

春秋典範與政治話語：子產形象在朝鮮 王朝前期（1392－1450）的接受、轉譯 與制度化

蔡妙真（台灣中興大學中文系副教授）

摘要

本文以《朝鮮王朝實錄》為核心史料，考察 1392 至 1450 年間子產形象如何從《春秋左傳》裏的歷史人物，逐步轉化為朝鮮王朝的制度精神準星。研究發現，在宗藩秩序緊張的建國初期，明朝徵引子產「善於辭命」形象，訓斥朝鮮外交文書之失禮，以「守禮存國」的修辭典範作為「事大」首務；面臨災異危機時，朝鮮朝廷活用「子產修政，火不復災」敘事，將天象示警轉變為翹動政治改革的槓桿；至世宗朝討論禮制與法制建構時，大臣更援引子產「禮因時而義協經」的治國智慧，主導禮儀規範的制度化；以及論政寬猛等言論，形成「循天理、因地宜、順人情」的雙軌實踐。此過程揭示朝鮮王朝透過經筵講辯、詔敕引用與史籍編纂三重機制，持續重構子產形象：凸顯其人「辭命」「弭災」「權宜適時」等面向，使中國經典人物蛻變為朝鮮本土制度變革的權威背書。朝鮮朝對子產的接受，是由「經義」、「史例」、「政策論證」到「行政實踐」的動態建構：自外來的「修辭—辭命」被動禮儀框架，而至對內「德治—弭災」的政策說服，再上升至「禮制—教化」的主動建立制度。子產典範的三次登場與轉譯，揭示朝鮮不是簡單複製儒家經典，而是通過選擇特定歷史人物，將中國典籍轉化為解決朝鮮現實問題的政策依據。

關鍵字：子產、朝鮮、春秋經、左傳

第一章 緒論

「經驗……為歷史中的關鍵概念之一」，¹《春秋》東傳朝鮮，非僅經學知識的移植，更成為朝鮮王朝治理精神與政治制度建構之思想資源。本文以《朝鮮王朝實錄》為核心，聚焦子產（？-522 BC）形象在朝鮮朝 1392 至 1450 年間如何由史

¹ Stanford, M. (麥克·史丹福) 撰，劉世安 譯，《歷史研究導論：史學方法與思想概論》，臺北市：麥田出版有限公司，2001 年，頁 16。

籍人物蛻變為國家禮制的精神依歸與政策實踐，考察《左傳》子產形象在朝鮮王朝建國初期（1392-1450）的典範化進程。研究材料以《太祖實錄》《太宗實錄》

《世宗實錄》所載經筵或朝政辯難實錄，以及《國朝五禮儀》、《葬日通要》等禮書纂修文獻，解析朝鮮王朝早期對子產事蹟的策略選編與徵用；同時運用傅柯（Michel Foucault）「知識—權力」框架，考察儒家經學如何成為政策生產場域。

海登·懷特（Hayden White 1928-2018）認為史書文本在選錄時，就已因揀擇、情節安排、文體或譬喻等修辭而形塑人物意義：

歷史著作本質上是一種敘事語言結構，它並非單純「還原過去」，歷史文本對過去事件的呈現，不同於過去本身，而是以特定方式「塑造」出一個再現。²

人物形象並非只由「寫了什麼」決定，同樣受「排除了什麼」、「不讓誰出場」所塑形。³

文本的形式（取材與修辭布置）本身就是其意識形態內容；因此，人物意義由形式性選擇所賦值。⁴

海登·懷特這些論點說明史學文本透過取捨材料或視角、文體、譬喻等修辭，把歷史行動者置於易辨識的角色與道德結構中，從而形塑人物的意義與價值評斷。另一方面，史例與經典透過教育、經筵或君臣議政，成為士人從政後「知識—權力」互為依存的運作資源，使經典義理得以轉化為可執行的規範，米歇爾·傅柯（Michel Foucault, 1926-1984）的知識權力說，有助於剖析經筵制度如何使經典闡釋轉化為行政實踐：

權力與知識是彼此緊密相連的；沒有權力關係就沒有相應的「知識場域」。

5

² “I will consider the historical work as what it most manifestly is—that is to say, a verbal structure in the form of a narrative prose discourse that purports to be a model, or icon, of past structures and processes in the interest of explaining what they were by representing them.” Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, 1973, p2。

³ “…… what has been left out of the account and [what] rules of exclusion …… operated in the construction of the text.” White, H. (1987). *The Context in the Text: Method and Ideology in Intellectual History* (pp. 185–214). In *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. pp. 198-199。

⁴ “the form of this work can be seen… …as the specifically ideological content of the text.” *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, 198, p. 200。

⁵ “Power and knowledge directly imply one another; there is no power relation without the correlative constitution of a field of knowledge.” *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, 2018, p. 27。Published online by Cambridge University Press

「科學／知識」必須作為一種話語實踐來把握，且總是在與其他（政治、經濟等）實踐的互動中運作——這正是知識—權力的互構性。⁶

準此，本文以「經—史—論—政」之徵引模式蠡測子產見於《朝鮮王朝實錄》徵引的揀擇、轉化與實踐，觀察朝鮮朝對子產的接受。子產不僅是史傳中的賢臣，更是釐測朝鮮早期政策對儒家義理消化吸收的好案例。本文論述大致分為三個區塊：其一，在朝鮮朝初建立之際，明朝如何藉子產善於辭令的形象以及「善事晉國」的外交敘事，確立宗藩秩序；其二，當災異動搖統治合法性時（如 1401 年漢陽大火），朝鮮朝廷怎樣透過「子產修政弭災」的史例，將災異天懲說轉譯為德治敘事，從而推動內政改革；其三，世宗朝如何把《春秋》禮義與《左傳》事例轉換為國家禮法制度。此外，觀察君臣如何藉由召對與詔敕機制持續為國家提供政統的正當性與政策的落實，亦為後世如英祖時期（1724-1776 在位）《左傳》召對留下可追躡的足跡。

第二章 華夷秩序與宗藩關係的確立：子產修辭的引介

(1392-1401)

1388 年，高麗右軍都統使李成桂（1335-1408；1392-1398 在位）發動政變，廢黜禡王（1365-1389；1374-1388 在位）並改立禡王子昌（1381-1389；1388-1389 在位）為王，控制高麗王朝軍政大權，後又廢王昌改立宜定君王瑤（1345-1394；1389-1392 在位）為恭讓王；1392 年，復廢黜恭讓王而自立為王。高麗素與中原王朝屢有往來，高麗朝雖以佛教為盛，然自成宗（961-997；981-997 在位）以後，漸尊儒術，⁷此時李成桂以臣弑君，悖反君臣之義，勢須有所依託，以資名分，乃上表明朝，請求賜予國號。朱元璋（1328-1398；1368-1398 在位）以「東夷之號，惟朝鮮之稱美」，⁸允許李成桂用「朝鮮」作為國名。李成桂故而派李恬（?-1403）為謝恩使，上表感謝賜國名之恩。但朱元璋反被使者

⁶ It is “the question of [a science]’s existence as a discursive practice and of its functioning among other practices …… political or economic.” *The Archaeology of Knowledge*, 1969/1972, p. 134.

