

# 從東亞視域論丁茶山對孟子性善論的 解釋及其思想史定位

黃俊傑

臺灣大學特聘講座教授

## 一、引言

孟子 (371-289? BCE) 思想內外交輝，顯微無間，心性論與政治論綰合為一，揭示以「仁心」開出「仁政」的政治理想。孟子思想世界二千多年來成為中日韓各國儒者魂牽夢縈、心嚮往之的精神原鄉，召喚各國知識分子起而釋孟、闡孟，甚至諍孟、批孟。由於孟子的「仁政」思想高唱人民勝利進行曲，直接衝撞東亞各國的王權，激起各方爭辯的千層浪花<sup>1</sup>；孟子心性論主張「仁義內在，即心說性」<sup>2</sup>，取徑於德性內在的進路，直指本心，扣人心弦，中日韓各國儒者誦讀《孟子》，遙念孟子風範，發為著述，眾聲喧嘩，使東亞孟子學詮釋史，成為東亞思想史上最引人入勝、激勵人心的樂章。

中國思想史中的孟子學源遠流長，波濤洶湧，自荀子 (316-237? BCE) 與漢宋諸儒以降，歷代學者釋孟著作宛如夏夜繁星，指不勝屈，尤以朱熹（晦庵，1130-1200）、王陽明 (1472-1529)、黃宗羲 (1610-1695)、戴震（東原，1724-

<sup>1</sup> 但是，孟子以「仁政」作為統治者的道德責任之理想，在歷史上卻被東亞專制王權的現實所出賣，而成為東亞知識分子的鄉愁，另詳拙作：Chun-chieh Huang, “‘Humane Governance’ as the Moral Responsibility of Rulers in East Asian Confucian Political Philosophy,” in *Morality and Responsibility of Rulers: European and Chinese Origins of a Rule of Law as Justice for World Order*, eds. Anthony Carty and Janne Nijman (Oxford: Oxford University Press, 2018), pp. 270-291。

<sup>2</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1976年），頁52。

1777)、康有為(1858-1927)以及二十世紀「當代新儒家」唐君毅(1909-1978)、徐復觀(1904-1982)、牟宗三(1909-1995)最稱大家<sup>3</sup>。《孟子》一書大約在公元第九世紀之前就已東傳日本<sup>4</sup>，各種釋孟批孟著作為數眾多<sup>5</sup>。朝鮮時代(1392-1910)朝鮮學者釋孟著作亦為數可觀，僅以收錄在《韓國經學資料集成》第三集之專書作者而言，從十六世紀的李滉(字景浩，號退溪，1502-1571)至十九世紀初年的奇學敬(字仲心，號謙齋，1741-1809)、高廷鳳(1743-1822)、李元培(字汝達，號龜巖，1745-1802)、金履九(字元吉，號然窩，1746-1812)等，就已達九十一人<sup>6</sup>，而以若鏞丁茶山(1762-1836)最為其中翹楚。

從東亞視野來看，十八世紀朝鮮的丁茶山與十七世紀日本古學派大儒伊藤仁齋(1627-1705)和十八世紀中國的戴震、日本大阪懷德堂儒者中井履軒(1732-1817)前後呼應，都代表東亞近世儒者對日趨僵硬的朱子學批判並超越的新動向<sup>7</sup>。茶山對朱子學既有因襲亦有創新，他既熟悉日本古學派思想又能加以批駁<sup>8</sup>，並與天主教及基督教有所接觸<sup>9</sup>，從而建構自己的思想體系，蔡振豐(1962-)稱許茶山四書學為東亞「後朱子學」的代表作<sup>10</sup>，誠屬的論。

<sup>3</sup> 參看拙著：《孟學思想史論(卷二)》修正一版(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年)，此書韓文譯本由咸泳大譯：《증구맹자학사》(首爾：成均館大學校出版部，2016年)；Chun-chieh Huang, *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001)。

<sup>4</sup> 井上順理：《本邦中世までにおける孟子受容史の研究》(東京：風間書房，1972年)，頁214。

<sup>5</sup> 井上順理：〈近世邦人撰述孟子注釋書目稿〉，池田末利博士古稀記念事業實行委員編輯：《池田末利博士古稀記念東洋學論集》(廣島：池田末利博士古稀記念事業實行委員，1980年)，頁903-942。

<sup>6</sup> 書目可參考李康齋譯：〈韓國《孟子》學著作提要〉，《中國文哲研究通訊》第14卷第3期(2004年9月)，頁133-184。

<sup>7</sup> 拙作：〈東亞近世儒學思潮的新動向：戴東原、伊藤仁齋與丁茶山對孟學的解釋〉，《儒學傳統與文化創新》(臺北：東大圖書公司，1983年)，頁77-108。此文韓文譯本刊於鄭仁在譯：〈東亞近世儒學思潮의 신동향—戴東原·伊藤仁齋와 다산의 孟學에 대한 해석〉《茶山學報》第6輯(1984年)，頁151-181。

<sup>8</sup> Mark Setton, "A Comparative Study of Chông Yagyong's Classical Learning (Susahak) and Japanese Ancient Learning (Kogaku)," *Journal of Tassan Studies* 3 (June 2002): 230-245.

<sup>9</sup> Don Baker, "Tassan Between Catholicism and Confucianism: A Decade under Suspicion, 1791-1801," *Journal of Tassan Studies* 5 (2004): 55-86; Seoung Nah, "Tassan and Christianity: In Search of a New Order," *The Review of Korean Studies* 4 (Dec. 2000): 35-51.

<sup>10</sup> 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：臺大出版中心，2012年)，頁311。關於「後朱子學」一詞之涵義，我將於本文第三節加以分析。

在丁茶山的孟子學中，對孟子性善論的開發，遠較其對孟子政治思想的解釋精采而有創見，所以本文聚焦於茶山對孟子性善論的詮釋。關於茶山與孟子的先行研究成果不多<sup>11</sup>，本文將從以下兩個問題出發探討茶山孟子學的內涵：

(1) 茶山丁若鏞如何在十八世紀的朝鮮重新解釋孟子的性善論？

(2) 茶山的孟子學在東亞儒學史上應如何被定位？

本文第二節探討茶山對孟子性善論的解釋，第三節將茶山孟子學置於東亞視域中，將茶山孟子學與宋代中國的朱子、十八世紀日本中井履軒與清代中國戴震之孟子學互作比較，以突顯丁茶山在東亞孟子學史上的定位。

## 二、茶山對孟子性善論的解釋

丁茶山孟子學的基本立場在「心性論」。用勞思光(1927-2012)先生的定義，所謂「心性論」是一種「以主體性為中心的哲學」<sup>12</sup>。丁茶山採取「心性論」進路進入孟子的思想世界，與孟子的哲學立場若合符節，遙相呼應。茶山孟子學中的「心性論」哲學立場，主要呈現在兩個方面：第一是以「心」居於首出之地位；第二是對形上學的拒斥。這兩方面的論述，通貫於茶山的《孟子要義》全書，而茶山解釋《孟子·公孫丑上·二》、《孟子·滕文公上·一》以及《孟子·盡心上·一》等三章時，表現得最為深切著明，勝義紛披，茲分析如下：

### (一) 「心」居於首出之地位

茶山對孟子學的解釋，扣緊「心」之優先性與主導性，在解釋孟子「知言養氣」說時，一針見血地指出孟子的立場就是在於以「心」定「言」，並以「心」定「氣」，最能得孟學之肯綮，可謂孟子之異代知音，茶山說：「知言者，知言語之本在心也」<sup>13</sup>，可謂一語中的，確係孟子的未面心友。茶山又進一步解釋

<sup>11</sup> 例如 Michael C. Kalton 在東西互動脈絡中，討論茶山對孟子的整體性思維之理解及其當代啓示，參看 Michael C. Kalton, "Chǒng Tasan and Mencius: Towards a Contemporary East-West Interface," in *Proceedings of the 2<sup>nd</sup> International Conference on the Meeting of East and West in the Thought of Tasan* (Cambridge, MA.: The American Academy of Arts and Sciences and Tasan Cultural Foundation, November, 2003), pp. 1-34。二〇一九年四月十九—二十日，茶山文化財團在首爾主辦「茶山與孟子國際學術研討會」，以補足此一領域之研究缺憾。

<sup>12</sup> 勞思光：《新編中國哲學史（三·上）》（臺北：三民書局，1983年），頁68。

<sup>13</sup> 丁茶山：《孟子要義》，收入《定本與猶堂全書》（首爾：茶山學術文化財團，2012

說：

言者，心之旗也。告子分爲二物，豈可通乎？孟子知浩然之氣，生於心直，通營之辭，亦生於心直。故曰『我知言』，故曰『我養氣』。今人讀此章，不知言、氣二者之上下通貫，何以解矣？○明理不足以知言，必其心秉義正直，無所蔽陷，然後乃無詖淫之病。如浩然之氣，生於集義，不可作明理說。<sup>14</sup>

茶山首先指出孟子與告子立場之所以相反，乃在於孟子以「心」居首出之地位。茶山說「明理不足以知言」，就是預設「言」不是客觀而與「自我」無關之「理」，「言」之所以不得其正，其根源在於發言者的「心」之不得貞定，所以「知言」的要件在於深入發言者的「心」，茶山說：「言者，心之旗也。〔……〕孟子知浩然之氣，生於心直」<sup>15</sup>，完全掌握孟子「心」學之核心要義<sup>16</sup>。

先秦孔門師生對話常涉及語言問題，孔子(551-479 BCE)一向以最嚴肅的態度面對語言之作用，認爲語言與行動實有亦應有其相應性，所以孔子告誡弟子要「敏於事而慎於言」(《論語·學而·十四》)<sup>17</sup>，要求子貢(520-? BCE)「先行其言，而後從之」(《論語·爲政·十三》)<sup>18</sup>，認爲「古者言之不出」，乃是因爲「恥躬之不逮也」(《論語·里仁·二十二》)<sup>19</sup>。因爲孔子深刻認知「言」與「行」之間的落差，「巧言」之結果必是「亂德」(《論語·衛靈公·二十六》)<sup>20</sup>，所以，他告誡弟子「其言之不作，則爲之也難」(《論語·

---

年)，第7冊，頁60。

<sup>14</sup> 同前註，頁63-64。

<sup>15</sup> 同前註。

<sup>16</sup> 孟子性善要義在於「仁義內在」，牟宗三先生說：「不是把那外在的仁義吸納於心，心與之合而爲一，乃是此心即是仁義之心，仁義即是此心之自發。」見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》(臺北：臺灣學生書局，1979年)，頁183，最能得孟子「心」學之肯綮。李明輝解析《孟子》「知言養氣」章的意理結構，最能探驪得珠，李先生說：「『知言』是以心定言，『養氣』是以心御氣，主要工夫均在『心』上作，其效果則分別表現在於『言』和『氣』上。」見李明輝：《孟子重探》(臺北：聯經出版事業公司，2001年)，頁39。

<sup>17</sup> [宋]朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》(臺北：臺大出版中心，2016年)，頁68。

<sup>18</sup> 同前註，頁75。

<sup>19</sup> 同前註，頁99。

<sup>20</sup> 同前註，頁233。

憲問·二十一》)<sup>21</sup>，他觀察別人時「聽其言而觀其行」（《論語·公冶長·九》）<sup>22</sup>，因為孔子認知「仁者其言也訥」（《論語·顏淵·三》）<sup>23</sup>。孔子的語言觀，實以言行相應作為未經明言的理論基礎。

