

【研究論著】 General Article

DOI: 10.6163/tjeas.2016.13(2)101

從「儒學」到「儒教」的脈絡性轉換：  
「西學」與朝鮮思想史的轉換點  
The Contextual Turn of *Ru Xue* to *Ru Jiao* during  
the Era of King Jung-Jo and King Ko-Jong\*

許怡齡

Yiling HSU\*\*

**關鍵詞：**朝鮮、儒學、儒教、西學、國教化、脈絡性轉換

**Keywords:** Joseon, Ru Xue, Ru Jiao, Xi Xue, National Religion, Contextual Turn

---

\* This work was supported by the Academy of Korean Studies(KSPS) Grant funded by the Korean Government(MOE)(AKS-2010-CAA-2103)。本文承蒙兩位匿名審查人提供寶貴意見，筆者受益甚深，特致謝忱。

\*\* 中國文化大學韓國學研究中心研究員。  
Researcher, Korean Studies Center, Chinese Culture University.

## 摘要

一般現代韓語裡，多以「儒教」作為「儒學」(Confucianism)的同意詞。然而本文探討《朝鮮王朝實錄》的用詞發現兩個現象。其一，《實錄》中有十七個國王實錄完全未曾出現「儒教」一詞，「儒教」出現的高峰集中在正祖朝及高宗朝，且大多出現在針對「西學」的討論中。其二，觀察《實錄》中的詞彙使用傾向，正祖時期偏好「儒學」、「西學」等以「學」結尾的詞彙，高宗時代偏好「儒教」、「西教」等以「教」結尾的詞彙。《實錄》中「儒學」到「儒教」的用語轉變，顯示「儒教」一詞在韓國思想史上，並非純粹約定俗成的慣用語，而有相對於「儒學」的演化意義。

緊扣上述觀察，本文分析在西方思想的衝擊下，正祖朝和高宗朝兩時期的韓儒對儒家學說詮釋的變化。正祖時期面對西學，洪大容關注科學技術，丁若鏞關注於宗教成分，此時相對於西方思想，朝鮮本身以「儒學」自居；到高宗時期，朝鮮社會崇尚西方近代化國家以「宗教 Religion」凝聚國家共識，朴殷植和張志淵從民族主義的立場上，試圖進行朝鮮儒學的「國教化」，期能以儒家學說保有朝鮮主體性，同時獲得西方宗教的「宗教」功能。

## Abstract

In the modern Korean language, the word Ru Jiao (儒教) is often regarded as the synonym of Ru Xue (儒學), Confucianism. However while doing research on the terminology in the Annals of the Joseon Dynasty (朝鮮王朝實錄) we discover two key points. First, the word Ru Jiao is absent in the records of seventeen rulers. But in the Annals of both the Period of King Jung-Jo (正祖朝) and the period of King Ko-Jong (高宗朝), this vocabulary been mentioned frequently, and often appears in discussion of western study, Xi Xue (西學). Second, to analyze the Annals of the Joseon Dynasty, we found the words end with Xue (學) are more common used in King Jung-Jo period. But the preference convert to the words end with Jiao in Ko-Jong period. It suggests Ru Jiao is not only an accepted convention through common practice. The change of terminology reveal an evolution of Confucianism history.

The study is about how the interpretation of Confucianism evolved within these two periods. At Jung-Jo period, to confront the influence of Xi Xue (西學), Jeong Yak-yong (丁若鏞) is focus on science and Hong Dae-yong (洪大容) discuss more of religion. in opposition to Xi Xue (西學), Joseon Confucians positioned themselves as Ru Xue (儒學). Later, during the period of King Ko-Jong, Joseon fashioned the way western powers formed nationalism through the use of religion. Park Eun-sik (朴殷植) and Chang Chi-yeon (張志淵) tried forge the Confucianism as the national religion, and keep the autonomy of the Joseon school of Confucian thought, with gaining the religious power of the western style religions.

## 壹、序論：思想轉換點的存在

儒學成為韓半島政權的治國理念，是從1392年李成桂推翻高麗而建立朝鮮王朝開始。為了有別於前一個朝代，李成桂導入朱熹儒學取代高麗朝的佛教思想，至太宗朝更訂立「崇儒抑佛」政策，將《朱子家禮》奉為圭臬，並根據《朱子家禮》訂定了國家級的《經國大典》，朱熹的儒學規範以國家法律的形式出現，<sup>1</sup>強制性地要求朝鮮臣民從先朝的佛教思維中脫離；到了16世紀，朝鮮在《家禮》的主導下落實了性理學的規範，完全地成為朱子學的國家，朱熹儒學成為朝鮮治國行事的最高原則，直到朝鮮為日本帝國強佔。然而包括朱子學在內，所有的價值理念，都是具體而特殊的文化脈絡的產物，有其特定的時間性和空間性，因此在東亞文化交流史上，這些價值理念必須經過程度不等的「脈絡性轉向」，<sup>2</sup>才能在當地落地生根；從中國傳來的朱子學，也必須要有某些「調整」，以適應朝鮮本地的風土。隨著時代的變化，這些脈絡性的轉向可能數次地、由於不同的變因，在不同層面上發生。傳入朝鮮的儒學，除了適應朝鮮本身的狀況，還必須適應傳入朝鮮的其他外來挑戰——來自西方世界的思潮。本文所關注的，即是西學衝擊下朝鮮儒學的脈絡性轉換，這樣的轉換，可從朝鮮王朝實錄裡相關詞彙的出現頻率看出痕跡。

一般現代韓語裡，多以「儒教」作為「儒學」（Confucianism）的同意詞，且使用頻率壓倒性的超越「儒學」一詞，成為一般性的常用詞彙；然而筆者發現，「儒教」一詞在朝鮮時代並非如同現在一般被廣泛使用；「儒教」一詞在朝鮮王朝實錄五百年紀錄中僅出現 29 次，<sup>3</sup>二十七代國王

<sup>1</sup> 關於朝鮮朱子學禮學化的過程，參見鄭仁在：〈朱子學在韓國的展開〉，收錄於黃俊傑（主編）《東亞朱子學的同調與異趣》（臺北：臺大出版中心，2006年），頁297-330。

<sup>2</sup> 黃俊傑：〈作為區域史的東亞文化交流史：問題意識與研究主題〉，《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，2013年），頁19。

<sup>3</sup> 在朝鮮王朝實錄資料庫以「儒教」一詞檢索，會出現32筆結果，其中3筆為《顯宗實錄》改修，與《顯宗實錄》重複，故扣除。「儒教」一詞除了《正祖實錄》與《高宗實錄》各出現6次外，在實錄其他部分的分布為世祖1次、中宗1次、宣祖2次、仁祖2次、孝宗2

的實錄中有十六個國王實錄完全未曾出現「儒教」一詞，其出現頻率之低足令現代人驚訝。<sup>4</sup>除此之外的另一個重要觀察：「儒教」一詞出現的高峰集中於「正祖實錄」（1776-1800 在位）和「高宗實錄」（1863-1897 在位）；閱讀該關鍵詞的前後文本，可以發現正祖和高宗時期「儒教」一詞的使用，大多出現在針對「西學」的討論中。

當時朝鮮所談論的「西學」到底是什麼？在實錄文本裡，很難找出對於「西學」、「洋學」等用詞的正確定義，然而從這些詞彙前後脈絡中所出現對「西學」的批判，可以推測出西學的內涵。1791年，蔡濟恭向正祖報告「西學之弊」，點出西學與朝鮮儒學的衝突，在於西學主張「無父無君」。<sup>5</sup>「無父」，指基督宗教尊上帝為父，將血親之父置於天父之後，悖逆五倫的「父子」關係；「無君」指西學的政治哲學，無視王家得以合理世世代代統治國家的「天命有歸」說，主張從百姓中選出適任者任以統治之責，與儒家的「君臣」關係產生衝突。依據蔡濟恭的論述，可以推論朝鮮儒者所謂「西學」一詞的內涵，至少包括宗教、哲學、社會學等多樣領域。不僅如此，朝鮮儒者在與西方傳教士的接觸時接觸到的科學技術，也成為所謂「西學」的一部分；「西學」一詞的涵義，可謂西方宗教、哲學、科學技術的總稱。

