

# 焦竑《論語》詮釋的特色

## ——以《焦氏筆乘·讀〈論語〉》為中心

王 誠

### 中文摘要

以“心學”觀點詮釋儒家經典在晚明蔚然成風，這種經學的心學化傾向，是對明代中前期獨尊朱注的突破。焦竑對《論語》的心學詮釋就是其中的一個代表。焦竑《焦氏筆乘續集》卷一《讀論語》八十餘條主要以《論語》文本為載體來詮釋對心性之學和三教會通的哲學思考。焦竑借孔子所云“空空”來形容天命和心性的本體狀態，子貢的“億（臆）”則是對心性本體的背離，心性的修養須由知性進而復性，以回歸空的境界。焦竑主張三教會通，以儒家為本位，援佛、道二家以解儒。本文通過闡釋焦竑所用的“不二”的思想方法和所提倡的“止”的工夫，說明它們與佛、道二教的密切聯繫。由於具有自由的思想環境和多元的文化視野，焦竑的詮釋具有融合、創新的特色，為原本趨於僵化的經學注釋注入了活力。

**關鍵詞：**焦竑，《焦氏筆乘》，《論語》，詮釋，心學

---

\* 王誠：中國浙江大學古籍研究所講師。

(wangchengzju@gmail.com)

\*\* 本文系國家社會科學基金重點項目“中國傳統禮學文獻專題研究”(項目編號: 13AZD023)的階段性成果[This study is supported by the Key Project of National Social Science Foundation of China *Research on Documents of Traditional Ritual Studies* (Project number: 13AZD023)].

焦竑是晚明理學領袖，為王門泰州一派的健將，“師事耿天臺(定向)、羅近溪(汝芳)，而又篤信(李)卓吾之學”，<sup>1</sup> 同時又“博極群書”、“無不淹貫”，主張心性之學和三教會通。《焦氏筆乘》是焦竑讀書、講學的筆記，涉及面廣、內容豐富，正、續集共十四卷上千條。續集卷一《讀〈論語〉》八十餘條是對《論語》部分章節的闡說和對其思想內容的評述，其中多談心性，並以援佛、道釋儒為特色，認為“釋氏之典一通，孔孟之言立悟”(《焦氏筆乘續集》卷二)，又說，“學者有會於孔子之言，則化人之書亦思過半矣。”(《焦氏筆乘續集》卷一)大體以會通為宗旨。蓋因“夫子罕言性與天道”，故援借佛家之論兼及老莊之語將《論語》中所蘊的“上達”層面表而出之。然而，《論語》記錄孔子及其弟子的言行，原本平實、側重實踐，強作形而上的闡釋難免斷章取義，《四庫全書總目提要》說“其講學解經，尤喜雜引異說，參合附會，如以孔子所云‘空空’及顏子之‘屢空’為虛無寂滅之類，皆乖迥正經，有傷聖教”，雖出於儒家衛道的立場，倒也一語中的。所以《讀〈論語〉》與其說是焦竑對《論語》的講解、釋讀，毋寧說是以《論語》文本為載體來闡釋他對心性之學和三教會通的哲學思考。

## 一、焦竑對《論語》的心學闡釋

心學崛起於明代中期，焦竑深受陽明心學的薰陶和影響，對其竭力推崇和宣傳，稱“孔孟之學，盡性至命之學也”(《焦氏筆乘》卷一)，在心學的理論框架和實踐體系中來解讀和詮釋《論語》，體現了焦竑對陸王心學的承襲。

### (一) 心性本空

《論語·子罕》中孔子自言“無知”、“空空如也”，本為自謙之語，又稱顏回“屢空”，屢空者，謂常陷窮乏。象山派的錢時和陽明派的胡直對“空空”和“屢空”作了心學式的闡釋。焦竑更進一步用“空”來形容“天命之本體”，所謂“一物不留，胸次常虛”(《焦氏筆乘續集》卷一)，空是天命之本然。天命在人者為性，《中庸》云“天命之謂性”，所以“天命之本體”亦即性之本體，性的本體也是空，“所謂性者，亡也，虛也，約也”(《焦氏筆乘續集》卷一)，又謂“吾之本性，未始有物”(《焦氏筆乘續集》卷一)。這種空空的狀態，“明目而視之，不可得而見也；傾耳而聽之，不可得而聞也。”(《焦氏筆乘續集》卷一)焦竑還引用《大雅·文王》的“不識不知”和《中庸》的“不睹不聞”、“無聲無臭”來形容它。“道可道，非常道，名可名，非常名”，作為本

