

# 東亞學術史觀的殖民扭曲與重塑

## ——以韓國「朝鮮儒學創見模式」的 經學論述為核心

姜智恩

中央研究院中國文哲研究所博士後研究

### 一、緒論

二十世紀初是帝國主義走向尖峰的殖民時代。爲了救亡圖存，東亞學界開始採用適合各自國情需要的學術目標，形塑其「傳統儒學史的轉折」。梁啓超<sup>1</sup> (1873-1929) 著《清代學術概論》，強調「我國（中國）文化史確有研究價值」<sup>2</sup>。井上哲次郎 (1856-1944) 著《日本朱子學派之哲學》<sup>3</sup>、《國民道德概論》<sup>4</sup>，主張德川時代（也稱江戶時代，1603-1867）的日本朱子學派思想乃日本國民道德之源流，鼓舞日本人民效忠天皇。其後，丸山眞男 (1914-1996) 則暗中批判

---

<sup>1</sup> 吳松於點校梁啓超《飲冰室文集》時，在所撰〈點校前言〉內稱：梁啓超在十九世紀末二十世紀初對中國社會做出突破性貢獻（梁啓超著，吳松等點校：《飲冰室文集點校》〔昆明：雲南教育出版社，2001年〕，前言頁1）。此外，狹間直樹編《共同研究梁啓超：西洋近代思想受容と明治日本》時，也在〈序文〉中強調：梁啓超做爲言論界、學術界的超級巨星，其社會聲望發揮了莫大的影響力。（狹間直樹編：《共同研究梁啓超：西洋近代思想受容と明治日本》〔東京：みすず書房，1999年〕，頁2）。梁啓超不但對中國國內的影響力大，而且在殖民時代的韓國，申采浩等民族運動家也接受梁啓超的變法自強思想，來展開他的思想運動。（申一澈、千寬宇、金允植座談記錄：〈丹齋申采浩論〉《韓國學報》第5號〔서울：一志社，1979年〕頁174）。

<sup>2</sup> 梁啓超著，朱維錚導讀：《清代學術概論》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁105。朱維錚〈導讀〉謂該書成稿於一九二〇年十月。參見同上書，頁1。

<sup>3</sup> 井上哲次郎《日本朱子學派之哲學》於一九〇五年由東京：富山房出版。

<sup>4</sup> 井上哲次郎《國民道德概論》於一九一二年由東京：三省堂出版。

御用學者以學術支持政府的帝國主義政策<sup>5</sup>。

在殖民地化下的韓國學界，反省韓國所以國破家亡，理由在於朝鮮時代(1392-1910)以朱子學爲國學，所以朱子學與朱子學者應負起國家興亡的重大責任，因此掀起徹底批判儒家朱子學的風潮，以便替未來發掘值得發展的學術史觀，以展現韓國的民族潛力<sup>6</sup>。由此可知，東亞三國的學界，目標雖各有不同，但在西方或日本帝國主義不斷膨脹的情況下，開始反思儒學史，以謀渡過國家危機，乃知識分子的任務。

戰後，敗戰的日本，鑑於戰爭的慘烈，開始反省戰前對德川時代的研究觀點，並加以修正。不過，韓國則因國際情勢的急遽變化，突然獲得解放，在來不及對殖民地時代之救國救民的學術觀點進行深刻反省下，繼承了過去的學術史觀，致其學術理論逐漸變成學術意識形態，越陷越深，越深就越不易懷疑其客觀性，進而檢討其正當性。

因此，本文首先擬集中焦點於回顧東亞知識分子爲力挽狂瀾，透過學術活動以達成救國救民之目的。其中，尤以韓國強調「反朱子學」的學術傳統，特別值得省思。本文擬以此爲問題意識，提出立足於東亞共同文化圈的觀點，重新建構十七世紀的朝鮮經學史觀。

## 二、學界刻畫下的「儒學史轉折」

清朝在鴉片戰爭先敗於西方，又於甲午戰爭再敗於東洋，不得已先後簽訂了城下之盟，並割地賠款，不僅損傷「中華天朝」之名譽，而且陷國家經濟於萬劫不復之境。梁啟超爲了拯救國家以渡過危機，於是積極地參與戊戌變法，介紹國外新知，撰著中國學術史，展開啓蒙教育。他在《清代學術概論》中，說：「無論何國何時代之思潮，其發展變遷，多循斯軌〔啓蒙期（生）、全盛期

<sup>5</sup> 當時「近代超克論者」曾主張：「打倒以英、美、法爲代表之落後自由主義的意識形態，並與日、德、意合作建設世界新秩序，做爲知識分子的使命。」丸山眞男因反對「近代超克論」，乃起而擁護近代自由主義，詮釋德川日本之近代意識的成長過程。參見丸山眞男：〈英語版への著者の序文〉，《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，2011年），頁396。

<sup>6</sup> 當時韓國學界，除了一邊批判朝鮮朝過度尊重儒教，一邊嚴厲批判朱子學派壓抑獨創見解之外，更進而對批判朱子學的儒者，強調陽明學派等「非朱子學派」著作的歷史價值。

(住)、蛻分期(異)、衰落期(滅))。啓蒙期者，對於舊思潮初起反動之期。……反動者，凡以求建設新思潮也。然建設必先之以破壞，故此期之重要人物，其精力皆用於破壞。」<sup>7</sup>

日本透過明治維新，致力於文明開化，以成立西方式主權國家，於殖產興業後國富兵強，開始威脅鄰國主權，進而加入列強行列，推動殖民政策。其御用學者無不以學術活動來支持政府政策。其中，以井上哲次郎最具代表性。他提出「國民道德論」，目的在於利用儒學價值，建立移孝作忠的愛國行爲。因此提出：孝順父母和效忠天皇，其根本是一致的說法。進而又說：日本的朱子學派思想，乃日本國民道德的源流。他在《日本朱子學派之哲學》中說：「朱子學因在德川三百年間，成爲我國〔日本〕教育主義，對國民道德的發展有重大影響，所以對朱子學派的歷史研究不可置之不理。」<sup>8</sup>該書於一九〇五年十二月初版至一九三三年二月計發行十五版。對當時的日本社會發揮了莫大的影響力。國民道德論之外，「近代超克論」也風靡一時。「從第二次世界大戰之前至大戰中的『近代超克論』，正與提倡以日本爲盟主之東亞戰勝歐美，稱霸世界的『預設構想』互爲一體。」<sup>9</sup>「該說法與願望，越到後來就越加庸俗化。日本政府在『國民精神總動員運動』的名義下，一面開始否定西歐文化。一面實際上，讓思想警察強迫民衆崇信天皇制的神道信仰」<sup>10</sup>。

另外，丸山眞男在一九四〇年代的戰爭時期，曾經暗中批判御用學者以學術支持政府的帝國主義行爲，並否定「近代超克論」。他以日本十七世紀新興古學派挑戰朱子學的思維方式，來描述「近代意識成長」的進程<sup>11</sup>。他想要表達的見解就是：在德川儒學史中，可發現中世性的朱子學思想被近代性古學派思想取代的現象，這就是日本政治思想的近代化過程。故日本還沒到達「近代

<sup>7</sup> 梁啓超撰，朱維錚導讀：《清代學術概論》，頁2。

<sup>8</sup> 井上哲次郎：〈日本朱子學派之哲學序〉，《日本朱子學派之哲學》（東京：富山房，1933年），頁5-6。凡引文係譯自日、韓文者，皆爲筆者所逕譯，不再另作說明。

<sup>9</sup> 廣松涉：《〈近代の超克〉論：昭和思想史への一視角》（東京：講談社，1993年），頁5。

<sup>10</sup> 中村哲夫：〈梁啓超と〈近代の超克〉論〉，收入狹間直樹編：《共同研究梁啓超：西洋近代思想受容と明治日本》，頁388。

<sup>11</sup> 丸山眞男的那三篇文章，執筆於一九四〇年至一九四四年之間，先載於《國家學會雜誌》。其後，成書出版。丸山眞男《日本政治思想史研究》一九二五年由東京：東京大學出版會出版。一九七四年，英譯出版時，附加了英文版序文。一九八二年，日文新裝版出版時，又附加英文版序文，以便讀者理解當年執筆情況。參見丸山眞男：〈英語版への著者の序文〉，頁377。

超克」的階段。

總之，當時在日本學者中，有些以朱子學派思想做為日本的國民道德源流，有些則以古學派的思想發展做為日本之近代意識的成長。總而言之，日本的傳統儒學研究者，大體上均以肯定的視角來解釋本國的儒學史。

相反的，韓國的態度則與日本大不相同。韓國學界只要提到傳統儒學，無不嚴厲加以批判。他們認為韓國所以喪失國家主權，在於朱子學過於偏頗，無法適應國際形勢。因此，殖民地時代的學界譴責朝鮮時代的儒者，認為他們不但著迷於理論論爭，而且枉顧國家利益，以致造成國家民族的滅亡。朝鮮儒學遂成為全民批判的對象。

一九〇〇年代初，輿論頻繁催促儒者反省，說：「儒教知識分子，若把握時勢，研究時務的話，不但是儒家大幸，也是國家大幸。儒士階層擁有高等知識，且居於上流社會，若不覺醒，終將造成國亡族滅之禍。儒教知識分子為了國家、同胞、後代，必須反省。」<sup>12</sup> 又，批判儒家社會傳統，說：「固滯於末流弊習，墨守死法，馳慕虛文迂論，漸失實德。」<sup>13</sup>

於是，儒學史研究逐漸朝兩個方向前進。其一，是批判只信奉朱子學的儒家，其二則發掘「非朱子學」的歷史人物，來作為「近代先驅」而加以讚揚。於是韓國學界以「全面否定朱子學派的歷史」與「全面肯定非朱子學派的歷史」等二大視角，積極地挖掘在朝鮮儒家中之「非朱子學的人物」。

因此，申采浩(1880-1936)、鄭寅普(1893-1950?)等民族運動家，批判朝鮮朝過度尊重儒教，空論心、性、理、氣，進而深刻批判朱子學藉權威而壓迫到其他獨創見解<sup>14</sup>。將朴趾源(號燕巖，1737-1805)、丁若鏞(號茶山，1762-1836)等人提升為經世學家，大加讚揚<sup>15</sup>。鄭寅普則在一九三三年將朝鮮程朱學派定位為「虛、假」，強調朝鮮陽明學派才是遵循「實心」。因此，他曾在《東亞日報》連載六十六次〈陽明學演論〉，對「非朱子學派」之陽明學派的系譜進行系列闡述<sup>16</sup>。

<sup>12</sup> 社論：〈유교동포에게 경고함(속)〉，《大韓每日申報》第2卷第187號，第1版，1908年1月16日。

<sup>13</sup> 社論：〈勸告儒林社會〉，《皇城新聞》第3197號，第2版，1909年10月12日。

<sup>14</sup> 申采浩：〈沒有問題的論文〉，《丹齋申采浩全集》(下)(서울:螢雪出版社,1979年),頁156。(該文原登載於1928年1月1日《朝鮮日報》)

<sup>15</sup> 申采浩：〈舊書刊行論〉，同前註，頁102。

<sup>16</sup> 鄭寅普：〈陽明學演論〉，《陽明學演論(外)》(서울:三星文化財團,1972年),頁10-

安在鴻(1891-1965?)等抗日鬥士，則於再三入獄之餘，決定從政治鬥爭轉為文化運動。他「以透過國史研究，昇華民族精氣，完成萬世不朽之志業為己任」<sup>17</sup>。他決心為「闡明朝鮮固有的，具朝鮮文化特色的，有朝鮮傳統的史觀，來體系化學問」<sup>18</sup>。

另外，京城帝國大學教授高橋亨(1878-1967)，他在日本殖民時代扮演御用學者的角色時，曾說：「退溪之學問既極善，又是朝鮮儒者思索的典型，從廣義來說，代表全朝鮮人的學問。不過，總之，〔他〕對創思發明極其貧弱，畢竟只不過是朱子學的忠實紹述者而已。因此，解釋經書只以〔朱子〕《集註》為金科玉律，從未想過應尋覓朱子以前之古義。就此而言，我國〔日本〕有豪傑之儒如荻生徂徠、伊藤仁齋二氏，終於開拓出自成一派之觀點，來對抗做為官學的朱子學，而以雄大氣勢樹立了民學。」<sup>19</sup>

高橋亨的主張，就是指朝鮮儒學只不過是朱子學範疇內之學問而已，即使李退溪(1501-1570)之學術，無論多麼精彩，其意義也不大。至於對經書詮釋方面，因為沒有創見，只知一味追從朱子學的解釋而已。他將朝鮮學術與日本古學派對比起來，突出地描繪朝鮮儒者一向只知追從朱子學的經義<sup>20</sup>。若借梁啟超的說法來表達的話，德川時代日本儒家完成「建設必先之以破壞」的任務，而朝鮮儒者則從未想到破壞，但知墨守成說。高橋亨並在末尾加了一句話，謂：「這一點，本來就是日本人與朝鮮人之頭腦的不同處，將來一定也是兩學風永不消滅的差異。」<sup>21</sup>他故意貶低韓國之民族性的用意昭然若揭。這種做法，終於引發韓國學界對「非朱子學派的歷史」之過度關注，導致韓國學界為了強調反朱子學派登場的歷史意義，在經學史上常用「朱子學派與反朱子學派」的對立結構觀點。

梁啟超為什麼提出：「啓蒙」、「全盛」、「蛻分」、「衰退」之興衰發展結構，

15。

<sup>17</sup> 安在鴻：《朝鮮上古史鑑》卷頭文。轉引自韓永愚：〈韓國學의 概念과 分野〉，《韓國學研究》第1期（서울：檀國大學韓國學研究所，1994年），頁13。

