

【研究論著】 General Article DOI:10.6163/TJEAS.202606_23(1).0003

李光地對《孟子》〈知言養氣〉章的 理解與詮釋

Li Guangdi's Understanding and Interpretation of the Chapter
“chih yen yang ch'i” in *Mencius*

申祖勝*

Zu-Sheng SHEN

關鍵詞： 李光地、窮理、知言、集義、養氣

Keywords: Li Guangdi, Probing Principle, Chih-Yuan, Accumulation of Yi,
Yian-Chi

2024年9月22日收稿，2025年2月8日修訂完成，2025年3月17日通過刊登。

* 廈門大學哲學系副教授

Associate Professor, Department of Philosophy, Xiamen University

摘要

圍繞《孟子》〈知言養氣〉章，李光地在對宋明儒學深入反省的基礎上，對此章的義理內涵提出了一些新的理解。在李光地看來，仁義顯發了「心」的本質，並確立了以「窮理以知言」及「集義以養氣」為核心的工夫基調。從他對「言」、「心」、「氣」三者關係的界定看，他無疑是將「心」置於首出地位。以「心」定「言」，以「心」帥「氣」，並以「心」集義，李光地認為這是孟子言「不動心」的根本要義。李光地對《孟子》〈知言養氣〉章的詮釋，若放在宋明理學的發展歷程來看，既有對朱子思想的繼承，也有對後者的調適發展。李光地以窮理工夫來貫通孟子之「知言養氣」，並認為「知言」在先，「養氣」繼之，此明顯是受朱子啟發。然而李光地又非全然依循朱子之說，此主要體現在他對「集義以養氣」的理解上。李光地對「集義」的理解，不同於朱子所側重的那種主體向外在客體格物致知後所實踐之工夫，而是德性主體由內向外的充擴。

Abstract

On the basis of deep introspection of Confucianism in Song and Ming Dynasties, Li Guangdi put forward some new understandings of the meaning of “chih yen yang ch’i” 知言養氣 (knowing words, cultivating ch’i). In Li Guangdi’s view, benevolence and righteousness reveals the essence of the mind and establishes the keynote of work based on knowing words by probing principle and cultivating ch’i by accumulating righteousness. From his definition of the relationship between words, the mind and ch’i, he undoubtedly places the mind in the first and foremost position. By defining words and ch’i with the mind, and accumulating righteousness with the help of the mind. Li Guangdi thinks that this is the nature of “the Unperturbed Mind-heart”. Li Guangdi’s interpretation of the chapter of “chih yen yang ch’i” in *Mencius*, when viewed in the context of the development of Song and Ming philosophy, is both an inheritance of Zhu Xi’s thought and an adapted development of the latter. Li Guangdi uses the work of probing principle to explain the general idea of knowing words and cultivating ch’i. Li Guangdi believes that knowing words comes first and cultivating ch’i follows, which is obviously inspired by Zhu Xi. However, Li Guangdi does not follow Zhu Xi’s philosophical thinking completely, which was mainly reflected in his understanding of cultivation of ch’i by accumulating righteousness. Li Guangdi’s understanding of the accumulation of righteousness is different from Zhu Xi, who places great emphasis on investigating things and extending knowledge to the utmost and corresponding moral practice. Unlike Zhu Xi, Li Guangdi emphasizes the expansion and development of the virtuous subject from the inside out.

壹、前言

《孟子》〈知言養氣〉章義蘊深邃且面向廣袤，是先秦儒學的重要文獻之一，該章內容關涉孟子學術宗旨及為學之道，在孟學系統中居關鍵地位，歷代儒者莫不予以高度重視。但因此章文字簡要，意義難明，是以聚訟紛紜，很多問題至今尚無定論。¹當代孟子學研究學者黃俊傑指出：「《孟子·公孫丑上》第二章〈知言養氣章〉，不僅是《孟子》全書中極為重要的一章，而且也是在孟子學解釋史上最受到東亞儒者注意的一章。東亞思想史上個別思想家之立場，以及時代思想氛圍之變化，均可以其對《孟子·知言養氣章》之解釋作為觀察點。」²黃先生此言帶給我們很大啟示。本文寫作之目的，即在於分析清初朱子學代表李光地對孟子「知言養氣」說的理解與詮釋。

李光地（1642-1718）作為理學名臣，他在清初政治史和學術史上，都佔有重要地位，有「儒林巨擘」、「一代偉人」之譽。圍繞《孟子》〈知言養氣〉章，李光地在對宋明儒學深入反省的基礎上，對此章的義理內涵提出了一些新的理解。本文希望將李光地釋孟子之言論置於宋明理學史的視域中，以突顯他的思想特色，進而釐定他在理學發展史上之地位。為有效開展本文研究，全文擬分四部分展開，先論李光地對孟、告二人「不動心」之分辨，再論他對「言」、「心」、「氣」三個核心概念及其關係之疏解，繼而論述李氏「集義以養氣」思想，最後在第四節總結全文。

¹ 黃俊傑先生在其〈孟子知言養氣章集釋新詮〉一文中指出：「《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，義蘊極為豐富，面向最為廣袤的篇章。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，確為先秦儒學史之重要文獻。自東漢趙岐以降，歷代中日韓學者注疏《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〉章施以注解，闡發義蘊者，則如夏夜繁星，指不勝屈矣。」黃俊傑：《孟學思想史論》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁335。

² 黃俊傑：〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其迴響〉，《中國孟學詮釋史論》（北京：社會科學文獻出版社，2004年），頁166。

貳、孟、告之辨：「生而不動之心」與「熄而不動之心」

《孟子》〈知言養氣〉章始於公孫丑之發問：「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？」³孟子的回答也是圍繞此點逐層展開。公孫丑之發問或有具體的歷史語境，牽涉到孟子在齊國的經歷。⁴但孟子的答語，顯然不囿於「不動心」本身，孟子有意引領公孫丑從對「不動心」本身的關注，轉到「不動心有道乎」的思考上。可以說，公孫丑初始之關注重心僅僅是放在「不動心」本身，所以只粗疏地見得「不動心」是可羨慕欽服的。但在孟子看來，做到「不動心」並非難事，以何種渠道做到「不動心」才是關鍵。如孟子所舉北宮黝、孟施舍以及告子等人，他們在某種意義上皆可以做到不動心，只是其達至不動心的工夫形態有所差別。陸隴其在《四書講義困勉錄》中言道：「北宮以必勝為主，孟舍以無懼為主，曾子以理直為主，孟子以知言養氣為主，告子冥悍強制為主，皆可以不動。」⁵其說蓋是。在這幾種不動心的類型中，北宮黝以必勝為強，他藉由未加以理性化的血氣之勇以排除外來的橫逆，惡聲惡行加之必報。孟施舍則選擇以氣自守，三軍不奪其氣，對勝負無動於衷。北宮黝、孟施舍二者之勇雖表現出不同形態，但二者同恃血氣之勇以得不動心則並無二致。至於從心上用功以達於不動心者，則有孟子與告子兩種形態。

³ [南宋]朱熹：《孟子集註》，朱杰人等（編）：《朱子全書》第6冊（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年），頁279。

⁴ 若我們承認《孟子·公孫丑上》全篇各章是上下貫通，有一主題與文脈，則不難發現，公孫丑「不動心」的發問實是承接上文二人關於對管仲與晏子這兩位齊相的功業該如何評價的討論而發出來的，孟子在上文再三強調，齊國根基深厚，正值行道之大好時機，若得齊王真心重用，則行道易如反掌，重現管、晏之功，甚至功倍管、晏，都非難事。可以說，孟子對平治天下是信心十足的。作為孟子弟子，公孫丑不會不明了孟子心意。準此，公孫丑在下文「動心否乎」的發問，就不宜再解作是在詢問孟子是否會因「畏難自恐」（趙岐）或「恐懼疑惑」（朱子）而「動心」？較合情理的解釋，或如王棕琦所說：「孟子去齊之志會否因獲得齊國卿相之位一事而動搖？」有關此問題的詳細研究，可參閱王棕琦：〈「不動心」的本質是甚麼？——《孟子》「知言養氣章」的文理與義理〉，《漢學研究》，第39卷第2期（2021年6月），頁1-37。

⁵ [清]陸隴其，《四書講義困勉錄》，景印文淵閣四庫全書第209冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁536。

孟子自謂四十歲不動心，而告子則比他還早，告子所以致不動心之方，據孟子所引述是：「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。」⁶告子不動心之方，在孟子觀之，實非儒家不動心之正途，他評說道：「不得於心，勿求於氣，可。不得於言，勿求於心，不可。」⁷孟、告二人皆可以臻於不動心之境，然二人所以不動心之方法，則南轅北轍。孟子自云其所長在「知言」與「養浩然之氣」，朱子以為此即孟子所以不動心之方，而告子之「不得於言，勿求於心」乃不能「知言」，「不得於心，勿求於氣」乃不能「養氣」。在朱子看來，告子既不務「知言」，又不務「養氣」，是以其所以不動心，只是硬把定此心，令其不動而已。⁸朱子詮解孟子「不動心」的一大特徵在於將「不動心」與「不惑」聯繫起來。有論者曾指出：「將『不動心』加上『沒有疑惑』的含義，用『不惑』來把握的見解，是認為『知言』重於『養氣』的朱熹詮釋〈知言養氣章〉的重要特徵。朱熹認為，孟子的『不動心』是『知言』『養氣』消除恐懼和疑惑的結果，這與告子的『不動心』相對。也就是說，告子的『不動心』並不是以『知言』『養氣』為根據的『不動心』。由此可以推論，朱熹試圖使孟子的『知言』『養氣』與告子的『不得於言，勿求於心。不得於心，勿求於氣』中的『言』與『氣』相呼應。」⁹

朱子對告子不動心工夫的解析和批評，敏銳地意識到告子工夫過程中的消極偏向。依朱子之見，告子的致不動心之方是使「心」不受「言」與「氣」的影響，通過強力把捉此心而勉強定心。孟子則是能「知言」又能「養氣」，亦即因為義精理明而使此心自然而然地不動。朱子在評述告子學說時，容或受到自己所關注問題以及所持理論立場的影響，故而很難說絕不存在偏頗或誤解之處，但他指出告子「不動心」的實現是建立在將「言」、「心」、「氣」三者的某種聯繫隔離或打斷上，這卻是沒有什麼

⁶ [南宋]朱熹：《孟子集註》，朱杰人等（編）：《朱子全書》第6冊，頁281。

⁷ [南宋]朱熹：《孟子集註》，朱杰人等（編）：《朱子全書》第6冊，頁281。

⁸ 參閱 [南宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，2020年），頁1318-1368。

⁹ 張元泰：〈朱熹的告子和陸九淵的告子——以對『不動心』的詮釋為中心〉，《儒學評論》，第13輯（2019年11月），頁186。

可爭議的。¹⁰在朱子看來，告子將內在之「心」與外在之「言」、「氣」斷為兩橛，只一味求得此「心」之安寧，而不理會言辭之失及心中之惑，此固可勉力使「心」不動，但心中之迷惑終未開解，是以其所求得「心」之不動多只是暫時的或表面的不動，此法雖似有速效，卻總不徹底。

