

該是統貫禮義之道的禮義之統，所謂「道德之極」，就是荀子思想的價值根源。

原來，荀子的價值根源，不在天，不在性，也不在心，而在歷史文化的大傳統。此一統貫文化傳統的貫之大體，是「未嘗亡也」的客觀實存，代代相傳，做為每一世代禮義之道的超越根據，它是「極」，是終極原理⁴⁹，是人道之極，不是天地之極，所以論斷荀子思想無根無本，實非的當之論。

由是言之，把中國人文精神推上「極」的高峰，最能體現歷史文化傳統之永恆價值的哲人，不是孔孟，而是荀子。他的弟子韓非，批判自然之勢，而架構人設之勢（難勢），正是傳承師門薪火，且開創另一家派的思想家。在此一理解脈絡之下，先秦諸子的學術開展，荀韓思想，可與孔孟、老莊，鼎足而三，所以荀子不是儒學的歧出，而當是儒學的特出。

49 牟宗三《名家與荀子》頁二二〇云：「材質不能自成，必待禮憲之道以成之。故除禮憲之為道外，無他道也。道成就一切有，成就一切有即成全有之生生矣。故有之生生不息亦因道之提挈而始然。是乃以人為之禮義之統而化成天，而治正天也。故曰人文化成。故全宇宙攝于人之『行為系統』中，推其極，人之道亦即天之道。」

儒學研究中的概念分析之路 ——陳大齊先生的古典儒學研究評析

沈清松

多倫多大學中國思想與文化講座教授

一、前言

陳大齊先生所採取的概念分析研究法，是他在當代儒學研究中的最大特色，也是其貢獻所在。相反於有些學者對於中國哲學缺乏分析性的論斷，概念分析的研究法在中國哲學研究傳統中有其依據。且不提自先秦諸子以降的中國哲學著作中，皆有不少有關定義和論證的文本，單就專門性的著作而言，像陳淳的《北溪字義》與戴東原的《孟子字義疏證》，都是選擇一些儒學重要概念並加以分析之作。

陳淳的《北溪字義》選擇了「命」、「性」、「心」、「情」、「才」、「志」、「意」、「仁義理智信」、「忠恕」、「忠信」、「一貫」、「誠」、「敬」、「道」、「理」、「德」、「太極」、「皇極」、「中和」、「中庸」、「禮樂」、「經權」、「義利」、「鬼神」等概念。其所處理的概

念大體上都是宋代儒學中的重要概念，尤其是以朱熹之學為主，並兼及二程與張載。不過，陳淳的書中並未詳細區分主要概念和次要概念，也未提供其選擇概念的標準，因此在概念的處理上，略顯蕪雜。至於清代戴震的《孟子字義疏證》，則是以孟子思想中的重要概念，諸如「理」、「天道」、「性」、「才」、「道」、「仁義理智」、「誠」、「權」等詳加分析，選擇雖較為精審，但也同樣未給出標準。

陳大齊的《孔子學說》則返本開新，探討儒學奠基者孔子的基本觀念。他在該書中明定「中心概念」為其本論，並根據概念的根本性、領導性、主要性、最大涵攝力等四項特徵，認定了「道」、「德」、「仁」、「義」、「禮」等五個中心概念，詳加分析，並討論這五項中心概念的合一性，兼及「知」「言」與「行」等概念，及主要德目和理想人格等之關係。一方面，他從心理學和理則學的觀點，運用概念分析，確立所謂「中心概念」的地位，明定標準以訂定孔學的中心概念，並著重釐清其所謂中心概念的邏輯性質，而不訴諸於形上學的思路或大型論述的後設閱讀。如果說陳淳的《北溪字義》主旨在張學宋儒，尤其朱熹的重要概念，而戴震的《孟子字義疏證》則旨在闡明孟子的重要概念，那麼陳大齊的《孔子學說》則是在探討孔子的基本概念，其方法是運用邏輯論證與概念分析，其志向則旨在返本開新，重要性由此可見一斑。

整體說來，陳大齊兼綜了西洋理則學、印度因明學和中國名學，並將此研究心得延伸到他對古典儒學的研究，著重對於儒學中的重要概念加以理則的分析，並率先注意倫理論辯問題，不但延續了陳淳、戴東原等人的儒學研究傳統，更著力於使儒學研究具論證性、分析性與嚴謹性。也因此，他的儒學研究成果在當代學界中是不容忽視的。

陳大齊的儒學研究影響及於海外，主要也是因為其論證、分析與嚴謹度。以柯雄文(Antonio Cua)為例，他在儒學研究、倫理論辯和德行倫理學等方面都受到陳大齊的影響。他在近著《道德視野與傳統——中國倫理學論集》(*Moral Visions and Tradition—Essays in Chinese Ethics*)中更明白表示，「據我所知，陳大齊的《孔子學說》是儒家倫理學概念面向的先驅之作。」

1安樂哲(Roger Ames)與霍達味(David Hall)則在其合著的《透過孔子思想》(*Thinking through Confucius*)一書中，則稱陳大齊的《孔子學說》是「對孔子研究的一個廣博而重要的貢獻」(extensive and important contribution to studies on Confucius)。²

