臺大歷史學報第27期
2001年6月，頁213~223

IBLID1012~8514(2001)27p.213~223

§ 書評 §

評李明輝著《孟子重探》

臺北：聯經出版事業公司　2001年6月初版　193頁

黃俊傑*

一

在中國古代思想史或哲學學門中，孟子學是近年來研究成果最為豐碩的一個領域。中央研究院中國文哲研究所在一九九三年至一九九四年所推動的「孟子學主題研究計劃」的研究成果，自一九九四年開始至今已出版五本中文專著。[1]最近五年來，國外也有三本論述孟子學的專書問世。[2]在如雨後春筍般的孟子學新書中，李明輝的《孟子重探》是最新也是很值得細讀的新著。

---

* 作者係臺灣大學歷史學系教授，中央研究院中國文哲研究所合聘研究員。

1 李明輝，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994）；李明輝主編，《孟子思想的哲學探討》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995）；黃俊傑主編，《孟子思想的歷史發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995）；楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996）；黃俊傑，《孟子思想史論（卷二）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997）。

2 近藤正則，《程伊川の『孟子』の受容と衍義》（東京：汲古書院，1996）；Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford: Stanford University Press, 1997); Chun-chieh Huang, *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001).

臺灣大學學術期刊資料庫

《孟子重探》這本新書收錄作者近年來所發表論述孟子學的論文共五篇，是作者繼一九九四年出版《康德倫理學與孟子道德思考之重建》一書以後，在這個領域中的第二本著作。本書所收五篇論文，分別討論孟子的修養工夫論、政治思想、心性論等三大面向。第一篇題為〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉，從語法與義理兩個層次入手（本書頁20以下），廣參歷代註釋，兼評當代學者，分析《孟子．公孫丑上》第二章的思想內涵，最為精彩，可視為數十年來中外學術界對《孟子》「知言養氣」章分析最為深入的論文。作者認為：

> 孟子的「知言」與「養氣」這兩種工夫均以「心」為主宰，「知言」是以心定言，「養氣」是以心御氣，主要工夫均在「心」上作，其效果則分別表現在於「言」和「氣」上。但是在告子的義理系統中，「言」卻是首出的概念，其是非正誤自有其客觀的標準，非「心」所能決定。如此一來，「心」不再是道德法則與道德價值之根源，其作用僅在於認識客觀的法則，奉之為準則，並且以此來控制感性生命（氣）。但是從孟子的觀點看來，告子既未能把握真正的道德主體（即在道德上能立法、能知是知非的「本心」），則已失其大本。故告子既不能「知言」，亦不能「養氣」（本書，頁39），

這段結論是對孟子「知言養氣」之學最佳之闡釋，我在本文第三節將討論對「知言養氣」說的另一種可能的觀點。本書第二篇論文〈孟子王霸之辨重探〉指出：孟子心目中的王者可稱為「道德的政治家」，霸者可稱為「政治的道德家」，孟子從政治理想主義的觀點，將王霸之分視為本質上的區分，實不礙於他同時承認現實政治的運作法則（頁41~68，尤其是頁53及頁65），可稱創見。本書第三篇〈焦循對孟子心性論的詮釋及其方法論問題〉，第四篇〈再論牟宗三先生對孟子心性論的詮釋〉以及第五篇〈性善說與民主政治〉，均對孟子心性論提出新見。第三篇論文先建構晚明儒學到乾嘉學術發展的思想史脈絡（本書，頁71~74），再將清儒焦循置於這種思想史脈絡中，並批判焦循解釋孟子的方法論之盲點在於對「詮釋的循環」缺乏理解。第四篇論文對當代學者對牟宗三（1909~1995）對孟子心性論的詮釋之質疑，提出辯解；第五篇論證孟

臺灣大學學術期刊資料庫

子性善說作為民主政治理論基礎的可能性。本書以十餘萬字篇幅，對孟子思想提出詮釋，勝義紛披，頗有新意。

二

本書作者宣稱本書「從現代的觀點與問題意識重新詮釋孟子的思想」（序，頁v），他認為重訪孟子的思想世界，可以為二十一世紀文明的對話開發本土文化的資源。作者說：

> 據筆者的淺見，孟子的心性論、乃至道德哲學，縱使放在現代學術的脈絡中，仍是極具意義的一套思想。當然，這需要經過一番重建的過程，透過現代學術的概念將孟子思想納入現代學術的脈絡中，使它與現代人的問題意識相激盪。譬如，我們可以問：孟子的心性論如何面對現代心理學的成果，而有一個恰當的定位？其道德哲學如何面對現代社會科學的可能質疑而自我證成？我們也可以提出一個韋伯式的問題：孟子的政治、經濟思想與現代化的關係如何？是阻力還是助力？抑或可以在經過轉化後成為助力？筆者相信：孟子思想就像過去其他具有原創性的思想一樣，在經過重新詮釋之後，可以提供許多可貴的思想資源，幫助我們去面對現代社會的種種問題。（序，頁ii）

