

黎貴惇與丁若鏞對西學的吸納

林月惠*

- | |
|--------------------|
| 一、前言 |
| 二、後黎朝與朝鮮後期的西學傳入之背景 |
| 三、黎貴惇對西學的認識與評價 |
| 四、丁若鏞對西學的吸納與轉化 |
| 五、結語 |

中文摘要

本文旨在探討越南儒學巨擘黎貴惇，以及韓國實學大家丁若鏞二人對於西學的吸納。由於後黎朝與朝鮮後期西學傳入背景的不同、管道有別、學術文化積累深淺不一，黎貴惇與丁若鏞對西學的吸納，也有差異。大抵而言，黎貴惇對於西學的吸納，呈現廣度的認識，丁若鏞則彰顯深度的理論轉化。從本文的對比可知，黎貴惇對於西方近代的自然科學知識與理論，只能憑藉朱子理氣論，以及傳統氣化宇宙論為思維框架，逐步吸收西學。這樣的吸納過程，難免呈現「西學中源」的現象，仍未擺脫朱子學與中國傳統思想的影響。而他對於利瑪竇與天主教的關注，雖給予正面的評價，卻未觸及理論內部的深究。相對地，丁若鏞對於西學的吸納，則與其一生學術思想與命運緊密相關。他吸納西學，進而超脫朝鮮時代朱子學的思考框架，解構朱子的理氣論。同時，丁若鏞也吸納西學的「上帝」概念，轉化並重構儒學的「上帝」觀，強調儒學的「敬天」思想。

身處當今全球化的時代，我們如何看待異質文化與他者，影響我們的文化創造力。而十八世紀黎貴惇與丁若鏞對於西學的吸納，對當代學者的思想探索，仍有啟示作用，也具有典範性的意義。

關鍵詞：黎貴惇、丁若鏞、朱子學、西學、理氣論

* 中央研究院中國文哲研究所研究員

一、前言

位於東南亞的越南與東北亞的韓國，雖然在地理位置上，南北遙隔數千里，但在文化、政治、經濟上，曾因同屬於漢字文化圈，而有間接的關聯。眾所周知，從十五世紀以降，發源於中國的宋明理學（尤其是朱子學）對朝鮮、日本、越南都有深遠的影響。在文化上，朱子學東傳至朝鮮半島，成為朝鮮時代的正統（orthodoxy）思想；南傳至安南，也成為越南的主流思想。就政治而言，越南與韓國雖都建立自主的封建王朝，但都與中國保持「宗藩」（宗主國與藩屬國）關係，同屬於以中國為中心之天下秩序的一員，故與中國互派使節往來。且越南與韓國，大多沿襲中國制度，也實行科舉制度取士。另就經濟來說，越南與韓國皆因「朝貢體制」，而與中國緊密相連。由此可見，傳統的韓國與越南，深受儒家文化的影響與中國的媒介，而有文化上的家族類似性（family resemblance）。

儘管如此，從朱子學的東傳與南傳來看，越南與韓國各自呈現在地化的特色。在越南儒學的發展上，後黎朝（Hau Le Dynasty, 1428-1788）是國祚最長的王朝，也是越南儒學的鼎盛期。而韓國儒學的發展，則是以朝鮮時代（1392-1910）為全盛期，名儒輩出。其中，黎貴惇（字尹厚，號桂堂，1726-1784）是越南後黎朝的儒學巨擘，丁若鏞（字美鏞，號茶山，1762-1836）則是朝鮮後期實學思想的大家，兩位儒者在越南與韓國的儒學史上舉足輕重，皆具代表性。他們相差三十六歲，都植根於朱子學的文化土壤裡，也曾在政治上一展抱負，更同樣博覽群書，著述很多，皆屬於集大成的儒者。他們也對中國清朝當時來華的耶穌會士所撰寫的漢譯西學書籍，展現高度的興趣，以及寬闊的視野與開放精神。

當然，十九世紀後期以後，越南與韓國面對西方文化的衝擊、帝國殖民主義的侵略，各自有不同的抗拒、吸收、回應與融合。如果我們著眼於如何從傳統走向現代的問題意識，就有必要溯源而上，探究深受中國儒家文化影響數世紀的越南與韓國，在與西方文化初次相遇邂逅時，是如何吸納「西學」？職是之故，本文以越南後黎朝的黎貴惇與朝鮮後期的丁若鏞為例，分析他們對於西學的吸納，藉此呈現越南與韓國儒學回應西方文化的異同，也試圖在現當代開啟越南與韓國在文化上對話的可能性。

二、後黎朝與朝鮮後期的西學傳入之背景

在探討黎貴惇與丁若鏞對於西學的吸納之前，我們有必要理解後黎朝與朝鮮後期西學傳入的背景。本文所謂的「西學」，有特定的指涉。它意味著由十七世紀來華耶穌會士們介紹到中國的西方學問，包括天主教信仰（西教）與文藝復興時期的西方科學技術（西學）；用中國明代儒者李之藻（號涼庵，1566-1630）的區分，前者屬於「理」，後者屬於「器」¹。而西學傳播的媒介，就是來華耶穌會士所撰寫的漢譯西學書。因此，本文論及

¹ 明末李之藻編輯《天學初函》，刊於崇禎元年（1628年）。天學即天主教。收書二十種，分理篇、器篇各十種，大多為明末來華耶穌會士之編著。

黎貴惇與丁若鏞對西學的吸納，主要是從耶穌會士的漢譯西學書來分析。亦即越南與韓國儒者對於西學的認識，都來自以漢字書寫的漢譯西學書，並藉此打開與中華文明相異的另一個西學視域。

（一）黎貴惇與後黎朝西學傳入之背景

就越南而言，在探究黎貴惇對於西學的吸納時，我們有必要理解黎貴惇的儒學素養，以及概述清代與後黎朝時期，西方傳教士在中、越的遭遇，以便理解黎貴惇當時西學的傳播情形。如前所述，後黎朝是越南儒學的鼎盛期，黎貴惇就孕育在此學術環境中，成為集大成的儒者。他出身於士大夫家庭，少年時已經博覽四書、五經與諸子百家思想，有深厚的漢學根底與儒學素養，也是一位百科全書式的儒者。他是越南著述最多的儒者，其著作內容涉及文學、哲學、經學、宗教、歷史、地理、經濟、醫學、天文學、農學等等領域。主要著作有《四書略解》、《書經衍義》、《芸臺類語》、《群書考辨》、《陰鷲文注》、《聖謨賢範錄》、《見聞小錄》、《黎朝通史》、《國史續編》、《北使通錄》、《桂堂詩集》、《全越詩錄》、《皇越文海》等。因此，黎貴惇在當時或現代越南學術界都有極高的評價。如其學生裴璧就稱讚黎貴惇「聰明冠世，博及群書，能著述為文章，足以行世而傳後，我國一、二百年乃有一人」²。後黎朝末期的儒者吳時仕也稱讚黎貴惇：「以文章冠世，三元及第，名重兩國，卓然為斯文領袖。」³尤其，在儒學的素養上，黎貴惇對朱子學有極高的造詣。其重要著作《芸臺類語》的編纂理念就來自朱子「格物致知」的思想，並以兩漢以來氣化宇宙論的大傳統為基底，吸納朱子「理氣不離」的論述，既主張宋明理學「天人合德」的思想，也保留兩漢「天人感應」的氣化宇宙論思維。同時還能兼容儒、釋、道三教，且對於醫卜、風水、鬼神之說，相應於越南的風土民俗，予以肯定⁴。值得注意的是，黎貴惇的儒學素養，就是他吸納西學的前見（prejudice），亦即黎貴惇是以其儒學素養，來接軌十七、十八世紀傳入中國的西學。

