

다산학 48호(2026,6) | 399~428

丁茶山思想型態的衡定

楊祖漢 | 台灣中央大學哲學研究所榮譽教授

目次

- 一、前言
- 二、茶山為學的主要用心
- 三、性嗜好說
- 四、茶山的心論與天命論
- 五、對於仁義禮智之德的解釋
- 六、結論

一、前言

對於朝鮮朝的性理學，我雖然很有興趣，也有一些研究成果，但對於被稱為朝鮮實學代表人物的丁茶山(若鏞，1762~1836)，雖然多年來讀了一些學界有關的論文與專書，但一直沒有專注地研究，這次有機會表達一下我個人對茶山思想的淺見，甚為難得，但成於匆忙，亦甚為惶恐。¹⁾

對於茶山思想形態的歸屬，大體有兩方面的意見：其一認為茶山學深受西學，尤其是天主教思想的影響，因此已經離開了以朱子學為中心的朝鮮性理學的傳統，以批判朱子學為論述的方式，表達他受到西學與西方宗教影響的特別見解，已經脫離了性理學，甚至已經不是傳統儒學所能範圍得了；其二是茶山思想雖然有吸收西學與天主教的成分，但仍然是屬於傳統儒學，茶山對於孟子、朱子等的理解，有回到先秦儒學的本義，及由於要補充朱子學的不足，而有對性理學作更進一步的思考，即茶山學雖有與朝鮮性理學不同的面貌，但仍是以儒學為其思想的本質，並未歸宗於天主教。²⁾

近日較為仔細地閱讀茶山一些重要的文獻，對於他論心、性與天命，人心、道心及罪惡的根源問題，有了一些比以前更進一步的了解；又從他論仁、義、禮、智為德行成就後之名，「踐德」必須從人、我相對待的人際關係中善成，了解了他在其中有真切的體悟。

1) 本文是筆者參加「茶山學與朱子學國際學術研討會」(2025年3月27, 台灣大學), 作為該會議主題演講的講稿。後作了修訂, 在「16-18世紀東亞的朱子學與陽明學國際學術研討會」(2025年8月23日)作為主題發言的論文, 現在再修正, 以求指正。

2) 參考蔡振豐:《朝鮮儒者丁若鏞的四書學: 以東亞為視野的討論》(臺北: 國立臺灣大學出版中心, 2010年2月)及參考(韓)白敏禎著、李永男譯:《丁若鏞的哲學思想研究》(蘇州: 蘇州大學出版社, 2013年4月)。

二、茶山為學的主要用心

茶山在他自撰的墓誌銘說：

六經四書，以之修己。一表二書，以之為天下國家，所以備本末也。³⁾

茶山的著作非常豐富，是朝鮮儒者中罕有的。而據他上文所說，其著述可分為兩部分，其中有關六經四書的研究與講解，是屬於修己的範圍；一表二書（即《經世遺表》、《牧民心書》、《欽欽新書》）屬於經世致用，或經世濟民的範圍，合此二者才算本末完備。根據他這樣的自述，可知他為學著述的目的在於修己、治民兩面，此即孔子回答子路所說的修己以敬，然後修己以安人，最後是修己以安百姓的說法。可見茶山仍是以傳統的儒學士人之理想為其主要的關心，而並不是以嚮往在彼岸的悠久圓滿的世界，即宗教性的嚮往為其著述的目的。於是吾人可說，茶山的終極關懷還是在於如何通過個人的修德而推廣出去，建立一個德性價值為核心的人間世。於是，個人是否能成德，與是否可以通過自己的努力來做客觀的實踐，以安天下之民，是其一生努力為學的目的。如果這樣看，我們可以認為茶山的學說理論，雖然有西學或天主教思想的成分，但應該是借用或融入西方的哲學理論與宗教理論，來補充儒學修己治人的學說理論與實踐的方法。雖然在西學影響下，他有與傳統儒學不同的構想與發明，但並不影響他作為一個儒學理論與理想的實踐者之本質。

3) [韓]丁若鏞：〈自撰墓誌銘〉集中本，收入《韓國文集叢刊》第281冊《與猶堂全書》第一集，卷十六（首爾：景仁文化社，2002年），頁347。此處的敘述參考蔡茂松：《韓國近世思想文化史》（臺北：東大圖書公司，1995年7月）第十章。

雖然在他主觀實踐上，希望修己而成德；與在客觀外在的實踐上，要經世濟民，可以如上所說，即沒有改變作為儒者的傳統嚮往與對儒學精神的理解，但既然融入了西學與天主教的思想，是否有將儒家以成德為主而又希望開出理想的政治，所謂「內聖外王」之學，在學理上有本質上的改變呢？即從反求諸己、為所當為的以「自律」為本質的儒學，改變為因為信奉天命，所以要為善成德，即變成他律的倫理學？於是就需要在茶山學的理論內容上作一些檢查，看他的主張與為了實現其主張而建構的理論，是否越出了儒學內聖學的軌範，而成為基督教化的儒學理論呢？即在他的為學目的上，雖然不失儒家的矩矱，但他所構作的實踐理論，是否符合傳統儒家的思想本質？這是需要審視一下的。以下從心、性、天(天命)三方面來大略說明。

三、性嗜好說

茶山論性，主張性嗜好說，這是學者熟知的。當然他不是從對形體、感性的求滿足來規定所謂嗜好，他說：

性字之義，極平常，亦極精微，雖連章累牘，猶懼聽瑩，況數十字略說，豈望其犁然領會耶？果然來教開手便把食色為駁，奉讀一過，為之噴飯。鄙人雖魯鈍，必不以嗜食好色，為性命之本，鄙人雖放恣，必不敢以告子之已見正於孟子者，重修其說。來教不諒，胡至於此？竊謂人心之有嗜好，猶其形軀之有嗜好，吾所謂嗜好者，借形軀之嗜好，以證吾心之

