

从《论语古今注》看丁若镛的实学思想

——儒家文献的海外传播与研究举隅

刘周霏

(上海交通大学人文学院,上海 200240)

摘要:朝鲜王朝后期,朱子学僵化,代表儒教崭新学风的实学出现,至丁若镛得以集大成。丁若镛的实学思想在解经中主要通过两条路径得以体现,一则对经典原文本身的求证,二则对于经典注解的求证。不同于纯粹的字词考辨之学,丁若镛重视字词训诂的最终要旨仍归于义理,即阐发孔子的孝弟忠恕之道并将之应用于实践。丁若镛的经学折中于汉宋,肯定朱熹以训诂通达义理的释经观念,同时,他也借着对朱熹理学观念的驳斥,建立起自己的实学义理主张。

关键词:丁若镛;朱熹;《论语古今注》;实学;义理

中图分类号:B312 **文献标志码:**A **文章编号:**1673-8039(2022)03-0039-08

18世纪前半期,在经历了“壬辰倭乱”“丁卯胡乱”后,朝鲜王朝统治阶级内部党争不断。从18世纪后半期到19世纪初,保守势力独揽朝鲜大权,朱子性理学从政治理念沦为了政治斗争中的工具。王朝后期,代表儒教崭新学风的实学出现,至丁若镛,朝鲜实学得以集大成。

丁若镛(1762—1836),字美镛,又字颂甫,号茶山,后世多尊称其为“丁茶山”,著有《与犹堂集》。丁若镛在对于儒家经典的注解方面颇有可采之处。丁若镛遍注群经,试图通过对儒家经典的阐释来解放思想,力改僵化的学风。《论语古今注》是丁若镛重要的经学著作之一,从中也可以看出其实学的主要观点。

一、实学思想应用于解经

丁若镛的实学思想表现在其解经风格上,一是追求经文内容之实,注重版本之间的异同;二是追求文本训释之实,力求字词训诂以近古义。

(一)注重版本校勘

《论语集注》是朝鲜王朝当时的主流《论语》读本。从文本比较来看,《论语古今注》的《论语》原文应当也是遵从朱子《集注》。如《述而篇》“子疾病”一章,丁若镛在原文后附小字说明:“郑本皇本陆本无‘病’字”^[1],又在正文“考异”中说道:

诸本无“病”字。○纯曰:“《集解》于《子罕篇》始释‘病’曰:‘疾甚。’此章‘病’字无解,衍文明矣。”^[1]

朱子本《述而篇》为“子疾病”^{[2]101},但是朱子注并未解释“病”字,直到《子罕篇》“子疾病”才解释“病”为“疾甚”,可见朱子本《述而篇》“病”字为衍文,原文应从诸本作“子疾”。《论语古今注·述而》此章原文仍作“子疾病”,可见丁本原文以朱子本为据。

原文虽从朱子《集注》,但丁若镛的《论语古今注》非常注重各种文本的比较。对于各版本之间的文字出入,丁若镛会在原文后附小字说明。书中主要提及的参考版本是“皇本”(皇侃《论语义疏》)、“石经本”和“陆本”(陆德明《经典释文》)。其中值得注意的是“皇本”和“石经本”。

皇侃《论语义疏》在中国一度失传,后来乾隆年间浙商汪翼沧从日本得之,鲍廷博刻入《知不足斋丛书》。乾隆五十三年(1788年)卢文弨将皇侃本回国之事的大概经过在《皇侃论语义疏序》里作了交代:“吾乡汪翼沧氏常往来瀛海间,得梁皇侃《论语义疏》十卷于日本足利学中,其正文与高丽本大略相同。……新安鲍以文氏广购异书,得之,喜甚。顾剞劂之费有不逮。浙之大府闻有斯举也,慨然任之。且属鲍君以校订之事。”^{[3]1}

收稿日期:2022-01-08

基金项目:国家社会科学基金重大项目“历代儒家石经文献集成”(13&ZD063)

作者简介:刘周霏(1995—),女,湖南浏阳人,上海交通大学人文学院博士研究生。

《四库全书总目·论语正义》云:“《七经孟子考文》称其国皇侃《义疏》本为唐代所传,是亦一证矣。其文与皇侃所载亦异同不一,大抵互有短长。如《学而篇》‘不患人之不己知’章,皇《疏》有王肃《注》一条,《里仁篇》‘君子之于天下也’章,皇《疏》有何晏《注》一条,今本皆无。”^{[4]290}《七经孟子考文》为日本学者山井鼎所辑,丁若镛《论语古今注》中也提及此条王肃注,并说可“见皇本”^[1],大概朝鲜王朝所见之皇侃《义疏》与日本的皇侃《义疏》源流相同。

