凡　　例

一、本書集釋篇各篇摘錄趙岐註採用四部叢刊初編縮本《孟子》趙註，朱子《集註》以北京中華書局新校標點本《四書集註》爲據，焦循《正義》則用北京中華書局新校標點之《孟子正義》。

二、德川日本及李朝朝鮮註孟者爲數甚多，各篇〔日韓註疏〕僅以犖犖幾家爲要，舉其精華，條札於各段經文之後，以便參考。

三、〔札存〕係平日讀書筆記，偶有一得，皆加札記，以備省覽；或就歷代注孟言論有所商兌，其一時未能有所定論者，則存之以俟後日。

四、〔新詮〕係就平日理會翫索心得，在歷代註疏之外，特就思想史立場別立新見，其於疏通孟學，或有涓埃之助，覽者亦或有所取焉。

五、各篇均係初稿，率爾刊佈，以就教於高明，至於踵事增華，補苴闕漏，請俟異日。

第　二　篇
《孟子》知言養氣章集釋新詮

前　言

《孟子·公孫丑章句上》第二章〈知言養氣〉章，是《孟子》全書七篇二百六十一章中，義蘊極爲豐富，面向最爲廣袤的篇章。本章反覆討論治氣養心之術，對心與氣之關係、氣與形之關係等古代思想史之重大課題，析論精微，曲暢旁通，確爲先秦儒學史之重要文獻。自東漢趙岐（A. D. ?-210）以降，歷代中日韓學者註疏《孟子》者無慮百家，闡孟釋孟疑孟非孟而形諸文字者不計其數，而對〈知言養氣〉章施以註解，闡發義蘊者，則如夏夜繁星，指不勝屈矣。

孟子之學生於憂患，亦成於憂患。孟子痛世事之多艱，念生民之迷妄，以恢宏之氣勢，提振人性之尊嚴，使頑廉懦立，自作主宰。余翫索〈知言養氣〉章，誦讀諸家註疏，反覆吟味再三。前脩註孟，雖有勝義紛披，抉發幽微者；然亦不乏儱侗不諦，大義未明者也。孟子知言養氣之意，餘義尚可發揮。是以自不量力，奮其私智，嘗草成〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其迴響〉一文（《清華學報》，卷18期2，1989年），於孟子養氣說之思想史意義及朱子之解釋，妄欲有所論述，以就教於高明。斯篇之作，意在綜羅各家，去蕪存菁，爲之集釋；並踵事增華，隨處就管見所及，補苴前賢舊說，勒成新詮，期於孟學精義之闡發，貢其愚者之得，以俟後之君子。

斯篇簡擇前脩，以後漢趙岐（A. D. ?-210）、南宋朱子（A. D. 1130-1200）及清代焦循（里堂，A. D. 1763-1820）三家爲主，蓋亦有說焉。趙岐註爲存世《孟子》註之最古者，阮元（A. D. 1764-1849）〈孟子注疏校勘序〉

云:「趙岐之學以較馬鄭許服諸儒，稍爲固陋，然屬書離辭，指事類情，於詁訓無所戾，七篇之微言大義，藉是可推。」(《孟子》，十三經注疏本，臺北:藝文印書館影印清嘉慶二十年江西南昌刊本，〈孟子注疏校勘記序〉，頁15)趙註長於名物訓詁、古事地望等，然於孟學精義，頗有闕漏，朱子以「趙岐孟子，拙而不明」爲病（黎靖德，《朱子語類》，中華書局新校標點本，第四册，卷51，頁1218），陸象山（九淵，1139-1193），亦以「趙岐解孟子，文義多略」爲憾（《象山全集》，四部備要本，卷34，頁10，上——11，下），蓋良有以也。朱子畢生理會《四書》，綜羅註唐疏並北宋諸老於一爐而冶之，卓然自成一家之言，對近六百年來東亞儒學影響閎深，本篇特闢專欄採擇朱子集注，蓋取其在近世東亞儒學史之重要性也。雖然，朱子本《大學》解孟子，於孟學大經大脈之處頗有所歧出，故本篇亦在〔日韓注疏〕及〔札存〕〔新詮〕各節，隨處就管見所及對朱註有所增補商榷。焦循《孟子正義》引說詳贍，考證賅博，取資於清儒札記者爲尤多，就資料之掌握言，確有超邁前賢，勝於舊註者，故本篇以專節酌採焦氏《正義》，補漢宋註疏之不足。但是，焦循囿於清儒陋見，漢宋門戶之見殊深，《正義》屢申詁訓明而義理明之旨，於趙註曲予迴護，焦氏之言曰:「但疏明訓詁典籍，則趙氏解經之意明而經自明。」(《孟子正義》，四部備要本，卷6，頁19上）《正義》疏解孟子，以訓詁解經義，常不能免於私見橫議，望道而未之見也。本篇抄錄趙岐、朱子、焦循三家，爲之集釋之餘，亦旁搜密察，擷取德川日本及李朝朝鮮儒者釋孟言論之平正踏實，立說之中肯可喜者，別爲〔日韓注疏〕一欄，庶幾借他山之石，收攻玉之效也。

集　釋　新　詮

公孫丑問曰：「夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣。如此，則動心否乎？」孟子曰：「否。我四十不動心。」

〔趙岐章句〕

丑問孟子，如使夫子得居齊卿相之位，行其道德，雖用此臣位，而輔君行之，亦不異於古霸王之君矣。如是，寧動心畏難，自恐不能行否邪？丑以此爲大道不易，人當畏懼之，不敢欲行也。

孟子言禮四十強而仕，我志氣已定，不妄動心，有所畏也。

〔朱子集註〕

…設問孟子，若得位而行道，則雖由此而成霸王之業，亦不足怪矣。任大責重如此，亦有所恐懼疑惑而動其心乎？四十強仕，君子道明德立之時。孔子四十而不惑，亦不動心之謂。

〔焦循正義〕

《淮南子・主術訓》云：「雖愚者不加體焉」，高誘注云：「加，猶止也。」《呂氏春秋・愼人篇》云：「胼胝不居」，高誘注云：「居，止也。」加、居並有止義，故轉注加亦猶居也。《說文》云：「家，居也。」家通嘉，桓公《公羊》、《左傳》「家父」，《漢書・古今人表》作嘉父是也。嘉亦通加，《詩・行葦》箋云：「以脾函爲加」，故謂之嘉是也。加之猶居，又家之假借也。

《大戴禮・王言篇》云：「道者，所以明德也」。…賈誼《新書・道德篇》云：「道者，德之本也。」故經言行道，趙氏以行道德解之，《毛詩》：「君子陽陽，右招我由房」，傳云：「由，用也。」趙氏斷雖由此三字爲句，以此字指卿相之位，故云用此臣位，輔君行之，行卽行道也。云不異於古霸王之

君，是解異爲同異之異。公孫丑倒言之，注順解之也。近解不異，謂雖從此而成霸王之業。不足怪異。

「四十曰強而仕」。《禮記・曲禮》上篇文孔氏正義云:「強有二義: 一則四十不惑，是智慮強; 一則氣力強也。」《呂氏春秋・知分篇》云: 「有所達則物弗能惑」，高誘注云: 「惑，動也。」然則強卽不惑，不惑卽不動，故引以釋不動心也。惟智慮氣力未能堅強，則有所疑惑。疑惑則生畏懼，故以動心爲畏難自恐也。顧氏炎武《日知錄》云: 「凡人之動心與否，固在其加卿相行道之時也。枉道事人，曲學阿世，皆從此而始矣。我四十不動心者，不動其『行一不義，殺一不辜，而得天下，有不爲也』之心。」

〔日韓注疏〕

丁茶山《孟子要義》卷1曰，不動心三字乃三古以來，居大位當大任者頭一件題目。公孫丑游於聖門深知此義，故發問如此。特以諸情之中，恐懼之情最難裁制，故不動心者以無懼爲首。此孟子所以歷言北宮黝、孟施舍之所守，曾子、子襄之所言，以明無懼之義。其實不動心，不止於無懼而已。至若先儒之言，恐非本旨，何也? 我之大德有足以受大任行大道，則自當無懼。我之才德本自不足，君子宜逡巡退縮，以讓賢路，豈可強求其無懼乎? 況惑與不惑，繫於知識，知所不及，安得不惑? 孔子稱四十不惑，孟子稱四十不動心，故朱子遂以不動心爲不惑，然經所云不動心非謂是也。古人稱定大事、決大議，垂紳整笏，不動聲色，而措天下於太山之安，一問一答，當以是求之。

西島長孫《讀孟叢鈔》卷3引《困勉錄》曰，北宮以必勝爲主，孟舍以無懼爲主，曾子以理直爲主，孟子以知言養氣爲主，告子冥悍強制爲主，皆可以不動。

冢田峯《孟子斷》卷上，不動心者，不隕獲於貧賤，不充詘於富貴，得之而不喜，失之而不慍，行藏安命者也。其及乎去齊，三宿濡滯，而有不豫色，亦可謂不動心乎哉。而今之辯，從不動心，以論黝舍之勇。從二子之勇，以論曾子子夏，皆似支離。

伊藤仁齋《孟子古義》卷2，孟子言我年到四十，自不動心。蓋知言養氣，故自不恐懼疑惑，以動其心也。

中井履軒《孟子逢原》第2，動心，惟因恐懼也。若疑惑，固無嫌也已。註家以孔子不惑傳會焉。故在此解。進德人人有遲速，雖聖賢，亦不得以年慨之。四十不動心，是孟子自點檢而知之，不當泛作年格。若孔子四十不惑，不當援引傳會焉。且不動心工夫，前聖所未發，而孟子所獨也。焉得攀孔子。但孔子則自不動，若桓魋其如我何，可以見矣。但不別用工夫。此不得並論。

〔札存〕

本段要義在〈四十不動心〉一句，疏釋如下:

（一）「四十」泛指成德之年，未可拘泥爲年歲確數也。朱註:「四十強仕，君子道明德立之時。孔子四十而不惑，亦不動心之謂。」執「四十」之數爲年格，似稍嫌局滯，元人陳天祥《四書辨疑》指朱註闕失云:「果如此說聖賢之不動心，必須四十，然後能之，顏淵猶爲未能也。告子之不動心，既先於孟子，則是在四十以前此又當作何說也? 四十疆而仕，止是言年方疆壯可以入仕之時耳。道明德立，能不動心，非皆必在此時也。孔子自言三十而立，乃是心已立定不動之道已了，非直事事不惑，然後方爲不動也。我四十不動心，本言自己實然之事，非指年例而言也。」（《四書辨疑》，通志堂經解本，卷10，頁3上）日本儒者中井履軒云:「四十不動心，是孟子自點檢而知之，不當泛作年格」，可謂得其正解。按古人以四十爲成德之年，《論語・爲政篇》:「四十而不惑」。〈子罕篇〉:「四十、五十而無聞焉，斯亦不足畏也已。」〈陽貨篇〉:「年四十而見惡焉，其終也已。」然則，就當時禮俗而言，《禮記・曲禮上》曰:「人生十年曰幼，學; 二十曰弱，冠; 三十曰壯，有室; 四十曰強，而仕; 五十曰艾，服官政。」孫希旦《禮記集解》引戴溪語曰:「聖人制禮以律天下，壯者服其勞。老者安其逸。未用者無躁進之心，當退者無不知足之戒，每十年爲一節，而人心有定向矣。愚謂二十而冠，三十有室，四十而仕，五十服官政，亦制爲大限如此耳。喪服有爲夫姊之長殤，又有大夫爲昆弟之長殤，則大夫士之冠婚，未必皆至於二十三十; 而材德秀異者，其爲士大夫，亦有不待四十五十者矣。」是四十爲成德之時，禮俗如此，未必眞爲四十整數也。元人陳澔亦以爲:「古者四十始命之仕，五十始命之服官政。仕者，爲士以事人，治官府之小事也。服官政者，爲大夫以長人，與聞邦國之大事者

也。才可用則使之仕，德成乃命爲大夫也。」（《禮記集說》卷1）循此理路，四十治官府之小事，逮德成乃命爲大夫；要在「成德」，四十五十之殊，孰爲先後，不必深論。如戴溪所言「亦制爲大限如此」。按古五十始衰，故《禮記·王制》以「養老者自五十以上」。孟子亦以「五十者可以衣帛」（〈梁惠王上〉）爲王道之始，朱註：「五十始衰，非帛不煖」是也。人生大限，四十關連綦重，孔子乃曰「年四十而見惡焉，其終也已」，「四十、五十而無聞焉，斯亦不足畏也已」，故本段孟子所云「四十」之數，乃就人生境界之大體言之，未可拘泥也。

（二）「不動心」之要義在「心」之自主性(autonomy）與自發性（spontaneity）。趙岐以「有所畏」釋「動心」，似尚有一間未達。朱子、焦循皆以「不動心」爲「不惑」，其說自成理路。《呂氏春秋·知分篇》云：「有所達則物弗能惑」，高誘注云：「惑，動也。」乃引以釋不動心也。惟智慮氣力未能堅強，則有所疑惑。疑惑則生畏懼，故以動心爲畏難自恐也，顧炎武《日知錄》云：「凡人之動心與否，固在其加卿相行道之時也。枉道事人，曲學阿世，皆從此而始矣。我四十不動心者，不動其行一不義，殺一不辜，而得天下，有不爲也之心。」（焦循，《孟子正義》卷6）其說可通。然則，「不動心」是否卽爲「不惑」，此尚斟酌之餘地。先秦孔門所謂「不惑」皆指人生之一境界。《論語·爲政篇》：「四十而不惑」，朱註：「於事之所當然，皆無所疑，則知之明而無所事守矣。」〈子罕篇〉：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」朱註：「明足以燭理，故不惑。」〈顏淵篇〉，樊遲問「崇德、脩慝、辨惑」，朱子引范氏曰：「感物而易動者莫如忿，忘其身以及其親，惑之甚者也。惑之甚者必起於細微，能辨之於早，則不至於大惑矣。」凡此所言，指皆修德之境界也。然則，除「不惑」之外，另有其他修養方法亦臻於「不惑」之境。德川時代日本儒者西島長孫《讀孟叢鈔》引《困勉錄》云：「北宮以必勝爲主，孟舍以無懼爲主，曾子以理直爲主，孟子以知言養氣爲主，告子冥悍強制爲主，皆可以不動。」其說蓋是。所以，告子亦可達於不動心之境，孟子故曰：「告子先我不動心」；北宮黝、孟施舍養勇亦是。不惑可達不動心之境，不動心者（告子之流等）未必不惑也。動惑之別，一字之差，不可輕易滑過。以不動卽

不惑，似稍嫌狹隘也。「不動心」要在「心」一字上，應在心之存有本質及其狀態申論。「疑惑」、「恐懼」殆心對外在事物感應之一態，動疑爲動搖、竦動之意。張南軒《南軒孟子說》云：「蓋不動心，未必盡聖賢之蘊也。雖然不動心則同，而所以不動則異。孟子以集義爲本，告子則以義爲外，故孟子則心體周流，人欲不萌，而物各止其所者；在告子，則力制其欲專固凝滯，而能不動者也。」（《南軒孟子說》，通志堂經解本，卷1，頁4下）孟子「不動心」之要義乃在於「心」之「自主性」與「自發性」，故孟子「不動心」之結果雖與告子同，然其所以致此之方則截然不同也。

〔**新詮**〕

孟子之學經緯萬端，內外交輝，然歸其本於心學。本段言「四十不動心」，重點不在「四十」，亦不在「不動」，而在於「心」。《孟子》全書「心」字凡一一九見，〈知言養氣〉章肇始，孟子即自述「四十不動心」，最能顯示孟子言「氣」說「言」，均本乎「心」。德川時代日本儒者伊藤仁齋云：「孟子之學，其要在存心養性，而知言即存心之功，養氣即養性之功也。蓋知言則心存，心存則智明，智明則放言之是非邪正，自無所迷惑，故知言爲存心之功。」（伊藤仁齋，《孟子古義》，卷2，頁56）又說：「蓋孟子所謂心者，指良心而言，其曰思則得之，不思則不得者，亦言得仁義與否耳，非徒言心也。後世儒者不知由仁義禮智之德而修之，亦無奈心之出入起滅，變現萬端何，故以收攝精神爲存心，而無欲主靜持敬靜坐等說興，其說枯燥而無味，其法危殆而不安，遂使聖人之教，與佛老之教，混爲一途，其害可勝言哉？」（同上卷6，頁256）其說極是。吾國陸王一系儒者均與孟子心學有密切關係。

孟子思想中之「心」不僅有其「自主性」、「自發性」，亦具有「同然性」（或「普遍性」）。孟子曰：「……口之于味也有同耆焉，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。」（〈告子上〉）換言之，孟子之「心」具有普遍必然性。「普遍」，因「心」之特質爲人人所同有（所謂「人之異於禽獸者幾希？」者是也）；「必然」，因爲人「心」乃一切價值意識之源頭，朱子註《孟子・盡心上》：「盡其心者，

知其性也」云:「心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。」王船山云:「孟子於此看得我身之有心有氣，無非天理」（王夫之，《讀四書大全說》，臺北: 河洛圖書公司，1974，卷 8，1022）均係針對孟子之「心」之作爲價值意識來源而言。

孟子之「心」不僅具有普遍必然性，而且能够自由活動，具有自律性。牟宗三先生云:「依孟子，說自律（立法性）卽從『心』說，意志卽是心之本質的作用，心之自律卽是心之自由，心始有活動義，心之明覺活動（無動之動）卽自證其實際上是自由的，這實際上是自由的卽是其客觀上是自由的（這客觀以理定）。心之明覺活動亦含有『智的直覺』在內，故能自證其爲自由。康德所說的『良心』之作用俱含在此明覺之活動中（知是知非之獨知），但不只是感受主觀條件（感受亦並非是感觸性的感受），且亦是道德之客觀基礎。這卽是把康德所說的『良心』提上來而與理性融於一。此一旣主觀而又客觀的『心卽理』之心卽吾人之性。」（牟宗三，《圓善論》，臺北: 臺灣學生書局，1985，頁31）孟子之「心」旣具有自律性，自亦必成爲一自由之主體，近人李明輝先生云:「（孟子云）『操則存，舍則亡』卽所謂『思則得之，不思則不得』，皆指心之自作主宰的能力，亦卽自由。孟子在此引孔子之言，雖是要強調存養工夫之可能必以道德之自由爲根據。朱注云:『孔子言心，操之則在此，舍之則失去，其出入無定時，亦無定處如此。……程子曰: 心豈有出入，亦以操舍而言耳。』心非空間之物，豈能有出入可言? 故程子（頤）以操舍言之，是也。心之出入卽心之顯隱，或操存而顯，或舍亡而隱，此皆決於心之一念之間，其權柄全在心自身之能力。故此心爲一自由的主體，具有康德謂『自由底因果性』。」（李明輝，〈孟子與康德的自律倫理學〉，《鵝湖》期155，1988，頁12）其說極是。

曰:「若是，則夫子過孟賁遠矣。」曰:「是不難，告子先我不動心。」

〔趙岐章句〕

丑曰，若此，夫子志意堅勇過孟賁。賁，勇士也。孟子勇於德。孟子言是不難也，告子之勇，未四十而不動心矣。

〔朱子集註〕

孟賁血氣之勇，丑蓋借之以贊孟子不動心之難。孟子言告子未爲知道，乃能先我不動心，則此亦未足爲難也。

〔焦循正義〕

毛氏奇齡《逸講箋》云：「夫子過孟賁，非借之贊不動心之難，正以氣強之人，心有捍護，易於不動，故勇者多桀傲自逞，遺落一切，此正與養勇養氣相接入。」

《音義》引《揚子》曰：「請問孟軻之勇，曰：勇於義而果於德，不以貧富貴賤死生動於心。於勇也其庶乎。」

〔日韓注疏〕

中井履軒《孟子逢原》第2，白刃交胸，死生在一瞬，而顏色不變者，孟賁也。故以比擬耳。不必問其勇之出乎血氣與仁義可也。

〔札存〕

（一）公孫丑以勇士孟賁比大儒孟子，殊屬突兀。清儒朱亦棟《孟子札記》云：「當是上字相同，故不覺呼之或出耳。又孟賁齊人，在齊言齊，則亦齊人之見也。」其說荒誕不可從。就文獻資料觀之，孟賁實爲古勇士之典型。《漢書・東方朔傳》注引《尸子》云：「人問孟賁生乎？勇乎？曰勇；貴乎？勇乎？曰勇；富乎？勇乎？曰勇。三者人之所難能，而皆不足易勇。」是生、富、貴皆無易孟賁之勇。《後漢書・鄭太傳》注引《說苑》：「孟賁水行不避鮫龍，陸行不避虎狼，發怒吐氣，聲響動天。」又引《呂氏春秋》曰：「孟賁過於河，先其伍，船人怒，以楫虓其頭，不知其孟賁故也。中河，孟賁瞋目視船人，髮植目裂，舟中人盡播入河。」其勇有如此者。《漢書・翟方進傳》：「雖有孟育，奚益於敵。……」「君有孔子之慮，孟賁之勇，朕嘉與君同心一意，庶幾有成……」。1973年長沙馬王堆三號漢墓帛書《老子》甲本卷後附錄古佚書，龐樸訂名爲《五行篇》，〈經11〉〈說〉有「弗受于眾人，受之孟

