

开港期卫正斥邪思想的格物致知说

与他者认识的相关性研究

朴正心

中文提要：本论文以格物致知为中心分析了开港以后韩国近代知识人的思想变化。围绕格物致知的各种观点并不是单纯停留在对西方的对应方式上，而是与文明有着密切的联系。本文以斥邪论的代表思想家李恒老为中心来探讨格物致知说所具有的近代含义，并结合对他者的警戒意识来探讨。

为正斥邪派认为斥邪便是守卫正学之路，他们以尊理的理气论和华夷论为根据阐明了性理学的道德文明论是普遍之真理。而且，他们通过格物致知说和洋祸论来体系性的批判了西方近代科学文明所具有的异质性和侵略性。李恒老认为格物致知是体验天理之路，因此对事物之理的探求便是为了体验天理，而不是像西方近代科技一样追求技术型的精巧。他认为西方的科技不过是为了满足人欲的洋祸。他以洋祸论为依据提出了“西器不可受用论”。他这种道德的文明论是对以西方科学文明为基础的帝国主义侵略的抵抗理论。

也有人认为为正斥邪思想是一种过时的理论，因为它抗拒近代的社会变化。但是，面对技术的权威，人有可能会沦为其奴隶。基于这一点，笔者认为有必要对科学技术进行批判性的省察。由此来看，对格物致知说的探究和重新解释并不是没有意义的。

关键词：文明，为正斥邪，格物致知，圣学论，李恒老

一、序论

韩国近代是在儒学式的道德文明与西方近代文明（civilization）的冲突碰撞中实现的。开港期^①的这段时期，对陌生的他者的存在多样的看法。特别要指出的是，这是性理学正式解体的时期，这一时期的性理学“我究竟是谁”的反思时期。在这种本土文化与异质文化相逢时，卫正斥邪派坚决树立了自己的正统性，严格划分作为主体的自我与陌生的他者的界限。

本文以性理学的格物致知说为论题，看似与韩国近代思想并无关联性。因为格物致知说是体认天理的方法，并不是追求效率性与便利性的科学理论。特别是在近代，性理学理念不过是“应该抛弃的过时的”理念，并不是深思吟味的对象。在这之前，对东亚近代思想的讨论焦点主要在于“我们为什么会沦为别人的侵略对象”，“我们为什么不能取得西方那样高度发达的物质文明”以及“我们怎样才能像他们一样”等问题。但这些观点都是关注于西方近代文明所具有的文明性，对帝国主义侵略所具有的野蛮行却没有进行批判性的省察。

本文主要以韩国开港期以后，面对异质的西方文化的冲击，韩国近代知识人士是如何应对的，笔者将以“格物致知”为关键词来分析他们思想的变化过程。围绕格物致知的各种观点并不是单纯停留在对西方的对应方式上，而是与文明有着密切的联系。特别是本文将以斥邪论的代表思想家李恒老为中心来探讨格物致知说所具有的近代含义，并结合对他者的警戒意识来探讨。

二、卫正斥邪思想的特征

① 一般说来，在韩国史上，韩国近代主要是指开港以后到解放。如果细分的话，可以分为开港期（1876-1894）、自强期（1894-1910）、殖民期（1910-1945）。

（一）道德文明论与科学文明论的冲突

儒学的目标是修己治人，从而成为圣人。古典中将圣人之典范尧的品德称赞为“钦明文思”^①，文意味着树立天地秩序的“经纬天地”，明意味着照临四方。另外，《周易》中也说“见龙在田，天下文明”^②。龙是向天下传播文明的一个象征物，意味着圣人。儒学式的文明概念是与引导天下走向文明的圣人联系在一起的，指的是将道德理念实现于现实。性理学是朝鲜时代的政治理念。朝鲜时代代表学者退溪和栗谷的性理学可以概括为“圣学”，他们试图构建一个实现成为圣人的道德文明的社会。

朝鲜时代的性理学是一个自足的概念，因此它更加重视如何巩固并积极实现自己的理念。随着开放港口与陌生的他者--科学技术文明论的相会，性理学不能再是自足的理念。性理学开始将他者视为问题点，并且要努力实现并确认自己的正统性。卫正斥邪思想就是面对陌生的他者来确认自身正统性的理念。它通过巩固并确立儒教文化的理念和价值观来排斥邪学，并将其视为当务之急。他们坚信，排斥西方的文明就意味着守护自己本身的性理学。由此来看，斥邪就是卫正，卫正就是斥邪。斥邪卫正派的代表人物便是华西李恒老（1792—1868），他始终将排斥异端树立正学视为自己的重要使命。他们坚决抵抗开化派的改革政策变服令（1886）和断发令（1895）就是对异质文明的反抗。因为变服和断发并不只是外貌的变化，而是象征着由中华走向夷狄。

