

第一章 导 论

一、时代精神呼唤朝鲜实学

朝鲜实学是朝鲜后期适应于地主阶级改革派和新兴市民需要、代表社会发展前进方向的社会思潮。

朝鲜实学盛行于 17 世纪至 19 世纪前期的朝鲜王朝，并不是偶然的，而是有其深刻的社会基础。

壬辰倭乱（1592—1593）和丙子胡乱（1636—1637）是朝鲜王朝由盛转衰的分水岭。16 世纪末由日本发动的壬辰之战和 17 世纪初由女真发动的丙子之战，造成了朝鲜人口锐减，耕地面积缩小，农田荒芜，国库穷乏，饥民遍野，农业生产遭到严重破坏〔1〕。正如梁得中所云：当时“国势岌岌，民生涂炭，危亡之形迫在朝夕，人人抱杞国之忧”〔2〕。但是，作为当时统治者的两班贵族、土豪劣绅和贪官污吏则借机兼并土地，横征暴敛，欺压百姓，转嫁赋税于农民，使“富者更富，贫者更贫”，激起了风起云涌的农民起义，地主阶级和农民阶级的矛盾达到了白热化程度。在日趋尖锐的阶级矛盾和民族矛盾的基础上，统治阶级内部的各派政治势力的倾轧和

〔1〕《增补文献备考》卷一五四云：“中庙朝，三仓旧储二百三万石。壬辰之初，旧储五十余万石，已缩三分之二，即今人口则比平时仅十分之一，田结则不及平时全罗一道矣。”“军资监平时有三十万石，故癸巳倭贼退去后，尚余四五万石，以助军饷，以赈饥民，今谷仓不满万石。”（《财用考一》）

〔2〕梁得中：《德村集》卷一，《告归疏》，汉城，骊江出版，1985。

斗争也愈演愈烈。继勋旧派和士林派“党争”之后，士林派内部又发生了所谓“四色党争”，动摇了国家政权的稳定，造成了社会纲纪的松弛，朝鲜王朝处于风雨飘摇之中，出现了空前严重的社会政治危机。

中国朱子学自 14 世纪传入朝鲜后，发展到李退溪、李栗谷时已达到了顶峰，成为官方的统治哲学。如果说在朝鲜前期，性理学的存在具有合理性的话，那么到了朝鲜后期，性理学则失去了存在的根据。朝鲜王朝后期，由于两班贵族的腐败与无能，作为统治思想的性理学及其末流，只是整日围绕“四端七性之辨”、“人物性同异论”和“礼讼”等问题展开无谓的激烈辩论，使性理学完全堕落成为脱离实际的空疏之论而丧失其活力，并且在辩论中分裂成许多政治派别，性理学不过是党争的工具而已。性理学者面对壬辰倭乱之后出现的社会政治危机，由于华而不实，思想僵化，而束手无策，只是从“义理论”的视角加以分析，空洞地说什么对敌人如何不义，如何做才符合义理，主张以义理论抵抗外族侵略等。性理学者企图以空洞的义理论来解决当时的社会政治危机，表明它已完全丧失了解决现实社会问题的能力。正如丁若镛所云：“今之为性理之学者，曰理，曰气，曰性，曰情，曰体，曰用，日本然气质，理发气发，已发未发，单指兼指，理同气异，心善无恶，心善有恶，三千五桠，千条万叶，毫分缕析，交嗔互嚷，冥心默研，盛气赤颈，自以为极天下之高明，而东振西触，捉毛脱头，门立一帜，家筑一垒，毕世而不能决其讼，传世而不能解其怨，入者主之，出者奴之，同者截之，殊者伐之。自以为窃所据者极正，岂不疏哉！”〔1〕所以，从地主阶级营垒中分化出来的改革派不能不把视线由空疏之论转向现实社会，由“内圣”转向“外王”，由“正德”转向“利用”、“厚生”，在性理学的价值观之外去寻求解决现实问题的途径和方法。

作为地主阶级改革派的实学家，虽不能从封建制度本身去寻找

〔1〕丁若镛：《与犹堂全书·诗文集》卷十一，《五学论一》。

社会危机的原因，但他们已经清醒地认识到它是由性理学及其末流的“不实之病”所造成的。实学先驱者李睟光指出：性理学“虽有志于学，不能实用”〔1〕，“以致绩用无不成，治效蔑著，国事日以委靡，朝纲日以紊乱，是则无他，皆坐不实之病也。”他主张“以实心而行实政，以实功而致实效，使念念皆实，事事皆实，则以之为政，而政无不举，以之为治，而治无不成”〔2〕。朴齐家作为利用厚生派的代表人物，亦认为性理学之弊不在“穷理”，而是“初学后生高谈性命”而“不急于实用耳”。正是在这种“急于实用”的思想指导下，实学家们开始从空疏的性理学中解脱出来，而把主要精力放在天文、地理、数学、医学、农学、历史、军事、文学、语言、风俗、音乐、科技、工商、交通等领域，努力探求经世之方。19世纪前期的著名实学家崔汉绮针对性理学的“不实之病”，批评说：“凡百事物，皆是真切学问，舍事物而求学问，乃是空底学”〔3〕。又说：“西教之蔓延天下，不须忧也；实用之不尽敢用，乃可忧也”〔4〕。他反对锁国政策，主张门户开放，发展对外贸易，容纳西洋文明，以求振兴国家。

