

「我朝同於趙宋」—— 十八世紀朝鮮儒者對宋代中華秩序的詮釋

蔡至哲*

摘要

本文以分析朝鮮王朝世宗朝的名臣許稠與世宗之間的君臣對話為起點，觀察了許稠透過「中國之法，有不可法者」之論述，批判並拒絕了明代君主集權的「時王之制」與相關政治措施，不僅讓朝鮮儒者在朝鮮政治中扮演的政治主體地位得以維持，也影響了朝鮮王朝近世幾百年的政治文化發展，使朝鮮王朝君臣面對明、清兩代中華秩序時，並非全盤接受，反以宋代（或更古及三代）之中華秩序拒絕明代。特別在明清鼎革後，尤其朝鮮正祖一朝，朝鮮王朝君臣不斷地將朝鮮王朝與宋代中國歷史追比，視朝鮮王朝為宋代中國之再現，表達出「三代之治再現於朝鮮」，建立其自我歷史定位與文化自信。當吾人以歷史作為參照，更能發現所謂「中華秩序」的多元性與複雜性。

關鍵詞：宋代中華秩序、後三代、許稠、朝鮮世宗、十全武功

* 國立臺灣師範大學東亞學系博士後研究員

“Equivalent to the Song Dynasty”: Eighteenth-Century Korean Confucian Interpretation of “China Order”

Tsai, Chih-che *

Abstract

This article starts with the analysis of the dialogues between Sejong the Great and Heo Jo, a minister in the Joseon dynasty. It shows that Heo Jo criticized and refuted the centralization and political order** of the Ming dynasty, and proposed “Partial Adoption of China Order”. Heo’s proposal not only kept intact authoritative status of the Korean Confucians, but also left a great impact on the political and cultural development of the Joseon dynasty in the following centuries. Therefore, opposed to the China Order of Ming and Qing dynasties, the monarchs and officials of Joseon were inclined to follow political order of the Song dynasty, or even the ancient “Three-Dynasties” i.e. the Hsia, Shan, and Chou dynasties. After Qing’s taking over the Ming, especially during the reign of Sejong the Great, the Korean regime kept associating itself with the Song political order and regarded the Joseon dynasty as revival of the former. They even claimed that the best political order of the Three Great Dynasties was reinstalled in the Joseon dynasty, which enhanced its historical role and confirmed cultural consciousness and confidence. In short, this study elaborates the diversity and complexity of the so-called “China Order” through the course of Korean History.

Keywords: the China Order of Song Dynasty, the Second Three-Dynasty (Han-Tang-Song), Heo Jo, Sejong the Great, Ten Great Campaigns

* Postdoctorate Fellow, Department of East Asian Studies, National Taiwan Normal University.

** 本文得到編輯委員的諸多英文校正，再次致謝。唯所謂中華秩序並非僅為政治秩序(political order)然在英文摘要翻譯為求簡潔，筆者仍願意使用此譯詞。但若我們參考吳展良的研究，所謂朱熹的秩序觀，朱熹的理世界，蘊含了一種深層而普遍的世界秩序，非僅有表面的、人為的秩序。詳見吳展良，〈朱子的世界秩序觀之組成方式〉，《九州學林》5:3（2007，香港），頁 2-34。

壹、前言：異代間不同中華秩序的可能？

在古代的東亞世界中，中國因為在政治與文化上的高度影響力，而扮演了一個東亞各國無法避開的「巨大的他者」，¹如何應對此巨大的他者，並同時建立自國的主體性，成為了東亞儒者共同思考的重要問題。

余英時注意到，自北宋開國之初，宋儒對自己立國、立朝，也就是對所謂「本朝」的認同度很高。延續至後儒產生出了所謂「後三代」的說法，「後三代」乃是「漢、唐、宋」，且以「宋」為尊。² 由於儒家思想傳統中濃厚的歷史思維，新朝君主登基，必然對前代修史，儒者必然對前代之史有所褒貶，寄託政治理想於其中。因此在東亞近世儒學的發展中，如何詮釋「宋代」也成了一個秩序符號的表現。王飛凌參考了陳寅恪、錢穆、鄧廣銘等中國學者的說法並進行了自己的詮釋，他認為宋代（960—1270）代表著一個脫離了「秦漢天下中華秩序」的劃時代變化，也是中華文明歷史上一個真正的黃金時期。³ 相當於一個中華版西發里亞條約的時代。宋遼夏金彼此之間雖然有著不斷的戰爭，外交、貿易、結盟，但大都接受了平等共存的基本原則，它們的聯盟及其三者的國際關係，無論是其性質、範圍和壽命，都是整個中華世界歷史上空前絕後的。⁴ 但它不幸被遺棄，是所謂傳統「中華秩序之停頓」。⁵ 宋代中國的滅亡，是一個最佳的中華帝制統治的悲劇性消失。

王飛凌表達了對宋代中華秩序的肯定與其宋代中華秩序中斷的嘆息，雖然都是站在前賢的基礎上提出，並非別具新意，但以朝代區分不同版本的「中華秩序」，仍對本文之研究頗有啟發。所謂「宋代」版本的「中華秩序」，真的在宋代後就中斷，甚至消失了嗎？若從東亞的視野，吳展良曾觀察，東亞世界近世的世界觀，仍

¹ 黃俊傑引用了過去日本學者子安宣邦《漢字論——不可避の他者》書中將「中國」與「漢字」視為東亞各國「不可避免的他者」，詳見黃俊傑，《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010），頁8。又見子安宣邦，《漢字論——不可避の他者》（東京：岩波書店，2003）。

² 余英時，《朱熹的歷史世界（上冊）》（臺北：允晨出版社，2003），頁254-270。

³ 王飛凌，《中華秩序：中原、世界帝國，與中國力量的本質》（臺北：八旗出版社，2018），頁128-129。

⁴ 王飛凌，《中華秩序：中原、世界帝國，與中國力量的本質》，頁119。

⁵ 王飛凌，《中華秩序：中原、世界帝國，與中國力量的本質》，頁112。

以中國宋代的世界觀為主。⁶ 葛兆光就認為由於歷史的變遷，在文化上，東亞三國實際已經分道揚鑣了，過去也許曾經有過的文化認同，只是在漢唐時代才曾經有過的，而現在只是在歷史記憶中存在。⁷ 在東亞三國的觀念世界裏面，十七世紀以後，根本就沒有什麼文化上的「東亞」，充其量也只是一個地理上的「東亞」。⁸ 日本、朝鮮和清帝國，體現著這個看似同一文明內部的巨大分裂。⁹ 雖然葛兆光的描述實在略嫌誇大，因為東亞三國在西力東漸之前，文化相同的層面應該仍大於相異的層面。但葛兆光的研究仍對筆者需要注意東亞國家文化認同的「異曲」層面頗有啟發。特別十八世紀朝鮮王朝君臣對宋代中國的歷史表現出高度嚮往之心態。黃俊傑也曾以「政治認同」與「文化認同」的分離作為方法論研究東亞儒者的思想，實為重要參考。¹⁰ 然而在黃俊傑的研究下，儒者多是文化認同上肯定中國，但在政治認同上卻反對中國，但本文中的朝鮮王朝的君臣卻有相反的行動，亦即在政治上認同明代中國是宗主國，但文化認同上卻有了對明代中國文化上的不同選擇，特別是朝鮮士大夫（儒者）的政治文化。

姜智恩對韓國學者對朝鮮儒者的中華認同的研究做出了頗為完整的回顧，¹¹ 也指出朝鮮儒者在向箕子所代表的中華文化致敬時，往往兼及檀君，以前者深化中華認同，也以後者標誌國族之起源。¹² 朝鮮時代的儒者立足於朱子學華夷之辨的思想，又受到女真侵略之歷史記憶的推動，遂不斷建構「中華正統」的論述。在這些論述中，朝鮮原只是在「以中國為中心的天下」中的「東夷」，但在吸收中華文化之後，轉化為高度體現中華文化的朝鮮，甚至成為正朔之所在。對朝鮮而言，中華文化不

⁶ 吳展良曾言：「東亞近世的世界觀，大抵以中國的宋代為中心，影響及於韓、日、越南諸國，而與各國原有的世界觀相融。」詳見吳展良，〈東亞近世世界觀的形成論文集導言〉，收入於吳展良編，《東亞近世世界觀的形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007），頁 iv。

⁷ 感謝審查人的提醒，本文在此需表達，葛兆光的描述實在略嫌誇大，東亞三國在西力東漸之前，文化相同的層面應該仍大於相異的層面。

⁸ 葛兆光（講演）、高翔飛（記錄），〈地雖近而心漸遠——十七世紀中葉以後的中國、朝鮮和日本〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第3卷1期（2006），頁291。

⁹ 葛兆光，〈從「朝天」到「燕行」——17世紀中葉後東亞文化共同體的解體〉，《中華文史論叢》，2006年1期（2006），頁42。

¹⁰ 黃俊傑，〈東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合〉，頁18-21。

¹¹ 姜智恩整理了多位韓國學者的研究，包括鄭玉子的《朝鮮後期朝鮮中華思想研究》（首爾：一志社，1981）、劉奉學〈18、19世紀大明義理論與大清意識的推移〉等人的重要觀察，詳見姜智恩，〈朝鮮儒者中華認同的新解釋——「天下」與「國家」的整合分析〉，《近代史研究所集刊》，第96期（2017），頁32-34。（以上的文獻回顧之方向與補充，感謝其中一位匿名審查人的提醒，在此致謝。）

¹² 姜智恩，〈朝鮮儒者中華認同的新解釋——「天下」與「國家」的整合分析〉，頁54。

再只是外國事物，既象徵朝鮮得以擁有較四夷為高的文化水準，同時也被內化為自身文化的一部份。¹³ 朝鮮儒者對於箕子與檀君的雙重認同，也是基於傳統天下觀而來的表現。他們相信箕子東來，使朝鮮得以脫夷入華，因此對箕子入朝具有強烈的認同感，以擁有中華文化而自豪，甚至以承擔中華、繼承中華為己任。但以箕子為榮，並不妨礙他們追認檀君為朝鮮之始祖。前者為文化之鼻祖，後者為血緣之起始，兩者理應共尊。透過姜智恩的觀察，我們了解到朝鮮時代的「天下」和「國家」、「中華」和「民族」的認同原本共存共生，但到了二十世紀前後，轉而被視為是無法並存的對立觀念。朝鮮儒家過去懷抱的天下觀不再受到重視，殖民時代的韓國儒學史研究也對此做出了不少今非昔比的解讀。¹⁴ 姜智恩的研究對筆者有重要的啟發。然而，不同於姜智恩以韓國的重要兩位祖先「箕子」、「檀君」為中心觀察，筆者將以史學上所謂「歷史比較」的立場，更聚焦在朝鮮儒者如何以「宋代中國歷史」為比較對象，藉以建立朝鮮王朝的自我認同。本文將爬梳朝鮮王朝君臣，如何拒絕部分明代的中華秩序，並不斷將自身立國等同於「宋代中華秩序」再現的關懷。

如同黃俊傑所論，古代儒家的歷史思維中「時間」概念具有往復性，使「過去」與「現在」構成既分離而又融合之辯證發展關係，故「今」既為「古」所塑造，但又能賦「古」以新義。¹⁵ 韓國學界也多注意到朝鮮儒者對宋史的高度重視，以及朝鮮儒者透過宋史對朝鮮王朝自身取代清代中國，繼承中華正統的思維。根據韓國學者的研究，朝鮮儒者面對明朝滅亡後的歷史局勢，逐漸有由「中華恢復意識」轉向「中華繼承意識」的思考，由於在朝鮮儒者心目中，繼承正統的是朝鮮王朝，故重新編修《宋史》、《明史》，並強調南宋和南明的正統地位，蔚為風氣。¹⁶ 本章欲在以上研究基礎上，從東亞視域出發，¹⁷嘗試聚焦觀察儒家深厚的歷史思維，如何在朝鮮君主與儒者思想中運作。致使朝鮮王朝君臣除了透過「尊周思明」的「小中華意識」建立其自我認同外，亦將自身之存在與宋代中國作出歷史比擬，建構自我

¹³ 姜智恩，〈朝鮮儒者中華認同的新解釋——「天下」與「國家」的整合分析〉，頁 54-55。

¹⁴ 姜智恩，〈朝鮮儒者中華認同的新解釋——「天下」與「國家」的整合分析〉，頁 56。

¹⁵ 黃俊傑，〈儒家思想與中國歷史思維〉（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014），頁 89。

¹⁶ 詳見金文植，〈宋史筌中李德懋的歷史認識〉，《韓國學論輯》，33 輯（1999），頁 32-51。或 허태용 (Tae_Yong_Huh)，〈영(英), 정조대(正祖代)_중화계승의식(中華繼承意識)의_강화와_송(宋), 명(明)_역사서의_편찬(暫譯：英祖、正祖朝中華意識的強化與宋明歷史書的編纂)〉，《朝鮮時代史學報》，第 42 期（2007），頁 237-269。

¹⁷ 黃俊傑，〈從東亞視域論中國歷史思維的幾個關鍵詞〉，《思想史視野中的東亞》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016），頁 23-40。

