

【研究論著】 General Article

DOI: 10.6163/tjeas.2014.11(2)183

丁茶山的政治論
——與朱子學、徂徠學的比較觀點
Jeong Yak-yong's Political Theory
—In Comparison to Those of the Zhu Xi and
Ogyu Sorai Schools

蔡振豐

Chen-feng TSAI*

關鍵詞：朝鮮儒學、徂徠學、朱子學、茶山學、政治論

Keywords: Korean Confucianism, Sorai learning, Zhu Xi learning, Dasan learning, political theory

* 臺灣大學中國文學系教授。

Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

摘要

十七世紀後，儒學在東亞普遍有反朱子學或脫朱子學的發展，這些發展在政治論上可以展開什麼新的論述？是否具有近代性的意義？針對此二個問題，本文聚焦於活躍於十八至十九世紀的朝鮮儒者丁茶山（1762-1836）的政治論，用以討論丁若鏞在朱子學與日本反朱子學之徂徠學的激盪下，是否產生有別於朱子學與徂徠學的思想型態。本文的結論以為：丁茶山雖然沒有切斷朱子學中「自然的道德天性」與「作為的政治制度」的鏈結，但他的儒學解釋，可能更符合於現代政治的平等理念與協商的機制，不但具有徂徠學中制度論的意義，也比朱子學更具有效益論的意義。

Abstract

From the seventeenth century, there developed in East Asian countries a common trend of anti- or post-Zhu Xi learning. Among the trend, were there any new dimensions opened for political theory? Did they have modern implications? To deal with the two questions, this essay focuses on the political theory of Jeong Yak-yong (Dasan, 1762-1836), a Korean Confucian who was active at the turn of the nineteenth century, to see whether he developed a distinct line of thinking under the influence of both Zhu Xi learning from China and the anti-Zhu learning of Ogyu Sorai from Japan. This essay argues that although Jeong did not break the link, presumed in Zhu Xi learning, between "innate moral nature" and "artificial political institution," but his theory makes more room for the idea of equality and the mechanism of negotiation that are valued in modern politics. Jeong not only preserved the Sorai school's emphasis on institution, but showed more traits of utilitarianism than the Zhu Xi school did.

壹、前言

在朱子學的影響下，若論及近世東亞的政治思想，難免令人有政治生活是道德生活之延伸的印象，如朱子論中國的君主政治多由「心」的正、邪著眼，不講究制度的建立與功用上的效益，¹認為夏、商、周三代之治的成功，在於統治者能以天理存心而無一毫私慾。²因此之故，在日本政治史的討論上，才有丸山真男（1914-1996）將「作為朱子學之反命題的徂徠學」視為是日本德川時代具有近代性思想的起點。³活躍於十八至十九世紀的朝鮮儒者丁茶山（1762-1836），雖未討論到近代政治思想的特性，但他也意識到當時的朱子學可能是朝鮮政治革新的阻力之一，因而對日本的古學派有嚮往之情。丁茶山在其〈日本論〉中，對伊藤仁齋（1627-1705）、荻生徂徠（1666-1728）、太宰純（1680-1747）等人的學問，有：「余讀其所謂古學先生伊藤氏所為文，及荻先生太宰純等所論經義，皆燦然以文，由是知日本今無憂也」的評論。⁴所謂的「燦然以文」，應是指古學派有關於創建制度的論點。基於茶山對古學派的推崇，因而當代學者對丁茶山的「實學」，作出丸山真男式的論斷，認為他的政治論「將人倫與法制割裂開來，而有近代的意

1 此點反映在朱子與陳亮（同甫，1143-1194）的信中，朱子言：「老兄視漢高帝、唐太宗之所為，而察其心，果出於義耶？出於利耶？出於邪耶？正耶？若高帝則私意分數猶未甚熾，然已不可謂之無；太宗之心，則吾恐其無一念之不出於人欲也。直以其能假仁借義以行其私，而當時與之爭者才能知術既出其下，又不知有仁義之可借，是以彼善於此而得以成其功耳。若以其能建立國家、傳世久遠，便謂其得天理之正，此正是以成敗論是非，但取其獲禽之多，而不羞其詭遇之不出於正也。」引文見於〈答陳同甫六〉，收入《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），第4冊，卷36，頁1457-1458。關於朱子與陳亮的書信往返論辯，可參考牟宗三：《政道與治道》（臺北：廣文書局，1961年），頁255-269；劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁355-394。

2 如朱子言：「堯舜天性渾全，不假修習。湯武修身體道，以復其性。五霸則假借仁義之名，以求濟其貪欲之私耳。」見《四書章句集注》（臺北：大安書局，2006年），頁502。又其《孟子或問》，卷3言：「惟舜之心，無一毫有我之私，是以能公天下之善以為善，而不知其孰為在己，孰為在人，所謂善與人同也」（見《四書或問》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁435）；其《大學或問》亦言「文王之心，渾然天理，亦無待於克之而自明矣」（見《四書或問》，頁12）。

3 見丸山真男：《日本政治思想史》（東京：東京大學出版會，1976年），頁224-228。

4 見〈日本論一〉，《文集 I · 論》，卷12，收入《定本與猶堂全書》（首爾：茶山學術文化財團，2012年），第2冊，頁332-333。

味」。然而，這類的觀點似乎未能看到茶山學的全貌。⁵事實上，茶山除了在〈日本論〉中推崇古學派外，在〈古詩二十四首〉中也曾指責古學派諸人的學問「非正學」，而將之比喻為「稗穉」這類會危害稻苗的雜草。⁶

茶山何以會有對古學派又褒又貶的表現？本文認為這應該不是出於認知上的矛盾，而是企圖在古學派的理論基礎上，進一步的思考新的政治觀點的可能性。依循這種思路來觀察茶山整體的著作，可以發現茶山所思考的政治新觀點，極可能是想要在「洛閩之學」（朱子學；道德之學）與「文勝之學」（古學派；制度之學）間，找到一個接合點，從而避免政治活動所可能產生的弊害。換言之，如果徂徠學派是割裂「人倫道德」與「政治法制」之間的關係，則茶山的新觀點也就在於如何接合「道德」與「政治」間的關係。為了說明茶山「道德—法制」的政治思想體系，本文以下將由茶山對「君主」此一政治職分的論述，來展開他在政治論上的特色。

貳、茶山由「君主論」所展開的政治論述

一、君主當以復古為政治改革的核心

針對君主政治權力的合法性問題，在先秦學儒學中最先觸及的是孟子。孟子除了主張貴戚之卿對君主的過錯必須要反覆勸諫外，也有君主「不聽則易位」的激烈主張；⁷對於商湯放桀與武王伐紂的作為，孟子也認為這不是

5 針對丁若鏞將「將人倫與法制割裂」的意見，提出反駁者有李俸珪，參見〈茶山的政治論：其與朱子之間的距離〉，收入於茶山學術文化財團，《茶山學》，第11號（2007年12月），頁205-234〔이봉규, 「다산의 정치론: 주자와의 거리」, 다산학술문화재단, 《다산학》 11호(2007. 12), 205-234쪽〕。

6 〈古詩二十四首〉之一言：「日本多名儒，正學嗟未見。伊藤稱好古，荻氏益鼓煽。流波及信陽，誑淫亂經卷。五穀未始嘗，稗穉種已遍。危哉洛閩脈，雞林亦一線。世運噫如此，中夜獨轉輾。」見《詩集》，卷2，《定本與猶堂全書》，第1冊，頁284。

