

16-17世紀朝鮮學界「以儒解莊」的詮釋風氣[▲]

金鎬*

摘要

《莊子》一書早在三國時代已傳入韓國，而且經過高麗、朝鮮時期，影響到不少文人學者，這是毋庸置疑的。朝鮮自建國初期始，由朝廷主導《莊子》的刊印，甚至有時在朝廷中用它來講學。在朝鮮莊學的演變過程當中，16-17世紀是一個相當特殊的時期，那是因為當時不少學人熱衷閱讀《莊子》，有些人解釋莊子學說的內涵，有些人藉《莊子》呈現出自身的感懷。值得注意的是，在這種過程中，朝鮮學人無論有意或無意，給《莊子》予以學術上的定位，這與明末清初明遺民對於《莊子》的認知有相同的思維方式。本文針對16-17世紀朝鮮學界以儒解《莊》的風氣，做初步的探討，其主要內容有兩點：第一、先查考眾多《莊子》註解本中，朝鮮盛行的《莊子》註解本有哪些，並藉此說明朝鮮莊學的基本性質；第二、在相關資料中，先說明16-17世紀的朝鮮學人為何關注《莊子》，然後找出關於以儒解《莊》的資料，並說明其詮釋的具體內涵。

關鍵詞：朝鮮莊學、「以儒解莊」、林希逸、《莊子口義》、朴世堂、《南華經註解刪補》

[▲] 本文曾宣讀於2017年4月27~28日由臺灣中正大學中文系與中央研究院中國文哲研究所主辦之：「2017近世意象與文化轉型」國際學術研討會，感謝林月惠教授在會議中的提問。同時，也感謝兩位匿名審查人給予修訂建議。

*（韓國）成均館大學校中語中文學科副教授。

一、前言

《莊子》一書早在三國時代已傳入韓國，而且經過高麗、朝鮮時期，影響到不少文人學者，這是毋庸置疑的。朝鮮自建國初期始，由朝廷主導《莊子》的刊印，甚至有時在朝廷中用它來講學。¹但隨著朱子學的盛行，仍有不少學者把它視為異端之書，因此其接受情況較為複雜，可見朝鮮學界對於《莊子》的看法並不是一成不變的。

在朝鮮莊學的演變過程當中，16-17世紀是一個相當特殊的時期，那是因為當時不少學人熱衷閱讀《莊子》，有些人解釋莊子學說的內涵，有些人藉《莊子》呈現出自身的感懷。值得注意的是，在這種過程中，朝鮮學人無論有意或無意，給《莊子》予以學術上的定位，這與明末清初明遺民對於《莊子》的認知有相同的思維方式。²筆者查看前人的研究成果，有些論者雖然已經探討16-17世紀朝鮮學人如何接受《莊子》以及其影響層面如何，但很少人注意到朝鮮學人如何詮釋《莊子》的學術屬性。

鑑於此，本文針對16-17世紀朝鮮學界以儒解《莊》的風氣，做初步的探討，³其主要內容有兩點：第一、先查考眾多《莊子》註解本中，朝鮮盛行的《莊子》註解本有哪些，並藉此說明朝鮮莊學的基本性質；第二、在相關資料中，先說明16-17世紀的朝鮮學人為何關注《莊子》，然後找出關於以儒解《莊》的資料，並說明其詮釋的具體內涵。

二、朝鮮刊本《莊子》註解本與其詮釋傾向

筆者在此，要說明16-17世紀出版的朝鮮刊本《莊子》註解本的性質，藉此窺見當時朝鮮學界如何看待《莊子》。朝鮮後期的著名學者，洪奭周（1774-1842）認為《莊子》一書「其文章雄辯，則先秦以降所未有也。」並云：

世所傳者，有郭象、呂惠卿、焦竑注，而惟林希逸《口義》及本朝朴世堂《集

¹ 如在世祖7年[1461]1月21日，世祖「御忠順堂，設酌，宗親、宰樞及成均大司成徐岡，判奉常寺事《任元濬》等入侍。上步至後苑，使李純之等，相構茅亭之基，遂御翠露亭池邊，命岡、元濬等講《兵書》、《莊》、《老子》、《韓文》等書。」《朝鮮王朝實錄·世宗實錄》（太白山史庫本），8冊，23卷，頁4。

² 明末清初明遺民的莊子定位問題，請參看謝明陽：《明遺民的莊子定位論題》，《國立臺灣大學文史叢刊》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，2001）。

³ 本文的研究範圍，所謂16-17世紀，並不是非常嚴格的標準，而是較為寬廣的範圍。因此，為了論述的必要，有時利用一些不屬於16-17世紀的資料。

註》盛行。⁴

洪氏雖然列出幾種著名的《莊子》注解本，但特別指出在朝鮮流行的注解本僅有兩種，即是〔宋〕林希逸《莊子口義》與（朝鮮）朴世堂《集註》（即《南華經注解刪補》）。如果洪爽周的看法符合歷史事實，這是非常有趣的現象。因為在不少著名的《莊子》注解本中，僅有兩種在朝鮮盛行，這自然意味著朝鮮莊學自有它獨特的內涵。

為了論述的方便，先說明一下洪爽周看法是否成立？現存朝鮮刊本《莊子》的主要版本如下：

	版種	版本名	書名	刊行時期	刊行地點
1	活字本	庚子字本	莊子膚齋口義	1425	朝廷
2		甲寅字本	句解南華真經	16世紀末	朝廷
3		乙亥字本	南華真經	16世紀初	朝廷
4		顯宗實錄字本	南華經注解刪補	17世紀末	朝廷
5		戊身字本	莊子	18世紀初	朝廷
6	木板本	庚子字翻刻本	莊子膚齋口義	1474	慶洲
7		朝鮮前期刊本	莊子膚齋口義	1592以前	綾城
8		朝鮮前期刊本	莊子膚齋口義	朝鮮前期	咸興
9		甲寅字翻刻本（1）	南華經	15世紀	未詳
10		甲寅字翻刻本（2）	南華經	15世紀	未詳
11		甲寅字翻刻本（1）	句解南華真經	17世紀	未詳
12		甲寅字翻刻本（2）	句解南華真經	17世紀	未詳
13		甲寅字翻刻本（3）	句解南華真經	17世紀	未詳
14		乙亥字翻刻本	南華真經	16世紀末	未詳
15		朝鮮刊本	莊子	18世紀	未詳

（表一）現存主要朝鮮刊本《莊子》的版本⁵

據上圖的內容，我們需要注意三點：

第一、在圖表中，（4）《南華經注解刪補》就是（朝鮮）朴世堂的注解本，（1）

⁴ 〔朝鮮〕洪爽周著：《洪氏讀書錄》，張伯偉編：《朝鮮時代書目叢刊》（北京：中華書局，2004），頁4283。

⁵ 此表的內容是依據崔廷伊：《朝鮮時代刊行道家書 간행 및 版本분석》（大邱：慶北大學校文獻情報學科碩士論文，2012）與金鎬：〈林希逸《莊子口義》在朝鮮的傳播、刊行與其文化內涵〉（《儒教文化研究》第30輯（首爾：成均館大學校儒教文化研究所，2018，頁167-175））整理而成的。

、(6)、(7)、(8)都是《莊子麴齋口義》。有趣的是，其他十種無論直接或間接都與《莊子麴齋口義》有關：如(3)和(14)《南華真經》同時記載郭象註、陸德明音義與林希逸口義；(9)和(10)《南華經》與(5)和(15)《莊子》都是把一些《莊子麴齋口義》的註釋內容加以訂補；(11)、(12)、(13)《句解南華真經》是在《莊子麴齋口義》的本文上附加韓文口訣與李士表「莊子十論」而刊行的。由此可知，朝鮮時期所刊行的《莊子》只有林希逸的《莊子麴齋口義》與朴世堂的《南華經註解刪補》，而且《南華經註解刪補》與《莊子麴齋口義》也有密切的關係，⁶則朝鮮學者閱讀莊子，無疑受到《莊子麴齋口義》的影響。那麼，洪奭周關於朝鮮盛行的《莊子》文本的看法是正確的。

