

※ 研究動態 ※

一致性與多元性的詮釋策略*： 晚明莊子學研究回顧與展望 (1977-2014)

劉芷瑋**

一、前 言

現存明代《莊子》注疏在嘉靖以後始有穩定的產量與品質，因此，若要論及明代《莊子》研究，得以嘉靖以後出版的注疏為研究對象。依年代的先後順序，可將明代莊子學的研究分為二期：其一，明嘉靖年間至崇禎年間，約一五二〇年後至一六四四年之間，成書時代在明亡之前，屬於晚明前期；其二，明亡以後，歷經南明政權時期，指一六四四年後，明清鼎革之際的遺民莊子學，其成書年代多數落於清初，屬於晚明後期。晚明莊子學的研究發端有二，前期聚焦於焦竑、憨山、公安派諸家；後期則聚焦於方以智、覺浪道盛、王夫之諸家。

在晚明前期的研究中，學界頗有藉由晚明莊子學研究的另類取徑，重新賦予人物以新形象的現象，如公安派袁氏、竟陵派譚元春，原先被視為文壇人物，且多從文學著作和文學理論的層面定位其人，近來轉向從其莊子著作和評論發掘其莊子思想上的貢獻，而非僅是文學理論的化用。此外，憨山德清、焦竑長期以來受到較多的關注，或有專論論其莊子學著作，或有與思想家個人之佛教、儒學背景立論，或有以融教立場兼論其莊子學，可謂種類繁多，各樹一幟。在晚明後期的研究裏，近

* 本文所述的一致性實有兩種定義：其一為狹義的一致性，僅從一端論其義理內涵，且排斥三教思潮或無視三教思潮於晚明之時代意義者；其二為廣義的一致性，主要參考荒木見悟教授的觀點，三教一致不是串同、湊集，而是具有超越三教意涵的「一致性」。筆者同意一致性與多元性的相對意義，廣義的一致性實與多元性相融為一體。感謝匿名審查人的意見，使本文更臻完善。

** 劉芷瑋，中央研究院中國文哲研究所博士候選人。

來方以智研究已蔚為風尚，方、王之學的成就尤其被推上莊子學發展史上的顛峰。

晚明莊子學研究成果豐富，本文將列舉具有代表性的研究論著為例，主要包括單篇論文、學位論文，說明現有研究成果與動態，範圍涵蓋臺灣、中國、日本等地學者的著作，期對晚明莊子學研究的回顧能有突出的亮點，並有益於讀者掌握其發展脈絡的趨勢。本文不是文獻學式的羅列回顧，而是先以時代範圍做出分類，再以主題式的歸納方法進行比較、分析和評論。

二、晚明前期的莊子學研究——嘉靖至崇禎年間

錢新祖的焦竑研究是早期提及焦竑關於莊子論述的專書，本書主軸在於透過焦竑來論新儒內部思想的「重構」，包括回應傳統中國近世思想史的三個問題：晚明新儒內部的三教獨特性、焦竑對朱子學的批判、清初漢學的論述意義。本書的第四章、第五章探討多元主義和新儒重構的部分，較多使用焦竑的莊子學觀點進行論述。其中涉及焦竑莊子學的部分有：「荃、蹄」隱喻的語言運用、「陰陽」的使用、「氣」的觀念，在焦竑的觀點和理解中，莊子雖仍列名老子之後，但已被納入新儒重構的思考當中，以下引用書中一段敘述焦竑如何思考莊子與儒學價值的關係：

焦竑舉《莊子》第十一章的一個段落為例，「遠而不可不居者，義也；節而不可不積者，禮也」。像這樣關於仁義的正面陳述，說服了焦竑，使其體認莊子對這些德行的拒斥只是表面上的，而不是真的，而且莊子終極上肯定這些德行乃是內在於作為無的道之中。……結果是，莊子覺得被迫去拒斥仁、義、禮、樂，以便促使「世儒」去尋求在這種種德行之上的道。¹

莊、儒關係的問題，在焦竑的融教意識中得到再思考的契機，但莊、儒關係的被提出並不只是一個學派歸屬的簡單問題而已，焦竑的思考也不是試圖將莊子納入儒學陣營，他雖仍受限於老、莊一體的傳統，但已能肯定莊、儒之間並非對立的關係。錢新祖所努力的方向不僅是發現莊子對儒學的勸誘一面而已，其融教意識也不是為了達到三教的平等，實則是在三教對等的前提下，不限於只闡述焦竑的思想義理，更期望透過焦竑這位典型人物，重構儒家思想內部的真實。是為了對抗儒學體制的

¹ 錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》（臺北：臺灣大學出版中心，2014年），頁114-115。英文原版見於 Edward T. Ch'ien, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming* (New York: Columbia University Press, 1986), p. 105。

「太嚴」、「支離」等病，想要找回真正的道德，而非反對道德；是為了找回內在的道，而非外在的道的某種變異呈現。

不過，之後國內年輕學者的焦竑莊子學研究，缺乏正視莊、儒關係的討論，多半還是針對其注本的體例和內容進行討論。施錫美《焦竑莊子翼研究》²為國內第一本以探討焦竑莊子著作為主的碩士論文，本文對於傳疏體例等細節甚詳，但義理部分往往點到為止，少有發揮。本文注意到，焦竑著作在日本的流傳是搭上了「尊郭象」的學風。然作者也指出，焦注貌似尊郭象，實非如此。就筆者所知，中國晚明諸家對待郭注的態度不一，如焦竑對於郭注是既引用，又不全然接受的態度，顯然與馮夢禎獨尊郭注者不同。

現有研究中多有以一家《莊子》注疏為研究對象，探討其學，並從內容判定其著述方式，應有一定的立場和方式詮釋《莊子》文本。除了焦竑頗受關注之外，憨山莊子學也有多篇論著³，在此以林順夫〈推門落臼：試論憨山大師的《莊子內篇注》〉一文為例，引用其內容，並評論如下：

作者將憨山的詮釋理路歸於「以莊解莊」，本文摘要提到：「雖然憨山自詡他的『以莊解莊』是一種創新，可是除了他自己對於《莊子》的直接體認外，《莊子內篇注》也併入不少從《莊子》注疏傳統取來的、久為學者視以為然的看法。」⁴也就是說，憨山自認為其詮釋取徑是「以莊解莊」，但作者也同時指出，憨山注併入傳統長期以來的前人注解，並不能算是完全地自出機杼。文中又說：「憨山借用佛教的心之哲學來詮釋各種各類的經典著作，是屬於從支遁以來援用佛教的概念來詮釋儒、道典籍的漫長傳統的。」⁵顯然作者認為，憨山注莊確實也有使用佛教哲學，但既然憨山對支遁「以佛解莊」有所承繼，為何他本人又是「以莊解莊」，而非「以佛解莊」？作者在摘要的部分，另表示：「『以莊解莊』這一詮釋策略，也有其歷史，它是自宋朝以來，許多把《莊子》當作散文來研究的方法學之一部分。」⁶此

² 施錫美：《焦竑莊子翼研究》（臺中：逢甲大學中文研究所碩士論文，1995年）。相關論文另有劉正遠：《焦竑莊學會通研究》（臺北：東吳大學中文研究所碩士論文，2010年）。

