

# 「不動心」的本質是甚麼？

## ——《孟子》〈知言養氣章〉的文理與義理<sup>\*\*</sup>

王棕琦<sup>\*</sup>

摘要

歷來治《孟》者大多聚焦討論《孟子》〈知言養氣章〉中哲學概念之內涵，卻未曾著力疏通此章之文理。具體言之，此章開首討論「不動心」，結尾卻論孔子，兩段文字究竟有何關係？不少學者通過重新定義此章之篇幅範圍，強行將結尾一段從〈知言養氣章〉割裂出去，如此解讀方式實不理想。本文通過考察〈知言養氣章〉之修辭，指出此章通篇暗用《論語》〈吾十有五而志於學章〉立論，此即其一貫文脈。根據孟子的詮釋，孔子自四十歲起的精神境界，都與進退出處之抉擇相關。循此入手，並結合相關內證，本文指出〈知言養氣章〉章首「動心否乎」之問，只能解作「孟子去齊之志會否因獲得齊國卿相之位一事而動搖？」，而非趙岐所謂在登上卿相之位後才因畏行道之難而動心。本文同時發現，孟子不因卿相高位而動搖去齊之志的壯舉，已成他身後四百年間士人的共同文化記憶。在趙岐之前，每當士人提及不動心，即將之連繫到不因權位而出仕，無一例外。可以說，趙注的流行導致了戰國末年至東漢時期士人的一種文化記憶的遺忘與中斷，也令此章文脈從此變得隱而不顯。

**關鍵詞：**孟子、知言養氣章、論語、吾十有五而志于學章、孔子、  
不動心、浩然之氣

---

2020年8月11日收稿，2020年10月1日修訂完成，2021年4月21日通過刊登。

\* 作者係普林斯頓大學東亞研究系博士生。

\*\* 本文初稿係筆者在香港中文大學修讀本科時所撰的一篇學期報告，當時得到任課老師陳雄根教授的鼓勵，繼續求索。文稿其後屢經修訂，並先後承蒙何志華教授、安樂哲教授(Roger T. Ames)、信廣來教授、裴德生教授(Willard J. Peterson)以及兩位匿名審稿人惠賜卓見及研究資料，謹此致謝。

## 一、前言：從義理到文理

《孟子》〈知言養氣章〉向為經學家、哲學家、文論家、乃至學院以外關注儒學與中國文化的讀者所重視，自東漢趙岐(?-210)以降，歷代為之著疏者可謂指不勝屈。<sup>1</sup>然而，〈知言養氣章〉亦為《孟子》中最为晦澀難明之章。<sup>2</sup>一方面，〈知言養氣章〉充斥著各種抽象的哲學概念，其內涵玄妙深邃，是以聚訟紛紜，很多問題至今尚無定論。另一方面，在文理上，正如裴德生(Willard J. Peterson)指出，此章似乎欠缺明確的主題或貫穿全章的主線：

《孟子》〈知言養氣章〉讓很多讀者感到難以應付(我和我的學生都在其列)。此章甚長。此章欠缺明顯的主題或貫穿全章的主線。而孟子針對公孫丑提問所作的回應似乎離題甚遠。一些公孫丑的提問乃針對孟子提出的一二概念而發，但更多的追問則是另開新題。而本章最後一句(「自生民以來，未有盛於孔子也」)似乎跟前文關係不大，而且並沒有總結了甚麼。因此，很多讀者基本上都選擇性地針對章中「不動心」和「浩然之氣」之哲學涵義作出發揮，而不及其餘。<sup>3</sup>

- 
- 1 黃俊傑，〈孟子知言養氣章集釋新詮〉，《臺大歷史學報》14 (1988.7): 85-150。
  - 2 戴君仁(1901-1978)指出「記得梁任公先生曾說過，孟子書裏知言養氣章一章最難懂，他也不能十分了解。」楊化之編，《孟子研究集》(臺北：中華叢書編審委員會，1963)，頁199。
  - 3 由筆者中譯。原文是“*Mencius 2A:2 (Gongsun Chou) has stymied many readers. (I include myself and many of my students in this category.) It is long. There is no obvious theme or thread. The response by Mengzi to Gongsun Chou’s questions seem to go off in a direction not apparently implied by the question. Some of Gongsun Chou’s questions pick up on a phrase or a point made by Mengzi, but others seem to lurch off into a new topic. The final, quoted sentence [...] is not obviously sustained by the previous discussion, and does not seem to conclude anything. Many readers have chosen to focus on the implications to be discovered in the terms ‘unmoved heart’ and hao-ran zhi qi and more or less disregard the rest of 2A2.*” Willard J. Peterson, “Are You a Sage?” in *Ways with Words: Writing about Reading Texts from Early China*, ed. Pauline Yu, Peter K. Bol, Stephen Owen, and Willard J. Peterson (Berkeley: University of California Press, 2000), 45.

的確，《孟子》各章皆有一貫穿全章的主旨與脈絡，〈知言養氣章〉卻是例外，章中勝義縱然紛披，其文脈卻不甚顯明，令人難以通讀。因此，學者往往只將注意力放在章中若干哲學概念上，卻未曾著力疏通全章之文理。就筆者所知，至今似乎尚未有學者能充分解釋〈知言養氣章〉結尾論孔子一段跟前文之邏輯關係。<sup>4</sup>

而中文學界的學者雖未如裴德生般明確指出此章難以通讀，但不少傳統學者通過割裂〈孟子養氣章〉以就已意，由此可知他們其實也未能通讀之。例如陳夢家(1911-1966)在〈孟子養氣章的幾點解釋〉中重新定義〈知言養氣章〉的篇幅範圍，指出「《孟子·公孫丑》從『公孫丑問曰夫子加齊之卿相』至『聖人復起必從吾言矣』普通稱為養氣章」，<sup>5</sup>可見他認為「聖人復起必從吾言矣」之後的內容便跟前文關係不大，可以置之不論。無獨有偶，吳小如(1922-2014)指出「養氣章為孟子重點文字。前後分為兩段，前一段論養氣，後一段是論孔子」，將本章割裂成前後兩段，以為各有重心。<sup>6</sup>然而，考慮到《孟子》絕大多數篇章都有一貫之中心思想，這種讀法似乎並不理想。<sup>7</sup>值得注意的是，細讀〈知言養氣

4 清·焦循，《孟子正義》(北京：中華書局，1996)，頁187-220。

5 陳夢家，《陳夢家學術論文集》(北京：中華書局，2016)，頁297。

6 吳小如，《吳小如講《孟子》》(天津：天津古籍出版社，2008)，頁34。

7 更何況《孟子》一書乃孟子後學編輯篩選之成果，從編纂的角度看，即使對話交際時不免有偶然離題的情況，編者仍有筆削之責，至少不會把與旨意完全無關的離題對話一一記下，使讀者如墮五里霧中。關於《孟子》一書的編成，《史記》〈孟子荀卿列傳〉指出孟子「退而與萬章之徒序《詩》《書》，述仲尼之意，作《孟子》七篇」，漢·司馬遷，《史記》(北京：中華書局，1959)，卷74〈孟子荀卿列傳〉，頁2343，可見司馬遷認為《孟子》一書於孟子還在世之時已經編成。崔述(1740-1816)則認為「謂《孟子》一書為公孫丑、萬章所纂述者，近是；謂孟子與之同撰者，或孟子所自撰，則非也……七篇中，於孟子之門人多以子稱之，如樂正子、公都子、屋廬子、徐子、陳子皆然；不稱子者無幾。果孟子所自著，恐未必自稱其門人皆曰子……細玩此書，蓋孟子之門人萬章、公孫丑等所追述，故二子問答之言在七篇中為最多，而二子在書中亦皆不以『子』稱也。」崔述之說可證〈知言養氣章〉或由公孫丑所追述。清·崔東壁著，《孟子事實錄》，收入清·崔東壁著，顧頡剛編訂，《崔東壁遺書》(上海：上海古籍出版社，1983)，卷下，頁433。

章》，不難發現孟子在與公孫丑交流的過程中，一直致力引領公孫丑回到正題（分析詳第二章第四節）。<sup>8</sup> 由此可見，與其他《孟子》篇章無異，〈知言養氣章〉應有一文脈、主題貫穿全章，只是隱而不顯，尙待抉發。

若論其文章脈絡至今仍未被抉發出來的原因，則或跟學界的研究取態有關。李明輝在〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉一文中準確指出過往學者側重於文字章句或哲學義理之發揮，卻鮮有將二者結合。李先生於是提議兩者應互相支持，固為通達之論。<sup>9</sup> 然而，文字章句、哲學義理（及其結合）似乎仍未足以窮盡所有切入《孟子》的可能性：文字章句之學，究心於個別字詞之訓詁釋義，難免見樹不見林；哲學義理之談討，則極盡抽象之能事，卻不能避免抽離實際語境。兩種進路的貢獻無疑極大，但始終無法觸及此章之修辭模式、文理脈絡與歷史語境。

具體落實到〈知言養氣章〉而言，此章開首公孫丑「動心否乎」之問，下啟〈知言養氣章〉全篇對話。從文理的角度看，「動心」實乃全章之題眼結穴，是動全身之一髮。若不能切實了解其確指，則無怪乎治絲愈棼。同時，公孫丑「動心否乎」之問，牽涉的是孟子在齊國的經歷。孟子在齊國究竟有何經歷，致使其弟子公孫丑提出「動心否乎」之問？暫無定論。無論如何，不考察此章之歷史語境，則不知公孫丑之問的真義；不知公孫丑之問的真義，則孟子往後的回答也就無所著落、無從索解了。

當然，孟子之答語充斥著各種高深概念，固然已不易詮解；但公孫丑之問則甚為簡短，語義亦不顯明：考察歷代注釋，不難發現各家在此章

8 此實為語用學中「合作原則」之體現：「格賴斯在《邏輯與會話》演講中指出：在正常的情况下，人們的交談不是由一串不連貫、無條理的話語組成的。之所以如此，是因為交談的參與者都在某種程度上意識到一個或一組共同的目的，或者至少有一個彼此都接受的方向。這種目的或方向，可能是一開始就相當明確的（例如：由討論一個問題的最初建議所確定），也可能是不甚明確的（例如：閒聊），也可能是在交談過程中逐漸明確起來的。交談過程中，不適合談話目的或方向的話語被刪除，使交談得以順利進行。這樣，就提出了一個要求交談參與者共同遵守的一般原則：合作原則（cooperative principle），即在參與交談時，要使你說的話符合你所參與的交談的公認目的或方向。」索振羽編著，《語用學教程》（北京：北京大學出版社，2014），頁 53。