西方近代文明^③是与对自然的科学认识有着密切联系的。它是以科学技术的发展为基础的。人类通过科学技术能够统治自然，这样人就不再需要借助于神的力量。由此来看，对西方人来讲，技术就是天使，就是神。拥有技术的人类便是

① 《书传》卷1，《虞书》：曰若稽古帝尧曰放勋钦明文思。

② 《周易·乾卦文言》。

③ 关于西方近代文明可参见拙文《韩国近代知识人的近代性认识》，载《东洋哲学研究》52辑，2007。

地球的主人，是神性的存在。近代的自然是受科学技术强迫和支配的自然，是资源化的自然。如果说自然的资源化即扩张人对自然的统治才是文明的话，则历史的进步只有通过通过对自然的技术性介入才能够实现。^①

文明化将自然科学性的真理和效用视为合理的名分。自然科学的作用具体化为大炮军舰的力量、医学和卫生防疫带来的身体统制以及强制执行断发令带来的野蛮性文化镇压。西方近代文明以西方的文明化视为标准，对其他的非西方地区进行强迫的文明化。因此，以开港为起点，韩国便被纳入了国际秩序当中，身着韩服的近代文明抵抗者便成了与身穿洋装的西方人项对比的改造的对象。这时，证明自己不是他者的方法便是表现出主体所具有的文明性，并揭穿对方的野蛮性。正学论者认为，朝鲜的儒学文明是“具有五伦的道德伦理”的优越的文明，相反，西方人缺乏儒学的道德理念，因此它们是禽兽不如。脱离了儒学价值观和道德的便是夷狄。可见，斥邪卫正派以儒学的道德意识为基准来判断文明与夷狄，而西方近代文明则是根据文明化的程度来区分文明和野蛮。总体来讲，韩国开港期的思想特征可以概括为异质文明之间的冲突与会合。

（二）正学论：尊理思维体系的巩固化

面对现实的危机感，正学论者通过巩固儒学的正统醒来对抗西方的野蛮侵略。因此，他们努力实现性理学的理念，并将此当作自己的当务之急。李恒老认为天地间只有理和气，^②并试图从价值论的层面上来解释世界。

理本尊而无对者也，气本卑而有对者也。^③

理为主气为役，则理纯气正，万事治而天下安矣。气为主理为役，则气

① 金成焕，《东道西器论》，载《创作与批评》2001年春季号111辑。

② 李恒老，《华西先生文集》卷25，《理气问答》：“凡一事一物，其合理气则一也。”

③ 《华西先生文集》卷15，《溪上随录》。

强理隐，万事乱而天下危矣。^①

华西认为理气虽不能分离，但也必须严格区分，并据此提出了理尊气贱、理主气客的价值意识。而且斥邪卫正派还认为，作为普遍真理的性理学在现实中不能实现的原因是没有正确的实践其理念。因此，斥邪卫正派性理学说的主要特征是强调理的能动性和主宰性，并强烈制御作为恶的根源的气。只有强调理对于气的主宰性，才能巩固当为的世界。

但是，华西同时又认为，如果只是从理念的层次上讨论理对于气的主宰性，那也不可以。

今之说理说气，不就一物上分看。欲觅出一物与一物之外而唤做理，唤做气，则天下本无是物，非独看理字不出，亦看气字不出。^②

华西认为，脱离具体的现象来论理气是错误的，一定要在现实的具体现象中来研究理气。只有在现实中理成为主宰运用的主体，那么它才会在现象中得以实现。

愚按物有物之宜，即在物之理也。我有应物之宜，即在我之宜也。物虽有理，而处之失宜，即非义也。在我者虽无私心，而处之不合于物力，即亦非义也，此所谓合内外之道也。^③

内在于事事物物的理和与之对应的人的应物之宜只有合一才可以。华西的这种信念与他在心性论中试图从理的层面来看心是有直接关联的。不过，华西也认为，心可以以理言之，也可以以气言之。^④ 只是，起主宰功能的只能是理的层

① 《华西先生文集》卷25，《理气问答》。

② 《华西先生文集》卷15，《溪上随录》。

③ 《华西先生文集》卷25，《在物为理处物为义说》。

④ 《华西先生文集》卷17，《龙门杂识》：“宋子曰心有以理言，有以气言。愚谓以理言

面。这也是为了树立主宰运用的主体——心的形而上学的依据。因此，对心的主理性的观点是理解华西性理学的关键。他也强调指出，圣人说心，也多数是从理的层面来解释。^① 他指出的“圣人而言之心”便是明德。明德是天赋之理，是心。华西认为，如果将主宰运用之主体——心看作是气，那么气就成为万事万物的主宰，这是绝对不能容许的。因为主宰是赋予理的概念，而不是气的。^② 他认为，起于一心的万事万物的变化都必须遵循理的主宰性，心虽然是理气之合，但明德要“以理言之”。华西试图从理的方面理解明德就是为了明确理的主宰性。

