

國立政治大學中國文學系一零八學年度

碩士學位論文

指導教授：林啟屏教授

默而識之：焦竑語言觀與天道觀研究



研究生：陳韋宏

中華民國一零九年七月

摘要：焦竑是晚明的重要學者，以學識淵博、著作豐富著稱，《明儒學案》將之歸入泰州學派。而焦竑博覽群經的學術特性，使其學術定位將更形複雜，關於焦竑身上存在的博學與心學之特質，雖類似於「尊德性」與「道問學」之兩派，卻存在著些許不同。本文由錢新祖與余英時之爭議展開討論，嘗試說明焦竑之博學性格與王學之關係。這些討論將會觸及其在經學、考據學、小學、文學等方面之思想，其核心則為經典中語言與真理之問題。焦竑對道的體認渾然而一體，無論宇宙運行之理路、心性純善之本質，在焦竑看來都是一而非二。他認為體道即是體認心之本體，是以能「默於心」而一切具足，能「復」而「反本還源」。然而，這層體認並非一蹴可幾，而需要透過對經典文字、萬物存有深刻而廣博的體察。關於這些，本文將就相關文獻一一梳理以申述之。

關鍵詞：焦竑、語言、真理、經典、默而識之

# 目錄

第一章、緒論	6
第一節、問題意識	6
第二節、文獻回顧	10
一、對博學的肯定	10
二、陽明後學	11
三、清代考據學之源頭	11
四、三教合一或三教會通思想	13
五、專書研究及其他	14
第三節、研究範圍與進路	14
第二章、焦竑對語言文字的基本態度與對道的體認	19
第一節、符號系統與道之關係	19
一、圖象符號	20
二、語言文字	22
第二節、焦竑對經典注疏之戒慎與理想	24
一、心學立場與經典注疏之憂慮	25

二、小學與解經	26
三、理想的注疏方式與道之關係	29
第三節、「默識」與「體道」之描述	31
第三章、自經典談文字意義的產生與解讀	36
第一節、「道」與「文」與寫作者	36
一、文之本質與價值	36
二、實用	38
三、得心應手與道之體現	39
第二節、焦竑的博學與解經	42
一、從古音之失落看焦竑的詩學立場	42
二、考據與審美	45
三、知識正確性	46
四、多聞多見	48
第三節、現象與真理	49
第四章、多聞多見與道	52
第一節、博文約禮與復性	53

一、博文與約禮	54
二、克己復禮與復性	55
第二節、「空」與體道者	57
一、從多即一也到空空如也	58
二、「空」對本體描述的特殊性	59
第三節、讀書求知在陸王系統中的轉變	62
一、陸九淵對讀書的態度	62
二、王陽明對讀書的看法	63
三、從知人論世而來的反思	65
四、焦竑對多聞多見態度之再理解	66
第五章、結論	68
參考書目	71
古籍	71
近人論著	73

# 第一章、緒論

## 第一節、問題意識

焦竑是晚明的重要學者，以學識淵博、著作豐富著稱，《明儒學案》將之歸入泰州學派<sup>1</sup>。據《學案》所載，焦竑師事耿定向、羅近溪，又篤信卓吾之學。耿定向、羅近溪皆泰州王學重要人物，焦竑因其師承，傳統上被歸入泰州學派的一員，如容肇祖認為焦竑「可以說是王守仁、王艮一派的後勁」<sup>2</sup>。然焦竑較之其他泰州學派人物，思想自有其特殊性。如學界已注意到其思想在三教合一、三教會通<sup>3</sup>上之思想史意義。過往學者論其思想，亦多以三教淵源為切入點，皆習慣在這部分作梳理、定位，再展開討論<sup>4</sup>。然而，以三教觀為前提之研究進路，可能會面臨預設立場之問題，而要探討焦竑的思想特質，也無須先預設其在三教上之立場為何<sup>5</sup>。一個思想家的思想在形成過程中自有其淵源影響，但在釐清其思想架構時，先行「判教」只會徒增不必要的框架，處理思想問題

<sup>1</sup> 《明儒學案》記載：「金陵人士輻輳之地，先生主持壇坫，如水赴壑，其以理學倡率，王弇州所不如也。」其在講學上的影響力，甚至超越文壇領袖王世貞。焦竑的學生徐光啟曾這樣談過他的老師：「吾師澹園先生，粵自早歲，則以道德、經術標表海內，巨儒宿學，北面大宗，餘言緒論，流傳人間，無不視為冠冕舟航矣。」，「巨儒宿學」、「北面大宗」等語，固可視為學生讚頌老師之溢美之詞，但焦竑在當時讀書人間的地位亦可見一斑。李劍雄指出：「焦竑思想比較獨特，喜歡讀書考證，學問廣泛，文章作得很好，著作豐富，是嘉靖隆慶萬曆時期士林領袖人物之一，在學術史、思想史、文化史上具有重要的地位。」其在當代影響力之鉅，已足以作為研究其人之學術思想的重要理由。參看李劍雄：〈焦竑的生平、思想及著作〉，收錄於〔明〕焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》（北京：中華書局，1999年5月），頁1。

<sup>2</sup> 容肇祖著：《明代哲學史》（臺北：開明書店，1975年），頁257。

<sup>3</sup> 「合一」與「會通」在意義上略有不同，本文擬釐清焦竑在《論語》詮釋上之特色，也期望透過這樣的考察探討焦竑對三教之態度，故對焦竑之立場及思想內容為合一或會通暫不妄下定論。

<sup>4</sup> 如李文琪研究焦竑《國史經籍志》，便提及泰州學派等人頗受禪學、道影響，將二家融於儒學，甚或有「凌越」之勢，而「焦竑為泰州學派末流，自不能免涉於斯逕。故欲探討焦竑學術思想，亦必由此深入。」李文琪著：《焦竑及其國史經籍志》，《古典文獻研究輯刊》五編第一冊（台北：花木蘭文化，2007年9月），頁22。又如林桐城所論：「竑與同世空談心性而不務實學者有異，不獨力倡躬行實踐、亦主張博綜經世，明末遺老倡尚博務實之學，竑實為之先驅也。至於其三教之論，雖非其思想主幹，而論述之處頗多，與其心性論亦有牽連，故而敘竑之思想，三教觀實不可擯除也。」林桐城著：《焦竑及其學術研究》，《中國學術思想研究輯刊》八編第二十一冊（台北：花木蘭文化，2010年3月），頁47。諸如此類之研究，在操作模式上皆習慣先行處理焦竑之學術定位，且以三教觀為必不可跨越之前提。詳細之整理與反思請見後文之研究回顧。

<sup>5</sup> 然而，以三教觀作為切入點是否足以涵蓋焦竑之思想內涵，誠有商榷之空間，這個問題涉及到以三教作為研究範式時可能會面臨的限制，即以過於簡化的立場為個別思想家進行「判教」。如徐聖心所指出，在三教問題的討論上：「既然已有眾多學者投入三教會通的議題，則此議題斷不應簡化地視為思想的混亂，而以為所有會通者皆不純粹；也不應只是單一立場的融攝，終是一家凌越他家之自我優位而已；亦不應是事先認定各家學說意義，如：儒家入世，重政治、社會；佛教出世，重禁欲與明心見性等一類意見，然後既為彼此選定家風，再為彼此試圖媒合；也不應認定三教必然歸一，而僅擇定直接論述三教合一者，信以為學術發展之新方向與新途轍。徐聖心著：《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺》（臺北：臺大出版中心，2010年2月），頁28。

時，直接探討思想內涵應當是更為徹底的作法<sup>6</sup>。因此本文擬就焦竑博覽群經的學術特性及其時代意義展開討論<sup>7</sup>。

關於這個問題，學界最著名的爭議當為錢新祖與余英時之論戰。錢新祖於1975年發表〈焦竑對程朱理學的反駁〉一文，指出由王學左派反程朱理學而生的「重實學、矯正空疏之風氣」，即為是清代考據學之源頭。其後錢新祖以此論點為基礎寫成《焦竑與晚明新儒思想的重構》一書，析論道：

晚明的「狂禪者們」與清初考據學的提倡者雖然彼此敵對，但是仍然在玩同一場賽局。他們看起來可能互相矛盾，但是清初漢學與作為晚明左翼王學主要特徵的宗教折衷思想，這兩者需要與程朱、陸王之爭一併考慮，之所以要一併考慮是基於這兩者之間的相互關聯性，而這相互關聯性所表現的，乃是重構的新儒思想作為一個論述形構（discursive formation）的歷史界線要被如何界定的問題。<sup>8</sup>

錢新祖最後以氣一元論作為新儒思想重構的新形式，並以此為基礎處理王學左派與清代考據學之間之關聯<sup>9</sup>。主要說明「氣一元論」作為新儒思想在陸王學派與清代考據學之間之意義。錢新祖此文雖以焦竑為名，但探討的內容格局宏大，並不集中在焦竑一人身上。其在疏理「氣一元論」之關係時，花了不少篇幅探討黃宗羲、陸象山與朱子、戴震及章學誠等人之思想<sup>10</sup>。基於這樣的理論模型，焦竑之博學考證仍可視為陸王心學的合理發展，而清代考據學之源頭，便也能上接至以焦竑為代表的晚明泰州學派。

<sup>6</sup> 參看魏月萍：「在處理三教會通或合一的問題時，不應滯留於三教語言表面的溝通，而是把問題內在化到思想肌理，把握貫通三教的『中樞』或『點穴處』。」魏月萍著：《君師道存——晚明儒者的三教合一論述》（臺北：聯經出版社，2016年），頁16。

<sup>7</sup> 身為一個善於考據的心學家，焦竑身上同時具備「尊德性」與「道問學」兩個面向的特質，這一點已為學者所關注。據陳顯哲指出，焦竑研究歷來集中的兩個重點：「考據學」及「心學」，讓許多學者認為焦竑或有學術性格上的斷裂，抑或呈現「尊德性」至「道問學」之過渡。就焦竑所處時代而言，前有盛行之陽明心學，後接清代蓬勃發展的考據之風，此二者作為一個時代的概括視野，導致探討焦竑思想時，亦容易就這個外緣視角進行判斷。無論是視焦竑思想存在內部之斷裂，抑或認為其成功調和二者之衝突，皆無法跳脫上述之思維框架。參看陳顯哲〈博學與考據：焦竑對陽明心學的修正〉（香港：香港浸會大學博士論文，2016年）。該文以重新理解考據學及心學之衝突為主要研究目標，探討焦竑之博學對陽明學之修正等問題。此處提到的衝突，應可視為當代焦竑研究迫切需要處理的重要問題之一。

<sup>8</sup> 錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》（臺北：臺大出版中心，2014年5月），頁34。

<sup>9</sup> 宋家復在翻譯了這本著作之後，寫了〈思想史研究中的主體與結構：認真考慮《焦竑與晚明新儒學之重構》中“與”的意義〉一文，探討錢新祖之思想史方法論。其認為錢新祖「並非是等待被套用在中國例證上的外國公式模型，而是對作為主體建構條件之語言要素的精緻化自述」宋家復：〈思想史研究中的主體與結構：認真考慮《焦竑與晚明新儒學之重構》中“與”的意義〉，《台灣社會研究季刊》29期（1998年3月），頁40。

<sup>10</sup> 錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》，頁265-302。



而余英時將焦竑與清代考據學連結的主要意見收在〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉一文中，具體提出焦竑博學重考據之特質，亦指出在思想史上橋接陽明學與清代考據學之意義。余英時指出：

就儒學內在的發展說，「尊德性」之境至王學末流已窮，而「道問學」之流在明代則始終不暢。雙方爭持之際，雖是前者佔絕對上風，但「道問學」一派中人所提出「取證於經書」的主張卻是一個有力的挑戰，使對方無法完全置之不理。而另一方面，「尊德性」一派的儒者為了要說明「古聖相傳只此心」，也多少要涉及原始儒學經典的整理問題。<sup>11</sup>

余英時指出這一派的儒者以焦竑為代表，焦竑重視「多聞多見」等特質，與後來的方以智重視「智識主義」取代「反智識主義」一脈相承。<sup>12</sup>余英時認為，自陽明以來，儒學中已出現所謂的反智識主義之傾向，「明代儒學偏重在象山『尊德性』一面，故反智識主義的氣氛幾乎籠罩了全部明代思想史」<sup>13</sup>。朱子雖然在考據上有卓著貢獻，但他畢竟仍是一個理學家，而非考據學家，宋代儒學復興中重文之傳統，因相對於心性之學較為次要，在思想史上只是一「伏流」<sup>14</sup>，是以，焦竑重考據實學的學術特質，可視為此一伏流在晚明的具體實踐。余英時認為明中葉以後考證學的出現，是「明代儒學在反智識主義發展到最高峰時期開始向智識主義轉變的一種表示」<sup>15</sup>，而焦竑重視實學考據之學術性格，實為程朱理學「道問學」傳統的延續。在這個論述底下，清代考據學之源頭可經焦竑上溯至程朱理學，但焦竑的心學思想淵源反而被簡單帶過，其與錢新祖之爭便由此立場歧異而來。

這中間的爭議與焦竑的思想內容有關，其間牽扯到的問題，就是焦竑重實學、重考據的學術性格在學術史上的意義，究竟該被視為王學左派思想的合理發展，抑或是個人性格導致的偶然，或甚至意味著程朱理學的「伏流」終於浮上檯面。梅廣曾寫過〈錢新祖教授與焦竑的再發現〉<sup>16</sup>一文，文中針對爭議有詳細的整理。梅廣認為余英時以焦竑之學術實踐為程朱理學著重智識一脈的延續或再現，乃至於將之視為「反智識主義」向「智識主義」的轉變，是對朱子與焦竑之學說理解不夠透徹的結果。梅廣指出，朱子對考證等工夫存在一個「心結」，雖然心有所向，但卻認為非求道之正途。而焦竑的實學性格與陸王心學並非斷裂的關係，而存在思想內部的一致性。梅廣針對這個問題提出見解，認為王學左派並非不存在道問學傳統，而焦竑之所以重視實學，並非如一般人認為的是為了矯正王學過於重視「尊德性」之故，實際上王學之「空疏流弊」，是過

<sup>11</sup> 余英時：〈從宋明儒學發展論清代思想史〉，《論戴震與章學誠》（臺北：東大圖書公司，1997年），頁345。

<sup>12</sup> 余英時：〈從宋明儒學發展論清代思想史〉，《論戴震與章學誠》，頁346-7。

<sup>13</sup> 余英時：〈從宋明儒學發展論清代思想史〉，《論戴震與章學誠》，頁318。

<sup>14</sup> 余英時：〈從宋明儒學發展論清代思想史〉，《論戴震與章學誠》，頁317。

<sup>15</sup> 余英時：〈從宋明儒學發展論清代思想史〉，《論戴震與章學誠》，頁331。

<sup>16</sup> 梅廣：〈錢新祖教授與焦竑的再發現〉，《台灣社會研究季刊》（29）1998。



於重視「道問學」之結果<sup>17</sup>。

本文基本上傾向於採取錢新祖與梅廣之立場。「學」對焦竑來說有其特殊意義，他認為學的目的是「所以復其性」，更指出「性無思為，而非思為不能致之」<sup>18</sup>。「學」以「復性」為目的，既是一種手段，也是必經之過程。如果失去了「復性」這個前提，學便沒有了意義，或不能被稱為學：「其流有四，離性則一，故有清虛之學焉，有義理之學焉，有名節、詞章之學焉。其蔽也，日疲於學而不知所學為何事，此豈學之罪哉？」<sup>19</sup>從這個角度來看，焦竑認可的「學」，是以復性為前提的，而前面所提及的「問學」工夫，自然也必須符合這個脈絡。換句話說，無論是讀書、講學論道或甚至是靜坐等，一切手段都不能「離性」，這個脈絡意味著無論如何，「道問學」仍以「尊德性」為前提。

焦竑的時代焦慮，可能建立在世人注重講學論道，卻未能扎實讀書這件事上面，但無論是講論或是讀書，真正重要的是掌握更核心的精神。至於如何掌握，便是本文所關切的重點。從現象上看來，焦竑雖認為求道之手段是多元的，但他顯然更重視、或更擅長透過研讀經典來進行。其更於〈鄧潛谷先生經譯序〉中提到：「孔子以絕類離倫之聖，亦不能釋經以言學」<sup>20</sup>，經典在焦竑看來是求學求道之必要存在，是不爭的事實。當然，焦竑面對經典之態度並不出前面所論「學」之脈絡，如其批判朱子「解經不為無功，但于聖賢大旨，未暇提掇」<sup>21</sup>，顯然焦竑對朱子在經典整理的工夫並未全盤否定，但整理經典與提掇聖賢大旨也不必然相關。同時，這邊也可看出，焦竑仍存有一種普遍見於古代思想家身上的「尚古」態度，作為最高存在的「道」與經典中承載的聖賢大旨，在論述上經常是等同的，或具備類似地位的。

<sup>17</sup> 梅廣：〈錢新祖教授與焦竑的再發現〉，《台灣社會研究季刊》(29) 1998。頁 13-14。會產生這樣的解讀，與梅廣對焦竑言及「道問學」中的「問學」二字之理解有關。該文中徵引焦竑《焦氏筆乘》中之文獻，指出「對焦竑而言，儒者工夫只有一種，就是〔道〕問學。」，以此區別朱子同時重視尊德性與道問學的態度。焦竑將「道」訓解為「由」，「問學」便是需要依循的工夫。然則，何謂「問學」呢？梅廣自己的說法是「講學論道」。參見梅廣：〈錢新祖教授與焦竑的再發現〉，《台灣社會研究季刊》(29) 1998，頁 13。但該文未提供這個判斷的依據。簡單考察焦竑文集，「問學」二字連用多半出現於針對文人的行為描述，諸如「公以盛年謝事巖居，留意問學」、「嶺南復所楊先生倡道金陵，問學者屢常滿戶外」等。大抵上來說，將「問學」二字理解為「講學論道」應無問題，或更進一步說，問學可能泛指與道有關的求學活動，有時也包含「求教」的意思，總之，並不等於讀書與追求知識。從這樣的角度來理解，應可以知道為何梅廣認為王學左派之空疏流弊，是過於重視道問學的結果。〔明〕焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》(北京：中華書局，1999年5月)，頁 386。〔明〕焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁 901。

<sup>18</sup> 〔明〕焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁 18。

<sup>19</sup> 〔明〕焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁 18。

<sup>20</sup> 〔明〕焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》，頁 759。

<sup>21</sup> 〔明〕焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》，頁 178。

從這個角度上來說，如何透過讀經解經掌握聖賢所欲傳達的核心精神，即是焦竑論述求道工夫時極重要的一環。而本文關注的重點，將會落在這類實踐工夫將如何與其「尊德性」之前提連結：人如何透過經典悟入真理<sup>22</sup>？

## 第二節、文獻回顧

時至今日，注意到焦竑思想重要性之學者並不在少數，但專門針對焦竑思想的研究仍不算多。這裡主要處理的研究成果，盡可能以對於焦竑思想在思想史意義之推進上有影響力的說法為主，大至劃分為幾個類型：

### 一、對博學的肯定

這一類評價主要出現在清代，某種程度上可視為清代學風對晚明一貫的貶抑，是焦竑研究中最早期的看法。焦竑最先被重視的並非他的哲學思想，而是他的「博學」與在當時的影響力。《明儒學案》雖是最早論及焦竑學術定位之重要著作，但黃宗羲對焦竑「以佛學為聖學」及篤信卓吾之學，批判程顥關佛語等頗有微詞。這些評價也影響了清代學術界對焦竑的看法，而他與李卓吾相率而為狂禪，崇楊、墨，詆孔子等言論與行為，在後代更遭到了頗為嚴厲的批判。《四庫全書總目提要》提出焦竑：

友李贄，於贄之習氣沾染尤深。二人相率而為狂禪，贄至於詆孔子，而竑亦至崇楊、墨，與孟子為難，雖天地之大，無所不有，然不應妄誕至此也。<sup>23</sup>

可視為對焦竑的典型批判。《明儒學案》及《四庫全書總目提要》，當可視為焦竑歷史定位最初的看法，這樣的看法雖然在當前之焦竑思想研究中沒有直接可採取之處，但仍提供了幾個值得注意的思考角度：

首先，前述焦竑親近李贄，又與孟子為難，似將焦竑視為孔孟的反對者。然細觀焦竑著作，這樣的看法顯然是不公允的。那麼，接下來可追問的問題是，焦竑對於諸如孔子、孟子等儒家傳統之「聖人」，具體的態度為何？再者，焦竑在晚明的影響力如此之鉅，其思想內容卻被《學案》或《提要》以如此化約之方式討論，焦竑在有清一代的正面影響也因此被忽略了。若要重新探討焦竑的定位，那麼這樣的意見勢必要被挑戰，清代考據學與焦竑的關係，也成了一個可進一步探問的問題。

<sup>22</sup> 「真理」一詞在定義上有諸多空間，本文為求行文時詞面抽換之方便，暫將「真理」與「道」視為同義詞。

<sup>23</sup> 《四庫全書總目》卷一百二十五子部三十五，清乾隆武英殿刻本。

## 二、陽明後學

最先提出焦竑思想在心學發展脈絡上之意義的應是容肇祖，他在《明代思想史》中將焦竑納入「王門的再傳及其流派」一章，同樣被放在這個章節裡的有胡直、何心隱與李贄<sup>24</sup>。這個安排在焦竑的思想史地位的建構上有極為重要的意義。容氏稱其為「王守仁、王艮一派的後勁。他是最博學而又注重於內的修養的一人」<sup>25</sup>，並提及焦竑博學、對佛經深有研究、切實符合王艮「即事是學，即事是道」的實用精神等<sup>26</sup>。這裡值得注意的是，王門後學尤其是泰州學派之中被納入這個脈絡的只有胡直與何心隱二人，胡直是羅洪先之學生，其父師從陽明，何心隱則是顏山農之弟子。羅洪先被容氏收在「王門的派分」一章之中，顏山農則僅略被提及，未獨立成章。其餘如焦竑之師耿定向，又或後來頗受重視的管東溟、周汝登則未見。

從這個角度來看，容氏特意指出焦竑為王門再傳弟子，且與何心隱、李贄等並列，對焦竑在心學的地位上是很重視的。比較可惜的是，自承繼王艮之思想來看待焦竑，是否能準確提取出焦竑之思想價值，仍有待進一步釐清。魏月萍指出焦竑之師耿定向「個人雖私淑王艮，他的思想深受王畿和羅汝芳的啟發，尤其對羅汝芳的思想最有親合感」<sup>27</sup>那麼，身為耿定向學生的焦竑，與王艮、王畿、羅汝芳思想之間之關係為何，尚有許多值得探討的空間。不過，容氏大量引用了焦竑原文，簡單理出了焦竑融佛於儒與重實用的思想性格，及稱其為王學再傳之後勁，在焦竑思想研究上仍具指標性意義。

比較可惜的是，透過王學後勁的角度來看待焦竑，容易忽略焦竑的學術特質在學術史上之意義，其學說本身的特色，在這個視角下被抹去了不少。儘管容氏也注意到焦竑之博學，並從焦竑的諸多著作中撿擇了具有代表性的資料，說明了焦竑的心性之學有何內容。然而，這些內容與焦竑之博學有何關係，容氏並未作深入探討，但這可能才是確立焦竑特殊性的重點。容氏對焦竑之評價，是將焦竑視為王門後人之典型意見，而他將焦竑與李贄等並列，亦足見對其之重視，這樣的觀點在整體焦竑思想研究的推進上仍有重要的指標性意義。

## 三、清代考據學之源頭

關於焦竑之考據學研究，除前述錢新祖、余英時之爭論外，林慶彰《明代考據學研究》當中的專章討論亦具代表性，內容有處理為學方向與考據學方法問題，也論及焦竑對於《論語》、《孟子》等的考訂，是很重要的參考依據<sup>28</sup>。蓋探討焦竑與明末或清代之考據學之關係，若能從方法問題著手，當會比只就考據著作本身之比較來看，更能看出其間之脈絡關係。談焦竑與考據學與清代學術

<sup>24</sup> 容肇祖，《明代哲學史》（臺北：開明書店，1975年）。

<sup>25</sup> 容肇祖，《明代哲學史》，頁256。

<sup>26</sup> 容肇祖，《明代哲學史》，頁254。

<sup>27</sup> 魏月萍：《君師道存——晚明儒者的三教合一論述》（臺北：聯經出版社，2016年），頁95。

<sup>28</sup> 林慶彰：《明代考據學研究》（臺北：學生書局，1990年）。



之關係，也必然涉及時代與社會問題之研究，關於這些，有鄭伊庭《明代考據學家之博學風氣研究》<sup>29</sup>可參考。其自社會文化的角度探討明代考據學家之治學，其中「博學風氣」即為探討之主軸。該論文對於明代考據學與清代之關係有討論，也自明末清初以及乾嘉學者的角度談明代之考據學，此外亦有專章討論明代的考據學方法及特質，對本文預計討論的問題有重要的參考價值。另，陳顯哲於2016年的《博學與考據：焦竑對陽明心學的修正》，指出在現有的學術史論述中，心學家與考據學家兩重身份互相衝突，或以焦竑之學術性格為「斷裂的」，或為「尊德性」轉向「道問學」之過渡。並在這個前提下，重新探討「博學」與「道德」之間之關聯性在焦竑身上如何被具體實踐<sup>30</sup>。這部分的研究成果，當可視為前述錢新祖與余英時等之爭論之上又一轉進，於本文亦有不小的幫助。

焦竑被放在王門後學的系統中，自《明儒學案》以來大致如此，而焦竑的實學成就、博學性格受到另外程度的重視，並由此重新探討焦竑的思想史地位，則是其思想研究上的一個重要推進。時至今日，這個研究思路依然被學者採用。

