

患吾學之未至

——「己卯士禍」對李退溪朱子學思想深化的影響

蔡 至 哲*

摘 要

朝鮮王朝自世宗朝以降，開創了不同於明代中國君權高漲，仍相對尊重士大夫之權的政治文化，使道學儒者在朝鮮半島仍有得君行道的夢想空間。趙光祖（字孝直，號靜菴，1482-1519）等「己卯」諸儒一度致力於「回向三代」的改革大業；然而朝鮮王朝開國之初的特殊形勢，所造成其政治上特有的「勳舊」政治勢力一直存在，一再與朝鮮的道學士大夫發生權力矛盾與嚴重衝突，因而使朝鮮道學儒者面對著「士禍」危機的歷史脈絡，身處士禍的陰影。李滉（字景浩，號退溪，1501-1570）對道學儒者趙光祖執政失敗之歷史教訓的反省，使朝鮮儒者不同於明代中國儒者以反朱求改革，反而選擇在朱子學思想中更加向內深入，也使得朱子學在朝鮮進入發展、詮釋與深化時期。

關鍵詞：趙光祖、李滉（退溪）、士禍、政治主體意識、朝鮮朱子學

一、前 言

朝鮮時代（1392-1910）的社會、政治與思想獨尊朱子學。朝鮮朝前期性理學者將王陽明思想斥之為「異端」。¹日後雖曾多次經由明帝國使臣

2017年3月8日收稿，2017年7月11日修訂完成，2018年2月1日通過刊登。

* 作者係國立臺灣大學國家發展研究所博士生。

1 林月惠，〈朝鮮朝前期性理學者對王陽明思想的批判〉，《臺灣東亞文明研究學刊》10.2(2013.12): 100。

挾上國使臣之天威傳播，仍難以撼動朱子學在朝鮮之地位。²

明代中國後期儒學思想以陽明學為主，朱子學遭受陽明學的巨大挑戰。反之，同時期的朝鮮儒學則奉朱子學為主臬，陽明學無法伸展。何以明代中國與朝鮮王朝有如此差異且有趣的跨文化對比現象，值得探究。³在此類「尊朱」儒者中，以李滉首先開始批判陽明學，⁴並更深入於朱子學之思想，進而編著出傳世之大作《朱子書節要》的思想歷程，最令人好奇。

本文將嘗試觀察從朝鮮道學從政之首的趙光祖（字孝直，號靜菴，1482-1519），直至性理學大儒李滉兩人政治思想的相異處。進以觀察，「士禍」問題如何使朝鮮儒者選擇在朱子學思想中更加向內深入，讓朱子學在朝鮮進入發展、詮釋與深化時期，形成了獨特的朝鮮朱子學。

二、朝鮮道學士大夫集團執政的初次嘗試：趙光祖的得君行道

（一）朝鮮儒者的政治主體意識

在《朱熹的歷史世界》一書中，余英時以北宋學術思想史為背景，論述北宋以降的士大夫文化，及朱熹所處的歷史世界。以行動風格論，懷抱「以天下為己任」之政治主體意識，胸懷「回向三代」之理想，恰好可以用來概括宋代士大夫的基本特徵。⁵以上是朱子學產生之思想史背景。

2 中韓使節關於陽明學的論辯及其意義的相關研究，可參考張崑將，〈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》70(2009.5): 55-84。

3 關於朝鮮儒學為何獨尊朱子學並選擇在明代中國由朱轉王之際，更進入朱子學的內在視野做研究，而非以反朱子學為出發點，姜智恩有細緻的探討。詳見（韓）姜智恩，〈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〉，《中國文哲研究集刊》44(2014.3): 173-211。以上內容對本文頗有啟發，唯本文更欲從朝鮮政治史發展的脈絡去探討朝鮮朱子學深化的需求來源。

4 林月惠，〈朝鮮朝前期性理學者對王陽明思想的批判〉，頁102。

5 詳見余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化公司，2003），頁1-22。

所謂的「回向三代」，是承繼自古代儒家在評斷他們所身處的當前情境的諸般問題時，常常以美化了的「三代」經驗進行思考。相對於當前的「事實」而言，儒家所創造的「三代」是一種他們進行「反事實性思考」(counterfactual mode of thinking)的工具。⁶朱子對此想法則進一步提出了一個「理」的概念，亦即「理」是超越於歷史事實之上的一種「理想」，它是朱子解釋歷史及批判歷史的一種「精神的槓桿」。⁷得以用來批判、改革現世政治。

余英時則將此種理學家的改革性質與傳統官僚集團的衝突深入探究。將南宋發生的「慶元黨禁」，解釋為保守的官僚集團和一個想有作為且以理學家為中心的集團之間的矛盾衝突，因而「職業官僚集團」以「偽學」為名批判「道學」集團。⁸

美國學者田浩(Hoyt C. Tillman)在《朱熹的思維世界》中表示，道學雖然不像近代的「協會」或「團體」有嚴格的組織，但這些儒者還是形成一個fellowship。道學人士在事業上互相援引幫助，道學領袖甚至使用「吾黨」一詞來形容自己的團體，加上他們也有一定的排外性，因此可以稱之為道學群體。而與政敵之間的對抗，以及歷代不利的政治環境，加強道學人士的共同群體意識。田浩的研究使吾人認識到理學家強烈的集體性，還有他們特有的缺乏安全感的排外意識。⁹

包弼德(Peter Bol)的著作《歷史上的理學》也特別觀察到，從二程開始，理學家強調自己和漢唐以來的經師和文人之間的區別，成為一種特別的身分認同。¹⁰到了南宋，理學家形成自成一脈的思想黨派，他們要求皇帝聽取他們的意見，同時要把政敵趕出朝廷。¹¹

吳展良則更深入分析，以朱子為首的宋儒們，除欲復興儒家與「回

6 黃俊傑，《儒家思想與中國歷史思維》(臺北：臺灣大學出版中心，2014)，頁184-190。

7 同上註。

8 詳見余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》下冊，頁364。

9 (美)田浩，《朱熹的思維世界》(臺北：允晨文化公司，2008)，頁457。

10 (美)包弼德，《歷史上的理學》(浙江：浙江大學出版社，2010)，頁80。

11 包弼德，《歷史上的理學》，頁109。

向三代」，另外在政治上企圖激發個別士人的自覺，建立一體不分的倫理意識，以天下爲己任、得君而行道。新興而自覺負有政治社會責任的士（低階貴族）階層興起，構成了宋以降中國近世政治與社會秩序的中堅。他們的抱負與努力，一方面大抵源於傳統的網路化存在意識，一方面也重塑了新時代、新形態的網路化存在意識。¹²

以上從黃俊傑、余英時、田浩、包弼德與吳展良描述的種種，成爲了朱子學（或道學）儒者實際政治運作上的特質，不可忽略。¹³ 由於東亞世界近世的世界觀，是以中國宋代的世界觀爲主，¹⁴ 故朱子學對朝鮮儒者的影響不可能不大，本文將觀察這些特質在朱子學傳入朝鮮後的發展。

朱子學在中國傳至明代後，因爲明代政治環境的變遷，君主專制的高漲，朱子學成了官方科舉制度的考試工具，常被當權者主宰，遇到喪

12 詳見吳展良，〈禮與中國人的「多層級錐形網絡存在意識」：以朱熹的禮學及其實踐爲中心〉，《中國儒學》9(2014.12): 20-35。

13 過去學者在評論余英時的著作時，曾有許齊雄、王昌偉的意見認為：「如果說哲學史式的宋明理學研究是將宋明理學從宋代歷史乃至儒學抽離出來；那麼，一個聚焦於政治的宋明理學以及將宋明理學視為傳統儒學的延伸而不去深究其獨特性的研究，確實就只剩下對整體士大夫政治理念的討論而無法突出理學在歷史上的重要性。」由於理學家與同時代的知識分子最大的不同，就是他們嘗試從一套以天人關係爲基礎的道德哲學去回應與解決所處時代的各種問題，因此，要深入理解作爲政治、社會與文化運動的理學思潮，不把握理學家所提倡的核心哲學，無異於緣木求魚。」那麼田浩的研究可以說是對宋明理學家在儒者中的獨特性有一定的闡發，對余英時也算是不衝突，又很好的補充。對余英時研究的檢討，詳見許齊雄、王昌偉，〈評包弼德《歷史上的理學》——兼論北美學界近五十年的宋明理學研究〉，《新史學》21.2(2010.6): 230。

14 吳展良曾言：「東亞近世的世界觀，大抵以中國的宋代爲中心，影響及於韓、日、越南諸國，而與各國原有的世界觀相融。所包含的範圍甚爲廣闊，儒、釋、道、法、陰陽、術數諸家、中國歷代政治、經濟、社會、文化、學術的發展，以及日、韓、越南諸國的特殊思想文化，都是塑造東亞傳統世界觀之要素。大體而言，東亞近世的世界觀以儒學爲中心，並融入了釋、道、法、陰陽、術數、日、韓、越南諸家的思想。其所涉及的領域極多，諸如天道、天命、祭祀、天人、術數、醫、武術、樂、律、曆、感應、施報等思想固然直接表現出古人的世界觀，而政治、經濟、社會、學術、文化等思想的各方面，亦莫不以世界觀爲其重要的基礎。」詳見吳展良，〈東亞近世世界觀的形成論文集導言〉收入吳展良編，《東亞近世世界觀的形成》（臺北：臺大出版中心，2007），頁 iv。

失活力的困境。¹⁵ 故明代中葉後，中國學術發生了陽明學的轉向。

不同於明代中國，朝鮮自世宗朝（李裨，字元正，1397-1450）開始，在三朝名臣許稠（字仲通，號敬庵，1369-1439）影響下，提出「中國之法，亦有不可法者」的論述，對於明帝國之君主專制體制，一一反駁。¹⁶

宋代朝廷尊崇儒者的風氣，到了明初有了重大轉變。國學大師錢穆曾注意，宋明之際士大夫文化有巨大差異：

又余為讀明初開國諸臣詩文集一篇，收入前編。發明元儒皆高蹈不仕，隱遁林野，其風迄明之開國不變。尤於讀草木子一書有深感，因悟宋明兩代政風不同。宋崇儒道，明尚吏治。永樂族誅方正學一案後，明儒淡於仕進之心，亦潛存難消，故吳康齋特為明代理學之冠冕。¹⁷

如錢穆所言「宋明兩代政風不同」，余英時的研究更為直接，他在〈明代理學與文化發微〉論及當明代改變了宋代優待「士」（主要是儒生）的做法，對「士」動不動就是施以廷杖等種種侮辱，甚至殘殺，由此分辨了宋、明兩代政治環境的變化，描述了明代以降中國儒者無法實現宋儒以來「得君行道」理想之困境。使得陽明在龍場頓悟之後，歸宿於「良知」兩字，「覺民行道」取代「得君行道」。¹⁸

