

韩国学丛书

韓國學論文集

第四辑

韩国传统文化国际学术研讨会论文专辑

1995

北京大学韩国学研究中心 编

社会科学文献出版社



封面题字：季羡林

COLLECTED PAPERS OF STUDY ON KOREA

VOLUME IV

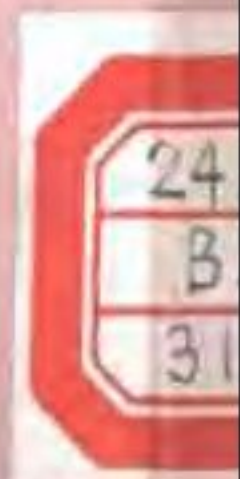
EDITED BY
THE CENTER OF KOREA STUDY
PEKING UNIVERSITY

ISBN 7-80050-699-1



9 787800 506994 >

ISBN 7-80050-699-1/C · 61 定价：34.00元



韩国学论文集

第四辑

韩国传统文化国际学术研讨会论文专辑

北京大学韩国学研究中心 编

社会科学文献出版社

韩国学丛书编辑委员会

主 编 杨通方
副主编 (按姓氏笔画为序)
沈仪琳 徐永燮 葛振家
编 委 (按姓氏笔画为序)
沈仪琳 杨通方 步近智
宣德五 赵 习 徐永燮
葛振家
秘 书 刘 渤

10

目 录

实学意味的变异	尹丝淳 (1)
略论中国明清之际实学高潮与朝鲜李朝后期实学	
兴盛时的共同特征——中韩实学比较研究之一	步近智 (13)
唐代儒学在新罗的传播	田廷柱 (28)
性理学的排他性及其根源	赵德志 (37)
退溪学简论	徐洪兴 (42)
论法相新罗系的理论特色	杜继文 (53)
《赠谥圆空国师胜妙之塔碑铭》引见	白化文 (61)
唐代赴印新罗求法僧事迹考实	
——评新出两种研究慧超《往五天竺国传》的书	王邦维 (66)
新罗僧侣对唐佛教贡献考略	刘素琴 (74)
指空游滇建正续寺考	祁庆富 (88)
韩国和辽东半岛的支石墓	金贞培 (95)
《百济国斯麻王买地券》释例	张传玺 (106)
韩国岁时节日的起源、特点和社会功能	牟元珪 (113)
周汉时期中国与古朝鲜的关系	杨通方 (126)
高丽与宋朝交聘问题探讨	朴龙云 (133)
《高丽史》中的中韩关系研究	杨渭生 (174)
高丽与蒙元的政治军事关系	严圣钦 (198)
论明代中国人的朝鲜观	葛振家 (215)
陈璘与李舜臣	孙卫国 (224)
清人周文谟来朝及其活动	赵 珙 (234)
满清入关前与李氏朝鲜的关系	晁中辰 (242)
论《朝鲜策略》与近代朝鲜的对外开放	李德征 (250)
礼义观与现实冲突	
——李朝政府对于清初漂流海商政策波动的研究	陈尚胜 (259)
韩国传统文化与汉字、汉字词问题	宣德五 (267)
关于中世韩语中汉语借词声调几个问题的探讨	伊藤英人 (281)

韩（日）语与中国东南沿海古吴越语言的比较研究	苑 利 (300)
文化艺术领域中的韩文汉译问题	沈仪琳 (316)
退溪文学中的陶渊明	丁奎福 (322)
《史记·列传》与朴趾源“九传”之影响关系简论	李 岩 (330)
韩国的政治思想和民族意识	徐大肃 (335)
韩国近代新闻报刊的民族意识	郑保勤 (341)
韩国传统文化与现代化	曹中屏 (351)

实学意味的变异

尹 丝 淳

一、问题所在

原来以修己与安人为目的的儒学因其通透底里的道德、政治意识，被视为与生活息息相关的思想。儒学在道德、政治等方面，提供了有用且有益的生活观，可说是一个切合实际的思想。因此，许多儒学者称之为实学。

尤其在韩国，风行于高丽末（14C）到朝鲜朝末（20C）的程朱性理学者如此，兴起于朝鲜中期（17C）与朝鲜末期（19C）间的脱性理学（这并非指陆王学，而是为了形成一个符合当时朝鲜现实的实际儒学而建立的实学。又名朝鲜后期实学）也曾如此。由于性理学与脱性理学都自称实学，便引起了混乱，使人难以按其名称辨别。

朝鲜朝时代，性理学曾被利用为官学（即统治原理），其历史性的影响可说是巨大的。不过，因不满性理学的学风及其本身，继之而起，形成了新儒学的脱性理学，对历史所作的贡献也是不容忽视的。两者对时代的贡献与实际历史性影响必然巨大，可是，如双方只着眼使用实学一词，非但不易掌握他们的历史性影响，而且也无法辨别。

