

理禮雙彰——鄭齊斗的經世之學**

劉 芝 慶*

摘 要

鄭齊斗為韓國朝鮮朝最重要的陽明學者，在當時以朱學為正統官學的環境中，捍衛學術思想的獨立，不受朱學氛圍的影響，始終堅持站在陽明學的角度，替其發聲。除此之外，鄭齊斗其實也是相當注重經世致用的，並非單純的哲學家而已，他的經世思想，即源於其之陽明學立場。本文的研究，即是探究鄭齊斗如何以「心即理」來建構他的經世之學，主要分為四節，第一節的文獻回顧，指出鄭齊斗經世之學的重要性，第二節則是從「心即理」的角度，解析鄭齊斗如何繼承陽明學，也是他經世之學的出發點；第三節則重在以理禮雙彰的方式，從「心即理」到「理即禮」，描繪鄭齊斗經世之學的內涵；第四節則是對全文作出總結。藉由這些論證，冀能增進學界對於鄭齊斗的瞭解。

關鍵詞：心即理、經世、理學、禮學、鄭齊斗、朝鮮

一、前 言

鄭齊斗（霞谷，1649-1736）為韓國重要的陽明學者，陽明學究竟何時

2014 年 8 月 20 日收稿，2015 年 8 月 24 日修訂完成，2016 年 3 月 14 日通過刊登。

* 作者係湖北經濟學院中文系副教授。

** 本文的寫作與修改，《漢學研究》匿名審查者給予許多中肯的意見，得以讓論文更加完整，謹此致謝。

傳入韓國，言人人殊，¹ 可是幾乎所有學者皆一致肯定鄭齊斗的重要地位，鄭仁在便指出，鄭齊斗之前並非沒有陽明學者，可是自鄭齊斗開始，才對陽明學有了系統式的理解，並開啓所謂的「霞谷學派」，故鄭齊斗可謂韓國陽明學的代表人物。² 特別是在朝鮮（李氏）王朝五百多年的統治歷史上，朱子學始終是官方正統思想，陽明學實難與之抗衡，朝鮮王朝中期以後，黨派紛爭愈顯激烈，倭寇與後金又相繼入侵，以致有壬辰倭亂與丙子胡亂的發生。二亂之後，國力日衰，為了解決王朝危機，諸人各有見解，也互相指責，原有的東、西朋黨之爭，更為惡化，前者又分裂為南人黨、北人黨，後者則是老論派與少論派。³ 陽明學的研究與流傳，便處於這種傾軋競爭之中，執政者如「南人」與「老論」派，以朱學為正統，壓抑在野的陽明學。⁴

就外在環境來看，鄭齊斗之可貴，不僅是在這種政治氛圍中，作出對陽明學的理解與貢獻，更能不畏人情，獨自探索。例如他的師友輩如尹拯與朴世采，雖屬少論派成員，事實上也不贊成陽明學說，對其多有批判，只是鄭齊斗不為所動，仍以「學問源頭」的立場，始終堅持研究陽明學。⁵

1 陽明學究竟是何時何人傳入韓國，學者異見仍多，有人認為是李瑤開始，因朝鮮宣祖曾向李瑤問陽明學之故；也有學者認為早在陽明在世時，《傳習錄》已東傳朝鮮。歸納綜說，目前約有四種觀點，一是以李滉所著《傳習錄論辯》為依據，認為陽明學是在朝鮮中宗時代東傳；二是以柳成龍所著《西厓集》為證，指出傳入時間為明宗十三年（1558）；三是如洪仁佑《恥齋日記》所言，為明宗八年（1553）；四是吳鐘逸提出的中宗十六年（1521）以前。可見（韓）金容載，〈韓國陽明學研究現況與新探索〉，收於（韓）鄭仁在、黃俊傑編，《韓國江華陽明學研究論集》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 489。錢明，〈朝鮮陽明學派的形成與東亞三國陽明學的定位〉，《浙江大學學報（人文社會科學版）》36.3(2006.5): 139。

2 （韓）鄭仁在，〈導論〉，收於鄭仁在、黃俊傑編，《韓國江華陽明學研究論集》，頁 2。

3 （韓）金吉煥，《韓國陽明學研究》（漢城：一志社，1981），頁 24-25。

4 值得注意的是，陽明學並非一傳入就受打壓，反而是傳入初期得到許多學者的認可，學者們也頗能在自由的氛圍中，論述其學。但從李滉對其進行嚴厲批判之後，風氣逆轉，直至朝鮮末期，陽明學都被視為異端，受正統朱學所排斥。（韓）宋錫準，〈韓國陽明學的形成和霞谷鄭齊斗〉，收於鄭仁在、黃俊傑編，《韓國江華陽明學研究論集》，頁 4-5。另外，就因朱子學始終被視為正統，所以在許多出使清朝的朝鮮使者眼中，清朝官方雖也尊朱，始終不如朝鮮般純正、正宗。葛兆光，《想像異域：讀李朝朝鮮漢文燕行文獻札記》（北京：中華書局，2014），頁 47-53。

5 鄭齊斗並非一開始便對陽明學情有獨鍾，作為士大夫家族的後裔，其實他是準備應考

作為韓國陽明學的重要人物，目前中文學界對鄭齊斗的研究仍屬少量，焦點也多放在鄭齊斗的哲學思想，或探討他與陽明學思想的繼承與異同，⁶或以當時有關陽明學的論辯為題，看待其爭論之學術意義；⁷又或是著重他對於儒家重要經典的闡釋，並以比較哲學的角度，分析他與中國哲人的思想特徵。⁸但是，鄭齊斗一生大部分時間雖為隱居，卻非對世事漠不關心，也曾有短暫出仕的機會，弟子沈鎬（1685-1753）所寫的〈行狀〉，就說他的老師「自幼聰明強記，於書無所不讀，皇王帝伯治亂得失之辨，既已瞭然若指掌，而必折衷於詩書六藝。名物數度、百家衆技之說，靡不洞究其精奧，而尤鄭重於國朝典章，體用具備，品條詳密，要可以發於施為，措諸事業，而先生顧無意焉。非先生果於忘世也，與其身顯而道不用，無寧素履而往，茲乃先生所處之義，而若其樂行憂違之雅志，則未嘗不同於古之人也。」⁹由此可見，鄭齊斗多次婉拒朝廷徵召，不能用世，並非他不看重經世之道，相反的，皇帝王霸之學、國朝典章制度等，本為他熟悉，並下過工夫研究，用意仍是要「發於施為，措諸事業」的，他在〈祭崔良齋〔奎瑞〕文〉就感慨地說：「嗚呼！世常以壽考為福，軒冕為貴，而至其時移數去，與物同盡，則其百年朝

科舉的。二十餘歲時，放棄性理學，原因是因為弟弟則以登科，家裡已無後顧之憂，而在接觸陽明學之前，他也曾有過一段廣采百家，博學諸藝的過程：「今齊泰（霞谷之弟）足以登科，兄弟俱事利祿不可。某請從此廢舉業許之。遂杜門謝外事，耽思墳籍，精研六經，恒有不得不措之意。性聰明強記，上自姚姒下訖于今，數千載間理亂得失，無不彙括于中，旁逮百家眾流之書，陰陽星曆之數，兵農醫藥之論，堪輿卜筮之術，以至稗官小說子集典故，凡載籍所記，一過眼便終身不忘，涵涵停畜，有叩輒應，而畢竟歸宿不出於詩書六藝之內……。」其後專研陽明學，歷十餘年，正式表明自己作為陽明學者的立場。〈年譜〉，收於朝鮮·鄭齊斗，《霞谷集》（《韓國文集叢刊》第160輯）（首爾：景仁文化社，1995），頁269。

- 6 如（韓）崔在穆著，錢明譯，《東亞陽明學的展開》（臺北：臺大出版中心，2011），第二部與第三部分皆有關於鄭齊斗哲學之論述；（韓）鄭次根，「陽明思想對朝鮮政治思想之影響」（臺北：政治大學政治研究所博士論文，1988）。亦可見鄭仁在、黃俊傑編，《韓國江華陽明學研究論集》所收之論文。
- 7 （韓）秦章泰，〈十七世紀末朴世采和鄭齊斗的陽明學論辯〉，收於黃俊傑編，《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》（臺北：臺大出版中心，2012）。
- 8 黃俊傑，〈從東亞儒學視域中論鄭齊斗對孟子「知言養氣」說的解釋〉，收於氏著，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺大出版中心，2007）。
- 9 朝鮮·沈鎬，〈行狀〉，《霞谷集》，頁286。

