臺大文史哲學報　第一百零二期
2024年11月　　頁59~102
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202411_(102).03

友誼與思想：論朝鮮士人洪大容燕行求友的思想演變與建構脈絡*

王　裔　慈**

摘　要

本文試圖以「友誼」作為探究方法，重論洪大容燕行求友形成的契機與思想演變過程。首先掘發洪大容知己欲求中的友論脈絡，說明「友誼」在晚明陽明學與朝鮮晚期呈現的脈絡與特色，以見洪大容知己欲求如何與此以師友為心性工夫一環相結合，成為往後接納異說的養分。次則說明洪大容的友道實踐與知己選擇，如何對其思想演變具有形塑效用，並因接納友人的觀點，形成尊重「異端」的思維，進而力拒朝鮮「排邪闢異」的風氣。最後說明洪大容文化相遇、改變之所以可能，是有其自身的內發性動力，而讓洪大容有其改變的基礎者，即是一直以來的成己之志，促使形構「求友」之外顯實踐；「友誼」亦為扮演溝通之橋樑，在雙方文化衝突中，得以緩和、力思改變的可能之基礎。那麼與其強調突然的轉變，不如以「演變」一詞以更見其思想生命的緩慢形塑之樣態。

關鍵詞：洪大容　友誼　朱子學　陽明學　文化相遇

2023.04.18 收稿，2024.08.17 通過刊登。
* 本文初稿承蒙廖肇亨先生課堂的啟發與指導，以及學友吳政緯博士的商議。後宣讀於 2022 年 11 月「東亞文化意象的博物書寫與物質文化」研討會，得討論人許怡齡先生惠予重要修訂意見；復蒙審查先生們的指正修訂，謹此深致謝忱。
** 東京大學人文社會研究科外國人研究員。Email: d05121002@ntu.edu.tw。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Idea of Friendship in Thought: The Evolution and Contextualization of Hong Dae-yong's Quest for Friendship in the Joseon Dynasty

Wang, Yu-tzu *

Abstract

This paper attempts to employ the concept of "friendship" as an exploratory approach to reconstructing the transformation of Hong Dae-yong's thought and the development of his friendships during his Joseon mission to China. Firstly, the paper explicates different contextual backgrounds and characteristics of "friendship" in the late-Ming Yangmingism as well as in the late Joseon Kingdom, and explores the unique features of Hong's desire to build friendships. Drawing attention to how Hong's cultivation of friendships is incorporated into the idea of teacher-friendship, which serves as a crucial part of the cultivation of mind and human nature, this paper contends that Hong's thoughts on friendship become the intellectual nourishment for his subsequent theoretical framework that accommodates a diversity of perspectives. Secondly, the paper illustrates how Hong's practice of friendship and his selection of confidants have influenced the shaping of his ideological stance, leading him to embrace a mindset of respecting "heretics" by accepting the views of his friends while rejecting the Joseon cultural climate of "warding off evil spirits." Finally, the paper argues that the realization of Hong's cultural encounters and ideological changes mainly derives from the internal driving force of his own character. His desire for acquiring friendships reinforces the foundation for his transformation in thought, thereby achieving "quest for friendships" in practice. In addition, Hong's "friendship" builds effective communication bridges for different sides to mitigate conflicts and facilitate potential changes during cultural clashes. Therefore, instead of emphasizing on the abrupt transitions in Hong's thought, the paper highlights the term "evolution" to demonstrate the subtle formation of his way of life and thinking.

Keywords: Hong Dae-yong, friendship, Zhu Xi's learning, Yangming school, cultural encounters

* Foreign Researcher, The University of Tokyo. Email: d05121002@ntu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫

一、作為思想的友誼：問題的提出

十八世紀中朝關係與華夷秩序，在朝鮮士人洪大容（1731-1783）1765 年的燕行後，無疑有了改善的曙光，打開朝鮮對清朝的注目與好奇；而其與杭州三士嚴誠（1733-1767）、潘庭筠（1742-?）、陸飛（1720-1786）的友誼，更是開啟往後中朝士人欣羨學習的交誼典範，競相爭赴中國，促進北學派的文化意識形構。[1]洪大容在中朝交流史上，就有了不容忽視的意義，漸為學界所重。那麼，洪大容為何能夠搭建起交流的橋樑，奠定往後接納清朝的思想，一直都是學界所關切的重要課題。

為了追溯洪大容開放胸懷的理路，現今研究多集中在他思想的「實學」特質，具有對立朱子學精神，能夠接納西學、科學，奠定北學精神的基礎。如川原秀城指出洪大容的朱子學有其「相對化」意識，具有開放性；羅樂然則論證洪大容的西學思潮受到其師金元行（1702-1772）的影響，使其能接引西學。兩者都從自然科學等狹義向度定義「實學」內涵，使其與官方朱子學有對立的傾向。[2]金泰俊則擴大「實學」的定義，強調洪大容看重的是「為己之學」，並以此逐漸靠近陽明學，成為他「脫性理學」，接納各異說的契機。[3]鄭寅普（1893-1950）《陽明學演論》疏理朝鮮陽明學派時，提出第三類陽明學者是「未明確表達自己為陽明學者，且始終尊重朱子學，但主張實與陽明相仿」，並指出洪大容正是「隱而未顯」的陽明學者。[4]然而，以上討論不免有落入「實學」對立於「

1 洪大容是否能歸屬於北學派，自有爭議。但他確實對日後朴趾源、李德懋等燕岩群體有密切的影響。參楊雨蕾，《燕行與中朝文化關係》（上海：上海辭書出版社，2011）。徐毅，《十八世紀中朝文人交流研究》（北京：中華書局，2019）。

2 川原秀城，〈朝鮮朝後期實學家的朱子學研究〉，《復旦學報（社會科學版）》2016 年第 3 期，頁 43-53。羅樂然，〈清代朝鮮人西洋觀的形成——以洪大容燕行為研究中心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 10 卷第 1 期（2013 年 6 月），頁 299-345。

3 金泰俊，《虛學から實學へ：十八世紀朝鮮知識人洪大容の北京旅行》（東京：東京大学出版会，1988）。三浦國雄，〈金泰俊著「虛學から實學へ：十八世紀朝鮮知識人洪大容の北京旅行」〉，《東洋史研究》第 48 卷第 2 號（1989 年 9 月），頁 374-386。

4 趙寅普，《陽明學演論》（서울：三省文化財團，1972）。文中翻譯參見中純夫著，石立善譯，〈論鄭寅普著《陽明學演論》中的《朝鮮陽明學派》——朝鮮陽明學研究的諸問題〉，《中國文哲研究通訊》第 16 卷第 1 期（2006 年 3 月），頁 1-14。當然也必須考量到趙寅普的時代限制，中純夫在讚賞其「眼力嗅覺」之餘，也強調他對陽明學迫切渴求難免有過度推論的嫌疑。中純夫，《朝鮮の陽明学——初期江華学派の研究》（東京：汲古書院，2013），頁 46-47；中純夫，〈朝鮮陽明学研究史に関する覚え書き〉，《京都府立大学学術報告（人文・社会）》第 57 號（2005 年 12 月），

臺灣大學學術期刊資料庫

朱子學」的陷阱，再由此推得他為「陽明學」的二元論述。

「實學」本自有廣、狹等不同層面。朱子學在當時亦可具有經世特質，自不必然「對立」於「經世」。[5]正如姜智恩所言，有必要釐清近代對於實學概念的「建構」，並認為「實學」對舉「朱子學」，進而誕生出具有嚴格實用的概念發展甚晚，是日本明治時期的影響；並強調「實學」作為修己治人的成德學問，自有實用經世意義，一直都是李朝儒學重點所在；且預設朱子學與實學、王學的虛實對立，都難以解釋洪大容晚期思想仍有尊朱的質素。[6]夫馬進則有意溝通兩者，重視性理學的傳統之外，強調洪大容是因燕行過程中受到中國士人的影響，使前後思想發生轉變，也進入了東亞世界「脫離朱子學」的思想歷程。他以朝鮮燕行使與赴日通信使的類似文化體驗並置觀察，發現三國士大夫對於「情」的看法有極大不同，如篤信性理學的洪大容，對於中國友人的臨別眼淚，並不認同，是與其性理學的養分有關，進而得出中、日士人在古學、漢學的吸收下，已與謹守朱子學的朝鮮學者，展現極大的差異。[7]

夫馬進的論述提出後，隨即引發韓國學界不小的震撼與反對聲音。[8]宋源燦

頁 139-179。

5 關於十八世紀朝鮮知識人的「實學」的特性，目前研究甚豐，大抵可分為三類：第一類則為「狹義」的實學，有其「歷史性」，是指朝鮮在十八世紀時期對於朱子性理學進行反動而興起的學問，有其特殊意義。第二類則指「廣泛」的實學，泛指一切實用經世之學。反映在洪大容的實學研究上亦顯然可見，大多數推舉洪大容為北學派，強調其實學思想者，多半以第一類思想為主，而後者則以金泰俊一書為代表。第三類的論述則可說是對這兩類的綜合、後設檢討。姜智恩，〈朝鮮時代「實學」概念的考察（조선시대 '실학' 개념에 대한 고찰）〉，《韓國史學報》第 75 期（2019 年 5 月），頁 115-148。姜智恩，《被誤讀的儒學史：國家存亡關頭的思想，十七世紀朝鮮儒學新論》（臺北：聯經出版事業公司，2020），頁 20-28。姜智恩說法主要以十七世紀儒者為主，洪大容是否完全適用，亦有待考量。但釐清「實學」的兩層概念，並區分其歷史與普遍、甚至建構意義，對洪大容思想的理解亦有必要。

6 當然也可以說洪大容是避諱時忌，不可能對朱子有直接的批判。但以其是否有「明顯批判」來找尋其尊朱、批朱的思想質素，皆是不符合朝鮮時期的政治情況，應當另闢方法。

7 夫馬進著，伍躍、凌鵬譯，《朝鮮燕行使與朝鮮通信使：使節視野中的中國・日本》（北京：商務印書館，2020）一書，尤見第 12-14 章。

8 韓國學界激烈的反對意識，實讓人意外。黃普基則檢討此中原因，認為真正挑動韓國學者的敏感神經者，是夫馬進將十八世紀中國與日本連類，認為他們更有感情，而信奉朱子學的朝鮮則無。而對此的批判與反對是「現代韓國對於日本的敏感性，透過情的焦點，進行另一種 21 世紀的『文戰』」，見黃普基，〈友情與文戰——日韓學者

臺灣大學學術期刊資料庫

、朴銀正研究皆指出朝鮮性理學並非與「情」水火不容，強調應該放在中朝的特殊文化處境以及個人性格來考量「落淚」與否的原因，不該簡單歸結於兩造的學術思想差異。[9]換而言之，無論將洪大容視為實學、陽明學者，或者由朱子至實學／陽明學的思想轉換進程都應當重新檢討。以是，洪大容思想定位與歸屬問題，仍是眾說紛紜。他是否在赴清前即是純然相應於朱子學，而後毅然擁抱陽明學；或者如鄭寅普所論本就是陽明學者。無論歸屬在朱學與王學任一端光譜，都不免簡易，中間尚有無限交會地帶，形構出不可被歸類的模糊空間。

平情而論，朝鮮本就因其特殊局勢，難有孕育陽明學的政治環境。再者，即便是王陽明（1472-1529）本身，其所學也不斷與朱熹（1130-1200）進行對話，致力彌縫朱子與自己的距離。連陽明尚且有尊朱情結，洪大容自難其外；但尊朱的同時，亦可對性理學時弊反省，同時形成自身的學問特質，並與陽明精神相呼應，亦不必否認。況且，思想是流動，且有延續與演變的複雜脈絡。若過於強調中國行的視野，不免忽視了洪大容自身在朝鮮的漫長積累；但若僅側重朝鮮性理學的約束力，作為代表指標，又難以解釋蘊藏在洪大容思想中能與心學接軌的精神。

若不欲先就學派意識劃分洪大容的思想，那就應當關注東亞知識人彼此滲透合流現象的動力為何。鄭珉即此提出「並世意識」這角度觀察 18-19 世紀東亞知識人的情誼，以及由此展現出「知識連帶」的可能。當時朝鮮出版眾多以「並世」為題的詩文集刊，將同時代但不同地域的文人同編於一書，像李德懋（1741-1793）所彙編《會友錄》而作《天涯知己書》就有此意義；而柳得恭（

在《燕行錄》、通信使筆談研究中的爭論焦點〉，《史林》2016 年第 2 期，頁 211-222。夫馬進在 2014 年發表〈洪大容暨山問答的誕生〉原文時，也暗指朝鮮學者無法接受本是朱子學的洪大容思想轉化，使其特別創造出嚴誠因洪大容影響，「轉向性理學」的「說服了中國人」的傳說敘事，以此證明朱子學優於陽明學。見夫馬進，《朝鮮燕行使與朝鮮通信使：使節視野中的中國・日本》，頁 279。

9 宋源燦（송원찬），〈청대 한중 지식인 교류와 문자옥（文字獄）—（乾淨동會友錄）》을 중심으로—（清代韓中知識人的交流與文字獄—以《乾淨동會友錄》為中心）〉，《동아시아 문화연구（東亞文化研究）》第 47 輯（2010 年 5 月），頁 89-121；朴銀正（박은정），〈조청지식인의 만남과 "知己"의 표상：《乾淨衕筆談》을 중심으로（朝清知識人的遇見與「知己」的表象：以《乾淨衕筆談》為中心）〉，《東方學》2010 年第 1 輯，頁 7-32。值得重視的是，二人研究都強調要重新考量洪大容的知己欲求，這份欲求無非是情感的動力，在中國行前就已經成形，並非是單純受到刺激而影響。然而卻沒有深入分析此動力背後的思想意義，僅將之放在思明或者政治（文字獄）的大傳統脈絡下實為可惜。

臺灣大學學術期刊資料庫

1748-1807）《並世集》更是此思想的具現。[10]這種跨越斷絕與邊界狀態的思維，是透過「並世意識」而打破，並非簡單的對作為地域性的清廷之愛好。洪大容能夠重新關注清朝，打破原先固絕的藩籬，是與其尋覓「知己」的欲求情感，密不可分，亦可說是「並世意識」的體現。但並世意識強調的是東亞各域知識人間的共通性，本文則直接以洪大容友誼觀點進行切入，更有意識突顯其自身的差異性思考。

再者，前賢雖對於洪大容與杭州三賢的情誼論述雖豐，但針對「友誼」作為主體，其蘊含的思想意義，尤其與陽明學重要關係，則尚未顯題化。[11]洪大容能夠展開如此巨大的影響，與其傳遞出摯誠的「友誼」密不可分，甚至勝過嚴肅的哲學命題，而達到溝通與效法的典範。得以如此，實是因其「友誼」背後的基礎，來自於其自我實踐的成志原動力，我們甚至可以說，此「成志」之動力，是促使其求友欲求的內在來源，其中具體的內涵，仍是值得分析。洪大容思想，雖因朝鮮特殊背景，不能以明顯尊朱或尊陽明論述，進行判斷，但在思想呈現光譜下，仍可從朝鮮性理學較欠缺的特色：「對異端尊重」，來見其展現陽明學中能包容他教的傾向。

本文以「友誼」作為思想研究的切入方法，並重新檢視洪大容思想脈絡的承繼與演變，試圖說明他在燕行前迫切的知己欲求與志向，自有朝鮮晚期對友誼反省的論述背景；而「友誼」何以能促使其跨越朱王之上，使其與陽明學師

