

# 近代东亚儒教知識人的选择(I)——抵抗与孤立

韩国圆光大学 郑敬薰

## I. 序论

鸦片战争之后加速的西势东渐,不仅动摇了东亚的政治军事秩序,更震撼了思维的深层。对于朝鲜的儒教儒教知識人而言,这一转变被感知为支撑共同体的道德秩序的裂痕,在这裂痕面前,他们必须做出选择。一方面,有人试图通过引进西方的制度和技术来谋求国家的存续;另一方面,也有人为了保全道德中心而选择与外部保持距离,或直面不义的现实。本论文将这两个方向重新概念化为"抵抗"与"孤立"这一互补范畴,在保持东亚这一广阔背景的同时,特别以朝鲜为中心舞台,试图阐明这两个范畴的思维与行为在近代主体性形成中留下的轨迹。

集中分析的对象是艮斋田愚(1841-1922)和毅堂朴世和(1834-1910)。田愚将开港后制度与技艺外形急剧扩张的局面判读为"仁义礼智的萎缩",试图通过与世俗权力保持距离的讲学与修养生活,在内心树立道德中心。他的孤立不是社会性的退却,而是为了保全道统的伦理决断,是投射于学问、生活、共同体组织的积极行为。相反,朴世和参与义兵活动,选择了对抗不义秩序的道德外化。庚戌国耻之后,在"道已断绝的世界"这一认识下,他断食23天殉道,这一行为不应被解读为失败的自杀,而应理解为伦理的完成。这是通过舍身来证明道德尊严的实践性决断。如此看来,田愚的孤立与朴世和的抵抗虽然表面上看似相反,但实际上汇聚为将近代转化为道德问题的同一地平线上的两种表情。

本论文的研究问题在以下脉络中展开。第一,田愚的自愿孤立不是逃避,而是何种意义上的伦理实践?在空间选择、生活方式、教育活动的层面上,这种孤立具有何种能动性(agency)?第二,朴世和的义兵起义和殉道是近代转换期的何种道德政治?特别是23天的绝食殉道如何能被理解为不是"死亡"而是伦理的完结?第三,抵抗与孤立是相互排斥的吗,还是同一伦理地平线上的两个向量?两条路线之间的连续、

交叉结构可以用何种叙述模型来描述?第四,通过这样的分析,能否将朝鲜儒教知識人的选择重新概念化为超越西化、反西化二分法的伦理近代性的一种形式?

先行研究在卫正斥邪、义兵、开化话语方面都有丰富的积累。然而,从空间、生活、教育维度将田愚的孤立解读为实践性构成,从实践性(performativity)角度解释朴世和的殉道,并将两个人物以双生结构并置的尝试较为罕见。将田愚固定为隐遁性保守主义,将朴世和固定为一次性节义的框架,掩盖了两种选择之间流动的伦理同形性。本论文在从文本内部重构思想史的核心范畴(敬、诚、礼、义)的同时,结合行为史和空间史——身体政治、仪礼的可视化、岛屿空间的自治性——将抵抗与孤立不是作为二元范畴,而是作为一个伦理主体可以采取的两个方向向量来呈现。

方法论分为三个层面整合。第一,将田愚的孤立解读为道德秩序自立实践的思想史阐释。第二,从仪礼、表现、记忆层面解释朴世和行为的实践性分析。第三,通过岛屿空间的连接性、阻断性和日常组织来证明孤立可持续性的空间史方法。通过这些,提出超越西化、反西化二分法,以道德主体性的重构程度作为近代判断标准的观点。

核心概念如下进行操作性定义。抵抗是对抗近代暴力(殖民、同化、整合)的伦理实践总称,包括武装、非武装、仪礼性行为。孤立不是社会隐遁,而是为了道德秩序自立而选择的生活、空间、网络的重构。殉道不是个人生命的断绝,而是"为道自我牺牲"这一实践性完结。朴世和的23天绝食被解释为其顶点。伦理近代性是不以制度技术的移植与否,而是以道德主体性的重构程度来测量近代的观点。

本研究的意义概括为三点。第一,将抵抗与孤立重新定义为非对立项而是同形项,将朝鲜儒教儒教知識人的选择呈现为伦理近代性的两条路径。第二,将田愚的孤立重新评价为非消极隐遁而是可持续的抵抗方式——教育、生活、网络相结合的自治性伦理空间,将朴世和的殉道解释为伦理政治的实践性完结,从而接近近代转换的内面史。第三,通过将行为与空间层面接入以文本为中心的思想史,将近代转换期扩展到人类学维度。最终希望通过朝鲜的案例表明,东亚近代不仅应从制度技术的移植,更应从道德主体的重构维度来理解。

论文的构成如下。序论之后整理研究史并形式化概念框架,在接下来的章节中以

文本、生活、空间的三重结构解释田愚的自愿孤立。之后从实践性角度分析朴世和的义兵起义和23天绝食殉道,在最后一章比较两条路线的连续与交叉,导出朝鲜式伦理近代性的模型,讨论在东亚知识史中的含义。通过这样的展开,目标是证明在失败的历史中,"国家可以灭亡但道不能灭亡"这一信念如何具体化为思维与行为。