作者以上這段話是他長期的學術關懷——從儒學傳統中開發因應現代問題的思想資源。作者在這項學術關懷之下，撰寫三本專書，一九九四年出版的《康德倫理學與孟子道德思想之重建》[3]所關懷的問題是：傳統儒學如何能在一個多元化的現代社會中超越不同文化之差異，而證成其道德普遍主義的立場？作者關懷儒學之現代轉化問題，著有《儒學與現代意識》[4]及《當代儒學之自我轉化》[5]二書，主張儒學可以在不放棄「內

3 李明輝，《康德儒理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994）。

4 李明輝，《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991）。

臺灣大學學術期刊資料庫

聖外王」基本架構的前提下，透過自我轉化而在現代社會中繼續發揮其作用。在這種現代關懷動機的驅動之下，作者論述孟子性善論，以康德倫理學與儒家思想在本質上的接合點——兩者均肯定道德自律——為起點，運用牟宗三的研究成果為基礎，進一步比較兩者之同異，提出新詮釋。作者透過康德哲學中「理性的事實」之概念來詮釋孟子的道德思考，藉康德倫理學的論證策略來證成孟子心性論，並且澄清有關孟子學的各種誤解和質疑。

李明輝今年出版的《孟子重探》這本新書的問題意識，都與前面三書一脈相承。他在本書〈序〉中所問的問題：「孟子的心性論如何面對現代心理學的成果？」，使讀者想起一九三〇年代英國文學家李查茲(Ivor Armstrong Richards，1893~1979)在《孟子論心》[6]一書中，所使用的「心理學」（psychology）這個名詞。李查茲將孟子思想中的「性」、「心」、「志」、「仁」、「義」、「氣」等範疇，都稱為「心理學」，當然與孟子的心性之學很不相應，但李查茲當年撰寫此書時，心理學尚處於起步階段，涵蓋範圍較廣，而且當時漢學界對儒學瞭解有限，他用「心理學」一詞也可以理解。七十年之後，李明輝所問的問題與李查茲所問的問題，貌同而實異。通讀李明輝全書的論述，他的問題的實質義涵可能是：孟子學中博厚高明的心性之學，如何可以豐富現代心理學之內涵？作者這種用心，也見之於本書第二篇〈孟子王霸之辨重探〉及第五篇〈性善說與民主政治〉二文之中。作者析論孟子的王霸之辨，指出孟子其實也承認霸者的相對價值與地位，孟子因此而賦予政治領域相對獨立的地位，但朱子卻忽略了孟子政治思想的這個面向（本書，頁63）。作者重探孟子性善說，批評張灝的「幽闇意識」說：「不自覺地將思想在歷史中的發展過程等同於其邏輯推展的過程」（本書，頁156），並引康德的民主理論以支持當代新儒家所肯定的「性善說與民主政治在理論上的相關性」（頁157以下）。

---

5 李明輝，《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994）。

6 I. A. Richards, *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definition* (Westport, Conn.: Hyperion Press, Inc., 1930).

臺灣大學學術期刊資料庫

整體而言，《孟子重探》這本書中的基本思路大致依循作者在一九九〇年所出版《儒家與康德》[7]一書中的思路。作者在《儒家與康德》書中指出儒家的義利之辨基本上代表一種「義務論倫理學」（deontological ethics）的觀點，堅持道德意義的「善」獨立於非道德意義的「善」之外，反對將前者化約為後者。作者認為這種倫理學不一定排斥非道德意義的「善」，而只是反對以之作為道德價值之唯一的或最後的判準。所以，在第二個層次上，它仍可能接受功利原則作為衍生的道德原則。這種觀點也同樣出現在《孟子重探》新書之中，例如作者重探孟子王霸之辨，指出：孟子的王霸之辨代表一種「存心倫理學」的觀點，這種觀點雖強調「善」之異質性，但仍可將功利原則視為衍生的道德原則。因此，作者認為：在朱子與陳亮辯論漢高祖與唐太宗的歷史地位時，朱子較陳亮更能把握孟子王霸之辨的本義。面對陳亮以道之現實性相質疑，朱子也提出「與天理暗合」之說，以安頓漢高祖與唐太宗的歷史地位。可惜的是，朱子未能像康德與黑格爾那樣，由此進一步正視人類的私欲對歷史發展的推動力，不但未能盡釋後人之疑，亦使孟子政治思想中的一個重要面向隱而不彰（本書，頁41~68）。從《孟子重探》這部書中各篇論文問題意識的現代性、論證的細膩性，以及運用原典及歷代註釋之周延性觀之，本書業已完成作者在序言中所賦予之任務。

