

## 焦循對孟子心性論的詮釋 及其方法論問題

李明輝\*

### 提 要

明清之交，儒家思想在基本形態上經歷了一種重大的轉型。這種轉型主要表現於兩方面：儒者一方面針對明末王學空疏之病，強調實踐與致用，另一方面否定宋儒理氣二分的義理間架，以及理之超越意義。在戴震的思想中，我們可以清楚地見到這種思想特徵：在自然觀方面，他主張「氣化即道」；在倫理學方面，他主張「理存乎欲」。就在這種思想史的背景下，焦循著手編纂《孟子正義》。焦循基本上繼承戴震的思想方向，而回歸漢儒「以氣論性」的傳統，並以此來詮釋孟子的心性論。在詮釋方法上，焦循和其他乾嘉漢學家一樣，採取「以訓詁學方法解決詮釋學問題」的方法。

本文首先根據《孟子》書中有關心性論的重要章節，從哲學的角度檢討焦循對孟子心性論的詮釋，指出焦循對孟子心性論的根本誤解。其次，筆者從詮釋學的角度來說明此種誤解的原因，指出焦循和其他乾嘉學者一樣，欠缺「詮釋學循環」的概念。

**關鍵詞：**焦循 孟子 性善說 詮釋學循環

---

\* 作者係中央研究院中國文哲研究所研究員暨臺灣大學三民主義研究所合聘教授。

治明清思想史的學者大致都同意：中國儒學的發展在明末清初經歷了一種思想方向上的明顯轉折。有的學者甚至借用科學史家孔恩（Thomas Kuhn）的用語，將此一轉折視為一種「典範」（paradigm）之轉移。<sup>1</sup>至於此一轉折之特色與意義，則各人的理解不盡相同。姜廣輝教授曾將有關的說法概括為五種：一、反理學思潮；二、早期啓蒙思想；三、經世致用思潮；四、個性解放和人文主義思潮；五、實學思潮。<sup>2</sup>此外，還有第六種說法，即以溝口雄三教授為代表的「前近代思想」之說。<sup>3</sup>第一種說法顯然有其片面性，因為明末清初的儒學家固然強烈批評朱子與王陽明的思想，但正如不少研究者所指出，在前者與後者之間仍存在一定程度的繼承關係。第三種說法雖不算錯，但只道出了此一思想轉折的外在特徵，而未能說明其內在特質。況且這種特徵並非明末清初的儒學所獨有，例如漢代儒學與北宋儒學也同樣強調經世致用。至於「實學思潮」之說，近年來由於大陸學者之提倡，一時甚為風行。<sup>4</sup>但是這種說法除了與「經世致用思潮」之說有同樣的問題之外，還更為泛濫無當。因為誠如姜教授所言，「實學」一詞只是學術泛稱，而非學術專有名稱或學派名稱。<sup>5</sup>

至於第二及第四種說法，可以與「前近代思想」之說合併起來考慮，因為它們均隱然預設了某種關於「近代性」（或譯為「現代性」）的觀

1 見張壽安，《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒家思想之轉變》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994年），頁1；劉述先、鄭宗義，〈從道德形上學到達情遂欲——清初儒學新典範論析〉，收入劉述先、梁元生編，《文化傳統的延續與轉化》（香港：香港中文大學出版社，1999年），頁81。

2 姜廣輝，〈明清實學研究現況述評〉，《中國文哲研究通訊》，第2卷第4期（1992年12月），頁10。

3 參閱其《中國前近代思想の屈折と展開》（東京：東京大學出版會，1980年）。

4 關於此說產生的背景，可參閱姜廣輝，〈明清實學研究現況述評〉，頁10~12。

5 同上註，頁12~16；亦參閱姜廣輝，《走出理學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1997年），頁27~53。

點。大陸學者往往習慣性地從馬克思主義的觀點來理解「近代性」。但問題是：「近代」（modern）這個西方概念該如何界定，即使在西方學術界也有很大的爭議；在哲學領域，爭議尤其大。譬如，大陸學者往往根據馬克思主義的觀點，將「反形上學」視為「近代思想」的特徵之一。但對於抱持其他觀點的學者而言，這點卻可能仍有爭論的餘地。如果我們未經批判，便借用在西方具有爭議性的說法來解釋中國思想史的發展，其結果必然是治絲而棼。

爲了避開這類的爭議，筆者擬從另一項觀察出發。事實上，從晚明儒學到乾嘉學術的發展決非單線進行，而是循著相互錯綜的多重線索而進行。但在這多重線索背後有一個共同的傾向，即「超越性」之滅殺、甚至否定。在西方，「超越性」（transcendence）一詞是相對於「內在性」（immanence）而言；在耶教傳統中，這兩個概念甚至在邏輯上是互不相容的。但筆者在此借用這個西方概念，只是表示「理想性」、「與現實之間的緊張性」之義，而不視之爲與「內在性」一詞在邏輯上不相容。<sup>6</sup>因爲對於中國傳統文化而言，完全脫離現實世界或具體性——換言之，僅具有超越性、而不同時多少具有內在性——的道、理、心或性是完全陌生的。這種思想特色也就是當代新儒家學者所盛言的「超越而內在」，它表現爲一種對純粹抽象思想的懷疑傾向。因此，即使在最強調理之超越性、因而受到清初儒學家大加撻伐的朱子學中，理、氣關係不僅是「不雜」，亦是「不離」。

相對於朱子學，理在陽明學中無疑更具有內在性，因爲根據陽明「心即理」之說，理即內在於心。但在陽明，作爲良知本體的心仍有超越性，這由其「四句教」中的第一句「無善無惡心之體」可見其端倪，因爲無善無惡的心體顯然不屬於現實層面。其弟子王畿（龍溪）提出「四無」說，便是進一步發揮心體之超越義，而此說亦得到陽明本人之首肯。此爲浙中派之發展。另一路爲王艮（心齋）以下的泰州派，此派強調心體

---

6 關於「超越性」一詞在西方及當代儒學中的涵義，請參閱拙作，〈儒家思想中的內在性與超越性〉，收入拙著《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年），頁129~148。

在生活日用間的具體流行，亦即以圓融的方式將超越性與內在性打成一片。此二派發展至明末，遂引起以東林黨人爲主的儒者之強烈批評。劉宗周（戡山）在其〈證學雜解·解二十五〉說：「今天下爭言良知矣，及其弊也，猖狂者參之以情識，而一是皆良；超潔者蕩之以玄虛，而夷良於賊，亦用知者之過也。」<sup>7</sup>即是分別針對泰州派與浙中派之流弊而發。

明末儒學之轉向可說是肇因於這些流弊之刺激。錢穆先生曾將東林派在學術上針對王學所作的調整歸納爲三點：一、反對「無善無惡」之說；二、強調工夫之外無本體；三、反對「義理之性」與「氣質之性」的區分。<sup>8</sup>這三項特點均可見於劉戡山的思想。就第一點而言，劉戡山修改了王陽明的「四句教」，提出他自己的「四句」：「有善有惡者心之動，好善惡惡者意之靜，知善知惡者是良知，爲善去惡者是物則。」<sup>9</sup>就第二點而言，劉戡山的〈中庸首章說〉云：「靜存之外，更無動察；主靜之外，更無窮理。其究也，工夫與本體亦一。」<sup>10</sup>無怪乎其弟子黃宗羲在《明儒學案·自序》開宗明義便說：「心無本體，工夫所至，即其本體。」至於第三點，劉戡山的〈學言中〉有這樣一段文字：「理即氣之理，斷然不在氣先，不在氣外。知此，則知道心即人心之本心，義理之性即氣質之本性。」<sup>11</sup>又其〈答王右仲州刺〉云：「要而論之，氣質之性即義理之性，義理之性即天命之性；善則俱善。」<sup>12</sup>

然而，以上的文字很容易被誤讀，以爲劉戡山完全否定超越性的思想。由於這種誤解，大陸學者往往將劉戡山的思想理解爲「氣本論」，乃至「唯物論」，而將他與羅欽順、王廷相歸爲一類。事實上，劉戡山

7 戴建璋、吳光主編，《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年），第2冊，頁325。

8 錢穆，《中國近三百年學術史》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998年），第16冊，頁11~17。

9 戴建璋、吳光主編，《劉宗周全集》，第2冊，頁459，〈學言上〉。

10 戴建璋、吳光主編，《劉宗周全集》，第2冊，頁353。

11 同上註，頁483。

12 同上書，第3冊，頁389；標點略有更改。



的思想不但明確地涵有一個超越的面向，他也不否認超越層與經驗層之區別。以他的「四句」來說，黃敏浩先生便很有說服力地指出：這四句完全是從超越層上立論。<sup>13</sup>筆者也曾根據相關文獻證明：劉蕺山所說的「氣質之性」並非指氣質所構成的性，而是指作為氣質之所以然的理，實即宋儒所說的「義理之性」或「天地之性」。因此，他並不否認理對於氣、氣質之性對於氣質具有某種超越性。他只是否認理可以完全離氣而獨立，並因而否認氣質之性可以完全離氣質而獨立。<sup>14</sup>