二、一個由名學至儒學的學思歷程

陳大齊先生青年時期感到興趣的學問是社會科學、心理學和理則學，然其對中國傳統儒學的接觸卻是始自幼年。他於1887年生於浙江省海鹽縣，六歲入鄰家私塾，初讀《千字文》，繼讀四書、五經，計凡八載。十四歲，隨父至上海，進江南製造局附設廣方言館，讀英文與中文課程，自此開啓了現代學術的學習歷程。十七歲，東渡日本，在東京補習學校學日文與數理，後考取日本仙台第二高等學校，習英文、德文及法律、經濟等學科。二十三歲，入東京帝國大學文科哲學門。由於受日本心理學家元良勇次郎影響，自己又對理則學深感興趣，於是選心理學為主科，理則學、

1 A.S. Cua, *Moral Visions and Tradition—Essays in Chinese Ethics*, (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1998), pp.271-272。柯雄文是在菲律賓出生的華裔，美國哲學家史提芬·培柏(Stephen Pepper)的入室弟子，曾任「東方與比較哲學會」「國際中國哲學會」主席，目前剛自華盛頓的美國天主教大學教授任上退休。他在儒學方面的成就甚受學界敬重。尤其他最早以英文著述提出的儒家「德行倫理學」「倫理論辯」與「典範個人」(paradigmatic individual)等，對美國倫理學界甚有影響。A.S. Cua自己在 *Routledge Encyclopedia* 的“Confucian Philosophy, Chinese”一文中明白指出自己受陳大齊影響。他在著作中常引述陳大齊所著《荀子學說》、《名理論叢》、《孔子學說》、《孟子的名理思想及其辨說實況》、《平凡的道德觀》等著作。

2 David Hall and Roger Ames, *Thinking Through Confucius*, (New York: State University of New York, 1987), p.198, 不過他們亦指出，陳大齊著重人間的關懷而未言及孔子的宇宙論。

社會學為輔科。二十六歲畢業，返國出任浙江高等學校校長，半載後，轉任北京法政專門學校預科教授，講授心理學與理則學。

民國三年，陳大齊任教北京大學，講授哲學概論、心理學與理則學，後又講授認識論。民國八年，出版《心理學大綱》，介紹當時心理學知識，兼採德國馮德(Wilhelm Wundt)與美國詹姆士(William James)學說。又出版短論集《心理與迷信》，以心理學知識解釋若干迷信現象，以破除當時提倡的靈學。又在北京大學出版社出版《哲學概論》，分形而上學與認識論兩編，採心物一元論及實在主義論點。其後的研究與教學，逐漸轉向以理則學為主。³

陳大齊在北京大學歷任哲學系教授兼系主任，北大教務長。民國十八年，國民政府仿效法國，施行大學區制，成立北平大學區。北平大學文、理、法三學院合併組成獨立的北大學院，由陳大齊擔任北大學院院長。越明年，大學區制撤消，北京大學復校，國民政府原擬聘蔡元培為北京大學校長，蔡元培以已擔任中央研究院院長之職，不克兼顧為由固辭。陳大齊受聘為代理校長，直至民國二十年春辭職。

此後陳大齊忙於考試院考選委員之職，公餘之暇，仍勤於研究理則學，以印度因明學體系較為完整，比中國名學容易入手，先行探討之，用文言文寫成《因明大疏蠡測》，於民國二十七年油印分送同好，至民國三

3 對於這樣的轉變，陳大齊自己的解釋是：「我在大學內所修習的主科，是心理學。我之所以選心理學為主科，是因為當時的心理學已逐漸擺脫哲學的羈絆而步入了科學的範圍。回國後最初擔任的功課，亦以心理學為主。其後研習的興趣逐漸轉移到理則學，終且放棄了心理學，不復擔任普通心理學的功課。其所以放棄心理學有主觀與客觀兩方面的原因。在主觀方面，我的生理學知識太差，在心理學研究上增加了許多困難。在客觀方面，任教的學校當時還沒有心理實驗的設備，無從作實驗的研究。理則學教人如何培養正確的思考與如何躲避錯誤的推測，教人腳踏實地以從事學問，故有學問的學問之稱。我既有志於學問，自當對此多多留意，遂引起了研究的興趣。興趣轉移以後，在授課方面亦以講授理則學為主。」陳大齊〈八十二歲自述〉收入《陳百年先生文集》第一輯（台北：台灣商務印書館，1987），頁462

十四年始付鉛印。此書用理則學學理整理並闡發唐僧窺基所撰《因明入正理疏》大意。整理的目的，如序言所言，在於「紊者理之，似者正之，晦者顯之，缺者足之，散者合之，違者通之。」⁴從此開拓出對於印度理則思想的研究路線。⁵其後，陳大齊為了訓練全國公務人員的思考與判斷能力，完成《實用理哲學八講》，於民國三十二年出版。該書以契合事實、辨別同異、眾端參觀為思想三要。書中理論敘述多援引中國古籍為例證，可見此時他已開始留意中國名學。

民國三十七年，大陸變色，陳大齊隨國民政府來台，初任教於台灣大學，講授理則學，並以《因明大疏蠡測》所論窺基《因明入正理疏》為本，增引西方理則學方法，用白話文語體，寫成《印度理則學》一書，於民國四十一年出版。次年，又改寫《實用理則學八講》為《實用理則學》，於遠東圖書公司出版。