1 黃宗羲，《明儒學案》，830頁。

體的心性，是離言說相、離名字相的。“性非亡、虛、約所可名，而舍之無以名性，則曰亡、虛、約云爾。”（《焦氏筆乘續集》卷一）“亡”、“虛”就是虛無，“約”是精微、隱奧，這些都只是對心性本體的一種描述。

李劍雄認為，焦竑所謂的“性”是排除了主觀的意識與情感的抽象的人性，這種人性是先天的氣質，是“意、必、固、我既無之後，喜、怒、哀、樂未發之前”所存在的一種“中”的狀態。<sup>2</sup>它是人的精神最高的昇華，同時也是世界的本體、宇宙的精神，是“形而上”的道，也就是心學體系中最根本的範疇——良知。<sup>3</sup>王陽明說它“無善無惡”，李卓吾稱之為“真空”。因此，焦竑借孔子的“空空”、顏回的“屢空”所闡發的正是心性之學中對真心、良知的認識。

另一方面，焦竑又借子貢的“億(意)”來闡說世人對本性的背離。《論語·先進》：“賜不受命，而貨殖焉，億則屢中。”此句本謂子貢經商，“億”是猜測行情的意思。胡直站在心學家的立場，將“貨殖”解釋為“多學而識”。焦竑進一步把這裡的“億(意)”和“子絕四”之一的“毋意”的“意”聯繫在一起，於是“受命”之“命”就成了天命，該句就被詮釋為子貢“不知命本空空，而索之多聞多見，如貨殖者然。”（《焦氏筆乘續集》卷一）焦竑認為“道不可知，求之者爭為卜度，皆孔子所謂億也”。他用射覆作比，“藉令覆盂之下而無所置也，射者不為徒勞乎？一旦徹其覆而親見其無一物也，然後知向之金玉瓦石，意見焚焚，皆為妄想。”（《焦氏筆乘續集》卷一）覆盂之下本來空無一物，射覆者卻妄加猜度、意卜，比喻世人因不知性體本空，而多妄想、陷於七情，“不知妙其亡，而實之以為有；不知妙其虛，而增之以為盈；不知妙其約，而炫之以為泰，此其所以離於性也。”（《焦氏筆乘續集》卷一）世人以無為有、以虛為盈、以約為泰，就見不到心性的本體，亦即對本性的背離，所以說“意者七情之根，情之饒，性之離也”，“不知性者，弊弊焉取而為之，愈為愈敝”（《焦氏筆乘續集》卷一），“以意為仁，彌為之而彌遠”（《焦氏筆乘續集》卷一）。

## （二）知性、復性

心性的本體是空，不知其空而以無為有，便是對本性的遠離；心性的修養在於覺知，即知性本空，並還歸、回復於空的狀態。聖人能夠“默識”心性的本體，焦竑闡發孔子的“默而識之”云：“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。”（《焦氏筆乘續集》卷一）如能達到這種境界，則“日用之常，因物付物之應跡耳，而其心則一無有也。”（《焦氏筆乘續集》卷一）

焦竑還認為，孔子所謂“躬行君子”者，“視、聽、言、動，默爾證真，行、住、坐、臥，冥焉生覺”（《焦氏筆乘續集》卷一），默識心性者，就是

2 李劍雄，《焦竑評傳》，97頁。

3 李劍雄，《焦竑評傳》，95-96頁。

生知的聖人。顏回“終日不違如愚”，也能“悟之以默”(《焦氏筆乘續集》卷一)，然其“信解雖深，不無微心之起”，所以“屢空則有不空矣”，和聖人境界還有差距。但他能“旋覺旋消”(《焦氏筆乘續集》卷一)，“覺而歸於空”，所謂“不遠復”(《焦氏筆乘續集》卷一)，也就是說不善的心念一起，馬上能夠覺知。因此，孔子稱讚他，“顏氏之子，其殆庶幾乎。”可見知性是復性的前提，“學之為言覺也……苟離性而為學，剗方為圓，以鳧企鶴，悅其一，廢其百，作於此，輟於彼，憂不可勝窮矣，惡乎悅?”(《焦氏筆乘續集》卷一)所以說“凡學之難，難於知也。知及之，夫已豁然還於性矣。”(《焦氏筆乘續集》卷一)