賁」一句（見：龐樸，《帛書五行篇研究》，濟南，齊魯書社，1980，頁37）。是戰國至西漢人，均以孟賁爲勇士之典型。公孫丑以孟賁比孟子，殆與此種背景有關歟？

勇爲古代儒家君子成德條件之一。孔子答子路問成人（全人），曰：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲成人矣。」又言其次焉，曰：「見危授命」。（《論語・憲問》）〈八佾篇〉：「君子無所爭，必也射乎」；〈子罕篇〉：「吾何執？執御乎，執射乎？吾執御矣。」《禮記・射義》：「孔子射於矍相之圃，蓋觀者如堵牆」；《呂覽・愼大》：「孔子之勁，舉國門之關，而不肯以力聞」，孔子能射御，又有舉國門關之力，亦勇也。又觀孔門，《左傳》哀公8年，吳伐魯，「微虎欲宵攻王舍，私屬徒七百人三踊於幕庭」，「有若與焉」。哀公11年，齊伐魯，「冉求帥左師」、「樊遲爲右」、「季氏之甲七千，冉求以武城人三百爲己徒卒，老、幼守宮，次於雩門之外。」「冉求用予於齊師，故能入其軍。」至於子路之勇，《論語》屢言之也，哀公15年說其「結纓而死」，其勇可知。《史記・孔子世家》：「公叔氏以蒲畔，蒲人止孔子。弟子有公孺者」，「有勇力，謂曰：『吾昔從天子遇難於匡，今又遇難於此，命也已。吾與夫再罹難，寧鬬而死。』鬬甚疾。」是君子有勇。徐復觀先生說：「按《墨子・耕柱篇》有子夏之徒與墨子的一段爭論，而子夏之徒，是主張君子有鬬的。《韓非子・顯學篇》以漆雕氏之儒爲『不色撓，不目逃』；且儒俠連詞者三。是子夏乃至先秦儒家，本皆重視勇。」（徐復觀，〈孟子知言養氣章試釋〉，收入：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1959，頁143）故孟子下又以北宮黝、孟施舍爲例，言其皆「不動心」。但「僅在不動心這點上，還不能判定一個人的人格上的成就；主要看他係通過那種功夫而得到不動心的效果，同是不動心，因工夫的不同，而不動心的內容與所發生的作用也不同。」（同上註）故此三者皆在勇字著力，朱註以「黝蓋刺客之流」、「舍蓋力戰之士」，不知何據。

故孔子以爲「勇者不懼」，朱註：「氣足以配道義，故不懼。」（《論語・子罕》）子路亦問夫子「君子尙勇乎？」子曰：「君子義以爲上，君子有勇而無義爲亂，小人有勇而無義爲盜。」朱註：「君子爲亂，小人爲盜，皆以

位而言者也。」（〈陽貨〉）按「爲盜」非僅言偷盜財貨，如《荀子・修身篇》：「竊貨曰盜」。《左傳》襄公10年，「盜殺鄭公子騑、公子發、公子輒」。昭公20年，「盜殺衛侯之兄縶」。哀公4年，「盜殺蔡侯申」。哀公13年，「盜殺陳夏區夫」。今按《公羊》體例，「大夫弑君稱名氏，賤者窮諸人；大夫相殺稱人，賤者窮諸盜。」（文公16年）平民殺大夫曰「盜」也。故曰：「仁者必有勇，勇者不必有仁。」（〈憲問〉）《孟子・梁惠王下》，王曰：「寡人好勇」，孟子以「王請無好小勇。夫撫劍視曰：『彼惡敢當我哉』！此匹夫之勇，敵一人者也」。以下又言「文王之勇」、「武王之勇」。朱註引張敬夫曰：「小勇者，血氣之怒也。大勇者，理義之怒也。血氣之怒不可有，理義之怒不可無。知此，則可以見性情之正，而識天理人欲分矣。」《荀子・性惡篇》亦分「上勇」、「中勇」、「下勇」者，「天下有中，敢直其身；先王有道，敢行其意；上不循於亂世之民，仁之所在無貧窮，仁之所亡無富貴，天下知之，則欲與天下共樂之，天下不知之，則傀然獨立天地之間而不畏；是上勇也。禮恭而意儉，廢之，是中勇也。輕身而重貨，恬禍而廣解苟免；不恤是非，然不然之情，以期勝人爲意，是下勇也。」職是，公孫丑以爲「夫子過孟賁遠矣」，其要義不在不動心之先後；又孟子說「告子先我不動心」，當亦不必在時間上拘泥也。趙岐注曰：「告子之勇，未四十而不動心矣。」恐非。又毛奇齡《逸講箋》云：「夫子過孟賁，非借之贊不動心之難，正以氣強之人，心有捍護，故勇者多桀傲自逞，遺落一切，此正與養勇、養氣相接入。」（《孟子正義》引）似稍近孟子本意。

（二）告子其人事蹟及言論，見於本章及〈告子〉篇，亦見於《墨子・公孟》篇。趙岐云：「告子者，告，姓也；子，男子之通稱，名不害，兼治儒墨之道者，嘗學於孟子而不能純徹性命之理論。」（〈告子章句上〉趙注）焦循《正義》引翟灝《孟子考異》云：「告子仁內義外之言，遠本管子而近受自墨子。」又引《墨子・公孟》篇以爲係告子受教於墨子之證據。錢穆亦以爲「觀〈公孟篇〉所記二三子請棄告子，而墨子曰不可，則告子亦墨子弟子，墨子主尚同一義，而曰義自天出，此卽告子義外之說所本也。」（《先秦諸子繫年》上册，〈墨子弟子通考〉，頁186）其說近之。

按儒門傳統均以告子爲學於孟子者，北宋徽宗政和5年（公元1115年）以孟子弟子樂正克、萬章、公孫丑、陳臻、公都子、充虞、高子、徐辟、咸丘蒙、陳代、彭更、屋廬連、桃應、季孫、子叔，學於孟子者孟仲子、告子、滕更等三人從祠孟廟。清乾隆21年（公元1756年）禮部覆准，孟廟奉祠諸儒，去舊時侯伯封號，改題先賢先儒，以符禮制，內樂正克、公孫丑、萬章、公都子等四人皆稱先賢某子，陳臻、屋廬連、陳代、高子、孟仲子、充虞、徐辟、彭更、咸丘蒙、桃應、季孫、子叔、浩生不害，盆成括十四人稱先儒某子。其中浩生不害卽告子。按《孟子》書中文獻記載，無法證明告子卽爲其弟子，趙岐認爲告子「嘗學於孟子」，似嫌無據。

〔新詮〕

儒家一貫之通義均在於以道德修爲促使原始生命理性化。焦循《正義》引《音義》引揚子云：孟軻之勇在於「勇於義而果於德，不以貧富貴賤死生動於心。」亦卽以仁義轉化血氣之勇也。孟子承認「告子先我不動心」，其意蓋以爲，純以血氣之勇達到不動心之境界並不難，如孟賁、告子，乃至北宮黝、孟施舍均能以各種不同形式的血氣之勇達到不動心之境界。但孟賁這種人的不動心境界，基本上只是把客觀世界當作一個客體，而沒有把客觀世界與人的實踐活動連繫起來瞭解，孟賁等人的不動心，走的是「主客析離」的道路；但孟子的不動心，所走的是「主客交融」的道路，把外在世界視爲一個內外交輝的意義結構，這個意義結構必須通過人的實踐歷程才能被正確地掌握，在孟子系統中，血氣之勇已轉化爲道德之勇，所以物我一貫，內外交輝。宋翔鳳本《大學》解孟子之不動心云：「不動心，卽大學之正心。不爲外物所誘，則心能正，如北辰之居其所。《尙書大傳》言其變幾微，而所動者大則居中，亦未嘗不動，不動者，不爲外誘所動耳。使北辰不動，則恒星不能周天；心而不動，則庶事不能就理。如告子之不動心，卽莊周所謂槁木死灰，豈足以應萬事乎？」（宋翔鳳，《孟子趙注補正》，收入：《續經解四書類彙編（二）》，臺北：藝文印書館，1986，頁1611）以「不爲外物所誘」爲「不動心」，未及「心」與「外物」之辯證關係，似尙有一間未達。

曰：「不動心有道乎？」曰：「有。」

〔朱子集註〕

程子曰：「心有主，則能不動矣。」

〔日韓注疏〕

伊藤仁齋《孟子古義》卷2，道，猶方也，術也。凡不動心，亦有其方。或以勇而能，或以理而勝，故曰有。若聖賢之不動心，本道明德立，不必其不動，而自然不動，非術之所能及也。因丑問有道乎。故答之如此。

中井履軒《孟子逢原》第2，心有主，即其所謂持敬而已矣。程子能以持敬不動心，斯亦可矣。然不可謂孟子亦只如此也。不然。孟子不知舉持敬，費許多辯論。似未得其要，豈其然哉。若程子，一言了之者，不須北宮、施舍之論矣。至浩然之氣，亦一言可了。何難言之有，可以見學各有工夫，言各有旨，不可混同作說也。

〔札存〕

何以不動心有道？這個問題必須先釐清「心」之本質。揆孟子之意，心有其自主性，故能不爲外物所動，《朱子集註》引程子曰：「心有主，則能不動矣。」其說甚是。伊藤仁齋云：「若聖賢之不動心，本道明德立，不必其不動，而自然不動，非術之所能及也。」伊藤之言，尤能切中孟子思想中「心」之自主性。職是，不動心之道亦必須得之於內省，而非求之於外物也。明人張岱（1597-1685?）《四書遇》云：「養氣非求之於氣，知言非求之於言。養氣者養心，知言者知心，此孟子之得於心者也。告子不得而勿求，兩不得處，其心早已動矣。告子只論求不求，孟子只論得不得。」（張岱，《四書遇》，杭州：浙江古籍出版社，1985，頁399）王夫之《讀四書大全說》卷8：「見義內省，豈斤斤之明足以察之哉？以無私之仁體藏密之知，故自喻其性之善，而灼然見義之至定于吾心。」二氏之說，均可互參。船山所謂「灼然見義之至定于吾心」，以今語釋之，指吾人之心具有「自我立法」之能力，故價值意識之覺醒實不假外求，我固有之也。所謂「不動心之道」，指此而言。劉殿

爵先生嘗指出，孟子在先秦哲學之大貢獻，乃在於突破道德源於天命之舊說，彰顯人之道德內在之特質，亦卽以「自我立法」(self-legislation) 取代「外在天命」(external devine command)。(見: D.C. Lau, "Theories of Human Nature in Mencius and Shyuntzy," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 15, 1953, pp. 541-565。引文見 p. 551) 近人李明輝先生亦云:「孟子亦承認這樣一種能立法的道德主體，卽所謂『本心』；而仁、義、禮、智均是本心所制定的法則，非由外面所強加。其性善義必須由道德主體之自我立法去理解。」(李明輝，〈孟子與康德的自律倫理學〉，《鵝湖》期155，1986，頁 10)，其說甚是。

北宮黝之養勇也，不膚橈，不目逃，思以一豪挫於人，若撻之於市朝。不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君。視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯。惡聲至，必反之。

〔趙岐章句〕

北宮，姓。黝，名也。人刺其肌膚，不爲橈卻。刺其目，目不轉睛逃避之矣。人拔一毛，若見捶撻於市朝之中矣。褐寬博，獨夫被褐者。嚴，尊也。無有尊嚴諸侯可敬者也。以惡聲加己，己必惡聲報之，言所養育勇氣如是。

〔朱子集註〕

刺，殺也。嚴，畏憚也。言無可畏憚之諸侯也。黝蓋刺客之流，以必勝爲主，而不動心者也。

〔焦循正義〕

翟氏灝《考異》云:「《韓非子·顯學篇》云:『漆雕之議，不色橈，不目逃，行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯，世主以爲廉而禮之。』按韓非所稱漆雕氏之議，上二語與此文同，下二語與曾子謂子襄意似。其漆雕爲北宮黝字歟? 抑子襄之出於漆雕氏也? 韓言儒分爲八，有漆雕氏之儒，漢志儒家有《漆

雕子》十二篇，其書久亡，無能案驗矣。」

顧氏炎武《日知錄》云：「若撻之於市朝，即《書》所言『若撻於市』。古者朝無撻人之事，市則有之。《周禮・司市》：『市刑：小刑憲罰，中刑徇罰，大刑扑罰』，又曰：『胥執鞭度而巡其前，掌其坐作出入之禁令，凡有罪者，撻戮而罰之』是也。…其謂之市朝者，《史記・孟嘗君傳》：『日莫之後，過市朝者，掉臂不顧』，《索隱》云：『言市之行列，有如朝位，故曰市朝。』」……嚴字連諸侯，謂可尊敬之諸侯。黝心目中蔑視之，無有可尊敬之諸侯，故云：無尊嚴諸侯可敬者也。……《爾雅・釋詁》：「育，養也。」故以育釋養。《禮記・中庸》：「萬物育焉」，注云：「育，生也。長也。」養育勇氣即是生長勇氣。養勇即是養氣。但孟子之氣，以直養而無害，則爲善養。黝等之氣，不以直養，則不善也。善在直其氣，所以不同也。

〔日韓注疏〕

中井履軒《孟子逢原》第2，刺客者，間諜之類。大抵掩人之不備，潛行戕賊，其事卑辱，蓋黝之所恥爲也。註泥刺字，遂評黝爲刺客之流，大失之。黝主不屈，而不顧死生，如此而已。刺亦無必勝之理，註必勝，無所當。

〔札存〕

（一）市朝即市，古代市之行列如朝位，故曰「市朝」。古代城邦皆有市，作爲經濟交易中心，多由遠古時代不定期之市演變而爲定期市集，古代中國城邦有市，希臘城邦有 agore（參見：Victor Ehrenberg, *The Greek State*, New York: W. W. Norton Company, Inc., 1960, p. 21），皆爲交易中心，《孟子》〈公孫丑下〉：「古之爲市也，以其所有易其所無者。」是也。古代城邦政府在市集置有司以徵稅，孟子曰：「古之爲市也……有賤大夫焉，必求龍斷而登之，以罔市利，人皆以爲賤，故從而征之。征商自此賤大夫始矣。」（〈公孫丑下〉）然孟子王道之理想在於「市廛而不征，法而不廛，則天下之商皆悅而藏於其市矣。」（〈公孫丑上〉）按孟子所云「」實爲古來共同理想，屢見載籍，《管子・五輔篇》：「關幾而不征，市廛而不稅。」《禮記・王制》：「古者，公田籍而不稅，市廛而不稅，關幾而不征。」所言雖未必即爲古代社會實情，然可反映古典作者之理想也。

古代城邦之市，既爲交易場所，則人聲嘈雜，龍蛇雜居，當可想見。李雅各（James Legge）及劉殿爵（D.C. Lau）均將本章「市朝」譯爲 "market place"，至爲允當（見：James Legge tr., *The Work of Mencius*, Oxford at the Clarendon Press, BK. II, pt. 1, ch. II, p. 186; D.C. Lau tr., *Mencius*, Vol. 1, The Chinese University of Hongkong Press, 1979, 1985, p. 55）朱子對古代之「市」有詳細說明，《朱子語類》卷 53：「問：『此市在何處？』曰：此都邑之市。人君國都如井田樣，畫爲九區，面朝背市，左祖右社，中間一區，則君之宮室。宮室前一區爲外朝，凡朝會藏庫之屬皆在焉。後一區爲市，市四面有門，每日市門開，則商賈百物皆入焉，賦其廛，謂收其市地錢，如今民間之舖面錢。蓋逐末者多，則賦其廛以抑之；少則不廛，而但治以市官之法，所以招徠之也。市官之府，如《周禮》司市平物價，治爭訟，譏察異服異言之類。市中惟民乃得入，凡公卿大夫有爵位及士者皆不得入，入則有罰。如『國君過市，則刑人赦，夫人過市，則罰一幕；世子過市，則罰一欒；命夫、命婦過市，則罰一蓋帷』之類。左右各三區，皆民所居。而外朝一區，左則宗廟，右則社稷在焉。此國君都邑規模之大概也。」在此種各色人種麕集而至，販夫走卒吆喝之聲不絕於耳的市集之中，受撻於市朝，其爲奇恥大辱當可想見也。此孟子所云北宮黝「思以挫於人，若撻之於市朝」之歷史背景也。焦循《正義》引顧炎武云：「若撻之於市朝，即《書》所言若撻於市。古者朝無撻人之事。市則有之。」（《日知錄》卷 7，〈市朝〉）。按朝爲陳尸之所，《左傳》成公十七年，三郤將反，爲長魚矯所殺，「尸諸朝」。襄公 19 年，「齊內亂，光殺戎子，尸諸朝」。市則有撻人之事，《周禮・司市》：「市刑：小刑憲罰，中刑徇罰，大刑扑罰。」又曰：「胥執鞭度而巡其行，前掌其坐，作出入之禁令，凡有罪者，撻戮而罰之是也。」又撻，極辱之刑也。《白虎通・五刑篇》：「刑不上大夫者，據禮無大夫刑，或曰撻笞之刑也。」其是否以撻笞爲大夫之刑，容或有議。（杜正勝，〈古代刑獄雜考〉，收入：《中國史新論》，臺北：傅樂成教授紀念論文集編委會，1985）然市爲公開之所，撻笞爲士大夫所不齒，若撻之於市朝，辱之極矣。朱註以爲北宮黝「蓋刺客之流」，中井履軒以爲大失經文原意，蓋是。

（二）趙岐註：「褐寬博，獨夫被褐者」，泛指古代社會之貧賤者。焦循《正義》引《詩・七月篇》：「無衣無褐，何以卒歲」，《箋》云：「人之貴者無衣，賤者無褐，是褐爲賤者所服。」上言褐寬博，下言褐夫，則褐寬博卽衣褐之匹夫，故云獨夫被褐者。褐寬博，蓋當時有此稱也。《老子》云：「聖人被褐懷玉」。按褐衣，用枲卽粗麻編制之衣。《孟子・滕文公上》注：「褐，枲衣也。」《史記・季布傳》，季布逃亡，「迺髡鉗」，「衣褐衣，置廣柳車中」。〈留侯世家〉：「有一老父，衣褐，至良所，直墮其履圯下」。皆貧賤者之衣服。雲夢睡虎地秦律「金布律」：「囚有寒者爲褐衣，爲帷布一，用枲三斤。爲褐以稾衣：大褐一，用枲十八斤，直六十錢；中褐一，用枲十四斤，直二十六錢；小褐一，用枲十一斤，直三六錢。」（《睡虎地秦墓竹簡》〈秦律十八種〉）其中對褐衣大小、用料，價錢皆有記載，可爲補充。又寬、博，皆寬廣意也。

〔新詮〕

（一）關於北宮黝達到「不動心」境界的方法，孟子說是：「不膚撓、不目逃，思以一毫挫於人若撻之於市朝。不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君……」北宮黝可說是憑藉尚未加以理性化的血氣之勇以拒斥外在環境，以此達到他「不動心」的境界。先秦孔門原不排斥「勇」，認爲見義不爲無勇也。孔子並以智、仁、勇爲達德（《論語・子罕》），只是強調原始生命力而來的血氣之勇必須加以理性化（「子曰：好勇疾貧，亂也……」《論語・泰伯》）、《韓非子・顯學篇》：「漆雕之議，不色撓，不目逃，行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯，世主以爲廉而禮之」，同篇：「……自孔子之死也……有漆雕之儒……」，《韓非子・顯學篇》所見「漆雕之儒」養勇的方法與《孟子》所說北宮黝近似，很可能北宮卽爲漆雕氏之儒，是古代儒者的一派。焦循《孟子正義》亦云：「其漆雕爲北宮黝字歟？」梁啟超亦云：「黝疑卽漆雕氏之儒……蓋儒家實有此一派，二者殆皆儒家者流也」見：梁啟超，〈韓非子顯學篇釋義〉，收入：氏著，《諸子考釋》（臺北：臺灣中華書局，1986年臺三版，頁40）里堂及梁任公之說均可成立。

孟施舍之所養勇也，曰：『視不勝，猶勝也。量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能為必勝哉？能無懼而已矣。』

〔趙岐章句〕

孟，姓。舍，名。施，發音也。施舍自言其名則但曰舍。舍豈能爲必勝哉，要不恐懼而已也。以爲量敵少而進，慮勝者足勝乃會，若此畏三軍之眾者耳，非勇者也。

〔朱子集註〕

會，合戰也。舍自言其戰雖不勝，亦無所懼。若量敵虜勝而後進戰，則是無勇而畏三軍矣。舍蓋力戰之士，以無懼爲主，而不動心者也。

〔焦循正義〕

翟氏灝《考異》云：「古人二字名，或稱一字，如紂名受德，書但稱商王受。曹叔名振鐸，國語但稱叔振。晉文公名重耳，左傳但稱晉重；魯叔孫氏名何忌，春秋經定六年但稱忌。孟施舍不嫌其自稱舍也。」

〔日韓注疏〕

中井履軒《孟子逢原》第2，施是緩聲，與孟之反之之同。緩緩以東上下者，不當作發語聲。不勝，謂其勢不敵，必不可勝也。是先戰量度者，與下文量敵慮勝，正相對，非既戰之事。註，戰雖不勝，失之，舍之意，以懼爲法，不懼爲勇，皆在戰先。此在將帥亦然者。未見力戰士之證，且量進慮，非戰賤士所擅，註謬耳。

〔札存〕

孟施舍：閻若璩《釋地又續》云：「原趙氏之意，以古人二字名，無單稱一字者，今曰舍，則舍其名也。古未見有複姓；孟施舍，則孟其姓也，遂以發音當施字。不知發音在首，如吳曰句吳，越曰於越。若在中，則語助多用之字，未聞以施字者。且孔子時魯有少施氏，安知孟施非少施一例乎？」翟灝《孟子考異》：「古人二字名，或稱一字，如紂名受德，書但稱商王受；曹

叔名振鐸，《國語》但稱振叔；晉文公重耳，《左傳》但稱晉重；魯叔孫氏名何忌，《春秋》經定6年，但稱忌，孟施舍不嫌其自稱舍也。」元人陳天祥云：「以施舍爲名，則不牽強。『舍豈能爲必勝』，字上，本合有施字，蓋傳寫之脫漏也。」（《四書辨疑》，通志堂經解本，卷10，頁4，上）近人裴學海先生以爲以上諸說均未安：「古人名字並言者，皆先字而後名。王引之謂孟施舍是名舍字施，其說最爲允當。施舍二字連文，見於《周禮》〈司徒〉，而《左傳》尤屢言之。古人名字相應，故名舍字施。惟是孟施舍之名字，若取《周禮》所言之義，則『施』當讀爲『弛』，弛舍者，免繇役之謂也，此義在《春秋名字解詁》已詳矣。」（斐學海，《孟子正義補正》，臺北：學海出版社，1978，頁56）按「弛」「施」，古字通。《周禮》〈天官・小宰〉：「六日斂弛之事」。《注》：「杜子春弛讀爲施」。〈地官・小司徒〉：「凡征役之施舍」。鄭注：「施，讀爲弛」。〈地官・鄉師〉：「辨其可任者，與其施舍者」。注：「施舍，謂應復免，不給繇役」。《左傳》成公18年，「施舍己責」。《釋文》：「施舍如字。一音始鼓反。」《周禮・小宰》：「六曰斂弛之聯事。」清《石經》施作弛。馮登府《國朝石經考》：「案杜子春弛讀爲施。《釋文》『斂弛』，劉本作施，音弛。杜作施。阮《校勘記》謂『本作施。劉音弛，從《注》讀，而人遂據以改《經》耳』。然考施弛古通字，《論語》『君子不施其親』，《釋文》作「不弛」。《後漢書・光武記》『將眾部施刑北邊』，《注》『施讀曰弛』，猶弛讀爲施。」王引之《經義述聞》禮記第十四說亦同。可與斐文相參。（陳槃，《漢晉遺簡識小七種》，「弛刑」條）

孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。

〔趙岐章句〕

孟子以爲曾子長於孝。孝百行之本；子夏知道雖眾，不如曾子孝之大也。

故以舍譬曾子，黝譬子夏，以施舍要之以不懼，爲約要也。

〔朱子集註〕

黝務敵人，舍專守己。子夏篤信聖人，曾子反求諸己。故二子之與曾子、子夏，雖非等倫，然論其氣象，則各有所似。賢，猶勝也。約，要也，言論二子之勇，則未知誰勝；論其所守，則舍比於黝，爲得其要也。

〔焦循正義〕

《史記·仲尼弟子列傳》云：「曾參，南武城人，字子輿，孔子以其能通孝道，故受之業，作《孝經》。」陸賈《新語》云：「曾子孝於父母，昏定晨省，調寒溫，適輕重，勉之於糜粥之間，行之於衽席之上，而德美重於後世。」是曾子長於孝也。《孝經》云：「孝，德之本也。」《論衡·書說篇》云：「實行爲德」。《周禮·師氏》注云：「德行內外之稱，在心爲德，施之爲行。百行之本，卽德之本。」《後漢書·江革傳》云：「夫孝，百行之冠，眾善之始也。」《顏氏家訓·勉學篇》云：「孝爲百行之首。」是也。《說苑》言子夏讀《易》；《尙書大傳》言子夏讀《書》；《韓詩外傳》言子夏讀《詩》；《新序》稱其論五帝師；《大戴禮記》稱其言《易》之生人，是知道眾也。《大戴禮記·曾子大孝篇》云：「夫孝者，天下之大經也。」是道雖眾不如孝之大也。北宮黝事事皆求勝人，故似子夏知道之眾。孟施舍不問能必勝與否，但專守己之不懼，故似曾子得道之大。約之訓爲要，於眾道之中得其大，是得其要也。下言大勇，是知得其要爲得其大也。

〔日韓注疏〕

西島長孫《讀孟叢鈔》卷3，……孟施舍似曾子。曾子之勇見于語子襄，業較著無疑矣。獨北宮黝似子夏，子夏在孔門未聞勇著。毋乃擬非其倫哉？偶見《韓詩》，得子夏之勇焉。子夏嘗與公孫悁論勇衛靈公之前，其言曰：「吾嘗與子從君而西見趙簡子，簡子披髮杖予而見我君，我從十三行後，趨而進曰，諸侯相見，不宜不朝服，不朝服，行人卜商將以頸血濺君服矣。使反朝服而見我君，子邪？我邪？悁曰：「子也。」子夏曰：「子勇不若我一矣。又與子從君東至阿，遭齊君重鞼坐，我從十三行後，趨而進曰，禮諸侯相見，不宜相臨，以庶揄其一鞼而去之者，子邪？我邪？」悁曰：「子也。」子夏曰：

「子勇不若我二矣，又與子從君囿中。于是兩寇肩逐我君，拔矛下格而還。子邪？我邪？」悁曰：「子也。」子夏曰：「子之勇不若我三矣。」北宮黝視刺萬乘之君，若刺褐夫，寔酷肖之，故曰北宮黝似子夏。

伊藤仁齋《孟子古義》卷2，子夏之勇未聞，恐當作子路。曾子之勇，所告子襄者是也。蓋子路務敵於人，曾子反求諸己。二子之勇，各有所似。然非所以擬之。丑嘗學問與聞聖賢之事，故孟子欲其易曉，而各配以告之歟。

中井履軒《孟子逢原》第2，子夏博文之士，亦孔門之選也。雖不敢謂之務外也。而比之曾子，自反內省之密。豈不亦有差等哉。子夏之與黝似也。正以其德業風味而言耳。若篤信聖人，非此取喻之意。舍之守己，與曾子務內，而不待於外相肖。黝之抗人，與子夏待物，而發光彩相似。

〔札存〕

孟子論北宮黝與孟施舍養氣方法之殊異後，繼以孟施舍比曾子，以北宮黝比子夏。何以如此比附？歷代注家說法不一。西島長孫以《韓詩》所見子夏之勇近似宮黝，尤屬穿鑿。朱子以爲孟子蓋「論其氣象」，中井履軒以爲，孟子之意蓋以四子之「德業風味」言之，其說較稱通達。

昔者曾子謂子襄曰：『子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。』

〔趙岐章句〕

子襄，曾子弟子也。夫子，謂孔子也。縮，義也。惴，懼也。《詩》云：「惴惴其慄」。曾子謂子襄言孔子告我大勇之道：人加惡於己，己內自省，有不義不直之心，雖敵人被褐寬博一夫，不當輕驚懼之也。自省有義，雖敵家千萬人，我直往突之。言義之強也。

〔朱子集註〕

縮，直也。〈檀弓〉曰：「古者冠縮縫，今也衡縫」，又曰：「棺束縮二

衡三。」惴，恐懼之也。往，往而敵之也。

〔焦循正義〕

《禮記・投壺篇》注「奇則縮諸純」，《釋文》云：「縮，直也。」《廣雅・釋詁》云：「直，義也。」縮之爲義，猶縮之爲直。蓋縮之訓爲從，從故直。從亦順也，順故義；義者，宜也。趙氏既以義訓縮，又申之云「不義不直」，明義卽直也。…

《易傳》言，「驚遠而懼爾」，是驚懼義同。褐夫易於驚懼之；不惴，是不驚懼之也。謂不以氣臨之，使之惴惴也。王若虛《孟子辨惑》云：「不字爲衍。不然，則誤爾。」閻氏若璩《釋地三續》云：「不，豈不也。猶經傳中敢爲不敢，如爲不如之類。」此以惴爲自己驚懼。與趙氏異。王氏引之《經傳釋詞》云：「不，語詞。不惴，惴也。言雖被褐之夫吾懼之。」

〔日韓注疏〕

丁茶山《孟子要義》卷1，趙註大謬，而朱子因之也。吾不惴焉者，吾豈不惴焉也。上下節論無懼之法，皆我心之無懼也。敵人之懼與不懼，豈所問哉，自反而不直，敵雖寡弱，君子當恐懼自修，此大勇無懼之法」。

佐藤一齋《孟子欄外書》上帙，惴，恐懼也。許白雲曰：「恐懼之，是我去驚嚇他人。」

〔札存〕

（一）曾子自謂「嘗聞大勇於夫子」，勇本爲古代儒家君子之德行，我在前文「若是，則夫子過孟賁遠矣」一句之「札存」（一）論之已詳。此處擬特別強調的是，儒門之勇固不可儱侗言之，朱子註《孟子・梁惠王》「寡人好勇」，引張敬夫曰：「小勇者，血氣之怒也。大勇者，理義之怒也。」極是。廣義言之，儒者之大勇乃配以道義，故能有「浩然之氣」，與血氣之小勇，固不可同日而語。陳天祥云：「仁者必有勇，勇者不必有仁。勇則亦有仁與不仁之分，不可一概而論也。仁者之勇，其氣固足以配道義矣；不仁之勇，何嘗顧於道義哉？勇之本體，無論仁與不仁，義與不義，皆能不懼。能不懼者，由其果於有爲也。君子之勇，果於爲善，則能不懼；小人之勇，果於爲惡，亦能不懼。其氣非皆足以配道義。」（陳天祥，《四書辨疑》，通志堂經解本，卷

5，頁15，上一下），論儒門大勇之義極精當。

（二）「自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉」一句，趙氏以「懼」訓「惴」，朱子亦云：「惴，恐懼之也。」如此，則「不惴」乃成「不恐懼」，文意不通，丁茶山《孟子要義》駁趙註及朱註良有以也。焦循引王引之曰：「不惴，惴也。言雖被褐之夫，吾懼之」，其說於義通達。近人宋淑萍亦云：「集註易趙注而釋『惴』爲『恐懼之』，恐亦是見出趙的不足解說經文。但朱未注『焉』字；『吾不惴焉』可讀爲問或直述句。王引之《經傳釋詞》第2：『焉，猶乎也。』《禮記・哀公問》：『君何謂已重焉？……君何謂已重乎』焉、乎互文。這裏經文『吾不惴乎』。如果讀爲直述句，則：金王若虛滹南遺老集孟子辨惑：『不字爲衍，不然則誤耳。』王恕石渠意見：『吾不惴焉，蓋吾亦惴焉之誤。』《經傳釋詞》第10：『不，詞也。孟子公孫丑篇曰：雖褐寬博，吾不惴焉。』三王說都可通，但王恕說法似較好。」（宋淑萍，〈孟子集註補正〉，《書目季刊》，第11卷第1期，1977年7月，頁68）。

孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。」

〔趙岐章句〕

施舍雖守勇氣，不如曾子守義之爲約也。

〔朱子集註〕

言孟施舍雖似曾子，然其所守乃一身之氣，又不如曾子之反身循理，所守尤得其要也。孟子不動心，其原蓋出於此。

〔焦循正義〕

黝以必勝爲強，不如施舍以不懼爲強。然施舍之不懼，但以氣自守，不問其義不義也。曾子之強，則以義自守，是爲義之強也。推黝之勇，生于必勝；設有不勝，則氣屈矣。施舍之勇，生于不懼；則雖不勝，其氣亦不屈，故較黝爲得其要。然施舍一以不懼爲勇，而不論義不義。曾子之勇，則有懼有不懼，一以義不義爲斷：此不獨北宮黝之勇不如，即孟施舍之守氣，亦不如也。

〔日韓注疏〕

廣瀨淡窓《讀孟子》公孫丑上，守約，勝人在外，不懼在內。在外者不可必，在內者可必，故曰守約。守氣，氣有盈虛，理無進退，守時變之氣，不若守常住之理。

伊藤仁齋《孟子古義》卷2，舍雖勝於黝，然其所守專在氣，而不如曾子自反而直之義強氣剛，爲自得其要也。曾子之事，雖非黝舍之比。然以理勝之，則不如道明德立，自然不動之爲至也。蓋孟子借之，以明以理勝之事，非曾子之極也，勿以辭害意可也。

中井履軒《孟子逢原》第2，舍比於黝，見其約也。然其守之以氣也。其所期在於義理，無假於氣也。守之約，不亦至哉。此就曾子之言而稱之。故曰曾子之守約也。非必以爲曾子之德也。

〔札存〕

曾子「守約」，朱子訓「約」爲「要」，謂曾子反身循理，所守尤得其要。宋儒眞德秀推衍朱註之意云：「守約者，言其所守之得其要耳。非以約爲一物而可守也。」（眞德秀，《孟子集編》，通志堂經解本，卷3，頁3下）朱註固可通，但以「守約」對「守氣」似不易安頓。王應麟曰：「周子靜爲學官小司成，襲蓋卿以守氣不如守約命題。子靜曰：『氣不與約字對，兩守字著略點，晦翁注甚明，豈可破句讀《孟子》。』」翁元圻注云：「《朱子語類》：今人把守氣不守約，命做題目。此不成題目。氣是實物，約是半虛半實字，對不得。守約只是所守之約。言北宮黝之守氣，不似孟施舍之守氣之約，孟施舍之守氣，又不如曾子所守之約也。」（翁注《困學記聞》，卷8），近人宋淑萍云：「約，自可訓爲要；但集註所論實太迂曲，毛子水教授〈孟子集疏補正〉引明王恕石渠意見補缺：『意見以爲，守約蓋守氣之誤；觀下文『孟施舍之守氣又不如曾子之守約也』可知。不然，孟子何以既守約又守氣而又不如曾子之守約也與！』王恕這個意見，極爲可取。（王叔岷教授〈孟子校補〉亦以爲『守約當作守氣』。）當然，對古書我們不可輕易改動；但這裏的『守約』當作『守氣』，卻是很明顯的——下文即承『孟施舍之守氣』。於這種地方我們就不該拘泥墨守了。」（宋淑萍，〈孟子集註補正〉，《書目季刊》第11卷第1期，1977年6月，頁67）此說雖不無改字解經之嫌，然於「守約」二

字似較能安頓。

曰：「敢問夫子之不動心，與告子之不動心，可得聞與？」「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。」

〔趙岐章句〕

不得者，不得人之善心善言也。求者，取也。告子爲人，勇而無慮，不原其情。人有不善之加於己，不復取其心有善也，直怒之矣。孟子以爲不可也。告子知人之有惡心，雖以善辭氣來加己，亦直怒之矣。孟子以爲是則可。言人當以心爲正也。告子非純賢，其不動心之事，一可用一不可用也。

〔朱子集註〕

告子謂於言有所不達，則當舍置其言，而不必反求其理於心；於心有所不安，則當力制其心，而不必更求其助於氣，此所以固守其心而不動之速也。孟子既誦其語而斷之曰，彼謂不得於心而勿求諸氣者，急於本而緩其末，猶之可也；謂不得於言而不求諸心，則既失於外，而遂遺其內，其不可也必矣。然凡曰可者，亦僅可而有所未盡之辭耳。

〔焦循正義〕

毛氏奇齡《逸講箋》云：「告子惟恐求心卽動心，故自言『勿求於心』，心焉能不動？裁說不動，便是道家之『嗒然若喪』，佛氏之『離心意識參』，儒者無是也。孟子平日，亦以存心求放心爲主，未嘗言不動。存心是工夫，不動心是效驗。心之本體，不能不動。學人用功，則不使不動，此不過以卿相王霸不攖於心，直是得失不譽、寵辱不驚，一鎭定境界，故孟子自言不動心有道，則明有前事矣……。」

又云「不動心有養勇一道，皆以氣制心，而使之不動，此卽告子所云『求氣』也。有直養一道，則專以直道養其心，使心得慊然而氣不餒，此卽孟子所

云『持志』，告子所云『求心』也。是不動心之道，有直從心上求者，自反是也。有轉從心之所制上求者，養勇是也。曾子自反祇求心；北宮黝、孟施舍養勇，則但求氣；惟告子則不求心，并不求氣。大抵生人言行，皆由心出，言行得失，即與心之動不動兩相關合。假如心不得於言，則當求心。何則？言之陂淫邪遁，皆由心之蔽陷離窮所生，所云『生於其心』是也。則言有不得，毋論人之言與己之言，皆當推其所由生，而求之於心，此所貴乎知言也。而告子則惟恐動心，而強而勿求，又如行不得於心，則仍當求心。何則？志與氣本不相持，而轉相爲用。故以直養者言之，則自反而縮，使氣常不餒，則不問得心與不得心，而心自不動，此曾子與孟子求心不求氣也。以養勇者言之，則稍不得於心，惟恐心動，當急求之氣，以強制其心，此黝、舍之所『養勇』也，求於氣也。而告子則又但力制其心，而并不求氣。是既不能反，又不能養，舉凡心所不得，與不得於心，皆一概屏絕，而更不求一得心與心得之道，徒拘此冥頑方寸，謂之不動，此其所以卿相不驚，霸王不怪，有先於孟子者。蓋其自言有如此，不得於心而勿求於氣，則合當如是，故曰可也。生平既不能自反，直養無害，而一有不得，則又借此虛矯之氣，以爲心之制，此黝、舍之學，豈可爲法？且養氣能得心，不能強之制不得之心。自反而惴，行不嫌於心已耳，焉得有急急求氣之理？若心不得於言，則言爲心聲，心有所害，則正當在心上求。於此不急求，當復何時。故猶是心之不得與不得於心，而不求氣則可，不求心則不可，此斷斷然者。」

〔日韓注疏〕

丁茶山《孟子要義》卷1，不得於言，謂言有所跲；不得於心，謂心有不慊。告子以爲言有所跲，便當棄置，勿復求其故於吾心，所以自守而不動心。心有不慊，便當棄置，勿復求其驗於吾氣，亦所以自守而不動心也。告子之學，蓋不問是非，惟以不動心爲主。

西島長孫《讀孟叢鈔》卷3，蓋人有惡心有詐善其辭氣以欺我，我之心不爲之動，則能知其心而不惑於其詐故可也。若人本有善心，而言語之間不免暴戾，如鬻豢之諫、先軫之唾是矣。我則但恕其言，不復能知其心故不可也。若是則告子所言勿求於心、不得於心，皆人之心，而告子之不動心，第於兩勿求見之。

廣瀨淡窓《讀孟子》公孫丑上，不得於言，言語失理也。不得於心，心動也。皆勇氣不足之所致。勿求於心，勿求於氣，謂言語就言語上制之，心思就心思上制之。

冢田大峰《孟子斷》卷上，心之與氣，不相離者，則心之所向，氣自隨之，故不得於心，勿求於氣者，可也。而人言則有巧拙、有信僞，而有與其心相違者，則言之所發，非心必隨之，故不得於言，勿求於心者，不可也，而諸註以爲己心己氣者，似不得焉。然此志氣之論，聖經之所無焉，無益於教者與。

伊藤仁齋《孟子古義》卷 2，……告子意謂言外也，氣末也。故不得於言，而求之於心，則心固爲之動。不得於心而求之於氣，則心亦爲之動，但當堅制其心，而不可求助於外，以致之動也。

孟子既誦告子之言，於是斷之而言。苟於心無所欠闕，則不可必求助於氣。故其曰不得於心、勿求其氣。雖未爲善，猶之可也。爲其急其而緩末也。至謂不得於言，勿求於心，則我心先與道離，其不可也必矣。非以不得於心、勿求於氣爲是。蓋以彼善於此也。

中井履軒《孟子逢原》第 2……告子謂言有不中，宜在言上，更討論揀擇焉。不當以此推考心之邪正淑慝也。心有未能焉。勿假氣以濟之也。但拘束於耦對，意義不明暢。

〔札存〕

（一）孟子與告子同臻不動心之境域，然其所以不動心之方法，則南轅北轍。孟子所循乃「主客交融」之途徑，而告子乃取「主客析離」之道路，二者殊不同科，我在「若是，則夫子過孟賁遠矣」一句之〔新詮〕（一）已作疏解，此處不贅。王陽明釋孟子與告子之不動心，最能探驪得珠。《傳習錄》卷上：尙謙問：「孟子之不得心與告子異」。先生曰：「告子是硬把捉著此心，要他不動。孟子卻是集義到自然不動。」又曰：「心之本體卽是性。性卽是理。性元不動。理元不動。集義是復其心之本體」。（陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1983，卷上，陸澄錄(81)條），卷下：先生曰：「孟子不動心，與告子不動心，所異只在毫釐間。告子只在不動心上著功。孟子便直從此心原不動處分曉。心之本體，原是不動的。只爲所行有不合

義，便動了，孟子不論心之動與不動，只是集義。所行無不是義，此心自然無可動處。若告子只要此心不動，只是集義。所行無不是義，此心自然無可動處。若告子只要此心不動。便是把捉此心，將他生生不息之根反阻撓了。此非徒無益，而又害之。孟子集義工夫，自是養得充滿，並無餒歉。自是縱橫自在活潑潑地。此便是浩然之氣」。（同上書卷下，黃省曾錄，頁 329-330）陽明先生以此心之「自然不動」釋孟子「不動心」，最稱允當。

（二）告子「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」的養勇工夫，實乃切斷「個人」與「社會」之有機關聯，大悖儒門一貫之傳統。儒家多主張「個人」與「社會」之間，有其相互依存性與相互滲透性，兩者不可斷爲兩橛。告子之養氣方法，以強力制心，使之不動，焦循引毛奇齡《逸講箋》云：「裁說不動，便是道家之嗒然若喪，佛氏之離心意識參。」極能切中告子問題所在。徐復觀先生曰：「告子的不得於言，勿求於心，是對於社會上的是非得失，一概看作與己無關，不去管他，這便不至使自己的心，受到社會環境的干擾。他之所以如此，是與他的『義外』說有關，義是對於事情應當或不應當的判斷，及由此判斷而引發的行爲。孟子的『義內』說，乃認爲此判斷係出於吾人之內心，不僅判斷之標準爲吾心所固有，否則不會作此判斷；並且以爲吾心既有此判斷，即係吾心有此要求；人之行義，乃所以滿足吾心之出。」（徐復觀，〈孟子知言養氣章試釋〉，收入：氏著，《中國思想史論集》，頁147）。戴君仁先生曰：「『不得於言，勿求於心』，就是對於一種學說不了解，或辯不過，不管它，擱起來，不再在學說上推究，只求諸吾心。（勿字無義，可以去掉。）即是力制吾心，不爲搖動。倘若心還是制不住而搖動，那就求之於氣，（不得於心勿求於氣，勿字亦無義，可去掉。）作氣以幫助制伏其心。告子這種辦法，不是循理使其心自然不動，而是硬把捉使其心不動，求助於氣，其病尚小，故孟子以爲可；不顧理之是非而強制其心使不動，正與孟子知言集義相違，故孟子以爲不可。」（戴君仁，〈「不得於言勿求於心不得於心勿求於氣」別解〉，《孔孟月刊》，第 7 卷第 3 期，1986年 6 月，11月，頁14），徐、戴二先生之說均通達。孟子之所以批評告子，乃因此爲儒門大關鍵處，勞思光先生曰：「孟子所持爲行學成德之教，不能主心事斷離之說。故謂『不得

於言，勿求於心，不可』，蓋講論有不得理或不得正者，正須求之於心志，以心正言，方是人文化成之精神。而所謂『不動心』者，正在於心志如理自在，非心與事隔之靜歛不動也。明乎此，則知孟子論『不動心』之本旨。」（勞思光，《中國哲學史》，第一册，第三章），甚是。

〔新詮〕

（一）「氣」爲中國思想史之重要範疇，《易經・繫辭傳》曰：「故水火相逮，雷風不相悖，山澤通氣，然後能變化，既成萬物也。」在中國古代的宇宙生成論(Cosmogany)、宇宙論、生理學、倫理學、美學、軍事學等領域裏，「氣」都居於關鍵地位。歷來關於「氣」範疇之研究文獻甚多，以小野澤精一等人所編著《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，1978，1983）一書，析論最精。告子與孟子均言「氣」，然其內涵不同，元人朱公遷云：「告子言不得於心勿求於氣，告子之勿求者只是血氣之氣。孟子引來反覆說到浩然之氣乃是理義之氣。」（朱公遷，《四書通旨》，通志堂經解本，卷3，頁2，上）其說甚是。孟子思想中的「氣」範疇，在古代思想史上具有特殊地位，就其大體而論，孟子所謂「浩然之氣」係「理義之氣」，係就原始生命加以理性化以後所形成的磅礴的生命力，亦卽孟子所謂「集義所生」者也。

孟子「氣」概念隱含其以整體性爲特徵之人性論預設。孟子不像告子，把人與社會的有機關係斬斷；也不像荀子一樣，只強調人的社會性；更不像陰陽家者流只注重人的自然性。孟子視人爲整體，在此一整體性中，存有與活動合一，生理與心理合一，個體也與社會合一，意念與行爲更不可切而爲二。當代漢學家析論孟荀人性論，嘗問：「孟子是否區分人性之類別？」(“Mencius n'etablit-il aucune distinction au sujet du sing”?)（見：Galen E. Sargent, “Le d'ebat entre Meng-tsou et Sun-tseu sur la nature humane” 刊於 *Orien Extremus*, 3:1 July, 1956, pp. 1-17）這個問題固有分析上的價值，但孟子實無意僅就任何一側面論人也。

（二）「治心養氣」係古代中國思想家共同關心的一大課題，史華慈(Benjamin I. Schwartz) 近日所謂「共同論域」(“common discourse”) 者是

也（見: Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, ch. 5, pp. 173-185)。這一「共同論域」至少包括以下幾個問題:

一、「氣」指何而言? 「氣」能發揮何種作用?

