

# 精氣論脈絡下所見孟子的養氣

郭啓傳

醒吾技術學院應英系助理教授

## 提 要

本文將孟子養氣說以及相關的周邊思想放在「精氣論」的脈絡中觀察，分析孟子取資此說的範圍以及創新之處。所謂「精氣論」乃是更早期的「精」之觀念在「氣論」時代的變形，而所謂「精」就是宗教研究中常見的馬納（mana），往往與巫術相關，在先秦語境中也與貴族平民之間的分別有關，其各項特質往往表現在「德」這個字之中。「盛德」、「厚德」、「大德」往往屬於得天命之貴族或是朝代創造者，平民若非無德，即是德少。此德可以累積與交換，成為貴族世襲的基礎。但是在戰國「尚賢說」的影響下，能力取代血統成為獲取職位的標準，「德位相符」成為時代的理想，其極端發展即是「禪讓說」。孟子卻主張獨立的士以及道統，超越德盛德衰的朝代循環，指出士在追求政治職位之外的出路。「精氣論」的功夫往往強調「虛心以為道舍」，孟子以「仁義內在」不可虛，以存心盡心之操存，擴充四端而證性天皆善，使「精氣論」強調的冥契主義式的主體境界，在開始之處即與道德意識相持而長，社會生活不再是追求超越境界的阻力而是助力，追求超越主體也不再是少數人的專利，可謂對精氣論模式的重大突破。以上即是本文將孟子養氣說放在精氣論脈絡中討論的理由。

**關鍵詞：**孟子 養氣 精氣論 德

# 精氣論脈絡下所見孟子的養氣

郭啓傳

醒吾技術學院應英系助理教授

## 一、精氣論

精、精氣、馬那

先秦思想史的研究源遠流長，心性論與形上學尤其是其中重要關切點。但是近來學者也發現，在上述關切點之外要找出一個更大的「共同論述」，不只涵蓋心性，也可涵蓋身體；不只涵蓋經典、諸子，也可以涵蓋術數方技，「氣」值得特別注意。<sup>①</sup>

本文所謂的精氣論，是指「精」這個初始概念與現象，在氣的思想發達後，重新包裝的形式。「精氣」不是氣思想的唯一形式，但是精氣與傳統神聖王權的政治建構一脈相承，也與貴族社會的「威儀觀」身體息息相關，這兩者可以總括為傳統（意思是諸子時代之前）上以「德」概括的若干現象。<sup>②</sup>諸子的思想創獲或多或少都取資於

---

① 參考美國學者本傑明·史華茲著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》（南京：江蘇人民出版社，2003），頁186-191。集中討論「氣」的相關問題較完整的研究成果是日本學者小野澤精一、福永光司、山井湧編，李慶譯：《氣的思想：中國自然觀和人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，1980）。臺灣學界則首推楊儒賓先生主編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993），楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中研院文哲所，1996），最近又有楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺大出版中心，2005）。

② 「德」的古典意義與諸子時代的意義之間有所落差，已經有多位學者對此提出深入的研究，例如1946出版的侯外廬：《中國古代社會史論》（石家莊：河北教育出版社，2001）；李玄伯（宗

此傳統，也必須與此有所區隔，本文主要目標即在觀察孟子在這個思想脈絡之中，汲取了什麼？又創新了什麼？進行的方式主要以描述一個傳統精氣論的理想型，然後拿孟子書中的相關話語作比較。觀察兩者之間在哪些方面較為接近，哪些方面較為疏遠，從而彰顯孟子的創造性所在。

「精」與「精氣」是兩個不一致的範疇，已經有學者論及，<sup>③</sup>「精」更接近宗教上所常見的「馬那」（mana，或譯馬納）現象，這種現象普遍見於各文化之中，依據張光直的說法，這個思想在「巫術宇宙觀」中居有重要地位。他曾經引述佛爾斯脫的歸納，將此「巫術宇宙觀」稱為「亞美式薩滿教的意識型態內容」，歸納為八點，其中第五點是：自然環境中的所有現象都被一種生命力或靈魂賦以生命，因此薩滿教的世界裡沒有我們所謂的「無生物」這種物事。<sup>④</sup>

這個賦予生命的力量，就是馬那。涂爾幹有這樣的說明：「它使得任何事物產生威力，這種威力超出普通人力之外。」<sup>⑤</sup>這種力量不只出現在人身上，「一個祭司、巫師或儀式套語，所具有的馬納與一塊聖石或一個精靈所具有的馬納一樣。」「它是一種絕對意義上的威力，沒有任何性質定語和限定。各種神聖威力只是它的特定體現

---

側）：《中國古代社會新研》（上海：上海文藝出版社，1988 影印開明書店版）；杜正勝：《從眉壽到長生—醫療文化與中國古代生命觀》（臺北：三民書局，2005），尤其是頁 205-218；王健文：《奉天承運—古代中國的「國家」概念及其正當性》（臺北：東大圖書公司，1995）；較近的討論見林啟屏：〈從古典到傳統：古典「德」義及其發展〉，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：臺大出版中心，2007）。

③ 裘錫圭：〈稷下道家精氣說研究〉，以及相關的〈稷下道家精氣說研究補正〉、〈馬王堆老子甲乙本卷前佚書與「道法家」兼論《心術上》《白心》為慎到田駢派作品〉，皆收入氏著《文史叢稿：上古思想、民俗與古文字學史》（上海：上海遠東出版社，1996）。錢穆〈釋道家精神義〉也有許多深刻的觀察，見氏著：《莊老通辨》（臺北：東大圖書公司，1991）。哲學史之中以馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1998）較多這樣的看法，尤其是第十七章〈稷下黃老之學的精氣說—道家向唯物主義的發展〉和第十八章〈楚國的改革與屈原，稷下精氣說的傳播〉。若擱置其唯物唯心的爭論，許多解讀是值得參考的。

④ 張光直：〈連續與破裂：一個文明起源新說的草稿〉，《中國青銅時代（第二集）》（臺北：聯經出版社，1994）。

⑤ 涂爾幹著，芮傳明、趙學元譯：《宗教生活的基本形式》（臺北：桂冠圖書，1994），頁 68。

和人格化，是它在無數外形身上的顯露。」「世界上無物不具有奧倫答，只不過量有大小而已。」<sup>⑥</sup>「馬納不固定在任何事物中，…而且幾乎能在任何事物中傳遞，…實際上整個馬拉尼西亞宗教就在爲自己取得這種馬納，或者爲了謀取利益而獲得它。」<sup>⑦</sup>「生活中時時感覺有某種能量從外界流入我們。」<sup>⑧</sup>

以上的文字可以給我們一個印象，所有生命都有一個力量在其背後，它流動不定，如何爭取更多的這種力量，就是政治、宗教或是巫術的關懷核心。擁有更多這種力量，可以帶來的是地位與能力的提升。這種力量是外來的，可以得到也可以失去。不只是人有這種力量，甚至也不見得人擁有最多這種力量。

具有這些特徵的中文文獻，可以有以下幾條：《管子·內業》、《莊子·大宗師》、<sup>⑨</sup>《韓非子·解老》、<sup>⑩</sup>《呂氏春秋·盡數》<sup>⑪</sup>等，它們共同特徵是這些力量是

---

⑥ 涂爾幹著，芮傳明、趙學元譯：《宗教生活的基本形式》，頁 224。

⑦ 涂爾幹著，芮傳明、趙學元譯：《宗教生活的基本形式》，頁 225。

⑧ 涂爾幹著，芮傳明、趙學元譯：《宗教生活的基本形式》，頁 245。

⑨ 《莊子·大宗師》：「夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。狶韋氏得之，以挈天地；伏戲氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息；堪坏得之，以襲崑崙；馮夷得之，以遊大川；肩吾得之，以處大山；黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮；禹強得之，立乎北極；西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傳說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。」郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書影印，1980），頁 246-247。我們應該注意得此道者都是什麼人物，其共同特徵是「不與庶民共之」。此處之「道」即是精氣，可以與《管子·內業》「道」、「氣」通用參照，也可以與《楚辭·遠遊》將類似此處之思想稱為「得壹」合觀。

⑩ 《韓非子·解老》：「天得之以高，地得之以藏，維斗得之以成其威，日月得之以恆其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四時得之以御其變氣，軒轅得之以擅四方，赤松得之與天地統，聖人得之以成文章。」陳奇猷：《韓非子集釋》（臺北：河洛圖書影印，1974），頁 365。

⑪ 《呂氏春秋·季春紀·盡數》：「精氣之集也，必有入也。集於羽鳥與為飛揚，集於走獸與為流行，集於珠玉與為精朗，集於樹木與為茂長，集於聖人與為寔明。」許維通：《呂氏春秋集釋》（臺北：世界書局影印，1975），頁 148-149。「集」這個動詞也是「由外入」的意思，所以下文說「精氣之來也」。「珠玉」、「聖人」兩者也是特殊者，即是孟子所說的出類拔萃者。