這段期間，陳大齊已將研究興趣轉向中國名學，研讀先秦及漢代諸子，先行探討荀子名學，兼及其心理、天論與性惡諸說，最後並擴及整個古典儒家哲學，尤其是孔子思想。⁶結果撰成《孟子性善說與荀子性惡說的

4 陳大齊《因明大疏蠡測》（台北：中華大典編印會，1974），頁2

5 在〈八十二歲自述〉中，陳大齊對此有如下的說明：「西方的邏輯、印度的因明、中國的名學，在理則學的發源上，可謂鼎足而三。我對西方的理則學有了大體的了解後，遂想進而一窺東方的理則學，俾能認識理則學的全貌。印度的因明，體系相當完整，妄以為研習起來，必較中國的名學容易，故先從因明入手。」陳大齊〈八十二歲自述〉收入《陳百年先生文集》第一輯（台北：台灣商務印書館，1987），頁462

6 對此，他在〈八十二歲自述〉中有如下的說明：「因明的研讀告一段落後，更欲一窺中國的名學，乃於公餘之暇，取先秦及漢代諸子加以研讀。……諸子中對於名學最有貢獻的，首推墨子與荀子。墨子有關名理的部分，因為我的文字學根柢太差，不能讀懂，雖嘗對於〈小取篇〉有所闡述，對於〈經上、下〉及〈經說上、下〉，未敢妄贊一辭。荀子較為易讀，嘗取其所說名理部分，撰為〈荀子名學發凡〉一文。……名學與心理學有關，荀子說及心理的處所甚多，且甚具特色，遂引起了研究的興趣，……荀子的天論與性惡論，亦頗饒特色，甚有探索的價值，遂展開為荀子思想的全面研究。」陳大齊〈八十

比較研究》，於民國四十二年由中央文物供應社出版。民國四十三年完成《荀子學說》，由中華文化出版事業委員會出版。該書將荀子思想整理為一較有系統的學說，並稱之為「實用的理智的人為主義」。7其後，由荀子研究轉往孔子研究。8

民國四十三年秋，政治大學在台復校，教育部派陳大齊為代理校長，隨後真除。雖校務繁忙，他仍勉力完成《名理論叢》，於民國四十六年在正中書局印行。次年，又完成《孔子學說論集》。民國四十八年，堅辭政大校長，改專任教授，講授孔孟哲學。越明年，孔孟學會成立，推選陳大齊為理事長，後又屢次連任，直到民國六十年因年邁辭去該職為止，對會務之推展，貢獻甚大。民國五十三年，由國家長期發展科學委員會資助，完成《孔子學說》一書。該書以孔子原典為本，以概念分析為方法，論述孔子學說中的中心概念。

民國五十六年自政大退休，陳大齊仍繼續完成《論語臆解》、《孟子的名理思想及其辯說實況》、《淺見集》（以上民國五十七年）、《因明入正理論悟他門淺釋》（民國五十九年）、《平凡的道德觀》（民國六十年）諸書。九十歲之後，年老體衰，患肺氣腫，身形俱衰，仍繼續完成《耕耘小獲》（民國六十五年）、《大眾理則學》（民國六十七年）、《孟子待解錄》（民國六十九年）、《論語選粹今譯》、《孔子言論貫通集》（以上民國七十年）諸書。至民國七十二年元月八日凌晨因肺氣腫發作，送醫無效，於二時二十分與世長辭，享年九十七歲。

二歲自述》收入《陳百年先生文集》第一輯（台北：台灣商務印書館，1987），頁463

7 陳大齊《荀子學說》（台北：中華文化出版事業委員會，1954），頁8

8 由荀子轉而研究孔子，他在自述中也有交待：「荀子所最推崇的，是孔子，荀子思想的淵源，是孔子的思想，研究荀子，自不免兼及孔子。故在研究荀子時，常常翻閱《論語》，期與荀子思想相印證。一經咀嚼孔子的言論，深覺其精深而平實，不涉玄虛，博大而周密，不涉放蕩。其思想、其人格，確是為萬世師表。故於《荀子學說》寫成以後，即專心致力於孔子思想的研究。」陳大齊〈八十二歲自述〉收入《陳百年先生文集》第一輯（台北：台灣商務印書館，1987），頁464

三、《孔子學說》：概念分析式的儒學研究

正如美國學者柯雄文(Antonio Cua)所言，「陳大齊的《孔子學說》是儒家倫理學概念面向的先驅之作。」可以說，此一先驅之作同時也奠定了一個研究的典型。該書顯示陳大齊是一位極具方法意識與科學精神的學者，對研究對象、研究方法、孔學性質、基本主張等，皆詳加討論，不作虛說與玄想，務求嚴謹踏實、步步為營，可謂極富於科學精神的研究步驟。就研究對象言，陳大齊在第一篇「序論」第一章首先建立其以《論語》為研究的文本資料的理由，並說明為何其他儒家典籍與非儒家典籍的文本不作為其研究對象的理由。9

就研究方法言，他在第二章進而討論如何研讀論語，可說是從邏輯哲學觀點建立的文本詮釋原則，諸如：力避斷章取義、同名務作同解、不忽視虛字的作用、作必不得已的補充、少作不合文例的解釋、不作不當的推測、疏通似是而非的矛盾、以言論間的符順助證、可疑章句不求強解、會通以求完整義理等等。10就詮釋學而言，這些都是相當有意義的原則，值得討論，惜非本文重點。

