

拾陸、

二十一世紀孟子學研究的新展望

一、引言

在儒學研究的眾多領域中，孟子學研究自 1990 年代以降頗獲海內外學者之重視。除了大陸所出版數量可觀的專書之外，¹臺灣及海外研究孟子學的著作也如雨後春筍，或從孟學解釋史入手析論中國經典解釋學之特質，²或比較孟子與康德（Immanuel Kant, 1724-1804）之倫理學，³或通論孟子思想之哲學內涵及其歷史發展，⁴或分析孟子哲學重要概念及其與早期儒學思想關係，⁵或探討北宋二程對孟子學之發揮，⁶或以孟

¹ 另詳本文附錄。

² 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大圖書公司，1991），《孟學思想史論（卷二）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997），Chun-chieh Huang, *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001).

³ 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）。

⁴ 李明輝編：《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）。

⁵ Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford: Stanford University Press, 1997).

子爲中心析論儒家身體哲學，⁷或比較孟子與王陽明之倫理學，⁸或從現代觀點分析孟子的修養工夫論、政治思想與心性論，⁹或析論德川時代日本古學派對孟子政治思想之論辯，¹⁰或析論朝鮮時代儒者對孟子「四端」之說的辯論，¹¹不論就研究的深度或廣度而言，都已爲孟子學研究開拓新的境界。展望 21 世紀全球化時代裡，孟子學研究因應新時代的課題與挑戰，勢必將有新的展望。

本文寫作主旨在於回顧 20 世紀學術界有關孟子學研究成果，並指出 21 世紀孟子學研究的新方向。本文第二節首先回顧既有研究成果的主要方法、重要議題及其貢獻，第三節則進一步盱衡全球化時代的趨勢，建議未來孟子學研究的可能與具有潛力的新動向。第四節則提出若干結論性的看法。

二、二十世紀孟子學研究的進路及其方法論問題

20 世紀中外學術界關於孟子學的研究論著，如夏日繁星，

⁶ 近藤正則：《程伊川の《孟子》の受容と衍義》（東京：汲古書院，1996）。

⁷ 楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996）。

⁸ Philip J. Ivanhoe, *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mencius and Wang Yang-ming* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990).

⁹ 李明輝：《孟子重探》（臺北：聯經出版事業公司，2001）。

¹⁰ 張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論：以伊藤仁齋與荻生徂徠爲中心》（臺北：臺大出版中心，2004）。

¹¹ 李明輝：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺大出版

指不勝屈，我在舊著《孟學思想史論（卷二）》第一章，¹²以及最近檢討臺灣學術界的孟子學研究的英文論文，¹³對於中外學者有關孟子學的研究成果，已有詳細檢討，所以本文不再贅述，僅扣緊若干具有代表性的研究論著的研究進路及其所涉及的方法論問題加以討論。

20世紀中外學術界關於孟子學的研究，可以大別為兩種研究進路：一是哲學／觀念史的進路，一是歷史學／思想史的進路。我們依序討論這兩種研究進路及其方法論問題。

第一種研究進路將《孟子》視為與社會、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具有某種自主性，在這個假設上解剖孟子學中的重要概念。採取這種研究進路的學者，都是哲學家或以概念分析為主要的思想史家。1930年代的李查茲（Ivor Armstrong Richards, 1893-1979），¹⁴戰後港臺新儒家唐君毅（1908-1978）、牟宗三，¹⁵以及李明輝、¹⁶信廣來等人，¹⁷均採取這種研究進路，可稱

中心，2005）。

¹² 黃俊傑：《孟子學思想史論（卷二）》，第2章，頁1-62。此書有簡體字版，書名為《中國孟學詮釋史論》（北京：中國社科文獻出版社，2004）。

¹³ Chun-chieh Huang, "Contemporary Chinese Study of Mencius in Taiwan," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, December 2004, Vol. IV, No. 1, pp. 151-166.

¹⁴ I. A. Richards, *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definition* (Westport, Conn.: Hyperion Press, Inc., 1930).