外來的，集中在某物時，該物可以有出類拔萃的表現。<sup>12</sup>

### 精氣與轉移

如何讓這些力量可以進入與停留在某物上，有些是機緣，有些可以靠人的行為，行為可以是與道德相關的，也可以是與道德沒有直接關係的，例如我們以下要說的若干功夫。

遺傳世襲也可以是得到此力量的重要管道。《易經·坤卦·文言》說到「積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃。」即是這樣的表達，《楚辭》〈離騷〉也提及：「紛吾既有此內美兮，又重之以脩能」，其所以然之故在於作者是「帝高陽之苗裔兮」。《左傳》中有許多預言，提到某人修德可以有傑出的後代，也是從積善的角度得來的。

不過表達的最有意味的是《莊子》中有關盜跖的這段話：

孔子曰：「丘聞之，凡天下有三德：生而長大，美好無雙，少長貴賤見而皆說之，此上德也；知維天地，能辯諸物，此中德也；勇悍果敢，聚眾率兵，此下德也。凡人有此一德者，足以南面稱孤矣。今將軍兼此三者，身長八尺二寸，面目有光，脣如激丹，齒如齊貝，音中黃鍾，而名曰盜跖，丘竊為將軍恥不取焉。」

盜跖的回答是：

今長大美好，人見而悅之者，此吾父母之遺德也。<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> 這些力量的存在範圍，有兩種型態，一種是有無，一種是多少。有無型態是只出現在特定個體之上，如《莊子·大宗師》、《韓非子·解老》所描述的。多少的型態是在大部分個體上都出現，但是因為各種先後天因素，呈現彼此擁有之量有多與少之不同，如孔子所說的「君子之德風，小人之德草」，兩者都有德，但是多少不同。

<sup>13</sup> 《莊子集釋·盜跖》，頁 993-994。天生的身體，在孟子來看堯舜與常人沒有差別，「王使人瞞夫

「上德」是有一副人人稱羨的身體，與我們的時代何其相似，「中德」的境界想必是無緣於「上德」者衷心企盼的能力，這能力可以學而知之，也可以困而知之，最好是「生而知之」。什麼是「知維天地」？「天或維之，地或載之；天莫之維，則天以墜矣；地莫之載，則地以沈矣。」<sup>14</sup>知其意為智如維天之綱。

什麼叫「辯諸物」？《左傳》裡面王孫滿對楚子說的話表達得很清楚：「昔夏之方有德也，遠方圖物，貢金九牧，鑄鼎象物，百物而為之備，使民知神、姦。故民入川澤、山林，不逢不若。螭魅罔兩，莫能逢之。用能協于上下，以承天休。」<sup>15</sup>《管子》繼續表達這種思想，「故聖人博聞多見，畜道以待物。」<sup>16</sup>「是以聖人之治也，靜身以待之，物至而名自治之。」<sup>17</sup>「物固有形，形固有名，名當謂之聖人。」<sup>18</sup>盜跖如果可以做到以上兩點，孔子還會說一聲「堯舜其猶病諸」，而這才只是此文中的「中德」。盜跖的德不止於勇敢與智慧：

故跖之徒問於跖曰：「盜亦有道乎？」跖曰：「何適而無有道邪！夫妄意室中之藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知可否，知也；分均，仁也。五者不備而能成大盜者，天下未之有也。」<sup>19</sup>

---

子，果有以異於人乎？」孟子曰：「何以異於人哉？堯舜與人同耳。」《孟子·離婁下》，頁124。孟子不願意強化身體外表在「德」的強弱上有相關性的看法。另一說法是以西施為例：「西子蒙不潔，則人皆掩鼻而過之。雖有惡人，齋戒沐浴，則可以祀上帝。」《孟子·離婁下》，頁119。本文使用《孟子》為朱熹：《四書集注》（臺北：世界書局，1977）。

<sup>14</sup> 安井衡：《管子纂詁·白心》（臺北：河洛圖書，1976），卷十三之十八頁。

<sup>15</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：源流出版社影印，1982），宣公三年，頁669-671。

<sup>16</sup> 安井衡：《管子纂詁·宙合》卷四之四頁。

<sup>17</sup> 安井衡：《管子纂詁·白心》卷十三之十五頁。

<sup>18</sup> 安井衡：《管子纂詁·心術上》卷十三之二頁。

<sup>19</sup> 《莊子·胠篋》。孟子對此有他的回應，在〈盡心上〉說到「欲知舜與跖之分，無他，利與善之間也。」朱熹：《四書集注》，頁196。但此無礙盜跖之言代表某種庶民、傳統的意義。孟子在〈離婁下〉說：「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在。」朱熹：《四書集注》，頁113。盜跖之德在孟子看來，只是小體、小人之德。

這段話看起來是諧擬，就像以詩禮發塚的儒者一樣，讀起來令人莞爾一笑。然而文中對「聖」的理解，卻頗有古意。除了盜跖之外，宋玉也是個美男子，因此爲人所忌，讒之於王。

楚襄王時，宋玉休歸。唐勒讒之於王曰：「玉為人身體容冶，口多微詞，……」

玉曰：「臣身體容冶，受之二親；口多微詞，聞之聖人。」<sup>20</sup>

這裡提到的「身體容冶」與「口多微詞」都可以視為「威儀觀」<sup>21</sup>之下的理想之一。

〈登徒子好色賦〉也提到類似的話。登徒子在楚王面前說宋玉「體貌閑麗，口多微辭，又性好色」。宋玉的辯解，簡明扼要：「體貌閑麗，所受於天也；口多微辭，所學于師也。」<sup>22</sup>

「父母之遺德」、「受之二親」、「所受於天」表示的意思相當接近，「遺德」二字尤其可以顯示「德」可以表現在身體之上、之外，而且可以遺傳。<sup>23</sup>「從外得之」也是相當顯著的特色，父母、天、二親三者都屬於外。

孟子對此身體之外在狀態可以視為「德」的表徵，有什麼看法呢？在「人皆可以爲堯舜」這句話中，學生的疑問是，文王、湯的身體長大，因此有特殊功業，我也身

<sup>20</sup> 〈諷賦〉，出自《古文苑》。

<sup>21</sup> 「威儀觀」的討論見楊儒賓先生〈儒家身體觀的原型〉，《儒家身體觀》（南港：中研院文哲所，1996），頁28-43。杜正勝也涉及威儀身體的演變，見《從眉壽到長生》，頁205-229。

<sup>22</sup> 蕭統編：《文選》（臺北：五南圖書，1998），頁480。盜跖的美，「面目有光，脣如激丹，齒如齊貝，音中黃鍾」，此文中則說「眉如翠羽，肌如白雪，腰如束素，齒如含貝。」又「華色含光」。雖然不是完全一樣，組合起來卻是當代美人圖，強盜的身體與美人的身體如此其相似，其故在身體背後有一個使其身體如此其特殊的力量在。「音中黃鍾」更是與「八風」在宇宙秩序中的神秘關聯息息相關。

<sup>23</sup> 杜正勝說：「德是體內的特質存在，所以有遺傳性」，《從眉壽到長生》，頁135-141。又說「每一家族各有他們的德」，「德為族群成員所共有，但最強有力、最顯著者則體現在族長身上。」前引書頁205-218。這樣的想法在1939年李玄伯的書裡已經有所表達。見氏著：《中國古代社會新研》，〈中國古代圖騰制度及政權的逐漸集中〉下篇（二），「圖騰的個人化」。頁173-187。



體長大，何以「食粟」（沒肉吃）而已？<sup>24</sup>孟子說「堯舜之道，孝悌而已矣」。（〈告子下〉）有一次有人偷看孟子的身體，是否異於常人，孟子說他的身體沒什麼異常之處，即使「堯舜與人同耳。」（〈離婁下〉）這件事使人想起《左傳》中曹共公偷看重耳洗澡的事，因為傳說重耳「駢脅」。（《左傳》僖公二十三年）這些今天看起來怪異的行爲，其背後的理路應該是：聖人具非常之狀，因有非常之德，豈直與天下匹夫匹婦之爲類也。

這是古老傳統，孟子想要改變。因為這個古老傳統的荒謬性，我們在盜跖的故事中已經看得很明顯了。他應該也聽過盜跖的故事，所以他明確說明如何區分舜與盜跖，「雞鳴而起，孳孳爲善者，舜之徒也。雞鳴而起，孳孳爲利者，跖之徒也。欲知舜與跖之分，無他，利與善之間也。」（〈盡心上〉）