⁷ 朝鮮成宗命編的《高麗史節要》於成宗條下多有「十二牧」「國子監」「科舉」等官位或制度設置的記載，被視為高麗儒化之關鍵。如《高麗史節要·卷 2》：「二月，始置十二牧。」《高麗史節要·卷 2》：「置十二牧、經學、醫學博士各一員，令牧宰知州縣官，敦加訓誨。若有明經、孝悌、醫方足用者，依漢家故事，具錄薦貢京師，以為常式。」《高麗史·世家·成宗十一年（992）》：「置國子監，開科舉取士，以明經業。」

⁸ 《太祖實錄／二年（1393）／卷三／二月／15 日》。以下凡引《朝鮮王朝實錄》皆據韓國國史編纂委員會數位化版本 <https://sillok.history.go.kr/main/main.do>，為節省篇幅，不再一一注明。

儀節不正惹怒；⁹《朝鮮王朝實錄》太祖五年（明太祖洪武二十九年，1396），為了確立新政權的正統性，李成桂急須獲得明朝的冊封誥命以顯示其政權合法性。然而，明太祖朱元璋並不急於正式承認朝鮮新朝的地位，對其請求頗為謹慎。朝鮮派鄭摠（1358-1397）率使節赴明朝，請求印信與誥命，遭到拒絕。明廷聲稱朝鮮使節上表辭令不謹慎，感覺受到冒犯，因此藉詞責難：

計稟使鄭摠一行人，來自京師，傳禮部咨，曰：

本部尚書門克新等官奏：「朝鮮國王遣知門下府事鄭摠，詣闕請印信誥命。」奉聖旨：「朕中國上古帝王，列聖相繼，撫馭於民，條章昭著，具載方冊。其分茅胙土之邦，若令一出，欽遵守之，約束之法，至不敢有違，此華夏化內封疆之制也。其四隣夷狄，風殊俗異，各各酋長，皆非分茅胙土者也。古稱化外，未嘗令以導之，法以懲之。先諸聖人務以靜為，尚以不貪而樂民，所以為聖人也。德布天下，爵有九等之分，安內而撫外，垂衣裳之治。爵九等云何？侯、甸、男、采、衛、蠻、夷、鎮、（蕃），賓、夷、荒、侯、綏、要、荒。是等度遠近分輕重，此化內之所為也。其王終王，此睦四夷之德，先聖人之心，更何以加哉！今朝鮮在當王之國，性相好而來王，頑嚚狡詐，聽其自然；其來文關請印信誥命，未可輕與。朝鮮限山隔海，天造地設，東夷之邦也，風殊俗異。朕若賜與印信誥命，令彼臣妾，鬼神監見，無乃貪之甚歟？較之上古聖人，約束一節，決不可為。朕數年前曾勅彼，儀從本俗，法守舊章，令聽其自為聲教；喜則來王，怒則絕行，亦聽其自然。爾禮部移文李某，使知朕意。」

又咨曰：

本部尚書門克新等官欽奉聖旨：「自古及今，以小事大，敬之禮，莫貴乎修辭。是以古先聖王之制，列國諸侯九夷八蠻，有不貢不王者，則修辭修文修意。以此觀之，上之取下，下之事上，皆在乎修辭。昔者，列國紛爭不已，為何？皆為修意修辭修文俱不中理，所以紛爭不已。惟鄭有賢相子產，善於辭命，不受攻伐。凡往來交際文辭之間，裨諲草創，世叔討論，子羽修飾，子產潤色，詳審精密。以此應對諸侯，鮮有敗事。今朝鮮每遇時節，遣人進賀表箋，似乎有禮，然文辭之間，輕薄肆侮，近日奏請印信誥命狀內，引用紂事，尤為無禮。或國王本意，或臣下戲侮，況無印信所拘，或齎奉使臣中途改換，皆不可知，以此來使未可放回。若將撰寫校正人員，盡數發來，使者方回。」（《朝鮮王朝實錄／太祖實錄／五年（1396）／卷九／三月／29日》）

⁹「戊子，謝恩使李恬回自京師。恬入見帝，責其跪不正，且俛其首，棒恬幾死，令飲藥得活。及其還至遼東，不給驛，徒步而來。詔遼東不納朝鮮之使。」《朝鮮王朝實錄／太祖實錄／二年（1393）／卷四／八月／15日》。

明太祖認為，中國自古帝王治理天下，分封的是「化內之國」（華夏之內），而四夷只是藩屬，從來不授與正式的「分茅胙土」之權。朝鮮雖與明朝有往來，但畢竟是「東夷之邦」，風俗不同，山海阻隔，若賜與印信誥命，等於過度提升地位，將使其僭越不守分際。因此，決定不給印信誥命，只讓朝鮮依循「本俗舊章」，來朝則接待，不來也不強求。但之後又以第二道咨文表明朝鮮見拒的主因，在於辭令不慎。明太祖強調「上之取下，下之事上，皆在乎修辭」，小國事大國，最重要的是修辭，因而在朝貢文書、交際辭令上必須謹慎，避免冒犯，咨文中更不憚其煩引《左傳》鄭國賢相子產動用諸臣製作辭令，力求詳審精密，因而應對諸侯能無敗事，以此事例說明辭令得體能避免國家受攻伐。接著重辭批評朝鮮文書「文辭輕薄、肆意侮慢」，尤其此次請求印信誥命時竟引用「商紂亡國」的典故，觸犯忌諱。因此要求朝鮮必須派遣負責起草、校正文書的人員來明廷檢討。1396年朝鮮朝剛建立不久，外交上亟需處理與明朝的宗藩關係緊張與邊境紛擾，此時子產善於辭命的外交智慧成為重要修辭溝通典範。明太祖以子產「善於辭命」為標尺，責朝鮮表箋文辭輕率、用典失當，要求嚴格文書禮與修辭規範，等於直接把《春秋》、《左傳》強調的修辭能力等同為「華夷之別」與「宗藩秩序」。

類似的事件隔年又再發生，明太祖原擬與朝鮮締結和親，以安邊境。但朝鮮所進鞍馬器物低劣，顯示誠意不足；再加上使者鄭道傳（1342-1398）等人言行輕慢不恭，令明太祖極為不滿。遂罷絕婚議，焚毀進獻，並警告李王「毋聽小人，勿生邊釁」：

己亥，謝恩使判三司事僕長壽、副使中樞院副使辛有賢、前義州都節制使陳忠貴、前戶曹典書楊天植等回自京師，傳禮部咨……又咨曰：

本部欽奉聖旨：「開國承家，小人勿用。朝鮮新造，所用之人，見在表箋，此非三韓生靈之福，乃三韓之禍首也。曩古中夏受君命，而列土者萬國，能祿及子孫，世守其土者罕矣。何哉？以其小人在側。由是九伐之法用焉，能與天朝同休者，數國而已。且鄭，一小國耳。初用人未當，每受兵征，後子產相鄭，君子哉子產！凡所移文，諸侯方伯，無不相好，以其言不妄發，意不乖違。終子產而無兵禍。云何？蓋能敷誠意於諸侯方伯，深思熟慮，下筆精微，故有草創、討論、修飾、潤色。如此而後方行，安肯一字而侮慢於人者也！今朝鮮國王李（諱）所用文人鄭道傳者，於王之助，何為也？王若不悟，斯人必禍源耳。今鄭摠、盧仁度、金若恒，若在朝鮮，必鄭道傳之羽翼。即因各人已招，禍及其身矣，王其審之。若不精審，國禍又將發，假手於人。爾禮部移文朝鮮國王，深思熟慮，以保三韓。」（《朝鮮王朝實錄／太祖實錄／六年（1397）／卷十一／夏四月／17日》）

事情起因是朝鮮來天朝送禮，卻被明朝檢核出「物品失禮」故而以「誠意不足」為由，正式取消與朝鮮議親。明太祖認為朝鮮地處東邊鄰近中原，本擬以和親鞏固邊

境。但李氏新立政權後，多次挑起邊釁；雖曾遣使談及和親，但朝鮮方面所進的鞍馬器物品質低劣，顯示誠意不足。既然「初交已如此，將來必不可靠」，因此決定罷絕與朝鮮的婚姻之議，並命禮部告知朝鮮「不得再議」，明太祖緊接著訓諭朝鮮王李氏——立國之初，切忌任用小人。古來諸侯多因小人在側而招致禍亂，唯有如鄭國子產般賢人，能以誠信、謹慎治理，方能避免兵禍、保國長久。如今朝鮮所用鄭道傳、鄭摠、盧仁度（?-?）、金若恒（1353-1397）等人，皆為奸邪之輩，必為朝鮮禍亂之源。李王若不能警覺辨察，國禍恐將再起，勸朝鮮王深思熟慮，以保全三韓百姓。在這段聖諭中，明太祖又再一次殷殷提及子產辭令之美善——「下筆精微，故有草創、討論、修飾、潤色。如此而後方行，安肯一字而侮慢於人者也！」聖旨中舉鄭國子產為賢相典範，對比朝鮮所用鄭、盧、金等奸邪禍源。之後明太祖召見樸長壽（1341-1399）等人，細數朝鮮方面失禮、失信之處，認為朝鮮對和親缺乏誠意，決定終止親事，並警告朝鮮王「小心勿聽小人撥弄，休生事端」。

