

Three Aspects of Cosmology According to the Shanghai Museum Manuscript “Heng xian”

PHAM Lee Moi
Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, Taiwan

When identifying the origin and transformative effects of the cosmos, the Shanghai Museum manuscript “Heng xian” employs two keywords, *ji* 亁 and *huo* 或. In its subsequent discussion, the text draws a connection between the operations of the cosmos and human society. Thus, to understand what the text means by the “enlightened king” (*mingwang* 明王), “enlightened ruler” (*mingjun* 明君), and “enlightened scholar” (*mingshi* 明士) and the notion that they do not cause any disturbance in their actions, it is necessary to grasp the full implications of the terms *ji* and *huo*. This is what this study sets out to do, first to give a philological analysis of the words *ji* and *huo*, then to explain the philosophical concepts denoted by these terms, and in this way to reconstruct the relation between the two in the context of intellectual development. In particular, *ji* has the meaning of the origin of the cosmos, and it forms an integral relation with *huo* in describing the process from origin to birth. By working out the structure of this conception, and by reading the “Heng xian” as a whole, the study points out that the term *huo* has the triple meaning of “to have,” “domain,” and “or,” and all three meanings are at play in the process described in the text. The first meaning is exhibited as the myriad things come into existence; the second refers to the constantly changing time and space where the myriad things undergo transformation; and the last represents the cycles in which the myriad things come alive or become dead, brighten or dim.

Keywords: Shanghai Museum manuscripts, “Heng xian,” cosmology, *ji* 亁, *huo* 或

孟子學說的方術背景：以「性善」和「養氣」為中心*

曹建國
武漢大學文學院

孟子的學說以性善為核心，以盡心養氣為功夫，在先秦儒家走向上一路。然考量其學說的理論前提或曰學術背景，實與其時之方術知識有著密切的關係。就本文論題而言，孟子的性善論以及五行觀念與生育方術有關，持志養氣說則深受當時食氣養生術之浸染。在前賢時修研究成果的基礎上，本文重點圍繞上述兩點展開討論，以期為進一步討論諸子學說與方術的關係做一些鋪墊。

關鍵詞：孟子 方術 性善 養氣

* 文章在修改中盡可能吸納了三位審稿專家的意見，感謝他們給予我的幫助。

把孟子學說與方術¹之學關聯起來，並無晦誣聖人之意。孟子的學說中充滿了方術色彩的表達，如「五百年必有王者興，其間必有名世者」（〈公孫丑下〉）之類。究其原因，蓋因早期的學術與方術關係密切，彼此界限本來就模糊，甚至糾纏在一起，諸子學說自不能例外。此正如李零先生所言，中國史的研究者「由於史料的欠缺遮蔽了人們的視線，他們往往忽略了一個重要的方面，即在諸子百家的下邊和這種思想活躍的前面，真正作為基礎和背景的東西到底是甚麼」，²其言可謂卓識。郭店楚簡的〈性自命出〉曰：「凡道，心術為主。道四術，唯人道為可道也。其三術者，道之而已。」這裡的道之四術，我認為解釋為天、地、人、鬼神之道是比較可信的。而人道之外的其他三道，主要的內容便是方術方面的知識。即便是可道的人道，也有許多是以方術知識為基礎的，是經驗知識的理性昇華。甚至早期的時候，人道之學術也裹挾在天地人鬼神之道中，直到西漢末年漢成帝命尹咸校方術類文獻，「方術」之名才大致形成和界定。³正因為如此，我們認為孟子學說富有濃郁的方術色彩。其性命之論，五行以及性善之說皆有方術之因子，甚至憑藉方術知識方得以建立。

關於這一話題，學術界已有相關討論。但主要集中在孟子「氣」的思想方面，尤其是「養氣」學說，如張榮明《中國古代氣功與先秦哲學》中討論了孟子「夜氣」說，並討論了孟子「夜氣」、《黃帝內經·素問》、《抱朴子·釋滯》、陶弘景〈養性延命篇〉之間的關係。尤其是《孟子》的「知言養氣」章，張榮明從氣功的角度進行

1 方術包括「數術」和「方技」，前者涉及天文、曆算、地理物候等學，後者則涉及醫學、養生等學。所以前者著眼於天道，後者更關注生命。就本文而言，無論是生育觀念還是養氣學說，應該更接近「方技」之學，而「五行」又歸屬「數術」之學。同時，天道與生命之學常糾結在一起，很難做徹底切割。綜合上述諸因素，本文使用「方術」，而非「數術」或「方技」，同時這也是基於更加宏觀的研究目的考量。

2 李零：《中國方術正考》（北京：中華書局，2007年），頁2。

3 《漢書·藝文志》之「數術略」分六類，即天文、曆譜、五行、蓍龜、雜占、形法；「方技略」分四類，即醫經、經方、房中、神僊。此劃分大抵代表了西漢之前人們對於「方術」的理解。

了比較性解釋。⁴楊儒賓〈論孟子的踐形觀——以持志養氣為中心展開的工夫論面向〉則對孟子的「踐形」理論展開討論，尤其牽涉孟子踐形觀中氣、志、身、心、天之間的複雜關係，對孟子氣論及養氣思想做了深入討論。⁵關於本文中涉及的馬王堆帛書〈五行〉及郭店簡竹書〈五行〉，學術界的討論很多，難以列舉，茲從略。而具體到把傳世文獻中的「五行」學說和簡帛〈五行〉以及清華簡〈湯在啻門〉等聯繫起來討論的，則有曹峰〈清華簡《湯在啻門》所見「五」的觀念研究〉。⁶當然，李零的《中國方術考》和《續考》對有關方術的知識有著更加全面的鋪開，他的本意也是為了給古代思想研究與數術方技之間的關係提供一種視角。海外學者，如日本的淺野裕一曾討論過孟子的曆數思想，⁷也曾從簡帛〈五行〉與〈中庸〉關係的角度討論過成德成聖與創立新朝的問題。⁸此外，小野澤精一⁹與乾一夫¹⁰也有這方面的相關研究。如果從方術角度去觀照，我們大體上可以發現孟子學說和方術知識間大體構成前後相承的三個層面，即五行、性善與生育方術（德行之發生），持志養氣與食氣養生術（德行之成長），成德成聖與受命建立新朝（德行修成之效果）。關於成德、成聖與受命建立新朝，淺野裕一已有深入的討論，毋庸再贅述。故本文重點圍繞孟子「五行」、「性善」以及「養氣」說與方術之間的關係展開。不當之處，希望能得到方家的批評。

4 張榮明：《中國古代氣功與先秦哲學》（上海：上海人民出版社，2011年），頁225–246。

5 楊儒賓：〈論孟子的踐形觀——以持志養氣為中心展開的工夫論面向〉，《清華學報》新20卷第1期（1990年6月），頁83–123。

6 曹峰：〈清華簡《湯在啻門》所見「五」的觀念研究〉，《哲學與文化》第44卷第10期（2017年10月），頁45–62。

7 淺野裕一：《孔子神話：宗教としての儒教の形成》（東京：岩波書店，1997年），頁75–93。

8 淺野裕一著，談仁譯：〈《中庸》「誠者天之道也」再考——以其與《五行》之關係為中心〉，《饒宗頤國學院院刊》第4期（2017年5月），頁137–158。

9 小野澤精一：〈齊魯之學中氣的概念——《孟子》與《管子》〉，見小野澤精一、福光永司、山井涌等編著，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，1990年）第一編第二章第一節，頁29–75。

10 乾一夫：〈孟子と夜氣〉，《二松學舍大學論集》創立百周年記念號《中國文學編》（1977年10月）。

一、「性善」說與先秦秦漢的生育觀念

我們先從新近出土的簡帛〈五行〉說起。荀子的〈非十二子〉中批判了子思和孟軻的「五行」學說，其曰：

略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之曰：「此真先君子之言也。」子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶瞽儒，嚙嚙然不知其所非也，遂受而傳之，以為仲尼、子游為茲厚於後世，是則子思、孟軻之罪也。¹¹

在簡帛〈五行〉出土之前，人們並不知道所謂的思孟五行學說到底是甚麼內容。唐朝的楊倞在注《荀子》時就把「五行」注為「五常」，即仁義禮智信。鄭玄注〈中庸〉「天命之謂性」曰：「木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則智，土神則信。」章太炎以為此即子思遺說，並且認為：「古者鴻範九疇，舉五行，傳人事，義未彰著。子思始善傳會，旁有燕、齊怪迂之士，侈搪其說，以為神奇。耀世誣人，自子思始。宜哉荀卿以為譏也。」¹² 劉師培意見與章氏相仿佛。¹³ 又或以為「五行」即仁義禮智誠，如郭沫若；¹⁴ 或以為即五倫，如譚戒甫。¹⁵ 劉節、顧頡剛懷疑是荀子誤將騶衍當做了子思、孟軻，¹⁶ 梁啟超謂雖不知思孟五行為何，但絕非後世之五常，¹⁷ 等等。而隨著馬王

