丁茶山的心性思想──從西學靈魂論之格義談起

（初稿，請勿引用）

林月惠*

一、 前言

朝鮮後期的儒學發展，已經與朝鮮前期不同，性理學雖是主流，但不再一枝獨秀，呈現性理學、陽明學、實學交錯的思想面貌。其中，實學者因積極吸納異質性較高的漢文西學書[1]，故其思想的創造性較強，開展性也較大。眾所周知的星湖李瀷（1681-1763）與茶山丁若鏞（1762-1836）就是實學的代表性大家。星湖開吸收西學風氣之先，茶山繼之以集大成。茶山不僅熟悉傳統的性理學，更藉由吸收西學、考證學，一方面展現百科全書式的廣博知識面向，以及經世濟民、學以致用的具體實踐[2]；另一方面更徹底解構性理學的哲學典範（paradigm）[3]，自鑄理論系統，重構儒學思想，是朝鮮後期最具創造性的儒者。

由於茶山著作極多，思想體系極為龐大，涵蓋諸多學術領域，相關研究汗牛充棟。就茶山的哲學（儒學）研究而言，韓國學界大抵有三大主軸。一是持「茶山與朱子學劃清界限並成立新儒學」觀點的研究；二是關注茶山與朝鮮朱子學（退溪學）的連續性研究；三是強調茶山與西學的關聯性研究[4]。臺灣學界則偏向從東亞儒學的視域來研究茶山思想，聚焦於茶山思想之「反朱子學」或「後朱子學」[5]，對於茶山與西學的關連性持保

---

* 中央研究院中國文哲研究所研究員

1 「漢文西學書」有諸多表述，在中國，如梁啟超稱之為「明清之際耶穌會士中國著述」(《中國近三百年學術史》)，徐宗澤謂之「明清間耶穌會士譯著」(《明清間耶穌會士譯著提要》)，或稱「天主教東傳文獻」等。在韓國，金玉姬以「東傳漢文西學書」表述，琴章泰採用「漢文西學書」。崔韶子、李元淳以「漢譯西學書」表述。實則，上述用語，名異實同，皆指耶穌會士以漢語所撰寫、翻譯、編著的中文著作。故筆者以「漢文西學書」指涉之。

2 丁茶山不僅涉獵漢文西學書，也曾接觸天主教，並主張導入且運用西方科學技術，他不僅研究理論，也付諸行動。如建築水原華城時運用了起重機、滑車系統，又通過接受種痘法而著述《科麻會通》。參李元淳：《朝鮮西學史研究》（首爾：一志社，1986 年），頁 231-232。

3 參宋榮培著，朴光海、吕钼譯：《東西哲學的交匯與思維方式的差異》（石家莊市： 河北人民出版社，2006）年，頁 112-134。

4 參白敏偵：〈補論：關於丁若鏞的既往研究傾向及反省〉，收入氏著，李永男譯：《丁若鏞哲學思想研究》（蘇州：蘇州大學出版社，2013 年），頁 172-205。第一主軸的觀點，以尹絲淳為代表；第二主軸的觀點，以李光虎為代表；第三主軸以韓亨祚、宋榮培為代表。

5 楊儒賓將丁茶山列入東亞「反理學思潮」（反朱子學），參氏著：《異議的再議：近世東亞的反理學思潮》（臺北市：臺大出版中心，2012 年），頁 327-362。蔡振豐則視丁茶山為「後朱子學」的代表，氏著：《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》（臺北市：臺大出版中心，2012 年）頁 311-312。

留的態度[6]。實則，從茶山所處的客觀學術環境而言，茶山與朝鮮性理學（朱子學）的學問攻錯，密不可分。而茶山一生的學思經歷與朝鮮後期西學的傳入，也直接相關[7]，難以否認西學對茶山的衝擊與影響。因此，筆者認為，韓亨祚、白敏禎之見最為持平，亦即，茶山與朱子學、西學兩者，都存在連續性與非連續性兩個層面；可將茶山思想視為對朱子學、西學的批判與融合。但若從哲學典範的轉換來看，筆者認為茶山對於朱子學乃是批判多於繼承；茶山之於西學，與其說是批判，不如說是「格義」[8]。格義作為朝鮮儒學與西學這兩種異質性文化的交涉，是一自然而然的思想現象與方法，雖有侷限性，但也可能帶來既有思維方式與框架的解體、新舊概念的雜揉與意義的更新，進而有文化思想與哲學的創新。

職是之故，本文從西學靈魂論傳入朝鮮所引發的格義談起，分析茶山如何在概念與思維方式的轉換中，建構其心性思想：心論、性嗜好說、德行論，並闡釋其心性思想的哲學意義。

二、《天主實義》之靈魂論與李星湖之格義：三魂與三心

明清之際來華耶穌會士的漢文西學書，於宣祖到正祖年間[9]，主動地引入朝鮮，受到朝鮮儒者的關注，蔚為學術風尚，開啟朝鮮儒者吸納西學的契機。早在朝鮮赴京使芝峯李睟光（1563-1628）於 1603 年介紹利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）的《天主實義》開始[10]，《天主實義》就受到朝鮮儒者的青睞。之後，星湖以批判的精神，立基於性理學傳統；又以開放的視野，推動西學的研究不遺餘力，影響其弟子甚深。星湖曾熟讀《天主實義》，對天主教有相當的理解，他同樣也對西方的科學知識，充滿高度的興趣。

因星湖西學熱之影響，其弟子分化為星湖左派與星湖右派，兩派對於西學都有正反兩面的評價。如反對西學的順菴安鼎福（1712-1791）就憂心：「自癸卯〔1783〕、甲辰〔1784〕年間，少輩之有才氣者，倡爲天學之說。」[11]他乃著《天學考》與《天學問答》批判《天

---

6 參蔡振豐：《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》，頁 79-108。

7 茶山的生平學思經歷，大抵可分為四期：一是受學時期（1762-1788）；二是從政時期（1789-1800）：三是流配時期（1801-1818）；四是解配時期（1819-1836）。參柳承國：《韓國儒學與現代精神》，頁 188。又李元淳將朝鮮西學史分為四階段：接觸西學期（1601-1750）、探究西學期（1751-1776）、實踐西學期（1777-1800）、彈壓西學期（1801-1831）。見氏著：《朝鮮西學史研究》，14-18。由此可見，茶山正是朝鮮西學探究期、實踐期與彈壓期的重要人物。

8 「格義」有狹義與廣義的兩種區分，前者指佛教進入中國所運用的方法，以中國原有的概念去比配佛教的概念；後者指運用新舊概念的類比來達到對新學說之領悟的方法。格義作為一種文化交流的方法，有其特徵：1）一種開啟性的、起始性的必然方法；2）一種初步的、不成熟的和過渡性的方法。參倪梁康：〈交互文化理解中的「格義」現象——一個交互文化史的和現象學的分析〉，收入氏著：《意識的向度：以胡塞爾為軸心的現象學問題研究》，（北京：北京大學出版社，2007 年），頁 183-187。本文採取廣義的格義界定。

9 安鼎福記載：「西洋書，自宣廟末年，已來于東。名卿碩儒，無人不見，視之如諸子道佛之屬，以備書室之玩。而所取者，只象緯句股之術而已。年來有士人隨使行赴燕京，得其書而來。」見《順菴集》，卷 17，〈天學考〉乙巳，收入《韓國文集叢刊》（首爾：民族文化推進會，2001 年）第 230 輯，頁 138。

10 李睟光：《芝峰類說》（首爾：太學社,，1996 年），卷 2。

11 同註 9。

主實義》等書。另星湖左派多以年輕俊彥之學者為主，其中，鹿庵權哲身（1736-1801）才德兼備，是星湖左派的領軍人物。他真心慕朱子而有自得之解，1779 年的天真菴走魚寺的講學活動，星湖左派的後生才俊之輩，如稷庵權日身（1742-1791）、蔓川李承薰（1756-1801）、巽庵丁若銓（1758-1816）、選庵丁若鍾（1760-1801）、茶山等人都共聚一堂，而曠菴李蘗（1754-1785）聞之也共襄盛舉。星湖左派的講學活動，由西書（漢文西學書）的研讀活動，轉化為西教（天主教）的信仰聚會[12]。星湖左派一轉乃為信西派，其中作為韓國第一代儒家基督徒（Confucian Christian）的李蘗，具有關鍵性的影響。1791 年因珍山事件而引發廢祭之說，朝廷彈壓西學乃隨之而起，茶山三兄弟也隨之蒙禍，一死二生。這些信西派的學者，不論後來宗教立場為何，《天主實義》都曾是他們鑽研的重要書籍，茶山亦然。

茶山曾經追憶：

> 甲辰〔1784〕四月之望……余兄弟與李德操〔李蘗〕，同舟順流，舟中聞天地造化之始，形神生死之理，惝怳驚疑，若河漢之無極。入京，又從德操見《實義》〔《天主實義》〕、《七克》等數卷，始欣然傾嚮，而此時無廢祭之說。[13]

由此可見，茶山「聞西教、見西書」主要來自李蘗的影響[14]。茶山景仰星湖，以私淑弟子自任；茶山也尊崇李蘗，直至晚年仍追思不已。根據李元淳的研究，朝鮮儒者從李睟光、李星湖至星湖右派之安鼎福、慎後聃，他們所讀的漢文西學書不少，多是單行本[15]；但至李蘗與茶山時，他們熟讀的是明代李之藻（1565-1630）所編的《天學初函》。《天學初函》包括理編十種、器編十種[16]。從朝鮮後期儒者閱讀漢文西學書的記載來看，《天主實義》閱讀過的人最多[17]。可能由於顧忌西學蒙禍的牽連，茶山似乎有意不留下任何與天主教有關的紀錄，故茶山雖著述甚多，但沒有與天主教有關的直接紀錄。不過，若因缺乏直接紀錄，就否定茶山與西學的關係，則不免陷入歷史實證方法的盲點，也缺乏歷史的同情。至少，茶山與他所敬愛的師友，都讀過《天主實義》。因此，本文並非聚焦於

---

12 以權哲身為主的星湖左派年輕儒者，在 1779 年前，對於天主教思想始於學術研究，但 1783-1784 年間，左派內不少學者因李檗的傳教而投入天主教信仰，進而發展為信西派。參金玟：《朱熹與丁若鏞「道心人心論」之比較研究》（臺灣大學哲學系博士論文，2019 年），頁 132。

13 丁若鏞：〈自撰墓誌銘〉（集中本），《定本與猶堂全書》（首爾：茶山學術文化財團，2012 年）第 3 冊，頁 253。

14 〈自撰墓誌銘〉（壙中本），《定本與猶堂全書》第 3 冊，頁 250。

15 根據李元淳的研究，從 17 世紀到 18 世紀前半期的一百五十多年中，朝鮮學者所閱讀過而有記載的漢譯西學書目有《天主實義》、《畸人十篇》、《交友論》、《二十五言》、《七克》、《靈言蠡勺》、《辯學遺牘》、《盛世芻堯》、《萬物真原》等有關宗教的西學書，以及《治曆緣起》、《天問略》、《同文算指》、《幾何原本》、《西學凡》、《主制群徵》、《泰西水法》、《職方外紀》等科學技術與包括世界地圖在內的西學資料。參氏著：《朝鮮西學史研究》，頁 75-76。

16 理編所收十種乃討論天主教教理之書：《西學凡》、《唐景教碑附》、《畸人十篇》、《交友論》、《二十五言》、《天主實義》、《辯學疑牘》、《七克》、《靈言蠡勺》、《職方外紀》；器編所收十種為論數學、天文、水利各科的譯書：《泰西水法》、《渾蓋通憲圖說》、《幾何原本》、《表度說》、《天問略》、《簡平儀》、《同文算指》、《圜容較義》、《測量法義》、《勾股義》。

17 包含李睟光、柳夢寅、李瀷、慎後聃、安鼎福、李獻慶、蔡濟恭、洪正河、李基慶、李蘗、李承薰、李家煥等人，參李元淳：《朝鮮西學史研究》，頁 85。本文所謂西學靈魂論，即以《天主實義》的論述為主。

茶山心性思想與《天主實義》的異同比較，而是探究：若從格義的角度來看，茶山如何從《天主實義》靈魂論汲取思想資源或思維框架，以解構性理學的心性論，進而建構並創造自身獨特的心性思想。

（一）《天主實義》之靈魂論及其相關倫理思想

利瑪竇撰寫《天主實義》時，很清楚地意識到，此書作為要理本（Catechismus），其訴諸的對象是非基督徒（特別是儒者、文人）；其寫作策略是憑藉自然理性來論證天主教信仰的理性基礎，如天主存在、靈魂不滅、天堂地獄的賞罰等；其目的當然在傳教。故《天主實義》是「學術傳教」（academic mission）或「書籍傳教」（proselytizing by means of books）的最佳媒介；事實上，此書也在東亞漢字文化圈流傳，影響極大。就明清來華的耶穌會士而言，傳教的重點在於引人「奉敬天主、救自己的靈魂」[18]；相對於此，耶穌會士所傳入的西方哲學也總括為兩大端：「費祿蘇菲亞總歸兩大端，其一論亞尼瑪〔*anima*〕，其一論陡斯〔*Deus*〕。亞尼瑪者，令人認己；論陡斯者，令人認其源。」[19]換言之，早期來華耶穌會士「學術傳教」的兩大論域是「天主論」與「靈魂論」（天學與人學），而作為接受方的明清儒者或朝鮮儒者，如何理解如此陌生的異質文化思想或宗教？概念或思維框架的格義，是兩種異質文化交流時必然出現的現象或方法。

利瑪竇《天主實義》以先秦儒家經典的「上帝」與天主教的「天主」對應，在概念的格義上是「對位」且相應的，明清或朝鮮儒者不難理解。然而，當利瑪竇以天主教的「靈魂」來對應宋明理學的「魂魄」時，在概念的格義上則是「錯位」且不相應的，故明清或朝鮮儒者必須找到相應的概念才能理解西學的「靈魂」。在利瑪竇看來，他以亞里斯多德（Aristotle,384-332B.C.E.）三魂說（生魂、覺魂、靈魂）作為人禽之別，凸顯人之靈魂的功能、精神性與永恆性（靈魂不滅），進而論及天堂地獄的必要性，這是理論之「立」。他又以亞氏的實體學（ousiology）立論，批判宋明理學的鬼神觀、魂魄觀，以及萬物一體說，且抨擊佛教的輪迴觀，試圖證明鬼神的存在，強調天主教所言「靈魂」，絕非宋明理學以聚散而言的「氣」（魂魄），也不落輪迴，這是理論之「破」。不過，在這理論的「立」與「破」之間，大多明清或朝鮮儒者感興趣的是作為「人禽之別」意義下的「靈魂」，因為它可以與「人禽之辨」的「心」、「性」相對應而得以理解，至於訴諸信仰的靈魂不滅並非關注所在，且也未能動搖東方積澱千百年的魂魄觀。

承上所述，與西學靈魂論述相應的是儒學的人性論、心性論。我們也可從《天主實義》看到中士與西士論點的轉移。亦即，《天主實義》首篇以天主論（〈論天主始制天地萬物而主宰安養之〉）開宗明義，繼之以靈魂論（第三篇〈論人魂不滅大異禽獸〉、第四篇〈辯釋鬼神及人魂異論，而解天下萬物不可謂之一體〉），後轉向人性論（第七篇〈論人性本善，而述天主門士正學〉）。因此，《天主實義》的靈魂論及其人性論的相關倫理思

---

18 明末耶穌會士共譯而約刊行於 1630 年以後的道理書（Doctrina christiana）《天主教要》，收入黃興濤、王國榮編：《明清之際西學文本》第 1 冊（北京：中華書局，2013 年），頁 185。

19 畢方濟（Francois Sambias,1582-1649）《靈言蠡勺》，〈靈言蠡勺引〉，收入黃興濤、王國榮編：《明清之際西學文本》第 1 冊，頁 319。

想，自然而然進入明清與朝鮮儒者的儒家道德思考視域內。

（1）靈魂論：三魂與三司

《天主實義》的靈魂論述，主要以亞里斯多德與多瑪斯・阿奎那（Thomas Aquinas,1225-1274）的哲學論述為理論根據，其三魂說是核心要義：

> 彼世界之魂有三品。下品名曰生魂，即草木之魂是也。此魂扶草木以生長，草木枯萎，魂亦消滅。中品名曰覺魂，則禽獸之魂也。此能附禽獸長育，而又使之以耳目視聽，以口鼻啖嗅，以肢體覺物情，但不能推論道理，至死而魂亦滅焉。上品名曰靈魂，即人魂也。此兼生魂、覺魂，能扶人長養，及使人知覺物情，而又使之能推論事物，明辨理義。[20]

