

# 論焦循「以訓詁明義理」之解經方法 及其漢宋學之抉擇 ——以《孟子正義》為觀察對象\*

吳銘輝

國立臺灣大學中國文學系博士生

## 提 要

清代學術史上有著名的「漢宋之爭」，本文認為此爭論產生的根本原因是學者對於「義理和訓詁是否可以相合」的意見有所分歧。本文以此問題為討論起點，以焦循之《孟子正義》為主要觀察對象，首先分析《孟子正義》中的義理思想，接著檢視書中訓詁和義理之間的關係，最後討論焦循在漢、宋學之間的抉擇。本文認為：清代漢學家與宋明理學家一樣，皆重視儒家義理，然其最大差異在於研究方法，且前者普遍相信「訓詁」可通「義理」。然而根據本文對《孟子正義》的討論，焦循有時囿於訓詁方法與漢人之說，故而透過訓詁以通義理的目標並不能很好地呈現。在漢、宋學的抉擇方面，焦循雖能客觀地評論宋學之得失，並基於以訓詁通義理的主張，故而不避博採諸說，甚至引朱子之說以為補充。然其所得義理仍與宋學之義理不同，呈現出屬於清代義理學的獨特特色。

**關鍵詞：**漢宋之爭 焦循 孟子正義 以訓詁通義理 清代義理學

---

\* 本文於審查期間承蒙兩位匿名專家給予諸多寶貴意見，特此謹申謝忱之意。

# 論焦循「以訓詁明義理」之解經方法 及其漢宋學之抉擇 ——以《孟子正義》為觀察對象

吳銘輝

國立臺灣大學中國文學系博士生

## 一、「漢宋之爭」的核心問題

有清一代之學術以「漢學」為代表，然其提倡與風行，實與「宋學」息息相關，也因此產生了所謂的「漢宋之爭」。要討論「漢宋之爭」前，首先，應該先指出漢學和宋學的關係。關於此點，梁啟超首先提出「反動說」，認為清代漢學是對宋明理學的反動所產生；<sup>①</sup>而錢穆則提出「內在理路說」，主張清代漢學承襲宋學而來。<sup>②</sup>余英時則為兩人之說做一總結：

前者（案：指梁說）強調清學在歷史上的創新意義，而後者（案：指錢說）則注重宋學在清代的延續性……從學術思想演變的一般過程來看，後說自

---

① 「『清代思潮』果何物耶？簡單言之，則對宋明理學之一大反動，而以『復古』為其職志者也。」見梁啟超：《清代學術概論》（天津：天津古籍出版社，2003年），頁10。

② 「治近代學術者當自何始？曰：必始於宋。何以當始於宋？曰：近世揭櫫漢學之名與宋學敵，不知宋學，則無以平漢宋之是非。且言漢學淵源者，必溯諸晚明諸遺老。……故不識宋學，即無以識近代也。」見錢穆：《中國近三百年學術史》（北京：商務印書館，2005年），頁1。

較為近情理。<sup>③</sup>

余英時比較了兩者的思想脈絡，而以錢穆之說為長。如此，可知一者著重學術之間的差異，另一者則強調思想內部發展的連續性。不過，需要注意的是，無論是反動說或繼承說，都沒有拋棄宋學至漢學發展過程之間的關係；也就是說，從儒家本身來看，兩說都仍涵蓋於內部爭論當中。<sup>④</sup>因此，若只是浮泛地將反動和繼承說視為外部和內部的差異，似乎不夠精確。總之，「漢宋之爭」這個問題必須站在兩種學問是同屬儒家陣營內的不同意見，才能真正釐清兩者之間真正要爭論的問題。

漢宋之爭的問題會如此複雜，追本溯源，乃是因為清代學者對於「宋學」、「漢學」的使用語境和指涉內容，彼此間並不完全相同，余英時便指出：

當清代學者如惠棟和戴震攻擊狹義的宋學時，龔自珍和方東樹等其他學者則維護著廣義的宋學。持久的漢宋之爭中一些糾纏不清的東西都是源於所爭論的不是一個宋學。<sup>⑤</sup>

所謂「狹義的宋學」指的就是理學，而「廣義之宋學」則指整個宋代之學問，且狹義宋學為廣義宋學之一部分。可見，漢宋之爭所爭的內容，有時候似乎並不是同一件事。因此，在討論清代的「漢宋之爭」這個問題時，其爭論之核心究在何處？張君勳的說法值得留意：

<sup>③</sup> 余英時：《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1976年），頁88。

<sup>④</sup> 筆者以為，所謂學術的「內部」與「外部」，當從其概念中心是否有異來區分。漢學或宋學皆屬闡揚儒學之學，因此無論認為清代漢學對宋學是繼承或揚棄，應該皆視為儒家內部的爭論。而政治因素（高壓政治、文字獄、君主的喜好……）、經濟因素（資本主義的繁榮、市民階級的興起……）等才是外部因素。此非本文所要討論之部分，故暫且按下。

<sup>⑤</sup> 余英時：〈清代儒家智識主義興起初論〉，《人文與理性的中國》（上海：上海古籍出版社，2007年），頁118。

所謂漢宋兩派之爭，不起於其研究之對象，不起於兩種學問之本身，而起於古代典籍是否代表全部義理，與夫所以瞭解古代典籍者，應由文字入手，亦或另有所以判斷之標準在也與否之問題也。<sup>⑥</sup>

根據張說，漢宋之爭的根本核心為：一、經典是否可靠，二、使用何種解經方法。而傳統常以「考據學」和「理學」的對立來解釋「漢宋之爭」，此一說法太過簡單與武斷。

根據張君勳之說法，可以引申出一個問題——即是「義理和訓詁是否可以相合」？今人張循提出「內在緊張說」來解釋漢宋之爭所以發生的部分原因，他指出清代學問因為走向專業化，致使「道問學」與「尊德性」的距離越來越遠。因此，關於義理和訓詁能否相合的不同意見，導致了漢宋之爭。<sup>⑦</sup>本文欲以此問題為起點，並以焦循（理堂，一字里堂，1763-1820）之《孟子正義》為主要觀察對象，檢視《孟子正義》中，訓詁和義理之間的關係，並根據此書討論焦循在漢宋學之間的抉擇，試圖理解清代中葉時漢宋之爭中的一些問題。

## 二、《孟子正義》的義理思想與宋明理學的關係

焦循非常欣賞戴震的《孟子字義疏證》，曾說：「循讀東原戴氏之書，最心服其《孟子字義疏證》」，<sup>⑧</sup>進而指出「宋之義理，仍當以孔之義理衡之，未容以

---

⑥ 張君勳：〈中國學術史上漢宋兩派之長短得失〉，收入余英時等著：《中國哲學思想論集清代篇》（臺北：水牛圖書出版事業有限公司，1988年），頁212。

⑦ 張循：〈漢學的內在緊張：清代思想史上「漢宋之爭」的一個新解釋〉：「可是，清代漢學發展出的這種『為知識而知識的傾向』，不免與儒學本身重道德、重致用的性格相違背。……既難以抑制考據的興趣，又必須限制這種興趣的發展，以防止它同德行、義理等層面脫節，清代漢學家始終處在這種內在的緊張與衝突之中。……因此我們不妨說，『漢宋之爭』是儒學在清代的新發展給自身帶來的新問題。」《中央研究院近代史研究所集刊》第63期（2009年），頁77。

⑧ （清）焦循：〈寄朱休承學士書〉，《雕菰集》（揚州：廣陵書社，2009年，《焦循詩文集》上冊），卷13，頁236。

宋之義理，即定為孔子之義理也。」<sup>9</sup>可見，焦循有他自己的義理觀，認為義理必須以孔子之說為準，不可直接完全因襲宋人之說，如此表現出他反對盲目隨從的治學態度。《孟子正義》一書為焦循之遺作，其一生思想結穴於此，此書或可視為他的最後定論。焦循自云：「孟子道性善，稱堯舜，實發明義文周孔之學，其言通於《易》，而與《論語》、《中庸》、《大學》相表裡。」<sup>10</sup>孟子之學所承乃聖賢之學，足以發揚儒門義理。因此，要觀察焦循的義理思想，《孟子正義》一書或許是一個值得注意的切入點。

《孟子》一書內容雖龐，但若試就主題進行討論，大抵可以心性論、修養論以及政治論為其三大關心問題。前兩者討論內聖問題，而政治論則為外王議題。本文於此處首先概述《孟子正義》之思想體系，以便開展下文；並以此三點為討論核心，據以集中焦點。以下觀察焦循對《孟子》的理解有何特色，並於相關處和朱子《集注》比較，指出漢、宋學者闡發義理內容及其思路脈絡之差異。

### （一）心性論

孟子主張「性善」，強調人的本性為善。然此「性」的實際內容為何，往往是後代治《孟》學者爭論不休的問題。焦循認為仁義禮智確屬人性，但此「性」並不具有普遍性，此性只為人所有，禽獸則無。因此，可見他論性時以「人禽之辨」為基礎。人之性只有善，禽獸之性則不善，據以推論出凡是一切人之性皆屬善的主張，如在解釋「生之謂性」章時，焦循以為：