第二、就刊行時期而言，在15種版本中，至少8種(2、3、4、7、11、12、13、14)在16-17世紀刊行，這充分說明《莊子》在此時期中，特別受到朝鮮學界的重視。另外，隨著刊印次數的增加，讀者群也會跟著擴大起來，吳翻(1592-1634)曾說：「余見〈讓王〉一篇，如屠羊說孤竹子數段，理趣全是《南華》，筆力全是先秦，決非東京以下拘拘繩墨者所能到。取以附諸真經，合成三十篇而讀之，識于此以示同好。」⁷所謂「同好」，指的是吳氏同時代喜讀《莊子》的文人學者，則我們通過此段記載窺見當時閱讀《莊子》的文人學者已形成一個「群」。這種事實不但說明到了16-17世紀，《莊子》已成為不少知識分子喜讀的文本，並且閱讀《莊子》的讀者群逐漸擴大起來。

第三、值得注意的是，《莊子》的刊行處。在上面的圖表中，(1)到(5)都是用朝鮮朝廷鑄造的活字刊行的，(6)到(15)幾乎是(1)到(5)的翻刻本。事實上，在朝鮮，其出版的權力大部分由朝廷掌控，尤其是活字本。那麼林希逸《莊子口義》由活字來陸續刊印，正意味著朝廷主導並有意地出版。

據以上的論述，我們可知洪奭周的看法是有根據的，朝鮮所盛行的莊子註解本僅有兩種，即林希逸《莊子口義》和朴世堂《南華經註解刪補》。既然如此，我們不妨從此兩種註解本在朝鮮出版中具有怎樣的文化內涵之角度切入，以窺16-17世紀朝鮮莊學的基本內涵以及其特點。

林希逸《莊子口義》不知何時傳入朝鮮，不過，正如上述，自朝鮮初期到18世紀，有不少版本刊印，而且受到學界的重視。如金宗直(1431-1492)在〈莊子口義·跋文〉中云：

⁶ 關於這一問題，筆者在下面討論《南華經註解刪補》時，較為詳細地論述，故不贅述。

⁷ 〔朝鮮〕吳翻：〈讀莊子〉，《天坡集》（首爾：民族文化推進會，1992，《韓國文集叢刊》95冊），卷4，頁106上。

南華之文鼓舞若神，虜齋之解淵源獨到，蓋天下不可無此文，苟不可無此文，則亦不可無此解也。⁸

不難看出金宗直對於林希逸《莊子口義》的推崇。弔詭的是，朝鮮以儒學為建國理念，因此自朝鮮初期開始《莊子》一書往往被視為異端之書，加以排斥。如16世紀的著名學者李滉，在1568年，上疏陳六條當務之急。其中談及「明道術以正人心」時，云：「老、莊之虛誕，或有耽尚，而侮聖蔑禮之風」⁹，則在李滉眼中，《莊子》無疑是一個明道術的障礙。如果朝鮮學界真把《莊子》當作異端之書，則朝廷似乎不應刊行《莊子》，而事實剛好相反。我們如果考慮此因素，則由朝廷主導《莊子》的刊印，其意義並不尋常。這種看似自相矛盾的事情，其實在朝廷內部也發生過。如世宗7年[1425]將鑄字所刊印的《莊子》頒給文臣¹⁰；世祖年間在朝廷往往用《莊子》來講學，¹¹但成宗（1457-1494）年間有如下的場景：

承政院啓曰：「殿下欲講《莊子》等書，以觀其非。臣等竊謂，自祖宗朝，經筵不講此書。若於夜對，下問未解處，則猶可也；經筵官進講，則不可。」傳曰：「若以見此書為非，則經書中引用《莊子》不一，其盡削去，然後進講耶？」¹²

對於經筵上到底講不講《莊子》，君臣各提出針鋒相對的意見。許筠（1569-1618）亦指出宣祖國王（1552-1608）「酷喜莊子」，而「恐學者讀而溺之，申命該曹。科場論策，禁勿用老莊。」¹³這些例子足以說明《莊子》在朝鮮具有一種引起爭議的特殊力。

⁸ [朝鮮]金宗直〈莊子口義·跋文〉云：「昔在世宗朝，使於上國者，苟得箋傳之雅豈者，以□盡用銅字印之。是書行於東方，蓋亦出於斯時也。然一出之後，不復再印。歲月已久，學士大夫之家傳者尚鮮，況後輩乎！歲在甲午，方伯金公永濡之至也，偶得一本，分別各邑，鳩集於慶州府。」

⁹ 《宣祖修訂實錄》「宣祖一年八月一日條」云：「臣伏見東方異端之害，佛氏為甚。老、莊之虛誕，或有耽尚，而侮聖蔑禮之風，間作管、商之術業，幸無傳述，而計功謀利之弊猶痼，鄉愿亂德之習，濫觴於末流之媚世，俗學迷方之患，燎原於舉子之逐名。」（太白山史庫本），1冊，卷2，頁7。

¹⁰ 《朝鮮王朝實錄·世宗實錄》7年1月17日條，（太白山史庫本），9冊，卷27，頁10。

¹¹ 世祖13年（1467）6月22日，世祖「傳于禮曹曰：『今所揀文臣百七人，分授《易》、《易學啓蒙》、《禮記》、《周禮》、《左傳》、《綱目》、《宋元節要》、《杜詩》、李白、《東坡》、《莊子》、《老子》、《列子》，立期畢讀。』」《朝鮮王朝實錄·世祖實錄》，（太白山史庫本），15冊，卷42，頁44。

¹² 《成宗實錄》，「成宗十四年一月十九日條」，（太白山史庫本），22冊，150卷，頁11。

¹³ 〈先王酷喜莊子而禁勿用老莊於科場論策〉：「先王酷喜莊子，傳教之辭，或用其語，或文法恰似。故恐學者讀而溺之，申命該曹。科場論策，禁勿用老莊。庚子歲殿試，舉人李涵冒頭用莊子語，命削去之。其後己酉，涵又登第云。」《惺所覆瓿稿·惺翁識小錄（下）》收入《韓國文集叢刊》，74冊，卷24，「說部三」（首爾：民族文化推進會，1991），頁344上。

在如此的環境中，朝鮮朝廷需要調和這種矛盾的情況，林希逸《莊子口義》也許是一個可以解決這種矛盾的選擇。那是因為《莊子口義》具有以儒解莊的內涵，正如林希逸認為讀莊子「必精於《語》、《孟》、《學》、《庸》等書，見理素定」¹⁴。如此一來，《莊子口義》一方面可滿足傾倒朱子學的朝鮮學者閱讀《莊子》的需求，另一方面它的「以儒解莊」的詮釋傾向至少消除不少學者認為《莊子》「侮聖蔑禮」的疑慮。上面提及的金宗直本身是著名的朱子學者，而他認為《莊子口義》的解莊方式「淵源獨到」，這已說明往後朝鮮莊學的基本內涵。

總之，在朝鮮，就林希逸《莊子口義》的刊行次數而言，16-17世紀佔多數，而且它具有以儒解莊的詮釋傾向，這無疑給朝鮮學者一個接受視為異端的《莊子》之空間，也是它在朝鮮盛行提共最有力的理論根據。換言之，林希逸《莊子口義》在朝鮮的刊行與傳播過程已經隱約地說明整個朝鮮莊學的基本發展過程。

至於朴世堂（1629-1703）的《南華經註解刪補》，成書於1682年，是朝鮮莊學史上，具有特色的著作。其實，朝鮮學者註解的《莊子》僅有三種，朴世堂的《南華經註解刪補》、韓元震（1682-1751）的《莊子辨解》與申景濬（1712-1781）的《文章準則莊子選》。¹⁵其中，《南華經註解刪補》是唯一註解《莊子》全篇的，可謂17世紀朝鮮莊學的代表作。朴世堂為學「酷好莊氏之學，譏詆朱子《四書集註》」¹⁶，在16-17世紀朱子學還風靡思想界的環境中，可謂背道而馳。正因為如此，他終以「斯文亂賊」的罪名，度過不遇之晚年。我們從下面的一段引文中，可看出朴世堂對於莊子的基本態度：