告子依強力制「心」，使之不動，並不合乎儒門一貫傳統。依儒家義理，「心」與「言」「氣」之間，有其相互依存性與相互滲透性。所謂「言」為「心」聲，「心」「氣」一體，「知言」、「養氣」與「存心」同時具足於生命之中，相輔相成，互為依存。致「不動心」之方，須內外交相養方可，不可如告子般只硬把捉其「心」，使之不動也。在後世儒家眼中，告子多被視為異端，可謂理有必然。即如本文所研究之對象李光地，他對告子便持嚴厲批判態度，認為告子是佛家「大教頭」，而告子所

¹⁰ 告子雖為先秦時期一有名思想家，但他本人並無著作流傳，除了在《孟子》書中曾「隆重登場」外，其他先秦文獻對他的記載十分匱乏。圍繞告子本人之身份以及學派歸屬，學界一直眾說紛紜。鄭澤綿曾概述說：「學界關於告子思想歸類的看法有三種：以葛瑞漢（A.C.Graham）為代表的學者認為，告子的思想淵源在齊國稷下學派的道家，其思想的表述與《管子》中《戒》篇思想接近；以李明輝為代表的學者認為屬於墨家，他們的觀點建立在《墨子》中關於告子的記載，以及他們對於告子的『不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣』的解釋；而最近楚地簡帛文獻的出土，又令人猜測，告子思想或許屬於孔門後學的一派。」鄭澤綿：〈告子思想淵源考——兼論「求則得之」作為孟子倫理學思想的起點〉，《武漢大學學報（人文科學版）》，第66卷第1期（2013年1月），頁36。就存世文獻看，告子的學說主要記錄於《孟子》一書。由於孟子將告子視為論敵，因此在援引告子之說時，很難說沒有主觀的選擇乃至誤解。有論者曾指出：「告子在思想史上，一開始就處於一種被詮釋的處境中。在中國思想史上，前人的思想在被詮釋時往往受到詮釋者所處的環境、所關注的問題以及所持的立場影響呈現不同的面貌。而由於告子相關材料的缺乏，詮釋者更容易代入自己既有的觀點，重塑或改造告子的思想，由此，同一個告子，竟然會出現完全對立的形象。」洪明超：〈宋代理學兩種告子觀的對立與互動〉，《朱子學研究》，第38輯（2022年7月），頁283。張元泰亦有專文探討儒學史上兩種最具代表性的告子觀（即朱子一脈與陸九淵一脈），張先生指出，朱陸雙方不但對告子不動心之含義的理解迥然相異，而且還依各自的理解而批判對方為告子，兩人對告子不動心之含義的解釋差異，導源於對不動心的基本理解的差異。張元泰：〈朱熹的告子和陸九淵的告子——以對『不動心』的詮釋為中心〉，頁182-208。張氏此文分析頗為深入，很有參考價值，只是由於文獻乏微，對於朱子一脈以及陸九淵一脈所各自建構起的告子形象，我們似已很難評斷哪一種更貼近告子之真面。有鑑於此，本文在展開論述時，不擬在李光地（以及朱子）是否正確理解告子本意上多著筆墨，而是將論述重心放在李光地對相關問題的具體分疏或評述上。在筆者看來，作為一位研究者，義理的辨明自然有其必要，但卻不可先以某家作為最高的理解標準，而當就各家以論各家的思想體系，觀看其各自對儒學做出了何種貢獻與開展。

言「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」四句，既是其學之切要處，也是佛氏之最精處，極易惑人，不可不別其是非。¹¹李光地道：

告子便是佛家大教頭，任後來多少辟佛之論，總不及「養氣」一章。「不得於言」四句，是告子之學切要處，至今佛家還是這個丹頭。他說「不得於言」，此何與於心？勿以此而求之於心。「不得於心」，正當於心上打疊，又不可求之於氣。蓋落於語言文字，便支離纏繞於知解之中。落於綱常名教，便依託假附於氣魄之內。吾心本自明，何用語言文字？吾心本自定，何用綱常名教？孟子直搜其根，曰「外義」。惟以義為外，故將語言文字、綱常名教，都以為外來假合的物事，盡欲破除。¹²

告子乃佛之至精者，孟子亦辟佛之至精者。告子謂儒者讀書窮理，在言語文字上做工夫，與心不相干。其心不光明，又借忠孝廉節一股氣來幫助，如飲酒禦寒一樣，到底不是本來熱氣。故曰：「不得於言，勿求於心」；「不得於心，勿求於氣」。其論乃佛之正脈，不知仁義禮智皆根於心，既要

¹¹ 李光地道：「孟子之時，釋氏未有也，而告子似之。其學以明定其心為至，故曰語言文字非心也，以講解為明心者外也；精神血氣非心也，以持守為定心者末也。如是則心何有哉，寂然不動而已。寂然不動故外義，外義故無事而忘，為不動之宗。外義以事心，故正而助之，而不動之速，外言外氣，皆外義也。知言養氣，則曰義與氣合。言之於氣，尤其精者也。是故此之苗也長而生，彼之苗也長而槁，生者利而槁者害也。孟子可謂窮佛根原矣。」〔清〕李光地著，陳祖武點校：《觀濶錄·諸儒》，《榕村文集》，《榕村全書》第8冊（福州：福建人民出版社，2013年），頁37-38。李光地之所以認定告子的思想近於佛教，主要在於他堅信告子所說的心是氣，於是此心就不是道德主體。正因如此，告子並不用心去明義理，故其不動心，只是定住氣。而佛教所言之心是空無自性的，李光地認為佛教的觀心是從主體的情識、無自性來理解，於是他就很自然地認為佛教論心與告子論心為同一層次。就孟學詮釋史而觀，指認告子「不動心」類似或同於佛家制心工夫者，並不乏見。如朱子，他便有多處類似表述。朱子弟子陳淳，更明確指認象山、禪與告子無異。焦循《孟子正義》在疏解趙岐注之後，亦曾長篇引述毛奇齡《逸講箋》之說，而將告子的工夫比作道家之「嗒然若喪」與佛家之「離心意識參」。參閱〔清〕黃宗義原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》（北京：中華書局，1986年），卷58，頁1918-1919；黃俊傑：《孟學思想史論》，頁359。

¹² 〔清〕李光地著，陳祖武點校：《榕村語錄》，《榕村全書》第5冊，頁118。

誠，又要明，始能復心之本體。故《中庸》一面言「至誠」，一面言「禮儀」、「威儀」，兩邊俱到，心體始能完全。告子所以如此者，病根在不知義根於心，而以義為外故也。¹³

據李光地所觀，告子的人生態度類屬佛家一流。告子認為「言」與「氣」皆與「心」不相干，是故其學只就「心」上理會，對於「言」與「氣」則不加措意，正所謂：「心有不明，以心明之，無所藉於言也。心有不定，以心定之，無所倚於氣也。」¹⁴此法看似直截，直指問題關鍵，但在李光地看來，此法之實質不過是使心屏絕萬緣，觀心自在。這種將「自我」與「世界」脫離斷開，但求明定己心，而不究外界之是非的做法，終非正途，以至於李光地批評道：「其學之病，終於心道之逆，而始於窮理之差。」¹⁵李光地本其理學思維，對於告子之失多有批判，他指出：「告子所以如此者，病根在不知義根於心，而以義為外故也。」¹⁶

《孟子·告子上》記載有孟、告二人關於「生之謂性」以及「仁義內外」的辯論。就二人論辯內容看，告子是以生言性，亦即以人物存在之自然資質言性，故其言性無善惡，而主「義外」。孟子則即道德本心以言性，他認為仁義禮智皆根於心，故云「仁義內在」。本來，若順告子戕賊人性以「為」仁義之思路，他理應主仁義皆外方是，然彼卻曰「仁內義外」，告子於此顯然未能維持其理論之一貫。有關此點，李光地亦有見察，他道：

告子初喻，以仁義為桮棬，是並仁與義皆以為非性而外之矣。今而又曰「仁內」，是其說之窮而遁也。孟子舍而不折，而直問「何以為仁內義外也？」蓋幸其既知仁之在內，而使思夫義之何以在外，庶幾知仁、義之非二物也。告子以

¹³〔清〕李光地著，陳祖武點校：《榕村語錄》，《榕村全書》第5冊，頁113-114。

¹⁴〔清〕李光地著，陳祖武點校：《讀孟子劄記一》，《榕村全書》第3冊，頁239。

¹⁵〔清〕李光地著，陳祖武點校：《讀孟子劄記一》，《榕村全書》第3冊，頁239。

¹⁶〔清〕李光地著，陳祖武點校：《榕村語錄》，《榕村全書》第5冊，頁114。

長長言義，以白白喻長長，明其貌為推先，非根心之愛之比爾。¹⁷

從《孟子·告子上》的記載來看，孟子對告子的反駁，主要集中在「義外」部分，至於告子所言「仁內」，孟子卻舍而不折。此中原因，或如李光地所說，孟子是意在委曲接引與開悟對方。¹⁸不過，孟子雖對告子「仁內」未加辯駁，但後世儒者對二人所言「仁內」之差異，卻多有論及。一種通行的理解是，孟子所言「仁內」，乃以「仁」為道德內在根源，此「仁內」有道德意義。而告子所言「仁內」，只是相對「義外」而言，指仁愛之情皆由吾身所屬而發，此「仁內」無道德意義。徐復觀先生對此判之極詳。他說：

告子所說的內、外，乃是以他人為外，以自我為內；所以他舉的「仁，內也」的例證是「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也」。他所說的內，與孟子所說的內，根本不同；孟子所說的內，是指內心之所發。告子以自我為內，而在他所看的自我，並不是立足於內心之德性，乃指的是以生而即有的一切欲望的活動。在他，根本不承認心有德性。所以他所說的仁，也只是人的情識之愛，沒有道德的意義。情識之愛，乃與自己的欲望夾雜在一起，有如今人所說的戀愛這類的愛，它的本身不能推擴，所以告子很肯定的說「秦人之弟，則不愛也」。因此，站在孟子的立場看，他的所謂「仁，內也」，實際上還是「仁，外也」。¹⁹

徐先生所論極是，他可謂一針見血地道出了孟、告二人之別。應該承認，告子自愛主於我而明「仁內」，自標準取決於外而言「義外」，放在

¹⁷ [清]李光地著，陳祖武點校：《讀孟子劉記二》，《榕村全書》第3冊，頁265。

¹⁸ 李光地道：「告子之學，徑以後來達磨，直證無上菩提，不立語言文字。故孟子於儀、衍輩，不置一詞，於楊、墨，亦不過以『無父無君』辟之而已。至告子，則委曲接引，娓娓不倦，非徒爭勝好辯也。」[清]李光地著，陳祖武點校：《榕村語錄》，《榕村全書》第5冊，頁148。

¹⁹ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（北京：九州出版社，2014年），頁169-170。