³ 如李懿純：《憨山德清註莊之研究》（臺北：淡江大學中文研究所碩士論文，2003年）。王玲月：《憨山大師《莊子內篇注》之生死觀研究》（新竹：玄奘大學中文研究所碩士論文，2005年）。

⁴ 林順夫：〈推門落臼：試論憨山大師的《莊子內篇注》〉，《清華學報》第34卷第2期（2004年12月），頁299。

⁵ 同前註，頁320。

⁶ 同前註，頁299。

說近似於「以文解莊」，即是以文章脈絡、文學作品的方式看待《莊子》，卻不見得必是「以莊解莊」。一部《莊子》，既可以佛解，還可以莊解，更可以文解，這樣的詮釋策略能否發揮其解釋上的效力，為一部《莊子》注疏判定其身分地位？

目前所知，與此相似的各種詮釋策略，包括：以儒解莊、以老（道）解莊（指老子或道教、道家）、以佛解莊、以文解莊、以莊解莊，判定的慣例通常與注者的背景相關。例如，注者的身分或使用的話語為儒者或儒學術語、用詞，就認為是以儒解莊，如宋代王安石、林希逸為儒者，其人其思難免有較多儒學色彩，故其莊子學的取徑，可以被視為以儒解莊的詮釋策略。其他如以佛解莊、以老解莊等則同理可證。

然而，這種詮釋策略的現代話語，是替注者與其莊子著作貼上一個容易辨識的標籤而已。假使其著作在根源處有一致性的立場，無論是儒、是佛或是道，對於分判其取徑和立場自是最簡易清楚的方式。但在融合趨勢愈趨盛行，思想觀念的整合愈趨密集的時代，如要因應得當，則此種追求一致性的方式，恐將只能發現單一的面向，於注者所接觸到的多層次面向，將難以整合，往往捉襟見肘。於是，最終但能針對著作中的一致性進行定位，而此種定位，若是遇上理論吸收層面較廣的注疏者，也只能就著作中之一部分進行詮釋，對於晚明多元詮釋的莊子學發展，在理解上幫助有限。

此外，在郭象、林希逸對莊子的看法上，作者認為：「雖然郭象早已說過《莊子》『為百家之冠也』，可是郭象是從莊子精深的思想來提出這個主張的。當林希逸復述郭象的看法時，他把重點轉移到文章上面去。」⁷此語以重思想與重文章加以區分郭象和林希逸，此推論似可斟酌。細考其原文出處與前後文之脈絡，「百家之冠」見於郭注序，此段原文為：「豈曾設對獨邁，而游談乎方外哉！此其所以不經而為百家之冠也。」《說文解字》：「邁，遇也。」王粲〈七哀詩〉之一：「西京亂無象，豺虎方邁患。」王粲詩之「邁」指製造、造成。是以得知「邁」字有以上兩個意義，無論是獨遇或獨造，似皆可通。以現代簡易的口語來說，就是：《莊子》哪裏是自說自話，游談方外之學呢？這就是它為何不位列於經，卻能為百家之冠的原因。而林希逸如何繼承此語，還當看全文。林順夫只注意到東坡文字和《大藏經》以及最後一句的「千載而下子雲可也」，但林希逸所屬的艾軒學派，向以義理與文

⁷ 同前註，頁 320。

章並重為特色，區分於伊洛學派。林希逸將郭象此語擴大之，首度有意識地將儒學、佛教匯入莊子的詮釋中，尤其是儒學。他消解了以莊子為方外之學的刻板印象，莊子不是一個只在無人處自說自話的人，這才是郭象所謂「不經而為百家之冠」的根本原因。因此，林希逸是更好地繼承了郭象之意，兩人的分別並不在於所重不同，而在於從玄學過渡到理學的莊子學發展脈絡。

公安派袁氏莊子學的研究論著，是將晚明莊子學研究範圍向外拓邊的一種方式，如易聞曉從袁宏道《廣莊》看莊禪異同。羅宗強以袁宏道《廣莊》為主，探討與郭注之關係。而徐聖心以袁宏道《廣莊》、袁中道《導莊》兩部著作為主，就三教會通上立論。謝明陽以袁宏道《廣莊》為討論中心，從公安派詩學的視角詮釋其莊子學。以下先分別說明其要，再加以比較其不同的特色。

易聞曉〈從袁宏道《廣莊》看莊禪異同〉一文認為，袁宏道的狂禪完全比不上莊子的境界：「這種『隨緣任運』的自然主義進而降落在感性的層面而導致自然情欲的放縱，這就是袁宏道狂禪的主旨。與《莊子》『逍遙遊』境界所成就的包容宇宙、磅礴萬物博大心胸和睥睨世俗的高傲品格相比，這樣的『自然境界』及其所成就的低俗人格只能說是人生的沉淪與人性的墮落。」⁸ 其文明確地表達對袁氏莊子著作的批評，另將袁氏與郭象並論：「袁宏道《廣莊》從禪學之『空』推導出『惟能安人蟲之分，而不以一己之情景與大小爭，斯無往而不逍遙矣』的『逍遙』之論，『逍遙』就是郭象論的禪學翻版，這正好暗示了禪學與郭象玄學的密切聯繫。」⁹ 顯然認為，袁氏並沒有脫出郭象的範圍，僅是一種禪學的翻版。

羅宗強〈袁宏道《廣莊》與郭象《莊子注》之關係〉一文主張：「晚明是中國歷史上又一個追求個人適情的時代，任情縱慾……類於西晉。袁宏道之接受郭象對於莊子的某些解釋，是很自然的。」¹⁰ 此外，本文整理出袁宏道和郭象的相似處：其一，逍遙（適性逍遙）；其二，物本不齊，因自性自足，故齊，是以物本自齊。然而袁氏也有不同於莊子，亦不同於郭象的處世觀，袁氏與世委蛇以全己，郭象各

⁸ 易聞曉：〈從袁宏道《廣莊》看莊禪異同〉，《海南師範學院學報》（社會科學版），2003年第3期，頁52。另，此文同時收錄於氏著：《公安派的文化闡釋》（濟南：齊魯書社，2003年），頁190-204。

⁹ 同前註，頁52。

¹⁰ 羅宗強：〈袁宏道《廣莊》與郭象《莊子注》之關係〉，《因緣集：羅宗強自選集》（天津：南開大學出版社，2004年），頁412。

任其自然。在莊、儒關係上，作者指出：「自從蘇軾在他的《莊子祠堂記》中說莊子是輔助孔子之後，以儒解莊的系統便不斷地出現，最有名而且影響最大的當然要數林希逸《莊子庸齋口義》。可以說，《口義》出而解莊受其影響者便不斷。」¹¹但作者只有指出這一現象，沒有說明明代的解莊者如何受到林希逸的影響？在與同時代的陽明學者的注《莊》比較上，作者僅指出：「李贄《莊子解》和陶望齡的《解莊》對於逍遙義的解釋也與袁宏道相近。」¹²但沒有說明三者相近的原因，有沒有互相影響的可能或共同的關懷？總之，羅氏一文僅就袁氏對郭象、林希逸兩位前代注疏的接受，和袁氏與同時代注疏的關係略作說明而已，缺乏比較深入的探討，以見現象背後的問題。