其实，韩国的史学界曾有人执着于用词（实学）相同的事实，而反对予以明确的区别^[1]。由于这种见解，拒绝从根本上区别两者的学者与持反对意见的学者之间^[2]发生了纠葛。这时，也有些学者指出朝鲜后期确实有脱性理学的现象，并企图藉立足于现象的历史掌握，阻止混乱。^[3]

但是，思想界不仅要了解现象史实，还需掌握用词的意义、思想内容及其性质，情况未必与史学界相同。如今，儒学思想界仍然试着从考虑实学名称的角度去理解。因此，辨别上的混乱尚未完全消失。

有鉴于此，笔者想具体考察性理学与脱性理学，两者所使用的“实学”之语义。正确掌握语义，乃是了解内容与实质的初步工作，是一个极为有效的办法。换言之，即使两者使用同一个词，但若查明其含义有所不同，也可寻及端倪，易于区别。

二、性理学者的实学

性理学收容期的实学

从高丽末性理学的收容期，性理学者李齐贤（栢翁：1278—1367）就已说他们的学问是实学。后来，又有生存于高丽末、朝鲜初之间，为朝鲜初性理学的官学化（统治原理化）大有贡献的郑道传（三峰：？—1398）与权近（阳村：1352—1409）等人，他们强调性理学须适用实名。可以说，他们是最早使用实学一词的性理学者。

我们可以看到李齐贤，郑道传，权近等人将性理学看做是实学并将之公布于世的文章，兹依次介绍如下：

“今殿下，诚能广学校，谨庠序，尊六艺，明五教，以阐先王之道，孰有背儒而从释子，舍实学而习章句者哉。”^{〔4〕}

“此则曰 酬酢万变。彼则曰 随顺一切。其言似乎同矣。然所谓酬酢万变者，其于事物之来，此心应之，各因其当然之则，制而处之，使之不失其宜也。如有子于此，使之必为孝而不为贼，有臣于此，使之必为忠而不为乱。……若释氏所谓随顺一切者，凡为人之子，孝者自孝，贼者自贼，为人之臣，忠者自忠，乱者自乱。……是近世佛学 淫邪遁之尤者，而欲移之，以乱古人明德新民之实学，其亦误矣。”^{〔5〕}

“予尝闻，儒者之学得乎己，必有以及乎物。今君诗书礼乐是习，仁义忠信是修，学已造乎明，而行已至乎成，得于己者，可谓已实矣。……知其诚则嘉之，见其不能则恕之，责其易，而不责其所难，使海外苍生，永沐东渐之泽者，君必知所以处之矣。今其还也，苟以是奏之，圣天子明烛万里之见，必有所契合，则吾东方永赖矣。此乃实学之效，及物之大端也。由是而推之，天下国家，亦可得而平治之矣。岂唯吾东方赖之哉。”^{〔6〕}

这三个学者是性理学者，文中所提儒学当然指的是性理学，而且，其中的实学也就是性理学的异名。若根据这种观点来看，李齐贤的言辞表明：性理学比佛教（释子）与以训诂、词章为重的儒学优越，在郑道传的文中，尤其强调了与佛教对比下的性理学的优越性。而权近则在无对比的文章中，叙述了性理学对为己（修己）为人（安人）的效用。

他们主张性理学比训诂、词章的儒学，尤其比佛教优越，其根据在于学习并实践六艺（礼乐射御书数）、五伦（五教）、忠孝、仁义忠信所得到的结果。也就是说，由于仁义忠信等彻底的修己，性理学可获得比训诂、词章的儒学优越的“为己”之实效，又通过忠孝五伦、六艺的修习，将可取得优于佛教的“齐家、治国、平天下”的效果。总之，他们认为性理学在修己与安人等两方面，有一种可获取实效的实用性。因此，与训诂、词章之儒学及佛教相比，即可知训诂、词章之儒学及佛教是空虚而无实的，相反地，性理学则可以说属于实学。

唐末、宋代的性理学，原是为针对训诂、词章之儒学进行反思，尤其是为克服佛教而兴起的。因此，这种现象是不足为奇的。当时佛教曾是高丽的国教，在引进性理学之前，训诂、词章之儒学也曾是高丽儒学。若考虑这一点，就可以知道，对佛教或性理学的这种见解，是利用性理学兴起时的中国学者之理论而产生的。

