從東亞儒學視域
論鄭齊斗對孟子「知言養氣」說的解釋

黃俊傑*

一、引言

《孟子‧公孫丑上》第二章，是先秦儒學的重要文獻之一。孟子（371-289B.C.？）與公孫丑的精彩對話，以「原始生命的理性化如何可能」爲主軸，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（伊川，1033-1107）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。

---

* 臺灣大學教授

[1] 程頤、程頤：《河南程氏遺書》，收入：《二程集》（北京：中華書局，1981），卷18，頁205。

十八世紀朝鮮陽明學者鄭齊斗對《四書》、《詩》、《春秋》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守仁、日本德川（1600-1868）末期的山田方谷（名球，字琳卿，號方谷，1805-1877）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〉「專以知言爲主。若不知言，則自

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

以爲義，而未必是義」，[3] 認爲「集義工夫，乃在知言之後」，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爲始，不動心爲效。蓋唯窮理爲能知言；唯集義爲能養浩然之氣。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] 朱子的解釋引起十三世紀以後中、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爲核心而展開：

(1)「知言」作何解？

(2)「養氣」如何可能？

(3)「集義」指何而言？如何進行？

以下我們就扣緊這三個問題，分析鄭齊斗的解釋。而爲了便於討論，我們先引用《孟子・公孫丑上・2》的內容：

> 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

---

[3] 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1994），第4冊，卷52，頁1270。

[4] 朱子：〈與郭沖晦〉，收入：《朱文公文集》（四部叢刊初編縮本），卷37，頁601-602。

[5] 參看：黃俊傑：《孟學思想史論》，卷2（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.

> 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」。〔…〕「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。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」。「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。

(一)「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]

---

[6] 鄭齊斗：〈浩然章上解・一〉，《霞谷集》，卷14，頁400，上半頁。

[7] 同上註。

> 詖，偏陂也；淫，放蕩也；邪，邪僻也；遁，逃避也；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，

惟其以仁義爲吾心」，指此而言。正因爲「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。

(二)「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]

第一種可以稱之爲「二氣感應說」。《易傳》基本上認爲

---

[8] 鄭齊斗：〈浩然章上解一〉，《霞谷集》，卷14，頁396，下半頁。

[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1（臺北：東大圖書公司，1991），第2章，頁29-68。

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。

孟子將人的生命分爲三個層次：「心」，「氣」，「形」。孟子認爲「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。

---

[10] 鄭齊斗：《霞谷集》，卷14，頁396-397。

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」。鄭齊斗認爲，孟子思想中「氣」與「心」合而爲一，「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，兩者不可斷爲兩橛。告子之養氣方法，以強力制心，使之不動，焦循（里堂，1763-1820）引毛奇齡（1623-1716）《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」，很能切中告子問題所在。徐復觀（1902-1982）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，乃所以滿足吾心之出。[11]

[11] 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：

孟子的成德之教，不能接受「心」與「事」隔斷的說法，告子之說「作氣以幫助制伏其心」，[12] 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。

(三)「集義」:「自心上集義」[13]

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：[14]

> 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。

台灣學生書局，1975），頁147。

[12] 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。

[13] 鄭齊斗：《霞谷集》，卷14，頁399，上半頁。

[14] 鄭齊斗：《霞谷集》，卷15，頁407，上半頁-下半頁。

鄭齊斗解釋孟子「集氣」概念，雖以「積聚」釋「集」，但他明白指出：「義之爲在內，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，又只是吾心之宜，非又作於外者」，[15] 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，[16] 並展現陽明學之思路。

---

[15] 鄭齊斗：《霞谷集》，卷14，頁398。

[16] 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：聯經出版公司，2001），頁39。

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：

(一)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」,[17] 而「心」以「仁義」爲其本質，有其普遍必然性，所以「知言」乃成爲可能。鄭齊斗說：[18]

> 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

---

[17] 同註6。

[18] 鄭齊斗：《霞谷集》，卷15，頁405，上半頁-下半頁。

之得失，而知其失必害於政事也。反求其心，是言與心貫矣」。[19]

鄭齊斗所謂「言與心貫」，具體展現陽明學中內外貫通，並以「心」之覺醒爲其前提的思想風格。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。

朱熹註解孟子的「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」。朱子認爲，「知言」意即瞭解天下事物之「理」，正如朱子所說：「知言，知理也」，[20] 「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」，[21] 朱子基本上本《大學》解《孟子》，遂以「知言」爲孟子〈知言養氣章〉之重心，並認爲「知言」先於「養氣」。朱子曰：「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

