

人性与嗜好

——朝鲜儒者茶山丁若镛“性嗜好说”析论*

方旭东/文

提 要: 朝鲜儒者茶山丁若镛提出了富有特色的“性嗜好说”，他以祖述“洙泗之学”自居，直接挑战朱子以理气为主轴的人性理论。本文着重从哲学论理上对它做了检讨。本文认为，茶山的“性嗜好说”必须放在他的灵体三原理结构当中才能得到恰当定位。关于灵体三原理，茶山的表述前后有异，最后呈现为：乐善恶恶之性，可善可恶之才，难善易恶之势。茶山对“才”的理解不同于孟子，他将人的自由意志（权）与能力（能）一起纳入其中，体现了尊重主体能动性的精神，但因此也带来一个问题：为什么一个人喜欢善却不选择善？茶山用“嗜好”来描述人性之“性”，实难准确揭示人性内涵。茶山意识到作为“性”的“嗜好”与日常语言中表示爱好、偏好、癖好的“嗜好”必须有所区分，最后提出实际内容为天命之性与气质之性的新的“二重嗜好论”，在坚持以“嗜好”说“性”的同时，茶山对他所批评的宋儒二元人性论也做了一定的妥协。

关键词: 丁茶山；性；嗜好；才；权；能

中图分类号: B312

文献标识码: A

朝鲜儒者茶山丁若镛（1762—1836）一生著述宏富，其中，经学占了显著比重^①。茶山的经典解释，如论者所言，具有鲜明的“反朱子学”或“超越朱子学”特点，其“性嗜好说”以祖述“洙泗之学”自居^②，直接挑战朱子以理气为主轴的人性理论。

* 本文初稿宣读于2012年12月4-5日香港中文大学哲学系中国哲学与文化研究中心、韩国成均馆大学儒教文化研究所合办的“朱熹与宋明理学”国际学术研讨会。

① 今编《与犹堂全书》，诗文22卷，杂纂3卷，经48卷，礼24卷，乐4卷，政法（即所谓“一表两书”：《经世遗表》、《牧民新书》、《钦钦新书》）39卷，地理8卷，医学6卷。另据李麓衡统计，茶山留下的500余卷著述中，一半是经集。参见李麓衡：《茶山丁若镛的经学》，载于《中韩实学史研究——第五届东亚实学国际学术研讨会论文集》，打印本，1998年，第275页。

② 如茶山宣称：“孟子论性善之理，辄以嗜好明之（见《告子》、《尽心》），孔子引‘秉彝好德’之《诗》以证人性。舍嗜好而言性者，非洙泗之旧也。”见《与犹堂全书》第二集，《经集》，第三卷《中庸自箴》，1：3a。（本文所引茶山原文，皆出自韩国古典综合数据库[<http://db.itkc.or.kr>]所提供的《与犹堂全书》本。其中，1代表卷数，3代表页数，a代表页右，b代表页左。以后注篇名、卷、页、左右，不再一一说明。）

学界对茶山的这一思想已有不少研究，但从哲学论理上检讨茶山之说的得失，尚不多见。本文拟在此方面做些努力，以期对茶山研究有所推进。

在对茶山具体观点进行讨论之前，首先需要明确，在一般情况下，茶山所说的“性”就是指“人性”，即：作为单字出现的“性”，在茶山那里，被默认为“人之性”。在某种意义上，不妨认为，茶山实际上是把“性”这个范畴专门用在人（人类）身上。在人类中心主义笼罩的前现代社会，这一点不难理解。^③

—

茶山的“性嗜好说”必须放在他的灵体三原理结构当中才能得到恰当的定位。

“灵体”一词，不见中国经传，似是茶山自创^④，然考其由来，当是“虚灵本体”之简称，“灵”指“虚灵”、“灵明”，“体”指“本体”、“大体”^⑤。

此点可证之于茶山书中屡见不鲜的“虚灵本体”、“虚灵之体”、“虚灵不昧之体”、“灵明无形之体”等语。

心性之说最精微，故最易差，唯其字义先明，乃可分也。其在古经，以虚灵之本体而言之，则谓之大体（见《孟子》）；以大体之所发而言之，则谓之道心（见《道经》）；以大体之所好恶而言之，则谓之性。‘天命之谓性’者，谓天于生人之初，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。”（《与犹堂全书》第二集，《经集》，《论语古今注》，9：10b。加粗为引者所作，下同，不再一一说明。）

