

論孟子之不動心與養氣

陳 拱

孟子書公孫丑上篇，載有『公孫丑問曰夫子加齊之卿相得行道焉』一章，其根本內容即爲孟子論述其自己之善於『知言、養氣』之旨。故在一般上，亦多稱之爲『知言、養氣』章。孟子此章所論，義理本甚豐富，同時亦爲孟子全書中所最難了解的一章。按理說，我們是有全章加以疏解之必要的。但就由於篇幅關係，我們只能先就其『養氣』方面作一比較切實的申述；至於其『知言』一層，則擬暫行從略。

孟子循公孫丑之問，曾自言『我善養吾浩然之氣』。其所謂善養浩然之氣，大抵又是從公孫丑對於其『四十不動心』之問，而在逐步展示中所陳述的。如此，則孟子之不動心，自然是與其養氣有關連的。而且，依其所展示的各方面而說，不動心的類型本有多種，其中亦多與養氣有關連，特別最高層次的不動心，則更不能離開養氣；而養氣又有可以只在氣上養，與不在氣上養的不同。因此，孟子該章所言，即僅就養氣一方面說，的確亦有其相當的曲折之處，而不容易了解的。

相應於此種曲折之疏導，本文即依該章原文次序，分下列三節加以申述，藉以彰顯其中義理之內容與意義。只是限於學力，所述有當與否，尚望高明不吝指正！

一 不動心之三類型

現在，我們須先看看有關於不動心的幾段原文。

公孫丑問曰：『夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此王、霸不異矣。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：『不動心有道乎？』

曰：『有。北宮黝之養勇也：不膚撓、不目逃；思一毫挫於人，若撻之於市、朝；不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君；視刺萬乘之君，若刺褐夫；無嚴諸侯，惡聲至必反之。孟施舍之養勇也，曰：『視不勝，猶勝也；量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也；舍豈能爲必勝哉？能無懼而已矣！』孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知孰賢；然而孟施舍守約也。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，吾不揣焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。』孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。』

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。』

『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。』

按以上所錄，即為該章論養氣部份的上半章。此中之前幾項問答，只表示此一問題所引生的因由；其最重要的，則從公孫丑問『不動心有道乎』以下，為孟子所指出的北宮黝與孟施舍之養勇、曾子之大勇、告子之不動心以及孟子自己之不動心等。

而孟子所謂北宮黝與孟施舍之養勇以及曾子之大勇，本來都是用以答覆公孫丑『不動心有道乎』一問題的。故北宮黝與孟施舍之養勇以及曾子之大勇，亦可以表示與他們的不動心必有密切關係，甚至即可以表示他們的不動心的；我們當然也是可以統之於『不動心』一詞而說的。如此，則總起來看，我們所要說的，即有北宮黝與孟施舍之不動心、曾子之不動心、告子之不動心以及孟子自己之不動心。除了孟子自己之不動心，我們必須留在下節說明外，我們在這裡只先說一說北宮黝、孟施舍、曾子以及告子等之不動心。

首先，我們所要說的，即是北宮黝與孟施舍的不動心。他們的不動心，本來只是勇士的不動心。一般地說，人之不動心，是很可以與其勇氣有密切關係的。當孟子告訴公孫丑，他四十歲就不動心時，公孫丑便聯想到勇士孟賁，且以孟子遠超過孟賁。那是可以如此聯想的。因為人有勇氣，的確是可以使人做到不動心的。而孟子循公孫丑之問，也就提到了北宮黝和孟施舍之養勇。這亦表示不動心與勇氣是有關係的。而北宮黝之養勇，孟子是以『不膚撓、不目逃……』等一段加以說明的。這一段的說明，照後來朱子的解釋，即是『以必勝為主而不動心』的。其實，在這一段說明中，除了前兩句表示其受打擊而能極端鎮靜，及其不能容忍任何細微之打擊外；後之數句實在即表示其對於任何外在對象，都不把他放在眼裡的意思。所以北宮黝的不動心，當該是以無視於任何外在對象或涉視任何對象為主的不動心。這就是說，在北宮黝，無論對象為誰：褐寬博或即萬乘之君，他總不把他看在眼裡，亦決不接受其任何細微的打擊。因而他不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君；因而他視刺萬乘之君若刺褐夫；因而他亦無嚴諸侯，惡聲至必反之。這些都可以表示北宮黝的不動心，主要只是守住無視於任何對象或即涉視任何對象之一念而形成的。故可以謂之為以無視或涉視為主之不動心。至於孟施舍之養勇，在孟子，亦有『視不勝，猶勝也……』等一段的說明。這一段的說明，照朱子的解釋，即是『以無懼為主而不動心』的。孟施舍以無懼為主而不動心，這是很正確的：所謂視不勝猶勝，即表示其對於不勝並無所畏懼；他以量敵而後進、慮勝而後會為畏三軍，即表示其對於三軍一無任何畏懼，而有所計量；且又自言其不能必勝，而只能無懼，更表示其無懼的勇氣是超於勝負之外的。而其以無懼為主之不動心，主要亦只守住無懼於外在對象之一念而形成的不動心。由此可見孟施舍與北宮黝之不動心，大抵是無分軒輊的。不過，往細微處看：則北宮黝似乎只是鼓其血氣之勇，而聲色俱厲地吞沒外在對象，其心思是比較偏於外用的；孟施舍亦只是鼓其血氣之勇，而堅決地不為任何對象所動搖，其心思是比較偏於內用的。就由於偏內與偏外之不同，所以孟施舍也就比較北宮黝為守約了。可是孟施舍雖然比較北宮黝為守約，而在根本上畢竟還是相同的，都只取決於他們的『守氣』。無視於任何

外在對象，只是守氣；即無懼於任何外在對象，亦只是守氣。所以他們的不動心，說到最後，都只是從守氣而來的不動心。要是與以下曾子之不動心，作一比較地說，那他們都是並未通過對於其道德意志或道德理性的自覺的。他們的不動心，只屬於血氣之勇的一類型。不過，雖然只屬於血氣之勇的一類型，但其道德意志亦必在不自覺的狀態中有所表現的。否則，他們一定會落到暴亂的境地，而無任何意義可說的。一般地說，勇士之表現，固然不一定就能合理，但亦不至於全不合理。他們氣壯山河、目空一切，大抵即在他們先天性的生命強度中，不自覺地含有道德意志的成份，所以他們不僅很少落到暴亂的境地，同時亦使他們多成爲可愛而可欣賞的人物。這是血氣之勇的不動心之所以必有其可取的地方。而且，這一類型的不動心，固然亦有其養勇的工夫（實際即是養氣的工夫），主要則必決定於先天性的生命本身之強度。人，如果缺乏此種生命之強度，而只想從養勇的工夫以達不動心，則其可能性是很少的。因此，這一類型的不動心，並不是人人都能做到的。