二、「心」具有何種特質與功能?

三、「心」與「氣」是否有關係? 如果有的話，是何種性質的關係?

中國古代思想家對於以上三個問題，討論精詳，勝義紛披。大略言之，古代中國思想史文獻所見之「氣」涵義甚廣，各家內容不同，然就其原始意義言，多指自然現象而言，而以《左傳》昭公元年醫和所提出的「六氣」說爲最早。古代之「氣」範疇，在陰陽家者流手中，轉化爲「占氣」、「望氣」之說，今傳世之敦煌殘卷《雲氣書》最可窺見其一斑; 在道家者流手中，則有所謂「行氣」、「練氣」、「食氣」之說。《莊子》、《抱朴子》以及戰國晚期的「劍珌」銘文，均有這一方面材料; 在兵家手中，則提出兩軍交戰之前，激勵士氣、鼓舞鬪志的「激氣」、「利氣」、「厲氣」、「鬪氣」、「延氣」之說。《孫子兵法・軍事篇》云: 「故三軍可奪氣，將軍可奪心，…故善用兵者，避其銳氣，擊其惰歸，此治氣者也。以治待亂，以靜待譁，此治心者也。」《孫臏兵法殘簡・延氣》篇云: 「孫子曰: 合軍聚眾，〔務在激氣〕。復徙合軍，務在治兵利氣。臨境近敵，務在厲氣。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…短衣絜裘，以勸士志，所以厲氣也。將軍令，今人人爲三日糧。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。』」此與《左傳》所見曹劌論戰「一鼓作氣」之說一脈相承; 在儒家者流手中，則有「養氣」之說，致力於原始生命的理性化，孟子「知言養氣」說貢獻最大。關於古代思想史所見的「氣」概念，近人研究成果甚多，另詳本篇所附之「引用書目」30至41條。

關於第二個問題——「心」的探討，先秦諸子自爲說，家自爲書，然溯其遠源，早期文獻如《尙書》《詩經》所見「心」字，涵義均甚爲素樸，或指與物相對，作爲自然義而言的「心」，如《詩經》〈邶風・柏舟〉: 「我心匪

石，不可轉也」；或指感情而言，如《尚書・多方》：「爾心未愛」；〈泰誓〉：「我心之憂」；〈盤庚〉：「汝克黜乃心，施實德於民」；《詩經》〈召風・草蟲〉：「未見君子，憂心忡忡」；「我心則說」。〈檜風・素冠〉：「我心傷悲」等是。《論語》書中亦保留若干此種素樸之「心」的用法，如〈陽貨篇〉：「子曰：飽食終日，無所用心，難矣哉」，〈憲問篇〉：「有心哉，擊磬乎」。但孔子所說：「七十而從心所欲不踰矩」（〈爲政〉）、「回也，其心三月不違仁」（〈雍也〉），則已超越傳統用法，而含有價值意識矣。到了戰國時代，孟子則特別強調「心」的能動性。如「養心」、「盡心」、「存心」、「求其放心」之說，屢見於孟子言說之中，「心」在孟子思想中具有強烈的道德內涵，是人的價值意識的源頭，所謂「耳目之官不思而蔽於物，…心之官則思」（〈告子上〉）者是也。孟子之「心」與墨子、莊子、荀子均不同，而各得「心」之一面，善乎唐君毅先生之言：「綜而言之，則孟子之言性情心，墨子之言知識心，要皆在正面直指心之活動所向以言心；而莊荀之言心，則兼自心之正反二面看，乃有一般人心與常心或靈臺眞君之心，中理之心與不中理之心之相對；而要在由修養之工夫，以達於此心之純一。孟子之德行，皆爲直承性情心之充達而成；而莊子之道德之德，則由虛心、靜心、大心、洒心、釋心而得。…至荀子乃一本統類之心，伸君爲明分使羣之義，爲政垂正理平治之義，言天地、君師、先祖爲禮之三本。」（唐君毅，《中國哲學原論》，〈導論篇〉，香港：新亞書院研究所，1966，頁122-123）關於「心」的內涵，可參看：粟田直躬，《中國上代思想の研究》（東京：岩波書店，1984），頁 28-74：〈『人』と『神』——上代シナの典籍に於いて——〉。

關於第三個問題，先秦各家多認爲，「心」與「氣」之間存有有機聯結之關係，兩者不可斷爲兩橛。如此一來，則發生二者孰先的問題。中國古代思想家肯定「心」的優先性的，爲數甚多，如《管子・心術》：「心之在體，君之位也」；《淮南子・原道》：「夫心者，五藏之主也。所以制使四支，流行血氣，馳騁於是非之境，而出入於百事之門戶者也。是故不得心而有經天下之氣，是猶無耳而欲調鐘鼓；無目而喜文章也。亦必不勝共任矣。」《淮南子・

八間》：「發一端，散無竟，周八　　總一筦，謂之心。」孟子亦以爲「氣」乃由「心」所發動，蘇轍（1039-1112）《孟子解》云：「是何氣也？天下之人莫不有氣，氣者心之發而已。」（蘇轍，《孟子解》，收入：《指海》第一集，守山閣叢書本，頁1，上半頁）。關於「氣」與「心」的關係，在此想特別加以說明的是，《莊子・人間世》：「無聽之以耳，而聽之以心，無聽之以心，而聽之以氣」這一段文字，強烈隱含對「氣」的優先性肯定，但值得注意的是，莊子在此所說的「氣」不是自然義的「氣」，而是超越義的「氣」，誠如楊儒賓先生所說：「這裏所說的氣顯然不是體氣的氣，它是種心體的妙用，接近於『神』的涵義。此種聽之於氣的心靈，它不是藉由感性（耳）去感知外物，也不是藉由理智（心）去認識外物，它是藉著神氣的流行，以接合形成外物的氣，由此接合，心物打能泯然無間。由神氣的流行以接各萬物之氣的流行即是『遊』，『遊』即是『遊乎天地之一氣』（〈大宗師〉），即是『遊心於物之初』（〈田子方〉），這裏所說的『天地之一氣』、『物之初』顯然都是指向了天地萬物經驗界的根源。『物之府』不會是時間的意義，而是經驗世界中的終極者。『遊』所代表的心靈是逍遙無待的心靈，藉由神氣的流行，通向流行於萬物的本源中的氣。」（楊儒賓，《先秦道家『道』的觀念的發展》，臺北：國立臺灣大學文史叢刊（77），1987，頁73）。整體而言，孟子對「氣」與「心」的關係的處理，包括兩個面向：第一是「氣」與「心」的統一，馬一浮先生曾解釋這一點說：「此志來至，則心不專直，其氣自小而餒，不能與天地之氣合，即不能與天地合其復。言氣志合一者，乃謂此專直之心，即全是天理，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（《復性書院講錄》，臺北：廣文書局，1971，卷4，頁109）。孟子的養氣說，也就是使心理與生產活動達到統一的境界，而「氣」與「心」的統一之所以可能，乃因兩者間密切的互動；第二個面向則是「心」對「氣」具有優先性，不論在實然或廣然的層次上，或在發生程序上或理論內容上，都是如此。誠勞思光先生所說，孟子之意在於「生命情意廣受德性我之統率，故心志定其所向，而氣隨之，此即所謂『志至焉，氣次焉』。」（《中國哲學史》，頁107）。透過對「心」的優先性的堅持，

原始生命的理性化才能落實，孟子學中的儒家精神由此顯露無遺。

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。』

〔趙岐章句〕

志，心所念慮也。氣，所以充滿形體爲喜怒也。志帥氣而行之，度其可否也。

〔朱子集註〕

志固心之所之，而爲氣之將帥；然氣亦人之所以充滿於身，而爲志之卒徒者也。故志固爲而至極，而氣卽次之。人固當敬守其志，然亦不可不致養其氣。蓋其內外本末，交相培養。此則孟子之心所以未嘗必其不動，而自然不動之大略也。

〔焦循正義〕

《禮記・祭義》云：「氣也者，神之盛也。」《淮南子・原道訓》云：「夫形者，生之舍也。氣者，生之充也。神者，生之制也。夫舉天下萬物蚑蟯貞蟲蝡動跂作，皆知其所喜憎利害者，何也？以其性之在焉而不離也。忽去之，則骨肉無論矣。今人之所以眭然能視，瞢然能聽，形體能抗；而百節可屈伸，察能分白黑、視醜美，而知能別同異、明是非者，何也？氣之充，而神爲之使也。」《論衡・無形篇》云：「形氣性，天也。生之舍，生之充，生之制，生卽性也。性情神志，皆不離乎氣，以其能別同異、明是非，則爲志以帥乎氣。萬物皆有喜憎利害，而不能別同異、明是非，則第爲物之性，而非人之性，僅爲氣而已。故喜憎、利害、視聽、屈伸，皆氣也。骨肉，則形體也。」…《淮南子・主術訓》，高誘注云：「暴，虐亂也。」《呂氏春秋・愼大篇》高誘注云：「持，守也。」持其志，卽曾子之守義，異乎孟施舍之守氣矣。…卽不妄以喜怒加人也。毛氏奇齡《逸講箋》云：「心爲氣之主，氣爲心之輔。志與氣不相離也。然而心之所至，氣卽隨之。志與氣，又適相須也。故但持其志，力求之本心，以直自守，而氣之在體，則第不虐戾而使之充周已耳。是不

求於心者，謂之不持志，無一而可。」

〔日韓注疏〕

丁茶山《孟子要義》卷1，志爲將帥，氣爲卒徒。朱子之義，不可易也。但志者，心之所之，此固然矣。氣之爲物，不可不覈。若以後世理氣之說，渾合言之，則大不可也。原夫吾人之所以生養動覺，惟有血氣二物，論其形質，血粗而氣精，血銳而氣銳。凡喜怒哀懼之發，皆心發爲志。志乃驅氣，氣乃驅血，於是見於顏色，達於四體。志者，氣之帥也；氣者，血之領也，故孔子論好色好鬪之理，兼言血氣，而孟子論不動心之理，單言氣，以氣之爲物，驅駕血液，其權力次於志也，故孟自注曰：「氣者體之充。」夫充於體者，何物？非他，氣也。是氣在人體之中。如游氣之在天地之中，故彼曰氣，此曰氣。總與理氣之氣不同。

伊藤仁齋《孟子古義》卷2，體，猶居移氣。養移體之體，指耳目四肢而言，所謂小體是也。其視聽動作，各是一事，而氣爲之總要，故曰體之充實者也。與《中庸》所謂今夫天斯昭昭之多，語意相類。暴，厲也。言不得於心，勿求於氣雖可，然有所未盡，故又言其本末相因次第以告之。言志者心之所存主，而爲氣之將帥，固不可不持焉。氣雖不若心之尊，然志至高者，其氣必怒，是於道有害。蓋志易過高，而難持久，故欲持之。其氣暴厲，則不能優遊饜飫而自成。故氣欲其無暴焉。此志之所以爲至極，而氣之次乏也。告子之言，不循其理，欲遽勝人。皆暴其氣之所致也。

中井履軒《孟子逢原》第2，體之充，謂至於手足指端，莫不充滿也。體字本義，不當作質幹之解，註身字未圓。

〔札存〕

（一）「夫志氣之帥也」句中之「志」即等同於「心」。趙氏註：「志，心之所念慮也」，朱子集註：「志固心之所之，而爲氣之將帥」。以「心」訓「志」，古昔均有其例。《國語·周語中》：「五味實氣，五色精心…」韋昭注：「味以實氣，氣以行志」，「心」與「志」可互通。張南軒《南軒孟子說》引程子曰：「心之所存爲志」（《南軒孟子說》卷2，頁7，上），甚是。

（二）「氣，體之充也」：

「氣」這個哲學範疇，義蘊豐富，各家用法涵義多岐，我在前文「不得於心，勿求於氣」一句之〔新詮〕（一）及（二）條，已作詳細疏解，指出陰陽家、道家、兵家、儒家對「氣」之用法各不相同，可並參。今再細覈古典，略申管見。古典所見「氣」之用法約含以下數義：（一）雲氣；（二）氣息；（三）血氣；（四）浩然之氣，各有不同之指涉對象與思想內涵，茲分論如下：

（1）氣，就古義言即指稀薄的雲，廣義言之，包括霧、虹、霓、暈、珥等天文現象。《說文》：「氣，雲氣也。」庾季才《靈臺秘苑》「氣」條云：「凡氣初似甑上，氣勃然上昇，氣積爲霧，霧積而陰，陰氣結爲虹、蜺、暈、珥之屬。」此種自然現象經陰陽家思想洗禮後，遂趨玄化。《漢書・天文志》「迅雷妖風，怪雲變氣，此皆陰陽之精。其本存地，而上發於天者也」，氣不僅與山川事物相通，亦與人相感應。《史記・天官書》云：「北夷之氣如羣畜穹閭，南夷之氣類舟船幡旗。大水處，敗軍場，破國之虛，下有積錢，金寶之上，皆有氣，不可不察。海旁蜃氣象樓臺，廣野氣成宮闕。雲氣各象其山川人民所聚積。」氣可謂無所不在。再者，觀氣以占妖祥。《史記・高祖本紀》：「秦始皇帝常曰：『東南有天子氣。』於是因東游以厭之。高祖卽自疑，亡匿隱於芒、碭山澤巖石之間。呂后與人俱求，常得之。高祖怪問之，呂后曰：『季所居上，常有雲氣，故從往常得季。』」《史記・鄒陽傳》亦曰：「昔者荆軻慕燕丹之義，白虹貫日，太子畏之。」《集解》引〈列士傳〉曰「荆軻發後，太子自相氣，見虹貫日不徹，曰：『吾事不成矣。』後聞死事不立，曰：『吾知其然也。』」燕太子丹在荆軻去秦不久，觀氣而知事不成矣，以雲氣卜問休咎，係傳統天文學特色之一。《周禮・春官・眡祲》云：「掌十煇之法，以觀妖祥，辨吉凶。」鄭玄注引鄭眾曰：「煇，日光氣也。「〈保章氏〉亦有以「十二歲之相，觀天下之妖祥，以五雲之物，辨吉凶、水旱、降豐荒之祲象。」祲，鄭玄注謂：「陰陽氣相侵漸成祥者。」《左傳》襄公二十七年，晉楚相爭。伯夙謂趙孟曰：「楚氛甚惡，懼難。」杜預注：「氛，氣也。言楚有襲晉之氣。」昭15年，亦有「春，將禘於武公，戒百官。梓愼曰：『禘之日，其有咎乎？吾見赤黑之祲，非祭祥也，喪氛也，其在蒞事乎？』」杜預注：「祲，妖氛也。蓋見於宗廟，故以爲非祭祥也。氛，惡氣也。」《荀子・王制篇》亦

云：「相陰陽，占祲兆，鑽龜陳卦，主攘五卜，知其吉凶妖祥，傴巫破擊之事也。」《墨子・迎敵祠》云：「凡望氣，有大將氣，有小將氣，有往氣，有來氣，有敗氣，能得明此者，可知成敗吉凶。」

(2) 氣或爲氣息。《禮記・祭義》注：「氣謂呼吹出入者也。」《貞松堂三代吉金文存》有「劍珌」銘文，曰：「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；墜，其本在下。順則生，逆則死。」（王季星，〈行氣完劍珌銘文考釋〉；銘文中「完」、「退」二字，陳夢家釋爲「宎」、「憂」，（參見：陳夢家，〈五行之起源〉，《燕京學報》第24期，頁 35-53）殆指由個人行氣（呼吸）修練，而達到生理結構變化，而長生健身。《莊子・刻意篇》：「吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥伸，爲壽而已矣」，指此而言；吹呴呼吸，又可與天地之氣交流，《楚辭・遠遊》：「餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞」。食氣卻穀，有所謂「六氣」學說（饒宗頤，〈馬王堆醫書所見陵陽子明經佚說〉）。神仙家者流煉氣最終目的，要在回復到胎息狀態。《抱朴子・釋滯篇》「行炁（卽氣）…其大要者，胎息而已，得胎息者，能不以鼻口噓吸如在胞胎之中，則道成矣。初學行炁，鼻中引炁而閉之，陰以心數，至一百二十，乃以口微吐之，及引之，皆不欲令已耳聞其炁出入之聲，常令入多出少，鴻毛著鼻口之上，吐炁而鴻毛不動爲侯也。漸習轉增其心數，久久可以至千，至千則老者更少，日還一日矣。」是氣爲吹呴呼吸也。此其二。

(3) 氣，或言人之血氣。《論語・季氏篇》有「血氣未定」、「血氣方剛」、「血氣既衰」爲人生三境。朱註：「血氣，形之所待以生，血陰而氣陽也。」註文引范氏曰：「聖人同於人者血氣也，異於人者志氣也。血氣有時而衰，志氣則無時而衰也。」焦循《正義》曰：「《禮記・祭義》：『氣也者，神之盛也。』《淮南子・原道訓》云：『形夫者，生之舍也；氣，生之充也；神者，生之制也。夫舉天下萬物蚑蟯貞蟲蝡動跂作，皆知其所喜憎利害何也？以其性之在焉，而不離也，忽去之，則骨肉無論矣。今人之所以眭然能視，瞀然能聽，形體能抗，而百節可屈伸，能分白黑視醜美，而知能別同異、明是非者，何也？氣之充而神爲之使也。」（焦循《正義》引）徐復觀以此「指人身

生理的綜合作用」，「換言之，氣即由生理所形成的生命力」（〈孟子知言養氣章試釋〉）。人的生命力經過理性洗禮後即所謂「浩然之氣」。故曰：「其爲氣也，配義與道，無是餒也」。由上得知，氣之義彌廣，既曰：「塞于天地之間」，又曰：「體之充也」，實貫通存有論與生理學而言之也。此其三。

除以上三義之外，孟子「浩然之氣」特指人的原始生命經理性化以後所產生的氣，涵義與以上三類迥然不同，細部討論另詳本篇「敢問何謂浩然之氣」句之〔新詮〕（一）。

〔新詮〕

（一）孟子在這一句中所說：「氣，體之充也」這句話中的「氣」應是指生理意義的「氣」而言，亦即未經「集義」工夫的轉化，尚未能成爲「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」一段，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」，朱子註孔子所說的「血氣」云：「血氣，形之所待以生者，血陰而氣陽也。」頗能說明「形」依「氣」而成這個現象，作爲「體之充」的「氣」是孟施舍所守的的「氣」，是「血氣」，純就生理層面而言。孟子所說的這句話，與《管子・心術下》：「氣者，體之充也」涵義近似。

（二）關於「氣」與「形」（即「體」）之關係，係古代思想家思考之一課題。《莊子・知北遊》提出「氣」與「形」可以互相轉換的思想；孟子則強調「心」對「氣」（也因此是對「形」）具有優先性，故孟子的養氣說實即爲養心說。

「既曰志，至焉，氣次焉，又曰持其志，無暴其氣者，何也？」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。」

〔趙岐章句〕

孟子言壹者，…則志不通，蹶者相動。今夫行而蹶者，氣閉不能自持，故志氣顚倒。顚倒之間，無不動心而恐矣，則志氣相動也。

〔朱子集註〕

公孫丑見孟子言志而氣次，故問如此專持其志可矣，又言無暴其氣何也？壹，專一也。蹶，顚躓也。趨，走也。孟子言志之所向專一，則氣固從之；然氣之所在專一，則志亦反爲之動。如人顚躓趨走，則氣專在是而反動其心焉。所以既持其志，而又必無暴其氣也。程子曰：「志動氣者什九，氣動志者什一。」