孟子以孔子之私淑弟子自居，他繼承孔子而進一步完成孔子語言觀的「內轉」（可稱為“inward turn”），確立「心」對「言」居於指導之地位。如果說孔子是在「自我」與「世界」（亦即「言」與「行」）互動的脈絡中嚴肅思考語言問題，那麼，孟子可以說是在「內」（「心」）與「外」（「言」）的關係中思考語言問題。孟子認為「心」是人的一切價值意識的發動機，當然也包括語言在內。丁茶山解釋孟子之意說：「必其心秉義正直，無所蔽陷，然後乃無詖淫之病」，確能探驪得珠<sup>24</sup>。

但是，「心」何以能夠「秉義正直」呢？茶山主張人生而有其自主性，他說：

天<sub>之</sub>於<sub>人</sub>，予<sub>之</sub>以<sub>自</sub>主<sub>之</sub>權，使其欲善則為善，欲惡則為惡，游移不定，其權在己，不似禽獸之有定心。故為善則實為己功，為惡則實為己罪。此心之權也，非所謂性也。揚雄誤以為性，故乃謂之善惡渾，非初無是事而揚雄誣之也。蠱之為物，不得不衛君，而論者不以為忠者，以其為定心也。虎之為物，不得不害物，而執法者不引律議誅者，以其為定心也。人則異於是，可以為善，可以為惡，主張由己，活動不定。故善斯為功，惡斯為罪。然且可善可惡之理，既已參半，則其罪似當未減，所以作孽之不敢違者，以性善也。性之樂善恥惡，既真確矣，拂此性而為惡，罪其可違乎？<sup>25</sup>

茶山以上這一段論述非常精采，從孟子「心」學中抉發兩項要義：(1) 人有「自主之權」，人是自由的行動主體，人之為善為惡完全取決於「心」之抉擇；(2) 所以，人必須要為自己的行為承擔起道德之責任：「為善則實為己功，為惡則實為己罪」。茶山所闡發孟子「知言養氣」說中潛藏「自由」是「責任」的前提，而且「自由」與「責任」不可分割這兩項要義，在東亞孟子學解釋上，發前人之

<sup>21</sup> 同前註，頁 214。

<sup>22</sup> 同前註，頁 105。

<sup>23</sup> 同前註，頁 183。

<sup>24</sup> 丁茶山：《孟子要義》，頁 64。

<sup>25</sup> 同前註，頁 94-95。

所未發，確屬丁茶山對孟子學之重要貢獻。

茶山對孟子「心」學的闡釋，曾因他與天主教有所接觸，而被懷疑是否受到天主教教義的影響。我認爲，就茶山之解釋來看，與其說是受天主教影響，不如說是他完全進入孟子「心」學的殿堂，才能發前人之所未發。我過去的研究曾指出：孟子「心」學的要義在於主張「心」的價值自覺具有普遍必然性，所以，孟子主張「心」對「氣」具有優先性<sup>26</sup>。用牟宗三先生的話來說，孟子的「心」是「即活動即存有之實體」<sup>27</sup>，孟子的「心」學所開啓的必然是一種性體即心、本心即理的自律道德，而不是他律道德<sup>28</sup>。丁茶山對孟子「心」學的解釋，完全不必取資於天主教的思想資源。而且，茶山從孟子「心」學所開創的「自由」與「責任」不可分之要義，更是茶山之創見，具有現代之意義。

## （二）對形上學的拒斥

丁茶山對孟子學的詮釋，最爲精采的是他對《孟子·盡心上·一》的解釋。《孟子》這一章原文如下：

孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」<sup>29</sup>

茶山首先指出：孟子所謂「盡心」，指實踐而言。茶山說：

讀書，宜明本書之例。梁惠王謂孟子曰：「寡人之於國也，盡心焉已矣。」孟子謂齊宣王曰：「盡心力而爲之，後必有災。」三箇盡心，理應同釋。彼盡心爲竭心，此盡心爲充量，必不然也。趙註亦有病。余謂竭心力以率性，則何以知其性矣。《易》曰：「窮理盡性，以至於命。」○〈表記〉曰：「鄉道而行，中道而廢，忘身之老也，不知年數之不足也。俛焉日有孳孳，斃而后已。」此之謂盡心。盡心者，行也，行則必知，知則必行，互發而交修者也。<sup>30</sup>

茶山在「知行合一」的脈絡，而不是在「天人合一」脈絡中理解孟子所說的「盡心」的涵義。茶山對「盡心」的詮釋，不取天道性命相貫通的「天道觀」進路，

<sup>26</sup> 拙著：《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁34。

<sup>27</sup> 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1969年），第3冊，頁417。

<sup>28</sup> 同前註，頁422。

<sup>29</sup> 朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，頁489。

<sup>30</sup> 丁茶山：《孟子要義》，頁223-224。

而回到人作為行動主體的實踐工夫上。茶山對孟子「盡心」一詞之解釋，實浸潤在他的實學思想之中。茶山批判他的時代的儒門同道耽溺於形上的思辨，而無補於世界的平治，他說：「孔子之道，修己治人而已。今之為學者，朝夕講論，只是理氣四七之辨，〈河圖〉、〈洛書〉之數，太極元會之說而已。不知此數者，於修己當乎？於治人當乎？且置一邊。」<sup>31</sup> 丁茶山努力以赴的是他心目中的「真儒之學」，他說：「真儒之學，本欲治國安民，攘夷狄，裕財用，能文能武，無所不當。」<sup>32</sup> 就是他所主張的「實學」。由於實學精神的流注，所以茶山的倫理學的玄想成分極淡，特別強調人與人互動之際的實踐性<sup>33</sup>。

從實學思想立場出發，茶山批駁程頤（伊川，1033-1107）與朱子將孟子的「心」、「性」與「天」都理解為「理」的說法。茶山說：

程子曰：「心也、性也、天也，一理也。自理而言謂之天，自稟受而言謂之性，自存諸人而言謂之心。」○鏞案 後世之學，都把天地萬物無形者、有形者、靈明者、頑蠢者，竝歸之於一理，無復大小主客，所謂「始於一理，中散為萬殊，末復合於一理」也。此與趙州萬法歸一之說，毫髮不差。蓋有宋諸先生，初年多溺於禪學，及其回來之後，猶於性理之說，不無因循。故每曰佛氏彌近理而大亂真。夫既曰彌近理，則其中猶有所取，可知也。子思著《中庸》，明云「天命之謂性」，孟子曰「盡其心者，知其性。」今乃以心、性、天三者，總謂之一理，則毛氏所謂理命之謂理，不是佻語，而孟子亦當曰：「盡其理者，知其理也，知其理，則知理矣。」束萬殊而歸一，復成混沌，則凡天下之事，不可思議，不可分別。惟有棲心冥漠，寂然不動，為無上妙法而已，斯豈洙、泗之舊觀哉？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。<sup>34</sup>

茶山在上文中所批判的「始於一理，中散為萬殊，末復合於一理」，是朱子在《中庸章句》起首所引用程伊川之語（文字略有不同），茶山認為「空空漠漠，無名無體」的「理」，非孔子之教，實來自禪學。茶山從實學思想出發，在詮釋

<sup>31</sup> 丁茶山：〈為盤山丁修七贈言〉，收入《定本與猶堂全書》，第3冊，頁393-397，引文見頁395。

<sup>32</sup> 丁茶山：〈俗儒論〉，收入《定本與猶堂全書》，第2冊，頁340。

<sup>33</sup> Seungkoo Jang, "Tasan's Pragmatic View of Ethics," *The Review of Korean Studies* 4 (Dec. 2000): 19-33.

<sup>34</sup> 丁茶山：《孟子要義》，頁227-228。

《孟子·盡心上·一》時，對宋儒（尤其是程朱）的形上學之「理」展開凌厲的批判，茶山說：

若以理爲性，以窮理爲知性，以知理之所從出爲知天，遂以知理之所從出爲盡心，則吾人一生事業，惟有窮理一事而已，窮理將何用矣？夫以理爲性，則凡天下之物，水火土石草木禽獸之理，皆性也，畢生窮此理，而知此性。仍於事親、敬長、忠君、牧民、禮樂、刑政、軍旅、財賦，實踐實用之學，不無多少缺欠，知性知天，無或近於高遠而無實乎？先聖之學，斷不如此。<sup>35</sup>

茶山重新詮釋孟子，將宋儒的形上學之眼，拉回到人間的「事親、敬長、忠君、牧民、禮樂、刑政、軍旅、財賦，實踐實用之學」，他擔心宋儒因爲嚮往天際的彩虹而踩碎地上的玫瑰；更不能接受宋儒遙想風雲變態之中的空虛之「理」，而忘卻人間雜然紛陳的「事」。

但是，茶山對程朱的「性即理」之說的批判雖然凌厲，卻可能忽略了朱子思想中常常呈現某種既一分而二，而又合而爲一的思維的傾向。正是如我過去所說：「朱子既以『體』『用』二分、『理』『氣』二分、『天理』『人欲』二分的架構思考問題，但他又同時強調『體』『用』、『理』『氣』、『天理』『人欲』等都是不離不雜的關係」<sup>36</sup>，朱子解釋「禮」說：「禮者，天理之節文，人事之儀則也」<sup>37</sup>，正可見朱子言「理」而不遺「事」之思想傾向。就朱子思維方式的這一項特質來看，丁茶山批評朱子說：「若以理爲性，以窮理爲知性，〔……〕則吾人一生事業，惟有窮理一事而已，窮理將何用矣？」雖然持義峻烈，但未能得朱子學之肯綮。朱子遍註群經，興辦書院，畢生致力於教育事業。朱子思想雖以「窮理」爲首出，但朱子言「理」而不遺「事」，朱子訂鄉約，辦社倉，解除由於中央政權對農民痛苦之忽視，所帶來的地方農民生存的危機，完全實踐儒家經世精神<sup>38</sup>，將「理」落實在日常生活人倫日用之中，茶山對朱子之批判未能得

<sup>35</sup> 同前註，頁 224。

<sup>36</sup> 拙著：《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》修訂一版（臺北：臺大出版中心，2016年），頁 64。

<sup>37</sup> 朱熹：《論語集注》，頁 67。

<sup>38</sup> 關於朱子的社倉事業之研究，參看 Richard von Glahn, "Community and Welfare: Chu Hsi's Community Granary in Theory and Practice," in *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, eds. Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer (Berkeley, Los Angeles and Oxford: University of California Press, 1993), chapter 5, pp. 221-254。



其實、得其平！

茶山對朱子學的批評雖然並不持平，但是，正是從「理」在「事」中的思路出發，茶山解釋《孟子·盡心上·一》時，主張即「工夫」即「功效」，他在對正祖（1752-1800，在位於1776-1800）講《孟子》這一章時說：

首一節，是先言如是用工，則其功效必如是，此行然後知也。次一節。是既知功效如是，則其用工當如是，此知然後行也。故知性則養性，養性則知性，知天則事天，事天則知天。比如人先知彼處有好地方，然後方起身走去了，到頭方知這處果是好地方。如是看，似得之。<sup>39</sup>

