

关于《中庸》首章“率性之谓道” 朱子与茶山注释的对比研究

段伦珍*

中文提要： 儒学思想是由四书五经等儒教经典形成的，因而在中国和韩国等儒教文化圈中，每次历史上发生划时代的变化时，就会有新的经典注释产生。茶山将整个六经四书从全新的角度去注释，这是因其生活的时代与以前的时代相比发生了质的变化。他的经典解释学是综合了训诂学的方法和心性论的课题，在新的立场上进行扬弃，为朝鲜时代的经学史铸就了划时代的业绩。

茶山对于《中庸》第1章：“率性之谓道”这一命题的注释，同朱子对这一命题的注释进行对比分析后，本论文得出如下结论：

1. 朱子将该命题视为规范原理的定立，茶山则将此看作是为实现本性的修养学习。
2. 朱子视之为遵循本然之性的‘理’，而茶山则认为它是遵循人类好善厌恶的先验性的·道德性的心(情感、意志)。
3. 朱子将道视为人和事物的普遍性规范原理，而茶山则仅将此视之为人的道德规范，事物应除外。

朱子是站在构建道德形而上学的根据的立场上，而茶山是站在强化道德在现实世界中实践性的立场上，这也就是二者产生上述差异的原因。

关键词： 中庸、道、性、规范、朱子、茶山

* 段伦珍，成均馆大学校东洋哲学系韩国哲学专业的博士生，专攻研究南塘与茶山的《中庸》注释比较。
E-mail: dj0721@hanmail.net

一. 绪论

儒学思想是由四书五经等儒教经典形成的，因而在中国和韩国等儒教文化圈中，每次历史上发生划时代的变化时，就会有新的经典注释产生。汉唐代的“训诂学”转变为宋代的“理学”和明代的“心学”，再历经清代中期的“考证学”转变为清末的“公洋学”的过程就是经学的变迁过程，同时也是儒学思想的发展史。¹⁾

儒学的基础经典《四书》中，《中庸》作为涵盖了儒学中多数哲学性问题的经典而闻名。在朝鲜朝性理学理论体系的形成上，《中庸》发挥了至关重要的作用。16世纪的四端七情论辩，18世纪的湖洛论争，它们的争论点都与《中庸》注释有着非常紧密的联系。并且“实学”的形成，众所周知，也与对朱子的《中庸》注释进行的新探索不无关系。在上述观点下，本论文试图对朝鲜后期的代表性实学家茶山丁若镛(1762-1836)的《中庸》注释与朱子的注释进行比较和分析。²⁾

茶山对《中庸》理解集中体现在《中庸自箴》和《中庸讲义补》中。因为《中庸自箴》和《中庸讲义补》讲述《中庸》的全篇，虽然有重复的地方，但对《中庸》起着补充的作用。因此本论文将以这两本注释书为分析对象进行研究。

茶山依据考证学的立场，在经典注释时强调首先要明“诂训”。他的主张如下：

读书者 唯义理是求虽然其字义之训诂有不明 则义理因而晦 。³⁾

茶山的经典解释学是综合了训诂学的方法和心性论的课题，在新的立场

1) 琴章泰, 《丁若镛—韩国实学之集大成》成大出版社, 2002, 第 103页 [Kŭm, Chang- t'ae 琴章泰. 2002. *Chŏng Yak-yong: han'guk sirhagŭi chiptaesŏng* (*Chŏng Yak-yong: A Great Compiler of Korean Practical Learning*). Seoul: Sungkyunkwan University Press.]

2) 徐迥遥、金庚坤, 《朝鲜朝儒学者读中庸》, 文史哲出版社, 2009, 第27页, 《韩国经学资料集成》的《中庸》篇, 以生物年代为顺序, 收录了101名 韩国儒学者的119种《中庸》注释书, 共9册。[Sŏ, Hyŏng-hyo 徐迥遥 and Kim, Yu-kon 金庚坤. 2009. *Chosŏnyuhakch'ŏi chungyong* (*The Doctrine of the Mean for Confucian Scholars of Chosŏn*). Seoul: Munsach'ŏl Publishers.]

3) 丁若镛, 《诗经讲义》序。[*Lecture on Classics of Ode* 詩經講義]

上进行扬弃，为朝鲜时代的经学史铸就了划时代的业绩。⁴⁾

茶山考证学式的经典注释方法，只要比较朱子与其对《中庸》的第一章“天命之谓性”的注释就会一目了然。朱子并没有提供明确的文献资料作为依据，只是规定了“命犹令也，性即理也”。⁵⁾而茶山则通过综合分析在《书经》、《易传》、《孟子》、《礼记》等经典中出现的“性”字的意义⁶⁾，总结出“性者，心之所嗜好也”⁷⁾这一主张。并且以此为依据，批判了朱熹对《中庸》“性即是理”这种形而上学的注释。这是茶山试图通过新的经典注释，来批判基础的朝鲜儒学，并试图对其进行再构成。本论文以《中庸》第一章“率性之谓道”为中心，对比茶山和朱熹对“道”的解释，并进行分析。

