

山東孔孟學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

黃俊傑

台灣大學 歷史學系

《孟子思想研究》這部書是山東中國哲學史研究會等六單位于一九八四年十月在孟子故里鄒縣舉辦的「孟子學術思想討論會」的論文選集。一九八三年，山東孔孟學研究叢書編輯委員會也編輯過一本《孟子研究論文集》（山東大學出版社）。這部研究孟子的論文選集之所以值得評介，是因為這部書很能代表文化大革命以後，中國大陸的儒學研究的一般水準。主編者山東孔孟學研究叢書編輯委員會在本書「前言」中說：「粉碎『四人幫』以後，批判了『極左』思想，大家比較能自由地擇自己的學術觀點了，不少文章對孟子學術思想的研究大大地深入了，見于報刊雜誌的討論也越來越多。作為孔孟故鄉的山東中國哲學史研究會等六個單位，覺得有必要召開一次全國性的孟子學術思想討論會，以便相互交流成果、交流思想，集中討論一些孟子學術思想的重大問題，把孟子學術思想的討論向前推進，引向深入。」這部書是1984年這一次會議的成果。在這次會議之後，1988年10月21日至25日在山東鄒縣又舉行第二次孟子學術討論會，但這次會議的論文集評者尚未寓目（或係尚未出版？）。

這部書共收入 47 篇論文，作者近五十人，全書論文可大別為五大類：第一類包括七篇論文，討論主題是孟子的哲學立場。第二類論文共 11 篇，皆屬孟子政治思想的範圍。第三類論文有 7 篇，研究孟子的倫理思想。第四類 5 篇，討論孟子的人性論。第五類 5 篇探討孟子的教育思想。最後 11 篇論文可以歸類為「其他」類。

整體而言，本書內容不一，缺乏通貫性之主題，編者將所有會議論文未經編輯工作或請原作者修訂，就全部納入印出，不僅各篇論文論述內容未能互相呼應，各篇論文水準亦龍蛇雜居，參差不齊，而且大部份論文均與現代學術論文之基本寫作規格有所不符。例如題為〈批判地繼承孟子的道德學說，建設社會主義精神文化〉之類的宣傳文章，也都一併列入，均使本書的學術性為之減色。

這部書中各篇論文問題極多，其中最值得商榷的就是意識型態掛帥的問題。例如本書論述孟子的哲學立場時，各家說法出入甚大。有人認為「從孟子的天道觀看，孟子哲學的性質基本上是客觀唯心論」（頁 67），也有人主張「『盡心』、『知性』、『知天』，是孟子提出的一條基本的主觀唯心主義的認識路線」（頁 68）。但也有人認為「從天道觀來看，基本上是客觀唯心論，而人性論又是唯心的先驗論；從體系來說，孟子是客觀唯心論，但在尊重客觀規律等方面又有唯物主義思想。」（頁 43），又有人說「孟子既不是一個純粹的唯心主義者，又不是一個純粹的唯物主義者，而是一個以唯心主義為主，兼有唯物主義思想的哲學家。」（頁 51）。這一部份的論文雖持論或有不同，但常給讀者一種意識型態掛帥的印象，充斥著框框先於資料的論斷。不僅這

一部份的論文，本書其他論文亦偶有這類偏頗，例如頁144，作者引用恩格斯對歷史唯物主義的一段話，立即下結論說「孟子的民主主義學說，就是中國古代的歷史唯物論」。諸如此類的說法，均欠缺說服性。類似問題也出現在論述孟子政治思想的論文中，例如有人認為孟子的政治思想「既要維護新興地主階級的利益，又要保留一些奴隸制的殘餘」（頁101），但是，作者並未從《孟子》書中的第一手材料，實事求是地論證這項論點。

其次，本書另一個缺陷是：各篇論文所討論的主題雖各有不同，但許多作者論述問題常呈現明顯的二分的（schematic）傾向，以致造成至少兩個問題：（一）將複雜的孟子思想系統過度簡單化；（二）將孟子思想中互有關聯的兩極，誤當作互不相關的敵體。第一個問題在本書大部份論文中均一再出現，例如在論述孟子哲學立場的各篇論文中，許多作者都企圖以「唯心論」或「唯物論」的簡單架構籠罩孟子，頗有削足適履之感。第二個問題則尤其嚴重，許多作者由於常將孟子思想中的相關觀念或範疇（如「身」、「心」、「天」、「人」……等）斷為兩橛，所以常常看不清不同範疇之間的內在相關性，以致對孟子思想的整體性視而不見。這是本書在方法論上及實質論述上，最嚴重的缺失。今僅舉一例以概其餘，本書頁292說：