9 李明輝，《孟子重探》（臺北：聯經出版公司，2001），頁 1-2。

開首最為關鍵的「動心否乎」之問的理解上已然出現分歧。例如趙岐指出「寧動心畏難，自恐不能行否？丑以此為大道不易，人當畏懼之，不敢欲行也。」<sup>10</sup> 朱熹(1130-1200)則同意趙說，指出「任大責重如此，亦有所恐懼、疑惑而動其心乎？」<sup>11</sup> 日韓學者以及現代學者如楊伯峻(1909-1992)亦多沿趙說。<sup>12</sup> 此說以為動心者，動搖其行道之大志也；之所以心志有所動搖，全因登上卿相之位，責任頓時變得重大，不免畏難。此說驟眼看來很合情理，因為處士清議時固可放言高論，但在進入朝堂後，便要將高論付諸實踐，而且所作的每個決定都影響深遠，不可謂不難。另一方面，顧炎武(1613-1682)則提出另一看法：「凡人之動心與否，固在其加卿相行道之時也，枉道事人，曲學阿世，皆從此而始矣。我四十不動心者，不動其『行一不義，殺一不辜，而得天下，有不為也』之心。」<sup>13</sup> 此說與趙說之差異，不可謂不大，但亦合情理：所謂權力使人腐化，不動心即指身居高位時仍能不因權力、野心、私心而動搖行道初衷。正因近理，焦循(1763-1820)同時引錄顧說，卻使趙、顧二說並存於《孟子正義》之中。<sup>14</sup> 究竟哪個說法才真正反映公孫丑「動心否乎」之問的原意？而在這兩個說法之外，又是否存在其他可能性？若不能坐實一章之始的意涵，則任何對往後全章的解釋都有不穩妥之嫌。更何況前賢兩種說法都有欠妥之處。

先論已被廣泛接受的趙岐之說。趙岐以為動心即動搖其行道之志，此因在登上相位後，頓時真切察覺責任重大而畏難。此說雖合情理，但《孟子》原文其實只有「動心」二字，則「動心畏難」之說已有增字解經之嫌。面對簡短的「動心否乎」之問，增字解經本屬無可厚非，但必須詳加舉證以坐實其說，趙注卻語焉不詳。而且，若將〈知言養氣章〉置於《孟子》文本脈絡中考察，則趙注犯駁之弊自見。嘗試論之，〈知言養氣章〉乃承前章〈公孫丑上·1〉而來，<sup>15</sup> 兩章在時間上有先後之序，因此必須合觀：

10 清·焦循，《孟子正義》，頁187。

11 宋·朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，2010），頁229。

12 楊伯峻，《孟子譯注》（北京：中華書局，2010），頁58。

13 清·焦循，《孟子正義》，頁188。

14 同上註。

15 朱熹亦言「此承上章」。宋·朱熹，《四書章句集注》，頁229。

〈公孫丑上·1〉：

公孫丑問曰：「夫子當路於齊，管仲、晏子之功，可復許乎？」孟子曰：「子誠齊人也，知管仲、晏子而已矣。或問乎曾西曰：『吾子與子路孰賢？』曾西蹴然曰：『吾先子之所畏也。』曰：『然則吾子與管仲孰賢？』曾西艱然不悅，曰：『爾何曾比予於管仲？管仲得君如彼其專也，行乎國政如彼其久也，功烈如彼其卑也；爾何曾比予於是？』」曰：「管仲，曾西之所不為也，而子為我願之乎？」曰：「管仲以其君霸，晏子以其君顯。管仲、晏子猶不足為與？」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。』今時則易然也：夏后、殷、周之盛，地未有過千里者也，而齊有其地矣；雞鳴狗吠相聞，而達乎四境，而齊有其民矣。地不改辟矣，民不改聚矣，行仁政而王，莫之能禦也。且王者之不作，未有疏於此時者也；民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也。飢者易為食，渴者易為飲。孔子曰：『德之流行，速於置郵而傳命。』當今之時，萬乘之國行仁政，民之悅之，猶解倒懸也。故事半古之人，功必倍之，惟此時為然。」

〈公孫丑上·2〉（〈知言養氣章〉）：

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？」<sup>16</sup>

16 清·焦循，《孟子正義》，頁 173-187。

孟子在〈公孫丑上·1〉中已再三強調，齊國根基深厚，而此際行道時機成熟（其他國家正在行暴政），客觀形勢大好，若得齊王真心重用，<sup>17</sup>則行道實易如反掌，而重現管晏之功、乃至功倍管晏，絕非難事（「以齊王，由反手也」、「今時則易然也」、「事半古之人，功必倍之，惟此時為然」）。因此，若〈知言養氣章〉開首「動心否乎」之問真的解作「老師您在行道時會動心畏難、自恐不能行道嗎？」，則公孫丑實是明知故問，未免顯得過於頑鈍、不厭其煩、而近乎無禮了。由此可見，趙岐對「動心否乎」的解讀並未能貼合當時的實際語境。

至於顧炎武將「不動心」解作身居高位之時仍能不因權力私心而動搖本志，此說比趙注優勝之處在於不會出現上述趙注犯駁之處。但其不足之處在於，〈知言養氣章〉往後以「勇」解「不動心」，而在身居高位之時仍能不因權力私心而動搖本志的自持操守，似乎跟「雖千萬人，吾往矣」、勇往直前的「勇」德關係不大。相反，趙注「動心畏難」之說跟「勇」的關係則較為明顯：要鼓起勇氣，才能克服行道畏懼。由此可見，前賢兩種說法各有優點，但亦不無欠妥之處，或可商榷。必須指出，上述兩種說法面對同樣的一大難題：在其詮釋下，「動心」、「不動心」，跟〈知言養氣章〉後文「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。皆古聖人也，吾未能有行焉；乃所願，則學孔子也」一大段文字究竟有何關係呢？要之，任何對「動心」的解釋，只要無法跟前文（即〈公孫丑上·1〉）、後理（〈知言養氣章〉後半部論孔子之部）拉上關係，就算不上完備。動心之真義，尚待吾人探尋。

通過以上討論，可知目前〈知言養氣章〉在文理上有兩大解讀難點：第一，此章首尾兩部分關係不明。第二，此章開首「動心否乎」之問所為何事，目前未有定論。而兩大難點實互為因果：不了解開首「動心」之義，則難解〈知言養氣章〉以下文字；不通全章文脈，則難以回首坐實「動心」之義。由此可見，必須雙管齊下，兩相照應，才有望真正通讀〈知言養氣

---

17 公孫丑之問可以是預想未來式的假設性問題，也可以是就實況發問。但孟子的確曾任齊卿（公孫丑曰：「齊卿之位，不為小矣；齊滕之路，不為近矣，反之而未嘗與言行事，何也？」），可見後者的可能性較高。

章〉。孟子因何動心？所動何志？<sup>18</sup> 不動心志又跟「學孔子」有何關係？為了解答這些問題，本文首先從修辭角度入手，指出〈知言養氣章〉通篇多處暗用了《論語》〈吾十有五而志于學章〉回應公孫丑，此即其一貫文脈。必須追問，孟子為何多次引用〈吾十有五而志于學章〉立言？本文發現，孔子「五十知天命」說本身極具政治意味：孔子自言知天命，即知道之不行，故不強仕。孟子得其意，並在化用〈吾十有五而志于學章〉章時，同時賦予「六十而耳順」、「七十從心所欲」進退出處的涵意。而且，通過考察〈知言養氣章〉與《孟子》其他篇章在用語上的獨特重合現象(如「浩然」、「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速」)，不難發現〈知言養氣章〉跟《孟子》一系列有關孟子「去齊」的記載關係密切。如此觀照，則〈知言養氣章〉章首「動心否乎」之問似乎只能解成：既云齊國實力雄厚，客觀形勢大好，又云若得齊王真心重用，行道絕非難事，那麼孟子會因已得齊卿之位、有望行道而動搖去齊之初志嗎？<sup>19</sup> 如此理解，則全章文脈豁然開朗。

本文最後考察〈知言養氣章〉的早期接受史，發現孟子不因卿相高位而動搖去齊之志的壯舉，其實已成他身後四百餘年間中國文士的共同文化記憶。在趙岐之前，每當文士提及不動心，往往將之連繫到不因權位的誘惑而出仕，而非趙岐所謂在登上相位後才因畏難而動心，也不是顧炎武所謂在登上相位後因大權在握而動心。

## 二、〈知言養氣章〉化用《論語》夫子自道考

〈知言養氣章〉之文理雖然隱晦不明，然而章中亦非全無線索可供入手。因為孟子在回應告子「動心否乎」之問時，並非只是簡單指出自己能做到不動心，而是增添了一項重要信息：年歲。朱熹指出「孔子四十而不惑，亦不動心之謂」，<sup>20</sup> 所言有理，然並非毫無爭議，如黃俊傑便指出

18 孟子先言「不動心」、繼言「持其志」，可見「心」、「志」同義，而所謂「不動心」亦即不動搖心志。

19 孟子曾言「於崇，吾得見王，退而有去志」，分析詳下文。

20 宋·朱熹，《四書章句集注》，頁 229。

「『不動心』是否即『不惑』，此尚有斟酌之餘地。」<sup>21</sup> 然而，慮及語境因素，在〈知言養氣章〉中孟子亦曾說過「乃所願，則學孔子也」的話，而《論語》〈為政〉（「四十而不惑」一語的出處）正為一則夫子自道：

子曰：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」<sup>22</sup>

此則《論語》記載孔子的進學過程，極具權威性和啟發性。對任何願學孔子的人來說，本章實是不可忽略。正如林啟屏指出：

《論語·為政》「吾十有五而志於學」一章，有孔子自述其一生行誼的簡要說明，精簡而深刻。歷來解者多以本章作為理解孔子形象的依據，而且由於這段文獻為孔子晚年之自述，因此學者相信文獻所反映的孔子形象，具有高度客觀真實性。<sup>23</sup>

