

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

王船山四書學研究 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 95-2411-H-002-068-
執行期間：95年08月01日至96年07月31日
執行單位：國立臺灣大學中國文學系暨研究所

計畫主持人：徐聖心

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理：楊治平

報告附件：赴大陸地區研究心得報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中華民國 96 年 11 月 10 日

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫 成果報告
 期中進度報告

(計畫名稱) 王船山四書學研究

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：NSC 95-2411 - H -002 - 068 -

執行期間：95 年 8 月 01 日至 96 年 7 月 31 日

計畫主持人：徐聖心

共同主持人：

計畫參與人員：楊治平

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)： 精簡報告 完整報告

本成果報告包括以下應繳交之附件：

赴國外出差或研習心得報告一份

赴大陸地區出差或研習心得報告一份

出席國際學術會議心得報告及發表之論文各一份

國際合作研究計畫國外研究報告書一份

處理方式：除產學合作研究計畫、提升產業技術及人才培育研究計畫、列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

涉及專利或其他智慧財產權， 一年 二年後可公開查詢

執行單位：

中 華 民 國 96 年 7 月 31 日

一、計畫背景與目的：

本計畫延續個人對王夫之(1619-1692)《莊子解》的重探，希望能對王夫之有更深入的探索與了解。

二、文獻探討：

在王夫之與傳統典籍相關的注釋、論著中，不論是包含已佚的著述總量，或以目前最完備的嶽麓書社的《船山全書》本(以下《全書》均指此版)為準，均以四書為對象的數量最多，這是一個頗值注意的現象。居次的周易相關論著共四~五種，今收為一冊；四書類則多達五~七種，並且在分量上也以四書最多(在《全書》中分為三冊，總共有三千餘頁)。甚至我們再加上不以四書為名，實以四書為主的《經義》(《全書》第十三冊)，王夫之對四書的著重實應重作探討。¹詳目分別是：

《全書》第六冊收《四書稗疏》、《四書考異》、《四書箋解》、《讀四書大全說》，第七、八兩冊為《四書訓義》。另在張《譜》中尚有《四書集成批解》、《四書詳解》已佚兩種，共七種。第十三冊《船山經義》，合共八種。

目前的相關研究，以陳來的《詮釋與重建——王船山的哲學精神》最完整，書分十三章，除後四章研究船山思想系統之圓熟作品《正蒙注》，前八章為補船山學目前研究之缺口，是對船山四書學的董理。然而船山四書學，不止在其著作數量上是個異數，陳書中同時也指出其在船山學術中的特殊情形，「以《春秋》大義為安身立命之首。而船山學術入手處，乃在《周易》和《老子》…其中歲以還，始留意《四書》及其他儒經傳釋，…」²其入手處是否在易、老尚有可辯，至留意《四書》之深意或真在中歲之後，而其間轉變或有值得吾人留心之處。在張《譜》雖以《四書箋解》殿後，但應是 40 歲前後作品，八種之中應以《四書訓義》為晚出，亦在船山 61-62 歲之間。³是則四書相關著作，約成於船山 40~62 歲之間，不止可看其後半生成學之歷程，關注之議題，解經之側重層面，也能看到其較成熟的見解。其他以船山四書學為主的研究，尚有莊凱雯《王船山《讀四書大全說》研究——由心性論到知人之學》⁴，及劉用瑞《船山《論語》詮釋之研究》。⁵

其次大陸方面，最早有章啓輝學位論文《王夫之四書學研究》，其後有季蒙《主思的理學——王夫之的四書學思想》，最近又有周兵《天人之際的理學新詮釋——以四書大全說為中心》，則此方面的研究一時頗蔚風潮。

但以筆者所見，陳書在船山思想的展示上固然有推前之功，但個人在閱讀船山著作的經驗中，印象最深刻且最想探究的是其思理，或思維方式。不論在《讀通鑑論》或四

¹ 參看張西堂編《明王船山先生夫之年表》(臺北：商務印書館，1978年7月，以下簡稱張《譜》)(三、著述考)，頁175-186。

² 陳來《詮釋與重建——王船山的哲學精神》(北京：北京大學出版社，2004年11月，以下簡稱陳書)，頁44。

³ 據許冠三說，《訓義》在61歲(《王船山致知論》)；而《箋解》在張《譜》雖列後，但據王孝魚的《編校後記》(《全書》第六冊，頁385)，《箋解》寫作應在1659年前，是船山40歲前後的作品。

