

荀学在韩国的发展脉络与地位变迁

吴亚坤

(山东社会科学院 国际儒学研究院, 山东 济南 250002; 山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100)

摘 要 由于韩国儒学历史上长期以理学为尊, 以及荀学自身的“隐形化”特点, 当前学术界对韩国儒学中荀学问题的关注相对较少。但是, 依据现有文献资料, 《荀子》文本及其思想早在汉四郡时期便已传入韩国, 随后历经韩国各个历史时期的持续发展与演进, 最终形成了其独特的发展脉络、问题意识和鲜明的本土特色。荀学随官学传入韩国以后, 在统一新罗与高丽时期有了初步发展; 理学成为主流后的朝鲜王朝初期, 荀学开始受到质疑, 但同时也获得了更广泛的关注; 在士大夫获得“士祸”斗争胜利并全面主导国家治理之后的朝鲜中期, 韩国儒者再次对性恶论之外的荀学理论予以肯定, 对荀子的态度表现出一种明显的撕裂和矛盾; 历经动荡的朝鲜后期, 韩国荀学又表现出与实学合流和多元化发展的独特趋势。

关键词 荀学; 韩国儒学; 韩国荀学

中图分类号 D63

文献标识码 A

文章编号 1003-8353(2026)02-0057-09

DOI:10.15981/j.cnki.dongyueluncong.2026.02.006

作为儒学在海外传播发展的典范, 韩国是中国之外受儒家思想影响最深的国家, 历史上, 儒学甚至一度成为朝鲜半岛的主流意识形态。而荀学作为儒家思想的重要组成部分, 早在中国的汉到魏晋时期就已随官学体系传入韩国, 并在各个时期都有所发展、演进和变化, 荀学的研究方向和思想地位亦随之经历了几次大的转折。统一新罗和高丽时期, 受同时期的唐宋荀学风潮之影响, 对荀学的评价趋向正面, 荀子地位得以提高, 并在高丽一朝得入文庙。至朱子学蔚然成风的朝鲜王朝初期, 韩国儒者对荀子的态度由肯定转向批判, 韩国荀学迎来了第一次转向。但是, 在经过几次“士祸”斗争之后, 理学家最终主导朝堂, 治国理政成为必要工作, 于是韩国荀学迎来了第二次的转向, 开始对性恶论之外的理论积极接受甚至大加赞赏, 表现出一种撕裂和矛盾的心态, 甚至退溪、栗谷等朝鲜理学大家亦是如此, 这和中国朱子后学对荀子的态度有着明显的不同。到了朝鲜后期, 经历了“壬辰倭乱”“丙子胡乱”等一系列动荡之后, 朝鲜上下表现出“富国强兵”的强烈愿景, 与之契合的荀学思想自然进一步受到重视, 并在韩国实学兴起后, 呈现出与实学合流以及多元化的发展趋势, 是为韩国荀学的第三次转向。

遗憾的是, 由于“理学必然排斥荀子”的传统观念, 以及荀学自身“隐形化”的特点^①, 现代学者对被朱子学长期主导的韩国儒学中的荀学鲜有涉及。尽管在近几十年中, 荀学已成为韩国学术界的焦点, 但大多数研究者并非基于韩国本土荀学的内容进行探讨, 而是直接针对《荀子》的文本及中国的荀学资料进行研究。针对韩国本土的荀学研究偶有出现, 大多数研究的视角是从理学家对荀子的接受和批判出发, 缺乏对韩国荀学传播和发展的全面梳理和深入理解^②。而中国介绍韩国本土荀学的文章更是仅发

作者简介 吴亚坤(1989—), 男, 山东社会科学院与山东大学哲学与社会发展学院联合培养博士后, 研究方向: 韩国儒学、易学。

^①梁涛《荀学的隐形化——孟荀之间》, 《中华读书报》, 2017 年 10 月 25 日。

^②这类文章目前仅发现不到 10 篇, 比较重要的有尹武学的《朝鮮朝에서의 先秦 諸子學 수용 양상》(《韓國哲學論集》, 2009, No.25), 朴智显的《朝鮮時代 荀子에 대한 認識과 變化》(《東方學》, 2025, No.25), 以及郑宰相的“Xunzi and Pre-Modern Korean Thinkers”(《Dao Companion to the Philosophy of Xunzi》, edited by Eric L. Hutton, Springer, 2016, pp.503—534)。

现一篇^①,内容不多,仅限于部分朝鲜理学家对荀子的批判。因此,本文旨在梳理荀子思想在韩国传播与发展的历史脉络,探讨其在韩国儒学不同历史阶段的思想地位与理论影响,并分析其背后独特的问题指向和本土化特点。