至于“石经本”,《论语古今注·子张》“考异”提到蜀石经:“《汉书·刘向传》及蜀石经‘识’皆作‘志’。”^[1]而且丁若镛所据本为朱熹《论语集注》,《鲇埼亭集·蜀广政石经残本跋》云:“宋人所称引,皆以蜀石经为证,并不及唐陕本石经。其故有二,一则唐石经无注,蜀石经有注,故从其详者。一则南渡后唐石经阻于陕,不至江左,当是故学官颁行之本,皆蜀石经。”^{[5]319-320}蜀石经有《论语》十卷,序三百七十二字,经一万五千九百十三字,注一万四百五十四字。何晏集解,朱子本所引即是蜀石经。所以,丁若镛所提及的“石经本”也应为蜀石经。

丁若镛《论语古今注》原文后的小字主要作了以下几个方面的校勘工作:区别不同版本之间的章节划分,注明不同版本之间的文字出入,以及记录《史记》《汉书》等其他经典文献所引《论语》原文与《古今注》中原文的差异。

章节划分的不同主要是相对于朱子《论语集注》而言的。《论语古今注》与朱子本章节划分不同之处,丁若镛则会在原文后说明。比如《雍也篇》,《古今注》凡29章,朱子《集注》凡28章,《古今注·雍也》第四章后附小字“《集注》连上为一章”^[1]。

文字有出入的地方,丁若镛也会用小字标出,比如《论语古今注·学而篇》“巧言令色”章:“子曰:‘巧言令色鲜矣仁。’皇本作鲜矣有仁。”^[1]如果文字出入不影响经义解读的,丁若镛只在原文之后用小字表明差异;对于影响解读的,就在正文之后的“考异”部分针对不同版本的文字差异进行考证和评定。比如《卫灵公篇》“群居终日言不及义”章,皇侃本“好行小慧”作“好行小惠”。丁若镛认为“小惠”是“车马衣轻裘与朋友共”“遇旧馆人之丧脱骖以予”^[1],这种让人高兴的小恩惠,并非孔子所鄙视的不义之举。孔子鄙视的是“行

险侥幸”的小聪明,当为“小慧”,所以丁若镛判定皇本“好行小惠”不可取。

(二)重视字词训诂

义辩之学一度在朝鲜王朝思想史上占据主导地位,丁若镛对此极其不满,尤其是对朝鲜学界长期以来争论的“理气之辩”。在丁若镛看来,义辩之学,凿空无益;理气之说,可东可西。所以他在与朋友李汝弘的书信中写道:“理气之说……举世相争,传之子孙,亦无究竟,人生多事,兄与我不暇为也。”^[6]因而丁若镛的研究旨趣对应应在经学之上,也就是训诂考据学。

丁若镛很重视文字训诂对于解经的作用,他在《字说》中言:

古者小学,专书、字书字字讲究,象形、会意、谐声之所以然无不了于心。目方属文而为篇章也,字字协和用适其宜,故其文不相蹈袭,新严警发。左孟庄屈,各成一体。后世不习字书,直讲古文,故文字之在心目者皆连二三四字,多至数十字,而各字各义都囫圇不明,及其发之于篇章也,古文全句随手使用,其中字义有迥,与事情乖戾者而亦罔觉,故文皆陈腐不功事情。^[7]

对于当时学者囫圇字义、盲目引经的学术恶习,丁若镛深以为戒。所以在释经之时,丁若镛尤其注重字义训诂,以避免对原义理解的偏移。比如《泰伯篇》“曾子有疾”章中曾子对孟敬子的忠告:“动容貌,斯远暴慢矣;正颜色,斯近信矣;出辞气,斯远鄙倍矣。”丁若镛注:

朱子曰:“容貌,举一身而言。”《玉藻》之“九容”。○补曰:暴,猝急也。慢,怠惰也。信者,诚之著也。○朱子曰:“辞,言语也。气,声气也。鄙,陋也。”○补曰:倍与偕通,谐声为悖,皆乖反之意。^[1]

可见,丁若镛认为只有将章句中的关键字词都训释清楚,方能谈经义。丁若镛对于经典解释的求证,除了体现在其对训诂的重视,还有对于旧注的重视。在训释中,丁若镛多次征引旧注。比如《学而篇》“道千乘之国”一章,丁注:

补曰:道,导也。古之圣王导民为善以率天下,故谓治为道。○包曰千乘之国者百里之国也。……○补曰:敬事谓虑其始终,度其流弊也。然后行之无所

阻挠则民信之矣。《缙衣》云：“君子言必虑其所终而行必稽其所蔽，则民谨于言。”○纯曰：节者，限也，如竹之有节，不可踰也。○杨曰：《易》曰：节以制度不伤财不害民（节卦文）。盖侈用则伤财必至于害民，故爱民必先于节用。○包曰：使民不妨夺农务。^[1]

