

《北溪字義》與《孟子字義疏證》

「性」概念論析*

An Analysis on the Concepts of “Human Nature” in Bei Xi Zi Yi and Mencius: Explorations in Words and Meaning

陳政揚**

(Cheng-Yang Chen)

摘要

在宋明清儒學發展中，「字義」所承載的思想蘊義歷經幾次變化。就字義的字面意思而言，似屬於訓詁解釋字詞的範圍。但在理學家手中，字義已然跳脫訓詁，而轉化為闡發義理，用以引領學者入門與澄清理學概念的利器。字義在陳淳與戴震的眼中，已然跳脫蒙學的格局，而成為闡發孔孟思想與實踐聖人之道的輔具。本文將

* 本文為科技部計畫「《北溪字義》與《孟子字義疏證》思想比較」(110-2410-H-017-013-)部分研究成果。

** 作者為國立高雄師範大學經學研究所教授。



研究焦點集中於二者對「性」概念之界定與歧異。在研究方法上，採用比較分析法。首先，對比二者在方法論上的同異。其次，以「『性即理也』及其反駁」，探討二者在性概念內容上之交鋒。再者，針對性字所旁涉的其他概念，嘗試辨析二者如何闡述性、命、才、心與情等概念的關係。最後，則是從尊孟視域中的兩種性善論總結全文。

關鍵字：孟子、朱熹、陳淳、戴震、性善論。



一、前言

在宋明清儒學發展中，「字義」所承載的思想蘊義歷經幾次變化。就「字義」的字面意思而言，似屬於訓詁解釋字詞的範圍。但在理學家手中，「字義」已然跳脫訓詁，而轉化為闡發義理，用以引領學者入門與澄清理學概念的利器。在此發展脈絡中，朱熹(晦翁，1130-1200年)無疑具有啟發性的地位。早在《童蒙須知》等著作中，朱子便寬泛的採用解釋字義的形式，作為啟發童蒙的教育方式。門人程端蒙(正思，1143-1191)則仿效其師，著《性理字訓》，以每句四字的形式，共 380 字，扼要的介紹理學 30 個概念。但此作仍是以童蒙為對象的教材。然至陳淳(北溪，1159-1223)撰《北溪字義》，則已然將「字義」體上提至闡發朱子哲學，與澄清理學概念的思想作品。全書卷分上下，共以 26 項字條，不僅個別澄清朱子理學中的核心概念，更精練地貫穿、綜述各概念之間的義理脈絡。由各字條內容可知，每個字詞概念與其說是朱子獨創，毋寧說是朱熹上承周、張、二程所發展的理學概念，鎔鑄為自家之言。故此書又可視為由朱子學視域所編撰的理學辭典¹。宋儒陳櫟(壽翁，1252-1334)便謂：「《字義》一書，玲瓏精透，最好啟發初學性理之子弟，而其極至處，雖八十老翁，不能易焉」²。陳榮捷不僅表示：「《字義》一書，是一部朱子思想的最佳結晶，也是新儒家哲學名辭的最佳詮釋」，更從義理傳承的角度指出：「《北溪字義》一書，

¹ 此外，真德秀(景元，1178-1235)撰《西山讀書記》與元儒朱公遷之《四書通旨》，皆將字義體與其他撰述體裁結合，創作出澄清朱子哲學的作品，而陳普(石堂，1244-1315)撰《字義》時，則較《北溪字義》更純化朱學，將所有字條之概念內容均回溯至《四書章句集注》中。

² 語見《宋元學案補遺》(臺北：世界書局，1962)，頁 36a。



遠非止於治學之一助，它是從新儒家而來的最終信息和使命」³。

戴震(東原，1724-1777)在寫給段玉裁(若膺，1735-1815)的信中自陳：「僕生平著述最大者，為《孟子字義疏證》一書，此正人心之要」⁴。東原以訓詁考證享譽當世。此書雖以「字義」為題，貌似訓詁之字書，實為以「字義」為研究進路，重新闡發孟子思想義理之作。是故當時便引發認同與批判兩方面的聲浪⁵。《孟子字義疏證》以宋儒為論辯假想敵，所述對手的論點已多屬程朱理學⁶。他又用「字義」以明孟子思想本義、承續孟學道統⁷，則不難讓人聯想起《北溪字義》，這本以字義體闡發朱學的著名作品。

依上可知，「字義」體在陳淳與戴震的眼中，早已跳脫蒙學的格局，而成為闡發孔孟思想與實踐聖人之道的輔具。學者也日益留意此研究趨向。例如，在近二十年內，兩岸戴震學豐碩的研究成果中，便有相當篇幅將《孟子字義疏證》從戴震著作中，獨立探討的論文。近十年大陸學者也趕上朱子學作為國家重大研究計畫的浪

³ 陳榮捷：〈陳淳《北溪字義》英譯本：導言〉，《哲學與文化》第 14 卷第 5 期，1987 年 5 月，頁 32；36。

⁴ (清)戴震：〈與段茂堂等第十札〉，《孟子字義疏證》(合肥：黃山書社，2010 年)，頁 533。

⁵ 余英時：《戴震與章學誠-清代中期學術思想史研究》(臺北：三民書局，1996)，頁 113-114。

⁶ 戴震雖是選擇從學理上挑戰宋儒之詮釋，而實則批判的對象，卻是假程、朱之學而混淆老釋、周孔之言之後儒。《國朝漢學師承記》即載曰：「夫戴氏〈與彭進士書〉，非難程、朱也，正陸、王之失耳；非正陸、王也，闢老、釋之邪說耳；非闢老、釋也；闢夫後之學者實為老、釋而陽為儒書，援周、孔之言以入老、釋之教，以老、釋之似亂周、孔之真，而皆附於程、朱之學。」(清)江藩：《國朝漢學師承記》(北京：中華書局，1998)，頁 99。

⁷ 李紀祥：〈繼孟思維下的道統視域-戴東原與《孟子字義疏證》〉，林慶彰，張壽安主編，《乾嘉學者的義理學》(臺北：中研院文哲所，2003)，頁 391-454。



潮，而對陳淳思想，尤其是《北溪字義》，作出更全面的研究。至於《北溪字義》與《孟子字義疏證》的比較性研究，亦不乏學界先進提及。例如，唐君毅先生在《中國哲學原論》釐析「理」之六義時，即對比《北溪字義》、《孟子字義疏證》，與劉師培的《理學字義通釋》，以縱向發展的視域，探究「理」概念之存有論層級，在不同《字義》中的升降變化⁸。楊儒賓也在《異議的意義》一書探討宋明清儒學從體用論到相偶論的發展時，說：「戴震仿《北溪字義》作《孟子字義疏證》，這種表達方式給我們指引的方便法門」⁹。儘管這些論述並非以《北溪字義》與《孟子字義疏證》之比較為題，卻都已留意到對比二《字義》的學術價值。由此可見，將《北溪字義》與《孟子字義疏證》相互對比，並非是為文章而文章。實是在前人對陳淳與戴震的研究洞見上，嘗試聚焦而顯題化的活動。再者，近年來大陸地區在宋明理學的研究選題上，已經逐漸重視與開發「字義」研究的專題。例如，許家星的〈理學範疇詮釋之演變：以「字義」體為中心〉¹⁰，楊浩的〈天理與條理：《北溪字義》與《孟子字義疏證》核心概念詮釋之比較〉¹¹，都是相當優異的成果。

由前述可知，臺灣學界在陳淳與戴震哲學已有的豐富研究中，不乏許多隱伏在不同主題中的線索，足以讓吾人將其統整聚焦。依此，本文承續前作〈《北溪字義》與《孟子字義疏證》「理」概念比較〉，將研究焦點集中於二者對「性」概念之界定、交集與歧異。

⁸ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁 21-89。

⁹ 楊儒賓：《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），頁 66-67。

¹⁰ 許家星：〈理學範疇詮釋之演變：以「字義」體為中心〉，《哲學與文化》第 513 期，2017 年 02 月，頁 133-147。

¹¹ 楊浩：〈天理與條理：《北溪字義》與《孟子字義疏證》核心概念詮釋之比較〉，《原道》第 24 輯（人民東方出版社，2014 年）。



在研究方法上，本文採用「比較分析法」。首先，對比二者在「字義」方法上的同異。其次，以「『性即理也』及其反駁」，探討二者在「性」概念內容上之交鋒。再者，針對「性」字所旁涉的其他概念，嘗試辨析二者如何闡述「性」與「命」、「才」、「心」與「情」等概念的關係。最後，則是從尊孟視域中的兩種性善論總結全文。

二、兩種「字義」分析方式

就詮釋方法而言，《北溪字義》與《孟子字義疏證》均非只限於哲學字典的工具性格¹²。前賢甚至將辨析字義視為北溪之學的心法¹³。依此，探究陳淳與戴震如何以「字義」此一體例，形構出自身理論的輪廓？二者在具體操作此字義方法時的方法差異為何？即是本節所欲探討的主題。本文從「如何界定字義？」，以及「如何釐清各字義間的關係？」，說明二者在詮釋方式上的獨特性：

（一）《北溪字義》的詮釋之綱

《北溪字義》從兩方面展開理學詮釋之綱：其一，在界定字義上，不採文字溯源的文獻學進路，而是將理學各字字義視為表述理學整體理論的最小思想單位。由此使理學字義從「日常語言」的「字詞」，發展為「理論語言」中的「思想概念」。陳淳以南宋朱子之學

¹² 陳榮捷即曰：「《字義》不僅是一本字典式，實是弟子之於其師承諾的證件。於是《字義》在新儒家的文獻中，有其獨特地位」。陳榮捷著，萬先法譯，〈陳淳《北溪字義》英譯本：導言〉，《哲學與文化》14卷5期，1987年05月，頁321。

¹³ (宋)陳淳：《北溪先生字義詳講·王稼序》(東京：東京中文出版社影印本，1985)，頁7。



為集大成，管攝北宋周(濂溪)，張(橫渠)，二程(明道，伊川)之學。對理學家闡發孔孟義理的核心概念，取其「共識」。換言之，理學家各自的理論猶如通貫一體的大文本¹⁴。論及理、道，性命等概念，陳淳並非說這是張載或朱子哲學中的理，而是看作理學家集體用以表述理論時的共通概念。因此，「取其同」，是陳淳界定字義的優位詮釋態度。例如，在界定道之字義時，他先指出「道，猶路也。當初命此字是從路上起意」。進而一轉，表示：「道之大綱，只是日用間人倫事物所當行之理。眾人所共由底方謂之道。……若推原來歷，不是人事上划然有個道理如此，其根原皆是從天來」，便徵引張載「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名」(《正蒙·太和》)，表示：「橫渠此天字是說理」，道字即是「一元之氣流出來，生人生物，便有個路脈，恁地便是人物所通行之道」，由此藉推原來歷與天人所共行的當然之則，劃定道字義的內容範域¹⁵。並依此字義，重新詮釋《中庸》「率性之謂道」。在此，陳淳是以理學家的理論語言，再一次解讀了《中庸》原文。並認為這是使《中庸》不落於古人文字集結的「文本」，而是能含蘊古聖賢「語言」，承載聖人義理與道統的「經」。在以概念串言理學思想的著作中，《北溪字義》雖