就孔學性質與基本主張言，則在第三章討論。11陳大齊與時儒一般，以道德哲學或倫理思想為孔子思想的核心。不過，他並不像牟宗三等當代新儒家那樣，著重發展儒家的道德形上學而忽視其實踐面，相反的，他特別著重道德的生活面與實踐面。在陳大齊看來，孔子的基本思想，正是實踐的道德哲學，適用於教育，則成教育哲學，適用於政治，則成政治哲學。由道德而教育而政治，陳大齊強調儒家道德哲學的實踐面。陳大齊指出，孔子的基本主張，其一是仁義合一主義，為孔子最基本主張，且認為仁要合於義、義要涵有仁。陳大齊認為，孔子倡仁以起衰，倡義以不為己甚。其二，為起衰主義，不同於孟子責人良知之放失而勸人追求放心，也不同

9 陳大齊，《孔子學說》（台北：正中書局，1964），頁1-24

10 前揭書，頁25-58

11 前揭書，頁59-91

於荀子責人性之不善而勸人矯飾性情，孔子僅指出衰落的實情而鼓舞人力圖振作。其三、不為己甚主義，舉凡立身行事，適可而止，不要過甚。對於人情，不可過分依順，也不可過分拂逆。其四、中庸主義，意指恰當於用或用得恰到好處，此所謂「恰當」與所謂「義」有密切關係。陳大齊也認為，孔子雖倡仁義，但並不忽視功利。

就方法學而言，陳大齊著重科學精神，並用邏輯方法闡釋儒學，是值得肯定的，不過，就詮釋學層面和形上學層面而言，仍有值得商榷之處。此意不在苛責前賢，而是前賢的求真精神邀請我們多加審度商量。大體上，這可就兩分面言。第一，就詮釋學層面言，陳大齊在《孔子學說》第二章從邏輯哲學觀點建立的文本詮釋原則，其中涉及了重構作者「本意」的可能性問題。陳大齊認為「研讀古人的書，必須把古人所說的話，理解得正如古人所欲說。」「就理解者與原立論者而言，亦即理解所得，與原立論者的本意正相符合。」¹²就文本詮釋而言，古人早已逝去，其心理意向已無法重構，然我們仍可以閱讀並理解某一文本的義理，而不一定要將義理還原為作者主觀的心理意向。話雖如此，一個文本的作者在某一本裡究竟想說什麼，仍然是所有的研究者都想要追問的問題。就掌握一個文本完整的意義而言，作者所指向的義理本身(而不是心理上的理解與意向)，也不能予以忽略。

就當代思潮而言，以上這一問題早已潛藏在胡塞爾(E. Husserl)的現象學與海德格(M. Heidegger)的詮釋學的緊張關係中。胡賽爾認為，意義的形成與主體的意向性(intentionality)有密切的關係。瞭解文本自當先理解作者的意向。另一方面，海德格則認為，當我理解或懂得某一文本之時，並不是因為我懂得作者有什麼意向，而是因為我懂得這一文本為我所展開的存在的可能性，而不必訴諸主體的意向。

一方面，固然文本有其語意的自主性，但文本的源起仍與作者的意向有關，也因此我們不能像海德格那樣排除主體意向。但我們也不能像中期胡賽爾那樣，主張有一個非世界性的意向性，因為所有的意向性都是紮根

12 前揭書，頁 25

在生活世界，從生活世界中興起的。生活、意向、作品這三個層面，雖彼此相關，卻仍然有別。我們不能孤立任一層面，說是理解就只是懂得存在的可能性，因而對主體的意向完全不在乎，也不能只談作者的意向，而絲毫不管意向所起自的生活世界。

第二，陳大齊由於重視科學精神與理則思路，有忽視形上思想的傾向。重視科學與理則誠然是對的，但若因此而忽視形上學的思想層面，則於人類理性作用之發揮，似亦有所不足。陳大齊在《孔子學說》一書中，明白表示，「本書…不敢作玄虛的詮釋，不敢作放蕩的推測，舉凡後世帶有形而上學色彩的註解，亦都未敢採取。若因此而蒙淺陋之譏，則不敢置辯，若因此而謂有損孔子學說的價值，則亦不敢承認。」¹³著重概念分析，這是陳大齊不同於當代儒者之所在，亦為其貢獻所在。然而，形上學思想或道論既為中國哲學之特色所在，而形上思想亦為人類理性綜觀全體存在與人生，提出奠基性和批判性的思想，以達至人類理性的自我了解的重要思想，則忽視了形上思想，亦忽視了人類思想的重要層面與人類理性的作用未能完整。不過，陳大齊是十分謙虛的學者，也因此他才會說，「若因此而蒙淺陋之譏，則不敢置辯。」

就此而言，陳淳的《北溪字義》和戴震的《孟子字義疏證》都比較重視形上學方面，雖然他們不會割離形上與形下，但無論如何，形上與形下的關係，仍然是一個形上學的問題。就陳淳而言，《北溪字義》的戴嘉禧序中謂：

子貢亦至多學而識之，夫子始以一貫曉之，乃恍然於夫子之言性與天道，不可得而聞也。六經四子，載道之書也。學者徒見其繁多，何之所為一貫，夫道也，源於太極而貫於天人之際者，曰命，曰性，曰理，曰心，曰德，曰誠，曰中，曰和，曰庸，曰仁義禮智信……。

