

辨析異解，形構體系 ——陳大齊先生研治《論語》的方法與成就

陳逢源

政治大學中文系副教授

一、前言

陳大齊（1887—1983），字百年，浙江海鹽縣人。清光緒十三年（西元一八八七年）生。六歲入私塾讀書，深受傳統啓蒙教育影響。十七歲東渡日本，繼入東京帝國大學文科哲學門，鑽研心理學，並以理則學、社會學作為輔科。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。後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。之後隨政府遷臺，執教於臺灣大學，講授理則學。民國四十三年（西元一九五四年）政治大學在臺復校，擔任校長。辭去校長之後，又接任「孔

孟學會」理事長，對於學術教育工作，貢獻良多。¹一生學貫中西，兼通古今，晚年學術逐漸轉向於傳統文化的發揚，尤其集中於孔子思想的考論，其中轉變的過程，陳大齊先生〈八十二歲自述〉中自己劃分出四個階段，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，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。²

陳大齊先生一生學思經歷豐富多樣，正好符應民國以來的時勢變化，從務從西學到重理國故，而接任政大校長、孔孟學會之後，心力轉於傳統學術，大抵可以歸於「加工」的「孔子時期」，彰顯孔子學說正代表陳大齊先生一生學術的最終趨向，雖然陳大齊先生自謙自製新品是「力有未逮」，但檢討當代臺灣儒學推展及文化薪傳工作，陳大齊先生確實是兼有主持與研究成果的學者，胡志奎《論語辨證》中〈孔子之「學」字思想探原〉一文後記即盛推陳大齊有「開闢一代學風」，為「當世楷模」的貢獻。³沈清松教授〈由名學走向儒學之路——陳大齊對臺灣儒學的貢獻〉一文，

¹ 參見陳大齊遺著《陳百年先生文集》（臺北：臺灣商務印書館，1987年5月）第一輯「附錄」〈八十二歲自述〉中「略歷」，頁457—459。

² 同注1，頁465。

³ 胡志奎撰《論語辨證》（臺北：聯經出版事業公司，1978年9月）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

更以「名學」與「儒學」的名目，說明陳大齊先生學術趨向的轉變，引介國外學者柯雄文（Antonio Cua）、安樂哲（Roger Ames）等人都曾深受影響，更以「論證性」、「分析性」、「嚴謹性」來概括陳大齊對於儒學研究的成就⁴，皆能說明陳大齊的學術傾向，確實有引領風氣的貢獻，可是相對於國外學者的關注，沈清松教授撰文表彰卻似乎仍未能引起普遍的迴響，以及賡續的綜整檢討，或許因為當代臺灣儒學研究主要集中於「新儒家」一派，在鮮明旗幟下，不免忽視其他，陳大齊先生強調原典的精神，彰顯儒家倫理與道德實踐層面的取向，尤其著力於名理辨析的內涵，似乎也與強調學理形上思考的研究方式不同。其實陳大齊先生探究前代異解，以研治《論語》作為彰顯孔子思想的媒介，撰有《孔子學說》、《論語臆解》、《論語選粹今譯》、《孔子言論貫通集》等專著，見於《淺見集》、《淺見集續集》，以及發表期刊的相關論文也有三、四十篇，後人輯《陳百年先生文集》蒐羅更詳，有辨析歷來《論語》注解、分判概念，乃至於闡明孔子思想真義之作，略分「孔孟荀學說」、「論語輯釋」及「理則與倫理學講話」等三大類，更可概見用力之深。陳大齊先生藉由形構孔子的面貌，回應現代化普世的價值觀，不僅具有新意，更可概見儒學豐富的內涵，是以本文擬以此為範圍，略析其中特色與成果，期以擴充視野，補充臺灣儒學發展更多面向的了解。

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。

⁴ 詳見沈清松撰〈由名學走向儒學之路——陳大齊對臺灣儒學的貢獻〉（《漢學研究》第十六卷第二期，1998年12月），頁2—3。

二、以《論語》解《論語》

陳大齊先生以研治《論語》來推究孔子的面貌，其實是有其資料甄別判斷的過程，檢討歷來傳衍情形，漢儒兼採陰陽五行、宋明糅雜佛老；或涉神祕，或通玄妙，說明儒學在不同時代有不同的趨向，但是否為孔子原貌，不免令人懷疑。甚至早在孔子死後不久，孟子、荀子各執一端，《韓非子》更載「儒分為八」⁵，說明同為祖述孔子，但由於個人理解的不同，先秦儒學早已仁智互見，彼此歧出，甚至充滿附會依託的言論，孔子思想的真實面目遂為掩蔽，陳大齊先生特別強調「欲存其本真，必須撥盡雲霧」⁶，所以首先必須分判資料屬性，在非儒家的典籍部分，多出自反對孔子之人，雖借孔子之口，實為自家學說張本，《莊子》、《韓非子》書中諸多事例雖然言之鑿鑿，但多屬歪曲捏造之事，自是不能採用；⁷甚至在儒家典籍中，漢、唐學者重視《春秋》、《易傳》、《孝經》，宋儒強調《大學》、《中庸》，前代或以為是孔子親自撰述的作品，或是道統家傳的成果，但在現今學者疑古的推究下，其實仍未可輕於信從，陳大齊先生檢討漢、宋儒學建構的經典基礎，重新釐清儒學的基礎是在孔子，而了解孔子學說的基礎，《論語》則是最為可靠的材料，為求提綱挈領，陳大齊先生於《孔子學說》中特別說明資料甄別的原則，云：

⁵ 《韓非子·顯學篇》載云：「自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。」見王先慎撰《韓非子集解》（北京：中華書局，1998年7月），頁456。

⁶ 陳大齊撰《孔子學說》（臺北：政治大學出版委員會、正中書局，1997年10月）「序論」第一章「研究資料」，頁2。

⁷ 同注6，頁3。陳大齊即以《莊子》中〈德充符〉、〈大宗師〉為例，文中屢屢引述孔子言論，與顏淵相互對答，但其實純為道家理論，並非真實孔子之事。另外《韓非子》載孔子評論趙子「善賞哉」，但晉三家吞併智氏時，孔子早已逝世多年，出於依託，自不待言。可以了解早在先秦，孔子已是諸子依託的對象，引據論斷，自然必須詳加甄別。

《論語》成書最早，故其可信性最高。本書旨在闡述孔子學說的本真，力避他人思想的混入，故以《論語》所載孔子言論為唯一研究資料，其他諸書所載，偶或取為參考而已。⁸

可以了解陳大齊先生是以研治《論語》作為探究孔子思想原貌的基石，在劃分主從關係，此一辨析過程已成學術定見，以往「儒學」這個寬泛的名詞，有了更明確的指涉範圍，相較於以往儒者各抒己見，聚訟紛紛，更可概見陳大齊先生學術務求精確明晰的趨向。