由上述兩例文書事件可以看出，李氏朝鮮在與明太祖初接觸時期，屢被要求以子產善辭令為典範，先修正自己的「夷行」，才有資格來談宗藩關係的締結。明朝直接指示「修辭」、「有禮」不僅是外交禮儀，更是華夷之判、治國之先。表面上這是外交事件，但也等於督促李氏王朝先安內政，提升本身文化，猶如子產事大先安內，從政之初，首理「族大寵多」、復「使都鄙有章，上下有服，田有封洫，廬井有伍。大人之忠儉者，從而與之；泰侈者，因而斃之。」¹⁰明太祖的三番兩次徵引子產，強化朝鮮對子產的關注度，肯定影響頗大。

凱斯·詹京斯（Keith Jenkins）曾說：「當我們在研究歷史的時候，我們不是在研究過去，而是在研究歷史學家對過去的解釋。」¹¹延伸來說，引述史證的人，更不是在研究過去，而是透過對過去的引述，來解釋現在，並建立未來。朝鮮太宗時期頻繁發生自然災害，太宗元年（1401）因壽昌宮失火，太宗以「八事」自責，徵求直言。參贊門下府事權近（1352-1409）藉此進言，指出災異多由人事所感，乃上天以此警戒君主，希望其修德有為。他舉出歷史事例，說明修德可弭災，勸太宗應以此災異為天意警示；權近以「鄭有火災，子產修政」為比方，建構「災異—修德—勤政」的政治兩天人鏈條，推動早期經筵與勤政路線：

夫災異之興，恒由人作，或先事而示警，或後事而降罰。天意幽遠，固難窺測，然觀人事，可以推知。自古天心，仁愛人君，彰示譴告，必欲保佑而全安之。其有英明之資，可以有為之主，循襲故常，不肯振奮有為，則天必降以非常之孽以警告之，使之恐懼修省以有為也。故桑、穀生朝，而高宗中興；大木斯拔，而周成以治；鄭有火災，子產修政，災不復生……殿下自初

¹⁰（清）阮元審定，盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏附校勘記·左傳·卷四十·襄公三十年》，臺北市：藝文印書館，1965年，頁684-2。以下凡引十三經，皆據此版本，為節省篇幅，不再一一注明。

¹¹ 凱斯·詹京斯（Jenkins, K）.（2011），《歷史的再思考》（賈士蘅譯），臺北：麥田出版（城邦出版），頁122。

留神經學，慎修言行，一身動作，豈有失德？若以政令言之，則一日萬機，安知其有未盡得宜者乎？謹陳政治因循故常，未盡合宜，殿下所當勉力修舉者一二事件，條列于後，伏望垂察焉。一曰篤誠孝……二曰勤聽政……三曰接朝士……四曰勤經筵……五曰褒節義……六曰行厲祭……凡無祀之鬼、厲祭之法，一依《洪武禮制》施行……且此數事，爲之非甚難，而行之甚有益……伏望殿下斷然行之，以幸萬世。（《朝鮮王朝實錄／太宗實錄／元年（1401）／卷一／春正月／14日》）

權近上書勸太宗面對災異不可徒然自責，而應乘機有爲，並列舉尊孝、勤政、接士、重學、褒義、行禮等要項，以革弊興治、感格天意。《左傳》敘述子產執政時處理天災神異的手法與「災不復生」的效果，被權近轉化為德治歸向。海登·懷特曾指出：「敘事不僅僅是中立的話語形式，它涉及本體論和知識論的選擇，並帶有明確的意識形態，甚至是具體的政治含義。」¹²這一觀點強調了敘事形式在歷史寫作中的主觀性和建構性，指出敘事不僅是事件的簡單再現，而是對事件的詮釋和構建，深受敘述者的價值觀和意識形態影響。權近此番轉譯，巧妙將「天罰」轉化為「天警」，避免直接否定王權；其次以「法子產修德政」為後續推動政治改革與經筵之設立鋪路。子產形象由外交辭令蛻變為內政改革的道德符碼；子產事蹟至此超越人物典範，昇華至國家禮法的詮釋框架。

綜觀朝鮮太祖時期，朝鮮呈錄明朝禮部文書首引子產「善於辭命」事蹟，應對宗藩秩序之張力。其時明朝與朝鮮關係甫定，文書禮儀等成了權力博弈外顯象徵。明朝藉子產謹慎辭令、「善事大國」之敘事，建構華夷文化位階策略，亦即子產在宗藩關係的外交修辭中，成了辭命典範，且同時外擴為華夷區別的核心要素，成了秩序標尺。反過來說，朝鮮方在《朝鮮王朝實錄》如實錄之，等於也以「修辭以誠，事大以禮」來宣示藩屬自覺，化解明朝對其僭越之疑慮。到了朝鮮太宗元年漢陽大火，王朝遭遇天命合法性之挑戰，《太宗實錄》卷二載權近援引《左傳》「子產修政，火不復災」典故，開啟朝鮮災異政治的經義轉譯，子產由辭令謹慎的中華文化高人，更進一步成了理性德治的典範。

¹² "narrative is not merely a neutral discursive form ... but entails ontological and epistemic choices with distinct ideological and even specifically political implications." Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Preface, p. ix. 1987。

第三章 世宗的禮政實踐：以《春秋》禮治調整社會

(1410 – 1429)

本章以子產在朝鮮朝朝廷論政中見引的敘事，探討世宗（1397-1450；1418-1450 在位）如何將儒家思想納入具體政治施行。世宗如何以儒家禮學為依據，推動葬禮制度與五禮體系的編纂，透過將曆法、喪葬、日用禮俗納入國家治理框架，朝鮮實現了自上而下的倫理秩序建構，並逐步排除佛教等異質文化影響。《葬日通要》與《國朝五禮儀》的編纂過程，即是透過經典詮釋、制度化與政令推廣三方位合一的路徑，達成禮治秩序的確立與本土化。

李氏朝鮮取代高麗朝而立，需要區隔於高麗佛教化的風俗，政權需藉「明朝冊封」與「儒家禮制」來強化合法性。故自建國初即強調以朱子理學為國本，推行「崇儒抑佛」政策。¹³知刑曹事鄭易（?-1425）等陳言也引朱子（1130-1200）「禮者，天理之節文，人事之儀則。苟無其禮，焉能為治？」¹⁴作為推動朝儀禮制的論據。世宗是朝鮮王朝的中興之君，政治穩定、經濟發展，且與明朝的宗藩關係漸趨固定。在對內治理上，他致力於禮制的確立，認為藉由禮法可以規範社會秩序，鞏固君臣父子的倫理結構。禮儀之中，喪葬習俗的問題最關乎民情風俗管理，高麗朝以來，宗教色彩濃厚，喪葬多從浮華厚葬之風，甚至影響到王室與士族。儒家理學強調「禮以節喪」，推崇簡約、合乎禮制。厚葬與諸多迷信則被認為「亂常敗德」，因此新王朝致力於此加以改革，於是就有了世宗命編《葬日通要》之事。