性理学鼎盛时期的实学

朝鲜中期(16世纪),也就是自性理学被当作统治原理起两百多年后,在积极排斥佛教与道教的情况下,性理学掌握了整个思想界,对义理的实践与研究,也随之活跃起来。尤其,对于性理学这个名称所显示出来的问题,即对于性命、义理或天理、人性的研究,则通过“天命图”及其“图解图说”、“对四端七情的理气解论”,进行得极为深奥而彻底。结果,韩国的性理学进入了确立独自性的时代。若说,这个时候是朝鲜性理学的鼎盛时代,也非言过其实。

当时,具代表性的性理学者是李滉(退溪:1501—1570)和李珥(栗谷:1536—1584)。他们乐于称性理学为“圣学”,意即圣门之学、圣人之学、圣王之学。他们的代表性著作《圣学十图》与《圣学辑要》,便是一个例证。这两位彻底的程朱系性理学者,在继承了“性即理”这个命题的同时,从事于天理、心性的研究。

其中,李滉的研究尤以理为主。他说:“盖尝深思,古今人学问道术之所以差者,只为理字难知故耳。”^[7],并认为理的特性如下:

“此个物事,至虚而至实,至无而至有,动而无动,静而无静,涑涑净净地,一毫添不得,一毫减不得。能为阴阳五行万物万事之本,而不囿于阴阳五行万物万事之中。”^[8]

依他的看法,“理”是万事万物的根本,其特性为“至实、至有、动静……”。于是,他展开以理动、理发、理到为核心的宇宙(太极)说、心性(四七)说、认识(格物)说。李滉对理的实存深信不疑,甚至,比朱熹更坚定。他根据“理”,完成了性理学(儒学)的目标——修己、安人的理论。^[9]对他来说,依据理的修己、安人之说(即其圣学)的,就是实学。不过,他也十分重视强调“敬”,故也可说“修己”是他的圣学的着重点。

与他并驾齐驱的李珥也曾继承“性即理”,论“圣学”。但他考理想气之不离不杂(一而二,二而一)的关系(理气天妙),对于理与气,坚持着不偏不倚,两者并重的态度。

尤其,在面对圣学(性理学)时,立足于“务实”。力求实效、实功的“务实”,也就是其人为学的精神。“格致之实,诚意之实,正心之实,修身之实,孝亲之实,治家之实,用贤之实,去奸之实,保民之实,教化之实。”^[10],正如此地,从格致到修己、安人,全盘适用了务实。

李珥看到当时性理学统治的积弊,就认为朝鲜已进入了“中衰期”。因此,在他强调谋实效、求实功的务实的背面,有大力推行“更张”之意。

总之,李珥身为一个性理学者,言及“居敬”、“穷理”以及天道、人道、理气等,但他随时运用了那“务实”的精神。

“修正之功,不出于居敬穷理力行。”^[11]

“天道即实理,而人道即实心。”^[12]

他所说的,并非单纯的理或心,而是实理、实心,这就是他的务实精神。

接着,他又主张:“所谓实理、实心者,不过曰,诚而已矣。”终于表明了被视为圣学的“实学”。

“谓学者进德修业,惟在笃敬。不笃于敬,则只是空言。须是表里如一,无少间断,言有教,动有法,昼有为,宵得得,瞬有存,息有养,用功虽久,莫求见效,惟日孜孜,死而后已。是乃实学。”^[13]

“呜呼。济丽之末，程朱之说未布也，性理之学未明也。师无所讲，弟子无所受，尚有砥匪躬之义，扶人纪之倾，而伟烈如此。今之述程朱谈性理者，平日正色危言，或不愧古人，而及乎临利害，遇得失轻重，不至于死生，尚有骇目怵心变其所守者。况于存亡之际，能任纲常之责者，有几人乎？此由实学未振，四维不张故也。”^{〔14〕}

上文中，将实学定义为“以基础于笃敬的进德、修业，建立有助言行之法度者。”这与后面的文章连贯起来，便可知他的实学就是通过礼义廉耻（四维），确立人伦（人纪）——三纲五伦（纲常）。可是，上面的文章原是显义祠记文中论述的，所以必须留意他所使用的“伟烈”与“存亡之际”等语。若考虑到这一点，就该说：其字里行间，甚至包含着要以立足于务实精神的更张，获得治国（安人）之实效——国富民强的用意。由此看来，李珥的实学意味着“以源于敬诚的进德或礼义廉耻，确立五伦，进而以此为基础增强国力”。在实学的名称下，使性理学的修己、安人达到平衡的最佳例子，该属李珥。

性理学——礼学的实学

后来，朝鲜后期的性理学者多热衷于（包括四礼的）礼与礼说的整理及其细分工作。郑述（寒冈：1543—1620），郑经世（愚伏：1563—1633），宋翼弼（龟峰：1534—1599），金长生（沙溪：1548—1631），朴世采（玄石：1631—1695）等人正是如此。18世纪的李柬（巍严：1677—1727），韩元震（南塘：1682—1751）等人则埋首于与礼节五常有关的“对人性、物性异同之争论”。甚至，礼说与礼的实行成为党争的焦点。由于这种现象，人们称17—18世纪为礼学时代。