¹⁵ 關於當代新儒家學者對孟學的解釋，參看黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》，第10章，頁421-464。

¹⁶ 同上註2及9李明輝著作。

¹⁷ 信廣來正在撰寫三部關於孟子及儒學的專書：第一本是 *Mencius and Early*

為「內在研究進路」。

這種「內在研究進路」對孟子學的研究，集中在（1）性善論、（2）身心關係論、（3）知言養氣論等三大議題之上，而以信廣來與李明輝的研究論著較具代表性。信廣來分析孟子倫理學的仁、義、禮、智、信、心等概念，也分析孟子哲學中的「義」與「心」。信廣來指出，孟子學中人之所以知「義」乃源於「心」，他以《孟子·告子上》第4及第5章為中心展開論證。我在《孟學思想史論（卷一）》第五章中，也從思想史背景，指出楊朱、墨子（479?-381?B.C.）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種動態之統一體。孟子所持義利之辨之思想史意義，亦由此彰顯無遺。¹⁸ 我的說法與信廣來之說可以互相呼應。

李明輝在2001年出版《孟子重探》一書，是哲學研究進路下的孟子學論著的重要新作。李明輝的書共有五篇論文，分論孟子工夫論、政治論與心性論，而以對《孟子·公孫丑上·2》「知言養氣」章的新論最為精彩。李明輝指出「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

Chinese Thought；第二本是 *Development of Confucius-Mencius Thought*，研究朱熹、王陽明與戴震；第三本是 *The Spirit of Confucian Thought*。第一本書已由美國史丹福大學出版：Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford: Stanford University Press, 1997).

¹⁸ 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，第5章，頁111-160。

則分別表現在於『言』和『氣』上。」¹⁹ 這一段話應可視為對孟子「知言養氣」說之善解。李明輝在本書以及其他論著中析論孟子心性論，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」，肯定「心」之獨立自主性。這是「內在研究進路」的一大特色。

從方法論立場言之，這種「內在研究進路」的優點在於對孟子學之諸多概念，較能進行細緻的分析，故常能發前人之所未發，例如信廣來以《孟子·告子上》第4及第5章，分析「義」源於「心」，李明輝重探《孟子·公孫丑上·2》，指出「知言」、「養氣」均以「心」為主，均有創見。但是，這種研究進路常預設概念之發展乃獨立於具體歷史情境之外，並在這項預設之上對概念進行分析。這種研究進路類似羅孚若（Arthur O. Lovejoy, 1873-1962）所謂「觀念史」（History of Ideas）研究法，²⁰ 解析哲學概念雖曲暢旁通，但因未能將概念置於概念所生之歷史情境或文化脈絡中，時或不免明察秋毫不見輿薪之病。孔孟之學皆不僅有心於解釋世界，更致力於改變世界，所以，孔孟思想中的概念雖是作為普遍命題而提出，但與時代政治及思想背景均有密切之關係。這種「內在研究法」對於孟子思想的歷史與文化的脈絡性的掌握，常有一間未達之憾。

¹⁹ 李明輝：《孟子重探》，頁39。

²⁰ Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of Ideas* (Cambridge: Harvard University Press, 1961), pp. 3-23; Arthur O. Lovejoy, "The Historiography of Ideas," in Arthur O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1948), pp.1-13, esp.13.

第二種研究進路常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，這種研究進路勉強可以稱為「外在研究法」，所注重的是在歷史文化脈絡中解讀孟子學的內涵。徐復觀、²¹近藤正則²²和黃俊傑²³接近於這種研究進路。這種研究進路常常將孟子思想加以「脈絡化」(Contextualization)，例如徐復觀指出，孟子的性善說是中國古代文化長期發展的結果。²⁴這種解釋較其他當代新儒家學者的解釋，更具有歷史意識與歷史視野。我過去研究宋代思想家對於孟子政治思想的爭辯，並探討在爭辯往返之中所蘊涵的問題。北宋以降，宋代知識份子之所以爭辯孟子政治思想的引爆點，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。從北宋初期的大環境來看，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，孟子無形中被王安石利用來爲新法運動背書，遂激起反新法人士的批判。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眾

²¹ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》(臺北：臺灣商務印書館，1969)。

²² 近藤正則：〈「讀余隱之尊孟辯」に見える孟子の不尊周への對應〉，《日本中國學會報》，第33集(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》，第36集(1984)，頁134-147。

²³ 黃俊傑：《孟學思想史論(卷二)》。

²⁴ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁161-164。

矢之的，引爆宋儒的孟子學爭議。²⁵

這種研究進路因為將孟子思想置於政治與歷史的具體情境之中考察，而使孟子學中的諸多概念或理念（尤其是政治思想），取得了鮮活的具體感，而不再只是抽象的概念。這種研究進路潛藏著某種未經明言的人性論預設：認為人是在具體的、特定的歷史條件之中創造歷史、進行思考活動，人不是遺世而獨立的山林逸士。這種人性論預設，就孟子學研究而言，有其相當的相應性，因為孟子生於戰國季世，他目睹各國國君「爭城以戰、殺人盈城；爭地以戰，殺人盈野」（《孟子·離婁上·14》）的悲劇景況，他痛心於「民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也」（《孟子·公孫丑上·1》）他以全幅的生命為撥亂反正。孟子的政治思想均有其針對性與具體性。