暮也。惟其若有扶世教澤斯民，繫國家之安危，關時運之盛衰者，其流風遺韻，可以典刑當世，興起後人，則是蓋不隨形而逝盡，參造化而悠久者也」，¹⁰ 扶世教、澤斯民、繫國家、關時運，可見其志。因此就其《霞谷集》來看，對具體的政治社會事務，常多有觀察與指陳，針對政治社會秩序的規劃，其實是有他自己的許多看法，他常常將其稱之為「禮」。這些經世的主張，則又跟他的「心即理」有關。他的立場，便是以「理」與「禮」的雙重視域，修齊而治平，經世以致用，兩者如鳥之雙翼、車之兩輪，密切相關。用中國傳統思想的術語來講，他既有注重「修身」的一面，也不忽視「治國」的理想，他在解釋《孟子》時，就說：「君子之守，修其身〔止〕，所以自任者輕，此言所守者在我，而所施者及天下，此篤恭而天下平也。」¹¹ 在《經學集錄》裡，他也引用《中庸》裡的好學近乎知、知恥近乎勇、力行近乎仁三點：「知斯三者，則知所以修身，知所以修身則知所以治人，知所以治人則知所以治天下國家矣。」¹² 總歸來講，修身治人治天下國家，修身與治國，在他的角度來看，毋寧是一種連續性的關係，是密切不可分的。只是綜觀目前研究，雖已有一些學者注意到這個問題，可惜所論不多，仍屬於概括性的通論，並未真正就鄭齊斗的「心即理」與經世關係，作出詳細的論證。¹³ 本文的研究，意在探詢：「心即理」究竟該怎麼經世？該如何強調兩者間的連續性？由於目

10 鄭齊斗，〈祭崔艮〔奎瑞〕齋文〉，《霞谷集》，頁 181。

11 《孟子說》，《霞谷集》，頁 428。

12 此為鄭齊斗節錄《中庸》之原文，《經學集錄》（上編），《霞谷集》，頁 450。《中庸》文句，可見宋·朱熹，《四書章句集注》（高雄：復文圖書出版社，1985），頁 29。

13 宋錫準很敏銳地指出：「霞谷學派以淵源於陽明學的實心為基礎，堅持救濟現實的學問的立場。因其出發點和問題意識相同，所以實學和陽明學相互產生影響。亦即，霞谷學派把立足於實心實行作為學問的要點；在解決現實問題的過程中，考證學、歷史學、聲韻學等和實學有關聯；站在實學的立場上，在現實改革的方面和陽明學的改革理論有同感，肯定實心實學的理念。」雖言如此，但只就大脈絡陳述，並未深論，且宋錫準意指「霞谷學派」，亦非專論鄭齊斗一人；龔鵬程注意到這個問題，認為鄭齊斗是非常注重經世實踐的，可是龔鵬程並未就鄭齊斗「心即理」與經世關係探究，因此「心即理」究竟如何經世，依然不明，尚待之覆，仍有許多議題可作。（韓）宋錫準，〈韓國陽明學的形成和霞谷鄭齊斗〉，收於鄭仁在、黃俊傑編，《韓國江華陽明學研究論集》，頁 12-13。龔鵬程，〈韓國陽明學者鄭齊斗的經世思想〉，收於氏著，《儒學反思錄二集》（臺北：臺灣學生書局，2013），頁 12-13。

前學界尚未對此多加申明，本文希望能加強這方面的疏理，冀能對鄭齊斗的理解，有所裨益。

二、「心即理」的良知與生理

「心即理」說，是鄭齊斗繼承而又變化陽明學的重要標誌，在鄭齊斗的哲學思想中，具有重要地位。就他看來，心與理的關係是體用不二、兩者為一的。如果以論述上的方便與存在的作用上來講，或許可說心說理，但說心說理，卻不能單獨偏於某方，或以某方從屬某方，因為就整體內涵而言，不能硬分為兩橛，心與理是如此，性與氣也是如此，他說：

心理也性亦理也，不可以心性歧貳矣。橫渠曰由太虛有天之名，由氣化有道之名，合虛與氣有性之名，合性與知覺有心之名，今當為說曰：由虛之稟有性之名，由性之知覺有心之名矣，以正焉。雖然性者心之本體〔道德〕，心者，性之主宰〔神明〕，皆理耳，不可以心言氣性言虛以分理氣也。又以心有主理而言者，有主氣而言者，其言亦似明而實非，心只是理也，亦只是氣也，不可以分貳也，故只可以言理也，至失其體而流於惡也，方可謂之氣已，然亦只是理之失其體〔動於氣〕而已。¹⁴

心、性、理、氣，對鄭齊斗而言，名辭雖異，內涵則一，可謂異名同指。在整體式的紛綸俱呈、在彼此不離不雜的情況中，心是理，性也是理，不必分歧為二，所以他對張載（1020-1077）《正蒙》裡「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名」¹⁵的說法，提出調整，認為以心言氣，以性言虛，不免理氣二分，所以他將後兩句的「合」，修正為「由」，延續前二句文意，再將容易分化的「與」，改為「之」，並以「虛之稟」更替「虛與氣」。因為從性來看，可說是心之本體；以心來論，可謂性之主宰，都可以說是理的表現，這是以前述整體下的互觀而言，所以不可以將心性理氣區分，也不能主於某方（例如主氣、主理），畢竟「心只是理也，亦只是氣也，不可以分貳也」，¹⁶只有當理失其體而流於惡，才可以只說氣不

14 鄭齊斗，〈存言中〉，《霞谷集》，頁249。

15 宋·張載，《張載集》（北京：中華書局，1978），頁9。

16 鄭齊斗認為理因氣動，氣質人欲遮蔽了理，失體而流於惡，照理講他應該會同意「氣

說理。因此就他看來，即心以言理、言性、言氣，心、性、理、氣俱為渾一之呈現，而主氣或主理，都不過似是而非。

鄭齊斗提及心、性、理、氣，重點過於分散，概念間又不斷牽涉，所涉頭緒繁複，故論述不免夾雜，例如他在〈存言下〉又說：「心者性之器〔氣顯〕：性者心之道〔理徵〕，語其全體則曰心，言其本然則曰性，言心性在焉；言性心本焉。」「性者天降之衷明德也，自有之良也，有是生之德，為物之則者也，故曰明德，故曰降衷，故曰良知良能，故曰秉彝，自有之中，故曰天地之中，生生一理，於穆流行者，性之源也，賦予具全，同流無間者，性之命也。」「一理虛明，性之體也，貫通無間，性之用也〔性之本虛，性之體靜，至善其德也，不可以有無言也，貫通其用也，不可以動發言〕，曰德曰誠，性之實也，惟道惟理，性之目也……」¹⁷ 此處性之氣顯為心，與前述所言主宰略有不同，心之道又為性，性既可謂良知良能（但他又說良知是生理，詳下），又是物之則……，這些概念，除了鄭齊斗是襲自中國思想傳統術語之外，也是因為他在論述中，往往因為著重點指涉不同，如言性，則以性為主軸論述，重點在於凸出性的內涵，故其論性與心、性與良知、性與理等等，都是就性與這些概念的整體呈現，以及性與這些概念交涉時的作用與特徵來論述（如性之用、性之目、性之實等），導致於當這些概念共同出現時，論述焦點反而因此過於鬆散，缺乏明確重心。若過度拘泥，常常會覺得矛盾，不免因小失大，故有時只能就主軸大體言之，如前述所引心、性、理、氣，便是如此。更進一步來說，若不能掌握鄭齊斗「即」意，往往難以疏理概念間的關係，¹⁸ 況且千言萬語，概念龐雜，事實上鄭齊斗仍有一主線貫穿其中，就是心與理，