仔細觀察正祖實錄與高宗實錄中用以指稱「西學」的詞彙，可發現有「西學」與「西教」、「洋學」與「洋教」、「邪學」與「邪教」等相似語。整理以上類似詞彙出現的頻率，筆者觀察到正祖時期偏好以「學」結

---

次、顯宗1次、肅宗3次、英祖3次、純祖2次。

<sup>4</sup> 針對「儒教」一詞的使用狀況，筆者亦試圖從文集探索。搜尋「韓國文集叢刊」及「韓國歷代文集叢書」兩大文集資料庫，包含「儒教」一詞的資料共46筆。時代的分布上，生存年與正祖重複的儒者共3人留下5筆資料；生存年與高宗重複的儒者共19人留下29筆資料。整體而言，「儒教」一詞在文集中大舉出現在高宗朝前後，與本文對第三章的觀察互為呼應。

<sup>5</sup> 「濟恭曰：西洋學，實與佛書大同小異(西……)其學專主天堂、地獄之說。本意似由去惡為善，而其弊終至無父無君。其所謂無父云者，父事者有三，尊上帝為第一父，此則猶屬《西銘》乾稱父之義。至於以造化翁為第二父，所生父，則反居第三云，是無倫悖義之說。無君云者，其國俗本無君長，擇於凡民中純陽者，立以為君云，尤極凶惡。」《朝鮮王朝實錄》正祖15年10月25日。

尾的詞彙，高宗時代偏好以「教」結尾的詞彙。<sup>6</sup>「教」字詞的使用，相對來說將「宗教」的成分從籠統的「西學」一詞中獨立出來，其概念及範圍更加精確，顯示時人對於「宗教」的概念明顯增加。與之關聯，「儒教」一詞的出現頻率增加，「儒學」到「儒教」的轉變亦同時發生。「學」→「教」的轉變趨勢，在整體上呈現朝鮮的儒家思想，在受到西學衝擊的兩個時間點所產生不同的效應。本文將先個別探究正祖和高宗時代由西學所引發的儒學脈絡性轉換及其相異性，再進一步思考其現象呈現出之朝鮮儒學的變換方向及意義。

## 貳、正祖時代的西學與朝鮮儒者之經典詮釋

正祖時代的東亞世界，「儒家思想」與「西方思想」的接觸場域，主要發生在中國。跟隨朝鮮使節團前往中國的朝鮮儒者，目擊西方精巧的文物和西方傳教士的著述，產生了一定程度的文化衝擊。對於這樣的文化衝擊，並非每個人都會以同樣的方式吸收，正祖時代的儒者洪大容（1731-1783）和丁若鏞（1762-1836）兩人，在經歷了西方思潮的衝擊後，在不同的意義上造成了儒學經典的「脈絡性轉向」。產生差異的主要原因，在於兩

<sup>6</sup> 檢索朝鮮王朝實錄可觀察到，「學」字結尾的詞彙在正祖實錄裡出現比例明顯高過高宗實錄，反之，「教」字結尾的詞彙則在高宗實錄被大量使用，在高宗實錄極為少見。具體數字參照下表。

詞彙（實錄總出現次數）		正祖實錄	高宗實錄
「學」字詞	西學(73)	14	5
	洋學(27)	15	5
	邪學(197)	55	38
「教」字詞	西教(11)	0	8
	洋教(9)	0	5
	邪教(53)	3	22

人主要著眼的「西學」面向不同；洪大容關注的是「西學」中科學技術的面向，丁若鏞則關注「西學」的宗教成分。

朝鮮學者洪大容屬於實學派裡的北學派，他能說漢語，精通曆律算卜等學問。他在 1766 年跟隨朝鮮使節團前往燕京，在當地見識了洋人的學問與技術，回到朝鮮後將停留中國 60 天的經驗寫成《燕記》以及名文〈鑿山問答〉，<sup>7</sup>文中提及地球自轉、赤道、北極等科學觀念，以及對華夷觀的突破。

自天視之，豈有內外之分哉？是以各親其人，各尊其君，各守其國，各安其俗，華夷一也。

洪大容先論中國和西洋，沒有絕對的「中心」和「邊界」，每個人從自己的角度而言，都是所謂的「中心」；<sup>8</sup>之後論華夷之分，主張天地所生之人皆同，各國皆同，習俗無雅俗之分，天下無孔子所說的內外之分，結論是「華夷一也」。洪大容的說法從根本上跳脫了「華夷之分為何」的問題，直接從「平等」的觀念，主張華夷根本無分別，從「天」的角度來看，各人、各國都是平等的存在。這種以「天」普遍性解構《春秋》「內中國而外四夷」的思考，和日本儒者佐藤一齋(1772-1859)所說「從天視之，無中國，無夷狄」有異曲同工之妙。<sup>9</sup>洪大容消解了束縛朝鮮的華夷論，同時開始平等看待另一「夷狄」—日本，突破朝鮮當時對日本長期以來的漠視，對伊藤仁齋和荻生徂徠都表示認同，表現出與鄰國共存互敬的思維。<sup>10</sup>當時東亞世界，藉由「天」的詮釋，在國家之間

<sup>7</sup> 洪大容：《湛軒書》，內集卷四，〈鑿山問答〉，收錄於《韓國文集叢刊》，第248輯，頁89-100。

<sup>8</sup> 「中國之人，以中國為正界，以西洋為倒界，西洋之人，以西洋為正界，以中國為倒界。其實戴天履地，隨界皆然，無橫無倒，均是正界」。洪大容：〈鑿山問答〉。

<sup>9</sup> 佐藤一齋和淺見綱齋以「天」概念的轉換解構華夷之辨的「脈絡性轉換」，參考黃俊傑：〈從中日儒家思想史視野論經典詮釋的「脈絡性轉換」問題〉，《德川日本論語詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2007年），頁47-58。

<sup>10</sup> 朴熙秉探討淺見綱齋和洪大容解體華夷論的共性和殊性，指出洪大容的〈日東藻雅跋〉（《湛軒書》內集卷三）裡盛讚日本文人，表示伊藤仁齋和荻徂徠在朝鮮理當受尊敬。

有華夷觀的消解，在社會身分上有「四民論」的消解，這都展現出對「平等」的追求。

洪大容的「平等觀」是相當突破性的，<sup>11</sup>這種跳躍式的突破，很有可能與西洋經驗有關。從科學的角度看，「內中國而外四夷」的內外標準是不存在的，這個問題也不該用科學來衡量，但科學上的「平等」經驗卻有擴張到文化思維上的可能。另外，西洋人作為中國人眼中的「洋夷」，也給了「夷狄」一種新的可能性——「夷狄」也可以是智慧的、有技術力的、文化昌盛的。洪大容稱讚當世「惟西洋一域，慧術精詳」；在原本中國中心式的思考裡，朝鮮是被邊緣化的「他者」，而現在洪大容藉由對另一「他者」（西洋）的肯定，間接消解朝鮮自我主體性認同的問題，達到「華夷一也」的結論。

另一個吸收西學衝擊的朝鮮儒者丁若鏞，相對於洪大容著眼於西方的科學文明，他更在「宗教」的面向上接受西學。與醉心於西洋科學技術的北學派不同，信仰天主教的儒者被稱為「信西派」。丁若鏞在 20 歲左右開始研讀西學書，<sup>12</sup>之後他吸收了天主教的思考，並將之用以詮釋儒學概念。其中最具有代表性的，就是丁若鏞對「天」的解釋；在韓國學者的研究中，經常指出丁若鏞受天主教上帝天主的人格概念的影響，<sup>13</sup>認為「天」除了理氣論所說的「蒼蒼有形之天」，尚有「靈明主宰之天」，<sup>14</sup>並將後者以「上

這在當時專注於中國、忽視周圍其他國家的朝鮮氛圍裡，為一大突破。朴熙秉：〈淺見 網齋의 洪大容：中華의 華夷論 解體樣相 意味〉，《大東文化研究》40期（2002年6月），頁373-413。

<sup>11</sup> 洪大容的平等觀，除了人與人之間的關係平等，還涉及人與物的關係也應當平等，認為自天觀之，人和獸和草木皆是平等。相關論述，參考朴熙秉：〈洪大容 思想에 있어서 物我的 相對性과 同一性〉，《韓國의 生態思想》（首爾：돌베개，1999年）。