10 鄭珉指出柳得恭此集的特殊性在於超越國境界線，甚至儒學、文人的德才之分，將嚴肅的儒者與感性的才子同編外，亦收納中國、日本、安南等同時代詩文的「橫向思维」意識，值得注意。정민（鄭珉），〈18, 19 세기 조선 지식인의 병세의식（幷世意識）（十八、十九世紀朝鮮知識人的並世意識）〉，《한국문화（韓國文化）》第 54 號（2011 年 6 月），頁 183-204；정민（鄭珉），《18 세기 한중 지식인의 문예공화국—하버드 옌칭도서관에서 만난 후지쓰카 컬렉션（十八世紀中韓知識人的文藝共和國——在哈佛燕京圖書館遇見的藤塚鄰收藏品）》（파주：문학동네（坡州：文學社區，2014））。當然，此「並世意識」跨度的界線，是否能上升至普遍性亦需要審慎考慮，正如金文京所指出，鄭珉所使用的「文化圈」這概念，主要來自高橋博己的使用方式，有西方的「沙龍」等意味。但日本通信使之間自涵有國家、民族觀的矛盾，是否具有此情誼，蠻讓人猶豫。金文京，〈十八、十九世紀朝鮮燕行使在清朝的交流活動：介紹藤塚鄰博士遺品〉，《中正漢學研究》第 28 期（2016 年 12 月），頁 81-96。

11 目前論洪大容與清士交誼，多視為歷史背景，並未扣緊其思想演變的內在發展來談。討論洪大容學術思想者的，則亦不認為應著眼於其友誼的意義。這與「友誼」作為思想史研究的一環，尚處於待發展的階段。有關中晚明友誼研究狀況，亦可參詹前俾，〈中晚明儒者友誼研究〉，《史原》第 29 期（2017 年 9 月），頁 227-251。

臺灣大學學術期刊資訊庫

友之道的精神溝通，是基於其為己之學的「成志」動力。再者，此「得友」欲求，在面對知己不同選擇上，雖看似有彼此厚薄之差異，但反而更能向他者開放，進行思想重構，實踐往後發展「華夷一體」、「人物性同」的理論要素。最後，亦利用近幾年新整理與發現的資料，以更清晰釐清洪大容與士人的友誼網絡，除了洪大容《乾淨衕筆談》數種版本外，[12]亦對比《杭傳尺牘》、美國哈佛大學館藏的《鐵橋全集》、《燕杭詩牘》、《日下題襟集》，[13]試圖見其「友誼」的網絡發展。透過洪大容的筆談、書信，以促進洪大容思想的建構與完成，與「友誼」密不可分，而「友誼」也不再只是泛然而談的情感，更不是為達目的的「工具性」手段，而本身就是「思想」的動力展現，具有嚴肅的理論意義，使其人形成開放的視野，能夠包容朱、王的聖學之論。

二、奇緣的興起：洪大容知己欲求中的友論脈絡

本節討論洪大容「友論」[14]發展脈絡，試圖說明洪大容的思想結構，並非是

12 《乾淨衕會友錄》、《乾淨筆譚》及《乾淨衕筆談》三書之關係及異同，學界所論已詳。夫馬進認為《乾淨衕筆談》則為後代杜撰本，不若《乾淨筆譚》經洪大容編撰更為可靠。鄺健行則認為《乾淨衕筆談》與《乾淨筆譚》有明顯聯繫，文獻更為豐富，實保存完整文脈，應當並見。夫馬進著，張雯譯，〈朝鮮洪大容《乾淨衕會友錄》及其流變——兼及崇實大學校基督教博物館藏本介紹〉，《清史研究》2013年第4期，頁90-103。鄺健行，〈朝鮮洪大容《乾淨衕筆談》為杜撰本說獻疑〉，《北京化工大學學報》2016年第1期，頁60-67。劉婧則對現存異本作全面整理，認為無論哪一版本筆談，都是洪大容依照他人意見參酌所編，皆可重視。見劉婧，〈洪大容所編《乾淨衕筆譚》異本研究〉，《열상고전연구（洌上古典研究）》第27號（2018年12月），頁91-121。基於第三次編撰的《乾淨衕筆談》最詳，本篇引用則以洪大容著，鄺健行點校，《乾淨衕筆談》（上海：上海古籍出版社，2010）一書為主，故隨文標書名頁碼於後，不一一列註。若用他本異文則另為註記說明。

13 清・陸飛等撰，藤塚鄰編，《燕杭詩牘》（美國：哈佛大學圖書館藏，望漢盧1926年精鈔）。相關介紹可見：허경진, 천금매（許敬震，千金梅），〈洪大容집안에서 편집한『燕杭詩牘』（洪大容家族編輯的〈燕杭詩牘〉）〉，《열상고전연구（洌上古典研究）》第1期第27號（2008年6月），頁247-298。詹杭倫，〈尺牘傳千里，天涯若比鄰——論《杭傳尺牘》與《燕杭詩牘》的文獻價值〉，《東疆學刊》第37卷第1期（2020年1月），頁1-6。劉婧，〈18世紀朝鮮洪大容與清人的文學交流及《日下題襟合集》、《日下題襟集》的成書過程〉，《溫州大學學報（社會科學版）》2016年第3期，頁1-10。

14 本文隨文義不同使用「友論」、「友誼」、「友道」與「友倫」等詞語，若強調理

臺灣大學學術期刊資料庫

突然「轉變」，而是一漫長的「演變」過程，並基於此知己欲求而碰觸陽明學問中，至為重要的「成志」希聖之動力。首先先說明「友論」在明代陽明後學與朝鮮後期的特殊意義，次論洪大容「知己」欲求的醞釀與展開，如何埋下接納異己的火苗，並論述對「友誼」的思考與實踐如何能成為日後反思性理學的契機。

（一）軌正自我：師友為心性工夫一環

晚明以降「尚友」之風熾烈，與陽明學對友誼的看重，有一定的關聯。陽明學對師友的重視，促使晚明講會活動大盛，亦大量誕生儒者對五倫的新排序，如晚明何心隱（1517-1579）等人透過「擬天地交」的友倫改易五倫中的位階關係，已蔚為人知。[15]而在洪大容所處身的十八世紀朝鮮時期，知識份子的友誼論述亦有顯著的發展，已有不少學者注意到此時對友倫的敏感關注，與當時儒者所身處的政治秩序有密切關係。[16]然而，在討論明代、朝鮮友誼風氣時，目前研究仍多從社會文化史的角度來探論，較少深入說明，明儒如何將「師友」作為工夫論的一環，成為實踐「良知」成聖之學的運作可能；以及洪大容所重「友論」與當時朝鮮士人的友誼論述的相應脈絡，如何奠定其以友誼作為工夫論的關聯所在。

雖然儒學自古本就有「以友輔仁」（《論語・顏淵》）[17]的傳統，但以往對「友誼」的強調，並未將之納入心性工夫論的一環，明儒的特色也就在此煥發顯現。島田虔次（1917-2000）曾論明代洋溢著「生生」的思維特色，並指出這

論性意義，則以「友論」總稱。言交往脈絡，則以「友誼」為主，與儒學五倫德目有關，則以「友倫」表述，指涉義理性哲學向度則以「友道」統論。

15 Joseph P McDermott, “Friendship and Its Friends in the Late Ming,” in *Family Process and Political Process in Modern Chinese History* (Taipei: Institute of Modern History, Academia Sinica, 1992), 67-96. 呂妙芬，《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》（臺北：中央研究院近代史研究所，2003），頁 295-325。

16 金秀真指出以往討論朝鮮友誼論向以朴趾源（1737-1805）為代表，但是卻忽略同時期老論知識人在回應政治時局時對「友誼」敏感性關注。金文追溯朝鮮後期關注友誼的歷史性背景，提供本文重要啟發，然其主要研究李麟祥（1710-1760）、任敬周（1718-1745）、洪樂純（1723-1782）的友誼觀對朴趾源的影響，並未涉及影響朴趾源領悟「得友之道」的洪大容，亦未談及友誼的工夫論意義，略微可惜。見김수진（金秀真），〈18 세기 老論系 知識人의 友情論（18 世紀朝鮮後期的友情論）〉，《한국한문학연구（韓國漢文學研究）》第 52 卷（2013 年 12 月），頁 165-200。

17 宋・朱熹，《論語集注》，卷 6，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁 140。

臺灣大學學術期刊資料庫

與「人的覺醒」有密切關聯。[18]這種以人的「精神」來通貫階序，而非打破、顛覆的力量，亦是其人用「友誼」貫串五倫的核心，王陽明言：「夫友也者，以道也，以德也。天下莫大於道，莫貴於德。道德之所在，齒與位不得而干焉！」[19]儘管並非真要解構此階序價值，但在不同倫序間相產生的衝突兩難，君臣之義是否會因「友誼」帶來的道德之尊，產生衝突，以師（友）壓君道，這即是晚明管志道（1536-1608）所批判陽明學，尤其是泰州之學的重心。[20]

另外，在家庭倫理上，求道者與同志友誼在講學與家庭倫理實踐中，亦產生顯見的矛盾。宋儒雖也重視友道與講學，但最多只是看重友誼的輔成作用，亦未達至鬆動五倫的緊張性。[21]再者，宋儒對於友道的看重，更與其政治生命息息相關。像是歐陽修（1007-1072）〈朋黨論〉的「君子之朋」，就是對朋友結盟的正面強調，發揮闡正道、闢邪異的力量，是其尊友的重要特色。[22]至南宋更是結合文化正統論，發揮空前的排外性。田浩指出朱子集團等人為了使道學能夠擺落佛教，他們分別人我，誕生出更強烈的獨特道學群體意識、「界定這個

18 島田虔次，〈淺議明代思想的一種基調〉，《中國思想史研究》（上海：上海古籍出版社，2009），頁 163-173。

19 明・王陽明，〈答儲柴墟（壬申）〉，吳光等編校，《王陽明全集（新編本）》（杭州：浙江古籍出版社，2010），第 3 冊，卷 21，頁 849。

20 魏家倫（Jaret Weisfogel）著，施珊珊編，王碩、王坤利譯，《晚明地方社會中的禮法與騷動：管志道《從先維俗議》研究》（杭州：浙江大學出版社，2016），頁 115-117。也正因為當時對友倫的過於重視，使有些保守儒者對於友誼鬆動五倫秩序、位分產生警戒，亦試圖淡化友倫的重要性。相關議題可見王碩，〈儒家友倫的道德意涵新辨〉，《道德與文明》2016 年第 2 期，頁 69-73；黃衛總（Martin Wei-Zong Huang）則從當時文人小說改寫中，窺見當時人對朋友顛覆秩序的焦慮，並試圖給予圓滿的調會，見黃衛總（Martin Wei-Zong Huang），〈晚明朋友楷模的重寫：馮夢龍《三言》中的友倫故事〉，《人文中國學報》第 18 期（2012 年 12 月），頁 225-238。如此，更可以反向見出，這些焦慮「異見」，其實正傳達了當時社會現況的隱密危機。

21 呂妙芬析探晚明儒者因求友四方，在友倫與家庭倫理之間常會造成緊張關係，亦指出友倫在宋儒理論雖也重要，但仍是五位之末，多重「互補於家庭、政治關係的功能，並未掀引孰重孰輕的議題，也絕無以友倫涵攝其他四倫的意思」，見呂妙芬，《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》，頁 320。

22 劉子健認為歐陽修思想中大量出現「吾儒」、「吾道」，甚至「吾黨」說法，可見其有意識強調結盟友在政治場域的意義，見劉子健，《歐陽修的治學與從政》（香港：新亞研究所，1963），頁 190-191。包弼德認為這是一種「學的政治化」表現，見包弼德（Peter Bol），《歷史上的理學》（杭州：浙江大學出版社，2009），頁 43-44。

臺灣大學學術期刊資料庫

傳統內的成員與學說」。[23]朱子的「君子之黨」、「引君入黨」思想，更成為朝鮮後來朋黨政治論述的重要資源。[24]

但若觀察陽明學中對「友道」的重視，恰不重視向外闢異，反而更重視向內的心性興志、挾持作用，強調朋友對於自身的啟發、軌正之效，如王陽明認為與師友結社講學，能夠避免「各是其是」的問題：「朋友得以相聚相磨，而當年同志之風不息，庶乎學有日新之幾，亦無各是其是之弊。」[25]王畿（1498-1583）亦言：「吾人出來與四方朋友交接，乃是求益，不是專去教人。……機緣相觸，因而興起，非分我所有以與人，而人自受益，教學相長之義也。」[26]是在「良知同，更不妨有異處」的基礎下，強調友誼對自身學說的軌正與同證性命之道的積極動力。[27]

在陽明後學中，尤其泰州一系，十分重視師友在心性工夫中的理論意義。王陽明、王畿，雖皆重視師友講學，但強調的是維持、保任效用。尚未將取法古聖師友的「印可」作用拔為至高位階，而更重視良知心體的自鑑自察。但王艮（1483-1541）至羅汝芳（1515-1588），對師友挾持，提供正確的熏聞有高度的重視。因而，為確保所體證的良知為「真」，主觀自悟並不足以作為保證，仍須有師友、禮法「印可」，方能保證「至善」而無失，那麼，師友在成聖的工夫階段中，就是絕不可少的要素。從王艮對「良知有蔽」的說明中可以看出，「師友」在王艮學問中有重要的軌正意義。其言：

> 近有學者問曰：「良知者，性也，即是非之心也。一念動或是或非，無不知也。如一念之動，自以為是，而人又以為非者，將從人乎？將從己乎？」予謂：「良知者，真實無妄之謂也，自能辨是與非

23 田浩（Hoyt C.Tillman），《朱熹的思維世界（增訂版）》（臺北：允晨文化實業公司，2008），頁 44-45。

24 蔡至哲分析朱子的書信在東傳朝鮮之後，成為了朝鮮儒者建構政治論述的經典文獻，其注意到〈與留丞相書〉中「盡去小人，與君子為黨」，成為朝鮮儒者黨爭的理論根據，實值得注意。見蔡至哲，〈朝鮮君臣對朱熹〈與留丞相書〉詮釋爭議之分析〉，《臺灣師大歷史學報》第 58 期（2017 年 12 月），頁 1-49。

25 明・王陽明，《稽山承語》，《王陽明全集（新編本）》第 5 冊，卷 40，頁 1615。

26 明・王畿，〈留都會紀〉，吳震編校，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷 4，頁 96。

27 引文原為陽明答門人所問「良知一而已矣……何以各自看理不同」之語。觀陽明之回答，其要在說明若本於真純良知心體而發，那麼自不妨礙有不同詮釋與側重。見陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，2018），頁 343。

臺灣大學學術期刊資料庫

，此處亦好商量，不得放過。夫良知固無不知，然亦有蔽處……」[28]

此條碰觸陽明學中自、他力辯證的關鍵。[29]問者疑惑當我出於良知進行的判斷與他者有異，應當如何？王艮認為，這並非是矛盾。良知固然無所不知，但人畢竟是有限的主體，在實踐的境況中，終不免因人的有限性產生蔽處，或因物欲，或因歷史條件等際遇導致不免做出錯誤判斷。如後文舉子貢（B.C.520-B.C.456）去羊、齊宣王（B.C.350-B.C.301）毀明堂的例子說明二人雖皆是出於「良知」惻動而發的判斷，但不見得正確，亦有淪為自是的危險，尚賴師友孔子（B.C.551-B.C.479）、孟子（B.C.372-B.C.289）兩聖人在旁提點，認為：「若非聖賢救正，不幾於毀先王之道乎？故正諸先覺，考諸古訓，多識前言往行而求以明之，此致良知之道也。」[30]可見其人認為「致良知」工夫，不單只講究主觀心體體證的方法，亦須考量、納入他人主體的糾正力量，並對我之判斷商議與討論，而此納入考議的活動，自也是「良知」而發，亦是「致」之實踐意義。[31]除了良知「自然天則，不著人力安排」的「見在」義外，王艮、羅汝芳都強調他人之知對我的「覺悟」義，如百姓日用不知即失，亦待他人之覺而知。[32]

以此，泰州講學雖不喜著述文字，往往口傳心授，但其人對師友警悟與啟發良知方式，實為看重：「（良知）至簡至易之道，然必明師良友指點，工夫方得不差。故曰：道義由師友有之。不然，恐所為雖是，將不免行不著、習不