¹⁴《北溪字義》雖未明言是以概念為網，交織出一本含納州張、二、程、朱子的理學大文本。但在表現形式上，是首先界定字義；其次，即由概念串言的形式，一一拓展出本字詞與其他字詞的關聯，以及各自所牽涉的理學思想問題。例如，命字，在首建定義後，即通過四組「問-(答)曰」，探討命字作為複合的天命，與天理之關聯？命字作為複合詞的天命，又與「天-命」對舉之命，有何差別？若說人物之生，萬物理序，乃天之所命，則是否另有一造物主在人、物之上，吩咐安排這許多事？以及天若無私覆，何以同為天之所命，人人卻各有賢智才愚、死生壽夭之受命不同？凡此皆可見，陳淳以概念串言的方式，層層外拓，將每一字義所管攝的相關字義與理學議題，交織成脈絡分明的理學思想文本。

¹⁵《北溪字義》，曰：「至子思說『率性之謂道』，又是就人物已受得來處說，隨其所受之性，便自然有個當行之路，不待人安排著。」(宋)陳淳：《北溪字義》，頁38。



非唯一。但就文字的精鍊與傳播、影響的深遠度上，《北溪字義》建立起一種具影響性的範型。

至於具體操作字與字之連結，交織出理學提問之思想脈絡的方法，《北溪字義》提出兩點原則：

一者，由文字掌握文意，但不可拘泥文意，而失聖人之義理。陳淳認為，解經者旨在通過字義以通文義，由文義以通聖人一貫之義理¹⁶。不可拘泥於經典中一處的說明，就以為通曉聖人意旨，有時甚至必須將自己修養所提升之境界，視為融入理解聖人視域的關鍵¹⁷。例如，《北溪字義》「忠信」字目，曰：「古人言語有就忠信之信言者，有就五常之信言者，不可執一看。若泥著，則不通。」¹⁸。

二者，可通過橫、豎與交錯觀之原則，以動態視角，一方面釐清在同一個字詞定義中，所含涉的其他字詞有哪些？一方面又可由這些「第二序字詞」¹⁹所各自扣連的理學提問，構築出以「第一序字詞」為首的「概念-問題」網。並基於第一序字詞亦有其緊扣之理

¹⁶《朱子語類》在論力行時表示：「今讀書而不能盡知其理，只是心粗意廣。凡解釋文義，須是虛心玩索。聖人言語，義理該貫，如絲髮相通，若只恁大綱看過，何緣見得精微出來！所以失聖人之意也。」。(宋)朱熹：《朱子語類》，第一冊，13卷，頁229。

¹⁷《北溪字義》卷上開頭小注即曰：「性命而下等字，當隨本字各逐件看，要親切，又卻合做一處看，要得玲瓏透徹，不相亂，方是見得明」。此外，提醒讀者留意「命」字以下各字目間的關聯，並主張「隨本字各逐件看」與「合做一處看」的原則，只是涉及脈絡主義式的解經原則。但提出「親切看」，「要得玲瓏透徹」，則已是從修養論的視域，將讀者的親身修養，納入了打開經典義理的必要條件。(宋)陳淳：《北溪字義》，頁1。

¹⁸(宋)陳淳：《北溪字義》，頁27。

¹⁹在此是以每一門「字」為第一序。例如，在「性」字中，性為第一序，性命之命則為第二序。但在「命」字中，第一、二序之關係則倒轉。



學問題，故如掛粽子串一般，形成以第一、二序字詞概念所串言的理學思想問題脈絡。

(01)所謂「豎觀」，乃是掌握字詞間的縱向關係²⁰。故在《北溪字義》「仁義禮智信」中，即就人倫所當盡之事上，指出「仁之理」是直接含蘊在「父子」關係範疇中。「仁之德」是通過父與子的具體互動所呈現。因此，「仁之理-父子-仁之德」，是直接統合在「仁」這個字義下的縱向關係。此處不論「仁」與其他四德的旁涉關係。故當由「豎觀」掌握之。「義」、「禮」、「智」、「信」四德亦然。這是從「理序-人倫-德行」中，分判出儒家五德各自所繫的實踐義蘊。

(02)所謂「橫觀」，則是「仁義禮智信」中，原各自直貫的「父子之親」、「君臣之義」、「夫婦之別」、「長幼之序」，與「朋友之信」。隨著文脈所述之差異，又可形成「仁-義-禮-智-信」中任一德，又皆可旁涉「親-義-別-序-信」而展開。由此構成一種新的橫向閱讀維度²¹。

(03)至於所謂「交錯觀」，則是將程朱理學「然與所以然」之架構帶入，形構出「親義別序信」與「仁義禮智信」間的交錯關係²²。依此，他總結諸字義間的關聯，乃是「元自有脈絡相因，

²⁰ 《北溪字義》論「仁義禮智信」，曰：「就事物言，父子有親便是仁，君臣有義便是義，夫婦有別便是禮，長幼有序便是智，朋友有信便是信，此又是豎觀底意思」。(宋)陳淳：《北溪字義》，頁 23。

²¹ 《北溪字義》：「若橫而觀之，以仁言則所謂親、義、序、別、信，皆莫非此心天理流行，又是仁。……以信言，則所以實是五者，誠然而不妄，又是信。」(宋)陳淳：《北溪字義》，頁 23。

²² 《北溪字義》曰：「若又錯而言之，親親，仁也。所以愛親之誠，則仁之仁也；所以諫乎親，則仁之義也；所以溫清定省之節文，則仁之禮也；自良知無不知



非是界分截然不相及」²³。當通過「豎觀」、「橫觀」與「交錯觀」的動態比對，才能見諸字義之理序而不失。

由上述三種字義申言方式，陳淳將《北溪字義》所舉的 26 個字條，串成了層層相疊的詮釋之網，用以呈現理學的基本面貌。

(二)《孟子字義疏證》「由字以通詞，由詞以通道」的詁經式思維

對於程朱由「理」以尊孟的進路，戴震是持反對的態度。基於同是尊孟的立場，戴震採取了一種文獻主義的風格，藉由重新詮釋《六經》《論》《孟》之言，在詁經的基礎上，建立起對反於程朱的尊孟道統。在較早的《原善》一書中，他便已提到「余始為《原善》之書三章，懼學者蔽以異趣也，復援據經言疏通證明之」²⁴。所謂「疏通證明」，即是《疏證》書名的概念來源。在詮釋方法上，他提出：「經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸」²⁵。此即以字義為詁經入於《孟子》的進路。有學者便指出，戴震《孟子字義疏證》的寫作方式，乃是有意對反於《北溪字義》²⁶。戴震以字義通解《孟子》義理，其企圖已然不止於考證訓詁的範疇。他不滿於宋儒詮釋古籍，往往望文生義。故試圖以深厚的國學基礎，以逐步辨明字義，澄清

是愛，則仁之智也；所以為事親之實，則仁之信也。」。(宋)陳淳：《北溪字義》，頁 23。

²³ (宋)陳淳：《北溪字義》，頁 24。

²⁴ (清)戴震：《原善》，《戴震全書》，第 6 冊，頁 7。

²⁵ (清)戴震：〈與是仲明論學書〉，《戴震全書》，第 6 冊，頁 370。

²⁶ 李紀祥便指出：「這種著述的型式，不惟錢穆認為是仿自惠棟的《易微言》，而更應是仿自其所反對的朱子之高足陳淳的以『字義』呈現『程朱式』理學之書——《北溪字義》」。李紀祥：〈繼孟思維下的道統視域—戴東原與《孟子字義疏證》〉，頁 406。



概念的模式，踏入理學家所擅長的義理之學²⁷。所謂「由字以通詞」，意指在解讀古籍時，當通曉古今文字之同異，避免時移境遷，以今人之臆斷詮釋古人之語言²⁸。所謂「由詞以通道」，即意指解讀古籍不應止步於一字一義上的澄清，而更應以求同於古聖賢之心志為目標。換言之「字義」一詞中的「字」與「義」，意味者不再僅是從古代日常語言的慣例，疏解古籍意蘊，更重視從融貫六經之言中，呈顯前人所構化的世界圖像、典章制度與人文精神。所以通過這種文獻學式的逐步考察，使無一字未有來歷，才能用詁經這種客觀的研究方法，跨越今古懸隔下，文本與解讀者的時間距離(temporal distance)，杜絕宋儒以「自得」於「天理」，復求本心以解讀古籍的主觀詮釋方式。所以在〈題惠定宇先生授經圖〉中。他批判時人所謂：「有漢儒經學，有宋儒經學，一主于訓故，一主於理義」，他表示：「所謂理義，苟可以舍經而空憑胸臆，將人人鑿空得之，奚有于經學之云乎哉」。依此，他認為當通過訓詁明而古經明，古經明而聖人之理義明的方式，使我心能得古聖賢之心所同然，方是正確的詮釋了古籍所承的意蘊²⁹。這種「由文字通其語言，由語言通聖人心志」³⁰的詮釋方式，貫穿於《孟子字義疏證》中。以下即以《疏證》中之天道，呈現戴震的語言分析方式。

在《孟子字義疏證·天道》中，首句即破題曰：「道，猶行也；

²⁷ (清)戴震：〈爾雅注疏箋補序〉，《戴震全書》，第6冊，頁274。

²⁸ 戴震曰：「古訓故之書，其傳莫先於《爾雅》，六藝之賴是以明也。所以通古今之異言，然後能諷誦乎章句，以求通於至道也」。(清)戴震：〈古訓〉，《戴震全書》，第6冊，頁496。

²⁹ 戴震曰：「求之古經而遺文垂絕，今古懸隔也，然後求之訓故。訓故明而古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者乃因之而明」。(清)戴震：〈題惠定宇先生授經圖〉，《戴震全書》，第6冊，頁497-498。

³⁰ 戴震曰：「經之至者，道也；所以明道者，其詞也；未有能外小學文字者也。由文字通其語言，由語言通聖人心，譬之適堂壇之必循之階，而不可以躐等」。(清)戴震：〈古經解鉤沉序〉，《戴震全書》，第6冊，頁376。