众所周知，《中庸》第1章的核心集中体现在了第1句中。

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。

这里出现的“天，性，道，教”的概念相互之间有着紧密的连系，构成了《中庸》的理论体系。在这些概念中，对“天”和“性”的研究可以说是成果丰硕，而对于“道”的研究则相对较少。⁸⁾但是“道”在《中庸》的理论体系中是一个最基础的概念。该点在《中庸章句大全》的如下注释中可以得以体现。

4) 琴章泰，《丁若镛—韩国实学之集大成》，成大出版社，2002，第106页。[Kŭm, Chang-t'ae 琴章泰, 2002. *Chŏng Yak-yong: han'guk sirhagŭi chiptaesŏng* (*Chŏng Yak-yong: A Great Compiler of Korean Practical Learning*). Seoul: Sungkyunkwan University Press.]

5) 朱熹，《中庸章句》第一章。[Zhu Xi 朱熹. n.d. *Zhongyong zhangju* 中庸章句 (*Commentary on the Doctrine of the Mean*).]

6) 丁若镛，《中庸自箴》卷一：“箴曰天性二字，始发于西伯戡黎不虞天性一语易传尽性之句。孟子知性之训，皆后于是也。汤诰云降衷下民，若有恒性，伪也。此经天命之性，即祖伊所言之天性也。然据性字本义而言之，则性者心之所嗜好也，召诰云节性唯日其迈，古传今传，皆以为食色之欲。孟子曰动心忍性，王制云修六礼以节民性，皆以嗜好为性也。天命之性，亦可以嗜好言”。[*Self-chosen Aphorism on the Mean* 中庸自箴]

7) 丁若镛，《中庸自箴》卷一。[*Self-chosen Aphorism on the Mean* 中庸自箴]

8) 关于茶山“天”理论的学位论文有：刘权钟的《茶山丁若镛的上帝观》(高丽大硕士,1985)，李成春的《茶山丁若镛的‘天’思想研究》(圆光大博士,1992)，金英柱的《茶山丁若镛的上帝天观的研究》(东国大博士,2006)等多篇一般性论文，关于“性”理论的论文有 崔大羽的《关于茶山性记号说的人类理解研究》(忠南大博士,1999)，郑素伊的《丁若镛的心性论的变迁和展开》(首尔大博士,2010)，段伦珍的《茶山丁若镛的关于性论的考察》(成均馆大硕士,2004)等多篇论文。

中庸一书，性道教三言，为一篇之纲领，而道之一字，为三言之纲领。道由性而出，言道而不言性，则人不知道之本原，而或索之于浅近，道由教而明，言道而不言教，则人不知道之功用，而或索之于高虚。言性于道之先，言教于道之后，而下即继之曰。道也者，不可须臾离也。⁹⁾

“道”是《中庸》纲领的纲领。作为朝鲜后期代表性的性理学者，湖洛论争的主角，南塘韩元震(1682-1751)也在其著作《经义记闻录》中，数次讲述到《中庸》的核心概念是“道”。

中庸一篇，有可以一言而蔽之曰：道也者，不可须臾离也，始言中和，是言道之在己而不可离，中言费隐，是言道之在事物者，至广而不可离，终言天道人道，是言人之不离道者，有此二等也。一篇之内，凡言下学工夫者，皆所以求不离道者也。¹⁰⁾

本论文是将茶山和朱子对“道”的解释进行对比，并将在结论部分讨论茶山经学思想的地位。

二.“率性”是规范原理的定立，还是为实践本性的修养？

“道”原指“人所走的路”，后世指普遍意义上的“世间万物运动发展的轨迹”，成为具有理法、规则、原理等抽象意义的用语。在儒家，道主要作为伦理性的规范意义来使用，与之不同，道家则将道作为宇宙万物的普遍法则和根本真理，是规范当为性的原理。¹¹⁾

9) 朱熹，《中庸章句大全》第一章。[Zhu Xi 朱熹. n.d. *Zhongyong zhangju daquan* 中庸章句大全 (Compiled Commentary on the Doctrine of the Mean).]

10) 韩元震，《经义记闻录》卷第二《中庸》总说。[Han, Wŏn-chin 韩元震. N.d. *Kyŏnggŭgimullok* 经义记闻录 (Records on Meaning of Classics).]

11) 崔英辰，《儒教思想的本质与现代性》，儒教文化研究所，2003，第89页。[Ch'oe, Yŏng-chin 崔英辰. 2003. *Yugyo sasangŭi ponjilgwa hyŏndaesŏng* (The Essence of Confucian Thoughts and its Modern Significance). Seoul: Institute of Confucian Philosophy and Culture.]

