

十六世紀至十九世紀李氏朝鮮之學術思想 及其《易》學析論

吳偉明*

（收稿日期：103 年 3 月 30 日；接受刊登日期：103 年 9 月 18 日）

提要

本研究以 16、17 世紀朱子學及 18、19 世紀實學的相關文獻為基礎，試圖整理近世韓國易學歷史與特色。李氏朝鮮朱子學派的易學特色重理學抽象討論、術數及宋注，充滿正統論的氣氛。實學派學者熱衷易學，在義理、訓詁及應用上均有突破。實學派易學以考證學方法研究《易經》及利用易學豐富後期李氏朝鮮的文化及物質生活。

關鍵詞：韓國易學、後期李氏朝鮮、朱子學、實學

* 香港中文大學日本研究學系教授，專攻東亞易學史及德川思想史。

一、前言

《易經》是東亞歷史上最具有影響力的漢籍之一，在日本、韓國、越南及琉球都曾流行。韓國自古一直深受儒家文化薰陶，其思想與文化包含不少《易經》的元素。1883 年成為南韓國旗的太極旗使用太極及乾坤離坎四卦為圖案，象徵陰陽、天地、日月的均衡，反映易理在韓國文化的重要性。¹《易經》傳入朝鮮半島不遲於 4 世紀，滲透韓國不同層面的生活，包括政治、經濟、倫理、哲學、藝術、科學及宗教。²官方學府以它為教科書，納入科舉考試課程之內。宋注自 12 世紀傳入，取代漢注成易學主要參考。³朱子學在李氏朝鮮王朝（1392-1910）成為官學，《易經》日漸普及，至近世（後期李氏朝鮮）達高峰。本研究以 16、17 世紀的朱子學及 18、19 世紀的實學相關文獻為基礎，試圖整理《易經》在近世韓國的歷史及其特色，並說明後期李氏朝鮮學者如何利用《易經》宣揚自己的思想。⁴

二、朝鮮朱子學與《易》學

《訓民正音》中的易理

15 世紀的朝鮮儒者主要關注經世濟民之道，當時的易學亦反映這個趨勢。第四代國王世宗（1397-1450）在《訓民正音》（1446）使用太極、陰陽、五行及八卦解說其發明的諺文發音，其〈制字解〉開宗明義曰：

天地之道，一陰陽五行而已。坤復之間 太極，而動靜之後 陰陽。凡有生類在天地之間者，捨陰陽而何之。故人之聲音，皆有陰陽之理，顧人不察耳。今正音之作，

¹ 太極旗由朝鮮王朝改革派政治家朴泳孝（1861-1939）在 1882 年設計，1948 年大韓民國成立時決定沿用太極旗為國旗。有關太極旗的象徵意義，參 Kim Ick-dal. *Korea: Its People and Culture* (Seoul: Kakwonsa, 1970), pp.34-35.

² 《北史·高句麗傳》謂 372 年高句麗設太學傳授五經三史，此為史籍最早有關《易經》傳入韓國的記載。

³ 有關李氏朝鮮以前易學在韓國的流播，參楊宏聲：《本土與域外：超越的周易文化》（上海：上海社會科學院出版社，1995 年），頁 118-135。

⁴ 韓國成均館大學在 1996 年複印 37 冊韓國歷代易學著作，黃沛榮及賴貴三分別加以分類及作初步文獻介紹。參黃沛榮：〈韓國漢文易學著作的整理與研究〉，行政院國家科學委員會補助專題研究計畫成果報告（2007 年 6 月）及賴貴三，〈韓國朝鮮李氏王朝（1392-1910）《易》學研究〉，《東海中文學報》25 期（2013 年 6 月），頁 1-25。

初非智營而力索，但因其聲音而極其理而已。理 不二，則何得不與天地鬼神同其用也。正音二十八字，各象其形而制之。⁵

從《訓民正音》的文字可見李氏朝鮮人對易理有相當程度的理解。他們在 16 世紀朱子學大盛以後利用《易經》申述對理氣、四端及七情等理學課題的看法。⁶

徐敬德理氣論與易理

理氣之論，儒者分主理派及主氣派。值得注意的是，兩派均引《易經》來支持其論點。主氣派代表徐敬德（號花潭，1489-1546）用《易經》及《中庸》說明氣在理先，陰陽之氣無處不在，沒有離陰陽而獨自存在的理，故曰：「離了陰陽更無道。所以陰陽者，是道也。陰陽氣也。」⁷「《易》曰：『不疾而速，不行而至。』氣無乎不在，何所疾哉？氣無乎不到，何所行哉？」⁸他將太極視作造化之氣：

易者，陰陽之變。陰陽，二氣也。一陰一陽者，太一也。二故化，一故妙，非化之外別有所謂妙者。二氣之所以能生生化化而不已者，即其太極之妙。若外化而語妙，非知易者也。⁹

跟大部分李氏朝鮮儒者相似，敬德的易學屬象數派。他在《六十四卦方圓之圖解》及《卦變解》闡明邵雍（1033-1077）的《六十四卦方圓之圖》。他對邵子《皇極經世書》之數理最為折服，用它來支持其氣循環不息論。

時人對徐敬德的易學有褒有貶。屬主理派的李滉（號退溪，1501-1570）認為敬德的氣一元論來自對《易經》的誤讀。文學家李植（1584-1647）卻給敬德高度評價：

⁵ 收錄在李正浩著，洪軍譯：《韓文的創制與易學》（石家莊：河北人民出版社，2006年），〈附錄〉，頁124-125。

⁶ Wm. Theodore de Bary, ed., *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York: Columbia University Press, 1985), p. 43.