而世人則如子貢，不知性體本空而以意妄度，對於他們來說，“欲滌情歸性，必先伐其意，意亡而必、固、我皆無所傳”(《焦氏筆乘續集》卷一)，“意”、“必”、“固”、“我”是對本性的遮蔽，修養的方法在於“徹其蔽而還之性”。焦竑認為人的覺心本具，“此其心豈窮索而獲哉？吾所自有也”(《焦氏筆乘續集》卷一)，因“意”之故而失其覺心，“此人心自有之明，不必聖人也，而人率以意失之”。又說“此心之覺，自神自明，不慮而知，不學而能，吾能不以億逆亂之，斯賢於人耳。非賢其覺也，賢其不以億逆亂吾覺也。”(《焦氏筆乘續集》卷一)就是說不要用主觀、不實的猜疑、妄想擾亂了本覺的心性。

## 二、《讀〈論語〉》體現出的三教會通

上述心性本空和知性、復性是焦竑《讀〈論語〉》的主旨，這顯然是承襲陸王心學而來，也不難看出它和佛教特別是禪宗的關聯。眾所周知，宋代理學實已融合禪學的精神，而禪學思想對於心學的形成和發展影響尤為深刻。心性之學本是儒佛融通的產物，“空”和“覺”都是佛語，佛家的心性論講真心、本覺，是理學家構建心學的重要思想資源。然而晚明以前儒家雖暗用釋老，但明則辟佛，陽明、龍溪曾竭力劃清與禪學的關係，直至晚明王學左派興起，才不再諱言良知與禪的親源關係，自覺承認儒佛之融通，鼓吹“三教合一”之論。在這樣的思潮影響下，焦竑對所謂的“異端”頗為開明，他打過一個比方：“今憚不知學，而指他人為異端，如露處而譏人之宅為不美也。”(《焦氏筆乘續集》卷一)還引王良的話，認為對於外來思想應以百姓日用為取捨標準，頗有“拿來主義”的味道。正是由於這種開明的態度，所以《四庫提要》說他“雜引異說，參合附會”。

### (一)《讀〈論語〉》中的禪宗思想

焦竑既師事羅、耿，又和李贄為摯友，且與陶望齡、管志道等居士交遊，他自述學佛歷程：“始也讀《首楞嚴》，而意儒遜於佛；既讀《阿含》，

而意佛等於儒；最後讀《華嚴》而悟，乃知無佛無儒，無大無小，能小能大，能佛能儒。<sup>4</sup>頗有融混儒、釋的意味。焦竑著有《楞伽經精解評林》、《圓覺經精解評林》、《楞嚴經精解評林》和《法華經精解評林》，主要是對四部佛經古今注疏的擇汰，從中可見他對禪宗“頓悟”一派的傾心。聖嚴法師通過對明末佛教的考察指出：“明末的居士，思想的指導，是以《楞嚴經》、《心經》、《金剛經》為主。……對於多數的知識分子，禪的魅力始終不竭。”<sup>5</sup>

我們從焦竑的《讀〈論語〉》很容易聯繫到禪宗“明心見性”的思想。禪宗初祖菩提達摩主倡“心性本空，亦非垢淨”，又說“我心本來空寂，一切相貌皆是妄見”，“正見之人，知心空無，即超迷悟”，“若知心空不見相，則離迷悟”，“以心為空，解與不解俱是真；以心為有，解與不解俱是妄”（《達磨大師悟性論》）。若要比附的話，這裡的“妄見”顯然就是《讀〈論語〉》中的“意”，“迷悟”就相當於“情”，都是對心性本空的背離。《楞嚴經》云“精真妙明，本覺圓淨……及諸塵垢，乃至虛空，皆因妄想之所生起”，“從無始來，生死相續，皆由不知常住真心，性淨明體，用諸妄想，此想不真，故有輪轉”，也是說妄想、七情遮蔽、擾亂本覺的心性。