孟子肯定「心」在理性思維中的作用，但卻割裂了人的精神作用，把「心」變成脫離肉體感官的獨立實體；孟子強調理性思維的重要性，但卻分裂了人的認識過程，貶低了感性認識的重要作用。

這種說法恐與孟子思想極不相契。事實上，孟子思想的「心」與「身」是互有關聯，互為聯繫的範疇。「心」與「身」之所以取得聯

繫，其關鍵乃在於孟子的養氣理論。在孟子思想中，所謂「浩然之氣」就是原始生命完全理性化之後，所呈現的綜合的生命力。這種「生命力」固然指生理的綜合作用，是起於生理層面的活動，但是，它接受理性（或意志）的指導（孟子所說：「夫志，氣之帥也」），運行於身體之內（所謂「氣，體之充也」），一方面使生理（「氣」）與道德心（「志」，即「心」）不斷為兩概；另一方面，又貫通精神（或形式）與物質（或內容）兩個層面。這種「浩然之氣」從一方面看，是屬於存有意義的自然世界的事物，孟子說：「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間」（《孟子·公孫丑上·2》）就是指這項事實而言。但從另一方面來看，則「浩然之氣」又是屬於創生意義的文化世界中的事物，它與倫理學中的「義」和「道」互相配合，而且，如果欠缺了倫理內容，它就無法鼓舞興發（「其為氣也，配義與道；無是，餒也」）。因此，不斷地凝聚理性的所謂「集義」工夫，就成為「養浩然之氣」的重要工作。簡言之，在孟子思想的生命觀中，「氣」這個哲學範疇通貫存有論與倫理學兩個不同的層次，並以倫理活動為其第一義，很能顯示古典儒學的人文主義精神。在孟子的養氣理論中，「氣」貫通於自然範疇與人文範疇，而且經過人文化成以後的「氣」將原始的、自然的「氣」加以理性化，遂打通物質的、有形的範疇（身體）與精神的、無形的範疇（心）之間的藩籬，使抽象的人格美可以具體化，可以被感知，這就是孟子所說的「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形」（《孟子·盡心上·38》）的理論基礎。「踐形」正是孟子修心養性的必然結果。怎能說孟子將「心」視為「脫離感性的獨立實體」呢？再進一步說，孟子從未嘗「貶低了感性認識的重要作用」（頁292）。《孟子·告子上·7》云：

口之於味也，有同者焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。

在這一段論述中，孟子以口、耳、目等器官的味覺、聽覺、視覺等感性經驗中，所具有的普遍必然性，來證明「心之所同然」。在孟子的思維方法中，所謂「理性思維」與「感性認識」是整合為一的。本書的論斷顯然不能成立。

類似的缺陷也出現在本書對孟子思想中德性的來源的解釋上。本書頁 65 論孟子的四端之心的來源時，引用趙岐注「人法天也」的漢儒觀點，並認為在孟子的思想中「天造就了人的軀體，也賦予以倫理道德的法則。這種思想仍然是西周天命神學在道德領域中的反映，是一種道德天賜說。這種道德天賜說脫離了人的社會性、人的實踐活動談論道德觀念的來源，當然屬於唯心主義。但它把天作為道德的本源，因而具有客觀唯心主義的性質」（頁 66）。這種說法將「天道」與「人道」對立起來，並不符合孟子的思想。孟子在先秦思想史上的重大貢獻之一，乃在於彰顯人的內在德性，肯定人心具有「自我立法」（self-legislation）的功能，孟子所強調的人心的「自我立法」功能，在結構上實與天道構成動態的連續性。在孟子思想中，人的自主性實與天道的普遍性，互相貫通。因此，就這一項特質來說，所謂「盡心」就是瞭解自己，進而超越自己，以上達宇宙的實體。本書許多作者對於孟子思想（以及儒家傳統）所特具的那種「既內在又超越」、「即內在即超越」的特質，完全不能掌握。

整體而言，這是一部令人失望的書。全書論文近五十篇，但

所論皆屬老生常談，並未能觸及孟子學研究的新課題。各篇論文的個別論點問題甚多，我無法在此一一列舉，以上所討論的僅是其中較具關鍵性的兩個問題而已。這本書可以反映文革結束以後，中國大陸孟子學研究的水準低落之一斑。就這種狀況而言，大陸學界與海外及台港儒學研究學界的交流實屬當務之急。