在茶山看來，「功效」只能在紮實的「工夫」之中尋覓，而不能訴諸於脫離於「事」之上的「理」。茶山所採取的是十七世紀以後東亞思想界常見的「理在事中」的思維進路。

茶山循「理在事中」的思維，必然不能接受在「具體性」之上，另立一「抽象性」之「理」以為主宰，他說：

凡天下無靈之物，不能為主宰。故一家之長，昏愚不慧，則家中萬事不理，一縣之長，昏愚不慧，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？<sup>40</sup>

我們可以說，茶山的實學思想正是經由反形上學 (anti-metaphysical) 思考而完成的。

茶山的「理在事中」的思維，使他對孔孟思想中的許多關鍵字都能賦予新解，其中最具代表性的就是他對「道」這個字的新解。孔子畢生慕道、求道、以道自任，宣示「吾道一以貫之」（《論語·里仁·十五》）<sup>41</sup>。孔子欣夕死於朝聞，顏子嘆欲從而莫由，孔子之「道」，何道也？南宋大儒朱子解釋孔子之「道」云：「道者，事物當然之理」<sup>42</sup>，又釋孟子之「道」云：「道者，天理之自然」<sup>43</sup>。朱子在萬象紛羅的具體事物之上，另立一「當然之理」以為統御。茶山反對朱子以形上之「理」釋孔孟之「道」，茶山說：

道者，人所由也，自生至死曰道。自生至死曰道，猶自楚至秦曰道。《中

<sup>39</sup> 丁茶山：《孟子要義》，頁225。

<sup>40</sup> 同前註，頁228。

<sup>41</sup> 朱熹：《論語集注》，頁96。

<sup>42</sup> 同前註，頁95。

<sup>43</sup> 同前註，頁323。

庸》曰：「道也者，不可須臾離。」如自楚至秦者，其身有道，不可須臾離也。道不遠人若此，而張子以氣化爲道。夫陰陽造化、金木水火土之變動，非吾身之所得由，則豈吾道乎？若云一陰一陽之謂道，本之《易傳》，則是言天道，不是人道，是言易道，不是天道，豈可以吾人率性之道，歸之於一陰一陽乎？<sup>44</sup>

茶山解構朱子倫理學的形上學基礎，將孔孟之「道」從宋儒手中的超越而形上之「理」，拉回人間，宣稱：「道者，人之所由也」，但是，他對孔孟的「道」的新詮，並不是東亞儒家舞臺上的獨唱。茶山與十七世紀以降東亞各國儒者互通聲息，他加入近世東亞儒家反形上學的大合唱之中<sup>45</sup>。十七世紀日本古學派伊藤仁齋經由字義的再釐定而重新解釋孔孟，早已有力地宣稱「道者，人倫日用當行之路」<sup>46</sup>、「人外無道，道外無人」<sup>47</sup>、「夫道者，人之所以爲人之道也」<sup>48</sup>，仁齋對孔門的「道」的新定義，與丁茶山以「人之所由」賦「道」以新義，隔海唱和，若合符節。接著，十八世紀日本古文辭學派大師荻生徂徠（物茂卿，1666-1728）更宣稱「道者，統名也。舉禮樂刑政，凡先王所建者，合而命之也，非離禮樂刑政別有所謂道者也」<sup>49</sup>，徂徠宣稱在日常性的「禮樂刑政」之外，別無形而上之「道」。這一股東亞反形上學的思潮風起雲湧，十八世紀中國的戴震，更是痛斥形而上的抽象之「理」的解釋權，已經被「尊者」、「長者」、「貴者」所壟斷，而成爲鎮壓「卑者」、「幼者」、「賤者」之工具的社會實況<sup>50</sup>。戴震

<sup>44</sup> 丁茶山：《孟子要義》，頁229。

<sup>45</sup> 我曾探討茶山學在東亞儒學中之角色，參看 Chun-chieh Huang, "The Role of Dasan Learning in the Making of East Asian Confucianisms: A Twenty-First-Century Perspective," in *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts* (Göttingen and Taipei: V&R unipress and National Taiwan University Press, 2015), pp. 81-92。

<sup>46</sup> 伊藤仁齋：《語孟字義》，卷上，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》第六卷（東京：鳳出版，1978年），頁14「道」。關於伊藤仁齋《語孟字義》的研究，參考 John Allen Tucker, *Itō Jinsai's Gomō Jigi and the Philosophical Definition of Early Modern Japan* (Leiden: E. J. Brill, 1998)。

<sup>47</sup> 伊藤仁齋：《童子問》，收入家永三郎等校注：《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1988年），頁205。

<sup>48</sup> 伊藤仁齋：《論語古義》，卷之2，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》第三卷（東京：鳳出版，1973年），頁50。

<sup>49</sup> 荻生徂徠：《辨道》，收入《荻生徂徠》（東京：岩波書店，1982年《日本思想大系·36》），上冊，第3條，頁201上。

<sup>50</sup> 戴震：〈理〉，《孟子字義疏證》，《戴震全集》（北京：清華大學出版社，1991年），第1冊，頁161。

所反對的是被官學化而成爲官方意識形態的官方朱子學。席捲十七世紀以降中日韓各國思想界的這股以反形上學的形式所表現的實學思潮，正如我以前所說，使「18世紀中、日、韓儒家思想家，都有心於體神化不測之妙於人倫日用之間，他們關注的是人民日常勞動中活生生而具體的生活，他們不再去理會抽象的道德原理」<sup>51</sup>。東亞近世這一股反「理學」的思潮<sup>52</sup>，以「實學」作爲表現形式。十八世紀的東亞儒者就像同時代的歐洲哲學家一樣地，努力摧毀中世紀神學所建構的高不可攀的天國，卻在地上建立一個新的天國<sup>53</sup>。丁茶山的孟子學解釋，也鮮明地呈現這一股波濤壯闊的實學思潮的波光粼粼，並與同時代中日兩國儒者的實學思想相激相盪，聲氣相求。

綜合本節所說，茶山孟子學以「心性論」爲其哲學立場，而以「心」定「言」，以「心」定「氣」，正是建立人之主體性之要件。茶山之詮釋特重「心」之優先性，深契孟子「心」學之根本意趣。因爲茶山孟子學以人之主體性爲中心，所以茶山不能接受在日常生活之上，另立一形上之「理」以爲主宰的論述，他反對宋儒的形上學論述乃事所必至，理所當然。

### 三、東亞儒學視野中的茶山孟子學

現在，我們將茶山孟子學置於廣袤的東亞儒學視野之中，與十三世紀的朱子、十八世紀日本的中井履軒與中國戴震的孟子學互作比較，以釐定茶山孟子學的歷史地位。

#### （一）朱子 vs. 茶山

首先，我將茶山的孟子學與朱子的孟子學互作比較，因爲在東亞儒學史中朱子是孔子之後最具影響力的偉大儒者。朱子將《論語》、《孟子》、《大學》與《中庸》合爲《四書》，施以集注，開啓中國知識分子閱讀經典從漢唐《五經》

<sup>51</sup> 黃俊傑：《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》，頁 68。

<sup>52</sup> 楊儒賓認爲東亞近世有一股反「理學」之「氣」學，參考楊儒賓：《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺大出版中心，2012年）。

<sup>53</sup> Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven: Yale University Press, 1932).

向《四書》轉移的新時代<sup>54</sup>，《四書章句集注》在蒙元時代成爲科考定本以後，也奠定了中國從「中古」邁向「近世」的意識形態基礎<sup>55</sup>。朱子所建立的《四書》學思想體系，也成爲十三世紀以後，中日韓各國學者研讀經典時必須面對的「詮釋的權威」。十六世紀朝鮮儒者李退溪(1502-1571)以數十年之力編纂《朱子書節要》，以朱子學爲最高典範<sup>56</sup>。明代王陽明(1472-1529)奉朱子學說「如神明蓍龜」<sup>57</sup>，所以痛感「一旦與之背馳，心誠有所未忍」<sup>58</sup>，陽明更說朱子對他自己「亦有罔極之恩」<sup>59</sup>。日本德川時代儒者如伊藤仁齋等人，在中年之前多半浸潤在朱子學典範之中，到了中年之後才告別朱子學，走自己的道路。所以，將丁茶山與朱子對孟子學的解釋互作比較，是極爲重要的一項工作。

在茶山的孟子學與朱子的孟子學的諸多對比之中，以下兩項命題的對比最爲深切著明。

### 1. 性即理說 vs. 性嗜好說

程朱之學以「性即理」而展開，朱子亦以「性即理」說詮釋孟子，最具代表性的是以下兩段集注。第一，朱子在《孟子·告子上·三》集注云：

愚按：性者，人之所得於天之理也；生者，人之所得於天之氣也。性，形而上者也；氣，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動，人與物莫不異也。以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉？此人之性所以無不善，而爲萬物之靈也。告子不知性之爲理，而以所謂氣者當之。是以杞柳湍水之喻，食色無善無不善之說，

<sup>54</sup> Wing-tsit Chan (陳榮捷), "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," in *Études Song: In Memoriam Étienne Balazs*, ed. Françoise Aubin, Serie II, #1 (Paris: Mouton & Co., and École Pratique de Haute Études, 1973), pp. 60-90。本文中文譯本見陳榮捷：〈朱熹集新儒學之大成〉，《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁1-35。

<sup>55</sup> 宇野精一：〈五經から四書へ：經學史覺書〉，《東洋の文化と社會》第1輯（京都：京都大學文學部中國哲學史研究室，1950年），頁1-14。

<sup>56</sup> 李滉：《朱子書節要序》，《陶山全書(3)》（首爾：退溪學研究院，1988《退溪學叢書》）。

<sup>57</sup> [明]王守仁：〈答羅整菴少宰書〉，收入陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁253。

<sup>58</sup> 同前註。

<sup>59</sup> 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），上冊，卷21，頁809。

縱橫繆戾，紛紜舛錯。而此章之誤乃其本根。所以然者，蓋徒知知覺運動之蠢然者，人與物同；而不知仁義禮智之粹然者，人與物異也。孟子以是折之，其義精矣。<sup>60</sup>

朱子在上引集注中，以「人之所得於天之理」釋「性」，此與朱子在《孟子·滕文公上·一》「滕文公爲世子」章集注中，以「人所稟於天以生之理」<sup>61</sup>釋「性」一脈相承，均顯示朱子以「理氣二分」思維架構釋孟，不免使孟子學中以「性」爲人之德性主體之原意爲之晦而不彰。

第二，朱子在《孟子·盡心上·一》集注又云：

愚謂：盡心知性而知天，所以造其理也；存心養性以事天，所以履其事也。不知其理，固不能履其事；然徒造其理而不履其事，則亦無以有諸己矣。知天而不以殀壽貳其心，智之盡也；事天而能修身以俟死，仁之至也。智有不盡，固不知所以爲仁；然智而不仁，則亦將流蕩不法，而不足以爲智矣。<sup>62</sup>

朱子認爲孟子所說的「盡心」而「知性」而「知天」，是爲了掌握「天」之「理」，明顯地是在人的「心」、「性」之上，另安立一個形上的「理」作爲「事」之主宰。針對孟子所說「盡心」一詞，朱子在〈胡子知言疑義〉中，有進一步的闡釋說：