自壬辰倭乱、丙子胡乱之后，地主阶级改革派自我反省的中心问题是：朝鲜王朝何以衰败？如何拯救当时的社会政治危机？在探讨与回应这一时代挑战时，他们从沉痛的历史反思中认识到由虚返实的重要性，认识到只有抛弃性理学末流的“悬空底学”，大力提倡“以实心而行实政，以实功而致实效”的实学精神，才是拯救时弊的惟一途径和方法。“由虚返实”标志着朝鲜后期儒学价值观的根本转变。正是在这种“由虚返实”的时代精神的呼唤下，才逐步萌生了地主阶级改革派自我反省、自我批判的社会思潮，为儒学的自我调整切实地开创了一个新的方向，代表着历史发展的客观要

〔1〕 李睟光：《芝峰集》卷二八，《秉烛杂记》。

〔2〕 同上书，卷二十二，《条陈懋实札子》。

〔3〕 崔汉绮：《人政》卷十一，《事物真学问》。

〔4〕 崔汉绮：《推测录》卷六，《东西取舍》。

求，具有重要的进步意义。

朝鲜实学除了地主阶级改革派的自我反省、自我批判意识外，还是当时新兴市民阶层的启蒙意识的反映。自壬辰倭乱和丙子胡乱之后，随着农副业生产的恢复和商品货币经济的发展，从农业与手工业相结合的自然经济中逐步分化出了以私营手工业为主体的手工作坊，在各地出现了以工商业为主体的城市，促进了市民阶层的形成。由于商品货币经济的发展，朝鲜前期推行的官营手工业体制趋于崩溃，逐步为“赁用私工”的私营手工业体制所代替，这是一个重大的历史性变化。不管是在京工匠还是分布于外八道的工匠，随着手工业发展规模的扩大，出现了雇佣制的手工业作坊，孕育出了新的市民阶层。商业经济在农副业和手工业扩大的基础上也逐步地发展起来，除了京城的“六矣廛”外，还在广大农村开设了一千多个乡市。在这里，既有坐商也有行商。对外贸易也有所扩大。除了与后金在合宁、中江开市外，还与清朝在鸭绿江附近开设了栅门后市。同时，朝鲜也与日本恢复了双边贸易。不管是国内贸易还是对外贸易，多为民间私人贸易。在市场上，也出现了委托赎卖的“客主”、介绍买卖的经纪人和通融资金的贷金业者。为了促进商品经济的发展，国家正式铸造与发行货币，逐步将民间以米、布为主的流通手段排挤出市场，使货币成为推动商品经济发展的动力，从而加速了农村自然经济的瓦解。在这种历史背景下，萌生出了反映新兴市民利益和愿望的启蒙意识，并且成为韩国实学的重要组成部分。

综上所述，时代需要实学，时代呼唤实学。产生于朝鲜后期的实学思潮，是由当时的地主阶级改革派的自我反省、自我批判的革新思想和新兴市民阶层的近代启蒙意识汇合而成的。这是朝鲜实学思潮赖以产生和发展的社会基础。

二、多元文化塑造朝鲜实学

朝鲜实学的产生和发展，除了上述社会基础外，还有其深厚的历史文化背景。建构朝鲜实学思想体系，还必须吸收丰富的思想文化资源，方可实现。如果说朝鲜前期是以李退溪、曹南冥、李栗谷等人为代表的性理学独于一尊的话，那么壬辰倭乱之后，就已不再是性理学一统天下的时代，而由一元转向多元。除了正统性理学外，还有从中国传入的明清实学与从欧洲传入的“西学”，三者并存的多元文化格局逐步形成。这种多元异质的文化氛围为实学体系建构提供了丰富的思想文化资源。

实学家们建构自己的思想体系，是从体用结合的高度立论的。在性理学思想体系中，有“虚”亦有“实”，是“虚”与“实”的有机统一，具有二重性。所以，实学家在清算与批判性理学的“不实之弊”的同时，也从性理学中吸取了它所蕴含的实学思想。

从“达用”（“实用”）层面看，李瀾虽然公开承认“退溪，吾师也”，并将退溪的精粹之语编辑成《道东录》，但是，他对退溪理学的“未及政事”的弊病也提出了批评，指出：“退溪之书，专功于本源伦行之间，未及政事。当时法令糜弊，非穷变将通之会……略言时务之大者，庶几五年七年之效，方是无憾”〔1〕。在清算过程中，他走向了“留心世务，凡于国政之弊坏，民事之艰难，默究弊原，咸思救策”〔2〕的社会改革之路。安鼎福不满于性理学者“以下学为卑贱而不屑焉，常区区于天人性命、理气四七之说”，结果造成“终身为学，而德行终不立，才器终不成，依然是未曾为学者模样”〔3〕。他公开标榜自己以“下学”为宗，大力提倡“唯当求古