另從黎貴惇的仕途表現與經歷來看，他是後黎朝時期最具有國際視野與文化交流經驗的越南儒者。他 27 歲中進士，入翰林院任國史館纂修，歷任翰林院侍講、秘書閣學士、海陽參政等官職。他曾於 1760-1762 年間，兩次出使中國。在華期間，黎貴惇歷覽山川，留心中國政治，以「觀上國政治如何、人物如何」⁵，並與中國官員文士、朝鮮的燕行使者如洪啟禧（1703-1771）⁶ 等人交往，呈現越南儒者與韓國儒者的友好交流經驗。由此

² 裴存庵：〈桂堂先生成服禮門生奠祭文〉，收入《皇越文選》，收入《皇越文選》（越南：出版者不詳，出版年不詳），卷 4，頁 5a。

³ 黎貴惇：《撫邊雜錄》吳時仕跋。轉引自于向東主編：《東方著名哲學家評傳》（越南卷），頁 199。

⁴ 參林月惠：〈黎貴惇的理氣論〉，收入鍾彩鈞主編：《黎貴惇的學術與思想》（臺北市：中央研究院中國文哲研究所），頁 247-279。

⁵ 黎貴惇：《北使通錄·題辭》。

⁶ 如黎貴惇的《聖謨賢範錄》就有洪啟禧的序。序云（節錄）：「安南國桂堂黎公遇余於中州，脉其纂《聖謨賢範錄》一書，關其篇目，已知旨意之所在。凡經、傳、史、子之有當於身心者，採綴精華，卅次部居，盛矣哉！編書目固不當如是耶？於未知其氣質之偏在五行何當，而剛則以是書之柔治之，柔則以是書之剛治之。希聖希賢，自當不外求焉。公可謂以不如是是藥之藥，治如是是病之病，而於前言往行，真有所得力。不惟求自得力，以是淑世，而公之積善亦於是乎在。東海之東，此心此理，同者駁矣。是為序。乾隆二十六年二月上澣 朝鮮國正使崇祿大夫行吏曹判書、兼知經筵事、弘文館提學、世子左賓客，南陽洪啟禧謹序。」見越南哲學院抄本。

可推知，黎貴惇對於西學的吸納，與他出使中國的經驗相關。他在北京時，曾參訪天主教堂，也直接接觸耶穌會士的漢譯西學書。然而，黎貴惇出使中國時，當時清朝的西學傳播情形如何？筆者略述如下：

從歷史溯源來看，耶穌會士所傳來的西學，由利瑪竇在 1583 年（明萬曆 11 年）抵達廣州肇慶開教而揭開序幕。利瑪竇在肇慶六年，專研中文，其所製的《山海輿地圖》意外地受到中國士大夫的青睞，於 1584 年製作後，1598 年曾修改，後在南京印行，共發行 12 版。嗣後，利瑪竇由肇慶往韶關，北上南京、南昌，直至北京傳教。終於在 1601 年 1 月與另一位耶穌會士龐迪我（Diego de Pantoja,1575-1620）抵達北京，並獲得官方與學術界的接納，順利傳教，並將西學（含天主教信仰）傳給中國人。利瑪竇除了傳播西方的科學知識外，也撰寫哲學與倫理學的著作。其中，《天主實義》一書，影響東亞甚為深遠。此書於 1595 年在南昌初版，1601 年、1603 年在北京再版，而 1604 年譯成日文字，最後也譯成高麗文⁷，安南（越南）也重刻此書。雖然利瑪竇於 1610 年去世，但龐迪我與熊三拔（Sebastian de Ursis,1575-1620）因參與修改曆法的工作，也將西方的天文、數學、水力與農業相關的知識傳入中國。嗣後，因高一志（Alphonsus Vagnoni,1566-1640）違反利瑪竇所堅持的傳教原則，引來 1617 年的南京教難。雖然如此，耶穌會士金尼閣（Nicolas Trigault,1577-1628）、湯若望（Adam Schall,1591-1666）、艾儒略（Giulio Aleni,1582-1649）等人的西學仍受到關注。明亡清朝定鼎之後，因攝政王多爾袞的重用，授予湯若望「欽天監監正」一職，而南懷仁也被派來當湯若望的助手，維繫耶穌會士在中國的傳教活動。然而，順治十七年（1660），因楊光先的參劾，反對西方曆法，耶穌會士再度受到迫害。嗣後，雖未開傳教之禁，康熙帝對待耶穌會士也優厚⁸。但之後又因禮儀之爭，康熙帝全面禁教，雍正與乾隆對於天主教更為嚴厲，嚴格限制傳教士入境，對於西學採取嚴格的分裂政策，利用他們的技藝，摒棄他們的學術。故雍正、乾隆時期，中國天主教陷入危險境地⁹。因而，在黎貴惇出使中國清朝時，也是天主教的被禁的低潮期。

另一方面，在越南的後黎朝時期，自有歐羅巴人前來安南貿易，就有傳教士隨之而來傳教。據《欽定越史通鑑綱目》的記載，黎莊宗元和元年（明嘉靖年，1533）就有西洋人衣泥樞（Inis?）布教於沿海膠水南真（南直縣），謂之天主之道，又曰十字教。又 1596 年，西班牙傳教士迪戈·阿偉特（Diego Adverte）最先到越南南方傳教。後至 1624 年法蘭西傳教士讓·羅德（Jean Rhodes）到富春傳教，並設立教堂。黎神宗之世（1626），傳教士巴迪諾蒂（Baldinoti）到越南北方傳教，遭鄭主拒絕。不過，在 1613 年，南方上主阮福瀾下令禁止西洋人前來傳教。又 1663 年，北方鄭主鄭祚驅趕傳教士，並禁止國人信奉耶穌教。1696 年黎熙宗之世，鄭根下令全部焚燬耶穌教經典與各地教堂，並驅逐傳教士出境。1712 年黎裕宗時，鄭綱逮捕耶穌教徒，削其額髮，黥「學花郎道」四字於其面。「花郎」即是荷蘭（Holland），由於荷蘭人最先到越南北方貿易，越南人未能分辨為

⁷ 參徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》（上海：上海書店出版社，2010 年），頁 107。

⁸ 參蕭若瑟：《天主教傳行中國考》（上海：上海書店，1989 年），卷 3-6。

⁹ 參李天綱：《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》（上海：上海古籍出版社，1998 年），頁 87-100。

何國之人，凡見西洋人，都稱之為荷蘭人，稱其教為花郎道（教）。1754 年景興年間，鄭楹以更嚴酷的方法，禁荷蘭之左道（指耶穌教），禁止越南人信教，對各教長與教徒格殺勿論。此乃因景治、正和年間，屢屢禁止天主教而無法收效，故更為嚴厲¹⁰。由此可知，黎貴惇出使中國清朝之前，越南的後黎朝也嚴厲禁止天主教。

（二）丁若鏞朝鮮後期西學傳入之背景

至於朝鮮後期西學傳入之背景，我們可以從韓國學者李元淳的《朝鮮西學史研究》得知清晰的歷史圖像。李元淳將朝鮮西學史分為四階段¹¹：

1) 接觸西學期

1601 年利瑪竇得到明神宗的許可，常住北京，開始傳活動，並刊行大量的漢譯西學書。此一時期內，朝鮮與中國西學接觸的途徑有二：一是靠赴京使者在北京與耶穌會士直接面談；二是赴京使者從耶穌會士或北京，收集並攜回、導入西洋文物、漢譯西學書。藉此，朝鮮儒者得以接觸到中國的西學。不過，此時對西學僅止於如李晬光（號芝峰，1563-1628）般的短評、李榮俊出於本職工作的探問，或李頤命（號疏齋，1658-1772）出於好奇的紀錄而已，還沒有專門的研究。