《葬日通要》的編纂並不是單純的「曆法選日書」，而是世宗推動儒家禮治改革的一環。朝鮮王朝建國後亟需透過理學禮制取代高麗佛教風俗，以確立新王朝的正統性與社會秩序。世宗朝政局穩定，正好推進「以禮為治」的政策，而《葬日通要》正是此目標中的具體產物。該書由致仕的鄭以吾（1347-1434）、兵曹判書趙

¹³ 《朝鮮王朝實錄》屢檢討高麗朝因事佛而怠政，導致亡國，如「前朝小有災變，則不知恐懼修省，惟務事佛事神，糜費不可殫記。」（《太祖實錄／元年（1392）／卷一／秋七月／20日》）；「僧徒結黨中外大小官吏，或營寺社，或印佛書，至於需索官司，害及于民者。自今一皆禁斷。」（《太祖實錄／元年（1392）／卷二／九月／24日》）；「然而或耗於土木之役，或竭於佛神之奉，府庫無餘，國用不給。常貢之外，又加橫斂，卒至民窮財散，以至於亡。」（《太祖實錄／元年（1392）／卷二／冬十月／12日》）。因而大臣常勸以崇儒治國，如門下府郎舍上疏，提及取士當以進用「經明行修之士」為要，此「所以崇儒重道而寵異之也」（《太宗實錄／元年（1401）／卷一／六月／4日》）；權近上書薦金泮、金從理，稱：「今蒙主上殿下崇儒右文之治」（《朝鮮王朝實錄／太宗實錄／五年（1405）／卷十／冬十月／17日》）。

¹⁴ 《太宗實錄／四年（1404）／卷八／九月／19日》。

末生（1370-1447）、戶曹參判金自知（1367-1435）等共同編撰，由其上呈君主的箋文可明了編寫目的與意義：

臣以吾等伏承宣旨，若曰：「先王制禮，自天子至大夫士，葬期各有月數；後世陰陽家拘於多忌，踰時不葬，予甚憫焉……宜遍閱群書，取其正論，去其邪說，質聖賢之旨要，破俗巫之膏肓……臣等竊謂，陰陽之說……不探造化之本，各立吉凶之說，其流至於百家，惑世誣民甚矣……雖然泥於古，而不通乎今，必歸於駭俗；泥乎今而不通乎古，亦流於誑世。必也古與今參酌，而後可以去二者之弊也。是書首之以《禮記》、《春秋》所載葬期之說者，明王制不可紊也。次之以春秋列國、漢、唐諸主葬日者，見古者葬不擇日也。次之以呂才《敘葬》、司馬君實《葬論》者，去世俗之惑也。次之以青烏子所論及王洙所引葬記、朱熹所言擇日、胡舜申所取諸家葬日者，一則見從俗之意；一則見十全大利日，皆葬通，而非世俗拘忌也……使人人知送死之大，以十全大利日，不先期、不後期，各葬其親，則人心有定，王制復明……。（《朝鮮王朝實錄／世宗實錄／元年（1419）／卷三／三月／9日》）

其箋首先申明制禮原則——「經為本」，「史為證」。故首揭以《禮記》《春秋》所載葬期、喪服之制為最高規範，其後次第舉出列國及漢唐君臣葬日，以示先賢往例並不擇日；最後「論為用」，采呂才《敘葬》、司馬光《葬論》與朱熹、胡舜申等對民俗葬書的闡釋與批判，細心解釋並對邪說批駁；強調「古今參酌、去妄存真」。此書促成制度確立，世宗詔令要求中外諸司據此覈查地方「十年未葬」之弊，規定「葬日只用葬通日」，明確禁止「太歲壓本命」等民間陰陽迷信，破除其荒謬，結論就是葬依禮則不僭、有常則無惑，今後禮經既定，違者攸司痛懲。此書之編纂將知識論辯轉化為可執行的行政規章，不僅解決具體的葬禮秩序，也標示朝鮮初期「以禮正俗」的基本取向：以經典權威確立價值邏輯，以史事作為證據案例，再以理學論辯釐清道德與教化方向。此箋篇幅極長，編纂者強調的是按照《禮記》、《春秋》的原則處理葬禮時間，恢復社會秩序與禮法正統，以禮教安民，是以儒家文化作為治道與教化結合的顯例。

值得注意的是箋中引用子產而拈出「因時制宜」的精神。按理，如前所述，禮是規矩，是常，箋文中引《禮記》、《春秋》論葬期，說明王制不可紊，故依禮循常乃能不僭又無妄；但箋文中又徵引子產事蹟或言論，強調子產重視禮義和人事安排，但並不迷信葬辰吉凶，以此作為論證葬日不拘忌的典範：

《春秋》云：「鄭子產及子太叔葬簡公，於時司墓大夫室當葬路，若壞其室，即平朝而塋；避其室，則日中而塋。子產不欲壞其室，欲得日中。子太叔云：『若至日午時塋，恐久勞諸侯、大夫來會葬者。』」然子產既云博物君子，太叔乃為諸侯之避；國之大事，無過喪葬，必是義有吉凶，此等豈得

不用？今乃不問時之得失，唯論人事可否。（《朝鮮王朝實錄／世宗實錄／元年（1419）／卷三／三月／9日》）

這段引用指出子產在處理鄭簡公葬禮時，為了避免破壞司墓太夫之室，寧願延誤原擇定的下葬時辰，視實際情況而採取靈活安排，而不是拘泥於吉凶時辰。¹⁵強調子產作為「博物君子」，重視禮義和人事安排，而非迷信葬日吉凶，以此作為論證不拘忌的典範。徵引子產的事蹟，主要用於說明古代禮制中葬禮不拘時日、應以實際禮義為重，反對後世迷信擇日的做法。

世宗朝禮制改革與法制走向，諸多禮書編纂實際採用子產「權宜行禮」的因時與實用主義，打破學界常將朝鮮禮制簡單視為朱子學移植的認知。《葬日通要》兼具曆法與禮制功能，以儒家禮經精神為依據，融入朝鮮自有曆法傳統。編纂目的是為了規範喪葬禮俗，使百姓、士大夫都能有依準，從而顯現論理尊卑之序。《葬日通要》的推行，正是國家自上而下規範日用禮法的倫理秩序宣導。這是世宗朝將日常生活全面納入儒家規範的政策實踐之一。此舉藉由修訂喪葬制度，逐步剝離佛教儀式在葬禮中的影響，改以儒家經典為唯一正統依歸，建構屬於朝鮮朝的「真理政治」。

經筵場域使儒家義理獲得政策強制力，福柯「真理體制」（regime of truth）理論在此體現，福柯在《監獄與懲罰》第一章提出了「真理體制」這一概念，他寫道：「真理的生產與流通本身就是權力運作的一部分，所以真理不是獨立於權力之外存在的……真理既不是自由精神的獎賞，也不是長久孤寂的結晶，更不是那些成功自我解放者的特權。真理是這個世界的產物：它只能在各種制約之中產生，並且它會引發權力的常規效應。每個社會都有其真理的體制，其真理的『普遍政治』——也就是說，它規定哪些話語可被承認並運作為真；它建立起辨別真偽的機制與權威；它決定真與偽各自所受的制裁；它界定哪些方法與程式被認為有效於追求真理；它亦劃定誰有資格宣示、界定何者為真。」¹⁶此概念強調「真理」並非超然客觀，而是與權力相互生成、緊密結合的社會現象，是特定社會通過規則、機構和話語實踐構建的「真理政治」，真理是通過多重約束產生的，並誘發有規制的權力效應。每個社會都有其真理體制。以福柯的「知識—權力」結構視角來看，《葬日通要》與《國朝五禮儀》等禮書的編纂，是朝鮮朝透過規範葬禮、祭祀、婚禮，將百

¹⁵ 《左傳·昭公十二年》：「三月，鄭簡公卒。將為葬除，及游氏之廟，將毀焉。子大叔使其除徒執用以立，而無庸毀。曰：『子產過女，而問何故不毀，乃曰：「不忍廟也。諾，將毀矣。」』既如是，子產乃使辟之。司墓之室有當道者。毀之，則朝而崩；弗毀，則日中而崩。子大叔請毀之，曰『無若諸侯之賓何？』子產曰：『諸侯之賓，能來會吾喪，豈憚日中？無損於賓，而民不害，何故不為？』遂弗毀，日中而葬。君子謂子產於是乎知禮，禮無毀人以自成也。」

¹⁶ Foucault, Michel. *The Chomsky-Foucault Debate: On Human Nature*. Edited by James Bohman and Corinna van der Brempt, New York: The New Press, 2006, pp. 45-46.

