

「待解」之學說——陳大齊對《孟子》

「性」論的檢討

陳逢源

摘要

陳大齊先生為政治大學在臺復校首任校長，也是「孔孟學會」首任理事長，一生奉獻於文化與教育，貢獻卓著。學術從早先的心理學與理則學，轉為名理之學，最後歸本於儒學研究，其中包括西方的心理學、理則學、印度因明學、以及儒家孔子、孟子、荀子的思想研究，從不同文化根基著眼，而歸結於名理內涵的辨析，兼容古今，學貫中西，儒學成為最後生命的依歸。然而陳大齊先生在完成荀子、孔子學說的建構之後，以名理辨析方式完成《孟子待解錄》，孟子成為建構儒學事業最後的工作，卻留下儒學思想「待解」的提醒，本文以「性論」作為討論核心，釐清辨析內容與相歧之處，期以了解陳大齊先生思考的重點，也藉此再次思考孟子性論的價值。

關鍵字：陳大齊、儒學、孟子、性論、朱熹

2016/1/2 收稿，2016/3/24 審查通過，2016/4/3 修訂稿收件。

* 本文乃執行科技部計畫所獲致之部分成果，計畫編號為：NSC 101-2410-H-004-107-MY2，曾於2015年10月25日中央研究院中國文哲研究所「戰後臺灣的經學研究（1945-現在）第二次學術研討會」發表，感謝與會學者惠予意見，也感謝審查人提供之修改方向，詹宜穎同學協助影印陳大齊先生手稿，謝佳澄同學協助蒐輯資料，計畫助理為王志瑋同學，在此一併致謝。

** 陳逢源現職為國立政治大學中國文學系專任教授。

The Theory “Waiting to Be Solved”: Ta-Tsi Chen’s Review on Human Nature in *Mencius*

Chen Feng-yuan

Abstract

Ta-Tsi Chen (1886-1983), the first president at the reestablished National Chengchi University in Taiwan as well as the first director of the Confucius-Mencius Society in Taipei, dedicates all his life in culture and education. Chen is knowledgeable of Eastern and Western cultures: he focuses on learning psychology and logics from the West in the beginning of his academic life, then Hetuvidya in India, and in the later part of his life, he turns to study Confucianism, which includes thoughts of Confucius, Mencius, and Xunzi. After he establishes theories on Xunzi and Confucius, Ta-Tsi Chen writes *The Record of Questions Waiting to Be Solved about Mencius (Mengzi daijie lu)*, and thus Mencius becomes the last important part of Chen’s study of Confucianism. This paper aims to examine theory on human nature and the part “waiting to be solved” in order to understand the main point of Ta-Tsi Chen’s thought as well as rethink the value of Mencius’ thoughts.

Keywords: Ta-Tsi Chen, Confucianism, Mencius, On Human Nature, Zhu Xi

* Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.

一、前言

陳大齊先生，字百年，生於清光緒 13 年（1887），六歲入私塾啟蒙，十四歲進江南製造附設廣方言館就讀，學習英文。十七歲東渡日本，先入東京補習學校，學習日文，補習數理，後考入日本仙臺第二高等學校，學習德文、法律、經濟等學科，二十三歲高等學校畢業，進入東京帝國大學文科哲學門，以心理學為主科，理則學、社會學為輔科，據陳大齊先生〈八十二歲自述〉所言，選擇心理學，是因為「心理學已漸漸擺脫哲學的羈絆而步入了科學的範圍」，¹雖然專研人文學科，但始終存在一種追求科學，強調客觀理則的內在思維。畢業返國，出任浙江高等學校校長，先後任教於北京法政專門學校、北京大學，教授心理學、論理學、哲學概論等，曾任北大哲學系主任、北大代理校長。並赴德國柏林大學研究，對於西洋哲學有更深的認識，學術也由心理學轉向理則學，其間擔任考試院首任祕書長，參與籌備工作，後隨政府遷臺，執教於臺灣大學，講授理則學。民國 43 年（1954）政治大學在臺復校，擔任首任校長。校長卸任，接任「孔孟學會」首任理事長，對於文化傳承以及教育工作，貢獻良多。²

陳大齊先生學術進程，從早先的心理學與理則學，其後轉為名理之學，最後歸本於儒學研究，其中包括西方的心理學、理則學、印度因明學、以及中國孔子、孟子、荀子的儒家思想研究，從不同文化最基礎處著眼，而歸結於名理內涵的辨析，儒學成為最後生命的依歸，範圍既廣，辨析又密，從大處著眼，分析細微的學術面向，兼容古今，學貫中西，廣度與深度皆可得見一代儒者風範。陳大齊先生自述一生學術有四個階段，兩種趨向，云：

以研習的對象為分期標準，可分四期：初為心理學與理則學時期，次為因明時期，再次為荀子時期，末為孔子時期。以研習的效用為分期標準，可分二期：初為稗販時期，後為加工時期。在前一時期內，有如零售的商店，只致力於介紹些國外現成的學說，至多亦不過略加品評而已。在後一時期，有如加工的工廠，

¹ 陳大齊 Chen Daqi：〈八十二歲自述〉“Bashiersui zishu”「研習經過」，收於《陳百年先生文集》*Chen Bainian xiansheng wenji* 第一輯（臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1987 年），頁 462。

² 參見陳大齊 Chen Daqi：〈八十二歲自述〉“Bashiersui zishu”「略歷」，頁 457-459。

取國內古代傳下來的寶貴資料，致力整理，比諸稗販，多費了一點心力，亦稍稍表現了自己的辛勞。³

「稗販」代表由西而中的學術進路，「加工」說明由古而今的詮釋方式，向西方援取方法，向古人取用智慧，兩種趨向皆是接引的工作，而一貫以理則分析進路，尋求學術之究竟，循序而進，展現無比的魄力，卻自謙自製新品是「力有未逮」，無絲毫自滿之態。然而檢討當代臺灣儒學推展工作，陳大齊先生乃是兼有主持與研究成果的學者，洵無可疑，胡志奎《論語辨證》盛推陳大齊「開闢一代學風」，⁴乃是極為深刻的觀察，然而相較於方東美、唐君毅、牟宗三等新儒家一系儒者，明顯缺乏後世學者的表彰，殊為可惜，⁵對於全面了解臺灣儒學發展的情況，不免有其缺憾，為求補苴罅

³ 陳大齊 Chen Daqi：〈八十二歲自述〉“Bashiersui zishu”「研習經過」，頁 465。

⁴ 胡志奎 Hu Zhikui：《論語辨證》*Lunyu bianzheng*（臺北[Taipei]：聯經出版[Lianjing chuban]，1978 年）。頗受陳大齊影響，尤其深究文字，辨析名理更可窺見其脈絡，其中〈孔子之「學」字思想探原〉一文「後記」即盛譽陳大齊「大師早年治《荀子》一書，文理密察，眾端參觀；為海內外所推重。來臺後，轉治《論語》一書，闡述孔子學說，亦遠邁諸家之上；蓋大師精於邏輯名理之學故也。因此，獨能本客觀之態度，『無意、無必、無固、無我。』而直探孔子學說之真髓。所謂開闢一代學風，而為當世楷模，大師與有力焉。」（頁 170-171）。略析研究特色之餘，也可據以概見其中相承線索。

⁵ 檢尋臺灣學界有關陳大齊先生學術的研究論文，僅有曾春海 Ceng Chunhai：〈述評陳大齊對義利之辨的研究〉“Shuping Chen Daqi dui yili zhi bian de yanjiu”，《哲學與文化》*Zhexue yu wenhua* 第 330 期（2001 年 11 月）、沈清松 Shen Qingsong：〈由名學走向儒學之路——陳大齊對臺灣儒學的貢獻〉“You mingxue zouxiang ruxue zhi lu: Chen Daqi dui taiwan ruxue de gongxian”，《漢學研究》*Hanxue yanjiu* 第 32 期（1998 年 12 月）、潘秀玲 Pan Xiuling：〈陳大齊先生對孔子學說的研究成果〉“Chen Daqi xiansheng dui kongzi xueshuo de yanjiu chengguo”，《孔孟月刊》*Kongmeng yuekan* 第 314 期（1988 年 10 月）、周群振 Zhou Qunzhen：〈孟子本義之疏釋及疑難試解：陳大齊先生「孟子待解錄」讀後抒見〉“Mengzi benyi zhi shushi ji yinan shijie: Chen Daqi xiansheng ‘mengzi daijie lu’ duhou shujian”，《鵝湖》*Erhu* 第 127、129、130、135、136 期（1986 年 1 月、3 月、4 月、9 月、10 月）、陳瑞龍 Chen Ruilong：〈介紹陳大齊先生著「平凡的道德觀」〉“Jieshao Chen Daqi xiansheng zhu ‘pingfan de daodeguan’”，《國教天地》*Guojiao tiandi* 第 4 期（1973 年 10 月）、王曉波 Wang Xiaobo：〈陳大齊著「平凡的道德觀」〉“Chen Daqi zhu ‘pingfan de daodeguan’”，《國立臺灣大學哲學論評》*Guoli taiwan daxue zhaxue lunping* 第 2 期（1972 年 1 月）等篇，數量既不多，檢討也不夠全面，所以沈清松先生撰文表彰陳大齊先生，便曾感嘆「陳大齊同為一代儒宗，卻未見受到同樣的重視，對於一位勤學有成的大儒而言，其實是有些不公平的」（沈清松：〈由名學走向儒學之路——陳大齊對臺灣儒學的貢獻〉，頁 2）。對於這位臺灣儒學深有貢獻的學者，確實缺少應有的研究，所以政治大學於民國 90 年 5 月舉辦第四屆「中國近代文化問題學術研討會」，特別針對陳大齊先生學術為研討主題，就是希望能稍補其缺

漏，筆者撰有〈辨析異解，形構體系——陳大齊先生研治論語的方法與成就〉一文，⁶介紹陳大齊先生治《論語》的成就，既深感陳大齊先生學養之豐富，並希望能了解臺灣當代儒學多元發展的情形，又撰成〈陳大齊在臺灣〉⁷一文，表彰陳大齊先生對於臺灣儒學發展的貢獻，晚近洪國樑教授重刊為陳大齊先生《與青年朋友們談孔子思想》所撰「引言」，呼籲重視該書價值，⁸陳大齊先生的學術成就誠可不掩。