（三）斥邪论：华夷论的世界认识

开港并不是单纯的接受西方洋物，而是带来了社会整体的变化。通过一系列近代条约的缔结，韩国被纳入了万国共法体制，这便意味着中华秩序的实质性崩溃。万国共法的世界体制是军舰和资本主义为先，这就瓦解了“天下”的体制。中华主义丧失了现实基础，中国不再是世界的中心。这样，立足于华夷论的礼治主义便被万国共法的法制主义所取代。

但是，卫正斥邪思想还是立足于华夷论的中华意识来看世界。它以华夷论和理智注意为基准来表现西方近代文明的野蛮性。

天有阴阳 地有刚柔 人有男女 统有夷夏 此天地之大分界也^③

华西认为，自然、人以及社会都是按照等级秩序来区分的，尊攘的大义和华

之，心之本体也，以气言之，心之形体也。”

① 《华西先生文集》卷 9，《与金迟章》：“心，气也，物也。但此物此气上面，指其德则曰理也。圣贤所谓心，盖多指此也。”

② 华西先生文集》卷 12，《答柳迟程》：“凡性情之主宰，辛业。心得主宰，则理明而气不乱矣。心失主宰，则气蔽而理不行矣，安有气主宰之时乎？主宰二字，本不当移用于气字上矣，主宰者一而已。……盖理有能主宰与不能主宰之时也，气有拘蔽与不拘蔽之时也。”

③ 李恒老，《华西雅言》卷 10，〈尊中华〉30。

夷的区分都是不变的真理。将世界分为中华和夷狄是认识自我和他者的重要依据。^① 因为华夷论的重要依据便是作为普遍真理的道的存在与否。他认为，西方不过是“割断伦理，废掉礼节”的禽兽般的存在，甚至不能承认其为“他者”。

中国之道亡 则夷狄禽兽至 北虏夷狄也 犹可言也 西洋禽兽也 不可言也^②

西方是抛弃人伦的禽兽，因此要巩固儒学的正统醒来坚决排斥它。抵抗追求形气之末端的西方文明就是阻止气的“自用”，是构建道德文明社会的途径。这才是儒学者应该做的。^③

因为性理学是具有道德文明的自足的普遍理念，所以没有必要接受其他的准据。他们所提出的道德文明论在抵抗西方列强所提出的文明化方面是具有批判性效果的。西学的根本错误在于没有意识到太极是万物的根源，试图从形象上来把握天理，而且抛弃了伦理和礼节。^④ 因此，严格区分正学和邪学，巩固正学，排斥邪学，这在实现儒学理念方面是非常重要的。

正学异端 互相盛衰 其源实由人之一心 天理人欲 互相消长 其源实关天运之阴阳淑慝 世道之升降治乱 天下之物 只是一理而已 故救乱世 莫先于辟异端 辟异端莫急于明正学 明正学 只在一心辨别天理与人欲而已^⑤

将理事实现于现实世界并排斥洗雪，最关键的便是在一心中区分天理和人

① 《华西雅言》卷10〈尊中华〉30：“尊中华，攘夷狄，穷天地之大经……夷夏之分，天下之大势也。”

② 《华西雅言》卷10，〈洋祸〉35。

③ 《华西雅言》卷12，〈异端〉34：“吾儒千言万语 以克去气障为主。”

④ 《华西雅言》卷10，〈洋祸〉35：“西学谬处，本不识太极为万物根源，却将有形有象认作造成天地，而以乐简喜利之心，割断伦理，掉废礼节，其源不过如斯而已。”

⑤ 《华西雅言》卷12，〈异端〉34。

欲。西方洋物的奇技淫巧不过是为了满足人欲，因此为了保存天理，我们应该对此加以排斥。心的作用只有遵循理的主宰性，才能够对抗他者。因此，体认天理、格物穷理事斥邪卫正的捷径。

三、格物致知说的近代含义

（一）性理学的格物致知论

性理学中，理既是所以然之故，又是所当然之则。宇宙万物都具有一理，因此自然和人类社会便具有同一个法则。因此，自然秩序和人伦秩序要合一。在天有元亨利贞之德，在人有仁义礼智之德，这就确定了自然与人的有机关联性。因此，性理学中对宇宙万物存在论的解释便是对解释人伦道德之需。人的本性依据于天理，因此，人要实践自己的道德，来实现真正的仁。这也是正确的生活之路，穷究万事万物的天理便是格物致知。