他在〈盡心上〉說道：

孟子自范之齊，望見齊王之子，喟然嘆曰：居移氣，養移體，大哉居乎！夫非盡人之子與？孟子曰：王子宮室、車馬、衣服多與人同，而王子若彼者，其居使之然也。況居天下之廣居者乎？魯君之宋，呼於埳澤之門。守者曰：此非吾君也，何其聲之似我君也？此無他，居相似也。

孟子以爲「居」與「養」會對人的身體產生特殊的影響，「養」對人產生的影響，可以舉趙景子問子產，關於伯有鬼魂作祟之理由爲例。子產說：

人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強，是以有精爽至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人，以爲淫厲，況良霄——我先君穆公之冑、子良之孫、子耳之子、敝邑之卿、從政三世矣。鄭雖無腆，抑諺曰『蕞爾國』，而三世執其政柄，其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又大，所馮厚矣，而強

---

<sup>24</sup> 關於肉食在當時的意義，請見黃俊傑：〈孟子「七十者可以食肉」的社會史詮釋〉，文收氏著：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺大出版中心，2007），頁363-374。



死，能為鬼，不亦宜乎！<sup>25</sup>

「用物精多，則魂魄強」，是古典時代的轉移規則，其所至之最高狀態可以是「精爽至於神明」，也是一種「有德」者的形態。我們讀《國語·楚語下》，觀射父說到「精爽不攜貳」的巫覡，「古者民神不雜，民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智慧上下比意，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能徹聽之。如是則明神降之，在男曰覡，在女曰巫。」<sup>26</sup> 貴族與巫的關係密切，可見一斑，這裡的「明神降之」，到《管子》、《莊子》之時，就逐漸轉為「非鬼神之力也，精氣之極也。」位格化的「明神」也變成修行者可以掌握的「神明」。

可以使人取用之物精，其最者何？珠玉可以為飲食代表，帛可以為衣之代表。《國語·楚語下》：「玉帛為二精」。《呂氏春秋·盡數》：「集於珠玉，與為精朗。」其原理之說明，《管子·侈靡》有之：

珠者陰之陽也，故勝火。玉者陰之陰也，故勝水。其化如神，故天子藏珠玉。<sup>27</sup>

另一種說法見於《管子·水地》：

是以水集於玉，而九德出焉；凝蹇而為人，而九竅五慮出焉，此乃其精也。夫玉之所貴者，九德出焉：夫玉溫潤以澤，仁也；鄰以理者，知也；堅而不蹇，義也；廉而不剝，行也；鮮而不垢，潔也；折而不撓，勇也；瑕適皆見，精也；茂華光澤，並通而不相陵，容也；叩之，其音清搏徹遠，純而不殺，辭也。是以人主貴之，藏以為寶，剖以為符瑞，九德出焉。<sup>28</sup>

<sup>25</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》，昭公七年，頁1292-1293。

<sup>26</sup> 《國語·楚語下》（臺北：里仁書局，1981），頁559。文中「聰」、「明」、「智慧」分別獨立，又有「聖」字，可見「聖」字非前述三義。

<sup>27</sup> 安井衡：《管子纂詁·侈靡》，卷十二之三頁。

<sup>28</sup> 安井衡：《管子纂詁·水地》，卷十四之二至四頁。

人與玉皆為水所集，此處之水相當於我們說的「精」，郭店竹簡〈太一生水〉可以為此種水的根源地位提供佐證。故食玉可以強化人之精。《周禮·天官·玉府》：「王齊則共食玉。」意指齋戒時食玉。《尚書·洪範》「惟辟玉食。」食玉為王者專用。王者之外也有食玉之說，屈原〈離騷〉：「精瓊靡以為粦」。王逸以為是「精鑿玉屑以為儲糧。」佩帶也可以「御不祥」。<sup>29</sup>古人說君無故，玉不去身，（《禮記·曲禮下》）君子無故玉不去身（《禮記·玉藻》）根據的應該是這樣的道理。孟子說「養移體」可以作如是觀。只是孟子強調的是養身之外的「養心」，如果這些東西都可以繼體充虛，取精用宏，那比這些東西更高貴的「禮義」可以養我之「大體」，其成就豈不更偉哉！

帝王之居有何特點？不用舉考古資料，看宋玉所說的「雌雄風」就可以理解孟子的「居移氣」。

夫風生於地，起於青蘋之末。侵淫谿谷，盛怒於土囊之口。…故其清涼雄風，則飄舉升降，乘陵高城，入於深宮。…然後倘佯中庭，北上玉堂。躋於羅帷，經於洞房。迺得為大王之風也。故其風中人狀。直慄慄憊憊，清涼增歎。清冷泠泠，愈病析醒。發明耳目，寧體便人。此所謂大王之雄風也。<sup>30</sup>

這樣的雄風，「此獨大王之風耳，庶人安得而共之？」我們知道孟子最喜歡勸王者與民共之，不管你好色、好利，只要肯與民共之，都不會是大問題。他怎麼會首肯這種「庶人安得共之」的特權？於是他對「體」重新定義，提出「大體」以區別於傳統的「小體」：

體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人。養其大者為大人。（〈告子上〉）

<sup>29</sup> 討論見袁錫圭：《文史叢稿：上古思想、民俗與古文字學史》，頁33-35。

<sup>30</sup> 蕭統編：《文選》卷十三，頁319-321。

古典貴族社會所養之「體」只是「小體」，養之得宜，結果也只是「居移氣」而已，養之不得宜，不免爲人瞧不起。

孟子曰：「說大人，則藐之，勿視其巍巍然。堂高數仞，榱題數尺，我得志弗爲也。食前方丈，侍妾數百人，我得志弗爲也。般樂飲酒，驅騁田獵，後車千乘，我得志弗爲也。在彼者，皆我所不爲也；在我者，皆古之制也，吾何畏彼哉？」（〈盡心下〉）

他提出新的「大體」之說，作爲建立心性論下道德價值的基礎。可是爲什麼我們會在養「大體」與「小體」上有差異？是血統、居所的因素嗎？他歸因於「心」。

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。（〈告子上〉）

他的意思是透過居所、飲食等外在的環境優勢所汲引而來的優勢，是由「物」及於身的，效果不如「大體」所依據的「心」。孟子沒有完全推翻傳統之說，但是在接受之中轉進，重新給予「大小」、「貴賤」定義。

他只願意承認「氣」是體之充，「心」不屬體，心之德爲「志」，「志」是氣之「帥」。在〈盡心上〉他說出了仁義禮智根於心。「其生色也，睟然見於面、盎於背。施於四體，四體不言而喻。」不再是轉移而來的，他說過趙孟之所貴，趙孟亦能賤之。轉移來的，總是會移走，沒有「根」於心。

可見不管是「遺」還是「移」，在孟子看來都不如「根」，「根」在「心」，爲每人皆有，且不可奪。小體所養之氣，缺少獨立性，而且有「順」的可能，缺少抗壓性，只是「妾婦之道」。他說：

景春曰：公孫衍、張儀豈不誠大丈夫哉？一怒而諸侯懼，安居而天下熄。孟子

曰：是焉得為大丈夫乎？子未學禮乎？丈夫之冠也，父命之；女子之嫁也，母命之，往送之門，戒之曰：「往之女家，必敬必戒，無違夫子。」以順為正者，妾婦之道也。居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道；得志與民由之，不得志，獨行其道；富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」（〈滕文公下〉）

「大丈夫」是孟子人格獨立性完成的表徵，這與他重「剛」、「義」在氣質上明顯親和。他拒絕條件優渥之下的身體美化，因為那樣的條件非人人可以擁有，難以架構在「性」的基礎上。可是他也有繼承傳統的一面，在論及文王時，他提到：「待文王而後興者，凡民也。若夫豪傑之士，雖無文王猶興。」（〈盡心上〉）這樣的豪傑應該就是前文的大丈夫，也是孟夫子自道。他也引顏淵為同道，顏淵曰：「舜何人也？予何人也？有為者亦若是。」（〈滕文公上〉）顯得豪氣干雲，不假條件。有時也流露出舊思想的遺跡，〈公孫丑上〉提到文王為什麼無法輕易取代「一夫」紂王時說：

曰：「以齊王由反手也。」曰：「若是，則弟子之惑滋甚。且以文王之德，百年而後崩，猶未洽於天下；武王、周公繼之，然後大行。今言王若易然，則文王不足法與？」曰：「文王何可當也？由湯至於武丁，賢聖之君六七作。天下歸殷久矣；久則難變也。武丁朝諸侯有天下，猶運之掌也。紂之去武丁未久也，其故家遺俗、流風善政，猶有存者；又有微子、微仲、王子比干、箕子、膠鬲，皆賢人也，相與輔相之，故久而後失之也。尺地莫非其有也，一民莫非其臣也；然而文王猶方百里起，是以難也。齊人有言曰：『雖有智慧，不如乘勢；雖有鎡基，不如待時。』…孔子曰：『德之流行，速於置郵而傳命。』」