以上的分辨至為重要，因為它涉及我們如何理解晚明至清初儒學發展的譜系。筆者認為：東林諸子對王學的批評基本上仍屬於王學內部的思想邏輯之發展，這種發展以後經劉蕺山延續到黃宗羲，乃至王夫之。儘管相較於王陽明及朱子，他們更加強調形上世界與形下世界的內在聯繫，並因而突出「氣」的地位，但仍在相當程度內承認形上世界的超越性。王學到了陳確（乾初），才有本質上的轉向。其〈性解下〉有一段話說道：「苟、揚語性，已是下愚不移。宋儒又強分個天地之性、氣質之性，謂氣、情、才皆非本性，皆有不善，另有性善之本體，在『人生而靜』以上，奚啻西來幻指！」<sup>15</sup>這是一種自然人性論，完全否定了人性之超越面向。故陳確雖為劉蕺山的弟子，但其思想卻代表另一個方向。它上承羅欽順、王廷相，下啟顏元、李塨、戴震，構成另一個思想譜系。儘管在這兩個思想譜系之間有若干表面的類似性，但由於它們在本質上相去甚遠，我們實有必要將它們加以區別，而不宜籠統地以「實學」、「反理學」、「啓蒙思想」等說法來概括它們。區分了這兩個思想譜系之後，我們才能為焦循的《孟子正義》在思想史上定位。

13 參閱黃敏浩，〈劉宗周「四句」的詮釋〉，《中國文哲研究通訊》第8卷第3期（1998年9月），頁105~116。

14 關於劉蕺山思想中的超越面向，參閱拙作，〈劉蕺山論惡之根源〉，收入鍾彩鈞主編，《劉蕺山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998年），頁96~107。

15 《陳確集》（北京：中華書局，1979年），下冊，頁451；標點略有更改。

## 二

焦循的《孟子正義》是他一生最後的著作。當他於嘉慶二十五年（西元1820年）病逝時，此書已大體撰成，但尚未完成最後的抄錄工作。五年之後（道光五年），此書始正式刊行。<sup>16</sup>此書以漢代趙岐的《孟子章句》為基礎，加以疏解，並博採清人六十八家之著作，可說是總結了乾嘉漢學在孟子學研究方面的成果。<sup>17</sup>

《孟子正義》一書之出現有其相應的時代背景。《孟子》書本來已有託名孫奭者的《孟子疏》與朱子的《孟子集注》。自朱子斷言《孟子疏》乃「邵武士人假作」，<sup>18</sup>後人多從其說。焦循亦接受此說。但更糟的是，此疏缺失極多。焦循在其《孟子正義》中引趙佑《溫故錄》之說批評此疏云：

疏中背經、背注極多，非復孔、賈之遺；甚至不顧注文，竟自憑臆立說，與其《音義》又時相矛盾，豈有一人之作而忽彼忽此者？孫氏用心詳慎，《音義》可採者十五六，而疏不能十二。至其體例之踳駁，徵引之陋略乖舛，文義之冗蔓俚鄙，隨舉比比。<sup>19</sup>

故焦循自然不會滿意此疏。再說朱子的《孟子集注》。自元仁宗於延祐年間詔定以朱子的《四書集注》取士以來，朱子學取得了官學的地位。至清康熙年間，朱子的地位更達到極點。聖祖極力提倡朱子學，除了以朱子配享孔廟之外，還諭敕李光地編纂《朱子全書》與《性理精義》。聖祖之提倡朱子學，顯然兼有籠絡士子與思想統制之用意。這套政策也

16 關於《孟子正義》的成書經過，請參閱林慶彰，〈焦循《孟子正義》及其在孟子學之地位〉，收入黃俊傑編，《孟子思想的歷史發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995年），頁219~222。

17 參閱趙航，《揚州學派新論》（南京：江蘇文藝出版社，1991年），頁64。

18 《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年據北京中華書局1986年版翻印），第2冊，卷19，頁443。

19 焦循，《孟子正義》（臺北：文津出版社，1988年據北京中華書局1987年版翻印），下冊，卷30，頁1050。

爲世宗、高宗所繼承。這不免會引起知識分子的反感。戴震撰《孟子字義疏證》，批評宋儒「以理殺人」，其矛頭所指向的真正對象其實是清初意識形態化的朱子學。<sup>20</sup>加以上述的思想轉折，學術典範已由「漢學」取代了「宋學」，<sup>21</sup>朱子的《孟子集注》自然不再能滿足時代之需要。

焦循之編撰《孟子正義》，與戴震之影響有關。焦循在〈寄朱休承學士書〉中道出其中的原委：

循讀東原戴氏之書，最心服其《孟子字義疏證》。說者分別漢學、宋學，以義理歸之宋。宋之義理誠詳於漢，然訓故明，乃能識義、文、周、孔之義理。宋之義理仍當以孔之義理衡之，未容以宋之義理，即定為孔子之義理也。<sup>22</sup>

由這段文字可知，戴震的《孟子字義疏證》在兩方面對焦循之編撰《孟子正義》有所啓發：第一、戴震提出了「通過訓詁以闡明義理」的治學方法，成爲乾嘉漢學的特色；第二、戴震相信：透過這種方法，才能真正掌握孔子的思想，而宋儒的義理之學並不能代表孔子的思想。就這兩方面而言，戴震可說是乾嘉漢學之開創者，而《孟子字義疏證》在兩方面都具有典範意義。戴震在〈與是仲明論學書〉中談到他自己體悟出來的治學方法：「經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸。」<sup>23</sup>其〈題惠定宇先生授經圖〉亦云：「訓故明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者乃因之而明。」<sup>24</sup>這正是上文焦循所謂「訓故明，乃能識義、文、

20 關於清初官方朱子學的虛偽性，請參閱朱維錚，〈「真理學」、「清官」與康熙〉，收入其《走出中世紀》（上海：上海人民出版社，1987年），頁69~76。

21 焦循本人並不喜「漢學」之名，以為此名不妥（其理由見下文第六節）。這點筆者頗有同感。但從清初至乾、嘉年間，的確存在兩個互相對立的學術方向，而在今日的學術界尚未形成更妥當的替代名稱之前，筆者也只能從俗，依然使用「漢學」、「宋學」之名來指稱這兩個學術方向。

22 焦循，《雕菰集》（臺北：鼎文書局，1977年），卷13，頁203。

23 戴震，〈東原文集〉，卷9，引自張岱年主編，《戴震全書》（合肥：黃山書社，1995年），第6冊，頁370。

24 戴震，〈戴氏雜錄〉，引自張岱年主編，《戴震全書》，第6冊，頁505。

周、孔之義理」，而為乾嘉漢學家共同奉為圭臬。例如，錢大昕〈左氏傳古注輯存序〉亦云：

夫窮經者必通訓詁，訓詁明而後知義理之趣。後儒不知訓詁，欲以鄉壁虛造之說求義理所在，夫是以支離而失其宗。漢之經師，其訓詁皆有家法，以其去聖人未遠。魏、晉而降，儒生好異求新，注解日多，而經益晦。<sup>25</sup>

黃俊傑先生將這種方法稱為「以訓詁學方法解決詮釋學問題」的方法。<sup>26</sup>繼戴震之後，在乾嘉學者當中，最能運用這種方法以建立自己的義理系統者，首推焦循。

再者，在焦循的《孟子正義》中，戴震的影響不但見諸方法上，也見諸實質觀點上。尤其在注釋與心性論有關的章節時，焦循更是大量徵引《孟子字義疏證》中的文字。總計在《孟子正義》一書中，徵引《孟子字義疏證》達十八次之多，<sup>27</sup>而且往往是整段整節引用，可見焦循此書受到戴震影響之大！

### 三

焦循同戴震一樣，也贊同孟子的性善說。但他們都反對像宋儒那樣，從超越的層面來理解性善之義。他們不承認有宋儒所謂的「義理之

25 錢大昕，《潛研堂文集》（臺北：臺灣商務印書館，1978年，收入《四部叢刊》正編第89冊），卷24，頁7。

26 參閱黃俊傑，《孟學思想史論·卷二》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997年），頁360~371。

27 以文津本的頁數為準，這十八處分別為：卷7頁234~235、卷11頁386~387、卷15頁503~505、卷15頁508~509、卷16頁559、卷20頁673~674、卷22頁739~741、卷22頁750~752、卷22頁754~755、卷22頁757~758、卷22頁760~761、卷22頁767~773、卷26頁883、卷27頁918~919、卷27頁938~939、卷27頁943~944、卷28頁991~992、卷29頁1010~1011。另外有兩處出自《原善》，卻誤記為出自《孟子字義疏證》，即卷22頁765~767及卷23頁795。