<sup>18</sup> 安在鴻：《朝鮮學的問題》，《新朝鮮》（京城：朝鮮日報社，1934年）。轉引自同前註。

<sup>19</sup> 高橋亨：〈朝鮮儒學大觀〉，《朝鮮史講座》特別講義（京城：朝鮮史學會編，1927年），頁35-36。

<sup>20</sup> 依目前日本學界的研究成果來看，高橋亨對日本德川儒學的了解，頗有商榷餘地，容於第五節再詳細討論。

<sup>21</sup> 高橋亨：〈朝鮮儒學大觀〉，頁35-36。



說明中國的學術發展史？理由在於他從青年時代以來，就心懷「不變者，即漸滅以至於盡」之危機感，因而激發他去應用該興衰發展結構。當年，他說：「地球既入文明之運，則蒸蒸相逼，不得不變，不特中國民權之說即當大行，即各地土番野蠻亦當丕變，其不變者，即漸滅以至於盡，此又不易之理也。」<sup>22</sup>意即文明之道在於滅者不變，不滅者當變，變就是進化，走向文明之道。所以他在興衰發展結構中，最關懷「啓蒙期」的情形。因為，他正站在開拓新時代的出發點上。

至於丸山眞男之所以要透過古學派的登場來進行論述，就是爲了強調「日本政治思想史上之近代意識的成長」，是有其特殊的背景。在他執筆後，又經過了四十年的研究歲月，終於在一九八二年又提出新說法，表示四十年前的見解，並不正確。他說：「〔這些文章的〕一個共同前提是，『朱子學的思維方式』，在江戶時代初期，曾一度普及社會，但在十七世紀後半葉到十八世紀初卻逐漸走向崩解，並開始面對新興古學派所提出的挑戰。不過，此一前提不只是過分局限於歷史進化論的見解，而且也不能說它正確的對應到具體的歷史事實。……總之，當朱子學普及成爲社會意識形態的同時，古學派也開始向朱子學挑戰，二者幾乎是同時進行著。」<sup>23</sup>

扼要而言，丸山在一九四〇年代誤以爲德川初期朱子學派的思想基礎已告鞏固，到了十七世紀才遭古學派推翻。所以他將這種轉折解釋爲日本政治思想史上之近代意識的成長過程。不過，後來他發現，在史實上，朱子學自傳進日本以來從未獲得權威及地位，在傳入的同時即受到批判，因此，推翻朱子學，並不代表近代意識之成長。所以，他不得不修正之前的說法。

其後，他對一九四〇年代的日本學界情況，曾加以解釋。他說：「我執筆撰寫這些論文的當時，正是知識社群熱心討論『超克近代』的時代。何謂可『超克』的『近代』？廣義乃指文藝復興以後，狹義則指產業革命和法國大革命以後的西歐，包括學問、藝術等從文化到技術、產業以及政治組織等複合概念。目前的世界史，正處於英、美、法等先進國家所承擔的『近代』和其具世界性規模之優越性頓告崩解的時代，而且正處於遭全新文化取代的轉折點上。這就

<sup>22</sup> 梁啓超著，吳松等點校：〈與嚴幼陵先生書〉，《飲冰室文集點校》第一集，頁178。依《飲冰室文集點校》註，本文寫於一八九七年春。

<sup>23</sup> 丸山眞男：〈英語版への著者の序文〉，頁401。

是主張近代超克論者的共同觀點。」<sup>24</sup>總之，一九四〇年代，他爲了對抗「近代超克論」者，根據「歷史進化的想法」來建構其「近代意識成長」的觀點。

在面對喪失國家主權的危機下，韓國學界一開始即嚴厲批判其儒學史因過於偏向朱子學，因而造成無法發揮創造性的遺憾。不過，因抗日鬥爭的方式更動，反而看清殖民當局借貶低朝鮮儒學史的手法，來貶抑朝鮮民族的存在價值，因而發動重新認識朝鮮傳統儒學價值的運動。最後，造成韓國學界逐漸建構起「朱子學與反朱子學的對立」或「反朱子學潮流對抗朱子學權威」的史觀結構。

韓國國家獨立以後，隨著清除殖民殘餘之進程，朝鮮儒者對抗朱子學權威的精神，被視爲朝鮮民族具有獨立力量的證據，證明韓國也具有走向近代國家的發展潛力。尤其是十七世紀的經學著作中，以「反朱子學思想」做爲「近代思想的萌芽」，格外受到注意。十七世紀，部分儒者對經書的詮釋，產生與朱子學不同的新見解，究其原因，認爲此乃「對朱子學的懷疑」與「對朱子學的批判精神」的結果。相反的，以朱子學爲基礎的著作和研究成果，往往遭遇「象徵過時之意識形態」的冷落。獨立迄今，韓國學界仍然繼承這種史觀，往往將「批判朱子學」的精神，視爲朝鮮學術研究往前奮進的關鍵語。不過，本文卻認爲：就十七世紀儒者的思想基礎而言，「批判朱子學」的精神，不可能成爲朝鮮學術研究往前奮進的關鍵語。

### 三、十七世紀儒者的思想基礎

十六世紀至十七世紀，東亞各國不約而同的樹立國家新秩序。在中國，女真首領努爾哈赤（清太祖，1559-1626）於一六一六年興起，建國號大金（史稱後金）。一六三六年，子皇太極稱帝，改國號爲大清，改族名爲滿洲，順治時入關，大清遂取代大明而有天下。

在日本列島，豐臣秀吉(1537[1536?]-1598)於消滅明智光秀(1528-1582)後，又平定四國、北國、九州、關東、奧羽，完成國家統一，旋夢想假道朝鮮，經略明朝，而出兵侵韓，但終告兵敗身亡。一六〇三年德川家康(1542-1616)興兵結束戰國時代，在江戶建立德川政權。

<sup>24</sup> 同前註，頁 396。

至於朝鮮半島，一三九二年李成桂建政，成立朝鮮王朝。建國二百年後，中、日情勢影響朝鮮，導致朝鮮面臨四次邦國危機。其中，豐臣秀吉先後於一五九二、一五九七年入侵朝鮮，後金與清也分別於一六二七年、一六三六年兵敗朝鮮，造成國土荒蕪，生民塗炭，社會動蕩，綱紀紊亂。在邦國面臨危亡之際，摸索活路成爲十七世紀儒家士大夫的責任。

同樣的，在二十世紀初以來，韓國學界面臨國難，在「不變者，即漸滅以至於盡」的危機感下，一邊反省現有思想，一邊摸索新思想。所以學界特別關懷十七世紀儒家士大夫面臨國難時，如何提出對策，如何進行思想轉折等。他們發現十七世紀朝鮮，曾經有部分儒者因其經書解釋與朱子學說不同，遭到嚴厲批判，甚至遭受政治迫害。在此啓發下，乃認爲「提出經書解釋上之新見解者」等同於「擁有朱子學批判精神的近代先驅者」，並進一步強調：「反朱子學登場之意義」的研究觀點。縱觀其繼承系譜所展開之代表性論述，下將略述之。

政治思想史家金駿錫(1944-2002)說：「十七世紀中葉的朝鮮，出現新學風。他們拒絕朱子學與儒學等值〔朱子學即儒學〕的一般想法，也反對透過朱子理論來了解孔、孟以及將朱子學絕對化的學問態度。因此，我們可以說，該新學風意味著認識、思維方式的轉變。兩次戰爭以來，這種認識、思維方式的轉變與中世社會體制的動搖、崩解現象，有著密切的關聯。這就是所謂反朱子學的登場。」<sup>25</sup>

儒學思想史家尹絲淳(1936-)說：「由於性理學是朝鮮朝的官學〔統治原理〕，影響歷史至大。不過，因出現嚮往脫離性理學的學風，或對性理學及其學風心懷不滿，而形成新儒學〔改新儒學〕。此學風之歷史貢獻，也不可忽視。」<sup>26</sup>

文學思想史家李東歡(1939-)說：「在朝鮮後期的精神史上，所有的變化局面都一樣，文學思想及文體之轉變，也與朱子學世界觀的動搖、弛緩、瓦解進程有關。有些做爲過程的一部分，有些則與其過程關聯著展開。因此，要考察文學史之變異情況的話，必須要從朱子學的文學思想及其文體美學研究開始。」<sup>27</sup>

<sup>25</sup> 金駿錫：《朝鮮後期政治思想史研究：國家再造論의 擡頭와 展開》(서울：지식산업사，2003年)，頁25。

<sup>26</sup> 尹絲淳：《韓國儒學思想論》，增補版(서울：예문서원，2002年)，頁367-368。

<sup>27</sup> 李東歡：〈조선후기 문학사상과 문체의 변이〉，收入黃涓江等編：《韓國文學研究入門》(서울：지식산업사，2000年)，頁291。



如上所述，韓國學界都同意下述前提。即在朝鮮歷經鄰國侵略的十七世紀，朝鮮人對朱子學觀念開始動搖或產生反朱子學觀念。十七世紀以後所有的思想轉變都朝脫離朱子學的方向進行。所以學界對十七世紀性理學之理氣心性論的多樣分化現象，解釋成：「此乃基於『性理學並非朱子所完成之不變學問，而是因時而變、具彈性、可靈活應用之學問』的認識，而誕生的學問。」<sup>28</sup> 總之，「對朱子學權威的挑戰」，被視為是「朝鮮思想史轉折」的最大動力。

一九九〇年代，韓國經學研究正式邁開腳步。此時，「朱子學對反朱子學」的對立結構，已經先入為主的成為朝鮮思想史學界的研究定向。因此，經學界開始採用「朱子學」跟「反朱子學」的對立觀點，來鋪陳朝鮮的經學發展。這就是近代以來韓國經學研究的特色與思想轉折。其發展基礎，來自於十七世紀的儒者，因經歷過胡亂及倭亂的戰爭慘禍，開始思考應如何重整國家社會的同時，因痛感朱子學無力抵抗外侮，而懷疑它的有用性，因此開始找尋替代朱子學的有用新思想。

不過，本文對採用以「朱子學」跟「反朱子學」的對立結構來詮釋朝鮮經學發展的方法，深感懷疑。因此，擬重新提問：十七世紀儒者真正認為透過朱子學批判可以重整朝鮮社會？與朱子學不同的學術，產生自朱子學懷疑說？此種解釋符合十七世紀的史實？筆者之所以有此懷疑，乃認為：十七世紀朝鮮社會所遇到的困境，並不是來自於朱子學的意識形態，相反的，正因為滿洲族和倭寇因未具有中華文化的共有意識形態以致朝鮮遭其踐踏國土。換言之，十七世紀朝鮮的困境仍不足於構成朝鮮儒者推動朱子學批判的主要力量。因此，十七世紀朝鮮因兵禍的衝擊，而推動朝鮮儒者懷疑朱子學的说法，必須要重新思考其妥當性。

十七世紀中葉，滿清以「北狄」入主「中華」的局勢，當時東亞儒者基於華夷思想，開始思考在滿清入主中國的「華夷變態」情勢下，自己所當扮演的角色是什麼。據此，日本儒者林鷺峰<sup>29</sup>(1618-1680)在《華夷變態》<sup>30</sup>的〈序〉

<sup>28</sup> 薛錫圭：〈17세기 退溪學派의 朋黨認識과 公論形成〉，《退溪學》第11期（安東：安東大學退溪學研究所，2000年），頁31。

<sup>29</sup> 林鷺峰乃德川時代前期之儒官，是林羅山的三男，為林家從事朱子學研究之後嗣。其名有：又三郎、春勝、恕；其字有：子和、之道；其號也有：春齋、鷺峰、向陽軒等多樣化稱號。

<sup>30</sup> 《華夷變態》乃是集唐船風說書（德川政府秘密收集海外中國信息）編輯而成的史料書籍。

文中，說：「崇禎登天，弘光陷虜，唐、魯纔保南隅，而韃虜橫行中原，是華變於夷之態也。雲海渺茫，不詳其始末。……頃（間）〔聞〕吳、鄭檄各省，有恢復之舉。其勝敗不可知焉。若夫有為夷變於華之態，則縱異方域，不亦快乎！」<sup>31</sup> 他將崇禎帝自縊身亡，弘光帝被俘，押送北京後，明朝正朔除了僅有的南隅之外，中原早已變成滿族天下，這種局勢就是「華變於夷之態」。此外，他進而言及吳三桂、鄭成功等明朝復興運動，雖一邊說勝負難以預料，卻一邊期待「華」能夠再度取代「夷」，恢復中原。

相對的，自中原淪為夷狄之後，朝鮮儒家逐漸自負起來，認為女真統治中原的話，朝鮮就成為「唯一」的「中華」<sup>32</sup>。不過他們所關懷的，不僅是對滿人取代漢人統治中原領土的局勢，他們更關懷的是「道統」之衰微。十六世紀朝鮮儒者李珥（號栗谷，1536-1584）鑑於明朝朱子學逐漸式微，朱子道統無以為繼，乃建議宣祖（1552-1608，朝鮮朝第14代國王，1567-1608在位），繼承道統<sup>33</sup>，以天下為己任。意即在中國朱子學衰微的階段，朝鮮儒家已經以繼承道統為朝鮮人之時代任務。在女真入主中原後的一六七六年，尹鑄（1617-1680）上奏肅宗（1661-1720，第14代國王，1674-1720在位），說：「華夷之辨、君臣之義，人之所以為人、國之所以為國也。有此則存，無此則亡。」<sup>34</sup>

由此可知，德川政府儒臣林鵞峰乃從旁觀者的角度，來觀望中原。相對的，朝鮮儒者則從儒家道統的觀點，來承擔傳承朱子學的道統重責，以明華夷之辨、君臣之義，以為天下開太平。

十七世紀，朝鮮雖因外患遭遇國家危機，但仍然恢復可期。朝鮮儒者，認為「夷入主華，以野治文」乃天下之公敵，確實來自於華夷思想的排夷文化觀點。但是如果據此就認為他們開始譴責朱子學的話，理由並不充分，也不足以

