

拾肆、

從東亞儒學視域論朝鮮儒者鄭齊斗

對孟子「知言養氣」說的解釋

一、引言

《孟子·公孫丑上》第2章，是先秦儒學的重要文獻之一。孟子與公孫丑的精彩對話，以「原始生命的理性化如何可能」為主軸，涉及儒學諸多根本而重大之問題。二千年來東亞儒家學者詮釋或爭辯《孟子·公孫丑上·2》之義理，留下數量可觀的說解文字。東亞各國儒者之思想傾向及其哲學立場，常常可以從他們對《孟子·公孫丑上·2》之解釋言論中透露其消息，所以，東亞歷代儒者對此章莫不賦予高度重視，北宋大儒程頤指示門人對〈知言養氣章〉「宜潛心玩索，須是實識得方可」，¹不論就孟子學或就東亞儒學史之研究而言，均深具卓識。

18世紀朝鮮陽明學者鄭齊斗（字士仰，號霞谷，1649-1736，仁祖27—英祖12年）對《四書》、《詩》、《春秋》

¹ 程顥、程頤：《河南程氏遺書》，收入《二程集》（上）（北京：中華書局，2004），卷第18，頁205。

等儒家重要經典，均有所闡釋，²對孟子「知言養氣」說，不僅繪製圖表，展示其論述結構，而且撰寫長文，疏解其論述內涵，在東亞儒學史上有其一定之地位。

本文寫作之目的，在於分析鄭齊斗對孟子「知言養氣」說的解釋，並將鄭齊斗釋孟之言論，置於東亞儒學史的視域中，釐定鄭齊斗在東亞儒學思想史之地位。本文第二節首先探討鄭齊斗對「知言」、「養氣」與「集義」三個關鍵性概念的解釋，並討論其所展現的陽明學思路。第三節接著將鄭齊斗對孟子學的解釋，與東亞儒者如中國的朱熹與王陽明、日本德川末期的山田方谷等人的解釋互作比較，以釐定鄭齊斗的思想史位置。本文第四節綜合全文論述提出結論。

二、「知言」、「養氣」、「集義」：鄭齊斗的孟學詮釋

東亞儒者解釋孟子的「知言養氣」說，常常將自己的哲學立場讀入孟子思想之中。例如，朱子站在「理」的哲學之基本立場，指出〈知言養氣章〉「專以知言為主。若不知言，則自以為義，而未必是義。」³認為「集義工夫，乃在知言之後」，

² 鄭齊斗：《霞谷集》，收入《韓國文集叢刊》（首爾：景仁文化社，1995年）第160輯，卷13至卷19。

³ 黎靖德編：《朱子語類（2）》，收入《朱子全書》，第15冊，卷52，頁1742。

他明確地安頓「知言」與「集義」的優先順序，而且指出「知言」就是指知識論意義的「窮理」。他說：「熹竊謂孟子之學蓋以窮理集義為始，不動心為效。蓋唯窮理為能知言；唯集義為能養浩然之氣。理明而無可疑，氣充而無所懼，故能當大任而不動心，考於本章次第可見矣。」⁴朱子的解釋引起 13 世紀以後中日韓各國儒家學者之強烈批判。⁵鄭齊斗解釋孟子「知言養氣」說，也充分展現陽明學思路，而以下列三個問題作為核心而展開：

- (1)「知言」作何解？
- (2)「養氣」如何可能？
- (3)「集義」指何而言？如何進行？

所以，我們就扣緊這三個問題，分析鄭齊斗的解釋。但為了討論的方便，我們先引用《孟子·公孫丑上·2》如下：

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。」曰：「若是，則夫子過孟賁遠矣。」曰：「是不難，告子先我不動心。」〔...〕曰：「敢問夫子之不動

⁴ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》，第 12 冊，卷 37，〈與郭沖晦〉，頁 1639-1640。

⁵ 參看黃俊傑：《孟學思想史論》（卷二）（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997）第 5 章，頁 191-252。Chun-chieh Huang, *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001), chap.8, pp.172-184.