其次，我們要說的是曾子的不動心。曾子的不動心，依孟子所指陳的，即是一種大勇，而且是來自孔子之教的。而其所以爲大勇，我們必須扣緊其『自反而縮』一語加以體認和了解。其所謂『縮』，從字面意義說即是『直』；但從內容意義說，則直亦必只是『理直』。離開理，如何能說直？即使說直，也是沒有確定意義可說的。因此，則其所謂『自反而縮』，亦可以即是朱子所謂『反身循理』的意思。這意思是說，當自己與他人成對立而衝突之時，必須先行反躬自省，看看自己在此是否理直。反省出自己在此理上的確是直的，則必只見此理，不見外在的任何對象，或即對象如何衆多，總是無所畏懼的。所以說：『自反而縮，雖千萬人，吾往矣。』反過來說，在反躬自省之中，見自己在此理上的確是不直的，則只有捨己以從人的一途，根本就不應該與他人對立、衝突而對抗的；在這情形之下，無論其對象如何，千萬人固然不必說，即使褐寬博者流也總是可怕的。所以說：『自反而不縮，雖褐寬博，吾豈不（註一）惴焉？』並且，這所謂惴（怕），決不是惴那個對象——如褐寬博，而是只惴一個『理』而已。惴只惴一個理，不惴亦只在於一個理。依這一個理以言勇，其勇當然是一大勇。而大勇亦不過只是一『見理分明之勇』。依這一個理而言不動心，則亦當該可以名之爲『見理分明的不動心』。見理分明之勇或不動心，一是必以理爲準；離開理，即無所謂勇，亦無所謂不動心。而這所謂理，決不是外在事物之理，或即知識之理；它只是行爲之理，亦即人之所以爲人之理。人之所以爲人之理，它本來不是現成地擺在那裡的；它是必須通過人之反省而對於其道德意志或道德理性的自覺以呈現，並循此自覺而起實踐工夫以達於純熟——即古人所謂『仁精、義熟』——之境地。必須達此純熟的境地，然後始有一是以理爲準的可能。不然，則談何容易而言一是以理爲準？因而，見理分明之勇或不動心，在其達成的過程中，必含有無限艱苦之實踐工夫的。所以這一類型的勇或不動心，必從無限艱苦的實踐工夫而來的，其根本必只在一個達於純熟之境的理上。這理既然由實踐工夫以達純熟之境，則決不是寡頭的、抽象的；必能融攝具體的氣（『氣』一詞的解釋見下文）而作具體地表現的。理融攝具體的氣而作具體地表現，實際上亦等於說，即是這一類型的勇或不動心本身之具體表現。於此而就這一類型的勇或不動心之具體表現來說，則不僅可以如勇士之『無視』、『無懼』於任何對象，甚至是可以超過他們的。試想：『雖千萬人吾往矣』！那是何等的氣魄、氣概或氣象！那決不是勇士所能企及的。至其所以如此：即由於其並不只是血氣之勇的不動心；而是血氣全幅被融攝於理而形成的勇或不動心的緣故。所以這一類型的勇或不動心，實

在是最高層次的勇或不動心。下節所述，孟子的不動心，亦只是這一類型的不動心。

再次，是告子的不動心。告子的不動心，依孟子，即是就其『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣』等兩句而說的。朱子註這兩句云：『告子謂於言有所不達，則當捨置其言，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。』朱子此釋，是純粹從告子主觀方面而說的。但所謂不得於言的『言』，可能不必只限於告子主觀方面；當該亦可以包括其對於客觀方面的是非、得失之言在內的。如此，則對於前一句，亦可以如徐復觀先生所解釋的：『告子的不得於言，勿求於心，是對於社會是非、得失，一概看作與自己無關，不去管它，這便不至使自己的心受社會環境的干擾。』因而，告子的不動心，在徐先生，即是『採取遺世獨立，孤明自守的途徑（註二）。』至於後一句，當然是屬於告子主觀方面的事。朱子謂其於心有所不安，當力制其心，而不必更求其助於氣。這是很確定的。而徐先生於此，亦有一很好的分疏：『他（告子）的不得於心，勿求於氣，乃是把自己的心和自己的生理作用（氣）隔絕起來，免使自己的心被自己的生理作用要求所牽累而動搖（註三）。』從這些解釋而言，則告子之『不得於言，勿求於心』，實在只是硬把捉其心，使心既然不爲自己之言有所不達以求自反，亦不爲社會上是非、得失之言而受干擾。這樣硬把捉其心，只是硬使其心不通於言，當然是錯誤的。故孟子必謂之『不可』。而同時，告子之『不得於心，勿求於氣』，若轉從心本身來說，則亦只是硬把捉其心，使心之不安不求助於氣，或與氣隔離而避免爲氣所動搖。這樣硬把捉其心，亦只是硬使其心不通於氣。但這尚能以心爲主，故孟子亦即許之爲『可』。而這所謂可，亦不是真正的可；只是比較前者爲可。因爲這雖然以心爲主，畢竟只是怕氣之擾亂心，畢竟要使心成爲枯槁的。切實地說，氣本是與外界接觸之資具。告子只怕氣擾亂心，而硬把捉其心，不使心通於氣，這實在只等於自絕其資具，而硬與外界隔絕而已。如此，則其心不成爲枯槁是不可能的！可是姑不論此所謂可或不可，直就硬把捉其心來說，則告子之不動心，我們是可以謂之爲『硬把捉的不動心』的。清人毛奇齡云：『告子惟恐求心即動心，故自言勿求於心』；又云：『告子……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，徒抱此冥頑方寸，謂之不動（註四）。』毛氏謂其徒抱此冥頑方寸謂之不動，也是很相應的。但此方寸本來並不是冥頑的，唯其硬加把捉才成爲冥頑罷了。大抵這一類型的不動心，根本與勇無關，與養氣則更屬背道而馳。勉強一點說，則與沈空滯無的、末落的佛老之徒是可以相提並論的。這一類型的不動心，根本只是硬化其心，不管一切、隔離一切、割斷一切而形成的不動心。其心是閉塞的、乾枯的、僵滯的，要說孤明自守，亦似乎是很難說的。因而，這一類型的不動心，實際是沒有任何可取之處的。而其所以如此，當該與其『義外』之說有關，也與其『生之性謂性』一觀念有關（註五）。