如陳鼓應等編纂的《明清實學簡史》，就明確指出焦竑是引導王學走向實學的代表人物<sup>31</sup>。有一點必須澄清的是，《明清實學簡史》一樣將焦竑在思想上的反抗性作為其重要特色，這一點與前述《明儒學案》、《四庫全書總目》等所關注到的方向是一樣的，只是《明清實學簡史》稱頌其思想的先進，認為這是焦竑有價值之處<sup>32</sup>。從自由、解放等角度來看焦竑等人的叛逆思想性格，並賦予其當代意義與價值，這層論述一出，也為焦竑思想研究提供一個重要的新方向。

《明清實學簡史》整理了幾個重點來談焦竑之學術成就，提供了一些有別於將焦竑看作心學家之視角。他特別整理出焦竑「非博學不能成約」的主張，「學習的過程須下學而上達」、「全面考察古代傳下來的知識」、「學問之途多端，只要不離復性歸根，則無往而非學」<sup>33</sup>等等，並強調焦竑重實踐、重小學工夫等學術特性<sup>34</sup>。這些整理對釐清焦竑之特色有很重要的幫助。焦竑博學之學術性格，在王學門人之中的特殊性逐漸受到重視。王琅的博士論文《焦竑學術研究》討論焦竑與王學的關係，也採取了這個視角，認為焦竑的博學與王學有修正之作用<sup>35</sup>。

<sup>29</sup> 鄭伊庭：《明代考據學家之博學風氣研究》（臺北：臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2010年）。

<sup>30</sup> 參看陳顯哲〈博學與考據：焦竑對陽明心學的修正〉（香港，香港浸會大學博士論文，2016年）。

<sup>31</sup> 陳鼓應等編：《明清實學簡史》（北京：社會科學文獻出版社，1994），頁250。

<sup>32</sup> 《明清實學簡史》：「焦竑、李贄、何心隱等學者，都是個性自由的鼓吹者，他們的言論代表了中國先進知識分子對於封建禮教與經學的長期壓抑所作的反抗，是他們對於獨立人格有了初步覺醒的表現。」這些意見將焦竑等思想家與當代價值連結，有一定的參考價值。陳鼓應等編：《明清實學簡史》，頁252。

<sup>33</sup> 陳鼓應等編：《明清實學簡史》，頁256。

<sup>34</sup> 陳鼓應等編：《明清實學簡史》，頁257-63。

<sup>35</sup> 王琅《焦竑學術研究》，高雄師範大學博士論文，1999年。

#### 四、三教合一或三教會通思想

提到焦竑思想且特別著重其三教合一、三教會通思想者不少，除前述錢新祖明確指出焦竑提倡三教合一，是一位宗教折衷者之外<sup>36</sup>，如張學智在《明代哲學史》中就有〈焦竑的儒釋道三學〉一章，認為焦竑「對於佛家思想的吸收，不像耿定向那樣是外在的借佛說儒，而是更與羅汝芳與李贄相向，儒學佛學水乳交融。」<sup>37</sup>，但張氏也批評焦竑多蹈襲前人，少有創見<sup>38</sup>。此外，李劍雄先後點校了焦竑的《玉堂叢語》、《焦氏筆乘》、《澹園集》等，1998年出版《焦竑評傳》，對焦竑的學術成就作了全面的考察。李劍雄認為：「焦竑終歸是個儒家，他主張三教合一，最終不是發展佛，而是發展儒。」<sup>39</sup>類似的觀點亦可見魏月萍《君師道存：晚明儒者的三教合一論述》：「焦竑的「一」並非是由差異性構成的統一的辯證關係，而是以孔孟為主的儒家之道為最高原則，與其他宗教維持可相通的互證關係。」<sup>40</sup>然李劍雄認為焦竑是「主觀唯心論者」<sup>41</sup>，這個看法畢竟限制了焦竑思想的研究視野，較為可惜。魏月萍進一步指出焦竑期望在三教不分的情況下，找出一個規範，維持三教之和諧秩序。與此觀點有別的，最具代表性的可見龔鵬程《晚明思潮》中對焦竑的看法。龔氏指出：「焦竑所說，無疑地應理解為：儒道二教所言皆合於佛法」，並根據焦竑諸多對道教典籍之註解，以焦竑為「攝道歸佛」之思想家。嚴格來說，認為焦竑是站在儒家立場「融佛于儒」，與基於思想內容上「攝道歸佛」，並未構成一定的衝突。但這些觀點上的不同，也確實影響了探討焦竑思想定位的角度。劉海濱著有《焦竑與晚明會通思潮》，以焦竑為王學中之「會通派」，較值得重視的觀點有焦竑與耿定向、李卓吾論爭之關係，耶穌會士、徐光啟、陳第等與焦竑之關係等。<sup>42</sup>近來則有白靜於2014年發表的《下學上達，學以復性——焦竑思想研究》，分別從道家、佛學、心學即文學四個方面探討焦竑之思想，是近來對焦竑三教思想比較全面的著作。最特別之處在於其專章探討了焦竑的文學，據白靜自言，將文學與哲學相結合之研究方法，最先應起自周群《儒釋道與晚明文學思潮》，不過周群並未探討焦竑的道家思想部分<sup>43</sup>。關於這些，我將在本文第三章進行整理討論。

以上這些談焦竑三教思想的研究，對於焦竑在佛道二家的觀點及哲學體系的建立、三教如何會通或合一的思想基礎，有不少貢獻。不過，也因為主要研究視角自三教切入，故對於焦竑本身思想的談論皆專注於辨析其學術脈絡與淵源。以往談三教問題，理所當然著重儒學中心學一脈，這當然是因為心學，尤其是陽明學對於佛老一向不排拒之故。然而，正如前面所整理的幾個論點所

<sup>36</sup> 錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》，頁75。

<sup>37</sup> 張學智：《明代哲學史》，（北京：北京大學出版社，2012年），頁283。

<sup>38</sup> 張學智：《明代哲學史》，頁283。

<sup>39</sup> 李劍雄：〈焦竑的生平、思想與著作〉，收入〔明〕焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》（北京，中華書局，1999年月），頁16-17。

<sup>40</sup> 魏月萍：《君師道存——晚明儒者的三教合一論述》（臺北：聯經出版社，2016年），頁68。

<sup>41</sup> 李劍雄：〈焦竑的生平、思想與著作〉，收入〔明〕焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁8。

<sup>42</sup> 劉海濱：《焦竑與晚明會通思潮》（上海：華東師範大學出版社，2010年）。

<sup>43</sup> 白靜《下學上達，學以復性——焦竑思想研究》（北京：中國傳媒大學出版社，2014年），頁5。

言，若只將焦竑視為一位心學家，則對其「博學」重實際的學術性格將有所忽略。焦竑的學術特質不該只被視為一個晚明的特例，他其實反映了陸王與程朱學派在「尊德性」與「道問學」兩條進路上互斥或調和的種種問題。焦竑有他的三教思想，那麼三教之中的「儒」又該被如何重新定位，當有待進一步的探討。

## 五、專書研究及其他

這部分整理焦竑之思想類專書研究及其他對於本文預計採用之觀點較無關係之研究，作為補充。有施錫美《焦竑〈莊子翼〉研究》、洪芬馨《焦竑〈老子翼〉研究》。焦竑的《莊子翼》、《老子翼》二書，主要整理前人對於《老》、《莊》之注疏，並附上自己的注解。另有史振卿《焦氏筆乘研究》一書，然史氏從文獻學、哲學、史學與詩學四個方面來分析《焦氏筆乘》之內容，在哲學部分，未提出太大的創見或新的研究視野，多為前人所論之整理，針對《筆乘》哲學相關內容也未有詳細之整理，只略論部分篇章，較為可惜。另有林桐城《焦竑及其學術研究》，有專章談焦竑的思想，談其心性論與三教論，指出焦竑重博學與經世實用，可補王學末流之不足。其意見不出上面討論之範圍，對於焦竑之學術史之地位亦未深談。另如謝成豪在 2013 年的《焦竑經學史學之研究》<sup>44</sup>，結論大抵不出前人評價。

### 第三節、研究範圍與進路

如前所述，本文欲探討焦竑在經典問題上的具體主張與實踐方式，並嘗試找出其思想之融貫性<sup>45</sup>。本文擬由語言與真理之關係作為切入點，因經典由語言所構成，而語言是否可以達致真理，又涉及了語言之有限性與真理之超越性兩者間的張力，故處理經典之讀解問題，直接碰觸到的即是語言與真理之間的關係。梅廣指出：

對孔子來說，天道可以通過效法來認識，性可以通過自我的實現來認識。二者都沒有概念層次上的問題（在孔子的時代還沒有），可以直接

<sup>44</sup> 謝成豪：《焦竑經學史學之研究》（高雄：高雄師範大學博士論文，2013年）。

<sup>45</sup> 此處對於焦竑思想具有內部的一致性之預設，乃因焦竑認為在三教思想之上有一個足以統攝一切的「道」，那麼這裡或許可以將上面的問題推進一步，試著探問焦竑對「道」的體認與其語言觀有何關係。焦竑博覽群經，對各家思想材料都下過一番工夫，思想面相十分多元。錢新祖稱焦竑是一個「明白倡議『三教合一』的宗教折衷者」。焦竑自己曾言：「僕非左袒釋氏者，但以學者不究明己事，日禁禁二氏之辯，所謂『如人數他寶，自無半錢分』。故一為曉之耳。」從這些角度來看，焦竑對三教的態度比起站在儒家立場兼取二家之長，或許更接近在三教之上有一個能統攝一切的「道」。魏月萍指出：「焦竑曾提出『天無二月』來表述『道一』，說明聖人之道和佛家之道沒有不同。但焦竑又提到『道無三』、『道無一也』，以證『道』即『一』，而非合而為『一』」、「焦竑把『道』的『無思無為』、『不可觀聞』、『無欲』和『周萬物而不過』都看成是『妙理』」焦竑對道的認知如此，則其用佛語、莊語釋儒典，重點當不在壯大儒家思想，而是嘗試透過種種貼近「道」的語言，探問世界之真理。魏月萍：《君師道存——晚明儒者的三教合一論述》（臺北：聯經出版社，2016年），頁68。



認識而無須加以分辨，和仁智勇等價值觀念之有待於語言的闡釋是代表兩種不同的認知途徑。<sup>46</sup>

梅廣透過《論語》來理解孔子，並指出孔子對性與天道的直接認知，以別於「有待於語言的闡釋」之價值觀念。由《論語》展開的思索，正反映了上述提及的語言與真理間的問題。《論語》展示的境界，似乎也暗示了性與天道「必須」以某種超越語言的方式來體認。當然，單就《論語》本身而言，並未提及對語言的否定，但語言作為體認天道性命的媒介又是否可行，具體可行的方式為何，便是十分值得關注的問題。而焦竑面對此一問題時，其所展現的態度、提出的主張，背後之思想脈絡如何，正是本文所關心之處。我將試著從語言符號的角度切入，探討焦竑面對經典時的種種主張與做法，以期能建構一套較為完整之描述方式，回頭說明焦竑的經典詮釋方式與其思想意義。

本文研究焦竑如何看待經典中語言與真理間的關係，這個問題的哲學意義在於：焦竑作為一個思想家，他特別重視人如何透過經典以掌握真理的過程，而語言文字正是契悟真理的媒介，因此，梳理焦竑對語言符號之觀點當為首要之務。據梅廣指出：

邏輯在西方一直是搭附在主流哲學上的工具學，但在中國，扮演這個（角）色的是語文學，也就是包括文字聲韻訓話的小學，而不是邏輯學。這是因為在中國，思想是離不開經典的，所以必須有一套詮釋經典的工具學問（雖然不同時代對這一套工具學問的倚賴程度有所不同）。而西方思想則是從概念入手，所以需要掌握一套規範形式思考的工具學問。對中國哲人而言，語言也許不是那樣抽象的東西，它就是擺在面前書本上的文字，視而可識，察而見意，沒有足夠的抽象性可以構成哲學論題。對於書本的文字，該投入心力的是學習如何確切掌握它如同掌握一種工具一樣。<sup>47</sup>

中國思想離不開經典的特質，讓語言作為一套理解真理的工具有了更為重要且特殊的位置。另一方面，真理之於語言並不同於一般的語意與符號間之關係，其超越語言之特性，同時也導致了語言在體現真理時可能會面臨的困境。索緒爾（Ferdinand de Saussure, 1857-1913）認為，語言能夠讓意義不再只是模糊的存在，而使之具備足以讓人辨認的輪廓<sup>48</sup>。當語言符號本身的「能指」（signifier）與「所

<sup>46</sup> 梅廣著：《釋「修辭立其誠」：原始儒家的天道觀與語言觀——兼論宋儒的章句學》（臺北：臺大文史哲學報，（55），2001年），頁221。

<sup>47</sup> 梅廣著：《釋「修辭立其誠」：原始儒家的天道觀與語言觀——兼論宋儒的章句學》（臺北：臺大文史哲學報，（55），2001年），頁218。

<sup>48</sup> 索緒爾指出：「從心理學上看，思想如果離開了詞的表達，那麼就只是毫無形狀的、模糊的一團。哲學家 and 語言學家一直認為如果沒有符號的幫助，我們有可能無法清楚明瞭地將這兩個概念

指」(signified)形成固定連結，萬物雖就此成為可以理解的對象，但也從一個渾然的整體分化為片面的概念<sup>49</sup>。在中國思想在這方面亦有不少反思，如孔子「予欲無言」、老子的「道可道，非常道」等，都是十分具有代表性的說法。而焦竑博覽群經之特質，勢必也讓他在此處理真理問題時，更為重視語言之作為真理載具所扮演的角色與處境，是以探討語言問題，便是探討契悟真理的問題，即一個思想家最核心的價值認同問題。

焦竑之博學，著作之「博洽」將是一個重要的切入點<sup>50</sup>，此處引發的問題是：當「尊德性」仍為一切手段之前提，「博學」工夫是否被焦竑認為是「必要」的？若是，焦竑又如何透過博學以求道，具體實踐的方式為何？若從黃宗羲以來對焦竑的評價而言，焦竑的博學考訂與其在心性之學兩大特色是被分開來看的，但若自心學內部發展的脈絡而言，亦有學者認為焦竑的博學似乎正提供了心學末流空疏流弊的矯正契機。如前面提及的陳鼓應等編纂的《明清實學簡史》<sup>51</sup>中，焦竑也佔有一席之地。又如牟鍾鑒指出：「焦竑在這一點上不同於王學末流，即在復性至命的同時不廢典籍之學，兼有王學與朱學之長。」<sup>52</sup>可見「博學」之與程朱理學、朱子學仍時常被連結起來。誠然，焦竑「博學」之思想特質，能夠在「尊德性」與「道問學」<sup>53</sup>兩個面向上產生連結，這將具體展現在他對學術、經典、材料等的觀點上<sup>54</sup>。研究焦竑面對經典時的態度與方式，雖沒有專門的著作可作為直接的對象，但這些觀點散見於其文集、筆記材料之中。本文擬透過焦竑對經典之看法與實際詮釋之結果，追問這樣的操作模式與焦竑博學的學術特質之關係為何，並試著勾勒其經典詮釋觀點之輪廓與具體影響之軌跡。此外，這樣的討論期能稍稍回應其學術定位問題。最後，將試著探問從這樣的角度來理解焦竑，是否能對其思想體系作出較完整的描述。

本文研究範圍預計以焦竑之《焦氏筆乘》以及其文集《澹園集》為主。過去研究焦竑思想除卻專書部分，主要皆出自這二部著作。《焦氏筆乘》共有《正集》六卷、《續集》八卷，其內容涉及焦竑在儒學的學術史、思想史上的定位問

---

區別開來。沒有語言，思想就是一團模糊不堪的星雲。沒有預先存在的觀念，而且語言出現之前，一切都是不夠清楚的。」參見〔瑞士〕費爾迪南·德·索緒爾著，劉麗譯，陳力譯校：《普通語言學教程》（北京市：中國社會科學出版社，2009年），頁137。

<sup>49</sup> 〔瑞士〕費爾迪南·德·索緒爾著，劉麗譯，陳力譯校：《普通語言學教程》，頁147。

<sup>50</sup> 余英時在《從宋明儒學的發展論清代思想史》中提及：「在心性之學方面，弱侯實可說是一結束人物。此與其在博學考訂方面之為一開創人物，適成為有趣之對照。但他自己並不覺得其學之分為兩極，有何內在矛盾。此正是象徵『尊德行』之境既窮不得不轉向『道問學』一途也。」余英時：《論戴震與章學誠》（臺北：東大圖書公司，1997年），頁335。龔鵬程認為：

「焦竑和一般講陽明良知學的人最不相同處，在於他博極群書，自經史以至稗官雜說，無不淹貫，這幾乎是『道問學』而非『尊德性』的型態了。尤其他在萬曆年間與修國史，得覽內府藏書，頗為注意史料之彙集，迥非當時陽明諸後學所能及。」龔鵬程，《晚明思潮》（臺北：佛光社會學院，2001年），頁73。

<sup>51</sup> 陳鼓應等編：《明清實學簡史》，頁256。

<sup>52</sup> 陳鼓應等編：《明清實學簡史》（北京：社會科學文獻出版社，1994），頁253。

<sup>53</sup> 此處「道問學」一詞指的是傳統上以追求經驗知識為主的一派，並不是前面重新討論過的，焦竑所重新詮釋的「問學」（講學論道等）。暫時使用「道問學」一詞，是為了此處仍在梳理傳統認知上的問題，故權以此為人熟習之標籤代稱。

<sup>54</sup> 李劍雄〈焦竑的生平、思想與著作〉，收錄於〔明〕焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁1-22。

題，也牽扯其面對《六經》、佛老典籍及歷代其他著述時的態度問題。根據史振卿的說法，《焦氏筆乘》寫作大約始於焦竑早年，《正集》刻於萬曆八年（1580），《續集》於萬曆三十四年由焦竑的學生謝與棟與正集一併刻成。最早的萬曆八年刻本今已不傳，今日可見的是萬曆三十四年之刻本，焦竑嘗親作序。<sup>55</sup>本文採用的版本為李劍雄點校整理，上海古籍出版社出版之《焦氏筆乘》，共錄《正集》六卷、《續集》八卷。

《澹園集》是焦竑的詩文合集，分正、續、別三集。正集四十九卷，收焦竑萬曆二十五年貶官之前之作品，續集三十五卷，以退隱金陵後作品為主，含奏疏、論議，序跋、信札、傳記、行狀、墓志、詩詞文賦、講學紀錄文稿等別集今不傳。今存《澹園集》版本主要有明萬曆刻本與《金陵叢書》兩種。萬曆本正集與刻於萬曆三十四年，與《焦氏筆乘》同年，刻書人為黃吉士。續集刻於萬曆三十九年，刻書人金勵、朱汝鰲。《金陵叢書》刻於民初，刻書者為金陵慎秀書屋蔣國榜<sup>56</sup>。本文採用李劍雄先生點校，中華書局出版之版本，係李劍雄先生整理萬曆刻本與《金陵叢書》之點校本。書後收有佚文輯錄，因真偽難證，暫不列入研究範圍。

《澹園集》之《正集》與《續集》分別可作為焦竑思想前期與後期之材料，《焦氏筆乘》因中間經歷原稿之散失，雖亦收錄焦竑早年之讀書筆記，但於萬曆三十四年重新刻印後，焦竑可能也進行過整理，故較難直接從時間上作材料的分期。焦竑於《焦氏筆乘》序中自云：

萬曆庚辰歲，友人取數卷刻之，餘藏巾笥中未出也。迨牽絲入仕，隨所見聞，輒寄筆札。尋以忤權見放，奔迸之餘，不皇檢括，散軼者十有五六。頃臥園廬，塵埃漫漶，不復省視久矣。筠州謝君吉甫，見而惜之，手自排綴，並前編合刻之，以付同好。<sup>57</sup>

本文預計以《焦氏筆乘》、《澹園集》中所收諸文進行考察<sup>58</sup>。

<sup>55</sup> 史振卿整理《焦氏筆乘》之版本如下：《四庫全書總目·子部·雜家類存目五》、《藝風堂藏書》皆著錄《焦氏筆乘》八卷。《明史·藝文志》載錄二十卷。《粵雅堂叢書初編第一集》、《金陵叢書乙集》、《叢書集成初編·文學類》、《續修四庫全書總目·子部·雜家類》著錄《焦氏筆乘》、《續集》各六卷。明陳第《世善堂藏書目錄·諸子百家類》著錄《焦氏筆乘》六卷。明過庭訓《本朝人物分省考》卷十三《南直隸應天府》、清陳作霖《金陵通傳·焦竑傳》、清徐開任《明名臣言行錄》卷七十四《修傳焦文端公竑》君有載錄。日本慶安二年刻《焦氏筆乘》六卷。史振卿：《焦氏筆乘研究》（濟南：齊魯書社，2013年），頁17。

<sup>56</sup> 參看〔明〕焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，李劍雄先生於書前撰寫之點校說明。

<sup>57</sup> 〔明〕焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》。

<sup>58</sup> 此外，晚明確實出現許多題名為焦竑的相關刊物，但這些流行讀物很難確知是否真出自焦竑之手仍有待商榷。以晚明出版業興盛的情況來判斷，書坊主人借用焦竑之名以獲取出版物文化、經濟、社會的效益的可能性極高。劉勇整理出晚明題名為焦竑之著作如：《焦氏四書講錄》、《重刻辯（證）〔真〕內府原版張閣老經筵四書直解指南》、《重刻內府原版張閣老經筵四書直解指南》、《重刻張閣老經筵四書直解》、《皇明百家四書理解集》、《新鐫皇明百家四書理解



第二章擬先自大方向上釐清焦竑對「語言文字」與「道」的基本觀點。第一節就語言產生之前的圖畫符號始，再進而論及語言文字，以展開符號與真理關係的討論；第二節延續焦竑對語言與道的認知，分別自解經與注經兩個面向探討其經學思想，再藉由其理想的經典注疏之描述，討論可能的意義；第三節總結上述議題，說明焦竑所提的「默識」在語言、心性之學與時代上的意義。以此開啟以下數章之討論。

第三章延續前一章之討論，具體處理焦竑如何看待語言被使用時的性質及意義的生產過程，這涉及到人在使用語言時的精神狀態，我擬藉由整理焦竑對詩文寫作之主張來釐清，並說明博學之於解讀經典時的意義，再由這些進一步說明現象如何涵具真理。

第四章談讀者透過博學掌握真理，收束上述討論，集中探討焦竑在「聞見之知」上的立場，梳理其學術史意義。「聞見之知」典出《論語》，故本章亦將特意就焦竑對《論語》的詮釋作整理，兼論其評價孔子、顏回、子貢等人背後的思想意義。第一節談焦竑對「博文約禮」的看法，指出這個概念如何貫連其由博學而明道的思想進路；第二節則深入分析焦竑使用「空」這個語彙的描述義，進一步說明焦竑在「聞見之知」一事上的看法；第三節簡單梳理陸九淵與王陽明二人之思想，指出焦竑與二人之異同。本節之目的不在指出焦竑與陸王心學之淵源，而在提供一個較為平實的角度，重新思索焦竑思想的學術史意義。

第六章總結以上，簡述焦竑之語言天道觀作結，並整理出本文嘗試對焦竑研究提出的新基點，以俟來者。

---

集》等，因不可證其真偽，但本文暫不處理這部分流行讀物。

## 第二章、焦竑對語言文字的基本態度與對道的體認

宋明以來，儒家學者面臨佛、道之挑戰，刺激儒學內部開始反思形而上的價值根源問題，對於經典中的語言符號與作為真理的「道」之關係，亦產生諸多討論。據余英時所言，自朱熹與陸九淵鵝湖之會後，後世學者因著二者在面對「讀書」一事態度上的分歧，展開了一系列討論，甚至在「不涉及朱陸兩家理論系統的內層」之情況下，開始有了一種常識性的分別，即前述所謂「智識主義」與「反智識主義」之衝突<sup>1</sup>。然以「智識」作為標準，將宋明儒區分為二派的觀點實存在許多問題，最重要者，程朱理學面對知識之態度與晚明考證學存在根本差異，如梅廣即以朱子與焦竑之區別作說明，指出朱子一方面喜於鑽研考證學問，卻又認為這並非求道之正途，以此產生許多內在矛盾；而焦竑則將考證作為成聖工夫之重要一環，並予以徹底的實踐<sup>2</sup>。然而，余英時所提之二分法固然有其粗糙之處，但他指出後世之分歧並不涉及「朱陸兩家理論系統」，這一點是肯定的。而圍繞著「讀書」一事產生的衝突亦確實存在，這都涉及了「經典」如何透過語言體現真理之問題。經典在求道進路上扮演的角色變動不居，更反映出各個思想家對語言符號如何達致真理，存在多元的看法。當儒者開始在真理問題上展開爭辯，卻又必然觸及經典詮釋問題，援引經典以證實自身之論點之作法，在此時又被學者所提倡<sup>3</sup>，具體體現在經典考證一事上，而焦竑即為一指標性人物<sup>4</sup>。

焦竑一方面肯定語言是體現真理的媒介，一方面也對語言抱持著戒慎的態度。他認為語言的存在與「道」終究隔了一層。集於其身的兩種立場間的張力，涉及了以語言、歷史、社會脈絡構成的人，在體證天道時面臨的兩難：人一方面需透過符號文字以求聖人之意，另一方面又需超越有限的語言，在言語道斷之處證天道。此處涉及的問題，可從焦竑對語言的基本認知與態度展開討論：

### 第一節、符號系統與道之關係

欲窺焦竑對語言符號如何體現真理，可從其對《易》的見解開始。《易》在義理與歷代的闡釋上，包含了原始的圖象、析分出來的象卦以及圍繞著這些所衍伸出的諸多文字，在符號系統的內容與形式上是極其豐富的。本節，我將自焦竑對《易》的討論始，先談圖象，再轉入語言文字，以期能以較全面的角度整理焦竑對符號系統與道之關係，基本的概念與態度為何。

<sup>1</sup> 參看余英時著：〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉，《歷史與思想》。