28 明・王艮，〈奉緒山先生書〉，陳祝生等校點，《王心齋全集》（南京：江蘇教育出版社，2001），頁 62-63。

29 陳立勝曾為文探究心學中自力與他力的張力，因心學欲解決「認欲作理」之困難，避免一己省察的盲點，故設有向外的他力，即聖經、經傳與師友等向度。見陳立勝，〈如何守護良知？——陸王心學工夫中「自力」與「他力」辯證〉，《哲學研究》2017 年第 10 期，頁 35-45。然其重心放在物欲之蔽上，但蔽不只因物欲而起，人的有限性亦有可能發自良知，但卻做出錯誤抉擇的可能，如子貢去羊，不見得能說此是「物欲」而起，然經過孔子的商議與提點，正可知情禮間的權衡有更好的分寸實踐。

30 明・王艮，〈奉緒山先生書〉，《王心齋全集》，頁 62-63。

31 致良知工夫有不同的側重方式，有靜坐體認、有讀書問學、有講究師友糾偏、有當下體察活動，有在善惡意念交戰下呈現，體證方式有別。有些不見得將師友放置至重位置，因此這些重視師友工夫的學者，自然會批評專信心體、專就靜坐不夠。

32 羅汝芳：「吾人此身……本與乾元合體。眾卻日用不著不察，是之謂道不能弘人也。必待先覺聖賢的明訓格言，呼而覺之。」明・羅汝芳著，方祖猷等編，《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007），上冊，頁 28。

臺灣大學學術期刊資料庫

察，深坐山中，得無喜靜厭動之僻乎？」[33]必得有「明師良友」的指點，才能使工夫不錯，故論：「吾人一時覺悟，非不恍然有見。然知之所及，猶自膚淺，此後須周旋師友，優游歲月。」[34]可以看見，其對於人的有限性特別措意，專信「良知」，不見得皆能實踐無弊，而不淪為妄知自是，仍須取證經書、宣明講學與師友切磋，方能保持「良知」能無蔽的狀態。

當然，友論雖然在明代，尤其陽明學的流衍下開展豐富的含義，但我們也不可忘記朝鮮本身對於友論的拓展，也有其自身的歷史境況與演變。朴成淳已注意到朝鮮後期特別關注「友情」，與當時朝鮮政局、明代陽明學的「師友論」與西學「交友」觀相結合，從而影響當時知識份子的倫理突破。[35]「友誼」也成為其人突破邊界，勇於跨域的重要論述工具。

朝鮮性理學者也開始認識到「友誼」本應具有心性的軌正性質，與朝廷分黨下的結黨政治，不免有其矛盾，如李麟祥（1710-1760）指出：「吾輩識心，凡幾人耶！餘日又無多，而猶復切切論交道而不敢相磨切，豈不愧哉？噫！朋友為五倫之終始，而求其要道，講明此心義利之分爾，只爭念頭一毫。……是固由一念之分，而中人以下，亦不能自運，得於朋友者為多。」[36]李麟祥將朋友之道，視為貫徹五倫之終始，友倫具有調合並運行其他四倫，使之維繫的正確性，原因正在於朋友對心性工夫的助益。正因人非聖人，多不能自省，正須賴朋友軌正，以助辨別義利，維繫道德判斷正確性。但是，他也接著喟嘆，朋友之道與心性工夫有關，但卻常因現實上的結黨而失去此功能：「交博而黨同，情勝而傷義。雖有過，無得以聞焉，聞過則怨，交道遂息，可不悲哉！」[37]他更呼籲要「以心求友」，而非從外在的現實條件來取擇，方能維繫友道軌正的價值。

另外較洪大容早些時期的朝鮮儒者吳光運（1689-1745）也同樣提出類似的見解，定義「師友」對人的輔成之效用：「古人為學，必有師友淵源，未有兀

33 明・王艮，〈與俞純夫〉，《王心齋全集》，頁 43。

34 明・羅汝芳，《羅汝芳集》下冊，頁 854。

35 朴成淳分析利瑪竇的《交友觀》與陽明學的師友論，如何給予北學派士子交友論啟發，使其透過「友誼」打破垂直倫理結構，並跨出朝鮮社會四色的限制，衝破朱子哲學觀的規範與權威。見박성순（朴成淳），〈우정의 구조와 윤리-한중 교우론에 대한 문학적 사유（友情的結構與倫理—韓・中友誼論的文學思考）〉，《韓國文學研究》第 28 卷（2005 年 6 月），頁 297-329。

36 李麟祥，〈與李胤之書〉，《凌壺集》，卷 3，《韓國文集叢刊》第 225 冊（서울：民族文化推進會，1999），頁 16。

37 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

然獨坐，無傳授、無傍輔，而能成就其學」，並且慨感朝政分黨的侷限，使士人彼此交際往來，嚴守界線，不免失去古人以友輔學，盛讚師友之道的美意，故論：

> 矧乎士大夫繼往開來之學，而獨無師友之資可乎？是故古人求之一鄉而不足，而求之一國焉；求之一國而不足，而求之天下焉，猶以為未也。求師於六經，尚友於千古，有是乎古人師友之廣也。不幸百餘年來，黨論分裂，士之生同世學同道者，邈若楚越，氣類不感，夫以區區偏邦，舉一世而求之，猶懼不足。而況求之於四分之一。而於其間，又有位尊卑年先後之嫌，則今人之不得良師碩友固也。世道之日下，風俗之日薄，未必不由於師道友誼之壞也。[38]

吳光運感嘆友誼的欲求與動力，永恆不足夠，求一鄉、一國、天下、千古，此動力更不斷絕。但今日情況卻有所侷限，已違反了友誼本身要求的跨界性，這才是師友之道破裂的原因。他批判當時朝鮮由東西分黨，進至發展至四色黨人（南人、北人、老論、少論）各執一方，相輕相軋的成規，如「求之於四分之一」與「貴賤尊卑」等言論，讓擇友標準，只限於外在的黨派與身分，而失去原先以友輔仁的道義之性質，都可看出此時士人已反思朝鮮性理學重視黨同闢異的黨爭風氣，不免導致友道的失衡與燒壞，並力思救正。可見友誼中蘊含的跨界力量，正是當時重要的政治資源。

另外，此論透過「一鄉」、「一國」甚至跨「千古」的超國境、時空的概念，來論述求友之志的迫切性，與洪大容必得求友於千里異域，有異曲同工之妙。可見「友誼」所蘊含的力量，本就有突破既定規範與界線的意義。而這樣的論述，也可以在後來朴趾源（1737-1805）對洪大容「友道」的體悟中得見，如〈會友錄序〉中稱其交友的實踐，證明友誼可以超乎名分與國界：

> 議論之互激而異於秦越，是惟所處者有差耳。名分之較晝而嚴於華夷，嫌於形跡，則相聞而不相知；拘於等威，則相交而不敢友。……破去繁文，滌除苛節，披情露真，吐瀝肝膽，其規模之廣大，夫豈

38 吳光運，《藥山漫稿》，卷 11，《韓國文集叢刊》第 210 冊（서울：民族文化推進會，1998），頁 33-36。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 規規齷齪於聲名勢利之道者乎！[39]

儘管是在朝鮮性理學下的尊朱局勢，亦可激發兩面不同的友誼論述：性理學雖以朱子「君子之黨」的理論作為正當性，而倡以友道鞏固四倫，恪守分際的交友論的同時，也興起士人對於結黨狎暱的現象進行反省，並且重新反思「友道」軌正心性，共促性命學問的思潮。

在洪大容的友論中，我們也可以看見相同的追求意識。洪大容對朋友的欲求，其實根源於性命之學的蘄向中，故其屢稱求友必以「士」為準，並且對士有頗為嚴格的定義：「惟去色態，因天真，重門洞開，端倪軒豁，如水鏡之監之無不照，如鍾鼓之扣之無不響者，乃吾所謂士也。夫然後才也、學也、術也，始可得而言矣。是以容平生所自勉者在是焉，其所以求友者，亦在是焉。」[40]士必起於真誠，而後才有真實的才術與學力。而此處的「真」，自然是與性命之道密切相關。那麼，為何定要有嚴格的審友標準呢？這歸根於洪大容對朋友的角色認識，是與軌正心性密切相關：

> 友者，所以責善而輔仁也。夫善與仁者，人之所以為人而不可一日而闕者也。欲為善與仁者，又無責，不可以強學。無輔，不可以進德。此友之所以為重，而參之於君臣父子之倫也。若今之所謂友者，拍肩執袂，貌同心異，執禮為疏，責難為迂，善柔以相瘉，勢利以相招，淪胥為鄉原而不以為非也，是亦可謂友乎？是亦可以參之於君臣父子之倫乎？[41]

從此條資料可以看見，洪大容與前述所論朝鮮士人同然，都已深刻認識到「友道」變質的危機，無法成就其迫切所願的進德效用。他亦反思當時交友之道的崩壞來源於一味黨同伐異：「言言而求其合，事事而求其同，友道之大病，而交道之不能保其終也。」（《乾淨衕筆談》，頁 110）當朋友無法對己有直諫

39 朴趾源，〈會友錄序〉，洪大容，《湛軒書》，外集，卷 1，《韓國文集叢刊》第 248 冊（서울：民族文化推進會，1999，取自「古籍文獻知識圖譜」，https://cnkgraph.com/Book/15487，2024 年 9 月檢索），頁 1-2。書影頁碼以版心頁為主，另同參校洪大容，《湛軒先生文集》，《韓國歷代文集叢書》第 2602-2604 冊（서울：景仁文化社，1999）一書之版本。本文引用其文集，皆參考此二版。

40 洪大容，〈與陸篠飲飛書〉，《杭傳尺牘》，《湛軒書》，外集，卷 1，頁 1。

41 洪大容，〈與篠飲書〉，《杭傳尺牘》，《湛軒書》，外集，卷 1，頁 3。

臺灣大學學術期刊資料庫

、改正，共同擔負起成「仁」的共同體責任時，那麼，友倫本應具備的崇高德性，即失去價值。洪大容在其文集中也屢次說明朋友對自我心性的軌正之效，強調「士生斯世，苟欲修業而砥行，其勢不可獨學而成。」[42]又於〈自警說〉中表示，朋友相交，必然與善惡取擇相關：「必就其勝己者而處焉，誘之使言，聞過必改，討論問辨，必先其人倫日用之務，身心動靜之間。若天地之外，性命之蘊，切勿妄想臆度，騖於虛遠。」[43]可以看見，洪大容雖常被譽為接引西學，對自然科學有濃厚興趣的實學家，但他自我定位，一直都是以性命之學為主，而性命之理，本就非虛遠空談，那麼對於人倫有益之事，自然涵括其中。既然性命之道為其所重，朋友對其人的意義，定是共同實踐性命之學，擇善汰惡。故對友道理解，從「就其勝己者而處」一語可看出，他理想的友誼，是能夠共證性命之道的良伴，並能對己有深刻的改正與影響。那麼，他之所以迫切渴求遠赴異鄉，求知己的動力欲求，也呼之欲出。正是因他想要重建友道，恢復友誼本指向共參性命的機能。此點我們在第三節看其與杭州三子的友道實踐中，會再詳加討論。

綜此，無論晚明心學還是十八世紀的朝鮮士人，都逐漸意識到師友之道對心性工夫的重要性，他者對於自己不僅有啟發，亦有軌正效用。而在不同歷史時局的政治背景之中，對於友誼亦有不同方向的關注，這也提醒了我們無論在君權強盛還是黨爭嚴重下，友誼既可以有重塑、凝聚，亦有擴散、融通跨界的特質，並不必然矛盾。它既可以強化秩序，又可具有顛覆的力量，具有相反相成的實踐取徑。[44]

洪大容友論起源於對朝鮮現況的反思，自然容易帶有批判性理學力量。那麼，洪大容為何會認為在當時朝鮮中已難得友道，他對朝鮮文化如何進行反思，以下將分析其燕行求友的目的性，更進一步思考其友論實踐。

42 洪大容，〈與陸篠飲飛書〉，《杭傳尺牘》，《湛軒書》，外集，卷 1，頁 1。

43 洪大容，〈自警說〉，《湛軒書》，內集，卷 3，頁 32-33。

44 關於陽明學提倡「友道第一」而造成「身家私累」的家族倫理緊張現象，陳立勝提出更圓融的解釋，認為陽明學出於性命共同體的「仁學」情感，突破原先「家」界線，重新思考「家」的意義。因此，其學雖造成倫理緊張，但終極關懷仍在凝聚家的意義，那麼兩者就不必矛盾。友誼的實踐，雖可鬆動秩序，但仍可成為重新建構秩序的紐帶，提供全新的凝結力。見陳立勝，〈「大抵心安即是家」：陽明心學一系「家」哲學及其現代影響〉，林遠澤主編，《危疑時代的儒學思考》（臺北：國立政治大學政大出版社，2022），頁 209-248。這正是晚明心學、朝鮮儒者在友誼的反思中所看見的價值，藉著打破舊的「界線」，由友道進行調整，重新創造新的性命共同體。

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）成志為己：朝鮮文化反思與醞釀

洪大容與杭州士人的奇緣，引發朝鮮眾人的驚奇與反響，自是當然。但真正應留意的，則是洪大容製造此機緣背後的「目的性」，即是洪大容隨使節來到中國，並非偶然，而是有強烈的燕行動機意欲，並為此做足準備，使他能夠創造與會心人相遇機會，展開「一個奇士尋找天下奇士」的親身體驗。[45]關於洪大容的動機，有學者認為是與其「思明」有關，但卻難以解釋「思明」與其在朝鮮「寡與人合」的原因。且其與杭州三士之交，亦非奠立在其人亦有「思明」的基礎上。[46]徐毅則分析洪大容想結交「學問家」、「文章家」等士人願望，但卻忽略了他擇友標準，並非以「學問」為主。[47]那麼，洪大容不同於《燕行錄》其他朝鮮士人的心願，實值得我們詳加探討。

在進入《筆談》前，我們可先留意洪大容在文集裡屢次強調自我時所使用的「骯髒」之語，以及他與杭州三士交談後所標誌出的「乾淨」意涵。或許能幫助釐清「知己」對於洪大容思想形成的意義。

1. 骯髒與乾淨

首先，洪大容將這次燕行與士人筆談書信取名為《乾淨衕會友錄》等原因，據學者的考證，應當為他們在筆談時所交談的場所——北京「甘井衚衕」的讀音相近。[48]然而，其中洪大容對於「乾淨」書名的執著，卻也特別引人注目。[49]如其在告知潘庭筠已編撰完《乾淨衕會友錄》，將聊作解憂後，陸飛便曾來信勸道：「乾淨衕名不雅，擬易之曰《京華筆譚》，何如？」[50]從之後自編的《乾淨筆談》書名也可知，洪大容最後仍是堅持對「乾淨」此詞的選擇。洪大容在北京與知己們筆談「乾淨」感受的堅持，乍看突兀，但若能與文集中屢次對他人自我表述時，出現的「骯髒」字眼對看，或許會更能見其微意。

此處的「骯髒」自然非不潔淨，而是有性格「抗直」的含義，特別指稱人

45 夫馬進，《朝鮮燕行使與朝鮮通信使：使節視野中的中國・日本》，頁 167。

46 朴銀正（박은정），〈조청지식인의 만남과 "知己"의 표상：《乾淨衕筆談》을 중심으로（朝清知識人的遇見與「知己」的表象：以《乾淨衕筆談》為中心）〉，頁 7-32。

