

다산학 35호(2019.12) | 109~134

茶山《孟子要義》身体观、政治学架构和引据资料三题

李畅然 | 北京大学《儒藏》编纂与研究中心 副研究员

目次

1. 《孟子要义》纠“大体”“小体”的立言之偏
2. 《孟子要义》对“杨墨”之靶的正确把握
3. 《孟子要义》引证中国学者, 倚重《三鱼堂四书大全》

茶山丁若鏞(1762~1836)是朝鲜后期实学思潮的集大成者。以往关于其四书学的研究多以《学》《庸》和《论语》为主要材料,突显《孟子要义》的较少。其实《要义》同样别具手眼,胜义纷出,无论在义理建构上还是《孟子》经文解读上,都具有很高的学术价值。

即以体例而论,《孟子要义》突出的特点是每每以赵岐《章句》、朱熹《集注》并列,容易避免数典忘祖。反面例子如王夫之《读四书大全说》,其所讥宋儒每有赵注发其端绪,倘采用茶山体例则多数可以避免。¹⁾中国的《孟子》学著作以赵岐、朱熹二注并用者,清代基本未见,直到民国时期始有高步瀛集解、吴闿生评点《孟子文法读本》在朱注之外参用了赵注,更早的则一直汉宋壁垒森严。其实清初官修《诗义折中》和《周易述义》对古注古义比较重视,明崇祯间张溥编刊过多种《注疏大全合纂》,包括四书。所以像《孟子要义》这样的体例,在中国总地来看比较鲜见,倘结合本文第三题所揭事实,则或许受明末清初学风的影响略大一些。

特别是茶山身处东亚向现代过渡的前夜,无论在义理取向还是具体的学术路径上,均与朝鲜和中日同时段学者具有很强的相关性。与日本古学派的异同,学界已有较充分的研究。与以戴震为代表的清代考据学思潮相比而论,茶山强调明本书之例,重视同一上下文脉络当中同样的文字或范畴的贯通,并由此揭示宋儒的理气论对理解相关文义的妨害,强调理是属性而非实体,重视考索古制但又不沉溺、拘泥,反对将四德与五行挂钩,²⁾反对轻率品评特别是非议孔门弟子,均与戴震以及清初王复礼等学者的治学存在很大的相似性。惜限于本次的写作

1) 附及,笔者曾意欲确定其所用赵注、伪孙奭疏和朱注的版本,惜《要义》常常意引,不易为功,姑俟异日。或许张溥的《四书注疏大全合纂》可以列为重点比勘对象。

2) 此一点,本文第一条所述茶山关于四德的讨论有所涉及。

时间，兹择取涉及身体观、政治观和引据资料三个小问题，以飨读者，庶引发学界对此书以及茶山治学方法、中朝日文化交流等方面，予以更大的关注。

1.《孟子要义》纠“大体”“小体”的立言之偏

《孟子》的“大体”“小体”说非常著名，形象地表现了理性与感性(包括生理欲望)的轻重差异，但在其身体观的研究当中并不占重要地位。究其原因，或许与“大体”“小体”的立言方式不够明确和妥当有关。其言曰：

人之于身也，兼所爱；兼所爱，则兼所养也。无尺寸之肤不爱焉，则无尺寸之肤不养也。所以考其善不善者岂有他哉？于己取之而已矣。

体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。今有场师，舍其梧櫟，养其槲棘，则为贱场师焉；养其一指而失其肩背而不知也，则为狼疾人也。饮食之人，则人贱之矣，为其养小以失大也；饮食之人无有失也，则口腹岂适为尺寸之肤哉？(11.14章)³⁾

此章“大体”的所指没有明确点出，反而又对举了身外之物的梧櫟与槲棘，特别是身体内部的一指与肩背，导致理解起来需要费一点踌躇。但如果参照同篇随后一章：

3) 编号沿用杨伯峻《孟子译注》。本文同。

公都子问曰：“钧是人也，或为大人，或为小人，何也？”孟子曰：“从其大体为大人，从其小体为小人。”

曰：“钧是人也，或从其大体，或从其小体，何也？”

曰：“耳目之官不思而蔽于物，物交物则引之而已矣。心之官则思。思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。

先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。”(11.15章)

以及稍早一章有矣足、口、耳、目、心之所同然者的论述：

屦之相似，天下之足同也。

口之于味，有同耆也，易牙先得我口之所耆者也。如使口之于味也，其性与人殊，若犬马之与我不同类也，则天下何耆皆从易牙之于味也？至于味，天下期于易牙，是天下之口相似也。

惟耳亦然。至于声，天下期于师旷，是天下之耳相似也。

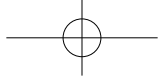
惟目亦然。至于子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，无目者也。

故曰：口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？

心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。(11.7章)

则很容易判定，体之大者指具有思维能力的心，小者指身体其他那些不具备思维能力的部分，特别是感官及其他生理摄入器官，⁴⁾ 至于足、

4) 感官也是一种摄入性器官，只是未必是物质性的，主要强调信息摄入或者说感受的一面。这以口鼻为典型。当然口鼻对信息的分辨和感受，会直接影响到人体对食物的判别和选择，也即信息的处理、感受最终为生理活动服务，何况信息的载体依然同样是物质的。



肩背、手指、皮肤等身体其他部位，则不是关注、对比的重点。因此朱子《集注》于11.14章注云：“贱而小者，口腹也；贵而大者，心志也。”⁵⁾于11.15章则注云：“大体，心也；小体，耳目之类也。”⁶⁾

两章的解释粗看是一致的，细看则只有“大体”一致，“小体”却呈现一定的浮动—耳目容易概括为感官，口腹则容易概括为物质摄入器官。如果把《告子》同篇之前话题相似的连续二章也考虑进来，则关于“小体”何指更难以达到明确的结论：