若说，当时的性理学大致利用在探索礼的根据，并教人正确而彻底地实行“礼”的方面，也非言过其实。因此，这个时代性理学者的实学观也就是修养心性，实践以“礼”。尹拯（明斋：1629—1717），也就是其中的一例。

他原是修学于金长生门下，跻身李珥系列的学者，故深受李珥务实精神的影响。

“以务实二字，贴于为学初头，庶乎做得基址。”^{〔15〕}

“所叩教学之术，有何别方。立志务实，最为学者之光务，其余在方册耳。”^{〔16〕}也就是说，唯有务实的态度才是提高学问的基础，也是初学者的光荣任务。

由于对务实的重视，尹拯也强调敬与诚的态度——实心。

“为学无他，只持敬穷理两端，而持敬则制收敛身心而已，穷理则逐日遇事接物，每事求合于天理而已。”^{〔17〕}

“有实心，则自有实功。”^{〔18〕}

“唯当以实心作实功。”^{〔19〕}

“一心不实万事皆假，一心苟实，万事皆真。”^{〔20〕}就是说，持敬的“实心”是为人间万事带来实功、实效的基本条件。

在强调实心方面，尹拯与李珥相比，有过之而无不及。不过，李珥以务实精神为基础，重视实心的同时，曾大力主张经世方面的更张。与此相反地，尹拯对经世的更张等问题却只字不提。在现实社会问题上，他十分关心“礼”，这一点李珥是无法与他相比的。尹拯的《丧礼遗书》、《祭礼遗书》、《国恤中冠婚丧祭礼私议》、《四礼私识后识》等是有关于这一方面的著作。根据这些著作可以看出他不仅是性理学者，而且也是一个礼学者。他身为礼学者所占的比重反而更大，这表示他在社会问题上认为礼是最紧要，最有用的。

尹拯在具备有关学问及思惟后，终于发表了“实学”。

“泛观杂书博洽，则有之不济于事，须着工于实学，庶免外驰之弊也。”^[21]

“文字之外，相切磨以身心，实学方佳。”^[22]

“精义存省益进，远大之实学，以慰吾道之望也。”^[23]

据他的解释，实学并非杂书博洽，而是“以敬与诚等文字之外的精义存省，修养身心”。“以敬诚，备实心的修己”便是他的实学。正如上述，在现实社会问题上，尹拯认为礼是最紧要且有用的。若考虑这一点，可说他的实学也意味着“修养心性，实践以礼”。

自17到18世纪，性理学者忽略了经世安人，将重点放在以礼为导向的修己。但是这并非特别的，似乎是一般的思惟。因为当时围绕者服丧问题，进行礼讼式的党争时，反对尹拯等西人，而主导南人系列理说的许穆（眉叟1595—1682）也曾透露出类似的思惟。许穆针对其师郑逵的学问叙述如下：

“夙好学而厉志，究圣贤之蕴奥。克精思而沉潜，兹实学而实蹈，明诚进而敬义，日干干而自强。既真积而力久，宜仁熟而义精，穷神化而自得。致广大于精微，接退陶之正脉，亦有见而知之。”^[24]

郑逵所建立的学问是以《五先生礼说分类》、《礼记丧礼分类》、《家礼集览补注》、《五服沿革图》、《深衣制度》、《四礼问答汇类》等代表的礼学。若考虑这一点，在此所谓实学分明意味着他的礼学。尹拯曾将具备实心（即实行“礼”的条件）视为实学，但是他比尹拯更彻底坚持着性量学所具有的以礼为导向的实学观。后来，许穆终于显露出当时他们将礼学本身看做实学的思惟之一端。

直到19、20世纪，这种想法没有多大的变化。唯一的变化，就是在当时西欧与日本帝国主义的侵略下，性理学者视西学（天主教）为“邪学”，称性理学为“正学”，这就是所谓的卫正斥邪。当时的性理学者不但把西学看成邪学，而且说他们是夷狄禽兽。这种称呼是以儒教的礼节与伦理道德为标准的。换言之，由于西学与欧洲人不知有性理学的礼节或三纲五伦，才得到此一贬称。因此，我们可以说19、20世纪的性理学者也坚持以礼为主的实学观，继承了伊拯的实学。

另一方面，15世纪后，朝鲜学界认识并引进了阳明学，但是由于李滉的积极排斥^[25]，而未能发达起来，几乎没有彻底研究并去继承阳明学的学者。唯有郑齐斗（霞谷：1649—1736）一人可算是研究发展阳明学的学者。因此，对于实学的问题，考察其人，便可知其大体。他的实学也只不过意味着“穷至性，笃纯行”^[26]，这一点和尹拯的实学观没有什么不同的。