果然從明代諸多史料中，吾人確實可見明代中國專制君權高漲，士大夫的政治主體意識早已被廷杖之刑消磨殆盡：

正德十四年，以諫止南巡，廷杖舒芬、黃鞏等百四十六人，死者十一人。嘉靖三年，衛臣爭大禮，廷杖豐熙等百三十四人，死者十六人。中年刑法益峻，雖大臣不免笞辱。宣大總督翟鵬、薊州巡撫朱方以撤

15 關於明太祖對朱子四書學的政治運用，詳見余英時，《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化公司，2004），頁268-273。

16 詳見朝鮮國史編纂委員會，《朝鮮王朝實錄》（首爾：朝鮮國史編纂委員會，1955-1963，以下不一一註出）《世宗實錄》3卷，世宗1年1月11日丙辰的一條記事（1419己亥，明永樂十七年）。而關於朝鮮王朝儒學史的研究，可見（韓）琴章泰著，韓梅譯，《韓國儒學思想史》（北京：中國社會科學出版社，2011）；見（韓）李基白，《韓國史新論》（首爾：一潮閣，1961）；見李丙燾，《韓國儒學史略》（首爾：亞細亞文化社，1989）；（韓）金龍德，《朝鮮後期思想史研究》（首爾：乙酉文化社，1977）。

17 錢穆，〈序〉，《中國學術思想史論叢（七）》（臺北：東大圖書公司，1993），頁3。

18 余英時，《宋明理學與政治文化》乙，頁250-332。

防早，宣大總督郭宗皋、大同巡撫陳耀以寇入大同，刑部侍郎彭黯、左都御史屠僑、大理卿沈良才以議丁汝夔獄緩，戎政侍郎蔣應奎、左通政唐國相以子弟冒功，皆逮杖之。方、耀斃於杖下，而黯、僑、良才等杖畢，趣治事。公卿之辱，前此未有。又因正旦朝賀，怒六科給事中張思靜等，皆朝服予杖，天下莫不駭然。四十餘年間，杖殺朝士，倍蓰前代。¹⁹

《明史》中不論是「公卿之辱，前此未有」，或「杖殺朝士，倍蓰前代」之語，都可看到余英時所謂宋明之間士大夫政治地位的大轉變，並非虛言。朱元璋對士大夫的不信任與嚴厲，更可從其對待士大夫的諸多嚴厲刑罰觀察到。明史中記載，明代開國以來「不衷古制」，首創諸多刑法制度：

刑法有創之自明，不衷古制者，廷杖、東西廠、錦衣衛、鎮撫司獄是已。是數者，殺人至慘，而不麗於法。踵而行之，至末造而極。舉朝野命，一聽之武夫、宦豎之手，良可歎也。²⁰

明代首創諸多如「廷杖、東西廠、錦衣衛、鎮撫司獄」用之於壓制儒者，由「舉朝野命，一聽之武夫、宦豎之手」之字句，可見其慘況。此與朱元璋對儒者的輕視心態有重大關係：

太祖開國之初，懲元季貪冒，重繩臧吏，揭諸司犯法者於申明亭以示戒。又命刑部，凡官吏有犯，宥罪復職，書過榜其門，使自省。不悛，論如律。累頒犯諭、戒諭、榜諭，悉象以刑，誥示天下。及十八年大誥成，序之曰：「諸司敢不急公而務私者，必窮搜其原而罪之。」凡三誥所列凌遲、梟示、種誅者，無慮千百，棄市以下萬數。貴溪儒士夏伯啟叔姪斷指不仕，蘇州人才姚潤、王謨被徵不至，皆誅而籍其家。「寰中士夫不為君用」之科所由設也。²¹

由「殺人至慘，而不麗於法。踵而行之，至末造而極。」、「無慮千百，棄市以下萬數」等字句，可見朱元璋對士大夫的嚴厲。「寰中士夫不為君用之科」更為朱元璋所首創，明代所獨有，致使士大夫連想躲在家鄉、獨善其身，都無法妄想。

明初諸多開國功臣伏誅之際，朱元璋更加集中君權，最直接的措

19 清·張廷玉等，《明史》（北京：中華書局，1988），卷95，志七十一，頁2330。

20 《明史》，卷95，志七十一，頁2330。

21 《明史》，卷94，志七十，刑法二，刑法大概，頁2318。

施，就是廢去宰相，獨攬大權，²²明末清初大儒黃宗羲（字太沖，號梨洲，1610-1695）在檢討明代政治時，特論「置相」一章，以為「有明之無善治，自高皇帝罷丞相始也」，嚴厲地批判了朱元璋廢相一事，大力反對專制君主集權於一身。²³研究中國政治者已多有論著，在此不詳述。²⁴不僅朱元璋如此，而其子明成祖朱棣也因為「靖難」篡位，對許多忠於建文帝的士大夫有心病，不但不信任，也常用錦衣衛、東廠以重典殺戮之：

成祖起靖難之師，悉指忠臣為姦黨，甚者加族誅、掘塚，妻女發浣衣局、教坊司，親黨謫戍者至隆、萬間猶勾伍不絕也。抗違者既盡殺戮，懼人竊議之，疾誹謗特甚。²⁵

東廠之設，始於成祖。錦衣衛之獄，太祖嘗用之，後已禁止，其復用亦自永樂時。廠與衛相倚，故言者並稱廠衛。初，成祖起北平，刺探宮中事，多以建文帝左右為耳目。故即位後專倚宦官，立東廠於東安門北，令嬖暱者提督之，緝訪謀逆妖言大奸惡等，與錦衣衛均權勢，蓋遷都後事也。²⁶

特殊的奪位情勢，讓明成祖某個程度上，比起乃父更加不信任士大夫，吾人從「即位後專倚宦官」的字句中對此情況可見一番。

值得對比的是，朝鮮王朝君臣卻在明帝國君主專制剛興，國家威勢正強大之際，勇於對明帝國專制君權的思想說不，世宗與許稠在此中，尤其扮演了關鍵角色。曾有大臣要求世宗，一切效法明帝國的「時王之制」，奉行君主專制集權：

22 關於朱元璋廢相：「十三年春正月戊戌，左丞相胡惟庸謀反，及其黨御史大夫陳寧、中丞涂節等伏誅。癸卯，大祀天地於南郊。罷中書省，廢丞相等官，更定六部官秩，改大都督府為中、左、右、前、後五軍都督府。」詳見《明史》，卷2，本紀第二，太祖，頁34。

23 詳見清·黃宗羲，〈置相〉，收於《黃宗羲全集》第1冊（浙江：浙江古籍出版社，1985），頁8-9。

24 詳見蕭公權，《中國政治思想史》下冊（臺北：聯經出版公司，1982），頁557；王遠義，〈試論黃宗羲政治思想的歷史意義——中西公私觀演變的一個比較〉，《臺大歷史學報》38(2006.12): 65-104；蔡淑閔，〈黃宗羲《明夷待訪錄》君臣關係論研究〉，《哲學與文化》25.2(1998.2): 173-183。

25 《明史》，卷94，志七十，頁2318。

26 《明史》，卷95，志七十一，頁2330。

參贊金漸進曰：「殿下為政，當一遵今上皇帝法度。」禮曹判書許稠進曰：「中國之法，有可法者，亦有不可法者。」

漸曰：「臣見，皇帝親引罪囚，詳加審覈，願殿下效之。」稠曰：「不然。設官分職，各有攸司，若人主親決罪囚，無問大小，則將焉用法司？」

漸曰：「萬機之務，殿下宜自揔覽，不可委之臣下。」稠曰：「不然。勞於求賢，逸於得人，任則勿疑，疑則勿任。殿下當慎擇大臣，俾長六曹，委任責成，不可躬親細事，下行臣職。」

漸曰：「臣見，皇帝威斷莫測，有六部長官奏事失錯，即命錦衣衛官，脫帽曳出。」稠曰：「體貌大臣，包容小過，乃人主之洪量。今以一言之失，誅戮大臣，略不假借，甚為不可。」

漸曰：「時王之制，不可不從。皇帝崇信釋教，故中國臣庶，無不誦讀《名稱歌曲》者。其間豈無儒士不好異端者？但仰體帝意，不得不然。」

稠曰：「崇信釋教，非帝王盛德，臣竊不取。」²⁷

世宗朝的參贊金漸（1369-1457）要求世宗效法明帝國皇帝，厲行君主專制，集權於皇帝一身，甚至要「親引罪囚」、「總攬萬機之務」，不可委之臣下，可見明帝國政治文化的影響，確實透過宗主國的威勢，已傳來朝鮮。連「錦衣衛」等壓迫儒者的工具，金漸也要求世宗開始使用，甚至包括皇帝崇信佛教，也被認為是「時王之制」，不可不從。明帝國不同於兩宋的專制君權思想，似乎要透過宗主國的威勢，以「時王之制」影響朝鮮。然而許稠卻提出「中國之法，亦有不可法者」對於明帝國之君主專制體制，一一反駁。

如前所述，許稠從朝鮮自國主體性出發，強調了君主應該「設官分職，各有攸司」、「勞於求賢，逸於得人」，並該「體貌大臣，包容小過」，甚至直接在儒學立場，批判明帝「崇信釋教，非帝王盛德」。而最後的結果，朝鮮實錄中記載：「漸每發一言，支離煩碎，怒形於色，稠徐徐折之，色和而言簡，上是稠而非漸。」²⁸ 世宗選擇了聽信許稠，拒絕效法明帝國的君主專制。在許稠的論辯下，朝鮮王朝建立了自己的文化主體性。也使得朝鮮儒者仍能保有、擁有政治主體意識，敢於追求「得君行道」的可能。²⁹ 其後時機成熟，便開始對朝鮮的現實政治提出挑戰，

27 《世宗實錄》3 卷，世宗 1 年 1 月 11 日丙辰的一條記事（1419 年，明永樂十七年）。

28 同上註。

29 關於「政治主體意識」一詞的意義，本文參考余英時的定義，詳見余英時，《朱熹

此中之第一號人物，首推道學儒者執政之首的趙光祖。

(二) 趙光祖的改革：朝鮮朱子學儒者的「外王」大業的展開

1506年《朝鮮王朝實錄》記載「燕山昏虐，宗社將危，眾議推戴。」³⁰朝鮮王朝史上稱爲「中宗反正」。讓道學儒者重新有了執政的機會。而中宗反正，恢復往昔朝廷制度，其重要項目之一，便是恢復被燕山君廢去的成均館。³¹中宗不僅恢復朝廷傳統的成均館學，其本身亦崇尚理學。趙光祖由於被成均館舉薦，從此登上了朝鮮王朝的歷史舞臺：³²