所言甚是。而且，楊樹達(1885-1956)在《論語疏證》中收錄了大量《孟子》和《論語》互見的例子，姑勿論今本《論語》在孟子之時是否已然成具雛形，<sup>24</sup> 我們至少可說，孟子熟讀大量其時流行的有關孔子的言行記載，並經常援之以立言。這令我們有理由假設，孟子「四十不動心」之說很可能是引用了孔子「四十而不惑」一語：這正是孟子「乃所願，則學孔子也」

21 黃俊傑，〈孟子知言養氣章集釋新詮〉，頁 90。

22 楊伯峻，〈《論語譯注》〉（北京：中華書局，1965），頁 13。

23 可參林啟屏，〈「夫子自道？」：以明清解者對於「吾十有五而志於學」章的討論為中心〉，《臺大中文學報》57(2017.6): 254。

24 有關《論語》的成書年代問題，學界目前仍無定論。傳統意見大體認為此書最遲成於戰國，例如日本學者山下寅次(1877-1970)指出《論語》大概編成於西元前 479 年(孔子卒)與 400 年(子思卒)之間。(日)山下寅次，〈論語編纂年代考〉，收入氏著，〈史記編述年代考〉（東京：六盟館，1940），頁 187-252。而近年西方學者對《論語》的成書年代問題有熱烈的討論，當中部分學者認為《論語》成於西漢初年。最新的研究可參 Michael Hunter, *Confucius Beyond the Analects* (Leiden: Brill, 2017); Michael Hunter and Martin Kern, eds., *Confucius and the Analects Revisited: New Perspectives on Composition, Dating, and Authorship* (Leiden: Brill, 2018); Jean Lévi, *Les Entretiens de Confucius*, vol. 2, *Les deux arbres de la voie* (Paris: Les Belles Lettres, 2018); Christoph Harbsmeier, "The Authenticity and Nature of the *Analects of Confucius*," *Journal of Chinese Studies* 68 (January 2018): 171-233.

的最佳體現。

值得注意的是，「四十不動心」和「乃所願，則學孔子也」二語分別位處〈知言養氣章〉之開首與結尾，這為貫通〈知言養氣章〉全章文脈帶來契機。下文將指出，〈知言養氣章〉曾多次暗引並詮釋〈吾十有五而志于學章〉立論：除「四十不動心」一例外，還分別暗引了「五十而知天命」、「六十而耳順」和「七十而從心所欲」。換言之，孟子頻繁引用的〈吾十有五而志于學章〉，正是貫穿〈知言養氣章〉全章之主脈；若能藉此通讀全章，便可為往後從答語推知問語內涵的工作奠下堅實基礎。

### （一）天人合一：「養吾浩然之氣」與「五十而知天命」

#### 1. 道德與政治：孟子的天命觀

在討論「養吾浩然之氣」與「五十而知天命」的關係之前，必先了解孟子的天命觀：

舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者，故仲尼不有天下。<sup>25</sup>

彌子謂子路曰：『孔子主我，衛卿可得也。』子路以告。孔子曰：『有命。』孔子進以禮，退以義，得之、不得、曰『有命』。而主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也。<sup>26</sup>

孟子同時解釋「天」、「命」二字，儼然將「天命」一詞拆為二字分訓。在孟子的詮釋下，孔子的天命觀明顯帶有政治意味。所謂孔子知天命，也就是說孔子明白道之不行乃天意，而人力是不能改變天意的。孔子心知天命之客觀存在，明白世道衰敗，非人力可為，故即使勉強出仕得位，亦必無所作為。故他對子路說出「有命」一語，以表示自己已知天命，不願為了衛卿一職而勉強枉道事君。然而這必然會引申出兩個問題：一、人如何知天命？二、既知天命，人又可以如何自處？孟子一併解答這兩個問題：

25 清·焦循，《孟子正義》，頁 383。

26 同上註，頁 388-389。

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，脩身以俟之，所以立命也。<sup>27</sup>

孟子指出，充分發揮人心中的仁義禮智善端（「盡其心」），就可了解人之本性。由於心性由天所賦，故「盡其心」便可知天。在知天命後，必須恆久不息地存心養性，造次必如是、顛沛必如是（「事天」），方為面對天命、立足於天命的正確態度。而孟子既然自命為孔子的繼承人，他本人當然能知天命：

孟子去齊，充虞路問曰：「夫子若〔有〕不豫色然。前日虞聞諸夫子曰：『君子不怨天，不尤人。』」曰：「彼一時，此一時也。五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣。以其數，則過矣；以其時考之，則可矣。夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？吾何為不豫哉？」<sup>28</sup>

正因孟子知天命，是上天於人間的代言人，故能自信地代天發言，指出他之所以在齊經營多年，卻以失敗告終，是因為天未欲平治天下。而孟子之所以有「舍我其誰」的豪語，並指出上天若欲平治天下，他將是唯一人選，是因為孟子知天，天亦知孟子，天人已然合一。這不禁令我們想起《論語》的一段話：

子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達。知我者其天乎！」<sup>29</sup>

「上達」即達於天、天人合一，因而心知天命（皇侃正指出上達即「達天命」），天人相知。茲引劉寶楠（1791-1855）之說作為小結：

知天命者，知己為天所命，非虛生也。蓋夫子當衰周之時，賢聖不作久矣。及年至五十，得《易》學之，知其有得，而自謙言「無大過」。則知天之所以生己，所以命己，與己之不負乎天，故以天知命自任。「命」者，立之於己而受之於天，聖人所不敢辭也。他日桓魋之難，夫子言「天生德於予」，天之所生，是為天命矣。惟知天命，故又言

27 清·焦循，《孟子正義》，頁 517。

28 同上註，頁 182-183。

29 楊伯峻，《論語譯注》，頁 163-164。

「知我者其天」，**明天心與己心得相通也**。孟子言「天欲平治天下，舍我其誰？」亦孟子知天命生德當在我也。是故知有仁、義、禮、智之道，奉而行之，此君子之知天命也。知己有得於仁、義、禮、智之道，而因推而行之，此聖人之知天命也。<sup>30</sup>

劉寶楠將孟子「天欲平治天下，舍我其誰」一語連繫到「知天命」，又將「知天命」連繫到孟子四大善端德目之存養。存養善端，則可知天，天人合一。所謂「天心與己心得相通」者，即天人合一也。

## 2. 論「養吾浩然之氣」與「五十而知天命」之關係

值得注意的是，在〈知言養氣章〉中，孟子曾利用當時流行的氣論語言重新包裝孔子「知天命」、下學上達、天人合一之說，此即「塞於天地之間」的「浩然之氣」：

「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，則塞于天地之間。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。」<sup>31</sup>

孟子自言，他自四十歲始便達到不動心的境界。他同時指出，告子也能做到不動心，甚至比他更早達此境界。公孫丑追問孟子，若是如此，則孟子的「不動心」較諸告子又有何優勝之處呢？孟子指出其不動心乃善養浩然之氣的結果。此中「浩然之氣」一詞極具神秘色彩，是以孟子自己亦坦承「難言也」：為何能此氣可塞於天地之間？此氣為何又跟道、義、直等德目相關？為何「行有不慊於心」便會洩氣？此氣性質究竟為何？簡言之，浩然之氣乃人心蘊藏的天之氣，而天在孟子眼中正是兼具道德與神秘色彩，故浩然之氣亦是道德之氣。余英時(1930-2021)指出：

在孟子眼中，浩然之氣同心之官一般，應皆為天所賦予。浩然之氣的獨有特性是，在道德意志指引的培養下，它可以無限擴張……正是在此脈絡下，孟子對天人合一提出其個人主義式的詮釋：「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」。如果我們詢問孟子所言君

30 清·劉寶楠，《論語正義》（北京：中華書局，1998），〈為政第二〉，頁 44-45。

31 清·焦循，《孟子正義》，頁 117-119。

子的神秘轉化力量從何而來？答案顯而易見：這是君子養其浩然之氣所成。如果我們再探問，為甚麼孟子的君子作為一個普通的個人，能與天地合為一體？答案必然也是一樣的。浩然之氣雖然是存於心中的至精之氣，卻可經過陶養超越個人軀體，並由此與宇宙之氣合而為一。我在前文曾提過，有一個引領「心」通往天的神秘途徑（引者案：余先生於此是引用了劉殿爵的說法。）至此我們可以明白，那就是浩然之氣提供的道路……在孟子的新「天人合一」觀中，天人之間的溝通功能已劃歸人心最深處的至清之氣，此氣為人人所有，可通過內心的修養而不斷擴充。<sup>32</sup>

余說通達可從。簡單來說，上文已提到，孟子說盡心養性即可知天（「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」）。但盡心性而知天命的具體過程究竟為何？此中過程似乎十分抽象，故即使是孔子也並未詳論為何下學便可上達。有見及此，孟子利用其時流行的較為形象化的氣論語言釋述盡心而知天命之歷程，<sup>33</sup>指出「配義與道」（「配義與道」其實就是「配義與

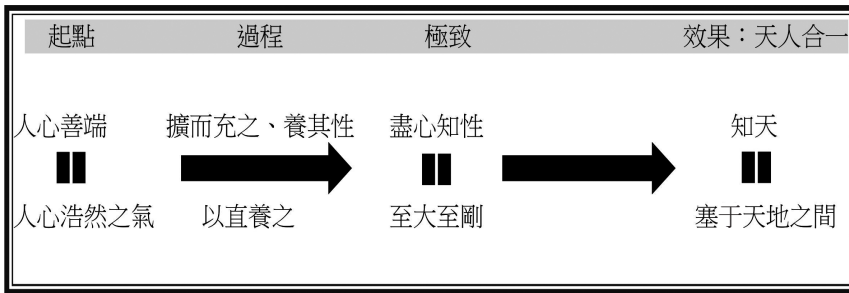
32 余英時，《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版公司，2014），頁 138-139。

33 孟子喜用其時流行之氣論語言來表述存養人心善端之意的另一顯例，見〈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？清·焦循，《〈孟子正義〉》，頁 775-778）為何夜氣不存便會違禽獸不遠呢？孟子曾指出：人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。（《〈孟子正義〉》，頁 586）可見孟子以夜氣表達仁義道德，養氣即養仁義善端。存仁義、存夜氣，即可超越禽獸。由此可見，孟子所云之氣，如夜氣、浩然之氣，皆有道德性質，影響所及，《五行》說文則提出「仁氣」、「義氣」之概念。楊儒賓在〈氣的考古學——風、風氣與瑪納〉一文中便指出，孟子講四端擴充、志氣同流，即類似後儒所說的承體起用之工夫。而晚近出土的〈五行〉篇更將道德意識的仁、義、禮、智、聖窮源至心靈深層的仁氣、義氣、禮氣、智氣、聖氣云云，氣的動態性格的道德屬性更加顯著，氣與心性的本質性關聯也因此確立下來。楊儒賓，《五行原論：先秦思想的太初存有論》（臺北：聯經出版公司，2018），頁 146-147。