熹按：孟子盡心之意，正謂私意脫落，眾理貫通，盡得此心無盡之體，而自是擴充，則可以即事即物，而無不盡其全體之用焉爾。但人雖能盡得此體，然存養不熟，而於事物之間，一有所蔽，則或有不得盡其用者。故孟子既言盡心知性，又言存心養性，蓋欲此體常存，而即事即物，各用其極，無有不盡云爾。《大學》之序言之，則盡心知性者，致知格物之事；存心養性者，誠意正心之事；而天壽不貳，脩身以俟之者，修身以下之事也。此其次序甚明，皆學者之事也。<sup>63</sup>

朱子本〈大學格物補傳〉以解《孟子》，並以「性即理」說貫通《孟子》之義

<sup>60</sup> 朱熹：《孟子集注》，頁 457。

<sup>61</sup> 同前註，頁 351。

<sup>62</sup> 同前註，頁 489-490。朱註此章極具思想史意義，特值重視。朱子註孟子所云「盡心知性」一語又云：「心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。」

<sup>63</sup> 朱熹：〈胡子知言疑義〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 73，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 年），第 24 冊，頁 3555。

理，所以以上引這一段文字，在「體」「用」這一組對應概念的脈絡之中，指出「私意脫落，衆理貫通」，是「盡心」之路徑。朱子在《孟子·告子上·六》集注中，甚至引程子「性之理」之說以矯正孟子，他說：

愚按：程子此說才字，與孟子本文小異。蓋孟子專指其發於性者言之，故以爲才無不善。程子兼指其稟於氣者言之，則人之才，固有昏明強弱之不同矣。張子所謂「氣質之性」是也。二說雖殊，各有所當，然以事理考之，程子爲密。蓋氣質所稟，雖有不善，而不害性之本善。性雖本善，而不可以無省察矯揉之功。學者所當深玩也。<sup>64</sup>

朱子引程伊川的「本然之性」與「氣質之性」二分的說法批評孟子，這樣的解經方式確爲傳統注疏所少見，亦可見朱子對「性即理」之說信持之篤也。朱子在〈答張敬夫問目〉<sup>65</sup>與〈盡心說〉中，都重申此意，主張人能「即事即物，窮究其理，至於一日會貫通徹而無所遺焉，則有以全其本心廓然之體」<sup>66</sup>，朱子以「知性」爲「盡心」之前提。

相對於朱子註《孟子》時所堅持的「性即理」說，丁茶山提出「性嗜好」說最爲旗幟鮮明，在東亞孟子學史上獨樹一幟，綻放異彩。茶山註《孟子·滕文公上·一》時說：

余謂性者，主於嗜好而言，若所謂謝安石性好聲樂，魏鄭公性好儉素。或性好山水，或性好書畫，皆以嗜好爲性。性之字義，本如是也，故孟子論性，必以嗜好言之。其言曰「口之於味同所嗜、耳之於聲同所好、目之於色同所悅」，（〈告子上〉）皆所以明性之於善，同所好也。性之本義，非在嗜好乎？人莫不好財色，人莫不好安逸，其謂之性善者，何也？孟子以堯、舜明性善，我則以桀、蹠明性善。穿窬之盜，負贓而走，欣然善也。明日適其鄰，見廉士之行，未嘗不油然內忤。古所謂梁上君子可與爲善，此性善之明驗也。<sup>67</sup>

所謂「性嗜好」說，確實是丁茶山孟子學中的一大創見，茶山指出他的「性嗜好」說有《孟子》原典的根據。茶山在註解《孟子·盡心上·二十一》之後，以

<sup>64</sup> 朱熹：《孟子集注》，頁461。

<sup>65</sup> 朱熹：〈答張敬夫問目〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷32，收入《朱子全書》，第21冊，頁1397-1403。

<sup>66</sup> 朱熹：〈盡心說〉，同前註，卷67，收入《朱子全書》，第23冊，頁3273。

<sup>67</sup> 丁茶山：《孟子要義》，頁89-90。

「附論」說明如下：

余嘗以性爲心之嗜好，人皆疑之，今其證在此矣。欲、樂、性三字，孟子分作三層，最淺者，欲也，其次，樂也，其最深而遂爲本人之癖好者，性也。君子所性，猶言君子所嗜好也。但嗜好猶淺，而性則自然之名也。若云性非嗜好之類，則『所性』二字，不能成文。欲、樂、性三字，既爲同類，則性者，嗜好也。<sup>68</sup>

細繹這一段文字，茶山根據《孟子·盡心上·二十一》而指出「欲」、「樂」、「性」係同類而層級不同之「心」之所之的愛好，主體在「心」而不在「嗜好」<sup>69</sup>，茶山說：「孟子借形軀之嗜好，以明本心之嗜好。人之本心，樂善恥惡，即所謂性善也。」<sup>70</sup> 茶山所謂「性嗜好」，即指「本心之嗜好」，茶山以「心」先於「性」，殆無疑義。蔡振豐曾分析茶山之意說：「由『性爲心之所嗜好』可知性嗜好說的論說模式仍是『以心論性』的模式，心、性二者不但不可分別而論，而且必須以心爲其關鍵處。」<sup>71</sup> 蔡振豐指出茶山的「性嗜好說」採取「以心見性」之思維進路，很有見識，我完全同意。我想進一步強調：茶山基本上循孟子「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」<sup>72</sup>之思路，他的「性嗜好」說並未區分「嗜好」之層級，他從悅於芻豢推論悅於禮義，茶山說：「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」<sup>73</sup>，這句話可以作爲我的判斷之確證。鄭仁在認爲茶山的「性嗜好」說是受到亞奎那(Thomas Aquinas, 1225-1274)的影響<sup>74</sup>，但是，「以心定性」本來就是孟子「心」學的核心命題，茶山之說恐未必係來自西學。

茶山從「性嗜好」說出發，批評程朱的人性論兼善惡兩面之錯誤，他說：

喜怒哀樂未發，謂之中者，謂君子戒慎恐懼，盡其慎獨之工，則執中在心。不偏不倚，特不與物接，未有喜怒哀樂之發耳。豈人性本體之謂乎？

<sup>68</sup> 同前註，頁 237。

<sup>69</sup> 丁茶山說：「性之爲字，本指嗜好之欲。嗜好者，生於心者也，生於心，非性乎？」見丁茶山：《梅氏書平》，卷 4，收入《定本與猶堂全書》，第 13 冊，頁 359。

<sup>70</sup> 丁茶山：〈答李汝弘〉（丙子九月日），收入《定本與猶堂全書》，第 4 冊，頁 163-167，引文見頁 164。

<sup>71</sup> 蔡振豐：《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞爲視野的討論》，頁 85。

<sup>72</sup> 朱熹：《四書章句集注》，頁 462。

<sup>73</sup> 丁茶山：〈答李汝弘〉（丙子九月日），頁 163。

<sup>74</sup> 鄭仁在：〈西學和丁茶山的「性嗜好」說〉，收入黃俊傑編：《東亞視域中的茶山學與朝鮮儒學》（臺北：臺大出版中心，2006 年），第 7 章，頁 177-209。

朱子於《中庸或問》，所論如此。均是朱子之言，豈可執謬而捨正乎？（詳見余《中庸說》）孟子言性善，而程子謂「性兼有善惡，如太極之函有陰陽，而特以先吉後凶之義，不得不先言性善」，則惡固隱然在中。此與揚子所謂善惡渾，何以異矣？先善後惡而指為善物，則明其物善惡參半，而特以先善後惡之義，權謂之善物也。善惡參半而權謂之善物，則吉凶參半而權謂之吉兆，是非參半而權謂之正論。定龜體決國論者，其差謬多矣，而可通乎？<sup>75</sup>

茶山對程朱的批評，主要仍是因為茶山不取「理氣二元」之朱子學思維模式，他走的是「以心定性」的「心性論」思維方式。

茶山又進一步批評「性即理」說：

性理家每以性為理，故《集注》謂「人物之生，同得天地之理以為性」，此所謂本然之性也。本然之性，無有大小尊卑之差等，特因所稟形質，有清有濁有偏有正，故理寓於氣，不得不隨而不同。《集注》曰「人於其間，獨得形氣之正為小異」，亦此說也。審如是也，人之所以異於禽獸者，在於形氣，不在於性靈。庶民去形氣，君子存形氣，豈孟子之本旨乎？形氣者，體質也，與生俱生，死而後腐焉，庶民獨安得去之乎？性理家謂「本然之性之寓於形氣也，如水之注器，器圓則水圓，器方則水方」，是明明把人性獸性打成一物，特其毛者為牛，羽者為雞，倮者為人而已。孟子以犬、牛、人之性，別其同異，與告子力戰，今乃以人性獸性渾而一之，可乎？無始自在、輪回轉化之說，行世既久，蘇東坡於〈赤壁賦〉及〈潮州韓文公廟碑〉陰用其說，而世莫之察，謂之奇文。宋、元諸先生所言本然之性，亦無始自在之義。此係古今性道之大關，不敢不辨。<sup>76</sup>

茶山在以上這一段文字中，批評朱子所持「本然之性」與「氣質之性」二分的說法，認為所謂「本然之性」說已經受到佛教的影響，他認為朱子對「性」之說法，偏離「以心定性」之孟子性善說要義。

朱子釋孟常取「天理」「人欲」二分架構，例如《孟子·梁惠王上·一》朱子《集注》云：「仁義根於人心之固有，天理之公也。利心生於物我之相形，人欲之私也。循天理，則不求利而自無不利，殉人欲，則求利未得，而害已隨

<sup>75</sup> 丁茶山：《孟子要義》，頁 92-93。

<sup>76</sup> 同前註，頁 145。



之。」<sup>77</sup> 朱子強調必須以「天理之公」克去「人欲之私」，這種說法也出現在《孟子·梁惠王下·五》集注：

愚謂此篇自首章至此，大意皆同。蓋鐘鼓、苑囿、遊觀之樂，與夫好勇、好貨、好色之心，皆天理之所有，而人情之所不能無者。然天理人欲，同行異情。循理而公於天下者，聖賢之所以盡其性也；縱欲而私於一己者，眾人之所以滅其天也。二者之間，不能以髮，而其是非得失之歸，相去遠矣。故孟子因時君之問，而剖析於幾微之際，皆所以遏人欲而存天理。其法似疏而實密，其事似易而實難。學者以身體之，則有以識其非曲學阿世之言，而知所以克己復禮之端矣。<sup>78</sup>

朱子以上這一段言論中，最值得注意的是「天理人欲，同行異情」這八個字。朱子認為聖賢之所以「存天理」，與眾人之所以「滅其天」，兩者之間的差異極細微，雖然表現於外的行動（如捐款賑災）完全一樣，但是兩者之內心動機卻不一樣，前者因為悲天憫人，後者則為了沽名釣譽。朱子所謂「存天理去人欲」之工夫論關鍵在此，也是朱子的「存心倫理學」(ethics of conviction)<sup>79</sup> 立場的一種表現。

茶山對朱子所持「性即理」說之批判，並未注意到以上所說這項關鍵，茶山之所以批判朱子，主要是因為朱子的人性論有其形上學之理論基礎，而茶山的「性嗜好」說，則致力於解構人性論之形上學基礎。