其自身言說系統下，義極順成，似無不可。但我們不能不警惕，「內、外」的判分標準若果是「以他人為外，以自我為內」，則順此而推，告子所言「義外」之「義」實已不成其為「義」。因「義」是價值概念，而告子所言之「義」，並不含價值意義。此意徐先生亦有論及，他道：「義是一種道德判斷，及由判斷所樹立的標準，此即朱子所說的『心之制，事之宜』。判斷必有其對象。告子、孟季子，乃是從對象上去看義。從對象上去看義，則對象本是在外面，因而覺得判斷的標準（義）是由對象而來，於是認為義是在外。有如『彼長而我長之』，其『長』的標準在外；亦『猶彼白而我白之，從其白於外』，即是白的標準在外。其實，對象只是一種客觀的實然的存在，其自身無所謂義不義的問題。對此實然的存在而加以道德判斷，由判斷而決定相應的行為的標準，這才是『義』。所以義不是『實然』而是『應然』。標準系由判斷而來，判斷系由心所發，亦即是標準系由心所發。假若心之自身，僅如一張白紙，則客觀的實然，反映在白紙上，僅能為人所認取，以成為人之一種知識，而不能產生『應然』的判斷，亦即不能成立決定行為的所謂義。今吾人對實然，而能加以應然的判斷，則此應然必為人心所固有，乃能成立。」²⁰可以說，順告子之思路往而不返，最後必馴至於完全無「義」可說，孟子以為此乃「率天下之人而禍仁義」。李光地也是慮及於此，所以必亟亟於辨正告子「義外」之非。他指出：

義內、義外，是二家心學不同之根。因外義，故並言與氣而外之，而但守其空虛無用之心。此告子論性與此章之言相為表裡處也。外義則不集義而無以養氣，且外義則不窮理而無以知言，皆是一串病痛。²¹

針對告子之「不動心」與其「義外」說之關聯，李光地言道：

孟子之不動心，與告子之不動心，所爭者心之生與熄爾。告

²⁰ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 173-174。

²¹ [清]李光地著，陳祖武點校：《榕村語錄》，《榕村全書》第 5 冊，頁 124。

子之心，以熄而不動，以熄而不動，故雖根心而發之言，與志為用之氣，皆以為無與於心也。孟子之心，則以生而不動。以生而不動，則言心之聲也，氣志之用也，孰者而非心乎哉？所以然者，告子之於心，逆而制之也。孟子之於心，順而充之也。逆而制之者，以本有之義為外而不事，且速其不動而助之長也。順而充之者，有事於本有之義，至於久而自然不動也。蓋義理者心之所固有，而心能生之物也。心固生物，然不以其所固有者而充之長之，未有能生者也。告子、孟子之學，原於見性之殊，而究於事心之異。謂性無仁義故外義，外義則失其所以為心，而何有於言與氣。惟知性者則操存吾仁義之心，而言者道之所寓也，氣者理之所乘也，無非心也，故不得而棄之也。然告子之心，所以亦至於不動者，極其強制之效，而泊然無所思，寂然無所起，所謂以熄而不動者也。孟子之所謂助長也。彼自謂得心之本然，窮心之至妙，而聖賢視之，其心已枯絕灰滅而不足用，非復本然理義生生之心矣，豈不反以害乎心哉？聖賢之心，周流乎事物，其於不動，非意之也。理義充於心，而沛然其無所疑，浩然其無所畏，即欲以事物搖惑之而不能，故見為不動焉耳。為告子之心者，不得不外乎言與氣也，外義故也。為孟子之心者，不得不兼乎言與氣也，集義故也。²²

據上述引文，李光地認為仁義禮智皆根於「心」，他所理解的孟子「不動心」，是指「心」作為道德主體能自作主宰而不為外物所惑。在李光地看來，仁義顯發了「心」的本質，並確立了以「窮理以知言」及「集義以養氣」為核心的工夫基調。從他對「言」、「心」、「氣」三者關係的界定看，他無疑是將「心」置於首出地位，他道：「言者道之所寓也，氣者理之所乘也，無非心也」。此「心」具動能而非死寂，以「心」定「言」，以「心」帥「氣」，並以「心」集義，李光地認為這是孟子言

²² [清]李光地著，陳祖武點校：《初夏錄·孟子篇》，《榕村文集》，《榕村全書》第8冊，頁159-160。

「不動心」的根本要義。李光地指出：「告子之於心，逆而制之也。孟子之於心，順而充之也。」對比於孟子「有事於本有之義」，以漸進達至心之自然不動，告子則「以本有之義為外而不事」，他只求速其心之不動，是以不免有助長之病。孟、告二人對於心，之所以一為「順而充之」，一為「逆而制之」，究其根本，還在於二人對「心」的定位有別。告子既主張「生之謂性」，則他根本不承認人心有道德創造這一回事。²³李光地道：「夫告子之外義，蓋外之而不求，非求而乃之於外。」²⁴按照他對告子「義外」的詮釋，告子可謂完全不理會道德之是非，一概視為與己無關。這樣一來，義之於心，心之於氣，都是一種外在的強制關係，道德主體之力量不能自然地透過「集義」的工夫自內滲透到氣，使氣理性化。換言之，告子的「不動心」之道，不是如孟子的本心依自理而行，而大本自定。告子的路數是使「心」屏絕萬緣，孤明自守。在李光地看來，告子之「心」已非復本然理義生生之心，換言之，「心」之生生不息之根被斬斷了，此「心」已成一枯絕無用的狀態。反觀孟子的知言養氣工夫，雖似無速效，但因這是出自道德主體的真實力量，故可久可大。

參、言為心聲，心為氣主

孟、告二人由於對「心」的認知截然不同，是以其達致「不動心」的工夫形態也有很大差異。就李光地的解釋來說，告子的「不動心」是硬把捉而來，孟子的「不動心」則是理得心安後的自然不動。在李光地看來，

²³ 圍繞告子「生之謂性」以及「仁內義外」思想，林啟屏先生指出：「『人性之為仁義』其實正如『杞柳之為桮棬』，一切的道德意識乃至行動的產生，都是來自於後天的、外在的塑模，並非是內在本質的自然表現。換句話說，『義外』的意思是指道德是非是依靠後天的認知而來，性也只能是中性的『生之謂性』。據此，則作為人思慮活動的『心』，自然不會是『道德價值根源』的『道德心』，而只能是一後天的、認知的『義外之心』。」林啟屏：〈孟子思想中道德與文學的關係〉，收入李明輝主編：《孟子思想的哲學探討》（臺北：中研院中國文哲研究所籌備處，1995年），頁291。類似論述，亦可參閱李明輝：〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉，《孟子重探》（臺北：聯經出版事業公司，2001年），頁1-40。

²⁴ [清]李光地著，陳祖武點校：《初夏錄·孟子篇》，《榕村文集》，《榕村全書》第8冊，頁161。

告子工夫之誤，其根源在於他不識心性。李光地道：「告子不知所謂本性，則亦不知所謂本心。其所以致分別者，只謂靜處是心，動處是氣。譬之惡急流怒浪者，而姑取澄淵以自適，而不知其是亦水也。以氣為性，而又惡夫氣，故姑取夫息機以自妙，而不知是亦氣也。豈真能知夫心之所以為氣帥者，而取舍輕重於其際哉？」²⁵李光地認為告子所說的心是氣，並不用心去明義理，故其不動心，只是定住氣。且據他所觀，依循告子之說，「心」、「氣」勢必各自獨立。此「心」淪為一認知心，而非道德心，其「心」不足以挺立道德意識，亦即無法決定生命的道德方向並賦予宇宙萬事萬物以存在的價值和意義。換言之，「心」將根本失去其主宰及衡斷事物的超越性，「心」與他物僅能維持一平等並立之局。順此而下，告子必理論地歸至於析裂「心」與「言」、「氣」。在告子，「心」與「言」、「氣」全成為互不相關，各是其是之物。以此態度為準，我們便不難理解何以告子會主張「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」。只因在他看來，「言」是「言」，「心」是「心」，「氣」是「氣」，各各獨立，各各外在。所以不得於「心」者，固然不必求助於「氣」，即不得於「言」者，亦可不必反求於「心」矣。

告子將「心」與「言」、「氣」割裂，認為「心」既不與「言」相干，也不與「氣」相貫，顯見他未能把握真正的道德主體（「本心」），是以他雖能求得「心」之不動，但此時「心」已枯絕灰滅而不足用。告子致「不動心」之方既已失其大本，則其流弊不可勝言。依李光地之見，如何理解「言」、「心」、「氣」，實是分辨與釐清孟子與告子「不動心」之道的關鍵。他站在孟子的立場，認為「言」、「心」、「氣」一體相關。針對告子「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」，李光地評說道：

告子此兩言者，乃其為學之要，欲人識取真心處也。言不得於言，則此自言語事耳，不可誤以為心。不得於心，此則須有以治其心，不可誤以為氣。故必也離言以求心，離氣以求

²⁵ [清] 李光地著，陳祖武點校：《讀孟子劉記二》，《榕村全書》第3冊，頁264。

心，而心可得矣。孟子謂就二者較之，心是氣之根源，不得於心，勿求於氣，猶可也。理又是心之根源，而言即理也，不得於言，勿求於心，可乎？又言心固所以主宰乎氣，氣亦所以充塞乎體，故志之所至，氣必隨之而至。如帥之所在，三軍必從。凡人當持守其心，不可使之妄動，而亦當調和其氣，不可使之暴發。本末相須，初不相離。告子之說，未盡可也。²⁶

夫人稟天地之性以有生者，氣而已矣。心者氣之神靈，為氣之主。能役使乎氣，以成能於天地之間，而其發見之最先者，言也。是故言謂之心聲。昏明之驗，莫此為切。如三軍之有謀略號令，足以鼓舞萬眾，而如一人之身，夫然後而帥之職盡矣。彼告子者，上無謀略號令之先。下無蚍蜉蟻子之援，兀然一帥於其間，而曰能無懼而已者，是亦匹夫之勇，敵一人者也。豈不孤負乎國之重寄也哉？孟子之學，必有事焉者，集義也。集義者，由精義也。其學之成，此心之用，塞乎天地，而與之相際，然莫非此理為之也。²⁷

「知言」與「養氣」作為孟子回應告子之言而自明其所以修持之道，李光地對之深有契悟，他對此也有精彩解說。在李光地看來，「言」、「心」、「氣」三者當中，「心」的地位最高，所謂「言」為「心」聲，「心」為「氣」主，「言」、「氣」皆系屬於「心」。與之相應，「知言」的工夫是處理「心」與「言」之關係，「養氣」的工夫則處理「心」與「氣」之關係，而在這兩種工夫中，都是以「心」為主。準此，「言」、「氣」之是非得失，皆須在「心」上反求，這是李光地解說孟子「知言養氣」說的基本思路。李光地對「知言養氣」的詮釋，可用「窮理以知言」及「集義以養氣」來概括，以下我們就扣緊這兩個問題依次展開。

²⁶〔清〕李光地著，陳祖武點校：《讀孟子劄記一》，《榕村全書》第3冊，頁229。

²⁷〔清〕李光地著，陳祖武點校：《讀孟子劄記一》，《榕村全書》第3冊，頁239-240。

圍繞「言」與「心」之關係，李光地指出「言」為「心」聲，是「心」之發見最先者。他認為「言」與「心」有內外隱顯關係，「言」是「心」運思的產物，「言」之正誤實可反映「心」之正誤，故通過察「言」而可知言者之「心」。李光地以為，內心若有所失，必外顯於「言」，他要人從言語上檢討內心之失。且看他以下說法：