7 《孟子·萬章下》載：「齊宣王問卿。孟子曰：『王何卿之問也？』王曰：『卿不同乎？』曰：『不同，有貴戚之卿，有異姓之卿。』王曰：『請問貴戚之卿。』曰：『君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。』王勃然變乎色。曰：『王勿異也。王問臣，臣不敢不以正對。』王色定，然後請問異姓之卿。曰：『君有過則諫，反覆之而不聽，則去。』見《四書章句集注》，頁452。

「弑君」，而是「誅一夫」的舉動。⁸茶山在《孟子要義》中雖未對《孟子》上述的章節進行注解，但在〈湯論〉中，他卻有比孟子更激進的言論。在《孟子》書中，齊宣王對孟子的發問開始於「湯放桀，武王伐紂，有諸？」的疑問。「有諸」之問，意謂著齊宣王認為商湯放桀、武王伐紂是歷史上的特殊事件而非普遍的事件。然而，茶山的〈湯論〉卻以為「湯放桀、武王伐紂」是「古之道也」，這意謂著「君」被「易位」是古代歷史的常態。因此，茶山〈湯論〉中的重點不在於「臣可否弑君」，而在於「君如何可不被臣所弑」。茶山的政治論，正是從這種君主應有的憂患意識中展開。

在〈湯論〉中，茶山認為要避免「君為臣所弑」，首先就必須認清楚「君」這個職分所應負擔的責任是什麼。因而他有如下的表示：⁹

夫天子何為而有也？將天兩天子而立之乎？抑涌出地為天子乎？五家為鄰，推長於五者為鄰長；五鄰為里，推長於五者為里長；五部為縣，推長於五者為縣長。諸縣長所共推者為諸侯；諸侯所共推者為天子。天子者，眾推之而成者也。夫眾推之而成，亦眾不推之而不成。故五家不協，五家議之，改鄰長；五鄰不協，二十五家議之，改里長；九侯八伯不協，九侯八伯議之，改天子。九侯八伯之改天子，猶五家之改鄰長、二十五家之改里長，誰肯曰臣伐君哉？又其改之也，使不得為天子而已，降而復於諸侯則許之。

自漢以降，天子立諸侯，諸侯立縣長，縣長立里長，里長立鄰長，有敢不恭，其名曰逆。其謂之逆者何？古者，下而上，下而上者，順也；今也，上而下，上而下者，逆也。故莽、操、懿、裕、衍之等，逆也；武王、湯、黃帝之等，王之明、帝之聖者也。不知其然，輒欲貶湯、武以卑於堯、舜，豈所謂達古今之變者哉？《莊子》曰：「螽蛄不知春秋。」

8 《孟子·梁惠王下》載：「宣王問曰：『湯放桀，武王伐紂，有諸？』孟子對曰：『於傳有之。』曰：『臣弑其君，可乎？』曰：『賊仁者，謂之賊；賊義者，謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。』」見《四書章句集注》，頁306。

9 見〈湯論〉，《文集 I·論》，卷11，《定本與猶堂全書》，第2冊，頁304-305。

上二段文字的背後，實有茶山的經學見解及其在政治論上的全部構想，如與〈原牧〉相參看，則其意思更為顯著。〈原牧〉言：¹⁰

遠古之初，民而已，豈有牧哉！民于于然聚居，有一夫與鄰闕，莫之決。有叟焉，善為公言，就而正之，四鄰咸服，推而共尊之，名曰里正。〔……〕於是數州之長，推一人以為長，名之曰國君。數國之君，推一人以為長，名之曰方伯。四方之伯，推一人以為宗，名之曰皇王。皇王之本，起於里正，牧為民有也。當是時，里正從民望而制之法，上之黨正；黨正從民望而制之法，上之州長。州上之國君，國君上之皇王，故其法皆便民。

從君主的職分而言，〈湯論〉與〈原牧〉二段文字涉及了下列的論點：(一)「牧為民有」，天子職位的形成，不是如同「天雨」、「地涌」這類的自然現象，是基於人民的需要而產生，因而也與「天」、「上帝」、「天命」無關；(二)天子的職分在於調解或理諸侯之間的糾紛。從政治層級而言，天子的地位高於諸侯、縣長、里長、鄰長，其管轄的範圍也較大，但其基本的政治功能與諸侯、縣長、里長、鄰長無異，皆在調解紛爭、創建禮法以符民望；(三)不論是天子、諸侯、縣長、里長、鄰長等各級的政治職位，皆因民成立。因而，若這些在職者失去了調解、創制的功能，則必須被降職。數度降職後，將還原其為庶民的身份。(四)古代政治權力的合法基礎來自於「民望」，是由下而上而形成政治的層級；今日的政治組織，是由上而下，由上位者分配權力。然而，背離了古之道的政治組織，居上位者既無政治權力的合法性，則其政權就隨時處於臣弑君或農民革命的危機之中。

由上述的論點可知，茶山所設想在政治改革上的「實學」，其實帶有「古學」的意義，即恢復古代「下而上」的政治之道，從而結束「臣弑君」的政權危機。

10 〈原牧〉，《文集 I·原》，卷10，《定本與猶堂全書》，第2冊，頁206-207。

二、君主權力的合法來源在於「民」與「天」

茶山既以恢復古代「下而上」的政治之道為其政治論的重心，則其論述中「強化王權」與「約制王權」的說法，¹¹就可在追求此目標的過程中得到理解。就朝鮮當時的情況而言，王朝的政治權力由君主與士大夫共同分享，而且在世襲體制下，形成了不易打破的穩定結構。士大夫家族所形成的政治集團既然無法自行瓦解，則政治革新的契機就只能集中在君主一人身上。¹²由君主進行政治革新有二個便利之處：一是做為權力分配的上位者有能力進行權力的重新分配；二是相對於士大夫階級的廣大集團，君主一人具有統一的主體，可以貫徹其改革的意志。

茶山在〈賦貢制·力役之征〉中，曾舉北宋時以蜀錦賄賂宦官而獲得宰相職位的文彥博之事例，具體的論及豪門權貴負私滅公的行徑。他說：

文彥博以蜀錦通宮禁，以圖相職，其為嗜利無恥之鄙夫，亦已明矣。無惻怛字小之真誠，有顧瞻豪右之陋志，豈得云免役便民乎？乃曰「人主與士大夫治天下，當從士大夫之願」，即此一言，其心術隱微，有可以測驗者矣。嗚呼！是非定於成敗，善惡決於強弱，使同乎若者正之，既同乎若者矣，惡能正之？誠千古之名言也。¹³

根據《宋史》，在上段引文中，文彥博原來對宋神宗說的是：「為與士大夫治天下，非與百姓治天下也」，¹⁴而茶山改寫為「與士大夫治天下，當從士

11 對於茶山的政治論，尤其是君王地位及法制的性格，學術界的解釋可分成兩種：一是「強化王權」，即通過王權的加強，在君王的主導下進行改革，此可見於茶山對《尚書》〈洪範〉中的「皇極」與〈皋陶謨〉中的「知人」、「安民」的解釋。二是「制約王權」，如茶山在《經世遺表》中主張，為了避免君王的專橫，將一部分的權力分散到六曹而由議政府監視六曹。此可參見前引李倬珪〈茶山的政治論：其與朱子之間的距離〉一文。

12 有關這點，金泰永認為：「考慮朝鮮後期情況，『聖王及賢臣』的組合似乎是不可能的。因此茶山不得不思考由君主一人能夠做出實現『王政』的改革草案。」見金泰永：〈茶山的統治法制及統治理念〉，《茶山學》，第22號（茶山學術文化財團，2013年6月），頁5-59。〔김태영, 「다산의 통치법제와 통치이념론」, 다산학술문화재단, 《다산학》, 22호(2013.6), 5-59쪽〕