性」，自然也不贊同其「義理之性」與「氣質之性」的區分。他們所代表的是一種自然人性觀，也就是「氣性」的傳統。<sup>28</sup>在孟子的時代，告子代表這個傳統，其觀點即由「生之謂性」與「食色，性也」二語（《孟子·告子上》第三、四章）來表示。故焦循在詮釋這兩句話時，明白地表示贊同之意。他在詮釋「生之謂性」時分別徵引《荀子·正名篇》：「生之所以然者，謂之性。」《春秋繁露·深察名號篇》：「如其生之自然之資，謂之性。」《白虎通·性情篇》：「性者，生也。」《論衡·初稟篇》：「性，生而然者也。」《說文·心部》：「性，人之陽氣，性善者也。」<sup>29</sup>這些都屬於「氣性」傳統。接著他說：「告子但言『生之謂性』，未見其非。」<sup>30</sup>可見焦循並不反對此一定義。他也引用戴震對「性」字所下的定義：「性者，分於陰陽五行以爲血氣、心知，品物區以別焉。」<sup>31</sup>他更引述程瑤田《通藝錄·論學小記》之言，以反駁宋儒「義理之性」之說：

有質有形有氣，斯有是性，是性從其質其形其氣而有者。……後世惑於釋氏之說，遂欲超乎質形氣以言性，而不知惟質形氣之成於人者，始無不善之性也。然則人之生也，有五官百骸之形以成人，有清濁、厚薄之氣質，不能不與物異者，以成人品之高下，即有仁義禮智之德，具於質形氣之中以成性。性一而已，有善而已矣。如必分言之，則具於質形氣者為有善有惡之性，超乎質形氣者為至善之性。夫人之生也，烏得有二性哉？氣質之性，古未有是名，必區而別之曰此氣質之性也，蓋無解於氣質之有善惡，恐其有累於性善之旨，因別之曰有氣質之性，有理義之性也。雖然，安得謂氣質中有一性，氣質外復有一性哉？且無氣質則無人，無人則無心；性具於

28 關於「氣性」傳統，可參閱牟宗三，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1974年），頁1~42。

29 《孟子正義》，下冊，卷22，頁737。

30 同上註，頁738。

31 同上註，頁738。戴震的定義見於其《孟子字義疏證》，卷中，引自張岱年主編，《戴震全書》，第6冊，頁179。



心，無心安得有性之善？<sup>32</sup>

可見焦循亦認為：性內在於形、質、氣的自然層面，而孟子性善之義亦只能就此一層面而立言，斷無超乎此一層面之上的「義理之性」。

由此一「以氣為性」的基本立場出發，焦循進一步規定「性」的內涵。他詮釋告子的「食色，性也」一語時說：「飲食男女，人之大欲存焉。欲在是，性即在是。人之性如是，物之性亦如是。」<sup>33</sup>這可以說是「以欲為性」。具體而言之，「欲」即好惡之情。趙岐注《孟子·告子上》第七章「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」之語云：「人稟性俱有好憎，耳目口心，所悅者同……」。焦循則解釋道：「孟子以悅心悅口言性，悅即是好。趙氏兼言好惡，好惡，情也。」並且引述凌廷堪〈好惡說〉之言，以為佐證：

人之性受於天，目能視則為色，耳能聽則為聲，口能食則為味，而好惡實基於此。《大學》言「好惡」，《中庸》申之以「喜怒哀樂」，蓋好極則生喜，又極則為樂；惡極則生怒，又極則為哀；過則佚於情，反則失其性矣。性者，好惡二端而已。<sup>34</sup>

其實，孟子說：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」，《大學》以「如惡惡臭，如好好色」來形容「誠意」，都是一種類比。「如」字、「猶」字即表示類比之意。畢竟「理義悅我心」之「悅」與「芻豢悅我口」之「悅」並非一回事，而「惡惡臭，好好色」也不等於「誠意」。因為「芻豢悅我口」與「惡惡臭，好好色」是感性上的愛好，而「理義悅我心」與「誠意」卻是一種具有道德內涵的意向。即使像劉戡山那樣極力強調理氣合一，也知道「意之好惡，與起念之好惡不同」，<sup>35</sup>從而保存意之

32 《孟子正義》，下冊，卷22，頁741~742；標點略有更改。程氏之說其見《通藝錄·論學小記》，頁34~35，收入《安徽叢書》（臺北：藝文印書館，1971年據清嘉慶八年本影印，《叢書集成三編》之二十），第三函。

33 《孟子正義》，下冊，卷22，頁743。

34 同上註，頁774。凌氏之說見其《校禮堂文集》（北京：中華書局，1998年），卷16，頁140。

35 戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集》，第2冊，頁485，〈學言中〉。

「超越性」。因此，劉述先先生說劉戡山的思想「指向一內在一元論之極端型態」<sup>36</sup>，是很容易引起誤解的說法，因為嚴格而言，唯有像戴震、焦循那種完全否定超越性的心性論才足以當「內在一元論」之名。在這種「內在一元論」的前提下，「悅」與「好惡」的雙重意涵自然不會進入焦循的視野中。

從這種「內在一元論」出發，焦循雖不反對伊川、朱子「性即理」之說，但卻完全剝落「理」字的超越義。在《孟子·告子上》第六章的注疏中，焦循寫道：

《禮記·樂記》云：「好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。」注云：「理，猶性也。」以性為理，自鄭氏已言之，非起於宋儒也。理之言分也。《大戴記·本命篇》云：「分於道之謂命。」性由於命，即分於道。性之猶理，亦猶其分也。惟其分，故有不同；亦惟其分，故性即指氣質而言。性不妨歸諸理，而理則非真宰真空耳。<sup>37</sup>

從其「以欲為性、以情為性」的觀點來看，「性」無疑是就氣質而言；而在此脈絡之下，「性即理」之「理」自然不是超越於氣質之上的理。這種超越之理在焦循看來，是無實質意義的「真宰真空」。這其實是呼應戴震對於程、朱之學的抨擊：「蓋程子、朱子之學，借階於老、莊、釋氏，故僅以『理』之一字易其所謂『真宰真空』者，而餘無所易。」<sup>38</sup>

焦循還引述〈樂記〉的另一段文字，來佐證其「以欲為性、以情為性」的觀點。這見於他對於《孟子·告子上》第三章的解釋：

《禮記·樂記》云：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。」人欲即人情，與世相通，全是此情。「己所不欲，勿施於人」，「己欲立而立人，己欲達而達人」，正以所欲所不欲為仁恕之本。「人生而靜」，首出「人」字，明其

36 劉述先，《黃宗義心學的定位》（臺北：允晨文化公司，1986年），頁29。

37 《孟子正義》，下冊，卷22，頁752。

38 戴震，《孟子字義疏證》，卷上，〈理〉，第15條，引自張岱年主編，《戴震全書》，第6冊，頁172；標點略有更改。

異乎禽獸。靜者，未感於物也。性已賦之，是天賦之也。感於物而有好惡，此欲也，即出於性。欲即好惡也。「物至知知」二句，中上感物而為欲也。知知者，人能知而又知，禽獸知聲不能知音，一知不能又知。故非不知色，不知好妍而惡醜也；非不知食，不知好精而惡疏也；非不知臭，不知好香而惡腐也；非不知聲，不知好清而惡濁也。惟人知知，故人之欲異於禽獸之欲，即人之性異於禽獸之性。趙氏以欲明性，深能知性者矣。<sup>39</sup>

故依焦循對於〈樂記〉這段話的解釋，人性之本質即在於欲，在於好惡之情。就此而言，人之性與禽獸之性無異。但孟子又有人禽之辨，而且從「人之所以異於禽獸者」來說「性善」。焦循不但贊同人禽之辨，也肯定「性善」之說。他藉「物至知知」中的「知知」一詞來說明「人之所以異於禽獸者」，以及「性善」之義。「物」是指「欲」的對象。人與禽獸在「欲」中對其所欲之對象皆有所「知」，在此人與禽獸無異；人之所以異於禽獸者在於：人還可以進一步反省此「知」。他所謂「知而又知」，用現代哲學的用語來說，即是「反省之知」（reflexive knowing）。他認為：在這種「反省之知」之中即寓有價值判斷（即色之妍醜、食之精疏、臭之香腐、聲之清濁），此即「性善」之徵。但焦循在此並未提到道德判斷，而孟子提出性善之說，主要是從人的道德意識立論。因此，焦循此處的詮釋並未真正把握到孟子「性善說」之要旨。不但如此，他對〈樂記〉這段文字的詮釋也有過度引申之嫌。因為「知知」一詞之義當如王夫之所云：「知知謂靈明之覺因而知之也。」<sup>40</sup>第一個「知」是名詞，指靈明之覺；第二個「知」是動詞，指靈明之覺的認知活動。故「物至知知」這句話的意思很簡單，它只是說：當認知對象（物）來到我們的眼前時，我們的認知心便會產生認知活動。焦循將「知知」解作「知而又知」，即是將兩個「知」字都看成動詞，不但不合文法，也不合文義。

