方以智最推崇孔子的「知生」此語作解說。

臺灣大學學術期刊資料庫

譯即「由對抗以超越」；另以孔子「知生」作爲回應生死的典範，「知生」卻非超越、力克、對抗之型態，故自爲一型；非唯獨爲一型，且爲回應生死問題的最高型態。在關鍵問題如此推尊孔子，則其人雖剃髮披緇，但非揚釋抑儒之流可知。[4]

然而一如生死之眩惑人，情識亦能困縛人，流俗之毀譽能左右人，潛欲、知見尤能局隘人，人之存在固有許多缺病在，其苦其過其罪，皆人之種種病症之或因或果，而唯有佛陀能善治諸雜病症，故佛陀十號外，[5]又尊稱爲「大醫王」。此於原始佛教已然，如《雜阿含經》：

> 有四法成就，名曰大醫王者。所應王之具、王之分。何等爲四？一者善知病。二者善知病源。三者善知病對治。四者善知治病已。當來更不動發。……云何良醫善知治病已，於未來世永不動發？謂良醫善治種種病，令究竟除，於未來世永不復起，是名良醫善知治病，更不動發。如來、應、等正覺爲大醫王，成就四德，療眾生病，亦復如是。[6]

大乘佛教仍沿用此喻，如《維摩詰經》：

> 爲大醫王，善療眾病，應病予藥，令得服行。[7]

---

[4] 立場待乎詮釋，此釋未必無諍。然先以施閏章（1618-1683）〈無可大師六十序〉爲準，見本文所論，信然有據。此序雖結曰：「師方證無生，躋最上乘」，看似釋子而已；但起首便說：「無可大師，儒者也」，又說方氏「以爲易理通乎佛氏，又通乎老莊。每語人曰：『教無所謂三也。一而三，三而一者也。』」見《學餘堂文集》（景印文淵閣四庫全書，第 1313 册，臺北：商務印書館， 1983 年）卷九，頁 101-102 。

[5] 在《佛說十號經》（《大正藏》第十七册）整理並解說佛陀的十大名號：「如來、應供、正等覺、明行足、善逝、世間解無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。」頁 719c 。正等覺或作正遍知。

[6] 《雜阿含經》（《大正藏》第二册）卷十五之 389 ，頁 105a-b 。

[7] 《維摩詰經・佛國品》（《大正藏》第十四册），頁 537a 。唯此喻不僅爲佛家所用，「聖人／天下」之醫病之喻由來已久，在《墨子》之〈兼愛上〉與〈貴義〉已可見類似的比喻，唯〈兼愛〉重在「亂之所自起」，醫病可視爲修辭策略；而〈貴義〉將伊尹喻爲「良醫善藥」，則更近後世之義。見孫詒讓：《墨子閒詁》（臺北：世界書局， 1982 年 4 月）頁 62 、 266 。

臺灣大學學術期刊資料庫

以大醫王所具有之四法成就比喻如來之善療衆病，即：此大醫王能分別病相，曉了藥性，識衆生之病根而授與藥方，並使之樂服，至病與病根永斷不復發病。而《大乘本生心地觀經》進而與菩薩並舉：「大醫王應病與藥，菩薩隨宜演化。」[8] 故應病予藥乃指佛、菩薩皆善能分別病相、曉了藥性、治療衆病，故此後更以大醫王廣喻佛菩薩。[9] 大醫王開發八萬四千法門，主要在對治衆生無量之病。[10] 此病泛指衆生氣稟之雜，由氣稟所生意見之執念，由執念障生智慧而不得見實相……。此喻呈現佛陀教法之難能，在於：既有氣稟之雜，則衆生之病難稱難量，誰能盡知病因而盡予救治？在實踐與理論上都有其困難。正因有此難，而以佛學全體之博大精深，一切會歸於佛陀之教導，則佛陀之善治衆生病，善對不同根機，更顯其教法之殊勝。故不惟佛教中以此盛稱佛陀教法之奇特，他教亦喜挪借以顯自家教法之優位，如徐愛 (1487-1517)〈傳習錄序〉錄陽明 (1472-1529) 語：

> 聖賢教人如醫用藥，皆因病立方，酌其虛實、溫涼、陰陽、內外而時時加減之，要在去病，初無定說。若拘執一方，鮮不殺人矣。[11]

---

[8] 《大乘本生心地觀經》（《大正藏》第三册）卷八，頁 330b ；又《寶雲經》（《大正藏》第十六册）「佛言：『善男子，如來世尊如大醫王，能治衆生煩惱之病，亦知煩惱所因起處，以大法藥而普與之。衆生愚癡爲煩惱所覆，不知如來是大醫王。」（頁 226c ）。

[9] 另參看《大智度論》（臺北：普門文庫， 1985 年 4 月）卷二十二：「佛如醫王，法如良藥，僧如瞻病人，戒如服藥禁忌。」頁 859 。又爲藥師如來之特稱。相關解釋參見《佛光大辭典》，頁 903 。

[10] 八萬四千法門及對治病症的基本算法，可參看隋・慧遠：《維摩義記》（《大正藏》第卅八册）卷四：「佛德具有三百五十種門，一一門中皆修六度爲因，便有二千一百諸度。用此諸度對治四大六衰之患，便爲二萬一千諸度。言四大者，凡夫用其地水火風四大爲身。聖修諸度得淨法身，捨彼四大名爲對治。言六衰者，六塵大賊衰耗善法故名六衰。聖修諸度諸入佛境，捨彼六塵名治六衰。用此二萬一千諸度治四心病。是故便有八萬四千。」，頁 504c 。

[11] 徐愛：《橫山遺集》（《陽明後學文獻叢書・徐愛、錢德洪、董澐集》，錢明編校整理，南京：鳳凰出版社， 2007 年 3 月），頁 90 。

臺灣大學學術期刊資料庫

是則藥病之說，儒、釋所同，似宜立爲會通二教之門徑。同時此說在明代也屢用於儒門講學，[12] 包括船山摯友方以智。[13] 但船山卻別有異說，頗不以藥病說爲然。此又何故？本文即據船山《讀四書大全說》中闢「藥病」喻的論點加以闡述，兼與方以智的藥病說作比較，以便清晰地對照出此期面對佛教教法的兩種異質傾向，這樣的異質傾向，在儒佛會通的問題上又有何關鍵性？頗可由此略窺一斑，不可簡慢看過。茲先述方以智。

