

關於焦循的《論語通釋》

坂出祥伸著 楊菁譯*

清朝學者的論語解釋，如劉寶楠《論語正義》所代表的是根據古注來訓詁考證；或者是相反地為新注辯護、進而加以補綴（例如王步青的《論語本義匯參》），甚至有從公羊學的立場來解釋《論語》（如劉逢祿的《論語述何》）等。除此之外，也有從各種立場來進行《論語》解釋的。

本稿所提出的焦循的《論語》解釋，大體上是以遵古注為主的，特別是《論語補疏》，在何晏的集解上加上自己的見解，以「循按」附在焦循的《論語》解釋上；在那裏超越字義的解釋，雖然還談不上是他自己的哲學思想，但是在讀取其學問觀，乃至其人生觀這點上，和其他的古注系統的《論語》注釋（如毛奇齡的《論語稽求篇》、惠棟的《九經古義》中的《論語》）是不同的。

不過，收在《焦氏叢書》本〈六經補疏〉的《論語補疏》則附有敘，在末尾的地方記有「余向嘗為《論語通釋》一卷，〔……〕迄今十二年，汪孝嬰已物故，余亦就老病衰，因刪次諸經補疏，訂為《論語補疏》三卷，卷中略舉《通釋》之義以詳言之，其大概如此，嘉慶丙子（二十一年）四月初十日」^①。意即早於《論語補疏》十二年時，《論語通釋》一卷即已完成，所以在《論語補疏》中，《論語通釋》的說法幾乎隨處可見。筆者因此根據《論語通釋》一卷^②，來指出焦循《論

* 楊菁，東吳大學中國文學系講師。

① 《焦氏叢書》，〈六經補疏·論語補疏〉及《雕菰集》，卷十六，〈群經補疏自序〉。又《皇清經解》所收〈論語補疏〉刪節此序文。

② 《論語通釋》一卷，江都焦氏雕菰樓刊《焦氏叢書》及光緒二年衡陽魏氏補刊《焦氏遺書》都沒收。收於光緒年間，李盛鐸刊行的《木犀軒叢書》。但是《雕菰集》卷十六收有〈論語通釋自序〉，其末尾有如下之文：「今年夏五月，鄭柿里舍人以書來，問未可與權，適門人論一貫，不知曾子忠恕之義，因推而說之，凡百余日，得十有二篇，曰聖、曰大、曰仁、曰一貫忠恕、曰學、曰知、曰能、曰權、曰義、曰禮、曰仕、曰君子小人、〔……〕嘉慶甲子

語》解釋的特異之點。也將同時參考《雕菰集》等其他文獻中可以見到的《論語》解釋。

關於焦循學問的全貌和傳記，我曾經有所論述^③，又近年本田濟氏也透過《雕菰集》所收的詩文清楚地呈現焦循的思想^④。本文盡量不與這些重複，舉出焦循《論語》解釋的中心論點，希望考察這些在乾隆、嘉慶時代的學術中，具有何種意義。

一

焦循〈論語通釋自序〉（以下略稱〈自序〉）中，說明執筆此書是欲闡明孔子之道並加以開展，他說「自周秦漢魏以來，未有不師孔子之人，雖農工商賈，廝養隸卒，未有不讀《論語》者，然而好惡毀譽之私，不獨農工商賈廝養隸卒有之，而士大夫為尤甚，夫讀孔子書而從事於《論語》，自少且至於老，好惡毀譽之私不能免，則雖讀《論語》而實未嘗得其指，讀《論語》而未得其指，則孔子之道所以不著者」。然而，《論語》古來雖廣為人所閱讀，卻不知為何仍無法彰顯孔子的意旨。「孔子之道所以不著者，未嘗以孔子之言參孔子之言也」，說是因為沒有根據《論語》中孔子的言說參考他處孔子的言說的緣故。作為這種方法的最佳先例，焦循舉出戴震的《孟子字義疏證》，說其書有關「理道性情天命」之名義，闡發的有