〔1〕 李瀾：《星湖先生文集》卷十上，《退溪条》。

〔2〕 李秉休：《家状》。

〔3〕 安鼎福：《顺庵先生文集》卷十九，《题下学指南》。

圣贤实用之学”〔1〕。反对“高谈虚远，支离辞说，无实用也”〔2〕。在由“高谈虚远”向“实用之学”的转变中，实学家们既批判地吸收了李退溪的“以修身为本”的济世忧民论、曹南冥的“修身者出治之本，用贤者为治之本”的内圣型经世思想，也直接继承了理学家赵光祖、李栗谷的“祛积弊而大有为”的外王型社会改革论。实学家魏伯珪“一依栗谷隐屏规”，“昼讲小学，夕讲《击蒙要诀》”〔3〕。如果说在传统的“正德、利用、厚生”的儒家价值观念中，性理学者关注的中心是“正德”而非“利用、厚生”的话，那么以北学派为代表的实学家则把“义理之学”与“经济之学”结合起来，并将自己关注的重心移到“利用、厚生”之上，大力提倡“无经济则义理无所措”的经世思想，并提出了一系列社会改革措施。洪大容称赞《圣学辑要》为“经世有用之学”，公开把李栗谷等人的变法思想奉为圭臬。

从“实体”层面看，实学家对于性理学既有批评，亦有继承。在理气关系上，实学家是通过李栗谷的“理气妙合”论而向徐花潭的气本体论思想回归的。李栗谷依据他的“理气妙合”论，肯定理气非“二本”，指出“气不离理，理不离气，夫如是则理气一也”〔4〕。立足于这一点，他批评李退溪的理本论是“见有未莹，言或微差”〔5〕。同时，他依据“理气妙合”论，指责徐花潭的气本体论有“认气为理之病”〔6〕。可见，李栗谷的“理气妙合”论是从李退溪的理本论转向实学家的气本论的中间环节。实学家梁得中曾依据李栗谷的《天道策》而作《性与阴阳策》，批评与修正了李退溪、李栗谷的理气二元论倾向，指出理气“互发、随乘、内出、外感之云，似不免有二歧之感”〔7〕。同时，他又肯定李退溪的“至虚而至实，至无而至有”的实理之说和曹南冥的“诚字在道则为实

〔1〕 安鼎福：《顺庵先生文集》卷十四，《德谷书斋月朔讲会约》。

〔2〕 同上书，卷八，《答南宗伯书》。

〔3〕 魏伯珪：《存斋先生文集》卷二十四，《年谱》。

〔4〕〔5〕〔6〕 李栗谷：《栗谷全书》卷十，《答成浩源》。

〔7〕 梁得中：《德村集》卷七，《上明斋别纸》丙戌。

有之理，在人则为实然之心”的思想，大力宣传实理论。他说：“盈天地之间，只是一个实理而已。理则实理，心则实心，学则实学，事则实事”〔1〕。魏伯珪肯定“盈天地之间，都是一气”，提倡“理气偕行”论，认为“理与气虽非一物，亦非两个，才言气便有理，才言理便有气，无离气之理，亦无离理之气”〔2〕。他不赞成李栗谷的“理乘气行”之说，指出：“乘字实为痴前之梦。盖理气原是偕行。谓二无二，谓一无一。但单理无形，不能自行，以气而行，故借乘字喻人”〔3〕。黄胤锡侧重发挥李退溪、李栗谷的“理气不分离”的思想，肯定“有理则有气，有气则有质，理具于气，气凝于质”〔4〕，认为理、气、质三者浑然一体，无先后之分。实学家在扬弃性理学的基础上，直承张载、徐花潭而大倡气实体论思想。黄胤锡认为“盈天地都是一气之积耳。所谓气者，虽或有所凝成而毕竟不离太虚，太虚即气之本”〔5〕。李翼也坚持张载、徐花潭的气实体论，肯定“凡盈天地间者莫非气也。然其融结为物，即其气之精英”〔6〕。洪大容把天地万物的形成归结为气，指出：“太虚寥廓，冲塞者气也。无内无外，无始无终，积气汪汪，凝然成质。周布虚空，旋转停住，所谓日月星辰是也”〔7〕。朴趾源亦主气本论，指出：“万物之生，何莫非气也。天地大器也，所盈者气，则所以充之理也，阴阳相盈，理在气中，气而包之，如桃怀核”〔8〕。丁若镛以气解太极，认为“太极者，何也？天地之胚胎也。”气有“轻清”与“重浊”之分，谓之两仪，两仪生四象，“天火相与，而风雷以生，地水相比，而山泽以成”〔9〕。崔汉绮发挥张载、徐花潭的“太虚即气”思想，全面地阐述了气本论思想，集气