質之性」的看法，事實上他卻又是反對此說的，他認為氣質之性只適用於人與物，而非人與之：「人物之各異者生之性，一同者天之性。在物之異形則可以生之性言，難以天之性體通，以其器偏也，在人而同體則一是天之性，其生性之有別，不消言，以其器全也〔孟子以生之謂性，言犬牛則可，程張以氣質之質，言於人性，所以不可〕。」「〈存言下〉，《霞谷集》，頁 263。

17 鄭齊斗，〈存言下〉，《霞谷集》，頁 259。

18 更重要的是，鄭齊斗使用這些哲學語言，重點仍在於實踐與體驗，就本文的立場來講，經世也正是其中一環，詳第三節。關於東亞儒者以「體驗」為解經的立場，可參黃俊傑，〈論東亞儒者理解經典的途徑及其方法論問題〉，收於氏著，《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》（臺北：臺大出版中心，2010），頁 100-110。

他以陽明心學為例：

以陽明以為盡於吾心而包羅焉森列焉云，陽明未嘗有此意。試取陽明書觀之，陽明無此說矣。此正陽明所深闢以為心理為二之病者也，陽明只以心體明則萬理明，萬理皆由此出而無不足、無窮盡云耳，非謂萬理預先羅列也，陽明本曰心即理耳，謂其理之發於心，而心之條理，即所謂理也，非以心與理為兩物，而相合之可以為一之謂也。今此之說，以理為各有所在，乃以其一心理者，為合兩物而一之，本與心為二，而要合以一之之謂焉，此則陽明所病心理之二，知行之分，千言萬辨，無非為此故也。未知今何所考而得此，以為陽明之病耶？非其人之說而攻其人，何與乎其人？¹⁹

若主於心，以理從屬於心，以心來包羅理，正是心理為二，自為陽明所深闢、所不取。「心即理」，「即」者，為取兩用合，是整體呈現、彼此互存之意。依常理看來，「即」與「不即」是兩種不同的表述模式，字面上的解釋，「等於」（即）與「不等於」（不即）的差異，也甚為明顯，可是心即理的「即」，卻不能這樣來定義。「即」，其實是超越地保存了心與理，辯證式地將看似矛盾的兩者統一，既不落於「心」的一邊，也不只看重「理」的一方。用理學家的話來講，可謂不離不雜。不離，即心與理不可分，離了心則理無掛搭處，沒了理，心亦不免落單偏僻；不雜，正因心與理從自存的角度來看，理是發之於心，而心之條理，即是所謂的理，兩者既不能偏執，也沒有主從之分。²⁰ 鄭齊斗強調，就因為心即理，所以王陽明才要人恢復本心，「陽明只以心體明則萬理明，萬理皆由此出而無不足、無窮盡云耳」，理是發之於心，心之條理為理，彼此當下即是、整體呈現，故正如楊祖漢所言，心是活動，則此心之活動處表現之理，就非靜態之理，而是活潑潑地，此理亦隨心之活動，發用流行，無窮無盡。²¹

為什麼心即理可以無不足、無窮盡？這便是鄭齊斗生理與良知說的內

19 鄭齊斗，〈與閔彥暉論辨言正術書〉，《霞谷集》，頁 21。

20 楊儒賓就指出，依中國體驗形上學的特性，「A 即 B」之類的表達模式，「即」字不能作單純地作「同一」解，而只能是「等於」與「不等於」的矛盾統一，兩者乃詭譎的同一。楊儒賓，《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺大出版中心，2012），頁 149-150。

21 楊祖漢，〈鄭齊斗對王陽明哲學的理解〉，收於鄭仁在、黃俊傑編，《韓國江華陽明學研究論集》，頁 213。

涵。關於生理之說，鄭齊斗言：

竊謂大氣元神，活潑生全，充滿無窮，神妙不測。而其流動變化生生不已者，是天之體也，為命之源〔主〕者〔是氣也，形而後有局，其未有形之時，是為元氣。元氣者，無所局。其未有形之時，所謂元氣，本一理體而已，及其有形而後，始謂之氣，謂之器，有形而後局，則雖天地亦然矣〕，元精者，真陰之體，元神者，真陽之靈〔是先天之元，太極之靈者。是既生陰陽心腎，而乃有精神之藏，魂魄之生〕。錄曰嬰兒在母腹，只是純氣，有何知識？是一點純氣，只是生理〔是其為精神真氣〕，是理之體，神之主也。醫經曰：心主脈，脈舍神〔脈者，血氣之先〕，又曰一息不運則機絨窮，一毫不續則穹壤判〔是先天一氣，先天之靈。人之脈者，是血氣之妙、神之主也，是理之形體也〕。生理之體，本謂此爾。雖然又其一箇活潑生理全體生生者，即必有真實之理〔體〕、無極之極，而於穆沖漠，至純至一之體焉者，是乃其為理之真體也是〔是所謂道者也、命者也〕。人心之神，一箇活體生理，全體惻怛者，是必有其真誠惻怛純粹至善，而至微至靜至一之體焉者，是乃其為性之本體也〔就其中本體有如是者，自然本如是，是正所謂性者也、道者也，聖人惟是而已〕。²²

天地宇宙是流變無窮的，皆有真實之理在焉，人處其中，人心之神，也因為惻怛之心，所以能感受全體、感通世界，人與世界是當下相即不離的。其中關鍵便在於生理，生理是活潑無窮，神妙不測，卻又流通變化，生生不已，生理是天地之本體，也是天命之本源，就人的存在來講，這種至純至善的人心之神，便是活體之「生理」，聖人教人，就是要人掌握「生理」的圓善之境。另外李慶龍曾指出，鄭齊斗解釋生理，有許多論述是在與好友閔以升論辯中，對彼此的問題與疑惑所作出的解答，帶有一種隨機式的「權答」，故內容有所偏至，側重點也不同，²³ 所以他又會說：「一團生氣之元，一點靈昭之精，其一箇生理〔即精神生氣為一身之生理〕者，宅竅於方寸，團圓於中極，其植根在腎，開華在面，而其充即滿於一身，彌乎天地，其靈通不測，妙用不窮，可以主宰萬理，真所謂周流六虛，變動不居也。其為體也，實有粹然本有之

22 鄭齊斗，〈存言中〉，《霞谷集》，頁 249。

23 （韓）李慶龍，〈十七世紀後陽明學時期和霞谷學的定位〉，收於鄭仁在、黃俊傑編，《韓國江華陽明學研究論集》，頁 41。

衷，莫不各有所則，此即爲其生身命根，所謂性也。」²⁴ 鄭齊斗此處言生理，是以人爲模型，利用方寸、腎、面等身體器官與部位，擴而充之，漸及天地萬物，與萬物相即相感，所以才能由「一團生氣之元」、「一點靈昭之精」起始，於一身，彌乎天地。

鄭齊斗把生理解釋成活體，又說生理是至善純粹、於穆沖漠，如此定義「生理」的狀態與境界義，其實也就是在說良知。在他的思想裡，生理與良知是同義複詞，相同內涵的不同表述，就像鄭齊斗自己所說的：「人之言語，各因其所指，雖有不得已而異名者，豈可從而拘執而彼此之若是也。」²⁵ 其實良知與生理同義同旨，用意都在說明作爲修身工夫的「心即理」，具有極爲關鍵的地位。他認爲良知：

陽明之說曰良知是心之本體；又曰良知之誠愛惻隱處便是仁。其言良知者，蓋以其心體之能有知〔人之生理〕者之全體名之耳，非只以念慮察識之一端言之也，蓋人之生理，能有所明覺，自能周流通達而不昧者，乃能惻隱、能羞惡、能辭讓、是非，無所不能者，是其固有之德。而所謂良知者也，亦即所謂仁者也，如程子所謂满腔子是惻隱之心者，正是其體也，若無此良知，頑然如木石無知，則其誰能惻隱者乎〔所可論正在此段〕，今也以其良知，不過爲循其惻隱而尋繹察識者之一端，而不察乎其惻隱之心即良知也，心體之知即生理也，則宜乎其所論者之爲燕越也。²⁶