《菩提達摩傳》云：“深信含生同一真性，客塵障故，令舍偽歸真……與道冥符，寂然無為名理入也。”“理入”指頓悟。“舍偽”可以說就是《讀〈論語〉》中的“伐其意”，“歸真”即“復性”。焦竑把《論語·述而》“仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣”看作“孔氏頓門”，他說：“欲即是仁，非欲外更有仁；欲即是至，非欲外更有至。當體而空，觸事成覺，非頓門而何？”（《焦氏筆乘續集》卷一）“欲”是想要，也就是發心，《華嚴經·梵行品》云“初發心時便成正覺”。又如，在談到孔、顏樂處時，焦竑說“當體全空，豁然無礙，則轉憂為樂，在瞬息間耳”（《焦氏筆乘續集》卷一），再如前引“知及之，夫已豁然還於性矣”，都和禪宗“即心是佛”的頓教宗旨相合，可以明顯看出禪宗對他的影響。

章太炎評論焦竑《讀〈論語〉》道：“多取禪人語錄以傳儒書，圓轉滑易，不可印持，此乃近於戲論，豈所謂通解妙達邪？”<sup>6</sup>指出焦竑以禪傳儒，可謂深得其意。太炎傾心法相唯識，對禪宗多有微詞，而且《讀〈論語〉》畢竟只是零散的筆記，說它“圓轉滑易”，非“通解妙達”，也在情理之中。

## （二）“不二”的思想方法

儘管焦竑對待異端頗為開明，但他會通三教的前提依然是以儒家為本位，是援佛入儒，而非融儒入佛，他作了個比方：“我有無盡藏之寶，埋沒已久，貧不自聊矣。得一賈胡焉，指而示之。”（《焦氏筆乘續集》卷二）他認為，“釋氏諸經，即孔孟之義疏也。”潛在之意是孔孟之學無不具足，只

4 焦竑，《澹園集》，195頁。

5 聖嚴法師，《明末佛教研究》，228頁。

6 章太炎，《菴漢三言》，48頁。

是“言簡指微，未盡闡晰”(《焦氏筆乘續集》卷二)，而佛經則正好發明了其精蘊，可作孔孟的解說和注腳。

但事實上，佛、道都有其獨特的理論體系和思想方法，受其影響和薰陶的理學家 and 心學家自覺不自覺地運用這些理論方法，由此構建的儒學是一種新的儒學，和原來的儒學相比有了不少異質的成分，或者說對儒家經典作了新的創造性的闡釋。這裡我們以焦竑在《讀〈論語〉》中慣用的“不二”的思想方法為例，來看儒佛道三教的會通。

例如，對於“仕”與“學”的關係，他解說道：“仕與學一理也，而未達者二之，未能自得於心耳。不知仕而優即為學，毋離仕而求學也；學而優即為仕，毋離學而求仕也。”(《焦氏筆乘續集》卷一)意思是“仕”和“學”可同時進行，不必分成兩個階段。又如，《論語·子張》中子游責怪子夏只教門人灑掃、應對之事，認為這是捨本逐末，子夏則回應之以傳授學術當依次第。對此焦竑引耿定向的話，“本末一也……觀草木之根杪，不當離末而求本，則君子之教人，可舍事而談理哉？然曰有始有卒，是猶二之也。二之，非聖人也。”(《焦氏筆乘續集》卷一)就是說“灑掃、應對、進退”這些末事和君子之道這個本是一非二，事理不二。子夏說授學當依次第，還是把理事分為兩概，焦竑的觀點則是“學術即經綸”，“世之言理者，率秦以來之吏事，而聖門之作用隱矣。”(《焦氏筆乘續集》卷一)聖門之學即事即理，學理和作用不當分作兩概。

再如，孔子自言非“多學而識之”，而是“一以貫之”，對此焦竑引李嘉謀的話來闡述“一”與“多”的關係：“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。”(《焦氏筆乘續集》卷一)只要懂了“一”，各種矛盾對立都可調和，這樣的話，“多即一也，一即多也”(《焦氏筆乘續集》卷一)，正如莊子所說，“通於一而萬事畢”。理上“一”與“多”的關係，反映到事上就是“博”與“約”的關係，“約不可驟得，故博文以求之”，“非博學不能成約。”(《焦氏筆乘續集》卷一)孔子雖博學多能，然“其統之有宗，其會之有元，何多之有？”儒家與道家於此並無二致，“孔言一貫，老言得一”。焦竑更進一步指出，“學者以一為至矣，不知實無所謂一。蓋因萬有一，萬廢一亡。”(《焦氏筆乘續集》卷一)說明“一”與“多”是一非二。佛家也講一、多關係，比如華嚴之四法界觀，其基本觀點就是“一即一切，一切即一”。