但是，從另一方面來看，這種將孟子「脈絡化」於歷史情境中的研究進路，卻也不可持之太過，膠柱鼓瑟，刻舟求劍，以致失去了人在歷史洪流中的主動性。這種研究方法如果推至極端，就有所蔽，而難以有效地解釋孟子學中諸如「盡心」、「知性」、「知天」（《孟子·盡心上·1》），以及以「誠」感通「天之道」與「人之道」（《孟子·離婁上·12》）等具有超越性的思想內涵。²⁶

²⁵ 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》，第4章〈宋儒對孟子政治思想的爭辯及其蘊涵的問題〉，頁127-190。

²⁶ 參考黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，頁3-28及181-188。

三、二十一世紀孟子學研究的新展望

我們在上文中從方法論角度，簡略回顧 20 世紀孟子學研究的兩大進路及其方法論的長處與侷限之後，可以進一步對未來的孟子學研究方法與新課題加以探討。

(1) 研究方法：內外交融

首先，從過去既有的研究成果看來，上文所說的「內在研究法」與「外在研究法」不可執其一端，而應交互為用，以求其相得益彰。我們可以以孟子政治思想研究為例，闡明這項觀點。

孟子政治思想有兩項主軸：一是「王道」，二是「民本」。我們研究孟子政治思想可以首先採取「內在研究法」，解析孟子政治思想的這兩個核心概念。但是，「王道」與「民本」實際是兩個互有關係的「概念叢」(ideas complex)，各自可以再細分為若干概念。例如「王道」政治是孟子政治思想的目標，也是自孟子以後東亞各國歷代讀書人永恆的鄉愁。孟子的「王道」政治理想，在時間上由「三代」(夏、商、周)的典範人物「堯、舜、禹」等聖王所實踐，因此，我們分析孟子的「王道」政治思想，就必須再細緻地探討。作為韋伯(Max Weber, 1864-1920)式的「理想型」(Ideal type)的「三代」與「堯舜」這兩項概念。「三代」與「堯舜」雖然是孟子所建構的理想中的「類型」，但是，卻是孟子政治思想中強有力的精神槓桿，

使孟子可以通過對三代歷史的解釋，而批判他所身處的戰國時代(403-222 B.C.)，並指引未來歷史的走向。如果我們採取「內在研究法」，對孟子政治思想體系進行細緻的概念解析，我們就對孟子政治思想的內部結構有更精確的掌握。²⁷

但是，孟子政治思想實際上是透過對三代歷史「是如何」加以重構，而提出未來歷史的「應如何」的方向。這一套政治思想體系以「民本位」為其基礎，與兩千年來東亞各國之以「君本位」為基礎的政治傳統，不僅南轅北轍，而且形同水火。明代專制帝王朱元璋（在位於 1368-1398）讀《孟子》至「革莽寇讎」之語而大怒，於明太祖洪武 3（1370）年黜孟子祠，²⁸並於洪武 27（1394）年命大學士劉三吾（1312- 1396）刪《孟子》書；²⁹明孝宗（在位於 1488-1505 年）弘治元（1488）年，皇帝在文華殿聽大學士劉機講《孟子》，講到「責難於君謂之恭，陳善閉邪謂之敬，吾君不能謂之賊」（《孟子·離婁上》）這一段，孝宗皇帝問何以不講末句。經筵講官答以不敢。皇帝說：「何害？善者可感善心，善者可懲逸志。自今不必忌諱。」³⁰德

²⁷ 關於先秦儒家的「三代」概念，參考拙作：Chun-chieh Huang, "Historical Thinking in Classical Confucianism Historical Argumentation from the Three Dynasties," in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp.72-88

²⁸ 朱元璋命國子監黜孟子祠，據《明史》記載係洪武 5（1372）年事。容肇祖（元胎，1897-?）據全祖望《鮚埼亭集》及李之藻《泮宮禮樂疏》，認為應係洪武 3 年，其說較有據，參考容肇祖：〈明太祖的《孟子》節文〉，《讀書與出版》第 2 年第 4 期（上海：生活書局，1947 年 4 月），頁 16-21。

²⁹ 洪武 27（1394 年），朱元璋命大學士劉三吾修《孟子節文》（成書於 1398 年 10 月癸酉）。

³⁰ 張廷玉等：《明史》（四部備要本），卷 139，〈錢唐傳〉，頁 1b。

川時代講官為日本皇太子講《孟子》，亦以民本為禁忌。³¹兩千年來東亞儒者正面詮釋或反面批駁孟子的論著，在君主專制體制下的帝制中國或德川日本或朝鮮時代朝鮮的歷史情境中，使《孟子》成為為苦難人民伸張正義的偉大經典，召喚歷代讀書人的良心。明初的錢唐之所以上表朱元璋說：「臣為孟子死有餘榮」，³²正是孟子的歷史心魂之感召下，所發出的良心的呼喚！