14

13 前揭書，頁 3

14 陳淳，《北溪字義》(台北：世界書局，1991)，頁 1

引文所羅列者皆《北溪字義》所列之概念。戴序清楚指出，《北溪字義》是從性與天道的角度，也就是形上的角度，來處理這些重要概念。其雖名為「字義」，其實所涉非小學之事，而是分析新儒學的重要概念。至於戴震的《孟子字義疏證》，亦於自序中謂：

余少讀《論語》端木氏之言曰，夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道不可得而聞也。讀易，乃知性與天道在是。…自孔子言之，實言前聖所未言，微孔子，孰從而聞之！故曰，不可得而聞。¹⁵

由此言可見，戴震所關心者，仍為性與天道，也就是形上學層面的問題，其以「字義」自謙，其實所涉者，均為孟子學的重要概念。大致說來，無論是陳淳的《北溪字義》或戴震的《孟子字義疏證》，都是帶有形上學興趣的概念分析，至於陳大齊的《孔子學說》，則是剝除了形上興趣的邏輯性概念分析。形上思考可以說是人類理性窮其力以追問宇宙和人生之究極問題，並設法提出一基礎性、系統性的言說。形上思想無論是對於存在打破沙鍋問到底的徹底性，或對於達至理性自身的自我了解，都甚為重要，不可視為「玄虛」的詮釋與「放蕩」的推測。

關於孔學的概念研究的方法學預備，陳大齊首先確立孔學的「中心概念」。在《孔子學說》第二編「本論」開宗明義，陳大齊首先建立其所謂「中心概念」的選擇標準。他說：

中心概念應當具有下列四種特徵：一、中心概念是根本，其他概念都是其枝葉，中心概念衍生其他概念，而非由其他概念所衍生。二、中心概念是領導的概念，其他概念都是受其領導，中心概念所趨向的，亦是其他概念所趨向。三、中心概念是概念群中最主要的，其他概念雖亦重要，但與中心概念相比較，都不免退居次要的地位。

¹⁵ 戴震，《孟子字義疏證》原文，收入，冒懷辛譯註，《孟子字義疏證》全譯，（成都：巴蜀書社，1992）頁172

四、中心概念的涵攝力最大，籠罩各該學說的全部，其他各概念莫不為其所涵攝。¹⁶

陳大齊這種先設立「中心概念」標準，再進行「中心概念」選擇的做法，在方法學上要比《北溪字義》和《孟子字義疏證》嚴謹多了，這也是他的理則路徑的優長與貢獻所在。陳大齊所謂中心概念具有的四種特徵，其實也可以視為他所賦予中心概念的理論定義(theoretical definition)。不過，在我看來，這幾個特性，應可再作整理，蓋因「涵攝性」是就概念的層級與外延而言，若是就概念論概念，應列為第一特徵。至於「根本性」，則是就此一概念在整個學說體系中的地位而言，是指就該學說系統來看，中心概念在整個思想體系中具有基礎性的地位，並且奠定了其他概念的基礎。至於所謂「領導性」，則是指在實踐的作用上，中心概念的實踐要求趨向會導引其他概念的要求。

如果具有了概念上的涵攝性、體系上的根本性和實踐上的領導性，該概念當然就是主要的概念或中心概念了，也因此，沒有必要另設「主要性」，陳大齊對於「主要性」也沒有提出進一步的解釋。話雖如此，陳大齊對於中心概念所訂定的標準，諸如概念上的涵攝性、體系上的根本性和實踐上的領導性，都使其概念分析在方法的自覺與體系的嚴謹上超出前此的中國哲學概念分析研究路向。

四、 概念分析的幾個例子：「仁」「義」「安」

按照以上的標準，陳大齊確立了「道」「德」「仁」「義」「禮」等五個中心概念。由於篇幅所限，本文只擬討論「仁」「義」兩中心概念，及其與「安」的關係。值得注意的是，比較起來，陳淳《北溪字義》大約由於繼承了周敦頤的看法，將對仁、義的討論放置在「仁、義、禮、智、

¹⁶ 陳大齊，《孔子學說》（台北：正中書局，1964），頁93

信」五常或五性的脈絡中。至於戴震，則因所論為孟子，因此對仁、義的討論，是放在「仁、義、禮、智」四德之中。

陳大齊對於孔學的詮釋特色之一，是主張「仁義合一主義」。他對於「仁」的詮釋，是認為「仁」既有集體概念的意義，也有個別概念的意義。當其解作集體概念時，「仁」是眾德的總稱，是眾德的集合體。當其解作個別概念時，則「仁」即是「愛」，兼攝「自愛」與「愛人」，「己立」和「立人」，「己達」和「達人」。仁的這兩層意義，關係十分密切，不可拆離，因為仁之所以為眾德的總稱，正因其本質為愛。持此愛以事父母，則稱之為孝；持此愛以事兄長，則稱之為悌；持此愛以為人任事，則稱之為忠；持此愛以與人約諾，則稱之為信。孝、悌、忠、信莫不出於愛，莫不為仁所統攝，故仁得為眾德的總稱。