只是《論語》文字簡奧，許多章句其實並不容易了解其中真義，加上後代儒者各抒己見，不免產生仁智互見的情形，甚至有彼此歧出，見解截然相反之處，隻言片語，都有可能影響後人對於孔子學說內涵的掌握，以往清儒高倡「以經解經」，提供了解經義更豐富的參考基礎，在文字訓詁的解讀上，自然有其參證的效果，但如果是賦予文字新義，揭示更為深刻的內涵，則似乎已非「以經解經」的詮釋方法所能勝任，所謂文同義異，正是歷來哲學發展習見模式，也是後人理解前代典籍所應具有的基本認知，既然必須推究「孔子」學說的原貌，自然有賴於更明確有效的詮釋方式，陳大齊先生針對其中方法也提出原則性的檢討，強調必須「以《論語》解《論語》」，也就是有所解釋必與《論語》他處所說符順而不相牴觸，取捨前人詮釋，辨析異解時，也是必須以此為準的，務求《論語》通篇文義符合一致，內涵融通一貫⁹，從「以經解經」到「以《論語》解《論語》」，從「經學」立場的解讀進入「孔子學說」內涵的發掘表彰，其中推論闡釋的範圍更加明確清楚，相較於前人的詮釋，陳大齊先生掌握開啓之鑰，成果自然更勝於以往，陳大齊並且進一步匯整前人詮釋原則，配合個人研讀經驗，提出十一條研讀方法，為求明晰，列舉如下：

(1) 力避斷章取義

(2) 同名務作同解

⁸ 同注6，頁10。

⁹ 同注6，頁26。

- (3) 不忽視虛字的作用
- (4) 作必不得已的補充
- (5) 少作不合文例的解釋
- (6) 少作事實判斷看待
- (7) 不作不當的推測
- (8) 疏通似是而非的矛盾
- (9) 以言論間的符順助證
- (10) 可疑章句不求強解
- (11) 會通以求完整義理¹⁰

雖然與清人發展的訓詁原則相較，可以概見其中相似之處¹¹，由訓詁而通義理，可以發覺陳大齊先生發展清儒考據學的線索，方法的釐清，有助於內涵的建構，嚴守詮釋原則，確實有助於分判《論語》自古以來諸多模糊歧出的章句內涵，畢竟在前人紛雜的經注成果中，缺乏檢驗標準，易生游移之失，茲舉其例：

子曰：「三年學，不至於穀，不易得也。」（〈泰伯篇〉）

¹⁰ 同注6，頁26—58。

¹¹ 清儒治經，漸成體系，甚至清初毛奇齡就開宗明義，說明治經必須信守詮釋矩度，強調考究經義時，每立一義，必通貫全經，每究一經，必薈萃群經，期以成就完整龐大的「經學」體系，云：一、勿杜撰。二、勿武斷。三、勿誤作解說。四、勿誤章句。五、勿誤說人倫序。六、勿因經誤以誤經。七、勿自誤誤經。八、勿因人之誤以誤經。九、勿改經以誤經。十、勿誣經。十一、勿借經。十二、勿自造經。十三、勿以誤解經之故，而復回復以害經。十四、勿依違附經。十五、勿自執一理以繩經。十六、勿說一經礙一經。見毛奇齡撰 李塉等編《毛西河先生全集》（嘉靖元年刊本）卷首〈經例〉頁69。其中強調經的完整性，以及個人研經必須信守的原則，與陳大齊嚴守治經推論範圍，可以概見其中相似之處。

何晏《集解》：「孔曰：『穀，善也。』言人三歲學，不至於善，不可得，言必無也，所以勸人學。」¹²

皇侃《義疏》：「勸人學也。穀，善也，言學三年者必至於善道也。若三年學而不至善道者，必無此理也，故云不易得也已。孫綽曰：『穀，祿也。』云三年學，足以通業，可以得祿，雖時不祿，得祿之道也，不易得已者，猶云不易已得也，教勸中人已下也。」¹³

朱熹《集注》：「穀，祿也。至，疑當作志。為學之久，而不求祿，如此之人，不易得也。」¹⁴

案：「穀」字之義，何晏引孔安國注云：「穀，善也。」邢疏即依此為說，而皇疏除申明此說外又引孫綽云：「穀，祿也。」於是針對言學之效，明顯就有歧出之處，專就「穀」字而言，「善」與「祿」兩解皆可通，孔注解為「善」，闡明為學目的在於勉勵學者為學，似乎並無不可，但配合「憲問恥。子曰：『邦有道，穀；邦無道，穀，恥也。』」（〈憲問篇〉）一章，則似乎解「祿」要更為合適，否則豈有為善可恥之論，鄭注、朱注俱作「祿」解，即可了解訓「穀」為「祿」當為確詁，而陳大齊先生「同名務作同解」則提供檢證標準。¹⁵其實不僅是文字訓解可以得其確詁，章旨也可據以申明，例如：

憲問恥。子曰：「邦有道，穀；邦無道，穀，恥也。」（〈憲問篇〉）

¹² 何晏注、邢昺疏，《論語注疏》，（臺北：藝文印書館《十三經注疏》本，1985年12月）卷八，頁72。

¹³ 何晏注，皇侃疏，《論語集解義疏》（臺北：廣文書局，1968年1月）卷四，頁31。

¹⁴ 朱熹撰，《論語集注》卷四〈泰伯篇〉，收入《四書章句集注》，（臺北：長安出版社，1991年2月）卷四，頁106。

¹⁵ 同注6，頁30。

何晏《集解》：「孔曰：『穀，祿也。』邦有道，當食祿。」「孔曰：『君無道而在其朝食其祿，是恥辱。』」¹⁶

朱熹《集注》：「憲，原思名。穀，祿也。邦有道不能為，邦無道不能獨善，而但知食祿，皆可恥也。憲之獨介，其於邦無道穀之可恥，固知之矣；至於邦有道穀之可恥，則未必知也。故夫子因其問而并言之，以廣其志，使知所以自勉，而進於有為也。」¹⁷

案：「邦有道」一章，何晏引孔注分釋「有道」「無道」兩句，於是「恥也」似乎專指「邦無道，穀」一句，強調「君無道而在其朝，食其祿，是恥辱也」，其中語意似乎有表彰獨善其身之意，只是原思既然是「問恥」，孔注卻兼舉不可恥而可為之事，似乎已有贅出之失。至於朱子云：「穀，祿也。邦有道不能為，邦無道不能獨善，而但知食祿，皆可恥也。」朱注認為「恥」是兼指「邦有道，穀」及「邦無道，穀」二句，語氣更為集中，避免孔注偏舉之失，但孔子並不反對學而優則仕，朱子似乎也察覺於此，所以補入「不能為」一句，使義理較為符順，但添字解經，既有違訓解原則，也顯見朱注也有未盡完善之處，前人對此也多有質疑，方觀旭《論語偶記》云：

孔注邦有道當食祿，君無道而在其朝食其祿，是恥辱。朱子以為皆可恥。謹以〈泰伯篇〉子曰「邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也」之文例之，「邦有道，穀」正是不貧且賤，何反得恥。若謂恥不能為，而但知食祿，則竊驗之往古有道之世，君子在位，尸祿素餐之輩，必不能倖位於朝，何有但知食祿之人也。故〈泰伯篇〉兩加恥也字，是二事俱可恥，此憲問恥，子於「邦有