（經）告子曰：「生之謂性。」

（疏）正義曰：物生同類者，謂人與人同類，物與物同類。物之中，則犬與犬同類，牛與牛同類。人與物不同類，則人與物之性不同。

（經）然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？

<sup>9</sup>（清）焦循：〈寄朱休承學士書〉，《雕菰集》，卷13，頁236。

<sup>10</sup>（清）焦循：〈孟子篇敘〉，《孟子正義》（北京：中華書局，1998年），卷30，頁1050。

（疏）正義曰：孟子此章，明辨人物之性不同。人之性善，物之性不善。蓋渾人物而言，則性有善有不善；專以人言，則無不善。故首章不曰「戕賊性以為仁義」，必明之曰「戕賊人以為仁義」；次章不曰「性無有不善」，而曰「人無有不善」……人性之異乎物，已無待言，此章則明辨之也。<sup>11</sup>

本段在《孟子》原文中，本是孟、告二人在爭論「生」是否就是「性」的問題，孟子反對告子以「生」論性，強調人之異於禽獸者，必有「生」以外的區別，據以強調人具仁義禮智等善性。而焦循依文本指出人和禽獸有別，但兩者之差別在於善與不善，則人之「生性」也當然本來為善。焦循此種詮釋在《孟子》原文處並不明顯，顯見他將孟子對「仁義」的強調轉而為對「人性善」的強調。相較之下，朱子之解說則為：

（經）告子曰：「生之謂性。」

（集注）生，指人物之所以知覺運動者而言。告子論性，前後四章，語雖不同，然其大指不外乎此，與近世佛氏所謂作用是性者略相似。

（經）「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」

（集注）孟子又言若果如此，則犬牛與人皆有知覺，皆能運動，其性皆無以異矣，於是告子自知其說之非而不能對也。○愚按：性者，人之所得於天之理也；生者，人之所得於天之氣也。性，形而上者也；氣，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動，人與物若不異也；以理言之，則仁義禮智之稟豈物之所得而全哉？此人之性所以無不善，而為萬物之靈也。告子不知性之為理，而以所謂氣者當之，

<sup>11</sup>（清）焦循：《孟子正義·告子章句上》，卷 22，頁 737-739。案：為對照《孟子》原文和《孟子正義》疏文，分別在引文前標注（經）、（疏），並將《孟子》原文字體加粗。原書中並無如此分別，於此特作說明。下文引用朱熹《孟子集注》時例同，並標明（集注）。

是以杞柳湍水之喻，食色無善無不善之說，縱橫繆戾，紛紜舛錯，而此章之誤乃其本根。所以然者，蓋徒知知覺運動之蠢然者，人與物同；而不知仁義禮智之粹然者，人與物異也。孟子以是折之，其義精矣。<sup>12</sup>

首先，就「生之謂性」的解說上，兩者的出發點就已不同，焦循之解釋為人獨有之性，朱子則指知覺運動；亦即焦循以人、物之性不同為前提，相較之下，朱子反倒以為人、物有同性者。如此看來，焦循的思考理路為人之性與物之性絕不同，且人之性全為善；朱子則認為造化本有兩個根源（理、氣），而人得理之全故為善，物不能得全理故不為善。若比較兩說，更重視人具道德因此有異於禽獸的朱子之說，似較接近《孟子》原意，但其以理氣架構進行闡釋，此點又為《孟子》所未及。

焦循如此解釋人性，應當是為了肯定「食色」的地位。「食色」為人天生本有，既為人性之自然，故亦為善。如他解釋「食色性也」章時，以為：

（經）告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」

（疏）正義曰：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。惟物但知飲食男女，而不能得其宜，此禽獸之性所以不善也；人知飲食男女，聖人教之，則知有耕鑿之宜、嫁娶之宜，此人之性所以無不善也。<sup>13</sup>

人欲天生即有，因此當然亦屬人性之內容。欲為性之內容，此點在人、物處皆同；然而人性、物性所以有善不善之區別，在於人能透過教化使欲望得到合理，故人欲無不善。此段文字，朱子則作此解：「告子以人之知覺運動者為性，故言人之甘食悅色者即其性。故仁愛之心生於內，而事物之宜由乎外。學者但當用力於仁，

<sup>12</sup> （宋）朱熹：《孟子集注·告子章句上》（臺北：大安出版社，2005年，《四書章句集注》），卷11，頁456-457。

<sup>13</sup> （清）焦循：《孟子正義·告子章句上》，卷22，頁743。

而不必求合於義也。」<sup>14</sup>相較之下，可見二者關於這段文字的解釋理路全然不同，朱子以告子的立場出發，說明了告子之所以由食色性也提出仁內義外的理路邏輯，反而較平實地解釋了此段經文。

準前而論，在宋儒中被貶低的「食色之性」，反而受到清儒的重視，且清儒更進一步以正面的態度看待「人欲」。因此，善性不只仁義禮智，連情欲亦是善性。若僅就此點來說，已經有溢出《孟子》義理的可能。

至於為何人之性必為善？前文已稍微點出，此處可進一步詳加說明。焦循認為人「能知故善」，強調人具智力故有異於禽獸，此之謂「善」，表現出清儒一種重智的思想。<sup>15</sup>以下之疏文，呈現了這種特色：

（經）孟子曰：「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。」

（疏）正義曰：……謹按：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。……性之神明，性之善也。<sup>16</sup>

焦循以為人之為善，乃是因為有神明，即知力；有知力就能觸類旁通，知曉人倫道德，故而能善，而禽獸則無此能力。故人之性善、禽獸之不善，最大的關鍵乃在於「知」。而朱子注此段時，則謂：「情者，性之動也。人之情，本但可以為

<sup>14</sup>（宋）朱熹：《孟子集注·告子章句上》，卷11，頁457。

<sup>15</sup>張麗珠指出：「他們（案清儒）對於性善的詮解，則是立足在肯定情欲、重視經驗世界之清學基調、及形下氣化之趨向上的。因此與標榜形上道德理性的宋儒義理比起來，清儒義理也就有著重視經驗知識、看重客觀智性發展的截然不同走向。」見張麗珠：《清代義理學新貌》（臺北：里仁書局，2002年），頁208-209。

<sup>16</sup>（清）焦循：《孟子正義·告子章句上》，卷22，頁752-755。

善而不可以為惡，則性之本善可知矣。」<sup>17</sup>在朱子心性論的架構裡，性情為體用關係，所以若以「情可以為善」之思路回推，便可知性本為善。兩相比較之下，可知焦循論性之重點，已經脫離宋明理學之脈絡。

## （二）修養論

至於修養論，孟子提出「擴充」之說，指明四端之心，人人俱有。若能擴充此當下所發的善心，便能由此貫通外王之理想（保四海、事父母）。也就是說，《孟子》論心與擴充，首先強調四端之心是不待考慮而自然發動的；而此心既為善端，則當擴充之，且勿令此善心放失。焦循則似乎不重視擴充之說，對於《孟子》經文之疏解，有時產生忽略原文重點，或以己意解釋的問題。第一種情形如：

（經）人之有是四端也，猶其有四體也，有是四端而自謂不能者，自賊者也。

（疏）正義曰：四端之有於心，猶四支之有於身，言必有也。毛氏奇齡《臆言補》云：「惻隱之心，仁之端也。言仁之端在心，不言心之端在仁，四德是性之所發，藉心見端，然不可云心本於性。觀性之得名，專以生於心為言，則本可生道，道不可生本，明矣。」

（經）凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

（疏）正義曰：……《淮南子·說山訓》云：「近之則鍾聲充」，高誘注云：「充，大也」，故以大釋充。擴而充之，即引而大之也。《說文》火部云：「然，燒也。」火始燒，泉始通，其勢不可遏止，故由微小而無所不至。猶人之有四端，既知擴而充之，則亦無所不至也。惟無所不至，故放諸四海而民皆安保也。<sup>18</sup>

<sup>17</sup>（宋）朱熹：《孟子集注·告子章句上》，卷11，頁460。

<sup>18</sup>（清）焦循：《孟子正義·公孫丑章句上》，卷7，頁235-236。

焦循只重視四端必「有」，而《孟子》原文則強調「有」且「能」。至於「擴充」之說，《孟子》旨在說明若能推擴四端善心，則能使家國天下皆得其正理。焦循則花了一番氣力考證「擴」和「大」之字義如何連結，然後再說明「擴充」之內涵，但並不強調個人對於擴充的主動性。至於朱子的解釋為：「擴，推廣之意。充，滿也。四端在我，隨處發見。知皆即此推廣，而充滿其本然之量，則其日新又新，將有不能自己者矣。能由此而遂充之，則四海雖遠，亦吾度內，無難保者；不能充之，則雖事之至近而不能矣。」<sup>19</sup>朱子則指出四端隨處發現，同於《孟子》之強調「能」。而談「擴充」時，除了說明「充」是充至「本然之量」，亦即肯定四端本有且完滿之外，並在論此章章旨時說明「此章所論人之性情，心之體用，本然全具，而各有條理如此。學者於此，反求默識而擴充之，則天之所以與我者，可以無不盡矣。」<sup>20</sup>則強調人有自覺此擴充工夫並從事之的能力。