心體之知即是良知，也是生理，鄭齊斗此處是用生理「有所明覺，自能周流通達而不昧者，乃能惻隱、能羞惡、能辭讓、是非」之義，即前述所謂全體惻怛、周流六虛、靈通不測之義。以生理的活潑躍動來解釋良知，說明了良知流行發用的生生不息，既是周流通達，也是充滿無窮，神妙不測，用意都在說明由生理（或良知）發用，人與人、人與萬物皆得以彼此關懷、感通的可能性。²⁷

值得注意的是，鄭齊斗不論是講生理，還是論良知，都注重「惻隱」（惻

24 鄭齊斗，〈存言上〉，《霞谷集》，頁 234。

25 鄭齊斗，〈與閔彥暉論辨言正術書〉，《霞谷集》，頁 21。

26 鄭齊斗，〈與閔彥暉論辨言正術書〉，《霞谷集》，頁 20。

27 吳震，〈鄭齊斗思想緒論〉，收於鄭仁在、黃俊傑編，《韓國江華陽明學研究論集》，頁 97。

怛)的面相。就他看來,這就是「仁」的感受,以孟子四端中的「惻隱」來切入良知生理說,強調對人對己,甚至是對萬事萬物的感同身受、同情理解的不忍之心:「惻隱之心,人之生道也,良知即亦生道者也,良知即是惻隱之心之體,惟其能惻隱,故謂之良知耳。夫既知其心本有知能痛癢能惻隱,而惻隱痛癢,即無非是知者,則其曰有待於知而後然云者,可知其非陽明之說也,非其人之說而責其人不可也。夫以其全體之德謂之仁,以其本體之明謂之良知,其所指而名者,雖如此,然其全體亦何嘗非本體也,本體亦豈外於全體也,惟一物故也。」²⁸ 鄭齊斗以痛癢為喻,用意在表達這種切己的感受,便是惻隱之心,就是良知的當下即是、就是生理的本然發現,也就是仁理。²⁹ 良知之知,應從此處理解,不必再另外求知、另生一義來尋繹、來察識痛癢惻隱的心情,故曰:「不過為循其惻隱而尋繹察識之一端,不察乎其惻隱之心即良知也。」「則其曰有待於知而後然云者,可知其非陽明之說也。」³⁰

明顯地,這種惻隱(良知、生理)仁理式的心即理,並不是空洞的德性德目,而是具體充滿的人文厚度與內涵,是一種生命的學問,就像我們感覺到痛、感覺到癢,這是在人倫日用之中,愷切深微,是非常親密的感受。就因為感同身受,我們才可能明白心與理的不假外求,對己來說,惻隱之仁,散布到全身的每個地方,正如前面引文所提到的方寸、腎、面等身體內外,「如程子所謂滿腔子是惻隱之心者」;對人而言,正因為「心體明則萬理明,萬理皆由此出而無不足、無窮盡云耳」,漸次擴展,周流不殆,所以可以遍及萬事萬物。這一切都是自然而然,是心感應於物的,他以《孟子》所提到的「吾弟、秦人之愛」為例,就說:「吾弟秦人之愛,非謂無吾弟秦人之身異也,其可愛不可愛之理由其中,感觸而發,昭昭然不昧,故其愛之或以出或以不出,心之本然,自有不得者,與惻隱羞惡一般,喜怒哀樂之發而中節亦如此,豈商度其合愛與不合愛而後出其愛之之心不愛之之心歟?若於吾弟秦人之上,

28 鄭齊斗,〈與閔彥暉論辨言正術書〉,《霞谷集》,頁 20-21。

29 「人身之能痛能痒者,即是良知良能也。無良知,是誰能痛能痒耶?惟其心體之知,自能痛能痒焉,既能痛能痒,斯能知其疾瘳之發焉,是一知而已,非有二也,此所謂仁理也。」鄭齊斗,〈與閔彥暉論辨言正術書〉,《霞谷集》,頁 20。

30 鄭齊斗以此切入良知,也正是其良知學的特色。可見楊祖漢,〈鄭齊斗對王陽明哲學的理解〉,收於鄭仁在、黃俊傑編,《韓國江華陽明學研究論集》,頁 225-230。

討求其理，以爲其當愛而愛之，以爲其不當愛而不愛，則道體已分，便有外內之異作僞之端矣。如明鑑燭物，妍媸黑白，豈不是其物也？其隨妍媸黑白而出於鑑者，一出於其明體，無一毫假之於外矣。此真物各付物，各有其則者也〔雖然無妍媸黑白之物燭之，亦何所形焉？非吾弟秦人之身，此理亦何所見乎？此又物理吾心不可分二處，而格物即致知者也，然其根之一出于心則不得小有夾雜，非果於物上有可求而明者也，以至於如目之色口之味之類，無不如此，外口而言味，外目而言色，天下無之〕。³¹ 愛親敬兄等行爲，是出於孝悌之心，是自然流露，不假外求，並非先是探究孝悌之理才有孝行，因爲此理即是此心。所以心即理，重在由己漸次推衍到萬事萬物，但要明理卻不能在事物上求，須從心上下工夫，就因爲良知與生理是活潑的活體，如果本末倒置，棄於此而求於彼，反而在事物上追究，就是枝葉了。鄭齊斗曾重製閔誠齋（1649-1698）的「良知圖」，³² 其中有言：「故就心而言良知，以爲其性情工夫之主宰耳，且其縱橫顛倒，皆說心說良知者，爲其事物感應之理，皆出於心，而不在於物故也」，事物感應之理，出於心，而不是在物本身，便是標明此意。

這樣子講良知，突出良知的惻怛隱切處，就與王陽明之說，有了不同的著重點。在王陽明（1472-1529）看來，良知是人的內在道德判斷與評價的體系，作爲意識結構中的重要部分，具有引導、監督、判斷與省思的功能，他說是非與好惡：「良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變」，³³ 是非之心，重在道德的理性原則。不過良知也有道德的情感層面、也有著惻隱辭讓的真誠惻隱義，王陽明就講：「孩提之童無不知愛其親，無不知敬其兄，只是這個靈能不爲私欲遮蔽，充拓得盡，便完。」³⁴ 愛其親，敬其兄，充而拓之，正可見良知天理流行，處處洋溢著

31 鄭齊斗，〈答閔彥暉書〉，《霞谷集》，頁 25。

32 鄭齊斗與閔誠齋論辯良知，閔誠齋曾繪「良知圖」，鄭齊斗認爲非陽明本義，於是自己重繪了良知體用圖二張。見崔在穆，〈鄭齊斗陽明學在東亞學術中的意義〉，收於鄭仁在、黃俊傑編，《韓國江華陽明學研究論集》，頁 345-353。

33 明·王守仁，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2006），頁 111。

34 明·王守仁，《王陽明全集》，頁 34。

生機與幸福感；又云：「見孺子入井自然知惻隱，此便是良知不假外求」，³⁵ 引用孟子孺子入井之說。所以王陽明論良知，其實包含了孟子四端（惻隱、羞惡、辭讓、是非之心）。³⁶ 鄭齊斗從惻怛進入良知，雖與王陽明融攝四端的說法略有差異，但仍可視為是陽明良知學的合理引申。

鄭齊斗以良知與生理作為心即理的內涵，事實上也是出於他將理與禮視為同構一體的原因，相對來說，心之條理為理，理對應到具體的事態，即是禮，禮在人倫日用之中，是維繫人文秩序的重要關鍵。從「心即理」再到「理即禮」，鄭齊斗的經世思想，即是建構在這樣論證中，環環相扣。只是究竟該如何證成？什麼又是「禮」？理禮雙彰的經世思想，又該如何確定其正當性與合理性？我們將在下節陸續處理這些問題。

三、「理者，即禮也」——鄭齊斗的經世思想

鄭齊斗在〈存言下〉就直言：「理者即禮也，即此心之本體莫不有條理者也；義即又此心本體之條理，於事無不得其宜者也。」³⁷ 心之條理，是理，於事得宜者，就可以說是禮；鄭齊斗有時也會說禮是理的節文：「禮者節文之理，理之節文也」。³⁸ 就他看來，「心即理」的自然流露，表現在倫常性情與制度規矩的事物中，其實就是禮了，故理者，即禮也。所以又接著說：