---

[19] 鄭齊斗：《霞谷集》，卷15，頁406。

[20] 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1982），卷52，頁1240。

[21] 黎靖德編：《朱子語類》，卷52，頁1261。

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」，[22] 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』，便見得非邪正，義理昭然，則浩然之氣自生」。[23] 朱子主張「言」有其自主性，所以，他認爲所謂「知言」就是「知」作爲客觀事物的「言」中之「理」，因此，「心」與「理」分而爲二。

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。

(二)「自心上集義」[24] 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爲之彰顯。

---

[22] 黎靖德編：《朱子語類》，卷52，頁1270。

[23] 黎靖德編：《朱子語類》，卷52，頁1201。

[24] 鄭齊斗：《霞谷集》，卷14，頁399，上半頁。

正如我過去所說，[25] 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」解釋爲「窮理」，並且將孟子的「集義」解釋爲積聚事事物物分殊之理。[26] 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，互爲依存。但是在朱子的詮釋中，「知言」成爲首出的概念，而且朱子更將「知言」解釋爲「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」，[27] 朱子將孟子「集義」一詞中的「集」字解釋爲「聚」，[28] 將「義」字解釋爲事物分殊之「理」，[29] 「集義」就被朱子解釋爲：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，

---

[25] 黃俊傑：《孟學思想史論》，卷2，頁228。

[26] 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《朱子文集》，卷37，〈與郭沖晦書〉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。

[27] 朱熹：《孟子集註》（北京：中華書局，1982），卷3，頁232。

[28] 朱熹：《朱子語類》，第4冊，卷52，頁1259。

[29] 同上註。

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」，[30] 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：[31]

> 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?

---

[30] 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：台灣學生書局，1983），卷上，〈薛侃錄〉，第81條，頁107。

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

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：「其爲氣也，配義與道；無是，餒也」，在東亞儒學史上獲得較多的爭議，值得加以討論。鄭齊斗解釋這句話說：[32]

> 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，求諸事為，其掩之自外，如由外鑠我者也。慊，忼也，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。

---

[32] 鄭齊斗：《霞谷集》，卷14，頁398，上半頁-下半頁。

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」，[33] 朱子認爲，「無是」的「是」指「氣」而言。朱子這種解釋受到他同時代的呂子約（？-1200）的批評。呂子約認爲「是」字：「指道義而言。若無此道義，即氣爲餒」，[34] 清儒焦循、毛奇齡、全祖望（紹衣，1705-1755）均以「是」字指「道」「義」而言。[35] 鄭齊斗解釋孟學的「配義與道」一句說：「道義元無餒，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」，[36] 很能掌握孟子學中「仁義內在」之思想特色，他所

---

[33] 朱熹：《孟子集註》，卷3，頁231-232，朱子在《朱子語類》，卷52，頁1258中，也有詳細說明。

[34] 朱熹：《朱文公文集》（四部叢刊初編縮本），卷48，〈答呂子約書〉，頁835，下半頁。

[35] 焦循：《孟子正義》，上冊，卷6，頁201。

[36] 鄭齊斗：《霞谷集》，卷15，頁407，上半頁-下半頁。

說「自心上集義」[37]「道義一於心」[38]，也很能展現陽明學風格。

我們如果將鄭齊斗與十九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。

山田方谷是十九世紀日本的陽明學者，受學於佐藤一齋（1772-1859），著有《方谷遺稿》三卷，[39] 山田方谷在日本明治六年（1873年，癸酉）冬，在閑谷黌爲門生講《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」，[40] 撰成《孟子養氣章或問圖解》，將《孟子・公孫丑上・2》之思想內涵，製成圖解十四幅，並撰成「或問」七條，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。[41] 山田方谷解釋孟子的「配義與道」一語說：[42]

---

[37] 同上註29。

[38] 鄭齊斗：《霞谷集》，卷15，頁408，上半頁。

[39] 山田準編：《山田方谷全集》（東京：明德出版社，2000年），共三冊。

[40] 山田球：《孟子養氣章或問圖解》（大阪：惟明堂大阪支店據東京弘道書院藏版刊印，1902年，以下引用此書簡稱《圖解》），頁6，上半頁。

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

[42] 山田方谷：《圖解》，頁10下半頁-11上半頁。

> 所謂「義」與「道」，即理之自直而生者矣。配者，合一自然之謂，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」，[43] 他將王陽明的「良知」理解爲「氣之知覺精靈者」。[44]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：[45]

> 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。

---

[43] 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。

[44] 山田方谷：《圖解》，頁11，下半頁。山田方谷這種講法，略近於黃宗羲。黃宗羲說：「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：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985），第一冊，卷2，頁64。

[45] 鄭齊斗：《霞谷集》，卷14，頁397，下半頁。

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」，都沿著陽明學的思路而發揮。

四、結語

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。

本文檢討十八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」，因爲「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」。其孟學詮釋言論，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典型的陽明學立場。