三、脱性理学的实学

经世致用的实学

17—18世纪间，出现了一群崇尚李滉与李珥的思想，尤其以李珥的务实精神为重的学者。然而他们在适用或实践上，却与上述性理学者们持有不同的见解。李睟光（芝峰：1563—1628），柳馨远（磻溪：1622—1673），李溪（星湖：1681—1763）等人就属于此类。他们

本着务实的精神，重视被性理学者所忽视的博学之法。下面引用的李睟光之发言，是主张博学的言辞中具代表性的。

“余谓，传曰，‘博学而详说之’，又曰‘博学之，审问之’。盖博学所以为己，非为人也。今以博学谓之为人，则恐非的论也。”^[27]

从文中可知，他主张：原来博学与“审问、明辨”同是自原初儒学起就已受到重视的方法之一，博学不仅只“为人”，而且也可以带来性理学所重视的“为己”的结果。因此，李睟光认为为了恢复原初儒学的精神，要采用博学之法，不可忽视之。

基于这种见解，李睟光所作《芝峰类说》，李溪的《星湖僊说》，安鼎福（顺庵：1712—1791）的《杂同散异》等百科事典之类的著作，陆续问世。当时的性理学者‘于理论只热衷于经学之形而上学的研究，使学问脱离实际；于实践过分着重修己而缺乏现实感’，对现实的批判与克服的意志造成了这种现象。他们标榜‘恢复原初儒学’之方法论的转变，结果带来了性理学风气与学问本身变异。

这时，朴世堂（西溪：1629—1703）从另一个角度利用原初儒学精神，批判当时性理学的学风，并欲克服之。

“传，曰，行远必自迩，……然则所谓深者，亦可自浅而人之。……金之所求于六经，率皆躐其浅迩而深远是驰，忽其粗略而精备是规，无怪乎？其眩瞀迷乱，沉溺颠蹶而莫之有得。彼非但不得乎其深远精备而已，并与其浅迩粗略而尽失之矣。噫噫，悲夫。其亦惑之甚乎！”^[28]。原初儒学以“自近行远，自浅入深”的所谓“下学而上达”的形式，研究了日常而实用的学问，但是，当时性理学者的态度却与之相反。上面的文章，就是对此加以严厉的批判。他主张须及早排除性理学沉溺于无用无效、高远深奥之学理的作风，恢复原初儒学的精神，以“日常而浅近的实际”为研究对象。

朴世堂曾基于追求日常而实际的观点，全面批判并修订了四书、毛诗、尚书等的程朱注解。那就是被当时性理学者评为“斯文乱贼”的《思辨录》（又名通说）。他在斯文乱贼的强烈谴责中，不惧杀身之祸，为建立“脱性理学”，向性理学挑战，展开了积极的活动。

重视博学本身，就是要超越性理学，培养广泛的现实掌握能力，救济民生。尤其，柳馨远撰写了一本有关各种制度改革的百科事典《磻溪随录》。他通过这本书，提出出比李珥的更张案更丰富、更积极的改革方案。其目的在于通过田制、兵制、税制、奴婢制以及农耕法的积极改革，救济陷于涂炭的民生。

李滉称《磻溪随录》为“经济大文字”^[29]，李玄逸则称之为“经世有用之学”^[30]。而李溪赞美柳馨远说“盖国初以来，论经世之书，皆以先生称首。”^[31]事实证明，柳氏的业绩，在一定程度上，使人们感觉到“经世致用”之学才是最实际、比性理学的经学还要有用且有益的。

李溪通过如下的见解，证实了这一点。

“穷经将以致用也。说经而不措于天下万事，是徒能读耳。”^[32]

“古者穷经大要，不过诗书论语数书。据传记及史策，可见其所治者约，故见得益深。圣贤之言，一一皆可以发挥致用。穷经者，必能推究本旨，致底旁证，为修己安人之基。”^[33]

“夫幼学欲壮行，居则曰不吾知，求为可知，必有材具准备，方是实学。后世但高供执谦，未必皆可用。故诵诗而授，政不达，圣人讥人！”^[34]

由此看来，李鸿也认为以穷经为主的儒学之目标在于兼全修己与安人。可是据他的判断：当时（后世）性理学者“只是坚持着‘执谦（礼节）’的态度，未能发挥其实用性，交换‘诵诗’，无济于为政、治国”。于是，他强调“学问（穷经）应以有助于治国平天下的经世‘致用’为目标，藉以经营天下万事”。至于学问要发挥致用性这一点，过去圣贤的教示也是如此，因而他坚定了自身的主张。

