

【研究討論】 Research Note

DOI: 10.6163/tjeas.2015.12(1)245

對「朝鮮陽明學派」的一個省察：  
以李忠翊為例

A Consideration on the "Choson Yangming  
School": Take "Li Chong-ik" as Example

趙旻祐  
CHO Min Woo\*

---

\* 臺灣大學中國文學系博士生。

Ph.D. Student, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

## 壹、問題的提出：從「朝鮮陽明學派」的模糊地帶談起

### 一、「朝鮮陽明學派」之概念與分類

「朝鮮陽明學派」，簡而言之，是在朝鮮推崇陽明學的學者群。故應先有陽明學的傳來，才会有其學派產生。在朝鮮李朝時期，陽明學的傳來時間並不甚明確。目前就文獻記載而言，可數朴祥（1474-1530）之《訥齋集》中的記載為最早：

王陽明文字，東來未久，東儒莫知其為何等語。先生與金十清見其《傳習錄》，斥謂禪學，有酬唱三絕。<sup>1</sup>

明朝在正德十三年（1518年）初次刊印《傳習錄》，因此可以推斷，《傳習錄》等有關陽明學的書籍傳入朝鮮的時間，基本上與明朝刊本出版時期大致同步。然而，正如朴祥所載「斥謂禪學」的評價，我們可觀察到，當時朝鮮學者對陽明學的觀點，基本上是排斥、警戒的態度；<sup>2</sup>但稍晚之後，則開始有鄭齊斗（1649-1736）等學者，在自己的文集中表明推崇陽明學。

首次在韓國學界檢討並對「朝鮮陽明學派」做出通論的學者，當推鄭寅普（1893-1950）。鄭寅普曾認為，朝鮮陽明學者分為三類：<sup>3</sup>一以霞谷鄭

1 〔朝鮮〕朴祥：〈訥齋集附錄卷二〉，收入《訥齋先生文集·二》（首爾：景仁文化社，1999年），頁22。

2 有關朝鮮學者對陽明學的態度，可參考1553年李退溪（1501-1570）、洪仁祐（1515-1554）等人閱讀《傳習錄》後的批評。如李退溪在〈與洪應吉〉（洪仁祐之字為「應吉」）中批評：「兩書皆呈，但禪學如膏油，近人則輒污。陽明又以雄辯濟之，尤易惑人。諸公須戒之勿作，徐曰仁輩，始明終昏，而自以為得。」（見李滉：《退溪先生文集·三》〔首爾：景仁文化社，1999年〕，卷13，頁5）此後，趙穆（1524-1606）、柳成龍（1542-1607）等退溪學派士人皆贊同李退溪對陽明學的批判。此外，朴世采（1631-1695）之〈王陽明學辯〉、韓元震（1682-1750）之〈王陽明集辯〉亦是有代表性的排斥、警戒陽明學的文章。

3 〔韓〕鄭寅普：《陽明學演論》，收入《蒼園鄭寅普全集》（首爾：延世大學出版部，

齊斗為代表，乃明顯贊同陽明思想的學者；二以元嶠李匡師（1705-1777）、信齋李令翊（1740-?）、椒園李忠翊（1744-1816）等為代表，乃表面上批判陽明學，不過綜其思想則可視為推宗陽明的學者；三以湛軒洪大容（1731-1783）、燕巖朴趾源（1737-1805）為代表，乃對陽明平生無一評價，不過其學術生涯中可見與陽明思想同軌的學者。

鄭寅普之論述影響深遠，至今韓國學界，基本上仍同意鄭寅普的主張。另外關於「朝鮮陽明學派」的探討，韓國學者金允景二〇一三年發表的〈韓國內對韓國陽明學研究傾向的反省與考察〉，其中觀點頗值得參考。該文先介紹韓國學者的對「朝鮮陽明學派」的觀點：

第一、陽明學傳來之後，朝鮮學者雖沒有積極改進陽明思想，但有很多學者之基本精神為陽明思想。

第二、朝鮮雖思想上排斥陽明學，但這些陽明學者穩固維持其命脈；因而對以後朝鮮「實學」、「開化思想」<sup>4</sup>等近代思維的奠定基礎有一定的貢獻。<sup>5</sup>

在此基礎上，金氏通觀韓國歷來研究傾向之後，進而提出自己的反思與質疑：

自從鄭寅普之研究以來，沒有針對韓國陽明學史根本性的省察與見證，因而形成了這種觀點。其次，韓國陽明學研究偏重於在國思想史內找尋陽明學式思維與系譜。而無一公認的標準判斷一