蔽、陷、離、窮，心之失理，以漸而深。詖、淫、邪、遁，言之悖理，以漸而甚。以道路譬之，詖者，猶在大路之中，而行稍偏也。淫，則出入於歧路矣。邪，則不遵路而由徑矣。遁，則奔竄而妄行於荆棘泥潦之中矣。蔽，如目視不明，是以行之偏。陷，如暮夜失足，是以出入於歧路。離，如聽人指引之誤，是以不遵路而由徑。窮，如徑盡路絕，是以奔竄而妄行也。心之病，一則發於言語，一則施於政事。其自為詖、淫、邪、遁之說者，則言出於心，而心之害可知，政事之害亦可知。其惑於詖、淫、邪、遁之說者，則言入於心，而心之害必至，政事之害亦必至。此古今決然不易之理。故《論語》曰：「君子於其言，無所苟而已矣。」又曰：「畏聖人之言。」而終之以「不知言，無以知人也。」孟子之學，有得於此，此所以能集義、養氣之由，不動心之本也。觀此則「知言」者，知他人之言也。然則告子所謂不得於言者，亦是不得於他人之言也。雖然，言之在己、在人，一而已矣。孟子知言，則必不為詖、淫、邪、遁之言矣。告子不知言，必至自為詖、淫、邪、遁之言矣。然則生心害事之失，固為知人之方，亦何嘗非省身之要乎？²⁸

依李光地的解讀，「知言」之「言」，即泛指所有發之於「心」之言辭而說者，固不論其是出自自己還是他人，此無關緊要。「知言」的中心不落在「言」上，而落在「心」上，因言辭本身沒有自主性，「言」是發

²⁸ [清]李光地著，陳祖武點校：《讀孟子劉記一》，《榕村全書》第3冊，頁235-236。

自於「心」。「知言」並非僅停留在知言辭本身，而是要「知」言辭背後之「心」。李光地區分了「言出於心」與「言入於心」兩種情況，其實是點出了「言」與「心」是互相影響的。這當然也是對告子的變相批評。在李光地看來，告子割裂了「言」與「心」，他嘗指出：「（告子）以言為非心，故視吾學問思辨之汲汲者，曰是支離於言語之末而已矣。」²⁹但實則這是不對的，告子忽略了「知言」之重要。事實上，「言」作為「道之所寓」，並非是一種無關乎人生和存在的抽象理論，「知言」即知理，此顯然是承朱子之意而為之說者。朱子云：「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。」³⁰又云：「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；苟為不然，則必有是四者之病矣。即其言之病，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？」³¹受朱子影響，李光地亦努力以「窮理」工夫來貫通孟子之「知言養氣」。他認為，人之有言之失，實因其於理有所未明，故非窮理致思、講明開悟不可。他道：「人之稟有高下，其習有淺深，雖是非之心，人固有之，其應念而隨覺者幾希。即其微有覺焉，而未有親切之見，遠大之識，亦終無以發其慚忸之心，而決其勇往之力。故必窮理致思，講明開悟，然後俛焉日有，孳孳而不能自己也。蓋程朱所謂窮理云者，非逐事物而忘身心之理也，心即理之心，理即心之理，合一之道也。又非今日知之、明日行之之謂也。知愈真而行愈力，行愈篤而知愈至，並進之功也。」³²因李光地將「言」解釋為「理」，故「知言」實即知理，知理就是知性理。順此而推，「知」之分明與「心」之分明一體相關，「知言」即明心，它是「養氣」之由，也是「不動心」之本。

揆李光地之意，人之有詖、淫、邪、遁之說，實由於其內心存在蔽、陷、離、窮之失。當此之時，人當反求於「心」，並施以省察克治之功，

²⁹ [清] 李光地著，陳祖武點校：《讀孟子劄記一》，《榕村全書》第3冊，頁239。

³⁰ [南宋] 朱熹：《孟子集注》，朱杰人等（編）：《朱子全書》第6冊，頁282。

³¹ [南宋] 朱熹：《孟子集注》，朱杰人等（編）：《朱子全書》第6冊，頁284。

³² [清] 李光地著，陳祖武點校：《讀書筆錄》，《榕村文集》，《榕村全書》第8冊，頁57。

待理得其正，則「言」得其宜。告子以不理會的態度處之，則正理終不得而明，是以終不免「言」、「心」兩失。進一步審視，李光地所理解的孟子「知言」，其實是以能制定道德法則，³³因而能知是知非之「心」為權衡，來判定各種「言」之是非正誤。³⁴故「知言」之「知」，是落於「本心」上講，此「知」不是一般認識論意義上的「知」，而實與良知之「知」同義，既具本體之實，復顯工夫之用。換言之，「知言」之知本身即是一高度的道德理性之表現。朱子對「知言」的詮釋，常遭受後儒批評，如王陽明、黃宗羲等人，他們批評朱子歧「心」與「理」為二，對於朱子以格物窮理解「知言」，在王、黃等人看來，僅是一種向外求索的知識活動，而非向內自省存養的德性活動，此與孟子本義相離甚遠。³⁵在朱子之反對者看來，孟子所言之「心」是道德本心，故「心」與「理」是同質的，或說是為一的，準此，「知言」實當作「養心」解，而「養氣」也只是「養心」，³⁶「知言」與「養氣」同時具足，不可分先後。面對後儒對朱子之批評，如何提出合理之辯駁，並對朱子相關說法予以適當調適修正，

³³ 此處「道德法則」一詞借用自康德哲學。須指出的是，孟子所言「本心」雖是道德價值奠基其上的主體，但並非康德所謂理性。在康德倫理學中，一切情感均被排除於道德主體之外，道德主體只是實踐理性，而孟子學則事實上打破了康德倫理學中情感與理性二分的架構。相關研究可參閱李明輝：《儒家與康德（增訂版）》（臺北：聯經出版公司，2018年），頁11-106。

³⁴ 圍繞「知言」，彭國翔先生曾指出：「與『思』一樣，『知言』的意涵也不能從認識論的角度去理解，而需要在功夫論的意義上去把握。對於公孫丑『何為知言』的發問，孟子的回答是『詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮』（《公孫丑上》）。這裡的『知』，是以『心』去裁斷和取舍各種言論與思想主張〔……〕作為一種以『心』判『理』的行為，『知言』主要是一種價值的判斷與選擇，而不是一種單純的認知活動。」彭國翔：〈「盡心」與「養氣」：孟子身心修煉的功夫論〉，《學術月刊》，第50卷第4期（2018年4月），頁13。

³⁵ 在對《孟子》「知言養氣」的詮釋上，朱子所持的是理氣二元、心物二分的二元論立場，而王陽明、黃宗羲等人所持的則是理氣心性通貫為一的一元論立場，在後者看來，朱子以二元論立場析論孟子學一本通貫之系統，歧出甚大，故對之攻排不遺餘力。相關研究可參閱黃俊傑：《孟學思想史論》，頁166-222。

³⁶ 黃宗羲道：「人身雖一氣之流行，流行之中，必有主宰。主宰不在流行之外，即流行之有條理者。自其變者而觀之謂之流行，自其不變者而觀之謂之主宰。養氣者使主宰常存，則血氣化為義理；失其主宰，則義理化為血氣，所差在毫釐之間。」〔清〕黃宗羲：《孟子師說》，收入沈善洪主編：《黃宗羲全集》第1冊（杭州：浙江古籍出版社，1985年），頁61。在黃宗羲看來，孟子所謂「養氣」其實就是建立自己的主體性，所以在他看來，「養氣」就是「養心」。

正是李光地關心所在。李光地指出：「程朱所謂窮理云者，非逐事物而忘身心之理也，心即理之心，理即心之理，合一之道也。」又道：「集義必由於精義，便是『知言』，『養氣』工夫全由『知言』。」³⁷對於「心」的界定，李光地努力於回歸孟子本義，賦予其強烈的「仁義」內涵。他道：「所謂心者，皆仁義之心爾，故曰放其良心，曰失其本心也。良心也，本心也，即仁義之心也。仁義之心放失之後，追求復之，是之謂求其放心。」³⁸在他看來，理並不是處在心外而要心去認知和符合的對象，而就是心之所以為心的內容所在。在此理解下，他對於程朱格物窮理之曲折而漸進的工夫進路，亦能有所會心。李光地指出，人雖皆有本心，但在現實生活中因氣稟物欲的蔽錮，其本心均有所遮蔽，故窮理工夫乃絕對必要，而程朱之格物窮理，雖頗重視對經驗知識和萬物之理的探求，但並不忽略內在精神。當然，對於程朱格物窮理工夫之可能流弊，李光地亦有所反思，是以他在論及窮理工夫時，必涉及道德內涵且與自家身體相貼。這些說法不但修正朱子格物窮理說可能流於「務外遺內」之疑慮，更因為重視格物這一基礎面且同時向自身體貼，使得格物窮理與本心良知自然相涉。應該說，在對窮理以「知言」的論說上，李光地展現出了一種兼采心、理二學精要的融通式論說特點。

對於孟子所說「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮」，李光地指出：「蔽、陷、離、窮，心之失理，以漸而深。詖、淫、邪、遁，言之悖理，以漸而甚。」他認為，「詖、淫、邪、遁」諸辭皆表現於外，而「蔽、陷、離、窮」，則是以上諸悖理之辭所依以起之內在心態，它們彼此對應。四個「知其所」之知字，則是孟子本其本體亦工夫之良知所有之鑒別。李光地認為，所謂「知言」，即知「詖、淫、邪、遁」諸辭所由來之內心之失。³⁹值得指出的是，人一進到蔽、陷、

³⁷ [清]李光地著，陳祖武點校：《榕村語錄》，《榕村全書》第5冊，頁127。

³⁸ [清]李光地著，陳祖武點校：《初夏錄·孟子篇》，《榕村文集》，《榕村全書》第8冊，頁162。

³⁹ 《榕村續語錄》卷二載：問：「『養氣』章，知言似無工夫著落處。」曰：「四『知其所』，直窮究出其心病，即是工夫。且集義內雖是踐履意多，但不窮理精義，則義亦非真義，而尚何集乎？大約古人知行不十分分開說，故夫子言道之不明，由於不行，不行，由於不明也。此章書緊要在『義』字。」[清]李光地著，陳祖武點校：《榕村續語錄》，

離、窮之內心之知，則其所知之對象，應即為心之全體。在心之全體中，人如不能善用工夫而隨其走失，則悖理之言，實可無窮，固不只是詖、淫、邪、遁等辭所能盡，且亦不是言辭一項所能盡。⁴⁰反之，人如能善用工夫，亦可有嘉言懿行，而嘉言懿行，亦正有其內心正面之根據，而更有待於人之徹底知會者。⁴¹

