

【研究論著】 General Article DOI:10.6163/TJEAS.202412\_21(2).0001

# 得君與覺民之外：對退溪「實、虛」之辨的探討

## Between De Jun and Jue Min: How Toegye Differentiating Practical and Fake Learning \*

蔡至哲

Chih-che TSAI\*\*

**關鍵詞：**退溪（李滉）、士禍、後趙光祖（己卯）時代、虛著敗取、內聖外王

**Keywords:** Toegye (Yi Hwang), literati purge, post-Jo Gwang-jo era (post-Gimyo era), failure with fake learning, inner cultivation and outer governance

\* 2023年8月15日收稿，2024年7月19日修訂完成，2024年10月7日通過刊登。

\*\* 國立臺灣師範大學東亞學系博士後研究員

## 摘要\*\*\*

本文參考余英時《朱熹的歷史世界》的研究觀察退溪思想。有似朱熹身處在所謂「後王安石時代」，在屢次士禍的陰影下，退溪的歷史世界也可說是「後趙光祖時代（後己卯時代）」。退溪反省己卯等士禍的教訓，提出了「虛著取敗」之論，並以「實學」關懷深入朱子書信，呼籲「學至才可擔事」之論。相比於余英時分類的「得君」與「覺民」兩種路線，退溪代表了另一種東亞儒家士大夫的典範：成為「立言垂後」的「道統傳承者」。回到歷史的脈絡，學至（內聖）才可擔事（外王）相關論述的提出，並非是儒者有意要推導出一種具有先後順序、必然因果關係的政治邏輯。藉由觀察退溪強調自身「學未至」的躬行實踐，我們更能理解，儒家所謂「內聖外王」的說法，比起說是一種盲目的道德至上主義，實際上更是一種對權力者的自我批判與警惕。也許即便時至今日，仍具有某種程度的正當性。

## Abstract

This paper draws on Yu Ying-shih's *Zhu Xi's Historical World* to re-examine the thought of Toegye. Just as Zhu Xi lived in the so-called "post-Wang Anshi era," under the shadow of repeated literati purges, Toegye's historical context can similarly be described as the "post-Jo Gwang-jo era" (post-Gi-myō era). Reflecting on the lessons of the Gi-myō literati purges, Toegye proposed the concept of "false learning leads to failure" and, with his emphasis on "practical learning," explored Zhu Xi's letters in depth, advocating that "only with the completion of learning can one take on responsibility." In contrast to Yu Ying-shih's classification of the two paths—"winning the favor of the ruler" and "enlightening the people"—Toegye represents a different model of East Asian Confucian scholar-official: that of the "inheritor of the Confucian orthodoxy." Returning to the historical context, the proposition that "only with the completion of learning (inner cultivation) can one take on responsibility (outer governance)" was not meant to establish a political logic of sequential order or necessary causality. By observing Toegye's frequent emphasis on his own "incomplete learning" through personal practice, we can better understand that the Confucian concept of "inner cultivation and outer governance" is less a form of blind moral absolutism and more a form of self-criticism and caution directed at those in power. Even today, this notion may still retain a certain degree of legitimacy.

---

\*\*\* 本文之最後修改及完成，在此真心感謝三位匿名審查者給予的寶貴指導和建議，唯文責仍由作者自負。

## 壹、前言 朱熹的歷史世界與退溪思想研究的可能

日本學者島田虔次曾將朱子學的成立稱為「東亞的世界史性事件」。吾妻重二也認為朱子學揭示了某種普遍主義。<sup>1</sup>正如黃俊傑所言，十四世紀以降東亞儒者無法繞過朱熹。<sup>2</sup>陳來則觀察，退溪（李滉，1501-1570）哲學代表了朱子學重心往朝鮮轉移的可能。<sup>3</sup>如果只研究朱熹的思想，而不研究退溪、栗谷（李珣，1536-1584）等儒者對朱子學的詮釋，就不能了解朱子學的多元可能。<sup>4</sup>可見研究退溪如何詮釋朱子思想的價值與意義。

除了韓國、日本學者原本就展開過諸多重要研究外，臺灣學者近年來在東亞儒學的視野下，對退溪思想也有諸多深入的研究成果。<sup>5</sup>然而過去的研究大多偏向是比較哲學。<sup>6</sup>對此黃俊傑也曾指出，研究東亞文化交流史時，也需要注意在「文本主義」與「脈絡主義」之間求取動態的平衡。<sup>7</sup>

余英時先生（1930-2021）的《朱熹的歷史世界》，是本世紀初至今朱熹思想研究的典範之一。不同於過去研究宋明理學的學者，大多運用的是哲學或者哲學史的研究框架，余英時以「回向三代」重建人間秩序的關懷作為宋代儒者政治文化的基本特徵，進而重探朱熹的歷史世界。<sup>8</sup>美國學者田浩（Hoyt Tillman）指出，余英時補充了過往哲學學者對黨爭

<sup>1</sup> [日]吾妻重二：〈朱子學的知識體系及其在東亞的普遍意義〉，《廈門大學學報》，第1期（2015年），頁14。

<sup>2</sup> 黃俊傑：〈東亞儒家經典詮釋史中的三個理論問題〉，《山東大學學報（哲學社會科學版）》，第2期（2018年），頁147。

<sup>3</sup> 陳來：《東亞儒學九論》（北京：生活·讀書·新知三聯，2008年），頁20。

<sup>4</sup> 陳來：《東亞儒學九論》，頁4。

<sup>5</sup> 詳見李明輝：《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年）；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年）；楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭續編》（臺北：臺大出版中心，2017年）。

<sup>6</sup> 甘懷真：〈從儒學在東亞到東亞儒學：東亞儒學研究計畫的省思〉，《東亞觀念史集刊》，第1期（2011年12月），頁395-396。

<sup>7</sup> 黃俊傑：〈東亞文化交流史中的「去脈絡化」與「再脈絡化」現象及其研究方法論問題〉，第2期（2012年6月），頁72-73。

<sup>8</sup> 詳見余英時：《朱熹的歷史世界（上冊）》（臺北：允晨文化，2003年），頁1-22。

等政治文化背景缺乏重視的弱點。<sup>9</sup>田浩分析，余英時的研究中重新強調了王安石對朱熹的巨大影響。王安石作為宋代第一位成功「得君行道」的士大夫，這種典範事蹟直至朱熹的時代都充滿魅力，構成了熙寧變法時代與所謂的「後王安石時代」具有連續性的一個例證，這對於理解道學的變化是十分重要的。<sup>10</sup>

另外，吳展良也指出，用主客對立的思想框架研究朱熹可能有所不足，因為實踐與知識在朱熹的學識思想中是一個與其具體生命經歷不可分，並反映出其人生與學思之多樣面向的歷程性與整體性問題。如宋代政治內部有許多結構性的問題，像是不斷的政爭、黨爭而導致北宋亡國，到了朱熹所處的南渡時代後制度上的問題依舊等等，這些都是研究朱熹思想時，不可忽略的重要歷史脈絡。<sup>11</sup>以上余英時和吳展良重視前人典範的影響；不要抽離具體的歷史脈絡的提醒，都對筆者產生重要啟發。應用於朝鮮儒學，朝鮮前代典範人物的事蹟，其實也對形塑退溪的思想有重要影響。尤其是中宗朝的道學儒者靜庵（趙光祖，1482-1519）<sup>12</sup>。甚至我們也可說，退溪處在一個「後趙光祖時代」<sup>13</sup>。

此外，比起明代中國儒學有了反朱子的陽明學興起，何以同時期的朝鮮儒者，一方面雖然在政治上尊奉大明為君父之國，甚至時至清代仍保有尊周思明之風，對大明朝迷戀依舊；但在學術上卻幾乎漠視陽明心學的興起？以退溪為首的朝鮮儒者，不僅徹底拒斥陽明學，還對其思想展開了一連串的異端批判。退溪等朝鮮儒者選擇了恪守程朱窠臼，並繼