[12] 儒門講學單就明一代而論，如黃宗羲《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987 年 2 月）中白沙〈論學書・與湛民澤〉：「學無難易，在人自覺耳。才覺退便是進也，才覺病便是藥也。」（冊一，頁 87 ）薛瑄〈讀書錄〉：「讀書以防檢此心，猶服藥以消磨此病。」（冊二，頁 117 ）唐順之〈荊川論學語〉：「小心兩字，誠是學者對病靈藥，細細照察，細細洗滌，使一些私見習氣，不留下種子在心裏，便是小心矣。」（冊三，頁 600 ）。王龍溪〈建初山房會籍申約〉：「夫有失而後有復，……今者之失，既或不免於分擾溷雜之爲病，則求復一言，正所謂對病之藥，不可以不講也。」（《王畿集》，吳震編校整理，《陽明後學文獻叢書》，南京：鳳凰出版社，2007 年 3 月，頁 50 ）李贄《四書評・中庸》（《李贄文集》第五卷，北京：社會科學文獻，2000 年 5 月）第三章解：「此以下（按：指四至十章引孔子語處）拈一病，下一藥，乃見聖賢苦心。」（頁 9-10 ）及《四書評・論語》卷一「道之以政」章：「由今以思古也，亦對病而下藥也。」（頁 22 ）另或自人類史或政治史論醫病，如劉基〈天說下〉，其中論孔子：「周末孔子善醫，而時不用，故著其方以傳於世，《易》、《書》、《詩》、《春秋》是也。」（《劉基集》卷五，林家驪點校，杭州：浙江古籍出版社，1999 年 12 月，頁 141 ）及《郁離子》（魏建猷、葦善薇點校，上海：上海古籍出版社，1981 年 11 月）卷上〈喻治〉「郁離子曰：「治天下者其猶醫乎。醫切脈以知證，審證以爲方。……故治亂證也，紀綱脈也，道德、政刑方與法也，人才藥也。……其方與證對，其用藥也無舛，天下之病有不瘳者鮮矣。」（頁 9 ）以上爲藥病合論大略，餘專言學者病痛、病根處尤多，不一。

[13] 散見於《青原愚者智禪師語錄》《東西均》《藥地炮莊》等。詳正文徵引與討論。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、方以智論「應病予藥」之弘規

方以智本有醫、易之家學，[14] 出家後號藥地、炮藥者、藥游老人，[15] 又其註莊子之書亦題顏爲「炮莊」，[16] 均見其對醫藥傳統的熟悉與重視。故其著作中，不論自撰或他人序說，屢見藥喻：

> 解七小參。……從上應病予藥，莫是隨其顛倒，就藥抹藥麼？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。[17]

此段已是「應病予藥」的別解。謂應病予藥並不只是對症下藥的別名而已，而是藥也不全是居於正面地優位。藥之所以爲藥而能治病，不在藥自身的特性，而在使藥者的觀點，或在使藥者之識見等；若使藥者不善運用變化，則藥亦足成病，故藥病地位之上下階序，亦可翻轉成一體平列，再無高下。既可翻轉，若藥可廢，但又並不因此廢藥，因古方仍可用；欲用古方又不使古方致病，唯在明古方、藥之不可執。其間論理儘多曲折。在《藥地炮莊》則有陳丹衷〈藥地炮序〉、文德翼〈補堂炮莊序〉、大成〈讀炮莊題辭〉、晦山戒顯〈炮莊序〉、自撰〈炮莊小引〉、蕭伯升〈刻炮莊緣起〉引方以智語、慈謹〈炮莊後跋〉等，皆語及藥病之喻。其中晦山戒顯 (1610-1672) 說：「三家聖人皆大醫

---

14 〈醫學序〉：「先曾王父本菴公精醫學，以爲人子須知。……中丞公（按：以智父）遇經驗方則抄之，遇醫輒問其所得。又研易象數，醫切此身，其確徵也。小子以智少承家訓，徨躯循牆而已。……丁丑老父……爲醫所誤，得金申之而解，于是學醫。」（《浮山文集前編》（四庫禁燬書叢刊，集部第 113 册。北京：北京出版社，2000 年）卷三《稽古堂二集》卷下，頁 511）此外則其師王宣（虛舟子）亦精於易、佛、醫學；亦可徵於《周易時論》與《物理小識》兩書。

15 任道斌：《方以智年譜》，頁 2。

16 「炮」莊之炮，取炮製藥物之意，此法乃爲增加藥材之藥力、並去其毒性、減其副作用而設。故單就「炮莊」之命名而言，以「莊（子）」爲藥之意昭然矣。

17 《青原愚者智禪師語錄》（《嘉興藏》第卅四册，徑山藏版，臺北：新文豐，1987 年 4 月），頁 825。

臺灣大學學術期刊資料庫

王。不惟諳病，亦善炮藥。」[18] 則以「醫病」之喻會通三教，是則醫病喻亦可視爲三教共法。此外《東西均》尤屢以孔子教法爲藥病之說。但這種比喻單看表面不易得其實際，故方以智對「孔子——藥病」的關係更有體系的建構。以下分述不同面向的諸要點：

> 宗一公曰：愚不肖庸而不中，嗜欲而已；賢智中而不庸，意見而已。兩皆不合中庸之道，皆不足壞中庸之道，何也？便嗜欲則不敢立意見，立意見則不敢縱嗜欲，以有忌憚也。惟以意見縱嗜欲，則無忌憚之小人，最善匿影；惟時中者乃能決破之。然則如何？以天下萬世爲心，毋自欺而好學，則在藥病中，風吹不著矣。（〈奇庸〉）[19]

此段引宗一公語而加以闡釋。唯有「以意見縱嗜欲的」小人，眞能壞中庸之道。中庸本是藥，而小人似中庸而非中庸，是爲藥病，足見藥未必能治病，亦可成病。唯有「時中」不受小人之壞，亦不受小人之欺。何謂時中？「以天下萬世爲心，毋自欺而好學」，毋自欺是〈大學〉愼獨之學；好學是孔子學髓；將此兩者作藥，無忌憚之小人之藥病不能壞。而「藥藥病」或「遠於藥病」之法，仍由孔子來。

> 七情五欲，非人間教者之所謂惡乎？聖人節而化之，即統而用之矣。或欲從治醫病，善因而革；或用對治醫病，善革而因；或以生用殺，或以殺得生；或以順用逆，或以逆用順；或以善氣迎人，或以惡氣迎人；或俱用，或俱不用。互奪雙融，俱有交互，此其概耳。（〈顚倒〉）[20]

此則因其前之文，論「統（兩端變異）而用之」之權。順此模式續論「七情五欲之惡」，並以治病之喻論「惡之對待法則」。何謂「統而用之」之法在情、欲？即節而化之。此節而化之，明是保任此情、欲而調節，而非「截而去之」之斬除。斬除則無此情欲，似乎無惡矣，然聖人之教不爾。下文則言即使醫之

---

[18] 《藥地炮莊》（臺北：廣文書局， 1975 年 4 月），頁 15 。

[19] 龐樸：《東西均注釋》，頁 137 。本文引用方以智《東西均》一書，均用龐氏此書。

[20] 《東西均注釋》，頁 116-117 。

臺灣大學學術期刊資料庫

治病亦有多方，非一概以截殺得力。此意下文解析尤明：

> 虛高者以學為習氣。不知人生以後，一切皆有而無在其中，性在習中。天地既分，天地亦有習氣，五行之習氣更重矣。一切皆病，一切皆藥，學正「回習還天」之藥。溺學者，藥病也；而忌學者，根病與藥病相投，其病難治，故須以聖人中道藥之。（〈道藝〉）[21]

