

東亞儒學研究叢書 15

朝鮮儒者對 儒家傳統的解釋

黃俊傑◎編



臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

東亞儒學研究叢書 15

朝鮮儒者對 儒家傳統的解釋

黃俊傑◎編



國家圖書館出版品預行編目資料

朝鮮儒者對儒家傳統的解釋 / 黃俊傑編.

--初版--臺北市：臺灣大學出版中心 2012.06 [民 101]

432 面；15 * 21 公分. (東亞儒學研究叢書；15)

含名詞索引及人名索引

ISBN: 978-986-03-2886-8 (精裝)

1. 儒學 2. 文化交流 3. 文集 4. 韓國 5. 中國

132.07

101011709

統一編號 1010101266

東亞儒學研究叢書 15 主編：黃俊傑 編輯委員：李明輝、陳昭瑛、楊儒賓、蔡振豐
朝鮮儒者對儒家傳統的解釋

編者：黃俊傑

策劃者：國立臺灣大學人文社會高等研究院

「東亞儒學」研究計畫 (<http://www.eastasia.ntu.edu.tw>)

出版者：國立臺灣大學出版中心

發行人：李嗣涔

發行所：國立臺灣大學出版中心 (<http://www.press.ntu.edu.tw>)

法律顧問：賴文智律師

展售處：國立臺灣大學出版中心

10617 臺北市羅斯福路四段 1 號

電話：02-23659286 傳真：02-23636905

E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw

國家書店松江門市 電話：(02) 2518-0207

國家網路書店 <http://www.govbooks.com.tw>

五南文化廣場 電話：(04) 2226-0330

責任編輯：呂政倚

封面設計：申朗企業有限公司 (<http://lyonfish.myweb.hinet.net>)

出版時間：2012 年 6 月初版

定價：新臺幣 420 元整

GPN: 1010101266

ISBN: 978-986-03-2886-8 (精裝)

著作權所有・翻印必究

編者引言

這部《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》，是二〇〇七年十一月十五至十六日與二〇〇九年四月九至十日，臺灣大學人文社會高等研究院「東亞經典與文化」研究計畫與韓國首爾大學奎章閣韓國學研究院合作，在首爾與臺北舉辦的同一名稱兩次國際研討會的論文集。這部論文集中的部分所收論文的韓文版，已於二〇〇八年九月刊於首爾大學所出版的《韓國文化》第四十三輯，在中文版問世之際，我願就本書各篇論文在研討會發表時所觸及的一些問題意識，向本書讀者說明。

一、

本書所收各篇論文所提出的主要論點，在各篇論文中均有詳密的論述，我無庸贅言。我想在此提出我在閱讀本書各篇論文時，所想到的有關研究朝鮮儒者解釋儒家傳統的三個問題：

第一是關於如何解釋朝鮮儒學的問題：朝鮮時代（1392-1910）的朝鮮社會、政治與思想，都深深地浸淫在儒家價值之中，也受到儒學的轉化。社會上層階級「兩班」既是儒學的推動者，又是中央權力的掌握者，在地方上也有巨大影響力。儒家在朝鮮時代幾已成為「準宗教」的國家信仰（參考 Martina Deuchler, *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology* [Cambridge, Mass. and London: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992], pp. 3-27），這種近乎國家信仰的朝鮮儒學，尤以朱子學為其主流。我們今日研究朝

鮮儒學應如何看待朝鮮儒學？這是第一個值得我們思考的問題。舉例言之，到底我們應將朝鮮朱子學視為東亞不同版本的朱子學的朝鮮版本？或者應將朝鮮朱子學視為中國朱子學在朝鮮的發展？這兩種看待「朝鮮朱子學」的觀點，雖然有其交光互影之處，但是兩種觀點各自代表不同的研究立場，則是十分明顯的。

以上這兩種不同的研究朝鮮儒學或朱子學的立場，會導致互異的理論觀點與研究方法。主張「將朝鮮儒學視為儒學在東亞之諸多版本中的朝鮮版」這種看法的學者，就會將朝鮮儒學發展史視為朝鮮文化主體性形成的過程，他們所關心的是朝鮮特殊的文化、社會、政治、經濟條件與來自中國的儒學互動的過程及其結果。但如果將朝鮮儒學視為中國儒學在朝鮮的移植與發展，則不可避免地就會落入「正統 vs. 異端」或「中心 vs. 邊陲」的光譜之中，無形中就會以中國儒學的論述作為單一標準，檢核朝鮮儒學是否偏離中國「正統」論述。以上這兩種不同的研究視野，其實潛藏著「文化一元論」與「文化多元論」的對比。