物者心之感應也；事者良知之用也〔物由於心，心在於物，不可分缺〕，皆意之所著也，而非理之所出也。理者心之體而知之能也，理字只作禮字看，蓋心之有禮文於事物也，即如天之正性命於物也，吾之各盡禮義，即天之各正性命也，天命造化，與吾心天理，只是一事一理。³⁹

理與禮，相較來說，前者屬心即理的良知層次，後者則是人倫日用名物度數。

35 明·王守仁，《王陽明全集》，頁 6。

36 楊祖漢，〈鄭齊斗對王陽明哲學的理解〉，收於鄭仁在、黃俊傑編，《韓國江華陽明學研究論集》，頁 234-237。陳來，《有無之境：王陽明哲學的精神》（北京：北京大學出版社，2006），頁 154-165。

37 鄭齊斗，〈存言下〉，《霞谷集》，頁 260。

38 鄭齊斗，〈存言中〉，《霞谷集》，頁 252。

39 鄭齊斗，〈存言下〉，《霞谷集》，頁 260。

但如前節所言，「即」字促成了兩者的不離不雜，理即禮，都是心感應於物、良知用於事的表現，是「文於事物」，如天賦性命於萬物，吾人各盡禮義，正如天之各正性命。禮，就在人倫彝常的實踐之中，既是內化於人心，也能表現於外在事物。鄭齊斗重禮，其實也就是前述「心即理」的發揮，而他講的禮，既能是個人言動視聽，也能是宗族鄉民、典章制度等層次，所以他的禮學，正是他的經世之學。

例如鄭齊斗在《經儀》裡，就取法鄭玄當年的做法，掇取中國經典文獻，分成通言、容貌、視、坐、立、步趨、拜揖、言語、衣服、飲食、授受、相見、升車、居處、少者儀、從宜、雜記、追輯等條目，分類論述相關禮儀之道，諸如外表容貌、與人對談時之眼神、走路速度的快慢、與人相見的拜揖方式、言語的態度辭氣、衣服飲食登車與家居的種種規範等等，都是他所看重的。這些禮節，他也以引用古人古語的方式，來說明這些禮為何是適宜正當的，例如在〈坐〉中，他引了李退溪（李滉，1501-1570）的話，盤坐雖不若整襟危坐般嚴肅，卻也不害義理：「退溪先生曰：盤坐雖不如危座之儼肅，似不害於義理，可以通謂之正坐端坐。」⁴⁰不只如此，身為陽明學者的鄭齊斗，在論禮制時，也不避諱引用朱熹的許多看法，〈步趨〉：「朱子曰：常人去近處，必徐行；遠處則稍急。延平先生則不然，出近處如此，出遠處亦只如此」、「朱子每徒行報謁，步速而意專，不左右顧，及無事領諸生游賞則徘徊顧瞻，緩步微吟」，⁴¹對朱熹平日步趨踐履之功，似多欣賞。〈拜揖〉裡也說：「朱子曰：古人坐也是跪，故其拜容易。」⁴²整篇談拜揖，如男拜尚左手，女拜尚右手，都是立基在朱子看法上來說的。其它諸如〈言語〉、〈相見〉、〈升車〉等等，也可見其引用朱熹。不過他贊同朱熹的說法，是就具體的行為上來講，可是朱熹的問題仍在於行為背後的思想根源，這仍舊是因為鄭齊斗「心即理」的立場所致，他在〈答閔彥暉書〉與〈存言上〉便說：

朱子謂象山以讀書講理為外而廢之，此告子義外也，是以其外而廢之者為外也，陸氏謂朱子以物理為在外而講求，此即義外也，是以其外而合之者

40 鄭齊斗，《經儀》，《霞谷集》，頁 484。

41 鄭齊斗，《經儀》，《霞谷集》，頁 485。

42 鄭齊斗，《經儀》，《霞谷集》，頁 485。

為外也。朱子以理為在物而求之，其意固將以合之矣，然其為體則已為二途矣。然其所言心即理者，正是由內達外，自本而末云耳，惟其本於心而明其天，則以達乎天地萬物之用，則豈非所謂集義者，而孟子所以辨內外於告子者耶？夫陽明之謂心即理，心在物為理，無內外一而已者，只是此耳。

朱子以其所有條通者謂之理，雖可以謂之該通於事物，然而是不過在物之虛條空道耳。茫蕩然無可以為本領宗主者也。⁴³

鄭齊斗指出，朱熹（1130-1200）認為理在物中，心要求理，就得在物中求（格物致知），用意雖在於將心與理合一，事實上已將心與理二分，鄭齊斗認為這是錯的，理不能在事物上求，而須從心上下工夫。心即理，是心在物為理，是一而非二，亦無內外之分，以上述禮儀來說，〈步趨〉、〈拜揖〉、〈升車〉所引朱子語，雖為鄭齊斗所同意的，可是這是朱熹在事物中所求之理，仍不免於心有隔。畢竟就他看來，朱熹事先求禮儀之理，再依理而行，這就落於「義外」之下乘，不過是「在物之虛條空道耳」，就像上節引文所說的「若於吾弟、秦人之上，討求其理，以為其當愛而愛之，以為其不當愛而不愛，則道體已分，便有外內之異、作偽之端矣。」敬愛辭愛就在心中，並不是外在有個空懸的孝悌之理，朱熹不能見此，故當「義外」已成，有內外之分時，就可能有作偽的流弊，徒使禮成為虛文，欠缺禮意，這也是鄭齊斗屢屢強調「天理之正」、「誠心務實」的原因。⁴⁴

就因為禮是心即理的表現，「知禮在於心理」，⁴⁵ 禮就不是徒具外在形式的規則儀式，而是內外兼得的。換言之，「心即理」的自然流露，表現在禮中，可說是仁心惻隱的體現實踐，運用到社會國家上，便得以整齊風俗，化成人文。他指出這正是陽明之學的精義：「王氏所謂物者非外於吾心也，乃吾心之日用可見之地，而吾知之所在者也。」⁴⁶「皆一理也，故盡乎己則能盡乎人，盡乎人則能盡乎物，此所以陽明合一之說，陽明之說如此者，正惟陽明之學

43 鄭齊斗，〈答閔彥暉書〉、〈存言上〉，《霞谷集》，頁 29、235。

44 這是鄭齊斗對朱熹的理解，自然有其立場使然。朱熹說格物，當然不會沒有道德性命的感受與需求，相關論述甚多，茲不具引，主要可見錢穆，《朱子新學案》第 2 冊（北京：九州出版社，2011），頁 621-668。

45 鄭齊斗，《論語說》，《霞谷集》，頁 390。

46 鄭齊斗，〈學辯〉，《霞谷集》，頁 227。

如此故耳。」⁴⁷ 陽明之學是否真是如此，或可再論，其實鄭齊斗之所以指出王陽明學問的特性，是爲了建構他理想中的修身與經世，於是從己到人到物，就成了所謂的禮法禮制：

鄉之有禮，厥惟古矣，自家塾而進，其興也在鄉，自邦國而降，其風也在鄉，是以自古聖人制禮，迨我國家有興，莫不以是為大，其於作人之方，化民之道，顧不重歟！無論三代禮經，國朝五禮儀之作，州縣飲財之禮，在嘉禮中，特為表著，節目燦然，於休盛哉！⁴⁸

此處鄭齊斗藉由言鄉飲酒禮，來說明禮對於移風化民的重要。關於其他禮學的具體性作法，他在與他人書信中，亦有提及：「獻酌之禮，詣尊所，實酒于注，執事二人，執注執盞諸主人左右，斟酒于盞者，家禮也，主人跪香案前，執事斟酒，奉盞跪進主人者，國禮五禮儀也。此為我國士大夫通行之禮，遵行國禮，先王之制故也。」⁴⁹ 獻酒之禮，並不是將酒倒進酒杯便成，而是有各種細節的規範與步驟；又例如他認為士大家族舉行壽禮以前，依照家族的長幼輩分，也應該有一番嚴謹的進退順序與儀式：「禮之拘於王法者，雖不得擅立，義之伸於敬宗者，自可以盡道。今此祭會之禮、尊宗之義，正可表著。是所謂大一統者，與三達尊之道，並立而通行。今者敘拜一節，宗子當主阼階之位南面之壽，而諸祖之長則不得主南面之位也，拜敘今擬其儀，若曰：主人於阼階下揖，請諸祖父升，諸祖父由西階升，共為一列，立於西序，東向北上，主人升阼階西向，諸祖之次長者以下，轉向就兩楹之間，西向北上，再拜最長者一人。長者揖之，諸祖以下還就西序初位，主人遂西向再拜諸祖訖。諸祖遂權就北壁坐，南向東上〔地狹故如此，若無祖行則無權就北壁〕。主人復降揖，請諸父升，諸父升北面再拜諸祖訖，退立於西序，主人西向再拜諸父。諸父皆坐，主人復降揖，升諸兄，諸兄升東上，北向再拜諸祖，又西向再拜諸父訖。諸兄進立於兩楹之間少西東向，主人再拜諸兄，諸兄揖之訖。諸兄趨就東序，立於主人之右少退北上，然後諸弟升，共為一列，拜諸祖拜諸父，又拜東序宗子位訖。退坐於東序諸兄之下，主人之左少退，諸子