<sup>12</sup> 丁若鏞自述在其弱冠之初醉心於「西洋邪說」，閱讀的書籍即是後來殉教的李承薰1784年從北京買回來的西洋書《天主實義》。參考《朝鮮王朝實錄》正祖46卷，1797年6月21日、正祖33卷，1791年11月13日。

<sup>13</sup> 相關論點可參照林瑩澤：〈19世紀經學對西學的應對：以丁若鏞和沈大允為例〉，收於氏著《韓國學：理論與方法》（山東：山東大學出版社，2002），頁145-149。另外蔡振豐對丁若鏞的「天」有不同分析與解釋，參見蔡振豐：〈人性論的延伸：丁若鏞四書詮釋中「仁」、「心」、「性」、「天」的理論意義〉，收入氏著《朝鮮儒者丁若鏞的四書學——以東亞為視野的討論》（臺北：臺大出版中心，2010年）。

<sup>14</sup> 丁若鏞言：「並言天地而獨言天命者，臣以為『高明配天之天』是蒼蒼有形之天，



帝」稱之。<sup>15</sup>〈中庸策〉裡對「上帝」敘述如下：

上帝者，何？是於天地、神人之外，造化天地、神人、萬物之類，而宰制安養之者也。謂帝為天，猶謂王為國，非以彼蒼蒼有形之天，指之為上帝也。<sup>16</sup>

丁若鏞的敘述，從上帝造化安養萬物之說，<sup>17</sup>以一國之王謂上帝之喻，<sup>18</sup>對「蒼蒼有形之天」一詞之使用，<sup>19</sup>都反映利瑪竇《天主實義》的影響。《天主實義》本身的撰寫方式，積極使用適應中國當地文化的方式(accommodation method)，引用《詩》、《書》、《易經》有關人格神的句子，說明天主即是古代中國人崇拜的「天」，並否認儒家所謂「內心即上帝」之說。<sup>20</sup>在利瑪竇的傳教寫作策略下，天主和人對應五倫的父子關係，說明人與天主不同等；但任何人之間則對應五倫的兄弟關係，因此都是平等的。丁若鏞的「天」人格化的同時，原本東亞世界中與皇權相關的「天」的概念隨之瓦解，<sup>21</sup>立腳於「天子承命治天下」<sup>22</sup>的說法無法繼續成立。丁若鏞

『維天於穆』之天是靈明主宰之天。」見〈中庸策〉，《與猶堂全書》，收錄於《韓國文集叢刊》，第282輯，頁174。

<sup>15</sup> 「天之主宰為上帝。其謂之天者，猶國君之稱國，不敢斥言之意也。彼蒼蒼有形之天，在吾人不過為屋宇幃幪，其品級不過與土地水火平為一等，豈吾人性道之本乎？」見丁若鏞：〈孟子要義〉，《與猶堂全書》，收錄於《韓國文集叢刊》，第282輯，頁146。

<sup>16</sup> 丁若鏞：〈春秋考徵〉，《與猶堂全書》，收錄於《韓國文集叢刊》，第283輯，頁366。

<sup>17</sup> 丁若鏞謂上帝「造化天地、神人、萬物之類，而宰制安養之」之說，與《天主實義》首篇「論天主始制天地萬物而主宰安養之」相似。見利瑪竇(Matteo Ricci)：《天主實義》，上卷，顧保鵠(校勘)(臺北：國防研究院，1967年)，頁1。

<sup>18</sup> 參見《天主實義》以一國之君喻天主相關敘述。「天主為天主萬物公本主，是故一家止有一長，一國止有一君，有二，則國家亂矣」見前揭書，頁9。

<sup>19</sup> 「蒼蒼有形之天」在韓國文集資料庫中檢索到的結果有3筆，皆出於丁若鏞，可見此一敘述並未普遍存在於朝鮮儒者中。若此，則要考慮其來源是否來自《天主實義》：「蒼蒼有形之天，有九重之析分，烏得為一尊也？」(前揭書，頁21。)

<sup>20</sup> 宋榮培：〈利瑪竇的《天主實義》及其與儒學融合和困境〉，《哲學與文化》25卷2期(1998年2月)，頁128-130。

<sup>21</sup> 林榮澤：〈19世紀經學對西學的應對：以丁若鏞和沈大允為例〉，收於氏著《韓國學：理論與方法》(山東：山東大學出版社，2002)，頁156。

<sup>22</sup> 「天下」的理論框架，建立在「天一天下一天子一民」的關係架構中，強調天子承天命治天下。相關論述見甘懷真：〈秦漢的「天下」政體—以郊祀禮改革為中心〉，《新史

在〈湯論〉和〈原牧〉裡提出了尖銳的問題：臣伐君可乎？<sup>23</sup>民(被治者)為牧(統治者)生乎？<sup>24</sup>

丁若鏞提出在性理學的社會氛圍裡難以出現的問題。〈湯論〉一開始就以湯伐桀討論革命的正當性，不過更重要的問題在於後面：如何才能知道天命要立誰為天子？「將天兩天子而立之乎？抑涌出地為天子乎？」性理學向來認為宇宙自然與人類相關的思考方式，但在吸收了西方科學知識後，這些用天災地變證明君主道德或統治合理性的邏輯，<sup>25</sup>如月蝕日蝕的發生和君主道德行為的連結，被丁若鏞以科學知識否認。<sup>26</sup>在這樣的思考邏輯下，丁若鏞主張「天子者，衆推之而成者也，夫衆推之而成，亦衆不推之而不成」，<sup>27</sup>以及「下議上」的選舉制度，以家為基本單位，五家為一鄰選出鄰長，五鄰為一里選出里長，五里為一縣選出縣長，由幾個縣長共同選出諸侯，諸侯再共同推舉出天子。這個看起來神似近代西方社會契約論的思考理論究竟從何而來，目前學界仍然沒有明快的回答，<sup>28</sup>但是「天」觀念的思考，確實與天主教關聯密切。

觀察洪大容與丁若鏞的思想，可以發現雖然他們對「西學」著重的面向不同，但有一個共同性，即「平等觀」的產生。原本東亞世界中從儒家思想形成的兩大問題，即華夷秩序和君臣關係，強大地對朝鮮造成影響。在視儒教人倫為普世價值的狀況下，朝鮮儒者要從中尋找自我主體性相當不容易。此時傳入的「西方」，突破原本朝鮮士人認知中的任何典型，以非華非夷、非君非臣的方式出現，帶來全新的秩序與學說，這些科學知識或信仰的新觀點，提供朝鮮實學者思考上新的著力點。洪大容說「自天觀之」，世界各國都是一樣的，沒有華夷之分；丁若鏞說「天子為何而有

學》 16卷4期（2005年12月），頁13。

<sup>23</sup> 丁若鏞：〈湯論〉，《與猶堂全書》，收錄於《韓國文集叢刊》，第281輯。

<sup>24</sup> 丁若鏞：〈原牧〉，《與猶堂全書》，收錄於《韓國文集叢刊》，第281輯。

<sup>25</sup> 林榮澤：〈19世紀經學對西學的應對：以丁若鏞和沈大允為例〉。

<sup>26</sup> 丁若鏞言「或以日月之食，勉戒於君上。夫名曰災異，而預知時刻，不差毫髮，有是理乎？」見〈鬼神之為德節〉，《與猶堂全書》，收錄於《韓國文集叢刊》，第282集。

<sup>27</sup> 丁若鏞：〈湯論〉。

<sup>28</sup> 關於丁若鏞政治論的原型，可參考배명삼：〈丁茶山の 政治'에 관한 認識〉，《韓國政治學會報》27期（1993年10月），頁331-350。

也？」，表示下雨日蝕等自然現象無法用來辨識天是否賦予政權合理性。

正祖朝之後，純祖對西學大行打壓，兩次大興邪獄，波及信徒八千人，社會被「衛正斥邪」的氛圍所佔據，直到近代化的壓迫突然到來。

### 參、高宗時代儒學的「國教化」

高宗時代，朝鮮在西學的影響下再次面臨對儒學詮釋的改變。然而這一次儒學面臨的挑戰，巨大到關乎儒學在朝鮮知識界的存廢問題。這與朝鮮新接觸的觀念——「宗教」有密切關聯。

「religion」一詞經在日本被譯為「宗教」，<sup>29</sup>傳入朝鮮後，西方式的宗教信仰觀念首次被獨立認知。在此之前，無論是「儒學」或「西學」，都是同時包含宗教、哲學、教育、文物的綜合性概念。當朝鮮從詞彙上建立起「宗教」與「哲學」的獨立概念後，儒者們開始以這些新到手的思維工具設法辨析，自身一直以來學習研磨的「儒家思想」是什麼？而「西方思想」又是什麼？