二 『持其志、無暴其氣』的工夫意義

及由此工夫而達到的不動心之類型

這樣，我們便可以進到孟子的動心。

孟子的不動心，依前引『夫志氣之帥也，氣體之充也……』等一段原文看，本來是從修養或實踐的工夫而說的。從修養或實踐的工夫而說，其中確定地可以表示工夫的，即是『持其志，無暴其氣』等兩句話。而這也就等於說：孟子之所以不動心，根本只在『持其志，無暴

其氣』的真實工夫上顯示；離開這真實的工夫，實在是無法見其不動心的。

當然，『持其志，無暴其氣』這兩句話原只表示一種實踐工夫，但依這種工夫而真實地實踐之，則是一定可以達到不動心的。這在孟子，應該是很確定的；否則，孟子是不會從這裡說話的。至於由這種工夫所達到底不動心究竟如何，自然尚有待於我們的分疏。而我們分疏的重點，自然也只能落在這兩句話所表示的工夫意義上。否則，其不動心究竟如何是無法明白的。不過，這兩句話所表示的工夫意義，在孟子，又是從『志』與『氣』之分解的方式上說下來的。孟子說：『夫志，氣之帥也；氣，體之充也。』又說：『夫志，至焉；氣，次焉。』這些都充分表示孟子是將『志』與『氣』作分解地說的。孟子既然將『志』與『氣』作分解地說，則要說明這兩句話所表示的工夫意義，對於『志』、『氣』這兩個名詞的涵義及其層次和關係，我們就有先予說明的必要。不然，這種工夫，也是無從說起的。

孟子此章所謂『志』，本來是與心互說的。下文云：『今天蹶者、趨者，是氣也；反動其心。』這所謂心，自然亦即是志。並且依朱子，志即是『心之所之』。心之所之，若僅從心本身說，亦即是心之發用或表現。如此，則心與志之分別，只在靜態與動態上的不同，本質上是完全相同的。孟子言志，在孟子書其他各篇並不多見；但其言心，則是極多的。就整個地加以考察，孟子所闡明的心，即是惻隱、羞惡、恭敬、是非之心以及良知、良能之心，亦即一種至善之心（註六）。這一種至善之心：就其本身而說，即是一種純粹的『道德的心』；就其所以為志而說，亦即是一種純粹的『道德的意志』。孟子所謂仁義、所謂道、所謂性，都是直下就這種心、志而說的；而其所謂由持其志、無暴其氣而達到的不動心，以及下文所謂養浩然之氣，當然也決不可能離開這種心、志而說的。這種心、志實在即是人之所以為人的本源，亦即是生命之所以為生命根本內容。

至於孟子所謂氣，在孟子書其他各篇是甚少見到的。但在這裡，僅就其將志與氣作分解的方式看，則便可以表示氣之所以為氣，在孟子，亦必指人之生命內容而說的。因此，要了解孟子所謂氣，我們就不能不扣緊人之生命內容——心、志以外的生命內容——加以體認了。扣緊人之生命內容加以體認，則宋儒所謂『氣質』或『氣質之性』，確實是很可以被聯想的。宋儒所謂氣質或氣質之性，大抵是可以包括以下的三個成份的：一、是形體的，如五官、四肢、百體等；二、是生理的，如飢而欲食、寒而欲衣、勞而欲休等；三、是心理的，如隨私意而來的種種欲望——色欲、物欲、權力欲等。合這三者，即成所謂氣質或氣質之性。對於這一點，孟子書固然沒有明文，但從意義上說，孟子也是已經很深刻地指出了的。孟子說：『耳、目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。』（詳情見下文）。又說：『口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安逸也，性也，有命焉；君子不謂性也（註七）。』這些所謂物交物以至引之而已，以及對於聲、色、臭、味之欲之性，亦都是從形體之順生理要求和心理欲望而說的。所以宋儒氣質或氣質之性一觀念，在孟子，似乎也是可以說的。如此，則再相應於孟子所謂『夫氣體之充也』一語來說，則其所謂氣，當該即由形體、生理和心理等三者或即氣質所產生的一種綜合的作用。這種綜合的作用，即是人之自然生命的力量，而且是具體的，其強度性是可以人人不同的。人生的種種不同的具體形相，大多都是從這不同的綜合作用上顯示的。

而同時，循孟子分解的方式，將心、志與氣分解為二而言，則在一般上，是很可以將心、志與氣看作並立的。可是，這兩者雖然可以被看作並立，但却有其層次之高低以及由此

層次而來之主從的關係的。這些在孟子，確實是非常明顯的。孟子說：『夫志，氣之帥也；氣，體之充也。』前者，志為氣之帥，是一個比喻，表示心、志是氣之統帥。而後者，氣為體之充，依朱子，即是：『……氣亦人之所以充滿於身，而為志之卒徒者也。』由此可知，氣即是心、志之卒徒。就由於心、志是氣之統帥，而氣是心、志之卒徒，所以從其層次上說，心、志當然是至極的，而氣則是次級的。這便是孟子所謂『夫志，至焉；氣，次焉』的意思。而且，也就由於心、志是氣之統帥，而氣是心、志之卒徒，所以從其關係上說，心、志當然是氣之最高的主宰，而氣則是次於心、志的一種從屬。

由心、志與氣之層次及關係而轉就實踐的工夫來說，則此實踐工夫一定只在『持志』上。

的確，直接從孟子『持其志，無暴其氣』這兩句話看，實踐工夫當該有方面：一方面須持其志；另一方面又須無暴其氣。故朱子註此亦云：『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，此孟子之心所以未嘗必其不動，而自然不動……』這在一般上說，似乎是正確的；其實，却是很有懷疑的餘地的。公孫丑於此提出：『既曰志至焉、氣次焉，又曰持其志、無暴其氣者，何也？』即表示一種懷疑。我對於這一點，一向也是如此的。因為孟子既然以志為統帥或至極、氣為從屬而必次於志，則工夫必只在持志；人能盡此持志的工夫，則氣自然可以無暴；何以又須再言無暴其氣？而事實上，從孟子對於此一懷疑的答覆看，則不僅不表示除持志外，尚有所謂無暴其氣的工夫；並且，亦正可以反顯出『無暴其氣』一語，只是孟子循心、志與氣之分解方式而來的一種虛說。