此豈非積善之家必有餘慶？豈非另一種父母之遺德？《左傳》中此類故事甚多，例如《左傳》昭公八年：

晉侯問於史趙曰：「陳其遂亡乎？」對曰：「未也。」公曰：「何故？」對曰：

「陳，顓頊之族也，歲在鶉火，是以卒滅。陳將如之。今在析木之津，猶將復由。且陳氏得政于齊而後陳卒亡。自幕至于瞽瞍無違命，舜重之以明德，寔德於遂。遂世守之。及胡公不淫，故周賜之姓，使祀虞帝。臣聞盛德必百世祀。虞之世數未也，繼守將在齊，其兆既存矣。」<sup>31</sup>

舊王朝之毀敗非一夕而成，文中「盛德必百世祀」一語可說是古典時代普遍的心態，這個「百世」之中不免有些表現不好的「不才子」。在新王朝要建立之時，也是逐漸積德的過程，非一蹴可躋，所以上引孟子之文才會說「且以文王之德，百年而後崩，猶未洽於天下；武王、周公繼之，然後大行。」其過程也許會更長，仿照《左傳》的說法，要從后稷說起。

### 如何得到與得到之後

精氣論在說明如何得到精氣的時候，功夫頗為一致，幾乎都建立在「德者得也」的規則上。《管子》四篇向為這方面討論的焦點，〈內業〉：「凡物之精，此則為生，下生五穀，上為列星。流於天地之間，謂之鬼神；藏於胸中，謂之聖人。」<sup>32</sup> 如果「精」是每個人都可擁有，則此處不會說「藏於胸中」即是聖人，其他人的精藏在何處呢。因此，讓「精」「藏於胸中」必須有一定的功夫，如何讓「精」藏在人的胸中？「是故此氣也，不可止以力，而可安以德；不可呼以聲，而可迎以音。敬守勿失，是謂成德。」要「止」要「安」，可見「精」來自外，能夠安止之，即是「成德」。在安止之前必須使其從外入，功夫大致是「虛」。「敬除其舍，精將自來。精想思之，寧念治之。嚴容畏敬，精將至定，得之而勿捨，耳目不淫，心無他圖。」

<sup>31</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 1035。昭公七年也提到：「聖人有明德者，若不當世，其後必有達人。」一就有位而逐漸德薄而言，一就無位而逐漸德厚而言，兩者終有交叉之日。

<sup>32</sup> 安井衡：《管子纂詁·內業》卷十六之一頁。

虛其欲，神將入舍。掃除不潔，神乃留處。<sup>33</sup>

潔其宮，開其門，去私毋言，神明若存。<sup>34</sup>

虛之與人也無間，唯聖人得虛道，故曰並處而難得。世人之所職者精也，去欲則宣，宣則靜矣；靜則精，精則獨立矣；獨則明，明則神矣。神者至貴也，故館不辟除，則貴人不舍焉，故曰不潔則神不處。<sup>35</sup>

「潔宮」、「除舍」相當於「虛心」，可以使「神入舍」，也可以使其「留處」。這樣的功夫，與《莊子》書中的「心齋」何其相似。《莊子·人間世》：

回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」…瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹、舜之所紐也，伏羲、几蘧之所行終，而況散焉者乎！」<sup>36</sup>

使心成為「虛室」，要「外於心知」，雖與「虛其欲」不同，同樣的地方是在排除干擾，其所得結果「鬼神將來舍」與「神將入舍」幾乎全同。「舍」當動詞「居停」之意，精氣或鬼神由「外」而來「舍」。  
〈內業〉則將「舍」當名詞「屋舍」用，結果還是「精將自來」。此「舍」字如同精氣論之「指紋」，具有辨識作用。

《莊子·人間世》說「吉祥」之感油然而生，其實這不只是心中的感覺而已，身體上也會有表現。

---

<sup>33</sup> 安井衡：《管子纂詁·心術上》卷十三之一頁。

<sup>34</sup> 安井衡：《管子纂詁·心術上》卷十三之二頁。

<sup>35</sup> 安井衡：《管子纂詁·心術上》卷十三之四頁。

<sup>36</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》，頁147-150。

集於顏色，知於肌膚。<sup>37</sup>

精存自生，其外安榮，內藏以為泉原，浩然和平，以為氣淵。淵之不涸，四體乃固，泉之不竭，九竅遂通，乃能窮天地，被四海。中無惑意，外無邪蓐。心全於中，形全於外，不逢天蓐，不遇人害，謂之聖人。人能正靜，皮膚裕寬，耳目聰明，筋信而骨強，乃能戴大圓，而履大方。鑒於大清，視於大明。敬慎無忒，日新其德。遍知天下，窮於四極。敬發其充，是謂內得。<sup>38</sup>

這兩條資料不大一致，第一條只表現在肌膚，第二條則在皮膚、耳目、筋骨之外，加上「外無邪蓐」、「不逢天蓐」、「遍知天下，窮於四極」，範圍擴大到天下四極，後半段的描述孟子有所保留。出處窮達等關於「命」的限制，幾乎都消失了，效果不只是「有氣皆良」，而是「無事不順」。

另一種功夫是「一」。

能搏乎？能一乎？能無卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能勿求諸人而得之己乎？思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神將通之，非鬼神之力也，精氣之極也。<sup>39</sup>

「搏」應該作「專」解，專一在何物上可以有無卜筮而知吉凶的「前知」能力？他的答案是「精氣」。「止」、「已」的對象干擾專一的心知。《莊子》中稱此為「衛生之經」

老子曰：衛生之經，能抱一乎？能勿失乎？能無卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能舍諸人而求諸己乎？能儵然乎？能侗然乎？能兒子乎？兒子終日嗥而

<sup>37</sup> 安井衡：《管子纂詁·白心》卷十三之十八頁。

<sup>38</sup> 安井衡：《管子纂詁·內業》，卷十六之六頁。

<sup>39</sup> 安井衡：《管子纂詁·內業》，卷十六之七頁。



嗌不噉，和之至也；終日握而手不掣，共其德也；終日視而目不瞬，偏不在外也。行不知所之，居不知所為，與物委蛇，而同其波。是衛生之經已。<sup>40</sup>

兩者的相似度甚高，老子眼中的嬰兒是「含德之厚」，「含德」即是「含精」，「含德之厚」，比於赤子。蜂蠆虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不噉，和之至也。知和曰常，知常曰明，益生曰祥，心使氣曰強，物壯則老，謂之不道，不道早已。」（55章）〈庚桑楚〉的「共其德」就是《老子》的「精之至」，可知「專」、「一」的對象是指「精氣」，而得精氣就是「德」。嬰兒之至柔來自其專氣，聖人效之而有「抱一」、「得一」之說，其事與聖王之術相關，《莊子》〈天下〉亦有之：

古之所謂道術者，果惡乎在？曰：無乎不在。曰：神何由降？明何由出？聖有所生，王有所成，皆原於一。不離於宗，謂之天人。不離於精，謂之神人。不離於真，謂之至人。<sup>41</sup>

神、明、聖、王，四者的來源，此處皆歸之於「一」，且明言「不離於精，謂之神人」。神人如此，明、聖、王三者何獨不然。前引《國語·楚語下》「精爽不攜貳」，「不攜貳」即是「一」，其故在「精」之得。舉凡「精神」、「神明」、「德」、「聖」等成就，當其成套出現時，往往皆與此功夫有關。得精氣可以有此諸效，也可以看《韓非子·解老》裡的文字：

知治人者其思慮靜，知事天者其孔竅虛。思慮靜，故德不去。孔竅虛，則和氣日入。故曰：「重積德。」夫能令故德不去，新和氣日至者，蚤服者也。故曰：「蚤服是謂重積德。」積德而後神靜，神靜而後和多，和多而後計得，計得而

---

<sup>40</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》，頁785。

<sup>41</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》，頁1065。

後能御萬物，能御萬物則戰易勝敵，戰易勝敵而論必蓋世，論必蓋世，故曰：「無不克」。無不克本於重積德，故曰：「重積德則無不克」。<sup>⑫</sup>

「故德」是已經擁有的「精氣」，「和氣」則是新入者，功夫是「孔竅虛」，「氣」與「德」的關係之密切可見。韓非子在〈喻老〉說「空竅者，神明之戶牖也。」「神明」從「空竅」入，可知「神明」即是「精氣」也。積此德可以有「神靜」、「和多」、「計得」等效驗，甚至到無不克的絕對優勢。這裡也可以注意，雖然有學者說戰國「德」與「性」相當接近，但是孟子不會說「故性不去，新性日入」，會出現「日新」的場合是古典時代「天命」，「周雖舊邦，其命維新」，天命靡常，所以要以敬等方式來維持天命之眷顧。孟子表現此積極日進的地方是心，在求放心，充四端等處用力。