## II. 东亚近代转换的背景与儒教秩序的解体

19世纪中叶之后,东亚面临世界史性的转换期。长期以来作为自足的文明体系维持的儒教世界观,随着西方帝国主义的侵入而急剧动摇。特别是鸦片战争之后,东亚社会在西方国际秩序、科学技术、政治制度的压迫下,不得不面对新的价值体系。这一时期,"天下"这一传统概念从根本上受到挑战,作为道德与秩序根据而运作的儒教权威也逐渐削弱。

这种变化不是单纯的外势强压,而是发生在世界体制重组这一巨大结构之中。东亚儒教知识人在这一变化面前,各自以自己的方式应答"近代"这一未知的问题。有人试图通过守护传统道德秩序来阻止文明混乱,也有人通过新的制度与学问谋求文明重建。结果,近代表现为抵抗、接受、变容交织的复合知识现象。

朝鲜的儒教秩序长期以"性理学式道德政治"作为国家运营的根本原理。然而进入19世纪后半期,其内在基础急速崩溃。经济不均衡与地方社会的凋敝,加上外势的侵略,道德与现实的乖离加深。

这一时期的儒教知识人不仅将与西方文明的冲突视为外部威胁。他们将其认识为"道德的危机"和"人间的混乱"。因此他们认为,比起西方的制度和技術,首先需要恢复治理内心的道。

典型的例子是卫正斥邪思想。他们相信守护儒教正统就是保卫国家。李恒老、田愚等人警告说,如果失去人的道德中心,国家将被西方物质文明席卷而灭亡。他们优先考虑通过"敬"与"诚"的修养来树立内面秩序,而非外交开放或制度改革。也就是说,对他们而言,近代的危机不是技术问题,而是人与道德的崩溃。

但朝鲜的儒教知识人并非都停留在封闭性抵抗。一部分人重新解释"公共道

理"这一概念,探索新世界秩序中的生存方式。被称为开化派的人们试图通过国际法、公论、公益等概念扩大解释儒教的"公"。他们的公虽然与西方的市民公共性不同,但这是试图将道德根本移至社会制度的尝试。柳吉浚、金允植等人认为个人的自由或权利不能与共同体道德分离,但同时主张在变化的世界中需要实践这种道德的新制度装置。

最终,朝鲜的儒教秩序分化为"守护"与"更新"两个轴。如果说卫正斥邪派试图通过道德内面化来防止危机,那么开化派则试图通过制度改革将那道德以现代形态实现。两种立场虽然对立,但在都以儒教公义为中心这一点上是共通的。

中国在鸦片战争之后,既有的天下秩序崩溃,陷入与西方列强的不平等条约体制。清朝的学者、官僚不仅将这一危机视为政治失败,而是认识为整个文明的转换。他们试图变容儒教为近代改革的逻辑,而非废弃儒教。

在这种潮流中,洋务运动和变法儒学登场。"中体西用"这一口号象征着将儒教道德置于中心、同时接受西方技术和制度的折衷态度。然而,逐渐新儒学者们超越这种折衷,尝试儒教本身的现代化。出现了将"孔教"重组为国家宗教,或将道德作为社会改革基础的动向。

这一时期的儒教知识人不将近代视为"道德的崩溃",反而理解为道德的社会化。也就是说,他们试图将维持天下秩序的儒教德目重新配置为国家与市民社会的原理。

但20世纪初以新文化运动为契机,儒教的权威急剧削弱。尽管如此,儒教的伦理遗产深深留在近代中国思想中,作为国家建设和道德重组的基底运作。这意味着儒教并未完全消失,而是在社会制度中以新形态"世俗化"了。

日本是东亚中最早建立近代国家体制的国家,但其思想基础上有儒教伦理的重新解释。幕末儒学者们在接受西方文明的同时,将其根本精神以儒教忠孝和道德的语言翻译。明治政府制定的"教育敕语"是这种倾向的顶点。忠诚、孝道、勤勉、节俭等德目被呈现为个人修养同时也是国家义务。道德作为国民统合的理念运作,儒教的教训被转化为帝国主义式国家伦理。

加藤弘之等儒教知识人将西方科学与社会理论与儒教价值观结合,主张"国民道德论"。结果,儒教道德不再是个人人格修养,而成为正当化国家秩序的理念。这是

儒教的世俗化,也是在近代国家意识形态中的重生。日本的案例展示了儒教能够多么灵活地重构为近代统治理念。

朝鲜、中国、日本的案例虽然以不同方式迎接近代,但共同点在于通过传统儒教秩序的解体来探索新的道德秩序。朝鲜选择了道德内面化之路,中国选择了制度改革之路,日本选择了国家伦理化之路。三国儒教知識人都将近代的冲击认识为"道德危机"并为解决这一问题重新解释儒教这一点上,东亚近代本质上具有"伦理近代性"的性格。

这种转化不是儒教的消亡,而是儒教价值渗透到社会、政治、经济结构中的过程。也就是说,儒教的"公"超越天理与道义的维度,在制度与法律、市民意识中被重构。传统的道德不再是超越性规范,而转变为国家运营的合理性和公共性的根据。