時先生名行表著，朝廷將大用，成均館有議薦之舉。³³

趙光祖得到中宗信任後，便開始引用許稠與世宗之間君臣相得的故事，上接宋儒以天下爲己任的精神，寄望能被中宗委任大權，藉以實現「得君行道」之夢想：

臣聞在世宗朝，如黃喜、許稠等，見世宗微有過舉，不待臺諫而卽詣賓廳，自爲論啓。若未蒙許，堅坐不去，必得允乃退。退家正衣冠端坐，未得就寢，須臾不忘國事。大臣固不當如是乎？如宋太祖，事無大小，皆委之於趙普，普亦以天下爲己任。既置相位，則專委任之，然後大臣得行其道也。³⁴

成宗天資，大過人矣，而其時大臣，無有如黃喜，許稠之輔導者。故不能回古昔帝王之治。大抵國事，須大臣爲之也。³⁵

的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》上冊，頁287-312。

30 《中宗實錄》，總序，第14冊，頁71。

31 《中宗實錄》1卷，中宗1年10月5日庚戌第1條記事（1506年，明正德一年），「知事宋軼曰：「廢主以成均館，爲虎豹之圈，故明倫堂、東西齋，盡皆破毀，儒生無可寓之處。今雖欲急修補，軍人當靖國之日，盡令還家，故應上番者亦歸。以此未即修補耳。」上曰：「成均館其速修補，司園署官員，並令推之」。

32 關於韓國學者對趙光祖的相關研究，詳見（韓）靜菴論叢刊行委員會編，《靜菴道學研究論叢》（首爾：靜菴論叢刊行委員會，1999）。

33 （韓）趙光祖，〈年譜〉，《靜菴先生文集》（《叢刊》第22冊），附錄卷之5，收入於（韓）民族文化推進會編，《影印標點韓國文集叢刊》（首爾：民族文化推進會，1998-2003），頁114。本文以下朝鮮儒者文獻，多收入此《影印標點韓國文集叢刊》以下簡稱《叢刊》。

34 《中宗實錄》33卷，中宗13年5月20日戊午第2條記事（1518年，正德十三年。）

35 （韓）趙光祖，〈經筵陳啓〉，《靜菴先生文集》《叢刊》第22冊，卷之5，頁33d。

君未嘗獨治，而必任大臣而後治道立焉。³⁶

士生於世，業為學問者，冀得展其懷抱、有補於生民耳。孟子以亞聖，歷聘齊、梁，豈有他意乎？但欲行其道而已。³⁷

從「以天下為己任」、「國事須大臣為之」、「必任大臣而後治道立」、「欲行道」的文字，可見朝鮮道學儒者一心效法許稠等儒者，其政治主體意識決不亞於宋儒。進而趙光祖期待能使朝鮮半島「更張祖宗未定之制」、「回向三代」：

明、良相遇，治具既張，則不可徒泥乎祖宗之法也。³⁸

三代之治，今可復致者。雖不可易言，豈全無致之之道乎？³⁹

正如趙光祖所謂「明、良相遇」、「不可徒泥乎祖宗之法」，由於中宗的信任，道學儒者的改革行動，由趙光祖得君後迅速開始：

蓋出身未三十朔，人謂古今所無也。依附日眾，上亦倚重。為人議論清高，臧否人物，慨然以矯世變俗為己任。公卿以下皆畏敬，或有謹避如讎者。⁴⁰

「依附日眾，上亦倚重」甚至「公卿以下皆畏敬」等語，可見趙光祖等道學儒者一時間確實得到了中宗的信任，而掌握了朝政。引導中宗高舉「理學」：

檢討官趙光祖曰：「人君當以道德為本，如性理之書，與詩文異，於此當慎其好尚。」上曰：「人主好惡，下人趨向。若理學，非徒人主，下人皆當用力。」⁴¹

中宗與大臣「夜對」的時間本以讀史為主，然趙光祖卻認為「《高麗史節要》，不切於夜對」，而要中宗改讀性理學之書如「《庸》、《學》、

36 (韓)趙光祖，〈謁聖試策〉，《靜菴先生文集》《叢刊》第22冊，卷2，頁15a。

37 (韓)趙光祖，〈因不從改正功臣事辭職啓三〉，《靜菴先生文集》《叢刊》第22冊，卷2，頁22。

38 《中宗實錄》29卷，中宗12年8月7日庚戌第6條記事(1517年，正德十二年)。

39 (韓)趙光祖，〈經筵陳啓〉，《靜菴先生文集》第22冊，卷之5，頁32b。

40 《中宗實錄》31卷，中宗12年12月13日甲申第6條記事(1517年，正德十二年)。

41 《中宗實錄》26卷，中宗11年10月19日丁卯第3條記事(1516年，正德十一年)。

《性理大全》、《近思錄》」等著作。所謂上行下效，儒者間風氣果然為之一變：

時，光祖最名重，慕效者益眾。年少之輩談《小學》之道，至於動作容止，務欲中度，不為戲謔之事，挾性理之書者，雖有名無實，而指以為道學之人，故文官及儒士所讀，《近思錄》、《小學》、《大學》、《論語》等書而已，不事文藝之學。⁴²

史料記載「光祖最名重，慕效者益眾」，可見因為趙光祖的得君，道學在朝鮮王朝政治上具有高度正當性，一時間無與倫比，甚至導致眾人「不事文藝之學」。對比同時代的中國，陽明心學的新說興起，大力挑戰甚至想將朱子學取而代之，朱子學式的政治改革，卻啟動於朝鮮半島。吾人可謂趙光祖時代的朝鮮朱子學正走在朱子學思想中「外王」面向的高峰。⁴³

（三）己卯士禍：朝鮮朱子學儒者「外王」行動的挫折

道學儒者藉著「三代」論述，對現實政治社會提出改革的期待與批判，必然會與既成的保守勢力發生衝突。余英時曾將南宋發生的「慶元黨禁」，解釋為保守的官僚集團和一個想有作為且以理學家為中心的集團之間的矛盾衝突，因而「職業官僚集團」以「偽學」為名批判「道學」集團。⁴⁴

田浩對此描述：「道學的成員逐漸採用分別人我內外的字眼，例如『吾儒』、『吾道』、『斯文』，到1170年代甚至不避諱『吾黨』。他們一心一意要使國家社會符合『道』的理想，卻造成緊張憂慮不斷升高。道學家面對政府及其他儒家士大夫的敵意，又身在佛教和道教的影響無所不在的社會，所以看到同道與現實世界衝突對立時，會變得越來越缺

42 《中宗實錄》34卷，中宗13年8月21日戊子第5條記事（1518年，正德十三年）。

43 朝鮮儒者欲復三代之治的研究，詳見Martina Deuchler, *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), pp.107-128.或見（韓）玄相允，《朝鮮儒學史》（首爾：玄音社，1982），頁47-59；（韓）金泰永，《朝鮮性理學的歷史像》（首爾：경희 대학교 출판국，2006），頁307-352。

44 詳見余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》下冊，頁364。

乏安全感，衛道的使命感越來越強烈。他們的著作經常有輕微的偏執妄想，透露他們對外來的危險攻擊非常焦慮。」⁴⁵ 包弼德的著作《歷史上的理學》也特別觀察，從二程開始，理學家把自己和漢唐以來的經師和文人進行區別，建構屬於理學內部的歷史。⁴⁶

以上不論是田浩或包弼德的描述，吾人都可以看到道學儒者擁有強烈的內部集體性與排外意識。此種思想特質也隨著朱子學東傳，影響到了朝鮮道學儒者，使其人在初登政治舞臺後，也如南宋道學儒者一般，與既成政治勢力有了強烈的二元對立立場。儒學本來強調的君子與小人之間的區別，就被朱子等南宋道學諸儒，用來區別「道學士大夫集團」與「職業官僚集團」。

朝鮮王朝建立之初，儒者內部就已經因政治立場不同而出現對立。⁴⁷ 朝鮮儒者柳壽垣（1694-1755）曾分析牽動朝鮮士大夫政治的就是「勳舊」與「士類」兩者對決的歷史：

至若勳貴顛執朝論之弊，一成於國初，再重於權攬、洪允成輩，三重於靖國三將，四重於癸亥諸勳。積重之久，聞見習以為常。而一有矯拂之人，則輒被罪禍，己卯等士禍，皆出於此矣。⁴⁸

如引文所述，朝鮮王朝特殊的建國形式，使其政治上形成了特有的勳貴集團，風氣已成，因此眾人深感「習以為常」，這是朝鮮王朝的政治文化特色之一。⁴⁹ 日後道學儒者欲改革政治，挑戰既成權力結構，則引發鬥

45 田浩，《朱熹的思維世界》，頁457。

46 包弼德，《歷史上的理學》，頁70-74、122-123。

47 關於朝鮮士禍的研究，詳見林月惠，《異曲同調：朱子學與朝鮮性理學》（臺北：臺大出版中心，2010），頁13；（韓）李基白，《韓國史新論》，頁242-250；（韓）崔英辰著，邢麗菊譯，《韓國儒學思想研究》（北京：東方出版社，2008），頁197-201；（韓）社會科學辭書刊行會編，《韓國史辭典》（首爾：東亞，1959），頁159-169。

48 （韓）柳壽垣，〈論勳裔〉，《迂書》（首爾：首爾大學古典刊行會，1971），卷10，頁171。

49 朝鮮王朝王權來自於篡位，而後又多次內部王權不正常更替，故對協助達成王權更替的開國功臣特別看重。詳見〈論勳裔〉，《迂書》，卷10，頁171。「而勳貴持祿，厥有其由矣。大抵高穹眷命，雖啓無疆之曆，而鱗翼攀附。克成開國之烈，鄭道傳、趙浚、南閭輩之功，誠不淺矣。以此國初待遇功臣之道，極其優異，授以將

爭，鬥爭結果若慘敗，就是所謂的「士禍」。⁵⁰ 朝鮮王朝歷史上重要的就至少有「甲子、戊午、己卯、乙巳」等四大士禍。⁵¹ 一連串的牽連殺戮，使儒者恐懼萬分。

而後趙光祖等道學儒者登上政治舞臺後，也持續強調了「士類」與「勳舊」之間的對立。也導致儒家本就在道德上重視君子小人之分，對朝鮮儒者來說，君子小人之爭成為了現實的你死我活。⁵² 「士禍」的循環鬥爭，成為了朝鮮道學儒者從政之際最憂心的歷史陰影，對於士禍的恐懼常在。趙光祖因而繼承宋儒歐陽修（字永叔，號醉翁，1007-1072）以來的說法，⁵³ 批判傳統的「朋黨」論述：

參贊官趙光祖曰：「自古小人，欲斥君子，而難其名，必以黨之一字羅織，以為此人等共為朋黨，非議朝政云，然後人主信聽而得售其術矣。」⁵⁴

南宋黨爭以及慶元黨禁時的朱子學被既成勢力批判為「偽學」之名的歷史經驗，對朝鮮道學儒者來說是完全切合時事。趙光祖執政時的重要助手奇遵（字敬仲，號服齋，1492-1521）就引用南宋的歷史經驗給中宗國王，期盼他不要讓勳舊派引起士禍：