今有无名之指屈而不信……指不若人则知恶之，心不若人则不知恶，此之谓不知类也。(11.12章)

拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以养之者。至于身，而不知所以养之者，岂爱身不若桐梓哉？弗思甚也。(11.13章)

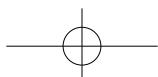
按，11.12章与心相对的只有手指，既非感官也非生理摄入器官。⁷⁾11.13章则没有明确揭示出养身的条件为何，只暗含了身体比外物重要的意思，就像大体(在语义上即)比小体重要一样。这11.13章朱注完全没有揭示喻体的本体究竟是什么，赵注则谓“养身之道，当以仁义”，⁸⁾单纯选择心的内容或者说意向来揭示所以养身者为何物，也即以大体范

5) 朱熹《四书章句集注·孟子集注卷十一》，北京：中华书局，1983，334页。余仿此，只注页码。按，此注脱胎于赵岐注对小大的解释，而抛弃了赵氏对贵贱的解释，将贵贱范畴并入小大范畴，表明此章的贵贱与小大不具备区别意义。赵注以贵者为“头颈”，当是来自经文与“一指”相对的“肩背”。赵岐《孟子章句》引文见焦循《孟子正义》，北京：中华书局，1987，789页。余仿此，只注页码。

6) 朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，335页。

7) 同样涉及到手指的11.13章则是以手指与肩背来表示小(体)和大(体)，与手指直接相对的并不是心而是肩背。

8) 焦循《孟子正义》，北京：中华书局，1987，788页。



畴来解之,而完全忽略了小体于养身不容忽视的意义,虽于《孟子》全书精神不悖,却于理未周备。事实上,如果认真对待何以养身的问题,大体·小体的架构并不够用,还会遇到身体各部分互为工具暨目的的问题,也即以身养身,而这在儒家似乎较少论及,⁹⁾对于解说此章的话题则具有循环论证的危险。¹⁰⁾朱注之所以于11.13章模糊处理,当是因为难于立言,倘立言周备必然辞费。

由此可见,大体·小体的架构虽然便于维持理性与感性的对待暨轻重关系,但对于何为感性,“小体”的说法却存在一定的含混性。熟悉康德的学者更加清楚,理性和情感,同样属于心灵的能力(the faculties of the mind)而非身体的能力。例如胃只有当下饥和饱的反馈,不在当下的状态对它是无益的;至于富足无忧暨其背面的贪婪,只可能是心灵对未来的预期,因而并非真的是胃的能力。扣回到《孟子》的文本,11.7章所谓“同耆”、“同听”、“同美”都不是纯粹的口、耳、目之能力,而属于心灵对口、耳、目之功能的调校。换句话说,感性与理性都是心灵的能力,只不过一个更接近当下,与当下特定情境、特定经验的关系更紧密,一个面向更长远的未来暨不在当下的情境。

其实即便换到宋明理学的基本话语和原理,也足以发现《孟子》立言

9) 《孟子》11.14章已经揭示了“口腹岂适为尺寸之肤哉”,这与心之养身,很难分辨何者更重要,只能说是相互为用。

10) 这种以身养身的逻辑风险大体可以通过明确两个“身”字的所指来避免,即以身之此部位(例如心或口腹)养身之其他部位,以身之其他部位养身之此部位。笔者讨论过社会层面类似的共生关系,见拙文《目的共同体—社会分工视角下孟子的仁义礼》,载北京大学《儒藏》编纂与研究中心编《儒家典籍与思想研究》第十一辑,北京:北京大学出版社,2019;于身体本身则展开得远远不够,拙文《以德抗位与以德副位》的第二部分也仅有涉及,2018年10月21日在北京宣读于清华大学哲学系主办的“孟子思想及其当代诠释”学术研讨会。

之偏。程朱理学关于心性情关系的基本原理是心统性情，由张载首创，朱熹阐发和完善。无论是理性(性)还是情感乃至情欲(情)，都由心统领。尽管可以比喻性地归感性能力于“小体”，归理性能力于“大体”，但二者其实都是《孟子》原文无可争议的“大体”一心来承担。依程朱理学之见，心之涵养，必然是理；心之发用，得其正者属于能正确反映理的气，也即“四端”，发而不中节者则属于拖累了理之正常表现的气，大致可以叫作狭义的“七情”。

尽管持有心统性情之说，宋明的理学家并未注意到《孟子》立言与心统性情之原理的龃龉之处，还是习惯于将人的物质欲望与偏好归于“小体”，将之作为对义理之心的干扰、妨害、引诱，而不太追究心自身的全责。茶山则不然。《要义》虽然没有援引心统性情之说，却明确将大体小体皆归因于心，并进一步指出，心也不是物理、生理的心脏，而只是一个无形迹的灵明。

11.7章尽管重要且明白，但茶山《要义》于彼主要澄清作为“心之所同然”的“理义”之“理”，未及处理大体小体的范畴；此范畴的认真处理，是在《孟子》论述最为明晰的11.15章。茶山案：

大体者，无形之灵明也；小体者，有形之躯壳也。从其大体者，率性者也；从其小体者，循欲者也。道心常欲养大而人心常欲养小，乐天知命则培养道心矣，克己复礼则制伏人心矣，此善恶之判也。

○耳目非以小体言也。物与我之相接，其门路在于耳目。耳收声而纳之于心，目收色而纳之于心，是其职耳。耳目但修其职分而已，顾何尝使此心强从其所纳哉？

其所纳利于大体，则从之者为从大体，违之者为从小体；其所纳利于小

体, 则从之者为从小体, 违之者为从大体。如斯而已。

其能或从而或违者, 以心官之能思也。苟一思之, 必不可从小而违大, 养小而害大; 苟不思之, 必至陷溺其心而失其从违之正。心之能思, 岂非幸欤? 于是乎赞美之曰“此天之所以予我者”。¹¹⁾

