

朝鮮君臣對朱熹〈與留丞相書〉 詮釋爭議之分析

蔡至哲*

摘要

自李滉編著《朱子書節要》後，一定程度上造成了朱熹書信在朝鮮成為四書等經學著作之外的「新經典」，這是朝鮮儒學研究重心往「朱熹書信」的轉向。而後在朝鮮「士禍」嚴重的歷史背景下，由李珣起始，將朱熹〈與留丞相書〉用來注釋《論語》「君子周而不比」章，發揮其中思想，不僅消極地反對政敵用「朋黨」之名陷害君子，也積極地發揮了朱熹擴大「君子之黨」、「引君入黨」的思想，建構了不同於中國傳統的朋黨論述。其後承此思想脈絡的朝鮮儒者，便不斷引用朱熹的〈與留丞相書〉，而後配上宣祖國王的「入李珣黨宣言」，以此二者來強調擴大「君子之黨」以及「引君入黨」的正當性。

然而，李珣以〈與留丞相書〉對經典作出的「政治性解讀」，流傳日久，也可能產生負面影響。朝鮮王朝自宣祖朝後「東、西分黨」，產生了幾乎是東亞近世最嚴重也最持久的黨爭，讓歷代朝鮮國王深為惱怒，因而對李珣建構的「朋黨」論述開始有所批判。站在王權欲化解黨爭的立場出發，仁祖國王認為朱熹〈與留丞相書〉已被朝鮮儒者「去脈絡化」，「朱子本意」已然失喪，不如回歸孔子所說的「君子不黨」。朝鮮朱子學儒者則從說明朱熹〈與留丞相書〉的時空背景與「字義」詮釋的角度入手，嘗試辨明朱熹本意，並再次高舉朱熹思想的永恆價值，為朱熹辯護。另一方面，也不得不向王權妥協，承認了〈與留丞相書〉在朝鮮激烈的「黨爭」時空下已經不適合隨意引述。以上論爭，也可視為是東亞近世反朱子學思潮的另一種面向。

關鍵詞：朱熹、李滉、李珣、朝鮮仁祖、與留丞相書、引君入黨

* 國立臺灣大學國家發展研究所博士生

一、前言：道學集團的政治文化相關研究回顧

元代《四書章句集注》成為科舉考試定本後，朱熹（1130-1200）等宋代理學諸儒對東亞儒學近世的發展影響巨大。尤其朱熹之文字、言行是除了四書、五經等傳統儒家經典外的新經典。而研究朱子學時，本文欲參考以下幾種研究典範。

余英時在《朱熹的歷史世界》論述北宋以降的士大夫文化懷抱「以天下為己任」之政治主體意識，胸懷「回向三代」之理想，¹並深入研究理學家的改革性質與傳統官僚集團的衝突。²以上是朱子學產生之思想史背景。這是所謂的「歷史學的理學研究」之方法。³

美國學者田浩（Hoyt C. Tillman）在《朱熹的思維世界》使吾人認識到理學家強烈的集體性，還有他們特有的缺乏安全感的排外意識。⁴包弼德（Peter Bol）的著作《歷史上的理學》，則發現理學家強調自己和漢、唐以來的經師和文人之間的區別。⁵他們形成自成一脈的思想黨派，欲將政敵趕出朝廷。⁶

以上朱子學誕生之際的政治文化是本文的重要參考。然本文

¹ 參見余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化公司，2003），上冊，頁1-22。

² 參見余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，下冊，頁364。

³ 過去學者在評論余英時的著作時，曾有檢討許齊雄、王昌偉的意見，認為：「如果說哲學史式的宋明理學研究是將宋明理學從宋代歷史乃至儒學抽離出來；那麼，一個聚焦於政治的宋明理學以及將宋明理學視為傳統儒學的延伸而不去深究其獨特性的研究，確實就只剩下對整體士大夫政治理念的討論而無法突出理學在歷史上的重要性」；「由於理學家與同時代的知識分子最大的不同，就是他們嘗試從一套以天人關係為基礎的道德哲學去回應與解決所處時代的各種問題，因此，要深入理解作為政治、社會與文化運動的理學思潮，不把握理學家所提倡的核心哲學，無異於緣木求魚」。田浩的研究可以說是對宋明理學家在儒者中的獨特性有一定的闡發，對余英時也算是不衝突，又很好的補充。對余英時研究的檢討，參見許齊雄、王昌偉，〈評包弼德《歷史上的理學》——兼論北美學界近五十年的宋明理學研究〉，《新史學》，21：2（臺北，2010.6），頁230。

⁴ 田浩（Hoyt C. Tillman）著，《朱熹的思維世界（增訂版）》（臺北：允晨文化公司，2008），頁457。

⁵ 包弼德（Peter Bol）著，王昌偉譯，《歷史上的理學》（杭州：浙江大學出版社，2010），頁80。

⁶ 包弼德，《歷史上的理學》，頁109。

之關懷不僅在中國宋代，希望放寬視野到整個東亞儒學來看，特別是朝鮮儒學。由於朱子學在朝鮮時代幾已成為「準宗教」的國家信仰，⁷故研究朝鮮儒學時，聚焦在朱子學是非常重要的。中文學界研究朝鮮朱子學已有高度成就，幾種重要的方法論都頗有意義，主要有脈絡性的轉換、多重文本分析方法、詮釋學的方法、比較哲學的方法、話語分析方法等。⁸過去臺灣學者研究朝鮮朱子學，較著重於比較東亞各國對朱子學的哲學內容闡發，⁹或多以「四書學」為框架，集中觀察比較朱熹的「四書學」在東亞各國發生的變異，¹⁰並分析東亞近世「反朱子學」¹¹或「後朱子學」的思想脈絡。¹²

⁷ 關於朱子學在東亞儒學中的關鍵意義，黃俊傑曾言：「朱子學不僅是公元十三世紀以後中國儒學的主流，也是東亞儒學史的重要典範。只有在東亞思想史的廣袤視野中，我們才能比較全面掌握朱子學作為東亞儒學公分母的地位與意義。中、日、韓各國儒者環繞著朱子學所展開的闡朱或批朱的思想發展，使我們看到東亞朱子學的同調與異趣。」參見黃俊傑、林維杰編，《東亞朱子學的同調與異趣》（臺北：臺灣大學出版中心，2006），頁vi-vii。或參考 Martina Deuchler, *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology* (Cambridge, Mass. and London: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992), pp. 3-27, pp. 89-128.

⁸ 朱人求，〈東亞朱子學研究的新方法〉，《廈門大學學報（哲學社會科學版）》，2014：4（廈門，2014.7），頁94-101。

⁹ 關於朝鮮朱子學的哲學視野式之研究回顧，參見林月惠，《異曲同調：朱子學與朝鮮性理學》（臺北：臺灣大學出版中心，2010）；林月惠、李明輝編，《高橋亨與韓國儒學研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2015）。

¹⁰ 蔡振豐曾言：「朱熹將《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》這四本書合在一起，不僅僅是基於這四本書的各別內容，而是將之視為整體來考慮，基於這種整體性，朱熹之集成四書，在學術上具有『四書學』的意涵。朱熹賦予了四書特別的意義，形成了他體系完整的理學系統，同時也轉移了四書以外其他經書的地位。對於這種現象，學者並非沒有異見。除了中國、日本之外，韓國朝鮮王朝中、後期的丁若鏞研究四書，不但和以性理學為宗的朝鮮學者不同，也和中國朱熹與王陽明（1472-1528）的看法不同。他對四書的解釋似乎有推翻朱熹的四書學而重建他自己的四書學的用意。」參見蔡振豐，〈丁若鏞的四書學〉，《臺大文史哲學報》，63（臺北，2005.11），頁177-188；蔡振豐，《朝鮮儒者丁若鏞的四書學——以東亞為視野的討論》（臺北：臺灣大學出版中心，2010），頁253-286。

¹¹ 關於反朱子學或反理學的思潮研究，參見黃俊傑，《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》（臺北：臺灣大學出版中心，2010），頁61-83；楊儒賓，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺灣大學出版中心，2011），頁397-400。

¹² 關於「後朱子學」的說法，參見蔡振豐，《朝鮮儒者丁若鏞的四書學——以東亞為視野的討論》，頁307-313。

對本文而言，在研究朱熹思想時，特別是政治思想相關的歷史之際，以下黃俊傑對朝鮮儒者的經典詮釋的研究需要特別參考。如同黃俊傑所指出，東亞儒者彼此之間，各自對儒學經典的「損約」與「刪節」之選擇，有所偏重。¹³朱熹「四書學」著作之外的「書信」文本，在東傳朝鮮後，發生了有歷史意義的脈絡性轉換，成為了朝鮮儒者在建構其政治論述時必引的經典文獻。本文則嘗試探討此面向，對朝鮮朱子學之研究作出補充。

黃俊傑曾分析，從十四至十九世紀朝鮮君臣常在政治脈絡中對孔子思想與《論語》進行政治性的解讀，但容易遺漏孔學思想世界中具有超越性與普遍性意義之思想內涵。¹⁴以上為朝鮮儒者解經時的特質，是本文寫作之際的重要參考。

從余英時、田浩、包弼德與黃俊傑之研究，分析了中國宋代儒者如何受到朱子學影響所產生的政治主體意識，還有受此影響的儒者強烈的集團性（朋黨性），及其在實際操作政治時的特質。其後東傳朝鮮而產生的異曲與同調，更值得注意。

本文將參考以上的研究典範，觀察在《朝鮮王朝實錄》、《承政院日記》、《韓國文集叢刊》等一手史料中，梳理朱熹書信中之重要文獻〈與留丞相書〉（1192），如何被朝鮮儒者李滉（1501-1570）、李珥（1536-1584）等重要朝鮮儒者節錄後加以詮釋，竟成為朝鮮儒者朋黨相關政治論述中的必引文獻，被當成朝鮮儒者擴大「君子之黨」、「引君入黨」之說的理論根據。而後觀察〈與留丞相書〉又是如何在十七世紀受到想要除去朋黨的朝鮮仁祖國王（李倧，1595-1649，1623-1649 在位）的質疑。

¹³ 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（修訂一版）》（臺北：臺灣大學出版中心，2016），頁20。

¹⁴ 黃俊傑，〈朝鮮時代君臣對話中的孔子與《論語》：論述脈絡與政治作用（14-19世紀）〉，收入黃俊傑編，《東亞視域中孔子的形象與思想》（臺北：臺灣大學出版中心，2015），頁319-337。

二、朱熹的〈與留丞相書〉在南宋以降中國的流傳

（一）朱熹〈與留丞相書〉的寫作背景

為求讓道學儒者能順利取得執政權柄，藉以得君行道，道學儒者們也在政治上有所佈局。¹⁵在此中朱熹相關言論的經典文獻，是朱熹書信中的〈與留丞相書〉。留丞相乃指與朱熹晚年同時期的南宋宰相留正（1129-1206）。《宋史》的列傳中並未太多著墨他與朱熹的私人關係，據束景南考證，最初留正雖與朱熹並非站在同一政治立場，後來才開始與朱熹站在同一陣線。¹⁶紹熙三年（1192），朱熹寫信給留正，討論當時南宋政局的緊張情勢，要求留正既然居於相位，就當為天下大勢著想，盡去小人，與君子（道學集團）為黨，曰：

熹又蒙垂諭，深以士大夫之朋黨為患，此古今之通病，誠上之人所當疾也。然熹嘗竊謂朋黨之禍止於縉紳，而古之惡朋黨而欲去之者，往往至於亡人之國，蓋不察其賢否忠邪而惟黨之務去，則彼小人之巧於自謀者，必將有以自蓋其跡，而君子恃其公心直道，無所回互，往往反為所擠而目以為黨，……願丞相先以分別賢否忠邪為己任。其果賢且忠耶，則顯然進之，惟恐其黨之不眾而無與共圖天下之事也；其果姦且邪耶，則顯然黜之，惟恐其去之不盡而有以害吾用賢之功也。不惟不疾君子之為黨，而不憚以身為之黨；不惟不憚以身為之黨，是又將引其君以為黨而不憚也。如此，則天下之事其庶幾乎。¹⁷

¹⁵ 關於朱熹等道學集團的政治佈局，參見余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，下冊，頁270-304。道學集團與官僚集團之間的消長之勢，王懋竑也引用了朱熹給留正的其餘書信繼續分析：「按〈與留（丞相）書〉，反復言陰陽消長，否泰相乘之幾，其言甚切，不能盡錄。錄四月、七月、十月三書，以見其大指云。」參見清·王懋竑撰，何忠禮點校，《朱熹年譜》（北京：中華書局，1998），頁386-387。

¹⁶ 關於朱熹與留正一開始的政治關係，參見束景南，《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001），下冊，頁1046。

¹⁷ 宋·朱熹著，陳俊民校編，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000），卷

針對以上文字，余英時對朱熹給留正的相關書信有很好的分析，朱熹要求留正盡逐官僚集團，而以理學集團代之。朱熹強烈建議留正：「君子」不但必須有「黨」，而且更應「引其君以為黨」，這樣強烈的「黨」性，反應了理學家勇往直前的政治理想。¹⁸

束景南則對留正與「道學黨」之興起做了回顧，留正應該是至少有部分接受了朱熹書信中的建言，然而若是針對朱熹本人，則留正一直是比較圓滑地採取所謂的「用中」之法，因此到最後一直跟朱熹之間處於一種貌合神離之勢。¹⁹