這或許要先從釐清儒學是不是一個宗教開始。關於儒學的宗教性內涵，已有許多前輩學者討論。<sup>30</sup>黃俊傑指出，儒學不符合一般西方宗教定

<sup>29</sup> 關於「宗教」與「哲學」等詞彙在日本翻譯的過程，以及1902年前後開始康有為及梁啟超對與「儒教是否為宗教」的討論，參考小島毅：〈儒教與儒學涵義異同重探〉，收入劉述先編：《儒家思想在現代東亞：中國大陸與臺灣篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000年），頁191-227。

<sup>30</sup> 國內外許多學者針對儒學的宗教性有過論述，如牟宗三：〈作為宗教的儒教〉，《中國哲學的特質》（上海：上海古籍出版社，2007年），頁84-96、黃俊傑：〈試論儒學的宗教性內涵〉，收入《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2012年），頁105-124、小島毅：〈儒教是不是宗教——中國儒教史研究的新視野〉，收入周博裕（編）《傳統儒學的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1994年），頁29-43、小島毅：〈儒教與儒學涵義異同重探〉，收入劉述先（編）《儒家思想在現代東亞：中國大陸與臺灣篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000年），頁191-227、加地伸行：《儒教とは何か》（東京：中央公論社，1990年）、池田末利：《中國古代宗教史研究》（日本：東海大學出版會，1981年）。

義，但具有強烈的宗教性，是一種個人性的宗教，雖沒有組織化的教會制度，但儒學對宗教性不在於尋求外在神祇的庇佑，而是迴向自己，以孔子等聖賢為典範，力求提升自己的生命境界，促使自己成聖成賢，創造了個人生命的超越性內涵，這是一種「內在超越性」<sup>31</sup>的宗教情操；<sup>32</sup>加地伸行亦從喪葬禮儀和祭祀指出儒學的宗教性。<sup>33</sup>即便如此，儒家思想確實並不符合西方對「宗教」的定義。然而高宗時期的朝鮮，和同時期的中國及日本等東亞各國，都紛紛出現了把儒家思想改革為類西方宗教的議論，近代東亞掀起了一股把傳統儒學國教化的風潮。<sup>34</sup>

當時朝鮮社會將基督教視為近代文明的象徵，認為世上最先進的文明國家都建立於在基督教信仰上，<sup>35</sup>「宗教」成了現代化的前提，而「宗教」的最佳典範即是凝聚歐美全國國民上下意識的基督教。<sup>36</sup>從 1873 年高宗親政開始，由於列強的干涉，韓國社會面臨即將亡國的急迫感；1880 年雲陽號事件被迫開港，朝鮮鎖國結束，陸續被迫向日、美、中、英、德、俄、法開港，1895 年日本公使三浦梧樓率領日本土兵在乾清宮殺死閔妃，1896 年高宗率王世子「俄館播遷」長達一年，1897 年高宗改國號為「大韓帝國」，脫離清朝的朝貢體系，1907 年被日本逼迫退位，1910 年日本佔領大

<sup>31</sup> 余英時：〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版公司，1987年），頁181-204。

<sup>32</sup> 黃俊傑：〈試論儒學的宗教性內涵〉，《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2012年），頁105-120。

<sup>33</sup> 池田末利：《中國古代宗教史研究》（日本：東海大學出版會，1981年）。

<sup>34</sup> 中國方面，1895年，康有為上書清帝，建議清廷將孔子作為教主，以孔子的思想學說教化民眾，1898年6月上〈請尊孔聖為國教立教部教會以孔子紀年而廢淫祀折〉。日本的「孔教」論調出現在1910年前後，其討論多半集中於如何將教導忠孝的孔子之教轉換為人民對國家、人民對天皇的宗教忠誠，並強調康有為失敗之「中國儒教」與「日本孔教」的區別。韓國方面，朴殷植提出「儒教求新論」。相關論述可參考以下論文。許明珠：〈康有為儒學國教化策略探析〉，《當代儒學研究》9期（2010年12月），頁181-221、子安宣邦：〈近代中國與日本孔子教——孔教國教化問題與對中國的認識〉，《東亞儒學：批判與方法》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003年），頁177-202、陳瑋芬：〈「天命」與「國體」：近代日本孔教論者的天命說〉，《日本漢學研究初探》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2001年），頁71-108、黃麗生：〈日帝時期韓儒朴殷植的開化意識與陽明學〉，《台灣東亞文明研究學刊》8期（2010年12月），頁271-312。

<sup>35</sup> 최영진等共著：《韓國哲學史》（首爾：새문사，2013），頁488-493。

<sup>36</sup> 최경숙：〈韓國 開化期の 宗教觀〉，《韓中人文學研究》37期（2012年12月），頁312。

韓帝國。一連串的社會變動在短短 30 年間發生，當代的儒者感受到近代化的力量和必要性，苦思自強之策，開始主張「有國有民，必有宗教，故宗教興則其國興，宗教衰則其國衰」，<sup>37</sup>把宗教視為近代化的必要條件和手段，高度評價「宗教」的社會功能。

面對宗教興國論，韓儒分為衛正斥邪派和開化派，兩者的爭執在於，應該不惜代價全力維護傳統朱子學思想，還是為了救國圖存接受西方思想而捨朱子學？衛正斥邪派的儒者如田愚(1841-1922)繼承朝鮮中華主義，認為朝鮮為是東亞唯一保存儒家文明的國家。面對西學(他者)的侵入，田愚主張應「重聖人之道而輕天下國家」，<sup>38</sup>不惜代價地維護朝鮮儒教之不可侵犯性，並將之視為民族自我認同的表現，民族主義和儒學成為重疊的二合一存在。而開化派的儒者，則分為兩種路線，<sup>39</sup>其一主張全面西化，接受基督教，如獨立協會會長尹致昊(1865-1946)認為「基督教化是朝鮮人唯一的救援」<sup>40</sup>；其二是主張保留儒教，並改革儒教使之具有西方宗教開化功能的「儒教改革運動」。儒教改革論者對自國的歷史和文化表現出極大的自負心，雖然批判儒學的弊端，但同時深信儒教需要被繼承，對自國文化保有強烈的自負心，大體上《皇城新聞》和《大韓每日申報》<sup>41</sup>人士多屬於此一

<sup>37</sup> 《朝鮮王朝實錄》高宗43年(1906年)3月25日。

<sup>38</sup> 「梁氏看得天下國家太重，君臣父子太輕。苟利於國，君可以不敬，父可以無孝，此西銘所謂詩德害仁之亂賊，罪不容於法義之誅也。孔子稱夷齊求仁得仁，孟子論虞帝竊父而逃，皆是重父子兄弟，而輕天下國家者，此乃為聖人之道也。」田愚：〈梁集諸說辨〉，《艮齋集》，收入《韓國文集叢刊》，第336輯。

<sup>39</sup> 參見黃麗生：〈日帝時期韓儒朴殷植的開化意識與陽明學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》8卷2期(2011年12月)，頁283。

<sup>40</sup> 見尹致昊：《尹致昊日記》1893年4月8日(首爾：探求堂，1975)。當時宗教界的救國啟蒙運動，以基督教的影響力最大，在開港之後，開化派人士中的基督教信徒人數遽增，特別是在儒學基盤較弱的西部地區。徐載弼(1864-195)、李商在(1850-1927)、尹致昊(1865-1945)為其代表人物。參見韓永愚：《다시 찾는 우리 歷史》(首爾：經世院，1997年)，頁482。

<sup>41</sup> 《皇城新聞》被視為東道開化派的代表，以國漢文混用的方式發刊，主要讀者群為受過漢文教育的知識階層。其成立宗旨並非普及西方學問，而是傾力高揚民族精神，成為抗日的先鋒《大韓每日申報》由梁起鐸聘請英國人裴說(Bethel)為發行人，利用日英在同盟關係下無法審閱內容之利，成功規避日本的檢閱，大舉報導日本的侵略、賣國韓人的行為以及抗日運動。當時申采浩、朴殷植在此報的愛國論說文引起廣大迴響。發行文字一開始為國漢文混用，後為了將內容普及給一般大眾，改為純韓文發行。梁起鐸為新民會發起人之一，《大韓每日申報》因此具有新民會刊物的性質。參見韓永愚：《다시 찾는 우리 歷史》(首爾：經世院，1997年)，頁478-479。