但是，也正因為孟子政治思想所高標的以民為本的「王道」政治理想，與東亞專制現實落差過大，所以，孟子其人及其書，對中、日、韓各國的專制政治，都有極大的衝撞力，德川時代日本思想家對孟子政治思想就因疑懼而爭辯不已，尤其集中在（1）湯武放伐與君臣關係、（2）仁義與禮樂之辨、（3）管仲是否仁者、（4）王霸之辨、（5）人性論等五項課題之上。³³日本儒者之所以批判孟子，實因他們對將孟子政治思想置於德川

³¹ 德川時代日本皇太子和天皇皆須研讀《論語》及《孟子》。但《孟子》書中凡與皇帝專制不合者，講官在進講之際均刪除不講，16世紀日本皇室講官清原宣賢（1475-1550）在永正13（1516）年10月17日至翌年10月21日在進講《孟子》時，就指出《孟子》之中許多「御讀禁忌」，京都大學清家文庫現藏《永正鈔本宣賢自筆孟子》，共七冊，列為「國寶」，現已上網：http://ddb.libnet.kulib.kyoto_u.ac.jp/exhibit，參考井上順理：《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），頁513。我詳查清原宣賢眉批之「御讀禁忌」共4條，見本文附錄2。

³² 孫承澤：《春明夢餘錄》（臺北：臺灣商務印書館影印四庫珍本六集224），卷9，頁9。

³³ 參看張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論：以伊藤仁齋與荻生徂徠為中心》，第5章〈王道政治論在德川儒學的迴響——對孟子政治思想的爭辯〉，頁219-286。

封建體制的具體歷史脈絡中思考，深感孟子對德川政治體制的顛覆性。³⁴

從以上所述看來，我們研究孟子政治思想除了採取「內在研究法」之外，還要運用「外在研究法」，探討孟子政治理想與東亞各國政治現實之互動，內外兼顧，應幾得其全貌。

（二）研究課題的新展望

現在，我們可以進而展望未來孟子學研究的新課題：

（1）東亞孟子學的同調與異趣：

孟子學研究的第一個新課題是：東亞孟子學發展中的同調與異趣。我們可以研究《孟子》東傳日韓各國之後，在當地的新轉化與新解釋及其思想史的新意義。

這項新課題的探討，乃是因為在東亞思想史發展中，儒家經典既像是中古歐洲的羊皮紙（palimpsest），也像是武器庫，並且發揮兩者的作用。我說儒家經典像是「羊皮紙」，是指近兩千年來的東亞思想界中，儒家經典的解釋者不斷地對經典提出新詮，宛似中古歐洲知識份子在珍貴的羊皮紙上寫文章，但是東亞後起的儒者又在前人解釋的基礎上別創新解，很像羊皮紙上文章的新作者擦拭羊皮紙上的舊文章另撰新作。東亞的經

³⁴ 參考黃俊傑：《德川日本論語詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006），第2章〈日本儒學中的《論語》：與《孟子》對比〉，頁69-106。

典解釋者何以並如何擦拭前人在作為羊皮紙的經典上所留下的舊說？如何踵武前修，出新解於陳編？他們的經典新詮，又如何影響後人之解釋？凡此種種問題，都值得我們深究。我說儒家經典像是「武器庫」，是指東亞儒家經典解釋社群常在政治領域進行對話，例如漢代鹽鐵辯論中的賢良與文學雙方人士，引經據典均有其政治立場與動機；德川時代日本儒者爭辯孟子的湯武放伐論，更是政治立場在經典解釋上的表現。朝鮮儒者爭辯孟子「四端」與《禮記·禮運》的「七情」的所謂「四七之辯」更是對「兩班」的地位以及朝鮮的國內及對外政策均有影響。東亞解經者常將經典當作武器庫，這個庫房紫電青霜，大小武器應有盡有，他們可以隨時入乎其中，選取武器，出乎其外，以與當代政敵從事意識形態的戰爭。總之，既是羊皮紙又是武器庫的儒家經典，確實是兩千年來東亞思想變化轉折的公分母，又是溫度計。東亞近世儒者均嚮往孔孟精神原鄉，《論》、《孟》、《學》、《庸》係東亞儒者必讀之經典。《四書》中之問題如「道」、「天命」、「學」、「已發」、「未發」、「四端」、「七情」均為東亞儒者哲學思考之起點，從歷代東亞儒者對《孟子》中的問題意識及重要命題之解釋言論，我們就可以窺見日韓儒學思潮之動向、解經策略及其方法論立場。再從東亞各國的政治、社會及文化脈絡來看，所謂「儒者」在中日韓各國所扮演之角色與發揮的作用，均大不相同，³⁵所以他們對《孟子》