---

編輯人是林鵞峰及其子信篤。參見林春勝、林信篤編，浦廉一解說：〈序〉，《華夷變態》（東京：東洋文庫，1958年），上冊，文庫序頁1-2。

<sup>31</sup> 林鵞峰：〈華夷變態序〉，收入同前註，頁1。

<sup>32</sup> 參見韓永遇：《朝鮮後期史學史研究》（서울：一志社，1989年），頁241。

<sup>33</sup> 李珥《聖學輯要·聖賢道統》：「至於皇朝名臣，亦多潛心理學者，第未見可接道統正脈者，故亦不敢錄。……始自伏羲，終於朱子，朱子之後，又無的傳。此臣所以長吁永歎，深有望於殿下者也。……必使斯道大明而大行。以接道統之傳。萬世幸甚。」見李珥：《栗谷全書》（서울：民族文化推進會《韓國文集叢刊》第44-45冊，1988年），卷26，頁79-81。

<sup>34</sup> 尹鑄：〈擬辭大司憲兼陳所懷疏〉丙辰六月初一，《白湖全書》（大邱：慶北大學出版部，1974年），卷37，頁297。

服人。再就史實而言，遽然認為當時早已出現「對朱子學意識形態進行嚴厲反省」的說法，也令人難以想象。正如上述分析，十七世紀朝鮮儒者目睹女真入主中國，認為中華已淪為夷狄，故承擔中華道統的傳承，就成為朝鮮儒者所無可推卸的責任。

二十世紀初的情況則頗有不同。知識分子在一定程度上，透過國際訊息流通，可以認識西方科學文明，或透過日本因吸收西方科學而展現出其文明的先進性與對外擴張的威力，亦可略知一二。因此，必須在知識分子面對先進文明，並痛切感覺到朱子學對時局的無力或無奈，才可能出現嚴厲反省現有的意識形態。二十世紀初，朝鮮因國家被滅，主權淪喪，即使依照現有的思想觀念來尋找克服難關之方，亦屬不易。只有在這種情勢下，才可能出現對曾經引以為傲的「己身文明」，進行徹頭徹尾的反省與拔根的嚴厲批判。

#### 四、十七世紀韓、日社會之不同

如上所述，二十世紀初殖民當局御用學者主張，朝鮮儒學就是朱子學，只不過是追從朱熹之學說而已。相對的，日本儒者為了對抗官學，則開拓出儒學的新境界。其言外之意，正意味著朝鮮民族毫無創造，僅知追隨大國，故其民族無法開拓自生之途，只能依靠先進的日本活下去。這種做法當然會引爆韓國知識界的憤慨與駁斥。因此，韓國學界乃刻意轉而強調朝鮮也有「非朱子學」的研究與學問，以資對抗。從史實來看，這種因反駁殖民御用學者而出現的單純比較，對了解兩國儒學史的發展毫無助益。因為文治朝鮮與武治德川之政治體制與社會體系的差異甚大，文化價值也極其不同，所以兩國儒學史頗有差異。在殖民時代，該差異僅以優劣觀點來解釋。但是，中國儒學在傳到韓、日後，透過在地化的過程，可以讓東亞成員了解東亞儒學史的多樣性如何展開，有助於東亞世界之相互理解。總之，有益的比較，應該擁有從中心看周邊，從周邊看中心，以及從周邊看周邊等各種視角，都各有其意義，也同樣重要。

##### (一) 文治社會的朝鮮儒者

隨著科舉制度的普及與扎根，從此文治主義開始支配中國的政治體制。科舉制度，始於隋煬帝大業元年(605)設進士科，開科取士以迄清末，廢於光緒

三十一年(1905)，正好有一三〇〇年的悠久歷史<sup>35</sup>。

高麗朝於第四代國王光宗九年(958)引進科舉制度。朝鮮建國後，以科舉為登用人才管道。儒家士大夫依靠學術能力出仕任官。但若將朝鮮稱為「儒家士大夫社會」的話，則該「儒家士大夫」並不單指透過科舉任官，正式參與國家經營的人物。因為在朝鮮社會，無官無職之儒者，也主動承擔國家責任。茲逐層分析如次。

朝鮮自建國以來，為獎勵士大夫之情操、風骨，首先於建國之初，對誓死反對朝鮮王朝的高麗朝遺老與秉持「忠臣不事二君」信念而拒絕出仕者，均大加表彰<sup>36</sup>。因之，傳統的儒家士大夫得以重新開始以憂君憂國之士大夫精神，承擔起朝鮮文治社會的責任<sup>37</sup>。尤其在十六—十七世紀的朝鮮社會，明顯具有宋代以降的新儒家風格<sup>38</sup>。

<sup>35</sup> 對於科舉制度的成立時期，大都以「進士科」的文獻紀錄做為基礎，始於隋煬帝(569-618, 604-618 在位)時期。不過，對於具體的時期，學界的見解不一，有記為隋煬帝大業二年(606)、大業三年(607)、大業十年(614)，也有始於隋文帝(541-604, 581-604 在位)開皇年間等諸說法。甚至也有始於唐高祖(566-635, 618-626 在位)時期的少數派意見。(參見李新達：《中國科舉制度史》[臺北：文津出版社，1996年]，頁106-110)這是以科舉考試之起始時間為基準的說法。另外也有以科舉的取才為基準，做為起始時間的主張，此即隋朝考試制度的取才雖是「秀才」，而不是「進士」，但仍將科舉制度的開始定為隋文帝時代，因為當時的秀才科才是朝廷真正確立以考試取才的科舉制度。雖然秀才制度在前朝已經開始，但是因為以前較重視地方官的薦舉權，至此始真正尊重朝廷科舉的考試成績。所以宮崎市定認為應該：以停止「中正」(各地的人才推舉選拔制度)的隋文帝開皇三年(583)，或以廢止「中正」的開皇十五年(595)做為科舉制度的正式開始。(參見宮崎市定：《科舉史》[東京：平凡社、1987年]，頁29)

<sup>36</sup> 參見崔根德：〈朝鮮朝禮訟의 背景과 發端에 관한 研究〉，《東洋哲學研究》第24期(서울：東洋哲學研究會，2001年)，頁87。

<sup>37</sup> 以《朝鮮王朝實錄》檢索「士大夫」一詞的話，始於太祖(13處)，終於末代高宗(33處)，計有二四二三處之多。在整個朝代中，經檢索只有純宗(1874-1926, 1907-1910 在位)時代，不見「士大夫」之文句，相對的出現最多者為中宗(1488-1544, 1506-1544 在位)時代(489處)，當是因為中宗是「士大夫」反正所擁立的國王之故。國史編纂委員會編：《朝鮮王朝實錄》(서울：國史編纂委員會，1981年)。

<sup>38</sup> 「士大夫」乃「大夫」和「士」的結合體，本是中國商朝至春秋時代，為公、卿、諸侯之下的兩個低階貴族稱呼。由於「大夫」與「士」之地位相近，周朝時即有合稱為「士大夫」的記載。士大夫在六職(王公、士大夫、百工、商旅、農夫、婦功)當中，地位居次，勝於工商農。戰國時代，「士」階層開始從貴族陣營剝離出來，成為介於貴族與庶族之間的階層。此處之士，乃以學問獲取社會地位的階層。《孟子·萬章下》稱：「下士與庶人在官者同祿」，即表明士的下層逐漸與庶人之上層合流。貴族不斷有人下



朝鮮朝定期實施科舉，大致可劃分為文科、武科、雜科以及生員進士試。文科、武科屬於大科，生員進士試屬於小科。（中國雖首創「進士科」，但中、朝鮮的進士科，卻有名同實異之處。朝鮮之大科相當於中國進士科，朝鮮之生員進士試則為小科。）生員進士試雖屬小科，但與文科同受重視，因為「文科和生員進士試，絕不僅是選拔行政技術人員之制度，而是選拔以儒教理論、德行來武裝頭腦，承擔教化人民之中堅人物的制度」<sup>39</sup>。甚至武科考生即使武術不合格，若通過儒經考試也值得錄取<sup>40</sup>。可見科舉大試所受重視程度之一斑。

小科，本來是爲了大科而存在的取才考試，爲何生員進士試<sup>41</sup>也會備受重

降爲士，庶民階層中又有人上升爲士，士的階層因之擴大了。漢代以後，擁有士精神的儒家知識分子對國家制度的整備頗有貢獻，地位因而提高。（《史記·孝文本紀》載「高帝親率士大夫，始平天下，建諸侯」。〔見〔漢〕司馬遷：《史記》〔北京：中華書局，1996年〕，卷10，頁419〕其後，因出現世襲士族，其地位始趨於穩定。宋代以後，開始出現新儒家，他們擁有古代理想中的士精神，雖包括官吏，但其角色扮演則超越職務。范仲淹(989-1052)倡「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」〔〔宋〕范仲淹：《岳陽樓記》，《范文正集》〔臺北：臺灣商務印書館，1979年〕，卷7，頁57。范仲淹字希文，諡文正。《宋史·范仲淹傳》稱：「一時士大夫矯厲，尚風節，自仲淹倡之。」〔見〔元〕脫脫：《宋史》〔北京：中華書局，1995年〕，卷314，頁10268〕的胸懷，正是士精神的典型範例。參見余英時：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987年）及張培鋒：《論中國古代「士大夫」概念的演變與界定》，《天津大學學報》（社會科學版）第8卷第1期（2006年1月），頁46-49。

<sup>39</sup> 宋俊浩：〈朝鮮時代의 科擧와 兩班 및 良人 (I) ——文科와 生員進士試를 中心으로 하여——〉，《歷史學報》第67期（서울：歷史學會，1976年），頁109。

<sup>40</sup> 《世宗實錄》卷十八，世宗四年(1422)十二月二十四日丁未：「傳旨曰：科擧所以取士，自今武擧，雖未射二百步者，若通經術則取之」。（收入國史編纂委員會編：《朝鮮王朝實錄》，第2冊，頁516）。參見《經國大典》〈禮典〉及〈兵典〉：文科和生員進士試的科目，大體上說考儒經和詩、賦、策等。武科則考弓射、擊毬等科。但朝鮮武科還要考「講儒經」，在覆試時，考生從《四書》、《五經》中選一書，《武經七書》中選一書，《通鑑》、《兵要》、《將鑑博議》、《武經》、《小學》中選一書。서울大學校奎章閣編：《經國大典》（서울：서울大學奎章閣，1997年），頁213-221、387-395。

<sup>41</sup> 根據宋俊浩之統計：朝鮮朝從太祖元年(1392)至高宗三十一年(1894，廢止科擧)舉行生員進士試，共二二九次，晉用生員、進士四七七四八人。其中，百分之六·四(7,438人)文科及第，百分之九十三·六(40,310人)終生留在生員、進士。文科及第者中，生員進士及格後，於五年之內及格者僅占百分之三十。花費超過十年以上者占百分之三十三，超過三十年者亦復不少。朝鮮後期，文科上榜者越來越少。根據統計，前期(中宗—仁祖：1506-1648)文科及第者所占生員、進士比率為百分之八十八，後期(純祖—哲宗：1801-1863)文科及第之生員、進士則僅占百分之二十四。高宗時代文科及第者只占百分之十二。不過，直到科擧廢止之時，生員進士試仍然繼續施行。考生名額也持續增加。其中不考大科留在生員進士之名額中，以地方出身者為



視？原來是留在地方，仍未授官任職階段的生員、進士，他們在地方對地方人民進行教化，並以普施教化於民為己任。所以生員進士試，不僅是做為參加文科考試之憑證，而且也成為其參與社會統治集團的證明，因此舉行生員進士試從不間斷，導致越到朝鮮後期，生員進士中不參與文科考之人數越來越多<sup>42</sup>。據此可知，朝鮮社會無論有官、無官都保持士大夫精神，承擔著護持朝鮮社會的功能與責任。凡是讀儒經的士大夫，均認為自己有責任引導國王走向正道，成為聖君，這是朝鮮史上屢見不鮮之事，也是朝鮮儒學史上，支撐朝鮮王朝於長治久安之核心力量的「儒家士大夫階層」。

朝鮮顯宗（1641-1674，第18代國王，1659-1674在位），於一六五九年登基時，在朝議討論先王孝宗之喪禮服制，發生先王之長輩——仁祖（孝宗父）之繼妃慈懿大妃（莊烈王后，1624-1688）的服喪年限，到底是三年，還是朞年的服制問題，引發朝議論爭，尤以政治黨派<sup>43</sup>之見解為大。其中，南人派

---

多。總之前期之生員進士試有文科關卡，後期生員進士試與文科則無密切關係。參見宋俊浩：《李朝生員進士試의 研究》（서울：大韓民國國會圖書館，1970年），頁13-14、19、39-41。

<sup>42</sup> 李成茂：《韓國의 科舉制度》，（서울：集文堂，2000年），頁140-141。

<sup>43</sup> 士林是朝鮮朝開創以來的在野勢力。宣祖（1552-1608，第14代國王，1567-1608在位）登基後，開始參與中央政界，造成朋黨之爭，持續不解。一五七五年（宣祖八年），自任命吏曹銓郎事件發生衝突後，逐漸以學派和出身地域來分別派系。吏曹銓郎是吏曹之正郎及佐郎。其官位雖僅處於正五品及正六品的低位，但擁有三司（司憲府、司諫院、弘文館）之官吏任命權等占據有利位置，升等較有保障，即所謂「清顯職」。辭職時，擁有推薦後任的權利，包括所有在野人士。事件的發端是吳健（1521-1574）推薦金孝元（1542-1580）為吏曹銓郎時，遭沈義謙（1535-1587）反對。其後沈義謙之弟沈忠謙被推薦時，金孝元也加以反對。因金孝元住在漢城東部，沈義謙住在西部，支持金孝元者稱為東人，支持沈義謙者叫做西人。前者以師事李退溪、曹植（1501-1572）的嶺南學派為多。後者則以師事李栗谷者較多，分派之初，學術派系與政治派系未必一致。其後東人再分裂為南人、北人，西人則分裂為老論、少論。一五八九年（宣祖二十二年），爆發己丑獄事即鄭汝立（1546-1589）謀反事件時，東人又再分裂南人、北人。西人鄭澈（1536-1593）主導事件處理，因此受害東人甚多。其後東人之中，敵視西人派的以徐敬德（1489-1546）；曹植等之門下為中心，成為北人。較為穩健的李退溪學派則以柳成龍、禹性傳、金誠一等人為中心，成為南人。仁祖反正之後，北人消滅，被南人及西人吸收。肅宗登基後，南人掌權。不過在肅宗六年（庚申，1680）時，因尹鑄、許積、李夏鎮、李元禎等人遭賜死、配流而失勢。一六八九年（肅宗十五年，己巳換局）再度掌權，一八九四年（肅宗二十年，甲戌換局）再失勢。西人派於一六二三年政變，廢光海君，擁立仁祖（即仁祖反正）而掌權。一六八〇年，南人下臺（庚申大黜陟）之後，金益勳、金錫胄等老壯派主張對南人拔本塞源，但遭韓泰東、趙持謙等