私竊以為讀老莊者，有契於區區之指，則庶見老莊之所為老莊。其倍於道者，既不能以誤人，而一察之明，亦有所不當廢者。功罪兩彰，公嚴並立，開發之間，吾道猶非少助，實不敢樂夫無事。因而流涵於此，而不知自反也。¹⁷

朴世堂基於這種認識，進一步認為《莊子》是「非如寓言之比」¹⁸，甚至說莊子為「王道之餘」¹⁹。所謂「王道之餘」，分明是從儒家的價值觀解釋莊子的內涵，這同時也是

¹⁴ [宋]林希逸：〈發題〉，《莊子虞齋口義》（北京：中華書局，2012），頁1。

¹⁵ [朝鮮]韓元震《莊子辨解》的註解範圍只限於《莊子·內篇》；申景濬《文章準則莊子選》僅註解〈逍遙遊〉、〈齊物論〉與〈養生主〉等三篇。

¹⁶ 《蕭宗實錄》，「蕭宗二十一年四月一日條」，（太白山史庫本），30冊，28卷，頁15。

¹⁷ [朝鮮]朴世堂：〈答尹子仁書〉，《西溪集》（首爾：民族文化推進會，1994，《韓國文集叢刊》134冊），頁123下。

¹⁸ [朝鮮]朴世堂：《南華經註解刪補·序》（大田：學民出版社，1993），頁5。

¹⁹ [朝鮮]朴世堂：《西溪集·年譜》，頁444上。

他注解莊子的基本思路。有趣的是，《南華經注解刪補》跟《莊子口義》有密切的關係。這種關係首先在《南華經注解刪補》的編纂體例中呈現出來。《南華經注解刪補》以焦竑《莊子翼》為基礎，採錄對象為郭象《莊子注》、呂惠卿《莊子義》、林希逸《莊子口義》、褚伯秀《南華真經義海纂微》與陳深《莊子品節》等。其中，採錄最多的就是林希逸《莊子口義》，共引用296次，²⁰這已說明《南華經注解刪補》的詮釋傾向。其次，《莊子口義》與《南華經注解刪補》的注解內容，往往很類似，都具有以儒解莊的傾向。為了將《莊子口義》與《南華經注解刪補》的詮釋傾向稍做比較，下面先列出對於《莊子·齊物論》：「故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是，欲是其所非，而非其所是，則莫若以明」的《南華經注解刪補》的解釋：

林云：自是而後，有儒墨相是非之論。所非，以為是；所是，以為非，安得而一定？若欲一定是非，則須是歸之自然之天理方可。明者，天理也。

按：儒之所非，墨以為是；墨之所是，儒以為非，皆由乎大全破於小成，實理蔽於榮華，以各自為是非。若真欲是人之所非，非人之所是，而不失是非之正，則莫若照之以天理之明。蓋至此始明言儒墨，以為彼此是非之端，由二家而起，乃所謂物論，即一篇之關鍵也。²¹

不難看出林希逸與朴世堂都以「天理」來解釋所謂「明」的涵義，此可謂「以儒解莊」的詮釋模式。這種傾向在其他章節中也往往出現，比如，朴世堂就「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」的按語說：

成心，天有定理所賦於我者，誰獨無師，言若能知師此心，則不待於師，而自得其理，所謂歸而求之，有餘師者也。心自取，心能自契於至理，言無分賢愚，同有此心也。²²

林希逸的注解云：

²⁰ 其他書籍的引用次數為郭象277次、呂惠卿170次、陳深86次、焦竑80次、羅勉道27與褚伯秀26次等。這方面較為詳細的論述，可參看田賢美：〈關於朴世堂《南華經注解刪補》編纂體裁的考察〉，《民族文化》第38輯（2011），頁341-366。

²¹ 〔朝鮮〕朴世堂：《南華經注解刪補·序》，同註18，頁36。

²² 〔朝鮮〕朴世堂：《南華經注解刪補·序》，同註18，頁34。

成心者，人人皆有此心，天理渾然而無不備者也。言汝之生，皆有見成一箇天理，若能以此為師，則誰獨無之！非惟賢者有此，愚者亦有之。²³

朴世堂與林希逸對於「成心」的解釋，其重點在於將道家的「成心」觀念轉換成儒家的「天理」，藉此調和儒莊之間的差別。因此，有的論者認為朴世堂在「成心」與「明」的解釋上，受到林希逸的影響，是有道理的。²⁴

總之，朴世堂《南華經註解刪補》的成書在於17世紀末，其詮釋傾向往往與《莊子口義》有類似之處。實事上，朴世堂雖然不滿朱子學，但他的為學畢竟屬於儒家，因此朴氏以儒家的觀點來詮釋莊子，也許是非常自然的現象。這同時成為16-17世紀朝鮮莊學的基本內涵及特色。

三、16-17世紀朝鮮學界「以儒解《莊》」詮釋的內涵

（一）「以儒解莊」詮釋風氣出現之背景

探討16-17世紀朝鮮學人「以儒解《莊》」的詮釋內涵之前，先敘述當時的政治與思想背景，藉此說明當時不少學人為何關注《莊子》？

就朝鮮政治史而言，16-17世紀可謂非常特殊的時期。因為，此時期連續發生了「士禍」與「反正」。所謂「士禍」指的是不同政治立場的群體之間的對立，其中具有代表性的就是戊午士禍（1498）、甲子士禍（1504）、己卯士禍（1519）、乙巳士禍（1545）等。至於「反正」，是意味著反於正統的狀況，即以維持王朝的正統性為前題，只換掉國王的政變。朝鮮王朝僅有兩次反正，「中宗反正（1506）」與「仁祖反正（1623）」，都是16-17世紀發生的。基於這種特殊的政治環境，朝鮮政壇出現了以朋黨為中心的政治形態，但可怕的是，在「士禍」與「反正」你死我活的對立中，不少學人遭到政治上的迫害，甚至犧牲生命。其次，就思想背景而言，正如上述，16世紀至17世紀之間，朝鮮正處於朋黨的分化與對立，性理學仍然是學術思想的主流，但無法解決社會上的種種弊端，因而當時知識分子逐漸開始關注其他為學方法。筆者之所以談及此問題，並不是要說明其內容，而是因為這種特殊環境，使得當時不少朝鮮學人追尋與以往

²³ [宋]林希逸：〈內篇·齊物論〉，《莊子虞齋口義》，同註14，頁21。

²⁴ 曹漢碩：〈朴世堂의 「成心」과 「明」解釋의 『莊子』注釋史의 意味：郭象·呂惠卿·林希逸 說석과의 비교를 중심으로〉，《東洋哲學》第44輯，2015，頁153-180。

不同的生命價值，並除了性理學之外，尋求其他為學之道。《莊子》正好迎合這種時代要求，或提供與性理學不同的學術思維，或成為不少學人精神寄託的對象。當時文壇的主要人物，如申欽（1566-1628）、張維（1587-1638）與柳夢寅（1559-1623）等人積極接受《莊子》的思維模式與寫作方法，其他不少文人學者也參與這種潮流。²⁵換言之，16世紀至17世紀之間，很多朝鮮文人學者積極地從不同角度閱讀《莊子》，並闡發相關內容，因而形成了一段朝鮮莊學的興盛期。