陳大齊以「仁」作集體概念時是眾德的總稱，作個別概念時，「仁」即是「愛」的看法，與戴震從生命哲學立場所謂「仁者，生生之德也」的想法較不切近，而與陳淳的想法較有相似之處。陳淳《北溪字義》對於仁的解釋，大體繼承朱熹所謂「心之德、愛之理」的說法，認為分別看，仁是愛之理。總的看，則仁是「一心之全德」，因為「人心所具之天理全體都是仁這道理。常恁地活，常生生不息，舉其全體而言，則謂之仁，而禮義智皆包在其中。」¹⁷就「仁」作集體概念時是眾德的總稱而言，兩人頗為近似。然就「仁」為個別概念時，陳大齊直言「仁就是愛」，而不言「愛之理」，則仍有所不同。

至於「義」，一般學者多認為至孟子始仁義並舉，較少論孔子之「義」，但陳大齊卻賦予「義」在孔子思想中以中心概念的地位。「義」者「宜」也。按照陳大齊的分析，包含了消極與積極兩方面。「義」的消極面，謂不可執某一事以為無往而不宜，亦不可執某一事以為無往而宜。正如一條麻繩，用以捆紮物件則宜，用以支撐危牆則不宜。然而一支鐵桿，用以支撐危牆則宜，用以捆紮物件則不宜。故二物之柔與剛，各有所宜，亦各有所不宜，不是遍宜，亦不是遍不宜，為此須能「不固」。「不固」二字正

¹⁷ 陳淳，《北溪字義》（台北：世界書局，1991），頁17

足以概括「義」的消極因素。不過，安樂哲(Roger Ames)也從陳大齊此一解釋中讀出某種積極意義，認為陳大齊藉此點出孔子思想的彈性(flexibility)，因而強調孔子「義」概念中的創造性與新穎性。¹⁸

關於義的積極因素，陳大齊認為，「義之與比」指出了義的積極因素，謂須依從事物的所宜以決定其用途，亦即要用當其宜。若能用當其宜，則成效可期，若用違其宜，則必終於失敗。陳大齊認為，可以用「中」字來表示義的積極因素。綜合二者，陳大齊認為孔子所說的義，可以解釋為「不固而中」。¹⁹這是當代儒學研究中，對於孔子「義」的概念自成一家的詮釋，而且饒富深意。

陳大齊認為，仁與義是合一的。因為仁的本意是愛，但是徒愛而無所節制，則可能流於愚，而為之節制的，則為義。至於義的重心則在於中，但是徒中而無所節制，則可能成惡，而為之節制的，則為仁。陳大齊說：「故仁必待有合於義，而後始為真仁，義必待有合於仁，而後始為真義。孔子所提倡的，是合義的仁與合仁的義，故孔子的基本思想，可以簡稱為仁義合一主義。」²⁰

不過，陳大齊並不以仁義為儒學的終極理想，關於終極理想的問題，陳大齊提出「安」的中心概念，認為儒學是以「安」為終極理想，至於「仁義」則為達致安的手段。陳大齊認為孔子是一位入世主義者，欲把塵世改造為樂土，至於樂土的特徵，是由「一個安字足以盡之。」²¹並以「安人」與「安百姓」為孔子懷抱的究竟志願。由此可見，陳大齊認為儒學是以安為終極理想，至於仁義則為達致安寧的手段。換言之，「安」是終極理想，欲實現「安」，則需勵行仁義，在此顯示陳大齊對儒家思想的特殊詮釋。不同於一般儒者以仁義為儒家的終極價值，陳大齊認為仁義對於安而言，

¹⁸ David Hall and Roger Ames, *Thinking Through Confucius*, (New York: State University of New York, 1987), p.95

¹⁹ 陳大齊〈孔子〉收入《陳百年先生文集》第一輯(台北：台灣商務印書館，1987)，頁15-16

²⁰ 同上，頁17

²¹ 同上，頁9

只是手段，只是次極理想。不過仁義與安有必然關係，一但徹底履行仁義，安寧便與之俱來；次極理想一經實現，終極理想便會同時實現。陳大齊說：

安寧是人人所知道企求的，求致安寧之須經由仁義的實行，則為許多人所忽視，或雖明知而不肯努力遵行。孔子為了救正人們的疏忽與懈怠，提倡仁義的言論多於提倡安寧的言論，一若終極理想之為仁義而非安寧。²²

認為孔子以安為人生的終極目的，此目的的達成則端賴仁義，而對於仁義，則認為孔子主張的是仁義合一主義。這是陳大齊對於孔子思想的詮釋，使得儒學的目的論更為明顯，以安為人生的終極目的，可比擬於亞里斯多德以「幸福」為人生目的，或基督宗教以「至福」為目的或聖奧古斯定(St. Augustine)所謂「安寧」為人生目的，差可比擬。

五、荀子名學與孟荀人性論異同辨析

前曾言及，陳大齊的古典儒學研究始乎對荀子的名學之探討。由於著重邏輯學與心理學的觀點，他特別注重荀子以能辨別是非，做為人的本質。對於陳大齊而言，荀子此說，正是一種主智主義的人性論。陳大齊說：

荀子以知的有無區分動物與植物，以有義與否區分人與動物，且以有辨為人類的最大特色。……荀子既以有義與有辨為人類的特色，則所謂辨者，可推知其為義與不義的辨。義屬於是，不義屬於非，故又可推定其為是與非的辨。……荀子又進而以是非之辨別得當，定為人生理智方面的最高理想。²³