⁷ 〈遺書卷15〉，轉引自河岐洛：《朝鮮哲學史》（首爾：螢雪出版社，1992年），頁587。

⁸ 徐敬德，《花潭集》卷4，收錄在裴宗鎬編：《韓國儒學資料集成（上）》（首爾：延世大學出版部，1980年），頁78。

⁹ 同前註。

我邦本無易學，昔吾儒不明《易》之要旨以教人，只言文字瑣事。惟花潭承邵雍而明要旨。其材誰可比？其解《易》拓我邦學問之新天地。¹⁰

李退溪的易學

大儒李退溪為易學大師。《退溪先生年譜》記：「先生二十歲讀《周易》，講究其義，殆忘寢食，自是常有羸悴之疾。」¹¹他晚年專治朱熹（1130-1200）《易學啟蒙》，寫下東亞易學名著《易學啟蒙傳疑》（1557）。¹²他認為《易學啟蒙》是完美之作，但卻被後人誤讀。他相信正統朱子學以理先於氣，批評不少對《易學啟蒙》的註疏不明此基本原則。¹³他雖以繼承朱熹易學為己任，但其易學亦有跟朱子相異之處，例如他比朱熹重視程頤（1033-1107）《易傳》及不談占卜。雖然退溪與敬德均屬象數派，唯其研究《河圖》、《洛書》、《太極圖》及易占卻達相反結論。他指出太極及神明均是理：

聖人立卜筮之法，正如所謂神明固非如世俗所謂鬼神，然亦非是只言氣之主宰而已。朱子嘗答門人曰：「神是理之乘氣以出入者。」混謂神明之神須作如此看方得其妙，全靠氣字便羸了些子。¹⁴

他相信理氣數不可分，但有先後。有理便有氣，有氣便有數。不懂數無以學《易》。除形而上的討論外，他對《易經》的政治作用亦十分重視，曾在御前講解乾卦，勸君主納賢聽諫，不要獨斷獨行以免招「亢龍有悔」之亂象：

上九位已亢極，故曰：「貴而無位，高而無民。」有亢龍有悔之象。人君若以崇高自處，簡賢自聖，獨智馭世，無下下之意，則應此象而有窮之災也。必須謙虛好問，同德相濟，乃免亢龍之災也。¹⁵

¹⁰ 譯自徐敬德，《花潭集》卷3，收錄在民族文化促進會編：《韓國文集叢刊24》（首爾：民族文化促進會，1991年），頁332。

¹¹ （韓）李朝·李退溪：《退溪全書·下》（首爾：成均館大學校大東文化研究院，1958年），頁576。

¹² Yun Sasun. *Critical Issues in Neo-Confucian Thought: The Philosophy of Yi T'oegye* (Seoul: Korea University Press, 1990), Michael Kalton (trans.), p. 9.

¹³ 退溪早年認為理氣不分先後，後來才轉為主理派。參 Tomoeda Ryutaro, "Yi T'oegye and Chu Hsi: Differences in Their Theories of Principle and Material Force", in *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, (New York: Columbia University Press, 1985), pp. 243-258.

¹⁴ 李退溪，〈答鄭子中別紙〉，同註8，頁157。

¹⁵ 〈退溪先生年譜〉，同註11，頁591。

退溪對明儒的易著亦有頗多批評，在《易學啟蒙傳疑》多番指責胡一桂（1247-?）《易圖》及蔡清（1453-1508）《易學蒙引》不合朱子原意。他甚至對其頗有啟發的韓邦奇（1479-1556）《啟蒙意見》亦有所不滿。

《易學啟蒙傳疑》於 1657 年及 1669 年在日本再版，對德川學術界影響頗大。¹⁶朱子學者室鳩巢（1658-1734）曾向朝鮮通信使李東郭（1654-1718）稱讚此作忠於朱子易學。退溪將朱熹《周易本義》及程頤《易傳》分開的做法啟發德川初期大儒山崎闇齋（1618-1682）在《朱易衍義》（1677）嘗試回復朱子易學本來面貌。¹⁷

李栗谷的易學

有學者欲折衷理氣之辨。同受徐敬德及李退溪影響的李珥（號栗谷，1536-1584）企圖收窄兩派的距離。他一方面批評敬德「惟求於易，而不求於理。徒見其然，不見其所以然，卒失易學之宗。」¹⁸另一方面，他質疑退溪所相信的超然獨立的理：「聖人窮理，以太極為陰陽之本，非在陰陽未生前有獨立自存之太極。」¹⁹其論理不像退溪般抽象難明，例如他用《易經》解釋《孟子》孺子將入井的故事，說明理須在客觀環境中才能呈現，不是主觀獨立的存在：

《易》曰：「寂然不動，感而遂通。」雖聖人之心，未嘗有無而自動者也。必有感而動，而所感皆外物也。...見孺子入井，然後此心乃發，所感者孺子也。孺子非外物乎？安看不見孺子之入井，而自發惻隱者乎？²⁰

其《易數策》強調理氣關係是《易經》的核心主題，理氣不可分，無始無終，萬物生成全賴理氣之互動：「世上萬物全在於一理之生成，二氣之運作，無不屬理氣之妙用也。明此方能談《易》。」²¹他批評從漢至唐的學者「學《易》而不知其理，知所然而不知其所以然，故實不得《易》之本質。」²²他肯定宋儒，特別是邵雍與朱熹，透過對象數的研究恢復《易經》本意的努力。

