孟子學研究的回顧與展望

黃 俊 傑
Chün-chieh Huang

提 要

這篇論文寫作的目的在於檢討二十世紀（尤其是近年來）中外學術界關於孟子學研究的成果，並對未來研究方向提出幾點展望。爲了集中討論的焦點，這篇論文並不打算也無必要全面列舉孟子學研究論著書目，而是想以問題爲導向，檢討「哲學/觀念史研究進路」（本文第二節），以及「歷史/思想史研究進路」（本文第三節）這兩種不同陣營的學者，研究孟子學所懷抱的問題意識及其主要創見。本文第四節則在上述回顧與檢討的基礎上，提出未來孟子學研究可以加以拓展的三個新領域：㈠儒學詮釋學的開發；㈡東亞儒學史上孟子學的比較研究；㈢從「身心合一」立場重探孟子心學的內涵及其發展。

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

孟子學研究的回顧與展望

一、前　言

這篇論文寫作的目的在於檢討二十世紀（尤其是近年來）中外學術界關於孟子學研究的成果，並對未來研究方向提出幾點展望。爲了集中討論的焦點，這篇論文並不打算也無必要全面列舉孟子學研究論著書目，而是想以問題爲導向，檢討「哲學/觀念史研究進路」（本文第二節），以及「歷史/思想史研究進路」（本文第三節）這兩種不同陣營的學者，研究孟子學所懷抱的問題意識及其主要創見。本文第四節則在上述回顧與檢討的基礎上，提出未來孟子學研究可以加以拓展的三個新領域：㈠儒學詮釋學的開發；㈡東亞儒學史上孟子學的比較研究；㈢從「身心合一」立場重探孟子心學的內涵及其發展。

二、孟子學研究成果的回顧㈠：哲學/觀念史的進路

當代學者對孟子學的研究，基本上可以區分爲兩大陣營：一是哲學/觀念史的研究進路；二是歷史/思想史研究進路。前者在研究方法上將《孟子》視爲與社會政治經濟變遷無關的哲學文獻，並有意無意間假定孟子思想體系內各個觀念或概念有某種自主性，並在這個假設上解剖孟子學中的重要概念。後者則將孟子及其思想放在歷史或文化史脈絡中加以考慮，尤其注意分析孟子學在思想史中之浮沉變化。這兩種研究進路雖然取徑不同，方法互異，但是相輔相成，交光互影之處極多。我們爲了討論的方便，所以勉強將它們區分爲兩個陣營，依序加以回顧。

從哲學/觀念史進路研究孟子學的當代學者，著作發表最早的是英國哲

臺灣大學學術期刊資料庫

學家李查茲（I. A. Richards）。李查茲所撰《孟子論心》這本書（*Mencius on the Mind*: *Experiments in Multiple Definition*）① 出版於 1930 年。李氏並非漢學家，對中文原典的解讀能力非常有限。他自己在這本書的序言中，他的《孟子論心》是以三個月時間與在北京的中外友人討論後所撰寫，他對《孟子》的翻譯多仰賴中國友人如燕京大學李安宅先生等人的協助。李查茲出身於語言哲學，在語意學上有一定成就，他曾與 *C. K. Ogden* 合撰《意義的意義》（*The Meaning of Meaning*）② 一書，將語言的功能區分爲「指涉的」（"referential"）與「感性的」（"emotive"）二種，此書雖非以專業哲學家作爲對象而撰寫，但它在非專業哲學界卻有一定的影響力。

李氏的《孟子論心》一書傾向於分析哲學的立場，全書共分四章，其中最重要的是第三章「孟子的心學」，全書的論述有時不免流露某種過於膠著於字面涵義（literalism）的傾向。李氏對孟子心學的主要看法及其解釋，對中國學者而言雖然可能卑之無甚高論，但是他對孟子心學的研究所提出的十二個問題仍頗有意義：③

1.孟子所謂「性」涵義何在？
2.「心」涵義何在？
3.「志」涵義何在？
4.「心」、「性」、「志」有何關係？
5.「性」與「四端」有何關係？
6.以上各項與「仁」「義」「禮」「智」又有何關係？
7.「仁」、「義」、「禮」、「智」應作何解？
8.「仁」、「義」、「禮」、「智」與其他諸德（如理或道）有何關係？
9.慾從何而來？
10.「氣」指何而言？
11.「氣」與「志」之關係又如何與「四端」等發生關係？

① I. A. Richards, *Mencius on the Mind*: *Experiments in Multiple Definition* (Westport, Conn.: Hyperion Press, Inc., 1930).
② C. K. Ogden and I. A. Richards, *The Meaning of Meaning* (New York and London, 1923).
③ I. A. Richards, *Mencius on the Mind*, p. 61.

臺灣大學學術期刊資料庫

12.「氣」又與不動之「心」有何關係?

《孟子論心》第三章基本上就環繞著上述問題展開分析，他的論點雖然大部份中國學者都耳熟能詳，但是，他提問題的方式及其分析的方法則很有啓示之價值，再加上李氏英文行文流暢，使這本書深具可讀性。李氏所提的這十二個問題，在後來的孟子學論著中，也有許多學者不斷加以思考。

當代學者研究孟子心學時所關懷的問題意識與 1930 年代李查茲所關心者相近，我們稍加整理，大致有以下幾組問題:

(1)孟子性善說的依據何在。「性」與「心」有何關係? 性善說有何現代涵義?
(2)孟子思想中「心」之本質如何?「心」與「身」有何關係?
(3)孟子養氣之學內涵如何? 孟子之「氣」與「心」、「形」有何關係?

這三組問題是近數十年來孟子學研究中，常被學者提出的問題，錢穆（賓四，1895－1990)、徐復觀（1903－1982)、唐君毅（1908－1978)、牟宗三（1909－）等人貢獻卓著，近年來李明輝、袁保新、楊儒賓、信廣來、池田知久、黃俊傑等人亦多所論述，茲依問題先後次序分別就各家創見加以回顧。

(一) 性善論

(1)性善論乃孟子學要義，《孟子·滕文公上·I》云:「孟子道性善，言必稱堯舜」，正一語道出孟子宗旨。然則性善之說內涵如何則各家說解互有出入。民國 12（1923）年，錢穆在無錫江蘇省立第三師範學校教授國文時，編有講授《論語》及《孟子》的講義，1978 年修訂重版成爲《四書講義》，其中《孟子要略》發揮孟子心學之義頗詳。錢穆認爲，孟子之貢獻有三：一是發明性善之義；二是言養氣；三是言知言。④ 錢穆認爲，欲探究孟子道性善

④ 錢穆，《孟子要略》，收入：氏著，《四書要略》（台北：台灣學生書局，1978)，〈弁言〉，頁 155－158。

臺灣大學學術期刊資料庫

之原本眞意，最佳方法自當專就《孟子》原書，即就孟子所自言者，就其所用之辭語以闡說孟子自有之觀念；就其所用之事證，以證孟子眞實用意之所在。他認爲晚清陳蘭甫《東塾讀書記》討論孟子性善，雖其見解或尙未能深入，然其所用方法，較爲可取。⑤ 本於這種研究方法，錢穆指出：孟子道性善，包涵二義：㈠啓迪吾人向上之自信；㈡鞭促吾人向上之努力。故凡無向上之自信與向上之努力者，皆不足以與知孟子性善論之眞意。若從別一端論之，則孟子性善論，爲人類最高之平等義，亦人類最高之自由義。人人同有此向善之性，此爲平等義。人人能到達此善之標的，此爲自由義。⑥ 我們可以說：錢賓四先生論孟子性善說之創見，在於他指出孟子性善說包涵「自由」「平等」二義，確發前人之所未發。

孟子性善之說可以視爲一個包括諸多「單位觀念」（"unit－ideas"）的「觀念叢」，各自抉發不同面向而有所創獲。除了錢賓四先生指出孟子性善說隱涵「自由」與「平等」二義之外，梁啓超（任公，1873－1929）晚年所撰而到1983年才被發現刊布的〈孟子之教育主義〉遺稿中，也提出孟子性善論包含「人皆有自由意志」此一假設，他說：⑦

> 持自力之教者，必以凡人皆有自由意志爲前提。有自由意志，然後善惡惟我自擇，自由然後善惡之責任始有所歸也（持定命之說者，則必謂人類無自由意志，然後可。蓋一切皆有立乎人類之上者以宰制之，人類不過如一機器，受宰制者之指揮而動，不復能自由也。持極端性惡之論，其結果亦必至使人不能負善惡之責任，蓋吾性即本惡，則爲惡乃生理上心理上當然之事，謂之有罪，毋乃冤乎）。故孟子於人之不以自力求向上者，訶之曰自暴，曰自棄，曰自賊（俱見前）。又曰：「人必自侮，然後人侮之。家必自毀，然後人毀之。國必自伐，然後人伐之。」又曰：「天作孼，猶可違；自作孼，不可活。」（《離婁》上）

⑤ 錢穆，〈王船山孟子性善義闡釋〉，收入：氏著，《中國學術思想史論叢》（台北：東大圖書公司，1980），尤其是頁103。

⑥ 同上書，頁246。

⑦ 梁啓超，〈梁啓超論孟子遺稿〉，《學術研究》，1983年第5期（總第60期），頁77－102，引文見頁86。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 又曰：「禍福無不自己求之者。」（《公孫丑》上）蓋謂本可以自由爲善，而甘於爲不善，故責任無可遁也，其發明自我本位之義，至深切矣。

這是梁公討論孟子學的諸多言論中，最具創發性之見解。

牟宗三對孟子心學之論述最爲豐碩，在早年出版的《中國哲學的特質》（1963 初版）揭其大旨，在《心體與性體》（1968 初版）及《從陸象山到劉蕺山》（1979 初版）中暢其源流，而在《圓善論》（1985 初版）中通過對《孟子·告子上》的疏解而集其大成，精義全出。他對孟子學的創見可以以他所說「仁義內在，性由心顯」八字加以綜括。他指出，孟子性善論與「心」不可分，並闡述孟子性善說即主張人之道德內在於其「心」中。牟宗三說：⑧

> 孟子之犖犖大才確定了內聖之學之弘規，然自孟子後，除陸象山與王陽明外，很少有能接得上者。孟子言性善，其言性善之關鍵唯在反對告子之「生之謂性」，其正面之進路唯在「仁義內在」。「內在」者是內在於心。「內在於心」者不是把那外在的仁義吸納於心，合而爲一，乃是此心即是仁義之心，仁義即是此心之自發。……此心就是孟子所謂「本心」。孟子云：「非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者勿能喪耳」。此所謂本心顯然不是心理學的心，乃是超越的本然的道德心。孟子說性善，是就此道德心說吾人之性，那就是說，是以每人皆有的那能自發仁義之理的道德本心爲吾人之本性，此本性亦可以說就是人所本有的「內在的道德」。

當代學者中論證孟子性論與心學必須合觀者指不勝屈，但以牟宗三先生諸多論著創獲最多。

在孟子性善論這個課題上，近年來貢獻較大的是牟宗三先生弟子袁保新和李明輝。袁保新 1992 年發表《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》一

---

⑧ 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（台北：台灣學生書局，1979），頁 216－217。