朱熹不忌諱的說要建立「君子之黨」，甚至要「引君入黨」的言論，與傳統儒學對「黨」字或「朋黨」的解釋有重大出入。這是繼北宋歐陽修（1007-1072）〈朋黨論〉後，更加大膽的論述。在歐陽修著述〈朋黨論〉之前，漢、唐儒者對於「朋黨」一事，或對「黨」字的詮釋，則受限於孔子（551-479B.C.）提出君子「周而不比」、「群而不黨」等言論，對於「朋黨」一詞的相關詮釋，多抱持保留或負面的態度：

【唐以前古注】皇疏：周是博遍之法，故謂為忠信。比是親狎之法，故謂為阿黨耳。若互而言，周名亦有惡，比名亦有善者，故春秋傳云：「是謂比周」，言其為惡周遍天下也。易卦有比，比則是輔。里仁云：「君子義之與比」，比則是親。雖非廣稱，文亦非惡。今此文既言周以對比，故以為惡耳。²⁰

【集解】包曰：「矜，矜莊也。」孔曰：「黨，助也。君子雖眾，不相私助，義之與比。」²¹

【唐以前古注】皇疏引江熙云：君子不使其身倪焉若非，終日自敬而已，不與人爭勝之也。君子以道相聚，聚則為

28，〈與留丞相書六〉，頁1077。

¹⁸ 參見余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，下冊，頁329-337。

¹⁹ 參見束景南，《朱子大傳》（北京：商務印書館，2003），下冊，頁924-927。

²⁰ 清·程樹德，《論語集釋》（北京：國立華北編譯館，1943），上冊，卷3，頁89。

²¹ 清·程樹德，《論語集釋》，下冊，卷33，頁959。

群，群則似黨，群居所以切磋成德，非於私也。²²

漢唐儒者認為「周以對比，故以為惡」，又認為「君子不相私助」，因此對「黨」字的使用都小心謹慎，刻意的強調「比」與「黨」有別，因此只敢小心地使用「比」字來取代「黨」，更遑論「朋黨」兩字同時出現。歐陽修不過消極地為「君子有黨」辯護，且歐陽修還是不敢直接用「黨」字來描述君子集團，還是多以「朋」字代之，朱熹卻毫無顧忌地大膽主張「君子有黨」，甚至還有擴大其「黨」，並且「引君入黨」的行動建議。余英時認為，這是歐陽修所無法想像的。²³理學家強烈的政治主體意識在朱熹這番言論中也強烈地表達出來。

（二）〈與留丞相書〉在中國明清兩代的流傳情況

朱熹寫作〈與留丞相書〉這封信件時，有其特殊的政治環境，導致朱熹說出這種比較激烈的「朋黨」論述，但實際上，當朱熹真的要註解《論語》時，就回歸比較保守的言論。朱熹格外重視，一生中曾將其內容不斷修訂才完成的《四書章句集注》，其中對於孔子提出君子「周而不比」或「群而不黨」都只有相對保守的「字意」註解：

周，普遍也。比，偏黨也。皆與人親厚之意，但周公而比私耳。君子小人所為不同，如陰陽晝夜，每每相反。然究其所以分，則在公私之際，毫釐之差耳。故聖人於周比、和同、驕泰之屬，常對舉而互言之，欲學者察乎兩間，而審其取舍之幾也。²⁴

莊以持己曰矜。然無乖戾之心，故不爭。和以處眾曰群。然無阿比之意，故不黨。²⁵

²² 清·程樹德，《論語集釋》，下冊，卷33，頁959-960。

²³ 余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，下冊，頁352。

²⁴ 宋·朱熹著，徐德明校點，《四書章句集注》（上海：上海古籍出版社，2002），頁78-79。

²⁵ 宋·朱熹著，徐德明校點，《四書章句集注》，頁207。

問：「周而不比」。曰：「周者，大而遍之謂；比便小，所謂兩兩相比。君子之於人，無一人使之不得其所，這便是周；小人之於人，但見同於己者與之，不同於己者惡之，這便是比。」……又云：「歐陽朋黨論說周武以三千為大朋，商紂億兆之人離心離德。」²⁶

以上朱熹在《四書章句集注》或《朱子語類》對君子「周而不比」、「群而不黨」的註釋，除了對比君子小人的公私之心外，與漢唐儒者相比，並未相去太遠，最多只有認可了歐陽修的講法。由此可見，朱熹本人也沒有打算在經典詮釋上打破傳統的「君子不黨」概念，朱熹自己對〈與留丞相書〉中關於擴大「君子之黨」或「引君入黨」激進內容，其實是限縮在特定的歷史脈絡中應用，並無意在經典詮釋上繼續發揮。

朱熹的《四書章句集注》到了元朝仁宗（1285-1320，1311-1320 在位）皇慶二年（1313），成為科舉考試之定本，使朱子學通過科舉制度，而對近六百年來中國知識分子思想產生重大影響。但朱熹的私人書信對中國儒者的影響力，則沒有像經學那般巨大，至少〈與留丞相書〉一文在宋、元史料中很少被引用過。

宋代朝廷尊崇儒者的風氣，到了明初有了重大轉變。錢穆曾注意，宋明之際士大夫文化有巨大差異。²⁷余英時的研究更為直接，在〈明代理學與文化發微〉論及明代改變了宋代優待「士」（主要是儒生）的做法，對「士」動不動就是施以廷杖等種種侮辱，甚至殘殺，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（1472-1528）在龍場頓悟之後，歸宿於「良知」兩字，「覺民行道」取代「得君行道」²⁸

明初諸多開國功臣伏誅之際，朱元璋（1328-1398，1368-1398 在

²⁶ 宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷24，頁582。

²⁷ 錢穆，〈序〉，《中國學術思想史論叢（七）》（臺北：東大圖書公司，1993），頁3。

²⁸ 余英時，《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化公司，2004），頁250-332。

位)更加集中君權,最直接的措施,就是廢去宰相,獨攬大權。²⁹明末清初大儒黃宗羲(字太沖,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,大力反對專制君主集權於一身。³⁰研究中國政治者已多有論著,在此不詳述。³¹

君主專制與君權高漲的歷史發展下,朱熹的〈與留丞相書〉在明代也很少被重視。以胡廣(1369-1418)代表官方編纂的《性理大全》為例,其中朱熹的〈與留丞相書〉也沒有被收入在內。仔細尋找,僅有東林六君子之一的楊漣(1572-1625)在其奏摺中引用過一次,態度也相對保守,沒有太多發揮朱熹的言論,曰:

朱熹有言:「宰相當以分別賢否忠奸為己任,合天下之人以成天下之事,不惟不疾君子之黨,而不憚以身為之黨;不惟不憚以身為之黨,又將引其君以為黨而不憚。」臣讀書至此,未嘗不歎息而流涕也。今之善黨者,不黨權閹,則黨權相耳!彼其噓氣成雷,舉足撼岳,觸必碎,而犯必焦,人樂黨之。若夫從宗社立心,從君父起見,癡愚冷落,迂腐拘攣,人皆指為怪物,曾無蜉蝣蟻子之援可用。立于根本之地,未啓口而先陷胸,逐秋風而捲敗葉,此固天下至孤而可憐人也。³²

楊漣以讀書心得的表達法,感嘆東林君子在當時的政治現實中,

²⁹ 關於朱元璋廢相,《明史》曰:「(洪武)十三年春正月戊戌,左丞相胡惟庸謀反,及其黨御史大夫陳寧、中丞涂節等伏誅。癸卯,大祀天地於南郊。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。」參見清·張廷玉等撰,《明史》(北京:中華書局,1974),卷2,〈太祖本紀二〉,頁34。

³⁰ 參見清·黃宗羲,《明夷待訪錄》(收入黃宗羲,《黃宗羲全集》,第1冊,杭州:浙江古籍出版社,1985),〈置相〉,頁7-10。

³¹ 參見蕭公權,《中國政治思想史》(臺北:聯經出版事業公司,1982),下冊,頁557。或參見王遠義,〈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》,38(臺北,2006.12),頁65-104;蔡淑閔,〈黃宗羲《明夷待訪錄》君臣關係論研究〉,《哲學與文化》,25:2(新北,1998.2),頁173-183。

³² 明·楊漣,《楊大洪集》(北京:中華書局,1985),卷1,〈乞停內批疏〉,頁19。

處在「天下至孤」的「可憐處境」，然嚴格說起來，其文字內容根本沒有太多發揮朱熹那種強烈的「君子有黨」的言論。同為東林黨人的高攀龍（1562-1626）的學生陳龍正（1585-1645），甚至反對自己老師在文集中收錄朱熹的〈與留丞相書〉，而將之刪除：

（陳龍正）及定高子遺書，病其君子有黨之說，累於知人，害於經世，著羣黨解以正之。閱朱子節要，刪其與留丞相論朋黨一書。³³

明儒如此，清儒也未能重視此文。尤其特別的是清代的《歷代黨鑑》一書，竟然也未收朱熹之文。清代儒者徐賓（1662-1722）因為明代黨爭問題嚴重，為求以史為鑑，特別整理中國歷代黨爭問題的相關文獻，編著《歷代黨鑑》一書。³⁴《四庫全書總目提要》曾介紹此書編輯緣由，曰：

是書蓋因明季朋黨之禍，爰採輯史傳，作為此書。上自東漢黨錮，次及魏之曹爽，晉之賈充，唐之王伾、王叔文、牛僧孺、李德裕，宋之洛、蜀、朔三黨，元祐黨籍、慶元偽學，以及明之東林、魏黨，靡不詳載。又採各家論朋黨之語，附之於後，而以范祖禹唐鑑終焉。卷首冠以東林黨籍論三篇，亦賓所自作也。³⁵

雖然是書有歐陽修的〈朋黨論〉或其一系列的延伸論著，卻沒有朱熹的〈與留丞相書〉。

清朝入主中國之後，皇權更顯高漲。皇帝對於臣下的朋黨相關言論，直接公開著文駁斥，最著名的例子就是清世宗雍正皇帝（1678-1735，1722-1735 在位）的〈御製朋黨論〉：

宋歐陽修〈朋黨論〉，創為異說，曰：「君子以同道為

³³ 清·張夏，《雒閩源流錄》（收入《四庫全書存目叢書》，第123冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1996），頁75。

³⁴ 清·徐賓，《歷代黨鑑》（臺北：廣文書局，1974），上冊，卷1，頁3-5。

³⁵ 清·永瑤等撰，《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1965），卷63，頁1381。

朋。」夫罔上行私，安得謂道，修之所謂道，亦小人之道耳。自有此論，而小人之為朋者，皆得假同道之名，以濟其同利之實。朕以為君子無朋，惟小人則有之。且如修之論，將使終其黨者，則為君子，解散而不終於黨者，反為小人乎？設修在今日而為此論，朕必飭之以正其惑。大抵文人掉弄筆舌，但求騁其才辯，每至害理傷道而不恤。惟六經、語、孟及宋五子傳註，可奉為典要。《論語》謂：「君子不黨」，在《易·渙》之六四曰：「渙其羣，元吉。」朱子謂：「上承九五，下無應與，為能散其朋黨之象，大善而吉。」然則君子之必無朋黨，而朋黨之必貴解散、以求元吉。聖人之垂訓、亦既明且切矣。³⁶

雍正皇帝因為康熙皇帝（1654-1722，1661-1722 在位）晚年朝中黨爭的歷史經驗，而對臣下結交朋黨，深惡痛絕，因此直接公開駁斥歐陽修的論點，曰：「君子無朋，惟小人則有之」，連歐陽修消極地為「君子有黨」之辯護言論，也不容忍。然而此文中，也完全沒有提及朱熹的〈與留丞相書〉，反而引用了朱熹的《易經》詮釋，來強調朋黨該被解散。

以上可見，明、清兩代儒者和皇帝對朱熹的〈與留丞相書〉並未給予多大重視。然而，在東亞儒學傳統的另外一區域，即朱子學發達的朝鮮半島，朱熹的〈與留丞相書〉卻成為了朝鮮儒者朋黨論述的核心文獻。

三、〈與留丞相書〉如何成為朝鮮政治史上的重要文獻

（一）「道學為世大禁」：朝鮮士禍的歷史背景

〈與留丞相書〉雖在明、清兩代不受中國儒者重視，但在其東傳朝鮮後，卻發生了被朝鮮儒者「去脈絡化」，並被賦予新義，且「再脈絡化」於朝鮮王朝的政治文化中，並取得嶄新的經典地

³⁶ 清·鄂爾泰等修，《大清世宗憲皇帝實錄》（北京：中華書局，1985），卷22，頁358-2，雍正二年七月丁巳條。

位，進而成為連王權也無法挑戰的權威文獻。

道學儒者藉著「三代」論述，對現實政治社會提出改革的期待與批判，必然會與既成的保守勢力發生衝突。不僅在宋代中國，道學儒者在朝鮮也是如此。朝鮮王朝建立之初，儒學內部因政治立場不同而出現對立（如鄭夢周〔1337-1392〕之忠於高麗、鄭傳道〔1342-1398〕之贊同易姓革命），儒者就分為士林儒與廟堂儒（之後形成士林派與勳舊派），此乃埋下朝鮮性理學發展中，士禍與黨爭不斷的因素。³⁷朝鮮儒者柳壽垣（1694-1755）曾分析牽動朝鮮士大夫政治的就是「勳舊」與「士類」兩者對決的歷史，曰：

至若勳貴顯執朝論之弊，一成於國初，再重於權孳、洪允成輩，三重於靖國三將，四重於癸亥諸勳。積重之久，聞見習以為常。而一有矯拂之人，則輒被罪禍，己卯等士禍，皆出於此矣。³⁸

朝鮮王朝政治重勳貴，有其歷史發展的脈絡。³⁹儒者欲改革政治，挑戰既成權力結構，則引發鬥爭，鬥爭結果若慘敗，就是所謂的「士禍」。其中最著名、對後代儒者影響深遠的就是「己卯士禍」。

