

第二章 孟子思想中的生命觀

目 次

- 一、序 論
- 二、從「六氣」到孟子的「浩然之氣」
 - (一)古代的「六氣」說
 - (二)「氣」的四條發展線索
 - (三)孟子的「浩然之氣」及其思想史的定位
- 三、「心」與「氣」的關係
 - (一)「心」的普遍必然性及優先性
 - (二)孟子「心」學的思想史定位
- 四、孟子的「踐形」理論
 - (一)無形與有形的連續性
 - (二)「通天下一氣耳」：莊學與孟學的對比
- 五、結論：兼論中國古代文化的特質

一、序 論

在本書第一章探討孟子思維方式時，我們曾指出，「聯繫性思維方式」是孟子思考方式的重要特徵之一。這種思維方式主要表在三個方面：

- 一、「自然」與「人文」兩個範疇之間具有聯繫性；
- 二、人的「身」與「心」兩個範疇之間具有聯繫性；

三、「個人」與「社會」兩個範疇之間具有聯繫性。

以上第一種聯繫性，在孟子的養氣學說中表現得最為深切著明。在孟子的養氣說之中，氣是自然與人文兩大範疇的溝通者，氣流動並通貫於兩者之間，使兩者取得聯繫。養氣理論正是孟子生命哲學的核心。

爲了對孟子的生命哲學進行比較確切的掌握，我們在這一章裏對分析孟子思想中關於人的生命的三個主要概念的內涵，「氣」、「心」與「形」及其相互關係，並考察中國古代儒家關於「自我」的觀念之整體性、複雜性、與超越性。我在這一章的論述中想提出的基本看法是：在孟子思想中，人的生命是一個整體性的存在，牽涉到許多極具深度與廣度的面向。孟子所提出的「浩然之氣」，兼具存有論與倫理學的內涵，強調將原始的生物意義的生命力，加以轉化，賦予德性的內容。這種轉化過程，就是孟子倫理學中以「養氣」「存心」等爲中心的工夫論。經過這種轉化，原始的「氣」就接受「心」（或「志」）的統帥指導，而成爲「浩然之氣」，使生理與心理經由互動而取得聯繫，並達到統一的境界。但無形的「浩然之氣」也可以布乎四體，而與有形的軀體之間存有一種辯證的關係。在孟子思想中，人的生命不僅有其現實面的倫理性，而且也具有超越性，可以與宇宙的最終實體同步互動。我希望這一章所提出的看法，對於五四以降近數十年來關於儒家人文主義的研究文獻，過度強調儒家只關心現實問題的看法，略作矯正，使我們對於儒家生命觀的超越性內涵，能獲得比較平衡的理解。

在提出以上的基本看法之後，我想接著指出的是，孟子思想中「自我」生命的本質及其內涵這個問題之所以值得探討，不僅因爲它是孟子的「哲學人性論」（Philosophical anthropology）中最具關鍵性的問題之一；更重要的是，藉著對這個問題的分析，我們可以重新思考古代中國文化的特質及其在思想史上的發展軌跡。

關於中國古代文化的特質，近年來最引人注意的就是張光直教授的學說。張先生綜合近數十年來的考古成果，認爲中國古代文明是一種「連續性」的文明，與西方古代的「斷裂性」文明迥然不同。張先生說：「公元前五千到三千年前仰韶文化中的骨骼式的美術；公元前三千到兩千年前東海岸史前文化裏面

帶獸面紋和鳥紋的玉琮和玉圭；殷商時代（約 1300-1100 B.C.）甲骨文中所見對自然神的供奉、世界的四土、四方的鳳和精靈，和鳳為帝史的稱呼；商周兩代（約 1500-200 B.C.）祭祀用器上面的動物形象；中國古人對“在存在的所有形式之中『氣』的連續存有”的信仰，東周（450-200 B.C.）《楚辭》薩滿詩歌及其對薩滿和他們升降的描述，和其中對走失的靈魂的召喚。這一類的證據指向在重視天地貫通的中國的信仰與儀式體系的核心的中國古代的薩滿教。」^①張先生又進一步指出，在這種「薩滿式」的(Shamanistic)的文明中，「經過巫術進行天地人神的溝通是中國古代文明的重要特徵；溝通手段的獨占是中國古代階級社會的一個主要現象；促成階級社會中溝通手段獨占的是政治因素，即人與人關係的變化；中國古代由野蠻時代進入文明時代過程中主要的變化是人與人之間關係的變化，而人與自然的關係的變化，即技術上的變化，則是次要的；從史前到文明的過程中，中國社會的主要成份有多方面的、重要的、連續性。」^②張先生認為，中國古代文明的「連續性」，見之於生產工具、古代城市、文字及意識型態等不同領域^③。張先生的學說，為中國文化中所謂「天人合一」的特質，提出了人類學的詮釋，饒富新意。從思想史的立場，我們可以順著張先生學說的脈絡，繼續追問的是：張先生所謂中國古代文明的「連續性」是否也出現在古代思想史上？古代「薩滿式」的文化胎盤為古代儒家思想提供了何種思想遺產？古代儒家如何在這個古代文化胎盤上，創新發展？這些都是很有探討價值的問題。我在這一章裏，想扣緊孟子思想中關於人的概念這個具體而特殊的脈絡，對以上所提出的問題加以探索。

① 張光直，〈連續與破裂：一個文明起源新說的草稿〉，《九州學刊》，第1卷第1期（1988年9月），頁1-8，引文見頁1。

張教授在許多論著中，均從不同觀點重申這項學說，比較重要的有：K. C. Chang, *Early Chinese Civilization: Anthropological Perspective* (Cambridge, Mass.: Harvard-Yenching Institute, 1976); Idem, *Art Myth and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), 尤其是第3章：“Shamanism and Politics,” pp. 44-55; 張光直《中國青銅時代》（臺北：聯經出版公司，1983），尤其是第12及第13章。

② 引文見：張光直，《考古學專題六講》（臺北：稻鄉出版社，1988）頁13-14。

③ 同上書，頁12-13。

二、從「六氣」到孟子的「浩然之氣」

我們要分析孟子的生命觀，首先必須注意：孟子對於「自我」生命的看法，基本上是由「氣」、「心」與「形」三個主要概念所組成的。我們先從「氣」這個概念開始討論。

(一) 古代的「六氣」說

「氣」這個概念是中國古代思想史中所謂的「共同論域」^④，當代學者對「氣」的研究成果甚為豐碩^⑤。中國古代許多思想家都環繞著「氣」這個概

④ 用史華慈教授的名詞，參看：Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985), Chap. 5, pp. 173-185.

⑤ 截至目前為止，關於中國思想史中的「氣」範疇的研究成果，至少有以下諸家：

- (1) 唐君毅，〈由朱子之言理先氣後論當然之理與存在之理（上）（下）〉，收入：氏著，《中國哲學原論——原道篇》（香港：新亞研究所，1974），頁1408-1479。
- (2) 錢穆，〈朱子論理氣〉，收入：氏著《朱子學提綱》（臺北：三民書局，1971）第1冊，頁238-262。
- (3) 牟宗三，〈心體與性體〉（臺北：正中書局，1969），第3冊，頁486-516。
- (4) 劉述先，〈朱子哲學思想的發展與完成〉（臺北：臺灣學生書局，1982），頁269-354。
- (5) 安田二郎，〈朱子の「氣」について〉，收入：氏著，《中國近世思想研究》（東京：筑摩書房，1976年），頁3-62。
- (6) 大濱皓，〈朱子の哲學〉（東京：東京大學出版會，1983），頁69-92。
- (7) 栗田直射，〈上代シナの典籍に見えたる《氣》の觀念〉，收入：氏著，《中國上代思想の研究》（東京：岩波書店，1948），頁75~145。
- (8) 小野澤精一、福永光司、山井湧編，〈氣の思想——中國における自然觀と人間觀の展開〉（東京：東京大學出版會，1978）。
- (9) 周桂細，〈氣、元氣及其一元論〉，《中國哲學史研究》，4（1983），頁40-48。
- (10) 李中，〈《氣》範疇研究〉，《中國哲學》，第13輯（1985），頁36-64。
- (11) 馮友蘭，〈先秦道家哲學主要名詞通釋〉，《北京大學學報》（人文科學），1959年第4期，4，《氣》條。
- (12) 黑田源次，〈氣〉，《東方宗教》，4，5號合併（1954.1955），後來單獨成爲專書：《氣の研究》，（1977）。

念，提出各種學說，論述「氣」的流行、治理以及「氣」與其他存在（如「心」或「言」）的關係。從文獻資料看來，「氣」作為一種存在於自然界的事物，約出現於西周末年的文獻，我們先看兩段關於西周時代的史實材料：

- (1) 幽王二年，西周三川皆震。伯陽父曰：周將亡矣。夫天地之氣，不失其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，於是地震⁶。
- (2) 靈王二十二年，穀洛門將毀王宮，王欲雍之，太子晉諫曰：不可。…夫山土之聚也，叢物之歸也，川氣之導也，澤水之鍾也。夫天地成而聚於高，歸物於下。疏為川谷，以導其氣，陂塘汙庫，以鍾其美。是故聚不地崩而物有所歸，氣不沉滯而亦不散越⁷。

上引第一段材料是記載周幽王 2 年（公元前 780 年），鎬京地震時，伯陽父以「天地之氣」的不順暢來解釋地震的原因。第二段材料則是周靈王 22 年

(13) 乾一夫，〈孟子と夜氣説〉，《二松學舎大學論集》，（1977）。

(14) 平岡禎吉，《淮南子に現われた氣の研究》，（東京：漢魏文化學會，1961 年）。

(15) 席澤宗，〈氣の思想の中國古代天文學への影響〉，收入：《東洋の科學と技術》，（京都：同朋舍，1982）。

(16) 何丙郁，何冠彪，《敦煌殘卷古雲氣書研究》（臺北：藝文印書館，1985）。

(17) R. G. H. Siu, *Ch'i: A Neo-Taoist Approach to Life* (Cambridge, Mass., 1974)。

(18) 何丙郁，何冠彪，《中國科技史概論》（臺北：木鐸出版社影印，1983），頁 3-12。

(19) Joseph Needham, *Science and Civilization in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), Vol. II: *History of Scientific Thought*, pp. 22-23, 41-42, 75-76, 150, 275-276, 369-371。

(20) Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, pp. 179-184。

(21) 王曉波，〈氣與古代自然哲學〉，收入：《國際中國哲學研討會論文集》（臺北：臺大哲學系，1985），頁 557-571。

(22) 楊儒賓，《中國古代天人鬼神交通的四種類型及其意義》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1986）。

以上著作，以（8）《氣的思想》一書最為精詳。

⁶ 《國語》（四部備要本），卷 1 〈周語上〉，頁 10, a。

⁷ 《國語》，卷 3 〈周語下〉，頁 5, a。

（公元前 550年），太子晉以「氣」應保持通暢的理由，反對毀王宮。這兩段史料成書的年代，雖然可能比它們所記載的史實的年代為晚，但仍可以說明：自遠古以來，古代中國人就相信有一種「氣」存在於天地之間。到了東周以後，天地之間存有一種「氣」更成為古代中國人的共識，大量的文獻資料提供這方面的證據：

