

다산학 35호(2019.12) | 077~108

由《孟子要義》論丁茶山對朱子學的重新定位

蔡振豐 | 國立臺灣大學 中國文學系 教授

目次

1. 前言：對茶山學的基本判分
2. 茶山詮釋《孟子》的基本立場
3. 茶山詮釋「性」、「善」與「仁」的特色
4. 茶山以「人心道心說」詮釋孟子心學
5. 結語

1. 前言：對茶山學的基本判分

眾所周知，茶山丁若鏞(1762~1836)的儒學解釋對朱熹(1130~1200)的理氣論進行徹底的檢討，因而在當代學者的論述下，他的思想被歸入「反朱子學」或「脫朱子學」的實學脈絡下。除了實學的歸類外，臺灣的學者也有將其思想歸入氣學的脈絡，而將之與葉適(1150~1223)、戴震(1724~1777)、阮元(1764~1849)、伊藤仁齋(1627~1705)、貝原益軒(1630~1714)、荻生徂徠(1666~ 1728)等人的思想視為同一陣營。¹⁾ 然而，茶山也讚揚朱熹是「吾道儒中興之祖」，²⁾ 主張氣質無關善惡，因此茶山學是否可以歸入「反朱」、「脫朱」、「氣學」之說，實有商榷的餘地。

北學派的朴趾源(1737~ 1805)在〈審勢編〉中，曾以「覘天下之大勢」的視角，論及清代士人之駁朱子非在於反朱子學，而具有反抗清政府以朱子學羈縻中土士人的意義。³⁾ 若以類似於朴趾源的視角來看茶山之駁朱子，亦可以說茶山之批評朱子，其目的也可能不在於反對朱子，而有轉移朱子學的論述焦點，以矯正政黨對立的意義。上述的推測是立基於「朝鮮政黨的分立與對朱子學的不同詮釋有關」、「推動朝鮮新的政局，必須先建立新的朱子學論述」這兩個想法上。換言之，茶山深知朱子學對於維繫李氏政權與合理化兩班士人之參政權的重要意義，因此他無意剷除作為朝鮮政局基礎的朱子學；但另一方面，茶山也注意

1) 如楊儒賓《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》(臺北：臺大出版中心，2012)即持此說。

2) 見《論語古今注·顏淵》，《定本與猶堂全書》第9冊(首爾：茶山學術文化財團，2012)，頁13。

3) 朴趾源《熱河日記》，〈審勢編〉言：「嗚呼！彼(清人)豈真識朱子之學而得其正也。抑以天子之尊，陽浮慕之，此其意徒審中國之大勢而先據之。……其所以動遵朱子者非他也，騎天下士大夫之項，扼其咽而撫其背。……其愚天下之術可謂巧且深矣，所謂購書之禍甚於焚書者，正指此也。故中土之士，往往駁朱而不少顧憚，如毛奇齡者，或有謂之朱子之忠臣，或又謂之有衛道之功，或有謂之恩家作怨，此等皆足以見其微意也。」引文見於《燕巖集》卷14，頁3。

到學術與政黨的論爭大都糾纏於朱子的理氣論，耗費精力討論理氣的問題，不但使學者「泥於儀文節目之中而莫之能覺」，脫離明確的實踐之道，也使士人因黨派家門的壁壘，而失去研求真理及正確之政治措施的持平心態。⁴⁾ 如由李退溪(1501~1570)及李栗谷(153~1584)所引發之四端七情、人心道心的爭論，以及由韓元震(1682~1751)與李柬(1677~1727)所展開的人物性同異之辯，起初只是學理上的論辨，最後卻成了政黨的對立，對學術與政治都產生了不好的影響。

在此學術與政治之矛盾與停滯的情況下，可以推見茶山可能思考著一種新的儒學詮釋，一方面可以保留朱子論點的洞見，一方面又可避免淪入無止境的學術思辨及政黨鬥爭。因此，茶山回到洙泗學之立場，提出「性」與「理」無關、人所以「不善」的原因也與「氣質」無關的論點，以反對朱子的「理／氣」形上學，以及依理氣論所形成的「性／心」觀點。

2. 茶山詮釋《孟子》的基本立場

1) 反對朱子的理氣論

茶山認為朱子的理氣論企圖建立總論人與萬物的形上學，這在理論上有混淆「實然」(what is)與「應然」(ought to be)問題之病，因此茶山

4) 茶山言：「今之爲性理之學者，曰理曰氣，曰性曰情，曰體曰用，曰本然氣質，理發氣發，已發未發，單指兼指，理同氣異，氣同理異，心善無惡，心善有惡，三幹五極，千條萬葉，毫分縷析，交噴互嚷，冥心默研，盛氣赤頸，自以爲極天下之高妙。而東振西觸，捉尾脫頭，門立一幟，家築一壘，畢世而不能決其訟，傳世而不能解其怨，入者主之，出者奴之，同者戴之，殊者伐之，竊自以爲所據者極正，豈不疎哉？」見《文集·論·五學論一》，《定本與猶堂全書》第2冊，頁295。

主張儒學的重點不應該擴及對萬物的自然之理的討論。故其《孟子要義》對「盡其心者知其性章」的詮釋，並不「以理為性」，也不以「窮理為知性」，認為若「以理為性，則凡天下之物，水火土石草木禽獸之理，皆性也」，將「畢生窮此理」，而導致「吾人一生事業，惟有窮理一事而已」的實踐困境，也會疏忽於「事親、敬長、忠君、牧民、禮樂、形政、軍旅、財賦」等實踐實用之學。⁵⁾

這種看法反映在茶山對「四端與七情」的看上法，則可見他早期主張李栗谷的「氣發而理乘之」，⁶⁾但在後來的〈理發氣發辨〉中，他清楚地看到栗谷與李退溪在「理」「氣」上有不同的定義，栗谷「以理氣論天下之物」而李退溪「專就人心上八字打開」，⁷⁾因栗谷說不能脫卻實然的問題而退溪之說專就心性之應然而論，因此茶山轉而認同退溪的觀點。由此亦可見茶山學有將朱子理氣論轉向先秦心性論的傾向，如他說：

5) 茶山解孟子「盡心知性知天」一章時說：「余謂竭心力以率性，則可以知其性。……盡心者，行也，行則必知，知則必行，互發而交修者也。……且所謂知性者，欲知吾性之能樂善恥惡，一念之萌，察其善惡，以率以修，以達天德也。若以理為性，以窮理為知性，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？夫以理為性，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、形政、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。」見《孟子要義》，《定本與猶堂全書》第7冊，頁223~224。

6) 茶山言：「東儒所云『發之者氣也，所以發者理也』之說，真真確確，誰得以易之乎？臣妄以謂四端七情，一言以蔽之曰『氣發而理乘之』，不必分屬於理氣也。不但四七，即一草一木之榮鬯、一鳥一獸之飛走，莫非氣發而理乘之也。」見《中庸講義補·朱子序》，《定本與猶堂全書》第6冊，頁396。

7) 茶山言：「蓋退溪專就人心上八字打開，其云理者，是本然之性，是道心，是天理之公，其云氣者，是氣質之性，是人心，是人欲之私，故謂四端七情之發，有公私之分，而四為理發，七為氣發也。栗谷總執太極以來理氣而公論之，謂凡天下之物，未發之前，雖先有理，方其發也，氣必先之，雖四端七情，亦唯以公例例之，故曰四七皆氣發也。其云理者，是形而上，是物之本則，其云氣者，是形而下，是物之形質，非故切切以心性情言之也。」見《文集·辨·理發氣發辨一》，《定本與猶堂全書》第2冊，頁358。