〔1〕 梁得中：《德村集》卷二，《辞别谕召命疏》丁巳。

〔2〕〔3〕 魏伯珪：《存斋先生文集》卷十七，《四端七情辩》。

〔4〕〔5〕 黄胤锡：《颐斋先生遗稿》续卷十二，《漫录下》。

〔6〕 李翼：《星湖僊说类选》卷一下，《鬼神魂魄》。

〔7〕 洪大容：《湛轩书》内集卷四，《医山问答》。

〔8〕 朴趾源：《燕岩集·答任亨五论道原书》。

〔9〕 丁若镛：《周易四笺》。

本论思想之大成。在宇宙本原上，他认为“天地人物之生，皆由气之造化”〔1〕。“气之凝聚，为万物之形；气之发散，为充宇之形”〔2〕。在理气关系上，他肯定“实理在气中，元非二事。但求之也，舍气究理则为虚理，因气究理则为实理”〔3〕。他认为性理学的根本错误，就在于“不识气”；“不见气”。他说：“不识气者，归重于性理，而但知理满天下矣；不见气者，唯究于虚理，而语皆神灵之理也”〔4〕。“气之运化为道，气之条理为理。”如果不由气而求道理，“过则入于虚无，不及则陷于卑琐”〔5〕。由此可见，实学家提倡的气实体论，既是对当时性理学的理本论的扬弃，又是对张载、徐花潭的气本论的继承。朝鲜实学家与性理学家的关系，是批评其虚，继承其实，既有否定，又有肯定，二者是对立统一的辩证关系。实学家既否定性理学的理本论，又肯定其实理论，性理学是构成韩国实学的重要思想文化资源之一。

在心性论上，实学家亦是通过对李栗谷而由李退溪的性二元论转向性一元论的。性理学大师李退溪发挥朱熹的思想，既肯定有“不杂乎气质”的“本然之性”，同时也承认“性与气本不相离”，“气质中必有所以然之理，是性也”〔6〕。从本然之性寓于气质中而言，本然之性只是“气质中所以然之理”，并不是别有一性。曹南冥也肯定人生以后天命之性“已坠在形气之中”，并不是外于气而别有一性。李栗谷进一步发挥这种实性之说，肯定“气质之性，本然之性，决非二性。特就气质上单指其理曰本然之性，合理气而命之曰气质之性耳”〔7〕。朝鲜后期实学家既批评理学家将性分为二的做法，又肯定了他们的“心性不离气质”的实性论思想，最终转向了

〔1〕 崔汉绮：《气测体义·序》。

〔2〕 崔汉绮：《运化测验》卷一，《气之形》。

〔3〕 崔汉绮：《人政》卷十二，《教人》。

〔4〕 同上书，卷九，《教人》。

〔5〕 同上书，《教人·道理即气》。

〔6〕 李退溪：《李子粹语》卷一。

〔7〕 李珥：《栗谷全书》卷十，《答成浩源》。

性一元论。洪大容不赞成性理学者鼓吹的性善性恶论，认为仁义礼智固然是本心，“见玩好而利心生”也是人的本心。他说：“今学者开口便说性善，所谓性者，何以见其善乎？见孺子入井，有恻隐之心则固可谓之本心，若见玩好而利心生，油然而直遂，不暇安排，则何得谓之非本心乎？且性者一身之理，而理无声臭矣，善恶二字将何以看得邪？”〔1〕在他看来，凡是从人之本心油然而生的都是“性”。实学集大成者丁若镛发挥孔孟之说，抛弃性理学家的性二元论的思维模式，提倡“以嗜好为性”之说。他认为“我性嗜脍炙”，“我性恶饕餮”，“我性好丝竹”，“我性恶蛙声”这些生理物质追求固然是人之实性，就连“天命之性亦可以嗜好言”〔2〕。在他看来，不管是追求物质利益的气质之性，还是追求性善的天命之性，都是“以嗜好为性”的。洪大容的“见玩好而利心生”的本心之说，丁茶山的“以嗜好为性”之说，同中国18世纪戴震的自然人性论是十分相似的。

在道德修养上，实学家在抛弃性理学的空悟论的同时，也继承并发挥了李退溪的知行“相待互进”的合理思想，以及曹南冥的“为学之实，固在践履”的实行论，主张实功论和实践论。李睟光针对当时性理学“能言而不能行”之弊，提出“力行之以尽践履之实”的命题，以补救“末学之弊”〔3〕。安鼎福深刻地认识到性理学“其弊多流于口耳之学”，因而造成“言词胜而实学亡”的恶果，大力宣扬“践行之实，自是吾儒法门”〔4〕的实践论思想。洪大容深恶两班贵族的“手不知洒扫之节而口谈性命之蕴”的空疏学风，主张“六艺之教，并行于洒扫之节”〔5〕。他认为，所谓“学”系指“兼知行而言”，故“知行两端，固不可偏废”〔6〕。崔汉绮极力反对