仁」：「仁也者、人也。合而言之，道也。」<sup>34</sup> 仁義皆人心中之善端)，即可引發人心內在的浩然之氣，使之不斷擴張。最終此具超越性的道德之氣能突破己身，擴充至天地間，與天地本源之氣相激盪感通而匯流，天地萬物皆備於我，天人合一。天人既已合一，自然可知天命。而配義與仁，集義而養以直，亦即善養人心善端，使之不斷擴充生長而不息：

惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也；有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。<sup>35</sup>

此中善養人心善端的過程，就如浩氣之不斷擴充而達於天地，最終天人合一而知天命也。要之，孟子只是分別用了兩套語言（擴充人心善端、善養人心中之浩氣）來描述修德歷程以及因天人合一而知天命的最終結果：



楊儒賓正正指出：

知性知天，是孟子養心工夫的極至：浩然之氣充塞天地間，則是孟子

34 清·焦循，《孟子正義》，頁 575。

35 同上註，頁 234-235。

養氣工夫的終點目標。然而，孟子思想中的養心工夫其實也就是養氣工夫，因此，知性知天的層次與浩然之氣的層次，兩者不多不少，恰好一致。<sup>36</sup>

所言甚是。如今既知「養吾浩然之氣」即脫胎自「五十而知天命」，二說名異實同，那麼孟子在〈知言養氣章〉中引孔子「五十而知天命」之說立論，究竟有何用意？嘗試論之，告子提倡仁內義外，以為義在心外而非在內，故在探得合義之言後，內植於心而求於氣，並以此維持不動心之狀態。由於其氣之來源是從心外直接引入，而非透過日積月累地修養內心而得，這就猶如宋人拔苗助長，故能在四十歲以前做到不動心，惟亦再無上進之可能。而孟子在指出自家高明之處時，援引孔子五十知天命之說自許，指出浩氣善端源於人心之中，修之養之，即通於天，心道合一，因而得以體察終極真理（天命）而不動心。這種不動心以天為依傍，不靠外物；又因孔子之學日積月進、永不止息，故五十知天命之境界自然比四十不惑不動心高明。這正是孔門比告子高明之處。

值得注意的是，孟子以「四十不動心」回應告子「動心否乎」之問，又援引「五十知天命」以解釋自家「四十不動心」卓絕高明之處，而「知天命」則又與進退出處之抉擇相關：

彌子謂子路曰：『孔子主我，衛卿可得也。』子路以告。孔子曰：『有命。』孔子進以禮，退以義，得之、不得、曰『有命』。而主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也。

孟子去齊，充虞路問曰：「夫子若〔有〕不豫色然。前日虞聞諸夫子曰：『君子不怨天，不尤人。』」曰：「彼一時，此一時也。五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣。以其數，則過矣；以其時考之，則可矣。夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？吾何為不豫哉？」

36 楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁164。

然則追本溯源，〈知言養氣章〉篇首所謂「不動心」會否又與進退出處的抉擇相關？或因囿於趙注，前賢似乎未曾考慮過這個可能。

## （二）聲入心通：「知言」與「六十而耳順」

《論語》中「耳順」一詞之義，古今學者眾說紛紜，莫衷一是，頗為難解。<sup>37</sup>今考〈知言養氣章〉，孟子以「善養吾浩然之氣」詮釋「五十知天命」後，隨即解釋何謂知言：

「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。」<sup>38</sup>

孟子自言能通過細析言論之微意而知言者之心。而之所以能達到如此境界，蓋因其耳順也。耳順者，聲入心通，可「聽」微而知著，以心定言，繼而以他人之言推知他人之志。<sup>39</sup>今考何晏《集解》引漢鄭玄注，其解「耳順」為「耳聞其言而知其微旨也。」<sup>40</sup>單看鄭玄之說，已然近理，而「知其微旨」則又切切呼應孟子「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮」之說，二說相近，似非巧合。由此可知孟子「知言」之說很可能是化用了孔子「六十耳順」之說。而且，尚有一佐證可支持〈知言養氣章〉「知言」即「耳順」之說。楊樹達在分析「耳順」時指出：

《論衡·知實篇》曰：「從『知天命』至『耳順』，學就知明，成聖之驗也。」王仲任之說甚確。《說文》云：「聖，通也。從耳，呈聲。」

37 可參黃懷信，《論語彙校集釋》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 117-119。劉殿爵（1921-2010）也指出“the expression *erh shun* 耳順 is very obscure and the translation is tentative.” D. C. Lau, trans., *Confucius: The Analects* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2010), 11.

38 清·焦循，《孟子正義》，頁 123-125。

39 朝鮮陽明學者鄭齊斗（1649-1736）有「人之有言，皆出於心」之說，一針見血地指出孟子以「心」定「言」之根本要義。參黃俊傑，〈從東亞儒學視域論鄭齊斗對孟子「知言養氣」說的解釋〉，收入氏著，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺灣：國立臺灣大學出版中心，2007），頁 375-394。

40 黃懷信，《論語彙校集釋》，頁 117。

耳順正所謂聖通也。蓋孔子五十至六十年間，已入聖通之域，所謂聲入心通也。<sup>41</sup>

楊先生從文字形構角度申論「耳順」與「聖」之關係，洵為卓識。今考〈知言養氣章〉，孟子在解釋耳順知言之境界後，公孫丑立即追問：

「宰我、子貢善為說辭；冉牛、閔子、顏淵善言德行。孔子兼之，曰：『我於辭命，則不能也。』然則夫子既聖矣乎？」<sup>42</sup>

由此可見，公孫丑當時蓋亦已知孟子「知言」之說是在化用了孔子「耳順」之說，而「耳順」與「聖」，關係緊密，於是公孫丑才追問孟子是否自許為聖人。楊儒賓指出：

早在孟子以前，孔子已經說過：「不知言，無以知人也。」孔子這段話是《論語》最後的兩句，可謂是壓軸之作，孔子或許有特別叮嚀之意。他論及自家人格的成長時，又說：「六十而耳順」，「耳順」之辭造語特殊，古今注家或認為這個詞彙指向一種極難契近的境界，筆者認為這種解釋是合理的。孟子也認為能夠知言並不容易，他雖沒有明說只有聖人才可以做得好，但他慨然以道自任，以孔子的繼承人自居，而當時的人恐怕又多以為聞聲知情是品位相當高的聖哲才具有的本事。難怪公孫丑等人聽到了孟子的夫子自道以後，不免懷疑：「夫子既聖矣！」<sup>43</sup>

楊先生雖然並未明確指出「知言」之說乃暗引「耳順」而來，但他早已將二者相提並論。討論至此，可知前賢已覺察〈知言養氣章〉中不少概念跟〈吾十有五而志于學章〉關係密切，可以互相發明，只是未曾察覺並指出

41 引自黃懷信，《論語彙校集釋》，頁 118。劉殿爵在分析「耳順」一語時也曾指出“‘It is worth pointing out that the graph 聖 has an 耳 component, and this saying of Confucius may have some bearing on the fact that he was regarded as a sage by even his contemporaries (see, e.g., IX.6).’” Lau, trans., *Confucius*, 11.

42 清·焦循，《孟子正義》，頁 126。

43 楊儒賓，《儒家身體觀》，頁 190-191。

〈知言養氣章〉其實是在系統地暗引〈吾十有五而志于學章〉立論。<sup>44</sup>

### (三) 「七十而從心所欲」與「可以仕則仕，可以止則止」

孟子在對話中按序引用孔子漸進之修德歷程（四十、五十、六十），以示儒門之術下學上達，蒸蒸日上，永無止境，因而遠超告子。然而必須追問，孟子於本章有暗引「七十而從心所欲」之說嗎？答案是肯定的。〈知言養氣章〉結尾有以下一段論述：

可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。皆古聖人也，吾未能有行焉；乃所願，則學孔子也。<sup>45</sup>

仕、止、久、速，即士人進退出處之重大抉擇，但孔子因心道已然合一，能靈活變通，從心而行、隨天意之變而行。因此，本文認為此段實為孟子

44 值得注意的是，孟子在〈知言養氣章〉中同時指出他「知言」以及「善養吾浩然之氣」，可見二者關係緊密。而如上所論，「善養吾浩然之氣」就是「知天命」。那麼究竟「知天命」和「耳順」、「知言」、「聖」有何關係？林世賢指出，在上古時代，「聖」經常和天道相連繫，「聖」另一重要的意義，即是能夠聞知天道、接獲超越界的訊息。必得是能聞知天道或聽得神聲音的人，有此超越能力者，方堪稱為「聖」人。依此觀之，孔子自道之「耳順」、孟子的「知言」皆不可等閒視之。可見耳順知言者，能知天命。（林世賢，〈聰聖、聞思與音樂——論耳修在工夫論上之殊勝〉，《漢學研究》30.1 (2012.3): 67-68）引而申之，天生萬民，各有不同，有先覺，有後覺，有不覺，所謂「物之不齊，物之情也。」若遇昏昧之人君，其德有虧，其言淫邪，但歸根究柢，背後一切無非天命天意。可見若能通過所遇人君之言洞察其心，知其不可信賴，其實也是知天命天意。但「知言」以及「善養吾浩然之氣」兩者既然關係緊密，為何知言（六十耳順）境界比善養浩然之氣（五十知天命）略高？原因其實也不難理解：人心之中皆有一秘道直通於天（上引余英時引劉殿爵語），只要集義養氣，便可天人合一而知天命，變相直接得知答案。但天不欺人，人卻互欺。人間世的現象紛亂無序，似是而非；巧言令色，真偽難辨；故欲通過穿透人世種種複雜現象而通道，比通過修身而知天命略難。即使是已知天命者，在看到人世真偽難辨的現象後，也不免稍有動搖。只有年歲漸長、修心功夫達致耳順者，才能做到天地人世無處不能體察天理，此其高明之處也。