羅宗強、易聞曉兩篇論文均指出袁氏《廣莊》的「逍遙」之論與郭象相同，對於此種相似，皆將之視為魏晉與晚明同為追求個體解放的時代，故為如此。然而晚明莊子學與魏晉莊子學有多處相似的特色嗎？筆者以為，晚明有著經過理學洗禮的思想場域，即便是同於郭象，也應放在既已存在著對郭象的種種批判性的思考中，如何理解與郭象相似的觀點對於時代的意義？或許更應尊重此一時代對郭注的接受和評判上的多聲齊響；如若不然，此種相似可能只是貌似而已，似則似矣，是而未是。

徐聖心〈貝葉前茅與三教會通——公安袁氏的莊子學〉同樣論及袁氏的逍遙論：「『自在』，再也不是望文生義，或承自郭象『任性自適』之自在說，亦非庸齋以『樂』總括之自在……公安袁氏之以自在自由論〈逍遙遊〉，實全等於上位菩薩以至佛境界。」¹³作者指出袁氏之說，取《華嚴》「自在」之意，脫出郭象和林希逸的詮解範圍，這與易聞曉一文在立說上完全不同。本文標舉三教會通，但會通並不只是三教彼此互釋而已，公安袁氏是綜此諸題，率以為三教之共法，他們並不只以一家派之術語和思想進行解釋。本文揭示多元詮釋方式的優位性，顯然和莊子與禪宗、袁注與郭注這樣的比較視野自是不同，跳脫出比較的格局，持有平行會通的立場。

羅宗強以晚明與魏晉時代背景相似，而認為：袁氏接受郭象的適性說等是很

¹¹ 同前註，頁 410。

¹² 同前註，頁 411。

¹³ 徐聖心：〈貝葉前茅與三教會通——公安袁氏的莊子學〉，《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺》（臺北：臺灣大學出版中心，2010年），頁 233。

自然的事。徐聖心回應此說，而在其文中指出：「雖羅宗強論中郎《廣莊》頗採郭象之意，然其所謂『安人蟲之分』，與郭象之性分之固當仍大有別。」¹⁴ 但是並沒有指出袁注與郭注在性分的差別有哪些？也沒有說明該如何分辨他們的差別。筆者以為，跳脫傳統上比較的框架實屬較好的詮釋，但在邁向多元詮釋的發展上，以公安袁氏作為晚明莊子學具備多元詮釋空間的例證，在未來願能有更進一步地拓展。

謝明陽〈公安派詩學視野中的《莊子》詮釋——以袁宏道《廣莊》為討論中心〉一文將《廣莊》定位於性靈小品，和一般注疏體裁不同，此與徐聖心定調為另類的《莊子》注見解相似。而本文與前述三篇論文之不同處，主要在不以思想史的角度切入，而以詩學觀點闡述。文中引用袁宏道〈為寒灰書冊寄鄖陽陳玄朗〉云：「至近代王文成、羅盱江輩出，始能挾古聖精髓，入孔氏堂……。故余舊謂唐、宋以來，孔氏之學脈絕，而其脈遂在馬大師諸人。及於近代，宗門之嫡派絕，而其派乃在諸儒。」作者認為，此說從孔子聯繫到馬祖道一禪師，再延伸到王陽明、羅汝芳，構設出融貫儒、釋二家的道統，可視為袁宏道自述學術之淵源，則其思想曾受禪學與晚明心學的沾溉，當無疑問¹⁵。以上引文指出學脈斷續之經過，雖不排除融合貫通二家道統之可能，但其本意應在此脈絕而彼脈續，彼脈斷而此脈再繼；融合貫通應放在此斷續之深意上說，方見圓滿，且其意不必在道統。因近代雖有王學風潮，但終明清兩代，朱子學未曾中斷，官學始終是朱子學，孔廟位階即是象徵，道統正宗，當無可疑。若此，似不必牽累道統之說。其次，本文雖提及袁氏之學受到禪學與心學的沾溉，但此種沾溉對於其莊子著作有何影響或發揮，未及論述，甚為可惜。

謝明陽詩學視野的莊子詮釋，另有〈竟陵派詩學視野中的《莊子》詮釋——譚元春《遇莊》論析〉一文，本文以《遇莊》一書為討論對象，探究譚元春如何透過竟陵派的詩學視野來詮釋《莊子》，以及此一詮釋理路在莊學史上的特殊性，如：竟陵詩學、一部莊學史上的注疏本、作者的詩學派別背景。譚元春與莊子的關係是「兩個精神主體交互融攝，……此書的莊子已化身為譚子」¹⁶。以譚元春遇莊為旦暮

¹⁴ 同前註，頁 253。

¹⁵ 參閱謝明陽：〈公安派詩學視野中的《莊子》詮釋——以袁宏道《廣莊》為討論中心〉，《文與哲》第 18 期（2011 年 6 月），頁 369。

¹⁶ 謝明陽：〈竟陵派詩學視野中的《莊子》詮釋——譚元春《遇莊》論析〉，《臺大中文學報》第 36 期（2012 年 3 月），頁 190。

之遇，表達二者精神主體的交融不分，精神交融的意義在於自我主體的確立。竟陵派另一成員鍾惺著有《莊子嫻嫻》、《莊子文歸》各一卷¹⁷，如能增添以上著作的討論，對於竟陵派莊子學研究將更加相得益彰。

在晚明前期的莊子學研究中，焦竑的會通形象甚深，後來論者多從三教會通的立場闡述其思想內容的多元性，惜未能繼續深究焦竑如何處理莊、儒關係的層面。在憨山的研究中，可窺見標舉「以某解莊」的詮釋策略，但正如上文所述，筆者以為憨山之注，也未嘗不可有多元性的內涵。

在一致性的詮釋策略中，標舉「以某解莊」的晚明莊子學研究自是不勝枚舉，袁中道《導莊》也是一致性詮釋策略下的一種實驗文本，如龔玫瑰《袁中道〈導莊〉「以佛解莊」思想之研究》¹⁸。本文以為「以佛解莊」是《導莊》最大的特色，中道的以佛解莊並未限於佛教的任一宗派，而是融合各家之說，取其中可以與莊子相通者，或可比附的概念進行詮釋，並進而建構出一套追求解脫涅槃的思想體系。本文對於袁中道的佛學內涵有較為深入的闡述。

此外，李懿純《晚明注〈莊〉思想研究——以沈一貫、釋德清、釋性通為核心》一文，以「以儒解莊」、「以佛解莊」及「以道家解莊」作為研究視角，分別選取沈一貫《莊子通》、釋德清《莊子內七篇註》與釋性通《南華發覆》作為研究對象，其研究動機是為了補足當前晚明莊學注本研究之不足。本文第二章考察王學的發展與莊學的復興之歷史關連，並以「二王」思想與莊學持續不墜作為背景，對三教思想的發展與融合，做一歷史溯源，再說明晚明三教思想影響莊學注本，使莊學注本別具意義¹⁹。本文是目前晚明莊子學研究論著中，開始關注三教、陽明學和《莊子》注本關係的博士論文。惟此論文之立意與用意，筆者有三個主要的疑問：其一，關於詮解內涵的一致性，作者於選擇文本時強調三注本詮釋立場具有一致性，然值此三教思潮鼎盛的時代，莊子之學果真能還原如作者所述的本來面貌（指先秦之莊子學），而真能有單一家派的詮釋立場嗎？作者引申羅蘭巴特之語，宣告「莊子已死」，既然如此，本來面貌如何還原？即便三注本有一致性之立場，在一