「己卯士禍」，乃指朝鮮道學從政之首的趙光祖（1482-1519）挾中宗（1488-1544，1506-1544 在位）之寵信、士林輿論的支持，為求保證政治改革不被中斷，直接對勳舊派重臣發動總攻擊，竟以「臺

³⁷ 林月惠，《異曲同調：朱子學與朝鮮性理學》，頁13。

³⁸ 朝鮮·柳壽垣，《迂書》（首爾：首爾大學古典刊行會，1971），卷10，〈論勳裔〉，頁171。

³⁹ 朝鮮王朝王權來自於篡位，而後又多次內部王權不正常更替，故對協助達成王權更替的開國功臣特別看重。參見朝鮮·柳壽垣，《迂書》，卷10，〈論勳裔〉，頁171。曰：「而勳貴持祿，厥有其由矣。大抵高穹眷命，雖啓無疆之曆，而鱗翼攀附。克成開國之烈，鄭道傳、趙浚、南閔輩之功，誠不淺矣。以此國初待遇功臣之道，極其優異，授以將相，任以國事，此固歷代之所同然，而無足異者，但恨其間處置，多有太過者。」關於士禍的討論，參見韓·李基白，《韓國史新論》（漢城：一潮閣，1987），頁242-250；韓·社會科學辭書刊行會編，《韓國史辭典》（漢城：東亞出版社，1959），頁159-169；韓·崔英辰著，邢麗菊譯，《韓國儒學思想研究》（北京：東方出版社，2008），頁197-201。

諫辭職而退」，想迫使中宗否定「靖國功臣」的政治地位。勳舊派憂心之下，便有反制之舉，最後「勳舊派」甚至一舉發動政變，消滅趙光祖一黨，史載：

未幾，光祖等請奪靖國功臣無功而濫得者，袞等啓變在朝夕，上大疑之。袞等借國初「木子將軍劍，走肖大夫筆」之識，因刻「木子已袞，走（尚）〔肖〕受命」等語，肖於木葉上，若蟲食之狀，令貴人獻上曰：「後苑木葉，蟲文異樣。」上見之大恐，密令景舟約袞、貞，半夜詣神武門外。袞、貞等啓請以命牌招光祖等，凡號士類者，以鐵椎椎之。⁴⁰

「勳舊派」污衊趙光祖有叛變篡位的可能性，造成了「己卯士禍」。同為中宗朝時期的儒者洪仁祐（1515-1554）之〈行狀〉就有記載，一時間道學士大夫的政治行動頓時沈潛，不敢有大動作，士氣衰微，曰：

己卯士禍之後，重之以乙巳斬伐之酷，士氣摧鑠，俗尚質實，道學為世大禁。⁴¹

「道學為世大禁」一語，使人彷彿重回南宋「慶元黨禁」的歷史情境。不過，趙光祖比朱熹在南宋的遭遇更慘，不僅其學問被中宗宣布為偽學，自己也冤死。史載：

癸丑，御朝講。上臨文曰：「此言有君子、小人之分，有道學、偽學之辨。口道先王之法，言行不如市人。當是時也，小人得志，謀陷善類，指為偽學，甚可痛也。頃者之輩（趙光祖）假托正論，而誣人欺世。若不分（辨）〔辨〕其真偽，則後世不知是非，議謂以道學而被罪也，甚可懼

⁴⁰ 韓·國史編纂委員會，《中宗實錄》（收入《朝鮮王朝實錄》影印《金櫃秘本》，第19冊，漢城：國史編纂委員會，1959），卷105，頁171，中宗三十九年（1544）十二月乙酉。

⁴¹ 朝鮮·洪進，〈行狀〉，收入朝鮮·洪仁祐，《耻齋先生遺稿》（收入《韓國文集叢刊》，第36冊，首爾：韓國景仁文化社，1990），頁13。

也。」⁴²

從趙光祖被殺，其學又被宣布為「偽學」，可見朝鮮「士禍」之可怕；而在朝鮮王朝歷史上，重要的就至少有「甲子」、「戊午」、「己卯」、「乙巳」等四大士禍。⁴³一連串的牽連殺戮，使儒者恐懼萬分。

（二）「學未至而自處太高」：李滉對「士禍」的反省

宣祖國王（李昖，1552-1608，1567-1608 在位）即位後，士禍的危機解除。但「己卯士禍」的歷史教訓仍對後世儒者影響深遠，號稱「東方朱子」的退溪先生李滉，成為了士林公認的道學領袖。關於己卯士禍，與道學從政大臣之首趙光祖的相關歷史定位，李滉與宣祖國王對話之際，就嘗試為之平反。李滉除了替趙光祖等「己卯」儒者之冤屈進行平反外，也向宣祖進言，至今仍有小人在士林中將人「指為己卯之類」的危機，因此在自己告老還鄉前，懇請宣祖國王警戒朝中小人利用「朋黨」論述，來栽贓君子，史載：

上復問所欲言，對曰：「我國士林之禍，起於中葉，廢朝戊午、甲子之禍，不須言矣。中廟朝己卯之禍，賢人、君子皆被大罪。自是，邪正相雜，奸人得志，報復私怨，則必以為己卯餘習，士林之禍，連續而起。明廟幼沖，權奸得志，一人敗，又一人出，相繼用事，士禍不忍言矣。願以既往之事，為將來之戒。……臣之所欲戒告，無大於此也。」上曰：「所啓當以為戒。」⁴⁴

⁴² 韓·國史編纂委員會，《中宗實錄》（收入《朝鮮王朝實錄》，第15冊），卷40，頁700，中宗十五年（1520）十月癸丑。

⁴³ 所謂朝鮮的四大士禍，參見朝鮮·河謙鎮，《東儒學案》（晉州：海東佛教譯經，1962），頁276。曰：「吾邦號稱為崇儒重道，然其實全以虛禮待士而已，士亦知其為虛禮待也，故不樂為出。其或以世道自任，起膺旌招，將以少達其志焉，則朝廷之上，朋比成風，飛語以擠陷之甚，或戕殺其首領，如戊午、甲子、乙巳、己卯之禍，以及黨目分裂之日而極矣」。

⁴⁴ 韓·國史編纂委員會，《宣祖實錄·修正實錄》（收入《朝鮮王朝實錄》影印《金櫃秘本》，第25冊，漢城：國史編纂委員會，1959），卷3，頁414，宣祖二年（1569）三月乙巳。

古人認為人之將死，其言也善。李滉最後對宣祖的進言，仍然是對朝鮮王朝或恐再次發生士禍的恐懼與警告，懇求宣祖絕對不能再讓士禍發生。可見士禍的歷史記憶在李滉等朝鮮儒者的心目中，多麼印象深刻。

對於「己卯」士禍的歷史定位，李滉曾受邀為趙光祖撰寫行狀，檢討此段史事。不同於一般道學儒者僅有歌功頌德之言，李滉對趙光祖一輩行為並不完全認同，甚至提出了一種「歷史的如果」，反省趙光祖實在不應該太早得君，曰：

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，則其過於一時者，行亦可也，不行亦可也，所恃以為斯道、斯人、地者，有立言垂後一段事爾。⁴⁵

「初不為聖世之驟用」的文字，已可看出「士當以天下為己任」的強烈政治主體意識受到「士禍」的影響，經過更多反省。李滉對趙光祖遭受「士禍」的遺憾，不僅僅是道學集團在政治上的失勢而已，趙光祖等人錯誤的判斷與行動，導致了親者痛、仇者快，因此「己卯士禍」是「聖君賢相與凡任世道之責者，所宜深憂永鑑而力救之者也」，也就是對所有道學儒者的重要歷史教訓。李滉在私人的書信中，更直接批評己卯領袖，學道未成、徒有虛著，曰：

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。⁴⁶

⁴⁵ 韓·國史編纂委員會，《宣修實錄》，第25冊，卷3，頁414。

⁴⁶ 朝鮮·李滉，《退溪先生文集》（收入《韓國文集叢刊》，第29冊，首爾：韓國景仁文化社，1990），卷9，〈答朴參判〉，頁280。

比起行狀中委婉的評論，「學道未成而暴得大名」應該是李滉對己卯士禍所帶來的歷史教訓更真心的論斷。而後李滉持續強調朝鮮道學儒者之失敗，就是「學道未成」，曰：

吾東方之士稍有志慕道義者，多罹於世患，是雖由地褊人澆之故，亦其所自為者有未盡而然也。其所謂未盡者，無他，學未至而自處太高，不度時而勇於經世，此其取敗之道，而負大名當大事者之切戒也。⁴⁷

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《論語》的思想世界中，「自我的轉化」始於「學」。⁴⁸因此，在傳統儒學的語境下，李滉分析道學儒者們「學未至」，實有其深刻含意。

不同於明代中國儒者以反朱為方法來矯正時弊，反省「己卯」士禍的歷史教訓，李滉體認了應當先解決朝鮮儒者們「學未至」的問題，而非急著想要「得君行道」，因而走向了學術的深化之路。亦即儒者們對真正的朱子學之學未深入，了解不足，才造成了今日這般困境。故面對從明帝國傳來的陽明學對朱子學的挑戰時，李滉不以為然，曰：

朱門末學，流為口耳之弊，草廬（吳澄，1249-1333）諸公，多以為憂。然歷攷宋末，元，明之際，以朱學傳相授受，卓然有得者多，不可以流弊為本實病也。

草廬患口耳之失而欲反之，甚善。但朱先生此意，不啻拳拳，從朱則本末兼舉而無偏，從陸則欲徑而歸於異學。⁴⁹

李滉「不可以流弊為本實病也」，故解決根本之方法，是虛心反求

⁴⁷ 朝鮮·李滉，《退溪先生文集》（收入《韓國文集叢刊》，第29冊），卷16，〈答奇明彥〉，頁404。

⁴⁸ 關於東亞儒學中「學」字的分析研究，參見黃俊傑，《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：臺灣大學出版中心，2006），頁179-180。

⁴⁹ 朝鮮·李滉，《退溪先生文集》（收入《韓國文集叢刊》，第29冊），卷2，〈詩：閒居，次趙士敬，具景瑞，金舜舉，權景受諸人唱酬韻〉，頁77。

諸己，更加深入朱子學的深度內涵。亦即正因為朝鮮道學儒者對朱子學之不實際，而是虛著，才是「取敗之道」。因此唯今之計，並非急著得君行道，也非坐以待斃，或者追隨中原學者反對朱子學。所謂「從朱則本末兼舉」，李滉選擇了將朝鮮朱子學之內容更加深化。李滉的關鍵抉擇，此後大大影響了朝鮮儒者日後學術思想的發展方向，均以更深入朱子學為克服政治思想危機的手段。⁵⁰

（三）朱熹書信的經典化：李滉的《朱子書節要》

對過往士禍的歷史反省以及切身經歷，使李滉深切體會朝鮮儒者對朱子學深刻內容的「學未至」，才是儒者真正的心腹之患。此關鍵時刻，李滉剛好也得見中國傳來的《朱子大全》，更使他下定決心要編著著名的《朱子書節要》，⁵¹曰：

乙巳之變，幾陷不測，既而棄官東歸。卜居退溪之上，世味益薄，而讀書求道之志則愈堅愈確。在京，嘗得朱子全書，讀而喜之，自是閉門靜居，終日危坐，專精致志，俯讀仰思，要以真知實得為務，而其信之篤悅之深。⁵²

李滉在〈朱子書節要序〉中，述及編輯此著作之原因，亦即其退隱避開「士禍」前後的危機之際，更覺朱熹著作的「言之有味」、「義之無窮」，⁵³因而編輯著作之。而此書重要處，便是編輯朱子書信往來：

至於書札，則各隨其人材稟之高下，學問之淺深，審證而

⁵⁰ 如在十七世紀中葉的朝鮮思想界，以尹鑄（1617-1680）為中心的批判朱子學風大為盛行之際，朱子學絕對的信奉者宋時烈（1607-1689）深感危機。宋時烈認為只有真正地契入朱子學才能克服此一危機。參見韓·姜文植，〈宋時烈的朱子書研究與編纂：以《朱子大全劄疑》、《節酌通編》為中心〉，收入黃俊傑編，《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》（臺北：臺灣大學出版中心，2012），頁197-212。

⁵¹ 李滉著述《朱子書節要》的相關研究，參見張立文，《李退溪思想研究》（北京：東方出版社，1997），頁31-35；韓·琴章泰，《退溪學派의 思想》（서울시：集文堂，1996），頁13-23。

⁵² 朝鮮·李滉，《退溪先生文集》（收入《韓國文集叢刊》，第31冊），年譜卷之3，附錄，〈言行總錄〉，頁241。

⁵³ 朝鮮·李滉，《退溪先生文集》（收入《韓國文集叢刊》，第30冊），卷42，〈朱子書節要序〉，頁433。

用藥石，……故其告人也，能使人感發而興起焉，不獨於當時及門之士為然。雖百世之遠，苟得聞教者，無異於提耳而面命也。⁵⁴

李滉敘述自己閱讀朱子書信之際，「雖百世之遠」，卻「無異於提耳而面命也」，顯現出了朱子書信的內容，對李滉來說切重朝鮮時事與己身。故李滉自問自答式地說明了朱熹的書信的價值，認為朱熹之書信價值之高，絕不會輸給其他傳統的儒家經學著作：