秋九月」。附於木犀軒叢書刊本卷首的〈自序〉大約和這段話相同，但是有若干部份的傍點及各篇的順序不太相同。也就是說「嘉慶癸亥（八年）」改作「今年」；「十有五篇」改作「十有二篇」；「嘉慶甲子（九月）秋九月」是新附加的。甚至，根據雕菰集目錄之後附的焦循自己的文章，這個文集是嘉慶二十二年的作品，在阮元的〈通儒揚州焦君傳〉也作十二篇，其順序和《文集》卷十六的〈自序〉所記是相同的。由此所言，可以說十二篇是定本，十五是嘉慶癸亥（八年）的草稿。然而今日，其定本因為未成為刊本而無法見到。但是在文集卷九、十，「一以貫之解」、「攻乎異端解」、「說權」、「理說」等篇名，可以見到被改定之文。胡適說《論語通釋》有三本，第一本是木犀軒所刻本、第二本是甲子（嘉慶九年）改定的十二篇本（未見）、第三本是丁丑（嘉慶二十二年）以前的改本。是現在收於《文集》第九、十卷的諸文。（《胡適文存》第三集，卷七，〈焦循的論語通釋〉）一般認為這個推想是合適的。又可知焦循年輕時作有《論語問答記》二卷（《雕菰集》，卷十四，〈復蔣徵仲書〉）。

③ 拙稿：〈焦循的學問〉，《關西大學中國文學會紀要》第4號（1973年）。

④ 本田濟氏：〈讀雕菰集〉，《森三樹三郎博士頌壽記念東洋學論集》（1979年）。

如天日之明；但是關於孔子的「一貫忠恕之說」卻尚未闡發。一般認為這裏所說的「一貫忠恕之說」正是孔子的道，是《論語》二十篇的中心思想。稍早於焦循出生，大約與其同時代的北方學者崔述，由於和焦循同樣深深地尊崇孔子，因此對《論語》的記載抱持著懷疑，如竟然說前十篇和後十篇的編纂次第不同，又指出《論語》中後人由他書採錄而來的附加之文（《論語餘說》、《洙泗考信錄》卷二等），對於《論語》成書所抱的懷疑態度，在焦循身上則完全看不到。不但如此，對於私淑孔子的孟子之言，甚至見於《易》、《詩》、《春秋》、《禮記》中孔子的言論，焦循認為這些都是應該相信的，說「且私淑孔子而得其指者莫如孟子，復以孟子之言參之，既佐以《易》、《詩》、《春秋》、《禮記》之書，或旁及荀卿、董仲舒、揚雄、班固之說，而聖人之道惟在仁恕」。認為荀卿以下的諸子繼承了孔子之道。「仁恕」（在前面所說的「一貫忠恕」）若是聖人之道，則「不仁不恕」便是異端的小道。這個異端小道的立場，便是所謂的「是己非人，執一廢百」。於是焦循嚴格區分仁恕和執一、及聖人的大道和異端的小道，將學者應該有的態度分為十五項（定本是十二項）來說。在嘉慶朝之末，江藩著《漢學師承記》（嘉慶二十三年），對清朝以音韻訓詁、象數制度之考證為主的漢學之師承傳授，十分稱揚；但是僅僅在八年後的道光六年，方東樹著《漢學商兌》，卻以「名為治經實足以亂經；名為衛道，實則畔道」（序例）而痛烈地抨擊漢學。焦循處於漢、宋學問門戶之爭極為熾烈的時期，此事不得不加以考量。宋學方面，非難漢學的另一個例子，可以舉出姚鼐。他在和戴震論及學問的理想狀態時，提出義理、文章、考據三者並存不廢之說；而對漢學的非難，傾向於徒誇博識、不求義理這點上，他說「考索雖或廣博，心胸未嘗免於猥鄙，行事未嘗免於乖謬」（《惜抱先生尺牘》，卷五，〈復陳鍾溪〉）、「近世言漢學者多淺狹，以道聽塗說為學，惡學之非正，故非之」（同卷三，〈與吳子方〉）^⑤。

作為漢學這方面的例子，與焦循同鄉的前輩汪中也激烈地排斥宋學，是眾所皆知的。凌廷堪在汪中的墓誌銘中（〈汪容甫墓誌銘〉）^⑥有特別說到這點，他說

^⑤ 《海源閣五種》所收。

^⑥ 《校禮堂文集》，卷 35。又關於凌次仲如此敘述汪中的為人，或許是說凌次仲本身也是這一面。錢穆根據汪孟慈《孤兒編》引用胡竹屯的「仲子先生罵宋儒最甚，則凌蓋假先君以自附耶」之評，指出次仲也好罵宋儒。（《中國近三百年學術史》，頁 506）。

