



HAL
open science

茶山的性命与心：实践道德论

Daeyeol Kim

► **To cite this version:**

Daeyeol Kim. 茶山的性命与心: 实践道德论. 湖南大学学报 (社科版) (Journal of Hunan University (Social Sciences)), 2008, 22 (4), pp.47-51. <halshs-00349931>

HAL Id: halshs-00349931

<https://shs.hal.science/halshs-00349931>

Submitted on 24 May 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

茶山的性命与心:实践道德论

[法]金大烈

(法国东方语言学院)

[摘要] 茶山试图建立一种与生活 and 行动不可分割的儒学世界观,在他关于人的本性的理论中,他对上帝的自然神论者的解释为人事中的道德和善提供了本体论的基础。他以天命赋予每个人的人性作为道德倾向,认为这种人性是人自我实现的必要动力。他用一种他认为可以指导行动,在实践和人伦中完成儒家理想的理论来取代理学,其目的在于理解和发展来自于宇宙和人的理。

[关键词] 茶山;人性;心;实践道德论

[中图分类号] B223

[文献标识码] A

[文章编号] 1008—1763(2008)04—0047—05

Tasan's Humanity and Mind: Practice and Moral

Daeyeol KIM

(1 square Claude Debussy, 92160 Antony, France)

Abstract: Tasan looked forward to reestablishing a Confucian worldview which would be inseparably united to the life and the action. His deist interpretation of "Sovereign in High" as being moral and sensible to human affairs provides an ontological basis to his theory on the human original nature. It is in terms of moral inclination that he defines the human nature which everyone is given by the celestial decree. This nature then gives human being the impulsion necessary to the self realization. He replaced the Neo-Confucian theory that aims to understand and develop the principle inherent to the universe and to the human being, by another one which, according to him, allows to act and realize the Confucian ideal through practices and human relations.

Key words: Tasan; Humanity; mind; Practice and Moral

性的概念在儒家传统总是与对人的本质的理解方式联系在一起,而修身的理论又以人的本质为基础。程朱学派用性来解释人所有的行为,而朝鲜后期的部分学者在西方文化的影响下,对人类行为的先验性、人类行为取决于内在本质的原则产生了质疑。例如,洪大容(1731 - 1783)认为,行为的唯一根据不能普遍地传给所有人,人性随文化而改变。丁若镛(茶山,1762 - 1836)认为,人性只是一种倾向,要通过社会实践来实现。而崔汉绮(1803 - 1879)则认为,行为的根据并不是既定的,也不是直接存在的,而是通过重复性的领悟过程来获得的。^① 本文旨在勾勒茶山关于性、心的儒学思想的主线。他的自然神论的观点把“上帝”看作一个有德行、对人间事物敏感的存在,这使他关于性的理论具有了

本体论的基础。茶山把天命赋予人的本性定义为道德倾向,它给予了人实现自我所必需的推动力。

17、18世纪是朝鲜理学思想体系幻灭、与西方科学和宗教思想初步接触的时代,出现了寻求本初理学精神的文人。当时朝鲜的主导思想——理学正统主义处于危机中。根据政治利益的不同和思想观点及其理解的不同,文人界被分裂成不同派系,不管是在地方还是在中央,当时的朝鲜社会正在经历社会、经济变革。绝大部分文人都参与了有关朝廷礼仪、道德、责任的讨论的政治斗争。其中很多人只关心维护自身权威和社会政治特权,牺牲受尽腐败的地方官员剥削的百姓的利益来谋取私利。在阳明学、考证学和西方科学、宗教的双重影响下,从17世

[收稿日期] 2008-07-06

[作者简介] 金大烈(1964—),男,法国人,Associate professor at the Institut National des Langues et Civilisations Orientales.