孟子在以下的答覆，即是『志壹則動氣，氣壹則動志』；此外，亦曾舉出蹶者、趨者之氣必反動其心一事例。事例並無所謂；主要只在前兩句話上。其所謂志壹則動氣，這無疑是從正面說的。從正面說，即表示人之心、志若能凝聚而專一，則必可以影響氣、支配氣、掀動氣，使氣歸於心、志之統率 and 主宰。這就是志壹則動氣。這是正面的，亦是好的。然而心、志之所以能凝聚而專一，本來並不是一件容易的事，根本上必有賴於深切的持志工夫。這當該是一必然的道理。我們斷不能說，人不下深切的持志工夫，心、志就能凝聚而專一以動其氣的。因而，我們可以說：要使志壹以動氣，則工夫只在持志上。而其所謂氣壹則動志，則實在是從負面說的。從負面說，當氣凝聚而專一之時，自然不是一件好事，那只代表氣之遠離心、志而墮於物，陷溺於物，以成物勢機括之氣，轉而淹沒心、志，蒙蔽心、志以至掀動心志而已！這與上引孟子所謂耳、目之官不思而蔽於物以至交引日下，是完全相同的。而氣之所以壹而能動志，又只由於氣隨其及物之自性，而下墮於物、陷溺於物以成暴氣的結果，亦即耳、目之官不思而蔽於物以至交引日下的結果。否則，如果說氣之壹是一於心、志的，則氣必為心、志所統率、所主宰，全幅即成心、志之氣，如何能說反動其心？所以氣之壹以至動志，必表示氣下墮於物，而成暴氣的結果。而這是負面的，亦是最壞的。人的一切罪惡，人間的一切糾紛以至層出不窮的禍亂，都是從這裡產生的。這裡是必須被正視的。在這裡，要有所正視，要使暴氣成為不暴，或即要使其從交引日下中翻上來，重新成為心志所統率 and 主宰，則唯一可能的，只有『逆氣以歸心、志』之一途。而逆氣以歸心、志，更不是一件容易的事，亦決不是直接從氣上逆的。氣上是不能下逆的工夫的。當氣隨其及物的自性，下墮於物而成暴氣之時，如果從氣上下逆的工夫，則就有兩種可能：其一是越逆越暴，生命必歸於盲爽、發狂；其另一只是扼殺氣、絕滅氣，而使生命成為槁木、死灰！這些都是不行的。所以工夫決不能直接從氣上逆。工夫不能直接從氣上逆，則只能間接從心、志上持。人能在心、志上盡其深切的持的工

夫，則心、志始能重新凝聚而專一。心、志能凝聚而專一，則始能消解氣之一於物，而使氣從陷溺中超拔出來，重新歸於心志之統率 and 主宰。這也是一必然的道理。因而，我們可以說：要消解氣之一於物而不再反動其心、志，工夫亦只在持志上。如此，則無論從『志壹則動氣』或『消解氣壹以動志』之工夫只在『持志』這一點的說明，便可以反顯出：孟子『無暴其氣』一語，決不表示一種實際的踐履工夫；而必是循心、志與氣之分解方式而來的一種虛說。這種虛說，固然是形式的，但亦有其深刻的意義的。其意義，即在指出氣之及物的自性（或即獨立性）以及隨此自性而來的、陷溺於物的機梏性，而教人必須有所正視而已！如何能表示實際踐履的工夫？

我們所謂『無暴其氣』決不表示一種實際踐履的工夫，原是已經可以確定了的。不過，爲了慎重起見，我們還須從上引『耳、目之官不思』一段的全文，再說明其確定性。耳、目之官不思一段，那是在告子上篇，是孟子循公都子人何以『或爲大人、或爲小人』之間而發的。孟子答覆之全文云：

『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，則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。』這所謂『大者』與『小者』，即是指心、志與耳、目之官而說的。而所謂『先立乎其大者，則其小者不能奪也』，亦即可以表示：人之修養工夫只須在能思的心、志上先立得定；人能在心、志上先立得定，則就不至爲耳、目之官的作用（氣）所奪。這是極明顯地表示工夫只在心、志上立。後來陸象山教人必須『先立其大』，亦只是循孟子這裡而發的。這裡是實踐工夫的內在途徑。不講實踐工夫則已；要講實踐工夫，總不能離開這裡講的；離開這裡講，總是免不了要糾葛橫生的！而人也只須在這裡先立得定，則一切都可以立得定的；更何須顧慮其小者？而同時，孟子於此，亦是從耳、目之官與心、志的分解方式而言工夫的。從耳、目之官與心、志的分解方式而言工夫，其工夫既然只在心、志上立，則從心、志與氣之分解方式而言工夫，其工夫當然亦只在心志上持的。所以從這一點的說明，我們更可以確定：孟子『無暴其氣』一語，必只是一種虛說，決不表示一種真實的踐履工夫。

依以上兩點的說明，孟子所開出的實踐工夫必只在持志上。這應該是毫無疑義的。我們知道，氣之所以暴，亦只由於志之不能持。眞能深切地持其志，則氣是自然可以無暴的。而持志的工夫，即是一種徹內外、貫本末的工夫。朱子以『內外、本末交相培養』而說孟子之不動心，實在是不相應的！

而這種徹內外、貫本末的工夫，從孟子自己說，本是孟子用以說明其自己之不動心的。因此，這種工夫，在孟子，即是其自己之所以不動心的真實工夫。不過，孟子對於其由這種真實工夫而形成的不動心，究竟如何，則是並無一言道及的。大抵孟子之意：主要即在重視這種真實工夫；其不動心的情形，即是可以含於真實工夫的意義之中的。而這種真實工夫，實際上是無窮、無盡的；由這種真實工夫而達到的不動心，其內容也是無窮、無盡的。這兩者都不是理論言辭所能完全表達，都是必須歸於人之具體的體驗的。孟子對於其不動心既然並無一言道及，我們自然亦不必勉強爲之狀述。

可是，在這裡，有一點是可以指出而且必須予以指出的，即：孟子既然以志爲氣之將帥、氣爲志之從屬，則其由這種真實工夫——持志工夫——而達到的不動心，我們是可以謂之爲『以志率氣的不動心』的。以志率氣的不動心，相應於上述血氣之勇等不動心而言，亦是可

