

【研究論著】 General Article

DOI: 10.6163/tjeas.2013.10(2)99

朝鮮朝前期性理學者對王陽明思想的批判 Korean Neo-Confucians' Critique of Wang Yangming's Thought in the Early Joseon Dynasty[§]

林月惠

Yueh-hui LIN*

關鍵詞：朝鮮朝前期、性理學、陽明學、李退溪、赴京使、異端

Keywords: Early Joseon Period, Neo-Confucianism, Korean Yangming Learning, Yi T'oegye, Joseon Missions to Imperial China, heresy

§ 本文係國科會專題研究計畫《羅整菴與朝鮮後期性理學之研究》(NSC 97-2410-H-001-095-MY3)之部分研究成果。承蒙兩位匿名審查者提供修改建議，謹致謝忱。

* 中央研究院中國文哲研究所研究員。

Research Fellow, Institute for Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

摘要

眾所周知，朝鮮時代（1392-1910）儒學思想的發展，朱子學與陽明學呈現極端不對稱的態勢。尊崇朱子（名熹，1130-1200）思想的性理學，被奉之為「正統」（orthodoxy），而陽明學則被貶為「異端」（heresy），難以開展。本文對此學術現象，追本溯源，探究在朝鮮朝前期，王陽明（名守仁，1472-1529）思想東傳之際（特別是十六世紀），居於思想主流的性理學者，如何批判王陽明思想。

本文指出，朝鮮朝前期性理學者對於陽明思想的批判，可分為三類：一、直接針對陽明著作文本提出批評；二、受羅整菴（名欽順，1465-1547）、陳清瀾（名建，1497-1567）之影響而批判陽明思想；三、經由赴京使的往返，批判陽明從祀文廟。這三類批判的共同主張，就是將王陽明思想斥之為「異端」。由於陽明的重要著作，在朝鮮朝前期，並未正式刊行，處於文獻不足的劣勢。故上述三類批評，除李退溪（名滉，1501-1571）直接就《傳習錄》上卷，展開義理的論辯外；不論受羅整菴《困知記》或陳清瀾《學蔀通辨》的影響，乃至赴京使的批評，都是間接的批評，大多夾雜學派思考與政治考量，難以客觀看待陽明思想。不過，也許因為朝鮮赴京使的往返，遂使陽明大多數重要著作文本，逐漸流傳在朝鮮後期的學術界，並衝擊朝鮮後期的性理學者與陽明學者。

Abstract

As we all know, the development of Korean Confucianism during the Joseon Dynasty (1392-1910) is embodied in two opposite camps with extreme asymmetrical growing power. Korean Neo-Confucianism, which holds Zhu Xi (1130-1200) in high esteem, is regarded as orthodoxy; in contrast, Korean Yangming Learning, degraded as heresy, fights hard to survive. To shed light on the causes of this asymmetrical development of Korean Confucianism, this paper inquires into Korean Neo-Confucians' critiques of Wang Yangming's thought during the dissemination of Yangming Learning from Imperial China to Korea in the early Joseon dynasty, especially in 16th century.

Korean Neo-Confucians' critiques of Wang Yangming's thought can be classified into three groups: 1. The criticisms levelled directly at Yangming's works; 2. The criticisms influenced by Luo Qishun (1465-1547) and Chen Qing Lan (1497-1567); 3. Joseon envoys' criticisms directed against placing Yangming's tablet in the Confucian temple. The common claim of them all is to repudiate Yangming's thought as heresy. Suffering from the drawback that Yangming's important works haven't been published in the early Joseon dynasty, Korean Yangming Learning wins no chance to flourish. It is clear that only Yi T'oegye (1501-1571) confronts and criticizes the argumentations in the first volume of Wang Yangming's Instructions for Practical Living. The essence of Yangming's thought hasn't been treated as it is by the other two classes of criticisms which are mixed with Korean Neo-Confucianism's biased position and contaminated with political deliberations. Nonetheless, perhaps with the help of Joseon envoys' dispatch to Imperial China, most of Yangming's crucial works are circulated amongst the academic world in the late Joseon period, and collide with both Korean Neo-Confucianism and Korean Yangming Learning.

壹、前言

綜觀朝鮮朝(1392-1910)¹儒學思想的發展,朱子學與陽明學呈現極端不對稱的態勢。尊崇朱子(名熹,號晦菴,1130-1200)思想的性理學,被奉之為「正統」(orthodoxy),成為思想主流;相對於此,陽明學則被貶為「異端」(heresy),猶如一股伏流,在政治、學術的罅縫中存活,匍匐前進。而見諸史實,朱子學與陽明學傳入朝鮮半島的歷史機緣大不相同。朱子思想於麗末鮮初東傳時,正值朝代鼎革之際,朱子思想受到儒者普遍的認同與支持,並成為朝鮮王朝的立國基礎,得以正面的理解與詮釋,繼而發展與深化。²然而,王陽明(名守仁,1472-1529)思想東傳之際,正是朝鮮性理學發展的高峰(十六世紀),朱子學早已定於一尊,加上明代駁斥陽明學的著作如羅整菴(名欽順,1465-1547)《困知記》、陳清瀾(名建,1497-1567)《學蔀通辨》也先於陽明著作刊行,使得朝鮮儒者對於陽明思想的理解,陷入「批判先於理解」的成見下,無法直接照面。

由於朝鮮時代陽明學發展脈動的薄弱,竟然使有些學者誤以為它不存在。³但若細釋朝鮮儒學史的全貌,就可以發現,朝鮮儒學史不是朱子學單調的複製或翻版,而是在朱子學、陽明學與佛學的交涉中,呈現其豐富的義理世界。⁴換言之,作為正統的性理學(朱子學),除正面闡釋其自身的

1 本文所指的朝鮮朝(1392-1910)是指李氏朝鮮王朝。韓國學者或採取朝鮮前期(1392-1567)、中期(1568-1723)、後期(1724-1834)的三分法,見李丙燾:《韓國史大觀》,許宇成(譯)(臺北:正中書局,1961年)。也有不少韓國儒學的論著,以「壬辰倭亂」(宣祖25年,1592)作為朝鮮王朝前期、後期之劃分。筆者採取後者的二分法,本文只處理朝鮮朝前期性理學者對王陽明思想的批判,而朝鮮朝後期的王陽明思想批判,與前期不同,他日另撰一文討論之。又本文隨行文之語氣,朝鮮朝或稱朝鮮時代,朝鮮朝前期與後期,逕稱朝鮮前期、朝鮮後期;而此時代之儒學與儒者,也逕稱朝鮮儒學、朝鮮性理學、朝鮮陽明學、朝鮮儒者等。

2 參林月惠:《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》(臺北:臺灣大學出版中心,2010年),頁7-25。

3 日本學者渡部學就說:「在朝鮮並沒有確立陽明學。」參朝鮮史研究會(編):《新朝鮮史入門》,旗田巍(監修)(東京都:龍溪書舍,1981年)。

4 林月惠:《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》,頁43。

學術價值外，也必須批判並駁斥陽明學（佛學）等異端，才能確保其主流地位。反之，陽明學也在朱子學者的批判下，逐步與朝鮮儒者交鋒，尋求它的千古知音。顯然地，朝鮮陽明學的發展之路，充滿坎坷崎嶇。從十六世紀陽明學東傳之際，朱子巨擘李退溪（名滉，1501-1571）的批判開始，陽明學一路被打壓，直到十八世紀鄭霞谷（名齊斗，1649-1746）主張陽明學，開創江華學派，陽明學才正式在歷史上粉墨登場，取得一席之地。因而，也有學者認為朝鮮陽明學的成立，是大器晚成。⁵就此而言，研究朝鮮時代的陽明學，也不可忽略性理學者對於陽明思想的批判這一面向。

韓國學者琴章泰（1944-）曾指出，朝鮮時代對陽明學認識的展開過程，可以分為四個階段。第一，初期的輸入階段；第二，深化和論辯階段；第三，實學派的活用階段；第四，近代改革論的首創階段。⁶其中，第一與第二階段，陽明學都籠罩在性理學的批判下，逐漸拓展與深化。本文所關切的是，在朝鮮前期，即初期的輸入階段，居於學術主流與正統的性理學者，是如何批判王陽明思想。筆者認為，十六世紀性理學者對王陽明思想的批判，除了李退溪提供批判陽明學的理论框架外，還涉及學術與政治交錯的諸多面向。