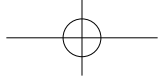
茶山敏锐地指出, 耳目只是一个接口(“物与我之相接, 其门路在于耳目”), 接口就是其全部的“职分”, 它们对心并没有任何的强制力。与其把小体专归于耳目, 还不如归于身体之全部。至于或从或违, 全由心来决定。心的决定倘合乎理性, 无论对经验对象的从违趋避都叫从大体; 倘不合乎理性而屈从于感性, 则无论从违趋避都叫从小体。心的判断取舍也即“能思”, 就是心的功能暨职分, 它原则上是要做出理性判断的, 尽管有时也会屈从于感性而做出偏颇的决断。

必须承认, 茶山这里的分析最终还是将心的能力偏向了向善的理性, 然而他明确指出耳目不承担决策的职责, 因而不代表小体, 体现出他的独立判断和对《孟子》立言的商榷。这种宋学常用的原典级别的商榷在戴震那里不算多见,¹²⁾ 尽管在清初学者如陈确、毛奇龄那里还是比较常用的。¹³⁾

11) 《孟子要义》, 《定本与犹堂全书》 第7册, 209~210页。《孟子要义》以外, 所引《定本与犹堂全书》俱出韩国古典综合DB(<http://db.itkc.or.kr>)之网络, 故页码无从精确揭示。

12) 参拙著《清代〈孟子〉学史大纲》“复归原典主义对《疏证》审文义、定训诂的影响—兼论乾嘉考据学者立论格调之局促”一小节, 北京大学出版社2011年版, 第383~386页。但戴震其实有执《中庸》有关知行问题的特殊设定改《孟子》之“自暴自弃”的, 只是未曾明说, 论详拙文《〈中庸〉一处知行反常识对调与后世的知先行后论》第三部分, 载《儒家典籍与思想研究》第10辑, 北京: 北京大学出版社, 2018年3月31日。当然, 这是执一经改一经, 与直议经文之非存在一定差距。

13) 有趣的是茶山于清儒主要引清初的学者, 参见本文第三条。



茶山于上一章也即11.14章则揭示出，心也不是任何作为器官实体的心脏，而是无形迹的灵明。其言谓：

但心者，五脏之一；志者，心之所之：皆不足以为大体。盖此灵明之体虽寓于形气之中，粹然不与形气相杂，岂可以有形之心脏指之为大体乎？佛家谓之法身，道家谓之谷神，总不如孟子名之曰“大体”，又或名之曰“贵体”也。

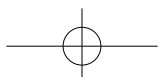
蔡曰：“贱而小者，耳目手足之类皆是，朱子专以口腹为小体。”【原注：见《蒙引》。】○庸案：饮食由口而入腹，其精气由五脏以达百体。此所
以古注今注皆以口腹言也。然不若以全身为“小体”。¹⁴⁾

于第二条蔡清之论，茶山一方面解释了赵岐、朱熹俱指小体为口腹的道理，¹⁵⁾ 另一方面又指出不如“以全身为小体”，这个“全身”自然也就包括了心脏。因此第一条中茶山直接提出作为器官的心脏和作为具体意向的心志均不足以充任《孟子》所谓“大体”，而只有“灵明”“不与形气相杂”之体，也即佛道所谓“法身”、¹⁶⁾ “谷神”，才有这个资格。关于这个判断，《文集》卷十九《答李汝弘》第一书第二段答语中讲得最明白，可以参看：

14) 《孟子要义》，《定本与犹堂全书》 第7册，208~209页。

15) 或许因为存在此方面的考虑，所以茶山于游离于“大体”“小体”范畴的11.13章案云：“身者，灵明之体也。知此身者或鲜矣。”《孟子要义》，《定本与犹堂全书》 第7册，208页。

16) 参《要义》5.1章：“神则无形，亦尚无名。…… 借名曰神…… 借名曰心。…… 孟子谓之大体，佛家谓之法身，其在文字，无专名也。”《孟子要义》，《定本与犹堂全书》 第7册，89页。



○心之为字，其别有三。一曰五脏之心，若云“比干剖心，心有七窍”者，是也。二曰灵明之心，若《商书》曰“各设中于乃心”，《大学》曰“先正其心”者，是也。三曰心之所发之心，若《孟子》所云“恻隐之心”、“羞恶之心”，是也。第一、第二，皆全言之者也；其第三，则可一可二，可三可四，可五可六，可百可千。孟子特拈其四心以证仁义礼智之本在于人心，与灵明本体之心有干枝之别耳。¹⁷⁾

茶山在包括《孟子要义》在内的著述当中反复与程朱理学的四端四德之辨做分疏和切割，认为二者不必以理气相区别，宋学所谓四端到四德，不过是从意向到外在行动的连续统；¹⁸⁾至于心则只有一个，心未发(未呈现意向)时并不存在仁义礼智的并列，也不具有与四端或四德的一一对应。¹⁹⁾扣回“大体”“小体”的话题，则意味着无论四端四德，都属于茶山所列心字第三义，因而与第一义类似，²⁰⁾作为形气也没资格充当“大体”，有资格的只有第二义。