13 見〈賦貢制·力役之征〉，《經世遺表III》，卷11，《定本與猶堂全書》，第26冊，頁51。

14 見脫脫等：《宋史》，卷11，〈宋神宗一〉載：「彥博又言：『祖宗法制具在，不須更張，以失人心。』上曰：『更張法制，於士大夫誠多不悅，然於百姓，何所不便？』彥博曰：『為

大夫之願」，由此也可推測茶山心中想說的話，應該是「人主當與百姓治天下」。這表示茶山認為打破貴族豪門在政治權力上的壟斷，是政治革新的要務之一。

政治革新既然必須對抗人多勢眾的貴族豪門，則「強化王權」就成了必需的論述。「強化王權」除了有打破士大夫階級的用意，也有統聚民心的意義。因而，茶山在注解《尚書·洪範》「凡厥庶民，無有淫朋，人無有比德，懼皇作極」時，有如下的案語：

蔡云：「人，有位之人。」案：「人也，庶民也。皆通上下而言之也。民之嚮會于皇極，如三十輻，向于一轂，如百川萬流，共向於大海。私相嚮會者，皇則惡之。淫朋相聚，或推一人以為長，比德相讚，戴一人以為賢，黨同伐異、負私滅公，則其國必亂，豈所謂建極乎？大抵皇之所以為皇，以五福之權在皇也，此權下降，皇極乃亡。」¹⁵

在上引的注文中，茶山特別指出蔡沈（1167-1230）《書經集傳》對「人」作「有位之人」的說法不是正確的解釋，他主張以「庶民」來注解「人」。茶山在此或許隱微的表示：他認為古代的政治結構中不存在著「有位之人」這一階級。故所謂「皆通上下而言之」意指：「人可上而為君主，下而為庶人」，此即前文所言「九侯八伯之改天子，猶五家之改鄰長、二十五家之改里長」、「天子降而復於諸侯」之意。「君主」由「民」而生，不具有絕對的政治權力，因而所謂「民之嚮會于皇極」、「五福之權在皇也，此權下降，皇極乃亡」這種「強化王權」的說法，其目的只在於保障「下而上」之政治運作的有效性，而不在於將王權絕對化。換言之，君主權力的合法性來自於民，因此君主在得到民眾愛戴而得以「強化權力」的同時，也必須面對「無法養民」、「無法獲得民望」的憂慮，在此憂患意識中，自然就有「約制王權」的作用。換言之，「強化王權」與「約制王權」是君主在行使其政治權力時，同時俱存的政治現象。

與士大夫治天下，非與百姓治天下也。』

15 見《尚書古訓II》，卷4，《定本與猶堂全書》，第12冊，頁82。

君主權力的合法基礎除了來自於「民」之外，也來自「天」，故茶山在《梅氏書平》〈逸周書克殷篇辨〉中，曾如下表示：

今人以秦以後之眼，仰視秦以前之天，其萬事、萬物無一非倒景斜光。湯、武其最大者也，其與秦以後之法，天壤不侔，厥有兩端，一曰天命，一曰侯戴。帝命者何？古人事天，皆誠信而忱畏之，非如後世爭王之人，憑依假託而稱天也。厥有虔心昭事之人，格于上帝，能躬承密訓，灼知天命。〔……〕其云戴侯者何？民眾而求其長，長列而求其帥，各立一帥，名之曰侯。侯中有翹楚，相與會以戴之，名之曰天子。¹⁶

上段引文中，所謂的「戴侯」即前文所言「天子者，眾推之而成者也」；而所謂的「天命」，學界依其對茶山是否信仰西教的判斷，有不同的看法。認為茶山有西教信仰者，常將「天命」、「事天」等概念歸之於具有形上實體義的「上帝」。然而，「上帝」之說並不完備，若暫時拋去是否信西教問題，則茶山所言的「天」、「天命」或「上帝」之說，當從心性論中「心」與「性」的關係中理解。茶山在〈送富寧都護李（鍾英）赴任序〉中說：

牧民者有四畏，下畏民，上畏臺省，又上畏朝廷，又上畏天。然牧之所畏，恒在臺省、朝廷，有時乎勿畏。然臺省、朝廷，或邇或遠，遠者千里，其彌遠者數千里，其耳目所察，或不能周詳。惟民與天，瞻之在庭，臨之在心，領之在肘腋，與之在呼吸，其密邇而不能相須臾者莫此若，凡知道者，何不畏矣？¹⁷

在上述的說法中，「天」或「上帝」不是超絕於「人」的存在，故茶山同樣以「瞻之在庭，臨之在心，領之在肘腋，與之在呼吸」的「存心」狀態，來談為政者對「民」與「天」的敬畏。這顯示，他的說法不必然必須在「心」、「性」之外，另立一個超越的，有意志而能「賞善懲惡」的「天」或「上帝」。¹⁸

16 見《梅氏書平》，卷4，《定本與猶堂全書》，第13冊，頁329。

17 見《文集 I · 序》，卷12，《與猶堂全書》，第2冊，頁410。

18 茶山是否有上帝信仰的問題，在韓國學界有兩極化且相不下的意見。本文雖同意茶山可能

參、茶山政治論與朱子學、徂徠學的基本歧異

茶山在其君主論中以「存心」論「民」與「天」的意義，這使得他的政治論與「權力制衡」式的西方政治論有不同的走向。然而，茶山的理論與同樣主張「敬天」、「畏天命」的朱子學、徂徠學又有何差異？以下分從「作為政治論基礎的心性觀與聖人觀」及「作為制度論基礎的仁恕觀」二方面，來說明此一問題。

一、作為政治論基礎的心性觀與聖人觀

(一) 與徂徠學的比較

從徂徠學一面來觀察，茶山與徂徠之間最顯著的差別，在於徂徠所論「造道」的「聖人」並不會「復位於諸侯」或「復位於民」。徂徠解《中庸》首章：「率性之謂道」言：

聖人率性而造道，子思言率而不言造，其流至孟子言性善而極矣。

荀子乃有睹乎造，故曰性惡。¹⁹

在上引的文中，有兩個重點：一、人之性「可移」，具有「非善非惡」、「可移於惡、可移於善」的自然材質義，因而聖人可因其性而改變其習慣，使其遵行於禮樂；²⁰二、「聖人之性」超絕於「凡人之性」之上，²¹故聖人是

受到西教或西學的影響，但對茶山具有上帝信仰的說法則持保留意見。先秦儒學文獻如《詩》《書》多見「上帝」之語，茶山取「上帝」以喻心性具有先驗的特質也非不可能。故本文不想揣測這類的結論，只是依文本所見判斷其上帝之說可以是哲學上的意義，而不必然是信仰上的意義。相類於此問題，有關茶山由下而上的政治思想也有學者認為是受到西學東漸的影響，但在文獻上也不易證明，如果不涉入這種結果論的臆測，茶山的論證由儒學出發則確然無疑，並不需要由西學來說明。有關茶山的對西學與西教的態度不是出於信仰，而是出於「一位儒士對基督教思想挑戰的調適」的說法，可參見金永植 Yung Sik Kim, "Science and the Confucian Tradition in the Work of Chǒng Yagyong," *Journal of TASN Studies*, no. 5 (Soul: TASN Cultural Foundation, 2004), pp. 127-168.