在相關資料中，我們首先發現在 16-17 世紀閱讀《莊子》成為一個風氣，如吳翻（1592-1634）曾說：

余見〈讓王〉一篇，如屠羊說孤竹子數段，理趣全是《南華》，筆力全是先秦，決非東京以下拘拘繩墨者所能到。取以附諸真經，合成三十篇而讀之，識于此以示同好。²⁶

先不談其說法到底是否正確，重要的是，吳翻從理趣的角度，進行〈讓王〉一篇的辨偽，這不得不說吳翻對於《莊子》有深入的理解。另外，所謂「同好」無疑是喜讀《莊子》的讀者群，申欽（1566-1628）亦說：「僑寓中無人事，唯靜坐度日，時取莊子文見之，胸次覺快活，先輩多為老莊所誤者，以此也。」²⁷從這些例子，我們可知在 16-17 世紀的朝鮮，閱讀《莊子》已經成為較為普遍的讀書活動。

需要注意的是，朝鮮學人閱讀《莊子》，不但是精神寄託或者自我解放之過程，而且從不同角度探索《莊子》的學術屬性，這可說等於給《莊子》定位。如申欽認為《莊子》「宜乎為異端之首，而不列於孔孟家也」，但「其妙悟獨契超乎昭曠之旨、寓於恢詭譎怪之中者，有非後之佔畢拘儒所闢其藩牆」，加上對於《莊子》的宗旨，說：「為是不經無端倪之辭，以洩其不平之氣」²⁸。林象德（1683-1719）亦認為「莊周者，其言皆寓，生於衰世，憤時憫俗，而放言以自快者

²⁵ 안세현: 〈조선중기 한문산문에서 장자 수용의 양상과 그 의미〉, 《韓國漢文學研究》第45輯(2010), 頁437-471。

²⁶ [朝鮮] 吳翻: 〈讀莊子〉, 《天坡集》卷4, (首爾: 民族文化推進會, 1992, 《韓國文集叢刊》95冊), 頁106上。

²⁷ [朝鮮] 申欽: 《江上錄》, 《象村稿》(首爾: 民族文化推進會, 1991, 《韓國文集叢刊》72冊), 卷54, 《漫稿》第5, 頁357下。

²⁸ 〈書齊物論後〉: 「宜乎為異端之首，而不列於孔孟家也。然其妙悟獨契超乎昭曠之旨、寓於恢詭譎怪之中者，有非後之佔畢拘儒所闢其藩牆，豈可少哉？當周之衰，天下分裂。以仁義為囊橐，以湯武為嚆矢，竊國篡君者，塞海內而不可圍也。故為是不經無端倪之辭，以洩其不平之氣，此莊叟之本意也。然則不可以其曼衍之卮言，并與其實得而訾之。」。同前註，卷36，頁228上-228下。

也。」²⁹從此可見，16-17世紀，朝鮮學人認為《莊子》是一本憤激之書。而且當時朝鮮學人對於《莊子》的理解並不只是如此，他們往往進一步說明《莊子》與儒家的關係。申欽說：

天下之道一而已，理一而已，氣一而已。直言之者，孔孟也；反言之者，老莊也。³⁰

這是從修辭策略的角度指出儒莊相應的。申欽認為老莊用「反言」之方式說天下之道，這種理解基本上與老莊本身的立場無關，只是站在讀者立場尋求莊子之意的詮釋方式。

不過，在朝鮮學者看來，雖然老子與莊子都會與儒家相應，但其內涵並不是完全相同的。換言之，有些朝鮮學者給老子與莊子的學術內涵予以不同的詮釋。如趙龜命（1693-1737），雖然出身於少論名門，一生不關心政治，在思想上脫離當時主流的性理學，反而喜愛老莊和佛教，被稱為「自言得之《南華經》者為多」³¹。趙龜命在〈讀老子〉中，認為一般學者常把老子與莊子並稱，而這是因為他們不知道兩者「本源之不相混」，接著提出「莊子，儒而激者也；老子則別於儒矣」的看法，而最後主張「莊子妙於論心，老子深於觀物」。³²朴世堂亦基本上肯定老子為學「其意亦欲修身治人」，如把「無」解釋為「非空蕩之謂，乃謙虛之謂也」，又把「無為」解釋為「非不事事之謂，勿為躁擾妄作之謂也」³³，可見朴氏試圖以修己治人的角度詮釋老子為學的核心觀點。但朴世堂認為老莊之間仍有不同之處，他指出：「老子伯術之雄，莊子王道之餘」，所謂「伯術」與「王道」的內涵，朴氏說：「夫正誼不謀利，明道不計功者，乃王道也；計較功利者，乃伯術也。老子所謂不居功利者，乃所以要功利之在己。則其與貪叨進趨者，要有清濁愚智之分而已，故曰伯術之雄也。」基於這種認識，朴世堂則

²⁹ 〈莊周論〉說：「莊周者，其言皆寓，生於衰世，憤時憫俗，而放言以自快者也。故浮游詭談而無所歸止，彼固不欲夫實者也。要其意，抑欲使天下知吾言之皆寓，而不可以為法也，是豈使空言欺世，以亡人之國者哉。」《老村集》（首爾：民族文化推進會，1991，《韓國文集叢刊》206冊），卷3，頁71上。

³⁰ 〈彙言〉二，《象村稿》卷43，《外稿》第2，同註27，頁308下。

³¹ 〔朝鮮〕趙顯命（1690-1752）〈東溪小傳〉：「君有貞疾，平居多杜門，不接人事。日夜究心，為古文辭，浸淫涵蓄。蓋三十餘年，而其文益大肆，妙悟玄解，務發己見，不規規於古人繩墨之內。君自言得之《南華經》者為多，而以蘓長公為歸云。」《歸鹿集》（首爾：民族文化推進會，1998，《韓國文集叢刊》213冊），卷19，頁152下。

³² 〔朝鮮〕趙龜命：〈讀老子〉，《東谿集》（首爾：民族文化推進會，1998，《韓國文集叢刊》215冊），卷7，頁148下。

³³ 〔朝鮮〕朴世堂：《西溪集·年譜》，同註17，頁444上。

提出：「老子私，莊子公」的看法，其原因是莊子為學「非有所為而言之者」，因此可謂「公」；與此相反，老子為學「始有所為而為之者」³⁴，因此可謂「私」。由此可知，在朴世堂看來，莊子學說比老子更接近儒家，這種看法與趙龜命有異曲同工之妙。趙龜命與朴世堂的看法正說明在有些朝鮮學者心目中，老子與莊子的學術屬性仍有所不同，即莊子比老子更接近儒家。總之，我們從上述的例子，可看出16-17世紀朝鮮學人對於《莊子》接受程度已較為深入，且往往以儒莊會通的觀點理解《莊子》。

（二）「以儒解莊」詮釋的具體內涵

接下來，談一談16-17世紀朝鮮學人「以儒解莊」詮釋的具體內涵。實際上，16-17世紀，不少朝鮮學人關注莊子一書，藉《莊子》敘述自身的為學立場，或者利用《莊子》的內容解釋自身的遭遇。因此，雖然專門註莊子的著作僅有《南華經注解刪補》，但有關莊子的論述分散在不少詩文集中。下面筆者以幾個重要人物的論述為主，集中地論述16-17世紀朝鮮學人「以儒解莊」詮釋的具體涵義，藉此說明朝鮮學人如何定位莊子。

李穆（1471-1498）是一位既重節義、又能詩文的人文人，可惜在「戊午士禍」的混亂中遇害而夭折。³⁵他在〈虛室生白賦并序〉中說：「儒必斥莊子，為其說之怪也。或有不怪者，則聖賢必不棄矣，況如吾者乎。」由此可知，在李穆看來，儒家對待莊子學說有兩個不同層次。其中，後者的情況可謂莊儒會通的部分。在如此的前提下，他接著說：

其〈人間世〉篇「虛室生白」之說，不怪矣。要其歸則猶孟子之言浩然，朱子之言虛靈不昧也。客有詰余者，既以此答。且自解曰，夫室虛則能白，白者虛之所為也，以之為形容心體之本明者，莫切焉，於是賦之。由細而及大，據顯而喻微，以自省焉。雖然，莊生非吾徒也，特取其說而寓言，豈所謂惡而知其善之類耶。³⁶