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？」曰：「子之言似矣，而猶未也。夫人之為學，必有所發端興起之處，乃可因是而進也。且天下之英才，不為不多；讀聖賢之書，誦夫子之說，不為不勤；而卒無有用力於此學者，無他，未有以發其端而作其心也！今夫書札之言，其一時師友之間，講明旨訣，責勉工程，非同於泛論如彼，何莫非發人意而作人心也。昔聖人之教，詩、書、禮、樂皆在，而程、朱稱述乃以《論語》為最切於學問者，其意亦猶是也。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？」⁵⁵

李滉認為，天下士人無法專心用學是有原因的。就如《論語》已經是四書之首，也是程、朱最為稱頌之書，但一般士人閱讀之際，只有為了科舉考試的功利目的，而無儒者該擁有的求道之心。反之，朱熹的書信，則既「有《論語》之旨，而無誘奪之害」，大大強調了朱熹書信在進學問道時的高度價值，亦即透過朱熹書信，可使儒者「感發興起」，「從事於真知實踐」。故李滉著述

⁵⁴ 朝鮮·李滉，《退溪先生文集》（收入《韓國文集叢刊》，第30冊），卷42，〈朱子書節要序〉，頁433。

⁵⁵ 朝鮮·李滉，《退溪先生文集》，卷42，〈朱子書節要序〉，頁433。

《朱子書節要》一書，絕非是考證編輯類的學術論著，而是視此書為朝鮮士林的未來希望，成為傳世之作，故特別針對朝鮮儒者所需要，竭盡心力損約、刪節、編輯而成，不在意中國類似的著作已有，曰：

雖然，嘗見宋學士集，有記魯齋王先生以其所選朱子書，求訂於北山何先生云，則古人曾已作此事矣。其選其訂，宜精密而可傳。然當時宋公，猶嘆其不得見，況今生於海東數百載之後，又安可蘄見於彼，而不為之稍加損約，以為用工之地也哉？

然而區區發端，實有賴於此書，故不敢以人之指目而自隱，樂以告同志，且以俟後來於無窮云。⁵⁶

李滉文中「況今生於海東數百載之後」的用語，可見對所處的朝鮮王朝時空背景之強調。另外「樂以告同志」、「以俟後來於無窮」，可看出身處「道之不行」的士禍時代，李滉以著作傳世的用心良苦了。

由於李滉在朝鮮儒者中崇高的地位，使得《朱子書節要》也變成了朝鮮儒者必讀的經典著作之一，大大帶動了朝鮮儒者對朱子學的深化。⁵⁷甚至連日本儒者山崎闇齋（1619-1682）也稱頌此書深得朱子學真傳。⁵⁸對朝鮮儒者而言，《朱子書節要》在一定程度上造成了朱熹書信的「經典化」，導致朝鮮儒學發展有了更加重視「朱熹書信」的轉向。

（四）對經典的政治性解讀：李珥對〈與留丞相書〉的應用

李滉的《朱子書節要》，使得之後的朝鮮儒者越發重視經過李滉編輯選擇過後的朱熹書信。前文所提的〈與留丞相書〉就被李

⁵⁶ 朝鮮·李滉，《退溪先生文集》，卷42，〈朱子書節要序〉，頁433。

⁵⁷ 《朱子書節要》對朝鮮儒學的影響的相關研究，參見林月惠、李明輝編，《高橋亨與韓國儒學研究》，頁104-105；黃俊傑、林維杰編，《東亞朱子學的同調與異趣》，頁324-327。

⁵⁸ 參見張崑將，《陽明學在東亞：詮釋交流與行動》（臺北：臺灣大學出版中心，2011），頁20-22。

混選入《朱子書節要》中，並且認真校對，也在《朱子書節要講錄》作出註釋：

與留丞相書。念字本闕，今亦當闕。然其為會字，似無可疑。故加注曰：念元本缺字，恐當作會。如此，如何、如何。此書寫了已經五六次讎校，猶有此失，令人恐惕，今得公如此改正，幸莫大焉！⁵⁹

按哲宗紹聖元符中，章得志，治元祐黨人極矣。徽宗初政清明，稍進正人，逐章、蔡。時議者以為元祐、紹聖均有所失，欲以大公至正，消釋朋黨。遂詔改明年元為建中靖國，由是邪正雜進，未幾君子盡逐，而滿朝皆小人。⁶⁰

李滉得到旁人協助校對〈與留丞相書〉深感欣慰，又在《朱子書節要講錄》細細解釋〈與留丞相書〉的諸多歷史典故，並分析當時的北宋黨爭，以及朱熹為何引用這些典故的歷史脈絡，可見對〈與留丞相書〉已有一定重視。《朱子書節要》的收錄，使得〈與留丞相書〉已經開始被朝鮮儒者所知。然而，最後讓本文成為朝鮮政治經典文獻的人，卻是李滉的後輩人物，宣祖時期的大儒李珥。⁶¹

李珥比起李滉的一味謙退，在政治上更加有積極心志與作為，可以說是繼承了宋儒以及朝鮮道學儒者趙光祖的改革政治的理想，再次高舉「回向三代」的大旗：

客曰：「士生斯世，莫不以經濟為心，宜乎心迹皆同，而或進而兼善。或退而自守，何耶？」主人曰：「士之兼善，固其志也，退而自守，夫豈本心歟？時有遇不遇耳！進而兼善者。其品有三：道德在躬，推己及人，欲使吾君為堯舜

⁵⁹ 朝鮮·李滉，《退溪先生文集》（收入《韓國文集叢刊》，第30冊），卷24，〈答鄭子中〉，頁81。

⁶⁰ 朝鮮·李滉著，首爾大學校奎章閣編，《朱子書節要記疑·朱子書節要講錄》（首爾：首爾大學校奎章閣，2004），頁22-23。

⁶¹ 關於李珥的朱子學思想研究，參見洪軍，《朱熹與栗谷哲學比較研究》（北京：中國社會科學，2003），頁237-251。

之君，吾民為堯舜之民。」

客曰：「三代之治果可復於今日乎？」主人曰：「可復矣。」

客曰：「不可為之勢既如此，則欲復三代之治者，非其時矣。子以為可復何耶？」主人曰：「治亂在人，不係於時，時也者，在上位者之所為也。若我聖上奮然振起，欲復古道，則人心可拯於陷溺之中。士氣可作於摧挫之餘，安可謂之非時耶？」⁶²

「回向三代」之志與高度的政治主體意識，在李珥身上恢復並且更進一步地發揮，也導致了李珥並不認同李滉在政治上一味謙退的態度。李珥曾經在李滉退隱之際，當面質疑過李滉為何在政治上沒有進一步作為：

時退溪先生曾已承召入京，至是，將辭疾退歸。先生面請曰：「幼主初服，時事多艱，揆之分義，不可退去。」退溪答曰：「道理雖不可退，以吾觀之，不可不退，身既多病，才亦無能為也。」先生曰：「若先生在經席之上，則為益甚大。夫仕者為人，豈為己乎？」退溪曰：「仕者固是為人，若利不及人，而患切於身，則不可為也。」先生曰：「先生在朝。假使無所猷為。而上心倚重，人情悅賴，此亦利及於人也。」後又移書勸留。……未幾，退溪竟南歸。⁶³

李珥雖然在學問與人品上很尊敬李滉，但還是質疑李滉個人不該在國家「時事多艱」的時刻「辭疾退歸」，另外也進一步批判李滉在人才的推薦上有誤判：

李文純以碩德儒宗，當主上求賢之際，所薦只二人，而李

⁶² 朝鮮·李珥，《栗谷先生全書》（收入《韓國文集叢刊》，第44冊，首爾：韓國景仁文化社，1990），卷15，〈東湖問答〉，頁317-321。

⁶³ 朝鮮·李珥，《栗谷先生全書》（收入《韓國文集叢刊》，第45冊），卷33，〈年譜上〉，頁285。

浚慶則居首相之位。不能引君當道，傍招俊又，而矯亢自高，無容人之量，只欲遵守近規，而沮格儒者之議，殆不及於具臣矣。奇大升則才豪氣羸，學問不精，自許太高，輕視士類，異己者惡之，同己者悅之，若使得君，則其執拗之病，將以誤國矣！以李文純之賢，所薦如此，知人豈不難矣哉。⁶⁴

奇大升（1527-1572）是李滉思想相互論辯的摯友，也是當時名震朝野的高士，他跟李滉之間關於「四端七情」問題的討論，在朝鮮儒學史上非常具有意義。⁶⁵李珥不知是否因為學術立場不同，對奇大升的人品也沒多高評價；李浚慶（1499-1572）則是現任大臣，政治作風與李珥不相同，後來兩人幾乎暗自成為政敵。

李浚慶臨終之際，直接對宣祖國王進遺言，預言朝鮮王朝將有朋黨之禍：

領議政李浚慶卒。字原吉，廣州人高麗判典校寺事遁村李集之後也。自少篤學，其相業為近代最。壽七十四，後贈諡忠正，配享宣祖廟庭，臨終有遺劄。……。⁶⁶

……四曰：「破朋黨之私。臣見今世之人，或有身無過舉，事無違則，而一言不合，則排斥不容。其於不事行檢，不務讀書而高談大言，結為朋比者，以為高致，遂成虛偽之風。君子則竝立而勿疑，小人則任置而同其流，可也。此乃殿下公聽竝觀，務去此弊之時也。不然，終必為國家難救之患矣！臣切於貢忠。而臨死錯亂，言不盡意，取進止」。⁶⁷

⁶⁴ 朝鮮·李珥，《栗谷先生全書》（收入《韓國文集叢刊》，第45冊），卷28，〈經筵日記（隆慶三年己巳）〉，頁113。

⁶⁵ 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：臺灣大學出版中心，2012），頁224-259。

⁶⁶ 韓·國史編纂委員會，《宣祖實錄》（收入《朝鮮王朝實錄》影印《金櫃秘本》，第21冊，漢城：國史編纂委員會，1959），卷3，頁242，宣祖五年（1572）七月庚寅。

⁶⁷ 朝鮮·李浚慶，《東臯先生遺稿》（收入《韓國文集叢刊》，第28冊，首爾：韓國

李浚慶在「臨終遺劄」的第四點，暗諷李珣等人「高談大言，結為朋比」，終將成為朝鮮王朝的「朋黨」，危害國家。李珣也立刻不顧李浚慶人之將死，其言也善的情面，立刻對此反擊，發表了著名的〈論朋黨疏〉，曰：

蓋以卒領中樞府事李浚慶將死，進言以破朋黨為說，殿下深信其說，疑朝廷已亂，朋黨已成，而朝臣之疏劄，皆諉以自辨之辭，莫之深省，故臣鄰之惶惑如此，臣雖無狀，私心痛之。……自古論朋黨者，莫辨於歐陽脩之論，莫切於朱子答留正之書。殿下試取而觀之，則君子小人之情狀，昭然可見矣！臣何敢更贅於其間乎？第以今日之事言之，未知浚慶之所謂朋黨者，指何人耶？當今權姦已盡，餘孽熄氣，雖不可謂無小人，而莫敢公然翕訾，無聚徒同惡之迹，則固不可以朋黨目之也，隨行逐隊。旅進旅退者，不知其幾，而各私其身，各保其祿，則尤不可指為朋黨也！……昔者，先大夫趙光祖輔佐中廟，將興大平，使善善同其清，惡惡同其污，好惡明白，是非截然。而勳舊之臣，深懷憤嫉，於是南袞沈貞等，設機伺隙，潛啓北門，閃弄毒舌，魚肉士林，志士悲慟，于今未已。而今之議者反以辨別是非，為光祖之過，而歸之於已甚之地，流俗之惑，有如是夫？⁶⁸

李珣反駁李浚慶的朝廷將有朋黨的說法，明確地引證了歐陽修的〈朋黨論〉、朱熹的〈與留丞相書〉，並對照朝鮮過去「己卯」士禍的歷史，警戒宣祖國王莫被這類的危言聳聽所騙。即使朝廷上仍有些小人，但過往的權臣、巨奸已經消失，對於一般士人「不可指為朋黨」，免得再次造成新一次的「士禍」。至此，朱熹的〈與留丞相書〉不再僅僅是《朱子書節要》的一篇重要文選，而

國景仁文化社，1990），卷2，〈遺劄〉，頁305。

⁶⁸ 朝鮮·李珣，《栗谷先生全書》（收入《韓國文集叢刊》，第44冊），卷4，〈論朋黨疏〉，頁85。

是成為了李珥的朋黨論述的理論根據，從此便常在朝鮮王朝的政治論爭中不斷被引用。

如前文所述，李珥不似李滉一意謙退，更擁有儒者傳統上「得君行道」的期待，以求讓朝鮮政治改革更張，也能行「三代之道」。因此李珥除了一再上書宣祖國王相關改革諫言外，更著述經典之作《聖學輯要》，期待能「有補治道」：

今秋之初，始克成編，其名曰《聖學輯要》，凡帝王為學之本末，為治之先後，明德之實效，新民之實迹，皆粗著其梗概，推微識大，因此明彼，則天下之道，實不出此，此非臣書，乃聖賢之書也。⁶⁹

帶著「上以達於吾君，下以訓於後生」的高度關懷，李珥「抄集經傳及史冊之要語，切于學問政事者，彙分次第，以修己治人為序，凡五篇書成」，獻於宣祖國王。⁷⁰而後《聖學輯要》一書成為了朝鮮儒學史上的經典著作，⁷¹被稱為「依主題加以分類的朱子學手冊」，可見其在朝鮮朱子學史上的貢獻與意義。⁷²

李珥編輯、註釋《聖學輯要》的方法，是「其章則以四書五經為主，而閒以先賢之說，補其不足」。⁷³在本書的「為政第四」章，李珥就直接近乎全文引用朱熹的〈與留丞相書〉來詮釋《論語》的「君子周而不比、小人比而不周」章，作出了與中國漢、唐儒者完全不同的新詮釋：