¹⁶ 參（日）阿部吉雄：《日本朱子學と朝鮮》（東京：東京大學出版會，1965年），頁311，439。

¹⁷ 吳偉明：《易學對德川日本的影響》（香港：中文大學出版社，2009年），頁30。

¹⁸ 轉引自同註7，頁624。

¹⁹ 譯自李珥，《栗谷全書》卷9，收錄在民族文化促進會編：《韓國文集叢刊44》（首爾：民族文化促進會，1991年），頁186。

²⁰ 〈答成浩原〉，同上書，卷35，民族文化促進會編：《韓國文集叢刊45》（首爾：民族文化促進會，1991年），頁365。

²¹ 譯自同上書，卷14，同註19，頁306。

²² 譯自同前註，頁308。

跟退溪相似，栗谷亦用《易經》談治道，常引「窮則變，變則通，通則久」提倡政治、社會及軍事改革。他在給宣宗（1567-1608）的《萬言封事》（1574）中引程頤《易傳》支持改革：「程子論《易》曰：『知時識勢，學《易》之大方也。』又曰：『隨時變易乃常道也。』蓋法因時制，時變則法不同。」²³

張旅軒的易學

張顯光（號旅軒，1554-1637）亦欲折衷理氣，在其《易學圖說》及《易卦總說》提出與栗谷相近的看法。他的「理氣經緯」論收窄主理派及主氣派的看法距離，以理氣為同一真理的兩面，無處不在及不可分開，故曰：「古之聖人少談理氣，從不言理氣分離。名稱雖不同，理氣實一本也。」²⁴ 他認為聖人與常人均受同一理氣，聖人所受較純而已，跟常人沒有本質上不同，故常人亦可成聖人：

其所以純少而雜多，正少而偏多者，氣之流行自不得齊也。故《河圖》、《洛書》之數，惟一無對，而自二以下皆雜焉。八卦之畫，惟乾為純陽，而自兌以下皆有陰焉。聖賢少而眾人要者，亦其理也。但眾人之於聖人，當知其同性一理，共形一氣。²⁵

《易學圖說》是旅軒的重要著作，從中可見其對《易經》文字所作的校勘。²⁶《十六卦排陳》是其向王國御講《周易》的記錄，重點是透過十六卦闡明儒家政治倫理及變通之道。他對王國曰：「改革之因見十六卦，改革之道觀十六卦可見。…若陛下聖斷時試卦文爻辭可明其理。」²⁷

宋時烈的易學

17世紀的朝鮮瀰漫一片以朱子學為正統的狂熱意識形態。當時易學漸失去16世紀的創意與活力，學者盲目相信朱熹解說，不敢表達個人意見。宋時烈（1607-1689）就是這

²³ 同前註，頁98。

²⁴ 譯自《易學圖說》，收錄在民族文化促進會編：《韓國文集叢刊60》（首爾：民族文化促進會，1991年），頁442。

²⁵ 《旅軒集》卷10，收錄在同註8，頁450。

²⁶ 參黃沛榮：〈韓國漢文易學著作的整理與研究〉，行政院國家科學委員會補助專題研究計畫成果報告（2007年6月），頁19。

²⁷ 譯自《十六卦排陳》，收錄在同註24，頁68。

樣的朱子信徒。他自詡繼承儒學正統，終生致力註解朱熹著作。他認為朱子《周易本義》比程子《易傳》更接近《易經》的本意：

蓋聞朱夫子以程傳為置水不漏，蓋指義理精密而言也。然《易》實卜筮之書，而程傳則專主於義理，故於《易》實無情意矣。朱子自為《本義》，則主於小筮。試於潛龍勿用之乾之初九，有潛龍之象，占者得此爻，則當勿用矣。如此然後始有情意，而又有受用處矣。朱子於程子雖極推崇，而至於《易傳》則其不取者甚多矣。後學知此，則其先後緩急之序，亦可見矣。²⁸

他在其《易說》中強調治易要像朱熹，應以象數及占卜為重，反對程頤只重文字義理。時烈一舉一動均以朱熹為榜樣。有一次他托其友人閔鼎重（1628-1692）用易占看應否向皇上上奏，結果得蹇卦。跟隨朱熹的先例，他把奏章燒毀。²⁹在這種令人窒息的氣氛下，任何偏離朱熹思想的想法均會被斥異端。時烈的政敵尹鑄（1617-1680）在《周易詩傳尚書洪範說》等著作中主張唯氣論及重漢注，大膽提出一切從氣而來及太極亦是氣。他因挑戰朱子學權威而被時烈一黨迫害，最後遭肅宗（1661-1720）賜死。難怪韓國易學在 17 世紀的發展乏善可陳。

總括而言，李氏朝鮮朱子學派的易學特色重理學抽象討論、術數及宋注，充滿正統論的氣氛。除李退溪等少數外學者外，缺乏創見及影響後世之作。

三、朝鮮實學與《易》學

金錫文天文學中的易理

以影響思想界的程度而言，16 及 17 世紀可謂是朱子學時期，18 及 19 世紀可稱實學時期。實學重經世致用及合理主義。實學派學者熱衷易學，在義理、訓詁及應用上均有突破。跟朱子學儒者不同，他們對形而上的討論興趣不大。實學派易學以考證學方法研究《易經》及利用易學豐富後期李氏朝鮮的文化及物質生活。

²⁸ 宋時烈：《宋子大全》，卷 54，收錄在成樂熏編：《韓國의思想大全集》（首爾：同和出版公社，1977 年），頁 459。

²⁹ 朱熹曾在占得遁卦後將奏章燒掉。Miura Kunio, "Orthodoxy and Heterodoxy in Seventeenth-Century Korea: Song Siyol and Yun Hyu", in *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York: Columbia University Press, 1985), p. 441.