〔焦循正義〕

持其志使專壹而不貳，是爲志壹。守其氣使專壹而不貳，是爲氣壹。黝之氣在「必勝」，舍之氣在「無懼」，是氣壹也。曾子「自反而縮，雖千萬人，吾往矣」，是志壹也……陳組綬《近聖居燃犀解》云：「…丑問志氣既不相離，持志卽是養氣，何必又無暴其氣。志本不動，不壹則渙散無其帥，氣本周流，不動則枯槁無其充。故志可壹而氣不可壹，氣可動而志不可動，如無心而蹶，是所壹之氣也；而反動其心，非氣壹動心之明驗歟？此告子勿求氣可也。但既不得於心，則全不知持志之道耳。」按丑問夫子之不動心與告子之不動心，孟子述告子之言，以明告子之不動心有可有不可也。志至氣次，所以申言可不可之故。志帥氣以充體，志至而氣卽隨之而止，此勿求氣所以可，而勿求心所以不可也。求於心，卽持其志也。「毋暴其氣」，似又當求氣，故丑又問趙氏言丑問暴亂之氣云何是也。故孟子發明之，仍申明勿求於氣之可也。不得之，於心，有所逆于心也。斯時能持其志，則度其可否，而知其直不直、義不義，義則伸吾氣以往矣，不義則屈吾氣以退矣，此持志以帥氣之道也，志壹則動氣也。若不能持志，不度其可否，不問其直不直、義不義，而專以伸吾氣爲主，是氣壹也。此孟施舍守氣之道也，是不持志而暴其氣也。彼不論直義，而徒暴其氣，固以此爲不動心，而不知氣壹心轉，不能不動，故云「氣壹則動志」也。因舉一行顚蹶者以例之，行而顚蹶，…心且因之動矣。則可知徒任氣者，不能不動其心，此告子「不得於心、勿求其氣」，所以爲可也。然告子勿求於氣，並不求心，雖不暴其氣，而亦不持其志。則是屏心與氣於空虛寂滅，雖直與義所在，而亦卻而不前，視曾子自反而持其志者殊矣。雖不求氣而不可

不善養氣，求氣以爲養氣，是黝之養勇，舍之守氣，不如告子之勿求於氣也。不求氣而求心，以爲養氣，是曾子之自反，孟子之持志，乃爲善養氣也。施舍有氣無志，告子無志無氣，曾子、孟子以志帥氣，則有志有氣。施舍養氣而不善者也，告子不養氣者也，以氣養氣，則不善養；以心志養氣，乃爲善養。所養者氣，所以善養者心，心之所以善養者，在直與義，此孟子所以爲善養浩然之氣也。此上但言告子之不動心，未明孟子之不動心。故下文丑又問孟子何以長於告子也。

〔**日韓注疏**〕

廣瀨淡窓《讀孟子》公孫丑上，蹶者趨者：蹶趨之際，思惟道理不得，是心爲氣所動也。是氣也，猶曰是氣動也。若人狂於酒，亦以氣動心，酒不過動氣。然心隨而動，若病熟譫語亦然。

伊藤仁齋《孟子古義》卷2，壹，專一也。蹶，顛躓也。趨，走也。孟子言持志專一，則必不及乎氣，故不免其動；守氣專一，則自不至乎志，故亦爲之動。而又申明氣壹動志之害曰，如人之顛躓疾趨，專在於氣，而無所思慮，故心不免爲之繆亂，失其措置焉。由是觀之，不致養於氣，而任其自恣，則心不能不動亦如此。此氣之所以不可不養也。

中井履軒《孟子逢原》第2，顛仆也，以解蹶，爲過當。註顛字，並削之而可。註，氣專在是，未圓。宜言皆氣之盛者也。什九什一之分數，恐未當。凡飲食男女之欲，倏忽失其本心者，皆氣動也。其分數豈少少哉。

〔**新詮**〕

孟子所謂「浩然之氣」，係指人的原始生命經過理性化之後，「集義所生」的「氣」，此「浩然之氣」與原始素樸的自然之氣迥然互異。孟子所說的「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，它同時兼具存有論與倫理學的內涵。就發生程序言，孟子「氣」的思想中倫理學先於存有論；就本質狀態而言，作爲生理意義的「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。

就中國古代思想史中所見，不論是陰陽家的「望氣」「占氣」，或是神仙

家者流的「食氣」「行氣」，都不免於「明於天而不知人」。換句話說，「氣」範疇在陰陽家與道家手上的發展，都隱含著將人性等同於自然性的思想傾向。老莊齊萬物，同生死，透過自然秩序來看人間秩序，固無論矣；陰陽家者流占陰陽之氣，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，使人性中的理性內涵爲之晦而不彰，也使人的主體性不復可識，從哲學立場言，這樣的「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」必須接受心理意義（以理性爲特質）的「心」的指導，所以，孟子的「養氣」就實質意義而言，就是「養心」，陰陽家與神仙家所說的「氣」，只具有自然意義，而不具有人文涵義。但孟子的「氣」概念，則賦予具有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」工夫成爲絕對必要。孟學由此而彰顯儒學傳統中的人文精神，持重人文化成而不放任自然，免於「明於天而知人」的危機。我們可以說：從古人的「六氣」到孟子的「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。

「敢問夫子惡乎長？」曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」

〔趙岐章句〕

孟子云，我聞人言，能知其情所趨。我能自養育我之所有浩然之大氣也。

〔朱子集註〕

公孫丑復問孟子之不動心所以異於告子如此者，有何所長而能然，而孟子又詳告之以其故也。故言者，盡心知性，於凡天下之言，無不有以究極其理，而識其是非得失所以然也。浩然，盛大流行之貌。氣，卽所謂體之充者。本自浩然，失養故餒，惟孟子爲善養之以復其初也。…則有以配夫道義，而於天下

之事無所懼，此其所以當大任而不動心也。告子之學，與此正相反。其不動心，殆亦冥然無覺，悍然不顧而已爾。

〔焦循正義〕

《淮南子・墜形訓》，高誘注云：「浩亦大也。」故以浩然之氣爲大氣。臧氏琳《經義雜記》云：「《文選・班孟堅答賓戲》：『仲尼抗浮雲之志，孟軻養浩然之氣』李善注：《孟子》曰：『我善養吾浩然之氣。項岱曰：浩，白也。如天之氣浩然也。』《後漢書・傅燮傳》：『世亂不能養浩然之氣』，李賢注：『孟子曰：養吾浩然之氣。趙岐曰：浩然，天氣也。』按《春秋繁露・循天之道》云：『陽者，天之寬也。陰者，天之急也。中者，天之用也。和者，天之功也。舉天地之道而美於和，是故物生皆貴氣而迎養之。孟子曰，我善養吾浩然之氣者也。』則董子以養浩然之氣爲養天之和氣，班孟堅以浩然與浮雲相對，亦是以浩然之氣爲天氣。趙、項之釋，有所本矣。今本趙注作『浩然之大氣』，當是俗人所改。《漢書・敍傳上》注『師古曰：浩然，純一之氣也。』《文選》五臣注：『劉良曰：浩然自放逸也。』與古義異。」

〔日韓注疏〕

丁茶山《孟子要義》卷1，告子不得於言，勿求於心，我知言；告子不得於心、勿求於氣，我善養吾浩然之氣，一言一氣，彼我相照所以然者，心不直則氣不旺，氣不旺則辭不壯，此所以所講者不動心而養氣知言，爲之樞紐也。此一篇之要旨。

西島長孫《讀孟叢鈔》卷3，《雕題略》：浩然之氣，以其既養成者而言，故曰吾浩然之氣也。吾字可見孟子所獨有而非人人有之也。殊非復初之謂，《集注》以浩然爲固有。失正意，夫所固有，只是氣矣。豈自能浩然哉，故孟子養之云爾。凡孟子論性，每揭固有之善，輒繼之以養之之方。若曰人皆可以爲堯舜，謂有可爲堯舜之性存焉。非謂赤子之心全與堯舜之德同也。養性養氣，意志正同。宋諸賢主張固有之善大過。眾善眾德皆歸之復初，是故治之功勤，而擴充之旨微矣。雖未倍於大道，而亦與孟子異矣。及其理氣之說與子不相符者坐此。

冢田大峰《孟子斷》卷上，按孟子之意，所謂浩然之氣者，人反諸己，毫

無背義叛道，以正直養心，則莫所畏憚於天下，而其氣浩浩然也。苟不合義與道，而有邪枉之心，則畏上憚下而其氣壓笮，猶腹中無食氣，故言無配義與道則餒也。此非如理學家所說，敢甚深遠者也。

伊藤仁齋《孟子古義》卷2，知言者，知言之邪正而不惑也。上自聖賢，下至於諸子百家之言，明知其是非邪正，而成敗得失之所由，亦無不避也。浩然，盛大之意，浩然之氣，卽我氣之盛大而不餒乏者也。蓋人雖知善之當爲，與惡之當去，然逡巡畏縮，不敢爲善者，是我氣餒乏而未盛大也。苟善養之，則浩然盛大，不可禦止，故能知天下之言，則我心有所主。善養浩然之氣，則其心自有主，故能不動。此孟子所以不必不動，而自不動也。

中井履軒《孟子逢原》第2，浩然之氣者，以其既養成者而言，故曰吾浩然之氣也。吾字可見，是孟子所獨有，而非眾人皆有之也。殊非復初之謂，註以浩然爲固有，大失之。夫人人固有者，唯是氣矣。所謂體之充，是也。何曾有浩然者哉？且體之充者，特以語氣在人身之狀耳。至于浩然之氣，則配道義。實與心性貫通，是聖賢之精神精粹。豈得復以體充概之哉？故孟子云爾。凡孟子論性，每揭固有之善，輒繼之以養之之方。若曰人皆可以爲堯舜，謂有可爲堯舜之種子存焉。非謂赤子之心全與堯舜之德同也。養性養氣，其義一也。宋諸賢，主張固有之善大過。諸善眾德，皆歸之復初。是故克治之功勤，而擴充之旨微矣。雖未倍於大道，而亦與孟子異矣。及其理氣之說，與孟子不相符者，皆坐於此。明道義，工夫在知言之前，若道義未明，焉得知言哉？配道義，是養氣之工夫，焉得落在養氣之後哉？註如顚倒前後，亦耦對之祟耳。

〔札存〕

「知言」

朱註：「知言者，盡心知性，於凡天下之言，無不有以究極其理，而識其是非得失之所以然也」。又引程子的話：「心通乎道，然後能辨是非，如持權衡以較輕重，孟子所謂知言也。」揆朱子之意，知言意卽瞭解天下事物之理，《語類》云：「知言，知理也」。又云：「知言，正是格物致知，不知言，則不能辨天下許多淫，邪，詖，遁。將以爲仁，不知其非仁；將以爲義，不知其非義，則將何以集義而生此浩然之氣。」（《朱子語類》，卷52，北京中華書

局，頁 124）。朱子本《大學》解《孟子》之立場至此透顯無遺。本乎此一立場，朱子遂以「知言」爲孟子知言養氣章之重心，並認爲「知言」先於「養氣」。《語類》：「或問〈知言養氣〉章，曰：「此一章專以知言爲主，若不知言，則自以爲義，而未必是義；自以爲是直，而未必是直，是非且莫辨矣。然說知言，又只說知詖，淫，邪，遁之四者。蓋天下事，只有一個是與不是而已。若（辯）〔辨〕得那不是底了，則便識如集義，皆是見得道理分明。則動靜出處，皆循道理，無非集義也。而今人多見理不明，於當爲者反以爲不當爲，於不當爲者反以爲當爲，則如何能集義也！惟見理明，則義可集；義既集，則那『自反而縮』，便不必說，自是在了。」（《朱子語類》，卷52，頁1270）又云：「孟子論浩然之氣一段，緊要全在「知言」上。所以《大學》許多工夫，全在格物，致知，又云：「知言養氣雖是兩事，其實相關，正如致知，格物，正心，誠意之類。若知言，便見得是非邪正，義理昭然，則浩然之氣自生。」（頁1201），又云：「蓋知言本也，養氣助也。三者恰如行軍，知言則其先鋒，知虛識實者：心恰如主帥，氣則卒徒也……至於集義工夫，乃在知言之後。不能知言，則亦不能集。」（頁1236）。朱子對「知言」的詮釋，備受後儒之攻擊。黃梨洲云：先忠端公云：「孟子『知言』，全將自己心源，印證羣跡。吾心止有一，常人自去分門立戶。這些蹊徑，都從常心中變出許多魑魅魍魎相。『知言』者，但把常心照證，變態無不剖露。知得人心，亦只知得自己心。知得羣心之變，亦只養得吾心之常。」人心不能無所著，忘則著於空，助則著於境，勿忘勿助，則一無所著，不墮有無二邊」（黃宗羲《孟子師說》卷 2，收入：《黃宗羲全集》，第一冊，頁 66-67）。又云：「知者，氣之靈者也。氣而不靈則昏濁之氣而已。養氣之後，則氣化爲知，定靜而能慮，故『知言』、『養氣』，是一項工夫。」（《孟子師說》，卷 2，頁64）朱子蓋分「心」與「理」爲兩橛，而梨洲則以心卽理，兩者同質同步也。伊藤仁齋解釋古典儒學，持論亦多與朱子相左，仁齋解釋孟子「知言」云：「孟子之學，其要在存心養性而知言卽存心之功，養氣卽養性之功也。蓋知言則心存。心存則智明。智明則放言之是非邪正，自無所迷惑，故知言爲存心之功。」（伊藤仁齋，《孟子古義》，卷 2，收入：關儀一郎編，《日本名家四書註釋全

書》，第9卷，頁156）仁齋以「心」卽「理」，亦卽以「知言」卽「存心」也。

「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，則塞乎天地之間。其為氣也，配義與道，無是，餒也。

〔趙岐章句〕

言此至大至剛正直之氣也。然而貫洞纖微，洽於神明，故言之難也。養之以義，不以邪事干害之，則可使滋蔓，塞滿天地之間，布施德教，無窮極也。重說是氣，言此氣與道義相配偶俱行。義，謂仁義。可以立德之本也。道謂陰陽大道，無形而生有形，舒之彌六合，卷之不盈握，包絡天地，稟授羣生者也。言能養此道氣而行義理，常以充滿五臟；若其無此，則腹腸飢虛，若人之餒餓也。

〔朱子集註〕

至大初無限量，至剛不可屈撓。蓋天地之正氣，而人得以生者，其體段本如是也。惟其自反而縮，則得其所養；而又無所作爲以害之，則本體不虧而充塞無間矣。程子曰：「天人一也，更不分別。浩然之氣，乃吾氣也。養而無害，則塞乎天地；一爲私意所蔽，則欲然而餒，卻甚小也。」謝氏曰：「浩然之氣，須於心得正時識受。」又曰：「浩然是無虧欠時。」配者，合而有助之意。義者，人心之裁制。道者，天理之自然，餒，飢乏而氣不充體也。言人能養成此氣，則其氣合乎道義而爲之助，使其行之勇決，無所疑憚；若無此氣，則其一時所爲難未必不出於道義，然其體有所不充，則亦不免於疑懼，而不足以有爲矣。

〔焦循正義〕

云至大至剛正直之氣者，惟正直，故剛大。下言養之以義解以直養三字，直卽義也。緣以直養之，故爲正直之氣；爲正直之氣，故至大至剛。或謂趙氏

以「至大至剛以直」爲句，非也。……毛氏奇齡《逸講箋》云：「以直養者，集義所生，自反而縮也。無害者，不助長也。以助長，則非徒無益，而又害之也。」

《周禮・掌次》「射則張耦次」，注云：「耦者，俱升射者。」……又云：「義者，德之理也。」《禮記・禮運》云：「義者，仁之節也。」〈祭統〉云：「夫義者，所以濟志也，諸德之發也。」故以義兼言仁，又以理釋義，而爲立德之本也。道謂陰陽大道者，阮氏元〈校勘記〉云：「漢人皆以陰陽五行爲天道。《易》曰：『一陰一陽之謂道。』趙氏用此語。」按《列子》云：「昔者，聖人因陰陽以統天地。夫有形者，生於無形。」有形生於無形，故云無形生於有形也。疏本作「生於無形」，非是。《淮南子・原道訓》云：「包裹天地，稟受無形」又云：「舒之幎於六合，卷之不盈一握。」趙氏本此，以上言無形，故改云羣生。落與絡古字通。絡爲纏繞，亦裹之義也。道既爲陰陽，陰陽是氣，故云道氣。陰陽分之爲五行，五行各屬五藏。《白虎通・性情篇》云：「人本含五行六律之氣而生，而內有五藏六府，此性情之所由出入也。…」《淮南子・精神訓》云：「血氣者，人之華也。而五藏者，人之精也。夫血氣能專於五藏而不外越，則胸腹充而嗜欲省矣。胸腹充而嗜欲省，則耳目清、聽視達矣。耳目清、聽視達謂之明。五藏能屬於心而無乖，則敎志勝而行不僻矣。敎志勝而行之不僻，則精神盛而氣不散矣。」又云：「使耳目精明，元達而無誘慕；氣志虛靜，恬愉而省嗜欲；五藏安定，充盈而不泄。」此趙氏所本也。《說文・食部》云：「餒，飢也。」餒同餒，飢卽餓也。不能以直養而邪或干害之，則氣以誘慕嗜欲而散，五藏外越而不能充滿，故腸腹飢虛，若人之不飲食而餒餓也。毛氏奇齡《逸講箋》：「配義與道，正分疏直養。無論氣配道義，道義配氣，總是氣之浩然者，藉道義以充塞耳。無是者，是無道義。餒者是氣餒，道義不能餒也。」李氏紱〈配義與道解〉：「心之裁制爲義，因事而發，卽羞惡之心也。身所踐履爲道，順理而行，卽率性之謂也。未嘗集義養氣之人，自反不縮，嘗有心知其是非而不敢斷者，氣不足以配義也。亦有心能斷其是非而身不敢行者，氣不足以配道也。吾性之義，遇事而裁制見焉。循此裁制而行之，乃謂之道。義先而道後，故曰配義與道，不曰配道與義也。」全氏祖望《經史問答》云：「配義則直養而無害矣。苟無是義，便是無氣，安能免於

餒？然配義之功在集義。集義者，聚於心以待其氣之生也。曰生，則知所謂配者，非合而有助之謂也，蓋氤氳而化之謂也。不能集而生之，而以襲而取之，則是外之也。襲則偶有合，仍有不合而不慊於心，氣與義不相配，仍不免是餒矣。」(VI/16-17)

〔日韓注疏〕

丁茶山《孟子要義》卷1，案朱子之意以爲無浩然則體餒，呂〔子約〕氏之意以爲無道義則氣餒，此一訟案也。竊嘗思之，體餒，非君子之攸憂也。唯是集義積善之功，有所不至，則內疚外怍，苶然自沮，氣爲之餒，是乃君子之所恥也。孟子以集義爲生氣之本，而朱子以養氣爲行義之助，其先後本末似顛倒也。原夫浩然之氣，不可徒生，不可強養，唯是由道行義、日積月累，則心廣體胖，俯仰無愧，於是乎貧賤不能戚、威武不能屈，以至於氣塞天地。若有意養氣，以氣爲業，則除了呴噓呼吸、熊經鳥伸，無所事於養氣也。揠苗助長之戒正在於此，非義襲取之句，亦以申明此義。不知朱子何故而固拒呂說也。配者，合也。謂浩然須道義以生、須道義以養，不能相離也。

西島長孫《讀孟叢鈔》卷3，餒固屬氣言，直是不充之意。繹解本於趙岐，魏了翁《讀書雜抄》云：「僖二十八年，晉子犯曰『我曲楚直，其眾素飽，不可謂老。』此飽字可對孟子餒字。」由是按杜注云直氣盈飽，愈見餒之爲氣矣。指道義者非是。

廣瀨淡窓《讀孟子》公孫丑上，配義與道，義者隨時之義，道者一定之道。佐藤一齋《孟子欄外書》上帙，兩「其爲氣」也。上節就體段而言，以理養氣也；下節就遇事而言，以氣助理也。浩然之氣，統志氣而一貫之。上節重志邊，下節重氣邊，無是餒也是字指氣，言氣能配道義，則無是餒也。不則不慊於心而餒矣。

伊藤仁齋《孟子古義》卷2，此言養浩然之氣法也。至大至剛，卽養之之法。乃後篇所謂居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈是也。先儒做體段說，可謂誤矣。浩然二字，既說體段，不可復言至剛。所謂浩然者，亦唯有盛大之義，而不見至剛之意。且與前難言者，自不相合，既是至大至剛，何難言之有，故知是言養氣之法也。學者

見其名義，自當知之。

中井履軒《孟子逢原》第2，孟子未嘗言身外之氣，註挾天地之氣，故每梗塞不通。本體不虧句，亦謬。浩然豈可作氣之本體哉。程說：「天人一也。」亦挾外氣，不可從。浩然之氣，乃吾氣也。卻失之。蓋元以浩然爲外氣，故有是言也。則塞乎天地，若無病，然亦混外氣而言，故與本文意不同，其疾痛一也。本文害字，在養氣上言之，若助長是也。註私意，太泛。且不得文意。須於心得正時識取，此可知謝氏平日虧欠頗多也。果然。雖欲施養氣工夫，焉可得哉。絕望於浩然，可也。識得復何爲？

註無氣而論餒，若謂體餒，蓋謬。則解體字亦謬。註，人心之裁制，天理之自然，傷於耦對。且人心對道心天理而言者，皆形氣之私，所謂私意私欲，並主不善。然則義唯在禁制其不善一路矣。曾無義者宜也。行而宜之之意。大與七篇之旨異。故曰，克治之功勤，而擴充之旨微矣。道元假往來道路之名。人之所宜踐行，故謂之道也。所謂聖人君子之道，堯舜文武之道，皆弗離乎人矣。易傳諸書，乃更假論易道天道，及陽陰鬼神，莫不有道焉。並離乎人而爲言矣。至於異端之言，則又已甚。蓋立言之不同，隨言而著解，斯可矣。孔孟之言，道弗離乎人，乃以離乎人之言作解，焉可也。若天理之自然，不可謂弗離乎人也。乃推求敷演，三鍛五鍊，厘入乎人道者，豈可用此解釋古人哉？夫解者解也。是解結，使人易曉者也。今世學者，弗苦經之難讀，而苦乎集註難曉，其必有山也。道者天理之自然，斯言也。若廁諸易傳中，毫無可議也。則在此註之可議，可隨而知焉耳。

〔札存〕

（一）「其爲氣也，配義與道。」

「配義與道」中的「道」字在此出現，似顯得突兀。趙岐註云：「道謂陰陽大道，無形而生有形，舒之彌六合，卷之不盈握，灑落天地，受羣生者也。」趙氏之說頗沾漢儒陰陽五行之色彩，未必即爲先秦孟學之原意。朱子《集註》云：「道者，天理之自然」，中井履軒以爲朱註「人心之裁制，天理之自然，傷於耦對。」以宋儒「天理——人欲」二分之格局說孟學，亦拘於其時代之背景，近人郭沫若著〈宋鈃尹文遺著考〉認爲孟子「浩然之氣」的說