⁶⁹ 朝鮮·李珥，《栗谷先生全書》（收入《韓國文集叢刊》，第44冊），卷19，〈進筭〉，頁420。

⁷⁰ 韓·國史編纂委員會，《宣祖實錄》（收入《朝鮮王朝實錄》，第21冊），卷9，頁333，宣祖八年（1575）九月壬戌。

⁷¹ 《聖學輯要》的相關研究，參見申昌鎬，〈朝鮮對中國儒學的接受——以栗谷李珥的《聖學輯要》為中心〉，《山東大學學報（哲學社會科學版）》，2011：5（濟南，2011.9），頁100-106。或參見洪軍，《朱熹與栗谷哲學比較研究》，頁134-144。

⁷² 《聖學輯要》在朝鮮朱子學的重要性，參見韓亨祚，〈朝鮮儒學的哲學地形圖——退溪李滉的主理與栗谷李珥的主氣〉，收入林月惠、李明輝編，《高橋亨與韓國儒學研究》，頁343-348。

⁷³ 朝鮮·李珥，《栗谷先生全書》，卷19，〈聖學輯要凡例〉，頁424。

朱子曰：「周，普徧也。比，偏黨也，皆與人親厚之意，但周公而比私爾。」朱子與丞相留正書曰：「朋黨之禍，止於縉紳，而古之惡朋黨而欲去之者，往往至於亡人之國，蓋不察其賢否忠邪，而惟黨之務去。……不惟不疾君子之為黨，而不憚以身為之黨，不惟不憚以身為之黨，又將引其君以為黨而不憚也！如此則天下之事，其庶幾乎。」⁷⁴

如前文所述，在中國，儒者對《論語》「君子周而不比」章歷代以來的詮釋，都是相對保守的，即使是朱熹自己，也只是在《論語集注》中做了簡單的「字意」的分析而已，朱熹自己對〈與留丞相書〉中關於擴大「君子之黨」或「引君入黨」激進內容，其實是限縮在特定的歷史脈絡中應用，並無意在經典詮釋上繼續發揮。但是李珣近乎全文引用了〈與留丞相書〉來詮釋「君子周而不比」章，公然地讓「君子有黨」、「引君入黨」的言論變成了新的經典詮釋，這在東亞儒學史上來看也非比尋常。

除了朱熹之言外，李珣又補述自己的意見：

歐陽脩曰：「小人無朋，惟君子則有之。」此言是也。嗚呼！商臣億萬。惟億萬心，可謂無黨，而紂以亡；周臣三千，惟一心，為一大黨，而武王以王，只在厥心之如何耳？雖然，人君不先明理，而徒以逆億為察，則其不以公為私，以佞為忠者，鮮矣！此所以學莫先於明理也。……正君治國之士，以同道為朋者，一心愛君，一心徇國，黨益盛而君益聖，國益安矣！人君猶恐其少黨，豈患其彙征乎？⁷⁵

李珣發揮了歐陽修的「君子之朋」論，不僅消極地反對政敵用「朋黨」之名陷害君子，也積極地發揮了朱熹〈與留丞相書〉中「君子、小人」、「公、私」二元對立的評判框架，亦即要擴大

⁷⁴ 朝鮮·李珣，《栗谷先生全書》（收入《韓國文集叢刊》，第45冊），卷24，〈聖學輯要為政第四〉，頁15。

⁷⁵ 朝鮮·李珣，《栗谷先生全書》，卷24，〈聖學輯要為政第四〉，頁16。

「君子之黨」，大膽地說出「黨益盛而君益聖」、「國益安」，甚至「人君猶恐其少黨」的激烈言論。總括來說，李珣巧妙地應用了所謂「損約」的技巧，在《聖學輯要》只選入了對自己的立場比較有利的《論語》「君子周而不比」章，卻沒有選入同為《論語》重要內容的「君子矜而不爭，群而不黨」章，並以〈與留丞相書〉註釋之，建立了新的朋黨論述。

（五）宣祖國王對李珣的肯認與〈與留丞相書〉的典範化

由於李珣的特別重視，加上實際地編輯與引用，朱熹的〈與留丞相書〉已經成為朝鮮儒者建構「君子之黨」、「引君入黨」論述的理論根據。但此理論之所以能成為強而有力的政治論述，與宣祖國王從王權的立場直接對此肯認，也有直接的關係。

李珣立朝之際，雖然還算受到宣祖國王的信任，但也遭受諸多政敵的挑戰，宣祖朝的吏曹佐郎金弘敏（1540-1594）就直接批評李珣執政的諸多疏失，曰：

……今珣之所失，既以較然，而欲使人莫敢一言，則不幾於拂人之情乎？若珣之行事未有差失，而在三司者，欲乘時奇中，則是乃小人之甚者，固宜殿下之嚴斥，名義至重，鬼神難欺。欲攻一珣，而舉世甘為小人，豈人情哉？古語云：『百人之聚，未有不公。』而況殿下若於清燕之暇，平心察理，默觀其曲折，則其是非自當了然於聖鑑矣。至於成渾，蔽於所見，徒知珣之可救，而不知珣之所失，乃指斥臺諫而中傷，又欲律之以朋奸之典，其蔽至於迫逐言者，將貽縉紳，不亦誤乎？……殿下欲威怯制士大夫不齊之論，盡行斥逐，夫刀鋸在前，鼎鑊在後，而士猶犯之，臣恐逐者益多，爭者益眾，煩言交攻，必甚於今日，而直至於亂亡而後已也。⁷⁶

金弘敏認為李珣已經專君過甚，種種過失明明已經觸犯眾怒，但宣祖卻壓制他人，幾乎使人「莫敢一言」。這段時間所有反對李珣

⁷⁶ 韓·國史編纂委員會，《宣祖實錄》，卷9，頁405，宣祖十六年（1583）九月辛巳。

的人都被宣祖國王「慢罵如僕隸」、「委擲如草芥」，只要批評李珣的就被「斥為一黨」，這樣到最後不但無法壓制士大夫的「不齊之論」，反而會「逐者益多，爭者益眾」，最後「至於亂亡」。

金弘敏長篇大論批評李珣執政的疏失，但沒想到宣祖國王不但沒有受到影響，反而斥責金弘敏為「邪黨」，並對朱熹的〈與留丞相書〉思想，直接作出肯認：

答曰：「觀此上疏，只是謄寫三司啓辭。弘敏亦即僚邪黨之類，其言之如此，無足怪者，至於以李珣為黨云，其能以此說動予意乎？噫！苟君子也，不患其有黨，惟患其黨之為少也。予亦法朱熹之說，願入於珣、渾之黨也。自今以後，爾輩以予為珣、渾之黨可也。爾輩尚復有說乎？惟詆斥珣、渾者，則必罪不赦矣。然予雖昏庸，不能容此一腐儒乎？姑置勿責。所辭本職，則遞差。」⁷⁷

宣祖說自己要「法朱熹之說」、「入於珣、渾之黨」，似乎成了〈與留丞相書〉中「引君入黨」思想的具體實現。宣祖的這段「入黨宣言」，成為了朝鮮政治史上的經典論述。由於有了王權的肯認，〈與留丞相書〉之後就不斷地出現在朝鮮王朝各種政治論爭中，被各方儒者引為自己的朋黨論述的重要根據，宣祖國王所謂「入於珣、渾之黨」的言論，也跟〈與留丞相書〉成為「理論與實踐」的一對，不斷被後世朝鮮儒者引用。⁷⁸

⁷⁷ 韓·國史編纂委員會，《宣祖實錄》，卷9，頁405，宣祖十六年（1583）九月辛巳。

⁷⁸ 宣祖對入李珣之黨的言論，可與余英時分析北宋以來，宋神宗與王安石為求變法，而帶來的「國是」問題稍做比較，便可知其關鍵意義。參見余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，下冊，頁496-510。或見葛兆光也曾評論余英時的分析：「（三）士大夫以『三代』為藉口，以『國是』為中心，掌握『正論』，形成以『道統』鉗制『政統』的態勢，有了自己的話語和權力；（四）但畢竟在古代中國，皇帝是合法性的來源，所以士大夫無論是王安石還是司馬光，都希望『得君行道』，又要防止『異論相攪』；（五）因為有了『正論』和『異論』的分別，所以，會引起士大夫內部的分化和鬥爭，過去的同一性瓦解了，就有了宋代一系列的知識界的分化史，比如北宋和南宋的各種黨爭和黨禁，這種知識階層內部的分化加上政治世界的情勢變化，經歷南宋孝、光、寧三代，終於釀成了歷史上有名的『慶元黨禁』」。參見葛兆光，〈置思想於政治史

另一位重要的朱子學儒者宋時烈（1607-1689），日後也在朝堂之上，承繼李珥的論述，講授朱熹的〈與留丞相書〉：

肅廟癸亥，上將講朱書，先生就節要酌海抄選，與玉堂諸公往復如此。合為二冊，名之以朱文抄選，手書口訣及題目以進，己亥上命芸館印進，以備東宮進講。……〈與留丞相書〉：熹遠守偏城。人君之所惡，莫甚於朋黨。然惡君子之為黨，則國必亡。故先生於此，若是其眷眷。宣祖大王嘗曰：「以予為珥、渾之黨可也。」大哉之王言，實出於此也。⁷⁹

宋時烈對東宮、大臣們進講朱熹文選，特別就針對〈與留丞相書〉發言，強調不論再怎麼厭惡朋黨，也不能「惡君子之為黨」，否則「國必亡」。

引用〈與留丞相書〉，而後配上宣祖國王的「入李珥黨宣言」，就成了朝鮮儒者朋黨論述的標準配備。自李珥以來，此類儒者幾乎一脈相承地用此二者，來強調擴大「君子之黨」、「引君入黨」的正當性。自此，朱熹的〈與留丞相書〉與宣祖國王的「入李珥黨宣言」，就反覆地出現在朝鮮王朝的重要政治論爭中。自李珥首次提出後，《朝鮮王朝實錄》就記錄了十次與此相關的重要論爭，分別是《仁祖實錄》李貴（1557-1633）、趙翼（1579-1655），《顯宗實錄》尹摺（1631-1698），《英祖實錄》朴弼夢（1668-1728）、鄭宅河（1693-1741）、尹鳳九（1683-1767）、洪鳳祚（1680-1760）、沈履之（1720-1780），〈與留丞相書〉在韓儒文集中更是不計其數。反觀在中國，不論《明實錄》、《清實錄》，〈與留丞相書〉的文字都沒有出現過，此文本在兩國的流傳，實在有巨大的差別。

背景之中——再讀余英時先生的《朱熹的歷史世界》》，收入田浩（Hoyt C. Tillman）編，《文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集》（臺北：聯經出版公司，2009），頁384-385。

⁷⁹ 朝鮮·宋時烈，《宋子大全》（首爾：保景文化社，1985），第112冊，卷120，〈與玉堂諸公〉，頁238c。

四、朝鮮王權對朱熹〈與留丞相書〉的挑戰

（一）「古今朋黨之至大、至久」：朝鮮「黨爭」問題的嚴重性

如前所述，自李珣開始，朱熹的〈與留丞相書〉與其後宣祖國王的「入李珣黨宣言」，便成為了朝鮮儒者提倡擴大「君子之黨」與「引君入黨」的「理論根據」與「政治實踐」之典範。

然而，李珣以〈與留丞相書〉對經典作出的「政治性解讀」，從負面的角度來說，常會遺漏孔學思想世界中具有超越性與普遍性意義之思想內涵，流傳日久，容易產生負面影響。⁸⁰過往韓國學者也稍微注意到儒學與黨爭之間的發展關連。⁸¹

朝鮮王朝自宣祖一朝開始「東、西分黨」，產生了幾乎是東亞近世最嚴重也最持久的黨爭問題。十九世紀的實學派儒者李圭景（1788-1856）在其百科全書式的著作《五洲衍文長箋散稿》，細膩地回顧了往昔黨爭在朝鮮王朝的嚴重性與全面性：

先是，李相浚慶臨終遺表言縉紳中將有朋黨之漸，玉堂李珣疏斥以為離間君臣，至詆以人之將死其言也惡，至是患其言之不驗，力主調停，嘗居間兩解之。然國家屢經士禍，而皆由戚里，故士類積憎戚里，而義謙適當其機牙，眾怒朋興。時仁順大妃上賓，而宣廟以宗支入承大統，義謙於是仍絕內援，而東人仍執虛名，而攻之太過。凡右沈者，舉謂之非士類，新進之士又慕浮名，而東人甚眾。珣雖本主調停，至是見士類議論轉激，及為大司憲，至劾義謙。珣固非西人也，其為兵判也，許筠疏斥，上怒竄之。大司諫宋應漑又劾珣，上又竄之，都承旨朴謹元率同僚覆逆，上又竄之，是為三竄。然許筠所論多捃摭而無其實，

⁸⁰ 黃俊傑，〈朝鮮時代君臣對話中的孔子與《論語》：論述脈絡與政治作用（14-19世紀）〉，頁319-337。

⁸¹ 韓國學者有注意到儒學與黨爭的關連，參見韓·玄相允，《朝鮮儒學史》（漢城：玄音社，1982），頁187-264；韓·張志淵著，李民樹譯，《朝鮮儒教淵源》（首爾：명문당，2009），頁214-215；韓·韓慈卿，〈高橋亨韓國儒學理解的功與過——以「主理／主氣」概念為中心〉，收入林月惠、李明輝編，《高橋亨與韓國儒學研究》，頁291-310。