⁴ 東海大學中文所碩士論文，2003年。

⁵ 臺灣師範大學國文系在職進修碩士班，2003年。

書學或《莊子解》…等，此則陳書所尙未措意。⁶而莊凱雯書則重在傳統的心性論，以及自辨、辨人的意義，偏重於人學；劉用瑞雖僅以《論語》為對象，卻頗能觸及在「注疏」的形式上，與「詮釋學」相關問題的闡發。然而都尙以整理為初步成績，未以其通貫的思理為核心。目前力探船山「為文之用心」，在思維模式上著力較深，且能通貫其體系的，是周芳敏的《王船山「體用相涵」思想之義蘊及其開展》，⁷論文將「體用」觀念創用於王弼之後，在史上不同的哲人間的不同思維，作出細致的考察分疏，也將船山對此之深化與洞見有一全面的析論。因此探源尋本，徐復觀先生所提出「追體驗」的工夫，還原船山思理在研究船山的過程中，尤為重要。

三、研究方法與項目：

1 方法上主要有幾個步驟和支援意識：(1)仍應精讀原典。唯有原典的細讀精讀，才是表現吾人對古典與古人最深的溫情與敬意；(2)船山的四書學論著，「發揚儒學精義之本質性論述」與其「對宋明以降儒學史之批判性觀點」是一體兩面，因此此前重要哲人論著也不能全然略去，宋明儒之重要人物之思想體系亦當措心，故必參考《宋元學案》《明儒學案》及諸儒文集、語錄；(3)在之前的基礎上，再回頭綜讀原典重作筆記，會著重在幾個重點(詳後文)。至於支援意識有二：一是關於判教部分，自當參酌佛教的判教理論；二是西方詮釋學理論。以便作為了解船山精密思理的憑藉。

2 可能的困難當然是四書學之外，若個人尙無法全力通讀船山全書時可能產生的。但這並不是說在一般理解上的難題，而是說當特殊情況出現時，吾人可能面對因全面性理解不足所產生的困境。解決方案自是信則傳信，疑則存疑。任何人的學問，若不故步自封，則必與時俱進，船山亦然。不能盡解之處，自待來日或能通貫整體，或因別有觸發時，再補訂前略，或修改舊誤，皆無妨。

在本計畫先依船山經學與四書的相關著作，仔細閱讀，除基礎工作乃增益個人對四書本身的理解外，更希望能達到以下分項：

1 四子書性格之差異：如孔子與孟子之異，〈學〉〈庸〉與論、孟之異。

2 先秦儒與宋明儒之異同：船山對宋明儒有繼承、批判，此繼乃其所自認為儒學之原，所批乃其對應佛學而不取之異，其間必有一番特殊精神面貌，正可看出船山眼中儒學源、流之變化。

3 船山如何繼承與批判宋明儒：自宋以降儒者多有其就四書所立之說，其間不無意態與見解上之歧異，而船山於此辨析入微，不容陋儒混濫其間，自能見船山學術之傾向，及其在時代中思考歷史課題之諸面向。尤其在《讀四書大全說》中，一方可見船山對朱子立說密意的闡發，一方對胡廣等人的注解多辨其謬，更能見船山折中經意之偉才。（「折中」非一般義之妥協，而是在眾說中特能抉幽闡微，而能鑑義理之精核）

在前述的基礎上，佐以個人對船山在莊子、四書、相宗幾方面較全面的理解，能進

⁶ 我們都不免以現代觀念和語彙重解文獻，但是是否這樣即已足夠？例如陳書論船山解〈大學〉：「天之為理乎物，是指天賦于萬物以天理，這是講理的規範性；天理之流行無不然，是指天理流行于事事物物，是講天理的普遍性；…」(頁46)何謂「理的規範性」？這真是船山要討論的嗎？規範與普遍兩者何以窮盡此處之義？…我們期待學界有更一步的說明。

⁷ 政治大學中研所博士論文，2005年。

一步指出：

4 四書學中所顯示的船山儒道釋判教面目：朱子聚四子書爲一集，正自有其力排異端之用心，是則讀四書而不論儒道釋之判教，則不可能深入。而船山晚年學宗橫渠，其於判教尤有心得。