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。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。[...]」⁶「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，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。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。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。[...]」⁷「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。」

以上這一段對話之中，最關鍵的是「知言」、「養氣」、「集義」這三個概念。鄭齊斗對這三個概念，都有精彩的解說。

(1)「知言」：「人之有言，皆出於心」⁶

鄭齊斗解釋孟子所說的「知言」，有以下一段說法：⁷

詖，偏陂也；淫，放蕩也；邪，邪僻也；遁，逃避也；

⁶ 鄭齊斗：〈浩然章上解一〉，《霞谷集》，卷 14，頁 400 上。

⁷ 同上註。

四者，言之病也。蔽，遮隔也；陷，沉溺也；離，叛也；窮，困屈也；四者，心之失也。凡四者皆相因。言人之有言，皆出於心，苟非其心純於正理而無蔽者，其言不得平正通達而必有是四者之病矣。即其言之病，而知其心之失，以其心之失，又知其必害於政事者如此。無他焉，以其心發於言也，以其政生於心也。此所以知告子之言勿求之說，為心不可，而卒之以聖人不易變之而已。蓋孟子之所以如此者，惟其以仁義為吾心，而就心上集義，其體洞然明白，是是非非，纖毫莫遁，則既能盡其心而知其性矣。故於凡天下之言，亦無不知其得失之所在，受病之所從，而發其神奸之所由。如章內所云，於大勇之言，知其必守約，勿求之言，知其必外義之類，無不皆然矣。彼告子以義為非內，謂從其物於外也，不復本於其心也，故以為不得於言，勿求於心，則其所謂言語政事之間，無非以其私智矯妄詖遁作偽於外而已，豈有所因其心而達於言，可以知其言，知其政者哉？此亦外而不為內者是也。

鄭齊斗解釋「知言」，有兩個論點值得我們討論。第一，人的語言沒有自主性，語言是人的心靈運思的產物，他說「人之有言，皆出於心」即指此而言。第二，「心」是一種具有價值判斷功能的「道德心」，鄭齊斗說：「蓋孟子之所以如此者，惟其以仁義為吾心」，指此而言。正因為「心」是一種「道德心」，所以能夠如鄭齊斗所說：「於凡天下之言，亦無不知其得失之

所在」。

鄭齊斗解釋孟子「知言」概念所潛藏的這兩項命題，很能掌握孟子心學之特質，而且，他的解釋在東亞儒學史上亦特具卓識，我們將於下節加以分析。

(2)「養氣」：「氣在乎心，心通乎氣」⁸

鄭齊斗解釋孟子學的第二個重要概念是「養氣」，也就是孟子所說的「養浩然之氣」。

孟子的「養氣」之說在中國古代思想史有其突出的地位。「氣」在中國是一個歷史悠久的概念，這個概念形成甚早，但大量出現在文獻證據之中，則要到春秋時代（722-481B.C）以後。我們將春秋以來文獻中關於「氣」的種種記載，配合最近的考古成果如 1973 年湖南長沙馬王堆所出土的醫書與《五行篇》，大致可以歸納出在孟子之前，古代中國人對於「氣」的四種不同看法：⁹

第一種可以稱之為「二氣感應說」。《易傳》基本上認為宇宙由「陰陽二氣」交感而成。在這種「氣」的思想中，宇宙論的色彩高於倫理學的色彩。第二種是「望氣說」，與後來的

⁸ 鄭齊斗：〈浩然章上解一〉，《霞谷集》，卷 14，頁 396 下。

⁹ 關於古代中國的「氣」與孟子的「浩然之氣」的詳細討論，參看黃俊傑：《孟學思想史論》（卷一）（臺北：東大圖書公司，1991 年），第 2 章，頁 29-68。

陰陽五行學說有相當密切的關係。就《左傳》所見，春秋時代的人已經以「六氣」與「四時」、「五行」相配合，因此，自然之氣可以被「占」而預知事情的變化，這是中國古代天文學重要的特色，以占雲氣來發現人事的吉凶。第三種是「行氣」或「食氣」說。這種看法影響後世的仙家，就是《莊子》〈刻意篇〉所描述的長生之術。這種看法在 1973 年新出土的文獻如馬王堆三號漢墓的古代醫書，雖殘缺不全，但是對於「食氣」以養生，有非常細膩的解釋。第四種是從兵家發展出來的「激氣」，「利氣」，「延氣」說。《左傳》所記載的曹劌論戰，以及最近出土的《孫臏兵法》殘簡〈延氣篇〉都有這類記載。