茶山同篇文章的确引用过“心统性情”，但简单利用宋儒的理气架构

17) 《定本与犹堂全书》 第4册，第143~153页。参茶山《梅氏书平》卷十《阎氏古文疏证百一抄》：“(而)同一心字，原有三等，其一，以灵知之全体为心……其二，以感动思虑之所发为心……其三，以五脏之中主血与气者为心……第一第三，有一无二；若其第二之心，可四可七，可百可千，韵府所列，岂有限制？”《定本与犹堂全书》 第13册，342~363页。参[韩]白敏祯《丁若镛哲学思想研究》，李永男译，苏州大学出版社，2013，109页。

18) 茶山是以显性的实际做到的行为为德。

19) 《孟子要义》于13.46章于《集注》所引杨时理一分殊，评价说“诚若理一，何得分殊？理一之说，恐有流弊”，似乎只是这一思路的贯彻。《孟子要义》，《定本与犹堂全书》 第7册，246页。

20) 其实第一义的总括性比第三义要强，观前引茶山文字自见。

予以归谬。²¹⁾ 茶山坐实大体小体范畴所主要依靠的宋明理学资源是“人心”“道心”。如前所引关于11.15章的解说：“道心常欲养大而人心常欲养小，乐天知命则培养道心矣，克己复礼则制伏人心矣，此善恶之判也。”按，茶山认为道心即天命之性，对善具有天然的嗜好。²²⁾ 在倾向于自私之恶的人心和助人之善的道心之间，心灵的主要工作就是权衡。²³⁾ 茶山偏好“人心”“道心”的范畴，²⁴⁾ 应该为他理论上与《孟子》原文商榷，指出耳目无责或者说小体无责，提供了便利。

尽管也存在一定的含混性，像人心道心间的权衡，似乎只有在形成具体意向的条件下才有意义，而意向茶山是明确认为不属于“大体”的；然而茶山对《孟子》“大体”“小体”的解读，还是发人深省的。他把选择的责任尽归于灵明之心，强调口腹和耳目等等俱无责任，因而不契合《孟子》所谓“小体”，却是符合现代科学、哲学的基本出发点的；并在强调宋明理学“人心”“道心”之范畴、模式的同时，扬弃了理气架构，有利于儒学的进一步现代化。

21) “先儒谓心统性情而以心为气，则是为气统理气，恐不然也。”《定本与犹堂全书》 第4册，143~153页。

22) 茶山解“性”即谓嗜好，如《要义》5.1章：“余谓性者，主于嗜好而言……‘性’之字义本如是也，故孟子论性，必以嗜好言之……○《召诰》曰‘节性惟日其迈’，《王制》曰‘修六礼以节民性’，《孟子》曰‘动心忍性’，此所云性者，人心之嗜好也；《尚书》祖伊之言曰‘不虞天性’，子思曰‘率性’，《孟子》曰‘性善’，此所云性者，道心之嗜好也。虽其所主不同，其以嗜好为性则同。”《孟子要义》，《定本与犹堂全书》 第7册，89~92页。

23) 《要义》5.1章：“故天之于人，予之以自主之权，使其欲善则为善，欲恶则为恶，游移不定，其权在己，不似禽兽之有定心。故为善则实为己功，为恶则实为己罪。此心之权也，非所谓性也。”《孟子要义》，《定本与犹堂全书》 第7册，94页。参见[韩]白敏祯《丁若镛哲学思想研究》，李永男译，第136~139页。

24) 详[韩]白敏祯《丁若镛哲学思想研究》，李永男译，第一部 第一章 第一节之三，第三章 第一节之一，第二部 第二章 第二节。

2. 《孟子要义》对“杨墨”之靶的正确把握

孟夫子“好辩”，最著名的观点是杨墨无君无父，“是禽兽也”(6.9章)，引发了后人的反感，认为儒家对异己学派太不宽容。杨墨日后的遭际略有差异，墨子近耶教，今日颇得同情、赞许；²⁵⁾至于杨子，则因其“拔一毛而利天下，不为”(13.26章)近乎极端个人主义，而很少博得赞许。杨朱的负面形象甚至影响到了今日的儒家。因为《孟子》又有“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒”的说法(14.26章)，导致有儒家近杨之见，使得儒家在现代性转化的过程中，在与耶教的对比当中，被定位于更加尴尬窘迫的境地。

事实上，《孟子》所立杨墨，并非客观上的杨墨两家整全的学说，而只是竖立起政治学上可能的两个极端，即便是孔子王天下，其施政手段也并不能超脱这两个极端所圈定的光谱。

茶山关于此问题有清醒客观的认识。《要义》于13.26章论述最为完备：

拔毛摩顶，皆是假设形容之辞。浅学误读此文，以杨朱为客人，以墨翟为狂客，大谬也。

君子之学，不出二者：一曰修己，二曰治人。修己者，所以善我也；治人者，所以爱人也。善我为义，爱人为仁，仁义相用，不可偏废。二者各执其一，不知变通，是其谬也。

茶山指出，“君子之学”，“不出”乎修己与治人。杨子是修己善我的极限，²⁶⁾

25) 近年有越来越多的学者挖掘墨学可取的因素，甚至认为孟子重义也出于墨家的影响。其实社会性的语言往往是超学派，因而早于学派之分立的。

26) 按，个人管好自己的事务，就是对社会的基本贡献。试对比为乞讨而毁伤身体，或者

墨子是治人爱人的极限，儒家强调的是二者相互为用而不堕于一偏。茶山又从表层文义上解释了何为“拔一毛”，顺便从客观的人情事理上指出流俗理解的荒谬之处：

拔一毛者，谓微损己善也，岂利析秋毫之谓乎？杨子待客，必杀鸡为黍，欣然无惜矣。

茶山还将杨墨与《孟子》禹稷颜回“同道”、“易地则皆然”(8.29章)的问题联系起来：

杨朱之道，禹稷之时而颜回之守也；墨子之道，颜回之世而禹稷之行也。

其罪如斯而已，岂有他哉？²⁷⁾

尧舜之世，禹稷其中也；鲁卫之世，颜回其中也。²⁸⁾

按，社会清明时，需要且允许禹稷或墨翟那样的积极入世用世；社会一盘散沙时，则需要且只可能像颜回或杨朱那样专注于自己的生活。

在讨论“夫子好辩”的6.9章，《要义》也表达了相似的判断，除了援引8.29章的禹稷颜回，还援引了13.10章的“穷则独善其身，达则兼善天下”。茶山指出杨墨之义未尝不存在于以“时中”为最高理想的圣人之道当中：

