

## 孟子「浩然之氣」淺釋

陳大齊

孟子與公孫丑討論動心問題後，說及「浩然之氣」，現在先將其有關言論摘錄於下。

「孟子曰：『……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……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……我善養吾浩然之氣……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……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；……助之長者，揠苗者也，非徒無益而又害之。」

（公孫丑上）

孟子所說的「浩然之氣」，其意義究屬如何？用現代語來解釋，很可解釋爲偉大人格在形體上的表現。人格、只是自己所能意識，不是他人可得而見可得而聞的，及其表現於聲音容貌或態度上，便可見可聞而爲衆人所共知了。所以「浩然之氣」是偉大人格對外的發表，使原屬不可知覺的化而爲可知覺的，使原屬抽象現象的化而爲具體現象。

現在先從氣字說起。氣、孟子自作解釋道：「氣、體之充也」，意即氣是充滿在形體上的，亦即氣是表現在形體上的。趙岐復爲之解釋道：「氣、所以充滿形體爲喜怒也」，意即氣是用以在形體上表現心中的喜怒哀乐的。趙註於孟子自己所說的「體之充也」外、加上「爲喜怒也」，把氣字的意義解釋得更明白了。依此解釋，氣、即是現代語所說的表情。心中快樂，在形體上即現出喜色與笑聲。心中憤恨，在形體上即現出怒容與惡聲。心中舒泰，則態度安祥，心中不安，則態度侷促。這些表情是不能自己的，心中動了感情，一定會表現出來，不容易掩飾。孟子深明此一道理，所以說：「志壹則動氣」。「志」、趙註釋爲「心所念慮也」，朱註釋爲「心之所之」。兩家的註釋，其意義可謂相同。「壹」、趙註釋爲「志氣閉而爲壹也」，朱註釋爲「專一也」。朱註曉暢而合理，今從朱註。故「志壹則動氣」、意即心有專注，則自然而然影響形體，使之

發生變化，把心中所專一念慮的在聲音容貌或態度上表現出來。

「孟子曰：『……蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘖之。其類有泚，睨而不視。夫泚也、非為人泚，中心達於面目。』（滕文公上）」

「其類有泚」、是一種生理上的變化。「中心達於面目」、說明此一生理變化之出自心理變化。故此所說、正可爲「志壹則動氣」的例證。

我們平常總以爲樂了纔笑，悲了纔哭，亦即只知道心理上的變化之會引發生理上的變化。但亦有心理學家，作相反的主張，謂笑了纔樂，哭了纔悲，以生理上的變化爲心理上變化的起因。事實告訴我們，表情確能影響感情，令其有所昇降，愈笑則愈樂，愈哭則愈悲，忍住不笑不哭，其樂與悲亦逐漸減退而卒至消失。孟子已見及此，亦承認生理上的變化足以引發心理上的變化，所以緊接下去說道：「氣壹則動志也」，並且舉「今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心」爲例證。心理上的變化與生理上的變化，可以互相影響，可以互爲因果。所以孟子又主張：「持其志，無暴其氣。」「暴」、趙註云：「亂也」。朱註於離婁上篇「自暴者不可與有言也」下註云：「暴，猶害也」，移以解釋此處的暴字，更爲曉暢。欲保持某一情緒，除了「持其志」，亦即除了在心理方面努力外，並須「無暴其氣」，亦即並須在生理方面不使表情受到傷害。例如欲保持恭敬，既須念念不忘恭敬，亦須力戒有害恭敬的容色，以助恭敬情緒的維持不墜。孟子此一說法、甚合心理學的學理。不過孟子雖主張志與氣互相影響，但雙方的影響作用，比較起來，似乎有些高下的分別，不是完全平等的。因爲他說：「夫志，氣之帥也……夫志、至焉，氣、次焉」。志既是氣的將帥，則氣只是志的士卒，志是至極的，氣只是從屬的。至極的將帥具有指揮士卒的權職，從屬的士卒，其接受指揮之得當與否，雖亦足以影響指揮的方式，究不能左右其權職。由此言之，孟子的主張，似以心理上變化之影響生理上變化爲主，而以生理上變化之影響心理上變化爲從。

孟子又告訴我們：心理上的變化積聚既久，能使生理上的變化趨於固定，習慣成爲自然。於是他人聽到其人的聲音，看到其人的容色與態度，便可知其人的地位如何，並知道其人的品德如何。

「孟子自范之齊，望見齊王之孺，喟然歎曰：『居移氣，養移體。大哉居乎！夫非盡人之孺與！』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，呼於垤澤之門。守者曰：『此非吾君也，何其聲之似吾君也！』此無他，居相似也。」（盡心上）

「居移氣，養移體」、即言地位與奉養足以變易人的氣與體。王子亦是一個人，與常人沒有什麼分別，只因他的地位不同，便具有與常人不同的儀態。魯君與宋君，其性格未必相同，只因其所居地位相似，其說話聲音遂亦相似。品德尤能引起生理上的變化而使之成爲固定的狀態。