更擴大來說，也可以表現在致天下太平的方面，《莊子·天下》說到「古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓。」前提還是「配神明」，其所以然之故還是「精爽」、「得一」。這種從個人修身可以一路走到天下太平的極致，在道家以及儒家都可以看到，可以說是一種公共興趣，可以名之為「治身治國同一論」，孟子並沒有走這條路，這是我們認為孟子不是精氣論的原因之一。

神仙家也可以據精氣立論，《楚辭》裡的〈遠遊〉是很好的比較對象。「悲時俗之近阨兮，願輕舉而遠遊。」注意「輕」字。「質菲薄而無因兮，焉托乘而上浮？」身體未改造之前以「菲薄」來形容。如何改變？「內惟省以端操兮，還應正氣之所由。漠虛靜以恬愉兮，澹無爲而自得。」功夫前者像儒家，後者像道家。但是還有一著，「奇傳說之托辰星兮，羨韓眾之得一」，傳說的例子在《莊子·大宗師》中出現過，該處只說「得之」，此處亮出「得一」的底牌。進一步的說明，可以知道作者用的是服氣之法：「餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞」。這氣自然是外來的。身體改造過程中可以得到「神明」：「保神明之清澄兮，精氣入而粗穢除。」此精氣是由外而

<sup>⑫</sup> 陳奇猷：《韓非子集釋》，頁351。

「入」，原本身體中的菲薄是因爲充斥「粗穢」。此所得之精氣，除神明之外，也可以有「和」之感：「見王子而宿之兮，審壹氣之和德」。此「壹氣」在半夜最容易養得：「壹氣孔神兮，於中夜存」。但是如何養此「壹氣」？「虛以待之兮，無爲之先」。得此精氣或壹氣，即是成「德」之門：「庶類以成兮，此德之門」。

〈遠遊〉非常精簡而且清晰的將精氣論的各項特徵都呈現出來，「精氣」即是「壹氣」，由外「入」，得之者身體有好的改變，「神明」、「和」之感是其一，身體「輕」是其一。得此精氣之法最重要在「虛」，得此精氣即是「成德」。

上述可以歸納爲「德者得也」，所得之物爲「精」或是「精氣」，所以得之之法爲「虛」或「一」，已得之後可以有的成果是「中無惑意」、「四肢堅固」、「耳目聰明」、「九竅遂通」、「醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓。」表現的範圍不管大或小，都可以用「德」來表示。因爲是得之於外，所以必須使其「入居」以及「留處」。能入居固可以爲聖人，不能「留處」則亦無從見效於當世，用《韓非子·解老》的話說，必須「令故德不去，新和氣日至。」

## 二、孟子的養氣

孟子的功夫中很重要的一點即是「養氣」。〈公孫丑上〉：

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。其爲氣也至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其爲氣也配義與道，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。

歸納爲四點：

- 一、此氣至大至剛。
- 二、直養無害。
- 三、配義與道。

#### 四、集義所生，非襲取於外。

「浩然」是至大之意，所以第一點中的「至大」沒有問題，《管子》也是用「浩然」來描述其「氣淵」。<sup>49</sup>但是「至剛」卻是孟子的特點，《管子》是用「和平」來定位其氣之性質。此「至剛」符合孟子「大丈夫」的理想。

「直養」是因為孟子以為四端的仁義禮智根於心，為我固有之，非外鑠，順此而為，則此氣自成。〈盡心下〉：

可欲之謂善。有諸己之謂信。充實之謂美。充實而有光輝之謂大。大而化之之謂聖。聖而不可知之之謂神。

孟子與精氣論傳統的差異，在「有諸己」一點上，他不以為此氣須得之於外，氣是我固有的，仁義禮智也是我固有的，養氣不必藉外論之，因此可以說孟子不走「德者得也」一路。如果把上文前兩句移除，則其意境與本文所謂精氣論其實難以分辨。

孟子的想法應該是，純粹的養氣只能在「小體」上作用，想要在「大體」上起作用的養氣功夫，必須配義與道，也就是在「心」上作功夫。

孟子論道德既然以「擴充」為主軸，他在養氣功夫上也是從「擴充」的角度著眼，既然是「擴充」則做為基準點的起始狀態應該是每人相似，而且是內在的，甚至此氣本身是善的，楊儒賓先生因此在一般的「體氣」之外另立「內氣」一詞，以表示此

---

<sup>49</sup> 也有解釋為「純壺之氣」的例子，見班固：《漢書·敘傳上》顏師古注，《漢書》（臺北：鼎文書局，1981），頁1128。（多冊本頁4230）。檢查《故訓匯纂》（北京：商務印書館，2004），頁1260，可以發現趙岐注此語為「天氣也」，張銑「大道之氣」外，都是「大」、「多」、「餘」以及水流貌等意思。孟子自己也還有「浩然有歸志」之語，總不能將此處之「浩然」也看作「純壺之氣」，同一人使用同一語，應該有其穩定性才是。再加上考慮〈內業〉的「浩然和平，以為氣淵」、「源泉」等語，都與水有密切關係，解為「水大」應該較為妥當。《荀子·君道》：「血氣和平，志意廣大，行義塞於天地之間，仁知之極也」，將「和平」與「廣大」一起用以形容身心境界，也可以作背景參考。

意。<sup>44</sup>

在沒有下過功夫的人身上，想要呈現此每人相似的「氣」，在夜深人靜時之「夜氣」，或是「平旦之氣」，這時的氣如同四端之端，可稱氣端，有待長養。孟子曾經以牛山之木本來美茂，只是在破壞之後才顯其光禿，比喻人性之本善狀態亦如牛山之原狀。〈告子上〉：

雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存。夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：「操則存，舍則亡。出入無時，莫知其鄉。」惟心之謂與！

白天的操勞競奪，將夜晚復原之氣斷喪幾盡，他將此狀態另外用「放其良心」表示，可見「夜氣」與「良心」在孟子是相當的。功夫上他以為心之幾微，「出入無時，莫知其鄉」，必須有意識的加以「操存」。因此他說：「學問之道無他，求其放心而已矣。」萬物冥合，不分人我，外於心知以受天地精氣的法門，在孟子來說就不能接受。而「內靜外敬」的法門也非其主張。因為「靜」與「順」之間有過高的親和性，一不小心就淪為「妾婦之道」，無緣「大丈夫」。

他只要回復「夜氣」就可以回復原點，找回良心，不必再去往外汲取「精氣」，這與精氣論傳統有不同。

〈盡心上〉：

孟子曰：盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事

---

<sup>44</sup> 楊儒賓先生著：《儒家身體觀》第三章〈論孟子的踐形觀——以持志養氣為中心展開的工夫論面向〉。楊先生指出孟子是「一本」，天、性、心、形最終都是同質的。

天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。

「盡心知性」、「存心養性」加上「動心忍性」構成三重修養心的功夫。此三重功夫似乎與「生而知之」、「學而知之」、「困而知之」相當接近。

孟子之所以取此功夫，建立在他對心與氣的價值位階之認識上。他說氣只是體之充，此體只是小體而已，小體即是自然身體，如何將此自然身體道德化，有待於心以及心所含藏的諸種來自天之所命的道德內容，此內容我們無法輕易窺知，但是可以透過其端倪而窺其梗概，此即孟子所謂的四端。四端者為仁義禮智。

孟子的心性之說列此四端，而養氣之說只談到「配義與道」，仁、禮、智則略而不提，原因可能是舉一反三，也可能是將其納入「道」之中。<sup>45</sup>

有兩點可以與精氣論作對照：一是氣無法取得最終主導權；一是不能割捨道德內容。

就第一點而言，孟子說氣體之充也，志氣之帥。〈公孫丑上〉：

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。」

孟子四十歲不動心，與孔子不惑同年。有趣的是他對什麼事情「不動心」？這裡是政治上的「達」。接下來孟子自道與告子的不動心之不同時，提到言、心、氣三個層次，其特出之處在於「心」的主導性，將言與氣收歸心的管轄。其故為：

---

<sup>45</sup> 郭沫若曾經懷疑這個「道」字在孟子之中不自然而沒有著落，可能即是來自《管子》的〈內業〉等篇。見〈宋鉅尹文遺著考〉。原收入《青銅時代》，本文引自《中國古代社會研究（外二種）》（石家莊：河北教育出版社，2002），頁 542。但該處「道」與「氣」相等，孟子此處既然已經提及「氣」，不應該再以「道」等於「氣」。觀察孟子全書提及「道」的文字，以及「道」與「義」一起出現的文字，「道」在孟子中很可能是「仁」的另一個說法。〈盡心下〉「仁也者人也，合而言之，道也。」至於朱子的看法是道具普遍性，義具特殊性，也得到學者之首肯。見黃俊傑：〈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 180。