最终,东亚的近代转换是文明解体同时也是重构的历史。儒教秩序的崩溃产生了伦理空白,但在那空白中诞生了新形态的道德近代性。这一时期的儒教知識人在传统与近代之间冲突的同时,以自己的思想语言探索新文明的方向。

19世纪后半期东亚在西方中心的世界体制中,面临必须重新定义自身文明身份的课题。儒教秩序的解体不是单纯的衰退,而是为了向新文明结构过渡的通过仪式。朝鲜、中国、日本的儒教知識人在各自不同的现实中探索道德与近代、传统与改革的平衡。

他们选择的道路各不相同,但都将近代认识为道德问题这一点上具有共同意义。近代的形式虽然来自西方,但解释和接受它的精神框架是在儒教道德的语言中准备的。正是在这一点上,东亚近代获得了"道德近代性(Ethical Modernity)"这一独特性格。

### Ⅲ. 艮斋田愚:卫正斥邪精神与自愿孤立,以及岛屿的伦理

#### 1. 卫正斥邪精神的内在结构:"敬·诚"的伦理与"公"的重新解释

艮斋田愚将西方列强向东亚进出把握为文明的冲突和道德秩序的裂痕。对他而言,卫正斥邪不是单纯的排他或反近代,而是以"公"与"礼"为标准重新划分世界的伦理政治。出发点是华夷论。

"中华与夷狄以礼仪有无来分别。因此稍失礼则成为夷狄,多失则成为禽兽。"

"世上有夷狄,就像心中有私欲一样。心中天理与人欲共存而最终无事的没有,同

样一国之内中华与夷狄混杂而最终无事的情况也没有。"

田愚在《华夷鉴》中重新确认朱子学的定义"华与夷以有无礼来区分",并将其作为判别当前局势的标准。"夷狄"不是血统或国籍,而是以礼义的有无来识别,同一领土内华与夷混杂而无事的情况没有这一他的命题,是将开化后朝鲜社会的混浊以道德语言翻译的结果。

这种判断直接连接"尊华攘夷"的久远记忆。丙子胡乱以来积累的小中华身份的文化自负,产生了将19世纪末日本和西方的道德缺失规定为"夷狄"的语言。田愚在此基础上"拒绝倭洋文物",同时从道的保全而非国家利益中导出"正"、"斥"的分别。他的卫正斥邪通过将华夷区分固定在"礼仪有无"这一规范性标准上,是在外交军事战术之前试图重建心性、仪礼秩序的尝试。

在应对局势方面,这种伦理标准也一贯运作。1876年江华岛条约之后,田愚与崔益铉等人的"倭洋一体论"共鸣,宣布反对通商;1905年乙巳勒约之后,两次上疏《因变乱疏》、《再疏》,要求惩办乙巳五贼和废除条约,随后通过《布告天下文》、《警世文》等弹劾伊藤博文。与外势的"和亲"被视为礼仪的毁损。

田愚解读近代的焦点不在政治制度或技术体系,而在道德秩序。他将近代文明的展开把握为"仁义礼智的萎缩",并从人欲的增大和公的弱化中寻找原因。这里的公不仅指国家利益或官僚公权。对田愚而言,公是基于天理的心性秩序,是个人修养与共同体规范相遇的轴。在这个轴上,"卫正"作为正的守护,"斥邪"作为邪的排除而具有意义。

贯穿他的卫正斥邪的实践范畴是"敬"与"诚"。敬是确立不被外物左右的态度,诚是作为没有虚假的一贯性的实践。当敬诚结合时公才成立,当公成立时私被制约。田愚将内面修养置于制度改革或外交战略之前的原因,在于他判断公的恢复即文明的恢复。从这个意义上说,他的卫正斥邪不是政治排外主义,而是伦理划界。界限在指向外部的排斥之前,设定自己内部的禁度。

这种结构在他对近代文明话语的批判中最为鲜明。当近代承诺的富裕和便利在没有公的基础的情况下扩张时,那就沦为欲望的合理化。田愚对同时代的改革话语(科学、民权、自由等)采取谨慎或批判态度的原因,在于他认为那话语没有充分经过以道德语言翻译的过程。因此他的"斥邪"不是目的而是手段。最终目的是正的

保全,即公的伦理重建。

## 2. 自愿孤立的表情:非逃避而是构成

田愚的孤立不是"从世界退却",而是为了伦理秩序自立的构成。他比起通过官职或公共政治参与的矫正,更在生活与教育、叙事与书信的层面具体化公的秩序。孤立可以从三个层面解读。

第一,生活层面。田愚选择向地理边缘部移动或与中心保持距离的方式,以欲望流动较弱的空间为居所。这使得以俭约与节制、修养与读书构成日常节奏的生活成为可能。生活的秩序是承载公的伦理的小宪法。

第二,教育层面。孤立的持续不是一个人的时间,而需要一起学习的时间。田愚的讲学不是科举制功能训练,而是将心性、礼仪、经学绑定的总体教育。他通过与弟子的书信、讨论、问答,将公的语言长期植入共同体内部。孤立不是切断学习的封闭,而是少数、长期、深化的教育战略。