① 安永桑[2002]:《本然之性、气质之性:人性的两个方面》,收录于《韩国的儒学观念》,页170-171。

纪开始,一部分人开始批评朝鲜的程朱理学,认为它过于理论化,并寻求对经典的新阐释和社会政治的新组织方式。

17世纪初,朝鲜文人就已经接触到了基督教。他们中的一部分人受到了西方传教士对理学的批判的激发。在中国的传教士认为,基督教是对儒学的补充。在这一理论的影响下,这些文人建立了儒家“神学”。他们恢复了中国古代建立在敬神基础上的伦理观,这一方面因为他们受到了一神论的影响,另一方面因为他们深信,崇拜上帝能够产生道德行为。

在对宇宙的思索和上帝的概念中,他们重新建立了中国古代儒学的敬虔性和对上帝的宗教崇拜,但同时又把它与中国最早的耶稣会教义中所说的基督教上帝区别开来。因此,李灏(1681-1763)把神和上帝的地位赋予了“所以然之理”或太极,把太极作为崇拜对象,也就是说,他建议对上帝作理神论的阐释,把原始儒学和理学中天的观念综合起来。

“上帝”观念的再度出现使原始儒学中宗教敬虔性与程朱理学的道德实践的结合成为可能。李灏把上帝作为道德观念的源头,从而赋予了对上帝的崇拜以新的意义。他认为,道德行为扎根于宗教孝道。他试图发挥宗教行为的作用,认为对神的敬仰是宗教行为的前提,因此,他把道德观念的由来归结于上帝,也就是说自然神,而不是非人性化的理或太极。因为非人性化的理对人的说服力和限制性更小。

一 茶山

童年时期,茶山跟随任地方司法官的父亲学习了史书和经书。还在准备科举考试的时候,他的才华和对经书的了解就已经引起了正祖(1776-1800在位)的注意。

茶山担任各种官职十一年,被流放十八年,又隐居十八年。从27岁到38岁期间,他在中央政府担任多个重要职务,负责各种不同事务。在他担任的职务中,检阅御史和弘文馆修撰对他的思想和后期作品的影响最大。他在担任形曹参议时,对制度进行了修正,实行理性、有效的行政管理。茶山的圈子属于南人派,与老论对立。南人派在正祖在位期间受到庇护。正祖直到临终前还对茶山表现出了特殊

的友情。正祖死后,老论再度掌权。茶山由于牵涉到推广天主教引起不满而被流放。尽管曾受国王庇护,茶山一生中都是对立派某些文人政治手段的牺牲品。他们妨碍茶山晋升,在茶山流放结束后,反对把他再度召入朝廷。

茶山认为他所在的社会危机重重,当时最大的问题是由暴政、官员腐败和肆虐民间的饥荒造成的。在他与百姓直接接触期间所作的诗中,他特别悲叹不公平的社会制度和腐败、无能、软弱的政府所造成的荒谬,表达了对百姓痛苦的同情。面对令他绝望的局势,茶山形成了改良主义的思想。

在他被流放的18年间,茶山把所有时间都用于研究和写作。他的作品主要关于儒家经典的阐释和对政治制度具体细致的研究,包括了对经书和四书的评注,三部关于政府、地方司法组织和立法的书。

茶山对修身理论的研究以他对经书的阐释和对性、心概念的理解为基础。他认为,学习的第一阶段在于找到渗透经书的精神来体道。道是控制人心的理。所以他特别强调回归到先秦经典精神中去的重要性。因此,他更重视六经,而不是四书。

茶山试图建立一种与生活 and 行动不可分割的世界观。受当时不同学说的影响,他以具体事物为基础,从当时的社会需求中汲取思想,重新解释了性和心的概念,从某些角度上显示了与朝鲜程朱学的区别。理学的目标在于理解和发展宇宙和人内在的原理。茶山用一种他认为可以指导行动、在实践和人伦中完成儒家理想的理论来取代理学。

二 上帝与道德源泉

程朱理学在宇宙原理中看到了道德基础。与此相反,茶山则在自然神身上寻求伦理基础。他追随我们上文提到的李灏,转向一种建立在原始儒学基础上的有神论世界观。中国上古之神的复活把虔诚的人置于无所不能无所不知的神面前。神裁判人所做的一切善与恶,而人则充满了畏惧和敬仰。

“理本无知,亦无威能,何所诚而慎之?”^①

上帝是周朝末期常用的一个词,《诗经》、《书经》、《周礼》都提到过上帝。茶山解释说,人在祭礼中与上帝接触,在内心深处感受到神的降临和它光芒四射的存在。上帝既是超验的,又存在于宇宙之中。茶山指出了上帝的两个特征。首先,神不仅是

^① 《中庸自箴》,《与犹堂全书(2)》,卷3,5a. 7-8.

