



告子思想渊源考

——兼论“求则得之”作为孟子伦理学思想的起点

郑泽绵

摘要:告子被不同的学者们解读为道家、儒家或墨家。本文支持葛瑞汉的观点,认为告子思想与《管子》诸篇所记载的稷下道家思想有明显的相似处。借助《管子》诸篇,特别是“内静外敬”一语,可知告子的“不得……勿求……”句不是条件句,而是并列句,表示“即使不得,亦勿求”。这与《管子》诸篇反对“求”而主张“不求而自得”相同。《墨子》的相关材料说明,《孟子》知言养气章的“必有事焉而勿正心,勿忘,勿助长”整句都在批评告子。求与得、内与外的关系是一个基本的伦理学问题,孟子的“求则得之”可以看作是他的思想起点,而这一起点恰恰是在与告子的“不得勿求”思想相对立的情境下提出的。

关键词:告子;道家;孟子;《管子》;知言养气章

学界关于告子思想归类的看法有三种:以葛瑞汉(A. C. Graham)为代表的学者认为,告子的思想渊源在齐国稷下学派的道家,其思想的表述与《管子》中《戒》篇思想接近;以李明辉为代表的学者认为属于墨家,他们的观点建立在《墨子》中关于告子的记载,以及他们对于告子的“不得于言,勿求于心,不得于心,勿求于气”的解释;而最近楚地简帛文献的出土,又令人猜测,告子思想或许属于孔门后学的一派。

笔者赞同第一种见解。本文第一部分首先综述前人已经指出的理据,然后以“生之谓性”、“内静”(“不动心”)和“外敬”(“义外”)三个要点组成一个思想结构,全面展示告子与《管子》诸篇的思想一致性。在思想诠释方面最有难度的地方在于:如何解释告子的“不得于言,勿求于心,不得于心,勿求于气”,以及它与道家思想的关系?如何反驳将其归于墨家的论证?本文的第二部分将解决这个问题,并且指出孟子的整个“知言养气”章——甚至包括著名的“勿忘勿助长”一句——全部都是针对告子此语而发。本文的第三部分建立在对以上文献梳理的基础上,探讨孟子的“求则得之,舍则失之”与告子的“不得……勿求……”的差异,论“求得”关系作为伦理学的基本课题。

一、告子与《管子》诸篇的思想一致性

早在20世纪30年代,张岱年先生就注意到《孟子》与《管子》诸篇文献的相关性^①。后进一步指出,《内业》中的“抟气如神,万物备存”与孟子的“万物皆备于我”相仿佛^②。而最早确定《管子》诸篇与《孟子》之关联的是郭沫若先生^③。

①张岱年:《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社1982年,第234页“附注”。

②张岱年:《管子书中的哲学范畴》,载《管子学刊》1991年第3期。

③可参考白奚先生所写的研究综述。见白奚:《稷下学研究——中国古代的思想自由与百家争鸣》,三联书店1998年,第161~162页。

葛瑞汉在确定《孟子》记载中告子思想的渊源方面做出了决定性的贡献。在《孟子的人性理论的背景》(*The Background of the Mencian Theory of Human Nature*)中,他指出,《管子·戒》中的思想与《孟子》所记载的告子思想非常接近。《戒》中的“心不动”对应《孟子·公孙丑上》“知言养气”章中告子的“不动心”;《戒》中的“仁从中出,义从外作”对应《孟子·告子上》的“仁内义外”;《戒》中的“无方而富者,生也”对应了《告子上》中告子“人性之无分于善不善,犹水之无分于东西也。”此外,在《戒》篇首,桓公与管仲的对话是《孟子·梁惠王下》中晏子与齐景公的对话的翻版,《戒》篇中管仲给齐桓公提议的经济政策也与孟子给齐宣王的提议相同。甚至一些原本归诸孟子的话,也出自《戒》篇里面管仲的临终之言。此外,《管子·内业》中“浩然和平,以为气渊”与《孟子》“知言养气”章中“浩然之气”相近。种种迹象都表明,告子思想与《戒》篇联系紧密^①。