³⁴ 〔朝鮮〕朴世堂：《西溪集·年譜》，同註17，頁444下。

³⁵ 正因為如此，他的著作幾乎被散逸掉，現存的文集由其孫在中宗20年[1525]刊行，後來曾孫在仁祖9年[1631]重刊，但其篇幅並不多。

³⁶ 〔朝鮮〕李穆：〈虛室生白賦并序〉，《李評事集》（首爾：民族文化推進會，1988，《韓國文集叢刊》18冊），卷一，頁157下。

李穆承認莊子確實不屬於儒家，但他以「虛室生白」為例，認為此說屬於「不怪」之範圍，且甚至說其內涵與「孟子之言浩然，朱子之言虛靈不昧」並無二致。所謂「朱子之言虛靈不昧」指的是朱熹對於《大學》「明德」的注解，³⁷則李穆以《孟子》與《大學》的人性論來解釋莊子「虛室生白」的涵義。李穆以為由虛生白就是「心體之本明」的過程，這不就是等於朱熹對於「明明德」的解釋「虛靈不昧」嗎？李穆〈虛室生白賦〉中還說：「赫英華之盎粹兮，雖曰虛而為盈。虛者能盈而盈者不能虛兮，吾聞之於考亭。儼十手之攸指兮，孰云幽之可欺。」很顯然地，李穆將「虛室生白」的內涵與朱子為學緊密地聯結起來。李穆對於莊子的理解，具有特殊的意義。那是因為15-16世紀朝鮮學界仍以朱子學為中心，因此不少學人批評莊學，具有代表性的人物，即是李滉（1501-1570），他在〈雪月夜吟〉中說：「雞靜曉漏催□，婢撥爐灰覓火紅。向老極知虛白妄，靜中真箇有新功。」³⁸《退溪先生文集考證》對此首詩說：「虛白妄。《莊子》虛室生白，喻心虛則生明也，以其尚虛無，故謂之妄。」³⁹在如此的學術背景中，李穆能夠提出莊儒會通的主張，實屬難得。

其次，李穆又通過兩個看似對立而實無不同的例子，如「伊尹之守拙兮，躡玄機之無為。伯夷之餓於西山兮，光與日而爭磨。」主張「豈厥本之有二兮，蓋至極則皆理」的看法。從這個角度來看，他以儒家的「明」來解釋「生白」，應是毫無問題的。⁴⁰換言之，在李穆看來，莊子與孟子、朱子的關係是看似對立，而實際上不會衝突的兩個真理。更需要注意的，基於「至極則皆理」的觀點，李穆特別拈出顏回的特殊價值，他說：

窺聖門之多賢兮，唯庶幾者顏氏。默終日而如愚兮，樂仲尼之日月。嗟至人之云遠兮，正路鬱其茅塞。誰不出乎斯戶兮，一何迷其南北。幸關

³⁷ [宋]朱熹撰、徐德明校點：《四書章句集注·大學》：「明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因所發而遂明之，以復其初也。」（上海：上海古籍出版社，2001），頁4。

³⁸ 李滉：〈雪月夜吟〉，《退溪先生文續集》卷2，（首爾：民族文化推進會，1989，《韓國文集叢刊》31冊），頁106下-107上。

³⁹ 李滉：〈雪月夜吟〉，《退溪先生文集攷證》卷8，同前註，《韓國文集叢刊》31冊，頁439上。實際上，李滉對於莊子學說很不以為然，如他說：「大抵吾道自足，何必匍匐於異學，而援引求合乎？向者，公欲看莊子，吾意謂汎觀以資博耳。今覺已中其毒如此，異學移人之易，深可畏，千萬切戒之。」〈答南時甫〉，《退溪先生文集》（首爾：民族文化推進會，1989，《韓國文集叢刊》29冊），卷14，頁370上-370下。

⁴⁰ [宋]林希逸《莊子庸齋口義》亦說：「生白即生明也」，同註14，頁65。可見李穆的「虛室生白」的理解與林希逸並無二致。

洛之有人兮，開先哲之未發。⁴¹

這是個值得注意的地方，後來許筠也更突出地說明解釋莊子時顏回所佔的特殊地位。總之，李穆以儒家經典的內容來詮釋莊子，可謂16-17世紀不少朝鮮學人以儒家觀點詮釋莊子的先河。⁴²

許筠（1569-1618）強調淺讀莊子，容易導致無法看出其「端涯」。這種看法隱約說明在許筠看來，不少學人無法體會莊子真正的用意。因此他說：

余少時讀莊子書，不知其蒙。但尋文摘章，為揆藻法。中歲更讀，則倣倘恍忽。若不可測度，固已喜其寓言，而一死生齊得喪為可貴也。今則看之，其恬淡寂寞，清靜無為，默與佛子相合。特以其謬悠荒唐之辭，不與為莊語。故淺讀之，莫可見端涯也。其中顏子坐忘一節，儒家力詆之。禮曰：「坐如齋，立如尸」，而顏子終日如愚，此與坐忘奚殊，茲亦謾衍其辭，非妄也已。其曰詆周、孔者亦非也，老聃其師而假秦失之弔以詆之，此老播弄淑詭之故態，非真詆也。於天下篇，首言儒家，其尊周、孔可知矣。⁴³

許筠在此，提出兩個論點來說明儒莊有會通之處：首先他認為閱讀《莊子·大宗師》的「顏子坐忘」時，不能只看文字的表面意思，換言之，讀者要真正理解莊子之意，應採取超越「謾衍其辭」的閱讀方式。許筠將「坐忘」此一莊學的核心內容與《曲禮》以及《論語》等儒家經典連接起來，藉此主張「顏子坐忘」的涵義與「坐如尸，立如齋」、「顏子終日（不違）如愚」並無不同，這似乎說明莊子與顏回有相契之處。如此說來，「坐忘」既不是否定儒家的道德價值，且被詮釋為儒家的理想境界。

⁴¹ [朝鮮]李穆：〈虛室生白賦并序〉，同註36，頁158上-158下。

⁴² 到了18世紀，[朝鮮]成海應（1760-1839）亦有類似的傾向，成氏說：「壬午冬十一月，大雪飛走，皆絕上下。林壑皎潔，獨坐一室。晃朗虛明，意者天欲人洗垢滌汙，使自勵操飭躬得亭亭於塵埃之表。人反自出沒於愆浪之中，遂為外物所奪。遇此奇境而迷不能省也，苟能省焉，則人皆追軌夷齊、踵武三閭。而俗安得不清，風安得不美哉！《南華經·人間世》之篇曰：「瞻彼闕者，虛室生白」。夫己欲去則心虛，心虛則明生焉，是《中庸》所謂「自明誠也」，欲不去則心不虛，心不虛則明無由生焉。今夫擾水而濁，使滓穢充溢而求鑑人形得乎？莊生雖寓言放浪，有時至論，為君子之所取者如此。」（〈題南華經人間世篇後〉，《研經齋全集續集》（首爾：民族文化推進會，2001，《韓國文集叢刊》279冊），17冊，頁459下）可見成海應亦以《中庸》「自明誠」的觀點來解釋《莊子·人間世》的看法，已明顯地呈現出以儒解莊的傾向。