陳大齊先生從科學到人文，從西方到東方，一生追求學術核心，最終歸結於儒學研究，相關著作可以參見劉德漢輯〈中華民國文史界學人著作目錄〉、⁹以及後人結集的《陳百年先生文集》。事實上，「加工」階段的研究成果，主要致力於《荀子》、《論語》研究，完成荀子、孔子學說的建構，後續更進而及於孟子學說的思考，《孟子》成為陳大齊先生建構儒學事業最後的階段，八十幾歲高齡，日課其功，一步一步完成《孟子待解錄》，言為「待解」而非「學說」，乃是因為「孟子思想有好多處，未為筆者所能理解，因而其整個體系，未為筆者所能貫串」，¹⁰於是在撰成《荀子學說》、《孔子學說》之後，陳大齊先生所完成的是《孟子待解錄》，一方面代表陳大齊先生一貫誠篤謙遜的為學態度，另一方面也代表「辨析異解」達致「形構體系」的詮釋方法，對於解讀《孟子》存在無法克服的問題，歧異無法化解，體系尚未完成，也就無法言為「學說」。周群振〈孟子本

憾，也希望對於臺灣儒學多元的發展，有更寬闊的視野與了解。

⁶ 陳逢源 Chen Fengyuan: 〈辨析異解，形構體系——陳大齊先生研治論語的方法與成就〉“Bianxi yijie, xinggou tixi: Chen Daqi xiansheng yanzhi lunyu de fangfa yu chengjiu”，《中國近代文化的解構與重建——陳百年》*Zhongguo jindai wenhua de jiegou yu chongjian: Chen Bainian*（臺北[Taipei]：國立政治大學文學院[Guoli zhengzhi daxue wenxueyuan]，2001年），頁67-92。

⁷ 陳逢源 Chen Fengyuan: 〈陳大齊在臺灣〉“Chen Daqi zai taiwan”，《經學研究論叢》*Jingxue yanjiu luncong* 第14輯（臺北[Taipei]：臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju]，2006年）。

⁸ 洪國樑 Hong Guoliang: 〈陳大齊先生的生平、志業及其《中國聖哲的智慧——與青年朋友們談孔子思想》〉“Chen Daqi xiansheng de shengping, zhiye ji qi *Zhongguo shengzhe de zhihui: yu qingnian pengyoumen tan kongzi sixiang*”，《孔孟月刊》*Kongmeng yuekan* 第51卷第1-2期（2012年10月），頁1。

⁹ 劉德漢 Liu Dehan: 〈中華民國文史界學人著作目錄（陳大齊、張以仁、杜維運）〉“*Zhonghuaminguo wenshijie xueren zhuzuo mulu*（Chen Daqi, Zhang Yiren, Du Weiyun）”，《書目季刊》*Shumu jikan* 第7卷第2期（1974年3月），頁93-98。

¹⁰ 陳大齊 Chen Daqi: 〈序〉“Xu”，《孟子待解錄》*Mengzi daijielu*（臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1991年），頁1。

義之疏釋及疑難試解——陳大齊先生「孟子待解錄」讀後抒見〉系列文章，以「事關文運，義涉仁教」質疑陳大齊先生解之不當，用語頗為犀利，¹¹牟宗三〈孟子演講錄〉更直言「在訓練上，他那部書是一部很好的書，但不是一部對的書」，¹²宋育錚撰成《《孟子待解錄》試解》乃是從陳大齊先生所指疑義當中尋求孟子之意，採取正是牟宗三先生的見解。陳大齊先生申貫孔、孟、荀思想，建構儒學完整體系，然而孟學研究卻成為詮釋中的缺口，「待解」之學說既是陳大齊先生視域下的結果，也是了解陳大齊先生儒學思想必須突破之處，筆者不敢唐突前輩，卻又深覺其中有待釐清，必須於學術發展當中，了解其意義，只是論述既多，牽涉又廣，為求明晰，以「性」論為核心，嘗試依循陳大齊先生分判內容，期以有更深入的觀察。

二、論性

陳大齊先生於民國 55 年（1966）撰成《孟子的名理思想及其辯說實況》，選擇「名理」做為切入的角度，以「辯說」做為檢視的方向，既是循名理路徑，又切合孟子好辯的個性，也是循個人研究專長而發展的觀察結果，用意所在，一方面彰顯孟子論旨精彩之處，另一方面對於機鋒所在，言辭未必精審地方，也嘗試一一梳理而出，得失之間，分別而論，對於孟子學術顯然已有基本看法。以全書內容而言，分析孟子名理基本思想，包括「不執一」與「揣本」兩大原則，對於孟子思想活潑之中，又有學術判準的堅持，從而有同異辨別與推理的內容，觀察頗為敏銳，然而陳大齊先生於未了特別標舉孟子名理思想的不精當處，以及孟子與告子的辯難，針對名詞與推論之間，推敲其中疏失，孟子機敏辯駁與譬喻言辭，顯然與陳大齊先生嚴謹細密的思路相歧，譬喻失當與論事失實，成為陳大齊先生批判重點，

¹¹ 周群振 Zhou Qunzhen：〈孟子本義之疏釋及疑難試解上：陳大齊先生「孟子待解錄」讀後抒見〉“Mengzi benyi zhi shushi ji yinan shijie shang: Chen Daqi xiansheng ‘mengzi daijielu’ duhou shujian”，《鵝湖》*Erhu* 第 127 期（1986 年 1 月），頁 1。

¹² 牟宗三 Mou Zongsan 演講，盧雪昆 Lu Xuekun 整理，楊祖漢 Yang Zuhan 校訂：〈孟子講演錄〉“Mengzi jiangyanlu”第一講，《鵝湖》*Erhu* 第 347 期（2004 年 5 月），頁 11。有關孟子性善討論，可以參考牟宗三 Mou Zongsan：《圓善論》*Yuan shan lun*（臺北[Taipei]：臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju]，1985 年），第一章「基本的義理」詳細的討論，頁 1-58。

循此疏解孟子與告子有關「性論」的各項論辯，認為從客觀角度而言，兩人是無結果的論戰，云：

譬喻只是理則學上所說的類比推理，其論證力量本不堅強，僅能證明所譬之容或如是，不能證明其必然如是，故告子之能立，未能謂為堅強有力。

……孟子的能破，亦完全建築在譬喻之上，且採取告子能立中的能譬，稍加改易，以充自己能破中的能譬。其能破力量不夠堅強，……孟子欲破告子「人性之無分於善不善也」的主張，理應舉示人性趨向於善的具體事實以為例證，舉示人性必趨於善的更高原則以充理由，且所舉事實與原則又為告子所認為正確而無法抗拒。必如是，方能使告子信服，方能收能破的實效。孟子不從事於此，而僅以譬喻作論證。譬喻的證明力量，本屬薄弱，責以破敵的重任，不易負荷。¹³

對於譬喻在論辯當中的使用效力，陳大齊先生並不認同，因此對於孟子、告子兩方論辯結果也就不甚肯定，其實先秦諸子譬喻說理乃是習見的方式，其中存在比況的邏輯思維，¹⁴《墨子》更列舉「辟」、「侔」、「援」、「推」為「辯」最核心方式，「辟」未必缺乏論辯效力，¹⁵只是在陳述方式上，需

¹³ 陳大齊 Chen Daqi:《孟子的名理思想及其辨說實況》*Mengzi de mingli sixiang ji qi bianshuo shikuang* (臺北[Taipei]:臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan], 1968年), 頁136-137。

¹⁴ 黃俊傑 Huang Junjie:〈序論：孟子思維方式的特徵〉“Xulun: mengzi siwei fangshi de tezheng”, 《孟學思想史論卷一》*Mengxue sixiang shilun (1)* (臺北[Taipei]:東大圖書[Dongda tushu], 1991年), 頁3-27。

¹⁵ [清] Qing 孫詒讓 Sun Yirang:《墨子閒詁》*Mozi xianhu* (臺北[Taipei]:世界書局[Shijie shuju], 1983年), 頁250-251。卷11〈小取〉云:「夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑焉。摹略萬物之然，論求群言之比。以名舉實，以辭抒意，以說出故。以類取，以類予，有諸己不非諸人，無諸己不求諸人。或也者，不盡也。假者，今不然也。效者，所以為之法也。故中效，則是也；不中效，則非也，此效也。辟也者，舉也(他)物以明之也。侔也者，比辭而俱行也。援也者，曰：『子然，我奚獨不可然也?』推也者，以其所不取之同於其所取者予之也。是猶謂也者，同也。吾豈謂也者，異也。夫物有以同而不率遂同。辭之侔也，有所止而正。其然也，有所以然也。其然也同，其所以然也不必同。其取之也，有所以取之。其取之也同，其所以取之不必同。是故辟、侔、援、推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本。則不可不審也，不可常用也。」針對論辯邏輯與原則，言之甚詳，甚至規範進行的策略，

要更多的聯想與跳躍，與陳大齊先生期待直究論旨、表述見解的方式，明顯存有落差，¹⁶思維方式的歧出，成為了解孟子思想最大的障礙，對於孟子「性善」主張缺乏真切的肯認，「性善」乃是難以證成的命題，也就成為陳大齊既定的印象，《孟子待解錄》首列「性」，續之以「仁」、「義」，陳大齊先生指引「研究孟子思想，對其所提倡的仁義、尤應多加注意」，¹⁷但安排「性」在孟子仁義概念上，可見陳大齊先生對於「性」雖不相應，但仍然了解「性」具有構成孟子思想核心地位。

孟子「性善」主張具有思想的原創意義，也具有指標意義，《孟子·滕文公上》云：「孟子道性善，言必稱堯舜」，¹⁸《孟子·告子上》公都子列舉各種人性說法，而云：「今日性善，然則彼皆非與？」¹⁹陳大齊先生就以「今」之一字，推判孟子弟子認定性善說乃是前人所未言，出於孟子個人獨創的見解，²⁰「性善」是了解孟子學說最重要的關鍵，陳大齊先生的證明方式，無疑是清晰有力，而如何理解孟子「性善」內涵，陳大齊先生採取了逐字分析的進路，《孟子》全書出現「性」字有 16 筆，共計 37 次，其中 12 次屬於他人的言論，並非出自孟子，剩餘 25 次中，動詞有 4 次、形容詞 1 次，其餘才是作為名詞使用，所以真正須要釐清的部分僅有 20 次。其中泛指性、泛指人性有 13 次、言人性與人之性 2 次、言天性、杞柳之性、言水之性、山之性、犬之性各 1 次，言牛之性 2 次，²¹孟子言性有 20 例，成為可以釐清「性善」內涵關鍵材料。陳大齊先生首先釐清「性」之屬性，孟子

譬喻具有釐清論旨功能，至於清楚。

¹⁶ 參見陳大齊 Chen Daqi：〈對於譬喻應有的警戒〉“Duiyu piyu yingyou de jingjie”，《名理論叢》*Mingli luncong*（臺北[Taipei]：正中書局[Zhengzhong shuju]，1970 年），頁 152。