不同于马融所谓“政教”，也非包咸所谓“道，治也”，丁若镛将“道”训为“导”；“千乘之国”引包咸注；对“敬事而信”，丁若镛理解为君子办事考虑始终、审度得失，所以行事可靠，百姓信任他；“节用而爱人”引太宰纯与《论语集注》中杨时的注解^{[2]49}；“使民以时”又引包咸注。

丁若镛意识到了朝鲜《七书大全》盛行之下的学风时弊，即学者忽视朱子以前的旧注。丁氏《十三经策》说：“今之学者，徒知有《七书大全》不知有《十三经注疏》，虽以春秋、三礼之照耀天地而不列乎七书之目，则废之而不讲，外之而不内，此诚斯文之大患，世教之急务也。”^[8]杨逢彬《论语新注新译》采用高邮王氏父子释“终风且暴”和“夫佳兵者不祥之器”的方法，作了160余篇考证文章。在这一考察中他发现，当汉儒与清儒之说不同时，正确的往往是汉儒^[9]。面对各代注家之说，丁若镛也作出了同样的选择。丁若镛认为释经之法有三：一为传闻，二为师承，三为意解。汉儒的释经方法多为传闻与师承，朱子的释经方法主要是意解。在丁若镛看来，虽然意解也可作为释经方法之一，但可信度仍存疑。传闻和师承所出时代与经籍相近，自然以近古为信。所以，丁若镛也认为两汉更可信于魏晋，魏晋又更可信于隋唐。而学界百年来朱子独尊的情形，则覆盖了那些近古而可信的注解。诚如王力先生所言：“我们只是不要墨守故训，却不可以一般地否定故训。训诂学的主要价值，正是在于把故训传授下来。”^{[10]530}

因此，丁若镛释经的基本路径可以概括为：将朱熹等理学家颇为主观的释解排除出去，以详细的征引与考辨来确定经文的原状与原义，以求回归经典本身。这一路径正是以丁若镛的实学思想筑基，并与其对社会实践的追求相吻合。

二、理学的维度：对朱熹的双重态度

朱熹被丁若镛纳入核心研究视野，并成为其密切关注的一个对象，主要由两方面的原因所致：

其一是朱子理学在朝鲜王朝儒学史上长期处于主流思想地位，无论是选择尊崇还是驳斥，所有朝鲜学者的思想都难以绕过朱子学说；其二是朱熹的释经理念对于丁若镛来说其实具有相当大的借鉴意义。

（一）对朱熹释经理念之认同

后人一般认为汉学重训诂，宋学重义理。《四库全书总目·经部总叙》云：“自汉京以后，垂二千年，儒者沿波，学凡六变……要其归宿，则不过汉学、宋学两家，互为胜负。夫汉学具有根柢，将学者以浅陋轻之，不足服汉儒也。宋学具有精微，读书者以空疏薄之，亦不足服宋儒也。”^{[4]1}北宋初年的古书注释还沿袭着唐代“疏不破注”的传统，但到了庆历年间，学风遽变，学者纷纷开始怀疑旧注，读书以议论为主，不尚考证。王应麟《困学纪闻》云：

自汉儒至于庆历间，谈经者守训故而不敢。《七经小传》出，而稍尚新奇矣。至三经义行，视汉儒之学若土埂。……陆务观曰：“唐及国初，学者不敢议孔安国、郑康成，况圣人乎？自庆历后，诸儒发明经旨，非前人所及。然排《系辞》，毁《周礼》，疑《孟子》，讥《书》之《胤征》《顾命》，黜《诗》之序，不难于议经，况传注乎？”^{[11]1094}

閻若璩按：“排《系辞》谓欧阳永叔；毁《周礼》谓欧阳永叔、苏轼、辙；疑《孟子》谓李觏、司马光；讥《书》之《胤征》《顾命》谓苏轼；黜《诗》之序谓晁说之。”^{[11]1095}

朱熹虽然是著名的理学家，却反对当时“不读书、尚空谈”的风气。至于治经，朱熹亦批评“不虚心以求经之本意，而务极意以求之本文之外”^{[12]2070}的时弊。而且，朱熹很强调训诂对于解经的作用：“某寻常解经，只要依训诂说字。”^{[12]2378}又言“学者之于经，未有不得于辞而能通其意者”^{[12]3831}。蔡方鹿评价朱熹道：“他将训诂注疏之学与义理之学相结合，使义理的阐发建立在较为可靠的经注材料的基础上，一定程度地克服了宋学的流弊。”^{[13]252}所以，朱熹的考据学对于丁若镛而言，并非排斥，相反对于他启发甚多。