³⁵ Hiroshi Watababe, "Jusha, Literati and Yangban: Confucianists in Japan, China and Korea," in Tadao Umesao, Catherine C. Lewis and Yasuyuki Kurita, eds., *Japanese Civilization in Modern World V: Culturedness* (Senri Ethnological Studies 28) (Osaka: National Museum of Ethnology), pp.13-30; 渡邊浩：〈儒

也有不同的解讀角度與切入點，值得我們細加分析，進行比較。

在 21 世紀全球化新時代裡，我們如果希望將來與其他文化出身的人進行有益的對話，我們就必須深入中國以及東亞的文化情境，以東亞為研究之視野，以經典為研究之核心，以文化為研究之脈絡，既宏觀中西文化交流，又聚東亞各地文化之互動，並在上述脈絡中探討經典與價值理念之變遷及其展望。《孟子》這部書既有熾熱的現實關懷，又有超越的形上內涵，正是我們分析東亞儒學發展的重要切入點。

這個課題的領域之中，值得探索的問題甚多，僅就孟子政治思想在東亞儒學史之發展而言，至少有以下問題值得探索：

- (a) 中國歷代的孟子詮釋者如何在亂世（例如公元第 9 世紀晚唐的林慎思〔844-880〕³⁶）或大一統帝國之下（例如宋代的知識份子），重新解釋或爭辯孟子的政治思想？
- (b) 朝鮮時代的儒者如何賦孟子以新義，以適應朝鮮時代王權統一之政治現實？³⁷
- (c) 德川時代日本儒者如何詮釋孟子政治思想以因應孟

者「讀書人」兩班——儒學的「教養人」の存在型態），收入氏著：《東アゾアの王權と思想》（東京：東京大學出版會，1997），頁 115-141。

³⁶ 林慎思：《續孟子》（知不足齋叢書本）。

³⁷ 例如申教善曾以自問自答的方式提出問題云：「問齊宣王之以湯放桀武王伐紂謂臣弑其君者，其非歟？紂雖殘賊，曾為萬乘之王，則謂之一夫而加誅焉，得無迫切歟？」見申教善：《讀孟庭訓》，收入：《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學大東文化研究院，1998），第 45 冊，孟子十一，

子對德川幕府體制的衝擊？

(2) 孟子學中的身心關係論與修養工夫論

我在舊著《孟學思想史論》卷 2 第 2 章，對於 20 世紀中外學界關於孟子的身心關係論與修養工夫論的研究論著，已有所檢討，在既有研究論著中，以楊儒賓所著《儒家身體觀》³⁸一書最為細密詳瞻，但這個議題尚有發展空間。

包括孟子在內的東亞儒者都承認人的身體有其不完整，均有賴於「心」之指導，一般認為是孟子後學作品的馬王堆帛書《五行篇》〈經 22〉說得好³⁹：「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。」德川時代古學派學者伊藤東涯也說：「人有是心，則有是事，有是事，則不得不由是心」，⁴⁰而 19 世紀朝鮮的實學派儒者丁若鏞更強調「心」對「身」之駕御見之於具體的行事，而不是見之於靜坐沈思之中。⁴¹東亞儒者均認為「心」之所以可以駕御「身」，而使「身體」從不完整臻於完整之關鍵，乃是因為「身」擁有流動性的「氣」貫通於人之「心」（意識）與「形」（形體），而使人的身體成為整合

頁 62。

³⁸ 同註 7，並參看本書第 7 章對此書的評介。

³⁹ 龐樸：《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980），頁 61。

⁴⁰ 伊藤東涯：《閒居筆錄》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1971），第 1 卷，頁 14。

⁴¹ 丁若鏞：《與猶堂全書》（首爾：民族文化文庫，1936，1960，2001），第 2 集，〈大學公議〉，卷 1，頁 10。

性之整體。孟子有「養吾浩然之氣」、「夜氣」之說，宋明儒各形各色的氣論，日本德川古學派大師伊藤仁齋云：「蓋天地之間，一元氣而已」，⁴²19世紀日本陽明學者山田球（名球，字琳卿，號方谷，1805-1877）更有「天地萬物一大氣」⁴³之說。在東亞思想史中「氣」論一系的思想光譜中，孟子最具理論之深度，尤其是「形」、「氣」與「神」、「心」之關係特別值得深入梳理，發其義蘊。