法，係來自《管子・內業》篇，他認爲《管子》〈內業〉〈心術〉等篇的內容是宋鈃、尹文的思想。孟子所說「配義與道」的「道」正是道家思想中的「道」。孟子可能是襲自宋鈃學派（郭沫若，《青銅時代》，重慶：文治出版社，1945；〈宋鈃尹文遺著考〉，頁 224-225）。近人杜國庠承郭氏之說（杜國庠，《杜國庠文集》，北京：人民出版社，1962，〈先秦諸子思想概要〉，頁 26-28）。郭杜二氏之說有待商榷。《管子》（心術上下〉〈白心〉〈內業〉四篇，思想內容頗爲駁雜，大致是秦至漢初齊國地區道家一派的作品，其思想主旨在於析論人君南面之術。（張舜徽，〈管子四篇疏證〉，收入：氏著，《周秦道論發微》，臺北：木鐸出版社，頁 198-199）。《管子》四篇屢言「道」，如〈內業〉：「心靜氣理，道乃可止」。但「道」這個哲學範疇，是中國古代思想史上的「共同論域」(a common discourse)，孟子的「配義與道」中的「道」，未可卽視爲來自《管子》四篇中的「道」，郭氏之說嫌無據。《朱子語類》，卷 52：「問：『氣之所配者廣矣，何故只說義與道？』曰：『道是體，義是用，程子曰：「在物爲理，處物爲義」，道則是物我公共自然之理；義則吾心之能斷制者，所用以處此理者也。』又曰：『其爲氣也，配義與道，無是，餒也。』配，合也。義者，人心節制之用；道者，心事當然之理。」朱子認爲「道」「義」對言，「道」具普遍性，「義」具特殊性，大致可取。

（二）「無是，餒也。」

朱子《集註》云：「配者，合而有助之意，義者，人心之裁制。道者，天理之自然。餒，飢乏而氣不充體也。言人能養成此氣，則其氣合乎道義而爲之助，使其行之勇決，無所疑憚；若無此氣，則其一時所爲雖未必不出於道義，然其體有所不充，則亦不免於疑懼，而不足以有爲矣。」朱子明確地認爲，「無是」的「是」指「氣」而言，他在《語類》裏進一步解釋說：李問：「『無是，餒也』，是指義，是指氣？」曰：「這是說氣。」曰：「下面如何便說『集義所在』？」曰「上截說須養這氣，下再起說所以生此氣，每一件事做得合義，便會生這氣；生得這氣，便自會行這義。伊川云：『既生得此氣，語其體，則與道合；語其用，則莫不是義。譬之以金爲器，及其器成，方命得此是金器。』『生』字與『取』字相對說，生是自裏面生出，取是外面取來。

且如今人有氣魄，合做事，便做得去。若無氣魄，雖自見得合做事，卻做不去。氣只是身中底氣，道義是眾人公共底。天地浩然之氣，到人得之，便自有不全了，所以須將道理養到浩然處。」（《朱子語類》，卷52，頁1258）

朱子這種解釋很有問題，在當時就引起他的論敵呂子約（?-1200）的懷疑。子約是呂祖儉的字，他是朱子摯友呂祖謙之弟，《朱子文集》中關於祖儉者有二百餘處，朱子與祖儉信函共四十八札。祖儉係朱子講友，然祖儉論學多與朱子不投機。（關於呂子約事蹟，詳：陳榮捷，《朱子門人》，臺北：臺灣學生書局，1982，頁 103-104）呂子約認爲，孟子「其爲氣也，配義與道；無是餒也」句中的「是」字：「指道義而言。若無此道義卽氣爲餒。」（朱熹，《朱文公文集》，卷 48，〈答呂子約書〉，頁835，下半頁）但朱子不以爲然，朱子認爲：「所謂是者，固指此氣而言。若無此氣，則體有不充而餒然矣。」（同上註）朱子的立場亦與其《孟子集註》互相呼應，朱子在《集註》中說：「若無此氣，則其一時所爲雖未必不出於道義，然其體有所不充，則亦不免於疑懼，而不足以有爲矣。」朱子與呂子約所爭雖只是一字的解釋，但這場辯論卻部份地透露出，朱子對「知言」的主體性基礎相對地有所忽略。朱子這種畸輕畸重，後來也招致朝鮮李朝儒者丁茶山批評（均詳〔日韓注疏〕所引內容）。

朱子後學蔡模《孟子集疏》爲朱子曲爲彌縫曰：「兩句其爲氣也，前是說氣之體段如此；後是說這氣可將如何。」（《孟子集疏》，通志堂經解本，卷3，頁7，上半頁）。元人胡炳文亦循朱註理路曰：「此言無浩然之氣，則所爲雖出於道亦未免於疑。蓋必如此方見氣與道義合而實有助於道義也」（《孟子通》，通志堂經解本，卷3，頁13，上半頁）。宋人張南軒亦推衍朱註曰：「蓋浩然之氣貫乎體用，一乎隱顯而無間故也。無是餒也，言無使是之餒也，其不可使之餒者，以其集義所生故也。」（《南軒孟子說》，通志堂經解本，卷2，頁9，下半頁）諸說均羽翼朱註，然均有欠通達。朱註之違失，昭然可見，元人陳天祥曰：「浩然之氣集義所生，須有是義則有是氣，若無是義，則無是氣，但見氣須以義爲主，未見義須氣爲助，配有助之意。此過論也，所謂若無此氣則其一時所爲，雖未必不出於道義，則亦不免於疑懼，而不足以有爲

者。此論窒礙尤多。果無此氣則其義已不存，如何所爲卻出於道義，所爲果出於道義，則其自反而縮，雖千萬人往矣，豈有疑懼不足有爲哉。」（《四書辨疑》，通志堂經解本，卷10，頁7，上半頁——下半頁）。陳天祥對朱註之批駁，極具卓識。就孟學思想體系而言，朱子以「是」爲「氣」的說法，也與趙岐不合，趙岐云：「言能養此道氣，而行義理，常充滿五臟，若其無此，則腹腸饑虛，若人之餒餓也。」趙氏蓋以爲，「是」指「義與道」而言。焦循《正義》引毛奇齡云：「無是者，是無道義；餒者，是氣餒，道義不能餒也。」又引全祖望《經史答問》云：「配義，則直養而無害矣。苟無是義便無是氣，安能免於餒。然配義之功，則直養而無害矣。苟無是氣，安能免於餒，然配義功在集義。集義者，聚於心以心待其氣之生。曰生。則所知調配者，非合而有助之謂也，蓋氤氳而化之謂也。」毛奇齡與全祖望均以「是」指「道義」而言，這種說法是可以接受的，因爲必須如此講，才能使孟子的文章順暢。朱子解「是」爲「氣」，則孟子之「無是餒也」就被理解爲：「氣」是充實生命內涵的內量，與本章特重原始生命之理性化此一主題不合。

是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰告子未嘗知義，以其外之也。

〔趙岐章句〕

集，雜也。密聲取敵曰襲。言此浩然之氣，與義雜生，從內而出，人生受氣所自有者。慊，快也。自省所行仁義不備，干害浩氣，則心腹飢餒矣。孟子曰，仁義皆出於內，而告子嘗以爲仁內義外，故言其未嘗知義也。

〔朱子集註〕

集義，猶言積善，蓋欲事事皆合於義也。襲，掩取也，如齊侯襲莒之襲。言氣雖可以配乎道義，而其養之之始，乃由事皆合義，自反常直，是以然所愧怍，而此氣自然發生於中。非由只行一事偶合於義，便可掩襲於外而得之也。慊，快也，足也。言所行一有所不合於義，而自反不直，則不足於心而體有所

不充矣。然則義豈在外哉？告子不知此理，乃曰仁內義外，而不復以義爲事，則必不能集義以生浩然之氣矣。上文不得於言勿求於心，卽外義之意，詳見〈告子上篇〉。

〔焦循正義〕

雜從集，《方言》云：「雜，集也。」古雜集二字皆訓合，與義雜生卽與義合生也。…生卽育也，育卽養也。氣因配義而生，故爲善養，與徒養勇守氣者異矣。…趙氏以密聲取敵解襲字，而未詳「義襲而取」之意。推其解集義而生爲從內而生，…義襲而取，則義本在氣之外，取以附於氣耳。若然，則義不關於內，卽所行義有不附，將於心無涉矣。乃自省所行仁義不具備，而邪事干之，則心必不快，可見義在於內，關係於心，不與氣配，氣則餒矣。告子勿求於氣，並不求於心，是不知義在於內，與氣俱生，故造爲外義之說，不知義，故不知持志，卽不知善養浩然之氣也。趙氏佑《溫故錄》云：「告子固譏孟子之集義爲襲而取之也，由其不知在內，妄疑爲徒取於外。取如色取仁而行違之。加一襲字，如袁裘襲之襲，言其多事增益掩蓋之勞，孟子特辨正之。此『非義襲而取之也』句意與『非由外鑠我也』皆反覆揭示。講者以義襲而取之屬告子說。告子本外義，安肯取義；彼全是助長，與襲取亦殊。」按以直養則氣合義，自內而生。不以直養，而邪事干害之，則氣不與義合，卽是暴其氣，無所爲義襲也。義襲而取，自指言義外者之說如此，故直非斥之。一事合義，卽是以直養。一事不合義，卽是事害之。集爲雜，雜爲合，合爲配，一也。生爲育，育爲養。一也。義爲直，直爲縮，一也。取爲求，一也。趙氏訓詁，能貫通其脈。集合在內，襲取在外，是集非襲，則是內非外。集之訓未明，則襲之說遂窒，六書訓詁，所關於道義者深矣。

〔日韓注疏〕

伊藤仁齋《孟子古義》卷2，集義，猶言積善也。謂平生所行，無一不在義也。襲，掩取之。凡師有鐘鼓曰伐，無鐘鼓曰襲。慊，快也。言是氣也事事合義，無所愧而所生者，非可一旦以義掩襲得之也。其所行一有不合於義，則心有不快，而其氣餒乏，不足有爲矣。告子不知義而外之。其不動心，何足取哉？上文兼言道義，而此獨言義者，因告子之失而言之也。外者，疎之之

辭，謂外而行之。非棄而不取之謂，後篇所謂長楚人之長，亦長吾之長，故謂之外，是也。

中井履軒《孟子逆原》第2，慊上舊有不，蓋衍文，今試削。慊嗛同，有所憾，而不自得之義。音註口劫反，不可用。註襲，掩取也。取字當削，已失文義，又礙於本文。且如襲莒，豈必其取哉？慊，快也，足也。是不察不之衍文，強著解者也。文義正相反，不可以爲解，自反常直，此不必言。義無差者，而語頗鶻突，蓋嫌上語之短竭，而強補塞焉耳。亦時文之弊。又自反而直，必在與人競爭之時，而前文褐寬博千萬人，可徵也。浩然豈待競爭而後養哉？下文不直，亦然。其體有所不充，謬同前節。言發生於中，可也。言襲取於外，則不可。是對說之失，猶稱小也。言此氣自然發生於中，是此時始生也。豈容復初作解哉？氣，譬穀苗也。集義，譬糞溉也。唯務糞溉，以俟其發生，可也。不當一概遽望其發生。蓋集義中，有勃然自生者，浩氣是也。豈得用一義刺取之哉？告子先持義外之說，故遂不知義之爲何物云爾。註大纏繞。經云：「不知義」。註乃易以不知此理，何也？經，不知義爲末，而外之爲本。註，義外爲末，而不知理爲本，皆未允。又勿求於心，與義外不全同，註未圓。據義豈在外哉句，似辨內外之說，然孟子元無是意也。末云外之者，論告子不知義，遂探其病源，而破之耳。是波及之言矣。非本章元有是意，註削是一句而後可。

〔札存〕

（一）「集義」一詞係孟子知言養氣說中，極具關鍵性之概念。趙岐釋「集」爲「雜」，認爲孟子之意在「言此浩然之氣，與義雜生」。焦循從之，認爲「古雜，集二字皆訓合，與義雜生卽與義合生也」。此說固有其訓詁學之依據，然於孟學體系終嫌一間未達。朱子以「積善」釋「集義」，將「集」字理解爲「集聚」之意，此與朱子學之特殊內涵有關。《朱子語類》，卷52云：「集義」，曰：「只是無一事不求箇是而已矣。」又云：「集義，只是件件事要合宜，自積得多」。又云：「集，猶聚也。『處物爲義』，須是事事要合義……。」依朱子解釋，「集義」之工夫乃成爲積聚事事物物的分殊之理，成爲一種外向追求的知識活動。徐復觀先生說：「孟子的理是自內流出，而朱元晦

則常常解爲是從外面檢來」（《中國思想史論集》，頁24），切中朱子對孟子「集義」一詞解釋之要害。朱子將「集義」解釋爲向外探索的知識活動，基本上與他對《大學》的瞭解，是互相呼應的；也是他從「窮理」「知言」「養氣」這條思路來解釋孟子學，所必然獲致的結論。

朱子以降，歷代中外儒者對孟子「集義」概念詮釋不一，然於朱子之說多未能印可。王陽明〈答羅整庵少宰書〉云：「集義是復其心之本體。」（陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，176條，頁253）最能顯示陽明所持價值意識內在於心的說法。一切價值意識既已存乎本心，因此，順陽明脈絡，「集義」即爲「致良知」。陽明曰：「集義只是致良知。說集義則一時未見頭腦。說致良知當下便有實地步可用工。故區區專說致良知。隨時就事上致其良知。便是格物。著實致良知。良知，便是誠意。著實致其良知無一毫意必固我。便是正心。著實去致，則自無忘之病。無一毫意必固我，則自無助之病。故說格致誠正，則不必更說箇忘助。孟子說忘助，亦就告子得病處立方。告子強制其心，是助的病痛。故孟子專說助長之害。告子助長，亦是他以義爲外。不知就自心上集義，在必有事焉上用功，是以如此。若時時刻刻就自心上集義，則良知之體，洞然明白。自然是是非非，纖毫莫遁。又焉有『不得於言，勿求於心。不得於心，勿求於氣』之弊乎」（陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，187條，頁 268）如此詮釋，則孟子「集義」實即爲道德主體之充擴，而非外馳之知識活動，較切近孟子原旨。

黃梨洲亦扣緊價值意識內在於心之思路，將孟子「集義」解釋爲「心體流行」。梨洲曰：「『集義』者，應事接物，無非心體之流行。心不可見，見之於事，行所無事，則即事即義也。心之集於事者，是乃集於義矣。有源之水，有本之木，其氣生生不窮。『義襲』者，高下散殊，一物有一義，模倣迹象以求之，正朱子所謂『欲事事皆合於義』也。『襲裘』之『襲』，羊質虎皮，不相黏合。事事合義，一事不合，則仗倆全露，周章無措矣。告子外義之病如此，朱子言其冥然無覺，悍然不顧，此則世俗頑冥之徒，孟子亦何用與之辨哉！故象山云：『讀書講求義理，正是告子外義工夫。』亦已深中其病。而朱子謂其靜坐澄心，卻是外義，恐未必然也。」（《孟子師說》，收入：《黃宗羲全集》

第一册，杭州：浙江古籍出版社，1985，頁62）。

德川日本及李朝朝鮮之反朱子學者，對孟子「集義」概念之解釋，持論亦多與朱子相左。前引中井履軒《孟子逢原》卷2云：「氣，譬穀苗也。集義，譬糞溉也。唯務糞溉，以俟其發生，可也……蓋集義中，有勃然自生者，浩氣是也。」中井此以爲「集義」卽透過德性主體之澄澈，而使價值意義逕勃然自生。朝鮮儒者丁茶山批判朱子云：「孟子以集義爲生氣之本，而朱子以養氣爲行義之助，其先後本末似顚倒也。原夫浩然之氣，不可徒生，不可強養……若有意養氣，以氣爲業，則除了呴嘘呼吸，熊經鳥伸，無所事於養氣也。揠苗助長之戒，正在於此，非義襲取之句，亦以申明此義。」（《孟子要義》，收入：《與猶堂全書》，漢城：文獻編纂委員會，1960，卷1，頁20，上半頁）。

（二）本句正顯示孟子與告子不動心之不同。元人胡炳文《孟子通》卷3云：「告子曰勿求於心與孟子持其志相反，告子勿求其氣與孟子勿暴其氣相反，此告子不動心之道與孟子自然不動者相反」（胡炳文《孟子通》，通志堂經解本，卷3，頁10，上半頁），極是。

> 必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然：宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰：『今日病矣，予助苗長矣。』其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣。以為無益而舍之者，不耘苗者也。助之長者，揠苗者也。非徒無益，而又害之。」

〔趨此章句〕

言人行仁義之事，必有福在其中，而勿正但以爲福，…亦勿汲汲助長其福也。汲汲則似宋人也。

揠，挺拔之，欲亟長也。病，罷也。芒芒，罷倦之貌。其人，家人也。其子，揠苗者之子也。趨，走也。槁，乾枯也。以喻人助情邀福者，必有害。若

急長苗而反使之枯死也。

天下人行善，皆欲速得其福，恬然者少也。以爲福祿在天，求之無益，舍置仁義，不求爲善，是由農夫任天，不復耘治其苗也。其邀福欲急得之者，由此揠苗之人也。非徒無益於苗，而反害之。言告子之外義，常恐其行義，欲急得其福，故爲丑言人之行當內治善，不當急欲求其福。

〔**朱子集註**〕

必有事焉而勿正，趙氏、程子以七字爲句。近世或并下文心字讀之者亦通。必有事焉，有所事也，如有事於顓臾之有事。正，預期也。春秋傳曰「戰不正勝」，是也。如作正心義亦同。此與大學之所謂正心者，語意自不同也。此言養氣者，必以集義爲事，而勿預期其效。其或未充，則但當勿忘其所有事，而不可作爲以助其長，乃集義養氣之節度也。閔，憂也。揠，拔也。芒芒，無知之貌。其人，家人也。病，疲倦也。舍之不耘者，忘其所有事。揠而助之長者，正之不得，而妄有作爲者也。然不耘則失養而已，揠則反以害之。無是二者，則氣得其養而無所害矣。如告子不能集義，而欲強制其心，則必不能免於正助之病。其於所謂浩然者，蓋不惟不善養，而又反害之矣。

〔**焦循正義**〕

…趙氏以「必有福在其中」解之，是以福釋事，乃事無福訓也。翟氏灝《考異》云：「通段凡十見福字。古文福但作『畐』，中筆引長，形便類事。舊本孟子當作『必有畐焉』，故趙氏注之如此。」而勿正但以爲福故爲仁義也者，蓋以但字解正字，趙氏於訓詁，每以二字相疊爲釋，此常例也。《詩・終風序》箋云但：「正，猶止也。」《莊子・應帝王篇》云：「不正」，《釋文》云：「正本作『止』，正之義通於止也。」爲仁義卽上云行義之事，自然得福，不可止以得福之故，始行仁義之事。「而勿正但以爲福故爲仁義也」十二字一氣，「正但」連下，此趙氏之義也。《淮南子・精神訓》云：「非直夏后氏之璜也」，高誘注云：「直，但也。」…按趙氏讀事爲福，其所本不可詳；其讀正爲止，而以「心勿忘」爲句，則經義可明。蓋正之爲止，卽是已止之止，「必有事焉而勿正」，謂必有事於集義而不可止也。何以不止？心勿忘，則不止也。心何以勿忘？時時以不得於言者求諸心，卽時時以不得於心者

求諸心，使行無不慊於心，則心勿忘而集義也。凡事求諸心，即曾子之「自反而縮，雖千萬人吾往」，往者氣也，然自反而縮乃往，自反而不縮則不往，是不徒恃氣，而以心帥氣。以心帥氣，則能善養氣，而不暴其氣；若不求諸心，而但求諸氣，則無論縮不縮而皆往，務以氣勝人，是爲北宮黝、孟施舍之養勇也，是暴其氣也。能自反，則持其志，不致暴其氣。凡氣之所往，皆自反而縮；自反而縮，則配義與道；配義與道，則以直養而無害其氣；緣集義而生，乃浩然充塞於天地之間而不餒矣。北宮黝、孟施舍不求諸心，但求諸氣者也。故告子不得於心，勿求於氣，孟子以爲可也。不得於言，勿求於心，即是不得於氣，勿求於心。蓋告子以外其義者忘其心，以忘其心者制其氣；北宮黝、孟施舍一味用氣，告子一味不用氣，而皆不求心，皆不持志，即皆不能集義。在黝、舍則暴其氣，在告子則餒其氣。惟孟子之學，在自反以求心，持志以帥氣，縮而合乎義道則氣不餒，不縮而乖乎義道則氣不暴，全以心勿忘爲要而已。忘通妄，即《易》无妄之妄。事即通變之謂事之事。正通止，即終止則亂之止。通變則爲道爲義，勿止則自彊不息，勿妄則進德修業，此孟子發明《周易》之旨，故深於《易》者莫如孟子也。…趙氏以其人爲家人，蓋即謂一家人也。若《國語·齊語》云：「罷女無家」，注云：「夫稱家。」是婦以夫爲家。《楚辭·離騷》云：「浞又貪夫厥家」，注云：「婦謂之家。」是夫亦以妻爲家。《故周禮·小司徒》注云：「有夫有婦，然後爲家」，故《周易·家人卦》統言男女父子夫婦兄弟，而《詩》箋以家人猶室家，亦男女夫婦統稱。此宋人爲男子，其揠苗而歸，不必專告一人，則其人之爲家人，概指一家而言耳。其子，亦家人中之一人也。

…按《孟子》經文，辭句明達，不似《詩》、《書》艱奧。而趙氏注順通其意，亦極詳了。不似毛、鄭簡嚴，待於申發，故但疏明訓詁典籍，則趙氏解經之意明，而經自明。而趙氏有未得經義者，以經文涵泳之，亦可會悟而得其眞，固無取乎強經以從注也。此注既讀「必有事」爲必有福，故皆以邀福、得福、求福言之。《說文》心部云：「恬，安也。」《老子》云：「恬澹爲上」，謂不求福也。…告子既以義爲外，則必不行義，故惟恐行義也。行義，福不可必得，故不行義而別有以助之，以急求其福。…故告子不內治善，且惟