李鸿终于道破实学是为“准备材具”的。在此所谓材具，只以这句话是无法明确说明的。不过，他针对柳馨远所说“国初以来，论经世之才，皆以先生称首”这一句话，表示“怀抱德义，准备材具，不能小施当世者”^{〔35〕}，如此即可明确其含义。这就是经世——可以经营天下万事的材具。所以可说他的实学无非是“以经世致用为目标的材具之准备”。

然而，李鸿并未如朴世堂向程朱性理学正面挑战，并在根本哲学的层次，予以否定。他只是将当时性理学者忽略经世实用性的态度，当作批判的对象^{〔36〕}，或对朱熹的全盘经典注解，提出若干疑问（《疾书》），从而显示出摆脱盲从的态度。

利用厚生的实学

博学多闻的李晔光与李鸿已通过中国得知西学（天主教）、西欧世界以及他们的天体说、历法、科技等的概况，对其长处与短处也略有所闻。然而，在学习天文说、地体说以及科学机器方面，比他们还要积极的学者是洪大容（湛轩：1731—1805）与朴趾源（燕岩：1737—1805），朴齐家（楚亭：1750—1815）等人。以后到丁若镛（茶山：1762—1836），崔汉绮（惠岗：1803—1879）时，就更加积极热情。由于这种趋势，他们不再使自己局限于性理学的范围之内，我们也能发现更为明显的脱性理学之实学来自这些人。洪大容不仅知道地体为球形，而且熟知它的自转与公转等。尤其根据地球的球形说，摆脱了以中国为中心的华夷观，为确立“韩民族的主体性”，奠定了基础。他一贯奉行重视经验与事实的科学方法，也曾主张以气一元论为基础的“人·物均等”及“四民平等”的见解。

依据洪氏的四民平等思想，就可料想到他将摆脱当时性理学的可能。其实，这一点在他的代表作《磬山问答》中，更为明显地表现出来了。他在书中将程朱性理学归类于“虚于之学”，并说“予虚于，隐居读书三十年，穷天地之化，究性命之微……。虚子曰，少读圣贤之书，长习诗礼之业，探阴阳之变……。其归则会通于六经，折衷于程朱。此虚子之学也。”^{〔37〕}与之相对，他自身的学问当然是“实翁之学”，即“实学”。

我们可从下面所引用的文章中，掌握洪大容的实学。

“天下之英才，不为少矣。推科宦以桔之，物欲以蔽之，宴安以毒之，由是而能脱然从事于古学者，鲜矣。词章以靡之，记诵以夸之，训诂以拘之，由是而能閤然用力于实学者，鲜矣。功利以杂其术，老佛以淫其心，陆王以乱其真，由是而能卓然壁立于正学者，尤鲜矣。”^{〔38〕}

“人生穷达，自有定命，兼善独善，随处尽分。吾儒实学，自来如此。若必开门授徒，排辟异己，阴逞胜心，傲然有惟我独存之意者，近世道学矩度，诚甚可厌。惟其实心实事，日踏实地。先有此真实本领，然后凡主敬致知修己治人之术，方有所措置，而不归于虚影。”^{〔39〕}

只看这段引文，也可知他所举必须扬弃的有：对科宦、物欲、宴安的沉溺；对词章、记诵、训诂的执着；对功利、老佛、陆王学的偏好。相反地，古学、正学、实学则是他所推

崇的学问。

如同李睟光与朴世堂的做法，古学（原初儒学）就是为了提倡自身的新儒学即实学而提出的，因此，虽名称不一，内容却是相同的。可是，有许多性理学者也称性理学为正学，实有必要予以明确区分。在上引述的第二段文章中，他将近世道学视为令人厌恶的对象，又将性理学归类于“虚子之学”，这足以使真相大白。这里所谓正学并非指性理学，而是实学的异名。若了解如是，他的实学是可称为古学或正学的儒学。他的实学意味“以实心，行实事”，凡事日踏实地。换言之，“以实心、实事、实地的态度，使主敬、致知、修己、治人不再归于虚影，并使之得到实效的学问”是他意念中的实学。

或许有人会因为洪大容实学观中的主敬与实心，而反问与尹拯以修己为主的“实心、实学”有何不同。是的，两者都以主敬的实心论修己，可是洪氏所言“做实事，日踏实地”，以及在修正、治人（安人）的方面“所措置不归于虚影”等，是尹拯实学中所见不到的。值得留意的是：它的有无，可决定两者的差异。