一、官学制度确立与荀学思想的传入

关于荀子的文字记载首次在韩国出现是在高丽时期,然而,从韩国儒学传播发展史观之,荀学进入朝鲜半岛的时间节点应远早于文字记录。

古代韩国儒者多以箕子为朝鲜儒学之开端^②,从“儒家思想”的角度来说,儒风入韩始于箕子,或可为一说。但是,从“儒学”的角度来看,其传入朝鲜半岛的确切时间应是在汉四郡时期。自汉武帝设立四郡起,直至晋朝建兴二年(314 年)^③,朝鲜半岛大部分地区作为中原王朝的州郡,长期受朝廷的直接管辖。在最早直接统治半岛的汉武帝时期,已经在中央建立了“太学”,在郡县设立了“学”“校”,一套从中央到地方的官学体系已经基本确立。武帝之后的中原王朝,中央集权显著增强,朝廷对地方州郡已经有了非常强的控制和辐射能力。此时期的朝鲜半岛长期作为中央王朝的直属郡县,客观上是难以阻挡官学的设立的。官学的建立使得通过研习儒家经典进入仕途成为可能,所以主观上,汉四郡的知识阶层亦无理由放弃这一跻身权力阶层的机会。由上,笔者认为,儒学及其经典在汉四郡时期传入朝鲜半岛是相当确切的。且从后来半岛本土政权对汉字的继承以及对官学制度的效仿来看,这一论断是成立的。

汉四郡之后,高句丽、百济、新罗开启半岛逐鹿,直到 668 年,新罗在唐王朝的帮助下才最终完成统一。尽管朝鲜三国脱离了中原王朝的直接统治,但汉字作为官方文字得以继承使用。此外,百济和高句丽均效法汉朝建官学、设博士、授经学^④;此后,官学制度更是在半岛延续了近两千年。甚至百济还将儒学继续东传至日本^⑤,开启了日本儒学之先河,这也从侧面反映了朝鲜三国时期儒学之兴盛。朝鲜三国在已经摆脱了中原王朝直接统治的情况下,依然沿用汉字和官学制度,可见其本土政权对儒学的接受是积极和主动的。

经学家认为荀子有传经之功,所以,汉到魏晋的经学典籍中对《荀子》文本和思想多有引用和讨论。如刘向曾评价荀子“赵亦有公孙龙,为坚白同异之辨,处子之言。魏有李悝,尽地力之教。楚有尸子、长庐子、芋子,皆著书,然非先王之法也,皆不循孔氏之术,唯孟轲、孙卿为能尊仲尼。”^⑥刘向认为在百家争鸣的战国时代,只有孟子、荀子能循孔子之学,发儒家之道,肯定了荀子在儒家传承中的地位。刘向还

① 卞 郑宰相《朝鲜儒者之荀子观》,《邯郸学院学报》,2012 年第 4 期。

② 箕子之时,虽未有“儒学”之名,但是按照后世儒家“仲尼祖述尧舜”(《礼记·中庸》)的观点,早在孔子之前,儒家的思想就已经存在。《后汉书·东夷列传》评价箕子“昔武王封箕子于朝鲜,箕子教以礼义田蚕”(范曄《后汉书》,北京:中华书局,2000 年版,第 1904 页),显然有将箕子视作儒家先贤之意。所以从“思想”的角度来说,儒风东渐始于箕子可为一说。韩国学者尹丝淳在《韩国哲学史:韩国儒学的特殊性》(卞 尹丝淳著,邢丽菊、唐艳译,北京:人民出版社,2017 年版,第 10 页)以及中国学者邢丽菊在《韩国儒学思想史》(北京:人民出版社,2015 年版,第 44 页)中都对此说有详细讨论。

③ 《三国史记》记载“美川王十四年冬十月,侵乐浪郡,虏获男女二千余口。十五年春正月,立王子斯由为太子。秋九月南侵带方郡。”(卞 金富轼《三国史记》(上),长春:吉林大学出版社,2015 年版,第 217 页)学界一般认为,美川王入侵乐浪和带方二郡是中央王朝失去朝鲜半岛控制权的标志。

④ 《三国史记》的《高句丽本纪》明确记载小兽林王二年(372 年)“立太学教育子弟”(卞 金富轼《三国史记》(上),长春:吉林大学出版社,2015 年版,第 221 页)。百济设官学的时间不详,据高明士推测,百济于肖古王二十八年(373 年)建立了学校制度,亦名“太学”(高明士《唐代东亚教育圈的形成——东亚世界形成史的一侧面》,台北:台湾编译馆中华丛书编审委员会,1984 年版,第 281 页)。

⑤ 据《日本书纪》记载,王仁作为百济使者,不仅将儒家典籍带去日本,甚至亲自为天皇世子讲授儒学。见[日]舍人亲王《日本书纪》,成都:四川人民出版社,2019 年版,第 141 页。

⑥ (战国)荀卿撰,(唐)杨惊注《宋本荀子》(四),北京:国家图书馆出版社,2017 年版,第 237—238 页。因版本不同,多本《史记》中“处子”为“剧子”,“芋子”为“吁子”。

对荀子思想在实践王道政治时的现实意义给予了极高的评价,认为“如人君能用孙卿”便可“庶几于王”^①,由此足见荀子在汉代经学中的地位。尽管在汉四郡至朝鲜三国时期的历史记载中尚未发现有关荀子的直接记录,但通过官学对半岛的影响以及荀子在经学中的地位,基本可以断定,《荀子》及其思想应该在汉四郡时期就已经随着官学制度和儒学典籍传入了朝鲜半岛。