貳、直接針對陽明著作文本提出批判

朝鮮前期性理學者對於王陽明思想的批判，可以從他們所見到的陽明著作文本談起。

5 此乃韓國學者劉明鍾之見，參韓國哲學會（編）：《韓國哲學史》，白銳等（譯）（北京：社會科學文獻出版社，1996年），下卷，頁8。

6 參琴章泰：〈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詮釋》（臺北：臺灣大學出版中心，2012年），頁213-214。

一、金世弼

目前韓國學界對於陽明學傳入朝鮮朝的時間，主要有三種觀點。⁷但就史料的根據而言，朝鮮性理學者金世弼（號十清軒，1473-1533）《十清軒集》與其好友朴祥（號訥齋，1474-1530）《訥齋集》的記載，已然為學界所接受。金世弼曾兩次出使中國北京，最後一次在一五一八年，「多購宋、元、明諸儒箋解《易經》、《中庸》文字而歸」。⁸而金世弼與朴祥兩人，於明嘉靖十六年（即朝鮮朝中宗十六年，1521）曾見陽明《傳習錄》，並有相互酬唱批評陽明學術的詩句。朴祥之詩僅存「卻恐人驚異所云」一句，餘皆亡佚。⁹而金世弼的《十清軒集》記載：

先生文集中，有與訥齋酬唱三絕句評論陽明學術者。陽明文字出來之後，東儒不省其為何等語。先生一見其《傳習錄》，已覺其為禪學，寄詩訥齋，深斥如此。則其與門人講論之際，排斥之嚴，可知也。退陶以後進，晚年始斥陽明之學。退陶以前，覺陽明之詖淫者，獨先生一人而已。¹⁰

在金世弼論王陽明《傳習錄》的三首絕句中，提及陽明治心學，出入佛老，學蹈象山，欲傳孔孟，但與孔孟道脈卻有毫釐之差。如云：「陽明老子治心學，出入三家晚有聞。道脈千年傳孔孟，一毫差爽亦嫌云。」¹¹這樣的批評，並未顯示客觀義理的論辯，也看不出其理據。若對照中國明代陽

7 有關中國陽明學傳入朝鮮時間，韓國學者有三種說法，一是1521年，此為劉明鍾之見；二是1558年，此為金忠烈之說；三是李退溪之時，恐不後於朝鮮明宗朝（明穆宗隆慶元年，1567），此是李丙燾之見。參李魁平：《韓國儒學史》（北京：人民出版社，2009年），頁468-470。

8 [朝鮮]金世弼：《十清軒集》，卷4，〈附家先記聞十條〉，頁15b。收於《韓國文集叢刊》，第18輯（首爾：民族文化推進會，1996年），頁268。以下本文凡引收於《韓國文集叢刊》之文集，不再詳註。僅在方括號內分別標明輯數、頁數，如〔18：268〕。

9 [朝鮮]朴祥：《訥齋集》，附錄，卷2，〈敘述〉，頁22a-b〔19：106〕。

10 [朝鮮]金世弼：《十清軒集》，卷4，〈附家先記聞十條〉，頁15b-16a〔18：268〕。

11 金世弼〈又和訥齋〉有三絕句批評陽明學：「陽明老子治心學。出入三家晚有聞。道脈千年傳孔孟。一毫差爽亦嫌云。」「紫陽人去斯文喪。誰把危微考舊聞。學蹈象山多病處。要君評話復云云。」「木鐸當時餘響絕，一編《傳習》亦多聞。前頭取舍吾心孔。〔二字缺〕西河學僭云。」金世弼自注云：「此三詩，論王陽明《傳習錄》。」見前揭書，卷2，頁2a-b〔18：221〕。

明著作刊行的情況來看，今本《傳習錄》三卷的編纂與刊行，歷時六十年（1512-1572），《文錄》則經三十九年（1527-1566），《年譜》也費時三十二年（1531-1563）才告完成。¹²至於由謝廷傑監修的三十八卷本《陽明全書》（《王文成公全書》），則趕在明代朝廷議論王陽明從祀孔廟前完成，於隆慶六年（1572）刊行。¹³由此推知，朝鮮儒者金世弼與朴祥所見的《傳習錄》，當是陽明門人薛侃（號中離，正德十二年進士）於一五一八年刻於江西虔州的一卷《傳習錄》初刻，其內容僅止於今本《傳習錄》的上卷。嗣後，從李退溪〈《傳習錄》論辯〉所援引的《傳習錄》文來看，可能與金、朴二人所見相同，是只有上卷的初刻本。¹⁴由此可見，朝鮮前期儒者所見到的陽明著作文本，並不完整。雖然如此，李退溪對於王陽明思想的批判，在往後的朝鮮儒學史上具有定向作用，影響極大。

二、李退溪

李退溪對於王陽明思想的批判，見諸其〈《傳習錄》論辯〉、〈白沙詩教《傳習錄》抄傳，因書其後〉、〈抄醫閻先生集，附白沙陽明抄後，復書其末〉諸雜著中。後二者主要批評王陽明的《朱子晚年定論》，¹⁵並抨擊王陽明思想為「禪學」。¹⁶前者〈《傳習錄》論辯〉則援引（節錄）今本《傳習錄》上卷第一、三、四、五條等四段文字批判陽明思想，有其理據，在義理上與陽明直接交鋒。其中，第一條以《大學》「親民」與

12 參林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁148-152。

13 參朱鴻林：〈《王文成公全書》刊行與王陽明從祀爭議的意義〉，收於楊聯陞、全漢昇、劉廣京（主編）《國史試釋——陶希聖先生九秩榮慶祝壽論文集》（下）（臺北：食貨出版社，1988年），頁567-581。

14 參李明輝：《四端與七情：關於道德情感的比較探討》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁344。

15 李退溪批評說：「又按朱子晚年，見門弟子多繳繞於文義，果頗指示本體，而有歸重於尊德性之論。然是豈欲全廢道問學之功、泯事物之理，如陽明所云者哉？而陽明乃欲引此以自附於朱說，其亦誤矣。」見《退溪集》II，卷41，〈白沙詩教《傳習錄》抄傳，因書其後〉，頁31b〔30：420〕

16 李退溪於〈白沙詩教《傳習錄》抄傳，因書其後〉抨擊：「陳白沙、王陽明之學，皆出於象山，而以本心為宗，蓋皆禪學也。」（前揭書，頁29b〔30：419〕）而於〈抄醫閻先生集，附白沙陽明抄後，復書其末〉則說：「至於陽明，似禪非禪，亦不專主於靜，而其害正甚矣。」（前揭書，頁31b〔30：420〕）

「新民」的討論為主，第三、四條反對陽明的「心即理」，第五條駁斥陽明的「知行合一」。在此諸論題中，李退溪對於陽明「知行合一」說的辯駁，最為詳盡。茲分析李退溪批評陽明思想之論據所在如下：

(一)在親民

《傳習錄》上卷第一條是陽明門人徐愛（號橫山，1488-1518）的提問：「『在親民』，朱子謂當作新民。後章『作新民』之文似亦有據，先生以為宜從舊本『作親民』，亦有所據否？」（《傳習錄》上：1）¹⁷徐愛的看法乃根據朱子而來，原本《大學》古本經文為「在親民」，程明道（名顥，1032-1085）改正《大學》不改「親民」，程伊川（名頤，1033-1107）改正《大學》，於「親」字下注「當作新」。朱子《大學》改本，則從伊川之說。朱子的理據是：「今親民云者，以文義推之則無理。新民云者，以傳文考之則有據。」¹⁸換言之，朱子認為，從義理上來說，「親民」難以索解，倒是從字義上，朱子區分經、傳的第二章有「作新民」之句，字義上便前後一致。