11 王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁94-95。
12 章太炎：〈子思孟軻五行說〉，《章太炎全集（四）》（上海：上海人民出版社，1985年），頁19。
13 劉師培：《荀子補釋》，《劉申叔遺書》上冊（南京：江蘇古籍出版社，1997年），頁949。
14 郭沫若：《十批判書》（北京：東方出版社，1996年），頁135-137。
15 譚戒甫：〈思孟五行考〉，顧頡剛編著：《古史辨》第五冊（上海：上海古籍出版社，1982年），下編，頁704-728。
16 劉節：〈《洪範》疏證〉；顧頡剛：〈五德終始說下的政治和歷史〉，見同上引書，頁388-403；409。
17 梁啟超：〈陰陽五行說之來歷〉，見同上引書，頁351。

堆帛書〈五行〉的「經」、「說」以及郭店簡竹書〈五行〉出土，人們才知道所謂子思唱而孟軻和的「五行」原來既不是五材之金、木、水、火、土，也不是五常之仁、義、禮、智、信，亦非其他，而是仁、義、禮、智、聖。

那麼問題來了，子思、孟軻既然以「仁義禮智聖」為「五行」，不應該招致荀子的批評。荀子為甚麼要批評，而且言辭犀利，甚至還連帶了孔子與子游，把問題進一步複雜化呢？此亦是龐樸之問：

既然思孟五行只是仁義禮智聖，何以荀子斥為「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」？荀子自己豈不也常說仁、道義，論禮、談智聖，何僻違、幽隱、閉約之有？¹⁸

誠如梁濤先生所言，「只有回答了這一問題，思孟五行說的謎底才算被真正揭開」。¹⁹ 但大家的回答同樣也是各執一端，歧義紛呈。黃俊傑先生認為荀子批評孟子是因為，孟、荀之「道」、「心」這兩個基本概念的思想內涵存在巨大的差異。概言之，思孟的「心」、「道」都具有超越性和內化傾向，而荀子則強調二者的現實層面意義和功能。²⁰ 廖名春先生則注意到孟、荀在人性論方面的巨大分歧，荀子認為所以要「與（舉）聖王，貴禮義」，就因為人性本惡，而人性善則會導致「去聖王，息禮義」。荀子對孟子的批評既然主要集中在性善論上，這在〈非十二子〉上當有所反映，所以他認為「所謂思孟五行說」就是指「仁義禮智聖這五種德行出於人性的性善論」。²¹ 李景林先生認為，荀子批評思孟「五行」乃是從天道、天道與人道或性與天道的角度立言的。〈五行〉以及〈庸〉、《孟》以聖人知天道，將天人看作本原上是統一的。而荀子說聖人不求知天，聖人知人道，知統類，乃以他的天人之分的觀念為前提。所以在天人關係

18 龐樸：《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980年），頁83。
19 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》（北京：中國人民大學出版社，2008年），頁219。
20 黃俊傑：〈荀子非孟的思想史背景——論《思孟五行說》的思想內涵〉，《臺大歷史學報》第15期（1990年12月），頁21-38。
21 廖名春：〈思孟五行說新解〉，《中國哲學史》1995年第1期，頁18-25。

上，荀子與子思、孟子存在尖銳的對立。²² 而梁濤先生不同意上述諸家的看法，認為荀子所以批評思孟，是因為思孟套用古代的五行學說，將仁義禮智聖固定為一個封閉的整體，並用同一組概念表達兩種不同的思想，犯了概念分類的錯誤。其次，思孟將五行歸於內心，賦予其神秘色彩，這與立足社會、立足現實討論禮義的荀子有衝突。²³

諸家所言皆各自有據，亦可以互通，如黃俊傑、李景林二氏所論。相對而言，我認為李景林先生的說法相對更為通達，可以採信。就荀子的批評而言，概括來說，其最主要認為思孟的五行說不知統類。荀子以「知通統類」為大儒，所以他譏諷信奉思孟五行學說者為「溝猶瞽儒」。何謂荀子的「統類」呢？禮而已，人道而已。他認為禮是「法之大分，類之綱紀」（〈勸學〉），又是「人道之極」（〈禮論〉）。與之相應，聖人無異於眾人，「故聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也；所以異於眾者，偽也」（〈性惡〉）。而聖人之偽就是造作禮義，「凡禮義者，是生於聖人之偽」（〈性惡〉）。不僅如此，眾人通過不斷學習，不斷積累，也能成為聖人，「聖人也者，人之所積也」。這是一個從無到有的過程，這一點很關鍵。如果我們再考慮荀子的「性惡」論，則荀子所謂的道德修行是一個重建的過程。而成聖的路徑則是「其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人」。

荀子的學說以禮為核心，以人道為歸依，以解決社會現實的實際問題為最終目的，所以荀子主張天人兩分，聖人也不求知天。思、孟則不然，如以〈中庸〉為子思作品，則充斥其間的便是天人之學，所謂「天命之謂性」，所謂「誠」是天道，而「誠之者」則是人道，此外還有多處言及「天」、「天道」的內容。至於《孟子》亦然，「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義

22 李景林：〈思孟五行說與思孟學派〉，《吉林大學社會科學學報》1997年第1期，頁42-48。

23 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，頁222-225。

之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也」（〈盡心下〉）。因此，屬於思孟學派的〈五行〉開口閉口都是天道，如果我們把「德」作為〈五行〉的核心，〈五行〉毫無疑問便是談天道的學說。簡書的篇題「五行」便是對應於「德」來說的，人的五種品行只有形於內的才能稱為「德之行」。「五行和」稱「德」，「四行和」只能稱「善」。善關乎人道，而德則關乎天道。何人能知天道，曰聖人。馬王堆帛書中另一篇名為〈德聖〉的古佚書曰：「知人道曰智，知天道曰聖。」聖人何以知天道？他憑藉的媒介是聲音，體道的方式則是「幾而知之」。無論是聲音還是「幾希」的體悟方式以及禱祥的相關內容，無不充滿神秘的意味。正因為簡帛〈五行〉「經」的部分言說的重點是神秘的「德」和「天道」，所以它的言說方式也充滿神秘意味。連續的「不×不×」仿佛俄羅斯套娃一樣，讓人的思維一直在神秘的冥想中穿行，同時又讓人充滿好奇。

總之，目前學術界大多數人的觀點，認為簡帛〈五行〉「經」的部分就是荀子所譏諷的子思、孟子之「五行」學說。²⁴ 當然在這個大的共識背景中，一些具體的問題還是存在諸多分歧，比如他的作者和成書年代，又或如何看待簡本〈五行〉與帛書〈五行〉之間文本差異，等等。

關於簡、帛〈五行〉的差異，除了「說」文有無之外，簡本〈五行〉與帛書〈五行〉的「經」文部分在文序以及文辭等方面也存在諸多差異。我的一個粗淺想法是，簡序的差異所代表的思想史意義似乎不應該被放大，而要更多考慮作為寫本文獻的〈五行〉，在傳抄過程中其自身的因素對文本的塑造。而以帛書的「說」恢復遺缺

24 當然這其中也有不同的意見，比如池田知久就強調荀子對簡帛〈五行〉的影響（見池田知久：〈郭店楚簡《五行》研究〉，收入池田知久著，曹峰譯：《池田知久簡帛研究論集》〔北京：中華書局，2006年〕，頁48-83），但與此同時我們也要充分注意到早期文獻的相通性，所以對學派與時代先後等問題的考量，應從通融的角度去思想先秦諸子的差異。何志華曾討論過《孟子》和《荀子》兩書之間的關係，他發現兩書在表述方法、義理、措辭以及設喻等方面都有相合之處，因而認為孟、荀關係密切。見氏著：〈《荀子》述《孟》考：兼論《性惡篇》相關問題〉，《中國文化研究所學報》第60期（2015年1月），頁1-23。

的帛書〈五行〉「經」文，似乎也要考慮到帛書〈五行〉「經」和「說」之間的差異。比如帛書「經」文「知而行之，聖也」，相應的「說」文作「知而行之，義也」。這裡姑且懸置對錯判斷，但「說」文並不完全遵照或應和「經」文則是不爭的事實。所以按照帛書「說」文恢復的「仁義，禮樂所由生也」並不一定符合「經」文原本的實際。至於所謂順序的差異，並沒有改變〈五行〉的內涵和主旨。所以，我比較相信簡書〈五行〉和帛書〈五行〉源自一個大致相同的文本系統的說法。²⁵

關於〈五行〉「經」文部分的作者和成書年代，如果我們只能在子思和孟子之間進行選擇的話，我比較傾向於認為它和孟子學說更加接近，甚或也不能完全排除簡帛〈五行〉的「經」成於孟子之手的可能性。如果是孟子後學所作，作者距離孟子時代也非常接近，或親炙於孟子。儘管〈五行〉「經」文和認為是子思著述的傳世文獻之間有很多可以關聯的內容，如「天命之謂性」、「唯天下至聖為能。聰明睿知，足以有臨也。寬裕溫柔，足以有容也。發強剛毅，足以有執也。齊莊中正，足以有敬也。文理密察，足以有別也」以及論「誠」與「聖」之關係等等。但若欲一一對應，似乎傳世文獻中被指認為子思的作品還不能完全做到。²⁶而若以《孟子》相關內容對應，則顯然較《子思子》更為契合。²⁷如《孟子·盡心下》：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也。有命也，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也。有性也，君子不謂命也。」這一段不僅關係到「仁義禮智聖」這五種德行，強調惟「聖」具有超越性，上達天道，也包括對成聖成德途徑的論述，即盡心以養性，使人事之性達乎天事之命，最終在德的意義上達到天人合一的高度。²⁸並且此一段也是就「小體」、「大體」談性論命，