三魂是指「生魂」、「覺魂」、「靈魂」，分別指涉「草木之魂」、「禽獸之魂」、「人之魂」，利瑪竇的論述源自亞里斯多德的《論靈魂》（*De anima*）而予以天主教神學的闡釋。亦即，植物具有生命之魂（anima vegetativa）、動物具有感覺之魂（anima sensitiva）、人類具有理性靈魂（anima rationalis）。植物能生長、動物能感覺、人則能推論辨理，都來自魂的作用。這三者又有等級關係，生魂最低，其次為覺魂，最高為靈魂，且低級者不能涵蓋高級者，高級者必涵蓋低級者。故植物僅有生魂，動物則有覺魂（兼生魂），人類則有靈魂（兼生魂、覺魂）。在此論述中，利瑪竇要強調的是，生魂與覺魂依賴於草木、禽獸之身形（形體）而存在，一旦身死而生魂、覺魂隨之滅熄。相對地，人之靈魂是不必倚據於身形的獨立精神體，它具有理智的推理與明辨能力，雖然人會身歿、形渙，但人之靈魂卻不滅而長存[21]。

此三魂說表面上類似《荀子・王制》之言：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知、亦且有義，故為天下貴也。」[22] 無論明末儒者或朝鮮儒者，都以荀子之言來格義亞氏的三魂說。然而，三魂說與荀子之言的理論預設根本不同[23]，此即是利瑪竇所說的：

> 凡物非徒以貌像定本性，乃惟以魂定之。始有本魂，然後為本性；有此本性，然後定於此類；既定此類，然後生此貌。故性異同，由魂異同焉；類異同，由性異同焉；貌異同，由類異同焉。[24]

作為實體(ousia, substance)的萬物（存有者, beings），各有其貌、各屬其類、各依其性、各本其魂。魂作為生命原理（principa animata）[25]，就決定存有者的本性（本質, essence）

---

20 利瑪竇著，梅謙立注，譚杰校勘：《天主實義今注》（北京：商務印書館，2014 年），第三篇第 133 條（以 2-133 標示，下同），頁 109。

21 《天主實義今注》：2-134，頁 109-110。

22 李滌生著：《荀子集釋》（臺北市：臺灣學生書局，1981 年），頁 180。

23 荀子的區分，訴諸「生之謂性」的人性論思維，而耶穌會士援用亞氏的實體學、四因說，兩者不同。

24 《天主實義今注》：5-271，頁 148。

25 Frederiek Copleston 著，傅佩榮譯：《西洋哲學史》第 1 卷（臺北市：黎明文化，1986 年），頁 412-413。

之差異；存有者本性之不同，就決定類（category）之差異；類之差異決定相貌（appearance）之不同。此乃就「魂→性→類→貌」來思考萬物的差異，但亦可由貌之不同來逆推（魂←性←類←貌」。故利瑪竇隨即舉例，「鳥獸之貌既異乎人，則類、性、魂豈不皆異乎？」[26]在此亞氏實體學的思考下，萬物各自不同 ，著重萬物之差異，人性物性相異，人禽之別就在於魂之不同：人有靈魂。

值得注意的是，利瑪竇在《天主實義》中多次使用「靈才」這一新概念來說明人禽之別：

> 凡人之所以異於禽獸，無大乎靈才也。靈才者，能辯是非，別真偽，而難欺之以理之所無。禽獸之愚，雖有知覺運動，差同于人，而不能明達先後內外之理。緣此，其心但圖飲啄，與夫得時匹配，孳生厥類云耳。[27]

在《天主實義》中，靈魂、魂神、人魂、靈性、神靈都是同義詞，但「靈才」一詞，是利瑪竇自鑄的新概念，可以指靈魂，也可以指靈魂的活動——理智（intellect）[28]的能力。這個新概念，是靈魂之所以為靈魂的特性所在，偏向推理認知，明顯與宋明理學常用來形容「心」之特性的「虛靈知覺」、「靈明」有所區別。

由靈魂之特性的說明，進而有靈魂三司的引介：

> 有形之身得耳、口、目、鼻、四肢、五司，以交覺于物。無形之神有三司以接通之，曰：司記含、司明悟、司愛欲焉。凡吾視聞啖覺，即其像由身之五門竅，以進達于神。而神以司記者受之，如藏之倉庫，不令忘矣。後吾欲明通一物，即以司明者取其物之在司記者像，而委屈折衷其體，協其性情之真于理當否。其善也，吾以司愛者愛之、欲之；其惡也，吾以司愛者惡之、恨之。蓋司明者，達是又達非；司愛者，司善善，又司惡惡者也。[29]

所謂靈魂三司，是指靈魂的三種能力，司記含（司記）指記憶（memory），司明悟（司明）指理智（intellect），司愛欲（司愛）指意志（will）。靈魂以記憶接受感官所獲之印象存之，而以理智將其明辨判斷，再經由意志的選擇，付諸行動。此靈魂三司之說法，雖源自亞氏，但利瑪竇也採取阿奎那的說法，司明悟亦可包含司記含，故云：「故講學只論其二爾已。司明者尚真，司愛者尚好。是以吾所達愈真，其真愈廣闊，則司明者愈成充；吾所愛益好，其好益深厚，則司愛益成就也。若司明不得真者，司愛不得好者，則二司者俱失其養，而神乃病餒。」[30]利瑪竇指出靈魂的司明（理智）能力在於求真（truth），司愛（意志）能力在於求善（goodness），二者相須，彼此互補。

---

26 《天主實義今注》：5-272，頁 148。
27 《天主實義今注》：1-23，頁 79。
28 《天主實義今注》：1-23，梅謙立註 6，頁 79。
29 《天主實義今注》：7-449，頁 188。
30 《天主實義今注》：7-450，頁 189。

在靈魂三司的說明中，可以發現利瑪竇將柏拉圖（Plato,429-347B.C.E.）、亞里斯多德以降，直至奧古斯定、阿奎那的靈魂論述之框架——「靈魂／肉體」二分——加以格義為中國哲學常用的「有形之身」／「無形之神」二分。顯然地，西方靈魂論的「靈／肉」關係就如同中國哲學的「形／神」（身／心）關係。他甚至認為：中國哲學所謂的「無形之心」即是「無形之神」，亦即是靈魂[31]。他也說：「人固有二：曰外人，所謂身體也；曰內人，所謂魂神也。比此二者，則內人為尊。」[32] 西方靈魂論複雜的「靈／肉」關係，利瑪竇以「有形／無形」、「形／神」、「身／心」的關係予以類比並簡化，且強調無形之神（靈魂）為有形之身（肉體）的主宰，身為心役，以此凸顯靈魂的精神性與非物質性。換言之，靈魂的精神性具有優位性，而靈魂與肉體的統一性，卻不是他強調的重點。論述至此，《天主實義》西士所謂人之「靈魂」，在概念上就類似於中士所謂的人之「心」。基於人與禽獸之差異的共同問題意識，在西士與中士的對話中，西學的靈魂論乃進入中國哲學的人性論或心性論的論域而進行格義。

由此可見，利瑪竇《天主實義》的靈魂論述，基於人禽之別而展開亞氏的三魂說，凸顯靈魂的特性在於理智。他也以亞氏靈魂三司說，說明靈魂的三種能力，並採阿奎那理智與意志相須互補的說法。但在靈魂與肉體的關係上，他顯然推崇柏拉圖的靈肉二分，靈魂為優位的觀點[33]。這些靈魂論的論述，也影響利瑪竇對於「何謂人性」、「何謂道德」的看法。

（2）性善與德行

《天主實義》第七篇雖論「人性本善」，但其論證與內涵卻與《孟子》「性善」不同。利瑪竇說道：

> 欲知人性其本善耶？先論何謂性？何謂善惡？夫性也者非他，乃各物類之本體耳。曰「各物類」也，則同類同性，異類異性。曰「本」也，則凡在別類理中，即非茲類本性。曰「體」也，則凡不在其物之體界內，亦非性也。但物有自立者，而性亦為自立；有依賴者，而性兼為依賴。[34]

按照利瑪竇根據的亞氏實體學思考，指出萬物作為實體，各有其類（各物類），各有其性；類同則性同，類異則性異。要言之，「性」是指「各物類」的「本體」（fundamental essence）。利瑪竇所謂的「本體」，細分為同類則同性的「本」與異類則異性的「體」，實指「本性」[35]。用亞氏的哲學術語言就是存有者之所以為存有者之所是（是什麼），亦即是「本質」。利瑪竇繼而舉例，人與鬼神俱是實體，因屬不同物類，故其本性亦不同。人之本性在理

---

31 《天主實義今注》：3-150，頁 114、7-448，頁 188。
32 《天主實義今注》：3-291，頁 152。
33 《天主實義今注》：4-185，利瑪竇云：「靈魂者，生時如居縲絏中，既死，則如出暗獄而脫手足之拳。」即是柏拉圖之觀點。
34 《天主實義今注》：7-423，頁 181。
35 《天主實義今注》：4-247，頁 142。

智之能推論理，鬼神則不待推論[36]。又如水與火俱是實體，但因不同類，故其本性亦不同，水之本性是「潤下就濕」，不同於火之「升上就乾」的本性。我們也可以說，古人與今人，時空不同，皆屬同類，故皆俱理智作為人之本性。由此可見，利瑪竇所謂的「人性」，乃是「人類」的「本性」（本質）。故他宣稱：「人也者，以其前推明其後，以其顯驗其隱，以其既曉及其所未曉也，故曰能推論理者，立人於本類，而別其體於他物，乃所謂人性也。」[37]

既然利瑪竇所謂的「人性」是指人的本性或本質，他又如何論證「性善」？利瑪竇先根據亞氏與士林哲學來定義善惡，他指出：「可愛可欲謂善，可惡可疾謂惡。通此義者，可以論人性之善否矣。」[38] 按照亞氏之見，善是一切東西或萬物之所欲，惡則反之。接著，利瑪竇借用宋明理學的「體／用」區分，來說明「人性之善」（自然的善）與「道德之善」的不同。他說道：

> 若論厥性之體及情，均為天主所化生，而以理為主，則俱可愛可欲，而本善無惡矣。至論其用，機又由乎我，我或有可愛、或有可惡，所行異，則用之善惡無定焉，所為情也。[39]

利瑪竇所謂「人性本善」的論證，是訴諸人性為「天主所化生」，且按其本性（理智、理性）之為良能，是「本善無惡」。亦即，人性之「本善（無惡）」是就天主賦予人之本性而言，此是本源之善（original good），此是人性的先天部分。然而，人之理智的能推論理，或受「情」（情欲）之影響，或「聽命於理」，或「悞感而拂於理」[40]，而在此選擇取捨中，才有道德的善惡可言。相較於禽獸之性不能為善惡，人性則能取捨善惡而有為善之功。此為善之功，即是德行之功，此是人性的後天部分。在這個意義下，利瑪竇區分人性的先天與後天因素，也反對宋明理學的「復其初」（復性）之說[41]，故云：「人之性情雖本善，不可因而謂世人之悉善人也。惟有德之人乃為善人。德加于善，其用也，在本善性體之上焉。」[42] 換言之，「人性本善」只是本源之善，唯有人性之善加上德行之善，人的道德行為才具有意義。

藉由自然之善與道德之善的區分，利瑪竇進而區分「性之善」（goodness of human nature）與「德之善」（goodness of virtue）：

> 則固須認二善之品矣：性之善，為良善；德之善，為習善。夫良善者，天主原化

---

36 《天主實義今注》：7-425，頁 182。
37 同前註。
38 《天主實義今注》：7-424，頁 181-182。
39 《天主實義今注》：7-427、7-428，頁 183。
40 《天主實義今注》：7-429，頁 183。
41 《天主實義今注》：7-434，頁 185。
42 《天主實義今注》：7-432，頁 184。

性命之德，而我無功焉；我所謂功，止在自習積德之善也。[43]

並舉例說明之：

孩提之童愛親，鳥獸亦愛之；常人不論仁與不仁，乍見孺子將入於井，即皆怵惕 ；此皆良善耳。鳥獸與不仁者，何德之有乎？見義而即行之，乃為德耳。彼或有所未能、或有所未暇視義，無以成德也。[44]

在利瑪竇看來，孩提之愛親，乍見孺子將入於井之怵惕，皆是天主所賦予的「性之善」，先天本有，不學而能、不慮而知，且無論人與鳥獸，仁者與不仁者，皆有此本能式的反應，無須付出有意識的努力，故為「良善」（innate good）。據此，利瑪竇所謂「人性本善」、「性之善」、「良善」，皆無道德意識的自覺，或幾近於先天的道德本能（moral instinct），不具道德意義與價值。相對地，利瑪竇認為，道德來自人之理智能對善惡加以選擇、判斷（尚真），並以意志付諸行動（尚好），此二者的結合，就是「德之善」（goodness of virtue），故云：「見義而即行之，乃為德耳。」如此一來，「德之善」必經後天的努力與積累，故又稱之為「習善」（acquired goodness）。在此論述下，「惟有德之人，乃為善人」[45] 道德之善（善），見諸後天之德的踐行（德行），以此論斷道德意義與價值。儒家所推崇的「仁義禮智」四德，並非人性本有，而是後天的「德之善」、「習善」，故利瑪竇宣稱：「仁義禮智，在推理之後也。」[46]

論述至此，利瑪竇似乎以亞氏倫理學對孟子的性善論及其倫理思想，進行翻轉。但不論性善或習善的論述，最後都要與靈魂論相關連，利瑪竇乃申明：

吾西國學者謂德乃神性之寶服，以久習義念，義行生也。謂服，則可著、可脫，而得之于忻然為善之念，所謂聖賢者也；不善者反是。但德與罪，皆無形之服也，而惟無形之心——即吾所謂神者——衣之耳。[47]

在此，利瑪竇根據阿奎那的說法，將「德」（德行）比喻為「神性」（靈魂）的寶服[48]。亦即，後天的德行可以裝飾先天的靈魂之美。我們之所以論及德行，其目的在於成就靈魂之至善。然而，利瑪竇一方面強調，「德」（德行）作為「習善」，需要理智的分辨與不斷地練習而為習慣（habit），並以意志付諸行動。另一方面也指出，德行作為靈魂之服（神之衣），可說是依附體，人可以自由地穿上或脫去這件衣服。因此，在利瑪竇看來，儒家的仁義禮智是習善，是四種後天久習養成的德行，並非人性先天本有的構成要素。若人之靈魂穿上此衣（德行），則為有德之人、善人；若脫去此衣，人還是人，只不過是

---

43 《天主實義今注》：7-435，頁 185。
44 《天主實義今注》：7-436，頁 185。
45 《天主實義今注》：7-432，頁 184。
46 《天主實義今注》：7-425，頁 182。
47 《天主實義今注》：7-438，頁 186。
48 參多瑪斯・阿奎那著，高旭東、陳家華等譯：《神學大全》（臺南市：碧岳學社，2008 年）第二集第二部第 168 題第 1 節：「一切德性都是心靈的精神之美。」

罪人、惡人。換言之，德並非內在本有之善。

（二）李星湖對西學靈魂論之格義：三魂與三心

如上所述，《天主實義》之靈魂論，基於與儒者共同的問題意識，乃格義為儒家的人性論，而聚焦於「心」的重新探究。以儒學的人之「心」來格義西學的人之「靈魂」的儒者，最具代表性的是李星湖的〈心說〉。李星湖作為朝鮮西學的推動者，他曾以〈跋《天主實義》〉來評論天主教的學說，也曾評論龐迪我（Diego de Pantoja, 1571-1618））的《七克》，更對湯若望（Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666）的《主制群徵》與靈魂相關的西洋醫學理論有高度的興趣。李星湖的〈心說〉開宗明義指出「論心不一」，他除對性理學耳熟能詳的「草木之心」、「人、物之心」、「天地之心」之「心」提出探問，又似乎以西學的三魂說與東洋醫學來協助其立論。其中，星湖論「心」似乎與利瑪竇論「魂」相比配。星湖說道：

> 彼頑然土石，謂之無心。至於草木生長衰落，若有心然者而無知覺，只可道生長之心而已矣。禽獸之有生長之心則固與草木同，而又有所謂知覺之心。夫禽獸生而長而老而死，〔……〕是於草木之心，無少異也，而與知覺不相干。知覺者，知寒覺煖欲生惡死之類是也。知覺之於生長老死，不能加損。〔……〕是則二者各爲一物而不相混也。至於人，其有生長及知覺之心，固與禽獸同，而又有所謂理義之心者。知覺之心，知之覺之而止，故其用不過乎趨利避害，在人則人心是也。若人者，必以天命所當然者爲主宰，而欲或甚於生，惡或甚於死，則道心是也。故人者較之於草木而均有生長之心，較之於禽獸而亦均有知覺之心。其義理之心，則彼草木禽獸所未有也。〔……〕故曰人也者，草木之生長，禽獸之知覺並有，而又御之以義理之心焉。[49]