姓的生死禮儀納入「法制化的禮制」，強化宗法倫理，也加強君權對社會的統治；蓋喪葬禮與宗廟制度相連，禮治改革使「父子有親、君臣有義」的儒家倫理深入日常，強化了以宗法為核心的社會秩序。世宗朝禮制之建立或改革面臨根本矛盾在於既要承中國儒禮之正統，又需調適朝鮮民俗，此時，子產「因時制宜」的智慧成了破局關鍵。上述箋文運用子產不毀宗廟的尊重與權變智慧，最終落實於本土禮制「尊原教又有適時精神」。這樣的調和思維與「因時制宜」精神一直存在世宗的禮政建構中，世宗對禮的「制度性與適時性」、「禮遵中國舊制與在地化調整」等思考也沒停過，比如六年（1424），世宗詢問大臣許稠（1369-1439），大閱時國王是否必須身穿戎裝。雖然舊制取自宋朝，但世宗認為宋代因戰亂而偏重軍禮，朝鮮現況不同，不必照搬。王著戎服的必要性可再議，應重新考證古制，裁定更合宜的做法。¹⁷又如十年（1428），賜祭摠制李蘭（?-1428）時提到「禮緣于情」；¹⁸其後繼任君王也多次提及「法原天理，禮緣人情」、¹⁹「大抵禮緣人情，逆情則非禮」、²⁰「大抵禮緣人情，合於情，則合於禮矣」。²¹皆是「遵制納時」雙軌制策略的體現。顯然「在其對真理的探查中，它認知到它所謂的真理終極便是『解釋』。」²²

從治理技術看，國家藉由彙編並頒行禮書的操作，將葬師與陰陽師壟斷的解釋權收歸政令體系，完成從民間術數到國家禮政的權力轉換。若將此與子產母題相銜接，可以發現一條由經典人物到政策實作的「通經一致用」模式：子產在《左傳》中以「能折衝民情而不破禮」見稱，如「不毀游氏廟」之舉被視為「知禮，禮無毀人以自成」，徵引者藉此強調在不逾越大經大法的前提下，尊重長期形成的社會風習以達成秩序調適。世宗期的禮政延續此種思路，將「因俗制禮」上升為政策設計原則，一方面透過條例與儀注確立基準，另一方面以宣諭與講讀引導社會自覺變

¹⁷ 《世宗實錄／十三年（1431）／卷五十四／冬十月／15日》：「上謂許稠曰：『大閱儀註，錄於《六典》乎？』稠曰：『錄之。』上曰：『大閱之禮，王親服戎衣，侍衛之臣皆着甲冑。朴嘗嘗言：『大閱所以迨閑暇之時，修武備、戒不虞，非真臨敵接兵也，王親戎服未便。』時善其言，而不改其儀。或云：『王以時服而坐，侍衛之臣，亦以時服侍立。』此議何如？』稠曰：『臣未知之。』上曰：『大閱之法，專取宋制。蓋其時兵革不息，專尚武備，故雖君王暫不釋戎服，未可專取其制而行之，卿更稽古制以聞。』」又《世宗實錄／六年（1424）／卷二十三／三月／1日》：「禮曹啓：『謹稽古制，《禮記》《檀弓》註：『陳氏曰：『三年喪畢，遇四時之吉祭，而奉神主入廟。』』今太宗恭定大王三年喪畢後七月，行宗廟秋享大祭。請於此祭，祔恭定大王神主、元敬王后神主。』奉教敬依。禮曹啓：『本朝諸祀序例，宗廟秋享，以七月上旬擇日，然太宗恭定大王禪在來七月上旬，請依宋朝故事，以七月仲旬擇日行之。』奉教敬依。」

¹⁸ 《世宗實錄／十年（1428）／卷四十二／冬十月／18日》

¹⁹ 《成宗實錄／四年（1473）／卷三十五／十月／1日》

²⁰ 《成宗實錄／七年（1476）／卷六十三／正月／5日》

²¹ 《成宗實錄／十四年（1483）／卷一百五十四／五月／27日》

²² 凱斯·詹克斯（Jenkins, K）.（2011），《歷史的再思考》（賈士蘅譯），臺北：麥田出版（城邦出版），頁110。

遷。1430 年代世宗命禮曹判書許稠及集賢殿諸儒編纂《國朝五禮儀》，²³正是在「經為綱、俗為目」的邏輯下，繼續將真理與政治的互依常態化。因此，1419 年頒發《葬日通要》，不僅是一則禮政命令，更可視為朝鮮早期崇儒且以禮理政的示範：它以經典規範牽引制度創新，同時透過制度文本導引社會教化；而子產作為《春秋》典範，提供了具體政策的歷史與禮制精神依據，其形象在此已從歷史人物昇華為制度變革的圖騰。

第四章 慎刑恤獄與權時之法：世宗期法禮互補與明律在地

化（1430－1450）

與禮政並行的，是世宗對刑政尺度的反思。與禮的適時調節精神相同，即使律法特色是條律清楚，世宗也常反思其適時性或執行偏差。「欲了解人們的後續舉動，就必須了解各方相關人士如何看待先前的舉措，以及他們是採何種方式來加以描述。人有所行動，必然根源於一項共同的實際考量，即是有意達成某些事物，至於現時，於人所見或為阻礙、或提供有機會，皆必倚此為基石而有所行動……緣此，史家遂得以將施以描述同時又賦與解釋的眾事件，結成一個系列。」²⁴本章關注世宗君臣如何在刑政層面援引子產，以子產「論政寬猛」的史實為參照，提出「疑罪從輕」與「慎刑恤獄」的原則，糾正法吏重典化的傾向，形成寬猛兼顧的法治策略，使禮與法在世宗朝得以互為表裏，實現禮政與刑政以《春秋》義理為核心的調適模式。

世宗素以仁政為治國核心，尤重司法謹慎。世宗七年（1428），他頒布教旨，強調刑律的本旨與執行原則，意在校正法吏過度從嚴之弊，其旨云：

刑以輔治，律以斷刑，古今之常典也。雖然，律文所載有限，而人之所犯無窮。所以刑書有「律無正條，引律比附」之文。夫刑，固聖賢之所慎，而上下比附毫釐之際，尤所當恤，今之法吏，於比附之際，率從重典，予甚愍焉。罪之疑於輕、疑於重，情理相等者，則當從輕典，若其情理近於重者，務合於法。《書》曰：『欽哉欽哉，恤刑之欽哉！』予所服膺。又曰：『式

²³ 《國朝五禮儀·卷首·國朝五禮儀序》：「及我世宗莊憲大王，文致太平，適當千一之期，乃命禮曹判書臣許稠，詳定諸祀序例及吉禮儀；又命集賢殿儒臣，詳定五禮儀。悉倣杜氏《通典》，旁采群書，兼用中朝諸司職掌，洪武禮制，東國今古詳定禮等書，參酌損益，裁自聖心……。」

