

黃俊傑孟學研究之初探  
**A Primary Study on  
Chun-chieh Huang's Mencianism Study**

文碧方 高正樂  
Wen, Bifang Gao, Zhengle

Author's Correspondence Information

作者通訊

**文碧方 Wen, Bifang**

Professor

School of Philosophy

Wuhan University

武漢大學哲學學院教授

No.229, Bayi Rd, Wuchang Dist, Wuhan City 430072,

Hubei Province, China (P.R.C.)

文碧方為本文通訊作者，E-mail: wbfwd@163.com

**高正樂 Gao, Zhengle**

Master Student

School of Philosophy

Wuhan University

武漢大學哲學學院碩士生

## 摘要

黃俊傑教授三十多年來致力於孟子學的研究，他的孟子學研究是當今最為重要的孟學研究成果，黃俊傑教授的孟學研究可分為三個既相互聯繫又有所區別的階段：第一階段就《孟子》一書解析了孟子思想的特質；第二階段探討了中國思想史上孟子學的流變；第三階段考察與分析了日本德川時期的孟子學的發展。並且，他不僅從孟學解釋史的探討中總結出了一套具有中國文化特質的詮釋學，同時還在他的孟學研究中確立起了一種以東亞為視域，以經典為核心的多元論的觀點與比較研究的方法論原則。

**關鍵字：**孟子、東亞儒學、黃俊傑、經典詮釋

## 黃俊傑孟學研究之初探

黃俊傑教授是當代最為重要的孟子學研究專家。他數十年來對孟子思想及其闡釋作了極為深入與紮實的研究。他的《孟學思想史論》(第一卷)<sup>1</sup>、《孟學思想史論》(第二卷)<sup>2</sup>、英文版的《孟子詮釋學》<sup>3</sup> 以及其日本孟子學研究是當今最為宏富而又厚重的孟子學研究著作，深受中、日、韓等東亞儒學研究者的高度重視。<sup>4</sup> 無論今日還是將來，凡研究孟子學者絕不可能繞過黃俊傑教授的孟子學研究。

### 壹、孟學研究之緣起

黃俊傑教授是歷史學博士、歷史學教授，作為史學家來治孟子學，他的孟子學研究中所貫注的那份史學家的嚴謹自是有目共睹，自不待言。然而，凡研讀黃俊傑教授的孟子學著述者，又無不感到他對孟子價值的認同、對孟子精神境界的嚮往，其儒者的情懷躍然紙上。黃俊傑教授不同於職業史學家的那種對儒家價值的認同確實其來有自。據黃俊傑教授自陳：

在大學時代，我開始閱讀錢穆先生的《國史大綱》，並經由熊十力先生的《十力語要》、《讀經示要》，而接上馬一浮先生、唐君毅先生、牟宗三先生及徐復觀先生等「當代新儒家」的著作，錢、唐、牟、徐等先生筆下所流露的傳統的情懷與民族文化的悲願，對於大學時代的我發出強烈的精神的「召喚」（韋伯所謂的「calling」），使我走上中國思想史研究的道路。<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論》（第一卷），臺北：東大圖書公司，1991。

<sup>2</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論》（第二卷），臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997。該書另在北京出版，即《中國孟學詮釋史論》（黃俊傑：《中國孟學詮釋史論》，北京：社會科學文獻，2004）。

<sup>3</sup> Huang, C. C.. *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China*. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001.

<sup>4</sup> 黃教授的孟子學研究，在近期也受到韓國學界的重視，2016 年也有韓文翻譯本。黃俊傑：《중국맹자학사》，咸泳大譯，首爾：成均館大學校出版部，2016。

<sup>5</sup> 黃俊傑：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》，臺北：臺大出版中心，2009，頁 i。

親炙黃先生多年的張崑將教授也如此描述到：「我們可從黃先生最重要且最關心的儒學研究來看，實深受第二代新儒家（唐君毅、牟宗三、徐復觀）的著作及文化使命感所影響。<sup>6</sup>」因此，余英時教授認為：

俊傑進入中國思想史的專業與一般職業史家不同，他自始便帶著沉重的使命感而來的。他所追求的不僅是知識而且是價值。他對儒學情有獨鍾，其故也在此。他從前研究《孟學思想史論》的態度如此，現在擴展到整個東亞儒學，其持論依然一貫。他的使命感當然不是從天上掉下來，而是前有所承。……五十年來新儒家在海外的發皇主要便是憑藉著這一股感召力量，義理的精微或尚在其次。據我的認識，俊傑正是聞風而起之一人……。我不清楚俊傑是不是以新儒家的第三代自期。從他的著作來判斷，如果我們說他基本上繼承了新儒家精神，大概雖不中亦不甚遠。無論如何，他的文化使命感與新儒家有淵源，則是不成問題的。<sup>7</sup>

由此可見，儘管黃教授對新儒家曾自謙「雖不能至，心嚮往之」<sup>8</sup>，也從未以新儒家自居，但從他對新儒家價值和義理的認同、對新儒家精神和文化使命感的繼承和發揚來看，故我們完全可以說黃俊傑教授是新儒家第三代的真正代表。

二十世紀新儒學的興起，無疑與在西方文化的衝擊下所出現的種種反傳統與反儒家的思潮有關。新儒家的第一代與第二代一方面站在儒家的立場上對形形色色的反傳統、反儒家思潮作了批駁，另一方面又力圖通過對儒家自身傳統的發掘和重新詮釋來回應時代的問題。深受第二代新儒家影響和感召的黃俊傑教授當然也不例外，他深知，二十世紀的中外知識界不僅將儒家傳統視為中國落後的代罪羔羊，而且還將其描述成了封建的餘孽、專制的幫兇。黃俊傑教授曾把二十世紀中外知識界對儒家政治思想的誤解和偏見歸納為三種形態：（1）儒家是威權主義的淵藪——應為傳統中國的以父權為主軸的家庭制度以及專制政治負責；（2）儒家是集體主義的思想根源——有利於「多數專制」並壓抑意志與自由；（3）儒家具有保守主義的心態——應為中國文化數千年的停滯狀態負責。<sup>9</sup>黃俊傑教授對這三種誤解與偏見曾做過有力的駁斥與批判，他指出這三種誤解和偏見存在著嚴重的思考上的盲點，即「過度簡單化的謬誤」與「化約論的謬誤」。<sup>10</sup>並且，黃俊傑教授也真切地認識到，要真正對儒家的這些歪曲和偏見進行撥亂反正，要真正避免對儒家傳統的這種「過