2) 探究西學期

隨著漢譯西學書數量的增加與內容的豐富，一些赴京使者或官方技術人員，最多的是在野儒生，開始帶著問題而有意識地研讀漢譯西學書。此一風氣從 18 世紀中期的李瀾（號星湖，1681-1763）與洪大容（號湛軒，1731-1783）開始探求，不僅儒者之間進行討論，也鼓勵弟子們研習西學，而研究地則是在朝鮮國內與北京。此一時期，星湖學派開創了西學熱，並出現排斥西學的安鼎福（號順庵，1712-1791）、慎後聃（號遯窩，1702-1761），以及接受西學的權哲身（號鹿庵，1736-1801）、李檠（號曠庵，1754-1786）、丁若鏞等對立的人物。此外，由於洪大容直接入燕京，後繼者如朴趾源（號燕巖，1737-1805）、李德懋（號雅亭，1741-1793）、朴齊家（號楚亭，1750-1805）等北學派學者也直接入燕京，與耶穌會士、清朝學者進行學術交流。

3) 實踐西學期

朝鮮正祖一代（1777-1800）為實踐西學期，在西學的「器」之層面，早在孝宗時，已經採用湯若望的《時憲曆》。在此基礎上，正祖六年（1782）制成《千歲曆》。丁若鏞建造水原華城時，研究西洋的起重架說而採用滑車轆轤。在「理」的層面，部分在野南人萌發天主教信仰的研究與信奉。如天真庵走魚寺講學會就開啟朝鮮儒者信奉天主教的先聲。正祖八年（1784），李承薰（號蔓川，1756-1801）在清受洗歸國，並與李檠、權日身（號移庵，1742-1791）等人，定期舉行信仰集會，開創韓國天主教會。雖然人數不多，在受到乙巳（1785）秋曹摘發事件、丁未（1787）洋會事件、辛亥（1791）珍山事件等迫害後，卻擴大聲勢，並將周文謀神父從中國迎入朝鮮。故至正祖末年，天主教徒

¹⁰ 參〔越〕陳重金著，戴可來譯：《越南通史》（北京：商務印書館，1992 年），頁 252-253。

¹¹ 參李元淳：《朝鮮西學史研究》（首爾：一志社，1986 年），頁 14-18。

已達 3000 名。

4) 彈壓西學期

純祖一年(1801)的辛酉迫害，執政者為捍衛性理學的價值體系，開始採取激烈的排斥天主教運動。純祖即位，便發佈「斥邪論音」，不僅天主教遭到全國性的迫害，就連西洋的科學、技術也一概被拒斥。換言之，西學遭到全面的封鎖與彈壓。

回顧朝鮮西學傳入的背景，本文所探討的丁若鏞，正是朝鮮西學探究期、實踐期與彈壓期的重要人物。丁若鏞一生的經歷與朝鮮後期西學的傳入，也直接相關。他自幼穎悟，長而好學，在朝鮮後期的政治與學術上，皆具有舉足輕重的地位。他的生平學思經歷，大抵可分為四期。一是受學時期(1762-1788)，根據他的〈自撰墓誌銘〉，他早在 16 歲(1777)時，就私淑李星湖，23 歲(1784)因李檠而開始接觸西學，得見《天主實義》、《七克》等漢譯西學書，產生極大的興趣。他自述言：「既娶游京師，則聞星湖李先生瀛學行醇篤，從李家煥、李承薰等，得見其遺書，自此留心經籍。既上庠，從李檠游，聞西教，見西書。丁未(1787)以後四五年，頗傾心焉。」¹²二是從政時期(1789-1800)，丁茶山 22 歲(1783)以經義為進士，28 歲(1789)殿試居甲科第二人，深受正祖器重；也因正祖的知遇，丁若鏞在政治上有所作為，歷任要職，不負正祖所望。三是流配時期(1801-1818)，隨著正祖 1800 逝世，丁茶山的命運轉為坎坷。1801 年純祖即位，彈壓西學，李家煥(號貞軒，1742-1801)、李承薰等下獄，而丁若鏞的長兄丁若銓(號巽庵，1758-1816)、仲兄丁若鍾(號選庵，1760-1761)皆被逮。一死二生，丁若銓流配薪智島(黑山島)，丁若鏞流配長髻縣(康津縣)，直至 1818 年才得還鄉里。在此流配時期，丁若鏞動心忍性，大量撰述，重要著作都寫於此一時期，學術上也達到高峰，對於朱子性理學與西學，都能系統性地批判與繼承，回歸洙泗學(先秦儒學)，成為朝鮮後期最具開創性的學者¹³。四是解配時期(1819-1836)，丁若鏞歸還鄉里後，逍遙山澤間以終焉。他感嘆：「人生否泰，可曰無定命乎？」又回顧：「鏞既謫海上，念幼年志學，二十年沈淪世路，不復知先王大道，今得暇矣。」¹⁴

若將黎貴惇與丁若鏞的學思經歷及其西學背景相較，就可以發現，黎貴惇與丁若鏞的思想都植根於朱子學的土壤。因此，他們二人對西學的認識或接受，都以朱子學為前見，或轉化，或批判，或創新。就黎貴惇與丁若鏞而言，朱子學與西學之間，既有連續性，也有斷裂性。同樣地，黎貴惇與丁若鏞，在政治上都有傑出的表現，一展抱負。黎貴惇比丁若鏞幸運，仕途與講學兼得；而丁若鏞卻因朝鮮王朝彈壓西學而流配十八年，命運多舛。值得注意的是，丁若鏞雖然沒有黎貴惇那樣出使中國的外交經驗，也沒有直接接觸過耶穌會傳教士，但他卻透過漢譯西學書，大量吸收西方的科學知識，加上自己

¹² 《與猶堂全書·自撰墓誌銘〔壙中本〕》第 3 冊，文集Ⅱ(首爾：茶山學術文化財團，2012 年)，頁 250。

¹³ 根據《與猶堂全書·自撰墓誌銘〔集中本〕》第 3 冊(頁 269)，丁若鏞的著作有：《毛詩講義》十二卷，別作《講義補》三卷、《梅氏尚書平》九卷、《尚書古訓》六卷、《尚書知遠錄》七卷、《喪禮四箋》五十卷、《喪禮外編》十二卷、《四禮家式》九卷、《樂書孤存》十二卷、《周易心箋》二十四卷、《易學緒言》十二卷、《春秋考徵》十二卷、《論語古今注》四十卷、《孟子要義》九卷、《中庸自箴》三卷、《中庸講義補》六卷、《大學公議》三卷、《熙政堂大學講錄》一卷、《小學補箋》一卷、《心經密驗》一卷，以上經集共二百三十二卷。

¹⁴ 《與猶堂全書·自撰墓誌銘〔集中本〕》第 3 冊，文集Ⅱ，頁 268-269。

深厚的儒學經世思想，另闢蹊徑，成為實學大家。亦即丁若鏞已經將朱子學、西學、實學等融為一爐，開創新的哲學思想。

三、黎貴惇對西學的認識與評價

如前所述，黎貴惇對西學的吸收與認識，與他出使中國清朝經驗直接相關。他曾於後黎朝景興十九年（清乾隆 23 年，1758）被選為副使，繼而於景興二十一年（清乾隆 25 年，1760）至景興二十三年（清乾隆 27 年，1762）出使中國清朝，不僅對於當時清朝的學術有所理解，也對於當時由耶穌會士引入而流傳於中國的西學，頗為關注，表現開明的態度。根據黎貴惇的相關著作，我們可以推知，黎貴惇出使中國期間，也曾閱讀一些在華耶穌會士的著作，並對耶穌會士利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）、南懷仁（Ferdinand Verbiest, 1623-1688）等人的西學有不錯的評價。