第三,叙事层面。田愚不将自己的选择变成单线英雄叙事。通过日记、信件、祭文等微观记录细致叙述孤立的节奏。这种叙事经过后代的编辑和传承,定着为共同体的记忆。孤立的说服力正来自叙事的透明性。当将看不见的公可视化看得见的故事时,孤立超越私人选择转化为规范性榜样。

## 3. 浮海与入岛:边界空间的伦理政治

田愚看到随着断发令等时局急变,自诩小中华的朝鲜灭亡和西方文明侵夺导致礼义廉耻消失的现实,痛惜追随夷狄的士大夫充满世界,将朝鲜的现实规定为国亡,表明自己的生命也已死去。

田愚的孤立必须被解读为不是平面的隐遁而是立体的移动的地方是"浮海"与"入岛"。浮海字面上具有漂浮海上的行为意义,但在这里象征着与大陆秩序断绝、探索新秩序。入岛是物理移动同时也是进入伦理空间。岛屿是边界之所。大陆与海洋的逻辑交叉,统治的细密松弛的同时自治的可能性生长的地方。田愚在帝国主义和外势侵夺的情况下,寻找外势力量触及不到的孤立地区,选择了自愿孤立。

田愚通过选择"浮海"的方式,试图自愿脱离文明秩序。他引用孔子"道不行则乘桴

浮于海"的言论,将在圣人之道未能实现的时代现实下向海出发的决断正当化。这是在帝国主义列强侵夺和内在伦理崩溃同时进行的情况下,为了保存作为道德主体的自我身份的空间逃离战略,是通过主动选择外势影响力触及不到的海岛而实现的伦理空间实践。

岛上讲学具有几个特征。第一,节制的经济。岛屿生存要求俭约和劳动。这促进了修养的生活化。第二,缓慢的时间。海上交通和气候的制约自然放慢交流速度。缓慢使思维深化成为可能。第三,清晰的边界。海洋虽是物理障碍,但同时确定精神边界。进入岛屿的行为本身就是接受自我限制,那接受成为自治的第一步。

浮海入岛的经验提供了田愚的思维不停留在"道德=内面"的等式,而是扩展为"道德=空间秩序"的契机。他通过岛屿将道德的可持续条件——俭约、节制、劳动、讲学——编织为相互依存的向量。在这个结节点上,卫正斥邪被重新解读为非排他的情绪而是自治的技术。"斥邪"不是抛弃而是减除,"卫正"不是抓住而是树立。

#### 4. 岛屿的儒学者:微观共同体与公的训育

岛屿的儒学者不是地理边缘人,而是伦理秩序的设计者。田愚的讲学共同体以三个轴运作。

(1) 教学相长的体系化。超越师者教弟子学的二分法,问答、讨论、校正循环。文本在背诵、注释、批评中水平往来,学习即成为公共语言习得的过程。在这个过程中,公不是抽象规范,而是作为语言习惯内面化。

(2) 仪礼与劳动的结束。读书、配食、清扫、农事等日常在仪礼节奏上组织。仪礼使劳动高贵,劳动使仪礼接地现实。仪礼与劳动的结合是使德的重复成为可能的装置。岛屿共同体通过这个装置创造节制的富裕。

(3) 书信网络。尽管海上陆上连接性松散,书信连接岛屿与远方的弟子、友军、后盾者。信件是教理的通知同时也是共同体的约定。田愚的卫正斥邪通过网络将公的语言向外翻译。结果岛屿不是孤立,而成为选择性连接的据点。

这个微观共同体在国家、社会、市场这一巨大结构的缝隙中训育伦理自治。田愚所期望的不是制度的全面改造,而是人的重组装。岛屿的教育是将人的部件——

内心、言语、习惯——以公的规格削磨拼合的缓慢技术。当那技术积累时,卫正斥邪超越地域、职能、世代的界限,实现微弱但顽强的扩散。

## 5. 汗水的殉教:替代鲜血殉教的近代德的形式

近代转换期的伦理决断常以鲜血殉教来表象。然而田愚的选择描绘不同轨迹。他选择汗水的殉教而非全面斗争之路。汗水的殉教意味着不是通过肉体死亡的一次性表明,而是以整个生命作抵押的长期献身。俭约、劳动、教育、书信的重复,琐碎但不中断的奉献,缓慢但不熄灭的热情是其核心。

汗水的殉教在三个维度补充或替代鲜血的殉教。第一,持续维度。与一次性英雄行为不同,汗水的殉教通过每天的重复成就。这种重复改变共同体的习惯,习惯比制度更长久。第二,扩散维度。如果鲜血的殉教留下象征的冲击,汗水的殉教留下生活的说服。说服虽慢但广。第三,教育维度。汗水的殉教产生弟子。弟子又构筑另一种生活,那生活又产生另一个共同体。在这连锁中,伦理不是通过血统而是通过习惯统传承。

这并不意味着田愚不知道现实的暴力。他正因为深知暴力的速度,才选择了不与那速度竞争的另一种时间。他的时间是缓慢、重复、积累的时间,在这时间之上,卫正斥邪从情感的愤怒转换为习惯的德性。汗水的殉教正是那转换的名称。