「孟子曰：『存乎人者，莫良於眸子。眸子不能掩其惡。脣中正，則眸子瞭焉，脣中不正，則眸子眊焉。聽其言也，觀其眸子，人焉廋哉！』」（離婁上）

品德的善與不善、都在眸子上表現出來。積善既久，則眸子永保其明，積惡既久，則眸子永失其明。所以只要聽其言，觀其眸子，其人的品德如何、便無所遁形。

「孟子曰：『……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。』」（盡心上）

仁義禮智，是孟子所說性的四端，是性所固有，不假外求，故說「根於心」。「其生色也睟然」，謂仁義禮智四端都會在形體上表現出來，而且表現得非常純粹，不挾有絲毫雜質。這四端表現在形體的那些部位上呢？「見於面，盎於背，施於四體」。「見於面」，其意義甚明顯，不待贅釋。「盎於背」，依焦循孟子正義所釋，即是顯於背。「施於四體」，依焦循所釋，即是流於四體。合而言之，形體上任何部位，都足爲仁義禮智表現的場所，亦即仁義禮智得表現於形體上一切部位。「四體不言而喻」、朱註釋爲「四體不待吾言，而自能曉吾言也」，把喻字解作能動詞，以四體爲曉喻作用的主體。四體屬於物質，怎能具有曉喻作用！故按諸常識，朱註所說、似嫌不近於理。趙註釋爲「口不言，人以曉喻而知之也」，把喻字解作所動詞，以他人爲曉喻作用的主體，所釋似較可取。試申其意，即言四體不能以其所表現的諄諄告人，但僅憑其表現，已爲他

人曉然於其所表現之爲仁義禮智。

孟子見梁襄王，出語人曰：『望之不似人君，就之而不見所畏焉。』（梁惠王上）

孟子看到梁襄王的容色態度，即覺其不像備有國君所應備的品德，由此可見，僅憑對方四體上的表現，已可知道對方的品德如何。所以孟子此言，正可引以爲「四體不言而喻」的一個例證。不過此一例證所證的，只是不善的一方面，沒有兼攝善的一方面。

仁義禮智「見於面，盎於背，施於四體」，面背與四體莫不可以表現出仁義禮智。浩然之氣、「其爲氣也，配義與道，無是，餒也」。所以表現仁義禮智的面背與四體正是浩然之氣。

「孟子曰：『仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也，禮之實，節文斯二者是也。』（離婁上）

依孟子此一言論，仁與義是實質，智是用以認識仁與義的，禮是用以節文仁與義的。故若置重於實質以立論，言仁與義，即可隱攝禮與智。所以孟子時常只言仁義，不一定兼舉禮智。

「孟子曰：『……居惡在？仁是也。路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。』（盡心上）

「居仁由義，大人之事備矣」，所以仁與義是偉大人格的構成因素。浩然之氣所表現的，正是仁與義。所以浩然之氣，可說是偉大人格在形體上的表現。

「孟子曰：『……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）

趙註釋「廣居」爲「天下」，孟子既說「居天下之廣居」，於「廣居」上用有「天下」二字，則「廣居」自不應復釋爲「天下」。趙註又釋「正位」爲「正陽之位」，亦嫌不盡明暢。朱註云：「廣居、仁也，正位、禮也，大道、義也。與民由之、推其所得於人也，獨行其道、守其所得於己也。淫、蕩其心也，移、變其節也，屈、挫其志也。」依照朱註，則「居天下之廣

居」三語，即是「居仁由義」，「富貴不能淫」三語，是把「居仁由義」的具體實況概括地說出。所以大丈夫可說即是偉大人格，因此，浩然之氣亦可說即是大丈夫的氣概。

關於浩然之氣的情況，孟子有兩段說明：一為「其爲氣也，至大至剛……則塞於天地之間」，二為「其爲氣也，配義與道，無是，餒也，是集義所生者」。前段所說，是浩然之氣發揮於外的效能，後段所說，是浩然之氣蘊積於內的性質。浩然之氣必須「配義與道」，否則其氣便餒，不復能成爲浩然之氣。此處所說的義與道、名異而實同，故下文只說「是集義所生者」，不復用及道字。偉大人格是居仁由義的，此處之所以只舉及義而不舉及仁，殆因律己的道德，孟子稱之爲義而不稱之爲仁，又因孟子以律己的道德爲人格的基石。

「孟子曰：『……生、亦我所欲也，義、亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也……一簞食、一豆羹、得之則生，弗得則死。噍爾而與之，行道之人弗受，蹴爾而與之，乞人不屑也。萬鍾則不辨禮義而受之，萬鍾於我何加焉！』」（告子上）