宇宙的理，而且统治着宇宙。这一点与人不同。其次，神能洞察人心。这是神与人、鬼的共同点。

因此，上帝的洞察力是人所固有的，构成了他的性命。它存在于人身上，而人心则是它的反映。

“天之灵明，直通人心。无隐不察，无微不烛。照临此室，日监在兹。人苟知此，虽有大胆者，不能不戒慎恐惧矣。”^①

上帝的灵明就是他无所不知的能力，而人的灵明则是他的品行。上帝是善神，因而是一切道德的范例和基础。它也引入向善善恶。因此，上帝使道德觉醒成为可能。而道德觉醒又使人能够意识到上帝的存在。

“赋于心性，使之向善违恶，固天命也，日监在兹。以之福善祸淫，亦天命也。”^②

“盖人之胚胎既成天则赋之以灵明无形之体，而其为物也，乐善而恶恶，好德而耻污，斯之谓性也。”^③

茶山通过人伦，也就是说道德责任的完成，来指出“知天”和“事天”的重要性。^④

“求天命于本心者，圣人昭事之学也。”^⑤

三 性命

茶山把性命定义为道心的道德倾向。道心是人之大体。^⑥

我们先来看看他是如何通过经典来证明这一观点的。茶山注意到古人谈到了“欲”。孟子在人的本性和善的关系方面已经用到了这个论据。正如口之于美味，耳之于美音，目之于美色都是性一样，人性也好善。^⑦ 这些器官嗜好在所有人身上都是一样的，因此，心的道德倾向也是一样的。而且：

《诗》曰：天生蒸民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。孔子曰：为此诗者，其知道乎！故有物则必有则，民之秉彝也，故好是懿德。^⑧

诗人孔子论性，专主好恶而言。于此可验。^⑨

人性是一种道德倾向，而在整个倾向中，人性对应于最深层的源头。茶山把倾向分作三个层次，即：欲、乐、性。这一区分是以孟子的一段话为基础的：“广土众民，君子欲之，所乐不存焉；中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。”

欲、乐、性三字，孟子分作三层。最浅者欲也，其次乐也，其最深而遂为本人之癖好者性也。君子所性，犹言君子所嗜好也。但嗜好犹浅。而性则自然之名也。若云性非嗜好之类，则所性二字，不能成文。欲、乐、性三字，既为同类，则性者嗜好也。^⑩

从这一点可以看出，茶山对人性的看法与程朱学不同。他抛弃了程朱学对理的理解和“性即理”的观点，并怀疑古代是否有文字可以证明无形者为理，有质者为气、天命之性为理和七情之发为气的说法^⑪，认为程颐“心性一天理”的想法是错误的：

来万殊而归一，复成混沌，则凡天下之事，不可思议，不可分别。惟有栖心冥漠，寂然不动为无上妙法而已。斯岂涖洒之旧观哉？^⑫

另外，他还指出，不可能由理来赋予人天性。对茶山而言，不可能从客观的宇宙原理出发来谈道德。在谈到对《中庸》“天命之谓性”的理解时，茶山否认张载（横渠，1020 - 1077）把天定义为太虚的观点。同样，朱熹看作道德基础的“所以为是之理”，这个客观的、没有知觉和情感的理，不能评判人的思想和行为，因而既不能作为道德准则，也不能作为道德基础。对茶山而言，天命是上帝的命令，人所特有的天

① 《中庸自箴》，《与犹堂全书(2)》，卷3, 5a. 4-6.

② 《论语古今注》，《与犹堂全书(2)》，卷8, 39a. 10-11.

③ 《中庸自箴》，《与犹堂全书(2)》，卷1, 2b. 7-8.

④ 《中庸自箴》，《与犹堂全书(2)》，卷1, 19b. 9-20a. 3.

⑤ 《中庸自箴》，4 a. 1-2.