分類。<sup>42</sup>他們以西方宗教為模仿對象，試圖將儒教改革為具有凝聚國家向心力的「宗教」。在這樣的氛圍中，1900年高宗的大臣呈上「時務十五條」，第一條就是「立儒教為宗教」，<sup>43</sup>高宗也自許為「儒教宗主」。<sup>44</sup>報紙從1905年開始大量出現儒教改革說，<sup>45</sup>試圖破壞宗教=基督教的構圖。以下本文將以朴殷植、張志淵為主，探討發生於朝鮮內部的儒教改革及其追求。<sup>46</sup>

朴殷植<sup>47</sup>原本生為傳統朱子學者，從擔任報紙主筆後，以近代知識份子之姿發表愛國社會輿論。朴殷植在1909年3月於《西北學會月報》上發表〈儒教求新論〉，<sup>48</sup>將朝鮮儒教改革比為馬丁路德的宗教改革，<sup>49</sup>謂若非馬丁路德大膽改革求新，歐洲至今仍在黑暗中，力說「宗教之於世運」關係重大，主張儒教需要改革「求新」。他用孔子的「溫故知新」說明，儒教

<sup>42</sup> 1898年《皇城新聞》開始刊行時，朴殷植和張志淵即擔任主筆。參見〈年譜〉，《朴殷植全書》下，頁197。

<sup>43</sup> 「仍請復乙未之讎，繼陳時務十五條。一曰，立宗教(儒教)；二曰，勉睿學；三曰，宮禁；四曰，世臣；五曰，舉人材；六曰，正名分；七曰，制財政；八曰，明刑罰；九曰，備賊警；十曰，撥派員；十一曰，飭負商；十二曰，防外求；十三曰，復州縣；十四曰，官祿；十五曰，用公廉。」《朝鮮王朝實錄》高宗40卷37年(1900年)1月7日。

<sup>44</sup> 「朕承祖宗之業，居君師之位，經百艱歷千劫，而耿耿此心，惟在於維持宗教。慨然思有以迴瀾障川，而皇太子令聞夙彰，睿學日就，從茲以往，朕與東宮，將為一國儒教宗主，闡箕、孔之道，紹聖祖之志。」《朝鮮王朝實錄》高宗39卷36年4月27日。

<sup>45</sup> 최경숙: 《皇城新聞研究》(韓國:釜山外國語大學出版部, 2010年)。

<sup>46</sup> 琴章泰將當時朝鮮社會的儒教改革運動區分為三種，第一是朴殷植、張志淵的「大同教」；第二是李承熙獲北京孔教會的承認的「東三省韓人孔教會」相關活動；第三李炳憲按照康有為理念進行的相關活動。後兩者與中國孔教運動直接相關，並非自發於朝鮮內部，故本文不加討論。詳見琴章泰，柳東植共著：《韓國宗教思想史》II(首爾:延世大學出版部, 1994), 頁172-177。當然，朴殷植和張志淵的「大同教」，亦受到康有為與梁啟超一定的影響，但並非在與中國孔教的直接接觸下產生，而是參考其思想，並轉化為適合韓國當時社會狀況的形式。朴殷植對梁啟超、康有為思想的吸收與異同，參見김현우: 〈朴殷植의 梁啟超 受容에 관한 研究: 朴殷植의 儒教求新과 近代性을 中心으로〉, 《概念과 疏通》Vol.11, 2013, 頁5-45。

<sup>47</sup> 朴殷植的生涯與陽明學思想，黃麗生的論文討論詳盡，並有效吸收韓國學界對朴殷植的研究成果。黃麗生: 〈日帝時期韓儒朴殷植的開化意識與陽明學〉。

<sup>48</sup> 朴殷植: 〈儒教求新論〉, 《朴殷植全書》下(首爾:檀國大學附設東洋學研究所, 1975年), 頁44-48。

<sup>49</sup> 朴殷植: 〈上雲人先生〉, 《朴殷植全書》下(首爾:檀國大學附設東洋學研究所, 1975年), 頁242。

需要的不是外來的「新」，而是儒學內部原來就有的理念。<sup>50</sup>〈儒教求新論〉<sup>51</sup>對當時的朝鮮儒學提出三大批判：

批判一，朝鮮儒教只站在君王側，缺乏普及人民社會的精神。此一訴求在於建立儒教對所有人的適用性，主張朝鮮儒教必須以孔子的「大同之意」和孟子的「民為重」之說，改革儒教成為民眾的宗教，把「民」視為被賦予權利的個體。從「民為重」詮釋開始，朴殷植將「民智」、「民權」等譯自西方的新概念揉入儒學改革思想中。

批判二，朝鮮儒教不可再被動消極，需像基督教或佛教一般有救世精神。朴殷植認為朝鮮儒教不夠積極，以至於人民在亂世中陷溺於西學或東學，此訴求乍看之下是批判儒學在傳播上的被動性，然而也夾帶了「小中華」式的優越感，認為在日本重佛、而中國「名尊孔孟，實則崇佛云者」的狀況下，因此實質繼承聖人之說的，惟有韓國，對此必須抱著使命感予以發揚。1909年朴殷植和張志淵創立的「大同教」，即以發揚朝鮮儒教至世界各國為目的。<sup>52</sup>

批判三，在日新月異的時代，朱子學過度支離汗漫難以學習，需以簡易直切的陽明學復興儒學。朴殷植檢討朝鮮儒學的缺點，認為「夫子之言雖傳於世而道則未嘗行於天下」，<sup>53</sup>無法成為基督教或佛教般的世界性宗教，是因為長期佔領朝鮮思想界的朱子學太過觀念性，主張重視簡易且實踐性的陽明學。除了簡易性，朴殷植批判當時韓國社會人人皆言愛國，但「徒言窮理而未見實行」，認為知行合一論才是適合時代的方法，知行合一在此巧妙地轉化為愛國的行動哲學，是朴殷植對近代日本陽明學的吸收。<sup>54</sup>此外朴殷植發揮王陽明的「心即理」，主張人皆有良知，聖愚無間，

<sup>50</sup> 琴章泰：〈近代儒教改革思想의 類型과 思想史의 展開〉（首爾：國史編纂委員會，1988年）

<sup>51</sup> 朴殷植：〈儒教求新論〉，頁44-48。

<sup>52</sup> 慎鏞廈：〈朴殷植的哲學思想〉，收入韓國哲學會（編），韓振乾等（譯）《韓國哲學史》下（北京：社會科學文獻出版社，1992年），頁288-292。

<sup>53</sup> 朴殷植：〈宗教說〉，《朴殷植全書》中（首爾：檀國大學附設東洋學研究所，1975年），頁414-420。

<sup>54</sup> 崔在穆：〈朴殷植과 近代 日本陽明學의 關聯性〉，《日本思想》第8號（2005年10月），頁117-144。

有不分國界、不分民族的普遍意義。<sup>55</sup>這種說法賦予儒學人人平等、民族平等的精神內涵，賦予儒學近代化的價值。

張志淵(1864-1921)與朴殷植同為當時韓國的輿論知識分子，曾任皇城新聞社長、組織大韓自強會。<sup>56</sup>與朴殷植相同，張志淵亦大力主張繼承並革新儒教傳統；但不同於朴殷植直接批判朝鮮儒教本身，張志淵在〈儒教辯〉<sup>57</sup>中指出朝鮮國力衰微並非朝鮮儒教之罪，而是儒者「假儒名而欺世」、「朋黨之害」的政治狀況所造成。張志淵批判當時的儒者失去孔學真意，「拘拘於曲謹小禮之間，而馴致文弱腐虛之弊，偏狹保守之病，至於今日之現狀而極矣」。<sup>58</sup>

雖然張志淵對朝鮮儒教的批判聚焦於「儒教徒」而非儒教本身，但他仍然強調朝鮮儒教需要像孔子一樣「隨時變通」，認為不知變通的腐儒，有愧名為孔子之徒。<sup>59</sup>至於朝鮮儒教該如何「變通」？張志淵〈大同教育會趣旨文〉陳述理想中朝鮮儒學應有的功能。