此外，焦竑在《讀〈論語〉》中還提到“物不異道，道不異物，精亦粗，粗亦精”(《焦氏筆乘》卷六)，“欲即是仁”(《焦氏筆乘續集》卷一)，“知即無知”，“於意而離意，意即智也；以智而為智，智亦意矣”(《焦氏筆乘續集》卷一)，“性道一耳”(《焦氏筆乘續集》卷一)，“道”與“器”“非二物也”(《焦氏筆乘續集》卷一)，“文質一也”(《焦氏筆乘續集》卷一)，“禮即是道”，“禮外無道，道外無禮”(《焦氏筆乘續集》卷一)等。此類思想方法為佛、道二家所慣用，比如《維摩詰經·入不二法門品》一連說了三十一個“不二”，其意在超越一切分別之相，以達到絕對平等。又如《莊子·齊物論》云：

“故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憍怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。”則是在表象的差別下尋求內在的統一，故云：“是以聖人之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。”佛、道二教的理論方法雖然進路不同、旨趣有別，但可以彼此參證、相互闡發，焦竑於此二者蓋皆有所取，此不贅述。

### (三) 心性修養與佛道的關係

最後談談焦竑所提倡的心性修養工夫及其與佛、道的關係。由多而一、由博返約是儒家踐履修習的常徑，焦竑雖以考據和博洽著稱，認為“知多之不為礙也”(《焦氏筆乘續集》卷一)，但他並不贊同“一物不知，儒者之恥”。《論語·衛靈公》中子貢以“多學而識之”目孔子，孔子不以為然，因此，焦竑據孔子所云“多聞，擇其善者而從之，多見而識之，知之次也”來辨別“學之所重輕”，又設問道“奈何文滅質、博溺心者眾也？”語本出《莊子·繕性》，莊子反對“附之以文，益之以博”，認為這將使民惑亂，“無以反其性情而復其初”，《淮南子·俶真訓》也說“蔽其玄光，而求知於耳目，是釋其昭昭而道其冥冥也”(《焦氏筆乘續集》卷一)，可見，道家不主張“求知”，而要“去知”。但焦竑站在儒家的角度，並不排斥多學、博識，只是把它擺在較低的層次，故說“多學雖非離於道，而已涉於末”(《焦氏筆乘續集》卷一)。在焦竑看來，博文、多學只是從知識上展開的工夫，心上的工夫才是首要的，而他所舉的心上工夫與佛、道存在一定的聯繫。<sup>7</sup>

又如，焦竑提倡“艮背法”，即止的工夫。曾子曰：“君子思不出其位。”他認為“不出其位”就是《易經》艮卦所言“止其所”。艮，止也，靜止之義，為象山之卦。要達到這種止的境界，就不能被思慮所役使，但又不能廢黜思慮，應該思而不思、不思而思。這種功能只有“用而常止”的“背”才具備，人之背功用大矣，卻在身之後，人莫能見，且恒處於靜止的狀態，如果耳目也像背一樣具有這種功用，就能不為聲、色所動，“用而無用”，亦即聽而無聽、視而不視，進而則能“當念而寂”，亦即思而不思。這種工夫和老莊的無為是有區別的。《莊子·大宗師》中形容“坐忘”云：“墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通。”焦竑認為“離念而求寂，則思廢，墮體黜聰者也，謂之斷見”，反過來，“當念而不寂，則位離，憧憧往來者也，謂之常見。”斷見、常見之說借自佛教，《成唯識論》云：“阿賴耶識為斷為常？非斷非常，以恒轉故。”本意是指心理活動如瀑流般剎那生滅、相似相續、不常不斷。焦竑把它移來形容心性修養的工夫。這種工夫和佛、道二家相似又相異，《莊子·養生主》庖丁宰牛“以神遇而不以目視，官知止而神欲行”，耳官停止運轉，唯以心神應物，然而焦竑所謂止的工夫則能“視不見色”、“聽不聞聲。”同時，這種工夫又非“虛而待物”，《人間世》孔子教顏回“心齋”云：