如果將「如何解釋朝鮮儒學」這個問題，放在朝鮮儒學史的歷史情境中來看，我們又會發現：「如何解釋」也涉及朝鮮儒者對中國儒學「原意」（或「正統」）的認定問題。首爾大學奎章閣韓國學研究院的姜文植教授在本書〈宋時烈的朱子書研究與編纂〉一文中就指出：在十七世紀中葉的朝鮮思想界，以尹鑰（1617-1680）為中心的批判朱子學風大為盛行之際，朱子學絕對的信奉者宋時烈（1606-1689）深感危機。宋時烈認為只有真正地契入朱子學才能克服此一危機。宋時烈晚年專注於朱子學研究，尤精研《朱子大全》；他認為，學習《朱子大全》的人

愈多，反朱子學風才會逐漸消失。為鞏固朱子學的地位，宋時烈編纂研讀《朱子大全》所必需的入門書與注釋本：《朱子大全筭疑》與《節約通編》。他認為，他所編的這兩部書才能傳遞朱子學思想正確的消息。宋時烈希望經由他編的這兩部書而「撥亂反正」，彰顯朱子學原意，並消弭反朱狂潮於無形之中。從這個個案看來，所謂「正統 vs. 異端」的問題，除了見之於中、韓之間之外，也見於朝鮮儒者內部的思潮鬥爭之中。除了宋時烈這個個案之外，本書第拾貳、拾參、拾肆、拾伍、拾陸、拾柒、拾捌各章研究朝鮮儒家對《禮記》、《大學》、《書經》、《論語》、《易經》、《孟子》等經典的解釋，也都在不同程度內涉及這個問題。

二、

本書所涉的第二個問題是朝鮮儒學發展的脈絡性問題：本書部分作者在論文中都涉及中國儒學東傳之後，在朝鮮半島所經歷的「脈絡性的轉向」(contextual turn)的問題。中國儒學的關鍵性概念與名詞如「四端」、「七情」、「人心」、「道心」、「敬」、「靜」等，都因為與朝鮮社會、文化、政治脈絡以及思想風土相結合，而獲得新的詮釋，也創造了新的涵義。

說明朝鮮儒者在繼承中國儒學之餘又別創新見的最佳例證，當是十六世紀朝鮮思想界所發生的關於「四端七情」的兩次著名辯論，這兩次辯論先後發生於李退溪（名滉，1501-1571）與奇高峰（名大升，1527-1572）、李栗谷（名珥，1536-1584）與成牛溪（字浩原，1535-1598）之間。中央研究院與臺大合聘教授李明輝在本書所收〈李玄逸的四端七情論〉與〈韓元震的

「四端七情經緯說」二文中，就指出在這兩場論辯中，儘管退溪與栗谷並未直接交鋒，但是他們關於「四端七情」的對立觀點卻分別為後世的儒者所繼承，而形成「嶺南學派」與「畿湖學派」的對壘，使朝鮮朱子學更加深化的課題。

但是，由於中日韓思想界常有互動，所以所謂思想發展的「脈絡性」，常常也有共通的面向。清華大學楊儒賓教授在研討會發表的〈作為相偶性倫理學的仁說：丁若鏞與阮元〉（未收入本書，將收入楊教授專書之中）一文中，就創立「相偶性」一詞以表達十八世紀興起於東亞儒學社群的一個重要概念。楊儒賓分析「相偶性」一詞說：「這個概念主張真正的道德不在內心世界，因此，它是非陸王的；也不在超越的彼界，因此，它是非程朱的；而是在人與人之間的一種互動的關聯。」楊儒賓強調十八世紀中韓儒學中的這種「相偶性」概念重視的是互動的關聯，所以人的主體性不是內在化的孤堡，但道德也不存在於外在化的事物之中，而在於人與人之間的互動之際。因此，所謂「關係」不宜視為『主體』與『主體』之間的一種外在的因素，而當視為『主體』與『主體』的互涉之關聯。亦即『仁』之『關係』不宜用空間性的位置去想像，而當用流動性的情境加以定位。」楊儒賓的論文指出十八世紀朝鮮丁茶山（名若鏞，1762-1836）與中國阮元（1764-1849）的倫理學，都展現相通的思想脈絡性。