- (1) …（季春之月），…是月也，生氣旺盛，陽氣發泄，生者畢出，萌者盡達，不可以內。…季春行冬令，則寒氣時發，草木皆肅，國有大恐^⑧。…
- (2) …（孟春之月），…是月也，天氣下降，地氣上騰，天地和同，草木繁動^⑨。…
- (3) 天氣不和，地氣鬱結，六氣不調，四時不節，今我願合六氣之精，以育羣生，為之奈何^⑩？
- (4) 地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，天地相蕩，鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，煖之以日月，而百化興焉^⑪。
- (5) 土敝則草木不長，水竭則魚鱉不大，氣衰則生物不遂，世亂則禮慝而樂淫^⑫。…

古籍中有關自然界中的「氣」的材料不勝枚舉，上引材料中雖有出於《呂氏春秋》、《禮記》者，但基本上仍是對先秦思想的歸納與綜合。從以上這些材料，我們可以發現：在中國古代思想家的心目中，「氣」存在於天地萬物之中，天有「天氣」，地有「地氣」（上引材料（2）、（3）及（4），萬物之生長皆有賴於「氣」之運動（上引材料（1）、（5））。「氣」的運動必須「不沉滯

⑧ 《呂氏春秋》，（四部備要本），卷3，〈季春紀〉，頁1，b-3，b。

⑨ 《呂氏春秋》，卷1〈孟春紀〉，頁3，a。

⑩ 郭慶藩，《莊子集釋》，卷4下，〈在宥第十一〉，頁386。

⑪ 《禮記注疏》（臺北：藝文印書館影印清嘉慶二十年刊本，十三經注疏本），卷37，〈樂記第十九〉，頁21，a。

⑫ 《禮記注疏》，卷38，〈樂記第十九〉，頁9，a。

亦不散越」(《國語·周語下》)、必須「不失其序」(《國語·周語上》),自然世界以及人文世界才能和諧發展。就「氣」概念產生的社會經濟根源而言,「氣」之作為天地萬物生長的動力,固然可能溯源於古代農業傳統,所以有所謂「土氣含收,天明昌作,百嘉備舍,羣神頻行」(《國語·楚語下》)的說法。但是,在天地對立的觀念架構中,將「氣」加以分類成為「天氣」、「地氣」,則是春秋時代的人的創見。在春秋以前的銘文中,從未出現天地對立的說法¹³。春秋以降,文獻中才大量出現天地對立的看法,並在這個架構中安排「氣」的範疇。這是「氣」的思想史在春秋時代的新發展。

從文字學上看,「氣」之原義指雲氣而言,《說文》:「气,雲气也。象形,凡气之屬皆从气¹⁴。」甲骨文所見之「气」即今之「气」字,然其用法有三:一為气求之氣;一為迄至之迄;一讀為終止之訖¹⁵,均與雲氣等天文現象無關。金文「气」字用其乞求義,亦與雲氣無關¹⁶。由此可以推斷,用來指涉自然現象的「氣」之出現當不在殷商時代。

作為自然現象的「氣」概念之系統化,當係春秋時代出現的所謂「六氣」說。以下是兩條關於「六氣」說的材料:

- (1) 晉侯求醫於秦,秦伯使醫和視之。…對曰:「…天有六氣,降生五味,發為五色,徵為五聲。淫生六疾。六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也,分為四時,序為五節,過則為菑,陰淫寒疾,陽淫熱疾,風淫末疾,雨淫腹疾,晦淫惑疾,明淫心疾。女,陽物而晦時,淫則生內熱感蟲之疾。今君不節、不時,能無及此乎?」¹⁷

¹³ 參看:郭沫若,《周易之制作時代》,收入:氏著,《青銅時代》(重慶:文治出版社,1945年)頁57。

¹⁴ 許慎,《說文解字》(四部叢刊初編縮本),卷1上,頁6, b。

¹⁵ 李孝定引于省吾之說,見:李孝定,《甲骨文字集釋》(臺北:中央研究院歷史語言研究所,1965),卷首第1,頁155,參看:前川捷三,《甲骨文、金文に見ゆる氣》,收入:小野澤精一等,《氣の思想》,頁13-29。

¹⁶ 李孝定,前引書,頁158。

¹⁷ 楊伯峻,《春秋左傳注》(下)(臺北:源流出版社,1982),昭公元年,頁1222。

(2) 子大叔見趙簡子，簡子問揖讓，周旋之禮焉。對曰：「是儀也，非禮也。」簡子曰：「敢問，何禮也？」對曰：「吉也聞諸先大夫子產曰：『夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。』天地之經，而民實則之。則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行，氣為五味，發為五色，章為五聲，淫則昏亂，民失其性。…」¹⁸

上引材料中的「六氣」是指陰、陽、風、雨、晦、明等六種自然現象的變化。但歷代註家對「六氣」的指涉對象，卻有不同的說法。《莊子·逍遙遊》：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉¹⁹！」成玄英疏引李頤云：「平旦朝霞，日五正陽，日入飛象，夜半沉澁，並天地二氣為六氣也²⁰。」郭慶藩云：「六氣之說，聚訟綦如，莫衷一是。愚謂有二說焉：一，《洪範》兩陽燠寒風時為六氣也；…一，六氣即六情也²¹。…」以上三種關於「六氣」內容的解釋，均為後起義，未可遽信。當仍以《左傳》中醫和之說最為古，最稱平實，亦最可信從。

從春秋時代以降，中國古代的「六氣」說最值得注意的有以下幾點：第一，它強調天與人的互動關係。《左傳》所載魯昭公元年（公元前 451年）醫和以「天有六氣，降生五味，發為五色，章為五聲，淫生六疾」的理論，來解釋晉侯因近女色過度而生病的原因，這種醫學理論的提出，可以說明遠在公元前第六世紀，中國醫學已經從巫術邁向理性醫學，從自然而不是從超自然的原因為疾病尋求合理的解釋。它一面在醫學與自然哲學之間建立溝通的橋樑，一面又重視經驗性、實證性的（empirical）的證據。這種學說在時間上比公元前第五世紀希臘名醫希波克拉底（Hippocrates，約生於公元前 460年）及其理性

¹⁸ 楊伯峻，《春秋左傳注》（下），昭公25年，頁1457。

¹⁹ 郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：世界書局，1974），卷一上，〈逍遙遊第一〉，頁17。

²⁰ 同上書，頁20。

²¹ 同上書，頁21。

醫學的興起，早了百年左右²²，可視為早期中國文化對人本身之理解的一種方式。在「六氣」說之中，人被視為一個有機體，是一個小宇宙(microcosmos)；這個小宇宙與作為大宇宙(macrocosmos)的自然界之間，具有聲氣互動的關係。而所謂的「氣」，既為自然界與人文界萬物之所自生，也運動於兩界之間，自然與人文兩界也因「氣」之存在而構成為不斷裂的連續體(continuum)²³。

春秋時代醫和的「六氣」說，實際上是古代中國醫學理論的一部份²⁴，古代中國醫學理論認為一切生物的「氣」皆通乎天的「氣」。一般認為成書於戰國時代的《黃帝內經素問》，就提出所謂「生氣通天」論²⁵：

夫自古通天者，生之本。本於陰陽，天地之間，六合之內，其氣九州九竅五藏十二節，皆通乎天氣。

《內經》認為人的「氣」通乎天之「氣」，這種對於人的生理的解釋蘊涵著一種於人與宇宙關係的認識。楊儒賓曾指出，《內經》的思想主要可歸納為三點²⁶：

²² 關於希波克拉底及其醫學，在古代希臘文化史上的意義，可參看：Werner Jaeger, tr. by Gilbert Highet, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, Vol. III: *The Conflict of Cultural Ideals in the Age of Plato* (New York: Oxford University Press, 1944), pp. 3-45; 較晚近研究則有：Victor Ehrenberg, *From Solon to Socrates: Greek History and Civilization during the Sixth and Fifth Centuries B.C.* (London: Methuen & Co. Ltd., 1967, 1973), pp. 334-337.

²³ 史華慈教授指出，「氣」的概念近於 Anaximander 的概念 apeiron (意為“boundless”) 的概念，都是指一種無限的、不可名狀，而包羅萬物的實體，萬物從這個實體中產生。參考：Benjamin I. Schwartz, *op. cit.*, p. 183.

²⁴ 加納喜光，〈醫書に見えし氣論——中國傳統醫學における病氣觀〉收入：小野澤精一等，〈氣の思想〉，頁 280-313。

²⁵ 《黃帝內經素問》(四部叢刊初編縮本)，卷一，〈生氣通天論第三〉，頁 9.b-10.a。關於此書著作年代的討論，參看：陳邦賢，〈中國醫學史〉，(臺北：臺灣商務印書館，1937年初版，1969年臺三版)，頁 48-52。

²⁶ 楊儒賓，前引書，頁 94。

1. 人與天有種符應的關係：天界呈現了某種的結構，人身上不多不少，也可如期的反映出來。如五藏五氣之於五行，九野九藏之於三三之氣。推衍至極，整個宇宙與人身，都有符應的關係。
2. 人與天還有種感應的關係：人天的符應並非靜態的，而是在一種動態的流程中。
3. 身心之間並沒有絕對的分別：就已分殊化的結果來看，身心當然可以分屬於兩種不同的領域。但如果深入其本質來看，五藏既藏血榮脈氣精，復含魂意神魄精，而且還可「化五氣，以生喜怒哀幽愁。」（〈陰陽應象大論〉）可見兩者之間並無本質上的差異。

《內經》思想中所見的這種人與天之間的符應感應關係，以及身與心的同質關係，部分地反映中國古代文明的特徵在於天地人神的「連續性」，自然秩序與人間秩序並不斷裂。中國古代文明沒有西方式的創世神話²⁷，因此，也就沒有隨之而來的「聖」(the sacred) 與「凡」(the secular) 之間的撕裂及其緊張性。古代中國文化中的「氣」正是使天人二界溝通成爲可能的媒介物，也使人的宇宙人性格，得以繼續保存。

古代的「六氣」說第二項突出的特點是，古代思想家很強調「氣」的運行或散發，應維持動態的平衡。最明確提出這種看法的就是子產 (f. 543 B.C., d. 522 B.C.)，所提出的「節宣其氣」的說法，《左傳》昭公元年（公元前541年）載子產所說的一段話²⁸：

²⁷ 關於中國古代缺乏西方式的創世神話，近代學者論著頗多，從比較文化史申論這個問題的有：Frederick W. Mote, "The Cosmological Gulf between China and the West," in David C. Buxbaum and Frederick W. Mote eds., *Transition and Permanence: Chinese History and Culture: A Festschrift in Honor of Dr. Hsiao Kung-ch'üan* (Hong Kong: Cathay Press Limited., 1972), pp. 3-22; Frederick W. Mote, *Intellectual Foundations of China* (Cambridge, Mass.: The Colonial Press, Inc., 1971), Chap. 2, pp. 13-28.