臺灣大學學術期刊資料庫

書，析論孟子學中的「人禽之辨」、「王霸之辨」、「義利之辨」三大課題，此書第三、第四章探討孟子性善論，發揮精義甚多。袁保新首先從歷史背景著眼，指出孟子性善論，主要是針對當時反儒學的人性論逆流（如楊朱、告子等），企圖藉人性觀的訴求來反對儒家的仁義教化，因此才發展出的一種衛道性的學說。袁保新認爲，孟子與告子之間的爭論，一方面是對「人性」概念的理解不同，另一方面則是針對「仁義」究竟內在或外在而發。因此，對孟子人性論的把握，我們絕對不能遺忘孟子「仁義內在」的基本立場。袁保新這項論斷與當代學者之意見若合符節。早在 1967 年葛瑞姆（A. C. Graham）撰文論孟子人性論之背景時，就指出：漢代以前典籍中涉及人性問題的多半是在思想家爭辯之際或是在綜論哲學思想時所提出。但是，葛瑞姆對孟子性善論的理據卻認爲尚有一間未達，他引《易傳》：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」一語，認爲「善」是性之成效，「性」必須落實實踐始可以言「善」，他並引蘇軾（1036－1101）《蘇氏易傳》及胡宏《胡子知言》爲據。⑨ 這項論點值得商榷，李明輝近著針對這類論點有所駁正（說詳下）。最近卜愛蓮（Irene Bloom）也爲文指出，孟子人性論與其說是一種學說，不如說是一種論證。孟子在與梁惠王、齊宣王之類統治者或楊墨之流學者爭辯之際，逐漸發展出他的性善論。⑩ 這些論點都可以與袁保新互相發明。

袁保新指出：孟子人性論掙脫「生之謂性」的傳統及其附帶的經驗主義的理解模式，建立了「即心言性」，一種具先驗性的理解形態。這種理解進路，旨在說明人與禽獸迥然有別的道德經驗、價值生活，因此「心」、「性」作爲孟子人性論中的核心概念，一直被理解爲人的道德實踐的動力與根源。而孟子主張「性善」，亦即就人性中原具有足以爲善的能力，來肯定「性善」，並非將「善」推出去，外在於人性，成爲「人性所向」而非「人性所是」。他認爲，孟子所說「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也」中，第

⑨ A. C. Graham, "The Background of the Mencian Theory of Human Nature," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 6/12 (1967), ed. in his *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature* (Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1986). pp. 7－67, esp. pp. 57－59.

⑩ Irene Bloom, "Mencian Arguments on Human Nature (Jen-hsing)," *Philosophy East and West*, 44: 1 (Jan, 1994), pp. 19－53.

臺灣大學學術期刊論文資料庫

一個「善」字與第二個「善」字，分屬兩個層次，因此，我們不應因爲人有爲不善的事實，而強迫修改孟子的「性善論」爲「人性向善論」。袁保新又認爲：就理論詮釋效力而言，孟子雖主張性善，但是在他「身—心—性」的理解架構中，「道德本心之善」與「實存心具有選擇之自由」，並行不悖，適足以說明人何以爲不善。現代人每每以人之爲不善的事實，懷疑孟子性善論是否過於簡化，或過於天眞，其實多半是忽略了他所揭舉的性善論，主要是用以闡明人類道德生活的超越眞理，而非一種經驗理論。就理論涵蘊而言，孟子人性論所發展出的天道觀，並未修改傳統「天人合德」的信仰，以及機體論的世界觀，只是將天道的無邊義蘊繫屬於人性本眞的實現過程中，一方面保留住大道的超越性不致遭「智測」「觀解」的簡化，另一方面也眞正樹立起人性在歷史進程中，爲實現道德理想而奮鬥的意義。就哲理性而言，孟子這種實踐的形上學，應該更能爲現代心靈所接納。⑪ 袁保新就孟子性善論所提出的上述論點，均頗能闡發幽微。近數十年來，討論孟子告子及荀子性論之論著無慮數十，其較著者如黃彰健⑫ 劉殿爵（D. C. Lau）⑬、陳大齊⑭、大濱皓⑮、史華慈（Benjamin I. Schwartz）⑯ 諸家，其所提出之基本論點，均可由袁保新上述論點加以綜括。

近年來闡釋孟子性善論最爲精詳的學者是李明輝。李明輝係牟宗三弟子，早年治學從康德哲學入手，在德國完成學位返國後，即致力於康德原典之譯述工作，譯出康德的《答何謂啓蒙》、《通靈者之夢》、《道德底形上學之基礎》及《論永久和平》等四部專著，並附有譯註及導言。李明輝在這個基

---

⑪ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（台北：文津出版社，1992），第三章及第四章，尤其是頁 93－94。

⑫ 黃彰健撰有以下三篇論文：
〈孟子與告子論性諸章疏釋〉；
〈釋孟子「天下之言性也則故而已矣」章〉；
〈釋孟子公都子問性章的「才」字「情」字〉；
以上三文均收入：氏著，《經學理學文存》（台北：台灣商務印書館，1976）。

⑬ D. C. Lau, "Theories of Human Nature in Mencius and Shyuntzy," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 15, 1953).

⑭ 陳大齊，《孟子的名理思想及其辯說實況》（台北：台灣商務印書館，1968）

⑮ 大濱皓，〈孟子與告子の論爭〉，收入：氏著，《中國古代思想論》（東京：勁草書房，1977），頁 205－240。

⑯ Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), pp. 255－320.

臺灣大學學術期刊資料庫

礎上，從事儒家與康德之比較研究，創獲甚多，撰有《儒家與康德》一書⑰，這本書收錄李明輝比較孟子學與康德哲學之論文，其中〈儒家與自律道德〉一文對康德倫理學中的「自律」之概念提出完整之闡釋，並藉此說明何以儒家倫理學基本上是自律倫理學。這篇文章也對牟宗三先之判定朱子爲「別子爲宗」，提出了說明。〈孟子與康德的自律倫理學〉和〈再論孟子的自律倫理學〉二文則根據康德「自律」概念來闡釋孟子的倫理學思想。〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉一文透過這兩個概念之比較，說明孟子與康德倫理學在主體性架構方面的基本差異，並且指出朱子與康德採取了共同的主體性架構。以上四篇論文對近年來關於「以康德的概念詮釋儒家思想」的爭論有所澄清。〈從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨〉一文，則藉討論康德哲學中道德與幸福的關係，來闡釋儒家的「義利之辨」。這篇論文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，即堅持道德意義的「善」獨立於非道德意義的「善」，反對將前者化約爲後者。李明輝認爲這種倫理學不一定排斥非道德意義的「善」，而只是反對以之爲道德價值之唯一的或最後的判準。故在第二個層次上，它仍可能接受功利原則作爲衍生的道德原則。李明輝通過康德對孟子學之基本思想內涵所作之釐清，實具有本質上的貢獻。

李明輝闡釋孟子性善論的專著是1994年出版的《康德倫理學與孟子道德思考之重建》一書，列入中央研究院中國哲學研究所「孟子學研究叢刊」。⑱ 這部書所關懷的中心問題是：傳統儒學如何能在一個多元化的現代社會超越不同文化之差異，而證成其道德普遍主義的立場⑲？李明輝一向關懷儒學之現代轉化問題，著有《儒學與現代意識》⑳ 《當代儒學之自我轉化》㉑ 二書，其基本看法大致認爲儒學可以在不放棄其思想本質——「內聖外王」的基本架構——的前提下，透過自我轉化而在現代社會中繼續發揮其作用。當代儒學在這種自我轉化的過程中表現出一項特色，即是憑藉西方哲

⑰ 李明輝，《儒家與康德》（台北：聯經出版公司，1990）
⑱ 李明輝，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1994）。
⑲ 同上書，頁2。
⑳ 李明輝，《儒學與現代意識》（台北：文津出版社，1991）。
㉑ 李明輝，《當代儒學之自我轉化》（台北：中央研究院中國哲研究所，1994）

臺灣大學期刊資料庫

學的概念和理論對儒家傳統重新加以詮釋和定位。李明輝以當代新儒學的代表人物（尤其是牟宗三先生）及其主要問題爲例，說明當代儒學如何透過西方哲學來進行自我轉化。在這種現代關懷的動機的驅動之下，李明輝論述孟子性善論，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——爲起點，運用牟宗三先生的研究成果爲基礎，進一步比較兩者之同異，提出一種創造性的詮釋。李明輝在此書中所採取的論述策略，係透過康德哲學中「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。這部書中所提出之諸多論點有破有立，所立者能自成一家之言，所破者則多能發人深省，如駁貝克（L. W. Beck）解釋康德「理性的事實」之不當㉒；如駁孫星衍、焦循、陳大齊及傅佩榮所持「孟子主張人性向上論」之說法㉓，都很能澄清包括葛瑞姆（A. C. Graham）等人在內的當代學者對孟子性論的誤解。李明輝認爲，「人性向善論」並非一個新的論點，因爲對孟子心性論的這類誤解由來久矣。這類的誤解基本上建立在一個錯誤的假定上，此即：如果我們承認良知本身爲具足，將使道德之修證、學習及教化成爲無意義之事。但李明輝的探討已顯示：即使孟子心性論屬於道德先天論，我們也不能忽略其中的隱默面向；而透過「隱默之知」這個概念，我們足以否定上述的假定。因爲縱然孟子肯定人人均本具可以隨時呈現的良知，這並非意謂人人均是現成的聖人；因爲在一般人，良知之「知」僅是一種未經反省的「隱默之知」，有待於自我修證或學習，始能在自覺中貞定其自己。這種修證或學習的工夫不但不足以否定自身具足的「見成良知」，反而必須以之爲依據。㉔

以上所回顧的是關於孟子性善論的研究文獻及其近來的新發展。

(二) 心身關係論

(2)第二組問題是以孟子學中的「心學」爲中心，涉及「心」與「身」之關係，近數十年來學術界對這一組問題研究成果頗爲豐碩，而以戰後港台新儒家學者所發表論述最爲可觀。

㉒ 同⑱，頁 47－57。
㉓ 同⑱，頁 105－116。
㉔ 同⑱，頁 115－116。

臺灣大學學術期刊資料庫

唐君毅在《中國哲學原論》各卷中，對孟子心學多所闡發，稍加歸納約可成爲以下幾項論點：(a)孟子之學就是心學，而且孟子思想中的「心」是原始的素樸之心。唐君毅說：「孟子之言心，乃直就心之對人物之感應之事上說。此心初乃一直接面對人物而呈現出之心，初非反省而回顧內觀之心」㉕。(b)孟子學之精神在於興起心志以立人。唐君毅說：「近乎有會于孟子言心性之善，乃意在教人緣此本有之善，以自興起其心志，而尚友千古之旨，……吾對整個孟子之學之精神，遂宛然見得其中有一『興起一人之心志，以自下升高，而向上直立之道』，自以爲足以貫通歷代孟學之三大變中之義旨。斯道也，簡言之，可姑名之爲『立人』之道。」㉖ (c)孟子學之關鍵即在於「心」，特重人之興起心志，故孟子人禽之辨根本關鍵不在於辨人與獸不同「類」，而在於使人自覺其爲人。唐君毅對孟子心學之解釋，不論在孟子解釋史或當代儒學史上都深具意義。㉗