提出三年服說，西人派則主張朞年服說。兩派反復爭論的結果，決定依西人之「朞年服說」來服喪。顯宗十五年(1674)，孝宗之妃仁宣王后過世，廷議再次討論慈懿大妃之服喪問題。西人派主張服九月大功喪禮，南人派則主張服朞年喪禮。爭論的結果，決定依西人派大功服說舉行喪禮。

此時住在大邱之儒者都慎徵(1604-1678)反對朝廷之決定，帶著疏文走向漢城，因年老體衰，疾於途中，費時閱月始抵達漢城。抵京之時，喪禮已告定案，但他仍不氣餒，跪伏於殿前地上，請求改訂喪禮，跪伏半個月後，其意見始獲採納。茲就其上疏的部分內容，摘述如下：

禮以為國，聖人明訓。禮或一虧，國隨以亡，可不慎哉！臣雖無狀，尚有不泯之彝性，哀情所激，不量愚賤，裹足千里，擬干鈇鉞之誅。……凡有血氣，孰不駭憤而內懷鬱悒，外相戒飭，尚無一人為殿下發口言者，猶為國有人乎？惟是禮之一字為世所諱，人皆愛身莫敢開喙，值此莫重莫大不可不言之際，而率以含默為尚，在朝之公議泯滅，在野之士氣沮喪。國事至此，寧不寒心哉？殿下誠能幡然覺悟，惕然自省，明教禮官，詳考典禮，革其差謬，復其正制，渙降悔悟之教，快釋中外之惑，則送終之禮無憾，長嫡之義克明。經正道合，豈在此舉，一言興邦，即今日其會也。<sup>44</sup>

就都慎徵而言，為慈懿大妃服喪朞年才是明經正道之舉，乃不辭千里上京，伏席奏請撤銷不成體統之大功服喪禮。孝宗本來是仁祖之次子，因嫡長子病死，次子登基。一旦登基，即視為嫡長子，故須將孝宗妃視為慈懿大妃之嫡長媳，不可仍以次媳視之，因而須為慈懿大妃服喪朞年，忌服大功喪。顯宗覽閱疏文後，決定嚴加究問服大功喪之理由。因此服制改為朞年，領議政金壽弘(1601-

---

少壯派反對。宋時烈則支持老壯派，但因宋時烈與其弟子尹拯對立。尹拯之父尹宣舉(1610-1669)本為宋時烈之親友，但因宋時烈批判尹鑑之經書解釋時，尹宣舉為尹鑑辯護，要求仲裁，而遭宋時烈排斥。尹宣舉死後，其子尹拯北宋時烈撰寫墓誌銘，宋時烈在墓誌銘中提及對尹宣舉之不滿，尹拯再三請求修正，宋時烈不答應。結果二人從此斷絕師生關係。至此宋時烈等老壯派成為老論，尹拯等少壯派成為少論。一六九四年(肅宗二十年，甲戌)南人離開政權後，老論與少論聯合操縱政局。十八世紀英祖、正祖時代，平衡登用老論、少論，故政局穩定。惟自純祖以後，政權淪為老論天下。參見金駿錫：《朝鮮後期政治思想史研究：國家再造論의 擡頭와 展開》及李成茂：《조선시대 당쟁사》(서울: 동방미디어, 2000年)。

<sup>44</sup> 參見國史編纂委員會編：《顯宗實錄》，卷22，收入《朝鮮王朝實錄》，第37冊，頁70，顯宗十五年(1674)七月六日記事。

1681) 遭流刑，執政黨西人派多被驅逐<sup>45</sup>。

都慎徵乃一介儒者，畢生都在鄉里，與中央權貴毫無關係。秉持「士精神」，爲了「送終之禮無憾，長嫡之義克明」，乃敢上疏國王，稱：「禮或一虧，國隨以亡」，強調：「尙無一人爲殿下發口言者，猶爲國有人乎？」。甚至表示：「殿下誠能幡然覺悟，惕然自省，……革其差謬，復其正制。」

年逾七十老者都慎徵，不爲當官參與國政，爲了衛道而不畏死，乃肩負起有如諫議大夫之責。他拼命上疏，建議國王以正道自許，就是儒者以國家安危爲己任的本色。從儒者諫議，國王納諫，即可窺知地方小儒在朝鮮社會具有崇高地位與發言權。無論有無官職，儒家士大夫在朝鮮都自覺地擁有憂君憂國之義務和參與政治之權利。因此，二十世紀初，韓國社會嚴厲批判儒家，儒家也從不否認「邦國存亡」繫於己身的自許與責任。換言之，韓國在喪失主權後，儒家士大夫和做爲其思想基礎的朱子學，必須承擔起邦國「盛衰興亡」的責任，乃屬理所當然，義不容辭之事。於是在二十世紀初，批判儒家士大夫和其朱子學思想的浪潮，開始擡頭。

## (二) 武治社會的德川儒家

相對於朝鮮儒家，德川的盛衰興亡，日本儒家並不需負責，社會也不加責備。因爲領導德川政治的階層，並非儒者而是武士。德川日本是武士治國的尙武政治體制，從未施行科舉制度，開科取士，登用儒者爲官治國。因此，德川儒者即使窮畢生之力努力讀經、修身，也難以獲取治國、平天下的機會。其儒者和儒學，既不擁有權力，也無權威。所以，在德川時代即使爆發任何政治問題，因而引起邦國危機，儒家既不負責，也不會遭到譴責。

戰後日本學界，經歷數十年，終於發現日方對戰前以儒學思想轉變來說明德川社會的轉折和形塑，與史實不合，遂開始加以修正。其中，丸山眞男曾經在一九三〇年代將十七世紀日本古學派推翻朱子學派的情形，視爲「近代意識的成長」過程。不過在他執筆後的四十年，竟宣稱該文章的主張並不正確，轉而強調：在日本史上，朱子學的普及和批判，乃同時並進之事。事實上，他是受到日本學術發展的時勢所逼，在嶄新的研究成果下，不得不對其先前的見解，進行修正。其原因在於新的史料及研究成果已經呈現：朱子學的普及過

<sup>45</sup> 參見同前註，頁 70、75，顯宗十五年(1674)七月六日及七月十六日記事。

程，正是朱子學批判的開始。

井上哲次郎在《日本朱子學派之哲學》一書中，雖力主朱子學派曾普及日本思想界，藉以鼓舞國民，透過國民道德論發揮忠君愛國的精神。事實上普及日本思想界的朱子學派在日本儒學史上實不曾存在。從該書來看，可確認朱子學派在日本儒學發展史上，未曾有普及並主導過學界的地位。

在該書中，對朱子學派第一個登場人物藤原惺窩(1561-1619)表示，藤原曾企圖調和陸象山與朱子之說<sup>46</sup>。另外，該書對雨森芳洲(1668-1755)之說認為佛教、道教之言，也沒有不對之處，超越儒教。其一生之得意見解，即儒、佛、道三教一致論<sup>47</sup>。此外，該書對安東省庵(1622-1701)之主張表示，朱陸之道本來同樣<sup>48</sup>。根據上述井上哲次郎在書中所列舉的朱子學派儒者，都一一出現問題，不禁讓讀者對其所認識之儒學學派的正確與否，開始產生懷疑。針對這些日本儒者到底是在朱子學剛普及時的朱子學派，還是朱子學派開始遭到取代時所出現的折衷派？頗令人質疑。一言以蔽之，被古學派取代的儒學學派，不一定是純正的朱子學派，更可能是兼治儒學諸派或摻雜儒、釋、道諸家之斑駁不純的儒學派系。總之，《日本朱子學派之哲學》一書，其執筆目的，原是為「形塑」日本朱子學派之思想脈絡，但是其內容卻反而暴露出，在日本史上，像中、韓般純正的朱子學派，從未存在過。

丸山真男在《日本政治思想史研究》一書中提出「德川日本的古學派推翻了朱子學派的思想」之說法，數十年來在日本學界扎根，既深且廣，早已成為儒學研究的普通常識。此種見解不但在日本學界被奉為金科玉律，而且也普及於東亞學界，成為日本儒學研究的定論，咸認為日本古學派的最大歷史意義，乃是推翻朱子學派的思想。不過丸山猶在人世之時，其門下弟子等後輩學者透過「史料」進行縝密的實證研究，結果發現該說法不符史實，乃修正如下：

首先關於以朱子學、陽明學等儒學思想來說明德川主流思想的錯誤。對此丸山門生渡邊浩(1946-)指出：在日本「儒者沒有固定的讀者、聽眾。既無檀家<sup>49</sup>，也沒有家元制度授予資格<sup>50</sup>。蓋於現實上，德川政府之法令和世間之風

<sup>46</sup> 井上哲次郎：《日本朱子學派之哲學》，頁 26-27。

<sup>47</sup> 同前註，頁 127-130。

<sup>48</sup> 同前註，頁 156-158。

<sup>49</sup> 檀家，乃指施捨固定寺廟的施主。

<sup>50</sup> 家元乃日本「藝道」之師家，及其繼承之家傳世系。

俗，都與儒學之教導大不相同。儒者只好一邊認清他人之敵意、警戒、輕蔑、冷笑、斜眼，一邊努力說明修己治人之道」<sup>51</sup>。扼要言之，儒者不但在朝廷，即使在民間，非但不是主流，反而是被冷落的群體。故以儒學思想普及日本來說明朱子學是德川時代的主流思想，這是錯認歷史的離譜想法。

領導政治的武士階層對儒學一向冷漠。對此渡邊浩做了如下的說明：「很多武士，漫說宋學，即使普通學問，或進一步接觸書籍，也都毫無興趣。對有心向學的同事，反而加以排斥、嘲笑，也絕不奇怪。對他們而言，從未有利用來自文字的知識、教養，來導引人生的習慣。」<sup>52</sup> 因此儒學不但在幕藩體制上被冷落，甚至連武士都對學問持排斥、嘲笑的態度。武士更認為學問對「武士之路」毫無幫助，武士若對儒經感興趣，那麼會被視為不正常的人。茲摘錄相關訊息如下：

中江藤樹(1608-1648)十七歲(1624)時，曾聽禪僧講解《論語》，進而擬閱讀《四書大全》，但他怕遭人誹謗，必須等到夜晚，才能偷偷讀書<sup>53</sup>。他在一六四〇年說：聽世俗人說，修習學問不是武士該做的事。或許武士中也有人做學問，但易受他人誹謗<sup>54</sup>。由於武士出仕，只需帶刀，無需帶書，故不重視學問並不足為奇。

余英時說：「『士』(或『士大夫』)已一去不復返，代之而起的是現代的知識人……。知識人代士而起宣告了『士』的傳統的結束；這便是本書研究的下限。這個下限的斷代應該劃在何時呢？……我以為光緒三十一年(1905)科舉廢止是一個最有象徵意義的年份。」<sup>55</sup> 換句話說，隨著科舉的廢除，傳統士階層的生命，遂告終結。

果真如此，那麼德川日本根本不存在過科舉制度，讀儒經之人根本沒有出任官吏的正式途徑，可資實現抱負。然而，德川日本曾存在過儒官，乃眾所周知。根據先行研究來看，德川儒官的地位，與一般東亞學界想像中的儒家文治

<sup>51</sup> 渡邊浩：《日本政治思想史：十七～十九世紀》(東京：東京大學出版會，2010年)，頁97-98。

<sup>52</sup> 渡邊浩：《近世日本社會と宋學》(東京：東京大學出版會，2001年)，頁12。

<sup>53</sup> 山井湧等校注：〈藤樹先生年譜〉，《中江藤樹》，收入《日本思想大系》(東京：岩波書店，1971年)，頁287。

<sup>54</sup> 中江藤樹著，山井湧等校注：〈翁問答〉，同前註，頁85。參見渡邊浩：《近世日本社會と宋學》，頁17。

<sup>55</sup> 余英時：〈新版序〉，《士與中國文化》，序頁5。



社會，頗為不同。和島芳男(1905-1983)曾舉德川初期林羅山(1583-1657)之例，論述德川政權下的儒官地位。林羅山在二十三歲時入德川家康幕下，但不以儒者而以僧侶之名錄用為官。因此他落髮為僧，因見廣識博而出仕，一六二九年獲命昇為法印，為「僧位」之極。

德川家光(1604-1651，德川第三代將軍，1623-1651 在職)時代，林羅山陪侍將軍左右，講解《論語》，領受土地、黃金。一般以為此時林羅山和其門下做為儒官而受到將軍厚遇，故其家學當更受尊重。惟據和島芳男之研究，德川政府錄用林羅山之意圖，並非如此。對此，和島芳男根據林羅山與將軍家之雙方紀錄，論證如下。一六二四年林羅山以侍講初謁將軍。《羅山先生年譜》曾載，侍講內涵有：「或講《論語》，或讀《貞觀政要》，或談倭漢故事，或接執政諮詢」。關於「接執政諮詢」，表示他也參與政治諮詢。不過《大猷院殿御實紀》<sup>56</sup>則載：「將軍家光幼少時，其父秀忠、祖父家康命深知往事的老人們，為家光講解昔日故事。當時老人們日夜忙於參謁家光，林羅山則做為『談判』<sup>57</sup>，經常陪他們閒聊今昔故事。最初家光只當故事聽而已。但因興趣所致，逐漸積極提問。從此他開始明瞭古今之天下治亂、政事之臧否、人臣之功績等事，對其後來掌理政事，助益不少。」<sup>58</sup>總而言之，德川將軍要求於儒官者，僅視為說話者而已，即使談話內容涉及儒學，也多以興趣為主，並非廣開儒官參與政事之門<sup>59</sup>。儒者既非德川政府用來做為治國人才，儒學也不是德川政府用以治國的根本之道。