田愚的孤立和汗水的殉教与义兵起义、殉节这一鲜血伦理不对立。两条路构成伦理近代性的连接面。一个以行为的激进性,另一个以生活的激进性打开突破口。激进性的单位看似不同,但共享道德恢复这一目的论。这时孤立是在抵抗内部运作的基础工程。移动制度和武装的最终是人,移动人的是公的习惯。田愚的岛屿是塑造那习惯的训练所。

这种连接改变了近代的判断标准。不以结果的速度来衡量什么更激进,而是以德的可持续性来衡量。判断持久的秩序比快速胜利更重要,这正是田愚的卫正斥邪所具有的近代感觉。那感觉正是无力化"保守—进步"二分法的地点。田愚使用保守词汇,但实行生活的革新。他的革新是通过减少消费、减少言语、减少要求的方式改变欲望的回路。回路改变,政治的速度就改变。

#### IV. 毅堂朴世和——举义的伦理、隐遁与抵抗、殉道的政治性

##### 1. 举义的伦理:大义与公共性的重构

毅堂朴世和的举义不是偶发的迸发,而是长期积累的儒教伦理的外化。在他的思维中,"义"不是个人清白的标志,而是作为支撑共同体秩序的公共原理发挥功能。以断发令和条约缔结为表象的国家道德崩溃,不仅是王朝统治力的丧失,而被判读为由人伦与礼仪构成的公共世界的解体。这时举义是在武力动员的技术之前,是瞄准恢复公共性的道德政治的实践。朴世和将学问以"主敬、去私、求仁"的三纲领绑定。这里主敬是抓住内心活源头的事,去私是去除私欲围墙的事,求仁是通过这两者成就仁的实践的目标。他的陈述说将三纲领作为学问规模的核心,暗示这三个项目不仅是修养的指南,而是讲学运营的实际规范。朴世和将主敬、去私、求仁作为生活原理提示,执着地恢复讲会和乡饮、乡射等仪礼这一事实证明了这一点。讲会超越教授的场所,生产共享义的语言的情感共同体,仪礼将那语言接地为日常规范。从这种层面看,他的举义是在战斗命令之前重组言语和身体秩序的守法运作。

他的"义"还伴随着对空间和共同体的重新配置命令。在清风、堤川、槐山等地的定着和再移动,被解读为非逃避而是道德基础设施的构筑。当讲会召开、规约制定时,读书、劳动、仪礼的节奏定着,这种节奏又以提高义兵动员可能性的方式循环。因此朴世和的举义精神是长期伦理训练和短暂武装决行咬合的复合装置,是在地区社会刻印"士人公德在为公共领域献身中完成"这一规范的运作。

##### 2. 隐遁与抵抗的辩证法:自靖与下山的往复运动

1895年乙未年断发令之后朴世和表现的第一反应是入山和自靖。抱着经书进入山中保存衣冠,向同志告知即使一天也要等待"吾道"和"华夏"的恢复后决行入山。"与道俱亡人"五个字压缩了他的自靖决意。这不是私人回避,而是道德秩序崩溃的情况下不再协助统治秩序的公共罢工形式。在先莹下的自靖是"道断则吾之生活亦停止"的宣言,是通过缩小、停止学问和仪礼来揭露国家道德非法性的象征政治。

然而当堤川义兵占据忠州时,他立即下山派遣文人和物资,访问本阵鼓励。隐遁与抵抗在这里不是对立而是往复运动。自靖积累抵抗的语言,下山将那语言转换为现实的行为。

1904年华阳洞讲会是加速这一往复运动的攻势性事件。朴世和通过华阳洞讲会同时生产"义的语言"和"共同决意"。在华阳他说"华夏不能成为夷狄,人不能成为禽兽","各自努力志气守护义理互相激励"。这一言说作为即使道处于否定的极点也不承认道亡的集团确约装置运作。在召唤尤庵道统记忆的场所战略中,朴世和集结儒林和乡村势力,重新形式化人伦与礼仪的公共性。讲义的目的不是背诵和注释,而是义的相互确约。正是这种相互确约的积累连接到1905年闻庆山中的直接举义谋议。病弱和高龄阻挡了实行,但他承受逮捕和拘留的选择是"置成败生死于度外保全道"这一规范的公开实行。这个事件虽然没有留下即时的军事成果,但给地区社会留下了深厚的学习效果。一个是隐遁可以成为公共压力的技术这一洞察,另一个是失败组织共同体记忆这一事实。逮捕、释放、归去连锁作为反复确认义理的情感教育运作。

### 3. 场所、共同体、网络:移居、讲会、书信创造的动员架构

从咸镜道南下后朴世和将据点移至堤川、清风一带的轨迹,是在扩大权域性基础的同时,将山水地形活用为"隐遁与讲学"的修养空间的方式。在龙下洞、龙下溪谷设定的"龙下九曲"本身是思维、修养的框架同时也是弟子结束的实践基础设施。在这里他将景致的细目(潮水、草木、山水、石壁)以诗兴和日常的节奏汲取上来,以修养的日常性、持续性而非"巨大游览"的奇异,将其组织为诗性感应。