⁴³ [朝鮮]許筠：〈莊子〉《惺所覆瓿稿·讀》，「文部十」，（首爾：民族文化推進會，1991，《韓國文集叢刊》74冊），卷13，頁250上-250下。

⁴⁴章炳麟曾經談及莊子「心齋」說時，參照《曲禮》「坐如尸，立如齋」的觀點來主張「心齋」與宋儒所強調的「晏坐」無大異，⁴⁵在詮釋的脈絡看，章氏與許筠的看法實無不同。⁴⁶其次，許筠以《莊子·天下》篇「首言儒家」為理由，主張《莊子》一書並非真正批評儒家，反而是推崇儒家的。有趣的是，許筠以《莊子·天下》篇為文獻依據主張莊子對於儒家採取陽擠陰助的態度，這與宋朝王安石、劉概與呂惠卿等人據《莊子·天下》篇提出莊子尊孔說一脈相承。⁴⁷但問題是《莊子·天下》篇評騭天下學術時，惟獨儒家不在評述之例，並不像許筠所說「首言儒家」。那麼許筠到底為何說《莊子·天下》篇「首言儒家」呢？筆者認為雖然許筠並未說明理由，但他認為《莊子·天下》篇所談及的「其在於詩書禮樂者，鄒魯之士搢紳先生多能明之。……其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之」是屬於儒家學說。我們在林希逸《莊子口義》對於《莊子·天下》的注解上可找到類似的詮釋傾向。林希逸認為「莊子於末篇序言言古今之學問，亦猶孟子之篇末『聞知』、『見知』也。」並說：「鄒魯之士搢紳先生，此指聖門而言之也，分明是說孔子六經。」⁴⁸當然許筠與林希逸的看法也許並不是莊子的本意，但重要的是，二人都認為《莊子·天下》首言儒家，可見其詮釋的內涵並無二致，即莊子是尊崇儒家的。

其次，在16-17世紀，一些朝鮮學者論述《莊子》與《孟子》相應之理，兩者可謂相反相成，因此往往出現以《孟》解《莊》的詮釋模式。首先看看朴世堂如何以《孟》解《莊》的情況。就「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」的按語說：

⁴⁴ 中國亦有類似的看法，如〔明〕朱得之，《莊子通義·大宗師》云：「……此可見孔顏之所謂忘，亦可以見莊子篤信孔顏處，而他章掃跡之旨，蓋照然矣。」嚴靈峯編輯：《無求備齋莊子集成續編》（臺北：藝文印書館，1973），3冊，頁234。

⁴⁵ 章炳麟在《國學概述》說：「《人間世》論處世之道，顏子將之衛，葉公問仲尼二段可見，其中尤以心齋一語為精。宋儒亦多晏坐為務。余謂心齋猶晏坐也。古者以《詩》、《書》、禮、樂教士，《詩》、《書》屬於智識，禮、樂屬於行為。古人守禮，故能安定。後人無禮可守，心常擾擾。《曲禮》云：『坐如尸，立如齋』，此與晏坐之功無大異。」（北京：北京大學出版社，2009），頁137。

⁴⁶ 章炳麟在《國學概述》說：「顏子之事不甚著，獨莊子所稱心齋坐忘，能傳其意。……惟莊子為得顏子之意耳。」頁108-110。

⁴⁷ 有關王安石、劉概與呂惠卿等人的莊子尊孔說，可參看徐聖心：〈「莊子尊孔論」系譜綜述〉，《臺大中文學報》（臺北：臺灣大學中國文學系，2002），頁33-39。

⁴⁸ 〔宋〕林希逸：《莊子庸齋口義》，同註14，頁492。

成心，天有定理所賦於我者，誰獨無師，言若能知師此心，則不待於師，而自得其理，所謂歸而求之，有餘師者也。心自取，心能自契於至理，言無分賢愚，同有此心也。⁴⁹

朴世堂要解釋如何得到「成心」問題，直接利用《孟子》的一段「所謂歸而求之，有餘師者也」⁵⁰。朴世堂又談及「人性」問題，就說：「其精理入神，如識性亦莫如《莊子》」，竟然主張理解人性莫過於《莊子》。而且朴氏主張《莊子》「隨其成心而師之，誰獨且無師者」的主旨，符合於儒家「率性性善之旨」，並「非荀、楊之比」。所謂「率性性善之旨」指的是《中庸》「天命之謂性，率性之謂道」和《孟子》「道性善，言必稱堯舜」，朴世堂藉此主張《莊子》為「王道之餘」⁵¹。在此，我們非常明確地看到朴世堂注解《莊子》引用儒家經典，如《中庸》與《孟子》等，來闡釋《莊子》。

另外，李宜顯（1669-1745）更直接地指出《莊子》與《孟子》二書的「著書立言之宗旨則略相似」，他說：

老莊，異端之雄也。《老》簡而深，《莊》博而辨。比之吾道，《道德經》如《論語》，《南華經》如《孟子》。《莊》之〈齊物論〉，極論其道之大致，亦如孟子之〈浩然〉章。〈天下〉篇，歷叙諸子，以及於老聃，亦如《孟子》末篇論道統之傳。雖其道有是非邪正之別，著書立言之宗旨則略相似。⁵²

李宜顯站在儒家的立場，認為《莊子》雖然是異端，而〈齊物論〉與《孟子》的〈浩然〉章無不相通。尤其是〈天下〉篇與《孟子》末篇均論述道統之傳，這種

⁴⁹ 〔朝鮮〕朴世堂：《南華經註解刪補·序》，同註18，頁34。

⁵⁰ 《四書章句集注·孟子·告子下》：「夫道，若大路然，豈難知哉？人病不求耳，子歸而求之，有餘師。」，同註37，頁401。

⁵¹ 〈年譜〉云：「先生嘗曰：……且其精理入神，如識性亦莫如《莊子》。所謂「隨其成心而師之，誰獨且無師者」，深合率性性善之旨，非荀、楊之比，殆隱居放言者類之，故曰王道之餘也。」《西溪集》（首爾：民族文化推進會，1994，《韓國文集叢刊》134冊），卷22，頁444上。朴世堂以儒解莊的傾向，亦可表現在於注解《老子》方面，如「先生註《道德經》，為文以序曰：……其道雖不合聖人之法，其意亦欲修身治人。」〈年譜〉，《西溪集》（首爾：民族文化推進會，1994，《韓國文集叢刊》134冊），卷22，頁443下。

⁵² 〔朝鮮〕李宜顯：「雜著」，《雲陽漫錄》，《陶谷集》（首爾：民族文化推進會，1996，《韓國文集叢刊》181冊），卷27，頁428上。

認識與上面談及許筠的情況完全一致，顯然地具有調和莊儒矛盾的意圖。⁵³

不過，在16-17世紀，在以《孟》解《莊》的論述中，最有趣的無非是張維（1587-1638）的〈設孟莊論辯〉一文。正如其名，此篇假設孟子與莊子會見，兩人針對一些學術論點提出自己的看法，並予以辯論。眾所周知，孟子與莊子二人明明處於同時代，但文獻中沒有記載他們曾經相見，並在自己的著作中沒有提及對方，因此，張維的這種假設頗有意思。更有意思的是，我們閱讀此文，則發現張維對於孟、莊二人，並沒有做出任何的優劣判斷，文末僅以莊子的話：「默然有間曰：道不同，不相為謀。子去矣，無乏吾事。」作為結束。那麼，此文到底與以儒解莊有甚麼關係呢？筆者以為，張維在此文中要呈現出《孟子》與《莊子》正是相反相成的關係，如在〈設孟莊論辯〉中，孟子與莊子圍繞著一些重要的學術觀點進行辯論，比如「齊物」、「自然與仁義」等。其中，莊子反駁孟子的「仁義」說法如下：

自然之離，仁義之始也。仁以愛人，而愛人適所以害人也。義以治人，而治人適所以亂人也。禮制於外而內益蕩，樂道其和而淫以滋。孝弟之教設而民日偷，忠信之名立而姦日生，喜怒哀樂之情熾而性日鑿。是皆亂之首而偽之原也，非自然之所存也。⁵⁴

這無疑是張維借莊子之口，對於自然與仁義的涵義做些比較，但整體而言，可謂各說各話。從如此的論述脈絡中，我們知道張維試圖借孟子與莊子對話，襯托出莊子的學術價值，或者至少莊子學說的價值並不遜於孟子。這種推論在文末中可得證實：