47 徐毅認為這可歸於「十八世紀朝鮮文士意欲結交清才學之士的普遍性」，見徐毅，《十八世紀中朝文人交流研究》，頁 31-33。

48 權純姬，〈乾淨衕與甘井胡同〉，《當代韓國》2000 年第 1 期，頁 98-99。夫馬進，《朝鮮燕行使與朝鮮通信使》，第 13 章，頁 362。

49 夫馬進就曾訝異洪大容對乾淨二字有強烈的執著，但並未深入分析原因。見夫馬進，《朝鮮燕行使與朝鮮通信使》，第 13 章，頁 363。

50 清・陸飛，〈湛軒賢弟啟〉，清・陸飛等，《燕杭詩牘》，無頁碼。

臺灣大學學術期刊資料庫

際往來。洪大容在與嚴誠之兄嚴果（?-?，乾隆三十五年（1770）舉人）通信時便曾曰「弟素性骯髒，與人不苟合」，[51]又與嚴誠摯友朱文藻（1735-1806）去書所述「大容生長下國，見聞偏陋，性又骯髒，不能苟合。半生交遊，號為密友者，不過數人而已」，[52]以及在燕行時初會陸飛時所寫的書信：「余才拙矣，業疏矣，且骯髒抹撥，不堪隨世俯仰；科甲榮途，非余志也。」（《乾淨衕筆談》，頁 93）有趣的是，洪大容描述自己「骯髒」的心性，多半是放在與「世間俗學」，即是朝鮮官場世俗環境對顯之下的脈絡而談。特別是對舉科舉取士下，自斷舉試的舉措。其直言：「才本庸淺，性又懶散，自非媚世之骨，益無振刷之氣，是以度分自棄，望斷名場。」[53]可以看見，他刻意對舉於整個朝鮮，強調自己之所以不見容，與世俗屢屢多忤，是因心性不願隨俗媚骨，與世混跡。可見這是其自我劃界，不同流合「俗」的抗直心態表現。言下之意即是：若俗所謂的「淨」乃是虛假媚態的話，其則有意識甘居於「髒」，這點大有嵇康（223-263）在〈與山巨源絕交書〉中的身影。

但他卻在與中國友人書寫時，另闢一「乾淨」為名，堅持以此為書名，且又於《燕記》中強調，筆談時想要找一個「乾淨去處」，[54]顯然他在中國所欲尋得的，是不同於舉場世俗的真「乾淨」，不同於朝鮮的虛名逐利，記誦之風尚。而這「乾淨」的意義，自然是指其對實踐聖人之道真學問之期待，故其堅決使用此詞語，正是寄託了他求友證道的心志所歸。

若以上語詞，多偏向推測心理動機，未能有具體證據的話，那可再觀其書信中所批判的朝鮮風氣，其論：「今之學者，開口便說性善，恒言必稱程朱。而高者汩於訓詁，下者陷於名利。」[55]又與朱子學者金鍾厚（1721-1780）辯論「禮」的意義，批判時人所學皆是故紙陳堆，沈溺利慾：「考證微文，雍容依樣。聊以博虛，譽於當世。寄不朽於儒門，某實恥之不甘與同歸。」[56]又直批判朝鮮當時學術狀況，學者皆無希聖之志，多「以干祿為心、以誇張為悅、以標致為高、以辨析為能、以玩索為樂」之徒，離不開「利心、名心、傀儡、勝心、伶俐、恬雅」等弊。因此不無沈痛的說：

> 天下之英才不為少矣。惟科宦以梏之，物欲以蔽之，宴安而毒之，

51 洪大容，〈與嚴九峰書〉，《杭傳尺牘》，《湛軒書》，外集，卷 1，頁 40。
52 洪大容，〈答朱朗齋文藻書〉，《杭傳尺牘》，《湛軒書》，外集，卷 1，頁 41。
53 洪大容，〈與孫蓉洲有義書〉，《杭傳尺牘》，《湛軒書》，外集，卷 1，頁 33。
54 洪大容，《湛軒燕記‧吳彭問答》，《湛軒書》，外集，卷 7，頁 4。
55 洪大容，〈贈周道以序〉，《湛軒書》，內集，卷 3，頁 24-25。
56 洪大容，〈與人書（二首）〉，《湛軒書》，內集，卷 3，頁 19。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 由是而能脫然從事於古學者鮮矣；詞章以靡之，記誦以夸之，訓詁以拘之，由是而能闇然用力於實學者鮮矣。[57]

洪大容對於朝鮮士人名實不符又逐名好利的風氣，實多所不滿。加以洪大容身處貴顯，對他而言求取名位亦非特別困難，因此他擁有更多時間思考科舉的意義與學問的關聯。朝鮮科舉制度與朱子學，雖皆源於中國，早在高麗時期就已進行科舉取士，但實施方式仍是因應朝鮮政局，而有不同。像是科舉僅只文武兩班的貴族方能應試，應舉內容又極為僵化，分為講經和制述，皆不出辭章與記誦之學。[58]所培育出來的士人，儘管皆宗朱子學，但早已逸脫朱子講求的聖人學問。

若再對照其文集，亦可以看見他亦孜孜矻矻試圖挽救此弊端。如感嘆朝鮮友人逐漸在這樣靡俗的學風中，失去了成聖的心志，荒怠自安，雖然不做大奸大惡之事，但卻飽食終日，只以不為小人自足，卻少有立志聖賢之心，這即是科舉宦場文化中最易導致的「宴安之毒」：「宴安之禍，慘於鴆毒，酷於刀鋸，烈於炎火。蹈之者必死，觸之者必亡，此可與知者道，不可與不知者言也。」[59]又曾明白表示「宗朱者多偏於問學，終歸於訓詁末學；反不如宗陸之用功於內，猶有所得也。此最可畏耳」。（《乾淨衕筆談》，頁 91）可見身處在徒剩形式的取士背景下，他早已對何謂真正的學問有所反思。這裡可以注意，其思想中「古學」與「實學」脈絡實為一致，是共同指向為己之聖賢學問，也不一定要將朱子學排除在外。毋寧說，他認為真正的朱子學，自然也應當是「成己」的學問，而非是朝鮮「性理學」脈絡下演變的當今局面。[60]

---

57 清・朱文藻編，劉婧校點，《日下題襟集》（上海：上海古籍出版社，2018），頁 118。本書所引出於此書，後僅標書名、頁碼。

58 李成茂著，張璉瑰譯，《高麗朝鮮兩朝的科舉制度》（北京：北京大學出版社，1993），頁 122。

59 洪大容描述「宴安之毒」的狀態雖初看似不嚴重，但卻是一點一滴侵蝕心志：「欲高其志，則巍峩危動，不如慢其心之安；欲檢其身，則纏結拘束，不如放其體之安；欲力其學，則探索苦淡，不如任其欲之安。其心曰生斯世也，安斯可矣。不為小人，亦已足矣，何必自苦如此？」洪大容，〈與人書〉，《湛軒書》，內集，卷 3，頁 8。

60 當然，這也可能與洪大容受學於較為開放的洛派學問有關。小川晴久分析洪大容燕行前的學者與學問觀，可以看出他對「實踐」學問的追求，並認為石室書院金元行對實心實事的強調，對洪大容有深刻的影響。羅樂然也認為其對「華夷一家」的思維，亦可能來自於朝鮮洛學強調的人物性同等思想，成為其推崇清國的北學派思維。小川晴久，〈洪大容と清朝：洪大容の学者像と学問観〉，《二松學舍大學論集》

臺灣大學學術期刊資訊庫

再者，我們可分析他為何形成定然得至「燕京」遇「會心人」的動力，以見其中興發的志學成分，如何成為日後超越性理學思想的契機。

2. 願得會心人

正因在朝鮮舉目無人能為友，熟讀聖賢之書的洪大容，當然企盼在聖賢經典的生發與實踐場域，尋覓相與為友者，能夠理解心志所歸。在「燕行」場域與「會心人」的相逢，是洪大容友誼動力的具現化，為滿足這兩條件，方才千里遠赴、訪問甚勤。如日後潘庭筠追記他所述隨使入貢之因，是「慕中國聖人之化，欲得一友中國之奇士，而不憚踔數千里以至也」，[61]《乾淨衕筆談》中亦載其初至中國時的心情：

> 乙酉冬，余隨季父赴燕，自渡江後所見，未嘗無創睹。而乃其所大願，則欲得一佳秀才會心人，與之劇談。沿路訪問甚勤，居途傍者，皆事刀錐之利。且北京以東，文風不振，或有邂逅，皆碌碌不足稱。東華門路，逢翰林二人，與之語，其後尋往其家，頗有酬酢，而文學甚拙，以中外之別，妄生疑畏，且其言論卑俗，不足與之來往，遂一再見而止。（《乾淨衕筆談》，頁 3）

可以看見，洪大容之大願，是在燕京時「得一佳秀才會心人，與之劇談」，且這「會心人」身處於「中國」這一不同於朝鮮的異地空間。顯見「中國」所承載的「聖人之學」對於洪大容的意義，並不因清朝統治而消失，故言：「只以所讀者中國之書，所仰而終身者，中國之聖人也，是以願一致身中國，友中國之人，而論中國之事。」（《乾淨衕筆談》，頁 16）連用五個「中國」，可以看出其對華夏文化的嚮往，仍綿延賡續，寄託在當今之人的心中，正可襯顯其所理解的「中國」並非一實體，能彰顯的並非民族，也非國家，而是有共同志向之人。此處已透顯洪大容的華夷觀，並不具有「明亡後無中國」的痛慨，那麼只要是合於此志，無分疆界，皆足以「傾心輸腸，呼兄稱弟」。

然而，奇士不易得，即使在中國亦然。在遇到杭州三士人之前，洪大容已多方嘗試，與中國士人進行數次筆談。他對知己的定義嚴格，必當有相應的素養與才華。若如文中所指者，不是未有素養，又或者言論卑俗，或身處清廷文

第 46 期（2003 年 3 月），頁 135-147。羅樂然，〈清代朝鮮人西洋觀的形成——以洪大容燕行為研究中心〉，頁 299-345。

61 洪大容，《乾淨衕筆談》，頁 72；潘庭筠，〈湛軒記〉，洪大容，《湛軒書》，附錄，頁 7。

臺灣大學學術期刊資料庫

網下，不免深受潛抑，並不足與之深交。因此，洪大容在得知李基成（?-?）邂逅嚴、潘二人，更獲贈眼鏡之事時，立刻敏感察覺其人才異，故囑李基成「詳探」，並在初次拜見時，更細觀其容貌威儀、深察禮制，種種細密視線羅布，無非皆用來觀人以決定是否引為自身「知己」的擇取標準。[62]

是以洪大容終與杭州三士牽緣，又經屢次筆談、書信往返後，確立可與會心者，直言自己的宿願遂成：「彼等初無官差，此來無他意，只願見天下奇士，一討襟抱。歸期已迫，將未免虛來虛歸。忽得兩位，一面如舊，性愜大願，真有志者事竟成也。」（《乾淨衕筆談》，頁 13）那麼我們就可確定，洪大容燕行目的，真正重點並非為了去觀賞異域風景，或是學者們所強調觀賞教堂自鳴鐘等體驗，否則便不需認為此趟乃「虛來虛歸」，可見其視風景文物等賞玩乃「餘事」。[63]只有在得交三人後，方能一償與奇士結識之宿願。

洪大容意欲燕行訪友之願，不免觸動朝鮮士人的敏感神經。如金鍾厚就在他臨行北京前去信勸阻，認為他不惜「蹈腥穢之讋域」，是出於想要打破心目之局的侷限。但要打破這樣的侷限，只要改變隱居田間的狀態即可，為何要甘冒風霜，遠離京城，而去開拓心目呢？[64]金鍾厚的疑問，同時也是我們的疑問，洪大容因「心之局」而感受到「目之局」，極力想打破的究竟是什麼，為何以貴顯的身分，卻情願遠離當政，遊於園圃之中，而不欲與當時士人交際往來？金鍾厚雖隱然感受到洪大容的有意退避，但卻未能真正明白箇中原因，也就無法有力的勸阻燕行的決心。即使洪大容沒有明確答覆其理由，但從他與杭州友人的談話，其實已經透顯端倪，曾自言自己乃「不才無學，為世棄物」（《乾淨衕筆談》，頁 16），又與嚴誠的信中透露出自己其實也在朝鮮國內嘗試尋找知己的努力：

> 嘗竊以為得會心人說會心事，固是人生之至樂。是以贏糧策馬，足

62 洪大容在《乾淨衕筆談》所述：「二人（嚴、潘）聞之，出迎於中門外，屈身肅揖，極其致恭，引我輩先行，蓋中國之俗也，辭謝而後行……少年口角尚啣墨，蓋草晝未竟而出迎我輩也。」頁 4。全書中對於杭州三士尊禮的描寫，不一而足，從視線的聚焦、取捨中，亦可以看見洪大容無時不在的觀察判斷，皆左右了他擇定知己的判準。

63「幸因叔父奉使之行，遠離庭闈，不辭數千里之役者，實是宿願之有在，而山川城郭耳目之快，固其餘事也。」（《乾淨衕筆談》，頁 16）

64 金鍾厚，〈答洪德保〉，《本庵集》（首爾：奎章閣藏書，1797，取自「韓國古典綜合數據庫」，https://db.itkc.or.kr/dir/item?itemId=MO#/dir/node?dataId=ITKC_MO_0546A，2024 年 9 月檢索），卷 3，頁 380 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 跡殆遍于國中，其好之非不切也，求之非不勤也，每不免薄言往愬，逢彼之怒，惟憤悱之極，乃欲求之于疆域之外，此其計亦迂矣。幸其精神之極，天亦可回，所謂伊人，宛如清揚，蓋弟則矣傾心輸腸，願為之死矣。[65]

此信在《乾淨衕筆談》中不見此段，當是被編訂時刪去。夫馬進認為洪大容刪削有其意義，深怕觸犯朝鮮人對於清朝的禁忌，因為他與時人有不同的華夷觀。但是洪大容與當時朝鮮士人如此隔閡的原因，實不僅只因為華夷觀的不同。毋寧說華夷觀的不同只是果，真正的因在於他對當時「記誦詞章」學問已起疑惑，故試圖想要找尋與自己有相應關懷者，能夠分享彼此學問的見解，而這非書冊可得，也不限於國家疆界，足以超越國界讓其跨越華夷之別的動力。既然朝鮮不得其人，自然將眼光放遠至燕京。這才是形成其日後能夠提出華夷一也的原因。

再者，從洪大容赴燕京時屢次與士人談論朱陸學術兼及佛道老莊，這皆顯示出洪大容渴求的交談，其實是有關他對自我學問的省思，也就是其屢次強調的成志為己的學問。但朝鮮國內的性理學，卻失落了為己的精神，反而徒剩記誦名利，士人雖皆尊奉性理學，但其實卻是失落了性理學的真實面貌。在洪大容稍早前的儒者李玄逸（1627-1704）即有反思：「自世教衰，微言絶響。上而廊廟之都俞，下而庠塾之燕閒，擧皆事務功利之論，不出記誦詞章之習。曷嘗眷眷孜孜，日就月將，遂至大聖人之域！」[66]當一思想學問被列為取士制度，其形制上諸多因素而導致教條化之病亦不可避免。朝鮮以朱學為尊後，亦常見批評當時性理學僵化而淪為功利俗學弊病的聲音。李象靖（1712-1781）亦曾亟

65 清・嚴誠，〈洪高士尺牘〉，清・朱文藻編，《鐵橋全集》（美國：哈佛燕京圖書館藏，微捲資料 0577），下冊，頁 3-4。又見清・朱文藻編，《日下題襟集》，頁 79。

66 此部分補充，感謝審查先生的提點。引文見：李玄逸，《葛庵集》，卷 3，《韓國文集叢刊》第 127 冊（서울：民族文化推進會，1994），頁 410。李象靖，《大山集》，卷 4，《韓國文集叢刊》第 226-227 冊（서울：民族文化推進會， 1999），頁 105-106。類似的言論，亦不勝枚舉，略舉幾例所示，如朴惺言：「至如士夫所從事者，只在記誦詞章之末而已。如君臣父子之道，實未嘗講習，一無所得於心。」朴惺，《大菴集》，卷 4，《韓國文集叢刊（續集）》第 6 冊（서울：民族文化推進會， 2005），頁 284。李徽逸亦道：「世之讀書者何限！而記誦詞章，俱為利祿之資，擧世滔滔，莫之自拔。」李徽逸，《存齋集》，卷 6，《韓國文集叢刊》第 124 冊（서울：民族文化推進會，1994），頁 70。