本文接着葛瑞汉的思路,进一步系统地梳理《孟子》中告子思想与《管子》中《戒》《心术上、下》《内业》诸篇的关联,由《管子》诸篇烘托出告子思想,由孟告之异又足以衬托出孟子思想。

葛瑞汉的论文侧重于人性论。他尚未结合其它文献,对告子的其它思想作出全面的诠释。事实上,《告子上》中的“生之谓性”、“人性无分于善不善”、“仁内”、“义外”是一个思想整体。这是本节所要完成的任务。《心术下》与《内业》有“外敬内静”的说法。此语将成为我们理解告子学说的关键:

凡民之生也,必以正平;所以失之者,必以喜乐哀怒。节怒莫若乐,节乐莫若礼,守礼莫若敬。外敬而内静者,必反其性。(《心术下》。《内业》作:守礼莫若敬,守敬莫若静。内静外敬,能反其性,性将大定。)

“外敬”其实就是《孟子》中告子所说的“义外”,“内静”与“不动心”相通。而这些主张的共同宗旨都是“性将大定”,皆以养“人之生”、“反其性”为终极旨趣,这又与告子的“生之谓性”可通。下文分“生之谓性”、“内静”与“外敬”三部分进行疏解。

(一)“生之谓性”

傅斯年、葛瑞汉等学者早已指出,在孟子之前,生、性二字可以通用,“《左传》、《国语》中之性字,多数原是生字。”而“《告子》言性皆就生字之本义立说”^②。唐君毅先生释孟子之“性”为“心之生”,认为孟子直接此四端之心之生而言性^③。信广来教授赞同唐先生之见,释“性”为“生之倾向”^④。至于告子的“食色,性也”,也只是表明人类之生息繁衍不离乎食色。上引两段《管子》,以“生”起笔,讲述如何节制喜怒哀乐而维持平正的道理,以达到“性将大定”的效果,“生”与“性”在此亦可通用。唯一的区别反映在“必反其性”一语上,因为在这里,“性”是指生之本来当有的历程或状态,带有规范意味。当然,这个规范的意味仍然是以养生为最高标准。孟子在《告子上》中用“舍生取义”的例子证明人的某些道德价值是高于维持生命的价值的:“生亦我所欲也,所欲有甚于生者,故不为苟得也。”这个说法很可能正是针对杨子、告子的以养生为最高标准的思想。《戒》篇中管仲对桓公说:

无翼而飞者声也,无根而固者情也,无方而富者生也。公亦固情谨声,以严尊生。此谓道之荣。

此处“无方而富者生也”的“无方”,葛瑞汉解释为无固定的方向,并认为与告子的“湍水无分于东西”之喻、以及“性无善无不善也”之说相通。因为告子所言的“性”之实义就是“生”,并无方向上的规定。

(二)“内静”与“心不动”

养生的关键在于“静”字,承上文“守敬莫若敬,内静外敬”,《内业》曰:

① A. C. Graham. "The Background of the Mencian Theory of Human Nature", in A. C. Graham, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. Albany: State University of New York Press, 1990, pp. 7~66, pp. 22~23.

② 傅斯年:《性命古训辨证》,载《傅斯年全集》第2卷,湖南教育出版社2003年,第546、552页。关于阮元、傅斯年、徐复观等学者对“生”、“性”二字关系的讨论,可参考丁四新:《“生”、“性”之辨与先秦人性论研究之方法论的检讨:以阮元、傅斯年、徐复观相关论述及郭店楚简为中心》上、下,分别载刘笑敢主编:《中国哲学与文化》第6辑,广西师范大学出版社2009年,第147~160页;第7辑,广西师范大学出版社2010年,第167~200页。丁教授根据郭店楚简的材料对三家的结论都有所批评,对其方法有所反思。本文引用唐君毅先生“心之生”的说法,并非沿袭“从心从生”的文字学旧说,而仅仅就孟子以心言性的思想特色而言。

③ 唐君毅:《中国哲学原论》(原性篇),台湾学生书局1989年,第47页。

④ Kwong-loi Shun. *Mencius and Early Chinese Thought*. Stanford, California: Stanford University Press, 1997, p. 180.