不知「學」之深義，常有幾個錯誤觀點：以學為後天薰習，外鑠而染諸般習氣之途而已，非啓發先天本具之徑；或知學即統先後天，遂耽溺於學，是又以藥為病。凡此皆病，而聖人投之以藥，此藥乃中道之藥。注意此處有兩個說法，都比一般藥病說高一序：一是「一切皆病，一切皆藥」，不識藥則藥亦可為病，知病則病可為藥，是破除藥病必對立之勢；二則論及藥亦可成／是病，而以中道為藥，此中道即「學之正」非於學之外別有藥，仍自肯定孔子來。既是後設地反省藥病之說，也將浮面地譬《論語》教法於「藥病」的單純比附中超脫出來。

由此，世間學問，皆不應原樣照用，漸成死法。如〈自壽昌寄上青原笑和上〉：

> 竹關別後，一慟終天，乃以師指重烹教乘，因外祖吳太史書，徵三世易寂歷同時別傳，遮二而又遮一，權奇煉將耳，《鼎薪易圖》祝壽，知惟一笑。…卻喜青原南嶽一口氣，烹三炮五吞一味，峨峰塔頂突雙尖，垂足流胸好兄弟。……[22]

烹佛烹祖，大慧宗杲之贊宏智正覺 (1071-1157)；[23]「烹三炮五」之三當指三教，五當指五家禪法。以上所言烹、炮，同「炮莊」之炮均用藥物煉製之意。既講煉製、「重烹」，表示本無現成之藥、物可用，能用者必與所用者發展出重製、重造之新關係，才能起活機實用，否則靈藥亦死物而已。更進一步，方

---

21 《東西均注釋》，頁 186 。

22 笑峰大然編撰，施閏章補輯：《青原志略》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社， 1996 年）下册，卷十，詩，頁 506 。

23 見《大慧普覺禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》册一，頁 711a 。

臺灣大學學術期刊資料庫

以智在藥病喻中的終極說法，可以下則爲代表：

> （舉歷代醫家持論之異）……其說各別，似乎冰炭，非欲爲異也，務發明前人之所未發者則專言之，其已發明者則略之。合觀而體究焉，皆本具者，非人力所可誣飾也。後人不知集大成而後能應病予藥。乃囂囂然倚一家而執之，豈不蔽哉！[24]

醫有治身有治心有治世，而「蓋醫能醫病，藥地能醫醫，是曰醫王」，則更有治醫，[25]是則「醫」足以作爲人面對世界時最高且最全面的姿態。此處舉一全收。依「集成——而後能——應病予藥」模式，集成不單是某一學術或學術全般的集成，集成無其自身；學問或醫學，也不是單求其應用的，僅求一時一地的對應，這種以爲現實可孤立，僅是無知的自足。「應病予藥」因此應是說：任一當下的現實困境，其眞對應、眞解決，是該自歷史中的學問全般洞徹來。「集大成」所以是雙重結構：「總攝／別應」同時。並且在「醫醫」而後爲醫王的構想中，是已安立後設立場。換言之，在一般「醫病」關係中之醫並不具有絕對優位的性質，若醫不能自反其所以爲醫（德與術），則醫自身亦有思考盲點之病。

總上所言，方氏所建構之「應病予藥」體系，規模弘大，包涵以下諸義：⑴世間諸學問皆可爲藥，而學人需先能將方劑炮製成藥，此則關係著學問與現實之交涉，或學問之實踐性格；⑵但藥病說並無絕對的優位性。藥不純是藥，不善用則藥亦成病；⑶是則在「藥病或應病予藥」之上應有更高原則以統攝與運使，則醫當自反其爲醫，用藥亦當自反其用藥，而恆居於自視分位與操作模

---

[24] 方以智：〈杖人全集跋〉，《天界覺浪盛禪師全錄》〈附杖人隨集〉（下），《嘉興藏》册 34 ，頁 805b 。類似的說法重出於方以智子方中通跋：《青原愚者智禪師語錄》，頁 837b 。我們也許也可以考慮此說之融合意態，相對於臨濟遊方參學前的感嘆：「精究毘尼，博賾經論，俄歎曰：『此濟世醫方也，非教外別傳之旨』。」《人天眼目》，《嘉興藏》第廿三册，卷一，頁 454 ）將明心見性與救世醫方分別看待。

[25] 文德翼：〈補堂炮莊序〉，《炮莊》頁 8 。

臺灣大學學術期刊資料庫

式之上，恆處於自覺反省之活動；⑷因衆生病機不同，根器迥異，故無一學問、無一方劑乃可萬應無違，更需在交互主體性的關係中，才能使衆生得救治；⑸據以上諸義，則各端實踐的可能性背後，需預設著學問的集大成，而後方能成就應病予藥。⑹肯定「時中」與「學」，乃能藥藥病或遠離藥病之一般模式，而其宗主正在孔子。若藥病之喻具此六重涵義，已較《雜阿含經》等更精密，又能取義於佛而歸宗孔子，其於發皇儒學之功，豈不甚偉？然則船山之力駁應病予藥，又有何見解可立？實當一窺究竟。

三、王夫之駁「應病予藥」說

本來，所有的思想見解，都可能遭逢敵論；也難保他人不提出異議，此是非之所以生。然而若船山駁應病予藥說，亦屬此可有可無之是非，則何人有此無謂之閒情？乃今既有儒者與三教論者視「應病予藥」說爲教法中無上法門，又有密友方以智圓融體系之建構，歸宗於孔子，則此說非惟無弊無隙，且爲儒者所宜攝納以光弘此學。然而船山卻獨排衆議，力辯其非，若不落入此亦一是非、彼亦一是非之僵局，其理據又何在？船山《讀四書大全說》正如此強烈地批判著：

> 論語一書，先儒每有藥病之說，愚盡謂不然。聖人之語，自如元氣流行，人得之以爲人，物得之以爲物，性命各正，而栽者自培，傾者自覆。如必區區畫其病而施之藥，有所攻，必有所損矣。釋氏唯欲爲醫王，故藥人之貪，則欲令其割血肉以施；藥人之淫，則絕父子之倫。蓋凡藥必有毒，即以人蔘、甘艸之和平，而蔘能殺肺熱者，甘艸爲中滿人所忌，況其他乎？（〈爲政・七〉，604）