25 參見丁四新：《郭店楚墓竹簡思想研究》（北京：東方出版社，2000年），頁133。

26 鄭吉雄：〈試論子思遺說〉，《文史哲》2013年第2期，頁63-79。

27 龐樸：〈馬王堆帛書解開了思孟五行說之謎——帛書《老子》甲本卷後古佚書之一的初步研究〉，《文物》1977年第10期，頁63-69。

28 王夫之：《讀四書大全說》（北京：中華書局，1975年），卷一〇，頁747-750。

與〈五行〉之論「小體」、「大體」合。耳目口鼻四肢者謂之小體，而仁義禮智聖五者乃體之大者。大體乃天施諸人，與天道貫通且寓諸人心。²⁹凡此皆可證《孟子》、〈五行〉關係之密切。

不僅如此，上述引文不僅包括「仁義禮智聖」五種德行，而且這五種德行也有一定層級區分，父子之仁，君臣之義，賓主之禮，賢者之知皆屬人道，而聖人則關乎天道。這和簡帛〈五行〉開篇對天道之「德」和人道之「善」的劃分也是一致的。當然，更加直接的例證來自孟子的「性善」論。《孟子》以仁義禮智構成人性之善，正好和〈五行〉篇「四行和謂之善」相契合。並且在〈五行〉篇中，四行和謂之善，也恰巧和孟子的表述一致。至於為甚麼孟子提倡性善論不包含「聖」的「性德論」，我想可能和孟子崇聖觀念有關。或許在孟子看來，通天道的聖德不是人人都能具備的，而只有像文王、孔子這樣集大成的人才能成聖成德。

此外，如簡帛〈五行〉篇「經」、帛書〈五行〉「說」關於「金聲玉振」、「集大成」論述與《孟子·萬章下》相關內容的關係，〈五行〉篇「中心」、「外心」與孟子心學之關係等等，學者都有很深入的討論，茲不贅述。³⁰

諸家之外，我認為尤其要關注到《孟子》、〈五行〉篇中對「端」、「充」的討論。《孟子·公孫丑上》：

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。

29 程瑤田：《通藝錄·論學小記》，見焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》下冊（北京：中華書局，1987年），卷二八，頁1069-1070。

30 詳參楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003年），頁259；黃俊傑：《中國孟學詮釋史論》（北京：社會科學文獻出版社，2004年），頁98。

何謂端？趙岐注：「端，首也。人皆有仁義禮智之首，故可引用之。」朱熹注：「端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也。」焦循疏：「《儀禮·鄉射禮》注云：『序端，東序頭也。』頭，首也。故端為首。端與耑通。《說文》耑部：『耑，物初生之題也。』題亦頭也。故《考工記》『輪人鑿端』，注云：『內題方有頭，可由此推及全體。』惠士奇《大學說》：『〈大學〉致知，〈中庸〉致曲，皆自明誠也。〈中庸〉謂之曲，《孟子》謂之端，在物為曲，在心為端。致者，擴而充之也。』」

綜合上述諸家注，則端即首、緒、題，都是初生、初發之謂。此初生、初發皆人性所自有，非外力所施與。惻隱為仁之本然，羞惡為義之本然，辭讓為禮之初始，是非為智之初始。孟子將之譬為「火之始然，泉之始達」，「始然」、「始達」皆弱小之謂。若不小心培護，則將熄滅、乾涸。故孟子曰「皆擴而充之」，擴者，引而使之滿。充者，大也。如此，則始燃之火成熊熊烈焰，始達之泉將噴湧而出。帛書〈五行〉「經」曰：「君子集大成。能進之，為君子，不能進，各止于其里。」「說」曰：「能進端，能充端，則為君子耳矣。弗能進，各各止于其里。不藏欲害人，仁之理也；不受吁嗟者，義之理也；弗能進，則各止於其理耳矣。充其不藏欲害人心，而仁覆四海。充其不受許嗟之心，而義襄天下。仁覆四海，義襄天下，誠由其中心行之，亦君子矣。」文辭、義理皆可以和上引《孟子》文相對應。其中「不藏欲害人，仁之理也；不受許嗟者，義之理也」，和《孟子·盡心下》「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。人皆有所不為，達之於其所為，義也。人能充無欲害人心，而仁不可勝用也；人能充無穿窬之心，而義不可勝用也；人能充無受爾汝之實，無所往而不為義也。士未可以言而言，是以言餽之也；可以言而不言，是以不言餽之也。是皆穿窬之類也」絕然相類。「許嗟」即「呼嗟」，亦即「嗟來之食」義，《孟子》謂之「爾汝之實」，皆表輕賤義。《孟子》、〈五行〉之論「端」與「充」，正是李景林先生所謂強調天人一體的意思，也是黃俊傑先生超越性和內化的意思。仁義禮智之善端既為人本然之有，則德行的修煉就是

一個從有到有，從小到大的培護過程，這和荀子主張的從無到有過程截然相反。所以就人德行的提升而言，依照孟子才能算是修養，依照荀子只能是重建。施之於社會，孟子主張仁政，而荀子實際上更強調強制性手段。如此看來，無論是個體人的德行培養還是全體社會秩序的管理，孟子和荀子之間都有著巨大的矛盾衝突。這就是荀子何以如此猛烈抨擊思孟五行和孟子性善論的原因。

此外，考慮到荀子說「子思唱之」並不能完全成型，而「孟軻和之」則似可以結篇，如此我們或可以認為簡帛〈五行〉所代表的五行學說成於孟子之手。³¹ 如果這樣的推論合理，則帛書〈五行〉「說」的部分一定是成於孟子後學之手。但這裡所說的後學不能以純粹相約束，正如莊子的後學一樣，先秦的諸子學說發展到後來都有些駁雜。他們會主動吸收其他學派的知識以充實自己，融合是戰國後期至西漢前期這一段學術發展的總趨勢。就帛書〈五行〉「說」的部分而言，其中吸收了世碩的學說是十分自然的事情。

從思孟說「形於內」的「德之行」，到孟子堅定地主張人性之善，他們有著怎樣的立論前提或知識背景呢？換句話說，德何以有五，聖人何以知天道，而性何以有善端呢？我覺得於傳統心性倫理之外，我們尚需進一步追問。

〈五行〉思想的主體屬於儒家思想範疇，這一點學術界並不存在大的爭議。然主體之外，當然也有一些學術思想的交叉。比如池田知久、島森哲男討論了〈五行〉之「慎獨」觀念與道家重視「獨」有著密切關係。³² 「慎獨」是否和道家學說有關，還可以繼續討論。而關於思孟五行學說和方術的關係，則應該引起我們的重視。

李學勤先生討論了帛書〈五行〉和《尚書·洪範》篇的關係，頗給人以啟發。³³ 順著李先生的思路，我們當然會發現《尚書》以及

31 鄭吉雄：〈試論子思遺說〉，頁 63-79。

32 池田知久著，王啟發譯：《馬王堆漢墓帛書五行研究》（北京：線裝書局、中國社會科學出版社，2005 年），頁 122-123；島森哲男：〈慎獨思想〉，收於梁濤、斯雲龍主編：《出土文獻與君子慎獨——慎獨問題討論集》（桂林：灕江出版社，2012 年），頁 21-22。

33 李學勤：〈帛書《五行》與《尚書·洪範》〉，《學術月刊》1986 年第 11 期，頁 37-40。

春秋戰國間的儒家著作，尤其喜歡用「五」來名物記事，如《尚書·堯典》之「五瑞」、「五禮」、「五教」、「五服」，〈皋陶謨〉之「五辰」、「五玉」、「五典」、「五采」、「五聲」，〈盤庚〉之「五邦」，〈呂刑〉之「五辭」、「五罰」，《論語》之「五穀」、「五美」，《孟子》之「五音」、「五霸」、「五禁」，《荀子》之「五帝」、「五卜」、「五官」、「五祀」，《禮記》之「五嶽」、「五方」、「五廟」等等。³⁴ 舉凡天文地理、典章制度乃至日常生活，儒家無不喜歡用「五」來給世界進行分類。我們很難說這只是一種偶然或巧合，而更應承認其與「五行」這種古老的方術觀念之間的關係，以及背後隱藏的天道。在方術家的知識系統中，例如《周易·繫辭》就說「五」是天、地數。

或正如李學勤先生所言，子思在創立五行學說時取資於〈洪範〉篇，將材之「五行」與德之「五行」相配。鄭玄注〈中庸〉「天命之謂性」是否是子思遺說或可以繼續討論，但至少〈表記〉之「今父之親子也，親賢而下無能；母之親子也，賢則親之，無能則憐之。母親而不尊，父尊而不親。水之於民也，親而不尊，火尊而不親。土之於民也，親而不尊，天尊而不親。命之於民也，親而不尊，鬼尊而不親」已經表現出這種特質，並且作為子思遺說也更可信。其以水、火、土比附人倫已初見簡帛〈五行〉學說的雛形，特未成圓融之學說而已。