丁若镛对于朱熹学说的态度是双重的。首先，丁若镛肯定朱熹的释经成就。《经义诗》中论及朱子注经多是褒扬之辞，如论《诗》云：“紫阳劈破真豪快，垂二千年只眼高。”论《书》云：“文体艰

平判渭泾,紫阳慧眼独分明。”论《礼》云:“礼记迢迢亦古经,汉儒修润本零星。勉斋分付犹疏略,细栉终难副考亭。”^[14]论《易》云:“晦庵定论照千秋。”^[14]论《春秋》曰:“陈完毕万铺张说,终被云翁慧眼分。”^[14]朱熹的主要突破就是能“就汉魏诂训之外,别求正义”^[15],开辟出诂训与义理并举的道路。在《论语古今注》中的很多具体字句考据与《论语》的原义阐发上,丁若镛也对朱熹的说法表示了高度赞同。比如《子罕篇》“知者不惑”一章,丁注:

补曰:明以烛理故不惑,朱子云。心常乐天故不忧,程子云。气能配义故不惧,朱子云。^[1]

此章丁若镛全引程朱之语,不作另解。又如《雍也篇》:

季康子问:“仲由可使从政也与?”子曰:“由也果,于从政乎何有?”曰:“赐也可使从政也与?”曰:“赐也达,于从政乎何有?”曰:“求也可使从政也与?”曰:“求也艺,于从政乎何有?”

荻曰:“为政者大夫,从政者士。”纯云:“春秋之世,诸侯之国,为政者必其正卿一人。”驳曰:非也。今必欲一反朱子之说,厌之曰:“为政者大夫,从政者士”,岂非心术之病乎?当以朱子说为正。^[1]

朱子《集注》:“从政,谓为大夫。”^{[2]86} 荻生徂来和太宰纯的意思是,为政者是大夫,并且只有一个正卿,从政者当为士。丁若镛觉得,荻生徂来和太宰纯的主张失之偏颇,这里的从政就是“仕而行政”,出任士大夫的意思,士和大夫没必要区分得如此清楚,并且引《礼记》:“期之丧卒哭而从政,九月之丧既葬而从政”^{[16]548},“将徙于诸侯,三月不从政。自诸侯来徙家,期不从政”^{[16]165},以证此为士大夫通礼,故应当从朱子之训。

但如果全面地看待丁若镛之经学,其对朱熹的部分观念及后来朱子学风气的批评同样是很明显的。

(二)对朱熹理学观念之驳斥

《论语古今注》中“质疑”部分是丁若镛对诸家解读《论语》提出的质疑,其中大部分针对的就是朱子的义理说解。

其一,丁若镛驳斥朱熹之“四端根于心”说,代之以“仁义礼智成于行事”说。《学而篇》“其为

人也孝弟”一章,丁注:

【质疑】孟子曰:“仁义礼智根于心。”

仁义礼智譬如花实,惟其根本在心也。恻隐、羞恶之心发于内而仁义成于外。今之儒者,认之为仁义礼智四颗在人腹中如五脏,然而四端皆从此处。此则误矣。然孝弟亦修德之名,其成在外,又岂有孝弟二颗在人腹中如肝肺然哉?程子云:“人性中曷尝有孝弟来?”其意亦谓孝弟成于外而已。非谓人性之中无可孝可弟之理也。^[1]

朱熹《孟子集注·尽心上》注“仁义礼智根于心”言:“仁义礼智,性之四德也。……盖气稟清明,无物欲之累,则性之四德根于本心,其积之盛,则发而着见于外者,不待言而无不顺也。”^{[2]362} 所以丁若镛此处质疑孟子此言,实则也是质疑朱熹的“四端根于心”说。朱熹的“四端”说发于孟子,《孟子·公孙丑上》曰:“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。”^{[2]239} 朱熹注此曰:“恻隐、羞恶、辞让、是非,情也。仁、义、礼、智,性也。心,统性情者也。端,绪也。因其情之发,而性之本然可得而见,犹有物在中而绪见于外也。”^{[2]239} 孟子认为恻隐、羞恶、辞让、是非四种情感是仁义礼智的萌芽,仁义礼智即来自这四种情感,故称四端。孟子提出的“四端”说是以其“性善论”为基础的。朱熹忠实于此说,并在心、性、情的概念上加以发挥,认为情是性之所发,强调“性之本然”,即“仁义礼智四端发于心”。丁若镛反对此说,认为“仁义礼智”乃成于行事之德并非在心之理,强调后天性的实践而非先天性的赋予。

朱熹《集注》引程子言:“盖仁是性也,孝弟是用也,性中只有箇仁、义、礼、智,四者而已,曷尝有孝弟来。”^{[2]48} 丁若镛认为程子此言是说本性中无孝弟,孝弟是外在行事之德,并非朱熹所理解的“四端根于心”。