所好耳。⁴⁾

茶山認為好善恥惡就是本性的嗜好，此嗜好與對於口體的滿足的愛好是不同的，因此可以說嗜好分兩端。他曾明說是借對形體的嗜好來說人對於對善(仁義)的嗜好，即他是要用嗜好來說明人有好善之性，這就反對朱子及宋儒以「性即理」來規定人性，認為如果用理來說性，一方面遠離現實生命，另外一方面沒有為善的動力。他認為按照孟子的本意，是從嗜好來說性的，即人之性本來就有好善恥惡的嗜好，他從孟子所說的「欲之」、「樂之」、與「所性」的區分來說明(《孟子·盡心上》)。「廣土眾民」是君子所欲求的，因為有人民與土地的邦國，可以讓君子實施其政治教化的理想，這當然是君子所想要的；而「中天下而立、定四海之民」，即是說治國而達到平天下的地步，這當然更是君子的理想所在，所以是「所樂」；君子以治國平天下為理想的實現，而假如這理想能夠實現，當然是君子所夢寐以求的，所以「所樂者」的實現，比「所欲者」表現了更大的滿足。但孟子說，即使是治國平天下的理想實現了，還不是君子所認為的本性的價值之所在，即實現了治國平天下，可以說是「行道」的理想，但還不足以說，這就是最高的價值所在。「所樂者」的價值與「所性」還是有距離的。這是說君子所肯定的人之所以為人之性，其價值不是現實上的任何價值的完成所可以比擬的；因此孟子說：「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。」孟子很清楚表示，君子的欲、樂是有對象的，需要所希望的對象能夠獲得才会有欲、樂的滿足，而君子所認為的人性或人格的價值，則是不必有對象，亦不必要所待的對象或理想實現了，才可以有滿足。可以說，只要我們的生命呈現了這一種人性的活動，

4) [韓]丁若鏞：〈答李汝弘〉丙子九月日，收入《韓國文集叢刊》第281冊《與猶堂全書》第一集，第十九卷，頁426。

就可以有通過自我體認，實現了人性而得來的滿足。只因著這本性本身，便有自足的價值，這是性分所定，不依於其他。可能在這個地方，需要清楚的說明與講解，茶山則用嗜好來總說這三方面的愛好。按茶山的意思，雖然孟子有這三層的區分，但都可以用嗜欲來概括。茶山認為「所性」雖然不同於「所欲」與「所樂」，即感性的性好與對義理的性好雖然不同，但仍是一種嗜好的表現，如果「所性」不是嗜好的對象，何以會與「所欲」、「所樂」排在一起呢？按茶山這一論辯也有其道理，即雖然「所性」並非如「所欲」、「所樂」般有一定的滿足的對象，但一個君子人，假如能夠體會到，在他的生命行為的表現上，實現了道德人格，則這時候他內心一定得到極大的滿足，而這種滿足，雖遠非獲得欲、樂的對象的快樂所可以比擬，但茶山認為同樣可以用嗜好來說明，即人除了對於耳目五官的滿足或理想實現的滿足有喜好外，對於不靠外在對象的得失，單以自身道德人格的呈現而表現的價值，也有真實的愛好。這可以是茶山的深切體會，但他是否真有這種對於不同層次的欲、樂的感受？或更重要的，有對於道德人格的自我實現的滿足，而且此滿足，是不依於所欲求的外在對象是否能獲得的，即這是一種人隨時可以自我呈現而無待的滿足，茶山是否對此有清楚的理解與體會呢？這是需要再考察的。

先從茶山對嗜好分兩端之論來說。人對於理義，有如同對於美食的愛好，如果可以這樣理解，則人與生俱來便有對於仁義或道德人格的愛好，如果可以這樣來理解人性，則人的為善或實踐道德，便有其真實的可能性。如果可以這樣了解，則就可以看出茶山不滿意宋儒「性即理」說的理由。如果這一嗜好善的說法是合理的，是符合一般人的經驗或常識的（即人都有喜好道德，並有認為自己應該追求道德人格的經驗或感受），則茶山點出這一人性中對於善的愛好，對於說明道德實踐是否可能，是給出了一個明白而又當下可以行善的根據。據孟子，的確認為人

對於仁義或道德法則是有愛好的，所以孟子說：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」（《孟子·告子上》）茶山的說法確有據於孟子，而且可以藉此來批評程、朱所說的「性即理」，而理又並不活動之說。因為宋儒這樣講人性，人的為善動力便不夠了，茶山回到孟子來找證據，認為性之本義有嗜好之意，故性之好善出於自然，人自然就有樂善而恥惡的嗜好，這是他一再反覆說明的。當然，他用嗜好來說明孟子所謂的「理義悅心」，可能是有欠分解的，如上文所說。孟子明顯有君子所以為是性者，不能從「所欲」、「所樂」來規定之意，可以說，性本身就有自足而無待於外的價值，所以說「分定」，與所欲、所樂者為不同層次。

由以上所說，茶山以嗜好言性，似乎是「現象學式」的描述的方式，不先預設作為實踐的根據的本體，而就當前現實經驗的心說。即他認為人性就是嗜好，而所嗜好的內容有不同，雖有好善惡惡，也有嗜好形體的欲求；但不能說嗜好的本體是好善惡惡，而受了形體的影響後，才會有順從欲望的嗜好。他不採取這種體用，或「肯定先驗的本體以說明現象」的方式，來規定性之嗜好。可以說，茶山以嗜好言性，是就人在現實上有如是這般的嗜好，認為這就是人性。固然可以說本性是好善的，但此好善之好，與所好之善，是否為同一回事？這更是需要說明。孟子主張義內，又強調仁義禮智根於心，即本心就是仁義，於是雖然有「理義之悅我心」之說，好像理義是心所樂的對象，但根據義內與性善之說，心所悅樂之理義，其實就是他自己的本性，並非外在的對象。即心的悅樂理義，這悅樂是本心的活動；而所樂的理義，是本心之存有，即心之悅樂是有法則性的悅樂，此法則性或法則，是在本心表現了悅樂活動時候所呈現的，心的悅樂義理的活動呈現了義理的存有，我此時內心便產生了滿足，在本心呈現時，理義也同時呈現，心在此時悅樂其為一理義之自己。因此，心悅理義，即樂此時本心自己的活動，亦可說，顯出了理義之心是心的

真實存在，也是人的真正自己，悅樂是因為有這種體證而發。當然，就心呈現為理義的活動時，既然可以用悅樂來說，則說心愛好或嗜好善，好像也差不多。但一般言「嗜好」，表示有所嗜好的對象，而此對象很難說就是嗜好本身。因此茶山用嗜好來說性，固然可以表示性本身有活動性，對於善惡有一種從性而發的喜歡或厭惡的情感，這樣說是很切近經驗而且有實踐力量的；但也容易被理解為，性好喜歡作為外在對象的理義，如同芻豢之為感性嗜欲的對象。如果理義是作為外在的、被喜歡的對象，那就不合於孟子對於性善或義內的規定。所謂義內，是義由內發，如果理義是心所好的、外在的對象，就成為心性喜歡(性的嗜好表現在心的嗜好上)一外在的存有，那就是「意志的他律」，也可以說是「義外」，這樣就違反了孟子的原意。宋儒說「性即理」，就是以仁義之理為性，強調了仁義之性為本體，人人本有；以工夫體現之，則人皆可以成德，人人皆可以為堯舜。而且從道德之理說的人性，與由感性發的欲求，是不同層次的。這合於孟子的反對「生之謂性」的告子說法。