虚灵本体，孟子谓之大体，斯其不为正名也乎？（《论语古今注》，9：11a）

今人以纯乎虚灵者为义理之性，以由乎形气者为气质之性，千罪万恶皆由于食色安逸，故凡恶皆归之于形气，而虚灵不昧之体，认之为但具众美，都无纤恶。殊不然也。虚灵之物不能为恶，则彼无形之鬼神，又何以有明神恶鬼哉？食色安逸之欲，皆由形气，而凡骄傲自尊之罪，是从虚灵边出来，不可曰：虚灵之体无可恶之理也。人有以道学文章自尊者，誉之则喜，毁之则怒，是于形气有甚关系？凡以虚灵之体，谓纯善无可恶之理者，佛氏之论也。惟性纯善，余不然也。（《与犹堂全书》第一集，《经集》，第五卷《孟子要义》，1：35a—35b）

若谓此虚灵无形之物，其体浑然至善，一毫无恶，则赤子始生，但知啼哭索乳求

^③ 其实，不单是茶山，中国古代哲学家几乎都如此。比如，在讨论心性的时候，他们不会专门标出来说，这是在讲人心或人性。像梁漱溟《人心与人生》那样的标题，在前现代的东亚，基本不会出现。

^④ 不排除茶山从西学（通过利玛窦、毕方济这些传教士的中文著作而了解）当中受到启发。关于西学对茶山的影响，是一个比较复杂的问题，学者之间一直存在争议。参见蔡振丰：《朝鲜儒者丁若鏞的四书学：以东亚为视野的讨论》，尤其第56—58页，第71—75页。

^⑤ “大体”一词出自《孟子·告子上》：“体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人”，“从其大体为大人，从其小体为小人”。茶山非常重视孟子有关“大体”的思想，多次引用，他认为“大体”就是“无形之灵明”（《孟子要义》，2：29b），它为人类所独有，具备“灵明神妙之用”：“凡天下有生有死之物，止有三等：草木有生而无知，禽兽有知而无灵，人之大体既生既知，复有灵明神妙之用，故舍万物而不漏，推万理而尽悟，好德耻恶出于良知，此其迥别于禽兽者也，但其山川风气，父母精血，受之为气质，不能无清浊厚薄之差，故大体之囿于是者，随之有慧钝通塞之异。”（《论语古今注》，9：11a）

抱，安得硬谓之纯善乎？（《孟子要义》，1：33a）

人方以灵明之全体为性，其必以嗜好为性者，何也？（《中庸自箴》，1：3a）

据性字本义而言之，则性者，心之嗜好也。《召诰》曰“节性，唯日其迈”，《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。盖人之胚胎既成，天则赋之以灵明无形之体。而其为物也，乐善而恶恶，好德而耻污。斯之谓性也，斯之谓善也。（《中庸自箴》，1：3b）

关于灵体三原理，茶山的表述前后有异。较早的提法是：性—权衡—行事，此见1815年成书的《心经密验》^⑥。

灵体之内厥有三理：言乎其性，则乐善而耻恶，此孟子所谓性善也；言乎其权衡，则可善而可恶，此告子湍水之喻，扬雄善恶浑之说所由作也；言乎其行事，则难善而易恶，此荀卿性恶之说所由作也。苟与扬也，认性字本误，其说以差，非吾人灵体之内本无此三理也。（《与犹堂全书》第二集，《经集》，第二卷《心经密验》，2：28a）