其二,驳斥朱熹的“气质之性”说,代之以“性嗜好”说。《阳货篇》“性相近也”一章,丁注:

【质疑】朱子曰:“性相近是气质之性,若本然之性则一般无相近。”

案:经云“性相近”本是贤不肖之相近。先儒每以气质清浊为善恶之本,恐

不无差别也。苟以气质之故,善恶以分,则尧舜自善,吾不足慕;桀纣自恶,吾不足戒,惟所受气质有幸不幸耳。……其在古经,以虚灵之本体而言之,则谓之大体;以大体之所发而言之,则谓之道心;以大体之所好恶而言之,则谓之性。天命之谓性者,谓天生人之初,赋之以好德耻恶之性,于虚灵本体之中,非谓性可以名本体也。性也者,以嗜好厌恶而立名。^[1]

朱熹的“气质之性”说也是基于“性善论”,《朱子语类》:“先生言气质之性,曰:‘性譬之水,本皆清也。以净器盛之,则清;以不净之器盛之,则臭;以污泥之器盛之,则浊。本然之清,未尝不在。但既臭浊,猝难得便清。’”^{[17]72}朱熹认为,人性本善就如同水皆清,但是气质之性有善有恶,“天地间只是一个道理。性便是理。人之所以有善有不善,只缘气质之禀各有清浊”^{[17]68}。朱子把这种善恶决定论称为“气禀有定”,人性都是好的,但是在社会上滚来滚去,禀气不一,就形成了善恶不一。丁若镛反对这种将人之善恶归究到气质、气禀的说法,如果照这种说法,尧舜不足称,桀纣不足戒,因为善恶仁暴和他们本人无关,只能怪他们所本的气质不一样罢了。所以丁若镛主张“性嗜好”说,即性之所嗜好,乃好德耻恶,孔子所说的“性相近”,意为“好德耻恶之性,凡圣皆同”,但选择亲近贤人受熏陶还是亲近小人受污染,这就差得很远了。

其三,驳斥朱熹的“性理”观念,代之以“天命”。《季氏篇》“君子有三畏”章,丁注:

【质疑】朱子曰:“畏者,严惮之意也。天命者,天所赋之正理也。”朱子以性为理,故遂以天命为理也。然赋于心性,使之向善违恶者,固天命也。日鉴在兹,以之福善祸淫者,亦天命也。岂可槩之曰:“本心之正理乎”?《诗》云:“畏天之命,于时保之。”若云:“畏心之理,于时保之”,岂可通乎?《康诰》曰:“惟鸣不于常。”《诗》云:“天命靡常。”心之正理,岂无常乎?且畏者,恐惧也,恐不但严惮而已。^[1]

朱熹《集注》云:“天命者,天所赋之正理也”^{[2]173},是把“天命”解释为“理”,丁若镛引《中庸》“天命之谓性”与《大学》“顾天之明命”驳之。丁若

镛不满朱熹把孔子的哲学概念都改造成了虚无缥缈、不可自主的抽象概念,并且极其容易陷入理论名词的争辩,从而使得朱子学成为了政客们相互攻讦的工具^[18]。所以他批评朝堂上这种借性理说来党同伐异的宵小行为:“经旨明而后道体显,得其道而后心术始正,心术正而后可以成德,故经学不可不力。有或据先儒之说,党同伐异,今无敢议者,是皆凭借图利之辈,非真心向善者也。”^[19]

三、实学的义理主张

虽然丁若镛重视字词训诂,但是其经学研究的最终目的仍在义理。《为盘山丁修七赠言》云:“学问是吾人所不得不为之事,古人谓:‘第一等义理。’余谓此言有病,当正之曰:‘唯一无二底义理。’”^[19]在《诗经讲义序》一文中,丁若镛指出经籍之中的义理相对而言是更重要的:“若义理无所得,虽日破千卷,犹之为面墙也。虽然其字义之训诂有不明,则义理因而晦,或训东而为西,则义理为之乖反,兹所以古儒释经多以训诂为急者也。……盖训既明,而义理无所事矣。”^[20]《五学论三》又说:“诂训之学所以发明经传之字义,以达乎道教之旨者也。”^{[15]142}所以在丁若镛看来,训诂不明故义理难明,明训诂是为明义理,并且这一理念也决定了丁若镛对于汉儒与朱熹释经成就的评判异同。

然其(汉儒)诂训之所传受者,未必皆本旨,虽其得本旨者,不过字义明而句绝正而已,于先王先圣道教之源,未尝窥其奥而溯之也。朱子为是之忧之,于是就汉魏诂训之外,别求正义,以为集传、本义、集注、章句之等,以中兴斯道,其丰功盛烈,又非汉儒之比。^[15]