孟子好辯，闢楊、墨，孔氏之道明。然常怪其與莊周同時而不相遇，七篇之中，語無及者，端居無事。漫為設辭如右，蓋所謂以文滑稽者，而因以寓夫抑異說扶吾道之義云。⁵⁵

⁵³ 到了18世紀，仍然有的論者認為《莊子》與《孟子》有相通之處，如〔朝鮮〕成大中（1732-1809）說：「仲尼之教，專是政事言行，命與仁也，尚所罕言。《孟子》七篇，論王道則仁義，論人道則心性。夫子之所罕言，孟子則常言之也。然工言心性，無如莊子，晉代清談，所以宗之也。」〈醒言〉，《（國譯）青城雜記》（首爾：民族文化推進會，2006），卷4，頁350。

⁵⁴ 〔朝鮮〕張維：〈設孟莊論辯〉，《谿谷先生集》（首爾：民族文化推進會，1992，《韓國文集叢刊》92冊），卷3，頁61上-61下。

⁵⁵ 同前註，頁62下。

這是張維說明他之所以撰此文的動機，從中我們可揣摩張維的思維模式。首先，所謂「漫為設辭」、「以文滑稽」正是莊子的寫作特色，則張維借莊子修辭策略來寫作此文。其次，撰此文的目的是在於「以寓夫抑異說扶吾道之義」，問題是所謂「吾道」指的是甚麼？換言之，就張維而言，異說的對象到底是甚麼？張維曾說：

中國學術多岐，有正學焉，有禪學焉，有丹學焉，有學程朱者，學陸氏者，門徑不一。而我國則無論有識無識，挾筴讀書者，皆稱誦程朱，未聞有他學焉，豈我國士習果賢於中國耶？曰非然也，中國有學者，我國無學者。蓋中國人材志趣頗不碌碌，時有有志之士，以實心向學，故隨其所好而所學不同，然往往各有實得。我國則不然，齷齪拘束，都無志氣。但聞程朱之學世所貴重，口道而貌尊之而已。不唯無所謂雜學者，亦何嘗有得於正學也。譬猶墾土播種，有秀有實而後五穀與稊稗可別也。茫然赤地之上，孰為五穀，孰為稊稗者哉。⁵⁶

可見，張維不滿朝鮮學界只稱頌程朱理學的風氣，他較為欣賞「隨其所好而所學不同」的中國之學術風氣，則不難發現張維所謂「吾道」應不是程朱理學。而且，他認為在朝鮮推崇的程朱之學，並不等於正學，則在張維看來，所謂「異說」與「吾道」的界線並不甚清楚，甚至根本不需要這個區別。如此說來，「寓夫抑異說扶吾道之義」似乎是一個反意的表現方式，這可謂另類的理解莊子之方法。

最後，看看《莊子》與《周易》可以會通的詮釋情況，張維的〈畸庵記〉就是這方面的例子，〈畸庵記〉是張維為其友人鄭弘溟（1582-1650）⁵⁷的住處所寫的記文。鄭弘溟曾在光海君8年[1616]及第後，遭到削榜而無法做官，加上其父鄭澈（1536-1593）「履潔服貞，有言有行。立朝侃侃，未嘗有毫髮負國家事，而反蒙大詬於世」，因此自號為「畸庵」，並給其自己的住處也取「畸庵」之名。張維對此提出疑問說：「夫畸，人所惡也。子何獨取以自號，且子畸甚矣。」並說：

造化之功，不出於陰陽。陰陽之數，奇偶而已矣。陽之數奇，奇者獨；陰之數偶，偶者對。推之事物，則奇為寡合為特立為无助，而其類為君

⁵⁶ 〔朝鮮〕張維：〈我國學風硬直〉，《谿谷漫筆》（首爾：民族文化推進會，1992，《韓國文集叢刊》92冊），卷1，頁573下。

⁵⁷ 字子容，號畸庵、三癡，著有《畸翁集》、《畸翁漫筆》等。

子。偶爲附離爲遭遇爲多援，而其類爲小人。人之情，喜利者多而守義者鮮，故無不慕偶而諱奇者也。⁵⁸

張維依據《周易》的陰陽對立論提出（1）「陽之數奇—獨—無助—君子」和（2）「陰之數偶—對—多援—小人」的對立關係。在如此的理解上，張維又認為「烏川鄭子容以畸名其庵，畸之言奇也」，則以《周易》的「陽之數奇」來詮釋鄭弘溟所處的「畸」之情況，顯然張維認為鄭弘溟是一位孤立無援的君子。張維接著說：

天之道未能常陽而無陰，亦未能常陰而無陽。是故否泰相承，剝復相推。理亂窮通，迭相消息，此理之常也。休嘉之會，君子偶而小人奇，溷濁棼亂，而亦反是。世無常運，士有定操。君子未嘗以身之困而變其守也，古之人固有先屯而後亨。始窮而終通者，卽終無所遇。在我者亦足自適矣，何足病哉！

今子容有蔚然之文，確然之志，持身飭行，不墜世烈，聖明在上，寧獨久於畸乎？莊周曰：「畸人者，畸於人而侔於天。」夫畸於人而侔於天，亦已多矣，況又可以兼得者乎。⁵⁹

在此，需要注意的是，張維以否掛與泰卦相承、剝掛與復卦之相推，來說明「世無常運」的道理，且認為隨著世運的變遷，君子與小人的奇偶也跟著變化。最後，張維引用《莊子·大宗師》：「畸人者，畸於人而侔於天。」來勉勵鄭弘溟，從張維將「畸庵」的畸字解釋成「奇」的認識中，不難發現當張維解釋鄭弘溟的不遇時，是以《周易》與《莊子》相應的角度切入。⁶⁰在張維的眼裡，鄭氏就是「畸於人而侔於天」的存在，但如遇英明君主之時，其遭遇很有可能侔於人與天，這很有可能是張維的思想投射到《莊子》的結果。

⁵⁸ [朝鮮]張維：〈畸庵記〉，《谿谷先生集》，同註54，卷8，頁130下。

⁵⁹ 同前註，頁131上-131下。

⁶⁰ 其實，鄭弘溟本身「百氏之書，無不過目；六經之語，多蓄於腹。文主乎莊、韓，詩主乎老、杜，博而雄，雅而健，譬猶根深之木，蒼鬱而鬱茂，源遠之水，流出而不窮，求之於今世，蓋罕其儔。」（李景奭：〈畸庵記序〉，《畸庵集》（首爾：民族文化推進會，1992，《韓國文集叢刊》87冊），卷首，頁5下-6上），加上他的文章明顯地受到《莊子》的影響，如〈大覺知大夢說〉一文引用蝴蝶之夢來呈現出莊子的思維模式；〈忘齋記〉主要談及坐忘論，認為「辭不害義，胸中不有一物，天下何思何慮！此言何謂？非是禪，亦非是坐忘，吾與吾友講之素矣。」《畸庵集》，卷10，頁151上。

總之，在16-17世紀時運劇變的情況下，不少朝鮮學者非常關注《莊子》，而且以儒家的角度詮釋《莊子》。換言之，他們以《周易》、《曲禮》、《論語》、《孟子》（特別是〈浩然〉章與末篇）、《大學》（特別是「明明德」）、《中庸》的內容來詮釋《莊子》學說的內涵，以此呈現出儒莊會通的傾向。但這並不意味著16-17世紀，朝鮮學界對於莊子的理解，僅有以儒解莊的傾向。16-17世紀，朝鮮莊學仍有其他的詮釋傾向，如許筠認為莊子「其恬淡寂寞，清靜無為，默與佛子相合」，這分明是莊佛會同的看法。但這種詮釋傾向畢竟是少數，正如上述，當時不少學者以儒家的觀點詮釋莊子，這是16-17世紀朝鮮莊學的最主要的特色。

四、結語

據以上的論述，本文得到如下幾點結論：

第一、朝鮮所盛行的莊子注解本僅有兩種，即林希逸《莊子口義》和朴世堂《南華經注解刪補》。林希逸《莊子口義》具有以儒解莊的詮釋傾向，這無疑給朝鮮學者一個接受視為異端的《莊子》的空間，也是它在朝鮮盛行提共最有力的理論根據。至於朴世堂《南華經注解刪補》的成書在於17世紀末，其詮釋傾向往往與《莊子口義》類似。