1983年），第2冊，頁211。

4 1876年朝鮮對西方開港後，有些人開始主張積極接受西方文明，改革朝鮮，建立近代國家。此一傾向的思想統稱為「開化思想」。

5 〔韓〕金允景：〈국내 韓國陽明學研究傾向에 대한反省적 考察（韓國內對韓國陽明學研究傾向的反省與考察）〉，《陽明學》，第35號（2013年8月），頁187。

個人是否為「陽明學者」，只在古人的文集中找尋陽明學式特徵，因此研究視野越變越狹窄。<sup>6</sup>

金氏相當精闢地指出了「朝鮮陽明學派」的問題。承繼金氏之批評，我認為必須對「朝鮮陽明學派」的概念設立一個明確的定義；而初步規定其標準時，最重要的當是學者自身的認同。就此點而言，鄭寅普規定的第一類「霞谷鄭齊斗等學者」，無疑可以屬於「朝鮮陽明學派」的範疇內；而其第二、三類陽明學者是否具有自身的認同，則似乎仍有商榷的空間。亦即所謂「表面上批判陽明學，不過綜其思想可視為推宗陽明」、或「對陽明平生無一評價，不過其學術生涯中可見與陽明思想同軌」等主張，都需要更明確的根據與論證，來說明這些學者何以「表面上」沒有展現明確認同陽明學的表現，而其「思想」、「學術生涯」又能斷定為「推宗」或「與陽明思想同軌」。換言之，若要斷定這些學者對陽明學乃「心口不一」，必須經過縝密的個別考察與判斷，否則不免有論證上的盲點。

上述對「朝鮮陽明學派」的再省察，當然不能僅以一篇文章完成，而須要更多對個別學者的謹慎分析，才能漸漸解決金氏要求的「判斷一個人為『陽明學者』的標準」。本文將使用的研究方法與主題，即是選擇上述「第二類學者」中的一位：李忠翊為對象，透過考察其個人文集，試探鄭寅普之論定是否妥當。

## 二、研究方法與研究對象

做為對此議題的初步探討，本文主要針對李忠翊一人，以探詢其思想脈絡為重點。之所以選擇李忠翊的理由有二：首先，比起鄭寅普所謂「對陽明平生無一評價」的第三類學者，我認為有必要事先檢討「表面上批判陽明學」的第二類學者，查看鄭氏認為這類學者「詭辭」的理由及問題。其次，在第二類朝鮮學者中，以李忠翊的相關研究最為少數，目前尚未完

---

6 前揭文，頁187-188。



整地檢討過其人的具體思想軌跡。因此本文一方面藉此做出對「朝鮮陽明學派」的再思考，一方面也希望能整理其人整體思想概況。

李忠翊字虞臣，號椒園、水觀居士，為李匡顯之次子。因從父李匡明無子，李匡顯決定將幼年的李忠翊託給李匡明當養子。而在忠翊十二歲時，生父李匡顯與從父李匡明皆因「乙亥獄事」<sup>7</sup>流配遠地；此後李忠翊一家在政治上完全沒落，忠翊一人的生涯亦坎坷不幸，終身處於窮困。值得一提的是，追究其人際關係，從父李匡明正是鄭齊斗的孫女婿。因此，不難推測李忠翊應有一定機會接觸陽明學。

李忠翊之生涯，因資料不足，無法獲知其全貌，不過通過其文集以及周圍人物之記載，可知其二十五歲時沉醉於佛教，在江華島摩尼山自設一庵，自號「瀑布庵主人」；其後又畏官禁，自撤其庵。<sup>8</sup>此為目前我們所知李忠翊少數具體的行跡之一。

在師承關係上，椒園雖很可能受到以鄭齊斗為代表的陽明學之影響，但僅此一層關係，並不足以作為可直接確定其為陽明學者的根據。又參考他二十五歲尚沉醉於佛教等事例，也可知他初期並無意於陽明學。因此，在本文之〈貳〉將檢討鄭寅普《陽明學演論》<sup>9</sup>（後簡稱《演論》）以及現今韓國學者的相關論述；本文之〈參〉，則根據椒園所留下的文集，<sup>10</sup>討論椒園歸為陽明學者是否妥當。若不妥，則探討李忠翊之一生學術思想該如何定位。

7 乙亥獄事，又稱「羅州掛書事件」。朝鮮英祖三十一年（1755），尹志等人在羅州客舍掛書批判朝廷。此後尹志、金潤等人處死刑；李匡師、尹得九等人處流配刑。文中李匡明、李匡顯等人亦因連坐律，處流配刑。

8 對此，可參考與椒園之從兄李令翊之間交流的詩書。見《信齋集》〈虞臣近長佛理，聞與釋子。構小庵於摩尼山望京臺瀑布下，自號瀑布庵主人。甫落，畏官禁。旋撤材藏埋，不覺絕倒，走筆寫十四絕句以寄〉與《椒園遺藁》〈營小庵于望京谷。有以官禁沮。埋材以俟後。幼公從兄。以詩嘲。信筆自解〉等文。

9 〔韓〕鄭寅普：《陽明學演論》，收入《蒼園鄭寅普全集》，第2冊，頁111-242。

10 現存李忠翊著作有二，一為《椒園遺藁》；二為《椒園談老》。《椒園遺藁》本文所據為民族文化推進會影首爾大學校奎章閣本，收入《韓國文集叢刊》第255冊（2000年）；《椒園談老》有一刊本，即李忠翊著《椒園談老》（首爾：藝文書院，2013年），本文將針對此二本為主要文本進行分析。

## 貳、對李忠翊是否為陽明學者的文獻檢討

鄭寅普認為李忠翊為第二類陽明學者後，至今韓國學界關於李忠翊之研究，主要有尹載煥〈椒園李忠翊之文學論與形象化〉<sup>11</sup>、Rew Ho Seon〈陽明學者李忠翊之佛教觀一考〉<sup>12</sup>與〈椒園李忠翊之生平與詩世界研究〉<sup>13</sup>、趙南浩之〈李忠翊之陽明學式思考〉<sup>14</sup>等文。不過正如金允景之分析，大多學者已先認為李忠翊是陽明學者，從而進行分析，較少檢討其人之思想特徵。