<sup>2</sup> 梅廣：〈錢新祖教授與焦竑的再發現〉，《台灣社會研究季刊》(29) 1998。頁 9-11。

<sup>3</sup> 余英時指出，明代如羅欽順等學者，幾乎將「明代反智識主義的風氣」歸罪於象山「六經皆我註腳」之說。而根據智識主義的觀點發展，「最後必然會導至義理的是非取決於經典的結論」。這樣一來，儒者又會將關注的重點放回經典身上。參看余英時著：《歷史與思想》(臺北，聯經出版社，1976年)，頁 99-101。

<sup>4</sup> 余文亦指出明代許多文人已有此傾向，焦竑並非第一人。本文此處以焦竑作為指標性人物，大致上還是就其心學立場、與泰州學派之密切關係等身份而言。

## 一、圖象符號

錢新祖談及焦竑在語言學上的態度時，曾指出：

焦竑跟西方經院學者不一樣，他並不將神聖的言語 (Word) 與人間的言語 (word) 區分開來。對焦竑來說，語言從來都不是一個與作為真實的道同壽的原初存在。毋寧說，語言作為一種人類活動的濫觴，乃是人類需求的結果。焦竑指出：《易經》原來是一個沒有文字、只由「象卦」組成的文本，他構成了伏羲的「不言之教」。是要到後來《易經》的意義不再被瞭解、道不再被實踐的年代裡，周公和孔子才「不得已」使用言語。<sup>5</sup>

錢新祖此處談及焦竑對伏羲、《易經》的態度，在理解焦竑對語言的態度時是一個極重要的切入點。考之焦竑著作，錢氏該段文字論及的觀點可參看其替好友陳第之著作《伏羲圖贊》所作之序，其言：

易始庖羲，有畫而無文，世所傳先天圖是已。迨夏、殷、周三易遞興，要不出圖之範圍。顧夏、殷以象數為宗，無言說可尋，周易則文王、孔子推明圖之旨趣，詳哉其言之也。乃昧者沿流忘源，至日遠於圖而不知。甚者取圖圖而矩之，析之為八，為六十四，紛紛紜紜，而古人渾然天成之妙不可復覩矣。<sup>6</sup>

焦竑認為當時傳世的《先天圖》即伏羲所繪，三代各有發展，然於夏、殷二代仍著重於象數，尚無言說。《周易》之文字是周文王與孔子為了「推明圖之旨趣」因而「詳哉其言」而產生的<sup>7</sup>。在焦竑看來，周文王與孔子依靠言說來詳細闡明《先天圖》之意旨，在後世產生的問題，在於「昧者」忘卻了這些語言真正的源頭，因而離原圖的旨意越來越遠。後世依據《先天圖》所析成的八卦、六十四卦，乃至於種種論說，這些紛紜文字出現後，最原初「渾然天成」的妙處就丟失了。這裡已反映出焦竑對於「言說」的基本態度：他認為這些語言與文字最初雖是為了闡明作為真理的「道」而出現，但當接受者將關注的重點放在文字本身，便與「道」產生了斷裂。在焦竑的觀點中，無論是圖畫或文字，確實都是傳達「道」的工具，但文字指涉的意義遠較圖畫明確，雖能更清楚將概念說明清楚，卻也形成了諸多限制。就這層意義上來說，越接近源頭的符

<sup>5</sup> 錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》（臺北市：臺大出版中心，2014年5月），頁133。

<sup>6</sup> 〔明〕焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁749。

<sup>7</sup> 這段文字與錢新祖文中所提「周公、孔子」略有出入，推測應為錢氏之筆誤。



號，其包含的意義也越多，而這樣的表意方式，對焦竑來說在「道」的體現上具備了積極意義。當然，這並不意味歷史越久遠的符號系統必然是更為優異的，重點在於這些體現「道」的工具，其所能蘊藏的意涵是否能夠包羅宇宙萬有，以盡造物無窮之妙處。是以，焦竑亦推崇周敦頤的《太極圖》，指出：

夫易一太極也，太極一圓中也，而兩儀、四象、八卦、靡不備矣。其摹寫義圖，奚啻指掌。周子太極圖適得此意，但變兩儀為陰陽，四象為五行，為稍異耳。而於八卦顧畧而不言，何歟？豈其引而不發，以待人自悟與？周子之圖，本為易設，觀《圖說》及《易通》可見，而語焉不詳，至今學者謂周自為圖，與庖羲絕不相涉，亦已謬矣。<sup>8</sup>

周敦頤的《太極圖》本就是為了闡發《易》之旨趣而設，自其著作《太極圖說》與《通書》之內容可得知其目的。既然《太極圖》是為此而設，則即便圖之內容並非兩儀、四象，而為陰陽、五行，在焦竑看來那只是表達方式與前人稍有不同，而周敦頤顯然掌握了《易》的真意。

這裡可能會產生一個解讀上的問題：前面焦竑指出「更有甚者取圓圖而矩之，析之為八，為六十四，紛紛紜紜，而古人渾然天成之妙不可復覩矣」，這是延續著前面「昧者忘其源流」所作出的批判，這似乎意味著，焦竑對由「圓圖」所衍伸出的八卦乃至六十四卦抱持著某種不認同的態度。這種對於後世衍伸出的符號系統予以否定的態度，很可能讓人認為在焦竑的觀念中，各個符號系統有其詳略之別。越是詳盡複雜的系統，可能距離源頭越遠，那麼距離道自然也越遠。《太極圖》的長處正在於他的詮釋空間較為寬廣，其不採取八卦這個符號系統也被焦竑認定為有其目的，是積極意義的「畧而不言」，目的正在讓後世讀者能夠自悟，而不陷於過於明確的符號系統之中，乃至於失去了體悟「道」的可能。然而，如果只就這個脈絡，就判定焦竑認為八卦、六十四卦不如周敦頤的陰陽、五行，則可能誤解了焦竑的意思。

如若兩儀、四象、八卦在產生時，已讓古人「渾然天成」的妙處丟失了，那更為複雜，在意義指涉上更為明確的言說，必然距離道更遠。那麼，前面提及的周文王、孔子，這些用言說闡明易理的聖人，在層次上豈不是不如其後出現的周敦頤嗎？而周敦頤之《太極圖說》與《通書》，更是焦竑所用以佐證其推論的重要依據，這些文字在焦竑看來的意義又是什麼？前述錢新祖指出，焦竑認為聖人使用言說來闡明「道」，蓋有其不得已之處。這個不得已之處便是解決上述矛盾的一個重要切入點。焦竑認可周敦頤在闡發《易》的內涵時採取詮釋空間較大的表意系統，且認為這樣期待讀者「自悟」的操作有其積極意義，並不意味著焦竑只肯定這類工具或方式。事實上，象卦在焦竑看來也有其產生的脈絡與意義。他在〈易纂言序〉中便說：

<sup>8</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁749。

易者，象也。昔聖人蹟天下之故，窮造化之隱，而其妙有難以言示者。於是擬諸形容，若身與物，皆取而寓之於象，象立而易斯見矣。蓋不求之顯則幽不闡，不取之近則遠不明。故六十四卦，三百八十四爻，皆象也。<sup>9</sup>

在焦竑看來，語言文字有其極限，造化之妙總有些隱微之處「難以言示」。聖人採取的方式便是將這些「寓之於象」，以呈顯「易」。據焦竑後續的說明，這些隱微的、幽微的妙處，若不透過顯象，是無法被闡明的。這是焦竑自《周易·繫辭傳上》所言「聖人有以見天下之蹟，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。」所作出的詮釋，《繫辭》僅是說明聖人擬造出象卦的過程，焦竑卻進一步指出這是為了言說有其難以表達之處，若「不求之顯」，不將這些「天下之蹟」以這樣的形式表示出來，則造化之妙處是無法被闡明的。「不取之近則遠不明」這句用以比喻象卦與易道之關係，正好也說明了象卦的性質——一種過渡的、暫時性的工具。遠方是目的之所在，但不經由近處，便無以觸及。而無論是言說、陰陽五行或其他，使用者若能妥善讓這些符號系統，成功起到良好的引導作用「使人自悟」，符號才有價值與意義，而符號具體的內容為何，並不會左右其價值。符號系統用以體現真實的「道」，是有必要性的存在，但如若這些符號系統被接受時已與源頭產生斷裂，便無法發揮體現「道」的功能，不能窮盡宇宙之隱微神妙之處。順著這個脈絡下來，則在與語意的連結上較之圖像符號更為封閉的語言與文字，在涉及真理的呈顯問題時，必然有更多值得討論之處。下一部份，我將先就焦竑面對語言文字之態度作簡單整理。

## 二、語言文字

焦竑對語言文字的基本態度，可以從《莊子·外物》中「筌蹄」、「得意忘言」的概念來理解。錢新祖已指出：「語言被如此工具性地對待，焦竑將之連結到莊子所謂的「筌」或者「蹄」上，它們在捕魚或者抓兔子上有用，但是一旦抓到魚或者兔子，就應該被遺忘。」<sup>10</sup>焦竑以莊子此喻說明語言與道之關係，進而反思後世在理解經典時的問題，如其〈題四子會解〉中便說：

聖人之道微，非言無以通之。言也者，道之筌蹄，而非道也。昔人以先覺者立其名，傳其義，遂使後世循其名，失其旨，黨同伐異，莽莽而不已。遠哉其分於道矣！<sup>11</sup>

言語的出現是因為「聖人之道微」，「微」便是不再被人們所理解，所以言說才會在此時出現，因為不透過言說，便無法「通之」。這段文字透露了焦竑對語言的看法：語言不僅只是人們生活溝通的工具，而與聖人之道具備著「連續性

<sup>9</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁 811。

<sup>10</sup> 錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》（臺北市：臺大出版中心，2014 年 5 月），頁 138-139。

<sup>11</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁 893。

的，也同時是不對稱的」<sup>12</sup>的關係。此處焦竑建構了一個經典語言最初產生的過程：世間萬物本無名，昔有「先覺者立其名」，這個「先覺者」可以是聖人，是最初的體道者及傳道者，或也可是感於「聖人之道微」的先人，於是用言說的方式希望能「通之」、「傳其義」。當注意的是，焦竑的語言與多數古代思想家一樣，往往將「聖人」、「道」、「昔人」等概念等同，但這中間的關係卻不是線性的貴古賤今，道之呈顯也未必隨時間推進而遞減。真正決定道能否被妥善體認的，是人對待語言、理解語言、運用語言的方式是否適當，而非與源頭的距離如何。這裡已清晰可見焦竑對語言與道的體認。不過，焦竑也特別留意語言的特質，指出語言雖為傳道的工具，但並不能直接陳述、說明道的本質。其言：

譬之於水有源有流，聖人所為教者多其支流，而於源則罕言之。非不欲言，不能言也。上智知「罕言」之意，自能求之於言語之外，復知其所言者，非所罕言者也。如是，則罕言者亦言矣。故曰：「道不可言，言而非也。」

13

這兩則文字可間單區分出三個層次：其一是不可言說的「道」，最為真理以形而上的方式存在；其二是聖人之教，目的是讓未體道之人能有一個媒介；其三是闡明聖人之道的諸多言說。不過，就語言與道的關係來理解，二與三的層次並無高低之別，精確點說，文字並不以出自聖人而為貴，而以能讓人順利把握「道」為優。而基於道不可言說的特質，聖人在直接描述道的語言上是十分斟酌的，故「罕言之」。反之，若語言硬是「直接」去說明道，必然會因著語言的極限而產生偏差。另一方面，焦竑又曾說自言：

六經者，先儒以為載道之文也，而文之致極於經，何也？世無舍道而能為文者也。無論言必稱先王，學必窺原本，即巧如承蜩，捷如轉丸，甘如徐疾，如斲輪運斤，亦必有進於技者。技豈能自神哉？技進於道，道載於經。而舍經術而能文，是舍泉而能水，舍燧而能火，舍日月而能明，無是理也。

14

不只是前一節所論及的《易》，但凡六經文字，都是「載道之文」，經是文的極致展現。「世無舍道而能為文者也」，說明了焦竑是如何看待文與道之間的關係：其一，經典文字最原初的目的本就是載道，如若失卻這層意義，這些文字也就背離了初衷；其二，文字在表現上亦可視為一種「技」，有高下境界之別，「技」向上提升最終必然體現「道」，離道之「技」，無法「自神」。焦竑據此又轉入

<sup>12</sup> 錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》（臺北市：臺大出版中心，2014年5月），頁138。

<sup>13</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁783。

<sup>14</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁750。

另一層詮釋，言「技進於道，道載於經」，確立了經的位置。學者若不研習經術，無以掌握根本，無以體認道，「技」不能載道，就只是雕蟲小技了。如其論詩賦：

詩賦浮華薄技，稍有才者可以猝辦，至於經術，非緼藉之深不能入。夫惟緼藉之深也，高明者浸漬日久，即可化輕俊為敦厚，沈潛者磨厲已至，亦能矯頽墮為奮迅。<sup>15</sup>

這段文字明確指出詩賦只是淺薄的文字技藝，稍微有才華的人就能夠速成，但經術則需要切實下過功夫，「非緼藉之深不能入」。學者如能「浸漬」其間，便能夠透過經術變化氣質。顯然，在焦竑看來，與經術相比，詩賦只不過是一種膚淺的技能。而他之所以特意強調這一點，多少也可以推知，當時的士人在焦竑眼中當以浮華之詩賦文學為尚，而其對此不以為然<sup>16</sup>。焦竑在給友人朱鬱儀的信件中亦提及這一點：「曩使中州，過西亭中尉之家，觀其藏書甚富，而經術居其強半，竊歎今世士大夫摛詞流詠，殆不乏人，而學知所重，如西亭者，寧復幾人？」<sup>17</sup>。當時之學者在焦竑眼中對於經術不重視，卻好「摛詞流詠」，焦竑深以為病。

焦竑之所以特別將「經術」提出作為文之重要前提，與其認為時人在讀書的工夫上用功不深有關。不過，時人用功不深之後果，若只是好詩賦、炫才學，以此自滿，這都還未觸及焦竑真正戒慎與焦慮的核心。真正會產生問題的，是學者不能正確理解語言與道的關係，在接受經典文字時「循其名，失其旨，黨同伐異，焚焚而不已」。這些問題，是焦竑真正憂慮處，亦是晚明心學所面臨的共同課題。

## 第二節、焦竑對經典注疏之戒慎與理想

前面論及焦竑對時人不重視經術，專好文章詞詠之現象感到不滿，反應著一種心學立場的焦慮。以下我將先簡要說明心學思想中對經典的基本態度，再分別說明焦竑對學者解經與注經兩個面向的態度。

<sup>15</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁 802。

<sup>16</sup> 士人寫作文章與載道之關係，是有淵源與傳統可循的。如李豐楙析論劉勰之主張：「劉勰就在《文心雕龍·序志》上明說文心之作是：『本乎道，師乎聖，體乎經，酌乎緯，變乎騷。』文之樞紐作為一種究極之道，即強調為文之道正是創作之道，原本是由儒門經生所承擔的，乃轉而由文人或宗教家提出這個傳統。如此析論六朝時期知識（士）階層的個性覺醒，在個體意識上重視主體的價值，在文化上則承擔前『聖』的創作大任。劉勰在論文之理上提出這樣堂皇的『文化傳統』，作為文學創作上的經典化依據，原因即是肯定『聖』在『道』與『經』的中介，都需要『文』作為媒介。這種體會既是原本中土的文化傳統，也是早年在定林寺讀書山林的經驗，緣於接觸佛經的特殊經歷，確定佛典激發其構成其『經典』與『聖人』的關係。」李豐懋著：《感動、感應與感通、冥通：經、文創典與聖人、文人的譯寫》，《長庚人文社會學報》第一卷第二期（臺北：長庚大學通識教育中心，2008年），頁 250。

<sup>17</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁 864。



## 一、心學立場與經典注疏之憂慮

焦竑對經典注疏之戒慎，來自於他深以學者在理解經典時可能的捨本逐末之態度為病，可參其在與其師耿定向之信件中所言：

孔孟之學，盡性至命之學也。獨其言約旨微，未盡闡晰，世之學者又束縛於注疏，玩狎於口耳，不能驟通其意。釋氏諸經所發明，皆其理也。苟能發明此理，為吾性命之指南，則釋氏諸經，即孔孟之義疏也，而又何病焉。

18

一如諸多心學家之立場，焦竑從根本上理解孔孟之學，將重點放在盡性至命。而聖人之經典文字雖承載了「道」，但基於「道」變幻無窮而難以言說的性質，聖人留下的文字是「言約旨微，為盡闡晰」的。當世之學者不明白這層道理，一味將關注之重心放在注疏解釋，這些經典反而成了束縛。「道」需要透過「語言」呈顯，但後世之讀者味卻根本之後，這些語言文字反而會成為體道的阻礙。至個問題一直存在，而在宋明以來更深為陸王一系之學者所警惕。陸九淵最著名的「六經皆我註腳」說，在後世更產生巨大影響，甚至引出「尊德性」，與「道問學」的分歧<sup>19</sup>。然而，陸九淵的原話本就在談學者讀經解經問題：

論語中多有無頭柄的說話，如「知及之，仁不能守之」之類，不知所及，所守者何事；如「學而時習之」，不知時習者何事。非學有本領，未易讀也。苟學有本領，則知之所及者，及此也；仁之所守者，守此也；時習之，習此也。說者說此，樂者樂此，如高屋之上建瓴水矣。學苟知本，六經皆我註腳。<sup>20</sup>

陸九淵提及《論語》在內容上有諸多「無頭柄」的問題，這與焦竑所面臨的經典問題是一樣的，《論語》在解讀上因缺少上下文，並沒有完整的脈絡精確說明旨意，這即是焦竑所謂「言約旨微，未盡闡晰」。陸九淵此言本不在否定讀書，他的重點在於讀書必須「知本」，這是能夠妥善解讀經典的大前提。「六經皆我註腳」此話，亦非貶低六經之地位，只是將經典置放於合理的位置，不一味將經典權威化，致令真理失落。自這一點來看，焦竑的觀念與態度與陸九淵基本上是相同的，甚至其所面臨的問題，可能也十分近似。不過在焦竑的時代，經典問題早已不限於儒家文獻之範圍，對佛道較為開放的學者如焦竑，自己在佛

<sup>18</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁908。

<sup>19</sup> 對此余英時曾指出朱陸異同「從哲學史的觀點看，也許很少意義可說。然而，由於這種嘗試上的分別長期地存在於一般讀者的意識之中，並對後世朱陸異同的爭論有深遠的影響，它們反而成了思想史上必須討論的題旨。」參看余英時著：《歷史與思想》〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉（臺北，聯經出版社，1976年），頁87-91。

<sup>20</sup> 陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京，中華書局，1980年1月），頁395。

典上投入一定的心力。一切經典文字只要能體現「道」，即便是佛典亦可看作是孔孟的「義疏」。在作為真理的「道」面前，無論是傳統的儒家經典抑或佛典，都只是過渡性的工具。學者若不能弄清楚語言與道的關係，便無法如此自由地看待各家經典。而依據焦竑的觀點來看，缺少上下文而「無頭柄」的《論語》，正以其留下足夠的詮釋空間，而為真正能啟發讀者的語言表現方式。某種程度上來說，語言活動在人間的活躍，很可能也意味著「道」的矇蔽。焦竑曾說過：

聖賢之有言，豈得已哉，得於己而冀人共得之。道充於中，事觸於外，譬之豹澤於南山之霧，而其文卒為國器者，不可揜故也。後世道之不足，而有意於文，組織綺麗，張虛駕誕，非徒無益，將有簧鼓人心而助之亂者，上下古今，相習為之，而莫指其非，良可歎已。<sup>21</sup>

聖賢使用言語言說是不得已的，那是因為聖賢自身已掌握了「道」，又希冀人們能夠一起體認到這個「道」，是以為之。焦竑此處舉了《列女傳》中「南山玄豹」的典故來說明此事：「……南山有玄豹，霧雨七日而不下食者，何也？欲以澤其毛而成文章也。故藏而遠害。」<sup>22</sup>南山玄豹深藏山中以遠離禍害，是為了讓皮毛受雨霧之潤澤，以成就文章，此用以喻君子之行，當含蓄內斂不輕易嶄露鋒芒。焦竑此處用這個典故說明聖人面對道的態度，「道充於中」是必要之前提。至於禍害，則當為其後所言之「世道不足」、「有意為文」之現象。世人在沒有掌握道的前提下去寫作文章，不只會產出無價值的文字，這些文字甚至是有害的。焦竑直言：「非徒無益，將有簧鼓人心而助之亂者」，足見其深刻之焦慮。

學者如能體道，自也會明白語言文字之於道之意義。陸九淵「六經註我」一說，本也在闡明這一層道理，但後世所謂陸王心學一脈，卻因著「先立其大」的觀點發展出空談等弊端，至為人所詬病。余英時曾指出，焦竑以博學見稱，其對經典極度重視之態度，可視為晚明心學轉向考據學的重要指標。<sup>23</sup>然而，焦竑回應此一時代問題之方式，仍舊不出陸九淵所言之脈絡，與其將之視為對心學的矯正，不如說是在「尊德性」此一立場上的正本清源。乍看而之下焦竑似有由心學轉入考據學之傾向，蓋因其所面臨之時代課題與陸九淵不同之故。焦竑在解經的實踐過程中，亦展現出這種態度，以下說明之。

## 二、小學與解經

焦竑擅長運用訓詁小學等方法解經，且以此為重要主張，認為欲理解經典

<sup>21</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁908。

<sup>22</sup> [漢]劉向著，張敬註譯：《列女傳今註今譯》（臺北，臺灣商務印書館，1994年），頁70。

<sup>23</sup> 余英時著：《歷史與思想》（臺北，聯經出版社，1976年），頁110。



之旨意，必然需要透過這層方法。他亦站在這個角度批評時人，其言：

竊謂士於小學，固九流之津涉，六藝之鈐鍵也（郭璞·爾雅序）。秦之吏人猶能誦《爰歷》、《滂喜》，漢世童子無不通《急就》、《凡將》，至於今而滅裂甚矣。昔人謂世無一物不識於書，而實無一人能諳其義，良可歎也。<sup>24</sup>

小學作為「九流之津涉，六藝之鈐鍵」，是經學的基礎。在焦竑的理解裡，秦漢時人對《爰歷》、《急就》等小學著作甚為熟悉，這是較為理想的狀態，而今人不熟悉這些小學方法，在經學方面的功夫就有問題了。《爾雅序》即云：「夫爾雅者。所以通詁訓之指歸。敘詩人之興詠。總絕代之離詞。辯同實而殊號者也。誠九流之津涉。六藝之鈐鍵。學覽者之潭奧。摘翰者之華苑也。」<sup>25</sup>，《爾雅》為字書，序中所言自然以小學之於經學的重要性出發，但焦竑借用其語，又將這層脈絡深化，對小學不甚熟悉的時人，反而成了不得「津涉」、「鈐鍵」的門外之人，無以進入經術之殿堂。焦竑重視小學的性格，具體反映在其考據學的成就上，他重視考據「不是炫博務奇，而是為了追求他的通經明古，以達到致良知的最高境界的目的。」<sup>26</sup>陳顥哲則認為，焦竑運用小學、考據學等，目的在於明聖人「原旨」：

思想作為理論依據。單從焦竑論經學的內容和目的看來，他談論考據手段之所以必要，皆是在達致經學須通經致用的目的；考據方法的使用對象及內涵，皆與心性理氣之學的義理、修養無關。因此可以推論，焦竑在接觸到王學之前，已然因為參加科舉或所受教育的關係，將經典視為經世致用的必要依據，也就是較為關注經典致用而「外王」的部份；而在接觸王學以後，才縮合其心性之論於經學，並以王門良知致用之工夫接合考據以通經及外王事功。<sup>27</sup>

焦竑對於小學與考據之養成，或許如陳顥哲指出與科舉有關，又或有其他原因<sup>28</sup>。而不論其博學性格之產生源頭為何，在焦竑思想養成的過程中，此一性格都

<sup>24</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁784。

<sup>25</sup> [晉]郭璞注，[宋]宋邢昺疏，[清]阮元校勘：《十三經注疏》，《爾雅注疏》（臺北，藝文印書館，1997年8月），頁4。

<sup>26</sup> 見李劍雄為《焦氏筆乘》所撰〈前言〉。[明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京，中華書局，2008年5月），頁5。

<sup>27</sup> 陳顥哲著：《博學與考據：焦竑對陽明心學的修正》，香港浸會大學博士論文，2016年1月，頁141。

<sup>28</sup> 如劉海濱指出：「焦竑生長於古學復興運動之後，再加上江南深厚的文化傳統，使得他從小就開闢了廣泛的讀書興趣，養成了博學多識的習慣。」關於這些，後文還會再提及。參看劉海濱著：《焦竑與晚明會通思潮》（上海：華東師範大學出版社，2010年），頁116。

勢必要和心學思想產生產生連結<sup>29</sup>。如其言：「韻之於經，所關若淺顯。然古韻不明，至使《詩》不可讀；《詩》不可讀，而正得失、動天地、感鬼神之教，或幾於廢，此不可謂之細事也。」<sup>30</sup>說明古音韻之學在經學上的重要性，亦連結到「動天地、感鬼神」之層次，這就絕對不只是在工具層次上運用小學方法了。焦竑在聲韻學上貢獻頗豐，其「古詩無叶音」說，對後世影響甚遠，此不贅言。他在文字學上的見解更有一定的特殊性，且具備經學、哲學意義。焦竑會根據一個字的形體部件推導造字之創意，並以此作為重要的訓解標準：

今以六書及許慎《說文》考之，蓋父從又從丨，又即手字，丨即杖，言老而尊也。母自從女從兩點，女而加乳，象哺子形也。兄字從口，從人，象同胞之長也，以弟未有知而諄諄誨之，友愛之情也。弟字上象卯角，中象擊手，下象跂足，不良於行，義當從兄也。<sup>31</sup>

自今日觀之，這些觀點自然有待商榷，但焦竑將拆析文字結構之方法用於解字，這自然也影響了他的解經方式。焦竑對於字義解讀可能尚有更深一層之認知，其曾紀錄好友李贄說人「未識字」的一段話：