除唐君毅之外，牟宗三對孟子心學亦貢獻卓著，勝義紛披，其主要創見約有二點：(a)牟宗三在諸多論著中一再指出，孟子學就是「心性之學」，此「心」即爲「道德主體性」。牟宗三說：「中國儒家主宗爲孔孟，故此中國思想大傳統的中心落在主體性的重視，亦因此中國學術思想可大約的稱爲『心性之學』。此『心』代表『道德的主體性』(Moral subjectivity)，他堂堂正正地站起來，人才可以堂堂正正地站起來。」㉘ (b)牟宗三指出：孟子思想中的「心」具有自我立法性，是一種即主觀而又客觀的「心即理」之心。牟先生又在《圓善論》一書中指山：「依孟子，說自律（立法性）即從『心』說，意志即是心之本質的作用。心之自律即是心之自由，心始有活動義，心之明覺活動（無動之動）即自證其實際上是自由的。這實際上是自由的即是客觀上是自由的（這客觀以理定）。心之明覺活動亦含有『智的直覺』在內，故能自證其爲自由。康德所說的『良心』之作用俱含在此明覺之活動中（知是非之獨知），但不只是主觀感受（感受亦並非是感觸性的感受），且亦是道德

㉕ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（卷一）—中國哲學中之「道」之建立及其發展》（香港：新亞研究所，1974），頁222。

㉖ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（卷一）》，頁121。

㉗ 黃俊傑，〈當代儒家對孟子學的解釋—以唐君毅、徐復觀、牟宗三爲中心〉，收入：周博裕主編，《傳統儒學的現代詮釋》（台北：文津出版社，1994），頁93－136。

㉘ 牟宗三，《中國哲學的特質》（台北：台灣學生書局，1965，第三版），頁66－67。

臺灣大學圖書館資料庫

之客觀基礎。這即是把康德所說的『良心』提上來而與理性融合於一。此一既主觀而又客觀的『心即理』之心即是吾人之性。」㉙ 牟宗三之特殊創見在於指出孟子思想中的「心」具有「自我立法」之作用。㉚

相對於唐、牟二先生，徐復觀的創見在於指出：孟子思想中的「心善」是其性善論的根據。徐復觀說在孟子思想中：「心在擺脫了生理欲望裹脅時，自然呈露出了四端的活動。並且這四種基本活動的形態，雖然顯現經驗事實之中，但並不爲經驗事實所拘限，而不知其所自來，於是感到這是『天之所與』；亦即是『人之所受以生』的性。這是孟子由『心善』以言性善的實際內容。換言之，孟子在生活體驗中發現了心獨立而自主的活動，乃是人的道德主體之所在，這才能作爲建立性善說的根據。」㉛

以上所說唐君毅、徐復觀、牟宗三闡釋孟子心學，都採取或傾向於「即心言心」的徑途。這個研究途徑是孟子心學研究的主流，近年來美國柏克萊加州大學哲學系的信廣來研究孟子學，基本上也採取這個研究途徑。信廣來專研儒家思想史，尤長於孟子學，曾發表多篇論文析論孟子之心學，㉜ 他最近正在撰寫三部關於孟子及儒學的專書：第一本是 *Mencius and Early Chinese Thought*；第二本是 *Devolopment of Confucius – Mencius Thought*，研究朱熹、王陽明與戴震；第三本是 *The Spirit of Confucian Thought*。第一本書的稿子已經完成，此書的路線是分析孟子倫理學的重要概念，如仁、義、禮、智、信、心等概念，第四章分析孟子哲學中的「義」與「心」。他認爲，關於孟子「義內」之說有三種解釋：第一種解釋認爲人生而傾向於「義」，但只有在人

㉙ 牟宗三，《圓善論》，頁 31。

㉚ 同⑰。

㉛ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁 173－174。另詳：黃俊傑，〈當代歷史變局下的儒家詮釋學——徐復觀對古典儒學的新解釋〉，《第一屆全國歷史學學術研討會》宣讀論文，台大歷史系主辦，1994 年 5 月 4－6 日，台北市。

㉜ Kwong-loi Shun, "Mencius," in *Encyclopedia of Ethics* (Garland Publishing, Inc., 1992).
Kwong-loi Shun, "Mencius and the Mind-Dependence of Morality: An Analysis of Meng Tzu 6A: 4－5," *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 18 (1991).
Kwong-loi Shun, "Mencius and the Mind-Inherence of Morality: Mencius' Rejection of Kao Tzu's Maxim in Meng Tzu 2A: 2," *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 18 (1991).
Kwong-loi Shun, "Mencius: the Mind-Inherenc of Morality," *Synthesis Philosophica*, Vol. 4 (1989).
Kwong-loi Shun, "Mencius' Criticism of Mohism: An Analysis of Meng Tzu 3A: 5," *Philosophy East and West*, Vol. 41 (1991).

臺灣大學學術期刊論文資料庫

實踐「義」此一行爲時才能證明「義」的內在性。第二種解釋認爲人類天生而具有「義」之質素。第三種解釋則認爲人之所以知「義」乃源於「心」。信廣來認爲前兩種解釋皆不可取，只有第三種解解才能充分解釋《孟子·告子·上》第四及第五章的論證。[33] 信先生這種說法肯定在孟子思想中「義」源於「心」，這是可以成立的見解。我過去爲文討論古代儒學中的「義」的概念時也指出：孔子將「義」與「君子」結合，賦「義」以德性之涵義。孟子出而「義」乃進而成爲人之「四端」之一，取得內在涵義、社會涵義及宇宙涵義。孟子之外的其它思想家對「義」此一觀念之解釋又有不同：楊朱爲我；墨子尙天志；荀子強調：「以義制利」則爲法家之興起鋪路。在思想史的背景中，楊朱、墨子及荀子論「義」均得其一偏，只有孟子在「義」的內在涵義、社會涵義及宇宙涵義之中建立一動態之統一體。孟子所持義利之辨之思想史意義，亦由此彰顯無遺。[34]

關於孟子學中的心學這個問題的研究，除了「即心言心」的舊途之外，近年來亦有學者從「身體哲學」之立場探討孟子心學而新見迭出。這個關於孟子心學研究的新動向，正方興未艾，而且處處涉及孟子的「知言養氣」說的諸多面向，所以我們就轉入學者對第三組問題的研究成果之檢討。

(三) 知言養氣

(3)孟子心學研究的第三組問題以孟子「知言養氣」論爲中心而展開，觸及「心—氣—形」三者之關係，更涉及孟子「踐形」理論的新解釋，這是近年來在孟子學領域中逐漸受到注意的課題。

這一組問題的「問題意識」基本上源出於《孟子·告子上·15》：

> 公都子問曰：「鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也?」
> 孟子曰：「從其大體爲大人，從其小體爲小人。」

---

[33] Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought*, Manuscript submitted to Stanford University Press, pp. 200 - 214.

[34] Chun-chieh Huang, "Rightness' (i) versus 'Profit' (li) in Ancient China: The Polemics between Mencius and Yang Chu, Mo Tzu, and Hsün Tzu," *Proceedings of the National Science Council, ROC, Part C: Humanities and Social Sciences*, 1993, Vol. 3, No. 1, pp. 59 - 72.

臺灣大學歷史學系

曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」

曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此爲大人而已矣。」

上文中「大體」「小體」二詞，註家解釋不一，趙岐云：「大體，心思禮義。小體，縱恣情慾。……比方天所與人情性，先立乎其大者，謂生而有善性也。小者，情慾也。善勝惡，則惡不能奪。」焦循《正義》大致循趙岐思路。朱子《集註》則云：「大體，心也。小體，耳目之類也。官之爲言可也。耳司聽，目司視，各有所職而不能思，是以蔽於外物，則亦一物而已。又以外物交於此物，其引之而去不難矣。心則能思，而以思爲職。凡事物之來，心得其職，則得其理，而物不能蔽；失其職，則不得其理，而物來蔽之。此三者，皆天之所以與我者，而心爲大。」朱註較趙注通達。循朱子思路，則孟子思想中之心身關係乃成爲一重大課題，值得探索。

早在1936年梁啓超演講《儒家哲學》時，就提出儒家思想中的「心體問題」，他注意到孔子很少捨耳目手足而專講心，到了孟子之後心學才漸趨發達。[35] 梁任公雖然提出心身關係這個課題作爲研究的對象，但是他一筆帶過，未及細論。研究這個課題而比較嚴謹的論著，近年來才逐漸出現。

近年來從身體哲學立場，探討先秦思想史上的身體觀，著述最爲豐碩的是楊儒賓。從楊儒賓所發表的論著看來，他大致認爲：先秦儒道思想（尤其是孟子學）提出了許多獨特的觀點，例如「身—心—氣」三者並列而實質同一的人體觀；人的精神修養會在軀體上顯明徵兆；人身兼具宇宙性與社會性，它是由構成宇宙律動的陰陽二氣組合而生，然又嵌鑲在社會人文的變化脈動裡，兩者隨時保持中道之平衡；人身有一種「無思之思」的感通能力，可以名之爲「身體思維」；「氣」即是身體與心靈底層一種前意向的流行，也是人身與自然底層共通的本質，其性質不宜以唯心——唯物對分區別之。楊儒賓的研究論點，極有創新價值，亦具有發展之潛力。近四十年來，港台地

---

[35] 梁啓超，《儒家哲學》（台北：台灣中華書局，1963年台三版，初版於1936年4月），頁96－102。

臺灣大學學術期刊資料庫

區之中國思想史研究論著雖多，然不論其研究取向或方法有何差異，其所探討之問題皆屬「第一序」（First order）的問題，如經世思想的實際內容如何，儒家道德形上學如何與康德哲學結合；儒家價值取向等問題；較少涉及屬於「第二序」（Second order）之問題，如中國思想家之思維方式有何特徵等。楊氏所研究之身體觀，在當前國內學術界而言，頗有創新價值；就國際學界之狀況言，亦可以與國際學人互相切磋。例如日本前輩學者湯淺泰雄（1925－）嘗指出，中國的形上學是從身體出發，西洋的形上學是從物理出發。他認爲中國的心理學是一種所謂“meta－medical psychology”，這一項看法極具原創性。湯淺先生在他的舊著《身體——東洋的身心論の試み》（東京：創文社，1977，1986）一書，以及新著《氣とは何か——人體が發するエネルギ——》（東京：日本放送出版協會，1991年）一書中，均有詳細發揮。楊氏之研究可以與湯淺先生之研究相切磋，甚至可以與法國哲學家梅祿龐蒂（M. Merleau－Ponty）之「身體哲學」相印證。

包括楊儒賓在內的當代學者研究孟子學中的身心關係這個問題，在理論上都反對笛卡兒式（Cartesian）的身心二分的世界觀，他們都肯定人的身與心是一個互相滲透並交互影響的有機結構。從這個理論立場出發，楊儒賓認爲：戰國儒家最重要的身體思想見於孟子學派，而以「道德、身心、氣與道的關係」爲其主題。這個思想流派的肇始者之一當是公孫尼子，孟子發揚光大之，《管子》四篇及帛書《五行篇》承其餘波，其各有所建樹。其中，以孟子最爲重要。孟子學說中，又以「踐形」理論最爲根本。㊳ 楊儒賓對孟子的「踐形」理論提出一套新解釋，他認爲：孟子雖然提出大體小體的分別，也主張大體對小體的軌約作用，但透過持志養氣的歷程後，大體可以徹底轉化小體。小體轉換其存在的性格後，成爲大體外顯的一種表徵，有德君子可以睟面盎背，仁義充乎四體，因此，旁人從其表面的軀體即可體會其人內在的精神向度。當人充分轉化其軀體後，由於全身已爲浩然之氣流注，而浩然之氣是人意識底層與世界同流的一種模態，因此，隨著人之「踐形」，可以感受到與萬物合而爲一的境界。換言之，人身軀結構的充分精神化與人意識