洪大容对实事与实地的重视，意味着要以实证的态度，忠于一切可经验到的现象与事实。重视实事实地，是具有实证性质的，所以要将它看做是与当时的梁德中（德村，1655—1742）、后来的金正喜（秋史，阮堂，1786—1856）所强调的“实事求是”^[40]一脉相通。尤其，“实事求是”是实学的另一种方法论^[41]，从朝鲜末所谓的开化期，直到后来，带来很大的影响。若考虑及此，就要从启发实证态度这一点上，对洪大容的实学观，给予高度评价。

在通过清朝引进西欧科学知识，确立脱性理学的实学观上，大有贡献而应该注目的学者是朴趾源（燕岩：1737—1805）。在说明“实学”方面，他的实学观要比洪大容来的更明确，更具体。可说是更上一层楼了。

“古之为民者四，曰，士农工贾。士之为业，尚矣。农工商贾之事，其始亦出于圣人之耳目心思，继世传习，莫不有其学，……然而士之学，实兼包农工贾之理，而三者之业必皆待士而后成。夫所谓明农也，通商而惠工也，其所以明之通之惠之者，非士而谁也。故臣窃以为，后世农工贾之失业，即士无实学之过也。”^[42]

“其所表现于历代史传者……或迹古而润色，或创智而趋便，莫不有裕民益国之效。此皆农之故实而古圣人开物成务之遗业也。……是岂尽生长垅亩躬服耨而后能之哉。柳必能口谈道德志经邦国，而实学之底于可绩也。”^[43]

他表示儒学（士之学）是要引领道德与经世（经邦国）的。尤其，从历史的观点来说，要取“裕民益国之效”。要见实效必从“农工商贾之事”即“明农、通商、惠工”作起。因此，对他来说“农工商贾之事”就是实事，与此有关的“明农、通商、惠工”则是实学的内涵。因为实事是通过农工商之事，得以具体化的。因此，实学意味有关于此的学问，也是必然的现象。

其实，朴趾源由于这种实学观，与同一个学派的朴齐家（楚亭：1750—1815）同时强调了农耕法的改良、水利事业的开发、货币的流通、商品市场的扩张以及与农具、运送有关的各种机器的制作。根据这一点来说，他们所强调的并非是单纯的经世致用，而是“利用厚生”。因为将重点放在以“裕民益国”的安人为目标的利用厚生上，所以他们对修己，即“正德”所占的比重，主张如下：

“此所以禹叙六府，无非利用厚生之资，而利用厚生，又必以正德为本。”^[44]

“嗟乎！如此然后始可谓之利用矣。利用，然后可以厚生。厚生，然后正其德矣。不能

利其用，而能厚其生，鲜矣。生既不足以自厚，则亦恶能正其德乎？”^{〔45〕}

“夫利用厚生，一有不修，则上侵于正德。”^{〔46〕}

将正德视为利用厚生的根本或上层概念，对于这种想法，朴趾源或朴齐家似乎也没有异议。但是他们强调，在两者的实际关系上，厚生优先于正德。若要详述它们的实际关系，可说是利用→厚生→正德。那是因为“生自厚而后能正德”。由此可知，他们何等重视以“裕民益国”为导向的利用厚生之方案，明农、通商、惠工之学，即实学。同时，可认识到他们着重内容、实质的实学，与视名分、义理如命的性理学之实学有何不同。

朝鲜后期实学之大成

集上述经世致用学派与利用厚生学派之大成的学者就是丁若镛（茶山：1762—1836）。他甚至是一个受到西学（天主教）影响的学者，他通过《五学论》的著述，批判了当时儒学界的诸多倾向。他所批判的对象有性理学、训诂学、文章学、科举学、术数学等。其批判的背面，当然有欲形成新儒学的意志。

尤其要克服当时的统治原理（官学）即程朱性理学的意志，换言之，脱性理学的意志十分强烈。他彻底而广泛地批判、排斥了有关四书等诸经典的程朱注解，并提出了自己的新注解，即所谓的“反程朱的经学”。^{〔47〕}从表面上看来，他的这种工作也是以原初儒学精神为理想的标准，并标榜它的复苏的。但在内容上是要全盘考虑上述的思想潮流，建立起一个实用而适合现实的新儒学。他的经世之书《牧民心书》、《钦钦新书》以及《经世遗表》，足以证明这一点。

于是，从下面所引的句中，足可窥见其实学观。

“孔子之道，修己治人而已。今之为学者，朝夕讲磨，只是理气四七之辨，河图洛书之数，太极无会之说而已。不知此数者，于修己当乎，于治人当乎，且置一边。”^{〔48〕}

“沉沦乎今俗之学，而授朱子以自卫者，皆诬朱子也。朱子何尝然哉。……自是终不可以携手同归于尧舜周孔之门者，今之性理学也。”^{〔49〕}

“真儒之学，本欲治国安民，攘夷狄裕财用，能文能武，无所不当。岂寻章摘句注虫释鱼衣逢掖习拜揖而已哉。……后儒不达圣贤之旨，凡仁义理气之外，一言发口，则指之为杂学。”^{〔50〕}