儘管中國清朝與越南，在黎貴惇所處的後黎朝之世，都是嚴厲禁教，但黎貴惇對於傳教士所帶來的西學，仍抱持高度的關切與開放的態度。而且，黎貴惇對於西學的關切，顯然來自耶穌會士在中國所撰寫的著作與傳聞。整體而言，黎貴惇對於西方傳教士是給予高度評價。黎貴惇說：

昔人謂南北東西之海有聖人出焉，此心同也，此理同也。回回默德那國王建國，當隨〔隋〕開皇初，制曆法，考天象，自成一書。西洋歐羅巴國人利瑪竇、南懷仁、艾儒略等，以明萬曆間入中國，談天說地，淵奧無窮。治理曆法，亦多先儒所未發。言語文字，雖不相通，義理之得於心身，才識之具於學問，與中州何以異？¹⁵

在黎貴惇看來，明末進入中國的耶穌會士如利瑪竇、南懷仁、艾儒略等人，所傳來的天文曆法知識，超邁先儒。而在義理方面，也能體之於身心，深有所得。故以耶穌會士為主所傳入的西學，絕不遜於中國文化，更證明東方、西方皆有聖人出焉，所體現的文化，各有所長。由此也可推知，在越南儒者黎貴惇的視野中，對於西學與中國文化皆有極高的評價，而中國文化也不可能以中心自居。

黎貴惇對西學的吸納與評價，多見於其所著《芸臺類語》，筆者曾從「自然現象與自然知識」、「天文學」、「地輿學」、「利瑪竇與天主教」來加以探究¹⁶。本文為凸顯黎貴惇與丁若鏞對於西學吸納的異同，故僅擇要分析之。

¹⁵ 黎貴惇：《芸臺類語》（臺北：臺大出版中心，2011 年，收入《越南儒學研究叢書》7），卷 1，頁 46-47。筆者所見之《芸臺類語》有兩種手寫本，一是影印自越南社會科學院哲學所的三冊九卷手寫本，一是臺灣大學影印自越南漢喃研究院圖書館的手寫本。二者有些許差異，本文以臺灣大學所出版的影印手寫本為主。

¹⁶ 參林月惠：〈黎貴惇與西學〉，收入鍾彩鈞主編：《黎貴惇的學術與思想》，頁 181-209。本文分析黎貴惇對西學的吸納，取自此文。

（一）自然現象與自然知識

在傳教士所傳入的西學中，自然科學知識首先受到關注，也對中國傳統儒家的宇宙觀，有所衝擊。黎貴惇就提到：

西洋人《坤輿圖說》云：「無氣，則天內空矣。地何以懸空而得居於其中？」又曰：「禽鳥飛者，以翼御氣。如人用手御水而浮。」又曰：「人向空揮，便有聲響。若中無有氣，必無他物以生聲矣。」「空中靜寂無風，見隙影內塵埃滾滾上下，必氣使之然。」言此數端，以証氣之寔有，人皆詫以為奇。按明薛瑄《通論》¹⁷有曰：「搖扇有風，見得天地間無處無氣。」又曰：「天地間游塵紛擾，無止息、無間斷，是皆氣機使然，觀日射窗屋之間可見。」其說正與此合。《素問》亦云：「升降出入，氣無不有。」¹⁸

且對於宇宙組成的基本元素，黎貴惇也作比較：

為中國之學者曰：「五行：金、木、水、火、土。」為天竺〔竺〕之學者曰：「四行：地、水、火、風。」為西洋之學者四行：火、氣、水、土。五行，舉人生日用言之也。四行，舉其全體大用者之言也。金、木皆生於土，風即氣也，理初無異。¹⁹

黎貴惇所提及的《坤輿圖說》，即是南懷仁所作，該書「乃論全地相聯貫合之大端也。如地形、地震、山岳、海潮、江河、人物、風俗各方生產。」²⁰可見此書所探究的是偏向自然現象與地理等知識。而在南懷仁之前，利瑪竇與艾儒略已有論及，南懷仁再加以發揮。南懷仁在《坤輿圖說》〈氣行〉一節中，以六大證據證明無形無色之氣存在，也證明不可見之魂存在²¹。南懷仁之說之所以引起中國人的詫異，不在氣之存在實有，而在於其所言之靈魂不滅。不過，南懷仁在《坤輿圖說》所舉的例證，都涉及自然現象與知識，這在黎貴惇看來，明代理學家薛瑄（號敬軒，1389-1464）在論及理氣不離問題時，已有觸及。雖然薛瑄之問題意識與南懷仁不同，但黎貴惇認為二者對於氣之見解相符合。再者，傳統醫書《素問》言及氣時，也強調氣之存在。同樣地，在論及宇宙生成時所構成的基本元素時，黎貴惇認為中國學者所言的五行（金、木、水、火、土），佛教所言的四行（地、水、火、風），與西洋學者所言的四行（火、氣、水、土），其中，金、木生於土，風即是氣，因而，東、西方學者對於宇宙的組成元素，所見相同。在此我們可以清楚地看到，黎貴惇是以其理氣論為資源，來理解、吸納與評價傳教士所言的自然現象與知識。筆者曾於〈黎貴惇的理氣論〉一文中指出，黎貴惇是以兩漢以來氣化宇宙論的大

¹⁷ 兩種手寫本都作《通論》，筆者推測黎貴惇可能誤植，當為《道論》。黎貴惇所抄錄之文與薛瑄之《道論》略有差異。薛瑄《道論》（據百陵學山本影印，收入《叢書集成初編》〔臺北：中華書局〕）云：「搖扇有風，見天地間無處無氣。」「天地間游塵紛擾，無須臾止息、無毫髮間斷，是皆氣機使然，觀日射窗屋之間可見。搖扇有風，見得天地間無處無氣。」

¹⁸ 黎貴惇：《芸臺類語》，卷1，頁16。

¹⁹ 黎貴惇：《芸臺類語》，卷2，頁97-98。

²⁰ 南懷仁：《坤輿圖說》（據指海本影印），收入《叢書集成初編》〔北京：中華書局〕，卷上，頁5。

²¹ 同前書，頁47-49。

傳統為基底，吸納朱子「理氣不離」的論述，宇宙論的興趣特別濃厚，強調「盈天地皆氣也」、「理在氣中」。相對地，形上學的探問，並非黎貴惇關切的重點²²。事實上，在新儒學傳統中，朱子無疑是對自然現象與知識關切、理解最多的思想家之一。雖然自然知識並非朱子關注的焦點，但他的知識興趣卻涉及天文曆法、自然地理、動植物、醫學養生等；在科學技術方面的知識，達到很高的水平，且對自然界的知識有時還獨具慧眼²³。在朱子的思想世界裡，並沒有現代世界中人文與自然的嚴格區分，也沒有物理／生理／心理等分類，舉凡形上與形下世界都可由理氣論來解釋。因此，當黎貴惇吸納西學時，即使面對自然現象背後所涉及的純粹自然知識，他所能對應的，仍是以宋明理學（特別是朱子學）「理氣論」中的「氣」來理解。

（二）利瑪竇與天主教

除了對西學所傳入的自然知識外，黎貴惇對於西學傳播的關鍵人物利瑪竇及其所信奉的天主教也有所關注。在明末清初之時，利瑪竇其人其事的傳聞，就已見諸中國的諸多筆記小說與文集中。黎貴惇就提到：