以表示不動心之一類型的。的確，在孟子的真實工夫中，其心、志如何融攝氣，如何使氣為志所統率、所主宰而達到其不動心，雖然都不是理論上的事；但循這種真實工夫而作理論上的指陳，亦是必要的。我們循其真實工夫而加以體會，並循其志為氣之將帥、氣為志之從屬一意義而加以體會，謂其不動心為『以志率氣的不動心』，當該是很符合於孟子原意的。

並且，孟子這一類型的不動心，與上述曾子之不動心(或勇)是相同的。曾子之不動心，我們會謂之見理分明的不動心，那是一是以理為準的。而其理之所以為理，是由通過對於其心、志(即道德意志)之自覺以呈現，並循此自覺而起實踐工夫以達於純熟之境的。就由於其理必依實踐工夫而達純熟之境的理，故必能融攝具體的氣而作具體地表現的。理必能融攝具體的氣而作具體地表現，因而轉從氣說，亦即氣必能一於理而為理所統率、所主宰。同時，理又是通過對於心、志之自覺而呈現，故理又必根於心、志。理必根於心、志，則所謂氣必一於理而為理所統率、所主宰，亦即氣必一於心、志而為心、志所統率、所主宰。如此，則曾子之不動心，即是由心、志統率氣、主宰氣而形成的不動心；簡言之，亦即是『以志率氣的不動心』。所以曾子之不動心，說到最後，與孟子之不動心在內容細節上或有不同之處，而在本質上、類型上，則是完全相同的。

朱子謂孟子之不動心原於曾子，這是很正確的。而曾子之不動心，又是來自孔子之教的。所以這一類型的不動心，即由孔子而曾子、而孟子，正是一脈相承，亦正是代表了儒家一系的不動心。

三 浩然之氣與養浩然之氣之究竟

由真實的持志工夫達到以志率氣的不動心，其心、志是必能融攝氣，並能與氣成一體之具體表現而顯示為人格精神的一種氣象的。這種氣象，在曾子，大體即含於『雖千萬人吾往矣』一語中；而在孟子，則更須通過其『善養浩然之氣』的一意義，方能明白其大體。

公孫丑繼前述又問：

『敢問夫子惡乎長？』

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，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，則餒也。是集義所生，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。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。』

這裡的幾項問答，係承上文孟子的不動心而來的；其中最主要的意義，即在孟子答覆公孫丑何謂『浩然之氣』一問題之內容上。細按此一內容，孟子所言之重點，並不在詳述何謂浩然之氣，而只在說明如何養浩然之氣的真實工夫。不過，雖然如此，但因為公孫丑所問的本是浩然之氣，所以孟子亦不能不約略地狀述其所謂浩然之氣。

孟子所謂浩然之氣，應該是指人之入格精神或生命精神所顯示外於的、一種具體的氣象。人之入格精神或生命精神，其內容，本來是無窮、無盡的。而基於人之入格精神或生命精神而

來的那種氣象，其形相，亦必是無窮、無盡的，決不是言辭所能完全表達的。所以孟子必謂其『難言』。當然，所謂難言，並不是不可以言；要言，亦只是描述地言。而描述地言，大抵總是言而不能盡意的。即就一般的具體相狀或姿態來說，也是一樣的。比如要描寫某人得意的神態，往往會說他『飄飄欲仙』。但飄飄欲仙這一象徵語，何嘗就能完全表達出那副得意的神態？這在文藝上原是很平常的事實。所以古人亦必有所謂『不可言傳，祇可意會』之說。這是不能不承認的事實。何況這種基於人格精神的具體氣象？近人一涉到什麼難言、什麼言不盡意，常常以譏諷的態度而謂其『不科學』，這實在是極淺薄而極無聊的！

就由於浩然之氣是難言的，所以孟子於此亦不多加狀述。孟子對於浩然之氣之狀述有關的，主要只有兩句話：一是『其爲氣也，至大、至剛』；其另一是『直養而無害，則塞於天地之間』。此中的『至大、至剛』及『塞於天地之間』都是可以看作描述的辭語，而用以描述浩然之氣的。僅就這些描述的辭語本身看，其本身是沒有什麼不同可說的；但若就其所描述的浩然之氣看，則所謂浩然之氣又是有其不同可說的。其不同，即：前者所描述的，是指人所本然地或先天地具有的浩然之氣；而後者所描述的，則是指人由工夫重新恢復過來的浩然之氣。這只因為在後者，即所謂『塞於天地之間』一語，在孟子，是繫於『直養而無害』的工夫之下的；所以也就反顯出前者，即所謂『至大、至剛』的浩然之氣，並不表示任何工夫意義的。不表示任何工夫意義的浩然之氣，即是指人所本然地或先天地具有的浩然之氣。本然地具有的浩然之氣，亦可以說即是本質意義的浩然之氣。所謂本質意義的浩然之氣，亦即等於說：人在本質上，其氣就是浩然的，就是至大、至剛的。

而這所謂浩然之氣，既然是人所本然地具有的，所以亦應該有其超越的來源或根據可說的。這超越的根據，在中國學術的傳統上，是指天或天道、天命或即天地而說的。故朱子註此有云：『蓋天地之正氣，人得而生者，其體段本如是也。』又引程子云：『天、人一也，更不分別；浩然之氣乃吾氣也。』程、朱此說，即是給予人的浩然之氣一種超越的根據，表示人之所以有此氣，只源於天地之正氣。而這就孟子來說，也是很正確的。孟子也是肯定人之有此浩然之氣，必源於天或天地的。的確，孟子闡發至善的心、性，本來是直就人之生命本身體悟出來的，很少說到天或天道、天命的；而其對於天、人溝通和合一的理想，亦只在盡心、志之全體以見天道（註八）的。不過，雖然如此，但他亦並不否認傳統觀念中以人之至善的心、性必爲天所賦予（註九）。不否認其爲天所賦予，亦正表示他肯定此心、性之超越根據必在於天或天道、天命。而這是從至善的心、性而說的。依此而轉從氣說，則此氣之所以浩然，所以爲人所本然地具有，其超越的根據亦必在於天或天道、天命。這在孟子，實在是必然的！否則，依上述分解的方式而說，則人之生命的一半，氣，是爲天地所遺漏的，是沒有來源的；而其另一半，心、志或性，是有來源的、來源於天或天道天命的。這在理上，無論如何是不能成立的。天所賦予於人的，必然是一完整的生命。因此，在孟子，人之所以本然地具有這浩然之氣，亦必爲天所賦予的。而這正可以表示孟子對於人之浩然之氣的一種超越的陳述，更可以表示天、人在此浩然之氣上本來就是溝通、就是合一的。