三

現在，我想針對本書所見若干可以進一步思考的問題提出討論。

第一，本書除第二篇之外，其餘四篇均以孟子心性論為其論述之焦點。作者綜括孟子性善說之要點如下：[8]

（一）此說肯定人有一個超越自然本能的道德主體，及本心（或良

7 李明輝，《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1990）。

8 李明輝，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，尤其是第6至8章，《孟子重探》，146~147。

臺灣大學學術期刊資料庫

知），而本心是道德法則（仁、義、禮、智）之根源與依據，故是純善。孟子即由此提出「仁義內在」之說。

（二）此說並不否認自然之性（小體）的存在，但同時肯定本心具有超脫於自然本能（耳目之官）之制約而自我實現的力量，這種力量是道德實踐之最後依據。

（三）本心可以在人的意識中直接呈現，表現為惻隱、羞惡、辭讓、是非等心。

（四）此說並不否定「道德之惡」的現實存在，它將「道德之惡」的產生歸諸本心因自我放失而為外物所牽引。但是「道德之惡」的存在並不足以否定本心之善，因為即使人陷溺於惡，其本心仍保有超脫此惡的力量。

（五）此說固然肯定道德教育與道德修養之必要，但是道德教育與道德修養之目的不在於學習外在的規範，而在於護持或擴充本心之力量，使它不致放失。

作者上述分析當然是可以成立的說法，而且較前賢之說更為周延而且更具說服力。但是，我想提出的是思考孟子心性之學的另一種可能的觀點。

本書作者析論孟子心性論，大致都採取一種「即心言心」的進路，將孟子的「心」視為具有「自我立法」能力的、自給自足的、具有自主性的「道德主體」。當代儒家學者唐君毅(1908~1978)、[9]徐復觀(1902~1982)、[10]牟宗三[11]對孟子心學的解釋，大致採取這種思路，其間雖有小異但不掩其大同。李明輝這本新書，是這種「即心言心」的進路下最新的著作。這種研究進路潛藏著一種理論上的預設：「自然」（nature）與「文化」（culture）是兩分而對立的。自然的「身」屬於生物學的範疇，而「心」則屬於文化的範疇。作為客體的「身」與作為

9 唐君毅，《中國哲學原論．導論篇》（香港：新亞研究所，1974），82；唐君毅，《中國哲學原論．原道篇》（卷一）（香港：新亞研究所，1976），212。

10 徐復觀，《中國人性論史．先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969），173~174。

11 牟宗三，《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1965年第三版），66~67。

臺灣大學學術期刊資料庫

主體的「心」，兩者互不相涉，甚至常處於對立之狀態。

但是，我們能否嘗試採取另一種也許可稱為「即身心互動以言心」的進路，重探孟子心性之學呢？這個研究進路建立在以下的考慮之上：包括孟子在內的傳統儒家思想本質上是一種「體驗之學」。傳統儒家常從身心互滲之立場進行各種論述。孟子的「知言養氣」說與「踐形」理論，都預設一個身心互動的基礎。馬王堆帛書《五行篇》〈經二十二〉「耳目鼻口手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不〔唯，心曰諾，莫〕敢不〔諾。心〕曰進，莫敢不進。心曰淺，莫敢不淺。」[12]《荀子・天論》：「耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂天官，心居中虛以治五官，夫是之謂天君」，凡此種種言論莫不是在身心互滲的理論基礎上提出。王陽明（1472~1529）將這種「身心互滲」的思維傳統表達得最為清晰，他說：「《大學》之所謂身，即耳目口鼻四肢是也。欲修身，便是要目非禮勿視，耳非禮勿聽，口非禮勿言，四肢非禮勿動。要修這箇身，身上如何用得功夫？心者身之主宰。」[13]又說：「充天塞地中間，只有這箇靈明。人只為形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。……我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此便是一氣流通的，如何與他間隔得？」[14]王陽明上述言論，最能掌握中國思想傳統中之身心互動互滲關係。王陽明雖然強調「心統五官」，[15]但他也同時強調「真己何曾離著軀殼？」[16]陽明的思路正是身心互滲互動的思路。安樂哲（Roger T. Ames）最近指出：中國古典哲學中呈現一種「身心一如」的特質，並非源自於創世神話的西方「二元論」所能概括。在中國哲學傳統中，聚／散、長／消、清／濁、正／偏、厚／薄、剛／柔、文／暴等等，是相輔相成的連續過程。中國哲學這種特質表現在人觀與身

