

试论西学对朝鲜儒者茶山思想的影响

邢丽菊

(复旦大学 国际问题研究院,上海 200433)

[摘要] 茶山丁若鏞(1762—1836)是朝鲜王朝后期实学思想的集大成者,其思想体系中综合体现了原始儒家、朱子学以及西学的内容。作为儒者,他的思想却在很大程度上体现了西学的性格。他对西学的研究具有丰厚的理论功底,这些主要体现在他对性理学观念性的理论批判部分,如天论、自然论和人论等。不仅如此,茶山对西学的宗教体系也表现出了积极有利的态度。在他的经典著述中,上帝和鬼神都被赋予了多含义,这些如果脱离天主教信仰是很难解释的。值得注意的是,茶山对西学的理解是通过对儒家思想的重新诠释来实现的,并非是为了信仰而将西学的教会等制度性因素引入当时的儒学社会。茶山通过对西学的理解和吸收来试图实现儒学思想的体系化,这在韩国儒学思想发展史上具有重要的意义,而且他在追求东方与西方传统思想的调和方面也发挥了很好的理论借鉴作用。

[关键词] 茶山;西学;利玛窦;朱子学;儒学

[中图分类号] B 312

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2013)03-0019-11

一、序言:茶山思想的时代背景

丁若鏞(号茶山,1762—1836)是朝鲜后期实学派思想的集大成者。如果说朝鲜王朝(1392—1910)前期是朱子性理学发展的鼎盛期,朝鲜后期则酝酿了最有影响力的学术思想——实学思想。茶山生活的18世纪中后期,受壬辰倭乱(1592)和丙子胡乱(1636)影响的社会经济已经得到恢复,朝鲜社会逐渐由农耕社会转向工商社会,士林政治走向下坡路,出现了强化君主政权的荡平政治。^[1]当时作为士林政治基础的朱子学的理论体制已经动摇,而一系列的社会变化又需要开放的、多样的思想体系作指导。茶山在道器兼顾的立场上,吸取朝鲜前期的教训,提出了具有自己特色的实学思想。

作为朝鲜实学史上的核心人物,茶山的学问体制可谓集众家之长于一身。他继承了星湖派宗师李瀾(号星湖,1681—1763)的学问,集经世致用学于一身,又通过同朴齐家(号楚亭,1750—1805)的交往,吸收了北学派的学问。不仅如此,他还受西学的影响,也接受了考证学的知识,如此广博的知

识结构,使得他的思想体系在当时独树一帜。

在当时的朝鲜思想界,通过燕行使者传入的清朝以及由此间接接触的西方文明让朝鲜士人大开了眼界,部分实学者开始提出改革理论并主张“北学”,这就使得东方传统的儒学与西方文明面临着冲突和调和。

若究西学传入韩国的渊源,可追溯到壬辰倭乱时 Cespedes 神父曾随倭将驻留熊浦这一事实。后来在出使明朝的儒者李晬光的《芝峰类说》中也介绍过 M. Ricci(利玛窦)的《天主实义》。但这些间断传来的西学在当时只是满足了一部分人的好奇心,并未引起思想界的广泛反应。后来到了18世纪的英祖和正祖时代,以星湖为中心,西学在朝鲜开始形成风气并被关注。星湖通过一系列的著作吸收了西方的天文学、历法、地理学等知识,而且通过对《天主实义》以及《七克》的介绍也对天主教理和儒学的共同点进行了比较,对不同点进行了批判。而茶山早在16岁时就跟星湖结交并受到其深刻影响。^①星湖的弟子们很早就开始了对西学的研究甚至是信仰活动。1784年茶山的妹夫李承熏(1756—1801)在北京接受洗礼,他回国后便开始了正式的

[收稿日期] 2013-01-28

[基金项目] 本文系教育部2012哲学社会科学重大课题攻关项目“百年朱子学研究精华集成”(项目编号:12JZD007)的阶段性研究成果。

[作者简介] 邢丽菊(1980—),女,山东淄博人,哲学博士,副教授,主要研究东亚儒学的研究。

宣教活动。而茶山也在同一年从李穡(1754—1786)那里学到了天主教理,正式接触天主教信仰。

但天主教徒们最初的聚会遭到了官府的揭发,并受到了当时士大夫的批判。尽管后来茶山等人的天主教活动转为秘密进行,但仍旧遭到了成均馆儒生们的揭发和批判,以致后来政府下达了更加严厉的禁教令。正祖时期的西学事件(1791)使得一大批天主教信徒受到牵连,他们或被处刑,或被刑讯,或被流放,天主教也因此被冠上了“异端”、“邪说”、“禽兽之道”的罪名。当时轰动朝野的“辛亥狱事(1791)”在儒学立场上被称为“邪狱”、“讨邪”、“斥邪”等,而天主教立场上则被称为是“受难”、“教难”、“迫害”等,从用语差异可见当时二者的冲突和对立。

因为国家的严禁管制,辛亥狱事后茶山也被迫公开中断了跟天主教的关系,甚至在1797年上奏正祖的《辨谤辞同副奉旨疏》中批判天主教理为“异端邪说”。尽管这样,但茶山在青年时期就具有的西学信念以及其对周边亲属从事天主教活动所表现出的理解和支持态度,还有其对儒学经典注释中所流露出的西学影响,都很难说他完全摒弃了西学和天主教信仰。基于此,也有人说他“外儒内耶”。^[2]

这一时期也产生了引领朝鲜走向近代化的开化运动。随着西学的流入和传播,朝鲜的社会和思想界开始经历“传统与近代的交锋”,这段时期可谓“走向近代的黎明期”。面对这一转换期的各种问题,茶山积极潜心钻研,并探索解决问题的各种方案。

本文将主要探讨茶山是如何吸收了西学特别是天主教思想,并且西学思想在他的儒学思想体系中究竟发生了何等影响等问题。因为这一问题反映了韩国近代思想史中东方传统思想与西方外来思想的碰撞,对理解思想史的发展与转换具有重要意义。

二、西学对茶山天论的影响

在中国古代传统中,上帝、天、帝均代表了一种超越和绝对的存在,这在很多经典中可以找到明确的依据。《中庸》首章以“天命之谓性”开篇,茶山在对《中庸》的注释中最强调的也是“天”和“性”这两个概念。他的天论源自于其对天概念的理解,即他把天分为“苍苍有形之天”和“灵明主宰之天”。^②同为自然界事物之一,具有形体的可视的蓝天(苍苍大圜)以及超越自然界的形而上的存在(自地以上)