<sup>9</sup> [美] 田浩：〈評余英時《朱熹的歷史世界》〉，《世界哲學》，第4期（2004年），頁103-107。

<sup>10</sup> 田浩：〈余英時：《朱熹的歷史世界》〉，《湖南大學學報》，第5期（2004年），頁37。

<sup>11</sup> 吳展良：〈實踐與知識：朱熹的早期學術取向析論〉，收入田浩主編：《文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集》（臺北：聯經出版社，2009年），頁68-74。

<sup>12</sup> 趙光祖在朝鮮道學史上的重要地位，詳見[韓]張志淵：《朝鮮儒教淵源》（首爾：명당，2009年），頁65-67。Jang Ji-yeon, *The Origins of Joseon Confucianism* (Seoul: Myeongmundang, 2009), pp. 65-67。或見[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年），頁9-26。Jongam Research Committee (ed.), *Jongam Doak Yeongu Ronchong* (Seoul: Jongam Research Committee, 1999), pp. 9-26；[韓]李東俊：《16세기 한국 성리학파의 철학사상과 역사인식》（首爾：심산，2007年），頁109-115。Lee, Dong-jun, *16-segi Hanguk Seongni hakpa-ui Cheolhaksasang-gwa Yeoksainsik* (Seoul: Simsang, 2007), pp. 109-115。

<sup>13</sup> 詳見蔡至哲：《中韓儒者的秩序追求》（臺北：新文豐出版，2022年），頁166-171。

續對朱子學進行深化詮釋，這裡面中朝兩國學術走向的巨大差異之原因為何？亦為本文的關注所在。

根據余英時的分類，「得君行道」和「覺民行道」分別代表了宋明兩種中國儒家士大夫的路線。余英時指出，明代自太祖開始不承認「士」為政治主體，導致明代的「士」已不可能繼承宋儒「得君行道」的志向。這影響了陽明（王守仁，1472-1529）在龍場頓悟後，轉向改以平民為訴求對象的「覺民行道」路線。<sup>14</sup>相較之下，我們會發現退溪不僅徹底拒斥陽明學，又藉由對朱熹「出處」思想的詮釋，<sup>15</sup>走向了「得君」和「覺民」之外的不同選擇：成為「立言垂後」的道統傳承者。

退溪思想中的「實、虛」之辨，<sup>16</sup>也是絕對不能忽略的重要研究面向。近代華人學者中，最早觀察、重視退溪思想的華人學者之一，應屬錢穆先生（1895-1990）。錢穆稱讚退溪是「東亞文化士大夫的一個重要典範」<sup>17</sup>，也非常讚賞退溪思想的「實學」特色：

退溪為學，重要在心術隱微與夫躬修實踐之際，而不喜為泛論。<sup>18</sup>

<sup>14</sup> 余英時：〈我與中國思想史研究〉，《思想》，第8期（2008年1月），頁1-18。

<sup>15</sup> 關於朝鮮儒者如何詮釋所謂的「出處」問題，韓國學者也有不少人提出相關討論。詳見김정신：〈조선전기 “훈구(勳舊)”, “사림(士林)”의 출처론(出處論)과 공신관(功臣觀)〉，《韓國思想史學》，37卷0號（2011年），頁29-73。Kim, Jeong-shin, “The Origin Theory and Meritocratic Views of 'Hun-gu' and 'Sarim' in Early Joseon,” *Korean Intellectual History*, Vol. 37 No. 0 (2011), pp. 29-73。或見김훈식：〈조선시대의 길재 추승과 출처의리(出處義理)〉，《嶺南學》，26卷0號（2014年），頁229-260。Kim, Hoon-shik, “The Posthumous Praise and Ethical Principles of Gil Jae in the Joseon Dynasty,” *Yeongnam Studies*, Vol. 26 (2014), pp. 229-260；김현주：〈한국시가에 나타난 기후변화와 문학적 상상력 - 택당(澤堂) 이식(李植)의 작품을 중심으로〉，《漢文學論集》，24卷0號（2006年），頁79-108。Kim, Hyun-ju, “The Climate Change and Literary Imagination in Korean Poetry - Focused on the Works of Takdang Lee Sik,” *Journal of Korean Literature in Classical Chinese*, Vol. 24 No. 0 (2006), pp. 79-108。

<sup>16</sup> 韓國學者박미향也曾以實、虛問題切入研究趙光祖的儒學思想如何被再次詮釋，這對本文也是重要的啟發，詳見박미향：〈17세기 전후 조광조에 대한 호명; “허(虛)”와 “실(實)”의 층위〉，《감성연구》7卷0號（2013年），頁137-163。Park, Mi-hyang, “The Call for Jo Gwang-jo in the 17th Century: The Layers of ‘Void’ and ‘Reality’,” *Journal of Sensibility*, Vol. 7 No. 0 (2013), pp. 137-163。

<sup>17</sup> 錢穆：〈現代對退溪學之再認識〉，收入《錢賓四先生全集(第21冊)》（臺北：聯經，1995年），頁511。

<sup>18</sup> 錢穆：〈朱子學流衍韓國考〉，收入《錢賓四先生全集(第21冊)》（臺北：聯經，1995年），頁401。

退溪論學，重在對聖賢經訓，先儒遺言，慎密體會，篤實踐行。至於廣為牽引，儻侗立說，驚空談，騁高論，最所切戒。<sup>19</sup>

以先賢錢穆的關注為基礎，本文將嘗試指出，實、虛二字實為理解退溪政治關懷的重要關鍵。觀察退溪如何以「實、虛之辨」詮釋「後趙光祖時代」的問題，才更得以理解退溪何以近乎放棄「得君」之期待，顯得「一意求退」；反而孜孜不倦地深究朱子書信，屢次呼籲「學至才可擔事」之論，並且同時大力批判陽明學。這些討論也將幫助我們重新檢視所謂朝鮮「實學」問題，<sup>20</sup>以及儒家「內聖外王」的政治論述是否具有一定程度的正當性。

## 貳、「後王安石時代」與「後己卯時代」

如前所述，余英時指出，儘管道學與新學在具體內容上存在著不少差異，但二者的目的和思想結構是大致相似的，所以即便到了南宋，王安石所樹立的「得君行道」的典範對南宋道學家繼續發揮啓示作用。因此朱熹的歷史世界是所謂的「後王安石時代」<sup>21</sup>。相比之下，退溪則處在「後趙光祖時代」。靜庵形象的影響可分為：一、士大夫傳統期待的得君行道；二、悲劇結局：己卯士禍的遺憾與反省。這兩者的加成，就是本文所謂的「後趙光祖時代」（但後者的影響更大於前者），也可以

<sup>19</sup> 錢穆：〈朱子學流行韓國考〉，頁 421。

<sup>20</sup> 有臺灣學者認為朝鮮實學可以被歸類為東亞近世的反理學或者甚至是反朱子學的思潮，詳見黃俊傑：〈十八世紀東亞儒者的思想世界〉，《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》（臺北：臺大出版中心，2010年），頁 68、頁 70。但這種說法也曾受到林月惠、姜智恩等人的檢討，認為朝鮮實學不適合被簡化成反朱子學。林月惠也反對將實學簡化為反朱子學的這種說法。詳見林月惠：〈「異議」的再議——近世東亞地「理學」與「氣學」〉，《東吳哲學學報》，第 34 期（2016 年），頁 133-135。此外，正如姜智恩所言，朝鮮「實學」絕不能被簡化為所謂的「反朱子學」。詳見姜智恩：《被誤讀的儒學史：十七世紀朝鮮儒學新論》（臺北：聯經出版社，2020 年），頁 8。本文則從退溪對實虛之辨的思考出發，觀察到確實退溪也是以實學來詮釋朱子學。因此實學的概念在不同的朝鮮儒者看來，各有不同的脈絡，恐怕很難一概而論之為「反朱子」。

<sup>21</sup> 還是有學者反對所謂後王安石時代的說法，詳見楊儒賓：〈如果再迴轉一次「哥白尼的迴轉」〉，《當代》，第 195 期（2003 年 11 月），頁 125-141。但筆者基本上還是認同「後王安石時代」的說法，對於我們理解朱熹的歷史世界有其重要意義。