王陽明的回答，乃從義理上著眼。陽明先區分「作新民」與「在新民」之「新」不同，「作新民」依前後文脈絡，解釋為「自新之民」，本無不可。但首章「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」，依其前後文脈絡來看，「下面治國平天下處，皆於『新』字無所發明」（《傳習錄》上：1），而且古本《大學》文本也提及「君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利」、「如保赤子」、「民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母」等，皆意味著「親」字意。陽明進一步由《書經》、《孟子》、《論語》來解釋《大學》經旨。

顯然地，對於《大學》首章「在親民」與「在新民」的詮釋，朱子與陽明的解釋不同。朱子採取文本內字義一致的解法，陽明採取文本內與其

17 本文凡引《傳習錄》文，皆以陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年）為據，編號亦從該書，不註明頁數。

18 〔宋〕朱熹：《大學或問上》，黃坤（校點），收於《四書或問》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁5-6。

他經典義理互證的解法。雖然從義理上來說，朱子也能自圓其說，朱子認為人爲氣質所拘，人欲所蔽，故於自明其德之後，「又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也」，¹⁹成爲自新之民。至於陽明對於《大學》首章「在親民」的解釋，從《傳習錄》上卷直至晚年〈大學問〉的闡釋，義理都是一貫的。在陽明看來，大人之學在於其心能與天地萬物爲一體，此即「一體之仁」，此即是「明德」，即是「良知」；而「親民」即是將此「一體之仁」擴充出去。從本體上說，人人本有良知，都是自新之民，重點在於將此良知擴充至家國天下。在這個意義下，「明德」與「親民」是體用關係。此即陽明所言：「明明德者，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。」²⁰

持平地說，從解經的角度來看，陽明勿需改變經文，即能說明字義與文義，朱子則更動經典文本了。而從儒家「己立立人」、「推己及人」的觀點看，朱子與陽明之說皆可通，只是從工夫論的角度來說，朱子「明明德」、「在新民」分別爲先後、本末、內外兩段不同的工夫；陽明之「明明德」、「在親民」是「良知」不容自己，由體而用的發用，工夫並未斷爲兩橛，且較能顯豁儒家道德理想主義之本懷。

針對王陽明反對朱子「在新民」之解釋而主張「在親民」，李退溪的批評如下：

此章首曰「大學之道在明明德」者，言已知由學以明其德也。繼之曰「在新民」，言推己學以及民，使之亦新其德也。二者皆帶「學」字意。作一串說，與「養之」「親之」之意，初不相涉。陽明乃敢肆然排先儒之定論，妄引諸說之

19 見〔宋〕朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁3。

20 〔明〕王守仁：〈大學問〉，收於吳光、錢明、董平、姚延福（編校）《王陽明全集（新編本）》（杭州：浙江古籍出版社，2011年），第3冊，頁1015-1016。

髣髴者，牽合附會，略無忌憚，可見其心之病矣。由是求之，種種醜差，皆是此病。略舉數條於後。²¹

由李退溪的批評看來，我們首先要釐清「大學」之意為何？雖然朱子與陽明都同意「大學者，大人之學也」，但二者之指涉不同。從朱子〈大學章句序〉所云：「大學之書，古之大學所以教人之法也」，及其常與「小子之學」（童子之學，小學）相對舉而言，朱子所謂的「大學」，實指：「及其十有五年，則自天子之元子、眾子，以至公、卿、大夫、元士之適子，舉凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理、正心、修己、治人之道。」²²顯然地，朱子的解釋，既保留了古代作為最高學府的「大學」（太學）之意，也指出大學的內容集中於學為聖人君子的修己治人之道。但如前所述，陽明所謂的「大人之學」是內在化從人人本具的德性先天根據著眼，強調：「大人者，以天地萬物為一體者也〔……〕大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。」²³就此而言，陽明的大人之學，並未與「小學」對舉，也未侷限於學校形式。

若從朱子對「大學」的理解來看，李退溪頗能掌握朱子之意，也指出大學之道，在於「由學以明其德」，繼而「推己學以及民，使之亦新其德」。就大學之「學」的內容來看，李退溪緊扣「學」字之義理著眼，較諸朱子更勝一籌，言之成理。但這並不意味著陽明「在親民」之解釋為曲解，因二者各有其理據。再者，陽明也不會因「在親民」之解釋而廢「學」，否則陽明所言之「事上磨鍊」、「格物」俱是虛說。問題是，李退溪可能未能見到陽明〈大學問〉的義理分析，故將陽明引證諸經典以解釋「在親民」之為「養之」、「親之」之意，視為不相干的解釋（無效的理據）。

遺憾的是，李退溪由義理的討論，轉而為人身的攻擊。只因為陽明反對朱子的解釋，挑戰朱子的定論與權威，就認為陽明之說，皆是牽合附

21 〔朝鮮〕李滉：《退溪集II》，卷41，〈《傳習錄》論辯〉，頁24a-b〔30：416〕。

22 〔宋〕朱熹：〈大學章句序〉，見《四書章句集註》，頁1。

23 〔明〕王守仁：〈大學問〉，《王陽明全集（新編本）》，第3冊，頁1015。

會，肆無忌憚，心病之所由生。這樣的誅心之論，瀰漫在朝鮮儒學史的陽明學批判中，李退溪實難辭其咎。

(二)心即理

除了批判陽明的「在親民」解釋外，李退溪也駁斥陽明「心即理」之說。李退溪所援引的是《傳習錄》上卷的第三、四條。在第三條中，徐愛陷於朱子與陽明之兩難，故有「至善只求諸心，恐於天下事理有不能盡」之問。第四條則是鄭朝朔（名一初，弘治十八年進士）所問「至善亦須有從事物上求者」。針對兩位門人類似的提問，陽明以「心即理」來回應。陽明回答徐愛：「此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分。」（《傳習錄》上：3）又回答鄭朝朔：「至善只是此心純乎天理之極便是，更於事物上怎生求？」（《傳習錄》上：4）陽明認為至善是指吾人之心無私欲之蔽，純乎天理。亦即至善是天理，也可以說至善、天理是心之本體的內容。²⁴對陽明而言，此至善之天理首出的意涵是道德法則，吾人即在主體之心之能自定道德法則（自我立法）的活動中而證成「心即理」之義。以孝親為例，有孝親之心，才有孝親之行爲，此「無人欲，純是天理」的孝親之「心」，不僅是孝親之行爲的根源與動力，它還不容已地（自然思量）要求此道德行爲的完成。就此而言，孝親之「心」是孝親行爲的「立法者」（決定方向），也是「執行者」（責成道德行爲的完成）。當然，爲求事親而需要的經驗知識（如溫清的道理），是在「至善」之「心」的要求下所考量的。故孝親之心是根本，如何溫清之理是枝葉，故言：「須先有根，然後有枝葉。」（《傳習錄》上：3）相對地，若至善之理在事物上認定，則吾人發自孝心之事親，與扮戲子之辦得許多溫清奉養的儀節是當，豈不是沒有差別、本末倒置？由此可見，面對道德行爲如何可能時，首出的是主體之心當下的自我立法與行動，並未如朱子之思考，將至善之理實體化爲一存有論的圓滿概念，包含當然之則與所以然之理，而存在於事事物物；再透過格物致知的工夫完成道德行爲。

24 陽明說：「至善是心之本體」（《傳習錄》上：2），又說：「心之本體，即是天理」（《傳習錄》上：96）。

對於《傳習錄》上卷第三條（至善只求諸心），李退溪對陽明的辯駁如下：

本是論窮理工夫，轉就實踐工效上袞說。

針對《傳習錄》上卷第四條（至善亦須有從事物上求者），李退溪對陽明的批評如下：

不本諸心而但外講儀節者，誠無異於扮戲子。獨不聞民彝物則，莫非天衷真至之理乎？亦不聞朱子所謂主敬以立其本，窮理以致其知乎？心主於敬，而究事物真至之理。心喻於理義，目中無全牛，內外融徹，精粗一致。由是而誠意正心修身，推之家國，達之天下，沛乎不可禦。若是者亦可謂扮戲子乎？陽明徒患外物之為心累，不知民彝物則真至之理，即吾心本具之理。講學窮理，正所以明本心之體，達本心之用。顧乃欲事事物物一切掃除，皆攬入本心袞說了。此與釋氏之見何異？而時出言稍攻釋氏，以自明其學之不出於釋氏，是不亦自欺以誣人乎？²⁵