¹⁶ 同注 12，頁 123。

¹⁷ 同注 14，頁 148—149。

道，穀」下無恥也一語，是惟「邦無道，穀」為可恥矣，「邦無道，穀」即是富且貴也，彼此互證，孔注良是。¹⁸

孔子既不反對仕祿，朱子所言顯然並不正確，所以方氏重回孔注之解。但無可諱言，前人詮釋「憲問恥」一章頗多歧異之見，陳大齊認為其實本章詮解應該前後一貫，肌理相通，孔注專指後文，朱注分解兩者，皆是不甚明晰之解，配合「邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也」（〈泰伯篇〉），「邦有道，穀」與「邦無道，穀」皆是後文「恥也」的主詞，在「作必不得已的補充」下，原文應有「且」或「亦」以聯接前後，解作「邦有道，穀，且邦無道，穀，恥也」或「邦有道，穀；邦無道亦穀，恥也」，指不論有道無道，但知食祿，實為可恥之事。¹⁹陳大齊先生從歷來經注中，重新檢視經文語意邏輯，補入省略的聯接詞，於是文理俱暢，疑義渙然冰釋，歷來諸家詮釋的偏失也得到進一步分判的結果。

陳大齊先生研治《論語》即依此而行，明晰的方法意識，成為辨析孔子思想的利器，民國五十七年完成《論語臆解》，集中於孔子治學立說思想的考論，〈序〉文中即明白指出詮釋判別主要著力於「同名務作同解」、「少作不合文例的解釋」、「以言論間的符順助證」、「會通以求完整義理」²⁰，強調經由辨析異解，務求符順而無抵觸。甚至九十幾歲高齡完成《論語選粹今譯》，雖說是語譯之作，但選錄分析之餘，文後往往標示參閱內容，甚至每列一義，必備舉參證經文，作為相互印證的基礎，雖有違譯語簡潔原則，但更可明白「會通以求完整義理」的主張，確實有助於義理的通透明白。²¹明確的研究方法，以及釐清辨析的意識，可說通貫陳大

¹⁸ 方觀旭撰，《論語偶記》（嚴靈峰輯《無求備齋論語集成》第二十三函 臺北縣：藝文印書館，1966年），頁 16—17。

¹⁹ 同注 6，頁 36—37。

²⁰ 詳見陳大齊撰，《論語臆解》（臺北：臺灣商務印書館，1968年3月）〈序〉，頁 2。

²¹ 陳大齊撰，《論語選粹今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1981年5月）選錄《論語》二百五十六則，雖說是語譯，但更著意於剖析孔學義理內涵，書前「寫作經過」即指出

齊先生研治《論語》的歷程，所以每立一解，不僅有分別前賢見解高下的廣度²²，更有會通《論語》全書，務求義理暢達的深度，深入而淺出，置諸歷來紛雜歧出的經解詮釋中，陳大齊先生強調辨析方法，務求明晰清楚，終期以發揚孔子思想的真實內涵，實為值得注意之處。

三、《論語》釋名及編纂之釐清

既然《論語》是研究孔子思想的不二途徑，陳大齊先生更據以深入探究《論語》內容，從名義考究，陳大齊先生一改《漢志》「門人相與輯而

「某一事理，孔子有多次論及，參說其一端，不盡其全局，則於譯文後列舉其他章名，俾便互相參證，以獲致全盤的理解而不流於偏失」，頁13。例如「君子不重則不威」（《學而篇》）一章，言君子之行，則舉出參閱「子絕四……毋固……」（《子罕篇》）、「非敢為佞也，疾固也」（《憲問篇》）。論忠信，則列舉參閱「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比」（《里仁篇》）、「好信不好學，其蔽也賊」（《陽貨篇》）、「言必信……硜硜然小人哉，抑亦可以為次矣」（《子路篇》）、「君子貞而不諒」（《衛靈公篇》），補充重義及輕視徒信。談「無友不如己者」，則參閱「子貢問友」（《顏淵篇》）、「益者三友」（《季氏篇》）及次章「樂多賢友，益矣」。

至於「過則勿憚改」，則列舉參閱「已矣乎！吾未見能見其過而內自訟者也」（《公冶長篇》）、「有顏回者好學，不遷怒，不貳過」（《雍也篇》）、「丘也幸，苟有過，人必知之」（《述而篇》）、「憲問篇」蘧伯玉使者答語「夫子欲寡其過而未能也」及孔子的讚美、「過而不改，是謂過矣。」（《衛靈公篇》）詳見頁5。其中有參證、有補充，陳大齊每列一義，必備舉參閱經文，雖然稍顯繁複，但也可據以了解陳大齊「會通」以彰顯義理之處。

²² 陳大齊遺著，《陳百年先生文集》（臺北：臺灣商務印書館，1990年12月）第二輯「論語輯釋」係摘錄《皇清經解》中有關《論語》之句讀、校勘、訓詁、文法、考證等文字，並兼及宋儒與時人著述，引用鈔錄共計三十六種，乃是喬衍琯從遺稿整理出的手稿，可以了解陳大齊治學之深，用功之勤。

論纂」著重於弟子輯論的說法²³，認為「論語」的意義必須與《論語》書中使用「論」、「語」字的內涵相同，不應別作他解，而考究〈先進篇〉「論篤是與」、〈憲問篇〉「世叔討論之」的「論」字，實屬「研議」、「討論」之意，至於《論語》之中使用「語」字事例更多，「語之而不惰者，其回也與！」（〈子罕篇〉）、「中人以上，可以語上也」（〈雍也篇〉）、「食不語，寢不言」（〈鄉黨篇〉）等，大抵有「自言」、「告知」之意，所以陳大齊先生據以推論：

《論語》書中所用論字，是「討論」的意思，所用語字，只是「告知」的意思。《論語》所載，以孔子言論為主。而孔子言論可大別二類：一為與人問答討論，二為未經人問而自動告人。前一類、正是論，後一類、正是語。故書名《論語》者、意即孔子的論與語，用以顯示全書的主要內容。²⁴

推究陳大齊先生的說法，實本於劉寶楠《論語正義》²⁵，於是從原本強調弟子相互論纂的情形，轉而彰顯《論語》乃孔子所言所論的內容，文字得其確詁，內涵也更加清楚，相較於《釋名》「論，倫也，有倫理也」²⁶、陸

²³ 班固撰，《漢書》（臺北：洪氏出版社，1975年9月）卷三十〈藝文志〉云：「《論語》者，孔子應答弟子時人及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記。夫子既卒，門人相與輯而論纂，故謂之《論語》。」，頁1717。

²⁴ 同注6，頁14。

²⁵ 劉寶楠撰，《論語正義》（臺北：臺灣中華書局，1981年9月）卷二十四引何異孫《十一經問對》云：「《論語》有弟子記夫子之言者，有夫子答弟子問者，有弟子自相答問者，又有時人相言者，有臣對君問者，有師弟子對大夫之問者，皆所以討論文義，故謂之《論語》。案：如何說是夫子與弟子時人各有討論之語，非謂夫子弟子之語，門人始論之也，此則視《漢志》為得也。」，頁1。

