

導 論

黃 俊 傑 *

這部書所收集的八篇論文，除陳熙遠的論文之外，其餘各篇均曾在1994年5月20至21日中央研究院中國文哲研究所主辦的「孟子學國際研討會」上宣讀。各篇論文主題不一，論述範圍互異，但基本上都是站在廣義的思想史立場，探討孟子思想的歷史發展。我想趁著這八篇論文集結出版的機會，就本書各篇論文的宗旨及其相關研究狀況，略加說明，以作為讀者閱讀本書的參考。

孟子之學門庭寬闊，顯微無間，既充滿超越卓絕之理想，但又不捨離現實人間之苦難，並以理想性貫通現實性，以理想批導現實。孟子對現實世界的批判，主要表現在孟子的辨義利、別王霸、明公私之上。孟子生於政治激變、社會動盪的戰國時代，他堅持理想主義，以王道理想強聒時君，勸梁惠王以仁義，直斥梁襄王以不似人君，絕不曲道以從君，亦不曲學以阿世，不枉己以從人，在亂世中樹立「大丈夫」的人格典範。但是，孟子關懷現實政治，並不是僅從現實出發。相反地，孟子認為人不僅僅是「政治人」，也不僅僅是「社會人」，而是整體的存在，有其超越性的根源。人性與天命原是融合為一體的，從一方面看，每一

* 臺灣大學歷史學研究所教授。

個現實生活中的生命源自於超越的本體；從另一面來看，也只有愈深入於人的本性，才愈能瞭解天的意志或本質。因此，孟子思想所展現的是一個「既內在而又超越」的人性世界^①。孟子學中的人性世界，以夏、商、周三代的王道政治為理想，以堯、舜為最高典範。

本書第一部分〈通論〉所收的兩篇論文都環繞著孟子學中的聖王典範展開論述。第一篇論文作者鍾彩鈞首先分析孟子論述聖賢的三種方式：客觀陳述聖賢言行，討論問題時引證聖賢言行，自述言行而與聖賢一致。他又接著分析孟子道統說中最重要的三位聖賢：舜是性善說的典範，文王是諸侯的模範，孔子則為孟子自身所取法。鍾彩鈞指出：聖賢典範的建立在孟子學中居於極高之重要性，因為人生而具有內在善苗，孟子以聖賢作為最高道德標準的例證，呈現了人人皆有的可能性；但此「聖賢的事實」是由自明的人格理想來肯定的，因此不必靠外在的現實的存在來支持。

堯舜不僅是孟子思想中聖王的最高典範，而且也是儒家「內聖外王」理想的具體落實，正如朱子（1130—1200）所說：「士大夫出身事主，上則欲致其君為堯舜之君，下則欲使其民為堯舜之民。」^②但是這樣的儒家理想牽涉到諸多複雜問題。所謂「內聖外王」一詞雖出自《莊子》，但長久以來已為學者藉以簡括儒

①參看拙著：《孟學思想史論》（卷一）（臺北：東大圖書公司，1991），〈自序〉。

②朱子：〈跋劉雜端奏議及司馬文正公帖〉，收入《晦庵先生朱文公文集》，和刻近世漢籍叢刊本，總頁6012—6013。

學思想的精髓。過去學者常將「內聖」與「外王」視為兩截工夫，並往往理解成「由內而外」、「因聖而王」的本末關係。本書第二篇論文作者陳熙遠通過對儒家聖王典範的具體分析，為儒家「內聖外王」的實質意涵提供一個新的理解角度。他指出：虞舜之所以成為儒家「內聖外王」的典範，並非因為他既「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，固然有其特殊身分與位階的配合，並非人人可以臻至，但是孔孟之所以肯定「人皆可以為堯、舜」的真諦，正在於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」。陳熙遠這篇論文的貢獻在於通過對孟子的聖王觀的分析，為儒家「內聖外王」的實質意涵提出一套圓融的解釋。他指出：孔、孟對舜的肯定，正是在於他終能即「聖」即「王」——在竭力「博施於民，而能濟眾」的過程中，舜既造就天下福祉，使人人各安其位，同時也在擴充「不忍人之心」的過程中，使德性光被四表；對舜而言，個人道德生命的充融圓滿與整個人類社群的臻至完善，是在相互涵攝中同步完成。陳熙遠在這篇論文中所提出的新解釋，不僅釐清了先秦儒學「內聖外王」的涵義，而且對宋明儒家的孟子學解釋中所涉及的堯、舜問題的探討，也有一定的貢獻。