三、

本書所觸及的第三個問題是：東亞儒學發展過程中的「自我」與「他者」互動。「自我」與「他者」的互動，在中、韓儒

學之間是極其顯而易見的現象。在本書中，韓國明知大學金永友教授以《孟子》學解釋為主軸，比較丁茶山與戴震（東原，1723-1777）。金先生的論文，都是著眼於東亞儒學內部「自我」與「他者」的互動與比較。

本書所涉及問題不一而足，我以上謹簡單說明我閱讀本書各篇論文內容時所感受到的三個研究課題，以就教於讀者。在漢語學術界，朝鮮儒學的研究仍處於起步階段。我希望這部書的出版，能為未來的研究提供紮實的基礎。

黃俊傑

二〇一二年六月二十五日
於臺大人文社會高等研究院

朝鮮儒者對儒家傳統的解釋

目 次

編者引言	i
壹、鄭道傳與羅欽順	丁垣在 1
一、引言	1
二、心與性的區分	2
三、「不可易」的當然之則	6
四、結論	8
貳、李退溪《聖學十圖》的詩性智慧與形象思維	陳昭瑛 9
一、前言	9
二、作為文類的「銘箴」與日常生活世界	10
三、象形文字、象徵與書寫文字：《聖學十圖》的 三項符號元素	14
四、精神的造形活動：形象的外在超越性與 內在超越性	23
五、「體玩」聖圖：藝術工夫作為道德工夫	34
六、結語	42
參、性理學修養論中敬和靜的相關涵義：	
以朱熹和李滉為中心	嚴連錫 43
一、引言	43
二、北宋性理學修養論的背景	45
三、朱熹修養論中敬和靜的互相關係	50

四、李滉修養論中敬的優先性和靜	56
五、結論	62
肆、李玄逸的四端七情論	李明輝 65
一、問題的背景	65
二、理的活動性	68
三、理氣關係與四端七情	78
伍、金昌協論「知覺」	林月惠 91
一、知覺論爭的緣起與發展	91
二、朱子對於「智」與「知覺」的相關論述	97
三、金昌協論「智」與「知覺」的區分	110
四、金昌協論「心之知覺」	121
五、結語	134
陸、韓元震的「四端七情經緯說」	李明輝 137
一、前言	137
二、「四端是理之發」？	139
三、韓元震對金昌協四端七情論之批判	143
四、韓元震的「四端七情經緯說」	153
柒、張載氣一元論與任聖周的氣一分殊說	許南進 159
一、引言	159
二、張載的氣論與問題點	160
三、任聖周的氣一分殊論	164
四、結論	172
捌、韓儒奇蘆沙「主理」的論辯及 「理一分殊」論	楊祖漢 173
一、蘆沙論理乘氣機及理氣並舉	173

二、蘆沙「主理」說之論辯.....	177
三、理之一與分殊.....	185
四、結論.....	194
玖、宋時烈的朱子書研究與編纂：以《朱子大全劄疑》、 《節約通編》為中心.....	姜文植 197
一、引言.....	197
二、《朱子大全》註釋的編撰：《朱子大全劄疑》.....	199
三、朱子書選本之集大成：《節約通編》.....	206
四、結論.....	212
拾、十七世紀末朴世采和鄭齊斗的陽明學論辯.....	琴章泰 213
一、朝鮮後期陽明學的展開.....	213
二、《古本大學》和〈大學問〉的爭論焦點.....	214
三、「格物」的解釋和爭論焦點.....	217
四、致良知的解釋和爭論焦點.....	220
五、朴世采和鄭齊斗的陽明學論辯所具有的意義.....	225
拾壹、霞谷學與霞谷學派的淵源和特徵.....	趙南浩 229
一、引言.....	229
二、鄭齊斗.....	232
三、霞谷學派.....	243
四、結論.....	257
拾貳、朝鮮時代《禮記》研究的特色之一： 朱子學式經學.....	李俸珪 261
一、前言.....	261
二、類型化與再整理：《禮記淺見錄》和《禮記類編》.....	262
三、論證與再解釋：《禮記補註》.....	270