㊳ 楊儒賓，〈導論〉，收入：楊儒賓編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》（台北：巨流圖書公司，1993），頁24－25。

臺灣大學學術期刊資料庫

結構的宇宙化或超個體化，同時生起。[37] 楊儒賓指出，孟子學中的所謂「踐形」，是指人經過一番努力後，可以充分體現人的身體。這種觀點當然預設著：現實的人的身體都是不完整的，要使身體趨於完整，只有經過一種朗現潛能的工夫，並在人的身體上顯現出來，才算完成人身應有的模態。《管子》四篇言「形全」、「身全」，其語意尤爲清楚。根據這種踐形的理論。人的生理現象不是中性無記的。依據孟子的理論，有德君子的身體不能這樣看待，因爲有德君子之所以有德，並不是徒守條文規範的道德而已，它一定會在人的身上顯現出來。在人身上顯現出來最重要的一種徵兆，乃是它具有道德的光輝，孟子稱呼此光輝現象爲「生色」。當君子生色時，「睟然現於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」（《孟子·盡心篇上》）。不但如此，連學者的移瞬轉睛、聲音高低、言談舉止，都不是中性的，它們都具有道德的涵義，而且具有精神的向度。[38]

順著這個觀點，楊儒賓接著研究 1973 年出土的馬王堆帛書《五行篇》，認爲作爲《五行篇》作者的思孟後學之學說的重點，乃是將道德實踐不斷的意識化、精神化、主體化，而其往內深層化的途徑有二：一是道德行爲的深化，外在的德行變成內在的德之行；一是小體的精神化，外在的軀體變成內在精神流行之表徵。這兩種途徑同時進行，同步完成。[39]

近年來研究孟子後學思想中的「身心關係」的學者，持論大致也與楊儒賓若合符節。池田知久最近研究馬王堆漢墓帛書《五行篇》中的「身心關係」，認爲《五行篇》作者的主張不止於「心」君臨於身體諸器官「體」之上，而且支配那些慾望和認識等，通過人的身體性與物質性的解構，人從身體所受之束縛解放開來，將「心」昇華至一種世界精神或絕對理性之境界。這個作爲世界精神或絕對理性的「心」，意味著是「仁、義、知、禮、聖」等「五行」之「德」在最終的完成階段，因此落實在「天下」、「國家」之範圍，透過這些論點，馬王堆漢墓帛書《五行篇》在人的「人」的內面和

---

[37] 楊儒賓，〈論孟子的踐形觀——以持志養氣爲中心展開的工夫論面相〉，《清華學報》新 20 卷 1 期（1990 年 6 月）。

[38] 同[36]，頁 25。

[39] 楊儒賓，〈德之行與德之氣——帛書《五行篇》、《德聖篇》論道德、心性與形體的關聯〉，收入：鍾彩鈞主編，《中國文哲研究的回顧與展望論文集》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1992），頁 417－448。

臺灣大學學術期刊資料庫

「心」的外面之兩者一致的地方「天下」、「國」，終於確立完成「五行」的「德」之「君子」自主性的核心之命題。[40] 黃俊傑最近的研究也認爲：孟子生命哲學中關於「養氣」、「存心」到「踐形」的這一套思想以及「大體」「小體」的說法，[41] 都在孟子後學手中保留了下來，而且更加細緻化。孟子後學強調以「心」統率「身」，並將「心」分爲「中心」與「外心」，認爲「中心」比「外心」更爲基本而具有普遍必然性。孟子後學強調通過「思」與「愼獨」的工夫，來完成「心」對「身」的統攝。從《五行篇》作者的思想中，我們看到了孟學的「內轉」——從孟子的內聖外王兼顧，轉而講求「心」的內斂反思及專一。從思想史立場看，孟子後學所呈現的思想的「內轉」，與秦漢之際儒家思想之朝向宇宙論或本體論發展的思想傾向是互有關連的，前者可以視爲後者的一種表現。就其內容而言，《五行篇》與《禮記》的〈大學〉及〈中庸〉兩篇的思想（尤其「愼獨」概念），有相當密切的關係。[42] 黃俊傑又認爲，《五行篇》中的「形於內」一語，是思孟後學身心觀中最具關鍵性的一種概念。「形」字應作內省的「呈顯」解，而不能作外鑠的「使之成形」解。所謂「內」是指「中心」而言，是抽象的價值意識，而不是具體的空間或臟器。《五行篇》作者強調人必須經由「思」（以「天道」作爲「思」的對象）的工夫，而將道德實踐加以意識化，從而使人不再受到有形的軀體的束縛，而能與無形的「天道」相終始。[43] 此外，蔣年豐最近也從「形氣」的觀點，指出荀子和思孟後學在這點上的認知差距極大，因此，自然無法接受思孟五行說的內涵。[44] 黃俊傑也從孟子後學思想之「內轉」的

---

[40] 池田知久，〈馬王堆漢墓帛書《五行篇》所見之身心問題〉，收入：楊儒賓編，前引書，頁327－352，尤其是頁350；池田知久，《馬王堆漢墓帛書五行篇研究》（東京：汲古書院，1993）。

[41] 黃俊傑，《孟學思想史論》（卷一）（台北東大圖書公司，1991），第二章〈孟子的生命觀〉，頁29－68。

[42] 黃俊傑，《孟學思想史論》（卷一）（台北：東大圖書公司，1991），第三章〈孟子後學對身心關係的看法〉，頁89，Chun-chieh Huang, "On Five Activities from Mawang-tui: The Mind-Body Unity and Its Manifold Significance," *Proceedings of the National Science Council, Part C*. 1: 1, January, 1991, pp. 87－100.

[43] 黃俊傑，〈馬王堆帛書《五行篇》「形於內」的意涵〉，收入：氏著，《孟學思想史論》（卷一）〈附錄二〉，頁501－514。

[44] 蔣年豐，〈從思孟後學與荀子對內聖外王的詮釋論形氣的角色與意涵〉，收入：楊儒賓編，前引書，頁369－392。

臺灣大學學術期刊資料庫

觀點，對荀子之所以批判孟學的思想原因，提出一套新解釋，他認爲：以《五行篇》爲代表的思孟學派，主張「仁義禮智聖」等五種德行（所謂「五行」）皆源「心」（所謂「形於內」）。從荀子的立場看來，這種「心」的概念與荀子的「心」貌同而實異。貌同者是其表象，雙方皆注重「心」的自主性，但其異者則極具關鍵性。思孟學派強調「心」的主體性及超越性，荀子則強調「心」的社會性與政治性。荀子的「統類心」所關懷的不是個人成德的超越根據，而是個人成德過程中所必然牽涉的社會政治諸般現實問題，尤其是禮法制度建構的問題。所謂「僻違而無類」，就是指思孟之偏離「可知可能之理」（《荀子·解蔽》）問題而言。荀子的「道」與思孟的「道」大異其趣。荀子的「道」是「在人文歷史之事物中，所發現之普遍法則或規律」，相對而言，我們可以說，思孟的「道」是超時空的，而荀子的「道」是在時空之中的。前者的理想性特濃，後者則處處顧及現實問題。[45] 這種解釋爲荀子非孟提出一種新的理解角度。

以上這一系列最新的研究成果，到了楊儒賓最近的一篇論文〈儒家身體觀的原型〉中，獲得了最有系統的整理。楊儒賓這篇論文是以孟子的踐形觀爲中心，探討秦儒家身體觀的系譜並區分爲四個發展階段：㈠在孟子以前，儒家最重要的身體觀是威儀觀，這種思想強調身體的社會性，尤其強調身體與禮的關係。㈡孟子的踐形觀則是儒家身體觀第二步發展，強調身心一體，人身原則上乃是精神化的軀體，孟子這種思想與他提出「形—氣—志」一體三相，以及「志至氣次」的想法關聯甚深。㈢孟子後學提出的「精氣—德氣」學說是先秦儒家身體觀第三步的發展，《管子》四篇及帛書《德行》、《四行》兩篇的作者分別在孟子踐形觀的基礎上，提出了合身心與統合世界的氣之理論，這種「精氣—德氣」可視爲道德意識的身體向度。㈣荀子提出的禮義身體觀代表第四階段，這種身體觀強調統類心與禮義對於身體的對治功能。先秦儒家的身體觀以「禮」及「氣」爲核心概念，以荀子爲代表的禮義身體觀強調人身的社會性；以孟子爲代表的踐形觀強調人身的精神性；以《管子》四篇及《易傳》爲主的氣化身體觀強調人身的自然性。先秦儒家身

---

[45] 黃俊傑，〈荀子非孟的思想史背景——論「思孟五行說」的思想內涵〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》，第十五期（1990），頁 30。

臺灣大學學術期刊資料庫

體觀開出來的社會、心性、自然三向度原則上可以並存，但在先秦時期，這三個向度尚未被辯證地統一起來。其中孟子的踐形觀因爲彰顯了原身心氣一體，以及道德意識對身體的生成關係，對後世響特大，所以可視爲先秦時期儒家最重要的身體觀。㊻

當代學者對孟子心學研究的第三組課題的探討，近年來的取向頗爲相近，都不約而同地指出孟子心學實與其氣論有密切關係，養氣工夫之所至可以使身體「精神化」（楊儒賓用詞）或精神身體化，這種氣論與身體觀到了孟子後學手中更加發展，而可以稱之爲孟學思想史上的「內轉」（黃俊傑用詞）。

但第三組課題還牽涉到一個重要問題，這就是孟子養氣學說中的「知言」與「養氣」的工夫論問題。這個問題是宋代以降孟學思想史的重要問題，朱子（1130－1200）認爲「知言」先於「養氣」，這種解釋引起最近七百年來中日韓三國儒者的強烈批判，深具思想史的意義。㊼ 但在《孟子·公孫丑·2》中「知言」「養氣」之確切意涵，在當代學者中引起各種爭辯，人自爲說，家自爲書，各是其所是而非其所非，各家撰述無慮百數。㊽ 但李明輝最近對這個問題的研究，卻頗有澄清之作用。李明輝認爲孟子「知言」與「養氣」這兩種工夫均以「心」作爲主宰，「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，其作用僅在認識客觀的法則，奉之爲準則，並且以此來控制感性生命（氣）。但是從孟子的觀點看來，告子即未能把握眞正的道德主體（即在道德上能立法、能知是知非的「本心」），則已失其大本，所以告子即

㊻ 楊儒賓，〈儒家身體觀的原型——以孟子的踐形觀及荀子的禮義身體觀爲核心〉，收入：李明輝編，《孟子思想的哲學探討》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1995），頁199－258。

㊼ 我曾對這個問題做過詳細的探討，參考：黃俊傑，〈朱子對孟子知言養氣說的解釋及迴響〉，《清華學報》第18卷2期（1989）；Chun-Chieh Huang, "'Knowing Words' and 'Nourishing Ch'i': Mencius, Chu Hsi, and Later Interpreters," *Chung-yang Yen-chiu Yuan San-min Chu-i Yen-chiu So, Jen-wen She-hui K'o-hstieh Chi-k'an, No.* 2, August, 1989.