歷史定位與文化自信，並嘗試描繪出以宋代中國為藍圖的「朝鮮中華秩序」。

本文第一部份將以十四世紀到十五世紀交替之際，亦即身處明代中國高度影響力之下，橫跨朝鮮開國初代的三朝名臣許稠（1369－1439）與世宗之間的君臣對話為史料，探討身處「事大政策」下的朝鮮儒者，如何透過以「中國之法，有不可法者」的論述，¹⁸保持了朝鮮儒者在朝鮮王朝仍作為政治主體的地位，並發展出不同于明清兩代中國的政治文化。第二部分，則將聚焦觀察在朝鮮王朝君臣如何以宋代（或更古或三代）之中華秩序去拒絕明代之選擇。特別在明清鼎革後，尤其朝鮮正祖一朝，朝鮮王朝君臣不斷地將朝鮮王朝與宋代中國歷史追比，視朝鮮王朝為宋代中國的再現。

貳、世宗朝儒者許稠對明代中華秩序的批判

一、事大政策下的朝鮮王朝君臣

前文所提，東亞儒者為求抵抗當代之權威，常會引用古代歷史或古代儒學經典。「三代」是一種儒者進行「反事實性思考」（counterfactual mode of thinking）的工具。他們透過將具有「反事實」色彩的「三代」與作為「事實」的當前實況的對比，突顯現實的荒謬性，此中又以朱熹的引用最為經典。朱熹心目中的歷史中之「理」是超越時間和空間的存在，它是永不滅絕的，而此「理」的延續或發展，有待聖賢的心的覺醒與倡導。如此一來，「理」成為超越於歷史事實之上的一種「理想」，它是朱熹解釋歷史及批判歷史的一種「精神的槓桿」。¹⁹ 藉此對現實政治社會提出批判：

千五百年之間，正坐如此。所以只是架漏牽補過了時日，其間雖或不無小康，

¹⁸ 關於「政治主體意識」一詞的意義，或可稱為「士大夫與君主共治天下」的意識，本文將參考余英時的定義，亦即士大夫與皇帝「共治天下」是宋代儒家政治文化的一個最突出的特色，已預設在「士當以天下為己任」這句綱領之中。用現代話說，宋代的「士」充分發展了「政治主體」的意識：他們要直接對政治秩序負起責任。所以「共治天下」的觀念同時必然涵蘊了對於皇權的限制。詳見余英時，《朱熹的歷史世界（上冊）》，頁287-312。朝鮮王朝儒者不論是因為其本身的歷史脈絡，亦由於深受宋文化的典範影響，大多接受並發揚此一概念，本文欲強調的主角許稠更在此中扮演關鍵的文化推手。

¹⁹ 黃俊傑，《儒家思想與中國歷史思維》，頁184-190。

而堯、舜、三王、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也。若論道之常存，卻又初非人所能預。只是此箇，自是亙古亙今常在不滅之物，雖千五百年被人作壞，終殄滅他不得耳。²⁰

根據余英時的研究，朱熹以「孔子之道」來挑戰其所處的宋代現實政治社會，亦即以超越時空的「天理」，或者三代之「道」，來作為事物的判準。余英時曾論，按照朱子的理解，「道統」與「道學」是兩個不同的歷史時期：自「上古聖神」至周公是「道統」的時代，其時內聖與外王合一，聖人德位兼備，自然不需要另一群人出來專講「道學」；周公以後內聖與外王分裂，在位者不具德，有德者求諸野，於是進入了孔子開創的「道學」的時代。朱熹一方面運用上古「道統」的示範作用以約束後世的「驕君」，另一方面則憑藉孔子以下「道學的精神權威以提高士大夫的政治地位。」²¹ 這是宋代儒者「以道自任」的重要思想淵源。然而，宋代中國朝廷尊崇儒者的風氣，到了明初有了重大轉變。國學大師錢穆曾注意，宋明之際士大夫文化有巨大差異。錢穆曾言：

又余為讀明初開國諸臣詩文集一篇，收入前篇。發明元儒皆高蹈不仕，隱遁林野，其風迄明之開國不變。尤於讀草木子一書有深感，因悟宋明兩代政風不同。宋崇儒道，明尚吏治。永樂族誅方正學一案後，明儒淡於仕進之心，亦潛存難消，故吳康齋特為明代理學之冠冕。²²

如錢穆所言「宋明兩代政風不同」，余英時的研究更為直接，余英時在〈明代理學與文化發微〉論及當明代改變了宋代優待「士」（主要是儒生）的做法，對「士」動不動施以廷杖等種種侮辱或殘殺，由此分辨了宋、明兩代政治環境的變化，描述了明代以降中國儒者無法實現宋儒以來「得君行道」理想之困境。使得陽明在龍場頓悟之後，歸宿於「良知」兩字，「覺民行道」取代「得君行道」²³

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

²⁰ （宋）朱熹，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000），卷36，〈答陳同甫六〉，頁1457-1458。

²¹ 詳見余英時，《朱熹的歷史世界（上冊）》，頁61-67。

²² 錢穆，〈序〉，《中國學術思想史論叢（七）》，收入《錢賓四先生全集》，第20冊（臺北：聯經出版社，1995），頁7-8。

²³ 余英時，《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨出版社，2004），頁250-332。

正德十四年，以諫止南巡，廷杖舒芬、黃鞏等百四十六人，死者十一人。嘉靖三年，衛臣爭大禮，廷杖豐熙等百三十四人，死者十六人。中年刑法益峻，雖大臣不免笞辱。宣大總督翟鵬、薊州巡撫朱方以撤防早，宣大總督郭宗臯、大同巡撫陳耀以寇入大同，刑部侍郎彭黯、左都御史屠僑、大理卿沈良才以議丁汝夔獄緩，戎政侍郎蔣應奎、左通政唐國相以子弟冒功，皆逮杖之。方、耀斃於杖下，而黯、僑、良才等杖畢，趣治事。公卿之辱，前此未有。又因正旦朝賀，怒六科給事中張思靜等，皆朝服予杖，天下莫不駭然。四十餘年間，杖殺朝士，倍蓰前代。²⁴

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

刑法有創之自明，不衷古制者，廷杖、東西廠、錦衣衛、鎮撫司獄是已。是數者，殺人至慘，而不麗於法。踵而行之，至末造而極。舉朝野命，一聽之武夫、宦豎之手，良可歎也。²⁵

明代首創諸多如「廷杖、東西廠、錦衣衛、鎮撫司獄」用之於壓制儒者，由「舉朝野命，一聽之武夫、宦豎之手」之字句，可見其慘況。此與明太祖（朱元璋，1328—1398）對儒者的輕視心態有重大關係：

太祖開國之初，懲元季貪冒，重繩臧吏，揭諸司犯法者於申明亭以示戒。又命刑部，凡官吏有犯，宥罪復職，書過榜其門，使自省。不悛，論如律。累頒犯諭、戒諭、榜諭，悉象以刑，誥示天下。及十八年大誥成，序之曰：「諸司敢不急公而務私者，必窮搜其原而罪之。」凡三誥所列凌遲、梟示、種誅者，無慮千百，棄市以下萬數。貴溪儒士夏伯啟叔姪斷指不仕，蘇州人才姚潤、王謨被徵不至，皆誅而籍其家。「寰中士夫不為君用」之科所由設也。²⁶

²⁴（清）張廷玉等，《明史》（北京：中華書局，1988），卷95，志第71，〈廷杖東西廠錦衣衛鎮撫司獄〉，頁2330。

²⁵（清）張廷玉等，《明史》，卷95，〈廷杖東西廠錦衣衛鎮撫司獄〉，頁2330。

²⁶（清）張廷玉等，《明史》，卷94，志第70，〈刑法大概〉，頁2318。

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

明初諸多開國功臣伏誅之際，朱元璋更加集中君權，最直接的舉措就是廢去宰相，獨攬大權。²⁷ 明成祖（朱棣，1360—1424）「靖難」篡位，對許多過去忠於建文帝（朱允炆，1377—？）的士大夫懷有疑心，不但不信任，還常派錦衣衛、東廠以重典殺戮之：

成祖起靖難之師，悉指忠臣為姦黨，甚者加族誅、掘塚，妻女發浣衣局、教坊司，親黨謫戍者至隆、萬間猶勾伍不絕也。抗違者既盡殺戮，懼人竊議之，疾誹謗特甚。²⁸

東廠之設，始於成祖。錦衣衛之獄，太祖嘗用之，後已禁止，其復用亦自永樂時。廠與衛相倚，故言者並稱廠衛。初，成祖起北平，刺探宮中事，多以建文帝左右為耳目。故即位後專倚宦官，立東廠於東安門北，令嬖暱者提督之，緝訪謀逆妖言大奸惡等，與錦衣衛均權勢，蓋遷都後事也。²⁹

明初君主不信任士大夫，並採行了過度不必要的殺戮，歷來明史研究者都不能忽略。孟森（1868—1938）也對此提出批判：

故使事定之後，即廓然大赦，許諸忠為能報國，悉不與究，未必有大患也。即不能然，殺其人亦可成其志，而實則杜諸忠之或有號召，猶之可也；誅其族屬，並及童幼，已難言矣；又辱其妻女，給配教坊，浣衣局，象奴及習匠，功臣家，此於彼之帝位有何損益？又其所戮諸人，若方孝孺之偏戮其朋友門生，謂之十族，其九族以內之親則皆盡矣；又若景清之既磔既族，又籍其鄉，轉相攀染，謂之瓜蔓抄，皆人類所不忍見聞者。因欲縱其暴，故用姦佞，以為人所不忍為，斬刈既盡，又誅其人。³⁰

²⁷ 關於朱元璋廢相：「十三年春正月戊戌，左丞相胡惟庸謀反，……罷中書省，廢丞相等官，更定六部官秩，改大都督府為中、左、右、前、後五軍都督府。」詳見（清）張廷玉等，《明史》，卷2，本紀第2，〈太祖朱元璋〉，頁34。

²⁸ （清）張廷玉等，《明史》，卷94，志第70，〈刑法大概〉，頁2318。

²⁹ （清）張廷玉等，《明史》，卷95，志第71，〈廷杖東西廠錦衣衛鎮撫司獄〉，頁2330。

³⁰ 孟森，《明史講義》（北京：中華書局，2006），頁110。

對政治菁英進行不必要、甚至幾近變態的殺戮與虐待，在明初兩代君主持續發生，對政治文化怎可能不造成巨大變化？士大夫的政治地位又怎可能不發生巨變？小人當道的局面也很難避免。吾人從「即位後專倚宦官」的字句中對此情況可見一斑。明末清初大儒黃宗羲（號梨洲，1610—1695）在檢討明代政治時，特論「置相」一章，以為「有明之無善治，自高皇帝罷丞相始也。」嚴厲地批判了朱元璋廢相一事，研究中國政治者已多有論著，在此不詳述。³¹ 重點是這些結果大大剝奪了中國儒者本來在宋代扮演的政治主體地位。而後清代對此集權治術之承繼，只有過之而無不及，孟森就對此分析比較：

明之廷杖雖酷，然正人被杖，天下以為至榮，終身被人仰慕，此猶太祖以來，與臣下爭意氣不與臣下爭是非所養成之美俗。清則君之處臣，必令天下頌為至聖，必令天下視被處者為至辱，此則氣節之所以日卑也。³²

明清兩代中國政治文化產生變化，士大夫地位遠不如宋，甚至完全被控制，喪失了抵制與反抗的文化力量。值得對比的是，朝鮮王朝君臣卻在明代中國君主集權剛興，國家威勢正強大之際，勇於對明帝君主集權的舉措說不，亦即「以朝鮮之中華秩序對明代中華秩序說不」，世宗與許稠在此中，尤其扮演了關鍵角色。

論及朝鮮王朝的建立，事實上與大明代中國建立的時間相差不遠，明初國勢的強盛，讓明代中國重新取得了漢人政權在往昔宋代中國所失去的天下秩序的中心地位。朝鮮王朝在取代高麗王朝而建國後，也很快地在政治上認同明代中國。甚至朝鮮王朝太祖李成桂（1335—1408）對於明太祖朱元璋平民出身特表讚揚，一點也沒有鄙視之意。在實錄中，朝鮮太祖曾論及朱元璋：

上笑曰：「帝王之興，不係世類，尚矣。今大明皇帝，亦以匹夫得天下。此輩世類之說，何足介意！況偶與其妻妾，語于閨門，何必鞠問！」乃流李扶于外，罷許曠職。³³

³¹ 詳見蕭公權，《中國政治思想史（下冊）》（臺北：聯經出版社，1982），頁557。或見王遠義，〈試論黃宗羲政治思想的歷史意義——中西公私觀演變的一個比較〉，《臺大歷史學報》，第38期（2006），頁65-104。

³² 孟森，《明史講義》，頁90。

³³ 《朝鮮王朝實錄》之《太祖實錄》，2卷，1冊，頁29。本文所引用《朝鮮王朝實錄》史料，詳見（韓）國史編纂委員會，《朝鮮王朝實錄》（首爾：朝鮮國史編纂委員會，1955-1963，影印《金櫃秘本》）（之

朝鮮太祖本為高麗之臣而奪高麗之位，又非朝鮮傳統的世家大族出身，受到前朝大臣李扶、許咳的輕視。然而朝鮮太祖不以為意，反引明太祖朱元璋為己奧援，讚揚平民皇帝的出身，之後堅定地奉行了「事大政策」，屢次向朱元璋上表稱臣，也致使「事大政策」成為了朝鮮王朝的基本國策，未曾改變。³⁴ 其子朝鮮太宗（李芳遠，1367—1422），論及漢唐明諸君之際，也讚揚朱元璋超越漢武、唐宗：