尾藤正英(1923-)對大名錄用儒家之意義，也曾論述如下：「對日本來講，不僅朱子學，儒學本身就是外來思想。將軍或大名尊重它，只不過是一種知性的虛榮而已。因此十七世紀中葉雖有很多學者對朱子學提出疑問、批判，與其說是對支撐體制的意識形態提出批判，不如說是因意識到外來思想與現實社會

<sup>56</sup> 《大猷院殿御實紀》乃第三代將軍德川家光之實錄。大猷院為家光之諡號。自德川家康至第十代將軍德川家治之實錄，均為以和文記錄所成之編年體實錄，通稱《德川實紀》。

<sup>57</sup> 談判，於德川時代又稱御伽眾，乃陪大名、將軍講話者。大致上，邀請老練武士、僧侶等講述戰爭武功之譚。儒者也陪侍為御伽眾，以談論中國古典為主。林羅山成為家光之「御伽眾」，因此陪侍聊天。

<sup>58</sup> 堀田璋左右、川上多助共編：《大猷院殿御實紀》(東京：國史研究會，1916年)，卷四(寬永2年4月)。引文皆轉引自和島芳男：《日本宋學史の研究》，增補版(東京：吉川弘文館，1988年)，頁466-467。

<sup>59</sup> 和島芳男：《日本宋學史の研究》，頁466-467。

之應有狀態間的差距，而表現出來的看法，或許更為妥當。」<sup>60</sup>扼要言之，德川儒家根本沒有「對支撐體制的意識形態提出批判」，又何來推翻朱子學之說。

德川社會的儒學地位，即使到了十九世紀也沒有改善。渡邊浩說：

明治七年(1874)，曾經當過儒者的西周(1829-1897)曾說：「所謂學術者，至七八年間仍不出《四書》、《五經》之範疇。而其四子六經也只是玩具而已，卑視之則與茶道、插花同等，擡高它則與弓馬劍槍伯仲而已。」(〈非學者職分論〉《明六雜誌》第二號) 儒學的地位低則與遊藝相同，高則與武藝一般。可知將儒學視為道德和統治的普及性教義，乃不當之看待。<sup>61</sup>

德川儒者無須在意科舉和其標準學說，故而經書研究得以任憑想像，發揮獨創。對此渡邊浩也說：「因他們〔儒者〕無需教授科舉應試的標準學說，因而擁有自由。無論取朱子學而就陽明學，或對朱子學與陽明學同時進行批判，也沒有問題。在日本，不但諸大名〔諸侯〕，甚至於御公儀〔朝廷〕對何者才是經書之正確解釋，基本上並不關心。這種儒者之自由的背面，正好顯示出權力的冷落。儒者不管多麼努力修『道』，也不保證上位者會付諸實行。雖也可提出政策提案，但大多只是紙上談兵，無疾而終。」<sup>62</sup>

從德川儒者而言，因無標準學說，故可任憑取捨。統治階層對經書之正確解釋，也漠不關心，故儒者無需顧慮政府的思想管制，儒者既無緣參與治國，反而得以自由研究、批判。因之日本儒者對經書解釋，得以盡情發揮創意，提出新見解。就德川儒者捨「朱子學」而就「古學」的意義而言，不可能有從朱子學的思想桎梏中解放，而切入近代性思想的意義。因為支配德川日本思想的學術，既不是儒學，也不是朱子學。

所以，德川儒者對朱子學的批判，與高橋亨所說的「終於開拓出一派之觀點，以對抗官學的朱子學，以雄大氣勢樹立民學」的情況，大不相同。扼要而言，在朝鮮儒學史，若有人批判朱熹之學說，這種行為或許會有反抗官學的意義。但在德川日本的儒學則從未存在對抗的兩造<sup>63</sup>，至其實際情況，就是「禪

<sup>60</sup> 尾藤正英：《江戸時代とはなにか：日本史上の近世と近代》(東京：岩波書店，2008年)，頁48-49。

<sup>61</sup> 渡邊浩：《日本政治思想史：十七～十九世紀》，頁93-94。

<sup>62</sup> 同前註，頁98。

<sup>63</sup> 另外，和島芳男認為德川日本並不存在做為官學的朱子學，朱子學僅是林家之家學而已。參和島芳男：〈寛文異學の禁——その林門興隆との關係〉，《大手前女子大學論集》第8期(東京：大手前女子大學，1974年)頁137-150。

僧」(非儒者)講解儒經，雖屬例外，但若喜歡儒經的話，武士也可不務正業前往「偷聽」。正因為一般儒者沒有機會參與政治，所以有些立志鑽研學問的民間儒者乃競相鑽研經書，擺脫正統，展開獨見，反而得以盡情綻放創見。

另外，德川儒者因可自由選擇喜歡的學說，加以鑑賞或批判，以致德川儒家與中、韓儒家，各自走向不同的道路。故黑住真(1950-)說：德川日本之儒學，在十七世紀開始展開時，宋、元、明、清、朝鮮的四百年儒學史，與其前的一千年儒學史，可同時並行，且沒有系統的輸入日本。在這種條件下，日本之儒學始得以與中國、朝鮮之原型儒學展開不同的發展路線，這就是我們所以必須先行確認德川儒教之前提基礎的道理所在<sup>64</sup>。

就上述內容來看，朝鮮儒學與德川儒學之發展背景，截然不同。將完全不同的二種「朱子學研究」與「朱子學批判」勉強拼湊在一起，進行單純比較，並無意義可言。那麼，針對韓、日「朱子學研究」與「朱子學批判」的儒學史發展而進行不具意義的比較，其所形成的朝鮮儒學史觀，是否妥當？下文擬予詳細論述。

## 五、朝鮮經學史產生「新詮釋」之基礎

正如東亞儒學研究家所周知，朝鮮向以朱子學為官學。為維護官學，對陽明學等非朱子學的擴散，持謹慎態度。殖民時代以來，韓國學界為了自救，嚴厲批判朱子學憑藉官學權威而壓迫學派創新與見解創造。在該過程中，朴趾源、丁若鏞等所謂「朝鮮後期實學派」人物，被認為經世學家而受到重視。尹鑄(1617-1680)、朴世堂(1629-1703)等對朱熹經書解釋提出異見的人物，也被視為是朱子學批判者，並稱為韓國近代思想萌芽之始。相對的，他們在朝鮮時代則被批評為「斯文亂賊」。但是到了殖民地時代，其經書詮釋開始受到重視，認為是意圖為批判朱子學而著，具有獨創性。韓國學界刻意將信奉朱子學的宋時烈(1607-1689)等人，與他們對比起來，以構成一副「朱子學者與反朱子學者」的對立結構。

在該對立結構上，朝鮮儒者所產生之「新詮釋」基礎，被視為是批判朱子學的一環。從強調反朱子學風的觀點而言，朝鮮儒者之朱子學研究，當然可以

<sup>64</sup> 黑住真：《近世日本社會と儒教》(東京：ぺりかん社，2003年)，頁21-22。

直接歸結到「墨守朱子的態度。這種墨守、沿襲，偏離了主體性、進步性的思維態度。惟就現實問題而言，此乃僅止於為維護『祖宗聖法』之體制內變通論，而不是為克服舊秩序而進行體制改革的立場」<sup>65</sup>。依此看法，則凡與朱子學說意見不同的經書詮釋，都可以視為因具批判精神而能導出新思想的範例，甚至提升成為近代思想的萌芽，似此則有矯枉過正之憾。

本文認為過去既已「矯枉過正」，今日當思行「矯枉復正」之道。因此，擬對此前出現批判朱子學之經書解釋的動因，提出「矯枉復正」之異見。下將論述之。正如本文三、四兩節所述，在明清交替之十七世紀，朝鮮儒界滿懷繼承中華之志，繼承的核心思想就是朱子學。就此情況下的十七世紀而言，懷疑朱子學思想的潮流，無由產生。而且針對十七世紀朝鮮儒家士大夫一生所從事的學術活動，透過縝密而細膩的觀察，或可窺其真正動因。茲分析條列如次：

其一，兩班家男子，從小開始準備科舉。準備科舉的核心，乃朱熹之注釋，因為朱子學是科舉的標準答案。科舉試題，大都要求考生將朱熹的各個學說，作綜合論述。舉例而言，論《四書》之「誠」。無論考問，考生答題，首須把握《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》所出現之「誠」的所有部分，並以朱熹所詮釋之注釋為主，進行通盤性的聯結與了解，然後將《四書》中關於「誠」的詮釋，進行綜合論述。為了提交最佳答案，必須採用分析法誦讀經書，以理解朱熹注釋之橫向聯結與縱貫推演的綜合詮釋<sup>66</sup>。

其二，在朝鮮社會，不但學術討論，即使對於國家政策、喪禮服制等大部分案例，無不按照朱子學的內涵或訓示以定取捨。因此，身為士大夫必須牢牢掌握朱子學，否則不配稱為具有知識的儒者。

其三，朝鮮儒者在經學上，需要提出不與官學（朱子學）衝突，又須具有新意的解釋。若其嶄新的詮釋，與國家官學公認的朱熹注解衝突的話，一般人也不會接受這種雖是全新但卻屬異類的詮釋。故於進行重新詮釋時，在方法上，首須熟悉朱熹的解釋，再以朱子學的話語，加以說明、詮釋。這種借朱子之口，詮釋自身新說的做法，對讀經者既有幫助，也受歡迎。如只會重複朱熹說過的見解，那就不是創見，當然也不受讀者歡迎。新的經書詮釋只有在這兩

<sup>65</sup> 金駿錫：〈조선후기畿湖士林의 朱子인식——《朱子文集》、《語錄》 연구의 전개과정——〉，《百濟研究》第18期（大田：忠南大學百濟研究所，1987年），頁119。

<sup>66</sup> 例如李珥《栗谷全書·拾遺》卷六，收錄〈四子言誠疑〉（頁583）。此文乃李栗谷科舉應試時，所提交之答案。其內容為對《四書》中關於「誠」的綜合論述。

方面取得平衡，才能成為有意義的新詮釋，既不違背朱熹的見解，又具備創新性。

總而言之，朝鮮儒者為了準備科舉，參與政治社會活動、學術活動都須要熟悉朱子學。因此，他們需要對朱熹的著作進行縝密的分析研究。但朱熹著作甚為龐大，即使窮畢生之力，也不一定能盡數蒐羅。於是就有一些傑出學者一邊主動編輯朱熹著作中的重要文章出版，一邊挑出其難以理解的部分，補加詳細而易懂的注疏說明。李退溪挑出《朱子大全》之重要書簡，編輯《朱子書節要》<sup>67</sup>。鄭經世(1563-1633)於《朱子大全》之各種文章(如：封事、奏劄、議狀、書信、雜著、序等)中，摘錄重要文章編輯成《朱文酌海》。趙翼則摘錄朱熹書簡編輯成《朱書要類》，並從朱熹之各式文章中摘錄數十篇，編輯成《朱文要抄》。宋時烈也從《朱子大全》中挑出重要文章，加予詳注撰成《節約通編》。金昌協(1651-1708)對《朱子大全》中，有疑問處，經與宋時烈討論後，編撰成《朱子大全節疑問目》。宋時烈則於《朱子大全》的難解之處，詳加解說，編撰成《朱子大全節疑》。這類著作的編撰，一直持續到朝鮮末期，出現李恒老<sup>68</sup>(1792-1868)編撰《朱子大全節疑輯補》而集其大成<sup>69</sup>。朝鮮讀書人透過這些著作，提高自己對朱子學的經書解釋與朱子學理論的知識。

不過，正如眾所周知，朱熹於臨終前三天，還在改訂《大學·誠意》章。朱熹學說在其一生中，因隨年齒增長，見識不同，且累積既多，學問體系博大精深，又與時俱進，不斷轉變。故年輕時與晚年之見解，也有所不同。尤其，朱熹在與弟子論學之際，常因問者之問題意識而行因材施教之道，致其回答與平常之通說，略有不同。因此，造成《朱子語類》與其他著作之間，發生互相矛盾。如果徹底研究朱熹的全部著作，應會發現朱熹的著作確有不少矛盾。

由於朱熹學說隨其年齒增長而漸有轉變，故朝鮮儒者在鑽研朱熹著作的學術進程中，發現朱熹之經書詮釋與其他著作間存在矛盾，也是理所當然之事。

<sup>67</sup> 李退溪因自身需要，於一五五六年修纂《朱子書節要》。該書說明各書簡之背景及登場人物。一五六一年，開始以活字及木刻版刊行，共八次。本書在朝鮮社會廣為流傳，幫助學子深入了解朱子學。其後該書流傳到日本，德川中期，五井蘭洲(純禎, 1697-1762)曾對《朱子書節要》加以論評，撰寫成為《朱子書節要紀聞》。

<sup>68</sup> 李恒老，字而述，號華西，潛心於性理學研究。其門下在朝鮮末期，成為衛正斥邪論之重要人物者有崔益鉉、金平默、柳重教等人。

<sup>69</sup> 김문식:〈조선후기 모기령(毛奇齡)경학의 수용 양상〉,《史學志》(서울:檀國史學會, 2006年),頁131,他在朝鮮朝所編纂之朱子書選本及研究書,計有三十五種。



他們在對朱熹之經書詮釋、書簡、雜著以及《朱子語類》等進行深入分析、綜合論述的過程當中，找出朱熹學說的相互矛盾處。其中有些是朱熹的見解轉變，有些是因各著作之重點不同，因而產生互相矛盾之處（例如「理先氣後」與「氣先理後」）。朝鮮儒者針對這些矛盾，爲了提出令人信服的見解與論述，進行深入的鑽研與分析，並以此做爲自己重新詮釋的課題。