於此極見船山之見解、氣魄，將對藥病說之反駁置於儒釋之辨的脈絡中，意圖不容忽視。故這段文字極重要，佐藤錬太郎也注意及此，並作如是解釋：

> 在陽明學派中，有將見於《論語》的孔子之言，視爲因對象和狀況而變化，爲一時的對症下藥之語的傾向；但是王夫之否定了將孔子之教相對化的見

臺灣大學學術期刊資料庫

解，說：「……（節錄上則〈為政・七〉文字，故不具引）」也就是說，王夫之認為《論語》所揭示的普遍道德律並不為時間和空間所限，……[26]

佐藤先生解船山駁藥病之理趣，乃著眼於超時空之普遍性，以別於局於一時之相對性教說，頗失船山理路與意致。雖此解釋在船山書中也可找到部分證據，如船山頗不以「權實之說」為然。[27] 但由船山文中首先帶出的批判句「如必區區……有所攻必有所損」所說，重點並不在權實的「方便相對性立說／直指普遍性立說」間之差別，而在指出藥病說論式的不如理。換言之，若僅是佐藤氏所說這樣的問題，則方以智的「總攝／別應同時」的說法已開一解答之門，船山思不及此，固亦可能，但實在可怪。若我們再進一步排除船山「只是因為此說出於釋氏，而為與佛教區別故，刻意另出新說」為唯一因素，更可看出船山此處立說的普適性，非專對佛教而發。因為此文乃以「先儒」發端，這才是船山批判原本的重點，不應略此而疑其專駁釋氏。只是此說本源出自佛學，故後文乃又添上釋氏，是則隨文而雙駁，未必起初即就釋氏立論。當然，船山一意詆排佛教，此說既出釋氏，故其力辨或遠源於此。但既以「先儒」冠首，則仍需假定確對儒者而發，且先考慮所指之「先儒」究竟是誰？若依船山整體四書學抑陸揚朱之立場，似是指象山、陽明或陽明一系。但象山罕言藥病喻，前引陽明之說，乃就自身教法說，非就《論語》的性質說。則此處不易確定究屬何

[26] 見松川健二編：《論語思想史》（林慶彰等譯，臺北：萬卷樓，2006 年 2 月），頁 433-434 。

[27] 權實之說亦出於佛教，船山亦自有其駁論，自有理致，不應漫然視為「逢佛必反」之格套耳。如〈學而・一〉：「此聖人之言，所為與天同覆，與地同載，上下一致，始終合轍；非若異端之有權有實，懸羊頭賣狗腿也。」《讀四書大全說》，頁 585 。「權」有似委順於特殊時空的現實而有的次級教法，「實」則佛陀親證實際理地。船山以為分權分實，表裏有隔，故不免羊犬之譏。此略可為佐藤說之一證，但船山之評又遠過佐藤說之涵意，如〈衛靈公・二三〉：「若聖人之教，洋洋優優者，待其人而行，廣大高明，精微敦厚，必不合流俗而同污世。及其言吉凶成敗之理，則苦節大貞而不諱其凶，邦家必聞而以為非達，初不以利誘威脅，強惡人而使向於善。」（同前書，頁 838-839 ）此亦不以普適性為優位，是則佐藤之解釋，或尚需再斟酌。

臺灣大學學術期刊資料庫

人或何派。而一般意義的藥病說，誰也不能否定，船山也頗用此喻。[28] 倒是以此喻《論語》，朱子已有類似的譬喻。[29] 而陽明一系也有萬鹿園、王宗沐、[30] 聶雙江。[31] 則不論是朱子或陽明一系都曾據此講《論語》，可見已是儒學幾百年之通例，那麼應更仔細討論船山的論點才是。

首先考察「愚盡謂不然」一語的排蕩意態與範圍。船山不說「愚謂不盡然」，但又偶將《論語》之答問作藥病模式解，可見船山此說乃別有所指。應是指：若將《論語》的整體教法，視爲「應病予藥」說的模式，根本不切合於孔子之教。若這說法與見解成立，則孔子之教必有其特殊處。同時，「病」喻本指人在心行與身行上之種種偏差，而聖人爲使人（精神）生理得暢而設教，有若以此偏差爲病，而聖人若醫之施藥，似無疑問。今船山不許立此義，似若謂此偏差非病，則視此偏差爲何？又若此偏差仍是病卻不用藥，又應如何矯治？究竟孔子如何看待這兩個問題？船山以下分幾個層回應，先論子張之病：

> 且病之著者，如子張學干祿，子貢方人，夫子固急欲療之矣，乃曰「祿在其中」，曰「賜也賢乎哉」，亦終不謂祿之污人，而人之不可方也。言祿

[28] 如〈里仁・六〉「大抵在欲惡持權之地，遠去仁之害，則界限自有其常，如藥之治病，可以配合分兩。」（同前註書，頁 630 ）。

[29] 黎靖德編：《朱子語類》（臺北：華世出版社， 1987 年元月）冊二卷廿三：：「子游爲人則愛有餘而敬不足，子夏則敬有餘而愛不足，故告之不同。」又「子夏之病，乃子游之藥；子游之病，乃子夏之藥。若以色難告子游，以敬告子夏，則以水濟火，以火濟水，故聖人藥各中其病。」頁 564-565 。

[30] 王宗沐〈朱子私鈔序〉：「聖人用言以設教，著書以防流，譬之因人之病而藥之，寒熱上下從其所偏勝也。雖以孔子之書，如大學、中庸經文，悉言天命人心之奧，則固若內經、素問然後爲一定不易之則，若夫論語多載問難之詞，其間固有當機而發，因人而施，如問仁問孝之類，已有非全體具備、本末夫舉者矣。」《明儒學案》冊二，卷十五，頁 321 。

[31] 聶雙江：「聖門教人如醫之用藥，是也。（按：此承戴伯常說而予以肯認）……夫子告樊遲等，其言不一，乃是急治其標也。顏子無標症，只是告他養元氣。其告問孝，亦是隨病發藥。」，《聶豹集》〈答戴伯常〉，南京：鳳凰出版社，2007 年 3 月，頁 339 。

臺灣大學學術期刊資料庫

汚人，則廢君臣之義；言人之不可方，則是非之性拂矣。（〈為政・七〉，605）

人之過失與偏差，船山仍暫用「病」指稱，但用較巧妙的說法迴避了孔子亦是「應病予藥」模式。是則並非說人之偏差不可謂病，而重點轉在：若人心思、行為不免有偏差之失時，立教者應如何施教的問題。若是據通行之「藥病」模式，在子貢、子張此例，則應說「祿之汚人，而人不可方」，將病截去而後可。但此對「祿、方」純粹否定的說法，一非孔子之思行；二不如理。前者由原文明白可見，不需贅釋，今但解後者。因祿乃寄托於君臣之義中駢生者，不應由駢生之物引發之偶失而廢大節；而「方人」亦「善善惡惡」之變形，僅成目光外注而不自省，又津津於人我之抑揚耳，非致力於學之講與德之修，「方人」固非義，但「善善惡惡」之是非心則萬萬不容否定。由此亦可見，所謂人類思、行之偏失，之所以名為「過」，主要著眼在其根之是而行之逾越法度，非謂其本質之邪惡。如據「善善惡惡」之心，而唯務論斷他人之是非，則初心為是，後行為非。此「非」不屬於斷然之惡。那麼，若孔子仍必有所教，則應如何教？又如何異於「應病予藥」？