《堅瓠秘集》云：「大西洋國，在中國西六萬里之遙，地名甌海國。列三主：一理教化，一掌會計，一專聽斷。其尊雖等，人皆畏聽斷者。旁國侵掠，亦聽斷者徵發調度。然不世及，須其人素積望譽，年過八十而有精力者，眾共推立之，故其權不久，而勞於運用，人亦不甚羨之。地多犀象虎豹，人以捕獵為生，亦有稻麥菜茹之屬。文字自為一體，皆奉教於天主，不知有中國儒、釋、道教。天主者，最初生人生物之主者也，立廟共祠之。其言天，謂天有三十三〔二〕層，地四面懸空。日大於地，地大於月。地之最高處有闕。日月行度適當闕處，則光為掩〔映〕蔽而食。五星高低不等，火最上，水最下，金、木、土參差居中，故行度周天有遲速，皆著圖立說，頗有可採處。世廟末年，國人利瑪竇者，結十伴航海。漫遊經〔歷〕十餘國，歷〔經〕六萬里，凡六年。抵安南，入廣東界，時從者俱死。瑪竇有異術，善納氣內充〔觀〕，〔故〕疾孽不作。居廣東二十餘年，盡通中國言語〔語言〕、文字。瑪竇紫髯碧眼，面色如桃花。年五十餘，如二、三十歲人。見人膜拜如禮，故人樂與之交。萬曆丁酉，李君寔〔實〕遇之豫章。與劇談，出示其國異物：一玻璃畫屏、一鷺卵沙漏，狀如鷺卵。寔〔實〕沙其中而顛倒滲泄之，以候更數。攜有彼國經典，綵罽金寶雜飾之具。其紙如美婦之肌，云真〔其〕國樹皮治薄之耳。因贈之詩曰〔云〕：『雲海盪朝日，乘流信綵霞。西來六萬里，東泛一孤槎。浮世常如寄，幽棲即是家。那堪作歸夢，春色任天涯。』瑪竇不復作歸計。以天地為階闥，生死為夢幻，較之達摩流沙之來，抑又奇矣。」²⁴

²² 參拙文：〈黎貴惇的理氣論〉，宣讀於「越南儒學與東亞文化」國際學術研討會（2009年6月23-24日，越南河內）。

²³ 參〔韓〕金永植著，潘文國譯：《朱熹的自然哲學》（上海：華東師範大學出版社，2003），頁1-19。

²⁴ 黎貴惇：《芸臺類語》，卷3，頁196-198。筆者核對褚人獲《堅瓠集密集》（收入《續修四庫全書》1262冊，頁197-198），抄錄異者，以〔〕標示之。

黎貴惇抄錄清人褚人穫於康熙三十九年（黎熙宗正和 21 年，1700）所撰寫的《堅瓠集·秘集》，來理解利瑪竇其人其事，這意味著黎貴惇對於利瑪竇的想像。事實上，有關利瑪竇其人其事的傳聞，明末清初諸多文集或筆記小說皆有記載²⁵。褚人穫《堅瓠集·秘集》所載，似乎又抄錄自李日華的《紫桃軒雜綴》。在此記載中先勾勒出利瑪竇所處大西國的典章制度（列三主）、風土人情、宗教信仰。再敘述利瑪竇從西洋遠渡重洋而抵達中國的經過。然而，依現有的記載，利瑪竇似乎未曾到過安南（越南）。最後作者則描述出利瑪竇作為一個修道奇人的傳奇，包含其容貌、言行舉止、所示來自異邦的異物。對中國人而言，其衝擊不亞於達摩東來，同樣也吸引黎貴惇的關注。

面對利瑪竇在中國文集中的傳奇性書寫，黎貴惇有如下的評述：

愚按：大西洋自宋、元以前，未通中國。明永樂中，始航海入貢。萬曆三十年，其國人利瑪竇與其徒南懷仁、艾儒畧、熊三拔、高一志等五、六人，由廣東入閩。過上金陵，稱甌邏巴洲人。路遠十萬，泛海九年，出其千里鏡、自鳴鐘、渾天儀、量天尺、勾股法，算時測度、卜影景星，談理氣曆數，極其精妙，諸臺省官，尊為「西儒」，稱為「西土聖人」，因咨送北京，引達上聽。利瑪竇既至京，建天主堂于宣武門外。南懷仁等著有《坤輿圖說》二卷，自稱耶穌會士，蓋其國奉耶穌教，不致敬父母，惟尊天主。右設國母堂，貌若少女。手一兒，耶穌也。皇清用其國人掌欽天監，令造新曆，頒行天下，賜名《時憲書》。世宗憲皇帝《聖諭廣訓》又云：「西洋尊天主，亦屬不經。因其人通曉曆數，國家用之。」²⁶

黎貴惇的按語，以較為確切的史實記載修正了《堅瓠集·秘集》、《紫桃軒雜綴》的傳奇性書寫。不過，黎貴惇對於利瑪竇等耶穌會士的來華時間，也無法精確考證。因為，利瑪竇於萬曆十一年（1583）年，同羅明堅抵達肇慶，並未入閩。而高一志於萬曆三十三年（1605）抵達澳門，赴南京。又熊三拔於一年後（1606）來華赴北京，從利瑪竇學習漢語。艾儒畧則於利瑪竇去世翌年（1611）先入廣州，兩年後（1613）才入中國內地，奉命至北京。南懷仁則是利瑪竇等人的後繼者，他直到清順治十四年（1657）才東渡來華。也許黎貴惇所接受耶穌會士訊息多來自南懷仁，因而也分不清楚第一代來華耶穌會士與其後繼者的關係。然而，黎貴惇對於利瑪竇等耶穌會士的貢獻是肯定的。他們不僅帶來新的自然科學新知，也帶來新的測量儀器。除此之外，他們也能談理氣曆算，其文化造詣也不亞於中國。黎貴惇也注意到耶穌會士所帶來的天主教信仰，雖未深入教義的探討，但他從北京所見的天主堂，已經觀察到天主教的一些外顯特色（如聖母馬利亞與耶穌像）。他同時也指出清初皇帝乃因耶穌會士對於曆法的造詣而加以利用，亦即清廷並未正視天主教，他們對待耶穌會士純粹是工具性的政治考量。

我們從黎貴惇對於利瑪竇等耶穌會士的肯定與理解，及其敏銳的外交觀察與文化敏感度，可以推知，黎貴惇雖然深受儒學的薰陶，但他在宗教上是持包容的態度，如他並

²⁵ 參方豪：《中國天主教人物傳》（北京：宗教文化出版社，2007 年），頁 53-59。

²⁶ 黎貴惇：《芸臺類語》，卷 3，頁 198-200。

未排斥佛、老二家。同樣地，黎貴惇對於西洋耶穌會士所傳入的天主教，應該也不會排斥。而根據越南范悟軒、阮和堂等編撰的《西洋耶穌秘錄》的記載，就有某廣東商人對黎貴惇講述有關耶穌教聖餅、聖藥的故事²⁷。換言之，黎貴惇對於天主教的儀式，也應略有所知。事實上，後黎朝景興年間，就有《會同四教》之書出現²⁸，儒、佛、老、耶四教的會通或撞擊，已經在後黎朝登場了。

此外，除了上述的西學內容外，黎貴惇也察覺到在音韻文字上，中國與外國的差異，所謂：「中國記字，義理在字，不在音；外國記音，義理在音，不在字。」²⁹這其中涉及不同文字語言系統的轉譯，不能只以中國文字音韻為唯一標準。至於器物層面，黎貴惇也提到西洋的火礮³⁰、望遠鏡³¹、西洋蓼³²，對其功用的利弊得失，也有一番評論。