## 2. 「窮理知言」 vs. 「以心定言」

丁茶山與朱子的孟子學詮釋，另一項強烈的對比在於：朱子主張「窮理知言」，茶山強調「以心定言」，茲詳說如下：

朱子針對《孟子·公孫丑上·二》有一段提綱挈領的話，可以總括朱子對「知言養氣」章的整體說法：

熹竊謂孟子之學蓋以窮理集義為始，不動心為效。蓋唯窮理為能知言；唯

<sup>77</sup> 朱熹：《孟子集注》，頁 280。

<sup>78</sup> 同前註，頁 303-304。

<sup>79</sup> 關於「存心倫理學」與「功效倫理學」的對比，李明輝說：「功效倫理學主張：一個行為的道德價值之最後判準在於該行為所產生或可能產生的後果；反之，存心倫理學則堅持：我們判定一個行為之道德意義時所根據的主要判準，並非該行為所產生或可能產生的後果，而是行為主體之存心。」見李明輝：〈孟子王霸之辨重探〉，《孟子重探》，頁 47。

集義爲能養其浩然之氣。理明而無所疑，氣充而無所懼，故能當大任而不動心，考於本章次第可見矣。<sup>80</sup>

這一段文字顯示朱子在詮釋《孟子》「知言養氣」章時，所關心的是德行的「完成過程」，而不是德行的「本質狀態」，所以朱子說：「知言，知理也」<sup>81</sup>，他將孟子的「知言」理解爲知道客觀之「理」的過程。朱子又說：

[1] 知言者，盡心知性，於凡天下之言，無不有以究極其理，而識其是非得失之所以然也。<sup>82</sup>

[2] 人之有言，皆本於心。其心明乎正理而無蔽，然後其言乎正通達而無病；苟爲不然，則必有是四者之病矣。即其言之病，而知其心之失，又知其害於政事之決然而不可易者如此。非心通於道，而無疑於天下之理，其孰能之？<sup>83</sup>

以上這兩段話都以「窮理」作爲「知言」之必要過程。朱子認爲「知言」先於「集義」與「養氣」，朱子說：

[1] 或問「知言養氣」一章，曰：「此一章專以知言爲主。若不知言，則自以爲義，而未必是義；自以爲直，而未必是直，是非且莫辨矣。然說知言，又只說知誑、淫、邪、遁之四者。蓋天下事，只有一個是與不是而已。〔……〕而今人多見理不明，於當爲者反以爲不當爲，於不當爲者反以爲當爲，則如何能集義也？惟見理明，則義可集；義既集，則那『自反而縮』，便不必說，自是在了。」<sup>84</sup>

[2] 孟子論浩然之氣一段，緊要全在『知言』上。所以《大學》許多功夫，全在格物、致知。<sup>85</sup>

[3] 知言、養氣，雖是兩事，其實相關，正如致知、格物、正心、誠意之類。若知言，便見得是非邪正。義理昭然，則浩然之氣自生。<sup>86</sup>

[4] 蓋知言本也，養氣助也。三者恰如行軍，知言則其先鋒，知虛識實

<sup>80</sup> 朱熹：〈與郭冲晦〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷37，收入《朱子全書》，第21冊，頁1639-1640。

<sup>81</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷52，收入《朱子全書》，第15冊，頁1708。

<sup>82</sup> 朱熹：《孟子集注》，頁322。

<sup>83</sup> 同前註，頁324。

<sup>84</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷52，頁1742-1743。

<sup>85</sup> 同前註，頁1708。

<sup>86</sup> 同前註。

者；心恰如主帥，氣則卒徒也〔……〕至於集義工夫，乃在知言之後。不能知言，則亦不能集。<sup>87</sup>

從以上這四段話來看，朱子主張：孟子的「知言養氣」以「知言」為首出（上引資料[1]），即為《大學》「格物致知」之功夫（上引資料[2]），必須先「知言」，才能使「義理昭然」（上引資料[3]）。能「知言」，則自然能「養氣」（上引資料[4]）。

朱子的哲學立場傾向於在現象界的具體事物之上，在本體界另立一個作為創生根源的形上之「理」，這顯然不是丁茶山所能接受的立場，茶山解釋孟子「盡心」一詞時，就批判朱子之「以知理之所從出為知天，遂以知理之所從出為盡心，則吾人一生事業，惟有窮理一事而已，窮理將何用矣？」<sup>88</sup> 茶山批判朱子的這一段話，對朱子言「理」而不遺「事」的思想而言，並不公平，我在本文第二節已有所指陳。相對於朱子而言，丁茶山順著孟子思路，強調以「心」為首出，他說：

生於其心者，言也，發於其政者，亦言也。政，大事也，事，小政也。  
【孫奭《正義》引冉子退朝。孔子問晏之語】諛淫之言，生於其蔽陷之心，以害其政事，【下篇先言害事，後言害政，宜與此參看】此所謂一心為萬事之本也。心有病，則不得發無病之言，言有病，則不得行無害之事，萬言萬事之本，在於一心。惡得云「不得於言，勿求於心」乎？故自說而自斷之曰「聖人必從吾言」。<sup>89</sup>

「萬言萬事之本，在於一心」，丁茶山這一句話雄渾有力，一語中的！

站在「以心定言」的立場，丁茶山也無法同意朱子將《孟子·公孫丑上·二》中「無是，餒也」這句話中的「是」字解釋為「氣」的講法。朱子摯友並與朱子合編《近思錄》的呂祖謙(1137-1181)之弟呂子約(?-1200)常與朱子論學不契。關於《孟子·公孫丑上·二》中「無是，餒也」一語中的「是」字何所指，朱子在《孟子集注》中認為「是」字指「氣」而言<sup>90</sup>，在《朱子語類》中也確

<sup>87</sup> 同前註，頁 1702。

<sup>88</sup> 丁茶山：《孟子要義》，頁 224。

<sup>89</sup> 同前註，頁 64。

<sup>90</sup> 朱熹：《孟子集注》，頁 323。

認同樣解釋<sup>91</sup>。但是，呂子約認為「是」字「指道義而言」<sup>92</sup>，雙方書信往返諍辯。

針對朱子與呂子約的歧見，丁茶山支持呂子約而反對朱子之說。茶山說：

朱子之意，以為無浩氣則體餒，呂氏之意，以為無道義則氣餒。此一訟案也。竊嘗思之，體餒，非君子之攸憂也。唯是集義積善之功，有所不至，則內疚外忤，茶然自沮，氣為之餒，是乃君子之所恥也。孟子以集義為生氣之本，而朱子以養氣為行義之助，其先後本末，似顛倒也。〔……〕不知朱子何故而固拒呂說也。配者，合也，謂浩氣須道義以生，須道義以養，不能相離也。<sup>93</sup>

茶山認為「浩氣須道義以生，須道義以養，不能相離也」，這種說法較能相契於孟子「知言養氣」章以「原始生命的理性化」為主軸的論述，因為孟子的「養氣」說將在孟子之前作為自然物的「六氣」之說，轉化為浸潤在人文理性之中的「浩然之氣」之說<sup>94</sup>，正如丁茶山所說：「浩然之氣，非一朝之所能生，必積仁累義，養之無害，然後其氣乃成。趙註，非矣。此氣既是道義所成，視上志氣之氣，又超一層，則似不當名之曰氣。」<sup>95</sup> 丁茶山認為孟子所養的「氣」，是充滿「仁」「義」等價值理念的「氣」，而不是作為自然物的「氣」，所以養「氣」的根本基礎在於養「心」，這樣的解說確能得孟子「養浩然之氣」說之宗旨。

### 3. 茶山孟子學的「後朱子學」之涵義

在分析了朱子與茶山解釋孟子思想的兩大差異之後，我想再就茶山學在東亞儒學史中的定位略加申論。

韓國前輩學人尹絲淳 (1936-) 曾說丁茶山是「脫性理學實學之集大成者」<sup>96</sup>，說丁茶山是「集大成」者確無疑義，但「脫」字恐未圓，因為丁茶山並未脫離

<sup>91</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 52，頁 1728-1730。

<sup>92</sup> 朱熹：〈答呂子約書〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 48，收入《朱子全書》，第 22 冊，頁 2224。

<sup>93</sup> 丁茶山：《孟子要義》，頁 61。

<sup>94</sup> 我在舊著中有所討論，參看拙著：《孟學思想史論（卷一）》，頁 32-35。

<sup>95</sup> 丁茶山：《孟子要義》，頁 61-62。

<sup>96</sup> 尹絲淳著，邢麗菊、唐豔譯：《韓國儒學史：韓國儒學的特殊性》（北京：人民出版社，2017 年），頁 373。Don Baker 甚至稱茶山是儒學傳統中的「反叛者」（rebel），參看 Don Baker, "Thomas Aquinas and Chǒng Yagyong: Rebels Within Tradition," *Journal of Tusan Studies* 3 (June 2002): 32-69。

「性理學」的大論述 (“grand narrative”)，茶山是在「性理學」大論述之內既繼往而又開來，既融舊而又鑄新，所以，我傾向於接受蔡振豐以「後朱子學」一語指稱茶山學<sup>97</sup>。但是，我想進一步指出：茶山學的「後朱子學」特質，在他的孟子學詮釋中主要表現在兩方面：(1) 繼承與創新；(2) 批判並超越。

茶山學對朱子學的繼承與創新，主要見之於茶山對《論語》的解釋之中。《論語·顏淵·一》「克己復禮」章，在孔子思想中最居要津，二千年來中韓日學者聚訟紛紜，既呈現學者個人之思想立場，又反映其所身處的時代之思想氛圍<sup>98</sup>。丁茶山解釋「克己復禮」章云：

補曰：己者，我也，我有二體，亦有二心，道心克人心，則大體克小體也，一日克己謂一朝奮發，用力行之。孔曰：復，反也。補曰：歸者，歸化也，天下歸仁，謂近而九族，遠而百姓，無一人不歸於仁。補曰：由己謂由我也，仁生於二人之間，然為仁由我，不由人也。補曰：目，克己之條目也，事者，專心專力以從事也。<sup>99</sup>

茶山所說「道心克人心」，出自於朱子的〈中庸章句序〉以「人心」生於「形氣之私」，「道心」原於「性命之正」，並強調以「天理之公」勝夫「人欲之私」<sup>100</sup>。但朱子既一分為二，又合二為一，朱子的「心統性情」說的「心」就是從「心」的知覺來講，不是從「心」的來源來講。茶山接受朱子的「人心」「道心」二分之說<sup>101</sup>，但是，茶山對「克己復禮為仁」的解釋，則極具創新之意涵。正如我在新著中所說，茶山「翻轉了朱熹以『心之德，愛之理』為『仁』所下的定義，而將朱子的形而上意義的『仁』，翻轉而成為倫理學的關係意義下的『仁』。茶山思想中的『仁』的核心尤其在於強調人與人相互之間的 (interpersonal) 互動關係。」<sup>102</sup>

<sup>97</sup> 蔡振豐：《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》，頁 311。

<sup>98</sup> 我曾討論這個問題，參看拙著：《東亞儒家仁學史論》（臺北：臺大出版中心，2017年），第 4 章〈東亞儒家「仁」學之內涵（一）：孔子「克己復禮為仁」說與東亞儒者的詮釋〉，頁 135-210。

<sup>99</sup> 丁茶山：《論語古今註》，卷 6，收入《定本與猶堂全書》，第 9 冊，頁 12。

<sup>100</sup> 朱熹：〈中庸章句序〉，《四書章句集注》，頁 19。

<sup>101</sup> 我在舊著中已有所討論，見拙著：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺大出版中心，2007年），頁 305-321。茶山說「非人心則道心，非道心則人心，公私之攸分，善惡之攸判」（見丁茶山：《梅氏書平》，卷 4，頁 359），但是茶山並不接受朱子的「理」「氣」二元之說。