焦循「以欲為性、以情為性」的觀點是他繼承「氣性」傳統的必然

39 《孟子正義》，下冊，卷22，頁738~739。

40 王夫之，《禮記章句》（臺北：廣文書局，1968年），下冊，卷19，頁5下。

結果，另一結果便是否定「性」之超越性。但在《孟子》書中的若干章節經常為後世儒者所引述，藉以證明「性」之超越性。對於這些章節，焦循均設法透過詮釋來消除「性」字之超越義。這類章節之一是〈告子上〉第十五章。在此章中，孟子以「心之官」為「大體」，以「耳目之官」為「小體」。他說：

耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。

在這段文字中，孟子承認「心之官」對於「耳目之官」具有自主性，亦即承認前者對於後者有某種超越性。孟子道性善，無疑是就「心之官」而言，而非就「耳目之官」而言，這自然與焦循「以欲為性、以情為性」的觀點相牴牾。趙岐注曰：「比方天所與人情性，先立乎其大者，謂生而有善性也。小者，情慾也。善勝惡，則惡不能奪。」這是襲用漢人「性善情惡」<sup>41</sup>的觀點來詮釋「心之官」與「耳目之官」，顯然與「以欲為性、以情為性」的觀點不相吻合。然而，焦循卻略過這點，而說：

趙氏以性情言之，蓋小固屬耳目，大亦不離耳目。以心治耳目，則能全其善性，即為養其大體。以耳目奪心，則蔽於情慾，即為養其小體。趙氏恐人捨耳目之聽視，而空守其心思，故不以心與耳目分大小，而以善性、情慾分大小。此趙氏深知孟子之旨，有以發明之也。「善勝惡」即解「立」字，非謂天以善性與人即是立，不待操存，自能使小者不奪也。<sup>42</sup>

無論是《孟子》原文，還是趙注，所強調的都是心對於耳目的超越性，絲毫看不出「心不離耳目」之涵義。再者，趙岐根據漢人「性善情惡」的觀點，以善性為大體，以情慾為小體，筆者也實在看不出其中有「恐人捨耳目之聽視，而空守其心思」之涵義。這些涵義都是焦循強加進去

41 「性善情惡」之說為漢儒所普遍接受。關於此點，請參閱傅斯年，《性命古訓辨證》，下卷，見《傅斯年全集》（臺北：聯經出版公司，1980年），第2冊，頁377~387。

42 《孟子正義》，下冊，卷23，頁794~795。

的，以吻合其「以欲爲性、以情爲性」的觀點。

## 四

在《孟子正義》中，焦循對於孟子性善說的詮釋分散於各章的注文中。他另外撰有〈性善解〉五篇，對性善說作了較有系統的詮釋。故我們不妨以此爲主要依據，來看看他如何理解性善說。其〈性善解一〉云：

性善之說，儒者每以精深言之，非也。性無他，食色而已。飲食男女，人與物同之。當其先民，知有母，不知有父，則男女無別也；茹毛飲血，不知火化，則飲食無節也。有聖人出，示之以嫁娶之禮，而民知有人倫矣；示之以耕耨之法，而民知自食其力矣。以此示禽獸，禽獸不知也。禽獸不知，則禽獸之性不能善；人知之，則人之性善矣。以飲食男女言性，而人性善，不待煩言自解也。禽獸之性不能善，亦不能惡。人之性可引而善，亦可引而惡；惟其可引，故性善也。牛之性可以敵虎，而不可使啞人，所知所能，不可移也。惟人能移，則可以爲善矣。是故惟習相遠，乃知其性相近；若禽獸，則習不能相遠也。<sup>43</sup>

從這段文字可知，焦循同意告子「生之謂性」與「食色性也」的觀點，並且僅從這個層面來詮釋「性善」之義。至於人之所以異於禽獸者，焦循在此以「知」字來說明。如果我們不以辭害義，當可說：此處所說的「知」即是上文所提到的「知知」，即反省之知。由於這種「知」，人性不像禽獸之性那樣，完全爲食色之欲所決定，故不僅可以引而爲善，亦可以引而爲惡；借用康德的用語來說，人擁有「實踐的自由」（*praktische Freiheit*）。<sup>44</sup>焦循即就此理解「性善」之義。但根據《孟

43 焦循，《雕菰集》，卷9，頁127。

44 關於此詞的確切涵義，參閱 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. Von Raymund Schmidt (Hamburg: Felix Meiner 1976), A533f./B561f., A801f./B829f.。（A = 1781年第一版，B = 1787年第二版）



子·告子上》第六章所載公都子的轉述，告子主張「性無善無不善」之說，而焦循在此所主張的顯然是「性可以為善，可以為不善」之說。從「氣性」的觀點來說，這兩種說法是可以相通的，因為說氣性本身是中性的（無善無不善），並無礙於同時承認它可以為善，亦可以為不善。不過，孟子顯然並不贊同這兩種說法。因此，焦循就「人之性可引而善，亦可引而惡」來說「性善」，並不合孟子的本意。

此外，這段文字中「有聖人出，示之以……」之語還隱含一個重要的想法，即是：人之「知」需要聖人之啟發。此一想法明白地見諸〈性善解二〉：

聖人何以知人之性皆善？以己之性推之也。己之性既能覺於善，則人之性亦能覺於善，第無有開之者耳。使己之性不善，則不能覺；己能覺，則己之性善。己與人同此性，則人之性亦善，故知人性之善也。人之性不能自覺，必待先覺者覺之。是故非性無以施其教，非教無以復其性。<sup>45</sup>

焦循說：聖人可由己之性善推知人之性善，這符合孟子的平等主義人性觀，因為孟子也肯定「堯、舜與人同耳」（〈離婁下〉第卅二章），「聖人與我同類者」（〈告子上〉第七章），以及「人皆可以為堯、舜」（〈告子下〉第二章）。但焦循又說：「人之性不能自覺，必待先覺者覺之。」他似乎沒想到這種精英主義的觀點與上述的看法相矛盾，亦有違孟子的本意。因為如果常人之性不能自覺，惟有聖人之性才能自覺，我們就不能說：常人之性與聖人之性相同。再者，孟子肯定心之自主性，例如他論四端之心說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。」（〈告子上〉第六章）如果常人之性必待聖人而後能覺，焉能說「求則得之，舍則失之」？同樣的意思也見諸〈告子上〉第十五章所載孟子之言：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」這些話顯然都不是僅就聖人而說。我們在下文將會見到：焦循一再強調這種精英主義的觀點，甚至不惜曲解《孟子》的文義。

45 焦循，《雕菰集》，卷9，頁127。

上文提到：焦循以「知」來說明人之所以異於禽獸者。在〈性善解三〉，他對於這種「知」又有進一步的說明。其文如下：

性何以善？能知故善。同此男女飲食，嫁娶以為夫婦，人知之，鳥獸不知之；耕鑿以濟飢渴，人知之，鳥獸不知之。鳥獸既不能自知，人又不能使之知，此鳥獸之性所以不善。人縱昏淫無恥，而已之妻不可為人之妻，固心知之也；縱貪饕殘暴，而人之食不可為己之食，固心知之也，是性善也。故孔子論性，以不移者屬之上智下愚。愚則仍有知，鳥獸直無知，非徒愚而已矣。世有伏羲，不能使鳥獸知有夫婦之別；雖有神農、燧人，不能使鳥獸知有耕稼、火化之利。人之不善者，不能孝其父，亦必知子之當孝乎己；不能敬其長，亦必知卑賤之當敬乎己。知子之當孝乎己，知卑賤之當敬乎己，則知孝弟矣。鳥獸不知孝其父，亦不知其子之當孝乎己；不知敬其長，亦不知卑賤之當敬乎己。文學技藝、才巧勇力，有一人能之，不能人人能之；惟男女飲食，則人人同此心。故論性善，徒持高妙之說，則不可定。第於男女飲食驗之，性善乃無疑耳。<sup>46</sup>

在這段文字中，焦循特別指出：人的才能各有高下之不同，惟有在飲食男女方面，是人同此心。這是從平等主義的觀點來證成其「以欲為性」之說。這種平等主義甚至延伸到他對於「知」的解釋。相對於上文所引「人之性不能自覺，必待先覺者覺之」的說法，他現在則強調：「人縱昏淫無恥，而已之妻不可為人之妻，固心知之也；縱貪饕殘暴，而人之食不可為己之食，固心知之也……人之不善者，不能孝其父，亦必知子之當孝乎己；不能敬其長，亦必知卑賤之當敬乎己。」一則曰「固心知之」，再則曰「必知」，顯然不待聖人之教。這樣理解的「知」係以孔子所說的「恕」道（己所不欲，勿施於人），或是《大學》所說的「絜矩之道」，即西方人所說的「金律」（golden rule）為內容。焦循別出心裁地以這種「知」來詮釋《大學》的「格物致知」。其〈格物解一〉云：「格物者何？絜矩也。格之言來也。物者，對乎己之稱也。《易傳》