凡人之生也,必以其欢。忧则失纪,怒则失端。忧悲喜怒,道乃无处。爱欲静之,遇乱正之。勿引勿推,福将自归。彼道自来,可藉与谋。静则得之,躁则失之,灵气在心,一来一逝,其细无内,其大无外,所以失之,以躁为害。心能执静,道将自定。

《管子》四篇及《戒》篇中言静以养生者颇多,兹列举如下:

静然定生,圣也。仁从中出,义从外作。《《戒》》

凡道,无根无茎,无叶无荣。万物以生,万物以成。命之曰道。天主正,地主平,人主安静。

《《内业》》

心静气理,道乃可止。……修心静音,道乃可得。《《内业》》

主静则嗜欲声色不乱于内,自然生理畅达。那么,心如何才能顺应万物而各得其宜呢?对此,《管子》中又讲“静因之道”。要点有二:一,立于静,不先物动,故能静观物之变化;二,无所设,无所藏,宣通虚静,以阴制阳,以静制动。故能因循变化,应物而无累。葛瑞汉曾经指出,《戒》篇中的“心不动”所表达的很可能就是告子的“不动心”:

所以谓德者,不动而疾,不相告而知,不为而成,不召而至,是德也。故天不动,四时云下而

万物化;君不动,政令陈下而万功成;心不动,使四枝耳目而万物情。

“心不动”之效果有二,“使四枝耳目”近于《心术上》的“心之在体,君之位也;九窍之有职,官之分也。……心术者,无为而制窍者也。”“使万物情”则近于《心术上》的“毋先物动者,摇者不定,趣者不静,言动之不可以观也。位者,谓其所立也。人主者立于阴。阴者静,故曰动则失位。阴则能制阳矣,静则能制动矣。”诸观念的联结皆丝丝入扣。

以上言“内静”,以下当言“外敬”与告子“义外”之关系。

(三)“外敬”与“义外”

“外敬”其实就是告子的“义外”,因为告子在与孟子辩论时,就是以“敬外”来论证“义外”的。告子认为,“敬”之活动随时一境而变;“所敬者”的“可敬”属性在外,故曰“外敬”。用告子的话说,“彼长而我长之”,就犹如“彼白而我白之”,是“从其白于外”,也就是说,从“白”这个外物的属性。而孟子论证“义内”的理据则是:敬长之心是自发的。他反问告子:“长者义乎?长之者义乎?”也就是说,“义”之所以为“义”,在于尊敬之心,而不在所敬者的外在对象上。后文的“庸敬在兄,斯须之敬在乡人”进一步加强了这个观点。虽然义的内容因为时地的不同而有所改变,然而敬心未尝转移,皆由内而自发。总之,孟子由敬心之内以论证“义内”,告子则认为,义只是一时一处的合宜而已。

义之合宜由外境决定,孟子亦可同意。孟子所反对的,是告子认为“义”仅仅由外境决定。孟子指出,“长人之长”异于“长马之长”,就是说明:“长人之长”除了外境所决定的合宜之外,心要去尊敬人的自发性,才是“义”之所以为“义”的根本因素。除却这一因素,则“义”只是随顺外物而得其宜而已。告子的“义外”其实与《管子》中因物制宜以静心养生的思想是相通的。上文论“内静”时提到,心无藏无设,因物而动而得其宜。这是道家“无心而顺物”的主张。如《心术上》论“义”特重“宜”字,仅仅为随顺之义而已:

义者,谓各处其宜也。礼者,因人之情,缘义之理,而为之节文者也。故礼者,谓有理也;理也者,明分以谕义之意也。故礼出乎义,义出乎理,理因乎宜者也。

“义”之意义在于“处其宜”。“礼”的终极旨趣也是“因其宜”。宜是处事得当的意思,当然是“义”与“礼”必要的一个规定因素。孟子与告子及《管子》诸篇思想的关键分歧在于:“义”与“礼”是不是仅仅因乎“宜”而设?若是,则为“义外”,若不是而另加肯定道德自发性为其根本,则为孟子的“义内”。我们可以拿孟子的话来对比:

孟子曰:仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也;智之实,知斯二者弗去是也;礼之实,节文斯二者是也;乐之实,乐斯二者。乐则生矣,生则恶可已也?恶可已则不知足之蹈之手之舞之。

《《孟子·离娄上》》

孟子认为,仁与义之实在于事亲从兄,而爱亲敬兄又出于人之良知良能。礼是为仁义二者作节制与文饰。从仁义到礼乐,是一个生发的过程,其根本乃在于心,故言“义内”。《心术上》也讲“礼”是“因人之

情，缘义之理，而为之节文者也”，孟子也可以赞同。然而这只是一个比较形式化的规定，“因人之情，缘义之理”未必等于“生发于良知良能”。因为“人之情”遍见于先秦诸家文献，只是指人之情实。而“义之理”也只是说，用明确的分辨来彰显合宜之“义”。凡此种种，皆以“宜”为最终标准。而宜又必须因时因境而制定。故告子亦由此而言“义外”。

无独有偶，《墨子》中有反驳告子仁内义外的论证，所用的策略与孟子正相同：

《墨子·经上》：仁义之为外内也，过（原误为内），说在忤顺。

《经说上》：仁，爱也。义，利也。爱利，此也；所爱所利，彼也。爱利不相为内外，所爱利亦不相为内外。其为“仁内也，义外也”，举爱与所利也，是狂举也。若左目出，右目入。

从形式上看，墨家之辩与孟子一致：先由爱与所爱、利与所利（或敬与所敬、长之者与长者）分出内外，并由此指出，仁之内外应当同于义的内外，不可能一个在内而另一个却在外。虽然论证形式相似，但是孟子与墨家的实质区别自不可掩：孟子由敬心之自发性论“义内”，而墨家则以利为义。

总之，以上三点“生之谓性”、“内静”与“不动心”、“外敬”与“义外”，分别是道家之术的三个侧面。陈鼓应先生在总结《管子》四篇的思想特色时，运用了司马谈《论六家要旨》的三点思想——“以虚无为本”、“以因循为用”以及形神养生^①。本文所述三点，正与此合。

二、告子之“不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气”新解

确定了告子与《管子》诸篇的一致性之后，我们就能确信：《孟子》“知言养气章”有重新解读的必要了。此章除了提及告子的“不动心”，还提及告子的“不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气”，孟子说后半句“可”而前半句“不可”。接下来便提出了著名的“知言养气”说。此章颇费疏解。孟子所引告子之言又太简略，难以明其实旨。现在我们沿上文的思路，便可发现告子的“不得……勿求”之语与《管子》诸篇关系紧密。

目前学界对告子“不得……勿求”之语研究最有代表性的学者当属李明辉先生。李明辉先生认为，“不得……勿求”是一个条件句。意思是如果不“得于A”，则不可“求于B”^②。其中“言”并不是一般的言语，而是“教义”，如“子墨子之言”。李先生翻译告子之言如下：“凡在思想或主张中能成其理者，我们便可以之要求于心，作为心之圭臬；凡能为心所接纳之理，我们便可以之要求于气，使之下贯于气。”^③也就是，前者是后者的先决条件。