「君最惡宋之儒者，人舉其名則罵不休，〔……〕聆者則掩耳走之，而君益益自喜，〔……〕所極罵者一二人，皆負當世盛名，人或規之則應曰，吾之所罵無非皆不知古今者，蓋恐惡莠亂其苗，若方苞、袁枚之輩，豈屑屑罵之。其傲兀類如此」。附帶說明，焦循在汪中去世前不久，約二十五、六歲時，曾作文請他批正。由汪中為焦循寫介紹信，助其與劉台拱見面之事看來，焦循應該受到晚年汪中的承認。

照這樣看來，焦循論「凡後世九流二氏之說，漢魏南北經師門戶之爭，宋元明朱陸陽明之學，近時考據家漢學、宋學之辨，其指皆緣於不恕，不能克己捨己善與人同，終遂自小其道而近於異端。」（〈釋一貫忠恕〉）^⑦，這段話提示了著述《論語通釋》的真實動機，精采生動。焦循透過整本書，對於當代的問題除了上文所言之外，幾乎就沒有再提到了。看起來彷彿他是專門主於《論語》字義的解釋。但是，一旦將《論語》解釋放在當代學術界的潮流中來考慮的話，我們可以知道，焦循的《論語》解釋確實反映了當代議論的種種形態，或者也顯示了焦循自身的思索。在此，以下將以否定「執一」的立場、和肯定情的這兩個問題為中心，希望試著闡明《論語通釋》的見解。

《論語通釋》始於〈釋一貫忠恕〉。在〈里仁篇〉曾子解釋「一以貫之」，答以「忠恕而已矣」；而焦循也將《論語》二十篇中孔子言行的主旨理解為「忠恕」。然而對焦循來說，這樣的理解，與其說是把孔子歸還於孔子的時代來檢討的結果，毋寧說是鑑於當代的社會爭端，似乎特別感受到學者們的門戶之爭，有感而發吧^⑧！

在此，將進一步考察焦循對於乾隆、嘉慶時代的學問狀況的態度。

焦循關於所謂「考據家」之名的來由，說明道「孔子曰，志於道，據於德，依於仁，游於藝。惟德曰據，德貴實有諸己，故據之；不可終食之間違仁，故曰依藝，則游而已，謂之游則不據矣。今之學者以考據名家，斷以漢學，唐宋以後屏而去之，其同一漢儒也，則以許叔重、鄭康成爲斷。據其一語以廢衆說，荀子所謂持之有故，持即據之謂也」。在此未見他對考據家明顯的非難，但是例如《里堂家

⑦ 引用文中，「近時考據家漢學宋學之辨」（原文）十一字，在《雕菴集》，卷九，〈一以貫之解〉被刪除，恐怕是在刊行之時憚於時勢的關係吧！

⑧ 前注②所引的胡適之文說：「他作此書所以力主忠恕容忍，是爲了當日門戶之爭而發的。原稿所以先論忠恕，次即論異端，而異端一個小題目卻佔八條之多，皆是有感而發的。第十四篇論『據』更可見。今倒亂其原次第，刪去『異端』、『多』、『據』，而以『聖』、『大』、『仁』爲首，便不足以考見當日著書的用意了。」筆者也贊成此說。

訓》卷下說^⑨：

近之學者無端立一考據之名，群起趨之，所據者漢儒，而漢儒之中所據者又唯鄭康成、許叔重。執一害道，莫此為甚。〔……〕語云，君子和而不同，兩君有之。若謂近之學者專執兩君之言以廢眾家，或同比之許鄭，自擅為考據之學，余深惡之。

以露骨的激烈語調非難重漢儒（特別是許、鄭）的考據學家。那些所謂的考據家，例如著《周易述》的惠棟，他列舉其名並評之曰：「其學大約拘於漢之經師，不復窮究聖人之經。」^⑩進而又敘述考據家的為學態度如下：