恐其行義，以礙其急求福也。孟子與之相反，故言當內治善，不當急求其福。此趙氏義也。乃以《孟子》經文核之：告子者，「不得於言，勿求其心；不得於心，勿求於氣」者也。勿求心、勿求氣，正《老子》所謂「恬澹」，《淮南子》所謂「恬愉」，豈尚有急求其福之事？則是以急求其福擬告子者，誣也。若謂勿求心、勿求氣卽是助長，長卽生也，亦卽養也。告子勿求心則不集義，因不能如孟子之善養氣，告子勿求氣，則不守氣，亦不似孟施舍之養勇。告子本不欲氣之生長，又何用助長？且告子之學雖偏，而其勿求心、勿求氣，自造爲義外之說，亦當時處士傑出者。使助長卽指告子，則孟子明云「天下之不助苗長者寡矣」，然則天下皆助長之人，豈天下皆爲告子之勿求心勿求氣，則趙氏以揠苗助長比急其福，以急求其福爲告子之惟恐行義，於《孟子》經文，殊難脗合矣。試卽經文涵泳之：「不得於言、勿求於心，忘其爲心者也。忘其心而勿求則無事，此告子外義、不善養浩之氣之說也。孟子旣辨明義非外襲，必事內集，故云必有事焉而勿止，必有事，則必求於心而勿止，則非一求而已，且心勿忘矣。此辨明告子之不動心與孟子之不動心已畢。以下勿助長則推黝、舍之養勇而言之。謂不可爲告子之必無事而餒，亦不可爲黝、舍之守氣以養氣也。守氣以養氣，是助長也。長卽養也，亦卽生也。以直養而無害，則氣由義生，爲善養。則爲善長而非助長助養。以守氣爲養勇，則氣由氣生，爲不善養，卽不善長，而爲助長助養。天下能自反持志，直養集義者，能有幾人。大抵多暴其氣，以生長其氣，故云天下之不助苗長者寡矣。」以爲無益而舍之，是不有事而止，而不求氣者也。此不芸苗者也。是告子之不得于心勿求其氣而可者也，故無害也。助之長者，氣本不能從義直而生，而助之生，此揠苗者也。是黝、舍之守氣以暴其氣者也。暴其氣則不能自反，不能持志，不能集義。凡無義無道，雖不慊於心，而一以其氣行之，以直長養之而無害者，以不直長養而害必矣，故非徒無益，而害之也，此「害」字，卽申明以直養而無害之害。以直養，則氣自生長於養，而無容助之。然則助長者，不能以直養之謂也。治田者，培其苗之根，除其非種，苗自生于根矣，無以揠爲也。總之以持志自反爲要，則心勿忘三字爲善養浩然之學。忘其心爲黝、舍之暴氣，非也。爲告子之勿求氣，亦非也。勿求氣雖較暴氣爲無害，然勿求氣，卽不復求

心以生氣，雖無害而實無益。譬如不揠苗，亦不耘苗，苗之槁雖不自我害之，而苗亦莫能長矣，安用此枯槁寂寞之學爲哉！…孟子之不動心非釋氏之專一寂守以主靜，得以冒其號而謂之曰不動心也。而告子之不動心，所以異於孟子之不動心，一在動處用功，一在靜處用功，烏得不相背而馳哉？」

〔日韓注疏〕

西島長孫《讀孟叢鈔》卷3，《說解》：「養氣者宜何如，日用動靜，必以養氣爲事，不可專主氣，正猶專也。如老子專氣致柔之專。猶政也。如春秋傳今日之事我爲政之改，有事於養氣而氣爲改。是告子黝舍之養勇也，與二氏調息觀鼻皆小道。惟志爲氣帥，持其志以帥其氣，心常存而不忘，則氣有主而不軌，時乎應務酬酢，未嘗離氣，迫而應，不得已而後起，仕止久速，自然順理條暢，愼勿助氣強使之長也。蓋不爲不欲之良，無愧無怍之體，人所同有，其多行不義，躁妄馳騁，皆氣使之。養氣而又以氣爲改，是純任氣耳。心苟勿忘，如六轡在手，範我馳驅，隨事觀理，自然從容中道，苟道義未配。而恃才使氣，是助長也。」又云：「勿忘、勿助長，解者從來未徹。夫氣與心，內外顯微之間耳。強制其心，卽暴戾其氣，凡涉有心，皆爲助長。」又云：「禪家以忘爲無記，苟心忘則落無記，若強記則又落助長。勿忘云者，不忘而忘，不記而記也。助長，如莊生所謂心有睫，禪語謂之頭上安頭，過用其心，非勿忘之心也。告子強制，是過用其心，所以有宋人之病而爲北宮孟施之養勇也。」又云：「人心昏迷放佚，秖爲無事。故有事而後可以存心。孔子言敏於事，卽是學而時習之。孟子言必有事，卽是養氣一也。」

冢田大峰《孟子斷》卷上，必有事焉，而勿正，心勿忘，此文雖有諸說，皆不穩也。只是正字止誤耳。言莫止息其事，而莫遺忘之心，則自然成也。而人多以助長之，妄動心也。

中井履軒《孟子逕原》第2，…舊解直以有事爲集義矣。乃指工夫者，爲妄作，使人束手待浩氣之自生焉。則氣失養而不生，是不耘苗也。初不用工夫，固無可忘之物耳。若唯行義，而待浩氣之自生，是權在彼，而我無事矣。大非孟子之意。…當勿忘其所有事，若以有事爲養氣工夫，則可。但註意，有事指集義也。故不合，不可作爲。註意指用養氣工夫者，一概以爲作爲

也。故不合。集義養氣之節度，是謂有事作集義也，亦不合。……氣得其養，若無差等，然註以有事爲集義，則氣未嘗有養也，亦不合。告子唯不動心而已，未嘗求浩氣矣。則何正助之論，且是節，孟子自述其養氣之方而已。與告子不動心，絕無干涉。註論告子者，蛇足。

〔札存〕

（一）「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也」

《日知錄》謂係「傳寫之誤，以忘字作正心二字。言養浩然之氣，必當有事而勿忘。既已勿忘，又當勿助長也。疊二勿忘，作文法也。」一字誤爲二字，原係古書常見之例。《禮記》、《尚書》均有其例。參看：俞樾，《古書疑義舉例》（臺北：泰順書局影印本，未著出版時間），63，「一字誤爲二字例」，頁 102；及周亮工，《因樹屋書影》（臺北：漢京文化事業有限公司，1984），卷 2，頁 63-64。近人宋淑萍亦接受顧炎武之說並引毛子水〈孟子焦疏補正〉以「慌忙」釋「忘」，其言曰：「毛子水教授〈孟子焦疏補正〉說：「這個『忘』字並不是『忽忘』的『忘』，乃是『慌忙』的『忙』（古多以『芒』或『萌』爲今之『忙』字；惟孟子這裏以『忘』作『忙』『必有事焉』是『一定要做去』，『勿忘』是『不要忙不要過份求快』，『勿助長』是解釋『勿忘』的。而『勿助長』的意義，則出於當時所傳一段宋國人的故事。孟子上文強調浩然之氣是『集義所生』，『集』也就是『事，是一種積聚的功夫，並不是可以急求近功，則必如宋人揠苗者之所爲非徒無益，而又害之！」（宋淑萍，〈孟子集注補正〉，頁69）。以「不慌忙」釋「勿忘」，雖係古今注疏中別樹一幟，然按諸孟子所云：「無若宋人然」之立意，似亦可通。

（二）「必有事焉」中之「事」字，趙岐（公元 ?-210 年）以「福」釋「事」字云：言人行仁義之事，必有福在其中。而勿正，但以爲福，故爲仁義也。但心勿忘其爲福，而亦勿汲汲助長其福也……。清儒翟灝（公元?-1788 年）《孟子考異》云：「古文福，但作畐。中筆引長形，便類事。舊本孟當作必有畐焉，故趙氏性如此。」趙岐及翟灝之說均可商，今人裴學海駁趙氏注曰：「經文作必畐焉者，畐爲及之借字。說文又部。『及，治也。』及通作服，必有畐，卽必有服焉，謂必有治理之也。下云『而勿正心勿忘，勿助長也。』

卽言治理之道也。今本作必有事焉者，字雖訛而義實同。事卽治也。必有事焉，亦謂必有理之也。冨之與服通，猶侜匋亦作扶服也。趙注不知冨爲及之假借，而以福字釋之，宜後人不從其說也。」（見：裴學海，《孟子正義補正》，臺北：學海出版社，1978，頁 58-59）裴氏之說似較趙注圓融。

清儒俞樾（曲園，1821-1906）曲爲趙注彌縫，認爲「事」乃依趙岐作「福」解，但其義應爲「副」，卽副貳之意，「必有福焉」指孟子所謂「配義與道」而言。曲園曰：「趙氏作福，乃必舍而從作事之本，非治經者所敢出矣。雖然，其字是也，其義未必然也。請據趙本之字，以求孟子之旨。福當讀爲副。《廣雅・釋詁》，貳，福盈也。是副貳字，古或作福也……。此經云：『必有福焉而勿正』，猶云：必有副焉而勿正……何謂副？上文所謂配義與道是也……氣必配道與義，然後可謂善。然後可謂善養吾浩然之氣，此必有副之說也。若無所配，卽無所副，無所副則氣爲正矣。於是不問其縮與不縮，而徒曰：『雖千萬人吾往矣。』是孟施舍所爲，能無懼者也。不知持志，而但知守氣，是暴之也，非養之也，終歸於餒而已矣……集義卽配道與義」，配道與義，卽必有副焉而勿正（俞樾，《孟子平議》，收入：嚴靈峰編，《無求備齋孟子書》，卷32，頁12下半頁—14下半頁）曲園之說不棄趙氏古註，又能貫通孟學要旨，持論較趙注更上一層，亦可備一說。

近人勞思光採取趙註以疏解孟子之義理，認爲《孟子》經文應解爲：「如理以行，必有效果（福）；但不可妄求；妄求其效果，則是揠苗助長，反爲有害。」（勞思光，《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1981，（一），頁 176）。又說：「案古文『福』字作『冨』，缺去一畫，便成『事』，與『事』字極近；趙氏所見之本當原是『冨』字，故趙註遂以『福』爲中心而釋之。後世『冨』訛爲『事』，遂成今本所見之文。如此，趙註乃成爲可蛻彪而今釋此節，亦應就『冨』而釋之。」（同上書，頁 175）勞氏承趙氏註，認爲古文「福」作「冨」乃以「福」釋「事」字。其說不爲無據，甲文「福」字有作「𥫗」或「𥫗」者。金文亦有作「冨」者（《叔氏鐘》）但據此而遂認爲孟子之主旨在於「如理以行，必有效果」。或雖失之牽強，亦與孟子只問動機，不問效果之「道義論者」之哲學立場有所扞格，於義似有未咸洽。

（三）「必有事焉」，指何「事」而言？朱註曰：「必以集義爲事，而勿預期其效」中井履軒駁朱註曰：「若以有事焉爲養氣工夫，則可。但注意，有事指集義也，故不合。不可作爲，注意指用養氣功夫者，一概以爲作爲也。中井氏於朱註之所以未能印可，關鍵在於「集義」二字之內容，我已在「是集義所生者」條之〔札存〕（一）對「集義」作疏解，此處不再贅及。張栻（南軒）循朱子脈絡，亦以「集義」釋「有事」，並以爲「集義與主敬之義互通，其言曰：「或曰：二程先生多以必有事焉爲有事乎敬，而孟子則主於集義，有異乎？曰：無以異也。孟子所謂持志者，卽敬之道也。非持其志其能以集義乎？敬與義蓋相須而成者也。故坤六二之直方大君子體之亦本於敬以直內義以方外也。此孔孟之意程子蓋得之矣，學者所宜深焉。（《南軒孟子說》，通志堂經解本，卷2，頁11，上半頁）。陽明雖亦以「集義」逕說「必有事焉」，然以「集義」爲「致良知」，此則與朱子與南軒之說南轅北轍矣。陽明在嘉靖5年（1526）〈答歐陽崇一書〉中云：「孟子言『必有事焉』。則君子之學，終身只是集義一事。義者宜也。心得其宜之謂義。能致良知，則心得其宜矣。故集義亦只是致良知。君子之酬酢萬變，當行則行，當止則止。當生則生，當死則死。斟酌詢停，無非是致其良知，以求自慊而已。」（陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，178條，頁242）。依陽明之詮釋，「必有事焉」既係「致良知」，故不假外求，因此亦無所謂「勿忘勿助」之工夫可說。陽明先生在嘉靖7年(1528)10月，〈答聶文蔚第二書〉云：「近歲來山中講學者，往往多說勿忘勿助工夫甚難。問之，則云才著意便是助。才不著意便是忘。所以甚難。區區因問之云，忘是忘個甚麼？助是助個甚麼？其人默然無對。始請問。區區因與說我此間講學，卻只說個『必有事焉』。不說勿忘勿助。必有事焉者，只是時時去集義。若時時去用必有事的工夫，而或有時間斷，此便是忘了。卽須勿忘。時時去用必有事的工夫，而或有時欲速求效，此便卽助了。卽須勿助，其工夫全在必有事焉上用。勿忘勿助，只就其間提撕警覺而已。若是工夫原不間斷，卽不須更說勿忘。原不欲速求效，卽不須更說勿助。此其工夫何等明白簡易！何等灑脫自在！今卻不去必有事上用工，而乃懸空守著一個勿忘勿助。此正如此燒鍋煮飯，鍋內不曾漬水下米，而乃專去添柴放火。不知畢竟煮出個甚麼物來。

吾恐火候未及調停，而鍋已先破裂矣。」（陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，186條，頁266）。

「何謂知言？」曰：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」

〔趙岐章句〕

孟子曰：人有險詖之言，引事以褒人，若賓孟言雄鷄自斷其尾之事，能知其欲以譽子朝、蔽子猛也。有淫美不信之辭，若驪姬勸晉獻公與申生之事，能知其欲以陷害之也。有邪辟不正之事，若豎牛勸仲任賜環之事，能知其欲行譖毀以離之於叔孫也。有隱遁之辭，若秦客之廋辭於朝，能知其欲窮晉諸大夫也。若此四者之類，我聞能知其所趨者也。

生於其心，譬若人君有好殘賊嚴酷心，必妨害仁政，不得行之也。發於其政者，若出令欲以非時田獵，築作宮室，必妨害民之農事，使百姓有飢寒之患也。吾見其端，欲防而止之，如聖人復興，必從吾言也。

〔朱子集註〕

……詖，偏陂也。淫，放蕩也。邪，邪僻也。遁，逃避也。四者相因，言之病也。蔽，遮隔也。陷，沉溺也。離，叛去也。窮，困屈也。四者亦相因，則心之失也。人之有言，皆本於心。其心明乎正理而無蔽，然後其言平正通達而無病；苟爲不然，則必有是四者之病矣。卽其言之病，而知其心之失，又知其害於政事之決然而不可易者如此。非心通於道，而無疑於天下之理，其孰能之？彼告子者，不得於言而不肯求之於心；至爲義外之說，則自不免於四者之病，其何以知天下之言而無所疑哉？……

〔焦循正義〕

……詖淫邪遁，生於心之蔽陷離窮，是生於其心也。此詖淫邪遁之言，造

之自下，大有礙乎聖人治天下之法，故害於政也。若將此詖淫邪遁之言，見之於政，則天下效之，三綱由是淪，百行由是壞，故害於事也。政，謂法教也，事謂事爲也。吾言指以直養而無害以下，至必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長之言，告子義外之言，不免詖邪，聖人復起，必從吾配義集義之言也。注以致爲仁政，故指人君言之。

〔日韓注疏〕

丁茶山《孟子要義》卷1，詖淫邪者，言之有失者。所謂不得於言也。卽言之詖，而知其心之有所蔽；卽言之淫，而知其心之有所陷；卽言之邪，而知其心之有所離。所謂不得於言、必求於心也。心不直則氣不旺，氣不旺而辭不壯，此必然之理。而告子曰，不得於言，勿求於心，此決然非理之言。言者，心之旗。中告子分爲二物，豈可通乎？孟子知浩然之氣生於心，直通鬯之辭，亦生於心直，故曰：「我知言」；故曰：「我養氣。」今人讀此章，不知言氣二者之上通貫何以解矣。

西島長孫《讀孟叢鈔》卷3，《雕題略》：〈滕文公篇〉有言曰：「作於其心，害於其事，作於其事，害於其政，聖人復作，不易吾言矣。」語全同。而事政前後不同，先事後政，於事理爲順，此蓋傳寫誤耳。

冢田大峰《孟子斷》卷上，言善爲偏詖辭者，或富貴，或親愛，或貨色，必爲其所蔽也。善爲邪僻辭者，其交際必有所離間也。善爲遁孫辭者，其於其事，必有所窮屈也。

伊藤仁齋《孟子古義》卷2，知言之方，本非一途，其於天下之言，能知其邪正，復知其流弊之所極，而後爲能知言也。然其所重，不在知其病之所由生，而專以知流弊之所極爲要，故孟子論詖淫邪遁之害，而次之以生於其心，害於其政，發於其政，害於其事。蓋聽詖淫邪遁之辭，則其弊各以類，而不可除也。

中井履軒《孟子逢原》第2，…四者相因，不必言。若告子，唯有詖邪，而無淫遁，其他亦各有所失。而四者多不備具，是不相因之證。若求其備具，則唯佛道矣。而古無之。下文四者亦然。當時異端已多，註乃必據告子作解說者，泥於前文而已，不可從。

〔札存〕

（一）朱註之創見在指出詖、淫、邪、遁四種言辭的相因性：「四者相因，言之病也」。《語類》更近一步解釋：「或問詖、淫、邪、遁『四者相因』之說。曰：「『詖』字，是遮了一邊，只見一邊。如『陂』字，亦是一邊高一邊低；『跛』字，亦是腳一邊長，一邊短，皆是只有一邊之意。『淫辭知其所陷』。淫，便是就所詖處多了，被他只看得這一邊，都蓋了那一邊。如人擷在水裏，只見得那水，更不見有平正底道理。詖是才了那一邊，淫是添了這一邊。然詖與淫，只是見偏了，猶自是道理在。然只管淫而不止，便失了那道理。既是不正，無緣立得住，便至於遁，遁則多討物理前來遮蓋。」（《朱子語類》，卷57，頁1273）。中井履軒駁朱註，認爲四者不相同，未圓。

（二）王船山解釋「知言」曰：「若人將集義事且置下不料理，且一味求爲知言之學，有不流而爲小人儒者哉？知言，是孟子極頂處，唯灼然見義於內，而精義入神，方得知言，苟不集義，如何見得義在內？……」（王夫之，《讀四書大全說》，臺北：河洛圖書出版社，1974 影印同治四年湘鄉曾氏刊本，卷 8，頁26，上半頁）。王夫之認爲，「集義」先於「知言」，而「集義」卽爲內在於心中的價值判斷能力之充擴。此種解釋與朱子相去甚遠，而較切合孟子原旨。

「宰我子貢善為說辭。冉牛、閔子、顏淵善言德行。孔子兼之，曰：『我於辭命，則不能也。』然則夫子既聖矣乎？」曰：「惡，是何言也？昔者子貢問於孔子曰：『夫子聖矣乎？』孔子曰：『聖則吾不能，我學不厭而教不倦也。』子貢曰：『學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。』夫聖，孔子不居，是何言也！」

〔趙岐章句〕

……孟子答丑，言往者子貢、孔子相答如此。孔子尚不敢安居於聖，我何敢自謂爲聖，故再言「是何言也」。

〔朱子集註〕

……程子曰：「孔子自謂不能於辭命者，欲使學者務本而已。……學不厭者，智之所以自明；教不倦者，仁之所以及物。再言『是何言也』，以深拒之。」

〔焦循正義〕

……《呂氏春秋・尊師篇》云：「子貢問孔子曰：『後世將何以稱夫子？』孔子曰：『吾何足以稱哉？勿已者，則好學而不厭，好教而不倦，其惟此耶？』」翟氏灝《考異》云：「《論語》『爲之不厭，誨人不倦』，是向公西華言之，此向子貢言之。《日知錄》謂孟子書所引孔子之言，其載於《論語》者，我學不厭而教不倦，一也。今據《呂氏春秋》則此實別一時語。」

〔日韓注疏〕

中井履軒《孟子逢原》第2，……善言善行者，信如註所言。然此章不主是義，唯云言有二道矣。有說辭之言，有德行之言，諸子各有所長，而孔子兼之。猶有不能者，今孟子知言矣。是併孔子所不能，而皆能之也。然則既聖者乎？曾不論德行之實，曾不挾養氣，是節惟承上文知言矣，不兼承養氣。

「昔者竊聞之：子夏、子游、子張，皆有聖人之一體；冉牛、閔子、顏淵，則具體而微。敢問所安？」曰：「姑舍是。」曰：「伯夷、伊尹何如？」曰：「不同道。非其君不事，非其民不使，治則進，亂則退，伯夷也。何事非君，何使非民，治亦進，亂亦進，伊尹也。可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。皆古聖人也。吾未能有行焉，乃所願，則學孔子也。」

〔趙岐章句〕

體者，四枝股肱也。孟子言昔日竊聞師言也。丑方問欲知孟子之德，故謙辭言竊聞也。一體者，得一枝也。具體者，四枝皆具。微，小也。比聖之體微小耳，體以喻德也。……我未能有所行，若此乃言我心之所庶幾，則願欲學孔子所履，進退無常，量時爲宜也。

〔朱子集註〕

……孟子言且置是者，不欲以數子所至者自處也。

〔焦循正義〕

《文選》注引劉熙注云：「體者，四支股腳也。具體者，皆微者也。皆具聖人之體微小耳。體以喻德也。」與趙氏此注同。《毛詩・相鼠》：「人而無體」，傳云：「體，支體也。」《禮記・喪大記》注云：「體，手足也。」《周書・武順篇》云：「左右手各握五，左右足各履五，曰四枝，肱屬手，股屬足。」故云四枝股肱，枝與支通，《說文》作「胑」，亦作「肢」。…《爾雅・釋詁》云：「幾，近也。」《淮南子・要略》云：「所以使學者孳孳以自幾也。」高誘注云：「幾，庶幾也。」然則庶幾卽幾也。我心之所庶幾，言我心之所近也。進退無常，量時爲宜，卽集義矣。義之所在，卽仕卽久，是進也。義之所不在，卽止卽速，是退也。《禮記・學記》云：「當其可之謂時。」仕止久速，皆視其可，是爲量時。