可是，就在同一篇文章里，“行事”这个说法又变成了“具”。

天既予人以可善可恶之权衡，于是就其下面又予之以难善易恶之具，就其上面又予之以乐善耻恶之性，（《心经密验》，2：28a）

到晚年自撰墓志铭时，他又把“三理”统一换成了单字形式，即：性—才—势。

可善可恶者才也，难善易恶者势也，乐善耻恶者性也。（《与犹堂全书》第一集，《诗文集》，第十六卷《自撰墓志铭（集中本）》，17b）

“可善可恶”从“权衡”变成了“才”，而“难善易恶”又从“具”变成了“势”。众所周知，“才”是《孟子》人性论的一个重要范畴：“孟子曰：乃若其情，则可以善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。”^⑦朱子把“才”理解为人的能力：“才，犹材质，人之能也。”^⑧

虽然典出《孟子》，但茶山对“才”的理解在两点上都不同于孟子。首先，关于“才”的善恶问题，茶山是以“才”为“可善可恶”，而孟子所说的“才”，按朱子理解，无有不善。可善可恶的“才”，表面看，比较接近程子所说的“才”。朱子认为：“孟子专指其发于性者言之，故以为才无不善；程子兼指其禀于气者言之，则人之才固有昏明强弱之不同矣，张子所谓气质之性也。二说虽殊，各有所当，然以事理考之，程子为密。”^⑨按朱子的理解，

^⑥ 《心经密验》著述年代据李麓衡考证。参见李麓衡：《茶山丁若镛的经学》，第276页。

^⑦ 参见《孟子·告子上》。

^⑧ 参见朱熹：《孟子集注》卷十一，《四书章句集注》，中华书局，1986年，第328页。

^⑨ 同上书，第329页。

程子是以“才”为“有善有恶”。进一步考察可知，茶山对“才”（气质之性）的理解与程子貌合而神离：程子说“才”有善有恶，而茶山则说“才”可善可恶。盖茶山所强调者在于：人的气质（“才”）不是一开始就可以称善称恶，善或恶是通过人后天的选择（权）才形成的。程子相信，人的气质或善或恶，这是上天派定的；茶山则坚决反对这种气质先定论。^⑩

其次，关于“才”的内涵，茶山的理解也溢出了孟子的范围。茶山所理解的“才”，不再只是传统注者所说的“能”，而是包括了“能”与“权”两个东西。茶山说：

才者，其能其权也。麒麟定于善，故善不为功；豺狼定于恶，故恶不为恶。人则其才可善可恶，能在乎自力，权在乎自主，故善则讚之（以其有可恶之机，故讚之），恶则訾之（以其有能善之才，故訾之）。（《与犹堂全书》第二集，《经集》，《梅氏书平》，25页。）

按照茶山的解释，“能”主要指人的能力，一个人最后称善还是称恶，主要靠他后天的努力，跟他的能力（自力）有关。“权”则指人的权衡选择，一个人是好是坏，由他自己掌握（自主）。所以，这种“权”，茶山有时也称之为“自主权”^⑪。

茶山将人的自由意志与能力一起纳入“才”中考虑，体现了其充分尊重人的主体能动性的精神^⑫，在中国学统中，与孟子心学一脉最为接近。然而，在理论上，“可善可恶”的气质（“才”）观，为茶山“乐善恶恶”的嗜好说也带来一个问题：一方面说人对善有一种天生的嗜好，另一方面，又说人还是会选择不善，为什么一个人喜欢善却不选择善？难道“喜欢”不是已经表现出来“偏好”或“选择”吗？

对此，茶山也有一个说明：

但不得不善，人则无功，于是又赋之以可善可恶之权，听其自主。欲向善则听，欲趋恶则听。此功罪之所以起也。天既赋之以好德耻恶之性，而若其行善行恶，令可游移，任其所为，此其神权妙旨之凛然可畏者也。何则？好德耻恶既分明矣，自此以往，其向善，汝功也；其趋恶，汝罪也。不可畏乎！禽兽之性，本不能好德耻恶，故善不为

^⑩ 茶山对“气质决定善恶论”的批判集中在他对《论语》“性相近”章的评注里：“然此气质之性，尧舜未尝偏受其清明，桀纣未尝偏受其浊秽，其于本性之善恶了无关焉。先儒每以气质清浊为善恶之本，恐不无差舛也。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。由是观之，天下之人，其性品本皆同级，非惟中等之人惟相近也。”（《论语古今注》，9：12a-12b）“公孙子谓‘性无善恶’者，谓人之善恶，定于行事之后，而不定于生静之初也。今欲以周公为先天素定之善人，而管蔡为先天素定之恶人，岂可通乎？”（《论语古今注》，9：18a）