圣人之道，不拘不滞，义之与比，故谓之“时中”。然其中杨墨之义，未尝不俱存也。

独善其身，非为我乎；兼善天下，非兼爱乎？惟其所执不滞一偏，当尧舜之世则禹稷胼胝而兼爱，当鲁卫之乱则颜回闭门而为我。

不履行私领域的家庭义务的行为，以及呼吸机与死亡的距离。

27) 以上《孟子要义》，《定本与犹堂全书》第7册，239页。

28) 《孟子要义》，《定本与犹堂全书》第7册，240页

杨墨则不然。杨子不问穷达，以独善为主；墨子不问治乱，以兼善为主。

此其所以悖于道也。²⁹⁾

又进一步援用修辞学，疏通了流俗对杨朱“拔一毛不为”的误解：

今人误读《孟子》，以杨子为吝人，墨子为狂客，不知拔毛磨顶皆设喻之言，非二子之实事也。

“拔一毛而利天下”，犹言“枉”己之“尺”，“直”人之“寻”也。“杀一不辜而得天下，不为”，亦为我之学，甚言之则斯云“拔一毛而利天下，不为”。

茶山认为，“拔一毛”的含义不仅包含传统所理解的保身体，也包括对自身道义的保全，从而与“枉己直寻”(6.1章)、“行一不义，杀一不辜”(3.2章)相类。当然，笔者觉得此处所解不及13.26章茶山所言“杀鸡待客”贴合该章的上下文，³⁰⁾ 不过从客观的义理而言是完全合理的。

当然程子和杨时已有墨近仁而杨近义之说，但都不及茶山讲得直截明白。程子说且有佛老的纠缠：“杨墨之害，甚于申韩；佛老(原注：一无‘老’字)之害，甚于杨墨。杨氏为我，疑于仁；墨氏兼爱，疑于义。申韩则浅陋易见。故孟子只辟杨墨，为其惑世之甚也。佛老(原注：一作‘氏’字)其言近理，又非杨墨之比，此所以害尤甚。”³¹⁾ 杨时所论则仅涉杨墨：“故仁之过，其蔽无分，无分则妨义；义之过，其流自私，自私则害仁。害仁则杨氏之为我也，妨义则墨氏之兼爱也。二者其失虽殊，

29) 《孟子要义》，《定本与犹堂全书》 第7册，121~122页。

30) 茶山自己也引到“摩顶”，而且认为也是“设喻”。

31) 程颢、程颐著，王孝鱼点校《二程集·遗书卷十三 明道先生语三》，北京：中华书局，2004，138页；同书《粹言》卷一仅载首句，第1179页。朱熹《孟子集注》于6.9章全文收载。程颐《答杨时论西铭书》“分殊之蔽，私胜而失仁；无分之罪，兼爱而无义”实已具此意，且无佛老之干扰，见同书 609页，并参本文所引杨时答书。

其所以得罪于圣人则均矣。”³²⁾ 其实在政治学领域，有杨墨两个极端足矣。

再者，茶山既然在这里已经引用了《中庸》的“时中”，那么由《孟子》讲孔子集大成时所论“圣之时”(10.1章)，很自然可以过渡到杨、墨与伯夷、柳下惠的两两勾连。伯夷是“圣之清”，柳下惠是“圣之和”，³³⁾ 孔子所谓“圣之时”不外乎是对清与和的适时应用罢了。前者的负面效应是“隘”，后者的负面效应是未与人保持足够的距离，对人格的独立自主有所侵犯，也即“不恭”(3.9章)。“隘”其实就符合孟子激烈反对的杨朱，“不恭”其实就适用于孟子激烈反对的墨翟，因此杨墨与夷惠实一体两面。³⁴⁾ 茶山之所以没有点破这一层，大约主要是受到解经体式的制约，因为《孟子》中杨墨与夷惠的确没有同章共现过。茶山点出“圣人之道……其中杨墨之义，未尝不俱存也”，已经迈出了实质性的一步，足以反映其思想的敏锐。

不仅如此。尽管未做勾连，茶山却援引亡兄丁若钟的研究，从考据上把伯夷与杨朱学说不合的事迹否定了。夷齐让国，合于杨朱，又不食周粟，也有合于杨；然而冒生命危险阻拦周武，却合于墨。茶山《要义》于3.9章提出，伯夷阻拦武王伐纣的事迹不实，由此也改变了“不食周粟”之逃隐的性质，使之改归兄弟让国的一面来统率：

赵曰：“伯夷，孤竹君之长子，让国而隐居者也。”○又曰：“殷之末世，诸侯多不义，故不就之。后乃归于西伯也。”○镛案：此注高古，非后世

32) 杨时《答伊川先生》，载氏著《龟山先生集》卷十六，明万历十九年林熙春刻本，第八叶下半叶。

33) 伊尹的“圣之任”大致可以并入“圣之和”。

34) 笔者对两组典型的勾连，见拙文《目的共同体—社会分工视角下孟子的仁义礼》§1.1，第210~212页。

儒者所能道也。

《史记·伯夷传》称叩马而谏武王，天下既宗周，伯夷义不食周粟，隐于首阳山，遂饿而死。今人习见此文，惟知伯夷避周而隐居。

赵邠卿生于西京，不必尊信《史记》，故曰“让国而隐居”，明伯夷隐居在让国之后，归西伯之前，非避周而隐居也。今详《论语》、《孟子》所论伯夷诸事皆《史记》所阙，而叩马、采薇诸事又于孔子、孟子之言都无影响，恐非实录。