說這就是退溪的歷史世界。退溪對這個時代的描述也有二：一、「士林之禍連續而起，自古未有如此之時也」<sup>22</sup>；二、「虛著之局」<sup>23</sup>。

一方面來說，退溪和同時代的朝鮮儒者都受到了朝鮮道學典範人物靜庵「得君行道」的鼓舞。十六世紀初朝鮮王朝發生了「中宗反正」<sup>24</sup>。道學儒者有了執政的機遇。於是靜庵上接宋儒以天下為己任的精神，寄望能被中宗委任大權，實現「得君行道」之夢：

臣聞在世宗朝，如黃喜、許稠等，見世宗微有過舉，不待臺諫而即詣賓廳，自為論啓。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，普亦以天下為己任。既置相位，則專委任之，然後大臣得行其道也。<sup>25</sup>

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，須大臣為之也。<sup>26</sup>

<sup>22</sup> [韓]柳成龍：〈退溪先生年譜卷之二〉，《退溪集》，收入民族文化推進會（編）：《韓國文集叢刊（第31輯）》（首爾：民族文化推進會，1996年（以下本文所引韓國文集史料之出版資料不再一一注出）），頁236。Ryu Seong-Ryong, "The Second Volume of the Annals of Toegye," *The Collected Works of Toegye*, included in *Korean Literary Anthology* Vol. 31, compiled by the National Culture Promotion Association (Seoul: National Culture Promotion Association, 1996), p. 236.

<sup>23</sup> [韓]李滉：〈答朴參判淳 丙寅〉，《退溪集》，卷9，頁280。Yi Hwang, "Response to Vice Minister Park Sun, Year of Byeongin," *The Collected Works of Toegye*, Vol. 9, p. 280.

<sup>24</sup> 亦即所謂的暴君燕山君被中宗取而代之：「燕山昏虐，宗社將危，衆議推戴。」詳見《中宗實錄》，收入國史編纂委員會（編）：《朝鮮王朝實錄》（首爾：朝鮮國史編纂委員會，1955-1958年），卷1，影印本第14冊，總書，頁71。《The Annals of King Jungjong》, included in *The Veritable Records of the Joseon Dynasty*, compiled by the National Institute of Korean History (Seoul: National Institute of Korean History, 1955-1958), Vol. 1, Reproduction Vol. 14, Main Records, p. 71.

<sup>25</sup> 《中宗實錄》，卷33，第15冊，中宗13年（1518年）5月20日，頁441。《The Annals of King Jungjong》, Vol. 33, Reproduction Vol. 15, May 20th, the 13th year of Jungjong's reign (1518), p. 441.

<sup>26</sup> [韓]趙光祖：〈經筵陳啓〉，《靜菴集》，卷5，頁33。Jo Gwang-jo, "Memorial at the Royal Lecture," *The Collected Works of Jongam*, Vol. 5, p. 33.

君未嘗獨治，而必任大臣而後治道立焉。<sup>27</sup>

士生於世，業爲學問者，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。

28

從「以天下爲己任」、「欲行道」的文字，可見靜庵等朝鮮道學儒者認定當前乃「君臣相遇」，期待能使半島「更張」、「回向三代」：

明、良相遇，治具既張，則不可徒泥乎祖宗之法也。<sup>29</sup>

三代之治，今可復致者。雖不可易言，豈全無致治之道乎？

30

對比同時代的中國，反朱子學立場的陽明新說正在悄然興起，朝鮮儒者卻一度強而有力地，如宋儒般啟動要「回向三代」的政治改革。對此段歷史，我們看到退溪也曾公開追憶靜庵的「得君行道」故事：

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、興起斯文爲己任。<sup>31</sup>

先生以大憲從班，因事挺身而出，……而其自任之重也，謂吾君可以爲堯舜，謂吾民可以躋仁壽。其忠貫金石，其勇奪貴育，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！<sup>32</sup>

<sup>27</sup> 趙光祖：〈謁聖試策〉，《靜菴集》，卷 2，頁 15。Jo Gwang-jo, "Exam Essay Submitted to the King," *The Collected Works of Jongam*, Vol. 2, p. 15.

<sup>28</sup> 趙光祖：〈因不從改正功臣事辭職啓三〉，《靜菴集》，卷 2，頁 22。Jo Gwang-jo, "Third Resignation Request Due to Refusal to Amend Meritocratic Titles," *The Collected Works of Jongam*, Vol. 2, p. 22.

<sup>29</sup> 《中宗實錄》，卷 29，第 15 冊，頁 308。《The Annals of King Jungjong》，Vol. 29, Reproduction Vol. 15, p. 308.

<sup>30</sup> 趙光祖：〈經筵陳啓〉，《靜菴集》，卷 5，頁 32。Jo Gwang-jo, "Memorial at the Royal Lecture," *The Collected Works of Jongam*, Vol. 5, p. 32.

<sup>31</sup> 李滉：〈靜庵趙先生行狀〉，《退溪集》，卷 48，頁 556。Yi Hwang, "The Biography of Master Jo Jong-am," *The Collected Works of Toegye*, Vol. 48, p. 556.

<sup>32</sup> 李滉：〈靜庵趙先生行狀〉，頁 556。Yi Hwang, "The Biography of Master Jo Jong-am," p. 556.



以上退溪對靜庵與朝鮮中宗之間君臣相得的高度讚賞與生動描述，可見靜庵得君行道的典範形象，確實深入人心，因而退溪也在文字中熱切地表現出對這種「君臣相遇」的高度嚮往。這些內容一定程度上表現了退溪作為儒者，終究會對此種「上下交欣，千載一時」的際遇帶著「永恆鄉愁」<sup>33</sup>。然而，現實中的退溪，卻因為親歷多場士禍的慘痛教訓，使之實際上幾乎完全放棄了此種得君行道的追求。

## 參、退溪的「虛著取敗」與實虛之辨

### 一、「虛著取敗」之論的提出

時至朝鮮宣祖即位，士禍的危機基本解除，退溪也致力於為以靜庵為首的己卯儒者平反，向朝鮮宣祖進言要「褒贈光祖」<sup>34</sup>。但同時退溪卻對包含靜庵在內的己卯儒者提出批評：

獨不見博者乎，一手虛著，全域致敗。……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。<sup>35</sup>

退溪在與朝鮮宣祖君臣奏對，或撰寫靜庵行狀之時，對己卯道學領袖的評價，僅表達出委婉的遺憾，主要只批評他們「年少之輩急於致治」<sup>36</sup>。但在私下書信中，退溪就以博奕之人為喻，直接批評己卯領袖徒有「虛著」，由此判定朝鮮近年來的「士禍」都與「虛」字有關。藉由對己卯

<sup>33</sup> 本文在此引用黃俊傑使用的鄉愁概念，表達退溪原本也如傳統儒者一般，期許能夠得君行道。黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辨證》，頁426。

<sup>34</sup> 《宣祖實錄》，卷2，第21冊，宣祖1年（1568年）9月21日，頁197。《The Annals of King Seonjo, Vol. 2, Reproduction Vol. 21, September 21st, the 1st year of Seonjo's reign (1568), p. 197.

<sup>35</sup> 李滉：〈答朴參判〉，《退溪集》，卷9，頁280。Yi Hwang, “Response to Vice Minister Park,” *The Collected Works of Toegye*, Vol. 9, p. 280.

<sup>36</sup> 《宣祖實錄》，卷2，第21冊，宣祖1年（1568年）9月21日，頁197。《The Annals of King Seonjo, Vol. 2, Reproduction Vol. 21, September 21st, the 1st year of Seonjo's reign (1568), p. 197.