如前所述《中庸》第一章对于道的核心描述是“率性之谓道”。《中庸》里所描述的“道”大部分与这句话有着密切关系。朱子认为，在《中庸》第一章里“道也者，不可须臾离也，可离，非道也。”中的‘道’即是‘率性之道’的道。¹²⁾

朱子还指出，以“君子之道，费而隐”开篇的《费隐章》里再次说明了首章的‘道不可离’¹³⁾。所引用的这两种“道”都是指的“率性之道”。

对于“率性之谓道”这句话的分歧主要在“率”和“性”的概念解释上。朱子和茶山对于“率性”的解释对比如下。

<朱子>

- 1.1. 朱子曰：率性，非人率之也，率只训循，循万物自然之性之谓道。此率字，不是用力字，伊川谓便是仁者人也。合而言之，道也，循字非就行道人说，只是循吾本然之性，便自有许多道理，或以率性为顺性命之理则为道，如此却是道因人方有也。¹⁴⁾
- 1.2. 率性，不要作工夫看，人率循其人之性，物率循其物之性，此即人物各各当行道理，故谓之道。¹⁵⁾

<茶山>

- 2.1. 王问曰：曰率性修道之说不同，孰为是邪？曰程子之论率性正统，私意人欲未萌之处，指其自然发见 各有条理者而言，以见道之所以得名，非指修为而言也。¹⁶⁾御问曰率性之率，朱子即以循释之。

12) 朱熹，《中庸章句》第一章：道者，日用事物当行之理，皆性之德而具于心，无物不有，无时不然，所以不可须臾离也，若其可离，则其率性之谓哉。[Zhu Xi 朱熹. n.d. *Zhongyong zhangju* 中庸章句 (*Commentary on the Doctrine of the Mean*).]

13) 朱熹：《中庸章句》第16章注释：盖以申明首章道不可离之意也。[Zhu Xi 朱熹. n.d. *Zhongyong zhangju* 中庸章句 (*Commentary on the Doctrine of the Mean*).]

14) 朱熹，《中庸章句大全》第一章。[Zhu Xi 朱熹. n.d. *Zhongyong zhangju daquan* 中庸章句大全 (*Compiled Commentary on the Doctrine of the Mean*).]

15) 同上 [Ibid.]

16) 朱熹，《中庸或问》第一章。[Zhu Xi 朱熹. n.d. *Zhongyong huowen* 中庸或问 (*Questions on the Doctrine of the Mean*).]

又于或问，驳论诸家之说，以明其非指修为而言，此诚不易之论也。然修道之修，亦不云修为，而谓之品节。下文所谓礼乐刑政之属，即所以发明品节之意，则修道又不得为自修之工耶。¹⁷⁾

2.2. 臣对曰：率性有工夫。盖性本纯善。而人欲恒欲陷恶。必十分用力。循其本性。然后方可适道。则率性有工夫也。朱子虽训率为循。然朱子论性。本兼人物之性而言之。故朱子曰循万物自然之性之谓道。此率字不是用力字。又曰或以率性为顺性命之理。则却是道因人有。见小注由是观之。所谓率性。不过任其自然。恐与古圣人克己复礼之学。不相符合。闻之似觉滉洋学之无可依据。¹⁸⁾

在1.1.里，朱子强调“率”不是指人为性的遵循和努力，同时指出，道不是因人而产生，而是根据人自身的本性而产生的。即，道不是通过人为努力而形成的。在1.2.里他也强调“率性”不是人为的修养，他如此认为的理由是什么呢？¹⁹⁾

朱子主张“道即理也”。²⁰⁾这里的‘道(理)’与‘性即理’的‘性’内容并无二致。因为道即是理，所以道不是由人为地随本性的后天努力而成立的。朱子强调，‘道’这种规范原理不是依据外在的超越的实体而成立，而是依据人类先天性内在的本性(理)而成立的。²¹⁾

在2.1.中，正祖虽然认为朱子不应该把“率”理解为人为修养式的‘修为’，但是提出将‘修道’中的‘修’字解释成‘品节’时是否包含了修养论的意义的的问题。

对此茶山在2.2.中指出“率性有工夫”。性虽是善的，但是因为人欲而具有

17) 丁若镛,《中庸讲义补》卷一。[*Addition to the Lecture on the Mean* 中庸講義補]

18) 丁若镛,《中庸讲义补》卷一。[*Addition to the Lecture on the Mean* 中庸講義補]

19) 上述观点在以下注释中也有所体现：潜室陈氏曰：率性不要作工夫看，人率循其人之性，物率循其物之性，此即人物各各当行道理，故谓之道。(朱熹《中庸章句大全》第一章小注) [Zhu Xi 朱熹. n.d. *Zhongyong zhangju daquan* 中庸章句大全 (*Compiled Commentary on the Doctrine of the Mean*).]

20) 朱熹,《中庸章句大全》第一章：道即理也。[Zhu Xi 朱熹. n.d. *Zhongyong zhangju daquan* 中庸章句大全 (*Compiled Commentary on the Doctrine of the Mean*).]

21) 与此类似观点在以下注释中有明确表示：盖人知己之有性而不知其出于天 知事之有道而不知其由于性 知圣人之有教而不知其因吾之所固有者裁之也。(朱熹《中庸章句》第一章) [Zhu Xi 朱熹. n.d. *Zhongyong zhangju* 中庸章句 (*Commentary on the Doctrine of the Mean*).]