47 鄭齊斗，〈與閔彥暉論辨言正術書〉，《霞谷集》，頁 21。

48 鄭齊斗，〈府學行鄉飲酒禮序〉，《霞谷集》，頁 213。

49 鄭齊斗，〈答李栢齡別紙〉，《霞谷集》，頁 90。

諸孫又以次升，拜如前訖，退立於南行西上北向。庶孽云云，於是諸祖先出，諸父次之，諸兄又次之，退避室中，遂行上壽禮。」⁵⁰ 此段雖是純粹敘述進退順序之儀式，但如前所言，禮之儀態規矩，並非只是外在規範形式而已，否則就落入他所批判的「義外」、「在物之虛條空道耳」。換句話說，合理而立禮，因此禮理相用互為表裡，愛親敬兄、宗族老輩是本身情意的流露，孝悌之心，自然而然，有此仁愛慈善的情意，所以才有尊卑長幼之序，故祭會之禮的制定，諸如升堂登揭入坐等序次，便是順應著這些情感來制定，以表現人文風俗之美，可謂「化民之道」。除此之外，鄭齊斗亦論及服制、昏禮、喪禮、祭禮、論先祖廟遷等等，也多有自己的見解，這些禮，事實上也就是理，就是他在〈存言下〉所說的：「聖人之道無他，惟是彝倫名教禮法之事也，故學問之事無他，亦惟在於日用人情事物之間而已，惟常於父子兄弟夫婦長幼親戚朋友之際，君臣上下邦國民物之中，作止語嘿視聽云為日用飲食之間，察其公私義利之辨，致其本心天理之體，盡其仁義禮智之性而已。」⁵¹ 鄭齊斗所提及的獻酌之禮、祭會之禮、服制、昏禮等等，皆可見於日用飲食之間、彝倫名教禮法之事、君臣上下邦國民物之中、親友輩分倫理之際，⁵² 而為學之道，便在於良知之教，故本心盡理，修己以安人，經世而致用，便是鄭齊斗一貫的想法。

擴大來講，禮既有體國經野、開物成務的宏闊，自然也能有設官分職、因弊立法的細膩，這就是鄭齊斗所謂的王道，他在與朴世采的問答中，便說：

50 鄭齊斗，〈答鄭景由別紙〉，《霞谷集》，頁 66-67。

51 鄭齊斗也是在這個角度上，批判佛老，說他們：「佛氏亦有明心之法，然徒守其明明昭昭之靈覺不昧者，而遏絕其天理之全體，則是雖有其心體之空寂，而亡於性道之統體。老氏亦有養神之功，然徒事玄玄默默之恬澹虛無，而遺廢其天理之大全，則是雖有其氣之清虛，而離乎義理之主帥。」兩者都不能明天理之全，自然也都無益於世。〈存言下〉，《霞谷集》，頁 261。

52 稍晚於鄭齊斗的中國凌廷堪等人，提倡「以禮代理」之說。凌廷堪認為，宋明理學講求的理，過於形而上，流於空泛，相較之下，「禮」才是實學所在，性情表達必須藉由禮，修身克己亦端賴於禮，故禮是端正內心的原則，是溝通人我互動的方式，也是倫常禮制的實踐，更是國家典章制度的展現。這就與鄭齊斗所言有異有同，鄭齊斗雖然也認同禮的實踐性質，但他始終是以心即理的角度來講禮，禮與理是雙彰雙顯的，並無以誰取代誰之意。關於「以禮代理」，可見張壽安，《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994），頁 261。

「審王道云云，曰王道則上下十二篇，無不包括在中，當爲一篇大綱，不獨爲目而已，若曰審道術而論辨王伯貴賤之義，要以定其取舍，明其準的，以爲當世立極，而爲今日第一義，如何？」⁵³ 這個第一義，不只是罷內司、用寬猛、破朋黨、抑僥倖、責己、鄉黨經界、水利、軍制、選器械、行營、水戰、學校等十二項，畢竟這只是鄭齊斗說的綱目而已，每項之下他又多有論說，如論寬猛，重點在於辦公私而以誠實爲本；水利部分，則指出水車多無效，應該就水源處築堤儲水以作灌溉之用，不過這些地方常常被占用，以至廢壞難行；講軍制，他認爲別隊以下，諸色軍各自爲政，極爲害事；選器械，弊病在濫費過多，選購軍器本爲增強國力，但貪污舞弊，以致於效果不彰……等等。另外在〈劄錄〉中，也多體現對於治國的構想，諸如下詔集一國之群策、徵訪人材、罷私人內寺、出內府私財、官司屯田、罷公賤、焚軍籍、定朝儀、改官制久任、立里長、整籍戶口、絕僧徒、收戶市、定土民業、定農民作編伍、恤五窮、正量田、限民田、正民賦稅、收雜稅、定山澤、廢畜牧馬政、農民可自造農器，亦可自由買賣、移定貢物、分縣社、罷科舉等等，幾乎包括國家各種層面的制度。⁵⁴ 以田制來講，他主張要正量田，並認爲由里長來處理這項工作最是恰當，因爲若依照戶籍以及該地廣狹，則里長（五里立一里長）最爲瞭解，如有奸詐等情事，處理不公，自然也該懲處，而民田也不可太多，以免造成土地兼併的問題，若買賣或分後世子孫者，也該於官府處登記，作帖牌以爲信。至於在田賦部分，除主稅與官稅之外，還要置立社倉，按時繳納，以備天災等不時之需。⁵⁵

可是這些制度、這些禮要切於實際，不能虛浮無根，要針對社會弊病，改善民生，淳化民風，就必須因時應變，不能拘泥於古制，當然也不能一味遷就現世的權力，爲某些既得利益者服務。鄭齊斗論禮，之所以常有「因時造化」、⁵⁶「爲禮觀之，禮亦有變矣」、⁵⁷「故惟一時救弊之政者，亦惟在隨時

53 鄭齊斗，〈答朴南溪疏草問目〉，《霞谷集》，頁 15。

54 鄭齊斗也有立官制的構想，並且與《周禮》關係密切。龔鵬程，〈韓國陽明學者鄭齊斗的經世思想〉，收於氏著，《儒學反思錄二集》，頁 234-236。

55 鄭齊斗，〈劄錄〉，《霞谷集》，頁 552、554。

56 鄭齊斗，〈答朴南溪疏草問目〉，《霞谷集》，頁 15。

57 鄭齊斗，〈閔汝猷書〉，《霞谷集》，頁 87。

以議制，任人以應變，要不失為救時之方而已」，⁵⁸ 即是本於此意。

可是，依時應世，也可能流於權謀與劣行，他之所以批評朱熹物中求理會變成「外內之異、作偽之端」，便是出於這層顧慮，因為理在物中，我們就容易因為事物的輕重緩急、牽涉糾葛，而改變自己的立場，因而粉飾塗抹，以至於合理化自己的言行。不只朱子學如此，他也認為陽明良知之說甚精，以天地為一體，以天下為一家，若能掌握良知，天下欲不治，亦不可得，但致良知之弊，也有任情縱欲的可能，都可能讓「禮」失去了初衷。⁵⁹ 若然如此，又該如何判斷禮的正當性？他的回答是：「禮樂刑政，無預於作聖之功，苟合於理當於心，則雖非古聖，可以作為，只以誠心務實」，⁶⁰ 誠心務實，合理於心，則可以去偽，因此鄭齊斗也以「天理之正」來判斷：