星湖對草木有「生長之心」、禽獸有「知覺之心」、人有「理義之心」的等級區分，「心」之等級高者兼等級低者的說法，顯然與《天主實義》的三魂說如出一轍，只是將生魂、覺魂、靈魂以性理學常用的概念比配之，其內容完全相同。且另以性理學所熟悉的「人心」與「道心」來理解人之「覺魂」與「靈魂」。在星湖看來，「人心」是「知覺之心」，表現為驅利避害的生存本能，人與禽獸相同；「道心」以天命之所當然之理為主宰，所欲有甚於生，所惡有甚於死，這是人與草木、禽獸不同之處。

值得注意的是，星湖藉由三魂說，進而反思「心」之所指：

> 然則人有心者三耶？曰非也。人心、道心，固有此兩樣，外此無心也。心本五臟之一，惟人與禽獸有之，草木未始有也。心者，載性者也，性理而心氣。故理御于氣則知覺循乎理而爲理義之心；氣偏理昧則只有知覺之心而同乎禽獸。心之名，本從有臟者起，彼無臟之草木何與焉？然以象類推言之，則草木之生長衰落感應

---

49 李瀷：《星湖全集》，卷 41，〈心說〉，收入《韓國文集叢刊》（首爾：民族文化推進會，1999 年）第 199 輯，頁 240-241。

昭著，若人與禽獸之有心然，故舉而命之，其實不同也。[50]

就人而言，如同三魂只是一魂（靈魂），故星湖反對人有三心，且以性理學之思維，認為人之心有道心與人心兩樣（此不悖道心人心只是一心），道心為循理之心，故為理義之心；人心為氣偏理昧的知覺之心，同於禽獸。不過，星湖論述一轉，凸顯「心」之名並不抽象，實指「心臟」這一具體的器官，只有人與禽獸有之。如此一來，「草木之心」與「天地之心」所指的「心」，由人之「心」的運作而類比推論而來，因為「草木之心」與「天地之心」都無「五臟之心」。

星湖的論證很有趣，他認為人之心臟屬火，腎臟屬水。若從他所認知的東方醫學來看，「水者，在人爲腎，腎爲生長之根，故飲食以滋腎，如草木之澆根也。」[51]據此，草木之生長在於水，在於根，此乃就人之五臟的運行而類比地說「草木之心」。而「天地之心」之「心」，乃指天之自然運行，昭明感格之理，非有意為之，如同人之用心。故「天地之心」的諸種說法，或就人之修養境界，或就人之吉凶而類比之。在「心臟」這個視角下，草木與天地（天）均不可言「心」。故星湖總結：「可見心之名，初從人之心臟上說去。而若草木、天地之心者，特以類推言，非委曲皆同者也。」[52]

實則，星湖除以儒學慣用之「心」格義西學之「魂」（*anima*）外，他藉由凸顯「心臟」之意，進而折衷東西方醫學知識，指出：「覺〔感覺〕在腦而知〔思考〕在心。」[53]此就觸及靈魂三司之能力，位於人體何處的有趣問題。雖然如此，星湖仍然結合性理學思維，畫了「心統性情圖」，提出「血肉之心」與「神明之心」，認為血肉之心是神明之心的載體，無血肉之心，心的動靜與性情之用無所憑藉；無神明之心，心的動靜與性發情用無法說明[54]。若將「血肉之心」與「神明之心」類比西學的「肉體」與「靈魂」，則「血肉之心」與「神明之心」的相須不離，更為星湖所重視，也影響茶山的「心論」。

三、 丁茶山之心論

星湖論心，雖受西學靈魂論影響而有所格義，但他對「心」、「性」的論述，仍在性理學的思考框架內。此框架即是以理氣論來闡釋心性論，眾所周知的「四端七情論辯」（四七之辯）最具代表性，無須贅述。降至茶山，他運用字義訓詁與《天主實義》所提供的思維框架，解構性理學的理氣論。要言之，「理」作為「玉石之脈理」[55]，僅是「依

---

50 同前註，頁 241。
51 同前註。
52 同前註。
53 李瀷著，安鼎福編：《星湖僿說類選》（京城：文光書林，1929 年），卷 5 下，〈西國醫〉，頁 81。
54 星湖云：「心有血肉之心，有神明之心。血肉之心，是五臟之一，即所謂神明之舍也。神明之心，是血肉之心中氣之精英，即所謂出入存亡者也。不言血肉，則無以明心之動靜及性情之根委；不言神明，則又無以明夫靜而統性，動而統情者，皆心之爲也。」（《星湖全集》，卷 41，〈心統性情圖說 幷圖〉，收入《韓國文集叢刊》第 199 輯，頁 242）
55 《孟子要義》，卷 2，《定本與猶堂全書》第 7 冊，頁 202。

賴體」（附質, accident）;「氣」（陰陽二氣）作為自然現象，僅是因日照之有無而顯示出來的「明暗」[56]，本身是也是「依賴體」，而非「自立體」（substance,實體）。據此，「理氣論」之「理」的形上性格瓦解了，「氣」也不再是宇宙論或存有論上的重要概念。若作為心性論奠基的理氣論解構了，則心性論也隨之瓦解而無法安立。茶山如何解構性理學的心性論？他又如何重新思考並建構儒家的「心」與「性」，及其相關的倫理思想？

（一） 心有三等

茶山論「心」、「性」，散見於其諸多著作，其中，寫於 1815 年的《心經密驗》，開宗明義就揭示〈心性總義〉，重新思考「心」、「性」概念及其含義。茶山說：

> 神形妙合，乃成爲人。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。孟子以無形者爲大體，有形者爲小體；佛氏以無形者爲法身，有形者爲色身。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，以爲內衷之通稱，非謂此鑿七竅而懸如柿者，卽吾內衷也。〔……〕今人以心、性二字，作爲大訟。或云心大而性小，或云性大而心小。謂「心統性情」，則心爲大。謂「性是理而心是氣」，則性爲大。以心爲大者，主神形妙合，只有一心而言之也。以性爲大者，把此性字，以爲大體、法身之專稱也。然若必欲假借一字，以爲大體之專名，則心猶近之，性則不可。[57]

歷來性理學對於「心」的作用，多以「理氣妙合」、「虛靈知覺」來理解，也以「心統性情」、「性是理而心是氣」（理氣二分）的思維框架來論述。然而，茶山卻有意識地透過「形神妙合，乃成為人」來重新思考何謂「心」？茶山認為，人是無形的精神與有形的肉體的統一體，古人總稱為「身」（如「修身」）、為「己」，如「修身」之「身」，「為仁由己」之「己」，是整全的人，而非單指人的精神或肉體。至於人之無形的精神作用，性理學者以「心」之「虛靈知覺」指稱之。然而，茶山認為無形的精神作用，沒有專稱，舉凡「心」、「神」、「靈」、「魂」都是假借之言，孟子以「大體」、佛教以「法身」稱之，也是連屬之言。即使先秦文獻言「心」，也未必是「大體」之專名。「心」原指五臟之中主管血氣之心臟。但即使是如此，人的精神作用亦需神形妙合。亦即，「心」也是「神形妙合」。這樣的理解，如同前述星湖所強調的「神明之心」與「血肉之心」的相須不離。換言之，人是神形妙合的統一體，人之「心」，亦然。這樣的思維框架，顯然不是性理學的「心統性情」、「性是理而心是氣」，似乎取自《天主實義》「無形之神」（無形之心）與「有形之身」的區分[58]，所不同的是，茶山強調「心」之名稱與作用，也是「形神妙合」。據此，

---

56 《中庸講義補》，〈天命之謂性節〉，《定本與猶堂全書》第 6 冊，頁 283。

57 《心經密驗》，〈心性總義〉，《定本與猶堂全書》第 6 冊

58 利瑪竇言：「人以形、神兩端相結成人，然神之精超于形，故智者以神為真己，以形為藏己之器。」（《天主實義今注》：7-442，頁 187）茶山神形二分思維似乎取自利瑪竇的亞氏實體性思維，只是利瑪竇力主

「性」並不從形神妙合立論，且相較於性理學之「性」之理論位階高於「心」，茶山強調「心」作為人之「大體」的專名，其概念與含義，均與「性」不同。

在「形神妙合」立論下，茶山提出「心」有三等（三名）之說：

> 《說文》曰：「心者，一身之主宰」，則庶幾無誤。而同一「心」字，原有三等。其一，以靈知之全體爲心，若所謂「心之官〔則〕思」及「先正其心」之類是也。其二，以感動思慮之所發爲心，若所謂「惻隱之心」、「非辟之心」是也。其三，以五臟之中主血與氣者爲心，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？[59]

相同的說法，亦見於〈答李汝弘〉書云：

> 心之爲字，其別有三。一曰五臟之心，若云「比干剖心」、「心有七竅」者是也。二曰靈明之心，若〈商書〉曰「各設中于乃心」，《大學》曰「先正其心」者是也。三曰心之所發之心，若《孟子》所云「惻隱之心」、「羞惡之心」是也。第一、第二，皆全言之者也，其第三，則可一可二，可三可四，可五可六，可百可千。孟子特拈其四心，以證仁義禮智之本，在於人心，與靈明本體之心，有幹枝之別耳。第一五臟之心，謂之「氣」可也。第二靈明之心，何以謂之氣也？先儒謂「心統性情」，而以心爲氣，則是爲氣統理氣，恐不然也。然理氣之說，可東可西，可白可黑，左牽則左斜，右挈則右斜，畢世相爭，傳之子孫，亦無究竟，人生多事，兄與我不暇爲是也。[60]

合此兩段引文，茶山認為必須從三方面來理解「心」才是全面完整的。一是「以靈知之全體爲心」，又稱「靈明之心」，亦稱「靈體」、「靈知」，如《孟子》「心之官則思」（大體）、《大學》「先正其心」皆屬之。二是「以感動思慮之所發爲心」，又稱「心之所發之心」，此是指心感物而動之心，此乃就心之具體發用而言，如《孟子》「惻隱之心」、「羞惡之心」、《禮記》「非辟之心」。三是「五臟之中主血與氣者爲心」，又稱「五臟之心」，亦即心臟，如「心有七竅」、「比干剖心」。此三等之心，「靈明之心」與「五臟之心」，只是一心，所謂「有一無二」，亦即「形神妙合」之「心」。而「心所發之心」則只心之發用所表現出的樣式，它是多樣的，故云「可四、可七、可百、可千」，不可勝數。不僅止於四端、七情，隨心之所發的對象、情境之不同，所發之心有千百種。

值得注意的是，茶山所謂「靈明之心」，並非純善[61]，甚至說：「心之發用可善可惡，與性不同，故古經無心本善之說。」[62]，此與性理學迥然不同。且「心之所發之心」千百種，有善心，有惡心。換言之，「靈明之心」與「心之所發之心」並非性理學的體／用

神形二分，茶山強調神形相須不離。

59 《梅氏書平》，卷 10，〈閻氏古文疏證百一鈔〉，《定本與猶堂全書》第 13 冊，頁 358-359。

60 《文集》，卷 19，〈答李汝弘（載毅）〉，《定本與猶堂全書》第 4 冊，頁 145。

61 茶山云：「若謂此虛靈無形之物，其體渾然至善，一毫無惡，則赤子始生，但知啼哭索乳求抱，安得硬謂之純善乎？」（《孟子要義》，卷 1，《定本與猶堂全書》第 7 冊，頁 91）又云：「凡以虛靈之體，謂純善無可惡之理者，佛氏之論也。」（同前書，頁 95）

62 《心經密驗》，《定本與猶堂全書》第 6 冊，頁 216。

關係，而是以「根」與「枝」的譬喻來說明二者的內／外、一／多之關連，二者皆是可善可惡之心，或說是善惡未定之心。再者，性理學的理氣論思維，也無法用之於心有三等的分析。即使茶山承認「五臟之心」屬於性理學的「氣」範疇，但若將「靈明之心」視為「氣」，且套入「心統性情」的性理學思維框架，則是「氣統理氣」？豈不方枘圓鑿？於理不通。在茶山看來，性理學的理氣心性之爭辯籠罩朝鮮儒學數百年，不僅造成思想的僵化與惰性，且造成倫理思想的玄想空談，是必須放棄的思維框架。顯然地，茶山以「神形妙合」的思考框架，提出心有三等之說，已然跳脫性理學「理氣論—心性論」的思考框架，重新賦予「 心」的新含義。

（二） 「靈明之心」的三種功能

在心有三等之說中，茶山對於「靈明之心」（以靈知之全體爲心）又進行細緻的分析，提出「靈明之心」（靈知）的三種功能（function），〈心性總義〉云：

> 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。荀與揚也，認性字本誤，其說以差。非吾人靈體之內，本無此三理也。[63]

相同的說法，也見於〈閻氏古文疏證百一鈔〉：

> 天之賦靈知也，有才焉、有勢焉、有性焉。才者，其能、其權也。麒麟定於善，故善不爲功，豺狼定於惡，故惡不爲罪。人則其才可善可惡，能在乎自力，權在乎自主，故善則讚之，（以其有可惡之機，故讚之） 惡則訾之。（以其有能善之才，故訾之）揚子有見乎是，故曰善惡渾，以之言性，則非也。勢者，其地、其機也。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，爲如是，然後其爲善者，可貴也。荀子有見乎是，故曰性惡，以之言性，則非也。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。必以嗜好爲性，斯義乃明也。（《孟子》〈耳目口味〉章，是論性大案）嗚呼！言乎其才，則可善可惡，言乎其勢，則難善易惡。持此二者，將何以爲善也？[64]

這兩段引文所謂「靈體」、「靈知」都指「靈明之心」，是由具位格性之天（上帝）所賦予的，人人先天本有本具。更重要的是，此靈明之心具有三種功能。此三種功能在〈心性總義〉中以「性」、「權衡」、「行事」來闡釋，也許為使此三種功能在概念上更具經典的正當性，茶山於〈閻氏古文疏證百一鈔〉則採取《孟子》的「性」、「才」、「勢」[65]來申

---

63 同前註，頁 199。

64 《梅氏書平》，卷 10，〈閻氏古文疏證百一鈔〉，《定本與猶堂全書》第 13 冊，頁 362。

65 《孟子・告子上》第六章：「仁義禮智，非由外爍我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」又《孟子・告子上》第二章：「人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為

論之，其實，其含義是相同的。茲析論如下：

其一，就心（靈明之心）之「性」的功能而言，自然具有「樂善恥惡」（好德恥惡）的性能。亦即，從茶山指從「心」之「好惡」（好善惡惡）功能來界定「性」之「嗜好」，此即是《孟子》之「性善」之「性」。由於茶山本從「心」的道德「好惡」來論述「性」的「嗜好」（樂善恥惡），故「好惡」與「嗜好」都意謂人之內心最原初且主觀直接（直覺）的道德情感。但道德的好惡與一般感官的好惡不同，它有其普遍性、客觀性，人人固有，不學而能，不慮而知。又因茶山以「嗜好」言「性」，故「嗜好」必帶來愉悅感，如孟子所言「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」，此乃道德的愉悅感。它也如同感官的愉悅感一樣，可以一再顯現，不會消失。再者，「性」作為「嗜好」，本身就是當下可感受且帶來愉悅滿足的道德情感，其本身必含有「不容自已」的道德動能（moral drive）[66]，且有定向（嗜善），必定純善[67]。故心之「性」意謂道德動能。

其二，就心之「才」的功能而言，意謂心之「可善可惡」的選擇能力，又謂之「權衡」。因為心之「權衡」作為先天本有的能力，既不假外求，故是「自力之能」，且又是自我作主，故是「自主之權」。因此就心具有權衡（選擇）的才能（能力）來說，也可稱為「可善可惡」之心，選擇善則為善心，選擇惡則為惡心。就此而言，心之「權衡」意謂道德判斷。此「可善可惡」之心，其選擇的結果則是有善、有惡之心，在這個意義下，可說是善惡混之心。在茶山看來，告子、揚雄所見是善惡混之「心」，而非善惡混之「性」。

其三，就心之「勢」的功能言，特別指心有見諸「行事」的實踐功能。不論心之「樂善恥惡」的性能，或是心之「可善可惡」的才能（權衡），皆須落實到日用常行的實踐中。一旦心之見諸「行事」的具體實踐，情況就更為複雜。據此，心之「行事」意謂道德行動。心作為道德行動的主體，必然處於諸多不得已的主客觀環境，如「食色誘於內，名利引於外」的私欲，又有「氣質之私，好逸而惡勞」的限制，這些都是人無法避免的現實狀況，故謂之「勢」。就此而言，心之表現「難善易惡」，所謂「從善如登，從惡如崩」。茶山認為荀子所指乃是此「心」之「勢」（行事）易流於惡，而非指性惡。因此，茶山指出：「荀與揚也，認性字本誤，其說以差。」

值得關注的是，茶山認為此心之三種功能，也是人與禽獸相異之處，人的道德意識與行為，也由此心之三種功能說明之：

> 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。

不善，其性亦猶是也。」筆者認為，用心之「性」、心之「權衡」、心之「行事」，更能準確地表達茶山之意。

66 筆者採用韓國學者李南麟的說法，以性嗜好之「性」為 moral drive,譯為道德動能。參 Nam-In Lee, “Toward a Phenomenology of Moral Drive: A Dialogue with Dasan and Fichte,” *Diogenes* 62.2 (2015): 56-58.