¹⁷ 陳大齊 Chen Daqi：《孟子待解錄》*Mengzi daijielu*（臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1991 年），頁 25。

¹⁸ 〔宋〕Song 朱熹 Zhu Xi：《孟子集注》*Mengzi jizhu*，卷 5〈滕文公章句上〉“Tengwengong zhangju shang”，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*（臺北[Taipei]：長安出版社[Changan chubanshe]，1991 年），頁 251。

¹⁹ 〔宋〕Song 朱熹 Zhu Xi：《孟子集注》*Mengzi jizhu*，卷 11〈告子章句上〉“Gaozi zhangju shang”，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，頁 328。

²⁰ 陳大齊 Chen Daqi：《孟子待解錄》*Mengzi daijielu*，頁 1。

²¹ 陳大齊《孟子待解錄》統計《孟子》言「性」次數，其中「泛指性、專指人性有 11 次、言人性與人之性 2 次」（頁 1）。按：只是專指人性與言人性兩者之間，殊難分別，無法了解陳大齊先生分判依據，《孟子》言「人性」有 3 次、「人之性」有 1 次，不妨將泛指性、人性一起計算，共有 13 次，範圍比較明確。

以「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」，²²證明「性善」乃本有，然而另一方面，告子曰：「生之謂性」，²³生就而成稱之為「性」，卻又非孟子認可，於是「性」究竟是外鑠還是原本所有，兩人說法衝突，陳大齊先生認為必須釐清論辯的焦點，云：

筆者思慮的結果、以為孟子所反對的、不是「生」這一名稱，而是「生之謂性」這一判斷。此一淺薄的領悟、得自孟子對於告子的反詰。「告子曰：『生之謂性。』孟子曰：『生之謂性、猶白之謂白與？』曰：『然。』」孟子問告子：「生之謂性」這一判斷的結構、是否同於「白之謂白」的結構，告子作了肯定的答覆。「白之謂白」、其主詞與謂詞、同名同實，一而不二。「生之謂性」的結構、同於「白之謂白」，則「生」與「性」、亦當同實，生即是性，性即是生，一而不二。因而既可謂一切性之盡屬生成的，亦可謂一切生成者之無不屬於性。孟子雖主張：性是人所固有的，但不主張：固有的都是性。……假若告子不說生之謂性，而說性之謂生，不主張一切生成者之盡屬於性，而僅主張一切性之盡屬生成，則與孟子所主張的、語雖有異，義無不同，孟子必且無所用其反對。²⁴

「生之謂性」等同於「白之謂白」，「性」與「生」可以互訓，生即是性，性即是生，乃是孟子與告子共同認可的前提，性既是天生而成，天生而成者可以歸屬於性，概念並無違戾，差異所在，乃是孟子認為性是人所固有，但並不主張人所生成一切皆可謂性。換言之，孟子所認可的性只是人所固有的一部分，不是人固有的全部，所以只能說性是固有的，但不能說固有的皆可謂性，其中存在範圍廣狹的不同，孟子主張性是更為精粹的精神內涵，更具道德存有的存在，不過必須要更進一步補充的是，所謂之「固有」並非代表與生俱來，天生如此，此一細節正是梳理《孟子·盡心上》「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也」²⁵一章

²² [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 11〈告子章句上〉“Gaozi zhangju shang”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 328。

²³ 同上註，頁 326。

²⁴ 陳大齊 Chen Daqi:《孟子待解錄》*Mengzi daijielu*, 頁 6。

²⁵ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 13〈盡心章句上〉“Jinxin zhangju

的結果，「不學而能」、「不慮而知」屬於固有之能力，然而仁表現於孩提時期，義出現於稍長之後，稍長之後出現是否也可以稱為「固有」，「固有」是否等同出生即有，對於此一問題，陳大齊先生以生理學的知識來理解，云：

人所固有的事物、會否不與生俱來，稍長以後始出現的事物、可否稱為人所固有？筆者初念及此，頗覺可疑，繼而轉念一想，則疑慮盡消。試就物質方面的身體情形而論，嬰兒呱呱墮地，大部分的器官、外則四肢五官、內則心肺腸胃、固已具備，但亦有少數器官，如牙齒，必待出生數月以後，始逐漸生長，直至少年時代，始獲長全。牙齒雖不與生俱來，但因其自然生長，不出於人工的栽植，不能不謂為人身所固有。身體方面如此，精神方面亦與相同。故義雖始現於稍長以後，不當因此而疑其為固有。如此釋疑，不識能否有當於理。²⁶

固有乃本身所有，但不一定出生即有，一如身體長成需要時間，卻無礙於存在的事實，身體與精神的比喻是否可以說明道德存有情形，如果一生終究未現，是否即非固有，其中存複雜的辯證關係，未必可以等同而觀，然而無可諱言，陳大齊先生藉由實證的詮釋，提供合理的解讀方式，孟子性乃固有，遂有更清楚的了解。其實孟子對於道德天生即有的問題，是在性命對揚時開展，在形軀嗜欲之間，確立君子的堅持，《孟子·盡心下》云：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。²⁷

性中有命，命中有性，對於聲色佚樂，不言之為性；對於仁義禮智聖，不言之為命，君子處於其中，有其堅持，也就是在堅持當中，得見儒者道德的自覺，此一細節，朱熹《孟子集注》引李侗之言云：

shang”，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，頁 353。

²⁶ 陳大齊 Chen Daqi：《孟子待解錄》*Mengzi daijielu*，頁 7。

²⁷ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi：《孟子集注》*Mengzi jizhu*，卷 13〈盡心章句下〉“Jinxin zhangju xia”，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，頁 369。

愚聞之師曰：「此二條者，皆性之所有而命之於天者也。然世之人，以前五者為性，雖有不得，而必欲求之；以後五者為命，一有不至，則不復致力，故孟子各就其重處言之，以伸此而抑彼也。張子所謂『養則付命於天，道則責成於己』。其言約而盡矣。」²⁸

朱熹從學李侗，由性命而達於心性，獲致道南一脈心法，²⁹在性／命與君子／世人之間，朱熹思索儒學價值，在天所賦予之中，確立君子養性事天的堅持，成為宋明理學最為核心的內涵，朱熹敏銳發現「聖人」之「人」為衍字，「仁」、「義」、「禮」、「智」、「聖」覈以新出文獻〈五行篇〉，正是思孟學派主要的思想，³⁰如何使德形於內，思索久矣，孟子歸之於性，正是其中精彩之處。性、命之間，如何分別，陳大齊先生建立三項假設，嘗試釐清其中概念，第一假設以善與不定善為分別標準，仁義禮智純然為善，列入性中，知覺嗜欲，善惡雜陳，歸之於命。第二假說取《孟子·告子上》「從其大體為大人，從其小體為小人」³¹之說，出自大體稱之為性，出於小體稱之為命，大體指心，小體指耳目等器官。第三假設以人所獨有而禽獸所不能有者為性，以禽獸亦有而非人所獨有者為命。³²陳大齊先生認為第一項假設無違於孟子思想，但有理則學循環論證的缺失，第二假設心是否純然為善，與《孟子·滕文公下》「作於其心，害於其事」、³³《孟子·告子上》「欲貴者，人之所同心也」³⁴的說法違戾，綜合而論，唯有第三假設似乎比較可採，然而性、命分屬人性與動物性，其實與《孟子·告子上》「杞柳之

²⁸ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 13〈盡心章句下〉“Jinxin zhangju xia”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 370。

²⁹ 陳逢源 Chen Fengyuan:〈朱熹《四書章句集注》中的「道南學脈」〉“Zhu Xi Sishu zhangju jizhu zhong de ‘daonan xuemai’”,《退溪學論叢》*Tuixixue luncong* 第 24 期(2014 年 12 月), 頁 115-118。

³⁰ 郭沂 Guo Yi:《郭店竹簡與先秦學術思想》*Guodian zhujian yu xianqin xueshu sixiang* (上海[Shanghai]: 上海教育出版社[Shanghai jiaoyu chubanshe], 2001 年), 頁 457。

³¹ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 11〈告子章句上〉“Gaozi zhangju shang”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 335。

³² 陳大齊 Chen Daqi:《孟子待解錄》*Mengzi daijielu*, 頁 17-18。

³³ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 6〈滕文公章句下〉“Tengwengong zhangju xia”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 272。

³⁴ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 11〈告子章句上〉“Gaozi zhangju shang”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 336。

性」、「水之性」、「牛之性」、「犬之性」等，³⁵性存在於生物之中的說法不合，第三假設其實無法正確說明性、命之別，反而第一假設才能有效彰顯孟子性善主張，至於循環論證的批評，顯然是接受《荀子·非十二子篇》「閉約而無解」說法的結果，³⁶陳大齊先生重視名理邏輯，強調概念分解，自然更接近荀子思路，與孟子並不十分契合，然而以人與動物有別來區分性、命，「性」為人所獨有，人獨立於生物而存在，無疑是以西方人性(human nature)的概念來解釋孟子的性論，反映近代重視科學理性的思維，以及心理學劃分定義的操作方式，陳大齊先生藉由分判的詮釋進路，嘗試於孟子心性論中，發覺人性可以勝出的價值，進而融通中、西概念，開展儒學核心內涵檢討，不僅有個人學思背景因素，也具有強烈的時代印記。

三、待解之問題

陳大齊先生學術進程從荀子入於孔子，又由孔子進入孟子，思維方式有異，理解自然有相歧之處，尤其依循邏輯名理原則來疏解孟子性論，也就有許多難解問題，相對於前人揭示孟子性善主張，陳大齊先生提出非常有趣的觀察，《孟子·告子下》「所以動心忍性，曾益其所不能」，³⁷孟子既然強調「忍性」，「忍」有抑制之意，只有荀子主張性惡，才有需要壓抑，《荀子·儒效篇》「行忍情性，然後能脩」，³⁸強調忍住性情，才能修養自身，如果「性」之為善，應該肆其性，而無須忍耐，概念混淆，不免令人產生懷疑，因此歷來注家，嘗試彌平詮釋的歧出，趙岐注云：「堅忍其性，使不違仁。」³⁹以堅守來取代壓抑，也就保全「性」之為善的特質，然而無可諱言，其中仍有語意模糊之處，朱熹注云：「堅忍其性也。然所謂性，亦指氣稟食

³⁵ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 11〈告子章句上〉“Gaozi zhangju shang”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 325-326。

³⁶ [唐] Tang 楊倞 Yang Jing 注, [清] Qing 王先謙 Wang Xianqian 集解:《荀子集解》*Xunzi jijie* (臺北[Taipei]: 世界書局[Shijie shuju], 1983 年), 卷 3〈非十二子篇〉“Fei shierzi pian”, 頁 59。

³⁷ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 12〈告子章句下〉“Gaozi zhangju xia”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 348。