又議漢、唐以來人君得失曰：「漢武帝、唐明皇，巡遊無度，奢侈相尚，頗好神仙。大明高皇帝，用刑雖甚酷，至若節儉，則漢武、唐明所不及也。」³⁵

史料中，朝鮮太祖、太宗都十分認定明太祖朱元璋的偉業，這跟李成桂以武將權臣取代高麗而建國的特殊背景，必須透過宗主國大明的認定來取得自己政權的正當性，有重大關係。³⁶ 因此對明代中國的事大對朝鮮王朝的初期政治發展格外重要。直至被韓人尊為「世宗大王」的李祹（1397—1450）之際，仍然如此。世宗曾形容「事大政策」的重要性：

贊成權軫啓曰：「海青捕獲，未可期必，雖獲亦易死。今若進獻，繼之為難，後日來求之弊，不可勝言，今宜以非我國所產，為辭奏達，以杜後日之弊。曾聞中國以捕海青，奔走諸路，恐其弊將至於我國。且求鷹，非獨民受其弊，正是皇帝之不德，逢迎成就，豈陳善閉邪之義？」上曰：「惡是何言也？事大當以誠。皇帝已知產於吾國，不可誣也。民間之弊，予亦知之，然以大義言之，民間有弊，其事輕，事大不誠，其事重。若其責難陳善，非予之職，外國藩王，固無諫諍之義。」³⁷

朝鮮儒者對於明帝（明宣宗，朱瞻基，1399—1435）要求朝鮮獻鷹，深表不滿，反

後簡稱影印本）。

³⁴ 「事大」一詞，語出《孟子·梁惠王下》：「齊宣王問曰：『交鄰國有道乎？』孟子對曰：『有。惟仁者為能以大事小，是故湯事葛，文王事昆夷；惟智者為能以小事大，故大王事獯鬻，勾踐事吳。以大事小者，樂天者也；以小事大者，畏天者也。樂天者保天下，畏天者保其國。《詩》云：『畏天之威，于時保之。』』」是孟子論述古代小國與大國間的外交之道的一種。而關於朝鮮王朝「事大政策」的研究，詳見范永聰，《事大與保國——元明之際的中韓關係》（香港：香港教育圖書公司，2009），頁 212-214。或見孫衛國，《大明旗號與小中華意識：朝鮮王朝尊周思明問題研究（1637-1800）》（北京：商務印書館，2007），頁 51-62。

³⁵ 《太祖實錄》，卷 2，影印本第 1 冊，太宗三年（1403）9 月 17 日，頁 278。

³⁶ 朝鮮初代君主為求突破自身政權正當性不足，積極請求受封於明代中國的相關研究，詳見葉泉宏，《明代前期中韓國交之研究：一三六八—一四八八》（臺北：臺灣商務，1991），頁 47-57。

³⁷ 《世宗實錄》，卷 33，影印本第 3 冊，世宗八年（1426）9 月 29 日，頁 44。

對如此逢迎明帝。世宗卻以「事大不誠，其事重」，以為外國藩王沒有資格對皇帝提出諍諫之言。

不僅僅是獻鷹的朝貢，讓朝鮮君臣深感壓迫，而後世宗甚至以「唯令是從」來形容對明代中國的「獻女」行動：

上曰：「昨日處女之行，母子相離，其為冤慟，不容說也。然此事非本國利害所關，且外國，非若廷臣之比，不得諍諍，唯令是從而已。若事關本國利害，則不得已奏達矣。使臣力請七處女，分入四轎而曰：「各入則七轎延至二十餘里，甚不可也。予謂其言，似除本國之弊，實則惡中國之耳目，而要媚于天子也。」³⁸

世宗對於明代中國使臣要求獻上處女給明帝的行動，明知其是為邀媚於天子，卻無奈於自己作為外國之臣，因此「不得諍諍，唯令是從」。

由於「事大」從開國以來被太祖李成桂定為基本國策，使朝鮮後世之君遵而行之。進一步推演，則不僅遵奉明代中國為宗主國，甚至擴及需要遵行明代中國文物典章制度、律令等，亦即所謂的時王之制（明代中國當代之文化制度）。³⁹ 明代中國使臣因此會引用所謂「時王之制」來要求朝鮮儒者「叩頭五拜」：

使臣謂金何曰：「《洪武禮制》，門外迎詔，行五拜扣頭禮，今迎詔儀，只躬身以迎，何所據乎？」何曰：「考歷代書撰，此儀行之已久。」使臣曰：「歷代之事，不如時王之制也。」⁴⁰

藉由明代中國的威勢，明使臣對朝鮮儒者宣稱「時王之制」的優越性，超過中國歷朝，要求朝鮮儒者向「詔使」行「五拜扣頭禮」。而世宗也因此曾吐苦水說：「時王之制，不敢不從。」⁴¹ 「時王之制」的威勢，可以被解釋成一種明代中華秩序對傳統朝鮮原有繼承的宋代中華秩序的壓力，終究日漸逼出朝鮮儒者的自國主體意識

³⁸ 《世宗實錄》，卷 37，影印本第 3 冊，世宗九年（1427）秋 7 月 21 日，頁 83。

³⁹ 由於朝鮮王朝政權建立的合法性有疑慮，因此明制的引入對其政權的合法性便顯得格外重要，相關研究詳見張春海，〈「一遵華制」語境下的《大明律》——論朝鮮太宗時期《大明律》的適用〉，《暨南學報（哲學社會科學版）》，2015 年 4 期（2015），頁 128-137。或見張春海，〈論朝鮮王朝前期的「華化」與「土俗」之爭〉，《暨南學報（哲學社會科學版）》，2012 年 11 期（2012），頁 137-150。

⁴⁰ 《世宗實錄》，卷 127，影印本第 5 冊，世宗三十二年（1450）春 1 月 29 日，頁 162。

⁴¹ 《世宗實錄》，卷 25，影印本第 2 冊，世宗六年（1424）9 月 2 日，頁 621。

日漸增長。

朝鮮儒者本多尊程朱學，為了反對明代中國的一些舉措，朝鮮儒者義仿效朱熹以古代中國之「道」，如三代之道，或古禮來對比當代，藉以批判明代中國不合於「古」，此中關鍵的人物，就是朝鮮王朝初期三朝名臣許稠（1369－1439）。許稠身居世宗朝的吏曹判書（掌人事）一職，關於禮制，吾人觀察許稠與世宗之間對話，則可發現他們認同朱子學的看法，以為所謂「三代之道」才是最高判準。君臣相對之際，許稠也如宋儒一般，高揚「三代」超越「漢唐」的價值：

上曰：「三代以後，莫漢、唐若也。卿以漢制為不足法耶？」稠對曰：「臣願殿下必法三代，漢、唐不足法也。」⁴²

北宋慶曆、熙寧年代以降，宋儒高唱革新、變政的理想，儒者如王安石、二程等人均要求君主不看漢唐，而要追法三代。許稠承此話語脈絡，亦以追法三代之理想來要求君主。以三代為參照之下，不僅朝鮮王朝當今之禮制頗有改革的需要，身為另一個對照組的明代中國亦多有不符三代之道的地方：

許稠啓：「本朝儀仗制度，不合於古者頗多，須磨勘改正。」上曰：「其始制也，何所據乎？我朝禮樂文物多未備，幸賴祖宗之德，國家小康，禮儀與樂器，稽諸古文，質之中朝，大略已備，豈盡得其正乎？然禮樂，自三代以下，雖中朝未得其正。」⁴³

朱子學以三代作為「反事實思考」的方法論，被許稠與世宗引用於朝鮮禮制改革。並據此隱約地引伸出對明代中國的批判。所謂「雖中朝未得其正！」，亦即明代中國的諸多舉措，並不一定合乎「三代之道」，甚至可能是無道。

而世宗因為遵奉朝鮮開國以來的事大政策，並不敢公開批判明代中國。但許稠位居大臣要職，便以儒者精神，特別對明代中國許多對朝鮮的要求深感不滿。如明代中國要求朝鮮貢馬一事，許稠便大力批判，甚至敢說當今皇帝（明成祖）無「道」，不需配合：

⁴² 《太宗實錄》，卷 23，影印本第 3 冊，太宗十二年（1412）春 1 月 15 日，頁 376。

⁴³ 《世宗實錄》，卷 55，影印本第 3 冊，世宗十四年（1432）3 月 12 日，頁 376。

稠又曰：「中國去年求馬一萬匹，今又求一萬匹，本國之馬比舊爲減，又未強壯。往時士大夫家有馬，不下數匹，庶民皆有實馬，今士人之家不過一匹，亦皆疲弱，況庶民乎？軍政莫急於馬，而擇實馬二萬匹以獻，則是減二萬騎兵也。此臣所以中夜不寢而憂慮者也。我太祖在高皇帝朝，無獻馬三四千之時，臣以爲奏請減半，只進五千匹爲便。不得已而畢獻，則待來年而獻可也。今皇帝凡所施爲，多非有道之事。北狄大亂，征戰不已，則以我國褊少，其能應無已之求乎？萬有天命已去，此輩得志，則不可終守臣節，繼是必以此數徵之不已。臣愚以爲，今不奏減，則萬世之患也。」⁴⁴

明代中國向朝鮮要求貢馬，許稠便以當今皇帝所行「多非有道之事」，以「道」這個儒家最高標準，要求世宗王應當敢於向明代中國說不！不僅僅許稠，同為世宗朝的重臣申商（1372－1435），也大力要求世宗修改向明代中國進貢內容：

禮曹判書申商啓：「海青，本非我國所產，皇帝求索，無有紀極。若多獻，則必謂易捕，以成格例，將來之弊，莫之勝說，不可多獻。」上曰：「曩捕獲數連，欲獻之際，大臣等云：數進鷹犬，逢君之惡，非也。此誠至論。然以外國，既不能面折庭爭，至於降詔萬里之外，而拒命其可乎？今多獲而減獻，以欺天聰，予心未安，莫如盡數以進，自盡其道也。況隨獲隨進，又有聖旨乎？且今不委遣採訪，而降勅於予，不可不盡心也。若生巧計而不盡心，則恐或差人採訪矣。若然則受弊尤甚矣。」⁴⁵

而世宗雖也覺得大臣獻策有理，但懼於明代中國的威勢，以爲「拒命其可乎？」不敢欺騙明代中國使臣，而將其所求貢物「盡數以進」，全部獻上。以上吾人可知，雖然最後結果總是世宗屈從於明代中國，但朝鮮儒者心中並不認同。

除了直接批判明帝所行不合於「道」，許稠進而批判明代中國諸多禮制不合於古禮：

上曰：「吾曾聞於元閔生，曰：讓寧爲世子入朝時，隨從宰相，或坐於世子後，或立於前，中朝人笑之。凡宰相者，敬世子跪而言之，則世子亦敬而答之，故古有太子下庭答士大夫之拜者。以此言之，或坐或立，似無妨也，而我

⁴⁴ 《世宗實錄》，卷21，影印本第2冊，世宗五年（1423）8月2日，頁551。

⁴⁵ 《世宗實錄》，卷46，影印本第3冊，世宗十一年（1429）11月16日，頁205。

國宰相以此見笑。若世子與親王、郡王、遼東都司相對而立，宰相跪而言之，吾以為得矣。」領議政李稷及吏曹判書許稠對曰：「唯。」稠因啓曰：「臣昔從讓寧入朝，當詣闕之時，因無馬徒行，身即勞困，退而危坐，軍士同聲笑之。然危坐之禮，朱文公言之，臣心不惑。且中朝之禮，有不合於古者多矣。至於葬禮，雖童稚，猶知作俑無後之語，而今太宗皇帝之葬，殉以宮女十五人，反（返）虞之日，動樂娛尸。如此者，雖中朝不足法也。」⁴⁶

許稠曾伴隨朝鮮王朝世子朝貢於明代中國首都，卻因與朝鮮世子之間的答拜之禮，不合於明代習俗，遭受到明代中國士大夫的嘲笑。世宗對許稠等大臣論及此故事，許稠解釋了當時狀況，不以明人之嘲笑為意，反而引用了朱熹對所謂「危坐」的重視，批判明代禮制，「有不合於古者多矣！」朱熹曾描述自己的老師李延平：「李先生終日危坐，而神彩精明，略無隕墮之氣。」又言：「今請歸家正襟危坐，取大學論語中庸孟子，逐句逐字分曉精切，求聖賢之意，切己體察，著己踐履，虛心體究。」可見宋代理學家在修心養性之際對「危坐」的重視。但許稠在此卻以不同脈絡來詮釋其對朝鮮世子行禮的合宜性，用以回應明代中國士大夫的訕笑，進一步批判明代禮制「不合古」。甚至因此得出了更激烈的結論：「如此者，雖中朝不足法也！」

二、許稠對明代政治秩序的駁斥：中國之法有不可法者

如前所述，許稠引用了朱熹對所謂「危坐」的重視，批判明代禮制「有不合於古者多矣！」為求提出對批判明代中國的正當性論述，朝鮮儒者最多應用的古代資源當以宋代以前為主。當朝鮮君臣探討禮制文物相關問題時，自朝鮮太宗朝開始，許稠常引唐、宋禮制，來批判所謂的「時王之制」（明制）：