這個課題領域中，可以探索的問題如下：

- (a) 在孟子的思想世界中，「精神的身體化」或「身體的精神化」如何可能？
- (b) 在孟子的工夫論中，從「養氣」通向「知言」的理論基礎何在？
- (c) 在孟子的身心關係論中，如何以「心」定「氣」？又如何以「心」定「言」？
- (d) 孟子的「知言養氣」說，在中日韓三地經歷何種詮釋的轉折變化？中日韓儒者之詮釋言論，有何思想史的及詮釋學的意義？

(3) 全球化時代孟子思想理念的普世價值

第三個值得開發的新課題是孟子思想理念在全球化時代

⁴² 伊藤仁齋：《語孟字義》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901），卷之上，頁11。

⁴³ 山田球：《孟子養氣章或問圖解》（大阪：惟明堂大阪支店據東京弘道書院藏版刊印，1902），頁6，下半頁。

中的普世價值。這項課題之所以值得探討，乃是全球化固然是 21 世紀不可遏止的新潮流，但是全球化在表面的一片榮景之下，卻潛藏著巨大的不公與不義，因為「全球化」事實上是抽離並凌駕於世界各國之上的一種政治經濟工具，而不是內在於世界各國互動之中的理念。「全球化」的機制如國際貨幣基金會、世界銀行、世界貿易組織（WTO）等，莫不掌握於「全球化」的中心國家手中。處於「全球化」邊緣位置的亞、非、拉窮國與弱國，在捲入「全球化」潮流之後，更加速被剝削的悲劇，這就是為什麼每年八大工業國部長會議舉行時，常引起反「全球化」人士集會示威抗議的根本原因。

在思想領域中，全球化也使得處於全球化之「中心」位置的西歐與北美國家的價值理念，隨著政經勢力的擴張，而逐漸擴散成爲普世價值。但是，全球化的積極涵義應是世界各國政經生活的共爲一體，以及不同的價值理念的溝通對話。曾獲諾貝爾經濟學獎的哈佛大學教授 Amartya Sen（1933-）曾指出，西方知識界必須正視亞洲知識分子愈來愈重視亞洲傳統與價值觀的趨勢。他強調，今日西方知識分子與政治人物迫切需要對亞洲文化有更深刻的瞭解。⁴⁴在文明對話新時代中，西方知識界對亞洲文化應多加瞭解，我們有必要深入闡釋孟子學中諸多價值理念的普世意義，才能進行文明間的對話。

我們舉「人權」這個理念說明這項看法。「人權」這項價

⁴⁴ Amartya Sen, "Thinking about Human Rights and Asian Values," *Human Rights Dialogue*, vol. 4 (March, 1996), pp. 2-3.

值理念始於 17 世紀洛克 (John Locke, 1632-1704) 與盧梭 (J. J. Rousseau, 1712-1778) 的論述，是近代西方的價值理念，是人民與政府對抗中所獲得。誠如以撒·柏林 (Isaiah Berlin, 1909-1997) 所說，在古代世界中並沒有關於「個人自由」(individual liberty) 的清晰論述，⁴⁵但是，這並不能擴大論斷為中國文化無類似於近代西方的「人權」觀之價值理念。我過去曾以孟子思想為中心撰文指出，⁴⁶儒家文化中不但不缺乏類似近代西方的「人權」概念，而且儒家式的「人權」概念並非如近代西方之將個人與群體視為對立之敵體，而是在其博厚高明的宇宙論與人性論基礎之上，在「個人」與「群體」之間以及在「人文世界」與「自然世界」之間建立連繫性關係，較之西方式的「人權」概念更具有高度與廣度。近代西方的「人權」觀是以「權利」(right) 為中心，而中國儒家的「人權」觀可以說是以「責任」(duty) 為中心而展開的論述。近代西方的「人權」觀植根於近代西方文化中「斷裂」(rupture) 的文化之中。「個人」與「國家」在這種「斷裂」的文化中，恆處於某種對抗關係中，「權利」是「個人」向「國家」爭取而得的不可剝奪的權利；但是儒家傳統中的「人權」觀，則浸潤在古典中國文化之作為「連續性」(continuum) 的文化氛圍之中。遺憾的是，由於中華帝國規模與格局的早熟，使古代儒家如孟子所揭示的類似近代西方的「人權」理念，遭到專制體制的架空而未

⁴⁵ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), p. xl.