7 龔鵬程，《晚明思潮》，99頁。

“若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。”此同佛家的止觀法門，重在修道，而焦竑所謂止的工夫則重在應事、應物，故曰“常應常淨”(《焦氏筆乘續集》卷一)。他特別強調，“世人不識真清淨體，以無為為清淨者，非也。”(《焦氏筆乘續集》卷二)他引楊簡的話，“如水鏡之畢照而非動也，如四時之錯行而非為也”(《焦氏筆乘續集》卷一)，“非動”、“非為”別於“不動”、“不為”，《莊子·應帝王》“至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏”，《禮記·中庸》“辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖”，水鏡常處靜止但功能全備，四時交替有序而非出於人為。

此“非斷非常”的工夫“唯君子能之”，《論語·子罕》：“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！’”焦竑以良背的工夫來衡量，認為顏淵尚有老子所謂的“前識”。《韓非子·解老》云：“先物行、先理動之謂前識，前識者，無緣而忘(妄)意度也。”“妄意度”就是佛教所說的“我見”，故焦竑說他“未竭我”，所以“子謂顏淵，曰：‘惜乎，吾見其進也，未見其止也！’”(《焦氏筆乘續集》卷一)顯然，這裡的“止”被理解成了心性修養的“止”。

### 三、結語

縱觀明代《論語》詮釋史，初期為程朱理學所獨佔，程朱學者一方面迎合統治者的政治需要，另一方面則希望自己的學說能夠贊化育、參天地。理學權威左右了《論語》詮釋的視域，禁錮和僵化了詮釋者的思想，與此同時還產生了《四書大全》之類專為時文而設的腐陋講章。這一局面直到陽明心學的興起才得到改變，心學一派學者的解經注重主觀的精神體驗，在詮釋過程中融入了個人的精神旨趣。以“心學”觀點詮釋儒家經典在晚明蔚然成風，這種經學的心學化傾向，是對明代中前期獨尊朱注的突破。焦竑對《論語》的心學詮釋就是其中的一個代表。《論語》是語錄體著作，其中的語句往往缺乏必要的語境，這就為詮釋者提供了較多的聯想和發揮的空間。從思想解放的角度來看，這類詮釋自有其價值：它不再固守成說，不囿於一家之言，而是吸收佛、道的思想方法，走向了儒釋道三教的會通；它注重對文本含義的主觀體認，以及對心性修養的啟發。

事實上，比焦竑稍早的林兆恩在其《論語正義》(原名《經傳釋略》)中就提出了以心為本、三教合一的觀點，以此詮釋《論語》要旨，指明儒、道、佛三教在心性本體以及修養功夫等方面的共通之處。袁宗道著《讀論語》四十五篇(見《白蘇齋類集》第十七卷《說書類》)，引述宋人張九成以及宗杲禪師的禪語詮解《論語》意涵。焦竑的至交李卓吾在其《論語評》(見《四書評》)中也明顯表現出儒佛會通的思想傾向。而在焦竑之後，張



岱的《論語遇》（《四書遇》）一方面在體裁上效仿禪宗語錄，另一方面在內容上揚棄朱注、闡發心學，而且以佛詮儒、以道釋儒，也展現出三教融通的解經風格。明末智旭的《論語點睛》（見《四書蕩益解》）更是以“三教同源”為出發點，藉儒學以昌明佛教。由於具有自由的思想環境和多元的文化視野，融合、創新成為這類詮釋的特色，為原本趨於僵化的經學注釋注入了活力，在當時形成一種潮流。因此，焦竑的《讀〈論語〉》是時代風氣下的產物。同時，由於焦竑在晚明學界的地位以及《焦氏筆乘》一書的知名度，《讀〈論語〉》對後世具有一定的影響，在明代經學特別是《論語》詮釋史中佔一席之地。直到近代的李炳南居士在其《論語講要》中還對焦竑的《論語》詮釋有所參酌。