〔1〕洪大容：《湛轩书》内集卷一，《心性问》。

〔2〕丁若镛：《经集》第二集《中庸自箴》卷一。

〔3〕李睟光：《芝峰类说》卷五，《儒道部·学问》。

〔4〕安鼎福：《顺庵先生文集》卷六，《答权既明书》。

〔5〕洪大容：《湛轩书》内集卷一，《小学问疑》。

〔6〕同上书，外集卷一，《与铁桥书》。

性理学家将“学问与行事辨为二路”，强调“以行事为教”，“以行事为辨学问”，认为只有把行事与学问结合起来，才能达到“德性”和“济事”相统一的目的。

朝鲜实学家除了从性理学中吸取思想营养以外，还从中国实学特别是明清实学中吸取了大量的文化资源。朝鲜实学形成之时，正值明清实学的巅峰时期。中国明清实学传入朝鲜后，主要在三个方面对朝鲜实学产生了影响。

（一）以顾炎武、魏源为代表的经世实学

李瀲在经学研究上，既反对汉儒的烦琐训诂，又斥责宋儒的空疏学风。他发挥顾炎武“凡文之不在乎《六经》之指、当世之务者，一切不为”〔1〕的经世致用论，提出了“穷经将以致用”的观点，开启了朝鲜明经致用论的先河。他说：“穷经将以致用也，说经而不措于天下万事，是徒能读耳”〔2〕。朴珪寿曾以燕使身份赴华考察清代学术，广泛结交中州名士，精心阅读《日知录》，注意收集顾氏著作，深受清代经世实学的影响。他公开声称自己“夙尚先生（顾亭林）之学”〔3〕。表明他和至友南秉哲都深服顾氏的“文不在乎经术政理之大，不足为也”的思想〔4〕，十分称赞顾亭林的经世实学。他说：“夫沉潜义理，缕分毫析，有以羽翼经传，启发后学；又或讲求治理，修明礼乐；有以尊王黜霸，为法后人；以致诘戎课农测天括地之类，非学有根底，专心为经世之大业者不能也”〔5〕。他在《与洪一能书》中，指责某些乾嘉学者“所主汉学亦不过考据辨正之末耳”。告诫洪一能出使燕京切勿追求“器什玩好之物，书画杂稗之种”，应集中精力“得于天下大势，学术制度之变易同异”，以便为改革朝鲜社会政治制度提供历史借鉴。事实

〔1〕顾炎武：《亭林文集·与人书三》。

〔2〕李瀲：《星湖僊说类选》卷六上，《诵诗》。

〔3〕朴珪寿：《漱斋集》卷十一，《题顾祠钦福图》。

〔4〕〔5〕同上书，卷四，《圭斋集序》。

求是派代表人物金正喜从经世实学出发，十分推崇魏源的《海国图志》，认为《海国图志》“不守训诂空言，专以实事求是为主”，是一部经世“必需之书”。面对西方侵略者对朝鲜海域的挑衅，他主张“觐国审势者，有可仿而行之者”〔1〕。

（二）以李贽为代表的王学启蒙实学

阳明心学传入朝鲜后，性理学者排斥它是不言而喻的，就连某些实学家也对它进行了批评。如安鼎福指斥王阳明的“致良知”、“知行合一”说是“混沌无辨，自归于释氏之见”〔2〕。丁若镛撰《致良知辨》一书，批评“致良知”学说为“异端邪说”。但是韩国实学家却对从王学中分化出来的以李贽为代表的王学启蒙派的思想持欢迎态度，并加以接纳。这主要表现为两个方面：

1. 将李贽的“童心”说改造为“实心实学”。

李贽为了反对宋明理学家的“虚伪之学”，提出了他的“童心”说，认为“夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人”〔3〕。在他看来，只有保持最初一念之童心，方可无假人、假言、假文。实学家在同韩国性理学的辩论中，将李贽的童心说加以发挥，升华为“实心实学”，大力宣扬与虚伪相对的“诚”之哲学。李睟光不满于虚伪之学，他批评说：“海禽至微，犹识情伪，况人可以容伪乎？故言伪则人恶之，天伪则天弃之”〔4〕。他的《条陈务实札子》就是一篇抨击伪道学的檄文。同时，他又强调实心、实功、实践的诚之哲学。梁得中亦提倡实心实学。他说：“吾之心淡然虚明，易理之洁净精微，亦惟曰真实无妄而已。是知盈天地之间只是一个实理而已。理则实理，心则实心，学则实学，事则实事，无一毫私伪参错于其间，则