<sup>102</sup> 拙著：《東亞儒家仁學史論》，頁 204-205。

但是，茶山對朱子學的批判，在他對孟子思想的詮釋中表現得最為旗幟鮮明。我在前面的論述中已經指出：茶山的「性嗜好」說，就是以作為朱子釋孟時的「性即理」說的反命題而提出的。我也指出：茶山強調「心」對「言」的首出地位。茶山批判朱子將「知言」解釋為「知理」。我們可以說：茶山揮起了政治經濟學的利劍，砍斷了朱子學的形上學基礎，也切斷了「天」與「人」的聯繫。在激烈的批判之中，茶山完成了對朱子學的超越。

## （二）茶山 vs. 中井履軒

現在，我想將茶山孟子學放在十八世紀東亞思想史的視野中，而與他同時代的日本中井履軒及中國戴震的孟子學互作比較，以突顯茶山孟子學的特質。

十八世紀是中韓日各國的政治與文化主體自覺日趨成熟的時代，也是朱子學典範備受挑戰，東亞思想從「近世」(early modern) 向「近代」(modern) 轉移的關鍵百年。

### 1. 性善論：「擴充」vs. 「嗜好」

我們先從十八世紀日本儒者中井履軒對孟子性善說的詮釋開始。中井履軒講學於大阪懷德堂<sup>103</sup>，學界將中井履軒及其兄中井竹山(1730-1804)之學稱為「大阪朱子學派」<sup>104</sup>。中井履軒撰寫包括《孟子逢原》在內的《七經逢原》，以朱子《四書章句集注》作為底本，對朱注加以批判並提出新解，充分展現作為市井儒者的自由學風。中井的《孟子逢原》對孟子的性善論，提出諸多創新詮釋。中井履軒說：

凡孟子論性，每揭固有之善，輒繼之以養之之方。若曰：人皆可以為堯舜，謂有可為堯舜之種子存焉，非謂赤子之心全與堯舜之德同也。養性養氣，其義一也。宋諸賢，主張固有之善大過，諸善眾德，皆歸之復初，是

<sup>103</sup> 懷德堂是十八世紀由大阪地區五位富商所資助設立，參看：Tetsuo Najita, *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudō Merchant Academy of Osaka* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 8。此書有日譯本，子安宣邦譯：《懷德堂：18世紀日本の「德」の諸相》（東京：岩波書店，1992年，1998年）；陶德民：《懷德堂朱子學の研究》（大阪：大阪大學出版會，1994年）。

<sup>104</sup> 例如三浦藤作：《日本倫理學史》（東京：中興館書店，1924年）即將中井兄弟歸為「大阪朱子學派」。

故克治之功勤，而擴充之旨微矣。雖未倍於大道，而亦與孟子異矣。及其理氣之說，與孟子不相符者，皆坐于此。<sup>105</sup>

如果用《中庸》第一章的話來說，中井履軒對孟子性善說的解釋，所走的是「率性」的道路；用《論語·顏淵·一》「克己復禮」章孔子的話來說，中井所走的是「由己」的道路。

中井之所以對孟子性善說提出這種詮釋，主要是因為他對話的對象是作為「不在場的他者」的朱子。朱子所走的是「克己」的思路，朱子解釋孔子的「學而時習之」一語，就說「學」之目的在於「明善而復其初」<sup>106</sup>；朱子解釋孔子「克己復禮為仁」一語時說：「為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣」<sup>107</sup>。中井履軒認為「若心之德，心之制，是宋代復初之說矣，非所以解七篇。」<sup>108</sup>他進一步說：

性善也，惟有擴充而已，無所施矯揉耳。矯揉必俟習蔽之敗壞，而後可施，不得淆雜作解。人有少壯無過失，將老而迷亂于聲色者，是類不少，豈氣稟之由哉？昏明強弱，究竟氣質之優劣而已。優劣者百人而百級，千人而千等，猶身材之長短，膂力之多少，豈可一之哉？然優劣者，愚夫愚婦，皆能知之，不俟識者之辨矣。但以此為性，而意其一定不可移，遂自畫，而無遷善希賢之心，所以孟子有性善之說，使人擴充焉。遷善希賢，日進而弗息焉。若氣質優劣，有不足恤者，且愚夫愚婦所知，故舍而弗論焉。孰謂之不備哉？<sup>109</sup>

如果說朱子是本《大學》解《孟子》，那麼，中井履軒可說是本《中庸》解《孟子》<sup>110</sup>，所以，中井履軒反對朱子「復性」之說，他說：「復性之本，殊非孔孟之旨。若孟子，唯有擴充而已矣。〔……〕凡復初諸說，並不得采入于七篇解

<sup>105</sup> 中井履軒：《孟子逢原》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第十卷，頁84-85。

<sup>106</sup> 朱熹：《論語集注》，頁61。

<sup>107</sup> 同前註，頁182。

<sup>108</sup> 中井履軒：《孟子逢原》，頁12。

<sup>109</sup> 同前註，頁328-329。

<sup>110</sup> 中井履軒解釋朱子所訂《中庸》第二十一章「故君子尊德性」一句也說：「德性，猶言善性也。〔……〕崇奉善性，而率由焉。〔……〕合首章天命率性觀之，與孟子性善之說吻合無間，孰謂孟子創立乎性善之說哉？〔……〕大抵宋代，復初之說盛矣，故克治之功勤，而擴充之旨微矣。以自治，亦無所大失；以解經，則其失弗細。」見中井履軒：《中庸逢原》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》第一卷，頁78-79。

中。」<sup>111</sup> 中井履軒認為孟子性善說的要義在「率性擴充」，這樣的說法是可以成立的，誠如清儒陳澧（蘭甫，1810-1882）所說：「孟子道『性善』，又言『擴充』。性善者，人之所以異於禽獸也；擴充者，人皆可以為堯、舜也」<sup>112</sup>，中井履軒強調孟子性善要義在「擴充」，確實可以從《孟子》原典獲得內證。孟子說：「人能充無欲害人之心」<sup>113</sup> 與「推恩」<sup>114</sup> 等，均為「擴充」之義。

相對於中井履軒以「擴充」釋孟子性善論，丁茶山則提出「性嗜好」說，我在本文第二節已有詳細說明，所以就不再重複。我在這裏要進一步指出的是：十八世紀中井履軒與丁茶山對於孟子性善論的解釋，涉及兩個問題：(1) 人性物性異同問題，(2) 人的「自由」與「責任」之問題。

以上第一個問題，中井履軒與丁茶山的意見一樣，都反對朱子的「本然之性」與「氣質之性」二分之說。我在本文第二節已就茶山對朱子的批判有所討論，所以在此不再贅及。關於這個問題中井履軒首先批判朱子集注的說法，中井說：

註：「人物之生，莫不有是性。」此句尤舛。禽獸何曾有仁義之性哉？凡註娓娓敘說者，皆宋代理氣之說，而未吻合於孔孟之言者。是別自立言可也，未可主張用解孔孟之書也。<sup>115</sup>

中井履軒表達自己的立場說：

人之所得於天者，人性也，人氣也。物之所得於天者，物性也，物氣也。故其知覺運動，未嘗有同也。氣且然，況性乎？物未嘗有仁義之性，何全偏之論。人之知覺運動，未必蠢然也，何同異之疑？<sup>116</sup>

中井履軒主張人性與物性不可混為一談，也反對朱子註孟所持的「本然之性」與「氣質之性」的說法。

《孟子·告子上·六》所觸及的人性與犬牛之性的問題，在十八世紀的朝鮮激起了「人性物性同異論」，也就是所謂「湖洛辯論」，可說是在「四端七情論」之上的關於人性論問題的擴大與深化<sup>117</sup>。丁茶山在《孟子要義》中對這個問

<sup>111</sup> 中井履軒：《孟子逢原》，頁 327。

<sup>112</sup> [清]陳澧：《東塾讀書記》（香港：三聯書店，1998 年），頁 44。

<sup>113</sup> 朱熹：《孟子集注》，頁 522。

<sup>114</sup> 同前註，頁 289。

<sup>115</sup> 中井履軒：《孟子逢原》，頁 319。

<sup>116</sup> 同前註。

<sup>117</sup> 尹絲淳著，邢麗菊、唐豔譯：《韓國儒學史：韓國儒學的特殊性》，頁 275-291。參考楊



題，有詳細的討論。丁茶山在正祖十五年（庚戌，1790年，清乾隆55年）對正祖講課時，正祖曾問這個問題，茶山回答如下：

臣以爲犬、牛、人之性，同謂之氣質之性，則是貶人類也。同謂之道義之性，則是進禽獸也，二說俱有病痛。臣謂人性卽人性，犬、牛之性卽禽獸性。至論本然之性，人之合道義、氣質而爲一性者，是本然也。禽獸之單有氣質之性，亦本然也。何必與氣質對言之乎？<sup>118</sup>

茶山認爲朱子集注中所說人與物皆同源於「本然之理」的說法，不能成立，茶山說：「朱子之言，自與孟子不合」<sup>119</sup>。茶山說：

本然氣質之說，不見六經，不見四書。然朱子《中庸》之註曰：「天以陰陽五行，化生萬物，氣以成形，理亦賦焉。」此所謂本然之性，謂賦生之初，其理本然，此所謂人物同得也。然臣獨以爲本然之性，原各不同。<sup>120</sup>

茶山認爲「人不能蹤禽吠盜，牛不能讀書窮理」<sup>121</sup>，所以人與動物本性不同，這一項看法與中井履軒一致。

但「人物性同異論」這個問題，又涉及人的「自由」與「責任」問題。關於這個問題，中井履軒似未有一言及之，但是，丁茶山則指出人「心」具有自主性，人有「自主之權」<sup>122</sup>，可以決定爲善或爲惡，因此，人必須爲自己行爲的後果負責，他說：「爲善則實爲己功，爲惡則實爲己罪。」<sup>123</sup> 茶山一方面肯定人有「自主之權」，「心」有自主能力，可以自作主宰，人是自由的行動主體 (a free agent of action)。茶山肯定人有「自由意志」(free will)，所以必須對行爲後果負起最後的責任。這項主張與茶山釋孟以「心」爲首出一脈相承；但另一方面他又對人之爲善爲惡課以責任。這一項論點卻可視爲茶山釋孟的創見。

## 2. 「盡心」：悉盡 vs. 行動

中井履軒與丁茶山的孟子學，另一項差異在於對孟子的「盡心」概念的解

---

祖漢：〈韓儒「人性物性異同論」及其哲學意義〉，《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》（臺北：臺大出版中心，2005年），第8章，頁393-424。

<sup>118</sup> 丁茶山：《孟子要義》，頁189。

<sup>119</sup> 同前註，頁191。

<sup>120</sup> 同前註，頁190。

<sup>121</sup> 同前註，頁191。

<sup>122</sup> 同前註，頁94。

<sup>123</sup> 同前註。

釋。中井履軒說：

盡心者，是仁義忠信，所以自持而應物，十分備具，心之用無欠闕也。此非知性固具是道理者，弗能也。皆切人身而言，非窮物理無不知之謂。盡，是悉盡之盡，非窮盡之盡，猶是詳與審之分。悉盡似詳，窮盡似審。審義在淺深，其位直遂。詳義在多少，其位橫列。自親義別序信，以至乎子惠萬民，其品節亦多矣。然其道理，皆具於心德。<sup>124</sup>