^⑪ “故天之于人，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，不似禽兽之有定心。”（《孟子要义》，1：34b）

^⑫ 茶山的这种思想，有学者认为是来自西学的影响，证据之一是它与利玛窦《天主实义》如下说法的相似：“若论厥性之体及情，均为天主所化生。而以理为主，则俱可爱可欲，而本无善恶矣。至论其用机，又由于我。我或有可爱，或有可恶，所行异，则用之善恶无定矣。”参见邢丽菊：《试论西学对朝鲜儒者茶山思想的影响》，载于《江南大学学报》，2013年，第3期，第26页。亦有学者反对这种看法，认为《天主实义》具有形上实体意义的天主信仰与宇宙论的理气说有相近的理论缺憾，与茶山并不相契。参见蔡振丰：《朝鲜儒者丁若鏞的四书学：以东亚为视野的讨论》，第66—67页。

功，恶不为罪，斯大验也。苟使人人不得不善，如雌之不得不孝，如蜂之不得不忠，如元央之不得不烈，天下其复有善人乎？于是复予之以可善可恶之具，使其“从善如登，从恶如崩”，即此形躯是也。（《论语古今注》，911b-12a）

由上可知，茶山似乎将“好善恶恶”的人性“嗜好”理解为“不得不善”，成了一种宿命或道德命令式的东西。然而，所谓“嗜好”难道不正是主体的自我选择吗？茶山对“嗜好”究竟是怎么理解的？

二

茶山所说的“嗜好”，如他自己交代，语出《孟子》。盖孟子有言：

口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉，至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。（《孟子·告子上》）

“嗜”亦写作“嗜”。孟子这段话里还提到了“悦”字。联系“口之于味也，有同嗜焉”考虑，由“刍豢之悦我口”可以推出“我嗜（嗜）刍豢”。同样，由“理义之悦我心”可以推出“我嗜理义”。因此，“悦”在这里似乎是被孟子当做了“嗜”的近义词。“美”也一样。这段话里没有提到“好”字，但“嗜”的本意就是“好”。^⑬既然“悦”与“嗜”近义，那么，“悦”的同义词“乐”应该也与“嗜”近义。这样，与“嗜”可以归为一类的词有：好，悦，乐。按照茶山的理解，还可以加上“欲”和“性”字。茶山的证据是下面这条材料。

孟子曰：广土众民，君子欲之，所乐不存焉；中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁、义、礼、智根于心，其生色也晬然，见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。（《孟子·尽心上》）

“性”在古代汉语中一般做名词，而这里出现了“所性”这样的提法。“所性”在结构上与前面的“所乐”相同，而“乐”为动词，那么，孟子这里应该是把“性”当动词来使用了。^⑭作动词用的“性”是什么意思呢？茶山认为，如果不解释为“嗜好”，简直就没法

^⑬ “嗜”与“好”这两个字是如此关联，以至于茶山在引述孟子这段话时情不自禁地直接带入了“好”字：“孟子论性，必以嗜好言之，其言曰：‘口之于味，同所嗜；耳之于声，同所好；目之于色，同所悦’（《孟子·告子上》），皆所以明性之于善，同所好也。性之本义，非在嗜好乎？”（《孟子要义》，1：32b）可以看到，茶山的引文把“同听”写成“同所好”，把“同美”写成“同所悦”。但这种改动不影响孟子原意。如果孟子要表达的是人的感觉有共通之处，那么，甚至可以说，茶山改动后的文字更能表达此意。

^⑭ 尽管可以说“性”字在这里被孟子当动词用，但《孟子》书中几乎找不出第二例，因此，必须承认，在孟子那里，“性”字主要还是做名词用，意为某种定势。而且，“所性”也可以被认为是“所禀之性”的省称，从而，“性”字依然维持其做名词用的常规含义。事实上，孙奭的疏就把“所性”解释为“所禀天之性”，参见赵岐著、孙奭疏：《孟子注疏》，卷第十三上，北京大学出版社，1999年，第363页。