李退溪批評的理據有二：一是「心本具理」不同於「心即理」，二是陽明之「心即理」同於釋氏。雖然李退溪也承認「本諸心」是道德實踐的樞紐與根本，並提出「本心」的概念。問題是，陽明就「此心無私欲之蔽，即是天理」而言的「心之理」，李退溪卻理解為「實踐工效」。²⁶意即吾人能發孝親之心，乃因先有窮理工夫，知得孝之理，心與理合一，才能成就孝親行為。在這個意義下，孝親之心若能如理，乃是就窮理之實踐工夫完成後所見的效果言。再者，李退溪所謂「本心」是就「吾心本具真至之理」言，此真至之理寓於民彝物則，必須以主敬來涵養本心，再藉由即物窮理

25 [朝鮮]李滉：《退溪集II》，卷41，〈《傳習錄》論辯〉，頁26a-b〔30：417〕。

26 李退溪原文作「實踐工效」，而非「實踐功效」，沒有誤植，其義乃是：實踐工夫（窮理工夫）的效果。

的工夫，才能讓理義朗現。就此而言，李退溪所謂的「本心」，其功能在於能認知與實踐（彰顯）真至之理，但它本身不能自立道德法則。只能從實踐工夫的效果上說「心喻於理義」，亦即「心與理一」。此理解亦與朱子合拍，但卻與王陽明失之毫釐。更嚴重的是，李退溪將王陽明就「至善只求諸心」而言的「心即理」理解為掃除一切事物之理，並將客觀之性理全收攝於主體之心，此與釋氏「萬法唯心」之思考如出一轍，則「民彝物則」（性理）的存有真實性將無法安立。李退溪以性理來區分儒、釋之別，其理據本是充分的，但若以此來批判王陽明思想同於釋氏，則是因為誤解「心即理」所致。其結果，王陽明乃與釋氏同一路，被貼上「異端」的標籤，直至朝鮮後期。

(三)知行合一

值得注意的是，針對《傳習錄》上卷第五條所言的「知行合一」，李退溪辯駁的篇幅最多。筆者曾撰文詳加分析，²⁷茲簡要說明如下：

對王陽明與李退溪而言，他們都察覺到現實經驗中「知而不行」（或「明知故犯」）的流弊。李退溪認為解決之道，當就「義理之知行」來講明，王陽明則從「知行合一」來立論。陽明反省到吾人的道德實踐之所以產生「知」、「行」不一致的現象，所涉及的不是「理論」與「實踐」的差距，也不是「知識」與「行爲」的落差，而是不能體認「道德實踐之本源」（本體、本心）所致。因而，陽明強調要從「知行本體」來理解「知行合一」。所謂「知行本體」實指「心即理」之「本心」，它不僅是立法者，也是執行者，用傳統的說法來說，即是「良知」（知）、「良能」（行）。二者是本心的體用兩面，既有其相同的指涉，也有本質的關聯，知、行爲一，不能分爲兩件。但就退溪而言，應由「義理」（理性）層面來論「知行」，故「知」是指吾人對於道德觀念的認識，「行」則意味著對道德觀念的實踐與落實，二者的指涉不同，必須有所區分，也必須透過學習的過程將「知」、「行」連結。

27 參林月惠：《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》，頁334-345。

筆者歸納退溪批評陽明「知行合一」的理據有三：一是陽明以「如好好色、如惡惡臭」來論證「知行合一」，是混淆了「義理之知行」與「形氣之知行」。二是陽明就本心而言知行爲一，是「專事本心而不涉事物」。三是陽明「形氣之知行」本出於告子「生之謂性」。這三個批評中，以第一個最具理論意義，其言云：

蓋人之心發於形氣者，則不學而自知，不勉而自能，好惡所在，表裏如一，故才見好色，即知其好，而心誠好之；才聞惡臭，即知其惡，而心實惡之。〔……〕至於義理，則不然也。不學則不知，不勉則不能，其行於外者，未必誠於內，故見善而不知善者有之，知善而心不好者有之，謂之「見善時已自好」，可乎？〔……〕故《大學》借彼表裏如一之好惡，以勸學者之毋自欺則可。陽明乃欲引彼形氣之所為，以明此義理知行之說，則大不可。故義理之知行，合而言之，固相須並行，而不可缺一；分而言之，知不可謂之行，猶行不可謂之知也，豈可合而為一乎？²⁸

在退溪看來，陽明引《大學》「如好好色、如惡惡臭」來論證「知行合一」，足見陽明是從「形氣」（感性）層面著眼，故陽明所謂的「知行合一」是一個出自本能（不學而自知，不勉而自能）的「感覺」（知）與「反應」（行）的問題。據此，也可以推出退溪之所以批評陽明之說出於告子「生之謂性」。若以此來面對道德實踐問題，是廢學而任本能。然而，若從「義理」（理性）層面來論知行，從吾人對於道德觀念的認識（知）到對道德觀念的實踐、落實（行），是一個由「內」而「外」，由「始」而「終」的現實化歷程，必須經由學而知之，勉而行之的過程達成。此即朱子所言：「論先後，知爲先；論輕重，行爲重。」²⁹在這個意義下，退溪認爲義理之知行，實踐上應相須並行，但在概念上，知行有別，

28 〔朝鮮〕李滉：《退溪集II》，卷41，〈《傳習錄》論辯〉，頁27b-28a〔30：418〕。

29 〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年），第1冊，卷9，頁148。

豈可合而爲一？實則，由於退溪不能理解陽明「心即理」之義，故也未能細察陽明以「如好好色，如惡惡臭」來申明其「知行合一」說，運用的是「類比」(analogy)論證，遂將陽明的「知行合一」說，視之爲感性的好惡，進一步與告子「生之謂性」同調，均爲「異端」。同樣地，退溪對陽明「知行合一」的批評，也繼續影響朝鮮後期的性理學者。

參、受羅整菴《困知記》、陳清瀾《學菴通辨》之影響而批判陽明思想

從既存的史料來看，朝鮮前期性理學者對陽明思想的批判，也受到羅整菴《困知記》、陳清瀾《學菴通辨》的影響。羅整菴《困知記》東傳至朝鮮半島的確切時代難以考證，但至少在朝鮮朝中宗(1506-1544)、明宗(1546-1567)時已經流傳於朝鮮的性理學界，引發不同的評價與迴響。相對於初刻《傳習錄》上卷的流傳，李退溪等人所看到的《困知記》較爲完整，其內容應是羅整菴於嘉靖十二年(1533，整菴61歲)刊行的《困知記》四卷(卷上、卷下、續卷上、續卷下)與附錄的部分書信，較能完整呈現整菴思想的要旨。³⁰根據韓國學者尹南漢(1922-)的研究，《困知記》約於一五六〇年(明嘉靖三十九年，朝鮮朝明宗十五年)在韓國刊行，而《傳習錄》卻遲至一五九三年(明萬曆二十一年，朝鮮朝宣祖二十六年)仍未刊出。³¹因此，朝鮮前期性理學者對陽明思想的批判，應會受到《困知記》觀點的影響。羅整菴於《困知記》中對陽明的批評，主要集中在兩點。一是將王陽明與陸象山(名九淵，1139-1192)、楊慈湖(名簡，1141-1225)視爲一系，與禪佛教一樣，都屬於「異端」。二是反對陽明「良知即天理」、致知格物之說，批評陽明「以知覺爲性」、「認氣爲理」。基於後者的理據，而有前者的判定。雖然朝鮮前期性理學者對羅整