46 焦循，《雕菰集》，卷9，頁127~128。

云：『遂知來物。』物何以來？以知來也。來何以知？神也。何爲神？寂然不動，感而遂通也。何爲通？反乎己以求之也。」<sup>47</sup>又其〈格物解三〉云：「『感於物而動，性之欲也。』故格物不外乎欲己與人同此性，即同此欲。舍欲則不可以感通乎人。」<sup>48</sup>他將「來」字解作「招徠」之意，故「格物致知」即意謂以絜矩之道感通於人，而感通所憑藉的正是「欲」。

「感通」的概念出自《易經·繫辭傳》。焦循有「易學三書」（《易通釋》、《易圖略》、《易章句》）之作，故不時引《易傳》之說來詮釋《孟子》的文句，而爲其《孟子》注疏之特色。他以「感通」之說來詮釋「性善」之義，還見於他對《孟子·告子上》第一章的解釋：

蓋人性所以有仁義者，正以其能變通，異乎物之性也。以己之心，通乎人之心，則仁也。知其不宜，變而之乎宜，則義也。仁義由於能變通。人能變通，故性善；物不能變通，故性不善。豈可以草木之性比人之性？<sup>49</sup>

焦循在此以「通」解釋「仁」，以「變」解釋「義」。「通」、「變」的概念亦出自《易經·繫辭傳》。類似的說法還見於〈性善解四〉，其文曰：

性善之可驗者有三：乍見孺子將入於井，必有怵惕惻隱之心，一也。臨之以鬼神，振之以雷霆，未有不悔而禱者，二也。利害之際，爭訟喧囂，無不自引於禮義，無不自飾以忠孝友悌，三也。善之言靈也，性善猶言性靈。惟靈則能通，通則變；能變，故習相遠。<sup>50</sup>

在這段文字中，焦循除了再度借「通」、「變」二詞來說明性善之義外，還舉出三個例子來證明人性之善。第一個例子出自《孟子·公孫丑上》第六章，另外兩個例子則是焦循自己提出來的。第二個例子顯示人對於冥冥在上者有一種敬畏之心，這是一種模糊的道德意識。第三個例子則

47 焦循，《雕菰集》，卷9，頁131。

48 同上註，頁132。

49 《孟子正義》，下冊，卷22，頁734；標點略有更改。

從人會尋求道德藉口之事實證明他具有道德意識。孟子本人想必也會同意這兩個例子，因為他正是根據人具有道德意識之事實來肯定人性之善。

最後，我們再看其〈性善解五〉。其文如下：

孟子曰：「口之於味，有同耆也，易牙先得我口之所耆者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也。則天下何耆皆從易牙之於味也？」此於口味指出「性」字，可知性即在飲食。曰「其性與人殊」，可知人性不同於鳥獸。同一飲食，而人能耆味，鳥獸不知耆味；推之，同一男女，人能好色，鳥獸不知好色。惟人心最靈，乃知耆味好色；知耆味好色，即能知孝弟忠信、禮義廉恥。故禮義之悅心，猶芻豢之悅口。悅心、悅口，皆性之善。《淮南·泰族訓》云：「民有好色之性，故有大昏之禮；民有飲食之性，故有大饗之誼；有喜樂之性，故有鐘鼓箎弦之音；有悲哀之性，故有衰經哭踊之節。先王之制法，因民之所好，而為之節文者也……皆人之所有於性，而聖人之所匠成也。故無其性，不可教訓；有其性，無其養，不能遵道。」〈修務訓〉云：「陰陽之所生，血氣之精，喜而合，怒而鬥，見利而就，辟害而去，其情一也。……然爪牙雖利，筋骨雖強，不免制於人者，知不能相通，才力不能相一也。」此蓋孔門七十子之遺言。故善言性者，孟子之後，惟淮南子。<sup>51</sup>

焦循在此除了引述《淮南子》來支持已說之外，其論點並未超出前四篇所言。他仍是強調「性即在飲食」，仍是將「理義之悅我心」與「芻豢之悅我口」歸諸同一層面。故對他而言，宋儒「天地之性」（義理之性）與「氣質之性」的區別是無意義的。再者，他認為：人之知耆味好色，與知孝弟忠信、禮義廉恥，均是人心之靈的表現，這兩種「知」並無本質上的區別；換言之，宋儒「聞見之知」與「德性之知」的區別對他也是無意義的。

50 焦循，《雕菰集》，卷9，頁128。

51 同上註，頁128~129。

## 五

如上文第二節所言，焦循認為：宋儒之義理並非孔子之義理，並且強調：「訓故明，乃能識義、文、周、孔之義理。」在闡述過焦循對孟子性善說的詮釋後，如今我們可進一步檢討：透過其訓詁學方法，焦循是否真能把握孟子性善說的要義？

我們的檢討可以從他引《易傳》以詮釋《孟子》的特殊進路開始。上文提過：焦循引〈繫辭傳〉的「通」、「變」之說來詮釋孟子的性善說。此外，他在注釋《孟子·告子上》第六章「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也」之句時，更引用《易經·乾卦·文言》的「旁通」之說：

孟子「性善」之說，全本於孔子之贊《易》。伏羲畫卦，觀象以通神明之德，以類萬物之情，俾天下萬世，無論上智下愚，人人知有君臣、父子、夫婦，此「性善」之指也。孔子贊之則云：「利貞者，性情也。……六爻發揮，旁通情也。」禽獸之情，不能旁通，即不能利貞，故不可以為善。情不可以為善，此性所以不善。人之情則能旁通，即能利貞，故可以為善；情可以為善，此性所以善。禽獸之情何以不可為善？以其無神明之德也。人之情何以可以為善？以其有神明之德也。神明之德在性，則情可旁通；情可旁通，則情可以為善。於情之可以為善，知其性之神明。性之神明，性之善也。孟子於此，明揭「性善」之指在其情，則可以為善，此融會乎伏羲、神農、黃帝、堯、舜、文王、周公、孔子之言，而得其要者也。……孔子以旁通言情，以利貞言性。情利者，變而通之也。以己之情，通乎人之情；以己之欲，通乎人之欲。己欲立而立人，己欲達而達人。己所不欲，勿施於人。因己之好貨，而使居者有積倉，行者有裹糧；因己之好色，而使內無怨女，外無曠夫。如是則情通，情通則情之陰已受治於性之陽，是性之神明有以運旋乎情欲，而使之善，此情之可以為善也。故以情之可以為善，而決其性之神明也。



乃性之神明，能運旋其情欲，使之可以為善者，才也。<sup>52</sup>

在這段注釋中，焦循以〈乾·文言〉「利貞者，性情也。……六爻發揮，旁通情也」之「情」來解釋《孟子》「乃若其情」之「情」。他將這兩處的「情」字都當作獨立的概念，與「性」字相對言，甚至以陰、陽配情、性，顯然是受到漢儒的影響。<sup>53</sup>然究其實，無論在《孟子》還是《易傳》中，「情」字都不代表一個獨立的概念。關於「乃若其情」一語，當代學者已有不少討論，其中最詳細而可信的當是信廣來教授的解釋。<sup>54</sup>綜而言之，歷來對此處的「情」字有三種解釋：一是將此字解作「情感」之「情」，即當作一個獨立的概念；二是將此字解作「情實」之「情」；三是將此字視為可與「性」字互換的同義詞。根據信教授的考察，後二說在《孟子》書及先秦古籍中都可找到依據，而且在意義的解釋上不會相牴牾。戴震在其《孟子字義疏證》中就採取第二說，<sup>55</sup>而焦循在《孟子正義》的注文中也引述了戴震之說。但奇怪的是，焦循依然將此處的「情」字當作一個獨立的概念，即解作「情欲」之「情」。

信教授關於《孟子》書中「情」字字義的推斷，也同樣適用於《易傳》，因為在《易傳》中出現的「情」字都可解作「情實」之「情」，或解作「性」字的同義詞。在《易傳》中，除了「利貞者，性情也。……六爻發揮，旁通情也」這兩句話之外，「情」字共出現十二處，其中顯然可解作「情實」之「情」的有十一處：「天地萬物之情可見矣」（〈咸·