（朱子之教人，亦謂不得不隨時以就科舉，特所為科舉文字，當誠於立言，不為曲學阿世而已。）夫子之告子張，大意亦如此。蓋干祿之學，當亦不外言行；而或摭拾為言，敏給為行，以合主者之好，則古今仕學之通病，…其失在俗學之移人，而不在學之者之心。故夫子亦不斥其心之非，而但告以學之正：「寡尤」「寡悔」。就言行而示以正學，使端其術而不為俗學所亂，非使定其心而不為利祿動也。（〈為政・九〉，609）

「斥其心之非」即截斷其路頭，此便是應病予藥。但「心之非」與是否「『斥』其心之非」固可分為二事，尋常以為其間有必然性，對孔子與船山皆不然。而孔子之教導正是「但告以學之正」。此與「應病予藥」之異究竟何在？應病予藥，是教法針對著人之病或過失來，以便加以糾正；然而「但告以學之正」，是既知其病，但僅告知子張所應為之事，由其能正確地學與行為，而後病自消，不煩再添一藥。應病予藥是直接作用在過失／病症，又誤以為此過、

臺灣大學學術期刊資料庫

病之消而後行自正、體自健；而「告以學之正」似迂迴地略過病症，但行之正與病之消乃同時。若再以人之生理之病爲喻，則醫之對病人可有兩法，一是其病深固，非得用藥去病不可，此一；另有攝生不善，而生理偶然不調，此欲攻病可，不攻病而養其生理，亦可。於後一事，善醫者當知所擇。故知船山實謂：只爲消病而病果愈，然而體未必即能健；據此類比，辯破俗學之非，亦未必行由此得正、未必即能知正學。

再論子路之病：

> 又如子路曰「何必讀書，然後爲學」，病愈深矣。夫子亦但斥其佞，使自知病而已矣。如欲藥之，則必將曰必讀書而後爲學，是限古今之聖學於記誦詞章之中，病者病而耽者愈病矣。是知夫子即遇凋寒烈熱之疾，終不以附子、大黃嘗試而著爲局方；又況本未有病者，億其或病而妄投之藥哉？（〈爲政・七〉，605）

我們若明白人類的表達方式，則知船山此辯之重要性。「醫王」之喻，乃用以取讚佛陀、菩薩。「取讚」則以吾人以爲美善之言辭而爲。故喻辭之「王」不僅高推佛陀於諸醫中第一；而且對於人之種種過失而言，皆可以病喻，而正面肯定「醫」是一種高於病（者）之上的身分與姿態，對病（者）的消除的對治與努力。而船山之「愚盡謂不然」已完全否定「醫」喻轉用在教法上具有高階的意味。[32] 其結論是：「應病予藥」既不是教法之最高喻辭，也不能用以轉喻孔子之教法。思、行的負面性，常與正面性結合而生；而藥病關係未必如此。在「藥病」中常以藥爲病外之一物，施於人身加以攻克，克後病癒而消。但在「人的活動中之過失」並非全是病，或全部非病，反而常根於人之天性。故若視過失缺失爲病，必欲將病連根而起，如此則勢將連同生機盡奪，病雖去而性命亦幾乎不保矣。

因此船山一方極敏銳地觸及了二元對立思考的盲點，而孔子與船山明顯不

[32] 此僅排除以醫喻孔子教法而已，非謂醫生在人類社會中可有可無，或醫療行爲毫無意義。

臺灣大學學術期刊資料庫

受此盲點之困囿；[33] 一方也同時包含了我們面對「人類的過失」時的態度。據上兩點可知，船山之駁「應病予藥」，實有其更深遠的洞見，不僅在相對性與普適性的對比而已。而且「應病予藥」本來即以普適性爲標的，正因病症千差萬別，才需有一一對應法門。更進一步說：正如方以智說「集大成而後能應病予藥」，集大成之全般洞徹之普遍性，乃保證應病予藥也正自有其普適性，否則豈非佛教自認其教法僅有相對性意義而已？而若必以相對性論斷「應病予藥」，則孔子之答樊遲問仁與顏淵問仁之異，也可曲解爲相對性教法，則仍與「應病予藥」無別，船山此辯則無謂而可哂。故船山所爭之要點，不在相對性與否甚明。思考雖據於二元性，[34] 但將此二元性視爲對立狀態則非必然的；而由此對立以至以爲必可廢除一方、擇一而立尤爲錯誤。「有所攻必有所損」，正如抗癌時之藥物或放射線治療，既撲殺癌細胞，同時將「正常細胞」的生機扼殺一般。而且船山之表法常在段末文末再下轉語「又況……」云云，皆表進一層的說法：或爲最終理致，[35] 或爲進一步之轉語，此爲後者。在「本未有病

[33] 這種思路不僅於藥病說顯其困難，於其他問題同樣窒礙。如〈里仁・八／九〉：「雙峰以下諸儒，將禮讓對爭奪說，朱子原不如此。……讓固有對爭而言者，然字義之有對待者，其例不一。如聖對狂，是儘著兩頭對也。聖亦可對賢，則不能聖而但至於賢，以相近而相形也。……不能讓，不可謂之爭；而但不爭，亦謂之讓。……上下不爭，以淺言之，亦不是讓。天子有天下，諸侯有國，大夫有家，相安而不爭奪，豈諸侯讓天下天子……？……雙峰不思，乃至於此。」頁 633-636 。是以「爭讓」之相對爲例，然不爭未必讓，不讓亦未必是爭……。字義雖相反，但不可僅一律概括爲「非此即彼」之例。

[34] 思考之二元性，參看譚家哲：《形上史論》（下）（臺北：唐山， 2006 年 11 月），黑格爾部。頁 3-24 。當代對此討論且批判最力最爲人所知的自是德希達 (Jacques Derrida) ，參看 1967 年的三部著作：《書寫與差異》（張寧譯，北京：三聯， 2001 年），《論文字學》（汪堂家譯，上海：上海譯文出版社，1999 年）和《聲音與現象：胡塞爾現象學中的符號問題導論》（杜小眞譯，北京：商務印書館， 1999 年）。

[35] 此舉一例爲證《周易外傳・大過》：「夫陰陽之始，非有善惡之垠鄂，邈如河漢也。翕闢者一氣也，情各有其幾，功各有其效；生者道之生，殺者亦道之殺。有情則各有其願，有功則各有其時，雖嚴防而力拒之，不能平其願而抑其得志之時矣。故怨開於陽而成於陰，勢極於陽而反於陰，則亦無寧戒此而持其平。又況性