氣化流行，生生不息，是故謂之道」³¹。他反對程朱將氣歸屬形而下，卻將理高懸置於人世之外的淨潔空闊底世界。他以為道即表述氣化流行之生生不息。在方法論上，戴震採取一項語言分析進路，透過辨析古人使用「之謂」與「謂之」的語義相左，就此直指陰陽即是形而上之道。由此一反程朱以「然與所以然」，將道視為駕馭形而下之氣(實然)的「所以然之理」。《孟子字義疏證》曰：

一陰一陽，流行不已，夫是之謂道而已。古人言辭，「之謂」、「謂之」有異：凡曰「之謂」，以上所稱解下，如《中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，此為性、道、教言之，若曰性也者天命之謂也，道也者率性之謂也，教也者修道之謂也；《易》「一陰一陽之謂道」，則為天道言之，若曰道也者一陰一陽之謂也³²。

通過「之謂」與「謂之」的辨別，戴震指出，古人於一句中凡言「之謂」者，乃是以「之謂」前的字詞解釋其後的概念。所以，《易》所謂「一陰一陽『之謂』道」，即是以「一陰一陽」四字，解說「道」概念。換言之，「道」與「陰陽」並非異質異層的相異概念，陰陽二氣以「一之」的形式動態的發展，即是「道」。在存有論位階上，「道」與「陰陽」並不存在「然」與「所以然」的區別。或可說：「道」即是「氣化流行之所是」。為證明此解釋方法並非孤例，戴震又引《中庸》為例，主張天命、率性與修道，即是分別對性、道與教之解釋。相對於此，凡言「謂之」者，則是以「謂之」後的字詞，解釋其前的概念。戴震曰：

³¹ (清)戴震：《孟子字義疏證》，頁 173。

³² (清)戴震：《孟子字義疏證》，頁 174。



凡曰「謂之」者，以下所稱之名辨上之實，如《中庸》「自誠明謂之性，自明誠謂之教」，此非為性教言之，以性教區別「自誠明」「自明誠」二者耳³³。

他以「性」、「教」之別，區分《中庸》所謂「自誠明」與「自明誠」之異。並順此進一步帶出《易·繫辭傳》中的名句，曰：

《易》「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，本非為道器言之，以道器區別其形而上形而下耳。形謂已成形質，形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。器言乎一成而不變，道言乎體物而不可遺。不徒陰陽是非形而下，如五行水火木金土，有質可見，固形而下也，器也；其五行之氣，人物咸稟受於此，則形而上者也³⁴。

戴震藉由《詩經》鄭《箋》云：「下，猶後也。」，指出《易》乃是由道與器概念，區別「形以前」(形而上)與「形以後」(形而下)之意。依此，道即是氣化流行為凝聚成形以前的存有樣態，「器」則是指稱氣化凝聚為有形個物之後的意思。由於有形個物在時空發展中，具有特定的存有型態，所謂「器言乎一成而不變」，即是表示器物一旦凝聚成形，即有了固有樣態。至於道雖是未凝聚成形之氣化，但由於氣化總是遍在於萬有之中，道亦遍在於具形質之器物中，此所以道為「體物而不可遺」。戴震又主張一陰一陽就是形而上(亦即「形以前」)的氣化流行。《易》與《尚書·洪範》舉一陰一陽與五行，都是描述鬼神之盛德，乃是體現在事事物物中，而始終未嘗離。並非在陰陽五行之上，另立一個超越的道體或理體，作為

³³ (清)戴震：《孟子字義疏證》，頁174。

³⁴ (清)戴震：《孟子字義疏證》，頁174。



主宰氣化流行之所以然。換言之，理、氣關係並非如朱子所指，屬乃「人」(理)駕「馬」(氣)的關係。理就是氣化流行的自然之理。

戴震此一論證是否成功，學界看法不一。勞思光認為此純粹是訓詁的論點；嚴格言之，在邏輯上並無大意義³⁵。黃俊傑則批評戴震是以訓詁學的方法解決詮釋學的問題³⁶。本文則接受鄭吉雄的觀點，認為戴震在此是採用先明義理，再明訓詁的方法³⁷。在以經釋經的傳統中，替閱讀者與經典(文本)間，建立起一種動態的解經學之關係。與其說戴震藉此反駁了宋儒對形而上之道的論述；毋寧說，戴震在程朱理氣不離不雜的世界觀外，另外建立了一套以氣化流行描述天道生生之德的學說。

(三)《北溪字義》與《孟子字義疏證》「字義」方法之同異

是否重視訓詁的方式？並不是《北溪字義》與《孟子字義疏證》的顯著差別。陳淳一樣強調訓詁在釐清字義上的必要性，只是相較於戴震，《北溪字義》仍是以發揮義理為主。至於《孟子字義疏證》雖以訓詁為解讀經典的必要工具。但是，亦不乏戴震以己見詮釋經典，用訓詁服務於義理之處。除前述所陳，二《字義》方法在內容上的各自特色外；在形式上，二者也有以下區別：

(01)二者所收概念廣狹不同。《北溪字義》分上下卷，共收 26 字條，依序包含：命、性、心、情、才、志、意、仁義禮智信、

³⁵ 勞思光：《新編中國哲學史(三下)》，頁 850。

³⁶ 黃俊傑：《孟學思想史論》(臺北：中研院中國文哲所籌備處，1997)，頁 360-371。

³⁷ 鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》(臺北：臺大出版中心，2008)，頁 30-31。



忠信、忠恕、一貫、誠、敬、恭敬(此 15 概念為卷上)，道、理、德、太極、皇極、中和、中庸、禮樂、經權、義利、鬼神(魂魄附)，及佛老(此 11 概念為卷下)。《孟子字義疏證》雖分三卷，但僅處理 8 個概念。雙方有交集的共有 7 個概念，分別是：性、才、仁義禮智信(戴震作「仁義禮智」)、誠、道、理，以及經權(戴震作「權」)。

(02)分卷之目的不同。陳淳雖旨在勾勒理學思想輪廓，但對於朱子所擅長的形上學領域，興趣較淡。因此，卷上所論多是涉及成德功夫，卷下才談論道與理等形上學概念。有學者將 26 字條分為五項領域，分別是心性論(命、性、心、情、才、志、意)，功夫論(仁義禮智信、忠信、忠恕、一貫、誠、敬、恭敬)，理本論(道、理、德、太極、皇極)，教化論(中和、中庸、禮樂、經權、義利)，以及批判異端(鬼神，佛老)³⁸。此說值得參考。戴震則是站在批判理學，以及直承孔孟的立場，將全書分為三個部分。首先，在卷上雖僅收「理」概念，但所占全書篇幅過三分之一。在「理」概念 15 條中，他全面批判宋儒將理從自然性質的描述語詞(如分理、條理)，誤詮為具有形而上位格的名詞。所謂「如有物焉」的批判，正是指此。藉由對於「理」概念的批判，他將《北溪字義》所代表的不離不雜之二重世界(形上與形下)，拉併歸一，以氣化流行的形器世界統合之。其次在卷中所收的「性」與「天道」概念，則是發揮孔門遺教，宣示自身比宋儒更能直承孔孟道統。至於卷下，則是批判理學過於重視內求本心的空疏，以及發揮人道之義與經世之學。

(03)二者串言概念的方式不同。陳淳提出豎觀、橫觀與交錯觀

³⁸ 張加才：《詮釋與建構－陳淳與朱子學》(北京：人民出版社，2004)，頁 142-148。



的原則，賦予《北溪字義》26 字詞相互串言、交織成網的詮釋網絡。但戴震並未有系統的提出概念串言的原則，只是隨文氣需要，將相關概念間的交互關係，分別點明。例如，本文下述所要論述的「性、命、才」的關係，即是在「才」概念中，展示「才」與「性」、「命」概念的通同、交集與差異。

此外，在書寫形式上，二者也有差異。例如，《孟子字義疏證》各字條，皆採用一問一答的形式呈現。《北溪字義》雖也偶用問答的形式，展示論述張力。但僅有「命」、「仁義禮智信」，以及「經權」三字條使用問答形式呈現。上述皆是《北溪字義》與《孟子字義疏證》在「字義」方法上的差異。

三、「性即理也」及其反駁

(一)陳淳以「理」言「性」的朱子學進路

《北溪字義》「性」字釋義，起首便言：「性即理也。何以不謂之理而謂之性？蓋理是泛言天地間人物公共之理，性是在我之理。只這道理受於天而為我所有，故謂之性。」³⁹。陳淳承繼朱子理氣論與心性論，以理氣二元為其思想架構。理為形而上的生物之本，氣為形而下的生物之具。在存有層，理雖超拔於氣，故在存有論位階上，理先於氣⁴⁰。但在實然層，理不離且不雜於氣，故可說理在

³⁹ (宋)陳淳，《北溪字義》，頁 6。

⁴⁰ (淳)問：「先有理，抑先有氣？」曰：「理未嘗離乎氣。然理形而上者，氣形而下者。自形而上下言，豈無先後！理無形，氣便粗，有渣滓。」(宋)朱熹：《朱子語類(一)》，《朱子全書》第 14 冊(上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002)，頁 115。



氣中。理雖為萬物之本，「理卻無情意，無計度，無造作」⁴¹，不能直接創生萬物。必須依賴氣之聚散流行，方能生生不息。然而，氣雖能凝聚造作，但若無理貞定之，則茫然失其秩序。因此，氣必須傍理而行。天地間之萬物，皆是由氣凝聚成形，而理賦與其中為性。陳淳掌握朱子言理若無氣，則無搭掛處。卻警覺理氣之間的縫隙所造成的緊張關係，而不言理「只是箇淨潔空闊底世界」⁴²。在造化生物上，他以一元之氣的流行不息，指向太極之生物不息⁴³。依此，從大本根源處言，萬物皆稟受同一太極之理以為性，此即「天地之性」。但在實然世界中，萬物基於氣凝成物的厚薄、清濁各有不同，而產生個體差異性，此即氣質之性。陳淳以統體一太極(理一)與物物一太極(分殊)的方式，闡述生物根源之理，如何分授於具體個物中⁴⁴。性即理，既指向萬物都有一共同之本源(理或太極)，也指出當萬物由一元之氣分化，天地之性墮入氣質之中，個體便各自因為氣質之所限，而各有分殊之理。例如，魚有魚之所以為魚之理，鳥有鳥之所以為鳥之理。基於此，陳淳所以說：「理是泛言天地間人物公共之理，性是在我之理」，由此釐清「性」與「理」二字之同異關係。

⁴¹ (宋)朱熹：《朱子語類(一)》，頁 116。

⁴² 朱子曰：「若理，則只是箇淨潔空闊底世界，無形質，他卻不會造作；氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。」(宋)朱熹：《朱子語類(一)》，頁 116。