二、新罗高丽时期荀学思想的传播与发展

统一新罗和高丽时期,有关荀学的文字记录开始出现。在这两个时期,朝鲜半岛的儒学得到了进一步的发展。

新罗对儒家思想十分热衷,不仅积极接轨唐的文化与制度,还多次派遣“留学生”赴唐读书学习,其中参加科举甚至在唐为官者大有人在。这个时期的韩国已经开始重视礼乐思想,在新罗尚未统一半岛之时,就曾派当时的王族、后来的新罗太宗武烈王金春秋专门赴唐学习礼乐制度和理论^②。当时新罗承受着来自百济和高句丽的双重军事压力,使团的主要目的是请求唐王朝出兵援助。在如此重要的出使活动中,仍提出学习礼乐制度,由此足见新罗对“礼”之重视。同时,在和统一新罗同时期的唐代,儒学界开始重新审视荀子的思想和哲学价值。唐宪宗时,杨惊改《孙卿新书》为《荀子》,首开《荀子》注释之先河,掀起了荀学研究的一时风尚。所以,重视礼乐又积极学习唐朝的新罗王朝很难不重视荀学。尽管新罗时期的文献资料相对稀缺,但在有限的资料中仍发现了一些线索,例如申斗焕分析“新罗儒宗”崔致远的文集后,认为其内容已经受到了荀学的影响^③。

高丽时期是韩国荀学进入快车道的转折点。高丽一朝横跨中原王朝的唐、宋、元、明四个时期,自宋代开始就多次专门遣使学习儒学,并购买书籍带回半岛;元代之时更是派遣大量留学生,长期在大都学习。同时,高丽一朝也十分重视礼乐制度及其理论的建设,宋徽宗时期更是两次赐乐予高丽,其中包含了全套的大晟乐谱和礼乐用具。至此,高丽的礼乐制度已经十分接近中原王朝。

但中原王朝的荀学发展逐渐发生了变化。自北宋以来,理学占据潮头,荀子因性恶论被理学家广泛地批评。但正是这种广泛的批评,反而让荀学得到更多的关注。同时,理学大潮下依然有许多学者继续研究荀学,认可荀子的部分思想,甚至唐代并未刊行的杨惊注《荀子》也是到了北宋熙宁元年(1068年)^④才得以刊印发行,不仅促进了《荀子》的进一步推广,也侧面证明了宋儒对荀学之重视。所以,如果从整个宋代儒学来看,荀学是具有相当重要地位的。一如梁涛所言,“宋代儒者是以天道性命为礼乐刑政、名教事业的理论依据,以礼乐刑政、名教事业为天道性命的落实处,故是天道性命与礼乐刑政并重。而谈到礼乐刑政就不能不涉及到荀学,故有宋一代,表面上孟学一支独盛,但实际上荀学暗中也发挥着重要作用”,并将这种现象称之为“荀学的隐形化”^⑤。因此,虽然荀子并不在理学家的道统之列,但是其在有宋一代的思想地位不降反升。熙宁七年(1074年)神宗在礼官“至于荀况、扬雄、韩愈,皆发明先圣之道,有益学者,久未配食,诚阙典也”的建议下,封荀况兰陵伯,从祀孔庙^⑥。高丽亦受其影响,于西庑以从祀供奉兰陵伯荀况^⑦。

在这样的背景下,《荀子》文本及荀学迎来了一波比较迅速的传播和发展。《高丽史·世家》“文宗

①(战国)荀卿撰,(唐)杨惊注《宋本荀子》(四),北京:国家图书馆出版社,2017年版,第238页。

② 韓 金富弼《三国史记》(上),长春:吉林大学出版社,2015年版,第65—66页。

③ 韓 신두환《韓國의 〈荀子〉受容 樣相에 對한 研究》,《漢文古典研究》,2013,27(1),p.245.

④ 高正《〈荀子〉版本源流考》,北京:中国社会科学出版社,1992年版,第6页。

⑤ 梁涛《荀学的隐形化——孟荀之间》,《中华读书报》,2017年10月25日。

⑥ 《宋史》卷一百五《志五十八》记载为熙宁七年即1074年【元】脱脱《宋史》,北京:中华书局,2000年版,第1714页],但是《宋史》卷十六《本纪第十六》中却将此事件记载为元丰七年即1084年【元】脱脱《宋史》,北京:中华书局,2000年版,第208页]。两处记载时间虽有所出入,但是都在“北宋五子”等理学家活跃的年代。

⑦ 韓 郑麟趾等《高丽史》(中),首尔:亚细亚文化社,1990年版,第395页。

十三年”(1059 年)部分记载:

知南原府事试礼部员外郎李靖恭进新雕《三礼图》五十四板、《孙卿子书》九十一板。^①

《孙卿子》或《孙卿书》为杨惊修订之前《荀子》之称谓。由此推知,《荀子》其书在高丽初期已经流传开来,且其版本应是比杨惊本更早的版本。这也是《荀子》在韩国历史上的第一次刻板记录。

高丽相国李奎报(1168—1241)曾高度评价荀子:

孟子不及孔子,荀杨不及孟子。然孔子之后无大类孔子者,而独孟子效之而庶几矣。孟子之后,无类孟子者,而荀杨近之。故后世或称孔孟,或称轲雄、荀孟者以效之而庶几故。^②

李奎报认为荀子和扬(原文中“杨”为“扬”之误字)雄在儒家的地位仅次于孟子,甚至认为后世孔孟、孟荀并称就是因为“效之而庶几故”。荀子在高丽儒学中的地位由此可见一斑。