綜觀其研究成果，學者主要根據李忠翊的兩篇文章將其定義為陽明學者。首先，鄭寅普根據椒園〈從祖兄信齋先生家傳〉（後簡稱〈家傳〉）一文，討論李忠翊為陽明學者。其次，趙南浩之〈李忠翊之陽明學式思考〉主要舉李忠翊之〈假說〉來討論椒園之陽明學相關的思想特徵。<sup>15</sup>因此可說，李忠翊之〈家傳〉與〈假說〉二文，是目前將韓國學界將椒園歸為陽明學者的最主要論據。本節首先分析李忠翊之〈家傳〉一文，並嘗試對鄭寅普之判斷進行檢討；其次則分析李忠翊之〈假說〉，並針對趙南浩之〈李忠翊之陽明學式思考〉一文的推論再次進行檢討。

11 〔韓〕尹載煥：〈椒園李忠翊의文學論과形象化(椒園李忠翊之文學論與形象化)〉，《陽明學》，第17號(2006年12月)，頁63-93。

12 〔韓〕Rew Ho Seon (유호선)：〈陽明學者李忠翊의佛教觀一考(陽明學者李忠翊之佛教觀一考)〉，《韓國語文學研究》，第48號(2007年2月)，頁119-141。

13 〔韓〕Rew Ho Seon (유호선)：〈椒園李忠翊의 삶과詩世界研究(椒園李忠翊之生平與詩世界研究)〉，《韓國人物史研究》，第17號(2012年3月)，頁225-246。

14 〔韓〕趙南浩：〈李忠翊의陽明學적思考(李忠翊之陽明學式思考)〉，第五回霞谷學國際學術大會論文集(首爾：韓國陽明學會，2008年11月)，頁323-343。

15 韓國學者引用〈假說〉之原因之一，可能亦是鄭寅普的影響。因為鄭氏《演論》中除了舉椒園之〈家傳〉以外，也曾提過〈假說〉一文。詳文為：「(忠翊)特著的文學有〈假說〉一篇，隱諷當時的虛、假之弊。雖未敢提及『實學』，通過『虛弊』來對映它，此亦是感人的筆墨」。原文為：「特著한文學으로는『假說』이라는 것이 있어當時의虛,假의弊를隱諷하였는데實學은敢히提起하지 못하고虛弊를 빌어對映코자함이이또한느껴온筆墨이라할것이다。」鄭寅普：《陽明學演論》，收入《蒼園鄭寅普全集》，第2冊，頁235。

## 一、〈從祖兄信齋先生家傳〉的「詭辭」探討

鄭寅普《演論》中，曾舉出椒園之〈家傳〉中的一段話：

忠翊嘗喜王氏致良知之說。先生曰：「王氏之學，浮高染禪，須學晦庵為正。」忠翊久而後信其然。先生疑《尚書》古文之贗，忠翊不然。先生往復辨詰甚苦，忠翊遂服。先生謂：「《大學》格物，即指物有本末而致知者，致知所先後之知也。」忠翊謂：「格物致知，即誠意之方。而若以物有本末之物，知所先後之知，指為格物致知之物與知，則文義未協、竟未相合。」而同謂古本無錯脫；同謂一篇專言本末先後，而知所先後為其要。則亦未為不同也。<sup>16</sup>

鄭氏對此加以論斷曰：

（椒園）文中點綴自己如信齋不信奉陽明，但「格」、「致」為「誠意之方」一句，非陽明良知說以外無法解釋。且（文中信齋之）「格」「物有本末」之「物」、「致」「知所先後」之「知」一語與王心齋之說相似，亦不是晦菴學。況且細思其文之根本，在自定「親民」之義，力說「知所先後」之要，迥別於「窮至物理」之說。以此推覈則可知信齋對椒園之語為詭辭，同時椒園「久而後信其然」亦為詭辭，此皆為畏禍自詭。<sup>17</sup>

16 〔朝鮮〕李忠翊：〈從祖兄信齋先生家傳〉，見《椒園遺藁·冊二·文》，收入《韓國文集叢刊》，第255冊，頁542-543。

17 原文為：「自己도 信齋와 같이 陽明을 信奉하지 아니함을 點綴 하였으나 格·致로써 誠意의 方이라 할진대 陽明의 良知說이 아니고는 이를 解할 수 없고 “物有本末”의 “物”을 “格”하여 “知所先後”의 “知”를 “致”한다 함은 王心齋의 說과 相似하니 이 또한 晦菴學이 아니다. 이뿐 아니라 叢本을 생각할진대 “親民”의 義 自定하는 것이요 “知所先後”] 要됨을 說할진대 “窮至物理” 說과 迥別되는 것이니 이를 가지고 推覈하여 보면 信齋 椒園에게 한 말이 詭辭인 同時에 椒園이 信齋의 말을 옳음을 오랜 뒤에 믿었다 함도 또한 詭辭이니 이 모두 畏禍自詭함이다.」鄭寅普：《陽明學演論》，收入《蒼園鄭寅普全集》，第2冊，頁235。