理解。茶山还提出，欲、乐、性三者之间应该存在一种递进的关系。

余尝以性为心之嗜好，人皆疑之。今其证在此矣。欲、乐、性三字，孟子分作三层。最浅者欲也，其次乐也，其最深而遂为本人之癖好者，性也。“君子所性”，犹言君子所嗜好也。但嗜好犹浅，而性则自然之名也。若云性非嗜好之类，则“所性”二字不能成文。欲、乐、性三字，既为同类，则性者嗜好也。（《与犹堂全书》第二集，《经集》，第六卷《孟子要义》，2：42b-43a）

这是说，欲、乐、性三个词都有嗜好之意，但程度一个比一个深。欲，表示最浅层次的意向；乐，则表示更强的意向。而一旦上升到“性”的层次，那就变成类似于“癖好”的东西。癖好已经不是一般的“好”，而是深刻而持久的“好”。

茶山对“欲”、“乐”、“性”三个词的如上辨析，自成一格。尤其是，他指出，对“性”而言，用“嗜好”去形容它，意思都嫌浅，显得深明事理。

“嗜好”，顾名思义，是指“好”，但它完整的意思应该包括“好”与“恶”两方面，“好”是积极表述，“恶”是消极表述。说某人“好静”，意思就是“厌动”，说某种植物“喜阴”，意思就是“怕光”。“嗜好”只是“好恶”的省称。事实上，茶山同时也说“性”指“好恶”。

性之为字，专主好恶而言。（《与犹堂全书》第二集，《经集》，第五卷《孟子要义》，1：34b）性者。本心之好恶也。（《与犹堂全书》第二集，《经集》，第十五卷《论语古今注》，9：9a）性也者，以嗜好厌恶而立名。（《论语古今注》，9：10b）

尽管对用“嗜好”来描述“性”不完全满意，但茶山似乎一时也找不到更好的替代，因此，他还是一直用着它。也许这并不重要，重要的是，要揭示出，“性”这种“嗜好”不同于其他“嗜好”的独特之处。茶山用来说明“性”的“嗜好”究竟是怎样一种“嗜好”或“好恶”呢？我们不妨从分析茶山为说明“性”为“嗜好”所举的那些例子下手。

余谓性者，主于嗜好而言。若所谓谢安石性好声乐，魏郑公性好俭素，或性好山水，或性好书画，皆以嗜好为性。（《孟子要义》，1：32b）

“性”之为字，当读之如雌性、鹿性、草性、木性，本以嗜好立名，不可作高远广大说也。（《孟子要义》，1：33b）

• 人有恒言，曰“我性嗜脍炙”，曰“我性恶饕餮”，曰“我性好丝竹”，曰“我性恶蛙声”，人固以嗜好为性也。（《中庸自箴》，1：3a）

“好声乐”、“好山水”、“好书画”、“好丝竹”，皆符合人们一般对“爱好”的定义。而“好俭素”则属于个人审美趣味。“恶饕餮”、“恶蛙声”则是那种无伤大雅的个人小“怪癖”一类东西。在人使用“我性好（恶）……”这样的表达时，无外乎茶山这里提到的这些，诸如爱好、趣味、小怪癖。可是，这些与孔子、孟子、告子、荀子所使用的“性”字

明显不是一回事。比如，当孔子说“性相近，习相远”时，他想到的“性”应该不是各人的爱好或趣味，更不是比较私密的各人的那些小怪癖。

茶山所说的雉性、鹿性、草性、木性，在形式上与“人性”更接近。但是，说这些“性”“本以嗜好立名”，是什么意思呢？

从茶山其他一些叙述，我们可以推测是这么回事：也许在茶山生活的地方，当人们谈到“雉性”时，大家想到的就是雉“好山”这一点，谈到“鹿性”时，则会想到其“好野”这一点。说“雉性好山”，“鹿性好野”，当是因为常见雉栖息于山林，鹿多出没于荒野。换言之，这里所说的“性”是指生活习性。如果非要用“好”来描述“性”，那么，这种“好”不是一般意义上的“爱好”，而是面对生活中的一些重大选择时所表现出来的某种偏好（preference）。说“雉性好山”，意思是：在选择生存环境时，雉对山林表现出强烈的偏好。