第二種情形如：

（經）雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希。

（疏）正義曰：……放失之後，好惡尚與人相近，則性善可知矣。趙氏以人為賢人，謂能存仁義之心，未放失其良者也。其實與人相近，正謂與禽獸相遠。謂之為人性原相近，但日放一日，則日遠於人一日；日遠於人一日，即日近於禽獸一日，而其日夜所息，則仍與人近而不遠，此孟子以放失仁義之人，明其性之善也。旦旦伐之而所習仍相近，則良心不易亡如此，此極言良心不遽亡，非謂良心易去也。

（經）則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存。夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，

<sup>19</sup> （宋）朱熹：《孟子集注·公孫丑章句上》，卷3，頁330。

<sup>20</sup> 同上註。

是豈人之情也哉？

（疏）正義曰：……旦旦伐之，梏之反覆，即漸積之謂也。當其日夜所息，好惡尚與人近，是時早辨，尚不至於梏亡，此聖人設教，所以耻之以仁，畏之以義，勸以利而懲以威也。<sup>21</sup>

《孟子》此段原文是指人若放失本心時，則要透過「存夜氣」的方法來體認善端，拈出了一種個人修養的工夫。而焦循之說，則將重點轉移為因為要「早辨」好惡，所以有聖人設教以教化人民，對於「自身」可把握的工夫意涵棄而不論。至於朱子之解釋則為：

言人之良心雖已放失，然其日夜之間，亦必有所生長。故平旦未與物接，其氣清明之際，良心猶必有發見者。但其發見至微，而旦晝所為之不善，又已隨而梏亡之，如山木既伐，猶有萌蘖，而牛羊又牧之也。晝之所為，既有以害其夜之所息，又不能勝其晝之所為，是以展轉相害。至於夜氣之生，日以寢薄，而不足以存其仁義之良心，則平旦之氣亦不能清，而所好惡遂與人遠矣。<sup>22</sup>

自我修養在朱子處甚至是整個宋明理學都是重要議題，修養工夫的側重又與學者的思想體系息息相關。如上所述，可以看到無論是宋明理學或清代漢學，談義理時所探討的篇章或術語其實大致相同，然其解釋卻表現出極大差異。

如上文，焦循在修養論上特別重視教化，不特別強調人有超越天性侷限的工夫之討論。之所以有這樣的看法，或許是清儒反對宋明理學中自天道談至工夫，偏重於證成「內聖」的一套說法。因此，在心性論及修養論上，即使有溢出甚至不符《孟子》原義的情形，仍然避免和理學系統之說法發生糾葛。

<sup>21</sup> （清）焦循：《孟子正義·告子章句上》，卷 23，頁 776-778。

<sup>22</sup> （宋）朱熹：《孟子集注·告子章句上》，卷 11，頁 463-464。

### (三) 政治論

孟子之政治論，亦奠基於他對心性、修養的意見一貫而來。孟子主張統治者本於性善，乃得而治天下（如以不忍人之心行不忍人之政）；而人民亦可對獨夫起而攻之，那是因為其不行仁政，可見孟子政治論的基礎仍本於道德。而仁政之實際內容，就是以人民福祉為施政之優先考量。關於此點，在《孟子正義》中可以發現焦循在政治議題的發揮，往往留心井田、學校等實際制度；但關於統治者的道德問題，則較少著墨。如：

（經）先王有之不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。

（疏）正義曰：《說文》丸部云：「丸，圜也。傾側而轉者。」置丸掌上，其轉易易也。<sup>23</sup>

焦循解釋「丸」的字義與在此處的用意後，並不討論不忍人之心、不忍人之政的內涵與意義。至於朱子之解釋：「言眾人雖有不忍人之心，然物欲害之，存焉者寡，故不能察識而推之政事之間；惟聖人全體此心，隨感而應，故其所行無非不忍人之政也。」<sup>24</sup>則討論了不忍人之心到不忍人之政的關係。值得注意的是，此處雖談政治問題，不過朱子的解說還是帶有形上色彩。

而統治者和被治者的關係，《孟子正義》對於此類議題幾乎不加發揮，而以字詞解釋為主；不過在部分疏解中，亦可發現焦循特別強調君臣之義於五倫之重要，頗有尊君之思想，此種特色亦可從下文之疏文而明：

（經）孟子告齊宣王曰：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」

<sup>23</sup>（清）焦循：《孟子正義·公孫丑章句上》，卷7，頁232-233。

<sup>24</sup>（宋）朱熹：《孟子集注·公孫丑章句上》，卷3，頁329。

（疏）正義曰：《方言》云：「芥，草也。自關而西或曰草，或曰芥。」哀公元年《左傳》逢滑曰：……注云：「芥，草也。」又云：「草之生於廣野莽莽然，故曰草莽。」然則土芥謂視之如土如草，不甚愛惜也。孟子本諸逢滑。<sup>25</sup>

此段疏文僅僅解釋了何謂「芥」，以及指出孟子此說的來源而已；對於其中義理，並不詳加發揮，顯見其於論君臣關係，似有諱莫如深的一種態度。而朱注則引孔文仲之語，說明孟子此段言論的歷史背景：

孔氏曰：「宣王之遇臣下，恩禮衰薄，至於昔者所進，今日不知其亡；則其於群臣，可謂邈然無敬矣。故孟子告之以此。手足腹心，相待一體，恩義之至也。如犬馬則輕賤之，然猶有豢養之恩焉。國人，猶言路人，言無怨無德也。土芥，則踐踏之而已矣，斬艾之而已矣，其賤惡之又甚矣。寇讎之報，不亦宜乎？」<sup>26</sup>

朱子闡述孟子發明此義的原因，明顯較《孟子正義》有較多的發揮。

至於《孟子》「民貴君輕」的意思，焦循更是完全不加闡釋：

（經）孟子曰：「民為貴，社稷次之，君為輕，是故得乎丘民而為天子，  
（注）君輕於社稷，社稷輕於民。丘，十六井也。天下丘民皆樂其政，則為天子，殷湯周文是也。  
（疏）注丘十六井也○正義曰：《周禮·地官·小司徒》……王氏念孫《廣雅疏證》云：「……皆衆之義也。」<sup>27</sup>

<sup>25</sup>（清）焦循：《孟子正義·離婁章句下》，卷16，頁546。

<sup>26</sup>（宋）朱熹：《孟子集注·離婁章句》，卷8，頁407。

<sup>27</sup>（清）焦循：《孟子正義·盡心章句下》，卷28，頁973-974。

這段疏文只對趙《注》中所云制度進行訓詁，至於對《孟子》原文關於君民關係的解說，則付之闕如。

孟子之政治論還有一大特色，如前所述，就是他的「革命說」，孟子主張失德的君王，臣民可以加以反對，可說是站在道德的角度解釋政權轉移的問題。關於此點，焦循之說解與前文立場不異，如：

（經）（孟子）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。」

（注）言殘賊仁義之道者，雖位在王公，將必降為匹夫，故謂之一夫也。但聞武王誅一夫紂耳，不聞弑其君也。《書》云：「獨夫紂」，此之謂也。

（疏）注書云獨夫紂○正義曰：《荀子·議兵篇》云：「誅桀紂若誅獨夫，故太誓云『獨夫紂』，此之謂也。」趙氏引《書》，蓋即謂此。又《正論篇》云：「誅暴國之君，若誅獨夫。湯武非取天下也，修其道，行其義，興天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也。天下歸之之謂王，天下去之之謂亡。故桀紂無天下，而湯武不弑君，由此效之也。」《漢書·劉向傳》以蕭望之、周堪、劉向為三獨夫，顏師古云：「獨夫猶言匹夫。」<sup>28</sup>

這段疏文，也還是只有說明趙注之來源以及「獨夫」之訓詁而已。關於焦循漠視《孟子》原文中提及政治議題的現象，若要為其解釋，或許可以認為焦循基於「疏不破注」的原則，同意趙注之意見，因此不需特別另作疏解。然而，若更深層地思考，則可能與清代的政治風氣有一定程度的關聯。然此非本文重點，礙於篇幅，暫且按下不論。

根據前文，可以歸納出焦循對《孟子》的解釋有幾個特色：首先，他在人性論上，直就人禽之辨來談「性」。他指出人禽雖皆有性，但性的內容並不相同。人之性全為善，物之性為不善，因此「性善」只是說「人性善」。而人之所以為善，乃是因為有「智」；有智則能接受聖人之教化，故可為善，由此帶出重視教

<sup>28</sup>（清）焦循：《孟子正義·梁惠王章句下》，卷5，頁145-146。

化的意思。因此，在工夫論上，焦循不特別強調人有自覺的能力，而以爲人對道德的覺醒全由聖王之教化而來。至於政治論，焦循偏重解釋經文的典禮制度、名物訓詁等，而涉及實際政治思想者，往往有避而不談的傾向。

這樣看來，焦循的思想似乎有和荀子相似的地方，很多相關研究也都表達了這樣的意見，並推論焦循之《孟子正義》有「調和荀孟」的意圖。<sup>29</sup>不過，此處必須注意一個最根本的問題——即焦循本人究竟如何看待荀子？在《孟子正義》裡，引用《荀子》以解《孟子》之處雖可見，然焦循根本上並不同意荀子之說，<sup>30</sup>故他以《孟子》一書爲抉發義理之根據。因此，即使《孟子正義》貌似有「調和孟荀」的現象，可能也只能說焦循在發揮義理思想時，其說偶然地表現了與荀子相合的情形。因此，焦循義理思想之來源，除了考慮當代學風的影響之外，當從兩處加以溯源：第一，正面來說，他以爲趙岐注繼承孟子之說，因此將趙岐注作爲起點，以回歸孟子義理爲目的，進而發揮他的義理思想。第二，反面而論，他不滿宋明