在〈家傳〉中，李忠翊自述曾喜陽明，最後卻還是相信「學晦庵為正」；然而，鄭氏《演論》卻不相信椒園的自述，反而根據上引令翊與忠翊討論《大學》的對話，並分析其觀念來源，認為李忠翊所謂「久而後信其然」一語，乃為「詭辭」、「畏禍自詭」等。

對此問題，探討最為精細者，可數日本學者中純夫之《朝鮮の陽明學—初期江華學派の研究》。<sup>18</sup>中純夫認為椒園之觀點近於陽明學，<sup>19</sup>但李令翊之觀點則可追溯到元代黎立武，且在朝鮮李彥迪（1491-1553）、丁若鏞（1762-1836）等人的著作中亦有相近的觀點，<sup>20</sup>因此並不能確認為「與王心齋之說相似」，加以〈家傳〉中所記兩人交流時間點並不確定等問題，中純夫最後下出結論：

可以確認的是，李忠翊年少時，至少有一時期沉醉於陽明學。但是根據李忠翊之言，他接受了陽明學批判見解，因此李忠翊對陽明學的觀點是否與李令翊有關，在此無法檢證，只好保留判斷。  
（李忠翊）在〈家傳〉描寫的李令翊是單純明瞭的「朱是王非」的學者，這並不與李令翊思想的實態一致，因此還是有李忠翊之〈家傳〉為詭辭的可能性。<sup>21</sup>

通過〈家傳〉中李令翊描寫，中純夫同意鄭寅普之「詭辭」說有一定的可能性；<sup>22</sup>另一方面，中純夫懷疑李忠翊之有近於陽明學的見解並非直接來自

18 〔日〕中純夫：《朝鮮の陽明學——初期江華學派の研究》（東京：汲古書院，2013年）。

19 中純夫舉《明儒學案》卷首〈師說·王陽明守仁〉「朱子之解大學也，先格致而後授之以誠意。先生之解大學也，即格致為誠意」一句，認為椒園之「格物致知，即誠意之方」相近於陽明學的立場。見前揭書，頁215。

20 前揭書，頁215。

21 原文為：「李忠翊については、少なくとも一時期、李忠翊以上に陽明學に心酔していた期間が有つたことは確かである。ただし李忠翊による陽明學批判の見解を受容して、李忠翊が陽明學に關する問題意識を李令翊と共有するに至つたか否かは、これを檢證する術を欠くため、判斷を保留せざるを得ない。家傳の描く李令翊は單純明快に朱是王非の立場に立つ者の如くであつて、それは李令翊思想の實態と必ずしも一致しないため、ここには詭辭の可能性を認める餘地は有るだろう。」前揭書，頁236。

22 若探討中純夫之脈絡，不得不延伸到李令翊其人，但本文將不聚焦於此人，而主要還是

陽明，而是有可能來自黎立武、李彥迪及丁若鏞等。因此其意見似乎認為李忠翊並不以陽明學者自居。

## 二、〈假說〉是否承襲陽明之討論

除了椒園〈家傳〉以外，韓國學者將李忠翊視為陽明學者的其他根據，則主要以《椒園遺藁》〈假說〉之內容為根據。趙南浩〈李忠翊之陽明學式思考〉一文，舉〈假說〉中的一段：

蓋其始也，擬議揣摩，以仁義掩飾詐力之私者，自以為奇謀秘術，而不能自欺於其心者焉。及其行之久而用之熟也，習於擬議而不煩擬議，工於揣摩而不勞揣摩。仁義與詐力，遂乃昭然為一，如膠投漆、如水入泥。其心自以為事事行仁義，而無一事之不徇乎詐力。<sup>23</sup>

趙南浩將此與《傳習錄》的以下文句並列比較，以此論述李忠翊之〈假說〉承襲的乃是王陽明對「五伯」的批評：

我如今說個心即理是如何，只為世人分心與理為二，故便有許多病痛。如五伯掇夷狄，尊周室，都是一個私心，使不當理，人卻說他做得當理，只心有未純，往往悅慕其所為，要來外面做得好看，卻與心全不相干。分心與理為二，其流至於伯道之偽而不自

---

就李忠翊一人之文章來探討。因為縱使我們確認李令翊並非「朱是王非」的學者，對於鄭寅普之「詭辭」之說，以及李忠翊是否為陽明學者等議題也沒有直接幫助，只是增加「詭辭的可能性」而已；而若僅因為李忠翊描寫李令翊有失實之處，就認定其言「久而後信其然」云云也必然非真，也絕非正確的邏輯論述。

23 〔朝鮮〕李忠翊：〈假說〉，見《椒園遺藁·冊二·文》，收入《韓國文集叢刊》，第255冊，頁518-519。

知。故我說個心即理，要使知心理是一個。便來心上做工夫，不去襲義於義，便是王道之真。此我立言宗旨。<sup>24</sup>

王陽明認為對「五伯」不應分心與理而批判「他做得當理，只心有未純」；而要「故我說個心即理，要使知心理是一個」。對此，趙南浩認為李忠翊之〈假說〉，正是對王陽明的意見做一具體說明，即闡明「五伯」之內心如何不純。<sup>25</sup>

本文對此趙文的分析有所疑惑。首先，〈假說〉中並無提出陽明那樣以「心」、「理」並列的概念；再者，〈假說〉的論述脈絡與其說是繼承王陽明之觀點，不如說是在孟子的主張上論述自己的見解。綜觀〈假說〉一文，分上下兩章，約一千五百多字，文章第一段乃為：