19 見荻生徂徠：《中庸解》，收入《日本名家四書註釋全書》第1卷（東京：鳳出版株式會社，1973年），頁5。

20 人性之善惡問題，可參見荻生徂徠：《辨名·上》，「德」第1則所言：「人之性萬品，剛柔輕重，遲疾動靜，不可得而變矣。然皆以善移為其性，習善則善，習惡則惡。蓋人性之殊，譬諸草木區以別焉。雖聖人之善教，亦不能強之。故各隨其性所近，養以成其德。」

造道者，而凡是從道者。由這二個論點可知：徂徠所論的聖人，是「天」或「天命」的人格化，具有絕對化的「彼岸性」的傾向。²²

因為徂徠所論的聖人之所以為聖，不在於他的道德較常人更為完善，而在於他是天所任命的「制作者」這個身分，²³所以徂徠特別看重「敬天」的思想。如他解釋《中庸》「大德必受命」言：「受命，為天子也。〔……〕故大德之人，必受天命」，又言：「先王之道本於天，奉天命以行之」、「自古聖帝明王，皆法天而治天下，奉天道以行其政教，是以聖人之道，六經所載，皆莫不歸乎敬天者焉」。²⁴

基於徂徠學的聖人觀，使得徂徠只有「敬天」、「畏天」的思想，而無「知天」、「畏民」的思想，故徂徠在《辨名》及《論語徵》中言：

夫天也者，不可知者也。且聖人畏天，故只曰天命，曰知我者其天乎，而未嘗言知天。敬之至也。²⁵

先王之道，敬天為本，禮樂刑政，皆奉天命以行之，故知命安分，為君子之事矣。²⁶

見《荻生徂徠》，日本思想大系36（東京：岩波書店，1978年），頁212。

- 21 《辨道》，第5條言：「先王聰明睿知之德，稟諸天性，非凡人所能及焉。故古者無學為聖人之說也。蓋先王之德，兼備眾美，難可得名。而所命為聖者，取諸制作之一端耳。先王開國，製作禮樂，是雖一端，先王之所以為先王，亦唯是耳。」見《荻生徂徠》，頁201。
- 22 「彼岸性」(jenseitigkeit) 是丸山真男所使用的概念。認為徂徠學中的聖人，切斷與一般人的聯繫，而與人格天聯繫起來。故天在徂徠那裏與聖人概念已經等同之，作為徂徠學道之普遍性的保證。參見丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1983年），本文所引見於王中江中譯本（北京：三聯書店，2000年），頁63。
- 23 徂徠反對宋儒德性化的聖人觀，認為宋儒所論「渾然天理，無一毫人欲之私」的聖人觀，只是「己見」而已。故《辨名·上》，「聖」第3則言：「謂之聖人者，以制作故也。」（頁218上）「道」第1則言：「聖人之道，深遠廣大，非為學者見識所說之道理，然宋儒唯我獨尊，以己所思為誠是，言聖人為其弟子所可為，可謂萬萬無理也。」（見頁210）
- 24 見《中庸解》，頁27。
- 25 見《辨名·上》，「天命鬼神」第4則，頁236。
- 26 見《論語徵》，甲卷「子曰學而時習章」，收入《日本名家四書註釋全書》第7卷（東京：東洋圖書刊行會，1926年），頁5-6。

由上文的分析，可知徂徠有將「君主」或「聖人」絕對化的傾向，而茶山則從人或民的角度，視「君主」與「聖人」為人格提昇後的結果。由於徂徠將「聖人」獨立於「民」之上，因而他的人性論並不及於「聖人」，也無「畏民」之說。相對而言，茶山以為君主與庶民的人性皆同，具有普遍的意義，因而君主在「畏天」的同時，也必須敬畏能「盡性知天」之「民」。

(二) 與朱子學的比較

茶山對於朱子學雖然不能完全同意，但相較於徂徠學，他在聖人觀及心性觀上與朱子學的思考形式上更為接近。因而，朱熹（1130-1200）在《中庸章句·序》中指出「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」是堯、舜、禹所傳，²⁷茶山對此有很好的評價，他說：

孟子之沒，道脈遂絕。〔……〕孟子以本心譬之於山木，以私欲譬之於斧斤，夫斧斤之於山木，其為斲讎也大矣。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。朱子之為吾道中興之祖者，亦非他故，其作《中庸》之序，能發明此理故也。近世學者欲矯宋元諸儒評氣說理、內禪外儒之弊，其所以談經解經者，欲一遵漢晉之說，凡義理之出於宋儒者，無問曲直，欲一反之為務，其為一二人心術之病。姑舍是，將使舉天下之人，失其所僅獲，昧其所僅明，滔滔乎為禽為獸為木為石，非細故也。²⁸

在上段引文中，茶山雖然不能同意宋儒「評氣說理」、「內禪外儒」的說法，但也反對清代學者只以漢晉之說解經的態度。他認為朱子的「人心道心說」為「千聖百王單傳密付之妙旨要言」，因而讚譽朱子是「吾道中興之祖者」。

27 朱熹：《中庸章句·序》言：「蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。其見於經，則『允執厥中』者，堯之所以授舜也；『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』者，舜之所以授禹也。堯之一言，至矣，盡矣！而舜復益之以三言者，則所以明夫堯之一言，必如是而後可庶幾也。」見《四書章句集注》，頁19。

28 見《論語古今注II》，卷6，《定本與猶堂全書》，第9冊，頁13-14。又《心經密驗·心經總義》「帝曰：人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允厥其中」條下，茶山言：「人心道心，亦必是五帝以來相傳之道訣，非後人所能道也。今此二句，為萬世心學之宗。豈可以出於荀氏，而少忽其尊信之誠哉。」見《定本與猶堂全書》，第6冊，頁201。

由於「人心道心說」必須立基於孟子人性論上，因此茶山與朱熹在人性論上皆偏向於孟子的心性論，認為聖人與常人在心性上並無分別，只要以「道心」作為道德實踐的基礎，則聖人將可學而致。這種看法與徂徠所言「聖人聰明睿智之德受諸天，豈可學而至乎？〔……〕古之學而為聖人者，唯湯武、孔子耳」²⁹的看法明顯有別。

茶山與朱熹雖都以孟子「性善」及「道心」之說作為「成聖」的根據，但他們對「性」與「道心」的理解仍然有異，這也反映在二者對《中庸》首章「天命謂性」的詮釋之中。朱熹《中庸章句》解釋「天命之謂性」時，以「令」解釋「命」，而以「理」解「性」字；³⁰茶山則以「皇天所命戒也」解釋「天命」，而以「心之所嗜好」解釋「性」，他說：³¹

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。天之喉舌在道心，道心之所做告，皇天之所命戒也。

此經「天命之性」，即祖伊所言之「天性」也。然據性字本義而言之，則性者，心所嗜好也。〔……〕天命之性亦可以嗜好言，蓋人之胚胎既成，天則賦予靈明無形之體，而為其物也，樂善而惡惡、好德而恥污，斯之謂性善也。

茶山在上二段引文中，明顯反對朱熹把「性」、「道心」放在「理氣論」上來討論，反對把「性」視為是具有本體意義的「天」或「理」。他以「心」有「樂善而惡惡、好德而恥污」的「嗜好」來論「性」。也從「心」能感知「天」或「上帝」對人的「丁寧告戒」，來論「道心」的存在。³²基於這種想

29 見《辨名·上》，「聖」第3則，頁218下。

30 《中庸章句》言：「命猶令也，性即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形而理亦賦焉，猶命令也。」見《四書章句集注》，頁23。

31 有關茶山對《中庸》首章「天命謂性，率性之謂道，修道之謂教」的注解，本文所引，皆見於《中庸自箴》，《定本與猶堂全書》，第6冊，頁228-231。以下不另注明出處。

32 《中庸自箴》箴「君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」言：「道心與天命不可分作二段看，天之做告我者，不以雷不以風，密密從自己心上丁寧告戒。假如一刻驀然有傷人害物之志，萌動出來時，覺得一邊有溫言以止之者，曰：『咎皆由汝，何可怨彼？如若釋然，豈非汝德』丁寧諦聽，無所熹微。須知此言，乃赫赫之天命，循而順之，則為善為