⁴³ 《北溪字義》「一貫」曰：「天只是一元之氣流行不息如此，即這便是大本，便是太極。萬物從這中流出去……此便是天之一貫處」。(宋)陳淳：《北溪字義》，頁 32。

⁴⁴ 《北溪字義》「太極」曰：「總而言之，只是渾淪一個理，亦只是一個太極；分而言之，則天地萬物各具此理，亦只有一太極，又都渾淪無欠缺處。自其分而言，便成許多道理。若就萬物上總論，則萬物統體渾淪，又只是一個太極」。(宋)陳淳：《北溪字義》，頁 45。



(二)戴震對「性即理也」之反駁

戴震從四方面反對「性即理也」的命題。一者，他認為當從「分殊」以言「性」，根本不存在超乎形氣之上的共同之理可為萬物根源。所謂「分」，乃指人與萬物皆分受於氣化流行之道。所謂「殊」，乃指出人類與萬物都具有各自互異的本質。性既然是氣化所生的自然之質，不同的人與物類具有不同的自然之質。這項不同是類範疇的不同，性是個類概念。《孟子字義疏證》將性與天道串言，指出兩者之關係，曰：

陰陽五行，道之實體也；血氣心知，性之實體也。有實體，故可分；惟分也，故不齊。古人言性惟本於天道如是⁴⁵。

戴震發揮《論語》「夫子性與天道不可得而文焉」，從《易》中獲取理論連結的資源，在《孟子字義疏證》卷中，特取天道與性兩概念，闡發性與天道一貫之旨⁴⁶。這種觀點，亦貫穿在戴震其他的著作中。戴震曰：

人物咸本於天道而成性不同，由分於道不能齊也。以限於所分，故曰天命。從而名其稟受之殊曰性⁴⁷。

《孟子字義疏證》「性」字條，首言：

⁴⁵ (清)戴震：《孟子字義疏證》，頁 178。

⁴⁶ 戴震曰：「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》，乃知言性與天道在是。」(清)戴震：〈序〉，《孟子字義疏證》，頁 145。

⁴⁷ (清)戴震：《孟子私淑錄》，頁 50。



性者，分於陰陽五行以為血氣、心知、品物，區以別焉，舉凡既生以後所有之事，所具之能，所全之德，咸以是為其本，故易曰：「成之者性也」⁴⁸。

戴震反對朱子的形上學。從氣化論上解釋人受天之命而有其性。由於天道流行本就有「生殺異用，情變殊致」，在氣化生生的過程中，諸氣雜揉凝分成實然世界的具體個物，這就用以解釋世界萬物殊異的現象。對此實然個物之不同稟受，戴震稱之為「性」。既然萬物之性是殊異的稟受，則「性」之字義必含蘊著「可區分」的意義⁴⁹。由於他認為「性」概念，必指向人有生以後的種種殊異之稟受。故反對宋儒在人有生之前，另立一普遍共同的「義理之性」（或「天地之性」）⁵⁰。對於性之實質內涵，實即含括人物既生以後的種種生理與心理活動。這些活動又源自於人物稟氣而有形之後的血氣與心知⁵¹。因此，戴震言性，相異於陳淳，不從人所共有的性理之性而言。

⁴⁸（清）戴震：《孟子字義疏證》，頁 177。

⁴⁹ 戴震批判告子曰：「徒曰生而已矣，適同人於犬牛而不察其殊」，即是指告子「生之謂性」之說，忽略了「性」必當有此區分義，而使人與禽獸之別無以彰顯。（清）戴震：《孟子字義疏證》，頁 178。

⁵⁰ 此說其來有自。明儒王廷相即曰：「故有生則有性可言，無生則性滅矣，安得取而言之？」（明）王廷相：《王氏家藏集·橫渠理氣辯》，《王廷相集》，第 3 冊，（北京：中華書局，1989），頁 602。

⁵¹ 「血氣」包含「欲」與「情」。「欲」首先指的是生命本能的欲望，而尚未涉及私欲。例如耳目口鼻等官能形軀的攻取之欲，所謂如好好色，如惡惡臭。這是生物與生俱來的自然之性。「情」，則是指情感，例如喜怒哀樂愛惡懼等。這是生物感物而動的情感反應。由於知覺運動是觸動欲與情的必要條件。因此，以血氣心知言性，指的是生物性，不包含植物與無生物之性。所謂「心知」，指向生物的心智活動。戴震主張，人的心智知能遠超過其他生物。依此，人具備審美與道德判斷。又由於戴震根本反對宋儒所主張人具有一種本然的道德之性，可以作為人轉化自然之性成就道德之性的機制。因此，他將心知能知理義，作為安立人之所以為道德主體的基礎。再者，由戴震曰：「凡血氣之屬皆知懷生畏死，因而趨利避害；雖明闇不同，不出乎懷生畏死者同也。人之異於禽獸



他是以血氣心知為中心，將人所具備的能力與表現的一切事為，都歸之於「性」這一個決定因素。

二者，曲解孟子性善論，創立「氣質之性」，而以「理」當為孟子所謂「善」，使孟子言性自歧為二⁵²。陳淳與戴震在「性」概念上的第二點交鋒，在於張載以來從「天地之性」與「氣質之性」兩面論述人性的架構。張載是以一體之兩面詮釋此論性架構，認為人性本有清虛無礙以通同於天的一面，也有濁礙、攻取之性的一面。朱子轉化其說，將天地之性視為人尚未獲得形體之前的，性之本然；又以人之形軀生命為氣質所成，是天地之氣墮入氣質之中，故為氣質之性。陳淳承繼朱子之觀點⁵³，並在《北溪字義》中引述明道之言曰：「『論性不論氣，不備；論氣不論性，不明；二之則不是也。』蓋只論大本而不及氣稟，則所論有欠闕未備。若只論氣稟而不及大本，便只說得粗底，而道理全然不明。千萬世而下，學者只

不在是」((清)戴震,《孟子字義疏證》,頁 179)可知,人與禽獸同為血氣之屬,二者皆知懷生畏死,趨利避害。在仁愛其親,以及出於自利而為了群體所做的利他行為,人與禽獸也都相似,均是出於自然之性的表現。是以人禽之辨不在於斯。既然仁愛就戴震看來只是一種自然性向,而非宋儒所為先驗的道德本性,則仁愛即不能做為管束諸如欲望等自然性向。因為一種自然性向不能成為另一種自然性向的強制道德約束力。人與禽獸的根本區別,只能落在人的心智能力遠勝於禽獸,而可以知理義,實踐仁義禮智的倫理行為。換言之,人與禽獸之異,在於同為仁愛的行為,禽獸只是順應自然的性向而為,但並不知其必須如此才產生道德價值。但人具有判斷價值與是非的能力。所以,人之所以有仁愛的行為,是由心智判斷其應然與必然如此,才產生道德價值而實踐之。此所以說:「夫人之異於物者,人能明於必然,百物之生各遂其自然也」((清)戴震:《孟子字義疏證》,頁 166-167)。

⁵² 《孟子字義疏證》曰:「孟子言性善,自程子、朱子始別之,以為截然各言一性,……創立名目曰「氣質之性」,而以理當孟子所謂善者為生物之本,……是謂性即理」。(清)戴震:《孟子字義疏證》,頁 178。

⁵³ 《北溪字義》曰:「氣質之性,是以氣稟言之。天地之性,是以大本言之。」(宋)陳淳:《北溪字義》,頁 9。



得按他說，更不可改易」⁵⁴。戴震認為此說至少有三點謬誤：首先，依照宋儒之理解，孟子性善論當追溯至人未生之前，以純然為理體者，才配稱之為「性之本體」。一旦當人有了形軀生命，理便已掉落形氣中，而多半不能斷定性是善的了。若此一來，則世人中，除了聖人能本純然之性理而與天通同，世上多數之人都變成了不善之人，這豈非貌似羽翼孟子，實則背離孟子之言⁵⁵？其次，孔門向來將身體髮膚視為受之父母之恩，教人不可輕易毀傷，要全而歸之。但宋儒在形軀之外另立一個超越的天地之性，反而依此貶抑氣質，輕忽形軀，這豈非類似釋氏棄絕肉身之言⁵⁶。最後，戴震批判宋儒創立「氣質之性」的說法，不僅不合乎《論》《孟》原意，而且歧孔子、孟子之言以為二⁵⁷。他認為宋儒望文生義，以為孔子言「性相近」與孟子言「性善」有不侔之處。為調和二者，將孟子言性善歸本於人物未生之前的理之善，為生物之本，且人與物所分受的理在本質上相等。又將孔子所說「性相近」，視為人稟受形氣之後的氣質之性，而有人與他人、人與他物之別。如此一來，雖使孟孔貌似頭尾分明，實則互歧為二。更重要的是，孟子言性善，本意在於嚴辨人禽之異。但依照「性即理也」的觀點，人與萬物所受天地之性皆相同。因此，戴震曰：「程、朱之說，不幾助告子而議孟子歟？」

⁵⁴ (宋)陳淳：《北溪字義》，頁 8。

⁵⁵ 戴震曰：「由是言之，將天下今古惟上聖之性不失其性之本體，自上聖而下，語人之性，皆失其性之本體。人之為人，舍氣稟氣質，將以何者謂之人哉？是孟子言人無有不善者，程子、朱子言人無有不惡，其視理儼如有物，以善歸理，雖顯遵孟子性善之云，究之孟子就人言之者，程、朱乃離人而空論夫理，故謂孟子『論性不論氣不備』」。(清)戴震：《孟子字義疏證》，頁 188。

⁵⁶ 戴震曰：「宋儒程子、朱子，易老、莊、釋氏之所私者而貴理，易彼之外形體者而咎氣質」。(清)戴震：《孟子字義疏證》，頁 209。

⁵⁷ 戴震曰：「《論語》言性相近，《孟子》言性善，自程子、朱子始別之，以為截然各言一性」。(清)戴震：《孟子字義疏證》，頁 178。



三者，他批判「性即理也」的說法，是「如有物焉，得於天而具於心」⁵⁸，不僅似老莊釋氏之真君、真宰之說⁵⁹，且有以意見為理之嫌。舉「天理」與「意見」，將其視為對反之一組概念，象山即已提及⁶⁰。戴震認為宋儒以形而上的天理為人之道德的超越依據，乃是將「理」從人的生命活動中抽離。憑空拉下了一個抽象的天理塞入人心之中。此理既源自「淨潔空闊底世界」，則與吾人之形軀生命本質互異。以「理」規範人之自然生命，無疑是以外在的枷鎖框限了人性。更重要的是，宋儒自認為站在天理之一方，而批判他人時，往往訴諸個人對天理的內在體證，而缺乏可供評鑑的客觀依據⁶¹。換言之，宋儒所言之天理並未提供一套有效的防衛機制，能證明自己依據性理所體證的天理，究竟是天理之所示，還是自以為是？此其所以在《孟子字義疏證》「權」字釋義，說：「凡以為『理宅於心』，『不出於欲則出於理』者，未有不以意見為理而禍天下者也。」⁶²