高丽后期,朱子学强势传入,韩国儒学迎来了历史上最重要的分水岭。忠烈王十二年(1289 年),安珣(1243—1306)首次将朱子学说引入朝鲜,开启了朱子学东传的历史篇章。白颐正(1249—1323)在大都学习 10 年,回国后传学与李齐贤(1288—1367),开启了半岛朱子学的千年学脉。此后朱子学为主导的性理学逐渐成为韩国儒学主干,甚至在朝鲜时期一度成为其社会的主流意识形态。朱子学以孟子为尊,以性善论为其人性论根本,秉持性恶论的荀子自然被视为异端。但是,高丽的朱子学先驱并未因此立即改变对荀学的态度,反而延续了高丽时期对荀学的一贯态度,给予其积极正面的评价。如韩国理学开创者之一的李齐贤如此评价荀子:

荀子每以子弓者配夫子曰仲尼子弓。唐杨惊曰“子弓,仲弓也。言子者,其为师也。”予按荀卿后于孟子,仲弓先于子思。孟子不及子思,而受业于其门人,荀卿安得师事于仲弓乎?然则子弓者当为别有一人焉,子弓之功不传于世,果可配于夫子欤?就其弟子性恶之一说,渊源可见矣。^③

李齐贤引杨惊“子弓为荀子之师”的观点,通过子思经由门人向孟子传授学问的案例推测,子弓与荀卿之间亦存在类似的师承关系。这里李齐贤显然将仲弓—荀子、子思—孟子两条学脉视为孔子之后儒家平行的两条支流,肯定了荀子学脉的正统性。同时,李齐贤认为,荀子之所以屡次将子弓与孔子相提并论,是因为子弓同样具备值得流传后世的思想成就,甚至将性恶论源头追溯到子弓。李齐贤将子弓视为性恶论起源的观点,明显有着将性恶之说视为儒家正统传承中一脉的倾向。

李齐贤的弟子李穡(1328—1396)也会在诗文中评价荀子弟子李斯:

李斯出荀况,岂非儒雅士。相秦显其君,道固在于此。竟起焚坑谋,高谈之弊耳。其心非禽兽,异好岂本志。僦僦函丈闲,摇唇勿容易。一字训之非,流祸明在史。^④

李穡在诗文中认为,李斯出于荀子门下,乃“心非禽兽”的儒雅之士,只因高谈阔论造成了焚书坑儒、留祸青史的后果。很明显,他有为李斯开脱之意。李穡将李斯出于荀门作为其“儒雅士”的论证依据,其中暗含了对荀子较高的正面评价。可见,无论李齐贤还是李穡,均展现出对荀子思想甚至其性恶论的认同,这与当时中国的朱子后学有着明显的不同。

三、朝鲜初期对荀学的批判与转向

由于高丽后期以朱子学为主的理学的广泛传播,敢为“天地立心、生民立命”的理学士大夫们逐渐走向政治舞台,并帮助武将李成桂推翻过分崇佛、经济凋敝、积重难返的高丽,建立了朝鲜王朝。朝鲜建

① 韩国郑麟趾等《高丽史》(上),首尔:亚细亚文化社,1990 年版,第 168 页。

② 韩国李奎报《全履之论文书》,《东国李相国集》卷二十六,韩国古典翻译院编《韩国文集丛刊影印标点本》,首尔:韩国古典翻译院,1990 年版,第 557 页。

③ 韩国李齐贤《后集一》,《栎翁稗说(江户抄本)》,日本内阁文库馆藏第 3272 号。

④ 韩国李穡《诗稿》卷六《牧隐集》,韩国古典翻译院编《影印标点韩国文集丛刊》,首尔:韩国古典翻译院,1990 年版,第 6 页。

国后,奉行“儒教立国”,以理学为核心的儒家思想的主导地位随之确立,韩国社会自此完成了由贵族为中心的的中世社会到士大夫为中心的近世社会的历史转变^①。

随着理学的官学化,朝鲜初期对荀学的态度出现了比较大的变化,对荀学及荀子其人的严厉批评逐渐成为主流,引发了韩国荀学史上的第一次转向。

朝鲜初期对荀子的批判始于李穡的弟子何崙(1347—1416):

孟子言性善,此极本穷源之论,而不及乎气质之性。荀子言性恶,扬子言善恶混,韩子言性有三品,是皆言气质之性,而不及乎本然之性。夫本然之性则尧舜与涂人一也,而气质之性,则十百千万之不同。然而强勉学问,而变化其质,则本然之性,即此而是矣。^②

何崙将荀子性恶、扬子善恶混、韩愈性三品三者归类为气质之性,这与中国理学家以“气质之性”批评“非性善论”的一贯论调是一致的。从何崙开始,对荀子性恶论的批评声浪逐渐增强。到了姜希孟(1424—1438),对荀子的批评进一步扩大。姜希孟以性恶为前提条件推导荀子的其他理论,以子之矛攻子之盾,最终得出了其自相矛盾的结论:

圣人不失其赤子之心者也。岂可以枸木之待槩括,钝金之待砢砺,终谓金木之本不利直也?众人之待师法得礼义,终疑人性之本不善哉?待师法而后正,得礼义而后治,则师将以性外之法,矫人为正乎?礼义果性外之物,而付畀人性乎?人性本恶,则师法从何而正,礼义从何而有,善安从生?^③