67 茶山云：「惟性純善，餘不然也。」（《孟子要義》，卷 1，《定本與猶堂全書》第 7 冊，頁 95）

故曰率性，故曰尊德性，聖人以性爲寶，罔敢墜失者以此。[68]

心之三種功能中，心之「性」指心之道德好惡（好善惡惡），此「樂善恥惡」之性能唯人有之，聖凡皆同，若無此純善之性，不可能有道德意識與道德行為。然而，人的道德意識，也表現在心之「可善可惡」的權衡（選擇）上。在此，茶山強調：「天之於人，予之以自主之權，使其欲善則爲善，欲惡則爲惡，游移不定，其權在己，不似禽獸之有定心。故爲善則實爲己功，爲惡則實爲己罪。此心之權也，非所謂性也。」[69]茶山認為，從心之可自主地選擇善與惡來說，才有真正的道德之善惡可言。他舉例麒麟之為善，豺狼之為惡，是自然的美惡，屬於存有論的善惡，沒有道德意義。同樣地，蜂之衛君，虎之害物，都是出自動物的本能反應，亦非自主的善惡選擇，也無道德意義。因此，只有具靈明之心的人，才會覺察善與惡的衝突交戰，且在此善惡游移不定中，因其自主的選擇善或惡，「爲善則實爲己功，爲惡則實爲己罪」[70]。在這個意義下，人之心的自主選擇，其權在己，由此也產生道德責任（功與罪）的歸屬問題。據此，對於茶山而言，靈明之心的「可善可惡」的「權衡」，涉及道德意識、道德抉擇、道德責任，具有關鍵性地位。即使是就心之「性」——樂善恥惡——而言的「率性」，也需要心之「可善可惡」的「權衡」。選擇上一層（心之性），可以為善，選擇下一層（心之勢）可以為惡。另就心之見諸「行事」之「勢」，雖然難善易惡，但正因為此阻擾行善之主客觀條件如此大，如此艱難，才顯示人之由自主選擇而來的道德善行（善功）多麼可貴，多麼難得，不同於禽獸之順勢而行。

猶有進者，「靈明之心」作為道德主體，它具三種功能，缺一不可。由心之「性」（樂善恥惡），茶山闡釋其性嗜好說；由心之「權衡」（可善可惡），茶山強調人心與道心之善惡抉擇；由心之「勢」（行事），茶山重視後天之「德」（行）。如此一來，茶山對道德主體的理解，已非性理學單指而具有形上意涵的至善本體（性或心），而是動態且非純善的主體。

（三） 人心與道心

有關茶山對人心與道心的思考與見解，大抵可以從其「心所發之心」的論域、古文《尚書・大禹謨》十六字心法的考證，以及朱子〈中庸章句序〉來參照與分析。茶山雖使用朱子「人心」、「道心」的性理學概念，但其詮釋與內涵，已經與朱子之說貌合神離，論者或不察，需要仔細辨析。

首先，前已提及，「靈明之心」與「心之所發之心」是「幹」與「枝」的關係。且前者只是一心（內含三種功能），後者為多，可千可百，意謂心之發用的多樣面貌。在茶山心有三等看來，性理學或朱子之言「人心」、「道心」是屬於「心之所發之心」的論域。茶山指出，「心所發之心」可四可七可千可百，豈有限制？雖然如此，可總歸於人心、道

68 《心經密驗》，〈心性總義〉，《定本與猶堂全書》第 6 冊，頁 199-200。
69 《孟子要義》，卷 1，《定本與猶堂全書》第 7 冊，頁 94。
70 同前註。

心兩端：

> 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。[71]

茶山所謂「心之所發之心」乃心之感動思慮所顯現（發用）之心，一言以蔽之，心之動。因為「人之所以動心，其端不一」[72]，故其名稱或表現樣式（modus）極多，舉凡四端（惻隱、羞惡、辭讓、是非）、七情（喜怒哀樂愛惡欲）屬之，《大學》之忿懥、恐懼、好樂、憂患亦屬之。又生理的慾望，如食色之心，飢欲食、渴欲飲也屬於「心所發之心」。茶山在〈心性總義〉中還根據文獻，指出憂心、歡心、仁心、惠心、爭心、機心等心[73]。茶山還就詩、賦、策、表等創作，舉出風詠之心、鋪敘之心、比對之心、謀畫之心[74]。如此一來，心之所發之心，實含情、志、意、念之動，對應不同人物情境，其表現樣貌不可勝數。雖然如此，此百千的所發之心，若從主體的價值選擇而言，可歸納為善、惡兩端，故茶山乃言：「天地間原有善惡二類，不歸於惡，則必歸於善。」[75]。在此，「道心」、「人心」也是「心所發之心」，但卻是經過自主的選擇而表現的道德之善與惡。道心為善、為公，人心為私、為惡，故道心與人心對立而不並存。在這個意義下，茶山對「道心／人心」的思考，若從性理學的思考言，他乃沿襲程伊川（頤，1033-1107）「人心，人欲；道心，天理」[76]的二分法，亦即，道心＝性命之正＝天理之公＝善；人心＝形氣之私＝人欲之私＝惡。這樣的思路，忽略朱子「人心不全是人欲」[77]的考量，也與朱子思考「人心道心」說所採取的「道心、人心、人欲 」之三分法有別。

即使是朝鮮性理學的「四七之辨」，茶山以也以「人心道心」二分不並存的思維來詮釋。雖然自李退溪以降，有「人心為七情，道心為四端」[78]之說，且延伸出複雜的「四端七情」與「人心道心」相互交錯的思想論辯。但茶山無意於聚訟不已的四端七情理氣之辨，而在乎人心、道心之道德抉擇與實踐行動，他於〈理發氣發辨二〉說道：

> 四端大體是理發（謂發於本然之性），雖然，明皇於馬嵬，引貴妃而發惻隱之心，〔……〕若此類，謂其發於天理之公，不可得也。〔……〕七情大體是氣發（謂發於氣質之性），雖然，子路喜聞過，〔……〕若此類，謂其發於形氣之私，不可得也。四端由吾心、七情由吾心，非其心有理氣二實而各出之使去也。君子於敬存動察也，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？密切推究，是果天理之公，則培之養之，擴而充之。而或出於人

---

71 《梅氏書平》，卷 10，〈閻氏古文疏證百一鈔〉，《定本與猶堂全書》第 13 冊，頁 359。
72 《孟子要義》，卷 1，《定本與猶堂全書》第 7 冊，頁 53。
73 《心經密驗》，〈心性總義〉，《定本與猶堂全書》第 6 冊，頁 195。
74 《文集》，卷 19，〈答李汝弘〉，《定本與猶堂全書》第 4 冊，頁 161。
75 《孟子要義》，卷 1，《定本與猶堂全書》第 7 冊，頁 214。
76 程顥、程頤：《河南程氏外書》，卷 2，《二程集》上冊（北京：中華書局，1981 年），頁 364。
77 朱熹撰，黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986 年）第 7 冊，卷 118，頁 2864。
78 李滉：《退溪集》II，卷 37，〈答李平叔〉，《韓國文集叢刊》第 30 輯（首爾：景仁文化社，1996 年），頁 343。

欲之私，則遏之折之，克而復之。[79]

對茶山而言，四端與七情並無異質的區分，也不著重在理發、氣發的爭辯，而是指其「心有三等說」的「心所發之心」，故四端與七情，皆由「吾心」所發，並非指心中有理發、氣發二個來源。據此，茶山放棄以理氣論的思維框架來詮釋四端七情，而是以「人心／道心」二分對立的思維框架來詮釋四端七情。如此一來，性理學複雜的「四七之辨」乃簡化為「道心」（天理之公、善）、「人心」（人欲之私、惡）的抉擇。如同茶山所指出的，四端不僅惻隱、羞惡、辭讓、是非之四心而已，且如無欲害人之心，亦可為仁之端；無穿窬之心，亦可為義之端[80]。同樣地，不中節的四端、中節的七情，也都屬於「心所發之心」。換言之，四端作為「心之所發之心」有善有惡，可善可惡，七情亦然。中節之四端與七情，俱是「道心」，不中節的四端與七情，俱是「人心」。換言之，四端七情俱是「心所發之心」，就其實踐意涵言，不是道心（善），就是人心（惡）。在這個意義下，四端七情不是茶山心性思想的核心議題，人心、道心的「公私之攸分，善惡之攸判」才是茶山心性思想關注所在。

其次，就《古文尚書・大禹謨》十六字心法的考證來說，茶山指出，東晉梅賾所上《古文尚書》為偽作，他也關注清代閻若璩（1636-1704）對《古文尚書》的辨偽，以及毛奇齡（1623-1716）為梅氏翻案的《古文尚書冤詞》，茶山也著有《梅氏書平》，專攻梅氏之偽，又於 1827 年（66 歲）細讀閻若璩《古文尚書疏證》後，補上〈閻氏古文疏證百一鈔〉、〈閻氏古文疏證鈔二〉、〈閻氏古文疏證鈔三〉、〈閻氏古文疏證鈔四〉諸文。其中，宋明理學家或朝鮮性理學者視為十六字心法的「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」，在閻若璩的考證下，前兩句襲自《荀子・解蔽》「人心之危，道心之微」，最後四字襲自《論語・堯曰》，中間四字為連綴前後文字而編湊，是偽作。茶山對於閻氏《古文尚書疏證》之考辨，既有肯定，也有駁斥，也提出自己的見解[81]。但就十六字心法而言，他雖大抵贊同閻氏之考證，但並未如閻氏（或清朝考證學家）之以考證論斷義理之非。他批評：「清儒之學，長於考據，考據之法，精於詁訓，而略於義理。」[82]並認為：「偽書雖毀，真詮自在，益宜尊信表章，倍加翼護。」[83]因為，在茶山看來，「人心道心之旨，是吾人認己省身之大訓，作聖超凡之玄訣」[84]，不因閻氏之考證而否定其義理。因此，茶山對十六字心法，重新結合考證與義理，疏理如下：

其一，「人心之危，道心之微」出自《荀子・解蔽》引《道經》之言：「人心之危，道心之微，危微之幾，惟君子而後能知之。」[85]其中，「危、微、幾、知四韻相叶」[86]，其上文又有「舜之治天下也，不已以事詔而萬物成」，故梅氏〈大禹謨〉雖偽，但從荀子

---

79 《文集》，卷 12，〈理發氣發辨二〉，《定本與猶堂全書》第 2 冊，頁 358-359。
80 《文集》，卷 19，〈答李汝弘（載毅）〉，《定本與猶堂全書》第 4 冊，頁 148。
81 參閱彭林：〈試論茶山的考據學〉，《茶山學》第 6 號（2005 年），頁 182。
82 《梅氏書平》，卷 10，〈閻氏古文疏證百一鈔〉，《定本與猶堂全書》第 13 冊，頁 356。
83 同前註，頁 354。
84 同前註。
85 李滌生著：《荀子集釋》，頁 490。
86 《心經密驗》，〈心性總義〉，《定本與猶堂全書》第 6 冊，頁 201。

文本之上下文意考察，人心道心二句應為帝舜之言。

其二，「惟精惟一」一句，與《荀子・解蔽》人心道心二句同段之下文有關，按荀子之文本為：「倕作弓，浮游作矢，而羿精於射；奚仲作車，乘杜作乘馬，而造父精於御：自古及今，未嘗有兩而能精者也。」[87]然而，詳荀子之舉例與其本意，茶山認為：「蓋謂一則能精，兩則難精。古所云『瞽精於聽，聾精於目』，亦此說也。」[88]由此可見，「惟精惟一」若要上承人心道心兩句，按荀子文本文意，當作「惟一惟精」，故「惟精惟一」與荀子文意不同。再者，若將「惟精惟一」脫離《荀子》文意，而嵌入十六字心傳的義理來思考，茶山也覺得義理不通。因為，這就意味著人心與道心必須擇其一，「若云絕去人心，孤存道心，是之謂精一，則又何云『上智不能無人心』？」[89]顯然地，就「惟精惟一」一句，既不符合荀子文本文意（當作「惟一惟精」），也與朱子〈中庸章句・序〉「雖上智不能無人心，〔……〕雖下愚不能無道心」之說相背離。

其三，「允執厥中」一句，出自《論語・堯曰》：「天之曆數在爾躬。允執其中。四海困窮，天祿永終。」茶山指出，此文「躬、中、窮、終四韻相叶」，僅從《道經》與《論語・堯曰》之韻不同，就可看出梅氏之破綻處。且在茶山的解讀下，「允執其中」（允執厥中）上承「人心之危，道心之微」文意，故「執中」即是就人心、道心各取一半而折衷之，其結果是：「則必天理、人欲相雜相揉，為半是半非之義。」[90]此又是不通之義理。

經由上述梳理，茶山的結論是：

> 然「人心之危，道心之微」此二句，乃是至理所寓，精確無比。〔……〕人心道心，亦必是五帝以來相傳之道訣，非後人之所能道也。今此二句，爲萬世心學之宗，豈可以出於荀氏，而少忽其尊信之誠哉？但「惟精惟一」、「允執厥中」二句，上承危微之戒，終恐齟齬而不安。[91]

在茶山看來，十六字心法中，只有「人心之危」、「道心之微」二句經得起考證與義理的檢驗[92]，他認為《道經》所言有所本，人心道心二句，應是舜之言，本於五帝之相傳，無庸置疑，是「萬世心學之宗」。至於「惟精惟一」 一句，揆其文意，與荀子本文不符，又與朱子〈中庸章句・序〉的人心道心並存之說相背離。最後「允執其中」一句，當歸諸《論語・堯曰》文本，不應與人心道心相涉而徒增義理之不通。故茶山提出他的論斷：「人心道心，自一至言；允執厥中，自一炯戒，各觀其旨，可已知道，相連為文，終不合理。」嚴格說來，茶山認可的是十六字心法「人心惟危」、「道心為微」二句。值得注意的是，「惟精惟一」一句所引發的義理問題（人心與道心並存），茶山如何回應呢？「人

---

87 李滌生著：《荀子集釋》，頁 490-491。。

88 《心經密驗》，〈心性總義〉，《定本與猶堂全書》第 6 冊，頁 201。

89 同前註。

90 同前註。

91 同前註。

92 茶山云：「梅《書》雖敗，《道經》之二十字，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。」（《梅氏書平》，卷 10，〈閻氏古文疏證百一鈔〉，《定本與猶堂全書》第 13 冊，頁 359）

心」的含義乃有轉移。

在前述「心之所發之心」脈絡下的人心道心，意謂善／惡、公／私，二者對立不並存。但人心道心之所為善為惡，則需憑藉靈明之心的「權衡」功能，故茶山說道：

> 人心惟危者，吾之所謂權衡也。心之權衡，可善可惡，天下之危殆不安，未有甚於是者。道心惟微者，吾之所謂性好也。天命之謂性，率性之謂道，斯之謂道心也。[93]

在此引文中，茶山所謂「人心」，是指「靈明之心」自主自力的「權衡」功能。因「心之所發之心」的或善或惡，需由心之權衡功能來「可善可惡」，它可以選擇「樂善恥惡」的心之「性」（天命之性），此即謂之「道心」（善），前者為幹（心之「性」），後者為枝（道心）。相反地，心之權衡功能，也可以不遵循「樂善恥惡」的心之「性」，而選擇「難善易惡」的心之「勢」，如此則是「人心」（惡）。據此，茶山以心之權衡「可善可惡」之交戰來詮釋「人心惟危」。由此可見，茶山所謂「人心」，實有歧義。其一，就人心道心的善惡二分對立來說，「人心」是人欲之私，是道德之惡，與「道心」（善）對立。其二，就茶山所謂「靈明之心」的三種功能言之一，「人心」是心之「權衡」功能，是選擇善惡的自主能力，人人有之，故茶山斷言：「上智不能無人心〔權衡之心〕，下愚不能無道心〔天命之性〕。」[94]就此而言，「人心」與「道心」並存，「人心」指心之「才」能（權衡，可善可惡），「道心」指心之「性」能（樂善恥惡），此與朱子主張人心、道心並存的論據（人心、道心、人欲三分）不同。茶山所指兩種「人心」的含義不同，言說論述脈絡亦不同，皆言之成理，持之有據。