在言明「知言」本身的重要性後，李光地又強調「知言」對「養氣」的前導意義。他道：

知言為先，而養氣繼之，則理既明，而氣之根理而日生者，有以灼見其本體，而可以施吾善養之功。此二者之序也。蓋必不疑其所行，而後莫禦其所往。⁴²

李光地對於「知言」與「養氣」的工夫次第是有明確認知的，他指出，「知言」在先，「養氣」繼之。就這一點而言，李光地同於朱子。《朱子語類》載：「或問『知言養氣』一章。曰：『此一章專以知言為主。若不知言，則自以為義，而未必是義；自以為直，而未必是直，是非且莫辨矣。〔……〕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！』」⁴³朱子本其知先行後的理論系統來梳理「知言」與「養氣」關係，在他看來，「知言」是明瞭道義而無所疑，「養氣」則是配合道義而無所懼，前者屬於知識活動的「知」的範疇，而

《榕村全書》第7冊，頁28。

⁴⁰ 林遠澤先生曾就「知言」一語之社會倫理學意義有所發揮，他指出：「詖辭、淫辭、邪辭與遁辭是出於在內容上不真實、在內心中不真誠、與在行動規範不正確的心態而表達出來的言說。這些不得當的言語行動，將造成我們透過語言溝通而協調彼此行動的意義理解基礎遭到扭曲，如此我們共同的社會生活即有失序的危機（生於其心，害於其政；發於其政，害於其事）。因而知言即是要批判在遭到扭曲的溝通中所形成的規範失序，以洞悉使用詖辭等不當言語行動表達的言談者的操控意圖或錯誤原因。」林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》（臺北：聯經出版公司，2017年），頁127。

⁴¹ 參閱周群振：〈孟子知言養氣章章句義釋——由絕對的道德心體觀釋知言養氣之大義〉，《鵝湖月刊》，第109期（1984年7月），頁2-13。

⁴² [清]李光地著，陳祖武點校：《讀孟子劉記一》，《榕村全書》第3冊，頁230。

⁴³ [南宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷52，頁1361。

後者則屬於道德實踐的「行」之範疇。在「知言」與「養氣」的實踐程序上，前者先於後者。值得注意的是，朱子和李光地雖然強調「知言」是「養氣」的前導條件，但這主要就是邏輯層面而言，並不表示未達到「知言」境界便不能作任何「養氣」的工夫。在他們看來，「知言」是「養氣」的必要條件，所以要「養氣」，必須先「知言」，只有先知理、明理，才能依理而行，否則就不可能使行為處處合乎理則。但在具體的實踐活動中，「知言」與「養氣」是可以而且應該同時進行的，斷不可說未至「知言」境界，便不用「養氣」。正如李光地所說：「知愈真而行愈力，行愈篤而知愈至，並進之功也。」「知言」與「養氣」同時具足於人的道德實踐中，二者必須相互配合才行。

需要指出的是，在語言和詞彙的使用上，李光地雖然有所取於朱子，但也常有用其語而不依其意之處，他對孟子「知言養氣」的理解和詮釋，並非全然依循朱子之說。即如在「知言」與「養氣」的主次輕重上，朱子明確提出：「知言本也，養氣助也。」⁴⁴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。」⁴⁵李光地則並不作此理解。由於朱子基本上是本《大學》以解《孟子》，故他很自然地便以「知言」為全章之重心，並認為「知言」為主為先，「養氣」為輔為後。

朱子之所以持這樣一種觀點，和他反對言「心即理」，並講求「心」對「理」的知解統攝有密切關係。如所周知，儘管朱子賦予「心」相當重要的地位，謂其「統性情」而為「一身之主宰」，但由於「心」不是理（心不是性），故終究有別於孟子系統裡對「心」的定位，後者將「心」視為一切價值意識（如仁、義、禮、智）的發源地。朱子重在從認識論意義上論心體，這與孟子重在從道德論意義上論心體不同。⁴⁶順此脈絡而下，

⁴⁴ [南宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷52，頁1323。

⁴⁵ [南宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷52，頁1329。

⁴⁶ 如所周知，朱子基於心性分設的理論立場，故他對「心」之定位，頗有別於孟子意義層面的道德本心，儘管朱子亦強調說：「心與理一，不是理在前面為一物。理便在心之中，心包蓄不住，隨事而發。」[南宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷5，頁94。但這只能視為朱子對「心具理」一面有特別的強調，並不能直接視為「心即理」之本

朱子認為「知言正是格物、致知。」⁴⁷所謂格物致知，在朱子，實是一種求諸外而明諸內的進德工夫，亦即透過向外格物窮理的方式促進主體對自身性理的自覺。一旦「心」對理洞察無礙，則於各種言論之是非得失自然無所不知。此解著眼於「心」認知活動的優先性，亦即認為「窮理」乃「盡心」的前提。這和孟子之側重擴充本心，亦即強調道德心之自然流行確實有一定距離。

至於「集義」，朱子解道：「集義，猶言積善，蓋欲事事皆合於義也。」⁴⁸他將「集義」一詞中的「集」字解釋為「聚」，將「義」字解釋為事物分殊之理。如此，「集義」就被解釋為積聚事事物物的分殊之理，在這一詮釋脈絡中，「集義」附屬於「知言」，在「知言」之後，為「知言」之輔助工夫，它與「氣」之「生」無關，而只與「氣」之「養」有關。⁴⁹這和孟子明顯不同，孟子講的明明是集義「生」氣。⁵⁰對於朱子這種

心論述。在理論體系的構建上，朱子並不以心、理本來一貫作為修身工夫的理論起點。在此脈絡下，儘管朱子亦強調「心」是「一身之主宰」，並以「虛靈不昧，以具眾理而應萬事」〔南宋〕朱熹：《孟子集注》，朱杰人等（編）：《朱子全書》第6冊，頁425。來指稱「心」之功能，但誠如陳來先生所指出的，朱子之「心」是作為以知覺為特色的功能總體，而不是存在實體。在這個意義下，朱子雖承認「心」之可塑性，且以理作為「心」實踐其能力的依據與目標，但此「心」終不似道德本心一般可以直接引發道德實踐，並為之提供充足動力。參閱陳來：《中國近世思想史研究》（北京：三聯書店，2010年），頁117-129。

⁴⁷〔南宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷52，頁1351。

⁴⁸〔南宋〕朱熹：《孟子集注》，朱杰人等（編）：《朱子全書》第6冊，頁282-283。

⁴⁹需要指出，朱子亦多有「生」浩然之氣的類似說法，但依筆者之見，這主要是朱子在注解《孟子》文本時，因客觀上要「照顧」《孟子》文本，而自然順延的一種表述。實則，朱子所言之「生」，其實際意涵當作「復其初」理解，而不能作「生發」、「生成」理解。相關研究可參閱馮友蘭：〈《孟子》「浩然之氣」章解〉，《三松堂全集》（鄭州：河南人民出版社，2001年），卷5，頁281-288；李景林：〈「浩然之氣」的創生性與先天性——從馮友蘭先生〈孟子浩然之氣章解〉談起〉，《社會科學戰線》第5期（2007年9月），頁12-16。筆者曾細檢《語類》，發現其中亦載有浩然之氣是後天生長出來的「疑似」表述（因此類說法與浩氣本有的說法相悖，且在具體理解上，容許存在不同的釋讀可能，我們暫加「疑似」二字），針對這一現象，有必要略作分疏。此處可舉兩個代表性例子。例一，或問：「孟子說浩然之氣，卻不分稟賦清濁說。」曰：「文字須逐項看。此章孟子之意，不是說氣稟，只因說不動心，滾說到這處，似今人說氣魄相似。有這氣魄便做得這事，無氣魄便做不得。」例二，問：「『集義』，是以義為內，『義襲』，是以義為外否？」曰：「不必如此說。此兩句是掉轉說，如云：『我固有之也，非由外鑠我也。』蓋義本於心，不自外至。積集此義而生此氣，則此氣實生於中。如北宮黝孟施舍之勇，亦自心生。」〔南宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷52，頁1331、

理解，朝鮮儒者丁茶山批評道：「孟子以集義為生氣之本，而朱子以養氣為行義之助，其先後本末似顛倒也。」⁵¹

李光地在此明顯不同於朱子，其言「集義」，首先重在明義在內，也就是把工夫往「心」上做。而李光地解「知言」，也重在凸顯「心」與「言」內外一體貫通的立場。李光地道：「『養心』『心』字，是義理之心，非但虛靈之心也。」⁵²又道：「心性亦一物也，以操存言之，則曰心。蓋言心，則屬乎神明，所以必持守以嚴其幾也。以長養言之，則曰性。蓋言性，則純乎義理，所以必擴充以盡其分也。上言仁義之心，即性也，此在所養者也。又言或放或存者，即心也，此在所操者也。操之又操，養在其中矣。又細分之，則持守此心者，敬以直內之事。擴充此理者，義以方

1353。據例一，朱子以「氣魄」類比浩然之氣，意即指某人身上或行動上所展現出的剛果魄力。如按這種理解，則浩然之氣正如有論者所指出的，只能是一種「虛說」，「即把『浩然之氣』從實然的作為人物之生所具有構成意義之層面拉了下來，使之成為一種工夫之後的效驗、一種狀態、氣象乃至是一種境界。」郭曉東、焦德明：〈「氣」是否具有道德意義？——論朱子對孟子「浩然之氣」的解讀〉，收入鄭宗義主編：《中國哲學與文化》（桂林：灕江出版社，2016年），第13輯，頁33。如說「氣魄」，確實可以通過集義的工夫生養出來。只是，孟子對浩然之氣的原文描述是：「至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間」，此種類型的浩然之氣似乎不僅僅是一「氣魄」而已。筆者懷疑，朱子此說，很像是他在言談之際的隨口論說，未必十分嚴謹。至於例二所言，則像是朱子在依循孟子故有表述而順文釋讀，似不必做特別的聯想。當然，我們也沒辦法完全確定朱子就一定沒有浩然之氣是後生的觀點及想法。只是，假如這真是朱子之本意，我們就有理由認為，朱子在詮解浩然之氣時，呈顯出一種遊離不定乃至前後抵牾的態度。那麼這又衍生出一個問題：朱子為何會有這兩種「矛盾」說法，我們又應如何看待這一現象？筆者認為，此一問題的探討十分具有哲學意義，只是由於囿於本文題旨及篇幅所限，無法在此過多發揮了。筆者想指出的一點是，浩然之氣是通過集義工夫後生出來的「疑似」說法，主要見於《語類》，且例證不多，而浩然之氣為先天本有之說法，無論在《集注》還是在《語類》中，朱子有非常清晰且詳實的論述。職是之故，我們似乎可以認為，朱子在言及「集義」工夫時，主要與「氣」之「生」無關，而與「氣」之「養」有關。

⁵⁰ 圍繞《孟子》「其為氣也，配義與道，無是，餒也」一語，朱子解說道：「配者，合而有助之意。義者，人心之裁制。道者，天理之自然。餒，饑乏而氣不充體也。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。」〔南宋〕朱熹：《孟子集注》，朱杰人等（編）：《朱子全書》第6冊，頁282。因朱子持理氣二分的立場，且認為理之動必須依附於氣之動，所以就浩然之氣之生成而言，朱子並不認為「集義」是生氣之本，反而「養氣」成為了「行義」之助。