四端由吾心，七情由吾心，非其心有理氣二寶而各出之使出也。君子之靜存而動察也，凡有一念之發，即已惕然猛省曰：「是念發於天理之公乎，發於人欲之私乎？是道心乎，是人心乎？」密切究推，是果天理之公，則培之養之，擴而充之，而或出於人欲之私，則遏之折之，克而復之，君子之焦唇敝舌，而慥慥乎理發氣發之辯者，正爲是也。⁸⁾

其意以為：四端與七情之辨，是決定於人心的靜存動察與價值選擇，而不是決定於形上宇宙論的「理」與「氣」之「已發」與「未發」。

從先秦儒學而論，《論語》與《孟子》中並沒有形上宇宙論的構想，因此茶山之反朱子形上學而回歸到心性論的傾向，⁹⁾ 確實符合他所標榜之回歸洙泗學的立場。在此情形下，也可以看到茶山反對以「體／用」、「理／氣」這類的形上學範疇來討論儒學中的問題。如朱子將「仁」理解為「愛之理」，因而將「仁／愛」視為具有「形上之理體／形下之作用」的分別，故朱子引程子之說，以為孝弟「謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可」，區分了「仁之本」與「行仁之本」的不同。茶山不同意朱子此說，而言「此與有子語不合」、「仁與為仁，不必猛下分別也」，這表示茶山不從「理氣」、「體用」的概念詮釋「仁」之意義，因此他對「仁」的詮釋脫離了朱子所言的「虛靈知覺所窮之理」，而指向「有效的道德行動」，故他在《孟

8) 見〈理發氣發辨二〉，《定本與猶堂全書》第2冊，頁359。

9) 從形上學論與人與萬物的關係而言，則人與萬物同出一源，當有同一之性理，然茶山認為此說頗不合理，他說：「萬物一原，悉稟天命，苟以是而謂之理同，則誰曰不可？但先正之言，每云：理無大小，亦無貴賤，特以形氣有正有偏，得其正者，理即周備，得其偏者，理有樞蔽；至云：本然之性，人物皆同，而氣質之性，差有殊焉。斯則品級遂同，豈唯一原之謂哉？」又，論及善惡問題，茶山也明確的說：「人之善惡，不係氣質之清濁」。見《孟子要義·告子》，《定本與猶堂全書》第7冊，頁192、197。

子要義》中言：

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。¹⁰⁾

茶山認為沒有行事就不會有仁的稱謂，因此「仁」是「行仁」後的結果，「仁之名」必然成立於「行愛人之事」後。茶山何以刻意將「具有形上意義的語詞」理解成「具有行動意義的語詞」？有部分的原因在於朱子的解釋在實踐上容易形成「向壁觀心」，而疏忽以行動成就德性之故，故他說：

仁義禮智，知可以行事而成之，則人莫不俛焉孳孳，冀成其德。仁義禮智，知以爲本心之全德，則人之職業，但當向壁觀心，回光反照，使此心體虛明洞澈，若見有仁義禮智四顆，依倚髣髴，受我之涵養而已，斯豈先聖之所務乎？¹¹⁾

由上引茶山對《孟子·公孫丑》「人皆有不忍人之心章」的注解可知，茶山認為從體用論或理氣論的立場來談工夫論，容易將修養的重點放在「本心之全德」的涵養上，然而涵養性體或本心的工夫並不是孟子學的重點，孟子所重視的是「盡心」的活動，是以心態、意志及行動才是決定能否成德的要素。

茶山觀點的轉變，與王陽明(1472~1529)之放棄格竹子之理，頗有相似之處，也使得他們的理論不再糾葛於自然之理，而更傾向於價值的

10) 見《孟子要義·公孫丑》，《定本與猶堂全書》第7冊，頁68。

11) 見《孟子要義·公孫丑》，《定本與猶堂全書》第7冊，頁69。

選擇與實踐的問題。因此，茶山在〈致良知辨〉一文中，¹²⁾ 雖然批評王陽明「致良知」一句有語病，但說「陽明之性，樂善好勇，凡有善心萌於中，即銳意果行而莫之回顧」，其中「樂善好勇」與茶山論「嗜好之性」為「樂善恥惡」也有文字之近似，說陽明「銳意果行而莫之回顧」，也有引為同道之意。故，茶山的《孟子要義》中亦有近於「知行合一」之說者，¹³⁾ 而且他解釋《大學》「格物致知」，¹⁴⁾ 不採取朱子「至物窮理」的說法，與陽明學者王艮(1483~1541)的「淮南格物說」¹⁵⁾ 也有近似之處，只不過王艮強調「身」為本，強調「立身」、「安身」，而茶山則更重視「身」之前的「心」與

12) 〈致良知辨〉言：「王陽明以致良知三字為法門宗旨，遂以《大學》之「致知」為「致」，孟子所云「不學而知之良知」，重言復言而不知止，謂自家一生得力，只此三字。察其語深信不疑，欣然自得，百世以俟聖人而不惑。嗚呼！此陽明之所以為賢者，而陽明之學之所以為異端也。……良也者，本善之謂也。夫所謂致者，何謂也？彼不自來，而我為之設法以來之曰致也，吾不可自得，而求彼以相助，使之至曰致也。良知者，既已良知，何為致之？余故曰，良則不致，致則非良，既良而復致之，天下無此事也。……陽明之性，樂善好勇，凡有善心萌於中，即銳意果行而莫之回顧，曰此良知也。於是學此者，凡有發於心，不細察徐究而直行之，曰此良知也。陽明資質本善，故以之為善者多，他人資質不清，故以之為惡者眾。此陽明之能自託於賢者，而其徒之為群盜也。」見《文集·辨》，《定本與猶堂全書》第2冊，頁359-360。

13) 茶山言：「臣謂此章，即知然後行，行然後知之意也。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。」見《孟子要義》，《定本與猶堂全書》第7冊，頁225。

14) 茶山言：「錢升菴彥儒曰：『《大學》以格物始，以絮矩終。格物則量度本末，絮矩則量度人己。』」、「意、心、身、家、國、天下，明見其有本末則物格也。誠、正、修、齊、治、平，明認其所先後則知至也。夫然後始事，故曰：知至而后意誠。」見《大學公議》，《定本與猶堂全書》第6冊，頁96。

15) 王艮言：「知止，知安身也。定靜安慮，得安身而止至善也。物有本末，故物格而後知本也。知本，知之至也。知至，知止也。自天子至此，謂知之至也，乃是釋格物、致知之義。身與天下國家，一物也，惟一物而有本末之謂。格，絮度也，絮度於本末之間，而知本亂而末治者否矣。此格物也。物格，知本也；知本，知之至也，故曰：自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本也。修身，立本也；立本，安身也。」見黃宗義著、沈芝盈點校《明儒學案·泰州學案一》（北京：中華書局，1985），頁712。

「意」，強調「誠意」的重要性。

2)反對佛學的概念及其靜坐法

茶山除了從洙泗學的立場，清理依「理氣論」所建立的儒學詮釋外，也致力於掃除佛教語詞的影響，故有「本然之性，原出佛書，與吾儒天命之性，相爲冰炭，不可道也」之言，¹⁶⁾ 認為宋儒延用《楞嚴經》「如來藏性」的說法，以「性」是「清淨本然」，因「薰染」，而有「氣質」之惡，他說：