²⁶ 見劉熙撰 畢沅疏證《釋名疏證》（臺北：廣文書局，1971年10月）卷六「釋典藝」，頁49。

德明《經典釋文》「論如字，綸也，輪也，理也，次也，撰也；答述曰語」²⁷，以及邢昺疏解「此書可以經綸世務，故曰綸也；圓轉無窮，故曰輪也；蘊含萬理，故曰理也；篇章有序，故曰次也；群賢集定，故曰撰也」²⁸，所採衍釋說理的方式，以經典懿訓、經綸世務的角度詮釋，陳大齊先生所論不僅更為精確，也更貼合《論語》一書的內容，以及與孔子更為切近的屬性，因此「論語」之「論」應讀本字，不必改讀為「倫」，雖然後人修正「討論」應為「言論」、「講論」之義，強調「論語」實為孔子的訓誨²⁹，但從傳統經學訓解的立場，進一步強調孔子的獨特屬性，不僅符合現代學科強調著作歸屬問題，《論語》地位似乎也已超越五經之上，成為探究聖人思想最直接的門徑，除此無他，近人有關儒學的研究，更著力於孔子思想的闡發，陳大齊先生訓解的引領自然極具啟發意義。

至於《論語》記錄纂輯問題，相較前人的猜測，陳大齊先生並未強作解人，指實纂錄之人，反而更著意於釐清《論語》為後人纂輯的情形，《孔子學說》一書中就詳舉事例，說明《論語》實為多人各不相謀的記錄，例如《論語》有重出之文多達十一例，而說及孔子，雖然多數稱子，但仍有少數直接稱孔子的情形，稱謂不一致，顯示並非出於一手，加上對於尊者

²⁷ 陸德明撰《經典釋文》（臺北：鼎文書局，1975年3月）卷二十四〈論語音義〉，頁345。

²⁸ 同注12。「序解」，頁2。

²⁹ 余培林撰〈論語導讀〉即據以申論「論」字的解釋，因為既是弟子從學，自然更應著重於「言論」、「講論」之意而非「討論」，所以論究詞性，應是名詞而非動詞，因此所謂的「論語」，指是沒有人發問而自己講述的見解，另外一類，則是針對某一人物或是某些人而發，前者為「論」，後者則是「語」。見黃錦銘等人合著《四書導讀》（臺北：文津出版社，1987年2月），頁79。

其實《論語》中屢屢可見孔子與弟子之間相互討論的情形，未必可以遽下論斷，「論」字無「討論」之意，但無可諱言，以「論」、「語」分指《論語》中孔子不同的言論屬性，可以從陳大齊的詮釋中得其淵源，而以往強調弟子相與論纂的傳經訴求，轉而更偏重《論語》是孔子精神具體展現的特性，當然也更符合當代興復孔子精神的主張。

答覆多用「對曰」，但卻也有僅用曰字事例，揣摩其中語氣，也說明記錄者立場已有不同，所以陳大齊先生認為《論語》應是出自眾人記錄，彼此既不相為謀，各別記錄之後，再經結集成篇，才有如此歧出複見的情形³⁰，事實上，清代崔述《洙泗考信錄》云：「《論語》之始，篇皆別行，各記所聞，初不相謀，而後儒彙合之，故其文有自相複者。」³¹劉寶楠《論語正義》云：「當孔子時，諸弟子撰記言行，各自成篇，不出一人之手，故有一語而前後篇再出也。」³²早已有見於此，日人伊藤維楨《論語古義》「總論」〈敘由〉云：

《論語》二十篇，相傳分上下。猶後世所謂正續集之類乎。蓋編《論語》者，先錄前十篇，自相傳習，而又次後十篇，以補前所遺，故今合為二十篇云。何以言之，蓋觀〈鄉黨〉一篇，要當在第二十篇，而今嵌在中間，則知前十篇既自為成書。且詳其書，若曾點言志、子路問正名、季氏伐顓臾諸章，一段甚長。及六言六蔽、君子有九思三戒、益者三友、損者三友等語，皆前十篇所無者，其議論體製，亦自不與前相似，故知後十篇，乃補前所遺者。³³

據其前後體製之異，載錄敘述的角度不同，《論語》並非一次編成，前人既有所見，可見陳大齊先生並非提出特別的看法，但陳大齊先生從結集多人記錄以成的情形，更進一步推測《論語》二次結集的過程，綜合前人例證，舉出十項證明：第一、〈鄉黨篇〉所記盡是孔子在鄉在朝的行爲儀態，與其他篇章內容甚不相同，依於常情，理應置諸書末或書首，如今適在第

³⁰ 同注6，頁17-18。

³¹ 見崔述撰《洙泗考信錄》（臺北：世界書局，1963年6月）卷四 收入楊家駱主編《崔東壁遺書》第四冊 頁30。

³² 同注25。卷一〈學而篇〉頁1。

³³ 見伊藤維楨撰《論語古義》（收入關儀一郎編《日本名家四書註釋全書》第三卷 東京：東洋圖書刊行會，1922年4月 1925年11月）「總論」〈敘由〉頁2。

十篇。再者，衡諸題稱用法，以「孔子」兩字題稱，上《論》僅有九章，但下《論》增為三十五章，兩者有明顯差距，以常情推斷，記錄者與孔子時代較相近，單用「子」字自覺已能明示所指為孔子，若必須兼舉其姓，以免混淆，似乎已是較為疏遠之人。第三、記載孔子與弟子的問答以及專記弟子言論的篇章，下《論》多於上《論》，例如孔子與弟子問答，上《論》有三十六章，下《論》則有六十四章；專記弟子言論，上《論》僅有十七章，下《論》增至三十三章，〈子張篇〉甚至有二章提及子夏門人，似乎也說明這些記錄是屬於晚出的資料。第四、上《論》各章文字較簡，下《論》各章漸趨冗長，就統計而言，上《論》平均字數為二十七字左右，下《論》則增為三十七字，百字以上篇章，上《論》有三章；下《論》則有九章，〈先進篇〉末章三百十五字，〈季氏篇〉首章二百七十四字，字數都遠超過上《論》所有篇章。第五、《論語》使用「弟子」與「門人」，意義並無差別，但上《論》用「弟子」六次，下《論》一次，至於「門人」，上《論》用三次，下《論》五次，雖然差異甚微，但不免令人揣想結集時間不同，所以稱謂習慣亦自有別。第六、《論語》全書題稱「夫子」有三十九次，其中上《論》有十二次，皆作第三人稱，其餘見於下《論》，而且作為第二人稱也是始於下《論》，在在說明稱謂習慣改變的情形。³⁴分別而觀，或許不足以推測《論語》有兩次集結的過程，但種種蛛絲馬跡，綜合而論，似乎都指出《論語》原先應是僅有十篇，先列記言諸篇，以紀事之（鄉黨）殿後，作為傳習孔子思想之用，之後又搜求其他記錄，繼續結集，終成一書。事實上，朱子《論語集注》似乎已注意《論語》前後載錄情形並不一致³⁵，崔述《洙泗考信錄》、《論語餘說》也指出「夫子」、「孔子」等稱謂前後頗有不同³⁶，趙翼《陔餘叢考》卷四「公山弗擾召孔子之不可信」一