30 參林月惠：《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》，頁150。

31 參〔韓〕尹南漢：《朝鮮時代の陽明學研究》〔朝鮮時代の陽明學研究〕(首爾：集文堂，1982年)，頁11。

菴的朱子學思想有不同的評價，但卻一致肯定羅整菴對於陽明思想的批判。如李退溪寫於一五五二年〈答洪應吉〉書云：

示喻整庵所見，於大頭腦處錯了，其他精到處，似未足尚。
 只要見近古中原文獻如何，且猶能與陽明角力，以爭禪學之
 非，是為整庵而已。³²

又如盧穌齋（名守慎，1515-1590）寫於一五六五年的〈答羅、金二生〉也提到：

方今陽明、整庵二學，盛行中國。非整庵有以極力排陽明，
 則朱子之道亦幾乎息矣。³³

在十六世紀的朝鮮性理學者看來，羅整菴對於陽明的批判，正在於他指出陽明思想為禪學。換言之，朝鮮前期性理學者批判陽明思想為禪學的看法，也得到明代朱子學者的印證。而羅整菴所提出的理據，也影響李退溪高弟柳成龍（號西厓，1541-1596）的陽明學批判。

一、柳成龍

根據柳成龍的追述，他曾於一五五八年從謝恩使沈通源（1499-1572）丟棄於鴨綠江邊的行囊中，拾獲《陽明文集》，並令州吏謄寫。柳成龍也在〈與金昌遠〉書信中提到：「近日有人寄示《陽明全書》，未免閱過。其論出鬼入神，驚天動地，使人震懾，因此亦頗有管窺，但無與告語。」³⁴嗣後，柳成龍曾於一六〇五年作〈知行合一說〉駁斥陽明。由此可以推測，柳成龍所接觸的陽明著作文本，並不侷限於退溪所見的《傳習錄》上

32 〔朝鮮〕李滉：《退溪集 I》，卷13，〈答洪應吉〉，頁5b〔29：350〕。

33 〔朝鮮〕盧守慎：《穌齋集》內集，下篇，〈答羅、金二生〉，頁18b〔35：383〕。

34 〔朝鮮〕柳成龍：《西厓集》別集，卷3，〈答金昌遠〉，頁29a〔52：459〕。

卷，但也不是中國刊行的《陽明全書》，可能是《陽明文錄》³⁵，足見朝鮮儒者對陽明著作文本閱讀的範圍擴大了。可惜柳成龍並未像退溪一樣，直接援引陽明著作，逐條批判。不過，柳成龍對陽明思想的批判，除退溪所提及的「心即理」、「知行合一」外，他還指出：「陽明與朱子學背馳，大要只在於『格物致知』四字上，別立意見。」又說：「陽明則以為理在吾心，不可外索，其論學，一以良知為主。」³⁶柳成龍特別標舉出「王陽明以良知為學」，並批評說：

虛靈，心之體；知覺，心之用。所具之理，乃仁義禮智，即所謂性也。若以虛靈知覺為性則不可也。釋氏之學，所以彌近理而大亂真，正以認心為理也。惟其如是，故雖自謂體徧塵沙，圓妙無方，而於天敘物則。顧不能察儒、釋之分，惟此而已。〔……〕王陽明專以致良知為學，而反詆朱子之論為支離外馳，正釋氏之說也。³⁷

顯然地，相對於退溪對陽明的批判，柳成龍又加上「致良知」與「格物致知」。而其批評所持之理據，是從陽明「以知覺為性」、「認心為理」，不能辨別儒、釋之分切入。相較於羅整菴所言：「蓋虛靈知覺，心之妙也。精微純一，性之真也。釋氏之學，大抵有見於心，無見於性。」³⁸柳成龍對陽明的批判，顯然受到羅整菴《困知記》的影響。

35 陽明弟子鄒東廓（名守益，1491-1562）於1528年首先刻《文錄》於廣德，此為廣德板。後錢緒山（名德洪，1496-1574）又與其他陽明弟子陸續編訂陽明存稿，而於1535年刻《文錄》於姑蘇，此為姑蘇板。而1557年胡宗憲（嘉靖十七年進士）以姑蘇板再加校正，重刻《陽明先生文錄》於天真書院。陽明《文錄》傳刻情形，詳參林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁158-164。柳成龍1558年所拾獲的《陽明文集》，也可能是姑蘇板的《陽明文錄》。

36 〔朝鮮〕柳成龍：《西厓集》，卷2，〈讀《陽明集》有感二首〉，頁47a〔52：47〕。

37 前揭書，卷15，〈王陽明以良知為學〉，頁16a〔52：294〕。

38 〔明〕羅欽順：《困知記》，閻韜（點校）（北京：中華書局，1990年），卷上，頁2。

二、柳希春

除了羅整菴的《困知記》外，陳清瀾《學部通辨》也影響朝鮮前期性理學者對陽明思想的批判。陳清瀾因見陽明《朱子晚年定論》歪曲朱子之學，故費時十年撰寫此書，反對朱、陸早異晚同之論。此書完成於嘉靖二十七年（1548），時值陽明學盛行，此書未受到青睞。直到萬曆三十三年（1605），因顧憲成（號涇陽，1550-1612）爲之作序與推薦，才受到明代儒者的重視。然而，如同羅整菴的《困知記》一樣，陳清瀾的《學部通辨》在朝鮮性理學界，很早就受到關注。李退溪生前，並未見到《學部通辨》，³⁹但稍後在柳希春（號眉巖，1513-1577）朝鮮朝宣祖六年（萬曆元年癸酉，1573）的〈經筵日記〉就記載：

左相等更迭進言，語及王守仁自聖無忌，詆訾朱子，中國好怪者從而和之。陳建著《學部通辨》，此實闢異端之正論，宜令校書館開板。⁴⁰

此後朝鮮朝宣祖九年（萬曆四年丙子，1577）的〈經筵日記〉也有「《學部通辨》印送」的記載。⁴¹朝鮮朝宣祖朝之所以要刊行《學部通辨》的理由，乃鑑於明朝陽明從祀文廟之議日殷，此書正強烈抨擊陽明爲異端之學，適足以擁護朱子學正統。

三、李栗谷

嚴格地說，陳清瀾《學部通辨》所涉及的義理辨析不強，義理深度也不夠。但之所以還能受到朝鮮學界的重視，無寧在於其「政治正確」的立場。李栗谷（名珥，1536-1584）寫於一五八一年的〈《學部通辨》跋〉就指出：

39 李退溪曾云：「然其所謂《道一編》及《學部通辨》、《編年考訂》等書，得見未易，亦可恨耳。」見《退溪集II》，卷23，〈與趙士敬〉，頁44a〔30：63〕。

40 〔朝鮮〕柳希春：《眉巖集》，卷13，〈日記〉，頁43b〔34：463〕。

41 前揭書，卷16，〈經筵日記〉癸酉，頁23a〔34：458〕。

清瀾陳建氏慨然以闢邪扶正為志，著《學蔀通辨》。博搜深究，明辨詳言，指出象山、陽明掩藏之心肝，使迷者不被誑惑。其志甚盛，而其論甚正矣。第未知陳氏平日學行德業，可以取信重於天下後世否也。其論性理肯綮之說，亦未能盡其妙，而無少出入也。但因其言，深知陸、王之邪術，則其功已偉矣。何必覓指疵累，以助黨邪之口乎？識者或以此書，過於張皇，而欠精約之義為疑。此亦似矣。但中朝之士，靡靡入於陸學，傳聞王陽明得參從祀之列。然則邪說之禍，懷山襄陵，匹夫之力，難以救止。陳氏明目張膽，孤鳴獨抗，其言不得不引以自高。而排難解禁，務在雄辯，果不能主於精約也，亦何傷哉！⁴²

事實上，精於朱子學的李栗谷早已看出《學蔀通辨》之論性理，未能得其肯綮，言辭過於張皇，雄辯勝於論理。但栗谷還一再推薦此書，就在陳清瀾批判象山、陽明的鮮明立場。再者，就實際的政治局勢而言，明代從祀陽明在即，朝鮮儒者難以接受，高舉《學蔀通辨》之反王立場，也是政治策略之一。無論如何，從朝鮮前期性理學者推崇羅整菴《困知記》與陳清瀾《學蔀通辨》的陽明學批判來看，政治正確的理由遠勝於實際的理性論辯，無論政治或學術，攻乎「異端」總是最廉價的批評。