時代的思潮變化從金錫文(1658-1735)的天文觀可見一斑。³⁰錫文擅長天文學及易學，並嘗試用《易經》的象數解說西方天文學。他在《易學二十四圖解》(1697)強調宇宙萬物均可用《易經》的象數加以說明，而且用易圖解釋西方天文學。他在《易學二十四圖解》的〈序〉中曰：

尤喜《易》，周、邵、程、張等書，能究觀天地日月星辰、水火土石，以至飛走草木，人性之善惡生死。通陰陽之故，達古今之變。泛濫諸子百家，如曆法地志六藝之書無不取捨會通，要歸於孔氏之宗。年四十始著書，上自太極體段，下至天地萬物體用，數卦中衍為著象納甲。海之潮汐，氣之元會，運於天地，返終於太極。凡其圖二十有四，各有解贊，共萬千百十字也。命之曰《易學二十四圖解》。³¹

他引用周敦頤《太極圖說》說明地球自轉說及托勒密的地球中心說。³²他亦喜歡引用張載(1020-1077)《正蒙》及邵雍《皇極經世書》。

李星湖的易學

李瀛(號星湖, 1681-1763)為實學派之父，擅長易學，留下《著卦考》、《啟蒙翼傳》、《易經疾書》、及《後天圖說》。前兩書討論朱熹的《易學啟蒙》及《著卦考誤》。《易經疾書》是其讀《易》札記。《後天圖說》解說《後天圖》。其治《易》重歷史及文獻考證，喜歡用《易》講政治改革及西洋科學思想。

基於對《易經》的考證，星湖提出不少富創意的看法。他相信「十翼」的概念出自西漢末緯書《乾鑿度》，再經班固《漢書·藝文志》而流傳下來。³³他更認為十翼的次序及內容曾經歷數次改動，而其中的《序卦》是後人所作：

³⁰ 金錫文是從朱子學過渡至實學的人物。他仍偏重宋學，但不愛理氣心性之道，醉心天文學。當今學者一般不將他視作實學派。

³¹ 轉引自閔泳珪：〈十七世紀李朝學人의 地動說-金錫文의 易學二十四圖解〉，《東方學志》16期（1975年），頁64。

³² 金錫文是韓國最早引進西方天文學的人。參李龍範：《韓國科學思想史研究》（首爾：東國大學校出版部，1993年），頁274。德川初期向井元升（1609-1677）亦有引用《易經》及陰陽五行論宣揚托勒密的地球中心說。參同註17，頁104-106。

³³ （韓）李朝·李瀛，《星湖僊說》冊2（首爾：慶熙出版社，1967年），頁397-398。

先儒疑《序卦》之非聖作，余亦不信。其文如俚俗譯語，無甚發明矣。...《象》、《象》十翼之次第，本非古初之例，皆後人為其考閱更而移易附見也。《序卦》之文既出，乃依其說，編入如此歟。³⁴

此外，他認為乾卦《象傳》的「天行健」應改作「天行乾」，因「乾」字古作「鍵」，遂被誤傳作「健」。³⁵他又指出（唐）郭京《周易舉正》有錯處共 130 處，並抽出其中 10 處加以訂正。³⁶

星湖重視《易》的政治作用，故謂：「《易》之道，大率皆臨政治民之義。」³⁷他認為易道可助君主守其位，國家聚人理財。他相信《大學》第十章「有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。」是來自《繫辭傳》：

聖人作《易》，總論平天下之要道，曰：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。何以守位曰仁。何以聚人曰財。理財正辭，禁民為非曰義。」曾子得之，演為《大學傳》第十章。...節節句句莫非從《易》文中流出，讀者須仔細勘合方有益。³⁸

《易經》亦成星湖宣揚科學思想的工具。佛教徒好用《易》談鬼神，星湖卻用它去否定靈魂不滅論：

及老而死，則陽氣浮散，此《易》所謂：「游魂為變。」變者，變生為死，其氣亦在天地間，如屋中一爐火，火雖滅而溫熱之氣尚留屋中。然其漸滅也，亦必以聚之固者遲滅，聚之不固者速滅，未有恒久之理也。³⁹

此外，他認為西方天文知識早見中國古籍，例如引「天行乾」說明地動說及用「首艮尾坤」形容天河。⁴⁰

星湖之易學為其兩大弟子尹東奎（1695-1773）與慎後聃（1702-1761）所繼承。跟以前朱子學派及實學派不同，兩人治《易》重文字義理而非象數，代表李氏朝鮮易學的新方

³⁴ 同前註，頁 409。

³⁵ 同前註，頁 289。此非星湖創見。《乾鑿度》及《周易正義》已知「天行健」可能來自「天行乾」，但認為兩者相通，可以接受。星湖則以「健」為訛傳。

³⁶ 同前註，頁 2-3。

³⁷ 同前註，頁 329。

³⁸ 同前註，頁 390。

³⁹ 轉引自金昌元著，宋枝學譯：《朝鮮哲學史》（東京：弘文堂，1968 年），頁 272。

⁴⁰ 同註 33，頁 218，256。

向。東奎在《易繫解說》對《繫辭傳》作文字注解。他稱讚歐陽修（1007-1072）《易童子問》為正解，批評分別受陰陽家及道家影響的漢注及宋注。⁴¹ 後聃自云曾看《易經》千遍，其《象辭新編》、《易通義》、《繫辭通義》及《說卦通義》均是義理之作。