移动路径的恢复也与毅堂学派的成立过程咬合。堤川-清风-不亿山-长善里等连接的后半期动线,形成了以不亿山、龙下洞为轴讲学和举义准备重叠的局面。根据年表水平的确认,不亿山移居(1895冬)-长善里回归(1896正月)-不亿山再移居(1897年2月)-闻庆被逮(1905年9月)-汉城司令部囚禁后不亿山归家(1906年2月)等流程形成,在这地形上讲学的制度化(学规制定等)和弟子结束强化。

朴世和的移动不是空间逃离,而是伦理空间的设计。以清风长善里并山和月岳山

龙下洞为据点召开讲会时,他不仅将读书和礼仪,还将劳动和节制编入日常节奏。厨房、田、书堂的界限模糊,仪礼使劳动高贵,劳动使仪礼接地现实。这种仪礼-劳动结合是生产"节制的富裕"的内在装置,讲会在教学相长的相互校正中,将公的语言内面化为身体习惯。结果举义的名分不是图式煽动,而是作为生活的说服储备。在月岳山附近龙下洞设定的龙下九曲是思维和讲学的复合据点。在第9曲"讲书台"准备了数十人可以坐着讲论的平坦石台,东西设阶梯制作堂涂的刻字记录留存。被设计为"道场"的这个空间是将学问转换为公共节奏的硬件。龙下洞、龙下九曲对朴世和不是"大游览的奇异"而是汲取"日常感应"的修炼场。潮水、草木、山水、石壁转换为汉诗,这形成内修和讲学的生活节奏。指出作为学派结束基础的龙下九曲的文学功能的研究支撑这一点。

朴世和说"学问必须树立大规模,有三:主敬、去私、求仁"。这些项目被具体化为讲学制度的运营规范。主敬被翻译为聚集内心的日常规范。尽管有毁服令,朴世和命令"守护旧制度,不要对学者动摇"。服饰、仪礼的遵守是羞耻心和节制的训练,同时也是集团身份的视觉标志。去私是私欲、私利的驱逐。"树立大规模"的要求可以看作在讲学空间中的语言规律(禁止妄言、讨论的程序化)、消费节制(俭朴的食衣住居)、交游选择(以乡饮、乡射为中心)的方式制度化。这与朴世和文集的删除、删削原则(果断删除不含道的文章)展示的美学-伦理一致也咬合。

连接朴世和与外部的是书信网络。在海上、陆路连接性不完全的时代,信件是教理的通知同时也是共同体的约定。与柳麟锡等邻接学脉的往复书信形成共享情感和规范的相互确约回路,在这回路上资金、物资、人力流通。1896年堤川义兵援助、1905年闻庆山中谋议、1909年阴城仓谷的最终移居和晚年讲会都置于这个架构的运作之上。移居不是逃避而是道德基础设施的重新配置,讲会是基础设施的整備,书信是基础设施的运营。结果他的举义不是指挥官的命令,而是长期积累的规范、节奏、连接的合成物。

#### 4. 举义构想与实行的光谱:从地区据点到全国动员构想

讲会当天朴世和的训示在空间-时间上召唤道统的"命脉/本旨"框架,完成抗日决

意的神学化。将明、宋的祭享传统和尤庵的遗产与当前的讲义行为接合,将"道不灭亡"的确信转换为集团伦理。朴世和在给张潭徐社和门生的书信中通知自靖、讲义的决意。这封书信是规范的通知同时也是动员的信号,连接到派遣弟子、支援物资、交换情报。"与道俱亡人"书信将情感决意固定为集团约定形式。

朴世和的讲义活动因公文书、碑文、公勋录等记述相异,何时、何处、与谁活动的详情交织。最近研究通过发掘原资料补正这种异见,交叉确认1896年和1905年前后阶段性活动情况和闻庆被逮、汉城司令部8个月囚禁等。核心在于,不亿山讲义不是"个人决气"而是基于与毅堂学派门人合意、分担的组织性计划。研究新提示①朴世和门人合作构想,②全国规模义兵动员计划,③实际在附近召募数十人,④国际形势认知,⑤被逮之后也通过中央人士(李裕承等)探索上疏、檄文路线与李会荣等接触等。由此毅堂学派从地区据点的讲学网络扩张为"讲义网络",试图将性理伦理的实践转位为组织性抵抗。

即使在个别事件层面,南岷起点的义兵起义和清风交战中被逮、闻庆兵站所逮捕等主要场面在碑文、公勋录、国家记录中并记。只是因为记录的叙述方式和年代不同而交错,将"义阵支援(1896)-南岷起义(1905)-闻庆被逮-汉城囚禁-归家"连接的大体时间序列,正在通过原资料对照组装的作业并行。

总之,朴世和的讲义不是"偶发起义",而是以学团、书院、讲堂、乡中网络为前提的道德动员企划。这时卫正斥邪的语言超越"华·夷"的划分,作为为了公共善的结束和危险负担的分担规范运作。与毅庵柳麟锡等华西学派的交游、与堤川义兵将的接点证明了那实践伦理被具体化为动员组织的伦理。