<sup>6</sup> 張崑將：〈熔東亞儒學於一爐而冶之的黃俊傑先生〉，《學界人物》，第216卷，第12期，2010.12，頁135。

<sup>7</sup> 余英時：〈序〉，《東亞儒學史的新視野》，黃俊傑著，臺北：臺大出版中心，2004，頁ii-vi。

<sup>8</sup> 胡城：〈東亞視野下的儒家經典詮釋傳統：黃俊傑教授訪談錄〉，《現代哲學》，第102卷，第1期，2009.1，頁75。

<sup>9</sup> 黃俊傑：〈引言〉，《儒學與現代臺灣》，北京：中國社會科學，2001，頁2-5。

<sup>10</sup> 黃俊傑：〈引言〉，《儒學與現代臺灣》，北京：中國社會科學，2001，頁6-7。

度簡單化的謬誤」與「化約論的謬誤」，除了澄清與發掘儒家傳統的價值來回應時代所提出的問題外已別無他途。故幾十年來，黃俊傑教授潛心於孟子思想研究與孟子解釋史的探討，在孟子學的基礎上致力於儒家詮釋學的建立，在中日孟子學比較研究的基礎上致力於東亞儒學的整體研究，其目的即在於此。

## 貳、孟子思想之解讀

黃俊傑教授數十年來致力於孟子學的研究，他的《孟學思想史論》（第一卷）、《孟學思想史論》（第二卷）以及東亞儒學視域中的孟子學研究，儘管其內容互相呼應、不可分割，是一連貫性的研究，但因其問題意識與研究重點之不同而呈現出階段性，故下面分別就黃俊傑教授孟子學研究的各個階段作一分析與探討。

首先，我們對黃俊傑教授的《孟學思想史論》（第一卷）作一討論，黃俊傑教授在該書的〈自序〉中稱：

孟子學是我多年來讀書主要的興趣之所在，這個學術領域之所以長期吸引我，主要是由於孟子思想系統範圍廣闊，顯微無間，同時兼具現實性與超越性，並且將這兩種表面上互不相容的思想質素完全融合為一體，使孟子思想成為一個「極高明而道中庸」的系統。<sup>11</sup>

黃教授之所以從《孟子》而不是從其他儒家經典入手來發掘和闡發儒家傳統的價值，是因為在他看來，孟子思想具有範圍廣闊、顯微無間、現實性與超越性兼備的特點。孟子思想這一特點究竟所指為何？黃教授從東亞儒家思想脈絡的角度曾指出，社會政治性的、形上學的、心性論的內涵是構成儒家「經典性」的三個主要面向，儒家的「經典性」即依此三個面向而被定義。<sup>12</sup>《孟子》一書不僅包含了這三個面向，而且主要是圍繞這三個面向而展開論說的，在儒家經典中《孟子》一書對這三個面向的說明可謂最為典型，吸引黃教授的孟子思想那種範圍廣闊、顯微無間、現實性與超越性兼備的特點無疑與《孟子》一書所包含的這三個面向有關，換言之，《孟子》一書所包含的這三個面向體現了孟子思想那種範圍廣闊、顯微無間、現實性與超越性兼備的特點。在《孟學思想史論》（第一卷）中，黃教授所論述孟子的生命觀、社會觀、政治觀這三大主題，也顯然與構成儒家「經典性」的三個主要面向息息相關相應一致，那麼，黃教授是如何通過對生命觀、社會觀、政治觀的論述來說明孟子思想那種顯微無間、現實性與超越性兼備的特點的呢？

<sup>11</sup> 黃俊傑：〈自序〉，《孟學思想史論》（第一卷），臺北：東大圖書公司，1991，頁1。

<sup>12</sup> 黃俊傑：〈從東亞儒家思想史脈絡論「經典性」的涵義〉，《中國哲學史》，第2期，2002.5，頁35-47。

在《孟學思想史論》（第一卷）中，黃俊傑教授在對孟子的生命觀、社會觀、政治觀展開論述前，先對孟子思維方式作了揭示與探討。黃教授發現，孟子在論證問題或與論敵辯論時呈現出「具體性思維方式」與「聯繫性思維方式」兩大特徵，這兩大思維方式特徵正是孟子論述其思想時的重要基礎與不言而喻的前提。黃教授的這一敏銳觀察與發現可以說奠定了他的孟子思想研究的基調，因為孟子的生命觀、社會觀、政治觀確實無不體現出「具體性思維方式」與「聯繫性思維方式」的特徵。依黃教授之見，所謂「具體性思維方式」，指「孟子在論證抽象原理時，常常以具體事實或行為作為證據論述」<sup>13</sup>，於具體中見抽象，於實證中見原理，於實踐中識本源，於事中求理，理事圓融而無空疏之病。所謂「聯繫性思維方式」，指「孟子思考問題時，常能在整體之脈絡中，發見『部份』與『部份』之相關性，以及『部份』與『全體』之整合性」<sup>14</sup>，在自然與人文之間、人之身體與道德心之間、個人與社會之間皆構成存有的聯繫，人的生命絕不是單向度的存在，而是具有超越的依據。在黃教授看來，孟子思想中的這兩大思維方式特徵本身即具那種顯微無間、現實性與超越性兼備的特點：

「具體性思維方式」以具體事象或實證史實進行論述，所突出者在人的生命「歷史性」，其所重者在「顯」；「聯繫性思維方式」則以「聯繫性的人為宇宙論」為其理據，強調人雖然是宇宙的滄海之一粟，但是人可以「養氣」「踐形」而躍入宇宙大化之本源。這種思維方式所彰顯者為人的生命「超越性」，其所重者在「微」。所以，孟子思維方式可以「顯微無間」一語加以綜括而得其精要。<sup>15</sup>

在孟子思想中，由於他的生命觀、社會觀、政治觀無不呈現出「具體性思維方式」與「聯繫性思維方式」的特徵，而「具體性思維方式」與「聯繫性思維方式」又本具顯微無間、現實性與超越性兼備的特點，因此，對黃教授來說，孟子整個思想完全就是一個顯微無間、現實性與超越性兼備、「極高明而道中庸」的系統。在黃教授的孟子思想研究中，他對孟子的「具體性思維方式」與「聯繫性思維方式」特徵的揭示與說明，不僅使他的孟子研究獲得了一個整體性的、系統性的視角，而且使得他的孟子研究站在了一個新的理論高度上。

在《孟學思想史論》（第一卷）中，如果說黃教授對孟子的社會觀與政治觀的研究所注重的主要是孟子思想中的社會政治性內涵，那麼，他對孟子的生命觀的探討則更多地涉及孟子形上學的、心性論的內涵。黃教授認為：

<sup>13</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論》（第一卷），臺北：東大圖書公司，1991，頁4。

<sup>14</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論》（第一卷），臺北：東大圖書公司，1991，頁181。

<sup>15</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論》（第一卷），臺北：東大圖書公司，1991，頁181。

孟子論生命之本質，分「心」、「氣」、「形」三層次，並以集義之工夫養氣，遂能寓志率氣（所謂「志，氣之帥也」），培成「浩然之氣」，以轉化形體（所謂「氣，體之充也」），一面使氣志合一，一面使「形」為「氣」所滲透，而達到「踐形」之境界。因此，孟子理想中的「自我」生命，不僅有其主體性與社會性，更有其超越性。人經由養氣之工夫，可以知心知性而躍入宇宙大化之本源（所謂「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」），而與宇宙之最終實體（ultimate reality）同步互動。<sup>16</sup>