於是右珥者，多於右沈，而西人至是亦眾。珥以儒有盛名，亦不以西人自處，而三窟輕易下手，遂令朝局一渙而不可復收。⁸²

李浚慶死前預言朝廷將有朋黨之患，李珥不信，引用朱熹〈與留丞相書〉反擊之，然而其後不幸被李浚慶言中，黨爭確實興起。代表「士類」金孝元（1532-1590）領導的東人，與代表「戚里（外戚）」沈義謙（1535-1587）領導的西人，兩方因為往昔多次「士禍」的新仇舊恨逐漸累積而爆發衝突，又被簡化的「士類」、「戚里（外戚）」二分法區分了彼此，造成了東、西兩黨之分立更為嚴重。李珥曾嘗試調停之，提出了所謂的「兩是兩非」之論：

近日覽《朱子語類》，得一段議論使人有省。其言曰：「在論語弘毅章，弘是寬廣耐事，事事都著得，道理也著得多，人物也著得多。若著得這一箇，著不得那一箇，便不是弘。」今者而見，景、涵輩胸中，只著得東一邊，不著西一邊，豈非不弘乎？且如有兩人相爭，須是寬著心，容得始得。若便分別一人是一人非，便不得。今者，粗心略見事理彰迹，而便欲判斷是非，安能得其正乎？或兩人都對，或兩人都非。今之士類，張口大言曰：「天下安有兩是兩非之理乎？」如肅夫亦有此言。今見朱子之言如此，則彼輩何以抵當得乎？……東人本善類，而今則誣誤於附會之羣小，反成其非。乙亥西人固非，而今則退縮，反歸於是矣。皆不可知道理自是。「大底物事，無所不備，無所不包。若小著心，如何承載得起？弘了却要毅，寬廣裏面，又要分別是非，有規矩始得。」朱子之言，大中至正，無偏無頗，道理至此，然後乃為直上、直下，亭亭、當當之正論耳。鄙人固加省，而願兄明察也。⁸³

⁸² 朝鮮·李圭景，《五洲衍文長箋散稿》（首爾：東國文化，1959），〈四色緣起辨證說〉，頁321。

⁸³ 朝鮮·李珥，《栗谷先生全書》（收入《韓國文集叢刊》，第44冊），卷11，〈答

李珣身處東、西兩黨對立鬥爭之勢已成之局面，欲調停之。另引《朱子語類》中朱熹對「論語弘毅章」之詮釋，⁸⁴反對簡單地用「君子、小人」這種簡化的二元對立框架來看目前的東、西之爭，因此提出了所謂「兩是兩非」之論。李珣另外對國王追溯兩人相爭過程中複雜的原委，希望解開雙方不必要的誤會：

許義謙者，是前輩士類也。金孝元少時雖無檢束，而後乃改行為善，及其從仕也，律身清苦，不畏強禦，且喜汲引名流，故士林多推重焉。許孝元者，是後輩士類也。前後輩皆是士類也，若使不相疑阻，同心戮力，以獎王室，則不亦善乎？只緣義謙不忘孝元少時之愆，屢遏清選之望；而孝元聲名日盛，竟不得抑。及孝元得路之後，又議義謙之失，以為戇且氣粗，不可柄用。夫義謙之短孝元，初非有夙怨可銜也，只執嫉惡之心，而不知變通耳。孝元之疵義謙，亦非必欲復其私憾也，適其所見如此耳。於是傍觀者，不能深究其實，而泛說二人交惡，加以不逞之徒交構兩間，顯有分黨之漸。⁸⁵

李珣分析兩人及其支持者都是士類，本不應該相爭，其初根本只是個人一點私怨，本來不嚴重，全是因為誤會不斷疊加，又遭無知旁人火上澆油，才成一發不可收拾之勢，進而從兩人相爭，成了兩黨相鬥。觀察東、西相爭之原委後，李珣放下了〈與留丞相

成浩原己卯〉，頁229。

⁸⁴ 李珣所引《朱子語類》之原文為：「問『弘毅』。曰：弘是寬廣耐事，事事都著得；道理也著得多，人物也著得多。若著得這一箇，著不得那一箇，便不是弘。且如有兩人相爭，須是寬著心都容得，始得。若便分別一人是，一人非，便不得。或兩人都是，或兩人都非，或是者非，非者是，皆不可知。道理自是箇大底物事，無所不備，無所不包。若小著心，如何承載得起。弘了卻要毅。弘則都包得在裏面了，不成只恁地寬廣。裏面又要分別是非，有規矩，始得。若只恁地弘，便沒倒斷了。『任重』，是擔子重，非如任天下之『任』。』又曰：『若纔小著這心，便容兩箇不得。心裏只著得一箇，這兩箇便相挂礙在這裏，道理也只著得一說，事事都只著得一邊。』個。」參見宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，卷35，〈論語17〉，頁33。

⁸⁵ 朝鮮·李珣，《栗谷先生全書》（收入《韓國文集叢刊》，第44冊），卷7，〈辭大司諫兼陳洗滌東西疏己卯〉，頁134。

書〉君子必要全勝小人的二元對立思想，反引《朱子語類》中更圓融、廣闊之視野來分析，然而最終結果是眾人並不接受李珥這種論述，反認為「天下安有兩是兩非之理乎」？導致調停無效，最後「朝局一渙而不可復收」，黨爭越發嚴重。

實學大儒李滉（號星湖，1681-1763）也因為家族的親身親歷，對黨爭之禍體會更深。星湖追溯了朝鮮黨爭的歷史：

自宣廟以來，一分為二，二分為四，四又分為八。世傳雲仍，仇賊殺死，同朝而進，並巷而居，有至老死不與往來。⁸⁶

如星湖所述，朝鮮黨爭自宣祖國王東人、西人兩黨分裂以來越發嚴重。韓末儒者李建昌（1852-1898）也著述專論黨爭的通史《黨議通略》。他在序論中，強調著作本書的關鍵原因，正是由於朝鮮王朝黨爭嚴重，黨爭成了朝鮮王朝的「時代特色」，因此「修正史者，必先撮畧黨議，仿馬書、班志別為一部，然後其它可整理而不紊」。⁸⁷放在東亞史比較的角度來看，朝鮮黨爭更是各國歷代都未曾有過的「至大、至久、至難言者歟」。⁸⁸

（二）「正人君子則必無黨」：仁祖國王對朋黨論述的批判

朝鮮王朝大臣之間激烈的黨爭，讓歷代朝鮮國王深為惱怒，因此朝鮮的國王也開始想著手解決黨爭問題，而對李珥以來的「朋黨」論述開始有所批判，第一個最重要的例子，就是朝鮮的仁祖國王。

如同中宗國王乃透過推翻前任君主才得以即位一般，仁祖繼位前夕的東北亞乃多事之秋。努爾哈赤（1559-1626，1616-1626 在位）已控制遼東，對明朝和朝鮮步步緊逼；光海君（李暉，1575-1641）對明朝和後金奉行兩端外交，促使朝鮮內部黨爭進一步激化。⁸⁹

⁸⁶ 朝鮮·李滉，《星湖全集》（收入《韓國文集叢刊》，第199冊，首爾：韓國景仁文化社，1999），卷45，〈論朋黨〉，頁328。

⁸⁷ 朝鮮·李建昌，《黨議通略》（서울：자유문고，1998），頁14。

⁸⁸ 朝鮮·李建昌，《黨議通略》，頁377。

⁸⁹ 十七世紀的朝鮮政治局勢與東北的國際秩序有高度複雜性，學界在研究上也有不

1623年，在仁穆王后（1584-1632）及南人黨勢力的協助下，光海君的親侄綾陽君李倬率人以救火為名攻入慶雲宮，廢掉光海君，親明的李倬即位為新王，是為仁祖，史稱「仁祖反正」或「癸亥靖社」。仁祖即位後，被廢黜的光海君也被流放到江華島。⁹⁰由於明邊將毛文龍（1576-1629）向明廷提供了自宗室至八道臣民共稱仁祖為恭順的情況，仁祖也不斷派人到北京乞頒冊封，最終明王朝衡量了得失利弊，冊封其為朝鮮國王，並未追究其擅立之罪。⁹¹

複雜的歷史情勢，致使本來就已經嚴重的朝鮮黨爭，在光海君到仁祖這段期間越發激烈，《五洲衍文長箋散稿》對此記載如下：

光海即位，西人與南人具失勢。未久北人又分大北、小北。……癸亥，仁廟率西人金瑬、李貴、洪瑞鳳、張維、崔鳴吉、李曙、具仁屋等反正，盡戮大北。於是西人執命而通用南人、小北。然自後小北不能自立。或為南人、或為西人，而以小北名者至小，而不可復振矣。仁廟以反正功臣多驕恣，欲抑強扶弱。⁹²

光海君一朝黨爭就已經激化，仁祖反正後，為求鞏固自己地位，一方面亟欲求得明帝國之冊封；另一方面，則急於消弭朝鮮內部黨爭，壓抑功臣，致使仁祖國王在即位之初，就公開表達自己對「黨」字的反感與厭惡：

檢討官趙希逸曰：「朋黨甚可畏也。然黨有君子、小人之分，人君亦當慎擇而已。君子同道之朋，小人亦以黨目

同研究視野的相關爭論，大體上在「主體性與他律性」之間遊走。參見李孟衡，〈在主體性與他律性之間：戰後韓國學界的十七世紀朝鮮對外關係史研究特徵與論爭〉，《臺大東亞文化研究》，2015：3（臺北，2015.10），頁61-100。

⁹⁰ 黃修志，〈清代前期朝鮮圍繞「仁祖反正」展開的書籍辯証〉，《史學月刊》，2013：5（開封，2013.5），頁46-47。

⁹¹ 高明，〈《朝鮮情形疏》與明臣對「仁祖反正」之政策〉，《韓國研究論叢》，（上海，2004.12），頁306-313。

⁹² 朝鮮·李圭景，《五洲衍文長箋散稿》，〈四色緣起辨證說〉，頁321-323。

之，豈宜概謂朋黨而斥之也？」上曰：「雖云君子之黨，予則以黨字為未便矣。」⁹³

部分大臣也開始附和國王的主張，開始反對在政治論述中使用「黨」字。

其後，仁祖更直接表明反對「君子有黨」之說：

上晝講《孟子》于資政殿。……廷龜曰：「頃日金尚憲纔上一疏，遽有嚴旨。臣取見其疏，則蓋辭不達意矣，本意豈欲朋黨哉？」上曰：「毋惡朋黨，以疑群正，此何言耶？予意以為正人君子則必無黨矣，今之分黨，非君子之黨也。大概朋黨之說，人君不當聞，臣子不敢言。」⁹⁴

仁祖國王直接批判臣下的朋黨論述，根本不管他是否犯了「辭不達意」的問題，而是釜底抽薪，直接說：「正人君子則必無黨」，並且論斷朋黨相關論述是「人君不當聞，臣子不敢言」的不當言論。

（三）「朱子之言，亦甚可惡」：仁祖對〈與留丞相書〉思想的批判

仁祖國王既然開始挑戰李珥以來所建構的朋黨論述，必然會觸及到其理論根據——朱熹的〈與留丞相書〉。因此，仁祖國王也對朱夫子同樣提出批判：

兵曹判書李貴，纂次癸未風雨錄、趙憲丙戌疏，粧成三冊，呈進，仍上略曰：「……宋臣朱熹曰：『引君為黨。』此非護黨之言也。歐陽脩亦著《朋黨論》，備陳君子、小人進退之幾，而言不見施，宋之卒基亡國之禍者，以此也。」答曰：「黨之一字，雖朱子之言，予亦惡聞，卿勿復言。」⁹⁵

⁹³ 韓·國史編纂委員會，《仁祖實錄》（收入《朝鮮王朝實錄》影印《金櫃秘本》，第33冊，漢城：國史編纂委員會，1959），卷1，頁523，仁祖元年（1623）四月庚午。

⁹⁴ 韓·國史編纂委員會，《仁祖實錄》（收入《朝鮮王朝實錄》，第33冊），卷8，頁678，仁祖三年（1625）二月辛卯。

⁹⁵ 韓·國史編纂委員會，《仁祖實錄》（收入《朝鮮王朝實錄》，第34冊），卷

當重臣李貴（1557-1633）如往昔引用了朱熹〈與留丞相書〉的「引君為黨」之論時，仁祖並不因為是朱聖人而有所退讓，命李貴不要再次提起。此種強烈的語氣，尤其是對朱熹的聖人之言毫不尊重的態度，在朝鮮王朝已經令人震驚。

其實《朝鮮實錄》中的記載，還是相對和緩、經過修飾的文字，若檢閱《承政院日記》，則會發現仁祖國王的語氣更為嚴厲：

上曰：「予□（中間缺字）知之，朱子豈有為黨之心乎？但如或為黨，則雖朱子之言，亦甚可惡，朱子以上則未有黨也。」⁹⁶

他直接批評人若有「為黨之心」，即使是朱熹，「亦甚可惡」！這在把朱子學當成國教一般崇敬的朝鮮王朝，幾乎是驚天動地的言論了。仁祖國王更直接批判〈與留丞相書〉的「引君入黨」之說，不合乎君子之道：

上曰：「朱子之言，必非黨比之言，而予意則以朱子為失言也。人臣只當引君當道而已，何可引君為黨？此則似非聖賢之言也。」

上曰：「君子之處身，若逢賢君，則行其道可也，而如不得展其才，則退而耕於野足矣。朱子之言，不亦過乎？焉有有意於引君為黨，而可以為君子者乎？」⁹⁷

朱熹在〈與留丞相書〉強調，為了治理天下，必然要擴大君子之黨，甚至要「引君入黨」。仁祖國王卻認為這是「朱子失言」、「不亦過乎」，直接論斷朱熹言論根本不符合君子之道，甚至是「非聖賢之言」！仁祖國王完全站在「反朋黨」的一面，對朱熹〈與留丞相書〉的兩大論點一一駁斥，幾乎已經直接挑戰到了朱熹的歷