## 5. 殉道的政治性:23天绝食与记忆的制度化

1910年8月庚戌国耻的消息传来,朴世和在"道已断绝(道亡)"的判断下决行绝食,23天后结束生命。这个殉道不能缩小为个人的灵性决意。首先它是为了实体化公共伦理而将身体政治化的行为。国家背叛道的瞬间生命可以成为公共善的手段这一命题,通过他的节制而可视化。殉道还在失败中促发了记忆的制度化。葬礼、祭享、行状的文书性实践将"国耻时代儒学应做什么"这一问题固定在共同体的丧

礼中,每年的忌日和祭享成为反复伦理警觉的时间装置。最后,殉道关闭隐遁、抵抗的循环,标志伦理的完结。他的绝食23天后结束生命,墓碑、公勋录、年谱、地区记录交叉确认这一点。

朴世和在殉道前一年即1909年,在弟子尹应善的斡旋下,将居住地移至忠北阴城郡三省面龙城里(仓谷)。他决心移居的根底有"今后在朝鲜内保全道困难"的判断。起初在门人朴海俊的周旋下谋求亡去中国西间岛,但听到那里情况也不稳定的消息后放弃计划,转向阴城。

他在仓谷接触次年庚戌国耻的惨变,决行殉道。这个过程在门人记录的《仓洞日记》中按日期极其详细地整理。《仓洞日记》是《毅堂集》未收录的资料,比较最近才确认,生动地展示了大韩帝国灭亡这一现实面前儒教儒教知識人不得不采取的应对光谱。

1910年7月27日,从郡里吏听到国权被夺和皇帝、王号降格措施的段落如下。他听到这个消息,不仅认识为"国亡",而是认识为"华夏之道一起断绝"的现实,留下痛恨的言辞。

"先生说:'我知道这个变怪已久,这样不灭亡的国家没有。然而到今天国家不灭亡,是要与华夏一起道亡,悲痛啊。我能对那些夷狄怎么办!'"

之后他在祖先面前倾吐未尽职责的罪责痛哭,向门人力说"在道脉断绝之处的生存"是耻辱。立即决断自靖,断绝生食。

决意自靖的朴世和断绝一切谷气,与家人、门人准备离别。断食第3天即8月8日,朴世和最后作2篇自靖绝笔诗传给门人,其内容如下。

"道亡吾奈何,仰天一慟哭,自靖献圣贤,嗚呼君莫惑"

"白頭山色映蒼空,華夏一區箕子東,霽月光風何處在,沒人氛祲太濛濛"

如此他在23天的绝食中也坚持讲学责任直到最后,门人从远近找来,誓言奉受遗训。最后留下的遗墨"礼义朝鲜",以及气力耗尽未能完成的"中正仁义",可以说是将朝鲜道学核心压缩为"礼仪·义理·性理"结合的象征性表明。也就是说,朴世和的自靖、殉道超越个人决断,在"国家之灭"和"文明正统的断绝"这双重巨变面前,作为儒教儒教知識人用生命守护道统的最后语言和行为定位。

在受箕子恩泽的小中华朝鲜,国家灭亡、中华之道永远断绝的现实带来的绝望和

失落感,引导朴世和走上自靖之路。朴世和在亡国现实中期望霁月光风的一缕希望,但最终这希望破灭,他只能选择向圣贤献身的决然自靖。虽然大多数在抗日中选择自靖殉国的人物留下的绝命诗和因义兵斗争被拘束、面对死亡门槛吐露决然意志的作品,但朴世和充分准备时间,使自己自靖的意义不褪色。

"先生微笑着说:'渺远百世也相通的正是心。我虽然死去,心还会有相通之处,何必担心幽明不同?唯独我们朝鲜五百年礼仪文明,对中华也不惭愧堂堂正正,至今是正确的国家。我怎能苟且活下来将夷狄当作君王?痛惜啊痛惜。'"

在写两篇绝命诗的前一天,朴世和向门人留下遗言说即使有百世遥远的时间间隔,相通的是心,自己虽然死去,气必定留下互相应答,有心必定互相通达。并且表明拥有五百年礼义文明的朝鲜对中华毫不逊色,是堂堂正正的国家。

朴世和不因自己生死有别而遗憾,在最后绝命前,也向门人留下如下笔迹。

"(先生命令)扶起(身体),整齐衣冠,对左右说:'我气力和精神渐渐昏迷,将要不能自己管理冠巾。贤哲你们代为整齐,使其毫不倾斜。'稍后命令拿来笔砚和两幅大纸,写'禮義朝鮮'四字大字后叹息说'堂堂吾之礼义朝鲜犬羊灭亡,悲痛啊!不忍言说。'失声痛哭,旁边的人都哭着出去。立即命令拿来两幅大纸,展开纸后停下说:'想写中正仁义四字给贤哲你们,但气力已经消耗不能强写。'"