「齊景公田，招虞人以旌，不往，將殺之……孔子奚取焉？取非其招不往也……夫義、路也，禮、門也。惟君子能由是路，出入是門也。」（萬章下）

不受「噍爾而與之」與不屑「蹴爾而與之」、正是「貧賤不能移」。「萬鍾於我何加焉」、正是「富貴不能淫」。「非其招不往」、正是「威武不能屈」。這些自律的行爲，孟子都用一個義字來稱呼。嚴格律己，不走一步邪路，纔足以維持人格的尊嚴。所以律己的道德是保持人格的基石。有了鞏固的基石，再加上以仁待人，便蔚成偉大的人格。孟子於此，殆專就偉大人格的基石立論，故只說一個義字。「配義與道……是集義所生者」，其蘊積於內的，莫不是義，不雜有絲毫的非義。蘊積於內的、盡是義，故其表現於外的、亦盡是義。氣內充滿着義，便成了「至大至剛」的浩然之氣，其大可以大到「塞於天地之間」，其剛可以剛到「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」。

孟子說：「我善養吾浩然之氣」，所以浩然之氣是有待於培養的，而且是有待於善爲培養的。然則善爲培養的方法如何

？孟子在說明浩然之氣內在性質時所說的「配義與道……是集義所生者」已提出了答案。「以直養而無害」、「非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣」，亦都說到了善養的方法。孟子的善養方法、可分兩個方面來說。在積極方面、要「以直養」，要「配義與道」，要「集義所生」。在消極方面、要「無害」，要「非義襲而取之也」，要不「行有不慊於心」。浩然之氣配着義與道，是「集義所生」，氣中充滿着義，纔成浩然之氣，「無是，餒也」，缺乏了義，其氣便餒，不復成浩然之氣。所以義是源，而浩然之氣是流。要想水量豐富，必先浚深本源。源頭充實了，出水自然豐富，未有源充而流不富的，亦未有源枯而流不竭的。孟子對於一切事情、都很着重本源的充實。

「孟子曰：『原泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海。有本者如是……苟爲無本，七八月之閒雨集，溝澮皆盈，其涸可立而待也。故聲聞過情，君子恥之。』」（離婁下）

一切事情都要有本，聲聞如是，浩然之氣亦如是。義是浩然之氣的本源，故欲培養浩然之氣，應當在本源上永遠守住義，一時一刻都不敢放鬆。一切意念與行爲，都充滿着義，沒有絲毫非義夾雜其間，浩然之氣自然充沛了。所以義是浩然之氣的最佳養料，非義是最可怕的病菌。「以直養而無害」、正是此種主張。孟子此言、趙註解釋得甚爲簡明，其言曰：「養之以義，不以邪事干害之」，意即以義養氣，不以非義傷害其氣。「行有不慊於心」，便有所傷害了。所以「行有不慊於心，則餒矣」，浩然之氣便要喪失而不能保持了。

「非義襲而取之也」、謂浩然之氣不是「義襲而取之」的。此語意義，不甚明顯，趙註與朱註，亦不甚曉暢。現在取趙宋二註爲參考，試作臆解。「非義襲而取之也」、似與下文「勿助長也。無若宋人然」相呼應。宋人的揠苗助長，是不加灌溉以助苗的自然生長，而把苗拔高，使其露出地面的部分多了一些，造成生長的幻相。所以揠苗助長、是一種不培養本源而反傷害本源的助長，結果所屆，必然「非徒無益而又害之」。孟子以此假想的事實譬喻浩然之氣的培養，謂若不從本源上認真地充實義，而只在表現上裝作甚合於義的模樣，是只會有害於浩然之氣而不會有益的。由此說來，「義襲而取之」、疑即襲而取義的意思，義不是襲取作用的主體，而是襲取作用的客體。動作的客體說在動詞之前而於動詞之後加一之字，孟子書

中頗有其例。如離婁上篇的「所欲與之聚之」，實即聚其所欲，並非別有所聚。故「非義襲而取之也」、意謂浩然之氣要於平素積聚內在的義以資自然流露，不可臨時襲取些義以裝點門面。臨時襲取些義以裝點門面，其所造成的氣、只是虛驕之氣。故「義襲而取之」，等於宋人的揠苗助長，亦將「非徒無益而又害之」，是應當切實戒除的。

「孟子曰：『……不得於心，勿求於氣』、可。」（公孫丑上）

這是孟子批評告子的話，可引以幫助解釋「非義襲而取之也」。「不得於心，勿求於氣」、謂於心中有所不得，不於氣上求有所得。此一道理適用於浩然之氣上，即言心中未能有得於義，不於氣上求所以貌似合義，亦即理上既有所虧，不矯飾盛氣，一若於理無虧。

綜上所述，浩然之氣的培養、要在此氣所由生的義上用功夫，積義既充，自然發而為浩然之氣。若只在氣上用功夫，一味裝模作樣，是徒勞而無功的。「天下不助苗長者寡矣」、孟子鑒於不致力於積義而致力於飾氣的人所在多有，故發此慨歎以資深戒。