自古小人指斥君子，亦有數語，曰朋黨、曰偽學、曰詭異強作，曰鈞名沽直，千謀萬計，必中而後已。……宋有偽學之謗，而君子不得志，

相，任以國事，此固歷代之所同然，而無足異者，但恨其間處置，多有太過者」。

50 (韓)琴章泰著，韓梅譯，《韓國儒學思想史》，頁79。

51 所謂朝鮮的四大士禍詳見(韓)河謙鎮，《東儒學案》(晉州：海東佛教譯經，1962)，頁276：「吾邦號稱為崇儒重道，然其實全以虛禮待士而已，士亦知其為虛禮待也，故不樂為出。其或以世道自任，起膺旌招，將以少達其志焉，則朝廷之上，朋比成風，飛語以擠陷之甚，或戕殺其首領，如戊午、甲子、乙巳、己卯之禍，以及黨目分裂之日而極矣」。

52 琴章泰，《韓國儒學思想史》，頁90。

53 關於北宋儒者的反朋黨論述，首開先河的是歐陽修的《朋黨論》。1043年，北宋推行慶曆新政，不少人開始攻擊改革派如歐陽修等人自成朋黨。歐陽修隨即奏上《朋黨論》，獨出心裁作翻案文章，反說君子才有朋黨。其相關研究詳見劉子健，《歐陽修的治學與從政》(香港：新亞研究所，1963)，頁190-191。

54 《中宗實錄》32卷，中宗13年2月2日辛未第1條記事(1518年，正德十三年)。

此在聖明所當加察也。⁵⁵

如奇遵與趙光祖所憂慮的，南宋慶元黨禁之際的「偽學」一詞，也成了朝鮮道學儒者將要面對的負面標籤。致使趙光祖等諸儒想採取行動，徹底掌握朝政。為求擴大道學之黨，趙光祖欲建立科舉以外的賢良科考試：

外方則監司、守令，京中則弘文館、六卿、臺諫，咸薦才行可用之人，聚于大庭而親策之，則人物可以多得矣。此祖宗所不為之事，此漢之賢良、方正科遺意也。⁵⁶

除了擴大黨派基礎外，趙光祖等人最後更推動了「改正靖國功臣」的政治鬥爭行動，批判既成的勳舊勢力僅是濫賞下的功利之徒：

靖國之功議定時，爵賞猥濫，功利之門一開，故李穎為之出邪謀、常山君所告之事，專不的然，近者誣告柳聃年之事，皆是不勝功利之心而生謀也。今不能杜絕其原，人人徒知利之所存，而不知義之所重，則末流之弊，其可測耶？⁵⁷

自前孰不欲發此論，但未知君上之可恃，故未發耳。其在廢朝時，柳洵年高位極，一不規諫，委靡苟容。及其反正，乃參勳籍，如金勘、具壽永之類。邪媚廢主，行如狗彘，雖明正典刑可也。而亦參錄功，雖一家之事，尚可維之以正，況國家正始之道，豈可如此乎？小國不培養士氣，而乃開利源，使朝廷士大夫奔波趨走，豈理也哉？欺誣天地，何以為治？臺諫被罔極之恩，坐見國家之病根，其可默默乎？雖被罪罰，亦欲以身當之若古昔，則君何至如此牢拒，臣何至如此不得其志乎？必以其臣不善，而無足取信故也。士須見信於君，然後乃可出而事君矣。如臣無識，安能取信乎？每欲退而讀書，未能遂意耳。⁵⁸

意與事乖，將失大機，固欲翩然引去，不復區區往來。惜時之念，愛君之誠，猶有所不忍，而累日徘徊，不即便決。事君之道，深有愧於古人。⁵⁹

55 《中宗實錄》30 卷，中宗 12 年 10 月 30 日壬辰第 1 條記事（1517 年，正德十二年）。

56 《中宗實錄》32 卷，中宗 13 年 3 月 11 日庚戌第 1 條記事（1518 年，正德十三年）。

57 《中宗實錄》27 卷，中宗 12 年 2 月 26 日壬辰第 7 條記事（1517 年，正德十二年）。

58 （韓）趙光祖，〈兩司請改正靖國功臣啓三〉，《靜菴先生文集》（《叢刊》第 22 冊），卷 2，頁 22a。

59 （韓）趙光祖，〈因不從改正功臣事辭職啓一〉，《靜菴先生文集》（《叢刊》第 22 冊），卷 2，頁 22a。

趙光祖挾中宗之寵信、士林輿論的支持，以為「君上之可恃」，為求保證政治改革的果效不毀於一旦，直接對勳舊派重臣發動總攻擊，竟以「臺諫辭職而退」，想迫使中宗同意否定「靖國功臣」的政治地位。然而從趙光祖上書「君何至如此牢拒，臣何至如此不得其志乎」字句中，近乎咄咄逼人的口氣，已經影響了本來良好的君臣關係。在道學集團地位尚未穩固，貿然想排除異己，必然造成勳舊派與舊臣的嚴重憂慮，甚至也造成中宗國王的疑慮：

新進之人，彈駁太過，老成廢棄者多，故朝廷宰相，皆有自危之心，若不自保，由是怨入骨髓。⁶⁰

未幾，光祖等請奪靖國功臣無功而濫得者，袞等啓變在朝夕，上大疑之。⁶¹

勳舊派憂心之下，便有反制之舉，最後「勳舊派」甚至一舉發動政變，消滅趙光祖一黨。史稱「己卯士禍」：

袞等借國初「木子將軍劍，走肖大夫筆」之讖，因刻「木子已袞，走（尚）〔肖〕受命」等語，肖於木葉上，若蟲食之狀，令貴人獻上曰：「後苑木葉，蟲文異樣。」上見之大恐，密令景舟約袞、貞，半夜詣神武門外。袞、貞等啓請以命牌招光祖等，凡號士類者，以鐵椎椎之。⁶²

「勳舊派」污衊趙光祖有叛變篡位的可能性，造成了「己卯士禍」。同為中宗朝時期的儒者洪仁祐（1515-1554）之行狀就記載一時間道學士大夫的政治行動頓時沈潛，不敢有大動作，士氣衰微：

己卯士禍之後，重之以乙巳斬伐之酷，士氣摧鑠，俗尚貿貿，道學為世大禁。⁶³

「道學為世大禁」一語，使人彷彿重回南宋「慶元黨禁」的歷史情境。不過事實上，趙光祖比朱熹在南宋的遭遇更慘，不僅其學問被中宗宣布

60 《中宗實錄》34卷，中宗13年8月21日戊子第5條記事（1518年，明正德十三年）。

61 《中宗實錄》105卷，中宗39年12月21日戊子第3條記事（1544年，明嘉靖二十三年）。

62 《中宗實錄》105卷，中宗39年12月21日戊子第3條記事（1544年，明嘉靖二十三年）。

63 （韓）洪進，〈行狀〉，（韓）洪仁祐，《耻齋先生遺稿》第36冊，頁13。

爲「偽學」，自己也冤死：

癸丑，御朝講。上臨文曰：「此言有君子、小人之分，有道學、偽學之辨。口道先王之法，言行不如市人。當是時也，小人得志，謀陷善類，指爲偽學，甚可痛也。頃者之輩（趙光祖）假托正論，而誣人欺世。若不分（辨）〔辨〕其真偽，則後世不知是非，議謂以道學而被罪也，甚可懼也。」⁶⁴

從趙光祖被殺，其學又被宣布爲「偽學」，吾人可見朝鮮的「士禍」之可怕，遠勝過南宋黨禁。「己卯士禍」讓朝鮮道學儒者無法「得君行道」，一時間儒者的政治主體意識完全削弱，儒者的「外王」大業受到中斷，也導致了朝鮮朱子學思想的轉向。

三、「己卯士禍」對李滉的影響：朝鮮朱子學向「內聖」面向的深化

（一）「不行亦可也」：士禍與道學儒者思想的轉向

余英時曾論，南宋道學思想中有所謂「先內聖才能外王」的思想順序，亦即只有內聖之學大明以後，外王之道才有充分實踐的可能性。這是南宋道學諸儒反省王安石明明也具有如同理學家一般的「回向三代」之志，實際上卻變法失敗，甚至導致黨爭、使北宋滅亡，所提出來的共識。余英時曾言，南宋「內聖」之學的驟盛與熙寧變法的失敗有很密切的關係。理學家特別致力於儒家「內聖」之學，正是因爲他們認定王安石的「外王」建立在錯誤的「性命之理」上面。事實上，他們明處在攻擊王安石，暗中則連帶批評了神宗。必須弄清楚這一政治背景，才能全面理解南宋理學家爲什麼要深入探討心、性、理、氣的問題。他們轉向「內聖」，正是爲了捲土重來，繼續王安石未完成的「外王」大業。⁶⁵

南宋理學家也許各自在理學思想上立場不同，但對王安石的歷史評

64 《中宗實錄》40卷，中宗15年10月29日癸丑第1條記事（1520年，明正德十五年）。

65 詳見余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》上冊，頁23-24；下冊，頁26-54。

論，則不論朱熹或陸九淵都抱持著類似的看法。朱熹曾言：「論王荊公遇神宗，可謂千載一時，惜乎渠學術不是，後來直壞到恁地。」⁶⁶ 另外又論：

神宗極聰明，於天下事無不通曉，真不世出之主，只是頭頭做得不中節拍。如王介甫為相，亦是不世出之資，只緣學術不正當，遂誤天下。使神宗得一真儒而用之，那裏得來！此亦氣數使然。天地生此人，便有所偏了。可惜！可惜！⁶⁷

朱熹對王安石並不只有負面評論，但得出的結論就是「學術不正當」會有「誤天下」的不良結果。即便是相對同情王安石的陸九淵也認為：「荊公之學，未得其正。而才宏志篤，適足以敗天下！」⁶⁸ 亦即儒者政治事業之所以失敗，乃在於自身學術不足所致，「外王」大業必自「內聖」始。余英時因而稱南宋理學家處在「後王安石時代」，因為理學家都深信王安石的失敗主要由於「學術不正」，因此他們努力發展內聖之學。⁶⁹ 以上論述，基本上也為南宋以降的史學家接受，甚至多有人將北宋之亡國歸咎於王安石。⁷⁰

己卯士禍發生後，趙光祖一派的道學儒者被殺、失勢。此士禍之結果，竟也被反對派評論為如王安石變法失敗一般。保守派儒者韓效元開始向中宗國王引用王安石變法失敗的史論，借古諷今的暗中批判中宗國

66 宋·黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷130，頁3095。

67 《朱子語類》，卷127，頁3046。

68 宋·陸九淵，〈與薛象先〉，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980），卷13，頁126。

69 關於「後王安石時代」與「內聖先於外王」的研究，詳見余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》下冊，頁40-54。