肆、經由赴京使的往返，批判王陽明從祀文廟

從上述李栗谷之言，不難看出，朝鮮前期性理學者對於王陽明思想的批判，也反映在陽明從祀文廟的議題上。最顯著的例子，就是朝鮮的赴京使⁴³尹根壽（號月汀，1537-1616）與許筠（號荷古，1551-1588）二人駁斥陽明從祀文廟之議。

42 〔朝鮮〕李珥：《栗谷全書 I》，卷13，〈《學蔀通辨》跋〉，頁23a-b〔44：275〕。

43 匿名審查者認為，朝鮮初期派往明帝國的使臣應是「朝天使」而非清朝時代的「燕行使」。亦即朝鮮前期向明朝派遣的使臣為「朝天使」，朝鮮後期向清朝派遣的使臣為

以朱子學爲正統的朝鮮性理學者，對於明朝將陸象山、王陽明從祀文廟的議題，均持反對的立場。陸象山於嘉靖九年（1530）在陽明門人薛侃（1486-1545）的奏請下，從祀文廟；而王陽明也在萬曆十二年（1584）從祀文廟。撇開政治的角力不論，僅從學術的角度來看，陸、王二人得以從祀文廟，便意味著他們的學術備受肯定，絕非異端。朝鮮前期性理學者對此問題，早有關注。如在明朝熱烈議論陽明是否從祀文廟之際，朝鮮朝宣祖四年（1571），柳希春就批評說：「嘉靖中，中朝士大夫皆宗陸氏之學，故以九淵從祀，非正論也。」⁴⁴而針對赴京使朴淳於宣祖六年（1573）的歸朝報告所提及的「王守仁配享文廟」⁴⁵一事，柳希春也強烈反彈：「今聞皇朝謝廷傑欲以王守仁配享孔廟，至爲朱陸同道之說。變亂黑白，此甚邪說。」⁴⁶兩個月之後，柳希春更以激烈的言論抨擊陽明：「王守仁資性狼戾，彊復不遜。謂五常有亦可無亦可，剗而去之亦可。又稱秦始皇焚書，以爲合於孔子刪述之意。又毀朱子著書立言曰，慘於洪水猛獸之災，其爲

「燕行使」。這兩類稱呼，也呈現出朝鮮使臣對於明朝與清朝在政治文化意識上有所變化，實有其必要。然而明清時期前往北京（燕京）的朝鮮使臣，實有多種稱呼。在《朝鮮王朝實錄》最常使用的是「赴京使」。與此相類似的還有「朝天使」與「事大使」，而現代學者對於前往中國的朝鮮使臣，其稱呼也不一致。加上韓國與日本學界將這些使臣往來燕京（北京）時，根據所聽所見而寫下來的旅行紀錄，稱之為《燕行錄》（參韓國學者林中基（編）：《燕行錄全集》〔首爾：東國大學出版部，2001年〕，共100冊。又參林中基、夫馬進（編）：《燕行錄全集日本所藏編》〔首爾：東國大學韓國文學研究所，2001年〕。）故夫馬進鑑於《燕行錄》作為已經固定下來的學術用語，乃避免使用表現某種價值傾向的《朝天錄》。據此，夫馬進將前往中國的朝鮮使臣一律稱為「燕行使」。參夫馬進：《朝鮮燕行使與朝鮮通信使：使節視野中的中國・日本》，伍躍（譯）（上海：上海古籍出版社，2010年），頁189-192。不過，韓國學者河宇鳳根據朝鮮時代的重要外交史料《通文館志》的明確紀錄，主張朝鮮朝向中國派遣的使臣，都稱為「赴京使」（赴京行使）。見氏著：〈朝鮮後期通信使의 동아시아文化史의 意義 [朝鮮後期通信使之東亞文化史的意義]〉，宣讀於關係性における日本・韓國國際シンポジウム（臺北：臺灣大學人文社會高等研究院，2013年10月5日）。筆者認為，儘管朝鮮前期使臣的紀錄，除《朝天錄》外，也或稱《燕行錄》，但「朝天使」與「燕行使」的確反映明清時期朝鮮使臣在政治文化意識上有所轉變。因此，為區分朝鮮使臣在明清時期的政治文化意識之轉變，並顧及其書寫紀錄的稱呼，以及避免某種政治的價值傾向，筆者採取河宇鳳的看法，對於朝鮮前後期前往中國的使臣，一律稱為「赴京使」。

44 《宣祖實錄》，宣祖四年十二月辛卯。見〔韓〕國史編纂委員會（編）：《朝鮮王朝實錄》21冊（川圖特別市：國史編纂委員會，1981年），頁239。

45 《宣祖實錄》，宣祖六年正月丁酉。前揭書，頁253。

46 《宣祖實錄》，宣祖六年正月壬寅。前揭書，頁254。

邪說甚矣。」這樣的批評乃斷章取義，涉及人身攻擊，難免情緒化，連宣祖都覺得「無乃過乎」。⁴⁷雖然如此，「朱陸異同」（或「朱王異同」）問題，當它與從祀文廟問題相連結時，就不再是客觀學術問題的討論，從而摻入政治的角力，轉為情緒化的人身攻擊。

一、尹根壽

降至朝鮮赴京使尹根壽（1537-1616）與中國儒者接觸時，此問題就更為白熱化。⁴⁸尹根壽是李退溪門人，曾有四次隨使節團赴北京。第一次擔任書狀官，出使於朝鮮朝明宗二十一年丙寅（嘉靖四十五年，1566）；第二次擔任副史，出使於宣祖六年（萬曆元年，1573）；第三次擔任正使，出使於宣祖二十二年（萬曆十七年，1589）；第四次擔任正使，出使於宣祖二十七年（萬曆二十二年，1594）。其中，第一次出使時即與明朝國子學正陸光祖（1521-1597）直接論辨「朱陸異同」問題。第二次出使時，得知魏時亮（?-1585）請以王守仁從祀文廟之議。第三次與第四次出使，陽明已經從祀文廟，尹根壽強烈反彈，見諸其〈文廟從祀議〉。在尹根壽的出使經驗中，從辯論朱陸異同到反對陽明從祀文廟，其朱子學的立場一以貫之。在與陸光祖的問答中，尹根壽就批評陽明思想：

陽明之學，高矣妙矣。然其所謂致良知者，終不過認其一心之靈覺，而便謂學在於此。與吾聖人本天之學，大段相反，此正所謂蔥嶺帶來者也。⁴⁹

47 〔朝鮮〕柳希春：《眉巖集》卷13，〈日記〉，頁43b〔34：463〕。

48 有關王陽明從祀文廟問題，引發中、韓儒者不同反應，日本學者中純夫有敏銳的觀察與細緻的分析，詳參氏著：〈王守仁の文廟從祀問題をめぐって——中國と朝鮮における異學觀の比較〉，收於奧崎裕司（編著）《明清はいかなる時代であつたか——思想史論集》（東京：汲古書院，2006年），頁177-228；後又收於氏著：《朝鮮の陽明學——初期江華學派の研究》（東京：汲古書院，2013年），頁491-552。又尹根壽與陸光祖二人有關朱陸問題的論辯，及其二人的思想，中純夫也有深入的研究，亦參氏著：〈尹根壽と陸光祖——中朝間の朱陸問答〉，《東洋史研究》，第67卷第3號（2008年12月），頁102-140。本文之論述，亦參中純夫此二文，謹申謝忱。

49 〔朝鮮〕尹根壽：《月汀集》，別集，卷1，〈與陸學正光祖問答〉，頁2b〔47：

若陽明致良知之學，則終恐其認氣為理，無得於道。⁵⁰

由於陸光祖與陽明高弟王龍溪（名畿，1498-1583）有所交往，對於陽明思想也有相應的理解，其見解頗能反映當時明代學術界的主流思想。尹根壽雖然多次與陸光祖書信往返，但始終將陸、王之學，歸諸於「釋氏本心」的異端之列，而其理據隱然援用羅整菴之觀點。