宋時烈是一位不但自己，甚至連別人也都承認他是一位徹頭徹尾的朱子學者，他對朱熹的著作有很精細的了解，在其文集中經常可以找到認定朱熹之言論有互相矛盾之處的文句<sup>70</sup>。因此，他對朱熹之言論有矛盾之處著手分析研究。不過在其著作完成之前的一六八九年，因政治鬥爭而遭賜死。他寫完的部分則收錄在其文集中。

他在其題辭上說：「《大全》與《語類》異同者固多，而二書之中，各自有異同焉。蓋《大全》有初晚之分，而至於《語類》則記者非一手，其如此無怪也。……苟有同志之士，續而卒業，則於學者窮格之事，或不無所補云。」<sup>71</sup>其徒孫韓元震<sup>72</sup>(1682-1751)因繼承其遺志，而完成《朱子言論同異攷》。韓元震挑出朱熹之著作或《朱子語類》中的互相矛盾之處，並對其見解進行比較分析。該著作中，對朱子學說之自我矛盾，指出這種矛盾既有早晚之差異，也有在平常講的基本想法與因時發言之內容產生差別。因此，須從中找出朱熹之「定論」。據此，「確定朱子之定論」成爲朝鮮經學界的一大課題，從此朝鮮學界在進行學術論爭之時，每位論者都不再主張「我的意見才對」而改爲主張「這是朱子的定論」。

韓元震在《朱子言論同異攷》之序文中，曾敘述如下：

<sup>70</sup> 如宋時烈〈答朴景初〉庚申正月十二日云：「朱先生於此，亦不免前後異同。」（景初乃宋時烈之後學朴尚玄(1629-1693)之字，號寓軒。引文見宋時烈：《宋子大全》（서울：民族文化推進會，1988年《韓國文集叢刊》第108-116冊），卷113，頁72。

<sup>71</sup> 宋時烈：〈朱子言論同異攷〉，見同前註，卷130，頁414。

<sup>72</sup> 韓元震，字德昭，號南塘。宋時烈弟子權尚夏之門人。他在朝鮮後期性理學的人物性同異論爭中，成爲主張人與物性異論的代表人物。他完成《朱子言論同異攷》。卒後，於文集刊行時，門人與子孫因意見對立，結果各行其是，遂刊行出三種不同版本的文集。對立原因，在於辯論是否要收錄李緯、金昌協、朴世采、趙聖期等四大學者之性理學說的四篇文章，因各持己見，最後分道揚鑣。（參見辛容南：〈《南塘集》解題〉，收入民族文化推進會編：《韓國文集叢刊解題》（서울：民族文化推進會，2003年），第5冊，頁78-79。

孔子生而知者也，故其言無初晚之可擇。朱子學而知者也，故其言不能無初晚之異同。而學者各以其意之所向為之取舍，往往有以初為晚，以晚為初，而失其本指者多矣。……元震自早歲即已受讀朱子書，反復通攷。蓋用一生之力，其於異同之辨，庶幾得其八九於十。於是悉疏而出，或攷其日月之先後，或參以證左之判合，或斷以義理之當否，以別其初晚，表其定論。而其言異而指同者，亦皆疏釋而會通之，編為一書。<sup>73</sup>

由此即可通觀朝鮮儒家之學經歷。扼要言之，乃從小認真研讀朱熹之著作，隨著成長而更加熟悉朱子學。然後，逐漸認識到：因時空不同，朱熹之言論亦有轉變，早年之言與晚年之說，或互有矛盾。於是，他們對朱熹的著作，採取更積極的比較分析手法，以尋求恰如其分的論述。他們必須一邊解決朱熹之經學與各種著作間的矛盾，一邊確立朱熹之定論，最後則提出新詮釋。其內容，有時雖與朱熹《四書集注》不一樣，但他們可以主張，這就是朱子之定論，其實是合乎朱熹宗旨的創新見解。本文認為在十七世紀朝鮮經學史上，真正登場的新詮釋，並不是來自「朱子學批判意識」，而是來自「對朱熹著作的深入分析研究」的結果。

另外值得關注的，還有韓元震的主張。他說：朱熹與聖人孔子不同。這種想法與宋時烈的觀點不一定一樣。宋時烈雖然認為朱熹之早晚學說有所不同。不過，他並未將之與朱子其人的不完全性相連接。因為他不但主張：「臣少讀朱子書。其一字一句無非至論格言。」<sup>74</sup>他平常教授弟子時也說：朱子之言行，都是對的。朱子是聖人。故你們已知道朱子言行者如何，就斷然實踐，別懷疑<sup>75</sup>。

宋時烈學派對朱子學因不斷的反復鑽研，乃能明確認識朱熹之言論隨時可能轉變，早年之言與晚年之論，有時會互有矛盾。到了其徒孫時代，則明確表示朱熹與聖人孔子不同，故不能說朱熹也是聖人。這個想法，雖與宋時烈的說法不同，但確實是其學派使用的比較研究法，經縝密分析、比對、論證所得出

<sup>73</sup> 韓元震〈朱書同異攷序〉，《南塘集》(서울:民族文化推進會, 1998年《韓國文集叢刊》第201-202冊), 卷31, 頁163。

<sup>74</sup> 宋時烈:〈辭召命兼論聖學疏〉庚寅八月二十七日,《宋子大全》,卷7,頁232。

<sup>75</sup> 宋時烈:〈語錄〉崔慎錄上:「先生每言曰,言言而皆是者,朱子也;事事而皆當者,朱子也。若非幾乎聰明審知萬理俱明者,必不能若是。朱子非聖人乎?故已經乎朱子言行者,則夙履行之,而未嘗疑也。」(崔慎(1642-1708)字子敬,號鶴庵,會寧(豐川)人,宋時烈之門人)見同前註,〈附錄〉卷17,頁552。

的研究成果。

朝鮮後期，姜浚欽（號三溟，1768-1833）與正祖（1752-1800，第22代國王，1776-1800在位）在討論問答時，也以同樣的想法，主張：朱熹學說之造詣，從淺至深，論其轉變<sup>76</sup>。

以上論述，就是朝鮮儒者以做為中華文化之嫡傳自居，而窮其畢生之力治學，因而產生十七世紀朝鮮儒者對經學提出嶄新詮釋的過程。既是朝鮮學術史之真正面貌，也是朝鮮儒者在東亞經學史上所扮演的角色。可是到了二十世紀初，無論殖民者或致力於救國者，都對十七世紀朝鮮儒家之思想脈絡的根基，即繼承中華與鑽研朱子學之獨具特色的著述，都加以貶抑。殖民者貶之為「只不過是朱子學之忠實紹述者而已」。至於朝鮮救國志士，為了對抗殖民貶抑，則致力於挖掘非朱子學的遺產，用以創造「朱子學派與反朱子學派」的對立結構，以提升其做為近代思想萌芽的佐證。這是韓國為了對抗殖民史觀，突破貶抑，在努力提昇自我的過程中，因矯枉過正而造成扭曲，反而誤導了朝鮮經學史的真相與學術發展史觀。

## 六、「朝鮮儒學創見模式」

十七世紀朝鮮儒者，於朱熹之經書詮釋中，發現有不正確的部分，就以朱熹著作上的「朱子學理論」來批判「朱子的經書詮釋」。二十世紀的韓國學界，因過度關注「批判朱子詮釋」的部分，而忽略了該批判性詮釋乃是朝鮮儒者依照「朱子學理論」來展開其個人見解的延續。因此可以斷言：十七世紀朝鮮儒者的朱子學詮釋，既不是為「推翻朱子學」而展開，也不是為「追從朱子學」而展開，而是為「研究朱子學」，因深入研究而開花結果，得以展開其獨特的儒學詮釋，提出其創見，進而蔚為學風。

對十七世紀朝鮮儒者戮力研究朱子學的解釋，如果僅認定：他們所吸收的學問，因為都是朱子學，所以他們所展開的詮釋，也只不過是歸納自朱子學的學說而已。這種說法其實對朝鮮經學史研究，不但沒有助益而且扭曲史實。反

<sup>76</sup> 正祖載朝鮮君臣討論《朱子大全》時，稱：「臣浚欽竊惟孔子生而知之者也，故其言無初晚之可擇。朱子學而知之者也，故其言不能無前後之異同。即其前後異同之跡，而可見前後造詣之淺深。」見正祖：〈朱子大全二〉，《弘齋全書》（서울：民族文化推進會，2001年《韓國文集叢刊》第262-267冊），卷131，頁110。

之，如果認為「他們並不是盲目追從朱熹之學說，所以他們對朱子學擁有批判意識」的話，這種說法也與史實不合。總之，這兩種說法，都失諸偏頗。殖民地時代的御用學者，主張前者；出於救國職志的韓國學界，主張後者。本文則希望今日學界，既超越殖民時代的角度，也跳脫苦難時代為扭轉殖民史觀而刻意製造出來的朱子學批判悲情，回歸超然、客觀的學術角度，闡明十七世紀的朝鮮經學家其實並不關懷「朱子學批判」的問題，進而重新肯定因為他們的努力，才能創造出朝鮮儒家所獨自的經學研究成果。

為拋磚引玉，首先以朴世堂之詮釋為例，考察其詮釋中之「言論」，雖與朱熹有所不同，但考其「原意」，則與朱子學之詮釋，不一定不同。茲分析條列，如下：

朴世堂對《中庸》首章之「道也者，不可須臾離也，可離，非道也」一句之解釋。他同樣的先檢驗朱熹對《中庸章句》的詮釋，然後挑出他對「存天理」詮釋的不妥之處。

首先，他摘錄朱熹之詮釋：「道者，日用事物當行之理。皆性之德而具於心。無物不有，無時不然。所以不可須臾離也。若其可離，則豈率性之謂哉！是以君子之心常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽。所以存天理之本然，而不使離於須臾之頃也。」<sup>77</sup> 然後，朴世堂對此（按即加黑點之處）提出質疑。他對該文句的批判如下。

天理本備明於吾心，蓋未嘗有須臾之或不存焉者也，顧有能率與不能率耳，率之則為道，不率為離道，若曰循天理則可也，曰「存天理」則不可。<sup>78</sup>

他以朱子學之理論為前提，即從「天命」導出「理」，認為來自天之「理」乃人人所固有。他的問題意識在於（加黑點部分）：因每個人在其心中都有永恆不變的固有天理，如果以「存天理」表現的話，將誤導讀者以為「理」有不存在的時候。故不可以用「存」字表達，須用「循」字表達才行。天理本來作為性之德具於心，無物不有，無時不然。不須努力讓天理存在，只需要「循天理」即可。

一般而言，朝鮮儒者在披瀝己見時，經常說「我的見解與朱子定論相符」，

<sup>77</sup> [明]胡廣等纂修，周群、王玉琴校注：《四書大全校注》（上）（武漢：武漢大學出版社，2009年），頁145。「則豈率性之謂哉」七字，小注說明：「元本作『則為外物而非道矣！』」

<sup>78</sup> 朴世堂：《中庸思辨錄》，《西溪全書》（下）（서울：太學社，1979年），頁36。

但是朴世堂的說法不同。他說：「〔像朱子〕曰存天理則不可」。這種說法，與當時儒者的說法，確實有所不同。因此在當時不但會引起同僚側目，而且被黨爭利用而遭到政治迫害。不過朴世堂之問難，不在於朱子學理論本身出現問題，而是在於朱熹之遣辭用字得當與否。用朴世堂提出的「循天理」字來解釋《中庸》時，其作用不但對朱子學的天理人性論更加明確化，而且也不違反朱子學的天理人性論。在其詮釋中之「言」，雖與朱熹的不同，但其「意味」則不一定與朱子學不同。

二十世紀初以來，朴世堂的經學著作被視為是為批判朱子學而撰寫的作品。這種歷史定位，其實是為了扭轉殖民史觀。回歸史實，他雖然曾經提出不同見解的經學詮釋，但確實沒有批判朱子學理論。不過，他因先遭黨爭利用而受害，再因為扭轉殖民史觀而被拱為反朱子學先鋒，故論其一生可謂皆起因於時代需要而遭逢歷史誤用。

其次，趙翼之經學，他與朴世堂的方法有所不同，是以「朱熹此說」批判「朱熹另說」的手法，提出他的獨創見解。比如他對朱熹《大學章句·誠意章》「自欺」的注釋，曾加以修正：

《章句》謂當實用其力而禁止其自欺，以如好如惡為實用其力之事，以徇外為人為自欺之事。是以如惡如好為在先事，以毋自欺為在後事，以傳文先後易置之<sup>79</sup>。此竊恐其未必合於傳文本旨也。<sup>80</sup>

朱熹在解釋「毋自欺」，加以「不要徇外為人」之意。然《大學》文本「毋自欺」和「自慊」都是做為誠意的修養方法來解釋。善行就像好色的心情一樣，與嫌惡惡臭之心情一樣，都是「毋自欺」之意。朱熹之詮釋認為：其過程並非為了做給別人看，而是為了自我滿足。這就是朱熹解釋的「自慊」之意。對此趙翼說：「竊恐其未必合於傳文本旨。」於是提出自己的新解釋。

趙翼在提出該詮釋後，為了說明己見與朱熹之說有所不同的理由，又再撰

<sup>79</sup> 朱熹《大學章句》「誠其意者，自脩之首也。毋者，禁止之辭。自欺云者，知為善以去惡，而心之所發有未實也。謙，快也，足也。獨者，人所不知而已所獨知之地也。言欲自脩者，知為善以去其惡，則當實用其力，而禁止其自欺，使其惡惡則如惡惡臭，好善則如好好色，皆務決去，而求必得之，以自快足於己，不可徒苟且以徇外而為人也。然其實與不實，蓋有他人所不及知，而已獨知之者。故必謹之於此，以審其幾焉。」（《四書章句集注》，頁7。）