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，道德心與身體之間的連續性，以及宇宙的無限性（所「天命」）與經驗世界的有限性之間的連續性。<sup>17</sup>

黃教授通過對孟子生命觀中形上學、心性論內涵的發掘與揭示，指出孟子是從「身心一如」「天人合一」的立場與角度來看待人的生命本質的，孟子思想中的人，不僅僅是單面向的生物人或社會人或政治人，而是「既內在又超越」的整體的人。黃教授之所以如此注重孟子生命觀中形上學、心性論內涵的發掘，是因為自五四以來許多學者完全無視儒家「博厚高明」的面向，而認為儒家只關懷現實世界與現實生活，因此，黃教授力圖通過對孟子思想中形上學、心性論內涵的發掘，來對五四以來這些平面化、簡單化儒家的看法加以撥亂反正。

在《孟學思想史論》（第一卷）的〈自序〉中，黃俊傑教授曾談及他寫作該書的心聲：

孟子生於戰國亂世，但他所高唱的是人民勝利進行曲，他不屑為日薄崦嵫的封建制度唱挽歌，他所堅持的理想主義，他所展開的強韌的生命力，他所樹立的「大丈夫」的人格典範，千百載以降仍是現代人的「永恆的鄉愁」，仍強有力地撞擊著現代人的心靈。這部書就是我在這種心靈的邀約與撞擊之下，所提出的一點讀書心得。<sup>18</sup>

這段話表明黃教授對孟子的政治思想最具會心與心得。此無疑受其業師專治政治思想的大師蕭公權的直接影響，同時也許與黃教授寫作該書時臺灣政治轉型的歷史場景與時代氛圍有關。此外，恐怕也與徐復觀儒家政治思想對他的感染與影響關聯甚深，黃教授曾稱：

<sup>16</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論》（第一卷），臺北：東大圖書公司，1991，頁182-83。

<sup>17</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論》（第一卷），臺北：東大圖書公司，1991，頁182。

<sup>18</sup> 黃俊傑：〈自序〉，《孟學思想史論》（第一卷），臺北：東大圖書公司，1991，頁3。

我大學二年級的時候，通過一位原籍湖北的長輩的引薦而向徐復觀先生問學。至今猶記徐先生那攝人的眼光，磅礴的氣質，頗有孟子之風。這給 20 歲的小夥子多麼深刻的震撼啊！在向徐先生問學之前，我在大學一年級就接觸到熊十力的《讀經示要》，自己一讀到序言，就被其中所展現的古典情懷深深觸動。當時我能把整個《讀經示要》的序文全背誦下來。後來讀徐先生的東西就很有感應。<sup>19</sup>

徐復觀政治思想對黃教授影響最大最深者無疑為其所謂中國文化中政治思想與政治現實的矛盾的看法，亦即中國文化中的「二重主體性的矛盾」的觀點。對徐復觀這種「二重主體性的矛盾」的看法與觀點，黃教授在討論相關問題時曾反覆加以引用與述說：

中國的政治思想，除法家外，都可說是民本主義；即認定民是政治的主體。但中國幾千年的實際政治，卻是專制政治。政治權力的根源，係來自君而非來自人民；於是在事實上，君才是真正的政治主體。……政治的理念，民才是主體；而政治的現實，則君又是主體。這種二重的主體性，便是無可調和的對立。對立程度表現的大小，即形成歷史上的治亂興衰。於是中國的政治思想，總是想解消人君在政治中的主體性，以凸顯出天下的主體性，因而解消上述的對立。<sup>20</sup>

在《孟學思想史論》（第一卷）中，黃教授借助徐復觀這一觀點來討論孟子的政治思想時認為：徐復觀所說的以民為本位的政治思想，就是孟子最早作為一個政治思想體系而提出來的。在孟子王道政治論的政治思想中，其最重要的內涵即以人民為政治的主體，在「民本位」的前提下，孟子進一步主張儘量解消統治者的主體性，而以被統治者的意見作為政治措施的依據，並且宣稱只有人民才是政權轉移的最後依歸，孟子高標政治生活中人民的主體性，成為歷代有良心的中國知識份子論政的標準。孟子這種民本位的政治思想，與大一統帝國形成之後，君本位的政治現實構成水火不相容之敵體，不僅使孟子政治思想成為輾轉呻吟於專制政治下的中國人「永恆的鄉愁」，而且也突顯了幾千年來中國歷史中「二重主體性」的矛盾。<sup>21</sup>

當然，黃教授對孟子的政治思想的討論並未就停留於此，而是力圖在徐復觀所提出的問題的基礎有所推進，故他以現代政治理論及制度為借鑒與參照，對孟子王道政治論所存在的問題作了極為深入的分析與檢討。在黃教授看來，儘管孟子以民本為基礎、以德治為運作邏輯的王道政治論高標理想乃批判現實政治的有力武器，

<sup>19</sup> 胡城：〈東亞視野下的儒家經典詮釋傳統：黃俊傑教授訪談錄〉，《現代哲學》，第 102 卷，第 1 期，2009.1，頁 75。

<sup>20</sup> 徐復觀：《儒家政治思想與民主自由人權》，臺北：八十年代，1979，頁 218-19。

<sup>21</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論》（第一卷），臺北：東大圖書公司，1991，頁 162-66。



但孟子的王道政治論也有其問題。依黃教授之見，孟子的王道政治論存在著兩個根本的問題，其一是孟子視政治領域為道德領域的延伸，認為政治領域的運作受道德領域的邏輯所支配，故未能注意和認識到政治領域的自主性與運作邏輯；其二是孟子政治思想從整體論的方法學立場出發表現為一種整體論立場，故孟子並不把政治領域視為各種利益團體衝突、折衷以及妥協的場所，從而也就沒有進一步思考和關心政治領域內的制度建構問題。<sup>22</sup> 黃教授對孟子王道政治論所作的這一檢討，確實發人深省，不僅深刻地揭示了孟子政治思想中的內在侷限性，而且深化了我們對儒家傳統與現代政治之間關係的思考。在當今儒家政治思想的討論中，常常面臨種種質疑儒家的聲音，傳統儒家為什麼沒有內在地形成民主政治的理念與思想建構？中國傳統社會為什麼沒有形成民主政治制度？基於農業社會的儒家傳統已不適合現代工商社會，儒家傳統有礙現代民主制度及其相關的人權概念的建立與發展等等。面對這些質疑，儒家政治思想研究者應如何去回應這些問題，如何直面問題來揚儒家傳統之長、避儒家傳統之短，如何去思考和探討現代社會中儒家傳統與現代民主政治的關係以及兩者的接榫，如何讓儒家為現代政治現代社會提供有益的政治視野、政治慧見和思想資源，黃教授在孟子政治思想研究中提出問題的方式、分析探討問題的思路，已為後來者樹立了一個典範，啟迪與引導後來者前行。因此，我們完全可以說，黃教授的孟子政治思想研究推進和豐富了儒家的政治思想研究。