20，頁325，仁祖七年（1629）閏四月丁卯。

⁹⁶ 韓·國史編纂委員會編，《承政院日記》，第26冊（漢城：國史編纂委員會，1961-1964），頁23，仁祖七年（1629）五月初六日。

⁹⁷ 韓·國史編纂委員會，《仁祖實錄》（收入《朝鮮王朝實錄》，第34冊），卷20，頁328，仁祖七年（1629）五月庚寅。

史定位。

（四）「後世不識朱子本意」：王權對〈與留丞相書〉遭受「去脈絡化」的批判

為反駁朱熹〈與留丞相書〉的朋黨論述，仁祖國王採取回到更原始儒家經典的手段：

答李貴筭曰：「群而不黨，孔聖格言；割烹要湯，伊尹斷處。以此觀之，則朱子之言，不能無弊也。大抵，君子之處身，遇則行道，不遇則耕野而已。若有一毫有所為之心，則便非天理也。且後世之人，不識朱子本意，徒以引君為黨為心，則其弊有不可勝言者，故予不敢默無一言矣。」⁹⁸

其後再筭之答曰：「古昔聖賢嘉言至論，不為不多，擇其無弊者，而行之可也。」⁹⁹

仁祖國王認為「後世之人，不識朱子本意」，朱熹〈與留丞相書〉已被「去脈絡化」，亦即「朱子本意」早已被後儒誤用、誤讀而失喪，若再高舉這種「引君入黨」的思想，對朝鮮王朝的政治發展將無窮後患。本意既然已經失去而不可得，不如重新回到《論語》中孔子所說的「君子群而不黨」章，以此重建強而有力的「反朋黨」論述，嘗試瓦解朱熹〈與留丞相書〉在朝鮮政治文獻中的典範地位。當初李珥著述《聖學輯要》時，雖然選入了諸多《論語》格言，獨獨對「君子群而不黨」章有意無意地忽略不選。仁祖國王則藉題發揮，來判定「朱子之言，不能無弊也」，而期待儒者應代之以其他的聖賢言論。

不僅仁祖國王，為求解決黨爭問題，後代的國王如顯宗（李柁，1641-1674，1659-1674 在位），或是尊崇朱熹甚力的正祖（李祘，1752-1800，1776-1800 在位），亦對朝鮮儒者錯引朱熹〈與留丞相書〉的問

⁹⁸ 韓·國史編纂委員會編，《承政院日記》，第2冊，頁32，仁祖七年（1629）五月二十九日。

⁹⁹ 韓·國史編纂委員會，《仁祖實錄》，卷20，頁331，仁祖七年（1629）六月甲子。

題深惡痛絕。顯宗曾言：

今東西色目之痼弊，日以益甚，已至於國不國之地矣，假借朱子之言，猶患黨之不眾，則終至於何樣地頭耶？¹⁰⁰

對朝鮮儒者「假借朱子之言」來結黨亂國，表達其厭惡。正祖國王亦反對朝鮮儒者強引朱熹的〈與留丞相書〉為自己的結黨行動開脫，曰：

而或者強引朱子、歐陽之緒論，而不能無憾於先大王建極之治，是則膠固於偏心私見，而不識夫古、今之辨者也，夏蟲惡足以語冰哉！蓋今之朋，淫朋也。焉有淫朋而不可破者，聖人復起，不易吾言矣！¹⁰¹

認為朝鮮士大夫之結黨，絕非君子之黨，而是淫朋；若強引朱熹之言來為之辯護，就是不識「古、今之辨」的無知行動，是脫離歷史脈絡的錯誤言論。關於〈與留丞相書〉的詮釋問題時，正祖也表現得相對冷淡：

〈與留丞相書〉曰：「謹察君子小人之分而公進退之。」臣近淳謹按：「用人之本，不出仁、明、武三德。宋臣司馬光嘗以此告於其君，真達體之論也。今按朱子此言，竊有所默契而暗合者。蓋察者，明也；公者仁也，進之、退之者，武也。又必以一『謹』字，揭之於首，則敬之主一心而統三德者，又可見矣，伏願留神焉」。(正祖)：「讀經傳說義理，切忌湊合杜撰。溫公之仁明武，自是一說。朱子之與留相書，自是一說。何必較同挈異，將無作有，自歸於癡人說夢耶。¹⁰²

¹⁰⁰ 韓·國史編纂委員會編，《承政院日記》，第12冊，顯宗十三年（1671）五月十九日，頁32。

¹⁰¹ 朝鮮·李祹，《弘齋全書》（收入《韓國文集叢刊》，第267冊，首爾：韓國景仁文化社，1990），卷80，〈皇極十三篇序〉，頁501d。

¹⁰² 朝鮮·李祹，《弘齋全書》（收入《韓國文集叢刊》，第266冊），卷130，〈故寔二〉，頁80a。

正祖國王雖崇尚朱子學甚力，但臣下將朱熹言論與司馬光之說對觀時，立刻反駁，認為兩說各有其脈絡，不可「湊合杜撰」，否則就是「癡人說夢」，並且對〈與留丞相書〉本文內容毫無評論。此後，朱熹〈與留丞相書〉在朝鮮政治文獻中也很少再被引述了。

（五）「非朱子之言有所未盡也」：朝鮮儒者對朱熹「本意」的辯護與妥協

當然，朱熹在朝鮮王朝中是孔子以外第二聖人的地位，並沒有因為王權的挑戰而動搖，當仁祖國王對朱熹言作出嚴厲批判，自然引發了護朱儒者的一連串辯駁。大臣李貴就要求仁祖不可隨意論斷聖賢，曰：

臣於筵席，引朱子之言，而辭不達意，使先賢之言不得見信於聖明，而反有惡聞之教，臣之罪戾至此尤大。《論語》曰：「畏大人之言。」朱子乃孔孟後傳道之大賢也，其言當為萬世之法，豈特學者之所當畏而法之？雖以帝王之尊，亦當畏而敬之，猶恐服行之不暇。¹⁰³

面對王權對「朋黨」議題的厭惡與批判，李貴雖然先承認自己「辭不達意」，造成了國王的誤會，進而為朱熹辯護，強調儒者之統，認為即使是「帝王之尊」，也該敬畏聖賢朱熹，曰：

朱子挺亞聖之資，承河洛之統，發揮經傳之旨，以垂教後世，而以聖賢不能忘世之心，眷眷於係天下安危之賢相，而欲盡其道其言，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。故千載之下，未聞以朱子之言為疑，而天下宗之，以為萬世師範。今殿下乃以朱子此言，為有所為而未盡於出處之道云，則恐非深知朱子本意也。臣固知殿下此教，出於深惡黨論而發，非直以朱子之言為有弊也。第念後人不知聖教主意，而以殿下為輕侮聖賢之言，故不得不復此陳

¹⁰³ 朝鮮·安邦俊撰，《默齋日記》（收入日·釋尾春昉編輯，《大東野乘》，卷56-61，京城：朝鮮古書刊行會，1910），卷2，〈偏黨論辨〉，頁45。

卞。¹⁰⁴

李貴再次強調朱熹是繼承儒家道統的聖賢，不可隨意輕侮，否則國王也會承受歷史的罵名。另外回顧〈與留丞相書〉成文的歷史脈絡，辨明朱熹之「黨」並不是結黨營私，期待透過說明歷史，讓國王瞭解朱熹本意，曰：

朱子豈不知「群而不黨」之義，而敢以引君為黨，勉於時相乎？當是時善類滿朝，而韓侂胄輩仄於其間，將有傾陷善類之漸。留正身居相位，欲避黨名，不能卞別賢邪，以救善類。故乃曰：「不惟不疾君子之為黨，而不憚以身為之黨，不惟不憚以身為之黨，而又將引其君為黨而不憚也。」此所謂「黨」字，乃斷章取義，欲使時君時相，同心同德於善類，以濟天下之事也。非「君子不黨」之「黨」字。乃吾黨小子之黨字也。然則「黨」字與「類」字同義。其不可以此，謂之有後弊也。¹⁰⁵

李貴以「吾黨小子」之「黨」代換「君子不黨」之「黨」字的詮釋入手，評判朱熹當時只是「斷章取義」，解釋朱熹〈與留丞相書〉「引君入黨」思想的合理性。最後，李貴又為自己辯駁，並再次強調朱熹思想的永恆價值，並不會因為歷史脈絡的變遷而喪失，曰：

聖明疑臣為黨，玉堂又以臣為誤引朱子之言。聖賢立言為萬世之垂訓，寧有宜於古，而不宜於今者乎？¹⁰⁶

朱熹思想中強調「理」的價值超越時空。然則李貴先以「回顧歷史」、恢復「脈絡」來為朱熹辯駁，進而再次否認朱熹思想的價值會因為歷史脈絡的變遷而失喪。

¹⁰⁴ 朝鮮·安邦俊，〈默齋日記〉，卷2，〈偏黨論辨〉，頁45。

¹⁰⁵ 朝鮮·安邦俊，〈默齋日記〉，卷2，〈偏黨論辨〉，頁45。

¹⁰⁶ 朝鮮·安邦俊，〈默齋日記〉，卷2，〈偏黨論辨〉，頁45。

除了李貴挺身而出成為朱子學的護教者外，同朝為臣的權濤（1575-1644）、趙翼（1579-1655），也以不同的論述，為朱熹辯駁。權濤分析，聖人微言大義，可以透過反覆詳考理解，曰：

聖賢立言之旨，各有所指而發。孔子之死欲速朽，孟子之仇讎何服，若不深究微意，而斷取一句語，以辭害意，則其不能無疑者鮮矣！殿下試取朱子與留書四通，宴閒之暇，反覆溫繹，則朱子立言之本意，庶幾昭晰於乙覽之下，而無復可疑矣！¹⁰⁷

權濤強調，儒家聖賢之言，背後均有其微言，只要反覆咀嚼，自然不會以辭害意，因此勸說國王多讀幾次朱熹書信。趙翼則再從「黨」字之詮釋出發，區分「有害之黨」與「無私之黨」，曰：

臣等請論黨字之義，以及於朱子之旨。夫「黨」之為字，本同類之稱，如鄉黨、母黨、妻黨之云，未必有私黨之意。……至於朱子，則平生恬退，每有除命，無不懇辭，或逾年而不受，其立朝僅四十六日，豈憚於耕野，而為此論哉？聖賢之心，以天地萬物為一體，則其憂世之深，救世之急，豈可謂之非天理也哉？¹⁰⁸

趙翼認為，朱熹一生淡泊名利，只為天下蒼生而出，怎會以私心來論「黨」字，故要國王不要誤會。另一方面，則亦承認〈與留丞相書〉內容之有效性，受限於朱熹當代之時空，現今並不適合引用，曰：

然今之所謂黨者，則異於是，蓋未是一邊皆君子，一邊皆小人，各有善人焉，各有不善人焉，若專任一邊，而盡棄一邊，則大不可也。李貴之引朱子此言，若泛論人君任賢之道則可也，若就今之黨，欲取一而舍一，則非朱子之言

¹⁰⁷ 朝鮮·權濤，《東溪先生文集》（收入《韓國文集叢刊》，第18冊，首爾：韓國景仁文化社，1990），卷4，〈執義避嫌辭職疏〉，頁224c。

¹⁰⁸ 韓·國史編纂委員會，《仁祖實錄》，卷20，頁331，仁祖七年（1629）六月甲子。

有所未盡也，若用之於今日，則為未當也。¹⁰⁹

由此可見，朱子學儒者雖然一再強調「朱子本意」的光明、「非朱子之言有所未盡」，保住了「經典中的朱熹」，但也承認「用之於今日，則為未當也」，向王權承認了〈與留丞相書〉思想的有限性。經過三位儒者辯駁與妥協，王權似乎也被說服，於是仁祖國王向趙翼表達了「卿等之言是矣」。¹¹⁰

以上，朝鮮朱子學儒者分別從說明朱熹〈與留丞相書〉所處的時空背景，與「字義」詮釋角度入手，嘗試辨明朱熹本意，並持續高舉朱熹思想的永恆價值。一方面也不得不向王權妥協，承認了〈與留丞相書〉在激烈的「黨爭」時空下已經不適合隨意引述。然李貴在與仁祖國王的對話中，仍一再透露出東亞儒者歷代以來，期待自己能得君行道而專權的理想，史載：

丁丑。上朝講《書傳》于資政殿。……知經筵李貴曰：「三代以下之君，不能善治者，蓋君不肯倚任其臣故也。須得如湯之伊尹，舜之皋陶者然後，方可圖治。若得其人，而任之則一人足矣。自分黨之後，朝紳不睦，無寅協之美。李珣言於宣祖曰：『分黨之後則雖君子，亦不得盡其情者，蓋恐君上認為偏黨，故雖有所懷，嫌不敢盡矣。』宣祖欲去朋黨，屢斥銓官，而朋黨愈盛。朝廷之上，必有權臣然後，其國可為矣。若無權則安能有所為乎？近世則臣下少有權者，人君輒惡之，故趙光祖欲做吁（弗）〔拂〕之治，而其時小人，承望上旨，指為專權，起大獄於一夜之間，豈不慘乎？人君必得其人，而任之而已。何慮其專權乎？今之大臣，皆是士類，而不得盡其懷，何以為國乎？」¹¹¹