孟子曰：「久假而不歸，惡知其非有也。」此言五霸假仁義之久。晏然以仁義為己有，有言爾之仁義非爾有也，不信之矣。始之假也，豈不自知其假也。唯其久也，忘其始之假，而終身用之而不疑焉耳。<sup>26</sup>

可見，首句已點出《孟子》〈盡心上〉之一句，可說〈假說〉探討的是孟子「假」之意義。上述趙南浩舉〈假說〉一段，與其說是發揮陽明之意見，不如說還是針對孟子「久假而不歸」的命題上做出解釋方為中肯。當然，王陽明之意見在宋明儒學的歷史脈絡下，另有反對朱子學的意義，但

24 〔明〕王守仁：《傳習錄·下》，收入《王文成公全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年景印《文淵閣四庫全書》，第1265冊），卷3，頁54a-54b。

25 原文為：「왕양명은 오패에 대한 평가가 심즉리의 원칙에 어긋난다고 주장한다. 기존의 평가는 오패가 리에는 합당하지만 사사로운 마음이기 때문에 심과 리를 분리시켰다는 것이다. 따라서 왕양명은 오패의 행위는 사사로운 마음에서 나왔을 뿐만 아니라 리에도 합당하지 않다고 주장한다. 이것을 이중의 오패의 행위가 어떻게 자신을 속이고 정당화되는 지에 대해서 좀 더 부연설명을 하는 것이다。」趙南浩：〈李忠翊의 陽明學적 思考〉，第五回霞谷學國際學術大會論文集，頁332。

26 〔朝鮮〕李忠翊：〈假說〉，見《椒園遺藁·冊二·文》，收入《韓國文集叢刊》，第255冊，頁518。

既然〈假說〉並無明確針對朱、王或心、理等問題上的探討，則難以主張椒園之〈假說〉乃有意繼宋明儒學的脈絡探討此問題。

### 三、小結

上述中純夫之結論，可說相對於鄭寅普之論斷而採取謹慎態度，並提出李忠翊雖有近於陽明學的見解，但其見解並非直接來自陽明，而是有可能來自李彥迪及丁若鏞。中純夫的研究聚焦在「李忠翊是否為陽明學者」一命題，而不是「李忠翊為何人」。因此他著力於分析〈家傳〉之文義，以及李令翊與李忠翊交流書信的比較等層面，而並未通過李忠翊之文集來定位他的整體思想，可說尚存一間。

另外，如金允景所指出，韓國陽明學研究的問題，如「只在古人的文集中查詢陽明學式特徵」，在趙南浩的論述中即可明顯見出其論述上的盲點。這也提醒了我們，論述一個學者的思想特徵，或許應該事先排除成見，而非尋章摘句式的搜索「陽明學」關鍵詞。因此，本文認為，先入為主的把椒園定為陽明學者，再從其文集中查詢證據的方式，實不甚妥；而須先排除自鄭寅普以來的「椒園為陽明學者」的前提，而以「椒園為何人」的疑問為開端，分析其文集較妥。

## 參、李忠翊之學術特徵

### 一、椒園之三教觀念

除了儒學以外，椒園與釋、老的關係亦十分密切。首先看他與佛教之淵源。

一七六八年（24歲），椒園在摩尼山望京臺與僧慧雲營築小庵，自號「瀑布庵主人」；文集中有〈書自書維摩經後〉、〈題佛經金銀字帖後〉等有關佛教的論述。在其詩作中，〈次韻凡翁從兄新年有感見寄〉一首：

二十年間事雜然，亦曾儒學亦曾禪。不知何許悠悠事，更與消磨向後年。

三年敗絮何曾更，九曲枯腸不賴耕。滿地風霜深閉戶，聞雷應共蟄虫驚。

近來稍悟奇非正，坐未安窮卻喜奇。倦即睡眠饑即喫，神通何異不窮時。<sup>27</sup>

根據其〈從兄念齋君墓誌銘〉內容：

正宗戊申，忠翊流寓北峽之嶺梁。而念齋君卒于盤石坊第，不及其殯葬。後六年。凡翁君沒，而其二子前後死。<sup>28</sup>

由此可知，凡翁逝於戊申後六年，即在一七九四年左右，當時椒園為五十一歲。故〈次韻凡翁從兄新年有感見寄〉一詩，應不晚於凡翁逝世之後。由此可說，椒園約在二十四歲左右營運瀑布庵，因此五十歲前後才詩稱「二十年間事雜然，亦曾儒學亦曾禪」。

另外，椒園對道家的關心也十分特別。椒園之詩〈贈洪判書養仲奉使燕京之行〉八首詩中，末首為：

27 〔朝鮮〕李忠翊：〈次韻凡翁從兄新年有感見寄〉，見《椒園遺藁·冊一·詩》，收入《韓國文集叢刊》，第255冊，頁470。

28 〔朝鮮〕李忠翊：〈從兄念齋君墓誌銘〉，見《椒園遺藁·冊二·文》，收入《韓國文集叢刊》，第255冊，頁536。



一宿無媒古墓邊，守門童子說重玄。流傳文字東來少，爲向珠宮問秘詮。<sup>29</sup>

並注曰：「要判書，爲購王弼《老子注》於燕中。」椒園對道家的關心，也促使他撰著《椒園談老》一書，乃是對老子《道德經》的注釋。

以上為椒園之平生學術中接觸佛、道教等思想的概況，而觀其五十歲後的晚年文章，則可見椒園對儒、釋、道三教大致上有了自身的解悟，呼應上引之「近來稍悟奇非正，坐未安窮卻喜奇」等自述。如一八〇二年（59歲）〈映菴集小引〉中：