了偏向恶的危险性，所以“必十分用力。循其本性。然後方可適道。”他认为“率性”与“克己复礼”一样是人为地修养工夫。

两学说的差异在对“仁义礼智”四德的解释中有更为明显的表现。朱子学认为四德是人类从天获得的存在于人本性的内在品德，朱子把仁理解为“爱之理，心之德”²²⁾。

但是，茶山认为仁义礼智是通过实践获得的²³⁾ 他的基本主张是：仁义礼智不是先天就具有的，是人类在不断的道德实践中获得的。他如此解释这一观点：

仁义礼智之名，成于行事之后，故爱人而后，谓之仁，爱人之先，仁之名未立也。善我而后，谓之义，善我而先，义之名未立也。宾主拜揖而后，礼之名立焉，事物辨明而后，智之名立焉，岂有仁义礼智四颗，磊磊落落，如桃仁杏仁，伏于人心之中者乎？²⁴⁾

在茶山看来，仁义礼智是在行事之后形成的品德，不是先天就具有的，是在人际关系中反复实践爱人这一行动而行成的。

总结以上内容可以发现，朱子把“率性”解释为根据人类先天具有的本性而成立的规范原理，而茶山则认为它是为了实践人类本性的修养工夫。

三.“率性”是依本性而为，还是依嗜好而为？

众所周知，朱子将“性”规定为“理”。因此，“性”从价值理论上就具有纯善无恶的绝对善的“理”的性质。反之，心作为“理气”的“合”，从价值论上看是“有善有恶”的相对价值。所谓“道心”“四端之心”的道德心(意志及情感)也因为

22) 朱熹，《论语集注·学而》：仁者，爱之理，心之德。[Zhu Xi 朱熹. n.d. Lunyu jijiu 论语集注 (Collected Commentaries on Analects).]

23) 丁若鏞，《孟子要义·公孙丑上》：仁义礼智之名，成於行事之后。[A Summary Opinion on Mencius 孟子要義]

24) 丁若鏞，《孟子要义·公孙丑上》。[A Summary Opinion on Mencius 孟子要義]

是“理气自合”所以与“性”有了严格的区别。

但是，茶山否定朱子的“性即理”的观点，而主张“性”即“嗜好”的观点，他之所以如此主张，是因为‘性’具有好善厌恶，好德羞垢的这种先天性的道德情感。从朱子的立场来看，那并不是“性”，而可以说是一种“情”，因此，他们虽然都使用同一哲学术语“性”，但是其内容却是不同的，所以对“率性之谓道”解释的立场也就不一样了。朱子与茶山关于“道”的代表性解释如下：

<朱子>

3.1. 道，即理也。以人所共由而言，则谓之道。以其各有条理而言，则谓之理。其目则不出乎君臣父子兄弟夫妇朋友之间，而其实无二物也。”²⁵⁾

3.2. 道之得名。正以人生日用当然之理。犹四海九州岛百千万人当行之路尔。²⁶⁾

<茶山>

4.1. 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。(余有先讳每云乐善) 好德而耻污，斯之谓性也，斯之谓性善也。性既如是，故毋用拂逆，毋用矫揉。只须率以循之。听其所为。自生至死。遵此以往。斯之谓道也。²⁷⁾

4.2. 率性之谓道，故性之所发，谓之道心。(性生于心，故从心从生)。道心常欲为善，又能择善，一听道心之所欲为。(循其欲)兹之谓率性，率性者，循天命也。²⁸⁾

4.3. 天于赋生之初。有此命。又于生居之日。时时刻刻。续有此命。天

25) 朱熹，《中庸章句大全》第一章。[Zhu Xi 朱熹. n.d. *Zhongyong zhangju daquan* 中庸章句大全 (Compiled Commentary on the Doctrine of the Mean).]

26) 同上 [Ibid.]

27) 丁若鏞，《中庸自箴》卷一。[Self-chosen Aphorism on the Mean 中庸自箴]

28) 同上 [Ibid.]

不能谆谆然命之。非不能也。天之喉舌。寄在道心。道心之所微告。皇天之所命戒也。人所不闻。而已独谛听。莫详莫严。如诏如诲。奚但谆谆已乎。事之不善。道心愧之。愧怍之发。谆谆乎天命也。行有不善。道心悔之。悔恨之。谆谆乎天命也。诗云天之牖民。如埴如篴。非是之谓乎。对越上帝之只在方寸。正亦以是。求天命於圖籙者。異端荒誕之術也。求天命於本心者。圣人昭事之学也”²⁹⁾

朱子在3.1.中以“道即理”作为前提，如果将“性”规定为“理”，那么根据这个“性”所定义出来的“道”只能是“理”。这个“理”正是3.2.中所说的“当然之理”。根据朱子的这些注释，可以得出如下结论：根据“性(理)”这一存在原理“率性之谓道”的“道(理)”应该理解为当为的准则原理。