臺灣大學學術期刊資料庫

者，億其或病而妄投之藥」所批評的，是吾人妄先預定眾人之有病，而思以藥投之以求癒，則名曰「應／予」，實則犯數重過：一既不對機，已失「應」之良法；二、既失「應」之機，則已與當機者覿見而錯過，繼又犯揣測甚或誣枉之病；三又在誤認與臆測之中，用上投藥之虛妄之舉，換言之，患三種非「應」之病，其病焉細！若然，雖自以爲「應」，實則自心行與身行無一得當，徒見其妄，不知其實。所以又說：

> 因執藥病之說，遂向藥求病，謂「邦無道穀」之爲恥，爲憲之所已知已能，唯「邦有道穀」之爲恥，非憲所及。憲仕於孔子，可謂遇有道矣，與之粟則辭，豈漫然於有道之穀者耶？聖人言語，一皆十成，如春夏秋冬，合同而化。此二句不可分析。（〈憲問・一〉，796）

這段雖似僅就詮釋原則論，但可擴充於批判吾人思理上的謬誤。船山之意，在孔子教法乃一原理上的通則，非專爲原憲一人發。但釋經者率以爲教者投藥，故妄生一原憲之病以坐實己之虛想。然而原憲本無此病，而孔子之答就意態與教法論，尤非投藥之思路與舉動。故船山所駁「以藥應憲所不及」的解釋，其中原有兩種缺失，一是誤將二元對立作爲一切人類行爲考察法；二則又誤將一切教法納入對立互抗的單一思路。兩者俱無是處。

是故整個應病予藥說之駁論，不應僅視爲對歷來成說的翻案，一種喧嚷著異議的興奮而已，最後應導向兩個重要歸結：1.畢竟聖人之教性格如何？或者，最高的教法的型態爲何？ 2.除開應病予藥，尚有何法教足以對應人之病症？兩者乃一體之兩面，唯論述仍分先後。先論聖人之教的性格。

> 看聖人言語，須看得合一處透，如克己復禮，主敬行恕等，無不以此五者行之。則全體大用，互相成而無礙。若執定藥病一死法，卻去尋他病外之藥，謂恭、寬、信、敏、惠外更有何道。總成迷妄。聖人之教，如天地之有元氣，以之生物，即以之已疾，非以藥治病。則梔、芩不必與烏、附

情功效之相需而不相舍乎？」（《船山全書》第一册，頁 895-896 ）末句則論最高之理致。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 合，而人參亦且反藜蘆。凡藥之於病，生於此者，誤用之彼，則為殺。將所以藥子張者，必且以賊他人。而此五者，自上智至下愚，有一而不當行者乎？故知聖人之言，必不為藥。（〈陽貨・四〉，864-865）

說「必不爲藥」似過激之言。但若細繹其理路，則藥病說即不取不立，亦不妨孔子教法之高明純粹。其取喻與本文之前所論均相合，亦與方以智有相通處。此性格有三要點應說：⑴「應病予藥」作爲教法，本身即非眞藥、上藥，故聖人不落此下乘。⑵在應病予藥中，隱含著「人以負面性樣態爲其存在根本」之預設，聖人亦無此見解。此與前文駁諸儒論原憲處亦相通。⑶離此二邊，唯餘一種教法，即「聖人之教，如天地之有元氣，以之生物，即以之已疾，非以藥治病」。換言之，聖人不論其自處而接人，總在其生命自身之體悟上。自己生命之開展，即天地之開展；而與人之相接，亦在使人生命有所開展。生命之所以沈淪、堰塞、晦盲、虛妄……等種種病症愚行，並非生理之無能，而在生理之不暢。暢此生理，生命自抒。若謂生理自身之無能，必別輸一大能以起廢疾，必別立一準則以針膏肓，此則單藉外藥以拯內病。然聖人不作此想。據此，可續論其二：聖人之教之應病，乃有其特殊之教法：

> 禮之中無己，而己之外非即是禮。故「居處恭」，必其恭也，非但不慢而已也；「執事敬」，必其敬也，非但不肆而已也；「與人忠」，必其忠也，非但不詐而已也。天理充周，原不與人欲相爲對壘。理至處，則欲無非理。欲盡處，理尚不得流行，如鑿池而無水，其不足以畜魚者與無池同，病已療而食不給，則不死於病而死於餒。故曰「仁則吾不知也」。此聖學、異端之大界，不可或爲假借者也。（〈憲問・二〉，799）

此則深諳二元對立的種種弊病，尤其僅能以二元對立爲思維方法之弊病。[36] 誤以爲行爲的正面性，乃由負面偏差之消解而生，正是簡化人的生命活動爲語言

---

[36] 錢賓四先生解《論語・公冶長》「棖也欲，焉得剛？」章時，亦善發揮此意，見《論語新解》（臺北：東大圖書公司 1988 年 4 月），頁 161。孔子但謂多欲則不得剛耳，非謂剛源自無欲或即等同無欲，故俗語「無欲則剛」，語義似佳，實乃誤解孔子。

臺灣大學學術期刊資料庫

的轉換關係，又將語言的複雜成分與層面棄之不顧，再簡化爲非此即彼的兩端模式。船山舉出孔子教法之特殊處，在生命眞實與美善之實現，並不通過語言或思維上正負值的易位。即使這些語言都能指涉人的存在狀態，但人的理欲問題也非黑白問題。何況：何以黑的反面定是白？爲何不將紅、綠……等皆視爲黑之外？則「不欲黑」誰謂唯餘白或定得白？今更設紅爲所求，僅不欲黑亦不可必得紅。則單一對應、轉換關係亦不成立。若單由語言或思維上起念，「欲」固與理相對而不相持，似乎必需先除「欲」才能實現美善；然而就生命之眞實而言，「欲」本無其自身之定性，故既有「梃也欲，焉得剛？」又可有「我欲仁，斯仁至矣」及「從心所欲，不逾矩」。「欲」既可與剛德相隔，又能與仁德相合，如此論「欲」，絕非無知於字義之濫用，亦絕非孔子混亂思理之誤謬。[37]「欲」之所是，全在主體的人格狀態，而不在「欲本身是惡、是病」這種劣質的定性觀點。欲仁與不逾，正船山所謂「理至處，欲無非理」。而「欲盡處，理尙不得流行」，正合於「憲問『克伐怨欲不行焉，可以爲仁乎？』子曰：『可以爲難矣，仁則吾不知也』」，此辨極深細，然而也是孔子先暢發其意，而後儒者方易洞察此見識。否則大抵仍在理欲衝決中瞋目對視而已。正在此類誤認理欲、理氣……等爲對立關係時，應病予藥，才會成爲最高教法：理爲藥，對治克服欲之病，必使「欲」斷去而後可盡理；在孔子那兒，欲既不爲恆性之惡源，故亦非僅列爲對治之對象，故生命無需伊始即進入「去欲存理」的緊張關係，及唯一模式。生命可直就天理之體證、充盡，入手以至圓滿，如此即使「欲」亦可以是光明藏，而非陰影之藪澤。[38]非惟於「欲」作