自古英雄豪傑之士，能成大業垂大名於一世者，皆由宗教信仰之力而出來。則宗教之關係於國家，固何如哉？蓋無宗教之信仰者，其

<sup>55</sup> 黃麗生：〈日帝時期韓儒朴殷植的開化意識與陽明學〉，頁294-307。

<sup>56</sup> 「大韓自強會」成立於1906年4月，為一政治團體，主張開發教育、振興產業及排斥外勢，在全國設有25個支會，並發行月報。大韓自強會於1907年7月被日本統監府強制解散。

<sup>57</sup> 「我鮮代興聖君良弼，崇儒術重道學，艸野儒學之士，無不網羅登庸（……）儒教之盛，可謂極矣，而未能做堯舜君臣之治，國勢反趨於衰微，至于今日何哉？此豈非用儒魯削之驗歟？嘻，是豈儒教之罪也？（……）前賢所謂百年無善治者，非朋黨之害歟，是豈儒教之使然也？實乃政治之馴致也。抑又假儒名而欺世主，厥然不知為恥者之罪也是非但先王之罪人，即孔孟之罪人也。以此而罪儒教，則儒豈首肯乎哉？」見〈儒教辯〉，收入《韋庵文稿》（首爾：國史編纂委員會，1971年），頁216-217。

<sup>58</sup> 〈大同教育會趣旨文〉，收入《韋庵文稿》（首爾：國史編纂委員會，1971年），頁244。

<sup>59</sup> 「孔子所以隨時變通之大經大法，而若使夫子居今之世，亦必由今之俗而行古之道矣，豈如今儒之偏靠於古制，不知時世之變化也歟由是？近世新進浮薄之徒，不能望夫子之門牆，不能窺夫子之涯涘，但執腐儒之所行所言，而輒敢詆斥孔子曰：『彼儒教本如是矣』。欲排拘儒之行而併及於孔聖，所謂井蛙夏蟲之見，初不足深責也，名為學孔子之徒者，不亦可愧之甚乎？」見〈孔子誕日〉，《韋庵文稿》（首爾：國史編纂委員會，1971年），頁198。



精神不統一，其心志不確固，其魄力不勇敢，每被外界之侵束，而易流於範圍之外，能自助自立者鮮矣。故哲學家，謂宗教者實鑄造國民腦質之原料，而一國之強弱興廢係焉，則苟欲增進國民之識力，不得不變國民之思想；苟欲變國民之思想，不可不於其所習慣信仰者，為之除其舊而布其新，此政今日宗教改革之時期也。然所謂改革者，豈有他哉？亦復其原返其真而已矣。吾國自千餘年來，所崇拜信仰者，實惟孔夫子之教，則今就其所崇拜。<sup>60</sup>

張志淵首先強調「宗教」之於國家強盛、鞏固心志的作用。此處張志淵引用梁啟超「宗教者實鑄造國民腦質之原料」<sup>61</sup>之說，認為必須從宗教信仰的改變，革新國民的思想。此時對於「宗教」（儒教）改革，無論梁啟超、朴殷植或張志淵，內心的範本都是馬丁路德的宗教改革，故此時「儒教」並非被視為「教化」之「教」，而是「宗教」之「教」。<sup>62</sup>然而，綜觀朴殷植張志淵對儒教的敘述，皆未真正涉及對宗教性的論述。朴殷植對朝鮮儒學的三項批判，目的並非為提高儒教的宗教性，而是要把符合時代需求的「思想」鑲嵌到朝鮮的儒教中。如果以西方宗教的角度來判斷，朴殷植的儒教仍然接近「儒家的教化」而不是真正的宗教。<sup>63</sup>張志淵所主張的儒教功能，如精神統一、心志確固、魄力勇敢，也並非「儒家的教化」所不

<sup>60</sup> 〈大同教育會趣旨文〉，《韋庵文稿》（首爾：國史編纂委員會，1971年），244頁。

<sup>61</sup> 梁啟超言：「泰西所以有今日之文明者，由於宗教革命，而古學復興也。宗教者，鑄造國民腦質之藥料也。」見〈論支那宗教改革〉，收入《飲冰室文集》之三（臺北：中華書局，1978年），頁55。

<sup>62</sup> 梁啟超對於儒教是否為宗教的態度，有階段性的差異。1899年發表〈論支那宗教改革〉時，梁啟超主張效法西方的宗教革命改革儒教；到了1902〈保教非所以尊孔教論〉，則更正前說，謂「西人所謂宗教者，專指迷信宗仰而言（……）故宗教者非使人進步之具也（……）孔子不可謂之宗教家。」（《飲冰室文集》之九，頁52）。1909年大同教成立，朴殷植、張志淵對梁啟超的思想採取的是選擇性的吸收，其所追求的朝鮮「儒教」與「孔教」亦有實質上的差異。另外在朝鮮社會，對於梁啟超的「儒教非教」說，韓儒田愚有強烈批評。田愚言：「孔子，天下之大聖，故凡有血氣者，莫不尊親，而獨梁啟超以為非宗教而棄之，是無聖人者也。」見〈與房彥圭，房春吉〉，《艮齋先生文集》，前編，卷之四，收入《韓國文集叢刊》，第336輯。

<sup>63</sup> 韋伯觀察到，中國官僚不見得信鬼神之說，卻看重祭祀的教化功能。韋伯著：《宗教社會學》，康樂、簡惠美（譯）（臺北：遠流出版社，1989年），頁122。許明珠指出，教化的目的不再是為了追求個人生命的圓滿，而是為了變法圖強。參考許明珠：〈康有為儒學國教化策略探析〉，《當代儒學研究》9期（2010年12月），頁181-221。

能達到。然而與「宗教」的理想範本——基督教相比，傳統朝鮮儒教缺乏大眾性與組織性，不足以達成西方宗教對社會的影響。針對這點，朴殷植和張志淵的「儒教改革」實為儒教的「國教化」，其內在目的並非在於提高儒教的宗教性（即便此一成分被提高，也並非最終目的），而重在「國教」的社會意義，這與黃俊傑指出原本儒學內含的宗教性（個人性的、無組織的）方向迥為相反。高宗時期的儒教改革，是往大眾性的、組織性的方向進行，期待藉由國教化，將儒教擴大為全民的意識形態，凝聚全國人民意識的統一，達成獨立自強目的的手段。從重要性而言，「國」比「教」更重要。

朴殷植和張志淵對於儒教改革的理想，共同歸結在「大同教」上。「大同教」融合了中日陽明學及康、梁的思想，從孔子的「大同主義」出發，強調聖人之心「以天地萬物為一體」，<sup>64</sup>主張進化、平等、兼善、獨立、博包、至誠等六大主義，<sup>65</sup>期待革新後的儒教能刺激民眾對國家的信仰心，引導國家近代化，同時喚起國民的主體性與民權意識。<sup>66</sup>只要能完成這個目的，即便使用儒教之外的其他工具也無妨；但由於衛正斥邪對西方宗教的反動，儒教已然被視為朝鮮精神的核心，在可同時兼具「宗教功能」和「民族精神」的意義上，儒教成為「國教化」的最佳選擇。

## 肆、結論

儒學傳入朝鮮，在朝鮮落地生根，除了要適應朝鮮本地的風土，還要適應朝鮮所受到的外部挑戰。本文所關注的，即是西學的衝擊下，朝鮮儒學為了適應其衝擊而發生的脈絡性轉換。從《朝鮮王朝實錄》裡看出，在

<sup>64</sup> 朴殷植：〈孔子誕辰紀念會講演〉，《朴殷植全書》下（首爾：檀國大學附設東洋學研究所，1975年），頁59-61。

<sup>65</sup> 張志淵在〈大同教育會趣旨文〉中提出的大同教的六大主義中，除了第六項「至誠主義」外，前五項和梁啟超〈論支那宗教改革〉（1899）所言康有為的主張相同，可看出梁啟超與康有為思想的影響。

<sup>66</sup> 김현우：〈朴殷植의 梁啟超 受容에 관한 研究：朴殷植의 儒教求新과 近代性을 中心으로〉，《概念과 疏通》Vol.11，2013年，頁5-45。