佛之所謂慈者，吾儒之所論仁。而其所謂愛者，卽情之私焉者也。名義微殊，而理趣無不同耳矣。<sup>30</sup>

椒園將佛教的「慈」與儒教之「仁」視為一，評為「理趣無不同」，可見他對佛教有相當程度的重視。當然，椒園並未詳論自己的三教觀，只是時常提及相關字句，實不能蓋括出一個具體的體系。

少數資料中，能夠體現椒園之三教觀的文章者，當數〈龜槎說〉。一七九七年（54歲）椒園慨嘆「余平生不在家，炎風朔雪，身備經之，所履行蓋累萬里，居有數遷」，並自名現所居住的家屋為「龜槎」，並著〈龜槎說〉：

然今余老矣，平生慕道，至竟無所聞見。憂妻子飢寒，不能為五嶽游，流離不常，悒悒焉不知己之當終居，於是乎人將遷而之他。

水涯乎，山濱乎，譬如盲龜之在大海，不值浮木之空，逐浪淪

29 〔朝鮮〕李忠翊：〈贈洪判書養仲奉使燕京之行〉，見《椒園遺藁·冊一·詩》，收入《韓國文集叢刊》，第255冊，頁506。

30 〔朝鮮〕李忠翊：〈映菴集小引〉，見《椒園遺藁·冊二·文》，收入《韓國文集叢刊》，第255冊，頁511。

轉。終世而已。

藉令值之矣，其將漂漂然遂無所止泊乎，將閤於磯嶼，而煞為乾殼而不復，遇人取以燂灼乎。其將棲於溝港，曳尾於泥中以自樂乎。意者，其能順流而東，望洋向若，還笑河伯，比之蜃蜃與科斗，而不敢自大乎，皆未可知也，余故以龜槎名屋。<sup>31</sup>

其中「盲龜之在大海，不值浮木之空」等語，出《雜阿含經·卷十五》：

佛住獼猴池側重閣講堂。爾時，世尊告諸比丘：「譬如大地悉成大海，有一盲龜壽無量劫，百年一出其頭，海中有浮木，止有一孔，漂流海浪，隨風東西。盲龜百年一出其頭，當得遇此孔不？」<sup>32</sup>

兩文相互比較，則可知椒園雖引用此佛教典故，但與其原意稍有不同，可謂是椒園自己的應用。《雜阿含經》使用「盲龜浮木」之本意在於「愚癡凡夫漂流五趣，暫復人身，甚難於彼」，即強調佛教式輪迴中成為人的偶然與難得。而椒園文中強調的則是自身之機遇，而不是輪迴世界，與原典稍有不同。再者，椒園接著引用「曳尾於塗」、「望洋向若」等《莊子·秋水》之典故，比喻盲龜藉使遇浮木後可能的結果，透過「龜」此一共同意象，巧妙結合佛、道的典故，寄寓自身之感懷。

若說上段之「平生慕道，至竟無所聞見」、「憂妻子飢寒」等為「修身齊家」、「入世」之儒家式道德觀念的懊悔；後一段「盲龜」比喻中則有巧妙運用佛、道典故，一段話中融入了儒、釋、道三教的觀念，遂成了椒園獨特的思想特徵。

31 〔朝鮮〕李忠翊：〈龜槎說〉，見《椒園遺藁·冊二·文》，收入《韓國文集叢刊》，第255冊，頁518。

32 〔宋〕釋求那跋陀羅（譯）：《雜阿含經》（臺北：臺灣印經處，1960年），卷15，頁54。

這種特徵若與王陽明之三教觀對比，則也有一些可分析之處。王陽明亦不嚴斥佛、老，而通過肯定其二教之一些優點，包容三教之觀念。不過本文認為，椒園之三教觀，仍不與陽明之三教觀同軌。

有關王陽明之三教觀，最有代表性的應是以下一段：

說兼取便不是，聖人盡性至命，何物不具？何待兼取？二氏之用皆我之用，即吾盡性至命中，完養此身謂之仙，即吾盡性至命中不染世累謂之佛。但後世儒者不見聖學之全，故與二氏成二見耳。譬之廳堂三間共為一廳，儒者不知皆吾所用，見佛氏則割左邊一間與之，見老氏則割右邊一間與之，而已則自處中間，皆舉一而廢百也。聖人與天地民物同體，儒、佛、老、莊皆吾之用，是之謂大道，二氏自私其身是之為小道。<sup>33</sup>

於此可見，陽明包容三教，提出「廳堂三間共為一廳」，較有理論化、圖式化的比喻。不過在其脈絡上，儒者終處中間，割左右一間與佛、老，仍有「以儒為主」的象徵性。而對照上述椒園的論述，一方面他無意圖以理論來說明自身的三教觀，且在其三教的層級上，似乎也並無以某一思想為主的觀念。