⑥ 《孟子要义》，《与犹堂全书(2)》，卷6, 36b. 7-8；心者吾人之大体之借名也。性者心之所嗜好也。虚气知觉，亦恐欠分晓。

⑦ 《孟子要义》，《与犹堂全书(2)》，卷5, 32b. 6-7；故孟子论性，必以嗜好言之。其言曰：口之于味，同所嗜；耳之于声，同所好；目之于色，同所悦。皆所以明性之于善，同所好也，性之本义。

⑧ 《孟子·告子上》。

⑨ 《孟子要义》，《与犹堂全书(2)》，卷6, 23b. 5-6.

⑩ 《孟子要义》，《与犹堂全书(2)》，卷6, 26a. 1-12.

⑪ 《孟子要义》，《与犹堂全书(2)》，卷6, 26a. 1-12.

⑫ 《孟子要义》，《与犹堂全书(2)》，卷6, 26a. 1-12；理者本是玉石之脉理。治玉者，察其脉理，故遂复假借，以治为理。《淮南子》云璧裘无理，内则云薄切之，必绝其理。《内经》云痿理受风，《汉书》云纵理入口，《唐书》云木理皆斜，皆是脉理之理。而《中庸》云文理密察，《乐记》云乐通伦理，《易传》云俯察地理，《孟子》云始条理终条理，仍亦脉理之意也。《大雅》云乃疆乃理，《左传》云疆理天下，《易传》云和顺道理而理于义，《汉书》云变理阴阳，《汉书》云政平讼理，此皆治理之理也。治理者，莫若狱，故狱官谓之理。《月令》云命理察创，《氏族谱》云皋陶为大理，《循吏传》云李离为晋文公之理，皆狱官也。曷尝以无形者为理，有质者为气，天命之性为理，七情之发为气乎？《易》曰黄中通理，又曰易简而天下之理得矣。《乐记》云天理灭矣。《易》曰穷理尽性，以至于命。《易》曰顺命之理。静究字义，皆脉理治理法理之假借为文者。直以性为理，有古据乎？

性不是分配给每个人的理,而是道德潜能和从善的天赋。

理者何物?理无爱憎,理无喜怒,空空漠漠,无名无体,而谓吾人禀于此而受性,亦难乎其为道矣。^①

然而,欲和乐都是情,那么人性是否也是如此?在这个问题上,茶山把性、情作了区分,因为二者起源不同,性来自于天,而情则出自于人。

情动由乎人,故可善可恶。性好受于天,故有善无恶,岂可一例论乎?^②

对茶山而言,只有天平一致地赋予人的道德倾向才能称为性。相反,道德倾向一旦受到命的限制,就不再是性了。^③道德是所有人生来都所嗜好的,但某些情况或社会地位可能会增加行善的难度。但茶山鼓励不要以特殊情况为借口来摆脱道德使命。

不以其不遇其时不处其位,而或敢不尽心焉。诚以父子君臣之伦,敬宾尊贤之法,钦崇天道之诚,皆出于天道之诚,皆出于天性。不可以所遇之不同,有所改易,故君子不谓命也。^④

四 心

在心的概念上,茶山基本上同意传统朱子学的主要观点。心是本有之己,控制着身体,承担思考能力。它由两个不同部分构成:道心与人心。道心是大体,是天性,是对道和道德原则的渴望,顺从向善的一面。而人心则是小体,是气质,是情欲和个人利益的私欲,顺从生理需求,所有人为了生存都有这些需求。

欲既危险又强大。欲是人的驱动力,没有欲,人在世上就无法实现任何事。当人在内心感受到两种对立的欲望时,也就是说道心和人心产生矛盾,这是

区分善恶的先兆。这时候,道心帮助人区分善恶,从善,并且牺牲自我来保存德行的完整。当小体渴望,而大体阻碍,阻碍的大体控制小体时,我们称之为“克己”。但大体与小体共同构成自我,因此,道德价值和责任的评判问题生动而深刻地显示了它的重要性。

茶山关于心的概念的创造性在于,他把重点特别放在了压在心上的道德责任上。他在哲学著作中指出,要在心里,而不是在自然界或身体里,寻找道德责任的源头。因为,如果人生来就是为了行善,那么他对善行就没有任何功劳;如果人生来就是为了行恶,那么他就不应该为恶行承受任何指责。^⑤