《論語》、《大學》豈非君所嘗讀邪？然《論語》開卷，便是一「學」字，《大學》開卷便是「大學」二字，此三字，吾敢道諸君未識得。何也？此事須有證驗始可。如識《論語》中「學」字，便悅、樂、不愠，識「大學」二字，便定、靜、安、慮，今都未能，如何自負得此字耶？<sup>32</sup>

李贄所言「識字」，與焦竑所論字句訓詁，在內容或操作上或有些許差異，但都預設了當世之學者不能「正確的」解讀經典。而李贄這段話其實也提供了一個重要思路來理解焦竑的概念：焦竑重視聞見知之，更詬病學者不重視經術、輕忽小學，然而，經典之文字在解讀上至此似也開出了兩個層次：其一是字面義、字本義的訓解，這與聲韻、文字等學問直接相關；其二是心中對經典文字的體認，其過程展現出一種藉由掌握某個關鍵而一通百通的模式。故李贄言「識得……即能……」，這個「識」的功夫大抵如此。進一步說，焦竑並不僅就字義上作哲學性詮釋，而更具體自文字構件等形體層次上開展其論述，如：「鶴愛陰惡陽，故《易》曰：『鳴鶴在陰。』从雨。鶴好霜，故从霜。鷺惡露，故去雨。皆制字順物性之義，又諧聲。」<sup>33</sup>這些符號對焦竑來說，帶有聖人為萬物命名的色彩，如這般「制字順物性」的見解，描述了聖人透過表象符號以傳遞真理的過程，在這層意義下，文字符號甚至帶有點神聖性。是以，透過對文字符

<sup>29</sup> 這個說法可能會預設焦竑思想不存在內部矛盾或某種緊張關係。雖根據學者研究與我初步判定知結果，這個預設產生的疑慮應當不大，但因暫時無力針對這點做詳細論證，故我使用「連結」一詞，而不使用涵融、融攝這一類概念來指涉這層關係，但這是比較保守的說法。

<sup>30</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁128。

<sup>31</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京，中華書局，2008年5月），頁228。

<sup>32</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京，中華書局，2008年5月），頁148-149。

<sup>33</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京，中華書局，2008年5月），頁173。

號的深入研究，是窺道之門徑，如若只在工具層次理解焦竑的小學，在內涵上恐怕是不足的。

對焦竑而言，對符號產生過程的深刻思考，當已蘊含了悟入真理的契機。而這個學術特徵亦提供了我們重新看待焦竑思想的角度，即焦竑面對一切知識——即便細節如小學——皆抱持著某種體道者的關懷與虔敬，則知識在人應接萬物、契悟真理過程中扮演的角色，便是十分值得關的重點。

### 三、理想的注疏方式與道之關係

前面提及聖人面對語言的態度，對源頭的「罕言」，對語言的反思，除了《莊子》之外，儒門與佛典中亦本就存在著這樣的傳統。如前面提過的《論語·陽貨》篇云：「子曰：『予欲無言。』子貢曰：『子如不言，則小子何述焉？』子曰：『天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？』」<sup>34</sup>，孔子對子貢所說的話，正體現了他對真理與語言的態度。子貢所憂慮的是孔子不透過言說來講道，身為學生，又該何去何從？而孔子直接以「天何言哉」予以回應，意謂真正重要的道早已顯現於宇宙萬物之中，語言終究無以傳遞真理，子貢所該關懷的，亦非夫子之言，而是蘊藏於四時、百物間的真實大道。而孔子言其「欲無言」，這個「欲」字卻也透露出體道與傳道時使用言語面臨的兩難。明知語言無以準確描述真理，轉述真理時卻又必須使用語言，此間分寸，在拿捏上確實需要花費一番心思。焦竑博覽群經，於儒、釋、道三教皆有所得，佛典中對言語的反省，亦常為其所稱。試看《觀世音菩薩三十二相贊·第十六》：「有言皆幻，無起不滅。爾何喃喃，耽此佛說。若離言說，是斷滅人。不即不離，名最上乘。」<sup>35</sup>語言終歸是虛幻，但如若離了言說，卻亦墮入斷滅相，終難得道。最上乘的做法應是「不即不離」。

這個概念具體反映於經典文字之上，則重點將在於是否能夠使人體道。我在第一節曾引焦竑讚揚周敦頤「引而未發」、「使人自悟」的符號運用方式，說明任何符號系統，欲作為達道之橋樑，並不會也不該對「道」作直接的描述，而應透過某種啟發的方式，讓讀者能夠在心上有所契合，以藉此把握真理。是以，經典注疏在焦竑的理想中，都應具備這個特質。其評價《爾雅》即說：「古之解經者，訓其字不解其義，使人深思而自得之。」<sup>36</sup>注疏的目的不是直接描述義理，只在輔助學者排除理解文字意義時的障礙，而要掌握真理仍需要「深思」，亦只能「自得」。焦竑曾說明這類注解經典的方式是極富深意的。他在為友人的《詩名物疏》所作之序中如此評價該書：

<sup>34</sup> [魏]何晏等注，[宋]邢昺疏，[清]阮元校勘：《十三經注疏》，《論語注疏》（臺北，藝文印書館，1997年8月），頁157。

<sup>35</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁878。

<sup>36</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京，中華書局，2008年5月），頁50。

取《疏》、《畧》而廣之，綴集昔聞，參以新義，自鳥獸草木而外，如象緯、堪輿、居食、被服、音樂、兵戎、名見於經者，種種具焉，足以補陸、鄭之遺，而起其廢疾。至詩人之意則存而不論，俟讀者虛心而自得之。<sup>37</sup>

對於經典中的種種知識內如，注疏能博採眾說，搜羅整備，補前人所遺，這是焦竑深深認可的注疏價值之所在。而對於經典原意，注疏便不能妄自陳述引申，最好的情況是「存而不論」，對讀者之體道只能「俟」其「自得之」，而不能替其完成這個過程。其評價《左傳》，態度亦然，而更進一步提供了這類解經之著作在文學成就上如何展現：

彼其事判於數世之後，而幾隱於數世之前，或以一事基敗，或以一人創治，或內算失而外以猖，或微覺萌而鉅以壞，要以絲牽繩聯，迴環映帶，如樹之有根株枝葉，扶疏附麗，使人優游浸漬，神明默識，而得乎其指歸。<sup>38</sup>

《左傳》被焦竑視為極佳的解經示範，其不對「道」下任何陳述語，但卻將歷史用靈活的語言串連在一起，以使讀者能夠「優游浸漬，神明默識」，並在這個過程中體認經典之「指歸」。焦竑對《左傳》的評價，展示了一種理想的、透過知識性文字以把握「道」的過程。這些具有豐富知識內容的文字，是學者能多聞多見的重要材料，亦是體道的基礎。文章內容是否廣博扎實，對於世間人文現象的闡述是否透徹，決定了文章的內涵與價值。焦竑在一封與友人的信中，論及歷代文章，提及：

近世之文，吾不知之矣。彼其所有者，道邪？德邪？事功邪？蔑其實而欲妄為之詞，身居一室而指顧寰海之圖，家蓋屢空而侈談崇高之饗，非獨實不中窾，乃其中疑似影響方不自快，又安能瞭然於口與手乎？<sup>39</sup>

這裡的「實」據焦竑在信的開頭所稱，即是所謂「性命事功」。焦竑認為君子之學目的在於「致道」，「道致矣，而性命之深窅與事功之曲折，無不瞭然於中者，此豈待索之外哉。吾取其瞭然者，而抒寫之文從生焉。」<sup>40</sup>。君子「致道」而能將道形諸文字，「瞭然於中」是必然的狀態。焦竑透過對時文的觀察與批判，指出當世之人在運用文字時與真實之「道」已不能相貫連，乃至於捨本逐末，以舞弄詞采為尚。而真正理想的為文方式，一如聖人之以文字體現「道」，成就經典，

<sup>37</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁128。

<sup>38</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁129。

<sup>39</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁93。

<sup>40</sup> 「事功」一詞或較難理解，根據信件上下文，焦竑謂：「道致矣，而性命之深窅與事功之曲折，無不瞭然於中者」、「……申、韓、管、晏之於事功，皆心之所契，身之所履，無絲粟之疑」，則「事功」在此指的當指經典文字中言及的較為具體、實際的內容，諸如歷史事件、政治制度、經濟社會等，以別於形上的、偏向抽象概念的性命之學。參看[明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》〈答友人問〉（北京，中華書局，1999年5月），頁9。



必然是在對於「道」有絕對的體悟後而得以進行的。這個體悟是渾然的、完整的，不可以是支離的、破碎而時斷時續的。而具體地呈現方式，則可視為一種對天道運行的模擬。如孔子要子貢去體會「天」，文字本身雖不是道，但卻能夠因「技進」而「神」，其價值則體現於讓宇宙萬物如如呈現，以貼合世間之脈動。其理想的進程可參焦竑為友人馬大壯之著作《天都載》所寫序云：

昔聖人慮人溺於物而莫之寤也，故以上下為道器之別，然離器而語道，舍下而言上，又支離之見，而道所不載矣。故制器備物，多識於鳥獸草木之名，往往為學者言之。豈非通其理則器即為道，溺於數則道亦為器，顧人所心契謂何耳。<sup>41</sup>

作為「器」之層次的文字，是人們體認「道」的必要工具，人不能離器言道，捨下言上，如此是無法把握到道之真實的。這裡所提及的概念，觸及焦竑所體認之聖人與經典的真正精神，經典中所載之名物制度，乃至於草木鳥獸之名，皆是「道」的具體展現，是聖人有意「為學者言之」的安排。人必須「心契」此理，才能在器的層次上體認到道。「瞭然於中」、「心契」，是焦竑提出的一種透過語言把握真理的特殊方式。焦竑將《論語·陽貨》中，孔子勸學《詩》時談到的「多識於鳥獸草木之名」<sup>42</sup>置於這個脈絡之中，為該段經文提供了一個詮釋方向，讓重點落在「識」的意義上。與前面談「制字順物性」相同的，「識」在這個詮釋脈絡中已不是知識性的單純認識了，而是藉由萬物被賦予之「名」，意即我們用以指稱這些對象的語言，去體認宇宙運行的道。這個體認過程並不是智識性的辨析，而是超越語言的心靈契合。良好的經典文字或注解，皆必須具備能夠達到這個目的的功能。另一方面，經典的讀者在體認到這層關係之後，面對語言文字時，亦不能只是在知識上採取更為嚴謹的態度，而必須以超越語言之方式來體認經典所要傳達的真理。這個過程的精神狀態，焦竑以《論語》的「默而識之」加以描述，下一節，我將針對這個概念作說明。

### 第三節、「默識」與「體道」之描述

在前面的章節裡，我們已說明過焦竑重視經術，且具體反映於訓詁考據之功夫上。而這些考證功夫，已隱約透露了一條觀物體道的進路。同時，為了避免陷入文字之障蔽，學者當深刻理解真理與語言之間的不對等關係，如焦竑所言：「楮墨本空，文字非實，未獲魚兔，難廢筌蹄，則謂此編為善學者之鞭影，可也。」<sup>43</sup>文字符號是體道必經的過程，但善學者必須視文字如「鞭影」，未及身便須行。

<sup>41</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁 783。

<sup>42</sup> [魏]何晏等注，[宋]邢昺疏，[清]阮元校勘：《十三經注疏》，《論語注疏》（臺北，藝文印書館，1997年8月），頁 157。

<sup>43</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》，頁 272。

此處用《大智度論》中之比喻：「如良馬見鞭影便去，鈍驢得痛手乃行」<sup>44</sup>，指出一個好的學道者，能在文字形成障蔽、造成傷害之前，就敏捷地採取行動。

當然，純就哲學意義上看，求道者「未必」要透過文字，這是可以肯定的。心學家們理當認可文字本生於道之後，誠如陸九淵在鵝湖之會時所提出之質疑：「堯舜之前何書可讀？」，若就把握真理而言，讀書解經本就非必然之手段。由這一點出發，則語言符號作為體認天道之必須，並不能成立。然而，在文明發展的途徑上，人們透過語言符號以習得知識，再在此基礎上討論真理，卻已是一條不可逆反的道路。如梅廣所言：

對儒者來說，真正不勉不思是不可能的，因為我們無法取消意識。既有意識就不可能不去意識。我們能夠做到的，最多只是減少意識對知覺的干擾。這只有靠工夫。凡是工夫都有下手處，儒家的哲人建議從語當（修辭）入手。<sup>45</sup>

無論是主張「六經註我」的陸九淵、倡言「心外無物」的王陽明，皆未反對讀書，且其對於經典的嫻熟程度，皆為當世之佼佼者。待至焦竑的時代，學者對於經術的漠視、空口成說的虛妄言詞、逆於字句的規規小儒，在焦竑眼裡，無一不為世人背離真理的警訊。焦竑以其深厚的經學根底，反思時弊，提出屬於自己的獨特解經方式，並以之回應心學之根本，無論於晚明之世抑或心學之發展史上，皆有標誌性意義。據錢新祖所言，焦竑主張「由於道與語言不相對稱，道無法完全在語言中求索，一個人必須要超越語言而『默』，以便心停止其『思路』，不懸念於『少法』，並且可以『遵循』以及『回應』作為道的具現的萬事萬物。」<sup>46</sup>這準確說明了焦竑對於人如何妥善理解經典文字之方法。所謂「默」典出《論語》之「默而識之」，焦竑賦予其新的一層意義，言：

孔子言默而識之，非默於口也，默於心也。默於心者，言思路斷，心行處滅而豁然有契焉，以無情契之也。以無情契之，猶其以無言契之也，故命之曰默。夫有所學則厭，默識以為學，學不厭矣。有所誨則倦，默識以為誨，誨不倦矣。<sup>47</sup>

「默」不是言語上的緘默，而是一種心理的、精神的狀態。這個狀態必須「言思路斷，心行處滅而豁然有契焉」。斷卻語言與思路的目的，便是不再拘泥於語言自身的理路，自心中以超越語言的方式來契合道。因為能「默」，能超越語言

<sup>44</sup> 《大智度論》，CBETA，T25，no.1509，p.252a12。

<sup>45</sup> 梅廣著：《釋「修辭立其誠」：原始儒家的天道觀與語言觀——兼論宋儒的章句學》（臺北：臺大文史哲學報，（55），2001年），頁232-233。

<sup>46</sup> 錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》（臺北市：臺大出版中心，2014年5月），頁139。

<sup>47</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京，中華書局，2008年5月），頁247。

而與道相契合，故而在精神上是充盈自足的，是以學不厭、誨不倦。再看另一則：

孔子言：「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？」又言：「出則事公卿，入則事父兄，喪事不敢不勉，不為酒困，何有於我哉？」學也，誨人也，事父兄公卿與勉喪事、謹酒德也，皆聖人日用之常，因物付物之應跡耳，而其心則一無有也。古先生書云：乃至無有少法可得，是名菩提。令孔子有少法可得，何以為默識耶？<sup>48</sup>

聖人日用之常，心中是「一無有」的。「少法」用佛家語，「無有少法可得」意指不執著於諸法相，心中澄澈，遠離妄想，無有渣滓。這一層意思，是焦竑根據「於我何有哉」所作的哲學性詮釋，而這個心中無有的狀態，在焦竑即是所謂菩提智慧，既然心中念頭都已掃空，是心已「默」，而能「默識」矣。這個「默而識之」的態度非焦竑首先用於讀經解經，這其實是延續了陽明學的傳統。王陽明曾在與陸元靜的書信中，談及讀古書時之態度，其言：

凡觀古人言語，在以意逆志而得其大旨，若必拘滯於文義，則靡有孑遺者，是周果無遺民也。所謂動靜無端，陰陽無始，在知道者默而識之，非可以言語窮也。若只牽文泥句，比擬倣像，則所謂心從法華轉，非是轉法華也。<sup>49</sup>

這段文字討論的是對於周敦頤「靜極而動」說之解釋，然其間所展現的，正是心學立場在面對語言文字時所持的一貫態度。王陽明對孟子「以意逆志」的詮釋，在解經上展現的是「讀者之『意』與作者的『志』的遙契」，如此便能達到孟子所謂「尚友古人」，「泯滅時空之差距」之目的。<sup>50</sup>至焦竑說「默而識之」，卻又不只是就「以意逆志」的解經方法上來談，而是在王陽明的基礎上，進一步完成了一種心學意義上的解經體道之進路。焦竑嘗言其少時「猖狂」，而後乃知學之節次：

<sup>48</sup> 〔明〕焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京，中華書局，2008年5月），頁250。

<sup>49</sup> 〔明〕王守仁原著，施邦曜輯評，王曉昕、趙平略點校：《陽明先生集要》（北京，中華書局，2008年10月），頁168-169。

<sup>50</sup> 黃俊傑著：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉（臺北：臺大出版中心，2011年），頁355。

不佞少微有覺，輒猖狂自居，至謂古語不足信。久之，身涉其津，乃知學問中自有此節次。所云「危微」、「剝復」云者，有一病必有一藥，非漫爾也。<sup>51</sup>

這個學的節次，是體道的重點。此處所云「剝復」，用的是《易經》中「剝」、「復」二卦的典故，焦竑對於「復」的概念尤有心得，其言：

《易》言「復以自知」，又言「復則不妄」，復者迴光自照也。蓋反本還源，方為自知；返本還源，方為無妄。<sup>52</sup>

「復以自知」出自《周易·繫辭下》，其上段又有「復，德之本也」<sup>53</sup>語。焦竑據復之內涵，說明「復」有「反本還源」的性質。這個本，是德之本，亦是一切的根本。「復」卦之後是「無妄」卦，《周易·序卦》云：「復則不妄矣，故受之以無妄」<sup>54</sup>，用以說明「復」卦下接「無妄」卦之次序意義。焦竑仍以「反本還源」詮解，這與他對於「復」的體認有關。《論語》中有「克己復禮」的概念，這個概念在後世多有討論。焦竑慣以各家經典交互參照闡發其體悟，其對「克己復禮」的「復」之理解，很能夠說明這個「反本還源」的概念具體是如何運作的：

當體消融則己克，己克而禮自復矣。蓋孔、顏之學，只是禮之為體認得精。認得既精，則真禮在我，一有非禮之禮，自無所容留參雜於其間。孟子曰：「操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉。」正言心無存亡，無出入，無方所，乃心體之妙如此，非貴操而賤舍也。此於視聽言動間，一默而識之，當自得矣。<sup>55</sup>

心體本身一應具足，故「克己」自然能讓「禮自復」。「體認得精」之說法，與前面章節所引李贄之「識字」的概念近似。對於一個字、一個概念的體認，必然須要體貼於心，最後能盡其在我，更以這樣的狀態，自然地排除掉其他不適切的、虛妄的、不合乎本質的存在。這一切的運行，是心學家普遍的認知，焦竑透過這個概念，說明「默而識之」而能「自得」，皆是在人有一個「操則存、舍則亡」的「心體」的前提下而能完成的。孟子所言「操」，在心學家的詮釋中，已不是一個單純的修養功夫，而與「舍」成為說明「心體」之妙的兩面。

<sup>51</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁866。

<sup>52</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京，中華書局，2008年5月），頁289。

<sup>53</sup> [魏]王弼、韓康伯注，[唐]孔穎達疏，[清]阮元校勘：《十三經注疏》，《周易注疏》（臺北，藝文印書館，1997年8月），頁173。

<sup>54</sup> [魏]王弼、韓康伯注，[唐]孔穎達疏，[清]阮元校勘：《十三經注疏》，《周易注疏》（臺北，藝文印書館，1997年8月），頁187。

<sup>55</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁88。



焦竑亦曾引用《莊子》說解過這個概念：

是心也，欲為之操舍不可得，欲求其存亡出入不可得，則唯有莫知其鄉而已矣。「莫知其鄉」即莊子所謂「無何有之鄉」也。知其為安身立命之處，而棲志於是，斯妙於存心者已。<sup>56</sup>

「莫知其鄉」之「鄉」字，本也可訓解為方向之「向」，但焦竑引《莊子》「無何有之鄉」來解讀，特意強調了「心體」之妙。「無何有」本為莊子用以形容無用而逍遙無所住的境界，焦竑卻將之用以闡發「心」之操舍存亡之「不可得」，其後又下一轉語，卻將這個無何有之鄉解釋為「安身立命之處」，足以「棲志」。將這裡對於心體的描述，對應於前面默識的概念，可以看出焦竑一再反覆申說的，都是體道過程中必不能依循任何可明確被言說指引的理路。而這個過程必然是超越理性的，自然也是超越語言的。是以，與其說「默而識之」是焦竑所主張的一種體道之工夫，不如說是在體道的過程中，因著真理之性質而必然呈顯的心靈狀態。

延續這個討論，接下來我將從語言文字的產生與接收兩個方向來談，釐清焦竑如何理解這些語言產生意義之過程。



<sup>56</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京，中華書局，2008年5月），頁281。

### 第三章、自經典談文字意義的產生與解讀

延續上一章關於焦竑語言觀的討論，大致可理解其將語言文字視為一種傳道工具之立場。一如其餘人們用以表意的諸多符號，語言之於道，本為不同層次之存在。而承載了道的語言，便被認為是所謂的經典。對焦竑來說，只要能夠體現「道」的，便是有價值的文字，這些價值與文字的技藝層次無關，或者說，與「道」的契合程度已決定了該項技藝的價值。具體來說，這部分觀念會反映在焦竑如何面對文學作品這件事上面，而這些態度又可以回過頭來回應經經典的產生與讀解問題。本章希望說明的，是焦竑如何理解文字乃至於經典被產出之過程，再進一步探討讀者需透過怎麼樣的方式來把握這些作品所欲傳達的意念，乃至把握真理。而這一切之所以能成立，其背後依據的價值認知與思想體系又是什麼？

#### 第一節、「道」與「文」與寫作者

焦竑將「道」與「文」連結確立，並以「道」作為「文」的價值前提，加上其重視實學之性格，很容易讓人認為他在文學取向上「只能」走向經世致用的一派。焦竑一方面重視聖人詩教，卻又批判主張復古的七子；一方面標舉超越語言之道，但又講求扎實的學問考據，似也與性靈一派有別。這些特殊位置<sup>57</sup>是需要進一步去釐清的。

##### 一、文之本質與價值

如果只就表現現象歸納簡單的原因，很可能會將焦竑視為一個只重視文學實用價值的傳統儒者。如林桐城便提出：

焦竑之詩文理論，於駁斥前後七子之時，蓋已述說其梗概，然焦竑乃宗儒之心性論者，學術觀念側重倫理道德與實用，故論文亦倡宗經晰理，不喜華繁實寡而無用之文，而論詩則重勸諭箴砭，憫事憂時，亦不離乎

<sup>57</sup> 焦竑的特殊性此處是透過時代標定出來的。關於焦竑與中國文學史之關係，有學者認為焦竑率三袁之先提出性靈說，具有指標性意義（意即公安派之先驅），如周群指出：「焦竑在公安派尚未高標性靈之時，即已對復古派頻頻論難，提出一系列的與公安派相類似的文學主張，其驛驢開道之功不應湮沒。」<sup>57</sup>就文獻言，焦竑先於三袁提出性靈之說法，這是確然的事實。然而，這個次序之先是否能逕自被視為一個文學主張乃至文學流派之開端、先行者，實尚待商榷。如周群所言，這一類主張明顯是一種對七子復古派之反動，無論焦竑、三袁或是李贄，對於當時在文壇具有主流地位的文學主張提出質疑，僅能說明這些人的思想具有某種同質性，不必然意味著彼此有著延續或承繼的關係，是以本文便不打算就這個層次上去確立焦竑的價值。周群：《儒釋道與晚明文學思潮》（上海，上海書店出版社，2000年3月），頁145。

實用也。<sup>58</sup>

從這個角度來理解焦竑的文學理論，一方面受限於「心性論」之框架，一方面因著重其實學，故亦容易將重點放在「實用」的主張上。但問題的關鍵便在「實用」二字如何理解上，如林文此說，則實用當是對比於「無用之文」所提出的概念，則焦竑所重視者，無非是詩文在經世立場上的社會意義。然則，這與焦竑的「宗儒之心性論者」身份，有必然的關係嗎？或更進一步說，古代文人出而為仕，思想上多少都帶有學以致用的經世色彩。以焦竑「宗儒」之立場言其重經世之「實學」、「實用」，這固然合理，但並無法凸顯「心性論者」在這個主張中的特殊性。不具體指出「實用」與「心性論」之間之關聯，便無法釐清焦竑對文學作品的真正看法。林文在談焦竑之文學觀時，便陷入了必須一再重新定位焦竑的「心性」思想之困境：

焦竑之著述，言及心性者實不少，然而其非空談心性者，除卻提倡躬行實踐，而經世濟時亦為其所重，故而論及文章之創作，亦以為當關乎經濟教化，否則非徒無益，反能鼓惑人心，助亂造禍，是以纂組華采，雕刻字句，非文章之急也。<sup>59</sup>

焦竑重視「實用」的文學觀，在這層論述下只能是對「空談心性」的一種矯正，並沒辦法溯及更根本的價值根源。真正的問題是：實學如何與心性之學產生連結，這便關乎本文最希望釐清的，語言與真理之間的問題。「雕刻字句」這些表面技藝，並非「文章之急」，這自然是因為焦竑真正關心的是「道」而非「文」。然而，同樣的，只要在「道」的前提上確立了，「文」便也能有極高的價值，焦竑針對這點也曾特別做過說明，他曾提過：「六經者，先儒以為載道之文也，而文之致極於經。何也？世無舍道而能為文者也」<sup>60</sup>這段話出自〈刻兩蘇經解序〉，前面我有引用過。上面這段文字是針對寫作者——在這篇文章的語境下是二蘇——來說的，意思是一個寫作者為文而能臻於極，需要透過對經術的深刻研究。焦竑認為二蘇「以絕人之姿，剖心經術，沈浸涵泳之餘，妙契其微旨」，是以「發之為文，如江河滔滔汨汨，日夜不已」，而其文章讀來「古之微言渺論，班班具在，蓋浮華剝而真實見」<sup>61</sup>。這篇文章是針對兩蘇的經解所作之序，故針對「經術」部分有較多描述，然而這些理路大致上仍是確立的：人透過經典契入真理，再以文字轉出。只要符合這個進路，產出的文字便具備與經典同等的價值，能夠載道，讀來亦能讓人見道。這篇文字有意於確立「文」的地位，同時也在回應一種意見：「談經者欲暖暖姝姝於一先生所言，而以為經盡在是也」<sup>62</sup>，這類意見可能回過來質疑兩蘇註解經典的正當性，而這