²⁸ 楊伯峻，《春秋左傳注》（下），昭公元年，頁1220。

僑聞之，君子有四時，朝以聽政，晝以訪問，夕以修令，夜以安身。於是乎節宣其氣，勿使有所壅閉湫底以靈其體，茲心不爽，而昏亂百度。今無乃壹之，則生疾矣。…

竹添光鴻《左傳會箋》云：²⁹

宣，通也，與壅閉湫底對。節者，為之節適也。朝聽、晝訪，夕脩、夜安，不遠此四時，所以節宣其氣也。

子產認為，「氣」存在於人體之內，「氣」的發散或調節必須與人在一天中四個時段的活動配合，一方面不要使「氣」專用於一處（「壹之」）以致生病。這種主張人體內的「氣」應保持暢通，維持身體之動態平衡之思想，從春秋以降，一直成為中國古代思想家對「氣」的一貫見解。《荀子·修身》篇：「治氣養心之術，血氣剛強，則柔之以調和；知慮漸深，則一之以易良。…凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也³⁰。」荀子（298-238 B.C.）認為「氣」必須經過「禮」的陶冶，而加以矯治，使之和順。這種思想固然是荀學強調禮義師法之化一貫之通義，但也透露了戰國末期思想家所持「氣」應保持和順的看法。《淮南子·俶真訓》…「若然者，血脈無鬱滯，五臟無蔚氣³¹。」蔚氣即病氣，起於人體內血氣流行之不暢。《淮南子》在此所歸納的是，古代醫家的共識。《論衡·幸偶篇》：「氣結積，聚為潰為疽創，流血出膿，豈疽所發身之善穴哉？營衛之行遇不通也³²。」〈別通篇〉又云：「夫經藝傳書，人當覽之，猶社當通氣於天地也。故人之不通覽者，薄社之類也，是故氣不通者，強壯之人死，榮華之物枯³³。…」王充

²⁹ 竹添光鴻，《左傳會箋》（臺北：廣文書局，1969），3，頁32。

³⁰ 王先謙，《荀子集解》（臺北：世界書局，1969）卷1，〈修身〉篇第二，頁15-16。

³¹ 許慎，《淮南鴻烈解》（四部叢刊初編縮本），卷二，〈真訓〉，頁15,a。

³² 王充，《論衡》（四部叢刊初編縮本），卷二，〈幸偶篇〉，頁13,a。

³³ 《論衡》，卷13，〈別通篇〉，頁133,a。

(公元27~?)的話，基本上總結了中國古代對人體中之「氣」的看法。「氣」應與大自然的運行協調，保持通暢，既不要不够，也不可不及。否則，必致疾病。《史記》卷105〈扁鵲倉公列傳〉第45：「…太子病，血氣不時交錯而不得泄，暴發於外，則為中害精神，不能止邪氣，邪氣積蓄而不得泄，是以陽緩而陰急，故暴厥而死³⁴。」古代中國思想中的人是一個有機體，不是一個機械物，不僅如此，整個宇宙也是一個有機體，宇宙中的「氣」必須運行順暢，才能保持生機。這一點很可以印證李約瑟 (Joseph Needham) 所說，中國古代思想的特質在於「有機體論」(Organicism) 的主張³⁵。為了促使大自然有機體中的「氣」順暢運行，人不但消極地不可以違逆自然時序而行，而且更應積極地以各種儀式加以引導。古代社會史上所見的「磔攘」儀式就是一個具有高度文化史意義的社會儀式。所謂「磔攘」儀式是在每年季春之月末舉行，在各個城門，砍碎牲體以驅除邪惡之氣，作為春之季節的結束禮儀³⁶。「磔攘」這類儀式的舉行，就是為了促進人文世界與自然世界之間的和諧，使天上與人間的「氣」都運作無礙³⁷。

以上的論述指出，古代中國的「六氣」說蘊涵兩個重要的命題：一是自然秩序與人間秩序有其互動關係；二是「氣」在天人二界的流行必須維持動態的平衡。這兩項命題，基本上都可以視為古代中國以天地人神溝通為主題的「薩滿式」文明，在思想上所留下的痕跡。古典儒家（如孟子）正是在這樣一個文化胎盤上，進行思想的創造轉化，賦舊傳統予新涵義。

(二) 「氣」的四條發展線索

我想特別指出的是，古代的「六氣」說的傳統，雖然將「氣」視為一個既

-
- ³⁴ 《史記》（臺北：藝文印書館影印清乾隆武英殿刊本），卷105，頁3，下半頁。
³⁵ Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Vol. 2: *History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), pp. 286-287, 291-292.
³⁶ 《禮記注疏》（十三經注疏本），卷15〈月令〉：「是月之末，…命國難，九門磔攘，以畢春氣。」關於「磔攘」儀式的研究，參看：栗原圭介，〈磔攘の習俗について〉，《東方學》，第45輯（1973），頁12-17。

存有而又活動的實體，但「氣」基本上是客觀而沒有價值內涵的存在，「氣」也不是價值意識產生的根源。孟子的「浩然之氣」說雖然是因襲「六氣」說的舊傳統，但是，孟子賦予「氣」以倫理學內涵，這一點是孟子在「氣」思想史上的創見。爲了烘托孟子所持「浩然之氣」說的思想史意義，讓我們對「氣」這個思想傳統在古代中國的幾條主要發展線索，再作進一步的分析。

古代中國人對「氣」的態度，雖然不一而足，但基本走向有以下四途：

第一是「二氣感應」說，這一條思路在《易傳》表現得最爲清楚。「咸第三十一象曰：咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與，止而說，男下女，…天地感，而萬物化生。聖人感人心，而天下和平。觀其所感，而天地萬物之情可見矣^③。」《易傳》作者將天地萬物視爲陰陽二氣交感之所生。而且，生於「氣」的同類事物之間，也有互相感應的關係。「乾第一，九五曰：『飛龍在天，利見大人。』何謂也？子曰：『同聲相應，同氣相求。水流濕，火就燥。雲從龍，風從虎。聖人作而萬物覩』^④。」這種「二氣感應」的宇宙觀，將宇宙萬物視爲同質的存在，「氣」的流通泯除心物二分及人我疆界^⑤。但值得注意的是，《易傳》作者所認識的「氣」，宇宙論意義實遠過於其倫理學意義；人的宇宙人性格也遠過於其社會人性格。

第二是「望氣」或「占氣」說，這條思路與陰陽五行學說有密切的關係。《左傳》昭公元年（公元前 541年）：「六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也，分爲四時，序爲五節，…^⑥」昭公25年（公元前 517年）：「…生其六氣，用其五行，…^⑦」，可以明顯地看出，春秋時人已以「六氣」與「四時」「五行」相配合，來解釋自然及人文現象。這種配合代表古代中國人對空間與時間的安排之深刻化，暗示著空間（天地）與時間（四時）的統一，其中蘊含著四

③ 高亨，《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1979）卷3，頁289-290。

④ 同上書，卷1，頁65。

⑤ 參看：楊儒賓，前引書，頁9。

⑥ 楊伯峻，《春秋左傳注》（下）（臺北：源流出版社，1982），昭公元年，頁1222。

⑦ 楊伯峻，《春秋左傳注》（下），昭公25年，頁1457。

時五行的宇宙間架的最初萌芽⁴³。而其中陰陽二氣更特別突出，成為古代天文學的基本概念。

古代中國天文學的特色之一即是占雲氣以卜人事之吉凶。《左傳》襄公27年（公元前546年）：「晉楚各處其偏，伯夙謂趙孟曰：『楚氛甚惡，懼難。』」杜預（公元222-284年）注：「氛，氣也。言楚有襲晉之氣⁴⁴。」杜注所謂「楚有襲晉之氣」，指魯襄公27年晉楚同盟，以弭諸侯之兵時，「楚令尹子木欲襲晉軍，曰：『若盡晉師，而殺趙武，則晉可弱也。』⁴⁵」一事。「氣」（「氛」）在此指軍事行動前之氣氛。《墨子·迎敵祠》：「凡望氣有大將氣，有小將氣，有往氣，有來氣，有敗氣。皆得明此者，可知成敗吉凶⁴⁶。」兩軍交戰之際，何人負責望氣呢？《墨子·號令》云：「望氣者，舍必近太守。巫舍必近公社，必敬神之。巫祝史與望氣者，必加善言告民，以請上報守。守獨知其請卯己。無與望氣，妄為不善言，驚恐民，斷弗赦⁴⁷。」望氣者，或與巫祝史等係同一類人物，占雲氣以卜吉凶為其主要職份。《荀子·王制》：「序官：相陰陽，占兆，鑽龜陳卦，主攘擇五卜，知其吉凶妖祥，偃巫跛擊之事也⁴⁸。」當係指此類望氣之人而言。楊倞注云：「占，占候也。殿，陰陽相侵之氣，赤黑之，是其類也。兆，謂龜兆。或曰：兆萌。兆謂望其雲物，知歲之吉凶也⁴⁹。」這種「望其雲物，知歲之吉凶」的人物，當係古代中國的巫或「薩滿」(Shaman)，「望氣」正是他們溝通天人二界的重要手段之一。

古代中國人相信「氣」無所不在，所以，「望氣」乃成為日常生活中習見

⁴³ 參看：楊超，〈先秦陰陽五行說〉，收入：文史哲雜誌編輯委員會編，《中國古代哲學史論叢》（北京：文史哲雜誌社，1959）頁36；最近關於五行思想的全面研究，參看：島邦男，《五行思想と禮記月令の研究》（東京：汲古書院，1971，1984）。

⁴⁴ 《春秋左傳注疏》（臺北：藝文印書館影印清嘉慶二十年刊本，十三經注疏本），卷38，襄公27年，頁8, a。

⁴⁵ 《國語》，卷14，〈晉語八〉，頁7, a。

⁴⁶ 孫詒讓，《墨子閒詁》（臺北：世界書局，1967），卷15，〈迎敵祠第六十八〉，頁340。

⁴⁷ 《墨子閒詁》，卷15，〈號令第七十〉，頁59。

⁴⁸ 王先謙，《荀子集解》，卷5，〈王制篇第九〉，頁107-108。

⁴⁹ 同上註。

的行爲。《史記·天官書》：「雲氣各象其山川人民所聚積」，《正義》引《淮南子》云：「土地各以類生人。是故山氣多勇，澤氣多瘠，風氣多聾，林氣多蹇，木氣多偃，石氣多力，險阻氣多壽，谷氣多痺，丘氣多狂，廟氣多仁，陵氣多貪。…⁵⁰」〈天官書〉並詳述望氣的方法：「凡望雲氣，仰而望之，三四百里；平望，在桑榆上，千餘二千里；登高而望之，下屬地者三千里；雲氣有獸居上者，勝⁵¹。」以及各種形狀的雲氣所顯示的吉凶禍福的意義，綜合了古代「望氣」說的基本內容。我們從今傳世之《敦煌殘卷占雲氣書》⁵²，仍可窺見古代占氣、望氣學說之一斑。

第三條線索是「行氣」或「食氣」之說，這一條線索與古代神仙家，也就是《莊子·刻意篇》所諷貶的那種「道引之士，養形之人」⁵³的長生之術有關，在魏晉時代更在神仙家手上得到充分的發展。戰國時代的《劍秘》銘文，對行氣的效果曾有簡要的說明：「行氣完則畜，畜則神，神則下，下則定，定則固，固則明，明則長，長則退，退則天。天，其本在上；地，其本在下。順則生，逆則死⁵⁴。」王季星研究這篇銘文，認為是「道家思想與武士精神合流之產物」⁵⁵，這種說法大致符合實情。