⁴⁶ 黃俊傑：〈儒學與人權——古典孟子學的觀點〉，收入劉述先編：《儒家思想與現代世界》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997)，頁 33-55。

能落實於現實世界之中！

除了孟子民本政治思想中所潛藏的「人權」相關理念之外，孟子學中尚有其他可以加以開發的理念，如相對「人爵」而言的「天爵」，以及與詮釋學方法論（如「以意逆志」、「他人有心，予忖度之」之提法）、生態環保思想（如「斧斤以時入山林」的提法）相關的諸多價值理念，及其在近兩千年來中、日、韓各國儒者的詮釋言論中，都值得我們深入挖掘並開發其 21 世紀的新意義。

這個課題領域中，值得探討的問題如下：

- (a) 從中日韓各國儒者對《孟子·盡心上·4》「萬物皆備於我」的詮釋討論中，透露何種東亞儒學中「人」與「自然」的關係之理論基礎？
- (b) 孟子對儒家環境倫理學⁴⁷或所謂的「深層生態學」(Deep ecology)⁴⁸的主要貢獻何在？

⁴⁷ 參考 Mary Evelyn Tucker and John Berthrong eds., *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans* (Boston: Harvard University Press, 1998).

⁴⁸ George Sessions eds., *Deep Ecology for the Twenty-first Century* (Boston and London: Shambhala, 1995).

四、結論

「沈魄浮魂不可招，遺編一讀想風標」（王安石〈讀孟子〉詩），孟子其人及其書雖已走入歷史但並未消亡，二千年來孟子思想如驚濤拍岸，呼喚著東亞知識份子的心魂，形塑東亞讀書人的人格氣象，使他們在專制帝王的肆虐之下，寫下大量的註孟釋孟的文字，成為東亞思想史的重要資產。

本文首先回顧 20 世紀中外學者有關孟子學的研究成果，指出其研究進路可分別為「內在研究法」與「外在研究法」兩大陣營，但兩者缺一不可，互為補充，互相發明。本文站在回顧既有論著的基礎之上，盱衡未來研究的新取向，建議未來的孟子學研究必須「內」「外」兼顧，庶幾既入乎其內，又出乎其外，而得其全貌。

本文建議未來孟子學研究的三個可能的方向：一、孟子思想中的身心關係論與修養工夫論；二、東亞孟子學的發展及其思想的同調與異趣；三、全球化時代孟子思想的普世價值。第一項議題是向內挖掘孟子思想的重要方向，並可與近 20 年來日益受到注目的身體哲學互相切磋。第二及第三項議題可以落實「從東亞出發思考」的策略，在 21 世紀全球化時代中，為東亞知識界取得較為紮實的發言地位，值得我們努力以赴。

※本文曾發表於《文史哲》（濟南：山東大學，2006）第 5 期，頁 20-27。

附錄 1：大陸出版之孟子研究書目（1990-2006）

- 丁冠之編：《孟子研究論文集》（濟南：山東大學出版社，1997）。
- 山東鄒城市孟子學術研究會編：《孟學研究》（濟南：山東人民出版社，1998）。
- 王生平：《曠世大儒：孟軻》，石家莊：河北人民出版社，2001）。
- 王成儒：《孟子之謎》（成都：四川教育出版社，2001）。
- 王其俊：《亞聖智慧——孟子新論》（濟南：山東人民出版社，1996）。
- 王其俊：《孟子解讀》（濟南：泰山出版社，2004）。
- 王軒編：《孟子家世》（北京：中國文史出版社，1991）。
- 王澤宣：《孟子的論辯藝術》（濟南：濟南出版社，1996）。
- 王耀輝：《孟子正道》（武漢：長江文藝出版社，2003）。
- 弗朗索瓦（François Jullien）著，宋剛譯：《道德奠基：孟子與啓蒙哲人的對話》（北京：北京大學出版社，2002）。
- 曲春禮：《孟子傳》（北京：文化藝術出版社，1996）。
- 江文思（James Behuniak Jr.）、安樂哲（Roger T. Ames）編，梁溪譯：《孟子心性之學》（北京：社會科學文獻出版社，2005）。
- 何曉明：《亞聖思辨錄：孟子與中國文化》（開封：河南大學出版社，1995）。
- 李中民：《孟子：儒家的靈魂》（瀋陽：春風文藝出版社，