四者，他批判「性即理也」所衍生的「存理滅欲」說，乃是背離經驗事實的謬論。戴震認為生生不已，乃天地之大德⁶³。人與萬物既是稟受天道氣化所生，必以生生為生命之本能。故戴震不像陳

⁵⁸ (清)戴震：《孟子字義疏證》，頁 179。

⁵⁹ 戴震曰：「因私而咎欲，因欲而咎血氣；因蔽而咎知，因知而咎（心），老氏所以言『常使民無知無欲』；彼自外其形骸，貴其真宰；後之釋氏，其論說似異而實同。宋儒出入於老、釋，故雜乎老、釋之言以為言。」(清)戴震：《孟子字義疏證》，頁 158-159。

⁶⁰ (宋)陸象山：〈與趙監〉，《陸象山全集》(臺北：世界書局，1962)，頁 6。

⁶¹ 明儒薛敬軒有詩曰：「七十六年無一事，此心惟覺性天通。」(清)黃宗羲：《明儒學案》，《黃宗羲全集》(杭州：浙江古籍出版社，2012)，第 7 冊，頁 3。

⁶² (清)戴震：《孟子字義疏證》，頁 209。

⁶³ 戴震曰：「《易》曰：『天地之大德曰生。』氣化之於品物，可以一言盡也，生生之謂歟。」(清)戴震：《原善》，卷上，《戴震全書》，第 6 冊，頁 9。



淳，將人性首先指向人之普遍道德性，而是從生之欲這項生命本能，標示出人之性。他以為「凡血氣之屬，皆知懷生畏死，因而趨利避害」，此即所謂性之欲。在「理」字釋義時，他反對宋儒「存理滅欲」之說，將「天之性」與「性之欲」視為一體相連，其言曰：

蓋方其靜也，未感於物，其血氣心知，湛然無有失，故曰「天之性」；及其感而動，則欲出於性。一人之欲，天下人之（之）〔所〕同欲也，故曰「性之欲」⁶⁴。

戴震既以血氣心知以言性，性之內容必和形軀生命與知覺感受相連為一活物。依此，天之性乃是指人尚未感物而動的本然，性之欲則是人感物而動之後的自然。「性」與「欲」乃是一體相連的關係，而非本質上互斥的「存理滅欲」觀。值得注意的是，一旦言及「生之欲」或「性之欲」概念，往往讓人直接聯想到個體形軀的種種私欲⁶⁵。但已有學者指出，戴震此處所說的性之欲，不當僅限於肉身形體的「私欲」，而必須與其「去私」的思想比合而觀⁶⁶。戴震並不認為人的道德判斷是獨立於血氣心知之外的形而上之理；相對者，他認為道德意識就是生理活動中的一環。當作為思之官的「心」，能充分發揮功能時，人即能使性之欲歸循正途而免於濫流，而此時

⁶⁴ (清)戴震：《孟子字義疏證》，頁150。

⁶⁵ 例如，鮑國順即認為戴震主張「人同所欲」，有不免強人從己之病。邱為君亦言：「然而人要滿足自己的耳目聲色等私欲，乃是天生的傾向；這種傾向，不僅彰顯於凡夫俗子，也出現在君子與賢達身上。所謂『一人之欲，天下人之同欲』，便是這個意思」。鮑國順：《戴震研究》（臺北：國立編譯館，1997），頁351-352；邱為君：《戴震學的形成》（臺北：聯經出版社，2004），頁151。

⁶⁶ 鄭吉雄即指出，戴震言欲，首重眾人之欲、群體之欲，以及天下人之欲，不可僅以「私欲」解釋。他認為戴震是「從廣大的人文世界自然發展的總體力量去講『欲』，並且將焦點導向『治己』、『治人』的政治教化層面」。鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008），頁57-58。



人之生理與心理將體現出一種暢然自得的情感⁶⁷。換言之，「欲」的問題不在於自身為惡，而是在於是否獲得節制。在《孟子字義疏證》中，雖沒有獨立闡述「心」概念，但在「理」字條釋義中，他卻發揮了心如何指引人從「性之欲」歸向「性之德」⁶⁸，由「自然」以歸於「必然」⁶⁹。他發揮《孟子》「聖人先得我心之所同然耳」（〈告子上〉），其言曰：

曰：心之所同然始謂之理。謂之義；則未至於同然，存乎其人之意見，非理也，非義也。凡一人以為然，天下萬世皆曰「是不可易也」，此之謂同然。舉理，以見心能區分；舉義，以見心能裁斷。

認為人心具有一種愛好理義的傾向，猶芻豢之悅我口。當一人之心與眾人之心，對於同一事件，都有通同的價值決斷時，人當能避免將自己主觀的意見視為共通之理，而是在心之所同然的基礎上，獲得道德判斷的客觀性。在「權」字釋義中，戴震批判宋儒理欲觀教人徒守心中之定理，不僅有「執中無權」之弊，更重要的是忽視了人之所有事為都必須有一內在動力，此動力即源自於人與生俱來的

⁶⁷《孟子私淑錄》曰：「凡人行一事，有當於理義，其心氣必暢然自得；悖於理義，心氣必沮喪自失，以此見心之於理義，一同乎血氣之於嗜欲，皆性使然耳。耳目鼻口之官，臣道也；心之官，君道也；臣效其能，而君正其可否。理義非他，可否之而當，是為理義。」（清）戴震：《孟子私淑錄》，頁 58。

⁶⁸ 在《原善》中，戴震將「性」之內容分為三個層次：(01)性之事，所謂：「有天地，然後有人物，有人物而辨其資始曰性。人與物，同有欲，欲也者，性之事也」。(02)性之能，所謂：「人與物同有覺，覺也者，性之能也」。(03)性之德，所謂：「欲不失之私，則仁；覺不失之蔽，則智。人且智，非有所加於事能也，性之德也」。（清）戴震：《原善》，卷上，頁 9。

⁶⁹《原善》曰：「性之欲，其自然之符；性之德，其歸於必然。歸於必然適全其自然，此之謂自然之極致」。（清）戴震：《原善》，卷上，頁 11。



生之欲⁷⁰。戴震認為「欲」是「生養之道」的基礎⁷¹，離絕了情欲，人倫日用即缺乏生養與感通之可能，一切人為活動皆將止息，又遑論實踐理義。宋儒捨欲以言理，是捨棄一切作為而空言理。此無異於緣木求魚。

四、「性」與「心」、「情」、「命」、「才」之關聯

《北溪字義》與《孟子字義疏證》不僅界定個別的理學核心概念，同時也留意不同概念間的交互關係。下述以「性」概念為主軸，分別討論「心、性、情」與「性、命、才」這兩組概念之關係。

(01)「心性情」之關係

《北溪字義》將「性」、「心」與「情」三個概念，分別獨立界定，又相互串言。就「心」概念而言，陳淳指出：「心者一身之主宰也」⁷²，將「心」視為主宰身體與思維活動的官長。他又依據理氣論架構以言心性關係，而表示：「心只似個器一般，裏面貯底物便是性」⁷³，這是將朱子以「理」墮入形氣之中的取喻圖象深刻化，將心類比為容器，而以內儲於其中的理為性之本體，至於受形氣所限與薰染所表現於外之性，則為氣質之性。戴震批判宋儒論性是「如

⁷⁰ 戴震曰：「其辨乎理欲，猶之執中無權……。天下必無舍生養之道而得存者，凡事為皆有於欲，無欲則無為矣；有欲而後有為，有為而歸於至當不可易之調理；無欲無為又焉有理」。(清)戴震：《孟子字義疏證》，頁214。

⁷¹ 《原善》曰：「生養之道，存乎欲者也；感通之道，存乎情者也」。(清)戴震：《原善》，卷上，頁10。

⁷² (宋)陳淳：《北溪字義》，頁11。

⁷³ (宋)陳淳：《北溪字義》，頁11。



有物焉，得於天而具於心」的觀點，也是源自此喻象。此外，陳淳也接受邵雍(康節，1012-1077)的譬喻，⁷⁴，將心視為城郭，將心之所具的「眾理」，視為居住在城郭(心)內的住戶。他並以心之知覺源頭為分界，認為當心之知覺是出自於「理」者，此心之所知即是合乎仁義禮智者，此時心之狀態乃呈顯為「道心」。相對者，當心之知覺出於形氣，此即為「人心」⁷⁵。他以此說明，「道心/人心」之別，並非指人有二心，而是指出人心是否依據性理而行的兩種心境。順此，他亦就心與性之關係，闡述心之善惡問題。其言曰：「性只是理。全是善而無惡。心合理與氣，理固全是善，氣便含兩頭在，未便全是善底物。才動便易從不善上去」⁷⁶。他認為心所具之理固然有善無惡，但心為氣之精爽⁷⁷，屬於形而下之氣。心又是個「活物」，具有變動不居的特性。因此在活動時，若受外物牽引又順形氣而出，即有可能流於不善。依此，他認為孔子所謂「操舍存亡」，孟子所謂「求放心」，皆是針對心之可善可惡的變動特性而發⁷⁸。

在《北溪字義》釋「情」中，陳淳首言「情」與「性」的關係，指出：「情與性相對。情者，性之動也」⁷⁹，他舉仁義禮智為例，以為此四者為性，當其在心上發用時，即流露出惻隱、羞惡、辭遜、

⁷⁴ 陳淳曰：「康節謂：性者心之郭郭。說雖粗而意極切。蓋郭郭者心也，郭郭中許多人煙，便是心中所具之理相似，所具之理便是性，即這所具底便是心之本體。」(宋)陳淳：《北溪字義》，頁 11。

⁷⁵ 陳淳曰：「知覺從理上發來，便是仁義禮智之心，便是道心。若知覺從形氣上發來，便是人心，便易與理相違。」(宋)陳淳：《北溪字義》，頁 11。

⁷⁶ (宋)陳淳：《北溪字義》，頁 12。

⁷⁷ 《朱子語類》曰：「心者，氣之精爽。」(宋)朱熹：《朱子語類(一)》，頁 219。

⁷⁸ 順此，他也批判佛家作用是性的說法，認為釋氏所論之性，是將心有虛靈明覺的特性誤認為性。故曰：「佛家論性，只似儒家論心。他只把這人心那個虛靈知覺底喚作性了。」(宋)陳淳：《北溪字義》，頁 13。