上文已言《讀四書大全說》中，一方可見船山對朱子立說密意的闡發，一方對胡廣等人的注解多辨其謬。此外亦力陳三教異同得失，其立說之謹嚴，論點之精準，態度之誠敬，破邪之鋒銳，顯正之昂揚正大，其間或有更能發明夫子、朱子微意處，或有更能顯船山個人思理之特出處，都是吾人所欲詳論。

5 最後，綜合之前的種種考察，希望能展示船山在思維方式上的特徵。所謂思維方式，不是僅籠統地說「一而二、二而一」…等熟濫術語，而是確有得自船山內部的實踐，其所以解經、其所以自立、其所以辨破…等的確切思理。

四、研究成果：

此計畫原訂兩年爲期。今但責以一年而求成，則唯能擇其中既涉及船山之思維模式，又涉及其個人獨見之特殊性，更能擴及船山之儒釋之辨者，綜合論之，此即「應病予藥」喻辯。

船山《論語》詮釋之「應病予藥」喻辯——兼及方以智藥病喻

一、前言：「應病予藥」喻之提出、承受與反駁

王夫之(1619-1692)與方以智(1611-1671)兩人情誼甚深，行迹卻不完全相同。⁸然而行迹雖異，但其深心卻又有密通之處。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。(651)⁹

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。(584)

⁸ 兩人皆反清復明，兩人皆不從清治，兩人訂交後即爲莫逆，但方以智逃禪，而船山以儒生終。其訂交於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)。

⁹ 本文論船山處，主要暫就其《論語》解說發言，故大抵引自《船山全書》冊六(長沙：嶽麓書社，1991年12月)者(包含《四書稗疏》、《四書考異》、《四書箋解》、《讀四書大全說》四種)，均僅於文末註明原書頁碼，不另出注。若引自他書方另註。

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，非真知生死者也。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。¹⁰

「生死事大」原是佛陀立教初心，超脫生死原是佛教當行本事。然這裡列出四種超越生死問題的對應法，卻以「四勝」之似優實劣的評語總斷，另以孔子「知生」作為超越生死的最高型態。在關鍵問題上如此推尊孔子，則其人雖披緇剃髮，但非揚釋抑儒之流可知。

然而一如生死之眩惑人，情識亦能困縛人，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。故佛陀之眾多相關稱號之一，即「大醫王」。如《維摩詰經》：

為大醫王，善療眾病，應病予藥，令得服行。¹¹

《雜阿含經》以大醫王所具有之四法成就比喻如來之善療眾病，即：(一)善知病。(二)善知病源。(三)善知對治疾病之法。(四)善治病已，令當來更不復發。此大醫王能分別病相，曉了藥性，視眾生之病而授與藥方，使之樂服。¹²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。」¹³故應病予藥乃指佛、菩薩善能分別病相、曉了藥性、治療眾病，故此後更以大醫王廣喻佛菩薩。¹⁴大醫王開發八萬四千法門，主要在對治眾生無量之病。此病泛指眾生氣稟之雜，由氣稟所生意見之執念，由執念障生智慧而不得見實相…。此喻之難能在於：既有氣稟之雜，則眾生之病難稱難量，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，則佛陀之善治眾生病，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，在他教亦喜以此稱教法之優位，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，

¹⁰ 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》為討論中心〉，《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。

¹¹ 《維摩詰經·佛國品》(《大正藏》第14冊)，頁537a。

¹² 《雜阿含經》(《大正藏》冊二)卷十五之389：「有四法成就。名曰大醫王者。所應王之具、王之分。何等為四？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、等正覺為大醫王。成就四德。療眾生病。亦復如是。」(頁105a-b)。

¹³ 《大乘本生心地觀經》(《大正藏》第三冊)卷八，頁330b；又《寶雲經》(《大正藏》十六冊)「佛言。善男子。如來世尊如大醫王。能治眾生煩惱之病。亦知煩惱所因起處。以大法藥而普與之。眾生愚癡為煩惱所覆。不知如來是大醫王。」(頁226c)。