臺灣大學學術期刊資料庫

欲改革此問題，並指向當時取士之病，上疏諫言：「今日試士之法，製述專攻詞章，講經專事記誦……索然馳心於聲名進取之塗，棄本逐末」、「自夫聖遠教弛，只以詞章記誦爲取士之法；而又以門蔭世祿參錯其中，循資計級，迤邐遷轉，以充百執事之役，宜其人才之難得而治化之不古也！」[67]可以看見，朝鮮性理學的「記誦詞章」之弊，亦非僅是洪大容一人所指出，亦非無人反省與革弊；無論是究心於體制上的改革，或者致力於經術上的深入鑽研，皆所在多有。洪大容則是灰心於當時的學問景況，認為這是「近世儒學心腹膏肓不治之疾也」，[68]進而欲轉向更遼闊的燕京世界，重探性命之學的本真。

換言之，洪大容在燕行之前，助長其形成求友動力者，即是欲尋覓真正的「性理學」為何，他對眼前所見的記誦之學的真實與否，實不免感到質疑。所以洪大容儘管也曾在國內尋找真能與之對話對象，但卻多次失望，而不得不重返他心中聖人之學的發生場域——中國——無論是明朝還是清朝，或許在這異地空間，能致得一二奇士，談論聖人之教的真義所在，便已足夠。因此，在遇到杭州三士之後，洪大容真切的讚揚三人「資性雖不同，才學有短長；要其內外一致，心口相應，無世儒齷齪粉飾之態則一也」。（〈乾淨錄後語〉，《乾淨衕筆談》，頁 133）更可顯示出他之所以與世儒不合、多次「面輸背笑」，其實是有緣由。

由此，洪大容身長在性理學的環境裡，但卻自發性的對於朝鮮學術荒敗局面有所存疑，並由此興發成志的動力，恰貼合陽明學最重要的直信己心的精神面貌，而不先信外在的權威與價值。如陽明在龍場悟道前一年，就已厭惡支離辭章，志於尋覓真正聖學，而力求師友之道：「自予始知學，即求師於天下，而莫予誨也；求友於天下，而與予者寡矣；又求同志之士，二三子之外，邈乎其寥寥也。」[69]再者，其成志的動力，既非寄託在書冊之中，而是興發對於異

67 與洪大容同時代的鄭來成也深入反省當時「專以記誦為主」之病：「今之經術反乎是。尋章摘句，專以記誦為主……終身誦之，書自書而人自人矣。雖使此輩，僥倖得第，尋常間簡牘章奏，常患需用之不足，何敢望其贊襄謨猷，貴飾文明之化，郁郁彬彬如昔人之為哉！」鄭來成，〈經術詞章辨〉，《思軒先生文集》，卷 5，《韓國歷代文集叢書》第 2497 冊（서울：景仁文化社，1997），頁 339。

68 洪大容，〈與人書（二首）〉，《湛軒書》，內集，卷 3，頁 22。

69 陽明在〈別三子序（丁卯）〉中所論：「自程、朱諸大儒沒而師友之道遂亡。《六經》分裂於訓詁，支離無蔓於辭章業舉之習，聖學幾於息矣。有志之士思起而興之，然卒徘徊咨嗟，逡巡而不振；因弛然自廢者，亦志之弗立，弗講於師友之道也。……故凡有志之士，必求助於師友。無師友之助者，志之弗立弗求者也。」明・王陽明，《王陽明全集（新編本）》第 1 冊，卷 7，頁 241。亦可看出，陽明對於程朱之學實

臺灣大學學術期刊資料庫

域空間的友朋印可與期待，形塑成對「友誼」的欲求動力，亦是陽明學重要的師友覺悟、印可之效。[70]儘管這不代表他已擁抱陽明學，拒斥朱子學，而是要去尋探性理學的「真實意義」。但此已經奠定了能夠擺脫外在權威，不為口耳之學所限，而接受不同學說的基礎背景，這也埋下他能直接宣稱：「陽明之學儘有餘憾，但比諸後世之學，豈非霄壤乎？」（《乾淨衕筆談》，頁 16）的宣言。其中透顯出對於異說的開放性觀點，已非篤守性理學的其他燕行士人所能比。[71]

洪大容求覓真實為己的學問基礎，形成赴燕交友的動力。欲理解洪大容思想，必得從他如何交友、擇友而來。在洪大容友道的實踐中所擇之友，又如何形塑其理想學問的特色？下節將從其燕行時與歸國後的書信討論中，展開討論。

三、成為知己：洪大容對知己的選擇與友道實踐

朴趾源曾在觀覽洪大容所編《乾淨衕會友錄》後，對洪大容等人的交往情誼，再三致嘆：「達矣哉！洪君之為友也，吾乃今得友之道矣。觀其所友，觀其所為友，亦觀其所不友，吾之所以友也！」[72]表明他因洪大容而悟「友道」的意義，實值得我們注意。洪大容與清士交往如何表現「友道」，主要可歸為兩個方面：其一、洪大容如何擇友，什麼是其願意結交，並傾心相待的朋友，又什麼是其不欲不為交。其二、洪大容的「友誼」使其成為什麼樣的人，朋友如何決定其思想形塑。關於前者，我們就必須去釐清，「友誼」始終涉及到差異與選擇，與普遍的「仁愛」不同，它不可能要求將我們所認識的所有人都一視同仁，當為推心置腹的朋友。但有趣的是，對朋友的差異與選擇，反而更拓寬了他的胸襟與視野。洪大容就是在這樣的選擇中，反而開放自身的視野，而能涉及到對他教的包納與關懷。「友誼」如何能讓他在「會心人」的限定與指涉中，重塑價值觀，在他的特殊選擇中，展開理解差異的視野，這種既獨特、

與自己志向一致的期待。

70 如羅汝芳言：「如汝實實要入此門，則先須辦個必為聖人之志。志意堅定，方好去尋真師友。遇著真師友，方纔有真口訣。」明・羅汝芳，《羅汝芳集》，頁 31。

71 若對比許篈、趙憲等人出使中國，沿途對於王陽明之學的打探、甚至始終堅守朱子學的優越性，洪大容對於朱王學問的包容，實已展現了其更大的學問關懷，已非朱子學所能牢籠。詳細討論可見張崑將，〈十六世紀末中韓使節關於陽明學的論辯及其意義——以許篈與袁黃為中心〉，《臺大文史哲學報》第 70 期（2009 年 5 月），頁 55-84。

72 朴趾源，〈會友錄序〉，洪大容，《湛軒書》，外集，卷 1，頁 2。

臺灣大學學術期刊資料庫

主觀的情感，卻成為洪大容能夠展開尊重異端，甚至不惜為作諍友，自為異端的思想演變，即是此節所欲分析所在。

下節將討論洪大容在其擇友中所感知的新體悟，他雖對於朝鮮記誦之學不滿，但仍不離朱學闢異端，衛正學的態勢。但卻在嚴誠的影響逐漸改易，逐漸形成尊重他教的思想。

（一）嚴潘歧異

洪大容的思想演變，雖有自身回應朝鮮的困境脈絡，但同時也是因為與深研三教學說，不執一家的嚴誠相逢，開始有了新的自我認識。是以，學界從前多將此次燕行體驗與杭州三士的交往並看，並未特別強調嚴、潘二士歧異。但區分與洪大容交往最密切的嚴、潘二士仍有必要，方能清楚展現洪大容對於知己的選擇，以及歸國後的思想演變，方能正式建立超越學術分派下，能同時包納朱王老莊異說的大同學問。

洪大容是為印證聖學而來，筆談時，自然對於朱陸學問極為關注。在與三士第一次筆談時，洪大容仍秉持舊見，直言陽明與朱子歧異，又反對嚴誠的朱陸「殊途同歸」之說，可見雙方在一開始時，仍必須面對彼此異國文化衝擊的激盪。但此時受到影響的，更多在於洪大容本身。從其追記中可以發現，洪大容已敏銳的察覺，相較於在場潘庭筠因應舉而傾向朱學立場，嚴誠的「朱陸本無異同」、「同歸之說」可見其學陸王頗深，但他面對異說也並不主動申明自己想法，是嚴誠在面對初識者時的自我防備，為「氣質之偏處」。但他仍給予正面評價：

> 余之所以喜之深而謂其可與友者，亦以此也。其後見余之議論平淡務實而不事浮躁矯激之習，然後亦以余為異於紛紛之輩，而情好日密矣。（〈乾淨錄後語〉，《乾淨衕筆談》，頁 133）

善於吸收他人思想的洪大容，見嚴誠一開始並不願意表達自己的立場，不僅不引以為忤，反而看到其人背後的深處，也就是嚴誠不願詳談的原因，是因世人對於朱王歧異僅是人云亦云，並未出自自身體會。因此，儘管二人立場不同，但所深厭「浮躁矯激」的體會是一致的，皆重真實為己之學，反而自此展開一個能夠溝通對話的平台。而洪大容本身，也得以因此次筆談，對應到自身所面對的現實處境，使其不得不承認相較於現今朝鮮流衍的朱子末學，「陽明之學儘有餘憾，但比諸後世記誦之學，豈非霄壤乎？」（《乾淨衕筆談》，頁 6）對照同樣參與筆談的金在行（?-?）堅持「宗旨異致，則反不如記誦」之語，更

臺灣大學學術期刊資料庫

可看出，在他者的浸潤、參與下，洪大容此時已跨出了區辨異端學說的心態，體認到真正聖賢之學的追求何在。因此，在之後與陸飛討論朱陸之辨時，便不再執著於朱子學的正統性，反而能較為寬容以對，如其記曰：

> （陸飛）起潛謂余曰：「聞兄宗朱，我則陸學，奈何？」……力闇曰：「前日書贈『尊德性』二語，終身佩服。」起潛曰：「此是正論，原不當分為二。」余曰：「鄙書是已陳芻狗，何足為奇。不當分二之教，恐是不易之論。」（《乾淨衕筆談》，頁 82）

兩人雖看似學宗不同，但其實已在彼此的對談下達到「尊德性、道問學」實而為一事，並不需分為二教，亦不必先妄加分別之共識。是則，洪大容正一步步逐漸鬆脫朱子學排詆異端的思想，此趨向亦可在洪大容面對佛氏的態度上得見。如洪大容與嚴誠談論好佛經驗到慎獨體驗一事時，兩人從先前對《楞嚴經》的優劣看法不同，最後逐漸達到理解的共識，也就是不管什麼樣經典，學者能真有所會心的真實體驗才是重要的。如嚴誠認為，學問只求真心受用，即使是朱子學者，亦有「讀《近思錄》為引睡之書」（《乾淨衕筆談》，頁 28）之病，那麼佛經亦不能不有取。而洪大容亦引程頤（1033-1107）之言，論證反躬自省、落實於自身生命的真切要義，批判只會鎮日「談經說性」、「心界日荒」的俗儒。[73]

不論是修道成聖的聖賢之學，甚至於經學的考證上，洪大容都不斷在與士人的交談中，改變、深化自己的視野，連原本堅持朱註廢棄〈小序〉一事的絕對正當性，亦在不斷論議中，提供其重新考量的契機。故從前「一讀棄之、不復精究」的〈小序〉，經過三人的極力辯證，洪大容亦對友人們承諾「當於歸後，更熟看之」。[74]是以，思想的形成必定有其緩慢鬆動的過程，洪大容在感

73 原文見：「程子亦云『夢中可驗所學之淺深』，此皆真切體驗之言……自謂好學者只是談經說性，務發前人所未發，不覺其心界日荒，於倫理有多少不盡分處，極可痛悶！」（《乾淨衕筆談》，頁 28-29）

74 在《乾淨衕筆談》中可以看見洪大容與杭州三士曾多次對〈小序〉的價值性進行筆談，想見是其人所共同關注的話題。其中洪大容明顯贊同朱子廢〈小序〉的正當性，見「〈小序〉之去古未遠，似有所本。愚見始亦如是，及其得〈小序〉而讀之，則適見其附會穿鑿，全沒意義。然後乃以為朱子之功於《詩》最大也。」（《乾淨衕筆談》，頁 107）但經過友人的辯說後，他顯然放寬胸懷：「東國知止有《朱註》，未知其他。弟之所陳，亦豈敢自以為不易之論耶？至於〈小序〉一讀而棄之，不復精究；當於歸後更熟看之。如有新得，謹當筆之於書，以俟反覆也。諸人皆有喜色。」

臺灣大學學術期刊資料庫

受到朝鮮朱子學記誦之學末流餘弊後，盼願遠赴異國，重探聖人之學之真。並在與士人交往談論之中，逐漸打開固守一說的色彩，如於〈後語〉中，曾總結其對此行的心得，不再認為朝鮮將陸王打為異端是公允的態度，如曰：

> 陽明亦浙人也，浙人多襲其風采，語及宋儒，辭氣過於輕快。是以余於鐵橋或以此規之，鐵橋不以余為非也。東儒之崇奉朱子，實非中國之所及。雖然，惟知崇奉之為貴，而其於經義之可疑可議，望風雷同，一味掩護，思以箝一世之口焉，是以鄉原之心望朱子也，余嘗竊病之。及聞浙人之論，亦其過則過矣，惟一洗東人之陋習，則令人胸次灑然也。（〈乾淨錄後語〉，《乾淨衕筆談》，頁 133-134）

從引文中所述，洪大容和嚴誠之間因所學不同，亦不免相互規諫，但卻在這樣的規戒中漸漸發現他者之獨特，而形成對於自我的另一種批判與觀看；而嚴誠對於陸王之學的深厚浸潤，雖與朱子道術有別，但皆立基正大，氣象光明，自然對於洪大容有了不同的啟發。由此可以更進一步推論，洪大容在北京數月與士人的筆談往來中，逐漸開始接受不同的思想立場，這點其實與嚴誠的影響密切相關。對照於從前許篈（1551-1588）、趙憲（1544-1592）出使中國，無論他們遇到多麼謙卑守禮的儒生，兩造立場仍是始終堅絕。[75]可見，就算是同樣的異域體驗，他者並非全然都能對自我產生影響；同樣皆有交友的願望，但亦不一定會有相應的轉變可能。首要即在是否具備內在本質的成志要求，以及相應的自我反省能力，方是決定滲透與否的重要條件。

在杭州士人中，嚴誠與潘庭筠與洪大容結識最早，筆談與書信往來又勝過陸飛許多。但洪大容對於嚴、陸二子的欣賞，實大於潘士。[76]他在〈後語〉中

（《乾淨衕筆談》，頁 111）

75 許篈、趙憲等人出使中國，始終抱持一貫立場，嚴闢異端。如許篈認為：「近日王守仁之邪說盛行，孔孟程朱之道鬱而不明，云：豈道之將亡而然耶！」見許篈，《荷谷先生朝天記》，林基中編，《燕行錄全集》（서울：東國大學校出版部，2001），第 6 冊，頁 121。即使許篈在遇到謙卑有禮的儒生，儒生持以公允之論，但許篈仍堅持定見：「陽明敢肆己意，謗辱朱子，實斯文之罪人也。孰唱斯議以亂後學乎？」頁 157-158。

76 洪大容雖也欣賞陸飛，但陸飛性格豪放，雅愛詩畫。其氣性與才氣更與詩歌素養良好的金在行相似，故陸飛與金在行的友誼實更為深入。有關陸飛的詩歌畫藝，亦為當時知名文人汪沆、汪師韓所盛讚，其序文保存在《筱飲齋稿》中。見清・陸飛，《筱飲齋稿》（臺北：臺灣大學古籍特藏，清乾隆 41 年（1776）刊本），無頁碼。