¹⁷ 藏於日本國立公文書館，參閱方勇：《莊子學史》（北京：人民出版社，2008年），頁599。

¹⁸ 參閱龔玫瑰：《袁中道〈導莊〉「以佛解莊」思想之研究》（屏東：屏東教育大學中國語文研究所碩士論文，2007年）。

¹⁹ 參閱李懿純：《晚明注〈莊〉思想研究——以沈一貫、釋德清、釋性通為核心》（臺北：輔仁大學中文研究所博士論文，2013年）。

個詮釋多元化的晚明思潮中，這種一致性的反潮流有何思想史上的意義？其二，陽明學與三教關於正統與異端的辯證，如真有單一家派的詮釋立場，如何理解陽明學派中的三教元素？作者以泰州學派為異端，又指莊子之學與此派頗有相涉，此論指出泰州學派與莊子之學的關係此節大抵不差。因被《明儒學案》劃歸於泰州學派的焦竑、楊起元、陶望齡均有《莊子》注疏，惟以陽明學中有泰州一派思想駁雜者為異端，則躋莊子之學為異端矣，與明以前理學家對待莊子之態度迥異，亦與明末遺民莊子學發展相違背，最終將此期之莊子學孤立於時代發展之外。其三，關於狂狷之狂與狂禪之狂，狂禪之狂固非雅稱，然與狂狷之狂同此一字，卻意涵完全不同。泰州學派固然有幾人言行廣受批駁，如李卓吾等，然此學派人數眾多，枝葉繁複，何以見得人人皆同此狂禪之狂，而沒有狂狷之狂？本論文雖補足晚明注本研究之不足，然立論不能視晚明三教之正面價值，亦不能明陽明後學於三教融合上的貢獻，更不能解晚明莊子學從心性上與陽明後學的接軌。有鑑於此，筆者寧願以「南華復生」²⁰，看待其活潑潑的活力與生氣。從以上舉例可見，即便晚明思想的融合特色早已昭然若揭，然而國內碩、博士論文在詮釋策略上，多數仍採用較為傳統的一致性主張。

在日本學者的陽明後學研究中，有論著從陽明學者的背景論及其《莊子》注疏，或評論其《莊子》論述，如：三浦秀一〈王門朱得之の師說理解とその莊子注〉²¹一文論及朱得之，作者認為朱得之在思索良知的同時注《莊》，《莊子》使他更理解何謂良知，透過注《莊》的方法，達到理解良知的目的。除了就《莊子通義》對良知的理解，也附帶了關於《老子通義》的討論，並旁及同時代的王通、薛蕙之《老子》注。本文是以陽明後學的視野探討其《莊子》注疏的第一篇論文，作者從陽明後學的角度和老莊在明代的注疏史之交會，來看待朱得之及同時代的《老》、《莊》注，其實沒有放在三教合一的背景，來談陽明學與莊子學交涉的問題。作者提出掃跡和坐忘，以論良知無知論，主客感應的關係與格物解釋，對於朱

²⁰ [明]董澐著，錢明編：〈把卷錄〉，《徐愛 錢德洪 董澐集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁265：「吾讀莊生，非迂者也，執天之機，明於天下之故者也。獻齋與之釋之，南華復生無餘蘊矣！」

²¹ 三浦秀一：〈王門朱得之の師說理解とその莊子注〉，佐藤鍊太郎、鄭吉雄編：《中國古典の解釋と分析》（札幌：北海道大學出版會，2012年），頁79-130。中文版為三浦秀一著，廖肇亨、石立善合譯：〈王門朱得之的師說理解及其《莊子》注〉，鄭吉雄、佐藤鍊太郎編：《臺日學者論經典詮釋中的語文分析》（臺北：臺灣學生書局，2010年），頁381-417。

得之的莊子學有所闡述。朱得之注《莊》的幾個關鍵字，例如：「他引用《孟子·盡心上》篇的一句『過化存神』，這是《莊子通義》全書都愛用的。」²² 文中沒有細加闡述朱得之注中經常出現的「過化存神」，有何思想上的意義。關於各段出現的「過化存神」，文中只表示：「實踐主體既確立自身的主體性，又讓萬事萬物各得其所，同時，從面對對象的指向性解脫出來。」²³ 這種主體性的確立，以及注中出現的宇宙生化的用語，應該不僅於心性論的層面而已。可惜三浦秀一對於朱得之義理的研究較少深入，許多關鍵詞語只是點到為止，文末僅將朱得之注《莊》歸因於反映了嘉靖後期思想劇烈變動的情況。

與朱得之同為陽明弟子的董澐，是另一位愛好莊周的陽明學者。日文著作中，山下龍二曾有較為詳細的文獻論述。其著《陽明學の終焉》第三章第二節以主題分類文獻，再逐次引用每一筆文獻，並闡述每一段文獻的涵義。其劃分之主題有：董澐和陽明、董澐的《論語》解、董澐的立場、董澐對宋明諸位理學家的評價²⁴。藉由山下龍二的闡述，可發現白沙、莊周與董澐精神的契合，在許多可能隱含《莊子》用語的董澐著述中，作者遊刃有餘地引用《莊子》內容進行闡述。在董澐的著述中，可以發現一種陽明學與莊子學的融合，二者同屬自得之學，在顏子之樂與莊周至樂的同「樂」層面上，可以找到二者最初遇合的契機。

目前中文著作僅錢明有專文論董澐²⁵，錢明詳述董澐的生平和個性，點出與白沙的相似處，和對莊周的喜好，認為董澐通過白沙並借助《莊子》來解讀陽明²⁶。但義理的深入探究部分畢竟著墨不多，主要是發掘這位長期被遺忘的浙西陽明學者，從而為今後研究者在考察陽明學在浙西傳播發展上，提供重要的資料。

論及陶望齡的研究中，或從公安派性靈文學的角度立論，或論其以禪詮儒²⁷。僅

²² 三浦秀一著，廖肇亨、石立善合譯：〈王門朱得之的師說理解及其《莊子》注〉，鄭吉雄、佐藤鍊太郎編：《臺日學者論經典詮釋中的語文分析》，頁 405。

²³ 同前註，頁 406。

²⁴ 山下龍二：《陽明學の終焉》（東京：研文社，1991 年），頁 217-258。

²⁵ 錢明的董澐研究有兩篇論文，其一為〈浙西隱儒董澐研究〉，收入陳祖武主編：《明清浙東學術文化研究》（北京：中國社會科學出版社，2004 年）；其二為〈王學在浙西的傳播與發展——董澐論（附董穀）〉，《浙中王學研究》（北京：中國人民大學出版社，2009 年）。內容有所重疊，但後者較前者內容更為精進，本文引用以後者為主。