³⁴ 同注6，頁20-24。

³⁵ 同注14。朱熹於《論語集注》卷八〈季氏篇〉「齊景公有馬千駟」一章注云：「大抵此書後十篇多闕誤」頁173。似乎已留意《論語》一書前後載錄頗有不同。

³⁶ 同注31。崔述《洙泗考信錄》卷二云：「又凡『夫子』云者，稱甲於乙之詞也，《春秋傳》皆然；未有稱甲於甲而曰『夫子』者。至孟子時，始稱甲於甲亦曰『夫子』；孔

條，亦指出「安必無一二濫收者，固未可以其載在《論語》，而遂一一信以為實事也。」³⁷陳大齊先生匯整諸說，推究詞例，終能分判先後結集的情形，證諸《論語》載錄，信為有徵。

《論語》既然是先後結集的成果，進一步便是要考究編成年代，以及分判前後《論》之中心概念有無差異，釐清何者更貼近於孔子思想真締，但陳大齊先生對此似乎並未多所著意，畢竟下《論》雖然晚成，但未嘗無早期失收記錄，對於研究孔子思想而言，同屬最切近可貴的材料，在信守推證原則下，自然不宜「移集體的道理以作個別的道理」³⁸，所以陳大齊先生並未輕忽下《論》價值，而是留意其中思想的證發，以及融合一貫的樣貌，藉由相互補充說明，形構孔子思想完整體系，輕重之間，可以概見陳大齊先生由考據入手卻不拘執的傾向，但分判資料屬性，提醒《論語》編纂的複雜，以及分出眾手的記錄來源，自然有助於引領後人進一步思考的空間，卻也是不爭的事實。³⁹

子時無是稱也。」收入楊家駱主編《崔東壁遺書》第四冊頁38。所謂稱甲於乙，稱甲於甲者，即是陳大齊所言第二、第三人稱之異。另外崔述在《論語餘說》推究更細，分就「孔子答君大夫之問」、「君大夫問于孔子」、「門人問于孔子」、「孔子稱謂」等，分判《論語》前十篇與後文題稱差異之處，如「《論語》前十篇中，稱『孔子』皆曰『子』；惟對君問始曰『孔子』，尊君也。」〈先進〉以下五篇，對大夫問亦曰『孔子』，固已失之矣；然尚未有徒稱『孔子』者。獨〈季氏篇〉始終皆稱『孔子』，其為采之他書甚明；而末三章，文尤不類。」收入《崔東壁遺書》第六冊，頁20-22。提醒《論語》一書頗有可疑之處，也啟發後人深入思考與辨析的方向。

³⁷ 趙翼撰《陔餘叢考》（臺北：世界書局，1970年6月）卷四，頁11。

³⁸ 同注6，頁24。

³⁹ 同注3。胡志奎《論語辨證》甲編「《論語》編撰考徵」即專章討論《論語》一書初編年代以及下《論》編定時代的考訂。推判初編當在孔子卒後三十一年（西元前四四八）至四十三年（西元四三六）年時，此時尚無《論語》一書之名。下《論》之編集時期則在孟子卒後，距孔子卒已近二百年，此時《論語》尚名之曰「傳」。之後《論語》魯、齊合訂編集，則在張禹為博士（西元前四十九年）之後，成於成帝即位（西元前四十四

四、核心概念之歸納與匯整

確立詮釋方法與範圍，陳大齊先生並且進一步匯整《論語》核心概念，藉以探究孔子思想。陳大齊先生認為學說必定涵攝諸多概念，其中也必然存在思想的中樞，作為轉化衍生的中心，陳大齊先生並且指出其中存在最根本、最具主導性、最重要，以及涵攝最大等四個面相，足以統括整個學說的內涵，便是「中心概念」⁴⁰，而不同以往學者專注於孔子仁說的模糊詮釋，陳大齊先生匯整《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，也就是《論語》一書最重要、最具涵蓋面的中心思想，作為孔子開示的訴求，陳大齊先生進一步辨名析理，說明其中本義各不相同：道是應由的途徑、德是應備性能、仁是愛、義是宜、禮是履，所指既不相同，孔子也常分別使用，作為期勉個人精進的目標，但細加推究，其中卻頗有不甚一致的情形，陳大齊先生分就《論語》所載經文探析，釐清其中義涵。首先，就「道」而言，原本就是習用的形上概念名詞，既指客觀上可以依循的路徑，又是價值上必須追求的目標與方向，子曰：「朝聞道，夕死可矣。」（〈里仁篇〉）孔子強調的是朝聞可以夕死的存在意義，可見所重視的是價值上所應追求的原則，只是強調作用，並未指涉實際的內容，不免猶有未慊，所以陳大齊先生進一步指出所謂之「道」或可補充為修養為君子之道，而仁道之名正可簡單明確的標示其內容。⁴¹相同的方向，陳大齊先生歸納《論語》所用「德」

年），至此《論語》一書之名乃告成立。距孔子之卒已近四百三十餘年。頁8—43。所以胡志奎認為上《論》可以探究孔子思想，下《論》可以了解孔門後學思想。而乙編「孔子思想探原」有關「仁」、「學」、「中」、「道」、「德」等內涵之考辨則分別上下《論》，詳加推究，論斷之細密，遠勝以往。頁107—254。雖然不免稍顯瑣碎，但推究脈絡，可以說是根植於陳大齊務求分判材料屬性的主張，其中影響，不容忽視。

⁴⁰ 同注6，頁93。

⁴¹ 同注6，頁108—109。

字，大抵區分為性能、恩惠兩種不同意義，子曰：「德之不脩，學之不講：聞義不能徙、不善不能改，是吾憂也。」（〈述而篇〉）德是有待養成，自然是指道德上有價值而應予培養之性能，只是其義既著重於應得或應備方面，內容部分則顯然不夠明確，陳大齊認為既然道的內容是仁，所以德的內容也是仁，才能相互符應，稱之仁德最能符合孔子所教誨的概念內涵。⁴²因此「仁」可謂是中心概念中最核心的思想，也可據以推定，只是《論語》提及「仁」時卻時見衝突矛盾，顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。」（〈顏淵篇〉）期勉用心即可為仁，可是另一方面，孔子卻又不輕易以「仁」許人，於是「仁」存在一種既是人人可成，又難究其境的內涵，概念的衝突，不免有詮釋上的困難，陳大齊先生歸納其中，認為「孔子所說的仁，自其核心意義言之，即是愛，自其構成分子言之，則為眾德的集合體」⁴³，在不同屬性，有不同的訴求標準，自然必須分別而觀，詮釋《論語》所言，誠為簡潔明晰，也使歷來有關「仁」的考論有更清楚的判準。相較於此，有關「義」與「禮」，陳大齊似乎更著力於道德層面上作用的情形，認為其中具有三種特殊面相：一為指導作用、二為節制作用、三為貫串作用⁴⁴，三者相互關聯，既能節制諸德之行，又貫串各種行誼，尤其具有指導君子行止的作用，子曰：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！」（〈衛靈公篇〉），另一方面，孔子舉出為仁之目云：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」（〈顏淵篇〉）即可說明禮義實具成德樞紐的關鍵地位，陳大齊針對其中緣由，詳加分析：