臺灣大學學術期刊資料庫

，為三士皆立小傳，描述的深入程度與其知己之感知亦成正比。其中對於嚴誠的筆墨與思想著墨最多，其次為陸飛，最少者為潘庭筠，且多著墨在潘子「多情真誠公子的形象」。[77]這雖不妨礙洪大容對三子的真誠愛賞，但知己之相交，實需氣性相同者。潘士對聖賢學問無志，其自然與其不相應。如三人在筆談中討論性命修道問題時，多不見潘庭筠的回應；談及禁忌問題時，潘庭筠也是最常塗抹、撕毀者，洪大容雖有同情理解，認為「蓋漢人於當今反同羈旅之臣，謹慎嫌畏，其勢然矣」（《乾淨衕筆談》，頁 6），但其氣弱心志亦可想見。尤其在與嚴誠相互對照之下，特為明顯。如談論清廷宮中廢后一事，潘庭筠聞及，則是「隨書隨裂，舉措慌忙」，並說「國朝法令甚嚴，此言一出必死。」（《乾淨衕筆談》，頁 69）而從洪大容側記嚴、潘二人的反應，更可見兩人雖同在文網羅織的清廷下，丈夫氣魄蓋不相同：

> 此時力闇與蘭公語，若相競者而不可解聽，蘭公曰：「不然，非為中外之別也。弟平生怕死之人，是以不願為官而歸老田間也。」力闇奮然曰：「天知地知子知我知，老兄何畏有此粧撰？湛軒篤實君子，汝以渠為何等人耶？」又向蘭公大言之。（《乾淨衕筆談》，頁 69）

洪大容在編定《乾淨衕筆談》中，曾慨嘆書信片紙多為潘庭筠所取走，故寫信求索，但始終未得其人的回應，原因或許是潘庭筠深怕書於紙筆，易遭有心人羅織文網之罪。[78]然而，相較於討論禁忌時的驚措，當論及女子、詩文、風俗

77 同樣在《鐵橋全集》中亦收錄嚴誠對此次出使隨行的朝鮮六人給予小像與評傳，且在六人之中，亦是對洪大容著眼最多，相較於他者偏服制外貌的描寫，嚴誠多記載洪大容學問廣博，「談心性之學，幾數萬言」等。從兩人對於彼此的描寫中可以找到極大的相識性，可見知己之感，必有內在思想的共鳴。清・嚴誠，《鐵橋全集》下冊，頁 1-2。有關嚴誠對朝鮮使節塗繪小像背後的文化意義，可參見衣若芬，〈睹畫思人：十五至十九世紀朝鮮燕行使的紀念圖像〉，《故宮學術季刊》第 33 卷第 2 期（2015 年 12 月），頁 51-82 一文。其從「圖畫」視角來討論燕行使的紀念圖像，展現出從官方到私人，宣揚國威到展現個人情誼的的文化軌跡。

78 洪大容寫給潘庭筠書信如下：「伊時談草，多為吾兄所藏，無由追記。此中編次者，只憑見在之紙，是以可記者既多漏落，語脈亦或沒頭沒尾，臆料追補，頓失本色，殊可歎也。尊藏原草，如或見留，幸就其中擇其可記者，並錄其彼此酬酢以示之。」洪大容，〈與秋庫〉，《杭傳尺牘》，《湛軒書》，外集，卷 1，頁 22。而潘庭筠的仍推託不給：「前者，客寓筆談，一時酬酢諧談雜出，足下乃從古紙輯錄之。雖

臺灣大學學術期刊資料庫

等問題時，潘庭筠「穎發」、「操筆如飛」的樣態登時明朗起來。如三人在論議中朝風俗問題時，環繞著對於「官妓」有無一事，表現出不同的觀點，洪大容和嚴誠皆推重康熙盡去官妓的制度，認為此乃一變明朝華靡之風，值得稱許——此事甚至成為洪大容日後在與東宮（後來的正祖）侍講時，特為提出稱許的治積——[79]但卻在潘庭筠口中成為「殺風景」之事，此不可不為洪大容所戒慎。故特別提醒其「好色者必死，不亦可畏乎？」儘管雖出以戲言，但言出於心，仍「恐戲真相雜」（《乾淨衕筆談》，頁 40）之病。

夫馬進指出，洪大容在燕行中所感受到的文化衝擊即是中朝士人對於情感的不同觀點。但讓洪大容有此衝突者，可能更與其對潘庭筠評價相關。無論是在平日筆談時的諧謔之語，還是離別之際的真情，多讓審慎克制的洪大容感到尷尬，故有「婦人之仁，而豕之交」的重語。與其說是洪大容震驚於中國士人的「情」，不如是說此展現潘庭筠整體心性之弱，不免為情所攻。這也隱約帶著洪大容對他修身不謹的批評。在下條資料中，衝突即隱隱可見：

> 蘭公曰：「東方風流佳話，願聞之。」余曰：「我東人大抵鈍滯。風流之事絕無可傳。其稍欲自好者，視『風流』二字，若將浼焉，是以無傳焉。」蘭公曰：「風流才子亦非可願乎？」仍大笑。（《乾淨衕筆談》，頁 46）

在此段談話之前，為嚴誠與洪大容談論小學與經學之事，然潘庭筠卻忽然插入一段詢問朝鮮有無風流軼事，讓洪大容不免有些尷尬的說「絕無可傳」，認為潔身自好者，應不沾染此陋，故不願意多談。但這裡潘庭筠卻感受不出洪大容的不悅，甚至繼續追問，且「仍大笑」。此處洪大容用「仍」一字，已隱現出洪大容所感受到的唐突。故於下文強調：「一別之後，萬事皆不足說，只各相努力，無傷彼此，知人之明為第一大事。」「蘭兄許頃效在色之戒，非戲言也，幸勿犯聽，雖年少所致，然更加意於『威重』二字。」（《乾淨衕筆談》，頁 47）此處的傷「知人之明」，亦可看出洪大容的勸諫之意。是以我們可以確

是不忘舊蹤，然語無倫次，恐遺誚大雅。幸芟去其支蔓誕放者。」見清・潘庭筠，〈湛軒、養虛僉尊兄案下〉，清・陸飛等，《燕杭詩牘》，無頁碼。

79 洪大容直接稱讚康熙之英明，主要在其節儉之政績：「見暢春園而知康熙真近古英傑之君也，其想六十年太平有以也！」、「夫捨皇城壯麗之居，而遜處於荒野之中，宮室之卑隘如此，民到於今稱以聖君，可知其為英傑也。」洪大容，《桂坊日記》，《湛軒書》，內集，卷 2，頁 39。

臺灣大學學術期刊資料庫

認，洪大容屢次勸潘庭筠戒色、忍情：「兄多婦人嫵媚之態，少丈夫磊落之氣，需另戒之。」（《乾淨衕筆談》，頁 113）此乃不正之「情」，與普遍、適當「情感」實有不同。這點在其後來的書信中，亦多次可見。

而在見潘庭筠落淚後所寫下的書信規勸時，亦不免讓人感受到責善之重：

> 不知交修輔益之義，而徒出於區區情愛之感，則是婦人之仁，而豕之交也，此弟之所大懼，而亦欲一扣於二兄也。昨見蘭兄心氣似弱，故書中不敢為一字惜別語以戚我友心。使回又聞傷懷如昨。若是，則吾輩邂逅不是良緣，乃前生之冤業也。且承書中有夜不能寐之教，此是彼此通患，……切望猛省而善攝焉，……今春圍不遠，正宜攝心潛養，待時而動也。忽此意外撓攘，應酬煩於外，心緒亂於中，不亦可悶乎？（《乾淨衕筆談》，頁 20）[80]

此處必須明白，洪大容的發話對象是潘庭筠，且特別指出他的「心氣似弱」、「婦人之仁」，深怕失了知己之責，強調應「猛省善攝」，收斂情感，而不應讓外物煩擾。相較於洪大容之後面對嚴誠的「嗚咽」所反映出的寬容，以及回覆嚴誠書信中多有情感強烈之語，我們或許有理由懷疑，洪大容在面對中國士人動情的不安，其實有回應不同他者的脈絡存在。如最後別離前與嚴誠的筆談所示：「此時力閣嗚咽，慘黯無人色，吾輩亦相顧愴然而不自勝。」（《乾淨衕筆談》，頁 120）同樣是離別的眼淚，洪大容對於嚴誠似乎更為心領神會，甚至較能有所同感。也想到離別在即，與兩人信件時表達自己的憾恨，期來世結為兄弟，如曰：「分手之計，人苦不知足也。佛家輪迴，果有此理，竊願來世同生一國，為弟為兄，為師為友，卒此未了之緣耳。」[81]激動之處，甚至願信佛語，可見洪大容此時，因自己與嚴誠之間的知己情誼深化，進而對情有了新的層次認識。且又因感懷於心，在寫給嚴誠的書信中，不經想到之前責潘庭筠之過當，忍不住「淚汪汪下」。[82]那麼在歸國後與友人的書信往返中，便再也不責人情之氾濫，反而多次書寫，深覺此應以為當。如〈九月十日與鐵橋〉信中所示：

---

80 清・朱文藻編，《日下題襟集》，頁 95（與《筆談》字句稍不同，以此本逕改）。

81 同上註，頁 3-4。

82 〈與鐵橋〉：「於是乎下廉獨坐，淚汪汪下。前則責蘭兄已過矣，今我亦不自禁焉。奈何！朝為兄弟，暮為途人，此市井輕薄兒事也，容所深恥焉。」清・朱文藻編，《日下題襟集》，頁 98。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 奉別以來，蓋靡日而不思，其思之也未嘗不心摧而腸結焉。此其故豈徒如區區兒女之情思而已？使子而無才無德，庸庸一俗夫，則固不可思也；使子而埋頭舉業，以科宦為性命，則亦不當思也；使子而不能脫然好古，以聖賢豪傑自期待，則亦不足思也。使子而恃才傲人，視我邈邈，貌同而心異焉，則亦不必思也。今子才蓋一世，而謙謙自卑，心雄萬夫而溫溫自虛，性情高遠……人非木石，安能不思。[83]

可見其從前對於潘庭筠多情之責，乃屬於視其為「區區兒女之情思」的角度，但遭遇可思之人，人又如何能夠不思？嚴誠之所以能在洪大容心裡定位不同，端在才德之深，又與他氣性相投，不以舉業為能事，共求聖賢之道。[84]且洪大容對知己的期待，無非是能夠互相規勸，以成其學問。故在離別前與二人曰：

> （容：）「吾輩偶然邂逅，情投意合，相許以知己……他日寄信，彼此察其書意，其用功之勤慢，所得之淺深，雖欲掩之不可得也。勤且深者，為無負友，淺且慢者，謂之負友。初不用功，無意所得者，非無徒也，絕之可矣。」蘭公曰：「弟恐作山巨源也。弟實非其徒，絕之如何？」又曰：「入聞道德，出見紛華，為學甚難，奈何！」（《乾淨衕筆談》，頁 117）

> 昨日臨歸，酬酢蘭公，始亦云然。而及其約定，則蘭公不與焉，且蘭公終多客氣，未必如力闇之出於中心。（《乾淨衕筆談》，頁 121）

洪大容對知己的期待，始終必須環繞問學、責善一事展開，然而潘庭筠性情自

83 清・朱文藻編，《日下題襟集》，頁 115。

84 況且，嚴誠也與洪大容有同樣的千里尋覓知音的感受。而他們在彼此國境所落落寡合者，同樣都是缺乏共赴性命之道者。如嚴誠自道：「二十餘歲，漸識義理，好觀濂洛關閩之書，始有志于聖賢之道。然獨學無偶，孤陋寡聞，出門倀倀，頗乏同志。……誠交遊亦不乏矣，求其能講明切究乎此種學問以相輔有成者，蓋寥寥焉。」清・朱文藻編，《日下題襟集》，頁 112。這份不見同志之友的孤寂，恰與洪大容相應。

臺灣大學學術期刊資料庫

然、多情，大有名士之風，不管是在興趣的雅愛上，還是對於風流情韻的欣賞，不免瀟灑自然，視聖賢事業為浮雲。[85]此中的「實非其徒」，終究顯示出兩人情性甚異，不足以擔任切磋之責，故不欲與其締約。[86]是以，在二人之中，其真能與之相交者，實為嚴誠一人而已。這也埋下了日後洪、潘二人逐漸產生心結，並斬斷聯繫的遠因。

（二）異端融攝

洪大容在 1766 年 3 月離開燕京，與杭州士人的相交，雖然不過一個來月，但這之中，筆談七次，通信卻多達四十二封，回國後即便魚雁往返不便，但卻終生與杭州士人保持知己情誼，可見其珍惜知遇緣份若此。其與嚴誠之間進行了幾次極為重要的談論，可以說決定了洪大容的思想走向。若在朝鮮時期洪大容僅只是「立志」，但經過「會心友」的省發、印可，則生發思想的變化走向，最主要即是展現在對於「異端」的漫長、重新認識。

闢異端不僅本就在朱學中佔據重要的地位，更是朝鮮性理學的一大方向。而洪大容亦常在「蕩平」與「闢異」念頭之間擺盪。[87]即便認為陽明比起俗儒記誦之學佳，不失為豪傑，但扎根在他心裡的「攻諸異端」維護聖人之道的意圖，仍時或浮現，並未那麼徹底解決。在當年 9 月寫信給嚴誠的書信，就表達了既然彼此同為志道之友，已可共事於「古學」，那麼就應該展現：「扶正學、息邪說、承先聖、牖後學」的聖學責任。言下之意，實是邀請嚴誠扶正闢異，致力於「擇術為先」。[88]甚至亦附上〈發難兩條〉，希望嚴誠能回復其「擇術」之願，能夠力辨三教之差異，尊儒排佛。可以看見，即便洪大容的燕行讓

85 又可從三人對於錢牧齋的評價論其差異。如潘庭筠認為：「此公雅綽曰浪子，此真知己。」而洪大容不置可否，認為「浪子知幾，潔身辭爵祿而遠引，恐牧齋少此一著」、「恐是反上落下之人」。嚴誠亦贊其言，認為「牧齋人品無可言」。（《乾淨衕筆談》，頁 61）

86 洪大容離別贈潘士之語：「有高才，能文章，而無德以將之，或贏得薄倖名，或陷為輕薄子。若是乎才不可恃，而德不可緩也。」亦可見出勸其進德的端倪。清・朱文藻編，《日下題襟集》，頁 98。

87 〈與蔡生書〉：「朋黨之禍，何代無之，豈有若今日之邪正互爭，忠逆角立，上而宗國屢危，下而士論分裂，駸駸然入夷狄禽獸之域而莫之救也哉！……然世人之自以為持論蕩平而不偏於彼此者，必變亂邪正，雜進忠逆，終至於壞亂人心而淪喪一世。朋黨之禍固甚矣，蕩平之禍，其百倍於朋黨而必至於亡國而後已！嗚呼其可畏也哉！蓋事有兩是，亦有兩非，於是乎偏其論於一邊，則誠非君子公平之道。」洪大容，《湛軒書》，內集，卷 3，頁 4。

88 清・朱文藻編，《日下題襟集》，頁 118-119。

臺灣大學學術期刊資料庫

他已有變化的可能，但他仍不能完全擺脫從前將「扶正闢異」的習性與「志於聖學」的為聖志願聯繫而談。

值得注意的是，此封信洪大容態度嚴正，要嚴誠知無不言的規正此議論，而不要以從前不正面回應的方式面對兩人對異端的不同見解。[89]才引發後續嚴誠病中的懇切長信。可以看見，洪大容是認真想要理解其學的盲點所在，才能邀請他者真正進入自己生命。而這正是朋友相交之間，能夠真正改變對方的可能。必得心中有疑有惑，有願聽之意，他方的意見才有容受之機。

因此，嚴誠基於朋友之責，回信勸責。認為洪大容雖得宋儒「安身立命」之旨甚善，但仍須力破先入為主之見，「胸中斷不可先橫著道學二字」，否則將不見其學之全；其又指出洪大容「見似稍涉拘泥」，只要能不入虛學，真實行踐，又何須在意名相之分。[90]且即便是老莊異端，亦是因時代所限，「蒿目傷心」而「有激而然」，存其書，亦不害於天下治亂。何況「蓋自有天地以來，怪怪奇奇，何所不有，而人心之靈，又何所不至，自應有此一種議論。」[91]人心本不能局一處，各種思想皆有所見。身學三教的嚴誠，自然看出洪大容仍不免帶著不曉得應對異說採取何種立場的恐懼，故勸其「存而不論」，不須自命於道學家，硬要進行護教衛國的排抵之法，這不僅於身心性命之學無益，甚至更落於為己之道的反面，故曰：