〔1〕 金正喜：《阮堂先生全集》卷三，《与赵云石三十二》。

〔2〕 安鼎福：《顺庵先生文集》卷六，《答权既明书》三。

〔3〕 李贽：《焚书》卷三，《童心说》。

〔4〕 李睟光：《芝峰集·剩说余编上》。

实心淡然虚明而实理洁净精微矣”〔1〕。安鼎福针对当时“学者率多务外而虚内，逐名而爽实”的虚伪之风，大力宣传以诚实为内涵的实心实学，指出“诚在天为实理，在人为实心。在天之实理，自然而然；在人之实心，用工而然。……天之实理，只是无妄而已；人之实心，亦无妄而已。其用工之道，无过于无妄念，无妄言，无妄行而已矣”〔2〕。洪大容十分赞赏李贽的“绝假纯真”之说，在《磐山问答》中，将与实心相对的“虚心”分为“矜心”、“胜心”、“权心”、“利心”四种。在对虚心进行猛烈批评时，把自己的学问称之为“实心实学”。他在《祭溪湖金先生文》中说：“窃尝闻，学问在实心，施为在实事，以实心做实事，过可寡而业可成”〔3〕。认为“惟其实心实事日踏实地。先有此真心本领，然后凡主敬致知、修己治人之术方有指置而不归于虚影”。在他看来，“实心实学”是一门体用兼备的学问。他说：“正心诚意，固学与行之体也；开物成务，非学与行之用乎？辑让升降，固开物成务之急务，律历、算术、钱谷、甲兵，岂非开物成务之大端乎？”〔4〕洪大容是从体用结合的高度来理解“实心实学”的。李贽为了批判理学家的虚伪道德论，提出的“穿衣吃饭即是人伦物理”〔5〕的命题，也多为朝鲜实学家所肯定。如李睟光的“道在乎民生日用之间，夏葛冬裘，饥食而渴饮，即道也”〔6〕的思想，即是一个明证。

2. 发挥李贽、公安派的“性灵”论。

根植于市民阶层的社会需要，在文学领域中兴起了一股旨在破除封建正统文艺观念、开启个性主义的性灵文学思潮。李贽继徐渭的“本色论”之后，力倡童心之说，认为“天下之至文，未有不出于童心”的。以袁宏道为代表的公安派在童心说的基础上又进一步提出了“独抒性灵，不拘格套”的观点，认为只有能表现性灵本色

〔1〕梁得中：《德村集》卷二，《辞别谕召命疏》丁巳。

〔2〕安鼎福：《顺庵先生文集》卷八，《答南宗伯书》。

〔3〕〔4〕洪大容：《湛轩书》内集。

〔5〕李贽：《焚书》卷一，《答邓石阳》。

〔6〕李睟光：《芝峰集·采薪杂录》。

的诗文才是真诗文、真文学。许筠作为韩国实学的先驱者之一，在他的《诗辨》和《文说》中，极力鼓吹个人主义，反对剽窃、抄袭和模仿，其观点可以说是李贽童心说的再现。李晬光在其《芝峰类说·文部》中十分强调诗文的个性，尊重个人的性情，肯定“诗源于性情，现于才情”，这和明代汤显祖的“至情成梦，因梦成戏”的至情论可以说是一脉相承的。朴趾源在《赠左苏山人》中提倡的诗文观点也继承了李贽、袁宏道等人的性灵论，他所撰写的小说《许生传》、《广文者传》、《两班传》、《金神仙传》等如不从性灵论入手，就无法正确理解其基本精神。金正喜一再肯定性灵论的价值，认为凡诗道“有雄浑有纤浓，有高古有清奇，各从其性灵以所近，不可得以拘泥于一段论诗者”〔1〕。他所以肯定权敦仁之诗，就是因为权氏之诗“性灵格调俱备”〔2〕。其门人张之琬在《枕雨堂集》卷三中也肯定“诗者，陶写性灵之作也”。其门人崔理焕编辑的《性灵集》，也肯定诗是人的性灵的表现。这股以个性解放、表现性情为主调的性灵文学思潮，其矛头直指封建主义的正统文艺观，力图解脱文艺创作的一切俗套，使文艺从正统文艺观念的束缚下解放出来，成为表现市民理想与追求的工具，具有文艺启蒙的重要意义。

（三）高扬以阮元为代表的考据实学

发轫于清初顾炎武、极盛于乾嘉学派的考据实学通过燕使团成员而传入朝鲜后，对朝鲜实学产生了广泛而深刻的影响。他们积极引进与考据实学有关的典籍、文字、音韵、训诂、版本、目录、校勘、舆地、金石、天文、历算之学，促进了实事求是派实学的产生和发展。其中最重要的代表人物是洪大容、朴齐家、丁若镛和金正喜等人。洪大容于乾隆三十年随燕使团来华，曾与浙江学者严诚、潘庭筠、陆飞等人结为生死之交，并撰成《燕记》，介绍在中国的