姜希孟将《为学》中“木受绳则直,金就砺则利”和《性恶》的基本逻辑对比论证,认为若金木原本没有“利”和“直”的性质,就不可能被拉直和磨利,所以不能认为能被拉直磨利就说其性是“弯”和“钝”;在人性的层面,亦不能以人可因师法而得礼义就认为人性本恶;反而荀子所言师法、礼义的源头才应该是人的本性即“善”。姜氏对荀子的批判并非基于理学立场的自说自话,而是分析荀子思想背后的论证逻辑,将性恶论作为前提导入荀子的其他理论体系进行验证,从而揭示其理论体系的内在矛盾。姜希孟对荀子思想的解读,对后续的韩国理学家产生了深远的影响。如朝鲜中后期的金昌协(1651—1708)在此基础上更进一步,认为“木有可直之理”,所以可以将其拉直“金有可利之理”,所以可以将其磨利;“人有至善之性”,所以圣人才可得善之^④。如果说姜希孟是用“性恶”对荀子的《为学》进行了解构,那么金昌协则可以说是用“性善论”对《为学》进行了重新诠释。这种讨论方式不见于中国典籍,应是韩国儒学中的独创见解。

朝鲜时期理学家对荀子的第三种批评则是以李斯、韩非为切入点,视荀子为法家思想源头之一,将其“开除”出儒家道统。如许穆(1595—1682)在其《释乱》篇中所言:

荀卿言性恶礼矫,其后有韩非李斯。斯事始皇,不师古而喜以法术持世,焚诗书、坑学士,天下遂大乱。此非一朝一夕之故,所由来渐矣,人异论,师异道,侮圣人灭先王之道。至此极矣。^⑤

①李璽平《韩国儒学史》,北京:人民出版社,2009年版,崔英辰序第2页。

② 何崙《性说》,《浩亭集》卷二,韩国古典翻译院编《影印标点韩国文集丛刊》,首尔:韩国古典翻译院,1990年版,第19页。

③ 姜希孟《说·性善说》,《私淑斋集》卷九,韩国古典翻译院编《影印标点韩国文集丛刊》,首尔:韩国古典翻译院,1988年版,第124页。

④ 金昌协《杂著·性恶论辨》,《农严集》卷二十五,韩国古典翻译院编《影印标点韩国文集丛刊》,首尔:韩国古典翻译院,1996年版,第206页。其原文如下“卿之言曰,曲木必将待槩括然后直。钝金必将待砢磨然后利。人之性恶,必将待师法然后正,得礼义然后治。卿以为木之曲也,无可直之理,而槩括直之。金之钝也,无可利之理,而砢磨利之乎。必有其理而后可也。曲木之可以直也,以其性柔也。钝金之可以利也,以其性刚也。使木而如金,则槩括得以施诸?使金而如木,则砢磨得以措诸?由是观之,则木有可直之理,而槩括得以直之。金有可利之理,而砢磨得以利之,人有至善之性,而圣人得以善之。若是者,可谓非其性而强之乎?”

⑤ 许穆《释乱》,《记言》卷一,韩国古典翻译院编《影印标点韩国文集丛刊》,首尔:韩国古典翻译院,1990年版,第30页。

许穆将李斯韩非的法家思想归罪于荀子的性恶之说,认为李斯焚书坑儒招致天下大乱非一日之寒,而是从荀子起便开始“灭先王之道”,并逐渐走向异端歧途。显然这里许穆有将荀子视作儒家异端或叛道者的意味。对此问题,朱熹亦有类似的评价:

卿学要不为醇粹,其言精神相反为圣人,意乃近于黄老;而“复后王”“君论”五者,或颇出入申商间,此其所以传不壹再而为督责坑焚之祸也。^①

荀卿著书立言,何尝教人焚书坑儒?只是观它无所顾藉,敢为异论,则其末流便有坑焚之理。^②

朱熹认为荀子之学并不“醇粹”,将其“复后王”“君论”等五条内容列为出入申不害、商鞅的法家思想,甚至认为李斯做出焚书坑儒之举,其源头就在荀子。许穆的观点显然受到了朱熹的影响。在朱熹强烈道统观念的影响下,荀子在朝鲜儒学道统中的地位遭到了动摇,肃宗五年(1678 年),荀子被“踢出”成均馆,同时李侗、黄榦以及本土的李珣、成浑等理学家进入孔庙配享孔子^③。

四、朝鲜中期荀学研究的矛盾与繁荣

尽管朝鲜儒学界对荀子的评价受到了朱熹学说的显著影响,以至于荀子被移出孔庙,但如许穆那种将荀子视为“儒家异端、祸乱之源”的观点,在朝鲜中期以后逐渐式微。朝鲜早期经过几次“土祸”之后,士林派在与勋旧派的权力斗争中处于上风,理学家开始在政治领域占据主导地位,治国理政成为他们的第一要务。所以,《荀子》中关于治国理政的内容自然受到了理学家们重视,对荀学思想的研究也开始表现出一种矛盾而撕裂的实用主义的倾向。是为朝鲜荀学的第二次转向。