本書第二部分所收的三篇論文都以宋代孟子學作為研討的範圍。公元960年，大宋帝國繼五代亂局之後建立，標誌著中國文化史上一個新時代的開始，所謂「紛紛五代亂離間，一旦雲開復見

天」^③，不僅是政治史旋乾轉坤的最佳描寫，也是思想史物換星移的確切表述。公元第十世紀以降，隨著中央集權體制的重建與社會經濟重心的南移，儒學也出現中興氣象。孟學地位之提昇與孟子思想之獲得宋儒重視，正是北宋以降儒學復興的重要環節。宋明儒學史的許多重要問題的本質、趨向、轉折及其變化，都可以在宋明儒的孟子學解釋覓其端倪，誠如劉述先所說：「《孟子》是先秦儒學中討論心性問題最富哲學性的作品。宋明儒學均尊奉《孟子》為正統，所以對於《孟子》的了解可以幫助確定宋明儒學內部各種不同思想型態的義理規模。」^④本書討論宋代孟子學的三篇論文所處理的問題互有不同。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為中心〉這篇論文，分析宋代儒者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。作者認為：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為。孟子不尊周王之所以成為引爆點，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為精神標竿而言，孟子無形中為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為眾矢之的，引爆宋儒的孟子學爭議。這篇論文指出：在宋儒的孟子學爭議中呈現三大問

③《水滸傳》〈題辭〉。

④見氏著：《黃宗羲心學的定位》（臺北：允晨文化實業公司，1986），頁

題：（一）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」作為論政的標準，以堯、舜作為取法的對象，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，司馬光即為代表人物。（二）君臣之分問題起於孟子所持「大有為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之歷史背景，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為基礎的政治思想，以及反王安石新法的政治立場，對孟子大加撻伐。（三）宋儒不論是尊孟或非孟雙方，在爭辯中都奉孔子為最高權威，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」及「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）則認為孔子之「道」乃是「仁義」之道，人人皆可得而行之。朱子為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。

在宋代孟子學的發展中，朱子居於特殊重要之地位。誠如錢穆所說，中國文化史上最重要的人物就是孔子與朱子，因為這兩個人「不僅為儒學傳統之中心，乃亦為中國學術思想史上正反兩面所共同集向之中心。……朱子距今僅八百年，後人之闡發容未能盡。而反朱攻朱者，多不出於百家眾流，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。」^⑤上述說法在朱子對孟子學的解釋上也可以獲得印證。

本書第四篇論文〈朱子對孟子學的解釋〉，就是擇定朱子對（1）義利之辨、（2）「四端」及「及其放心」、（3）「知言養氣」這三項孟子學的重要課題的解釋，加以分析。作者楊祖漢認為，朱子對孟子的「義利之辨」的解釋，大抵合於孟子及儒學通義，朱子對真正的道德行為，必須是爲了義之故而行，而不是只求行為合於仁義之意很能掌握。但楊祖漢認為：我們並不能據此便說朱子的思想全合於孟子，而爲自律的倫理學。楊祖漢又指出：朱子對孟子言心性的說法，大體是依他自己特殊的思路來理解，常常是曲解孟子。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、引申之功勞，即表面不合孟子，但卻是將孟子蘊含之意義表而出之。以上所論，或可視作朱子對孟子義理的理解之三個面相，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。

在楊祖漢所討論的這三大問題中，「知言養氣」這個問題在思想史上的轉折變化極具意義。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

^⑤錢穆：《朱子新學案》（臺北：作者自印本，1981），第1冊。

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^⑥。

本書第五篇論文是蔣秋華的〈論張九成《孟子傳》中的義利觀〉，這篇論文所探討的主題就是楊祖漢論文中的第一個問題。「義利之辨」是所謂「儒者第一義」（朱子語），在先秦儒門都頗受重視，在中國思想史上頗有其曲折之變化。孔子綜貫古代關於「義」之舊說，並將「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。孟子之外的其他思想家對「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^⑦。「義利之辨」這個問題是孟子學的核心問題，歷代註孟、釋孟，

⑥參看黃俊傑：〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其迴響〉，《清華學報》，新18卷第2期，1988年12月，頁305-343

⑦參看拙作：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.