虽都可谓之“天”,^③但也应该加以区分。宋儒也曾对天的多重性进行过探讨和分析。程伊川认为“以天专言之,则道也”,“分而言之,则以形体谓之天,以主宰谓之帝,以功用谓之鬼神,以妙用谓之神,以性情谓之乾”。(《周易传义大全》)这里虽然将形体之天与主宰之天区分开来,但当时儒者的方法论是,比起严格的分析来,更侧重于统合性的融通,因此作为主宰的天、帝以及上帝的意味则有些模糊。这种从宇宙论以及自然法则的层面来笼统理解天的做法,遭到了早期传教士的尖锐批判。

西学者利玛窦强调指出,作为无形之存在的天主是唯一的,不能将其视为圆形的“苍苍有形之天”。他指出“苍苍有形之天,有九重之析分,乌得为一尊也,上帝索之无形,又何以形之谓乎……肃心持志,以无形之先天,孰指兹苍苍之天,而为钦崇乎”,(《天主实义》第二篇)认为应该明确区分钦崇的主宰之天与不能钦崇的自然物之天,即苍苍之天。这种主宰之天的意识在《诗经》、《书经》等经典中可以找到,所以利玛窦多次从先秦儒家经典中引出批判宋儒合理主义宇宙论的论据。关于《中庸》19章“郊社之礼,所以事上帝也”,朱熹注释认为“郊祭天,社祭地,不言后土者,省文也”,(《中庸章句大全》)这很明显的表明宋儒将天地并列而且视为阴阳二元的相对结构。但利玛窦指出“夫至尊无两,惟一焉耳,曰天曰地,是二之也……窃意仲尼明一之以不可为二,何独省文乎”,(《天主实义》第二篇)认为孔子已经阐明了上帝的唯一性,并没有提到与后土(地神)相对的天神,因此并不是省略后土,以此来反驳朱熹。他还指出“吾天主乃古经书所称上帝也……夫帝也者,非天之谓……历观古书而知上帝与天主特异之名也”,(《天主实义》第二篇)认为天主与上帝是同一个存在,并且力证儒学经典中的上帝不是天(尤其是苍苍之天)。以利玛窦为首的早期传教士们虽然将天的概念区分为主宰之天(无形之天)和苍苍之天(有形之天),但是只承认前者。后来天主教为了避免意思混淆,尽量避讳使用“天”,而强调要使用“天主”这一名称。

对茶山来讲,天的本质意味来自于“主宰之天”,“天之主宰为上帝,其谓之天者,犹国君之称国,不敢斥言之意也。彼苍苍有形之天,在吾人不过为屋宇帡幪,其品级不过与土地水火平为一等”,

① 详见《与犹堂全书·自撰墓志铭》

② 《与犹堂全书·中庸策》:臣以为高明配天之天,是苍苍有形之天。维天于穆之天,是灵明主宰之天。

③ 《中庸讲义补》:先儒言天,原有二种。其一以自地以上谓之天,其一以苍苍大圜谓之天。

① 他把上帝比喻为国君，“主宰之天”是国土，而“苍苍之天”不过仅仅相当于屋顶而已，其品级是最低的。关于《中庸》的“郊社之礼，所以事上帝也”，茶山也是否定朱子的祭天、祭地说，主张万物的根本是一原。依据茶山的理解，这个一原就是上帝，是“天之明神”，而根据其掌管的对象是天还是地而称为天神和地示。因此天神和地示就是接受上帝的命令来保佑万物的存在，而后土绝对不能与上帝同格。②天和上帝的概念在传统性理学中一直被等同视之是因为他们都是用理来解释的终极存在，二者作为纯粹的理，在理气论的解释立场上，其超越性以及人格性的层面就明显变弱了。

茶山虽然认为天和上帝不过是同一存在的异名，③但还是区分“主宰之天”的人格主体性以及天这一对象的客体性，视上帝为具有人格主宰性的绝对者，并主张其是信仰层面上的“唯一神”。我们应该注意到，茶山思想中直接流露出具有主宰者人格性的上帝首先是一种“唯一神”，而经典中涉及的作为绝对超越者的天指的就是上帝。自古以来，上帝或天有各种不同的名称，如皇天、昊天、旻天、上天、苍天、皇上帝、皇天上帝、昊天上帝等，各代儒者对此的解释也是众说纷纭，对此茶山举《书·尧典》中的“乃命羲和，钦若昊天”和《周礼·春官》中的“以禋祀，祀昊天上帝”指出“昊天乃上帝之正号也”④，对上帝的概念做了明确界定。

如上茶山通过对天与上帝的界定，揭示了儒家经典中其作为人格神的主宰者之性格。^[3]但不能否认，对天与上帝等终极存在的哲学解释问题，在儒学传统中一直占有很大的比重。茶山提出并强调这一主宰者的信仰问题，非常值得关注。

再来看一下太极论的问题。《周易》言“易有太极，是生两仪”，认为太极是阴阳两仪的原理。宋儒周濂溪在《太极图说》中也提出“无极而太极，太极动而生阳”，由此太极便被理解为万物的终极原理，是唯一、绝对的存在。朱子在注释中指出“上天之载，无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根柢也。故曰无极而太极”，“太极之有动静，是天命之流行也”，（《太极图说》）将上天与太极等同视之。朝鲜

前期名儒栗谷先生也指出“太极在天曰道，在人曰性”，认为太极是个代表终极的包括性概念。^[4]与之相反，利玛窦则认为不能混同太极与天地之主宰，应加以区分才是。他如下指出：

“若太极者，只解之以所谓理，则不能为天地万物之原矣。盖理亦依赖之类，自不能立，曷立他物哉。”（《天主实义》第二篇）

“造物之功盛也，其中固有枢纽矣。然此为天主所立者，物之无原之原者，不可以理以太极当之。”（《天主实义》第二篇）

若说太极是理，那么这理就不是自立者（实体），而是依赖者（属性），因此太极就不能成为天地万物的根源或造化之枢纽。而且对于《太极图说》，利玛窦认为太极不过是取奇偶之象，不能成为创造天地的实在物，可谓是虚象。

而茶山指出“太极者，天地未分之先，混沌有形之始，阴阳之胚胎，万物之太初也”，他认为易学的相关著述中都是将太极视为天地分化的先在，认为这是万物的太初、阴阳的胚胎或者阴阳混沌之物体，归根结底可认为是生成论上的始源。在他的易学体系中，明确反对将太极与无形之天视为一体，他甚至否定将太极解释为理。他曾如下指出：

“所谓太极者，是有形之始，其谓之无形之理者，所未敢省悟也。濂溪周先生尝绘之为图，夫无形则无所为图也，理可绘之乎？”（《与犹堂全书易学绪言》）

太极是有形的始源，不能看做是无形之理。因此《太极图说》一方面将太极视为无形的存在，视为理，同时又用有形的图来表示它，故不恰当。同时他还认为易经中的太极是揲蓍法 50 策未分之前的全体乃至 64 卦的全体。由此可以推断出，茶山彻底否认性理学中所认为的“太极是终极存在”这一概念。依据他的观点，易从字义上来看意味着日月，而日月更替就产生了阴阳，卦爻的变化法则也在阴阳体系中得以形成。但是，茶山否定在这种自然秩序的易中来设定终极根源的做法，也反对将太极推尊为道体或者将一阴一阳视为道体的根本，明确指出在一阴一阳之外还存在主宰之天。^①他认为