<sup>80</sup> 趙翼：《大學困得》，《浦渚先生遺書》（서울：豊壤趙氏花樹會，1988年），卷1，頁15。



寫兩篇文章來解釋<sup>81</sup>。他徹底查考朱熹的著作，終於查到朱熹〈答張敬夫書〉等十五封書簡、《心經附註》以及〈書楊龜山帖後〉等，計十七篇文章之中，對「自欺」的解釋與《大學章句》之注釋不相同，而與趙翼自己的見解相同。趙翼因此提認為《大學章句》之注釋，並不是朱熹的最後定論，只是其臨時起意的意見而已。最後說自己的見解雖與《章句》之言不完全相符，但與朱熹之定論則若合符節，茲摘錄如下：

由是觀之，則朱子平生所說自欺之語，皆是謂欺其心也，未見其以為人為自欺也。唯獨於《大學章句》，以徇外為人釋之，及小註一兩條謂為為人耳，其言不同如此。且謂為欺心，其平生所說皆然，謂為為人獨見此三兩處耳。然則竊恐此所釋，乃朱子偶然一時所見，非其平生定論也。後之讀者，徒見《章句》所釋如此，而不考朱子他時所言，便謂朱子之旨只如此，《大學》本旨只如此，則竊恐其不得為深究朱子之旨者也。區區妄說，雖於《章句》之言有不同，其於朱子平生所言之意則實吻合。然則謂其異於《章句》則可，謂其異於朱子之旨則實不然也。<sup>82</sup>

在徹底查考朱熹之著作後，找到朱熹之文章中與己見相同之文句，然後將該文句稱為「定論」，另將《大學章句》之詮釋稱為「偶然一時所見」。最後則主張己見不是創見，而是與朱熹之定論相同的見解而已。透過上述分析，可歸納出朝鮮時代政府將朱子學官學化後，儒者提出創見時，必須透過此一屈折而迂迴的路徑，始能提出既不違反官學，又能提出自己的創見。這就是朝鮮儒者提出經學之創見的模式，本文稱之為「朝鮮儒學創見模式」。

朝鮮儒者對朱熹的經書詮釋，若有所疑問，必須透過此一「朝鮮儒學創見模式」，提出自己的獨創見解。「朝鮮儒學創見模式」的過程：乃先行根據自己之見解，對朱熹之詮釋找出質疑所在，然後查考朱熹之其他著作，找出朱熹之另一說法，以維護自己的見解，最後宣稱己見與朱子見解若合符節，既可不侵犯官學，又可維護創見。此一模式成為朝鮮時代的儒者提出創見的途徑。大多數的儒學者亦都循此一創見模式，提出己見。茲舉數例考察如下：

朴世堂為其《大學》新詮釋之正當性，首先列舉朱熹之言，表明贊同<sup>83</sup>後，

<sup>81</sup> 一六八三年七月撰寫〈大學困得後說中〉，一六五三年二月撰寫〈大學困得後說下〉。

<sup>82</sup> 趙翼：〈大學困得後說下〉，《浦渚先生遺書》，卷1，頁37-38。

<sup>83</sup> 如云：「按朱子，又於此，……竊謂《大學》之意，實本如此。」見朴世堂：《大學思辨錄》，《西溪全書》（下），頁14。

展開已說。尹鑄主張「理之動」說遭到批判，他對批判者說，這不是我的創見，而是基於朱熹之言。然後從《朱子大全》和《朱子語類》中，列舉幾句話，以證明已說之「非獨創」<sup>84</sup>。透過此一「創見模式」，可以非常清楚的一一確認，朝鮮儒家如何精細查考朱熹的著作、問難，然後找到朱子學的依據，最後逐漸確立己見的過程。

至於尹鑄對朱熹《中庸章句》「修道之謂教」之解說有所疑問，乃求教於權認(1604-1672)，其提問如下：

《中庸》近方記疑，竣迄功欲以就正。……「脩道」之「脩」字，朱子以品節言之。此與戒慎之義同異。禮、樂、刑、政之以外面事言之乎？抑通存省克復為一義乎？尋常未能明，不知老兄之意如何？幸回教。<sup>85</sup>

朱熹在《中庸章句》中，提出以禮、樂、刑、政為「修道之謂教」的例子。尹鑄認為，「修道」是君子修道治人之基。以「品節」、「禮樂刑政」來解釋，不如以「戒慎」來解釋合理。權認也表示同意。尹鑄因此努力考察朱熹之其他著作，發現有與己見一致之言，然後回信給權認，表示：「所示教字，鄙意亦然。曾見朱子〈名堂室記〉，以『戒慎恐懼為修道之教』<sup>86</sup>，與《庸注》不同。不知孰是定論也？老兄之意如何？幸回教。」<sup>87</sup>

<sup>84</sup> 如云：「理動之說，非某之說，朱夫子嘗屢言之矣。今得數條，別錄以上，乞以此更入思量。如何？……問，太極，理也，理如何動靜，有形則有動靜，太極無形，恐不可以動靜言。朱子曰，理有動靜，故氣有動靜。若理無動靜，氣何自有動靜乎？（黑點部分是《朱子大全》卷49〈理氣一〉或《性理大全》卷1〈太極圖〉之文章）又問：動靜是太極？是陰陽？曰：理動靜。曰：如此則太極有模樣？曰：無。……（黑點部分是黎靖德編《朱子語類》，卷94〈周子之書〉〔《朱子全書》（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2001年）〕之文章。省略號部分，略去二節《朱子語類》引用文）詳此數說，皆以理有動靜為言。然攷朱子，又曰：太極涵動靜，動靜非太極。蓋太極固無動靜，而亦可以動靜言之。正如昔者所論，理非神也，而亦可以神言之云耳。況黃勉齋嘗以理動之說，稱聞之師而著之。殆非妄言也。」（權思誠〔認〕是尹鑄之前輩）見尹鑄：〈與權思誠〉，《白湖全書》，卷15，頁632-633。

<sup>85</sup> 尹鑄：〈答權思誠〉，同前註，頁640。因尹鑄後來被稱斯文亂賊至被賜死，對朱熹學說提出疑問之處大部分被刪去。在現存《白湖集》各版本中，刪去「脩道之脩字」至「幸回教」之五十八個字的屬多數。本文係採用一九七四年刊本《白湖全書》之活字本，該本搜羅其著作也最多。

<sup>86</sup> 〈名堂室記〉：「及讀《中庸》，見其所論修道之教，而必以戒慎恐懼為始，然後得夫所以持敬之本。」見朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，卷78，《朱子全書》，第24冊，頁3732。

<sup>87</sup> 尹鑄：〈答權思誠〉，頁641。

尹鑄從朱熹之記文〈名堂室記〉中找到「修道之教而必以戒慎恐懼為始」，因而主張己見不是「創見」而是與朱熹的見解一樣而已。其後他在《中庸朱子章句補錄》<sup>88</sup>中，確定己說如下：「本天之命而有稟生之理，循人之性而有可行之路，因物之道而君子有治己及人之事。此三者天之所以為天，人之所以為人，物之所以有則，而君子所以立心事天之大本也。」<sup>89</sup>最終他對修道之謂教的詮釋，以君子之治己及人做為他確立己見的最後解釋。

就尹鑄的解釋來看，到底是朱子學的詮釋？還是他故意用朱熹之言，行朱子學之批判？前者乃殖民地時代日本殖民當局的想法，後者則是殖民時代以來韓國學界的想法。因此尹鑄的先行研究者李丙燾(1896-1989)曾將尹鑄定位為反朱子學派。不過他無法發現尹鑄反朱子學的確實證據，以說明尹鑄之學說屬於反朱子學的流派。故他只能說：「尹鑄之現有著作中幾乎找不到反朱子學的部分。因為那種著作應該早已在途中散逸了。」<sup>90</sup>目前可以確定的，無證據顯示尹鑄是否因對朱子學不滿，所以要找替代朱子學的新思想。正如上述，他說：「本天之命而有稟生之理，循人之性而有可行之路，因物之道而君子有治己及人之事」。此一文句意味著，他對朱子學的前提並不問難。故可以說他並不太關懷「朱子學批判」的主題。在尹鑄之文集上，找不到任何有意識「批判朱子學」的證據，但在韓國學界，他卻被尊奉為反朱子學者，只因為他曾經被視為「斯文亂賊」而遭賜死之故。由此可知，韓國知識分子為了發掘朝鮮儒學史上的近代精神，而將朝鮮儒家進行的深入分析研究，強行轉接成為朱子學批判之流。

如上所述，十七世紀的朝鮮經學，其實並不關心「朱子學批判」，而是以朱子學為基礎，為尋求文本根據而提出經學上的新見解。故自二十世紀初以來，所提出朝鮮時代之「朱子學批判意識推動十七世紀新經學的出現」之說法，因為不能自圓其說，所以本文認為難以成立。歸納言之，十七世紀朝鮮儒家一向主張「我非創見，但與朱子之定論相符」，創造這種方法論的本身就是創新。不過，在其創造之深層意識中，未見對朱子學具有懷疑、批判之企圖，更不是朱子學的盲從者。學問之道，切磋與批判有別。總而言之，考察朝鮮經學著作

<sup>88</sup> 依其序文，該著撰寫於著雍涸灘（戊申）年（1668）。

<sup>89</sup> 尹鑄：《〈中庸朱子章句〉補錄》，《白湖全書》，卷36，頁1462。

<sup>90</sup> 李丙燾：〈朴西溪與其反朱子學的思想〉，《大東文化研究》第3期（서울：成均館大學大東文化研究院，1966年），頁1-2。

時，以「盲從朱子學」或「批判朱子學」之角度探索，與朝鮮儒者之思想脈絡和學問之道，完全不符。就此而言，朝鮮經學的轉變關鍵，在於「朱子學研究」。這就成為東亞經學發展史上重要的組成部分。

## 七、結論

二十世紀初在西方帝國主義與日本帝國主義不斷向外擴張之下，中、韓、日東亞三國的學界，肩負著國家民族興亡盛衰的任務，形塑其「傳統儒學史的轉折」。

其中，殖民地化的韓國，在面對喪失國家主權的危機下，朝鮮儒學史研究為勢所逼，朝向兩條岔路前進。其一，是批判只信奉朱子學的儒家，其二則是發掘「非朱子學」的歷史人物，來作為「近代先驅」加以讚揚。總之，朝鮮儒學以「否定朱子學派的歷史」和「肯定非朱子學派的歷史」等二大視角，踏上極為崎嶇，至為曲折的學術發展之途。

這些研究的初衷，乃為反制殖民當局借貶低朝鮮儒學史，來強調朝鮮民族的非獨創性和依賴性，因而出現對抗浪潮。就其為維護民族認同，直到民族復興，國家重建，確已完成階段性的時代任務，自有其不可忽視的時代貢獻。不過，亦非沒有負面效應。為了對抗「殖民史觀」，最後犯下矯枉過正之失。本文將此定位為「對抗殖民史觀之學術扭曲」，因而擬謀求另闢蹊徑，改以朝鮮經學史觀為中心思想，進行史觀重塑。

就先行研究的觀點而言，朝鮮朝於十七世紀對朱子學的批判意識，產生了經學上的新見解，因而將朝鮮後期思想界引向「近代性實學派」的發展方向。相反的，十七世紀以朱子學為基礎的著作和研究成果，往往遭遇「象徵過時意識形態」的冷落。依據目前的這種想法，則「朱子學派」的學術與十七世紀提出「經學上之新見解」的學派，互不相容。惟本文則以史料為據進行查考，將「朱子學派」的學術與十七世紀出現的「經書詮釋新解」，超越「對立架構」的學術意識形態，另謀重新解釋。

因此，首先針對二十世紀初以來韓國學界所陷入之困境，提出分析如次：韓國學界所以特別關注十七世紀的思想轉變，乃因十七世紀的朝鮮與二十世紀的韓國，都是艱難的時代。十七世紀，日本在江戶建立德川政權。中國則是華夷變態，清朝取代明朝。夾於中日之間的朝鮮，曾遭遇清、日兩國的四次入

侵，而面臨邦國危亡。到了近代，韓國再度面臨邦國危亡，於是學界一邊反省現有思想，一邊往前摸索新思想。所以特別關懷：十七世紀的儒家士大夫，在國難下他們如何提出對策，如何進行思想轉折等問題。

學界發現十七世紀朝鮮部分士大夫，曾經因其經書解釋與朱子學說不同，而遭到嚴厲批判，甚至於遭受政治迫害而賜死。在此啓發下，遂認為「提出經書解釋上之新見解者」等同於「擁有朱子學批判精神的近代先驅者」，並進一步強調「反朱子學登場之意義」的研究觀點，進而提出做為拯救國難的史觀。

不過，經由本文的研究分析，可知對朱子學思想帶有批判的問題意識，是到了二十世紀，才因關注而被提起。於十七世紀朝鮮朝之經學著作，其實並不是關鍵因素。

十七世紀中葉，朝鮮國家所遭遇的困境，並不是來自於朱子學的意識形態，相反的，正因為未具有該意識形態的滿洲族和倭寇踐踏其國土所致。所以在滿清支配中原後，朝鮮儒者以承擔儒家道統為己任，而其道統之核心就是朱子學。在這種情況下，如果說儒家士大夫自此開始譴責國家意識形態之朱子學的話，其理由既缺乏根據，也不充分，更令人難以理解。十七世紀朝鮮遭遇的困境，仍不足於構成朝鮮儒者推動朱子學批判的主要力量。因此，認為十七世紀朝鮮慘禍的衝擊乃推動朝鮮儒者懷疑朱子學的說法，有重新思考其妥當性之必要。

相對而言，二十世紀初的情況則頗有不同。知識分子在一定程度上，透過國際訊息流通，可以認識西方「科學文明」，或透過日本所吸收之「科學文明」所展現的先進性與對外擴張威力，不可能沒有感受。二十世紀初，韓國的國家被滅亡，主權遭剝奪，即使依照現有的思想觀念，尋找克服難關之方，亦屬不易。只有在這種情勢下，才可能出現對曾經引以為傲的「己身文明」，進行徹頭徹尾的反省與拔根的嚴厲批判。