循嘗怪為學之士自立一考據之名目，若以時代言，則唐未必勝宋，漢未必勝唐；若以先儒言，則賈、孔未必勝程、朱，許、鄭未必勝賈、孔。凡鄭、許之一字一言皆奉為主壁，不敢少加疑辭。竊謂此風日熾，非失之愚即失之偽，必以古人之語言皆佞厥聲牙而不通，古人之制度皆委曲繁重而失其便。譬猶懦夫不能自立，奴於強有力之家，假其力以欺愚賤。〔……〕古人稱理據、根據不過言學之本有，非謂據一端以為出奴入主之資。據一端以為出奴入主之資，此豈以語聖人之經足以通古人聲音訓詁之旨哉！循每芟此考據之名目欲以絕門戶聲氣之習。^⑪

考據家應被批判是因為他們「執一說以廢眾說」，這就是他常常說到的「執一」（《孟子·盡心上》）的立場。這違背孔子的一貫忠恕之道。如果探尋學術發展的歷史可知，孔子的一貫之道雖因楊墨出而有所阻礙，但自孟子闢之；漢代經學再度興盛，公孫宏因治《春秋》，而為丞相、被封侯以來，天下學士靡然如風行草偃，然一貫忠恕之旨不能彰明，竟然生出經師傳授的派別，到東漢學派之爭更為嚴重。只有鄭玄是「囊括大典，網羅眾家」（《後漢書·鄭玄傳》）的通儒，是「雖一己之言不拘於一，誠能述古而不泥古，博而不能貫乎聖人之意」。（〈釋據〉）然而，在南北朝，鄭玄的本意不被理解，門戶之爭復起，這也違背了「聖人一貫忠恕之指」。「執一」即是因為固執學派的偏見。根據焦循所說，所謂「異端」，不外是「執一」的立場。

^⑨ 《傳硯齋叢書》所收。

^⑩ 羅振玉輯：〈與王引之論易〉，《昭代經師手簡二編》。

^⑪ 羅振玉輯：〈與王引之論考據〉，《昭代經師手簡二編》。

唐宋以後，斥二氏爲異端，闢之不遺餘力，然於《論語》攻乎異端之文，未之能解也。惟聖人之道至大，其言曰，一以貫之。又曰，焉不學無常師。又曰，無可無不可。又曰，無意、無必、無固、無我。反是孟子以楊子爲我，墨子兼愛，子莫執中爲執一而賊道，執一即爲異端，賊道即斯害之謂。（〈釋異端〉）

焦循對異端的概念不限於釋老和楊、墨、子莫，而適用於所有「執一」的立場。之所以如此，例如楊子只知爲我不認識兼愛的立場而排斥之、墨子未能通貫這類的情況。即使是墨子、子莫同樣也可以這麼說。他認爲聖人之道是包含所有的立場、貫通所有的立場的。「聖人之道貫爲我、兼愛、執中者」。因此之故，孔子問禮於後人視之爲異端而排斥之的老子。（〈釋據〉）

又「執一」的立場固執於古、背棄於今，其結果會變成害道之事。「聖人之學在好古，又曰生乎今之世，反古之道，災必逮夫身，何也？惡其執也〔……〕，執古則生今反古，皆爲執一而害道」。（〈釋學〉）《論語》有「好古敏求」、「好信古」，如上述之言所指出的，孔子在好古這點確實是其特長。因此，「讀書」是被尊重的。但是焦循所謂的「述而不作」是述古，這也就是孟子所說的「盡信書不如無書」（〈盡心下〉），這種不拘泥於古的教說是同義的。（〈釋學〉）

關於學和思的先後關係因爲有「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思無益，不如學也」（〈衛靈公〉），因此「聖人用功之序先學而後思」，又此學應以「多聞」「博學」爲旨；守一先生之言，執一以廢百，是小道，是異端（〈釋多〉）。然而，若僅僅是多，能合聖人之道嗎？如說「女以予爲多學而識之者乎？非也，予以貫之」（〈衛靈公〉），取「其執多於己，仍執一也」（〈釋多〉）。是「多」的同時又是「一」；是「博」的同時又是「約」，這便是聖人的主旨。而且，其「一」不應求於「多」（多學）之外的。求於外的結果弊害是極大的，將會導致「尊德性而不道問學，講良知良能而不復讀書稽古」的狀況。這是對朱子學、陽明學末流的批判，無論哪一個都被看作是執一立場下的「異端」吧！因此，這樣的執一立場，因爲只知一端，是「生而止知此而不知彼」，便「不復求知於所不知」、「不必知者」（〈釋知〉），這指出了其對「知」的侷限性，或者是其對「知」的缺乏意欲。