《楞嚴經》曰「如來藏性，清淨本然」，此本然之性也。本然之性，爲新薰所染，乃失真如之本體，卽《般若》《起信論》中重言複語之說。謂之新薰者，本體虛明，而新被氣質所薰染也。¹⁷⁾

宋儒論性有本然之性、氣質之性，實本於人心道心之經。……此今所謂本然之性，而本然二字，其義不端，不如仍謂之天命之性也。¹⁸⁾

茶山以爲「本然之性／氣質之性」的區分，其原始的意義在於「道心／人心」之分辨。因此，說「道心／人心」時，其根本的目的在於指出善惡的產生取決於人的「自主之權」。而當朱子以「本然之性／氣質之性」取代「道心／人心」進行儒學詮釋時，則移轉了詮釋的焦點，使學者將儒學的重點放在「氣質有惡」，以及「如何恢復清淨的本然之性」上，因而使得實踐的工夫爲「格物窮理」與「涵養本性」所囿。

16) 見〈自撰墓誌銘〉，《文集·墓誌銘》，《定本與猶堂全書》第3冊，頁275。

17) 《大學公議》，「在親民」章，見《定本與猶堂全書》第6冊，頁86。

18) 見《梅氏書平》，《定本與猶堂全書》第13冊，頁357。

除了佛學「如來藏性」之概念的影響外，茶山也認為「本然」這個詞在一般的使用上，也容易引起誤解。如他說：

人性即人性，犬牛之性即禽獸性。至論本然之性，人之合道義、氣質而為一性者，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？¹⁹⁾

他認為「本然之性／氣質之性」這種相對性的概念，因為對彼此意義內容的相互排斥，因而無法正確的描述事實。²⁰⁾ 以人而言，人之本然不能無氣質，而禽獸之氣質亦不能說不是本然。就此而言，即使「本然之性」不出於佛學，在使用上也容易形成誤解，反而阻礙了一般民眾對孟子「盡其心以知其性」的理解。

除了反對佛學語詞的影響外，茶山也反對由禪學所影響的「靜坐」的工夫。如在《孟子要義·告子》「牛山之木嘗美矣章」中言：

孔子之所謂操存者，欲於應事接物之時，強恕行仁，言必忠信，行必篤敬，勿循私慾，一聽道心；非欲瞑目端坐，收視息聽，回光反照，以為涵養之功也。涵養之功，非曰不善，但非孔子操存之遺法也。²¹⁾

茶山指出宋明理學家有靜坐的修養工夫，在無事時，「瞑目端坐、收視息聽」以涵養其心。但他認為靜坐不是孔、孟古學的遺法，真正的修

19) 見《孟子要義·告子》，《定本與猶堂全書》第7冊，頁188。

20) 茶山言：「告子曰生之謂性犬牛人之性章」言：「臣以為：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。」見《孟子要義·告子》，《定本與猶堂全書》第7冊，頁189。

21) 見《定本與猶堂全書》第7冊，頁204。

養並不是在無事時作工夫，而是在行事的動態過程中作「治心」的功夫，故其《孟子要義·告子》「牛山之木嘗美矣章」言：

古學用力在行事，而以行事爲治心，今學用力在養心，而以養心至廢事故也。欲獨善其身者，今學亦好，欲兼濟天下者，古學乃可。此又不可以不知也。²²⁾

茶山所謂的「以行事治心」，即是「存心」之說，意指「每於行事之時，去私而循命，棄惡而從善，以存此幾希將亡之一點道心」，²³⁾ 此亦即前引文「宋儒論性有本然之性、氣質之性，實本於人心道心之經」的意思。

3. 茶山詮釋「性」、「善」與「仁」的特色

1) 活動的「性」與互動下的「善」

「孟子道性善，言必稱堯舜」，茶山的孟子學首先要面對的即是「性善」二字，而茶山將「仁」視為「行事」的結果，事實上也反映在他之詮釋《孟子》之「善」與「性」的概念上。眾所周知，茶山是以「樂善恥惡」之「嗜好」

22) 茶山言：「古學用力在行事，而以行事爲治心，今學用力在養心，而以養心至廢事故也。欲獨善其身者，今學亦好，欲兼濟天下者，古學乃可。此又不可以不知也。」見《孟子要義·告子》，《定本與猶堂全書》第7冊，頁205。

23) 茶山言：「孟子所謂存心者，每於行事之時，去私而循命，棄惡而從善，以存此幾希將亡之一點道心，此所謂保存也。後世之所謂存心者，每於靜坐之時，收視而主敬，凝神而息慮，以存此躁擾不定之人心，此所謂住存也。住存之工，固亦甚好。但與孟子所言者不同耳。」見《孟子要義·盡心》，《定本與猶堂全書》第7冊，頁226。

為「性」，²⁴⁾ 其所謂「性嗜好」之說，表明「性」不是靜態的「理」，而是一種活動性的「驅力」(drive)，這種驅力使人有進行道德選擇的動力，也可以使人意識到道德的判準。由於「嗜好」之「性」是在道德活動中顯現其自己，所以茶山並不以「至善」或「無不善」來說明「性」，而是用「好善」或「樂善」來形容「性」的作用，這種說法可以直接連繫到孟子的「盡心」之說。

在茶山的看法中，「性」雖然有「好善恥善」的「嗜好」，但真正形成道德行為的關鍵卻是「心」。「心」所以可以成為「成德」的關鍵有三。一是「性」之嗜好為「心」所悅，且「心」永遠無法擺脫嗜好之性的道德監管；二是「心」在嗜好之「性」的驅使下，可產生惻隱、羞惡、辭讓、是非之道德情感；三是「心」具有「自主之權」的選擇能力，是道德行動的主體。基於上述三種「心」、「性」的關係，茶山在《孟子要義》中，說明道德行為的形成過程如下：

天於賦生之初，予之以此性，使之率而行之，以達其道。若無此性，人雖欲作塵剝之善，畢世不能作矣。天既賦之以此性，故又能時時刻刻提醒開啓，每遇作惡，一邊發慾，一邊沮止，明沮止者，即本性所受之天命也。……故天之於人，予之以自主之權，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。²⁵⁾

茶山上述的說法有三個可注意之處：

24) 茶山言：「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』，皆所以明性之於善，同所好也。……讒夫佞臣賣弄欺詐，無所不為，奸人諂之以忠直則悅，彼其心皆樂善而恥惡，故雖知其違於實，而第以為悅也。所謂性善，豈以是也。」見《孟子要義·滕文公》，《定本與猶堂全書》第7冊，頁90-91。

25) 見《孟子要義·滕文公》，《定本與猶堂全書》第7冊，頁94。

① 所謂的成德是建立在「心」的「為善」(行善)上。因此,在朱子學中的「至善(無不善)／有善惡」被茶山翻轉為「好善／為善惡(行善惡)」,²⁶⁾在此情形下,「善／不善」不是恒定之理,而是心的決策、行動下所形成的「為善」與「為惡」的狀態。基於這種想法,茶山對《孟子·公孫丑》所言「四端之心」²⁷⁾的理解也與朱子有別。朱子的《孟子集注》將「四端」之「端」解釋為「緒」(線頭),如「有物在中而緒見於外也」,這樣的解釋將惻隱、羞惡、辭讓、是非等四種道德情感視為是「性」露顯於「心」的端緒,²⁸⁾「因此端緒從而窮格之」,則可推求性體或性理,²⁹⁾此亦即《大學章句》的「格物窮理」說。茶山則將「端」理解為「始」,將「四端」理解為「四事之始」,他說:

端也者,始也。物之本末,謂之兩端。……四端為四事之本,故聖人教人,自此起功,自此肇基,使之擴而充之。若於四端裏面,又有所謂仁義禮智者,隱然潛伏,為之奧主,則是孟子擴充之功,舍其本而操其末,放其頭而捉其尾。遮斷了一重真境,原不能直窮到底,所謂隔靴而爬癢,鑿井而未泉,豈可曰知本之學乎?且此四端,可曰心,不可曰性,可曰心,不可曰

26) 茶山言:「經曰莫如為仁。為,猶作也。為者,行事也。朱子以仁為天地生物之心、本心全體之德,則為仁二字不可解。」見《孟子要義·公孫丑》,《定本與猶堂全書》第7冊,頁73。

27) 《孟子·公孫丑》:「惻隱之心,仁之端也;羞惡之心,義之端也;辭讓之心,禮之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,猶其有四體也。」

28) 朱熹言:「端,緒也。因其情之發,而性之本然可得而見,猶有物在中而緒見於外也。」見《孟子集注·公孫丑上》,《四書章句集注》(臺北:大安出版社點校本,1999),頁329。

29) 朱熹言:「若今日學者所謂格物,卻無一箇端緒,只似尋物去格。如齊宣王因見牛而發不忍之心,此蓋端緒也,便就此擴充,直到無一物不被其澤,方是。致與格,只是推致窮格到盡處。凡人各有箇見識,不可謂他全不知。……但不推致充廣,故其見識終只如此。須是因此端緒從而窮格之。未見端倪發見之時,且得恭敬涵養;有箇端倪發見,直是窮格去。亦不是鑿空尋事物去格也。」見黎靖德編、王星賢點校:《朱子語類》,〈大學五或問下·獨其所謂格物致知者〉第2冊,卷18,頁402~403。

理，可曰心，不可曰德，名不可不正也。³⁰⁾

在上舉的說解中，茶山將朱子所言的「心之情是性之端緒」轉讀為「心之情是成四事之本」，將朱子所言的「理之擴充」轉讀為「事之擴充」。

② 茶山言「無定心」、「游移不定，其權在己」，以強調「心」能行其「自主之權」，這表示他充分的理解所謂的價值問題必須預設人在自覺活動中能顯現其「自由」與「主宰」，若人作為經驗的存在，全無自由可言，亦無主宰可說，則人之活動只被實然的天性所決定，³¹⁾ 如此將無法說明這種被決定的狀態有何價值可言。擴充「自由」之義，以及「自主之權」在「游移未定」下的行為抉擇，則茶山認為「善」不能只是基於朱子之「性理」而成立，而必須在行使其「心之權」之後才能成立。

③ 心之權的行使必須要有對象，因此，茶山之論「善」、「不善」，其標準除了建立於「個人」在行事上的「自主之權」外，還必須論及「人與人之間」在行事上的自主，與「眾人」在行事上的協商共識。因為重視行事的對象性，茶山認為「敬」不是對於自己未發之性的涵養，他說「敬者，有所向之名。敬天、敬君、敬兄、敬長、敬賓、敬事，皆有所嚮，而後敬之名立焉」，³²⁾ 這意謂在相對的倫理關係中，每一個行動者的「敬」皆有一個外在的對象，而這個外在的對象可能是人，也可能是事，或者是宗教性的天或上帝。推擴茶山對敬的看法，可以理解他何以要由「二人」來論「仁」，他說：

30) 見《孟子要義·公孫丑》，《定本與猶堂全書》第7冊，頁69-71。

31) 茶山言：「理之為物，歸於自然，自然豈可以為性乎？」見《孟子要義·離婁》，《定本與猶堂全書》第7冊，頁69-71。

32) 見《孟子要義·告子》，《定本與猶堂全書》第7冊，頁197。

仁者二人也。事親孝爲仁。子與父二人也。事君忠爲仁。臣與君二人也。

牧民慈爲仁。牧與民二人也。人與人盡其分。乃得爲仁。³³⁾

所謂的「人與人盡其分」，表示在相對的倫理關係中，講求的不是單方面的道德行動，而是基於嗜好之性而作的選擇與互動協商。茶山雖然沒有說明這種人與人的互動對其所認知的「善」有何影響，但推導他的看法，所謂的「善」必然是在情境中，為雙方所認可的結果，而不是基於自我對「天理／人欲」的理解。

2) 「性」的社會互動與效用

基於儒者「述而不作」的傳統，茶山並未在其《孟子》的詮釋中進一步討論到「性」的效用與社會互動的理論問題，因此我們只能由他的注解中去推論他如何待這些問題。《孟子·萬章》「萬章問曰：『舜往于田，號泣于旻天，何為其號泣也？』孟子曰：『怨慕也。』」朱子《孟子集注》注解「怨慕」言：「怨己之不得其親而思慕也」，³⁴⁾ 茶山對「怨己」之說不滿，以為舜若不怨其父母，則是冷心硬腸，他說：

上下文理不可揜諱，乃先儒嫌其言有傷於事體，強云自怨。誠若自怨，舜之事毫無可疑，師弟二人羅縷問難作何意味？不可解也。

此章當與下篇〈公孫丑〉所問〈小弁〉之義並列而參觀。彼章明云：「〈小弁〉之怨，親親也。親親，仁也」。孟子既以怨爲仁，則舜之怨父母，亦必有說矣。瞽瞍日以殺舜爲事，舜且怱然而莫之愁，曰「我恭爲子職而已，父母

33) 見《孟子要義·告子》，《定本與猶堂全書》第7冊，頁207。

34) 見《四書章句集注》，頁424。

之不我愛，於我何與哉」，則舜冷心硬腸，視父母如路人者也。³⁵⁾

茶山認為舜怨父母即是〈公孫丑〉所問〈小弁〉之義，也是仁的表現，這才是孟子所要表達的意思。他的說法除了有《孟子》書的根據外，也反映他反對壓抑自然人情的看法。自然人情的顯露，事實上也是社會互動的要素，父母知子女之怨，自然也有溝通的效果，而促使父母改變對待的關係。若子女一味順從父母而自我克制，則無異只求自己之成德，而不顧父母在道德上的成長，此即是茶山所謂「視父母如路人」的「冷心硬腸」。

茶山不但有怨父母之說，也有怨君之說，此可見於其〈原怨〉一文。³⁶⁾但他所認可怨父母與怨君必須在「子盡其孝，而父不慈」、「臣盡其忠，而君不恤」前提下，這說明「怨」的目的不在於單方面的要求父母或國君，是在兩人之間依其恩義、期許而有的行為，故言忠、孝不能只考慮父子與君臣的上下關係，而必須考慮兩人在恩義上的互動。

若肯定茶山所言的「人與人盡其分」、「仁者二人也」具有社會互動的意義，則茶山雖未在《孟子要義》中論及道德效用之問題，但其論點亦可由其對「仁功」的看法中推而知之。本文所謂的「仁功」雖有重視效益的傾向，但茶山認為這種效益是其心性論的完成狀態，不是基於達到富強的利害考量而來，因此「仁功」與「事功」是兩個不同的概念，特別是陳

35) 見《孟子要義·萬章》，《定本與猶堂全書》第7冊，頁159。

36) 〈原怨〉言「見父不慈，子怨之，可乎？曰未可也。子盡其孝，而父不慈，如瞽瞍之於虞舜，怨之可也。君不恤，臣怨之，可乎？曰未可也。臣盡其忠，而君不恤，如懷王之於屈平，怨之可也。……怨者，聖人之所矜許，而忠臣、孝子之所以自達其衷者也。知怨之說者，始可與言《詩》也，知怨之義者，始可與語忠孝之情也。」見《文集卷十·原》，《定本與猶堂全書》第2冊，頁205-206。