感性欲望的愛好，與純粹因為理性(理性的人性)發的道德活動，而且由此產生自我的滿足，兩者是不同的。前者嗜好在先，由嗜好決定所欲求的對象的獲得，而產生滿足；後者是以道德理義為先、為主，通過心對於理義的了解(此一了解是如孟子所說的「求則得之」、「思則得之」，並不困難)產生了行為，實現了心所要實踐的理義，於是產生了滿足。此一何者為先的區分十分關鍵。因此，心的愉悅於理義，是因為理義是心性自己的活動之法則，在本心活動中悅其自己，而不是由於實現了自己想要的外在的對象而產生滿足。如果理義如同一外在的對象般，作為心所欲求的對象，從而引發心的滿足，那就是義外，孟子說的「所性」含此是「本有」之義，不是作為外在的對象般來喜歡。所以如果不作清楚的區分，則茶山的性嗜好說，就很容易被理解為，仁義禮智是本性所欲求的

對象，這是由性之嗜好決定了要欲求者，而不是以道德理性為先，這就流於意志的他律；而且為善去惡由於性好，那是情感決定，而不是因為理當如此來決定，即非理性決定。因此茶山此說，雖然強調了對於道德上的善惡，人天生對其有自然地好惡的情感，此雖然可取，但亦會有混同道德意識與感性的滿足的問題，即把道德上的善惡視為與感性的好惡為同層或同類。此處作層次上的區分，是必要的。

因此，茶山所謂的，對於仁義有嗜好，則仁義是所嗜好的外在對象，還是好他自己道德人性之實現？如果是喜好一外在的善，善作為對象而為本性所喜好，這意思，如果從茶山思想是受到西學及天主教信仰所影響這一角度來看，則性嗜好說所好的對象，就是外在的至善理想，或上帝所規定的善，即所謂善是以上帝的旨意為標準所訂定的，並非由於人內在的仁義之本性所決定，那就是「神學的道德學」。如上文所說，孟子所謂的理義悅心，其實就是悅心自己的活動所呈現的法則，即悅在此時呈現之真心、真自己。此處茶山並未嚴格區分，從他對口體與對理義都用嗜好來說可知。因此他的學問固然是要開出道德實踐、要成就修己與治人，但從學理上看，究竟是自律的倫理學，還是他律的倫理學呢？這問題還是需要考慮的。

四、茶山的心論與天命論

性之嗜好是樂善而恥惡，於是為善去惡便有真實的力量，這是茶山屢屢強調的，而性之好善如果用「人心惟危、道心惟微」的人心道心說來作比較，性之好善就是道心，此即是說性雖然有好善的嗜好，但仍然是相對微弱的。這就表示了，雖然他用嗜好來表達人有好善之本性，但這好

善的嗜好並不太強，可能不及對形軀感性欲望的滿足之嗜好。性的好善雖然是道心，但道心並不是茶山所認為的心的主要作用，心的主要作用是能「權衡」，權衡後會決定如何去行動，於是人的為善為惡，是由於心之權衡後所決定。人心為善、為惡並不確定，可以說是「可善可惡」的。雖然可善可惡，因為要通過心的權衡，才決定了其為善或為惡，則可以說心是自主的決定行動者。於是人的為善或為惡便都要負責，因為通過心的自主的抉擇，人才會為善或為惡，心當然要負完全的責任。這樣一來，茶山言心，即是「人心惟危」之心，人可以為善亦可以為不善，並不穩定，所以說是「危」。雖然性嗜好善，但如上述，道心的力量是相對微弱的，而作主的卻是人心，人心可以服從道心的決定，但亦可以不服從。於是，雖然從肯定人有嗜好善的道心這方面說人有為善的動力，但實踐道德的力量仍是很不足夠的；而由於現實上生命活動作主的是可善可惡的、人可以自我作主，但此作主者，卻是不穩定的人心，於是如何讓人心能夠依照性嗜好善，即道心的要求而行，是茶山的實踐理論或成德理論的用心所在。

茶山所說的心有衡量之權，須要對為善、為惡來負責，相當表示了心作為「自由意志」之義，這是許多研究者都表達過的。當然這自由，不是意志之自我立法，心按照自立的道德法則而行般的自由（此是超越的自由）；而是按照什麼想法，要採取何種原則來行動的，選擇上的自由，這一選擇上的自由，在道德行動的實現上，也是非常重要的。這可以借用康德的說法幫忙說明，即行動的道德意義在於人要做出該行動時的格準（存心）。人如果是為了此行動是該行而行的，即乃是理所當然的，於是無條件的實踐之，這是所謂「無所為而然」，如果由這存心或格準而產生的行動，才算是道德的行動。這是所謂道德行動不能只因為行動的外表符合於義務，而是必須要是為了義務而行，這「為了義務而行」的想法

或格準，是行動的道德性或道德價值之所在。如果是這樣看，則我們的心是按照什麼樣的格準(存心)來行動，是行動是否有道德性的關鍵。

根據以上的分析，就可以見出茶山所謂心有「權衡」的意義。行動的存心是由心之抉擇造成的，其抉擇可善可惡，是未定的。此所謂心可善可惡，於是須要為行善、惡而負責，就說得很關鍵了。如果我們的心的活動或決定，是完全受性嗜好善所規定的，則心不是為了該行而行，即不是為了理義而行，而是為性好所決定，這就不是道德行為。所以茶山在這個問題上的體會是：雖然有本性對於善的嗜好，而此嗜好表現在道心上，但並不能對我們的生命主體，即心有充分的決定性。如果性的好善完全可以決定心的活動，則心之為善就變成如同本能般不用思考，而且不會做出不合理的行動，這樣心的為善就沒有價值了。因此，心還是要以可善、可惡來規定，當然這心是一般經驗中的，所謂心理學的心。這現實上的心的作用，含生命中的種種的作用在，並不單純。此意可以用茶山一段話來說明：