45 清·焦循，《孟子正義》，頁 127。

對孔子「七十而從心所欲」之化用與詮釋。主要內證見〈萬章上〉：

萬章問曰：「或曰，『百里奚自鬻於秦養牲者五羊之皮食牛以要秦繆公。』信乎？」孟子曰：「否，不然；好事者為之也。百里奚、虞人也。晉人以垂棘之璧與屈產之乘假道於虞以伐虢。宮之奇諫，百里奚不諫。知虞公之不可諫而去之秦，年已七十矣；曾不知以食牛干秦繆公之為汙也，可謂智乎？不可諫而不諫，可謂不智乎？知虞公之將亡而先去之，不可謂不智也。（引者按：〈子罕〉有「知者不惑」之說）時舉於秦，知繆公之可與有行也而相之，可謂不智乎？」<sup>46</sup>

出仕與諫君，皆為儒者天職，似乎不諫君、不出仕便未盡儒者之責。然而，孟子強調儒者亦要審時度勢，靈活變通，若明知天未欲平治天下、君主無道，則不立危牆，退而靜候時機。百里奚「不可諫而不諫」，即孔子「可以止則止」、「可以速則速」之靈活變通境界；其後百里奚審時度勢，知繆公之賢而助之，即孔子「可以仕則仕」、「可以久則久」之境界。換言之，百里奚跟孔子一樣，都做到從心所欲，靈活變通，無可無不可。更值得注意者，孟子為何刻意強調百里奚「知虞公之不可諫而去之秦，年已七十矣」呢？這正表明，孟子於此引用了孔子「七十而從心所欲」之說法來評價百里奚進退出處之明智抉擇。而且，〈知言養氣章〉和上引〈萬章上〉，兩章之措辭（可以 X 則 X、不可 X 而不 X）及其所述進退出處之思想，可謂完全一致，由此可以推知〈知言養氣章〉亦曾引用並詮釋了孔子「七十而從心所欲」之說。

尚有一佐證可支持「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速」脫胎自孔子「七十而從心所欲」的新說。西漢雜家文獻《淮南子》廣引群書立論，其書首篇〈原道〉雖旨近老莊，然亦曾多次化用儒

46 清·焦循，《孟子正義》，頁 392-394。

書如《孟子》立論：<sup>47</sup>

大丈夫恬然無思，澹然無慮；以天為蓋，以地為輿；四時為馬，陰陽為御；乘雲陵霄，與造化者俱。**縱志舒節，以馳大區。可以步而步，可以驟而驟。**（今）〔令〕雨師灑道，使風伯掃塵。電以為鞭策，雷以為車輪。上游于霄霓之野，下出于無垠〔鄂〕之門。<sup>48</sup>

當中「大丈夫」一語頗有孟子特色，而「可以步而步，可以驟而驟」的句式跟〈知言養氣章〉的「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速」和〈萬章上〉「不可諫而不諫」同出一轍，都有靈活隨心、自由自在之意。而且，〈原道〉以「可以步而步，可以驟而驟」解釋前文「縱志舒節」四字，當中「縱志」者，豈非正是「從（一作縱）<sup>49</sup>心所欲」一語之變體？由此可見，〈知言養氣章〉「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速」是對孔子「七十而從心所欲」之說的引用和詮釋。

值得注意的是，無獨有偶，在孟子的詮釋下，「知天命」和「從心所欲」都明顯跟政治上的進退出處相關。又或者更準確地說，〈吾十有五而志于學章〉「知天命」之說，本來就跟進退出處之抉擇密切相關。林啟屏指出：

五十歲之後的孔子，生命走上一個新階段。政治事業的命運之手，為

47 可以肯定〈原道〉作者是看過〈知言養氣章〉的。〈原道〉當中「是故內不得於中，稟授於外而以自飾也，不浸于肌膚，不決于骨髓，不留于心志，不滯于五藏。故從外入者，無主於中，不止。從中出者，無應於外，不行。故聽善言便計，雖愚者（和）〔知〕說之；稱至德高行，雖不肖者知慕之。說之者眾而用之者鮮，慕之者多而行之者寡。所以然者，何也？不能反諸性也。夫內不開於中而強學問者，（不）入於耳而不著於心。此何以異於聾者之歌也？效人為之而無以自樂也，聲出於口則越而散矣。夫心者，五藏之主也，所以制使四支，流行血氣，馳騁于是非之境，而出入于百事之門戶者也。是故不得於心而有經天下之氣，是猶無耳而欲調鍾鼓，無目而欲喜文章也，亦必不勝其任矣」一段即引用了〈知言養氣章〉「不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可」之說立論。劉殿爵，《淮南子韻讀及校勘》（香港：中文大學出版社，2013），頁 35-36。

48 劉殿爵，《淮南子韻讀及校勘》，頁 6。

49 黃懷信，《論語彙校集釋》，頁 117。

孔子的理想志業撥開了新局面。不管所謂的「中都宰」或是「大司寇」等職，究竟與今日的那個職官相對應，總之孔子似乎有「得君行道」的機會。然而，「道之將行也與？命也。道之將廢也與，命也？」孔子雖然才德兼備，但是在政治的實務上，魯國三桓的勢力畢竟不容小覷，「墮三都」的政治行動看似樹立「正名」的價值，可是後遺症卻是不小，孔子的從政機會因為此事而大受影響，其結果則是去魯而之天下，成為「東西南北之人」。因此，一個德行兼備的君子，理應獲得上天眷顧而能得君行道。然而真實的現實生活卻是以重大挫敗收場，孔子當然需要面對「天命」的限制性力量！是以，「天」為何？自是孔子需要清理的問題。於是「人」「天」之際，成為這個階段的大關鍵。<sup>50</sup>

所言甚是。由此可見，孟子對〈吾十有五而志于學章〉的政治詮釋其實有其根據。而孟子在〈知言養氣章〉化用「知天命」和「從心所欲」之處，分別處於文章的上半與下半之部。可以說，〈知言養氣章〉之主脈與「動心」之真義，至此已呼之欲出。

#### （四）〈知言養氣章〉之問答邏輯理路

今既知〈知言養氣章〉由始至終都化用孔子自四十至七十歲之德性進展歷程立論，則有望循此線索理順本章之問答邏輯理路，揭示其一貫之文脈：孟子先指出自己四十不惑不動心，而告子更早於四十歲便達此境界。如此，則告子比孟子更高明嗎？孟子回答，非也。告子拔苗助長，視不動心為最高境界，以此自限，卻再無上進之可能。孟子則學孔子，循序漸進，從心出發，下學上達，故可進而達到孔子知天命、耳順之境，因而遠比告子高超。由於「善養吾浩然之氣」（即「知天命」之境界）比「六十而耳順」之境稍低，故孟子先解「浩然之氣」，再論「知言」，次序秩然分明。又因耳順知言，已然涉聖，因此，作為弟子的公孫丑追問老師，既已自言「耳順」、「知言」，則孟子是否以聖人自居？孟子一直意在表達自己致力

50 林啟屏，〈「夫子自道？」：以明清解者對於「吾十有五而志於學」章的討論為中心〉：272-273。

效法孔子之道，但未曾自詡成聖。公孫丑這個唐突的問題令孟子感到尷尬，故他不得不連忙否認，並指出即便是至高無上的孔子，仍不敢自封為聖，更何況是自己呢？但這其實只是謙語，孟子無意否認自己已達到孔子六十耳順之境。可是，公孫丑竟滿足於孟子的「答案」，並馬上轉問孟子另一問題：

昔者竊聞之：子夏、子游、子張皆有聖人之一體，冉牛、閔子、顏淵則具體而微，敢問所安。

很明顯，公孫丑誤讀了孟子之謙語，以為孟子不敢取法乎上，故提出一些層次不及孔子的儒門先輩，希望孟子道出他心中的榜樣。但孟子一直致力學習孔子，取法乎上，可見公孫丑此問實屬誤問，是貶低了孟子。故孟子刻意不答公孫丑的問題，曰「姑舍是」，希望公孫丑能識趣轉問另一條能切中其心意的問題，讓他能暢所欲言。可是，公孫丑又問了另一條令孟子不完全滿意的問題：

伯夷、伊尹何如？

伯夷是孔子所推崇的前賢，伊尹更是孟子常常引用的人物，故公孫丑此問並無貶低孟子，雖不中亦不遠，故孟子決定回答：

不同道。非其君不事，非其民不使；治則進，亂則退，伯夷也。何事非君，何使非民；治亦進，亂亦進，伊尹也。

孟子說出「不同道」一語，指出他自己跟伯夷、伊尹不同道。可見孟子認為公孫丑仍誤解了自己的謙語，故有必要再次澄清。從對話的開始，孔子之道一直是孟子回應公孫丑時所念茲在茲的，只是並未直接點出而已。但公孫丑連番誤問，可見他未能確切把握孟子之志。孟子眼見弟子離題甚遠，又嚴重地誤會了自己，故最終決定直接指出他願學孔子之道，同時揭示孔門「從心所欲」最高境界，重接之前對話的語脈，以助公孫丑把滿地銅錢串起來。「從心所欲」境界的本質跟「不動心」其實相近，都是關於心對道的體認，但前者因見道漸深而圓融無礙，其境界比「不動心」高出不少，故孟子不到最後一刻也不願引此自任。如此觀照，則〈知言養氣章〉通篇論述其實甚有條理，層層遞進，一以貫之，非如吳小如所謂「養

氣章……前後分為兩段，前一段論養氣，後一段是論孔子」也。

### 三、「不動心」之確指

歷代各家對「動心」二字的理解不無分歧。例如趙岐指出「寧動心畏難，自恐不能行否？丑以此為大道不易，人當畏懼之。」而顧炎武則提出另一看法：「凡人之動心與否，固在其加卿相行道之時也，枉道事人，曲學阿世，皆從此而始矣。」然而，以上說法同樣假設「動心」的情況是發生在孟子已然安於卿相之位、履行相關職責之時。

今既知孟子答語之內容其實盡出〈吾十有五而志于學章〉，則不難從答語之內涵推知問語中「動心」之所指。一言以蔽之，在孟子的詮釋下，「不惑」、「知天命」、「耳順」和「從心所欲」都跟政治上的進退出處相關。<sup>51</sup>「不惑」者，所謂智者不惑，孟子謂百里奚「不可謂不智」，即以為百里奚不惑不動心，故能進退自如，靜待明君。「知天命」者，因知天命，故知是否適合出仕。若天不欲道行於世，則應退而藏之。耳順知言，故可從君主之言推知其心，知其是否真誠起用、有意改革，繼而作出進退出處的決定。<sup>52</sup>若非真心，則「生於其心，害於其政；發於其政，害於其事」，出仕助之亦是枉然。至於「從心所欲」與「進退出處」之抉擇密切相關，上文已點出「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速」即化