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。

孟子在此依然採取吸收部分古典思想，納入其思想之次要部分的策略。「志壹」與「氣壹」的狀態都有傾動對方的能力，而孟子的功夫卻是一面倒的往「志壹」方向走。他認為心不能像精氣論者一樣「虛化」，尤其是其中的道德根源是人禽之辨所在，更無虛化的餘地，爲了致虛極而絕仁棄義，孟子是不肯作的。這裡的氣志關係可以用射遠中微的比喻來說明，氣可以提供力量，讓箭射的遠，志可以提供方向，命中目標。

精氣論傳統下，對心與志，有程度不一的壓抑。莊子中的「純氣之守」，對立面是「知巧果敢之列」，「心齋」的功夫要「外於心知」。老子認為「心使氣曰強」，修道不在心上作功夫，心必須致之使虛，方能「專氣致柔」，而「柔弱勝剛強」。「去知與故」的話也常見到，這些心與氣的關係如何安排，是觀察功夫主張的有效窗口。杜正勝曾經認為儒家以心爲主，道家以氣爲主。<sup>46</sup>就孟子來說，大致是可以同意的。孟子對「氣壹」所可能達到的效果，估計比較低，其中的安排除了工夫親證所得，也不無社會政治秩序安排的考量在內。

「氣體之充」，此說也見於《管子》四篇，〈內業〉常將「氣」與「道」交替使用，提到「夫道者所以充形也」，但是因爲此篇的「氣」是外來者，所以會有「而人不能固。其往不復，其來不舍」的障礙有待克服。克服的辦法，「凡道無所，善心安愛，心靜氣理，道乃可止。」<sup>47</sup>既講「善心」，也說「心靜」，不全相同。勉強解釋，可以說心在全善無惡時，不受欲望干擾，所以是靜的。但是無法排除「氣理」與「心靜」之間是互動的關係。

〈心術下〉提出充美然後心得之說，其先後關係值得注意。「氣者，身之充也；

<sup>46</sup> 〈心與氣在人體的地位：孟子「知言養氣」反映的問題〉，杜正勝：《從眉壽到長生》，頁95-105。

<sup>47</sup> 安井衡：《管子纂詁·內業》，卷十六之二頁。



行者，正之義也。充不美，則心不得；行不正，則民不服。」<sup>48</sup> 孟子是說「充實之謂美」，兩者極為相似，不過孟子的前提是「可欲」、「有諸己」，沒有這兩個前提的「充」，當不為孟子認可。<sup>49</sup> 而此篇的「氣」卻是外來的，「形不正者德不來」，講究威儀姿態，「中不精者心不治」，「精」也許是「靜」之誤，如是可以符合「內靜外敬」之說，或者直接理解為「專一」。「無以物亂官」，孟子說「耳目之官不思」，不思則為物，物交物則引之而已。所以此語孟子應該可以同意。至於「無以官亂心」的部分，此處以「靜」為功夫，而孟子卻是「必有事焉」，頂多在「勿忘」之外加上「勿助長」的告誡輔助，即可以「持其志」。從總體來看，氣外、身充、充美、心得等四個環節，與孟子相似的只有中間兩個，前提與最終目標，是不同的。〈盡心上〉：

孟子曰：廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面、盎於背。施於四體，四體不言而喻。

「欲之」、「所樂」、「所性」三個層次是孟子的價值定位，這個分別對掌握孟子思想的核心與邊緣相當重要。政治是管理眾人之事，少數人管理多數人，雖然他也贊成勞心者與勞力者的分別，或是君子野人的分別，但是他把這些放在「人性」之外，他的人性只限於所有人可以共之的「仁義禮智」等四端之內。我們可以了解「自天子以

<sup>48</sup> 安井衡：《管子纂詁·心術下》，卷十三之十頁。全文是：「形不正者德不來，中不精者心不治。正形飾德，萬物畢得。翼然自來，神莫知其極。昭知天下，通於四極。是故曰：無以物亂官，毋以官亂心，此之謂內德。是故意氣定然後反正。氣者，身之充也；行者，正之義也。充不美，則心不得；行不正，則民不服。是故聖人若天然，無私覆也；若地然，無私載也。私者，亂天下者也。」

<sup>49</sup> 「充」字這種用法在《墨子》的〈辭過〉中已有：「其為食也，足以增氣充虛，彊體適腹而已矣。」〈節用中〉也有：「古者聖王制為飲食之法曰：足以充虛繼氣，強股肱，耳目聰明，則止。」「強股肱，耳目聰明」在精氣論中被拿來作形容「美身」效果的常用語。食物來自身體之外所以叫「充」，「精氣」被稱為「體之充」也是自外來的角度說的。

至於庶人一也」的「性」在孟子思想中的重要地位。

道德的實踐與身體之精神化，是此處孟子放在第一位的價值，對於孔子說過的「博施濟眾」，孟子並不將其放在人性內容之中，所以說「所性不存焉」。可以看出孟子想將道德領域從政治領域區隔出來，而古典神聖王權的階序結構正是要將兩者結合起來。

回顧前引評論樂正子的話中所顯示的功夫進境，當其達到聖、神之境時，對此世界有何影響呢？精氣論傳統之答案，已見於《莊子·天下》之所述，內聖外王之道。孟子的態度可以從他評論盛德之士上看出來。

### 盛德之士的出路

孟子最反對無父與無君兩種思想傾向，他之所以奮起闢邪說，蒙好辯之譏，就是看到墨子與楊朱之言盈天下，此外還有一個「盛德之士」的問題也是會有無父無君的危險，所以他也加以批評。〈萬章上〉記載咸丘蒙所問的一個問題：

語云：「盛德之士，君不得而臣，父不得而子。」舜南面而立，堯帥諸侯北面而朝之，瞽瞍亦北面而朝之。舜見瞽瞍，其容有蹙。孔子曰：「於斯時也，天下殆哉，岌岌乎！」不識此語，誠然乎哉？

舜的故事在孟子書中很多，舜的地位孟子也很看重，舜在孟子書中遇到許多道德難題，以上所引是其中之一。問題的重點在當一個人具有「盛德」之時，他與周遭之人的關係應該如何安排？尤其是在「天子」這個特殊而唯一的位置上，如何安排政治上與倫理上的高位者。學生引述的問題是「君不得而臣，父不得而子」，重點放在五倫中的父子與君臣。推而廣之，所有的人物關係中，都必須承認盛德之士的無上權威。舜最爲孟子稱道之處在「孝」，在他盛德的光環之中，瞽瞍應該如何安排？什麼是「盛德之士」可以有如此威力？從本文脈絡而言，即是《莊子·天下》所言「得一」之神明聖王，孟子的反應分成兩點。

對政治高位者問題，孟子的說法是：

否，此非君子之言，齊東野人之語也。堯老而舜攝也，〈堯典〉曰：「二十有八載，放勳乃徂落，百姓如喪考妣。三年，四海遏密八音。」孔子曰：「天無二日，民無二王。」舜既為天子矣，又帥天下諸侯以為堯三年喪，是二天子矣。

孟子以為堯老舜攝，舜沒有在堯生前即接任，所以他還是臣。這個說法在歷史事實上不是儒家的共識，在理論上也不是。前者可以比較郭店竹簡的〈唐虞之道〉，<sup>50</sup>後者可以看這段話：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」（《易·乾卦》）文中之「人」也應該包含「王」，「大人」就是「盛德」者。天都弗違，堯如何能違？孟子只能以攝政的角度緩和其中的矛盾。如果與荀子關於周公攝政的評論比較，《荀子·儒效》：「天子也者，不可以少當也，不可以假攝為也；能則天下歸之，不能則天下去之。」此語可以說相當能表現這些「盛德之士」的心態，荀子用周公的例子迴避以下問題：如果是「久假不歸」的人該怎麼辦？盛德之士登上政治頂峰在精氣論下有正當性，孟子反對的理由該說是他的系統想建立的是獨立的士與學的傳統，而不是將修行成果做為貴族與官僚制度下的晉身之階。這也是他與精氣論不同之處。

咸丘蒙追問第二點。

咸丘蒙曰：舜之不臣堯，則吾既得聞命矣。《詩》云：「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」而舜既為天子矣，敢問瞽瞍之非臣如何？

孟子搬出他「知言」的本領，提出「以意逆志」的讀詩法。

---

<sup>50</sup> 甘懷真研究過魏晉歷史上皇帝與皇后即位後對其父親應該採取什麼態度，讓我們對此問題在歷史上的爭議有所認識。見甘懷真：〈中國中古時期「國家」的形態〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（上海：華東師範大學出版社，2008），頁185，頁217-222。