## 參、孟學史之考察與詮釋

為了對孟學思想史有一個整體性、系統性的瞭解和把握，黃俊傑教授認為，不僅需對孟子思想的特質及其所蘊涵的問題有所解析與闡明，而且還需對東亞思想史上孟子學詮釋之發展軌跡有所分析與探討。<sup>23</sup> 黃教授的《孟學思想史論》（第二卷）就是他對中國思想史上孟子學的流變，亦即兩千年間中國思想家對孟子學的解釋所作的探討。在《孟學思想史論》（第二卷）中，黃教授在對歷代儒者的孟子學解釋進行探討之前，先就孟學詮釋史所涉及的方法論問題作了分析，他指出，孟學詮釋史牽涉三個一般性的方法論問題：（1）詮釋者的歷史性、（2）問題意識的自主性、（3）詮釋的循環性，中國思想史上孟子學的升遷變化與這三個方法論問題密切相關。

在《孟學思想史論》（第二卷）中，黃教授是如何以這三種方法論問題為視角來探討歷史上儒者的孟子學解釋的呢？就詮釋者的歷史性為例來說，兩千多年來，

<sup>22</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論》（第一卷），臺北：東大圖書公司，1991，頁178。

<sup>23</sup> 黃俊傑：〈自序〉，《孟學思想史論》（第一卷），臺北：東大圖書公司，1991，頁1。

許多儒者在時代變局中通過詮釋《孟子》與孟子對話，不斷重構孟子思想，不斷開出孟學的新生面，從而形成了源遠流長、日新又新的孟學解釋傳統，詮釋者的歷史性無疑在其中起了極為重要的作用。以黃教授之見，所謂詮釋者的歷史性是指詮釋者及其思想都受到特定的歷史條件的制約而言。當經典的詮釋者以他們所處的時代背景、思想氛圍以及個人經驗來重新詮釋經典時，這就形成了各種不同的看待和解釋經典的觀點。因此之故，黃教授要求我們從事經典解釋史研究時首先要注意的是注釋者的「歷史性」。

在孟學詮釋史的研究中，黃教授特別注意到孟學詮釋史中的這樣一種「歷史性」：此即孟子思想是一套封建制度已崩而未潰、政治局面處於多元化的時代的價值體系，而與孟子思想對話的儒者卻生活在大一統帝國一元化的政治格局之下，這一時代背景差距的「歷史性」，導致孟學詮釋者既是孟子思想價值的傳承者，又是大一統帝國的臣民，這一「自我」分化使得孟子詮釋者恒處於一種緊張矛盾的狀態中，從而形成一種徐復觀所謂的中國文化的「二重主體性的矛盾」。歷代儒者如何在這種緊張矛盾的狀態中維持生命境界的平衡？如何在具體的歷史情境與個人思想脈絡中重新詮釋孟子學？雖然他們作為「大一統帝國臣民」有時必須扭曲對《孟子》原意的解釋，但孟子「剛者」的生命氣象以及其與專制帝制形同水火的民本位思想又令他們心馳神往嚮往不已，兩千多年來許多儒者之所以將《孟子》作為自己思想的重要出發點即在於此。同時黃教授也指出：處於不同時空背景下的孟學詮釋者透過他們各自的思想系統的「歷史性」來對孟子思想提出解釋時，常由於歷史時代的不同而形成一些「盲點」，造成一種史學研究上所謂的「隧道效應」，此即孟學詮釋者對孟子思想的過度化詮釋和簡單化詮釋。因此，後來黃教授對詮釋者的歷史性曾有一個清醒的反省：

解釋者的「歷史性」是一把雙刃之劍，它既可以有效地開發潛藏在經典中的、未經明言（tacit）的意涵，但卻也可能過度解釋經典的內容，如何執兩用中而使解經者的「歷史性」獲得適當的定位，就構成嚴肅的方法論課題。<sup>24</sup>

解經者固然不應也不可能完全解消自己的「歷史性」，而以一個「空白主體」的姿態進入經典的世界；但也不可過度膨脹解經者的「歷史性」，以致流於以今釋古，刑求古人。因此，解經者必須在完全解消自己的「歷史性」與過度膨脹自己的「歷史性」之間，獲致一個動態的平衡，執兩用中，心平氣和地進入古典的世界，才能攜古人之手，與古人偕行，神入經典精神，出新解於陳編。<sup>25</sup>

<sup>24</sup> 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，臺北：臺大出版中心，2004，頁 59。

<sup>25</sup> 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，臺北：臺大出版中心，2004，頁 67。

從上述黃教授對詮釋者的歷史性的討論可知，當黃教授以方法論問題為視角來考察和探討兩千年來中國知識份子與思想家對《孟子》的詮釋時，由於他的孟學史研究是以現代學術方法論為基礎，有著強烈的問題意識和明確的問題指向，因此，他的孟學詮釋史不再是那種以目錄學為基礎的傳統的孟學史，而是以問題為導向的具思想史意義的孟學史。

在黃教授對歷代儒者的孟子學解釋的討論中，黃教授對荀子非孟原因的說明、對宋儒之孟子爭議的探討，可謂將史學家的嚴謹思想家的洞識發揮得淋漓盡致。在《荀子·非十二子》中荀子曾斥思孟學派「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」，嚴厲如此，其因何在？兩千年來學者聚訟不已，朱子、陸九淵等大儒也對此深感迷惑不解，但黃教授的〈荀子對孟子的批評——「思孟五行說」新解〉<sup>26</sup>一文卻對這一問題給出了一個圓滿的解答。黃教授通過對思孟學派的《五行篇》的層層解析和深入探討後，對這個問題如此解答道：（1）思孟學派強調「道」的內在化而荀學重視「道」的客體化，從荀學的立場來看，思孟學派的「道」忽略了「道」與「世界」的聯繫，未能正視人在成德過程中所必須涉及的種種社會、政治現實問題，故荀子斥責思孟「僻違而無類」；（2）思孟學派的「心」的內涵與荀學歧異甚大，思孟學派強調「心」的主體性及超越性而荀子則強調「心」的社會性與政治性，在思孟學派的系統中，天道觀與心性論構成一個「存在的大鎖鏈」而荀子的「統類之心」則以建立社會、政治之禮法制度為其歸趨，故荀子斥責思孟「幽隱而無說」、「閉約而無解」；（3）思孟五行說繼承了古代中國的「聯繫性的宇宙觀」，而處於戰國季世文采教化日益隆盛的荀子則反對中國這種遠古以降的「聯繫性的宇宙觀」，故荀子認為思孟是「案往舊造說」。黃教授的解答持之有據、言之成理、合情合理合邏輯，完全可以說是迄今荀子非孟原因最令人信服的答案。黃教授的答案之所以令人信服，是因為他既以新出土的文獻作支撐，又有著對孟子和荀子整體思想和核心概念的深刻領會和準確把握。