第二、16-17世紀的朝鮮，閱讀《莊子》已經成為較為普遍的讀書活動。值得注意的是，朝鮮學人從不同角度探索《莊子》的學術屬性。我們從此，可看出16-17世紀朝鮮學人對於《莊子》接受程度已較為深入，且以儒莊會通的觀點理解《莊子》。

第三、16-17世紀，不少朝鮮學者因為時代環境的劇變之下，對於《莊子》非常關注，而且以《周易》、《曲禮》、《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》等儒家經典來詮釋《莊子》學說的內涵，以此呈現出儒莊會通的傾向。其中，主要以《四書》來詮釋《莊子》的學說，這可謂16-17世紀朝鮮學界的一個特色。18世紀初，韓元震在《莊子辨解》中，亦說：「養生主、人間世，如吾儒之修身行己，應帝王，如吾儒之治國平天下也。」可見他也認為《莊子·內篇》的結構與《大學》的八條目有類似之處。⁶¹

總之，本文就16-17世紀朝鮮莊學的詮釋傾向，做些試論性的探討，得出當時不少學者都具有以儒解《莊》的詮釋傾向。但雖然不是主流，尚有其他詮釋向，

⁶¹ 這方面的詳細論述，可參看琴章泰：〈韓元震의 《莊子》 해석과 비판논리〉，《東亞文化》47輯（2009），頁125-156。

如上面提及的許筠主張佛莊相應。另外，在16-17世紀，有些和尚亦積極接受《莊子》，以三教合一的角度詮釋《莊子》，如枕肱懸辯（1616-1648）⁶²，則當時朝鮮莊學不能單以「以儒解莊」的詮釋內涵來涵蓋。這些其他詮釋內涵，需要往後繼續探討。

⁶² 枕肱懸辯對於《莊子》的看法，可參看이대형：〈朝鮮時代 승려문집의 《莊子》 수용과 활용-《枕肱集》을 중심으로-〉，《佛教學研究》48號（2016），頁179-206。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔宋〕朱熹撰、徐德明校點：《四書章句集注》，上海：上海古籍出版社，2001年。
- 〔宋〕林希逸：《莊子齋口義》，北京：中華書局，2012年。
- 〔明〕朱得之：《莊子通義》，嚴靈峯編輯：《無求備齋莊子集成續編》本，臺北：藝文印書館，1973年。
- 〔朝鮮〕申欽：《象村稿》，《韓國文集叢刊》72冊，首爾：民族文化推進會，1991。
- 〔朝鮮〕成大中：《（國譯）青城雜記》，首爾：民族文化推進會，2006年。
- 〔朝鮮〕成海應：《研經齋全集》，《韓國文集叢刊》279冊，首爾：民族文化推進會，2001年。
- 〔朝鮮〕朴世堂：《西溪集》，《韓國文集叢刊》134冊，首爾：民族文化推進會，1994年。
- 〔朝鮮〕朴世堂：《南華經注解刪補》，大田：學民出版社，1993年。
- 〔朝鮮〕吳翹：《天坡集》，《韓國文集叢刊》95冊，首爾：民族文化推進會，1992年。
- 〔朝鮮〕李宜顯：《陶谷集》，《韓國文集叢刊》181冊，首爾：民族文化推進會，1996年。
- 〔朝鮮〕李滉：《退溪先生文集》，《韓國文集叢刊》29-31冊，首爾：民族文化推進會，1989年。
- 〔朝鮮〕李穆：《李評事集》，《韓國文集叢刊》18冊，首爾：民族文化推進會，1988年。
- 〔朝鮮〕林象德：《老村集》，《韓國文集叢刊》206冊，首爾：民族文化推進會，1998年。
- 〔朝鮮〕洪奭周著：《洪氏讀書錄》，張伯偉編：《朝鮮時代書目叢刊》本，北京：中華書局，2004年。
- 〔朝鮮〕張維：《谿谷先生集》，《韓國文集叢刊》92冊，首爾：民族文化推進會，1992年。
- 〔朝鮮〕許筠：《惺所覆瓿稿》，《韓國文集叢刊》74冊，首爾：民族文化推進會，1991年。
- 〔朝鮮〕趙龜命：《東谿集》，《韓國文集叢刊》215冊，首爾：民族文化推進會，1998年。

〔朝鮮〕趙顯命：《歸鹿集》，《韓國文集叢刊》213冊，首爾：民族文化推進會，1998年。

〔朝鮮〕鄭弘溟：《畸庵集》，《韓國文集叢刊》87冊，首爾：民族文化推進會，1992年。

二、近人論著

田賢美：〈關於朴世堂《南華經註解刪補》編纂體裁的考察〉，《民族文化》第38輯，2011年。

金鎬：〈林希逸《莊子口義》在朝鮮的傳播、刊行與其文化內涵〉，《儒教文化研究》第30輯，2018年。

徐聖心：〈「莊子尊孔論」系譜綜述〉，《臺大中文學報》，臺北：臺灣大學中國文學系，2002年。

崔廷伊：《朝鮮時代刊行 道家書 간행 및 版本 분석》，大邱：慶北大學校文獻情報學科碩士論文，2012年。

曹漢碩：〈朴世堂의 ‘成心’ 과 ‘明’ 解釋의 『莊子』注釋史의意味-郭象·呂惠卿·林希逸 해석과의 비교를 중심으로〉，《東洋哲學》第44輯，2015年。

章炳麟：《國學概述》，北京：北京大學出版社，2009年。

琴章泰：〈韓元震의 《莊子》해석과 비판논리〉，《東亞文化》第47輯，2009年。

謝明陽：《明遺民的莊子定位論題》，《國立台灣大學文史叢刊》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，2001年。

안세현：〈조선중기 한문산문에서 장자 수용의 양상과 그 의미〉，《韓國漢文學研究》第45輯，2010年。

이대형：〈朝鮮時代 승려문집의 《莊子》수용과 활용-《枕肱集》을 중심으로-〉，《佛教學研究》48號，2016年。

The interpretation ethos - Zhuangzi is interpreted from Confucian perspectives of Joseon's academic community in the 16th and 17th centuries

Kim Ho*

Abstract

《Zhuangzi》 was first introduced to Korea during the Three Kingdoms Period and influenced many writers during the Goryeo and Joseon periods. There is no doubt about this. Joseon Dynasty led the publication of the 《Zhuangzi》 from the early days of its founding, and even studied lecture with 《Zhuangzi》 in Royal Court. In the Joseon Dynasty, the 16th and 17th centuries were a very special time in the process of changing the perception of the 《Zhuangzi》. Because many scholars were very enthusiastic about reading it then, and some scholars expressed their feelings through the book and granted academic status to it. This is due to the same way in which the people of Ming and Qing periods of China. This paper is intended to give a basic review to the academic ethos - Zhuangzi is interpreted from Confucian perspectives of Joseon's academic community in the 16th and 17th centuries. The main content is twofold. First, we investigate an annotated edition, which became popular in Joseon among many annotated edition of 《Zhuangzi》. And through this, we will explain the basic characteristics of the study of Zhuangzi in Joseon Dynasty. Second, we would like to start by looking at what made Joseon scholars in the 16th and 17th centuries interested in 《Zhuangzi》. Next, this paper would like to find the material that Zhuangzi is interpreted from Confucian perspectives and explain the concrete meaning of such interpretation.

* Associate Professor, Chinese Language & literature, Sungkyunkwan University, Korea.

Keywords : The study of Zhuangzi in Joseon Dynasty, 「Zhuangzi is interpreted from Confucian perspectives」, Lin Xi Yi, 《Zhuangzikouyi》, Park Se-Dang, 《NamhuagyeongJoohaesanbo》