《韓國歷史資料庫／韓王朝法律數據／朝鮮王朝法律資料／典禮書／國朝五禮儀》

https://db.history.go.kr/joseon/item/level.do?levelId=jlwb_220_0000_0020

²⁴ Stanford, M. (麥克·史丹福) 撰，劉世安譯，《歷史研究導論：史學方法與思想概論》，臺北市：麥田出版有限公司，2001 年，頁 137。

敬爾由獄，以長我王國。』攸司其念之。惟爾刑曹，曉諭中外。」（《世宗實錄／七年（1425）／卷二十九／秋七月／19日》）

世宗開宗明義指出「刑以輔治，律以斷刑」，界定刑律在治理國家的輔助功能，否定刑律只是單純懲罰工具的狹隘觀點。他特別關注執法刻板的偏差，強調「罪疑從輕」原則，也在制度上約束了法吏恣意從嚴的傾向。此外，透過引述《尚書》「恤刑」、「敬獄」之語，世宗將治獄觀念上升至儒家經典層次，使之具有經典正統性，鞏固其在法治實踐中的權威性。此教旨顯示朝鮮王朝司法文化在明律體系下的在地化調整：一方面承襲中國律令的規範結構，一方面又以仁政思想修正其過嚴之弊。世宗此教旨不僅是具體司法實務的指令，更是朝鮮王朝法治理念的展現。此種「以仁義節制刑罰」的司法哲學，體現了仁政與法治的結合，透過「疑則從輕」的要求，將儒家慎刑思想制度化，並校正了明律在朝鮮應用過程中因比附不當而產生的嚴刑傾向。既維持律令體系的制度權威，又以仁政理念修正過度嚴刑的傾向。由此可見，世宗所倡之「疑罪從輕」原則，乃將儒家慎刑思想具體化為司法規範，亦揭示朝鮮律法文化在中國律令體系下展現的調適。

世宗在十二年時（1433），又與代言尹粹（?-?）議論刑獄，認為刑罰關乎死生，不可不慎。世宗提到高麗末期按廉使、兵馬使擅殺，濫刑多出；太祖開國後革去此制，但仍難免謬錯。諭示今後凡死罪案件，應由「兩官守令」初審後，再移囚至鄰近官府，由另一守令覆審。以多重覈問、交叉覆審，避免草率定罪，並諭令此制永為恒例。²⁵大約半個月後，世宗又與群臣議論「訊杖」之弊。²⁶世宗認為古制有「訊杖不過本罪」之法，避免因拷問過重致人傷殘。今則對答罪之人濫施訊杖，往往過度傷害。世宗欲復行古制，但《大明律》無此規定，故有所疑慮。由此可見世宗已對「一應遵律」產生質疑。大臣中，權軫（1357-1435）認為若限制訊杖，人皆忍痛不供，恐難斷獄，建議僅告誡法官「勿濫用」即可。許稠則肯定此法美善，但因《大明律》所無，不宜隨意採行。世宗回應以刑權不僅在刑曹，也在地方守令，若無明文，豈能僅憑「吏心」？《大明律》固定罪量刑，但律外仍有「權宜之刑」，中國皇帝亦常以聖旨補律。很顯然世宗心裏想的是朝鮮或可依時權變，補正律例之不足。此段對話揭示了世宗法治思維中的兩難：一方面欲減刑恤民，防止拷訊過當；另一方面又受制於《大明律》之權威，不敢逕行違越。世宗藉「中國尚有律外之刑」為據，實際上已在論證朝鮮王權可對律例作補充與修正。這不僅顯示其慎刑意識，更反映出朝鮮在依附明律與追求自主立法之間的張力。

²⁵ 「予常思之，刑罰不可不慎，人之死生係焉，其可忽乎……刑罰，尤人人之所苦，死者不可復生，刑者不可復脫……刑罰其可不盡心推覈乎……宜自今犯死罪者，初定兩官守令，同劾已畢後，又移囚隣官，更定他官守令，覈問其實，永為恒式。」詳《世宗實錄／十二年（1430）／卷五十／十二月／3日》

²⁶ 詳《世宗實錄／十二年（1430）／卷五十／十二月／1日》。

世宗十三年（1434），肅川郡守金敬（?-?）、洪州判官金叔箴（?-?）將赴任，世宗召見，並叮嚀曰：「平安道近因使臣往來，民生騷擾，忠清道今年禾穀不登，各盡心以恤民生，且慎刑罰。」²⁷其叮囑，除了仁民之心，隱然也將前述子產修政防災「災異一修德一勤政」的政治邏輯持續納入，亦即「慎刑與修德」是恤民的具體作為，也是回應禾穀不登等天災的勤政之為，等於再次複誦三十餘年前，太宗即位之初，權近以子產修政弭災轉譯的修德之論。

同年，許稠上言刑獄浮濫問題。許稠言及中外治獄之吏用刑不謹慎，濫及無罪與輕罪者，因而諫言刑罰不可輕用，宜於刑曹增設官員，詳考律文，慎用刑罰，以重民命。世宗認同其意，強調刑罰是不得已而用，但也遲疑若德治不足，刑仍不可廢：

辛酉……贊成許稠啓：「今中外治獄之吏，不務省刑，濫延支黨，無罪者或被笞杖，輕罪者亦被重刑。臣中夜而坐，反覆思之，刑者不可復脫，死者不可復生。願於刑曹加設官員，精考律文，克慎用刑，以重民命。」上曰：「卿言是矣。刑罰，聖人所甚重，不〔待〕〔得〕已然後用之。然既不能以德治之，又不用刑，吾恐紀綱陵夷。」稠曰：「豈可專不用刑？但務明慎而已。」上然之。（《世宗實錄／十二年（1430）／卷五十／十一月／24日》）

許稠此啟，反映出對刑罰過濫的憂慮，主張「慎刑以重民命」，繼承儒家「刑期於無刑」的理路。世宗的回應既顧及制度操作的便利，又能接納臣言，展現其折衷權衡的治政姿態。幾年後，前刑曹判書申概（?-?）因服喪與病疾，未能供職，但見當時社會盜賊橫行，京城與地方幾無寧日，百姓怨言四起，責怪國家「惜盜不殺」，以致家產不保。申概因而上書力勸弭盜，他認為盜賊多由遊惰避役之人結黨而起，狡猾難防，且竊盜與強盜往往相通。現行律例對竊盜處罰過輕，杖問有限，屢捕屢犯，徒成循環，書文中援引子產與孔子之言，強調治理需「寬猛相濟」，對盜賊尤當從嚴。過度寬縱導致盜賊恣行，民不聊生；唯有「以刑止刑、以殺止殺」，方能遏制：

弭盜之方，自古為難。善治者，雖不尚刑，然於盜賊，率行嚴重。昔鄭子產有疾，謂子太叔曰：「我死，子必為政。惟有德者，能以寬服民，其次莫如猛。夫火烈，民望而畏之，故鮮死焉；水懦弱，民狎而玩之，多死焉，故寬難。」數月而卒。太叔為政，不忍猛而寬，鄭國多盜，取人於萑蒲之澤，太叔悔之曰：「早從夫子，不及此。」興徒兵以攻萑蒲之盜，盡殺之，盜少止。仲尼曰：「政寬則民慢，慢則糾之以猛；猛則民殘，殘則施之以寬。寬以濟猛，猛以濟寬，政是以和。」及子產卒，仲尼聞出涕曰：「古之遺愛也。」今觀為賊之人，無非悍惡之尤者，敢行人之所不敢為……然則今之竊

²⁷ 《世宗實錄／十三年（1431）／卷五十四／十二月／26日》。

盜，賊證明白者，拷訊過於本罪可也；三犯情狀深重者，則不拘赦宥亦可也。古人云：「以刑止刑，以殺止殺。」仲尼之訓、子產之戒，於今救弊，似可行之……（《世宗實錄／十七年（1435）／卷六十八／六月／14日》）

才短短五年，申概所陳，與許稠寬刑之論恰為相反，但兩者並陳，正可展現世宗朝面臨「嚴刑與寬刑」的法治抉擇。申概透過引用子產與孔子，論證嚴刑的正當性，並結合社會實情提出重懲之議。如同前章議論禮制時徵引子產，此處用刑的思維也反映出朝鮮早期在維護秩序與建構法治體制上的權宜思維，盜賊橫行時用嚴刑救時弊。此奏議成為後來討論「寬猛之衡」、「權時之法」的重要案例。下述案例更能反映在世宗朝，法制與倫理衝突時，對於用法的權宜適時考量：