① 详见《与犹堂全书·孟子要义》。

② 《与犹堂全书·中庸讲义补》：天神地示虽分二类，万物一原，本无二本。日月星辰风雨司命之神，社稷五祀五岳山林之神，都是天之明神，特其所掌，有司天司地别，故或云天神，或云地示也。上下神示，皆受帝命，保佑万物，而王者祭而报之，无非所以事天，故曰郊社之礼，所以事上帝，不言后土，非省文也。

③ 《与犹堂全书·春秋考征》：人主之称，或称曰国，或称曰大王，或称曰乘輿。非于大王之外，别有国主，别有乘輿之君也。上帝或称天，或称昊天，犹人主之或称国，或称乘輿。

④ 详见《与犹堂全书·尚书古训》。

易之所作是“圣人所以请天之命而顺其旨者也”，阐明了《周易》一书是具有“改过迁善”之伦理目的的“戒律书”。^①

可见茶山的太极论与利玛窦一脉相承，均是全面否定宋儒所提倡的太极或理的终极性之观点。他将太极视为阴阳混沌的全体乃至生成或发生的根源，同时又认为在其上存在主宰者。这都表明了他试图从自然的世界中来展开他的上帝论。而且关于易学的本质，与汉代以及宋代的宇宙观不同，茶山则是从信仰的、伦理的层面来进行解释，并从儒学的信仰论中对其进行了再评价。

再来看一下鬼神论。在儒家经典中，上帝和主宰之天一直具有某种人格神的意味以及主宰者的性格。《周易》中有“阴阳不测之谓神”，《书经》中有“敢昭告于上天神后”、“予仁若考，能多材多艺，能事鬼神”，《周礼》中也有“以事鬼神”，这些内容均表明儒学中很重视崇奉鬼神之事。甚至连强调人本主义的孔子也曾说过“祭神如神在”（《论语·八佾》）、“获罪于天，无所祷也”（《论语·八佾》），指出了神的实在性以及天的神位性。到了周代，针对信仰对象的祭仪得以制度化而形成了仪礼。因此也出现了对上帝、天、自然以及死者灵魂等信仰对象的神格分类。中国人传统意识中宇宙论的基本范畴是天、地、人，因此这三者也被赋予了各自的神格，即天神、地示、人鬼。^②尽管有这种分类，但有时也经常将它们混称或并称为地神、鬼神，可见三者在本质上是相通的。在性理学体系中，祭仪后来发展为礼学而得以传承，而鬼神就成为了理气论分析的领域之一。后来的理气论发展告诉我们，鬼神的信仰之性格逐渐被弱化，而随之发展为在气的概念中对其进行合理化的解释。在对《中庸》鬼神章（16章）的注释中，张横渠认为鬼神是“二气之良能”，程子认为是“天之功用，而造化之迹也”，朱熹则认为是“二气言则鬼者阴之灵也，神者阳之灵也。以一气言则至而伸者为神，反而归者为鬼，其实一物而已”。（《中良章句大全》）他将鬼神认为是气的作用。

而利玛窦则举出经典中重视祭祀的事实认为，宋儒所谓“二气之良能”、“造化之迹”以及“气之屈伸”等解释均有违于经典的基本精神。^③他全面否定

将鬼神解释为作用而非实在的观点以及将其视为气的现象而可以消减的观点，甚至对后儒质疑鬼神存在有无的态度也进行全面反驳。关于自己的主张，他指出：

“夫神与身者，体情相悖，殊类，不能相通也。”

“天主无形无色无声者，神也，神无所待而有。”

“夫神也者，自立之体。有生命，有智能，可以行德，可以犯罪。”（《天主实义续篇》）

“夫鬼神，非物之分，乃无形别物之类。其本职，惟以天主之命，司造化之事，无柄世之专权，故仲尼曰敬鬼神而远之。彼福祿免罪，非鬼神所能，由天主耳。而时人谄渎，欲自此得之，则非其得之之道也。”（《天主实义》）

他认为，在西学中，天主是绝对的主宰者，因为其本质上超越形体而称之为神，这种神的存在与一般身形的存在是相反的。这种神因为有生命和智能，所以会行德，也会犯罪。如此看来，神与天主不是同一个存在，它是脱离天主的。鬼神无形但接受天主的命令来掌管造化，但没有专权。孔子所言“敬鬼神而远之”也是警戒要防止鬼神用天主之权能来蛊惑众人。A. Caballera（利安当）在对《中庸》鬼神章的注释中也指出“凡无形无声而具灵体者，总称曰鬼神。分言之则正者谓神，即圣教所云天神是。邪者谓鬼，即圣教所云魔鬼是”，^[6]认为鬼神是无形无声而具灵体者的总称，其中正当者为天神，邪恶者为魔鬼。由此可见，在西学的神论中，虽然不否定将神视为形气之存在，但将其与作为绝对者的天主以及接受天主命令的超自然的存在看做是一脉相通的名称。

再来看茶山的观点。他如下指出：

“天以天神各司水、火、金、木、土、谷、山川、林泽，人主亦使人臣分掌世事。及其后世，乃以人臣之有功者，配于天神，以祭社稷，以祭五祀，以祭山川。则名虽地示，其实皆天神人鬼也。”

“天神地示虽分二类，万物一原，本无二本。日月星辰风雨司命之神，社稷五祀五岳山林之神，都是天之明神。特其所掌，有司天、司

①《与犹堂全书·易学绪言》：无阴阳者，方欲推尊太极为道体之本，一阳一阴包涵其中，则体貌不尊，必欲离阴阳，超于其上，故改一为无以自伸其虚玄之义也，岂不怪哉？……一阴一阳之上，明有宰制之天，而今遂以一阴一阳为道体之本，可乎？

②《与犹堂全书·周易四笺》：周易一部，是圣人改过迁善之书也。

③《周礼·春官》：大宗伯之职，掌建邦之天神人鬼地示之礼。

④《天主实义》：所谓二气良能，造化之迹，气之屈伸，非诸经所指之鬼神也。

地之别。”

“大抵鬼神，非理非气，何必以理气二字，左牵右引乎？……鬼神不可以理气言也。”