51 審查人提醒筆者，「就算孟子在自述己志時，刻意用〈吾十有五而志於學章〉來自我詮解與印證，但這並不代表〈吾十有五而志於學章〉能完全化約在『政治詮釋』的軸線上。」所言甚是。孟子雖為亞聖，且願學孔子，然其對孔子言論的詮釋亦只是一家之言，甚具參考價值，卻未必足以窮盡孔子言論的豐富內涵。更何況孟子於此是在特定的言說語境下，取古典以喻今情，因而不免限縮了〈吾十有五而志於學章〉的豐富歷程性，以就已意。

52 關於「知言」一語的社會倫理學意義，林遠澤指出：「諛辭、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……知言即是要批判在遭到扭曲的溝通中所形成的規範失序，以洞悉使用諛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），頁127。

用了「從心所欲」之說。

傳統說法以為「動心」的情況是發生在孟子決心出仕、已然安居卿相之位而行其職責之時，然而此時既已作出「進」、「仕」之明確決定，如作此解，則與進退出處之抉擇無關。如此解讀，則〈知言養氣章〉的對答似有答非所問之嫌。可見傳統說法未得要領。

今考〈知言養氣章〉，孟子先言「不動心」、繼言「持其志」，可見「心」、「志」同義，而所謂「不動心」亦即不動搖心志。然則孟子在齊之時究竟有何心志？答案只能在《孟子》其他有關孟子在齊事跡的篇章中找到。考〈公孫丑下〉：

**孟子去齊**，居休。**公孫丑**問曰：「仕而不受祿，古之道乎？」曰：「非也；於崇，吾得見王，退而有**去志**，不欲變，故不受也。繼而有師命，不可以請。**久於齊**，非我志也。」<sup>53</sup>

這是《孟子》全書唯一對孟子在齊心志之記載。而此章跟〈知言養氣章〉的關係確實密切：兩篇主角同為公孫丑與孟子，皆論及齊國，亦言及「仕」「久」「去」進退之道。孟子指出，他早前於崇見宣王，交談之後，知其非有為之君，故已生去志。故此，孟子在齊之志者，去志也。由此推論，所謂「動心否乎」者，公孫丑是在詢問孟子：老師您在未能離去齊國以前，已被齊宣王封為齊卿，變相頓時身居高位，行道的機會似乎咫尺在望（尤其是在上章〈公孫丑上·1〉中孟子已不斷向公孫丑強調行道甚易，若得真心重用，此際實行道之千載難逢大好良機也）；若是如此，那您會否因此而改變去齊之初衷心志？孟子答曰：其去志甚篤。而去志之堅，乃因知天命，知大道不行；又因耳順，由齊宣王之言談中知其不可救藥，故不心存僥倖。孟子去齊之抉擇，就如「百里奚不諫，知虞公之不可諫而去之秦，年已七十矣」和孔子之七十從心所欲，不勉強行道，是知命之表現。如此理解，則〈知言養氣章〉之文脈豁然顯朗，一以貫之，首尾呼應。

尚有兩條佐證支持「動心否乎」只能解作「去齊之志，為之動搖乎」之新說。

53 清·焦循，《孟子正義》，頁 184-185。

第一，〈知言養氣章〉中「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。皆古聖人也，吾未能有行焉；乃所願，則學孔子也」的說法，與《孟子》〈萬章下〉有互見關係，因此必須並觀：

孔子之去齊，接淅而行；去魯，曰，『遲遲吾行也，去父母國之道也。』  
可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕，孔子也。<sup>54</sup>

分析至此，我們才知道孟子在〈知言養氣章〉中其實是援引了孔子去齊的先例以壯己志，強調自己去齊之志甚為堅定，且符合孔子之道。陳榮捷（1901-1994）很敏銳地指出：

孟子（約公元前 371- 前 289）以孔子為至聖，兩人之生涯也極其類似。他也是生於現在的山東省；同樣是以教書為業，而又受教於孔子之孫子思；他也尊崇傳說中的聖王；所處的時代背景和孔子也很相似，同樣是政治鬥爭不斷、道德混亂、思想沖突；他也具有和孔子類似的使命感，只是更重視辟「邪說」……大約從公元前 354 年，或者更早開始，他也如同孔子般周遊列國，游說人君力行改革；前後約花了四十年，他在齊國，也如同孔子般，一度從政（公元前 319- 前 312）；他也是個孝子，在齊為官時，曾因母喪悲戚，所以離朝在野三年。最後，他因不得志而退居，此點又與孔子近似。<sup>55</sup>

可見孟子一生，或自覺或不自覺地對孔子亦步亦趨，故在面臨重大人生抉擇時，想到援孔子去齊之先例以壯己志，亦合符人情常理。

佐證二，考「浩然」一詞，在《孟子》中除了〈知言養氣章〉「浩然之氣」一語外，只另見一處：

孟子去齊……曰：「夫尹士惡知予哉？千里而見王，是予所欲也；不遇故去，豈予所欲哉？予不得已也。予三宿而出晝，於予心猶以為速」（引者案：比較〈知言養氣章〉「可以速則速」），王庶幾改之！王

54 清·焦循，《孟子正義》，頁 672。

55 陳榮捷著，楊儒賓等譯，《中國哲學文獻選編》（北京：北京聯合出版公司，2018），頁 52。原文見 Wing-Tsit Chan, trans. and compiled, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 49.

如改諸，則必反予。夫出晝，而王不予追也，予然後**浩然有歸志**。<sup>56</sup>

可見「浩然」之氣、「浩然」之志，並皆與孟子去齊之志相關，恐非巧合。

在結束本章之前，必須稍為交代孟子生平以及遊齊次數的問題。上文將《孟子》中有關孟子去齊的記載並置觀之、互相發明的做法，其實有一前設：孟子只曾在齊宣王之時遊齊。若非如此，則《孟子》中有關孟子去齊的記載或許指向不同時期的離齊事件。以往錢穆（1895-1990）指出孟子在齊威王時已經遊齊，<sup>57</sup>此說影響頗大，但近年已被學者從不同角度否定。如劉殿爵指出《孟子》根本未有一條證據指出孟子在西元前 320 年前曾到過齊國。<sup>58</sup>而李銳的近作充分總結並回應了前人之說，可謂後出轉精，引此足概其餘：

孟子為戰國思想界重要人物，然而因秦焚書，列國史記不存，秦史過於簡略，以致司馬遷寫《史記》時所可憑藉的材料太少，繫年多有誤，因之孟子的遊仕經歷並大致年代也不甚清楚……梁惠王八十餘歲而稱孟子為「叟」，似乎不合理。因為《孟子》趙岐注說：「叟，長老之稱也，猶父也。」是故錢穆調晚了梁惠王的生年，並說：「叟是長老之稱，則孟子之年絕不下於六十，或亦竟至七十矣。不應至此時始出遊。」他還引周廣業之說：「其不稱夫子而曰叟，正以年歲相當，而王差長，故以此為尊。」而正因為孟子不應該六、七十歲了才開始出遊，因此錢穆認為孟子在齊威王時已經出遊至齊了……這裡關鍵的問題是，五十多歲的人或可以被八十多歲的人尊稱為叟，只是目前還沒有找到比較堅實的證據。那麼到底何等年齡可以稱「叟」呢？」……假如焦循引了《方言》的郭璞注，問題可能就很清楚了：「《禮記》曰：『五十曰艾』」。這個解釋來自《禮記·曲禮》。因此，參照萬斯同等的解釋來看，梁惠王雖然年長，但是他為了尊稱孟

56 清·焦循，《孟子正義》，頁 181-182。

57 錢穆，〈孟子在齊威王時先已游齊考〉，《先秦諸子繫年》（臺北：聯經出版公司，1998），頁 363-364。

58 《採掇英華》編輯委員會編，《採掇英華：劉殿爵教授論著中譯集》（香港：中文大學出版社，2004），頁 126-129。

子，可以稱之為「叟」……如今既然明白了年老的梁惠王稱孟子為叟只不過是尊稱，則前引眾多學者說孟子當時只有五十多歲，就比較可信了。參照荀子的「年五十始來遊學於齊」，那麼孟子也是五十出頭始遊梁，之前並沒有在齊威王時遊齊，就一點也不奇怪了……馮鐵流、王興業、熊公哲等根據《孟子》書所述事來排定孟子事蹟，指出《孟子》首先列〈梁惠王〉篇就表明孟子的遊仕是從梁開始，其中馮鐵流所考最為詳細：孟子在鄒，尚未出遊——遊歷開始，首先到魏——離魏，第一次遊齊——遊宋——經薛回鄒——由平陸第二次到齊——在齊無官守，無言責——為卿於齊——齊伐燕，其後宣王失敗——孟子去齊——回鄒，鄒穆公問孟子——遊滕——在魯，平公未見——回鄒度晚年。<sup>59</sup>

可以肯定，孟子未曾於齊威王時期遊齊（「威王」二字從未出現於《孟子》，正是最有力的內證），今本《孟子》所有遊齊記載都發生在齊宣王時期。而孟子在訪齊之初便有離齊之志，而之後或曾短暫離齊之宋，<sup>60</sup>但不久之後便已回齊。他真正決心離齊，是之後的事。孟子明明已得齊卿之位，而又曾說過「事半古之人，功必倍之，惟此時為然」這樣的話，他最終卻選擇離齊，似乎不合情理，故此事顯然引起了眾弟子的好奇，欲知其進退出處之衡量準則。《孟子》書中所載的不少篇章，包括〈知言養氣章〉，都是記載了弟子就孟子去齊一事之問難，故可彙而觀之。沒有證據顯示孟子短暫離齊出遊一事引起了其弟子的眾多問題（此亦不合常理）。除非將來出現強力的反證，否則我們目前只能相信《孟子》中所有有關孟子去齊的記載，都是指向其終極離齊一事，故可並置觀之、互相發明。