如上述，「執一」的立場是害聖人之道，這些才應該是真正的異端，而被加以否定。然而，所謂聖人之道究竟是什麼呢？將在其他章說明之。

二

「釋聖」五條是相當晦澀的一篇，文意難以了解。其要點似乎就在如果是「一貫」的話，則人皆如孔子，皆得以成為聖人。所謂聖人應備之德，是子貢說的「仁且智」（《孟子·公孫丑上》）。此智若是大智，便是聖人之智，藉此說明「通天下之志」、「類萬物之情」、「窮理盡性以至於命」（皆《易》的文句）。通天下萬民之志這件事，如果借用焦循其他的說法，關於理和義若是「得其萬民之所」的話，即成為「一貫」，與孟子所說的「人皆可以為堯舜」（〈告子下〉）一樣，是說人皆得以成為孔子，這或許就是「釋聖」這篇難解文章的意圖。焦循的聖人論，與陽明學徒所說的「滿街皆是聖人」相近^⑫。即便如此，公然主張陽明式的聖人論，或許有其不得不顧忌的時代氛圍。

他常常強調一貫，那是什麼意思呢？《論語·里仁篇》的「一以貫之」，曾子的回答是「忠恕而已矣」。焦循解釋「忠恕」說「忠恕者何？成己以及物也」^⑬（〈釋一貫忠恕〉）。不止於己的完成，也及於他者的是忠恕。即使說到他者也有如「大舜有大焉，善與人同，捨己從人，樂取於人以為善」這種情況的大舜，皆從天下之善，指出對應於「以一心容萬善」這種寬容的度量。於是他也說「忠恕之道則人與己一貫」。他者和自己是相通的。然而，所謂和他者互通，是說自己和他者在全部的性情上有差別，而兩者在究極上也不能成為同一，說起來是以承認個別性的原理為前提。他在引了《論語》的「性相近，習相遠」、《孟子》的「物之不齊，物之情也」之後，說「惟其不齊則不得執己之性情，例諸天下人之性情；即不得執己之所習所學，例諸天下人之所習所學也」、「人執其所學強己以從之，己不欲則己執其所學而強人以從之，豈欲哉」（皆出自〈釋一貫忠恕〉），強調人和己

^⑫ 焦循對陽明有善意，由其在《雕菰集》，卷八，〈良知論〉據陽明之言評為「真能以己之良心感動人之良心」便可了解。又後述的情欲肯定論也可以感覺到其受到陽明的影響。這就是其子焦廷琥的〈先府君事略〉記有「府君於陽明之學闡發極精」的緣由。

^⑬ 「成己以成物」不是焦循獨自的解釋。在《集注·里仁篇》一貫章已經有引程子之說「以己及物，仁也。推己及物，恕也」，又〈衛靈公篇〉子貢問章，朱注有「推己及物，其施不窮」，《中庸章句》第十三章「忠恕違道不遠」的朱注也有「盡己之心為忠，推己及人為恕」等，可以說焦循應是根據程朱的解釋來說的。

之根源的差別。所謂「及物」，因為以承認這樣的個別性為前提，所以解「格物」為「絜矩」；解「格」為「來」^⑭，說「格物者行恕之功，盡性者一貫之效，《大學》謂之絜矩，《孟子》謂之集義，其功在克己復禮，其道在善與人同，由一己之性情，推極萬物之性情，而各極其用，此一貫之道」（〈釋一貫忠恕〉）。亦即，根據自己和他者（萬物）的一貫性（不是同一）來推想全部的性情。所謂一貫，就是「性善」這點，盡此則不外乎《孟子》所說的「集義」^⑮。而其反面，說「君子和而不同何也？人各一性，不可彊人以同於己，不可彊己以同於人，有所同必有所不同，此同也，而實異也，故君子不同也」者（〈釋異端〉），則是上述絜矩之道的消極面。