“鬼神是无形之品，其本体不带着一些形质，则不可属之于气。”（《与犹堂全书·中庸策》）

由上可知，关于周礼的三品说，茶山否定地示的独立存在。这种否定地示固有性的作法实际上就是排除了信奉自然对象神格的自然神论以及泛神论的态度。神性的源泉只有从上帝（天）那儿才可以找到，其至尊至大者就是上帝。其它自然对象的神格都是受上帝之命令，都是辅佐上帝的臣子，均是“天之明神”。可见茶山的根本立场是强调上帝的主宰地位。因此他反对用理气论来解释鬼神。关于宋儒的诸多鬼神解释，他指出“天地者，鬼神之功用。造化者，鬼神之留迹。今直以迹与功用谓之乎神，可乎”，（《与犹堂全书·中庸策》）认为鬼神是支配二气作用的主宰性存在。

茶山认为，鬼神在无形无质的本质特征上与上帝是相通的，因此《中庸》鬼神章中所提及的鬼神指的就是上帝。与西学者相比，茶山将鬼神彻底纯粹化为绝对者，尤其还将上帝的“感格临照”称之为鬼神。^①不仅如此，他还将《中庸》16章“使天下之人，齐明胜服，以承祭祀”所说的“鬼神之盛德”认为是主宰人间生活的上帝的威力。将“洋洋乎，如在其上，若在其左右”以及“戒慎乎其所不睹。恐惧乎其所不闻”中“鬼神的鉴临”认为是天命的提示。这一系列都充分表明他试图规定上帝与人的关系以及人对上帝的姿态和伦理行为准则。

三、西学对茶山自然论的影响

在儒学传统中，自然以及客观世界的问题通常是与人或者人事相关联来进行探讨的。《周易》中的“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故”，也是说要推究自然的变化秩序和法则，“有天地，然后有万物生焉。盈天地之间者，故受之以屯。屯者盈也，屯者物之始生也”。易的卦爻中所提的变化法则都是与人事相对应来说明的。《大学》中的“格物”是“穷至事物之理”，虽然我们要承认事物的客观存在之理，但这与我们的主观探索也是分不开的。大致来讲，在儒学中，客观世界及自然与人的道德世界是相通的，与超自然或者形而上学的世

界也是有关联的。关于自然的问题，我们以下通过理气论、阴阳论以及五行论分别来看一下茶山对西学的吸收以及自身的态度。

儒家在探讨天地或宇宙根源时提出的概念无非有如下几种：“易有太极”的“太极”、“天何言哉，四时行焉，百物生焉”的“天”以及“一阴一阳之谓道”的“道”。作为宇宙现象的名称，这一根源指的是对事物的总称或依据，与具体的、个别的现象之集合（自然）是不同的。这就产生了儒家所说的道器之分，即“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。而发展到宋代儒学，又产生了理气之概念。其中，气是构成具体事物的内容，而理是气的作用原理或者所以然之根据。在理气论的基础上，自然哲学的体系得以建立。当然，理气并不是仅仅适用于现实的物质世界，也同样适用于伦理以及精神世界。^[5]万物的形质都是由气构成，得正通之气者为人，得偏塞之气者为物，这是二者在构成上的差异。一般就理气的关系来言，二者是不离不杂，而理是主宰并命令气的根源性本体和实在。

但利玛窦却否定理的终极实在性，指出“事物之情，合乎人心之理，则事物方谓真实焉。人心能穷，彼在物之理，而尽其知，则谓之格物焉。据此两端，则理故依赖，焉得为物原乎”，（《天主实义》）只认可其是自然法则或者合理性的基准。在西学的宇宙论中，万物被分为自立者和依赖者，理是 Aristotleles（亚里士多德）范畴论中的依赖者，而气是如下图示中“纯”的四行中的其中一个元素。

物——自立者——无形
有形——能朽——纯（火、气、水、土）
杂
不朽
\依赖者

由此可见，西学全面否定了理气这一性理学的基本概念。

而朝鲜性理学对理气表现出了极大的关心。退溪的“理气互发说”和栗谷的“气发理乘一途说”使得岭南学派与畿湖学派产生了尖锐的对立。关于二者，茶山指出，退溪是专就人心而言，而栗谷是总括天地万物之全体而言。^②他虽然没有否定理气的概念是毫无意味的，但却对性理学的理气论陷入观念性论争的弊端进行了辛辣批判，而且认为这种论争是毫无意义

① 《与犹堂全书·中庸自箴》：上帝之体，无形无质，与鬼神同德，故曰鬼神也。以其感格临照而言之，故谓之鬼神。

② 《与犹堂全书·理发气发辨一》：乃二子之曰理曰气，其字虽同，而其所指有专有总，……盖退溪专就人心上八字打开，……栗谷总执太极以来理气而公论之谓。

的,阐明了自己不会卷入其中的立场。^①在他的思想体系中,理气论并不是立论的根据。

“今之性理之学者,曰理曰气,曰性曰情,曰体曰用,曰本然气质、理发气发、已发未发、单指兼指、理同气异、气同理异、心善无恶、心善有恶,三千五经,千条万叶,毫无缕析,交嗔互嚷,冥心默研,盛气赤头。自以为极天下之高妙,而东振西触,捉尾脱头,门立一帜,家筑一垒,毕世而不能决其讼,传世而不能解其怨。入则主之,出则奴之,同者载之,殊者伐之,窃自以为所据者极正,岂不踈哉?”(《与犹堂全书·五学论一》)

在理气论中,茶山虽然也提及理气,但他认为气的本来意义是孟子“浩然之气”的“气”。在他看来,气是作为人的生、养、动、觉之活动依据的血气两因素中的其一,他如下指出:

“吾人之所以生养动觉,惟有血气二物。论其形质,血粗而气精,血钝而气锐。凡喜怒哀惧之发,皆心发为志,志乃驱气,气乃驱血……志者,气之帅也。气者,血之领也,……是气之在人体之中,如游气之在天之中。”(《与犹堂全书·孟子要义》)

从形质上来讲,气比血精锐,虽受志的支配,但它作为血的支配者,可以驱使血,如同空气充于天地与人体中一样。他虽然没有直接引出西学的四行说,但他却表明了气不是物质的基本概念,而只是一种存在样态,而且他还将事物基本的存在样式分为有形、无形两种,从中可以看出与西学的接近。另外,他指出“盖气是自有之物,理是依附之品。而依附者,必依于自有者,故才有气发便是有理。然则谓之气发而理乘之者可,谓之理发而气随之不可”,(《与犹堂全书·中庸讲义补》)认为气是“自有之物”,理是“依附之品”,而这与西学中“自立者”与“依赖者”的分类也是基本一致的。

再看一下阴阳论。“一阴一阳之谓道”,在中国古代思维中,阴阳是宇宙现象的两种根源性因素。《太极图说》中也指出“太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根;分阴分阳,两仪立焉”,从动静的现象中来立证阴阳的实在。这种阴阳的二元实在论又将宇宙分为天地,将