㊽ 關於「知言養氣」章的相關研究文獻，參考：黃俊傑，《孟學思想史論》（卷一），〈《孟子》知言養氣章集釋新論〉，頁335－413。

臺灣大學學術期刊資料庫

不能「知言」，亦不能「養氣」。儘管告子能先孟子而不動心，但這只是一時的表面效果，終究無法持久。從李明輝的疏解中我們可以看出，〈知言養氣章〉雖然主要在說明孟子工夫論，但卻牽連到其整個義理系統；而透過對「知言養氣」章之疏解，我們得以確定孟子義理系統的基本型態。[49]

在本節對孟子心學研究文獻的回顧中，我們以孟子性善論、心身觀及養氣說等三組問題作爲引導，檢討當代學者的研究成果。我們可以看出：當代學者之有心於孟子心學研究的，都是港台新儒家或與他們有直接或間接學術傳承的學人。在這三組問題中，「心身觀」及「養氣說」由於 1973 年馬王堆漢墓帛書《五行篇》等的出土，而拓展了新的研究視野，產生新的課題，未來仍有發展的空間。

三、孟子學研究成果的回顧(二)：歷史/思想史的進路

當代學者研究孟子學術採取的第二種途徑是「歷史/思想史的進路」。這種研究途徑最常見的立場就是將孟子及其思想放在歷史或文化的脈絡中加以考察，探討其思想史的地位及其意義。所以，「脈絡化」（Contextualization）是區分第一種與第二種研究途徑的重要指標。採取「歷史/思想史」途徑研究孟子學的有徐復觀、胡毓寰、金谷治（1920－）、加賀榮治、伊東倫厚（1943－）、近藤正則、黃俊傑等。

從已發表的論著內容加以歸納，採取「歷史/思想史途徑」的學者，比較關心問題如下：

(1)孟子在何種歷史背景中憑藉何種文化資源思考問題？孟子的歷史觀如何？其間蘊藏何種問題？

(2)宋代孟子學大興的歷史背景何在？宋儒的孟子學爭議有何思想史涵義？

(3)朱子如何解釋孟子學？朱子的解釋何以激起後代儒家之批判？其中

---

[49] 李明輝，〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉，收入：李明輝編，《孟子思想的哲學探討》，頁 115－158。

臺灣大學學術期刊資料庫

之轉折變化有何思想史問題?

(4)清代孟子學有何新發展?有何思想史之意義?

當代學者對孟子學進行思想史研究的論著,爲數甚多,方向不一,但是基本上都直接或間接涉及以上這四個中心課題,因此我們依序回顧其研究成果。

(一) 孟子思想的歷史脈絡

(1)關於第一組問題,幾乎所有關於孟子及其思想的通論性著作都有所涉及,如1934年胡毓寰的《孟子事蹟考略》[50],敍述孟子成長事蹟、學問淵源、宦遊蹤跡及樂道生活均頗爲詳細,此書多引清儒崔述《孟子事實錄》及林春溥《孟子年表》以爲據;日本金谷治[51]、加賀榮治[52]、伊東倫厚[53]等人所撰的通論性著作,皆於孟子的時代背景多所著墨,論點大同小異。1991年山東鄒縣的人士所撰《孟子家世》一書,更詳考孟子家世及其傳承[54]。黃俊傑在1993年的《孟子》一書中,歸納孟子對他所處的時代感受最深的有三種現象:(1)急功近利的社會風氣;(2)王道政治的失落;(3)攻伐征戰的頻繁。黃俊傑認爲,孟子所建構的他的時代圖像,與二十世紀現代史學工作者所建構的戰國時代的歷史圖像,並沒有本質上的差異。功利心態的流行,當然是與春秋時代以來社會經濟的日趨繁盛互有關連;而各國政客的短視與戰爭的頻仍,也與周天子權威的崩潰以及封建體制的逐步瓦解,有深刻的關係。生於這樣一個時代的孟子,他時時受到感憤之心的催迫,使他「不得已」起而批判他的時代,並在激烈的批判中導引時代走向他理想中的正途。[55]

---

[50] 胡毓寰,《孟子事蹟考略》(台北:泰盛書局,1977台灣版)。胡毓寰另有《孟學大旨》(台北:正中書局,1989年重排本初版,原係1936年7月初版)一書,討論孟子思想。

[51] 金谷治,《孟子》(東京:岩皮書店,1966-1974),此書有李君奭中譯本:《孟子》(台北:專心企業有限公司,1974)。

[52] 加賀榮治,《孟子》(東京:清水書院,1980)。

[53] 伊東倫厚,《孟子——えの行動と思想》(東京:評論社,1943)。

[54] 濟寧市政協文史資料委員會、鄒縣政協文史資料委員會編,《孟子家世》(北京:中國文史出版社,1991)。

[55] 黃俊傑,《孟子》(台北:東大圖書公司,1993),尤其是頁16-17。

臺灣大學學術期刊資料庫

孟子所處的固然是所謂「歷史的不幸」[56] 的亂世，但是孟子絕不屈服，但「道性善，言必稱堯舜」(《孟子·滕文公上·1》，以他強烈的歷史意識，以「三代」及堯舜作爲最高典範，批判紛爭不已的戰國時代。黃俊傑的研究指出：孟子的思想有其文化史的背景作爲憑藉，孟子的思維方式有兩大特徵：第一是「具體性思維方式」，孟子對抽象原理的思考常在形象思維的脈絡中進行。孟子常常將人的存在及其活動，置於具體而特殊的時空情境中加以思考，因此，人的「歷史性」(Historicality) 在孟子的思維世界中就特別爲之突顯；第二則是「聯繫性思維方式」，孟子強調人的生命絕不是單面向的存在，人的現實生命有其超越的依據。在自然世界與人文世界之間，在大宇宙與小宇宙之間，在個人的身體與道德心之間，在群體與個體之間，都構成存有的連繫。[57] 黃俊傑又進一步指出：孟子思想中的人，是一種多層次、多面向的存在。人的本質，表現了自然秩序與人文秩序之間的連續性，心理層與生理層之間的連續性，以及宇宙的無限性（所謂〈天命〉）與經驗世界的有限性之間的連續性。孟子思想中的人，並不是宇宙中孤伶伶的存在，人的最高本質是可以與宇宙的本體感應互通的，這種對於人的概念，是以遠古以來中國的薩滿教（或巫教）的文化胎盤作爲其公分母。[58] 黃俊傑更順著（他認爲的）孟子思想的文化史脈絡，認爲：中國遠古以降的「聯繫性宇宙觀」，在戰國季世文采教化日益隆盛之後，面對了來自荀子的強烈批判。從思想史立場來看，「思孟五行說」繼承古代中國的「聯繫性的宇宙觀」，代表古學的延續，荀子說思孟「案往舊」，可謂得其情實。相對而言，荀子對這個悠久的宇宙觀的挑戰，所提出來的種種學說，才是名符其實的「造說」，在思想史上創新的成份遠多於守舊。[59] 這是從文化史觀點提出的新解釋。

當代學者都注意到孟子的歷史解釋中所潛藏的諸多問題。1994 年中央研究中國文哲研究所舉辦的「孟子學國際會議」中，鍾彩鈞的論文就指出：聖賢典範的建立在孟子學中居於中心之地位，他並分析孟子論述聖賢的三種

---

[56] 大室幹雄，〈孟子たおける歷史の不幸〉，《東京支那學報》第 15 號，頁 1－16。
[57] 黃俊傑，《孟學思想史論》(卷一)，頁 3－4。
[58] 同上書，頁 66。
[59] 黃俊傑，〈荀子非孟的思想史背景——論〈思孟五行說〉的思想內涵〉《國立臺灣大學歷史學系學報》第 15 期 (1990)，頁 36－37。

臺灣大學學術期刊資料庫

方式：(1)客觀陳述聖賢言行，(2)討論問題時引證聖賢言行，(3)自述自行而與聖賢一致。孟子道統說中最重要的有三位聖賢：舜是性善說的典範，文王是諸侯的模範，孔子則爲孟子自身所取法。[60] 但是，在孟子思想中堯舜作爲聖賢典範卻隱涵諸多問題，過去就有許多學者注意孟子思想中的舜的傳說的問題[61]，但均浮光掠影，未及深論。陳熙遠最近通過對儒家聖王典範的具體分析，爲儒家「內聖外王」的實質意涵，提供一個新的理解角度。他指出的：虞舜之所以成爲儒家「內聖外王」的典範，並非因爲他即「聖」且「王」：分別完成內在的道德修養與外在的政治成就；也不是他因「聖」而「王」：憑藉一己完美至善的道德感召力量來平治天下。而是他終能即「聖」即「王」；個人道德生命的充融圓滿與整個人類社群的臻至完善，乃是相互涵攝而同步開展的。雖然虞舜所展現的聖王圓滿境界，固然有其特殊身份與位階的配合，並非人人可以臻至，但是孔孟之所以肯定「人人皆可以爲堯舜」的眞諦，正在肯定人人皆可以在本身特殊的時空環境與人際脈絡中，完成一己進德修業的「內聖外王」。[62] 陳熙遠這篇論文在相當程度內澄清了孟子學中的聖賢典範的相關問題。

(二) 宋代孟子學

(2)孟子學的興起是在宋代（960－1279），尤其是北宋王安石（1021－1086）變法引孟子學爲知己，遂激起宋儒對孟子政治思想的爭辯。過去有關

---

[60] 鍾彩鈞，〈孟子思想與聖賢傳統的關係〉，收入：黃俊傑編，《孟子思想的歷史發展》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1995）。

[61] 例如：韓海南，〈孟子書中記載「舜」的疑問〉，《中央日報》（1947年9月15日），第10版；
大谷邦彥，〈《孟子》における舜說話〉，《中國古典研究》14（1966年12月），頁17－37；
中村俊也，〈孟荀二子の天論について——堯舜の帝位繼承に關する說を中心として〉，《漢文學會會報》30（1971年6月），頁15－24。

[62] 陳熙遠，〈聖王典範與儒家「內聖外王」的實質意涵——試以孟子對舜的詮釋爲基點〉，收入：黃俊傑編，《孟子思想的歷史發展》，頁23－68。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