丁若镛认为汉儒对于字句的训诂有相当一部分是信而可征的,但是汉儒却止于字句,并未发经义之本旨,朱子能在吸收旧注的基础上发明义理,这个功劳是汉儒所不及的。所以,丁若镛的经学不是惟汉以尊或惟宋为是,而是折中于汉宋,虽以诂训为津梁但最终目的是义理的通达,朱子经学正是在这个意义上被丁若镛所肯定。但朱子学的空疏义理仍是实学所要反对的,也正是借助对朱熹理学观念的驳斥,丁若镛建立起了自己的实学义理主张。

(一)孔子之道:孝弟与忠恕

丁若镛在《为盘山丁修七赠言》中说:“孔子

之道,孝弟而已。以此成德,此谓之仁。付以求仁,斯谓之恕。孔子之道,如斯而已。”^[19]丁若镛主张的义理即“孔子之道”,首先在于“仁”,“仁”也是丁若镛实学思想体系的哲学基础。也就是说,在丁若镛看来,“仁”是总名事,孝、弟、慈是行“仁”的具体德目,“恕”是求得“仁”的方法,“德”是求得“仁”的结果。

所以,丁若镛在《论语》中寻求的义理,主要有二:一为行孝弟;二为行忠恕。《学而篇》“其为人也孝弟”一章,丁注曰:

道者,人所由行也。仁者,二人之相与也。事亲孝为仁,父与子二人也;事兄悌为仁,兄与弟二人也;事君忠为仁,君与臣二人也;牧民慈为仁,牧与民二人也。以至夫妇朋友凡二人之间,尽其道者,皆仁也,然孝弟为之根。^[1]

丁若镛训“仁”为“二人之相与”,是从形训而为之发义理。在丁若镛看来,“仁”就是守护好二人之间的关系与道德。父子之间,仁是行孝;兄弟之间,仁是行弟;君臣之间,仁是行忠;牧民之间,仁是行慈;延伸到夫妇、朋友等人与人之间,恪守好自己的本分与道德,守护好这段关系,这就是仁,而所有的具体德目之中,孝弟是最基本的。“资于孝可以事君,推于孝可以慈幼,资于弟可以使长,孔子之道使天下之人一一皆孝弟,故曰:人人亲其亲,长其长而天下平。”^[1]而且,丁若镛还认为行仁之根,在于本心。“凡人与人尽其分,斯谓之仁。故先圣训仁字者,皆曰仁者人也”^[6],处理人与人之间的关系,在于自主,尽其本分才能称之为“仁”,“若仁之名,必得行事而成焉”^[1]。所以,丁若镛对于实现“仁”的先天性能与后天性实践分得非常明确。《论语·里仁篇》有这样一段话:“子曰:‘参乎!吾道一以贯之。’曾子曰:‘唯。’子出,门人问曰:‘何谓也?’曾子曰:‘夫子之道,忠恕而已矣。’”^{[2]72}丁注曰:

行恕以忠,故孔子单言忠,而曾子连言忠恕也。《周礼疏》云:“中心为忠,如心为恕”。盖中心事人谓之忠,忖他心如我心谓之恕。……子贡问:“有一言而可以终身行之者乎?”子曰:“其恕乎。己所不欲,勿施于人。”○案:终身行之,则凡事亲、事君、处兄弟、与朋友、牧民众,一应人与人之相接者,一以是一恕字行之也。此非一贯而何一贯之义。^[1]

丁若镛引《周礼疏》训“中心为忠,如心为恕”^{[21]148},又说:“中心事人谓之忠,忖他心如我心谓之恕”^[1],这是又以形训而为之发义理。丁若镛认为“恕”是行仁的方法,如果不能正确认识这两个概念,就不能正确指导行为。而“仁”是强调人与人之间的关系,孝弟如是,忠恕亦如是。事亲、事君、兄弟相处、朋友相交、治理民众等一切人与人之间的相处之道,如果用一个词来概括,那就是“忠恕”。丁若镛《心经密验》言:“恕者,何也?不欲受于子者勿施于父;不欲受于父者勿施于子;不欲受于弟者勿施于兄;不欲受于兄者勿施于弟;不欲受于臣者勿施于君;不欲受于君者勿施于臣;不欲受于幼者勿施于长;不欲受于长者勿施于幼。凡人与人相处之际,皆用此道,所谓絜矩之道也。”^[22]总而言之,就是孔子所说的“己所不欲,勿施于人”,多站在别人的立场上思考问题,行事多替别人着想。这种“仁”是带有积极的利他主义倾向的,要点在于爱人和行善。

(二)政治实践:修己与治人

虽然丁若镛主观上反对为了说理而强行曲解经文,但是对经文的说解总是难免受到主观意识的影响。丁若镛重视实用与实践,《为盘山丁修七赠言》中言:

孔子之道,修己治人而已。今之为学者,朝夕讲劄只是理气四七之辨,河图洛书之数,太极元会之说而已,不知此教者于修己当乎?于治人当乎?且置一边。^[19]

丁若镛认为经学并非空中楼阁,而是能给予实践指导的方法论,目的是解决如何修己、如何治人的问题。又说:

《兑命》曰:“唯学学半。”谓修己于吾道,全体只是半功也。今《书传》曰:“唯教学半”谓教人于吾道,全体实当半功,两解不相妨也。知此意便当留意于经世之学。

孔子于子路、冉求之等每从政事上论品,颜子问道必以为邦令,各言志亦从政事上求对,可见孔子之道,其用经世也。凡缴绕章句,自称隐逸,不肯于事功上着力者,皆非孔子之道也。^[19]

在丁若镛看来,“修己于吾道”只是半功,和“教人于吾道”相结合才完美,并且孔子与学生论学“每从政事”,可见孔子之道,其用在于经世。所以,

在《论语古今注》中,丁若镛的义理阐发也多涉及政治学的思考,强调经学在政治实践上的理论指导作用。

其一,主张为君正己。

总之,政也者,正也。圣人所操约故重言复言总只一贯。究其归趣,无不吻合。齐景公问政于孔子,孔子曰:“君君臣臣,父父子子”,此所谓为政以德也。季康子问政于孔子,孔子对曰:“政者,正也。子率以正,孰敢不正。”此谓正己而物正也。子曰:“其身正,不令而行,其身不正,虽令不从。”子曰:“苟正其身矣,于从政乎何有?不能正其身,如正人何?”哀公问政孔子,子曰:“政者,正也。君为政则百姓从政矣,君之所为,百姓之所从也。君所不为,百姓何从?”……皆是此说。^[1]

“政者,正也”是《颜渊篇》季康子问政于孔子时,孔子的回答。丁若镛在训释“为政以德”时,引用了这句话,又引《颜渊篇》齐景公问政孔子,孔子答:“君君臣臣,父父子子”^{[2]137};季康子问政于孔子,孔子答:“子率以正,孰敢不正”^{[2]139};《子路篇》孔子说:“其身正,不令而行”^{[2]144}，“苟正其身矣,于从政乎何有”^{[2]145};《礼记·哀公问》中哀公问政孔子,孔子答:“君为政则百姓从政矣”^{[16]657}。引用了孔子数言,但说的都是一个道理,即为君当先正己。范祖禹云:“盖道之本在于修身,而后及于治人。”^[1]《论语》主要是教人修身之书,强调道德的重要性。《学而篇》孔子曰:“弟子入则孝,出则弟,谨而信,泛爱众,而亲仁。行有余力,则以学文。”^{[2]49}子夏曰:“贤贤易色,事父母能竭其力,事君能致其身,与朋友交,言而有信,虽曰未学,吾必谓之学矣。”^{[2]49}可见儒家强调先为仁再为学,而对于执政者来说,也是一样的,强调先修己再治人,先正己再正人。

其二,主张以仁牧民。

仁者,向人之爱也。君牧仁于民。
○补曰:树身得位曰立,遂性无阙曰达。
己之所欲,先施于人,恕也。○朱子曰:
“譬,喻也。方,术也。近取诸身,以己所欲譬之他人,知其所欲。”^[1]

丁若镛的仁学主张就是“向人之爱”,强调人与人之间的关系。《雍也篇》子曰:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人,能近取譬,可谓仁之方也

己。”^{[2]92}在丁若镛看来,“仁”是总名事,孝弟是行“仁”的具体行为,“恕”是行“仁”的方法,所以,丁若镛在《论语》中寻求的义理,主要有二:一为行孝弟;二为行忠恕。而这二者都是可以应用到牧与民的关系上的,以孝弟牧民就是“牧民慈为仁”,以忠恕牧民就是“忖他心如我心”。与“己欲立而立人,己欲达而达人”相对的是孔子所言“己所不欲,勿施于人”,所以丁若镛将这句话理解为“己之所欲,先施于人”,都是讲的行仁的方法“恕也”。孔子在《礼记·哀公问》里说:“古之为政,爱人为大。不能爱人,不能有其身”^{[16]660},就是说要为政以仁、为政以爱人。