最後，茶山又是如何詮釋朱子〈中庸章句・序〉的人心道心說呢？茶山認為朱子〈中庸章句・序〉有關「人心道心」的一百三十五字經解，是「吾人性命之公案，建諸天地而不悖，百世以俟聖人而不惑」[95]。茶山所推崇的朱子之言如下：

> 心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上智不能無人心，亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。[96]

眾所周知，朱子的人心道心說，雖然經過多次思考，但其〈中庸章句・序〉可說是定論。要言之，朱子的論點有三：1）人心道心的界定與區分：人心道心都是已發之心，只是一心，以「虛靈知覺」為特性，因「所以為知覺不同」，而有人心道心之區分。心知覺理為

---

93 《心經密驗》，〈心性總義〉，《定本與猶堂全書》第 6 冊，頁 202。
94 同前註，頁 201。
95 《梅氏書平》，卷 10，〈閻氏古文疏證百一鈔〉，《定本與猶堂全書》第 13 冊，頁 355。
96 茶山只取 135 字，見《梅氏書平》，卷 10，〈閻氏古文疏證百一鈔〉，《定本與猶堂全書》第 13 冊，頁 354-355。

道心，以性命之正為根據；心知覺欲為人心，雖生於形氣之私，但並非人欲（私欲）。就此而言，無論上智下愚，人人皆有人心與道心，二者並存。2）人心道心的交界處：在做道德抉擇時，究竟以道心為主？或是人心為主？則人心道心陷入天人交戰中，道心為主，人心聽命則為善，表現天理之公；反之，若人心與道心主客易位，則為惡，表現人欲之私。3）「惟精惟一」作為「道心為主，人心聽命」的工夫，「惟精」指「辨之明」（察人心道心不雜）的「致知」工夫；「惟一」是「守之故」的「力行」工夫。也可以說，「惟精」是「擇善」，「惟一」是「固執」。亦即，「惟精惟一」是知行並進，擇善固執的工夫。若能如此，則「動靜云為自無過不及之差矣」，此即是「允執厥中」[97]。

朱子對十六字心法，句句經解，其中，朱子強調心的知覺虛靈之功能，人心道心並存，天理人欲對立，關鍵處在做出道德抉擇時，何者為主？相對於茶山只選擇〈中庸章句‧序〉的一百三十五字經解，就可以看出茶山是有意識的選取，他對人心道心的看法，也與朱子不同。第一，心之「虛靈知覺」，茶山已經以「靈明之心」的三種功能來取代，並強調心之自主「權衡」的功能。類比地說，朱子重視心之「理智」作用，茶山強調心之「意志」作用。第二，朱子與茶山皆主張人心道心並存，但二人的論據不同。朱子以以三分法（人心、道心、人欲）為論據，茶山則以其「靈明之心」的三種功能為論據。第三，朱子的「人心」無歧義，由茶山所援引的〈中庸章句‧序〉則見「人心」的兩種含義，亦即，作為「權衡」之「人心」，作為「人欲之私」的「人心」。在大多數的論述脈絡中，茶山仍以人心道心的善惡對立為主，必須明辨[98]。第四，朱子強調「惟精惟一」作為人心道心之工夫，茶山則從前述考證與義理分析，捨棄此朱子式的工夫了。

四、 丁茶山之性嗜好說與德行論

不論茶山本人或當代的研究者，均以茶山的「性嗜好說」為其創見。實則，茶山性嗜好說的立論基礎，在於前述「心有三等」與「靈明之心」有三功能的分析上，且其性嗜好說也必落實於德行論。亦即，茶山之性嗜好說上承「靈明之心」而下接見諸「行事」之「德」（行）。

（一） 性嗜好說與性善

也許受清代考證學影響，茶山對於經典重要概念的重構，多從「字義」切入，甚至有「字義詩」之作[99]，其論性嗜好說亦然。茶山說道：

> 欲知經旨，先求字義。倉、籀造字之初，原以本心之嗜好爲性，凡性皆嗜好也。[100]

又說：

---

97 參拙著：《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》（臺北市：臺大出版中心，2010 年），頁 200-205。

98 茶山云：「人恆有二志相反，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。」（《孟子要義》，卷 2，《定本與猶堂全書》第 7 冊，頁 235）

99 茶山對於重要的儒學概念，如「仁」、「恕」、「敬」、「性」等，皆有字義詩。

100 《梅氏書平》，卷 10，〈閻氏古文疏證百一鈔〉，《定本與猶堂全書》第 13 冊，頁 360。

性之爲字，本指嗜好之欲。嗜好者，生於心者也；生於心，非性乎？（六書之指事、會意）[101]

茶山認為，「性」字為六書之指事、會意字，是由「心」與「生」組成，二字會意指出：「生於心」謂之「性」。且因心有「好惡」，故「生於心」之「性」即以「嗜好」為性。這樣的字義分析，與《說文》不同[102]，也與「生之謂性」的定義不同。但茶山卻結合訓詁與義理而締造「性」之字義，亦即，心之「好惡」與性之「嗜好」密切相關，心、性概念雖不同[103]，但若僅就道德好惡、道德動能言，則其內涵相同，好惡即是嗜好。故茶山一再申明，性之字義，「本以嗜好立名」[104]。

當茶山以嗜好為性之字義後，「氣質之性」與「天命之性」的含義也隨之轉變，不再是性理學式的理解。因為，基於人為神形妙合（心亦然）的思維框架，「氣質之性」不是指氣質所構成的性（張載），或是天命之性在氣質的顯現（朱子），而是指形軀之嗜好；「天命之性」則是指靈知之嗜好，茶山指出：

性者，嗜好也。有形軀之嗜，有靈知之嗜，均謂之性。故〈召誥〉曰「節性」，〈王制〉曰「節民性」，孟子曰「動心忍性」，又以耳目口體之嗜爲性，此形軀之嗜好也。天命之性，性與天道，性善、盡性之性，此靈知之嗜好也。[105]

又說：

氣質之性，嗜甘而惡苦，嗜香而惡臭；天命之性，嗜善而惡惡，嗜義而惡貪。嗜好之名雖同，乃其所嗜好不同。[106]

「嗜好」作為「性」之字義，可以是日常語言，也可以是哲學概念，茶山則兩者兼之。從日常語言來說，茶山所舉之例，淺顯易懂，甚至是一般人日用常行間的「茶飯話頭」[107]，如此一來，「性」只是人人本有的自然「嗜好」，意謂對某對象的「喜好」，必會產生愉悅感與動能，「性」不再是性理學中作為形上之「理」的玄遠概念。就哲學概念而言，氣質之性如嗜甘惡苦，天命之性如嗜善惡惡，兩者皆不必與理氣論相關連，就可以有效地作區分。且藉由靈明之心的嗜好，茶山更有說服力地證成性善說。因此，茶山倡言性嗜好說，強調的靈明之心的嗜好（天命之性），而非形軀之嗜好（氣質之性），故云：「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。」[108]在這個意義

---

101 同前註，頁 359。
102 《說文》：「性，人之陽气。性，善者也。从心，生聲。」據此，「性」是形聲字，而非會意字。
103 茶山云：「心者，吾人大體之借名也。性者，心之所嗜好也。」（《孟子要義》，卷 2，《定本與猶堂全書》第 7 冊，頁 229）
104 《心經密驗》，〈心性總義〉，《定本與猶堂全書》第 6 冊，頁 196。
105 《文集》，卷 16，〈自撰墓誌銘〉（集中本），《定本與猶堂全書》第 3 冊，頁 275。
106 《梅氏書平》，卷 10，〈閻氏古文疏證百一鈔〉，《定本與猶堂全書》第 13 冊，頁 359-360。
107 茶山云：「嗜好爲性，自古及今，爲吾人茶飯話頭。謝安性好絲竹，杜甫性好詩律，魏徵性好儉素，王維性好山水，以至雉性好山林，鳧性好水澤，食性、色性、安逸之性，順口直說，都以嗜好爲性。」（同前註，頁 360）
108 《文集》，卷 19，〈答李汝弘〉（丙子九月日），《定本與猶堂全書》第 4 冊，頁 164。

下，性嗜好說有其哲學意涵。

若連結前述「心」（靈明之心）的三種功能之一（心之「性」）來思考，則「性嗜好」之「性」、「天命之性」之「性」、「性善」之「性」都有專指，亦即，即「心」之「好善惡惡」而言「性」之「樂善恥惡」，二者作為道德動能的含義相同。這是茶山「即心言性」的思維，但「性善」只是「心」之三種功能之一，其立論與孟子或性理學都不同。雖然如此，茶山依舊可以用性嗜好說來證成孟子的性善論。他撇除性理學的心性論框架，而直接訴諸日常的道德經驗的表徵，他分兩類可觀察的經驗分析之：

> 天命之性，嗜善好義，厥有二驗。一以目前之喜怒徵，一以畢竟之肥瘠徵。凡孩兒無知，乃譽之以善則喜，誚之以惡則怒；盜者無恥，譽之以廉則悅，訾之以貪則悲，其所嗜好可知矣。兩人同飢，得食而分其伴則快，獨食而不能分則歉。有財不義，秉志而卻不受則樂，知非而終染指則愧，其所嗜好可知矣。推類以往，觸事皆然。此一驗也。今日行一善事，明日行一義舉，積善集義，以養心性，則心氣日舒日泰，日廣日胖，浩浩然剛毅正直，富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，所謂「直養而無害，則塞乎天地之間」也。（《孟子》浩氣之意）今日行一負心事，明日行一愧心事，心覺忸怩，而强顏以壓之，心實沮喪，而遁辭以文之，積殃集咎，以殘心性，則心氣日摧日蹙，日鄙日昏，悴悴然劣弱枯瘘。厥效則侮鰥寡而畏彊禦，背恩德而趨權勢，卒至於忘君負國，降虜丐命而後已焉。夫唯是無形之物也，故人目不能眡。（謂心體）若使人目而能眡焉，則彼集義者之心體，必肥胖豪健，茁乎其剛大，可羨也；彼積殃者之心體，必瘠羸憔悴，荼乎其低垂，可悲也。凡物之所嗜，驗於其所養。麥性嗜溲，養之以溲，則肥而茁，不養之以溲，則瘘而槁。蓮性嗜泥，養之以泥，則肥而茁，不養之以泥，則瘘而槁。人性嗜善，故養之以善，則浩浩然剛大，不養之以善，則悴悴焉衰殘。孟子道性善，其精義在此。此一驗也。性之爲物，非以嗜好得名者乎？[109]

茶山指出，我們可以透過「目前之喜怒」與「畢竟之肥瘠」兩類道德經驗來驗證性嗜好（嗜善好義）即是性善。雖然茶山在〈心性總義〉曾以動植物來比喻性嗜好，所謂「嗜好有兩端，一以目下之眈樂為嗜好，如云『雉性好山，鹿性好野，猩猩之性好酒醴』，此一嗜。一以畢竟之生成為嗜好，如云：『稻性好水，蜀性好燥，蔥蒜之性好雞冀』，此一嗜也。」[110]但茶山所討論的不是動植物之性，而是人性，唯有人才有性善（嗜善）的道德感可言。故其說明舉例，皆是俯拾可得的道德經驗。且茶山〈答李弘汝〉也說：「人性嗜善好義，厥證有二，其一即見在之徵驗，其一即畢竟之功效也。」[111]所舉之例，也是一般人的道德經驗。

第一類「以目前之喜怒徵」，指的是人最素樸、最直接的道德感情感是「嗜善好義」

---

109 《梅氏書平》，卷 10，〈閻氏古文疏證百一鈔〉，《定本與猶堂全書》第 13 冊，頁 360-361。
110 《心經密驗》，〈心性總義〉，《定本與猶堂全書》第 6 冊，頁 196。
111 《文集》，卷 19，〈答李汝弘〉（丙子九月日），《定本與猶堂全書》第 4 冊，頁 165。

（嗜善樂善、樂善恥惡）。因此，所謂「目前之喜怒」之「喜怒」、「目下之眈樂」之「眈樂」，均就人之心當下立即呈現的道德好惡言，而非形軀之嗜好（好惡）。茶山所舉之例，如道德上處於懵懂的孩童，喜歡別人誇他善良，討厭別人罵他為惡。又如極端的例子，如作惡多端盜賊，人若不知其素行而稱讚他清廉，他還是感到喜悅。譽之以廉潔則悅。又陷溺為惡的娼妓，人罵之以淫穢則愧。茶山甚至說：「孟子以堯、舜明性善，我則以桀、蹠明性善。」[112]一般而言，以正面人物之善行證明性善易，以反面人物之惡行證明性善難。茶山則反其道而行，即使為惡之人，仍有「樂善恥惡」之心呈現。如「穿窬之盜，負贓而走，欣然善也。明日適其鄰，見廉士之行，未嘗不油然內怍。古所謂梁上君子可與爲善，此性善之明驗也。」[113]又如：「里有不孝子，不知者譽之爲孝則悅。彼其心以孝爲善故悅也。里有奸淫婦，不知者譽之爲貞則悅。彼其心以貞爲善故悅也。貪官污吏，聚斂掊剋，無所不爲，奸人諂之以清白則悅。讒夫佞臣，賣弄欺詐，無所不爲，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，而第以爲悅也。所謂性善，亶以是也。」[114]由此類推，不論善人惡人，都能直接憑藉當下自然呈現的「樂善恥惡」、「好善惡惡」之道德情感（道德嗜好）來確認性善。一言以蔽之，性嗜好即是性（心之性）嗜（好）善，亦即，性善。

第二類「以畢竟之肥瘠徵」，指的是必須從人之道德經驗的最終功效來證實性嗜好善。他舉麥性與蓮性為例，麥性雖嗜溲，蓮性雖嗜泥，但必須從其生成的最終階段才能確認證實。以蓮性嗜泥為例，「養之以泥，則肥而茁，不養之以泥，則痿而槁」，我們從蓮之肥茁或痿槁來證實蓮性嗜泥。同樣地，就人而言，就從人之道德經驗正向或負向的累積所產生的功效或結果，可以驗證人之性嗜善。茶山舉例，若今日行一善事，明日行一義舉，日積月累，就會心廣體胖，睟面盎背，浩然之氣塞乎天地之間。反之，若一今日行一負心事，明日行一愧心事，仰而愧天，俯而怍人，長久累積，必定神遁志亂，不成人形，如草木之枯萎。由此可見，「人之性宜於善，不猶菘之宜溲，稻之宜水，黍之宜燥也乎？宜之也者，嗜之也，此畢竟之功效也。」[115] 如同稻性好水，若植之旱地則枯萎，從稻之最終成長結果，反證稻性好水。同樣地，就人之道德經驗而言，養之以善與不養之以善，所得之功效迥然不同。由養之以善而人得以完善的功效，正足以證實人之性嗜好善。亦即，人之性雖嗜好善，但從最終目的來看，必需「率性」才能真正證實性善。

對茶山而言，「率性」也是遵循「天命之性」，但此遵循也是人之心有意識地道德選擇，茶山說道：

> 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，故曰率性之爲道。率者，循也。如鋸者循墨，渡者循橋，不敢左右，斯

---

112 《孟子要義》，卷 1，《定本與猶堂全書》第 7 冊，頁 90。
113 同前註。
114 同前註。
115 《文集》，卷 19，〈答李汝弘〉（丙子九月日），《定本與猶堂全書》第 4 冊，頁 166。

謂之率性也。只此一條，爲吾人免惡成善之資斧。若無此性，即雖智如神明，畢世而不能作絲髮之善矣。故《中庸》之工，唯在乎尊德性。謂此性卽吾修德之繩墨也，而天之所以賜我而成德者也。故尊之奉之，不敢失墜然也。[116]

又說：

天賦我性，授之以好德（讀作善）之情，畀之以擇善之能。此雖在我，其本天命也。凡人認作自己本性，所以慢之，（不遵道心之所告戒）一番推究，認得此性本係天賦，茲乃赫赫天命。違此性之所欲，行此性之所愧，此是慢天命逆天命，罪通於天矣。故曰尊德性。[117]

茶山指出，人之「率性」如「鋸者循墨，渡者循橋」，「樂善恥惡」之性是修德之繩墨，亦即道德判斷或行動的標準。如前所述，「樂善恥惡」是「性」之所嗜好，它是當下立即可以呈現的道德動能。然而，人具體的道德經驗，總涉及善惡交戰與抉擇，故可能違背性之所欲（樂善恥惡），或慢天命，或逆天命。在這個意義下，吾人雖本有天命之性的道德動能，亦需經由心之權衡，自主地選擇「樂善恥惡」之「性」（心之性），才能免惡成善。