四、丁若鏞對西學的吸納與轉化

從前述丁若鏞的學思歷程與朝鮮後期的西學傳入背景來看，丁若鏞之前，朝鮮後期儒者對西學的吸納，已經有相當深厚的積累。根據李元淳的研究，從17世紀到18世紀前半期的一百五十多年中，朝鮮學者所閱讀過而有記載的漢譯西學書目有《天主實義》、《畸人十篇》、《交友論》、《二十五言》、《七克》、《靈言蠡勺》、《辨學遺牘》、《盛世芻蕘》、《萬物真原》等有關宗教的西學書，以及《治曆緣起》、《天問略》、《同文算指》、《幾何原本》、《西學凡》、《主制群微》、《泰西水法》、《職方外紀》等科學、技術與包括世界地圖在內的西學資料，朝鮮後期學者抱持學術好奇心與之接觸³³。丁若鏞於〈自明疏〉就提及對漢譯西學書的涉獵與研讀，是他青年時期的一種社會風氣。丁若鏞就在星湖學派、北學派學者所累積的西學知識上，進行對西學的吸納與轉化。

事實上，丁若鏞不僅廣泛涉獵漢譯西學書，也曾接觸天主教，並主張導入且運用西方科學技術，他不僅研究理論，也付諸行動。他主張派使臣去北京積極引入先進技術與儀器，提倡引進安坑、燒瓦、造車、煉鋼、磚瓦，以及引重、起重、解木、解石、轉磨、取火、代耕、風車、輪機之法、虹吸鶴飲之制等技術。他還主張引進全部農器、織器、兵器、火器、風扇、水銃，以及用於天文、曆法的儀器、測器等實用之器。這些技術與機器，不是只傳統中國的機器或技術，而是體現西歐文明的技術與機器。丁若鏞還身體力行，在建築水原華城時運用了起重機、滑車系統，又通過接受種痘法而著述《科麻會通》³⁴。由此可見，無論在理論或實務上，丁若鏞對西學的吸納是全面性的，成就斐然。

²⁷ 參劉春銀、王小盾、陳義主編：《越南漢喃文獻目錄提要》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年），頁555。

²⁸ 同前書，頁556。

²⁹ 黎貴惇：《芸臺類語》，卷6，頁339。

³⁰ 黎貴惇：《芸臺類語》，卷4，頁286。

³¹ 黎貴惇：《芸臺類語》，卷9，頁535。

³² 同前註，頁629。

³³ 參李元淳：《朝鮮西學史研究》，頁37。

³⁴ 參前書，頁231-232。

學界對於丁若鏞的西學³⁵，著墨甚多，本文不再贅述。限於筆者的學力與本文的篇幅，僅就兩方面來分析丁若鏞對西學的吸納與轉化。

（一） 太極、陰陽與理氣論的解構

就朱子性理學的宇宙觀而言，人與萬物的生成，是由理氣論來解釋。同樣地，對於自然現象與自然知識，也是以理氣論為根本的思考框架。朱子認為「太極」作為萬物的存在之「理」，具有存有論上的優先性；但從宇宙生成論（cosmogony）上看，太極如何化生萬物的 becoming 過程，還涉及創生動力問題，故朱子必須援引「氣」的概念。在朱子看來，太極之理要化生萬物，使萬物成為具體的存在，必須憑藉陰陽之氣的交感。在這個意義上，太極是形而上的存在之理，陰陽之氣屬於形而下的質料層面，也是實現之動力。一方面理氣不雜，有形上與形下之分；另一方面，理氣不離，理與氣無先後、無離合，理氣相即不離才能「生」萬物。在此理氣論下，自然知識與自然現象，性理學者大抵以「理（太極）→陰陽五行→天地萬物」此圖式來理解。然而，丁若鏞受西學之影響，卻將朱子學的理氣論解構了。

在丁若鏞看來，朝鮮性理學者環繞理氣論而有的諸多爭論，只呈現思考的僵化與惰性，他亟欲擺脫此思考框架。他曾向友人表明：「然理氣之說，可東可西，可黑可白，左牽則左斜，右挈則右斜，畢世相爭，傳之子孫，亦無究竟。人生多事，兄與我不暇為是也。」³⁶因此，對於朱子學的「太極」（理）、陰陽五行（氣），丁若鏞都提出質疑與批判。

首先，丁若鏞批判太極之理不能作為天地萬物之主宰，其言曰：

〈太極圖〉上一圓圈，不見六經，是有靈之物乎？抑無知之物乎？將空空蕩蕩，不可思議乎？凡天下無靈之物，不能為主宰。故一家之長昏庸不慧，則家中萬事不理；一縣之長昏庸不慧，則縣中萬事不理。況以空蕩蕩之太虛一理，為天地萬物主宰根本，天地間事，其有濟乎？³⁷

又說：

乃後世之論，推尊太極為形而上之物，每云「是理非氣，是無非有」，不知形而上之物，何以有黑白交圈也？³⁸

丁若鏞指出，朱子所推崇的周濂溪〈太極圖〉、〈太極圖說〉，不見於六經，乃受佛老影響而有的觀念。他認為太極無靈、無知，只是一空蕩蕩的太虛之理，更非形上之實體，不能主宰天地萬物。這樣的思路，與利瑪竇《天主實義》對太極的批判，如出一轍。

利瑪竇於《天主實義》批判太極之理，其言曰：

³⁵ 參《茶山丁若鏞의 西學思想》（1993年茶山文化祭紀念論叢），以及琴章泰、宋榮培相關著作。

³⁶ 《與猶堂全書·答李汝弘》第4冊，文集Ⅲ，頁145。

³⁷ 《與猶堂全書·孟子要義》第7冊，卷2，頁228。

³⁸ 《與猶堂全書·易學緒言》第17冊，卷2，頁110。

太極之解，恐難謂合理也。吾視夫「無極而太極」之圖，不過取奇偶之象言，而其象何在？太極非生天地之實，可知已。³⁹

又說：

若太極者，止解之以所謂理，則不能為天地萬物之原矣。蓋理亦依賴之類，自不能立，曷立他物哉？⁴⁰

利瑪竇對於「太極」的理解，是以亞里斯多德對存有者（beings，物）的分類來理解的。根據亞氏的《範疇論》，存有者可分為「自立體」（substance）與「依賴體」（accident）兩大類。此分類若從邏輯上看，是主詞與謂詞的關係；若就形上學而言，則是「實體」（substance）與「附質」（accident）的關係。從利瑪竇的論述來看，他採取的是形上學的角度。他依據亞氏之說，指出「自立體」是不依賴他物而能自立之物（物之不特別體以為物），如天地、鬼神、人、動植物等；「依賴體」是指必須依賴他物才能存在（託他體以為其物），如五常、五色等。在利瑪竇的認知裡，自立體在存有論上、邏輯上、時間上、價值上，都有優先性，充分表現亞氏哲學的實在論立場。在亞氏的分類下，朱子以太極為理的論點，恰足以證明太極為依賴體（附質），而非自立體，它必須依靠在實體上才能存在。

對比丁若鏞與利瑪竇對於朱子「太極」的批判，思路類似，都認為「太極」並非形而上的終極實體，不是存有（Being）本身，而是位於存有物（beings）層次上，無形的依賴體。丁若鏞甚至將太極還原到兩漢氣化宇宙論的脈絡，將太極視為「一團元氣」。所謂：「太極者，天地未分之先，渾敦〔混沌〕有形之始，陰陽之胚胎，萬物之太初也。」⁴¹又說：「無聲無臭之同於無極者，臣以為無聲無臭，是形容上天之不言不動之功化也。無極太極，不過以一團元氣，從無物中凝成之謂也。」⁴²當丁若鏞將太極視為「元氣」時，已經解構朱子「太極」作為「理」的形上性格，太極不再是第一原理，而相當於「原質」（materia prima, primary matter）。這也是利瑪竇之後，耶穌會傳教士對「太極」的理解。