而到了孟子時代，這一狀況有所改變。在〈五行〉中，五種德行之間有某種內在的先後順序，如「不聰不明，不聖不智，不智不仁，不仁不安，不安不樂，不樂亡德」，因而充滿神秘的意味。這其中「聖」無疑是「五行」中最為核心的一環，包含了「聖」的德之行才謂之「德」，這和孟子以聖人為倫之至的崇聖新論是一樣的。而〈五行〉中的「德」便是天道，惟聖人知天道，這又和《孟子·盡心下》「聖人之於天道也」（或曰是「天道之於聖人也」）契合。那麼何謂「天道」？《孟子·離婁上》曰：「誠者，天之道；思誠者，人之道也。」於此又可見子思、孟子學說的相關性。而「誠」

34 更加詳細的列舉可參考徐文珊：〈儒家和五行的關係〉，顧頡剛編著：《古史辨》第五冊，下編，頁 684-686。

所以為天道，一者誠為天性，乃上天所賦，故孟子曰「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也」都是「命」的結果。另者，誠作為天道也因為天之行事全憑自然之心，無關乎私愛，此即所謂「天心」，或曰「天地之心」。

〈五行〉不僅論及天道，還討論了聖人何以知天道的問題。從字形學看，「聖」和耳、口有關，因而關乎聲音。〈五行〉：「聞君子道則玉音，玉音則形，形則聖。」帛書〈五行〉「說」曰：「聖者，聞志（之）耳而知其所以為□者也。」馬王堆帛書〈德聖〉：「聖者，聲也。……其謂之聖者，取諸聲也。」定縣漢簡《文子》：「聞而知之，聖也。」《白虎通·聖人》：「聖者，聲也。……聞聲知情。」這當然讓我們很容易想起古代巫卜文化中聲音作為通神工具的意義，以及聖人、君王與音樂、聲音的關係，如舜吹〈南風〉以及古代采風觀民情的政治傳統。而〈五行〉篇中，「聖之思也輕，輕則形，形則不忘，不忘則聰，聰則聞君子道」，根據「說」文，知所謂「聖思」就是思天，「輕」就是聲音能上達天，與天通的意思。這從形上的角度解釋了聖人何以知天道的問題，因為天不言，所謂「指象以為言語」，其中的「象」或者關乎各種禳祥，也就是下文所謂的「鑠（禳）而知之」。

在主張聖德通天的同時，〈五行〉又進一步將德之「五行」內化，此即所謂「形於內謂之德之行」。學術界的主流意見似乎要在「德之行」和「行」之間劃分出高下之別，認為「德之行」高於「行」。在我看來，這也許是一廂情願的事情，「德之行」與「行」實際上只有顯隱之別，而無高下之分。鄭玄注《周禮·師氏》云：「德行，內外之稱，在心為德，施之為行。」孫詒讓曰《通典》引馬融注同，並說「經例多以德行通言」，而〈師氏〉以三德、三行分教，故分而言之。³⁵ 而〈五行〉所以區分「德之行」和「行」，主要是為了強調內德和外行的高度統一，否則為有德而無行，君子恥之。《禮記·表記》：「君子恥服其服而無其容，恥有其容而無其辭，恥有其辭而無

35 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》第四冊（北京：中華書局，1987年），頁 998。

其德，恥有其德而無其行。」鄭玄注：「無其行，謂不行其德。」³⁶然則內德不形於外則何如？孫希旦《禮記集解》引呂大臨語：「此皆修其外以移其內，率法而強之者也。及其成也，則與中心安仁者一也。」³⁷是故〈五行〉所以強調德行於外，也就是強調「行」，正是為了內外合一而中心安之，也就是孟子培養善端之謂，³⁸也合乎孟子「盡心」以養性、知天的思想邏輯。下文接連強調「不□不安，不安不樂，不樂無德」，原因正在於此。所以「形於內」之仁義禮智聖是生而有之，而踐形正是為了強化內在的德，是指從「始然」、「始達」之善端成為內外一體的德行。否則〈五行〉篇實無言說「不行於內謂之行」之必要，至於將之視為仁內義外之說以求合於子思顯然不合實際，而把「行」理解為外在的作偽或欺詐就更加離題萬里了。

那麼這就產生了一個問題，人何以有善端？德之仁義禮智聖五行是如何灌注到人的內在主體中去的呢？

或以為「天命之謂性」能回答這一問題。而事實或不然，「天命之謂性」並不一定具有價值判斷的意義，因為天生與善惡並無直接的對應關係。就像見於郭店簡〈性自命出〉中「性自命出，命自天降。道始於情，情生於性。始者近情，終者近義」的表述一樣，性「始者近情，終者近義」，由情及義尚需要一個反覆修為的過程。這樣的表述中，性有善的可能，但更具自然的意味，並能推導出「義外」這一結論，³⁹所以更接近子思的觀念，與簡帛〈五行〉或孟子性善論尚有一定的距離。而如果我們認可上述的推論，並認為仁義禮

- 36 朱彬撰，饒欽農點校：《禮記訓纂》下冊（北京：中華書局，1996年），卷三二，頁788。
- 37 孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》第三冊（北京：中華書局，1989年），卷五一，頁1306。
- 38 從這一意義上說，荀子批評思孟五行也與性善、性惡之歧異有關，或正如蒙文通先生所言：「『誠者，不勉而中，不思而得。』而愚夫與之、與能，則『性無有不善』；曰：『成己，仁也，成物，知也，性之德也。』以仁、智言性，不同孔子以前之言性，而變為新說，自子思始，以下 孟子，此荀卿所由并罪思、孟者歟！」見蒙文通：〈儒家哲學思想之發展〉，《古學甄微》（成都：巴蜀書社，1987年），頁70。前引廖名春先生文亦有此論，可並參。
- 39 鄭吉雄：〈試論子思遺說〉，頁63–69。

智聖這五種德行和木金火水土這種材質有關的話，則孟子性善論在指向性解讀「天命之謂性」的同時，⁴⁰還當另有取資。

由此，我們想起了〈禮運〉之人為「五行之秀氣」的表述。其曰「故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣」，鄭玄注：「言人兼此，氣性純也。」又曰「故人者，天地之心也，五行之端也，食味、別聲、被色而生者也」。⁴¹朱彬引宋人方性夫語，以金木水火土之性比附人倫五常，一如鄭玄注〈中庸〉「天命之謂性」。⁴²結合前面「天地」、「陰陽」、「鬼神」等語，則此「五行」當然是指金木水火土。說人是五行之「秀氣」，即好比說人是五行的精華之氣。而說人是「五行之端」，尤其切合於五行之德。

人為甚麼會是五行的精華之氣呢？換句話說，人為甚麼會和五行發生關係呢？這當然會讓我們想起隋代巢元方《諸病源候論·娠候》中關於生育的表述：

任娠一月，名曰始形。……任娠二月，名曰始膏。……任娠三月始胎。……任娠四月之時，始受水精，以成血脈。……任娠五月，始受火精，以成其氣。……任娠六月，始受金精，以成其筋。……任娠七月，始受木精以成

- 40 我所謂「指向性解讀」可以參考蒙文通先生在〈儒家哲學思想之發展〉的論述。其曰：「子思先孟子作〈中庸〉，曰：『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。』則性非但形色也，即『天之所以與我者』，是至善者也。『率性之謂道』，則仁義德教所從生，率性之性已非節性之性也。戒慎恐懼，先有以養而無害，則喜怒哀樂無發而非中節之和。此已開性善論之端，而大本已立。孟子之學源於子思，而又以『本心』、『良知』之說發揮而光大之，此孟子之進於子思者。」蒙文通：《古學甄微》，頁70。
- 41 關於〈禮運〉的作者，自宋代以來便有人懷疑是子游門人所作，如陳澧。今人或多不信其說，但夫子與子游在是篇極言禮與陰陽之關係，以及聖人則天道以治人情等等，確實應該引起人們的注意。再聯繫《論語》中所記載子游之論道以及子游之論為學，則不可否認子游在孔門弟子中屬於思想比較鴻通的類型。他與子夏皆屬「文學」，但我認為游、夏之別在於，子夏精熟《詩》、《書》，子游更擅禮樂，而禮樂相對於《詩》、《書》無疑屬於更高層次，也更趨於形上。所以荀子在〈非十二子〉將子思的學源上溯子游，應該是有一定根據的，毋庸我們再節外生枝去尋找他人。
- 42 朱彬撰，饒欽農點校：《禮記訓纂》上冊，卷九，頁345–348。