⁴² 同注6，頁113。

⁴³ 同注6，頁124。

⁴⁴ 同注6，頁125及144。

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。⁴⁵

為救正前人過於強調「仁」的根源問題，陳大齊先生認為仁必須進一步落實在行止之間，自然必須從規範方面著手，因為諸德本身既是特質的展現，唯有節制，才能長保美言美行，不致淪為惡德，義為如此，禮亦何嘗不是，所以在整體架構上，陳大齊先生有意強調「義」、「禮」之用，作為君子廣續修為必須念茲在茲的要求，也說明仁心之餘，必須落實舉止行誼的省察與鑑戒，才能確保善心善行的結果，在兼具動機與行為的要求下，孔子思想的周全妥善也就更為清楚明晰。⁴⁶而且為免後人各執一端，陳大齊先生分別闡釋之餘，特別說明其中其實是相互關聯，「道」、「德」既然必須是以「仁」來補充其內涵，以「禮」、「義」來節制指導其行誼，所以孔子所真正稱許的是五個中心概念的整體，而非僅止一端，陳大齊詳述其內容云：

孔子所懸以為目標而勉人努力實踐的、只是一件事。這一件事、是道德仁義禮結合起來所構成的，不單是道，不單是德，不單是仁，不單是義，亦不單是禮。這一件事、自其構成情形言之，可稱之為以義為質以禮為文的仁道或仁德，但孔子未嘗給這件事情一個特別名稱。孔子有時從這件事的應由的一點來看，稱之為道，有時從其應備的一點來看，稱之為德，有時從其內容來看，稱之為仁，有時從其有諸內的質來看，稱之為義，有時從其形諸外的文來看，稱之為禮。故雖單說一個道字，不僅是應由的意思，實已兼攝其內容與文質，單說一個仁字，不僅是愛的意思，實已兼攝應由應備有質有

⁴⁵ 同注6，頁135。

⁴⁶ 同注4。沈清松引陳大齊《孔子學說》「自序」，指出陳大齊主張「仁義合一主義」，強調道德的生活面與實錢面，於此可見其方向。頁6。

文諸義。但孔子有時用這些名稱，又只各用其本義，言道、只謂其應由，不兼他義，言仁、只言其愛，不涉及宜否。道德仁義禮五名，雖有不同的用法，但孔子所認為完美的德行而加以稱道的、只是那五者合構而成的總體，不是五者中任何一件單獨的事情。⁴⁷

於是孔子原本渾淪籠統的訴求，經由陳大齊先生的條分縷析，由內而外，由分而合，不僅體系完整，提供宏大坦然的人生道路，也指引後人可以分判檢驗並且可以具體依循的修養方向，不求於玄虛，不訴諸高調，務求明晰清楚，周全完整，從辨名析理進一步建構完整的哲學體系，發展更具現代意義的詮釋方向，沈清松指出陳大齊先生研究孔子思想是其道德哲學或倫理思想得以進一步發展的契機，由此可以得見。⁴⁸

事實上，除建構體系外，陳大齊先生對於《論語》其他相關概念，也多所探究，從「知」、「言」與「行」，乃至於「信」、「直」、「敬」、「忠」、「勇」、「孝」、「恭」、「惠」、「無怨」、「讓」、「敏」、「遜」、「剛」、「慎」、「莊」、「儉」、「愛人」、「寬」、「克己」、「訥」、「中庸」、「恕」等《論語》所言及之德目，舉凡有助於彰顯修養的方向，提供後人實際踐履的參考，陳大齊先生皆一一深入剖析⁴⁹，甚至九十五歲高齡結集的《孔子言論貫通集》，作為一生學思詮釋的成果，所著意「仁」、「義」、「禮」、「學」、「中」、「知」、「器」等概念的融合證發，藉以符應《論語》「一貫」的訴求，並且由原本闡明用語相同的概念，進而從用語全異，似乎毫無關涉之處，重新深掘其中可以相互參證，彼此牽連補充，呈顯全然一體，深刻又豐富的思想內涵⁵⁰，從辨

⁴⁷ 同注6，頁153。

⁴⁸ 同注4，頁16。

⁴⁹ 同注6。詳見陳大齊撰《孔子學說》「本論」第四章「知」、第五章「言與行」、第六章「主要德目」所探討的概念內涵。頁173—246。

⁵⁰ 陳大齊撰《孔子言論貫通集》（臺北：臺灣商務印書館，1987年6月）「卷頭語」云：「研讀《論語》而欲得其一貫性，有一事必須牢記在心，各章闡述某一義理，有時雖似

析而匯通，從原本「以《論語》解《論語》」到渾融一體，思想「一貫」的哲學內涵，孔子思想中的道德主張不僅是可以經由思辨判斷所獲得的結果，也是置諸現代社會卻不影響其價值的訴求。⁵¹

五、孔子實踐哲學的發揚

檢討陳大齊先生建構體系，重塑孔子思想價值的過程，雖說務求詮釋材料信實可靠，立說明晰周全，但其中仍有陳大齊先生個人著意彰顯之處，以及對於孔子思想更為後涉的基礎認知，不同於時儒推諸形上的路徑，陳大齊先生特意強調其中道德實踐層面，以及可以思辨討論的內容，所以屢屢提及孔子是「實踐的道德家」，以實踐道德哲學作為理解孔子思想的主要關鍵，以追求更為完全的人格來形塑孔子的形象，至於教育、政治思想，則是據此衍生發展的訴求，云：

孔子所注重講說的、用現代通行的學問名稱來說，可概稱為實踐的道德哲學。孔子誠然亦是教育哲學家，又是政治哲學家，但其教育哲學與政治哲學、莫不以道德哲學為基本。其道德哲學的思想、應用於教育，形成其教育哲學，應用於政治，形成其政治哲學。道德

說理已盡，別無餘義，其實際情形卻不一定如此，其所說可能只是主要義理的部份，其另一部份則說在別一章中。……不但用語相同者可以有互補的功用，其用語全異，一若毫無關涉者，其所依據的根本道理可能相同或互有牽連。」頁3-4。可以據以了解陳大齊的詮釋進程，書中所收「仁與愛人」、「仁的完成之有待於與智的融合」、「義與禮的同異」等不同篇章，包括「仁」、「義」、「禮」、「學」、「中」、「知」、「器」……種種概念，成為可以相互參證融通的基礎，而孔子渾融一體的思想，也就更加清楚明晰。