²⁶ 錢明：〈王學在浙西的傳播與發展——董澐論（附董穀）〉，《浙中王學研究》，頁 311。

²⁷ 如柳秀英：《陶望齡文學思想研究》（高雄：高雄師範大學國文研究所碩士論文，1989 年）。楊正

有荒木見悟〈陶望齡と性命學〉²⁸一文表示陶望齡的《老》、《莊》注釋書是其性命學展開的一個關鍵層面。但本文僅在最末一段引用《解老》第一章注和《莊子·達生篇》關於「津人操舟」一段，論述極少，對於陶望齡的性命學在其莊子學上的發揮，沒有深入論及。

近年日本學者的明代莊子學研究，可以三浦秀一的著作為代表，除了前述關於朱得之一文以外，另一篇為〈明代莊學史研究のために——莊子注の出版と「成心」および「渾沌」解〉²⁹。本文以明嘉靖以來《莊子》注釋書的出版和傳播狀況做一概觀。本文將晚明《莊子》注的出版狀況分為三類，分別是《郭注》和《口義》、雲南的《義海纂微》、福建的通俗版本，以《郭注》、《口義》、《副墨》、《莊子翼》為明末清初《莊子》注的標準。本文主要從以上四家注論「成心」和「渾沌」，最後指出「成心」和「渾沌」在晚明被深化及擴大解釋，歸因於《副墨》和《莊子翼》的普及。而作者於結語中提到，陽明後學與莊子學發展上的關係，王陽明過世的嘉靖七年(1528)，莊子學正值搖籃期，接著莊學史的前半期與陽明後學的活躍期重疊，莊子學的發展過程從陽明學生成。日本學者的陽明學與莊子學研究值得參考，並可進一步思索，二者在晚明三教發展中互相豐富彼此的內涵。

三、明遺民時期的莊子學研究——一六四四年後

將方以智視為一位思想家的研究，始於一九七〇年代³⁰，張永堂〈方以智與王夫之〉一文首次將方以智定位於思想家的地位，並介紹其哲學成就，且考察方、王二人的往來狀況，藉以深入瞭解其人其思。從逃禪與否評判方以智「坐集千古之智」，對諸子百家與西學兼容並包；而王夫之拒絕逃禪，堅持儒家正統。本文重

顯：《陶望齡與晚明思想》（臺中：東海大學歷史研究所碩士論文，2000年）。

²⁸ 荒木見悟：〈陶望齡と性命學〉，《東洋古典學研究》第13集（2002年5月），頁125。

²⁹ 三浦秀一：〈明代莊學史研究のために——莊子注の出版と「成心」および「渾沌」解〉，《集刊東洋學》第90號（2003年10月），頁43-61。

³⁰ 一九七〇年代臺灣主要有張永堂和李素妮的著作。如張永堂：《方以智的生平與思想》（臺北：臺灣大學歷史研究所博士論文，1977年）；李素妮：《方以智「藥地炮莊」中的儒道思想研究》（臺北：臺灣大學中文研究所碩士論文，1978年）。將一九七二至二〇一二年間兩岸三地具有代表性的方以智研究論著編輯成書，可參閱邢益海編：《冬煉三時傳舊火：港臺學人論方以智》（北京：華夏出版社，2012年）。

心不在二人之莊子學，而在二人學思的交遊。李素妮《方以智「藥地炮莊」中的儒道思想研究》是正視方以智莊子學的開始，從簡介生平、時代背景，再到對方氏儒學、道家思想的觀察；佛學的部分則付之闕如。在此之後的方以智、王夫之的莊子學研究有三種類型：其一，因方、王之間的私人交情與學思相關程度而合論；其二，單獨討論王夫之的莊子學；其三，單獨討論方以智的莊子學。

以方、王為主要探討對象的晚明莊子學研究，始有雨後春筍般的榮景，是由謝明陽《明遺民的莊子定位論題》一書拉開序幕。本文從《明遺民傳記索引》、《歷代遺民錄》等遺民資料匯編中選取人物，包括：覺浪道盛、方以智、錢澄之、屈大均、佘亭淨挺、王夫之六家。六家以道盛為核心，依據師承關係與交往脈絡，合成一組具有互動關係的群體。道盛不但是佛教界的導師，更是遺民的導師。本論文五大論題如下：一、托孤說：以覺浪道盛為主；二、易莊會通：以方以智、錢澄之為主；三、莊屈合一：諸遺民與陳子龍的對照；四、釋家別傳：以佘亭淨挺為主；五、自立一宗：以王夫之為主。

作者指出六位主角的共同背景：為不朽的生命價值的追尋、衰世的人格認同。尤其關於後者，他們經歷亡國之痛的處境，較一般時代的人們更孤絕，因此欲從歷史上求得人格之「認同」更為迫切。作者將本文論題的探究，歸於遺民的心態³¹。然而，若考察明亡前的莊子學發展狀況，便得知援引佛經以闡述莊子思想，在焦竑、唐順之、楊起元等晚明前期的《莊子》注疏中已得窺見端倪，將《莊子》與《中庸》、《易經》、屈原並論，楊慎《升菴全集》所收錄的「《莊子》語暗合《中庸》」一段為明代較早述及《莊子》、《中庸》關係的文獻³²。著名的「環中寓庸，此老巧滑。恐人覷破三昧，從子思脫出，遂將《中庸》劈作兩片拈提」³³，此句引用自譚元春。「莊騷同思，我愛天問」³⁴之說亦見於譚元春〈遇莊序〉，焦竑為陳孟常《二經精解》作序：「畫前原有《易》，經中原有解，孟常第因其解而解之，如庖丁解牛。」在焦竑的理解中，陳孟常的《道德經精解》、《南華經精解》藏有《易》之卦畫、爻畫。在三教長期發展下的思想趨勢，可發現一些與遺民新說頗有相關者，

³¹ 謝明陽：《明遺民的莊子定位論題》（臺北：臺灣大學出版委員會，2001年），頁303。

³² [明]楊慎：《升菴全集》（臺北：臺灣商務印書館，1968年），頁478。

³³ [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），頁135。

³⁴ [明]譚元春：〈遇莊序〉，收入嚴靈峰編：《無求備齋莊子集成·續編》（臺北：藝文印書館，1974年），第27冊，頁21。

如能向前推移至前期，回到方以智外祖父的時代，或能對於遺民之所以能屢有新說，會有另類的理解。以亡國的遭遇刻劃遺民在莊子身上的寄託，固然屬於亂世飄零之個人情懷，但細推莊子學與佛教、儒學的結合與發展其來有自，本不限於遺民情懷之感悟，而是因忽略前期發展，故逕而以為史上未有。