对茶山而言,道德问题出在心上,所以也要从心的角度来解决。天不仅赋予了人从善的本性,而且赋予了他选择善的能力,心因而具有了自主权。^⑥由于本性的存在,人可以为善,但也可以走上另一条道路。由于其判断能力和选择善恶的自由,人必须承担道德责任。茶山强调下面这个观点:善并不存在于人性之中,善行不是由本性自动完成的,而是天意。根据其选择的不同,人或者立下功劳,或者犯下错误。

心是有判断、要求、行动能力的思想主体的主宰。茶山提醒每个人心的道德责任,把恶行的责任归咎于陷溺情欲和私欲的心。因此,他强调人相对于德行的意志和自主能力,以及人行善的方式,即人伦。^⑦

选择和行动的自由,行善和作恶的可能性,都体现了人心的不稳定和不安。^⑧在茶山眼里,人在现实中难以理解天性。因此,思想主体“猛醒而力克”^⑨。不过,人有可能意识不到他的恶行,因为尽管有天性作基础,道德思想可能会由于沉溺私欲而无法正常发挥作用^⑩。因此,必须要戒慎恐惧尊德性。对有权选择的人而言,心的能力“思”是最重要的。

① 《孟子要义》,《与犹堂全书(2)》,卷6,38b. 1-2.

② 《孟子要义》,《与犹堂全书(2)》,卷6,21b. 7-8.

③ 《孟子要义》,《与犹堂全书(2)》,卷6,50b. 3-5;性字原是嗜好之意,故世人皆以嗜好为性。孟子独曰若是性也,则人必均得。今既得之有命,则其非性可知也。

④ 《孟子要义》,《与犹堂全书(2)》,卷6,51a. 4-7.

⑤ 《论语古今注》(9),《与犹堂全书(2)》,卷15,12a. 4-11;孟子之谓性善,岂有差乎?但不得不善,人则无功。于是又赋之以可善可恶之权,听其自主,欲向善则听,欲趋恶则听,此功罪之所以起也。天既赋之以好德耻恶之性,而若其行善行恶,令可游移,任其所为,此其神权妙旨之凛然可畏者也。何则好德耻恶,既分明矣。自此以往,其向善汝功也,其趋恶汝罪也。不可畏乎?禽兽之性,本不能好德耻恶,故善不为功,恶不为罪,斯大验也。苟使人性不得不善,如雌之不得不孝,如蜂之不得不忠,如元央之不得不烈,天下其复有善人乎?

⑥ 《孟子要义》,《与犹堂全书(2)》,卷6,19a. 9;且人之于善恶,皆能自作。以其能自主张也。《孟子要义》,《与犹堂全书(2)》,卷5,36b. 1:自主之权。

⑦ 《孟子要义》,《与犹堂全书(2)》,卷6,21-23.

⑧ 《心经密验》,《与犹堂全书(2)》,卷2,29b. 4-5;人心惟危者,吾之所谓权衡也。心之权衡,可恶可善。天下之危殆不安,未有甚于是者。

⑨ 《孟子要义》,《与犹堂全书(2)》,卷6,42a. 1.

⑩ 《中庸自箴》,《与犹堂全书(2)》,卷3,3a. 11-b. 3.

五 德行与修身

茶山所有的道德思想都汇集到行事上。在他的思想中,行事就是修身的最终结果。修身的目的是“事天”和“明德”,只有在人伦中完成道德责任才能实现这一目标。^①修身所要付出的努力包括道心和人心在具体事件中的共同显现,对两心矛盾的察觉,通过道德思考做出选择并付诸行动。

在这一点上,茶山同意尹鑄(1617-1680)的看法。在这里,德行的概念与理学道德论的其他概念截然不同。修身理论结构的次序以我们在上文看到的性的概念为轴颠倒过来了。德不再处于理或天性的层次,而是处于行为及其结果的层次。事实上,茶山抛弃了从属于天性的德的概念,因为他认为只能从人伦上区分善恶。和他的前辈尹鑄一样,茶山认为德是通过发展道德倾向后天获得的成果。心中存在的是道德欲望,只是一种潜在的德。因此,德以行动为前提条件,包括一系列步骤:天性、天性在道心中的显现、心的选择、行动等。所以,所谓的德是人在道德实践中获得的真正品格的外露。^②传统意义上的德局限于执行社会规范,如孝和礼。孔子和孟子经常把实现德看作修身的一部分。同样,茶山只承认已经实现的德行,把修身的方法仅限于行善。