骨。……任娠八月，始受土精，以成膚革。……任娠九月，始受石精，以成皮毛，六府百節，莫不畢備。……任娠十月，五臟俱備，六府齊通，納天地氣於丹田。⁴³

《諸病源候論》的表述，我們在馬王堆帛書〈胎產書〉中亦可見相似之表述：

禹問幼頻曰：我欲殖人產子，何如而有？幼頻答曰：月朔已去汁□，三日中從之，有子。其一日男，其二日女也。故人之產也，入於冥冥，出於冥冥，乃始為人。一月名曰流刑，食飲必精，酸羹必熟，毋食辛腥，是謂哉貞。二月始膏，毋食辛臊，居處必靜，男子勿勞，百節皆病，是謂始藏。三月始脂（案：當作「胎」），果蓏肖效，當是之時，未有定儀，見物而化，是故君公大人，毋使侏儒，不觀沐猴，不食蔥薑，不食兔羹；若（？）欲產男，置弧矢，射（？）雄雉，乘牡馬，觀牡虎；欲產女，佩簪珥，紳珠子，是謂內象成子。四月而水授之，乃始成血，其食稻麥，鰾魚□□，清血而明目。五月而火授之，乃始成氣，晏起□沐，厚衣居堂，朝吸天光，避寒殃，其食稻麥，其羹牛羊，和以茱萸，毋食□，養氣。六月而金授之，乃始成筋，勞□□□，出游於野，數觀走犬馬，必食鷺鳥也，未□□□，是謂變腠□筋，□□□□。七月而木授之，乃始成骨，居燥處，毋使身安，□□□□□□養□□□□，飲食避寒，□□□□□□□□美齒。八月而土授之，乃始成膚革，和心靜志□□□□，是謂密腠理。九月而石授之，乃始成毫毛……伺之十月。氣陳□□，以為……

43 南京中醫學院：《諸病源候論校釋》下冊（北京：人民衛生出版社，1982年），卷四一，頁220–221。

正如整理者所說，馬王堆帛書關於胎產的表述，是《諸病源候論·娠候》和《千金要方》所載北齊徐之才逐月養胎方的祖本。⁴⁴而文本中所謂的「水」或「水精」、「火」或「火精」等表述，大概可以視作〈禮運〉「五行之秀氣」的展開。蓋精者，元氣也，《管子·心術》曰「一氣能變曰精」。據此而論，則人的身體中本然就包括五行之精氣，也就是「五行之秀氣」。從這個意義上說，鄭玄以「金之神」、「水之神」等注仁義禮智信也並非無據。當然，馬王堆帛書〈胎產書〉關於五行生人仍然不是最早的文獻，就出土文獻而言，更早的清華簡〈湯在啻門〉也討論了與之相關的問題。其曰：

湯又問于小臣曰：「人何得以生？何多以長？孰少而老？固猶是人，而一惡一好？」小臣答曰：「唯彼五味之氣，是哉以為人。其末氣，是謂玉種，一月始揚，二月乃裹，三月乃形，四月乃固，五月或衰，六月生肉，七月乃肌，八月乃正，九月顯章，十月乃成，民乃時生。其氣晉歌發治，是其為長且好哉。其氣奮昌，是其為當壯。氣融交以備，是其為力。氣促乃老，氣徐乃猷，氣逆亂以方，是其為疾殃。氣屈乃終，百志皆窮。」

小臣回答湯問，言十月懷胎之事，與帛書〈胎產書〉實大同小異，至少屬於同一知識體系。儘管它沒有像〈胎產書〉那樣把五行分置十月之中，但它突出了五味之氣。對應這篇簡文的上下文，五味之氣實際上就是五行之氣，即水味鹹，火味苦，金味辛，木味酸，土味甘。與五味相關聯的是人的五臟，《管子·水地》曰：

人，水也。男女精氣合而水流形。三月如咀，咀者何？曰：五味。五味者何？曰五藏。酸主脾，鹹主肺，辛

44 裘錫圭主編，湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（陸）》（北京：中華書局，2014年），頁95注20。本文所引馬王堆帛書皆見此書，下不另注。

主腎，苦主肝，甘主心。五藏已具，而後生肉。脾生隔，肺生骨，腎生腦，肝生革，心生肉。五肉已具，而後發為九竅。脾發為鼻，肝發為目，腎發為耳，肺發為竅。五月而成，十月而生。生而目視、耳聽、心慮。

如此，則〈湯在啻門〉曰人是五味之氣而生，實質上也是五行生人，與馬王堆〈胎產書〉及後世《爾雅·釋親》、《文子·九守》、《淮南子·精神》以及《醫心方》、《諸病源候論》等傳世文獻相關紀載並無二致。似乎這一知識構成了戰國秦漢之際一切關於人道學術之重要背景，從具體的養生實踐到抽象的修身立德，無不建立在人之生與五行相關這一學說基礎之上，然後再逐步推演，圍繞「五」構建生生不息之龐大知識體系。⁴⁵ 最為關鍵的是，在這種方術化的運行體系中，一切都可以相比附，此正史華慈（Benjamin I. Schwartz）所謂「相關性宇宙論」或「相關性擬人化宇宙論」。⁴⁶

這其中值得關注的是，自四月始，按照水→火→金→木→土的順序，依次將五行納入胚胎的孕育過程中，〈胎產書〉、《醫心方》、《諸病源候論》等高度吻合。而〈湯在啻門〉雖然在具體的生育過程中沒有表明五行的介入，但在下文說「五以將之，水火金木土」，其對五行的排序與〈胎產書〉也是一樣的。儘管這樣的五行排序體現出一種相克的關係，但其意義或許不在於相克，而在於一種秩序的建立。而我們將仁、義、禮、智、聖對應材之五行，它們之間也構成了木、金、火、水、土的順序，和五行生人的順序仍有一定的相關性。如果我們用德之五行畫圓，將對應「土」的「聖」置於中央，剩下的四行仁義禮智表示的位置木、金、火、水順序與五行生人中水、火、金、木仍然是吻合的，不過有順逆之別。這似乎不是一種巧合，而是表明德之五行和五行生人方術之間的關係。

45 關於五行與懷胎成人之間的關係，更為細緻的討論見張瀚墨：〈《湯在啻門》、十月懷胎與早期中國數術世界觀〉，《饒宗頤國學院院刊》第4期（2017年5月），頁173–212。

46 史華慈著，程鋼譯，劉東校：《古代中國的思想世界》（南京：江蘇人民出版社，2004年），頁363。

在馬王堆〈胎產書〉等文獻中提到了「石氣」，我認為應該是「谷氣」之訛誤。因為在五行家那裡，石屬金，如此則「石氣」即「金氣」，與前文便重複了。「谷氣」生人之毫毛，正因為「谷」有禾穎，像人之毫毛。需要說明的是，「穀」之借為「谷」，戰漢時期應該是頗為常見。《詩·邶風·谷風》「習習谷風」，孔穎達疏引孫炎《爾雅注》曰：「谷之言穀。」

據信是成於孟子後學之手的帛書〈五行〉篇「說」中，又有「仁氣」、「義氣」、「禮氣」等說法，傳世文獻如《禮記·鄉飲酒義》中有「天地之義氣」、「天地之仁氣」等說法。這種提法和「五行」、「五氣」、「五味」、「五藏」等有著密切的關係。關於孟子和稷下學派，尤其是和《管子》氣論之間的關係，已有很多的學者討論。⁴⁷ 但這樣的討論仍然是建立在純粹的哲學基礎上的，而甚少關心兩者在形而下知識方面，尤其在數術方技方面。而且我也不大贊成把這種關係看作是誰影響誰，或誰吸收誰，而更願意看作是同一種知識在不同學術中的平行展開。即便我將人之五行善端之起與〈湯在啻門〉等文獻聯合起來考察，在主觀上也並沒有在此二者中排序的含義，而只是為了給思孟五行說及孟子性善論提供一種可能的思考路徑。如果我們考慮到參與人之胚胎發育的是五行之精氣，則不僅在人之五德與材之五行間架起了勾連的橋樑，甚至連性善論也找到了生物學的基礎，即人天生就蘊含著五行的精華之氣。正因為人體天生就含有五行精華之氣，據此推導出人有善端、人性本善實在是順理成章的事情。而孟子所做的工作就是對這種數術知識作更高意義的提升，從紛繁複雜的表象世界中歸納出超越經驗的理性價值認識。這正如同孟子和告子辯論「性」與「水」的關係時，孟子由「水之就下」導出「人性之善」一樣。

我想這也是簡帛〈五行〉特別關心身體哲學的原因，從「慎獨」提出到「外心」、「中心」的劃分，再到「耳目鼻口手足」與「心」關係的表述，孟子及其後學都特別表現出對身體的興趣。明白了這

47 白奚：〈孟子與稷下學〉，見氏著：《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》（北京：三聯書店，1998年）第七章，頁154–186。

一點，我們或許可以更好地理解荀子關於子思、孟子「聞見博雜」的譏評。

二、養氣論與養生食氣術

孟子的養氣論是孟子思想中重要的一環，他也曾宣稱他善養浩然之氣。但與他的「五行」學說及性善學說一樣，孟子的養氣理論也一樣充滿了方術的色彩，受當時食氣養生術影響很大。先看《孟子·告子上》：

孟子曰：牛山之木嘗美矣。以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？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，有牯亡之矣。牯之反覆，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，捨則亡；出入無時，莫知其鄉。」惟心之謂與？