## 二、文學與文學觀

在《椒園遺藁》〈答韓生書〉中，可以發現椒園對中國文學文人的批評：

貴夫學也，教化不醇，學術壞裂。文之傾譏至於李贄、淫靡至於錢謙益、醜悖至於金人瑞、而凌遲不可復振矣。然之三數人者，皆能讀萬卷書、作千篇文、精思獨觀數十年而後，始能究傾譏淫

33 〔明〕王守仁：《年譜·嘉靖二年十一月條》，收入《王文成公全書》，卷34，頁10a-10b。

靡醜悖之致，以自名於昏亂之世，今所學則贊謙益人瑞也，所用  
力則不啻不及也，則其為文何如也。<sup>34</sup>

椒園對於李贄、錢謙益、金聖嘆，雖不認同其文風，但就「讀萬卷書、作千篇文」這一點上，仍給予偏向肯定的評價，並指今人之「所用力則不啻不及」。值得注意的是，椒園通讀，李贄、錢謙益、金聖嘆三位人物的文章，卻未以他們的思想、學術等背景而先立成見，亦充分表現了他閱讀廣泛、不拘於一二人物或文風的特徵。

另外，觀察李忠翊之文章，一個很明顯的特徵是其論述真摯情感之段落較多，可視為其文學上的特徵，如一七九四年五十一歲〈閔可肅墓誌銘〉：

可肅葬其繼母於平山也，余為營護其事，同至於墓下，可肅之先世葬地也。舊婢使多居于是，迎哭於馬前。可肅人與之號泣垂涕，如遇至親。後過其倚廬，值令辰吉朔，未嘗不泫然濡袂。余素少淚，見可肅如是，每為之揮灑焉。余遊道甚狹。以余所聞見。可肅之才行。殆罕並也。然年才四十四。不育一子。不霑寸祿。以歸于黃壤。不亦悲哉。不亦悲哉。<sup>35</sup>

若寫友人之墓誌銘，多為其人事生平、成就等，而椒園在此以個人的小事來講述，但此一文中不但表達了友人閔可肅之真摯的情感，又有椒園自身悲切之情，這種方式的論述，可以說是《椒園遺藁》中的特徵。

更值得注意的是，本文中的「垂涕、淚」等情緒性的書寫，似乎可以觀察到椒園對「情」的態度。在此可另舉一同時代而稍早於李忠翊的朝鮮

34 〔朝鮮〕李忠翊：〈答韓生書〉，見《椒園遺藁·冊二·文》，收入《韓國文集叢刊》，第255冊，頁508。

35 〔朝鮮〕李忠翊：〈閔可肅墓誌銘〉，見《椒園遺藁·冊二·文》，收入《韓國文集叢刊》，第255冊，頁521-522。

文人湛軒洪大容為對照。洪大容在燕京與嚴誠、潘庭筠等清人筆談，當他離別時，潘庭筠熱淚盈眶，洪大容描述為：

是時，上下傍觀，莫不驚感動色。或以為心弱、或以為多情、或以為慷慨有心之士，諸言不一，而要之兼此而致然。余曰：「古語云：『欲泣則近於婦人。』雖其情不能自己，蘭公此舉，無乃太過耶？」<sup>36</sup>

兩天後洪大容與嚴誠、潘庭筠交信，再次提及此事：

但不知交修補益之義而出於一時情愛之感，則是婦之仁而豕之交也。此則弟之所以為懼而亦欲以一聞於二兄也。<sup>37</sup>

日本學者夫馬進在〈1765年洪大容的中國京師行與1764年朝鮮通信使〉<sup>38</sup>中，討論此段洪大容的論述，指出：

筆者認為〔……〕可以弄清朝鮮及中國對於「情」、「情愛」、「人情」、「情欲」的見解……洪大容站在朱子學的立場上，認為抑制「情愛」的宋代風範的「丈夫」、「大丈夫」是知識分子追求的理想狀態。與之相對，與其說嚴誠、潘庭筠則似乎極不擅長抑制「情」、「情愛」，莫如應該說他們是生活在重視「情」、「情愛」的世界中。<sup>39</sup>

前述椒園對閔可肅表達的感情，主要是「悲情」為主。這種感情在一七六五年的洪大容看來，恐怕認為是「婦之仁而豕之交」。對照之下，兩位朝

36 〔朝鮮〕洪大容：《乾淨術筆談》（上海：上海古籍出版社，2010年），頁14。

37 前揭書，頁20。

38 〔日〕夫馬進：〈1765年洪大容的中國京師行與1764年朝鮮通信使〉，《復旦學報》，第4期（2008年），頁18-30。

39 前揭文，頁28。

鮮士人對情感的認識與評價不同，或許揭示出朝鮮士人之風氣在此二、三十年間，已經有所轉變。當然，這可能只是椒園一人的特徵，不能代表一七九四年整體朝鮮士人之風氣；但我們還是可以說，相較於夫馬進提出的「抑制情愛」的朝鮮士人特徵，表達真摯感情的椒園文章，則象徵一七六五年以後朝鮮文風轉變的可能性。<sup>40</sup>

### 三、改進思想

椒園留下來的文章較少，多數屬於為親人所書的墓誌銘、傳記等，並不特重於將自己的思想作出體系化的論述。因此，通觀椒園之文集與主要作品性質，與其說椒園屬於某一學派的「思想家」，不如將其定位為思想開放、自由的文人。但在《椒園遺藁》中，也有少數的吉光片羽，見出椒園自己的創新主張，如一八〇〇年（57歲）〈題《真言集》後〉中，椒園論及中國語音的注音方式與韓文字母之特性：