²² 同上，頁 10-11

²³ 陳大齊〈荀子的名學思想〉，收入《陳百年先生文集》第一輯（台北：台灣商務印書

可見陳大齊是以知是非與否來分辨義與不義，進而認為，「辨」是一種心理上的能力，形諸語言文字，則稱為「辨說」，亦稱之為「辯」。辨說的目的在於決定是非，然而欲決定是非，必須有依以決定的標準。陳大齊將荀子之所謂「道」詮釋為是非的標準，此外，「類、統、分」等概念也都分別代表各種層次的標準，只不過它們只具分類標準的地位，也因此都只是道的一部分。合而言之，稱之為「道」；分而言之，則稱為「類、統、分」。他說：「道為是非的總標準，類、統、分則為是非的分類標準。」²⁴並認為，欲判明是非，在心理上首需保持心境的大清明，亦即達到「虛壹而靜」的境界。若欲達此境界，消極上須進行「解蔽」，亦即擺脫偏蔽；積極上，則需「兼權」，亦即兼顧事情的另一面。

陳大齊著重思想與語言的關係。據此，他認為，荀子既然要人們以大清明的心境體認道、類、統、分，用以決定是非，因此就更需著重「正名」，而名的功用在於指實，此即荀子所謂「名定而實辨」、「名聞而實喻」之意，而且，名一經制定通用，就必需共同遵守，此即荀子所謂「名守」之意。

陳大齊主張，荀子所說的「名」，大體相當於今之所謂「概念」，其所云「辨說」，則相當於今之所謂「推理」。陳大齊又從現代理則學的「內容」與「外延」的區別，分析荀子名學，認為就概念而言，荀子既從「內容」方面將名區分為「明貴賤的名」與「辨同異的名」，又從「外延」方面將名區分為「共名」與「別名」。陳大齊更將「明貴賤的名」與「辨同異的名」的區分，詮釋為是「指示價值之名」（明貴賤）與「指示事實之名」（辨同異）之區分，並且認為，在概念對於人的價值上，「指示價值之名」高於「指示事實之名」。

至於外延方面的共名與別名之分，陳大齊亦用現代理則學的「類」及其「隸屬」與「含攝」的觀念加以解釋。他說：

館，1987），頁 349-350

²⁴ 同上，頁 353

……名乃有上下攝屬的關係，以成名的系統。在某一系統內居於較高位置，亦即含較小類較多者，荀子稱之為共名，位置更高而攝類更多者，稱之為大共名。凡欲同時並舉許多事物，則用大共名。在某一系統內居於較低位置亦即含攝小類較少者，荀子稱之為大別名。欲偏舉一部分事物時，則用大別名。別名之下又有別名，推而下之，一直到不再含有小類而後止。²⁵

由以上引文看來，陳大齊用類的「隸屬」與「含攝」的觀念來解釋荀子之所謂名，對於荀子名學的釐清，貢獻甚大，亦可謂發揮了創造性詮釋的作用。

至於荀子所謂「辨說」，或今之所謂「推理」部分，陳大齊認為荀子把「類」視為推理之樞紐，如荀子所言「以類行雜」、「推類而不悖」、「類不悖，雖久同理」是也。荀子以道為是非之標準，又認為道可分而為類，因此類便是演繹推理與歸納推理依據的原則。他說：「所以類可說是各種普遍的道理，亦即是各種原則。普遍道理是歸納推理的目標，是演繹推理的依據，在推理中佔有重要位置，自無足疑。」²⁶以類為演繹推理與歸納推理依據的原則，也是陳大齊對於荀子名學的創造性詮釋。

此外，陳大齊嘗對孟荀人性論作比較研究。一般以孟子道性善、荀子主性惡，因而認為兩相抵觸。陳大齊透過概念的分析與原典的詮釋，指出兩家人性論不但不相反對，而且大體兩相符順。首先，他根據語意分析，指出兩家所用「性」字，名同而義異，也就是今之語意學上所謂名稱相同而指涉(reference)不同，因此兩家所說的性善、性惡，並無實質上的抵觸。他說「孟子所收入性內的事情，荀子大抵排諸性外，孟子所排諸性外的事情，荀子則收入性內。所以孟子與荀子雖同用性字，其所指的，實是兩件不同的對象。」²⁷也因此，從邏輯上說，不能謂之相反。陳大齊將自己的論證架構表達如下：

²⁵ 同上，頁 358

²⁶ 同上，頁 361

²⁷ 陳大齊〈孟子性善說與荀子性惡說的不相抵觸〉收入《陳百年先生文集》第一輯(台北：台灣商務印書館，1987)，頁 397

衡量兩件不同的事情，此方謂之善，彼方謂之惡，便不得謂之相反。又若此方用此名以稱呼甲事而謂之為善，彼方不用此名以稱呼甲事，卻亦承認甲事之為善，彼方用此名以稱呼乙事而謂之為惡，此方不用此名以稱呼乙事，卻亦承認乙事之為惡，則更只能謂彼此所見相符，不能因其用名不同而謂為所見相反了。²⁸