⁵¹ 陳大齊撰〈孔子思想恆廣價值的所在〉即從孔子思想中概念義涵的釐清，進一步推究其普遍又恆久的價值。同注1，頁43-67。可以藉此了解陳大齊對於孔子學說的詮釋方向與成就。

哲學是根本，教育哲學與政治哲學是此根本所發生出來的枝葉。故孔子所講的學問、詳言之，則為道德哲學兼教育哲學與政治哲學，簡言之，則道德哲學一名已足為其代表。⁵²

以往或視孔子為教育家，或是具有博施濟眾理想的政治家，但只有對於君子行止的堅持，以及道德體證的強調，時時長善除惡，才足以完全概括孔子展現的精神內涵，所以陳大齊先生著力呈顯孔子道德哲學，形塑理想的人格特質，目的即在於此⁵³，甚至每至剖析疑義，必求諸與孔子思想態度相符，方稱妥切，此一檢覈辨析方式，是來自個人生命體證的結果，自然又較剖析文義更進一層，孔子思想也因此更為清楚明晰⁵⁴，陳大齊先生並且在歸納孔子基本主張之餘，針對孔子言論為何必須反復推求提出說明，云：

孔子是一位實踐哲學家，不是一位理論哲學家，又是一位教育家，以誘導人們長善去惡為職志。所以孔子立說、注重於某一事之應當

⁵² 同注6，頁59。

⁵³ 同注6。陳大齊《孔子學說》「本論」從「主要德目」以下分別為「理想人格」、「教育」、「政治」三章，頁247-327。主從之間，其用意正符合「道德哲學是根本，教育哲學與政治哲學是此根本所發生出來的枝葉」的觀點。

⁵⁴ 例如《論語》言「學」之例頗多，就狹義而言，或者指為讀書，「行有餘力，則以學文」（〈學而篇〉），「小子何莫學夫《詩》」（〈陽貨篇〉），說明對於學業的追求。但陳大齊認為孔子學說屬於道德哲學，終極目標在衡定言行的價值，以長善去惡，所以孔子言論之「學」自不能以為讀書而讀書加以完全概括，「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」（〈學而篇〉）所謂學，乃是在於講求品德修養之事，因此唯有推究讀書最終目的也是在於長善去惡，才能切合孔子思想真義。同注6，頁64-67。類似檢證補充的方式，屢見於陳大齊論著中，陳大齊以釐清概念推究孔子思想，又以孔子思想來檢覈概念是否周全，初淺而論，或許有循環論證之虞，但由匯整通貫而至體現全體，則不妨視為陳大齊對孔子思想的一種創造性詮釋方式。

行與某一事之不可以行，以期人們滋長某一善、革除某一惡。因此之故，孔子所作言論、往往只就某一事表示意見，不與同綱中的他目合併闡發。又因各人的長處與短處不同，隨應施教，往往只說及某一事的某一面或若干方面，以助長其所長、救治其所短，不作周到的說明、以示該一事的全貌。所以在孔子言論中、具有高度概括性的、不甚多見，至其基本主張、則更未明說。但孔子實有其基本主張、為其一切主張所從出，我們若適用由博求約的方法、綜合孔子的全部言論以求，未嘗不可求得。仁義合一、可說是孔子最基本的主張。分就仁與義而論，在仁的一方面所提倡的、以起衰為主，在義的一方面所提倡的、以不為己甚為主。試再著眼於效用方面，則中庸又可說是其基本主張。⁵⁵

孔子是因材施教，因事而發，自然不能只執一端，以偏概全，所以不妨綜合全盤言論，由博求約，釐清孔子思想中更基本的精髓，而不同以往專注於孔子論仁的觀點，陳大齊認為孔子重仁，也重義，仁必合義，義必合仁，唯有仁義合一，仁義並重，在不稍偏倚，兩相結合的情況下，才足以呈顯孔子思想的全貌，此一觀點在前文論及中心概念的歸納匯整時已可見其跡象，陳大齊先生稱之「仁義合一主義」⁵⁶。所以對於仁的詮釋，陳大齊先生也從實踐的意義上加以思考，在理想道德與實際情況的差異下，孔子救治的方向不是歸罪於良心的放失，也不是推諸人性的不善，而是指出其中衰落情形以喚起振衰起敝的努力，子曰：「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」（〈里仁篇〉）即是以認識錯誤作為遷善的根本，陳大齊稱之「起衰主義」⁵⁷，否則實在無法了解過失與仁心有何關聯。事實上，子曰：「過而不改，是謂過矣。」（〈衛靈公篇〉）可以了解孔子並不是高

⁵⁵ 同注 6，頁 79。

⁵⁶ 同注 6，頁 79。另外，「本論」第三章「中心概念的合一」也有更詳細的推斷。頁 165—172。

⁵⁷ 同注 6，頁 82。

懸理想責人無過，而是強調「勿憚改」、「不貳過」，孔子不責人做不到之事，子曰：「好勇疾貧，亂也。人而不仁，疾之已甚，亂也。」（〈泰伯篇〉）強調立身行事，求諸人情之常，只要適可而止，不必過甚，才能確保其初仁心的結果，對於此一傾向，陳大齊先生則稱為「不為己甚主義」⁵⁸。這種避免過猶不及的主張，對於追求善的謹慎態度，正是中庸精神的具體展現，陳大齊先生並且進一步加以綜整說明：

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。⁵⁹

不論是「起衰主義」、「不為己甚主義」，其實即是強調「中庸」之道，務求為善去惡之餘，對於獲致善果要有更加矜慎的態度，也是在踐履的層面上，時時提醒可以依循的方向，孔子思想的周到全面、適切中肯，可以據此了解。

陳大齊先生闡發孔子思想，實是一生學力所在，也是研治《論語》的最終成果，沈清松教授指出其中有三個主要特色：一、強調儒家道德哲學的實踐面。二、以安為終極理想，仁義則為達致安寧的手段。三、主張「仁義合一主義」。⁶⁰深究其中，三者其實是相互關聯，陳大齊先生認為仁心之行，必須以義加以規範，強調追求道德實踐的成果，正是其中最為核心的訴求。陳大齊先生從考據疑古的基礎上，辨名析理、匯整概念，形構體系，最終形塑孔子形象，提供後人可以思辨的內涵，可以依循追求的方向，

⁵⁸ 同注 6，頁 85。

⁵⁹ 同注 6，頁 89。

⁶⁰ 同注 4，頁 16—17。

既具現代意義，又有確實可據的目標，兼顧學理與實踐層面，指出孔子思想向上的力量，主要因為陳大齊先生認為孔子是入世主義者，所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，得到內心最坦然自適的成果，但不僅於此，必須進一步從內而外，成就君子的終極關懷，陳大齊先生認為追求「安」最足以切中孔子的主張，《論語》諸多章句皆可為證：

子路曰：「願聞子之志。」子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（〈公冶長篇〉）

子路問君子，子曰：「脩己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安百姓。脩己以安百姓，堯舜其猶病諸！」（〈憲問篇〉）