丁茶山的易學

義理派大成者丁若鏞（號茶山，1762-1836）易學的重要性可與李退溪相比，在方法論及思想方法均有突破。其治《易》方法類似清考證學及德川古學。首先，他十分重視文字訓詁，故曰：「欲得經旨，先認字義。諸經皆然，而《易》為甚。」⁴² 第二，用音韻學以判正字：「《易》詞韻法最嚴最精，而非格律多變，最難尋索。…察韻苟精則絕句無錯，絕句無錯則經旨以明，此又學者所宜十分明白者也。」⁴³ 為了提升訓詁及音韻的能力，他建議學《易經》前先讀《詩經》，謂：「不讀《詩》，無以讀《易》。」⁴⁴ 茶山利用文字學及音韻學在其《周易四箋》（1808）、《易學緒言》（1820）及《周易總論》中提出具啟發性的觀點。

茶山強調《易經》有兩大層次。第一層次是道德指引，助人改過從善。《周易四箋》記曰：「孔子曰：假我數年，卒以學易，庶無大過矣。斯可驗也。改過曰悔，不改過曰吝。吝悔者，易家之大義也。」⁴⁵ 其論罪惡、悔改及重生可能受基督教所啟發：

伊川之學，專要心中激激無物，故並與罪悔。欲不留胸中，然泣悔往愆，一生不忘，則必不再作新愆。心之激激，有踰於是者乎？周易專觀悔吝。悔者，能改過也。吝者，不過過也。悔則終吉，吝則終凶。⁴⁶

另一層次是自然法則，助人明白宇宙萬物的運作。茶山以《易經》之理亦為自然、物理之理。其《易學緒言》曰：

⁴¹ 參李丙壽：《朝鮮儒學史》（首爾：亞細亞文化社，1987年），頁10。

⁴² 丁若鏞，《周易總論》，收錄在李錫浩編：《茶山學提要·上》（首爾：大洋書籍，1975年），頁250。

⁴³ 同前註，同頁。

⁴⁴ 丁若鏞，《易學緒言》，收錄在尹世鐸編：《丁茶山全書·中》（首爾：文獻編纂委員會，1960年），頁481。

⁴⁵ 丁若鏞，《周易四箋》，同前註，頁241。

⁴⁶ 轉引自朴鐘鴻：《韓國思想史論考》（首爾：端文堂，1977年），頁423。

大抵天地間晝夜之交替，寒暑之變遷，草木百穀之開花凋落，禽獸昆虫之運動繁殖，全基《周易》變化原理之現象也。⁴⁷

茶山只承認物理的氣而不接受形而上的理。他用陰陽解說亞里士多德的四元素論，但不從形而上談陰陽五行。⁴⁸對他而言，陰陽五行均物理性質，抹去其理學的神祕色彩：

陰陽之名，起於日光之照掩。日所隱曰陰，日所映曰陽。本無體質，只有明闇，原不可以為萬物之父母。...五行不過萬物中五物，則同是物也。⁴⁹

茶山的易學嘗試折衷義理與象數。雖然其興趣主要在義理及以文字為本，他並不否定象數與占卜的價值。⁵⁰他指出文王、周公及孔子少談象數及少用占卜，認為象數及占卜的討論不應抽離文字。

茶山熟讀中國歷代易著，對中國易學有一套完整及獨特的看法。其十翼觀有歐陽修《易童子問》的影子。十翼之中，他只承認《象上傳》、《象下傳》、《大象》及《小象》出自孔子。⁵¹至於其餘六翼，他肯定《繫辭上》及《繫辭下》的道德及《說卦》的參考價值。他相信孔子曾整理《說卦》，並高度評價如下：「文王、周公之撰次易詞，其一字一文皆取物象。舍《說卦》而求解《易》，猶舍六律而求制樂。」⁵²他引《史記》及《漢書》說明《文言》在孔子以前已存在，而孔子亦曾引用。茶山對漢注的批評十分嚴厲，對時人推崇鄭玄（127-200）不以為然。他認為鄭玄不懂卦變、爻變之理，亂解《易經》，遺害後代至深：

唯此鄭說，其傳會無理，反甚於諸家之說，而獨為後世之所取。...而風水、看相、算命、擇吉之流，無不以此為淵藪。窮理之學，實業之家，皆以此說為天經地義。豈不嗟哉！⁵³

他甚至懷疑鄭玄註釋的緯書《易乾鑿度》根本就是玄所作的偽書。

⁴⁷ 轉譯自同註 39，頁 256。

⁴⁸ 琴章泰：《韓國實學思想研究》（首爾：集文堂，1987 年），頁 189-197。另一實學派學者崔漢綺（1803-1875）提出類似看法。德川日人早一個半世紀前已用陰陽談亞里士多德的物理學。