中井履軒上述論述乃是順著朱子對「盡」字的解釋而提出。朱子在《孟子或問》中有以下一段文字：

或問：「心無限量者也，此其言盡心，何也？」〔朱子〕曰：「心之體無所不統，而其用無所不周者也。今窮理而貫通，以至於可以無所不知，則固盡其無所不統之體，無所不周之用矣。是以平居靜處，虛明洞達，固無毫髮疑慮存於胸中；至於事至物來，則雖舉天下之物，或素所未嘗接於耳目思慮之間者，亦無不判然迎刃而解。此其所以為盡心。而所謂心者，則固未嘗有限量也。」<sup>125</sup>

朱子認為孟子所謂「盡心」之「盡」指本質義而非數量義而言，我們可以在《朱子語類》中找到支持我的說法的證據，朱子說：「盡心，如何盡得？不可盡者心之事，可盡者心之理」<sup>126</sup>，中井履軒說「盡，是悉盡之盡」，確實順著朱子「窮理」之說而立論。

但是，丁茶山解釋「盡心」這個名詞時，一開始就批評朱註「不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量」的說法<sup>127</sup>，茶山說：

余謂竭心力以率性，則可以知其性矣。《易》曰：「窮理盡性，以至於命。」○〈表記〉曰：「鄉道而行，中道而廢，忘身之老也，不知年數之不足也。俛焉日有孳孳，斃而后已。」此之謂盡心。盡心者，行也，行則必知，知則必行，互發而交修者也。<sup>128</sup>

茶山敏銳地指出：朱子的錯誤在於「以知理之所從出為盡心」<sup>129</sup>，乃是因為朱子

<sup>124</sup> 中井履軒：《孟子逢原》，頁 385。

<sup>125</sup> 朱熹：《孟子或問》，卷 13，收入《朱子全書》，第 6 冊，頁 994。朱子在〈胡子知言疑義〉中，亦表達一樣的意見（頁 3555-3564）。

<sup>126</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，卷 60，《朱子全書》，第 16 冊，頁 1937。

<sup>127</sup> 朱熹：《孟子集注》，頁 489。

<sup>128</sup> 丁茶山：《孟子要義》，頁 223-224。

<sup>129</sup> 同前註，頁 224。

「以理爲性，以窮理爲知性」<sup>130</sup>。茶山在《孟子要義》全書一再批駁程朱的「性即理」說，他在知行合一的思想脈絡中，將孟子的「盡心」理解爲「行」，這是茶山孟子解釋的另一創新見解。

### （三）茶山 vs. 戴震

在十八世紀東亞思想的地平線上，丁茶山孟子學的另一個對比系統，就是中國清代的戴震孟子學。戴東原在清乾隆四十二年(1777)五月二十七日寫完《孟子字義疏證》，在他致弟子段玉裁(若膺, 1735-1815)書云：「僕生平論述最大者，爲《孟子字義疏證》一書，此正人心之要」<sup>131</sup>，可見《孟子字義疏證》一書在戴東原心目中居於最高之地位，戴震對孟子學的解釋，在十八世紀中國也具有一定的代表性，所以，我們接著以丁茶山與戴東原互作比較。

#### 1. 「血氣心知，性之實體也」vs. 以「心」定「性」

丁茶山與戴震孟子學最大的對立是對孟子性善論的解釋之不同。戴震對孟子學的解釋，建立在他所謂「合血氣心知爲一本」<sup>132</sup>的理論基礎之上。戴震進一步解釋這種所謂「一本論」：

常人之欲，縱之至於邪僻，至于爭奪作亂；聖人之欲，無非懿德。欲同也，善不善之殊致若此。欲者，血氣之自然，其好是懿德也，心知之自然，此孟子所以言性善。心知之自然，未有不悅理義者，未能盡得理合義耳。由血氣之自然，而審察之以知其必然，是之謂理義；自然之與必然，非二事也。就其自然，明之盡而無幾微之失焉，是其必然也。如是而後無憾，如是而後安，是乃自然之極則。若任其自然而流于失，轉喪其自然，而非自然也；故歸于必然，適完其自然。夫人之生也，血氣心知而已矣。<sup>133</sup>

以上這一段話最關鍵之處在於將「自然」等同於「必然」，正如戴震所說：「有血氣，則有心知；有心知，則學以進於神明，一本然也。」<sup>134</sup>

<sup>130</sup> 同前註。

<sup>131</sup> 戴震：〈與段若膺書〉，《戴震全集》，第1冊，頁228。

<sup>132</sup> 戴震：《孟子字義疏證》，卷上，頁171。

<sup>133</sup> 同前註，頁170。

<sup>134</sup> 同前註，頁171。

戴震從人與生俱來的「血氣之自然」解釋孟子的「性善」說：

惟不離材質以爲言，始確然可以斷人之性善。人本五行陰陽以成性，形色其表也，故孟子曰：『形色，天性也，惟聖人然後可以踐形。』人之於聖人也，其材非如物之與人異。物不足以知天地之中正，是故無節於內，各遂其自然，斯已矣。人有天德之知，能踐乎中正，其自然則協天地之順，其必然則協天地之常，莫非自然也，物之自然不足語於此。孟子道性善，察乎人之材質所自然，有節於內之謂善也。<sup>135</sup>

戴震對孟子「性善」論的解釋，正如我在過去的研究所指出的，與孟子思想有兩大歧異：(1) 戴震未能理解孟子「性善」實就「心善」而言；(2) 戴震忽略孟子「性善」乃就人性之原初狀態立論，強調人的價值意識實內在於人之自覺心<sup>136</sup>。整體而言，「在戴震的解釋中，並非『仁義禮智生於心』（如孟子所言），而是『心』『知其不易之則』，這是一種實在論的立場，孟子心學的超越性被扁平化了。」<sup>137</sup>

在戴震以「血氣心知」爲「性之實體」的說法對照之下，丁茶山的「性嗜好」說的價值就爲之彰顯了。戴震基本上循著告子、荀子、董仲舒（約 179-104 CE）、王充（27-? CE）等漢儒「生之謂性」的思路，將人性的本質狀態與發展歷程混爲一談。

但是，丁茶山的「性嗜好」說，則強調人「心」生來所具有的判斷能力，人之爲善爲惡皆取決於「心」，茶山說：「此心之權也，非所謂性也」<sup>138</sup>。茶山又說：「人〔……〕可以爲善，可以爲惡，主張由己，活動不定，故善斯爲功，惡斯爲罪」<sup>139</sup>，茶山既反對朱子立超越之「理一」以創生「分殊」，又不同於同時代的戴震的實在論 (realism) 立場。

但是，丁茶山與戴震在上述重大歧異之外，二人在反形上學這一點上是一致的。戴震早年對程朱之學頗爲稱許<sup>140</sup>，中年以後才開始批判朱子的「理」學，強

<sup>135</sup> 戴震：〈讀孟子論性〉，同前註，頁 30-31。

<sup>136</sup> 參看拙著：《孟學思想史論（卷二）》，頁 339-344。參考勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁 163。

<sup>137</sup> 參看拙著：《孟學思想史論（卷二）》，頁 365。

<sup>138</sup> 丁茶山：《孟子要義》，頁 94。

<sup>139</sup> 同前註。

<sup>140</sup> 參看 Ying-shih Yu, "Dai Zhen and the Zhu Xi Tradition," in his *Chinese History and Culture* (New York: Columbia University Press, 2016), vol. 2, pp. 40-56。

調「理」存乎「欲」之中。戴震的反形上學思路，與茶山所主張抽象性的「理」只能見之於具體性的行為之中的說法，可以互相呼應。戴震與丁茶山都顯示十八世紀東亞思想界在「存在」中探索「本質」的思想動向。

#### 四、結論

本文探討丁茶山對孟子性善論的解釋，並將茶山孟子學置於東亞儒學的視野中，與朱子、中井履軒及戴震的孟子學互作比較，以釐定其思想史之地位。以本文的研究作為基礎，我想提出以下幾點結論性的看法：

第一，孟子學內外交輝，心性論與政治論融貫為一，如車之二輪、鳥之兩翼，不可分割，並以「自覺心」之普遍必然性貫通內外。但是，丁茶山在《孟子要義》書中所提出的孟子學詮釋，特重其性善論而忽視其民本政治論，雖不免務內而遺外，但茶山詮釋孟子性善論站穩「心性論」之立場，聚焦於「心」的主體性之建立，確得孟子性善論之精髓。但是，我也必須在此指出：茶山的政治思想主要表現在《孟子要義》以外的其他著作，例如《牧民心書》<sup>141</sup>，對實際政策有所規劃，此外在《梅氏書平》中的〈逸周書克殷篇辨〉<sup>142</sup>及《文集》中的〈原牧〉<sup>143</sup>、〈湯論〉<sup>144</sup>，以及《經世遺表·邦禮草本引》<sup>145</sup>中，也提出精采的民本政治的論述。

第二，因為茶山釋孟的哲學立場在於「心性論」，所以茶山念茲在茲的問題是：「善的本質是什麼？」、「善如何可能？」等，他並不同意善行的目的在於善行的效益。換言之，茶山經由釋孟而彰顯「性善」之「內在價值」(intrinsic value)<sup>146</sup>，而不是「性善」的邊際效益。正因為站穩以主體性的建立為基礎的「心性論」哲學立場，所以茶山釋孟處處以「心」為首出，掌握孟子「心」學之要義，並以「心性論」立場，對宋儒的形上學思維模式，展開凌厲的批判，反

<sup>141</sup> 丁茶山：《牧民心書》，收入《定本與猶堂全書》，第27-29冊。

<sup>142</sup> 丁茶山：〈逸周書克殷篇辨〉，《梅氏書平》，頁328-331。

<sup>143</sup> 丁茶山：〈原牧〉，《定本與猶堂全書》，第2冊，頁206-207。

<sup>144</sup> 丁茶山：〈湯論〉，《定本與猶堂全書》，第2冊，頁304。

<sup>145</sup> 丁茶山：〈邦禮草本引〉，《經世遺表》，卷1，收入同前註，第24冊，頁26-31。

<sup>146</sup> 關於「內在價值」的涵義，參看 G. E. Moore, *Ethics: And The Nature of Moral Philosophy*, ed., William H. Shaw (Oxford: Clarendon Press, 2005), chap. 7, pp. 116-131。

對以無聲無臭的超越之「理」創生或主宰萬物。換言之，茶山的孟子學詮釋重視人之存在的根源問題，遠過於人之存在的發展歷程問題。茶山的孟子學關心的是「價值」(value)問題，而不是「存有」(being)的問題。茶山釋孟所提出的「性嗜好」說，雖是作為程朱「性即理」說的反命題而提出，但是，「性嗜好」說中的「以心定性」命題，在東亞孟子學史上確實獨具慧眼，目光如炬，極具創新意義。

第三，在東亞視野中，丁茶山的孟子學詮釋有其極為重要的地位與貢獻。針對第十三世紀以後朱子學成為東亞儒學界「詮釋的權威」，十八世紀的丁茶山循孟子思路而高舉「性嗜好說」的大旗，對朱子學中的「性即理」說發揮摧枯拉朽的作用。茶山所提出「以心定言」的命題，是針對朱子的「窮理知言」最有力的批判。茶山對朱子學既繼承而又創新，既批判而又超越，彰顯茶山學之「後朱子學」的歷史地位。