法，「心」乃成為「天人樞紐」，人也可透過「道心」來領會「天」或「上帝」的命令，³³也可以透過循順「道心」的行為來「事天」。

在上述的說法中，可以看到茶山是從具體之「心」的靈明嗜好來論「性」，以此來批評朱熹所論的「天理」是有待「窮盡」，而無法具體感受的「虛理」。就儒學的詮釋而言，茶山與朱熹皆言之成理，但茶山更強調他的實踐之學是符合「洙泗之舊」³⁴的「古學」，而且他的古學比朱子學更適合於政治的性格，可以驗之於事功，而不會只流於「不知如何下手」、「求為些微之小善」的窮理之學。³⁵

二、作為制度論基礎的仁恕觀

(一) 徂徠與茶山對「朱子仁說不重事功」的批評

古代中國，論及政治的制度多以「禮樂」或「禮樂刑政」名之。³⁶《論語·八佾》中孔子言「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」，提出了禮樂的本質在仁的說法，這使得儒者在談論政治時，無不將「仁」作為制度論的根本。基於這種思考形式，不同的「仁」說，也形成了不同的制度論。

以朱熹為例，朱熹在《論語集注·顏淵》「顏淵問仁」章中，將「仁」與「禮」的關係，視為是「本體」與「作用」的關係，因而以「本心之全德」

祥。慢而違之，則為惡為殃。君子之戒慎恐懼，亶在此也。」見《定本與猶堂全書》，第6冊，頁233。

- 33 《中庸自箴》箴「天命謂性，率性之謂道，修道之謂教」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。天之喉舌在道心，道心之所徹告，皇天之所命戒也。」
- 34 《中庸自箴》箴「天命謂性，率性之謂道，修道之謂教」言：「孔子引秉彝好德之詩以證人性，舍嗜好而言性者，非洙泗之舊也。」
- 35 茶山於《心經密驗·心經總義》「朱子尊德性齋銘」條下言：「尊德性三字，今人不達其旨，唯知與道問學為相對之物。彼為知，此為行；彼為博文，此為約禮；彼為窮理，此為居敬；彼為真認，此為實踐而已。其實所謂尊德性之工，不知如何下手，如何入頭，此大夢也。〔……〕不予以樂善恥惡之性，使之嗜於善而肥於義，則畢世盡力，求為些微小善，亦難乎其果行。」見《定本與猶堂全書》，第6冊，頁221。
- 36 《禮記·樂記》言：「禮以道其志，樂以和其聲，政以一其行，刑以防其姦，禮樂刑政其極一也，所以同民心而出治道也」、「禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之，禮樂刑政四達而不悖，則王道備矣」，這種以「禮樂刑政」作為儒家制度論的想法，為後世的儒者所普遍接受。

釋「仁」，以「天理之節文」釋「禮」。基於這種思考，朱熹的制度論多集中於「聖人」的「本體」之「用」，³⁷認為制度能否發揮作用的根本原因，在於聖人能擁有「敬事」、「信」、「節用」、「愛人」、「使民以時」等五種德性，³⁸因而忽略了對「合理的制度應如何建立」與「何種制度的功效用較大」等問題的討論。朱熹忽略政治效用而關注於「本心全德」的修養問題，使得他對「管仲是否是仁人」的問題，抱持著否定的態度，而有「管仲雖未得為仁人，而其利澤及人，則有仁之功矣」、「管仲有功而無罪，故聖人獨稱其功」的評價，認為管仲「功利駁雜其心」，有「仁功」而不能稱為「仁人」。³⁹

徂徠與茶山一致批評朱子重視「本心之全德」而忽略事功的態度。徂徠認為孟子雖說「仁，根於心也」但未曾說「仁，人心也」，因而反對朱子以「心德」說「仁」的態度。他認為如果朱熹以「私欲盡去」為「心德之全」的說法是正確的，則達磨也可稱為「仁」，⁴⁰因此對「貴德」、「貴性」、「貴心」之說一既排斥。⁴¹徂徠所貴者是「由心而有功」，因而他對「仁」的解釋是「以愛之心而盡愛之道」。他在《論語徵》中論及了「管仲為仁」的看法，也對伊藤仁齋以「愛」釋「仁」有如下的批評：

- 37 朱子言：「聖人雖說本體如此，及做時須事事著實。如禮樂刑政文為制度，觸處都是體用，動靜互換無端，都無少許空闕處，若於此有一毫之差，則便於本體有虧欠處也。」『洋洋乎，禮儀三百，威儀三千』洋洋是流動充滿之意。」見黎靖德：《朱子語類》（京都：中文出版社，影印國立中央圖書館藏明成化九年江西蕃司覆刻宋咸淳六年導江黎氏本），卷64，〈中庸·第27章〉，頁775/2516。
- 38 《朱子語類》，卷21，〈論語三·學而篇中·道千乘之國章〉載：「問道千乘之國章，曰：『龜山說此處，極好看。今若治國不本此五者，則君臣上下漠然無干涉，何以為國！』又問：『須是先有此五者，方可議及禮樂刑政』曰：『且要就此五者，反覆推尋，看古人治國之勢要。此五者極好看。若每章翻來覆去，看得分明，若看十章，敢道便有長進。』」（上冊，頁346/799）又卷119，〈朱子十六·訓門人七〉言：「大事小事皆要敬。聖人只是理會一箇『敬』字。若是敬時，方解信與愛人、節用、使民；若是不敬，則其他都做不得。〈學而〉一篇皆是就本領上說。如治國，禮樂刑政，尚有多少事，而夫子卻只說此五項者，此蓋本領所在。」（下冊，頁1291-1292/4580-4581）
- 39 見《論語集注·憲問》，《四書章句集注》，頁213。
- 40 見《論語徵》，丁卷，「子曰不憤不啟章」言：「大哉聖人之道，發育萬物，峻極於天，豈必日用乎！德則行道而有得乎心，僅有得乎心，豈足為德乎！」、「朱子之解可謂陋已，仁則私欲盡去而心德之全，夫德既全矣，尚何違之有？假使私欲盡去，苟不仁乎，則達磨矣，豈足論仁？且何德非心德？心德不必仁也。皆不識仁者之言耳。」見頁137。
- 41 徂徠言：「聖人貴德而不貴心（案：此仁齋之語），此語誠嘉，而其所謂德者，即程朱所謂性，則所爭唯在言語耳。雖然心亦不可不言，辟諸國，心君也，身臣也，桀紂之君非君也，此貴德貴性之說也。國無君則亂，是心之所以不可不言也。」見《護國隨筆》，卷3，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版株式會社，1978年），第1冊，頁33-34。

夫有安天下之心而又有安天下之功，謂之仁，管仲是也。有安天下之心而無安天下之功，不得謂之仁。有安天下之功而無安天下之心，莫有此事焉。如三子者（微子、比干、箕子），有安天下之心而無安天下之功，雖無安天下之功，然使紂從其言，則亦足以安天下，故謂之仁。⁴²

以愛語仁，求於心之說也，博愛謂之仁，博吾愛於天下，誠仁矣。然若未能安民，則徒博吾愛而已矣，此墨翟之道也、佛之慈悲也。君子必欲安其民，故能盡愛之道矣，愛之而不盡愛之道，徒愛而已矣，君子必盡愛之道，故義禮智信禮樂制度皆備，而後謂之仁。⁴³

上二段引文中的「有安天下之心而又有安天下之功」與「有愛之心，而盡愛之道」有相同的思考形式。「盡愛之道」中，所謂的「盡」是指將「愛之心」實踐在事物上，產生了具體的功效；而所謂的「道」是指「安民之術」。因而，「盡愛之道」是指將「愛之心」用於「教民」，而達成了使民「以禮制心」⁴⁴的工作。