52 《孟子正義》，下冊，卷22，頁755~756；標點略有更改。

53 董仲舒《春秋繁露·深察名號篇》云：「身之有性情也，若天之有陰陽也。言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也。」《白虎通·性情篇》云：「性者陽之施，情者陰之化也。」許慎《說文解字·心部》云：「情，人之陰氣，有欲者。……性，人之陽氣。性，善者也。」可見「性屬陽，情屬陰」之說在漢代頗為流行。

54 信教授的解釋見其〈《孟子·告子上》第六章疏解〉，收入李明輝編，《孟子思想的哲學探討》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995年），頁98~104；亦參閱 Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford: Stanford University Press, 1997), pp. 213~216。

55 戴震，《孟子字義疏證》，卷下，〈才〉，第2條，引自張岱年主編，《戴震全書》，第6冊，頁197。

彖》；〈恆·彖〉；〈萃·彖〉）、「正大而天地之情可見矣」（〈大壯·彖〉）、「是故知鬼神之情狀」（〈繫辭上〉第四章）、「設卦以盡情僞」（〈繫辭上〉第十二章）、「以類萬物之情」（〈繫辭下〉第二章）、「吉凶以情遷」（〈繫辭下〉第九章）、「爻彖以情言」（〈繫辭下〉第九章）、「情僞相感而利害生」（〈繫辭下〉第九章）、「凡易之情」（〈繫辭下〉第九章）。唯有「聖人之情見乎辭」（〈繫辭下〉第一章）一語中的「情」字有可能作「情感」解。但此「情」既相對於「辭」（表現）而言，故仍有「真實」之義。無論如何，「情」字在此並不足以作為一個獨立的概念。在這種情況下，我們實無理由將「利貞者，性情也。……六爻發揮，旁通情也」這兩句話中的「情」字當作一個獨立的概念來理解。孔穎達《周易正義》將「六爻發揮，旁通情也」這句話解作「六爻發越揮散，旁通萬物之情也」，即是將「情」字解作「情狀」之義，應是確解。至於「利貞者，性情也」，「性情」二字連用在《易傳》中僅此一處。從《易傳》的用詞及此處的上下文來推斷，此處的「性情」二字應是個複合詞，而非意謂「性」與「情」，亦非如王弼注所言，意謂「性其情」，以「性」為動詞，並將「情」當作獨立的概念。信教授在上述的考察中歸納出一項結論：「雖然『情』和『性』可以互換，它們的意思並不是完全一樣。『情』所強調的是一物有某種趨向，而那種趨向是該物的特徵；『性』則強調這種趨向是該物的構成部分。」<sup>56</sup>故「性情」作為一個複合詞，應包含這兩方面的意涵。因此，我們可以將「乾元者，始而亨者也；利貞者，性情也」這句話翻譯為：乾元為萬物之始而能通達；它能利萬物，而使得其正，這便是它的性情。

然而，焦循卻完全根據漢儒「性屬陽，情屬陰」的思想間架來解釋這兩句話。其《易通釋》云：

性為人生而靜，其與人通者則情也、欲也。傳云：「六爻發揮，旁通情也。」成己在性之各正，成物在情之旁通。非通乎情，無以正

56 李明輝編，《孟子思想的哲學探討》，頁104。大陸學者金景芳與呂紹綱認為：「性與情其實是一回事。性是從靜態看，情是從動態看。」與信教授之說相通。金、呂二人之說見其《周易全解》（長春：吉林大學出版社，1989年），頁28。

乎性。情屬利，性屬貞。故利貞兼言性情，而旁通則專言情。旁通以利言也，所謂「感於物而動，性之欲也」。<sup>57</sup>

焦循即根據他對《易傳》這兩句話的理解來詮釋《孟子》「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」一語，而說：「性之善，全在情可以為善；情可以為善，謂其能由不善改而為善。」<sup>58</sup>但如上所述，無論是焦循對《易傳》文句的解釋，還是對《孟子》文句的解釋，在訓詁上都無根據，而且他還將漢人的觀念附會到其中。對於主張「訓故明，乃能識義、文、周、孔之義理」，且強調宋儒之義理不能代表孔子之義理的焦循而言，這實在是夠諷刺的了！

類似的情況還見於上文所提到的精英主義觀點。《孟子·盡心上》第十五章所載孟子論「良知、良能」的一段話對於理解其性善說而言，是極具關鍵性的文獻。故後代儒者在闡釋孟子性善說時，幾乎都會引述這段話，並提出自己的詮釋。我們甚至可以說：對這段文字無恰當理解者，難謂了解孟子的性善說。這段文字並不長，全文如下：

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也；無他，達之天下也。

焦循在闡釋這段文字的義理時，引述了孫星衍在其〈原性篇〉中的一段文字：

何以言「性待教而為善」？《易》言天道陰陽，地道剛柔，人道仁義，后以裁成、輔相、左右民。《禮記》言盡人物之性，與天地參。《書》云剛克、柔克、正直。剛屬性，柔屬情，平康之者教也。《禮記》言天命謂性，率性謂道，修道謂教。教者何？性有善，而教之以止於至善，故《禮記》之言「明德」也，曰「日新」，曰「止至善」。止者，如文王止於仁敬孝慈信，即性中之五常，必教而能之，

57 焦循，《易通釋》，卷5，〈性情才〉，引自其《易學三書》（臺北：廣文書局，1970年），中冊，頁234~235。

58 《孟子正義》，下冊，卷22，頁756。

學而知之也。孟子以孩提之童愛其親、敬其長是也。然童而愛其親，非能愛親，慈母乳之而愛移；敬其長，非能敬長，嚴師扑之而敬移；然則良知、良能不足恃，必教學成而後真知愛親敬長也。故董仲舒之言「性待教為善」是也。<sup>59</sup>

由這段文字顯然可知，孫星衍之說係發揮董仲舒「性待教而為善」之說。董仲舒之說見於《春秋繁露·深察名號篇》。但問題是：董仲舒是就「如其生之自然之資」來理解「性」，基本上繼承告子以來的「氣性」傳統。從這個觀點出發，董仲舒才能說：「性比於禾，善比於米。米出禾中，而禾未可全為米也；善出性中，而性未可全為善也。」因此，他並不完全贊同孟子的性善說，並且明白指出他與孟子在觀點上的分歧：「吾質之命性者異孟子：孟子下質於禽獸之所為，故曰性已善；吾上質於聖人之所為，故曰性未善。」在這個義理背景下，董仲舒提出「性待教而為善」之說，實為順理成章之事。然則，孫星衍根據董仲舒之說來詮釋孟子的性善說，豈非移花接木，張冠李戴？孟子明明說良能是「不學而能」，良知是「不慮而知」，並舉孩提之童愛親、敬長之事實來證明良知、良能之存在，豈會同意「良知、良能不足恃，必教學成而後真知愛親敬長也」之說？故孫星衍這段文字，只能代表他自己的觀點，而決非孟子觀點的客觀詮釋。<sup>60</sup>

焦循在引述了孫星衍的這段文字之後，又呼應其說，對孟子的這段話加以詮釋。其文如下：

59 見孫星衍，《問字堂集》，卷1，引自其《問字堂集·岱南閣集》（北京：中華書局，1996年），頁18；標點略有更改。

60 近年來，傅佩榮教授力倡以「人性向善論」來詮釋孟子的「性善說」，其論點與董仲舒的論點幾乎如出一轍。因此，「人性向善論」視為傅教授自己的人性觀則可，視為對孟子性善說的詮釋，則萬萬不可。關於此一問題，請參閱拙著，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年），頁105~116。朱伯崑教授為了支持「人性向善論」，竟然引述董仲舒之說，且說董仲舒是「依孟子義」提出「善出於性，而性不可謂善」之說。他與孫星衍一樣，犯了移花接木的錯誤。朱教授之說見於他為傅教授《儒家哲學新論》一書所寫的書評，此書評刊於《哲學雜誌》第7期（1994年1月），頁190~196。

孟子言良能為不學而能，良知為不慮而知。其言「孩提之童，無不知愛其親」，則不言無不能愛其親也；其言「及其長也，無不知敬其兄」，則不言無不能敬其兄也。蓋不慮而知，性之善也，人人所然也。不學而能，唯生知安行者有之，不可概之人人。知愛其親，性之仁也，而不可謂能仁也。知敬其兄，性之義也，而不可謂能義也。曰親親，則能愛其親矣，仁矣，故曰「親親，仁也」。曰敬長，則能敬其兄矣，義矣，故曰「敬長，義也」。何以由知而能也？何以由無不知而無不能也？無他，有達之者也。聖人通神明之德，類萬物之情，達之天下也。<sup>61</sup>