士禍的觀察，退溪提出了「實、虛」之間的深刻反省。

由此出發，退溪中年後，直至終其一身，幾乎不再期待「得君行道」，不管朝鮮宣祖如何表達出一定的誠意，或者後輩儒者如栗谷對退溪應當挺身擔當國事的勸說，退溪都不為所動。加上退溪又將陽明學完全拒斥為異端邪說，等同也拒絕了向社會大眾訴求的所謂「覺民」一途。這麼一來，退溪又是如何思考朝鮮儒學的未來？

## 二、對朱熹「出處」思想的詮釋

藉由對己卯的反省，退溪特別重視朱熹的「出處」之說：

宋儒朱熹氏之言曰：「士大夫辭受、出處之得失，乃關風俗之盛衰，尤不可以不審。」……徒以虛名而薦加恩命，其士大夫，亦豈可不度其才德，不恤其是非，冒進而妄受之乎？<sup>37</sup>

臣又聞宋儒朱熹之言曰：士大夫之辭受出處，……如臣之愚且有罪，其於進退辭受之間，不可以無是非黑白之分焉。<sup>38</sup>

嘗聞朱文公之言曰：士大夫之辭受出處，……今庸下之人，挾虛名而欺君父，見大利而忘己分，但知貪得，罔思酬報。<sup>39</sup>

退溪在書信和奏對中，不斷引用朱熹的「出處」<sup>40</sup>言論，謙恭地表達了自己「愚且有罪」，尤其不願以虛名出仕，而一意求退。同時也以此批

<sup>37</sup> 李滉：〈戊午辭職疏〉，《退溪集》，卷6，頁172。Yi Hwang, "Resignation Memorial of the Year of Muo," *The Collected Works of Toegye*, Vol. 6, p. 172.

<sup>38</sup> 李滉：〈戊辰辭職疏〉，《退溪集》，卷6，頁175。Yi Hwang, "Resignation Memorial of the Year of Muchin," *The Collected Works of Toegye*, Vol. 6, p. 175.

<sup>39</sup> 李滉：〈答朴參判〉，《退溪集》，卷9，頁280。Yi Hwang, "Response to Vice Minister Park," *The Collected Works of Toegye*, Vol. 9, p. 280.

<sup>40</sup> 朱熹的這段「出處」言論，據東景南的整理古人的諸多記載和考證，乃出自1176年（丙申年）朱熹四十七歲〈答韓尚書〉（乃指韓元吉，1118—1187）一信，朱熹當時被韓元吉推薦為官，授秘書省秘書郎，但朱熹當下不想因為廉退反而受到獎勵，會被人視為古人說的「登龍斷而左右望」的一種類似「以退為進」的求利行為，加上又有其他政敵攻擊朱熹說他是所謂「虛名之士不可用」的批評。詳見東景南：《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001年），頁568-571。

判朝鮮當時「挾虛名而欺君父」的不良風氣。

表面上看，朱熹確實也曾站在「退藏」的面向討論士大夫的出處：

諸葛武侯未遇先主，只得退藏，一向休了，也沒奈何。……人之出處最可畏。<sup>41</sup>

聖人見萬物不得其所，皆陷於塗炭，豈不為深憂，思欲出而救之。但時也要，出不得，亦只得且住。……至於天命未至，亦無如之何。如云：「君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」若說「道之不行，已知之矣」上看，恰似一向沒理會，明知不可以行道，且漫去做看，這便不得。須看『行其義也』，便自是去就。出處之大義，亦在這裏。<sup>42</sup>

根據部分語類內容，朱熹思想中似乎也帶有「出處最可畏」、「天命未至，亦無如之何」的諸多「求退不出」之選項。然而，若據東景南（1945—2024）先生對〈答韓尚書〉一信的研究，朱熹當下之所以不肯出山入都，是因為他對朝中政情瞭若指掌，斷定入朝根本「無益於治」，反而會給予「群小嘲笑之資」，才講出這些「力辭」之論。<sup>43</sup>所以朱熹此時之「退」，只是一種暫時且特殊的情境，實際上朱熹當然並未放下「得君行道」的期待，依然不斷向孝宗上書，日後又出任其他的官職。退溪卻重新詮釋「出處」思想，把這段文字「去脈絡化」，又在朝鮮處境中「再脈絡化」。不僅在個人任官問題上堅決求退，又結合「虛著」之喻，批評朝鮮的士風惡劣：

虛名欺世，可謂宜乎？知非冒進，可謂宜乎？不職不退，可謂宜乎？持此五不宜，以立本朝。其於為臣之

<sup>41</sup> [宋]黎靖德編：〈力行〉，《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷13，頁222。

<sup>42</sup> 黎靖德編：〈佛肸召章〉，《朱子語類》，卷47，頁1183。

<sup>43</sup> 東景南：《朱子大傳（性的救贖之路增訂版）》（上海：復旦大學出版社，2016年），頁307-308。

義何如也？故臣之不敢進。祇欲成就一義字而已。<sup>44</sup>

虛名欺世之士，遽被之尊禮之儀，則舉枉錯直，而萬民不服，賢愚混淆，而國政日紊。<sup>45</sup>

今夫賭博賤技，一手虛著，全局皆敗。而況新政之於大舉錯，寧可累手虛著。而不虞其敗局乎？<sup>46</sup>

臣若反以懷巧宦之心，挾市井之謀，不顧前後，專以飾虛冒偽，攬取卿相之位，豈不為彼逃募勇者之所笑，而壞士風。<sup>47</sup>

退溪一意求退反省自身，進而擴大批評朝鮮己卯以降的「士風」充滿了「虛名欺世」、「冒偽」的風氣，才導致了誤用無才無德之人而「賢愚混淆」、「國政混亂」的結果。所以他特別「以退為義」，分析了自己不該出仕的「五不宜」。退溪還一再批評朝鮮士風中的各種「虛」患；

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。<sup>48</sup>

舉足之始，虛聲先播於世，此古今之通患，甚可懼也。凡所願所學，未為實得，而人之處我已可駭。不以聖賢地位推之，則以聖賢事業責之，若不知懼又受而自處，則其名實未副之處，不免有文飾蓋覆，以自欺而欺人。此勢所必至。然則其末之顛蹶何足異哉！故吾儕一為人所知所譽，便是不好消息，其驟有進用於時，殊非可喜可願之事。若至居要地，為眾所趨，則是決無善後之圖矣。<sup>49</sup>

<sup>44</sup> 李滉：〈戊午辭職疏〉，《退溪集》，卷6，頁172。Yi Hwang, "Resignation Memorial of the Year of Muo," *The Collected Works of Toegye*, Vol. 6, p. 172.

<sup>45</sup> 李滉：〈戊辰辭職疏〉，頁179。Yi Hwang, "Resignation Memorial of the Year of Muchin," p. 179.

<sup>46</sup> 李滉：〈戊辰辭職疏〉，頁179。Yi Hwang, "Resignation Memorial of the Year of Muchin," p. 179.

<sup>47</sup> 李滉：〈戊辰辭職疏〉，頁179。Yi Hwang, "Resignation Memorial of the Year of Muchin," p. 179.

<sup>48</sup> 李滉：〈答奇明彥〉，《退溪集》，卷16，頁404。Yi Hwang, "Response to Gi Myeong-yeon," *The Collected Works of Toegye*, Vol. 16, p. 404.

<sup>49</sup> 李滉：〈答奇明彥〉，頁404。Yi Hwang, "Response to Gi Myeong-yeon," p. 404.

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，以處於衝風激浪之際，何可謂無難乎？<sup>50</sup>

退溪在反省中，幾乎放棄了對得君行道的嚮往，斷定朝鮮儒者常處在「所學未為實得」卻「自欺欺人」的危險處境。退溪分析，朝鮮儒者常因為「虛聲」而處於種種「名實未副」的地位，突然「驟有進用」而「至居要地」，身處權力頂端而為「眾人」圍拱，尤其此類人還常「不知懼」。但卻不知道，這樣的處境不但不值得高興，反而是「不好消息」已至，其人正處於「衝風激浪」的危機中而不自知，最終面臨「不得善後」的悲劇結果。

退溪認為，此時的朝鮮儒者，不該再像宋儒那般大談回向三代、得君行道，而是要對症下藥，真正去解決朝鮮士風中的「虛著」問題。於是退溪以自身之實踐，徹底做了與這種歪風相反的示範，因而他「自四十三歲以來至于今二十三年間，所以出萬死為退計者」<sup>51</sup>而顯得一意求「退」，反對「虛著」，唯有務「實」的深入朱子學，編述立說。

### 三、退溪的「實學」關懷與朱子書信轉向

退溪認為，「堯舜君民」、「勇於經世」，雖然本是士君子的共同志願。但若「不度時」、「學未至」，反而是「取敗之道」。這就是退溪透過反省己卯等士禍的歷史教訓所得出的結論。<sup>52</sup>退溪由此開始大聲疾呼「學」要先「至」的重要性，也使朱子學在朝鮮進入發展、詮釋與深化時期。<sup>53</sup>因而退溪論學格外強調與「虛」對立的「實」字。所以退

<sup>50</sup> 李滉：〈答奇明彥〉，頁 404。Yi Hwang, "Response to Gi Myeong-yeon," p. 404.