朴世和等待自己自靖殉道的时间,不疏忽向门人讲学任务,意识尚存时主张劝学。朴世和23天绝粒断食,门人从远近找来,准备与师父离别,誓言忠实继承师父朴世和的遗言。朴世和通过最后留下的遗墨"禮義朝鮮"和气力衰弱未能完成的"中正仁義",压缩提示了朝鲜精神是义理与礼法与性理结合的儒教理念道学精神。

朴世和于8月28日绝粒断食第23天迎来最后告命时刻,在韩末激荡的时代状况中,作为继承传统文明的儒教儒教知識人完成最后义务。正如自己称"与道俱亡人"一样,放下笔走向自靖、殉道之路。

殉道前夕的挥毫"禮義朝鮮"标语,展示了通过讲学、仪礼积累的伦理语言最后凝固为身体行为的形式。之后缘故地的祭享和叙事将他的选择制度化为地区记忆。隐遁是公共压力,举义是那压力的外化,殉道是那压力的最终形式。

在这种意义网中,朴世和的选择们无关军事成果有无,给地区社会留下了道德-政治的标准。"士人公德在为公共领域献身中完成"这一规范渗透到日常和仪礼,构筑

了承受失败时代的长期记忆。朴世和的举义精神、隐遁与抵抗的往复运动、以及殉道的政治性最终归结为一句话。义不是情感的火花而是生活的灯火,为了长久点燃那灯火,他移动、教导,最终献身。由此证明"抵抗与孤立"不是对立项,而是同时代伦理主体采取的两个向量。

入山自靖(孤立)-讲会·举义(抵抗)-殉道(孤立的极端)是封合循环的三段结构。以学规日常化的节制与仪礼的规范、讲书台的集团实践、华阳洞的相互确约,最终归结为"言不如行"的决断。这展示了近代动摇中儒学者的政治伦理在何处完结。

## V. 结论——田愚与朴世和展示的近代两种选择:孤立与抵抗

本论文以田愚和朴世和的案例重构了儒教儒教知識人在近代冲击面前通过何种决定承受自己时代。结论性地,两人的选择不是对立,而是在一个坐标系中成直角的两个向量。田愚以"自愿孤立",朴世和以"义的抵抗"承担近代。两者的方向和速度虽然不同,但都以公的恢复为目标,在将那目标刻印在生活和行为这一点上站在同一伦理地平线上。

第一,田愚展示的是孤立的构成性格。他的卫正斥邪不是情感的排斥或消极隐遁,而是为了保全公的生活宪法的设计。通过浮海与入岛的岛屿选择,俭约、节制、劳动、讲学编织的日常重组装,讲学共同体的缓慢时间,都是为了改变欲望回路的技术。这项技术是在制度或兵器之前重新塑造人的作业,其核心是敬诚的伦理和仪礼、习惯的重复。田愚选择的"汗水殉教"是重视持续可能的德性积累而非象征性冲击的战略。在近代带来的速度暴力面前不以速度对抗,而是以缓慢和重复对抗。他的选择,剥开"保守"的表皮就是生活的革新。

第二,朴世和将抵抗的实践性格推到最后。将讲会和学规以"义的语言"变为日常节奏,通过书信网络将决意相互确约,通过义兵的谋议和支援、参与将那语言转换为动员结构。决定性地,庚戌国耻直后的23天绝食殉道,是在"国亡=道亡"的时代将身体变为语言证言公的实在的行为。这个行为即使在失败之后,也通过葬礼、祭享、行状这一记忆制度留在共同体,完结了"隐遁-举义-殉道"连接的他的辩证法。朴世和留下的不是战斗战果,而是关于义如何作为公共责任实现的教科书。

第三,两种选择互相补充。如果田愚的孤立积累了动员的基础体力(习惯、仪礼、语言),那么朴世和的抵抗将那基础拉到行为的前面。没有孤立抵抗容易消耗,没有抵抗的孤立容易陷入私利。田愚的岛屿创造了承受抵抗的耐久性,朴世和的殉道将孤立瞄准的伦理意义社会化可视化。在这种相互依存性之上,"抵抗/孤立"的图式二分法失效。重要的不是结果的速度而是德的可持续性,保证那持续的是生活的说服和行为的证言。

第四,在方法论上两个案例改变了解读近代的标准。不是以制度移植或技术接受的多少来衡量近代化程度,而应该询问如何重构道德主体性。田愚通过重新配置空间、时间、习惯铺设了伦理的基础设施,朴世和通过结缚义、礼、誓约集中了伦理的能量。前者是规范的空间化,后者是语言的动员学。两种技术虽然瞄准不同层面,但一起运作时,"失败之后的政治"才成立。

最后,田愚和朴世和证明了近代儒教儒教知識人的选择决不是向过去的退却。那选择是试图将"国家可以灭亡但道不能灭亡"这一确信以生活形式实现的尝试。田愚缓慢而韧性的孤立创造了在失败时间使公承受的基础,朴世和的激进抵抗成为在那基础上重新召唤公的声音。因此本论文的结论简明。近代东亚儒教儒教知識人的选择不是"抵抗与孤立"的对立,而是为了树立公的两条路。在那路的尽头留下的不是胜败的统计,而是时间过去也不消失的伦理耐久性。