〔日韓注疏〕

西島長孫《讀孟叢鈔》卷 3，…孟子生不逮事子思，故云私淑於人。顏、冉諸人，皆孔門之貫首。孟子豈忍顯然比之乎？故曰姑舍是耳。（Ⅱ／129）

中井履軒《孟子逢原》第 2，…或得夫子之一手，而頭足不相肖之爲得一體，手足頭面皆存之爲具體，註一肢得之，全體未圓。安與上節居字相似，有自許之意，似自比而非比。

〔新詮〕

孟子峻別三種不同類型之聖人，而以孔子爲最高典範，此可與〈萬章下〉第一章互相發明：「孟子曰：『伯夷，聖之清者也。伊尹，聖之任者也。柳下

惠，聖之和者也。孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。』」朱子《集註》曰：「子曰：『無所雜者清之極，無所略者和之極。勉而清，非聖人之清；勉而和，非聖人之和。所謂聖者，不勉不思而至焉者也。』孔氏曰：『任者，以天下爲己責也。』愚謂孔子仕、止、久、速，各當其可，蓋兼三子之所以聖者而時出之，非如三子之可以一德名也。」孟子之所以推尊孔子爲「集大成」，不僅因爲孔子巧力俱全，聖智兼備，兼有三子之一偏而成其「全體」；更因爲孔子深刻地體認「時中」之義。「時中」之義夐乎深哉！古今中西哲人析論時間概念（the concept of time）者多矣（杜維明有短稿論之，見：Wei-ming Tu, "An Introductory Note on Time and Temporality", *Philosophy East and West*, Vol, 24, No. 2, April 1974, pp. 119-122），中國文化之時間感尤爲深邃，陳子昂詩云：「前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而淚下」，中國人的孤獨感僅生於人被「時間」所放逐之時，其時間感之深刻有如此者，而以「時中」爲最高境界，此卽焦循《正義》云：「進退無常，量時爲宜，卽集義矣。義之所在，卽仕卽久是進也。義之所不在，卽止卽速，是退也。」噫！「時中」之義大矣哉。

「伯夷、伊尹於孔子，若是班乎？」曰：「否！自有生民以來，未有孔子也。」

曰：「然則有同與？」曰：「有。得百里之地而君之，皆能以朝諸侯、有天下；行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為也。是則同。」

〔趙岐章句〕

班，齊等之貌也。丑嫌伯夷、伊尹與孔子相比，問此三人之德，班然而等乎。孟子曰：不等也。從有生民以來，非純聖人，則未有與孔子齊德也。孟子曰，此三人君國，皆能使鄰國諸侯尊敬其德而朝之。不以其義得之，皆不爲

也。是則孔子同之矣。

〔朱子集註〕

…有，言有同也。以百里而王天下，德之盛也。行一不義、殺一不辜而得天下有所不爲，心之正也。聖之所以爲聖人，其本根節目之大者，惟在於此。於此不同，則亦不足以爲聖人矣。

〔焦循正義〕

《方言》云：「班，列也。北燕曰班。」《儀禮・既夕》注云：「班，次也。」《文選・東京賦》云：「次和樹表」，薛綜注云：「次，比也。」《禮記・服問》注云：「列，等比也。」《淮南子・精神訓》高誘注云：「齊，等也。」〈原道訓〉高誘注云：「齊，列也。」是班、列、次、比、等、齊同義轉注，故趙氏以齊、等解班，又以相比解之。《說文》女部云：「嫌，疑也。」謂且疑三人相等也。

《荀子・王霸篇》云：「故用國者，義立而王，信立而霸；行一不義，殺一無罪而得天下，仁者不爲也。」…與孟子同。不義則自反而不縮也。不爲則不惴也。

〔日韓注疏〕

中井履軒《孟子逢原》第 2，百里之地，以曩時而言也。是就其人而論之。時勢在其中，若孟子之時，形勢大變，則百里有未足也。此雖文外之義，亦不可弗知也。四海之內，九百諸侯，天下之常形也。百里可以以王，天下之常勢也。七雄之時，形已變矣。勢隨有不同，三國南北朝五季，亦皆變形矣。然而郡縣之治，其爲變形，亦大矣。興王之勢，其得無變乎哉？故不得據變形疑常勢，亦不得泥常勢概變形。

〔新詮〕

孔子爲儒學之宗師，然其形像頗視時代而轉移。春秋時代人心目中孔子乃係君子，至戰國則一轉而爲聖人。逮乎西漢，孔子一變而爲教主，至東漢而又成爲聖人。」（參考：顧頡剛，〈春秋時代的孔子與漢代的孔子〉，收入：《古史辨》，香港：太平書局據樸社 1930 年版重印，1962 年第二册，頁130-139）孟子在本章推尊孔子以其：（一）深刻掌握「時中」精義；（二）具備

民胞物與之胸襟（「行一不義，殺一不辜而得天下，皆不爲也。」）

就《《四書集註》所見，朱子推尊孔子亦盛讚孔子出處行藏切中「時中」之義，依乎中庸至德（參《中庸章句集注》，第13章註）。除此之外，細按朱子推崇孔子之言論，則可發現朱子論孔子之德業頗注意於德與位之間的緊張性。朱子屢言，孔子雖賢，然不得其位，故不能行其道。然其裁成後學，繼往開來，其功反有賢於堯舜者。揆朱子之意，殆以德居位之上。以今語釋之，朱子實欲以德行學術提昇政治，而不欲見德行學術隨政治而下墮也。

曰：「敢問其所以異？」曰：「宰我、子貢、有若，智足以知聖人，汙不至阿其所好。宰我曰：『以予觀於夫子，賢於堯舜遠矣。』子貢曰：『見其禮而知其政，聞其樂而知其德，由百世之後，等百世之王，莫之能違也。自生民以來，未有夫子也。』有若曰：『豈惟民哉！麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，泰山之於丘垤，河海之於行潦，類也。聖人之於民，亦類也。出於其類，拔乎其萃，自生民以來，未有盛於孔子也。』」

〔趙岐章句〕

…孟子曰，宰我等三人之智，足以識聖人，汙下也。言三人雖小汙不平，亦不至阿其所好以非其事，阿私所愛而空譽之，其言有可用者，欲爲丑陳三子之道孔子也。

…以爲孔子賢於堯舜，以孔子但爲聖，不王天下，而能制作素王之道，故美之。如使堯舜之處，賢之遠矣。

見其制作之禮，知其政之可以致太平也。聽聞其〈雅〉、〈頌〉之樂，而知其德之可與文武同也。《春秋外傳》曰，「五聲昭德」，言五音之樂聲可以

明德也。從孔子後百世，上推等其德於前百世之聖王，無能違離孔子道者，自從生民以來，未有能備若孔子也。

垤，蟻封也。行潦，道傍流潦也。萃，聚也。有若以爲萬類之中，各有殊異。至於人類卓絕，未有盛美過於孔子者也。若三子之言，孔子則所以異於伯夷伊尹也。夫聖人之道，同符合契，前聖後聖，其揆一也，不得相踰。云生民以來無有者，此三子皆孔子弟子，緣孔子聖德高美而盛稱之也。孟子知其言太過，故貶謂之汙下，但不以無爲有耳。因事則褒，辭在其中矣。亦以明師徒之義，得相褒揚也。

〔朱子集註〕

…程子曰：「語聖則不異，事功則有異。夫子賢於堯舜，語事功也。蓋堯舜治天下，夫子又推其道以垂教萬世。堯舜之道，非得孔子，則後世亦何所據哉？」

〔焦循正義〕

…聖人與凡民異，是萬類各有殊異也。聖人在人類之中，本是卓然絕異於凡俗，是出於其類，拔乎其萃也。而孔子在卓絕之中，尤爲盛美。此所以異於伯夷伊尹也。蓋以黝、舍、告子之「不知求心、不知集義」，必要之於曾子之「自反」，自反而縮，則得百里之地而君，皆能朝諸侯、有天下；自反不縮，則行一不義、殺一不辜，得天下，皆不爲，是伯夷伊尹與孔子，皆自反而配道義矣。乃伯夷之「非其君不仕，非其民不使」，尙專於淸；伊尹之「何仕非君，何使非民」，尙專於任。任之不已，則流於黝、舍；淸之不已，則流於告子。故雖能「集義」，又必「量時合宜」，而要之於孔子之「可仕，可止，可久，可速」。《易》之道，大中而上下應之，此志帥氣之學也。分陰分陽，迭用柔剛，通其變使民不倦，神而化之使民宜之，此「可仕可止，可久可速」之學也。至於通變神化，而集義之功，極於精義，求心之要，妙於先心，此伏羲、神農、黃帝堯、舜、文王、周公相傳之教，孔子備之，而孟子傳之。惟得乎此，而詖、淫、邪、遁之言，乃不致以似是而非者，惑亂而昧所從也。

〔日韓注疏〕

中井履軒《孟子逢原》第2，…賢於堯舜，亦以才德而言。若夫孔子之

教，萬世服從者，宰我豈能預料哉？且謂聖不異，則與下文子貢有若之語背馳。程子事功之說，不可從。亦舉業之臭味，可厭。…垤，土之高也。是丘之更小者，非蟻封。障者民也。萃者出類之羣聖人也。盛於孔子，猶言盛如孔子也。與賢於堯舜，文法正同。而語意稍異者，解在盛字。註，擴前聖所未發，擴字失當，不可讀。

〔札存〕

（一）有若以鳳凰喻孔子，蓋良有以也。《論語・微子》：「楚狂接輿歌而過孔子曰：『鳳兮鳳兮，何德之衰，往者不可諫，來者猶可追，已而已而，今之從政者殆而。』孔子下，欲與之言，趨而辟之，不與之言。」《莊子・人間世》：「孔子適楚，楚狂接輿遊其門曰：『鳳兮鳳兮，何如德之衰也！來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之如載；禍重乎地，莫之知避。已乎已乎，臨人以德！殆乎殆乎，畫地而趨！迷陽迷陽，无傷吾行！吾行卻曲，无傷吾足！』」是時人皆以鳳爲孔子之象徵，孔子亦隱然以鳳自喻，《論語・子罕》：「子曰：『鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫。』」《莊子・天運》：「孔子見老聃歸，…孔子曰：『吾乃今於是乎見龍！龍，合而成體，散而成章，乘雲氣而養乎陰陽。予口張而不能嗋，予又何規老聃哉！』」《藝文類聚》卷90：「老子見孔子從弟子五人，…老子嘆曰：『吾聞南方有鳥，其名爲鳳…』」古籍習見以鳳喻孔子，以龍喻老子，龍鳳係爲中華文化之祥瑞象徵。（關於這一點，另詳：聞一多，〈龍鳳〉，收入：氏著，《神話與詩》）。鳳凰正如古代中國神話中的若干動物一樣，具有溝通人的世界與祖先及神的世界的能力，《詩經・大雅・卷阿》：「鳳凰于飛，翽翽其羽，亦傳於天」，故有若以鳳喻孔子，實推崇備至也。又，古代中國人以麟、鳳、龜、龍爲「四靈」，《禮記・禮運》：「何謂四靈？麟鳳龜龍，謂之四靈。故龍以爲畜，故魚鮪不淰。鳳以爲畜，故鳥不獝。麟以爲畜，故獸不狘。龜以爲畜，故人情不失。故先王秉蓍龜，列祭祀，瘞繒，宣祝嘏辭說，設制度，故國有禮，官有御，事有職，禮有序。」〈月令〉並以四靈配四時四方。這四種動物均具曖昧兩可之特性，李亦園先生指出：「我國古代傳說中的所謂四靈，不論是神話動物或實存動物，都是曖

味兩可，兩者兼有的動物，而我們的祖先並不似以色列人的祖先視之爲可憎之物，卻認爲它們因具有兩者之間的特性反而可以作爲『溝通』之用，所以認爲畜龍可以獲魚，畜鳳可以捕鳥，畜麟可以捕獸，其對於模稜兩可之類完全採取利用，實用的態度就更明顯了。」（李亦園，〈科學發展的文化因素探討〉，收入：《社會文化與科技發展研討會論文集》，臺北：行政院國科會，1983，頁72）。古代傳說中的「四靈」均是不易分類的動物，確如有若所說：「出於其類，拔乎其萃」就此一特性而言，以「麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥」喻孔子之於凡夫，實有其文化史之背景在焉。

引　用　書　目

(1)中日文著作:

1.趙岐注，《孟子》（四部叢刊初編縮本）。
2.朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1982）。
3.焦循，《孟子正義》（臺灣中華書局據學海堂經解本校刊）。
4.陳天祥，《四書辨疑》（通志堂經解本）。
5.孫希旦，《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1985）。
6.陳澔，《禮記集說》（臺北：世界書局影印本）。
7.張南軒，《南軒孟子說》（通志堂經解本）。
8.王夫之，《讀四書大全說》（臺北：河洛圖書公司，1974）。
9.牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985）。
10.李明輝，〈孟子與康德自律倫理學〉，《鵝湖》第153期（1988）。
11.朱亦棟，《孟子札記》，收入：《無求備齋孟子十書》（臺北：藝文印書館，1969）。
12.徐復觀，〈孟子知言養氣章試釋〉，收入：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1959）。
13.錢穆，《先秦諸子繫年》（香港：香港大學出版社，1956）。
14.宋翔鳳，《孟子趙注補正》，收入：續經解四書類彙編（二）（臺北：藝文印書館，1986）。
15.張岱，《四書遇》（杭州：浙江古籍出版社，1985）。
16.朱熹，《朱子語類》（北京：中華書局，1983）。
17.杜正勝，〈古代刑獄雜考〉，收入：《中國史新論》（臺北：傅樂成教授紀念論文集編委會，1985）。
18.睡虎地秦墓竹簡整理小組，《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，

1978）。
19.梁啟超，《諸子考釋》（臺北：臺灣中華書局，1968）。
20.裴學海，《孟子正義補正》（臺北：學海出版社，1978）。
21.陳槃，《漢晉遺簡識小七種》（臺北：中央研究院歷史語言研究所專刊之63，1975）。
22.宋淑萍，〈孟子集註補正〉，《書目季刊》，第11卷第1期，1977。
23.眞德秀，《孟子集編》（通志堂經解本）。
24.翁元圻注，王應麟《困學紀聞》（臺北：世界書局，1976）。
25.陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983）。
26.戴君仁，〈『不得於言勿求於心不得於心勿求於氣』別解〉，《孔孟月刊》第7卷第3期，1968。
27.勞思光，《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1981）。
28.朱公遷，《四書通旨》（通志堂經解本）。
29.周桂細，〈氣、元氣及其一元論〉，《中國哲學史研究》四（1983）。
30.李申，〈《氣》範疇研究〉，《中國哲學》，第13輯（1985）。
31.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，四，〈氣〉條。
32.何丙郁，何冠彪，《敦煌殘卷占雲氣書研究》（臺北：藝文印書館，1985）。
33.何丙郁，何冠彪，《中國科技史概論》（臺北：木鐸出版社影印，1983）。
34.唐君毅，《中國哲學原論》〈導論篇〉（香港：新亞書院研究所，1966）。
35.蘇轍，《孟子解》，收入：《指海》第一集（守山閣叢書本）。
36.楊儒賓，《先秦道家『道』的觀念的發展》〈臺北：國立臺灣大學文史叢刊(77)，1987)。
37.馬一浮，《復性書院講錄》（臺北：廣文書局，1971）。
38.王季星，〈行氣完劍珌銘文考釋〉，《學原》第2卷第3期。
39.饒宗頤，〈馬王堆醫書所見陵陽子明經佚說〉，《河南考古集刊》，1985：（二）。

40.黃宗羲，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985）。
41.郭沫若，《青銅時代》（重慶：文治出版社，1945）。
42.杜國庠《杜國庠文集》（北京：人民出版社，1962）。
43.張舜徽，〈管子四篇疏證〉，收入：《周秦道論發微》（臺北：木鐸出版社，1982）。
44.陳榮捷，《朱子門人》（臺北：臺灣學生書局，1982）。
45.胡炳文，《孟子通》（通志堂經解本）。
46.俞樾，《古書疑義舉例》（臺北：泰順書局影印本）。
47.周亮工，《因樹屋書影》（臺北：漢京文化事業有限公司，1984）。
48.俞樾，《孟子平議》，收入：嚴靈峰編，《無求備齋孟子十書》（臺北：藝文印書館，1969）。
49.顧頡剛，〈春秋時代的孔子與漢代的孔子〉，收入：《古史辨》（香港：太平書局據樸社1930年版重印）。
50.聞一多，《神話與詩》（臺北：藍燈出版社影印）。
51.李亦園，〈科學發展的文化因素探討〉，《社會文化與科技發展研討會論文集》（臺北：行政院國科會，1983）。
52.丁若鏞，《孟子要義》，收入：《與猶堂全書》第2集（漢城：景仁文化社，1973）。
53.平岡禎吉，〈氣の思想成立について〉，《支那學研究》第13號(1955)，頁 34-42。
54.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）。
55.小野澤精一、福永光司、山井湧編，《氣の思想——中國にちける自然觀と人間觀の展開》（東京：東京大學出版會，1978）。
56.伊藤仁齋，《孟子古義》，收入：關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》第9卷（東京：鳳出版，昭和48年）。
57.佐藤一齋，《孟子欄外書》，同上。
58.廣瀨淡窓，《讀孟子》，同上。

59.中井履軒，《孟子逢原》，收入：《日本名家四書註釋全書》第10卷。
60.冢田大峰，《孟子斷》，收入：《日本名家四書註釋全書》第10卷。
61.西島蘭溪，《讀孟叢鈔》，收入：《日本名家四書註釋全書》第13卷。
62.平岡禎吉，《淮南子に現おれた氣の研究》（東京：漢魏文化學會，1961）。
63.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：同明舍，1982）。

(2)英文著作：

1. Ehrenberg, Victor, *The Greek State* (New York: W. W. New York: W. W. Norton & Company Inc., 1960)
2. Lau, D. C., "Theories of Human Nature in Mencius and Shyuntzy," *Bulletin of School of Oriential and African Studies*, 15, 1953.
3. Lau, D. C. tr., *Mencius* (H. K.: The Chinese University of Hongkong, 1979, 1984)
4. Legge, Jame tr., *The Work of Mencius* (Oxford at Larendon Press, BKII, n. d.)
5. Needham, Joseph, *Science and Civilization in China*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), vol. II: *History of Scientific Thought.*
6. Sargent, Galen E., "Le debat entre Meng-tsou et Siun-tseu sur《la nature humaine》," *Orien Extremus*, 3: 1, July, 1956.
7. Schwartz, Benjamin I., *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1985)
8. Siu, R. G. H., *Ch'i: A Neo-Taoist Approach to Life* (Cambridge, Mass., 1974)
9. Tu, Wei-ming, "An Introductory Note on Time and Tempora-

lity," *Philosophy East and West*, vol. 24, no. 2, April, 1974.

《孟子》知言養氣章相關研究書目

1. 若林強齋撰，《孟子浩然章講義》（鈔本），現藏日本二松學舍大學附屬圖書館。

2. 子出惟知撰，《孟子養氣章講說》（鈔本），現藏日本二松學舍大學附屬圖書館。

3. 山田方谷撰，岡本巍校，《孟子養氣章或問圖解》（東京惟明堂大阪支店排印本，明治34年）。

4. 山田方谷撰，《孟子養氣章講義》（鈔本），現藏日本二松學舍大學附屬圖書館。

5. 唐君毅，《中國哲學原論》〈原道篇〉（臺北：臺灣學生書局，1976）第5章，第6章。

6. 牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1969），（三），第6章。

7. 徐復觀，〈孟子知言養氣章試釋〉，收入：《中國思想史》（臺北：臺灣學生書局，1959）

8. 勞思光，《中國哲學史》（臺北：華世出版社影印本，1975）

9. 武內義雄，〈孟子〉，收入：《武內義雄全集》（東京：角川書店，1978）。

10. 錢穆，《朱子新學案》（臺北：三民書局，1971），第二册。

11. 戴君仁，〈孟子知言養氣章〉，收入：《大陸雜誌語文叢書》（臺北：未著出版時間）。

12. 韋政通，《中國哲學辭典大全》（臺北：水牛出版社，1983）〈知言養氣〉條。

13. 錢穆，《四書釋義》（臺北：臺灣學生書局，1978再版），頁55-159。

14. 錢穆，《宋代理學三書隨劄》（臺北：東大圖書公司，1983），頁 71-

74。
15.李澤厚，《中國古代思想史》（北京：人民出版社，1985）頁 50-51。
16.蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984）頁26-274。
17.黃公偉，《孔孟荀哲學證義》（臺北：幼獅書局，1975），第18、21及22章。
18.陳拱，〈孟子論不動心與養氣〉，《東海學報》第 5 卷第 1 期，頁 41-54。
19.弓英德，〈孟子養氣章幾個疑難句子淺釋〉，《孔孟月刊》第 2 卷期 1 期。
20.毛準，〈孟子養氣章新校注〉，《中華文化復興月刊》第 2 卷第11期（1969）
21.左海倫，〈說孟子公孫丑篇中的『浩然之氣』〉，《東方雜誌》復刊第 3 卷第11期。
22.何敬羣，〈孟子知言養氣章研究〉，《人生》第196期。
23.周羣振，〈孟子知言養氣研究〉（上、下），《民主評論》第 13 卷第19、20期（1962）
24.陳大齊，〈孟子『浩然之氣』淺釋〉，《國立政大學報》第 9 期(1964)
25.楊一峰，〈孟子浩然之氣淺測〉，《孔孟學報》第22期(1971)
26.蔡仁厚，〈孟子知言養氣章闡義〉，《文藝復興》第15期。
27.黃俊傑，〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其迴響〉，《清華學報》，第18卷第 2 期，1989年。
28.吉永愼二郎，〈孟軻の不動心の思想史的意味〉，《日本中國學會報》第37集（1985）
29.平岡禎吉，〈氣の思想成立について〉，《支那學研究》，第 13 號(1955)，頁 34-42。