¹⁴ 另參看《大智度論》卷二十二：「佛如醫王，法如良藥，僧如瞻病人，戒如服藥禁忌」。又為藥師如來之特稱。解釋參見《佛光大辭典》，頁903。

要在去病，初無定說。若拘執一方，鮮不殺人矣。¹⁵

是則藥病之說，儒釋所同，似宜立為會通二教之門徑。同時此說在明代也屢用於儒門講學與三教會通，¹⁶包括船山摯友方以智。¹⁷但船山卻別有異說，頗不以藥病說為然。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，兼論方以智的藥病說，作一初步的比較。茲先述方以智。

二、方以智論「應病予藥」

方以智本有醫、易之家學，¹⁸出家後號藥地、炮藥者、藥游老人，¹⁹又名莊子註為「炮莊」，²⁰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。²¹

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。藥之所以為藥，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。故藥病地位亦可翻轉。雖可翻轉，但並不因此廢藥，古方可用不可執。其間論理儘多曲折。在《藥地炮莊》中則陳丹衷〈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：「三家聖人皆大醫王。不惟諳病，亦善炮藥。」(頁15)則以「醫病」之喻會通三教，是則醫病喻亦可視為三教共法。此外《東西均》尤屢以孔子教法為藥病之說。以下是幾個要點：

〈奇庸〉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？以天下萬世為心，毋自欺而好學，則在藥病中，風吹不著矣。(137)²²

此段引宗一公語而加以闡釋。唯「以意見縱嗜欲的」小人，真能壞中庸之道。中庸本是

¹⁵ 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。

¹⁶ 儒門講學如黃宗義《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)。此藥病合論大略，餘專言學者病痛、病根處尤多，不一。

¹⁷ 散見於《青原患者智禪師語錄》《東西均》《藥地炮莊》等。詳正文徵引與討論。

¹⁸ 《浮山文集前編》卷三《稽古堂二集》卷下〈醫學序〉：「先曾父本庵公精醫學，以為人子須知。…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。…丁丑為醫所誤，…于是學醫。」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。

¹⁹ 任道斌《方以智年譜》，頁2。

²⁰ 「炮」莊之炮，取炮製藥物之意，此法乃為增加藥力、並去其毒性、減其副作用而設。故單以「炮莊」之命名，以「莊(子)」為藥之意昭然矣。

²¹ 《青原患者智禪師語錄》(《嘉興藏》冊34，徑山藏版，臺北：新文豐，1987年4月)，頁825。

²² 本文引自方以智《東西均》一書，均以〈○○〉表篇名，(xxx)表頁碼為記，不另出註。

藥，而小人似中庸而非中庸，是為藥病。唯有「時中」不受小人之壞，亦不受小人之欺。何謂時中？「以天下萬世為心，毋自欺而好學」毋自欺是〈大學〉慎獨之學；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。是見藥亦可成病。而「藥藥病」或「遠於藥病」之法，仍由孔子來。

〈顛倒〉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。(116-7)

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。下文則言即使醫之治病亦有多方，非一概以截殺得力。此意下文解析尤明：

〈道藝〉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。(186)

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，非啟發先天本具之徑；或知學即統先後天而溺學，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」中超脫出來。

更進一步，方以智在藥病喻中的終極說法，可以下則代表：

(舉歷代醫家持論之異)……其說各別，似乎冰炭，非欲為異也，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！²³

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。²⁴此處舉一全收。在「集成——而後能——應病予藥」的模式中，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，這種以為現實可孤立，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，其真對應、真解決，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」而後為醫王的構想中，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為

²³ 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》冊34，頁805b。類似的說法重出於方以智子方中通跋《青原患者智禪師語錄》，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，博蹟經論，俄歎曰：『此濟世醫方也，非教外別傳之旨。』」《人天眼目》卷一，)將明心見性與救世醫方分別看待。

²⁴ 文德翼〈補堂炮莊序〉，《炮莊》頁8。

醫(德與術)，則醫自身亦有思考盲點之病。

總上所言，方氏解應病予藥之喻包涵以下諸義：1 世間諸學問皆可為藥，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；2 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；3 是則在「藥病或應病予藥」之上應有更高原則以統攝與運使，則醫當自反其為醫，用藥亦當自反其用藥，而恆居於自視分位與操作模式之上，恆處於自覺反省之活動；4 因眾生病機不同，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，才能使眾生得救治；5 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。若藥病之喻具此五重涵義，已較《雜阿含經》更精密，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