總而言之，在孟子之前中國所謂的「氣」基本上是指「氣」的自然意義而言。到了孟子才加以轉化，賦予一種倫理學意義，「氣」取得了價值判斷的內涵。從古代的「氣」論發展到孟子的「浩然之氣」說，是中國「氣」學說史的一大轉變。從這種轉變可以看出來，孟子對於生命的反省，實具有深刻的歷史意義。

孟子將人的生命分為三個層次：「心」，「氣」，「形」。孟子認為「心」與「氣」循環相關，但是「心」更重要。「心」是普遍的，每個人都有「不忍人之心」，看到小孩子掉入井裡，就趕快去救他，這是發自內心的惻隱之心，人皆有之。人之所以異於禽獸，就在於人之「心」。「心」「氣」互動，如果沒有「養氣」，則先天的「良知」、「良能」就會萎縮而墮落，

因此，孟子強調「養氣」之工夫。

鄭齊斗解釋孟子的「養氣」說，有以下一段說法：¹⁰

愚按，不得於心勿求於氣之論，孟子初以為可，亦有說焉。如使告子合志氣言之而曰：氣在乎心，心通乎氣，一焉無二。而但其為功則求諸心，不求諸氣，如是為義而求於其心云，則是專於為本，不事其末，正為根本之論。為此之言，初無不可，但告子以為此則不然，謂其言則勿求於心，心則勿求乎氣，其意兩勿相求者，反以志氣分決而各用之，偏事其一而廢其一者也。其所以分離隔斷，不相貫通，即其病與上一句初無分別，而同一其指意而已。必若論其本源，則志，帥也；氣，充也；志至而氣次焉，則志者，其帥其至也者，固已為其本；氣者，其充其次焉者，亦所以不可暴之也。其體之相配而不相離如此，如上一句，言者其苗也，心者其本也，一焉無二之體者其為義，亦一而無異而已也。故孟子因此而特發此義，明其一體不可偏無之意，以救告子之失耳！非謂有持志之功，又有無暴之事，持志之外，別有無暴者，而可以為兩般工夫，如告子之見焉也。至此則以其為氣所帥而言，故變心而言志。

鄭齊斗解釋孟子「養氣」說，最精要的在於「氣在乎心，心通

乎氣，一焉無二」這句話。鄭齊斗指出，告子「以志氣分決而用之」，因此「分離隔斷，不相貫通」。鄭齊斗認為，孟子思想中「氣」與「心」合而為一，「一體不可偏無」，他的詮釋完全掌握孟子學的要義。

從孟子與告子對話的脈絡看來，告子「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」的養氣工夫，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，兩者不可斷為兩橛。告子之養氣方法，以強力制心，使之不動，焦循引毛奇齡（1623-1716）《逸講箋》云：¹¹「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。」很能切中告子問題所在。徐復觀說：「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為。孟子的『義內』說，乃認為此判斷係出於吾人之內心，不僅判斷之標準為吾心所固有，否則不會作此判斷；並且以為吾心既有此判斷，即係吾心有此要求；人之行義，乃所以滿足吾心之要求。」¹²孟子的成德之教，不能接受「心」與「事」隔斷的說法，告子之說「作氣以幫助制伏其

¹⁰ 鄭齊斗：《霞谷集》，卷 14，頁 396-397。

¹¹ 焦循：《孟子正義》（北京：中華書局，1987），卷 6，頁 194-195。

¹² 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：臺灣學生書局，1975 年），頁 147。

心」，¹³不能使「心」自然不動。鄭齊斗解釋孟子之意在於「心」「氣」一貫，其說極是。

(3)「集義」：「自心上集義」¹⁴

鄭齊斗解釋孟子「知言養氣」說的第三個重要概念是「集義」。鄭齊斗說：¹⁵

集，積聚也，非義襲而取之。襲，外掩也，行有不慊則餒矣，此可以知義之為在心而不自外作。告子外之云云，謂義為外而非內也，故不知集義存理，是無理而志無持矣，無義而氣無配矣。無義而不持志，是為不得於心也，失乎志也。是不培成其根而苗不得生也，以內無義也。無有所事而正其心，以外為義也。作義於外而助其長，是強正襲義，以害道義而氣反害矣。正心而害道，是強制於心也，是戕害其根而反傷其根性也。作義以暴氣，是作義於外也，是助揠其苗而反害其生理也。