至此,朝鲜的理学家对荀子的评价与中国的理学家开始出现分歧。尽管两者均尊崇朱熹,并将性恶论视为邪说,但是朝鲜理学家并未将荀子视为异端,反而对其礼乐、政治、经济、军事等思想表现出浓厚的兴趣,甚至有结合本国实际情况进行深度研究的倾向。据韩国学者尹武学统计,朝鲜时期的文献里,直接和间接引用的《荀子》篇目中,《劝学》《性恶》《大略》三篇出现频次最高,分别为 56 次、49 次、35 次;其次是《议兵》14 次、《宥坐》12 次、《非相》《解蔽》各 10 次^④。总体而言,除《臣道》《君子》《正名》三篇外,其他篇目均有涉及。其中,《性恶》篇虽出现频次为 49 次,但仅排第二位,总占比亦不高,为总数的 17.9%。从具体内容分析,除对《性恶》篇有明显批评外,涉及其他篇目并未明显地显示出对荀子的否定,甚至在多处可见对荀子的正面评价,这些正向评价大多来自朝鲜中期以后。

韩国儒学史上最具代表性的两位大儒李退溪(1501—1570)和李栗谷(1536—1584)都对荀子之说多有肯定。退溪引《荀子》的《君道》劝诫君王:

如此积习之久,纯熟之余,自至于精义入神,而目牛无全,睥盻背面而左右逢原,此之谓躬行心得,而道明于己,帝尧、文王之克明德是也。自此而推之,无适而非道。亲九族而平百姓,由睢麟以及鹄鹑。今岂异于尧、文之时哉?德化薰蒸,内外融彻,朝敬让而家孝悌,士知学而民知义,人心其有不正,道术其有不明者乎?荀子曰“君者,盂也,盂方则水方。”君者,表也。表正则影直,岂不信哉。^⑤

退溪上疏国王,劝其效法古代圣王“克明德”,以达推己及人、上行下效的治理效果。其引用的“君王为器、百姓为水,水随器而塑其形”的比喻来论证尧舜之法,可以从侧面说明退溪认为荀子这段内容暗合“先王之道”。由此可见,退溪对荀子《君道》中所蕴含的治国理念是十分认同的。同时,能以荀子之说劝诫君王,亦可见荀子在当时具有相当高的认可度和思想地位。

①(宋)朱熹《楚辞后语·成相》,《朱子全书》第 19 册,上海:上海古籍出版社,2010 年版,第 223—224 页。

②(宋)朱熹《朱子语类·战国汉唐诸子》,《朱子全书》第 18 册,上海:上海古籍出版社,2010 年版,第 4239 页。

③ 韩国申叔舟《肃宗朝五》,《国朝宝鉴》卷四十五,首尔:韩国古典翻译院,1996 年版,第 7 页。

④ 韩国尹武学《朝鲜朝에 서의 先秦 諸子學 수용 양상》,《韓國哲學論集》,2009,Vol.25,p.265.

⑤ 韩国李滉著,贾顺先主编《退溪全书今注今译》(二),成都:四川大学出版社,1993 年版,第 92—93 页。

稍晚于退溪的大儒栗谷,也曾通过引用《君道》来阐述自己的政治理念:

康子患盗,问于孔子。孔子对曰“荀子之不欲(贪欲也),虽赏之,不窃。”《荀子》(荀况所著)曰“闻修身矣,而未闻修国也。君者,槃也,槃圆而水圆。君者,盂也,盂方而水方。君者,源也,源清则流清,源浊则流浊。”^①

同退溪一样,栗谷也赞同荀子的为君之论,认为治国的要旨在于君王修身,君王清则百姓清,君王浊则百姓浊,君王修己则国家自然得治,所以才说“闻修身矣,而未闻修国也”。值得注意的是,栗谷这里先引孔子《为政》,再引荀子《君道》,如此阐释儒家为君之道,显然有将孔子和荀子的政治思想视为一脉相承之意。

作为韩国儒学史上的双子星,退溪与栗谷一人主理,一人主气;一人在野,一人在朝;一人为“岭南”核心、“东人”魁首,一人是“畿湖”首座、“西人”领袖,却都对荀子的政治思想有所赞赏,可见时人对荀子积极接受和研究的态度是普遍而广泛的。

由于栗谷“主气”,更强调理学中“气”的能动性,又长期在朝为政,所以相比退溪,其更注重道德和政治实践,对荀子思想也有更多的思考。因此,栗谷对荀子的研究不限于其政治理论,更拓展至经济领域。他引用了荀子在《大略》中提出的“义胜利为治世”观点,并与朱子在《大学章句集注》中论证的“财散则民聚”理论相互印证,共同论证了其“辨别义利、节用生财、制民恒产”的安民思想^②。这种既尊崇朱子之道,又用荀子之说,甚至以“朱”论“荀”的独特现象,表明荀子思想在栗谷的政治和经济理论中占据着极其重要的地位。

但是,作为理学家,栗谷无论在实践层面如何推崇荀子,都无法省略其对性恶论的反对,所以他对荀子的态度陷入了一种“竦然自失”:

至引荀卿,不觉竦然自失也。虽然,以学言之,则愚幸而生于朱子之后,必不为性恶之论。以才言之,则愚不幸而才不足,虽欲为荀卿,不可得也。^③

栗谷在这里明确表达了对荀子的矛盾态度:一边是庆幸生于朱子之后,故而没被性恶论所误导;一边又赞叹荀子才学之高,自己无法企及,所以引用到荀子时,才会表现出一种悚然迷失之感。

栗谷的这种心态并非个例,而是代表了朝鲜中期以后很多理学家的态度。如许筠(1569—1618)、尹鑄(1617—1680)都表达过类似的观点。许筠一边认为荀子“尊孔氏黜异端”有传道之功,称其为“孟子之后第一人”,一边将性恶论视为荀子的“小疵”^④,与韩愈之“大醇小疵”之论异曲同工。尹鑄亦给予荀子极高的评价,认为荀子有“发扬仁义”“传承礼乐”之功,同时为其宣扬性恶,以及在其影响下造成的焚书之祸感到惋惜^⑤。