四、結論：朱子學式經學論的脈絡	277
拾參、朝鮮後期儒學學者對《大學》的理解：	
以明德說為中心	權五榮 281
一、序論	281
二、《大學》的收容過程和對它的理解	282
三、湖洛學者對明德的解釋	285
四、明德主理主氣論的產生	289
五、對明德的新解釋	291
六、結論	295
拾肆、趙翼的《書經淺說》研究	姜文植 297
一、前言	297
二、趙翼的學問傾向和對《書經》的認識	298
三、《書經淺說》的體裁與內容構成	303
四、《書經淺說》中的趙翼經世觀	307
五、結語	315
拾伍、正祖的經學思想：以《魯論夏筴》為中心	鄭一均 317
一、序論	317
二、正祖的《論語》相關著述	318
三、《魯論夏筴》的構成與內容	319
四、結論	334
拾陸、李炳憲的《易經今文考》及其儒教改革思想 ..	琴章泰 337
一、李炳憲對《易經》的解釋和儒教改革論的課題	337
二、對《易經》製作的認識	339
三、對《易經》體系的認識	342
四、神道設教的宗教性特徵	345

五、對圖書和卜筮的認識.....	348
六、李炳憲儒教改革思想的意義.....	353
拾柒、朝鮮後期性理學中《孟子》「浩然」章之議論及其意義：	
以宋時烈的〈浩然章質疑〉為中心.....	文錫胤 355
一、序論.....	355
二、宋時烈和他周遭人物對「浩然」章的議論.....	357
三、宋時烈的〈浩然章質疑〉(1674年).....	359
四、結論.....	372
拾捌、丁若鏞與戴震的《孟子》解釋之比較研究	金永友 375
一、引言.....	375
二、茶山與戴震對《孟子》的解釋及考證.....	377
三、《孟子》關於性善的解釋.....	379
四、戴震與茶山的《孟子》性善解釋的含義.....	387
五、結論.....	390
拾玖、朝鮮使臣對「不辱君命」的解釋與應對	張崑將 393
一、前言.....	393
二、「使乎」的條件.....	395
三、朝天使在明廷的苦鬥.....	401
四、通信使在日本的禮節爭議：以一五九〇年的 通信使節團為例.....	410
五、結論.....	420
人名索引	423
概念索引	429

壹、 鄭道傳與羅欽順

丁垣在*

一、引言

就目前研究而觀，學界大體認為鄭道傳（1342-1398）的哲學在朱熹哲學範圍之內，但最近崔天植的研究對此做了正面的反駁。崔天植認為，鄭道傳在構築自身哲學時，使用的材料是朱熹的，但是鄭道傳所到達的理論體系與朱熹顯然不同。¹特別是關於作為「所當然」的理，他所言及的鄭道傳和羅欽順（1465-1547）之間的相似性部分，²使筆者對他的研究深感興趣。筆者借用崔天植這一洞見，試圖將鄭道傳的理論與羅欽順作一比較研究。

鄭道傳和羅欽順生活的時代大約有百年之差，兩者間並未表現出直接的學問傳承關係。但是我們不難看出，二人都從朱熹哲學出發，也都超越了朱熹哲學的框架而獨樹一幟；而且兩人的哲學都有著把佛教批判作為核心主題的共同點。尤有甚者，可以發現他們在批判佛教時，作為論據而使用的很多理論

* 韓國首爾大學哲學系副教授

1 參照崔天植：《鄭道傳哲學的再檢討》（首爾：首爾大學碩士學位論文，2007）；《鄭道傳和權近的心論比較研究》，《哲學研究》，第80輯（哲學研究會，2008年2月）。

2 參照崔天植：《鄭道傳哲學的再檢討》，頁26-27。

設置也極其相似。如心和性的區分方式，對作為「所當然」的理之理解等等。可以說，這些相似點是由於他們都站在相同的心性論基礎之上。

二、心與性的區分

（一）鄭道傳的觀點

鄭道傳批判佛教的核心論點之一，就是針對佛教不分心與性而發，試看〈佛氏雜辨〉中的「佛氏心性之辨」一條：

心者，人所得於天以生之氣，虛靈不昧，以主於一身者也。性者，人所得於天以生之理，純粹至善，以具於一心者也。蓋心有知有為，性無知無為〔……〕觀此，心性之辨可知矣。彼佛氏以心為性，求其說而不得，乃曰：「迷則心，悟之則性」，又曰：「心性之異名，猶眼目之殊稱」。³

鄭道傳認為佛教把心看做性。依他的觀點，心是氣，性是理。因此，對佛教以心為性的批判，就是認為佛教的心性論缺乏性及性中所含之理的一面。這種思考會引發兩種批判的論點：其一是，以心為性而不得心性之別，佛教以器為道而昧於道器之辨；其次，則是佛教毀棄人倫之辨，而這點正是「理」的象徵。