格物只是就一物上 穷尽一物之理 致知便只是穷得物理^①

格物是即物而求天理，致知是体得事物的道理。因此，格物致知便是穷理。

^② 在朱子学中，只有通过格物才能够体会到天理，因此，格物致知在认识和体会天理方面意味重大。

对一个事物来讲，所当然之则与所以然之故具有不可分的关系，内在于客观事物的天理与内在于人的心性的天理是相同的，这与道德的省察密切相关。只有即人、即事才能够探究出道理，因此格物的方法是很多的。比如说，通过读书，我们可以讲明道义，并对人物进行是非判断，而且对具体的事物进行实践探究都

^① 朱熹，《朱子大全》中，卷51〈答黄子耕〉。

^② 朱熹，《朱子大全》中，卷51〈答黄子耕〉：“格物致知，只是穷理。”

是格物的方法。^①

但是朱子认为，应该探求内在于客观事物的理，“格物”的“格”应该解释为“至”。他这种观点是包含着对认识对象的客观探求。因为万物是认识的对象，因此它们本身便是认识的首要对象。因此即物来探求真理从而获得精确的分析便是把握形而上之理的方法。

探求内在于客观事物的道理并不是意味着可观的自然法则。因为一个事物中同时存在着所以然和所当然。^② 体认天理的方法——即物穷理虽然饱含内在于万物的自然法则，但性理学中的理决不是在分析和说明复杂的事物和现象时所使用的法则或原则就能简单解释的。因为性理学中的思维体系认为，天理、道理、事理和物理是具有有机不可分的关系的。^③ 因此，格物穷理不单纯是对客观事物自然法则的探求，而且还是对人伦社会当为法则的把握。

（二）华西格物致知说的特征

（1）圣学论：认识天理之路

华西根据尊理的理气论和格物致知说蒋正学论体制化，从而全面的批判西器受用论。在坚信儒学的文明意识是真理的华西看来，文明之所以是文明就是因为坚持纲常伦理，所以对西方技术的模仿不仅仅是技术的层面，而应该依据华夷论进行判断。华西虽然对西方的科学技术了解不多，但是却非常强硬的对其进行批判，认为对西学本身不需要准确和丰富的理解。

华西将朱子以来气与物分离成只重视理的禅学和只追求物的俗学的这种性理学的特征称之为即物穷理。^④ 穷理不是单纯的探究事物的所以然，而只有在现实

① 朱熹，《大学或问》：“格物亦非一端 如或读书讲明道义 或论古今人物而别其是非，或应接事物而处其当否 皆穷理也。”

② 《朱子大全》中，卷64〈答或人〉：“穷理者欲知事物之所以然与所当然者而已。”

③ 《大学或问》：“万物各具一理，而万理同出一理。”

④ 同上。

实践中实现才能真正了解性，即是圣学。

性即理也，有何形象摸捉，格物致知是性明之功。^①

华西从圣学的角度来理解格物致知，这与朱子所说的“知性则格物之谓，尽心则知至之谓也”^②是一脉相通的。格物致知是通过探究内在于客观的真理来体认天人合一的境界，从而成为圣人。因此，格物致知与存心养性有着密切的关系。

格物而到十分极至处 是达可行于天下之道 每事每物皆然^③

格物致知不仅仅是单纯的局限在体验客观事物之理，而是体验人事和万物，即人间主体（道理、事理）和客观事物的真理。他认为“大学曰致知曰诚意曰正心曰修身曰治国曰平天下，一切是攻己之恶，无攻人之恶也”^④。即，格物致知的强调点不是探索客观事物的存在法则，而是着眼于针对人事和万物的人间主体认识所以然和所当然并加以实践这一点上。所以，格物穷理之中应该树立正确的价值判断（私正），而不应该注重事实判断。

君子格物穷理 当问其邪正 不当问其有无 存心处事 当视其善恶 不当视其能否^⑤

华西也并不是不同意满足肉体的要求。但是，认为对肉体的满足应该限制在不损害天理的范围内，而不应该以满足肉体为主。即，他主张格物致知应该分清天理和人欲的大小、先后、轻重、主客，从而正确的实践。因为如果不能正确的