同樣地，丁若鏞也解構朱子潔淨精微的「理」（性理）世界。他從理的字義、內涵來否定理的主宰性，取消理的形上性格。丁若鏞說：

理字之義，因可講也。理者，本是玉石之脈理，治玉者，察其脈理，故遂復假借，以治為理。〔……〕治理者，莫如獄，故官之謂理。〔……〕曷嘗以無形者為理，有質者為氣，天命之性為理，七情之發為氣乎？⁴³

³⁹ 利瑪竇著，梅謙立注，譚杰校勘：《天主實義今注》（北京：商務印書館，2014年）。本文所引用的《天主實義》即以《天主實義今注》為主，編號與頁碼均從此書。《天主實義今注》：2-80，頁94。

⁴⁰ 《天主實義今注》：2-84，頁95。

⁴¹ 《與猶堂全書·易學緒言》第17冊，卷3，頁178。

⁴² 《與猶堂全書·詩文集》，卷8。

⁴³ 《與猶堂全書·孟子要義》第7冊，卷2，頁202。

又說：

夫理者何物？理無愛憎、理無喜怒、空空漠漠，無名無體，而謂吾人稟於此而受性，亦難乎其為道矣。⁴⁴

在丁若鏞的理解下，理的本義不過是可見的玉石之脈理，假借為治理，並非無形之物。再者，理本身不具能動性、意志性、主宰性，與人性、天道無關。這樣的理解，我們似乎也在利瑪竇對朱子之「理」的批判中，看到類似的論證：

理者，靈覺否？明義者否？如靈覺、明義，則屬鬼神之類，曷謂之太極，謂之理也？如否，則上帝、鬼神、夫人之靈覺，由誰得之乎？彼理者，以己之所無，不得施之于物，以為之有也；理無靈無覺，則不能生靈生覺。請子察乾坤之內，惟是靈者生靈，覺者生覺耳。自靈覺而有不靈覺者，則有之矣；未聞有自不靈覺而生有靈覺者也。子固不逾母也。⁴⁵

利瑪竇以有靈（理性）覺（知覺）之物從何而來質問太極是否有靈覺？在利瑪竇看來，上帝、鬼神、人皆是有靈覺的實體。最高的第一實體天主本身就有靈覺（不同於人與物之靈覺），故能創造有靈覺的鬼神、人、禽獸、草木等實體。但理無靈無覺，如何能生靈生覺？就存有位階言，無靈無覺之物為粗下之「下物」，如何能含有靈有覺之「上物」呢？亦即無靈無覺之物，無法生有靈有覺之物。再者，理雖然無形，即使是一物，也是依附於自立體的依賴體而已。所謂：「理也者，……是乃依賴之類，自不能立，何能包含靈覺，為自立之類乎？」⁴⁶自立體可以含依賴體，即實體含附質；反之，附質無法含實體。在這個意義下，無靈無覺之理，是徹底的依賴體，決不是自立體，也不屬於精神體。如此一來，在利瑪竇的詮釋下，太極＝理＝依賴體＝無動靜＝無靈覺之物，太極作為「形上之理」、「存在之理」的含義盡失，屬於形而下的無形之依賴體。

經由上述的分析，在解消朱子的「太極」、「理」之形上性格上，丁若鏞的思路與論據，頗受利瑪竇《天主實義》的影響。

其次，隨著朱子「理氣論」之「理」的形上性格之瓦解，「氣」也不再是宇宙論或存有論上的重要概念，「陰陽」、「五行」不是自然世界的建構原則，也無法生成萬物。丁若鏞以經驗實證的角度理解「陰陽」、「五行」，他說：

陰陽之名，起於日光之照掩。日所隱曰陰，日所映曰陽。本無體質，只有明闇，原不可以為萬物之父母。〔……〕陰陽曷嘗有體質哉？〔……〕由是觀之，上天下天、水火土石、日月星辰，猶在萬物之列，況可以銅鐵草木，進之為萬物之母乎？今試書之曰「天以陰陽、水火、銅鐵、松柏化生萬物」，其說自覺難通。分而言之

⁴⁴ 《與猶堂全書·孟子要義》第7冊，卷2，頁228。

⁴⁵ 《天主實義今注》：2-91，頁97。

⁴⁶ 《天主實義今注》：2-98，頁98-99。

而遠於理者，難混言之，豈得合理乎？⁴⁷

又說：

況五行不過萬物中之五物，則同是物也，而以五生萬，不亦難乎？〈禮運〉曰「人者，五行之秀氣」，先儒所宗，皆此一言。今夫血氣之倫，剖而觀之，不見金木等物，將於何驗得此理？⁴⁸

丁若鏞從實證的角度指出，「陰陽」二氣，從自然現象來看，只不過是因日照之有無而顯示出來的「明暗」，本身是屬性，而非實體。用利瑪竇的思路來看，陰陽也是依賴體，不是自立體，故陰陽不是化生萬物的原理或元素。同樣地，金、木、水、火、土等「五行」，也是萬物中的五種不同種類的物質，有形質，各自不同，不能生萬物。五行也不屬於「氣」，因為血氣中也不見五行等物質。

此外，丁若鏞也從易學的角度，指出「太極」或「陰陽」，皆是「揲著」之名。他說：

太極、兩儀、四象，皆揲著之名。太極者，太一之形。兩儀者，兩合之儀。四象者，四時之象。虞氏直以天地為兩儀，四時為四象，非矣。儀者，依倣也。象者，摸狀也。豈實體之謂乎？⁴⁹

丁若鏞並沒有否定「太極」、「陰陽」在易學中的重要性，但卻不是宇宙論或形上學的概念，而是就「揲著」而言。在此意義下，「太極」是太一之形，是徵混沌的一團元氣之形；而「陰陽」是指「著數之奇偶」，四象也非實指四時。太極與陰陽，皆非實體，沒有實在性。論述至此，丁若鏞已經解構了朱子從理氣論所建構「太極→陰陽→五行」之宇宙生成論、形上世界的圖式，全然超脫性理學的主要思考框架。

（二）西學的「上帝」與「靈明主宰之天」

如前所述，從丁若鏞對「太極」、「陰陽」、「五行」的解釋，我們看到在解構朱子學的理氣論上，丁若鏞受到西學的影響。此一影響還使丁若鏞積極地凸顯作為人格神之「上帝」的存在。丁若鏞也與利瑪竇一樣，從先秦的《詩經》、《書經》、《中庸》等經典中，證實「上帝」為先秦儒學本有的概念。丁若鏞說：

《詩》云：「明明在下，赫赫在上。」《詩》云：「蕩蕩上帝，下民之辟。」《詩》云：「昊天上帝，則不我遺。」《詩》云：「天之牖民，如墳如薳。」《詩》云：「昊天曰明，及爾出王。昊天曰旦，及爾游衍。」《詩》云：「畏天之威，于時保之。」《詩》云：「敬天之怒，無敢戲豫。」先聖言天，若彼其真切分明；今之言天，若是其渺茫恍惚，豈可知耶？⁵⁰

⁴⁷ 《與猶堂全書·中庸講義補》第6冊，頁283-284。

⁴⁸ 《與猶堂全書·中庸講義補》第6冊，頁285。

⁴⁹ 《與猶堂全書·易學緒言》第17冊，卷1，頁48。

⁵⁰ 《與猶堂全書·孟子要義》第7冊，卷2，頁228-229。

在丁若鏞看來，《詩經》出現的「上帝」(天)是一具有意志、主宰的人格神，也是超越且具絕對權威的存有，能創生主宰萬物。藉此，丁若鏞以「上帝」作為終級的實在(ultimate reality)，而取代朱子學抽象的「太極」觀念，並批判朱子學的「蒼蒼之天」：