---

37 「欲」近乎絕對的負面性，在孔孟皆未見。如孟子亦言「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也」（〈告子〉上，朱熹《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年9月，頁332），即如「義」亦可以爲意欲之對象。

38 如〈梁惠王下篇・三〉「是禮雖純爲天理之節文，而必寓於人欲以見；……終不離欲而別有理也。離欲而別爲理，其唯釋氏爲然。蓋厭棄物則，而廢人之大倫矣。……」(911) 又：「孟子承孔子之學，隨處見人欲，即隨處見天理。」(912) 此意船山亦移以論養氣。〈公孫丑上篇〉之三「氣是箇不恐懼的本領」(920)，之一五「孟子說養氣，元不曾說調息遣魔，又不曾說降伏耆氣，教他純純善善，

臺灣大學學術期刊資料庫

此解，凡於理與諸非理間之權衡，船山俱有其一貫之解釋，可以「中」之說明爲歸結：

> 小註云「理之在事而無過不及之地也」，乃自己用中後見得恰好如此，非天下事理本有此三條路，一過、一中、一不及，卻撇下兩頭，拿住中間做之謂。中者，天之德也，天德那有不周徧處！……聖賢於此，只在人欲淨處得天理之流行，原不曾審量彼此，截過補不及，而作一不長不短、不粗不細之則。……盈天下只是個中，更無東西南北。盈目前只是個中，更無前後左右。（〈堯曰・一〉，889-890）

翻側於藥病，輾轉於過、不及與中（三叉分之劣義中），乃世俗與陋儒之用心，非孔子與儒學教法之本然。先衡量於現實之病兆，而後求一調和救助之方劑，此說看似合理之至，無奈非孔子之教法。過與不及，皆人之病，爲救此病，叉分以拿住中間之「中」，以求無過無不及，卻非眞正之中，非眞正之「允執其中」，非孔子之中。過與不及，皆人思行之偏失，病也；而其鞭策與校正，竟不以調和求中之法，此在取一般藥病喻者乃覺不可思議。故船山結之爲「中者，天之德也」「盈天下只是個中」，自堯、舜之相傳（允執其中），以迄孔子之繼述，皆能直體天德。而天德之流行，自能易簡險阻，非先去險阻而後能顯天德。以上，皆謂聖人生命及教法，皆是「中」理之直接掌握、直接體驗，直接設教。非僅權衡諸端後之妥協折衷，非僅爲對應諸般病症而施設之權法。故看似兩端對設之欲與理，船山亦不主「人欲盡處」，而但曰「人欲淨處」，「淨」僅言欲之另一可能，而非欲之斷絕。

若據船山上述諸義，則與方以智仍有相通處：

> 孔子曰：「攻乎異端，斯害也已。」言當聽其同異，乃謂大同；攻之則害

不與人爭鬧，露圭角。乃以當大任而無恐懼者，其功只在集義；」(933) 之一七「諸儒之失，在錯看一『養』字，將作馴服調御說，故其下流遂有如黃四如伏火之誕者。孟子之所謂養，乃長養之謂也。」(936) 此意亦極重要。因評諸儒多有視氣、欲爲一路，而恐其氾濫釀災者，故必將兩者污名化而後心安。但孟子自無此意。

臺灣大學學術期刊資料庫

起耳。立教者惟在自強不息，強其元氣而病自不能為害。（〈容遁〉）[39]

孔子語出於《論語・為政》，此章歷來歧解紛呈，[40] 方以智於此解釋則允當合理；同時又據此解釋，擴大運用，視藥病關係為「兩端」或多方對立局勢。方氏說法有三個要點：1.孔子教法，並不專針對人之異說或人之缺失，視之為病症；2.即視異端為病，亦未必僅有去病一法；而且攻病有時也正是助成其害；3.並將此章立足點自「立教者」處發言。凡此皆與船山解孔子之教子貢、子路同義。而不只是解為：任一人之對世間眾論時，所持之觀點。

當然在船山力闢「藥病」說時，並未忽略「應——予」之應機關係，與方便施設，某些偏病仍需投藥以治。唯「病」是否宜於普適應用於描述一切人的負面心行之諸性質，及此應機關係是否可無限地涵蓋孔門教法，船山則置疑深非。因此我們若明白船山之論理，便能明白其駁論不僅於義未失，的確能辨理入微。

四、結　　語

本文討論三教會通論中極重要的議題：「應病予藥」，而暫將焦點放在儒釋間的對話，分別就王夫之與方以智為例，說明藥病喻的兩種詮釋觀點與模式的差異。一是散見於方以智著作中關於「藥病」說法；一是船山《論語》詮釋中對「應病予藥」說之反駁。兩說各有其成立之依據，也各能將其觀點推至窮盡周延。

在前文，我們先考察藥病說或應病予藥的幾個轉折：1.本出於佛教，且初

---

[39] 《東西均注釋》，頁 237-238 。

[40] 此章非惟多異解而已，諸異解間且互相矛盾。因攻字、已字各有兩種異解，交叉便得四種異說；加以「異端」指涉不明，章旨益晦。問題之糾結與討論，可參看陳大齊：《論語臆解》（臺北：商務印書館， 1978 年 11 月），頁 35-43 ；較好的解釋可參看竹添光鴻：《論語會箋》（臺北：廣文書局， 1999 年 3 月），頁 124-125 ；錢賓四先生：《論語新解》，頁 52-53 ；譚家哲：《論語與中國思想研究》（臺北：唐山書局， 2006 年 11 月），頁 159-160 。大抵皆與方以智同解：孔子並未主張攻擊異端。

臺灣大學學術期刊資料庫

用以贊佛陀，2.其後用以合稱佛、菩薩；3.後來又爲儒者取用於論儒學教法，4.更進而用以指孔子之教法，5.再進而以此會通三教，視爲聖人最高教法之準則。則藥病說，不論爲論爲喻，似可普適廣用。但船山、密之均能別出新解，均未援引陳說，原封不動據爲典要，視爲一套固定的模式，也不曾直接將孔子教法與此等同，更未以此爲最高教法。凡此大抵已見前論，以下綜觀其論述方式爲總結。