人分为男女,将自然现象分为日月、昼夜、寒暑、往来、生死、增减、出入、呼吸、刚柔、内外等等。正是由于这种阴阳交错,万物才得以多样化的生成,这也是易学生成论的基本原理。

西学的传教士并不是很重视阴阳论在中国人意识中所占的分量,因此没有将其视为问题点。利玛窦批判太极图,指出阴阳两仪不过是奇数和偶数的表象而已。西学中否定理的自立性,阴阳也不是有灵觉的存在,所以不具备生成事物的能力,当然也不是生成事物的基本样式或者结构。利玛窦认为:

“所以然者,有在物之内分,如阴阳是也;有在物之外分,如作者之类是也。……或在物为其分,若手足在身,阴阳在人焉。”(《天主实义》)

他将事物的所以然分为“内分”和“外分”,前者(事物内面的存在原因)称为阴阳,后者(事物外来的存在原因)称为制作者。但是阴阳成为事物的存在原因就如同手足存在于身体一般,故阴阳不是事物的根本构造,而只是部分构成要素。^②依据亚里士多德的“四原因说”,在作(运动因)、模(形相因)、质(质料因)、为(目的因)之中,模和质相当于阴阳。西学中并没有就阴阳问题表现出强烈的反应或本质的批判。

但茶山没有忽略阴阳论在儒学传统中所占的比重,他对此阐明了自己的根本立场。针对《中庸》首章的“天命之谓性”,朱子注释认为“天以阴阳五行,化生万物,气以成形,而理亦赋焉”,指出了阴阳五行是构成事物形质的质料。而茶山则指出“阴阳之名,起于日光之照掩。日所隐曰阴,日所映曰阳。本无体质,只有明暗,原不可以为万物之父母”,(《与犹堂全书·中庸讲义补》)这就否定了朱子的阴阳论。在他看来,“天下万国,或东或西,其日出入时刻,有万不同,而其所得阴阳之数,万国皆同,毫发不殊。以之为昼夜,以之为寒暑,其所得时刻,亦皆均适。故圣人作易,以阴阳对待为天道为易道而已”,(《与犹堂全书·中庸讲义补》)他虽然否定阴阳的实在性,但是承认这种阴阳对待关系的形式,试图从新的立场上来阐明阴阳论的意义。而且关于易的基本概念——阴阳,茶山也跟利玛窦的立场一致,认为这二者是奇数跟偶数的表象。^①他还指

^①《与犹堂全书·答李汝弘》:理气之说,可东可西,可黑可白。左牵则左斜,右掣则右斜。毕世相争,传之子孙,亦无究竟。人生多事,兄与我无暇为是也。

^②《天主实义》同上;其模者质者,此二者在物之内,为物之本分,或谓阴阳是也。作者为者,此二者在物之外,超于物之先者也,不能为物之本分。

出“两仪者分而为二，以象两者也……仪也者，形容也……蓍策之分而为二者，为天地之形容而已，非指天地也”，（《与犹堂全书·周易四筴》）认为阴阳两仪不过是天地的表象，并不能指示天地。而且就字义来讲，易是日月的会意，阴阳就是日月的表象，日月相易的现象用阴阳来表示就是卦变和爻变的法则。可见为了说明万物的变化现象，茶山用了日月变化的对待形式来说明阴阳。他虽然否定阴阳的生成功能，但并没有完全否定周易的体系。因为他不仅将生育万物的天的神化妙用称为阴阳，还利用阴阳这种二元结构来解释事物的现象变化。

最后看一下五行论。《书经·洪范篇》中提出了“九畴”^②作为总管宇宙和人事的原理。尽管九畴的中心是皇极，但五行处于九畴之首，可见其受重视程度之高。五行是水（润下）、火（炎上）、木（曲直）、金（从革）、土（稼穡），这些是自然哲学的基本要素。后期的五行说逐渐被儒学思想所吸收，或者与人的五常之德相匹配，或者与其他事物相匹配。

周濂溪在《太极图说》中曾指出“阳变阴合而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也”，也说过“五行之生也，各一其性，无极之真，二五之精，妙合而凝”，说明了万物从太极（理）—二气（阴阳）—五行—万物的生成原理。五行之气中清气是阴阳，浊气是气的渣滓。因此形成事物的材料便是“五行阴阳七者滚合”。（《朱子语类》）

如前所述，西学中太极或理看做是依赖者并否定其对于万物的主宰功能，将阴阳看做是构成事物的部分要素，五行不过是阴阳中偶然列举的几个因素而已，而且也没有将五行视为重要问题。不过，与五行论相比，西学中提出了“四行论”作为事物的形成原理。利玛窦根据 platon（柏拉图）的四因说（four elements）指出天下的事物都是由火、气、水、土这四行结合而成。他如下指出：

“凡天下之物，莫不以火气水土四行相结以成，然火性热干，则背于水，水性冷湿也。气性湿热，则背于土，土性干冷也。两者相对相敌，自必相贼，既同在相结一物之内，其物岂得长久和平，其间未免时相伐竞。但有一者偏胜，其物必至坏亡。”（《天主实义》）

这说明在一个事物内部，若四行之间有矛盾引起不平衡，那么事物就会走向灭亡的境地。

而在儒学的立场上来看，西学的四行论却存在很大的问题。正祖时期茶山的仲兄丁若铨在科举考试中，针对五行问题提到了西学的四行论，在当时引起了轩然大波。^③关于五行，茶山认为是“有形质，天作之物”，（《与犹堂全书·尚书古训》）但同时也指出虽是材物，却不能成为“天地生成之理”。（《与犹堂全书·尚书古训》）关于这种基本的材物，他还举出四正、四位、四用、四质以及五正、五材、五和等条目为依据，指出这些条目的列举没有道理，从而否定了五行生成论上的根源性。他还说“五行不过万物中五物，则是物也，而以五生万，不亦难乎”，（《与犹堂全书·中庸讲义补》）强调五行不能生万物。他更为关注的是易的四正卦和四偏卦。四正是天地水火，四偏是风雷山泽。四偏卦与四正卦相合相错而成立，万物在八卦的变化中生成，四正卦就是万物的基本形质。^④在四正卦之中，乾（天）是气，坤（地）是土，气土与水火相合，就说明西学的四行与易的四正卦是一致的。可见茶山虽然表面上没有树立四行论，但从易的四正卦在他的易学体系中所占的比重来看，他已经超越了五行的生成论，并确立了四正卦的基本构造。

四、西学对茶山人论的影响

儒学的特征之一是“修己治人”，修己注重的是个人内面的伦理，而治人更关注的则是社会秩序。孔子的教说以仁为核心，其一贯之道是忠恕。同样，《大学》的三纲领也充分体现了儒学这一人本主义的传统。《诗经》中的“天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德”指出人是具有伦理本性的存在，《中庸》的“天命之谓性”也说明了人的内面存在着超越性价值。而《论语》中的“人能弘道”则强调了人对于真理的积极能动性。宋代理学从根本上将宇宙论与人的内面性实现了统一，更进一步丰富了天人合一的内涵。