神形妙合，乃成為人。故其在古經，總名曰身，亦名曰己，而其所謂虛靈知覺者，未有一字之專稱。後世欲分而言之者，或假借他字，或連屬數字。曰心，曰神，曰靈，曰魂，皆假借之言也。孟子以無形者為大體，有形者為小體。佛氏以無形者為法身，有形者為色身，皆連屬之言也。若古經言心，非大體之專名。惟其含蓄在內，運用向外者，謂之心。誠以五臟之中，其主管血氣者，心也。神形妙合，其發用處，皆與血氣相須。於是假借血氣之所主，以為內衷之通稱，非謂此鑿七竅而懸如柿者，即吾內衷也。故衷之內篤曰內心，其外飾曰外心，〈見《禮器》〉衷之有憂者曰憂心，〈見《國風》〉其有喜者曰歡心，〈見《孝經》〉其篤愛者，謂之仁心，〈見《孟子》〉其

樂施者，謂之惠心，〈見《易詞》〉欲爭奪者，謂之爭心，〈見《左傳》〉設機巧者，謂之機心。〈見《莊子》〉然則人心道心，亦當與諸文同例，不必以此疑心之有二也。故朱子曰：「心之虛靈知覺，一而已。」⁵⁾

這段詳細說明了茶山所理解的心，是綜合了身心的作用而為生命活動的主體，此主體不能只就大體說，也不能就純粹的性理說，這是現實生命的作主處，即人現實的主體就是心。這心也可以說是心理學意義的心，也可以說此心是氣心。在此連同血氣作用的心中，身心的各種能力都具備，而且也都給出了影響力。以此來規定心，就是人現實生活上的主體。茶山是面對此一現實的主體來思考心的作用，看如何可以使現實的生命主體按照仁義而行。

上文藉康德所說，道德行動是為義務而義務的行動，這一規定也就是孟子所說的義利之辨，即必須要明辨為義或者為利，才能實現真正的道德行動。於是在這裡，就必須要如宋明儒所說的，做「存天理，去人欲」的工夫，即澄清受欲求的干擾而成的私心(有所為而然的心或想法)，才可以有真正的道德行動之產生。依程朱，這就需要用格物窮理來使心對於理有充分的了解，由真知而誠意。即清楚了解理義或道德是什麼後，便按照道德法則(理義)而行，格物致知是清楚地按照法則而行的工夫，即把行動中的道德原則抽出來、充分了解，然後清楚地為了義務而行，而不是為了利而行。在陸王，則是在本心的四端或良知的知是知非呈現時，作「先立其大」、「發明本心」的工夫。這工夫在象山，也可以說是講明的工夫，而講明先於踐履。當然此講明是在四端之心呈現下的發明，或了解其為本心之端緒。而陽明則對象山此說有批評，說其仍有知先行後

5) [韓]丁若鏞:〈心性總義〉,收入《韓國文集叢刊》第282冊《與猶堂全書》第二集,第二卷,頁38。

之意，於是強調了知行的合一。但陽明說的「知行合一」，還是在知是知非呈現時，力求據此以恢復即知即行的知行的本體。因此陽明所說的致良知，仍然是有對於此行動是符合於道德法則的良知的判斷。即良知呈現、產生道德行動時，同時有此是無條件的，只因為是該行而行的了解，並不是任憑對於道德的愛惡而決定，故曰「知之真切篤實，即是行；行之明覺精察，即是知」，如果沒有知是知非，即「此行動是以是非的標準決定下的行動」的了解，則就不是良知發出的行動了。

以上程朱、陸王二系都可以符合必須要為了義務而義務，才是真正的道德行為的規定。而茶山對此問題，按上文所說，他認為心可善可惡，即心採取何種格準而行，還是不穩定的。於是如果是為善，即採取了善的原則而行，這也就是符合道德行動的本質的；當然，如果採取了惡的格準來行動，也就是為不善，就必須負責。這可以見出他所說的心有衡量之權，心是可善可惡的說法之重要性。

他對於心的這種體會或做如此的規定，是在道德行動上必須要有的說法，即在這個地方，心必須要有不受其他力量決定的抉擇的自由，這是道德行動的關鍵。如果沒有心這一抉擇性，行動的道德價值便不能夠表現出來。可以說，這是茶山論心的特色，也是其重要的發明。這就是所謂「意志自由」的問題，茶山對心作如此的了解，應該是深受西學或天主教的理論影響，雖然在宋儒的理氣論說法下，對於心需要負為惡的責任，也有相當的論述，但大體上是用形氣或感性的影響來說明，對於心的為善、為惡，其本身有自主性，不受其他作用所決定（當然會受其他力量影響，但並不能說被決定），則強調得不夠。或者說，對於人心的自由，或人的自由意志，是在明知道該為善而不該為惡的情況下，卻不肯為善而為惡。對於這種複雜的、難以說清楚的心理，說明得不夠。這就可以看到茶山論心的意義所在。茶山對於惡的產生，便曾表示了心應該負責，

而不能都推咎給形氣之意。

茶山如何解決此心有其抉擇的自主性，可從善或從惡的問題呢？他是從道心體會到這是上天的命令，通過對天的崇敬，及認為道心所傳達出來的道德要求，乃是上天的命令，來加強實踐的動力。茶山認為從性嗜好善，即道心之微處，就可以覺察到上天對人的命令。天命如《中庸》所說「莫見乎隱，莫顯乎微」，並非通過人可見可聽的官能而得到，需要從道心的好善惡惡來體會。道心的好善惡惡，就是上天的命令所在。這可以說明，上天對於人是有儆告(警告)的，人對此需要戒慎恐懼。很明顯他是要以道心是上帝命令的表現，來加強人肯定性之嗜好善，要服從為善去惡的道心的要求。當然這裡也有他對人的生命活動的真切體會，即性是好善的，但又嗜好感性的欲求；雖然道心明白義理，但力量又不足以保證人一定為善。決定人行動的根據在於人心，雖然人心自由、自主，但因受感性欲求的影響，不能定然為善，因此，人的行動往往是為善難而為惡易。這是茶山認為整體的人生綜合的能力或人心活動的現實情況，此意見下文：

總之，靈體之內，厥有三理。言乎其性，則樂善而恥惡，此孟子所謂性善也。言乎其權衡，則可善而可惡，此告子湍水之喻，揚雄善惡渾之說所由作也。言乎其行事，則難善而易惡，此荀卿性惡之說所由作也。苟與揚也，認性字本誤，其說以差，非吾人靈體之內，本無此三理也。○天既予人以可善可惡之權衡，於是就其下面，又予之以難善易惡之具，就其上面，又予之以樂善恥惡之性。若無此性，吾人從古以來，無一人能作些微之小善者也。故曰率性，故曰尊德性。聖人以性為寶，罔敢墜失者以此。⁶⁾