70 《宋史》〈王安石列傳〉就完全引用朱熹對王安石的評論：「論曰：朱熹嘗論安石『以文章節行高一世，而尤以道德經濟為己任。被遇神宗，致位宰相，世方仰其有為，庶幾復見二帝三王之盛。而安石乃汲汲以財利兵革為先務，引用凶邪，排擯忠直，躁迫強戾，使天下之人，囂然喪其樂生之心。卒之羣姦嗣虐，流毒四海，至於崇寧、宣和之際，而禍亂極矣』。此天下之公言也。昔神宗欲命相，問韓琦曰：『安石何如？』對曰：『安石為翰林學士則有餘，處輔弼之地則不可。』神宗不聽，遂相安石。嗚呼！此雖宋氏之不幸，亦安石之不幸也。」，詳見元·脫脫等，《宋史》（北京：中華書局，1977），卷327，列傳第86，頁10553。

王不該輕信趙光祖等己卯一派道學儒者：

庚戌。御朝講。特進官韓效元臨文曰：「王安石以執拗之學，終基誤國之禍，然非獨安石之罪。神宗遠慕唐虞三代之治，而論議相合，欲速見治效，終至於大敗。」上曰：「往者不可追，將來者猶可及。大臣亦當察其是非，必可行然後行之。」⁷¹

中宗國王似乎聽得出韓效元的話中有話，無奈地說：「往者不可追，將來者猶可及」，寄希望於未來。中宗國王態度的轉向，不僅帶來了己卯之禍，也致使己卯道學儒者有了誤國誤民的歷史定位：

戊申。御朝講。上曰：「近日災變連作，視為尋常，其所以謹戒之者，多虛文而無實事。」同知事李沆曰：「虛文甚多，故國事隨以誤矣。大抵制度、節文，皆法三代，不為不美，然徒有其文，而無其實，烏得為三代之治哉？比者欲法三代，而其實則皆虛偽，故國事之誤，如此之甚。」⁷²

回向三代本是宋代以來道學儒者的最高理想，但趙光祖一派道學儒者失勢被殺，其回向三代的理想，就被批評成「徒有其文，而無其實」，其人也被定位為誤國之人了。

朝鮮道學儒者日後反省趙光祖的己卯士禍所帶來的歷史教訓時，也抱持了類似觀點，此中最重要又關鍵的人物就是號稱「東方朱子」的退溪先生李滉。⁷³ 初期，李滉亦有修齊治平之志：

退溪初年，便有堯舜君民之志。既而見時世有不可為者，乃卷而懷之，非意懦厭事者也。⁷⁴

時經己卯之禍，士習浮薄，滉以禮法自律，不恤人譏笑，雅意恬靜。雖為母老，由科第入仕，通顯非所樂也。⁷⁵

71 《中宗實錄》38 卷，中宗 15 年 1 月 21 日庚戌第 1 條記事（1520 年，明正德十五年）。

72 《中宗實錄》38 卷，中宗 15 年 3 月 20 日戊申第 1 條記事（1520 年，明正德十五年）。

73 韓國學者亦有觀察到從趙光祖到李滉時代之間儒風的轉變，詳見（韓）玄相允，《朝鮮儒學史》，頁 99。另外高橋亨對此亦有觀察，詳見林月惠、李明輝編，《高橋亨與韓國儒學研究》，頁 241；或見（韓）李東俊，《十六世紀韓國性理學派的哲學思想與歷史意識》（首爾：심산，2007），頁 170-176。

74 （韓）李滉，〈乙巳〉，《星湖僊說類選》（首爾：明文堂，1982），頁 275。

75 （韓）李滉，〈答朴參判〉，《退溪先生文集》第 29 冊，卷 9，頁 280。

受己卯影響，士氣已經衰落，李滉雖登第，原本堯舜君民志向受到影響。而後朝鮮王朝延續了己卯以來的政治鬥爭，1545年因為王位繼承而引發的明爭暗鬥，又因替趙光祖平反之事，發生了「乙巳士禍」：⁷⁶

乙巳之禍，起於奸臣尹元衡、鄭順朋、李芑、林百齡、許磁之構成，以殺戮導幼冲之主，以威勢制一世之人。奸邪貪毒，如鄭彥慤、權纘、尹春年、陳復昌之輩，朋附大奸，排擯善類，稍有慷慨言論者，曰：「是皆光祖之餘習。」疾如仇讐，芟刈殆盡，使人主莫知其向方，不辨其是非。⁷⁷

明宗繼位，尹元衡、鄭順明等人誣告「大尹」尹任及士林派大臣柳灌等叛逆謀反，尹任等人被賜死，小尹派獲得勝利。接著尹元衡一黨又誣告宗親桂林君以及當時王子中最有人望的鳳城君（中宗庶子）企圖與尹任等大臣合作反逆，故將鳳城君流放慶尙道蔚珍，途中發病，移配江原道，1547年賜死，大臣柳灌、柳仁淑也遭賜死。鬥爭中實際上影響到李滉，導致李滉被罷官：

乙巳之難，幾陷不測，且見權奸濁亂，力求外補以出，既而兄濯忤權倖冤死，自是，決意退藏，拜官多不就。⁷⁸

李滉躬歷己卯（1519）、乙巳（1545）兩大士禍，尤其在乙巳士禍，李滉自己亦官職被削，經歷進退兩難的困境，就逐漸改變了傳統士大夫的外王之志。十七、十八世紀交接之際的在野儒者李瀾（號星湖，1682-1764）曾描述退溪當時危險的處境：⁷⁹

退溪嘗云：「任固有罪，此必有可據。然朝廷之罪之也，未有以服人心矣！」鳳城之啓，發於金明胤，即鳳城之姐夫也。鳳城稚弱而，又必欲

76 關於「乙巳士禍」的相關研究，詳見魏志江等編著，《韓國學概論》（廣州：中山大學出版社，2008），頁235；或見（韓）柳承國著，傅濟功譯，《韓國儒學史》（臺北：臺灣商務印書館，1989），頁90；조한성，《사화》（조한성：21세기북스，2012）。

77 《明宗實錄》第20冊，卷15，頁166。

78 （韓）李滉，〈答朴參判〉，《退溪先生文集》第29冊，卷9，頁280。

79 實學大儒李瀾對於李滉的進退兩難處境頗有深刻理解，韓國學者頗多引用，詳見（韓）張志淵著，李民樹譯，《朝鮮儒教淵源》（서울시：명문당，2009），頁99-100。

究治，亦所以搖撼乎。宮中為臣子者，當此危懼之際，阿附則得罪千古，崖異則大禍立至，豈不難乎？以退溪之賢，亦有循例署名之舉，其立腳於垂簾之論，終被重律。⁸⁰

有此諸多政治鬥爭的恐怖經驗，致使李滉一生對政治事業變得異常謹慎，曾自謂「自四十三歲以來至於今二十三年間，所以出萬死為退計者。」⁸¹與人書信往來之際，常分析朝鮮儒者的「出處」問題：

我朝與中朝不同，士忘去就，禮廢致仕，虛名之累，愈久愈甚，求退之路，轉行轉險。至於今日，進退兩難，謗議如山，而危慮極矣。⁸²

李滉強調了朝鮮不同於中國的特殊歷史環境，分析自己正處在進退兩難的險境。可見其從政之心境，與趙光祖當初「但欲行其道而已」的心境相比實在大不相同。⁸³

宣祖國王即位後，士禍的危機解除，朝鮮道學儒者的從政環境終於改變。李滉也因為德高望重，成為了士林公認的道學領袖。關於己卯士禍，與道學從政大臣之首趙光祖的相關歷史定位，李滉與宣祖國王對話之際，也嘗試為之平反：

上特命李滉入侍。問滉曰：「頃者朝議欲追贈趙光祖，其人學問行事如何？」滉曰：「光祖天稟秀出，早有志於性理之學，居家孝友。中廟求治如渴，將興三代之治。光祖亦以為不世之遇，與金淨、金湜、奇遵、韓忠等，相與協力同心，大有更張，設立條法。以《小學》為教人之方，且欲舉行《呂氏鄉約》，四方風動，若久不廢，治道不難行也。但當時年少之輩急於致治，不無欲速之弊。舊臣之見擯者，失職怏怏，百計伺隙，構成罔極之讒。一時士類或竄或死，餘禍蔓延，至今士林之間，有志學行者，惡之者，輒指為己卯之類，人心孰不畏禍？士風大污，名儒不出，職此故也。」上曰：「頃者弘文館議追削南袞官爵，此亦何如也？事在先朝，追治似難。」滉曰：「己卯之禍，正由南袞、沈貞之奸，而終為中廟之累，可謂罪通天矣。自上以先朝大臣，追削為未安，此意甚是。公論請奪官爵，此言亦是。」上曰：「卿兩是之，孰為最是？」滉對曰：「南袞罪大，必削奪官爵，乃快於士林。褒贈光

80 (韓)李滉,〈乙巳〉,《星湖僊說類選》,頁275。

81 (韓)李滉,〈答朴參判〉,《退溪先生文集》第29冊,卷9,頁280。

82 (韓)李滉,〈答奇明彥〉,《退溪先生文集》第29冊,卷16,頁404。

83 李滉政治思想受到士禍影響極大,詳見(日)邊英浩,《朝鮮儒教の特質と現代韓国:李退溪・李栗谷から朴正熙まで》(東京:クレイン,2010),頁195-202。

祖，追罪南袞，則是非分明也。」⁸⁴

李滉在國王面前雖稱頌趙光祖與中宗之間的「不世之遇」，要求中宗國王「褒贈光祖，追罪南袞」為之平反。但也批評他們「急於致治，不無欲速之弊」，甚至將「士風大污，名儒不出」也歸咎於己卯之禍帶來的不良影響。

日後，李滉受邀特別為趙光祖撰寫行狀，檢討此段史事，繼續延續了這種態度。李滉追憶趙光祖「回向三代」、「得君行道」的偉大行動與情操時，仍表現出對這種「君臣相遇」高度的仰慕之情：

主上雅尚儒術，銳意文治，庶幾復見唐虞三代之盛，而尤倚重先生。先生於是感不世之遇，以致君澤民、興起斯文為己任。⁸⁵

先生以大憲從班，因事挺身而出，……而其自任之重也，謂吾君可以為堯舜，謂吾民可以躋仁壽。其忠貫金石，其勇奪賁育，以匪躬之王臣。當九五之盛際，進則日有三接，退則人爭手額，斯可謂上下交欣，千載一時矣！⁸⁶

然而不同於一般道學儒者僅有歌功頌德之言，李滉對趙光祖一輩行為並不完全認同，甚至提出了一種「歷史的如果」，反省趙光祖實在不應該太早得君：

向使先生初不為聖世之驟用，得以婆娑家食之餘，隱約窮閭之中，益大肆力於此學，磨礱沈涵，積以年時之久，研窮者貫徹而愈高明，蓄養者崇深而愈博厚。灼然有以探源乎洛建而接響乎洙泗。夫如是，則其遇於一時者，行亦可也，不行亦可也，所恃以為斯道、斯人、地者，有立言垂後一段事爾。⁸⁷