12 龐樸，《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980），61。

13 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983），第317條，368；以下引用簡稱《傳習錄》。

14《傳習錄》，第336條，381。

15《傳習錄》，第70條，100。

16《傳習錄》，第122條，145。

臺灣大學學術期刊資料庫

體觀上，就是「人」指的是「一個身心互滲的過程」（a psychosomatic process）。[17]

從身心互滲這個觀點出發，我們可以「重探」孟子心性之學的「身體的基礎」（bodily basis），並對孟子學中身心關係的複雜性有所體會。李明輝在本書第一篇論文中指出：孟子知言養氣說所「涉及的『心』、『氣』、『言』三者當中，『知言』的工夫處理『心』與『言』之關係，『養氣』的工夫則處理『心』與『氣』之關係，而在這兩種工夫中，都是以『心』為主。」（本書，頁30）這種說法當然可以成立，但問題是：「心」是不是一個不佔時間、不佔空間而作為範疇的「道德主體」？或者是作為一個實存於身體之中的「心」，它的運思仍有其「體驗」（bodily experience）之基礎？關於本書第一篇論文所探討的《孟子》「知言養氣」章，清儒李紱（穆堂，1675~1750）撰〈配義與道解〉云：[18]

> 心之制裁為義，因事而發，即羞惡之心也。身所踐履為道，順理而行，即率性之謂也。未嘗集義養氣之人，自反不縮，嘗有心知其是非而不敢斷者，氣不足以配義也。亦有心能斷其是非而身不敢行者，氣不足以配道也。吾性之義，遇事而制裁見焉，循此制裁而行之，乃謂之道。義先而道後，故曰配義與道，不曰配道與義也。

李紱強調人之所以「心知其是非而不敢斷」，就是因為「氣不足以配義」，這種說法實預設：「心」與「身」會互相影響，人的精神修養有其身體之基礎，並以身體為其展現之場域。早在一九三六年梁啟超（任公，1873~1929）就提出儒家思想中的「心體問題」，任公注意到孔子很少捨耳目手足而專講心。[19]當代儒家學者馬浮（一浮，1883~1967）曾以「氣志合一」之說解釋孟子養氣之學，馬先生說：「言氣志合一者，乃謂此

---

17 Roger T. Ames, "The Meaning of Body in Classical Chinese Philosophy," in Thomas P. Kasulis with Roger T. Ames and Wimal Dissanayake eds., *Self as Body in Asian Theory and Practice* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1993), 165.

18 李紱，《穆堂初稿》（1740），轉引自焦循，《孟子正義》（北京：中華書局，1987），卷六，頁201~202。

19 梁啟超，《儒家哲學》（臺北：中華書局，1963年臺3版、1936年4月初版），96~102。

臺灣大學學術期刊資料庫

專直之心，既全是天理，則吾身之氣即浩然之氣。全氣是理，全人即天，故曰合一也。」[20]馬一浮所謂「氣志合一」之說，很能說明孟子學中屬於「心」的「志」，與屬於「身」的「氣」，在人性論上及修養工夫論都合而為一而不斷為兩橛。從身心互滲這個角度來看，孟子養氣之學中的重要概念如「心」、「氣」、「言」等，都可以獲得嶄新的詮釋。

事實上，近年來在中國思想史與哲學研究中，「身體哲學」日益受到重視，近年來中文學術界與國際漢學界都有相當重要的論著出版。例如：吳光明析論中國文化與哲學中以身體作為思維方式的特質。[21]楊儒賓論述儒家思想傳統中作為精神修養體現場所的身體，[22]吉托（Angela Zito）等人所編的《中國的身體、主體與權力》[23]一書，析論中國身體觀的政治面向。關於中國文化中的「氣」論與身體觀，也有一本論文集，[24]從各個角度加以論述。展望未來，「身體哲學」新視野的介入，勢必對包括孟子思想研究在內的漢學研究各領域，造成可觀的影響，並開拓新的研究課題。