此外，本書提及莊子學學術歸屬問題之回顧時³⁵，跳過了宋明時代，對於南宋至晚明的一段沒有說明，僅以朱子批評《莊子》一段充之，實則朱子評《莊》有正反兩面可說，不是只有批評。朱子對《莊子》有「不知他何所傳授，卻自見得道體」³⁶的讚嘆。筆者以為，南宋至晚明的《莊子》詮釋史的發掘，對遺民時代的莊子學有理解上的助益。本書又提及：「明代以前的學者定位莊子，實不外乎以為莊子之學淵源於老子或孔子。」³⁷莊子之學歸本於老子或孔子，並非只是身分上的小問題，而是個詮釋發展史的大問題，因其結論將直接影響儒、道兩家本質與內涵上的變化，而在佛教進入中國思想世界後，擴大為三教競合的問題。若中國思想史的主角是儒、釋、道三教，則《莊子》詮釋史是中國三教發展史的縮影，若《莊子》定位議題能更扣緊此節，將能更充分地體現此時代之意義。

遺民情懷的續作可見於謝明陽〈從陳子龍的《莊子》詮釋論其詩觀與生命抉擇〉³⁸一文。本文是藉莊子之酒杯以澆陳子龍生命情懷之塊壘，不脫遺民氛圍，主要探究莊子的著作在於三篇〈莊周論〉，分別為陳子龍、宋存標、周立勳所著，包括論莊子有入世、救世情懷，或詆毀儒家聖賢之論、或謂老莊異同等論。

此外，關於遺民核心人物的覺浪道盛，荒木見悟〈覺浪道盛初探〉一文認為，道盛和憨山同為佛僧，而論莊子立場不同：

憨山乃是站在徹底的老、莊一體論……。與此相對，覺浪道盛站在「闡揚內聖外王之旨，曲盡天人一貫之微」的立場，判定老子不如莊子。……相對於德清滿足於老、莊的禪化，覺浪道盛更強調莊子禪法的奇崛。³⁹

³⁵ 謝明陽：《明遺民的莊子定位論題》，頁 33-36。

³⁶ [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1994年），第2冊，頁369。

³⁷ 謝明陽：《明遺民的莊子定位論題》，頁36。

³⁸ 謝明陽：〈從陳子龍的《莊子》詮釋論其詩觀與生命抉擇〉，《清華中文學報》第8期（2012年12月），頁155-189。

³⁹ 荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教》（臺北：聯經出版事業公司，2006年），頁263。

憨山不是遺民，較道盛時代稍早。而在這段二僧比較的論述中，可以發現僧人論莊的傳統是老、莊一體論，道盛論莊與歷代僧人不同。兩僧相較，表面上看來道盛接受的是儒學化的莊子學，而憨山接受的是傳統佛老化的莊子學，但二者皆奠基於時代中的三教思潮。在三教互相融貫的過程中，禪法是一個融會的過程，莊子禪法之奇崛則入了化境，故二者之相異不能只區分為儒學化與佛老化。而是三教融貫互攝在作用層次上的差異，憨山是過程，道盛是結果。

回顧歷代僧人論莊的隊伍，從中古的僧肇、支道林，到晚明的株宏、紫柏、憨山（三僧僅憨山注《莊》，株宏、紫柏有所評論）與性通，再到明末清初的道盛。性通的位置應是憨山與道盛的過渡，其立場雖仍主老莊一家，然其解《莊》筆法帶有遊乎一氣之變的活身之道，且面對陳繼儒的老莊二氏門庭之辨，性通語帶曖昧不明⁴⁰。方勇評性通注《莊》特色有三：以莊解莊、幾乎不用佛語、也不用理學家語⁴¹。這三個特色也可歸納為一個，那就是：將莊子純粹化，清空術語，但並不表示不包含義理。陳繼儒《南華發覆·序》認為：「他人以我解莊，而蘊公以莊解莊。」但恐怕是將佛法與儒學攪拌得更細碎，細碎至極地化入莊子，看似毫無特色，實此舉擴了解釋的空間。筆者接觸晚明《莊子》注疏及其論著，發現晚明僧人論莊，舉憨山、性通、道盛三僧相較，則各個不同，無法以僧侶身分論其莊子學。如要以現有研究成果歸納之，則得出：憨山近佛教、性通如道家、道盛為儒家。此種追求一致性的詮釋方式，自有其劃歸之方便，但也得偏頗之後遺症，因無法容納注者原有之複雜思維與多元知識背景，實屬遺憾。

以方以智、覺浪道盛等遺民莊子學為研究對象者，另有徐聖心〈「莊子尊孔論」系譜綜述〉⁴²一文。本文討論歷代莊、儒（孔）關係，於明代列舉祝允明、楊慎、朱得之、沈一貫、焦竑、徐曉、覺浪道盛、憨山德清、袁氏兄弟、方以智、錢澄之等人。其中主要探討焦竑、覺浪道盛、方以智。本文認為「莊子尊孔論」的提出並不只是兩個個體間的私人關係，也不只是翻史遷舊案而已，實有其在中國思想史的深遠意義。本文以系譜式耙梳自魏晉至民國的各種「莊子尊孔論」，探索莊子與儒家根源性質的問題，如實呈現史遷以後，成玄英、韓愈、蘇軾、王安石等人均

⁴⁰ 陳繼儒「老似鄉愿莊似狂」之說判老、莊為二，陳繼儒與釋性通之論辯見於〔明〕釋性通著，陳繼儒敘：《南華發覆·敘》，收入嚴靈峰編：《無求備齋莊子集成·續編》，第5冊，頁17。

⁴¹ 方勇：《莊子學史》（北京：人民出版社，2008年），第2冊，頁480-481。

⁴² 徐聖心：〈「莊子尊孔論」系譜綜述〉，《臺大中文學報》第17期（2002年12月），頁21-65。

主張莊子尊孔，並加以闡述因由，使得莊子尊孔論如鏡像般展現出既有的事實。本文羅列各朝代人物及其著作、主張，但因人物眾多，是以無暇顧及所有人物的著作底蘊。又因以時代劃分小節，不容易見到彼此間的引用、接受與批評等連續關係，造成每一時代與前、後代均為斷開的孤立存在。

相較於謝明陽借莊子抒發遺民情懷，並介紹遺民時代對莊子思想的多元定位；徐聖心從尊孔論的線索勾勒出莊子學自中古邁向近代的主旋律；楊儒賓四篇關於明末遺民莊子學的論文，則將核心問題指向近代莊、儒關係的討論，深具翻案之意，其主要依據在方以智、王夫之的莊子學。以下依四篇論文的出版時間順序一一述之：

其一，〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉一文指出：

明末這些學者看到莊子和一般理學家所見到的「非湯武而薄周孔」的莊子，兩者除了名字相同之外，其它幾乎一無相似之處。……筆者認為和明代一般的三教合一論者相比之下，明末這些援莊入儒的學說最大的特色，乃是他們不從心性論的向度著眼，而是從本體宇宙論的觀點著眼。⁴³

此段引文中，從本體宇宙論著眼的學者為方、王之學，和其他明代一般的三教論者從心性論的向度著眼不同。本段使用對比的方式表達方、王之學的特色，但不難從中發現其變化的軌跡：從明代一般的三教合一論者、一般理學家到明末學者；從心性論到本體宇宙論；從鄙駁聖賢的莊子到教外別傳的莊子。本文固然清楚地指明此期的特色，但這個特色是否經過一個轉變的過程？這種轉變是忽然發生的嗎？這些特別看清莊子的理學家和一般理學家，在對莊子思想接受上的不同，是否說明了儒學內部某種昭然若揭的變化？若沒有經過三教合一的階段，同其菁、異其蕪，即便有相異於一般理學家眼光的理學家，又豈能發現另一種莊子學？晚明莊子學是如何從心性論轉向本體宇宙論的？以上諸問，有進一步探索的可能。