傳旨曰：「君之戒勅於臣，禮也，臣之進戒於君，似未可也。且考時王之制，臣無進戒之義。」禮曹參議許稠啓曰：「先是，令臣等參酌古今以定，雖非時王之制，實成周、唐、宋之舊制也。」⁴⁷

如前所述，明代使臣曾向朝鮮國王與朝鮮儒者誇耀所謂的「歷代之事，不如時王之

⁴⁶ 《世宗實錄》，卷 30，影印本第 2 冊，世宗七年（1425）冬 10 月 9 日，頁 695。

⁴⁷ 《太宗實錄》，卷 24，影印本第 1 冊，太宗十二年（1412）冬 10 月 7 日，頁 650。

制也。」⁴⁸ 要求朝鮮儒者尊奉明代文化，而朝鮮儒者為反對「時王之制」尋求正當性的理由時，便引用古典中國的歷史資源來論述，此即所謂以「古代中國」對抗「明代中國」的方法論，「雖非時王之制，實成周、唐、宋之舊制也。」而其中在周、唐、宋等不同時代的古典中，最重要的時代選擇，莫過於靠近的唐、宋兩代。許稠等朝鮮儒者進而強調唐宋古制優於所謂的「時王之制」，要求國王選擇比當今明代更古典的唐、宋之制：

上又曰：「宗廟之制，宜奏請時王之制。」……河崙曰：「聞一以知十。今《洪武禮制》，山川社稷皆無拜，祖廟獻爵後無拜，從可知矣。」許稠曰：「今中國雖無拜，唐、宋皆有之，如之何不拜！」⁴⁹

以上史料吾人可見，早在太宗朝，許稠就強烈地運用了「唐宋皆有之」來對抗「今之中國」的方法論，來建構朝鮮禮制，反對明代中國的「時王之制」。而其中之關鍵便是批判明代中國君權高漲。許稠與世宗之間的君臣對話，便是其中的重要典範。如前所述，明代中國的「時王之制」，對朝鮮有其高度影響力，因而亦有大臣要求世宗，一切效法明代中國的「時王之制」，奉行君主集權集權：

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

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

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

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

⁴⁸ 《世宗實錄》，卷 127，影印本第 5 冊，世宗三十二年（1450）春 1 月 29 日，頁 162。

⁴⁹ 《太宗實錄》，卷 22，影印本第 1 冊，太宗十一年（1411）冬 10 月 26 日，頁 607。

漸曰：「時王之制，不可不從。皇帝崇信釋教，故中國臣庶，無不誦讀《名稱歌曲》者。其間豈無儒士不好異端者？但仰體帝意，不得不然。」稠曰：「崇信釋教，非帝王盛德，臣竊不取。」⁵⁰

世宗朝的參贊金漸（1369—1457）要求世宗效法明代中國皇帝，厲行君主集權，集權於皇帝一身，甚至要「親引罪囚」、「總攬萬機之務」，不可委之臣下，可見明代中國政治文化的影響，確實透過宗主國的威勢傳來朝鮮。連「錦衣衛」等壓迫儒者的特務組織之使用，也被金漸提出。包括要皇帝崇信佛教，也被認為是「時王之制」，不可不從。明帝的君主集權措施，似乎要透過宗主國的威勢，以「時王之制」之姿影響朝鮮。然而許稠卻提出「中國之法，亦有不可法者」的論述，對於明帝各樣舉措一一反駁。許稠對世宗強調不可效法明代中國君主過度集權，反該「設官分職，各有攸司」、「勞於求賢，逸於得人」，並該「體貌大臣，包容小過」，甚至直接在儒學立場，批判明帝「崇信釋教，非帝王盛德」。堪稱朝鮮王朝治世的世宗一朝中，許稠不止一次批評了明帝的君主集權，世宗也不止一次地表達了贊同：

群臣出入上前，皆伏地，上曰：「予聞，中朝士大夫進退帝前，絕無俛伏之禮。」判書許稠對曰：「中朝之事則天下萬幾，皆決於帝，人衆事煩，未暇爲禮。經曰：『元首叢脞哉，股肱惰哉。是誠嘉言也。』」上曰：「然。君而親決庶務，有司皆待決於上，而必生怠惰之心矣。」稠又曰：「昔太宗欲本國女服悉從華制，臣啓曰：臣昔赴京，過闕里，入孔子家廟，見女服畫像，與本國無異，但首飾異耳。事竟不行。中國之禮，安可盡從？」⁵¹

如前所述，許稠定調了「中國之法，有不可法者」的政治立場後，一再地於不同的情境中，批判明帝的君主集權，要求世宗應該分權於臣下，不該事必躬親而後許稠亦從司法制度層面，持續批評明帝：

戊子，受常參，視事。許稠啓：「冒濫擊鼓者，聖上特以愛民之仁，不加罪責，故擊鼓申呈者頗多，憲府刑官案牘雲委，不能遍察，宜懲冒濫之徒，以省疏訟。」上曰：「然。元朝置中書省，凡欲擊鼓訴訟者，不得越次而奏。由是

⁵⁰ 《世宗實錄》，卷3，影印本第2冊，世宗一年（1419）春1月11日，頁297。

⁵¹ 《世宗實錄》，卷21，影印本第2冊，世宗五年（1423）秋7月3日，頁548。

下情不達，終致大亂。皇明太宗皇帝鑑元之失，令民直入殿庭訴冤，帝皆親決之。」稠云：「臣觀中國之事，臣民突入殿庭，奏聞于帝，帝於頃刻之間，一言而決，豈盡得其情乎？宜擇任賢良，辨其是非，然後復與大臣，決其可否如我朝今日之事可也。中國之事，容有不足法者。」申概曰：「臣勞於下，君逸於上。以人主之至尊，親決細微之事，豈其然乎？有司存焉。」⁵²

而最後的結果，世宗選擇了聽信許稠，拒絕效法明帝的君主集權。此後，「中國之法，有不可法者」、「中國之事，容有不足法者」、「中國之禮，安可盡從？」成了世宗朝君臣常見的論述話語，也某種程度成了君臣之間的基本政治立場。由此出發，世宗本人也對明帝殘酷殺戮大臣之事提出強烈批判：

丁亥，上令桂陽君增傳內書于集賢殿直提學李季甸曰：「……太祖高皇帝時，正后之外數千宮人，皆斷其手，車載而出，本國使臣親見之。太宗皇帝時，宮人二千八百人，皆於帝庭親弔之，時王之制，皆不以有司。予卽位之初，宮人二人，下獄而死，一失禮於太宗者也，一失禮於中宮者也。其後又三人，下獄而死，一盜內府財物者也，一私通宦官者也，一教金氏者也。歲甲子，又一人出入宗親之家，褻狎無禮者，下獄當死。予議諸臣曰：大明之事，其慘酷之狀，不可忍聞，誠不足法。」⁵³

世宗自己對比朝鮮王朝宮廷與明太祖、明太宗兩者刑決人數的巨大差距，批判「時王之制，皆不以有司」造成的恐怖殺戮，如此定調了大明之事的「不足法」，也使朝鮮王朝有了不同明廷的政治文化。這是朝鮮王朝君臣一同以朝鮮之中華秩序抗拒明代之中華秩序的重要宣示。

三、朝鮮自國文化認同的逐漸形成

世宗與許稠之間的君臣相得，成了日後朝鮮儒者欽慕的得君行道的典範。世宗視許稠為三朝老臣，對其獻策也大多採納：

「愚臣特蒙太宗之殊遇、聖上之寵待，無所圖報，常懷不二。臣今年逾六十，

⁵² 《世宗實錄》，卷 58，影印本第 3 冊，世宗十四年（1432）12 月 3 日，頁 429。

⁵³ 《世宗實錄》，卷 58，影印本第 3 冊，世宗二十八年（1446）5 月 20 日，頁 429。

死無日矣，豈有隱而不陳之事乎？聖上聽信新進之狂言，遽立部民告訴守令之法，命在《六典》，老臣以爲自前朝五百年以來，未聞有陵上之風。或前任守令，道經前邑，則鄉吏具冠服送迎，其風俗之厚，至於如此。今則不然，時任守令，小有微嫌，反加告訴，以揚其過，甚者辱其守令，此等之俗，恐不可長也。聖上不聽小臣之言，他日必有悔焉。」上曰：「稠之言然矣。」⁵⁴

作為三朝老臣，許稠與世宗之間的君臣相得，讓許稠不僅在世宗朝一言九鼎，對朝鮮王朝政治、禮俗有重要影響，也被後代朝鮮儒者視為典範人物，多次引用其君臣典故。而許稠的「中國之法有不可法者」的論述，亦被其他朝鮮儒者用以勸諫君主，強調朝鮮自國禮俗、文化的主體性：

議政府六曹進啓曰：「上教若曰：古未有如予之病，故無如此之例。臣等聞命，退而思之，古無此事，豈古之帝王皆無恙而不行此法哉？第以此法不可行也，故不爲耳。今此法一行，後人藉爲口實，弊將莫救，臣等竊恐殿下取笑於後世矣。伏望曲從輿望，雖令東宮裁決庶務，而禮度仍舊。」上曰：「予亦反復思之，固無妨於事理矣。況中國亦已行之乎？」更啓曰：「太宗皇帝精神昏昧，不能言語，不得已爲之耳，今殿下之疾不如此，而遽行此法。蓋中國之法，有可爲法者，有不足爲法者，豈以中國之法而盡從哉？人情，卽天理之所在，今群臣皆以爲不便，則必有妨於事理矣，願殿下曲從之。」⁵⁵

與許稠同時代的朝鮮重臣為勸諫世宗不要改動東宮世子的相關禮制，亦以「中國之法有不足爲法者」的論述來進言，彷彿再現許稠言論。

日後，被諸多性理學大儒視為朝鮮道學儒者首次執政的關鍵人物：朝鮮中宗時代的趙光祖（號靜庵，1482—1519）。⁵⁶ 上接宋儒以天下爲己任的精神，就引用許

⁵⁴ 《世宗實錄》，卷 58，影印本第 3 冊，世宗十三年（1431）6 月 14 日，頁 429。

⁵⁵ 《世祖實錄》，卷 100，影印本第 4 冊，世宗二十五年（1443）夏 4 月 19 日，頁 473。

⁵⁶ 趙光祖在朝鮮道學史上的重要地位，詳見張志淵著；李民樹譯，《朝鮮儒教淵源》（首爾：명문당, 2009），頁 65-67。或見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），頁 9-26。李東俊，《16 세기 한국 성리학과의 철학사상과 역사의식》（中譯：十六世紀韓國性理學派的哲學思想與歷史意識）（首爾：심산, 2007），頁 109-115。另外李滉曾親自為趙光祖著作行狀，歌頌其偉業：「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。」詳見（朝）李滉，〈靜庵趙先生行狀〉，《退溪集》，收入《韓國文集叢刊》，第 30 輯，卷 48（首爾：民族文化推進會，1996），頁 556。本書之韓國文集，均收入於民族文化推進會，《韓國文集叢刊（以下簡稱叢刊）》（首爾：民族文化推進會，1990），以下不一

稠與世宗之間君臣相得的故事，寄望能「得君行道」、「致君堯舜」：

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，自爲論啓。若未蒙許，堅坐不去，必得允乃退。退家正衣冠端坐，未得就寢，須臾不忘國事。大臣固不當如是乎？如宋太祖，事無大小，皆委之於趙普，普亦以天下爲己任。既置相位，則專委任之，然後大臣得行其道也。⁵⁷

「今之爲儒者，各自奮勵，士習雖不至放蕩，而師道滅絕。國家雖設學官，任教誨之責者，豈能如宋之胡瑗、孫明復哉？大臣亦無以朝廷大事爲己任者，須擇合於人師者，置之學官可也。凡振作激勵之方，不須待群下建白而行之，自上躬行以導之，則下必有興起者矣。」……光祖曰：「人心不可二用，人君不用心於聲色嗜好，則必用心於古昔帝王之治道矣。人臣之用心於國事者，不暇營私，理固然也。若世宗朝黃喜，許稠，柳寬等是也。⁵⁸

成宗天資，大過人矣，而其時大臣，無有如黃喜，許稠之輔導者。故不能回古昔帝王之治。大抵國事，須大臣爲之也。⁵⁹

君未嘗獨治，而必任大臣而後治道立焉。⁶⁰

三代之治，今可復致者。雖不可易言，豈全無致之之道乎？⁶¹

從「以天下爲己任」、「國事須大臣爲之」、「必任大臣而後治道立」的文字，可見朝鮮道學儒者一心效法許稠等世宗朝名臣，其政治主體意識決不亞於宋儒，而欲在朝鮮半島恢復「三代之治」。⁶² 世宗與許稠之間君臣相得，更成為了道學儒者心

一注出。李珣曾論朝鮮道學的起源，談論朝鮮道學士大夫的執政起點，就是趙光祖：「世濟治道，而未嘗聞有以道學告君上者也。惟趙文正以性理之學，輔我中宗，世道幾變。」詳見（朝）李珣，〈經筵日記〉，《栗谷先生全書》，收入《韓國文集叢刊》，第45輯，卷28（首爾：民族文化推進會，1999），頁111。