從「初不為聖世之驟用」的文字，已可看出「士當以天下為己任」的強烈政治主體意識受到「士禍」的影響，經過更多反省。李滉以孔、孟、程、朱為例，認為他們雖然才德兼備，成就也僅止於「立言垂教」，⁸⁸有

84 《宣祖實錄》2卷，宣宗1年9月21日丁卯的一條記事（1568年，明隆慶2年）。

85 （韓）李滉，〈靜菴趙先生行狀〉，《退溪先生文集》第30冊，卷48，頁556。

86 同上註。

87 同上註。

88 同上註：「自周衰以來，聖賢之道不能行於一時而惟得行於萬世。夫以孔孟程朱之德、之才，用之而興王道，猶反手也，而其終之所就，不過曰：立言垂後而止耳。」

天意、也有人事複雜的原因，無法一概而論。以趙光祖之才，若不要年少得志，則也可以立言垂教，然而此士禍一發，趙光祖諸君全部身亡，不但未能達成原本得君行道的理想，甚至導致了嚴重的學術失傳問題：

其於立言垂後之事，又已無所逮及焉。則天之所以降大任於是人之意，終如何也？用是之故。由今日欲尋其緒餘。以為淑人心開正學之道。則殆未有端的可據之處。而斷斷之徒，悠悠之談，反不能脫然於禍福成敗之間，以至世道之益殫則，乃有肆作指目，以相訾訾，行身者有所諱，訓子者以為戒，仇善良者用為嚆矢，以重為吾道之病焉。嗚呼！此豈是放勳之遺旨、重華之克追，以為扶斯道壽國脈之盛意哉？此又後來聖君賢相與凡任世道之責者，所宜深憂永鑑而力救之者也。⁸⁹

「立言垂後之事，又已無所逮及」、「淑人心、開正學之道，則殆未有端的可據之處」的字句中，可看出李滉對趙光祖遭受「士禍」的遺憾，不僅僅是道學集團在政治上的失勢而已，趙光祖等人錯誤的判斷與行動，導致了親者痛、仇者快，因此「己卯士禍」是「聖君賢相與凡任世道之責者，所宜深憂永鑑而力救之者也」，也就是對所有道學儒者的重要歷史教訓！日後實學儒者李滉也在李滉的思路下，將己卯儒者與北宋王安石改革的失誤對比：

昔者己卯間事，只以斥盡靖國勳臣，酷致斯文之禍，退溪先生未嘗不為之嗟惜！其意亦不過如程朱右說耳。邵氏聞見錄云：「神宗之崩，明道云：『君實晦叔作相矣，當與元豐大臣同，若先分黨與，他日可憂。』元豐大臣皆嗜利者，使自變其已甚害民之法則善矣，不然衣冠之害未艾也。君實忠直難與議，晦叔解事恐力不足爾。既而二公果相召明道未行而卒。然則使明道施用於當時，其作為先後之序，可以想起。而溫公自是力量不及，終致紹聖間事。此千古之遺恨也。溫公而尚然，況己卯間諸賢耶。朱子答呂伯恭書云：常人之心既不足以窺測此理，又無此等力量，自是信不及；設有信者又不免以權譎利害之心為之，則悖理而速禍也尤甚。此今之君子，所以不能無疑於程子之言也。」此意更合商量故並錄之。⁹⁰

李滉同意李滉的論斷，並再引用朱子之言，惋惜己卯諸儒只想盡斥舊勢力，順序上又「先分黨」，事實上卻「無力量」，沒實力全殲對手，反

其故何哉？在天者固不可知，而在人者又未可以一槩論也。」

89 同上註。

90 (韓)李滉,〈乙巳〉,《星湖僊說類選》,頁275。

而逼出對手的大反撲。以上可見己卯士禍的失敗，在朝鮮儒者的心目中具有重要影響。而李滉的評論，也深深影響後代朝鮮儒者對己卯士禍的評判。如李滉所說：「行亦可也，不行亦可也」，吾人可謂李滉身處朝鮮儒學的「後趙光祖時代」，此時此際朝鮮朱子學的學術發展，將有所轉向！

（二）「學未至而自處太高」：李滉對朝鮮儒者「內聖」不足的反省

李滉撰寫趙光祖的行狀，算是公開文獻，因此對趙光祖等己卯道學領袖僅對其人言行表達出委婉的遺憾。但李滉在私底下的書信中，就更直接批評己卯領袖，學道未成、徒有虛著：

堯舜君民，雖君子之志，豈有不度時不量力，而可以有為者哉？己卯之失，正坐此也。⁹¹

愚意嘗謂己卯領袖人，學道未成而暴得大名，遽以經濟自任，聖主好其名而厚其責，此已是虛著取敗之道，又多有新進喜事之人，紛紜鼓作，以促其敗勢，使讒者得售其術，恐此當為踵後者之至戒，不可忽也。⁹²

趙光祖天資信美，而學力未充，其所施為，未免有過當處，故終至於敗事。若學力既充，德器成就，然後出而擔當世務，則其所就，未易量也。⁹³

趙靜菴陳啓抄送去，閒中試詳披閱。滉自見此文字來，如醉如醒，半月十日，猶不能瘳也。竊料斯人也，非不知為難，知難而誤有所恃，亦非獨誤恃之故，良由求退無路而致之，可知是長使英雄淚滿巾者，不獨死諸葛一人也。且觀當時事勢，雖不有靖國奪功事，亦未免一敗，然所以激眾奸，而促發駭機。正由此一事，是乃諸賢臨危不戒，直前太銳之故，此又不可不知者也。⁹⁴

比起行狀中委婉的評論，「學道未成而暴得大名」應該是李滉對己卯士禍所帶來的歷史教訓更真心的論斷。從「如醉如醒」、「長使英雄淚滿巾」的字句，吾人可見李滉對趙光祖身世行蹟表達了深刻的感嘆，但也直言

91 （韓）金誠一，〈退溪先生言行錄〉，《鶴峯先生文集》第48冊，卷5，頁241c。

92 （韓）李滉，〈答朴參判〉，《退溪先生文集》第29冊，卷9，頁280。

93 〈事實〉，《靜菴先生文集附錄》（《叢刊》第22冊），卷1，頁77。

94 （韓）李滉，〈答奇明彥〉，《退溪先生文集》第29冊，卷18，頁453c。

趙光祖是「學力未充」，不解當時歷史情勢，最後導致了「求退無路」。而後李滉持續強調朝鮮道學儒者之失敗，乃是因為「臨危不戒，直前太銳」，其根本原因就是「學道未成」：

吾東方之士稍有志慕道義者，多罹於世患，是雖由地褊人澆之故，亦其所自為者有未盡而然也。其所謂未盡者，無他，學未至而自處太高，不度時而勇於經世，此其取敗之道，而負大名當大事者之切戒也。⁹⁵

「堯舜君民」、「勇於經世」，雖然是君子的共同志願。但若不度時、學未至，反而是取敗之道。這是李滉透過己卯士禍的歷史教訓，所得到的結論。在儒學傳統中，孔子強調「自我的轉化」是「世界的轉化」的基礎與起點，因為「自我」與「世界」是一個連續體。在孔子《論語》的思想世界中，「自我的轉化」始於「學」。⁹⁶因此李滉分析道學儒者們「學未至」實有其深刻含意！

李滉認為，己卯道學儒者們「學未至」又「不度時」，才招致了政治上的大挫敗。這與當初趙光祖強調要「以國事自任」的思想成了強烈對比。亦即李滉並不是不在意「勳舊」一派等小人的陷害，然而比起外力的攻擊，儒者自我本身的學術不足，才更嚴重。道學儒者們因為特殊機運，年紀輕輕就已經成名於當代，而國王不查其實，只愛其名，本就有學術空虛、人格修養不足的隱憂，更導致了日後的政治危機，才發生嚴重的士禍。

黃俊傑曾論陽明學之興起，以為陽明之透過釋孟以攻排朱子，顯示思想史上新的詮釋「典範」的興起，不僅是由時隔世異而造成的「語言性」的斷裂，更由於不同時代或系統的思想家之間思想的「脈絡性」的斷裂。⁹⁷亦即明代朱子學之所以僵化與衰弱，陽明學得以興起，與朱子學在明代面臨了歷史環境脈絡的斷裂有關。

95 (韓)李滉，〈答奇明彥〉，《退溪先生文集》第29冊，卷16，頁404。

96 關於東亞儒學中「學」字的分析研究，詳見黃俊傑，《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：臺灣大學出版中心，2006），頁179-180。或見包弼德，《歷史上的理學》，頁133-140。

97 黃俊傑，《孟學思想史論》卷二（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997），第六章〈王陽明思想中的孟子學〉，頁255-284。

楊正顯亦分析，陽明認為如果要恢復「三代之治」，就必須認知到「聖人之學即是心學」，故寫出《朱子晚年定論》批評朱子後學不善於學朱子，因此沒有得到朱子思想的要旨。⁹⁸此乃明代陽明一派的儒者，為求改革現世，不得不提出反朱子學思想的歷史脈絡。

不同於明代中國儒者以反朱為方法來矯正時弊，反省「己卯」士禍的歷史教訓，李滉體認了應當先解決朝鮮儒者們「學未至」的問題，而非急著想要「得君行道」，因而走向了學術的深化之路。亦即儒者們對真正的朱子學之學未深入，了解不足，才造成了今日這般困境。故面對從明帝國傳來的陽明學對朱子學的挑戰時，李滉不以為然：

朱門末學，流為口耳之弊，草廬（吳澄，字幼清，號草廬，1249-1333）諸公，多以為憂。然歷攷宋末、元、明之際，以朱學傳相授受，卓然有得者多，不可以流弊為本實病也。⁹⁹

草廬患口耳之失而欲反之，甚善。但朱先生此意，不啻拳拳，從朱則本末兼舉而無偏，從陸則欲徑而歸於異學。¹⁰⁰

李滉「不可以流弊為本實病也」，故解決根本之方法，是虛心反求諸己，更加深入朱子學的深度內涵。亦即正因為朝鮮道學儒者對朱子學之不實際、而是虛著，才是「取敗之道」。因此唯今之計，並非急著得君行道，也非坐以待斃，或者追隨中原學者反對朱子學。所謂「從朱則本末兼舉」，李滉選擇了將朝鮮朱子學之內容更加深化。李滉的關鍵抉擇，此後大大影響了朝鮮儒者日後學術思想的發展方向，均以更深入朱子學為克服政治思想危機的手段。¹⁰¹