<sup>51</sup> 李滉：〈答朴參判〉，《退溪集》，卷 9，頁 280。Yi Hwang, "Response to Park Vice Minister," *The Collected Works of Toegye*, Vol. 9, p. 280.

<sup>52</sup> 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」。因此退溪分析道學儒者們「學未至」實在有他的深刻含意。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：臺大出版中心，2006 年），頁 179-180。或見〔美〕包弼德：《歷史上的理學》，頁 133-140。

<sup>53</sup> 過去學者的研究曾指出，親歷多場士禍之後，以退溪為首朝鮮儒者，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，是以暫時放下「得君行道」，更向朱子學「內聖」的層面深入。詳見蔡至哲：《中韓儒者的秩序追求》，頁 182；或見林月惠：《異曲同調：朱子學與朝鮮性理學》，頁 12、15。

溪在其大作《朱子書節要》的序言中，就特別將朱熹的書信詮釋為別具「實學」的價值和意義：

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？……嗚呼！論語一書，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？<sup>54</sup>

退溪比較，《論語》雖然在《四書》中地位最高，也是程朱稱頌之書，但在當下朝鮮王朝的處境而言，一般士人閱讀《論語》之際，常帶著中舉的功利目的，而缺乏儒者本該擁有的求道之心。因此退溪才專為朝鮮儒者設計，用心編輯朱熹的書信成書，這樣一來就可以「有論語之旨，而無誘奪之害」，使儒者「感發興起」、「從事於真知實踐」，帶動真正的「實學」。這也就是由退溪在朝鮮帶起的將「朱熹書信」經典化之行動，也可稱為朝鮮儒學的「朱熹書信」轉向。<sup>55</sup>這背後就是一種改變「虛著」之患的「實學」關懷。藉由對朱熹書信鞭辟入裡的研究，退溪的學術更加受到後人的景仰，號稱東方朱子。後人李植（1584-1647）就對此發展過程做了描述：

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。<sup>56</sup>

「明懲往轍」正是深刻反省己卯以降的士禍教訓，使退溪直至終老始終以身作則；「深戒朋徒，專意退修」，則是為了改變原本的「虛著」歪風。

<sup>54</sup> 李滉：〈朱子書節要序〉，頁 433。Yi Hwang, "Preface to Zhu Xi's Writings," p. 433.

<sup>55</sup> 蔡至哲：《中韓儒者的秩序追求》，頁 179。

<sup>56</sup> 〔韓〕李植：〈示兒代筆〉，《澤堂集》，卷 15，頁 520。Yi Sik, "Written Demonstration for My Son," *The Collected Works of Taektang*, Vol. 15, p. 520.

#### 四、立言垂後：作為道統傳承者的退溪

相比之下，退溪既不像余英時筆下抱有「得君行道」嚮往的宋代儒者，當然也更不是在明代君主集權下，欲改向社會大眾「覺民」之陽明。退溪在檢討己卯歷史時，提出了一種「歷史的如果」，假設靜庵不要太早得君，反而可能有更好的成就：

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，所持以為斯道、斯人、地者，有立言垂後一段事爾。<sup>57</sup>

經過對士禍教訓的反省，士當以天下為己任，儘快出山得君行道的期待，已經被沉潛養晦，而後再「立言垂後」的志向所替代。退溪判定，原本以靜庵之才，若非年少得志，必然可以傳承道統，造福後代。然而己卯士禍一爆發，靜庵等諸君子幾乎全部身亡，不但未能達成得君行道的理想，還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。<sup>58</sup>

退溪反省「士禍」帶來的遺憾，不僅是道學集團在政治上的失勢，而是導致了道學失傳、風俗敗壞的更大危機。所以從身處所謂「後趙光祖時代」的退溪看來，比起在學養不足的狀態下急欲「得君行道」，不如效法過往孔孟、程朱所成就的真正偉業：「立言垂後」留存道統：

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

<sup>57</sup> 李滉：〈靜庵趙先生行狀〉，頁 556。Yi Hwang, "The Biography of Master Jo Jong-am," p. 556.

<sup>58</sup> 李滉：〈靜庵趙先生行狀〉，頁 556。Yi Hwang, "The Biography of Master Jo Jong-am," p. 556.

終之所就，不過曰：立言垂後而止耳。<sup>59</sup>

自古聖賢所以能為後世淑人心崇正學之模範者，專賴立言垂後為之地耳。不然，雖以孔孟程朱之盛，後世何所從而尋其緒述其學哉？<sup>60</sup>

對退溪而言，就算一時因為天命時運，不能立刻將聖賢之道施行於朝廷國家，但只要自身躬行實踐，深刻體驗聖賢之道而著書立說，最終仍得以如孔孟程朱一般留存道統，使聖賢之道真正「行於萬世」。所以他對靜庵的生平，進行了一場自問自答的「歷史的如果」之分析，這其實也是退溪的「夫子自道」。亦即，在退溪看來，身為真儒最重要的責任就是「留存道統」。特別退溪同時觀察到明代中國陽明學興起，已經有取代朱子學的燎原之勢，更讓他憂心儒學的發源地：中原，將有「道學失傳」的重大危機：

至於中原道學之失傳，流而為白沙之禪會，陽明之頗僻，則亦皆披根拔本，極言竭論，以斥其非。具見於白沙詩教，陽明傳習錄跋語。……先生每寤歎隱憂，以為吾道之病。

61

公患中國道學失傳，陽明、白沙之說又出而亂真。為跋白沙詩教，陽明傳習錄，以見其意。又以朱子大全編帙浩穰，學者未能遍究。取其書之尤親切緊要者，節略成書，補以註解，使便覽閱，著啟蒙傳疑，發揮微意，撰理學錄。<sup>62</sup>

如退溪後學所述，退溪對「中原道學之失傳」及儒者學術空虛所導致的「吾道之病」深感憂慮，因而著手批判陽明學，並勤於整理著述朱子學

<sup>59</sup> 李滉：〈靜庵趙先生行狀〉，頁 556。Yi Hwang, "The Biography of Master Jo Jong-am," p. 556.

<sup>60</sup> 李滉：〈答柳仁仲論趙靜菴行狀別紙〉，《退溪集》，卷 12，頁 334。Yi Hwang, "Response to Yu In-jung's Criticism on Jo Jong-am's Biography," *The Collected Works of Toegye*, Vol. 12, p. 334.

<sup>61</sup> [韓]趙穆：〈言行總錄〉，《退溪集》，年譜卷 3，頁 241-242。Jo Mok, "Comprehensive Record of Deeds and Sayings," *The Collected Works of Toegye*, Chronology Vol. 3, pp. 241-242.

<sup>62</sup> [韓]朴淳：〈李滉先生墓誌銘并序〉，《思菴先生文集》，卷 4，頁 338。Park Soon, "Yi Hwang's Epitaph and Preface," *The Collected Works of Saram*, Vol. 4, p. 338.