³⁸ [唐] Tang 楊倞 Yang Jing 注, [清] Qing 王先謙 Wang Xianqian 集解:《荀子集解》*Xunzi jijie*, 卷 4〈儒效篇〉“Ruxiao pian”, 頁 92。

³⁹ [漢] Han 趙岐 Zhao Qi 注, [宋] Song 孫奭 Sun Shi 疏:《孟子注疏》*Mengzi zhushu* (臺北[Taipei]: 藝文印書館[Yiwen yinshuguan], 1985 年,《十三經注疏》本), 卷 12 下〈告子章句下〉“Gaozi zhangju xia”, 頁 223。

色而言耳。」⁴⁰一方面延續古注，另一方面承繼宋儒論性成果，融鑄漢儒與宋儒經典詮釋內容，用意所在，乃是調和「性」的壓抑與堅守之間歧出難以解釋的問題，因此陳大齊先生認為「『忍性』的語氣，亦當是抑，而『忍性』亦當不是孟子理想中所應有。」⁴¹孟子標舉性善，然而卻在修養工夫當中，強調動心忍性，一抑一揚，「性」之屬性已令人費解，而《孟子·公孫丑上》言「我四十不動心」，⁴²又以「不動心」強調修養有成，「動心」屬於正面，還是負面，關乎儒學核心思想，孟子在關鍵言論當中，立場游移，陳大齊先生推究細密，不免產生疑惑，成就必須經由外在鍛練，還是堅持於內，更關乎道德歸屬問題，云：

此外尚有一個更待解答的重要問題：天之忍性、能否與孟子思想相融洽？孟子在〈告子上篇〉曾說：「仁義禮智、非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之」。仁義禮智、正是孟子所說的人性的內容，在孟子看來，無一不是人所固有的，無一不是自始即內在於人的，都不是外力為人所鍛煉出來的。所云求與舍、亦當是人的自求自捨，自己努力，則性保存，自己不努力，則性喪失。總而言之，人之有性及性之存亡、均出於人的自力，其主動力不在於外。「忍性」、上文曾根據文氣，推定其為天忍人性。此一推定、與「非由外鑠我也」顯有牴觸。調解之道、可有兩途。其一、不管文氣的順逆，將「忍性」釋為人自己忍性，不釋為天忍人性。其二、將天之忍人性、不視為「由外鑠我」。〈告子上篇〉云：「心……此天之所與我者」。人心出自天所與，則人心自忍其性，推本窮源，似亦未嘗不可謂為天忍人性，天忍即同於自忍。但〈萬章上篇〉有云：「皆天也，非人之所能為也」，則孟子未將天之所為一概視為人亦能為，因而天之所為遂亦未可逕視作人所自為而非「由外鑠我」。故此兩種調解之道、各有其不甚順適之難。⁴³

⁴⁰ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 12〈告子章句下〉“Gaozi zhangju xia”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 348。

⁴¹ 陳大齊 Chen Daqi:《孟子待解錄》*Mengzi daijielu*, 頁 3。

⁴² [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 3〈公孫丑章句上〉“Gongsun Chou zhangju shang”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 229。

⁴³ 陳大齊 Chen Daqi:《孟子待解錄》*Mengzi daijielu*, 頁 4-5。

於是道德根源所在，修養工夫之究竟，在天與人之間，難有明確的答案，孟子性善論為思想之核心，辭氣既盛，主張強烈，然而前後說法，卻有歧出無法調解之處，就其主張，不免減損力量，也產生理解的困擾，例如《孟子·離婁下》「大人者不失其赤子之心者也」，⁴⁴赤子之心天真，純善無惡，既是「性善」之證，然而《孟子·盡心上》云：「及其長也，無不知敬其兄也。」⁴⁵敬長之心，卻是稍長之後，漸至而成，究竟是幼時可貴，還是成長可取，同樣陷於說解兩難的困境，成為了解孟子思想的一個疑問。

孟子言性善，還牽涉「性」與「心」、「情」、「欲」之間的關係，《孟子·告子上》云：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。」⁴⁶趙岐注：「性與情相為表裡，性善勝情，情則從之。」⁴⁷朱熹注：「情者，性之動也。人之情，本但可以為善而不可以為惡，則性之本善可矣。」⁴⁸注解重點乃是如何從孟子所言之「情善」進而證明「性善」，然而不論是表裡之間、動靜之間，不免陷於「性善」與「情善」孰者為是的問題，原因乃是前人先有「性」與「情」相待的概念，於是在「性」與「情」之間，糾纏不清，陳大齊先生認為詮釋必須回歸於文本，檢覈《孟子》一書用「情」字有四次，此處之外的三次，分別為《孟子·滕文公上》「夫物之不齊，物之情也」、⁴⁹《孟子·離婁下》「故聲聞過情，君子恥之」、⁵⁰《孟子·告子上》「是豈人之情也哉」，⁵¹「物情」、「過情」、「人情」三例皆非「性」、「情」對舉，朱熹於

⁴⁴ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 8〈離婁章句下〉“Lilou zhangju xia”, 《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 292。

⁴⁵ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 13〈盡心章句上〉“Jinxin zhangju shang”, 《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 353。

⁴⁶ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 11〈告子章句上〉“Gaozi zhangju shang”, 《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 328。

⁴⁷ [漢] Han 趙岐 Zhao Qi 注, [宋] Song 孫奭 Sun Shi 疏:《孟子注疏》*Mengzi zhushu*, 卷 11 上〈告子章句上〉“Gaozi zhangju shang”, 頁 195。

⁴⁸ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 11〈告子章句上〉“Gaozi zhangju shang”, 《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 328。

⁴⁹ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 5〈滕文公章句上〉“Tengwengong zhangju shang”, 《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 261。

⁵⁰ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 8〈離婁章句下〉“Lilou zhangju xia”, 《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 293。

⁵¹ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 11〈告子章句上〉“Gaozi zhangju shang”, 《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 331。

「聲聞過情」注云：「情，實也。」⁵²所指為「實情」，以此三例而言，從物的實在情形、言過其實，乃至人的實際情況，也都可以「實情」解釋，可見以「實」言「情」在《孟子》一書幾為常態，比例甚高，由此可以推測「乃若其情，則可以為善矣」，其實不涉及「情」與「性」的分別，純然是指「性」之實情，無關乎「情善」與「性善」的問題，前人因為有「性」、「情」之分的概念，必須釐清兩者的差異，嘗試彌平調合的結果，反而造成詮釋的困擾，回歸於文本，可以避免許多誤解，此一辨析路徑，正是陳大齊先生研治《論語》的心得，有所解釋必與《論語》他處所說符順而不相抵觸，分判前人詮釋成果，必須與《論語》通篇文義符合一致，內涵融通一貫，「以《論語》解《論語》」成為建構孔子學說的方式，⁵³此一操作方式同樣也施用於《孟子》，從語言使用習慣，得出正確的文意解釋，無疑是極富科學的方法，「情」字可解，「性」也就不致混淆。然而此一方式於「心」、「性」之間，卻產生釋義的問題，《孟子·盡心上》云：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」⁵⁴所謂「盡心知性」、「存心養性」，由「心」而「性」的進程，「心」成為了解「性」的關鍵，然而孟子言「心」所指之究竟，陳大齊先生歸納《孟子》一書使用情形有三種情形：一是明白表示專指「性」，從文義字面即可判別，如《孟子·盡心上》「君子所性，仁義禮智根於心」，⁵⁵強調性自心而發，心所指為性。二、孟子言心，也有專指非性的心理作用，如《孟子·盡心下》「人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也；人能充無穿踰之心，而義不可勝用也」，⁵⁶既言「害人之心」、「穿踰之心」，顯見已踰越道德，心所指為非性。三、大多數孟子言心不專指性，也不專指非性，而是總指一切心的作

⁵² [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 8〈離婁章句下〉“Lilou zhangju xia”, 《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 293。

⁵³ 陳大齊 Chen Daqi:《孔子學說》*Kongzi xueshuo* (臺北[Taipei]: 政治大學出版委員會、正中書局[Zhengzhi daxue chuban weiyuanhui, zhengzhong shuju], 1997 年), 第一編「序論」, 第一章「研究資料」, 頁 26。

⁵⁴ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 13〈盡心章句上〉“Jinxin zhangju shang”, 《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 349。

⁵⁵ 同上註, 頁 355。

⁵⁶ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 14〈盡心章句下〉“Jinxin zhangju xia”, 《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 372。

用，如《孟子·公孫丑上》「生於其心，害於其政」、⁵⁷《孟子·滕文公上》「勞心者治人」、⁵⁸《孟子·離婁上》「失其民者，失其心也」、⁵⁹《孟子·盡心上》「獨孤臣孽子，其操心也危」，⁶⁰所指皆不定指道德，而是整個心體的作用，所以心是性與非性的綜合。⁶¹第一項符合孟子性善主張，然而第二項、第三項卻與性善主張並不契合，對此疑義，陳大齊先生嘗試解釋，思索心之內涵，云：

心之為名，孟子既用以稱呼欲，亦用以稱呼與欲對立的性。以一名而可稱呼兩類相反事物的作用、唯大類的名稱對其小類、始能有之。例如人是大類，其下攝有男子與女子、意義相反的兩小類。人字既可用以稱呼男子，亦可用以稱呼女子。準此逆推，心字、孟子既用以稱性，亦用以稱欲，則所云心、當是大類，而性與欲、是其若干小類中的兩類。此一推測、可能無誤。惟在說明兩小類的相反情形時，以大類的名稱稱呼其小類之一，則甚易引起迷惑，不是用名的常例。⁶²

以大類言心，小類言性、欲，顯然是受《荀子·正名》「單足以喻則單，單不足以喻則兼，單與兼無所相避則共，雖共不為害矣」，⁶³單名—兼名—共名概念的影嚮，心成為共名，綜納各種作用與活動，包括性與欲，只是以大類稱小類，語言顯然不夠精確，易生混淆，陳大齊先生直言此非「用名的常例」。然而無可諱言，陳大齊先生以心統合的主張，一如朱熹從張栻接受湖湘之學，確立心統性情的觀點，⁶⁴只是陳大齊先生似乎更能接受心中有

⁵⁷ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷3〈公孫丑章句上〉“Gongsun Chou zhangju shang”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁233。

⁵⁸ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷5〈滕文公章句上〉“Tengwengong zhangju shang”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁258。

⁵⁹ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷7〈離婁章句上〉“Lilou zhangju shang”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁280。

⁶⁰ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷13〈盡心章句上〉“Jinxin zhangju shang”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁354。