⁴⁹ 轉引自同註 46，頁 421。

⁵⁰ 茶山批評只談文字，無視象數的研究法。他相信神靈及接受占卜為通神靈之法，不過他反對胡亂占卜。

⁵¹ 茶山認為《大象》應獨立成經，不應視作《周易》的注釋書。他考證《大象》附於經文自西漢費直始，東漢鄭玄沿用。

⁵² 《周易四箋》，同註 44，頁 228。

⁵³ 《周易總論》，同註 42，頁 271。

他對六朝易學同樣酷評。魏王弼（226-249）《周易注》被評為極劣之作：「王氏之易，不唯卦象全缺，並與字句訓詁絕無可考。...自有箋注以來，無此孟浪。」⁵⁴「不幸有所謂王弼者，起以私意、小智掃蕩百家。凡自商瞿以來相承相傳之說，盡行殄滅。」⁵⁵東晉韓康伯（332-380）則被批「一無所發明，意欲引《易》以合於老莊。」⁵⁶

他對唐期易學比較肯定。他認同孔穎達（574-648）《周易正義》的反王弼立場，又稱許李鼎祚在《周易集解》及陸德民（550?-630）在《易釋文》致力恢復《周易》的本來面目。⁵⁷不過他評郭京《周易舉正》胡亂篡改文字：「《周易》不經秦火，本無錯簡誤字。唐人好改經文。...今郭京改《易》亦是此法。」⁵⁸他對郭京的改字遂一駁斥。

宋注才是茶山本命，尤愛朱熹晚年完成的《卦變圖》，認為朱子解決長期有關卦變的爭論及恢復《周易》本來的卜筮法，曰：「大抵卦變之說，自漢至宋，綿綿不絕，至朱子而大者。然《本義》所論，每於十二辟卦之外，博取諸卦，恐是未定之論，故以《卦變圖》為正。」⁵⁹他對程頤《易傳》評價一般，因它受王弼的影響。對他而言，邵雍的象數易古怪離奇，難以明白。

茶山對宋以後的易學興趣不大，較少提及，而且傾向負面，例如他批評明來知德（1526-1604）《易經集注》多誤。對撰寫清朝科舉教材書《周易折中》的李光地（1642-1718）更罵其為易學罪人：

自以為篤信朱子，而不信卦變，則已棄朱子之學。雖自以為博綜古今，而漢魏儒說及宋元儒說，其有卦變物象之跡者，悉行淘汰。唯取其空言賸說，敷衍義理。⁶⁰

茶山對中國歷代易學的批評多少反映一種新的華夷秩序觀，以韓國取代被夷狄入主的中國，成為儒學正統的保存地。李氏朝鮮的本土意識亦在箕子崇拜中呈現。不少韓人認為箕子與古代朝鮮皇室有關，因此韓人亦是中國聖人之後。⁶¹這種想法跟日人的吳太伯皇室祖

⁵⁴ 同註 44，頁 425。

⁵⁵ 同註 44，頁 413。

⁵⁶ 同註 44，頁 427。

⁵⁷ 同註 44，頁 413，468。

⁵⁸ 同註 44，頁 471。

⁵⁹ 同註 44，頁 436。

⁶⁰ 同註 44，頁 458。

⁶¹ Han Young-woo, "Kija Worship in the Koryo and Early Yi Dynasties: A Cultural Symbol in the Relationship between Korea and China", in *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York: Columbia University Press, 1985), pp. 349-374.

先論有些相似。⁶²茶山經常引用明夷卦《彖傳》「利艱貞，晦其明也。內難而能正其志，箕子以之」來歌頌箕子的德行。認為箕子將聖人之道帶去韓國，令它不會失傳。箕子經略朝鮮出自《尚書·洪範》、《史記》及《漢書·地理志》，茶山頌曰：

箕子抱先王之道，既不能內明中國，於是東出朝鮮，明此道於夷邦。其道不絕，則其明不息。此聖人之苦心也。⁶³

他甚至相信部分《周易》之文，包括明夷卦，出自箕子之手。⁶⁴

從茶山的學問可見實學派易學的一些特色，包括嚴謹方法、批判思考、重實用、融合西學及本土意識。李代朝鮮易學在丁茶山達最高峰。⁶⁵後期實學派學者（包括丁若銓[1758-1816]及研經齋[1760-1839]）的易學均受茶山的影響。

十九世紀易學之變化

到了 19 世紀，朝鮮易學重點已非對《易經》本身的研究，而是借題發揮，嘗試給韓國的困境尋找出路。李元龜（1750-1820）用易理倡實業。金恒（1826-1898）在《正易》倡民族主義及政治、社會改革。申采浩（1880-1936）的古代東亞史觀充滿本土主義，竟主張伏羲是韓國王子及《易經》是韓國典籍。⁶⁶桂延壽（?-1920）在《桓檀古記》（1911）謂上古朝鮮有所謂恒國時期，其帝恒雄「劃卦知來，執象運神」，並將易道傳授其後人伏羲。伏羲後來從朝鮮遷往中國。⁶⁷這種論調跟申采浩相近，雖牽強附會，但反映近代韓人希望在儒家文化圈中給朝鮮尋找一個較重要位置。

⁶² Ng Wai-ming, "Wu T'ai-po in Early Tokugawa Thought: Imperial Ancestor or Chinese Sage?" *East Asian History* (Australian National University), 21(2001), pp. 55-64.