曰：是詩也，非是之謂也，勞於王事而不得養父母也。曰：「此莫非王事，我獨賢勞也。」故說詩者，不以文害辭，不以辭害志；以意逆志，是為得之。…孝子之至，莫大乎尊親；尊親之至，莫大乎以天下養。為天子父，尊之至也；以天下養，養之至也。《詩》曰：『永言孝思，孝思惟則』，此之謂也。《書》曰：『祇載見瞽瞍，夔夔齊栗，瞽瞍亦允若』，是為父不得而子也。」

孟子口中的「齊東野人」，在《墨子·非儒下》裡面已經出現過，在《韓非子》中則出自一本叫《記》的書。《韓非子·忠孝》：

記曰：「舜見瞽瞍，其容造焉。孔子曰：當是時也，危哉！天下岌岌，有道者、父固不得而子，君固不得而臣也。」<sup>51</sup>

文中以「有道者」取代「盛德之士」，「道」與「氣」往往可以互用，而得精氣者為「有德」，所以這個取代不是問題。如果問題不限於舜與其父的關係，對於有道者，孟子也不懷疑他的無限性。孟子說過「大丈夫」的三個不受影響的方向，也提到過「以德」則君當師事之，「以位」則庶人不敢與君友。

〈萬章下〉：

萬章曰：「庶人，召之役，則往役；君欲見之，召之，則不往見之，何也？」曰：「往役，義也；往見，不義也。且君之欲見之也，何為也哉？」曰：「為其多聞也，為其賢也。」曰：「為其多聞也，則天子不召師，而況諸侯乎？為其賢也，則吾未聞欲見賢而召之也。繆公亟見於子思，曰：『古千乘之國以友士，何如？』子思不悅，曰：『古之人有言曰：「事之云乎」，豈曰友之云乎？』子思之不悅也，豈不曰：『以位，則子，君也，我，臣也，何敢與君友

---

<sup>51</sup> 陳奇猷：《韓非子集釋》，頁1108。此文在提及此類「烈士」是「亂世絕嗣」之人時，指出其學術資源為「為恬淡之學而理恍惚之言」，此與精氣論一脈應該有密切關係。

也？以德，則子事我者也，奚可以與我友？』千乘之君求與之友，而不可得也，而況可召與？

孟子區分「多聞」與「賢」兩個層次，兩者君皆不可以「召」的方式對待之，孟子在「以位」的傳統之外建立「以德」的新論據，使其分庭抗禮。「賢」的地位既然高於「多聞」一等，孟子在「說大人」時除了藐之之外，也有理論建設，說「用下敬上，謂之貴貴；用上敬下，謂之尊賢。貴貴、尊賢，其義一也。」將「上敬下」與「下敬上」等量齊觀，甚至進一步的揄揚「上敬下」的價值。他的理論建設沒有在這裡停步，他一方面「以德」與「以爵」的大人抗衡，又師穆叔故智，<sup>62</sup>重新定義「爵」的意義，區分「天爵」與「人爵」。  
〈告子上〉：

孟子曰：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。古之人，修其天爵而人爵從之。今之人，修其天爵以要人爵。既得人爵而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」

「修其天爵而人爵從之」正是「有德必有位」的另一種說法，但是孟子將「天爵」定義為「仁義忠信，樂善不倦」，則是其創造性轉化之處，精氣論者以「一」模糊化之處，孟子拉回具體的道德內容。同樣的情形也出現在評論禹稷和顏回的價值高低問題，他的答案是兩者「同道」（〈離婁下〉）。也出現在孔子與堯舜的價值高低問題，他的答案是夫子「賢於堯舜遠矣」（〈公孫丑上〉）。這種評價立足的價值方向不會是政治的。

<sup>62</sup> 《左傳》襄公二十四年：「穆叔如晉，范宣子逆之，問焉，曰：古人有言曰：『死而不朽』，何謂也？穆叔未對。宣子曰：昔丐之祖，自虞以上為陶唐氏，在夏為御龍氏，在商為豕韋氏，在周為唐杜氏，晉主夏盟為范氏，其是之謂乎！穆叔曰：以豹所聞，此之謂世祿，非不朽也。魯有先大夫曰臧文仲，既沒，其言立，其是之謂乎！豹聞之：『大上有立德，其次有立功，其次有立言。』雖久不廢，此之謂不朽。若夫保姓受氏，以守宗祧，世不絕祀，無國無之。祿之大者，不可謂不朽。」

面對有「人爵」者可能棄其「天爵」的問題，孟子鄭重看待得「天爵」的「大人」所扮演的角色。他從「格君心」的角度來看大人的角色，〈離婁上〉：

孟子曰：人不足與適也，政不足與間也，惟大人為能格君心之非。君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正，一正君而國定矣。

「君正莫不正」是舊傳統，孔子說「子帥以正，孰敢不正」，老子說「侯王得一以為天下貞」，但是孟子將「君仁莫不仁，君義莫不義」加上去，就在「君子之德風，小人之德草」、「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星拱之」的傳統模式中，將「德」這個深具「精氣論」意義的名詞，明確化為「仁義」這個孟子的註冊標誌。孟子又說「大人者不失其赤子之心」，赤子之心是良知良能不受斷喪之前的狀態，其「四端」當與成德之大人相當。這樣的「大人」與〈乾卦〉的「大人」，兩者的差距很能見出孟子的特點。

孟子自己也稱讚過「盛德」。〈盡心下〉：「孟子曰：堯、舜，性者也；湯、武，反之也。動容周旋中禮者，盛德之至也。」「動容周旋中禮」一語接在堯舜文武之後，不是表示一般人的行禮如儀，而有其國家壯盛有序的意思。季札觀樂舞有以下高低不同之評論：「美而有憾」（文王）、「美而盛」（武王）、「慚德」（湯）、「勤而不德」（禹）、「盛德」（舜）。<sup>53</sup>武王與舜之舞，得到最高評價，這些以其成功告於神明的樂舞，應該就是孟子說「動容周旋中禮者」時心中所浮現的內容。《禮記·樂記》也說「禮樂皆得，謂之有德」。

郭店楚簡有〈唐虞之道〉講堯生為天子，舜處於草茅之中，堯禪位給舜，「禪也者，上德授賢之謂也。」在何時禪位呢？「古者聖人二十而冠，三十而有家，五十而治天下，七十而致政。」原因是「四肢倦惰，耳目聰明衰。」退休後作什麼？「退而養其生」。<sup>54</sup>孟子的版本則是「堯老而舜攝」，「齊東野人」在當時可能不少。<sup>55</sup>

<sup>53</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 1165。

<sup>54</sup> 李零：《郭店楚簡校讀記（增定本）》（北京：中國人民大學，2007），頁 123-129。精氣論者常

不只出土文獻中出現異於孟子的說法，傳統文獻《中庸》也與孟子不同。

子曰：「舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內。宗廟饗之，子孫保之。故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。（十七章）<sup>56</sup>

「大德必得其位」，實然上也許不然，在應然的層次上此處兩者應該合一。「大德」即是齊東野人所謂的「盛德」，所以會有德位齊備，才可以制禮樂之說。

子曰：愚而好自用，賤而好自專，生乎今之世，反古之道。如此者，災及其身者也。非天子，不議禮，不制度，不考文。今天下車同軌，書同文，行同倫。雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。（二十八章）<sup>57</sup>

若是時窮數奇，大德者應當如何自處？〈唐虞之道〉說「處草茅而不憂」，《中庸》提出「素其位而行」可以「無入而不自得」。但是也提出「居易以俟命」，對「天命」仍是有期望。

君子素其位而行，不願乎其外。素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難：君子無入而不自得焉。在上位不陵下，在

---

說「四肢堅固，耳目聰明」，此文提及「四肢倦惰，耳目聰明衰」為致政的理由，從反面說明了精氣論與政權的關係密切。

<sup>55</sup> 〈唐虞之道〉中的一段也見於《管子·戒》。《韓非子·忠孝》所引又稱「記曰」，可以想見這是熱門的討論題目。為什麼「野人」對此這麼有興趣？因為他們是這個思想的受益者，在社會向上流動的過程中，有能力者最支持根據能力決定社會地位的學說。存著「彼可取而代之」想法的野心者，也可能鼓勵這樣的思想。

<sup>56</sup> 朱熹：《四書集注》，頁11。

<sup>57</sup> 朱熹：《四書集注》，頁11。



下位不援上，正己而不求於人，則無怨。上不怨天，下不尤人。故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。（十四章）<sup>58</sup>

一個人的修養如何成為「大德」者呢？書中有「中和」之說，何謂「中和」？「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」。如果修行到極致會有何結果？「致中和，天地位焉，萬物育焉。」到此地步，我們需要政治嗎？這樣的人，能夠不讓他位居政治最高點嗎？這樣的人有可能不透過政治即可達到如是成果嗎？