並且，這爲人所本然地具有的浩然之氣，就其氣之所以爲氣而說，則此氣亦必與心、志合一的氣，而決不是一種寡頭的氣。所謂寡頭的氣，即是撇開其與心、志之關連，而只指氣自身說而的。本來，氣這個東西，只就其自身而說，它是自然的。我們循其自然而作自然看，它實在只表示一種作用、一種力量，一種具體的作用或力量。而同時，這種作用或力量，又

只是中性、無記的：既然不能說它是善、也不能說它是惡。善、惡不在它自身；它自身却是可善、可惡的。當它隨心、志走，爲心、志所統率、所主宰或即爲心、志所融攝，那它始能爲心、志之至善所潤澤、所淨化，而成爲至善之氣。這是氣之所以可善的理由。反過來說，當它從心、志之融攝中歧出去，而下墮於物、陷溺於物，則便成爲一種物勢機括之氣，亦即成爲一種暴亂之氣。當它一成爲暴亂之氣，則必轉而淹沒心、志，動搖心、志，亦必假借心、志之善以遂其無窮的追逐，而產生無窮的病痛。這便是氣之所以可惡的理由。大抵氣之善、惡，只在於它是否離開心、志而定。它不離開心、志，即是善的；當它一離開心、志，縱然不能立刻說它爲惡，亦必只是一種寡頭之氣。而這裡所謂浩然之氣，決不是一種寡頭之氣。如果只是一種寡頭之氣，則：說得好一點，便是自然，也便是一種中性、無記的氣；說得壞一點，必是一種物勢機括之氣，也便是一種暴亂之氣。只是一種中性、無記之氣，決不足以稱浩然；只是一種暴亂之氣，則更不足以稱浩然。這是極明顯的事實。依此，則我們便可以確定：孟子所謂浩然之氣，必是一種與心、志合一之氣。必與心、志合一之氣，則亦必爲心、志所融攝而成爲一種與心、志一體的志善之氣。所以孟子浩然之氣，必是一種至善之氣。而這種至善之氣。是人所本然地具有的。

這種至善之氣或即浩然之氣，所以說它爲氣，只是從氣而說的。雖然只從氣而說，但在實際上是必涵心、志在內的。就由於必涵心、志在內，所以一說到氣、一說到浩然之氣，即可以顯示人之生命的全幅內容。這意思只是說：孟子言浩然之氣，即在舉氣以顯示人之生命的全幅內容。而浩然之氣，既然是一種至善之氣，則舉此氣以顯示人之生命的全幅內容，亦即表示：在孟子，人之生命的全幅內容是至善的。並且，人之生命的全幅內容，當然亦可以說即是人性。以人之生命的全幅內容爲至善，亦即以人性爲至善。如是，則孟子此處之言浩然之氣，亦可以看作其道性善的另一種講法。固然，孟子之道性善，原是就心、志說話的；但當該也是包括着氣在內，並不是只指心、志這一點至善而說的。否則，如果遺漏氣而只指心、志這一點至善，則亦不能說人性是至善的。人性總是整個的。要說至善，必整個是至善的。孟子之道性善，其理路即在『即心見性』或『盡心知性』上。心是至善的。即心之發用或表現以見性之至善。這便是即心見性的意思。而心之發用或表現必通過氣，故從心之發用或表現以見性之至善，亦必包括氣在內，而與心成爲一體的至善之氣。所以孟子之道性善；當然也是包括氣在內的。由此而言，孟子之道性善與此處之言浩然之氣，只是同一意義的兩種講法：道性善，即等於言浩然之氣；言浩然之氣，亦只等於道性善。同時，在孟子，至善的人性，是人所本然地具有的；而至善的浩然之氣，亦是人所本然地具有的。這亦見其道性善與言浩然之氣是同樣的。

以上，只說明浩然之氣的各方面意思；以下，我們更須說一說養浩然之氣的究竟情形。

人雖然本然地具有這浩然之氣，但並不表示人就能自然地保持其浩然。人是生活於現實中的，而且也是無時、無刻不與物質對象接觸的。就在這無時、無刻與物質對象的接觸中，人之氣是很難不歧去而墮於物、陷溺於物，以至淹沒、掀動其心、志的。這在一般上說，即表示人的一種墮落或物化。這固然不能說有其原則上（或理上）的必然性，而在事實上却是必然的。我們試自加反省：我們那一個敢說自己是沒有絲毫墮落的？人只要有絲毫的墮落，其氣就不可能再浩然而了。因而，人所本然地具有的浩然之氣，決不能任其自然即可以保持的。如此，則所謂養的工夫就不能不成爲必需的。就因爲養的工夫是必需的，所以孟子說話

的重點亦只在此養的工夫上。而這種養的工夫，亦只在重新恢復其本然的浩然而已！

然而，一說到養的工夫問題，孟子此處所說的，又是很容易引生誤解的。孟子自言『我善養吾浩然之氣』，又言『直養而無害』。這兩個『養』字所涉及的對象，在字面意義上當然是氣，所以真實的工夫，似乎亦必只在氣本身。而同時，『其爲氣也，配義與道』一語，倘若從朱子註所謂『言人能養成此氣，則其氣合乎道義，而爲之（按係指『道義』）助……』，則亦表示真實的養的工夫只在氣本身。這些大抵都是可以引生誤解的。其實，孟子自言善養浩然之氣的『養』字以及直養而無害的『養』字，都只是泛從氣這一方面說養，並不表示其真實工夫就在氣本身。不然，則其下文何以轉從內心說話？而且，孟子此處所謂浩然之氣，是舉氣以顯示人之生命的全幅內容的。舉氣以顯示人之生命的全幅內容，故順氣之字面意義而言養氣亦是可以的。而其真實的工夫何嘗就在氣上？至於配義與道，亦只表示此氣必須配合道義，此氣始能浩然。並不如朱子所說，人能養成此氣，其氣能合乎道義而爲道義之助。因爲人如果只在氣上養，則其所養成之氣，不一定就能合乎道義的，更說不上爲道義助的。試看上文勇士養其血氣之勇，何嘗即能合乎道義，而爲道義助？大抵朱子此說，亦只是順氣之字面意義而來的一種誤解，而且是不免因果例置的！