顯示「安百姓」是君子必須全力以赴的究竟目標，既求一己之安，又謀求全體百姓的安適，於是人生於世的目標也就清楚明白，而在個人與群體之間，勵行仁義，則是實現此一理想最可靠有效的方式⁶¹，此一詮釋，不僅是前人所未及，從仁義以求其安，提供目的性的架構，使孔子終極目標廓然成形，而孔子思想的全貌也可具體得見，陳大齊先生以個人生命加以體證，其用力之深，層面之廣，提供豐富的詮釋內容，雖自謙研習是屬於「加工」（詳見前言所引），實則饒富新意，對於展現儒學更為坦然可行的方向，貢獻良多。

六、 結論

《論語》為孔子思想所在，在強調發揚傳統文化，地位更勝以往，但由《論語》而為學，建立更有體系的學理內涵，實賴於進一步研求拓展，尤其從傳統注疏跨入近代詮解範疇，自有其不同理路的內涵與訴求，陳大

⁶¹ 同注1。詳見陳大齊〈孔子〉一文中「基本思想」一節的闡釋。頁9-11

齊先生研治《論語》兼及傳統與現代，其綿密的詮釋系統，以及周全明晰的推證過程，不同於以往各執一端的觀點，也迥異於當代新儒家對於先驗道德的興趣以及形上追求的偏好，立論從經典原文考究著手，辨析歷來異解之餘，斟酌字句，進而匯整概念，形塑體系，以追求孔子思想真義為終極目的，提出個人篤實思辨，細密推衍的經解內容，沈清松教授推崇為「儒學研究的概念化與論證化之先驅」⁶²，頗能指出其中學術定位所在。尤其在概念釐清方面，參酌眾解時，更時見創造性的詮釋，例如「唯女子與小人為難養也」（〈陽貨篇〉），以理則學概念加以分判，化解孔子輕視女性的批評。⁶³「民可使由之，不可使知之」（〈泰伯篇〉），強調「知」專指深遠之知，非一般百姓所能理解，消除後人對於孔子愚民思想的質疑。⁶⁴甚至對於義的表彰，提供仁義相輔而成的為德進程，不排拒功利的思想，落實儒家經世訴求，種種建構的內涵，皆可概見陳大齊先生對於顯揚孔子思想「體常盡變」的詮釋努力⁶⁵，雖然陳大齊先生自謙「只會發表些淺顯而易於理解的言論，不能達到高深而帶有玄妙氣息的境地」⁶⁶，對於孔子生平與時代背景的探究，也少有興趣⁶⁷，但推求其廣度與深度，務求踐履層面的合宜妥適，實現人世間的理想存在，使孔子思想推之四海而

⁶² 同注4，頁24。

⁶³ 陳大齊認為「唯女子與小人為難養也」一句，以往的誤解是疏忽句首「唯」字的詮釋，句中有唯字的，理則學上稱之為抵拒判斷，所以就本句而言，唯字的作用是在於只許女子與小人屬於難養者的範圍之內，並非全盤否定女性。見陳大齊撰《論語臆解》頁273。以「唯」作為非全稱判斷語句，實為陳大齊特殊見解，許世瑛《論語二十篇句法研究》（臺北：臺灣開明書店，1973年4月）認為「唯」是「修飾全句的限制詞」頁325。而非以發語詞看待，明顯可見其影響。

⁶⁴ 同注20，頁150-155。

⁶⁵ 同注1。詳見陳大齊〈孔子仁義思想的體常而盡變〉及〈孔子與功利〉二文之闡釋。頁127-150。

⁶⁶ 同注1，頁456。

⁶⁷ 同注6，頁1-2。

皆準，垂諸百世而不惑，一生以之的努力，貢獻良多，茲就其中要項，略述如下：

一、從傳統經學角度，進一步發展詮釋架構，以孔子精神作為文化核心，以《論語》作為了解孔子思想的憑藉，不僅經學內涵更精鍊，訴求更明確，《論語》的價值也更勝以往。

二、對於《論語》歷來不同的詮釋，陳大齊先生不依傍漢、宋門戶，不流於今古之爭，務求明晰客觀，周全平實，從「以經治經」，發展為「以《論語》解《論語》」，以求概念通貫一致，不僅有助於澄清歷來誤解，更提供建構完整體系的有效途徑。

三、為求彰顯孔子經世思想，落實儒家指導人生的訴求，從「仁心」建構「義行」，強調「仁義合一」，從道德實踐觀點重新詮釋儒家價值，更符合孔子入世的精神。

四、相較於前儒各執一端，陳大齊先生對於孔子學說的分析，從章旨文義的辨析，釐清中心概念，主要德目，建構完整道德體系，雖是一言片語，也務求妥貼符順，於是孔子思想不僅明晰，更具主從架構以及豐富的內涵。

五、陳大齊先生研治《論語》，並不僅是文字訓詁的呈現而已，最終目的便是對於孔子真實面貌的追求，以及相應於現代思潮的反省與檢討，不題稱儒家，避免思想的混雜；不訴求於天理流行，則免玄虛不實，以道德實踐來落實孔子因材施教，以應世用的原則，對於孔子思想中道德的堅持與人心安適的追求，有其深刻的思考過程。

當然以「以《論語》解《論語》」是否就是最有效的檢證方式，自然有待評估，陳大齊先生最終調融通一貫的研讀方式，其實已經進一步補充了研求方法上的偏失，也說明《論語》在個人生命的體證下，與時俱進的不同面相，只是相較於陳大齊先生研治《論語》豐富的内容，本文僅是推究其中由辨析而終至形塑體系的線索，呈顯一生為學的成就。管窺蠡測，未足以彰顯全貌，思慮固陋，無法探驪得珠，其中有挂一漏萬之處，尚待博雅君子多所賜正，補苴罅漏，提供更全面周詳的了解。

韓非對孟子仁政學說之訾議

徐漢昌

中山大學中文系教授

一、前言

姬周建國，制禮作樂，郁郁乎文。迨春秋戰國之世，上無天子，下無方伯，禮樂之政，已然崩解。諸子並出，各逞才力，思挽狂瀾。孟子生當戰國梁惠王、齊宣王天下巨變之世，言必稱堯舜，語不離先王，力言仁義之道，首倡仁政之說，於當時諸子中別樹一幟。其學說雖未能見納於時君，然影響卻頗深遠。荀子非孟，較具體者為《荀子·非十二子》中所論者。據《史記》，韓非為荀子之徒，生當始皇之時，晚於孟子甚多。韓非論當時儒學，有儒分為八之說，孟氏之儒即為其中之一，韓非對孟子之學，想必有相當程度之瞭解。韓非雖為儒學大師荀子弟子，然其法家之學，卻力詆儒者之說。今傳《韓非子》中，屢見非議仲尼之語，亦有論漆雕之文。除孟荀兩家外，其他諸家儒學，書多不傳，難以考論韓非對其評價。竊以為《韓非子》中所反覆指斥之仁義之說、王天下之論，所指皆為孟子或孟