1992)。

李文永著，宣德五等譯：《論語、孟子和行政學》（北京：東方出版社，2000）。

李幼蒸：《仁學解釋學：孔孟倫理學結構分析》（北京：中國人民大學出版社，2004）。

李振綱：《孟子的智慧》（石家莊：河北人民出版社，1997）。

杜敏：《趙岐、朱熹《孟子》注釋傳意研究》（北京：中國社會科學出版社，2004）。

周天瑋：《法治理想國：蘇格拉底與孟子的虛擬對話》（北京：商務印書館，2002）。

金履祥：《孟子集註考證》（北京：中華書局，1991）。

南懷瑾：《孟子旁通》（北京：國際文化出版公司，1991）。

查昌國：《孟子與《孟子》》（濟南：山東文藝出版社，2004）。

唐志龍編：《內聖外王：孟子謀略縱橫》（北京：藍天出版社，1997）。

孫英、尙玉恒：《儒家二聖》（石家莊：河北教育出版社，2004）。

徐洪興：《孟子直解》（上海：復旦大學出版社，2004）。

高專誠：《孟子通說》（太原：山西人民出版社，2004）。

張奇偉：《亞聖精蘊：孟子哲學真諦》（北京：人民出版社，1997）。

張茂澤、鄭熊：《孔孟學述》（西安：三秦出版社，2003）。

張鐵民：《人世大關懷：孟子今讀》（天津：百花文藝出版社，2001）。

- 曹堯德：《孟子傳》（石家莊：花山文藝出版社，1992）。
- 曹堯德：《樂山仁者：孟子的故事》（北京：華文出版社，1997）。
- 焦國成、龔群主編：《儒門亞聖：孟子》（北京：中國華僑出版社，1996）。
- 賀榮一：《孟子之王道主義》（北京：北京大學出版社，1993）。
- 黃繩：《從文學的角度看《孟子》》（廣東：廣東教育出版社，1992）。
- 楊大膺：《孟子學說研究》（上海：上海書店，1992）。
- 楊國榮：《孟子評傳：走向內聖之境》（南寧：廣西教育出版社，1994）。
- 楊國榮：《重回戰國：孟子新論》（南寧：廣西教育出版社，1993）。
- 楊澤波：《孟子性善論研究》（北京：中國社會科學出版社，1995）。
- 楊澤波：《孟子評傳》（南京：南京大學出版社，1998）。
- 楊澤波：《孟子與中國文化》（貴陽：貴州人民出版社，2000）。
- 董洪利、王麗萍：《亞聖的理想：孟子》（北京：中國文聯出版社，1992）。
- 董洪利：《孟子研究》（南京：江蘇古籍出版社，1997）。
- 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）。
- 翟廷晉：《孟子思想評析與探源》（上海：上海社會科學院出版社，1992）。

- 趙昌平：《孟子：匡世的真言》（上海：上海古籍出版社，1997）。
- 劉耘華：《詮釋學與先秦儒家之意義生成：論語、孟子、荀子對古代傳統的解釋》（上海：上海譯文出版社，2002）。
- 劉執中：《孟子思想體系：孟子精義選粹》（上海：上海社會科學院出版社，1992）。
- 劉培桂：《孟子與孟子故里》（北京：中國文史出版社，2001）。
- 劉鄂培：《孟子大傳》（北京：清華大學出版社，1998）。
- 劉慧宇：《戰國思想家孟子》（深圳：海天出版社，1999）。
- 黎孟德編：《四書感悟：孟子》（成都：巴蜀書社，2005）。
- 戴兆國：《心性與德性：孟子倫理思想的現代闡釋》（合肥：安徽人民出版社，2005）。
- 譚承耕：《論語孟子研究》（長沙：湖南教育出版社，1990）。
- 蘭陵：《孔孟學說之精華》（北京：新華出版社，2000）。

附錄 2：清原宣賢眉批《孟子》之「御讀禁忌」4 條

- 1、《孟子·公孫丑下·7》（卷第 4，頁 11）：「古者棺槨無度，中古棺七寸，槨稱之。自天子達於庶人，非直為觀美也，然後盡於人心。」

「自天子」三字以朱筆於左側畫一直線，並於此行上部加眉批曰：「自天子三字御讀除之。」

又於此段經文之趙岐註：「從天子至於庶人，厚薄皆然。但重累之數，牆鬻之飾有異。」「從天子」左側加朱色直線，右側批曰：「禁中□（字跡不清，疑為「講」字）說不讀之」（卷第 4，頁 12）

- 2、《孟子·滕文公上》（卷第 5，頁 3）：「吾嘗聞之矣：三年之喪，齊疏之服，餽粥之食，自天子達於庶人，三代共之。」句上眉批：「自天子三字御讀除之。」

- 3、《孟子·萬章上》（卷第 9，頁 15）：「昔者舜薦禹於天，十有七年；舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城。」於「舜薦禹於天，十有七年；舜崩」句上加眉批曰「崩：御讀避之，下放（倣）此。」

- 4、《孟子·萬章上》（卷第 9，頁 16）：「伊尹相湯以王於天下，湯崩，太丁未立，外丙二年，仲壬四年。」於「以王於天

下，湯崩」句上加眉批曰「崩：御讀除之。」