⁶¹ 陳大齊 Chen Daqi:《孟子待解錄》*Mengzi daijielu*, 頁11-12。

⁶² 同上註, 頁12。

⁶³ [唐] Tang 楊倞 Yang Jing 注, [清] Qing 王先謙 Wang Xianqian 集解:《荀子集解》*Xunzi jijie*, 卷16〈正名篇〉“Zhengming pian”, 頁278。

⁶⁴ 陳逢源 Chen Fengyuan:〈朱熹《四書章句集注》中的「湖湘學脈」〉“Zhu Xi Sishu zhangju

欲的看法，對於欲的存在並不排斥，也不否定，陳大齊先生回歸於《孟子》，可以發覺孟子言欲，相當複雜，有些是不當抑止，甚至應予發揚，如《孟子·滕文公上》「子欲子之王之善與？」⁶⁵強調為善之欲，《孟子·滕文公上》「我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者」，⁶⁶希聖希賢的期待，不論是言人言己，皆是極具意義的欲望，未可言其非。另外，《孟子·離婁下》「我欲行禮」、⁶⁷《孟子·告子上》「義，亦我所欲也」，⁶⁸「禮」、「義」皆是性分中事，行禮、取義乃是由性而發的舉措，有欲則性方能具體實現，陳大齊先生於此而言：

欲、是實現的原動力。有行禮之欲，而後始能有行禮之舉，有取義之欲，而後始能有取義之行。故如是的欲、只會有助於性，不會有害於性，只會做性的益友，不會做性的頑敵。其欲愈盛，其性亦愈能發皇，其欲衰竭，其性亦且隨以枯萎。盛衰相共，多多益善，豈能以寡欲為養心的要著，豈能謂欲與性絕不相容！故「養心莫善於寡欲」、解作偏就不當之欲的立說，則事，解作全般的性欲關係論，則不可。⁶⁹

陳大齊先生研究心理學，對於欲的存在，不僅接受而且包容，「欲」乃是驅動「性」實現的動力，視為生命自然展現的活力，因此承繼清人反省朱熹性與欲不相容的見解，⁷⁰主張欲既不可無，也未可全非，認為「孟子所見欲

jizhu zhong de 'huxiang xuemai'”，《紀念孔子誕辰 2565 周年國際學術研討會暨國際儒學聯合會第五屆會員大會論文集》*Jinian kongzi danchen 2565 chounian guoji xueshu yantaohui ji guoji ruxue lianhehui diwujie huiyuan dahui lunwenji*（北京[Beijing]：國際儒學聯合會、聯合國教科文組織、中國孔子基金會[Guoji ruxue lianhehui, lianheguo jiaokewen zuzhi, zhongguo kongzi jijinhui]，2014 年），頁 1188-1190。

⁶⁵ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*，卷 6〈滕文公章句下〉“Tengwengong zhangju xia”，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，頁 269。

⁶⁶ 同上註，頁 273。

⁶⁷ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*，卷 8〈離婁章句下〉“Lilou zhangju xia”，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，頁 298。

⁶⁸ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*，卷 11〈告子章句上〉“Gaozi zhangju shang”，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，頁 332。

⁶⁹ 陳大齊 Chen Daqi:《孟子待解錄》*Mengzi daijielu*，頁 14。

⁷⁰ 戴震〈答彭進士允初書〉云：「宋儒惑於老釋無慾之說，謂『義亦我所欲』為道心，為天理，余皆為人心，為人欲。欲者，有生則願遂其生而備其休嘉者也；情者，有親疏、長幼、尊卑感而發於自然者也；理者，盡夫情慾之微而區以別焉，使順而達，各如其分寸

的當否，據筆者理解所及，不出於欲的本身，而出於所欲的事物。欲的本身、無當無不當，所欲的事物而當，則其欲當，所欲的事物而不當，則其欲不當。」⁷¹「欲」乃是中性的存在，無關乎善惡，只有從所欲事物本身，才能分判是否應當，從語句分析，陳大齊先生從而在性、欲之間，遂有此一觀察。然而無可諱言，「寡欲」與「欲善」之「欲」詞性不同，前者為名詞，後者為動詞，陳大齊先生顯然未區分「欲」之一字，有欲望與想望的不同，寡欲乃是先秦諸子普遍的共識，更是孟子從性而情，由情而欲概念當中，避免「性」有偏失的提醒，無論所求為何，過度皆有傷於和，不僅深有心性修養的用意，也是儒者自持的關懷，陳大齊先生回歸於文意解讀分析，卻也不免於詮釋當中，重新建構「性」、「欲」價值，建立個人可以接受的內容，形成理解慣性的誤區，陳大齊甚就直言孟子有關人性論說法，有三處無法理解之處，一、孟子對於告子杞柳桮棬的譬喻，不作根本之反對，反而據以作為答辯基礎，僅就製成過程，陳述順性而非毀性，遂將性、義等同於材料與成品關係，成品出於製造，違反孟子仁義非外鑠的主張。二、君子所性不重兼善天下，《孟子·盡心上》「君子有三樂，而王天下不與存焉」、⁷²《孟子·盡心上》「中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉」，⁷³然而《孟子·梁惠王下》文王一怒而安天下之民」，⁷⁴聖人安邦定國，孟子歷訪各國，期以行仁政、王天下，王道是仁政的必然結果，也是使命所在，但卻非性分之事，殊不可解。三、形色之為天性，《孟子·盡心上》「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形」，⁷⁵既高且難的「踐形」，究為何等樣事，實在令人不可思議，《孟子·告子上》「食色，性也」，⁷⁶「形

豪厘之謂也。」詳見戴震 Dai Zhen:《孟子字義疏證》*Mengzi ziyi shuzheng* (臺北[Taipei]: 世界書局[Shijie shuju], 1962年), 頁92。

⁷¹ 陳大齊 Chen Daqi:《孟子特解錄》*Mengzi daijielu*, 頁14。

⁷² [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷13〈盡心章句上〉“Jinxin zhangju shang”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁354。

⁷³ 同上註, 頁355。

⁷⁴ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷2〈梁惠王章句下〉“Lianghuiwang zhangju xia”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁215。

⁷⁵ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷13〈盡心章句上〉“Jinxin zhangju shang”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁360。

⁷⁶ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷11〈告子章句上〉“Gaozi zhangju shang”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁326。

色」既是天性，「食色」卻不為孟子所取，雖同用色字，所取意義應有不同，然而究竟所指為何，不免令人困惑。⁷⁷包括語言使用習慣所產生的困擾，儒學義理解分歧的問題，進而對於展現樣態的疑惑，關鍵所在，乃是陳大齊先生名理思索與文字語句分析進路，與《孟子》義理思路並不十分契合，陳大齊先生嘗試建立邏輯嚴整，推證細密的理論體系，藉由名理分析，無法進入孟子機鋒時見，思想跳躍的思想當中，產生不同層次的歧見與問題，衝突之下，必須重新回歸文本思考。

四、回歸於孟子的再思考

陳大齊先生名理本位的研究進路，以邏輯推論分析前人論述，饒有觀察與分判的效果，以儒家而論，《荀子》出於親撰，依論成篇，確實可以見其嚴謹細密的推證過程，自然可以了解其學說，建構思想體系。然而相較之下，《論語》、《孟子》出於眾手，屬於語錄材料，語境不同，對象有異，甚至書錄之人能否傳其精神，存在種種問題，難以建立推論系統，乃是自然之事，陳大齊先生撰有《孔子學說》，然而在《與青年朋友們談孔子思想》當中即明列五項不予發揚的事項，一、神奇怪異的故事不可發揚。二、不合孔子思想而又無確實根據的事情不宜發揚。三、孔子有為而發的言論不宜發揚。四、文義有欠清晰的言行不必發揚。五、立言用意不易理解的亦不必發揚。⁷⁸可見建構孔子學說，也有必須剔除，無法體系化的內容，詮釋《論語》同樣也有名理進路無法有效掌握的困境。相較之下，《孟子》載錄更為豐富，論辯更為犀利，言談之中，陳述個人主張，機鋒時出，靈活跳躍，自然歧異更大，名理邏輯似乎無法有效分析語錄類材料，於此可見。孔、孟、荀三家同為儒家，有共同學術趨向，也各具精彩，載錄方式有異，文字類型不同，應有不同的觀察角度，缺乏研究進路的思考，也就造成理解的困擾，陳大齊先生嘗試以名理原則一以貫之的結果，也就產生詮釋的歧出。此外，陳大齊先生以嚴謹自持，匯整《論語》一書內容，認為其中「道」、「德」、「仁」、「義」、「禮」五個主要觀點是孔子最重視的概念，也

⁷⁷ 陳大齊 Chen Daqi：《孟子待解錄》*Mengzi daijielu*，頁 19-24。

⁷⁸ 陳大齊 Chen Daqi：《與青年朋友們談孔子思想》*Yu qingnian pengyoumen tan kongzi sixiang*（臺北[Taipei]：中華民國孔孟學會[Zhonghuaminguo kongmeng xuehui]，1968 年），頁 144-150。

就是《論語》一書最重要、最具涵蓋面的中心思想，而且為救正前人過於強調「仁」的根源問題，認為仁必須落實在行止之間，也就必須從規範方面著手，唯有節制，才能長保美言美行，不致淪為惡德，云：

諸德本身、原亦各有其價值，但其價值是不穩定的，稍一不慎，便會喪失。任何一德，必須服從義的指導，接受義的節制，為義所貫串，而後始能長保其價值，不致轉成惡德。⁷⁹

陳大齊先生強調人生於世，在社會、國家之間，應有合宜的對應關係，以取得身安、心安的結果，儒家懷抱的終極理想是創造塵世中的樂土，不寄望來世，不求於玄虛，在努力實踐中就可以具體落實，成就君子的終極關懷，云：

孔子是很注意效果的，其主張起衰、無非欲振起道德意識與道德行為以收社會安定與進步的善果，其主張不為己甚、無非怕己甚的行為發生不良的影響以妨礙善果。中庸是收穫善果最有效的途徑，所以孔子讚美為「其至矣乎」。至於所緣以致言行於中庸的，又不外仁與義的合一。所以孔子的基本主張、從實質方面看，可稱為仁義合一主義，從效用方面看，可稱為中庸主義。⁸⁰

陳大齊先生特別重視道德實踐層面，因此提出「仁義合一主義」的儒學觀，⁸¹仁心之行，必須以義加以規範，以「義」佐「仁」，才是孔子思想最為核心的訴求，強調適切與合宜，重視秩序與倫常，概念接近荀子之義，而非孟子四端之「義」，同樣祖述孔子，標舉「仁義」，陳大齊先生顯然與孟子關切重點不同，思想之歧出，於此可見。