這段話的意思並不難理解，主要是說如何存氣養性，但「夜氣」、「平旦之氣」說則耐人尋味。先看夜氣。何謂夜氣？趙岐無說。孫奭《孟子注疏》連「夜氣」、「平旦之氣」而言，謂之「尚未有利欲汨之，則氣猶靜」。⁴⁸朱熹《四書章句集注》於「夜氣」則未予深究，但其引其師之言，曰：

48 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，《十三經注疏》（北京：中華書局，1980年），卷一一下，頁2751。

愚聞之師曰：「人，理義之心未嘗無，惟持守之即在爾。若於旦晝之間，不至牯亡，則夜氣愈清。夜氣清，則平旦未與物接之時，湛然虛明氣象，自可見矣。」孟子發此夜氣之說，於學者極有力，宜熟玩而深省之也。⁴⁹

朱熹所謂「師」當指延平先生李侗，李侗說「夜氣清」，又曰「平旦之氣」是未與物接之夜氣。至於夜氣何以清，平旦之氣為何也是夜氣，或者說是未與物接的夜氣，李侗則完全沒有解釋。至於朱熹說孟子「發此夜氣之說」云云，其說模糊，不明就裡。然《四書或問》中，問者曰夜氣為休息之餘氣清明者，朱熹對此未予否定。只是解釋程子以夜氣為良知良能者，非指夜氣自身而言，而是指夜氣之所存。⁵⁰此說也得到王夫之認可，在《讀四書大全說》中，他將夜氣稱為「氣之無力者」。他否定了李侗的說法，故曰「達於朱子之旨，則延平之說可廢矣」。⁵¹

就養性修身而言，孟子夜氣只是功夫論，養氣本身或並非孟子盡力之地。孟子說夜氣之所存，只是存其放失之心。王夫之說：「異端之病，正在於此：舍人事之當脩，而向天地虛無之氣捉搦賣弄。一部《參同契》，只在氣上用力，乃不知天地自然之氣行於人物之中，其昌大清虛，過而不可留，生而不可遏者，儘他作弄，何曾奈得他絲毫動！則人之所可存可養者，心而已矣。故孟子之言『養氣』，於義有事，而於氣無功也。」⁵²其說無可置疑。但孟子說「夜氣」意雖不在養氣，但這樣的說法若非始於孟子，那它有可能來自哪裡？孟子「拿來」以融創新思，這「新思」與「舊說」間尚有何關聯？況且諸家說「夜氣」雜然紛淆，或曰為「清氣」，或曰為無

49 朱熹：《孟子集注》，卷一一，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁331。

50 朱熹：《四書或問》（上海、合肥：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2001年），卷三六，頁481。

51 王夫之：《讀四書大全說》，卷一〇，頁681-683。

52 同上注，頁682。

力之餘氣，甚或謂「聖人無夜氣」。⁵³則孟子「夜氣」說，便不能不辨。一言以蔽之，不管孟子賦予了夜氣、平旦之氣何種倫理內涵，此說受到了戰漢之際養生食氣說的影響是顯而易見的。

從傳世和出土文獻來看，我們認為，孟子所謂「夜氣」實際上就是夜半之氣，也就是沆瀣。《楚辭·遠游》：「餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞。」王逸注引《陵陽子明經》言：「春食朝霞。朝霞者，日始欲出赤黃氣也。秋食淪陰。淪陰者，日沒以後赤黃氣也。冬飲沆瀣。沆瀣者，北方夜半氣也。夏食正陽。正陽者，南方日中氣也。並天地玄黃之氣，是為六氣也。」洪興祖《補注》引李頤的《莊子集解》證明「沆瀣」是北方夜半氣，又引《文選》五臣注司馬相如的〈大人賦〉及〈琴賦〉曰「沆瀣」就是清露。⁵⁴又《靈樞經》卷四〈營衛生會〉曰夜半陰氣極盛為「陰隲」，夜半之時陰陽大會，與「天地同紀」，符合養生之道。且夜半至日中，為陰而復陽的過程，人之所受為生氣，故後世養生家特別重視夜半至日中之養。⁵⁵

而出土文 中，馬王堆帛書有〈去穀食氣〉篇，饒宗頤先生認為篇中保存的六氣說當即是王逸所說的《陵陽子明經》。⁵⁶〈去穀食氣〉篇提到「行暨」即「沆瀣」，其中也提到了「日夜分」。在馬王堆帛書〈十問〉中，黃帝與容成氏的對話提到「夜半之息」曰：

夜半之息也，覺寤毋變寢形，深徐去勢，六府皆發，以長為極。將欲壽神，必以腠理息。

案：「去勢」即去力，即呼吸平緩，以所謂主靜，去除白天內心的種種躁力，內心非常平靜。「六府皆發」是說氣息貫徹六腑，使身體內

53 胡炳文（雲峰）語，原文為「聖人無放心，故無夜氣」。見同上注，頁 681。

54 洪興祖著，黃靈庚點校：《楚辭補注》（上海：上海古籍出版社，2015 年），頁 263。

55 如葛洪把一天一夜分為十二時，其中夜半至日中為生氣，則夜半之氣為生氣之起點。王明：《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1985 年），卷八〈釋滯〉，頁 150。

56 饒宗頤：〈馬王堆醫書所見「陵陽子明經」佚說〉，《文史》第二十輯（北京：中華書局，1983 年），頁 251–253。

的宿氣去除而代之夜半如清露般的水氣，使人內心澄淨。而「以腠理息」則極言呼吸之深，深達腠理，如此則可以使神旺而壽。就〈十問〉所論「夜半之息」，似乎李侗解之以「清」尚保留古義，而朱熹、王夫之以為無力之餘氣則不妥。而趙岐所以不注，或正因為此乃當世的習見語。其中所蘊含的陰陽之會以及與天同紀的意義，若以倫理意義視之，孟子拿來表示養氣以存身存心，實際上水到渠成而毫無阻滯。

再看「平旦之氣」。何謂平旦之氣？趙岐將之變稱為「平旦之志氣」，增字解經不足為憑，或另有深意。朱熹稱之為早晨未與物接的清明之氣，當來自其師。但此說雖知其然，卻有未知其所以然之嫌。實際上與「夜氣」一樣，「平旦之氣」也是古代食氣養生中的六氣之一，亦即「朝霞」。根據王逸注引《陵陽子明經》，知「朝霞」即是太陽剛出時的赤黃氣。古人認為吸食朝霞可以吸取天地之精華，可以延年益壽，所以古代的養生學著述以及神仙傳之類的書中常見餐霞飲露方面的內容。馬王堆〈十問〉黃帝與容成氏對話也提到了「朝息之志」：

朝息之志，其出也務合於天，其入也揆彼閏（潤）誦（滿），如藏於淵，則陳氣日盡而新氣日盈，則形有云光。以精為充，故能久長。

朝息的核心在於「陳氣日盡而新氣日盈」，與夜息相偶，成為養氣的關鍵。夜息的主要目的在於去宿氣，所以要求呼吸六腑、腠理。而朝息的主要目的是補充新氣，所以要合於天而揆潤滿。由此「朝息之志」，我們想到趙岐注孟子「平旦之氣」曰「平旦之志氣」，二者實同。而上引《靈樞經·營衛生會》也提到「平旦陰盡而陽受氣」，將此視為一日之內生氣漸盛的起點。

事實上，衡之孟子存氣養心之語境，正確理解「平旦之氣」的養生內涵，對於我們把握孟子所賦予之新思也不無裨益。「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

牯亡之矣。牯之反覆，則其夜氣不足以存。夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣」，孟子斯言實有點費解。我以為我們首先或許應該區別「旦旦」、「日夜」、「平旦」、「旦晝」等表示一天一夜十二時內的幾個時間點。「旦旦」如焦循注當為「天天」，「日夜」即「日之夜」，亦即「夜」，「旦晝」即明晝，亦即「白天」，「平旦」即夜、日的分界點，與之相對的是「日入」。若以夜氣為清明之氣，則平旦之時正所謂陳氣皆去而新氣正盈。《孫子兵法·軍爭篇》：「朝氣銳，晝氣惰，暮氣歸。」孟氏注引《司馬法》「新氣勝舊氣」曰：「新氣即朝氣也。」⁵⁷ 所以從養生術角度來說，經過了一夜的休整，平旦之時人的氣最盛，也最純粹。所以孟子以之表示最接近人性之善的時刻。而一旦從「平旦」進入「旦晝」，人便又重蹈利慾，「其旦晝之所為，有（又）牯亡之矣」。「夜氣不足以存」，從養氣角度論，則謂之「夜氣不存」；從修身養性言，則夜半至平旦所涵養之善心善性不存。故而謂之人性頹而禽獸之性長，和夜氣無力或夜半餘氣等實無關聯。

當然，孟子「養氣」論最主要還涉及對「氣」和「志」關係的論述。《孟子·公孫丑上》：

「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。」「敢問夫子惡乎長？」曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道。無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。」