孟子講四端，一切道德的東西都已經存在每個人之中，顯微不同而已，應該沒有已發未發的問題，「端」即使不顯著，也已經是發了，兩書於此似有不同。有德者不必有其位，也似與《中庸》不同。「俟命」好像孟子也不是那麼有興趣，<sup>59</sup>他得志弗與。他想要成為「師」而不是「君」，所以沒有「天命」的問題。《中庸》「仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」讀起來與〈唐虞之道〉的相關論述近似：「堯舜之行，愛親尊賢。愛親故孝，尊賢故禪。孝之施，愛天下之民，禪之傳，世亡隱德。孝，仁之冕也；禪，義之至也。」「愛親忘賢，仁而未義。尊賢遺親，義而未仁也。」在孟子讀起來，可能以為此文作者是告子的同黨。「世亡隱德」表示的是人的「政治地位」與「德」是一致的。此與《中庸》大德必有位，是同一個思路。我們認為這也是精氣論的思路。孟子提到「惟仁者宜在高位，不仁者在高位，是播其惡於眾也。」所以他也有德位合一的想法。只是他認為「德」的內容有兩個，一是先王之道，一是仁心仁政。後者在孟子更重要。

孟子說到許多快樂的事，「君子有三樂，而王天下不與存焉。」（〈盡心上〉）「古之賢王，好善而忘勢。古之賢士，何獨不然？樂其道而忘人之勢。故王公不致敬盡禮，則不得亟見之。見且由不得亟，而況得而臣之乎？」（〈盡心上〉）舜「竊負

<sup>58</sup> 朱熹：《四書集注》，頁9-10。

<sup>59</sup> 朱熹：《四書集注》〈盡心下〉：「孟子曰：堯、舜，性者也；湯、武，反之也。動容周旋中禮者，盛德之至也。哭死而哀，非為生者也。經德不回，非以干祿也。言語必信，非以正行也。君子行法，以俟命而已矣。」這裡的「俟命」並沒有政治上「天命」的意義。

而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。」（〈盡心上〉）但是最重要的卻不是「樂」。而是「性」。〈盡心上〉：

孟子曰：「廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面、盎於背。施於四體，四體不言而喻。」

「性」不只使讓孟子在「心」與「天」之間搭上一條橋，也使他在出處的抉擇上有堅定的依據，足以抗拒精氣論的誘惑。若以「天人合一」與「內聖外王」二詞來定位孟子的養氣目標，孟子心性天貫通的模式屬於「天人合一」。他區分「所性」與「所樂」、「所欲」，因「君子」出路不在「位」，「位」在「性分」之外，所以孟子不積極支持「內聖外王」。

### 三、結論

孟子思想以擴充心之四端，以符合心與性天一致之義。他的養氣功夫與當時其他常見的養氣功夫有什麼差異？

相同的部分，在於身體會受到養氣功夫的正面影響這一段。不同之處，在前段有：氣在外，氣由外入「舍」，他不同意。「氣一則動志」、「專氣」他要避免。後段的養氣對外的影響，他主張會表現在身體表面，然後跳到「上下與天地同流」，「大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神」。

「外無邪菑」非其所關心，他反而提倡動心忍性，在橫逆中淬煉；神仙也非所期；王天下也非所性；「前知」則未見其論及。以上這些都是精氣論者功夫所至可能達到的成就，孟子務實的、專心致志的在他的「所性」中努力。

徐復觀提到過《莊子》內篇只有德字沒有性字，<sup>60</sup> 孟子似乎與他相反，孟子對盛德之士當繼位，禹傳子德衰兩個問題反應激烈，我們認為可能的原因是，「德」作為

唯一標準，將使倫理、心志、語言都失去終極價值。唯一需要的只是修德。《老子》：

善建者不拔，善抱者不脫。子孫以祭祀不輟，修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。吾何以知天下然哉？以此。（第 54 章）

祭祀不輟的只有統治者家族，即《左傳》中穆叔所說的「世祿」。從「身」到「天下」，一是皆以修身爲本，此處之修其實不是倫常，而是「抱一」，不是「知言」而是「無言」。孔子爲政以德譬如北辰，要行得通，前提是北辰只有一個。筆者曾經以圓心與圓周兩者互相生成說明這一套修身成德系統成立的基礎。在一個講求「性」爲人人共有的時代，將使得整個系統只有圓心而沒有圓周，<sup>60</sup>所以這套思想必須作一些修正，孟子的修正是政統與道統分立。

此外，精氣論得精氣的功夫，往往是損之又損以至虛靜，或是純之又純以達精一，兩者對孟子擴充四端的功夫都有妨礙。既有損日常生活，又不易普遍爲庶人施行。韋伯提到倫理性救贖不需要獲致卡理斯瑪資質的狂迷方法，他說：「這樣的陶醉正巧是

<sup>60</sup> 徐復觀：《中國人性論史先秦篇》（臺北：商務印書館，1994），〈老子思想的發展與落實——莊子的心〉，頁 369。徐先生認為《莊子》內篇的「德」相當於「性」字，外篇雜篇將「性」字「德」字對舉，其區別「人與物身上內在化的道，稍微靠近抽象地道的方面來說時，便是德；貼近具體地形來說時，便是性。」頁 372。

<sup>61</sup> 黃俊傑指出，在宋代司馬光認為道不是普及每個人，少數人可以與天交通，天子是代表。朱熹則以為可以普及，道有其超時空性，在宋代權力結構中，確可能發揮顛覆的潛在危險性。朱熹在宇宙論層次上徹底摧毀中國專制政治的理論基礎。《中國孟學詮釋史論》（北京：社會科學文獻出版社，2004），第四章〈宋儒對孟子政治思想的爭辯及其蘊含問題〉，頁 160-161。余英時也指出，在北宋程頤以為「人皆可以成堯舜的原則只有對於個別的社會成員才發生真實的社會意義，並非遍指全體而言。」余英時：《朱熹的歷史世界》（北京：三聯出版社，2004），頁 140。「歷史世界」與「思維世界」可以得出不一樣的觀察，司馬光與程頤相似，也與精氣論的政治思考相似，雖然理由可能並不一樣。

他們所尋求的體系性倫理生活態度的一大障礙。」<sup>62</sup> 孟子所以贊成「勿求於氣」，對「氣一則動志」深懷疑慮，與韋伯此處所說的憂慮應該是一樣的。韋伯在分析支配的類型時提出三種支配，法制型支配，傳統型支配，卡理斯瑪支配。<sup>63</sup> 卡理斯瑪支配會例行化，附著在職位上或是遺傳給家族成員。

據韋伯所言，卡理斯瑪是一種不是每個人或物都擁有的超凡異能，與馬那等所指是一樣的。<sup>64</sup> 也提及此語和早期基督教「天賜恩寵」有關。<sup>65</sup> 它可以進入到一具體實物裡，將其特殊影響力加在後者身上，也可以離去，使後者成為無用的道具。觀其論述我們可以了解卡理斯瑪的概念與本文所說的精氣論有相當高的可比性，從而可以將卡理斯瑪支配與齊東野人關於盛德之士要求禪讓的想法連結其來，堯禪讓給具盛德之舜，就是要求卡理斯瑪支配不要例行化，同樣的，禹傳位給家族成員，就此派人士而言，就是卡理斯瑪例行化的行為。韋伯稱此為「世襲性卡理斯瑪」。<sup>66</sup>

孟子如何抵擋「尚賢」論打開的潘朵拉盒？他理智清醒的看待政治與倫理，以性、天、心、志、思、民、義內等範疇築起主體、理性、倫理的長城，也許可以看作某種「除魅」吧。

---

<sup>62</sup> 韋伯著，康樂、簡惠美譯：《宗教社會學》（臺北：遠流出版社，1993），頁 209。

<sup>63</sup> 韋伯著，康樂等編譯：《支配的類型：韋伯選集（Ⅲ【修訂版】）》（臺北：遠流出版社，1997），頁 7

<sup>64</sup> 韋伯著，康樂、簡惠美譯：《宗教社會學》，頁 2。

<sup>65</sup> 韋伯著，康樂等編譯：《支配的類型》，頁 8。

<sup>66</sup> 韋伯著，康樂等編譯：《支配的類型》，頁 75。

# Mencius Cultivation in the Context of Jing-qi-lun

*Guo, Qi Chuan*

Assistant Professor of Hsing Wu College

## Abstract

In the paper we try to put Mencius cultivate moral energy(yang-qi) on the background of ancient jing-qi-lun.(raise spirit-vital power) My purpose is to clarify the confusions rise from Mencius yang-qi, including the role of mind and whether intellectual should commit their entire life to fulfill political ideal as only possibility. I dig imply meaning from the text exist before 221B.C. to compare with Mencius. Our conclusion: Mencius creates a mystical subject that grow from moral ability of human-being and never exist in the discourse of jing-qi-lun.

**Keywords:** Mencius, yang-qi, jing-qi-lun, vital-power.