⁵⁷ 《中宗實錄》，卷33，影印本第15冊，中宗十三年（1518）5月20日，頁441。

⁵⁸ （朝）趙光祖，〈筵中記事一 戊寅十月五日〉，《靜菴集》，收入《韓國文集叢刊》，第22輯，卷5（首爾：民族文化推進會，1996），頁47。

⁵⁹ （朝）趙光祖，〈經筵陳啓〉，《靜菴集》，卷5，《叢刊（第22輯）》，頁33。

⁶⁰ （朝）趙光祖，〈謁聖試策〉，《靜菴集》，卷2，《叢刊（第22輯）》，頁15。

⁶¹ （朝）趙光祖，〈經筵陳啓〉，《靜菴集》，卷5，《叢刊（第22輯）》，頁32。

⁶² 關於朝鮮儒者欲復三代之治的研究，詳見 Martina Deuchler, *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), pp. 107-128. 或見玄相允，《朝鮮儒學史》（漢城：玄音社，1982），頁47-59。

目中嚮往的典範。特別是許稠與世宗之間那次強調君主不該集權獨裁的對話，也被後代儒者再次引用：

壬子，司憲府大司憲洪淑等上疏，略曰：「……世宗朝金漸進言曰：『萬幾之務，不可委之臣下。』許稠曰：『當慎擇大臣，委任責成，不可躬親細事。』世宗是稠，而非漸。果以世宗三十二年之治；成宗二十六年之化，洽于民心，光于簡冊，雖前代盛王之治，何以過此？」⁶³

世宗「是許稠而非金漸」，接受了儒者對明帝集權於君主的措施批評，被後代儒者評論為帶來治世的重要原因之一，由此可見許稠對朝鮮後代儒者政治文化的深遠影響。同為中宗時代的貢使柳仁淑（1485－1545）就在向中宗復命之際，嚴詞批判明世宗朱厚熜（1507－1567），比明武宗朱厚照更加不如，不懂得把國政交付大臣：

皇帝所行如是，朝無善人，爭以諂諛，逢迎帝意，而封太子日，以慶雲出，奉表陳賀云。正德皇帝，雖荒淫，然朝廷有人，而付政于重臣，故天下不至騷擾也。今則皇帝好自用，天下之事，無不摠治，如有直諫者，輒重刑，人皆禁默。⁶⁴

批判明帝之際，朝鮮儒者也再次透過對比明武宗與明世宗兩者之間對國家大事交付大臣與否的結果，強調儒者在朝鮮王朝政治中，作為政治主體的地位。

承此精神，朝儒選擇了拒絕明代集權於君主的政治文化，更多地承繼了宋儒的政治思想，也承繼了宋儒對諸葛亮的高度評價，朱熹曾言：「三代而下，必義為之，只有一箇諸葛孔明。」⁶⁵ 然而朝鮮儒者不僅稱頌孔明，甚至連劉備任用諸葛亮的舉動，也被高度讚揚。宣祖時代（李昖，1552－1608）的儒者李睟光（1563－1627）就讚揚劉備與諸葛亮之間的君臣相得：

三代以下，唯漢昭烈有古帝王之度。如三顧草廬即成湯三聘之意，其曰：「嗣子如不可教，公可自取者。」是又堯舜公天下之心也。先儒謂孔明為三代以

⁶³ 《中宗實錄》，卷 41，影印本第 16 冊，中宗十五年（1520）12 月 28 日，頁 9。

⁶⁴ 《中宗實錄》，卷 90，影印本第 18 冊，中宗三十四年（1539）5 月 3 日，頁 287。

⁶⁵ （宋）黎靖德編，〈歷代三〉，《朱子語類》，卷 136（北京：中華書局，1986），頁 3244。

上人物，余謂昭烈亦然。⁶⁶

劉備一句「公可自取者」，被朝鮮儒者詮釋為堯舜公天下的禪讓之心，可見王權的定位，及王權與儒者之間的關係，在朝鮮王朝與明代中國有極大的差異。

直至中國清代乾隆皇帝同時間，朝鮮正祖（李祘，1752—1800）仍有國家「要與士大夫共其治理」的言論，⁶⁷使吾人回憶起宋代儒者文彥博對神宗皇帝所說：「與士大夫同治天下」，儒者作為政治主體的可能性，雖然在明、清兩代中國不復存在，在朝鮮王朝持續存在。⁶⁸ 錢穆曾批判明清兩代君主，特別是清代君主早已不讓儒者存有「以天下為己任」之妄想：

乾隆御制書程頤論經筵劄子後有云：「夫用宰相者，非人君其誰乎？使為人君者，但深居高處，自修其德，惟以天下之治亂付之宰相，己不過問，幸而所用若韓、范，猶不免有上殿之相爭；設不幸而所用若王、呂，天下豈有不亂者！此不可也。且使為宰相者，居然以天下之治亂為己任，而目無其君，此尤大不可也。」夫不為相則為師，得君行道，以天下為己任，此宋明學者幟志也。今日「以天下治亂為己任尤大不可」，無怪乾嘉學術一趨訓詁考訂，以古書為消遣神明之林園矣。⁶⁹

對比錢穆對清代君主集權的批判，朝鮮國王與儒者均認定士大夫擁有政治主體的地位，不論是李睟光對劉備的極高評價，或是正祖要與士大夫共其治理的言論，都是在明清兩代君主口中不可能聽見的。

許稠以「中國之法，有可法者，有不可法者」的論述，取得了世宗的肯認。日後朝鮮儒者，雖在政治認同上，遵奉明代中國為宗主國，但文化認同上，卻常對抗明代中國的「時王之制」。中宗時的成均館生員辛百齡等人就曾向中宗聯名上奏：

臣等嘗誦宋朝三百年，未嘗殺一朝士，此史策中盛美。臣等愚心，不願使宋

⁶⁶ （朝）李睟光，《芝峰類說》（北京：北京圖書館，2006），卷3，頁20。

⁶⁷ （朝）李祘，《弘齋全書》，收入《韓國文集叢刊》第267輯，卷170（首爾：民族文化推進會，2001），頁352。

⁶⁸ 關於宋代君主願與士大夫共治天下的相關研究，詳見余英時，《朱熹的歷史世界（上冊）》，頁287-312。

⁶⁹ 詳見錢穆，《中國近三百年學術史》，頁16-17。

朝，獨受此名。⁷⁰

宋代崇禮士大夫的政治文化，一直受到朝鮮儒者的仰慕，自許要朝鮮成為第二宋朝，不讓宋朝專美於前。

朝鮮儒者遇見明代中國詔使之際，雖難免於政治實力上處於弱勢，但在文化認同上，仍不打算對詔使低頭，反而固守程朱理學立場批判陽明學。⁷¹ 宣祖時期的性理學大儒李珣迎接詔使的故事，可為代表：

珣初接兩使，……兩使領之。沿途見其論禮、和詩，敬待加例，凡書札，必以栗谷先生稱之。既入京，謁文廟，見明倫堂壁上揭《四勿箴》，請珣講解其義，且曰：「無拘於宋儒窠臼可也。」珣作《克己復禮說》以贈之，且曰：「小邦之人，識見孤陋，只守程、朱之說，更無他道理可以敷衍。雖欲不拘窠臼，不可得也。今因明問，啓發憤悱。中朝，性理之窟，必有繼程、朱而作者。願承高明之誨，以祛坐井之疑」兩使更無辨難。蓋中朝陸、王之說盛行，黃洪憲，文章之士，不免為時習所染，故其說云然。⁷²

李珣對待詔使雖然謙卑地自稱「小邦之人，識見孤陋」，然而其後所言：「只守程、朱之說，更無他道理」、「雖欲不拘窠臼，不可得也」亦隱隱浮現許稠那般的「中國之法，有不可法者」的文化選擇，拒絕了在明代中國正發展的如日中天的陽明學。

本文以朝鮮王朝世宗朝的名臣許稠與世宗之間的君臣對話為中心，分析了朝鮮儒者許稠如何透過「中國之法，有不可法者」等文化策略，一方面建立了不同於明代「時王之制」文化主體性，同時也讓朝鮮儒者在朝鮮政治中扮演的政治主體地位得以維持。也影響了朝鮮王朝近世幾百年歷史中，雖然一直都在政治上臣服於明清兩代帝國，遵奉其為宗主，但在文化認同上卻開創了與明代中國不同的道路。可謂是朝鮮王朝君臣以具有宋代特色，但經過朝鮮歷史脈絡詮釋的中華秩序，以拒絕明代中華秩序的開端。

⁷⁰ 《中宗實錄》，卷 103，影印本第 19 冊，中宗三十九年（1544）5 月 29 日，頁 95。

⁷¹ 關於中韓使節關於陽明學的論辨及其意義的相關研究，特別可參考張崑將，〈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），頁 55-84。

⁷² 《宣修實錄》，卷 16，影印本第 25 冊，宣祖 15 年（1582）11 月 1 日，頁 509。

參、朝鮮王朝君臣對宋代中華秩序的追比

一、儒家歷史思維與朝鮮王朝的中華秩序觀

如前所述，「三代」是東亞儒者的一個重要秩序符號。而儒者們除了運用具有絕對價值的上古「三代」概念外，「後三代」的概念也在宋、元交接之際出現。余英時曾言，後儒對宋代文化有「後三代」之說，陳寅恪所謂「中國文化之演進造極于宋世」就是建立在這一「傳統的論斷之上」。亦即宋代在政治史上雖不能和漢、唐爭輝，但在文化史上則有超越漢、唐的成就，這是從「文化史」的角度講。所謂「後三代」的概念，關鍵在「三代」，而非「漢、唐」，「宋」是「三代」之「後」，但並不是「漢、唐」之續。「後三代」中，「宋」居於主位，「漢、唐」反而在賓位：⁷³

商周去不遠，盛哉漢唐宋。蘇公本天人，編墮為世用。……我生雖後公，妙句得吟諷。整衣拜遺像，千古尊正統。⁷⁴

後來三代，漢、唐、宋。⁷⁵

前三代，夏、商、周也；後三代，漢、唐、宋也。文章之盛，宋不愧漢、唐；問學之盛，則過之。⁷⁶

三代而降，考論聲明文物之治，道德仁義之風，宋於漢、唐，蓋無讓焉。⁷⁷

前三代，吾無論矣。後三代，漢、唐、宋是也。⁷⁸

如余英時所論，自宋儒陸遊（1125—1210）、元儒郝經（1223—1275）、方回（1227—1307）等人開始，甚至沿用到明代儒者，「後三代」「漢、唐、宋」的概念就出現在中國儒者的思想中，故宋代中國的歷史，對宋以降的近世東亞儒者來講，具有

⁷³ 余英時，《朱熹的歷史世界》，頁254-260。

⁷⁴ （宋）陸游，〈玉局觀拜東坡先生海外畫像〉，《陸游集（第1冊）》（北京：中華書局，1976），頁243。

⁷⁵ （元）郝經，《陵川集》（臺北：臺灣商務，1973），卷10，頁45。

⁷⁶ （元）方回，〈宋故中奉大夫右文殿修撰致仕歙縣開國男食邑三百戶贈華文閣學士通奉大夫呂公家傳〉，《桐江集》（臺北：國立中央圖書館，1970），頁20。

⁷⁷ （元）脫脫等，《宋史》（北京：中華，1977），卷3，本紀第3，頁46。

⁷⁸ （清）永瑢等撰，〈藏書六十八卷〉，《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務，1965），頁1111。

特殊價值。吾人可謂，「宋代」至此也成為了一種重要的秩序符號。

然而，如前所述，宋、明兩代間政治文化產生巨大變化。⁷⁹諸多歷史文化的變遷，使得明、清兩代的中國儒者，自然不會繼續歌頌宋代之成就。反而《明實錄》或明代文集中，常有對「本朝」遠勝「宋代」的言論：

我朝開國之氣運遠過宋朝。⁸⁰

僕每思本朝立國規模、章程法度，盡善盡美，遠過漢唐。至于宋之懦弱牽制，尤難並語，今不必復有紛更。惟仰法我高皇帝懷保小民一念，用以對越上帝，奠安國本耳。⁸¹

比起宋、元儒者對宋代歷史的自負，宋代歷史在明儒心目中的地位已經大不如前。明代嘉靖朝（1522—1566）大臣，跟陽明頗有交往，官至禮部尚書的霍韜（1487—1540），⁸²對於宋儒高舉三代、鄙薄漢唐的思想就不以為然：

宋朝士夫動擁虛名、動名浮議，其未見用，人多以大用期之。及其見用，亦只如此而已矣。嘗謂宋儒學問，動師三代，而致君圖治之效，不及漢唐。漢唐宰輔雖不知學，猶能相其君以安中夏而制四夷；宋人則高拱浮談，屈事戎狄，竭民產以納歲幣，苟延旦夕之安。⁸³

宋朝士夫浮議甚于戰國之橫議，而流禍之烈甚于晉之清談，顧未有命世大儒起而掃之。今之士夫動多掇拾其唾去之說，以嚙嚼之。此士習所以益卑，政治所以益弛，祖宗之舊章所以日益廢格，民日益困，財日益匱，大勢日有不測之虞。⁸⁴

⁷⁹ 余英時，《宋明理學與政治文化》，頁250-332。

⁸⁰ 《熹宗實錄》，卷21，頁1058，收入中央研究院歷史語言研究所輯校，《明實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1964-1966）。