正祖和高宗時代，由於「西方思想」的衝擊，朝鮮內部形成大量討論。

本文的第二章探討了當時的「西學」以其科學技術和宗教的面向，各自對韓儒洪大容和丁若鏞造成的影響，使他們對儒學經典有了不同的解釋，但兩人的經驗突出一個共同價值——「平等」。來自西方的「他者」提供全新的自然知識和思想，提供消解華夷之分和君權神授的理論基礎。

第三章探討高宗時代，西方學問的「宗教」面被凸顯，並被視為國家近代化的條件，引發「宗教興則其國興，宗教衰則其國衰」的社會輿論。宗教的標準模範是基督教，此時的韓國儒者同時要保存儒學，又要追求(以宗教存在為前提)的近代化，最好的方式就是將儒學國教化，使其成為「儒教」。代表性的儒者朴殷植和張志淵檢討朝鮮儒學不如西洋宗教的弱點，以孔子的「溫故知新」、「隨時變通」，將儒教的宗教性改革合理化。

以上兩個時間點，朝鮮儒學呈現「儒學」到「儒教」的脈絡性轉換；本文將目光放在包含正祖和高宗的整個朝鮮後期到近代，以「自我」和「他者」的角度觀察朝鮮儒學的脈絡，得到以下幾個心得：

第一，儒學地位的問題。從正祖到高宗，儒家思想從「儒學」變成「儒教」；看似提高，實為下降。為了追求基督教這個「典範」，儒學被要求成為一個「宗教」；這無關乎儒教原本是不是宗教，而是儒學「配不配」成為國家宗教。無論儒學本來是什麼，它被要求追趕和仿效基督教，這本身就顯示朝鮮儒學地位的改變。

第二，儒學的主體性問題。正祖時代，儒學是朝鮮無庸置疑的基本價值，「西學」作為一個原「他者」，僅在「補我之不足」上發揮意義。而到了高宗朝，對宗教和近代化的渴求才是主體，「儒學」成為被選擇的選項之一，必須為了不被世界淘汰而努力。朝鮮後期到近代，「儒學」從思想上的「絕對自我」變為「相對的自我」。

第三，正祖時代的儒者，沉浸在東亞秩序和東亞政治中，他們經常注視並思考朝鮮和中國關係，因此當他們的到思想上的新資源(西學)，首先就是

運用在思考與中國的關係上。高宗時代，朝鮮的視野多出了歐美列強的近代化日本後，中國角色淡化。在此一過程中，原本擺盪於「朝鮮」和「中國」間的文化自我衝突似乎被緩解，儒學成為在西方列強和日本的壓迫中，證明朝鮮民族精神「自我」的證據。◆

## 引用書目

### 古代文獻

〔朝鮮〕丁若鏞

2002 《與猶堂全書》，收入《韓國文集叢刊》，第 281-282 輯（首爾：民族文化推進會，2002 年）。

〔朝鮮〕尹致昊

1975 《尹致昊日記》（首爾：探求堂，1975 年）。

〔朝鮮〕田愚

2004 《艮齋集》，收入《韓國文集叢刊》，第 336 輯（首爾：民族文化推進會，2004 年）。

〔朝鮮〕朴殷植

1975 《儒教求新論》，《朴殷植全書》（首爾：檀國大學附設東洋學研究所，1975 年）。

〔朝鮮〕洪大容

2001 《湛軒書》，收入《韓國文集叢刊》，第 248 輯（首爾：民族文化推進會，2001 年）。

〔朝鮮〕張志淵

1971 《韋庵文稿》（首爾：國史編纂委員會，1971 年）。

〔清〕梁啟超

1978 《飲冰室文集》（臺北：中華書局，1978 年）。

《朝鮮王朝實錄》資料庫 (<http://sillok.history.go.kr/main/main.do>)

《韓國文集叢刊》資料庫 (<http://db.itkc.or.kr/itkcdb/mainIndexIframe.jsp>)

《韓國歷代文集叢書》資料庫 (<http://db.mkstudy.com/>)

〔義〕利瑪竇

1967 《天主實義》（臺北：國防研究院，1967 年）。

### 近人文獻

甘懷真 KAN, Huaichen

2005 〈秦漢的「天下」政體—以郊祀禮改革為中心〉，《新史學》16 卷 4 期（2005 年 12 月），頁 13-56。

“Qin Han de ‘tianxia’ zhengti: yi jiaosili gaige wei zhongxin [The

Polity of 'Tien-hsia' in the Ch'in-Han Period: The Chiao Ceremony,” *Xin shi xue [New History]*, Vol. 16, No. 4 (Dec., 2005), pp.13-56.

牟宗三 MOU, Zongsan

2007 〈作為宗教的儒教〉，《中國哲學的特質》（上海：上海古籍出版社，2007年），頁84-96。

“Zuowei zongjiao de rujiao,” in *Zhongguo zhexue de tezhi*. Shanghai: Shanghai guji chu banshe, 2007, pp. 84-96.

余英時 YU, Yingshi

1987 〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版公司，1987年），頁1-52。

“Cong jiazhi tixi kan zhongguo wenhua de xiandai yiyi,” in *Zhongguo sixiang chuantong de xiandai quanshi* (Taipei: Linking Publishing, 1987), pp. 1-52.

李達嘉 LI, Tachia

2013 〈從抑商到重商：思想與政策的考察〉，《近代史研究所集刊》82期（2013年12月），頁1-53。

“Cong yi shang dao zhong shang: sixiang yu zhengce de kaocha [From Restraint to Encouragement of Commerce: An Investigation into Ideas and Policies],” *Jindaishi yanjiu suo jikan [Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica]*, No. 82 (Dec., 2013), pp. 1-53.

許明珠 HSU, Mingchu

2010 〈康有為儒學國教化策略探析〉，《當代儒學研究》9期（2010年12月），頁181-221。

“Kang, Youwei ruxue guojiaohua celue tanxi [Kang, Yu-Wei's Way of Confucianism Become the State Religion],” *Dangdai ruxue yanjiu*, No. 9 (Dec., 2010), pp. 81-221.

陳瑋芬 CHEN, Weifen

2001 〈「天命」與「國體」：近代日本孔教論者的天命說〉，張寶三、楊儒賓（編）《日本漢學研究初探》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2001年），頁71-108。

“‘Tianming’ yu ‘guoti’: jindai riben kongjiaolunzhe de tianmingshuo,” in Zhang, baosan and Yang, Rubing (eds.), *Riben hanxue yanjiu chutan* (Taipei: Himalaya Foundation, 2001), pp. 71-108.

黃俊傑 HUANG, Chun-Chieh

2007 〈從中日儒家思想史視野論經典詮釋的「脈絡性轉換」問題〉，《德川日本論語詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，

- 2007年)，頁47-58。  
 “Cong zhong ri ru jia si siang shi shi ye lun jing dian quan shi de ‘mai luo xing zhuan huan’ wen ti,” in *Dechuan riben lunyu quanshishilun* (Taipei: National Taiwan University Press, 2007), pp. 47-58.
- 2012 〈試論儒學的宗教性內涵〉，收入《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2012年），頁105-124。  
 “Shi lun ru xue de zong jiao xing nei hani,” in *Dongya ruxueshi de xinshiye* (Taipei: National Taiwan University Press, 2012), pp. 105-124.
- 2013 《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，2013年）。  
*Dongya wenhua jiaoliu zhong rujia jingdian yu linian: hudong, zhuanhua yu ronghei* (Taipei: National Taiwan University Press, 2013).
- 黃麗生 HUANG, Lisheng
- 2011 〈日帝時期韓儒朴殷植的開化意識與陽明學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》8卷2期（2011年12月），頁271-312。  
 “Ridi shiqi hanru Pu, Yinzhi de kaihua yishi yu Yangming xue [The Modernization Consciousness and Yang-Ming Confucianism of Korean Confucian Park Eun-Sik in Japanese Ruled Period],” *Taiwan dongya wenming yanjiu xuekan [Taiwan Journal of East Asian Studies]*, Vol 8, No. 2 (Dec., 2011), pp. 271-312.
- 蔡振豐 TSAI, Chenfeng
- 2010 〈人性論的延伸：丁若鏞四書詮釋中「仁」、「心」、「性」、「天」的理論意義〉，收入氏著《朝鮮儒者丁若鏞的四書學——以東亞為視野的討論》（臺北：臺大出版中心，2010年），頁113-152。  
 “Renxing lun de yanshen: Ding, Ruoyong sishu quanshi zhong ‘ren’, ‘xin’, ‘xing’, ‘tian’ de li lun yiyi,” in *Chaoxian ruzhe Ding, Ruoyong de sishu xue: yi dongya wei shiye de taolun* (Taipei: National Taiwan University Press, 2010), pp. 113-152.
- 朴熙秉 PARK, Huibyeong
- 1999 〈洪大容 思想에 있어서 物我的 相對性과 同一性〉，《韓國의 生態思想》（首爾：돌베개，1999年），頁235-296。  
 “Hongdaeyong sasang-e iss-eoseo mul-aui sangdaeseong-gwa dong-ilseong,” in *Hangug-ui saengtaesasang* (Seoul: Dolbegae, 1999), pp. 235-296.
- 2001 〈淺見綱齋와 洪大容：中華的 華夷論 解體樣相 意味〉，《大東文化研究》40期（2002年6月），頁373-413。

“Asami Keisai wa hongdaeyong: junghwajeog hwainon haecheyangsang uimi[Asami Keisai and Hong Dae-yong -The difference in disorganization of the Chinese Whairon (華夷論) between Japan and Korea in the period of 17~18th century],” *daedongmunhwa yángu*, No. 40 (Jun, 2002),, pp. 373-413.