微子受封而不耻，箕子陈道而不疑，何独伯夷叩马而谏，采薇而食，以至饿死乎？

茶山的关键性根据在其擅长的礼制：

古者师行诚有载主之法，然有载迁主，无载新主。

况周人虞而立主，殷人纣而立主，未葬无立主之法也。夫既曰“父死不葬”，又曰“载木主，号曰文王”，岂当于理乎？

“叩马”一段原是白撰。余仲氏巽庵先生作《伯夷传解》，段段劈破，节节中窠，史迁复生，无以置对。今不迭述。³⁵⁾

《要义》下一条《引证》又以齐景公的事迹反推：

孔子曰：“隐居以求其志，行义以达其道。吾闻其语矣，未见其人矣。齐景公有马千驷，死之日，民无德而称焉；伯夷、叔齐饿于首阳之下，民到于今称之。其斯之谓与！”○镛案：齐景公兄弑而弟立，伯夷、叔齐兄让而弟逃，明隐居行义本在让国之后，故孔子必与齐景公并称也。让国而

35) 《孟子要义》，《定本与犹堂全书》 第7册，73~74页。

失禄,所以饿也。³⁶⁾

可见茶山虽未明确将夷齐与杨朱联系到一起,却在客观上通过考据扫除了事迹上潜在的障碍,此工作反而更属难能可贵。当然了,即便《史记》记载皆实,也不妨碍孟子仅取其让国的事迹,以树立为政治行为光谱的两极之一。

3.《孟子要义》引证中国学者,倚重《三鱼堂四书大全》

勾连东亚近世儒学,除了分析社会经济背景,以及归纳哲学思想类型以外,学术思想界交流的证据自然更为直接。茶山读过日本古学派代表人物的著作,见诸其文集和专著的引用。但茶山作为一位与阮元大致同期的学者,其四书著作对中国乾嘉考据学者的最新成果,似乎没有做过援引。这仅仅出于偶然,还是当时的确流通不便?³⁷⁾是茶山对同期的成果不满,还是对“汉学”的旗帜不满?³⁸⁾笔者本欲细考茶山《孟子要义》引据近人资料的来源,惜时间和学养有限,特别是对剥离中韩

36)《孟子要义》,《定本与犹堂全书》第7册,74~75页。

37) 乾嘉考据学派的著作,茶山应该读得到乾隆十八年(1753)出版的秦蕙田《五礼通考》,见氏著《答仲氏》,《文集》卷二十,《定本与犹堂全书》第4册,214~215页。茶山还浏览过宋鉴《尚书考辨》,但其持有者对茶山只是“警示之还索之”,见氏著《答金德叟·别纸》,署壬午(1822)二月初四日,事则在“年前”,同上,219~223页;又见《梅氏书平十 阎氏古文疏证 百一抄》弁言,342~363页。宋著应刊于嘉庆四年(1799),参周中孚《郑堂读书记》卷九(民国《吴兴丛书》本)和《中国古籍总目 经部》(北京:中华书局、上海:上海古籍出版社,2012,266页)。

38) 茶山不满意汉唐之学应该是可以确定的,参李魁平《韩国儒学史》,北京:人民出版社,2009,545页。而这一态度与戴震也是相似的。

学者，备感困难，³⁹⁾ 且此种题目适宜以《与犹堂全书》为范围展开，不必专限于《要义》。因此本文仅罗列一二管见，以为嚆矢。

1) 《要义》引宋元明学者，多出《三鱼堂四书大全》

《孟子要义》在中国学者经说方面的引据，一般止于清初。其引宋元明学者，即多出自清初陆陇其所编《三鱼堂四书大全》。是编全载明官修之《四书大全》，⁴⁰⁾ 所收主要为宋元人论说；陆陇其又重点补入了蔡清《四书蒙引》、林希元《四书存疑》、陈琛《四书浅说》，皆明万历以前成书且对明末清初影响巨大的著作，以及崇祯十三年刊顾梦麟《四书说约》（与杨彝合著）。

不过《四书大全》于宋元人经说尚有遗漏，这主要在偏考据性的研究。虽然一些有关的原始资料《四书大全》已收，⁴¹⁾ 但相关的考据论辩则基本上未录。而茶山的这类引据往往可以在《三鱼堂四书大全》中找到。

39) 目前所见，《孟子要义》似乎凡亲见之人（自然是朝鲜学者），喜言“云”字，下“案”语的李晴则应该是与茶山关系更近的朝鲜学者；凡言“曰”者，则多为中国先儒，唯《与犹堂全书》仅见之“权曰”（《孟子要义》，《定本与犹堂全书》第7册，114~115页），未知是否出自已于1801年罹难的权哲身。若可确定是哲身语，则“云”与“曰”或许以是否在世为别。当然茶山1804年作序的《丧礼四笈》中出现了“李晴难曰”，所以1814年成书之《孟子要义》中的条例即便成立，恐怕也只适用于一时，未必通行于茶山各时之著；不过茶山著作中只有“李晴云”而无“李晴曰”，已是可以确定的。

附及，据茶山《鹿庵权哲身墓志铭》，权氏“以孝弟慈为明德”，“其论四端，以端为首如赵岐之说，而仁义礼智为行事之成名”（《定本与犹堂全书》第3册，232~238页），俱同茶山。