茶山将“性”定义为“好善厌恶，好德而耻垢的人类的具体道德情感”，即众所周知的“性符号说”。³⁰⁾在4.1.部分中茶山将“性”解释为由上天赋予人类的一种“灵明而无形之体”，由于这个本体(性)是向善的，因此也是“善”的。而“率性”是遵循人的本性，自然而然的向善，即通过具体实践而实现本性善。

4.2.中茶山用“道心”代替了“性(嗜好)”，指出“道”是遵循“道心”。因为“道心”就是“性”的发显体。因此，从内容上来看“性”和“道心”没有什么差异。“性”是一种向善的道德情感，而“道心”是羞耻、忏悔等具体情感，同时也是一种向“善”的道德欲望。将“性”与“心”严格的区分开来，这就是茶山与朱子学的根本性区别。

朱子对“人心”与“道心”的产生根源做了如下阐述：

盖尝论之，心之虚灵知觉，一而已矣，而以为有人心道心之异者，则以其或生于形气之私，或源于性命之正，而所以为知觉者不同。³¹⁾

29) 丁若镛，《中庸自箴》卷一。[Self-chosen Aphorism on the Mean 中庸自箴]

30) 茶山将性分为气质之性和天命之性，前者喜欢甜，讨厌苦，是一种“感觉的嗜好”；后者好善恶恶，是一种“道德的嗜好”。（崔英辰外，《韩国哲学史》，新文社，2009，第395-396页）[Ch'oe, Yöng-chin et al. 2009. Han'gukch'örhaksa (History of Korean Philosophy). Seoul: Saemunsa.]

31) 朱熹，《中庸章句》序。[Zhu Xi 朱熹. n.d. Zhongyong zhangju 中庸章句 (Commentary on the Doctrine of the Mean).]

道心的根源是性命，因此道心是善的。这区别于从“形气”中所显现出来的人心的可善可恶状态。道德心境在现实世界中发挥着重要作用，可以说朱子将重点放在了构建作用于现实世界的道德心的形而上学的根据上。

茶山的观点与朱子不同。在4.3.中茶山认为天内在于道心中，所以道心的警告即是天的命令和警告，即天以道心为媒介来给人类下达命令。“率性”就是服从此命令（道心的命令=天命）。比如说笔者眼前有不义的食物，即便此时很想去吃，但如果道心下达“不可以吃”的命令就一定要服从。这既是服从道心的警告也是顺从天的命令，顺从这个警告也就是“率性”³²⁾。

根据茶山的观点，“天之灵明，直通人心，无隐不察，无微不烛，照临此室，日监在兹。”³³⁾人必须要顺从这个天的命令，但因为天命内载在道心之中，所以不应在图篆这样的外在存在中寻求而应该在本心中求得。

综上所述，对于朱子来说“率性”是顺从本然之性，即顺从理。而茶山则认为“率性”是顺从向善的先天性道德情感（嗜好）或者说是顺从道德性的要求（道心）。但是作为符号的性是天所赋予的“灵明无形之体”³⁴⁾，道心中内载着天命，所以‘率性’从内容上是顺从天的。在这里我们可以知道“理”被“天”所代替。

四.“道”是人与自然普遍的规范原理，还是只作为人类的规范原理

朱子学的基本立场是人和禽兽草木等人以外的事物虽然本然之性相同，但因气禀之差异其气质之性是不同的。根据这个本性相同的“人物性同论”，

32) 丁若镛，《中庸自箴》卷一：不义之食在前，口腹之欲溢发。心告之曰勿食哉，是不义之食也。我乃顺其所告，欲之勿食。兹之谓率性。率性者，循天命也。[Self-chosen Aphorism on the Mean 中庸自箴]

33) 丁若镛，《中庸自箴》卷一。[Self-chosen Aphorism on the Mean 中庸自箴]

34) “灵明无形之体”即性的灵明性与天之灵明相同，因此‘性与天都是灵明性的存在’这一观点在本质上相一致的。

必然导出“道”也相同的的主张。但若依据人和物本性不同的“人物性异论”来看，人和物道不同的这一事实也不言而喻³⁵⁾。下文将从这个角度出发，来讨论朱子和茶山对“道”的注释。

<朱子>

- 5.1. 人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也³⁶⁾。
- 5.2. 人物，各循其性之自然，则其日用事物之间，莫不各有当行之路，是则所谓道也³⁷⁾。
- 5.3. 西山氏曰。朱子于告子生之谓性章。深言人物之异。而于此章。乃兼人物而言。生之谓性。以气言者也。天命之谓性。以理言者也。以气言之。则人物所禀之不同。以理言之。则天之所命。一而已矣。然则虎狼之搏噬。马牛之踴触。非道耶。曰。子思之所谓率性云者。循其天命之性也。若有搏噬踴触。则气禀之所为。而非天命之本然矣。岂独物为然。凡人之为善者。皆循天命之性也。其为不善。则发乎气禀之性矣。以是而观。则此章兼人物而言。尚何疑哉。³⁸⁾

<茶山>

- 6.1. 朱子曰性道虽同。而气禀或异。故不能无过不及之差。圣人因人物之所当行者而品节之。
○ 今案过不及之差。在于人不在于物。诚以人之所能皆活动。禽兽之所能皆一定。既然一定。夫安有过不及之差乎。鸡之晨鸣。犬之夜