① 《华西先生文集》卷 14，〈溪上随录〉1。

② 朱熹，《孟子集注》。

③ 《华西先生文集》卷 14，〈溪上随录〉1。

④ 《华西雅言》卷 7，〈造次〉19。

⑤ 《华西先生文集》卷 16，〈溪上随录〉3

区分天理和人欲就不会了解其美妙之处，反而会犯下错误。

（2）西器不可吸收论

华西强调人心和道心，圣明和形气的差别是对西方文明两面性的价值论的阐明。道心和人欲与华夷论一样成为辨别道德文明性的根据。

盖事事物物 自有形气 自有道理 形气不可不问 道理不可不审 然二者之间 自有主客轻重之分焉 如言孝则口体心志皆当奉养 而其轻重之分 又不可不知也。如言忠孝则服事陈善皆当尽心 而其大小之分 又不可不知也。至于一事一物 亦有两条路子 一从形体上去 一从义理上去 一从形体上去则路穷而不通 一从义理上去则路通而不塞 如饮食之膏粱刍豢形体也 充饥养生主宰也 衣服之绮纨锦绣形体也 掩体正容主宰也。朱子所谓理上也有天理人欲 墨上也有天理人欲 正谓此也 不从一事一物上 分其两路 却从全体上面 认取路脉 微妙玄幻 不唤东作西者 几希矣^①

华西所标榜的中国儒学文明是道理和性命的上达，而西方道德文明则是下达的伦理。上达和下达，即性命和形气、天理和人欲的区分是性理学价值论立场之上绝对不能共存的概念。

以理命气 以义处物 唤做天理 以气掩理 以物役志 唤做人欲^②

跟事物合适的才是天理，如果将气自用在万物中失去本心是人欲的话，那么正学和邪学就可以用天理和人欲来区分。形气和身体相联系的东西是人欲，因其容易动摇，故自然需要道的节制。

形气身体有象之物也 性命道义无形之理也 有象也故易见易知 无形也故

① 《华西雅言》卷4，〈生知〉。

② 《华西雅言》卷4，〈事父〉10。

难见难知 易见易知则得失利害切近而紧急 难见难知则是非存亡迂远而缓歇

①

实现形而上的道理的确不容易。在现实中一般人受到身体要求的驱动，埋在利害得失的形气中，或者容易受到洋物诱惑。因此更应该强调道德的当为性和实践。因此，华西认为西方的科学技术不过是填充人形气的东西，认为应该通过实现道义和性命的格物致知来批判西学。

道理、事理和物理是不可分的，以次为前提的格物致知是与天理相关联的通路。相反，西方文明通过对物质及其运动的掌握，建立现代机械论世界观，通过实验和观察的方法论来寻求真理，并在现实之中创造出效能。朱子学的物理概念与价值批判领域有着不可分的关系，而通过观察和试验而发现的自然法则确实中立的。因此，朱子学的物理概念与西方近代科学的自然法则在对客观事物的探索上虽然有一致的地方，确实不一样的。所以，斥邪卫正思想与根据自然认识而产生的科学技术的发展，以及个体和主体自然与人类分离的西方近代文明没有共同的基础。斥邪卫正派反对吸收利用西器的做法就显而易见了。

四、斥邪论的现实构现

（一）洋祸论：不纯正的模仿

以奇特的船只表象的西方近代文明借助的是科学技术发展的力量。在开港期，韩国知识分子对西方的文物使用的是“洋祸或者西器的”用语。各种各样的用语包含着对西方近代文明所带有的野蛮性的批判以及对其先进文明的公正性认识。他们所进行的各种争论实际上是围绕着如何理解西方自然科学和技术，并且

① 《华西先生文集》卷 21，〈人心道心说〉。

怎样与之建立关系而展开的哲学行讨论。这不仅仅是对西方自然科学的认识问题而且也表现出了对西方近代文明的差别性观点。斥邪卫正思想对西方科学技术（洋祸）以及对西方文明采取了全盘批判的立场。华西强调即物穷理是连接天理的通路，它不能成为满足人类欲望的方法。这是将道德的文明论正当化的同时显示科学技术文明论不当性的一种观点。华西声称圣人培养的是心志，而工匠培养的不过是形体。^① 这种技术活动是培养形体的言论实际上是说这种追求物质便利的技术最终不过是满足个人欲望和利益目标而已。模仿事务形体的工作最终不过是满足人欲望的手段。其与事物中内在天理所联系的因素有着本质的不同。通过无视道理和纲常伦理的模仿来实现富裕的努力和军事武力，必将危及文明的根本，应该积极抵制。

华西虽然不是要抵制技术本身，但是认为技术不能脱离道理的主宰和统制。这不是规劝模仿技术及其效率性，而是大声疾呼应该对其进行彻底的统制。对于有损天理和纲常的文物制度，不管其多么有效率都要坚决的取缔。对西方天文学“虽然值得模仿，但是却无益于大本”^② 的评价就足见华西在此问题上的认识。即，虽然西洋历法值得模仿或者优越，但是因为其前提对大本不利因此需要对其进行根本的取缔。因为性理学的目标是为了成为圣人，而不是要成为工匠。这就像形气和道德的根本一样毋庸置疑。