（二）茶山仁恕說的重點及其徂徠學的差異

徂徠所言的「盡愛之道」似乎影響了茶山對「仁」的解釋，在茶山的說法中，可看到「愛」與「盡」這兩個關鍵字不斷的出現，如：

仁者，人人之盡其道也，子事親然後有孝之名；少事長，然後有弟之名，臣事君，然後有忠之名，牧養民，然後有慈之名，去仁何以成名。⁴⁵

仁者嚮人之愛也，處人倫盡其分謂之仁，為仁由己故曰不遠。⁴⁶

42 見《論語微》，壬卷，「微子去之章」，頁333。

43 見《護園十筆》，「第三筆」，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版株式會社，1978年），第1冊，頁68-69。

44 徂徠在《論語微》，己卷，「顏淵問仁章」中曾言：「禮在外，反之於己而踐之」，頁237；在《辨道》，第18條中亦言「故先王之道，以禮制心，外乎禮而言制心之道，皆私智妄作也。」見頁205。

45 見《論語古今注I》，卷2「富與貴是人之所欲章」，《定本與猶堂全書》，第8冊，頁144。

仁者，人也。二人為仁，父子而盡其分則仁也；君臣而盡其分則仁也；夫婦而盡其分則仁也。仁必生於二人之間，近而五教，遠而至於天下萬姓，凡人人盡其分，斯謂之仁。故有子曰：「孝弟也者，其為仁之本。」⁴⁷

從實踐及付諸行動的意義而言，茶山之使用「盡」字與徂徠無別；然而，茶山對「盡」的形式與「盡」所指涉狀態的解釋，則與徂徠有別。其差別可以下列三點說明之：

1. 茶山因無徂徠學中將「聖人」絕對化的傾向，因而也沒有「君在上，臣民在下」的絕對區分，因此他所說的「盡」就不是徂徠「上對下」的「盡」，而是「平等的二人之間」的「各盡其分」。

2. 徂徠以「愛」說「仁」，以「愛」說「盡的起點」。茶山認為徂徠所說「愛」限定了「仁」的內容，因而有「嚮人之愛」的說法，形成了二者論點的不同。所謂「嚮人之愛」意指「面對他人，而由性之嗜好，知自己所應當有的心態」。故茶山認為「仁」是「總名」，而「孝」、「弟」、「慈」、「忠」是「專稱」，即：而在「嚮人」的對待之中，則可以在不同的情境中，呈現「孝」、「弟」、「慈」、「忠」等等相互對待之愛。⁴⁸

3. 徂徠由「安天下之心而有安天下之功」、「盡愛之道」說「仁」，這表示「仁」是可以驗之功效的完成狀態。而茶山所言的「盡」非指二人之間在行事上的「完成狀態」，而指二人可以「各盡其心之嗜好」的「充足狀態」。這意謂著茶山所說的「盡」如同道德修養之「盡心」一般，雖能有暫時的「功效」，但這種功效永遠不是處於完美的狀態。如以孝為例，說某人有「孝」，是指其人「盡」其「嚮父母之愛」的努力，但不表示「孝」是指這個人做了什麼事，而完成了「孝」這個德性。

46 見《論語古今注I》，卷3，「樊遲問知章」，《定本與猶堂全書》，第8冊，頁233。

47 見《論語古今注II》，卷6，「顏淵問仁章」，《定本與猶堂全書》，第9冊，頁15-16。

48 《論語古今注I》，卷1，「有子曰其為人也孝弟章」下言：「孝弟亦仁，仁亦孝弟，但仁是總名，事君、牧民、恤孤、哀鰥無所不包。孝弟是專稱，惟事親敬兄乃為其實，故有子謂：『諸仁之中，孝弟為之本』，而程子謂：『行仁自孝弟始』未嘗不通。但程子曰：『孝弟謂之行仁之本則可，謂是仁之本，則不可』，此與有子語不合，仁與為仁不必猛下分別也。」見《定本與猶堂全書》，第8冊，頁35。

茶山與徂徠對「愛」與「盡」的解釋不同，也連帶的使他對「恕」的重視要高於徂徠，故他說「仁者，人倫之成德；所以成仁之方法。〔……〕施諸己而不願，亦勿施於人」。⁴⁹除了將「恕」視為「成仁之方法」外，他對「恕」的理解也與傳統儒學的說法不同。傳統的說法以「盡己為忠」、「推己為恕」，這種說法的前提是：「恕」必須先「盡己」先對自己的道德天性確信不疑，而後可「推己」擴充此天性於己身之外。朱子順著這種理路，以道德天性為「天理」的表現，所以強調一貫之道的重點在於能否掌握「理一分殊」的「理一」，因此而主張「盡己」的重要性高於「推己」，認為只要掌握「理一」，則「無待於推」。⁵⁰

茶山反對朱子的「天理」說，也反對「先忠後恕」的說法。他認為孔子只說「恕」而未說「忠」，「忠恕連言」是從曾子開始的。他在《論語古今注》「吾道一以貫之」章下有如下的說法：⁵¹

道，人道也。謂之吾道者，身任之也。一者，恕也。貫，穿也。行恕以忠，故孔子單言恕，而曾子連言忠恕也。

盡己之謂忠，推己之謂恕也。然忠恕非對待之物，恕為之本而所以行之者忠也。以人事人而後有忠之名。獨我無忠，雖欲先自盡己，無以著手。今人皆認吾道為先忠而後恕，失之遠矣，方其忠時，恕已久矣。

夫子本云一以貫之，而曾子乃言忠恕二字，故學者疑二而非一。然《中庸》既云：「忠恕違道不遠」而及其釋義乃是一恕字而已。則忠恕即恕，本不必分而二之。一以貫之者，恕也；所以行恕者，忠也。

49 見《論語古今注 I》，卷2，「吾道一以貫之章」，《定本與猶堂全書》，第8冊，頁155。

50 朱子言：「夫子之一理渾然而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也。自此之外，固無餘法，而亦無待於推矣。曾子有見於此而難言之，故借學者盡己、推己之目以著明之，欲人之易曉也。蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊者也。以此觀之，一以貫之之實可見矣。」見《論語集注》，《四書章句集注》，頁96-97。

51 以下引文見《論語古今注 I》，卷2，《定本與猶堂全書》，第8冊，頁155-158。

茶山所論的「恕為忠本」與他說的「二人之間盡其道」有密切的關聯。他認為如果沒有「盡己事人」的「對象」存在，將使「盡己」無下手之處（「獨我無忠，雖欲先自盡己，無以著手」）。因此，從實踐的程序而言，必須在與他人交接後，在對待關係中，才有「施諸己而不願，亦勿施於人」的「恕」之用心，而後才有「盡己事人」的「忠」行為。

茶山對「忠恕」的說法顯示了二個意義：a. 「恕」為「如心」之意，所謂「如心」是付己度物，是在他我的互動中明瞭對待之理，並付諸行動。這種主張，可說將道德原則的產生，由「形上學」架構的討論，轉為「關係性」架構的討論。依著這種轉變，道德的主體乃由「先驗性主體」轉為在社會中共處交互的「實踐性主體」。b. 茶山認為道德的實踐，如果流為一種個人的獨白狀態，將找不到下手之處，即使勉強能行，不但可能流於虛妄不實，也可能忽略了人與人之間的平等性，而對他人形成自行其是的宰制。故真正的實踐主體，必須脫離獨白的狀態，透過「他—我」的「相與」對話，而找到踐履的正確方式。