焦循也像孫星衍一樣，接受董仲舒「性待教而為善」之說。我們在上文也引述了焦循在〈性善解二〉所言：「人之性不能自覺，必待先覺者覺之。」這兩項觀點在邏輯上顯然有其關聯。因為就無善無惡的氣性而言，人性本身自然不足以為善，而有待於先覺者引之而善。所謂「先覺者」即是聖人，故焦循特別強調聖人之教的必要性。其實，孟子也很重視聖人之教，所以他強調「賢者以其昭昭使人昭昭」（〈盡心下〉第二十章）並且引伊尹之言曰：「天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。」（〈萬章下〉第一章）但依孟子之見，人的道德發展主要是憑藉其本有的良知、良能，聖人之教只是助緣而已。反之，對焦循而言，由於一般人無法自覺，聖人之教便成為其道德發展的必要條件。為了證成這項觀點，他不惜割裂、曲解《孟子》此章的文義。首先，他將「良知」與「良能」析為二物。其實，「良知」即「良能」，兩者是一物之二面。<sup>62</sup>趙岐注亦曰：「知亦猶是能也。」因此，孟子說「孩提之童，無不知愛其親」，便涵「無不能愛其親」之義；說「及其長也，無不知敬其兄」，便涵「無不能敬其兄」之義。如今，焦循卻將孟子的意思解釋成：孩提之童，雖知愛其親，卻不能愛其親；雖知敬其兄，卻不能敬其兄。所以，他說：「知愛其親，性之仁也，而不可謂能仁也。知敬其兄，性之義也，而不可謂能義也。」這其實相當於董仲舒所云：「善出性中，而性未可

61 《孟子正義》，下冊，卷26，頁900。

62 關於良知與良能的關係，請參閱拙著，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，頁82~86。



全爲善也。」可是孟子明明說：「人之所不學而能者，其良能也。」爲了彌縫這項矛盾，焦循只好說：「不學而能，唯生知安行者有之，不可概之人人。」但這顯然是對文義的曲解，因爲這句話所論的明明是所有的「人」，而不僅限於聖人（生知安行者）。由此一曲解，焦循索性曲解到底，將最後一句「無他，達之天下也」解作「無他，有達之者也。聖人通神明之德，類萬物之情，達之天下也」。其實，這句話的主詞是上文的「親親，仁也；敬長，義也」，亦即表現爲仁義之心的良知、良能，而非聖人。故孟子的意思是說：良知、良能通達於天下，爲人人所共有。由此可見，焦循的訓詁方法非但無法幫助他理解孟子的義理，反而由於他對於孟子義理的隔閡，而影響到其訓詁工作的可靠性。

## 六

焦循接受董仲舒「性待教而爲善」之說，因爲他們都繼承了「氣性」傳統。但是董仲舒清楚地了解他自己與孟子在觀點上的歧異，而焦循卻自以爲能理解孟子，並且贊成孟子性善說。其實，類似的情形也發生在陳確身上。陳確有〈性解〉之作，其中說道：

……人性無不善，于擴充盡才後見之也。如五穀之性，不藝植，不耘耔，何以知其種之美耶？……如曰：「惻隱之心，仁之端也。」雖然，未可以爲善也。從而繼之，有惻隱，隨有羞惡、有辭讓、有是非之心焉。且無念非惻隱，無念非羞惡、辭讓、是非之心，而時出彌窮焉，斯善矣。<sup>63</sup>

這段文字所表達的，其實正是董仲舒所謂「善出性中，而性未可全爲善也」，以及「性待教而爲善」之說，故顯然與焦循同調。針對此一觀點，黃宗羲當時便加以駁斥。其〈與陳乾初論學書〉曰：

夫性之爲善，合下如是，到底如是。擴充盡才，而非有所增也；即

63 《陳確集》，下冊，頁447~448，〈性解上〉；標點略有更改。

不加擴充盡才，而非有所減也。……若必擴充盡才，始見其善，不擴充盡才，未可為善，焉知不是荀子之性惡，全憑矯揉之力，而後至于善乎？老兄雖言：惟其為善而無不能，此以知其性之無不善也，然亦可曰：惟其為不善而無不能，此以知其性之有不善也。是老兄之言性善，反得半而失半矣。<sup>64</sup>

黃宗羲的批評可謂一針見血！因為他看出陳確立論的基礎在於氣性。氣性本身是中性的，可引而向善，亦可引而向惡。陳確以其能引而向善來支持孟子的性善說，他人又何嘗不可因其能引而向惡而贊同荀子的性惡說？所以，黃宗羲說陳確「得半而失半」，其實後者根本未把握到孟子性善說的要旨。黃宗羲的上述批評也完全適用於焦循。

在此，我們不禁會產生一個問題：何以像焦循這類志在紹述孔、孟義理的漢學家竟然會對孟子的心性論誤解到如此程度？是不是他們的方法論有問題？如上文所說，焦循和其他乾嘉漢學家一樣，都採取「以訓詁學方法解決詮釋學問題」的方法。從理論上說，乾嘉漢學家的訓詁學方法只是一種手段，其目的是要理解古代聖人之義理。故就目的而言，他們與宋儒並無二致；他們所反對的，只是宋儒的詮釋進路。但實際上，當時不少以漢學為標榜者，卻往往重考據而輕義理，類乎買櫝還珠。對於這類學者，焦循亦深為痛疾，所以他反對「考據」之名。例如，其〈與孫淵如觀察論考據著作書〉云：

循謂仲尼之門，見諸行事者，曰德行，曰言語，曰政事；見諸著述者，曰文學。自周、秦以至於漢，均謂之「學」，或謂之「經學」。漢時各傳其經，即各名其學……無所謂考據也。……本朝經學盛興，在前如顧亭林、萬充宗、胡朏明、閻潛邱；近世以來，在吳有惠氏之學，在徽有江氏之學、戴氏之學；精之又精，則程易疇名於歙，段若膺名於金壇，王懷祖父子名於高郵，錢竹汀叔姪名於嘉定。其自名一學，著書授受者，不下數十家，均異乎補苴掇拾者之所為，是直當以「經學」名之，烏得以不典之稱之所謂「考據」者混目於

64 沈善洪主編，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985~1994年），第10冊，

其間乎？<sup>65</sup>

再者，如上文第二節所述，焦循以為宋儒之義理不能代表孔子之義理。然則，漢儒之義理是否能代表孔子之義理呢？焦循認為未必。所以，他也批評當時的一些漢學家，例如，其〈述難四〉云：

學者誦於人，輒曰：「吾述乎爾。」問其何為乎述，則曰：「學孔子也。」……然則所述奈何？則曰：「漢學也。」嗚乎！漢之去孔子，幾何歲矣！漢之去今，又幾何歲矣！學者，學孔子者也。學漢人之學者，以漢人能述孔子也，乃舍孔子而述漢儒。漢儒之學果即孔子否邪？……學者述孔子，而持漢人之言，惟漢是求，而不求其是，於是拘於傳注，往往扞格於經文。是所述者，漢儒也，非孔子也。而究之漢人之言，亦晦而不能明，則亦第持其言，而未通其義也，則亦未足為述也。且夫唐、宋以後之人，亦述孔子者也。持漢學者，或屏之不使犯諸目，則唐、宋人之述孔子，詎無一足徵者乎？學者或知其言之足徵而取之，又必深諱其姓名，以其為唐、宋以後之人，一若稱其名，遂有礙乎其為漢學者也。噫！吾惑矣。<sup>66</sup>

可見焦循雖被後人歸入漢學家之列，但他自己對「漢學」之名卻大有保留，而寧可以「經學」名其學。而他在此處所論，亦有超越漢、宋門戶之識見，表現出相當清楚的批判意識。然而，證諸焦循對孟子心性論的詮釋，他正是犯了他自己所說「持漢人之言，惟漢是求，而不求其是，於是拘於傳注，往往扞格於經文」之病。故我們亦可套用他的話來評論其《孟子正義》說：「是所述者，漢儒也，非孟子也。」<sup>67</sup>究其原因，筆者認為除了明末清初思想轉折的影響之外，恐怕不可不歸咎於其方法論上的盲點。

---

頁152~153；標點略有更改。

65 焦循，《雕菰集》，卷13，頁212~214。

66 同上書，卷7，頁104~105。

67 何澤恆教授也指出：「里堂論學，極惡拘守門戶，其於時人專漢據守之習，亦屢加指摘，而已則不免於自陷，無乃明於燭人而闇於自照乎？」見其〈焦循論孟子性善義闡釋〉，收入其《焦循研究》（臺北：大安出版社，1990年），頁209~210。

關於清代漢學家在方法論上的盲點，方東樹在《漢學商兌》中的一段評論筆者以為頗有參考價值，故引述於下：

……訓詁不得義理之真，致誤解古經，實多有之。若不以義理為主，則彼所謂訓詁者，安可恃以無差謬也？諸儒釋經解字，紛紜百端。吾無論其他，即以鄭氏、許氏言之，其乖違失真者已多矣，而況其下焉者乎！總而言之，主義理者，斷無舍經廢訓詁之事；主訓詁者，實不能皆當於義理。何以明之？蓋義理有時實有在語言文字之外者。<sup>68</sup>