亮(1143~1194)論「事功」不重視心性、道統,³⁷⁾ 而重視英雄豪傑、事物之「勢」,³⁸⁾ 其說法與茶山截然有別。茶山論「仁功」最明顯的例子是在《論語古今注》中反對朱子的注解,而稱許管仲為仁人。朱子在《論語集注·憲問》中承認管仲有仁功,但他也認為:如果孔子稱許管仲為仁人,近於鼓勵如唐代王珪、魏徵在玄武門之變後改事唐太宗,而不為原先所侍奉的李建成死,如此將「啟萬世反覆不忠之亂」。³⁹⁾ 朱子的說解預設了「萬世不變」的「忠」之「理」,而且也計算了管仲之例可能帶給後世的負面效益。茶山不同意朱子的看法,他認為「管仲之功將仁覆天下」,言管仲「既有仁功,而不得為仁人,恐不合理」,⁴⁰⁾ 這說明茶山並不認同只將「忠君之理」、「為君死」指向「君上臣下的職分關係」,他說:

37) 陳亮以伏羲神農為「皇道」,認為皇道「不可為法於後世」;以黃帝堯舜為「帝道」,認為帝道「或可略」;禹湯文武為王道,王道衰而五霸出;漢唐趨近事功,不廢霸道,是「王霸之雜,事功之會」。主張就事功而論,漢唐比黃帝堯舜禹湯文武更值得效法。見〈問皇帝王霸之道〉,《陳亮集》卷15,〈策問〉(北京:中華書局,1974)上冊,頁172。

38) 1182~1193年,陳亮與朱熹共有二餘通書信往來,辯論道的概念、三代與漢唐、義理與義利之辨等問題。陳亮認為:儒家之道「甚高而孤」、「以道屈人」(〈又乙巳春書之二〉);漢唐之君能有成者,亦有天理行乎其間(〈又甲辰秋書〉);批評朱熹是將義理與事功分為二,徒使英雄豪傑「自絕於門外」(〈又乙巳春書之二〉)。見《陳亮集》(北京:中華書局,1974)下冊,頁350、366、352。

39) 朱熹《論語集注·憲問》注言云:「如其仁,言誰如其仁者,又再言以深許之。蓋管仲雖未得為仁人,而其利澤及人,則有仁之功矣」、「若計其後功而與其事恒,聖人之言,無乃害義之甚,啟萬世反覆不忠之亂乎?如唐之王珪、魏徵,不死建成之難,而從太宗,可謂害於義矣。後雖有功,何足贖哉?愚謂:管仲有功而無罪,故聖人獨稱其功;王、魏先有罪而後有功,則不以相掩可也」。

40) 茶山言:「子路獨以召忽為殺身成仁,而不知管仲之功將仁覆天下。故孔子盛稱其功曰:『管仲雖不死,亦可以當召忽之死也』。稱其輕重,細心商量而終不見其不相當,故再言之曰:『如其仁』、「仁者,非本心之全德,亦事功之所成耳。然則既有仁功,而不得為仁人,恐不合理。然孔子於二子之間,每盛言其功,以拒未仁之說,而亦未嘗親自口中直吐出一個仁字,則孔子於此,亦有十分難愜者。朱子之言,其以是矣」。見《論語古今注·憲問下》,《定本與猶堂全書》第9冊,頁133。

若吳季札、衛蘧瑗，皆仲尼之所嘗亟稱為君子者，而每有國難，身必不與，豈皆無君臣之義於其前君乎？公子、公弟，法當君國。既正其位，義不敢讎，此春秋之義例也。子糾、小伯均是僖公之子，既正其位，斯我君也。子糾之未死也，我以子糾為君，故可以讎桓；子糾既死，猶必讎之乎？召忽之死，固為仁矣；管仲之事，未必為不仁也。王珪、魏徵。亦其所秉者如此。必以殉死為仁者，違於經也。⁴¹⁾

在茶山上述的論述中高舉「春秋義例」，似乎認為君、臣二人的對待之上，仍有「國」(社稷)與「法」的存在，故「當公子糾未成為國君時，管仲不必為其死」、「公子小白成為國君時，管仲不可視之為仇敵」。這使人想起晏嬰(B.C.578~ B.C.500)的名言「君為社稷死，則死之，為社稷亡，則亡之；若為己死而已亡，非其私暱，誰敢任之？」⁴²⁾齊莊公與大夫崔杼之妻通姦，崔杼殺了齊莊公，晏嬰立於門外，有人問晏嬰是否為君殉死或棄國而逃，晏嬰回答說：「如果君主為國家而死，臣下可殉死；君主為國家而逃亡，也可隨之逃亡，如果君主為自己的私利而死 或為自己私利而逃亡，不是君主個人寵愛的人，誰需要承擔這個責任？」由晏嬰的回答，可知君臣的恩義不但是建立在對待關係上，而且在對待關係之上，還有養護社稷這個更大的義與責任。

晏嬰的個說法如果放在茶山論仁的脈絡中，則可說在「君、臣之間盡其分」之上，另有「人人之間盡其分」之普遍的「仁」與「善」，故茶山言：

41) 見《論語古今注·憲問下》，《定本與猶堂全書》第9冊，頁136。

42) 《左傳·襄公二十五年》載：「崔氏殺閼蔑于平陰，晏子立於崔氏之門外，其人曰『死乎？』曰『獨吾君也乎哉，吾死也。』曰『行乎？』曰『吾罪也乎哉，吾亡也。』曰『歸乎？』曰『君死安歸，君民者，豈以陵民，社稷是主；臣君者，豈為其口實，社稷是養。故君為社稷死，則死之，為社稷亡，則亡之；若為己死而已亡，非其私暱，誰敢任之？且人有君而弑之，吾焉得死之，而焉得亡之，將庸何歸？』」。

仁者，人也。二人爲仁，父子而盡其分則仁也【父與子二人】，君臣而盡其分則仁也【君與臣二人】，夫婦而盡其分則仁也【夫與婦二人】。仁之名，必生於二人之間【只一己，則仁之名無所立】。近而五教，遠而至於天下，萬姓，凡人與人盡其分，斯謂之仁。⁴³⁾

茶山所言是由實踐的程序而言，先有「心」之率「嗜好之性」，後有二人間之率性盡分，再有人人間之率性盡分。然而，從理論的程序而言，則先有普遍性的人人的仁善，而後可說有兩人間之仁善、自我克己之仁善。故君子之求令聞令名，看似爲己之功利，但只要依其嗜好之性，必爲他人所接受；⁴⁴⁾臣不爲君死，看似不義，然若不違於人人互動之性，則不可視之爲不善。

由上論可推，所謂的「仁覆天下」之「功」，並不是由天下人所獲得的利益而言，而是天下人依其嗜好之性，在互動下所產生的價值選擇。

4. 茶山以「人心道心說」詮釋孟子心學

依朱子理氣之說，人之所以不善的原因在於氣質之偏，故必須以「思索義理，涵養本原」⁴⁵⁾來擺脫氣質的限制；「思索義理」即是格物窮理的

43) 見《論語古今注·顏淵》，《定本與猶堂全書》第9冊，頁15~16。

44) 茶山言：「爲己者，益於己也；爲人者，君子之道。人不知而不愠、不見是而无悶，固有斯義，然君子疾沒世而名不稱焉，令聞令名，豈亦君子之所惡哉？……孔子未嘗不欲見知於人也。要之，實見得有爲人處，然後方可曰爲人，孔《註》恐不可易也。」見《論語古今注·憲問下》，《定本與猶堂全書》第9冊，頁146