茶山似乎是想说，事物的这种偏好就构成他的特有属性，从而可以借助偏好（嗜好）将事物区分开来。在逻辑上，要想使偏好（嗜好）成为事物分类的标准，就要求这种偏好（嗜好）具有同一与稳定的特点，也就是要遵循同一律。我们不能说：某物既好这个，又好那个。尤其不能出现这样的情况：某物既好这个，又好与它相反的那个。比如说（这也是茶山用的例子），如果我们把作物分为湿生与旱生两种，那么，如果我们说黍是旱生的，那就意味着，黍不能同时又是湿生的；稻是湿生的，那就意味着，稻不能同时又是旱生的。

如稻性好水，再无好燥之性；黍性好燥，再无好水之性。（《与犹堂全书》第二集，《经集》，第二卷《心经密验》，2：26b）

很容易发现，这样分类是有问题的，因为，无论在逻辑上还是事实上，都存在这样的情况：某物既好这个，也好那个，这个与那个甚至可以是相反的。比如说，我们不能把动物简单地分成水生与陆生两种，因为存在两栖动物。

而且，同一事物身上还存在变异（进化）的可能：某物最初（本来）喜欢这个，后来却喜欢相反的那个了。变异的原因很复杂，就生物而言，正如达尔文所指出的那样，“适者生存”，环境是最重要的因素。

有鉴于此，我们对茶山的如下看法就不能表示同意：“人无二性，如稻性好水，再无好燥之性。”（《心经密验》，2：26b）真实的情况毋宁是：人性是复杂的，人既有这样的偏好（嗜好），也有与之相反的偏好（嗜好）。任何一个稍涉世故的人恐怕都会对“人一半是天使，一半是魔鬼”这样的话表示理解。

可以说，当茶山将性理解为偏好（嗜好，而且是具有单一或排斥性的），就注定了他对人性的想象是一元的，他反对宋代新儒学所确立的二元人性论，几乎就是必然的。

也许茶山注意到了偏好（嗜好）的多样性，要说明作为“嗜好”而存在的人性，似乎有必要对“嗜好”做些区分，于是他提出了“二重嗜好论”。

嗜好有两端：一以目下之耽乐为嗜好，如云：雉性好山，鹿性好野，猩猩之性好酒醴，此一嗜也。一以毕竟之生成成为嗜好，如云：稻性好水，黍性好燥，葱蒜之性好鸡

粪，此一嗜好也。（《心经密验》，2：26a）

“毕竟之生成”与“目下之耽乐”形成对照，前者似乎表示经过一个过程而得到的结果，后者表示当下就有的东西。^⑮以“毕竟之生成”为嗜好，究竟何指，孤立地看，不太容易明白，但从后面所说的“稻性好水，黍性好燥”可以了解，这种“好”与其说是“嗜好”，不如说是“适宜”。事实上，茶山自己也是从“适宜”这个角度解释“稻性好水”、“黍性好燥”的“嗜好”之义的：“性宜于行善，如稻宜于水种，黍宜于旱种，而葱蒜之壅鸡粪”（《心经密验》，2：26a）。

如果说“嗜好”是主观上的偏好，那么，“适宜”就是客观上的有利。“稻性好水”是说“水对稻的生长很有利”或“水越多，稻子就越长得越好”。可以看到，“好”在这里同样含有某种比较的意义：在其他因素同等的情况下，水多的稻田比水少的稻田，最后收成要多。水对稻是一种善（good），并且多多益善。由此，稻对水存在一种内在的需求，也可以称为取向（orientation）。只要可能，稻总是希求更多的水，因为水对它有利。这样，客观上的有利未尝不可以衍生出主观上的希求。