古代南方中國文明，浸淫在深厚的「薩滿式」文化胎盤之中，「食氣」之說就是在這個文化胎盤上成長的，其中比較具有代表性的是《楚辭·遠遊》：「澹六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞，保神明之清澄兮，精氣入而羸穢除，…」，王逸注引《陵陽子明經》云：「言春食朝霞者，日始欲出，赤黃氣也。秋食淪陰，淪陰者，日沒以後，赤黃氣也。冬飲沆瀣，沆瀣者，北方夜半氣

⁵⁰ 《史記》（臺北：泰順書局影印新校標點本），卷27，〈天官書第五〉，頁1338。

⁵¹ 《史記》，卷27，〈天官書第五〉，頁1336。

⁵² 參看：何郁都、何冠彪，《敦煌殘卷占雲氣書研究》（臺北：藝文印書館，1985）。

⁵³ 郭慶藩，《莊子集釋》，卷6下，〈刻意第十五〉，頁535。

⁵⁴ 銘文見《三代吉金文存》（臺北：明倫出版社影印，1970年），第4冊，卷20，頁49。關於銘文年代，陳夢家以為是戰國初期（見：陳夢家，〈五行之起源〉《燕京學報》，24期，頁35），王季星則考訂在戰國晚期（見下註55）。

⁵⁵ 王季星，〈行氣完劍秘銘文考釋〉，《學原》，第2卷第3期，頁49。

⁵⁶ 洪興祖，《楚辭補注》（四部叢刊初編縮本），卷5，〈遠遊章句第五〉，頁88, b。

也。夏食正陽，正陽者，南方日中氣也。並天地玄黃之氣，是爲六氣也⁵⁶。」《陵陽子明經》的「六氣」說與《左傳》以陰、陽、風、雨、晦、明爲「六氣」不同，也較爲細緻，而且強調人的「食氣」以求長生不老的說法，也不見於《左傳》。馬王堆三號漢墓出土的古代醫書，有一篇佚文經唐蘭定爲《卻谷食氣篇》，保留了更詳細的「食氣」之說。《卻谷食氣篇》是漢初寫本，唐蘭考定可能成於高祖惠帝時期（公元前 206～前 188）⁵⁷，但這篇文字無疑係古代「食氣」理論的重要內容，特別值得我們重視，其文曰⁵⁸：

…春食一去濁陽，和以□光，朝暇（霞）〔昏清〕可。夏食一去陽風，和以朝〔霞〕，行暨昏〔清可秋食一去〕□□、霜霧，和以輸陽銑，昏清可，冬食一去陵陽，〔和以沆盜〕□陽銑光，輸陽輸陰，〔昏清可〕。□□□〔凌陽者〕口四塞，清風折首者也，霜霧者□。濁陽者黑四塞，天之亂氣也，及日出而霧也。〔陽風也〕□風也，熱而中人者也，日□□入骨□□□□，〔四〕者不可食也，朝暇（霞）者□者日出二千，春爲濁□云如蓋，蔽□□□□者□□□者苑□夏昏清風也；凡食□氣者食員，員者也。十□者北鄉□多食。則和以□陽□氣暇（霞）。□多陽日夜分□〔清〕附，清附即多朝暇（霞）。朝□史氣爲日□，日□即多銑光。昏失氣爲黑附，黑附即多輸〔陽〕。□得食毋食。

佚文奧衍，索解不易。饒宗頤認爲此文即係《陵陽子明經》之部分內容。其內容大抵是以春夏秋冬四時，配以所食之氣，基本上仍是由古代「六氣」說發展而成，也在不同程度上展現上文所指出的「六氣」說的二項基本假設：（一）、天與人具有互動關係；以及（二）、「氣」必須配合時間及空間而保持流暢。

古代中國人對「氣」的第四種態度，是在兵家者流手裏發展出來而成爲

⁵⁷ 參看：唐蘭，〈馬王堆帛書《卻谷食氣篇》考〉，《文物》，1975年第6期，頁14-15。

⁵⁸ 引文見：饒宗頤，〈馬王堆醫書所見陵陽子明經佚說——廣雅補證之一〉，《湖南考古輯刊》，第2集（1985），頁181。此條史料承李建民君惠示，敬致謝意。

「激氣」、「利氣」、「延氣」等各種說法。《左傳》莊公10年（公元前684年），齊師伐魯，魯公與曹劌同乘兵車，戰於長勺，逐齊師，曹劌論曰：「夫戰，勇氣也。一鼓作氣，再而衰，三而竭。彼竭我盈，故克之」⁵⁹，曹劌以「氣」之盈虧論戰之勝負，可以視為在兵家思想脈絡中使用「氣」概念。《孫子兵法》卷中〈軍事篇〉：「故三軍可奪氣，將軍可奪心。是故朝氣銳，晝氣惰，暮氣歸。故善用兵者，擊其惰歸，此治氣者也」⁶⁰。」以氣之盛衰論用兵之道。張預註曰：「氣者，戰之所恃也。夫含生稟血，鼓作鬪爭，雖死不省者，氣使然也。故用兵之法，若激其士卒，令上下同怒，則其鋒不可當。故敵人新來而氣銳，則且以不戰挫之，伺其衰倦而後擊；故彼之銳氣，可以奪也。尉繚子謂氣實則鬪，氣奪則走者，此之謂也。曹劌言一鼓作氣者，謂初來之氣盛也；再而衰、三而竭者，謂陳久而人倦也。又李靖曰：『守者不止完，其壁堅其陳而已，必也守吾氣，而有待焉。』所謂守其氣者，常養吾之氣，使銳盛而不衰，然後彼之氣可得而奪也」⁶¹。」這段註解把「守氣」、「養氣」運用到戰場上兩軍之對峙消長，發揮得很鞭辟入裏。

將「氣」概念與兩軍交戰時，鼓舞士氣等行爲結合，並進一步解釋的，則有新出土的《孫臏兵法》殘簡〈延氣篇〉，其文曰⁶²：

孫子曰：合軍聚眾，〔務在激氣〕。復徒合軍，務在治兵利氣。臨境近敵，務在萬氣。戰日有期，務在斷氣。今日將戰，務在延氣。…以威三軍之士，所以激氣也。將軍令…其令，所以利氣也。將軍乃…短衣絮裘，以勸士志，所以厲氣也。將軍令，令軍人人爲三日糧。國人家爲…〔所以〕斷氣也。將軍召將衛人者而告之曰：「飲食毋…〔所〕以延氣…也。…營也。以易營之，眾而貴武，敵必敗。氣不利則拙，拙則不及，不及則失利，失利…氣不厲則懼，懼則眾□，眾…而弗救，身死家殘。

⁵⁹ 楊伯峻，《春秋左傳注》（上），莊公10年，頁183。

⁶⁰ 《十一家註孫子》（臺北：河洛圖書公司影印本），卷中，頁119-121。

⁶¹ 同上書，頁120。

⁶² 《孫臏兵法殘簡》（臺北：河洛圖書公司影印本），頁37。

將軍召使而勉之，擊…

〈延氣篇〉所見的「氣」成爲軍隊的綜合的生命力，它可以激、可以勵、可以延、可以利、可以斷，它雖不可見，但卻是戰爭勝敗的決定性力量⁶³。

我在上文中，討論了古代中國人對待「氣」的四種不同態度，不論是《易傳》的「二氣相應」說，或是巫祝卜史的「望氣」「占氣」說，或是神仙家的「行氣」「食氣」說，或是兵家的「延氣」說，他們的基本態度都是將「氣」視爲自然意義的事物，「氣」本質上不具有價值涵義，它屬於自然世界，而不屬於文化世界。正是在這種思想史背景之下，我們可以進而討論孟子所說的「浩然之氣」在思想史上的特殊地位。

（三）孟子的「浩然之氣」及其思想史的定位

在《孟子》全書中，涉及人的生命問題的篇章不少，但孟子討論「氣」這個古代哲學範疇最爲深入的篇章，當是〈公孫丑章句上〉第二章「知言養氣」章。這一章的主題在於討論原始生命的理性化，朱子（1130-1200）以降，歷代儒者對這一章都付予高度注意，辯析入微，見仁見智，其間之異同得失極具思想史意義⁶⁴。1973年12月，長沙馬王堆三號漢墓出土帛書《老子》甲本卷後古佚書之一，龐樸取名爲《五行篇》的帛書⁶⁵，也有許多涉及生命觀的內容，我們討論「孟子思想中的生命觀」，基本上以《孟子》以及帛書《五行篇》作爲材料，所以這一章標題所謂「孟子思想中的生命觀」的「孟子思想」實應作較廣義解釋，包括孟子及孟子後學而言。

爲了討論的方便，我們先節錄孟子和公孫丑對話的部分內容：

⁶³ 本章討論兵家者流的「氣」概念，僅係作爲論述孟子「氣」概念的背景，故未能細論其詳情，關於進一步的分析，參考：細川一敏，〈兵家・黃老思想における氣の役割〉，收入：小野澤精一等，《氣の思想》，頁146-161。

⁶⁴ 我曾就朱子的解釋及其思想史的意義加以分析，參看：黃俊傑，〈朱子對孟子知言養氣章的解釋及其迴響〉《清華學報》，第18卷第2期(1989)，頁305-343。

⁶⁵ 龐樸，《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社1980），以下簡稱爲《五行篇》。龐樸認爲這部古佚書，是「孟氏之儒」或「樂正氏之儒」的作品，也許是被趙岐刪掉的《孟子外書》中的一篇（《五行篇》，頁22）。

〔公孫丑〕曰：「敢問夫子之不動心，與告子之不動心，可得聞與？」

〔孟子曰〕：「告子曰：『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。』不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉。氣次焉，故曰：『持其志，無暴其氣。』」

〔公孫丑曰〕「既曰『志至焉，氣次焉』，又曰『持其志無暴其氣』者，何也？」

〔孟子曰〕：「志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心。」

〔公孫丑曰〕「敢問夫子惡乎長？」

〔孟子〕曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」

「敢問何謂浩然之氣？」

曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生也，非義襲而取之也。…」

在以上這一段討論裏，孟子將「氣」的概念作了相當提綱挈領的解釋。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⁶⁶，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」指此而言），運行於身體之內（所謂「氣，體之充也」），一方面使生理（「氣」）與心理（「志」，即「心」）不斷為兩極，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」，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

⁶⁶ 徐復觀，〈孟子知言養氣章試釋〉，收入：氏著，《中國思想史論集》（臺北：學生書局，1983）頁142-154。

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（「其爲氣也，配義與道；無是，餒也。」）因此，不斷地凝聚理性的所謂「集義」工夫，就成爲「養浩然之氣」的重要工作。簡言之，在孟子思想中的生命觀中，「氣」這個哲學範疇通貫存有論與倫理學兩個不同的層次，並以倫理活動爲其第一義，很能顯示古典儒學的人文主義精神。