<sup>29</sup> 如林慶彰便以爲：「焦氏這裡特別強調聖人教化的作用，似乎有將孟子和荀子之理論融而爲一的意思」、「可知焦氏的人性論雖同意孟子的性善說，但特別強調聖人的教化功能，這點有似調和孟、荀人性論的意味。」見林慶彰：《清代經學研究論集》（臺北：中研院文哲所，2002年），頁327、333。

<sup>30</sup> 如在解釋「道性善」時，焦循花費很長的篇幅來指出孟子和荀子的不同：「孟子生平之學在道性善、稱堯舜，故於此標之。太史公以孟子、荀子合傳，乃孟子道性善，荀子則言性惡；孟子稱堯舜，荀子則法後王。……爲荀氏之學者調和而文飾之云也：『孟子言性善，欲人之盡性而樂於善；荀言性惡，欲人之化性而勉於善。僞即爲也，乃「作爲」之爲，非「詐僞」之僞。孟、荀生於衰周之季，閱戰國之暴，欲以王道救之。孟子言先王，荀言後王，皆謂周王，與孔子從周之義不異也。』……然荀子能令鳥讓食乎？能令獸代勞乎？此正『率性』之明證，乃以爲『悖性』之證乎？故孟子之道性善，由讀書好古能貫通乎伏羲、神農、堯、舜、文王、周公、孔子之道，而後言之者也，非荀子所知也。……但云『法後王』，則後王不皆能通變神化如堯舜，其說爲詖矣。蓋孟子之稱堯舜，即孔子刪書，首唐虞；贊易，特以通變神化歸於堯舜之意也。又非荀子所知也。孟子學孔子之學惟此，『道性善』、『稱堯舜』兩言盡之。」見（清）焦循：《孟子正義·滕文公章句上》，卷10，頁316-319。焦循在此指出孟子和荀子最大的不同在於「性善惡」和「法先後」的問題，他批評「性惡說」未能重視人有「智力」的特色，又以爲「後王」不具「變通神化」之能力。而「智力」和「變通」等概念，都是焦循義理思想中特別強調的部分，因此，筆者認爲焦循表現了「調和孟荀」的現象可能是一種偶然，而非有意爲之。

理學之空疏，因此加以反省，過分重視形上義理或具內在性格之說皆不取用。

還當指出的是，《孟子正義》之義理思想是否自成體系？根據前文分析，可以看出焦循對人性論、工夫論等傳統理學議題有自己的意見，而這些意見之間亦無明顯相互矛盾者，誠如林慶彰所說：「仍有其自己的理論體系貫穿其間的。前人每責備乾嘉學者僅能排列前人成說，缺乏相應的義理詮釋，這點似乎不適用於焦氏身上。」<sup>31</sup>根據本節分析，可以發現焦循抉發儒門義理，有意別於宋明理學之體系；因而雖同樣闡發《孟子》經文，《孟子正義》與朱子《集注》之風格與內容大相逕庭。焦循主張義理必本於訓詁，訓詁明而義理方明。若我們肯定《孟子正義》中有一套成系統的義理思想，還當反思焦循之治學主張，是否確實表現於《孟子正義》當中，因此可有下一部分之討論。

### 三、《孟子正義》中訓詁和義理的關係 ——以「性善論」為例

焦循嘗言最心服戴震《孟子字義疏證》，並且藉讚賞戴震時，同時表達他治學的兩個理念：「訓詁明乃能識義文周孔之義理」、「未容以宋之義理即訂為孔子之義理」。亦即，他在研究方法上主張訓詁以通義理，價值判斷上則以孔子為準而不盲從宋人義理。此兩種治學理念，亦為乾嘉時期漢學家所喜言者，<sup>32</sup>焦循之《孟子正義》基於此種精神出發，並據此建立一套義理系統。

焦循身處時風學術潮流，奠定了良好的考據訓詁等治學方法基礎，然他不願意被侷限在考據範疇裡，因此說「訓詁明乃能識義文周孔之義理」，<sup>33</sup>欲憑藉訓詁

<sup>31</sup> 林慶彰：《清代經學研究論集》，頁332。

<sup>32</sup> 如戴震曾云：「訓詁明則古經明，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。」見（清）戴震：〈題惠定宇先生授經圖〉，《戴震全書》第6冊（合肥：黃山書社，1995年），頁505；錢大昕也說：「夫窮經者必通訓詁，訓詁明而後知義理之趣。」（清）錢大昕：〈左氏傳古注輯存序〉，《潛研堂文集》（南京：鳳凰出版社，2016年，《嘉定錢大昕全集》第9冊），卷24，頁371。可見乾嘉漢學家大抵上以訓詁為主要研究方法，以經書為研究對象，最終目的則指向對孔門義理的抉發。

<sup>33</sup> （清）焦循：〈寄朱休承學士書〉，《雕菴集》，卷13，頁236。

以明義理，可見他確實重視義理的闡明。然而，如此也產生一個問題：藉訓詁以明義理的理想是否在《孟子正義》中完成？既然焦循有透過訓詁以釋義理的理想，但此理想是否完成，則是下一步當檢視者。

### （一）焦循對性、情的解釋

根據前文，焦循肯定孟子的「性善說」，然其內涵和宋儒之詮釋絕有不同，而偏向「氣性」之說。<sup>64</sup>因此，當他在解釋「生之謂性」時，援引用以證明「性」究竟是什麼的材料，便很值得注意：

正義曰：《荀子·正名篇》云：「生之所以然者，謂之性。」《春秋繁露·深察名號篇》云：「如其生之自然之資，謂之性。」《白虎通·性情篇》云：「性者，生也。」《論衡·初稟篇》云：「性，生而然者也。」《說文》心部云「性，人之陽氣，性善者也。从心生聲。」性從生，故生之謂性也。<sup>65</sup>

觀察此段引用材料有下列特色：首先，就時代與屬性來說，皆為東漢以前的作品，不採後代的唐宋之說；而這些材料皆屬所謂「氣性」傳統的詮釋內容。其次，就詮釋方法來說，就「生」論「性」，兩者確有聲音上之關係，可見焦循對訓詁以通義理的基本要求有所把握。

焦循之論性既以生（氣質）說，故而沒有可超乎其外的「義理之性」，亦即氣質之性就是義理之性，孟子之性善義亦僅可由此而論。因此，即便有所謂「性即理」說，也非宋明理學的「性即理」：

謹案：《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

<sup>64</sup> 關於「氣性」之說，可參考牟宗三：《才性與玄理》（臺北：學生書局，1974年），頁1-42。

<sup>65</sup> （清）焦循：《孟子正義·告子章句上》，卷22，頁737。

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>36</sup>

鄭玄早已提出性即理說，而非宋儒孤鳴先發。因此，如前所述，性為氣質，則理亦指氣質，即無論說是性、是理，其實際內容皆是氣質。

焦循既深研易學，進一步將《易》和《孟子》等聖人之說相互參證以求儒門義理。在《孟子正義》中，焦循嘗云《孟子》和《易》的關係十分密切：「孟子道性善，稱堯舜，實發明義文周孔之學，其言通於《易》，而與《論語》、《中庸》、《大學》相表裡。」<sup>37</sup>關於焦循以易釋孟的進路，凡研究焦循者無不重視之，研究成果亦頗豐富。此處亦藉以討論焦循以訓詁通義理的意見，他在解釋《孟子》「乃若其情」章時，便援用了《易》的「旁通」概念：

謹按：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。」……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。……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。

<sup>36</sup> (清)焦循：《孟子正義·告子章句上》，卷22，頁752。又，「真宰真空」之說出自戴震，他批評宋儒之理是「真宰真空」，且「借階於老莊、釋氏」，見(清)戴震：〈理〉，《孟子字義疏證》(北京：中華書局，1982年)，卷上，頁19。

<sup>37</sup> (清)焦循：〈孟子篇敘〉，《孟子正義》，卷30，頁1050。

己所不欲，勿施於人。……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。<sup>38</sup>

這段疏文中，焦循將乾卦文言「旁通情也」和《孟子》「乃若其情可以為善」合看，指出「為善」的原因是因為情能「旁通」，合乎他重智的思想。關於「乃若其情」之「情」如何解釋，歷代學者有不同看法。但若回歸《孟子》原文來說，此段文字之語境，本是告子質疑孟子如瞽叟、紂這般人物是否也足以稱為性善？孟子回答「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。」<sup>39</sup>就文義脈絡來看，此處的「情」若理解為「自然本性」（即作為性的同義詞）的意思，似乎比較說得通。焦循在此既將性、情分開做兩個概念解釋，似乎較為曲折；又將性、情分配陰陽概念，並將情解為「情欲」，如此和《孟子》原義似有一些距離。

焦循在這裡之所以將性情分開解釋，可能是承襲自漢人之說。<sup>40</sup>且他自己的《易通釋》早有相似意見：<sup>41</sup>

《白虎通》云：「性者陽之施，情者陰之化也。」《論衡》云：「性生於陽，情生於陰。」《說文》：「性，人之陽氣，性善者也」、「情，人之陰氣有欲者。」……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>42</sup>