98 楊正顯，「一心運時務：正德時期（1506-21）的王陽明」（新竹：清華大學歷史研究所博士論文，2008），頁156-157。

99 （韓）李滉，〈詩：閒居，次趙士敬，具景瑞，金舜舉，權景受諸人唱酬韻〉，《退溪先生文集》第29冊，卷2，頁77。

100 同上註。

101 如在十七世紀中葉的朝鮮思想界，以尹鑄（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。詳見（韓）姜文植，〈宋時烈的朱子書研究與編纂：以《朱子大全笱疑》、《節約通編》為中心〉，收入黃俊傑編，《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》（臺北：臺灣大學出版中心，2013），頁197-212。

(三)「學至」才可「擔事」：李滉對朝鮮朱子學的向內深化

對己卯與乙巳兩士禍的歷史反省，使李滉深切體會對朱子學深刻內容的「學未至」，才是儒者真正的心腹之患。此關鍵時刻，李滉剛好也得見朱子大全，更使他下定決心要編著著名的《朱子書節要》：¹⁰²

乙巳之變，幾陷不測，既而棄官東歸。卜居退溪之上，世味益薄，而讀書求道之志則愈堅愈確。在京，嘗得朱子全書，讀而喜之，自是閉門靜居，終日危坐，專精致志，俯讀仰思，要以真知實得為務，而其信之篤悅之深。¹⁰³

李滉在《朱子書節要》序中，述及編輯此著作之原因，亦即其退隱避開「士禍」前後的危機之際，更覺朱熹著作的「言之有味」、「義之無窮」，因而編輯著作之。而此書重要處，便是編輯朱子書信往來：

至於書札，則各隨其人材稟之高下，學問之淺深，審證而用藥石……故其告人也，能使人感發而興起焉，不獨於當時及門之士為然。雖百世之遠，苟得聞教者，無異於提耳而面命也。¹⁰⁴

李滉敘述自己閱讀朱子書信之際，「雖百世之遠」，卻「無異於提耳而面命也」，顯現出了朱子書信的內容，對李滉來說切重朝鮮時事與己身。故李滉自問自答式地說明了朱熹的書信的價值，認為朱熹之書信價值之高，絕不會輸給其他傳統的儒家經學著作：

或曰：「聖經賢傳，誰非實學？又今集註諸說，家傳而人誦者，皆至教也，子獨拳拳於夫子之書札，抑何所尚之偏而不弘耶？」曰：「子之言似矣，而猶未也。夫人之為學，必有所發端興起之處，乃可因是而進也。且天下之英才，不為不多；讀聖賢之書，誦夫子之說，不為不勤；而卒無有用於此學者，無他，未有以發其端而作其心也！今夫書札之言，其一時師友之間，講明旨訣，責勉工程，非同於泛論如彼，何莫非發人意而作人心也。昔聖人之教，詩、書、禮、樂皆在，而程朱稱述乃以《論語》為最切於學問者，其意亦猶是也。嗚呼！《論

102 關於李滉著述《朱子書節要》的相關研究，詳見張立文，《李退溪思想研究》（北京：東方出版社，1997），頁31-35。或見（韓）琴章泰，《退溪學派의思想》（首爾：集文堂，1996），頁258。

103（韓）李滉，〈言行總錄〉，《退溪先生文集》第31冊，年譜卷之3，附錄，頁241。

104（韓）李滉，〈朱子書節要序〉，《退溪先生文集》第30冊，卷42，頁433。

語》一書，既足以入道矣，今人之於此，亦但務誦說，而不以求道為心者，為利所誘奪也。此書有論語之旨，而無誘奪之害。然則將使學者感發興起，而從事於真知實踐者，舍是書何以哉？」¹⁰⁵

李滉認為，天下士人無法專心用學是有原因的。就如《論語》已經是四書之首，也是程朱最為稱頌之書，但一般士人閱讀之際，只有為了科舉考試的功利目的，而無儒者該擁有的求道之心。反之，朱熹的書信，則既「有論語之旨，而無誘奪之害」，大大強調了朱熹書信在進學問道時的高度價值，亦即透過朱熹書信，可使儒者「感發興起」，「從事於真知實踐」。故李滉著述《朱子書節要》一書，絕非是考證編輯類的學術論著，而是視此書為朝鮮士林的未來希望，成為傳世之作，故特別針對朝鮮儒者所需要，竭盡心力損約、刪節、編輯而成，故不在意中國類似的著作已有：

雖然，嘗見宋學士集，有記魯齋王先生以其所選朱子書，求訂於北山何先生云，則古人曾已作此事矣，其選其訂，宜精密而可傳。然當時宋公，猶嘆其不得見，況今生於海東數百載之後，又安可覓見於彼，而不為之稍加損約，以為用工之地也哉？

然而區區發端，實有賴於此書，故不敢以人之指目而自隱，樂以告同志，且以俟後來於無窮云。¹⁰⁶

李滉文中「況今生於海東數百載之後」的用語，可見李滉對其所處的朝鮮王朝時空背景之強調。另外「樂以告同志」、「以俟後來於無窮」，可看出身處「道之不行」的士禍時代，李滉以著作傳世的用心良苦了。

由於李滉在朝鮮儒者中崇高的地位，使得《朱子書節要》也變成了朝鮮儒者必讀的經典著作之一，大大帶動了朝鮮儒者對朱子學的深化。¹⁰⁷甚至連日本儒者山崎闇齋（1619-1682）也稱頌此書深得朱子學真傳。¹⁰⁸

105 同上註。

106 同上註。

107 《朱子書節要》對朝鮮儒學的影響的相關研究，詳見林月惠、李明輝編，《高橋亨與韓國儒學研究》，頁104-105。或見黃俊傑、林維杰編，《東亞朱子學的同調與異趣》（臺北：臺灣大學出版中心，2006），頁324-327。

108 詳見張崑將，《陽明學在東亞：詮釋交流與行動》（臺北：臺灣大學出版中心，2011），頁20-22。

對朝鮮儒者而言，《朱子書節要》在一定程度上造成了朱熹書信的「經典化」，導致朝鮮儒學發展有了往更加重視「朱熹書信」的轉向。¹⁰⁹

由此出發，李滉更強調道學者應當作更多的自我反省與修養，致力向學，而非急著想要「得君行道」、「建功立業」。李滉和另外一位道學儒者奇高峰（名大升，1527-1572）討論其是否應當出處致仕時，就強調了儒者心中要長存「我學未至」的想法：

其行於世，則職思其憂之外，常須退一步低一頭，而專意於學曰：「我學未至。」何遽任經濟之責乎？其違於時，則一絲莫管於外，必須或乞閒、或圖退，而專意於學曰：「我學未至。」靜修進益；今其時矣，如是久遠為期，一進一退，莫不以學為主。深知義理之無窮，常歉然有不自滿之意。喜聞過、樂取善，而真積力久，則道成而德立，功自崇而業自廣，向之所云經世行道之責，至是始可任矣。¹¹⁰

自認「我學未至」，成了李滉躬行實踐的言語。因而李滉自身「專意退修」、「著述編輯」，也一再告誡同志小心落人口舌，避免危機的產生。甚至強調無能擔任「經濟之責」。如同南宋諸儒強調「內聖」先於「外王」，李滉強調了「學至」才可「擔事」的順序：

來喻曰：「處世之難，亦患吾學之未至耳；吾學若至，則處之必無難矣。」此固切至之言也。¹¹¹

書信往返中，李滉引用奇高峰「吾學若至，則處之必無難矣！」之語，作為前提。另外也將日後李滉與奇高峰所展開的「四端七情」論辯，與儒者能否夠資格「擔當大事」連結在一起來談：

而所示四端七情說，其所造亦可謂遠矣。然而自愚揆之，高明之學，有見於正大廣博之域，而或未融貫於細密精微之蘊也。其處心制行，多得於疎達曠坦之意，而尚欠於收斂凝定之功也。故其發為言論者，雖甚超詣，而或不免有出入矛盾之病。其所自為謀，雖非常人所及，而猶未脫於安排前卻之中，則其於擔當一大事，佩負一大名，以處於衝

109 本章關於李滉將朱熹書信經典化的過程，詳見蔡至哲，〈朝鮮君臣對朱熹〈與留丞相書〉詮釋爭議之分析〉，《師大歷史學報》58(2017.12): 1-50。

110（韓）李滉，〈答奇明彥〉，《退溪先生文集》第29冊，卷16，頁404。

111 同上註。

風激浪之際，何可謂無難乎？¹¹²

李滉與奇高峰談論「四七」問題之際，強調要將學問「融貫於細密精微之蘊」、完成「收斂凝定之功」，才得以「擔當一大事，佩負一大名」，再次強調了「學至」才可「擔事」的順序。因此對朱子學內在理論問題，更深入探究，從而展開了朝鮮儒學思想史上著名的「四七之辨」。¹¹³

經過對朱子學鞭辟入裡的研究，李滉的學術更加受到後人的景仰，號稱東方朱子。後人李植（號澤堂，1584-1647）就對此過程中的發展源由做了描述：

退溪為之冠，明懲往轍，一味謙退。當時群小流俗，固有不悅而指摘者矣。退溪深戒朋徒，專意退修，其學專以明道術、辟異端，著述編輯為務。故世議無所加，而儒風丕變，國家有賴矣。¹¹⁴

「明懲往轍」正是趙光祖等士禍的歷史教訓，與李滉自身經歷乙巳士禍的深刻影響，導致了以李滉為首的朝鮮道學儒者們思想的轉向，終李滉之世，儒者們著重在「深戒朋徒，專意退修」，一意向內了。

余英時曾以西方思想史上自柏拉圖、亞里斯多德以來即有之「靜觀的人生」(vita contemplativa)和「行動的人生」(vita activa)之分比喻，亦即就個人而言，「內聖」與「外王」雖然在邏輯上很容易講成「一以貫之」，但在現實生活中兩者確有其「張力」，存在著緊張性。¹¹⁵

親歷多場士禍之後，朝鮮儒者以李滉為首，深刻反省「士禍」所帶來的歷史教訓，更加體會到朝鮮儒者「學未至」的困境，必要重新走回儒

112 同上註。

113 關於從李退溪所開始「四端七情」之辯的相關研究，詳見李明輝，〈李退溪與奇高峰關於四端七情之辯論〉，收入李明輝，《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺大出版中心，2005），第六章，頁213-262。李明輝指出：朝鮮儒者對孟子「四端之心」的詮釋必須面對雙重的文本，即孟子與朱子的文本，這使得朝鮮儒學中關於「四端之心」的詮釋與辯論呈現出極其複雜的面貌。李退溪對「四端之心」的詮釋較合乎孟子的文本，但他為了遷就朱子的義理間架而搖擺不定。奇高峰則是根據朱子的義理間架來質疑李退溪的詮釋，但也沿襲了朱子對孟子文本的曲解。而本文則觀察到此論辯的思想發展，實有其「士禍」歷史經驗的影響。