孟子思想中這種具有價值內涵的「氣」概念，在新出土的《五行篇》獲得進一步的發揮。《五行篇》〈經11·說〉云⁶⁷：

「不直不泄（泄）」，直也者，直其中心也，義氣也。萬而后能泄（泄）。泄（泄）義（也）者，終之者也；弗受于眾人，受之孟貴，未泄（泄）也。

〈經12·說〉云⁶⁸：

「不袁（遠）不敬」，袁（遠）心也者，禮氣也。質近者□弗能□□□□□□敬，不袁（遠）者，動敬心，作敬心者也。左靡（靡）而右食之，未得敬□□□□。

「禮氣」與「義氣」這兩個概念的出現，很能顯示孟子思想中「氣」的概念之充滿了德行內涵。《五行篇》所談的，正是仁、義、禮、智、聖等所謂「五行」⁶⁹。《五行篇》的作者在說明人具有仁義禮智聖這五種德行（或亦可稱爲「五氣」）之後，又接著在「天道」與「人道」的架構中來安排這五種德行。〈經1〉云⁷⁰：

⁶⁷ 《五行篇》，頁36。

⁶⁸ 《五行篇》，頁38。

⁶⁹ 參考：龐樸，〈馬王堆帛書解開了思孟五行說古謎〉，收入：《五行篇》，頁1-22。

⁷⁰ 《五行篇》，頁23。

〔仁形于內，〕胃（謂）之德之行；不刑（形）于〔內，謂之行。義形于內，謂之德之行；不形于內，謂之行。智〕刑（形）于內，胃（謂）之德之行；不刑（形）于內，胃（謂）〔之〕行。禮刑（形）于內，胃（謂）之德之行；不刑（形）于內，胃（謂）之德之行。聖刑（形）于內，〔謂之德之行；不形于內，謂〕之行。德之行，五和胃（謂）之德；四行和，胃（謂）之善。善，人道也；德，天道也。

誠如龐樸所說，在思孟五行思想中，「仁與義是一組，智與聖是又一組；前者是根本，後者是對前者的理解與力行。禮在二者之中獨立，合于『禮所以制中』（禮記·仲尼燕居）的原則。仁義二行之中，仁更根本；智聖二行之中，聖更高明；全部五行之中，聖又異于其他四行，獨以天道為對象。所謂「仁之于父子也，義之于君臣也，禮之于賓主也，智之于賢者也，聖之于天道也。」（《孟子·盡心下24》），便表明這種差別。仁義禮智四行，以人道為對象，謂之善，比于金聲；聖，比于玉振^⑪。」而天人二界是有明確界限的，〈經27〉云^⑫：

天生諸其人，天也。其人施諸〔人，人〕也。其人施諸人，不得其人不為法。

更值得注意的是，思孟學派在提出「人道」與「天道」二界之後，就指出只有「有德者」能連繫天人二界。〈經9〉云^⑬：

金聲而玉振之，有德者也。金聲，善也；玉振，聖也。善，人道也；德，天道也。唯有德者然後能金聲而玉振之。

⑪ 見：龐樸，〈思孟五行新考〉，收入：《五行篇》，頁71-88，引文見頁87。

⑫ 《五行篇》，頁66。

⑬ 《五行篇》，頁34。

「聖」與「聲」通，原是「聞聲知情」的意思。顧頡剛曾詳考古籍，證明「聖」的原意是「知」，到了春秋戰國時代才逐漸取得神秘色彩⁷⁴。但是，新舊二種用法與涵義，仍交互使用，例如《睡虎地秦簡》中的〈爲吏之道〉有：「爲人上則明，爲人下則聖」⁷⁵，這一句中的「聖」即作「聽」解。在帛書《五行篇》中所談君子的德行「仁義禮智聖」中的「聖」，如龐樸所說，應作「淵博通達」解，表示人的知識高度⁷⁶。但〈經9〉所說的「聖，天道也」，應與《孟子·盡心下25》「大而化之之謂聖」同義，具有神秘色彩與超越意義，而只有成德之人才能理解天道，〈經18〉云⁷⁷：

聞君子道，惇（聰）也。聞而知之，聖也；聖人知天道。

馬王堆帛書《老子》甲本卷後古佚書之四又云⁷⁸：

聖，天知也。知人道曰知，知天道曰聖。

在《五行篇》作者思想中，「天道」是可以知的，但是，只有人格修養達到一定高度的人，如帛書《五行篇》所稱的「有德者」、「聖人」或《孟子》書中的「集大成者」（孔子），才能在人性與天命之間搭起溝通的橋樑。

以上討論孟子思想中對人的本質的認識，我們看到，「浩然之氣」是孟子的生命哲學的重要組成部分。就「氣」這個哲學範疇的來源而言，孟子的「氣」源自古代的「六氣」說，這一點大致是可以肯定的。但是孟子賦自然意義的「六氣」以強烈的人文意義，使他的「浩然之氣」同時屬於存有意義的自然世界與創生意義的文化世界，而同時兼具存有論與倫理學的內涵，帛書《五行

⁷⁴ 參考：顧頡剛，〈聖、賢觀念和字義的演變〉，《中國哲學》，第1輯（1974年4月），頁80-96。

⁷⁵ 《睡虎地秦墓竹簡》（臺北：里仁書局影印本），頁547。

⁷⁶ 《五行篇》，頁21。

⁷⁷ 《五行篇》，頁49。

⁷⁸ 〈馬王堆帛書《老子》甲本卷後古佚書之四〉，收入：《五行篇》，頁69。

篇》的「禮氣」、「義氣」，就是這種創新之下的新概念。但是，如果從孟子對人的生命的「博厚高明」面的深刻認識，即強調自然秩序與人文秩序的溝通這一點來看，孟子的生命觀仍是在古代天人合一的文化胎盤上發展而成。我們再進一步來看孟子的「浩然之氣」，就「浩然之氣」之所以產生的程序而言，孟子「氣」的思想中倫理學先於存有論，因此產生「養氣」工夫論問題，這一點將於下文中討論。就其本質狀態而言，作為生理學意義的「氣」，也必須接受意志或理性的指導（「夫志，氣之帥也」）。因此，在孟子的「氣」思想中，倫理學的優先性乃是明確之事實，充分顯示其儒家性格。

那麼，孟子以「浩然之氣」為中心的生命哲學，在古代思想史上具有什麼意義呢？

首先，我們從先秦儒家思想史的脈絡來看。孟子的生命哲學當然有其孔學淵源。孟子形容他的「浩然之氣」說：「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間」，這種剛健的生命氣象，即本於孔學。《論語·公治長》篇，孔子（551-479 B.C.）以未見剛者為憾，認為「枵（申枵）也慾，焉得剛。」孔子認為，剛健的生命氣象必須將生物意義的原始生命（「慾」）加以道德轉化。孟子論「浩然之氣」之「至大至剛」即本此而來，只是孔子之言較為含蓄溫潤，而孟子則光明俊偉耳。

但是，就「氣」這個範疇而言，孟子卻在孔子的基礎之上而有所創新。《論語》所見之「氣」，多作呼吸氣息解。《論語·泰伯》：「曾子言曰…君子之所貴乎道者三：動容貌，…正顏色；…出辭氣⁷⁹。」〈鄉黨〉：「攝齊生堂，鞠躬如也，屏氣似不息者⁸⁰。」「…肉雖多，不使勝食氣⁸¹。」皆以「氣」指呼吸氣息而言。誠如栗田直躬所說，作為生理意義之「氣」並不具有理性之內容，早期儒道二家的用法均相近⁸²，孔穎達云：「氣謂噓吸出入也者，謂氣在

⁷⁹ 《論語集註》（北京：中華書局，1982），卷四，〈泰伯第八〉，頁103。

⁸⁰ 同上書，卷5，〈鄉黨第十〉，頁118。

⁸¹ 同上註，頁120。

⁸² 栗田直躬，〈上代シナの典籍に見えたる「氣」の觀念〉，收入：氏著，《中國上代思想の研究》（東京：岩波書店，1948），頁134。

口噓吸出入，此氣之體無性識也⁸³。」這一句話可以引用來說明生理意義的「氣」，但是到了孟子，已突破「氣」作為生理現象之傳統涵義。孟子賦予「氣」以道德意義（「其為氣也，配義與道；無是，餒也。」），為生理意義的現象加上了倫理的內涵。孟子「浩然之氣」說對人的主體性加以肯定，其深刻意義如與荀子的「氣」思想互作對照，就更易於彰顯。

荀子生命哲學中的「氣」思想，寓有強烈的將人性等同於社會性的人性論預設。這個問題的分析牽涉到荀子的「義」概念的內涵，先讓我們徵引《荀子·王制》篇的一段材料⁸⁴：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。人有氣有生有知，亦具有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用。何也？曰：人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰分。分何以能行？曰義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則疆，疆則勝物，故宮室可得而居也。…

荀子認為人與天地萬物同具有「氣」，不同的是人除了具有「氣」之外，尚有「義」這種質素。楊倞注：「義，謂裁斷也⁸⁵。」很能掌握荀學精神。正如我們在第五章所指出的，孔孟思想中的「義」原指其「宜其在我者」而言，具有價值內在之涵義。但到了荀子手中，則出現了兩項發展：一是「公義」觀念的提出。荀子將「義」與「公」相結合，使孔孟思想中特重內省意義的「義」取得了外鑠的涵義，也從「個體」的範疇突破到指涉「羣體」的範疇；二是荀子極論強調「以義制利」，於是，「義」從孔孟思想中原屬「倫理的境域」(Realm of ethics)一躍而進入的「法律的境域」(Realm of jurisprudence)⁸⁶。換言之，荀子思想中的「義」特重其社會性，而不強調人的主體性。從以上引文

⁸³ 《禮記注疏》，卷47，〈祭義第二十四〉，頁14, b。

⁸⁴ 王先謙，《荀子集解》，卷5，〈王制篇第五〉，頁104-105。

⁸⁵ 同上註，頁104。

⁸⁶ 另詳：本書〈集釋篇〉第五章。

中，我們也可以看出，荀子的「氣」概念是在社會政治脈絡中來討論的，這一點與荀學特重禮義師法之化，特重「羣」的思路互相呼應。簡言之，荀子的「義」的概念特別強調人性的社會性內涵。荀子這種人性論預設與孟子的生命哲學之強調人的主體性，構成鮮明的對比，也使孟子的生命觀的思想史意義為之彰顯。

其次，再從廣泛的先秦思想史脈絡來看。孟子這種以倫理活動為主體的「浩然之氣」，在古代思想史上具有突出的意義。首先，我們必須指出，作為古代中國思想史中的共同課題，孟子所說的「氣」也與本節所說的四種不同意義下的「氣」一樣，在不同意義下都具有天人合一的特質，孟子的「氣」更是通貫存有論與倫理學兩領域。但是，值得注意的是，不論是「望氣」、「占氣」，或是「食氣」、「行氣」或「延氣」、「厲氣」，都不能免於「明於天而不知人」的危險性。換句話說，「氣」的範疇在陰陽家、神仙家、兵家思想中的發展，都隱涵著將人性等同於自然性的思想傾向，尤其是古代陰陽家者流占陰陽之二氣，卜人世之吉凶妖祥，實亦已將人性自然化，將人間活動等同於自然變化。這種將人性等同於自然性的「氣」的概念，使人性中的理性潛力為之晦而不彰，也使人的主體性不復可識。從哲學立場言，這樣「氣」的概念中的人性論預設，實在不能免於物化的危機。