相關內容，寫成《朱子書節要》、《理學錄》等書傳承道學。

不論是對己卯士禍「虛著」問題的反省，或者是對「中原道學失傳」的雙重危機感，退溪產生了「傳承道統」的強烈關懷。這種關懷也持續影響後代朝鮮儒者堅守程朱，甚至希望越過中國儒者，建立「後朱子時代」的道統傳承。<sup>63</sup>這其實也是朝鮮儒者在明清鼎革之際帶有強烈「中華認同」，並以自身為正統「中華道統」傳承者自居的思想淵源。比較余英時所謂「得君」或「覺民」的兩種路線，作為東亞士大夫之另一種典範，退溪所求乃是：成為「立言垂後」的「道統傳承者」。

## 肆、退溪思想與內聖外王問題

傳統儒家政治常被稱為所謂的道德政治。尤其當四書成為中國近世科舉考試的官學正統，《大學》以誠意正心為基礎，開出治國平天下的內聖外王思想，也成為了東亞儒學傳統中，最重要的政治論述之一。然而此種政治論述在近代以降，受到不少近現代學者的批評。<sup>64</sup>黃俊傑就曾指出，中國古代的「身體政治論」，可抽離出兩項涵意：第一，政治領域並無自主性，它只是道德領域（以修身為中心）的依變項。第二，一切政治活動實際上是道德活動的延伸。因此，「道德」不但比「政治」更重要，而且優先於「政治」。<sup>65</sup>

陳弱水則分析，「內聖外王」式的道德政治、社會思想有三個原因導致無法自證為真：第一，社會秩序基本上是政治力量創造的。第二，領導者個人的心知與德行是政治造福與教化力量之泉源。第三，政治系統及其領導者應該也可以具有自足的道德資質。在陳弱水看來，這三個預設都有其理論上的不合法性和理論疑難。也批評修身和治國平天下間根本沒有簡單的邏輯關係，個人的道德修養絕不能成為理想政治、社會秩序的基礎，甚至陳弱水認為，任何依照「內聖外王」觀念的構思的政

<sup>63</sup> 相關內容研究，詳見蔡至哲：《中韓儒者的秩序追求》，頁 194。

<sup>64</sup> 李明輝就指出，許多學者都喜歡指摘儒家思想為「泛道德主義」，因此李明輝對此做出了很多重要澄清。詳見李明輝：〈論所謂「儒家的泛道德主義」〉，《儒學與現代意識》（臺北：臺大出版中心，2016 年），頁 81-85。

<sup>65</sup> 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004 年），頁 354。

治方法都無法真正解決問題。<sup>66</sup>法律學者江玉林也批評，對朱熹來說，整個天下國家的治理被簡化成只是一個「正心誠意」問題。<sup>67</sup>然而，以上對「內聖外王」之道德政治的批評，是否也是把內聖開出外王的論述進行了某種歷史脈絡的「抽離」，亦有「去脈絡化」、「非歷史化」的傾向？是先將內聖與外王之間視為一種必然因果的邏輯關係，再加以否定？

正如余英時指出，南宋道學有所謂「先內聖才能外王」的順序，轉向「內聖」正是為了捲土重來，繼續王安石未完成的「外王」大業。<sup>68</sup>上述所謂的內聖才能外王的討論，其實和退溪所謂「學至才可擔事」的主題有很高的相似性。退溪一再強調朝鮮儒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」。當退溪與另一位大儒高峰（奇大升，1527-1572）討論出處致仕時，再次強調儒者心中要長存「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。

<sup>69</sup>

自認「我學未至」，成了退溪躬行實踐的終身關懷。因而退溪自我常抱持「乞閒圖退」之志，也一再告誡同志要「專意於學」、「以學為主」，避免「遽任經濟」導致危機的產生。有了對歷史教訓的深切領悟，退溪

<sup>66</sup> 陳弱水：〈「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難〉，《公義觀念與中國文化》（臺北：聯經出版，2020年），頁376-377。

<sup>67</sup> 江玉林：〈經義折獄、刑獄治理與傳統法律的文化格局——從朱熹〈戊申延和奏劄〉談起〉，收入柳立言主編：《傳統中國法律的理念與實踐》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2008年），頁291。

<sup>68</sup> 詳見余英時：《朱熹的歷史世界（上冊）》，頁23-24；《朱熹的歷史世界（下冊）》，頁26-54。

<sup>69</sup> 李滉：〈答奇明彥〉，《退溪集》，卷16，頁404。Yi Hwang, "Response to Gi Myeong-yeon," *The Collected Works of Toegye*, Vol. 16, p. 404.

強調儒者要持續謙卑地認知，自身尚未有能力承受「經世行道」的重擔，也念茲在茲地呼籲儒者應當謹記「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。<sup>70</sup>

書信往返中，退溪引用高峰「學若至」作為擔責行道之前提。以上可見，退溪雖然沒有明確地引用《大學》的八德目，卻也建立了一個類似於「內聖才能外王」的「學至才可擔事」的政治論述。

由此出發，如同朱熹不斷對孝宗強調君主主要隨時「正心誠意」，退溪也同樣在〈進聖學十圖筭〉中，強調君王要謹慎修養自己的「一心」：

況人主一心，萬幾所由，百責所萃，衆欲互攻，群邪迭鑽。一有忽忽而放縱繼之，則如山之崩，如海之蕩，誰得而禦之？<sup>71</sup>

在退溪看來，君主因為掌握極大的權力，所以更有可能利欲薰心，一旦稍微放縱，就可能一發不可收拾而崩壞。由此可見，不管是朱熹等南宋儒者在《大學》的基礎上所建立的「內聖外王」框架，或者是退溪發展出的「學至才可擔事」之論，其實都是一種對前代歷史教訓的經驗總結。

以退溪的思想為例，由於退溪觀察到朝鮮政治中士風敗壞的「虛著」問題，因此他帶著「實學」的關懷，否定一般儒者急於得君行道的心態，強調要先深入學習「朱熹書信」而躬行實踐，到達所謂「學至」的境界後，再去談能否擔當經世濟民的重責。而實際上，退溪卻從未說過某人或他自己，已經達到了「學至」的境界。相反地，退溪反覆強調自身尚未達致該有的修養高度。即便時至宣祖朝，退溪已經「望重士林」，成為了人人尊敬的儒學泰斗，卻依然謙卑地批評自己「名不副實」而一意求退。如此可知，退溪所謂的「學至」的境界，根本是非常不易達成的，甚至某種程度上，是不存在於現實世界的一種最高理想狀態。這麼一來，「學至才可擔事」的說法，實質上將成為一種對權力者的警惕。統治者

<sup>70</sup> 李滉：〈答奇明彥〉，頁 404。Yi Hwang, "Response to Gi Myeong-yeon," p. 404.

<sup>71</sup> 李滉：〈進聖學十圖筭 并圖〉，《退溪集》，卷 7，頁 197。Yi Hwang, "Sacred Learning Ten Diagrams Commentary and Diagrams," *The Collected Works of Toegye*, Vol. 7, p. 197.

若說自己已經達成了內聖的完美，或者「學已至」的境界，恰好就是正在違反退溪的警語。

從真儒的視野看來，止於至善的理想根本尚未達成，是終其一生的修為，都不見得能達致的境界。即便是退溪也始終以身作則、反求諸己，隨時抱持「我學未至」的態度。亦即，退溪藉由士禍歷史的教訓，分析出「虛著取敗」之論，實際上是把學至（內聖）和擔事（外王）之間建立一個類似「必要條件」的關係，而不是必然的因果關係。

從退溪思想出發，內聖外王比起被視為一種政治哲學邏輯，我們不如把這種道德政治作為一種對未來可能握有權力者的警惕。相較於當代民主政治中對權力的限制，儒家的道德政治雖然缺乏一種制度性的設計（如三權分立），但也是一種在制度之外，呼籲權力者切勿處在「虛著」、「名不副實」的重要反省。即便時至今日，身處在所謂法治社會，我們也同樣在制度之外，透過輿論、社會的共同價值，要求政治人物在私德上應當更有要求、知所進退。正如余英時所言，只要社會上有領導人物，人民便必然會要求他們在道德上和知識上具備一定程度的修養。在這個意義上，儒家的修身論通過現代的轉化與曲折，也未嘗不能繼續在「公領域」中有其重要的貢獻。<sup>72</sup>