40) 按，这应该是此书自《四库全书》抽出改入存目的关键原因。撤出事参拙著《清代〈孟子〉学史大纲》，北京大学出版社，2011，152页，注⑥，222~223页。可以对比的是陆编《四书讲义困勉录》作为此书的续书，依然保留在《四库全书》中。

41) 当然未必是《四书大全》首次引录。如《孟子》首章所引《汉书·刑法志》，宋赵顺孙《四书纂笺》已引。

这些材料主要以《通考》和《附纂》两大板块呈现，分别由元王元善和黄宽纂辑；又有王应麟《论孟考异》，乃出自《困学纪闻》的两卷而变其名目，唯在《四书大全》的版本系统中可以见到。《四书大全》的传本分条附《通考》和《附纂》，见于弘治十四年（1501）刘氏庆源堂刻本、明徐汧纂辑明末清初赵敬山刻吴门德馨堂本和陆编；⁴²⁾ 附王应麟《论孟考异》，则出自赵敬山德馨堂本和陆编。⁴³⁾ 茶山《要义》所引内容覆盖了三部分⁴⁴⁾ 以及蔡、林、陈、顾四位明人，因此均出自陆编的可能性很大。

《要义》有利用陆编的直接证据。4.11章铺案：“永乐《大全》载《语类》问答及辅氏之说，皆不鬯晓，陆氏本载顾麟士、蔡清诸说，仍无正义。”⁴⁵⁾ 事实上《与犹堂全书》中“陆氏本”除此而外，唯三见于《论语古今注》，别指《释文》。《要义》中有引蔡清而实自陈琛误植者，当是漏看了陆编中“浅说”之标目。⁴⁶⁾ 此外尚有《要义》连带引用了陆陇其按语的，更为确证。7.14章引蔡曰：“今文庙十哲……要皆未能帖服万世士人之心也。”末尚有一句：“虚斋此说，实为万世之公论。”⁴⁷⁾ 实出陆陇其。

甚至可以怀疑正祖与茶山一起读四书时，也利用了《三鱼堂四书大全》。《要义》13.1章有言：

42) 按，附《通考》早在明初，即与《四书大全》的“底本”倪士毅《四书辑释》合刻过，详《中国古籍总目·经部》20910260号，北京：中华书局、上海：上海古籍出版社，2012，860页左栏。

43) 《论孟考异》在赵敬山德馨堂本分居《论语序说》和《孟子序说》之后，与陆编居全书之末不同。

44) 附及，《要义》用王书所列材料有时不标来源，且或有王书一条，《要义》根据《孟子》原文析为三条者。如《孟子要义》，《定本与犹堂全书》第7册，220页。

45) 《孟子要义》，《定本与犹堂全书》第7册，87页。

46) 《孟子要义》，《定本与犹堂全书》第7册，243页。

47) 《孟子要义》，《定本与犹堂全书》第7册，130页。

庚戌(引者按, 公元1790年)十月阁课, 御问曰: “…… 孟子之言尽心, 不言工夫而只言功效, 何欤? 胡云峰以为尽心无工夫, 知性有工夫……《蒙引》非之, 是矣。……”⁴⁸⁾

按,《三鱼堂四书大全》的确有《蒙引》的这一条:“云峰谓知性有工夫, 尽心无工夫。尽是大段见功, 知是积累用工。愚谓积累用工之言作推本说则可, 若本文‘知性’字亦是举成功者说, 故《集注》云…… 又曰……”⁴⁹⁾

笔者曾发现戴震写作《孟子字义疏证》, 程朱理学的材料多出自明官修《性理大全》, 陆王心学的材料则多出自明末陈建《学蔀通辨》。⁵⁰⁾ 兹结合茶山甚至正祖之例, 似可怀疑当时学者使用二手资料大全, 或成一定的风气。⁵¹⁾

2)《要义》引毛奇龄尚有《四书索解》

清初四书学有阎若璩和毛奇龄两大家, 阎若璩的原创性高些。二家到乾嘉时代都是热点, 晚清唯毛氏热度独存。但与茶山其他四书学著作一样,《要义》主要引毛奇龄, 无论赞同还是批驳。

据《与犹堂全书》第7册的整理说明,⁵²⁾ 整理时参校过毛氏《四书臆言》

48)《孟子要义》,《定本与犹堂全书》第7册, 224~225页。

49) 四库全书存目丛书编纂委员会编《四库全书存目丛书》影印清康熙嘉会堂刻本, 济南: 齐鲁书社, 1997, 经172~250。

50) 论详拙文《戴震〈孟子字义疏证〉三书理学史料来源初考》, 载《中山大学学报(社会科学版)》2016年1月15日第1期。

51) 本小节内容笔者另作《朝鲜丁若鏞〈孟子要义〉引用〈三鱼堂四书大全〉考》一文, 可以参看。

52)《孟子要义》,《定本与犹堂全书》第7册, 12页。

和《经说》，其实茶山还用过《四书索解》。《要义》于12.15章引毛曰“孙叔敖，非楚公族”至“乃曰‘举于海’，何也？”一大段文字，⁵³⁾ 不见于《四书膳言》和《经说》，而全见于《四书索解》，唯《索解》凡“邲”字作“泌”，“而始封食邑”作“而始封以其父之食邑”。⁵⁴⁾

再考虑到茶山易学也深受毛氏影响，似乎可以推测，茶山当拥有一套《西河合集》。此外《合集》今传本中已无毛氏《四书改错》，目前笔者也未见《要义》有出自《改错》的引据。⁵⁵⁾

(논문투고일 2019년 9월 17일, 심사확정일 2019년 10월 11일, 게재확정일 2019년 10월 11일)