<sup>38</sup>（清）焦循：《孟子正義·告子章句上》，卷22，頁755-756。

<sup>39</sup>《孟子·告子上》，《斷句十三經經文》（臺北：開明書局，1955年），頁36。

<sup>40</sup>如董仲舒以為：「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。」見（漢）董仲舒著，賴炎元註譯：〈深察名號第三十五〉，《春秋繁露今註今譯十七卷》（臺北：商務印書館，1984年），卷10，頁267。

<sup>41</sup>《易通釋》定稿於嘉慶十九年（1814），《孟子正義》之草稿則完成於嘉慶二十四年（1819）。詳說參賴貴三：《台海兩岸焦循文獻考察與學術研究》（臺北：文津出版社，2008年），〈貳、焦循生平行實與學術年譜〉，頁29-70。

<sup>42</sup>（清）焦循：〈性情才〉，《易通釋》（臺北：廣文書局，1970年，《易學三書》），卷5，頁234-235。

若將兩文相比較，可見焦循將對性情的理解，在《孟子正義》成書前應已有一定的看法。焦循引漢人之說，用來證明他將情、性分配陰陽的道理是正確的。如此看來，焦循之說有憑有據，又如何不能言之成理？然而，焦循雖然引用了漢人之說，然而他並未說明何以性、情能和陰陽分別相配，也就是說焦循似乎忽略了漢人訓詁的正確性這個問題。在這段文字中，焦循所引較據訓詁效力者惟《說文》一書；然複查《說文》之解釋，似乎亦只是根據流行成說，並未說明情、性和陰、陽之間的訓詁關係。<sup>43</sup>

## （二）對「以訓詁通義理」的檢討

至此，我們觀察焦循對於孟子性善論的詮釋中，可以發現他解釋「性」時，猶得以聲音關係來闡發「生之謂性」的意思，而使他以「氣質」論性的義理思想尚有所本，尚可說符合「以訓詁通義理」的企圖。然在解釋「性情」一詞時，並無訓詁方法上的明顯證據支持他的說法。焦循雖引用漢儒之說為據，但在觀察《孟子正義》實際的詮解內容後，似乎予人一種焦循先有一個基本的義理架構（或觀念）後，才援引漢人之說為證之感，且漢人之說又不具訓詁之效力。關於此點，李明輝之意見頗為精到，他指出「焦循的訓詁方法非但無法幫助他理解孟子的義理，反而由於他對孟子義理的隔闕，而影響到其訓詁工作的可靠性。」<sup>44</sup>就以觀察焦循之詮釋《孟子》之性善論來說，確實給人有這樣的感覺。即焦循雖主張「以訓詁明義理」，但他對「義理」實有一定的先見，則訓詁便是為了解釋義理才有的工作，如此一來，反而成為「以義理明訓詁」了。<sup>45</sup>

<sup>43</sup> 《說文解字》對性、情的解釋，分別為「情，人之陰氣有欲者。从心青聲，疾盈切」、「性，人之陽氣，性善者也。从心生聲，息正切。」確實看不出說明情、性和陰、陽之間的訓詁關係。參（漢）許慎：《說文解字》（北京：中華書局，1992年），卷10下心部，頁217。

<sup>44</sup> 李明輝：《孟子重探》（臺北：聯經出版社，2001年），頁101。

<sup>45</sup> 李暢然認為：「與普通的文本詮釋不同，經學詮釋總是有非常突出的主觀性。……很顯然，經學詮釋中，對經書的整體性理解往往是明白無疑地先於對經書本文的閱讀就已經給出了的。」此論似乎可用來解釋《孟子正義》中「以訓詁明義理」的效力之所以不彰的原因。參李暢然：《清代《孟子》學大綱》（北京：北京大學出版社，2011年），頁369。

方東樹在清代的漢宋之爭中，是作為漢學陣營對立方的宋學論者，他在說明訓詁和義理的關係時，有一段頗值得參考的文字：

然訓詁不得義理之真，致誤解古經，實多有之。若不以義理為之主，則彼所謂訓詁者，安可恃以無差謬也？……總而言之，主義理者，斷無有舍經廢訓詁之事；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，故孟子曰以意逆志，不以文害辭，辭害意也。……故宋儒義理原未歧訓詁為二而廢之，有時廢之者，乃政是求義理之真，而去其謬妄、穿鑿、迂曲不可信者耳。……故義理原不出訓詁之外，而必非漢學家所守之訓詁，能盡得義理之真也。如曰不然，試平心而論，漢儒宋儒說經，誰得古聖人語言心志多乎？（以上辨義理本於訓詁之不盡然）。<sup>46</sup>

方東樹並不反對訓詁和義理之間的關係，但是他也指出有時義理會超出訓詁所能範圍之內，亦即語言文字有時未必完全能表達義理思想，產生意在言外的現象。所以，他指出在義理和訓詁之間，當以義理為優先，訓詁若能符合義理自然最好，但若無法達成此一理想時，則當不以辭害意為主。若我們以此來觀察焦循之《孟子正義》，似乎產生了方東樹此論所說之弊。

焦循等有意闡述儒家義理思想的學者，因為採取以訓詁為主的詮釋方法，且相信漢人成說，造成了幾個解經上的困難：首先，由於必要透過訓詁以明義理，則其義理有時為符合訓詁需要，而未能切中聖賢原意（如解釋「生之謂性」時）；其次，因為尊重漢人之說，有時解釋義理時往往加入漢人之意見，而此時又未必以嚴格的訓詁方法而談（如解釋「性情」時）。焦循提倡以訓詁明義理的初衷，乃是要避免「以宋之義理即訂為孔子之義理」之弊病。但若如上述兩難而言，則焦循不免受「以漢之義理即訂為孔子之義理」之譏的可能。

<sup>46</sup>（清）方東樹：《漢學商兌》（臺北：廣文書局，1977年），卷中之下，頁10下-11上。

#### 四、焦循對漢宋學的的意見

走筆至此，我們可以回頭想想，焦循在「漢宋之爭」中具有什麼樣的地位？焦循在義理方面的發揮，確實呈現出和宋明理學很不一樣的面貌。然而，他對漢、宋學的評價又是如何？以下擬由兩個角度來觀察：首先，站在他個人的立場，即觀察他直接對漢學、宋學的相關評論。然而個人的立場抉擇，未必真能呈現在著作當中，因此可有第二個角度之觀察，即焦循在《孟子正義》如何處理漢、宋學之材料。以下便由此兩點進行分析：

##### （一）焦循本人的態度與立場

焦循研究涉及其對學問著作的看法時，往往引述以下此則材料，即〈與孫淵如觀察論考據著作書〉。在此書中，焦循表示：

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，如《易》之有施、孟、梁邱三家；《詩》之有韋、褚、匡、翼、王食、長孫；《大戴》有徐氏、《小戴》有橋楊氏；《公羊》、《穀梁》有嚴氏、梁氏，及尹、胡、申、章、房氏，均以學名，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，混目於其間乎？<sup>47</sup>

焦循從古代根本無所謂考據學加以反對，自古以來的學問以擅長科目、研究經典

<sup>47</sup>（清）焦循：〈與孫淵如觀察論考據著作書〉，《雕菰集》，卷13，頁245-246。

以及成家學者為名，並無另立「考據」一門學問。因此，當代學者所做的學問工作，就是「經學」而非「考據學」。「考據」之名只是巧立名目，有了「經學」，根本不需要另立「考據」一詞。

而焦循之所謂「經學」，是以是否符合經書本義為基準：

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>48</sup>

若是一味拘泥漢人之說，除了不能了解真正的經義，連漢人解經之本意也要失去。另一方面，假使只因為作者是唐宋以後之人，便將其著作棄如敝屣，此舉亦不可取。可見焦循並非見漢說即好、唐宋即反，而是要觀察其說是否真合於經書之本義。不過，焦循也以為「趙宋以下，經學一出臆斷，古學幾亡。於是為詞章者，亦徒以空衍為事，並經之皮毛亦漸至於盡，殊可閔也」，<sup>49</sup>宋人之說因多出於臆斷，可觀者不多，可見他對宋學也非一味欣賞。焦循又在評價戴震《孟子字義疏證》時，順帶表達對漢、宋學的看法，以為：「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>50</sup>就義理而言，宋人之說確實比漢人詳細，但是還是要以訓詁方法來檢視是否合於聖賢之說，這樣才有實據，此點正是如上引文中焦循對宋學評價不高的原因。<sup>51</sup>

<sup>48</sup> (清)焦循：〈述難四〉，《雕菰集》，卷7，頁135。

<sup>49</sup> (清)焦循：〈與孫淵如觀察論考據著作書〉，《雕菰集》，卷13，頁246。

<sup>50</sup> (清)焦循：〈寄朱休承學士書〉，《雕菰集》，卷13，頁236。

<sup>51</sup> 不過需要注意的是，戴震之《孟子字義疏證》基本上已經揚棄漢人長於訓詁、宋人長於義理的說法，並主張義理、訓詁不可二分，義理就在訓詁中。這裡焦循由《孟子字義疏證》所引申出來「宋之義理誠詳於漢」的評論，只能視為他自己的意見。