然而，不論「樂善恥惡」之性（好德之情）或是心之權衡（擇善之能），皆由天所賜、所賦、所命，故前者僅是先天本有的道德動能，雖能作為修德之繩墨，但本身卻無法自立道德法則；後者之權衡能力，雖然自力、自主，但無法自立，故其擇善之能也無必然性。在這個意義下，茶山所謂「天命之性」，在「天」與「性」的含義上，都與性理學不同，且隨「天命之性」含義的改變，茶山也對「氣質之性」進行哲學反思，並抨擊捨棄「本然之性」這一概念。

（二） 氣質之性、本然之性

雖從「性」之字義為嗜好，可藉由「形軀之嗜好」與「靈知之嗜好」重新定義茶山所謂「氣質之性」與「天命之性」的含義。但更重要的是，性理學有關「氣質之性」與「本然之性」所涉及的哲學問題，亦即人物性同異問題與惡之思考。茶山說道：

性理家每以性爲理。故《集注》謂「人物之生，同得天地之理以爲性」，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，獨得形氣之正爲小異」，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，特其毛者爲牛，羽者爲雞，倮

116 《梅氏書平》，卷 10，〈閻氏古文疏證百一鈔〉，《定本與猶堂全書》第 13 冊，頁 362。
117 《中庸自箴》一，《定本與猶堂全書》第 6 冊，頁 231。

者爲人而已。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〔……〕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。[118]

茶山從批判性理學家的「人物性同論」切入，解構「本然之性」。根據人物性同論者的思維，人與物皆以超越的形上之理而為其存在根據，故就本然之性來說，人性物性同。但就本然之性寓於形氣的表現而言（即朱子的「氣質之性」），因氣質清濁之限制，本然之性的顯現有偏全之別，故人性物性異。此說本於朱子所謂：「論萬物之一原，則理同而氣異。觀萬物之異體，則氣猶相近，而理絕不同也。」[119]然而，茶山卻將人與物表現本然之性的偏全之別，誤讀為人與禽獸之異在於形氣[120]，指出性理學家的人物性同者，將人性、獸性混而無別。我們可以發現，茶山將性理學之「氣質」以「形氣」指稱，將「物性」以「獸性」替換，而其證成人性、獸性不同的論據，不是根據性理學「人物性異論」的思維，儼然是《天主實義》亞氏實體學的思維：性異則形異。

此外，就性理學家言，「本然之性」與「天命之性」同義。但茶山卻指出「本然」一詞，原出《首楞嚴經》「如來藏性，清淨本然」，是佛教術語，原是形容如來藏自性本然清淨，此是茶山所理解的「本然之性」。在這個意義下，「本然之性」可謂佛性。依佛教緣起性空之義理，「本然之性」是「無始自在」；就佛教修行而言，「本然之性」乃相對於「輪迴」立論。故茶山甚至抨擊：「本然者，輪廻之義也。佛氏謂『此一片清淨之眞如本體』，無所受命，無所肇始，已自冥漠無朕之時，本然而自在，清澈無污。一自投胎之初，赤白相染，遂成污濁，以生貪淫嗔恚，既死既出，離此肉身，又復清淨，轉而投胎，犬爲牛，又復受污。其無始自在者，爲本然之性，其投胎受染者，爲氣質之性，或稱新薰，或稱舊染。由是觀之，本然二字極悖，不知先儒何苦借用之不疑也。吾道言性，本由天命。既有所受，則非本然也，非無始也，非自在也。」[121] 在茶山看來，更嚴重的是，源自佛教的「本然之性」標舉「無始」，其含義與立論，既不同於性理學的「天命之性」之有原（理），也不同於茶山的「天命之性」（樂善恥惡）之有本（天）。

另就性理學的「氣質之性」來說，茶山也指出其癥結所在：

先儒每以氣質清濁爲善惡之本，恐不無差舛也。苟以氣質之故，善惡以分，則堯舜自善，吾不足慕；桀紂自惡，吾不足戒。惟所受氣質，有幸不幸耳。〔……〕天下之大善，未必皆聰明敏慧；天下之大惡，未必皆聾瞽魯鈍。則受天地清明之氣者，未必爲善人；受天地濁穢之氣者，未必爲惡人。〔……〕受清氣而爲上知，則是不得不然之善也，何足爲善？受濁氣而爲下愚，則是不得不然之惡也，何足爲

118 《孟子要義》，卷 1，《定本與猶堂全書》第 7 冊，頁 145。
119 朱熹撰，陳俊民校編：《朱子文集》（臺北市：德富文教基金會，2000 年）第 5 冊，卷 46，〈答黃商伯〉，頁 2075。
120 茶山云：「今人謂本然之性，人物同得；氣質之性，人物異稟，則人之所以異於禽獸者，形氣也，君子存形氣，小人去形氣，自不可解。」（《論語古今注》，卷 9，《定本與猶堂全書》第 9 冊，頁 279-280）
121 《梅氏書平》，卷 10，〈閻氏古文疏證百一鈔〉，《定本與猶堂全書》第 13 冊，頁 363。

惡？氣質能使人慧鈍，不能使人善惡，有如是矣。〔……〕今使天下之人，人人皆孝友如舜，則雖至鈍甚濁之氣質，未可曰行不得而力不足，特自畫而不肯爲耳。則孟子謂人皆可以爲堯舜，豈一毫過情之言哉。氣質之於善惡，其不相關如此，則氣質之說，雖廢之可也。[122]

一般而言，性理學的「氣質之性」，不論朱子的用法或是二程的含義，氣質之清濁對於天命之性的顯現有偏全之別，都是限制原則。在這個意義下，氣質之性是工夫對治的對象，氣質之性需要被轉化。尤其，在理氣論的思維下，惡的來源不能歸諸純善的天命之性（理），而易歸諸氣質之性（氣）的遮蔽。雖然茶山所謂的「氣質之性」也以形軀之嗜好指稱，或以形氣取代氣質，但在茶山看來，形氣、氣質（氣質之性）與善惡不相關。因為若氣質清者為善人，氣質濁者為惡人，則堯、舜之善不足稱道，桀、紂之惡也無須追究，此乃氣質決定論，既無道德的善惡可言，亦無道德責任可追究。茶山依舊訴諸日常的道德經驗，大善之人未必聰明敏惠或上知之人；大惡之人也未必聾瞽魯鈍下愚之人。由此可見，「氣質能使人慧鈍，不能使人善惡」[123]。換言之，氣質有天生的美惡，有幸或不幸，但道德的善惡卻與氣質（氣質之性）無涉，道德之惡也不歸諸氣質之性。

雖然茶山也承認形氣之累或形軀之嗜好，易於令人「從善如登，從惡如崩」，但對茶山而言，道德之善惡乃歸諸作為道德判斷主體之心的自主權衡。有可善可惡之權衡，才有道德之善惡。惡之來源訴諸主體之心，而非形氣、氣質（氣質之性）。茶山依舊訴諸日常道德經驗或歷史事實，宣稱：「人之罪惡，槩由於食色安逸之慾，斯固形氣之所使。抑或有大惡巨慝，起自於心，而與食色安逸絕不相涉者。」[124] 且言：「善惡在乎力行，不在乎氣質也。」[125]

（三） 天命之性與道心

前已述及，茶山所謂「天命之性」與「道心」已經脫離性理學的含義而有新義。「天命之性」指天所賜予的「樂善恥惡」之「性」，為靈明之心的「性」能，意謂先天本有的道德動能。「道心」則是「心之所發之心」，經由自主的權衡，選擇遵循天命之性而表現為具有道德之善的道心。在這個意義下，天命之性與道心的內涵相同，均為純善之心。然而，靈明之心作為道德主體有三種功能，它根據「樂善恥惡」之「性」（根）而發用為「道心」（枝），但此嗜善之「性」與「道心」自身不能自立道德法則，「天」才是道德法則或道德價值之源。據此，「天命之性」與「道心」能否必然表現其善行，必須繫於天命與道心的關連。茶山說道：

道心與天命，不可分作兩段看。天之所儆告我者，不以雷不以風，密密從自己心上丁寧告誡。假如一刻蕩有傷人害物之志，萌動出來時，覺得一邊有溫言以止之

122 《論語古今注》，卷 9，《定本與猶堂全書》第 9 冊，頁 279-280。
123 同前註，頁 279。
124 《心經密驗》，〈心性總義〉，《定本與猶堂全書》第 6 冊，頁 198。
125 《文集》，卷 16，〈自撰墓誌銘〉（集中本），《定本與猶堂全書》第 3 冊，頁 275。

者，曰：「咎皆由汝，何可怨彼？汝若釋然，豈非汝德？」丁寧諦聽，無所熹微。須知此言，乃是赫赫之天命。循而順之，則為善為祥；慢而違之，則為惡為殃。君子之戒慎恐懼，亶在此也。[126]

在茶山看來，先秦儒學之「天」（皇天）或「上帝」是具有位格性的唯一神，是無限的、超越的絕對他者，也是道德價值之源。因此，天具有意志與主宰作用，祂不僅必然賦予人之「性」，此心之性就其所發則是「道心」。茶山生動地描述當人為惡之念萌動時，若能仔細聆聽，「天」將以溫言與人對話，鑒臨之、叮嚀之、告誡之，令有限之人起敬畏之感而覺察「赫赫天命」，從而戒慎恐懼，擇善避惡。換言之，天命與道心有內在的連結。

實則，天命之所以能與道心連結，在於天人的相感，茶山指出：

天命不但於賦生之初，畀以此性，原來無形之體、妙用之神，以類相入，與之相感也。故天之儆告，亦不由有形之耳目，而每從無形妙用之道心，誘之誨之，此所謂「天誘其衷」也。順其誘而從之，奉天命者也。慢其誘而違之，逆天命者也。曷不戒慎，曷不恐懼？天之靈明，直通人心，無隱不察，無微不燭，照臨此室，日監在茲，人苟知此，雖有大膽者，不能不戒慎恐懼矣。[127]

作為無限者的「靈明主宰之天」，與作為有限者的「靈明之心」，因二者同是「無形之體、妙用之神」，因其相類，故能相感。據此，天對人的叮嚀告誡，當然不由有形之耳目，而需訴諸無形妙用之道心。由於「天之靈明」直通人之「道心」，故天之鑒臨，人之心無所遁逃，只有抉擇—奉天命或逆天命。據此，天命對道心有決定性的作用：

天之喉舌，寄在道心，道心之所儆告，皇天之所命戒也。人所不聞，而己獨諦聽，莫詳莫嚴，如詔如誨，奚但諄諄而已乎？事之不善，道心愧之，愧怍之發，諄諄乎天命也。行有不善，道心悔之，悔恨之發，諄諄乎天命也。〔……〕《詩》云：「天之牖民，如塤如篪。」非是之謂乎？「對越上帝之只在方寸」，正亦以是。求天命之圖籙者，異端荒誕之術也，求天命於本心者，聖人昭事之學也。[128]

誠如茶山所言，「天之喉舌，寄在道心」，人之道心是天之代言者，也可以說天與人之相接在於「道心」。亦即，天正是透過人之道心，得以落實其命令，亦可言道心的命令意味著天之命令。道心發用的必然性，正是稟於天之所命（天命），道心與天命不可分割。此如同天將道德法則放在人的道心內，令人遵循之，故對越上帝，昭事上帝，必須求之本心（道心）。類比地說，天命為主，道心聽命，才能確保道德實踐的必然性，此與朱子「人心聽命於道心」之說迥然不同。

（四） 心、性與德行論

茶山的心性思想與其德行論密切相關，他曾言：「論性論心，將何用也？明善者，將

126 《中庸自箴》，《定本與猶堂全書》第 6 冊，卷 1，頁 233。
127 同前註，頁 233-234。
128 同前註，頁 231。

以誠身，論性論心者，將以行事。」[129] 他又強調：

> 先聖治心繕性，每在於行事，行事不外於人倫。故實心事父，則誠正以誠孝。〔……〕除行事、去人倫，而求心之止於至善，非先聖之本法也。存天理遏人慾，其機其會，在於人與人之相接，默坐反觀，亦必取我與人相接之際，一一點檢，乃有依據，可誠可正。反觀其未發前氣象，將何補矣？嗟乎！人與人之相接，非即人倫乎？[130]

茶山所謂的「行事」，指人在具體可見的主客觀場域（特別是人倫世界）所表現的道德行動。換言之，吾人之道德行動是在「人與人交接」的「關係性」或「脈絡性」的實踐場域中證實其道德價值。嚴格地說，離開人倫世界，無道德行動或道德善惡可言，故茶山也說：「人生斯世，其萬善萬惡，皆起於人與人之相接。人與人之相接而盡其本分，斯謂之仁。」[131]在這個意義下，茶山就從人倫世界所實踐出來的道德行為來重構儒家「德」之概念與內涵。

值得注意的是，茶山對於「德」的重構，既訴諸「德」之字義，也受到《天主實義》的影響。茶山說道：

> 心本無德，惟有直性，能行吾之直心者，斯謂之德。（德之字，行直心）行善而後德之名立焉。[132]

又說：

> 性善與人善不同。性善者，謂天賦之性，好德而恥惡。養之以善則浩然以充，餉之以惡則欿然以餒，明本性純善也。人善者，率此善性，正心修身，畢竟行義而成仁，以全其德者也。[133]

茶山依據字義訓詁，以「悳」為「德」之初文，並以「行直心」[134]來會意「德」之本義——能行吾之直心謂之「德」。意謂能根據心之「性」（樂善恥惡）而實踐出來的道德行為即是「德」，亦即，德行[135]。不過，茶山顛覆歷代「在心為德」的主流意見，依據其重構的「心」之概念，只有「心之性」而無「心之德」，故宣稱「心本無德」、行善之後，才有「德」可言。在這個意義下，「德」並非先天本有，而是經由後天修養所成就的道德善行。這樣的思路，也見諸茶山「性善」與「人善」的區分。「性善」先天本有，是指「好德恥惡」之「本善」，是道德的先天部分。「人善」則根據先天之善性，經由後天之修養

---

129 《文集》，卷 19，〈答李汝弘（載毅）〉，《定本與猶堂全書》第 4 冊，頁 145-146。
130 《大學公議》一，《定本與猶堂全書》第 6 冊，頁 89。
131 《大學公議》三，《定本與猶堂全書》第 6 冊，頁 136。
132 《大學公議》一，《定本與猶堂全書》第 6 冊，頁 80。
133 《論語古今注》，卷 9，《定本與猶堂全書》第 9 冊，頁 288。
134 「悳」之金文從「心」，「直」亦聲。會內心正直之意。《說文》：「悳(悳悳)，外得於人，內得於己也。从直从心。悳，古文。」
135 茶山云：「凡德行之通乎神明者，謂之明德。」（《大學公議》一，《定本與猶堂全書》第 6 冊，頁 83）

所完成的善行（畢竟行義而成仁）。顯然地，茶山之思路，也類似《天主實義》「性之善」（良善）與「德之善」（習善）的區別。我們可以說，茶山的「人善」可謂「德之善」（習善），要言之，茶山所謂的「德」，並非內在於心的先天超越根據，而是後天習得且實踐於外的道德行為。若對比鄭玄所謂「德行，內外之稱。在心為德，施之為行」[136]，茶山強調的是「德」之「施之為行」的外在面向。若從朱子所詮釋的「德行，得之於心而見於行事者也」[137]來說，茶山之「德」概念即是「德行」。亦即，「得之於心」、「見諸行事」、「施之為行」是茶山所謂的「德」（行）。據此，茶山也展開對性理學「仁義禮智」四德的解構。

相對於性理學以仁義禮智為性，為心所具之理，茶山主張：「仁義禮智，皆以行事得名，不可曰在心之理。」[138]茶山的思考與立論，見諸他對《孟子》有關仁義禮智的理解與詮釋。茶山於《孟子要義》對〈公孫丑上〉第六章的詮釋如下：

> 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，如桃仁、杏仁，伏於人心之中者乎？[139]

對於「四端之義」的理解則是：

> 四端之義，孟子親自注之曰：「若火之始然，泉之始達。」兩箇始字，磊磊落落，端之爲始，亦旣明矣。四端爲四事之本，故聖人敎人，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，爲之奧主，則是孟子擴充之功，舍其本而操其末，放其頭而捉其尾。遮斷了一重眞境，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，不可曰理；可曰心，不可曰德，名不可不正也。[140]

依據朱子的思考，惻隱、羞惡、辭讓、是非為已發之情，為心之用；仁、義、禮、智為未發之性（理），為心之體；心則統攝性與情（心統性情）。此乃理氣二分，心性情三分的思考框架。亦即，惻隱、羞惡、辭讓、是非為情、為氣、為用；仁、義、禮、智為性、為理、為體。朱子特別將「端」解作「緒」（端緒），吾人可由發用於外的惻隱之情，逆推得知有仁之性（理）具於心之內。此乃朱子因用見體的體用思維。也可以說，仁義禮智是惻隱、惻隱、羞惡、辭讓、是非之情的所以然之理。如此一來，「惻隱之心，仁之端也」意謂惻隱之情是仁之性（理）顯現於外的端緒。四德（仁義禮智）之於四端（惻隱、羞惡、辭讓、是非）是內／外、體／用的關係。然而，對茶山而言，「仁義禮智」是「成