53) 《孟子要义》，《定本与犹堂全书》 第7册，221~222页。

54) 毛奇龄《四书索解》卷三“孙叔敖举于海”条，《丛书集成新编》，台北：新文丰出版公司，1985，第10册，第66页，原第30页。

55) 另外茶山不可能转据焦循《孟子正义》，因为焦疏于公元1825年始刊行，晚于《要义》之写作。事实上《要义》引毛氏的文字与焦疏的选择颇多参差。

参考文献

- 丁若镛：《定本与犹堂全书》，侯庵图书出版，2012。
- [中]朱熹：《四书章句集注·孟子集注卷十一》，北京：中华书局，1983。
- [中]焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987。
- [中]杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2010。
- [中]程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，2004。
- [中]杨时：《龟山先生集》，明万历十九年林熙春刻本。
- [中]周中孚：《郑堂读书记》，民国《吴兴丛书》本。
- [中]《中国古籍总目·经部》，北京：中华书局、上海：上海古籍出版社，2012。
- [中]胡广等编：《四书大全》，明弘治十四年刘氏庆源堂刻本。
- [中]胡广等编：《四书大全》，明徐汧纂辑，明末清初赵敬山刻吴门德馨堂本。
- [中]陆陇其：《三鱼堂四书大全》，载四库全书存目丛书编纂委员会编《四库全书存目丛书》影印清康熙嘉会堂刻本，济南：齐鲁书社，1997。
- [中]毛奇龄：《四书臆言》，影印文渊阁《四库全书》本。
- [中]毛奇龄：《经说》，影印文渊阁《四库全书》本。
- [中]毛奇龄：《四书索解》，《丛书集成新编》，台北：新文丰出版公司，1985。

[中]李甦平：《韩国儒学史》，北京：人民出版社，2009。

白敏祯：《丁若镛哲学思想研究》，李永男译，苏州：苏州大学出版社，2013。

[中]李畅然：《清代〈孟子〉学史大纲》，北京：北京大学出版社，2011。

[中]李畅然：《戴震〈孟子字义疏证〉三书理学史料来源初考》，载《中山大学学报(社会科学版)》2016年1月15日第1期。

[中]李畅然：《〈中庸〉一处知行反常识对调与后世的知先后论》第三部分，载《儒家典籍与思想研究》第10辑，北京：北京大学出版社，2018年3月31日。

[中]李畅然：《以德抗位与以德副位》，宣读于清华大学哲学系主办的“孟子思想及其当代诠释”学术研讨会，2018年10月21日，北京。

[中]李畅然：《目的共同体—社会分工视角下孟子的仁义礼》，载北京大学《儒藏》编纂与研究中心编《儒家典籍与思想研究》第十一辑，北京：北京大学出版社，2019年3月。

中文摘要

一、《孟子》的“大体”“小体”表现了理性与感性的轻重差异，但“小体”的所指有一定游移。丁若镛《孟子要义》明确将二者皆归因于灵明之心，而口腹和耳目等俱无责任，并指出心既非心脏也非特指具体的意向暨相应的德行。这符合现代科学、哲学，也在一定程度上坚守了宋明理学的人心道心说。二、杨墨作为《孟子》所辟的靶子只代表政治学上可能的修己治人两个极端，由此茶山指出圣人之道、君子之学不出杨墨圈定之范围，并解释了流俗对“拔一毛”的误解。茶山引亡兄丁若钟说，否定《史记》关于夷齐谏阻周武伐纣的记载，客观上为进一步将杨墨与夷惠两相勾连扫清了障碍。三、《要义》引宋元明学者多出清初陆陇其《三鱼堂四书大全》，引毛奇龄有出自《四书索解》者。

關鍵字 | 丁若镛, 大体小体, 杨墨夷惠, 东亚文化交流, 《三鱼堂四书大全》。

Abstract

Three Topics on Tasan's *Maengja youi* - View of Body, Framework of Politics, and Resource of Quotation

Chang-ran Li

associate researcher,

Compiling and Research Center of the Complete Literature of Confucianism, PKU

1. The “important body” and “trivial body” in *Mencius* shows the different weights of reason and sentiment, with some sort of shifting of the referential meaning of “trivial body”. Tasan's *Maengja youi* definitely attributed both to the spiritual mind, removing any responsibility from mouth-belly, ear-eye and so on, and pointed out that mind was neither the heart nor any specific intentionality or corresponding virtue. This is in accordance with modern science and philosophy, and sticks to the theory of “human mind”-“Dao mind” of the neo-Confucianism prevailing from the Song to the Ming Dynasties.

2. As two targets aimed in *Mencius*, Yang Zhu and Mo Di just stood for two possible extremes in politics. Thus, Tasan pointed that the way of saints and the learning of gentlemen could never run out of the scope delimited between Yang and Mo, and explained the common misunderstanding of “pulling out one piece of hair”. Tasan quoted his deceased brother Ding Ruozhong, denying the account of

Shiji that Bo Yi and Shu Qi dissuaded Zhou Wuwang from waging a war at Shang Zhouwang, cleaning objective obstacles to linking Yang Zhu-Mo Di and Bo Yi-Liuxia Hui respectively.

3. Most quotations from scholars of the Song, Yuan and Ming Dynasties in *Maengja youi* were through Lu Longqi's *Sanyutang Sishu Daquan*, and part of its quotations from Mao Qiling were through Mao's *Sishu Suojie*.

Key Words | Ding Ruoyong, Important body and trivial body, Yang Zhu-Mo Di and Bo Yi-Liuxia Hui, Cultural exchange within Eastern Asia, *Sanyutang Sishu Daquan*