⁵¹ 黃俊傑：《孟學思想史論》，頁130-132。

⁵² 〔清〕李光地著，陳祖武點校：《榕村語錄》，《榕村全書》，第5冊，頁161。

外之事。上部所謂持其志者，持守此心者也。所謂善養其氣者，擴充此理者也。持志養氣，即與此章心氣相生之論相表裡。」⁵³對李光地來說，「心」作為道德法則與道德價值之根源，其意義必須在仁義的充實中方能彰顯，同時「心」亦具有知覺作用，也就是說，「心」是統貫性與知覺，或說合性與知覺之「心」，任何一種離知覺而說「心」或離「性」而說「心」的主張，皆是李光地所批判或反對的。不同於朱子析「心」與「理」為二，李光地著力凸顯「心理為一」。順此詮釋脈絡，李光地所理解的「知言」，在保證其作為一種向內自省存養的德性活動同時，又可相容向外之知識探索。⁵⁴而他對「集義」的理解，也不再是朱子所側重的那種主體向外在客體格物致知後所實踐之工夫，而是德性主體由內向外的充擴。李光地認為，「養氣」之道正在於「集義」。儘管在「知言」與「養氣」的發生程序上，李光地認同朱子，即以「知言」先於「養氣」，但在對「集義以養氣」工夫宗旨的發揮上，李光地明顯與孟子更為契合。⁵⁵

肆、集義以養氣

如上節所言，李光地對《孟子》〈知言養氣〉章的理解，可用「窮理以知言」及「集義以養氣」來概括。在「窮理以知言」的理解上，李光地大體同於朱子，而在「集義以養氣」的理解上，李光地則與朱子有不小差異。朱子認為浩然之氣乃人稟自於天，為先天本有，故「養氣」之「養」，只是除去蒙蔽以復其初。李光地則認為「心」是「氣」之根源，浩然之氣乃是集義於內而自生者。前者在強調浩然之氣的先天性，後者則在強調浩然之氣乃集義所生，亦即認為浩然之氣之生養有一個自然發育的

⁵³ [清]李光地著，陳祖武點校：《讀孟子劄記二》，《榕村全書》，第3冊，頁275-276。

⁵⁴ 李光地道：「異端操持此心，曷嘗不是根本工夫，只是少了一邊也。吾儒戒慎恐懼，是根本工夫，卻不曾少卻學問一邊。所以某說，《中庸》下半部是破異端最切緊處，『至誠』是說根本，『至聖』便說『禮儀』、『威儀』。『尊德性』又要『道問學』。」
[清]李光地著，陳祖武點校：《榕村語錄》，《榕村全書》，第5冊，頁122。

⁵⁵ 有關朱子對「知言養氣」章的理解與詮釋，相關研究可參閱黃俊傑：〈朱子對孟子知言養氣說的詮釋及其迴響〉，《中國孟學詮釋史論》，頁166-222。

過程。且看二人具體說法。

朱子道：

浩然，盛大流行之貌。氣，即所謂體之充者。本自浩然，失養故餒，惟孟子為善養之以復其初也。〔……〕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，而又無所作為以害之，則其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。一為私意所蔽，則欲然而餒，卻其小也。」⁵⁶

《朱子語類》亦載有陳淳所記朱子對浩然之氣的解說：

「〔……〕浩然之氣，只是這血氣之『氣』，不可分作兩氣。人之言語動作所以充滿於一身之中者，即是此氣。只集義積累到充盛處，仰不愧，俯不忤，這氣便能浩然。」問：「『配義』之『配』，何謂『合而有助』之意？」曰：「此語已精。如有正將，又立個副將以配他，乃所以助他。天下莫強於理義。當然是義，總名是道。以道義為主，有此浩然之氣去助他，方勇敢果決以進。如這一事合當恁地做，是義也。自家勇敢果決去做，便是有這浩然之氣去助他。有人分明知得合當恁地做，有恧縮不敢去做，便是餒了，無此浩然之氣。如君有過，臣諫之，是義也。有到冒死而不顧者，便是浩然之氣去助此義。如合說此話，卻恧縮不對，便是氣餒，便是欲然之氣。只是一氣餒了，便成欲然之氣；不調和，便成忿厲之氣。所以古人車則有和鸞，行則有佩玉，貴於養其氣。」〔……〕問：「集義到成此浩然之氣，則氣與義為一矣。及配助義道，則又恐成二物否？」曰：「氣與義

⁵⁶〔南宋〕朱熹：《孟子集注》，朱杰人等（編）：《朱子全書》第6冊，頁282。

自是二物。只集義到充盛處，則能強壯，此氣便自浩然，所以又反來助這道義。無是氣，便餒而不充了。」問：「配者，助也。是氣助道義而行。又曰『集義所生』，是氣又因義集而後生。莫是氣與道義兩相為用否？」曰：「是兩相助底意。初下工夫時，便自集義，然後生那浩然之氣。及氣已養成，又卻助道義而行。」⁵⁷

圍繞浩然之氣，李光地則解說道：

言此浩然之氣，固配義與道矣，然乃集義於內而自生者，非行義於外而襲取者。使其行義於外而不根於心，則心必不慊足，而氣為之餒矣。雖欲襲之，不可襲也。告子勿求於氣者，正謂義之在外。由此觀之，義豈在外也哉？故曰告子未嘗知義也。⁵⁸

告子說心是心，言是言，氣是氣。孟子說言亦是心，氣亦是心，無精粗，無內外，莫非此心，莫非此理。氣以粗者言之，為北宮黝、孟施舍之氣。若精，則配道義，為浩然之氣，上下與天地同流。⁵⁹

「是集義所生，非義襲而取之也。」「是」字、「非」字；「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長」，「必」字、「勿」字，俱是緊對告子辨折口氣。緣告子心疑儒者為義襲，故孟子辨之，謂吾之養氣是如此，不是如此；緣告子外義而先我不動心，是有助長之病，故孟子折之，謂人之事心當如此，

⁵⁷ [南宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷52，頁1335-1336。

⁵⁸ [清]李光地著，陳祖武點校：《讀孟子劄記一》，《榕村全書》，第3冊，頁230-231。

⁵⁹ [清]李光地著，陳祖武點校：《榕村語錄》，《榕村全書》，第5冊，頁117。

不當如此。⁶⁰

據上述引文，朱子對浩然之氣的解說，是從「天地之正氣，而人得以生者，其體段本如是也」說起，強調「直養」的意義。由於朱子是用理氣二分的義理架構來解讀浩然之氣，故他視此「氣」為來自天地的純然客觀實在之物，且「氣」與「義」（理）別為二物。對於「直養而無害」，朱子的解釋是「無所作為以害之」。對朱子而言，「氣」本身無所謂道義，於是，《孟子》原文所說的「其為氣也，配義與道」，朱子只好解說是「氣」合乎道義而為之助。⁶¹朱子此解，自亦有其恰當相應之理據，然而衡諸孟子原義，不免有所偏移。孟子此處所說的浩然之氣，顯然是有道義的。另外，依朱子之說，「氣」與「義」既為二物，則所謂「養氣」，似乎不脫於以「氣」外之「義」從外部去塑造和規範「血氣」，進而給「血氣」加上倫理的內涵。⁶²這顯然有別於孟子之說，孟子所說的「（浩然之氣）是集義所生者」，是說通過內心集義直接在體內生發出正氣，「集義」而生之「浩然之氣」可以說是因「心」而生。相較於「心」，「氣」雖屬於一個較低級的層級，但與「心」同根，也有道德的涵義。⁶³統觀孟子

⁶⁰ [清]李光地著，陳祖武點校：《榕村語錄》，《榕村全書》，第5冊，頁122。

⁶¹ 參閱郭曉東、焦德明：〈「氣」是否具有道德意義？——論朱子對孟子「浩然之氣」的解讀〉，收入鄭宗義主編：《中國哲學與文化》（桂林：灕江出版社，2016年），第13輯，頁23-38。

⁶² 值得一提的是，朱子這種將客觀規範置之於外的解讀思路，在其論敵陸象山以及後世的王陽明看來，不免有某種意味的「義外」傾向，因而受到了他們的嚴厲批評。吊詭的是，朱子本人並不認為自己是「義外」，他從自身理論立場出發，反而同樣質疑象山為告子、為「義外」。有關此問題的相關研究，可參閱張元泰：〈朱熹的告子和陸九淵的告子——以對『不動心』的詮釋為中心〉，頁182-208；洪明超：〈宋代理學兩種告子觀的對立與互動〉，頁282-297。；劉錦賢：〈朱子批象山為告子之衡定〉，《嘉大中文學報》，第11期（2016年11月），頁29-68；許朝陽：〈告子對比下的孟子「義」之可能義蘊〉，《淡江中文學報》，第28期（2013年6月），頁1-28。

⁶³ 圍繞孟子所言之「氣」，楊儒賓先生指出：「『氣』的介入，無疑是孟子言良知時一項很突出的特色。就『自覺』作工夫而言，提撕本心，當下認取，無疑地是人實踐時應走的方向。但就此工夫存有論的依據而言，『氣』是超自覺的，是與良知同根，但比良知的心理湧現更基源的基礎。氣，乃體之充也，但其性質絕不能只以『物質』視之。在孟子看來，人身之氣也有道德的涵義，因此，氣如能『配義與道』，氣即可獲得與自己存在的性格呼應的展現。它擴而充之，即可徹底朗現潛能。但氣除了具備道德意義外，它還是一種前知覺的存在，在這種存在中，人與世界是種同質性的合一。所以當氣由潛能變為現實時，人與世界原始的合一關係，也勢必由潛藏性的『在己』狀態變為可以體證的朗現狀

所言，其所謂「集義」、「養氣」，自始至終皆在「心」之主體上言工夫，是指道德主體之充擴。孟子論道德既然以擴充為主軸，則他在「養氣」工夫上也是從「擴充」的角度著眼，二者是互相呼應的。雖然朱子和孟子一樣，仍以「集義」為「養氣」的工夫，但他將「集義」釋為「事事皆合於義」，不免使「集義」成為一種外向的實踐活動，而且使孟子所要強調的「義內」之說成為「氣內」之說。⁶⁴可以說，由於詮釋的焦點與脈絡不同，朱子對「集義」、「養氣」的詮釋，已表現出不同於孟子的個人特色，而自成一系統。

不同於朱子以外向實踐來言說「集義」、「養氣」，李光地努力回歸孟子原意，其言「集義」，首先重在明義在內。在李光地看來，仁義本內具於心，是仁義乃吾心固有之制。其所理解的「集義」，涵有「由仁義行」之意，亦即以仁義為心自定的法則而遵行之，行之而不間斷即是「集義」。李光地認為，「養氣」工夫主要在於「集義」，而「集義」要在心上作，當內心自足無慊之時，浩然之氣便於內自生。針對告子之「外義」與其施於心之助長之病，李光地將「集義」、「養氣」與「必有事焉」和「勿忘、勿助」關聯在一起。「必有事焉」就是時時「集義」，而「勿忘」、「勿助」則是強調既不能忽視對「氣」的培養，同時又強調對「氣」的培養應順乎自然。依李光地之見，浩然之氣乃因氣之合於道義而有者，須先有道義，乃有浩然之氣可言。換言之，「義」是浩然之氣生生與充盈的內在本原。針對孟子所言「行有不慊於心，則餒矣」，李光地解