45) 見《學三·論知行》，《朱子語類》第1冊，卷9，頁149。

致知工夫，而「涵養本原」則是「敬」的工夫。然而，茶山在《孟子要義·告子》「富歲子弟多賴，糴麥易牙章」中論及修養，旨在說明善惡與氣質無關而與心之陷溺有關，他說：

孟子論性，以不善歸之於陷溺；宋儒論性，以不善歸之於氣質。陷溺由己，其救有術，氣質由天，其脫無路，人孰不自暴自棄，甘自歸於下流之賤乎？⁴⁶⁾

茶山認為若將不善的原因歸於氣質，這是先天上的不平等，且氣質由天，非人力所能改變，此說將使人以氣質不善為藉口，自暴自棄而放棄修養之努力。既反對氣質之說，茶山也就不能同意朱子以「復其性」⁴⁷⁾作為修養的目的。也不能同意將工夫放在「惻隱、羞惡、辭遜、是非」四端未發時的涵養上，⁴⁸⁾而主張《孟子》的修養論在於「以行事治心」。

所謂的「以行事治心」即「在行事中克制人心，而聽命於道心」之意，如他在《孟子要義》〈盡心〉、〈告子〉中言：

人恒有二志相反，而一時並發者，此乃人鬼之關，善惡之幾。人心、道心之交戰，義勝、欲勝之判決，人能於是乎，猛省而力克之，則近道矣。所

46) 見《定本與猶堂全書》第7冊，頁200。

47) 《朱子語類》卷8，「學二·總論為學之方」載：「某問：『明性須以敬為先？』(朱子)曰：『固是。但敬亦不可混淪說，須是每事上檢點。論其大要，只是不放過耳。大抵為己之學，於他人無一毫干預。聖賢千言萬語，只是使人反其固有而復其性耳。』」見《朱子語類》第1冊，頁133。

48) 《朱子語類》卷6，「性理三·仁義禮智等名義」載：「(朱子)曰：『仁字是虛，心字是實。如水之必有冷，冷字是虛，水字是實。心之於仁，亦猶水之冷、火之熱。學者須當於此心未發時加涵養之功，則所謂惻隱、羞惡、辭遜、是非發而必中。方其未發，此心之體寂然不動，無可分別，且只恁混沌養將去。若必察其所謂四者之端，則既思便是已發。』」見《朱子語類》第1冊，頁139。

不爲、所不欲，是發於道心，是天理也；爲之、欲之，是發於人心，是私欲也。無爲、無欲，是克制人心，而聽命於道心，是所謂克己而復禮也。此一章，乃孔、顏、曾、思相傳密付之要旨也。⁴⁹⁾

大體者，無形之靈明也；小體者，有形之軀殼也。從其大體者，率性者也；從其小體者，循欲者也。道心常欲養大，而人心常欲養小。樂天知命，則培養道心矣，克己復禮，則制伏人心矣，此善惡之判也。……其能或從而或違者，以心官之能思也。苟一思之，必不可從小而違大、養小而害大；苟不思之，必至陷溺其心，而失其從違之正。心之能思，豈非幸歟？於是乎讚美之曰：此天之所以予我者。⁵⁰⁾

在上引文中，茶山以「樂天知命，克己復禮」、「道心／人心」，來說明孟子所言「盡心」、「從其大體為大人」、「心之官則思，思則得，不思則不得」、「富歲子弟多賴；凶歲子弟多暴。非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也」的意義。其中，顯示茶山對孟子心學的理解，以及他在四書學上與朱子的不同看法，以下茲以五點說明之：

① 朱子論心，有所謂「性者心之體，情者心之用」的「心統性情」之三分架構，⁵¹⁾ 以及《中庸章句序》的「人心道心說」，然而不論是「心統性情」或「人心道心說」都不脫離於「理／氣」、「未發／已發」的理論體系。茶山

49) 見《孟子要義·盡心》，《定本與猶堂全書》第7冊，頁235。

50) 見《孟子要義·告子》，《定本與猶堂全書》第7冊，頁209。

51) 《朱子語類》卷5，「性理二·性情心意等名義」載朱子言：「心統性情，故言心之體用，嘗跨過兩頭未發、已發處說。仁之得名，只專在未發上。惻隱便是已發，卻是相對言之」。又《朱子語類》卷119，「朱子十六·訓門人七」載朱子言：「某嘗謂孟子論『四端』處，說得最詳盡，裏面事事有，心、性、情都說盡。心是包得這兩箇物事。性是心之體，情是心之用；性是根，情是那芽子。惻隱、羞惡、辭遜、是非皆是情。惻隱是仁之發，謂惻隱是仁，卻不得，所以說道是仁之端也。端，便是那端緒子」。見《朱子語類》第1冊，頁94；第7冊，頁2867。

不糾纏於人物的理氣關係，只從人的心性活動論人心道心，因而其說法一方面可避免朱子所論「窮理知性」所產生「畢生窮理而疏於實踐」的修養困境，另一方面也可迴避因「理氣不離」而衍生的「人心道心」為「一心」的複雜論述。茶山雖然有「靈知全體之心」、「感動思慮之心」、「主血氣之心」等「三心」之說，以及「可千可百之心」的說法，⁵²⁾但推究其意，皆不出於以「靈知全體之心」涵攝「道心／人心」之意。

② 茶山認為「靈知全體之心」有才、有勢、有性，「才」指自主之權，「勢」指易惡難善之處境，「性」指樂善恥惡的天命之性。⁵³⁾因為「靈知全體之心」之「性」、「勢」分屬嗜善與易惡之兩端，表明所謂「靈知全體之心」不能等同於「道心」或「人心」。又依《中庸》「率性之謂道」的說法，可知「靈知全體之心」是能知、能靜察「道心」與「人心」之分的抉擇主體。茶山依此「靈知全體之心」，乃可說「百千之心，靜察其分，不出乎人心、道心」。又因「靈知全體之心」，可照見「食色、天命」之二性與二已，因而有「以己克己」、「以心克心」的主張。⁵⁴⁾

52) 茶山言：「同一心字，原有三等，其一，以靈知之全體為心，若所謂心之官思及先正其心之類，是也。其二，以感動思慮之所發為心，若所謂惻隱之心、非辟之心，是也。其三，以五藏之中，主血與氣者為心，若所謂心有七竅，是也。第一、第三，有一無二，若其第二之心，可四可七可百可千，韻府所列，豈有限制？但此百千之心，靜察其分，不出乎人心、道心。非人心則道心，非道心則人心，公私之攸分，善惡之攸判，孔、顏、曾、思、孟所察者在茲，堯、舜、禹、湯所成者在茲。」見《南雷黃宗義序》，《梅氏書平》卷4，《定本與猶堂全書》，第13冊，頁358-359。

53) 茶山言：「天之賦靈知也，有才焉，有勢焉，有性焉。才者，其能、其權也。才者，其能，其權也。……。勢者，其地，其機也。……。知性者，其惟孟子乎！夫天命之性，嗜善義以自養，如氣質之性，嗜芻豢以自養。必以嗜好為性，斯義乃明也。言乎其才，則可善可惡；言乎其勢，則難善易惡。持此二者，將何以為善也？唯是天命之性，樂善而恥惡，每遇一事，其善惡在前，一循此性之所欲向，則可無差誤，故曰率性之為道。」見《南雷黃宗義序》，《梅氏書平》卷4，《定本與猶堂全書》第13冊，頁362。