相對而言，孟子的「浩然之氣」說強調生理意義的「氣」必須接受以理性為特質的「心」的指導，所以，孟子的「養氣」就實質意義而言，就是「養心」（第三節另細論）。陰陽家所說的「氣」，如粟田直躬所說^⑤，都是生理的、非理性的、不具目的論性質的，而且也欠缺德性內涵。這樣的「氣」只具有自然意義，而不具有人文涵義。但孟子的「氣」概念，則賦予自然性的人性以倫理的內涵，建立人的主體性。這種倫理內涵的賦予，使孟子的「氣」概念牽涉到從「應然」到「實然」的問題，使孟子所說的「集義」工夫成為絕對必要。孟學由此而彰顯儒學傳統中的人文精神，特重人文化成而不放任自然，免於「明於天而不知人」的危機。我們可以說，從古代的「六氣」說到孟子的

● 參看：粟田直躬，〈上代シナの典籍に見えたる「氣」の觀念〉，頁 143。

「知言養氣」說，顯示了「天人合一」的思想從自然意義向人文意義的轉變。

三、「心」與「氣」的關係

孟子的生命哲學，不僅在自然秩序與人文秩序的「連續性」（用張光直名詞）之上，展現人的本質可以向上躍昇的無限可能性；而且，在深度方面，也經由對道德心與生理層面的關係的思考，而拓深對於人的深層意識的認識。本節的主旨就是在於探討孟子生命哲學中「心」與「氣」的關係。

（一）「心」的普遍必然性及優先性

孟子在與公孫丑討論生命境界時，明白地指出，他達到「不動心」境界的方法與告子的方法不同。告子的方法是切斷個人與社會的連繫，也切斷心理與生理的關係：「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。」但孟子認為告子的方法不對，因為「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。」孟子在此所說的「志」就是指「心」而言，趙岐注：「志，心所念慮也」⁸⁸，可謂得其正解。孟子理想中的生命情調，不是任天而動，而是以志帥氣，以理化情。誠如勞思光所說，孟子之意在於生命情意應受德性我之統率，故心志定其所向，而氣隨之。此即所謂「志至焉，氣次焉」⁸⁹，但是，孟子要論證「氣」應受「心」之統帥，必須先論證以下二個命題：

一、「心」的價值自覺具有普遍必然性；

二、「心」對「氣」具有優先性。

《孟子·告子上》對於這兩個命題，都曾作充分的論述，牟宗三先生最近曾對《孟子·告子上》作過極為精當的疏解⁹⁰，圓融透徹。新出土的帛書《五行篇》也有部分資料，有助於第二個命題的證立。這兩個命題都牽涉到孟子所謂的

⁸⁸ 《孟子》（四部叢刊初編縮本），卷三，頁24，a。

⁸⁹ 勞思光，《中國哲學史》（臺北：華世出版社影印，1975），頁107。

⁹⁰ 牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985）第1章：〈基本的義理〉，頁1-58。

「大體小體」說。《孟子·告子上》有以下一段對話^①：

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。

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。

在這一段對話中，孟子強調作爲「大體」的「心」具有「思」的能力，而作爲「小體」的「耳目之官」則欠缺「思」的能力。孟子指出，一切的價值意識都源自於心，「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」（《孟子·告子上》）又說：「君子所性，仁義禮智根於心」（《孟子·盡心上》）。「心」之作爲人的價值意識的來源，是有其普遍必然性的，孟子說^②：

…口之于味也有同者焉，耳之于聲也有同聽焉，目之于色也有同美焉。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。

這種「心」，是牟宗三所說的「既主觀而又客觀的『心即理』之心」^③，這種意義下的「心」具有超越性，所以，人一旦掌握了他的生命中「心」的最後本質，就可以躍入宇宙大化之源，而到達孟子所說的：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。……」（《孟子·盡心上》）因爲孟子的「心」不只是經驗世界中的事物，「心」具有超越性，而與宇宙最終實體同質，所以，「心」對「心」以外的事物就具有優先性，因此，孟子所持以「心」帥「氣」的命

① 《孟子集註》，卷11，〈告子章句上〉，頁335。

② 《孟子集註》，卷11，〈告子章句上〉，頁330。

③ 牟宗三，《圓善論》，頁31。

題，才得以成立。在新出土的帛書《五行篇》中，對於「心」的優先性，有更詳細的發揮^⑤：

〈經22〉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。〈說〉「耳目鼻口手足六者，心之役也」。耳目也者，說（悅）聲色者也；鼻口者，說（悅）饜（臭）味者也；手足者，說（悅）徹（佚）餘（愉）者也。〔心〕也者，說（悅）仁義者也；之（此）數體（體）者皆有說（悅）也；而六者為心役，何〔也〕？曰：心貴也。有天下之美聲色目（置）此，不義，則不聽弗視也。有天下之美饜（臭）味〔置此〕，不義，則弗求弗食也。居而不聞尊長者，不義，則弗為之矣。何〔也〕？曰：幾不〔勝□，小〕，不勝大，賤不勝貴也才（哉）！故曰心之役也。耳目鼻口手足六者，人□□，體（體）之小者也。心，人□□，人體（體）之大者也，故曰君也」。

《五行篇》作者認為，「心」具有價值意識（「心也者，悅仁義者也」），所以「心」最為尊貴，應居於君之位以駕御耳目鼻口手足等器官。這一段文字正是對於《孟子·告子上》的「大體小體」說最好的詮釋。後來荀子以「心」為「天君」的思想，當係脫胎於孟子。荀子說^⑥：

耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂天官，心居中虛以治五官，夫是之謂天君。

就對「心」的優先性的堅持這一點而言，孟荀的生命觀有其互通的一面。在肯定「心」的優先性之下，「氣」的運行必接受「心」的統帥，由此而達到「氣」

⑤ 《五行篇》，頁60-61。

⑥ 《荀子集解》，卷11，〈天論篇第十一〉，頁206。

與「心」的統一⁹⁵。

(二) 孟子「心」學的思想史定位

現在，我想在古代思想史的背景裏，來考察孟子以「心」率「氣」的生命觀，在古代思想史所佔的特殊地位。

「氣」與「心」（或「志」）這兩個範疇的關係是古代中國思想史的一個問題，許多文獻都涉及這個問題。《左傳》昭公9年（533 B.C.）：「味以行氣，氣以實志，志以定言，言以出令。」杜注：「氣和則志充」⁹⁶；《國語》〈周語中〉：「五味實氣，五色精心……。」韋昭注：「味以實氣，氣以行志」⁹⁷，《莊子·應帝王》：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下志矣」⁹⁸。《呂氏春秋·季夏紀》〈音初〉：「世濁則禮煩而樂淫，鄭衛之聲、桑間之音，此亂國之所好，衰德之所說。流羣越愷濫之音出，則滔諂之氣，邪慢之心感矣。感則百姦眾羣，從此產矣」⁹⁹。《莊子·庚桑楚》：「出爲无爲，則爲出於无爲矣。欲靜則平氣，欲神則順心，有爲也」¹⁰⁰。《禮記·問喪》：「三日而歛，在床曰尸，在棺曰柩，動尸舉柩，哭踊無數。惻怛之心，痛疾之意，悲哀志滿氣盛，故袒而踊之，所以動體安心下氣也」¹⁰¹。均以「氣」與「心」對舉。大體言之，古籍所見「氣」「心」對舉兩分之「氣」不具理性，而「心」則具有思慮判斷之功能。「氣」多指生理而言，「心」則指具有思考能力的心理而言。

以上所引《左傳》等古籍，均以「心」「氣」對舉，視之爲兩個不同範

⁹⁵ 馬一浮，《復性書院講錄》（臺北：廣文書局，1971）卷四，頁109；馬一浮曾解釋這一點說：「此志未至，則心不專直。其氣自小而餒，不能與天地之氣合，即不能與天地合其德。言氣志合一者，乃謂此專直之心，既全是天理，則吾身之氣，即浩然之氣，全氣是理，全人即天，故曰合一。…體用一原，顯微無間，氣志合一，即天人不二也。」

⁹⁶ 楊伯峻，《春秋左傳注》（下），昭公9年，頁1312。

⁹⁷ 《國語》，卷2，〈周語中〉，頁8,a。

⁹⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》（上），卷3下，〈應帝王第七〉，頁294。

⁹⁹ 《呂氏春秋》，〈季夏紀第六〉，〈音初〉，頁7,a。

¹⁰⁰ 《莊子集釋》（下），卷8上，〈庚桑楚第二十三〉，頁815。

¹⁰¹ 《禮記注疏》，卷56，〈問喪第三十五〉，頁14,b。

時，具有互動關係。但是，這些資料似乎都尚未觸及「氣」或「心」的優先性這個問題。

爲了彰顯孟子所持「心」的優先性，在中國古代思想史上的特殊地位，我們可以取之與《管子》四篇中對「心」與「氣」的關係的安排略作比較。「氣」與「心」關係，到了《管子》〈心術上下〉〈白心〉〈內業〉等四篇中有了較複雜的進展。《管子》各篇內容至爲駁雜，這四篇大致可以當作是秦至漢初齊國地區道家學派的作品^⑩。

《管子》〈心術〉等四篇中所說的「心」涵義有二：一是指人體五官之心；一是以「心」喻「君」，謂君能自治，則能治國^⑪。「心」指具體有形之物。「氣」則爲天地萬物之母，無形不可見，當係「道」的代名詞。《管子》四篇的作者將「心」或「氣」的優先性問題存而不論，轉而強調「氣」與「心」的互相依存性，及其結合的可能性。

首先，我們發現《管子》四篇賦予「心」與「氣」幾乎同等的重視。〈內業〉篇論「氣」云^⑫：

氣〔原作「凡」，從張舜徽改〕物之精，此則爲生，下生五穀，上爲列星。流於天地之間，謂之鬼神。藏於胸中，謂之聖人。是故此〔原作「民」，從丁士涵改〕氣，果乎如登於天，杳乎如入於淵，淖乎如在於海，卒乎如在於己。是故此氣也，不可止以力，而可安以德。不可呼以聲，而可迎

⑩ 武內義雄認爲〈心術〉〈內業〉二篇出自公元前四世紀末齊國稷下，法家之手。見：武內義雄〈管子之心術と内業〉，收入：《武內義雄全集》（東京：角川書店，1978）卷六〈諸子篇〉，頁208-293。郭沫若則逕指《管子》四篇係宋鉞尹文遺著，見郭沫若〈宋鉞尹文遺著考〉，收入：氏著，《青銅時代》（重慶：文治出版社，1945），頁210-232，二說均可商，我在此從町田三郎之說，見：町田三郎，〈管子四篇について〉，收入：氏著，《秦漢思想史の研究》（東京：創文社，1985），頁359-380，尤其是頁380。張舜徽認爲《管子》四篇的思想主旨在於言人君南面之術，四篇中言〈心〉、言〈術〉、言〈氣〉均針對統治者治人之術而言，而歸本於無爲。這種說法似嫌牽強。參考：張舜徽，〈管子四篇疏證〉，收入：氏著，《周秦道論發微》，頁199，序。