朝鲜王朝的论语学大抵可以分为两个阵营,一个是集中力量研究朱子《论语》注释的朱子学派,一个是与之持对立立场的实学派。实学派与朱子学派相比较而言,除了对朱子的《论语》注释进行批评之外,还有对于以往诸多《论语》注书的研究,二者共同构成了实学派论语学的主旨之风。丁若镛的《论语古今注》作为实学派论语学最具有代表性的作品,其在同期作品里最显著的一个特色就是广征博引诸注家之说,对于中国之汉儒、宋儒、明清诸儒,日本之古学派及朝鲜之先贤,皆有所引。韩国学者李聆昊认为:“即使《论语》注释书对自国和他国的思想形成发挥重大作用,但是如果考察其注释范围的话,将韩中日三国的《论语》注释书看作对象的则比较少。所以说丁若镛的《论语古今注》算是唯一的一部既探讨和搜集韩中日三国的《论语》注释书,同时又达到一定学术境地的《论语》注释书。”^[23]

《论语古今注》的可贵之处,即在于丁若镛对《论语》原意的执着追求。所谓的东亚视野,广征博引,都是为了把对《论语》的理解归到最接近孔子原意的位置上。然而,不同于纯粹的字词考辨之学,丁若镛重视字词训诂,其最终的要旨却仍归于义理,即阐发孔子的孝弟忠恕之道以及将之应用于实践的目的和方法。

参考文献:

- [1]丁若镛.论语古今注[M]//与犹堂集卷(卷五十八-卷七十).首尔大学奎章阁本(刊年未详).
- [2]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2012.
- [3]皇侃.论语集解义疏[M].北京:商务印书馆,1937.

- [4]永瑢,等.四库全书总目[M].北京:中华书局,1965.
- [5]全祖望.鮑塘亭集[M]//续修四库全书:第1429册.上海:上海古籍出版社,2002.
- [6]丁若鏞.答李汝弘[M]//与犹堂集卷二十六.首尔大学奎章阁本(刊年未详).
- [7]丁若鏞.字说[M]//与犹堂集卷十.首尔大学奎章阁本(刊年未详).
- [8]丁若鏞.十三经策[M]//与犹堂集卷十六.首尔大学奎章阁本(刊年未详).
- [9]杨逢彬.试证注古书不可轻易否定汉儒成说——以《论语》为例[J].长江学术,2014(2).
- [10]王力.训诂学上的一些问题[M]//王力语言学论文集.北京:商务印书馆,2000.
- [11]王应麟.困学纪闻[M].翁元圻,等注.梁保群,等校点.上海:上海古籍出版社,2008.
- [12]朱熹.朱子全书[M].上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2002.
- [13]蔡方鹿.朱熹经学与中国经学[M].北京:人民出版社,2004.
- [14]丁若鏞.经义诗[M]//与犹堂集卷七.首尔大学奎章阁本(刊年未详).
- [15]黄卓越.茶山四书经学的返古主义路径——兼论其与朱王之学的关系[J].浙江社会科学,2006(5).
- [16]杨天宇.礼记译注[M].上海:上海古籍出版社,2004.
- [17]朱子语类[M].黎靖德,编.王星贤,点校.北京:中华书局,1986.
- [18]高明文.丁若鏞思想中孔子的天命与仁的关系[J].当代韩国,2016(3).
- [19]丁若鏞.为盘山丁修七赠言[M]//与犹堂集卷二十三.首尔大学奎章阁本(刊年未详).
- [20]丁若鏞.诗经讲义序[M]//与犹堂集卷十二.首尔大学奎章阁本(刊年未详).
- [21]周礼注疏[M].郑玄,注.贾公彦,疏.上海:上海古籍出版社,1990.
- [22]丁若鏞.心经密验[M]//与犹堂集卷七十八.首尔大学奎章阁本(刊年未详).
- [23]李聆旻.韩国论语学与东亚论语学[J].台湾东亚文明研究学刊,2008(5).

Jeong Yak-yong's Practical Learning in *Ancient and Modern Annotations of The Analects* : Examples of Confucian Literature's Overseas Communication and Study

LIU Zhoufei

(School of Humanities, Shanghai Jiaotong University, Shanghai 200240, China)

Abstract: In the later period of the Korean Dynasty, Neo-Confucianism became rigid, while practical learning representing a new style of Confucianism emerged and Jeong Yak-yong epitomized the thought of this school. His practical learning was embodied by way of two routes in the interpretation of the Confucian classics: verification of the classics' original text and annotation. Different from the simple textual research into the words, Jeong Yak-yong stressed that the final aim for the explanations of words was to find the connotations, that is, elucidating Confucius' way of filial piety, loyalty and forgiveness, and applying it to practice. Jeong Yak-yong's Confucianism compromises in the Han's and Song's Confucianism. While he affirmed Zhu Xi's concept of interpreting the classics by explaining the words to understand the connotations, he built his own view of practical learning by refuting Zhu Xi's Neo-Confucianism.

Key words: Jeong Yak-yong; Zhu Xi; *Ancient and Modern Annotations of The Analects*; practical learning; connotation of classics

(责任编辑 雪箫)