<sup>58</sup> 林桐城著：《焦竑及其學術研究》，《中國學術思想研究輯刊》八編第二十一冊（台北：花木蘭文化，2010年3月），頁80。

<sup>59</sup> 林桐城著：《焦竑及其學術研究》，《中國學術思想研究輯刊》八編第二十一冊（台北：花木蘭文化，2010年3月），頁80。

<sup>60</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁750。

<sup>61</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁751。

<sup>62</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁751。

個質疑反映的問題是，當某些經典的價值被過度且唯一的標舉，則其他的文字作品的地位已遭到必然的否定或貶抑。當世或有人認為「文」永遠不如「經」，同樣的，解經的作品自有其標準，其餘人解的自然都不符合標準的，是以焦竑嘗試回到更本質的問題來談，處理文字本然的價值。<sup>63</sup>而焦竑的說法一舉為後世所有「六經」以外的文字照到價值確立的前提：「夫道非一聖人所能究，前者開之，後者推之，畧者廣之，微者闡之，而其理始著，故經累而為六。<sup>64</sup>」六經之所以分為六，就是因為道不可能透過一人一家之言論斷言明。如果以六經為標準，卻否定後世之著作，以一家為標準，否定他家，這都是對經典本質的不了解，從一出發就與根本性質產生矛盾。根據這些，後世的文字產出只要是與道不相離的，價值基本上都可以被認可。對照前面焦竑對文學外在形式的看法，可以舉在遣詞用字特別斟酌雕刻的例子來看：

然殷生言：「文有神來，氣來，情來。摹畫於步驟者神蹟，雕刻於體句者氣局，組綴於藻麗者情涸。」康樂雕刻組綴竝擅，工奇而不蹈於三蔽者，神情足以運之耳。何者？以興致為敷敘點綴之詞，則敷敘點綴皆興致也；以格調寄俳章偶句之用，則俳章偶句皆格調也。<sup>65</sup>

謝康樂擅長雕刻組綴，於文字形式之工於文學史上赫赫有名。焦竑雖引殷生之言，指出文章若過於重視摹畫步驟、辭藻雕刻，則有害於其神、氣及情，但謝康樂卻能夠在雕刻組綴上「工奇」，卻又無此「三蔽」，這是因為他以更核心的精神「興致、格調」去運作詩歌之故。文字的形式美能夠在詩人掌握關竅時與詩歌之真精神並存而不相害，這是可以肯定的，而焦竑對文的特殊評價標準，說明了他所理解的「道」與「文」之關係，也涉及了作者的精神境界。以下我簡單就寫作者的精神境界如何被養成做具體整理。

## 二、實用

上述論及「實用」二字的定義，其實有很多待釐清的空間。若就焦竑本身而言，他對文學的態度一直都存在一個積極的期待。試看其言：

夫詩以微言通諷諭，以溫柔敦厚為教。不通於微，不底於溫厚，不可以言詩。古十五國風，而魯詩者獨參周、殷而列於頌，蓋齊魯嫺文學，而周、孔之風教其漸被者，所從來矣。<sup>66</sup>

類似的觀點常被提及，無論焦竑具體上有多少評價前人詩歌之細節標準，然最核心的關懷，一直都是詩教之溫柔敦厚。有一條比較可議的記載，是焦竑紀錄

<sup>63</sup> 根據晚明的時代背景看，這很可能就是出自於對朱子學成為學術主流的反思。

<sup>64</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁751。

<sup>65</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》（北京：中華書局，1999年5月），頁274-275。

<sup>66</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》（北京：中華書局，1999年5月），頁775。



鄭善夫《批點杜詩》中之筆記：

「詩之妙處，正在不必說到盡，不必寫到真，而其欲說欲寫者，自宛然可想。雖可想，而又不可道，斯得風人之義。」杜公往往要到真處盡處，所以失之。」一云：「長篇沈著頓挫，指事陳情有根節骨格，此杜老獨擅之能，唐人皆出其下。然詩正不以此為貴，但可以為難而已。宋人學之，往往以文為詩，雅道大壞，由杜老起之也。」<sup>67</sup>

焦竑所言，鄭善夫之詩本學自杜詩，而其能給予如是評價，正是蘇軾所謂「知其所長而又知其蔽」。許多學者藉此條指出焦竑批判杜甫，然而這則記載畢竟是焦竑轉述自人手，雖說其轉錄自亦能代表焦竑多半是贊成這樣的意見的，但該則記載之重點似仍在說明鄭善夫能知其所長又知其所蔽，對於杜甫之評價，焦竑實未發一語。當然，根據焦竑之詩教觀，或其喜溫雅含蓄的詩歌品味，杜詩確實未必是最高標準。然，杜詩在社會意義上的價值，依然極受焦竑之推崇。如其言：

蒙莊有言，詩以道性情。蓋以洞達性靈，而勸諭箴砭，以壹歸於正，卽其懇款切至，要必和平溫厚，婉委而有餘情。故言之無罪，聞之足以戒也。後世詩與性離，波委雲屬，祇以為流連之資，而六藝之義微。杜子美力挽其衰，閔事憂時，動關國體，世推詩人之冠冕，良非虛語。樂天雖晚出，而諷諭諸篇，直與之相上下，非近代詞人比也。<sup>68</sup>

此則有幾個重要訊息，其中對於杜甫與白居易之推崇，大抵上而言是基於詩歌之社會意義上建立的。然而，值得注意的是，杜甫或白居易都是在「後世詩與性離」之狀況下產生的詩人，杜甫「力挽其衰」，固然有偉大之處，但是否能臻其所謂和平溫厚之境，此處未明言。更確切點說，焦竑之評價杜甫與白居易，有很大一部份建立於與當世之詩人的比較上，對於詩歌本身的文學價值，則尚有商榷空間。焦竑真正推崇的文人當還是蘇軾，正如前面所提及的，「獨長公洞覽流略，於濠上、笠乾之趣，貫穿馳騁，而得其精微，以故得心應手，落筆千言，坌然溢出，若有所相。」這「得心應手」之功夫，當與焦竑之觀點最為契合。據此而言，若以焦竑之儒學或經學家之立場，認定其對文學或詩歌之體認仍不出孔門詩教，便會忽略了諸多特殊的見解，這是十分可惜的。

### 三、得心應手與道之體現

<sup>67</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京：中華書局，2008年5月），頁108-109。

<sup>68</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》（北京：中華書局，1999年5月），頁911。

語言之作為道之媒介，焦竑已指出人能夠因著經典悟入真理，而又因真理具有一定程度不可被直接言說的特性，故需要後人反覆利用不同的語言來闡明。而寫作者在心境上能契合天道，必自得之於心。據此，則人人之體道過程自然萬殊，其所體者卻為一。如焦竑言蘇軾：

蘇子瞻氏少而能文，以賈誼、陸賈自命。已從武人王彭遊，得竺乾語而好之，久之心凝神釋，悟無思為之宗，慨然歎曰：「三藏十二部之文，皆易理也。」自是橫口所發，皆為文章；肆筆而書，無非道妙。<sup>69</sup>

焦竑稱許蘇軾時，強調其在思想上的完整與透徹，在他的理解之中，這個境界有一個醞釀的過程，一如前章所言，人之體道，必然有所憑藉之媒介，蘇軾從佛理出入易學等是也。其後於天道有所契悟，則己身思慮精純渾然，又不分宗派，可化繁為簡，皆一道而已。這個境界即所謂「道充於中」，正好用以說明焦竑如何理解作者之精神狀態。作者具備自己的主體性，並非只是一個「有主見」之個體而已，為文並非自體意識的盡情展演，而是對於天道的如實呈顯。人的創作在大原則上只要能掌握這一點，就具備載道的功能。這一切的理論基礎在於焦竑的對道的理解，如其於〈劉元定詩集序〉中言：

古之藝，一道也。神定者天馳，氣全者調逸，致一於中，而化形自出，此天機所開，不可得而留也。勃勃乎乘雲霧而迅起，蹕厲風輝，驚雷激電，披拂（雨轟）靡，倏忽萬變，則放乎前者皆詩也，豈嘗有見於豪素哉！古作者流，或以散鬱結之懷，或以抒經遠之致，觸遇成言，飛動增勢，此物此志也。世人把三寸柔翰，鉛摘緹油，心量而手追，隨步武之後，躡其遺塵，此寧復有詩也耶！<sup>70</sup>

「古之藝，一道也」說明了「藝」與「道」之間的關係，世間之藝萬殊，然所根源之道則相同。一旦掌握了道，則「天機所開，不可得而留也」。焦竑對體道之認知基本上仍屬心學立場，心體即道體，是以「致一於中」即是體道，而人在體道之後，所展現的諸多表現形式皆為「化形自出」。其所展現的狀態，則「勃勃乎乘雲霧而迅起，蹕厲風輝，驚雷激電，披拂（雨轟）靡，倏忽萬變」，詩所體現的是道的無窮無盡，詩歌即道豐富靈動的展演。而因為心體與道體實二而一，古人「散鬱結之懷」、「抒經遠之致」，自皆為道之展現，所謂「此物此志」，更不假外求。苟未能體道，其為文也自然有捨本逐末之弊，「心量而手追」，但始終無法企及理想的境界。「心量而手追」此語，說明了焦竑對人與語言符號之間的關係，可更進一步探究的是心與手——指手所書寫的文字——的關係，試看其〈刻蘇長公外集序〉中所言：

<sup>69</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁142。

<sup>70</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》（北京：中華書局，1999年5月），頁173。

孔子曰：「詞達而已矣。」世有心知之而不能傳之言，口言之而不能應之以手。心能知之，口能傳之，而手又能應之，夫是之謂詞之達。唐宋以來，如韓、歐、曾之於法至矣，而中靡獨見。是非議論，或依傍前人，子厚習之，子由乃有窺焉，於言有所鬱滯而未暢。獨長公洞覽流略，於濠上、竺乾之趣，貫穿馳騁，而得其精微，以故得心應手，落筆千言，全然溢出，若有所相。<sup>71</sup>

這段文字提供了幾個訊息。首先，這裡已可見焦竑對於語言文字作為一種能力，實有明確優劣標準。這裡尚未涉及體現真理的層次，僅就語言文字能否「達」，意即是否能夠準確表述心中所思想來談。這部分可以回應前述「技」與「道」之關係，作為補充。焦竑論文字的技藝，自有其標準，只是這個標準不在詞藻形式的工與精，而在如何體現「道」。關於這點，則是否直出胸臆是一回事，而使用者是否能妥善的、流暢的使用此種工具，亦是一個重要關鍵。如若能力不足，則可能口不能言、手不能應，語言與文字自然無法發揮功能。是以，儘管這並非焦竑所認同的最根本的價值，但語言文字之「達」，必然是不可或缺的條件。如韓愈、歐陽脩、曾鞏等人，在這方面顯然已推至極，焦竑所謂「於法至矣」，正謂其在這項工具的掌握度上已臻完備。焦竑所批判者，是韓歐等人在內容上未有讀到見解，而非語言文字的掌握。至於蘇軾，於佛老之境有深刻體悟，故能「得心應手」。其所標舉之價值，「應手」是基礎，「得心」則為關竅。前章至此節對於心體道之過程與狀態大致都已說明過了，此處我就暫時不談「得心」之說，僅就「應手」一事加以詳談。事實上，詞之達、能應之手，在這裡看來或許只是一個基礎，但根據焦竑論及韓、歐、曾時所言「於法至矣」這句話，卻又透露了焦竑在這件事的看法上還有值得關注之處。焦竑對文章之「法」非常重視，這與他的博學有關。焦竑與某些一味言天道高論，卻無視文字工具種種應用時的基本法度之人全然不同。泥於文字句法，則流於形式以害道，世之小儒又或盲從七子之文人是也；高談天道性命，又或一味扯性靈胸臆，基礎之學卻不踏實，則恐虛妄成議，為文空疏，亦失道矣。焦竑居於這兩者之間，試圖找到一個平衡點，多少有矯正時弊之意味。他在〈題詞林人物考〉中論及：「古之摛詞者，不在形體結構，在未有形體之先，其見於言者，託耳。若索諸裁文匠筆，聲應律合，即盡叶於古，皆法之跡也，安知其所以法哉！」<sup>72</sup>焦竑指出，語言文字在使用時，符號本身之形體結構並非首要考量者。而人若一味追求形式上符合某個法度，則失卻根本意義，即便亦步亦趨於古法，於文章之精神自早已失落，是知其法而不知其所以法。這裡談的當然是一個原則問題，古代文章有其法度，法度所體現的是某些價值原則，今人一味於形式上求合於古法，這是很有問題的。

至於如何「知其所以法」，那便要回頭求之於經典了。是以焦竑對一個良好的創作主體之期許，基本上離不開「人—經典—道」這條進路，前面提及的二

<sup>71</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》（北京：中華書局，1999年5月），頁752。

<sup>72</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》（北京：中華書局，1999年5月），頁284。

蘇，便是最好的例子<sup>73</sup>。而關於人如何解讀經典，焦竑自有其認可的具體操作，詳見下節：

## 第二節、焦竑的博學與解經

焦竑在小學與考據上用功甚深，這點已無需贅論。而這些具體應用在解經上，有許多可討論之處。以下我將自其小學與解經之方法，嘗試論述背後透顯的意義。

### 一、從古音之失落看焦竑的詩學立場

焦竑在聲韻學上之成就，有很大一部份集中於詩韻的辨析與考證上，學者對這點已有注意。如白靜指出：

焦竑和李東陽都同意《詩》出于樂，而這個「樂」在後世已喪失。不同的地方是李東陽這裡特又區分出聲調和格律兩個不同的概念，這一區分將聲調的理論意義建立在格律上。其原因蓋在於他區分聲調的目的是辨別體格，但實際操作起來，聲韻並不容易講清楚，故而，他的《麓堂詩話》中多談格律、詩法之文。而焦竑論《詩》樂，重在「韻」，而不及格律。<sup>74</sup>

其文下引焦竑〈毛詩古音考序〉，說明焦竑對古韻之態度。而焦竑認為古韻之所以重要，並非主張今人作詩亦須依循古韻，如其所言，重點在於「古韻不明，至使《詩》不可讀；《詩》不可讀，而正得失、動天地、感鬼神之教，或幾於廢，此不可謂之細事也」<sup>75</sup>。焦竑此處言詩，談的是作為經典的《詩經》，其間自然摻有對於古今文學詩歌之討論，但此處專談古韻，自然是就《詩經》而言。既然談的是《詩經》，自然不會有格律的問題存在。則白靜所言焦竑之重韻

<sup>73</sup> 晚明文壇存在著一股推崇蘇軾之潮流。劉海濱指出：「晚明文壇有一個引人矚目的現象，就是性靈文學思潮中的人物無不推尊蘇軾。這不僅僅是一個時代趣味或文學風格取向的問題，一個更根本的原因是王學與以蘇軾為代表的唐宋古文家之間有著深刻的思想淵源。……古文運動至蘇軾達到頂峰，他的思想與文學成就都適足以成為古文家的代表。他的思想以兼融三教為特徵，詩文創作以自然為宗。……經過王陽明到王學會通派最終完成了會通理論的構建。這樣，王學尤其是會通派王學實際上是從理學的系統之內接續了蘇學。」劉海濱點出蘇軾在三教思想上的特質，確實是焦竑推崇其人的重要理由。不過，這能不能視為一種學術上的承繼，可能還需要更嚴謹的論述。不過，與其論王學與「蘇學」是否有延續關係，不如回歸更根本的問題上來談：「會通」之所以可行或之所以成為學說主張之必然，就思想上而言，其人看待語言、經典、文字與天道之關係，各家應都有相近的理解，蘇軾之論文與道，大抵也是在這樣的基礎上運作的。劉海濱：《焦竑與晚明會通思潮》（上海：華東師範大學出版社，2010年），頁107。

<sup>74</sup> 白靜：《下學上達，學以復性——焦竑思想研究》（北京：中國傳媒大學出版社，2014年1月），頁229。

<sup>75</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》（北京：中華書局，1999年5月），頁128。



不及格律，此說應再修正。然，焦竑對詩歌之用韻確實十分重視，他的「古詩無叶音」說十分有名，具有一定的代表性：

詩有古韻今韻。古韻久不傳，學者于《毛詩》、《離騷》，皆以今韻讀之。其有不合，則強之音，曰：「此叶也。」予意不然。……《離騷》、漢、魏去詩人不遠，故其用韻皆同。世儒徒以耳目所不逮，而鑿空附會，良可嘆矣。<sup>76</sup>

詩歌古今用韻不同，焦竑談古詩無叶音，目的在於駁斥世人以今韻讀古詩，乃至多有聲韻問題卻強解之之弊病。焦竑對於古韻之態度自然是甚為明確的，作為理解古代經典的重要工具，學者能通曉古韻，自然能更契合古詩之時空語境，於詮解上當亦更為適切。問題在於，如李東陽等人之主張，詩因出於樂而有聲，至為格律，即成一辨別體格之標準，這裡便涉及他的創作論。其言：

夫文章言之成章，而詩又成其聲者也。章之為用，貴乎記述鋪敘，發揮而藻飾，操縱開闔為所欲為，而必有一定之準。若歌吟詠歎流通動盪之用，則存乎聲，而高下長短之節，亦截乎不可亂。<sup>77</sup>

李東陽重視詩歌之聲，是以重視格律，更以此為詩歌創作之準的。事實上，不只李東陽，明代復古派後七子諸人，對於詩歌之聲音表現亦多有注意。然而，這也讓後七子等人面臨一些困境。如許建崑所言：

後七子派後期作家不再談「音律、聲調」，是因為面對被「文字化的語言所構成的詩」感到困惑，為了合乎不甚理解的「格調」，只能在韻書中尋找平仄、韻部，依樣畫葫蘆，使詩作合於「格調」的要求。而後公安、竟陵派詩人的興起，乾脆推倒這個僵化的「格調」規矩，直抒性靈。詩學的「內在節奏」模糊化，「外部形式」又不用遵循，還剩下什麼？詩作缺乏音樂性，缺乏「語言」的關注，就完全沒有滋味了。自然，後人如金聖歎者，只能以「律詩之律，為法律之律，而非音律之律」來理解「文字化語言型」的詩體了。<sup>78</sup>

許說指出晚明一代在唐詩格律上的失落，觀察十分透徹。不只復古派後七子等人，古音律之失落，是整個晚明共同的現象。獨復古派仍死守形式，公安、竟

<sup>76</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京：中華書局，2008年5月），頁109-110。

<sup>77</sup> [明]李東陽：《懷麓堂前後集》（臺北：商務印書館，1978年），頁17。

<sup>78</sup> 許建崑著：《曹學佺與晚明文學史》〈唐詩格律的失落〉（臺北萬卷樓，2014年2月），頁409。

陵則乾脆捨棄，而焦竑優異的古音韻知識與獨到的研究方法，在這個時代便成為獨樹一幟的存在了。對照前面白靜所言，則李東陽與焦竑對聲韻認知之差異，亦可看作時代與焦竑之差異<sup>79</sup>。而實際上，二者之別當非其所言是重視格律、詩法與古韻之別，晚明文人對古代聲韻的掌握程度不足，雖可能體認到詩與樂之關係，亦在意聲音作為詩歌特質不可或缺之部分，卻轉而在文字化的格律形式上下功夫，失卻了詩歌真正的精神。據此觀焦竑重視詩歌之聲律，且視之為創作過程中所必須具備的素養，當有更深一層的時代意義。

焦竑所言「古韻不明」者，更不止就當世而言，可觀其〈三秀亭詩草序〉：

夫詩出於樂，一以聲為主。孔子論關雎無淫與傷，而於鄭聲則斥之。故曰「關雎之亂，洋洋盈耳」也。後世不得其聲，而獨辭之知。毛、韓諸家，於蟲魚鳥獸之細，竭力以爭，而至其音節，未嘗過而問焉。逮宋人競以意見相高，古之審聲以知治者，幾於絕矣。余嘗論宋詩主義，於性離；唐詩主調，於性近，蓋以此也。<sup>80</sup>

這段文字至為重要。人對於古韻之不理解，造成古詩在聲音上的失落，這已然造成了古代經典原始精神與後世的隔閡。而焦竑認為詩的聲音是最為重要的精髓，又影響了他的詩歌審美。基於其對語言與性、道之立場，聲音幾已成為其論詩最核心的關懷。如此處論唐詩宋詩的差異，即為對聲音語言與文字義理的重視有別所致，焦竑不只一次提及這個概念，更直言：「以聲感者於性近，而以義求者離性遠」<sup>81</sup>，聲音與「性」之關係在焦竑看來至為密切。如其對陶潛之評價：「古者賢士之詠歎，思婦之悲吟，莫不為詩情動於中，而言以導之，所謂『詩言志』也。後世摛詞者，離其性而自託於人偽，以爭須臾之譽，於是詩道日微。」<sup>82</sup>後世詞人離性摛詞，即是所謂「人偽」，失卻詩歌之真正的意義。據此而言，則焦竑對於當世之人的詩歌，若謂其只在意用韻之問題，對於格律卻不論，這是很可怪的。當然，焦竑重視聲音之脈絡與後七子等必然不同，就其論音聲能使人「感」這一點來看，焦竑即便論及格律，自也是與聲音直接相關的，而非「文字化的語言」。關於焦竑對時人聲律法度之問題，雖所論不多，但細考之文集，亦非全未提及，如其〈環碧齋稿敘〉，對友人祝無功之詩作評價：

君詩筆淋漓，信其意興所到，而聲律或有不合，向嘗規之。近作清峭簡遠，往往中於法度，而根柢前古，如騏驥之奔佚，節之鑿和，以駕五

<sup>79</sup> 與焦竑同樣重視聲韻之學者自有之，如其友陳第著有《毛詩古音考》等，為聲韻學史上不可忽略之存在。此處大概就時代之主流如後七子、公安、竟陵略論之，故較為粗略的定義所謂「時代」。

<sup>80</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》（北京：中華書局，1999年5月），頁775。

<sup>81</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》（北京：中華書局，1999年5月），頁299。

<sup>82</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》（北京：中華書局，1999年5月），頁169。

輅，而行大道，沛然非羣馬所能及已。<sup>83</sup>

這裡明確可見，祝無功雖「詩筆淋漓」，但「聲律或有不合」，以至於焦竑過去時常「規之」。這則文字很清楚的展現了焦竑在當世詩歌創作上的態度。其所嘉許者，必不是全然屏棄一切限制的淋漓詩作，而是「中於法度」的詩歌。如其言：「揚子有言：『斷木為棊，椀革為鞠，莫不有法，而況於詩乎。』古至屈、宋、漢、魏、六朝，律至三唐，而法具矣。」<sup>84</sup>則焦竑於詩之聲律規範，意即唐人以來的格律，其重視程度可知。然則，這些對於聲律法度之要求，自必不能致使以文害意，今觀焦竑之文集，於聲律規範確實罕言，殆出於其最核心關懷並不在詩歌之形式之故。其言聲音與詩，重點仍在離性、近性。詩格之優劣與詩人之精神狀態有關，如若詩人能掌握最核心的價值關懷，則詩歌亦能達致佳境。

## 二、考據與審美

聲韻知識是博學的一種展現，而其他面向，亦有許多值得討論之處。前面我對於焦竑所理想的經典注疏方式已有討論，大致勾勒出一種近似於對萬物妙有的模擬與直陳，讓物自呈顯，於義理卻存而不論的樣貌。前面提過的，焦竑在論左傳時，嘗以樹木枝葉去形容其文學價值的具體呈現，蓋一株樹有枝有葉，其所體現的正是這宇宙間錯落有致、不齊整但和諧的勃然生機。據焦竑此論，可想見其對於文學體現天道的大致輪廓為何。而這樣的文字作品，展現的正是《論語》所言一種「述而不作」之精神，對於真理，對於宇宙萬物，創作者投身期間，以生命契合無窮變化之機，再託之言說轉為文字，這並不是作者意識的積極建立，而是作者透過語言符號來轉述其所感悟之真理。要達到這樣的偉大境界，在焦竑看來，博覽群書是不可或缺的功夫。這又連結到孔門詩教，所謂「多識草木鳥獸之名」，經焦竑之詮釋，已成為一種對於宇宙萬有的深刻體認、契悟。「多識」之功夫所涉及的，是前章已討論過的「聞見之知」。焦竑博覽群經，對於知識之追求在他的著作中處處可見。如前章已提及的「作詩不讀書」一條，清楚的展示了博覽對於認知之助益，焦竑在他的著作中亦考證了許多詩與注解其中之誤謬，這一點前人論之甚詳，這裡僅舉幾則為例。如〈韓詩用嚇字〉：

韓退之詩：「兒童稍長成，雀鼠得驅嚇。官租日輸納，邗酒時邀逐。」

「嚇」因如「鱗」，《莊子》：「鴟得腐鼠，鷓鴣過之，仰而視之，曰：

『嚇。』」韓詩本此。唐馬吉甫《蝸牛賦》：「缺爪牙兮自達，無羽翼以相

借。本忘情於蚌守，亦何憚於鴻嚇。」「鴻」當是「鴟」字之誤。<sup>85</sup>

<sup>83</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》（北京：中華書局，1999年5月），頁158。

<sup>84</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》（北京：中華書局，1999年5月），頁169。

<sup>85</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京：中華書局，2008年5月），頁139。