鄭齊斗解釋孟子「集氣」概念，雖以「積聚」釋「集」，但他明白指出：「義之為在內，而不自外作」，確能掌握孟子學「仁」「義」內在的思想特質。鄭齊斗強調「所謂義者，又只是吾心

¹³ 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。

¹⁴ 鄭齊斗：《霞谷集》，卷14，頁399上。

¹⁵ 同上書，卷15，頁407上-下。

之宜，非又作於外者」，¹⁶因此，「集義」是一種將人之內在善苗加以開發並聚存的內省行爲。

總之，從鄭齊斗對孟子養氣說中的三大重要概念「知言」、「養氣」以及「集義」的解釋看來，鄭齊斗將「心」置於首出之地位，以「心」定「言」，以「心」制「氣」，並以「心」集「義」，切中孟子心學之要義，¹⁷並展現陽明學之思路。

三、鄭齊斗的孟子學詮釋之思想史定位：東亞儒學的視域

現在，我們將鄭齊斗的孟子學詮釋，放在東亞儒學史的視野裡，衡定其思想史的位置。我們可以從以下幾個角度討論鄭齊斗的孟學解釋中，所呈現的陽明學思想傾向：

¹⁶ 同上書，卷 14，頁 398。

¹⁷ 李明輝近日解釋孟子「知言養氣」說云：「孟子的『知言』與『養氣』這兩種工夫均以『心』為主宰，『知言』是以心定言，『養氣』是以心御氣，主要工夫均在『心』上作，其效果則分別表現於『言』和『氣』上。但是在告子的義理系統中，『言』卻是首出的概念，其是非正誤自有其客觀的標準，非『心』所能決定。如此一來，『心』不再是道德法則與道德價值之根源，其作用僅在於認識客觀的法則，奉之為準則，並且以此來控制感性生命（氣）。但是從孟子的觀點看來，告子既未能把握真正的道德主體（即在道德上能立法、能知是知非的『本心』），則已失其大本。故告子既不能『知言』，亦不能『養氣』，其說極精當。見李明輝：《孟子重探》（臺北：聯經出版事業公司，2001），頁 39。

(1) 以「心」定「言」，「言」出於「心」：

正如本文第二節所說，鄭齊斗解釋孟子的「知言」概念時，以「人之有言，皆出於心」，¹⁸而「心」以「仁義」為其本質，有其普遍必然性，所以「知言」乃成為可能。鄭齊斗說：¹⁹

詖淫邪遁，言之失也。蔽陷離窮，其始之所自出也。害於政事，其終之歸宿處也。惟其心通於道而無疑於天下之理，故能辨人言之得失，而又知其始終之不可易也。此章自「必從吾言矣」以上，因丑問「動心否乎」，發知言養氣。自宰我、子貢以下，因丑問「夫子既聖矣」，明孔子之聖。

鄭齊斗指出，人之「心」「通於道」，才能「辨人言之得失」，因此，他解釋所謂「知言」，就是指「知凡言之是非，皆由心之得失，而知其失必害於政事也。反求其心，是言與心貫矣」。