然而在部分儒者與三教論者將應病予藥說視為教法中無上法門的同時，船山卻獨排眾議，在《讀四書大全說》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，人得之以為人，物得之以為物，性命各正，而裁者自培，傾者自覆。如必區區畫其病而施之藥，有所攻，必有所損矣。釋氏唯欲為醫王，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，甘艸為中滿人所忌，況其他乎？(604)

這段文字的重要性，佐藤鍊太郎也注意到了，並作如是解釋：

在陽明學派中，有將見於《論語》的孔子之言，視為因對象和狀況而變化，為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解，說：(節錄上則引文，故略)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，...²⁵

佐藤先生的說法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。但將船山駁藥病之喻，僅限定在普遍性與相對性的義理而言，頗失船山理路與意致。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。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，因為此文乃以「先儒」發端，而此說又出自佛學，故後文乃又添上釋氏。至於先儒是誰？若依船山整體四書學抑陸揚朱之立場，似是指陽明或陽明一系，但前引陽明之說，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。²⁶倒是以此喻《論語》，則宋有朱子在《語類》中有類似的譬喻。²⁷而陽明一系也有萬鹿園。²⁸則不論是朱子或陽明一系都

²⁵ 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433-4。

²⁶ 如〈里仁篇〉「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。」(630)。

²⁷ 黎靖德編《朱子語類》(臺北：華世出版社，1987年元月)冊二卷廿三：「子游為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。

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。

首先是「愚盡謂不然」一語的排蕩意態與範圍。船山不說「愚謂不盡然」，可見船山認為即使將《論語》中部分視為「應病予藥」說都不切合於孔子之教。若這說法與見解成立，則孔子之教必有其特殊處。同時，「病」喻本源自人在心行與身行上之種種偏差，若此偏差非病，此偏差為何？又若此偏差仍是病卻不用藥，又應如何矯治？究竟孔子如何了解這些問題？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。言祿污人，則廢君臣之義；言人之不可方，則是非之性拂矣。(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。若是「藥病」模式，則應說「祿之污人，而人不可方」，將病截去而後可。但此對「祿、方」純粹否定的說法，一不如理，二非孔子之思行。因祿乃寄托於君臣之義中駢生者，不應由駢生物廢大節；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」之是非心則是。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。(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」其心之非固二事，尋常以為其間有必然性，但孔子與船山皆不然。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，而「告以學之正」則迂迴地略過病症，但行之正與病之消乃同時。由此，船山實謂：只為消病而病果愈，然而行未必由此得正；破了俗學未必能知正學。

再論子路之病：

又如子路曰「何必讀書，然後為學」，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為學，是限古今之聖學於記誦詞章之中，病者病而耽者愈病矣。是知夫子即遇涸寒烈熱之疾，終不以附子、大黃嘗試而著為局方；又況本未有病者，億其或病而妄投之藥哉？(605)

我們若明白人的表達方式，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」則以吾人以為美善之言辭而為。故喻辭之「王」不僅高推佛陀於諸醫中

²⁸ 《明儒學案》冊二，卷十五：「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、素問然後為一定不易之則，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。」頁 321。

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。²⁹其結論是：「藥病」不是教法之最高喻辭，也不能用以轉喻孔子之教法。其理由是：教法中的負面性，常與正面性結合而生。在「藥病」中常以藥為病外之一物，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。故若視過失缺失為病，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。

因此船山在此極敏銳地觸及了二元對立的思考中的盲點，而孔子與船山明顯不受此盲點之困囿。³⁰同時也包含了我們面對「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」本來即以普適性為標的，正因病症千差萬別，才需有一一對應法門。更進一步說：正如方以智而「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，也可曲解為相對性教法，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，³¹但將此二元性視為對立狀態則非必然的；而由此對立以至以為必可廢除一方、擇一而立尤為錯誤。「有所攻必有所損」，正如抗癌時，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，或為最終理致，³²或為進一步之轉語，此為後者。在「本未有病者，億其或病而妄投之藥」所批評的，是吾人妄以預定眾人之有病，而思以藥投之以求癒，則名曰「應／予」，實則既不對機，又犯揣測之病，又在誤認與臆測之中用上投藥之虛妄之舉，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」之為恥，為憲之所已知已能，唯「邦有道穀」之為恥，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？(796)

這段雖似僅就詮釋原則論，但可擴充於吾人思理上的謬誤。船山之意，在孔子教法乃一原理上的通則，非專為原憲一人發。但釋經者率以為教者投藥，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，其中有兩種缺失，一是誤將二元對立作為一切人類行為考察法；二則誤將一切教法納入單一思路。兩者俱無是處。