如此承認個別性的原理，當然連帶地也承認個性化的能力。焦循主張教育、行政皆應因應材與器而實行，「知己有所欲，人亦各有所欲；己有所能，人亦各有所能。盡天下之性，則範圍天地、曲成萬物，聖人因材而教育之，因能而器使之」（〈釋一貫忠恕〉）。正因如此，焦循說，作為聖人理想的所謂「天下之人各得聖人之一體」（〈公孫丑上〉），共包函於化育之中，致中和，天地位焉，萬物育焉（《中庸》）的「一貫之極功」才能實現。

不過，所謂忠恕不止是一己的完成，而是「及物」，亦即所謂推想他人的性情，是優越的社會倫理性質之概念。止於一己的完成過著隱遁者的生活，這並不是儒教的倫理。那是「潔其身欲亂大倫」（〈微子篇〉）者，被斥為「鳥獸不與同群，吾非斯人之徒與誰與」（〈微子篇〉）。焦循也說「孔子不取沮溺丈人微生畝，孟子不取陳仲子，誠以其及物而為人也〔……〕，孤介自取，不能及物，非孔子所貴也」（〈釋仁〉）。於是追求所謂士人的出仕與安人，「聖人以及物為心，非天地位萬物育，不足以盡及物之功，非得君不能以盡安百姓之量」。但是「徒仕則鄙夫而已矣」，孔子像自己相信「天地位萬物育」般地，期待士人必需實踐此道。然而，出仕的辦法就如前述，必須尊重、發揮個性化的能力，也就是「職有多端，各能其能，器而使之，是在君子無所能以共其職」（〈釋仕〉）。但是，君子的出仕不止於「共職」，而必須是「行道」。說漆離開之仕是「能共其職」，而顏

^⑭ 《雕菰集》，卷九，〈格物解〉一。

^⑮ 此「集義」的解釋也不從趙岐注（但是在《孟子正義》中則從趙注），根據朱注有「集義，猶言積善，蓋欲事事皆合於義也」。又，自不待言地「絜矩」的解釋也不據鄭注而據朱注。

回、閔子騫尚不具備佐王之才。所謂「行道」，換言之即不外是前述的爲了「位天地，育萬物」所作的實踐。

三

成爲焦循社會倫理觀之基本的「一貫忠恕」，前面已說明過是以自己和他者之間存在著性情的相異爲前提；而且這也不是將人的性情，如宋學的「天理」似的，試圖從倫理上來加以規範，毋寧說相反地，在積極的肯定性情的存在之上，只不過是企圖調和性情相互之間的差異。

飲食男女，人之大欲存焉。聖人於己之有夫婦也，因而知人亦欲有夫婦；於己之有飲食也，因而知人亦欲有飲食。（〈格物解二〉）

性無他，食色而已；飲食男女，人與物同之。^{①⑥}（〈性善解一〉）

如以上所引用的，肯定性情的議論，是爲了導出絜矩之道有其必要的前提。「以我之所欲所惡，推之於彼，彼亦必以彼之所欲所惡推之於我，各行其恕，自相讓而不相爭，相愛而不相害，平天下所以在絜矩之道也」（〈格物解二〉）。與論《大學》、《孟子》中的主張相同，《論語》中也可以見到「克伐怨欲不行焉，可以爲仁矣。」子曰：「可偶爲難矣。仁則吾不知也」（〈憲問篇〉）的解釋。

克伐怨欲不行，苦心潔身之士，孔子所不取，因己之欲以推知人之欲，即如因己之不欲推以知人之不欲。絜矩取譬，事不難至己，絕己欲不能通天下之志，非所以爲仁也。^{①⑦}

是說聖人也有欲望，根據此欲望正可以得知人人之欲望，這便是仁。反過來說，「絕己之欲」、「苦心潔身之士」，是說即使是隱者和佛者也不能行仁的。這是對於禁欲主義的孔子形像的批判，同時也是試圖發現孔子本來面貌的態度。解釋仁和忠恕等概念本來就包含了「及物」之類的側面。而如果強調此側面（實際上，這點正是焦循《論語》解釋的重要特性），則當然在理論上會導出欲望的肯定。仁，從一己到家、國、天下應該是如同心圓般擴大開展的德目。因此，禁慾主義的否定，