態。」楊儒賓：《儒家身體觀》（上海：上海古籍出版社，2019年），頁166-167。此說很有啟發性，值得參考。

⁶⁴ 參閱李明輝：〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉，頁1-40。對於《孟子》「其為氣也，配義與道，無是，餒也」一句中「無是」的「是」字，朱子認為是指「氣」，而「餒」字，朱子解釋為：「饑乏而氣不充體也。」此解引起不少學者的批評。其實，從文意上來看，「是」字當是指「義與道」。此句的意思是說，「氣」如果是非道義的，或者說在運行過程中，「氣」脫離「心」而背乎道義，則終將必至於餒乏不振。孟子這裡所強調的是以本心來貫通大體與小體之隔，並以大體引導小體的生命勢能，重心落在「義與道」上。朱子所強調的則是「義以方外」的道德實踐，重心落在「氣」上。推朱子之意，或恐人之只知守義而不重行事，所以欲多於事上說義，以矯其弊。順此而往，則其視浩然之氣，須由多積合義之事而生，亦都是在同一心意之持重下所必至的歸趨。

釋道：「行不合於義，便不慊於心，則氣餒。」⁶⁵在他看來，理義本吾心所固有，所行若不合於義，心即不能自足自悅，浩然之氣亦隨即消餒。李光地認為，心與氣是本末貫通、相養互成的。一方面，心因氣而落實，另一方面，氣也因心而透顯出意義。⁶⁶他道：「夫人稟天地之性以有生者，氣而已矣。心者氣之神靈，為氣之主。能役使乎氣，以成能於天地之間」。⁶⁷又道：「常論心之麗於氣也，猶苗之麗於土也。不殖嘉苗，則荒然土耳。不養其心，則蠢然氣耳。然苗不得土，無以發其機。心不得氣，無以神其靈矣。集義以耕耨之，則心氣之相依，如苗土之相得，而其長也，日可俟也。」⁶⁸李光地並不將「心」與「氣」視為兩種絕對異質的範疇，在他看來，「氣」貫通身心內外，既充塞乎體，又隨「心」周流。⁶⁹李光地在談到人的道德實踐時，一方面既強調「心」對「氣」的主導性格，另一方面又強調「氣」反過來也可以影響「心」，此即孟子所謂「志壹則動氣，氣壹則動志」。鑒於「心」與「氣」互相影響的特性，李光地指出既要「持志」又要「無暴其氣」。他道：

⁶⁵ [清]李光地著，陳祖武點校：《榕村語錄》，《榕村全書》，第5冊，頁121。

⁶⁶ 朱子談「浩然之氣」一段，因為其套在理氣論思想下的解釋方式，而選擇嚴判義、氣，所以難免與孟子本意有所偏離。針對朱子之詮釋，周群振先生曾有所批評，他道：「朱子是有見於氣之離心外馳與其抽象形式的一面，甚至只是聯想到它的墮落物化的一面，而不能承認在心志初動時，即動以見氣，亦即氣而彰心的這回事，因而他始終不能透到那心、氣同時俱在的境界，放心地由心之道德性，肯定氣之道德性的。惟其如是，所以本極爽朗直捷的孟子的原文，卻反而給他說得迂遠模糊了。」此說可以參考。周群振：〈孟子知言養氣章章句義釋——由絕對的道德心體觀釋知言養氣之大義〉，頁2-13。

⁶⁷ [清]李光地著，陳祖武點校：《讀孟子劄記一》，《榕村全書》，第3冊，頁239。

⁶⁸ [清]李光地著，陳祖武點校：《讀孟子劄記一》，《榕村全書》，第3冊，頁234。

⁶⁹ 賴錫三先生曾研究指出：「《孟子》的道德實踐理境，大抵隱含『形-氣-心』終可通而為一的理路。可以說，形體官能和道德心志其實都不能外乎『氣』的生命動能之表現管道，不但『形體』是『氣』之充盈表徵，其實『本心』也不離『氣』之充盈朗現，只是本心對價值方向的堅持與專注，可以將生命氣力專注地引導到它所認同的義理事物上去實現。也由於《孟子》堅持以道德本心去引導生命氣力的實踐方式，使得《孟子》的氣論一開始就不走向實在論式的知識解釋，卻一路深入氣的價值實踐之體驗向度，因此《孟子》的氣論文獻，雖從客觀的存有面看不太顯題；然而若轉從氣的實踐所帶出的價值、倫理性格看，卻可發現《孟子》其實隱含一套氣的體驗哲學，並且從其道德實踐的體驗形上學來看，則藏著『存有論』的訊息。由此一來，《孟子》的氣便可能具有『存有』（ontological）開顯的位階，而非只是『氣者，體之充也』的『存有物』（ontic）位階。」賴錫三：〈《孟子》與《莊子》兩種氣論類型的知識份子與權力批判〉，《清華學報》，第43卷第1期（2013年3月），頁4。賴先生所言，很值得參考。

今人說「持其志，無暴其氣」，謂志固不可不持，氣亦是好物事，不可不養。不知「無暴」才是養氣的頭，且莫說他好，氣原足以累志。如責罰人，此人所犯何罪，吾志先定，稱情行罰是「持志」。卻有臨時動氣以致過當者，此時氣發，卻不管當初所持之志如何，此豈不是「氣壹動志」。所以既要「持其志」，又要「無暴其氣」。此處卻是說氣不好，因此所以不可不養，未養之氣不可暴，養成了反大有用。此是兩層說話，如馬然，未調良時，有蹄齒之患，既調良時，足以任重致遠。如兵然，未訓練時，連主將多壓制不住，及訓練好了，衝鋒破敵反大有助。⁷⁰

孟子說「氣」是「體之充」，乃生命的基本因素。依李光地之見，「氣」類似於心志與外物交接之間的媒介物，「氣」之向外宣洩，正是自然生命的真實表現。然而「氣」本身帶有一種盲動性，若任其冥行奔趨，則喜怒為氣之所使，便會由喜而縱，由怒而暴，終而至於蔽心移志，是以需要「志」的價值引導。李光地根據人的身心經驗之實踐與照察，認為「志」與「氣」並非理論式的靜態單純關係，而是在動態的生命實踐中，二者既可能衝突，也可能合作。一方面，「氣」可上承「志」之指揮而與「志」為一。另一方面，「氣」又可能順外在的物質環境之制約而湊泊於物。在李光地看來，「持志」與「養氣」工夫的重心正在於將「氣」的力量收攝在「志」的價值引導上，並最終使得志、氣合一，進而養成至大、至剛的浩然之氣。李光地道：

至大至剛，浩然之本體然也，以直養之，而無害其本體。使之得以發越流行，則其用塞乎天地之間矣。配義與道者，道義得是氣以為之配，然後凡所施用，有畢達之勢，無消沮之形。此塞乎天地之間之實也。⁷¹

⁷⁰ [清] 李光地著，陳祖武點校：《榕村語錄》，《榕村全書》，第5冊，頁117。

⁷¹ [清] 李光地著，陳祖武點校：《讀孟子劉記一》，《榕村全書》，第3冊，頁230。

至大者，言其氣能充周遍及。至剛者，言其氣能所行無屈。至於「直養」之「直」，當作「順」解。孟子以仁義禮智皆根於心，為我所固有，順此而為，則此氣自成。在李光地看來，至大至剛的浩然之氣不同於一般的血氣，它乃是通過持志養心以集義之工夫引動生發出來的，已被道義滲透至盡，具有一種充沛動能。這股具底蘊而有價值方向感的生命動能，因為有「志」的引導，故而不會流於淺層血氣的當下暴走，它源源不絕由內湧發，上下可與天地同流。賴錫三先生曾描繪這一境界道：「這是一種人的食色主體被道德主體所攝、所導、所化，然後通貫為『踐形』的身心氣象；這種身心氣化為一的踐形體驗，乃能不斷感通、擴充而及人及物，遂與天地萬物參合契同為一『天地同流』。」⁷²可以說，這種通過養浩然之氣而使生命氣力與價值理想統合為一，才真正造就了孟子的「不動心」，這也是李光地所認可的儒家致「不動心」之方。

伍、結語

本文旨在探討清初朱子學代表李光地對《孟子》〈知言養氣〉章的理解與詮釋。李光地從「義內」、「義外」之辨出發，對孟、告二人各自之「不動心」作了衡斷，他指出：「孟子之不動心，與告子之不動心，所爭者心之生與熄爾。」在李光地看來，仁義禮智皆根於心，他所理解的孟子「不動心」，是指「心」作為道德主體能自作主宰而不為外物所惑。在李光地看來，仁義顯發了「心」的本質，並確立了以「窮理以知言」及「集義以養氣」為核心的工夫基調。從他對「言」、「心」、「氣」三者關係的界定看，他無疑是將「心」置於首出地位，他道：「言者道之所寓也，氣者理之所乘也，無非心也」。此「心」具動能而非死寂，以「心」定「言」，以「心」帥「氣」，並以「心」集義，李光地認為這是孟子言「不動心」的根本要義。至於告子的「不動心」之道，則並非如孟子的本心依自理而行，而大本自定。告子的路數是使「心」屏絕萬緣，孤明自

⁷² 賴錫三：〈《孟子》與《莊子》兩種氣論類型的知識份子與權力批判〉，頁6。

守。在李光地看來，告子之「心」已非復本然理義生生之心，換言之，「心」之生生不息之根被斬斷了，此「心」已成一枯絕無用的狀態。反觀孟子的知言養氣工夫，雖似無速效，但因這是出自道德主體的真實力量，故可久可大。

李光地認為，「知言」是處理「心」與「言」之關係，而「養氣」則是處理「心」與「氣」之關係，在這兩種工夫中，都是以「心」為主。準此，「言」、「氣」之是非得失，皆須在「心」上反求，這是李光地解說孟子「知言養氣」說的基本思路。圍繞「言」與「心」之關係，李光地指出「言」為「心」聲，是「心」之發見最先者。他認為「言」與「心」有內外隱顯關係，「言」是「心」運思的產物，「言」之正誤實可反映「心」之正誤，故通過察「言」而可知言者之「心」。李光地所理解的孟子「知言」，其實是以能制定道德法則，因而能知是非之「心」為權衡，來判定各種「言」之是非正誤，故「知言」之「知」，是落於本心上講，此「知」不是一般認識論意義上的「知」，而實與良知之「知」同義，既具本體之實，復顯工夫之用。換言之，「知言」之「知」本身即是一高度的道德理性之表現。因李光地將「言」解釋為「理」，故「知言」實即知理，知理就是知性理。順此而推，「知」之分明與「心」之分明一體相關，「知言」即明心，它是「養氣」之由，也是「不動心」之本。