“猩猩之性好酒醴”与“稻性好水”这两个例子的不同在哪里？猩猩之好酒醴是为了追求快乐，对于稻之好水，似乎就不能这样说，因为，水之于稻，有超出快乐的意义，虽然也带来快乐，但其动机（至少直接动机）不是为了快乐，而是为了生存以及生存得更好。现在想象某只猩猩站出来说，没有酒醴，他就活不下去，获得酒醴比填饱肚子对他来说更重要。对此的回答是：判断一项善（good）是否基本（primary），不是根据个体自身的感受，而是社会的平均水平或最低标准。稻对水的嗜好不应该被看做跟猩猩对酒醴的嗜好一样的欲望满足，而应当被看做对基本善的合理要求。这只猩猩当然有追求快乐的权利，但如果他足够理性，他就应该想到：为了满足他的这项“昂贵的嗜好”，他将不得不牺牲掉某些基本的生活需求，从而导致整体生活质量的下降。换言之，从理性考虑，这项嗜好对他是有利的，不适宜的，应该予以摆脱的。

两种嗜好，表面上都叫做嗜好，但通常人们所说的嗜好或好只是第一种，即出于快乐而经常主动去做的事，茶山所说的第二种嗜好则更接近人们对“性子”、“性情”的理解。^⑯应用到人身上，如果说第一种嗜好反映出人的主观偏好，那么，第二种嗜好则表示人的自然取向。相应的例子，我们可以举：“张三好围棋”与“张三好发胖”。好围棋还是好象棋，这种“好”是人主动选择的结果，没人逼你。发胖还是不发胖，则是身体自然的反应，像常言说的，有的人是“喝水都长肉”，不由你做主。好围棋是因为你有兴趣，这种运动有什么地方吸引了你。而好发胖，则不是你主动努力的结果。

茶山认为，在人身上，他所说的两种嗜好都有反映。

今论人性，人莫不乐善而耻恶，故行一善则其心充然以悦，行一恶则其心欷然以沮。我未尝行善，而人诤我以善则喜。我未尝无恶，而人谤我以恶则怒。若是者，知

^⑮ 此说承台湾清华大学杨儒宾教授在会上提示，谨致谢忱。

^⑯ 有意思的是，不知是巧合还是有意为之，茶山所举的两组例子，第一组都是动物，第二组都是植物，也就是说，第一组都可以说具有主动性，第二组则相对被动。

善之可悦而恶之可愧也。见人之善，从而善之。见人之恶，从而恶之。若是者，知善之可慕而恶之可憎也。凡此，皆嗜好之显于目下者也。积善集义之人，其始也，俯仰无忤，“内省不疚”，积之弥久，则“心广体胖”，“晬然见乎面而盎乎背”，积之弥久，则充充然，有“浩然之气”，“至大至刚”，塞乎天地之间，于是“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”，于是“神而化之，与天地合其德，与日月合其明”，遂成全德之人。此其性宜于行善，如稻宜于水种，黍宜于旱种，而葱蒜之壅鸡粪也。有一夫焉，今日行一负心事，明日行一负心事，欷然内沮，怛焉内疚。自暴则曰：吾事已误。自弃则曰：吾复何望。志为之衰茶，气为之摧蹙。诱之以利，则如犬豕之就牵。怵之以威，则如狐兔之屈伏，憔悴枯萎，索然以就死。此其性有所拂逆，夭阏而莫之成遂者，故其病败如是。凡此，皆嗜好之验于毕竟者也。（《心经密验》，2：26a - 26b）

在说明第二种嗜好，即“以毕竟之生成为嗜好”时，茶山从正反两个方面做了描述：积善之人，最后成为全德之人；生活于威逼利诱之下者，最后不堪忍受而悲惨地死去。以此论证：从人的不同道德选择所带来的后果来看，行善最符合人性，人性天生适宜（嗜好）行善。对于第一种嗜好，即“以目下之耽乐为嗜好”，茶山的论证更简单：经验表明，行善使人快乐，行恶让人自责。