^{①⑥} 《雕菰集》，卷九。

^{①⑦} 《論語補疏》，卷二。又此取譬不是一般的譬喻，而是「能近取譬，可謂仁之方也矣」（〈雍也篇〉）的情況。

也可以用相同的邏輯模式來加以說明，說「以己之制而例諸人，其措之天下，必不近人情，必不可以平治天下」（〈釋仁〉）。

在《論語》中說到孔子對於訴訟的態度有「聽訟吾猶人也，必也不訟乎」（〈顏淵篇〉）的句子。引用這些的《大學》的作者，加以說明為「無情者不得盡其辭，大畏民志，此謂知本」。在鄭玄的注中，則注解為情為實，其意若誠，則不會引發爭訟之類的意義。焦循認為鄭注是錯的，在「使無訟解」一篇說明自己的解釋^⑩。以為這一篇的旨趣並不是說對訴訟要以理和法待之，而是若能以「旁通情」、「絜矩之道」，如此便可天下歸仁，止息爭亂。不過，其主張之邏輯性展開如下：

夫天下之本在國，國之本在家，家之本在身，故自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。知修身則知本矣，然後修身在正心誠意致知，致知在格物，格物者旁通其情也。情與情相通，則自不爭，所以使無訟者，在此而已。聽訟者以法，法愈密而爭愈起；理愈明而訟愈煩，吾猶人也，謂理不足持也，法不足恃也，旁通以情，此格物之要也。修身為齊家治國平天下之本，格物為致知誠意正心修身之本，故兩言此謂知本。

己知不欲則勿施於人，則在家無怨，在邦無怨。無怨則不爭，不爭則無訟，情通於家則家齊，情通於國則國治，情通於天下則天下歸仁而天下平。

如此看來，所謂「旁通情」是將情（怨）順著己、家、國、天下的順序，如同心圓般的擴大。也就是說，最終期待的是天下民生的安定。那是被稱為「及物」這件事的實質，也是仁原來所以被稱為是道德的，同時又具有政治的性格的原因。焦循不停地強調孔子本來的「仁」正是「及物」這一側面。

不過焦循為了「無訟」，代之以「理」和「法」，而說「旁通情」之類的方法是必要的；其所謂情，即是怨、即是仁。據焦循所說，孔子的「必也使無訟」之言，為後人說禮之必要性時所引用。特別是《潛夫論·德化篇》，將之解說成「導之以德，齊之以禮，務厚其情，明則務義。民親密則無相傷害之心，動思義則無姦邪之心」。焦循根據這個解說，進而說「厚其情」，指的是「怨」；演繹成若是怨，則是克己；若克己則復禮；只要「克己復禮」則天下歸仁。在他處則說「仁恕禮三者相為表裏，而一貫之道視此」（〈釋禮〉），焦循認為這三者是聖人一貫之道的不同側面。因此「無訟」，也應根據禮來對治爭端，於是主張天下歸「仁」。

^⑩ 《雕菰集》，卷九。

「釋禮」五條主要是根據禮來說政治復活的篇章。首先如下說道：

君長之設，所以平天下之爭也，故先王立政之要惟在於禮〔……〕，君子以禮自安，小人以禮自勝。

然而，後世並不說禮而說理，兩者相異如下：

禮論辭讓，理辨是非，知有禮者，雖仇隙之地不難以揖讓處之，若曰，雖伸於理不屈於禮也，知有理者，雖父兄之前不難以口舌之爭，若曰，雖失於禮而有以伸於理也。

根據辭讓的禮，大大地優於說明是非之理，說「解者若直論其是非，彼此必皆不服」。相反的若根據禮則是「說以名分、勸以孫讓，置酒相揖，往往和解」。所以「可知理足以啓爭，而禮足以止爭也」，復禮成爲民生安定的要訣。