圍繞「心」與「氣」之關係，李光地認為「心」與「氣」並非兩種絕對異質的範疇，二者是本末貫通、相養互成的。一方面，「心」因「氣」而落實，另一方面，「氣」也因「心」而透顯出意義。依李光地之見，「氣」類似於心志與外物交接之間的媒介物，「氣」之向外宣洩，正是自然生命的真實表現。然而「氣」本身帶有一種盲動性，是以需要「志」的價值引導。「持志」與「養氣」工夫的重心正在於將「氣」的力量收攝在「志」的價值引導上，並最終使得志氣合一，進而養成至大、至剛的浩然之氣。

李光地對《孟子》〈知言養氣〉章的詮釋，若放在宋明理學的發展歷程來看，既有對朱子思想的繼承，也有對後者的調適發展。如李光地以窮理工夫來貫通孟子之「知言養氣」，並認為「知言」在先，「養氣」繼

之，明顯是受朱子啟發。然而李光地又非全然依循朱子之說，如在「知言」與「養氣」的主次輕重上，朱子明確提出：「知言本也，養氣助也。」又說：「孟子論浩然之氣一段，緊要全在『知言』上。」李光地則並不作此理解。不同於朱子析「心」與「理」為二，李光地著力凸顯「心理為一」。順此詮釋脈絡，李光地所理解的「知言」，在保證其作為一種向內自省存養的德性活動同時，又可相容向外之知識探索。而他對「集義」的理解，也不再是朱子所側重的那種主體向外在客體格物致知後所實踐之工夫，而是德性主體由內向外的充擴。儘管在「知言」與「養氣」的發生程序上，李光地認同朱子，即以「知言」先於「養氣」，但在對「集義以養氣」工夫宗旨的發揮上，李光地明顯與孟子更為契合。

以朱子的孟學詮釋而言，其自身雖為一完整的體系，但亦有隱而不顯的指調，說而不周的理念，以及喻而不詳的意思，故而常遭受後儒批評，如王陽明、黃宗羲等人，他們批評朱子歧心與理為二，對於朱子以格物窮理理解「知言」，在王、黃等人看來，僅是一種向外求索的知識活動，而非向內自省存養的德性活動，此與孟子本義相離甚遠。後儒對朱子的批評，一個主要原因是二者理論形態及立場不同，這倒並不一定意味著一方理論絕對優於另一方。不過，這種批評畢竟給予後來的朱子學者一個反思前理論的刺激。李光地正是處於這種思想背景之中，是以他對於程朱理學除了承繼之外，亦有重新思考的自覺。這就決定了李光地之孟學詮釋並非朱子理論的簡單複述，而是更有演繹，李光地之學術地位亦由此奠立。

引用書目

古代文獻

- 〔宋〕朱熹撰；朱杰人、嚴佐之、劉永翔主編 Authored by ZHU Xi ; Edited by ZHU, Jieren; YAN, Zuozhi; LIU, Yongxiang (Eds.)
2010 《朱子全書》（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年）。
Zhuzi quanshu(Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House; Hefei: Anhui Education Publishing House, 2010).
- 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校 Authored by LI, Jingde; Edited and annotated by WANG, Xingxian
2020 《朱子語類》（北京：中華書局，2020年）。
Zhuzi yulei(Beijing: Zhonghua Book Company, 2020).
- 〔清〕黃宗羲原著，全祖望補修 Authored by HUANG, Zongxi ; Assisted by QUAN, Zuwang
1986 《宋元學案》（北京：中華書局，1986年）。
The Ideological Controversy of the Song-Yuan Period (Beijing: Zhonghua Book Company, 1986).
- 〔清〕黃宗羲著，沈善洪主編 Authored by HUANG, Zongxi; Edited by SHEN, Shanhong
1985 《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985年）。
Huang Zongxi quanji (Hangzhou: Zhejiang Ancient Books Publishing House, 1985).
- 〔清〕李光地著，陳祖武點校 Authored by LI, Guangdi; Edited and annotated by CHEN, Zuwu
2013 《榕村全書》（福州：福建人民出版社，2013年）。
Rongcun quanshu(Fuzhou, Fujian People's Publishing House, 2013).
- 〔清〕陸隴其 Authored by LU, Longqi
1983 《四書講義困勉錄》（臺北：臺灣商務印書館，1983年）。
Sishujiangyi kunmianlu (Taipei: Taiwan Commercial Press, 1983).

近人文獻

王棕琦 Peter Tsung Kei Wong

- 2021 〈「不動心」的本質是甚麼？——《孟子》「知言養氣章」的文理與義理〉，《漢學研究》第39卷第2期，2021年6月，頁1-37。

“What is the Nature of ‘the Unperturbed Mind-heart’ in Mencius

- 2A:2?,” *Chinese Studies*, Volume 39, Issue2 (June 2021), pp.1-37.
- 李明輝主編 LI, Minghui (Eds.)
 1995 《孟子思想的哲學探討》（臺北：中研院中國文哲研究所籌備處，1995年）。
Philosophical Explorations of Mencius's Thought (Taipei: Preparatory Office of the Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 1995).
- 李明輝 LI, Minghui
 2001 《孟子重探》（臺北：聯經出版公司，2001年）。
Revisiting Mencius(Taipei: Linking Publishing, 2001).
- 李明輝 LI, Minghui
 2018 《儒家與康德（增訂版）》（臺北：聯經出版公司，2018年）。
Confucianism and Kant (Revised Edition) (Taipei: Linking Publishing, 2018).
- 李景林 LI, Jinglin
 2007 〈「浩然之氣」的創生性與先天性——從馮友蘭先生〈孟子浩然之氣章解〉談起〉，《社會科學戰線》第5期（2007年9月），頁12-16。
 “The Creativity and Innateness of Noble Spirit——Starting from Feng Youlan's ‘Interpretation of the Chapter on Mencius’ Noble Spirit,” *Social Science Front*, Issue 5 (September 2007), pp. 12-16.
- 林遠澤 LIN, Yuanzhe
 2017 《儒家後習俗責任倫理學的理念》（臺北：聯經出版公司，2017年）。
The Concept of Post-conventional Confucian Responsibility Ethics (Taipei: Linking Publishing, 2017).
- 周群振 ZHOU, Qunzhen
 1984 〈孟子知言養氣章章句義釋——由絕對的道德心體觀釋知言養氣之大義〉，《鵝湖月刊》第109期，1984年7月，頁2-13。
 “An Interpretation of Mencius' Chapter on Knowing Words and Nourishing Qi—Explaining the Great Meaning of Knowing Words and Nourishing Qi from the Perspective of Absolute Moral Mind,” *Legein Monthly*, Issue109 (July 1984), pp. 2-13.
- 洪明超 HONG, Mingchao
 2022 〈宋代理學兩種告子觀的對立與互動〉，《朱子學研究》，第38輯（2022年7月），頁282-297。
 “The Opposition and Interaction of Two Views on Gaozi in Song Dynasty Neo-Confucianism,” *Zhuism Journal*, Issue. 38 (July 2022), pp. 282-297.

郭曉東 GUO, Xiaodong, 焦德明 JIAO, Deming

2016 〈「氣」是否具有道德意義？——論朱子對孟子「浩然之氣」的解讀〉，收入鄭宗義主編，《中國哲學與文化》（桂林：灕江出版社，2016年），第13輯，頁23-38。

“Does ‘Qi’ Have Moral Meaning?—A Discussion on Zhu Xi's Interpretation of Mencius' ‘noble spirit’,” in Zheng Zongyi, ed., *Chinese Philosophy and Culture*(Guilin: Lijiang Publishing, 2016), Issue13, pp. 23–38.

徐復觀 XU, Fuguan

2014 《中國人性論史·先秦篇》（北京：九州出版社，2014年）。

A History of Chinese Theories of Human Nature: Pre-Qin Period(Beijing: Jiuzhou Publishing, 2014).

陳來 CHEN, Lai

2010 《中國近世思想史研究》（北京：三聯書店，2010年）。

Studies on the Intellectual History of Modern Chinese Thought(Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2010).

張元泰 ZHANG, Yuntai

2019 〈朱熹的告子和陸九淵的告子——以對「不動心」的詮釋為中心〉，《儒學評論》，第13輯（2019年11月），頁182-208。

“Zhu Xi's Interpretation of Gaozi and Lu Jiuyuan's Interpretation of Gaozi—Focusing on the Interpretation of ‘Immovable Heart’,” *Confucianism Review*, Issue 13 (2019), pp. 182-208.

黃俊傑 HUANG, Junjie

1993 《孟學思想史論》（臺北：東大圖書公司，1993年）。

Essays on the History of Mencius' Thought (Taipei: Dongda Books, 1993).

黃俊傑 HUANG, Junjie

2004 《中國孟學詮釋史論》（北京：社會科學文獻出版社，2004年）。

Essays on the History of Mencius' Interpretations in China (Beijing: Social Sciences Academic Press, 2004).

許朝陽 HSU, Chao-yang

2013 〈告子對比下的孟子「義」之可能義蘊〉，《淡江中文學報》第28期，頁1-28。

“Mencius's Possible Meanings of Yi (Justice) Contrasted by Gaozi,” *Tamkang Journal of Chinese Literature*, Issue 28 (June 2013), pp. 1-28.

馮友蘭 FENG, Youlan

- 2001 《三松堂全集》（鄭州：河南人民出版社，2001年）。
The Complete Works of San Song Tang (Zhengzhou: Henan People's Publishing, 2001).
- 彭國翔 PENG, Guoxiang
2018 〈「盡心」與「養氣」：孟子身心修煉的功夫論〉，《學術月刊》，第50卷第4期（2018年4月），頁5-20。
“‘Exhausting the Heart’ and ‘Nourishing Qi’: Mencius’ Theory of Self-Cultivation of Mind and Body,” *Academic Monthly*, Volume50, Issue 50 (April 2018), pp. 5-20.
- 楊儒賓 YANG, Rubin
2019 《儒家身體觀》（上海：上海古籍出版社，2019年）。
The Confucian View of the Body(Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing, 2019).
- 鄭澤綿 ZHENG, Zemian
2013 〈告子思想淵源考——兼論「求則得之」作為孟子倫理學思想的起點〉，《武漢大學學報（人文科學版）》，第66卷第1期（2013年1月），頁36-42。
“The Source of Gao Zi's Thought and the Starting Point of Mencian Ethics,” *Journal of Wuhan University* (Humanities Edition), Volume66, Issue 1 (January 2013), pp. 36-42.
- 劉錦賢 LIU, Chin-Hsien
2016 〈朱子批象山為告子之衡定〉，《嘉大中文學報》，第11期（2016年11月），頁29-68。
“The Discussion of Zhuzi’s Criticism on Xiangshan as Gaozi,” *Journal of Chiayi University*, Issue11 (November 2016), pp. 29-68.
- 賴錫三 LAI, Hsi-san
2013 〈《孟子》與《莊子》兩種氣論類型的知識份子與權力批判〉，《清華學報》，第43卷第1期（2013年3月），頁1-52。
“Intellectuals and the Criticism of Authoritarian Government: Two Types of Qi Theory in the *Mencius* and *Zhuangzi*,” *Tsinghua Journal of Chinese Studies*, Volume43, Issue1 (March 2013), pp. 1-52.