心本无德,惟有直性。能行吾之直心者,斯谓之德。德之为字行直心。行善而后德之名立焉。不行之前,身岂有明德乎?^③

茶山认为,道德原则并不是本性中既定的。那么,他如何看待理的表现方式,仁、义、礼、智四端呢?他是这样来理解四端的:端就是心走向道德实践的出发点,思想主体自由选择并付诸行动。由此,我们就可以谈论德了。为了强调实施心做出的选择所需

的努力,茶山把择善与行善区分开来。他再次明确,儒家的仁、义、礼、智四端,指的是行善。这一点我们在上文已经讲过了。^④《大学》中所说的“明”不是靠言辞来解释,而是通过行动来实现。^⑤

茶山把修身重新定义为道德实践中的社会责任。对仁的传统解释是两个人之间的关系,茶山在此基础上提出,仁只能通过人与人之间的交往才能实现,人只有通过人伦才能完成修身。“故先儒遂以此经为治心缮性之法。然先圣之治心缮行,每在于行事,行事不外于人伦。”^⑥

“吾道何为着也?不过为善于其际耳。”^⑦

他还有“制外安内”的思想取代了程颐“内直外方”的说法。^⑧

作为总结,我们来看看茶山思想中的这些概念是如何影响儒家思想的。茶山套用朱熹的话,把君子之学描绘为“修身治国而已”。^⑨传统儒学认为,只有通过君主的道德模范力量才能治理社会。圣人的治国之术在于提供行善的范例,鼓励百姓互爱。茶山十分重视这一观点。他对《大学》中“亲民”(“新民”)的理解尤其表现了这一点。朱熹遵循程颐的阐释,用“新民”代替“亲民”,意在维新民众。然而这一理解只指出了君主内圣的一面。反之,王阳明则强调保留原来的说法,认为“亲民”指的是爱民,强调君主外王的一面,君主不仅要保证满足百姓需要,而且要重视教育百姓。茶山把“亲民”理解为使百姓互爱,显示了与两位理学大家的不同。茶山认为,“亲民”是君主修身、行善的自然结果。^⑩

因此,茶山强调儒学理想中修身、治国两者之间的相互依赖关系:君子不能脱离治国来修身,因为只有通过实现道德责任才能完成修身。两者必须同时完成,儒学的这两个要求也是相互制约的。

① 《中庸讲义补》,《与犹堂全书(2)》,卷4,20b。《中庸自箴》,《与犹堂全书(2)》,卷3,5b。《论语古今注》(1),《与犹堂全书(2)》,卷7,24b。

② 《大学公议》(1),《与犹堂全书(2)》,卷1,8a。《孟子要义》(1),《与犹堂全书(2)》,卷5,22a。

③ 《大学公议》(1),《与犹堂全书(2)》,卷1,8a. 1-2。

④ 《孟子要义》(1),《与犹堂全书(2)》,卷5,22a. 6;仁义礼智之名,成于行事之后。

⑤ 《上尊园书》,《与犹堂全书(1)》,卷18,40a. 6-7;明者非以言语讲明之,行之然后乃明。

⑥ 《大学公议》(1),《与犹堂全书(2)》,卷1,13a. 9-10。

⑦ 《论语古今注》(7),《与犹堂全书(2)》,卷13,43b. 9。

⑧ 《心经密验》,《与犹堂全书(2)》,卷2,31b. 8-10;程子曰:惟恐内不直,内直则外必方。○案四勿箴曰,发禁躁妄,内斯静专。所谓制之于外,以安其内者也。愚甚喜此语。大抵表里交修,其德不孤,不可作一偏说。

⑨ 《孟子要义》(1),《与犹堂全书(2)》,卷5,44a. 1-2。

⑩ 《大学公议》(1),《与犹堂全书(2)》,卷1,11a。