57 孫武撰，曹操等注，楊丙安校理：《十一家注孫子校理》（北京：中華書局，1999年），卷中，頁149-150。

在《孟子》一書中，「知言養氣」章論治氣養心之術，乃先秦儒學史之重要文獻。這段文字中的「氣」實際上分為兩層，為體之充的氣當是體氣，或曰生理之氣，氣血之氣，此氣以志為帥。浩然之氣則是超越層面的氣，或曰道德之氣，是氣配義與道。除此之外，又牽涉到心、志諸端。

關於這段文字，縱觀古今注解，頗多分歧。如「帥」字何解，「壹」字何釋，何謂「志至氣次」，何謂「浩然正氣」，為甚麼「志壹」、「氣壹」相動，充體之氣和浩然之氣是甚麼關係？引文最後的「餒」，朱熹認為人無浩然之氣則體餒，而呂祖儉認為無道與義則氣餒，誰說得更合理？凡此等等，迄今並無正解。儘管我們承認孟子這段文字絕不是說如何就養氣談養氣，如上文王夫之所說。但如果純粹就義理談，有些問題或許永遠無法平息爭議。而古代的養氣、食氣方技，或許能給我們一些解釋的啟發。

我們認為，孟子這段養氣存心的理論，實際上是以古代食氣養生知識為背景展開的，尤其涉及到古代食氣理論中氣與志的關係。相關內容習見於傳世文獻和出土文獻，如馬王堆帛書〈十問〉中禹與師癸談如何強身健體時，師癸有「以志治氣」說。其曰：

血氣宜行而不行，此謂款殃，六極之宗也。此氣血之續也，筋脈之族也，不可廢忘也。於腦也弛，於味也移，導之以志，動之以事。非味也，无以充其中而長其節；非志也，无以知其中虛與實；非事也，无以動其四肢而移去其疾。故覺寢而引陰，此謂練筋；既伸又屈，此謂練骨。動用必當，精故泉出。

竅，阻塞也。這段話的意思是，由於血脈阻塞使血氣運行不暢，這是「六極」禍殃的根源。⁵⁸ 為此，師癸提出「腦弛」、「味移」、「導

58 關於「六極」的諸種釋義，可參看馬繼興：《馬王堆古醫書考釋》（長沙：湖南科學技術出版社，1992年），頁942-944。

以志」、「動以事」等養氣之法。這其中「導之以志」尤為關鍵，它是「動用必當」的前提和保障。何謂「志」？志固然有心志、意向、思慮等諸多含義，但這裡的「志」或理解為知識更加合理。因為帛書說沒有志就「無以知其中虛與實」，所以更準確地說，「志」就是關於經絡虛實的知識。孟子說「志」是「氣之帥」，帥或可解釋為順，這類似《莊子》說的「緣督以為經」。〈十問〉中黃帝與容成氏對話提到「朝息之志」、「夜息之志」等，都是說關於食氣的知識，告訴人在不同的時間段如何正確地食氣。並且容成氏也明確地說「治氣有經」，即治氣有常道，也就是這方面公認的知識。清華簡〈湯在啻門〉中有「氣屈乃終，百志皆窮」說，實際上也是關於血氣運行的知識。⁵⁹ 甚或早期文獻中的「志」主要都是關係到某方面的知識，例如「詩言志」也是知識，它是關於神性和相應的祭祀儀式方面的知識，目的是為了使神人有序以求得神人以和。

至於志如何導氣，我們或許可以參考講行氣的出土物〈行氣銘〉。其曰：「行氣：吞則畜，畜則伸，伸則下，下則定，定則固，固則萌，萌則長，長則復，復則天。天其本在上，地其本在下。順則生，逆則死。」李零先生認為銘文中的「天之本」指上丹田，「地之本」指下丹田，整個的功法屬於沿著任、督二脈行氣的小周天功。⁶⁰

就孟子「養浩然正氣」論而言，其中也多處顯示出與古代養氣文化的關聯。趙岐注文中的「志」為「心所念慮」，實則就是知識。孟子曰氣為「體之充」，相同的表述多見於馬王堆醫學類帛書，如見諸〈十問〉中黃帝與容成氏的對話，「以精為充，故能久長」、「治氣之精，出死入生，驩欣美谷，以此充形，此謂搏精」、「以志治氣。目明耳聰，皮革有光，百脈充盈，陰乃盈生，繇使則可以久立，可以遠行，故能壽長」等等。這些都是說如何使體內氣息充盈。

又，孟子曰「志至焉，氣次焉」，並不是在對「志」和「氣」一較高下，而是一種源自行氣的表述，如上引〈行氣銘〉然。而且

59 張瀚墨：〈《湯在啻門》、十月懷胎與早期中國數術世界觀〉，頁 201-202。

60 李零：《中國方術正考》，頁 272。

值得注意的是孟子說「故曰：持其志，無暴其氣」，這裡的「故曰」相當於「古語有之」。而所謂「持其志」即「保志」、「養志」，也就是小心運用有關養氣的知識，其目的是為了「不要暴亂其氣」，可見「養志」與「養氣」是一體的。所以當公孫丑有疑問時，孟子以「志壹則動氣，氣壹則動志」來回答。孟子說的正是以志導氣的問題，文中的「壹」當讀為「噎」，阻塞之義。意思說，如果行氣不當便會阻礙周身氣的順暢運行，反之亦然，若體氣阻滯也會導致人心智的錯亂。

這段文字的重點是孟子說如何養其「浩然正氣」，何謂「浩然正氣」？孟子自己給出了解釋，儘管難言，但它強調浩然之氣要配義與道，否則就無以立人。這當然是孟子的新說，也可以看作是它對古代氣論的昇華。而我們如果要追溯「浩然之氣」的本來含義，則當關注其與食氣理論的關聯。《孟子注疏》中趙岐注以「浩然大氣」來解之，後世多同之。如朱熹《孟子集注》注「浩然」曰「盛大流行之貌」，⁶¹ 焦循《孟子正義》引《淮南子·墜形訓》高誘注解「浩」為「大」，故以「浩然正氣為大氣」⁶² 等。但這裡有一個疑惑，即如果已經是浩然大氣為甚麼還要養？而焦循所引臧琳《經義雜記》說，我認為正好可以釋此疑惑。其曰：

《文選》班孟堅〈答賓戲〉「仲尼抗浮雲之志，孟軻養浩然之氣」，李善注：「孟子曰：我善養吾浩然之氣。項岱曰：皓，白也。如天之氣皓然也。」《後漢書·傅燮傳》「世亂不能養浩然之氣」，李賢注：「孟子曰：養吾浩然之氣。趙岐曰：浩然，天氣也。」按《春秋繁露·循天之道》云：「陽者，天之寬也。陰者，天之急也。中者，天之用也。和者，天之功也。舉天地之道而美於和，是故物生皆貴氣而迎養之。孟子曰：我養吾浩然之氣者也。」則董子以養浩然之氣為養天之和氣，班孟堅以浩然與浮雲相對，亦是

61 朱熹：《孟子集注》，卷三，《四書章句集注》，頁 231。

62 焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》上冊，卷六，頁 215。

以浩然為天氣。趙、項之釋，有所本矣。今本趙注作「浩然之大氣」，當是俗人所改。⁶³

以趙岐、項岱注，則孟子之「浩然正氣」實際上是指天氣。對於人來說，也可能是指人自身本來蘊藏的五味之氣，如〈湯在啻門〉所云。又或如馬王堆帛書〈胎產書〉之五月始受火精，生人之血氣。所以孕婦在懷孕五月時，要「臥必晏起，洗浣衣服，深其屋室，厚其衣裳，朝吸天光，以避寒殃。其食宜稻麥，其宜牛羊，和以茱萸，調以五味，是謂養氣」。⁶⁴又馬王堆帛書〈胎產書〉中記載五行灌注人體的過程，四月是水精，所生為人之血脈，與五月受火精以成人的氣息，二者共同構成人的血氣。孟子在討論人如何培養善端時，用泉之始達與火之始燃來作比，在我看來這或許不是隨意的比喻，而是與人發育中的五行要素有關。

如果理解「浩然之氣」為天氣，那麼朱熹、呂祖儉之間的爭執或可解決。作為一種超越性的本然之氣，浩然之氣與作為體之充的體氣的關係，猶如性與情。性內情外，性靜情動，性主情而情依性。與之相類，浩然之氣主導充體之氣。依照孟子性善論的主張，作為承天而來的浩然之氣配義與道。而且他尤其強調浩然之氣中的「義」非「襲而取之」，是先天本然，原本就有的，這與他反對仁內義外思想是一致的。而道，我認為趙岐的注是可取的，即「陰陽大道」。所以孟子說「養氣」便是說養這種配義與道的浩然之氣，如果沒有這種浩然之氣作為內在的支撐，那麼充體之氣就會「餒」。這正是孟子的偉大之處，與他的性善論主張是一致的。所以朱熹說「餒」不如呂祖儉說「餒」之精確。而如果從養生家的角度說，養生家所謂的「養氣」也正是為了養那種先天之氣，盡可能排除後天的俗氣，以達到與天合一並長生久視的目的。