但同時應該看到，心學空疏的弊病也在一定程度上反映在《論語》的詮釋上。本文提到的“空空”、“屢空”、“意”和“止”等詞在《論語》中原本只是平實的話語，但經過詮釋者的附會和斷章取義，成了心學的概念或用語，有偷樑換柱之嫌。這對於致力樸學、崇尚考據的清代學者來說，顯然是無法接受的，甚至要嗤之以鼻的。正如馬宗霍所指出的，“明永樂后，以《大全》取士，四方秀艾，因於帖括，以講章為經學，以類書為策府，其上者復高談性命，蹈於空疏，儒林之名，遂為空疏藏拙之地。”而《四庫提要》說焦竑“雜引異說，參合附會”，也就不難理解了。儘管在晚明的學者中焦竑是比較注重考據的，他對《論語》的解釋也確有精當之處。如《里仁》：“父母在，不遠遊，游必有方。”焦竑聯繫到《禮記·檀弓》“事親……左右就養無方；事君……左右就養有方”，認為“有方”是“當有定所”的意思。雖然前人已提出類似的訓釋，但他引《檀弓》為證更具說服力。（《焦氏筆乘續集》卷一）然而，明代畢竟是訓詁學趨向衰落的時期，義理之學浮華好奇、憑臆逞說的風氣在《讀〈論語〉》中也有印跡。如《陽貨》：“子曰：‘然。有是言也。不曰堅乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不緇。吾豈匏瓜也哉？焉能系而不食？’”本意是說最堅固的東西，磨也磨不薄，最白的東西，染也染不黑，但焦竑牽合名家的堅白之說，誤解為孔子不持堅白，內無成心，云“夫有堅必有磷，今不曰堅矣，我無以受磨而奚磷？有白必有淄[緇]，今不曰白矣，我無以受涅而奚淄[緇]？”又解“匏瓜”引應柳之《天文圖》，以為星名，蓋亦好奇之見（《焦氏筆乘續集》卷一）。

■ 投稿日：2015.03.30 / 審查日：2015.04.20-2015.05.20 / 刊載決定日：2015.06.10

### 參考文獻

- 龔鵬程，《晚明思潮》，北京：商務印書館，2005。
- 黃宗羲，《明儒學案》，北京：中華書局，1985。
- 焦竑，《焦氏筆乘》，北京：中華書局，2008。
- \_\_\_\_，《澹園集》，北京：中華書局，1999。
- 李劍雄，《焦竑評傳》，南京：南京大學出版社，1998。
- 聖嚴法師，《明末佛教研究》，北京：宗教文化出版社，2006。
- 章太炎，《葑漢三言》，上海：上海書店出版社，2011。

## Jiao Hong's Interpretation of the *Lunyu*: A Study of the *Jiaoshi bisheng*

WANG Cheng

### Abstract

One intellectual trend which characterized thought during the late Ming dynasty 明 (1368-1644) was the practice of interpreting Confucian classics through heart-mind theory. This trend reflects a departure from the dominating influence of Zhu Xi's 朱熹 (1130-1200) interpretation of the classics which held such sway during the early and middle Ming dynasty. One representative of this late Ming dynasty thought is Jiao Hong's interpretation of the *Lunyu* 論語. As part of *Jiao Hong's Miscellaneous Notes (Jiaoshi bisheng 焦氏筆乘)*, the eighty notes in "On Reading the *Lunyu* (*Du Lunyu 讀論語*)" consist of philosophical thinking about the heart-mind theory and the integration of Confucianism, Buddhism and Taoism conducted through a textual analysis of the *Lunyu*. Jiao Hong 焦竑 (1540-1620) describes the original state of heaven's will and heart-mind by borrowing the words "*kongkong 空空* (empty)" from the Analects of Confucius. He also points out that Zigong, a disciple of Confucius, deviates from the nature of heart-mind by "*yi 臆* (guessing)". Jiao argues that cultivation of the heart-mind begins with recognizing it and then returning it to the state of emptiness. Jiao Hong proposes an amalgamation of the three religions, taking Confucianism as the essential and drawing on Buddhism and Taoism to support it. This paper focuses on the thinking method of "non-duality" adopted by Jiao and the practice of "samatha" that Jiao advocates, discussing their relation with Buddhism and Taoism. Because it fosters an environment which encourages free thinking and a multi-cultural view, Jiao Hong's integrated and innovative interpretation of the *Lunyu* should be seen as injecting important new vitality into the rigid field of studies dedicated to the Confucian classics.

**Keywords:** Jiao Hong 焦竑, Jiao Hong's Miscellaneous Notes (*Jiaoshi bisheng 焦氏筆乘*), *Lunyu* 論語, interpretation, heart-mind theory