35) 朱子在《孟子集注》里注释道：“人和物在出生时都有此性，同时也有此气。言气，人和物在知觉和运动上没有大的不同，但言理，万物怎能完全禀赋仁义礼智？”他认为人和物在道德性上不可能无差别，即主张‘人物性异’。但是在分析整个朱子学体系的时，可知朱子学的基本立场是‘人物性同’。关于此问题，请参考洪正根：《湖洛论争的成立与南塘韩元震·魏岩李柬的心性论》（崔英辰外《韩国哲学史》，第186-212页）[Ch'oe, Yŏng-chin et al. 2000. Han'gukch'ŏrhaksa (History of Korean Philosophy). Seoul: Saemunsa.]

36) 朱熹，《中庸章句》第一章。[Zhu Xi 朱熹. n.d. Zhongyong zhangju 中庸章句 (Commentary on the Doctrine of the Mean).]

37) 同上 [Ibid.]

38) 朱熹，《中庸章句大全》第一章小注。[Zhu Xi 朱熹. n.d. Zhongyong zhangju daquan 中庸章句大全 (Compiled Commentary on the Doctrine of the Mean).]

吠。虎之搏噬。牛之抵触。蜂之护君。蚁之聚众。千年同俗万里同风。夫岂有过不及之差乎…朱子于性道之说。每兼言人物。故其窒碍难通。多此类也³⁹⁾。

6.2. 况草木禽兽，天于化育之初，赋生生之理，以种传种，各全性命而已。人则不然，天下万民，各于胚胎之初，赋此灵明，超越万类享用万物。今乃云健顺五常之德，人物同得，孰主孰奴，都无等级岂上天之生物之理，本自如此乎。⁴⁰⁾

5.1和5.2里把性和道作为涵括世间所有事物的普遍性概念使用，没有对人和物进行区分。但实际存在于现实中的事物的属性和行为却是多种多样的，5.3对这一问题进行了探讨。此引文是西山陈氏对朱子注释的《孟子·告子》的“生之谓性章”的辩论。他认为《中庸》里的“天命之谓性”是在言理，因此说人和物是相同的，告子的“生之谓性”是在言气，因此说人和物受到的禀赋是不同的。所以依据这两个性的“道”也具有“同和异”。根据“天命之谓性”的话，人和物的道是相同的。虎狼之搏噬，马牛之抵触，虽然有相同的性但却有不同行为，究其原因在于“气禀”的不同。人的善行和恶行其根源也在于“气禀”。

6.1里茶山认为气禀差异的过不及只限于人，只能向人追问道德的责任。禽兽的能力已是固定的，不可能犯下“过不及”的道德性错误。因此，从一开始教化禽兽就是不可能的事情⁴¹⁾。朱子正是忽视了这一点，才会错将人和物的性与道混为一谈。

人和物相异的理由，茶山在6.2里进行了解释：唯有人是持有先天性的灵明本性，禽兽出生时只持有自然的繁殖功能。人和物的先天本性，再进一步

39) 丁若镛，《中庸讲义补》卷一。[Addition to the Lecture on the Mean 中庸講義補]

40) 同上

41) 丁若镛，《中庸讲义补》卷一：今案字有假借。亦其本义相近。然后乃得假借。若其字义原不相类。岂得强冒之以不当之名乎。道者路也。路者人所由也。故孔子曰谁能出不由户。何莫由斯道也。明人所由为道也。自生至死。由此一路而已。若以为本性之德。具于吾心者。则是性亦道也。心亦道也。浑杂无分。靡所指向。况云无物不有。见章句则禽兽草木。亦皆有道。中庸一书。不唯教人。以教禽兽。以教草木。然后道之全体。始皆全备。岂不远于情乎。[Addition to the Lecture on the Mean 中庸講義補]

说是本性的所根本的“天命”本身从根本上来说就是不同的⁴²⁾。

由于人和物的本性不同，道之不同也是不言而喻的事实，茶山在这里进一步主张道不论何时都只是人类的路⁴³⁾。对茶山来说，物的道是没有意义的。因为道是道德规范，人以外的存在，即物，最初就是没有道德性的。因此他批判朱子“无物不有道”的注释导致了“禽兽草木全都拥有道”的结果⁴⁴⁾。茶山强调《中庸》的“命、性、道、教”只适用于人⁴⁵⁾。

五. 结论

以上就是关于《中庸》“率性之谓道”这一命题，茶山的注释和朱子的注释的比较研究，从中我们可以得出以下几个结论：

1. 朱子把这一命题看作是规范原理，而茶山却把其看作是实现本性的修养功夫。
2. 朱子把这一命题看做是顺从本然之性的“理”，茶山则把其看作是顺从好善恶恶的人之先天性的道德心（情感，意志，欲求）。
3. 朱子把‘道’看作是人和物的普遍原理，而茶山只把其看作是人的道德规范，不包含物。