根據此一論證架構，陳大齊首先指出，孟子所用「性」字，包含三層：1. 惻隱、羞惡、辭讓、是非等四心是基層；2. 四心發揮功能，成為仁、義、禮、智之端，是中層；3. 最後實現而為仁、義、禮、智之德，是為頂層。就此而言，陳大齊認為荀子另將心理作用區分為三：性、知、能。並認為荀子不以辭讓之心為性，反而以爭奪為順好利之性而發展必然會有之惡；荀子以是非之心屬知，而不屬性；至於禮、義，則皆是生於聖人之偽，不是人生來固有的。

由此可見，孟子「性」字所指涉之事，有為荀子所排斥於性外者。相反的，孟子未嘗以「欲」為性，而荀子卻認為「欲」為性之重要成分。不但前所謂「好利欲得」是性，而且「饑而欲食、寒而欲暖、勞而欲息」，亦皆是性。總之，可以說，孟子以惻隱、羞惡、辭讓、是非等四心為性，而且此四心是為善之端；然而荀子則以欲為性，而且認為欲實為惡之始。由此顯見兩者所用之「性」概念之指涉不同，而非相反或矛盾。

陳大齊也指出，孟子認為仁義禮智是人性之善的最高層，亦即肯定仁義禮智是善，尤其推崇仁義。荀子亦然，認為仁義禮智是立身治國要道，當然也是善的。此外，荀子以為人性中之欲會傾向於惡，孟子亦認為感官嗜欲有害於善，為此主張「養心莫善於寡欲」。可見，孟、荀同以仁義禮智為善，又同以感官嗜欲為惡。據此，陳大齊進一步推論：

假若孟子以荀子所說的性為性，則必主張性惡，假若荀子以孟子所說的性為性，則必主張性善。徒以用名不同，形成了貌似水火的主

²⁸ 同上，頁 396-397

張。所以孟子性善說與荀子性惡說的歧異，只是用名上的歧異，不是義理上的歧異。²⁹

最後，陳大齊認為，就善的來由而論，孟子認為善是出自先天的四端，但四端之善仍需後天的「擴而充之」、「求則得之」、「存其心，養其性」等努力。由此可見，先天的善端仍需要後天的努力。荀子亦然。雖然荀子強調善是出自後天的化偽工夫，但是仍然強調人之所以貴，在於人之有知、有辨、有義、能群，其中應該有屬於先天的能力，所以荀子在〈禮論篇〉中謂，「無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。性偽合，然後聖人之名一，天下之功於是就也。」在〈儒效篇〉中亦謂，「性也者，吾所不能為也，然而可化也。」可見，後天的化偽之功仍需先天能力的配合。為此，陳大齊認為，荀子之所謂「善」的成立，得力於「性」的接受化導，所以「性」不失為「善」的先天因素。由於孟、荀皆以善的實現為先天與後天因素的結合，因此亦不相悖。陳大齊在《孟子性善說與荀子性惡說的比較研究》中更表示，兩家學說各有效用：對於一個自餒自棄的人，孟子的性善說是一服興奮劑，可以振奮其向善；對於一個自滿自畫的人，荀子的性惡說是一服清涼劑，可以消其懈怠，助其修養。

六、 結論

綜合看來，陳大齊對於儒學研究的貢獻，在於他經由概念分析所提出的創造性詮釋。概念分析的研究途徑在中國傳統中雖早已有之，陳大齊的貢獻更證明了中國哲學的確可以進行邏輯推理與概念分析的研究。目前，陳大齊的研究成果已經影響及於海外，並名列國際性的《中國哲學百科》專條。³⁰就此而言，中國哲學的概念分析途徑應該已在陳大齊的研究成果

²⁹同上，頁 406

³⁰ See the entry *Chen Daqi* (1887-1983) by Vincent Shen in *Encyclopedia of Chinese*

中奠定基礎，後人應可以此為本，百尺竿頭更進一步，使中國哲學的概念分析研究更形發揚光大。

不過，邏輯研究和概念分析並不與詮釋學和形上學的研究相排斥，相反的，他們雖不相同，卻不相反，彼此應有相輔相成、互濟互補之效。陳大齊由於對科學精神的重視與對邏輯分析的執著，使其忽視形上思想層面，甚至將形上學視為「玄虛」的詮釋與「放蕩」的推測。此外，也由於其對歐陸哲學的生疏，較為忽視現象學的先驗分析和詮釋學層面的探究，亦是其不足之處。後人於從事中國哲學的概念分析之時，可更注意及之，使陳大齊研究途徑的精義之處，與時俱進，而其不足之處，則能隨時濟補。

說到與時俱進，隨時濟補，值得注意的是，「概念分析」的方法迄今也已有了許多演進。陳大齊所進行的是邏輯層面的概念分析，其所訂定的中心概念標準，可以視為是對中心概念所作的「理論定義」，其中包含了概念、體系和實踐等層次上的考量。在今天，概念分析除了重視理論定義之外，或許還重視可能案例(possible cases)、實證的發現(empirical findings)、群體的選擇(collective choice 或學術社群的約定)、歷史的動態(historical dynamism)，並且留意從概念中導出可行的方案。由此可見，今日的概念分析已經不停止於邏輯的層面，且更涉及經驗、社會、歷史、實踐等各方面。如果這些新的概念分析考量能用以增益儒學的概念分析研究，則後者或將獲致更為豐盛的成果，並與其他哲學研究路徑以及思想史的研究路徑，建立更為密切的關係。