#### 四、《孟子》中的公孫丑形象作為佐證

歷來讀者都將注意力聚焦在〈知言養氣章〉的主角孟子身上，此舉固

59 李銳，〈孟子見梁惠王年歲及相關諸子年代考〉，《饒宗頤國學院院刊》4(2017.5): 160-164。

60 馮鐵流，〈孟子遊歷諸國考〉，《先秦諸子學派源流考》（重慶：重慶出版社，2005），頁3。

然合理，但其實公孫丑才是〈知言養氣章〉的始作俑者。孟子主張讀書要「知人論世」，然則公孫丑何許人也？公孫丑是孟子弟子（公孫丑曾說「若是，則弟子之惑滋甚」），曾多次向孟子請教。故若將公孫丑的提問收集起來，歸納其特質，便可知此人關心的主要議題為何，這將有助理解〈知言養氣章〉旨意以及「動心否乎」之義。本文發現，公孫丑對士人應如何應對當權之人、乃至進退出處、見與不見、仕與不仕的抉擇問題，一直很感興趣。例如：

孟子去齊，居休。公孫丑問曰：「仕而不受祿，古之道乎？」曰：「非也；於崇，吾得見王，退而有去志，不欲變，故不受也。繼而有師命，不可以請。久於齊，非我志也。」<sup>61</sup>

孟子將朝王，王使人來曰：「寡人如就見者也，有寒疾，不可以風。朝，將視朝，不識可使寡人得見乎？」對曰：「不幸而有疾，不能造朝。」明日，出弔於東郭氏。公孫丑曰：「昔者辭以病，今日弔，或者不可乎？」<sup>62</sup>

可見本文將公孫丑「動心否乎」之問重新解讀為「去齊之志為之動搖乎」，其實比較貼合公孫丑的一貫提問作風。但這只能作為佐證。而以下所引，則是與〈知言養氣章〉直接相關：

**公孫丑問曰：「不見諸侯何義？」**孟子曰：「古者不為臣不見……陽貨欲見孔子而惡無禮，大夫有賜於士，不得受於其家，則往拜其門。陽貨矚孔子之亡也而饋孔子蒸豚，孔子亦矚其亡也而往拜之。當是時，陽貨先，豈得不見？**曾子曰：『脣肩諂笑，病于夏畦。』子路曰：『未同而言，觀其色赧赧然，非由之所知也。』**由是觀之，則**君子之所養，可知已矣。**」<sup>63</sup>

和〈知言養氣章〉及其前奏（〈公孫丑上·1〉）一樣，三章主角皆為孟子

61 清·焦循，《孟子正義》，頁 312。

62 同上註，頁 255-256。

63 同上註，頁 441-445。

和公孫丑，而且亦論及子路和曾子。而孟子從曾子和子路身上體會到的「君子之所養」，明顯就是養勇、養氣。<sup>64</sup> 有趣的是，趙岐正將「君子之所養」解作「君子養正氣」，<sup>65</sup> 可見他亦知「君子之所養」和〈知言養氣章〉中的「浩然之氣」（孟子「不動心」之根據）密切相關。但他卻未曾注意到，孟子於此之所以把子路、曾子相提並論，是因為二人皆有大勇，能堅持原則，不會「未同而言」。由此推論，在孟子眼中，〈知言養氣章〉所述曾子所論之大勇，其實也就是那種不見、不仕與自己理念不同的諸候的不動心氣概，而非趙岐所謂不畏行道之難。孟子指出，若士人與君主不能同心同德，則不可勉強見君。孟子將士人面見人君的道德門檻設得很高，用意是維護知識人以道抗勢的尊嚴。連見面也不容易，可想而知，孟子對士人出仕的門檻，肯定會設得更高。只要君主條件不合，他就會離去，此乃其道德勇氣：

孟子曰：所就三，所去三。迎之致敬以有禮；言，將行其言也，則就之。禮貌未衰，言弗行也，則去之。<sup>66</sup>

君子有所不為。此正充分體現了養勇、養氣、不動心與不仕去齊之關係。

## 五、早期接受史作為佐證：不出仕、「不動心」與大勇之關係

趙岐「動心畏難」說之所以成為歷來主流看法，一來是因為趙注乃現存最古之注，自有其先天權威，二來是對比顧炎武之說，趙岐「畏難」之說更能扣緊〈知言養氣章〉下文「大勇」之說。然而，通過考察〈知言養氣章〉的早期接受史，本文發現在孟子身後的四百多年間，所有早期讀者都並非將〈知言養氣章〉中的「不動心」、「大勇」理解成勇於履行卿相之責而不畏難。

64 「勇」是古代儒家君子成德條件之一，也是〈知言養氣章〉的關鍵詞。徐復觀正指出「子夏乃至先秦儒家，皆重視勇。」其說甚是。徐復觀，〈孟子知言養氣章試解〉，收入氏著，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1959），頁 143。

65 清·焦循，《孟子正義》，頁 445。

66 同上註，頁 863。

先論荀卿如何理解〈知言養氣章〉。過往不少學者以為荀卿一根本未見《孟子》。<sup>67</sup>近年何志華撰〈《荀子》述《孟》考：兼論〈性惡篇〉相關問題〉一文，舉出大量書證，證實荀卿學派曾熟讀孟子學說，經常引之以立論，既有反駁，亦有吸收。<sup>68</sup>今考〈知言養氣章〉，孟子將「勇」細分成幾個等級，並以孔子之大勇為最高：

北宮黜之養勇也；不膚撓，不目逃，思以一豪挫於人，若撻之於市朝；不受於禍寬博，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。孟施舍之所養勇也，曰：『視不勝猶勝也；量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能為必勝哉？能無懼而已矣。』孟施舍似曾子，北宮黜似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，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，雖禍寬博，吾（不）〔必〕懼焉；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。

無獨有偶，荀子不但亦嘗論勇，而且亦將勇細分成幾個層次，並特別推崇不為權勢與利益所動的獨立精神：

有狗彘之勇者，有賈盜之勇者，有小人之勇者，有士君子之勇者：爭飲食，無廉恥，不知是非，不辟死傷，不畏眾彊，忼忼然惟（利）飲食之見，是狗彘之勇也。為事利，爭貨財，無辭讓，果敢而（振）〔很〕，猛貪而戾，忼忼然唯利之見，是賈盜之勇也。輕死而暴，是小人之勇也。義之所在，不傾於權，不顧其利，舉國而與之不為改視，重死持義而不撓，是士君子之勇也。<sup>69</sup>

有上勇者，有中勇者，有下勇者；天下有中，敢直其身；先王有道，

67 參韋政通，《荀子與古代哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1997），頁 280；以及徐復觀，《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1969），頁 237-238。

68 何志華，〈《荀子》述《孟》考：兼論〈性惡篇〉相關問題〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》60(2015.1): 1-23。

69 何志華、朱國藩、樊善標編著，《〈荀子〉與先秦兩漢典籍重見資料彙編》（香港：中文大學出版社，2005），頁 42。

敢行其意；上不循於亂世之君，下不俗於亂世之民；仁之所在無貧窮，仁之所亡無富貴；天下知之，則欲與天下（同）（苦）〔共〕樂之，天下不知之，則倜然獨立天地之間而不畏：是上勇也。禮恭而意儉，大齊信焉而輕貨財，賢者敢推而尚之，不肖者敢援而廢之，是中勇也。輕身而重貨，恬禍而廣解，苟免，不恤是非、然不然之情以期勝人為意，是下勇也。<sup>70</sup>

當中「天下不知之，則倜然獨立天地之間而不畏」一語，蓋即脫胎自《孟子》「雖千萬人，吾往矣」之說，二說皆生動描述一種不為大勢所動的獨立意志。而且，荀子論上勇云「義之所在，不傾於權，不顧其利」、「上不循於亂世之君，下不俗於亂世之民；仁之所在無貧窮，仁之所亡無富貴」，可見他認為不因權勢利益而屈服於不義之君，並能勇於不仕、安貧樂道、獨立天地之間，正是大勇的表現。可見荀子並非將〈知言養氣章〉中「大勇」理解成勇於履行卿相之責而不畏難。

更值得注意的是，上述荀子對孟子大勇、不動心的詮釋，似乎成為了一種典範，被後人所繼承：在上引《荀子》文字中，富、利、德義、樂道、貧賤等關鍵詞，不斷在後人詮釋孟子大勇、不動心的文字中出現。首先，成書於西漢初年的《淮南子》博引群書立論，也曾引及〈知言養氣章〉。《淮南子》〈詮言訓〉：

古之存己者，樂德而忘賤，故名不動志；樂道而忘貧，故利不動心。<sup>71</sup>

可見劉安（179-122 BCE）及其門客亦將「不動心」理解為不因權位所帶來的名聲與利益而動其不仕之志，而並非如趙岐般將〈知言養氣章〉中「不動心」理解成勇於履行卿相之責而不畏難。約一百年後，揚雄（53 BCE-18 CE）也曾引〈知言養氣章〉以論勇。《法言》〈淵騫〉：

或問「勇」。曰：「軻也。」曰：「何軻也？」曰：「軻也者、謂孟軻也。若荆軻，君子盜諸。」請〔問〕「孟軻之勇」。曰：「勇於義

70 何志華、朱國藩、樊善標編著，《〈荀子〉與先秦兩漢典籍重見資料彙編》，頁 214。

71 劉殿爵，《淮南子韻讀及校勘》，頁 577。

而果於德，不以貧富、貴賤、死生動其心，於勇也，其庶乎！」<sup>72</sup>

可見揚雄亦非如趙岐般將〈知言養氣章〉中「不動心」理解成勇於履行卿相之責而不畏難。及至東漢，班固(32-92)也曾引〈知言養氣章〉立論。《漢書》〈敘傳〉：

仲尼抗浮雲之志，孟軻養浩然之氣，彼豈樂為迂闊哉？道不可以貳也。<sup>73</sup>

將「仲尼抗浮雲之志」和「孟軻養浩然之氣」並列，可見他認為二事性質相近，故可相提並論。留心「仲尼抗浮雲之志」一語出自《論語》〈述而〉：

飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。<sup>74</sup>

由此推論，在班固眼中，養浩然之氣（也就是孟子能做到不動心的原因）即不仕不義諸侯以及安貧樂道。

以上所引，皆尋常可見之材料。各書的解讀方向幾乎一致，儼然成一譜系，可謂真正之主流，只不過後世讀者或受趙注影響太深，以致習焉不察。要之，在孟子身後的四百多年間，多數早期讀者都並非將〈知言養氣章〉中「不動心」、「大勇」理解成勇於履行卿相之責而不畏難。不屈服於權勢、不因公私之利而為不義之君服務，勇於不仕，才是孟子不動心的真諦。