²⁰

鄭齊斗所謂「言與心貫」，具體展現陽明學之內外貫通，並以「心」之覺醒為其前提的思想風格。我們將鄭齊斗釋孟的言論，與朱子的解釋互作比較，就可以突顯鄭齊斗的思想特色。

朱子註解孟子的「知言」一語時說：「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

¹⁸ 同註 6。

¹⁹ 鄭齊斗：《霞谷集》，卷 15，頁 405 上-下。

²⁰ 同上書，頁 406。

也」。他又引程子的話：「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。」朱子認為，「知言」意即瞭解天下事物之「理」，正如朱子所說：「知言，知理也」，²¹「知言正是格物致知。苟不知言，則不能辨天下許多淫、邪、詖、遁。將以為仁，不知其非仁；將以為義，不知其非義，則將何以集義而生此浩然之氣！」²²朱子基本上本《大學》解《孟子》，遂以「知言」為孟子〈知言養氣章〉之重心，並認為「知言」先於「養氣」。朱子曰：「此一章專以知言為主。若不知言，則自以為義而未必是義，自以為是直而未必是直，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，則便識得那是底了。〔…〕且如集義，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，於當為者反以為不當為，於不當為者反以為當為，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。」²³朱子又說：「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。」又說：「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。」²⁴朱子主張「言」有其自主性，所以，他認為所謂「知言」就是「知」作為客觀事物的「言」中之「理」，因此，「心」與「理」分而為

²¹ 黎靖德編：《朱子語類（2）》，收入《朱子全書》，第15冊，卷52，頁1708。

²² 同上書，頁1732。

²³ 同上書，頁1742-1743。

²⁴ 同上書，頁1708。

二。

在與朱子對比之下，鄭齊斗解釋「知言」概念時，所透顯出來的以「心」定「言」，「心」與「言」貫通的內在一元論立場就十分明顯。

(2) 「自心上集義」²⁵的陽明學意涵：

鄭齊斗解釋孟子的「集義」說，明言孟子所謂「集義」，必須以「心」並在「心」上「集義」。鄭齊斗這種解釋，如果與朱子及王陽明的解釋互作比較，其思想史的意義就立即為之彰顯。

正如我過去所說，²⁶朱子以他的「窮理」概念貫通先秦孟子學中的「知言」與「養氣」這兩個概念，將孟子的「知言」解釋為「窮理」，並且將孟子的「集義」解釋為積聚事事物物分殊之理。²⁷朱子對孟子養氣之學所提出的這種解釋，顯然是將他個人治學思考的精神經驗「讀入」孟子學之中。在孟子學中，「知言」、「集義」、「養氣」、「存心」同時具足於生命之中，相輔相成，互為依存。但是在朱子的詮釋中，「知言」成為首

²⁵ 鄭齊斗：《霞谷集》，卷 14，頁 399 上。

²⁶ 黃俊傑：《孟學思想史論》（卷二），頁 228。

²⁷ 但是，在朱子思想系統中的「理一」，並不與「分殊」構成對抗之敵體而宰制「分殊」。相反地，朱子思想中的「理一」遍在於作為「分殊」的萬事萬物之中。朱子在〈與郭冲晦〉（《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》第 12 冊，卷 37，頁 1635-1640）中，有詳細說明。關於朱子的「理一分殊」，參看市川安司：〈朱晦庵の理一分殊解〉，收入氏著：《朱子哲學論考》（東京：汲古書院，1985），頁 69-86。

出的概念，而且朱子更將「知言」解釋為「窮理」，他的詮釋不免形成某種「隧道效應」，將《孟子》思想狹隘化。朱子解釋「集義」說：「集義，猶言積善，蓋欲事事皆合於義也。」²⁸朱子將孟子「集義」一詞中的「集」字解釋為「聚」，²⁹將「義」字解釋為事物分殊之「理」。³⁰「集義」就被朱子解釋為：積聚事事物物的分殊之理，成爲一種知識活動。

王陽明解釋孟子的「集義」與朱子之向外覓理完全相反，他強調「集義」是一種向內反省，以回歸「人」之本然狀態，王陽明說：「心之本體原自不動。心之本體即是性，性即是理。性元不動，理元不動。集義是復其心之本體。」³¹鄭齊斗所說的「自心上集義」，可以說完全展現陽明學的思想路線。

王陽明從心學立場出發，認爲孟子「集義」的功夫就是他的「致良知」工夫，王陽明說：³²

夫必有事焉，只是集義。集義只是致良知。說集義則一時未見頭腦。說致良知即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。著實去致良知，便是誠意。著實致其良知，而無一毫意必固我，便是正心。著實致良知，則自無忘之病。無一毫意