⁸¹ （明）張孚敬，〈答福建巡撫耿楚侗言致理安民〉，收入（明）陳子龍等編，《皇明經世文編》（上海：上海古籍，2002），卷328，頁3514-2。

⁸² 關於陽明晚年在政治上與霍韜的合作關係，詳見蔡至哲，〈君子致權—陽明晚年政治思想新探〉，《國立政治大學歷史學報》，第49期（2018.5.1），頁26-30。

⁸³ （明）霍韜，〈上楊蓮菴書〉，收入（明）陳子龍等編，《皇明經世文編》（上海：上海古籍，2002），卷188，頁1944-2。

⁸⁴ （明）霍韜，〈上楊蓮菴書〉，頁1944-2。

霍韜認為宋儒動輒高引三代，自視甚高，然而具體功業上根本不如漢、唐。反而影響了後代士大夫清談浮議的惡習。以上霍韜對宋儒之不滿，已經有似日後清代儒者顏元（1635－1704）對宋儒的批判程度：

文正曾未斬西夏一首，反致侮辱，漢、唐英雄所羞也，遽望若天上人矣。又云：「有志擔當人，須有平闊廣大意。」朱子心目一人不容，能任大事乎？⁸⁵

噫！看至此真可痛哭矣！宋家全無立國分毫規模，宋人全無立身致用分毫本領，只不挈家走者便出色；而紙筆口頭間輒敢藐視漢、唐，大言道統，真偽儒也，賊儒也。可殺！可殺！⁸⁶

三代後，兩漢人才、政事、勲業為上，唐次之，蓋漢猶存古制，選舉未壞；唐已壞矣，而聲韻之耗人心氣，敝人精神，猶較輕於讀、講、著述。容有世網不羈之才，若鄴侯、汾陽之徒，文惠、忠宣之輩，吾但知幹濟世業勝於宋耳。茲朱子稱其為禮「極有可取處」，則唐人之勝宋者多矣。⁸⁷

顏元對朱子學的批判，延伸到對整個宋儒的厭惡，也批判宋代立國全無「規模」，甚至說「宋學」遺害天下，清儒學術風氣、歷史評斷之變遷，與明清鼎革的歷史巨大變局的刺激十分有關。始自清初，深刻反省明代中國滅亡的歷史教訓的清代大儒王夫之就有所謂「陋宋」之說：

以三、五、漢、唐之區宇，盡辮髮負笈，漸喪殘剛，以潰無窮之防，生民以來未有之禍，秦開之而宋成之也。是故秦私天下而力克舉，宋私天下而力自誦。禍速者絕其胃，禍畏者喪其維，非獨自喪也，抑喪天地分建之極。嗚呼！豈不哀哉！⁸⁸

聖人堅攬定趾以救天地之禍，非大反孤秦、陋宋之為不得延，固以天下為神器，毋凝滯而盡私之。⁸⁹

⁸⁵ （清）顏元，《顏元集》（北京，中華書局，2009），頁300-301。

⁸⁶ （清）顏元，《顏元集》，頁296。

⁸⁷ （清）顏元，《顏元集》，頁298。

⁸⁸ （清）王夫之，〈古儀第二〉，《黃書》（北京：古籍出版社，1956），頁6。

⁸⁹ （清）王夫之，〈宰制第三〉，《黃書》，頁9。

王夫之大力批判宋代中國重文輕武，導致漢民族王朝亡於異族的歷史教訓，甚至將宋代中國與焚書坑儒的「秦」並舉，宋代中國歷史在其心目中地位之低落可見一斑。

清代皇帝也曾對宋代中國歷史提出了諸多批評。乾隆皇帝（1736—1795）雖表面上承繼祖父康熙（1662—1722）高度表章朱子學，但實際上卻嚴厲禁止臣下妄以宋代中國史事對比清代時政：

朱子所處，當宋朝南渡式微，且又在下位，其所評隲，尚皆公當。今尹嘉銓，乃欲於國家全盛之時，逞其私臆，妄生議論，變亂是非，實為莠言亂政。⁹⁰

乾隆認為清代中國正處「乾隆盛世」，乃是「國家全盛」之時，底下大臣竟敢怎妄以南宋「南渡式微」之歷史相比，令乾隆大怒。所謂「後三代」以宋為優的概念在清代中國已不復存在。

二、朝鮮儒者的宋代嚮往——三代之治再現於朝鮮

如前所述，許稠以「中國之法有不可法者」的論述說服了朝鮮世宗，這是朝鮮王朝君臣對明代中華秩序說不的開端。受此影響，朝鮮王朝君臣對明代之中華秩序多有不認同的宣告。大儒輩出的宣祖時代，朝鮮宣祖自己也持類似立場，批判明代中國朝政的諸多不當舉措：

上曰：「吳澄當黜無疑，以宋之進士，臣事胡元，大節不足觀也。」李忠綽曰：「吳澄，人未有非之者。至大明丘濬始著論非之。」上曰：「丘濬亦不足取也。」希春曰：「丘濬雖博識多材，而心術不正。陳獻章以賢士至朝，濬為大學士，媚疾而逐之。嘗立論，譏宋之諸儒，不事世務，與晉之清談無以異。此與鄭丙、陳賈譏道學，何異？」上曰：「中朝取舍，未必盡當。」⁹¹

希春曰：「嘉靖皇帝不父視正德皇帝，其時阿世之臣，以歐陽修濮王議，謂濮王當稱皇考，遂建議從祀，以司馬光濮王議，失父子之倫為譏，請斥從祀，光之議非失也。」上曰：「司馬光寬宥曹操盛稱，偽定一時之功。夫曹操自謂吾

⁹⁰ （清）慶桂監修，《高宗純皇帝實錄》，卷 1129，乾隆四十六年 4 月 17 日，頁 83-2。收入《清實錄》（北京：中華書局，1987）。

⁹¹ 《宣祖實錄》，卷 5，影印本第 21 冊，宣祖四年（1571）12 月 3 日，頁 238。

爲周文王，又弑伏后，真大賊也，而光之議如此，此不正矣。」……李忠緯曰：「吳澄之學，亦宗陸九淵，嘗有詩云云。」希春曰：「嘉靖中，中朝士大夫，皆宗陸氏之學，故以九淵從祀，非正論也。」上曰：「朱子曰：『江西頓悟，若不闢此，道無由得明。』」希春曰：「臣嘗觀九淵文集，以觀書窮理之儒，爲不及於楊墨，至詆爲異端之甚。此蓋暗譏朱子之學也。九淵性傲而拗，陸九淵、吳澄、王守仁，皆江西人。大抵江西人，皆能文章，才氣秀拔，而性倨傲執拗，其土風然也。」又論溫公盛稱曹操平定中夏之功曰：「蓋秦之混一六國，曹操之平定中原，皆所謂以暴易亂，何足道哉？」⁹²

如同朝鮮世宗時代的儒者許稠所說的「中國之法有不可法」一般，朝鮮宣祖在與大臣討論政治、學術諸多問題時，也直言：「中朝取捨，未必盡當。」進而在從祀問題上，排斥當時明代中國所尊崇的陸九淵（1139—1193）、吳澄（1249—1333），甚至包括著作《大學衍義補》的著名大學士丘濬（1421—1495），並批判明代嘉靖朝「大禮議」事件的錯誤儒學立場，最後以君臣間共同嚴斥陽明學做出結論，比起朝鮮世宗時代，可謂有過之無不及。由此，朝鮮王朝君臣在文化選擇上，與明代中國的差異性也越發明顯。

儒者除了可以運用「絕對的黃金時代」上古三代的「前三代」之概念來說理外，代表了「漢、唐、宋」，且以宋為優的「後三代」之概念，亦被宋以下的後世儒者拿來古今對照，特別是朝鮮儒者以此脈絡來切入，作出「朝鮮王朝」與宋代中國之間的歷史比較，歌頌朝鮮王朝是宋代中國的再現，藉以建立文化自信。故自十七世紀開始，朝鮮儒者對於宋代中國的文化認同，十分強烈。如前文所述，不同時期的朝鮮儒者，都常以效法宋代中國為傲，甚至以宋儒自居：

臣等嘗誦宋朝三百年，未嘗殺一朝士，此史策中盛美。臣等愚心，不願使宋朝，獨受此名。⁹³

領事南袞曰：「今時之士，妄皆以宋儒自處。」⁹⁴

⁹² 《宣祖實錄》，卷5，影印本第21冊，宣祖四年（1571）12月3日，頁238。

⁹³ 《中宗實錄》，卷103，影印本第19冊，中宗三十九年（1544）5月29日，頁95。

⁹⁴ 《中宗實錄》，卷43，影印本第16冊，中宗十七年（1522）1月8日，頁90。

士大夫以此爲一大事業，自以爲經術文章，可追宋儒，制度儀文，足軼中華，翹翹然自任自負。⁹⁵

既然承繼了「以宋儒自處」的傳統，十八世紀的朝鮮王朝君臣，在與清代中國這個「他者」互動之中，對於朝鮮王朝作為宋代中國的再現之自我歷史定位，更為強烈。不論是著名性理學儒者韓元震（1682—1751），或是與其他固守傳統朝鮮朱子學立場頗有不同學術取向的「北學派」儒者中的代表人物朴趾源（1737—1805），都判定朝鮮王朝與宋代中國兩者「立國規模」高度相似：

元震對曰：「我朝立國爲治，大抵與宋朝相似。以上言之，則列聖修身之嚴，家法之正，崇儒重道，培養士氣，同於宋朝。」⁹⁶

土風國俗，各有一代之制。至於敝邦專尚儒教，禮樂文物，皆效中華。古有小中華之號。立國規模、士大夫立身行己，全似趙宋。⁹⁷

正如前文所述，不論是「崇儒重道，培養士氣，同於宋朝」從韓元震或朴趾源的言論來看，朝鮮儒者對宋代中國歷史特別有認同感。特別是朴趾源的言論，更可以說明了所謂的朝鮮「小中華」思想與朝鮮儒者對宋代中國歷史的嚮往之間的關連。朝鮮正祖（李祘，1752—1800）的重臣蔡濟恭（1720—1799），也持同樣的看法，認為朝鮮王朝不論立國規模或禮樂文物都仿效宋朝：

我朝立國規模，在三代則惟姬周是學，在後世則惟趙宋是效。是故禮樂文物，燦然備具，有王者作，必來取法，猗歟盛哉！⁹⁸

蔡濟恭並舉上古三代與宋代中國，可見「後三代」以宋代為中心的概念。更早期的儒者李景奭（1595—1671）、申欽（1566—1628），或與蔡濟恭同朝的儒者洪樂仁（1729—1777），在比較漢、唐、之間時，也認定宋代中國超越漢唐：

三代以後，吾道之盛，莫如趙宋。⁹⁹

⁹⁵（韓）柳壽垣，〈論變通規制利害〉，《迂書》（首爾：首爾大學古典刊行會，1971），卷10，頁223。

⁹⁶《英祖實錄》，卷10，影印本第41冊，英祖二年（1726）8月16日，頁600。

⁹⁷（朝）朴趾源，〈熱河日記〉，《燕巖集》，卷12，《叢刊（第252輯）》，頁211。

⁹⁸（朝）蔡濟恭，〈朝參日。陳立國規模。仍請舉直措枉啓。辛亥〉，《樊巖先生集》，卷30，《叢刊（第236輯）》，頁26。

⁹⁹（朝）李景奭，〈己丑別試殿試策問〉，《白軒先生集》，卷32，《叢刊（第96輯）》，頁267。

漢唐以下，規模雖曰宏遠，風氣轉益遷嬗，迄五季而昏亂無餘。及夫趙宋，以仁厚立國，以儒術用人，以志節礪世，風氣文明，比隆成周。¹⁰⁰

三代以下，禮遇士大夫，無如趙宋。漢家之制與秦無異，唐則不及於宋，而視漢稍優。明之法頗似漢，而廷杖之律出於元，胡俗也。因仍不革，何歟？¹⁰¹

以上可見，朝鮮儒者確實擁有「後三代」以宋為優的思想傳統。朝鮮儒者進而以宋代中國對比宗主國「明代中國」的「廷仗」惡習，直接批判此乃承襲元代的「胡俗」，不知為何明人不願革去。透過與宋代中國歷史的追比，朝鮮儒者完全找到了朝鮮王朝的自我歷史定位：

粵我國朝，祖宗以來，聖神繼承，文明為治，立國以仁厚，同乎趙宋；用人以儒術，同乎趙宋；礪世以志節，又同乎趙宋；而以至禮樂刑政典章法度，與趙宋無一不相同焉。此無他，趙宋取則於成周，故趙宋之風氣，以之而文明。我朝亦取則於成周，故我朝之風氣，亦以之而文明，不期同而至於同。豈我朝同於趙宋哉，趙宋自同於我朝也，猗歟盛矣！¹⁰²

洪樂仁從「立國以仁厚」、「用人以儒術」、「礪世以志節」、「禮樂刑政典章法度」等不同角度分析朝鮮王朝與宋代中國的相似，甚至以「無一不相同」的字眼來描述兩者，並進而申論兩者之所以相同，並非偶然，而是因為彼此都擁有對上古三代周文化的追求，才會導致「趙宋自同於我朝也」的文化盛況。

朝鮮儒者對朝鮮文治的自信，亦同樣反映在對朝鮮儒學發展的自負。儒者鄭澔（1648－1736）撰寫性理學大儒宋時烈（1607－1689）祭文之際，便引用宋代歷史，對宋時烈之死表達強烈不滿：