這個問題的研究如近藤正則[63]、楊志玖[64]、夏長樸[65] 以及最近的徐洪興[66]等人的論文，雖觸及北宋孟子學升格這個問題的若干面向，但尚未全面將這個問題放在思想史脈絡中加以考量。黃俊傑的〈宋儒對於孟子政治思想的爭辯及其蘊涵的問題——以孟子對周王的態度爲中心〉這篇論文，環繞著以下問題展開分析：何以孟子不尊周的行爲與思想，在宋代（而不是其他時代）才引起如此大的爭議？換句話說，是在何種歷史情境之下，孟子學中的一些議題才在宋代思想家中獲得注意或爭論？黃俊傑認爲：宋儒對孟子政治思想爭辯的引爆點在於孟子不尊周王並遊說諸侯以一統天下的行爲。孟子不尊周王之所以成爲引爆點，實有其北宋政治史的特殊背景在焉。從北宋建國以來的大環境來看，孟子不尊周王這件事實所潛藏的王霸異質論與君臣相對說，對北宋以降中央集權的政治體制，以及尊王的政治思想，均形同水火。而就王安石變法特別標榜孟子作爲精神標竿而言，孟子無形中爲王安石新法運動背書，遂不免激起反新法的人士的批判。在這兩大政治史因素的輻輳作用之下，孟子的不尊周王終於成爲衆矢之的，引爆宋儒的孟子學爭議。黃俊傑這篇論文指出：在宋儒的孟子學爭議中呈現三大問題：㈠王霸之辨隱涵著理想主義與現實取向兩種政治態度的對立。擁護孟子尊王黜霸的宋儒，大致都抱持理想主義，以理想中的「三代」作爲論政的標準，以堯舜作爲取法的對象，王安石就是典型的代表。反之，批判孟子的宋儒傾向於將三代秦漢隋唐一體視之，從現實角度論政，司馬光（1019－1086）即爲代表人物。㈡君臣之分問題起於孟子所持「大有爲之君必有所不召之臣」的主張。孟子的君臣相對說實本於戰國時代士氣高漲而國君多好戰好利之徒的歷史背景，但是宋儒卻在宋代的歷史脈絡中批判孟子，例如司馬光就基於他以名分論爲基礎的政治思想，以及反王安石新法的政治立場，對孟子大加撻伐。㈢宋儒不論是

---

63 近藤正則，〈《讀余隱之尊孟辯》に見える朱子の孟子不尊周への對應〉，《日本中國學會報》33（1981年10月），頁101－115；近藤正則，〈王安石における孟子尊崇の特色——元豐の孟子配享と孟子聖人論を中心として〉，《日本中國學會報》36（1984），頁134－147。

64 楊志玖，〈王安石與孟子〉，《社會科學戰線》1979年3期（歷史學），頁142－146。

65 夏長樸，〈王安石思想與孟子的關係〉，收入：氏著，《李覯與王安石研究》（台北：大安出版社，1989），頁175－212，夏長樸，〈孟子與宋儒〉，《幼獅學誌》18卷3期（1985年5月），頁9－32；夏長樸，〈李覯的非孟思想〉〈幼獅學誌〉19卷4期（1987年10月），頁121－145。

66 徐洪榮，〈唐宋間的孟子升格運動〉，《中國社會科學》1993年第5期，頁101－116。

臺灣大學學術期刊資料庫

尊孟或非孟雙方，在爭辯中都奉孔子爲最高權威，引孔子之原始教義以支持各自的論據。但支持及批判孟子的雙方對孔子所傳的「道」，卻有不同的解釋。批判孟子的宋儒指出孔子之「道」乃「君君臣臣」之道，是支持宋代上下階層秩序的「道」；而支持孟子的人如朱子則認爲孔子之「道」乃是「仁義」之道，人人皆可得而行之。朱子爲了替孟子辯護而提出的對「道」的新詮釋，與朱子對歷史的解釋思路一貫，對於宋代的既成權力結構，具有相當的挑戰性。[67] 以上各項論點可以在相當範圍內澄清第二組問題群的重要面向。

(3)第三組問題群則環繞著朱子的孟子學解釋及其反動而提出，誠如錢賓四先生在《朱子新學案》中所說：「朱子距今僅八百年，後人之闡發容未能盡。而反朱攻朱者，多不出於百家衆流，而轉多出於儒學之同門。蓋自有朱子，而儒學益臻光昌。自有朱子，而儒學幾成獨尊。於是於儒學中與朱子持異見者乃日起而無窮。群言淆亂，所爭益微，剖解益難。」[68] 朱子融貫《四書》爲一體，朱子的孟子學解釋雖於孟子思想頗有乖離，但仍具有重要之思想史意義。黃俊傑的研究指出：朱子之孟學解釋融合開新與守舊於一爐而治之。朱子之在註釋經典之中建立以「理」的中心之哲學體系，爲舊瓶注入新酒，最可反映中國思想家守先以待後、繼往而開來之特質。朱子在對孟學的詮釋之中努力於融會「四書」之思想成爲一圓融之體系，使之成爲取代「五經」權威之思想基礎，爲此後七百年來之儒家思想發展決定基本方向，爲功厥偉。在朱子對孟學的詮釋中寓有深刻的「道問學」思想傾向，蓋朱子本「大學」以釋「孟子」，故取徑在儒學傳統中特近乎「道問學」一系之思想進路並站在此一基本立場綜羅漢唐「舊學」與北宋以降「新知」成爲新體系，從知識問題之角度重新詮釋孟學之道德主體性問題。朱子釋孟之貢獻在此，其限制亦伏因於此。[69]

---

[67] 黃俊傑，〈宋儒對於孟子政治思想的爭辯及其蘊涵的問題——以孟子對周王的態度爲中心〉，收入：黃俊傑，《孟子思想的歷史發展》，頁 69－128。我在舊作中亦曾涉及這個問題，參看：Chun-chieh Huang, "Old Faiths and New Doubts: Sung Perspectives on Mencian Morality," 《國立臺灣大學歷史學系學報》，第 9 期（1982 年 12 月，實際出版日期爲 1983 年 12 月）。

[68] 錢穆，《朱子新學案》（台北：作者自印本，1981）第一冊，頁 2－3。

[69] Chun-chieh Huang, "The Synthesis of Old Pursuites and New Knowledge: Chu Hsi's Interpretation of Mencian Morality," *New Asia Academic Bulletin*, No. 3 (Hong Kong, 1982).

臺灣大學學術期刊資料庫

在朱子的孟子學解釋中，楊祖漢在最近的論文〈朱子對孟子學的解釋〉一文中，擇定朱子對(1)義利之辨，(2)「四端」及「求其放心」以及(3)「知言養氣」這三項孟子學的重要課題的解釋，加以分析。楊祖漢認爲，朱子孟子的「義利之辨」的解釋，大抵合於孟子及儒學通義，朱子對眞正的道德行爲，必須是爲了義之故而行，而不是只求行爲合於仁義之意很能掌握，但楊祖漢認爲我們並不能據此便說朱子的思想全合於孟子，而爲自律倫理學。楊祖漢又指出：朱子對孟子的心性論的說法，大體是依他自己特殊的思路來理解，常常曲解孟子。在這一部分中，朱子亦有一些說法表面看是合於孟子所說的本心之義的，但其實只是貌似，朱子的想法仍是不同於孟子。朱子在論知言養氣處，則在文義的解釋上，雖有不合於原文脈絡之意義，但卻對孟子思想，有進一步的闡明引申之功。朱子的詮釋表面不合孟子，但卻是對孟子蘊藏之涵義表而出之。楊祖漢認爲：朱子對孟子義理的理解有三個面相，即有合於原義的，有不合於原義的，有表面不合而卻有闡微之功者。[70]

朱子對《孟子·公孫丑·2》的解釋，是近七百年來儒學史的一大爭議點。黃俊傑的論文指出：朱子爲〈知言養氣〉章作集註，並在《語類》中細加詮釋，賦古典以新義，融舊學與新知於一爐而冶之，巨細畢舉，曲暢旁通，自成一家之言。朱子之詮釋方向，乃在於通過「窮理」以達「知言」，由此而臻於「養氣」之境界。朱子大致是本乎《大學》「格物致知」之立場，以重新詮釋孟學之精義於儒學復興之宋代。朱子所持之理氣二分及心物二分之立場，就其系統本身而言，固自成一家之言，然其說自十六世紀以後，備受東亞近世諸儒之批判，此固因彼時朱子之學已由草莽一躍而至廟堂，時移勢易，朱學已成爲官方意識型態，故抨擊政治弊病者乃兼及朱子之學；然亦因自十六世紀以降，宋世二元論之說漸失其活力，而爲一元論之思維模式所取代所致。[71]

朱子的孟子學解釋上承二程學說，近藤正則就指出：朱子對《孟子·告

---

[70] 楊祖漢，〈朱子對孟子學的詮釋〉，收入：黃俊傑編，《孟子思想的歷史發展》，頁 129－152。

[71] 參看：黃俊傑，〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其迴響〉，《清華學報》，新 18 卷 2 期，1988 年 12 月，頁 305－343。

臺灣大學學術期刊資料庫

子·上》的解釋深受二程影響;[72] 但下開朱子學者之孟學觀點，例如張九成（1092－1109）即爲一例，近藤正則的研究就指出此一事實。[73] 最近蔣秋華研究張九成的《孟子傳》也發現：張九成對義利觀念的解釋，上承孟子，紹述宋儒「天理/人欲」二分之架構，繼承舊說者多，發明己意者少。蔣秋華指出，張九成撰《孟子傳》於宣揚洛學頗著功績。[74]

(三) 清代孟子學

(4)清代孟子學是當代學者研究孟學思想史另一個集中心力的領域。就截至目前爲止已發表的論著觀之，學界較爲關心的有三人：戴震（1724－1777）、焦循（1763－1820）與康有爲（1858－1927）。

戴震作爲十八世紀中國思想史的代表人物[75]，他的《孟子字義疏證》（成書於1777年）一直是清代孟子學研究的一大焦點。早在1941年日本學者安田二郎（1908－1945）就研究《孟子字義疏證》，指出此書在思想上有三項立場：客觀主義，欲望的解放，與主知主義的傾向。[76] 高橋正和注意到《孟子字義疏論》反對佛道二氏之學的所謂「本來主義」的主張，[77] 他也指出《孟子字義疏證》一書中的「道」是以「達道」貫通「人道」與「天

---

[72] 近藤正則，〈告子章句上「對告子性論爭」を中心とする孟子所論の性に對する朱子の解釋〉，《東洋文化》50（1983年1月），頁33－42；《東洋文化》51（83年7月），頁27－36。

[73] 近藤正則，〈張九成の《孟子傳》について〉，《日本中國學會報》40（1988），頁109－123。

[74] 蔣秋華，〈論張九成《孟子傳》中的義利觀〉，收入：黃俊傑編，《孟子思想的歷史發展》，頁153－190。

[75] 余英時認爲：從戴震到章學誠代表清代經學考證背後所隱藏的儒家智識主義的動力的發展。從理學到考證學的轉變其實乃是儒學由「尊德性」折入「道問學」的一個內在發展的歷程。他認爲這是代表儒家知識主義的興起。參看：余英時，《論戴震與章學誠》（香港：龍門書店，1976），尤其是頁19；Ying-shih Yu, "Toward an Interpretation of the Intellectual Transition in Seventeenth- century China," *Journal of American Oriental Society*, 100: 2 (1980), pp. 115－125.