宋代儒者們對於孟子不尊周王的看法各異爭辯極為激烈，而其中所蘊涵的問題也十分複雜，要釐清爭辯各方之同與異以及背後所涉及的各種問題顯然非常困難，然而這些問題在黃教授的條分縷析下終於有所澄清。以黃教授之見，孟子不尊周王的爭辯與北宋政治史的特殊背景密切相關。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，與北宋以降中央集權的政治體制以及尊王的政治思想形同水火。同時，王安石高標孟子無形中使孟子為其新法背書，故激起反新法人士的批判。在這兩大政治因素的作用下，出於對時代政治問題的不同看法與政治策略，宋代儒者們對孟子不尊周王展開了激烈的爭辯，這一爭辯主要呈現為三大問題：（1）王霸

<sup>26</sup> 黃俊傑：〈荀子對孟子的批評——「思孟五行說」新解〉，《中國孟學詮釋史論》，北京：社會科學文獻，2004，頁 109-10。

之辨隱涵著理想主義與現實取向兩種政治態度的對立。(2) 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。(3) 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。並且這三個問題環環相扣、相互刺激、交互作用而構成一種永不終止的循環性關係。<sup>27</sup> 黃教授在此顯然主要是以孟學詮釋史的一般方法論問題特別是「二重主體性的矛盾」為視角來分析和探討宋儒的爭辯的。在黃教授的這一視角的分析與探討下，宋儒爭辯的政治背景；翼孟非孟雙方於王霸之分、君臣之別、尊孔問題上的現實取向與道德目標；翼孟宋儒的理想主義取向與非孟宋儒的現實主義取向昭然若揭一目了然。

近現代以來，大凡從事歷史或思想史研究的學者不僅視宋明理學的研究為畏途避而遠之，而且在無法繞開牽涉其中時亦鮮少深入宋明理學問題的內在討論。黃教授的《孟學思想史論》(第二卷)主要是對歷代儒者的孟子學解釋作一探討，理學家對孟子的解釋無疑為他這一探討中的重點和難點之所在。作為歷史學家的黃教授不僅能深入宋明時期理學問題的內在討論，而且他對理學家孟子學的探討真正做到了深造有得，其分析其結論頗令人嘆服。之所以如此，從《孟學思想史論》(第二卷)之〈緒論〉<sup>28</sup> 中也能窺其端倪。《孟學思想史論》(第二卷)之〈緒論〉儘管表面上僅是 20 世紀中外學術界對孟子學研究的成果的一個回顧與綜述，但實際上是黃教授在他精深的孟子學研究的基礎上，對 20 世紀中外學術界孟子學研究所作的一個極為深入的分析與檢討。在〈緒論〉中，黃教授以問題為導向，將一百多年來孟子學研究的學者分為「哲學／觀念史研究進路」與「歷史／思想史研究進路」兩個不同的陣營，同時對他們研究孟子時的問題意識及其主要創見作了全面而深入的分析與檢討。並且，作為孟子學專家的黃教授基於他對孟子思想及其思維特徵的深刻理解與把握，不僅能對「哲學／觀念史研究進路」與「歷史／思想史研究進路」這兩種進路中的孟子學研究的長短優劣作出精到的審視與分判，而且能真正吸收這一百多年來孟子學研究學者的創見與成果，揚人所長避人所短，故在《孟學思想史論》(第二卷)的〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其迴響〉<sup>29</sup> 與〈王陽明思想中的孟子學〉<sup>30</sup> 兩章中，黃教授能直探朱子與陽明孟子學的內在問題，闡明其旨要，指出其問題之癥結。黃教授指出，朱子是在「心」、「理」二分以及「性即理」思想脈絡中來解讀孟子的，他本乎《大學》「格物致知」之立場，強調「窮理」的必要性，以「窮理」貫通於孟子學中的「知言」與「養氣」，將孟子的「知言」解釋為「窮理」，將孟子的「集義」解釋為積聚事事物物分殊之理。陽明則是在他的「心即理」與「致良知」的哲學脈絡中來解讀孟子的思想世界的，他以「復其心之本體」

<sup>27</sup> 黃俊傑：《中國孟學詮釋史論》，北京：社會科學文獻，2004，頁 161-65。

<sup>28</sup> 黃俊傑：《中國孟學詮釋史論》，北京：社會科學文獻，2004，頁 1-55。

<sup>29</sup> 黃俊傑：《中國孟學詮釋史論》，北京：社會科學文獻，2004，頁 166-222。

<sup>30</sup> 黃俊傑：《中國孟學詮釋史論》，北京：社會科學文獻，2004，頁 223-49。

亦即「致良知」的思想來解釋孟子的「集義」之說，「集義」即「復其心之本體」即「必有事焉」即「盡性的功夫」亦即「致良知」。黃教授這一分析和探討可謂直指朱子和陽明孟子學的本質，堪稱善解。毫無疑問，黃教授的此善解既與他自己對孟子、朱子、陽明思想的深刻把握有關，同時也與他善於吸收近現代學者特別是新儒家牟宗三等人的宋明理學研究成果關聯甚深。

《孟學思想史論》（第二卷）作為孟子學詮釋史，黃俊傑教授除了論述和探討兩千多年來中國思想家對孟子學的解釋外，還曾屢屢言及他所關懷的另一大主題：從孟學詮釋史之具體發展經驗中體現出何種具有中國文化與思想特質的中國詮釋學？<sup>31</sup> 所謂「中國詮釋學」，依黃教授之見，是指中國學術史上源遠流長的經典注疏傳統中所呈現的，具有中國文化特質的詮釋學。中國的這種詮釋學與西方近代的詮釋學儘管有其相近相通之處——兩者皆起於詮釋者與經典之間的主體性之「斷裂」，但又有很大的不同，中國的詮釋學具有強烈的歷史性和現實取向，是一種以經典注疏為中心的詮釋學傳統。<sup>32</sup> 在中國特殊而又漫長的歷史文化傳統中，這些經典的詮釋者以他們所處的時代背景和個人經驗來詮釋經典，不僅形成了各種各樣看待和解釋經典的觀點，而且形成了具有中國特色的詮釋學傳統。黃教授先前所討論的孟學詮釋史中三個一般性的方法論問題——詮釋者的歷史性、問題意識的自主性、詮釋的循環性就屬於中國詮釋學中的重要內容。在《孟學思想史論》（第二卷）中，黃教授以孟子學解釋史為中心，建構了一個儒家的詮釋學類型：（1）作為解經者心路歷程的詮釋學；（2）作為政治學的儒家詮釋學；（3）作為護教學的儒家詮釋學。黃教授認為，在這三種類型的詮釋學中，作為解經者心路歷程的詮釋學居於首出之地位。因為在他看來，中國儒家的經典詮釋之學是一種體驗之學，儒者注疏經典常常是作為個人安身立命的手段，或是對企慕聖賢的心路歷程的表述，經典中的思想常常被詮釋者用來解釋他們精神體驗的艱苦歷程或心得，解釋者在精神進境上的主觀體驗與經典中的客觀記述交相輝映、互為創造。故經典與解釋者之間互相滲透、主客交融，經典被解釋者賦予了新的意涵、新的生命。因此，黃教授認為，作為個人心路歷程表述的詮釋學是將解經者的精神體驗融入經典世界之中，而與經典共呼吸，與經典精神相往來的中國式詮釋學。