42) 类似观点在下文中也有所体现：臣独以为，本然之性，原自不同，人则樂善耻污，修身向道，其本然也。犬则守夜吠盗，食秽从禽，其本然也……各受天命，不能移易，牛不能强为人之所为，人不能强为犬之所为，非以形体不同，不能相通也，乃其所赋之理，原自不同。（丁若镛：《孟子要义·告子》‘生之谓性章’）[*A Summary Opinion on Mencius* 孟子要義]

43) 丁若镛，《中庸讲义补》卷一：今案字有假借。亦其本义相近。然后乃得假借。若其字义原不相类。岂得强冒之以不当之名乎。道者路也。路者人所由也。故孔子曰谁能出不由户。何莫由斯道也。明人所由为道也。自生至死。由此一路而已。[*Addition to the Lecture on the Mean* 中庸講義補]

44) 丁若镛，《中庸讲义补》卷一：况云无物不有。见章句则禽兽草木。亦皆有道。中庸一书。不唯教人。以教禽兽。以教草木。然后道之全体。始皆全备。岂不远于情乎。[*Addition to the Lecture on the Mean* 中庸講義補]

45) 丁若镛，《中庸讲义补》卷一：朱子曰就物上亦有品节。周礼掌兽掌山泽。见小注○今按经曰赞天地之化育。又曰能尽物之性。朱子看此二句。太拘太泥。每以命性道教四者。兼人物而言之。然所谓天命之性。是人性也。率性之道。是人道也。修道之教。是人教也。人性既顺则物性咸若。人道既明则化育可赞。岂可于缮性学道之初。兼治禽兽之性。交修草木之道。以冀其偕茂偕育哉。诗云我躬不阅。遑恤我后。[*Addition to the Lecture on the Mean* 中庸講義補]

为什么茶山的主张和朱子不同呢？其理由在《孟子要义》中得到充分体现。

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，不使禽兽之有定心，故为善则实为己之功，为恶则实为己之罪，此心之权也，非所谓性也。⁴⁶⁾

禽兽草木全面受自然法则的支配，是固定的封闭的“定能”。但是人可以选择和实践善恶，是具有先天性“自主权”的“开放性的存在”。因此，其结果的全部责任也在于人。只承认人的道德性和强调道德责任感的主要理由在于“强化实践能力”。他认为解决自己所处社会的问题需要更强烈的道德实践能力，而性理学在这一方面具有一定的局限性。他将“灵明主宰之天”的人格性的绝对者看做是最终的存在，从而取代了“理”，这一点也可以从相同的脉络里理解⁴⁷⁾。他从修养论的立场上阐释了“率性”，并主张“率性”是顺从现实世界里具体发动的道德之心的理由也在于此。在这里我们能了解到茶山已经意识到以“理”为中心的性理学的局限性，企图摸索出对策而不断进行的新的尝试。

投稿日：2012.04.18，审查日：2012.05.04-13，刊载决定日：2012.05.14

46) 丁若镛，《孟子要义·滕文公为世子孟子言必称尧舜》：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，不使禽兽之有定心，故为善则实为己之功，为恶则实为己之罪，此心之权也，非所谓性也。[*A Summary Opinion on Mencius* 孟子要義]

47) 崔英辰外，《韩国哲学史》，新文社，2009，第393页。[Ch'oe, Yŏng-chin et al. 2009. *Han'guk ch'ŏrhaksa (History of Korean Philosophy)*. Seoul: Saemunsa.]

参考文献 <BIBLIOGRAPHY>

1. 《中庸》
Anon. n.d. Zhongyong 中庸 (The Doctrine of the Mean).
2. 《诗经》
Anon. n.d. Shijing 诗经 (Classics of Ode).
3. 朱熹《中庸章句》
Zhu Xi 朱熹. n.d. Zhongyong zhangju 中庸章句 (Commentary on the Doctrine of the Mean).
4. 《中庸章句大全》
Zhu Xi 朱熹. n.d. Zhongyong zhangju daquan 中庸章句大全 (Compiled Commentary on the Doctrine of the Mean).
5. 《中庸或问》
Zhu Xi 朱熹. n.d. Zhongyong huowen 中庸或问 (Questions on the Doctrine of the Mean).
6. 《朱子语类》
Zhu Xi 朱熹. n.d. Zhuzi yulei 朱子语类 (Categorized Words by Master Zhu).
7. 《论语集注》
Zhu Xi 朱熹. n.d. Lunyu jiju 论语集注 (Collected Commentaries on Analects).
8. 《孟子集注》
Zhu Xi 朱熹. n.d. Mengzi jiju 孟子集注 (Collected Commentaries on Mencius).
9. 丁若鏞《中庸自箴》
Self-chosen Aphorism on the Mean 中庸自箴
10. 《中庸讲义补》
Addition to the Lecture on the Mean 中庸講義補
11. 《孟子要义》
A Summary Opinion on Mencius 孟子要義
12. 《论语古今注》
Old and New Commentaries of Analects 論語古今註
13. 《诗经讲义》
Lecture on Classics of Ode 詩經講義
14. 韩元震《经义记闻录》
Han, Wŏn-chin 韩元震. N.d. Kyŏngŭigimullok 经义记闻录 (Records on

Meaning of Classics).