孟子所謂善養浩然之氣，其真實工夫之落腳點，照我們看，的確不是在氣本身的。其所以不在氣本身，就其下文所說，是很可以確定的。其下文云：『是集義所生，非義襲而取之也；行有不慊於心，則餒矣。』這是極清楚地表示真實養氣工夫的兩句話。其中開頭的『是』字，即是指浩然之氣而說的。而前句所謂『是集義所生，非義襲而取之』，意思即等於說：浩然之氣是由集義而生成的，並不是義襲而獲取得的。依此，我們便可以明白：養浩然之氣的真實工夫，即是集義；人能有真實的集義工夫，始能養成此浩然之氣。可是，這所謂集義工夫，一如我們稍後所說，必是行爲的，亦必是落實於外在的事的。因爲集義工夫必是行爲的、事的，所以再通着心、志而言，孟子亦就有所謂『行有不慊於心，則餒矣』之揭櫫。餒，是飢餓之餒；不慊，即是不快、不足的意思，亦即是不安的意思。其全句意思是說：人在行事上如果於心有所不安，則此浩然之氣即成飢餓而不能再浩然而了。依此，我們更可以明白：真實的集義工夫，又是與心、志有關連的；而其關連，一定也是很密切的。

所謂集義，即積集義或道義。而積集道義，決不能憑空而說的，乃是必落實於現實生活中的事而積集的。人在現實生活中原是有很多很多的事的，而且也都是需要人加以處理的。而人之處理某一件事，亦可以說即是行某一件事、爲某一件事。所以集義工夫一定是行爲的，亦是落實於事的。可是，事只是事。倘若純若純粹只從事本身說，則事本身是無所謂義，亦無所謂不義的；要說義或不義，又只能轉從人之處理上說的。人之處理事是處理得合理的，則其所處理的事，必是一合理的事。合理的事，亦可以說即是有義的事。反之，人之處理事是處理得不合理的，則其所處理的事亦必是一不合理的事。不合理的事，亦即是無義或不義的事。故義並不在事本身，而只在人之處理事的合理上。儒家嘗說，『義也者，宜也。』義原即是宜、即是適當或合理；扣緊行爲與事說，亦即是處理事而合理的意思。人之處理某一件事是處理得合理的，即表示其在這一件事上集了一個義；處理另一件事亦是處理得合理的，亦即表示其在這另一件事上集了一個義。依此類推，人之處理許多許多的事都是合理的，也就是他在這許多許多的事上集了許多許多的義。這就是孟子所謂集義。

不過，這還只是從外在的事上說的。從外在的事而轉到內在的心、志上說，則孟子所謂

集義，實在只是由持志以實現心、志之義於事事物物而已。我們知道，人之處理事，實際上是必須通過心、志之制裁的。否則，就不能說處理。因此，人之心、志即是處理事的內在主體。心、志既然是處理事的內在主體，所以心、志本身如果不健全，如有所太過或有所不及，則其處理事是決不可能合理的。孟子所謂『必有事焉，而勿正、心勿忘、勿助長也』，即是明示人在處理事上心、志必須保持健全的意思。所謂勿正，即是勿預期，亦即是勿預期行事之必合於理；所謂心勿忘，即是心不要間斷，心總要在事上隨時加以磨練；所謂勿助長，即是勿以私意湊泊、擬議於其間，以求處理事之必合於理。於此，我們可以說：間斷是失之不及；預期與助長，則是失之太過。心、志失之太過和失之不及，都是不健全的。不健全而使其歸於健全，則保任其心、志或持守其心、志的工夫是不能缺少的。而保任或持守其心、志的工夫，當然即是『持志』的工夫。人能盡其持志的工夫，則心、志始能健全。心、志能健全，則心、志之處理事始能合理，亦即始能使事有義。如此，則可以明白：事之所以有義，根本上只是健全的心、志所實現，所給予的。義本內在於心、志，這便是孟子『義內』的意思。人由持志工夫以保持其心、志之健全，則心、志之義即可以隨其處理事的過程而實現於事。關於這一點，要是說得更清楚些，則便是：『由持志以實現心、志之義於事事物物』。這與後來王陽明所謂『致良知』是不謀而合的。王陽明所謂致良知，即在『致吾心良知之天理於事事物物』（註十）。人能致其良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理。王陽明即是由『事事物物皆得其理』一意義而言『格物』的。同樣，人能由持志以實現其心、志之義於事事物物，則事事物物皆得其義。而在孟子，亦當該可以說即是由『事事物物皆得其義』一意義而言『集義』的。如此，則所謂集義，透到內在的心、志上講，亦就是持志的工夫，或者必本源於持志的工夫。這只由於人能持志，亦必同樣而能集義；不能持志，則集義亦是不可能的。

透到內在的心、志上講，集義既然就是持志或即本源於持志工夫，則孟子雖然以浩然之氣為『集義所生』，但從本源上說，亦必可以謂之為『持志所生』的。集義工夫原是從外在事物之處理的合理上說的。處理外在事物而不能合理，則心、志必有所不安；心、志有所不安，則氣就成飢餓而不能浩然了。這便是孟子所謂『行有不慊於心，則餒矣』的意思，亦即養浩然之氣的本源工夫必在持志的意思。人能持志，必能集義；能集義，亦必能養其氣而達於浩然。而集義畢竟只是持志的外層工夫，亦即持志工夫通向外在事物因之以成全外在事物的工夫。不說集義，則持志工夫很可能會轉成遺外而蹈空；不說持志，則集義工夫必失掉其本源，而成爲不可能。因此，孟子以浩然之氣由集義而生，而這種集義工夫或許即在杜絕遺外、蹈空之弊上而說的。轉從內層或即本源上說，則所謂養浩然之氣的工夫，即是絕對不能離開持志的。這在孟子，實在是確定不移的。

孟子即是由真實持志的工夫而養其浩然之氣的。於此，若再會通着上節所謂不動心來說，則無論不動心或浩然之氣，其真實工夫總是在於持志的。由持志工夫以達不動心，使其心、志恆能統率氣、主宰氣，而成就一種充實的生命精神或人格精神；由持志工夫以養其浩然之氣，即成就一種光輝的氣象，亦可以說即是浩然的氣象。由此可知，孟子之不動心與浩然之氣，根本是一而二、是二而一的：其不動心，可以說，即表示其充實的生命精神或人格精神；而其浩然之氣，則可以說，即是此生命精神或人格精神所顯示於外的一種光輝的氣象。