人或以我國文獻，與趙宋相近，栗谷李先生，牛溪成先生，生并一時，其氣質之通透質慤，學問之超詣的確，可以擬比於兩程。繼栗，牛二先生而大成者，惟我先生一人而已。則世之以先生道德學問，比之紫陽夫子者，亦未為過論也。慶元年間，沈繼祖輩誣論朱子十罪，以剽竊程氏之學為之首案，遂并與兩程之學而錮之，今日朝廷罪先生，亦以紹述栗，牛兩先生之學為大題

¹⁰⁰ （朝）洪樂仁，〈宋史真詮序〉，《安窩遺稿》，卷5，《叢刊（第99輯）》，頁79。

¹⁰¹ （朝）申欽，〈山中獨言〉，《象村稿》，卷53，《叢刊（第72輯）》，頁351。

¹⁰² （朝）洪樂仁，〈宋史真詮序〉，《安窩遺稿》，卷5，頁79。

目，先之以黜享，繼之以戕殲，則古今事迹，鑿鑿符合，而其禍之烈，則又非前代之比。¹⁰³

鄭澔再次強調朝鮮王朝與宋代中國的相似。以此為基礎，歌頌宋時烈的道德學問之崇高「比之紫陽夫子者，亦未為過論也」，認為宋時烈比起朱熹毫不遜色，因而受難之情形，也如同朱熹一般，「古今事迹，鑿鑿符合」。當朝鮮正祖召集朝鮮儒者共讀朱熹文獻時，也把宋時烈追比朱熹：

召儒臣讀奏朱子封事。謂筵臣曰：「我朝立國，專倣有宋，凡世運消長，人才進退，往往有略相符者。至於朱子之逢孝宗，先正（宋時烈）之事寧陵（朝鮮孝宗），其志事契遇，真可謂今古一揆。而終使銜冤忍痛，有志未就則天也。」¹⁰⁴

正祖引用朱熹與宋孝宗之間的際遇，類比宋時烈與朝鮮孝宗之間的知遇，也類比兩人後來不幸的遭遇，高度評價宋時烈是朝鮮第一流人才，並表達惋惜與感嘆，並且直接判斷宋時烈就是朝鮮王朝的朱熹，因而將兩人文集合編而出版，並以國王之尊，親自為其作序：

我東之宋先正，即宋之朱夫子也。大而秉執出處，小而言行動靜，以見於兩集者，比類參看，其有不合者幾希，蓋以本源之工。同造乎高明正大之域。則妙用之隨時隨處。若合符契。亦必然之理。¹⁰⁵

兩先生之文也，兩先生相授之心法，於是可以躍如也。如讀〈己丑封事〉，可以知宋先生之得心法於朱夫子之〈戊申封事〉也；如讀〈垂拱奏劄〉，可以知朱夫子之傳心法於宋先生之〈進修奏劄〉也；如讀〈與魏元履書〉，則留精神於〈答俞武仲書〉也；如讀〈寄朴和叔書〉，則學骨子於〈與留丞相書〉也；至若華陽泉石，祇是等閒，又何與武夷山水酷相似也。誠異哉，此皆天經地義亘萬古而不廢者，儻使今世之惡先生者展卷而讀之，必呿呿然蔽一言曰：「何相類也，何相伴也。」¹⁰⁶

¹⁰³（朝）鄭澔，〈祭尤庵先生文〉，《丈巖先生集》，卷18，《叢刊（第157輯）》，頁499。

¹⁰⁴（朝）李祹，〈日得錄十一，人物一〉，《弘齋全書》，卷171，頁356。

¹⁰⁵（朝）李祹，〈兩賢傳心錄八卷附錄一卷〉，《弘齋全書》，卷179，267冊，頁490。

¹⁰⁶（朝）李祹，〈兩賢傳心錄八卷附錄一卷〉，《弘齋全書》，卷179，頁490。

朝鮮正祖高舉朱熹，同時也就高舉宋時烈，甚至將兩人文集合編為《兩賢傳心錄》，認定兩人所著文獻有相通學習之深意；甚至連兩人所生處的自然環境都類似。故只要合觀兩人文集，必可讓宋時烈的政敵噤聲，不敢再有所批評。正祖合看宋、朱兩人、並列兩人之誇張程度，在中國歷代非常少見。儒者宋秉璿（1836—1905）亦把朝鮮性理學諸儒對比北宋五子與朱子：

蓋我東真儒輩出，殆同趙宋之世。而靜菴肇起，如濂溪；退、栗、牛、沙前後繼作，而至於尤翁出，然後益闡明而張大之，又似乎朱子之於周程張子。則我東之集大成，非尤翁而其誰哉！¹⁰⁷

對比中國儒者在明、清兩代有陽明學敢於挑戰朱子學傳統，亦有考證學儒者對宋儒的蔑視，但似乎較少人自比朱熹與北宋五子。而朝鮮儒者卻將自己的道學系譜完全與兩宋對觀，實為特殊。以上可見朝鮮儒者透過將「朝鮮王朝」與宋代中國比較後得出結論，亦即朝鮮文治因為相似於後三代之優者宋代中國，堪比上古三代，三代之治幾已重現於朝鮮，以此建立了高度的文化自信。

三、朝鮮君主的宋代中國歷史分析——文治重於武功

黃俊傑曾分析，中國史論其中一個作用是以「今」釋「古」，在「古」與「今」之間搭起會通的橋樑，使歷史經驗為現代讀史者提供歷史的教訓。儒者多會致力於以「今」釋「古」，發揮「古」為「今」鑑之作用。¹⁰⁸ 朝鮮儒者常將朝鮮王朝與宋代中國做歷史比較，朝鮮君王也深受影響。尤其是正祖，還未即位尚在世子之際，就對研究宋史特感興趣，實學大儒李翼（1682—1764）的弟子安鼎福（1712—1791），就有一段與世子之間評論宋史的對話：

東宮謂賓客曰：「我國文治，俗習與宋相類，故予嘗樂觀宋史，比來欲抄為一帙書，而若名以宋史抄，則其義甚短，何以命名？賓客曰：「名以宋史真詮好矣。」遂視臣，臣曰：「真詮、真誥等字，出於道家書，取而名經史文字，似不典雅。」東宮頗然之。賓客曰：「無妨矣。」¹⁰⁹

¹⁰⁷ （朝）宋秉璿，〈上伯舅，庚午正月二十日〉，《淵齋先生文集》，收入《韓國文集叢刊》，第329輯，卷5（首爾：民族文化推進會，2004），頁98。

¹⁰⁸ 黃俊傑，《儒家思想與中國歷史思維》，頁68-72。

¹⁰⁹ （朝）安鼎福，〈壬辰桂坊日記〉，《順菴先生文集》，收入《韓國文集叢刊》，第230輯，卷16（首爾：

此段東宮與賓客間的討論記錄，可見正祖對宋史特別重視。因此特別將對宋史的研究心得，編輯成一部《宋史真詮》：

史者何也？載歷代得失治亂，而將為後世之可法、可戒者也。史之義，詎不重歟？我春宮邸下，乃於清燕之暇，取覽元人所撰宋史，以為治體大略，彷彿我朝。親自手抄，以便考覽，歷屢月而書始成。目之曰：「宋史真詮」，且令臣為序。¹¹⁰

身居儲君之位，以史為鑑的歷史意識，朝鮮正祖與其僚臣均深感宋朝「治體大略，彷彿我朝」，甚至將宋史之價值，與大學並列：

治亂之真，不難辨矣。臣之所望於邸下者，惟在於先大學而後宋史也。¹¹¹

大學乃儒者入德之門，這是朱子所制訂的為學次序。然而朝鮮儒者卻勸說正祖，在大學之後，就讀《宋史》，可見《宋史》的重要性。故朝鮮正祖一朝對《宋史》的相關研究，蔚為風氣：

公請於朝，又有《宋史補傳》二卷、《遺民例傳》、《高麗列傳》、外夷《遼列傳》、《金列傳》、《蒙古列傳》、《宋史筌編撰議》一編。《義例》中亦有承命追改者。¹¹²

朝鮮正祖之所以推動諸多《宋史》研究，其目的就是要運用宋代中國之「古」，來鑑朝鮮王朝之「今」：

我朝立國規模，大近有宋，專尚儒術。故比諸新羅、高麗，兵力強弱，財用饒匱，不可同日而論。然外無疆場之憂，內絕倔強之徒，四百年禮樂文物，無愧中華之盛者，儒術有以致也，名義風節云者，雖似空言，維持撐拄於不知不覺之中者，有非兵力財用之所可及也。¹¹³

民族文化推進會，1999），頁 120。

¹¹⁰（朝）洪樂仁，〈宋史真詮序〉，《安窩遺稿》，卷 5，頁 79。

¹¹¹（朝）洪樂仁，〈宋史真詮序〉，頁 79。

¹¹²（朝）李圭景，〈二十三代史及東國正史辨證說〉，《五洲衍文長箋散稿》（首爾：東國文化，1959），頁 1032。

¹¹³（朝）李祹，〈日得錄七，政事二〉，《弘齋全書》，卷 167，頁 268。

正祖從宋史脈絡出發詮釋朝鮮歷史，再次肯定了宋代「重文輕武」、「崇尚儒術」的基本國策，說明朝鮮武功雖不如前代的新羅、高麗，卻能禮樂文物興盛，享有四百年太平，朝鮮王朝效法宋代中國，選擇了「文治」重於「武功」；國家的「文化力量」大於國家的「物質、軍事實力」的價值判斷。以上可見，不僅在立國規模、道統思想繼承上，朝鮮王朝君臣對宋代中國嚮往與愛好。除此之外，朝鮮正祖另外在各領域均將朝鮮王朝追比宋代中國：

我朝立國規模，專倣有宋。非但治法之相符，文體亦然。如歐蘇等文，皆可謂黼黻皇猷之文，足驗治世氣象矣。至於明清文集，專事藻繪，無一可觀。今人之喜看明清文者，誠莫曉其故也。¹¹⁴

透過強調宋代中國文學上的優越性，正祖訴說出朝鮮文學中的古文傳統，有「治世氣象」，進而批判時人所愛讀的明清文集「專事藻繪、無一可觀」，也再次區別了「朝鮮王朝」與明、清兩代中國。

由於朝鮮正祖的提倡，正祖朝的《宋史》的相關研究不僅興盛，修撰的意義，被視為傳承中國史的關鍵：

李楷曰：「宋之存亡，爲中國之存亡。」旨哉言乎！然蒙古匪惟亡宋亡中國而已，宋亡宋史與中國之史也。史筌之作，紀二帝、傳三虜、添姦臣、蒐遺民，此其大綱。王者之起，必有取法者矣，是奚但存宋史，抑亦存中國之史也。與高皇帝廓清元虜，再闢乾坤，匹美偉烈，猗歟盛哉！¹¹⁵

在朝鮮儒者的心目中，重新修撰《宋史》的意義，不僅是「存中國之史也」的高度，甚至可以媲美明太祖驅除元朝蒙古統治，恢復中華的意義相當。而在此過程中，中國史學上的「正統」問題也被朝鮮儒者拿來討論。一方面將南宋的正統時間延長，並將南明視為正統；另外在史學上調整體例，將北宋五子從「道學傳」中提升層級，改以「世家」來書寫：

東宮又曰：「宋鑑：帝昺航海已久，而史家必以正統歸之者何也？」臣曰：

¹¹⁴ （朝）成大中，〈宋史筌五賢世家論〉，《青城集》，卷8，《叢刊（第248輯）》，頁497。

¹¹⁵ （朝）李德懋等，〈宋史筌編撰議〉，《青莊館全書》，卷21，《叢刊（第257輯）》，頁295。

「正統之義，不以土地之大、小，享國之久、近，而先王之統緒不絕，則其統猶在也。是以雖無尺土之可言，而趙氏之一脉猶存。故正統歸焉。必也帝昺死而趙氏無係屬者然後元氏始承正統。此史家之例也。」東宮曰：「然則弘光以後正統之不絕明矣。」諸人皆曰：「然。」¹¹⁶

宋興而儒道盛，比於周矣。然周之爲儒也易，宋之爲儒也難。何者？夫唐虞三代之時，聖哲相繼，治教明於上，孔子作而道益明，日月中乎天矣。顏、曾、思、孟繼之而興，猶父作而子述之，故易。周之敝也，學術始壞。戰國之功利；暴秦之焚坑；漢之黃老；晉之清談；隋唐之科目，迭爲儒道之賊。以及乎五季，夷狄之亂而極矣。經籍殘缺，禮樂凋廢，學校毀風俗頹，先王之政熄，聖人之言堙，堯舜孔孟之道，不復見於世矣。有宋五賢特起而振之，殆若繼絕而存亡也，故難。於是乎孔孟之道復明。宋之治教比隆三代，寔五賢之力也，舊史列之道學，知尊乎儒林矣。然猶之與謝、游、張、黃、比也。故別之爲五賢世家，升之宰輔之上，以表儒宗。¹¹⁷

朝鮮王朝君臣不認同於明、清兩代中國儒者對「正統」的論述；亦不滿《宋史》「道學傳」將北宋五子與其他儒者並列，為將北宋五子高舉，竟將其與孔子相比，升為「世家」。認定宋儒面對比東周儒者更困難之處境，故復明聖人之道之功更大，這類史論在中國歷代二十四史的編纂中從未出現過，可見其特殊性。此種「宋史研究」風氣，至韓末仍未衰，儒者李恒老（1792—1868）、柳重教（1832—1893）合著的《宋元華東史合編綱目》即為明證：