事實上，《孟子》地位之提升，乃是歷經唐宋儒學復興而來，⁸²也是宋儒於政治實踐當中所獲致的結果，⁸³關鍵之處，來自於朱熹承繼二程，回歸

⁷⁹ 陳大齊 Chen Daqi：《孔子學說》*Kongzi xueshuo*，頁 135。

⁸⁰ 同上註，頁 89。

⁸¹ 沈清松 Shen Qingsong：〈由名學走向儒學之路——陳大齊對臺灣儒學的貢獻〉“You mingxue zouxiang ruxue zhi lu: Chen Daqi dui taiwan ruxue de gongxian”，頁 6。引陳大齊《孔子學說》「自序」，指出陳大齊兼重道德與實踐層面，為「仁義合一主義」。

⁸² 徐洪興 Xu Hongxing：〈論唐宋間的「孟子升格運動」〉（上）、（下）“Lun tang song jian de ‘mengzi shengge yundong’”，《孔孟月刊》*Kongmeng yuekan* 第 32 卷第 3 期（1993 年 11 月），頁 9-16；第 32 卷第 4 期（1993 年 12 月），頁 36-44。

於經典的研讀心得，⁸⁴也是回應北宋以來孟子、荀子、揚雄、王通、韓愈等「五賢信仰」，⁸⁵進而回歸於孔子、曾子、子思、孟子道統之傳發展的巧妙安排，⁸⁶原因正是對於孟子「性善」論的掌握，更為精準正確，也更具自信，《宋史》載陳淵回答南宋高宗新學與洛學之不同，云：

上（高宗）曰：「楊時之學能宗孔孟，其《三經義辨》甚當理。」淵曰：「楊時始宗安石，後得程顥師之，乃悟其非。」上曰：「《三經義解》，觀之具見安石穿鑿。」曰：「穿鑿之過尚小，至於道之大原，安石無一不差。推行其學，遂為大害。」上曰：「差者何謂？」淵曰：「聖學所傳，止有《論》、《孟》、《中庸》。《論語》主仁，《中庸》主誠，《孟子》主性，安石皆暗其原。仁道至大，《論語》隨問隨答，惟樊遲問，始對曰：『愛人。』愛特仁之一端，而安石遂以愛為仁。其言《中庸》，則謂中庸所接人，高明所以處己。《孟子》七篇，專發明性善，而安石取揚雄善惡混之言，至於無善無惡，又溺於佛，其失性遠矣。」⁸⁷

⁸³ 夏長樸 Xia Changpu：〈尊孟與非孟——試論宋代孟子學之發展及其意義〉“Zunmeng yu feimeng: shilun songdai mengzixue zhi fazhan ji qi yiyi”，《經學今詮》三編 *Jingxue jinquan sanbian*（瀋陽[Shenyang]：遼寧教育出版社[Liaoning jiaoyu chubanshe]，2002年），頁559-624。及黃俊傑 Huang Junjie：《中國孟學詮釋史論》*Zhongguo mengxue quanshi shilun*（北京[Beijing]：社會科學文獻出版社[Shehui kexue wenxian chubanshe]，2004年），頁111-165。討論宋儒運用《孟子》深化政治改革的情形。

⁸⁴ 參見陳逢源 Chen Fengyuan：〈朱熹孟子集注對宋代孟子議題的吸納與反省〉“Zhu Xi mengzi jizhu dui songdai mengzi yiti de xina yu fanxing”，《紀念孔子誕辰2560周年國際學術研討會論文集（之四）》*Jinian kongzi danchen 2560 zhounian guoji xueshu yantaohui lunwenqi (4)*（北京[Beijing]：國際儒學聯合會[Guoji ruxue lianhehui]，2009年），頁1431-1460。

⁸⁵ 按：仁宗景祐5年（1038）孔子四十五世孫孔道輔出知兗州，於鄒縣四墓山找到孟子墓，去其榛莽，建成孟廟，以孔子子孫尋孟子之墓，極具象徵意義，按嚴孫復〈上孔給事書〉所載，孔道輔於家廟中原就祀有孟子、荀子、揚雄、王通、韓愈五賢之像，強調「彼五賢者，天俾夾輔於夫子者也」。「宋」Song 孫復 Sun Fu：《孫明復小集》*Sun Mingfu xiaoji*（臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，景印文淵閣《四庫全書》，冊1090，1986年），頁172-173。由孔子而下，尋求儒者相傳線索，顯然醞釀已久。

⁸⁶ 參見陳逢源 Chen Fengyuan：〈「治統」與「道統」——朱熹道統觀之淵源考察〉“‘Zhitong’ yu ‘daotong’: Zhu Xi daotongguan zhi yuanyuan kaocha”，《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思維》*Rongzhu' yu 'jincheng': Zhu Xi Sishu zhangju jizhu zhi lishi siwei*（臺北[Taipei]：政大出版社[Zhengda chubanshe]，2013年），頁93-94。

⁸⁷ [元]Yuan 脫脫 Tuo Tuo 等：《宋史》*Song shi*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，

王安石表彰孟子，然而於「性」論相歧，學術不免偏差，真正承繼孟子學術，實為二程，朱熹〈孟子序說〉引錄六條二程之言，云：「未敢便道他是聖人」、「孟子有些英氣，……英氣甚害事」，對於孟子地位似乎尚未完全肯定，但關注重點，幾乎全在「性論」，云：

又曰：「孟子有大功於世，以其言性善也。」

又曰：「孟子性善、養氣之論，皆前聖所未發。」⁸⁸

最後引楊時之言云：

《孟子》一書，只是要正人心，教人存心養性，收其放心。至論仁、義、禮、智，則以惻隱、羞惡、辭讓、是非之心為之端。論邪說之害，則曰：「生於其心，害於其政。」論事君，則曰：「格君心之非」，「一正君而國定」。千變萬化，只說從心上來。人能正心，則事無足為者矣。〈大學〉之脩身、齊家、治國、平天下，其本只是正心、誠意而已。心得其正，然後知性之善。故孟子遇人便道性善。歐陽永叔卻言「聖人之教人，性非所先」，可謂誤矣。人性上不可添一物，堯舜所以為萬世法，亦率性而已。所謂率性，循天理是也。外邊用計用數，假饒立得功業，只是人欲之私。與聖賢作處，天地懸隔。⁸⁹

楊時更以「性」論做為論斷的重點，確立儒學真正內涵。針對二程「未敢便道他是聖人，然學已到至處」的說法，朱熹甚至在注解當中云：「愚按：至字，恐當作聖字。」⁹⁰補正二程觀點，更可見朱熹對於孟子為聖人的強調與重視，朱熹從學李侗，出於程門「道南」一系，學脈溯及羅從彥、楊時，北宋以來數代學者的思考，回歸於心性的思考，終於確認孟子地位。堯、舜、禹以道相傳，湯、文、武、周公接續其後，孔子、曾子、子思、孟子繼承其統，形構出儒學道統史觀。此一系譜不僅成為〈中庸章句序〉論述歷史的基調，「道」與「學」兩分的主張，也成為朱熹縮合政治與心性思考的依據，《孟子·滕文公下》「豈好辯哉」章，朱注引尹焞（1061-1132）之言：

1985年），卷376〈陳淵傳〉“Chen Yuan zhuan”，頁11629-11630。

⁸⁸ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi：〈孟子序說〉“Mengzi xu shuo”，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，頁199。

⁸⁹ 同上註，頁199-200。

⁹⁰ 同上註，頁199。

尹氏曰：「學者於是非之原，毫釐有差，則害流於生民，禍及於後世，故孟子辨邪說如是之嚴，而自以為承三聖之功也。」⁹¹

朱熹援引而論，直指問題核心，尹焞強調儒者有用於世，並非只有追求「政治」權力一途，是非之間，失之毫釐，謬以千里，最終遺害百姓，禍及後世，學術必須推究之精微，才能無所偏失，孟子「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」，承禹、周公、孔子三聖之功，成就儒者偉業，正是辨析精微的結果。⁹²所以治《孟子》必須留意精微之處，《朱子語類》載有一段追憶文字，可以了解朱熹閱讀方法，乃是精熟之後開展的結果，云：

某往年在同安日，因差出體究公事處，夜寒不能寐，因看得子夏論學一段分明。後官滿，在郡中等批書，已遣行李，無文字看，於館人處借得《孟子》一冊熟讀，方曉得「養氣」一章語脈。當時亦不暇寫出，只逐段以紙簽簽之云，此是如此說。簽了，便看得更分明。後來其間雖有修改，不過是轉換處，大意不出當時見。⁹³

從字詞而及於段落，詮釋經文旨趣，擴及語脈分析，朱熹分享自身閱讀經驗，關注所及，乃是經文本身的結構問題，《孟子》文字辭氣縱橫，反覆辨證，此為朱熹閱讀經典的重要進程，少時之思考內容，保留於《四書章句

⁹¹ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷6〈滕文公章句下〉“Tengwengong zhangju xia”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁273。

⁹² [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《四書或問》*Sishu huowen*,《朱子全書》*Zhuzi quanshu* (上海[Shanghai]:上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]、合肥[Hefei]:安徽教育出版社[Anhui jiaoyu chubanshe], 2002年)。載朱熹對諸家講論分析，頗有涉及新、舊黨爭之檢討，如「蓋元祐議論意趣多類此，此所以墮於一偏之見，既不足以救當時之弊，又反啟後來之禍也。」(頁702-703)「謝、楊之說，各有所偏，蓋其情性氣象之不同如此。而楊氏欲使天下之事，皆至於極弊而後圖之，則其害為尤甚，豈懲於熙、豐新政之禍，而矯枉過直，以至於斯乎？」(頁790)「范、呂蓋嫌於元祐之改熙寧也，故不及道其常，而遽以變為正也，此雖君子之過，然心一有偏而其不可掩者如此，學者亦因可以自警省矣。」(頁911)。新政固然有弊，但矯枉過正，同樣導致天下陷於紛擾，不可挽救，學術必須究析精微，不流於意氣，方能歸之於正。《四書或問》與《四書章句集注》是配合之作，其徵引去取之間，意見載於《四書或問》，足見其反省時政的思索。參見陳逢源 Chen Fengyuan:〈義理與訓詁：朱熹四書章句集注之徵引原則〉“Yili yu xungu: Zhu Xi sishu zhangju jizhu zhi zhengyin yuanze”,《朱熹與四書章句集注》*Zhu Xi yu sishu zhangju jizhu* (臺北[Taipei]:里仁書局[Liren shuju], 2006年), 頁319-323。

⁹³ [宋] Song 黎靖德 Li Jingde:《朱子語類》*Zhuzi yulei* (臺北[Taipei]:文津出版[Wenjin chuban], 1986年), 卷104「自論為學工夫」, 頁2615。