其二，〈儒門內的莊子〉一文更明確地建構莊子本屬儒家的定位：「明末清初這股『莊子儒門說』的思潮不是憑空而來的，因為明中葉後原本即有相當濃厚的儒道或儒莊同道說，廣而言之，『三教合一說』更可以視為明中葉後極重要的一股思

⁴³ 楊儒賓：〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉，鍾彩鈞、楊晉龍主編：《明清文學與思想中之主體意識與社會·學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年），頁284-285。

潮。」⁴⁴ 並從宋明理學諸家，如邵雍、白沙等對莊子的接受態度，作出小結：「筆者認為理學家對待莊子基本上相當友善，此事值得留意。」⁴⁵ 友善是一個具有正面意義的形容，筆者從宋明《莊子》注疏的序跋評論中也發現此一史實，惜此詳細之內容和各種論辯、闡述未見發揮於今日諸作。本文文末，作者提到：

筆者有透過追溯史實以重新發現儒道本質性的因素之想法。……但除了方、王等少數人之外，支持「莊子儒門說」的前賢主要還是從心學觀點立論，他們將一切學問的展現都搭掛在唯一真心的基礎上，而三教聖賢的學問被詮釋為從此一共同的心體或性體中表現出的不同型態。⁴⁶

與前一篇論文相似處在於，除了方、王等少數學者之外，其他支持莊子儒門說的晚明學者，仍是從心學觀點立論，本文再度指出心學觀點立論的不足。筆者以為，三教學問是同一心性中表現的不同型態，或許可視為融教主義發展至極的終點，但轉換視角至陽明學崛起之前的莊子學面貌，此終點未嘗不可視為通過心學轉化成方、王之學的起點。以上引文所述的追溯史實，以重新發現儒道本質性的因素之想法，實是一種重新發現莊子的訊息。

其三，〈莊子與人文之源〉一文立基於解構、同一與人文並不相衝突，此反映在莊子的人文、反人文、超越人文三位一體的層面。揭示儒家人文價值並非僅於世間的社會性，莊子的主體氣化性實則對體制化的儒學有如治病的藥石，故莊子具有人文主義的根源性。本文立論，仍依據方、王之學，認為：「王夫之、方以智同從王學或禪學出發，後來紛紛叛離『心學』的立場。」⁴⁷ 但為何方、王一開始要從王學或禪學出發呢？是否是因為心學對於莊子學發展上的階段性任務已結束，故到了方、王時，需要有所轉向，是以有叛離之說？若心學與莊子彼此不相涉，則方、王亦無須叛離。從同一與人文並不相衝突的立場來看，心學對方、王之學的階段性任務，似有肯定的必要。

其四，〈莊子與儒家——回應《莊子四講》〉是一篇短篇論文，相較於前述三篇，為濃縮版本。文中指出莊子儒門說有四種論證，作者認為第四種：從形上學的

⁴⁴ 楊儒賓：〈儒門內的莊子〉，《中國哲學與文化》（桂林：廣西師範大學出版社，2008年），第4輯，頁113。

⁴⁵ 同前註，頁116。

⁴⁶ 同前註，頁144。

⁴⁷ 楊儒賓：〈莊子與人文之源〉，《清華學報》新41卷第4期（2011年12月），頁615。

立場論《莊》、《易》同源，可能是理論系統最強的一支。「晚明儒者主張這樣的論點最明顯，然理學傳統中一直有此聲音，晚明的方以智、王夫之只是成熟期的代表人物」⁴⁸。但作者並沒有提到，這個理學傳統具體來講，指的是什麼？方、王若是成熟期的代表人物，那麼應該還有發展期或萌芽期，發展期或萌芽期的代表人物有哪些？作者只是指出：「理學家對莊子常半迎半拒，從張載到王陽明皆如此，直到明末這些大儒出現，才打開儒家大門，迎莊子入籍，重續中斷兩千年的香火。」⁴⁹ 半迎半拒的態度頗能表示理學家對待莊子的態度曖昧，後王陽明時代如何接軌明末大儒，是目前未及補全的區塊，將此區塊的論述補足，將有益於更完善地理解遺民莊子學的成就。

以上四篇論文發出同一個信號，即近代莊、儒關係的問題必須放在三教合一的背景談，脫離此一背景，則立論失焦。莊子回歸儒家，也順勢搭載於三教合一思潮，可謂落葉歸根。作者雖然指出理學家對待莊子友善，並表示有透過追溯史實之想法，但在以上四篇論文的論述中，並沒有指明自南宋艾軒學派到晚明陽明後學的線索。如能將此線索確立且鋪陳於內，則歷史上除了方、王之學所代表的最終的成熟期外，還可以勾勒出萌芽期、發展期等階段，真正有效地建立系譜，加強史實敘述。文中立場一貫地明示心學的不足，但就像〈莊子與人文之源〉一文所揭露的那樣，「人文精神如沒經過同一哲學此關卡，它是無源的」，筆者以為莊、儒關係的接軌，必須先經過同一此「心」的心學平臺，有平臺始有對話，有對話才有迎接入籍的結果，如無經過心學的作用，方、王之學如何可能？

除了方以智，遺民莊子學中可堪比肩的另一大家為王夫之。現有研究論著單論王夫之者頗為可觀⁵⁰，在此舉其中一文為例以說明之。徐聖心〈渾天、天均與《易》《莊》會通——王夫之《莊子解》發微〉⁵¹一文突顯王夫之莊子學未被發掘的面向：

⁴⁸ 楊儒賓：〈莊子與儒家——回應《莊子四講》〉，《中國文哲研究通訊》第22卷第3期（2012年9月），頁138。

⁴⁹ 同前註。

⁵⁰ 王夫之莊子學的日文研究論著，另可參閱三浦秀一：〈王夫之『莊子解』における「寓庸」の立場〉，《明代莊學史研究》（平成16-17年度日本學術振興會科學研究費補助金基盤研究成果報告書，2006年）。國內碩士論文，如林文彬：《王船山莊子解研究》（臺北：臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1985年）；施盈佑：《王船山莊子學研究——論「神」的意義》（臺中：靜宜大學中文研究所碩士論文，2005年）。

⁵¹ 徐聖心：〈渾天、天均與《易》《莊》會通——王夫之《莊子解》發微〉，《青天無處不同霞：明末

一、《莊子解》本身的特殊性，其注解之用心，及在莊學史脈絡中的價值。二、此解如何對應於王夫之儒學關懷及思想體系？王夫之評莊子為自立一宗，其學雖承自儒學，但與儒學有別。通過渾天，莊子「啟悟」之源，則暗通於《易》，是其與儒學同源之證；通過天均，莊子不僅獨立於老子之外，同時能據《易》而開物成務。貫穿在渾天與天均，筆者以為船山之用意是在建立一種靈活機用的模式化。船山雖尊朱子，朱子詩句駁莊子昧於《易》、太極與天地創化之理，對比之下，更能知船山《莊子解》之特殊意義。