⁶³ 《周易四箋》，同註 44，頁 317。

⁶⁴ 李退溪亦認為《尚書 洪範》出自箕子。

⁶⁵ 其實朝鮮朱子學者在 18 及 19 世紀治《易》者多，但創意有限。即使大儒李恒老（1792-1868）的《周易釋義》（1856）亦多重覆朱熹及李退溪的見解。

⁶⁶ 參申采浩，《朝鮮上古史》（首爾：三星美術文化財團，1977 年）。其易學史觀及東亞古代文化觀與德川後期國學家平田篤胤（1776-1843）如出一轍，不知是否受篤胤啟發。參吳偉明：〈德川國學對《易經》的研究與挪用：平田篤胤的易學新解〉，《漢學研究集刊》18 期（2014 年 6 月），頁 1-22。

⁶⁷ 同註 39，頁 173-174，177-179。

四、結語

本研究透過文獻的分析 16 世紀至 19 世紀易學在朝鮮的發展及影響。不論朱子學及實學的學者均熟讀《周易》，而且留下頗有價值的論述。從東亞易學史的角度，朝鮮李氏後期的易學有以下特色：

第一，易學在朝鮮李氏後期的學術重要性不及中日。易學在清中國及德川日本均大盛，近世朝鮮易學雖有可觀，但只是儒學的一支，並其重點所在。《易經》在儒典中並非特別受歡迎及具影響力。⁶⁸ 朱子學者偏愛四書及《禮記》，實學學者治《易》者多。整體而言，朝鮮李氏後者的易著數量遠不及清中國及德川日本。⁶⁹ 除李退溪及丁若鏞外，有創意及影響力的易學專家不多。

第二，朝鮮易學偏重宋注。雖然清中國及德川日本官方均傾向宋注，但學者之間漢宋兩派並立。清考證學及德川古學便致力恢復漢注。在李氏朝鮮，不論官方或民間，朱子學或實學均以宋注為本。朝鮮易著大多以解釋朱熹、周敦頤、程頤及邵雍的宋注為內容，其中以朱熹《易學啟蒙》的注釋書最多。朱熹的註解成為官學，在朝廷的政治打壓下，鮮有人敢於公開質疑。在這種政治環境及學術氣氛下，朝鮮易學創意略嫌不足。

第三，朝鮮易學以象數為主，跟重視義理的清中國及德川日本易學不同。朝鮮學者對朱熹及周敦頤的象數易極之重視，他們亦較接受易圖及占卜。朝鮮易學著作亦多偏重象數。相對之下，對義理派的王弼及程頤的文字注釋興趣有限及評價不高。象數艱深難明，無師自通者少，有礙易學在民間的普及。

第四，朝鮮易學重哲理，清易學重文字訓詁及德川易學傾向折衷及實用。作為李氏朝鮮思想界主力的朱子學者喜歡用《易經》討論理氣、四端及七情等形而上課題。清及德川易學者對抽象理學討論的興趣一般。

朝鮮易學所反映的不妥協精神、對正統的執著、對形而上及象數的興趣、道德及政治上的使用等性格，從某種意義來說，亦象徵朝鮮儒學的特色。

⁶⁸ 從 17 世紀中葉至李氏朝鮮在 1910 年滅亡為止已沒有皇太子學習《易經》的記錄。Jahyun Kim Haboush, "The Education of the Yi Crown Prince: A Study in Confucian Pedagogy," in *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York: Columbia University Press, 1985), pp. 194-196.

⁶⁹ 根據黃沛榮的統計，單是成均館所藏韓國人用漢文寫的易著共 365 種。參同註 26，頁 3。韓美文化社編：《韓國易學大系》（首爾：韓美文化社，1998 年）收錄其中 90 種。數量遠不及德川易著（1082 種）。參同註 17，頁 17-19。

徵引文獻

古籍

- * (韓)李朝·丁若鏞：《周易四箋》，尹世鐸編：《丁茶山全書·中》(首爾：文獻編纂委員會，1960年)。
- (韓)李朝·丁若鏞：《周易總論》，李錫浩編：《茶山學提要上》(首爾：大洋書籍，1975年)。
- (韓)李朝·丁若鏞：《易學緒言》，尹世鐸編：《丁茶山全書·中》(首爾：文獻編纂委員會，1960年)。
- (韓)李朝·宋時烈：《宋子大全》，成樂熏編：《韓國의思想大全集》(首爾：同和出版公社，1977年)。
- (韓)李朝·李珥：《栗谷全書》，民族文化促進會編：《韓國文集叢刊44、45》(首爾：民族文化促進會，1991年)。
- * (韓)李朝·李退溪：《退溪先生年譜》，收入《退溪全書·下》(首爾：成均館大學校大東文化研究院，1958年)。
- * (韓)李朝·李瀛：《星湖僊說》冊2(首爾：慶熙出版社，1967年)。
- (韓)李朝·徐敬德：〈遺書卷15〉，河岐洛：《朝鮮哲學史》(首爾：螢雪出版社，1992年)。
- (韓)李朝·徐敬德：《花潭集》，民族文化促進會編：《韓國文集叢刊24》(首爾：民族文化促進會，1991年)。
- (韓)李朝·張顯光：《十六卦排陳》，民族文化促進會編：《韓國文集叢刊60》(首爾：民族文化促進會，1991年)。
- (韓)李朝·張顯光：《易學圖說》，民族文化促進會編：《韓國文集叢刊60》(首爾：民族文化促進會，1991年)。

近人論著

中文

- 李正浩著，洪軍譯：《韓文的創制與易學》(石家莊：河北人民出版社，2006年)。
- 吳偉明：〈德川國學對《易經》的研究與挪用：平田篤胤的易學新解〉，《漢學研究集刊》18期(2014年6月)，頁1-22。
- 吳偉明：《易學對德川日本的影響》(香港：中文大學出版社，2009年)。
- * 黃沛榮：〈韓國漢文易學著作的整理與研究〉，行政院國家科學委員會補助專題研究計畫成果報告(2007年6月)。