茶山对人的理解是他经学体系的核心基础。关于自己的学问体制，茶山曾说“六经四书，以之修己；一表二书，以之为天下，所以备本末也”，（《与犹堂全书·自撰墓志铭》）从中也可以窥探出茶山其

① 《与犹堂全书·周易四筴》：阴阳者，蓍数之奇偶也。

② “洪范九畴”指的是 1. 五行，2. 五事，3. 八政，4. 五纪，5. 皇极，6. 三德，7. 稽疑，8. 庶政，9. 五福六极。主要是用数个条目对广泛的领域进行了概括整理。

③ 具体内容参见《与犹堂全书·先仲氏墓志铭》。

④ 《与犹堂全书·中庸讲义补》同上：天火相合而生风雷，水土交错以成山泽，变化蒸育以生万物。

学问是立足于人的基本问题而形成的。

首先来看一下心性论。在西学看来,人是身体和灵魂的二元结合体,二者都是由神创造的,尤其灵魂是个别创造的。他独立使用魂以及心性的概念,并主

张这与性理学的理论毫不相关。并且还指出这些都不只是人所独有。他将心分为人心和兽心,性分为形性和神性,魂(anima)分为植物的生魂、动物的觉魂以及人的灵魂,主张“魂三品说”。如下表示:

魂三品	机能	存灭与否
上品:灵魂 (人魂)	兼生魂、觉魂,能扶人长养,使人知觉物情,又使之能推论事物,明辨理义。	人身虽死,魂非死,永存不灭。
中品:觉魂 (禽兽之魂)	能扶禽兽长育,又使之以耳目试听,以口鼻啖嗅,以肢体觉物情。	至死,魂亦灭。
下品:生魂 (草木之魂)	扶草木以生长	草木枯萎,魂亦消灭。

相对于生魂和觉魂的可灭性,人的灵魂是“永生不灭”的,这跟二者形成了显著的差异。在性理学中,鬼神和魂魄都是气的聚散,魂本身也是心性的下位概念。但西学的灵魂却包含心性概念,是与人心和神性相通的上位概念。这是很明显的差异。利玛窦指出“夫性也者,非他,乃各物类之本体耳……但物有自立者,而性亦为自立。有依赖者,而性兼为依赖”,(《天主实义》)认为性不是超越事物的普遍之性,而是个别事物的本质性格。

就德来看,西学中并不穷究人的内在之德,而是重视人的行为引起的善恶问题。利玛窦认为人性在于推论,而仁义礼智是推论后的结果,并不是人的本性,而理作为依赖者,也不能成为本性。关于善恶,利玛窦如下指出:

“若论厥性之体及情,均为天主所化生。

而以理为主,则俱可爱可欲,而本无善恶矣。至论其用机,又由于我。我或有可爱,或有可恶,所行异,则用之善恶无定焉。”(《天主实义》)

善是可爱可欲,恶是可恶可疾。与本体的层面相比,西学更强调作用。西学虽然赞成性善,虽然性的情和用是天主化生而本善无恶,但是性的用和机中,善恶却不是既成规定的,而是取决于人。他还指出“性之善为良善,德之善为习善。夫良善者天主原化性命之德,而我无功焉。我所谓功,只在自习积德之善也”,(《天主实义》)认为从天主那儿禀赋的善只是人的固有之善,作为善行为实现的德善(即习善)才是决定人善恶与否的根本原因。也就是说,人的性只有有了德的修饰才会产生善。因此他指出“德乃神性之宾服,以久习义念义行生也”。(《天主实义》)这都充分体现了具体的实践活动在西学中占有极其重要的地位。

再来看一下茶山的心性论。茶山认为性是人从天那儿禀赋的天命,源自于天。性的实现在于人循天命而行。

他最早在对《论语》的注释中提出了“性也者,以嗜好厌恶而立名”(《与犹堂全书·论语古今注》),后来在解释《中庸》的“天命之谓性”时也指出:

“据性字本义而言之,则性者,心之嗜好也。召诰曰节性唯日其迈,孟子曰动心忍性,王制云修六礼以节民性,皆以嗜好为性也。天命之性,亦可以嗜好言。盖人之胚胎既成,天则赋之以灵明无形之体。而其为物也,乐善而恶恶,好德而耻污。斯之谓性也,斯之谓善也。”(《与犹堂全书·中庸自箴》)

茶山反对性理学以理气来解释人性的观点。他认为:

“今人推尊性字,奉之为天样大物,混之以太极阴阳之说,杂之以本然气质之论,渺茫幽远,恍惚夸诞,自以为毫无缕析,穷天下不发之秘,而卒之无补于日用常行之则,亦何益之有矣,斯不可以不辨。”(《与犹堂全书·心经密验》)

认为性理学过于偏重于形而上的理而忽视实践,显示出要对人性论进行实学性再考察的意志。

茶山认为性是“心之所嗜好”,这与朱子的“性即理”有着根本区别。“嗜好”指的是具有分辨好恶之感情的态度,具有价值取向性。与之相比,理则是其本身就具有的根源性原理,它意味着作为价值判断基准的形而上学之本体。^{[7]95}茶山认为天赋予人的“灵明无形之体”正是人的心,心所具有的“乐善而恶恶,好德而耻污”的性质才是性。换言之,人从天那儿禀赋的根源性的本体只有心,而所谓的性不是本体,只是心所具有的属性而已。他把性看

作是能否乐、恶、好、耻的嗜好，提出了性嗜好说，对性的概念作了重新诠释。

关于性嗜好的种类，茶山认为有两种：一种是“形体嗜好”，指的是“目下之耽乐”；一种是“灵知嗜好”，指的是“毕竟之生成”的人生本态。他将“节性”、“动心忍性”以及“耳目口体之性”归为“形体嗜好”，将“天命之性”、“天道”、“性善”以及“尽性”的性归结为“灵知嗜好”。因为茶山将人看作是神形妙合的存在，所以在嗜好上也就相应的具有两面性。这两种嗜好分类的理论根据，是孟子的“体有贵贱，有大小。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人”（《孟子·告子上》）。他如下指出：

“大体者，无形之灵明也；小体者，有形之躯壳也。从其大体者，率性者也；从其小体者，循欲者也。道心常欲养大，而人心常欲养小。乐知天命则培养道心矣，克己复礼则伏人心矣，此善恶之判也。”（《与犹堂全书·孟子要义》）