54) 茶山言：「二性即二心，二心由二已。黃氏其欲聞二已之說乎？孔子曰『修己』，曰『古之學者為己』，此我本有之己也。孔子曰『克己復禮仁』，此我戰勝之己也。明有一己克此一己，既有二己，胡無二心？既有二性，胡無二心？君子之道，察乎此而已。明目張膽，以察乎此，而

③ 茶山以簡明的方式說明人之心恒有二心(道心人心)之交戰,以說明價值的成立有賴於自主之權的正確的擇取,而所謂正確的擇取,實又立基於天命的樂善恥惡之性。因此,如就價值理論而論,道心的理論位階仍然高於人心,是「靈知全體之心」的應然趨向。而「道心、人心」之可被明確認識,也必須在「靈知全體之心」之「才」的自主決斷、付之行事之後,這也是茶山所力主的「踐履」及「成德」之義。換言之,「道心、人心」之分,不建立在先天、本然的「性理」與後天、形器的「氣質」上,也不建立在人人皆有「感動思慮之心」與「主血氣之心」上,而是建立在人依其「靈知全體之心」的「自主之權」,且充分發揮此依自主之權以行事的價值選擇上。

④ 「以行事治心」、「樂天知命,克己復禮」、「聽命道心,克制人心」之依自主之權以行事的價值選擇,非只是於個人的成德而言,也可擴延至「二人之仁」與「仁功」上,故《孟子要義·告子》「牛山之木嘗美矣章」中特別強調「行事」在實踐上的優位性,以及「學」之領域的廣延性與政治性,其言云：

人之休養,在於夜氣,既朝既晝,則所急在於行事。仕者朝於君,牧者蒞於民,子省其父,婦省其姑,農作其田,商列其貨,賓至而將命,師起而問業,奚暇爲靜存之工哉?……故古之所謂學者,入而事其父兄,出而事其長上;千乘之國治其財賦,大理之司片言折獄;宗廟會同,端章甫以爲相;軍旅之事,揮戈矛以潰師。⁵⁵⁾

人、鬼以判,聖、狂以分。」見〈南雷黃宗羲序〉,《梅氏書平》卷4,《定本與猶堂全書》第13冊,頁358。

55) 見《定本與猶堂全書》第7冊,頁204。

在上段引文中，可知茶山所強調的「行事」不僅僅只是指個人道德的修養問題，也涉及了政治上的各個領域。因此，茶山終結理氣說，而說以行事中的操存、擇術，其用意除了將儒者的心力由「論理評氣、默坐涵養」導向行事、行動之外，也有擴展儒學之政治論述的意義。

⑤ 茶山認為朱子四書學中最可繼承者不是《大學》的格物窮理說，⁵⁶⁾而是朱子在〈中庸章句序〉中所揭諸「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」的道統之傳。故茶山評價〈中庸章句序〉言：

以己克己。是千聖百王。單傳密付之妙旨要言。明乎此則可聖可賢。昧乎此則乃獸乃禽。朱子之爲吾道中興之祖者。亦非他故。其作中庸之序。能發明此理故也。⁵⁷⁾

此經此解，爲吾人性命之公案，建諸天地而不悖，百世以俟聖人而不惑。凡具人形而含天性者，當時刻誦習，常常自省，豈可以梅《書》之僞，而小忽其尊信之誠哉？……朱子《中庸》之〈序〉一百三十五字，擲地金聲，妙解精通如此。……朱子序之一百三十五字，仍當刻于大碑、建之太學，爲萬世立大訓，不可忽也。⁵⁸⁾

依上引文推崇朱子之意，再加以茶山在詮釋《孟子》時，綜合了《論語》「克己復禮」、《中庸》「天命之謂性，率性之謂道」及朱子〈中庸章句序〉中「道心人心」的道統說，可以推測茶山之詮釋孟子心學，實有繼承朱子重

56) 茶山言：「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？」見《孟子要義·盡心》，《定本與猶堂全書》第7冊，頁224。

57) 見《論語古今注·顏淵》，《定本與猶堂全書》第9冊，頁13。

58) 見《梅氏書平十》，《梅氏書平》卷4，《定本與猶堂全書》第13冊，頁355-356。

構四書之學的構想。

5. 結語

朱子學的體系龐大，在東亞世界有極大的影響，但由於他的理氣論企圖解釋人與物在實然面與應然面的各種現象，因而也暴露了理論效力的不足。以中國而論，陽明學心學發揮了儒學在應然面的理論問題，而不將重點放在人與物在理氣上的關聯。朝鮮儒學在經過四端七情之辨、人物性同異之辨後，除了發現朱子理氣論在詮釋現象時容易引起爭議外，也警覺耗費時力於理氣的爭辨，不但無法解決問題，也使學者致力於虛渺的修養工夫，標榜成德卻無法驗之行事。從上述的趨勢中評價茶山的《孟子要義》，則可見茶山的努力方向不在於反對朱子學，而在於轉移朝鮮儒者對朱子學習以為常的認識。其具體的作法除了以「行事治心」取代朱子學在理氣論架構下所論的「窮理主敬」外，即是推高朱子〈中庸章句序〉的地位，以「人心道心」說，取代《中庸章句》的「已發未發」說。故其《中庸講義補》「喜怒哀樂未發節」言：

朱子曰：「喜怒哀樂，情也，其未發則性也。」○今按朱子於《章句》，以此節為通論天下人之性情；於《或問》，以此中和之德，謂由於戒慎恐懼。兩義相鑿，不能雙通，於是百藤千葛，都由此起。蓋自程門論學之初，已多謬戾。……孟子曰「心之官思，思則得之」，未聞曰「心之官寂，寂則感之」也。經但曰「喜怒哀樂未發」而已，何嘗曰「一切思念都未發」乎？喜怒哀樂未發之時，胡獨無戒慎恐懼乎？中和之德，本出於慎獨，朱子《或問》，

論之詳矣。⁵⁹⁾

在上段引文中，茶山指出朱子的《四書或問》與《中庸章句》的說法不同，《中庸章句》將「未發／已發」連繫到「性／情」的問題，而《四書或問》則以「未發／已發」的重點在於「以戒慎恐懼之心，使行事中節的中和之德」。在《四書或問》與《中庸章句》兩說不能相通的情況下，茶山引《孟子》之說，主張《四書或問》中所主張的「中和之德，本出於慎獨」才是正確的說法，相同的意見亦可見於《中庸自箴》。⁶⁰⁾ 這表示茶山並不在意「性／情」的「理／氣」區分，而主張「不論已發、未發，心皆當戒慎恐懼而操存之」。

在推尊朱子〈中庸章句序〉的同時，必然遭遇「道心」的何以是善的問題，此所以必須由《孟子》書重新證論「性善」的意義。相對於朱子之大量使用「體用」、「理氣」之哲學範疇，茶山多用譬喻之語，這使得他的詮釋多訴諸於經驗性的體察，由此而有「嗜好」之說，以嗜好來說明性具有善惡判的機能，這不但不違背孟子的說法，也使得他的詮釋不再充滿朱子的學術語言，而可為一般大眾所接受。在「性嗜好」與「人心道心」說之外，茶山對《孟子》之詮釋，其說法有超出《孟子》之說者，在於他的「上帝」及「事天」說。如他直指《孟子·盡心》「盡其心者，知其性者：知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也」中的「天」為「上帝」，而言：「天