自甲寅年以後中外滯獄未決死囚一百九十人，上特憫之，傳教議政府曰：

近年以來，飢（僅）荐臻，盜賊興行，忿爭滋繁，死獄之多，比古為倍，予竊愧恥，深自剋勵……伊欲擇其情法可疑者，特加寬貸，庶幾稍減死者之數。若鬪毆殺人者，雖因忿爭，實無殺人之意，其中豈無情狀最輕而可矜者乎？然律文，戲殺者初無害人之意，因戲偶致殺人而已，特矜其死者，故猶且償其死，況於毆傷者乎？且均是殺人者，或死或減，恐有未安。若竊盜拒捕，雖律應處死，其中忽被物主追捕，無心害人，只要脫免，倉卒拒捕，不至重傷，情亦可恕。又如三犯竊盜及盜官錢糧者，亦當處死，皆非害人之罪。又況竊盜之多，實為近年飢饉所致，尤為可矜。此等所犯，將欲特減，以施欽恤之意，又慮後日遂成格例，無復更從律文之理，是乃姑息之政，亦為未安。何以使活法行而死者稍減歟？其講考律條，斟酌事宜，擬議以啓。

領議政黃喜、右議政申概、贊成李孟昫、成抑、參贊河演等議啓曰：「先王義刑義殺，所以刑一人而懼億兆之人，不敢肆意於為惡，則是乃正直輔翼，而若其有常之性也。是知輕刑，適所以惠姦寇害善類，而有害於治道。朱文公曰：「俗儒姑息之言，俗吏自營之計，一以輕刑為事，然刑愈輕而反以長其悖逆作亂之心，使獄訟愈繁。」……且《大明律》與《唐律》，竝無此三罪可原之文，舍律而行，亦乖於理……昔鄭子產有火烈民畏、水弱民狎之訓，而太叔不從，卒有興兵攻盜盡殺之舉，輕刑之弊，古亦有之矣……若以死刑之多而更行活法，則是不忍於為惡之人，而反忍於無辜被盜之人也。」（《世宗實錄／二十一年（1439）／卷八十七／十二月／15日》）

文中提到自甲寅年（1434）以來，朝鮮滯獄未決死囚積累至 190 人。當時社會飢荒嚴重，盜賊滋生，冤獄與死刑案件倍增。君王主張仁慈減刑，對「無殺人意圖的偷竊或爭執傷人」、「鬪毆（毆）殺人」或「偷竊抵捕」者，皆非故意殺人，可酌情減免；三犯竊盜及盜官錢糧者雖應死刑，但可依情減輕。但同時世宗也顧慮若形成制度化慣例，可能弱化法律威懾，造成犯法增多，故召來諸臣商議對策。議政大臣主張嚴刑，申言刑罰之設，正為震懾民眾，防止作惡。輕刑可能惠及不良之人，

讓人敢於作惡。《大明律》及《唐律》均無死刑減免三罪的規定，若自行減刑，等於違背律法。雖飢荒偷竊等特例情況時可斟酌，但三犯仍不可輕恕。大臣引用鄭子產與太叔歷史經驗，警示輕刑會帶來治亂風險。強調「若不懲治盜賊，受害者痛憤，天必厭之，災變隨之」。結論是死刑過多雖令人擔憂，但隨意減刑會造成社會不安。姑不論此次廷議之後是否減刑，此則國家對死刑與刑罰執行的議政記事，反映了當時朝廷在飢饉、盜賊增多情況下，啟動對死刑減免的討論，其「因時修法」的用心非常有歷史價值。

相較於更早期的朝鮮朝對禮制與法制的保守傾向，世宗朝的「因時制宜」精神就顯得可貴且多了自主性。比如太宗三年（1403）司諫院進時務時，提到應當抑制權臣之徒以「用智喜新」而妄改舊章，該疏文回顧前代制度運行原則，指出凡設立新法與官職，必經臺省審議，確認合乎義理後，方能施行，因此能抑制權臣之徒以「用智喜新」而妄改舊章，這正是王朝得以延續五百年的原因。太祖開國後制定《經濟六典》，為子孫立下治理的根本典範。世宗繼承此統治之道，每頒教條必與《六典》相參合，顯示「善繼善述」的德政。然而將來若有喜好變革之臣，會隨意改動成法，破壞舊制，故司諫院建議即便遇到《六典》未載之事，已有的法律亦不可隨意更動；若不得已須改制或立新法，必須循舊制，由臺諫議定後方能施行。²⁸全文充滿「欲變舊章」、「善繼善述」、「變亂舊章」、「已成之法，毋得紛更」、「依前朝舊制」、「依牒而施行」等叮囑遵守舊典的字眼。反觀世宗在1430 - 1450年間與大臣相關司法與政務的對話與教諭，把「子產」作為可挪用的經典母題，貫通「禮以導之、法以成之」的治理理念。其核心並非單向的寬或猛，而是以《春秋》義理為軸、視時制宜的制度調適：一方面以「慎刑恤獄、疑罪從輕」節制嚴刑化傾向，使法度服務於仁政；另一方面在盜賊猖獗、民生失序時，又能援引子產水火之訓，暫用重典以復秩序。這種「法禮互補」並非只是折衷口號，而是通過具體案例與判斷原則落實為司法規範。在制度面，世宗藉教旨將仁政理念轉譯為可執行的辦案標準——以「刑以輔治、律以斷刑」界定法的輔助屬性，明定「疑罪從輕」「慎刑恤獄」之原則，糾正吏治「率從重典」之積習；並透過覆審的交叉審理程序，避免草率定罪；在檢討訊杖濫用時，提出在《大明律》之外仍需有「權時之法」與王命補充之空間。由是可見，朝鮮在承受明律權威的同時，已啟動了以時局、王權教旨作為校正律法刑書刻板之弊。然而，凡此記事亦呈現世宗朝在「寬猛治理」之間理想與現實的焦慮。當社會環境惡化、死囚積壓之際，朝廷一方面傾向「寬以減其數」，另一方面又憂心輕刑助長姦宄。奏議中以子產「火烈／水懦」譬喻與孔子「寬以濟猛、猛以濟寬」之訓，相互拉鋸；史冊也平衡的錄下許稠與申概「慎刑重民命為先」、「以刑止刑、以殺止殺」兩種截然不同的意見，有意思的是，兩種路向皆可以子產為據，反證子產母題在世宗政治話語中的雙向可用

²⁸ 《太宗實錄／三年（1403）／卷五／夏四月／4日》。

性，它既是節制刑罰的道德禮節之錨，又可作為非常時期重典的正當性來源。「歷史與我們的價值相牽連。我們去研究某一部分歷史，祇是因為我們能在其中找到這些價值。」²⁹一直到英宗朝依然循此論述模式運作著，不外強調刑之用，需「識時務明治道」：

傳曰：「治國用輕典，亂國用重典。」今之世，可謂極亂而非治矣。國家昇平百年，恬嬉成習，雖有良法美制，不可以行，必須嚴其約束，重其律名，然後民可以趨令，俗可以畏法。昔鄭子產戒子大叔，尚猛；諸葛武侯之治蜀，亦尚嚴猛，皆識時務明治道之意也。（《承政院日記／英宗／4月10日27》#03600）

綜合言之，到了 1430 - 1450 年間朝鮮朝的司法討論，讓「子產—仁政—法度」三者形成一個可循環的互依結構：以禮裁定價值與邏輯、以法保證程序與可預期性、以王命調節律例之不足。子產在此不再只是德政標籤，而是制度轉譯的樞紐——它把《春秋》義理導入審判原則與辦案流程，亦為在地修法與臨時權變提供經典依據。此一「以經校律、以禮節法、以權時補之」的路徑，正是世宗朝刑律文化在明律體系下的朝鮮式調適，也明確展示子產（或儒家思想）「從他者典範到本國政治語彙」的演變路徑。