⑪ 張舜徽，《周秦道論發微》，頁241。

⑫ 張舜徽，〈管子四篇疏證〉，收入：氏著《周秦道論發微》，頁278。

以音。……

在〈內業〉篇的作者看來，「氣」是天地萬物之母，「氣」運行天地，無所不在，不可以外力強加制止。但〈心術上〉也給予「心」極高地位，認為「心」居中虛以治九竅。〈心術上云〉^⑩：

心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。心處其道，九竅循理。

這種「心」具有獨立自主性，〈內業〉篇云：「凡心之形〔原作刑，從張舜徽改〕，自充自盈，自生自成。其所以失之，必以憂、樂、喜、怒、欲、利。能去憂、樂、喜、怒、欲、利，心乃反濟^⑪。」張舜徽解釋這段文字云：「『形』謂心之本體。心之本體、自有充盈生成之實，初不必有假於外。……^⑫」這種具有自主性的「心」，與同樣具有獨立自主性，而且是萬物生成之母的「氣」，兩者具有什麼關係呢？

這種關係可以從兩個角度來看。第一，「心」與「氣」具有互相依存性。「心」可以成爲「氣」所止留之處所。〈內業〉篇云：「定心在中，耳目聰明。四枝堅固，可以爲精舍。精也者，氣之精者也。氣，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止也^⑬。」但是，「心」之自得卻也有賴於「氣」之充實，〈心術下〉云：「是故意氣定，然後反正。氣者，身之充也。行者，正之義也。充不美，則心不得。行不正，則民不服^⑭。」職是，「心」與「氣」交互爲用，構成互爲依存之關係。

但是，從另一角度看，「心」與「氣」卻也具有互相結合的可能性，〈內業〉的作者提出了所謂「心氣」的觀念^⑮。誠如小野澤精一所指出^⑯，〈內

⑩ 同上書，頁 204。

⑪ 同上書，頁 280。

⑫ 同上註。

⑬ 張舜徽，《周秦道論發微》，頁 285。

⑭ 同上書，頁 236。

⑮ 同上書，頁 292。〈內業〉：「心氣之形，明於日月，察於父母。」

⑯ 小野澤精一等編，《氣的思想》，第二章，第一節：〈齊魯の學における氣の概念——《孟子》と《管子》〉，頁 31-80，尤其是頁 74。本節係小野澤所撰。

業》篇所見的「心氣」概念，不僅是從廣度來講「心」，而且從深度來講「心」（〈內業〉：「『心』以藏心，心之中又有心焉。」）與「氣」，這種「心」與「氣」的深層結構，稱之為「意」。〈內業〉篇云：「氣意得而天下服，心意定而天下聽」¹¹⁸，〈心術下〉云：「是故意氣定，然後反正。……專於意，一於心，耳目端，知遠證¹¹⁹。」在以上這兩段文字中，「意」成為「心」與「氣」的公分母，而連繫這兩個異質的存在，使兩者達到辯證的結合，而有「心氣」這個概念。

以上我們檢討「氣」與「心」這兩個範疇在《管子》四篇中的發展，用以對照孟子對「氣」與「心」關係的安排。我們發現，孟子的「氣」範疇比較具有剛直特性（「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。」），必須接受「心」的駕御，始能走入正途。與孟子對照之下，《管子》四篇代表了處理「心」「氣」關係的不同模式。四篇的作者強調「心」與「氣」的互相結合的可能性，而將優先性問題存而不論。從這種現象，我們可以發現，「氣」之作為中國古代思想家共同的範疇實有其多樣性與多面向性。古代中國思想家談論「氣」與「心」範疇時，不僅各家意向性不同，例如孟子注重以理化情，以德性轉化原始生命力，特重「心」的優先性，《管子》四篇則重視「心」與「氣」的互相依存性；而且各家使用範疇時的脈絡性（contextuality）也出入甚大。這種脈絡性是指各思想家自己的思想脈絡，有時也指思想家所處的時代之社會文化脈絡。孟子強調「心」的優先性，《管子》四篇則對優先性問題存而不論，強調「心」與「氣」相互結合的可能性，這都是脈絡性不同的幾個例證。

最後，我想特別強調的是，孟子所持「心」的優先性這個概念，是先秦儒學的共識。《論語》中所見的「心」字，雖多與「慍」「愛」「悻」「憤」……等感情性字眼一起出現，但這並不能解釋為孔子思想中的「心」只是指某種心理狀態¹²⁰。實際上，孔子所說「七十而從心所欲不踰矩」（〈為政篇〉）、

¹¹⁸ 張舜徽，《周秦道論發微》，頁 292。

¹¹⁹ 同上書，頁 236-237。

¹²⁰ 栗田直躬主張這種說法，其說有待商榷。見：栗田直躬，前引書，頁29。

「回也，其心三月不違仁」（〈雍也篇〉），都已含有明顯的價值意義。《論語》中所見的「心」，已經與較早期的典籍如《詩經》中的「心」不同。《詩經》中的「心」，多指心理意義的感性心，如「未見君子，憂心忡忡」（〈國風〉）、「亂我心曲」（〈秦風·小戎〉）、「我心傷悲」（〈檜風〉）……等均是其例。但《論語》中的「心」，則是道德心。

就「心」之作為道德心這一點來看，孟子思想中的「心」的優先性這個概念，當淵源於孔學。荀子思想雖與孟子頗有不同，孟子的「心」是價值意識的創發者，而荀子的「心」則是價值意識的受容者。我在本書第四章第二節對荀子的「心」的差異，將有進一步的討論。但是就孟荀對「心」的優先性的主張而言，兩者卻十分接近，共同展現儒門之共識。荀子說：「心不使焉，則白黑在前而目不見，雷鼓在側而耳不聞」（《荀子·解蔽》），「心」具有認知外界現象的功能。「心」更是對「心」以外的一切存在（如耳目鼻口等）具有絕對優先性，所謂「天君」這個概念就是以「心」的優先性為其核心的。荀子說：「心者，形之君也，而神明之主也。出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使詘申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。」（《荀子·解蔽》）「心」具有自主性，所以是最高的實體，對耳目口鼻而言具有優先性。荀子又說：「心居中虛、以治五官，夫是之謂天君」（《荀子·天論》）。荀子以「心」的優先性為中心所提出的「天君」的概念，與孟子對「心」與「氣」關係的看法，若合符節。

四、孟子的「踐形」理論

孟子的生命哲學，除了展現上文所討論的兩種類型的「連續性」、——（1）自然秩序與人文秩序的連續性；（2）、道德心與生理的連續性，也觸及另一類型的「連續性」，這就是：無形與有形的「連續性」。用孟子的話來說，也就是「氣」與「形」交互影響的問題。

(一) 無形與有形的連續性

孟子在討論生命境界的提昇時，雖然強調人的主觀意志努力的重要（「其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間」），但他也注意到有形的居室，對無形的「氣」也有影響。孟子說：「居移氣，養移體，大哉居乎！」（《孟子·盡心上》）。反過來說，孟子也指出，人的有形的軀體也會受無形的修養而影響，這種看法就是他有名的「踐形」理論。

我們仍從孟子與公孫丑的對話說起，孟子很簡約地指出：「氣，體之充也。」意思是說「氣」充滿人的身體。這句話中的「氣」，是指生理意義的「氣」而言，亦即未經「集義」工夫的轉化，尙未能轉化成爲「至大至剛」的「浩然之氣」之「氣」。這一句話與前文孟子批評「孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也」一般，是一脈相承的。孟子所指孟施舍所守的「氣」亦就生理層面言，其涵義近似《論語》〈季氏〉篇中，孔子所說君子三戒之「血氣」，朱子注孔子所說的「血氣」云：「血氣，形之所待以生者，血陰而氣陽也^⑩。」朱子在這裏所解釋的也就是「形」因「氣」而立這項事實。

但是，我們應加注意的並不是這種生理意義的「氣」，而是具有價值內涵，孟子所謂的「浩然之氣」對身體的影響。孟子說^⑪：

君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，晬然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。

這段話與孟子所說：「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形。」（《孟子·盡心上》）這句話，是一脈相承的。孟子所強調的是，人的道德修養到了一定境界，就會改變他的軀體形貌。精神的修養會表現（「踐」）在身體上。

細釋孟子的「踐形」理論，我們可以發現，它是建立在身心一如的基本前提之上的。在中國古代思想史上，我們沒有發現近代西歐所見的身心二分的觀

⑩ 《論語集註》，〈季氏第十六〉，頁 172。

⑪ 《孟子集註》，卷13，〈盡心上〉，頁 355。

念。在孟子看來，人的軀體是深受到人的精神的「擴充」的影響^⑩。用孟子的話來說，人的「大體」與「小體」是互有影響的，特別是前者對後者的影響更大。在馬王堆出土的帛書《五行篇》中，也有「耳目鼻口手足六者，心之役也」^⑪的說法，這種說法都呈現同樣的命題——身心一如。而且，孟子思想中的「心」並不是指具體的器官之一的心臟，而是指能作價值判斷的道德心。在這個意義上，身心一如實蘊涵著無形與有形交互影響的看法。

（二）「通天下一氣耳」：莊學與孟學的對比

孟子這種身心一如的思想，與莊子對「形」與「氣」之間關係的看法，貌同而實異。莊子認為「形」與「氣」可以互相轉換，最具有代表性的說法當然是《莊子·知北遊》的一段文字^⑫：

……人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死。若死生徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：「通天下一氣耳。」聖人故貴一。

「通天下一氣」這個命題是莊子的宇宙生成論的根本命題，以「氣」來解釋萬物及人的生成變化^⑬。但是，這個命題卻也蘊涵另一個重要的觀念：「氣」與「形」的可轉換性。〈知北遊〉的作者認為，人的形體之生死皆為「氣」之聚散所決定，「聚則為生，散則為死」，人死之後，「形」復散而為「氣」。因為對於「氣」與「形」的可轉換性具有深刻的認識，所以，莊子之妻死，惠子弔之，莊子則箕踞鼓盆而歌，並說：「……察其始而本生，非徒生也而本形，

⑩ 島森哲男，〈原始儒教における自己と倫理〉，《集刊東洋學》，36號(1976)，頁43~58；石田秀實，〈擴充する精神——中國古代における精神と身體の問題——〉《東方學》，第63輯，(1982)，頁1-15。

⑪ 《五行篇》，《經22》，頁60。

⑫ 郭慶藩，《莊子集釋》（下），卷7下，〈知北遊第二十二〉，頁733。

⑬ 參考：周桂細，〈氣、元氣及其一元論〉，《中國哲學史研究》，1983年第4期，(1983年10月)，頁40-48。

非徒無形而本氣，雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與爲春秋冬夏四時也。…^⑫」到了漢代，王充《論衡·論死篇》說：「人之所以生者，精氣也。死而精氣滅，能爲精氣者，血脈也。人死血脈竭，竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土。…神氣之生人，猶水之爲冰也，水凝爲冰，氣凝爲人，冰釋爲水，人死後神。…^⑬」基本上也是延續《莊子》書中所呈現的這種「氣」與「形」的關係的看法。