如此，鄭道傳批判佛教心性論時，把心與性分別歸屬於理和氣，結果也造成心與性便分屬於形而上與形而下的不同層

3 《三峰集》（首爾：民族文化推進會，1996），卷9，〈佛氏雜辨·佛氏心性之辨〉，頁6上。

面。⁴鄭道傳的心性論和朱熹的心性論在這點上便有差異。朱熹雖然也區分心和性，但是並不認為二者分屬於氣和理、形而下和形而上這樣完全不同的存在論維度。這是因為朱熹說「心統性情」，認為性是心的一個領域，而心包含著性。

另外，鄭道傳以所謂「心有知覺、有為，而性無知覺、無為」來說明心性之異，這部分也值得注目。還有他把有為、有知覺這點作為心區別於性的特徵。把知覺視為心的最大特徵，這在他的另一篇批判異端的〈心氣理篇〉文中也可以看到。〈心氣理篇〉的「氣難心」章節中，鄭道傳借氣之口而言及心有知覺，⁵並對知覺的性質做了如下說明：

嗟爾有知，衆禍之萌。思所不及，慮所未成，計利較害。⁶

在這裡，鄭道傳為何說「嗟爾有知，禍之萌」呢？這可以上溯到中國哲學史中與知覺有關的潮流。在張載、胡宏的思想體系中，知覺是對外部對象及意識其反應結果的一種能力。在主要以知覺層面來理解人心的立場上，他們認為這是人的情緒化反應，進一步說，人的一切活動都是對外部刺激的感應。通過外部刺激，特定對象自身生命活動的持續和發展若得以補益，便可產生喜的反應，不然便產生惡的反應。此時喜或惡的情緒化反應，可細分為「喜怒哀樂愛惡欲」七種感情。如果對外物有喜好的反應，則有試圖接近的欲望；相反，如果有厭惡的反應則會有試圖排斥的欲望。但人既是生活於俗世之中，因為不斷與外物接觸，因而不得不相應地做出反應，欲望也隨之不斷產

4 這也意味著以心為性的佛教停留在形而下的層面上。

5 「爾知雖鑿，豈害吾天。」（《三峰集》，卷10，頁5a）

6 同上註，頁4b。

生。總而言之，人是欲望的存在，人心總是充滿著欲望的。

可以說，鄭道傳對知覺的理解也是根據於此。因有知覺之故，所以心「思所不及，慮所未成，計利較害。」就是說，有知覺的心總是試圖滿足自己的欲望。因而在道德層面上看，便是「嗟爾有知，禍之萌」。鄭道傳在〈心氣理篇〉中的「理論心氣」一節中說道：「有心無我（指理），利害之趨」，他之所以說理，也是出於以知覺來把握心的核心功能之故。⁷

另外，鄭道傳把心視為氣的觀點，也是因為他在知覺層面上理解心。正如他所說的，是因為「若心之精爽，耳目之聰明，手之執，足之奔，凡所以知覺運動者，皆氣也。」⁸

（二）羅欽順的觀點

羅欽順在《困知記》第一章開始，就強調要對心與性加以區分。⁹他說，心首先是「虛靈知覺」，¹⁰那麼，作為知覺的心又是如何具體起作用的呢？對此，羅欽順把心之用解釋為對外在刺激的反應，即以「感應」這種傳統機制來說明。此時的感應

7 丁垣在：《立足於知覺說的李珥哲學闡釋》（首爾：首爾大學博士學位論文，2001），頁18。

8 《三峰集》，卷9，〈佛氏雜辨。佛氏作用是性之辨〉，頁8下。在這一脈絡上，鄭道傳說：「心者，氣之最精的。其感於物最速，故心正則氣順，氣順則陰陽和。」（見同上書，卷5，《經濟文鑑上。宰相》，頁39上。）因為是對刺激的反應，所以把心叫做氣。

9 《困知記》（北京：中華書局，1990），卷上，第1條：「夫心者，人之神明；性者，人之生理。理之所在謂之心，心之所有謂之性，不可混而為一也。」（頁1）

10 同上註，第5條：「蓋虛靈知覺，心之妙也；精微純一，性之真也。」（頁2）；同上註，第6條：「夫人心虛靈之體，本無不該，惟其蔽於有我之私，是以明於近而暗於遠，見其小而遺其大。」（頁2）