此指出注疏之誤字。又如〈禹錫誤用事〉：

劉禹錫《踏歌行》：「為是襄王故宮地，至今猶自細腰多。」《墨子》云：「楚靈王好細腰，故其臣皆三飯為節，脇息然後帶，圍牆然後起。」《韓非子》云：「楚莊王好細腰，一國皆有饑色。」細腰事凡兩見，不聞襄王也，疑劉誤記。<sup>86</sup>

此指出劉禹錫詩中所用典故可能有誤。僅就這兩則考證，大致已可看出焦竑所採取的方式，以其博學廣備之經典知識，考據後人書中可能有疑義之處。這裡引出的另一個問題是，為何焦竑認為這些考據是重要的呢？若說詩歌之功能在於言志，甚或體現天理天道，則這些典故是否「無誤」，當屬於較為末節之問題。若說這只是焦竑個人之興趣則罷，詩人誤用典，僅是知識上的疏漏，當亦不影響其文學價值。然而，細觀焦竑之詩評，似乎並非如此。在《焦氏筆乘》之中，記載了一條對韋莊之評價，可參：

韋莊詩「西園公子名無忌，南國佳人字莫愁。」莫愁為南國佳人，此實語也。《選》詩：「公子敬愛客，終宴不知疲。清夜遊西園，飛蓋相追隨。」則西園公子乃子建事，謂名無忌，可乎？此詩流利可喜，獨以一語，終損連城之價。<sup>87</sup>

這則評價可清楚說明上面所提出之疑慮。焦竑根據曹植之詩，指出西園公子不能名為無忌。韋穀《才調集》補註卷三：「公子當是曹丕。今日無忌，蓋以當時公子縱心於遊樂，可直名之為無忌耳，非誤認曹丕為信陵君也。」若說曹植此詩中之公子指的是曹丕，則焦竑此語「西園公子乃子建事」確切如何理解，即成問題。然無論此西園公子指曹植或曹丕，終究不能名為無忌，焦竑據此評價韋莊之詩，認為對其價值有所折損是可確定的。韋莊此詩中之「無忌」或可如《才調集》中所言，僅是一個代指，焦竑此評或於詩論之過苛，這點自可以再斟酌探討，然我此處所要指出的，是焦竑對於一首詩在典故上的正確性，要求可謂一絲不苟。

### 三、知識正確性

延續前面所述，我暫時將焦竑以博學掌握諸多知識內容之傾向，理解為對知識正確性的要求，這更具體反應在其對史書的考據上，見其〈左氏史記之異〉：

<sup>86</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京：中華書局，2008年5月），頁138。

<sup>87</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京：中華書局，2008年5月），頁21。



《左氏》不載程嬰、公孫杵臼存趙事，而《史記》言之甚詳。……蓋《左氏》為文高簡，且其所載，以立武復田為重，故詳序其後，而不暇悉其初。……《史記》追敘本末，故詳著焉，二說固可會而一也。……合二書考之，蓋趙朔、趙同、趙括之死，本各因一事，各為一時，《史記》誤合為一，遂致事詞參錯，不可稽耳。<sup>88</sup>

此條比較《左傳》與《史記》，交互比對，以考據記史之謬誤。當然，史書用以紀錄歷史，對於事件若有謬誤，自然是不可忽略之問題。然而，就是在史書這樣要求嚴謹的體裁上，焦竑反而能對記載上各有出入的各家之說，採取同情理解的態度，甚至為其解釋記載詳略之緣由。這與前述後人增補前人作品，以整全大道之論述吻合。關於《史記》之誤，焦竑亦在別處提出指正，如其〈史公疏漏〉：

史公會粹眾家成書，時月先後，不能盡合。如韓、魏時處戰國，而《滑稽傳》云其君陪楚莊王葬馬，扁鵲醫虢公，而傳云與趙簡子同時。又遷序漢初，專據陸賈，如酈生之初謁沛公，高祖之長歌鴻鵠，文句既殊，事理盡異。又韓王名信都，而去都留信，使其名姓全同淮陰。前輩識其疏漏，蓋不盡無也。<sup>89</sup>

《史記》之內容本就存在許多爭議，甚至有些矛盾之處，焦竑如此喜考據之人，指出《史記》之謬誤當不是奇事。然而，對於這些內容出入，自焦竑看來，有些當是誤謬，有些則是有意為之。如其言《刺客列傳》事：

《刺客傳》序聶政事，極其形容，殆自抒其憤激云耳。於《年表》則書「盜殺韓相俠累」，蓋太史公之權衡審矣。又如列孔子於世家、老子於列傳，而且與申、韓相埒，亦曷嘗先黃、老而後《六經》哉？然則後人之譏遷者，悉謎語也。<sup>90</sup>

焦竑能理解司馬遷在寫作時有其詳略安排，更自體例中辨析作者之意圖，這亦是其一貫面對經典之態度。史書記事，自有其褒貶之意圖，《史記》中多有太史公曰語，明確針對歷史作出評價。然而，司馬遷本亦依循《春秋》之精神，整部《史記》中所寄寓的褒貶，遠非「太史公曰」所能囊括。《史記》之所以能夠做到這些，與前面所言使物自現之寫作方式有關。事實上，如《春秋》、《左傳》等經典，在這個面向上都是十分徹底的。作者並不親自評價史事，但透過

<sup>88</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京：中華書局，2008年5月），頁428。

<sup>89</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京：中華書局，2008年5月），頁65。

<sup>90</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京：中華書局，2008年5月），頁65。

巧妙的排列、增刪與詳略筆法，甚至斟酌用字，以達到使讀者自行理解的目的，這與焦竑的語言觀完全吻合。焦竑認為司馬遷面對的材料是零散而殘缺的，這讓《史記》之內容舛誤有了最合理的理由<sup>91</sup>。由這一點來看，對照前面焦竑對知識之正確性之要求，可以看出這個態度並不是一個冷硬的標準，而會隨著其所理解之作者境遇而有所調整。<sup>92</sup>

#### 四、多聞多見

這些靈活的態度，讓焦竑雖然推崇六經，但對於各家經典，大致亦能以公正平和的眼光看待，雖未必一視同仁，但其根據經典之內容來擇取可用之處，這個態度是顯而易見的。可見其〈銅柱〉一篇所記：「余友楊安慶道會，博雅士也，問余：『馬援銅柱事，不載《漢書》，為何出典？』余曰：《廣州記》云：『援到交趾，立銅柱為漢之極界。』」<sup>93</sup>焦竑對諸多古籍之熟稔，本就不侷限於權威性之經典，這點在其論儒、釋、道三教概念時，經常將用語混用已可見一斑，在史書上當更是如此。

根據這些理解，大致可以整理出焦竑對「聞見之知」之態度，「多聞多見」當然是極重要的功夫，而識見之開展，當也會具體呈現在作品之上。在以道作為最高之價值根源的前提下，各家各派之文章學說，乃至這個世間萬物所各自呈現的姿態，自然都能為己所用。如其言：

柳柳州、謝康樂雅好山水，故其登涉之語，締構妙絕，窮情極態。識者謂如川月嶺雲，玩之有餘，把之不得。余友黃君貞父實似之，讀其南遊詩記，長於摹寫，不離本色。其體物也，如雪舞巖林，隨形宛轉，無象不得；其摘詞也，如春在郊原，氣象照映，彩繪奔赴。蓋其情景靜默，意與境合，即巖巒谿谷之間，悠然會心，有人外之致，非偶然也。<sup>94</sup>

而這一切涵養，又會回歸到前面屢屢言及的語言與天道之關係上，人透過識見以把握萬物——無論是人為的文字語言或宇宙自然之萬物——之理，體貼於心中，便是體道。這些又發而為語言文字，則焦竑大體上的創作觀，可由此掌握。是以，若只就焦竑長於考證，往往言及古人在細處之誤謬，但焦竑對文章

<sup>91</sup> 史傳同時涉及史學與文學，我雖不認為嚴格區分二者能有更好的整理與討論成效，但就篇章簡潔之考量，仍盡量將二者區分。此處因行文之脈絡而論及，特作一說明。

<sup>92</sup> 當然，這中間或也夾雜著一種對前賢之憧憬，這份憧憬再多大的程度上左右了焦竑的評價，就不得而知了。但如若這份憧憬確實產生了影響，亦是因為司馬遷「其文至矣」之故。顯然，在焦竑看來，知識的正確性固然極其重要，但文學作品真正的價值，並不全然取決於此。說焦竑因司馬遷之作品而給予極高的評價，這一點完全是可以成立的，事實上，這個就作品言成就，而不以前人評價看待古人地位的態度，正是晚明一種極具代表性的，對經典權威性全面反思，讓作品之價值還歸作品的態度。

<sup>93</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》，頁111。

<sup>94</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》（北京：中華書局，1999年5月），頁909。

絕非一味追求絕對的嚴謹，甚至幾近於苛刻的態度。觀其〈修史條陳四事議〉：

古之良史，多資故典。會粹成書，未有無因而作者。即今金匱石室之中，當備有載籍，以稱昭代右文之治。臣向能從多士之後，讀中秘之書，見散失甚多，存者無幾。藉令班馬名流，何以藉手？<sup>95</sup>

史家所憑藉的媒介，自然就是史冊中所載的種種。對於史料所見越完備，於史書之完整自然更有幫助。精確點說，史料所體現者，是古往今來的種種人事變化，上至聖王典章，下至匹夫日用，皆須良史納於心中熨貼體察，在匯集成史冊之文。這個體察的過程，當能讓史書具備能夠一以貫之之理路，如其評價《左傳》：「二百四十年之成敗，宛如一日，七十二君之行事，通為一事，故曰奇也。」<sup>96</sup>這一點若非對於材料掌故有全盤通透之掌握，是無法做到的；而若不能在諸多史料所載之基礎上提取出能貫通古今之理，亦無以成就此「奇」。這裡必需特別指出的，焦竑雖然特別著力於各史家記載諸事之考據，對於史事真偽出入，多有論著。然這並不意味著他對史書的評價但以全然符合歷史真實為最上。這些態度都一再指出，焦竑對學問知識廣博與細節上的要求，都只是體道的手段，並不能反過來成為評價作品價值之絕對標準。

### 第三節、現象與真理

回到本文討論的主軸，前面我們試著去釐清焦竑心目中理想的創作精神狀態，並指出創作者必須透過經術來體道。而「人一經典」之間的連結，則涉及焦竑的博學考據等工夫。焦竑對於知識的追求自然是肯定的，但其背後的目的仍在於對道的把握與體認。透過對經書細節處的推敲考證，形成一套扎實的讀書方法，這套做法的理論基礎仍不出泰州學派「即事即理」的概念。而焦竑奠基於此，發展出屬於自己的一套理論。其言：「某所謂盡性至命，非舍下學而妄意上達也。學期於上達，譬掘井期於及泉也。泉之弗及，掘井何為？」<sup>97</sup>下學之目的在上達，但下學並不能被跳過。其又言：「『無作無受』者，言於有為之中，識無為之本體云耳。」透過「有為」以把握「無為」之本體，暗示了本體雖看似無跡可循，實際上是因為其無法被「直接」描述之故，對於本體所在可以悟入或自得，但不能憑空企及這樣的境界。其〈老子翼序〉：

老子非言無之無也，明有之無也。無之無者，是滅有以趨無者也，其名為斲斷。有之無者，是即有以證無者也，其學為歸根。夫苟物之各歸其根也，雖芸芸并作，而卒不得命之曰有，此致虛守靜之極也。蓋學者知

<sup>95</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁30。

<sup>96</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁129。

<sup>97</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁80。

器而不知道，故《易》明器卽道；見色而不見空，故釋明色卽空；得有而不得無，故《老》言有卽無。<sup>98</sup>

「道」、「空」、「無」在此都是焦竑對本體之描述，這段話說明了道能夠透過具體的操作來把握，而經典正好扮演了最重要的角色。所謂「有卽無」，理路上同於「卽事卽理」，皆意味著現象足以蘊含真理。是以，透過對現象的觀察、把握、體認，便能夠契悟真理，這是博學解經、多聞多見之所以能夠成為體道工夫的重要前提。現象蘊含真理，而經典在傳遞道時，一者必須讓現象能夠以良好的方式呈現，一者更必須讓讀者明白現象只是通往真理的途徑，並非終點。基於這樣的觀點，焦竑對於知識的完整性亦有所肯定。如前面我們提及的，「道」無法由一人說明，需要透過後人不斷言說來補足。這樣的態度具體反映在焦竑對史書的認知上：完整還原時代而搜羅各方記載，在作者歷史詮釋的意圖彰顯上或未必有積極意義，但對記史本身卻是重要的：

古者史必有法，大事書之策，小則簡牘而已。至於流風遺跡，故老所傳，史不及書，則傳記興焉。如先賢、耆舊、孝子、高士、列女，代有其書，卽高僧、列僊鬼神妄怪之說，往往不廢也。夫以六經之文，皎如日月，諸家異學，說或不同，況乎幽人處士，巖居川觀，而以載當世之務者乎？然或具一時之所得，或發史官之所諱，旁搜互證，未必無一得焉。列之於篇，以廣異聞。<sup>99</sup>

對於這些「史不及書」的特殊傳記，在焦竑看來，能夠填補某些史家史筆之缺漏，是「未必無一得」的。在未必涉及史家之積極目的的情況下，暫以一種聊備一說的態度去輯錄這些材料，亦是有利無害，能「廣異聞」。是以，焦竑對於能夠增補前人之所遺漏的史書特別重視，如其言蘇轍《古史》：

迨讀子由《古史》，益犁然有當於心。其自言上古三代之遺意，史公之所未喻者，於此而明；戰國君臣得失之跡，史公之所脫遺者，於此而足，誠篤論也。<sup>100</sup>

此處當注意的，是對於這些「補遺」之作，最根本的價值尚不在於一種知識性的補足，而是能夠延續前人之主體意識，又能發其所未發。而這個過程並不只是對某個個體意識的發揚，所體現者，是更加根源性的價值。蘇轍之《古史》真正的建樹，亦不止於補《史記》之不足，如焦竑所言，是能延續、闡發「上古三代之遺意」。「史公之所未喻」一句，未可知蘇轍對於司馬遷之具體著史精

<sup>98</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁136。

<sup>99</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁309。

<sup>100</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁753。



神是否認可，又或自焦竑而言，蘇轍與司馬遷在著史、體道之脈絡是否相同。可以確知的是，《史記》未及闡明此道，蘇轍本此原則將其補足了。由此而言，則司馬遷與蘇轍在體道的方向上或是一致的，與其將蘇轍作《古史》理解為《史記》之補充，不如說蘇轍對於價值根源的把握已上同於古人，而未必與司馬遷有直接關聯。<sup>101</sup>這個操作模式，合於焦竑之語言觀，是其所積極肯認者。

本章透過對寫作者精神狀態的描述，試著說明了「道」與「文」之關係，也說明了經典文字在體道過程中扮演的重要角色。而關於「道」本身的問題，涉及焦竑的思想核心，於下章試論之。



---

<sup>101</sup> 蘇轍於《古史序》中對司馬遷多有批判，然其脈絡並非本段之重點，暫且擱置不論。關於蘇轍對司馬遷之評價與《古史》之著作用意，將於後節詳論。然蘇轍對司馬遷雖多有批判，卻未言及其對由《史記》確立的史家表率、著史精神之態度如何，此非本文研究範圍。此處與後節，暫亦存而不論。

## 第四章、多聞多見與道

概括來說，無論是朱與陸，都不可能否定「尊德性」是最重要的前提，而後儒產生的問題，亦可視為一種對本質的失落，無論是在讀書窮理或講學論道上，這些操作面的實踐若只是流於形式，在求道上便是死路一條。前者迷於文字障蔽；後者則空談心性。從這個角度看，與其說焦竑的實學是對王學的矯正，不如說是對時代的矯正。經由前面幾章大致釐清出了幾個面向，足以作為焦竑這方面思想的特質。蓋焦竑對天道之體認仍不出心學對本體之認知。如錢新祖提出之觀察：

如同中國歷史上許多其他的思想家一樣，焦竑倡議人與天地萬物為一體的理念，他既以物理學也以形上學的語彙來構想人與宇宙的合一性。物理上，「天、地、人、物，靡非一氣」。人因此就以氣為原始構成物質而言，與天地萬物沒有不同，並且都受到規約自然宇宙的陰、陽以及「五行」等種種宇宙力量的統制。以形上學來講，人被賦予性，性自身之中統一了天地萬物。因此焦竑說：「其在上則名天，其在下則名地，其中處則名萬物，皆我之性也。」這個對人性的觀點，設定了人作為一個生物，在存在上與天地萬物不可區分，並且只有在他實現了內在與宇宙的合一性的時候，才能夠被認為真誠或者是充滿。<sup>102</sup>

這個「內在與宇宙的合一性」，即是前面所謂以心契悟道體之境，而就其體道之路徑言，則強調聞見之知，乃至於認為透過治學工夫，能夠對萬物妙有有更為深切的體認，這一點一直是焦竑被重視之特質所在，學者論之已詳。然則，這條體道進路，如前章所言，似更近乎一種向真理無限逼近之過程。落實於著作之上，則學者又透過此一過程，以使心契合天道，再形諸文字，成就經典。焦竑對聞見之知、道、經典文字之態度，大致可由這個脈絡去理解。嚴格來說，焦竑在聞見之知一事上的態度，關乎其思想的時代定位，無論在對真理的體認、對為學之工夫乃至於對心學系統的融攝與與反思，皆能就此事上展開討論。「聞見」工夫可遠溯至《論語》，焦竑一直以之為孔門之教法，其主要看法展現在對《論語》內容的詮釋之上。本章擬先就焦竑討論相關內容之文獻，對上述脈絡再行梳理，並試著從「博文」、「約禮」、「復性」等概念確立其間諸多細節，讓此說更完備。其後，我希望藉由焦竑論孔子、顏回、子貢之境界差異一說，指出「聞見之知」在體道進路上的理想狀態與位置，並探討其使用「空」這個語彙對體道者精神狀態之描述，如何與「聞見之知」對應，又如何反映為學與體道之間之關係。最後，我將由上述內容回歸到焦竑對語言與天道之理解，並試著考慮陸王心學在讀書一事上之看法，說明焦竑思想的心學意

<sup>102</sup>錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》（臺北市：臺大出版中心，2014年5月），頁209。

義，以作一總結。

## 第一節、博文約禮與復性

關於多聞多識之看法，在焦竑的時代亦是有爭議的。焦竑曾申明其對此說之立場：

黃莘陽少參言：「顏子歿而聖人之學亡，後世所傳是子貢多聞多見一派學問，非聖學也。」先生曰：「『多聞擇其善者而從之，多見而識之』，是孔子所自言，豈非聖學？孔子之博學於文，正以為約禮之地。蓋禮至約，非博無以通之。故曰『博學而詳說之，將以反說約也』。後學泛濫支離，於身心一無干涉，自是無為己之志故耳。」<sup>103</sup>

焦竑在多聞多見一事上的立場，其可能的時代意義已被學者所注意，最著名者當為余英時在〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉一文中所論及：

黃莘陽之問自是代表明代一般儒者輕視知識的態度。焦弱侯的答語則強調兩點：一、知識本為孔子所重；二、非經博文的過程便不能達到約禮的境地。以明代而論，這卻是一個新的立場。在這個立場上，他已不知不覺地把「聖學」的領域擴大了：多聞博識也是儒家傳統，固不得摒之於孔門之外。而弱侯以一個王門理學家而從事博聞考訂功夫，則更可見儒家思想的動向。<sup>104</sup>

余英時歸納出「知識本為孔子所重」一點，尚有有進一步說明之空間。焦竑此處提及所謂「博學於文」，並不太能簡化為所謂「知識」，當然，孔子重視知識這一點當可以理解，但焦竑此處是否以「知識」作為重點，可以再行斟酌。事實上，焦竑在「博文約禮」一事上的見解，未必是一種單純的對知識的重視，而或許更接近一種踏實的修養工夫。或者說，在談及焦竑對知識的態度時，有幾個面向是需要特別謹慎的，而這些面向又關乎焦竑之思想是否確實「擴大」了聖學，對於王門思想是否是一個轉進，關於這些，以下我希望再仔細探問。

焦竑對知識之重視，本就為學者所關注的重點之一。余英時曾引用焦竑在〈古城答問〉中談及「多聞多見」的一段文字，說明焦竑曾強調過多聞多見亦是孔子所認可的聖學傳統，認為這是晚明的反智識主義轉向智識主義的跡象，進一步指出「弱侯以一個王門理學家而從事博聞考訂功夫，則可見儒家思想的

<sup>103</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁733。

<sup>104</sup> 余英時著：《歷史與思想》（），頁110。

動向」<sup>105</sup>。然本文已在前面討論過，焦竑在學術史上或有其標誌意義，但這個「動向」絕非朝向智識主義的「反轉」或是向程朱理學的「回歸」。焦竑重視小學與考據，這在儒家傳統中有特殊意義，也賦予了「聞見之知」更具體的實踐方式。而這些都可被納入「即事即理」的思想體系之中，找到合理的位置與解釋。重視「多聞多見」，與焦竑對於體道過程的認知密切相關，學者不重視經術，固然對道難以把握，文學上亦有匱乏處，這一點可具體於「聞見之知」的缺乏上來理解。其言：

葛常之云：「僧祖可作詩多佳句。如『懷人更作夢千里，歸思欲迷雲一灘』，又『窗間一榻篆烟碧，門外四山秋葉紅』，皆清新可喜。然讀書不多，故變態少。觀其體格，不過烟雲草樹，山川鷗鳥而已，徐師川乃極稱之，何邪？」予謂「讀書不多」數語，最中學者之病。世乃有謂詩不關書者，遂欲不持寸鐵，鼓行詞場，寧不怖死！<sup>106</sup>

焦竑所反駁者，在於「詩不關書」一語，這個觀念將創作者之智識條件與文學成就區分開來談，但焦竑卻從根本上提出質疑。對焦竑來說，讀書不多之於作詩，一如手無寸鐵之行軍，智識的匱乏，將具體反映在文學成就之上。不過，人從書上所獲取的養分，並不能只被視為一種知識的積累，其反映於外在如文學成就之處，亦不僅只是一種炫示性的展演。一如前面所述，對於經典的深刻思索將提升學者之境界，其終點當為以心契道，呈顯出內在充盈自足的狀態。這條進路，可以用前面提及的「博文約禮」來說明，以下試論之：

### 一、博文與約禮

焦竑言多聞多識重點在於明多聞、多見二事亦是聖學，不可將之排拒於外。當注意的是，聞見工夫是聖學自然可以肯定，但聖學之中亦有層次之分，焦竑談及「博文約禮」，正是為了闡明多聞多見真正的目的。其言「蓋禮至約，非博無以通之<sup>107</sup>」，正可準確說明其在博學一事上之態度。其重點在於「通」，而「博」則為一手段，是不可省略的工夫。然此處之「博」，焦竑亦特意辨析非指一種純粹的廣泛涉獵，而可說是對身心本體乃至宇宙萬有的一種渾然的體認與包容。故後學「泛濫」且「支離」，是在博字上有所迷失了，是「於身心一無干涉」，與道自然又相背離了。

所謂「博文約禮」，《論語》中記載本為顏淵談夫子：「顏淵喟然歎曰：『仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。』<sup>108</sup>」

<sup>105</sup> 余英時著：《歷史與思想》，頁 110。

<sup>106</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》，頁 162。

<sup>107</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁 733。

<sup>108</sup> [魏]何晏等注，〔宋〕邢昺疏，〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》，《論語注疏》，頁 79。



顏淵對孔子的評價，至「博我以文」、「約我以禮」二句，本為孔子對學生之教誨與引導，然焦竑等遂根據前面「循循然善誘人」一句，將這中間可能的次序關係，乃至因果關係凸顯出來，給予新的詮釋。則「博文」、「約禮」，有了先後次序之必然，成了非「博文」無以「約禮」之關聯，焦竑再順著這個理路言「非博無以通之」。至於「約禮」，在焦竑解來亦有其特殊意義，焦竑認為禮「至約」，這當是相對「博文」而說，亦是相對於後學之「泛濫支離」而言。關於博文約禮之討論，又可見：

禮者，心之體，本至約也。約不可驟得，故博文以求之。學而有會於文，則博不為多，一不為少。文即禮，禮即文，我即道，道即我，悉畔之有？故網之得魚，常在一目，而非眾目不能成網，人之會道，常於至約，而非博學不能成約。<sup>109</sup>

這段文字中焦竑對禮與博文之關係作了清楚說明。博文之目的在於求禮之「至約」，因「至約」並非一蹴可幾的，是以需要透過博文的工夫來達到個境界，而重要之處在於學而能「有會於文」，博學之價值並不建立於「多」之上，而在於透過廣泛的學習當能真正涵蓋體道之路徑。如魚網捕魚，真正獲得目標的只是其中一個孔目，但若不將整張漁網鋪展開來，並無法單靠一個孔目就捕捉到魚。這個魚譬喻的自然道，然這個比喻容易讓人以為焦竑主張以廣泛閱讀來增加某些掌握目標的機率，消極的期待這種方式能夠提升一個人體道的可能性，這樣的理解與焦竑的整體概念就不同了，這點是需要辨明的。所謂「非眾目不能成網」，如前所言，講求的不是網上孔目之眾多，所謂「成網」，重點在於成其完備、整體性，而非徒然在追求目數之繁多。讀書博學，重點也在成其完備，能成就禮之「至約」。

## 二、克己復禮與復性

禮之所以是「心之體」，焦竑則說明道：

禮者，體也，仁不可名，而假於禮以名。如《易》之天則，《詩》之物則，皆名也。我有此禮，而已見生焉，則岐；克之，所以還於禮也。顏子之不遠，復也。仁以天下為體，孰為仁？又孰歸仁？蓋岐於己，則天下外矣。克夫己，則天下歸矣，歸即復也。克己矣，而又言由己，何居？己之為己，無不自由，而有己者恒失之。故克己，斯能由己也。關尹曰：「能克己乃能成己，能勝物乃能利物，能忘道乃能有道。」<sup>110</sup>