作為政治學的詮釋學是中國詮釋學的第二個突出面相，依黃教授之見，儒家學者常透過重新詮釋經典之途徑，或提出他們對時代政治問題的看法，或對他所面臨的社會政治問題提出解決方案。故他們並非為詮釋經典而詮釋經典，而是為淑世、經世、乃至救世而詮釋經典，是在經典注疏的學術事業中來寄寓經世濟民的政治理想，他們的詮釋學本質上也就是一種政治學。並且，他們在作為政治行為的詮釋過

<sup>31</sup> 黃俊傑：《中國孟學詮釋史論》，北京：社會科學文獻，2004，頁1。

<sup>32</sup> 黃俊傑：《中國孟學詮釋史論》，北京：社會科學文獻，2004，頁412。

程中，注入了大量的道德意涵，這種政治學在很大的程度上是一種道德學，「是什麼」與「應如何」、「事實判斷」與「價值判斷」是通貫而為一體的。此外，作為政治學的中國詮釋學現實取向性格特別強烈，故這種類型的詮釋學「治道」多於「政道」，對現實政治秩序的關懷多於對政治原理的討論，極少從理論角度剖析政治原則的理論基礎，是一種以「實學」為特徵的作為經世方略的詮釋學。

作為護教學的詮釋學是中國詮釋學的第三個突出面相，黃教授指出，「護教學」的詮釋學常常採取以「回歸原典」的方式作為駁斥異端或同門而不同流之思想的有力武器。這種護教學的詮釋學又可以細分為兩種類型：（1）就思想體系內部來看，重新詮釋經典常常是批駁同門而異調之「非正統」解釋之重要手段。在歷代解經傳統中，一門之中門戶互殊，一經之解眾說並起，於是，許多經典解釋者為證明自己的「正統性」，常常透過重新解釋經典的方式來批駁同門的論敵。（2）從不同思想體系之間的互動情況來看，許多詮釋者常常重新解釋經典以攻排本門以外之「異端」思想。中國思想史上儒、釋、道三大主流，既相激相蕩，又互為攻伐。為了排擊佛老之學，歷代儒者常以經典注疏為武器，批駁「二氏之學」來為儒學辯護。<sup>33</sup>

在黃教授以孟子學解釋史為中心所建構的中國詮釋學類型中，朱子、陽明的孟子學詮釋以及當代新儒家唐君毅、牟宗三之釋孟，可以歸之為解經者心路歷程的詮釋學；南北宋諸儒的批孟與翼孟與康有為之借釋孟以融合中西，可以歸之為政治學的儒家詮釋學；戴震之借釋孟以駁宋儒，可以歸之為護教學的儒家詮釋學。作為解經者心路歷程的詮釋學所注重的是孟子思想的「內在領域」，作為政治學的詮釋學所注重的是孟子思想的「外在領域」，它們都是一種以認知活動為手段的實踐活動。可見黃教授所建構的中國詮釋學類型是對兩千多年間孟子學詮釋的歸納與總結。正因為黃教授所建構的中國詮釋學立足於兩千多年來數量龐大的《孟子》注疏詮釋文字之上，因此，他所建構的中國詮釋學可謂持之有據、言之成理、論從史出。

當然，黃教授以孟學解釋史為中心所建構的儒家詮釋學的這三種類型，只能說是一個大致的概括與總結。因為這三種詮釋學類型實際上彼此互相聯繫、互相影響、相互滲透、相互包含。例如，作為解經者心路歷程的詮釋學的唐君毅、牟宗三等就被人視之為護教學的儒家詮釋學的代表；而作為政治學的儒家詮釋學代表的康有為和作為護教學的儒家詮釋學代表的戴震，他們的孟子詮釋學也完全可以看作其心路歷程的表述。朱子、陽明是中國思想史上最重要的思想家，他們的思想不僅影響了中國思想的發展與走向，而且在一定意義上型塑了中國人甚至東亞人的精神氣質，如果把朱子、陽明僅作為解經者心路歷程的詮釋學的代表、將他們的儒家經典詮釋只看成是他們個人主觀的一種精神體驗，那麼，他們個人主觀的精神體驗何以

<sup>33</sup> 黃俊傑對這三種類型的詮釋學的分析集中見於《中國孟學詮釋史論》的結論部分，黃俊傑：《中國孟學詮釋史論》，北京：社會科學文獻，2004，頁412-22。

能喚起一代代士人的共鳴和認同？他們的思想在中國思想乃至東亞思想中的意義何在？何以能深深影響中國思想乃至東亞思想的發展與走向？何以能型塑中國人甚至東亞人的精神氣質？他們對中國思想乃至東亞思想究竟有何貢獻？朱子、陽明的思想可謂幾千年來中國人經驗和智慧的結晶，代表著中國思想的集大成，故僅把朱子、陽明視之為解經者心路歷程的詮釋學的代表，這不僅難以凸顯他們思想中的創造性，而且也不免對他們思想中所具的客觀性、普遍性的面向有所忽視。

## 肆、東亞孟學之探討

在《孟學思想史論》（第一卷）的〈自序〉<sup>34</sup>中，黃俊傑教授曾計劃在卷三中分析德川日本思想史上孟子學的發展。在《孟學思想史論》（第二卷）簡體版的〈簡體字版序〉<sup>35</sup>中，黃俊傑教授曾聲稱他探討儒家詮釋傳統的原初用意是為進一步探討東亞儒學的詮釋學奠定基礎。於是在完成兩卷《孟學思想史論》後，如何通過對中、日、韓等東亞儒者的《孟子》詮釋，特別是德川日本思想史上的孟學詮釋的研究來分析整個東亞儒學，成了他致力的方向與目標。在中、日、韓等東亞儒者的《孟子》詮釋中，黃教授之所以特別挑選日本德川時代儒者的孟學詮釋作為研究物件，是因為在他看來，孟子政治思想中那套以「民本」與「德治」為中心的論述在德川封建政治體制的脈絡中被解讀時，不僅激起了德川時代儒者之間不同的反應，而且凸顯了儒者們各自的思想傾向與政治立場，孟子在德川思想史中起著溫度計的作用。伊藤仁齋（いとう じんさい）是日本十七世紀古學派的大師，他的孟子學是德川初期儒學史的重要組成部分，黃俊傑教授曾對他的孟子學的內容、性質及其思想史意義作了深入的探討和說明。黃教授指出，伊藤仁齋以「王道」政治論作為孟子學的重心，不僅對孟子「王道」政治論的基礎——王者之仁心作了深入的分析，同時也頗為認同孟子的暴君放伐論，但仁齋以「氣質」論性善，卻違孟子即心善以言性善之宗旨，並且仁齋那種以訓詁學的方法來解決詮釋學的問題，使得他的孟子學出現種種侷限。如果說伊藤仁齋是以訓詁學方法釋孟，那麼另一位德川儒者中井履軒（なかい りけん）則採取了「歷史的進路」來釋孟。黃教授認為，中井履軒不僅力圖重建孟子心性論中內在善性的論據，而且極為強調內在善性向外「擴充」這一孟子內聖學的要義，但中井履軒以「人道」來解釋孟子學中「道」的複雜意涵，則有化繁為簡之弊。山田方谷（やまだ ほうこく）是十九世紀日本的陽明學者，他對《孟子·公孫丑上》之〈知言養氣〉章別創新解，黃俊傑教授力圖從孟子學詮