中國獨以相類字注之，故多淆訛。晚有神珙師及溫國文正，爲之反切，指掌尚患疑濫。近世又爲侏離所雜，學士大夫難言之。唯我東諺書、與西土梵文，最爲精巧。初終清濁，粲然可觀，是書綱以梵文，以東諺漢字，反覆相紐，各極其趣。使是書行於中國，雌霓之讀，必不使隱侯變色焉。<sup>41</sup>

椒園此處強調的並非《真言集》的佛學價值，反而注意到其語音特色，認為其「初終清濁，粲然可觀」，將可以使學者釐清字音。在此不詳論「諺書（韓文）」、「梵文」在聲韻學上有何優點，或者「行於中國」是否能

40 蒙審查人指出：夫馬進特別留意於18世紀東亞士人的「情」之看法，舉出清朝反朱子學學風之下重視「情」的戴震，以及反朱子學的日本古學對情欲之寬容與肯定等事例，討論當時中國與日本地區的「情」之見解。故筆者也認同李忠翊等18世紀朝鮮士人的對「情」之直接表述，從東亞地區反朱子的風氣為觀察切入點，確實是值得進一步研究的方向。唯考量篇幅與主題，此處暫不深論，當待來者。

41 〔朝鮮〕李忠翊：〈題《真言集》後〉，《椒園遺藁·冊二·文》，收入《韓國文集叢刊》，第255冊，頁514。

達到椒園所期待的結果。但我們可以發現，兩百多年前的椒園所欲提倡的，正是現今中國所施行的中國文字「拼音」化或「注音」化。值得注意的是，椒園此一主張可能具有朝鮮思想史上的意義。朝鮮前期，士人對自己的文字語音不大重視，遑論「使是書行於中國」的企圖；在一四四三年，世宗創制標音系統名為《訓民正音》，篇首御旨則曰：

國之語音，異乎中國，與文字不相流通，故愚民有所欲言，而終不得伸其情者多矣。予為此憫然，新制二十八字，欲使人人易習便於日用耳。

可見其文字之創制，針對的是「愚民」；且世宗創制「訓民正音」之後，崔萬里等官員甚至上疏反對。對比之下，椒園之主張可以說呈現了朝鮮後期對「諺書」的認識與應用，在態度上之轉變。綜觀韓國文學史的發展，椒園的態度正與十六至十七世紀以後朝鮮國文小說的發展同步，可說當時韓國社會有一重視「諺書／國文」的傾向，椒園之主張也正可以這脈絡下理解。

## 肆、結論

本文通過對李忠翊文集之思想內容的探討，就鄭寅普以來韓國學界的認識做出一些提問與反思。綜觀李忠翊之生涯，椒園雖一生坎坷、無緣於士路，但學術上對儒、釋、道三教各有所取，無一偏見。李忠翊年少時，亦有一段時間沉溺於佛教與陽明學，而正如上引之「近來稍悟奇非正，坐未安窮卻喜奇。倦即睡眠饑即喫，神通何異不窮時」等晚年自述，本文認為椒園乃是為自己的滿足作學問，是一個自由、開放的士人，若以「陽明學」蓋括其椒園本人學術，可說是太過簡略的歸類。

首先，椒園似乎對建立一己的學說並不感興趣，而關心的是對現實、人類的關懷。他的文集中，大多數為對友朋、親戚的記載，皆以真摯、悲

傷的感情，生動地描述該人物的各種優點。他於〈龜槎說〉把自己比喻成「盲龜」，在茫洋大海中擔憂自己未值「浮木」，但對於其他親友而言，椒園可說把自己變成了「浮木」，使他們永遠活在文章中。

其次，綜觀椒園的三教觀與文學觀等特徵，可發現：椒園是否屬於陽明學，已是不大有意義的議題。如椒園晚年提及的「諺書」可注中國文字之音等論述，展現出對韓國文化的重新認識，這似乎也是不是陽明學可以概括的。上述這些特徵，與其說是陽明學的特徵，不如說是椒園一人的創新；或進一步說，當歸為朝鮮後期士人思想的轉變。

因此，當我們再次檢視鄭寅普的「朝鮮陽明學派」，若「朝鮮陽明學派」之標準在於學者自身的認同，本文認為鄭氏所舉的霞谷鄭齊斗等「第一類陽明學者」，可算是「朝鮮陽明學派」；但「第二、第三類陽明學者」，則皆需要重新檢討，其中李忠翊似不適合歸為「朝鮮陽明學派」。進一步說，或許李忠翊可為朝鮮後期士人思想轉變的一個代表性事例。

當然，若堅持主張李忠翊為「韓國式陽明學者」等寬鬆的概念也無不可，但本文認為，此主張還是存在問題。亦即若椒園為「韓國式陽明學者」，那其他朝鮮士人著作中，如或多或少地存在著陽明學式的論述又該如何歸位？逕行歸類恐會導出朝鮮後期士人大多皆屬於「韓國式陽明學者」的結果。對此等議題，本文認為還可進行更為深入的研究，但因文章篇幅問題，在此先整理到此為主。