參、茶山由「恕為忠本」所形成的制度論

相較於朱子學，徂徠學與茶山學的政治論更著意於制度的建構。然而，由於茶山學與徂徠學在基本論說上的歧異，使得他們對制度如何形成的問題也有不同的說法。就徂徠學而言，其制度論的特色可以三點說明。（一）聖人是一超絕於民的存在，⁵²如君主讓自己處於「造道之聖」的地位，則君主在政治體制上，沒有任何的制衡者，而其所創的制度也沒有其他的政治力可以複決。（二）君主居於政治結構的頂端，則其制度的形成，只能是「由上而下」的進行。（三）君主以「愛民」、「安民」之仁心創造禮樂制度，其的目在於「各隨其性所近，養以成其德」。⁵³所謂「各隨其性」的「性」是指如

52 《辨名·上》，「道」第12則言：「天子之道，諸侯之道，皆非人人得行者。如君子之道，亦非民之所得行者。」見頁212上。

53 《辨名·上》，「德」第1則言：「人之性萬品，剛柔輕重，遲疾動靜，不可得而變矣。然皆以善移為其性，習善則善，習惡則惡。蓋人性之殊，譬諸草木區以別焉。雖聖人之善教，亦不能強之。故各隨其性所近，養以成其德。」見頁212上。

「木性」、「金性」、「水性」的「自然之性」，⁵⁴而「養成其德」是「材德」而不是「德性」之義，因而「各隨其性所近，養以成其德」只能由「各盡其材能，互不傷害」的「社會秩序觀」來說明。由此所形成的制度比較接近傳統儒學所言的「法」而非「禮」。

由上述徂徠學在制度論上的特色，可以看到徂徠所論的造道之君主有走向獨裁的可能。徂徠所以會主張君主應當「畏天」、「敬天」而「知命守分」，或許是為了避免這種權威獨裁的傾向。然而，在「天不可知」的情況下，君主的「畏天」、「敬天」只是一種無法保證的道德訴求，因而無法形成制衡君主權力的結果。

在要求事功及主張「仁」必須付諸行事的說法上，茶山學明顯受到徂徠學的影響，但在人性論及制度論上，茶山在論點上似乎有反徂徠學的傾向。對應前文所論徂徠學制度論的特色，則茶山之反徂徠學可以下列五點說明：

(一) 依前論，基於人性的平等觀，在政治上並不存在一個特殊的「統治者」或「統治階層」，所以權力的階層是「由下而上」而產生的。在此權力的結構中，下層的政治力對由君主所形成的制度仍然存有「制衡」與「複決」的力量，可以避免君主的獨裁傾向。

(二) 由茶山「二人之間盡其道」的仁恕觀，可知其制度的形成不是由君主一方片面成立，而是在「君主」與「其所面對的對象」之「間」形成。從政治的基本結構而言，最上層的「君」以及「各層級的為政者」都有兩個要面對的對象，一是由「心所嗜好之性」所呈現的「天」或「天命」，二是他們所牧養的「民」。依此，「為政者」除了必須站在政治的高層聆聽「民」對施政的反應外，也必須「還原」其做為下層之「民」的立場，從心的嗜好上，反省他們的施政是否舐觸「己所不欲」的原則。

54 〈辯道〉，第4條言：「夫道，先王之道也。〔……〕謂先王率人性而作為是道也，非謂天地自然有是道也，亦非謂率人性之自然不假作為也。譬如伐木做宮室，亦率木性以造之耳。雖然，宮室豈木之自然乎？大抵自然而然者，天地之道也，有所營為運用者，人之性也。」見頁201。

(三) 依前引〈原牧〉中「有一夫與鄰鬪，莫之決。有叟焉，善為公言，就而正之，四鄰咸服，推而共尊之，名曰里正」的說法，里正並不是制度的創造者，他只是擔任「俊而多識」、「善為公言」的仲裁者與執行者的角色。同理，「皇王」對於「四方之伯」，其角色亦是如此。基於君主是制度運行的仲裁者的角色，君主就必須要維持「俊而多識」、「善為公言」的形象，要求自己要有「正己」之「德」；意即：遵從心之嗜好，以「恕」完成「孝弟慈」的「仁德」，⁵⁵並以此作為臣下的表率。⁵⁶基於君主是制度運行的執行者的角色，君主必須「擇人授任，計功責成」。⁵⁷又由於執行的功過在於是否解決「對象」之「間」的紛爭，其功過就不能以國家或君主的獨有理念來評斷，這使得得「擇人授任，計功責成」也必須遵循「恕」的原則來進行。基於制度的運行皆以「恕」為其貫串統一的原則，故茶山在解釋《論語·衛靈公》「子曰：無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣」時，強調為政具有「一貫的原則」，而且此「一貫的原則」是具有實踐性格的「有為而操約」，而不是黃老、道家的「無為而不動」。⁵⁸

(四) 茶山在〈邦禮艸本序〉中，曾論及了「邦禮之法(制度)」與「禮」、「法(刑律)」的關係。他認為先王原是以「禮」治國、導民，後來「禮」衰微了，才促成了「威迫人民服從」的「法(刑律)」的興起。因此「邦禮之法」的改革，應該由「以法(刑律)為法(制度)」回到「以禮而為法(制

55 〈原德〉言：「因命與道，有性之名；因己與人，有行之名；因性與行，有德之名，徒性不能為德也。己之與人，必由親親，親親者，孝弟也。」見《文集I·原》，卷10，《定本與猶堂全書》，第2冊，頁202。

56 《論語古今注I》，卷1，「為政以德章」言：「德者，直心也。身先孝弟，率天下以仁者」、「政者，上所以正民。正己而後物正，隨教化而同轉，故以北辰喻之。」所謂「直心」意指「遵從心之嗜好」；而「孝弟」之名成於行事之後，是「嚮人之愛」在「二人之間」的實踐，故在實踐的過程中亦存在著「恕」的方法。「為政以德」章之注見《定本與猶堂全書》，第8冊，頁53-55，以下不另注出處。

57 《論語古今注I》，卷1，「為政以德章」言：「此謂『舜得二十二人，各授以職，天下以治，當此之時，惟當恭己南面』所以極言人國之不可不得人，而贊嘆歎羨之意，溢於辭表，其言抑揚頓挫，令人鼓舞。後之儒者誤讀此文，遂謂『堯舜之治，主於無為』。」

58 《論語古今注I》，卷1，「為政以德章」言：「聖人設喻，無不親切，若云端拱無為，譬如北辰，則猶之可也。今為政以德，明明有為，安得以泰一之常居不動，取之為譬乎？總之，政也者，正也。聖人所操，故重言複言，總此一貫，究其歸趣，無不吻合。齊景公問政於孔子，孔子曰：『君君，臣臣，父父，子子』此所謂為政以德也。季康子問政於孔子，孔子對曰：『政者，正也。子率以正，孰敢不正？』此謂正己而物正也。」

度)」的古道上，才能實現真正的理想政治。⁵⁹相對而言，徂徠所論的禮樂制度，雖不至於走向法家「剛性威迫」的刑律說；但他主張「詩書禮樂」是君主的「四種治術」，其目的在使人民服從而不在「啟發人們對規範的思考」，⁶⁰這明顯是傾向於「柔性制約」的形塑說，而與茶山〈邦禮艸本序〉所論「揆諸天理而合者，錯諸人情而協者，謂之禮」的主張不同。茶山所論的「天理」是由「心之嗜好」而呈現，故是以「心之嗜好」去協調社會中人情欲望的衝突，這不但有啟發人心的意義，也有尊重他人的平等觀。