<sup>34</sup> 黃俊傑：〈自序〉，《孟學思想史論》（第一卷），臺北：東大圖書公司，1991，頁2。

<sup>35</sup> 黃俊傑：《中國孟學詮釋史論》，北京：社會科學文獻，2004，頁4。

釋史與日本儒學史的思想史脈絡中來對他的這種孟子學解釋加以分析和探討。黃教授認為，山田方谷主張「氣一元論」，他對《孟子·公孫丑上》〈知言養氣〉章的解釋就是以他的這種「氣一元論」為基礎，故山田方谷的孟子學解釋與眾不同頗具創新性。山田方谷這種饒富新意的孟子學解釋雖在對抗朱子「理氣二元論」的孟子學詮釋上頗為有力，但因其過度強調「氣」化之自然遂使得孟子養氣理論中的工夫論內涵晦而不彰。<sup>36</sup>顯然，這些日本儒者對朱子學的反動與朱子學作為德川時代封建體制的正統意識形態有關。作為主流思想的朱子學成了正統以後，批朱和反朱的思潮也逐漸形成。此外，黃教授還將日本自德川時代以降大受爭議的孟子言論與思想歸納為五項爭議性的議題：（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。黃教授認為，孟子的這些言論與思想之所以備受爭議、非議之聲不絕於耳，是因為孟子易姓革命以及民貴君輕等政治價值理念對德川封建體制極具衝擊力與顛覆性，因此，在日本尊孟派和批孟派壁壘分明，尊孟派以朱子學以及仁齋古義學和陽明學為主，批孟派則以徂徠學與尊皇學者為主。總之，日本儒者無論是尊朱學者還是反朱學者、無論是尊孟派還是批孟派，其實他們都有著許多共有的儒家立場、信念與基本預設，都不出孟子學傳統、朱子學傳統的矩矱，只是他們的思想傾向或社會政治立場有所不同而已。正是在他們的這種相互爭論和辯難中，不僅推動了日本近世思想的發展，而且也孕育了日本近代思想的萌芽。

千百年來中、日、韓等東亞各地儒者誦讀著同樣的儒家經典，思考著同樣或類似的問題，儒家經典乃東亞儒者們思考問題的原點和出發點，但東亞各國卻又有著各自不同的地域特徵與民族特性，故東亞各國的儒者們力圖通過對儒家經典的重新詮釋來適應自身獨特的文化土壤與社會政治環境，因此，東亞各國儒者們的儒家經典詮釋展示出鮮明的地域與民族特色。黃俊傑教授在對日本儒者孟子學詮釋的一個個具體個案的分析與探討中，他深深認識到：儒學雖起源於中國卻是東亞各國文化的共同資產，故我們必須將東亞儒學視之為整體來宏觀儒學在東亞各國的發展，同時我們又必須深入探討儒學在東亞各地之異趣與同調，既求其同又求其異。當我們以東亞為視域，以經典詮釋為核心來分析和探討中、日、韓各地的東亞儒者所留下的卷帙浩繁的解經著作時，完全可以開發出一套具有東亞文化特色的經典詮釋學，這種東亞經典詮釋學包含著兩種類型的張力：第一是普世價值與地域特性之間的張力。儒家經典所傳遞的是一套具有普世意義的價值系統，日本及朝鮮等各地域的儒者既要詮釋經典中的永恆價值，但因他們身處各個不同的地域，其經典解釋又具有特殊性，如何使儒家的永恆價值落實於特殊的地域，這就使得東亞儒者在詮釋儒家經典時常常感受到「普遍性」與「特殊性」之間的張力。第二是作為儒學傳統的詮

<sup>36</sup> 黃俊傑對日本儒者的分析見於黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，臺北：臺大出版中心，2004，頁125-264。



釋者的「文化認同」與「政治認同」之間的張力。東亞各地儒者受中國儒家經典之精神所感召，視其為他們精神上的原鄉，故以儒學為文化身份認同的對象，但中國卻是他們政治上的異國，他們另有各自的政治身份認同，這種文化原鄉與政治異邦、「文化自我」與「政治自我」的兩分張力，使得作為經典詮釋者的東亞儒者常常面臨著如何來安頓他們之文化與政治「主體性」的問題。<sup>37</sup> 正是有鑒於東亞儒學中普世價值與地域特性、「文化認同」與「政治認同」之間的張力，黃教授宣稱：

「東亞儒學」這個新領域本身就已經蘊含著多元論的觀點，也預設一個比較研究的方法論立場。「東亞儒學」雖然包括中國、日本、韓國、越南各地的儒學傳統，但是它並不是（或不只是）以上各地域儒學傳統的機械性組合而已。「東亞儒學」之發展既展現「發展的連續性」，又呈現「思想結構的類似性」。我們不僅應研究『東亞儒學』在東亞各地域發展之同調，也要分析其異趣。「東亞儒學」新領域之開拓，一方面超越舊「漢學」之研究方法，另一方面又掙脫「國家中心主義」的傳統研究格局。它「回顧」乃所以「前瞻」，為「未來」而「過去」。<sup>38</sup>

余英時曾在黃俊傑教授的《東亞儒學史的新視野》序言中稱：「在第二代<sup>39</sup>的文化宣言之後，繼之以『文明的對話』，這是新儒家必然應有的發展。<sup>40</sup>」余英時認為，黃俊傑教授既繼承了新儒家的精神，也體現了第三代新儒家的文化使命感。確實，黃俊傑教授不僅主張和強調在全球化時代進行「文明對話」的必要性和重要性，而且視東亞儒學為全球化時代中進行「文明對話」的重要精神資產。究竟如何開發東亞儒學這一東亞各國文化的共同資產來進行全球化時代的文明對話呢？在〈二十一世紀孟子學研究的新展望〉<sup>41</sup>一文中，黃教授指出，鑒於《孟子》一書所具有的熾熱的現實關懷與超越的形而上學內涵以及東亞知識份子所寫下的大量注孟釋孟的文字，孟子學不僅是分析東亞儒學的重要切入點，而且如果我們對孟子學中諸多價值理念的普世意義加以深入地挖掘與闡發，例如孟子民本政治思想中所潛藏的「人權」觀念，相對於「人爵」而言的「天爵」理念，詮釋學方法論，生態環保思想，等等，那麼，在文明對話的全球化新時代中孟子學中的這些價值理念完全可以作為東亞文明和世界文明互動與融合的基礎。