〔1〕 金正喜：《阮堂先生全集》卷八，《杂识》。

〔2〕 同上书，卷六，《题彝斋东南二诗后》。

见闻和乾隆朝的考据实学。朴齐家在乾嘉时期曾三度访华，与当时著名汉学家孙星衍、纪昀等人交往甚密，著有《北学议》，提倡学习中国的先进文化。金正喜于嘉庆年间随使团来华，遍游中国大地，他与清代名儒阮元、翁方纲、徐松等人广交朋友，并将乾嘉考据实学的著作全面地介绍给朝鲜学术界，其功伟矣。清代考据实学对朝鲜实学的影响是多方面的，其中重要的有三点：

1. 坚持顾炎武等人的“经学即理学”的治经方向。

认为圣贤之道尽在经学之中，只有坚持“经学即理学”的方向，方可“通经以明道”。如果离开通经之途而以己意推衍之，势必造成理学的空疏之弊。立足于此点，朝鲜实学家们全面地清算了性理学的空疏之弊。在本体论上，针对性理学的理本论，发挥乾嘉学者凌廷堪、焦循、阮元、黄式三等人的“以礼代理”论。如金正喜指出，孔子《论语》“但恒言礼，未尝一言及理也”，认为“圣学，礼也，不言理也”〔1〕，这同凌廷堪在《好恶说》一文中所说的“《论语》及《大学》皆未尝有理字”几乎如出一辙。金正喜又指出理本论“皆释氏之学，非圣学也”〔2〕，这同凌廷堪所说的理本论只是宋儒“因释氏以理事为法界，遂援之而成此新义”〔3〕的观点也是一脉相承的。他完全同意凌廷堪的“圣人之道，一礼而已矣”，“夫舍礼而言道，则空无所附”〔4〕的观点，指出：“圣人之道，本乎礼而言者也，实有所见也；异端之道，外乎礼而言者也，空无所依也”〔5〕。“圣人不求诸理而求诸礼”，只有以实“礼”代替虚“理”，才能从根本上克服性理学的蹈空之弊。在人性论上，金正喜发挥戴震、焦循、阮元的“以血气心知之性为喜怒哀乐之情，则有欲”的观点〔6〕，在《私蔽辨》一文中，针对性理学者大倡的“存天理，灭人欲”的思想，肯定情欲是人生而具有的天性，有其存在

〔1〕〔2〕〔5〕 金正喜：《阮堂先生全集》卷一，《礼堂说》。

〔3〕〔4〕 凌廷堪：《校礼堂文集》卷十六，《好恶说》。

〔6〕 详见葛荣晋主编：《中国实学思想史》中卷，658～662页，北京，首都师范大学出版社，1994。

的合理性。他说：“凡有血气心知，于是乎有欲，性之征于欲，声色臭味而爱畏分；既有欲矣，于是乎有情，性之征于情，喜怒哀乐而惨舒分；既有欲有情矣，于是乎有巧有智，性之征于巧智，美恶是非而好恶分。生养之道，存乎欲者也；感通之道，存乎情者也。二者，自然之符，天下之事举矣”〔1〕。由这种自然人性论出发，在治国论上，他主张“君子治天下也，使人各得其情，各遂其欲，勿悖于道义”〔2〕。这和乾嘉学者焦循所追求的“圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备”〔3〕的理想是完全一致的。在道德修养上，金正喜发挥阮元的格物之说，针对性理学者多“求之于心学而不验之于行事”的空谈之论，依据经典训“格”为“至”，训“物”为“事”，指出：“事者，家国天下之事，即止于五伦之至善、明德、新民，皆事也。格有至义，即有止意，履而至，止于其地，圣贤实践之道也。故曰格物者，止于事物之谓也。凡家国天下五伦之事，无不当以身亲至其处而履之，以止于至善也”〔4〕。这和阮元在《大学格物论》中所阐述的观点〔5〕是完全一致的。丁若镛发挥阮元的“时习者，时诵之，时行之”的思想，在修养论上，也主张“学以知也，习所以行也。学而时习之，知行并进也”〔6〕。为了避免统治者给他们的观点扣上“斯文乱贼”的帽子，实学家在批判性理学时总是打出经学的旗号，通过对儒家经典的“考证”来阐述自己的实学思想。如李晬光的《芝峰类说》、柳馨远的《磻溪随录》、李翼的《星湖僊说》、洪大容的《湛轩书》、朴趾源的《燕岩集》、丁若镛的《与犹堂全书》等，皆是在“经学即理学”的治经原则下

〔1〕〔2〕 焦循：《阮堂先生全集》卷一，《私蔽辨》。

〔3〕 焦循：《雕菰集》卷九，《格物解》二。

〔4〕 焦循：《阮堂先生全集》卷一，《格物辨》。

〔5〕 阮元云：“物者，事也，格者，至也。事者，家国天下之事，即止于五伦之至善、明德、新民，皆事也。格有至义，即有止意。履而至，止于其地，圣贤实践之道也。”“凡家国天下五伦之事，无不当以身亲至其处而履之，以止于至善也”（《经室集》一集卷二，《大学格物论》）