臣以為高明配天之天，是蒼蒼有形之天。維天於穆之天，是靈明之天。⁵¹

又說：

天之主宰為上帝。其謂之天者，猶國君之稱國，不敢斥言之意也。彼蒼蒼有形之天，在吾人不過為屋宇帡幪，其品級不過與土地水火平為一等，豈吾人性道之本乎？⁵²

丁若鏞認為，朱子學所謂的「天」是「蒼蒼之天」，是有形之天，是覆蓋屋宇的自然之天，與土地水火一樣，都屬於自然界的物質性存在，不具存有論的上位位階，沒有意志與主宰，不能化生萬物。因此，丁若鏞宣稱「天之主宰為上帝」。再者，此「上帝」亦是《中庸》所謂「維天之命，於穆不已」之「天」，是「靈明之天」，能降臨並監視人的一言一行，所謂：「古人實心事天，實心事神。一動一靜，一念之萌，或誠或偽，或善或惡，戒之曰：『日監在茲』。」⁵³在此意義下，「事天」即是「事神」，「天」(靈明知天)、「神」(鬼神之為德)、「上帝」三者名異實同，不僅作為終極實在，且是主宰人與萬物的「唯一神」⁵⁴、「人格神」。由此可見，丁若鏞所強調的「上帝」，與利瑪竇《天主實義》的「天主」相似。

利瑪竇《天主實義》論及「天主」，也是援引《詩經》、《書經》、《中庸》為證：

吾天主，乃古經書所稱上帝也。《中庸》引孔子曰：「郊社之禮，以事上帝也。」朱註曰：「不言后土者，省文也。」竊意仲尼明一之以不可為二，何獨省文乎？⁵⁵

《周頌》曰：「執兢武王，無兢維烈。不顯成康，上帝是皇。」又曰：「於皇來牟，將受厥明，明昭上帝。」《商頌》云：「聖敬日躋，昭假遲遲，上帝是祗。」《雅》云：「維此文王，小心翼翼，昭事上帝。」⁵⁶

《湯誓》曰：「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」又曰：「惟皇上帝，降衷于下民。若有恆性，克綏厥猷惟后。」《金縢》周公曰：「乃命于帝庭，敷佑四方。」上

⁵¹ 《與猶堂全書·中庸策》第2冊，頁129。

⁵² 《與猶堂全書·孟子要義》第7冊，卷2，頁228。

⁵³ 《與猶堂全書·中庸講義補》第6冊，頁316。

⁵⁴ 丁若鏞對朱熹之註釋《中庸》「郊社之禮，以事上帝也」，加以批判：「天神地示雖分二類，萬物一原，本無二本。日、月、星、辰、風、雨、司命之神，社稷、五祀、五嶽、山林之神，都是天之明神，特其所掌，有司天、司地之別，故或云天神，或云地示也。〔……〕上下神示，皆受帝命，保佑萬物，而王者祭而報之，無非所以事天，故曰『郊社之禮，以事上帝』，不言后土，非省文也。」見《與猶堂全書·中庸講義補》，頁338。

⁵⁵ 《天主實義今注》：2-104，頁100。

⁵⁶ 《天主實義今注》：2-105，頁100。

帝有庭，則不以蒼天為上帝，可知。歷觀古書，而知上帝與天主，特異以名也。⁵⁷

顯然地，在利瑪竇「容古儒、斥新儒」⁵⁸的論述策略下，天主教的「天主」即是古經書的「上帝」，就此而言，丁若鏞也有相同的見解。

值得注意的是，丁若鏞雖凸顯儒學中「上帝」的人格神特徵，但卻未必接受西學的「上帝」之啟示宗教（revealed religion）的某些內涵。天主教作為嚴格意義的啟示宗教，包含自然啟示與超自然啟示。「啟示」（revelation）一詞，拉丁文是 *revelatio*，是「掀開帳幕」之義，表示將藏在帳幕之後的事物顯露出來。就自然啟示部分，即透過理性能力來認識上帝，丁若鏞應不陌生，也能接受。但對於天主教超自然啟示所呈現的歷史啟示，如上帝的最後審判、天堂地獄之說、耶穌的降生成人、被釘十字架等歷史啟示，丁若鏞就不易接受。就此而言，西學的「上帝」與丁若鏞所高舉的儒學之「上帝」，仍然不同。

我們可以說，丁若鏞接受西學「上帝」（天主）作為人格神、唯一神、超越絕對他者的內涵，但他也基於儒學的立場，強調「上帝」與「道德」的聯結，他指出：

天之喉舌，寄在道心，道心之所做告，皇天之所命戒也。人所不聞，而已獨諦聽，莫詳莫嚴，如詔如誨，奚但諄諄而已乎？〔……〕《詩》云：「天之牖民，如埴如篲。」非是之謂乎？「對越上帝之只在方寸」，正亦以是。求天命之圖籙者，異端荒誕之術也，求天命於本心者，聖人昭事之學也。⁵⁹

又說：

道心與天命，不可分作兩段看。天之所做告我者，不以雷不以風，密密從自己心上丁寧告誡。〔……〕丁寧諦聽，無所熹微。須知此言，乃是赫赫之天命。循而順之，則為善為祥；慢而違之，則為惡為殃。⁶⁰

丁若鏞一方面強調上帝的意志與主宰，及其對人之內心的鑒臨作用；另一方面，他也指出道心與天命不可分割，透過道心，吾人可以諦聽天之所命。換言之，上帝正是透過人之道心，得以落實其命令；也可以說，道心的命令意味著上帝的命令。就此而言，對越上帝，昭事上帝，必須求之本心（道心）。筆者認為，丁若鏞的上帝觀雖受西學影響，但與基督宗教的上帝（天主）仍有距離。他吸納並轉化西學的上帝觀，強調儒家的「敬天」思想，此「天」具有人格性，是絕對的超越者，吾人當以自我修養、道德實踐來「事天」，以臻至「聖人」的完美人格。

⁵⁷ 《天主實義今注》：2-108，頁 101。

⁵⁸ 參孫尚揚：《明末天主教與儒學的互動——一種思想史的視角》，第 2-3 章。古儒是指先秦儒學，新儒則指宋明理學（宋明新儒學）。

⁵⁹ 《與猶堂全書·中庸自箴》第 6 冊，卷 1，頁 231。

⁶⁰ 《與猶堂全書·中庸自箴》第 6 冊，卷 1，頁 233。

五、結語

由於後黎朝與朝鮮後期西學傳入背景的不同、管道有別、學術文化積累深淺不一，黎貴惇與丁若鏞對西學的吸納，也有差異。大抵而言，黎貴惇對於西學的吸納，呈現廣度的認識，丁若鏞則彰顯深度的理論轉化。從本文的對比可知，黎貴惇對於西方近代的自然科學知識與理論，只能憑藉朱子理氣論，以及傳統氣化宇宙論為思維框架，逐步吸收西學。這樣的吸納過程，難免呈現「西學中源」的現象，仍未擺脫朱子學與中國傳統思想的影響。而他對於利瑪竇與天主教的關注，雖給予正面的評價，卻未觸及理論內部的深究。相對地，丁若鏞對於西學的吸納，則與其一生學術思想與命運緊密相關。他吸納西學，進而超脫朝鮮時代的朱子學思考框架，解構朱子的理氣論。同時，丁若鏞也吸納西學的「上帝」概念，轉化並重構儒學的「上帝」觀，強調儒學的「敬天」思想。

黎貴惇作為越南後黎朝的儒學巨擘，以及丁若鏞作為朝鮮後期的實學大家，兩者對於西學的吸納，對當代學者的思想探索，仍有啟示作用。身處當今全球化的時代，我們如何看待異質文化與他者，影響我們的文化創造力。十八世紀越南黎貴惇與韓國丁若鏞對於西學的吸納所展現的視野與開放性，皆具典範性的意義。