人虽多能于赔奉行气之事，而不以道德义理为主则不免为小人。^③

性理学对人心本身并不否定，但却对陷入人欲十分警觉。一旦技艺损害到普遍的道德理念的话，就算是先进的东西也不能发展。将技术的社会机能价值还原

① 《华西先生文集》卷 25，〈开邪录辨·圣贤工匠得名不同辨〉：“圣贤之所养，养心志也；工匠之所养，养形体也”。

② 《华西先生文集》卷 25，〈开邪录辨·西洋历法与尧舜历法不同辨〉：“则可见西洋历法，非不精细详密，但大本不立。”

③ 《华西雅言》卷 10，〈洋祸〉35。

到价值批判的问题上的话，技术不过是实现形而上学道理的工具而已。因此，斥邪论者认为应该去除西方科学文明的效率性和便利性的主张就具有了一个非常重要的意义。如果坚持华西这样的性理学观，那么首先要认识到“道德的法理性”，而三纲五常就成为了其实践的着眼点。因此，只注重形气的西方科学技术是为了满足人类的欲望，而不是为了追求天理的存在。所以，西学只是“阻塞仁义、惑世误民的邪说”，不会是像开化派那样看待西器的文明性和实用性的。

华西对西方文明总体批判的著述《开邪录辨》（1863）中，提出匠人的问题为例，并且有着区分西方的技术文明和君子的道德的意图。^① 在丙寅洋扰（1863）当时的上疏中，认为西方科学技术及其产物都是“奇技淫巧”。华西学派的重要人物刘重教也主张当时开化论有失偏颇，不是富国强兵的良策而不过是“淫词”，认为应该揭露并且取缔。^② 在依据华夷论批判西学这方面连作为明德主气论者的艮斋田愚也不例外。

儒学依据道德文明而形成的斥邪论和洋祸论，不仅仅为了分析主体和它者的差异，而更是为了显示对主体问题的自豪感。对自然的客观认识与伦理的理念有着不可分的关系，因此无法形成接受西方近代科学的根基。西方科学无论如何模仿，如果其不能超越偏重于形气的问题，那么就无可避免地导致排斥和抵抗。

（二）“通货”和“文明”的间隙

西方近代科学技术是在与资本主义密切的关系下发展的。因为他们认为自然是为了给人类提供丰饶的资源而存在的，通过对自然资源化的认识强化对自然的征服，通过对资源加以科学技术从而大量生产财物，获取更多的利润。资本主义体制是充分满足人们的欲望，没有设立需要节制的对象。华西人断定西方文明不过是通货和通色的人类欲望而已。

① 韩国思想研究会，《朝鲜儒学的自然哲学》，艺文书院，115-177页。

② 柳重教，《省斋集》卷55，附录，语录，《申景像泰亨录》，962页。

今之学者，能知西洋之祸，则善边也。西洋之说，虽有千端万绪，只是无父无君之主本，通货通色之方法。^①

如果认为通货和通色是当然的事情，那么毫无疑问这是人的欲望。不光是儒学的道德意识不复存在，为了满足人类的欲望而复制技术文明的话，这就不过是野蛮民族都不屑一顾的禽兽行径而已。人欲不过是满足个人形气而已，如果不重视克服的对象（克己）侧重于通货和通色的话，是性理学所不能容忍的。因此，满足形气和欲望的技术不过是异端邪说而已。特别是作为资本主义体质特征的“通货”应该比“通色”更加警觉。

通货之祸，与通色无稍差等，而又有甚焉。……至于食货不然，自人物坠地之初，口之欲食，体之欲温，容有一刻休息之时乎？渐次支蔓，推衍长大，直至气绝，方始休了。此有较重较难于色者矣。^②

在人的欲望中最应该积极节制“货色”，特别是通货一旦扩大就将无法控制，更加应该积极应对。华西认为这种通过积极克服人的欲望而守护儒学道德文明的做法是当前第一要务。^③

华西弟子柳麟锡的文明意识也充分的显示出了性理学对“近代文明”的认识。他认为中国是圣人所教华下的文明，而西方主要是靠通达形气的文明。西方的技术和技巧虽然发达但是却不能明晓五常和五伦。而且认为通晓五常和五伦是文明的特征，坚持道德的文明才是正确的。