乃至排孟、攻孟者，都直接間接涉及這個問題。蔣秋華研究張九成的《孟子傳》，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。

本書第三部分所收錄的兩篇論文，都屬於清代孟子學的範圍。正如林慶彰在「孟子學國際研討會」的綜合討論時所說的，清代學者關於《孟子》的著作車載斗量，見於《續修四庫全書總目提要》者就達百種以上。本書第六及第七篇論文，分別討論清代孟子學的重要代表——戴震和焦循的孟子學。當前學術界關於戴震的研究雖然已累積相當成果，但是比較全面地討論戴震的孟子學的，則仍為數不多。岑溢成在他的〈戴震孟子學的基礎〉這篇論文中指出：「性善論」是戴震《孟子》學的基礎，「一本論」則是掌握戴震「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禮義為極則，則必然的禮義乃自然的天性之具體的充分實現。禮義的充分實現就在人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，可以分為實質的與形式兩個方面。強調禮義為天性稟賦的實現和完成的，是實質的方面；強調「必然為自然之極則」的，是形式的方面。這是戴震人性論的一體兩面。形式的方面，實則就是所謂的「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為「必然為自然之極則」的「一本論」，在實質上則為禮義為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」為其形式，這種意義的「一本論」也必以「性善論」為其實質。

岑溢成所說的戴震的孟子學中所呈現的「一本論」，是十八世紀中國及整個東亞思想界反朱子學者的一般思想傾向。我過去曾為文說明，東亞近世儒學史上反朱子學的興起不僅在空間上廣及中、日、韓三地區，在時間上也涵蓋十七、十八及十九世紀。就其所表現的思想內容而言，則反朱學者多循經典疏解之途徑，以達其反朱學之目的。其中尤以清儒戴震(東原，1724—1777)、德川儒者伊藤仁齋(維楨，1627—1705)及李朝晚期儒者丁若鏞(茶山，1762—1836)最足為其代表。戴東原、伊藤仁齋及丁茶山三氏為東亞近世儒學史之大儒，著述宏富，於先秦儒學舊籍闡述甚豐，而最引人注意者則是三氏於孟子之學皆有所論述。東原著《孟子字義疏證》(1777年)，仁齋著《語孟字義》(1683年)，茶山著《孟子要義》。三氏於疏解孟學之同時，莫不極力排擊朱子對孟學以及儒學傳統的解釋^⑧。岑溢成這篇論文所涉及的問題，在東亞近世思想史上具有普遍之意義，值得我們再從比較思想史立場，進一步探討。此外，岑溢成所研究的戴震著作的成書年代，學界也尚未有一致之定論。岑溢成認為，《孟子私淑錄》完成於1766年，《緒言》則完成於1769年。最近有學者考訂兩者年代，認為《孟子私淑錄》應完成於乾隆己丑(1769)夏秋之交，時戴震四十七歲；《緒言》則完稿於乾隆庚寅至辛卯(1770—1771)之間，戴震四十八歲至四十九歲之時^⑨。