[76] 安田二郎，〈孟子字義疏證の立場〉，《支那學》10（特別號）（1941年10月），頁747－779。

[77] 高橋正和，〈孟子字義疏證の立場——アソチ本來主義—〉，《別府大學國語文學》2，頁35－44。

臺灣大學學術期刊資料庫

道」。[78] 橋本高勝注意到戴震從自然的觀點來看人性。[79] 山井湧[80] 與周兆茂[81] 則分別討論《原善》、《孟子字義疏證》、《孟子私淑錄》及《緒言》等的成書年代問題。關於戴震的孟子學之最新的研究，是岑溢成的〈戴震孟子學的基礎〉這篇論文，岑溢成指出：「性善論」是戴震《孟子》學的基礎，「一本論」則是戴震「性善論」的基礎。戴震的人性論，重點就在於：自然的天性稟賦以必然的禮義爲極則，必然的禮義乃是自然的天性的具體的充分實現。禮義的充分實現就在自然的天性稟賦的充實和完成。飲食情欲，都是人自然的天性稟賦。禮義的充分實現，必須包含這些天性稟賦的充實和完成，而不是對這些天性稟賦的排斥或否定。這樣的觀點，可以分爲實質的與形式的兩個方面。強調禮義爲天性稟賦的實現和完成，是實質的方面；強調「必然爲自然之極則」的，是形式的方面。這是戴震人性論的一體兩面。形式的方面，就是所謂的「一本論」。實質的方面，就是所謂的「性善論」。戴震的人性論在形式上則爲「必然爲自然之極則」的「一本論」，在實質上則爲禮義爲天性稟賦的實現和完成的「性善論」。這種意義的「性善論」必以「一本論」爲其形式，這種意義的「一本論」也必以「性善論」爲其實質。[82]

焦循的《孟子正義》是清代孟子學的一大成就。林慶彰最近的研究指出，焦循撰寫《孟子正義》根據當時之善本趙岐《孟子章句》，廣納諸家學說，並彙編乾嘉以前清儒學術之資料，而且考證義理融於一爐而冶之，凡此種種成就均奠定焦循《孟子正義》在《孟子》注疏史上的地位。[83] 但焦循援《易》以入《孟子》，對孟子學中之「性」、「天」諸概念之解釋，均與孟學不

---

[78] 高橋正知，〈孟子字義疏證における「道」について〉，《別府大學國語國文學》9，頁 1－7。

[79] 橋本高勝，〈孟子字義疏證についこ——人間的自然の解釋と操作〉，收入：木村英一博士頌壽紀念會編，《中國哲學史の展望と模索》（東京：創文社，1976），頁 753－768。

[80] 山井湧，〈《原善》から《孟子字義疏證》まで——戴震の哲學的著作について〉，收入：《宇野哲人先生白壽祝賀紀念東洋學論叢》（東京：宇野哲人先生白壽祝賀紀念會），頁 1175－1194。

[81] 周兆茂，〈戴震《孟子私淑錄》與《緒言》寫作先後辨析〉，《中國哲學史研究》，1993 年第 2 期，頁 110－120。

[82] 岑溢成，〈戴震孟子學的基礎〉，收入：黃俊傑編，《孟子思想的歷史發展》，頁 191－216。

[83] 林慶彰，〈焦循《孟子正義》及其在《孟子》學之地位〉，收入：黃俊傑編，《孟子思想的歷史發展》，頁 217－242。

臺灣大學學術期刊資料庫

契。[84]

十九世紀晚期以降，西方列強入侵中國，中國危機日益加深，康有爲撰《孟子微》（完稿於1901年）一書，以入世的精神，透過注孟來調融中西思想，與其師朱九江融通漢宋的學風確有一脈相承之處。康有爲的思想世界廣大悉備，中西兼採，新舊會通，誠爲「去種界、同人類」之理想在思想史上的具體實踐。以《孟子微》爲中心，我們可以看到中西思想如何在清末的中國思想界融合成新的觀念與思潮。康有爲發現西方近代的民主、自由、平等、社會達爾文主義、重商思想等觀念，均可與孟與傳統互相融合折中，創造成新的思想質素。[85]

從本節檢討孟子學的思想史研究文獻中，我們可以明確看出：孟子的思想與精神深深地浸潤在時代的變局之中，並且與數千年來中國的歷史變局相表裡。因此，「歷史/思想史的進路」是探討孟子學的一個非常有效的途徑。徐復觀是運用這種「脈絡法」（Contextualization）最爲成功的一位當代學者，他將孟子思想放在歷史文化脈絡中考量，指出孟子的性善說乃歷史文化長期累積之結果；他又解釋孟子的「踐形」是道德主體性之充實及其在現實世界之實踐。這些論點都是徐復觀論孟子內聖之學最具卓識的見解。[86] 中國大陸近年的孟子研究論著之缺陷之一，即在於常將孟子思想抽離於時空脈絡來評價，[87] 日本市川本太郎研究孟子思想的巨著[88]，也不能完全免於此病。淺井茂紀[89] 分析孟子的禮論與王道論，但未及其歷史背景，其不足則更昭然若揭了。凡此種種都提示我們「歷史/思想史進路」的有效性，值得我們深思。

---

[84] 參考：黃俊傑，〈孟子盡心上第一章集釋新詮〉，《漢學研究》，10卷2期，1992年12月，頁99－122。

[85] 黃俊傑，〈從《孟子微》看康有爲對中西思想的調融〉，收入：中央研究院近代史研究所編，《近世中國經世思想研討會論文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1984）。

[86] 參考：前引黃俊傑，〈當代儒家對孟子學的解釋〉。

[87] 山東孔孟研究叢書編輯委員會主編，謝祥皓編，《孟子思想研究》（濟南：山東大學出版社，1986），並參考我在《新史學》1卷3期（1990年9月）頁133－136的書評。

[88] 市川本太郎，《孟子之綜合的研究》（長野：市川先生紀念會，1974）。

[89] 淺井茂紀，《孟子の禮知と王道論》（東京：高文堂出版社，1982）。

臺灣大學學術資源資訊網

四、孟子學研究的新展望

從本文第二及第三節對當代研究文獻的回顧，可以看出：「哲學/觀念史研究進路」與「歷史/思想史研究進路」並不是互相對立而此消彼長的關係，兩者間交光互影之處正不在少。第一種研究途徑所關心的問題，諸如孟子性善論、身心關係論及養氣論等等，在中國思想史的進程中，都一再地被歷代詮釋者加以思考，或提出解釋或另闢蹊徑，其間之曲折變化固然是思想史的現象，但是對這些孟子學根本問題的哲學分析，卻也提供了極具參考價值的素材。像朱子這樣的大儒，不僅在孟子學解釋史上居於舉足輕重的地位，即以他對孟子學的解釋而言，也卓然自成一家之言。從朱子身上，我們也具體地印證了這兩種研究進路之不可分與不能分。

現在，我們可以站在現有研究成果的基礎上，對未來的孟子學研究提出以下三個新的展望：

(一) 儒家詮釋學的建立

第一個新領域是：我們可以以孟子學解釋史爲中心，嘗試建立儒家詮釋學的可能性。中國思想史的特色之一就是它擁有悠久的經典註疏傳統，思想家常常透過註釋經典而建立自己的思想體系。中國思想史上的經典詮釋者，如趙岐（公元？－210）、朱子（1130－1200）或焦循（里堂，公元 1763－1820）之於《孟子》，如何晏（？－公元 249）之於《論語》如如楊倞之於《荀子》，都是在一個不同於經典成書時代的另一時空條件之下，重新詮釋經典。這些經典的詮釋者實際上是他們所處的時代背景、思想氛圍以及他們自己的經驗之中，來解釋經典的意義，因此，在中國特殊的歷史文化傳統中，形成具有中國特色的詮釋學傳統。我過去曾說明這種中國詮釋學在方法論上牽涉三個問題：⑳

---

⑳ 黃俊傑，〈孟子學的幾個方法論問題〉，收入：《民國以來國史研究的回顧與展望研討會文集》（台北：台大歷史系，1989），頁 381－407；Chun-chieh Huang, "The Mencius and Historical Hermeneutics,", 《清華學報》新 19 卷 2 期。

臺灣大學博碩士論文知識加值系統

(1)詮釋者的歷史性。這是指詮釋者及其思想都受到特定的歷史條件的制約而言。

(2)問題意識的自主性。這是指經典中的問題意識具有生命而言。

(3)詮釋的循環性。這是指經典內部之間，以及詮釋者與經典之有其意義的循環而言。

這三種方法論面向固然與近代歐洲的詮釋學有互通之處，但強烈的歷史性與現實取向則是中國詮釋學重大特徵，這個領域具有廣闊的研究空間，值得加以探討。

上述建議可能遭受質疑，有人認爲：「只是在近代以來，特別是十九世紀以來，當各種有關研究被匯集爲一個學術整體時，我們才眞地擁有了作爲一個學科的解釋學。也正是在此意義上我不同意說在東方國家歷史上也有解釋學傳統。例如，古代中國學者對有關經典本文的意義和理解的探究未超出過實用的或準實用的階段。理論層次上的差別使我們有必要把近代業已成形的西方解釋學學說與其它文化區域中的考據和釋義學傳統加以嚴格區分。……當代解釋學是包括古典解釋學在內的當代思想環境諸多因素的綜合產物，其構成與性質同古典解釋學必然有相當大的差異。在觀察當代西方解釋學問題時，我們的角度與教授（按：指L. Geldsetzer教授）的角度有了差別，這就是橫向的、跨學科的、綜合性的角度與縱向的、直線性歷史發展的、純學術史的角度之間的差別。」[91] 這種說法固然有其可以成立的理據，但是我在這裡所說並不是指作爲現代學術領域的詮釋學，而是指中國學術史及思想史上以經典註疏爲中心所形成的詮釋學傳統，這個傳統在儒家一系表現得最深切著明。

就其基本形態觀之，儒家詮釋學至少有三種型態：(a)作爲政治學的儒家詮釋學：由於帝制中國的政治體制是以君主爲主體，而儒家政治理想是以人

[91] 見：李幼蒸，〈解釋學和中國的解釋學研究〉，收入：氏著，《結構與意義：現代西方哲學論集》（台北：聯經出版事業公司，1994），引文見頁158。

臺灣大學學術期刊資料庫

民爲主體，因此，中國文化史上出現一種徐復觀所謂的「二重主體性之矛盾」,[92] 儒家之價值理想難以在現實世界中實踐[93]，於是，許多儒家學者在有志難伸之餘，以經典註疏之學術事業寄寓其經世濟民之政治理念，如唐代林愼思（見於 A. D. 865 年之記載）著《續孟子》於晚唐懿宗（在位於 A. D. 859－873）、僖宗（在位於 A. D. 873－888）之亂世，宋儒爭論《孟子》於王權高漲之時，康有爲（1859－1927）著《孟子微》於二十世紀年列強對中國鯨吞蠶食之危機年代，皆寄託其救世宏圖於名山事業之中。(b)作爲護教學（Apology）的儒家詮釋學：歷代儒者以經典註疏作爲武器，批駁佛老而爲儒學辯護者代不乏人，如韓愈（768－824）撰〈原道〉、〈與孟尙書書〉以孟子傳孔子之道，認爲「功不在禹下」。[94] 皮日休（834? －883）主張「去莊列之書，以孟子爲主，有能精通其義者，其科選視明經」[95]，皆有詮釋經典以護教之用心在焉。晚明張岱（1597－1685?）撰《四書遇》融三教於一爐而冶之，[96] 清儒戴震在公元 1777 年撰《孟子字義疏證》斥楊墨異佛老之思想，皆其代表作品。(c)作爲解經者心路歷程的儒家詮釋學：許多儒者透過註經以表述個人企慕聖賢境界之心路歷程，如朱子集註《四書》以建立一己之哲學，解釋《孟子》「知言養氣」說以表詮個人對生命之體認，即係著例。儒家詮釋學的這三個突出面向，在孟子學解釋史上都以具體的方式呈現，這是我們未來可以戮力以赴的新研究領域。