作为一名儒家价值观的信奉者，茶山对善的这种乐观主义，是可以理解的，任何外在的批评也许对他来说都是无意义的。不过，在其生命后期^①，茶山似乎对自己的这种乐观主义也发生了怀疑，以目下与毕竟来划分嗜好种类的做法被身心嗜好不同论所取代。如果说前一种“二重论”所描述的两种人性“嗜好”究其实不过同质而已，那么，后一种“二重论”才是真正的“异质嗜好论”。从经典诠释的角度看，茶山后一种“二重嗜好论”似乎更便于整合不同经典有关“性”的论说。

性者，嗜好也。有形躯之嗜，有灵知之嗜，均谓之性。故《召诰》曰“节性”，《王制》曰“节民性”。《孟子》曰“动心忍性”，又以耳目口体之嗜为性，此形躯之嗜好也。“天命之性”、“性与天道”、“性善”、“尽性”之“性”，此灵知之嗜好也。（《与犹堂全书》第一集诗文集第十六卷《自撰墓志铭（集中本）》，16a）

“灵知”又是一个带有西学气息的名词，不过，我们同样有理由相信，它是茶山对中国经传固有说法的一个缩写，“灵知”即代表“灵明之良知”。在弘扬自己的“性嗜好说”时，茶山也不能无视中国经典对于“性”的描述相互抵牾这一事实，单是《尚书》一书至少就有两种关于“性”的用法，“节性”与“不虞天性”两句话中的“性”显然就不是一个意义上的“性”。

因此，对茶山来说，明智的做法只能是：坚持“性者，嗜好也”，但承认“嗜好”不止一种，既有“形躯之嗜”，又有“灵知之嗜”。

^① 《尚书古训》定稿于1834年，也就是茶山死前两年，而《自撰墓志铭（集中本）》时间更晚。此据李麓衡考证，参见李麓衡：《茶山丁若镛的经学》，第276—277页。

真《尚书》二十八篇，只有两个性字（“若有恒性”，“习与性成”，皆梅《书》）：《商书》祖伊之言曰：“不虞天性”（《西伯戡黎》），《召诰》周公之言曰：“节性，惟日其迈”，唯此而已。彼是天命之性，《易》曰“穷理尽性”，《孟子》曰“道性善”，《中庸》曰“率性”、“尊德性”，皆此性也。此是气质之性，《王制》曰“修六体（引者按：“体”为“礼”之误）以节民性”，《孟子》曰“动心忍性”，荀卿曰“性恶”，皆此性也。此以身体之所嗜好为性。彼天命之性，亦以乐善善恶恶验其本良。故孟子尝以耳目口体之嗜好明此本性之所嗜好义，可知也。（《与犹堂全书》第二集，《经集》，第二十六卷《尚书古训》，5：33a-33b）

可以看到，茶山已不回避宋儒“天命之性”、“气质之性”这些用语^⑮，但指出，它们可以统一到“嗜好”名下：气质之性是“以身体之所嗜好为性”，天命之性是以“本性之所嗜好为性”。正是因为它们实质上都是“嗜好”，所以，孟子会用耳目口体之嗜好来说明本性之所嗜好的含义。如此，茶山就将自己的“性嗜好说”置于一个相对安全的位置。^⑯

以上，我们对“嗜好”（尤其是被茶山认作“性”的“嗜好”）的涵义做了讨论。不得不说，茶山用“嗜好”来描述人性之“性”，难以将人性的内涵准确揭示出来。茶山意识到作为“性”的“嗜好”必须与日常语言中表示爱好、偏好、癖好的“嗜好”有所区分，最后提出实际内容为天命之性与气质之性的新的“二重嗜好论”，在坚持以“嗜好”说“性”的同时，茶山对他所批评的宋儒二元人性论也做了一定的妥协。如何定义人性，如何建立起一种合理的哲学人类学，茶山的“性嗜好说”为我们提供了一种不太成功的方案。

（作者单位：华东师范大学哲学系 责任编辑：何博超）

^⑮ 与前所述，“性嗜好说”的矛头直指朱子的人性论，茶山在文中曾经充满自信地宣布：“气质之说虽废之可也。（《论语古今注》，9：13a）

^⑯ 茶山甚至因此反驳朱子关于孟子论性不论气之说：“孟子论性，竝及耳目口体，无‘论理不论气’之病也。”（《自撰墓志铭（集中本）》，16a）