## 伍、結論

<sup>37</sup> 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，臺北：臺大出版中心，2004，頁 ix。

<sup>38</sup> 黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，臺北：臺大出版中心，2008，頁 vi-vii。

<sup>39</sup> 筆者注：即第二代新儒家。

<sup>40</sup> 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，臺北：臺大出版中心，2004，頁 vi。

<sup>41</sup> 黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，臺北：臺大出版中心，2008，頁 431-37。

縱觀黃教授的孟子學研究，黃教授之所以三十多年來被孟子學所深深吸引，除了受孟子精神的感召，更是他生命和心靈深處與孟子的相應相契，故他的孟子學研究如同攜孟子以及每一位孟子詮釋者之手，與其偕行對談，分享其心路歷程，重走其精神之路。毫無疑問，黃俊傑教授從事孟子學研究的歷程是一種體驗之學是一次生命之旅。儘管如此，他孟子學研究的嚴謹周詳平正通達也有目共睹，因為其師蕭公權的「以學心讀，以平心取，以公心述」<sup>42</sup>之治學座右銘早已融入他的治學他的血液他的生命。

黃俊傑教授的孟學研究可以分為三個既相互聯繫又有所區別的階段：第一階段就《孟子》一書解析了孟子思想的特質；第二階段探討了中國思想史上孟子學的流變；第三階段分析與探討了德川日本思想史上孟子學的發展。從《孟子》之研究到兩千多年間中國思想家對孟子學的解釋之探討，從孟子學詮釋史的考察到中國文化特色的詮釋學類型的建構，從中日孟子學的個案研究到東亞儒學的整體研究再到孟子思想在全球化時代的普世價值的開發，上下兩千年縱橫中、日、韓，融東亞孟子學於一爐而冶之，黃教授之孟學研究可謂層層推進、步步深入，而臻於化境。

作為歷史學家，黃教授將他那敏銳的歷史意識和宏闊的歷史視野貫注於他的孟子學研究之中，不僅將那種從歷史文化脈絡中解讀孟子學內涵的歷史學／思想史進路的外在研究法發揮得淋漓盡致，同時，他還以博採眾長之胸襟充分吸收那些採取哲學／觀念史進路，亦即內在研究進路來研究孟子的重要成果和創見，因此，黃教授內外兼顧的孟學研究可謂得孟學之全貌。

尤為難能的是，作為歷史學家的黃俊傑教授時時能從一個個孟子學問題的具體分析與說明中提升到理論與普遍方法的分析與探討。例如：從孟子對問題的論證中總結出孟子思維方式的特徵，從孟學詮釋史之發展中發掘出思想史的意涵，從孟學詮釋史之具體發展經驗中歸納出具有中國文化與思想特質的中國詮釋學，從儒學在東亞各國發展的異質與同調中闡明東亞儒學的內涵與特質，從東亞各地解經者的「時間性」中論證東亞思想史上儒家經典的超時間性，從儒家經典與詮釋的歷史敘述中證立儒學的普遍理則和宗教性特質，從東亞儒者詮釋經典的具體實踐中揭示出經典詮釋的張力，從東亞儒學的個案研究與整體研究中確立起多元論的觀點與比較研究的方法論原則，從中外學術界關於孟子學研究成果的回顧中指出孟子學研究的新方向，從孟學研究前瞻和展望整個東亞儒學的發展乃至整個全球化時代的文明對話。

<sup>42</sup> 蕭公權：《問學諫往錄——蕭公權治學漫憶》，上海：學林，1997，頁71。

康德（I. Kant，1724-1804）曾有過「歷史的知識」和「合理的知識」的說法。所謂「歷史的知識」是出自事實由資料堆積而成的知識，依康德之見，由於那些擁有「歷史的知識」的人僅把知識作為資料而無法提升到理性思考的層面，故這種人只是「一個活生生的人的翻版」，其知識是死的；「合理的知識」則不然，「合理的知識」出自原則發自理性，將「歷史的知識」提升到了理性思考的層面，故是活的知識。<sup>43</sup> 如果說黃俊傑教授對孟子學具體內容的論述和說明還只是一種「歷史的知識」，那麼，黃教授將孟子學提升到理性思考層面的分析和討論，完全可以說是一種既入乎其內，又出乎其外的「合理的知識」。從這種意義上看，黃俊傑教授不僅是一位出色的歷史學家，也是一位睿智的思想家。

---

<sup>43</sup> Kant, I:《純粹理性批判》，鄧曉芒譯，北京：人民，2004，頁 631-32。

## 參考文獻 References

- 余英時：〈序〉，《東亞儒學史的新視野》，黃俊傑著，臺北：臺大出版中心，2004，頁 i-vi。
- 胡城：〈東亞視野下的儒家經典詮釋傳統：黃俊傑教授訪談錄〉，《現代哲學》，第 102 卷，第 1 期，2009.1，頁 72-75。
- 徐復觀：《儒家政治思想與民主自由人權》，臺北：八十年代，1979。
- 張崑將：〈熔東亞儒學於一爐而冶之的黃俊傑先生〉，《學界人物》，第 216 卷，第 12 期，2010.12，頁 131-35。
- 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，臺北：臺大出版中心，2004。
- ：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》，臺北：臺大出版中心，2009。
- ：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，臺北：臺大出版中心，2008。
- ：《中國孟學詮釋史論》，北京：社會科學文獻，2004。
- ：〈從東亞儒家思想史脈絡論「經典性」的涵義〉，《中國哲學史》，第 2 期，2002.5，頁 35-47。
- ：《儒學與現代臺灣》，北京：中國社會科學，2001。
- ：《孟學思想史論》（第二卷），臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997。
- ：《孟學思想史論》（第一卷），臺北：東大圖書公司，1991。
- 蕭公權：《問學諫往錄——蕭公權治學漫憶》，上海：學林，1997。
- Kant, I：《純粹理性批判》，鄧曉芒譯，北京：人民，2004。
- Huang, C. C.. *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China*. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001.
- 黃俊傑：《중국맹자학사》，咸泳大譯，首爾：成均館大學校出版部，2016。

## Abstract

Chun-chieh Huang has dedicated himself to Mencianism studies for more than thirty years, and his Mencianism study is the most important achievement in the field of Mencianism studies today. Huang's Mencianism study can be divided into three stages which are interrelated yet distinct. In the first stage, he analyzed the main ideas in Mencius' thought expressed in the book *Mencius*. In the second stage, he discussed the development of Mencius studies in the Chinese intellectual history. In the third stage, he reviewed and analyzed the development of Mencius studies in Japan's Tokugawa period. Huang has not only proposed a Hermeneutics with characteristics of Chinese culture based on his discussion of the interpretation of Mencius' thought in history, but also established a pluralistic view and a methodology for comparative study with the classics at its core in East Asia.

**Keywords:** Mencius, East Asian Confucianism, Chun-chieh Huang, Classical Hermeneutics