焦循在其他條中，引用《荀子·禮論篇》有名的一段話「人生而有欲云云」，以「讓能，復禮之效」爲結論。焦循說性善，強調擴大忠恕這件事，企圖闡發孔子之道，所以常常引證繼承孔子正統的孟子。但是，在說到欲望的肯定及個性化能力的承認時，是將「恕」作爲禮的一個側面而來加以掌握。在調停欲望所產生的種種爭端上，不說理，而說只有禮是有效果的。在強調藉著禮來調和的這點上，可以說是繼承了荀子的禮說，但是不說性惡，也不取先王制作的立場。徹底在「仁恕」中，含括了禮。

始而克己以復禮，既而善與人同，大而化之。禮以約己，仁以及人，約己斯不執己，執己斯有以及人。（〈釋禮〉）

而在說「禮」時，也說「克己」；說「辭讓」，同時也稱禮，不得不說是和荀子的禮有著很大的隔閡。

在此欲提出凌廷堪，他長焦循六歲，著有《禮經釋例》，詳於禮經，且與焦循互有交誼。他所著〈復禮〉三篇^{①⑨}，也是說恢復本來至「中」之「性」，若是以「無過與不及之偏」之「情」的話，就應該依據「禮」而使之有節度。他在〈荀卿頌〉^{②⑩}中，一面讚美荀子，一面反覆地說明復禮之說。由此看來，凌廷堪或許是想在荀子的禮說中尋求其學說根據吧！

^{①⑨} 《校禮堂文集》，卷四。又焦循在乾隆五十七年（三十歲），送凌廷堪《群經宮室圖》，凌的批評收在《校禮堂文集》卷二十三，在這以後，兩人才開始有交往。

^{②⑩} 《校禮堂文集》，卷一。

和焦循同時代的凌廷堪，二人多少有意見相違之處，但是筆者以為兩人同時提倡復禮之說，似乎有其不得稱之為偶然的共通思想基盤。

汪中《述學》內外篇的刊行，是乾隆五十三年（1788）的事^②。汪中將長期被稱為異端的墨子與孔子並列，說「自儒者言之，孔子之尊固生民以來所未有矣。自墨者言之，則孔子魯之大夫也，而墨子宋之大夫也，其位相埒，其年又相近，其操術不同而立言務以求勝。雖欲平情覈實，其豈應得？是故墨子之誣孔子，猶老子之誣儒學也」^③，替墨子解除了二千年來的誣陷。這一篇文章觸怒了當時的碩學翁方綱，罵他為「名教之罪人」^④，糾彈應剝奪其生員的資格，這個事件眾所皆知。

荀子也是長期未得到正當評價的思想家。汪中著《荀卿通論》^⑤，認為六經之傳不絕是因為荀子善於傳述的原故，論道「荀卿之學自孔子出，尤有功於諸經」，此亦廣為人知。

焦循以荀子為孔子的繼承者，將其名與孟子並舉一事，業已說明。對於墨子、楊朱，儘管沒有除去其異端之名，但也說「使楊子思兼愛之說不可廢，墨子思為我之說不可廢，則怨矣，則不執著矣」（《釋異端》），若拋棄「執一」的立場，墨子、楊朱已經不能稱之為異端。說「諸子之異端，若能自通於聖人之道亦可也」（《釋異端》），表示了對所謂的異端也未必應加以排斥的立場。

這種無論是焦循對異端和荀子的評價，或是凌廷堪的復禮說，這些難道不是在和汪中的墨子、荀子評價相同的思想土壤中培育出來的產物嗎？被道統觀念長期桎梏的學術歷史，到了這個十八世紀後半，乾隆、嘉慶的時代，可以說好不容易出現了一種思想解放的現象！要下如此大膽的推論，故不得不對此時期的學術狀況，展開全體的考察。

——譯自《荒木教授退休紀念中國哲學史研究論集》

（福岡：葦書房，1981年2月），頁635-650。

① 汪喜孫：《容甫先生文集》，《江都汪氏叢書》所收。

② 《墨子序》，《述學》內篇。引用文根據《墨子閒詁》附錄所收《汪中墨子序》。其理由是在其末尾有「詒讓案，汪氏所校墨子及表微卷，今並未見。此敘揚州刻本為後人竄改，文多駁異，今從阮刻本校正」。

③ 《復初堂文集》，卷十五，〈書墨子〉。

④ 《述學》補遺。