至於宋學當中，朱子與王陽明可說是最重要的兩個學者。焦循並未因為其屬於宋學陣營便予以貶低，反而給予不錯評價：

案數百年來，人宗紫陽。自陽明表章陸氏，而良知之學復與朱子相敵。邇年講漢儒之學者，又以朱、陸、王並斥，而歸諸佛老。余謂紫陽之學所以教天下之君子，陽明之學所以教天下之小人；紫陽之學用之於太平寬裕，足以爲良相；陽明之學用之於倉卒苟且，足以成大功。人心之分，邪正而已矣；世道之判，善惡而已矣。正則善，善則事上順、事親孝、事長恭，至若行其所當然，復窮其所以然。……天下讀朱子之書，漸磨瑩滌，爲名臣巨儒，其功可見。而陽明以良知之學，成一世功，效亦顯然。<sup>52</sup>

自明末清初以降，學術空疏往往被視爲明代亡國的重要原因。朱學系統因爲有重視「格物」之傳統，尙且有能以其爲宗主者；而王學系統受到的責難，則相對較深。然而無論是朱學或王學，其先驗道德的形上色彩皆十分濃厚，故而同被歸爲流入佛老異端的「宋學」。因此，就反對者的眼光看來，宋學在經學上是空疏，思想上則是外道。焦循則以爲朱子、陽明之說，各有其適用之時，且肯認其於人心有救正之作用，亦不容貶低。<sup>53</sup>

綜上，焦循反對考據、經學之區分，考據即是經學之一種工作；亦不嚴厲排斥宋學，對於區別漢學、宋學的隔閡並不非常明顯。可見他或許反對在學術上分家論派，或是任立名目，如此才能真正探求經書之本義。因此，在解經上，他批評固守某種方法或家派，以爲：

<sup>52</sup> (清)焦循：〈良知論〉，《雕菴集》，卷8，頁154-155。

<sup>53</sup> 錢穆在比較焦循和阮元的學問時，曾經指出：「其學風同源於東原，亦同主古訓明而義理明之說，而其用力之途轍，則兩家確有不同。芸台長於歸納，其法先羅列古訓，寧繁勿漏，繼之乃爲之統整，加以條貫……里堂則長於演繹，往往僅據古書一兩字，引申說之，極於古今……若以古人例之，則芸台近朱子，里堂近象山。故芸台集中極斥陸王，里堂則頗喜陽明。」見錢穆：《中國近三百年學術史》，第10章〈焦里堂阮芸台凌次仲〉，頁540。此說還有值得討論的空間，不過按本文所引焦循之論，至少可知他應該並不非常排斥陽明之學。

今學經者眾矣，而著書之派有五：一曰通核，二曰據守，三曰校讎，四曰摭拾，五曰叢綴。此五者各以其所近而為之。……五者兼之則相濟，學者或具其一而外其餘，余患其見之不廣也，於是乎辨。<sup>54</sup>

這段指出各家學問之優劣的文字頗長，撮其大意在指出各種研究方法均有利弊，惟有各方面均顧及，才可謂之善學。

## （二）《孟子正義》的實際內容呈現

以上可以看出焦循「不專守一家」的論學主張，因此，對漢、宋學的褒貶，實以合乎經義與否以為標準。然而，我們應該檢視在他的著作中，是否確實體現這種主張，以下仍以《孟子正義》為例進行討論：

第一，就《孟子正義》全書底本來說，焦循以趙岐的注本為底本，而不取宋代以降被視為權威的朱子《集注》，這是否能看出焦循於漢宋之間的抉擇？首先，就《孟子正義》之內容來看，其義理之發揮，和宋學體系多有不同，可能因此不取宋明學者之注本為底本；其次，清人之新疏本來多以漢注為底本，乃因普遍認為其去古未遠且具家法，較後世注本可靠，因此焦循可能也受時代風氣的影響而取趙岐注為底本。

這樣看來，焦循選擇趙注似乎成爲一種被動的選擇。其實亦非如此，焦循對趙岐的評價頗高，如他在《孟子正義》篇敘中云：「趙氏以孟子似續孔子，如孔子似續文王。孟子之後，能知孟子者，趙氏始焉」<sup>55</sup>，以趙岐為孟子之知心。趙注之後雖有孫奭之疏，然焦循對孫疏的評價甚低，他嘗引趙佑《溫故錄》之語，表達出他對孫疏的不滿。<sup>56</sup>至此，我們可以推論，焦循有感於《孟子》傳聖學且有佳

<sup>54</sup> (清)焦循：〈辨學〉，《雕菰集》，卷8，頁139。

<sup>55</sup> (清)焦循：〈孟子篇敘〉，《孟子正義》，卷30，頁1047-1048。

<sup>56</sup> 同上註：「趙氏佑《溫故錄》云：『《十三經注疏》……以《孟子疏》為最下。其書不知何人作，而妄嫁名於孫奭……疏中背經背注者極多，非復孔、賈之遺；甚至不顧注文，竟自憑臆立說……至其體例之踏駁，徵引之陋略乖舛，文義之冗蔓俚鄙，隨舉比比……朱文公指為邵武士人作，不解名物制度，其實豈止名物之失哉！』」，頁1049-1050。

注，而佳注卻無佳疏，因而立志撰作新疏以發揚趙注及《孟子》之說。再者，焦循雖然未必遵守「疏不破注」的傳統筆法，也嘗自謂：「於趙氏之說或有所疑，不惜駁破以相規正」，<sup>57</sup>然而他在《孟子正義》書中，往往不諱言他對趙注的欣賞，如：「趙氏此注，深得孟子之旨，不愧通儒」、<sup>58</sup>「此趙氏深知孟子之旨，有以發明之也」等，<sup>59</sup>皆指出趙岐才是真正瞭解《孟子》者。可見焦循選擇趙注，實有以爲趙注才是真正能發揮孟子義旨者之積極意義。

第二，就《孟子正義》之注解來源來說，焦循在篇敘裡自言其參考資料之來源有六十餘家，全屬清代學者及其研究成果。<sup>60</sup>近人沈文倬追溯這些研究材料用以解釋何類內容時，指出：

理氣命性取戴震、程瑤田說，井田封建取顧炎武、毛奇齡說，天文曆算取梅文鼎、李光地說，地理水道取胡渭、閻若璩說，逸書考訂取江聲、王鳴盛說，六疏訓詁取王念孫、段玉裁說，板本校勘取阮元、盧文弨說。<sup>61</sup>

基本上，焦循「殆已將清人研究古籍的最新成果儘量採入」，<sup>62</sup>可見他對當代研究成果的肯定與重視。而這些研究成果，正是乘著清代這種講究實際考證，以漢學爲宗的學風而產生的。就此點來觀察焦循對於漢學之抉擇，確實清楚呈現在《孟子正義》一書。

而在《孟子正義》之前關於《孟子》之研究，其中影響最大者，當推朱子之《集注》。但《孟子正義》中並未有引用此書之直接紀錄，因而論者多以《孟子正義》不取朱注一字，以作出焦循確實存有漢宋門戶之見的推論。然而，根據劉

<sup>57</sup> (清)焦循：〈孟子篇敘〉，《孟子正義》，卷30，頁1051。

<sup>58</sup> (清)焦循：《孟子正義·公孫丑章句上》，卷7，頁234。

<sup>59</sup> (清)焦循：《孟子正義·告子章句上》，卷23，頁795。

<sup>60</sup> 焦循在此文詳列取材之所資學者，因文長故此處不錄。(清)焦循：〈孟子篇敘〉，《孟子正義》，卷30，頁1051-1052。

<sup>61</sup> (清)焦循：《孟子正義》，頁2。

<sup>62</sup> 林慶彰：《清代經學研究論集》，頁327。

德明的研究指出，焦循引朱注時，往往採用「近解」、「今通解」、「近通解」、「近時通解」、「近人通解」、「近時通說」等表示方法，而不直接標明朱子或其著作。<sup>63</sup>若按劉氏之研究來看，《孟子正義》引用朱注的地方按全書比例來看，確實不多；但是若要以此推論對焦循對漢、宋學之間有門戶之見，則證據尚不夠充分，引用條數之多寡未必能反映出真實情況，我們還必須檢視焦循如何使用這些材料才可下判斷。今將這些條目整理成表，附於文後。<sup>64</sup>稍加分析後，可以發現這些材料有以下現象：

1. 大抵引自朱注，亦有少部分其他宋人之說。
2. 幾乎用來解釋訓詁或章句方面，而無採用義理內容。
3. 這些材料與趙注的關係有四種：申明、補充、存異、辨正。而以申明條數最多（14），其次存異（11），再其次辨正（10），補充最少（5）。

據此，我們可以歸納出幾個焦循使用朱注的特色。首先，他引朱注只用來解釋訓詁和章句，而不取其義理，顯見他有自己的一套義理思想，而不憑依宋明理學。其次，他取朱注用來申明「趙注」的部分最多，若再加上「補充」趙注之內容，幾佔條例之一半；而「存異」用來聊備一說，亦非反對趙注。因此，真正以為趙注有誤者，實僅「辨正」之內容。可見焦循在訓詁、章句方面，仍以尊重趙注為主。