在反對陽明從祀文廟之議中，尹根壽也有以下的批評：

朱陸之辨，雖未易遽言，而我國既專尚朱子之學，而朱子謂陸子靜分明是禪。今乃進陸於從祀之列，使與朱子並列於兩廡之間，未見其可也。臣於嘉靖丙寅〔1566〕以書狀赴京時，隨例拜聖於國子監而見之。到今追記，雖未瑩然。而其時本朝先儒，似只是薛瑄從祀。其後萬曆己丑年〔1589〕赴京拜聖，則薛瑄之下追入者，又有胡居仁、陳獻章、王守仁三人。王守仁則即所謂致良知之學者也，不論其他。守仁敢以朱子比楊、墨，凡尊崇朱子者所當辭而闕之之不暇，尚安忍使其晏然於兩廡之祀乎？臣又聞議守仁從祀之時，南北異議，北方則皆主不可祀之論，南方則皆力言可祀。南論人多而盛，雖其論遂行，初非天下公共之論。⁵¹

尹根壽反對陸、王從祀文廟的理由，不外他們的學術立場與朱子相左。而朱、陸或陸、王之學術何以相異，並非討論的重點。尤其，在尹根壽看來，陽明之所以能從祀文廟，並非學術理由，也非天下公論，而是南方與北方士人政治角力的結果。雖然儒者從祀文廟，難免有政治因素，但全然不顧及學術成就，亦非持平之論。⁵²

318〕。

50 前揭書，別集，卷1，〈又答陸學正書〉，頁13a〔47：324〕。

51 前揭書，卷4，〈文廟從祀議〉，頁22b-23a〔47：231-232〕。

52 儒者從祀文廟是重要的政教制度與典禮，涉及複雜的學術與政治問題。而王陽明從祀文

二、許筠

與尹根壽一樣，關注陽明從祀文廟議題的，還有許筠（1551-1588）。⁵³許筠為柳希春門人，他加入宣祖七年（萬曆二年，1574）赴北京的使節團，⁵⁴行前還向李栗谷請益。在其萬曆二年的《朝天記》中，記載他與明朝國子監生葉本子討論陽明從祀文廟問題，「往復甚苦」，雙方沒有交集。葉生為浙江杭州府仁和縣人，他從學術與事功雙彰的角度說明陽明得以從祀文廟之由，並建議許筠購買《陽明文錄》、《年譜》參照之。許筠的回答與批評如下：

陽明之所論著，筠嘗略窺其一二矣。千言萬語，無非玄妙奇怪之談，張皇震耀之辨，自以為獨得焉。至曰：「如其不合於吾意，則雖其言之出於孔子，吾不敢以為信然。」此其猝迫強戾之態極矣！是果古昔聖賢虛心平氣中正和樂之氣象乎？且世之所推陽明者，以其良知一說也，而愚竊惑焉。夫所謂良知云者，乃天理本然之妙也，有不待強作，而人皆知愛其親敬其長。則凡為學捨良知，別無尋討處矣。但人之生也，氣質物欲，迭蔽交攻，而天理之本然者晦。故聖賢教人，必也居敬以立其本，格物以致其知，然後可以明人倫而

廟，並非單純的學術或典禮問題，乃涉及多方的現實政治與官場鬥爭問題。反對者聚焦於指責陽明的道德人格，贊成者強調陽明之學術與事功合一。儘管儒者從祀文廟的爭議，都有其政治屬性，不單純是儒者學說的優劣問題。但筆者認為，陽明從祀文廟問題，雖然政治性多於學術性，政治角力與情緒化人身攻擊固不能免，但此議題的討論，也不能完全忽視學術的考量。有關王陽明從祀文廟的相關研究，參朱鴻林：〈陽明從祀典禮的爭議和挫折〉，《中國文化研究所學報》，第5期（1996年），頁167-181。

53 有關許筠針對陽明從祀文廟問題與明朝士人所展開的筆戰，詳參張崑將：〈十六世紀末中韓使節關於陽明學的論辨及其意義——以許筠與袁黃為中心〉，《臺大文史哲學報》，第70期（2009年5月），頁55-84。亦收於氏著：《陽明學在東亞：詮釋、交流與行動》（臺北：臺灣大學出版中心，2011年），頁115-135。

54 對於許筠萬曆二年出使中國的文化史意義，日本學者夫馬進有深入的研究，詳參氏著：〈萬曆二年朝鮮使節の「中華」國批判〉，收於明代史研究會明代史論叢編集委員會（編）《山根幸夫教授退休記念明代史論叢（上）》（東京：汲古書院，1990年），頁547-569。中譯本收於氏著：《朝鮮燕行使與朝鮮通信使：使節視野中的中國·日本》，伍躍（譯），第1章，頁3-21。

成聖學也。今如陽明之說，則是棄事物、廢書冊，兀然獨坐，蘄其有得於萬一也，烏有是理哉？此陽明之學所以為釋氏之流，而不可以為訓者也。⁵⁵

由此記載看來，截至萬曆二年為止，在中國已經刊行的《陽明文錄》、《年譜》、《陽明全書》恐怕還未在朝鮮半島廣為流傳。許篈對陽明的著作實未能窺其全豹，倒也斷章取義批評陽明不敬孔子。而他對陽明「良知即天理」之說，仍無法理解，逕以棄事物、廢書冊等常識化的批評否定之，並將陽明思想歸於「釋氏之流」。此看法與尹根壽相同，也承襲其師柳希春駁斥陽明的激烈態度。

伍、結語

從上述朝鮮朝前期性理學者對於王陽明思想的批判來看，可分為三類：一、直接針對陽明著作文本提出批評；二、受羅整菴、陳清瀾之影響而批評判陽明思想；三、經由赴京使的往返，批判陽明從祀文廟。這三類批判的共同主張，就是將王陽明思想斥之為「異端」。然而，不可否認的是，在朝鮮前期，陽明的重要著作，並未正式在朝鮮刊行，可能只以零星的抄本流傳。如與李退溪同時的盧蘇齋（名守慎，1515-1590），其家傳本的《大學集錄》，⁵⁶就有陽明的《古本大學》、〈大學問〉，但卻未見其討論。而李退溪可能只看到初刻《傳習錄》、《朱子晚年定論》。因此，「文獻不足徵也」，可說是陽明思想在朝鮮前期流傳時先天不足的實況。因而，對於王陽明思想的批判，除李退溪直接就《傳習錄》上卷，展開義理的論辯外，不論受羅整菴《困知記》或陳清瀾《學部通辨》的影響，乃至赴京使的批評，都是間接的批評。但降至朝鮮後期，性理學者已經接觸到陽明重要的大部分著作，其批評就更為全面了。

55 〔朝鮮〕許篈：《荷谷集》，〈荷谷先生朝天記〉中，頁33b-34a〔58：445〕。

56 盧蘇齋的《大學集錄》未見於《蘇齋集》（收於《韓國文集叢刊》第35輯）與《蘇齋先生文集》（收於《韓國歷代文集叢書》第206-207冊），現藏於韓國學中央研究院藏書閣。

從本文的分析可以得知，雖然朝鮮前期的性理學者，都以朱子學的「正統」立場，批判陽明學為「異端」。但探討陽明思想之所以成為「異端」時，筆者察覺到，朝鮮前期的性理學者所根據的理據，有來自直接的文本義理批判，也有來自間接的批判。從客觀的學術義理而言，李退溪的批判雖然重要，但也顯示李退溪所訴諸的陽明文本並不完整。至於受羅整菴《困知記》、陳清瀾《學部通辨》之影響而批判陽明思想，則是間接的批判。因為朝鮮前期性理學者對羅整菴《困知記》的關注，以及《學部通辨》的刊行，實質上影響了朝鮮性理學者對陽明思想的理解。值得注意的是，即使朝鮮赴京使如尹根壽、許筠等人，雖然有機會親自出使中國，與明朝的士人有直接的接觸，但囿於既有的學派思考與政治考量，他們只關注陽明從祀文廟問題，在持反對立場的爭論中，無法客觀看待陽明思想。不過，也許因為朝鮮赴京使的出使，遂使陽明大多數重要思想著作文本，也逐漸流傳在朝鮮後期的學術界。我們可以想見，隨著陽明思想著作文本的全面閱讀，對於朝鮮後期的性理學者或陽明學者都有所衝擊。◆