此处人只有顺其大体（灵明）才能保持其作为人的本性。但人心并非始终顺其大体，还有顺其小体（形体）的欲心。道心养其大体而追求道义，人心养其小体而追求私欲。这就产生了善恶之别。大体之嗜好具有“好善厌恶”的倾向，小体之嗜好从本能上具有利己、追求欲望的倾向。大体和小体的嗜好共同组成了性嗜好的要素。

关于性善恶的问题，茶山认为性虽然具有嗜好的倾向，但现实中的善恶区别并不在于天，而是在于“心之权”。他否认善恶取决于人性，说到：

“天之于人予以自主之权，使其欲善则为善，欲恶则为恶，游移不定，其权在己，不似禽兽之有定心，故为善则实为己功，为恶则实为己罪，此心之权也，非所谓性也。”（《与犹堂全书·孟子要义》）

他认为人心从上天那儿禀赋了自主之权，是主体性的存在。选择善恶在于心的意志，与性无关。天赋予人可善可恶之权，行善行恶全在于心，行善是功，为恶则是罪。心的这种自主权说明了其不是被决定的，而是具有开放的、可能性的存在。人心究竟向善还是恶，是由自己决定。可见，茶山的性论强调人的主体性以及心的自律性，具有引导人自发努力的特点。^[8]

由上可见，茶山的“性嗜好说”与西学用“可爱可欲”来说明善恶的立场是很相近的。在对性的善恶解读中，茶山将心（灵体）的功能从性（嗜好）、权衡（意志）以及行事（行为）的层面来分析，认为性是乐善耻恶的，而在权衡和行事中，善恶皆有可能。可用下表表示：

灵体的三理	与善恶的关系
性(嗜好)	乐善而耻恶
权衡(意志)	可善而可恶
行事(行为)	难善而易恶

具体分析来看，性是人从上帝那儿接受的天命，它一方面以超越性、绝对性的上帝观为前提，要受到上帝的监视，故人要通过持续不断的慎独和诚意工夫来确保。另一方面，它又乐善耻恶，所以人要多多遵从道心的命令，这也是人的自律性伦理行为的基础。“权衡”相当于《孟子》中所说的心的“思”之功能，这种思维后来从利玛窦那儿获得了理论支持，所以成为茶山自由意志论的核心。尽管性具有喜好的道德倾向，但现实中我们总是遇到伦理矛盾的纠葛，这就需要从“行事”的方面来分析。茶山后来在《阎氏古文疏证抄》中将这3个用语分别用《孟子》中的“性”、“才”、“势”来替换。^①

综上所述，茶山将性看作是心（灵体）的属性。在心这一行为的主体中，虽然大体和小体、道义和人欲一直处于矛盾斗争中，但性是嗜好的。尽管如此，人并不是任何时候都行善的，根据心的性（嗜好）、权衡（意志）和行事（行为）之不同而出现善恶的差异。^{[7]105}

关于仁义礼智四德，茶山认为人必须在实践中扩充四端之心，才能成就仁义礼智四德之名，即四德不是先天的存在于人性中的，也不是天命之性的实体，而是行事之后出现的结果。四德是爱（仁）、善我（义）、宾主拜揖（礼）、事物辨明（智）之后而出现的德目，^②不是像桃仁、杏仁一样直接挂在人的心底深处的，是在经验基础上行事以后才成立的。关于“人人皆有不忍人之心”的仁，茶山认为不是传统朱子学说的“心之德”或“爱之理”，而是两者之间应该遵守的最善的道德规范。他指出说：

“仁者，二人也。事亲孝为仁，子与夫二人也。事君忠为仁，臣与君二人也。牧民慈为

① 这也间接说明了茶山在力图消除人们关于他受利玛窦影响很深的看法，努力回归原始儒学。

② 《与犹堂全书·孟子要义》：爱人之后谓之仁，爱人之先，仁之名未立也……岂有仁义理智四颗，磊磊落落，如桃仁杏仁，伏于人心之中者乎？

仁，牧与民二人也。人与人尽其分，乃得为仁。故曰强恕而行，求仁莫近焉，在心之理，安得为仁乎？唯德亦然，直心所行，斯谓之德。故大学以孝弟慈为明德，论语以让国为至德，实行既著，乃称为德。心体之湛然虚明者，安有德乎？心本无德，况于仁乎？”（《与犹堂全书·孟子要义》）

他把仁看作是二人之间的实践。先儒以仁德为生物之德，而茶山指出“仁非生物之理，以此求仁，比无以见仁迹矣”。他的仁是在实践基础之上的，是与传统的解释大不相同的。以上茶山有别于朱子学理论的心性论，都充满了西学的痕迹，可见其影响之深。

关于人物性的同异问题，茶山首先反对传统朱子学所认为的人与物在本然之性上相同、而气质之性上相异的观点。茶山认为人物性从根本上是相异的。人性合道义气质二者，而禽兽之性纯是气质之性。^①人是同时具有“道义”的道德性和“气质”的自然性的二重存在。因此对善恶的道德问题能够进行自律性、主体性的判断和行动，在类似于遇到盗贼等的危急情况下，会设法逃脱并处理，茶山将这称为“自主之权”。但禽兽只是在其先天具有的本能下进行条件反射，没有选择的余地。禽兽只具有自然性，而没有道德性，故不能向禽兽追究道德责任。

此外，在讨论人与万物之性时，茶山还提出了“性三品说”，作为其性论依据。这可以说是受到了西学“魂三品”说的直接影响。如下表示：

性三品	机能	魂三品
草木之性	有生而无觉(生)	生魂
禽兽之性	既生而又觉(生+觉)	觉魂
吾人之性	既生既觉又灵(生+觉+灵)	灵魂

① 《与犹堂全书·孟子要义》：人之性，只是一部人性；犬牛之性，只是一部禽兽性。盖人性者，合道义气质二者，而为一性者也；禽兽性者，纯是气质之性而已。今论人性，人恒有二志相反，而并发者。有馈而将非义也，则欲受而兼欲不受焉；有患而将成仁也，则欲避而兼欲不避焉。夫欲受与欲避者，是气质之欲也；其欲不受而不避者，是道义之欲也。犬与牛也，投之以食，欲食焉而已；怵之以刃，欲避焉而已。可见其单有气质之性也。且人之于善恶，皆能自作，以其能自主张也；禽兽之于善恶，不能自作，以其为不得不然也。人遇盗，或声而逐之，或计而擒之；犬遇盗，能吠而声之，能不吠而计之，可见其能皆定曾也。夫人性之于禽兽，性若是悬绝，而告子只就其生觉运动之同处，便谓之一性，岂不谬乎？臣以为犬牛人之性，同谓之气质之性，则是贬人类也；同谓之道义之性，则是进禽兽也。二说俱有病痛。臣谓人性即人性，犬牛之性即禽兽性。至论本然之性，人之合道义气质而为一性者，是本然也；禽兽之单有气质之性，亦本然也，何必与气质对言之乎？