<sup>109</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京，中華書局，2008年5月），頁259。

<sup>110</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》，頁256。

焦竑此處將仁視為一「不可名」之本體，而「禮」則為仁之名，禮即仁、仁即禮，是以人在禮上用功，即是體仁。這段文字是對《論語》「一日克己復禮，天下歸仁」<sup>111</sup>之闡發，《論語》中「禮」與「己」之關聯、「克」與「復」之次序關係，被焦竑詮釋為一條明確的修養道路。對「禮」作為仁體之不察，致使「己見」產生，「己見」是關乎個人的，離於天地之理的，人在這樣的狀態下，對於道之掌握會有所蒙蔽。焦竑認為歸即是復，是一種本質性的回歸，則禮、仁，皆是本然之狀態，人若能「克己」，則己見不生，是以能還歸於禮與仁。焦竑此處展露之思想，一如前面章節提到的蘇轍之「無為」，皆預設了世間之本質為純善，世間之本質為純善，人之本質自也為純善，是為能克能復之前提條件。再觀其言：

禮無體也，有己非禮矣。視、聽、言、動而勿於非禮，非己克而更有禮可復也。子瞻云：「如人病眼，求醫與之光明。醫曰：『我但有除翳藥，無與明藥。明如可與，還應是翳。』」由此言之，世之求明而得翳者，豈少有哉？<sup>112</sup>

翳指眼球被遮蔽而不能見物之病，焦竑引蘇子瞻語，說明人能復禮，一如眼本能明，其所不明者，是「翳」，是遮蔽，並非本質之不足。反過來說，種種教法一如醫者醫人之眼，使眼能復明之前提條件，在於眼本就能見，只是有所遮蔽而不明。而醫者本身是不可能憑空賦予人眼之明的，種種教法工夫，亦不能在人性無此本質的條件下產生作用，人若無善之本質，一切將無任何施力點。值得討論的是，焦竑此處先言「體無體也」，這似會與前面「禮，體也」混淆，甚至在字面義上產生矛盾。然，此處言「無體」，是為了說明「有己非禮」一事，「克己」是排除掉「有己」之狀態，人一旦「克己」即是「復禮」，此二而一，並不是兩段作為。是以焦竑說「非己克而更有禮可復也」，對照上則，禮作為「體」，是指本體，是仁，是人之本然。「有己」是翳，是蒙蔽，「克己」則是除翳，使本體明，即是復禮。所謂「禮無體也」，意思是禮並非獨立於此之外的另一存在，這說明了禮之不得外求。焦竑論即這些時，皆有所對應之《論語》章節字句，事實上，這些字面的抽換，說明的都是前面章節已提過的「復」之工夫。焦竑認為學之本質在於「復性」，如其言：

夫學何為者也？所以復其性也。人之為性，無舜跖，無古今，一也，而悉事乎學以復之也？曰：性自明也，自足也，而不學則不能有諸己。故明也而妄以為昏也，足也而妄以為歉也，於是美惡橫生而情見立焉。<sup>113</sup>

「復性」、「性自明」，與上述所言克己復禮之原理同，都在同一個前提條件下得

<sup>111</sup> [魏]何晏等注，[宋]邢昺疏，[清]阮元校勘：《十三經注疏》，《論語注疏》（臺北，藝文印書館，1997年8月），頁106。

<sup>112</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》，頁257。

<sup>113</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，頁18。

以被完成。人之所以無法「復性」、「復禮」，皆是為了己見蒙蔽了本體<sup>114</sup>。而由焦竑論學與性之關係，可以釐清其對於聞見之知存在至少兩個面向的態度：一則以之為明本體之重要工夫；一則為知見上可能的蒙蔽。蒙蔽之原因在於對於學之本質未能正確體認，不能識本體。如其言：「孔子於『知不知』，曰：『是知也。』於『每事問』，曰：『是禮也。』則孔子之為聖可知已。世乃謂『一物不知，儒者之恥』，而相尋於博物，其恥尚失所如此。」<sup>115</sup>在不能明白此一前提的情況下，「博物」並無法成就任何聖人之教。而焦竑對於這樣的狀態，又曾根據《論語》提出一番見解，見下章。

## 第二節、「空」與體道者

前面提論顏回與子貢所根據的《論語》原文為：「子謂子貢曰：『女與回也孰愈？』對曰：『賜也何敢望回。回也聞一以知十，賜也聞一以知二。』子曰：『弗如也！吾與女弗如也。』」<sup>116</sup>這則《論語》存在些許爭議，其中「弗如也！吾與女弗如也。」的解釋最為耐人尋味。焦竑對此提出許多見解：

顏子之學，求之屢空，而子貢以多學而識失之。夫子曰：「女與回也孰愈？」欲其自反也。乃曰：「回也聞一知十，賜也聞一以知二。」猶然憤憤耳。故夫子曰：「弗如也。」言其真不如顏子，非許之也。象山先生曾論此。有吳君曰：「為是尚嫌少在。」先生甚喜之。今味其言，可謂妙得聖人之旨矣。<sup>117</sup>

在焦竑看來，子貢之境界全然不如顏回，孔子對他說的話，是貨真價實的評

<sup>114</sup> 需要特別說明的是，雖使用的語彙有別，但類似的概念易出現於其他古老的思想文獻中，如朱文信析論老莊哲學，即指出：「我們將道家的『為學日益，為道日損』換一種語言來表達就是：通過為學，壯大了『自我』，可是構成了求道的障礙，故而需要通過「為道」的求索，不斷地減損『自我』，直至『自我』完全熄滅。所以老子在『為學日益，為道日損』的後面才有這麼一句意味深長的話——『損之又損，以至於無為。』毫無疑問，這裡所要去除的『自我』當然是指受時間、空間及因果法則限制的『身我』——包括身體、文化等，亦即遮蓋本來面目的種種假我。而這個『日損』的過程也就猶如《齊物論》開篇的南郭子綦所謂的「吾喪我」的過程。而那個『覺照者』——即真正的主體，不但是非關言詮，而且不涉因果，甚至於不生不死，即莊子所謂『登高不慄，入水不濡，入火不熱。』」朱文信著：《淵默之聖域：試詮東西方哲學對於最高主體的追尋》，《新世紀宗教研究》第十五卷第三期（臺北：宗博出版社，2017年3月），頁67。至於其所言所要去除的「受時間、空間及因果法則限制的『身我』」，與焦竑此處所言之「己見」是否可就此等同，單就這些文獻尚無法下一個嚴謹的判斷。然其言「本來面目」者，假若在預設「本質」、「本然」與「真理」、「道」在概念上是相續或相同的，那這個路徑與「復性」的脈絡當亦是一致的，或可參看。

<sup>115</sup> 〔明〕焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京，中華書局，2008年5月），頁257-258。

<sup>116</sup> 〔魏〕何晏等注，〔宋〕邢昺疏，〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》，《論語注疏》（臺北，藝文印書館，1997年8月），頁42-43。

<sup>117</sup> 〔明〕焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》，頁3。

價，並沒有稱許勉勵的意思。這段辨析陸九淵早已論及，可參：

夫子問子貢曰：「汝與回也孰愈？」子貢曰：「賜也，何敢望回。回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」此又是白著了夫子氣力，故夫子復語之曰：「弗如也。」時有姓吳者在坐，遽曰：「為是尚嫌少在。」先生因語坐間有志者曰：「此說與天下士人語，未必能通曉，而吳君通敏如此。雖諸君有志，然於此不能及也。」吳遜謝，謂偶然。<sup>118</sup>

對照這兩則記載，則焦竑之觀點大抵不出陸九淵之說。子貢之回答，在陸九淵看來是白費了孔子力氣，這意味著子貢並沒有弄清楚這中間的關竅。而焦竑亦認為子貢「猶然憤憤耳」，至於其真正的問題，是因為「多學而識」而「失之」。

#### 一、從多即一也到空空如也

對照前面整理焦竑之思路，則子貢之所以不如顏回，關鍵當在於執著於「多」的博物工夫。當然，一味求多聞多識，並沒有辦法走上焦竑的體道進路。焦竑對子貢的問題有更詳細的分析，如其言：「子貢以『博施濟眾』為仁，是諸事矣。事非所以求仁，故夫子曰『何事於仁』。以事求仁，雖聖如堯舜，不能無病，故莫若求仁於心。」<sup>119</sup>「以事求仁」，在焦竑的理解中並不究竟，畢竟人所行事，牽扯複雜的外在條件，若論何事必為仁，只是在行為上肯認，在表面形式上下判斷，並沒辦法觸及真正的精神關懷。「求仁」必須於心上下功夫，子貢在事上求，執著於多聞多見之博，在十與一二上理解知，問題都是一樣的。在焦竑看來，人必須捨棄這些形式上的追求，對於這些以某種量化的方式來理解境界的思維，自然也是應當要避免的。子貢在面對「知」的態度上有所窒礙，可見其在道體的體認上不究竟，焦竑對此事之評價，多有根源於《論語》之處，如其引李嘉謀言：

子謂子貢曰：「女以予為多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也，予一以貫之。」李嘉謀曰：「多學之為病者，繇不知一也。苟知其一，則仁義不相反，忠孝不相違，剛柔不相悖，曲直不相害，動靜不相亂，語默不相反。如是則多即一也，一即多也。物不異道，道不異物，精亦粗，粗亦精。故曰：通於一，萬事畢。」<sup>120</sup>

李嘉謀在這裡的說法正好可以說明焦竑的概念，子貢執著於「多」，故認為孔子

<sup>118</sup> [宋]陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京，中華書局，1980年1月），頁396。

<sup>119</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》，頁273。

<sup>120</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》，頁252。



多學多識，但孔子正不希望子貢從這個方向上去理解，是以特別強調「一以貫之」之道。多學本身並不是問題，但「不知一」卻會造成問題，不知一即不能明道之本體，這正是焦竑所憂慮之處。對於知見的戒慎態度，源自於焦竑對世道的體察，而為了面對這樣的問題，焦竑從《論語》中提出了一個重要的概念：

孔子言：「知之為知之，不知為不知，是知也。」又言：「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也。」其言異矣。要之，知即無知，語非冰炭。蓋知體虛玄，泯絕無寄，居言思之地，非言所及，處智解之中，非解所到，故曰正。明目而視之，不可得而見也；傾耳而聽之，不可得而聞也。此非空空何以狀之？故子思謂之「不睹不聞」，又謂之「無聲無臭」。<sup>121</sup>

感官知覺用以形容對外的探求，為了說明向外探求之無意義，所以說不可見聞。「空空」被焦竑拿來作為描述這個狀態的語詞，目的在於區分可聞見與不可聞見之質性，既然是不可聞見者，自然無法感知，亦無法自言語智解中得，所謂「知即無知」。焦竑會通三教之觀點，在語詞的使用上本就十分靈活，其對本體之描述，有言性者，有言道者，其實說的都是同一件事。如錢新祖所言：

焦竑說：「性道一耳」，他們只是名稱不同，但指的是相同的「本體」，這個本體「乾淨」，並且「無一毫拖泥帶水」。焦竑曾經引用孟子的一段話，將本體描述為「皜皜乎不可尚已」，彷彿「江漢以濯之」，並且「秋陽以曝之」。作為這樣的本體，沒有固定的名號，並且根據焦竑的看法，在古代中國是以各式各樣意思都是「這個」的語彙為人所知。<sup>122</sup>

而值得一提的是，前面所言孔子的「空空」，亦被焦竑用來描述道之狀態。「空」的概念明顯來自於佛家，在焦竑看來，三教之價值根源都是道，佛家的空與《論語》中之空，在概念上已被焦竑混用。

## 二、「空」對本體描述的特殊性

「空」字在概念與語彙指涉範圍上，比起性或道，仍舊有其思想特殊性，於此可參看錢新祖之說法：

就看待道為造物者，而佛教的空並非造物者這點而言，焦竑仍然維持著

<sup>121</sup> [明]焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》，頁 252。

<sup>122</sup> 錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》，頁 213-214。

對老子的真誠。如同稍後將會顯示的，空並不是現象世界的直接產生原因，並且就這方面而言相當不同於無。藉著保持道家無的創生面向，並且將之與佛教的空連結，焦竑發展出了一種道的觀念，這個觀念無法被完全吸納入佛家或道家，而必須要被瞭解為佛、道兩家的一個綜合。<sup>123</sup>

據錢新祖指出，佛教的空並沒有創生意義，但道家的「無」卻有。就這個角度來看，佛家所謂「空」在焦竑的語用之中，其位階雖與道、無等概念一樣，且已被焦竑融入自己的思想系統之中，但就實際使用之情形言，「空」更常被用來描述一個狀態，而非直接等同於本體<sup>124</sup>。某種程度上來說，焦竑使用空字的脈絡，對於釐清上述關於聞見之知的討論有更積極的意義。撇除了本體在宇宙論上的創生意義，焦竑使用這個語彙，更專注於描述人之身心<sup>125</sup>。「空」包含了語言思路的停止，於本體的呈顯上是空，於認識本體之狀態則是「默識」。焦竑針對孔子、顏回、子貢之境界差異，亦用「空」的概念來理解：

學至聖人，則一物不留，胸次常虛。故夫子曰：「空空如也。」此天命之本體也。回未至此，亦庶幾乎「屢空」矣；賜也於天命之本然不順受之，而以多聞多見為學，非貨殖而何？然意料所及，於此道時有中焉，但終非真悟耳。此夫子稱回以勵賜也。<sup>126</sup>

司馬遷將子貢列於《貨殖列傳》，而焦竑即據此言子貢於體察真理一事上，非但不能成聖，對於「天命本然」的掌握是絕對不足的。焦竑將之歸咎於子貢以「多聞多見為學」，是以終不能契悟真理<sup>127</sup>。至於顏回，焦竑以之為次於孔子之

<sup>123</sup> 錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》，頁 223。

<sup>124</sup> 對此，錢新祖指出：「雖然焦竑對於絕對界與現象界的存在主義式的認定合一，乃是以佛教語彙闡明，但這點並不使他有義務去接受佛教的體用邏輯。焦竑的道仍然保有內在且必然的創生性，這個創生性正是新儒思想意義下的『生生』。」參看錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》，頁 230。

<sup>125</sup> 當然，這裡以「空」為論述主軸，並不意味著焦竑不使用「無」等概念來描述體道者之身心境界。如其言：「無，其根也；能無者，謂之歸根。無聲無臭，歸根之學也。《論語》曰：『有若無。』若之一言，猶隔影響。顏子所以未至於聖人。」便以「無」的概念描述最高境界，而顏回尚不能達到。焦竑談及「無」，很自然的就根源的概念來理解，這是「無」與「空」在實際使用上可能存在的差異。焦竑談「空」，則未必會言及「歸根」這樣的概念，是我暫時以「空」為專注於描述身心之語彙。然此間差異，如文中所言其實在概念上已被焦竑用新的思想系統給統整了，是以在此處嚴格區分「空」與「無」，反而會在理解其思想時造成不必要的障礙。參看〔明〕焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》，頁 3。

<sup>126</sup> 〔明〕焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》，頁 2。

<sup>127</sup> 關於這點，亦可從子貢之擅言語，致使孔子因其才而教之的角度來看。如劉述先言：「我到現在才驟然理解到，原來孔子對子貢說的無言之教恰正是孔子之言天道不可得而聞也的答覆，天道之默運是不可以通過言語來表達的。正因為子貢在言語方面有天賦，乃不免事事期望都能得到清楚明白的答覆，獨獨在對天的理解，孔子是以一種不答覆的方式所謂「遮詮」一一來答覆了子貢的問題，害得我們後世花了許多功夫去猜一個不需要猜的謎。」如此，則孔子對子貢之答覆之於《論語》思想之意義，當亦更能彰顯天道「默運」之特質。本文此處以焦竑詮釋《論語》之思想為主，故關於《論語》材料的另一個解讀方向，謹在此補述。參看劉述先著：

理由亦十分有意思，所謂「屢空」，與「空空」仍有境界上之差異，顏回能夠經常性的達到空的境界，但畢竟不能永久操持，所以「未至此」。這裡的描述亦透露了焦竑對於體道一事之認知，如前面章節所言，人雖能契悟真理，但這並非修養工夫的終點，所謂學做聖人，並不是線性的單向的進路，並非一旦企及就一勞永逸的。而就道體之無窮來看，人的修養工夫更近似於一個朝真理無限邁進的過程。這個概念很可能是用以對治心學至後期過於空疏狂妄，妄言「滿街皆是聖人」的情狀。「聖人」是可以透過修養以追求的境界，但並不是一種身份，成聖工夫需要時時操持，若有不慎，仍會離道。即便如顏回之境界，在焦竑看來也非究竟，仍只是「屢空」。而子貢雖「時有中焉」，但這與顏回的差異並不是可量化的程度上的差異，並不是說顏回「中」的比例遠高於子貢，是以子貢不如顏回。而是就根本上言，子貢的出發點與顏回就不同，顏回能夠體認道，能夠嚴謹的去實踐，但子貢之用功卻在多聞多見上，而其又無法超越多聞多見所獲得的種種，是以會執著於「知」的「多」，一味求「博」，但在根本上「終非真悟」。這段文字的《論語》原文為：「子曰：『回也其庶乎，屢空。賜不受命，而貨殖焉，億則屢中。』」<sup>128</sup>這則記載之原意或許不如焦竑所詮解，僅只是孔子對學生的分別評價。但焦竑卻將「庶乎屢空」合在一起讀，撇除了這可能是對顏回經濟條件的描述之解釋，逕自將之解為孔子言顏回與子貢之境界高低之說。是以此處的「貨殖」，並不是對應顏回貧困的情況，而「貨殖」的理由，則被焦竑指為專就聞見之知上下功夫，以至於在本體上不明。「億則屢中」亦不被理解為對貨物市場的推測，「屢中」反而成了子貢不能掌握根本的描述，即焦竑所謂「時有中焉」。焦竑明確區分了顏回與孔子之境界，言：

「空空如」者，孔子也。「庶乎屢空」者，顏子也。屢空則有不空矣。蓋其信解雖深，不無微心之起也。有微心之起，即覺而歸於空。顏子之不遠復也，有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。不善非其動於躬也。自其未兆而謀之，自其脆而破之，自其微而散之，則力少而功倍。<sup>129</sup>

此處所言「微心之起」，可與前面「已見」合併起來看，「微心」之「心」只得當是自身之成見，是很難去避免的<sup>130</sup>。顏子不是聖人，是以多少還是會有雜慮，空便不夠徹底。焦竑此處所言，已提供一種空的修為方式，人必須察覺這些微小的念頭，在還未有徵兆出現時就要慎思明辨，在一有動靜時立刻「破之」、「散之」，則能夠以最少的力氣收最大之成效。而很顯然，焦竑一直以來所詬病的時人之情況，必然是放任這些念頭成長而不顧，非但不能空，更不斷向外探求，這是根本上的迷失。至此，大致可以釐清焦竑在「聞見之知」一事上

《論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋》，《中國文哲研究集刊》第十期（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997年3月），頁13。

<sup>128</sup> 〔魏〕何晏等注，〔宋〕邢昺疏，〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》，《論語注疏》，頁98。

<sup>129</sup> 〔明〕焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京，中華書局，2008年5月），頁247。

<sup>130</sup> 參看如錢新祖所言：焦竑使用心這個語彙有兩種相互對照的意義，一方面，他稱心為「本心」、「真心」、「正心」以及「淨妙明心」。另一方面，當提到心的第二意義時，他以孟子的語彙稱之為「放心」，以莊子的語彙稱之為「成心」，而以佛教的語彙稱之為「分別心」，或者是「攀緣心」。錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》（臺北市：臺大出版中心，2014年5月），頁231。

的觀點，若只如余英時所見，將其博學考訂功夫視為一種擴大聖學之領域，很可能會忽略了其在此處的戒慎態度之意義。以下，我簡單整理陸王心學在此事上看法，以進一步標定出焦竑的思想位置。

### 第三節、讀書求知在陸王系統中的轉變

如前所述，焦竑對天道的體認基本不離心學家之立場。以下我簡單以陸九淵與王陽明作為考察的基準點，進一步探討焦竑思想之意義。

#### 一、陸九淵對讀書的態度

第二章已討論過陸九淵的「六經註我」一說，基本上並未反對讀書。陸九淵針對《論語》中許多「無頭柄的說話」<sup>131</sup>，指出要理解這些經典字句，需要掌握根本要領。而這一切的目的，是對於經典的正確理解，並涉及詮釋上的問題。事實上，就陸九淵之態度而言，讀書依然是重要的為學工夫，如其言：

孟子曰：「幼而學之，壯而欲行之。」所謂行之者，行其所學以格君心之非，引其君於當道，與其君論道經邦，變理陰陽，使斯道達乎天下也。所謂學之者，從師親友，讀書考古，學問思辨，以明此道也。故少而學道，壯而行道者，士君子之職也。<sup>132</sup>

士君子之職分，「少而學道」、「壯而行道」，陸九淵以「從師親友」、「讀書考古」、「學問思辨」等作為「明道」之方法。這套做法十分踏實，與後人專就「六經皆我註腳」一說全然捨棄讀書治學之態度截然不同。陸九淵以學道行道為士君子之職責所在，讀書亦重要手段之一，全然不能忽略。而其言讀書時之態度，又可見：

開卷讀書時，整冠肅容，平心定氣。詰訓章句，苟能從容不迫而諷詠之，其理當自有彰彰者。縱有滯礙，此心未充未明，猶有所滯而然耳，姑舍之以俟他日可也，不必苦思之。苦思則方寸自亂，自蹶其本，失已滯物，終不明白。但能于其所已通曉者，有鞭策之力，涵養之功，使德日以進，業日以修，而此心日充日明，則今日滯礙者，他日必有冰釋理順時矣。<sup>133</sup>

<sup>131</sup> 〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京，中華書局，1980年1月），頁395。

<sup>132</sup> 〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京，中華書局，1980年1月），頁26。

<sup>133</sup> 〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京，中華書局，1980年1月），頁34。



觀此，可見陸九淵非但強調讀書之重要性，對於讀書時之態度亦絲毫不苟且，乃至於連外在之冠容、心緒之平靜，皆須學者謹慎注意。值得一提的，由這段文字已可看出陸九淵思想中透露的重要特質，他認為在「心未充未明」的狀態下，自然會有所滯礙，這並不代表讀書是無用的，但須學者從容面對，靜待時日。陸九淵認為「苦思」是不必要的，更會導致「方寸自亂」，並無法明白此道。這份涵養功夫，基本上仍以讀書為基礎，這是陸九淵在學與思上所提出的看法，背後亦預設了心若能「充」、「明」，則對於讀書時之滯礙當中有化解之日。至此，大致可理解就陸九淵之思想言，讀書之目的在於涵養而明道，而人在讀書體道之時，心之狀態將會是能否通達的關鍵。這個概念與焦竑描述的「道充於中」之概念非常類似，我在後面將再行討論。再看陸九淵談讀書與作文之關係：「讀書作文亦是吾人事。但讀書本不為作文，作文其末也。有其本必有其末，未聞有本盛而末不茂者。」<sup>134</sup>則本末可見，讀書當是根本，一個人讀書的工夫深了，則文章當自有表現，這與前面第三章談及的焦竑的文學觀，在概念上更是如出一轍。根據這些，我希望藉由陸九淵之觀點說明焦竑面對讀書之態度，當更接近一種本質的討論。

## 二、王陽明對讀書的看法

雖說王陽明之思想並未直接承繼自陸九淵，但一般談陸王心學，仍將陸九淵到王陽明間的思想進路視為同一脈絡，故此處整理陸九淵之思路，當在整個心學發展上有某種溯源的意義。若就這個層面上來談，則焦竑在這方面的立場當可視為一種對學、思、道企圖回歸本質的反省與探討。然而，焦竑之思想之所以會被認為具有時代特殊性，必然有其原因，要辨析其中關竅，王陽明對此事之態度便很值得注意。讀書或博學一類工夫，王陽明自然不會從根本上反對，然就其談論這些事時著重之點看，明顯已與陸九淵有差異<sup>135</sup>。如其與時人對答：

一友問：「讀書不記得如何？」先生曰：「只要曉得，如何要記得？要曉得已是落第二義了，只要明得自家本體。若徒要記得，便不曉得；若徒要曉得，便明不得自家的本體。」<sup>136</sup>

王陽明與時人的對答，反映的正是他所面對的時代問題。友人云「讀書」、「記得」，可知時人對於經典之吸收方式，仍以一種知識性的追求、表面文字的記誦為主，若由這個角度來看，則陸九淵所面臨之問題至王學時代仍存在，甚至可能更形嚴重。而王陽明所論，若只是求「曉得」，亦已是第二義了。其根本之問

<sup>134</sup> [宋]陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京，中華書局，1980年1月），頁58。

<sup>135</sup> 此處暫時仍將陸王一脈視為同一條思想進路，故論陸王差異，我也先以一種從陸到王的觀察角度來談。然王陽明思想並未直承陸九淵，是以此處談陸王，重點在於以二人對讀書一事之態度，回推其所面對之時代課題。我所關注的重點將著重於客觀環境的變動，並非就思想內部之質變觀之。

<sup>136</sup> [明]王守仁原著，施邦曜輯評，王曉昕、趙平略點校：《陽明先生集要》（北京，中華書局，2008年10月），頁115。

題便在於求曉得之心態，讀書若不能識得本體，則並無法體道，徒要曉得，並無法自根本上掌握其核心精神。這裡可以進一步談的，是王陽明對經典的態度：

天下之大亂，由虛文勝而實行衰也。使道明於天下，則六經不必述。刪述六經，孔子不得已也。自伏羲畫卦，至於文王、周公，其間言易如《連山》、《歸藏》之屬，紛紛籍籍，不知其幾，易道大亂。孔子以天下好文之風日盛，知其說之將無紀極，於是取文王、周公之說而贊之，以為惟此為得其宗。於是紛紛之說盡廢，而天下之言易者始一。書、詩、禮、樂、春秋皆然。書自典、謨以後，詩自二南以降，如九丘、八索，一切淫哇逸蕩之詞，蓋不知其幾千百篇；禮、樂之名物度數，至是亦不可勝窮。孔子蓋刪削而述正之，然後其說始廢。如書、詩、禮、樂中，孔子何嘗加一語？今之禮記諸說，皆後儒附會而成，已非孔子之舊。至於春秋，雖稱孔子作之，其實皆魯史舊文。所謂「筆」者，筆其舊；所謂「削」者，削其繁：是有減無增。<sup>137</sup>