## 六、結語：經籍注疏的形成與文化記憶的遺忘

最後，也是最為有趣的一個接受史案例，是成於東漢熹平三年(174)的《玄儒先生婁壽碑》(比較：趙岐約於201年離世)。此碑不但大量引用《論語》文句立言(尤其是〈吾十有五而志于學章〉)，更曾引用〈知言養氣章〉以詮釋〈吾十有五而志于學章〉。而且，此碑提供了不少線索，恰正可以印證上文提出之新說。讓我們對此碑加以分析，以結束本文。先引錄碑文如下：

72 汪榮寶，《法言義疏》(北京：中華書局，1987)，頁419。

73 清·王先謙補注，《漢書補注》(臺北：藝文印書館，1972)，頁1779。

74 黃懷信，《論語彙校集釋》，頁604。

先生諱壽，字元考。南陽隆人也。曾祖父攸春秋，以大夫侍講至五官中郎將。祖父大常博士，徵朱爵司馬。親父安貧守賤，不可〔營〕〔榮〕以祿。先生童孩多奇，岐嶷有志。挽髮傳業，好學不厭。不攸廉隅，不飭小行。溫然而恭，慨然而義。善與人交，久而能敬。榮且溺之耦耕，甘山林之杳藹。遁世無悶，恬佚淨漠，徧徙衡門，下學上達，有朋自遠，冕紳莘莘，朝夕講習，樂以忘憂。郡縣禮請，終不回顧；高位厚祿，固不動心。麤絺大布之衣，糲菘蔬菜之食；蓬戶茅宇，棖樞甕牖。樂天知命，權乎其不可拔也！是以守道識真之士，高尚其事。鄉鄙州鄰，貢親愛懷。年七十有八，熹平三年正月甲子不祿。國人乃相與論德處諡，刻石作銘。其詞曰：皇矣先生，裒德惟明。優于春秋，玄嚶有成。知賤為貴，與世無爭。徧徙衡門，禮義滋醇。窮下不苟，知我者天。身歿聲邕，千載作珍。緜之日月，與金石存。<sup>75</sup>

此碑多次引用了《論語》，可謂一眼可辨。有趣的是，作者援《論語》所載孔子進學歷程為敘事框架，並套用於玄儒先生婁壽的生平之上：首先，《玄儒先生婁壽碑》「岐嶷有志」和「好學不厭」二語，共同指向「吾十有五而志於學」。之後，「下學上達，有朋自遠，冕紳莘莘，朝夕講習」的記載，指向「三十而立」：理由是，漢儒釋「立」為學業成立。<sup>76</sup>而能講習教授，正是學有所成、己立立人、三十而立的最佳體現。至於「樂天知命，權乎其不可拔也」，顯然指向「五十知天命」。

最後，「高位厚祿，固不動心」一語位於「三十而立」、「五十知天命」境界之間，無疑指向「四十而不惑」。碑文撰者以孟子「不動心」詮解「不惑」，可見東漢時人亦知〈知言養氣章〉引用了〈吾十有五而志於學章〉，故才有引《孟》詮《論》的舉動。更值得注意的是，「郡縣禮請，終不回顧；高位厚祿，固不動心」一語，不但印證了本文將「不動心」理解為孟子不因高位厚祿而動搖去齊不仕之志的新說，同時亦切切呼應了前代士人（荀卿、劉安、揚雄與班固）對〈知言養氣章〉的解讀方向。碑有其公共性（碑文之中正有一自我指涉之語：「國人乃相與論德處諡，刻石作銘」），碑文

75 宋·洪適，《隸釋·隸續》（北京：中華書局，1985），卷9，頁103。

76 黃懷信，《論語彙校集釋》，頁112-113。

是公共記憶的體現。由此可以推論，孟子以「不動心」之說表明去齊棄仕之志，大概很早便成為兩漢文人儒生共同的文化記憶。原因不難理解：孟子是在已得高位的情況下，堅決去齊不仕，這比自恃清高的在野之士放言高論、紙上談兵更值得佩服、更屬難能可貴。而以上所引的接受史個案，不過是如此記憶之部分文本化體現，實屬冰山一角。只是及後趙注形成並流行於世，反倒壓抑、中斷了這段古老的文化記憶，也令此章文脈從此變得隱而不顯。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 漢·司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1959。  
 宋·朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，2010。  
 宋·洪適，《隸釋·隸續》，北京：中華書局，1985。  
 清·王先謙補注，《漢書補注》，臺北：藝文印書館，1972。  
 清·崔東壁著，顧頡剛編訂，《崔東壁遺書》，上海：上海古籍出版社，1983。  
 清·焦循，《孟子正義》，北京：中華書局，1996。  
 清·劉寶楠，《論語正義》，北京：中華書局，1998。

### 二、近人論著

- (日)山下寅次 1940 《史記編述年代考》，東京：六盟館。  
 何志華、朱國藩、樊善標編著 2005 《〈荀子〉與先秦兩漢典籍重見資料彙編》，香港：中文大學出版社。  
 何志華 2015 〈《荀子》述《孟》考：兼論〈性惡篇〉相關問題〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》60(2015.1): 1-23。  
 余英時 2014 《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版公司。  
 吳小如 2008 《吳小如講《孟子》》，天津：天津古籍出版社。  
 李明輝 2001 《孟子重探》，臺北：聯經出版公司。  
 李 銳 2017 〈孟子見梁惠王年歲及相關諸子年代考〉，《饒宗頤國學院院刊》4 (2017.5): 159-172。

- 汪榮寶 1987 《法言義疏》，北京：中華書局。
- 林世賢 2012 〈聰聖、聞思與音樂——論耳修在工夫論上之殊勝〉，《漢學研究》30.1(2012.3): 61-92。
- 林啟屏 2017 〈「夫子自道？」：以明清解者對於「吾十有五而志於學」章的討論為中心〉，《臺大中文學報》57(2017.6): 249-300。
- 林遠澤 2017 《儒家後習俗責任倫理學的理念》，臺北：聯經出版公司。
- 韋政通 1997 《荀子與古代哲學》，臺北：臺灣商務印書館。
- 徐復觀 1959 《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局。
- 徐復觀 1969 《中國人性論史》，臺北：臺灣商務印書館。
- 索振羽 2014 《語用學教程》，北京：北京大學出版社。
- 採掇英華編輯委員會編 2004 《採掇英華：劉殿爵教授論著中譯集》，香港：中文大學出版社。
- 陳夢家 2016 《陳夢家學術論文集》，北京：中華書局。
- 陳榮捷著，楊儒賓等譯 2018 《中國哲學文獻選編》，北京：北京聯合出版公司。
- 馮鐵流 2005 《先秦諸子學派源流考》，重慶：重慶出版社。
- 黃俊傑 1988 〈孟子知言養氣章集釋新詮〉，《臺大歷史學報》14(1988.7): 85-150。
- 黃俊傑 2007 《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，臺灣：國立臺灣大學出版中心。
- 黃懷信 2008 《論語彙校集釋》，上海：上海古籍出版社。
- 楊化之編 1963 《孟子研究集》，臺北：中華叢書編審委員會。
- 楊伯峻 1965 《論語譯注》，北京：中華書局。
- 楊伯峻 2010 《孟子譯注》，北京：中華書局。
- 楊儒賓 1996 《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處。
- 楊儒賓 2018 《五行原論：先秦思想的太初存有論》，臺北：聯經出版公司。
- 楊樹達 1986 《論語疏證》，上海：上海古籍出版社。
- 劉殿爵 2013 《淮南子韻讀及校勘》，香港：中文大學出版社。
- 錢穆 1998 《先秦諸子繫年》，臺北：聯經出版公司。
- Chan, Wing-Tsit, trans. and compiled. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Harbsmeier, Christoph. "The Authenticity and Nature of the *Analects of Confucius*." *Journal of Chinese Studies* 68 (January 2018): 171-233.
- Hunter, Michael. *Confucius Beyond the Analects*. Leiden: Brill, 2017.

- Hunter, Michael, and Kern, Martin eds. *Confucius and the Analects Revisited: New Perspectives on Composition, Dating, and Authorship*. Leiden: Brill, 2018.
- Lau, D. C., trans. *Confucius: The Analects*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2010.
- Lévi, Jean. *Les Entretiens de Confucius*. Vol. 2, *Les deux arbres de la voie*. Paris: Les Belles Lettres, 2018.
- Peterson, Willard J. "Are You a Sage?" In *Ways with Words: Writing about Reading Texts from Early China*. Edited by Pauline Yu, Peter K. Bol, Stephen Owen, and Willard J. Peterson, 45-48. Berkeley: University of California Press, 2000.

## What is the Nature of “the Unperturbed Mind-heart” in *Mencius* 2A:2?

Peter Tsung Kei Wong\*

### Abstract

Scholars have tended to focus on the implications of such philosophical terms as “flood-like qi” 浩然之氣 and “unperturbed mind-heart” 不動心 found within *Mencius* 2A:2, but have failed to identify the common thread of this rather long chapter. This article argues that *Mencius* 2A:2 frequently alludes to *Analects* 2.4, and that this allusion is precisely the common thread holding 2A:2 together. According to Mencius’s interpretation, Confucius’s achievements in different ages as stated in *Analects* 2.4 all pertain to the political consideration of whether one ought to remain in a state and serve as its minister. In light of this, and with the support of other evidence from within the *Mencius*, it is argued that the question “would your mind-heart be perturbed?” at the beginning of the chapter can only mean “would your intention of leaving Qi 齊 be shaken by the fact that you had been appointed as its minister?” but not “would your intention of putting the Way into practice be shaken,” as suggested by Zhao Qi 趙岐 (?-210). Furthermore, it is shown that after the death of Mencius, his act of valor, namely leaving Qi despite having already been appointed as a Qi minister, had become a shared cultural memory of early Chinese intellectuals. Whenever mentioning “unperturbed mind-heart” within their works, early intellectuals consistently evoked Mencius’s unmoved determination to reject any inappropriate political appointment although the position could bring fame and material comfort. The rise of Zhao Qi’s commentary, however, has led to the loss of this cultural memory.

**Keywords:** *Mencius* 2A:2, *Analects* 2.4, Confucius, the Unperturbed Mind-heart, budong xin 不動心, flood-like qi, hao ran zhi qi 浩然之氣

---

\* Peter Tsung Kei Wong, Ph.D. student, Department of East Asian Studies, Princeton University.