其言文明 为其有百技千巧之臻其极 而其极之归趣 不过济珍食侈衣壮

① 《华西雅言》卷10，〈洋祸〉35。

② 《华西雅言》卷10，〈洋祸〉35。

③ 《华西先生文集》附录，卷5〈语录〉：“西洋乱道最可忧。天地间一脉阳气在吾东，若并此被坏，天心岂忍如此？吾人正当为天地立心，以明此道，汲汲如救焚。国之存亡，犹是第二事。”

居强兵等事也……竞争以为文明 唐虞三代崇治之时 非文明 而春秋战争之世 为文明乎 且竞争文明 是相反之极者 如之何其相混而并称也^①

柳麟锡认为学习西方的学问和技术不仅会使人格遭到破坏，而且“正大”也会变得轻蔑。因此丢掉自己正确的东西去学习他们错误东西的做法是不正确的。

^② 最终，斥邪卫正派提出的方法是排斥对方，不用洋物。

修身齐家而治国 则洋物无所用之 而交易之事绝矣 交易之事绝 则彼奇技淫巧不得售矣^③

道德文明论在针对野蛮的侵略行为中有着抵抗谈论的意义。这些言论也反映了在不能拥有西方物质文明基础的情况下，他们面对所面对的时代性难题。洋祸论是对西方科学技术的抵抗和忧虑，同时又阐明对自己主体文化的自豪。但是斥邪卫正论虽然对科学技术的野蛮性和帝国主义进行了充分的批判，但是仅靠这些并不能提出现实性的解决方案。因为仅靠禁止使用洋货并不能阻挡帝国主义的冲击。

为了克服人欲而禁止使用洋物的主张，在资本主义体制下实际上是虚无的悲鸣。斥邪卫正派所担心的“人欲不期滋而日滋 天理不期消而日消”^④ 的时代最终到来。至此，西方的近代文明不再是拒绝和抵抗的对象，而是成了吸收和模仿的对象。从西方文明成为典范的那一瞬间，主体就开始不可避免的成为缺失。通过儒学的道德文明巩固主体自尊意识的努力已经成为一个梦想。就像“醒来吧，醒来吧，从四千年的梦里！”^⑤ 中所说得那样，现实刺激了对西方文明的渴望。

① 柳麟锡，《宇宙问答》。

② 《宇宙问答》：“舍我有可，从彼不可，如之和其可也。”

③ 《华西雅言》卷10，〈尊中华〉30。

④ 《华西雅言》卷10，〈洋祸〉35。

⑤ 《独立新闻》1896年5月26日。“醒来吧，醒来吧，从四千年的梦里！万国会同，四海一家。丢弃区区小节，上下同心同德！”

在看到万国共法的新世界之后，他们开始询问“如何吸收他们的文明性”的问题。西方近代文明开始了新的传播。开化派知识分子开始明确地认识到西方科学技术的发展是来自其文明性的力量，因此积极地寻求吸收西方自然科学。文明谈论从1894年以后开始成为展望新社会的一个风向标。《独立新闻（1894—1899）》和《每日新闻（1898—1899）》开始大量使用文明富强、文明开化、文明和野蛮、文明进步等用语。但真正树立文明谈论基础的却是《汉城旬报》和《汉城周报》，他们认为西方并不是不知纲常伦理的禽兽，而是真正的富强国家。新的学问和技术、制度一个个都是西方文明的想象力。在认识到西方文物制度是富强和文明的基础之后，在谈到西方文明的时候“开化”等词语成为了发展和先进的代名词。^①特别是他们认识到科学技术是使国家富强的核心要素，是使野蛮转变成文明的核心力量。因此《汉城旬报》和《汉城周报》上的文章开始认为富强之国就是文明之国，应该学习他们的富强事例。^②西方科学技术开始成为闻名的概念，不再是被排斥的对象。“格物致知学”具有了殖产的功效，成为了生财的手段，不再是通达天理的道路。^③因此，对格物致知学的讨论到了自强运动期通过心新旧学的论争而变得具体化了。新旧学论争的焦点是如何吸收西方近代科学，奠定了接受西方近代文明的基础。在近代激变的历史时期，格物致知这一用语具有了另外一层含义。

五、结论

开港是近代巨变的历史性事件。接触到异色对象的韩国近代知识分子的视线非常多样。斥邪卫正派根据理气论和华夷论阐明性理学的道德文明论是普遍妥当

① 吉真淑，《独立新闻和每日新闻中吸收的文明/野蛮谈论的层次》，载《近代启蒙期知识概念的吸收及其反应》绍明出版，65页。

② 《汉城旬报》1884年2月17日《各国近事：西方运输论》。

③ 《汉城周报》1886年9月13日《论开矿》。

的真理。并且通过格物致知说和洋祸论来批判西方科学文明所带有的两面性和侵略性。斥邪卫正论通过对它者的抵抗的自我防御气势，展示了文化性的自尊意识。但是，却最终面临朝鲜的亡国，其政治理念性理学也同样是不全面的。