第五章 結論：從「他者之典範」到「本國之語法」

本論文聚焦於 1392-1450 年間《朝鮮王朝實錄》所見子產形象之見引以及逐漸成為制度精神依歸的過程，由此探問「春秋典範」如何在王朝建構早期成為治理語彙與政策資本。由本研究可見子產在朝鮮前期之接受，並非單線的觀念移植，子產從《左傳》走入朝鮮詔令的過程，實為「經學義理→歷史事例→政策論辯→制度文本」的連續轉譯推進，其歷時態勢大致呈現三個時期：一、建國初期以華夷秩序為背景之修辭—辭命框架；二、太宗朝藉災異政治而形成之德治—弭災論證；三、世宗朝將《春秋》義理擴展為禮制—教化以及法禮互補的制度。此一演進，既揭示《左傳》人物在朝鮮語境中的重述與重編，也說明國家如何將經典義理轉化為治理措施，最終成為可操作的具體禮法政策。

1396 年明廷以子產「善於辭命」為尺度，申斥朝鮮疏表失禮，將文書修辭與宗藩秩序緊密綁定；《朝鮮王朝實錄》據實登載，等同在自我敘述中承認並內化「修辭以誠、事大以禮」的規訓。子產因此被安置於外交話語中，作為小邦自處之

²⁹ Stanford, M. (麥克·史丹福) 撰，劉世安 譯，《歷史研究導論：史學方法與思想概論》，臺北市：麥田出版有限公司，2001 年，頁 121。

術與禮制邊界的權威規範。此處的「子產」是華夷、宗藩話語秩序的尺度，而非單純歷史人物。

1401 年權近以「鄭有火災，子產修政，災不復生」為比附，將天譴轉釋為修德契機，使「災異一修德一勤政」成為推動政治走向的明燈；子產由是由對外的修辭典範，轉為對內的德政象徵。至世宗朝，此德政語法被置換到制度層面：1419 年命編《葬日通要》，以「經為本、史為證、論為用」的論述模式，破除陰陽拘忌，將「以禮正俗」定著為國家治理的常態機制。經典權威與史事證據在此被編碼為可執行之章節條目，標誌朝鮮教化由民俗解釋權轉入禮政體系。

1430-1450 年間，世宗君臣在刑政議題上以子產寬猛之政與水火之喻為衡量標準，一方面提出「刑以輔治、律以斷刑」與「疑罪從輕、慎刑恤獄」，節制從嚴比附之流弊，並以覆審等程序設計落實仁政；另一方面，在盜賊劇增、秩序失衡之際，又援引「寬猛相濟」「以刑止刑」之說，以非常之法回應非常之時。於是「以禮節法、以法弼禮」遂成為世宗期的治理語法。上述三時期的轉換並非割裂，而是彼此遞進與互證：外交修辭提供「合法性與禮界」的外在框架；災異敘事將子產由辭令表現等外在約束，轉為「德治一勤政」的內在依歸；而禮政一法政的制度化的子產對禮與法的思想成為朝鮮王朝可持續依循的治理典範。更重要者，世宗時期的法禮互補正是掌握並發揮了子產的權變精神，救濟禮書與律例可能的固化，「權時之法」思維與辯證使《大明律》的權威在朝鮮語境中被「在地化」，而非被被動接受。

子產敘事在《朝鮮王朝實錄》中的稱引，顯示史籍之選錄、編纂與詮釋本身即帶有規訓作用。透過將「子產善製辭令」、「修德弭災」、「不毀游氏廟而見譽為知禮」、「論證寬猛」等段落在適切的政治時機予以強化，朝鮮士人將子產從「法治改革者」再塑為「德治與禮政之樞紐」，說明人物母題如何在政治權力結構中獲致「真理」的認定。換言之，子產之所以成為施政典範，正在於其可在多重場域被反覆挪用：他既是修辭標尺、又是德治證成、亦是禮政與刑政的仿效對象。

綜而言之，朝鮮前期對子產的接受，是一場「典範借貸」與「真理政治語彙生成」的雙重過程：子產從「作為他者的中華賢相」出發，經由災異的德治詮解、禮制轉化，以及刑政議題的權時考量，最終沉澱為朝鮮政治文化可以即時調度的本國政治符碼。不只修正「華夷秩序」單向被動遵守的卑屈，朝鮮通過經典再詮釋，將子產「小國外交術」昇華為普世治國智慧，其歷史意義不只在於完成了儒學思想的傳播，更在於開鑿了一條由經典義理通往致用的可循路徑，使「以經校律、以禮節法、以權時補之」成為可傳續的論述模式與政策。此亦解釋了為何直至後世，朝廷面臨「寬猛之衡」的抉擇時，仍可回到子產作為共同語彙與權威資源之所在。本研究不僅重構子產在東亞政治思想史中的關鍵地位，更證成朝鮮王朝主動重釋華夏經

典、建構自主話語權的能動性，子產事蹟東漸之旅，實為朝鮮將中國經典「制度化」之過程。其以經史為政策資本，以敘事為權力實踐，不僅展現儒學在東亞的價值，更為前近代國家如何轉化外來文明提供範式。這種「通經致用」的模式，對理解東亞儒家文化圈的傳播與變貌，都有啟示意義。

參考文獻

一、古籍典籍

阮元審定、盧宣旬校，《重刊宋本十三經注疏附校勘記·左傳》，臺北：藝文印書館，1976

二、史料網站

《朝鮮王朝實錄》，韓國國史編纂委員會，
<https://sillok.history.go.kr/main/main.do>。

《韓國歷史資料庫／韓王朝法律數據／朝鮮王朝法律資料／典禮書／國朝五禮儀》，https://db.history.go.kr/joseon/item/level.do?levelId=jlwb_220

《韓國歷史資料庫／高麗史／高麗史摘要》<https://db.history.go.kr/goryeo/>

三、專著與譯作

Jenkins, K. (2011)。歷史的再思考（賈士衡譯）。台北：麥田出版（城邦出版）

Stanford, M.（麥克·史丹福）（2001 年），《歷史研究導論：史學方法與思想概論》（劉世安譯），臺北市：麥田出版有限公司。

Michel Foucault（米歇·傅柯）（1993），《知識的考掘》（王德威譯），臺北：麥田出版公司

Robin George Collingwood（柯林烏）撰，黃宣範譯，國立編譯館主編（1991）。《歷史的理念》（The Idea of History），臺北：聯經出版公司

Hayden White（1987），*The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, London & Baltimore：Johns Hopkins University Press

Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (A. Sheridan, Trans.). London: Allen Lane; New York: Random House. 1977(Published online by Cambridge University Press: 20 November 2018.

https://www.cambridge.org/core/journals/american-bar-foundation-research-journal/article/abs/foucaults-discipline-and-punish-an-exposition-and-critique/D06D179F726FADC025C451C6D51B64B8?utm_source=chatgpt.com)

Hayden White (1973), *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press

四、期刊論文

吳政緯（2023 年 12 月），〈論明清時期朝鮮向中國求書的緣由〉，《明代研究》41 期：79-116

馬鐵浩（2020 年 11 月），〈子產故事與朝鮮英祖時期的學術和政治——以英祖十年《左傳》講筵召對為中心〉，《中國傳統文化研究》第二輯：176-190

陳亦伶（2014 年 3 月），〈從「四書五經」到「四書三經」——對韓國經學研究的影響與展望〉，《中國文哲研究通訊》，24（1）：55-72

蒲笑微（2013 年 5 月），〈儒學在朝鮮三國的傳播和發展〉，《東方論壇》：84-88

李光濤（1962 年 2 月），〈《朝鮮實錄》中所見中韓文化關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，33 本：109-231