牛可耕，馬可馳，雞司晨，犬司吠，固所謂物理，然亦有理與非理而已矣。謂牛可耕而耕之於不當耕，謂馬可馳而馳之於不當馳，攘鄰人之雞，翫西旅之獒者，尚可謂之理乎？牛有時乎有騎者，馬有時乎有載者，雞有時而烹，犬有時而皮，馬牛之適有歸放，雞豚之或有不察，獨不可謂之理乎？凡於此等，必察真至之義，極夫天理之正而後，方可謂之理也。夫所謂真至之義，天理之正，果在乎馬牛雞犬而可求者邪？故天地萬物，凡可與於人事者，其理元未嘗有一切之定在物上，人可得以學之也，其逐件條制，隨時命物，實惟在於吾之一心，豈有外於心而佗求之理哉？若徒見可耕可馳之在牛在馬，就而求之則實亦茫蕩無歸，正涉逐物之病，某恐聖賢所為性理之學，不在是也。告子謂彼長而我長之，非有長於我也〔正是牛耕馬馳之意也〕，孟子引長馬之長長人之長，出於心之區別者喻之，且曰長者義乎？長之者義乎？此所謂天理也，其義之分明已如此，則何故必以為外在也？先儒云羈勒之生，由於馬。斯固至論〔此明其非出於人之私智之謂〕，然因此而謂羈勒之理，不在於心不可。何則知馬之可以羈勒而羈勒之者誰邪？夫羈勒而制馬則心之理得也，如或有不中不明，妄羈勒而御牛者矣，是果有係於馬牛而然乎？⁶¹

牛可耕，馬可馳，雞司晨，犬司吠，這是我們所熟悉的物理。可是既然有理，

58 鄭齊斗，〈答崔汝和書〉，《霞谷集》，頁 49。

59 鄭齊斗，〈存言中〉，《霞谷集》，頁 264。

60 鄭齊斗，〈存言中〉，《霞谷集》，頁 264。

61 鄭齊斗，〈與閔彥暉論辨言正術書〉，《霞谷集》，頁 18-19。

往往也就有非理，理與非理，理如前者所述，後者諸如牛可耕卻不當耕，馬可馳卻不當馳，甚至偷竊鄰人之雞、玩物喪志等等，可以說是非理。可是世事並非如此黑白分明，牛有時不耕而是拿來騎乘，馬有時也拿來載重，雞甚至也常用來烹煮，這些不也是理嗎？若是理，則牛可耕，馬可馳之類，是否也是理？兩者的理，是否矛盾？或可共存？言人人殊，理又該如何判定？鄭齊斗認為，我們因接觸物而求理是沒問題的，只是天下事物無窮無盡，不可能逐物逐條而求，這是不切實際的，就如徒見牛可耕馬可馳，就以爲這是理，殊不知此乃「求之則實亦茫蕩無歸」。況且理如果莫衷一是，對道德實踐也會有妨礙，所以他主張「必察真至之義，極夫天理之正」，才能稱爲理，就因爲理不該在物上求，理在心中，所以當我們面對天下事物時，就要返求於心，逐件條制，隨時命物，理會因爲外在世態的不同而保有彈性，可是這種彈性空間又不能流於偏邪，而是必須符合天理之正、真至之義的，他說「義」是「於事無不得其宜者也」，⁶² 即該由此理解。他又引用告子的話：「彼長而我長之，非有長於我也。」⁶³ 告子是以外在的理（彼長而長之）來判斷，這就像鄭齊斗所說的牛耕馬馳之意，徒見一理而未見其他，孟子則反是，所以孟子才以長人之長與長馬之長回應，目的在於說明「義內」——義是出於自己的憑證與判斷，如此才能於事於物皆得其宜。明白此理，理應該從心求，心能即理，才可以依道而行，得事物之義，不至於顛倒是非、指鹿爲馬，把套在馬上的絡頭與韁繩，誤用在牛身上：「羈勒而制馬，則心之理得也，如或有不中不明，妄羈勒而御牛者矣，是果有係於馬牛而然乎？」我們見微知著，表現在具體的事務政策上，心即理，理即禮，這種禮儀之理，才能合情合理，才不會「迂遠而闕於事情」。

鄭齊斗又曾引朱熹所謂「枉尺直尋」、「膠柱鼓瑟」，來說明這樣的道理：「朱子斷之曰義理事物，其輕重固有大分。然於其中又各有輕重之別，聖賢於此斟酌，固不肯枉尺而直尋〔從利而廢義〕，亦未嘗膠柱而調瑟〔執一而無權〕斷之一視之當然而已〔朱子說止此〕。蓋以此爲處事之權衡，實義理至要處也。凡天下道理，若只有箇不肯枉尺而已，則又安用更說未嘗膠柱邪？……若只

62 鄭齊斗，〈存言下〉，《霞谷集》，頁 260。

63 宋·朱熹，《四書章句集注》，頁 326。

知有經而莫知有權，則可不謂之膠柱乎？雖然世或有揣摩事宜，斟酌經權者，則又必疑之爲枉尺，何哉？」⁶⁴就他看來，「枉尺直尋」、「膠柱鼓瑟」常常是衝突的，有時過於權變，常導致從利而廢義，若只有經而沒有權，則又不免膠柱鼓瑟。從這樣的角度出發，兩者的動態平衡便有賴於「心即理」的實踐，鄭齊斗說：「夫治天下固大，治事物固小，然其以此心制之則一也。治天下只是此心，治事物只是此心，不以其小事而有餘，不以其大事而不足。無他，此心之外無天下，此心之外無事物也。」⁶⁵便是他經世思想的高度濃縮，文句中不斷重複的「心」，當然不是獨斷獨行的絕對心靈專制，而是必須經由自我反省與節制、⁶⁶涉世歷練、讀書學習⁶⁷等磨練薰陶之後，心之有條理，理之成禮，又能切合實際，察真至之義、極天理之正，所得來的結論，治天下如此，治事物亦如是。

四、結 論

鄭齊斗以心即理爲基始，以良知之生理的內涵，圓善其說，又藉由理禮雙彰，來完成他的經世之學。從外部來看，禮固然是具體事務，只是如果缺乏真實誠摯的內涵，沒有體貼親切的感受，不免只是虛文，甚至可能是迂闊、不切實際的。反過來講，若通過惻隱惻怛的感受，回溯到「心即理」的流露與實踐，則禮就是實學，是充滿人文意蘊、切合於世間彝倫的規範原則。禮

64 鄭齊斗，〈上朴南溪書〉，《霞谷集》，頁 10。朱熹原文為：「此章言義理事物，其輕重固有大分，然於其中，又各自有輕重之別。聖賢於此，錯綜斟酌，毫髮不差，固不肯枉尺而直尋，亦未嘗膠柱而調瑟，所以斷之，一視於理之當然而已矣。」是根據《孟子》「禮與食孰重」所作的疏義。宋·朱熹，《四書章句集注》，頁 338-339。當然朱熹論經權，並不如此簡單，他之所以不同意陳亮的王霸論，正也是因為經權的問題。可見劉芝慶，〈陳亮經學述義〉，《東華漢學》17(2013.6): 93-105。

65 鄭齊斗，〈雜著〉，《霞谷集》，頁 216。

66 「讀書存心，時時省察自治，不獨以世俗憂患自處而已也。」鄭齊斗，〈答從子書〉，《霞谷集》，頁 108。

67 鄭齊斗讀書廣博，由博反約而養心，文中已多有所論，他也認為讀書人要多經歷險阻，有更多的生命體會，才可以讓自己更貼近聖賢境界，他以孟子「天將降大任於斯人也」為例：「年少時經歷險阻，亦未為無補，古訓以動心忍性，增益其所不能，為聖賢之所從事，況汝輩末學，其可以不勉乎！」〈答從子書〉，《霞谷集》，頁 108。