本書第七篇論文討論焦循的《孟子正義》及其歷史地位。作

^⑧參看拙著：《儒學傳統與文化創新》(臺北：東大圖書公司，1982)，頁78—79。

^⑨參看周兆茂：〈戴震《孟子私淑錄》與《緒言》寫作先後辨析〉，《中國哲學史》，1993年第2期，頁110—120。

者林慶彰指出，《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。

從思想史立場觀之，焦循註孟，一如朱子之註孟，皆有一己之思想立場以通貫之。朱子本《大學》解《孟子》，焦循則援《易》以入《孟》，雖有新義，然恐不能免於「六經責我開生面」之譏也。焦循寢饋易學，歷有年所，亦多創獲；撰寫《孟子正義》雖多稱引《易經》以為據，然頗多方柄圓鑿，格格不入之處。茲舉一例以概其餘。《孟子·離婁下·26》孟子曰：「天下之言性者，則故而已矣，故者以利為本。」里堂《正義》以為孟子言性全本《易》義，而以「故者以利為本」六字盡之；里堂並以為《孟子》此處「利」字即《周易》「元亨利貞」之「利」。里堂此解，因有其易學思想橫梗胸中，所釋實與《孟子》相去懸絕⁽¹⁰⁾，其所得有不能掩其所失者矣。然其所以得失之原由及其得失之思想史涵義，則有待進一步之探討。

本書最後一篇論文，介紹韓國朝鮮時代的孟子學研究。金炳采這篇介紹性的文字最大的貢獻在於啟示我們：包括《孟子》在內的儒家典籍，是東亞思想史上思想家思考問題的共同文化資源。我們應從比較思想史角度出發，將東亞思想史作為一個整體加以研究，而不必像過去傳統學者一樣地僅以中國、日本、韓國為範圍，劃地自限，陷於「見樹不見林」之窠臼而不自知。因

⁽¹⁰⁾另詳拙作：〈孟子盡心上第一章集釋新詮〉，《漢學研究》，第10卷第2期，1992年12月，頁99-122。

此，如何拓展視野，開拓「東亞儒學」研究之新領域，實在是我們應加深思的課題。

就東亞儒學史上的孟子學而言，中國宋明清三代、日本德川時代（1600—1868）、韓國李朝時代（1392—1910）數百年之間，均有豐碩之成果。中國儒學之發展已人人耳熟能詳，固無論矣。日本早在827年（天長四年）滋野貞所撰之《經國集》中已引用孟子書之文句，至寬平年間（西元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，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，朱子學派尤為其大宗。朱子之《四書集註》亦為日本儒者所熟知^①，就當代日本學者井上順理的調查，德川時代以降日本學者所撰闡釋《孟子》的著作，總數極為龐大，已近五百種^②，內容極為豐富。再就朝鮮情況言之，李朝時代，儒學發達，各種學派雜然紛陳，有主治主義學派、性理學派、禮學派、陽明學派、經濟學派、以及實學派等^③。在紛然並起的各種學派中，以研究朱子學為中心的性理學派最具影響力。韓國朱子學之流

①參考井上順理：《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214。

②見井上順理：〈近世邦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。

③參考：Key P. Yang and Gregory Henderson, "An Outline History of Korean Confucianism", *Journal of Asian Studies*, XVIII: 2 (Feb., 1959), pp. 259-276.

衍，首推李滉(退溪，1507—1570)、李珥(栗谷，1536—1584)，踵其後者則為宋時烈(尤菴，1607—1689)及韓元震(南塘，1682—1751)。彼輩所究心之哲學問題如理氣、本然之性與氣質之性、四端七情、已發未發、人心道心……等均為朱子學之主要問題⁽¹⁴⁾。在朱子學流衍之下，李朝儒者對《四書》用心良多。以1991年成均館大學大東文化研究所編輯影印發行之《韓國經學資料集成》觀之，堪稱卷帙浩繁，其中第一集是《大學》與《中庸》注釋資料的匯編，第二集是《論語》注釋資料的匯編，第三集是《孟子》注釋資料的匯編，共計九十六項、十四冊。李朝時代朝鮮儒者的孟子學著作，不論就質或量觀之，均極為可觀。我們如果深入日本和韓國孟子學豐富的遺產中，必能對儒學的多樣性、綿延性與廣袤性獲得更為深刻的瞭解。讓我們共同期待孟子學以及東亞儒學研究，未來成果更為豐碩，綻放異彩。

黃 俊 傑

1995. 1. 30除夕

(14)參考錢穆：〈朱子學流衍韓國考〉，《新亞學報》，第12卷（1977年8月1日），頁1—69。