如上，我們可以總結焦循《孟子正義》一書，在漢、宋學之間的立場與其抉擇。論者嘗謂《孟子正義》之漢學偏向，是就該書不取宋人之說而推論，此說在實際考察後可不攻而破。然而，《孟子正義》即引朱注，但並不取其義理方面之詮釋；而訓詁、章句方面，用以駁趙注之內容，其數量亦非最多。因此，就此而論，《孟子正義》之疏解確實以漢學成果為主，但亦非不清楚，或不引用宋學之說，這是應該釐清的。

<sup>63</sup> 文中並指出「近時通解」出現 27 次，「近解」、「近通解」出現 4 次，「近時通說」、「近人通解」、「今通解」出現 1 次。詳細論證請參劉德明：《焦循《孟子正義》義理學研究》（桃園：國立中央大學中國文學研究所碩士論文，1995 年），頁 28-29。

<sup>64</sup> 據筆者重新統計之結果，較前揭劉氏之研究，「近時通解」條例多出一筆，其餘筆數相同。

## 五、結論

和焦循爲學友又屬姻親的阮元曾如此評價《孟子正義》：「疏趙岐之注，兼採近儒數十家之說，而多下己意，合孔孟相傳之正指。」<sup>65</sup>以爲此書契合孔孟之旨，可說極爲推崇。而後人對於《孟子正義》一書，也多予以高度肯定，如皮錫瑞：「國朝經師，能紹承漢學者，有二事。一曰傳家法……一曰守顛門……《孟子》有焦循《正義》……皆卓然成家者」、<sup>66</sup>劉師培：「若焦循《孟子正義》折衷趙注，廣博精深」，<sup>67</sup>乃至《清儒學案》亦指出：「里堂與阮文達同學，經學算學，並有獨得，百家無所不通。《易學三書》及《孟子正義》，皆專家之學。」<sup>68</sup>觀察這些評論，其要旨大概指出《孟子正義》專學且博深，在清代學術界占有一席之地。

至於專論清代學術史的兩部鉅作，即分由梁啟超與錢穆所撰之《中國近三百年學術史》，其中對《孟子正義》的評價則有不同。梁氏以爲此書既談訓詁名物，又能闡發義理，堪稱清代新疏之典範。<sup>69</sup>可見他同於清人，予以《孟子正義》相當高的評價；至於錢穆，則提出異於前人的不同意見：

蓋里堂論性善，仍不能打破最上一關，仍必以一切義理歸之古先聖人，故一切思想議論，其表達之方式，仍必居於述而不作，仍必已於古有據為定。故里堂既為《論語通釋》，又為《孟子正義》，集中論義理諸篇，亦必以

<sup>65</sup> (清)阮元：〈通儒揚州焦君傳〉，《擘經室集》2集（北京：中華書局，2006年），卷4，頁478。

<sup>66</sup> (清)皮錫瑞：《經學歷史》（北京：中華書局，1981年），頁320-321。

<sup>67</sup> 劉師培：《經學教科書》第1冊（上海：上海古籍出版社，2006年），頁138。

<sup>68</sup> 徐世昌等：《清儒學案·里堂學案》（北京：中華書局，2008年），卷120，頁4733。

<sup>69</sup> 梁啟超認為「這書雖以訓釋訓詁名物為主，然於書中義理也能解得極爲簡當。里堂於身心之學，固本原，所以能談言微中也。總之，此書實在後此新疏家模範作品，價值是永永不朽的。」參梁啟超：《中國近三百年學術史》（天津：天津古籍出版社，2003年），頁223。

《語》、《孟》為標題，言義理絕不能出孔孟，此非仍據守而何？……又其治孔孟……往往繼之治《易》諸書，不知《易》之為書，未必即是孔門之教典也……《孟子正義》諸書，均以發抒義理之言與考據、名物、訓詁者相錯雜出，遂使甚深妙義，鬱而不揚，掩而未宣。以體例言，顯不如東原《原善》、《疏證》，別自成書，不與考據文字夾雜之為得矣。故其先謂經學即理學，捨經學安所得有理學者，至是乃感義理與訓詁考據，仍不得不分途以兩全。<sup>70</sup>

錢穆首先指出焦循既反對據守專門，然其《孟子正義》或其他著作中談義理之內容，仍需透過先聖之語來表達己意，則亦屬一種形式之「據守」；其次，他基於懷疑《易》未必為孔門之書的立場，據此批評焦循之以易解孟的進路。最後，以為《孟子正義》訓詁、義理雜出，反不如戴震以《原善》、《孟子字義疏證》專論義理為精，遂使訓詁義理判為兩途。值得注意的是，錢穆最後一段批評文字，恰好可以與梁啟超之論相互對比。由上可知，兩位學者都注意到了《孟子正義》訓詁和義理之間的問題，可見此點確是如何評價《孟子正義》的關鍵所在。

胡適曾經指出清代學者可分為經學家和哲學家，且以戴震、焦循、阮元等人為後類學者代表，認為他們「表面上精密的方法，遮不住骨子裡的哲學主張。」<sup>71</sup>我們確實可以發現清代漢學家並不如傳統所說的那樣輕視義理，就此而論，他們和宋明理學家的最終目的似乎並無不同，即都以發揚孔門義理為己志。所差異者，實是解經方法的不同。乾嘉學者普遍相信「訓詁」可明「義理」，然而，根據本文第三節對於焦循論性善的分析，可以發現《孟子正義》對《孟子》文本的疏解，有時似乎不能很好地達到出以訓詁通義理的目標。其一方面尊崇漢人之說，一方面以訓詁為主要研究方法，如此詮釋經典時，其義理發揮有時不免受限，反而未能深中聖賢肯綮。

至於焦循在漢宋之間的取舍，在本文第二節討論《孟子正義》的思想體系時，

<sup>70</sup> 錢穆：《中國近三百年學術史》，頁 525-526。

<sup>71</sup> 胡適：《戴東原的哲學》（臺北：商務印書館，1975 年），頁 142。

便已指出焦循與宋明理學所談的義理，無論就心性問題或政治議題而言，兩者之間都有很大的差距。因此，在本文第四節中，指出了《孟子正義》引朱子之說時，主要將其作為章句訓詁之補充，並非贊同甚至發揚宋明理學之義理。觀察焦循本人的治學態度，他確實明白表達出學術不需強分門派的意見，也能客觀地評論宋學及其學者之得失。然而，焦循透過訓詁進行經典詮釋的成果，與宋明理學究竟有所扞格，其最終所得之義理異於宋學之義理，而呈現出屬於清代義理學獨特的特色；如此，便隱然地表現出他在漢學與宋學之間的抉擇。

附表：《孟子正義》中引用朱注處與訓詁作用之關係

疏文	作用	和趙注的關係	是否引朱子說
卷3, 〈梁惠王章句上〉：「乃近人通解以『心』字一頓，『為甚』二字連讀。」	章句	存異	是
卷6, 〈公孫丑章句上〉：「近通解謂文王之德何可敵也。與趙氏異。」	訓詁	申明	是
卷6, 〈公孫丑章句上〉：「近解『不異』謂雖從此而成霸王之業，不足怪異。與趙氏異。」	訓詁	申明	是
卷6, 〈公孫丑章句上〉：「近時通解以『宰我』以下皆丑問之言，『曰我於辭命則不能也』乃孔子之言，是也。」	章句	辨正	是
卷6, 〈公孫丑章句上〉：「近通解以為丑問之言，是也。」	章句	辨正	是
卷8, 〈公孫丑章句下〉：「近時通解謂『將朝』即指『孟子將朝王』而言。」	訓詁	存異	是
卷9, 〈公孫丑章句下〉：「按今通解以此皆季孫譏子叔疑之言。」	章句	辨正	是
卷9, 〈公孫丑章句下〉：「近通解以彼一時為充虞所聞『君子不怨天，不尤人』之時，時為暇豫之時，則論為經常之論也。」	章句	申明	是
卷10, 〈滕文公章句上〉：「近通解以有為者亦若是為顏淵之言，謂有為者亦如舜。」	章句	申明	是
卷11, 〈滕文公章句上〉：「近時通解謂亦孟子言，謂我病愈往見夷子，夷子不必來。」	章句	申明	是
卷11, 〈滕文公章句上〉：「近時通解以『夷子葬其親厚』乃是夷子實事，孟子因其有此實事，異乎墨子之道，故直指為以所賤事親，攻其隙所以激發其性也。此說為得。」	章句	辨正	是
卷12, 〈滕文公章句下〉：「近解謂晉國亦君子遊宦之國。」	訓詁	存異	是
卷16, 〈離婁章句上〉：「近時通解以『下』指民。」	訓詁	辨正	是
卷16, 〈離婁章句下〉：「近時通解善即指仁義。以仁義求勝於人，即有相形相忌之意，何能服人？」	訓詁	申明	是
卷16, 〈離婁章句下〉：「近時通解有二：一謂文王以紂在上，望天下有治道而未之見，此仍趙氏義而稍變者也。一讀『而』為『如』，謂文王愛民無已，未傷如傷；望道心切，見如未見也。」	章句	前說補充，後說申明	前說程頤 <sup>⑫</sup> 、後說朱子
卷16, 〈離婁章句下〉：「近時通解以君子為聖賢在位者，小人為聖賢不在位者。」	訓詁	申明	非出於朱子說
卷16, 〈萬章章句上〉：「近時通解以熱中為躁急，是也。」	訓詁	辨正	是