⁷⁹ (宋)陳淳：《北溪字義》，頁 14。



是非之情。他並指出情本於性，故情就本然處而言，並非惡。但情乃隨心動用流行，若是不能依性而中節，則可能為私意人欲所影響，而流於不善⁸⁰。至於孟子所謂四端與七情(喜怒哀懼愛惡欲)的關係，他從兩面論說：一方面，他認為孟子所言四端之情，皆是從本源處說，指性初發為情，而情無不合於性之處言，四端皆善。另一方面，他則認為七情乃是心感物而動後雜於形氣，故以其是否中節，而有善惡之分⁸¹。他有時又以「心之用」或「性之欲」稱「情」。

就「心」、「性」、「情」三者之關係而言，陳淳承繼朱子「心，統性情」說⁸²。「心統性情」是由張載所首先提出⁸³。「心統性情」之「統」字，王夫之(船山，1619-1692)注釋為「兼」⁸⁴。意指心兼具性情兩面，只是發用流行之次序有先後之別，故不言「兼」而言「統」。朱子以體用觀詮釋此語，並依據「性即理」、心與情為氣的架構，將「心統性情」詮釋為性為體，情為用，性情皆出於心，故心能統之⁸⁵。陳淳即在此基礎上，表示：「心有體有用，具眾理者其體，應萬事者其用。寂然不動者其體，感而遂通者其用。體即所謂性，以其靜者言也。用即所謂情，以其動者言也」⁸⁶。陳淳將心視

⁸⁰ 陳淳曰：「情者心之用，人之所不能無，不是個不好底物。……情之中節，是從本性發來便是善，更無不善。其不中節是感物欲而動，不從本性發來，便有個不善」。(宋)陳淳：《北溪字義》，頁 14-15。

⁸¹ 陳淳曰：「孟子四端，是專就善處言之。喜怒哀樂及情等，是合善惡說」。(宋)陳淳：《北溪字義》，頁 15。

⁸² 陳淳曰：「橫渠曰：『心統性情』。尤為語約而意備，自孟子後未有如此說親切者。文公曰：『性者心之理，情者心之用，心者情性之主』。說得又條暢明白」。(宋)陳淳：《北溪字義》，頁 13。

⁸³ (宋)張載：《張子語錄·後錄下》，《張載集》，頁 338。

⁸⁴ 王夫之認為，心但為情之主，性自是心之主，心不能主性也。(明)王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第 6 冊，頁 945-946。

⁸⁵ (宋)朱熹：《朱子全書》第 14 冊，頁 229。

⁸⁶ (宋)陳淳：《北溪字義》，頁 11-12。



為似個容器或載具，同時乘載著性與情⁸⁷。心雖不過方寸大，但既為思之官，則一切思維知慮、情緒感受，皆由心出。心中之性，即是人用以判斷決擇的當然之則(理)。

相較於《北溪字義》，戴震並沒有將「心」與「情」分別列入字義界定中，也未曾將「心性情」並提，探討三者之關係。但《孟子字義疏證》提及「心」字 222 次，提及「情」字 100 次。可見此二概念的重要性。戴震以血氣心知以言性，將「情」與「欲」歸於血氣，而將「知」歸屬於「心」。「性」既指人與生俱來所稟受的官能天賦，血氣心知皆是「性」之自然。人因「情」能與他人共感，而建立相互理解與協作的群體生活，因「欲」而具備一切事為的動能，而因「心」能「知禮義」，故能依據人類群體情感的同感共受，而建立道德規範與社會秩序。相較於《北溪字義》「性」字條由「存理滅欲」對形氣生命的全面警戒，晚明至清初的儒者，有一種試圖將超越的天理從形上拉回形下世界的趨向⁸⁸。劉宗周(蕺山，1578-1645)提出形色天性是理氣合一的關係⁸⁹，稍後的黃宗羲(梨洲，1610-1695)也宣稱：「不知天地間祇有一氣，其升降往來即理也」⁹⁰。清初的陳確更直截標舉「天理皆從人欲中見」⁹¹。在這項趨勢中，

⁸⁷ 陳淳曰：「大概心是個物，貯此性，發出底便是情」。(宋)陳淳：《北溪字義》，頁 14。

⁸⁸ 鄭宗義：《明清儒學轉型探析—從劉蕺山到戴東原》(香港：香港中文大學，2000)，頁 1-33。

⁸⁹ 劉宗周曰：「形色，氣也；天性，理也。有耳便自能聰，有目便自能明，口與鼻莫不皆然，理氣合一也」。(明)劉宗周，戴璉璋、吳光編：《劉宗周全集》第 4 冊(臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996)，頁 756。

⁹⁰ (清)黃宗羲：〈恭簡魏莊渠先生校〉，《明儒學案》，《黃宗羲全集》第 7 冊(浙江：浙江古籍出版社，2012)，頁 42。

⁹¹ 陳確曰：「蓋天理皆從人欲中見，人欲正當處，即是理，無欲又何理乎？孟子曰：『可欲之謂善。』佛氏無善，故無欲。生，所欲也，義，亦所欲也，兩欲相參，而後有舍生取義之理」。(清)陳確：〈別集卷五·警言四〉，《陳確集》(一)



戴震不僅從理論的高度批判宋儒高言「理」之體悟，有陷入形上世界的空描之危機。更批判的是當時社會逐漸扭曲為以理殺人的慘酷現實⁹²。因此，他提出「達情遂欲」的主張⁹³。若說《北溪字義》的立場是否認仁義禮智之理能奠基在耳目口鼻之性上，戴震的轉向則是從心知對禮義之偏好，以及人類情感的融通性而安頓理義。戴震提出「以情絜情而無爽失」⁹⁴，作為人類建立群體協做社會的基礎。他雖以「性之欲」為一切事為的起點，卻並未以此為道德理義的終點。他並不認為一人的私欲即可正當化為理義⁹⁵。關鍵之處，必須是人我之欲能相互融通⁹⁶。達情遂欲就不會僅僅是滿足個人的慾望偏好，而是群體基於情感融通所建立的共識⁹⁷。更有甚者，正是在

（臺北：漢京文化，1984），頁 149。

⁹² 戴震曰：「人死於法，猶有憐之者；死於理，其誰憐之！嗚呼，雜乎老、釋之言以為言，其禍甚於申、韓如是也！六經、孔、孟之書，豈嘗以理為如有物焉，外乎人之性之發為情欲者，而強制之也哉。」（清）戴震：《孟子字義疏證》，頁 165。

⁹³ 戴震曰：「有是身，故有聲色臭味之欲；有是身，而君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之倫具，故有喜怒哀樂之情。惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。天下之事，使欲之得遂，情之得達，斯已矣。」（清）戴震：《孟子字義疏證》，頁 195。

⁹⁴ 戴震曰：「問：『以情絜情而無爽失，於行事誠得其理矣。情與理之名何以異？』曰：『在己與人皆謂之情，無過情無不及情之調理。詩曰：『天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『作此詩者，其知道乎！』孟子申之曰：『故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。』以秉持為經常曰則，以各如其區分曰理，以寶之於言行曰懿德。物者，事也；語其事，不出乎日用飲食而已矣；舍是而言理，非古賢聖所謂理也。』」（清）戴震：《孟子字義疏證》，頁 153。

⁹⁵ 戴震自己便警覺「情」與「欲」都有放失偏私的可能。其言曰：「欲之失為私，私則貪邪隨之矣；情之失為偏，偏則乖戾隨之矣。」（清）戴震：《孟子字義疏證》，頁 195。

⁹⁶ 戴震曰：「然後遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。」（清）戴震：《孟子字義疏證》，頁 195。

⁹⁷ 羅雅純即說：「戴震以回歸孔孟『情理』道德本源，論自然情欲也講道德情感，以『情感』概念涵攝『情欲』，強調『以情絜情』感同身受的『人心之同然』，



此「人之欲無不遂，人之情無不達」的基礎上，人群的共識才具備實踐的內在動能。

(02) 「性命才」之關係

「性」、「命」與「才」皆為《北溪字義》所釋概念。書中共使用「命」字 75 次，「性」字 169 次，以及「才」字 55 次。陳淳雖未曾將此三概念並提，解釋三者之關係。但曾分別說明「性」與「命」，以及「性」與「才」的關聯。陳淳在解釋「性」概念時，曾指出「性」與「命」只是一個道理，但既然分屬為兩個概念，則在相通中有必須區分的部分。這個部分在「性」字說得不夠明確，必須逆溯至《北溪字義》篇首對「命」概念的詮釋。陳淳承繼朱子《大學章句》對「命」字的解釋，以「命者，猶令也」破題⁹⁸。但有進於朱子者，在於將朱子理氣論架構，帶入解釋「命」概念。他以命令所出，即有下達命令者。萬物之所化生既然皆可反溯至天命，則天是否為具有意志的無上主宰？陳淳以為不然，「天」乃無聲無言的形上根源，本不具備人格化的意志⁹⁹。因此，天之下達命令於物，只是以理馭氣的模式，鼓動生生不息¹⁰⁰。順此，他又以為

故道德體證不必追求『道德天理』，不再奉守『存理滅欲』道德教條，而是通情達理『達情遂欲』。羅雅純：〈戴震「情理論」的繼承與轉化〉，《淡江中文學報》第 42 期，2020 年 6 月，頁 216。

⁹⁸ 陳淳曰：「命，猶令也，如尊命、臺命之類。天無言做，如何命？只是大化流行，氣到這物便生這物，氣到那物又生那物，便是分付命令他一般。」(宋)陳淳：《北溪字義》，頁 1。

⁹⁹ 《北溪字義》曰：「問：天之所命，果有物在上面安排分付之否？曰：天者，理而已矣。」(宋)陳淳：《北溪字義》，頁 5。

¹⁰⁰ 陳淳曰：「蓋二氣流行，萬古生生不息，不成只是空個氣？必有主宰之者，曰理是也。理在其中為之樞紐，故大化流行，生生未嘗止息。」(宋)陳淳：《北溪字義》，頁 1。