此外，從退溪思想出發，我們可以看到，所謂的「內聖」要從儒學傳統中的「學」字去思考，這是一種完整的學養境界，並不適合被簡化成一種現代意義上的純粹個人修養或道德知識。正如前引吳展良所言，朱熹知識與實踐之間，也不能簡單地用心物二分、主客體對立二分的現代認識觀看待。<sup>73</sup>改放到內聖和外王之間的關係而言也是如此。退溪的「學至才可擔事」之論，並非是想推導出一個具有先後必然因果關係的邏輯，而是針對權力者的自我批判與反省行動。也就是任何人若掌握權力，就應該先以要更高的完整學養要求自己，否則反而會帶來不幸的政治後果。

本文從歷史學的視野重新觀察，嘗試消除部分「非歷史性」的誤解，

<sup>72</sup> 余英時：《中國歷史研究的反思：古代篇》（臺北：聯經出版，2022年），頁321。

<sup>73</sup> 吳展良：〈實踐與知識：朱熹的早期學術取向折論〉，頁102-103。

希冀對古代儒者所謂「道德政治」做出部分同情的理解。<sup>74</sup>退溪之所以強調所謂的道德政治，並不僅是一種儒家教條式的老生常談。對退溪而言，正是經過己卯士禍的歷史教訓，以事實映證了儒家經典所謂以德為本的論述，於是退溪才更大聲疾呼「學至才可擔事」，也同樣有了類似理學家強調以「道德」作為政治根本的說法。

## 伍、結語

過往華人學者多以比較哲學的視野進行朝鮮儒學的研究。本文則觀察己卯等士禍對退溪思想帶來的重大影響。進而強調退溪的實、虛之辨，恐怕不能以知識、實踐二分的現代認識觀觀察，而是要在「後趙光祖時代」的歷史脈絡下去理解。

退溪藉由反省己卯等士禍的教訓，重新詮釋了朱熹的「出處」思想，提出了「虛著取敗」之論，因而以「實學」關懷深入探究朱子書信，強調「學至才可擔事」。相比於余英時分類中的「得君」或「覺民」的兩種路線，退溪代表了另一種東亞儒家士大夫的典範：「立言垂後」的「道統傳承者」。

從退溪起始，朝鮮儒學的主旋律拒絕了明代中國的陽明學，又在朝鮮「己卯士禍」的特殊脈絡下，轉向了對朱子學的深化。退溪一意求退，決心成為「立言垂後」的道統傳承者之關懷，深深影響了日後朝鮮儒者的傳道使命感，不僅建立起了朝鮮儒學的主體性，也使朝鮮儒者產生了特殊而強烈的「中華」認同。這種影響持續發揮力量，時至明清鼎革後依舊（甚至時至韓末），朝鮮儒者自負韓半島作為中華道統的正宗傳承之地。

此外，「學至（內聖）才可擔事（外王）」之論並非是刻意推導一個具有先後順序、必然因果關係的政治邏輯。而是儒者親歷政治失敗教訓後，得出的經驗反省，進而成為針對權力者的自我警惕與批判行動。由此視野理解，也許即便時至今日，儒家所謂「內聖外王」之論也還有

<sup>74</sup> 感謝其中一位審查人的提醒，筆者也需表明，即便我們在此嘗試更同情的理解古代東亞儒者「道德政治」論述之提出，乃其來有自的同時，卻也不見得有任何挑戰或批評當代其他觀點的政治哲學的企圖。

某種程度的正當性，並且持續影響著東亞的政治與社會。

## 引用書目

### 古代文獻

〔宋〕黎靖德編

1986 〈力行〉，《朱子語類》（北京：中華書局，1986年）

〔韓〕李 植 YI Sik

1999 《澤堂集》，收入民族文化推進會（編）：《韓國文集叢刊（第88輯）》（首爾：民族文化推進會，1999年）

*The Collected Works of Taekdang, included in Korean Literary Anthology Vol. 88, compiled by the National Culture Promotion Association (Seoul: National Culture Promotion Association, 1999).*

〔韓〕李 滉 YI Hwang

1996 《退溪集》，收入民族文化推進會（編）：《韓國文集叢刊（第29、30、31輯）》（首爾：民族文化推進會，1996年）

*The Collected Works of Toegye, included in Korean Literary Anthology Vol. 29, 30, 31, compiled by the National Culture Promotion Association (Seoul: National Culture Promotion Association, 1996)*

〔韓〕朴 淳 PARK Soon

2001 《思菴先生文集》，收入民族文化推進會（編）《影印標點韓國文集叢刊（第38輯）》（首爾：景仁出版社，2001年）

*The Collected Works of Saram, included in Korean Literary Anthology Vol. 38, compiled by the National Culture Promotion Association (Seoul: Gyeongin Publishing House, 2001)*

〔韓〕趙光祖 JO Gwang-jo

1996 《靜菴集》，收入民族文化推進會（編）：《韓國文集叢刊（第22輯）》（首爾：民族文化推進會，1996年）

*The Collected Works of Jongam, included in Korean*

*Literary Anthology* Vol. 22, compiled by the National Culture Promotion Association (Seoul: National Culture Promotion Association, 1996)

〔韓〕張志淵 JANG, Ji-yeon,

2009 《朝鮮儒教淵源》（首爾：명문당，2009年）

*The Origins of Joseon Confucianism*, trans. Lee Min-su (Seoul: Myeongmundang, 2009)

國史編纂委員會編（編） National Institute of Korean History

《朝鮮王朝實錄》（首爾：朝鮮國史編纂委員會，1955-1958年）

*The Annals of King Jungjong*, included in *The Veritable Records of the Joseon Dynasty*, compiled by the National Institute of Korean History (Seoul: National Institute of Korean History, 1955-1958)

### 近人文獻

李明輝 LI, Ming-hui

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，2005年）

*Siduan Yu Qiqing: Guanyu Daode Qinggan De Bijiao Zhexue Tanta* (Taipei: National Taiwan University Press, 2005).

2016 《儒學與現代意識》（臺北：臺大出版中心，2016年）

*Ruxue Yu Xiandai Yishi* (Taipei: National Taiwan University Press, 2016).

余英時 YU, Ying-shi

2003 《朱熹的歷史世界（上、下冊）》（臺北：允晨文化，2003年）

*Zhuxi De Lishi Shijie (Shang Xia Ce)* (Taipei: Asian Culture, 2003).

2022 《中國歷史研究的反思：古代篇》（臺北：聯經出版，2022年）

*Zhongguo Lishi Yanjiu De Fansi: Gudai Pian* (Taipei: Linking Publishing, 2004).

束景南 SHU, Jing-nan

2001 《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001



- 年)  
*Zhuxi Nianpu Zhangbian* (Shanghai: East China Normal University Press, 2001).
- 2016 《朱子大傳（性的救贖之路增訂版）》（上海：復旦大學出版社，2016年）  
*Zhuzi Dachuan (Xing De Jiuhuzhilu Zengding Ban)* (Shanghai: Fudan University Press, 2016)
- 林月惠 LIN, Yue-hui  
 2010 《異曲同調：朱子學與朝鮮性理學》（臺北：臺大出版中心，2010年）  
*Yiqu Tongdiao: Zhuzixue Yu Chaoxian Xinglixue* (Taipei: National Taiwan University Press, 2010).
- 陳來 CHEN, Lai  
 2008 《東亞儒學九論》（北京：生活·讀書·新知三聯，2008年）  
*Dongya Ruxue Jiulun* (Beijing: SDX Joint Publishing, 2008).
- 陳弱水 CHEN, Ruo-shui  
 2020 《公義觀念與中國文化》（臺北：聯經出版，2020年）  
*Gongyi Guannian Yu Zhongguo Wenhua* (Taipei: Linking Publishing, 2020)
- 黃俊傑 HUANG, Chun-chieh  
 2004 《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004年）  
*Dongya Ruxueshi De Xinshiye* (Taipei: National Taiwan University Press, 2004).
- 2006 《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006年）  
*Dechuan Riben Lunyu Quanshi Shilun* (Taipei: National Taiwan University Press, 2006).
- 2007 《東亞儒學：經典與詮釋的辨證》（臺北：臺大出版中心，2007年）  
*Dongya Ruxue: Jingdian Yu Quanshi De Bianzheng* (Taipei: National Taiwan University Press, 2007).
- 2010 《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》（臺北：臺大出版中心，2010年）  
*Dongya Wenhua Jiaoliu Zhong De Rujia Jingdian Yu Linian:*

*Hudong, Zhuanhua Yu Ronghe* (Taipei: National Taiwan University Press, 2010).