之表現為具體制度，自然可以因權、因「天理之正」、「真至之義」，斟酌損益而以時俱進、與民變革，不必拘泥；只是以「心即理」發露的真實感，其良知與生理的圓善完滿來說，從德性的覺醒再到制禮作樂、治平天下，修身而治國，經世而致用，則禮由內而外，從心理修養到體國經野，就成為密不可分的關係，便是亙古之常道，也正是鄭齊斗一貫的想法，正像他所說：「名物度數，律曆象數，必學而后知，聖人亦未必能之。禮樂刑政，必學而后知，其本則中和之德仁義之心，實為禮樂也。」⁶⁸相較之下，名物度數、律曆象數等知識，必須經由學習而得之，鄭齊斗當然也不會忽略其重要性。禮樂刑政，自然也有知識的部分，可是若從惻隱的情境來看，仁義之心實為禮樂，是仁心同理的感受，亦必學而後知者，此處所謂的學，正是「心即理」，鄭齊斗經世之學的出發點，即在於此。⁶⁹

不過，鄭齊斗雖身負經世之志，對政治社會等問題多有擘劃設想，最終卻未見用於世，這顯然是鄭齊斗自覺的選擇，就他自己的說法，是世間難行其道：「逮乎末年，見黨論潰裂，私意橫流，則不復有所論說，每稱如今時弊，雖有美法良制，將安所施措也？」⁷⁰黨論嚴重，爭奪不已，確實讓有心人難以施展抱負，他也不禁感嘆：「世之為士，常患有才無命，有文不遇，德有詘而賢無祿，不可勝究。所謂命者不可必而理者不可晰也，吾於聖諧，尤不能不以是而重惜。」⁷¹李聖諧為鄭齊斗從弟，此篇雖為祭從弟文，只是有才無命，有文不遇，觀人亦觀己，「世之為士，常患有才無命」，又何嘗不是自傷？

68 鄭齊斗，〈存言中〉，《霞谷集》，頁 256。

69 修身而經世致用，本為儒者通義，只是若不流於通論與泛談，內外通貫地講，修齊治平，內聖而外王，乃是許多儒者的基本心態，可是如何講得通貫，修養工夫到底要怎麼通於外在世務，學理思想怎麼呈現在具體事情，個人的內心意念與經世關懷又該如何連接得當？在這種追問之下，上述儒者基本心態與學說通義，自然也就有了分殊的可能，儒者同論經世，也就有了不同的談法，不致於千篇一律，過於膚淺與常識化。更進一步來講，修身的立場不同，往往也連帶影響了儒者對治國的政策與態度。這樣子的談法，就讓儒者的論述有了獨特性，不必千篇一律，也就因此產生了眾聲喧嚷、互評互觀的現象。關於修身／治國的相關論述，可見劉芝慶，〈心學經世陸象山〉，《成大中文學報》45(2014.6): 177-204。

70 朝鮮·沈鎭，〈行狀〉，《霞谷集》，頁 286。

71 鄭齊斗，〈祭內從弟李君聖諧文〉，《霞谷集》，頁 180。

當然他也不是沒有機會，淮陽水旱便曾是他大有表現的場所：「當是時，淮陽荐離水旱，流亡相隨，屬先生（按：鄭齊斗）便宜振之，政無申令，箠不及人，不出而化教洽於境，治三月，扶攜還業千餘人，皆曰父子相保，妻孥不相離，伊誰之賜？及歸壺榼者數十里不絕，既又鑄銅鐵為碑以頌」，⁷² 略施身手，政績已然不俗，有人就形容他是「通儒全才」、「夫窮經致用，經世佐王，自是儒者之本分，俗儒於此，大抵闕如，惟先正則不然」、「先輩知德之論，咸以經世佐王之姿歸之」，⁷³ 如此美辭，皆事出有因，恐非虛語譚言。只是如前所言，以當時大環境來說，在黨論潰裂、私意橫流，學術觀點亦不容於世的當下，依照〈年譜〉所記，鄭齊斗晚年雖有許多出仕為官的機會，卻仍堅辭不出。畢竟，外在氛圍的不允許，難以兼善天下，知我者謂我心憂，也只好獨善其身，潛心著書講學，將胸中經世籌設化為文字。⁷⁴ 或許無可奈何，也嘆有才無命，又感「雖有美法良制，將安所施措也？」即便如此，我們咀嚼文義而文果在心，仍可發現他學問中濃厚的經世傾向與特質——雖然，他還是自覺地難以用世，並且齋志以歿的。

引用書目

一、傳統文獻

宋·張載，《張載集》，北京：中華書局，1978。

宋·朱熹，《四書章句集注》，高雄：復文圖書出版社，1985。

明·王守仁，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2006。

朝鮮·鄭齊斗，《霞谷集》，《韓國文集叢刊》第 160 輯，首爾：景仁文化社，1995。

二、近人論著

（韓）金吉煥 1981 《韓國陽明學研究》，漢城：一志社。

（韓）崔在穆著，錢明譯 2011 《東亞陽明學的展開》，臺北：臺大出版中心。

72 鄭齊斗，〈紀鄭先生淮陽治事〉，《霞谷集》，頁 300。

73 鄭齊斗，〈請設書院儒疏〉、〈再疏〉，《霞谷集》，頁 303、304。

74 鄭齊斗屢推辭屢受薦，宦海沈浮，究其原因，學術上的壓力，自然是主因之一。詳可參張崑將，〈東亞陽明學者對〈知言養氣〉章的解釋之比較〉，收入氏著，《陽明學在東亞：詮釋、交流與行動》（臺北：臺大出版中心，2011），頁 57-59。

- 張崑將 2011 《陽明學在東亞：詮釋、交流與行動》，臺北：臺大出版中心。
- 張壽安 1994 《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，臺北：中央研究院近代史研究所。
- 陳 來 2006 《有無之境：王陽明哲學的精神》，北京：北京大學出版社。
- 黃俊傑 2007 《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，臺北：臺大出版中心。
- 黃俊傑 2010 《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》，臺北：臺大出版中心。
- 黃俊傑編 2012 《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》，臺北：臺大出版中心。
- 楊儒賓 2012 《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，臺北：臺大出版中心。
- 葛兆光 2014 《想像異域：讀李朝朝鮮漢文燕行文獻札記》，北京：中華書局。
- 劉芝慶 2013 〈陳亮經學述義〉，《東華漢學》17(2013.6): 81-106。
- 劉芝慶 2014 〈心學經世陸象山〉，《成大中文學報》45(2014.6): 177-204。
- (韓)鄭仁在、黃俊傑編 2005 《韓國江華陽明學研究論集》，臺北：臺大出版中心。
- (韓)鄭次根 1988 「陽明思想對朝鮮政治思想之影響」，臺北：政治大學政治研究所博士論文。
- 錢 明 2006 〈朝鮮陽明學派的形成與東亞三國陽明學的定位〉，《浙江大學學報(人文社會科學版)》36.3(2006.5): 138-146。
- 錢 穆 2011 《朱子新學案》第2冊，北京：九州出版社。
- 龔鵬程 2013 《儒學反思錄二集》，臺北：臺灣學生書局。

The Correspondence between Principle and Rite: Chong Che-du's Philosophy of Statecraft

Liu Jih-ching*

Abstract

Chong Che-du 鄭齊斗 is the most important of Korea's Yangmingist 陽明學 thinkers. He espoused the school's ideas and fought for its integrity at a time when Zhu Xi's 朱熹 doctrines were regarded as orthodox and dominated the intellectual climate. Though primarily a philosopher, Chong is also concerned with statecraft, a preoccupation whose roots also lie in Yangmingism. In four parts, this essay explores how Chong's concept of "mind as principle 心即理" forms the foundation of his philosophy of statecraft, shedding new light on this figure. Part one provides a literature review of the significance of Chong's philosophy of statecraft; part two analyzes Chong's Yangmingist inheritance, which is also the starting point of his own philosophy of statecraft; part three shows the correspondence between principle 理 and rite 禮, describing two components from which Chong constructs his philosophy of statecraft: "mind as principle" and "principle as rite"; part four draws some conclusions.

Keywords: mind as principle, statecraft, neo-Confucianism, ritual studies,
Chong Che-du 鄭齊斗, Choson Korea

* Liu Jih-ching is an associate professor in the Department of Chinese at Hubei University of Economics, Wuhan.