114（韓）李植，〈示兒代筆〉，《澤堂集》第88冊，卷15，頁520。

115 詳見余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》下冊，頁30-33。

學傳統中先「內聖」後「外王」的順序。是以暫時放下「得君行道」，更向朱子學「內聖」的層面深入了！重新強調「學至」的重要性，也使朱子學在朝鮮進入發展、詮釋與深化時期。¹¹⁶ 身處「後趙光祖時代」士禍的陰影，朝鮮儒者以李滉為中心，對道學儒者執政失敗之歷史教訓的反省，對朝鮮朱子學的深化帶來關鍵影響。

四、結語：李退溪對朝鮮朱子學的深化

中國學者陳來認為，不同於明代中國儒學的發展，十六世紀中期朱子學在朝鮮半島獲得了發展的活力，達到了相當的深度。李滉與奇高峰所展開的「四七之辯」，看到了朱子哲學中尚未能解決的問題，而力求在朱子學內部加以解決，朱子學的學者群體也達到了相當的規模。陳來甚至認為朱子學在東亞的重心已經移到了朝鮮半島。¹¹⁷ 以上朝鮮朱子學的成就與朝鮮王朝特殊的歷史脈絡「士禍」傳統，有巨大關係。

為求實踐以朱子為首的宋儒高遠的理想，一方面在政治上企圖激發個別士人的自覺，建立一體不分的倫理意識，以天下為己任、得君而行道。朝鮮王朝自世宗朝以降，開創了不同於明代中國君權高漲，仍相對尊重士大夫之權的政治文化，使道學士大夫在朝鮮半島仍有得君行道的夢想空間，一度致力於「外王」的改革大業；然而朝鮮王朝開國之初的特殊形勢，所造成其政治上特有的「勳舊」政治勢力一直存在，一再與朝鮮的道學士大夫發生權力矛盾與嚴重衝突，因而使朝鮮道學儒者面對著「士禍」危機的歷史脈絡，身處士禍的陰影。李滉對道學儒者趙光祖執政失敗之歷史教訓的反省，影響朝鮮儒者不同於明代中國儒者以反朱求改革，反而選擇在朱子學思想中更加向內深入，也使得朱子學在朝鮮進入發展、詮釋與深化時期。

116 詳見林月惠，〈異曲同調：朱子學與朝鮮性理學〉，頁 12、15。

117 陳來，〈中韓朱子學比較研究的意義〉，《中國社會科學報》570(2014.3): 3。

引用書目

一、傳統文獻

- 宋·陸九淵，《陸九淵集》，北京：中華書局，1980。
- 宋·黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。
- 元·脫脫等，《宋史》，北京：中華書局，1977。
- 清·張廷玉等，《明史》，北京：中華書局，1988。
- 清·黃宗羲，《黃宗羲全集》第1冊，浙江：浙江古籍出版社。
- (韓)李滉，《退溪先生文集》，收入(韓)民族文化推進會編，《影印標點韓國文集叢刊》第29-31冊，首爾：民族文化推進會，1998-2003。
- (韓)李植，《澤堂集》，收入(韓)民族文化推進會編，《影印標點韓國文集叢刊》第88冊，首爾：民族文化推進會，1998-2003。
- (韓)金誠一，《鶴峯先生文集》，收入(韓)民族文化推進會編，《影印標點韓國文集叢刊》第48冊，首爾：民族文化推進會，1998-2003。
- (韓)洪仁祐，《耻齋先生遺稿》，收入(韓)民族文化推進會編，《影印標點韓國文集叢刊》第36冊，首爾：民族文化推進會，1998-2003。
- (韓)趙光祖，《靜菴先生文集》，收入(韓)民族文化推進會編，《影印標點韓國文集叢刊》第22冊，首爾：民族文化推進會，1998-2003。
- (韓)河謙鎮，《東儒學案》，晉州：海東佛教譯經，1962。
- (韓)柳壽垣，《迂書》，首爾：首爾大學古典刊行會，1971。
- (韓)朝鮮國史編纂委員會，《朝鮮王朝實錄》，首爾：朝鮮國史編纂委員會，1955-1963。

二、近人論著

- 王遠義 2006 〈試論黃宗羲政治思想的歷史意義——中西公私觀演變的一個比較〉，《臺大歷史學報》38(2006.12): 65-104。
- (美)包弼德 2010 《歷史上的理學》，浙江：浙江大學出版社。
- (韓)玄相允 1982 《朝鮮儒學史》，首爾：玄音社。
- (美)田浩 2008 《朱熹的思維世界》，臺北：允晨文化公司。
- 余英時 2003 《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，臺北，允晨文化公司。
- 余英時 2004 《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化公司。
- 吳展良編 2007 《東亞近世世界觀的形成》，臺北：臺大出版中心。

- 吳展良 2014 〈禮與中國人的「多層級錐形網絡存在意識」：以朱熹的禮學及其實踐為中心〉，《中國儒學》9(2014.12): 20-35。
- (韓)李丙燾 1989 《韓國儒學史略》，首爾：亞細亞文化社。
- 李明輝 2005 《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》，臺北：臺大出版中心。
- (韓)李東俊 2007 《十六世紀韓國性理學派的哲學思想與歷史意識》，首爾：심산。
- (韓)李基白 1961 《韓國史新論》，首爾：一潮閣。
- (韓)李 瀾 1982 《星湖僿說類選》，首爾：明文堂。
- 林月惠 2010 《異曲同調：朱子學與朝鮮性理學》，臺北：臺大出版中心。
- 林月惠 2013 〈朝鮮朝前期性理學者對王陽明思想的批判〉，《臺灣東亞文明研究學刊》10.2(2013.12): 99-127。
- 林月惠、李明輝編 2015 《高橋亨與韓國儒學研究》，《東亞儒學研究叢書》21(2015.6): 2410
- (韓)金泰永 2006 《朝鮮性理學의 歷史像》，首爾：경희 대학 교출판국。
- (韓)金龍德 1977 《朝鮮後期思想史研究》，首爾：乙酉文化社。
- (韓)姜文植 2003 〈宋時烈的朱子書研究與編纂：以《朱子大全劄疑》、《節酌通編》為中心〉，收入黃俊傑編，《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》，臺北：臺灣大學出版中心，頁 197-212。
- (韓)姜智恩 2014 〈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〉，《中國文哲研究集刊》44(2014.3): 173-211。
- (韓)柳承國著，傅濟功譯 1989 《韓國儒學史》，臺北：臺灣商務印書館。
- (韓)崔英辰著，邢麗菊譯 2008 《韓國儒學思想研究》，北京：東方出版社。
- 張立文 1997 《李退溪思想研究》，北京：東方出版社。
- (韓)張志淵著，李民樹譯 2009 《朝鮮儒教淵源》，首爾：명문당。
- 張崑將 2009 〈十六世紀末中韓使節關於陽明學的論辯及其意義：以許筠與袁黃為中心〉，《臺大文史哲學報》70(2009.5): 55-84。
- 張崑將 2011 《陽明學在東亞：詮釋交流與行動》，臺北：臺灣大學出版中心。
- 許齊雄、王昌偉 2010 〈評包弼德《歷史上的理學》——兼論北美學界近五十年的宋明理學研究〉，《新史學》21.2(2010.6): 221-245。
- 陳 來 2014 〈中韓朱子學比較研究的意義〉，《中國社會科學報》570(2014.3): 3-7。
- (韓)琴章泰 1996 《退溪學派의 思想》，首爾：集文堂。
- (韓)琴章泰著，韓梅譯 2011 《韓國儒學思想史》，北京：中國社會科學出版社。

- 黃俊傑 1997 《孟學思想史論》卷二，臺北：中央研究院中國文哲研究所。
- 黃俊傑 2006 《德川日本《論語》詮釋史論》，臺北：臺灣大學出版中心。
- 黃俊傑、林維杰編 2006 《東亞朱子學的同調與異趣》，臺北：臺灣大學出版中心。
- 黃俊傑編 2013 《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》，臺北：臺灣大學出版中心。
- 黃俊傑 2014 《儒家思想與中國歷史思維》，臺北：臺灣大學出版中心。
- 楊正顯 2008 「一心運時務：正德時期(1506-21)的王陽明」，新竹：清華大學歷史研究所博士論文。
- 劉子健 1963 《歐陽修的治學與從政》，香港：新亞研究所。
- 蔡至哲 2017 〈朝鮮君臣對朱熹〈與留丞相書〉詮釋爭議之分析〉，《師大歷史學報》58(2017.12): 1-49。
- 蔡淑閔 1998 〈黃宗義《明夷待訪錄》君臣關係論研究〉，《哲學與文化》25.2 (1998.2): 173-183。
- 蕭公權 1982 《中國政治思想史》下冊，臺北：聯經出版公司。
- 錢穆 1993 《中國學術思想史論叢(七)》，臺北：東大圖書公司。
- 魏志江等編 2008 《韓國學概論》，廣州：中山大學出版社。
- (日)邊英浩 2010 《朝鮮儒教の特質と現代韓国：李退溪・李栗谷から朴正熙まで》，東京：クレイン。
- (韓)社會科學辭書刊行會編 1959 《韓國史辭典》，首爾：東亞。
- (韓)靜菴論叢刊行委員會編 1999 《靜菴道學研究論叢》，首爾：靜菴論叢刊行委員會。
- Deuchler Martina 1992 *The Confucian transformation of Korea: A Study of Society and Ideology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

To Learn Is to Undertake: The Impact of the 1519 Literati Purge on Cheng- Zhu Neo-Confucianism in Joseon Dynasty Korea

Tsai Chih-che*

Abstract

From the time of Sejong the Great 世宗大王 (r. 1418-1450), the Korean royal court established a political culture that continued to respect the authority of scholar-officials, in contrast to the Ming dynasty, which was the highpoint of imperial authority in China. This meant that Neo-Confucians on the Korean peninsula could still dream of winning the ruler's trust to implement the Way. Jo Gwang-jo (조광조, 趙光祖) and other Neo-Confucians who fell victim to the Third Literati Purge of 1519, were once dedicated to the "return to the Three Dynasties" reformist cause. However, circumstances at the foundation of the Kingdom of Joseon had allowed the so-called Hungu faction to maintain its political strength. Time and again, the Hungu faction came into serious conflict with the Neo-Confucians, who, as a result, were faced with a series of purges and thrown into crisis. In the wake of these literati purges, Neo-Confucians in Joseon led by Yi Hwang (이황, 李滉) reflected on the historical lessons of Jo Gwang-jo's failure in office. Unlike Ming Neo-Confucians, who turned their backs on Zhu Xi's ideas and sought reform, Joseon Neo-Confucians chose to turn inward and explore his theories more deeply. This resulted in a period of development, re-interpretation, and deepening of the Cheng-Zhu school in Joseon.

* Tsai Chih-che is Ph.D. student, Graduate Institute of National Development, National Taiwan University.

Keywords: Jo Gwang-Jo 조광조, Yi Hwang 이황, literati purges, political subject consciousness, Joseon Cheng-Zhu school