集注》當中，成為極為可貴的材料，《孟子·公孫丑上》「養氣」一章，⁹⁴朱熹重新梳理公孫丑與孟子應對脈絡，分出三節，分判孟子異於告子之處，以及孟子勝出原因，從而確立「志」、「氣」交養的工夫，了解「知言」、「養氣」之究竟，以及「心」與「言」相應情形，複雜之辨證，遂有清晰的理路，同樣不動心，但細節之間，同中有異，孟子善養以復其初，知言於「天下之事無所疑」，養氣於「天下之事無所懼」，工夫所在，方足以當大任而不動心，否則言病心失，害於政事，影響至深，同樣手法，朱熹於《孟子·告子上》性善之辯一段，云：

性者，人生所稟之天理也。……告子言人性本無仁義，必待矯揉而後成，如荀子性惡之說也。……

告子因前說而小變之，近於揚子善惡混之說。……

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

愚按：性者，人之所得於天之理也；生者，人之所得於天之氣也。性，形而上者也；氣，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動，人與物若不異也；以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉？此人之性所以無不善，而為萬物之靈也。告子不知性之為理，而以所謂氣者當之，是以杞柳湍水之喻，食色無善無不善之說，縱橫繆戾，紛紜舛錯，而此章之誤乃其本根。所以然者，蓋徒知知覺運動之蠢然者，人與物同；而不知仁義禮智之粹然者，人與物異也。孟子以是折之，其義精矣。……

自篇首至此四章，告子之辯屢屈，而屢變其說以求勝，卒不聞其能自反而有所疑也。此正其所謂不得於言勿求於心者，所以卒於鹵莽而不得其正也。⁹⁵

⁹⁴ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷3〈公孫丑章句上〉“Gongsun Chou zhangju shang”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁230-233。

⁹⁵ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷11〈告子章句上〉“Gaozi zhangju shang”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁325-327。

此為孟子論「性善」最關鍵文字，朱熹以釐清語脈的閱讀方式，檢討義理應對關係，分出「如荀子性惡之說」、「近於揚子善惡混之說」、「與近世佛氏所謂作用是性者略相似」三層，不僅了解孟子與告子「性論」爭議之所在，差異之間，掌握經文辭氣細節，也獲得「告子之辯屢屈」的觀察，⁹⁶告子主張逐漸由外趨內，論旨漸受孟子影響，道德從外在形塑，最終而回歸人性當中，甚至在「仁，內也」、「義，外也」的說法當中，孟子依然絲毫不放鬆，申明「義」之無外，不僅釐清自先秦以來荀子、揚雄，甚至佛教論性觀點的偏失，也在告子屢屈之中，確立孟子「性善」真確不移的價值，原本章句注解工作，成為朱熹分判歷來性論歧出依據，孟子勝出於告子，固不待言，也在朱熹詮釋之下，廓除秦漢以來有關性論的歧見，孟子絕學復現，於此可見。⁹⁷

孟子言性饒有進程之意義，名理分析必須從文字語句進而及於語意脈絡，唯有突破孟子與告子論辯的細節，才能掌握孟子義理結構，不同的譬喻，同指一個論點，孟子與告子「杞柳」、「湍水」、「食色」之譬，兩人皆能據以申明主張，展開論辯，分析立場之差異，可見比喻已達曉喻的功能，並不存在陳大齊先生所言「過於遷就敵論，而放棄自家主張的立場」的問題，⁹⁸「杞柳」、「湍水」、「食色」之譬，層層而進，逼顯「性善」之價值，更可見其論辯之靈活與趣味，並不存在陳大齊先生「觀其所作答辯，實已默認其是」的情況。⁹⁹原因所在，乃是陳大齊先生誤解告子與孟子論辯關係，所謂「此章所載，首為告子的攻擊，次為孟子的答辯」，¹⁰⁰顯然顛倒兩人論辯關係，對於告子自然性論，孟子才是攻擊之人，逐一破除其持論，最終

⁹⁶ 朱熹揭示之後，遂能分判孟子與告子之辯的細節，詳見〔清〕Qing 王朝渠 Wang Chaoqu 輯，〔宋〕Song 饒魯 Rao Lu 著：《饒雙峰講義十六卷》*Rao Shuangfeng jiangyi shiliu juan*（北京[Beijing]：北京出版社[Beijing chubanshe]，《四庫未收書輯刊》第2輯15冊，2000年），頁442、443。卷11云：「告子以義為外，所以只要取必於口，全不反求諸心，如杞柳之說，孟子闢之，則又移為湍水之說，第一箇話頭用不得，又換第二箇話頭，是之謂遁辭。」又「解《孟子》與《論語》不同，《論語》章句短，《孟子》章句長，須要識他全篇大指所在，又須看前後血脈貫通而後可。」

⁹⁷ 參見陳逢源 Chen Fengyuan：〈從「政治實踐」到「心性體證」：朱熹注《孟子》的歷史脈絡〉“Cong ‘zhengzhi shijian’ dao ‘xinxing tizheng’：Zhu Xi zhu Mengzi de lishi mailuo”，《東吳中文學報》*Dongwu zhongwen xuebao* 第20期（2010年10月），頁162-163。

⁹⁸ 陳大齊 Chen Daqi：《孟子待解錄》*Mengzi daijielu*，頁19。

⁹⁹ 同上註，頁20。

¹⁰⁰ 同上註，頁19。

確立仁義內在的主張，攻擊對象是告子而非孟子，主體在於孟子而非告子，「杞柳」、「湍水」、「食色」之譬，用以說明性體樣態，從而在告子與孟子之間，激烈攻防，喻依並不等同於喻體，每一個比喻也都只有階段性功能，逐一釐清，每一個譬喻也功成身退，譬喻既然可以達致溝通的作用，在孟子、告子之間，往復攻防，也並未造成理解的困擾，可見譬喻作為論證的基礎，並無太大問題，尤其「杞柳」屬於反駁的例證，認為孟子默認告子說法，實在並非事實。其次，仁義內在，出之於性，君子之所重，在於性分之間，為所當為，行所當行，至於「王天下」可以是懷抱的理想，卻不是道德修養的核心價值，值得追求，卻不是目的，「王天下」要有外在條件的配合，不是個人自修可得，既然不是性分之事，君子不以之為性，道理也就極為明白，《孟子·盡心上》云：

廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。¹⁰¹

朱熹言其旨趣云：「此章言君子固欲其道之大行，然其所得於天者，則不以其而有所加損也。」¹⁰²因性出於天，君子崇天循性，固然期待行道，但不會因道之不行，而阻礙個人之行，道德出於天命之性，發之於心，生之於色，充之於四體，有此體會，對於「惟聖人，然後可以踐形」¹⁰³的說法，也就不難理解，孟子「性善」乃是十分嚴密的訴求，時時逼顯向上一路，揭示君子追求的價值，期許人生於世充具自覺與自信，陳大齊先生的不可解，來自於思路的不同，對於孟子「性」論無法契合，名理進路無法有效彰顯孟子點撥提醒，機鋒時見的言談趣味，經驗邏輯無法清楚釐清孟子形上價值的思維，根源的相歧，成為建構學說的空缺，然而陳大齊先生嚴謹的思路，誠篤態度，卻也時時從待解、疑問當中，提醒閱讀《孟子》應該關注的重點，「待解」固然有「待」，卻不是「無解」。

¹⁰¹ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*, 卷 13〈盡心章句上〉“Jinxin zhangju shang”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 頁 354-356。

¹⁰² 同上註，頁 354-356。

¹⁰³ 同上註，頁 360。

五、結論

孟子地位乃是歷經辯證之後的結果，孟子成為亞聖，《孟子》一書成為經典之後，「性善」說卻仍是充滿辯證與歧見，然而誠如宋代張九成《孟子傳》云：

夫以疑之深，故思之切，思之切，故能少識孟子之用心。¹⁰⁴

陳大齊先生「待解」之意，豈非如此，而從名理進路，思考符應之例證，又為孟子義理提供另一角度的觀察，認為孟子性善說與荀子性惡說貌似相反而實不相反，主張不相牴觸，¹⁰⁵甚至推斷「孟子偏於傳仁，故以善為出於仁而主張性善，荀子偏於傳義，故以善為出於義而主張性惡」，¹⁰⁶孟、荀分別從孔子仁、義之教傳出，異趨而同向，相反相成，顯見陳大齊先生嘗試調和孟、荀思想，融通性善、性惡主張，歸之於孔子，建構儒學綜納周全思想體系的用心。然而無可諱言，原始佛教發展有「根本分裂」，儒家也有「性論」之爭，孟子、荀子之間，存在的歧出，可以認為是從仁、義分流而出，卻仍必須思考孰者更切近孔子思想，更能觸及儒學核心要義，而此正是唐宋儒者共同思考的問題，朱熹於〈孟子序說〉引韓愈「孟氏醇乎醇者也，荀與揚，大醇而小疵」之言，也引錄程子的思考，云：

程子曰：「韓子論孟子甚善。非見得孟子意，亦道不到。其論荀、揚則非也。荀子極偏駁，只一句性惡，大本已失。揚子雖少過，然亦不識性，更說甚道。」¹⁰⁷

由唐而及宋，回歸於人性，確認性善為儒學核心價值，孟子才終於歧出當中脫穎而出，朱注《孟子·滕文公上》「滕文公為世子」章，云：

¹⁰⁴ [宋] Song 張九成 Zhang Jiucheng:《孟子傳》*Mengzi zhuan* (臺北[Taipei]:臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan],景印文淵閣《四庫全書》，冊64,1986年),卷1,頁241。

¹⁰⁵ 陳大齊 Chen Daqi:《陳百年先生文集》*Chen Bainian xiansheng wenji*,第一輯「孔孟荀學說」,頁396-397。

¹⁰⁶ 同上註,頁422。

¹⁰⁷ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:〈孟子序說〉“Mengzi xu shuo”,《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*,頁198。

愚按：孟子之言性善，始見於此，而詳具於〈告子〉之篇。然默識而旁通之，則七篇之中，無非是理。其所以擴前聖之未發，而有功於聖人之門，程子之言信矣。¹⁰⁸

朱熹推之精微，確認孟子性論價值，將《孟子》納入四書體系之中，用意即在於此，對於後世有莫大影響者，亦在於此。陳大齊先生從名理進路提供貫串的思考，在「性論」關鍵之處，產生相歧之處，正可以證成性善於孟子學說的核心地位，也提醒深究《孟子》必須在經驗邏輯之中有超躍的思考，撮舉觀察，歸納如下：