楊祖漢 YANG Zu-han

2017 《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭續編》（臺北：臺大出版中心，2017年）

*Cong Dangdai Ruxue Guandian Kan Hanguo Ruxue De Zhongyao Lunzheng Xubian* (Taipei: National Taiwan University Press, 2017).

蔡至哲 TSAI Chih-che

2022 《中韓儒者的秩序追求》（臺北：新文豐出版，2022年）

*Zhonghan Ruzhe De Zhixu Zhuiqiu* (Taipei: Xinwenfeng, 2022).

〔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，1999年）

*Jeongam Dohak Yeongu Nonchong* (Seoul: Jeongam Nonchong Kanhaeng Wiwonhoe, 1999)

〔韓〕姜智恩 KANG, Ji-eun

2020 《被誤讀的儒學史：十七世紀朝鮮儒學新論》（臺北：聯經出版社，2020年）

*Beiwudu De Ruxueshi: Shiqi Sh Ji Cha Xian Ruxue Xinlun* (Taipei: Linking Publishing, 2020).

〔韓〕李東俊 LEE, Dong-jun

2007 《16세기 한국 성리학과의 철학사상과 역사인식》（首爾：심산，2007年）16-segi Hanguk Seongnihakpa-ui Cheolhaksasang-gwa Yeoksainsik (Seoul: Simsang, 2007).

甘懷真 GAN, Huai-zhen

2011 〈從儒學在東亞到東亞儒學：東亞儒學研究計畫的省思〉，《東亞觀念史集刊》，第1期（2011年12月），頁381-399。

“From Confucianism in East Asia to East Asian Confucianism: Reflections on the East Asian Confucianism Research Project” *Journal of East Asian Intellectual History*, No. 1 (Dec. 2011), pp. 381-399.

江玉林 JIANG, Yu-lin

2008 〈經義折獄、刑獄治理與傳統法律的文化格局——從朱熹〈戊申延和奏劄〉談起〉，收入柳立言主編，《傳統中

國法律的理念與實踐》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2008年），頁255-308。

“Jing Yi She Yu, Xing Yu Zhi Li Yu Chuan Tong Fa Lu De Wen Hua Ge Ju—Cong Zhu Xi ‘Wu Shen Yan He Zou Zha’ Tan Qi” in Liu, Li-yan (eds.), *Chuan Tong Zhong Guo Fa Lu De Li Nian Yu Shi Jian* (Taipei: Academia Sinica, 2008), pp. 255-308.

余英時 YU, Ying-shi

2008 〈我與中國思想史研究〉，《思想》，第8期（2008年1月），頁1-18。

“My Research in Chinese Intellectual History” *Thought*, No. 8 (Jan. 2008), pp. 1-18.

吳展良 WU, Zhan-liang

2009 〈實踐與知識：朱熹的早期學術取向析論〉，收入田浩主編，《文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集》（臺北：聯經出版社，2009年），頁57-104。

“Shijian Yu Zhishi: Zhuxi De Zaoqi Xueshu Quxiang Xilun” in Hoyt, Tillman (eds.), *Wenhua Yu Lishi De Zhuisuo: Yu Ying-shi Jiaoshou B Zhi Shouqing Lunwenji* (Taipei: Linking Publishing, 2009), pp. 57-104.

林月惠 LIN, Yue-hui

2016 〈「異議」的再議——近世東亞地「理學」與「氣學」〉，《東吳哲學學報》，第34期（2016年8月），頁97-144。

“Revisiting ‘Dissent’: The ‘Neo-Confucianism’ and ‘Qi Studies’ in Early Modern East Asia” *Soochow Journal of Philosophical Studies*, No. 34 (Aug. 2016), pp. 97-144.

楊儒賓 YANG, Ru-bin

2003 〈如果再迴轉一次「哥白尼的迴轉」〉，《當代》，第195期（2003年11月），頁125-141。

“If We Revisit ‘Copernican Revolution’ Again” *Contemporary*, No. 195 (Nov. 2003), pp. 125-141.

黃俊傑 HUANG, Chun-chieh

2012 〈東亞文化交流史中的「去脈絡化」與「再脈絡化」現象及其研究方法論問題〉，《東亞觀念史集刊》，第2期（2012年6月），頁55-77。

- “The Phenomena of ‘De-contextualization’ and ‘Re-contextualization’ in the History of East Asian Cultural Exchange and Its Methodological Issues” *Journal of East Asian Intellectual History*, No. 2 (Jun. 2012), pp. 55-77.
- 2018 〈東亞儒家經典詮釋史中的三個理論問題〉，《山東大學學報（哲學社會科學版）》，2018年2期，頁143-150。  
 “Three Theoretical Issues in the History of East Asian Confucian Classic Interpretation” *Journal of Shandong University (Philosophy and Social Sciences Edition)*, No. 2 (2018), pp. 143-150.
- 錢穆 QIAN, Mu
- 1995 〈現代對退溪學之再認識〉，收入《錢賓四先生全集（第21冊）》（臺北：聯經，1995年），頁503-511。  
 “Xiandai Dui Tuixixue Zhi Zairenshi” in *Qian Bin Si Xian Sheng Quan Ji* (Vol. 21) (Taipei: Linking Publishing, 1995), pp. 503-511.
- 1995 〈朱子學流衍韓國考〉，收入《錢賓四先生全集（第21冊）》（臺北：聯經，1995年），頁399-502。  
 “Zhuzixue Liuyan Hanguokao” in *Qian Bin Si Xian Sheng Quan Ji* (Vol. 21) (Taipei: Linking Publishing, 1995), pp. 399-502.
- [美] 田浩 HOYT, Tillman
- 2004 〈評余英時《朱熹的歷史世界》〉，《世界哲學》，2004年第4期，頁103-107。  
 “Review of Yu Yingshi’s ‘The Historical World of Zhu Xi’,” *World Philosophy*, No. 4 (2004), pp. 103-107.
- 2004 〈余英時：《朱熹的歷史世界》〉，《湖南大學學報》，2004年第5期，頁35-38。  
 “Yu Yingshi: ‘The Historical World of Zhu Xi’,” *Journal of Hunan University*, No. 5 (2004), pp. 35-38.
- [日] 吾妻重二 AZUMA, Juji
- 2015 〈朱子學的知識體系及其在東亞的普遍意義〉，《廈門大學學報》，2015年第1期，頁11-16。  
 “The Knowledge System of Zhu Xi Studies and Its Universal Significance in East Asia,” *Journal of Xiamen University*, No. 1 (2015), pp. 11-16.

[韓] 김정신 KIM, Jeong-shin

2011 〈조선전기 “훈구(勳舊)”, “사림(士林)”의 출처론(出處論)과 공신관(功臣觀)〉, 《韓國思想史學》 37 卷 0 號 (2011), 頁 29-73。

“The Origin Theory and Meritocratic Views of ‘Hun-gu’ and ‘Sarim’ in Early Joseon,” *Korean Intellectual History*, Vol. 37 No. 0 (2011), pp. 29-73.

[韓] 김훈식 KIM, Hoon-shik

2014 〈조선시대의 길재추승과 출처의리(出處義理)〉, 《嶺南學》, 26 卷 0 號 (2014), 頁 229-260。

“The Posthumous Praise and Ethical Principles of Gil Jae in the Joseon Dynasty,” *Yeongnam Studies*, Vol. 26 (2014), pp. 229-260.

[韓] 김현주 KIM, Hyun-ju

2006 〈한국시가에 나타난 기후변화와 문학적 상상력 택당(澤堂) 이식(李植)의 작품을 중심으로〉 (暫譯：澤堂李植詩中的出處意識), 《漢文學論集》, 24 卷 0 號 (2006 年), 頁 79-108。

“The Climate Change and Literary Imagination in Korean Poetry - Focused on the Works of Takdang Lee Sik,” *Journal of Korean Literature in Classical Chinese*, Vol. 24 No. 0 (2006), pp. 79-108.