<sup>⑫</sup> (宋)程頤、程頤〈程氏學拾遺〉：「『文王望道而未之見』謂望天下有治道太平，而未得見也。」《河南程氏外書》(北京：中華書局，1981年，《二程集》)，卷4，頁372。

疏文	作用	和趙注的關係	是否引朱子說
卷 18, 〈萬章章句上〉：「近時通解『信斯言也，宜莫如舜』，謂『誠如詩之所言』，則告而娶，宜莫如舜。詩在舜後，趙氏謂『舜合信此詩之言』，非其義也。」	章句	辨正	是
卷 18, 〈萬章章句上〉：「近時通解謂『舜所居三年成都，故謂都君』。」	訓詁	申明	是
卷 19, 〈萬章章句上〉：「趙氏屬上，近時通解屬下。」	章句	存異	是
卷 20, 〈萬章章句下〉：「近時通解謂『金』，罇鐘也，聲以宣之於先，『玉』，特磬也，振以收之於後，條理是節奏次第，金以始此條理，玉以終此條理，所為集大成也。」	訓詁	申明	是
卷 20, 〈萬章章句下〉：「近時通解：智巧即靈明不測妙乎神也，聖力即造詣獨到因乎應也。聖知兼備，而唯智乃神；巧力並用，而惟巧乃中。此孔子所以獨為聖之時」	訓詁	補充	非出於朱子說
卷 20, 〈萬章章句下〉：「近時通解：『無獻子之家』，謂視之若無，不歆羨之也。『有獻子之家』，謂有之為重也。」	章句	存異	是
卷 21, 〈萬章章句下〉：「近時通解：『夫謂非其有而取之即為盜者』，乃充不取之類，至於義之至極而後為，然也。」	章句	辨正	是
卷 21, 〈萬章章句下〉：「近時通解則以薄正祭器，不以四方之食供薄正，即是陰止其獵較之術。」	章句	存異	是
卷 21, 〈萬章章句下〉：「近時通說繆公因子思不悅，自愧，故臺無餽。此不能養指上巫問巫餽事，非指臺無餽也。」	章句	申明	是
卷 22, 〈告子章句上〉：「近解『非有長於我』謂非我先預有長之心。」	章句	存異	是
卷 23, 〈告子章句上〉：「近時通解則以此為反言，以決人性之必善，必有良心，以為下『人皆有之』張本。欲生惡死，人物所同之性，乃人性則所欲有甚於生，所惡有甚於死，此其性善也。」	章句	申明	非出於朱子說
卷 23, 〈告子章句上〉：「得與德通，《禮記·樂記》云：『德者，得也。』《國策·齊策》云：『必德王』、《秦策》云：『必不德王』。此『得我』即『德我』，所知之人窮乏而我施與之，則彼必以我為恩德而親悅我也。近時通解如是。」	訓詁	補充	非出於朱子說
卷 23, 〈告子章句上〉：「近解作助，則讀如字。」	訓詁	辨正	是
卷 24, 〈告子章句下〉：「周氏柄中《辨正》云：『「寸木高於岑樓」，猶《韓非子》所謂立尺材於高山之上。』接近時通解如是，與趙氏義異。」	章句	申明	是
卷 25, 〈告子章句下〉：「近時通解以『君子』即指百官有司。」	章句	存異	是
卷 25, 〈告子章句下〉：「近時通解：『作』為興起，謂心之謀慮阻塞不通，然後乃奮興而為善也，此過之窮蹙於己者。『徵色』，謂為人所忿嫉；『發聲』，謂為人所誦讓。然後乃傲悟通曉也，此則過之暴著於人者。」	訓詁	辨正	是
卷 26, 〈盡心章句上〉：「近時通解：『機變』謂機械變詐」	訓詁	辨正	是

疏文	作用	和趙注的關係	是否引朱子說
卷 27, 〈盡心章句上〉：「近時通解：『不為憂』謂己不憂不及人。」	章句	申明	孫奭疏 <sup>78</sup>
卷 27, 〈盡心章句上〉：「近時通解謂幣帛未將時，已有此恭敬之心，乃是其實；若幣行時方恭敬，即是虛文，君子不可以虛文拘留之。」	章句	存異	是
卷 28, 〈盡心章句下〉：「近時通解周為徧帛，謂積蓄無少匱也。」	訓詁	存異	是
卷 28, 〈盡心章句下〉：「近時通解所不忍即下無害人之心。」	章句	補充	是
卷 28, 〈盡心章句下〉：「近時通解所不為即下無穿踰之心。」	章句	補充	是

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

《斷句十三經經文》（臺北：開明書局，1955年）。

（漢）董仲舒著，賴炎元註譯：《春秋繁露今註今譯十七卷》（臺北：商務印書館，1984年）。

（漢）許慎：《說文解字》（北京：中華書局，1992年）。

（漢）趙岐注，（宋）孫奭疏：《孟子注疏》，收入《影印阮刻十三經注疏》下冊（臺北：文化圖書公司，1970年）。

（宋）程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，1981年）。

（宋）朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2005年）。

（清）戴震：《孟子字義疏證》（北京：中華書局，1982年）。

（清）戴震：《戴震全書》第6冊（合肥：黃山書社，1995年）。

（清）錢大昕：《潛研堂文集》，收入《嘉定錢大昕全集》第9冊（南京：鳳凰出版社，2016年）。

（清）焦循：《雕菰集》，收入《焦循詩文集》上冊（揚州：廣陵書社，2009年）。

（清）焦循：《易學三書》（臺北：廣文書局，1970年）。

<sup>78</sup> （漢）趙岐注，（宋）孫奭疏：《孟子注疏·盡心章句上》：「人能無以飢渴之害為心之害，則所養不及於人亦不足為可憂矣。」（臺北：文化圖書公司，1970年，《影印阮刻十三經注疏》下冊），卷13下，頁2769。

(清) 焦循：《孟子正義》（北京：中華書局，1998 年）。

(清) 方東樹：《漢學商兌》（臺北：廣文書局，1977 年）。

(清) 阮元：《擘經室集》（北京：中華書局，2006 年）。

(清) 皮錫瑞：《經學歷史》（北京：中華書局，1981 年）。

## 二、近人論著

### (一) 專著

牟宗三：《才性與玄理》（臺北：學生書局，1974 年）。

余英時：《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1976 年）。

余英時等著：《中國哲學思想論集清代篇》（臺北：水牛圖書出版事業有限公司，1988 年）。

余英時：《人文與理性的中國》（上海：上海古籍出版社，2007 年）。

李明輝：《孟子重探》（臺北：聯經出版社，2001 年）。

李暢然：《清代《孟子》學大綱》（北京：北京大學出版社，2011 年）。

林慶彰：《清代經學研究論集》（臺北：中研院文哲所，2002 年）。

胡適：《戴東原的哲學》（臺北：商務印書館，1975 年）。

徐世昌等：《清儒學案》（北京：中華書局，2008 年）。

張麗珠：《清代義理學新貌》（臺北：里仁書局，2002 年）。

梁啟超：《中國近三百年學術史》（天津：天津古籍出版社，2003 年）。

梁啟超：《清代學術概論》（天津：天津古籍出版社，2003 年）。

劉師培：《經學教科書》第 1 冊（上海：上海古籍出版社，2006 年）。

賴貴三：《台海兩岸焦循文獻考察與學術研究》（臺北：文津出版社，2008 年）。

錢穆：《中國近三百年學術史》（北京，商務印書館，2005 年）。

### (二) 期刊論文

張循：〈漢學的內在緊張：清代思想史上「漢宋之爭」的一個新解釋〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 63 期（2009 年），頁 49-96。

### (三) 學位論文

劉德明：《焦循《孟子正義》義理學研究》（桃園：國立中央大學中國文學系研究所碩士論文，1995 年）。

# Discussion on Jiao Xun's Methods of “Exegetics corresponds with Ideology” and his preference between Han study and Song study in “*True Significance of Mencius*”

*Wu, Ming-Hui*

Doctoral student, Department of Chinese Literature,  
National Taiwan University

## Abstract

There was a famous “Han-Song Controversy” in the academic history of the Qing Dynasty. The root cause of this controversy is that scholars disagreed with each other on the opinion of “whether the ideology and the exegetics can be matched”. This paper takes this issue as the starting point of discussion and selects Jiao Xun's “*True Significance of Mencius*” as the main observation object. First, we analyze the ideology in “*True Significance of Mencius*”, and then discuss the relationship between the ideology and the exegetics in the book. Finally, we surveys Jiao Xun's preference between Han study and Song study. This paper believes that scholars in Qing Dynasty paid as much attention as Neo-Confucianists to the ideology of Confucian. Their biggest difference is the research methods. The former generally believed that “exegetics corresponds with ideology”. But according to the discussion of “*True Significance of Mencius*” in this paper, with certain limits of the methods of exegetics and the theory of Han study, Jiao Xun's goal of “exegetics corresponds with ideology” sometimes didn't well present. In terms of the

preference between Han study and Song study, Jiao Xun objectively commented on Neo-Confucian, and even quoted Zhu Xi's researches as supplements. However, the ideology of Jiao Xun was still very different from Neo-Confucian while presented the unique characteristics of the New Confucianism of Qing Dynasty.

**Keywords:** Han-Song Controversy, Jiao Xun, "*True Significance of Mencius*", Exegetics Corresponds with Ideology, New Confucianism of Qing Dynasty