② 茶山以经验性的世界观为前提创立了自己的哲学体系，批判朱子学的“理一分殊”和以此为基础的修养论。就理一分殊来看，每个个体都是太极的产物，同时太极也内在于每个个体中。如此看来，只要统治者本身通过修养来确保自己的先天本性，则百姓就会自然而然的被教化。以此为依据，君主就会只注重个人修养而无心关注政治，这种“正己而物正”的做法会引发“无为政治论”。这种理论非常不利于当时正祖强化君权的一系列行动。茶山经验性的世界观则打破了这种体制，他强调积极能动的实践性意志，认为君主一方面要不断加强个人修养，另一方面也要积极介入自然人伦之事，要追求“正己以正物”，提倡“有为政治论”（参见白敏祯：《丁若镛哲学的形成与体制研究》，韩国延世大学大学院博士学位论文，2006年12月，316—317页）。

五、结论：茶山思想中西学影响的界限及分析

茶山的思想体系综合了原典儒学、朱子学与西学的广泛内容。他的著述《与犹堂全书》中包含相当大一部分对儒家经典的注释，其经学注释的目的就是回归洙泗学，重申孔孟儒学大义。虽然茶山在树立自己理论体系的过程中反对朱子学，甚至挑战朱子学的世界观，呈现了很强的脱离朱子学的倾向，但我们不能简单断言其是“反朱子学”或者“脱朱子学”，毋宁说是对朱子学的“选择性克服”。因为他自己也尊崇朱子为儒学的“中兴之祖”，而且充分肯定朱子的经学思想特别是严密的方法论将孔孟的伦理实践上升到形而上的层面。不仅如此，对朝鲜前期朱子性理学在维护社会统治以及国家机能发面发挥的历史作用也是充分肯定。^[9]他批判朱子学是因为朝鲜后期的朱子学在体制上有些僵硬，已经受到了过激改革论者的尖锐批判，故试图脱离并转换朱子学的理论体制。^②茶山认为当时的紧要任务是全面树立儒家经典的权威并阐明儒学的根本精神，从经世论的层面上重振民心，恢复士大夫们的道德修养并使之积极参政，重建儒学的道德规范并回归正统儒学国家的体系。

18—19世纪的西学思想对以茶山为首的朝鲜后期知识人产生了重要影响，也开启了韩国近代思想史的新篇章。在当时以朱子学为宗的朝鲜传统社会中，刚刚传入的西学无疑是一种“异质”和“另类”的存在。对于这种不同于传统东方儒家思想的崭新的学问，当时的大部分知识分子还是以批判的观点来接受，这就造成了在儒学体制下研究并吸收西学的时代大背景。

关于茶山是否是真正的天主教信徒，目前学界

还有待考证。但毫无疑问,西学对茶山的影响是巨大的,如上我们从天论、自然论和人论方面的分析已经可以充分看出。茶山虽然没有公开宣称自己是西学的信奉者,但他在对儒学传统进行新探讨即在儒学经典的注释研究过程中却充分体现了西学的性格。尽管是一名儒者,但他对西学研究却有一定的理论功底。茶山受西学的影响很好的体现在他对性理学观念性的理论部分以及对性理学固定体系的批判部分。不仅如此,茶山对西学的宗教体系表现出了积极友善的好意。在他的经典著述中,上帝和鬼神都被赋予了很多意义,这些如果脱离天主教信仰是很难解释的。他虽然暗示了儒学与西学理念上的调和,但是并没有试图将西学的教会等制度性因素引入当时的儒学社会。因为与利玛窦传教的动机不同,茶山对西学的研究首先是对西学思想体系的理解,而并非是为了信仰活动,这也使得他对西学的理解是通过对儒家思想的新解读来实现的。例如,他的上帝和天的概念虽然与西学的天主概念很相似,但这些都是通过对儒家经典的注释来阐明的。他的心性论虽然与西学的灵魂论有一致的方面,但在坚持经典大义的一贯性方面,他的立场却是无疑的。在茶山的思想体系中,我们不妨可以认为儒学为本,西学为末。因为茶山他始终是一名儒者,他更强调儒学精神的再诠释。

综合来看,茶山通过对西学的理解和吸收来试图实现儒学的体系化,这在韩国儒学思想史上发挥了非常有意义的过渡和借鉴作用。而且他在追求东方与西方传统思想的调和方面也起了很好的启示作用。

[参 考 文 献]

- [1] 邢丽菊. 从茶山经学看其心性论[J]. 孔子研究, 2006, (6):48.
- [2] 刘权钟. 茶山对终极存在的思维[C]. 纪念茶山诞辰250周年学术会议论文集, 2012:25-26.
- [3] 白敏祯. 儒学与西学的融汇[M]//韩国国学振兴院编, 韩国儒学思想大系:宗教思想篇, 2010.
- [4] 栗谷全书:卷20,《圣学辑要》.
- [5] 琴章泰. 丁茶山思想中西学的影响和意义[M]//茶山学论文集:第3辑, 1978:324.
- [6] 天主教东传文献续编[M]//中国史学丛书40, 台北, 1966.
- [7] 琴章泰. 茶山实学探究[M]. 首尔:小学社, 2001.
- [8] 金庚泰. 茶山丁若镛的人性论所具有的道德实践意义[M]//韩国实学论文集. 首尔:不咸文化社, 1994:46.
- [9] 茶山、朱子学与西学[J]. 《茶山学》2号, 2000年11月, 218页.

(责任编辑:谢光前)

On the Influence of Western Learning on the Korean Confucian Thinker of Cha Shan

Xing Li-ju

(Institute of international studies of Fudan University, Shanghai 200433)

Abstract: Tasan, also named Chǒng Yagyong (1762-1836), is a master of Practical Learning in the late Korean Dynasty, whose thought reflect the contents of the original Confucian, Zhu Xi and Western learning on the whole. As a Confucian scholar, his thinking, to a large extent, reflect the characteristics of the Western learning. To the western research, he has a deep theoretical foundation, which is mainly reflected in his the theoretical critical part of the concept of Confucianism, such as God-orientation, nature-orientation, and people-orientation. Not only that, Tasan also showed a positive attitude toward the western religious system. In his classic writings, God and the spirits are given a lot of meaning. If these are out of the Catholic faith, it will be hard to explain them. It is worth noting that Tasan's understanding of Western learning is realized by the re-interpretation of Confucianism, not by the reasons of faith that would bring the Western institutional factors such as church into the Confucianism society of that time. By understanding and absorption of the western learning, Tasan tries to make the Confucian thought become systemized. This has played a very important role in the development of Confucianism in Korea, and in the pursuit of harmony of the East and West, it has also played a good theoretical reference effect.

Key words: Tasan, Western learning, Ricci, Learning of Zhu Xi; Confucianism