引用書目

古代文獻

〔宋〕朱熹

1984 《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年）

2001 《四書或問》，黃坤（校點）（上海：上海古籍出版社，2001年）

〔宋〕黎靖德（編）

1986 《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年）

〔明〕羅欽順

1990 《困知記》，閻韜（點校）（北京：中華書局，1990年）

〔朝鮮〕尹根壽

1996 《月汀集》（首爾：民族文化推進會，《韓國文集叢刊》第47輯，1996年）

〔朝鮮〕朴祥

1996 《訥齋集》（首爾：民族文化推進會，《韓國文集叢刊》第18-19輯，1996年）

〔朝鮮〕李珥

1996 《栗谷全書》（首爾：民族文化推進會，《韓國文集叢刊》第44-45輯，1996年）

〔朝鮮〕李滉

1996 《退溪集》（首爾：民族文化推進會，《韓國文集叢刊》第29-31輯，1996年）

〔朝鮮〕金世弼

1996 《十清軒集》（首爾：民族文化推進會，《韓國文集叢刊》第18輯，1996年）

〔朝鮮〕柳希春

1996 《眉巖集》（首爾：民族文化推進會，《韓國文集叢刊》第34輯，1996年）

〔朝鮮〕柳成龍

1996 《西厓集》（首爾：民族文化推進會，《韓國文集叢刊》第52輯，1996年）

〔朝鮮〕國史編纂委員會（編）

1981 《朝鮮王朝實錄》（서울特別市：國史編纂委員會，1981年）

〔朝鮮〕許筠

1996 《荷谷集》（首爾：民族文化推進會，《韓國文集叢刊》第58輯，1996年）

〔朝鮮〕盧守慎

1996 《蘇齋集》（首爾：民族文化推進會，《韓國文集叢刊》第35輯，1996年）

近人文獻

朱鴻林 Zhu, Honglin [Chu, Hung-lam]

1988 〈《王文成公全書》刊行與王陽明從祀爭議的意義〉，收於楊聯陞、全漢昇、劉廣京（主編）《國史試釋——陶希聖先生九秩榮慶祝壽論文集》（下）（臺北：食貨出版社，1988年），頁567-581

"Wang wencheng gong quanshu kanxing yu Wang Yangming congshi zhengyi de yiyi [The Implication of Wang Yangming's Collected Works, *Wang Wencheng Gong Quanshu*, in the Debate of His Canonization in the Confucian Temple]," in Yang Lien-sheng, Ch'uan Han-sheng and Liu Kwang-Ching (eds.), *Guoshi shishi: Taoxisheng xiansheng jiuzhi rongqing zhushou lunwenji* (Taipei: Shihuo chubanshe, 1988), pp. 567-581

1996 〈陽明從祀典禮的爭議和挫折〉，《中國文化研究所學報》，第5期（1996年），頁167-181

"Yangming Congsi dianli de zhengyi han cuzhe [The Final Decision for the Official Recognition of Wang Yangming]," *Journal of Chinese Studies*, 5 (1996), pp. 167-181

吳光、錢明、董平、姚延福（編校） Wu, Guang, Qian Ming, Dong Ping, Yao Yanfu (edit and annotated)

2011 《王陽明全集（新編本）》（杭州：浙江古籍出版社，2011年）
Wang Yangming Quanji (Xinbianben) (Zhejiang: Zhejiang guji chubanshe, 2011)

李明輝 Li, Minghui [Lee, Ming-huei]

2005 《四端與七情：關於道德情感的比較探討》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年）

Siduan yu Qiqing: Guanyu Daode qinggan de bijiao tantao (Taipei: National Taiwan University Press, 2005)

李甦平 Li, Suping

- 2009 《韓國儒學史》（北京：人民出版社，2009年）
Hanguo Ruxueshi (Beijing: People's Publishing House, 2009)

林月惠 Lin, Yuehui [Lin, Yueh-hui]

- 2005 《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年）

Liangzhixue de zhuanzhe: Nie Shuangjiang yu Luo Nianan sixiang zhi yanjiu (Taipei: National Taiwan University Press, 2005)

- 2010 《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》（臺北：臺灣大學出版中心，2010年）

Yiqutongdiao: Zhuzixue yu Chaoxian Xinglixue (Taipei: National Taiwan University Press, 2010)

張崑將 Zhang, Kunjiang [Chang, Kun-chiang]

- 2009 〈十六世紀末中韓使節關於陽明學的論辨及其意義——以許鈞與袁黃為中心〉，《臺大文史哲學報》，第70期（2009年5月），頁55-84；本文後收於氏著：《陽明學在東亞：詮釋、交流與行動》（臺北：臺灣大學出版中心，2011年），頁115-135

"Shiliushiji mo Zhong Han shijie guanyu Yangmingxue de lunbian ji qi yiyi: yi Huh Gyun yu Yuan Huang wei zhongxin," *NTU Humanitas Taiwanica*, 70 (May, 2009), pp. 55-84; also collected into *Yangmingxue zai Dongya: Quanshi, Jiaoliu yu Xingdong* (Taipei: National Taiwan University Press, 2011), pp. 115-135

陳榮捷 Chan, Rongjie [Chan, Wing-tsit]

- 1983 《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年）
Wang Yangming Chuanxilu xiangzhu jiping (Taipei: Taiwan Student Books Company, 1983)

〔日〕中純夫 Naka, Sumio

- 2008 〈尹根壽と陸光祖——中朝間の朱陸問答〉，《東洋史研究》，第67卷第3號（2008年12月），頁102-140

"In Konjyu to Riku Koso: Tyuochou no shurikumondai," *Tōyōshi Kenkyū* [*The Journal of Oriental Researches*], 67, 3 (Feb., 2008), pp. 102-140

- 2013 《朝鮮の陽明學——初期江華學派の研究》（東京：汲古書院，2013年）

Chousen oumeigaku: Syuki koukagakuha no kengyu (Tokyo: Kyuko shoin, 2013)

- 〔日〕夫馬進 Fuma, Susumu
- 1990 〈萬曆二年朝鮮使節の「中華」國批判〉，收於明代史研究會明代史論叢編集委員會（編）《山根幸夫教授退休記念明代史論叢（上）》（東京：汲古書院，1990年），頁547-569
"Manrininen chousensisetu no tyuka niku hihan," in Midaisi kenkyukai midaisirunsou hensyuuininkai (ed.), *Yamane Kakio kyojyu taikyū kinenn midaisirunsou* (Tokyo: Kyukoshoin, 1990), pp. 547-569
- 2010 《朝鮮燕行使與朝鮮通信使：使節視野中的中國・日本》，伍躍（譯）（上海：上海古籍出版社，2010年）
Chaoxian Yanxingshi yu Chaoxian Tongxinshi: Shijieshiye zhongde Zhongguo Riben, trans. by Wu Yue (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2010)
- 〔日〕朝鮮史研究會（編） Chōsen Shi Kenkyūkai (ed.)
- 1981 《新朝鮮史入門》（東京：龍溪書舍，1981年）
Xin Chōsenshi nyūmon (Tokyo: Ryūkeishosha, 1981)
- 〔韓〕尹南漢 Yun, Namhan
- 1982 《朝鮮時代の陽明學研究》〔朝鮮時代の陽明學研究〕（首爾：集文堂，1982年）
Chosunsidae eui Yangmyunghak yeon-gu (Seoul: Jipmundang, 1982)
- 〔韓〕琴章泰 Keum, Jang-tae [Kūm, Chang-t'ae]
- 1996 《韓國哲學史》，韓國哲學會（編），白銳等（譯）（北京：社會科學文獻出版社，1996年）
Hanguo zhexueshi [A History of Korean philosophy], Hanguo zhexuehui (ed.), Bai, Rui etc.(trans.) (Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 1996)
- 2012 〈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：臺灣大學出版中心，2012年），頁212-227
"Shiqishijimo Park Se-chae he Jung Je-du de Yangmingxue lunbian," in Chun-chieh Huang (ed.), *Chaoxian Ruzhe dui Rujia Chuantong de jieshi* (Taipei: National Taiwan University Press, 2012), pp. 212-227