宋榮培 SONG, Yeongbae

1998 〈利瑪竇的《天主實義》及其與儒學融合和困境〉，《哲學與文化》25卷2期（1998年2月），頁128-130。

“Limadou de *Tianzhu shiyi ji qi yu ruxue ronghe han kunjing* [Adaption to Confucianism or Attack against Neo-Confucianism?-Based on the Analysis of Ti'en Chu Shi i],” *Zhexue yu wenhua* [*Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*], Vol. 25, No. 2 (Feb., 1998), pp. 128-130.

林熒澤 IM, Hyeongtaek

2002 〈19世紀經學對西學的應對：以丁若鏞和沈大允為例〉，收於氏著《韓國學：理論與方法》（山東：山東大學出版社，2002年）。

“19 shiji jingxue dui xixue de yingdui: yi Ding, Ruoyong he Shen, Dayun wei li,” in *Hanguo xue: lilun yu fangfa* (China: Shandong University Press, 2002).

崔在穆 CHOE, Jaemok

2005 〈朴殷植의 陽明學과 近代 日本 陽明學과의 關聯性〉，《日本文化研究》16期（2005年10月），頁265-293。

“Pak Un-sik-ui yangmyeonghaggwa geundae ilbon-yangmyeonghaggwaui gwanlyeonseong [Pak Un-sik and Modern Japan YangmingXue],” *ilbonmunhwayeongu*, No. 16 (Oct., 2005), pp. 265-293.

琴章泰 KEUM, Jangtae

1988 《近代 儒教改革思想의 類型과 思想史의 展開》（首爾：國史編纂委員會，1988年）。

*Geundae yugyogaehyongsasang-ui yuhyeong-gwa sasangsajeog jeongae*, (Seoul: National Institute of Korean History, 1988).

琴章泰 KEUM, Jangtae、柳東植 YOU, Gongsik

1994 《韓國宗教思想史》II（首爾：延世大學校出版部，1994年）。

*Hangugjong-gyosangsa II* (Seoul: Yonsei University Press, 1994).

慎鏞廈 SHIN, Yongha

1992 〈朴殷植的哲學思想〉，收入韓國哲學會編，韓振乾等（譯）《韓國哲學史》下（北京：社會科學文獻出版社，1992年），



頁 288-292。

“Pu, Yinzhi de zhexue sixiangi,” in Hangugcheolhaghoe (ed.), *Hanguo zhexue shi*, trans. by Han, Zhenqian (Peking: Social Sciences Academic Press, 1992), pp. 288-292.

鄭仁在 JEONG, Injae

2006 〈朱子學在韓國的展開〉，收錄於黃俊傑（主編）《東亞朱子學的同調與異趣》（臺北：臺大出版中心，2006年），頁 297-330。

“Zhuzi xue zai hanguo de zhankai,” in Huang, Chun-Chieh (ed.), *Dongya zhuzi xue de tong diao yu yiqu* (Taipei: National Taiwan University Press, 2006), pp. 297-330.

韓永愚 HAN, Yeongu

1997 《다시 찾는 우리 歷史》（首爾：經世院，1997年）。

*Dasichajneun-uliyeogsa*, (Seoul: Gyeongsewon, 1997).

최경숙 CHOE, Gyeongsuk

2010 《皇城新聞研究》（韓國：釜山外國語大學出版部，2010年）  
*Hwangseongsinmun Yeongu*, (Korea: Busan University of Foreign Studies Publishing Department, 2010).

2011 〈韓國 開化期の 宗教觀〉，《韓中人文學研究》37期（2012年 12月），頁 297-321。

“Hangug gaehwagiui Jong-gyogwan [The View of Religion of the Modern Enlightenment in Korea],” *Hanjung-inmunhag yangu*, No. 37 (Dec., 2012), pp. 297-321.

최영진等 CHOE, Yeongjin

2013 《韓國哲學史》（首爾：새문사，2013年）。

*Hangugcheolhagsa*, (Seoul: Saemunsa, 2013).

배병삼 BAE, Byeongsam

1992 〈丁茶山の「政治」에 관한 認識〉，《韓國政治學會報》27期（1993年 10月），頁 331-350。

“Jeongdasan-ui jeongchi e gwanhan insig[A Study on the Concept of Politics in 'Cheung Dea-San' Thought],” *hangugjeongchihaghoebo*, No. 27 (Oct., 1993), pp. 331-350.

김현우 KIM, Hyeonu

2013 〈朴殷植의 梁啟超 受容에 관한 研究：朴殷植의 儒教求新과 近代性을 中心으로〉，《概念과 疏通》Vol.11（2013年），頁 5-45。

“Pak Eun Sik -uiyang-gyechosuyong-egwanhan-yeongu: Pak Eun Sik -uiyugyosusingwageundaeseong-euljungsim-eulo [The

- Interpretation of Liang Qi Chao by Pak Eun Sik -A New Perspective on Confucianism-],” *Gaenyeomgwasotong*, Vol.11 (2013), pp. 5-45.
- 子安宣邦 KOYASU, Nobukuni  
 2003 〈近代中國與日本孔子教—孔教國教化問題與對中國的認識〉，《東亞儒學：批判與方法》，陳瑋芬等（譯）（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003年），頁177-202。  
 “Jindai zhongguo yu riben kongzi jiao: kongjiao guojiaohua wenti yu dui zhongguo de ren shi,” in *Dongya ruxue: pipan yu fangfa*, trans. by Chen, Weifen (Taipei: Himalaya Foundation, 2003), pp. 177-202.
- 小島毅 KOJIMA, Tsuyoshi  
 1994 〈儒教是不是宗教—中國儒教史研究的新視野〉，收入周博裕（編）《傳統儒學的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1994年），頁29-43。  
 “Rujiao shi bushi zongjiao: zhongguo rujiao shi yanjiu de xin shiye,” in Zhou yu bo (ed.), *Chuantong ruxue de xiandai quanshi* (Taipei: Wen chin chu ban she, 1994), pp. 29-43.  
 2000 〈儒教與儒學涵義異同重探〉，收入劉述先（編）《儒家思想在現代東亞：中國大陸與臺灣篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000年），頁191-227。|  
 “Rujiao yu ruxue hanyi yi tong chongtan,” in Liu shu xian (ed.), *Rujia sixiang zai xiandai dongya* (Taipei: Zhong yang yan jiu yuan zhong guo wen zhe yan jiu suo chou bei chu, 2000), pp. 191-227.
- 加地伸行 KAJI, Nobuyuki  
 1990 《儒教とは何か》，（東京：中央公論社，1990年）。  
*Jukyō To wa nanika*, (Tokyo: ChūōkōronSha, 1990).
- 池田末利 IKEDA, Suetoshi  
 1981 《中國古代宗教史研究》，（日本：東海大學出版會，1981年）。  
*Chūgoku Kodai Shūkyō-shi kenkyū*, (Japan: Tokai University Press, 1981).
- 韋伯 WEBER, Max  
 1989 《宗教社會學》康樂、簡惠美（譯）（臺北：遠流出版社，1989年）。  
*Zong jiao she hui xue*, trans. by Kang le and Jian Huimei (Taipei: Yuan-Liou Publishing, 1989).