---

136 鄭玄注，見《周禮注疏》，卷 14，收入《十三經注疏》第 3 冊（臺北市：藝文印書館），頁 210。
137 朱熹撰，黎靖德編：《朱子語類》第 3 冊，卷 39，頁 1010。
138 《文集》，卷 19，〈答李汝弘（載毅）〉，《定本與猶堂全書》第 4 冊，頁 145。
139 《孟子要義》，卷 1，《定本與猶堂全書》第 7 冊，頁 68。
140 同前註，頁 71。

於行事之後」而顯現於外的「德行」，先有愛人之道德行動，才有「仁」之「德」（行）。「仁義禮智」四德作為德行，乃由性理學的「藏諸內」翻轉為「行於外」。尤其，茶山特別強調「端」解作「始」，故「惻隱之心，仁之端」意謂惻隱之心是仁（德）之始（開端），以惻隱之心為始、為本，擴而充之見諸行事，才有仁之德（行）。亦即，有「四心」為「端」（始），自此肇基，擴而充之，才有「四德」。在這個意義下，四端之心所指之「四心」（惻隱、羞惡、辭讓、是非）之於「四德」（仁義禮智）是橫攝的本／末、內／外之關係，不再是性理學縱貫的體／用之關係。

值得注意的是，在茶山看來，孟子所舉的四端之心與四德的比配也是偶然的，二者沒有先天必然的內在關連。因為，四端之心屬於「心所發之心」，其表現樣態極多，如「孩悅之心，仁之端也」、「無欲害人之心，仁之端也」、「取舍之心，義之端也」、「無穿窬之心，義之端也」。據此，茶山指出：「此心之可以為仁義禮智之端者，可百可千，不但四心而已。」[141]亦即，吾心之所發，隨人與人交接之關係與場域的不同，心有多樣的表現，以此擴充而表現的「德」（行），亦有多樣的名稱（如孝、弟、慈等）。舉凡人倫世界的諸「德」（行），都是後天擴充工夫之結果的善行。

問題是，如此理解「四德」，則與《孟子・告子上》第六章的「惻隱之心，仁也」、「仁義禮智非由外鑠，我固有之也」文本相齟齬，茶山又如何自圓其說呢？茶山說道：

> 「非由外鑠我」者，謂推我在內之四心，以成在外之四德，非挽在外之四德，以發在內之四心也。即此惻隱之心，便可得仁，即此羞惡之心，便可得義，此人性本善之明驗也。故特去端字，使之即此心而求仁，即此心而求義，其言更加直截，更加徑快。若其仁義禮智之名，必成於行事之後。赤子入井，惻隱而不往救，則不可原其心而曰仁也。〔……〕是知四心者，人性之所固有也，四德者，四心之所擴充也。未及擴充，則仁義禮智之名，終不可立矣。然而孟子於此章，直以四心爲四德者，惻隱之心既發，未有不往救也，羞惡之心既發，未有不棄去也，恭敬之心既發，未有不迎拜也，是非之心既發，未有不辨明也。此人性本善之明驗。[142]

針對「惻隱之心，仁也」，茶山注意到《孟子・告子上》論及四心與四德，並未出現「端」字，但茶山並非指「四心」即是「四德」，因為吾人發「惻隱之心」時，有往救孺子與不往救孺子之兩種可能（衝突），若沒有往救孺子之道德行動，則不可說有「仁」之「德」。而茶山認為孟子於此章「直以四心為四德」，仍是以內在之四心為本，強調四心擴充之直接性（直截徑快），以成就外在的四德之行，以此作為性善之驗證。雖然如此，茶山依舊堅持「四心」非「四德」，「仁義禮智成於行事之後」，四德是擴充後的具體善行，所謂：「惻隱之心，行之則為仁；羞惡之心，行之則為義；辭讓之心，行之則為禮；是非之心，行之則為智。」[143]

---

141 《文集》，卷 19，〈答李汝弘（載毅）〉，《定本與猶堂全書》第 4 冊，頁 148。
142 《孟子要義》，卷 2，《定本與猶堂全書》第 7 冊，頁 196-197。
143 《文集》，卷 21，〈西巖講學記〉，《定本與猶堂全書》第 4 冊，頁 298。

若按照茶山「四心」與「四德」為本／末、內／外的關係，則「仁義禮智非由外鑠」，豈不與孟子文本牴觸？然而，茶山認為，四德雖是見諸行事而表現在外的德行，但並不意謂四德由外鑠而來，因四德仍以四心為本。茶山的論據是：「鑠者，以火爍鐵，令通紅之謂也。鐵體之內，本無火性，而火來鑠之，則曰由外鑠我也。石灰之內，本有火性，而火自內發，則曰非由外鑠我也，理固然也。今惻隱、羞惡之心，明明自內而發，是可仁可義之性，我固有之，非仁義等四物，自外來而鑠我也。」[144]亦即，依據茶山之心論，惻隱之心作為「心所發之心」，我固有之；當發惻隱之心時，可善可惡的權衡之心，我固有之；「樂善恥惡」的心之「性」，我固有之。因此，惻隱之心自主選擇「樂善恥惡」之性，見諸行事而為「仁」之「德」。亦即，四心非由外鑠，以四心為本的四德也是非由外鑠。

類似於「仁義禮智非由外鑠」的章節，還出現在《孟子・盡心》第二十一章「君子所性，仁義禮智根於心」，茶山的解釋是：

> 「仁義禮智根於心」七箇字，正是趙邠卿之大援確證。〔……〕根者，草木之本也。其枝葉華實，猗儺蕃廡，在土壤之外，而其根在內，故曰枝葉華實根於土也。仁義禮智之根於心，猶枝葉華實之根於土，故孟子借根字以喻之。[145]

又說：

> 然虛靈本體，其性樂善恥惡，此火之根也，水之源也。故孟子論本體，只云「性善」，及論其觸動發見處，乃言四心。由是觀之，仁義禮智之根，在於四端，四端之根，在於靈明妙應之體，其性樂善恥惡而已。[146]

此兩段引文，明確地顯示茶山有關心、性、德三者的思考。茶山以植物之生長為比喻，「惻隱羞惡辭讓是非」之「四心」喻為「根」，而「仁義禮智」之「四德」猶如「枝葉花實」，故四德根於四心。同樣地，「靈體」之「性」（惡善恥惡）與「心所發之心」又是「幹」與「枝葉」關係，故四端之心（四心）根於「靈體」之「性」。據此，茶山以「四心圖」[147]來表達此義：

心 性善

惻隱之心　擴之以爲仁
羞惡之心　擴之以爲義
辭讓之心　擴之以爲禮
是非之心　擴之以爲智

144 《文集》，卷 19，〈答李汝弘（載毅）〉，《定本與猶堂全書》第 4 冊，頁 151。
145 同前註，頁 146。
146 同前註，頁 153。
147 同前註。

作為道德主體的靈明之心，其心之「性」為「樂善恥惡」，故為性善，以此為根，而有四端之心——惻隱、羞惡、辭讓、是非之心（心之所發之心）；以四端之心為根，擴而充之而有四德（仁義禮智）之行。誠如茶山所言：「人性只是樂善恥惡。以其樂善，故有惻隱、辭讓之心，以其恥惡，故有羞惡、是非之心，以其有四心，故能成仁義禮智之德。」[148] 綜言之，茶山將心之「性」、心之所發之「心」、成於行事之「德」（行）三者，以「本／末」、「內／外」之橫攝思考而連結為貫本末、合內外的倫理思想。

五、 丁茶山心性思想的創造性轉化

茶山的心性思想，涉及他對道德主體的建構，以及強調道德實踐之向外的能動性，其理論框架與概念意涵，既不同於性理學，也非西學靈魂論及其相關倫理思想的套用，更與孟子心性論有難以彌合的距離。在這個意義下，其心性思想可謂另闢蹊徑，有其創造性轉化的面向，值得關注。

（一） 解構性理學的哲學典範

前述分析已經揭示茶山如何解構性理學重要心性概念的過程。所謂性理學的哲學典範，即是理氣論與心性論；前者強調理氣的不即不離，以體用思維建構性理學的形上學；後者意謂心性情三分、理氣二分之「心統性情」的思維框架。針對理氣論，茶山直接援用《天主實義》亞氏實體學思維，以「自立體」（實體）與「依賴體」（附質）的區分，予以解構。但就心性論來說，茶山則是挪用《天主實義》靈魂論述之「靈魂／肉體」二分的思維框架，予以解構與轉化，新義迭出。

實則，《天主實義》將「靈魂／肉體」的區分，類比於中國哲學的「無形之神／有形之身」，乃來自適應儒者格義的需求，有過度簡化之虞。雖然東方哲學對於形／神（身／心）二分的思維並不陌生，但基於東方哲學整體論的有機思維，更強調形／神（身／心）相即不離。表面上，茶山的「神形妙合」類似於東方哲學的思維傳統，但實際上卻以《天主實義》「有形之物／無形之物」的實體學思維為框架。在此思維下，先秦儒學或性理學之對舉二分的概念都簡化了，如「大體」與「小體」即是以「無形之靈明」與「有形之軀殼」來對舉[149]，又如性理學的「天命之性」與「氣質之性」，也轉化成無形的「靈知之嗜好」與有形的「形軀之嗜好」之新義。並如同《天主實義》靈魂論之論述[150]，茶山也強調：「有形之體，享有形之物；無形之體，享無形之物。」[151] 在這樣的實體學思維下，茶山不僅改變性理學心性論的基本概念之含義，也簡化、誤讀諸多性理學論爭的豐富義理。

---

148 同前註，頁 152。

149 《孟子要義》，卷 2，《定本與猶堂全書》第 7 冊，頁 209。

150 《天主實義今注》：3-143，頁 112：「物類之所好惡，恒與其性相稱焉。故着形之性，惟着形之事為好惡；而超形之性，以無形之事為愛惡。」

151 《孟子要義》，卷 2，《定本與猶堂全書》第 7 冊，頁 240。

就性理學的心性論而言，因「心統性情」，故強調心的作用是「理氣妙合」；對茶山的心性思想而言，基於西學靈魂論的「靈魂／肉體」與東方哲學「無形之神／有形之身」的格義，強調「人」是「神形妙合」，人之「心」也是「神形妙合」，所謂：「有形之心是吾內臟，無形之心是吾本體。」[152]職是之故，茶山的「心」概念，是其心性思想的立論基點，對「心」的理解，意謂人之主體的重新發現。

在茶山之前，星湖有「三心說」，茶山也有「性三品」說[153]，也曾對作為大體的「心」進行「魂三品」[154]的類比，站在東方哲學的立場，或可說此三分法本於《荀子・王制》，不必然來自於西學。然而，茶山以「心有三等」來建構「心」之概念時，茶山揭示作為「神形妙合」的「心」（大體）有三等的構造：靈明之心、心之所發之心、心臟之心，這樣的理解分析，既非性理學所強調的理氣妙合之心，也非孟子純善之本心。亦即，茶山心有三等而神形妙合的「心」之建構，其理論資源或思維框架，與其說來自本有的儒學傳統，無寧說是化用西學「魂有三品」後的概念轉化與創新。

同樣地，作為心有三等中的「靈明之心」，也不同於性理學所強調的「虛靈知覺」 之「心」，而此「靈明之心」亦非純善（本善）之心，且具有三種功能：心之「性」（樂善恥惡）、心之「才」（權衡）、心之「勢」（行事）。這樣的三分思維，其理論資源與思維框架，似乎是化用西學「靈魂三司」而有的概念創新。因為，靈魂三司指出靈魂具有司明悟（理智）、司愛欲（意志）、司記含（記憶）三種功能。相較於《天主實義》重視靈魂作為「靈才」的「司明悟」（理智）功能，茶山重視的是作為「靈明之心」的「司愛欲」（意志）功能。因為，「靈明之心」的三種功能，大抵可歸諸「意志」作用。就心之「性」而言的「樂善恥惡」，可謂純善的意志，以此驗證性善。就心之「才」而言的「權衡」（自主之權），可謂中性的意志（意念），能自主地選擇善或惡，可善可惡，善惡未定。就心之「勢」（具體行事）而言的意志，因受限於形軀嗜好與主客觀環境影響，雖善惡未定，但有易惡難善的傾向。如此一來，「性」僅作為「心」（靈明之心）的功能之一而立論，也可以說，「心」是「體」（神形妙合之「體」，實體），「性」是「用」（心之功能，作用），相較於性理學的「性」為「體」（本體），「心」為「用」（發用）的理氣形上思維，這是「心」、「性」關係的易位與翻轉。即使茶山就「心」而言「本體」，其義乃是根本的實體，並無形上學的意涵。據此，茶山的心性思想完全脫離性理學的理／氣、體／用的形上學思維框假，以及相關的性理學大論述[155]，從而與形上學分離。舊有的性理學心性論概念，因思維框架的改變，也賦予新的含義，自成獨立的心性思想。

值得注意的是， 茶山因西學靈魂論之思維框架的援用與化用，解構性理學的哲學典

---

152 《大學講義》，《定本與猶堂全書》第 6 冊，頁 152。

153 茶山云：「性有三品，草木之性，有生而無覺。禽獸之性，既生而又覺。吾人之性，既生既覺，又靈又善。」（《中庸講義》，《定本與猶堂全書》第 6 冊，頁 364）

154 茶山云：「惟一大體之中，含生如草木，知覺如禽獸，又能窮易象，算曆數，而神妙靈通。」（《論語古今注》，卷 9，《定本與猶堂全書》第 9 冊，頁 278）

155 黃俊傑認為丁茶山並未脫離「性理學」的大論述（grand narrative），見氏著：〈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〉，《中國文哲研究集刊》，第 55 期（2019 年 9 月），頁 150-151。從思維框架言，此說有待商榷。

範，截斷心性論與理氣論的關連，使心性思想（倫理學）與形上學各自獨立。就此而言，茶山反對的是性理學之理／氣、體／用思維框架的形上學，這並不意謂茶山拒斥形上學或反形上學[156]。事實上，茶山強調天人有別，他的形上學見諸他的上帝論述，而他對於靈明主宰之天、天地萬物與人之存在的說明，其思維框架也類似《天主實義》的亞氏實體學思維[157]。職是之故，筆者認為，從茶山解構性理學的哲學典範或思維框架來說，茶山思想可謂「脫朱子學」（脫性理學），這是描述的說明，不涉及評價。但就茶山解構性理學哲學典範後的義理內容來看，茶山思想可謂「反朱子學」（反性理學），這就涉及負面的評價。韓國學者多以前兩者為主來評價茶山思想[158]。臺灣學者蔡振豐以茶山對朱子有崇敬之意、對四書價值的衡量，以及對「人心／道心」的理解，基本上與朱子相近。亦即，茶山對朱子有繼承又有批判，故將茶山思想視為「後朱子學」的代表[159]，這是正面的評價。不過，筆者認為，從茶山解構性理學哲學典範的思維框架來看，已經導致其義理內容與性理學有根本的差異，如心性關係的易位、人心／道心的不同解釋即是顯例。換言之，茶山是以性理學的批判作為其思想創新的起點；類比地說，茶山之於朱子，猶如陽明之於朱子，難道「陽明學」可稱之為「後朱子學」嗎？故「後朱子學」的評價有待商榷。筆者認為視茶山為「脫朱子學」，是較為持平之論。

（二） 重構孟子心性論

茶山解構性理學哲學典範後所建構的心性思想，就其思維框架與義理內容言，已經與朱子學迥然相異，但這並非意謂茶山心性思想或人性論是對孟子心性論的回歸。雖然茶山主觀上志在回歸先秦「洙泗學」（先秦儒學），但就客觀義理內容的展示，也與孟子的人性論或心性論有極大的距離。

眾所周知，孟子以「即心言性」來證實「性善」。亦即，以「心善」言「性善」，心善是性善的根據[160]。孟子藉由人人皆有內在的道德意識，即惻隱、羞惡、辭讓、是非等道德意識（moral consciousness）或道德心（moral mind）來證實人之所以為人之「性」（人性， humanity）[161]。要言之，此內在純善的道德心即是人人先天本有的道德理性（仁義理智），由此可建立人的「道德主體性」（moral subjectivity）。吾人即就此道德主體性而建立人的「真實主體性」（real subjectivity）——人性。據此，「性善」之「性」，既是人與禽獸之異的「幾希」所在，也是就能實現「人之為人」的意義而言「人性」，關注的是價值生命、道德意識的自覺，故孟子「性善」之「性」是個價值理念。