「命」一字有二義：一從「理」言，一從「氣」言。正是在此分別上，可看出他將「理命」與「天地之性」串言，又將「氣命」與「氣質之性」串言的企圖。他舉「天命之謂性」為例，表示天命即是以天道流行的形式，將天地之理賦予了人、物以為「性」(天地之性)。由於此理為純粹至善，人性亦為本善而無惡。此即人人皆具備的普遍道德性。陳淳又以為，人不能空有個理，還必須有個形體承載此理，此即帶出人能載理的形氣生命，亦即氣質之性¹⁰¹。他又將「氣命」與「氣質之性」串言，一方面從人受氣之短長厚薄不齊上，說每一個體之所以有貧富貴賤、夭壽禍福的差異。例如，「死生有命」。另一方面，他又從稟氣之清濁不齊上，說明「仁之於父子，義之於君臣，命也」¹⁰²之命。此外，陳淳也以受氣之不同，從理氣論上發揮孟子的「人禽之辨」。他以人物雖皆同獲天地之理以成性，但「但人得氣之正，物得氣之偏，人得氣之通，物得氣之塞」¹⁰³，他順承周敦頤的故路，以為「人得五行之秀，故為萬物之靈」¹⁰⁴。因此，人不僅稟受天地之理以為性。人還能通過存養、擴充的工夫，以此身實踐人之所以為人的道德使命。此為人與萬物之差異。至於人與他人的差異，則訴及個體差異性(氣質之性)。陳淳由此串言「性」與「才」概念。他以「才」屬之「氣質之性」，又以體用觀分別「才」概念。他以「體」而言「才質」，以「用」而言「才能」。不過如同他闡發孟子之言「性」。他也認為孟子所謂「才」，都只是從性善大本處而言，故以為「才」無不善。但陳淳承繼程朱的論點，認為「才」既然是每一個體自有不同，理當歸屬於分別個體差異性的氣質之

¹⁰¹ 陳淳曰：「大抵性只是理，然人之生不成只空得個理，須有個形骸方載得此理。其實理不外乎氣，得天地之氣成這形，得天地之理成這性」。(宋)陳淳：《北溪字義》，頁6。

¹⁰² (宋)陳淳：《北溪字義》，頁2。

¹⁰³ (宋)陳淳：《北溪字義》，頁2。

¹⁰⁴ (宋)陳淳：《北溪字義》，頁2。



性。既然夾著氣而論，基於理無不善，氣有偏正的理由，「才」也依稟氣之清、濁，而有美、惡之別¹⁰⁵。但是才質之美惡並不決定人之能成聖成賢。否則即有氣質決定論之嫌¹⁰⁶。陳淳發揮孟子性善論與張載變化氣質說，認為人在大本根源處皆稟受同質同等的天地之性，故人人皆有成為堯舜的可能。氣質或才質雖有清濁之別，但氣質之限只是人的消極限定項，人可以透過後天的努力，經由「學」而變化氣質¹⁰⁷。是以稟氣清明者，若不好好力學篤行，也只是自棄其才，而未有進益。

相較於《北溪字義》，戴震則是直就氣質之性而言性之全貌¹⁰⁸。根本否認有所謂天地之性或本然之性。對於「命」、「性」、「才」三者的關係，他分述如下：

才者，人與百物各如其性以為形質，而知能遂區以別焉，孟子所謂「天之降才」是也。氣化生人生物，據其限於所分而言謂之命，據其為人物之本始而言謂之性，據其體質而言謂之才。由成性各殊，故才質亦殊。才質者，性之所呈也；舍才質安睹

¹⁰⁵ 陳淳曰：「才是才質、才能。才質猶言才料質幹，是以體言。才能，是會做事底。同這件事，有人會發揮得，有人全發揮不去，便是才不同，是以用言。孟子所謂『非才之罪』及『天之降才非爾殊』等語，皆把才做善底物，他只是以其從性善大本處發來，便見都一般。要說得全備，須如伊川『氣清則才清，氣濁則才惡』之論方盡」。(宋)陳淳：《北溪字義》，頁 15。

¹⁰⁶ 關於氣質決定論之辨析，可參考馮耀明與楊祖漢的論辯。馮耀明：《「超越內在」的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》(香港：香港中文大學出版社，2003)，頁 83；楊祖漢：《當代儒學思辨錄》(臺北：鵝湖出版社，1998)，頁 100-103。

¹⁰⁷ 陳淳曰：「若能力學，也解變化氣質，轉昏為明」。(宋)陳淳：《北溪字義》，頁 3。

¹⁰⁸ 戴震曰：「後儒以不善歸氣稟；孟子所謂性，所謂才，皆言乎氣稟而已矣」。(清)戴震：《孟子字義疏證》，頁 194。



所謂性哉¹⁰⁹！

如果由陰陽五行之分化差異以決定個體與其他個體之不同，則這是稱之為「命」。例如，同為金屬，金和錫即是在陰陽五行分化上有所差異，而決定一者為金，一者為錫。換言之，這是從造化根源處，回答萬物何以千差萬別時，以「命」概念回應之。其次，若就人物所分得的陰陽五行之氣有所不同，而形成人物最初之本質，這項本質即稱為「性」。這是就人、物這一面，說明個體之所以為自身而非其他，這是由個體所稟受的本質所決定，此即人、物之性。如以金屬為喻，此金屬是屬於金或者錫，以及這種金或錫的精良成度如何？這是由金屬的「性」所決定者。再者，若就個體所稟受之性而決定與呈現的形體氣質而言，此即個體之「才」。例如，對已製成的器具加以區別，哪一樣是屬於金，哪一樣是屬於錫，金器與錫器中，又有哪一種是精良，哪一種是不精良，這就屬於「才」概念的範疇。「才」的美惡，初始全由「性」所決定。「性」與「才」是不雜不離的關係，所謂「不雜」是指「性」與「才」在概念上各有區分，「性」是個體之所以為個體，其內在不可見的抽象決定因素。「才」則是外在可見的具體形質。所謂「不離」，則是指「才」為「性」的呈現，沒有性，才無所見其才；沒有才，其性亦不可見¹¹⁰。戴震認為，從概念之可區分上而言，可區分出性、命與才的分別。但合而觀之，則此三概念皆屬於「天性」概念。他並引孟子之「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形」（〈盡心上〉），主張人與物不同，人的形體官器所具備的功能遠大於其他物體。因此，儘管某些人所具之才並非極佳，仍能通過努力，而成聖成賢。人唯有充分實踐其

¹⁰⁹（清）戴震：《孟子字義疏證》，頁 195。

¹¹⁰ 才與性不離不雜的關係，參見張立文：《戴震》（臺北：三民書局，1991），頁 196-200



性分，發揮其才，才能充分實現人之所以為人之道。

在詮釋孟子答公都子「乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也」(〈告子上〉)時，戴震認為朱子以「情者，性之動」注釋此處所謂的「情」，乃是一種誤讀。他認為「乃若其情，非性情之情也」。他以孟子所說：「人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉，是豈人之情也哉！」為例，認為「情，猶素也，實也」，表示世人見到某些人的行為有如禽獸，就認為此人未有為人之才，這豈是人性之實。換言之，孟子以為性本是善，但由於性情因人而異，各有程度上的差別。因此在與公都子問答時，才會說「則可以為善矣」，此處之「可」字，即表示性雖在程度上有差別，但人人皆可以為善是性善論的基本立場。由於「才」是「性」的具體呈現。就人之初生，性美才亦美。至於人的行為何以會轉變為不善，孟子以為「非才之罪」，乃是人自棄其才，任由此心陷溺的緣故¹¹¹。因此，會以「求其放心」(〈告子上〉)，作為性善論的入手進路。但若依照宋儒所謂：「性即理也」，又言：「人生以後，此理已墮在形氣之中」，已非性之本體，則世上除了聖人之性才為美之外，人人之性皆因透過氣質之限而非其本體，才也因此淪於不善。宋儒才是曲解孟子性善論，而以「咎才」背離孟子所謂「非才之罪」的基本立場。

¹¹¹ 戴震曰：「言才則性見，言性則才見，才於性無所增損故也。人之性善，故才亦美，其往往不美，未有非陷溺其心使然，故曰『非天之降才爾殊』。才可以始美而終於不美，由才失其才也，不可謂性始善而終於不善。性以本始言，才以體質言也。體質戕壞，究非體質之罪，又安可咎其本始哉！」(清)戴震：《孟子字義疏證》，頁 196。



五、結論：尊孟視域中的兩種性善論

《北溪字義》與《孟子字義疏證》「性」概念的闡述雖差異甚大。但二者均是在推崇孟子性善論這個主軸中，發揮己意。換言之，回歸孟子，是二者最基本的交集。至於二者在「性」概念上的差異，可分兩點述之：

(01)在方法論上，二者的交鋒在於對「字義」性質的認定不同。陳淳雖認為訓詁是通達字義的關鍵。但《北溪字義》與其說是窮究26個字義的字源，毋寧說，他是總結周、張、二程與朱子的理學，歸結出各家使用這些概念的共識。換言之，陳淳所做的，是建立一套屬於理學的學術語言。但看在熟通考證的戴震眼中，這種做法無異是「持胸臆為斷，故其襲取者多謬，而不謬者在其所棄」¹¹²。然而戴震以考證作為客觀標準，求字義以通語言，由語言以通乎道的實證主義方法，是否足以駁倒《北溪字義》的研究方法呢？恐怕未必然。一者，弄清了文字的意義與恰當的掌握義理，並無直接推導的關係。因為考求某些字詞在古代之常用語義，然後以此訓解經籍，只能將經典當作古代文件處理¹¹³。思想家在建立其思想的概念時，往往產生溢出常用語義之外的用法，若執守一字的本義而斷然不允許思想家擴充該概念的語言創造力，則極可能妨礙理解文本的恰當義理。再者，戴震雖以字義訓詁為澄清字義概念的先決原則，但在批判宋儒，闡發己見時，也往往踰越考證的界線。例如，他指出宋儒常引《孟子·盡心下》「君子不謂性」一段，發揮氣質之性與義理

¹¹² (清)戴震：〈與某書〉，頁478。

¹¹³ 勞思光：《新編中國哲學史(三下)》(臺北：三民書局，1997)，頁839-840。



之性的區別¹¹⁴。但他將孟子「不謂之性」一語，解釋為「不藉口於性」，顯然無法從字義訓詁的方法中，直接推導出此詮釋。依此，《孟子字義疏證》並未能就方法論駁倒《北溪字義》。

(02)就性論之內容而言，在《孟子》中，共出現「性」字 37 次¹¹⁵，作為名詞用並為孟子本人所提及的「性」字，共有 20 次。孟子性善論並不須建立在理氣論或氣化論的立場，方能全然展示。因此，不論是《北溪字義》或《孟子字義疏證》對於孟子學的闡發，都是溢出文本之外的詮釋。然而，《北溪字義》有進於孟子者，在於透過「性即理也」，為人性尋覓根源天地的道德形上基礎。透過天地之性與氣質之性的架構，陳淳不僅說明人人在本性上，都具有同質的善，強化了孟子「人皆可以為堯舜」(〈告子下〉)的命題。並且也通過氣質之性，將兩漢魏晉以來的才性論爭議，收攝其內，