第二，本書「重探」孟子心性論，無可避免必然觸及朱子詮釋孟子的「典範」（見本書，頁5~7、9、12~19、21、26~28、30~33、36~38、41、43、46~48、50~51、53~60、67、70~71、74~76、81~82），以及牟宗三對朱子的衡定（見本書，頁vi、24、58、67、81、111、115、117、123~127、129~130、133、135、143~144、150、154~155、164）。本書作者認為朱子解釋《孟子》「知言養氣」章的立場近於告子，係一種「倫理學的重智論」（本書，頁33~34）。作者的意見與一般國內外學者認

20 馬浮，《復性書院講錄》（臺北：廣文書局，1971），卷4，頁109。

21 Kuang-ming Wu, *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics* (Leiden: E.J.Brill, 1997).

22 楊儒賓，《儒家身體觀》。

23 Angela Zito and Tani E. Barlow, *Body, Subject and Power in China* (Chicago: University of Chicago Press, 1994). 我最近也就這個問題有所討論，參看黃俊傑，〈中國思想史中的「身體政治學」：特質與涵義〉，收入任繼愈主編，《國際漢學》第四輯（鄭州：大象出版社，1999），200~220。

24 楊儒賓編，《中國古代思想史中的氣論與身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993）。

臺灣大學學術期刊資料庫

為朱子將「心」與「性」二分的看法相呼應。

但是，朱子學中「心」與「性」的關係，是一個可以再加「重探」的問題。早在明世宗嘉靖十三年（1534），王白就抄錄朱子有關心學之文字共九百八十三條，凡七卷，編為《晦庵朱先生心學錄》，並在〈序〉中說朱子「本程子之意，釋格物為窮格事物之理，蓋萬物皆備於我，即所謂物則民彝者也。故天下無心外之物，無物外之心。物理即吾心，吾心即物理，非有二也。明物理也者，明吾心者也。」[25]王白主張朱子學就是「心學」，這種說法與錢穆（賓四，1895~1990）所說：「縱謂朱子之學徹頭徹尾乃是一項圓密宏大之心學，亦無不可。」[26]可謂前後互相呼應。楊儒賓最近重新詮釋朱子的〈格物補傳〉，認為朱子的「格物」不可視為只是認知性的活動，朱子強調任何「格物」本身都預設著心靈的專一，這種分殊性的專一與隔離的專一，都是「主敬」工夫的一部份，「敬」促成了「豁然貫通」。朱子這種貫通的經驗就是一種「悟」的經驗。[27]

這個問題的關鍵在於朱子解釋孟子的「知言」一詞說：「知言便是窮理」，[28]但又主張「心具眾理」。李明輝判斷說：「朱子所理解的『心』並非能制訂道德法則（仁、義、禮、智）之『心』。他雖然有『心具眾理』之說，但此『具』僅意味認知意義的『賅攝』，而非道德立法之意」（本書，頁33），這樣的判斷觸及朱子學的本質以及孟子學的詮釋問題，值得進一步深究，這是本書激發讀者深思的第二個問題。

---

25 王白輯，《朱子心學錄》（江戶：青藜閣明和6年〔1769〕木刻本），卷1，〈序〉，頁7。

26 錢穆，《朱子新學案》（二），收入《錢賓四先生全集》12冊（臺北：聯經出版事業公司，1998），93。

27 楊儒賓，〈格物與豁然貫通——朱子《格物補傳》的詮釋問題〉（朱子學與東亞文明研討會論文，2001年11月16~18日，臺北）。

28 黎靖德編，《朱子語類》第4冊（北京：中華書局，1982），卷52，頁1241。

臺灣大學學術期刊資料庫

四

整體而言，《孟子重探》這本書所收五篇論文，雖然因為獨立為文，而未能融貫而為一體，但是各篇論文確實都在特定議題上，完成對孟子思想世界進行「重探」的任務。我在本文中提出經由本書的啟發而可以再進一步思考的兩個問題，其實，除了這兩個問題之外，本書「從現代的觀點與問題意識重新詮釋孟子的思想」（本書，〈序〉，頁v），觸發問題甚多，例如本書第五篇涉及孟子性善說作為現代民主政治理論基礎的可能性，也是一個值得深思的問題。這本書的出版，應是今年（2001）內中文學術界在中國古代思想領域內最重要的一大收穫。

（責任編輯：蔡宗憲　校對：邱鐘義）

臺灣大學學術期刊資料庫