單獨討論方以智莊子學的論文中，最新的研究代表作應屬鄧克銘〈方以智論《莊子》——以道與物為中心〉⁵²和〈方以智論莊子的逍遙遊〉⁵³。前一篇將方以智的莊子學從道、物關係的範疇中接軌加以論述。唐君毅、徐復觀、陳鼓應固有關於莊子的道、物論述，然方以智立論往往為自得之學，許多表達方式和用語雖取自傳統，意義卻不盡相同，如其所論之心亦非陸王「心即理」之心。本文風格創新之處立基於傳統之上，認為方以智對待莊子，不是亦步亦趨，而是藉莊子襯托己見。後一篇延續作者以方以智與莊子必有分的觀點，就〈逍遙遊〉的注解內容進行論述，以見方氏自己有別於莊子的發揮。作者提出的兩個主要問題是：方以智在書中表達何種思想？其與莊子的關係為何？另在細節方面，作者提及方以智對郭象注並非只有批評，亦有肯定，此與筆者觀察到的晚明前期以來諸家面對郭注的態度相同，又提及《藥地炮莊》常引用陶望齡的見解，並將此視同為方以智的意見。方氏《炮莊》採擷郭象以後的諸家說解，其中大量徵引晚明前期諸家言論。如以其引用便是接受的立場來看，邏輯上自無不妥；然而因作者主要研究動機，在於分辨方氏與莊子的不同，以得出方氏自家見解。如引用歇庵語便視同方氏意見，則如何分辨方氏對郭注的既引用又批評的態度？

筆者觀察歷代《莊子》注疏多有引用前代注疏的現象，如方以智引用宋明諸

清初三教會通管窺》（臺北：臺灣大學出版中心，2010年），頁113-158。

⁵² 鄧克銘：〈方以智論《莊子》——以道與物為中心〉，《漢學研究》第31卷第3期（2013年9月），頁1-29。另，探討方以智生死觀可參閱廖肇亨：〈藥地生死觀論析——以《東西均》與《藥地炮莊》為討論中心〉，鍾彩鈞、楊晉龍主編：《明清文學與思想中之主體意識與社會·學術思想篇》。

⁵³ 鄧克銘：〈方以智論莊子的逍遙遊〉，《國立臺灣大學哲學論評》第48期（2014年10月），頁47-79。

家，包括王宗沐、陶望齡等陽明學者的見解，而王夫之獨愛引用楊慎的見解，郭象與林希逸的著作更是晚明諸家的共同引用對象。但引用僅能說明注者的閱讀活動和徵引動作，引用後是否全然贊同，或對注者有多少影響，則有待全盤地理解方能底定。晚明莊子學的複雜現象，非魏晉莊子學所能堪比。

四、結 語

總結以上對目前晚明莊子學研究成果的評述，大抵可歸納出此時期研究的發展與趨勢：其一，遺民莊子學的研究包括遺民情懷的抒發，莊、儒關係的問題，以及個別思想家哲學命題內涵的深化。或從明亡的時代背景切入，或從當代莊、儒關係的討論與翻案，或從思想內在之義理與當代莊子學研究範疇的互相發明。其取徑各有不同，然終將回歸聚焦於內部義理的說明。其二，明嘉靖以來至明亡前的莊子學研究，從個別思想家內部義理的探索，轉向與當時流行的各種思潮和流派的結合研究，包括：三教融合、陽明後學、公安派、竟陵派等。遺民莊子學已獲得充分的迴響；反觀明亡前的思想世界，在現有陽明後學的研究成果中，難得一見莊子的身影，在三教背景下的思想融合中，也少見以莊子為主角的討論。對莊子而言，這似乎是個曖昧的時代，既不受儒家排斥，也不被道教、佛教拒絕；既受到陽明後學一定程度的歡迎，又受限於長期劃歸道家的印象，而與佛、老同列。如何在一致性與多元性的詮釋策略中尋找晚明莊子學的定位，必須先正視三教一致的超越理念。如荒木見悟所說：「三教一致不是串同三教，也不是湊集三教之長，而是超越三教，從根本源頭重新認識三教。」⁵⁴ 在此的一致性不來自串同、湊集，而在於超越。超越必須先行淡化自身的優越立場，超越三教以重新認識本質的一致性，屬於廣義的一致性，是以全然不同於「以某解莊」的一致性。儘管荒木先生此語意不在莊子，但由於莊子長期居於三教間遊刃有餘，故莊子學在明亡前的位置早已存在著超越三教的可能。本文雖屬晚明莊子學研究現況的回顧文章，然有意於從晚明莊子的研究視野，作為管窺三教課題的一種關懷。與其說莊子在哪一家派都沒有阻力，不如說莊子到哪一家派都有人歡迎。儒家借用莊子，能夠找回根本源頭，再從根本源頭，重新認識自身；而莊子也透過尋找與被尋找，還原其根本面貌。然以現今研究發展而

⁵⁴ 荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教》，頁 190。

言，莊子學亟需穿透三教思潮的動力，不能只寄望於已臻完成期的方、王之學，可能還是得寄望於方、王之前的萌芽期與發展期，甚至追溯自宋代莊子學。

儘管晚明莊子學，無論是遺民的莊子學，還是明亡前的莊子學，均已有數量頗豐的著作成果，然而，晚明前期莊子學的著作仍多以一家或數家注本的研究為主，較多關注其人其思、注本體例等基本研究；儘管注意到莊子學的興盛與三教思潮相關的背景，但也僅視為是研究對象的背景而已，無從論及此期莊子學詮釋多元化的脈動，或有著作意識到莊子學與陽明後學的發展關係；未及全面性地對陽明後學注莊、論莊提出通盤的理解，並正視此一思想融合現象。即便是當代日本學者對陽明學及其後學的研究成果中，也幾乎不見莊子的身影⁵⁵，或認為此僅是融教思潮中在心性論上的同一，與遺民莊子學的本體宇宙論高度不能相比。誠然如此，但莊子學的變化，從中古向近代的轉型，有賴於同一哲學的作用，因為這個作用，莊子與儒學之間的界線漸趨模糊，而與佛、老的關係漸形可離。這些顯而易見卻未獲重視的跡象，我們可以從陳繼儒與性通的論辯中得見，也可以在孫應鰲的論述中窺見，更可以在楊起元注〈天地〉謂莊生究極性命之根宗一段看見⁵⁶。而從陽明後學的角度，我們還可以追問一個切身的問題，陽明後學為何需要莊子？哪些陽明學者對莊子別具隻眼？在思潮層出，儒者正以各種思想資源重建儒學內涵的此時，是否因為這些儒者發現到只有莊子具備，而釋、道諸子皆無的內涵？而這樣的莊子內涵的透析有助於儒家性命之學的新生，透過莊子以尋回失落的儒學內涵，以完成儒學與莊子互相豐富而蛻變的新頁。

⁵⁵ 當代日本學者陽明學研究，可參閱張崑將：〈當代日本學者陽明學研究的回顧與展望〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第2卷第2期（2005年12月），頁251-297。

⁵⁶ 楊起元：《南華經品節》（北京：國家圖書館出版社，2011年），頁170。