這種人格精神和氣象，在孟子，確實是具備的。孟子云：『說大人，則藐之，勿視其巍

巍然』；又云：『居天下之廣居、立天下之正位、行天下之達道，得志與民由之，不得志獨行其道』；又云：『富貴不能淫、貧賤不能移、威武不能屈』；又云：君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也』；又云：『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』（註十一）。這些大體都可以說，即是繫屬於此種人格精神和氣象下所宣示的金石之聲！孟子又云：『可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之爲大，大而化之之謂聖……』（註十二）。而這却更可以表示其對於自己此種人格精神和氣象之具體的寫照！

宋儒以孟子爲『泰山巖巖之氣象』，尙不免有其微詞；而明儒以孟子『庶幾乎乾』，則爲進一步的了解（註十三）。凡此等處，無論其細節如何，大抵均能道出孟子之真精神。其實，孟子全幅是高、是大，亦全幅是光輝、是浩然，故能壁立千仞於戰國之物量風氣中，而確然樹立人道之尊嚴。而其闢楊墨、賤儀秦、譏陳仲、斥許行，不許用夷變夏等一連串對於學術文化之擔負的事實，也都是取決其此種人格精神和氣象的！

附 註

- (一) 焦循孟子正義引閻若璩釋地三續云：『不，豈不也。』今從之。
- (二) 見徐先生『孟子知言養氣章試釋』，中國思想史論集頁一四七。
- (三) 同上頁一四八。
- (四) 焦循孟子正義引毛奇齡逸講箋。
- (五) 按此已爲徐復觀先生所指出（亦見中國思想史論集頁一四七）；此外，友人周群振先生更有詳述（見其『孟子知言養氣章研究』，民主評論十三卷十九期及二十期）。讀者可參閱。吾人毋須多及。
- (六) 孟子書言心處極多。在公孫丑上篇，言人皆有不忍人（即惻隱）之心，並由此而言人皆有羞惡、辭讓（或恭敬）、是非之心。這便是仁、義、禮、智的四端之心。四端之心，爲內在而固有，且爲至善之心。孟子曾依『孺子入井』一事例，證實人必有怵惕惻隱之心（關此，我已詳述於『人性善惡述論』一文。見人生雜誌十五卷五至六期），亦即證實此怵惕惻隱之心爲內在而固有，且爲至善之心。其他三端亦是同樣可依不同的事例而加證實的。而在告子上篇亦有類似之言，此處不必詳舉。此外，盡心上篇更載：『人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也』。這所謂不慮而知、不學而能之良知、良能，即是人之先天而固有的至善之心。孟子道性善，即是就心善而說的。（這請參閱拙作『人性善惡述論』一文）。這是孟子繼孔子以來的大創發。宋儒謂其『有功於道』，根本即是從這一點而說的。
- (七) 見盡心下篇，此處係性、命並舉。其所謂口之於味等五者之性，即是指人之形體、生理等要求本身而說的。這五者之性，原是人之欲性或情性，但於人不必都能如願（即有限定），所以謂之命，而不謂之性。不謂之性，只是不依此五者而言性，並不表示此五者本身不是性。孟子以此五者爲『性也』，即表示此五者本身亦是性。否則，這『性也』一詞是無法解釋的。而這五者之性，亦正是宋儒所謂氣質之性。
- (八) 孟子於盡心上篇云：『盡其心者，知其性也、知其性，則知天矣。』這所謂盡心，即是極盡心之全體。極盡心之全體，即見性之全體。見性之全體，亦即可以見天道之所以爲天道之處。天道幽深邃遠，究竟從何處見得？在孟子（中庸亦同），即從心、性之全體以見。這正表示儒家『盡人道以印證天道』的形上學理路。
- (九) 在告子上篇，孟子因告子以性爲無善、無不善或性可以爲善，可以爲不善，而言惻隱、羞惡、恭

敬、是非之心爲人所固有以駁斥之。其下文嘗引詩大雅蒸民云：『天生蒸民，有物有則，民之秉夷（彝），好是懿德。』其下文更引孔子云：『爲此詩者，其知道乎！……』此即表示孟子（孔子亦同）亦承傳統而以人之至善的心、性爲天所賦予。而在我們上文所引『心之官則思』一段，孟子亦有『此天之所予我者』之說，此則更可以表示其必以至善的心、性爲天所賦予。

(十) 王陽明傳習錄一書中本多有此語，而在其答顧東橋書中則尤爲詳盡。其言云：『若鄙人所謂致知、格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也。』

(十一) 以上所引均見滕文公下篇，盡心上篇及下篇。

(十二) 見盡心下篇。

(十三) 二程語錄有云：『仲尼，天地也；顏子，和風慶雲也；孟子泰山巖巖之氣象也。觀其言可見之矣。仲尼無迹，顏子微有迹，孟子迹著。』（卷六，未知爲明道語或伊川語）。又明儒羅近溪云：『……看他（按即指孟子）直養無害，即浩然塞乎天地；萬物皆備於我，而反身而誠樂莫大焉。其氣象較之顏子，又不知如何。予嘗窃謂孔子渾然是易，顏子庶幾乎復，孟子庶幾乎乾……』。大抵宋儒只從主觀上舉爲聖人之立場推尊顏子，對於孟子則不甚歡喜。而明儒則從客觀上的成就和表現看孟子，故對於孟子的了解亦較深刻而相應。

On Mencius' Concepts of "Buh Dong Shih" (不動心)

and "Yeany Chih" (養氣)

Chen Kung

"Yeany Chih" is the most important and difficult Chapter in "Mencius". The fundamental thought of which is pointing out the way of moral practice. Yet he starts from a discussion of "Buh Dong Shih" (without moving one's heart), so there involve many complications not clearly apprehended or even misunderstood by the former scholars.

This essay aims at a more detailed analysis of the original text of "Mencius". Firstly, it endeavors to explain and orient the three types of "Buh Dong Shin" suggested by Mencius. Secondly, it endeavors to point out how Mencius is able to achieve his state of "Buh Dong Shin," and shows this is the highest type possible of "Buh Dong Shin," which represents a standard approach of orthodox Confucianism. Finally, following Mencius to Shift his point of emphasis, we also reach a conclusion that the so called "Yeany Chih" in "Mencius" actually is nothing but a way of moral practice, which can only realize or externalize the "Yihs" (義) within one's internal moral will to the external events to make actual behaviors in life reasonable.

I hope this analysis is objective enough to supply a reference for the scholars investigating on Mencius today.