²⁸ 朱熹：《孟子集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷3，頁282-283。

²⁹ 黎靖德編：《朱子語類（2）》，收入《朱子全書》，第15冊，卷52，頁1730。

³⁰ 同上註。

³¹ 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〉第81條，頁107。

³² 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》卷中，〈答聶蔚二〉第187條，頁268。

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，亦是他以義為外。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？

王陽明批評告子的錯誤在於不知自「心」上「集義」，他強調只要時時致其良知，則自能達到「集義」之境界。鄭齊斗強調自「心」上「集義」，完全展現陽明學的思路。

但是，在孟子有關「集義」的論述中，有一句關鍵性的說法：「其為氣也，配義與道；無是，餒也」，在東亞儒學史上極具爭議性，值得加以討論。鄭齊斗解釋這句話說：³³

配者，合而為匹也，謂以道義為主而作其配如匹合然，蓋於志至氣次，志壹氣壹處見之。義者，人心之所宜。道者，天理之所行，乃心之德而志之所由者也。餒，飢乏而氣不充體也，言氣之為物，本與道義合而為從以為之命者也，失其道義則無所為配，飢乏不能獨充其體然也，此直養之道，所以必由此也，而無是則謂之餒也，不得謂之養也。集，聚也，存也；集義，聚集其義，存之在內，如言內積忠信是也。襲，掩取也；義襲者，求

³³ 鄭齊斗：《霞谷集》，卷 14，頁 398 上-下。

諸事為，其掩之自外，如由外鑠我者也。慊，忤也，足也，因以申言之曰：是其生之之源。由於其義常存，而是理充足於中而自然發生，非是義襲之事為之間而自外取得者也，以其所行一有非宜而不足於心，則其剛大之體便餒而不充者見之。可知是生於是義，非由外也，如此則所謂義者，又只是吾心之宜，非有作於外者，又從可知矣。

鄭齊斗解釋孟子所謂的「氣」實與「道」「義」相溶滲，所以，孟子所謂「無是，餒也」的「是」字，當指內在於人心的「道」與「義」而言，不是指外在的自然義的「氣」而言。

鄭齊斗的解釋與朱子的解釋正好相反。朱子解釋說：「言人能養成此氣，則其氣合乎道義而為之助，使其行之勇決，無所疑憚。若無此氣，則其一時所為，雖未必不出於道義，然其體有所不充，則亦不免於疑懼，而不足以有為矣。」³⁴朱子認為，「無是」的「是」指「氣」而言。朱子這種解釋受到他同時代的呂祖儉（子約，？-1200）的批評。呂子約認為「是」字：「指道義而言。若無此道義，即氣為之餒。」³⁵清儒焦循、毛奇齡、全祖望（紹衣，1705-1755）均以「是」字指「道」「義」而言。³⁶鄭齊斗解釋孟學的「配義與道」一句說：「道義元無餒，

³⁴ 朱熹：《孟子集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷3，頁282。在黎靖德所編的《朱子語類（2）》當中（卷52，頁1729），也有詳細說明。

³⁵ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》，第22冊，卷48，〈答呂子約〉，頁2224。

³⁶ 焦循：《孟子正義》上冊，卷6，頁201。

道義元不動，集義以存理，有事以循道，則氣得其配而生長充滿，得以爲浩然者如此焉。道義一有不得，則不慊而餒矣，不定而動矣」，³⁷很能掌握孟子學中「仁義內在」之思想特色，他所說「自心上集義」³⁸「道義一於心」³⁹，也很能展現陽明學風格。

我們如果將鄭齊斗與 19 世紀日本陽明學者山田方谷互作比較，就更能突顯朝鮮陽明學的特色。

山田方谷是 19 世紀日本的陽明學者，受學於佐藤一齋，著有《方谷遺稿》三卷，⁴⁰山田方谷在日本明治 6 年（1873 年，癸酉）冬，在閑谷巖爲門生講《孟子》〈知言養氣章〉，「專奉餘姚王子之旨，而不遵朱註，恐聽者多疑也，作之圖解，以明其旨」，⁴¹撰成《孟子養氣章或問圖解》，將《孟子·公孫丑上·2》之思想內涵，製成圖解 14 幅，並撰成「或問」7 條，闡釋圖解之精華。山田方谷本於「氣一元論」之哲學立場，闡釋孟子思想。⁴²山田方谷解釋孟子的「配義與道」一語說：⁴³