王陽明對孔子刪詩之定位在於「述正」，其功能與意義在於在繁多而紛雜之眾說中取其正，而這一切的根本原因，在於道並不明於天下。在王陽明的概念中，經典需要被刪述之原因在於天下失道，是聖人不得已而為之，這與焦竑對經典的理解是一樣的。「有減無增」，是孔子筆削春秋之作法，對照前面言及的後儒附會之說，大致可釐清王陽明在經典與後人注說一事上之態度：孔子對經典之刪述既然是出於不得已，則在處理上當更需要謹慎為之，刪削筆述，皆未添加己意，而是用妥善的方式將經典所要傳達的原始意涵再行整理轉遞，對於會造成理解上之滯礙者，予以刪削，對於舊說根本，則行筆述。在王陽明看來，孔子面對經典是絕對謹慎的，而之所以特別闡明這點，所對應的時代課題正是「虛文勝而實行衰」。所謂「虛文」者，則為不能幫助人們掌握經典原意的註疏說解文字，而這些「紛紛之說」，皆後儒一憑己意之穿鑿附會，是天下紛亂之緣由。自「虛文」與「實行」的對應，可看出王陽明在本質上的反省與思索。這裡姿談及的，正是前面章節提過的《論語》「述而不作」的概念，「述」以道為核心，「作」卻以作者為中心，述是「實行」，作則成「虛文」。言語是聖人不得已而用，那麼，後世讀者面對這些語言文字的態度，便不能只是在表面的意涵上面打轉。順著這個脈絡看下來，王陽明對於聞見之知存在著一種戒慎之心亦可以想見：

至於多聞多見，乃孔子因子張之務外好高，徒欲以多聞多見為學，而不能求諸其心以闕疑殆，此其言行所以不免於尤悔，而所謂見聞者，適以

<sup>137</sup> [明]王守仁原著，施邦曜輯評，王曉昕、趙平略點校：《陽明先生集要》（北京，中華書局，2008年10月），頁39-40。

資其務外好高而已。蓋所以救子張多聞多見之病，而非以是教之為學也。夫子嘗曰：「蓋有不知而作之者，我無是也。」是猶孟子「是非之心，人皆有之」之義也。此言正所以明德性之良知，非繇於聞見耳。若曰多聞擇其善者而從之，多見而識之，則是專求諸見聞之末而已，落在第二義矣。<sup>138</sup>

此則為王陽明針對《論語》篇章作出的解釋，原文為：「子張學干祿。子曰：『多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。』」<sup>139</sup>質言之，王陽明對於該則《論語》之解讀已超過字面意之範圍。就原文而言，「多聞闕疑」、「多見闕殆」二語，其所著重之處未必是以「闕疑闕殆」為最核心之工夫。然王陽明卻言「求諸其心以闕疑殆」，則「求諸其心」自是王陽明賦予《論語》之新解釋，非原文所論及。陽明此說，心學立場甚明，而聞見工夫，即成了第二義的。其言「專求諸見聞之末」，則「專求」是一個問題，「見聞之末」或又是另一個問題。專求之問題，在於捨此之外味卻了更重要的、對本體的體認，這應是王陽明所見之時代問題，前面已有說明。至於「見聞之末」，則當對照前面所言之良知，良知之體認是人向內之把握工夫，應當不假外求，自然不能來自於聞見。相較於明本體明德性，聞見自然是末節的，人是無法直接藉由這些來體道的。多聞多見在王陽明看來是第二義的，這開啟了後世許多問題，後人譏學者之不讀書，某種程度上與王陽明這方面的說法脫不了關係。

### 三、從知人論世而來的反思

而陽明後學中一般被視為在思想上更靠近禪的王龍溪，其與焦竑之思想亦存在許多對話價值，可參看其言子貢之多學而識：

孔子稱回之好學，惟曰「不遷怒，不貳過」而用其功，惟曰「有不善未嘗不知」、「未嘗復行」、未嘗求之於外，可謂約矣！子貢從事於多學而識，以言語觀聖人，夫子誨之曰「汝與回也孰愈」，蓋進之也。顏子沒而聖學亡，後世所傳，乃子貢一派學術。濂溪主靜無慾之旨，闡千聖之秘藏，明道以大公順應發天地聖人之常，龜山、豫章、延平遞相傳授，每令觀未發以前氣象，此學脈也。文公為學則專以讀書為窮理之要，以循序致精、居敬持志為讀書之法，程門指訣，至是而始一變。迨其晚年自信未發之旨為日用本領工夫，深悔所學之支離，至以為誑己誑人，不可

<sup>138</sup> [明]王守仁原著，施邦曜輯評，王曉昕、趙平略點校：《陽明先生集要》（北京，中華書局，2008年10月），頁217。

<sup>139</sup> 論語為政

勝贖，若文公可謂大勇矣！或謂先師嘗教人廢書，否，不然也。讀書為入道筌蹄，束書不觀，游談無經，何可廢也？古人往矣！誦詩讀書而論其世，將以尚友也，故曰：「學於古訓乃有獲。」學於古訓，所謂讀書也，魚兔由筌蹄而得，滯筌蹄而忘魚兔，是為玩物喪志，則有所不可耳。<sup>140</sup>

王龍溪這段文字主要討論的是朱熹對讀書一事看法上的轉變。朱熹為學專談讀書窮理，據王龍溪稱，這個態度在晚年有巨大轉變。朱熹之轉變，是發現自己所學支離，就龍溪之立場來看，讀書自然亦是第二義的，一味在其上求道並無法真有獲得。龍溪此處又辨析了陽明未曾「教人廢書」一事，亦可見談讀書為第二義等說法，似乎經常需要面對這類無限上綱的「廢書」質疑。王龍溪指出，讀書是「入道筌蹄」，這與焦竑的語言觀如出一轍，苟若「束書不觀」，則當「游談無經」<sup>141</sup>，則讀書一事「何可廢也」。其後提「誦詩讀書而論其世」，是孟子「知人論世」、「尚友古人」之讀書法，則王龍溪對讀書的態度當包含了對於作者所處時空之了解，這涉及了語言的使用者與其時代之關聯性問題，一旦在此處展開思索，則語言文字與時空脈絡便全然不可分割，語言的使用亦可視為個體生命對道體探求、體貼、闡明之軌跡。運用筌蹄，旨在得於兔，若「滯筌蹄而忘魚兔」，則捨本逐末，是為「玩物喪志」了。王龍溪此處提到的「知人論世」之功，頗足以作為談焦竑思想的啟發：多聞多見、讀書等工夫，非但不可廢，甚至是體道過程中不可或缺的「筌蹄」，而這個體道的具體過程，包含對於論者所處時代的理解。這可與焦竑之思路相映證，亦可知這種對於知識性內容更為全面的掌握，如對歷史的熟稔、對古音義的辨析、對典故的考據等，所謂博學，對於知其人論其世有很直觀的幫助。不過，我希望更進一步談的，並不只是這些簡易的連結，事實上，無論「論世」、「尚友」，都涉及了對作者其人個體生命的體認、神會，這便不只是對其時代內容補足知識性之層面而已。如前述提及焦竑所言，古今任何生命個體所體認的道皆是不變的，反覆理解、體察每個時代每個個體體認天道的過程，透過語言文字以掌握這些動向、軌跡，此正是多聞多見、讀書最重要的功能。語言文字是道之筌蹄，章句訓詁、博物考證亦是筌蹄，然其致使求道者能對於宇宙世間有更全面的體認，乃至於可求之精神境界上對道體的契悟，其功能自是全然不容忽視的。自此，多聞多見等學問方法之目的已十分明確了。

#### 四、焦竑對多聞多見態度之再理解

王龍溪對子貢的評價只在「弗如也」之理解上，與陸、焦頗有差異。而王龍溪指出「子貢從事於多學而識，以言語觀聖人」，這在境界上是不足的，並沒有從本體上掌握聖人之道，這點與二人又都相同。回頭看焦竑的思想，關於其博學的一面，自有其思想上的淵源。劉海濱曾歸納焦竑博學考證傾向之成因，

<sup>140</sup> 龍溪先生全集

<sup>141</sup> 束書不觀、游談無經二句，或為因果關係，或為並列關係，此處行文為求方便暫以其中一種讀法略敘之，而這兩種讀法對原文在此處開啟的討論影響不大，故未深論。



指出「這首先是焦竑基於個人興趣的選擇，個人興趣的形成除了由先天的才性所決定以外，當然還有後天環境的影響」，而「焦竑生長於古學復興運動之後，再加上江南深厚的文化傳統，使得他從小就開闢了廣泛的讀書興趣，養成了博學多識的習慣」<sup>142</sup>。這些觀察對焦竑最初帶點偶然性的思想產生過程，給予了還算合理的解釋。但就思想內部而言，焦竑與心學之淵源，以及由此展開對於語言與天道等問題之思索，更明確鋪展出一條由心性之學開啟博學考據之進路。在焦竑的思想中，透過經典以體證天道、透過考證以研習經典，這些都是心性之學合理的發展。

大致上來說，焦竑所談及的觀念既涉及陸九淵所言，亦有延續王陽明之處，兩者之面向並不盡相同。陸九淵提及的涵養工夫，頗能與焦竑之博學態度相呼應，而焦竑對於經典語言與道之體認，又與王陽明之概念大致相同至於王龍溪之說，與焦竑之觀念可以互相闡明，可看作是對於陽明學之根本概念的進一步說明、闡發。心學立場講求對道從根本上掌握，則若先給定一個粗淺的脈絡框架，則可知焦竑在讀書一事之態度上，大抵仍不離陸王心學系統，然對於讀書涵養跟本體之體認兩個面向，皆十分重視。劉海濱指出「博學多識的傾向與王學並無直接的聯繫，王學既不必然導致博學，博學也不必然被王學排斥。」<sup>143</sup>然而王學發展至焦竑身上，即便博學之於焦竑仍存有某種個人生命的偶然性，但就整體思想發展上來說，卻有其歷史與思想上的必然性。劉海濱認為：

焦竑在建立自己的王學理論之前，已經先具有了博學的傾象，然後再將其納入自己「道德+經世」的思想框架，並且根據自己博學的特點設計了博學啟悟的王學理論，反過來這種王學理論又加強了他的博學傾向。這一方面說明了博學多識傾向有其王學之外的來源和自身的傳統，並非由王學生發出來。<sup>144</sup>

回到更根本的位置來談，「王學」之作為一學術標籤自然有其意義，但也容易忽略了屬於各個思想家獨特的生命歷程，及其生命歷程與經典、天道真理的碰撞過程。但從王學的脈絡來看，焦竑博學最初的觸發雖可能根源自王學之外，然其對博文約禮乃至復性之認知，又何嘗不是在心性之學的基礎上展開的思路？就更宏觀的角度而言，一個思想家的思想的形成過程，本就包羅各家思想，通達者兼容並蓄，又在此基礎上以超越的方式體認真理。博文約禮復性，自有更古老的經典依據，而賦予詮釋者如焦竑，之所以會採取這樣的角度，無非是基於一種對本質問題的深刻反思。據此，焦竑之思想於心學之定位與意義，或許具備了某種標誌性，但其本質並不是思想上的推進，則更近於一種對心學本質的反省與實踐。

<sup>142</sup> 劉海濱：《焦竑與晚明會通思潮》（上海：華東師範大學出版社，2010年），頁116。

<sup>143</sup> 劉海濱：《焦竑與晚明會通思潮》（上海：華東師範大學出版社，2010年），頁121。

<sup>144</sup> 劉海濱：《焦竑與晚明會通思潮》（上海：華東師範大學出版社，2010年），頁120。

## 第五章、結論

本文希望重新探討焦竑對語言與真理之關係，回應錢新祖與余英時的爭論，基本上便是在處理「博學考證」與「心性之學」之間的連結關係。我試著先聚焦在焦竑對符號、語言、文字等之具體觀點，以勾勒其語言天道觀，再以從這個角度出發，試著去談論焦竑在各方面的看法。

焦竑所謂心體即為道，兩者並非二分的，學者體認道，即是體認心之本體，是以能「默於心」而一切具足，能「復」而「反本還源」。將焦竑的這些見解置於其時代脈絡之中，便提供了一條可能的路徑，得以在保有道之不可言說之特性的同時，一方面解決心學末流不讀書之流弊，一方面改正學者束縛於文字之現象，使其能在「心即理」的前提之下，建構出一套獨特的讀書解經方法，以回應時局之所困<sup>1</sup>。焦竑之語言觀與天道觀之大致脈絡如是，

焦竑對語言與天道的理解，大抵上即是一種工具與真理的關係，從這個角度來說，與其指出焦竑或以三教之任何一家為宗，不如說三教之經典成就了這樣一位飽學大儒對天道本體的體認。學者戴景賢論及焦澹園及李卓吾時，即指出：

……三教雖可會通，其最上之一義，仍在證悟究竟，具德乃成度化，否則不免業緣妨功。卓吾之規澹園如此，而其自身，熱腔問世，性倔難平，有餘疑而未遇大作家，雖稱欲於三界中作如意事，其何不然？以此觀之，卓吾、澹園對於所謂「了出世法」，各人領悟或亦皆有不易自明之境隔。唯對於世道而言，卓吾之真，無人識，而卓吾以殉；澹園之博，人則多知之，而澹園以名。其際遇，蓋亦判然未可同日而語矣。<sup>2</sup>

則無論李贄或焦竑，對天道之體認超越三教，大抵如是。而如戴景賢所言者，李贄之「無人識」，焦竑之「名」，於今日之學界則又似再反轉了一次，論李贄

<sup>1</sup> 黃俊傑曾指出：「東亞儒者誦讀經典優入聖域的過程中，身與心兩者密切互動，內外交輝，缺一不可。因此，東亞儒家詮釋學實在是一種以「人格」為中心而不是以文字解讀為中心的活動。」黃俊傑以之為東亞儒學詮釋中較為常見與突出者，我暫且將之理解為一種理想典型之描述。而這個經典詮釋之態度，或可與本文所梳理的焦竑之語言觀與天道觀作一對照。黃俊傑認為中國式詮釋學的中心問題不在「如何瞭解文本」，焦竑對此展現之態度，其實也符合這個脈絡。然而，「不以之為中心」並未限制「文字理解」在詮釋工作上的比重。就這個立場而言，焦竑重視讀書卻又不以之為中心之特質，當可視為某種特殊典型（大致可以理解為：在不違背這個前提之下全力發展博學工夫之立場）。參看黃俊傑著：《東亞文化交流中的儒家經典與理念——互動、轉化與融合》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁99-111。

<sup>2</sup> 戴景賢著：《明清學術思想史論集》上編（香港：香港中文大學出版，2012年），190。

之研究甚眾，論焦竑者則相對少了許多，念二人之學術及歷史地位浮沉如是，又是另一番讓人歎歎的光景。本文因著篇章結構之安排，我對於焦竑的小學、考據學、文學、詩學、史學乃至於心性之學與經典詮釋，雖各有觸及，但無法給予對等的篇幅安排，這在我看來固然是可惜的，但亦是我當前能力所及，不得不如此之結果。從對焦竑的文學與史學等面向展開的考察，得以更清楚描述這位思想家是如何看待人之於真理與經典之意義。焦竑對道的體認是渾然而一體的，宇宙運行之理路、心性純善之本質，在焦竑看來都是一而非二，然而，這層體認並非一蹴可幾，而需要透過對經典文字、萬物存有深刻而廣博的體察，時刻涵養，才能促成這樣的境界。

焦竑對於語言文字的展演，所提供的理想型態亦十分值得注意。其述而不作之精神，細細體現在他所留下的文字之間。《2001 太空漫遊》之導演庫布裏克在 1968 年的一次訪談中，向記者說道：「關於這部電影的哲學涵義或寓意，觀眾願意怎麼猜就怎麼猜。但我不會為它畫一幅詳細的解密圖，將它用言語解釋得清清楚楚，因為這樣每位觀眾都不得不去自己探尋寓意，留心一些可能遺漏的要領。」這段話或可作為焦竑對經典態度之現代注解。焦竑之著作雖豐，但殆因其對語言與道之認知如是，並沒有留下獨立且有組織的思想論著。這一點讓焦竑的研究增添許多困難，卻也多了一層意義。文中主要資料集中於其著作《澹園集》、《焦氏筆乘》二書，材料雖豐但零散無章，故而本文亦期待透過主題式的整理，提取出一些在理解焦竑思想上可能的文獻地圖。

至於焦竑之博學與其學術定位問題，我亦嘗試就其重視與戒慎兩個面向的態度，予以整理說明。而這個觀察是否足以回應如余英時與錢新祖之間，對於晚明心學與清代儒學、實學間錯綜複雜之關係所展開的爭論，我不敢奢望，亦是本文恐力有未逮處。而對於本文思考之起點，即對於三教乃至於各家各派思想在分類框架上的捨棄，提供了我在釐清焦竑原意及勾勒其思想輪廓時，一個更為澄澈之視野。

關於焦竑之學術性格，我認為或可找到學術史或思想史上的脈絡來說明其出現的必然性。當然，這是本文無暇論及的，僅根據本文結論作一些推想：儒學發展至晚明，泰州學派之所以發展出「即事即理」這樣的思想，與整體的儒學進程有關。用《中庸》的話來說，是由「致廣大」到「盡精微」的一條路。如朱子等人，著力於「致廣大」的工夫上，期待建立一套社會秩序，以貫徹儒者之理想。但到了焦竑的時代，儒者的社會實踐或受到艱困考驗，焦竑本人之仕途亦不順遂，這些個人面臨時代的無力感，或多或少促成了學者轉向「盡精微」這條路。另一方面，其實余英時指出的「學者重新求證於經典」，確實也是在思想路數出現分歧時會出現的現象。焦竑在內外諸多因素的力量促成下，走出了自己的學術道路，在博學考證上成就聖學，確實蘊含了個人生命的偶然與學術發展之必然兩個面向<sup>3</sup>。

<sup>3</sup> 本段想法感謝臺灣大學吳展良老師口述解惑，關於「致廣大」與「盡精微」的思考直接來自吳老師的見解。這層視野也讓我看見了本文的不足與可能，可惜聽到的時候晚了，論文已寫成，沒辦法再多在這個視野上有更多探問。

「默而識之」作為本文之標題，是我對焦竑處理語言文字與天道本體之方式所提取出的核心概念，而默識作為一種讀經解經之工夫，其所體現的更是一種對於宇宙的謙卑與虔敬，這部分在文中難以論及，然於我而言，這個態度影響本文實大，故於此補述之。反思焦竑對天道之體認，對語言之態度，則這樣的思考方式，或許亦為一種對前賢的致敬。

另，本文第二章研究成果泰半部分皆立基於錢新祖《焦竑與晚明新儒思想之重構》中第四章第一節〈焦竑思想中的語言與真實〉<sup>4</sup>之上，錢文以宏觀之角度概論焦竑之思想，於焦竑之文字材料多串引散見於行文之間，本文亦針對此點在文獻上擬作更深入的整理與論析，然雖於細節或有增補，但整體概念上卻無能出錢文所論，以此證錢文論焦竑之思想之嚴謹，以見錢氏治學之通達扎實。本文謹附驥尾，仍妄期能為焦竑思想之研究稍有貢獻，於學海浩瀚、前賢碩果則庶幾有愧也。



---

<sup>4</sup> 錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》（臺北市：臺大出版中心，2014年5月），頁125-139。



## 參考書目

### 古籍

[先秦] 莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：頂淵文化，2001。

[宋] 朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996。

[宋] 朱熹著，黃士毅編；徐時儀、楊艷彙校：《朱子語類彙校》，上海：上海古籍出版社，2014。

[宋] 朱熹輯錄，朱傑人，嚴佐之，劉永翔主編：《朱子全書》，上海：華東師範大學出版社，2010。

[明] 王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。

[明] 羅汝芳著，方祖猷等編校整理：《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007。

[明] 耿定向：《耿天臺先生文集》，臺北：文海出版社，1991。

[明] 李贄著，張建業等編：《李贄文集》全七冊，北京：社會科學文獻出版社，2000。

[明] 李贄著，張建業等編：《李贄全集注》全二十二冊，北京：社會科學文獻出版社，2009。

[明] 管志道：《管東溟先生文集》，臺北：中央研究院圖書館藏本。

[明] 管志道：《管子惕若齋集》，據東京高橋情報以日本內閣文庫藏明萬

曆二十四年序刊本影印，漢學研究中心藏。

[明] 焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，北京：中華書局，1999。

[明] 焦竑著，李劍雄點校：《焦氏筆乘》，北京：中華書局，2008。

[明] 焦竑：《易筌》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002。

[明] 焦竑：《老子翼》，臺北：廣文書局，1965。

[明] 焦竑：《莊子翼》，臺北：廣文書局，1970。

[明] 焦竑：《陰符經解》，明萬曆繡水沈氏尚白齋刊寶顏堂秘笈本影本。

[明] 焦竑：《國史經籍志》，臺北：藝文印書館，1966。

[明] 焦竑：《俗書刊誤》，臺北：臺灣商務印書館，1970。

[明] 焦竑：《玉堂叢語》，臺北：木鐸出版社，1982。

[明] 焦竑：《國朝獻徵錄》，臺北：明文出版社，1991。

[明] 焦竑：《楞伽阿跋多羅寶法經精解評林》，《續藏經》，91冊。

[明] 焦竑：《上大方廣圓覺修多羅了義經精解評林》，《續藏經》，94冊。

[明] 焦竑：《大乘妙法蓮華經》，《續藏經》93冊。

[明] 焦竑：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經精解評林》，《續藏經》，90冊。

[明] 黃宗羲：《明儒學案》，臺北：世界書局，2009。

[明] 黃宗羲著；孫衛華校釋：《明夷待訪錄校釋》，長沙：岳麓書社，2011。

[清] 方以智：《東西均注釋》，北京：中華書局，2016。

[清] 王梓材，馮雲濠編撰；沈芝盈，梁運華點校：《宋元學案補遺》，北京：中華書局，2012。

[清] 張廷玉等：《明史》，北京：中華書局，1974。

[清] 永瑤等：《欽定四庫全書總目》，臺北：臺灣商務印書館，1983。

近人論著

容肇祖：《明代思想史》，臺北：臺灣開明書局，1975。

孟森：《明清史講義》，臺北：里仁書局，1982。

嵇文甫：《左派王學》，臺北：國文天地雜誌社，1990。

林慶彰：《明代考據學研究》，臺北：學生書局，1990。

錢穆：《宋明理學概述》，臺北：學生書局，1993。

余英時：《論戴震與章學誠》，臺北：東大圖書，1996。

李劍雄：《焦竑評傳》，南京：南京大學出版社，1998。

梅廣：〈錢新祖教授與焦竑的再發現〉，《台灣社會研究季刊》，臺北：唐山出版社，1998。

佐野公治：《四書學史之研究》，創文社，1998。

宋家復：〈思想史研究中的主體與結構：認真考慮《焦竑與晚明新儒學之

重構》中“與”的意義》，《台灣社會研究季刊》29期（1998年3月），

王琅《焦竑學術研究》，高雄師範大學博士論文，1999年。張學智：《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2000。

龔鵬程：《晚明思潮》，臺北：佛光人文社會學院，2001。

毛文芳：〈晚明狂禪探論〉，《漢學研究》第39期，2001年12月。

余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，臺北：允晨文化，2003。

余英時：《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化，2004。

唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》，臺北：學生書局，2004。

唐君毅：《中國哲學原論：原道篇》，臺北：學生書局，2004。

唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》，臺北：學生書局，2004。

溝口雄三著，索介然，龔穎譯：《中國前近代思想的演變》，北京：中華書局，2005。

島田虔次著，甘萬萍譯：《中國近代思維的挫折》，南京：江蘇人民，2005。

余英時：《人文與理性的中國》，臺北：聯經出版社，2008。

李明輝編：《儒家經典詮釋方法》，臺北：臺灣大學出版中心，2008。

島田虔次著，鄧紅譯：《中國思想史研究》，上海：上海古籍出版社，2009。

施錫美：《焦竑《莊子翼》研究》，臺北：逢甲大學出版社，2009。



- 陳來：《宋明理學》，臺北：允晨文化，2010。
- 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：商務印書館，2010。
- 劉海濱：《焦竑與晚明會通思潮》，上海：華東師範大學出版社，2010。
- 鄭伊庭：《明代考據學家之博學風氣研究》，臺北：臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2010。
- 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：學生書局，2011。
- 牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，2012。
- 史振卿：《焦氏筆乘研究》，濟南：齊魯書社，2013。
- 白靜：《下學上達，學以復性——焦竑思想研究》，北京：中國傳媒大學出版社，2013。
- 鄧克銘：《晚明四書說解研究》，臺北：里仁書局，2013。
- 謝成豪：《焦竑經學史學之研究》，臺北：高雄師範大學博士論文，2013。
- 錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》，臺北：臺大出版中心，2014。
- 趙園：《明清之際士大夫研究》，北京：北京大學出版社，2015。
- 魏月萍：《君師道存——晚明儒者的三教合一論述》，臺北：聯經出版社，2016。
- 王誠：〈焦竑《論語》詮釋的特色——以《焦氏筆乘·讀〈論語〉》為中心〉，浙江：《儒教文化研究》25期，2016年2月。
- 徐聖心：《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺》，臺北：臺灣大學

出版中心，2016。

劉勇：《變動不居的經典——明代《大學》改本研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2016。

陳顯哲〈博學與考據：焦竑對陽明心學的修正〉，香港：香港浸會大學博士論文，2016。