> 今聖學昌明，吾輩直視為姑妄言之之書，存而不論可耳，必取其憤激駭聽之言如絕聖棄智、剖斗折衡之類，嘵嘵焉逞其擊斷，究竟何補于治？而老莊有知，轉暗笑于地下矣。此是講學人習氣，人云亦云，落此窠臼，最為無謂。此刻偶有所見，遂書以質諸湛軒，不審以為何如。吾輩且須照管自己身心，使不走作。若扶正學、息邪說、正人心，雖有其責任，恐尚無其本領，遽以此自負，近于大言欺世，弟不敢也。[92]

89 「惟親愛之僻，許與之過分，足下不得辭其責矣。……惟以容之淺陋，其于酬酢之際，書牘之間，露醜呈拙，不可枚舉。而終未聞一言規責，則或者玩侮嘲謔之疑，不為無見，而朽木糞墻，初無受教之地邪？此實容之深以為憾而不能釋然者也。」同上註，121。

90 同上註，頁 130-131。

91 同上註，頁 132。

92 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

此信為洪、嚴二人談論學術思辨最為清晰之據，雖不見洪大容回信，但終其一生，洪大容都深深銘記其說，甚至付諸實踐。如曾勸金鍾厚不須堅斥異端，卻遭致金鍾厚的嚴厲非議：「來教所謂古聖人排邪闢異之法，不能無弊……此何言也！何足下之不深長思也！竊謂十駟無以及此舌也！足下聞此，其亦悟而知悔否？」[93]言語之強烈，足可見朝鮮士人對於此說的驚畏疑懼之情。

但洪大容包容異端的舉措，卻愈發寬大。在燕行後十年 1776 年寫給孫有義（?-?）的信中，不僅羅列諸種異端之殊勝處，又明其說並不害於世之治亂，更不以「流弊」責人：

> 今之闢異端者，未嘗不以流弊為說，然天下事曷嘗無流弊。……異學之流弊，亦何足說哉？……王陸於流俗之中，不已奇且賢乎？是以異學雖多端，其澄心救世，要歸於修己治人則一也。在我則從吾所好，在彼則與其為善，顧何傷乎？難齊者物，而心為甚。人各有好尚，孰能一之，然則各修其善，各效其能，要以祛私而善俗，則何害於大同乎？[94]

無論是異端與正學皆會導致流弊的看法，還是致力落實照管自家身心學問的論述，都可看見嚴誠當初勸諫洪大容的論點。對於異說異學的包容，亦是聖人「與人為善」的展現，也能從中感受到人我同然之心，並歸於心之「大同」。因此，不需刻意「扶正學、息邪說」，反而能在這樣的善意中，得見義理之真實，而知「異學之行固何損於世乎？」[95]

因此，我們可以知道洪大容的學說後期轉向不再執著學問之別，並試圖以「為己之學」，溝通眾多異說，無論是朱王、老莊、西學，只要能確實落實自家性命這點，皆可見彼此的相通處，也是洪大容在中國行後逐漸發現、步步落實的學問歸趨。且朱子學最重要的排斥異端的特色，在洪大容的思想中，亦可看出一明顯的差異，如一開始與嚴誠等人的筆談中，他對於陽明、莊子等學問的否定，在與友人真誠的討論下，有漸漸開放的趨勢。儘管其歸國後所寫的書

93 金鍾厚，〈直齋答書〉，洪大容，《湛軒書》，內集，卷 3，頁 17。洪大容原信不見此句，只有類似的語言：「古人所以排邪說闢異端者，豈其心之所樂哉！」洪大容，〈答秀野書〉，《湛軒書》，內集，卷 3，頁 18。但意思顯然緩合許多，不排除有經過人為的刪削。

94 洪大容，〈與孫蓉洲書〉，《杭傳尺牘》，《湛軒書》，外集，卷 1，頁 51。

95 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

信，仍有發難之語，但仍因其人許為知己的情誼，讓他保留彈性的胸懷。最後甚至影響他糾正朝鮮向來排拒異端的風氣，具體展現在與朝鮮友人金鍾厚的辯論中。

（三）自為異端

據徐毅指出，與朋友相互論學，切磋分享學問的場合，在明代是書院聚眾講學，而清代則是以書信為重。受惠於漢文圈的背景，中朝士人的交誼更多仰賴書信，是傳遞自身學問的重要載體，更能形成嚴謹的學術對話。且其考證洪大容是十八世紀朝鮮文人中與清人書信來往最密切之人，信件高達一百五十封。同時，嚴誠也是與朝鮮文人來往中最密切，共七十一封，比第二的朴齊家（1750-1815）四十二封高出三倍餘。[96]這麼大量的書信實為特殊，但對舉於他與同時代的朝鮮士人，來往比例更是少得可憐，足以證明其與朝鮮士人的不契。但其中，或許有一人例外——金鍾厚。現存《湛軒書》中與金鍾厚的書信約有六封，是洪大容在朝鮮士人中比例最高者，或可說是洪大容在朝鮮中難得的「知己」之一。[97]

「知己」有相知相惜，會心莫逆者；亦有性格迥異，但能責善勸諫者。金鍾厚思想與洪大容歧異，或許不是他所期盼尋覓的「會心人」，但兩人仍相互尊敬，交誼長達二十年。在金鍾厚文集中亦存有與洪大容交遊唱和之作：「君抱清琴來，我曳竹杖出。相遇松林下，一彈愈愁疾。江山滿遠眺，花柳媚春日。日長興有餘，携來巖上室。清韻動古石，詠歎何淫泆。送君明朝去，龜江鳴似瑟。」[98]洪大容返國後，兩人雖因為他結交中國友人一事，意見不合。然大抵能秉持誠心相待，如寫信責備洪大容背棄明朝等話語使用過重後，金鍾厚亦會回信道歉；接到金鍾厚勸諫時，洪大容展現的自省形象，亦使他能感動嘆道

96 徐毅，〈洪大容與清代文士來往書信考論〉，《한국학논집（韓國學論集）》第 46 輯（2012 年 3 月），頁 289-324。另外張安英也說明了洪大容對譯官扮演的「溝通作用」的不信賴，無法滿足其學識欲求，更欲直接親身面對，故以筆談、書信的方式，直接傳遞訊息。見장안영（張安英），〈18 세기 지식인들의 눈에 비친 역관 통역의 문제점 고찰 -『노가재연행일기』·『을병연행록』·『열하일기』를 중심으로（18 世紀知識分子眼中的翻譯官口譯問題探討—以《老稼齋燕行日記》、《乙丙燕行錄》和《熱河日記》為中心）〉，《어문론집（語文論集）》第 62 卷第 2 期（2015 年 6 月），頁 349-372。

97 洪大容亦直道：「弟於秀野，愛之重之，處之以師友之間。」洪大容，〈答金內兄□□氏書〉，《湛軒書》，內集，卷 3，頁 17。

98 詩前有序載：「洪德保大容携琴至，仲謙致益叔為煮花後峒園中。以永日興難忘，掇芳春陂曲，新晴花枝下，愛此苔水綠。」金鐘厚，《本庵集》，卷 1，頁 331。

臺灣大學學術期刊資料庫

「怳如復對二十年前道峰院裏之德保甫也」，[99]可見兩人雖然諸多意見不同，但不失為君子之交。

但洪大容的「友誼」動力，與其成聖為己之學結合，他與金鍾厚思想歧異使「知己」關係不得不展現為「諍友」的型態，不惜與之抗辯。兩人爭辯的主題，除了華夷觀不同外，更展現出一對理想聖學期待的落差。華夷觀前人已辯論良多，[100]這裡將著重在兩人對於聖學理解的差異上。或許就能釐清洪大容所想像的「朱學」，與時人理解的有什麼樣落差，有多大程度已經不同於朱子的思維模式。

洪大容對於註疏記誦之學超乎尋常的厭惡，貫串一生，這點也曾為他的中國友人所規勸。[101]他燕行回國後，對於「異端」的思考有所不同，更反映在對友人執著朱子學而不失變通上。他與金鍾厚展開關於「禮」的爭論，就是此思想的顯見。

金鍾厚是保守型態的朱子學者，他不能理解洪大容對於書冊訓詁的批評，認為這是聖人制作保存下來的典章制度，皆是天理的體現：「禮之一升一降、一拜一揖，皆天理也。」對於洪大容規勸他不要執著在「無關於身心之治亂、家國之興喪」的禮文末節說法，自然匪夷所思。[102]他認為，若不明確理解這些條分縷析的註疏，是無法真正窺見聖人微義，實踐「格物致知」的工夫。換言之，這些複雜的儀文度數，必須考辨源流，方能明白意義，以因時通變。故金鍾厚認為，洪大容懷著輕視註疏為小節，認為其他實用之學更有經世意義的想法，是顛倒次序，不明大本，並批評道：

> 只緣高明太過，深自見得世俗儒者之徒勞無益或反有害，而遂一例視之為虛偽迂闊。故務欲以身矯之。至于今彷徨歧路，無所歸宿，殆朱子所謂惡人說河，甘自渴死者也。[103]

99 金鍾厚，〈與洪德保（己丑）〉，《本庵集》，卷 4，頁 388。

100 吳政緯，《眷眷明朝：朝鮮士人的中國論述與文化心態（1600-1800）》（臺北：秀威資訊科技公司，2015），頁 108-151。

101 嚴誠即規勸他不可對訓詁矯枉過正：「湛軒舉詞章、訓詁、記誦之事，皆以為害道，弟不能無疑。……漢儒訓詁之功尤偉，恐不可以厚非，牽于訓詁則不可耳。」清・朱文藻編，《日下題襟集》，頁 130。

102 金鍾厚，〈與洪德保（己丑）〉，《本庵集》，卷 4，頁 388。

103 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

平情而論，金鍾厚的質疑是有其道理。就朱子學的立場來看，讀書講禮，註疏之學是格物窮理的重要一環，絕難有輕視讀書之意。但洪大容卻認為講究此末節，對於身心之事，並無助益。況且，他認為掌握禮之本，即可通達末，自然不須一一講求，如曰：「先立其大者，則凡升降之或為或否，拜揖之或先或後，籩豆之或東或西，要不失哀戚誠敬之實，而未必屑屑於既往之迹也。」[104]其對禮之「本末之辨」，與俗儒專主小節，反而忽略大本，自有差異。更可看出洪大容對於朱學末流窮理於書冊的鑽研的根本質疑，甚至直接批評：「是以古之學者，患在於無書。今之學者，患在於多書。在古無書而英賢輩出，在今多書而人材日下。豈惟運氣之相懸哉？實多書為之祟也，今日任世道者亦可以知所憂患矣！」[105]他並非否定讀書對於身心實踐的意義，只是欲指出當今俗儒沈溺於書冊的僵化思考，實無助於性命之本的追尋。這也是其曾強調的朱子末學的弊況，反不如其所攻的象山「異端」，能真實有得於身心。（《乾淨衕筆談》，頁 91）

洪大容雖知曉不應以末流責備源頭，朱子不應擔當現今學者的罪責，但朱子學對於讀書工夫的強調與重視，絕難否認。[106]洪大容亦是心知肚明，故也直接批評朱子與孔學的「簡嚴」有所落差：

> 搢紳先生，捨本趨末。摹畫皮毛，層生註腳，紛然疊床，殊不知孔、朱之所以為孔、朱在道，而不在書也！即在朱子註解多門，比之孔子之簡嚴，未知如何也？如《楚辭》、《韓文》、《參同契》之屬，磐涉太廣，陽明之竊議，恐不為無見。半生耗神，做得百十卷疣贅之書，成就私利之契券而徒亂人意，卒無補於世教也。嗚呼！此實近世儒學心腹膏肓不治之疾也！[107]

104 洪大容，〈與人書（二首）〉，《湛軒書》，內集，卷 3，頁 20。

105 同上註，頁 22。

106 朱子要人記誦、精熟的讀書法，比比皆是。如言：「讀書須是成誦，方精熟。今所以記不得，說不去，心下若存若亡，皆是不精不熟之患」、「今學者看文字，不必自立說，只記得前賢與諸家說，便得。而今看自家如何說，終是不如前賢。須盡記得諸家說，方有箇襯簟處，這義理根腳方牢，這心也有殺泊處。」宋・朱熹著，宋・黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷 121，頁 2917、頁 2920。

107 洪大容，〈與人書（二首）〉，《湛軒書》，內集，卷 3，頁 22。

臺灣大學學術期刊資料庫

他直接肯定陽明對朱子的批評，也認為朱子註疏浩繁，牽涉過廣，不免開啟後人不明大本，沈溺註疏，無補於身心日用之病。因此，洪大容又更深的理解陽明自為「異端」的苦心積慮所在。就像莊子是為杜儒門之病，而發憤世之言；陽明對於朱學末流的沈溺書冊的現象，自然不惜自為異端，以求警發學人之心。而直至今日，他才理解這份心情，故道：「妄以為二子橫議，實獲我心。怵然環顧，幾欲逃儒而入墨。」[108]

甚至，洪大容更在此處體認到，自為異端背後的心情，或亦是出於友誼的不容已動力，知曉彼我同為聖賢，但不得不規勸的諍友表現。故在信末不惜申明自己亦甘為異端：「使執事教短取長，虛心反復，某當益竭愚衷，庶不失為秀野之爭友。不然而抉摘拑制，橫加之以排闢法門，則愚將絕聖智、齊物我，為秀野之莊周乎！合知行、致良知，為秀野之陽明乎！」[109]可以看見，無論是陽明、莊子，洪大容都已理解其中的心志，而也只有在彼此都為聖學之道努力時，「異端」才因而顯見。

綜而言之，洪大容後期學說的開放，其實並不突然，也非一蹴可幾，且是一漫長的進程，扎根在洪大容本身的成志實踐，進而對於友誼期待、展開選擇的必然歸向。因此，他在歸國後對於異端學問的寬大，雖有其友人的刺激，當也與其人自己本身性格的不拘定說，親見親聞，且勇於懷疑、不斷開展、破除限制的心性特色有關。故在之後的文章裡，尤其是已被學者所指出揉合朝鮮湖洛論爭的「人物性同論」、陽明〈大學問〉、〈拔本塞源論〉、莊子「齊物」論種種色彩的〈毉山問答〉一文裡，皆可見其思想已走向包孕異說，不為朱子學所拘的色彩。[110]正如洪大容在 1779 年〈答朱郎齋文藻書〉所述：

> 吾儒實學，自來如此。若必開門授徒，排闢異己，陰逞勝心，傲然

108 同上註，頁 20。

109 同上註，頁 23。

110 〈毉山問答〉是由「虛子」與「實翁」兩個虛構的登場人物對話構成的，金泰俊認為洪大容在其中設計「虛實論」與王陽明的學說密切相似，如「扶助正學、排斥邪說、救世之仁、保身之哲」，都來自於體認到「萬物一體」的天道高度，能與王陽明〈拔本塞源論〉、〈大學問〉的思想相呼應。金泰俊，《虛學から實學へ：十八世紀朝鮮知識人洪大容の北京旅行》，頁 190-221。其中〈毉山問答〉中反映出「人物均」的觀點，李演都認為洪大容雖繼承朝鮮洛學派的「人物性同論」，但亦以新的氣論，重新建立哲學體系，展現其開創性。見李演都，〈湛軒洪大容的「人物均」論探究——朝鮮後期人物性同異論爭的演變與其意義〉，《哲學與文化》第 41 卷第 8 期（2014 年 8 月），頁 99-113。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 有惟我獨存之意者，近世道學矩度，誠甚可厭。惟其實心實事，日踏實地。先有此真實本領，然後凡主敬致知、修己治人之術，方有所措置，而不歸於虛影。[111]