---

[92] 徐復觀，〈中國的治道〉，收入：《儒家政治思想與民主自由人權》（台北：八十年代出版社，1979），尤其是，頁 218－219。關於這個現象最新論著，參看：Frederick P. Brandauer and Chun-chieh Huang, eds., *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China* (Seattle, WA.: University of Washington Press, 1994)，我在此書之「結論」，發揮此義較詳。

[93] 參考：Chun-chieh Huang and Kuang-ming Wu, "Homocosmic continuum: Normativity and its Difficulties in Ancient China," in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher, eds., *Norms and the State in China* (Leiden: E. J. Brill, 1993), pp. 3－25. 我也在此書之「導論」頁 ix－xxvi 中略伸此義。

[94] 韓愈，《韓昌黎全集》（四部備要本），卷十一，頁 4 下半頁；卷十八，頁 8 上半頁—頁 9 上半頁。

[95] 皮日休，《皮子文藪》（四部叢刊本），卷九，頁 111 下半頁－頁 112 上半頁。參考：孫光憲，《北夢瑣言》（粵雅堂叢書本），卷二，頁 1 上半頁。

[96] 參考：黃俊傑，〈張岱對古典儒學的解釋——以《四書遇》爲中心〉，收入：《明清之際中國文化的轉變與延續學術研討會論文集》（中壢：國立中央大學，未標示出版時間），頁 323－476。

臺灣大學學術期刊資料庫

(二) 東亞儒學史上的孟子學的比較研究

第二個新領域是：以孟子學爲中心，將東亞儒學發展史視爲一個有機的整體，從中日韓越等亞洲各國儒者對《孟子》之解釋中，分析東亞儒學史之動向。

這個研究領域的提出，是爲了在現有的研究成果的基礎之上再另闢研究新境。從本文第二及第四節的回顧中可以發現：不論是「哲學/觀念史研究進路」或是「歷史/思想史研究進路」的孟子學論著，絕大多數都是以中國或日本作爲區域研究的對象，也已經獲得了一定的成績。我們可以在現有的研究基礎上，再上層樓，將中日韓儒者的孟子學解釋作爲一個整體，加以比較研究，以增益對東亞儒學史的全面性瞭解。

過去數十年來國內外學術界在中國思想史上的孟子學研究上，已累積了可觀的研究成果，在日本中世以前的孟子學研究也有井上順理（1941－）的專書可以參考[97]，但是對李朝（1392－1910）時代朝鮮的孟子學尚缺乏較爲全面的研究。根據井上順理的研究，日本天長四年（公元827年）滋野貞所撰之《經國集》中已引用孟子書之文句，至寬平年間（公元890年代）孟子書已著錄於《日本國見在書目錄》，此下經鎌倉南北朝時代及室町時代，《孟子》一書在日本流傳甚廣，不僅地方學者研習《孟子》，朝廷幕府及博士家亦講讀傳授。逮乎德川時代（1600－1868），儒學研究大興，派別流衍不可勝數，有朱子學派、折中學派、陽明學派……等等，朱子學派尤爲其大宗，朱子之《四書集註》亦爲日本儒者所熟知[98]。德川儒者關於孟子學的著作就將近五百種之譜，[99] 其中具有代表性的作品已收錄於關儀一郎主編的《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973）之中，在此之前出版的井上哲次郎與蟹江義丸編的《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901），以及關儀一郎編的《近世儒學史料》（東京：飯塚書房，1924初版，1976再版）等書，也都收錄相當多的德川孟子學著作。至於李朝時代朝鮮儒者的四書學著作數

---

[97] 井上順理，《本邦中世までにおける孟子受容史の研究》（東京：風間書房，1972）。
[98] 井上順理，前引書，頁214。
[99] 井上順理，〈近世人撰述孟子注釋書目稿〉，《池田末利博士古稀紀念東洋學論叢》，1980，頁903－942。

臺灣大學學術期刊資料庫

量亦極爲可觀，成均館大學大東文化研究院在 1991 年編輯影印發行之《韓國經學資料集成》，卷帙浩繁，其中第一集是《大學》與《中庸》注釋資料的彙編，第二集是《論語》注釋資料的彙編，第三集是《孟子》注釋資料的彙編，共計九十六項，十四冊。德川日本與李朝朝鮮儒者所撰寫的大量孟子學著作，是我們建立東亞儒學史體系的重要基礎，值得我們努力進行研究。

事實上，學界有識之士對東亞儒學史之比較研究亦頗爲提倡，1973 年西嶋定生就提出構成東亞歷史世界的四項指標：曰漢字文化；曰儒教；曰律令制；曰佛教。[100] 1966 年 3 月阿部吉雄教授在東京大學文學院停年退職前的最後演說，就曾呼籲日本學者掙脫日本民族中心論，以比較之立場研究中日韓新儒學之發展。[101] 1976 年 8 月 7 日上午，余英時教授在台北市中華文化大樓以〈清代儒學與知識傳統〉爲題發表演說，嘗呼籲學者從比較思想史之立場，注意儒學在日韓越等鄰邦之發展。

相應於上述呼籲，到目前爲止學界也有部份研究成果，如青木晦藏之研究伊藤仁齋與戴震，[102] 高橋正和之研究《孟子字義疏證》與《語孟字義》，[103] 余英時之比較戴震與伊藤仁齋，[104] 渡邊浩研究德川前期的日本如何消化宋學，[105] 岡田武彥研究戴震與日本古學派，[106] 並研究李退溪與元明儒學，[107] 野口武彥研究江戶陽明學與孟子思想的關係，[108] 三宅正彥研究伊藤仁齋與宋元

---

[100] 西嶋定生，〈總說〉，收入：《岩波講座世界歷史》；四，古代四，《東アジア世界の形成》一，（東京：岩波書店，1970，1973），頁 3－20。

[101] 阿部吉雄，〈日鮮中三國の新儒學の發展を比較して〉，《東京支那學報》第 12 號，頁 1－20；Abe Yoshio，"The Characterstics of Japanese Confucianism，" Acta Asiatica，25（Tokyo：Toho Gakkai，1973）pp. 1－21；阿部吉雄著，龔霓馨譯，〈中國儒學思想對日本的影響——日本儒學的特質〉，《中外文學》，8 卷 6 期（1979 年 12 月），頁 164－177。

[102] 青木晦藏，〈伊藤仁齋と戴東原〉，《斯文》，第八編第一號，頁 21－49；第二號，頁 16－43；第四號，頁 21－27；第八號，頁 25－30；第九編第一號，頁 19－25；第二號，頁 21－31。

[103] 高橋正和，〈孟子字義疏證と語孟字義〉，《別府大學國語國文學》，10，收入：《中國關係論說資料》11（1969），第一分冊（上）；頁 550－556。

[104] 余英時，〈戴東原與伊藤仁齋〉，《食貨月刊》，復刊四卷九期（1974 年 12 月），頁 369－376。

[105] 渡邊浩，《近世日本社會と宋學》（東京：東京大學出版會，1985）。

[106] 岡田武彥，〈戴震と日本古學派の思想——唯理と理學批判論の展開〉，收入：氏著，《江戶期の儒學——朱王學の日本的展開》（東京：木耳社，1982），頁 74－110。

[107] 岡田武彥，《儒教精神と現代》（東京：明德出版社，1994），頁 300－305。

[108] 野口武彥，〈江戶陽明學と《孟子》〉，《文學》49：2 及 3，收入：《中國關係論說資料》23（1981）第一分冊（上），總頁 639－657。

臺灣大學學術期刊資料庫

明三代的中國儒家著作之關係,[109] 這些研究文獻也在中日比較儒學史上取得一定的成績。但是，比較全面性的東亞儒學史的論著仍是江山有待。孟子學的比較思想史研究，正是邁向東亞儒學史的全面瞭解的一個有效的策略點。因此我們有必要掙脫溝口雄三所判的「國家歸屬主義」[110]，拓展眼光，將東亞儒者的孟子學一體納入研究範圍。

(三) 從「身心合一」立場重探孟子心學內涵及其發展

第三個值得繼續開拓的新領域是：從「身心合一」的角度，重新闡釋孟子心學的豐富內涵。從本文第二節檢討當代學者對孟子心學的研究文獻時，我們可以發現：當代學者研究孟子心學基本上是採取「即心言心」的路線，這個研究進路可以追溯到17世紀的黃宗羲（梨洲（1610－1695)。黃宗羲的「盈天地皆心也」的思想立場，遠紹孟子，近承陽明，在他的《孟子師說》中發揮淋漓盡緻。[111] 當代台港儒家學者析論孟子心學，所見雖互有出入，但是採取「即心言心」之立場則頗爲相近。他們的基本論點可以歸納在牟宗三先生所說的「仁義內在，性由心顯」八字之中。

正如本文第二節所說，孟子心學的研究方向近來頗見轉折，以楊儒賓爲代表的若干學者開始注意到從「身心合一」的角度，重探孟子心學的內涵，尤其是注意孟子學中的「心身關係」及其在思想史上的轉折變化。這個研究角度，隨著馬王堆漢墓帛書《五行篇》以及其他醫書的出土，而獲得了嶄新的發展空間。以這些新出土資料，配合先秦文獻，我們可以思考孟子學中的幾個問題：

(1)「心」可以分爲幾個層次?「心」何以能夠支配「身」?「心」如何支配「身」?

(2)「心」何以能夠瞭解所謂「天道」?「天道」與「人道」關係如何可能?

---

[109] 三宅正彦，〈伊藤仁齋と宋元明の儒書——古義學形成の契機とその特質—〉《日本歷史》222號（1966)，頁61－78。

[110] 溝口雄三，《方法としての中國》（東京：東京大學出版會，1989)，頁304。

[111] 參考：劉述先，《黃宗羲心學的定位》（台北：允晨文化實業股份有限公司，1986)，頁95。

臺灣大學學術期刊資料庫

(3)「心」與「身」的互相滲透性如何可能？呈現何種結果？

以上所舉只是環繞著孟子學中的「心身關係」論的諸多問題中的三個問題。這一類問題在過去的研究文獻中較少被思考，有待於我們進一步挖掘，必能爲孟子學研究開啓新境。

五、結　論

這篇論文以問題爲導向，回顧二十世紀國內外學者關於孟子學的研究成果，我們可以發現：就研究論著的數量觀之，採取「哲學/觀念史研究進路」的作品，多於採取「歷史/思想研究進路」的論著。這種現象的形成，當然完全不足爲奇，主要的原因在於孟子學就是以心學爲其特質，所以從心學角度切入，最爲契合孟子學的研究進路。針對現有的研究成果而言，以「脈絡化」(contextualization) 爲特色的「歷史/思想史進路」在未來仍可大力鼓勵，以便對孟子學在歷史上的轉折變化有比較清晰的瞭解。

我們展望未來，提出「儒家詮釋學的開發」、「東亞儒學史的比較研究」以及「從身心合一立場重探孟子心學」三個新的研究方向。這是諸多可能方向中的三個而已。孟子之學廣大悉備，內涵豐富，未來研究的可能性無可限量。推陳出新，更上層樓，則有待於新時代的研究工作者。(1995、2、9 初稿)

臺灣大學學術期刊資料庫