依漢學家的說法，詮釋是由「文字」（確定字義）而「訓詁」（疏解文句、語法）而「義理」（闡釋思想意涵）的單向活動，只能由「文字」決定「訓詁」，再由「訓詁」決定「義理」，而不能反向而行。這是由部分而整體的操作程序。但是對方東樹而言，這套方法論很成問題，所以說：「訓詁不得義理之真，致誤解古經，實多有之。」他指出：詮釋應是雙向的活動。他並不否認由部分而整體的操作程序之必要性，所以說：「主義理者，斷無舍經廢訓詁之事。」但問題是：此一方向的操作程序並不足以完全決定義理，所以說：「義理有時實有在語言文字之外者。」進而言之，字句的意義往往須根據思想意涵才能決定，所以說：「若不以義理爲之主，則彼所謂訓詁者，安可恃以無差謬也？」因此，在詮釋過程中，由整體而部分的反向操作程序同樣是必要的。換言之，如果我們將「文字」歸併於「訓詁」的層次，則「訓詁」與「義理」在詮釋活動中分別屬於兩個相互獨立、而又相互關聯的層次，任何一者均不能化約爲另一者。

方東樹的上述觀點其實隱含了當代西方詮釋學所謂「詮釋學循環」（hermeneutischer Zirkel）的概念。<sup>69</sup>這個概念在西方詮釋學的發展中包

68 方東樹，《漢學商兌》（臺北：臺灣商務印書館，1978年），卷中之下，頁87。

69 朱維錚教授對《漢學商兌》一書評價極低，甚至認為此書「罕有學術價值」。但依筆者之見，此書的論點涉及現代詮釋學的一些基本問題，值得我們從現代學術的觀點重新加以評價。朱教授的看法見於其〈漢學與反漢學——江藩的《漢學師承記》、《宋學淵源記》和方東樹的《漢學商兌》〉一文。此文收入其《求索真文明》（上海：上

含極為豐富而複雜的涵義，遠遠超出了文獻解讀的範圍，甚至進入了存有論的領域。對於這些複雜的涵義，德國哲學家加達默爾（Hans-Georg Gadamer）在其〈論理解的循環〉一文中作了非常扼要的說明。在此文中，他藉我們學外語的經驗來說明這種循環的一般性意義：

在此場合我們學到：在我們嘗試就語言意義來理解一個句子的個別部分之前，我們得先「建構」（konstruieren）這個句子。但這個建構過程本身已受制於一種對於意義的期待（Sinnerwartung），這種期待來自先前發生的事情之脈絡。當然，如果文本要求的話，這種期待必須被修正。這就意謂：這種期待被重新調整，而且在另一種對於意義的期待下，文本統合起來，達到一種意見的統一。因此，理解的運動始終是由整體通往部分，再回到整體。其任務是在諸同心圓當中擴大所理解的意義之統一性。所有細節與整體間的一致性便是理解的正確性之當下判準。未達到這種一致性便意謂理解之失敗。<sup>70</sup>

同樣的文字也出現在其《真理與方法》一書的本文中，不過在此他以我們學習古代語言的經驗為例，<sup>71</sup>而這反而更切合本文之需要。加達默爾所謂「對於意義的期待」涉及「義理」的層次，句子之建構及語言意義之確定則涉及「訓詁」及「文字」的層次。在解讀文獻時，讀者要把握作品的涵義，自然須透過對文字及語句的訓解。但由於文字本身所具的不確定性（或者說，多義性），同樣的字句在不同的文脈中可能有不同的涵義。此時，讀者反而需要透過對作品涵義的解讀，才能確定個別字句的意義。確定了個別字句在特定文本中的意義之後，讀者更容易把握作品的涵義。這種過程形成一種循環，但它不是一種惡性循環，而是一

---

海古籍出版社，1997年），頁13~43；後略加擴充，成為其所編《漢學師承記（外二種）》（北京：三聯書店，1998年）之〈導言〉。

70 H.-G. Gadamer, "Vom Zirkel des Verstehens", in: ders., *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen* (Tübingen: J. C. B. Mohr 1993), S. 57.

71 H.-G. Gadamer: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J. C. B. Mohr 1986), S. 296.



種如螺旋般上升的循環，在循環的過程中讀者對作品涵義的理解不斷提升。

清代漢學家的盲點在於欠缺「詮釋學循環」的概念，而將詮釋理解為一種單向活動。<sup>72</sup>由戴震與焦循的例子我們不難看出其方法之局限，因為如以上的討論所顯示，單憑考證「性」字的古訓，我們並無法確定「性」這個概念在孟子思想中的哲學意涵。徐復觀先生在其《中國人性論史·先秦篇》第一章〈生與性——一個方法上的問題〉便針對傅斯年先生的《性命古訓辨證》一書，檢討其「以語言學的觀點解決思想史中之問題」的方法。他指出：

性字的內容，豈僅因時代，因學術的流派而各有不同；即在一人、一書的裡面，同一性字，也常有不同的內容。每一個重要的學術性地名稱名詞，決不是如傅氏所說的，能「就其字義，疏為理論」；而是要就有關文獻中上下關連的文句，以歸納的方法，條理出一個理論線索來，再用以確定某一個學術性地名稱名詞的定義或內容。<sup>73</sup>

這段話質疑「由訓詁以明義理」的方法，故也可視為對焦循等漢學家的間接批評。徐先生在另一文〈有關思想史的若干問題〉中，也表達了類似於「詮釋學循環」的想法。<sup>74</sup>依他在此處的說明，文獻解讀需要兩個步驟：第一步是「由局部以積累到全體的工作」，第二步則是「由全體以衡定局部的工作」。他進而指出：第一步工作的確需要訓詁考據之學，但第二步工作則超出了訓詁考據的範圍，而由第一步轉向第二步的關鍵便在於運用抽象的能力，以建立基本概念。他寫道：

此種基本概念，有的是來自實踐，有的是來自觀照，有的是來自解析。儘管其來源不同，性格不同，但只要他實有所得，便可經理知

72 本文初稿撰成之後，承張隆溪教授相告：錢鍾書先生對清代漢學家也有類似的批評。錢先生之說見其《管錐編》（臺北：書林出版公司，1990年），第1冊，頁171~172，〈左傳正義〉第3則。

73 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁12。

74 有關的說法見徐復觀，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁113~117。

的反省而使其成一種概念。概念一經成立，則概念之本身必有其合理性、自律性。合理性自律性之大小乃衡斷一家思想的重要準繩。<sup>75</sup>

此處所言概念本身之「合理性、自律性」，其實便是方東樹所謂「義理有時實有在語言文字之外者」。更確切地說，義理的探討不但可以獨立於訓詁考據之外，有時還可能反過來決定字詞與文句的意義。

焦循等人總以為漢人去古未遠，又有家法，通過漢人的詁訓才能掌握先秦典籍的原義。但由於他們欠缺詮釋學的反省，碰到義理問題時，無法憑其抽象思考的能力去建立基本概念，而在不自覺中將漢人的思想附會到先秦的文獻中。在這種情況下，焦循對孟子心性論的誤解也就不足為奇了。

本文為臺灣大學推動的「中國的經典詮釋傳統」研究計畫之成果；在定稿之前，承蒙戴璉璋、張隆溪、張寶三、林慶彰諸先生及兩位匿名審查人之指教，特申謝忱。

（責任編輯：呂世浩    校對：林承戰）

---

75 同上註，頁114。

## Chiao Hsün on Mencius' Theory of Heart/Mind: A Methodological Reflection

Lee, Ming-huei

### Abstract

Confucianism underwent a grand transformation in the late Ming and the early Ch'ing period. First, Confucians at that time emphasized practice and utility as a remedy for the practical impotence of Ming scholars' ideas; second, they refuted the duality of "*li*" and "*ch'i*" as well as the transcendence of "*li*" found in Sung Confucianism. Tai Chen clearly exemplifies these two traits by arguing that moral norms consist in cultivated human desires. Following the direction of Tai Chen, Chiao Hsün compiled commentaries to the *Meng-tzu*. In his interpretation of Mencius' theory of heart/mind, Chiao Hsün returned to the Han Confucians' approach of explicating heart/mind in terms of "*ch'i*". Like most early Ch'ing scholars, Chiao Hsün adopted the philological method to resolve hermeneutic problems.

From a philosophical perspective, this paper reviews Chiao Hsün's interpretation of related passages in the *Meng-tzu* and comes to the conclusion that he misunderstood Mencius' theory of heart/mind. Furthermore, this paper traces the source of Chiao Hsün's misunderstanding by pointing out the absence of the idea of "hermeneutic circle" in his methodology.

**Keywords:** Chiao Hsün, Mencius, Theory of heart/mind,  
Hermeneutic circle