以華西先生命，修《宋元華東史合編綱目》（華西先生嘗擬輯朱書注劄，修整宋元史，其言曰：孔子之道至朱子而大明，其言一句一字，或有所晦，則害流於生民，禍及於後世。且皇明以來，天下學術，三分五裂，獨我東之學，專主於朱子，注釋其書者，至十數家。此不可不裒輯表章，以示後世。孔子作《春秋》，朱子述《綱目》，其義莫大於尊中華攘夷狄。夷狄之入據天位，統一海內，自胡元始。此不可不立定書法，以明其僭而非正，僞而非真，變而非常，以嚴萬世之大防。然朱書注釋，自退溪先生始，至宋子而廣之於《大

¹¹⁶ （朝）安鼎福，〈壬辰桂坊日記〉，《順菴先生文集》，卷16，頁123。

¹¹⁷ （朝）洪樂仁，〈宋史真詮序〉，《安窩遺稿》，卷5，頁79。

全》，胡元奪統，自丘文莊公始，至宋子而又大肆力發明之，然則此二書之作，實所以成就宋子之志也。遂以朱書輯筭，付之槐園，以華東合編，付之先生。先生承命脩輯，蓋其書自宋太祖建隆元年為始，終於我太祖皇帝北定中原之年。其紀年之例，則以中國為主而附注高麗，其載事亦依年月次第錯見之。此取鄭文巖《史略》之遺意也。其書法則一依朱子《綱目》舊例，而唯於事變創出，扶抑異宜處，不得已旁照起例。如元主僭據以後，不大書紀年而分注之，不稱「帝」而稱「主」，不書「崩」而書「殂」，即其最大者也。¹¹⁸

朝鮮儒者認定，朝鮮王朝君臣由於排斥明代中國陽明學思想，維持程朱理學道統，乃中華道統的純正繼承人，故在史學上也要學習朱子的綱目體，並論述南宋之「正統性」，排斥元代中國。此一問題與朝鮮儒者自李滉以來對朱子之後的「道統觀」，有重要關連。¹¹⁹

肆、結語

如同葛兆光所言，「東亞世界」在十七世紀以降的三百年中產生了彼此文化發展的差異。由於歷史的變遷，東亞三國在部分的思想、實踐領域確實有分道揚鑣的現象，造成許多不同的文化認同。本文則從更早的朝鮮世宗朝君臣溯源，發現當朝鮮世宗與大臣許稠討論朝鮮君主是否應該效法明帝的集權與否的對話起始，從而開啟了「中國之法有可法，也有不可法者」這種「不為所動」、「不隨之起舞」的論述模式後，對東亞近世儒學發展其實影響深遠。過去思想史的研究，常常強調在聚焦在思想上的「突破」與「變革」。卻也容易忽略了在諸多變遷之中，那個「不變」者也有它的價值與意義。由此「不變」與「變化」的對比之中，這個「不為所動」正是朝鮮君臣的特色，是需要被重視與觀察的。

¹¹⁸ 〈朝〉柳重教，〈年譜〉，《省齋集》，收入《韓國文集叢刊》，第324輯，附錄卷（首爾：民族文化推進會，2004），頁570。

¹¹⁹ 詳見蔡至哲，〈吾道之東——朝鮮儒者對「後朱子時代」道統系譜的建構〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第16卷第2期（總第32期）（臺北，2019），頁43-85。

明代中國因為開國兩代君主朱元璋、朱棣與士大夫之間關係非常緊張不安，使中國宋明之際政治文化有了巨大轉向的同時，朝鮮世宗朝君臣似乎仍一團和氣，並未嘗試去改變原本的政治文化，且由於有深具影響力的大臣許稠出面，對於明代政治文化做出的有效拒斥，影響了君主的決策，致使這樣的傳統得以延續，甚至成為了一種典範。讓朝鮮君臣持續對明清兩代中國文化有意識地去做部分性的拒斥，保存了朝鮮自身的主體性，實際上也讓東亞儒學的發展走向了多元與豐富。

由於走上了與明清兩代中國不同的文化道路，日後朝鮮君臣開始不斷地作出「朝鮮王朝」與宋代中國之間的歷史比較與欽慕。朝鮮儒者歌頌朝鮮王朝是宋代中國的再現，藉以建立文化自信，也區別了朝鮮王朝的「中華秩序」與明、清的「中華」並非一物；同時間，當乾隆皇帝以所謂「十全武功」¹²⁰，認為自己已經透過這「十功」達到了「得其道，乃能合於天」¹²¹而沾沾自喜；或以《四庫全書》之收羅，尊漢學、壓制民間思想之際；朝鮮正祖卻從宋史脈絡出發詮釋朝鮮歷史，再次肯定了宋代「重文輕武」、「崇尚儒術」的基本國策，說明朝鮮武功雖不如新羅、高麗，卻能禮樂文物興盛，享有四百年太平，強調了朝鮮王朝效法宋代中國，選擇了「文治」重於「武功」；國家的「文化力量」大於國家的「物質、軍事實力」的價值判斷。同時代的實學大儒丁若鏞，學術立場上也與傳統朝鮮學術主流的朱子學路線頗有異趣，但對於國際外交問題提出判斷時，亦曾以日本文治之開化，作為兩國不會再次開戰的判斷理由之一：

日本今無憂也，余讀其所謂古學先生伊藤氏所為文，及荻先生太宰純等所論經義，皆燦然以文。由是知日本今無憂也，雖其議論間有迂曲，其文勝則已甚矣。¹²²


丁若鏞以日本諸儒之文已有高度水平，竟然作為判定日、朝之間不會有戰爭的判准的條件之一。也許從而今現實利益掛帥的國際關係而論十分天真，但從古代那種以道統為依歸的中華秩序而言，看重文化甚於力量本就是儒學正道。朝鮮君臣的思想與行動，表現出了一種以宋代中國為效法對象，但在朝鮮脈絡下作出詮釋的中華秩

¹²⁰ 乾隆晚年志得意滿於「十全武功」，但其實質內容如孟森所言：「十全武功，鋪張極盛，而衰象早伏其中。」詳見孟森，《清史講義》（北京：中華書局，2006），頁275。

¹²¹ 《高宗純皇帝實錄》，卷1414，乾隆五十七年10月3日，頁1017-1018。

¹²² （韓）丁若鏞，〈日本論一〉，《與猶堂全書》，卷12，《叢刊（第281輯）》，頁251。

蔡至哲／我朝同於趙宋

序觀。此與日後朝鮮「小中華」與朝鮮「道統」系譜的建構頗有關連。朝鮮王朝君臣對宋代之諸多想像與詮釋，值得吾人更多探索。當吾人以歷史作為參照，更能發現所謂「中華秩序」的多元性與複雜性。

徵引書目

一、史料

(一) 中國史料

(宋) 朱熹著；陳俊民校編，《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000。

(宋) 黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。

(元) 郝經，《陵川集》，臺北：臺灣商務，1973。

(元) 方回，《桐江集》，臺北：國立中央圖書館，1970。

(元) 脫脫等，《宋史》，北京：中華，1977。

(明) 陳子龍等編，《皇明經世文編》，上海：上海古籍，2002。

(清) 王夫之，《黃書》，北京：古籍出版社，1956。

(清) 顏元，《顏元集》，北京：中華書局，2009。

(清) 張廷玉等，《明史》，北京：中華書局，1988。

(清) 永瑤等撰，《四庫全書總目提要》，臺北：臺灣商務，1965。

中央研究院歷史語言研究所校勘，《明實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966。

《清實錄》，北京：中華書局，1986。

(二) 韓國史料

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

申欽，《象村稿》，《韓國文集叢刊（第 72 輯）》，首爾：民族文化推進會，1991。

朴趾源，《燕巖集》，《韓國文集叢刊（第 252 輯）》，首爾：民族文化推進會，1997。

安鼎福，《順菴集》，《韓國文集叢刊（第 230 輯）》，首爾：民族文化推進會，1999。

成大中，《青城集》，《韓國文集叢刊（第 248 輯）》，首爾：民族文化推進會，2001。

李珥，《栗谷先生全書》，《韓國文集叢刊（第 44、45 輯）》，首爾：民族文化推進會，1999。

李祚，《弘齋全書》，《韓國文集叢刊（第 266、267 輯）》，首爾：民族文化推進會，2001。

- 李滉，《退溪集》，《韓國文集叢刊（第 29、30、31 輯）》，首爾：民族文化推進會，1996。
- 李晬光，《芝峰類說》，北京：北京圖書館，2006。
- 李景奭，《白軒集》，《韓國文集叢刊（第 96 輯）》，首爾：民族文化推進會，1996。
- 李圭景，《五洲衍文長箋散稿》，首爾：東國文化，1959。
- 宋秉瑨，《淵齋集》，《韓國文集叢刊（第 329 輯）》，首爾：民族文化推進會，2004。
- 柳重教，《省齋集》，《韓國文集叢刊（第 324 輯）》，首爾：民族文化推進會，2004。
- 柳壽垣，《迂書》，首爾：首爾大學古典刊行會，1971。
- 洪樂仁，《安窩遺稿》，《韓國文集叢刊（第 99 輯）》，首爾：民族文化推進會，2010。
- 趙光祖，《靜菴集》，《韓國文集叢刊（第 22 輯）》，首爾：民族文化推進會，1996。
- 韓元震，《南塘集》，《韓國文集叢刊（第 202 輯）》，首爾：民族文化推進會，1998。
- 鄭浩，《丈巖集》，《韓國文集叢刊（第 157 輯）》，首爾：民族文化推進會，1997。
- 國史編纂委員會，《朝鮮王朝實錄》，首爾：朝鮮國史編纂委員會，1955-1963。

二、專書

（一）中文

- 王飛凌，《中華秩序：中原、世界帝國，與中國力量的本質》，臺北：八旗出版社，2018。
- 吳展良，《東亞近世世界觀的形成》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007。
- 余英時，《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨出版社，2004。
- 余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（上冊）》，臺北：允晨出版社，2003。
- 余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究（下冊）》，臺北：允晨出版社，2003。
- 孟森，《明史講義》，北京：中華書局，2006。
- 孟森，《清史講義》，北京：中華書局，2006。

- 范永聰，《事大與保國——元明之際的中韓關係》，香港：香港教育圖書公司，2009。
- 黃俊傑，《東亞儒學：經典與詮釋的辨證》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007。
- 黃俊傑，《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2010。
- 黃俊傑，《儒家思想與中國歷史思維》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2014。
- 黃俊傑，《思想史視野中的東亞》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016。
- 孫衛國，《大明旗號與小中華意識：朝鮮王朝尊周思明問題研究，1637-1800》，北京：商務印書館，2007。
- 葉泉宏，《明代前期中韓國交之研究：一三六八—一四八八》，臺北：臺灣商務，1991。
- 錢穆，《中國學術思想史論叢（七）》，收入《錢賓四先生全集》，第20冊，臺北：聯經出版社，1995。

（二）韓文

- 玄相允，《朝鮮儒學史》，漢城：玄音社，1982。
- 張志淵著；李民樹譯，《朝鮮儒教淵源》，首爾：명문당，2009。
- 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。
- 李東俊，《16세기 한국 성리학과의 철학사상과 역사의식》（中譯：十六世紀韓國性理學派的哲學思想與歷史意識），首爾：심산，2007。

（三）日文

- 子安宣邦，《漢字論——不可避の他者》，東京：岩波書店，2003。

（四）英文

- Deuchler, Martina. *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.

三、期刊論文

（一）中文

- 王遠義，〈試論黃宗羲政治思想的歷史意義——中西公私觀演變的一個比較〉，《臺大歷史學報》，第38期（2006），頁65-104。
- 余英時，〈我與中國思想史研究〉，《思想》，第8期（2008），頁1-18。
- 姜智恩，〈朝鮮儒者中華認同的新解釋——「天下」與「國家」的整合分析〉，《近代史研究所集刊》，第96期（2017），頁31-60。
- 張春海，〈「一遵華制」語境下的《大明律》——論朝鮮太宗時期《大明律》的適

- 用》，《暨南學報（哲學社會科學版）》，4期（2015），頁128-137。
- 張春海，〈論朝鮮王朝前期的「華化」與「土俗」之爭〉，《暨南學報（哲學社會科學版）》，11期（2012），頁137-150。
- 葛兆光（講演）、高翔飛（記錄），〈地雖近而心漸遠——十七世紀中葉以後的中國、朝鮮和日本〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第3卷1期（2006），頁275-292。
- 葛兆光，〈從「朝天」到「燕行」——17世紀中葉後東亞文化共同體的解體〉，《中華文史論叢》，2006年1期（2006），頁29-58。
- 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），頁55-84。
- （二）韓文
- 金文植，〈宋史筌中李德懋的歷史認識〉，《韓國學論輯》，第33輯（1999），頁32-51。
- 허태용 (Tae_Yong_Huh)，〈영 (英), 정조대 (正祖代) _중화계승의식 (中華繼承意識) 의_강화와_송 (宋), 명 (明) _역사서의_편찬 (暫譯：英祖、正祖朝中華意識的強化與宋明歷史書的編纂)〉，《朝鮮時代史學報》，第42期（2007），頁237-269。

（責任編輯：張偉恩、余秉翰）