〔6〕 丁若镛：《论语古今注》卷一，《学而第一》。

对儒家经典作出的新的诠释。

2. 弘扬“明经致用”的治学宗旨。

朝鲜实学家发挥清代实学家的“明道即所以救世”的思想，针对当时学者将“经术、事功判为二道”的错误倾向，提倡明经致用论。李瀾指出：“穷经将以致用也，说经而不措于天下万事，是徒能读耳。子所雅言，诗书执礼。诗以道志，书以道事，礼以道行，皆相为用而不可阙者也”〔1〕。朴齐家认为性理学者在治经上的根本错误不在于“穷理”，而在于“初学后生高谈性命”而“不急于实用耳”。洪大容虽反对性理学者“其于经义之可疑可议，望风雷同，一味掩护”的教条主义，但他也反对治经“专务章句”，“无补于世”〔2〕的文牒主义。李瀾把治经与考史结合起来，深得浙东学者万斯同、章学诚的“史学经世论”的要旨，提倡“史学劝善惩恶论”。他主张“史者所以劝善惩恶，著其不善而不讳其恶”〔3〕。研究历史并非是“嗜古”，而是为了以史为鉴，善者高扬之，恶者严惩之，勿讳其恶。这同清代王夫之的“所贵乎史者，述往以为来者师也”、章学诚的“史学所以经世，固非空言著述”的观点是一脉相承的。丁若镛明确指出：“训诂之学，所以发明经传之字义，以达乎道教之旨者也。”通经明道完全是为了“下之可以修身齐家为天下国家，上之可以达天德而反天命”的目的。但是某些考据学者“诂宫室，训鱼虫，以之通其义，绝其句而已。于性命之理，孝弟之教，礼乐刑政之文，固昧昧也。”丁若镛对于这种治学态度甚为不满，他批评说：“今也唯训诂章句，其异同沿革，是考是察，曾不欲辨是非，别邪正，以求体行之术，斯又何法也！”〔4〕

3. 遵循实事求是的治经方法。

乾嘉学者多循“以训诂求义理”的治学原则，如阮元曰：“圣

〔1〕李瀾：《星湖僿说类选》卷六上，《诵诗》。

〔2〕洪大容：《湛轩书》外集卷三，《干净录后语》。

〔3〕李瀾：《星湖僿说类选》卷七下，《古史善恶》。

〔4〕丁若镛：《与犹堂全书》卷十一，《五学论二》。

贤之道存于经，经非诂不明”〔1〕。他认为只有通过考据训诂，才能通往圣贤之道。“圣人之道譬若宫墙，文字训诂其门径也。门径苟误，跬步皆歧，安能升堂入室乎？”〔2〕丁若镛继承阮元以训诂求义理的治经方法，极力反对当时性理学家以义理说经的空疏学风，强调“惟读书之法，必先明训诂，训诂者字义也”〔3〕。乾嘉学者标榜实事求是，如阮元自称“余之说经，推明古训，实事求是而已”〔4〕。金正喜深得阮氏治经之宗旨，专作《实事求是说》一文，认为“实事求是”一语，“乃学问最要之道”，“若不实以事而但以空疏之术为便，不求其是而但以先人之言为主，其于圣贤之道未有不背而驰者矣”。他承阮氏的“平实精详”的治经原则，认为“平则不骛高远而切问近思，实则不落空虚而好古求是，非明辨则不能精，非博学则不能详”〔5〕。根据这一治经原则，金正喜主张“说经主征信，而所最戒其流弊者，尤在以意推衍，专为定说也”。“苟非实据则宁阙，而勿质言之”〔6〕。要达到言必有据、无征不信的目的，就必须重视训诂之学。他说：“窃谓学问之道，既以尧舜禹汤文武周孔为归，则当以实事求是，其不可以虚论遁于非也。学者尊汉儒，精求训诂，此诚是也。但圣贤之道，譬若甲第大宅，主者所居恒在堂室。堂室非门径不能入也。训诂者，门径也。一生奔走于门径之间，不求升堂入室，是厮仆矣。故为主必精求训诂者，为其不误于堂室，非谓训诂乃万事也”〔7〕。这就是金正喜对“通经明道”的实事求是之说的解释。朝鲜实学家根据这种“精求训诂”的归纳式的实证方法，要求治经考史既具广泛性，又具客观性。安鼎

〔1〕阮元：《肇经室二集》卷七，《西湖诂经精舍记》。

〔2〕同上书，卷二，《拟国史儒林传序》。

〔3〕丁若镛：《与犹堂全书》卷二，《尚书古训序例》。

〔4〕阮元：《肇经室集自序》。

〔5〕金正喜：《阮堂先生全集》卷八，《杂识》。

〔6〕同上书，卷一，《易筮辨下》。

〔7〕同上书，《实事求是说》。