6) 丁若鏞：〈心性總義〉，收入《韓國文集叢刊》第282冊《與猶堂全書》第二集，第二卷，頁39。

由於人的實情是這樣，即既好善惡惡，但又心猿意馬、善惡不定，而且在形氣欲求的影響下，難於為善而容易為惡。則如何能夠讓人真正為善去惡而成德呢？依朱子或陸王的講法，人人都有本善之性(所謂性之本然)，只因為氣性(或氣質之性)有參差不齊，所以表現為有善有惡，而需要用工夫修養來復性；或肯定心即性即天，本心或四端就是理或性之活動，只要將此四端本心充分實現便可為善去惡。此兩系的講法都是以反本或肯定心本體可當下呈現為工夫的關鍵。而在茶山的理論，則並不認同反本復性，或從逆覺本體而發本心之用之說。他認為需要通過道心來理解天命，而由於是天命所在，所以要敬之慎之。這很明顯是以價值的根源歸於外在，以外在的天命的儆告作為人行善的規範、約制。除了認為天命有儆告的作用外，鬼神亦為天命藉以表現其力量之所在，即鬼神是有的。他除了肯定宋儒所說鬼神是二氣的力量外，亦強調了鬼神是奉天命而行的實現天命的力量。如果這樣解釋，則很明顯天主教的信仰及教義，在其理論的構成的作用是很大的。上引文茶山所說的人的靈體有三方面，表達了對於人整體生命活動所擁有的全部生命作用：即性的嗜好善，其好善表現在道心；心的可善可惡通過權衡然後決定作出如何的行動的抉擇；及形軀感性的作用等。這種種的生命活動的能力，都是他所謂的靈體所含的，茶山認為對於這些生命的內容，需要全盤加以承認。所謂全盤加以承認，是認為這些構成生命的靈體的能力與作用，都有其存在的目的。固然人要加強他的好善，又在知可能為善，又可能為惡的情況下，善用他的權衡的自由，而且要面對感性形軀的需要，在面對「為善難而為惡易」的情況下勉力為善，這樣子才能夠真正造就人的道德人格，而人的道德人格的完成，乃是上天生人的目的。在此目的論的判斷下，人生的一切，不管是本來是善的性好，或考慮要為善、為惡的心，與具強烈勢力的形軀的欲望，都是必要的，缺一不可，沒有一個是多

餘的。茶山之意可以從下面一段文字見到：

食色誘於內，名利引於外。又其氣質之私，好逸而惡勞，故其勢從善如登，
從惡如崩。天非不知而使之然也，為如是然後其為善者可貴也。⁷⁾

此處雖然說得比較簡單，但明白表達了人的生命活動之所以具有這種種的能力，是上天(上帝)為了使人成德的設計。如果這些存在都是因為睿智的上帝的設計而成的，則這些能力便無一可少的，沒有廢料的存在，即沒有一種能力是多餘的。如果可以這樣來理解茶山的想法，那麼他對於人的生命靈體所具有的一切都全盤加以肯定，包括這些心性作用所造成的人生的困擾、艱難或時刻都感受到的，天理與人欲的對峙，都是不可少的。沒有這些能力的存在，就不會產生道德的行動及人的人格價值。而成德或道德的價值，茶山認為是最可貴的，為了實現在天地間為最可貴者的道德，必須要有上述的整體的設計，這可以說是茶山對於人性中所含的種種能力的全盤肯定，順此意而推，對於生命之煩惱痛苦，或人生的種種磨難，茶山都認為是上天有意要造就人的德性人格所必備的，這種思考或對人生的省察相當有價值。

茶山這樣的對人生命中各種能力全盤加以肯定，又認為這種種人性(人性的各層面)雖有善惡的不同，但最後會造就人成為一個完成其德性人格，即成德的生命，這可以看到茶山的終極關懷所在，即關心人如何能成德，是他一生思考、努力所要達成的目標，當然，這種透過人生整體的了解，對人性中固然有善端，但也有強烈的為惡的力量存在，有這種了解，仍然以人的自覺成德為人生最高價值所在，是對生命有深刻的憂

7) 丁若鏞:《梅氏書平》卷四〈閻氏古文疏證百一抄〉,收入《韓國文集叢刊》第283冊,《與猶堂全書》第二集,卷三十二,頁276。

患感在其中的。這種憂患感可以在以下一段見之：

人無二性，如稻性好水，再無好燥之性，黍性好燥，再無好水之性。先儒謂性有二，一曰本然之性，二曰氣質之性。乃云：「本然之性，純善而無惡，氣質之性，可善而可惡。」遂謂：「孟子單據本然之性，不論氣質之性，為未備」。今人或以是為顯訟告子，陰戴揚雄。嗚呼！先儒亦何苦為是哉？先儒苦心真情，欲明此道。雖孟子之言，如有未備，則不敢強從。雖告子、揚子之言，如有所長，則不嫌其暗合。此其苦心，有足觀者，而況敢輕詆之哉？……此本然、氣質之說，所以不得不起也。先儒所認之性，與孟子所認之性，不同。⁸⁾

茶山對於宋儒區分了「本然之性(天命之性)」與「氣質之性」的用心作了一番剖析，認為宋儒(以二程為主)認為孟子論性不論氣，為「不備」，這一說法表達了宋儒很明顯看出人性不能只就道德的當然之理來說，也需要正視形氣對人的影響，於是宋儒不得不批評孟子之說，所以茶山文中有「顯訟告子，陰戴揚雄」之說，即表面上批評告子，其實肯定了揚雄「性善惡混」之說。當然二程不會表面說性善，其實肯定了揚雄關於人性的說法，但茶山藉此文意來表達，對人性的了解應該涉及上文所說的三個層面，不能只就性善來說。而如果從這種包含人性各層面的人的整體性，來理解人性，並要求成就純粹的德性人格，可知是十分艱難的。茶山本來對於本然、氣質之性的區分是反對的，他認為肯定本然的、無汙染之性之說來自佛老，談人性不能從本然之性立論，這是前面所說的，他採取現象學式、描述的方式來看人性，因此，對於人性的種種表現，作了