所謂「義」與「道」，即理之自直而生者矣。配者，合

³⁷ 鄭齊斗：《霞谷集》，卷 15，頁 407。

³⁸ 同註 29。

³⁹ 鄭齊斗：《霞谷集》，卷 15，頁 408 上。

⁴⁰ 山田準編：《山田方谷全集》（東京：明德出版社，2000），共三冊。

⁴¹ 山田球：《孟子養氣章或問圖解》（東京弘道書院藏版）（大阪：惟明堂大阪支店，1902），頁 6 上。以下引用此書簡稱《圖解》。

⁴² 另詳黃俊傑：〈山田方谷對孟子養氣說的解釋〉，《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 241-264。

⁴³ 山田方谷：《圖解》，頁 10 下-11 上。

一自然之謂，而非以義與道制氣之謂也。

山田方谷從「氣一元論」立場，主張「自然之誠」即孟子的「浩然之氣」。⁴⁴他將王陽明的「良知」理解為「氣之知覺精靈者」。⁴⁵

與日本陽明學者山田方谷相較之下，鄭齊斗將價值問題在內在的「心」上證立，而不是求之於外在的宇宙論意義下的自然之「氣」。鄭齊斗說：⁴⁶

知言，則以仁義為內而性之，盡其心而知其理矣。養氣，則以道義為裡而養之，持其志而帥其氣矣。本末盡而內外一焉。有事其本而理無不得者，此孟子之所長也。如此則本於心而理於言，以一心通天下之志而無不達矣。集其義而充其體，以吾心合天地之正而無不慊矣。

鄭齊斗與山田方谷雖然都是廣義的陽明學者，但是，兩人的對比是心性論傾向與宇宙論傾向的對比。

總而言之，鄭齊斗對孟子「知言養氣」說的解釋，歸結到「心」的主動性。他強調以「心」定「言」以及「自心上集氣」，

⁴⁴ 宮城公子：〈幕末儒學史の視野〉，《日本史研究》232（1981年12月），頁1-29。

⁴⁵ 山田方谷：《圖解》，頁11下。山田方谷這種講法，略近於黃宗義。黃宗義說：「知者，氣之靈者也。氣而不靈則昏濁之氣而已。養氣之後，則氣化為知，定靜而能慮，故『知言』、『養氣』，是一項工夫。」見《孟子師說》，收入《黃宗義全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985），第一冊，卷2，頁64。

都沿著陽明學的思路而發揮。

四、結論

在東亞儒家思想史上，儒家經典既像是中古歐洲的羊皮紙，異代的經典解釋者可以在經典上不斷擦拭前人舊說，另立新論；又像是武器庫，各路人馬可以入乎經典之庫房，擇其可用之武器以攻伐論敵。《孟子·公孫丑上·2》〈知言養氣〉章，正是這種兼具羊皮紙與武器庫性質的關鍵篇章。

本文檢討 18 世紀朝鮮儒學者鄭齊斗對孟子「知言養氣」說的解釋，具見其陽明學的思想風格。鄭齊斗解釋孟學，特重以「心」定「言」，強調「人之有言，皆出於心」，因為「心」有其普遍必然性，所以，「知言」乃成爲可能。鄭齊斗又以「心」定「氣」，主張「氣在乎心，心通乎氣」，強調孟子的「集義」，即爲養「心」，「在心上集義」。以上的孟學詮釋言論，皆與朱子之詮釋判然異途，而與陽明思想若合符節。從鄭齊斗的孟學詮釋言論中，我們可以清楚地看到鄭齊斗的典型的陽明學立場。

※本文曾刊於《陽明學》第 13 號（首爾：韓國陽明學會，2005），頁 139-156，後收入鄭仁在、黃俊傑編：《韓國江華陽明學研究論集》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 267-288。

⁴⁶ 鄭齊斗：《霞谷集》，卷 14，頁 397 下。