相對於孟子性善論意義下的道德主體，茶山是對孟子道德主體的重構而非回歸。因為，孟子所言之心、性，皆是純粹先天而超越的主體，著重精神的超越性，也隱含存有

---

156 同前註，頁 142。
157 參閱宋榮培：《東西哲學的交匯與思維方式的差異》，頁 124-129。
158 如尹絲淳、宋榮培。
159 蔡振豐：《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》，頁 311-312。
160 參閱徐復觀：《中國人性論史》（臺北市：臺灣商務印書館，1990 年），頁 170。
161 牟宗三認為，分亞氏「人性」是「human nature」，孟子 humanity。參牟宗三主講，盧雪崑錄音整理，《四因說演講錄》（臺北：鵝湖出版社，1997），頁 14-18。

論性格。然而，茶山的心性思想，對孟子先天而超越的道德主體而言，有兩層的重構。第一層重構即是「心有三等」之分析：靈明之心、心之所發之心、心臟之心。據此而言的道德主體，一方面是「形神妙合」的道德主體，涉及肉體性，而非純粹的、先天而超越的精神主體。另一方面此道德主體的精神作用部分，茶山以橫攝的本／末、內／外之思維框架，區分為「靈明之心」與「心之所發之心」。作為根本的「靈明之心」並非純粹、至善先天而超越的主體或道德本心。作為「靈明之心」發用於外的「心之所發之心」，表現心的多樣性、經驗性與複雜性，也是善惡相雜。二者雖也是「一」與「多」的關係，但二者並無異質的區分，也非縱貫的體／用關係。這個意義下的道德主體，可謂有限的道德主體（有限心）。

茶山對道德主體的第二層重構，則在於「靈明之心」的三種功能之分析：性（樂善恥惡）、才（權衡）、勢（行事）。此三種功能，並非聚焦於純粹、至善的先天道德主體的超越作用，而是揭示道德主體在心理層面的諸多作用，更貼近日用常行經驗層面的道德主體之分析。對茶山而言，他從「心」之「好惡」（好善惡惡）而言「性」之「嗜好」（樂善恥惡），人僅可由此心之「性」能（道德動能）來顯示最原初、最本真的道德意識，故是純善的意志。嚴格地說，茶山認為「性善」只能就心之「性」立論，這才是真正先先、純善的道德主體，亦即，只有「性善」才能言真正的「人性」。如此思考人性，不僅保有孟子從價值理念論人性的洞見，且比孟子的性善，更凸顯道德主體（心之性）當下具足的實踐動力（道德動能），聖凡皆同。然而，靈明之心另有心之「才」的權衡功能，茶山認為這種選擇善惡的中性意志，也是道德主體的重要面向。此中性意志就其能有自主之權而言，是相對的自由意志。茶山認為正因為有此相對的自由意志之選擇，才有道德的善惡可言。據此，道德善惡之判定，道德責任之究責，均來自此自主權衡的道德主體。問題是，此相對的自由意志，本身不是道德的立法者，故是善惡未定的道德主體。另就靈明之心的心之「勢」的行事（實踐）功能來說，也顯示道德主體必然與具體的主客觀環境交涉，在此具體的道德實踐中，道德主體也有意志薄弱的面向，難善易惡。但若克服意志薄弱的努力越大，道德的價值就越高。

以上茶山對道德主體的第二層重構，已經不是孟子心性論、性善論意義下的純善先天的道德主體，而是善惡未定的多重道德主體之分析，且近於道德心理學的分析進路。在這個意義下，茶山回應歷來中國哲學的人性論。他指出：「荀子謂性惡，揚雄謂善惡渾，何也？彼各有所見，特認性字原誤，又不知人心、道心有兩出，〔……〕知性者，其惟孟子乎！」[162] 亦即，在茶山看來，揚雄的善惡混，意謂心之自主權衡的作用，可以為善、可以為惡，故是善惡混的道德主體，所指是心而非性。又荀子的性惡，意謂心之具體實踐時可能囿於「勢」，故易傾向惡，故道德主體也因意志薄弱而表現惡。此仍是心的表現，而非性的表現。換言之，人性只能就心之「性」言，人性唯有性善，此乃人之所以為人的真正道德主體性。就此而言，茶山確保孟子性善之「性」作為價值理念的哲學洞見，與前述《天主實義》將性善之「性」理解為「類」或「本質」概念絕不相侔。

162 《梅氏書平》，卷 10，〈閻氏古文疏證百一鈔〉，《定本與猶堂全書》第 13 冊，頁 362。

又茶山也許受利瑪竇的影響，也重視道德的先天因素與後天因素。前述茶山對道德主體的重構可謂道德的先天因素，而茶山對「德」的闡釋，則屬於道德的後天因素。對茶山而言，他所重構的先天的道德主體，必然指向「人與人交接」的人倫世界，他一再強調「仁義禮智之名，成於行事之後」，也論證：「仁義禮智之根，在於四端，四端之根，在於靈明妙應之體，其性樂善恥惡而已。」亦即，由作為真正道德主體的心之「性」的發用，才有四端之「心」發用；由四端之心的擴充，才會有仁義禮智之「德」。在這個意義下，「德」是後天道德實踐的結果，並非先天道德主體的內在根據。茶山如此思考「德」概念，已經沒有任何先天內在的含義，與孔子、孟子大異其趣，反而近於《天主實義》根據亞氏而來的後天之「倫理德行」（moral virtue）[163]。此外，茶山對道德後天因素的重視，也見諸他對王陽明「致良知」的誤讀與批判。茶山認為陽明之學為異端，因為「致」與「良」相矛盾，前者為後天的道德實踐，「吾不可自得，而求彼以相助，使之至曰致也」；後者是先天的道德主體，「良者，自然之意也。〔……〕良也者，本善之謂也」。故茶山批評陽明：「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。』」[164] 茶山如此誤解陽明的「致良知」，正在於他強調道德先天因素與後天因素有別。這樣實在論式的思考，怎可契合孟子的心性論呢？

由此可見，茶山所重構的道德主體是先天而善惡未定的主體，其超越性不強，且與日常道德經驗密切相關，展現道德主體的內在心理構造與機制。它包含道德動感的主體（心之性）、道德判斷的主體（心之權衡）、道德行動的主體（心之行事）。而茶山所重構的「德」，更是後天道德實踐的結果，而非道德實踐的根據，沒有施之於外的「德行」，很難評價其道德價值。或有論者，以為茶山的性嗜好說強調的是道德的本能或直覺，故以道德的自然主義視之[165]。然而，茶山論「性」之樂善恥惡，並非形軀之嗜好，也非自然「血氣心知」的作用，難以論斷茶山的性嗜好說是道德的自然主義或自然主義人性論。或有論者，根據茶山強調心作為道德行動主體之行事的作用，以及重視後天之「德」（行），遂認為茶山的倫理學為經驗主義或實用主義，具有效益論（utilitarianism）的倫理學特質。這樣的論斷，也同樣未見茶山所重構之道德主體的全貌。

即使茶山之「即心言性」與孟子類似，但茶山的性嗜好說，其性善（嗜善）也僅就「心」之「性」立論，不能涵蓋先天道德主體的全部功能。故茶山一再強調「心」、「性」有別，前者是善惡未定的道德主體，後者才是純善的真正道德主體。然而，孟子「即心言性」蘊含心性無別，惻隱之心即是仁之性，是先天、純善、超越的道德主體。據此，茶山與孟子雖然重視道德主體，但二者的內涵差距甚大，無法等同。蔡振豐認為茶山是孟子心性論的回歸，其論據在於茶山是「以主體性為中心」的「心性論」模式，此與孟子同調。但他所界定的「心性論」模式乃採取勞思光的嚴格用法，且將之套用在茶山心

---

163 參閱李明輝：〈從丁茶山對孟子心性論的詮釋看其四端七情論〉，《茶山學》第 35 號（2019 年 12 月），頁 57。

164 《文集》，卷 20，〈致良知辨〉，《定本與猶堂全書》第 2 冊，頁 360。

165 參閱鄭素伊：:〈정약용의 성 기호설 – 윤리적 자연주의의 시각에 입각하여 -〉〔丁若鏞的性嗜好說－立足於倫理自然主義的視角－〕，《東方學志》第 147 輯，2009 年，頁 449-488。

性思想的分析上，認為心性論的重點在於關注「主體性」及「如何由主體的實踐完成道德人格」，且「天」只是由「心性」所推繹的次級觀念，本身無「實有性」，是心性論下的產物，而非一切價值的超越根據[166]。實則，勞思光所謂的心性論是專指陸、王一系的理論模式，以「心」（性）作為主體性，是第一序觀念，而「天道」為次級或第二序觀念[167]。然而，勞思光「心性論」雖然高舉主體性，相應於道德主體的最高自由，但卻不相應宋明理學（或陽明心學）的「道德的形上學」，批評者多矣，是一有問題的理論模式[168]。蔡振豐卻將此有問題的理論模式用之於茶山心性思想，可謂理論的誤置。難道茶山心性論同於孟子、陸象山、王陽明？茶山雖將心性思想與形上學分離，但其上帝論與心性論都有各自獨立的理論地位，茶山甚至強調「修身以知天為本」[169]，「天」怎會是次級於「心」的概念？筆者認為，與其以勞思光「心性論」理論模式來理解茶山心性論或人性論，不如援用道德心理學來理解茶山心性思想更為相應。與其說茶山回歸孟子心性論，不如說茶山重構孟子心性論。

（三） 性嗜好說的哲學意涵：道德動能（moral drive）作為一切道德現象的起源

茶山的「性嗜好」說，是其心性思想中最具哲學創造性的洞見，此說涉及人之「道德意識」來源的分析。一般而言，道德意識的來源有三：1）產生於個體自身內心的本能；2）產生於主體間的約定與傳承；3）產生於對宗教的道德規範的信念。亦即，道德意識的三種來源為：內心的起源、外在的起源（社會）、超越的起源（宗教）[170]。就此而言，孟子與性理學的道德起源，訴諸人性內在的道德理性，此乃儒家心性論的主流觀點。雖然茶山在論述其性嗜好說時，認為心之「性」乃「天命」所賦與，但若將此預設暫時擱置，而僅從其心性思想單獨來看，茶山的性嗜好說也可以視之為內心的起源—心之性。

由於茶山性嗜好說包含道德情感、愉悅感、道德動能，故研究者對性嗜好之「性」（樂善恥惡）以不同的現代術語指稱之，或謂「道德本能」（moral instinct），或謂「道德欲求」（moral desire），或謂「道德傾向」（moral disposition）。但這些現代術語，對於茶山性嗜好說，可能帶來誤解，如若謂性嗜好之「性」是先天的道德本能或道德欲求，則易與感官的本能或欲求相混。又若謂性嗜好之「性」是先天的道德傾向，則嗜善之性道德動能不足。筆者認為，韓國學者李南麟以「道德動能」（moral drive ）來理解茶山性嗜好說最為相應。他指出茶山所謂「嗜好有兩端」（以目下之耽樂為嗜好、以畢竟之生成為嗜好）意謂一個有感覺力的存有者具有兩種嗜好，亦即，作為愉悅感的嗜好與作為動能的嗜好。後者是指驅動一個生命體去喜好某種東西的無法避免的力量，即是動能。對茶山而言，人的道德嗜好也有兩種：作為愉悅感的道德嗜好與作為道德動能的道德嗜

166 蔡振豐：《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》，頁 93-95、148-149。
167 勞思光：《中國哲學史》第三卷上（香港：友聯出版社，1980 年），頁 70-78。勞思光使用「心性論」與「天道觀」、「本性論」來解釋宋明理學「一系（三型）說」，有理論的簡別效力。
168 蔡仁厚：〈宋明理學分系問題論衡〉，《哲學與文化》第 31 卷 8 期（2004 年 8 月），頁 3-14。
169 《中庸自箴》二，《定本與猶堂全書》第 2 冊，頁 255。
170 倪梁康，〈道德意識來源論綱〉，收入黃克劍主編：《問道》第 1 輯（福州：福建教育出版社，2007 年），頁 47-64。

好。所謂作為道德動能的道德嗜好，用茶山的表述，即是先天的樂善恥惡之性必會驅動我們嗜善（趨善避惡），如水之就下為水性，火之就上為火性一般[171]。李南麟更進一步指出，作為道德動能的道德嗜好是作為道德愉悅感的發生性起源，亦即，若人體會到他們的道德動能得到滿足，就會體驗到道德愉悅感；反之，若我們的道德動能沒有得到滿足，就會體驗到道德痛苦的感受。也可以說，有道德動能的作用，才會有道德愉悅感，前者為後者奠基。李南麟繼續從發生現象學的視角指出，道德動能是一切道德現象的起源，舉凡道德感受、良心、自由、道德意願、實踐理性、道德感知、道德判斷與道德推理等皆源於道德動能。因此，為了從根源上理解其他一切道德現象，必須關注道德動能。繼而，李南麟藉由道德動能理論，勾勒道德動能現象學（phenomenology of moral drive）的基本觀念，這已經逸出茶山心性思想的格局了[172]。值得注意的是，李南麟提出作為道德動能的道德嗜好是一切道德現象的起源之觀點，即是茶山所言：「若無此性，即雖智如神明，畢世不能做絲髮之善矣。」在這個意義下，茶山性嗜好說的哲學意涵，即在於顯示道德動能是道德意識的始源處，也是其心性思想最核心的概念。擴而言之，茶山的性嗜好說也為道德動能現象學提供來自東方道德哲學的理論資源。

六、 結語

朝鮮儒學以性理學為主幹，發展數百年，其以理氣論分析心性論的哲學典範，雖締造道德形上學（moral metaphysics）的哲學高度，也不免陷入連篇累牘、各式各樣的論爭與黨派間無止境的黨同伐異。若非有異質性思想的介入，要掙脫性理學的哲學典範並不容易。朝鮮後期的學術思想界，清朝的考證學與漢文西學書就是茶山可藉助的思想與理論資源。尤其，茶山藉由化用西學靈魂論的思維框架，將心性思想與形上學分離開來，二者各自有獨立的論域，並將心性思想聚焦於人倫世界的開展，宣稱儒家「吾家治心之法，以事業為治心」[173]，故其修養論也轉換為外向的、動態的修養論[174]。

依據前述茶山的論述與分析，「心」、「性」、「德」是其倫理思想的三個基本概念，我們也可以清楚地看到他的論述策略，亦即，先從概念的字義入手，繼之以經典文本的「以經解經」，再化用西學靈魂論的思維框架，藉以解構性理學的哲學典範，最後重新界定舊有的概念，予以新義，進而重構「心」、「性」、「德」三合一的儒家倫理思想。在此，我們看到異質性思想所帶來的思想衝擊，也看到思維框架轉換所帶來的思想創造與轉化。茶山的心性思想，既不同於性理學的心性論，也與西學靈魂論及其相關倫理思想有別，更非先秦孟子心性論的回歸。值得注意的是，茶山的心性思想雖然摒除性理學縱貫的體

---

171 茶山云：「人性之必好為善，如水之必好就下，火性之必好就上。」（《孟子要義》，卷 1，《定本與猶堂全書》頁 91。）

172 Nam-In Lee, “Toward a Phenomenology of Moral Drive: A Dialogue with Dasan and Fichte,” *Diogenes* 62.2 (2015): 56-58.

173 《大學公議》一，《定本與猶堂全書》第 6 冊，頁 82。

174 琴章泰著，韓梅譯：《丁若鏞：韓國實學之集大成者》（延吉：延邊大學出版社，2007 年），頁 124。

／用思維框架，不涉及形上學，而採用橫攝的本／末、內／外的思維框架來重構儒學的道德主體，彰顯先天道德主體的多重面向，以及複雜的道德心理現象，但這並不意謂茶山思想拒斥形上學或沒有形上學的思考，否定超越的終極實在（ultimate reality）。正由於茶山回歸洙泗學的主觀意願及其對西學的格義，使他重新發現儒學的上帝論，並使其心性思想在某個意義上，保有超越的向度——修身以知天為本。如此一來，茶山與所謂東亞反朱子學陣營之立論迥然有別[175]，因中國之戴震（1724-1777）、阮元（1764-1849），日本之伊藤仁齋（1627-1705）、荻生徂來（1666-1728）皆摒棄儒學的超越面向，而茶山卻力保儒學的超越面向，進而締造另一種有別於儒學主流的新型態之天人關係——儒學的「外在超越」模式。

175 茶山云：「清儒之學，忽於性命，其流將溢吾東。」（《梅氏書平》，卷 10，〈閻氏古文疏證百一鈔〉，《定本與猶堂全書》第 13 冊，頁 363）茶山心性思想與上帝論的結合，正是為確保性命之學的超越面。此或楊儒賓之論斷所未察。