8) 丁若鏞：〈心性總義〉，收入《韓國文集叢刊》第282冊《與猶堂全書》第二集，第二卷，頁38-39。

全盤的承認。但在此處，他對於二程區分人性有本然、氣質，認為是有特別的苦心，即表示了這裡頭聖賢對人的成德的憂患感。人必須成德才足以彰顯人之所以為人的價值，才可以顯示人是自由而自主的，但這一理想要達成，談何容易？於是就會表示出對人成德的艱難之憂患感。的確如果沒有這種對人道的憂患，而奢談性善、成德，是有問題的。人無二性，但此性是含三個層次的。

順以上之意就可以了解茶山一些特別的看法。茶山對於人的為惡，並不認為只從感性欲求就可以解釋，他這方面的體會也有新意：

然人之罪惡，槩由於食、色、安逸之慾，斯固形氣之所使。亦或有大惡巨慝，起於自心，而與食、色、安逸，絕不相涉者。若是者，將焉咎之？張霸、梅賾偽造《尚書》，上誣先聖，下罔千世，其心非求食也。毛奇齡心嫉朱子，舞文飾舌，無所不為，以自陷於詖險之惡，其心非求色也。金聖歎作為盜書、淫書，以蠱惑人心，流毒遐邇，其心非求四體之安逸也。今人或爭經義，或辨道理，盛氣發怒，罵詈相加，或文章相猜，橫加枝害，雖以此陷身嬰禍，而莫之恤焉，其心非求益於形氣也。且凡驕傲之病，不出於形氣。余於刑曹，閱諸道殺獄檢案，諸凡殺獄，悉由於財、酒、色、氣四者。其由氣殺人者，或於食、色、安逸，皆無所當，若言語爾、汝之類，倉卒發怒，當下殺人者甚多。若是者却與形軀無涉，安得每以形軀為咎哉？⁹⁾

這一段對罪惡產生的由來有深刻的思考。雖然人一般的罪惡都由酒色財氣產生，但茶山認為有些犯下的滔天罪惡的人，並不是為了滿足感性的愛好，所以可見這些惡是由心所產生，此處表達了心的可善可惡的

9) 丁若鏞：〈心性總義〉，收入《韓國文集叢刊》第282冊《與猶堂全書》第二集，第二卷，頁39。

權衡，對於罪惡的產生是要負責任的，不能都歸咎於形軀欲望。又他說，從他擔任刑政方面的經驗體會到，許多因意氣（一時情緒的爆發）而犯下殺人之罪的，是由於人不肯受「爾汝之責」，這就是人不肯接受別人對自己的藐視，人不甘心被人低看，於是產生暴怒而殺人。由此意可以體會到人不願意別人勝過自己。這是基督宗教所強調的驕傲、自大是人生的大罪。因為人的驕傲，所以不能容人，尤其會對於別人可能勝過自己而擔心、憤恨，因而產生先去壓抑別人，以免被人超越的心理。這就會產生了殘害別人的行動，這種惡，比起好名利色權更甚。從這一方面來體會罪惡的來源，的確深刻。¹⁰⁾

五、對於仁義禮智之德的解釋

茶山反對宋儒所認為的仁、義、禮、智為性理之說，認為說是性理，是表示仁、義、禮、智等是人之性，也可以說是純粹的道德的本性。性理就是本體，人人本有，甚至一切存在物也以性理作為存在根據。大概茶山認為如此說性理，則「理」是一普遍的存有之理，不切於道德實踐，所以他說：

仁義禮智之名，成於行事之後。故愛人而後謂之仁，愛人之先，仁之名未立也；善我而後謂之義，善我之先，義之名未立也；賓主拜揖而後禮之名立焉；事物辨明而後智之名立焉。豈有仁義禮智四顆，磊磊落落，如桃

10) 參考C.S. Lewis: Mere Christianity(余也魯譯：《反璞歸真》第三部第八節〈大罪〉(香港：海天書樓，1998年，四版))，頁96-101。此處論驕傲之謂「大罪」十分深刻，應該說明了基督宗教在這問題上的看法。

仁、杏仁，伏於人心之中者乎？顏淵問仁，子曰：克己復禮爲仁。明仁之爲物，成於人功，非賦生之初，天造一顆仁塊，插於人心也。¹¹⁾

這是以人際關係的善盡來規定仁義禮智等名，即是從合理的行動(德行)的完成處來說這些概念的成立，而不是從所以能夠成就種種德行的根據或本體來說。這樣來規定仁義，是孔子以前的對仁義之德的看法，即仁是諸德之名，是在人倫關係中能夠善盡各種關係的總名，也可以分開說仁、義、禮、智、孝悌等，是各種人際關係的善盡的德名。這是孔子之前的流行觀念，因此在《左傳》、《國語》等的記載，會以「仁」來說人能盡孝、或人是忠臣、或能盡兄弟的友愛。甚至在孔子與學生論學的前期，仍然以此義來規定仁。故孔子認為管仲是仁者，因為管仲有輔佐齊桓公而達致「糾合諸侯，一匡天下」的事功，他盡了臣子對國君應盡之責任或行動。但孔子後來從所以能達到這些德行的根據，或內心之德來說「仁」，故從「不安不忍」、「剛健奮發」來體會「仁」的意義，於是仁是德行的根源，而不從具體的德行表現上說(也可以說仁是本體)。這是有其發展過程的。¹²⁾ 現在，茶山對於仁義禮智的規定，是回到孔子之前的觀念，以人際關係的善盡來規定仁及其他德行之名。這雖然是有根據的，但恐怕不及宋儒承接孔孟以仁為內心的純德，或是道德行動的根源來得合理。當然，茶山此說可以是回到古義，而且也藉此抒發了他對道德實踐的看法，即必須要落實在人際關係中實踐，才能真正的成德。如果只有在道德仁義等名義上作抽象的研究，又把這些道德之理，理解為形而上的本

11) 丁若鏞：《孟子要義》(公孫丑第二：人皆有不忍人之心)，氏著《與猶堂全書》第七冊，收入《韓國經學資料集成》(漢城：成均館大學大東文化研究院，1988年)，頁67。