- 一、陳大齊先生從科學到人文，從西方到東方，一生追求學術核心，最終歸結於儒學研究，從荀子而及孔子，又從孔子深入於孟子，晚年撰成《孟子待解錄》，孟子成為陳大齊先生建構儒學事業最後的工作。
- 二、孟子仁義概念上，標舉「性」之內涵，「性」具有構成孟子思想核心地位，只是陳大齊先生重視名理邏輯，強調概念分解，對於孟子「性善」主張缺乏真切的肯認，「性善」難以證成也就成為陳大齊既定的印象，思維方式的歧出成為建構孟子思想最大的障礙。
- 三、陳大齊先生藉由分判的詮釋進路，嘗試於孟子心性論中，強調「性」為人所獨有，人獨立於生物而存在，乃是以西方的概念來解釋孟子的性論，反映近代重視科學理性的思維，以及心理學劃分定義的操作方式，不僅有個人學思背景因素，也具有強烈的時代印記。
- 四、陳大齊先生特別重視道德實踐層面，因此提出「仁義合一主義」的儒學觀，仁心之行，必須以義加以規範，重視秩序與倫常，概念接近荀子之義，而非孟子四端之「義」，同樣祖述孔子，標舉「仁義」，陳大齊先生顯然與孟子關切重點不同，思想之歧出，於此可見。
- 五、孟子「性善」乃是十分嚴密的訴求，時時逼顯向上一路，揭示君子追求的價值，陳大齊先生的不可解，來自於思路的不同，名理進路無法有效彰顯孟子點撥提醒，機鋒時見的言談趣味，經驗邏

¹⁰⁸ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《孟子集注》*Mengzi jizhu*，卷4〈滕文公章句上〉“Tengwengong zhangju shang”，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，頁252。

輯無法清楚釐清孟子形上價值的思維，陳大齊先生嚴謹的思路，卻也時時從疑問當中，提醒閱讀《孟子》應該關注的重點，「待解」固然有「待」，卻不是「無解」。

陳大齊先生嚴謹自持，一生奉獻於教育與文化事業，貢獻卓著，在〈八十二歲自述〉中形容自己「恢弘不足拘謹有餘」，¹⁰⁹學術循序而進，一字一句，辨析名理，務求概念之清晰，以求回歸思想的根源，對於儒學現代化，注入新的詮釋義涵，雖然與孟子性論相歧，卻時時提醒更進一步的思考，孟子「待解」成為召喚後人有以繼起的符碼，必須留意精微，體認人性價值，以及儒學核心精神。筆者淺陋，管窺蠡測，不敢自是，尚祈博雅君子有以教之。

【責任編輯：李宛芝、林雅雯】

¹⁰⁹ 陳大齊 Chen Daqi：〈八十二歲自述〉“Bashiersui zishu”，《陳百年先生文集》*Chen Bainian xiansheng wenji*，第一輯「孔孟荀學說」，頁456。

- [宋]張九成 Zhang Jiucheng：《孟子傳》*Mengzi zhuan*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，景印文淵閣《四庫全書》，冊 64、65，1986 年。
- [宋]黎靖德 Li Jingde：《朱子語類》*Zhuzi yulei*，臺北 Taipei：文津出版 Wenjin chuban，1986 年。
- [元]脫脫 Tuo Tuo 等：《宋史》*Song shi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1985 年。
- [清]王朝渠 Wang Chaoqu 輯，[宋]饒魯 Rao Lu 著：《饒雙峰講義十六卷》*Rao Shuangfeng jiangyi shiliu juan*，北京 Beijing：北京出版社 Beijing chubanshe，《四庫未收書輯刊》第 2 輯 15 冊，2000 年。
- [清]孫詒讓 Sun Yirang：《墨子閒詁》*Mozi xiangu*，臺北 Taipei：世界書局 Shijie shuju，1983 年。
- [清]戴震 Dai Zhen：《孟子字義疏證》*Mengzi ziyi shuzheng*，臺北 Taipei：世界書局 Shijie shuju，1962 年。
- 牟宗三 Mou Zongsan：《圓善論》*Yuan shan lun*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1985 年。
- 陳大齊 Chen Daqi：《孟子的名理思想及其辯說實況》*Mengzi de mingli sixiang ji qi bianshuo shikuang*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1968 年。
- ：《與青年朋友們談孔子思想》*Yu qingnian pengyoumen tan kongzi sixiang*，臺北 Taipei：中華民國孔孟學會 Zhonghuaminguo kongmeng xuehui，1968 年。
- ：《名理論叢》*Mingli luncong*，臺北 Taipei：正中書局 Zhengzhong shuju，1970 年。
- ：《陳百年先生文集》*Chen Bainian xiansheng wenji*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1987 年。
- ：《孟子待解錄》*Mengzi daijielu*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1991 年。
- ：《孔子學說》*Kongzi xueshuo*，臺北 Taipei：政治大學出版委員會、正中書局 Zhengzhi daxue chuban weiyuanhui, zhengzhong shuju, 1997 年。
- 陳逢源 Chen Fengyuan：《朱熹與四書章句集注》*Zhu Xi yu sishu zhangju jizhu*，臺北 Taipei：里仁書局 Liren shuju，2006 年。

——：《「融鑄」與「進程」：朱熹《四書章句集注》之歷史思維》‘Rongzhu’
yu ‘jincheng’：Zhu Xi Sishu zhangju jizhu zhi lishi siwei，臺北 Taipei：政
大出版社 Zhengda chubanshe，2013 年。

郭沂 Guo yi：《郭店竹簡與先秦學術思想》Guodian zhujian yu xianqin xueshu
sixiang，上海 Shanghai：上海教育出版社 Shanghai jiaoyu chubanshe，
2001 年。

黃俊傑 Huang Junjie：《孟學思想史論卷一》Mengxue sixiang shilun (1)，臺
北 Taipei：東大圖書 Dongda tushu，1991 年。

——：《中國孟學詮釋史論》Zhongguo mengxue quanshi shilun，北京 Beijing：
社會科學文獻出版社 Shehui kexue wenxian chubanshe，2004 年。

專著論文

陳逢源 Chen Fengyuan：〈陳大齊在臺灣〉“Chen Daqi zai taiwan”，《經學研
究論叢》Jingxue yanjiu luncong 第 14 輯，臺北 Taipei：臺灣學生書局
Taiwan xuesheng shuju，2006 年。

期刊論文

牟宗三 Mou Zongsan 演講，盧雪昆 Lu Xuekun 整理，楊祖漢 Yang Zuhan 校
訂：〈孟子講演錄〉“Mengzi jiangyanlu”第一講，《鵝湖》Erhu 第 347
期，2004 年 5 月。

沈清松 Shen Qingsong：〈由名學走向儒學之路——陳大齊對臺灣儒學的貢獻〉
“You mingxue zouxiang ruxue zhi lu: Chen Daqi dui taiwan ruxue de
gongxian”，《漢學研究》Hanxue yanjiu 第 32 期，1998 年 12 月。

周群振 Zhou Qunzhen：〈孟子本義之疏釋及疑難試解上：陳大齊先生「孟
子待解錄」讀後抒見〉“Mengzi benyi zhi shushi ji yinan shijie shang:
Chen Daqi xiansheng ‘mengzi daijielu’ duhou shujian”，《鵝湖》Erhu 第
127 期，1986 年 1 月。

洪國樑 Hong Guoliang：〈陳大齊先生的生平、志業及其《中國聖哲的智慧
——與青年朋友們談孔子思想》〉“Chen Daqi xiansheng de shengping, zhiye
ji qi Zhongguo shengzhe de zhihui: yu qingnian pengyoumen tan kongzi
sixiang”，《孔孟月刊》Kong meng yuekan 第 51 卷第 1-2 期，2012 年 10 月。

徐洪興 Xu Hongxing：〈論唐宋間的「孟子升格運動」〉(上)、(下)“Lun tang
song jian de ‘mengzi shengge yundong’”，《孔孟月刊》Kongmeng yuekan
32 卷 3 期，1993 年 11 月；32 卷 4 期，1993 年 12 月。

陳逢源 Chen Fengyuan：〈從「政治實踐」到「心性體證」：朱熹注《孟子》的歷史脈絡〉“Cong ‘zhengzhi shijian’ dao ‘xinxing tizheng’：Zhu Xi zhu Mengzi de lishi mailuo”，《東吳中文學報》*Dongwu zhongwen xuebao* 第20期，2010年10月。

——：〈朱熹《四書章句集注》中的「道南學脈」〉“Zhu Xi Sishu zhangju jizhu zhong de ‘daonan xuemai’”，《退溪學論叢》*Tuixixue luncong* 第24期，2014年12月。

夏長樸 Xia Changpu：〈尊孟與非孟——試論宋代孟子學之發展及其意義〉“Zunmeng yu feimeng: shilun songdai mengzixue zhi fazhan ji qi yiyi”，《經學今詮》三編 *Jingxue jinquan sanbian*，瀋陽 Shenyang：遼寧教育出版社 Liaoning jiaoyu chubanshe，2002年。

劉德漢 Liu Dehan：〈中華民國文史界學人著作目錄（陳大齊、張以仁、杜維運）〉“Zhonghuaminguo wenshijie xueren zhuzuo mulu (Chen Daqi, Zhang Yiren, Du Weiyun)”，《書目季刊》*Shumu jikan* 第7卷第4期，1974年3月。

會議論文

陳逢源 Chen Fengyuan：〈辨析異解，形構體系——陳大齊先生研治論語的方法與成就〉“Bianxi yijie, xinggou tixi: Chen Daqi xiansheng yanzhi lunyu de fangfa yu chengjiu”，《中國近代文化的解構與重建——陳百年》*Zhongguo jindai wenhua de jiegou yu chongjian: Chen Bainian*，臺北 Taipei：國立政治大學文學院 Guoli zhengzhi daxue wenxueyuan，2001年。

——：〈朱熹孟子集注對宋代孟子議題的吸納與反省〉“Zhu Xi mengzi jizhu dui songdai mengzi yiti de xina yu fanxing”，《紀念孔子誕辰2560周年國際學術研討會論文集（之四）》*Jinian kongzi danchen 2560 zhounian guoji xueshu yantaohui lunwenqi (4)*，北京 Beijing：國際儒學聯合會 Guoji ruxue lianhehui，2009年。

——：〈朱熹《四書章句集注》中的「湖湘學脈」〉“Zhu Xi Sishu zhangju jizhu zhong de ‘huxiang xuemai’”，《紀念孔子誕辰2565周年國際學術研討會暨國際儒學聯合會第五屆會員大會論文集》*Jinian kongzi danchen 2565 zhounian guoji xueshu yantaohui ji guoji ruxue lianhehui diwujie huiyuan dahui lunwenji*，北京 Beijing：國際儒學聯合會、聯合國教科文組織、

中國孔子基金會 Guoji ruxue lianhehui, lianheguo jiaokewen zuzhi, zhongguo kongzi jijinhui, 2014 年。