²⁹ 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，或醫療行為毫無意義。

³⁰ 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〉：「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 623-636。是以「爭讓」之相對為例，然不爭未必讓，不讓亦未必是爭…。字義雖相反，但不可僅以「非此即彼」概視之。

³¹ 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。

³² 此舉一例為證《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。又況性情功效之相需而不相舍乎？」(《全書》冊一，頁 895-6)末句則論最高之理致。

若據上述諸義，則方以智與船山仍有相通處：

〈容遁〉孔子曰：「攻乎異端，斯害也已。」言當聽其同異，乃謂大同；攻之則害起耳。立教者惟在自強不息，強其元氣而病自不能為害。(237-8)

方以智於此亦擴大藥病關係為「兩端」或多方對立局勢。在孔子教法亦不專以人之異說或人之缺失為病。而且攻病有時也正是助成其害。並將此章立足點自「立教者」處發言，正與船山解孔子之教子貢、子路同義。

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，在某些病論中之需藥以治。唯此應機關係是否可無限地涵蓋孔門教法，與普適地用以描述一切人的負面心行之諸性質，船山則頗致其疑、深論其非。因此我們若明白船山之論理，便能明白其不僅於理未失，的確能辦理入微。

四、結語

本文討論了關於應病予藥的兩種觀點與模式。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之處。

藥病說或應病予藥，本出於佛教，而後來更為儒者取用於論儒學教法，更進而用以指孔子之教法，再進而以此會通三教，其為論似可普適廣用。但船山、密之二人均能別出新解，二人均未將此說原封地照搬照套，視為一套固定的模式，也不曾直接將孔子教法與此等同，更未以此為最高教法。凡此大抵已見前論，以下舉其論述方式為總結。

二人的共通處，均能居於後設觀點，將「藥病」說或「應病予藥」說重新思考。只是方以智多用力於藥病說的各種模式之建立，使其成為全面性的教法。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，以成就真正的「應病予藥」，乃包括著應機的隨宜性，與涵蓋眾機的全面性，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。

然而船山則主要著力於批判，不斷披露藥病喻預設論點之謬誤。尤以二元對立觀點為首，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；若情欲為惡源，並非必斬截而後方可為善。善不自過、惡、罪之斬除來。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，則「非此即彼」與「去彼取此」便成為不二法門。實際上卻不然。同樣的，人有偏病是實，但是否僅能「逆病用藥以對治」？船山以孔子實際教法為例，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，也不是專對住人之偏病立教，確然別有特殊心行與教法。

赴大陸地區研究心得報告

計畫編號	NSC 95-2411-H-002-068
計畫名稱	王船山四書學研究
出國人員姓名 服務機關及職稱	徐聖心；臺大中文系副教授
出國時間地點	兩湖訪學。時間為 4/15~4/21，共七天。
大陸地區 研究機構	武漢大學及嶽麓書院

工作記要：

1、本次出國乃為收集船山學資料並與大陸學者交流。

2、在武漢時間為 4/15~4/18。15 日晚由湖北大學副校長周積明教授及其夫人賜宴。宿珞珈山莊。

16 日晨與武漢大學哲學系郭齊勇教授晤面。船山學巨擘蕭萐父先生身體不適，不能親接面談。但贈書數冊。郭先生並論蕭先生開創之功，及幾個船山論題，如啓蒙者或傳統派之爭議、其辯證法之再探…等。並託其博士生孫奕帶領我去參訪。

下午至其傳統文化研究中心參訪。

17 日至圖書館看蕭萐父先生捐贈書。從其書中種種眉批知先生讀書方法之大略。並在圖書館影印資料。

18 日為移動日。早上自武昌搭火車至長沙。下午一點半抵達。

3、18 日下午在嶽麓書院圖書館(御書樓)查船山學刊資料。晚上與朱漢民院長及吳仰湘教授會宴。論宋明理學之研究概況及兩岸學制等問題。宿集賢館。

19 日續至御書樓查資料。傍晚參訪愛晚亭、蔡鍔墓等名勝。

20 日參觀湖南省博物館。下午至書肆購書。

21 得朱院長贈湖湘學派相關書籍，搭機返回臺北。