可見洪大容終於如其筆下的虛子，終於在域外找到了影響自己一生的「實翁」，建立一能夠包孕天下，具有宇宙胸懷的學問。他也不再茫然，不再擔憂是否自己背叛了朱子，亦不再需要透過否定異學來確立正統的必要性。一切只需要回歸身心，無論程朱陸王，都需一「實」字方能立身，只有實心、實事、日踏實地，才能真正有真實本領，回歸自家性命，不再有虛影存焉。自此，洪大容之學，也不應只限於陽明，更非能以陽明所融攝，他已打破名實、鬆動性理，不需再渴求知己，但卻能真確立其所歸宗。

四、結論

洪大容與清士交往之情誼，實為研究文化相遇與衝擊的一重要典範，不僅對其人思想有所影響，亦對後世中朝交誼起了深遠的作用。但在討論兩造文化的相遇與交涉時，難以避免有一先既定印象的預設，即是兩方所處的文化空間定然不同，放大此中的差異，並強化相遇時造成的交融之意義。這樣的研究方法對鞏固兩造文化的交流研究固然有利，但難免會忘記思想的流動與變化的態勢，絕非一成不變。中、朝間看似因地域懸隔造成的差異，有可能更小於朝鮮間「舉目無會心人」的差異感受。

因此，文化相遇造成的改變固然重要，但不能忘記改變之原因，必定有其內在的聯通之可能。而讓洪大容有其改變的基礎者，即是他在朝鮮一直以來的成己之志興發的求友之機，促使友誼串接起他的生命，使其成為兩造文化衝突中，而得以緩和、力思改變的可能性。那麼與其強調其突然的轉變，不如以「演變」一詞以見其思想生命的形塑。

洪大容在出訪中國前，已清楚體認到朝鮮學問弊端，故有無人能與之對談，並極度渴求知己之心態，此是其思想得以發生變化的主要契機，必定是有其追索的欲求，方能展開相應的奇緣。那麼得遇杭州三士既是巧合，也是必然，此為其思想轉折的萌芽期。再者，欲成知己者，必須在歧異度上蘊含一定的類似性，方能建立一對話溝通的平等平台。而在這之中，嚴誠雖學歸陸王，但在身心實踐的操持上，仍比多情文士潘庭筠更近乎洪大容的生命型態。其中，兩

111 洪大容，《杭傳尺牘》，《湛軒書》，外集，卷 1，頁 42。

臺灣大學學術期刊資料庫

人雖學趨不同，但不礙其真誠情誼與對身心學問之追求，更能見出，無論是朱子、陽明，皆有其對於修身的共同蘄向，而這遠非流連名利宦場中人得以望背，也是洪大容亦不惜以自為「異端」身份，讓友人警醒「排邪闢異」之害。

最後，在洪大容生命紀錄裡，其燕行雖僅花費短短幾月時光，但無疑是其大生命中最重要的經驗。從其留下的文集紀錄中可以看見，他終身不斷編記與清朝友人們的文獻，甚至更幫助其友保存、紀錄文集資料。洪大容對友誼異乎尋常的執著，不僅貫串於一生，影響其家學，形成家族賡續的群體化現象，亦成為往後中朝文人交流以家族為群體的特色。那麼，就可轉以助我們思考，雖然在明代常發生友倫有鬆動他倫的危險與緊張，但是這並不意味著絕對的排擠與互斥。在不同脈絡中，亦反可實踐、推展友道於四倫裡，促進各倫間緊密與維繫性。

朝鮮後期友誼論融合了明代心學師友論述，亦不僅是用來突破、翻轉性理學下的倫理界線，士人亦不斷思考如何藉友誼重塑、聯繫倫理間的緊張。以洪大容為例，他在為正祖進講，君臣相交之時，致力分享其從朋友那學到的道義聲音；在家庭倫理的實踐上，他也使其後代子孫，耳濡目染，懂得維繫、珍惜中朝來往的情誼。雖然，在文集中少見其家庭背景等紀錄，但是我們可以從編纂的狀況得知，洪大容與清朝友人的友誼，不只是其個人的生命體驗，亦是洪大容家族代代相傳的珍貴記憶。那麼「友誼」在中朝文人的實踐中，呈現出獨特的面向，那麼中朝文人如何面對友誼，結合家族倫理的緊密互動，甚而收納於傳統價值之中，就是東亞交流史中，另一項可資借鏡之處。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

1. 中國文獻

宋・朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。

宋・朱熹著，宋・黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。

明・王陽明撰，吳光等編校，《王陽明全集（新編本）》，杭州：浙江古籍出版社，2010。

明・王畿著，吳震編校，《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007。

明・王艮撰，陳祝生等校點，《王心齋全集》，南京：江蘇教育出版社，2001。

明・羅汝芳著，方祖猷等編，《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007。

清・朱文藻編，劉婧校點，《日下題襟集》，上海：上海古籍出版社，2018。

清・陸飛，《筱飲齋稿》，臺北：臺灣大學古籍特藏，清乾隆 41 年（1776）刊本。

清・陸飛等撰，藤塚鄰編，《燕杭詩牘》，美國：哈佛大學圖書館藏，望漢盧 1926 年精鈔。

清・嚴誠撰，清・朱文藻編，《鐵橋全集》，美國：哈佛燕京圖書館藏，2007，微卷資料 0577。

2. 韓國文獻

李麟祥，《凌壺集》，《韓國文集叢刊》第 225 冊，서울：民族文化推進會，1999。

李玄逸，《葛庵集》，《韓國文集叢刊》第 127-128 冊，서울：民族文化推進會，1994。

李象靖，《大山集》，《韓國文集叢刊》第 226-227 冊，서울：民族文化推進會， 1999。

李徽逸，《存齋集》，《韓國文集叢刊》第 124 冊，서울：民族文化推進會，1994。

朴惺，《大菴集》，《韓國文集叢刊（續集）》第 6 冊，서울：民族文化推進會， 2005。

吳光運，《藥山漫稿》，《韓國文集叢刊》第 210 冊，서울：民族文化推進會，1998。

臺灣大學學術期刊資料庫

金鍾厚，《本庵集》，首爾：奎章閣藏書，1797，取自「韓國古典綜合數據庫」，https://db.itkc.or.kr/dir/item?itemId=MO#/dir/node?dataId=ITKC_MO_0546A，2024 年 9 月檢索。

洪大容，《湛軒書》，《韓國文集叢刊》第 248 冊，서울：民族文化推進會，1999，取自「古籍文獻知識圖譜」，https://cnkgraph.com/Book/15487，2024 年 9 月檢索。

———，《湛軒先生文集》，《韓國歷代文集叢書》第 2602-2604 冊，서울：景仁文化社，1999。

洪大容著，鄺健行點校，《乾淨衕筆談》，上海：上海古籍出版社，2010。

許篈，《荷谷先生朝天記》，林基中編，《燕行錄全集》，首爾：東國大學校出版部，2001。

鄭來成，《思軒先生文集》，《韓國歷代文集叢書》第 2497 冊，서울：景仁文化社，1997。

二、近人論著

三浦國雄，〈金泰俊著「虛學から實學へ：十八世紀朝鮮知識人洪大容の北京旅行」〉，《東洋史研究》第 48 卷第 2 號，1989 年 9 月，頁 374-386。

小川晴久，〈洪大容と清朝：洪大容の学者像と学問観〉，《二松學舍大學論集》第 46 期，2003 年 3 月，頁 59-82。

川原秀城，〈朝鮮朝後期實學家的朱子學研究〉，《復旦學報（社會科學版）》2016 年第 3 期，頁 43-53。

中純夫，〈朝鮮陽明学研究史に関する覚え書き〉，《京都府立大学学術報告（人文·社会）》第 57 號，2005 年 12 月，頁 139-179。

中純夫著，石立善譯，〈論鄭寅普著《陽明學演論》中的《朝鮮陽明學派》——朝鮮陽明學研究的諸問題〉，《中國文哲研究通訊》第 16 卷第 1 期，2006 年 3 月，頁 1-14。

中純夫，《朝鮮の陽明学——初期江華学派の研究》，東京：汲古書院，2013。

王碩，〈儒家友倫的道德意涵新辨〉，《道德與文明》2016 年第 2 期，頁 69-73。

夫馬進著，張雯譯，〈朝鮮洪大容《乾淨衕會友錄》及其流變——兼及崇實大學校基督教博物館藏本介紹〉，《清史研究》2013 年第 4 期，頁 90-103。

夫馬進著，伍躍、凌鵬譯，《朝鮮燕行使與朝鮮通信使：使節視野中的中國·日本》，北京：商務印書館，2020。

包弼德（Peter Bol），《歷史上的理學》，杭州：浙江大學出版社，2009。

臺灣大學學術期刊資料庫

田浩（Hoyt C.Tillman），《朱熹的思維世界（增訂版）》，臺北：允晨文化實業公司，2008。

衣若芬，〈睹畫思人：十五至十九世紀朝鮮燕行使的紀念圖像〉，《故宮學術季刊》第 33 卷第 2 期，2015 年 12 月，頁 51-82。

吳政緯，《眷眷明朝：朝鮮士人的中國論述與文化心態》，臺北：秀威資訊科技公司，2015。

呂妙芬，《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》，臺北：中央研究院近代史研究所，2003。

李成茂著，張璉瑰譯，《高麗朝鮮兩朝的科舉制度》，北京：北京大學出版社，1993。

李演都，〈湛軒洪大容的「人物均」論探究——朝鮮後期人物性同異論爭的演變與其意義〉，《哲學與文化》第 41 卷第 8 期，2014 年 8 月，頁 99-113。

金文京，〈十八、十九世紀朝鮮燕行使在清朝的交流活動：介紹藤塚鄰博士遺品〉，《中正漢學研究》第 28 期，2016 年 12 月，頁 81-96。

金泰俊，《虛學から實學へ：十八世紀朝鮮知識人洪大容の北京旅行》，東京：東京大学出版会，1988。

姜智恩，〈對朝鮮時代「實學」概念的考察（조선시대'실학'개념에 대한 고찰）〉，《韓國史學報》第 75 期，2019 年 5 月，頁 115-148。

———，《被誤讀的儒學史：國家存亡關頭的思想，十七世紀朝鮮儒學新論》，臺北：聯經出版事業公司，2020。

島田虔次，〈淺議明代思想的一種基調〉，《中國思想史研究》，上海：上海古籍出版社，2009。

陳立勝，〈如何守護良知？——陸王心學工夫中「自力」與「他力」辯證〉，《哲學研究》2017 年第 10 期，頁 35-45。

———，〈「大抵心安即是家」：陽明心學一系「家」哲學及其現代影響〉，林遠澤主編，《危疑時代的儒學思考》，臺北：國立政治大學政大出版社，2022，頁 209-248。

陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，2018。

徐毅，〈洪大容與清代文士來往書信考論〉，《한국학논집（韓國學論集）》第 46 輯，2012 年 3 月，頁 289-324。

———，《十八世紀中朝文人交流研究》，北京：中華書局，2019。

臺灣大學學術期刊資料庫

張崑將，〈十六世紀末中韓使節關於陽明學的論辯及其意義——以許篈與袁黃為中心〉，《臺大文史哲學報》第 70 期，2009 年 5 月，頁 55-84。

黃普基，〈友情與文戰 ——日韓學者在《燕行錄》、通信使筆談研究中的爭論焦點〉，《史林》2016 年第 2 期，頁 211-222。

黃衛總（Martin Wei-Zong Huang），〈晚明朋友楷模的重寫：馮夢龍《三言》中的友倫故事〉，《人文中國學報》第 18 期，2012 年 12 月，頁 225-238。

楊雨蕾，《燕行與中朝文化關係》，上海：上海辭書出版社，2011。

詹前倬，〈中晚明儒者友誼研究〉，《史原》第 29 期，2017 年 9 月，頁 227-251。

詹杭倫，〈尺牘傳千里，天涯若比鄰——論《杭傳尺牘》與《燕杭詩牘》的文獻價值〉，《東疆學刊》第 37 卷第 1 期，2020 年 1 月，頁 1-6。

趙金剛，〈何心隱「友倫」詮釋的哲學維度及其現代意義〉，《哲學動態》2022 年第 4 期，頁 55-61。

趙寅普，《陽明學演論》，서울：三省文化財團，1972。

劉子健，《歐陽修的治學與從政》，香港：新亞研究所，1963。

劉婧，〈18 世紀朝鮮洪大容與清人的文學交流及《日下題襟合集》、《日下題襟集》的成書過程〉，《溫州大學學報（社會科學版）》2016 年第 3 期，頁 1-10。

———，〈洪大容所編《乾淨衕筆譚》異本研究〉，《열상고전연구（洌上古典研究）》第 27 號，2018 年 12 月，頁 91-121。

蔡至哲，〈朝鮮君臣對朱熹〈與留丞相書〉詮釋爭議之分析〉，《臺灣師大歷史學報》第 58 期，2017 年 12 月，頁 1-49。

魏家倫（Jaret Weisfogel）著，施珊珊編，王碩、王坤利譯，《晚明地方社會中的禮法與騷動：管志道《從先維俗議》研究》，杭州：浙江大學出版社，2016。

鄺健行，〈朝鮮洪大容《乾淨衕筆談》為杜撰本說獻疑〉，《北京化工大學學報》2016 年第 1 期，頁 60-67。

羅樂然，〈清代朝鮮人西洋觀的形成——以洪大容燕行為研究中心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 10 卷第 1 期，2013 年 6 月，頁 299-345。

權純姬，〈乾淨衕與甘井胡同〉，《當代韓國》2000 年第 1 期，頁 98-99。

김수진（金秀真），〈18 세기 老論系 知識人의 友情論（18 世紀朝鮮後期的友情論）〉，《한국한문학연구（韓國漢文學研究）》第 52 卷，2013 年

臺灣大學學術期刊資料庫

12 月，頁 165-200。

박은정（朴銀正），〈조청지식인의 만남과 “知己”의 표상：《乾淨衕筆談》을 중심으로（朝清知識人的相遇與知己的象徵：以《乾淨衕筆談》為中心）〉，《東方學》2010 年第 1 期，頁 7-31。

박성순（朴成淳），〈우정의구조와윤리-한.중교우론에대한문학적사유（友情的結構與倫理—韓・中友誼論的文學思考）〉，《韓國文學研究》，第 28 卷，2005 年 6 月，頁 297-329。

송원찬（宋源燦），〈청대 한중 지식인 교류와 문자옥（文字獄）—（乾淨동會友錄）을 중심으로—（清代韓中知識人的交流與文字獄 —以《乾淨동會友錄》為中心）〉，《동아시아 문화연구（東亞文化研究）》第 47 輯，2010 年第 5 期，頁 89-121。

장안영（張安英），〈18 세기 지식인들의 눈에 비친 역관 통역의 문제점 고찰-『노가재연행일기』·『을병연행록』·『열하일기』를 중심으로（18 世紀知識分子眼中的翻譯官口譯問題探討—以《老稼齋燕行日記》、《乙丙燕行錄》和《熱河日記》為中心）〉，《어문론집（語文論集）》第 62 卷第 2 期，2015 年 6 月，頁 349-372。

정민（鄭珉），〈18, 19 세기 조선 지식인의 병세의식（幷世意識）（十八、十九世紀朝鮮人的並世意識）〉，《한국문화（韓國文化）》第 54 號，2011 年 6 月，頁 183-204。

———，《18 세기 한중 지식인의 문예공화국—하버드 옌칭도서관에서 만난 후지쓰카 컬렉션（十八世紀中韓知識人的文藝共和國——在哈佛燕京圖書館遇見藤塚鄰收藏品）》파주：문학동네（坡州：文學社區），2014。

허경진, 천금매（許敬震，千金梅），〈洪大容 집안에서 편집한『燕杭詩牘』（洪大容家族編輯的〈燕杭詩牘〉）〉，《열상고전연구（洌上古典研究）》第 1 期第 27 號，2008 年 6 月，頁 247-298。

McDermott, Joseph P. “Friendship and Its Friends in the Late Ming.” In *Family Process and Political Process in Modern Chinese History*, 67-96. Taipei: Institute of Modern History, Academia Sinica, 1992.

臺灣大學學術期刊資料庫