(五) 茶山在〈原政〉中論及施政的重點有：「使民並地之利而富厚」、「遷其貨得，通其有無」、「聲罪致討，存亡繼絕」、「懲賞以別功罪」、「祛朋黨恢公道，進賢退不肖」、「平滂旱」、「興宮室、供棺槨、助五穀」、「壯兵農、養耆老」、「遠害毒、布皮味」、「長貨源、給諸用」、「禦疫癘夭札」等等。他認為這些施政的重點以土地的分配最為根本，所謂「王政莫大乎制民田產」，⁶¹因此主張為政者應該以公正之心，將土地均分給人民。對於上述的施政，茶山皆以「正之」、「均吾民也」來論述君主應有的作為。由此可知，君主在政治及經濟上所扮演的是協調與分配社會資源的角色。這些論點所反映的平等觀，與他的人性論息息相關。由於人皆有「心所嗜好」的「天命之性」，所以人人在政治及經濟上具有平等的位置，也由於古聖王能以「恕」成就其仁德，所以古聖王可「以心為矩」將「己所不欲，勿施於人」的「絜矩之道」運用在政治的作為上，達成「齊其不齊、平其不平」的理想政治。⁶²

59 〈邦禮艸本序〉言：「茲所論者，法也。法而名之曰禮，何也？先王以禮而為國、以禮而道民，至禮之衰，而法之名起焉。法非所以為國，非所以道民也。揆諸天理而合，錯諸人情而協者，謂之禮。威之以所恐，迫之以所悲，使斯民兢兢然莫之敢干者，謂之法。先王以禮而為法，而後王以法而為法，斯其所不同也。」見《文集 I》，卷12，《定本與猶堂全書》，第2冊，頁399-404。

60 《辨名·上》，「道」第1條言：「大氏先王之道，若迂若遠，常人所不能知，故曰：『民可使由之，不可使知之』」又曰：『為此詩者，其知道乎』，以道之難知也。又曰：『吾道一以貫之』，而不言『以何貫之』，以其不可言也。」見頁210下。

61 《孟子要義》卷1「離婁·伯夷辟紂居北海之濱章」言：「王政莫大乎制民田產，教之樹畜，導其妻子，使各奉養。若欲選其耆老，人人而惠養之，則不惟力不足，抑亦惠而不知為政也。是知分田制產，本使之養其父母，孝弟之教，自然行乎其中。孰謂政教有二致乎？」見《定本與猶堂全書》，第7冊，頁129。

62 《大學公議》「是以君子有絜矩之道章」言：「一恕字以貫上下，以貫前後，以貫左右。但曰『己所不欲，勿施於人』，其為道至簡至約，只一恕字，而放之則彌六合，六合方正，可絜之以矩」、「以心為矩，以絜六合之交際，齊其不齊，平其不平，於是乎心與身皆正

肆、結論

由上文的討論可知，茶山雖受徂徠實踐之學的影響，而反對朱子學中理氣論的形上學觀點，但他也不能同意徂徠視人性為「自然材質」的立場與政治論中的權威心態。為了使朱子學中「人心／道心」的區分更具有實踐的色彩，茶山回到洙泗古學的立場，用「心所嗜好」重新定義了「性」的意義。由於茶山所論的「心所嗜好」之「性」只具有「樂善恥惡」的「形式意義」，因此所謂的實踐活動就不在朱熹所言的「格物窮理」上，而在於「心」以其「己所不欲，勿施於人」的「恕」在「二人之間」的協商過程與共識的取得之中。茶山以其新的心性觀重新詮釋了儒家的經學，也以之作為政治論的基礎，這使得茶山的政治論具有徂徠學所沒有的普遍道德觀與平等觀。

如果將茶山的政治論，放在近代意識的觀點下作考察，茶山雖然沒有切斷丸山真男所論「自然的道德天性」與「作為的政治制度」的鏈結，但他也成功的說明「心」能「樂善恥惡」、能知「己所不欲，勿施於人」的「天性」，可以作為政治論的基礎，而且這種政治論可能更符合於現代政治的平等理念與協商的機制。◆

矣。正己以正物，此平天下之要法也。」見《定本與猶堂全書》，第6冊，頁136-137。

◆ 責任編輯：吳明峰

引用書目

古代文獻

〔南宋〕朱熹

2000 《朱子文集》(臺北：德富文教基金會，2000年)

2006 《四書章句集注》(臺北：大安書局，2006年)

〔宋〕黎靖德(編)

1982 《朱子語類》(京都：中文出版社，1982年，影印國立中央圖書館藏明成化九年江西蕃司覆刻宋咸淳六年導江黎氏本)

〔日〕荻生徂徠

1926 《論語徵》，收入《日本名家四書註釋全書》(東京：東洋圖書刊行會，1926年)

1973 《中庸解》，收入《日本名家四書註釋全書》(東京：鳳出版株式會社，1973年)

1978a 《辨名·上》，收入《荻生徂徠》，日本思想大系36(東京：岩波書店，1978年)

1978b 《護園隨筆》，收入《日本儒林叢書》第1冊(東京：鳳出版株式會社，1978年)

〔韓〕丁茶山

2012 《定本與猶堂全書》(首爾：茶山學術文化財團，2012年)

近人文獻

牟宗三 Mou, Zongsan [Mou, Tsung-san]

1961 《政道與治道》(臺北：廣文書局，1961年)

Zhengdao yu zhidao (Taipei: Guang wen shu ju, 1961)

劉述先 Liu, Shuxian [Liu, Shu-hsien]

1982 《朱子哲學思想的發展與完成》(臺北：臺灣學生書局，1982年)

Zhuzi zhexue sixiang de fazhan yu wancheng (Taipei: Taiwan Student Books Company, 1982)

〔日〕丸山真男 Maruyama, Masao

1976 《日本政治思想史》(東京：東京大學出版會，1976年)

Nihon seiji shisōshi (Tokyo: University of Tokyo Press, 1976)

1983 《日本政治思想史研究》(東京：東京大學出版會，1983年)

Nihon seiji shisōshi kenkyū (Tokyo: University of Tokyo Press, 1983)

- 2000 《日本政治思想史研究》，王中江(譯)(北京：三聯書店，2000年)
Riben zhengzhi sixiang shi yanjiu, translated by Zhongjiang Wang (Beijing: Joint Publishing, 2000)
- 〔韓〕李俸珪 이봉규 Lee, Bong Kyoo
 2007 「다산의 정치론: 주자와의 거리」, 다산학술문화재단, 《다산학》, 11호 (2007. 12), 205-234쪽
 "Tasan's Idea of Politics: the Distance from Zhu Xi's," *Journal of TASAN Studies*, no. 11 (Seoul: Tasan Cultural Foundation, 2007), pp. 205-234
 〈茶山的政治論：其與朱子之間的距離〉，收入《茶山學》，第11號（首爾：茶山學術文化財團，2007年12月），頁205-234
 "Dasanui jeongchiron: jujawau geori," *Dasanhak* (Seoul: Dasan haksul munhwa jaedan, Dec. 2007), pp. 205-234.
- 〔韓〕金泰永 김태영 Kim, Tae Yeong
 2013 「다산의 통치법제와통치이념론」, 다산학술문화재단, 《다산학》, 22호 (2013.6), 5-59쪽
 "Tasan's Discourse on Governance Institutions and Ideology," *Journal of TASAN Studies*, no. 22 (Seoul: Tasan Cultural Foundation, 2013), pp. 5-59
 〈茶山的統治法制及統治理念〉，《茶山學》，第22號（首爾：茶山學術文化財團，2013年6月），頁5-59
 "Dasanui tongchibeopjewa tongchiinyeomron," *Dasanhak*, no. 22 (Seoul: Dasan haksul munhwa jaedan, June 2013), pp. 5-59
- 〔韓〕金永植 김영식 Kim, Yung Sik
 2004 "Science and the Confucian Tradition in the Work of Chǒng Yagyong," *Journal of TASAN Studies*, no. 5 (Seoul: Tasan Cultural Foundation, 2004), pp. 127-168