在孟子思想中，「氣」與「形」不能互相轉換。之所以不能互相轉換，有一個主要的原因就是，孟子不把人視爲自然物。在孟子眼中，人不僅是一個自然的存​​在，人更是一個道德的存​​在。孟子在與公孫丑的討論中，雖然說「氣，體之充也」，但是，這句話只是他討論問題一個起點而已。孟子所著重的，是將人的原始生命（「體」）賦予德性的內容，他說：「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻^⑭。」我們把這一段話對照上文所說的孟子所持「心」的優先性，並以理性來轉化原始生命，把生理意義的「氣」（「氣，體之充也」）轉化爲具有人文理性內容的「浩然之氣」，我們就可以瞭解，孟子的「養氣」即是「養心」，而這「心」

^⑫ 郭慶藩，《莊子集釋》（下），卷6下，〈至樂第十八〉，頁614-615。

^⑬ 王充，《論衡》（四部叢刊初編縮本），卷20，〈論死篇〉，頁199。

這裏有一個有趣的問題：「形」既爲「氣」所生，那麼，人死之後，「氣」是否還存在或者到那裏去？這個問題涉及古代中國人的魂魄觀念。《左傳》昭公7年（公元前524年），子產曰：「人生始化魄。既生魄，陽曰魂。…」孔穎達《正義》曰：「是言魄附形而魂附氣也。人之生也，魄盛魂強；及其死也！形消氣滅。」（《左傳注疏》，十三經注疏本，卷44，昭公7年，頁13,a）。孔穎達以「魂」「魄」分屬「氣」「形」兩個範疇，余英時認爲是後起義，而非子產原義（見：余英時，〈中國古代死後世界觀的轉變〉，收入：氏著，《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版公司，1987，頁129），其說甚是。大致說來，春秋時代人所持是一種純形氣或自然主義的人生觀（見：錢穆，〈中國思想史中之鬼神觀〉，收入：氏著，《靈魄與心》（臺北：聯經出版公司，1981，頁62-63）。到秦漢時代二元靈魂觀才確立（余英時〈中國古代死後的世界觀〉，頁132），而有魂氣來自天，歸於天，形氣來自地，也歸於地之想法。這個問題牽涉較爲複雜，本書以孟子爲中心，爲免行文蕪雜，我們不擬在此討論這個問題。關於近人的研究成果，除了上引錢賓四、余英時二先生著作之外，尚有：出石誠彥，〈鬼神考〉，《東洋學報》，第22卷第2號；栗田直躬，〈上古シナの典籍に見えたる《氣》の觀念〉，頁120-130，專論魂魄與氣之問題。

^⑭ 《孟子集註》，卷13，〈盡心章句上〉，頁355。

不是認識心，是道德心。這樣意義下的「心」或「浩然之氣」，是不能與作為自然物的「形」等同的。孟子這種「氣」（特指「浩然之氣」）與「形」加以峻別的思想，和他對「大體」「小體」的區分是同一種思想的不同說法而已。

《孟子》〈告子上〉：「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。…」，這一段話可以被借用來比喻，孟子的「形」近似「耳目之官」，是自然物，不具有思辨能力；「浩然之氣」則是經過人文化成的而有思辨能力的「氣」^{②5}。

最後，我們必須指出，莊子的「氣」與「形」可轉換的思想，與孟子的「踐形」理論，兩者雖然都蘊涵著「有限」與「無限」的辯證，但是兩者的脈絡不同。莊子是在存有論的意義下來講「氣」與「形」的可轉換性。在莊子看來，人的軀體是「有限」的，是受時空因素所決定的。但是，作為自然的一部份，人的形體這種「有限」的存在，來自宇宙的「無限」（「氣」）；而且，「有限」的形體消逝之後，再回歸「無限」，兩者構成辯證關係。

但是，孟子的「踐形」理論則不同於莊子。孟子認為，人的軀體容貌雖是自然所生，但只要人充實他的道德生命，他的自然生命就會受到道德生命的轉化^{②6}，而使「有限」的自然生命，取得了「無限」而永恆的道德意義。孟子所關心的是人存在的問題，他對於物存在的問題本身興趣較淺。

值得在此指出的是，這裏所說的「無限」，是在「盡心」——「知性」——「知天」的脈絡下來講的「無限」，具有強烈的超越性的意義。孟子的「踐形」理論，正是要說明人的生命可以經由不斷的自我超越，而終於與宇宙最終實體合流。這種「上下與天地同流」的境界，雖不同於薩滿教思想中，人在「自我走出」(ecstasy)的境界中，超越時空或軀體的限制而昇空遠遊，但是

②5 李澤厚說：「孔子…把原始文化納入實踐理性的統緒之下。所謂《實踐理性》，是說把理性引導和貫徹在日常現實世間生活、倫常感情和政治觀念中，而不作抽象的玄思。繼孔子之後，孟、荀完成了儒學的這條路線。」李澤厚，《美的歷程》（臺北：元山書局影印本，未著出版年代），頁49。孟子在這條以理性引導生活的思路的貢獻，也很具體地呈現在他的「踐形」理論之上。

②6 唐君毅先生對這一點曾作討論，參看：唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》（臺北：臺灣學生書局，1976），頁239-240。

孟子的「踐形」理論，展現「有限」與「無限」的辯證，這一點大概是可以確定的。

五、結論：兼論中國古代文化的特質

在這一章的論述裏，我們運用《孟子》及馬王堆出土的帛書《五行篇》，作為基本史料，探討孟子思想中的生命觀。通過這一章的討論，我們可以看到，孟子思想中人的本質，有其整體性與複雜性。人不僅僅是社會人或政治人，也不僅僅是生物人，人是整體的人。而且，更重要的是，人更有其超越性。人透過存心養氣的工夫，不但可以「踐形」，以道德生命轉化自然生命，而且可以從「有限」躍入「無限」，進入孟子所說的「上下與天地同流」的境界。就人的超越性而言，我們不妨說，孟子思想中的人，仍具有部份的宇宙人的性格。

從廣泛的文化史的立場來看，孟子思想中的生命觀，與戰國時代思想家對人的概念，有其互通之處，誠如楊儒賓所說：「戰國思想家眼中的『人』，雖然各有各的界定，但大體說來，都不會將人限定在軀體形貌或有限心靈的層次。他們眼中的人，總是在擴充感通的途中，不斷的超越自己，重塑自己。亦即不斷地以志帥氣，使志與氣間的距離盡量縮短，使氣之間的雜多分化日返單純。人，就其本質而言，絕不只限於此世的^②。」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，是以遠古以來中國文明的文化胎盤作為其公分母的。這個共同的文化胎盤，就是張光直所謂的薩滿教（或巫教）的文化傳統。

我們在這一章的分析中所獲得的結論，至少具有兩點意義。第一點是，孟

^② 楊儒賓，前引書，頁 124。

子生命觀中所見三個方面的連續，尤其是自然秩序與人文秩序之間的連續，可以作為張光直近來所提出的中國古代文化是一種連續性文化的部份佐證。張光直說：「由於中國古代從野蠻社會邁入文明社會的過程是經過政治程序，而不是經過技術革命和資源貿易的程序，因此文明的產生在中國並沒有造成人與自然的關係之根本性的變化。就意識形態上說，中國古代文明是在文明產生以前的同一個框架之內繼續發展下來的，其發展過程並沒有破壞原來的意識框架¹²⁰。」自新石器時代以降，中國古代文化中人與自然的關係是和諧而不是對抗，是協調而不是撕裂。古代儒家從超越感通的立場，來思考人的本質以及人與自然的關係，當是這種特質的一種表現。

第二點意義是，藉著對孟子生命觀的分析，我們對古代儒家思想的複雜性，尤其是其超越性有了進一步的瞭解。自從五四以來，儒家傳統中的現實主義很受重視，許多學者強調儒家的現實關懷，認為儒家關懷當下即是的現實世界。這種講法當然可以成立，但是如果持之太過，就不免將儒家傳統加以平面化，而忽略了儒家「博厚高明」的深度，以及源於古代宗教文化胎盤而來的超越性格¹²¹。這樣就不免把古代儒家傳統過度加以簡單化。透過這一章的論述，

¹²⁰ 張光直，〈從中國古代談社會科學與現代化〉，《中國時報》副刊，1986年4月1日。張先生另一篇近作：〈中國文明的起源——從商周的青銅器說起〉，《中國時報》副刊，1989年1月15日至17日，也發揮類似論點。許倬雲師指出：「中國的思想形態中，注重延續，而不主張斷裂和對抗。延續的思想見於天人之際（兼指自然與人，及神與天之際）、世代之際、階級之際、城鄉之際以及社會關係，都可見，兩偶之間，由一端至另一端，其遞換為「漸」，而不為頓然的斷裂。

（見：氏著，《中國古代文化的特質》，臺北：聯經，1988，頁56），余英時討論中國人對自我的態度時說：「中國人則從內在超越的觀點來發掘『自我』的本質；這個觀點要求把人當作一有理性、也有情感的，有意志、也有欲望的生命整體來看待。整體的自我一方面通向宇宙，與天地萬物為一體；另一方面則通向人間世界，成就人倫秩序。」（氏著，《從價值系統看中國文化的現代意義》，臺北：時報出版公司，1984，頁83），這些看法都與張光直的說法可以互相發明。

¹²¹ 當代中國新儒家學者，對於儒家的超越性格的研究，貢獻良多，比較重要的著作有：唐君毅，《中國文化之精神價值》，（臺北：正中書局，1953）；牟宗三《中國哲學的特質》，（臺北，臺灣學生書局，1963）；Thome H. Fang(方東美)，*The Chinese View of Life* (Hong Kong: Union Press, 1957)。戰後日本漢學界的中國思想史研究，相當強調社會經濟史與思想史的連繫，例如山井湧強調思想源自人的生活經驗，又決定了人的生存及生活方式，因此對思想史的研究必須重視人的生活自然的、文化的、歷史的、社會的、經濟的…各方面的條件，並

我們重新認識了儒家豐富的思想內涵。在「道中庸」之外，更爲儒家的「極高明」的面向，加上一個新的詮釋。

以此爲研究思想史的基礎（見：山井湧，《明清思想史の研究》，東京：東京大學出版會，1980年。〈序〉，頁4。）溝口雄三則白云在從事研究李卓吾至戴震之間中國思想的轉變時，深切地感到鑽研社會經濟史的必要，見：溝口雄三，《中國前近代思想の屈折と展開》，（東京：東京大學出版會，1980，頁368-369）。持這種研究方法論立場，自然較少注意到儒家的超越性格。近年來，對於這個問題的研究貢獻較多的是池田末利。池田氏認爲古代中國思想具有強烈的「宗教」性格，春秋時代以來的理性主義，常被過度誇大。參考：池田末利，《中國古代宗教史研究》（東京：東海大學出版會，1981），尤其是書中〈古代中國思想における宗教の性格——摸索の素描〉及〈春秋合理主義の再検討——無神論への疑問〉二文。