「權臣」一詞，大多被視為有負面含意。李貴在論述朋黨等相關問題時，居然直接說要讓大臣變成權臣，才能治國，也是一番極

¹⁰⁹ 韓·國史編纂委員會，《仁祖實錄》，卷20，頁331，仁祖七年（1629）六月甲子。

¹¹⁰ 韓·國史編纂委員會，《仁祖實錄》，卷20，頁331，仁祖七年（1629）六月甲子。

¹¹¹ 韓·國史編纂委員會，《仁祖實錄》，卷20，頁321，仁祖七年（1629）三月丁丑。

其大膽的言論。朱熹等宋儒以降的政治主體意識與君子之黨等相關論述，確實被朝鮮儒者極致的發揮。

五、結論：〈與留丞相書〉與朝鮮士大夫的黨爭問題

東亞儒者身處在各自不同歷史脈絡的時空下，對朱子學的內容各有取捨。由於李滉的《朱子書節要》後來成了朝鮮儒者必讀的經典著作，《朱子書節要》在一定程度上造成了朱熹書信的「經典化」，導致朝鮮儒學發展有了更加重視「朱熹書信」的轉向。

其後，由於對過往朝鮮歷史上屢次發生「士禍」的恐懼，李珥巧妙地在其著述《聖學輯要》中只選入了對自己的朋黨論述比較有利的《論語》「君子周而不比」章，卻沒有選入同為《論語》重要內容的「君子群而不黨」章，並以朱熹的〈與留丞相書〉來注釋。以此不僅消極地反對政敵用「朋黨」之名陷害君子，也積極地發揮了朱熹〈與留丞相書〉中的擴大「君子之黨」、「引君入黨」的思想，建構了不同於中國傳統的朋黨論述。

日後，承此思想脈絡的朝鮮儒者，便不斷引用朱熹的〈與留丞相書〉，而後配上宣祖國王的「入李珥黨宣言」，以此二者來強調擴大「君子之黨」以及「引君入黨」的正當性。由李珥起始，朱熹書信中的重要文獻〈與留丞相書〉完全被朝鮮儒者「去脈絡化」，並在朝鮮政治時局中「再脈絡化」了。

李浚慶死前預言朝廷將有朋黨之患，李珥不信，引用朱熹〈與留丞相書〉反擊之，然而其後不幸被李浚慶言中，黨爭確實興起。李珥雖另引《朱子語類》之內容，提出「兩是兩非」之說也無法調停越發嚴重的東、西兩黨二元對立之勢。

朝鮮王朝自宣祖朝後「東、西分黨」，產生了幾乎是東亞近世最嚴重也最持久的激烈黨爭，讓歷代朝鮮國王深為惱怒，因而對李珥建構的「朋黨」論述開始有所批判。站在王權欲化解黨爭的立場出發，仁祖國王認為朱熹〈與留丞相書〉已被朝鮮儒者「去脈絡化」，「朱子本意」已然失喪，對朝鮮王朝政治發展產生了無窮後患。本意既然已不可得，又留下爭議不休，則朱熹言論至此

已經有弊，不如回歸論語孔子所說的「君子不黨」，藉此瓦解朱熹〈與留丞相書〉在朝鮮政治文獻中的典範地位。朝鮮朱子學儒者則分別從說明朱熹〈與留丞相書〉的時空背景與「字義」詮釋的角度入手，嘗試辨明朱熹本意並非結黨營私，並再次高舉朱熹思想的永恆價值，為朱熹辯護。一方面也不得不向王權妥協，承認了〈與留丞相書〉在激烈的「黨爭」的時空下已經不適合隨意引述。以上論爭，也可視為是東亞近世反朱子學思潮的另一種面向。

（責任編輯：歐詠芝 校對：齊汝萱）

引用書目

一、文獻史料

(一) 中國史料

- 宋·朱熹著，徐德明校點，《四書章句集注》，上海：上海古籍出版社，2002。
- 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，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。
- 明·楊漣，《楊大洪集》，北京：中華書局，1985。
- 清·王懋竑撰，何忠禮點校，《朱熹年譜》，北京：中華書局，1998。
- 清·永瑤等撰，《四庫全書總目提要》，臺北：臺灣商務印書館，1965。
- 清·徐賓，《歷代黨鑑》，臺北：廣文書局，1974。
- 清·張廷玉等撰，《明史》，北京：中華書局，1974。
- 清·張夏，《雒閩源流錄》，收入《四庫全書存目叢書》，第123冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1996。
- 清·鄂爾泰等修，《大清世宗憲皇帝實錄》，北京：中華書局，1985。
- 清·黃宗羲，《明夷待訪錄》，收入黃宗羲，《黃宗羲全集》，第1冊，杭州：浙江古籍出版社，1985。
- 清·程樹德，《論語集釋》，北京：國立華北編譯館，1943。

(二) 朝鮮史料

- 朝鮮·安邦俊撰，《默齋日記》，收入日·釋尾春苐編輯，《大東野乘》，卷56-61，京城：朝鮮古書刊行會，1910。
- 朝鮮·宋時烈，《宋子大全》，第112冊，首爾：保景文化社，1985。
- 朝鮮·李圭景，《五洲衍文長箋散稿》，首爾：東國文化，1959。
- 朝鮮·李圭景，《黨議通略》，서울：자유문고，1998。
- 朝鮮·李浚慶，《東皐先生遺稿》，收入《韓國文集叢刊》，第28冊，首爾：韓國景仁文化社，1990。
- 朝鮮·李珥，《栗谷先生全書》，收入《韓國文集叢刊》，第44-45冊，首爾：韓國景仁文化社，1990。
- 朝鮮·李祹，《弘齋全書》，收入《韓國文集叢刊》，第266-267冊，首爾：韓國景仁文化社，1990。
- 朝鮮·李滉，《退溪先生文集》，收入《韓國文集叢刊》，第29-31冊，首爾：韓國景仁文化社，1990。

朝鮮·李滉著，首爾大學校奎章閣編，《朱子書節要記疑·朱子書節要講錄》，首爾：首爾大學校奎章閣，2004。

朝鮮·李瀲，《星湖全集》，收入《韓國文集叢刊》，第198-199冊，首爾：韓國景仁文化社，1997。

朝鮮·河謙鎮，《東儒學案》，晉州：海東佛教譯經，1962。

朝鮮·柳壽垣，《迂書》，首爾：首爾大學古典刊行會，1971。

朝鮮·洪仁祐，《耻齋先生遺稿》，收入《韓國文集叢刊》，第36冊，首爾：韓國景仁文化社，1990。

朝鮮·權濤，《東溪先生文集》，收入《韓國文集叢刊》，第18冊，首爾：韓國景仁文化社，1990。

韓·國史編纂委員會，《朝鮮王朝實錄》，漢城：國史編纂委員會，1955-1963。

韓·國史編纂委員會，《承政院日記》，漢城：國史編纂委員會，1961-1964。

二、近人專書

田浩（Hoyt C. Tillman）著，《朱熹的思維世界（增訂版）》，臺北：允晨文化公司，2008。

包弼德（Peter Bol）著，王昌偉譯，《歷史上的理學》，浙江：浙江大學出版社，2010。

余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，臺北：允晨文化公司，2003。

余英時，《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化公司，2004。

李明輝，《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》，臺北：臺灣大學出版中心，2012。

束景南，《朱熹年譜長編》，上海：華東師範大學出版社，2001。

束景南，《朱子大傳》，下冊，北京：商務印書館，2003。

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。

林月惠、李明輝編，《高橋亨與韓國儒學研究》，臺北：臺灣大學出版中心，2015。

洪軍，《朱熹與栗谷哲學比較研究》，北京：中國社會科學，2003。

張立文，《李退溪思想研究》，北京：東方出版社，1997。

張崑將，《陽明學在東亞：詮釋交流與行動》，臺北：臺灣大學出版中心，2011。

黃俊傑、林維杰編，《東亞朱子學的同調與異趣》，臺北：臺灣大學出版中心，2006。

黃俊傑，《德川日本《論語》詮釋史論》，臺北：臺灣大學出版中心，2006。

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：臺灣大學出版中心，2010。

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（修訂版）》，臺北：臺灣大學出版中心，2016。

楊儒賓，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，臺北：臺灣大學出版中心，2011。

蔡振豐，《朝鮮儒者丁若鏞的四書學——以東亞為視野的討論》，臺北：臺灣大學出版中心，2010。

蕭公權，《中國政治思想史》，臺北：聯經出版事業公司，1982。

錢穆，《中國學術思想史論叢（七）》，臺北：東大圖書公司，1993。

韓·玄相允，《朝鮮儒學史》，漢城：玄音社，1982。

韓·李基白，《韓國史新論》，漢城：一潮閣，1987。

韓·社會科學辭書刊行會編，《韓國史辭典》，漢城：東亞出版社，1959。

韓·張志淵著，李民樹譯，《朝鮮儒教淵源》，首爾：명문당，2009。

韓·崔英辰著，邢麗菊譯，《韓國儒學思想研究》，北京：東方出版社，2008。

韓·琴章泰，《退溪學派의 思想》，서울시：集文堂，1996。

Deuchler, Martina. *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology* Cambridge, Mass. and London: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992.

三、近人論文

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》，38，臺北，2006.12，頁 65-104。

申昌鎬，〈朝鮮對中國儒學的接受——以栗谷李珥的《聖學輯要》為中心〉，《山東大學學報（哲學社會科學版）》，2011：5，濟南，2011.9，頁 100-106。

朱人求，〈東亞朱子學研究的新方法〉，《廈門大學學報（哲學社會科學版）》，2014：4，廈門，2014.7，頁 94-101。

李孟衡，〈在主體性與他律性之間：戰後韓國學界的十七世紀朝鮮對外關係史研究特徵與論爭〉，《臺大東亞文化研究》，2015：3，臺北，

- 2015.10，頁 61-100。
- 高明，〈《朝鮮情形疏》與明臣對「仁祖反正」之政策〉，《韓國研究論叢》，上海，2004.12，頁 306-313。
- 許齊雄、王昌偉，〈評包弼德《歷史上的理學》——兼論北美學界近五十年的宋明理學研究〉，《新史學》，21：2，臺北，2010.6，頁 221-245、247-249。
- 黃俊傑，〈朝鮮時代君臣對話中的孔子與《論語》：論述脈絡與政治作用（14-19 世紀）〉，收入黃俊傑編，《東亞視域中孔子的形象與思想》，臺北：臺灣大學出版中心，2015，頁 319-337。
- 黃修志，〈清代前期朝鮮圍繞「仁祖反正」展開的書籍辯誣〉，《史學月刊》，2013：5，開封，2013.5，頁 46-56、頁 136。
- 葛兆光，〈置思想於政治史背景之中——再讀余英時先生的《朱熹的歷史世界》〉，收入於田浩（Hoyt C. Tillman）編，《文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集》，臺北：聯經出版公司，2009，頁 384-385。
- 蔡振豐，〈丁若鏞的四書學〉，《臺大文史哲學報》，63，臺北，2005.11，頁 171-188。
- 蔡淑閔，〈黃宗義《明夷待訪錄》君臣關係論研究〉，《哲學與文化》，25：2，新北，1998.2，頁 173-183。
- 韓·姜文植，〈宋時烈的朱子書研究與編纂：以《朱子大全笱疑》、《節約通編》為中心〉，收入黃俊傑編，《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》，臺北：臺灣大學出版中心，2012，頁 197-212。
- 韓·韓慈卿，〈高橋亨韓國儒學理解的功與過——以「主理／主氣」概念為中心〉，收入林月惠、李明輝編，《高橋亨與韓國儒學研究》，臺北：臺大出版中心，2015，頁 291-310。

On the Relation between Zhu Xi's "Letter to Chancellor Liu" and the Korean Factional Struggle

Tsai, Chih-che*

Abstract

After Yi Hwang (이황) compiled his *Outline and Explanations of the Works of Zhu Xi*, Zhu Xi's letters chieived a prominence in Korea second only to that of the Four Books. The publication of this work also led to a new emphasis among Korean Confucian scholars on the letters of Zhu Xi.

When the Korean literati purges were taking place, Yi I (이이) offered an influential interpretation of Zhu Xi's "Letter to Chancellor Liu." He noted that Zhu Xi had used the letter to explain a passage from the *Analects* stating that "the superior man is catholic and not partisan." According to Yi I, Zhu Xi was not only opposed to the notion of injuring political opponents from different factions; he also wanted to incorporate king into larger factions—to "lead king into factions." This was a new reading of Confucianism that became quite popular in Korea.

In time, however, some negative consequences of such a reading began to appear. After the reign of King Seonjo of Joseon, the Kingdom of Joseon experienced political divisions and its East-West feud. Many successive Korean kings had to contend with these problems, and as a result there arose several critiques of Yi I's point of view.

King Injo, who had wanted to resolve factional struggles for the benefit of royal power, contended that Korean Confucianism had decontextualized the original passage of the *Analects*. He argued that it was better to return to the primary notion that a gentleman is "catholic and not partisan."

In response, Neo-Confucian Korean scholars attempted to restore the

* Ph. D. student, Graduate Institute of National Development, National Taiwan University

“Letter to Chancellor Liu” to its own time and place. Their aim was to defend Zhu Xi and to clarify his original ideas. Yet even they had to compromise with royal power, when they were forced to admit that the “Letter to Chancellor Liu” had been cited and interpreted inappropriately during the long-lasting political divisions and East-West feud.

Keywords: Zhu Xi, Yi Hwang (이황), Yi I (이이), Injo of Joseon (조선 인조), “The Letter to Chancellor Liu”, “lead king to the faction”