- * 楊宏聲：《本土與域外：超越的周易文化》（上海：上海社會科學院出版社，1995年）。
- * 賴貴三：〈韓國朝鮮李氏王朝（1392-1910）《易》學研究〉，《東海中文學報》25期（2013年6月），頁1-25。

韓文

- 申采浩：《朝鮮上古史》（首爾：三星美術文化財團，1977年）。
- 朴鐘鴻：《韓國思想史論考》（首爾：端文堂，1977年）。
- 李丙壽：《朝鮮儒學史》（首爾：亞細亞文化社，1987年）。
- 李龍範：《韓國科學思想史研究》（首爾：東國大學校出版部，1993年）。
- 琴章泰：《韓國實學思想研究》（首爾：集文堂，1987年）。
- 閔泳珪：〈十七世紀李朝學人의 地動說-金錫文의 易學二十四圖解〉，《東方學志》16期（1975年），頁1-64。
- * 裴宗鎬編：《韓國儒學資料集成（上）》（首爾：延世大學出版部，1980年）。
- 韓美文化社編：《韓國易學大系》（首爾：韓美文化社，1998年）

日文

- 金昌元著，宋枝學譯：《朝鮮哲學史》（東京：弘文堂，1968年）。
- * 阿部吉雄：《日本朱子學と朝鮮》（東京：東京大學出版會，1965年）。

- Haboush, Jahyun Kim.** “The Education of the Yi Crown Prince: A Study in Confucian Pedagogy”, in *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York: Columbia University Press, 1985), pp.177-88.
- Han Young-woo.** “Kija Worship in the Koryo and Early Yi Dynasties: A Cultural Symbol in the Relationship between Korea and China”, in *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York: Columbia University Press, 1985), pp. 349-374.
- Kim Ick-dal.** *Korea: Its People and Culture* (Seoul: Kakwonsa, 1970).
- Miura Kunio.** “Orthodoxy and Heterodoxy in Seventeenth-Century Korea: Song Siyol and Yun Hyu”, in *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York: Columbia University Press, 1985), pp.416-421.
- Ng Wai-ming.** “Wu T'ai-po in Early Tokugawa Thought: Imperial Ancestor or Chinese Sage?” *East Asian History* (Australian National University), 21(2001), pp. 55-64.
- Tomoeda Ryutaro.** “Yi T'oebye and Chu Hsi: Differences in Their Theories of Principle and Material Force”, in *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York: Columbia University Press, 1985), pp. 243-258.
- * **Wu.** Theodore de Bary (ed.). *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York: Columbia University Press, 1985).
- * **Yun Sasun.** *Critical Issues in Neo-Confucian Thought: The Philosophy of Yi T'oebye* (Seoul: Korea University Press, 1990). Michael Kalton (trans.).

（說明：徵引文獻前標示 * 號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Abe Yoshio. *Nihon Shushigaku to Chōsen*. Tokyo : Tōkyōdaigaku shuppankai, 1965.
- Bae Jongho. *Hanguk yuhag jalyo jibseong* Vol. 1. Seoul: Yonsei University Press, 1980.
- Huang, Pei-rong. *Hanguo hanwen jixue zhuzuo de zhengli yu yanjiu*. Grant of National Science Council Project Report (June 2007)
- Jeong Yayong. *Yeoghag xueon*, Yun setag, ed., *Jeong dasan jeonseo*, Vol. 2. Seoul: Munheon pyeonchan wiwonhoe, 1960.
- Lai, Gui-san. “Hanguo Chaoxian Lishi wangchao (1392-1910) Yixue yanjiu,” *Tunghai Journal of Chinese Literature*, 25,2013, pp. 1-25.
- Wm. Theodore de Bary (ed.). *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*. New York: Columbia University Press, 1985.
- Yang, Hong-sheng. *Bentu yu yuwai: chaoyue de Zhouyi wen hua*. Shanghai: Shanghai Academy of Social Sciences Press, 1995.
- Yi Ik. *Seongho saseol*, Vol. 2. Seoul: Gyeonghui chulpansa, 1967.
- Yi Toegye. *Toegye seonsaeng nyeonbo*, *Toegye jeonseo*, Vol. 2. Seoul: Acaemy of East Asian Studies, Sungkyunkwan University, 1958.
- Yun Sasun. *Critical Issues in Neo-Confucian Thought: The Philosophy of Yi T'oegye*. Seoul: Korea University Press, 1990. Michael Kalton (trans.).

The Book of Changes in the Intellectual History of Late Yi Dynasty Korea

Ng, Wai-ming

(Received March 30, 2014; Accepted September 18, 2014)

Abstract

Based on writings of Zhuxi scholars of the sixteenth and seventeenth centuries and the scholars of practical learning of the eighteenth and nineteenth centuries, this study aims to outline the history and characteristics of *Yijing* scholarship in Late Yi Dynasty of Korea. The Zhuxi school had a preference for metaphysical discussions, numerology and Song commentaries. Perhaps with the exception of Yi Toegye, this school produced few influential and original scholars of the *Yijing*. The school of practical learning used textual criticism to examine the *Yijing* and applied the theories of the *Yijing* to different aspects of life. This study has identified major features in *Yijing* scholarship in Yi Korea from the sixteenth century to the nineteenth century, situating Korean scholarship within a larger context of East Asian *Yijing* studies.

Keywords: *Yijing* scholarship in Korea, Late Yi Dynasty, Zhuxi school, Practical learning