总体来看,朝鲜中期儒学家对荀子的态度是矛盾和撕裂的。笔者认为这种矛盾是由韩国理学有别于中国理学的特点所导致的。第一,韩国早期几位理学先驱均求学于元朝,受到了当时大儒许衡的影响,有“重气”的理论倾向,体现在现实层面则是一种对政治实践的重视。第二,朝鲜经历前期的几次“士祸”斗争后,士大夫集团在政治上占据主动,理学家成为治国理政的主导力量。于是,相比重视心性的“孟学”,更为理性、务实的“荀学”自然地成为他们手中的“治国利器”。

五、朝鲜后期荀学的实学化与多元化趋势

由于历经“壬辰倭乱”“丙子胡乱”的动荡与屈辱,到了后期的朝鲜王朝,自上而下表现出对富国强

①② 韩国李珣《栗谷全书》(中),上海:华东师范大学出版社,2017年版,第989页,第1069—1070页。

③ 韩国李珣《栗谷全书》(上),上海:华东师范大学出版社,2017年版,第343页。

④ 韩国许筠《惺所覆瓿藁》卷十三,韩国古典翻译院编《影印标点韩国文集丛刊》,首尔:韩国古典翻译院,1991年版,第251页。

⑤ 韩国尹鑄《白湖全书》,首尔:韩国古典翻译院,1995年版,第192—193页。

兵的强烈愿望,同时清朝兴起的实学之风也随着朝贡贸易与文化交流进入半岛,实学萌芽已然萌发。在这样的大背景下,朝鲜后期对荀学的研究范围进一步扩大,重视程度进一步提高,并表现出与实学合流以及多元化、实践化的整体趋势。

朝鲜后期,对荀学关注最多的是作为实学派的“星湖学派”,自开宗立派,星湖李瀾(1681—1763)就对荀子展开了深入研究。李瀾作为实学家,其在理论层面受张载影响,认为“凡盈天地间者,莫非气也,然其融结为物即气之精英”,有着明显的“气本论”倾向。而在现实层面,他反对“空理空谈”,在天文、地理、经济、军事等方面均有所研究。此外,李瀾还积极学习和吸收西洋思想,将西教和西学分别对待,在以儒教立场批判基督教教理的同时,对西方的科学理论给予了高度评价。对于这样一位“实事求是、经世致用”的实学家而言,着眼现实的荀学自然也是其重要的理论宝库。他在《经史门·荀子》中说:

荀卿大儒也。《礼论》一篇,褚少孙採为礼书,戴政君节为记,皆津津理趣,如长江一泻,前波后澜渺漫不可穷诘也。又《王制》篇云“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义,人有气有生有知亦且有义,故最为天下之贵也。”此发前未发,于心术之学大益。^①

星湖指出,荀子对后世礼乐制度及思想产生了深远的影响,其理念直接影响了《礼记》等著作的成书。同时,他亦表达了对《王制》中关于非生物、草木、禽兽和人类的分类标准的认同,认为这种划分对心性学说的发展具有划时代的意义。此外,他还在荀子的基础上,进一步结合自身的哲学观点对“人物之辨”展开了讨论:

有知属气,有义属理,其有义亦非知觉之外,而当其只有知觉时,不过形气之心,虽如此,而却舍己从理,所谓有义,便是人心道心之说。而精穷该举,无复遗憾非有得于心能然乎?此一段惟真西山表而出之。^②

星湖认为“心体鉴如水”,将认识视为外物在心上的一种映射。从这个底层逻辑出发,李瀾认为荀子所说的“知”属“气”,“义”属“理”;虽然当只有“知”而无“义”时,就只有“形气”意义上的心,但是人若能舍弃私欲而遵从义理,就可以回归道心。他认为这才是“人心道心”之本意,可惜后人不会领悟,直到西山真德秀出现,才把这个道理倡明于世。有鉴于此,李瀾认为虽然荀子提出性恶之论是“贤者之失”,但是从圣人修道立教、陶铸世化,劝人弃恶从善的方向来看,荀子和孟子是一致的^③。

尽管星湖对荀子性恶论依然持批判态度,然而从“贤者之失”的表述不难看出,相较于之前的朝鲜学者,其对荀子的批评程度已有相当程度的弱化。此外,李瀾还在其著作中广泛地探讨荀子的具体观点,例如其在《诗文门·荀子解蔽》和《万物门·硕鼠》等篇章中,对荀子的认识论、修养论等议题进行了深入讨论,并在前人研究的基础上,实现了对荀学在研究深度和广度上的进一步拓展。

星湖对荀子的态度直接影响了朝鲜实学派甚至整个朝鲜后期的儒学风气,星湖后学安鼎福(1721—1791)、丁若鏞(1762—1836)^④均在其基础上,对荀学作了进一步的研究和阐发。丁若鏞作为朝鲜后期最重要的儒学家和实学家,对荀学思想的吸收可以说是全方位的。据韩国学者郑日均(音)的研究和统计,丁若鏞的存在论与荀子“天人之说”有所相似;其人性论受到了“性恶”“心说”等论的间接影响;而其伦理论更是受到了荀子“礼论”的直接影响^⑤。