但是，近代西方文明是以欧洲为中心的文明压迫。帝国主义和殖民的分化，以及对殖民的同化政策成为西方和非西方在近现代过程中“痛苦的失败”。面对差异，儒学需要首先自问：在 21 世纪应该说些什么做些什么？儒学世界观应该首先解决“现在/这里/我们”所面临的问题应该提出什么原理和解决方案。如果说西方近代文明是在西方历史经验中出现的时间普遍文明，那么现在我们应该根据我们的历史经验和哲学原理对其进行新的解释。

因此，我们不应该以欧洲近代文明为典范来理解韩国近代思想，而是应该用韩国式的眼光来对近代思想进行再评价。即脱离欧洲中心主义的近代意识，用“普遍文明之冲突性的会合”之观点来重新理解韩国的近代思想。特别是就为正斥邪思想来讲，与其说是朝鲜性理学的历史性发展，不如说它是普遍文明之冲突性的会合，它是韩国近代思想的一个分支。笔者认为，它奠定了我们反思当今所面临的诸多哲学问题的基础。从这个层面看，本论文探讨的问题可谓是一种尝试。

Neil Postman认为现代社会通过科学技术对人类的生活施加了巨大的影响，并清除了除自己以外的所有方案。它通过发达的技术不仅仅改变了人们过去数个世纪的基准信念体制，并且将其自己变成为人类唯一正确的生活基准。由此看来，技术不仅仅是让生活便利、丰饶的工具，而且开始成为决定思考和行为以及社会制度的要素。^① 在人类开始向技术交权并且自己成为技术的奴隶时，对性理学物理概念的重新解释就不会显得没有必要。如果同意“为了人的技术”这一点，那么对科学技术的批判和省察就比任何时候都显得重要。

儒学因其根源于天理和人类道德主体性，因此它完全可以对科学技术进行批

① Neil Postman, 《Technopoly》，穷理，70，264-265 页。

判和省察。试论，仅仅从格物致知的角度来看，就可以对科学技术进行天人合一的重新解释。如果科学技术并不优于人类的话，就需要对其进行伦理的省察。

《中庸》认为“万物并育而不相害，道并行而不相悖，小德川流大德敦化，此天地之所以为大也”。^① 儒家推崇建立健康的关系，在吸收发达科学技术的同时，也可以对其伦理进行省察和评价。当然，不可否认其在欧洲中心主义的体制下寻求恢复另一个中心的意义。

（作者系韩国 釜山大学 哲学科教授 / 邢丽菊 译）

参考文献

- 《书传》，《周易》，《中庸》，《孟子》。
- 《独立新闻》，《汉城旬报》，《汉城周报》。
- 朱 熹，《朱子大全》，《大学或问》。
- 李恒老，《华西先生文集》，《华西雅言》。
- 柳重教，《省斋集》，《宇宙问答》。
- 朴正心，《韩国近代知识人的近代性认识》，载《东洋哲学研究》第52辑，2007。
- 朴正心，《韩国近代知识人的近代性认识（2）》，载《东洋哲学研究》第56辑，2008。
- 朴正心，《从文明史的角度对近代为正斥邪思想的研究》，载《韩国思想史学》32辑，2009。
- 金成焕，《东道西器论》，载《创作与批评》111辑，2001。
- 吉真淑，《独立新闻和每日新闻中吸收的文明/野蛮谈论的层次》，《近代启蒙期知识概念的吸收及其反应》绍明出版，65页。

① 《中庸》30章。

A Study of the conception of the others and Gyeok Mul Chi Ji of the Anti-foreign Conventionalism

Park, Jung-sim

Confucius This article analysis theoretical changes of the modern korean intellectuals which confront with heterogeneous others with keywords of ‘Gyeok Mul Chi Ji(格物致知)’. Various meanings of ‘Gyeok Mul Chi Ji’ means merely the methods to treat the westren but rather related with civilization. Especially in this paper I studies ‘Gyeok Mul Chi Ji’ with the ideologist Lee Hang-Ro(李恒老).

Although it is regarded Anti-foreign Conventionalism(卫正斥邪) as an old idea, but in this era that men could be servants of the technology at least it is needed to retrospect the scientific technology. And then re-analysis of the meaning of natural laws(物理) in Neo-Confucianism(性理学) which regarded that searches of the object things closely related with human being is very valuable.

Key Words: Civilization, Anti-foreign Conventionalism(卫正斥邪), Gyeok Mul Chi Ji(格物致知), the Theory of Sunghak(圣学论), Lee Hang-Ro(李恒老)