二人的共通處，大抵有四點可說：1.均能居於後設觀點，對「藥病」說或「應病予藥」說重新思考；此處我們所謂後設，乃就「應病予藥」說而細審其所以立論之基礎，而就此基礎再加反省，而非直接肯認應病予藥成說之似若可信，加以附和，甚或任意應用。故不論如密之之深論或船山之嚴斥，皆源於凌空觀照地數重反思。2.基於後設觀點重審此說之際，又同時說明「人的負面性」並非如「病」，不可視爲眞實的現象。簡言之，即同時戡破「病」的實存性。若病具有實在性或負面眞實，則其針對性的滅絕乃必然之舉，而藥病間亦絕無易位可能。唯在此兩個相同點之外，方以智更多用力於藥病說的各種模式之建立，使其成爲全面性的教法。如方以智由「統而用之」原則，立藥病說之諸義；並歸結於集大成，以成就眞正的「應病予藥」，乃包括著應機的隨宜性，與涵蓋衆機的全面性，其實正深化「應病予藥」說的意涵，並補充一般見解之不足，及試圖救治「藥→病」實踐過程已見的種種偏蔽。3.皆將儒學之論「中」之特殊意義，作爲解決／說明藥病說的最終教法，雖則雙方之應用略有差異，仍不害其慧識之相近。4.皆歸宗孔子，再將此議題，歸宿至聖人教法之所是，換言之，即最高教法之所是。對方以智，即「總攝／別應同時」之集大成模式；對王夫之，乃超越二元對立，不從負面性決定人的存在樣態，並直探最高理體之學／教一致。[41]

[41] 密之的學術，除綜攝西學之外，於三教歸宗儒學而合會道、釋，仍是有力的詮釋。除前言引施閏章說外，亦可參看劉君燦：《方以智》（臺北：東大圖書，1988 年 8 月），第五章第四節論方以智的三教溝通，及第六章第一節論王船山與方以智學術異同。

臺灣大學學術期刊資料庫

綜上所論，船山與密之恰正代表儒學面對佛教兩種不同的典範。一是收納佛教命題，並洞悉其立論之不足之處，發展爲圓融的體系；一則正由其不足之處，直探儒佛二教之根本差異。吾人且不驟定孰優孰劣，而是合則雙美，分則兩傷。分則由密之不足以見儒佛之迥異處，則即「儒／佛」二教之名亦不立；分則由船山不足以見儒學之大，僅能自足於一模式之自身，則「非藥病」或恐仍將成一病。然而船山在辨破「病」的實在性之後，更進而著力於批判，不斷披露藥病喻預設論點之謬誤，尤以二元對立觀點爲首，申明其顯非孔子所持。實際上，不論就日常生活言，就教法之圓融言，以及概念自身之關係言，均不存在「非此即彼」的簡陋關係。如不爭，並非就是讓；若情欲爲惡源，並非必斬截而後方可爲善。善不自過、惡、罪、欲之壓抑、斬除來。當然亦非善惡同在亦足以稱善之意。換言之，在所有的善與所有的惡之間，其實有無限層次與可能性，若略此實存之可能，欲以語言之謬想化約此無限延展變化的善惡空間，簡化爲二元對立，並實體化此對立兩端，則「非此即彼」與「去彼取此」才可能成爲不二法門。實際上卻不然。同樣的，人固有所偏病，但此偏病如何理會？是否僅能「逆病用藥以對治」？船山以孔子實際教法爲例，說明即使弟子明顯有偏病，仍是徹上徹下的教法，非僅一時一地一人之權法；也不是專對住人之過失、偏病以立教，先自居高位以訓戒人，確然別有特殊心行與教法。

（責任校對：陳秋宏）

引用書目

一、傳統文獻

《雜阿含經》，《大正藏》第二册。
《大乘本生心地觀經》，《大正藏》第三册。
《維摩詰經》，《大正藏》第十四册。
《寶雲經》，《大正藏》十六册。

臺灣大學學術期刊資料庫

《佛說十號經》，《大正藏》第十七册。
龍　樹：《大智度論》（臺北：普門文庫，1985年4月）。
隋・慧　遠：《維摩義記》，《大正藏》第卅八册。
宋・智　昭：《人天眼目》，《嘉興藏》第廿三册。
宋・大慧宗杲：《大慧普覺禪師語錄》，《嘉興藏》第一册。
宋・朱　熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年9月）。
宋・朱　熹：《朱子語類》（黎靖德編，臺北：華世出版社，1987年元月）。
明・劉　基：《郁離子》（魏建猷、華善鄰點校，上海：上海古籍出版社，1981年11月）。
明・劉　基：《劉基集》（林家驪點校，杭州：浙江古籍出版社，1999年12月）。
明・徐　愛：《橫山遺集》，《陽明後學文獻叢書・徐愛、錢德洪、董澐集》（錢明編校整理，南京：鳳凰出版社，2007年3月）。
明・聶　豹：《聶豹集》，《陽明後學文獻叢書》（吳可爲編校整理，南京：鳳凰出版社，2007年3月）。
明・王　畿：《王畿集》，《陽明後學文獻叢書》（吳震編校整理，南京：鳳凰出版社，2007年3月）。
明・覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，《嘉興藏》第卅四册。
明・李　贄：《李贄文集》（北京：社會科學文獻，2000年5月）。
明・黃宗羲：《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987年2月）。
明・方以智，龐樸注釋：《東西均》（北京：中華書局，2001年3月）。
明・方以智：《浮山文集前編》，四庫禁燬書叢刊，集部第113册（北京：北京出版社，2000年）。
明・方以智：《青原愚者智禪師語錄》，《嘉興藏》第卅四册。
明・王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第六册（長沙：嶽麓書社，1991年12月）。
明・王夫之：《周易外傳》，《船山全書》第一册（長沙：嶽麓書社，1991

臺灣大學學術期刊資料庫

年12月）。
明・笑峰大然，施閏章補輯：《青原志略》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996年）。
清・施閏章：《學餘堂文集》，景印文淵閣四庫全書，第1313冊（臺北：商務印書館，1983年）。
清・孫詒讓：《墨子閒詁》（臺北：世界書局，1982年4月）。

二、近人論著

竹添光鴻：《論語會箋》（臺北：廣文書局，1999年3月）。
任道斌：《方以智年譜》（合肥：安徽教育出版社，1983年6月）。
松川健二編，林慶彰等譯：《論語思想史》（臺北：萬卷樓，2006年2月）。
陳大齊：《論語臆解》（臺北：商務印書館，1978年11月）。
張西堂：《明王船山先生夫之年表》（臺北：商務印書館，1978年7月）。
蔣國保：《方以智哲學思想研究》（安徽：安徽人民出版社，1987年12月）。
錢　穆：《論語新解》（臺北：東大圖書公司，1988年4月）。
譚家哲：《形上史論》下（臺北：唐山書局，2006年11月）。
譚家哲：《論語與中國思想研究》（臺北：唐山書局，2006年11月）。
張永堂：〈方以智與王夫之〉，《書目季刊》七卷二期，1972年冬季號。
廖肇亨：〈藥地生死觀論析——以《東西均》與《藥地炮莊》爲討論中心〉，《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》，臺北：中研院文哲所，2004年12月。

臺灣大學學術期刊資料庫