59) 見《定本與猶堂全書》第6冊，頁289~290。

60) 茶山注《中庸》，「喜怒哀樂之未發」言：朱子於此，亦以中和出於慎獨，特於《章句》無此意思，故俗儒不能知耳。今之學者，表章朱子此說，以為指南，庶不迷矣？但天命之性，雖聖愚同得，而中和二字，乃成德之美名，必用力推致而後，乃為吾有。豈可於不用力之前，先有中和之德，釘著人心者乎？通論聖愚，則百藤千葛，焚然以興，卒無以據理也。所服膺者，惟君子以下。」見《中庸自箴》，《定本與猶堂全書》第6冊，頁238。

之主宰，爲上帝。其謂之天者，猶國君之稱國，不敢斥言之意也。⁶¹⁾ 又其《中庸自箴》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」章言：

天於賦生之初，有此命，又於生居之日，時時刻刻，續有此命。天不能諄諄然命之，非不能也，天之喉舌，寄在道心，道心之所微告，皇天之所命戒也。人所不聞，而已獨諦聽，莫詳莫嚴，如詔如誨，奚但諄諄已乎？事之不善，道心愧之，愧作之發，諄諄乎天命也。行有不善，道心悔之，悔恨之發，諄諄乎天命也。⁶²⁾

以《孟子》「知天」之「天」爲上帝，以《中庸》「天命之謂性」爲「皇天所命戒」，這使得學者有以爲茶山的說法得之於西教者。然而，由於其論「性」與「心」的關係、「人心」「道心」之擇術問題，大體不違背於《孟子》之義，故以譬喻視之似無不可，故其以上帝釋《孟子》、《中庸》之「天」，是否是其信仰西教的結果，實難有定論。但茶山擺脫佛教的語言，以簡要的譬喻來詮釋《孟子》、《中庸》，確實也有「以朱子之說，轉移了朝鮮儒者長期以來對朱子學之論爭」的意義。此外，其說法使學者以簡捷的方式從事修養，更加關注於「行事的成效」以及「人與人間、君與臣、牧與民的互動」，這確實也為朝鮮儒學及往後的政治論述打開了新的格局。

(논문투고일 2019년 8월 27일, 심사확정일 2019년 10월 11일, 게재확정일 2019년 10월 11일)

61) 見《孟子要義·盡心》，《定本與猶堂全書》第7冊，頁228。

62) 見《定本與猶堂全書》第6冊，頁230。

參考文獻

古籍

朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社點校本，1999。

朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000。

黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1986。

李滉：《退溪先生文集》，收入《韓國文集叢刊》第29輯，漢城：民族文化推進會，1996。

李栗谷著，安炳周編輯：《栗谷全書》，漢城：成均館大學校大東文化研究所，1986。

黃宗義著，沈芝盈點校：《明儒學案》，北京：中華書局，198年。

朴趾源：《燕巖集》，《韓國文集叢刊》冊252，首爾：民族文化推進會，2000。

丁若鏞：《定本與猶堂全書》，首爾：茶山文化財團，2012。

近人研究

尹絲淳(編)：《四端七情論》，漢城：瑞光社，1992。(中譯本：《四端七情論》，臺北：中央研究院文哲研究所，2019。)

尹絲淳著，陳文壽、潘暢和譯：《韓國儒學研究》，北京：新華出版社，1998。

牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1993~1996。

李丙燾：《韓國儒學史略》，漢城：亞細亞文化社，1986。

李乙浩等：《丁茶山の 經學：論語·孟子·大學·中庸研究》，首爾，民音社，198年。

李明輝：《四端與七情—關於道德情感的比較哲學探討》，臺北：臺大出版中心，2005。

林月惠編：《異曲同調—朱子學與朝鮮性理學》，臺北：臺大出版中心，2010。

柳承國著、傅濟功譯：《韓國儒學史》，臺北：臺灣商務印書館，1989。

琴章泰：《정약용:한국실학의 집대성》，首爾：成均館大學，2002。

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。

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。

鄭一均：《茶山 四書經學 研究》，首爾：一志社，2000。

蔡茂松：《韓國近世思想文化史》，臺北：東大圖書公司，1995。

韓亨祚：《주희에서 정약용에로의 철학적 사유와 전환》，坡州：世界社，1996。

이상익：〈丁茶山の 性嗜好說에 대한 朱子學的 反論〉，《한국철학논집》，vol. 29, 2010, pp. 55~88。

李明輝：〈朱子對道心、人心的詮釋〉，《湖南大學學報(社會科學版)》第22卷 第1期(2008年)，頁19~27。

鄭吉雄：〈陳亮的事功之學〉，《臺大中文學報》第六期(1994年6月)，頁257~290。

中文摘要

茶山丁若鏞(1762~1836)的儒學解釋對朱熹(1130~1200)的理氣論進行徹底的檢討,因而在當代學者的論述下,他的思想被歸入「反朱子學」、「脫朱子學」或「氣學」的學派中。本文反對上述對茶山學的分類,主張茶山可能思考著一種新的儒學詮釋,一方面可以保留朱子論點的洞見,一方面又可避免淪入無止境的學術辯論與政黨鬥爭。本文的結論以為:茶山的《孟子要義》在反對朱子理氣論的前提下,重新詮釋了孟子對性、心、善的界定,並依此重構孟子心學。其努力的方向可能不在於反對「朱子學」,而在於轉移朝鮮儒者對「朱子學」習以為常的認識。其具體的作法除了以「行事治心」取代朱子學在理氣論架構下所論的「窮理主敬」外,即是推高朱子《中庸章句序》的地位,以「人心道心」說,取代《中庸章句》的「已發未發」說。

關鍵字 | 孟子, 丁若鏞, 朱熹, 人心道心論, 理氣。

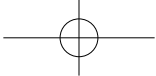
Abstract

On Jeong Yak-yong's *Maengja youi* and his revaluation of Chu Xi

Chen-feng Tsai

Department of Chinese Literature, National Taiwan University

Because of his thorough revaluation of Chu Xi(1130~1200) philosophy, Jeong Yak-yong(Tasan, 1762~1836) has long been seen by modern scholars as an iconic figure of anti-Chuzi or Chi school. This study argues that Jeong developed a new interpretation of Confucianism, which preserved insights in Chu Xi's theory and avoided endless debates in the academia and partisan conflicts. Jeong's *Maengja youi*, while it was against Chu Xi's Li and Chi theory, not only reinterpreted Mencius' definition of Nature, mind and goodness but also reconstructed Mencius' philosophy of mind. In order to achieve this goal, Joeng replaced 'thorough investigation and reverence cultivation'(qiongli zhujing 窮理主敬) in the sense of Chu Xi's Li and Chi theory with 'cultivating the mind by practice'(xingshi zhixin 行事治心). In addition, he praised Chu Xi's preface of *Zhongyong Zhangju* and substituted 'the mind of man and the mind of the Way'(renxin daoxin 人心道心) for 'manifest and not-manifest'(yifa weifa 已發未發) in the book. In conclusion, Jeong tried hard not to oppose the study of Chu Xi, but to change the prevailed



understanding of Chu Xi among Joseon Confucians.

Key Words | Mencius, Jeong Yak-yong, Chi Xi, the mind of man and the mind of the Way, Li and Chi theory