12) 參考方穎嫻教授的：《先秦之仁義禮說》，臺北：文津出版社，1996年。

體、普遍的存有原則，而全副精神用在形而上的玄思中，對於道德如何實踐、人際關係如何善盡，可能是會落空的。這可以說是對宋儒的道德形上學給出很好的諍言，但並不能據此而對宋儒的理論作原則性的反對。對道德實踐稍有了解的儒者，一定會承認道德之理是實踐的依循，人必須按照純粹的道德法則而行動，才是真正的道德行為，於是道德之理或法則，有其存在的先在性，即理在先，理不依於現實的任何存在事物與價值來構成。即道德行為固然不能離開經驗，但並不能以經驗上的行為與事功的完成，才可以有仁義禮智等名的成立。當然，茶山對於上述有道德行動的達成，才有道德之名的說法，有真實的體會。這也可以從上文所說的，對於人性的複雜性有真實的體會，而對於人的成德深感不易的憂患感來說明。由於成德不容易，固仁義禮智等理，必須要在成就了具體的德行之後才可以說，沒有真實而具體的道德行為，而說人都有仁義禮智等人性，是沒有力量的說法。要在具體行動中表現仁義禮智，必須要面對茶山所說的三層的人性，而做出奮鬥，通過努力不懈、堅持到底，才能成功。

除此之外，他對於必須從人、我相對的「二」的情況，才能實現道德的行動，才能表現德行的意義與價值，有特別的發揮：

子之於父母，若云我但盡在我之道而已，彼之不慈干我甚事云爾，則豈非大不孝乎？子之於父母，寧怨無愬，此舜之所以怨慕也。¹³⁾

〈小弁〉之怨，親親也。親親，仁也。孟子既以怨為仁，則舜之怨父母，亦必有說矣。瞽瞍日以殺舜為事，舜且愬然而莫之愁，曰「我恭為子職而已，

13) 丁若鏞：《論語古今注》（學而第一），《與猶堂全書》第八冊，收入《韓國經學資料集成》，頁34。

父母之不我愛，於我何與哉」，則舜冷心硬腸，視父母如路人者也。故號泣于旻天，怨之慕之，天理也。幽王嬖褒姒廢宜臼，宜臼方且愀然而莫之愁，曰「我無過失也，父母之不我愛，於我何與哉」，則宜臼冷心硬腸，視父母如路人者也。故垂涕泣而道之，不似越人之關弓然者，天理也。孝子之怨父母，乃其至誠惻怛，徹天徹地之仁，夫豈以事體為嫌哉？¹⁴⁾

此段既說明了德行的實現一定在人、我相處之際的生活上，也就是在「二」的對偶關係中才能有之意。他也進而表達了或抒發了在此人、我相與之際，表現出來的深刻的道德情感。茶山批評了宋儒或一般人都會有的「道德是反求諸己、盡其在我的事」的想法。因為此一想法中含有與我相處、相對的對方是否回應我的道德行動，這對於我的德性行為的意義與價值，是無損的之意。茶山認為上述的看法是不對的，在表現對別人的合宜的行為之時，一定有對方會作出合理的回應的期望，如果對方沒有合理的回應，而我卻毫不在意，認為我已經實現了純粹的德行意義，可以不求於人，茶山說這其實是一種對於別人「麻木不仁」的心理狀態。如上引文所說的，舜對於父母沒有合理地待他，是很難過的，於是「號泣于旻天」，這一痛哭是很合理的、該有的。這是對於在人、我之際表現德行時，有一既表現我該表現的，也期望對方實現他合理的回應的想法。固然對方是否有合理的回應，不影響我的道德實踐，所以孟子有「命也，有性焉，君子不謂命也」之說，表示了道德行動的自足而無待於外的本質；但茶山此處的了解，的確掌握了或體會了在人、我交往相與中表現

14) 丁若鏞：《孟子要義》萬章第五·萬章問舜往于田號泣于旻天章，《與猶堂全書》第七冊，收入《韓國經學資料集成》頁163。注4、5引文皆參考了余若瀾：《近世東亞儒者對〈論語〉「仁」、「孝」詮釋之比較——以荻生徂徠與丁茶山為中心》（國立臺灣師範大學106年碩士論文，頁67）的引用。

出來的，其實是一種深刻的、在交感中才能表現的，或共同完成的一種「至誠惻怛，徹天徹地之仁」。此意我想稍為展開一下，就是在人、我相與之際而能以真誠相待時，既表現了我的德，也表現了真切希望對方成德的心願，這種道德的心願，也是一種對於對方(不管是父子、夫婦、朋友、君臣等等)的深情厚愛，這表明了人的深情厚愛的表現，必須在有對象承受的情況下、在相互的關係中才能完成。如果沒有對象承受這種道德的真情，則道德的行動是不能算完成的。而且在這種人、我對待的情況下，固然希望有感情上的迴環往復、相互感應，也一定有期望對方通過合理的回應，而成就他自己的真切盼望。如果這一盼望落空了，就是一絕大的遺憾。所以德行的實踐當然可以說是無待於外的，但也可以說有待的，即有待於對方，及有待於對方完成他自身的道德人格。於是說道德的實踐是無待的固然可以，說有待也是可以的。

如果上述合於茶山之意，則此處表現了茶山在實踐上的一種特別的說法與感受。我覺得他在此處所說的或所抒發的，有基督教神學的講法在內。基督宗教認為，聖父一定要有聖子的存在，因為有子的存在，才能承受父所表現的愛。如果沒有被愛的對象，則此父之愛是不能落實的，不能落實就是不能完成。¹⁵⁾ 用這個意思來理解，道德的實踐一定在人、我相對或相偶的情況下才能表現及完成，這是很恰當的想法。而且在這種人、我相處之際，二人相偶的情況下表現的，才是真實的、具體的道德行動；而且進一步說，在此二人相偶中所實現的，似乎是超越於人、我相偶的二人，而表現了一種無限的仁愛，這裡似乎可以類比基督宗教的說法。在聖子得到聖父所給出的愛，而又能作回應時，這樣在交互間，表現了共通於二者的「聖靈」，而這聖靈既在雙方中，又超越了二者。這樣，用

15) 參考註六C.S. Lewis所著書，第四部第四節〈善的感染〉，頁140。

人、我相偶來實現的道德行動，是否也能夠表現出一種既存在於人我雙方，又超越於此二者的意義呢？如果茶山真有這種體會，則他受益於基督教神學的義理就很深了。

我們可以說，不管是從「人我相偶」處，或以「從體起用」的方式來理解道德實踐，都必須肯定其中有引發無窮盡地實踐的仁的本體或道德的本心。由於有人、我的相偶關係，及道德的本體（心體與性體）的存在，於是才有無窮盡的道德行動的實踐，與深刻的道德感情的產生，這兩個型態（如同楊儒賓教授所說的「相偶論」與「體用論」）雖有不同，但根據上述茶山的見解，他從人、我相偶處，理解到的道德意義與情感的表現，其實通於無限的天道，於是會有這是徹天徹地的仁心或哀感的體會，可以說相偶論通於體用論，反之亦然。