安鼎福在星湖的基础上,甚至将荀学思想与基督教思想进行了对比:

或曰“利玛窦言魂有三:生魂觉魂灵魂、草木之魂,有生无觉无灵;禽兽之魂,有生有觉无灵;人之魂,有生有觉有灵。生觉二魂,从质而出,所依者尽,则生觉俱尽,灵魂非出于质,虽人死而不灭自在也,此说何如?”曰“吾中国亦有之,荀子曰‘水火有气而无生;草木有生而无知;禽兽有知而

^{①②③} 李瀾《经史门·荀子》,《星湖僿说》卷十九,英祖三十六年抄本(编号:星湖贵091—29),韩国中央图书馆,第132页,第133页,第133页。

^④ 丁若鏞虽然不是李瀾直系弟子,但是他自称因看到星湖之说才有所顿悟,故将星湖视作启蒙老师。

^⑤ 郑日均《茶山 丁若鏞의 經學과 荀子의 思想간의 관계에 대한 一考》,《退溪學報》,2015,Vol.137,pp.231—288.

无义;人有气有生有知有义,故最天下贵也。’此语真西山表出于性理大全中,西士之言,与此大同。而但灵魂不死之言,与释氏无异,吾儒之所不道也。”^①

作为李翼的弟子,安鼎福承袭了其师将西方学术与宗教分别对待的思想,并频繁借助儒家学说对基督教进行批判。此处,安鼎福将利玛窦的“灵魂三分”与《荀子·王制》中的“人物之辨”进行比较,指出尽管利玛窦的观点与荀子有相似之处,但其“灵魂不朽”的论述与儒家学说存在根本差异,反而更接近于佛教理论。从安鼎福的论述中可以明显看出,他认为基督教关于灵魂的理论在中国古代已有论述,并无新意,甚至其某些理论已被多次探讨并被儒家学派所摒弃。

士大夫阶层对荀学的研究动向,直接影响到了当时朝廷的政策。《朝鲜实录》中详细记载了朝鲜后期,国王召集儒生及朝臣对荀子思想进行深入探讨的诸多事件。讨论过程中,群臣在国家治理、经济繁荣及军事强化等领域,多次对荀子的理论给予高度评价,甚至将其作为支撑自身政治观点的理论依据。特别是正祖李祘(1752—1800)十分重视荀学,不仅多次组织儒生对荀子的政治、军事乃至辞赋等内容进行深入探讨与研究^②,甚至还将其理论直接应用于政治实践之中。如正祖在军事上,主张治军以附民为要,并以此创立了壮勇营制度;在经济上,坚持不与民争业,并以此废除了“六矣廛”之外的其他垄断经营权。从这些施政方针上来看,荀学思想对正祖的军事与经济治理产生了直接的影响。不仅如此,正祖作为一位立志革除积弊、富国强兵的有为之君,对实学十分关注,他不仅重用以丁若镛为首的实学家,甚至准许丁若镛以西方“城制”与“起重架”之法建造当时的国家级工程水原华城。正祖的一系列改革和措施,不仅推动了荀学的政治实践,也从侧面印证了朝鲜后期荀学与实学发展的一致性。

结 论

通过对韩国荀学历史脉络和地位变迁的系统梳理,以及对其三次转向的社会动因与历史逻辑分析,可以发现:韩国荀学的演变既受中国荀学思潮影响,又与本土政治、经济、军事及外交等领域要素有所互动,最终形成了其独特的问题指向、发展路径与鲜明的本土化特征。

第一,韩国荀学的三次转向折射出儒学在韩传播发展的独特问题指向。新罗与高丽时期对荀学的积极接纳,反映了半岛政权建构儒家为中心的封建政治制度的现实需求;朝鲜初期的批判性转向,反映了时人在理学深化过程中对学派立场的自觉维护;朝鲜中期理学家主导朝堂之后,对荀学的态度出现矛盾与撕裂,折射出其学派立场与现实需求之间的内在张力;朝鲜后期,在战祸频繁、党争白热甚至西学冲击的社会背景之下,一部分儒学家尝试走出“性理”之学的桎梏,以更加实际的态度,解决现实中的社会问题,因此,朝鲜后期荀学的研究又呈现与实学合流的趋势,以及实践化、多元化的特点。

第二,韩国荀学呈现显著的“矛盾性受容”特征。即使在韩国荀学最为繁荣同时也是性理学占据绝对主导的朝鲜时期,荀子的为学、经济、政治、军事等思想,仍被李退溪、李栗谷等理学大家纳入修身之法、治国之术,凸显了“理念的纯粹性”与“治国的实用性”之间的结构性矛盾。可以说,韩国荀学的发展既解构了“理学必然排斥荀学”的固有认知,又为东亚儒学传播的多样性研究提供了重要案例。

责任编辑:杨晓伟

^① 韩国安鼎福《天学问答》,《顺庵先生文集》卷十七,韩国古典翻译院编《影印标点韩国文集丛刊》,首尔:韩国古典翻译院,1990年版,第149页。

^② 《弘斋全书》(韩国古典翻译院编《影印标点韩国文集丛刊》,首尔:韩国古典翻译院,2001年版)卷五十(第260页)、卷一百一十(第244页)、卷一百六十五(第237页)等章节均涉及正祖对荀子的讨论。