¹¹⁴ 戴震曰：「問：孟子曰：『口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，匹肢之於安佚也，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。』宋儒以氣質之性非性，其說本此。……曰：然。人之血氣心知，原於天地之化者也。有血氣，則所資以養其血氣者，聲、色、臭、味是也。有心知，則知有父子，有昆弟，有夫婦，而不止於一家之親也，於是又知有君臣，有朋友；五者之倫，相親相治，則隨感而應為喜、怒、哀、樂。合聲、色、臭、味之欲，喜、怒、哀、樂之情，而人道備。『欲』根於血氣，故曰性也，而有所限而不可踰，則命之謂也。仁義禮智之懿不能盡人如一者，限於生初，所謂命也，而皆可以擴而充之，則人之性也。謂猶云『藉口於性』耳；君子不藉口於性以逞其欲，不藉口於命之限之而不盡其材。後儒未詳審文義，失孟子立言之指。不謂性非不謂之性，不謂命非不謂之命。」(清)戴震：《孟子字義疏證》，頁 191-192。

¹¹⁵ 根據陳大齊先生的統計，其中有 12 次，見於孟子以外之人的言論中，有 25 次，見於孟子本人言論中，用作動詞者有 4 次，用作形容詞者有 1 次，其餘均作名詞用。其用作名詞的 20 次中，單用一個性字，或以泛言性，或以專指人性者，共 11 次，其言人性與人之性者，共 2 次，言天性、杞柳之性、水之性、山之性以及犬之性者，各 1 次，言牛之性，共 2 次。陳大齊，《孟子待解錄》(臺北：臺灣商務印書館，1991)，頁 1-2。



可解釋個體差異性。依此，人人就其大本根源處，未有不善，此則牢牢的守住了孟子性善論的立場。但針對人之行為有善有惡，而且人在為善進德上，確實有智愚、賢與不肖的差異。陳淳則可通過氣質之性，說明人因稟氣之清濁、厚薄，而有為德上的難易。但基於孔門重「學」之傳統，他又可順變化氣質說，說明任何人皆可透過努力學習，改變自身氣質所限。所謂為德之難，並不意味不能致學以成聖。就此而論，《北溪字義》歸結周、張、程、朱諸子的論點，不僅可以推拓孟子性善論的形上論述，更能調和孔、孟之「性相近」與「性善」的理論間距。然而，《北溪字義》對於「性」字的概括也非全無問題。首先，天地之性(或義理之性)的提出，雖推拓了性善論的形上學根基。但是，將人性之善根過於抽象化，使其脫離人之自然生命。其次，天地之性與氣質之性的二分，一直都存在著「性一」或「性二」的質疑。最後，高抬義理之性雖強化了人人本善且應然為善的論述，但氣質之性隨之受到貶抑，既造成了與釋氏輕忽肉身的質疑，也悖離了儒門肯定身體髮膚受之父母之恩的傳統。更重要的是，由之而起的存理滅欲說，也為日後吃人禮教的禍患埋下隱憂。這也是《孟子字義疏證》重新釋「性」概念的焦點。

戴震認為性之全幅內容即是氣化之性，反對宋儒另立義理之性，使人性之善獨立於生命實然之外，將一性歧為二性¹¹⁶。在性善論上，他認為孟子並沒有離開人的現實性而言人性為善，反而程朱空言義理之性，貶抑氣質之性，與孟子論性並不一致。他尤其不滿宋儒以不善歸氣稟。雖然包含陳淳在內的理學家，都不直指氣質之

¹¹⁶ 他引孟子之言曰：「孟子曰：『心之所同然者，謂理也，義也；聖人先得我心之所同然耳。』於義外之說必致其辨，言理義之為性，非言性之為理。」（清）戴震，《孟子字義疏證》，《戴震全書》，第6冊，頁181）。所謂「非言性之為理」，即是表示非言「性即理」。他認為根本不存在一義理之性可作為理義的基礎。



性為惡。但是，他們卻主張氣質有礙義理之性朗現。東原雖也明白理學家此說，但卻指出這正好證明宋儒其實偏向荀子性惡論。因為除了聖人之外，人人的義理之性皆與生俱來有被氣質所汙壞的可能。所以宋儒特別另立義理之性以附會孟子性善論¹¹⁷。但他如何在氣質之性上安立人之道德，證成氣質不會妨礙理義之獲得？東原從兩面論說：一者，即前述由心能知理義說明人性本有知善明善之能力。此即孟子所謂良知良能。又由心知之失養陷溺，說明人之所以為惡。二者，他正視血氣情欲亦有偏私的自然傾向，所以通過人人之所同欲，「以情絜情而無爽失」¹¹⁸，作為避免個人因私欲而妨礙理義。此即前述戴震言欲，首重從眾人之欲節制個人私欲。戴震由此圓說。《北溪字義》與《孟子字義疏證》在此各自闡發了孟子的性善論。

（謹以此文祝袁保新老師七秩壽福康豫安）

¹¹⁷ 戴震曰：「程、朱乃離人而空論夫理，故謂孟子『論性不論氣不備』。若不視理如有物，而其見於氣質不善，卒難通於孟子之直斷曰善。宋儒立說，似同於孟子而實異，似異於荀子而實同也」。（清）戴震，《孟子字義疏證》，《戴震全書》，第 6 冊，頁 188。

¹¹⁸ 戴震曰：「在己與人皆謂之情，無過情無不及情之調理」。（清）戴震，《孟子字義疏證》，《戴震全書》，第 6 冊，頁 151。



參考書目

一、古籍文獻

- (宋)朱熹：《朱子語類(一)》，《朱子全書》第14冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。
- (宋)陸象山：〈與趙監〉，《陸象山全集》，臺北：世界書局，1962年。
- (宋)陳淳：《北溪字義》，北京：中華書局，2009年。
- (宋)陳淳：《北溪先生字義詳講·王稼序》，東京：東京中文出版社影印本，1985年。
- (明)王廷相：《王氏家藏集·橫渠理氣辯》，《王廷相集》，第3冊，北京：中華書局，1989年。
- (明)劉宗周：《劉宗周全集》第4冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年。
- (明)王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，長沙：嶽麓書社，2011年。
- (清)戴震：《原善》，《戴震全書》，第6冊，合肥：黃山書社，2010年。
- (清)戴震：〈與段茂堂等第十札〉，《戴震全書》，第6冊。
- (清)戴震：〈與是仲明論學書〉，《戴震全書》，第6冊。
- (清)戴震：〈爾雅注疏箋補序〉，《戴震全書》，第6冊。
- (清)戴震：〈古訓〉，《戴震全書》，第6冊。
- (清)戴震：〈題惠定宇先生授經圖〉，《戴震全書》，第6冊。
- (清)戴震：〈古經解鉤沉序〉，《戴震全書》，第6冊。
- (清)戴震：《孟子字義疏證》，《戴震全書》，第6冊。
- (清)戴震：《原善》，《戴震全書》，第6冊。
- (清)戴震：《孟子私淑錄》，《戴震全書》，第6冊。
- (清)陳確：《陳確集》(一)，臺北：漢京文化，1984年。



- (清)黃宗羲：《明儒學案》，《黃宗羲全集》，第 7 冊，杭州：浙江古籍出版社，2012 年。
- (清)江 藩：《國朝漢學師承記》，北京：中華書局，1998 年。
- (清)王梓材：《宋元學案補遺》，臺北：世界書局，1962 年。

二、當代專著

- 余英時：《戴震與章學誠-清代中期學術思想史研究》，臺北：三民書局，1996 年。
- 李紀祥：〈繼孟思維下的道統視域-戴東原與《孟子字義疏證》〉，林慶彰，張壽安主編，《乾嘉學者的義理學》，臺北：中研院文哲所，2003 年。
- 邱為君：《戴震學的形成》，臺北：聯經出版公司，2004 年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1986 年。
- 張加才：《詮釋與建構－陳淳與朱子學》，北京：人民出版社，2004 年。
- 勞思光：《新編中國哲學史(三下)》，臺北：三民書局，1997 年。
- 馮耀明：《「超越內在」的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》，香港：香港中文大學出版社，2003 年。
- 黃俊傑：《孟學思想史論》，臺北：中研院中國文哲所籌備處，1997 年。
- 楊 浩：〈天理與條理：《北溪字義》與《孟子字義疏證》核心概念詮釋之比較〉，《原道》第 24 輯(北京：人民東方出版社，2014 年)。
- 楊祖漢：《當代儒學思辨錄》，臺北：鵝湖出版社，1998 年。
- 楊儒賓：《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012 年。
- 鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2008 年。



鄭宗義：《明清儒學轉型探析－從劉戡山到戴東原》，香港：香港中文大學，2000年。

鮑國順：《戴震研究》，臺北：國立編譯館，1997年。

三、期刊論文

許家星：〈理學範疇詮釋之演變：以「字義」體為中心〉，《哲學與文化》第513期，2017年02月。

陳榮捷：〈陳淳《北溪字義》英譯本：導言〉，《哲學與文化》第14卷第5期，1987年5月。

陳榮捷著，萬先法譯：〈陳淳《北溪字義》英譯本：導言〉，《哲學與文化》14卷5期，1987年05月。

羅雅純：〈戴震「情理論」的繼承與轉化〉，《淡江中文學報》第42期，2020年6月。



Abstract

In the development of Confucianism in the Song, Ming, and Qing Dynasties, the ideological meaning carried by “meaning of a word” experienced several changes. As far as the literal meaning of a word is concerned, it seems to belong to the scope of a word’s exegetical explanation. However, in the Neo-Confucianists’ view, the meaning of the word has already been separated from the exegesis and transformed into an explanatory theory, which is used to guide scholars and clarify the concept of Neo-Confucianism. Meanwhile, from the perspective of Chun Chen and Chen Tai, the meaning of the word has already been separated from the pattern of enlightenment studies and has become an aid for elucidating the thoughts of Confucius and Mencius and practicing the way of saints. This study focuses on the definitions and similarities or differences of the concept of “human nature” between the two. In terms of the research method, this study adopts comparative analysis. First, this study compares the methodological similarities and differences between the two. Secondly, this study uses “human nature is rationality” and its rebuttals to explore the conflict between the two in the conceptual content of human nature. Thirdly, for the other concepts involved in the term “human nature”, this study attempts to analyze how the two explained the relationship between the concepts of human nature, fate, talent, heart, and emotion. Lastly, this study summarizes the full text from the two theories of the original goodness of human nature from the perspective of respecting Mencius.



Keywords : Mencius, Chu His, Chen Chun, Tai Chen, Theory of Natural Goodness.