六、結論

茶山認為對於人之所以為人，是因為有「靈體」，而他對所謂靈體的了解，是形、神的綜合體，而且其中的作用含有三個層次：心居中而可以為善或為惡，所謂權衡；而在心之上有嗜好善之性，此性樂善而恥惡；在心之下為形氣，即是人的現實形體欲望。雖然人的行動是由心的決意作主，在心中有好善之道心，但人的行動是容易行惡而難以行善，所謂「從善如登，從惡如崩」（此語出自《國語·周語下》），必須要從這三方面來理解人生的活動，缺一不可。

而雖然人有嗜好善的本性，但對於形軀欲望也有嗜好，這方面的嗜好可能更強。但雖如此，這嗜好善就是人為善的真實根據，他認為如果沒有這嗜好，人是沒有希望為善的，而如何能順從這性好，加強這好善惡

惡的要求，就是尊德性的工夫，工夫當然是落在心上作。茶山好像對孟子言本心，而且此本心即性，心的四端就是仁、義、禮、智的表現沒有同情的了解或很好的把握，他從心是可善可惡，即心有自主性，但此自主性不一定表現為按照性的好善來決定行為。由於是這樣，心是需要從可善可惡，而進至一定要善善而惡惡，這就要使可善可惡的心，按照性的好善而行。性之好善表現在心的「道心」的層次，即在心的可善可惡的自由決定處，也會體會到好善惡惡的自我要求，只是「人心惟危，道心惟微」，道心的力量不夠，如何才能加強道心的力量？茶山便提出了從道心的表現處，就可以看到天命的作用。天命不只是理，而又是命令，從道心處就可以體會到上天對於人的命令，這一說法加強了人對道心即自我的道德提醒的堅信，而且由於是上天的命令，有警戒、賞善而懲惡的作用，人必須對此敬畏、警惕。

茶山對於心、性、天的了解大抵如此，如果上述不誤，則可以據此衡定茶山學的思想型態。茶山雖然以天命的告誡作為其道德實踐理論的最後保證，似乎是把價值根源歸於外在的、超越的上帝，而為「神學的道德學」，即以了解天命、上帝的意義與教誥，人才能有德，但好像又並非如此。由於性有樂善恥惡的嗜好，則何謂善、何者不應為，從自己的本性之所好處就可以了解，雖然此了解可能不十分真切，而需要工夫來加強，但人肯定是可以從自己本性與內心了解道德的標準是什麼。

另外，雖然本性好善之好並不完全是心的定向活動，但在論心處，茶山強調了心的自主、自由，好像很能夠體會到，如果為善是本性決定的，則人之行善，便沒有真正的道德價值。只有在可善可惡，或按照善之原理或惡之原理來行動的不確定的情況下，通過明善而自覺地要去行善，才有道德價值，即這心的自由，是道德的行動所必須的預設。但是如此一來，這樣子的理解心，就沒有行善的保證。在這個問題上，茶山又按照

人心、道心的區分，認為在心中有對於何謂道德、仁義的命令的表現，而這就是道心，也就是上天命令之所在。這也是先有道心對於何謂德性的了解，再以道心即天命來加強此道德命令之權威性，這還是「道德的神學」的講法。

於是，我們可以下結論說，茶山學雖然吸收了天主教的一些說法，而由於有這些吸收，使他對儒學的理論，包括先秦與宋明的儒學，作了他個人特別的解釋與發展，但仍然沒有離開儒學的本質，即孔子踐仁以知天的宏規。儒學的本質在於以反求諸己、切己反省的工夫，就可以明白何謂道德義務，而通過自覺地實踐。但在人的實踐努力感到不足，或無可奈何的地方，也可以堅信有超自然的天命或人格神上帝會給出幫助，這是康德所謂的「道德的神學」。此一方向也可以說是從內在而超越，通過對於本有或本知的對道德的了解、實踐的動力，充分盡心、盡性而實踐，以了解天道或上帝的意義；而不是先對超越者作肯定，再說明人之所以會有這些心、性的作用或道德的標準。因此還是可以說，茶山學是「道德的神學」。

(논문투고일 2026년 2월 28일, 미심사, 게재확정일 2026년 4월 10일)

中文摘要

關於茶山思想的研究，學者有兩派的主張，一派認為茶山雖然有受天主教思想影響的地方，但思想主旨仍然屬於傳統儒學的規範；另一派認為，由於茶山接受了天主教的學說，才會對儒學的理論做出重大的改變。本論文從茶山論心、性、天各方面的涵意作一些省察，希望對茶山學的思想型態作出衡定。文中對於對茶山一些特別的主張也作了闡發。

Abstract

A Critical Investigation of Tasan Jeong Yak-yong 's Thought

Yang Cho-hon

Honorary Professor,

Graduate Institute of Philosophy, National Central University

Scholars have two schools of thought about the study of Tasan Jeong Yak-yong's thought. One school thinks that although Tasan Jeong Yak-yong is influenced by Catholic thought, his ideological theme still belongs to the norms of traditional Confucianism. Another school thinks that it is because Tasan Jeong Yak-yong accepted the theory of Catholicism that he will make a major change to the theory of Confucianism. In this paper, the implications of Tasan Jeong Yak-yong's theory of mind(Xin), nature(Xing) and heaven(Tian) are examined, hoping to balance the ideological form of Tasan Jeong Yak-yong's theory. In this paper, some special opinions on Tasan Jeong Yak-yong are also expounded.

국문요약

다산 사상 연구에 있어 학자들의 주장은 크게 두 파로 나뉜다. 한 파는 다산학이 비록 천주교 사상의 영향을 받은 점은 있으나 그 사상의 요지는 여전히 전통 유학의 규범에 속한다고 본다. 반면 다른 한 파는 다산이 천주교 교리를 수용했기 때문에 유학 이론에 중대한 변화를 가져올 수 있었다고 본다. 본 논문은 다산의 심心·성性·천天에 대한 논의가 지닌 함의를 고찰함으로써, 다산학의 사상적 성격을 규명하고자 한다. 아울러 본문에서는 다산의 몇 가지 독창적인 주장에 대해서도 구체적으로 논하였다.