第四，在十八世紀東亞比較思想史的視野中，丁茶山與日本懷德堂的中井履軒，有其鮮明的對比。中井履軒特重孟子「性善」說中的「擴充」義，茶山的「性嗜好」說則特重「心」作為價值判斷之根源。中井履軒重視的是孟子「性善」說的發展歷程，丁茶山重視的是「性善」說的本質根源。另外，中井履軒闡釋孟子的「盡心」一詞循朱子之舊軌，取其「悉盡」之義，但丁茶山則以「行」釋「盡心」，更凸顯茶山學中的實學特色。

第五，十八世紀中國的戴震釋孟，將人之生理欲求（所謂「血氣」）與價值判斷能力（所謂「心知」）視為一體的循環關係，並以「自然」等同於「必然」，寓有強烈的「感覺主義」(sensationalism)色彩。但是，丁茶山採取的是以「心」定「性」的思路，遙契孟子「心」學之精神。

總而言之，丁茶山高舉「心性論」的大纛詮釋孟子，深得孟子「心」學之肯綮，與孟子聲效相接，千年如相會於一堂，成為孟子的異代知音與未面心友。正是站穩「心性論」的立場，所以茶山對朱子學既能繼承又有創新，既能批判又能超越。在十八世紀東亞思想界，丁茶山相對於日本中井履軒與中國的戴震而獨樹一幟，具有突出之歷史地位。

# 從東亞視域論丁茶山對孟子性善論的 解釋及其思想史定位

黃俊傑

本文分析朝鮮儒者若鏞丁茶山(1762-1836)對孟子性善論的詮釋，並從以下兩個問題出發探討茶山孟子學的內涵：(1) 茶山丁若鏞如何在十八世紀的朝鮮重新解釋孟子的性善論？(2) 茶山的孟子學在東亞儒學史上應如何被定位？

本文第二節探討茶山對孟子性善論的解釋，指出茶山詮釋孟子之哲學立場在「心性論」，茶山提出「性嗜好說」最具創見，以「心」為首出，並反對形上學；本文第三節將茶山孟子學置於東亞視域中，將茶山孟子學與宋代中國的朱子、十八世紀日本大阪懷德堂朱子學者中井履軒與清代中國戴震之孟子學互作比較，以突顯丁茶山在東亞孟子學史上「後朱子學」的涵義，第四節提出結論，指出茶山解釋孟子性善論時所關心的問題在於「善如何可能？」，就人之善性的「根源義」立論，論證之核心問題在「價值」(value) 而不在「存有」(being)。

關鍵字：丁茶山 朱熹 戴震 中井履軒 性嗜好說 性即理

## Jeong Yak-yong's Interpretation of Mencius's Theory of Human Nature and Its Place in the History of East Asian Confucianism

HUANG Chun-chieh

This paper examines Jeong Yak-yong's (Dasan, 1762-1836) interpretation of Mencius's views on the fundamental goodness of human nature. It also attempts to situate Dasan's view of Mencius in the context of East Asian Confucianism.

I argue that the philosophical stance of Jeong Yak-yong lies in the theory of mind-heart. His interpretation of Mencius gives priority to mind-heart over all other things. It is on the basis of the philosophy of mind-heart that Jeong Yak-yong launches his vehement attack against the metaphysics of Song Neo-Confucians in general, and of Zhu Xi (1130-1200) in particular. I also compare the outlook of Dasan with that of Zhu Xi, Nakai Riken (1732-1817) and Dai Zhen (1724-1777), and indicate that Dasan's position may be best characterized as "post-Zhu Xi-ism."

I conclude by saying that the central issue that Dasan addressed himself to is "How is goodness possible?" rather than "What are the benefits resulting from goodness?" Dasan is concerned with the problem of "value" rather than the problem of "being."

**Keywords:** Jeong Yak-yong Dasan Zhu Xi Nakai Riken Dai Zhen  
Nature as inclination Nature as principle



## 徵引書目

- 王守仁：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 尹絲淳著，邢麗菊、唐豔譯：《韓國儒學史：韓國儒學的特殊性》，北京：人民出版社，2017年。
- 朱熹：《四書章句集注》，臺北：臺大出版中心，2016年。
- \_\_\_\_\_：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1976年。
- \_\_\_\_\_：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- \_\_\_\_\_：《心體與性體》，臺北：正中書局，1969年。
- \_\_\_\_\_：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1979年。
- 李明輝：《孟子重探》，臺北：聯經出版事業公司，2001年。
- 李康齋譯：〈韓國《孟子》學著作提要〉，《中國文哲研究通訊》第14卷第3期，2004年9月，頁133-184。
- 陳澧：《東塾讀書記》，香港：三聯書店，1998年。
- 陳榮捷：《朱學論集》，臺北：臺灣學生書局，1982年。
- \_\_\_\_\_：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- 勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1983年。
- 黃俊傑：《儒學傳統與文化創新》，臺北：東大圖書公司，1983年。
- \_\_\_\_\_：《孟學思想史論（卷一）》，臺北：東大圖書公司，1991年。
- \_\_\_\_\_：《孟學思想史論（卷二）》修正一版，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年。
- \_\_\_\_\_：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，臺北：臺大出版中心，2007年。
- \_\_\_\_\_：《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》修訂一版，臺北：臺大出版中心，2016年。
- \_\_\_\_\_：《東亞儒家仁學史論》，臺北：臺大出版中心，2017年。
- 楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，臺北：臺大出版中心，2005年。
- 楊儒賓：《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，臺北：臺大出版中心，2012年。
- 鄭仁在：〈西學和茶山的「性嗜好」學說〉，收入黃俊傑編：《東亞視域中的茶山學與朝鮮儒學》，臺北：臺大出版中心，2006年。
- 黎靖德編：《朱子語類》，收入《朱子全書》第14-18冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 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：臺大出版中心，2012年。
- 戴震：《戴震全集》，北京：清華大學出版社，1991年。
- \_\_\_\_\_：《孟子字義疏證》，《戴震全集》第1冊，北京：清華大學出版社，1991年。

- 三浦藤作：《日本倫理學史》，東京：中興館書店，1924年。
- 井上順理：《本邦中世までにおける孟子受容史の研究》，東京：風間書房，1972年。
- \_\_\_\_\_：〈近世邦人撰述孟子注釋書目稿〉，池田末利博士古稀記念事業實行委員編輯：《池田末利博士古稀記念東洋學論集》，廣島：池田末利博士古稀記念事業實行委員，1980年。
- 中井履軒：《中庸逢原》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第1卷，東京：鳳出版，1973年。
- \_\_\_\_\_：《孟子逢原》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第10卷，東京：鳳出版，1973年。
- 伊藤仁齋：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第3卷，東京：鳳出版，1973年。
- \_\_\_\_\_：《語孟字義》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》，東京：鳳出版，1978年。
- \_\_\_\_\_：《童子問》，收入家永三郎等校注：《近世思想家文集》，東京：岩波書店，1988年。
- 宇野精一：〈五經から四書へ：經學史覺書〉，《東洋の文化と社會》第1輯，京都：京都大學文學部支那哲學史研究室，1950年，頁1-14。
- 荻生徂徠：《辨道》，《荻生徂徠》，東京：岩波書店，1982年。
- 陶德民：《懷德堂朱子學の研究》，大阪：大阪大學出版會，1994年。
- 丁茶山：《定本與猶堂全書》，首爾：茶山學術文化財團，2012年。
- \_\_\_\_\_：《論語古今註》，收入《定本與猶堂全書》第9冊，首爾：茶山學術文化財團，2012年。
- \_\_\_\_\_：《孟子要義》，收入《定本與猶堂全書》第7冊，首爾：茶山學術文化財團，2012年。
- \_\_\_\_\_：《梅氏書平》，收入《定本與猶堂全書》第13冊，首爾：茶山學術文化財團，2012年。
- \_\_\_\_\_：《經世遺表》，收入《定本與猶堂全書》第24冊，首爾：茶山學術文化財團，2012年。
- \_\_\_\_\_：《牧民心書》，收入《定本與猶堂全書》第27-29冊，首爾：茶山學術文化財團，2012年。
- 李滉：《朱子書節要序》，《陶山全書》，首爾：退溪學研究院，1988年。
- 黃俊傑撰，鄭仁在譯：〈東亞近世儒學思潮의 新동향—戴東原·伊藤仁齋와 다산의 孟學에 대한 해석〉，《茶山學報》第6輯，1984年，頁151-181。
- \_\_\_\_\_著，咸泳大譯：《증극맹자학사》，首爾：成均館大學校出版部，2016年。
- Baker, Don. "Thomas Aquinas and Chǒng Yagyong: Rebels Within Tradition." *Journal of Tasan Studies* 3 (June 2002): 32-69.
- \_\_\_\_\_. "Tasan Between Catholicism and Confucianism: A Decade under Suspicion, 1791-1801." *Journal of Tasan Studies* 5 (2004): 55-86.
- Becker, Carl L. *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven: Yale

- University Press, 1932.
- Chan, Wing-tsit. "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism." *Études Song in: Memoriam Étienne Balazs*. Edited by Françoise Aubin. Serie II, #1. Paris: Mouton & Co., and École Pratique de Haute Études, 1973.
- von Glahn, Richard. "Community and Welfare: Chu Hsi's Community Granary in Theory and Practice." In *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*. Edited by Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer. Berkeley, Los Angeles and Oxford: University of California Press, 1993.
- Huang, Chun-chieh. "The Role of Dasan Learning in the Making of East Asian Confucianisms: A Twenty-First-Century Perspective." In *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts*. Göttingen and Taipei: V&R unipress and National Taiwan University Press, 2015.
- . "'Human Governance' as the Moral Responsibility of Rulers in East Asian Confucian Political Philosophy." In *Morality and Responsibility of Rulers: European and Chinese Origins of a Rule of Law as Justice for World Order*. Edited by Anthony Carty and Janne Nijman. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- . *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China*. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001.
- Jang, Seungkoo. "Tasan's Pragmatic View of Ethics." *The Review of Korean Studies* 4 (Dec. 2000): 19-33.
- Kalton, Michael C. "Chǒng Tasan and Mencius: Towards a Contemporary East-West Interface." In *Proceedings of the 2<sup>nd</sup> International Conference on the Meeting of East and West in the Thought of Tasan*. Cambridge, MA.: The American Academy of Arts and Sciences and Tasan Cultural Foundation, November, 2003.
- Moore, G. E. *Ethics: And The Nature of Moral Philosophy*. Edited by William H. Shaw. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Nah, Seoung. "Tasan and Christianity: In Search of a New Order." *The Review of Korean Studies* 4 (Dec. 2000): 35-51.
- Najita, Tetsuo. *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudō Merchant Academy of Osaka*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Setton, Mark. "A Comparative Study of Chǒng Yagyong's Classical Learning (Susahak) and Japanese Ancient Learning (Kogaku)." *Journal of Tasan Studies* 3 (June 2002): 230-245.
- Tucker, John Allen. *Itō Jinsai's Gomō Jigi and the Philosophical Definition of Early Modern Japan*. Leiden: E. J. Brill, 1998.
- Yu, Ying-shih. "Dai Zhen and the Zhu Xi Tradition." In *Chinese History and Culture*. New York: Columbia University Press, 2016.