15. 琴章泰, 《丁若鏞-韩国实学的集大成》, 成均馆大学出版社, 2002
Kŭm, Chang- t'ae 琴章泰. 2002. *Chŏng Yak-yong: han'guk sirhagŭi chiptaesŏng* (*Chŏng Yak-yong: A Great Compiler of Korean Practical Learning*). Seoul: Sungkyunkwan University Press.
16. 徐迴遥, 金庾坤, 《朝鲜儒学者的中庸》, 文史哲出版社, 2009
Sŏ, Hyŏng-hyo 徐迴遥 and Kim, Yu-kon 金庾坤. 2009. *Chosŏnyuhakchaui chungyong* (*The Doctrine of the Mean for Confucian Scholars of Chosŏn*). Seoul: Munsach'ŏl Publishers.
17. 林玉均, 《王夫之的<中庸>解释(1)-以和朱子的注释比较为中心》, 《东洋哲学研究》第48辑
Im, Ok-kyun 林玉均. 2006. "*Wangbujŭi chungyong haesŏk I'*" (*Wang Fu-zi's Interpretation of the Doctrine of the Mean I*). *Tongyang ch'ŏrhak yŏn'gu* (*Study on Asian Philosophy*) 48.
18. 郑炳连, 《茶山<中庸>注的经学研究》, 成均馆大学博士论文, 1998
Chŏng, Pyŏng-yŏn 郑炳连. 1998. "*Tasan chungyong chuŭi kyŏngakchŏk yŏn'gu*" (*A Classical Study on Tasan's Commentary on the Doctrine of the Mean*) Ph.D diss., Sungkyunkwan University.
19. 郑一均, 《茶山经学思想研究》, 一志社, 2000
Chŏng, Il-kyun 郑一均. 2000. *Tasan sasŏ kyŏngak yŏn'gu* (*A Study on Tasan's Classical Studies on the Four Books*). Seoul: Ilchisa.
20. 崔英辰, 《儒教思想的本质和现代性》, 儒教文化研究所, 2003
Ch'oe, Yŏng-chin 崔英辰. 2003. *Yugyo sasangŭi ponjilgwa hyŏndaesŏng* (*The Essence of Confucian Thoughts and its Modern Significance*). Seoul: Institute of Confucian Philosophy and Culture.
21. 崔英辰, 《朝鲜朝儒学思想史的特征》, 成均馆大学出版部, 2005
Ch'oe, Yŏng-chin 崔英辰. 2005. *Chosŏnjo yugyosasangsaui t'ŭkching* (*The Characteristics of History of Confucian Thoughts during the Chosŏn Dynasty*). Seoul: Sungkyunkwan University Press.
22. 崔英辰 外, 《韩国哲学史》, 新文社, 2009
Ch'oe, Yŏng-chin et al. 2009. *Han'gukch'ŏrhaksa* (*History of Korean Philosophy*). Seoul: Saemunsa.

Zhu Xi and Tasan's Interpretations on the Doctrine of the Means

: Focusing on the Phrase "To Follow Nature is Called the Way"

Dan Yoon-jin

The basis for Confucian thought is the Classics represented by the Four Books and Five Classics. Whenever radical changes take place in history, there would naturally arise new interpretation on the same old Classics. The reason why Tasan interpreted the Classics from a whole new perspective is also due to his time that went through significant changes. He left a notable achievement within Korean history of Classics through his unique commentaries that synthesized the issues within theories of mind and nature with the methods from evidential studies. The main characteristic of Tasan's commentaries can be summarized as 'anti-Zhu Xi's Neo-Confucianism.' When Zhu Xi's interpretation happened to correspond to Tasan's own ideas, however, he did not hesitate to embrace it as to become a part of his philosophical framework. In Tasan's system of interpretation, therefore, there not only are 'criticisms' toward Neo-Confucianism represented by Zhu Xi, but also is 'inheritance' from them.

From such a perspective, this article analyzes the difference between Tasan and Zhu Xi, especially on their commentaries of the phrase "to follow nature is called the Way(率性之谓道)" in the first chapter of the *Doctrine of the Way* (中庸). The analysis begot the following outcome:

1. Zhu Xi saw the phrase as a kind of normative principle, while Tasan regarded it as the method of self-cultivation that would help actualize one's nature.
2. Zhu Xi saw the object of following to be the principle *li* which is our original nature, while Tasan interpreted it to be the innate moral mind

(emotion, will) that likes good and hates evil.

3. Zhu Xi saw the Tao to be the general, normative principle common to human and things, while Tansen stressed it to be the moral rules applicable only to humans.

Such differences seem to be founded upon the chasm between Zhu Xi's aim, that is to build the basis of moral metaphysics and Tansen's endeavor to bring about more actual, concrete practices on morality within our everyday, real life.

Keyword: *Zhongyong*, the *Doctrine of the Mean*, Tao, the Way, Nature, Principle, Zhu Xi, Tansen.