不過，十七世紀朝鮮「儒者」的處境和想法，與二十世紀初的「知識分子」的想法，有所不同。當時朝鮮儒者社會的領導人，不單指透過科舉任官，正式參與國家經營的人物。無官無職之士子，也主動承擔起國家責任。朝鮮建國以來，為獎勵士大夫風骨，首先於建國之初，對誓死反對朝鮮王朝的高麗朝遺老與秉持「忠臣不事二君」信念而拒絕出仕者，均大加表彰。這種儒家士大夫，到了十七世紀，主動肩負起傳承中華文化道統之責任。

至於德川日本的儒者及其社會背景，與朝鮮形成天壤之別。戰前的日本學



界，做為德川主流思想解釋日本儒學史。不過，戰後的日本學界，在自由的學術風氣下，開始檢視戰前所形塑的日本儒學史，根據史實一一考證，紛紛指陳其錯誤所在，並提出修正。

其中，丸山眞男在《日本政治思想史研究》中形塑德川日本古學派推翻朱子學派之思想結構，並視此為「近代意識的成長過程」來加以解釋。該說法，不但在日本國內，而且在東亞，逐漸成為儒學研究者的普遍常識。不過，四十年後的丸山為此提出修正，表示在日本史上，朱子學的普及和批判，是在同一個時期進行的。理由乃丸山晚年的時候，已經被後輩學者透過對「史料」的縝密查考，而被修正，新的說法如下：

首先，針對朱子學、陽明學等儒學思想曾經普及於德川時代的說法，認為日本儒家不但在朝廷，而且在民間，都不是主流，反而是被冷落的群體，因而以儒家思想為基礎，描述日本社會思想的轉變，顯得離譜。其次，針對領導政治之武士階層，其實他們對儒學一向冷漠。大多數武士認為儒家學問無益於「武士之路」，武士若對儒經感興趣，則常遭排斥、嘲笑。

由於日本不重視文治，所以不設科舉制度，因此德川儒者無需在意科舉和其標準學說。是故政治權力階層，對經書詮釋之正確與否，並不關心。一般而言，儒者在幾無可能參與政治的情況下，一些有志於學問的儒者在民間競相研究經書，擺脫傳承正統儒學之重擔，扮演起儒學異端之角色，暢所欲言，盡情綻放其創見。德川儒者治學，即使捨「朱子學」而倡導「古學」，也不可能推翻其在德川時代鞏固已久的中世意識形態，進而在其中獲取近代性思想的時代意義。相對的，在朝鮮儒學史上，若有人膽敢批判朱熹學說，其行為無異於反抗官學，但在日本儒學則從未存在對抗官學的一方。德川日本之儒官的地位，在武治主義下，與東亞學界想像中的儒家文治主義社會，極為不同。

既然朝鮮與德川儒學的展開背景大為不同，那麼以批判朱子學來敘述韓方之近代萌芽或日方之近代意識的成長，乃毫無意義之事。因此，本文認為朝鮮經學史研究的關鍵所在，即以中華道統繼承為基礎鑽研朱子學。在其鑽研的進程下，擁有獨具特色的儒經治學方法，本文稱為「朝鮮儒學創見模式」。其「創見模式」，乃源於朝鮮儒者對朱熹的經書詮釋發生質疑，為了解疑釋惑，於是透過種種努力過程，最後歸結出自己的新解釋。茲就「朝鮮儒學創見模式」之過程，加以歸納如下：

- (1) 先行根據自己之見解，對朱熹之詮釋，確認質疑所在。

(2) 然後查考朱熹之各種著作，從中找出朱熹之另一說法，以維護自己的見解。

(3) 宣稱自己的見解與朱子之見解若合符節。

這種「儒學創見模式」既可不侵犯官學，又可維護創見，可謂一舉兩得。

對朝鮮儒者而言，從鑽研朱熹著作的過程中，他們都各自產生其獨特的經學方法論和新見解，既是朝鮮人自己建立的朝鮮經學研究途徑，也是朝鮮經學發展史中的成就。

原於朝鮮時代，宋時烈學派因對朱子學不斷反復鑽研，乃清楚認識朱熹之言論也因時宜而轉變，因歲月增長而修正，因此早年之言與晚年之說，有時也互有矛盾，但仍主張朱子書之一字一句無非至論格言，故於平常教授弟子時說：朱子是聖人，故已知道朱子言行者，就斷然實踐，別懷疑。然而到了後來，其徒孫韓元震表示：朱熹與聖人孔子不同，故朱熹之言論也有發生自我矛盾處。這個想法確與宋時烈之說法不同，成為朝鮮學界獲得經學方法論的契機。本文關注這個「徹底的朱子學研究」產生「朱子不是聖人」的過程。

二十世紀初以來，韓國學界認為，十七世紀朝鮮經學上登場的新詮釋，起因於對朱子學批判意識的創新。然而史料卻證明創新是來自於鑽研分析朱子學而誕生。雖然十七世紀的經學家說：「我的見解只是朱子學的定論而已」，或表示：「我只是找尋朱子之定論而已」。不過，這種說法並不代表朝鮮儒者只追隨朱子學，更不代表他們為了反駁朱子學而撰寫經書詮釋。事實上這就是朝鮮學術得以翻陳出新的學術歷程。

此外，韓國人之所以對朝鮮經學史研究產生誤解，其實是來自於殖民地時代御用學者故意貶抑朝鮮儒學史，觸動了韓國學者因遭殖民侵略所產生的民族自卑。本文因此主張今日的韓國經學界應超克這種殖民扭曲，重新省視先人的血汗研究成果及其真正意義。

最後，為了克服東亞學術史觀的殖民扭曲，透過對朝鮮經學史真相的闡明，對扭曲的史觀加以重塑，正視韓國「朝鮮儒學創見模式」的經學論述，重新發現朝鮮經學家獨特的治學方法論和真正成就，應該就成為踏出脫離殖民扭曲史觀的第一步。

# 東亞學術史觀的殖民扭曲與重塑

## ——以韓國「朝鮮儒學創見模式」的 經學論述為核心

姜智恩

二十世紀初韓國淪為日本殖民地，殖民當局以日本古學派批判朱子學而具獨創性，但朝鮮儒者則缺乏獨創性以貶低朝鮮儒學。韓國學界則以反朱子學來提昇創造力，做為反制救國之道。前者為日本的殖民史觀，後者是韓國為對抗殖民史觀而陷入誤解韓國經學史的泥沼。本文經客觀而深入的分析研究，發現對朱子學批判與否並非關鍵所在，因朝鮮儒者早已在十七世紀的經學研究上，都普遍擁有獨創的經學方法論，乃歸納出「朝鮮儒學創見模式」。此「創見模式」，源於朝鮮儒者查考朱子學，發現朱熹詮釋經書也有相互矛盾處，乃針對矛盾，再三查考思辨印證，最後得出新見解。今日，韓國經學界須走出對抗殖民史觀的束縛，矯正扭曲，建構自我，建立自信，重塑儒學史觀，透過客觀研究，對先儒重新賦與恰如其分的公正評價。

關鍵詞：殖民扭曲 重塑史觀 朝鮮儒學創見模式 朱子學

## A Study of Chosŏn Confucianism's New Interpretations of the Classics with the Purpose of Clarifying the Muddled Situations Surrounding Confucian Studies during the Japanese Colonial Rule in Korea

JIANG Zhi Eun

In Korea under Japanese rule, the colonial authorities promoted the School of Ancient Learning with a view to criticizing Zhu Xi studies and disparaging Korean Confucian studies for their lack of originality. Korean scholars responded by asserting that they indeed had made criticisms of Zhu Xi's commentaries. While the Japanese colonial view is biased, the Korean scholars' hasty rebuttal ended up also misinterpreting Confucianism. This paper suggests that a thorough understanding of what can be called Chosŏn methodology in Korea can clarify this situation. This methodology was developed by the Chosŏn Confucianscholars who found contradictions in Zhu Xi's commentaries on the Classics. They therefore studied Zhu Xi's writings closely and offered their own insights. The colonial period is long over, and the present time calls for an objective reappraisal of the Chosŏn study of the Classics.

**Keywords:** colonial distortions of history   clarification of history  
Chosŏn Confucians' new methodology   Zhu Xi studies

## 徵引書目

- 尹鑄：《白湖全書》，大邱：慶北大學出版部，1974年。
- 正祖：《弘齋全書》，收入《韓國文集叢刊》第266冊，서울：民族文化推進會，2001年。
- 朴世堂：《西溪全書》，서울：太學社，1979年。
- 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。
- ：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2001年。
- 宋時烈：《宋子大全》，收入《韓國文集叢刊》第108-115冊，서울：民族文化推進會，1988年。
- 李珥：《栗谷全書》，收入《韓國文集叢刊》第45冊，서울：民族文化推進會，1988年。
- 李新達：《中國科舉制度史》，臺北：文津出版社，1996年。
- 余英時：《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，1987年。
- 胡廣等纂修，周群、王玉琴校：《四書大全校注》，武漢：武漢大學出版社，2009年。
- 梁啓超撰，朱維鈺導讀：《清代學術概論》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- ，吳松等點校：《飲冰室文集點校》第一集，昆明：雲南教育出版社，2001年。
- 張培鋒：〈論中國古代「士大夫」概念的演變與界定〉，《天津大學學報》（社會科學版）第8卷第1期，2006年1月，頁46-49。
- 趙翼：《浦渚先生遺書》，서울：豐壤趙氏花樹會，1988年。
- 韓元震：《南塘集》，收入《韓國文集叢刊》第202冊，서울：民族文化推進會，1998年。
- 丸山眞男：《日本政治思想史研究》，東京：東京大學出版會，2011年。
- 中江藤樹，山井湧等校注：《中江藤樹》，收入《日本思想大系》，東京：岩波書店，1971年。
- 中村哲夫：〈梁啓超と〈近代の超克〉論〉，收入 間直樹編：《共同研究梁啓超：西洋近代思想受容と明治日本》，東京：みすず書房，1999年。
- 井上哲次郎：《日本朱子學派之哲學》，東京：富山房，1933年。
- 尾藤正英：《江戸時代とはなにか：日本史上の近世と近代》，東京：岩波書店，2008年。
- 林春勝、林信篤編，浦廉一解：《華夷變態》，東京：東洋文庫，1958年。
- 和島芳男：〈寬文異學の禁——その林門興隆との關係〉，《大手前女子大學論集》第8期，東京：大手前女子大學，1974年，頁137-150。
- ：《日本宋學史の研究》，增補版，東京：吉川弘文館，1988年。
- 宮崎市定：《科舉史》，東京：平凡社，1987年。
- 高橋亨：〈朝鮮儒學大觀〉，《朝鮮史講座》特別講義，京城：朝鮮史學會編，1927年。
- 堀田璋左右、川上多助共編：《大猷院殿御實紀》，東京：國史研究會，1916年。
- 渡邊浩：《日本政治思想史：十七～十九世紀》，東京：東京大學出版會，2010年。
- ：《近世日本社會と宋學》，第四版，東京：東京大學出版會，2001年。
- 黑住眞：《近世日本社會と儒教》，東京：ぺりかん社，2003年。
- 廣松涉：〈〈近代の超克〉論：昭和思想史への一視角〉，東京：講談社學術文庫，1993年。
- 尹絲淳：《韓國儒學思想論》，增補版，서울：예문서원，2002年。



- 申采浩，丹齋申采浩先生記念事業會編：《丹齋申采浩全集》，서울：螢雪出版社，1979年。
- 宋俊浩：〈朝鮮時代의 科擧와 兩班 및 良人（I）——文科와 生員進士試를 中心으로 하여——〉，《歷史學報》第67期，서울：歷史學會，1976年，頁101-135。
- \_\_\_\_\_：《李朝 生員進士試의 研究》，서울：大韓民國國會圖書館，1970年。
- 李丙燾：〈朴西溪와 反朱子學의 思想〉，《大東文化研究》第3期，서울：成均館大學大東文化研究院，1966年，頁1-18。
- 李成茂：《조선시대당쟁사》，서울：동방미디어，2000年。
- \_\_\_\_\_：《韓國의 科擧制度》，서울：集文堂，2000年。
- 李東歡：〈조선후기 文學사상과 文체의 變이〉，收入黃滄江等編：《韓國文學研究入門》，서울：지식산업사，2000年。
- 辛容南：〈《南塘集》解題〉，收入民族文化推進黨編：《韓國文集叢刊解題》第5冊，서울：民族文化推進黨，2003年。
- 金駿錫：〈조선후기 畿湖士林의 朱子인식 《朱子文集》、《語錄》 연구의 전개과정〉，《百濟研究》第18期，大田：忠南大學百濟研究所，1987年，頁99-119。
- \_\_\_\_\_：《朝鮮後期政治思想史研究：國家再造論의 擡頭와 展開》，서울：지식산업사，2003年。
- 崔根德：〈朝鮮朝 禮訟의 背景과 發端에 관한 研究〉，《東洋哲學研究》第24期，서울：東洋哲學研究會，2001年，頁85-113。
- 社論：〈유교동포에게경고함（속）〉，《大韓每日申報》第1版，第2卷第187號，1908年1月16日。
- \_\_\_\_\_：〈勸告儒林社會〉，《皇城新聞》第2版，第3197號，1909年10月12日。
- 鄭寅普：〈陽明學演論〉，《陽明學演論（外）》，서울：三星文化財團，1972年。
- 薛錫圭：〈17세 退溪學派의 朋黨認識과 公論形成〉，《退溪學》第11期，安東：安東大學退溪學研究所，2000年，頁1-84。
- 韓永愚：〈韓國學의 概念과 分野〉，《韓國學研究》第1期，서울：檀國大學韓國學研究所，1994年，1-24。
- \_\_\_\_\_：《朝鮮後期史學史研究》，서울：一志社，1989年。
- 김문식：〈조선후기 모기령（毛奇齡）경학의 수용 양상〉，《史學志》，서울：檀國史學會，2006年，頁123-145。