正如引文所示，丁若镛批判当时的性量学时，避免对朱熹个人的诽谤。他的批判形式也是以原初儒学（尧舜周孔之门或孔子之道）为标准的。此外，须注意的是我们尚未发现“实学”一词另有用例。若要勉强举出一个相当于实学的，可说与他的批判对象——“今俗之性理学”相对应的“真儒之学”是如此的。

据丁若镛的看法，性理学只以朱熹的权威为后盾，埋首于理气，四七之辨或太极说；热衷于章句的注释；关心形式化礼节（衣逢掖习拜揖）之实行。这当然是高远、无实、空虚的作为。尽管如此，对于上述之外的东西，一言发口，性理学者便斥之为“杂学”，并予等闲视之。

在此，他承认儒学之旨本在于兼全修己与安人（治人）。若无法兼全，而似当时性理学者般陷于空虚，他认为不如着重被视为“杂学”的“治国安民”，有关安人的一面。于是他将培养“攘夷狄，裕财用，能文能武，无所不当”之能力，列为真儒之学的内容。因此，可说他那以治国安民为目标，培养“攘夷狄，裕财用，能文能武，无所不当”之能力，就相

当于他的实学。

19 世纪的崔汉绮（惠岗：1803—1879）是继承并提倡利用厚生学派实地行实事（士农工商之事）的思想，使之更加发展的学者。他原是主张“有其实而有其名，无其实则无其名。”^{〔51〕} 的唯一论者。所以他将穷究“无形之理”的性理学视如“鬼神说”，并表示不满。^{〔52〕} 正如他的学问本领为气学，对他来说，学问的对象应是有形而可经验的，有助于人类生活的。他的实学观建立在这种观念之上。

“若所学，无关于人世事物，是虚无怪诞之学。”^{〔53〕}

“凡百事物，皆是真切学问，舍事物而求学问，乃悬空底学。……士农工商将兵之类，皆是学问之实迹。现其行事措施，可占其学问成否愚劣。至若徒习虚套高谈峻论，以文字为事业，以门户为传受，使之任事，未见安稳区处，使之教人，不能开牖条理，名虽学问，罔味事务措尽，亦鲜补益于人。”^{〔54〕}

“同天下学问是非，论定优劣，以天下民生所实用，四海政治所必由，有形可执，处物可验，为实学，……”^{〔55〕}

他将有关于人世的称为“事务”，说事务就是学问的对象。若一个学问与事务无关，那只是“虚无怪诞之学”或“悬空底学”。事务实为必须重视的学问对象。具体而言，这是在朴趾源所提“士农工商”中附加兵事一项而成的，是具代表性的事务。因此，学问的优劣取决于有关事务——士农工商兵的研究在实践过程中所得的结果。意即其结果有助于生活为优，无助则劣。基于此，可说“能够把握它对天下民生的实用性与四海政治来源，并可通过实物处理验证其利益的”实学才是最理想的学问。崔汉绮曾主张制作工具、机械，打开门户进行交易。若考虑这一点，其言及“天下民生”与“四海政治”的实学观，则是安人平天下的极大化。

四、两个实学的差异

由此看来，性理学与脱性理学（朝鲜后期实学）都自称实学。可是，两者之间的“实学”，在意义上有明显的差距。

首先，性理学所指为虚学的比较对象是佛教与训诂、词章儒学，其中，以佛教为主。而脱性理学的比较对象，则是性理学的弊端与性理学本身。正如此地，双方的比较、克服的对象不一，故两者所谓的实学自然是不同的。因为性理学将训诂、词章儒学及佛教视为克服的对象，所以一方面强调通过敬与诚的修己，另一方面则重视依据礼、五伦的齐家、治国。同时，因其能力的优越，而自称实学。不过，脱性理学将性理学看做比较与克服的对象，并认为自身追求经世利用、民人厚生的能力要比性理学卓越，因而也自称实学。

不仅如此，性理学与脱性理学各依不同的方法使自己得以成立。两者所用实学一词在意义上的分歧，也起因于方法论上的差异。性理学为了对付或克服训诂、词章学与佛教，使用了唐末宋初儒教传来的敬诚等修己的彻底化（为之学化），礼与人伦以及齐家治国的强调，对性命、义理等之形而上学的研究等方法。到朝鲜后期，这种性理学的特征，更加明显地化为不切合实际的弊端。这绝非偶然，其实，这只不过是性理学既有特征的表露。至于脱性理学，原是在性理学的土壤上，为补现实中的脆弱而萌芽的，因此，使用了一些可以扩