人們通常將孟子的「氣」論和《管子》的氣思想聯繫起來，以此來論證《孟子》和《管子》有關，或孟子受到了稷下學派的影響，

63 焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》上冊，卷六，頁215–216。

64 南京中醫學院：《諸病源候論校釋》下冊，卷四一〈娠候〉，頁221。

或稷下學派受到了孟子的影響。⁶⁵這樣的考慮當然有其充分的理由，也有成立的極大可能性。但另一方面，或許我們可以認為《孟子》的性善論、養氣論與《管子》中〈心術〉等四篇是同時代、同一文化背景中的產物，而不必要在此二者之間建立起單線條的承傳之聯繫。也就是說，它們彼此之間具有文化的共性，但不一定要存在誰影響了誰，或誰先誰後的關係。彼此同處一塊文化土壤中，這也許更符合早期的文化實際。

當然，我們這樣說並不是認為孟子只是完成了一個簡單的「拿來」工作，將方術知識簡單地移植過來便成立了自己的學說。事實上，正如同在灌注人的胚胎發育中昇華出德之五行一樣，孟子對古代的養生學說進行了道德境界的提升，亦如他對「浩然之氣」的解釋。

綜上所述，孟子學說無論是五德（行）、性善還是知言養氣，無不與方術相關。正如李零所說，方術知識構成了諸子思想和學說的重要的知識背景，孟子自不能外。而孟子的高明之處在於，由形下的方術推演出形上的哲理，從長生久視的養生追求中昇華出成德成聖的人生至境。就文化意義而言，孟子顯然比莊子的思想更加向上和提升人，也更加有意義。而我們通過對孟子思想觀念的方術文化背景進行分析，更加清晰地把握孟子思想的發生背景。司馬遷在《史記》中將騶衍與孟子合傳，顯然認可此二者之間有某種學術關聯，所以牟復禮（Frederick W. Mote）說孟子對儒家思想中的哲學神秘主義發展起到了重要的作用。⁶⁶而荀子批評思孟，曰其「聞見博雜」，一切也皆有所據。

65 相關的討論除前引白奚的〈孟子與稷下學〉外，更早時候則有張岱年和郭沫若討論過這一問題。張岱年先生持論謹慎，雖然認為《孟子》和《管子》有關係，但到底誰影響誰，則未有定論。郭沫若則明確主張是《管子》影響了《孟子》。李存山則主張是孟子影響了稷下學派。詳細的評論見白奚：《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》，頁161–170。日本學者小野澤精一〈齊魯之學中氣的概念：《孟子》和《管子》〉對此也有深入細緻的討論。詳見小野澤精一、福永光司、山井湧等編著，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》，頁29–75。

66 牟復禮著，王重陽譯：《中國思想之淵源（第二版）》（北京：北京大學出版社，2016年），頁112。

引用書目

Asano, Yūichi 淺野裕一：《孔子神話：宗教としての儒教の形成》，東京：岩波書店，1997 年。

——著，談仁譯：〈《中庸》「誠者天之道也」再考 —— 以其與《五行》之關係為中心〉，《饒宗頤國學院院刊》第 4 期（2017 年 5 月），頁 137–158。

白奚：《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》，北京：三聯書店，1998 年。

曹峰：〈清華簡《湯在啻門》所見「五」的觀念研究〉，《哲學與文化》第 44 卷第 10 期（2017 年 10 月），頁 45–62。

丁四新：《郭店楚墓竹簡思想研究》，北京：東方出版社，2000 年。

郭沫若：《十批判書》。北京：東方出版社，1996 年。

顧頡剛編著：《古史辨》第五冊，上海：上海古籍出版社，1982 年。

何志華：〈《荀子》述《孟》考：兼論《性惡篇》相關問題〉，《中國文化研究所學報》第 60 期（2015 年 1 月），頁 1–23。

洪興祖著，黃靈庚點校：《楚辭補注》，上海：上海古籍出版社，2015 年。

黃俊傑：〈荀子非孟的思想史背景 —— 論《思孟五行說》的思想內涵〉，《臺大歷史學報》第 15 期（1990 年 12 月），頁 21–38。

——：《中國孟學詮釋史論》，北京：社會科學文獻出版社，2004 年。

饒宗頤：〈馬王堆醫書所見「陵陽子明經」佚說〉，《文史》第二十輯，北京：中華書局，1983 年，頁 251–253。

Ikeda, Tomohisa 池田知久著，王啟發譯：《馬王堆漢墓帛書五行研究》，北京：線裝書局、中國社會科學出版社，2005 年。

——著，曹峰譯：《池田知久簡帛研究論集》，北京：中華書局，2006 年。

Inui, Kazuo 乾一夫：〈孟子と夜氣〉，《二松學舍大學論集》創立百

周年記念號《中國文學編》（1977 年 10 月）。

焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》，北京：中華書局，1987 年。

李零：《中國方術正考》，北京：中華書局，2007 年。

李景林：〈思孟五行說與思孟學派〉，《吉林大學社會科學學報》1997 年第 1 期，頁 42–48。

李學勤：〈帛書《五行》與《尚書·洪範》〉，《學術月刊》1986 年第 11 期，頁 37–40。

梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，北京：中國人民大學出版社，2008 年。

——、斯雲龍主編：《出土文獻與君子慎獨 —— 慎獨問題討論集》，桂林：灕江出版社，2012 年。

廖名春：〈思孟五行說新解〉，《中國哲學史》1995 年第 1 期，頁 18–25。

劉師培：《劉申叔遺書》，南京：江蘇古籍出版社，1997 年。

馬繼興：《馬王堆古醫書考釋》，長沙：湖南科學技術出版社，1992 年。

蒙文通：《古學甄微》，成都：巴蜀書社，1987 年。

Mote, Frederick W. 牟復禮著，王重陽譯：《中國思想之淵源》，北京：北京大學出版社，2016 年。

南京中醫學院：《諸病源候論校釋》，北京：人民衛生出版社，1980 年。

Onozawa, Seiichi 小野澤精一、福光永司、山井涌等編著，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，1990 年。

龐樸：〈馬王堆帛書解開了思孟五行說之謎 —— 帛書《老子》甲本卷後古佚書之一的初步研究〉，《文物》1977 年第 10 期，頁 63–69。

——：《帛書五行篇研究》，濟南：齊魯書社，1980 年。

Schwartz, Benjamin I. 史華慈著，程鋼譯，劉東校：《古代中國的思想世界》，南京：江蘇人民出版社，2004 年。

- Shimamori, Tatsui 島森哲男：〈慎獨思想〉，收於梁濤、斯雲龍主編：《出土文獻與君子慎獨 —— 慎獨問題討論集》，桂林：灝江出版社，2012 年，頁 21–22。
- 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，《十三經注疏》，北京：中華書局，1980 年。
- 孫武撰，曹操等注，楊丙安校理：《十一家注孫子校理》，北京：中華書局，1999 年。
- 孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》，北京：中華書局，1989 年。
- 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，北京：中華書局，1987 年。
- 王夫之：《讀四書大全說》，北京：中華書局，1975 年。
- 王明：《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1986 年。
- 王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1988 年。
- 楊儒賓：〈論孟子的踐形觀 —— 以持志養氣為中心展開的工夫論面向〉，《清華學報》新 20 卷第 1 期（1990 年 6 月），頁 83–123。
- ：《儒家身體觀》，臺北：臺灣中央研究院中國文哲研究所，2003 年。
- 章太炎：〈子思孟軻五行說〉，《章太炎全集（四）》，上海：上海人民出版社，1982 年，頁 19。
- 張瀚墨：〈《湯在啻門》、十月懷胎與早期中國數術世界觀〉，《饒宗頤國學院院刊》第 4 期（2017 年 5 月），頁 173–212。
- 張榮明：《中國古代氣功與先秦哲學》，上海：上海人民出版社，1983 年。
- 鄭吉雄：〈試論子思遺說〉，《文史哲》2013 年第 2 期，頁 63–79。
- 朱彬撰，饒欽農點校：《禮記訓纂》，北京：中華書局，1996 年。
- 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983 年。
- ：《四書或問》，上海、合肥：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2001 年。

The Occult Background of Mencian Thought: Focusing on the "Innate Goodness of Human Nature" and the "Nurturing of Vital Spirit"

CAO Jianguo

College of Chinese Language and Literature, Wuhan University

The core idea of Mencian thought is the innate goodness of human nature, which, according to Mencius (372–289 BCE), can be self-cultivated by further developing one's virtues and nurturing one's *qi* or "vital spirit." As a result, the Mencian school of Confucianism is distinguished by its assertion of human agency in moral improvement. However, when considering the premises or academic background of Mencian thought, one would find that it is closely related to the occult knowledge of the time. The present paper argues that Mencius' central belief in the innate goodness of human nature and his view on the Five Phases (*wu xing* 五行) are related to the occult beliefs of pregnancy. At the same time, his teaching on training the will and nurturing the vital spirit was heavily influenced by the contemporaneous life-nurturing technique of "eating breath" (*shiqi* 食氣). Based on current scholarship, this paper discusses extensively on these two aspects in the hope of shedding light on the relationship between pre-Qin philosophical thought and occult arts.

Keywords: Mencius, Chinese occult arts, innate goodness of human nature, nurturing of vital spirit