与之不同的是，郭沫若先生指出，告子这句话承袭了《管子》四篇中的“毋以物乱官，毋以官乱心”（《心术》《内业》）^④。庞朴先生再补充说：“告子这两句话，不仅是宋钐的翻版，而且是庄周的蓝本。”^⑤因为《庄子·人间世》中有一句：“无听之以耳，而听之以心。无听之以心，而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”的确，如果我们把“听之于耳”的内容看作是“言”，则庄子在探讨的同样也是言一心一气三者的关系。

笔者的看法与后者接近。其实“不得……勿求”的句式并不是李明辉先生所说的条件句（如果不得，则勿求），而仅仅是两个并列的否定句（即使不得，也勿求），首先我们来看为什么“不得……勿求”之语不是条件句。李先生的论据是句式的类比。然而这个类比并不成立。试比较：

《中庸》：“顺乎亲有道；反诸身不诚，不顺乎亲矣。”

《孟子》：“不得乎亲，不可以为人。”

告子：“不得于言，勿求于心。不得于心，勿求于气。”

李先生也用前两句来模拟告子的句式。但很明显：“反诸身不诚，不顺乎亲矣”不能换成“反诸身不

①陈鼓应：《管子四篇诠释——稷下道家代表作》，商务印书馆2006年，第20～23页。

②李明辉：《〈孟子〉知言养气章的义理结构》，载《孟子重探》，联经2001年，第1～40页。

③李明辉：《〈孟子〉知言养气章的义理结构》，第22页。然而这个翻译未必稳妥。因为这样就变成了“凡得于言，便可（以此言）求于心”。而告子的原话分明是“不得于言，勿求于心”，由这句话只能推出“凡可求于心，必得于言”，李教授的这个翻译容易引起误解。

④郭沫若：《宋钐尹文遗著考》，载郭沫若：《青铜时代》，科学出版社1957年，第245～271页。

⑤庞朴：《告子小探》，载《庞朴文集》第1卷，山东大学出版社2005年，第159页。

诚,勿顺乎亲矣”,“不得乎亲,不可以为人”不能换成“不得乎亲,勿为人”。因为“勿”有禁止之意,所禁止的必须是不好的事物。这与孰先孰后的条件句无关。而“求于心”、“求于气”的“求”字刚好就是道家所反对的。道家常有“不求而自得,求之反而不得”的说法。与孟子“求则得之,舍则失之”的句式正相对。也就是说,“不得……勿求”的重点不在表达言、心、气孰先孰后的关系,而在于否定“求”这个动作。

在这里可以看出儒家与道家的区别:儒家重视的是工夫的次序(如《大学》之八条目),所以孟子很容易误解告子的话,以为告子要说明的是:在修养工夫上必须从何处先入手?并以为告子认为“言”是先决条件。其实,告子的话是一种道家常用的表达方式:通过层层地否定与剥落,取消工夫次第。我们可以将告子的话翻译为:“即使不得于言,也不要求于心,否则反倒扰乱了心;即使不得于心,也不要求于气,否则反倒扰乱了气。盖气静心虚,则道理自得,而言亦由是而出矣,皆自然而然。以其虚静无求,故能自得之也。”

参考《管子》诸篇,我们就会发现,“求”字恰恰是被否定的。《心术上》告诫人们:“求之者不得处之者夫!正人无求之也,故能虚无。虚无形谓之道,化育万物谓之德。”有心向外求索,反而不得处其道。这不是正与告子“即使不得亦勿求”之论相符吗?《心术上》后文对此有进一步的解释,其中再次强调了“无求”之旨:

人皆欲知,而莫索之其所以知彼也。其所以知,此也。不修之此,焉能知彼?修之此,莫能虚矣。虚者,无藏也。故曰:去知则奚率求矣?无藏则奚设矣?无求无设则无虑,无虑则反复虚矣。天之道,虚其无形,虚则不屈。

明白了“无求”之后,我们继续说明“无求而自得”。《内业》说:“能勿求诸人而之己乎?”《心术下》说:“能止乎?能己乎?能毋问于人而自得之于己乎?”

何以“无求”反而能自得呢?这其实出自道家对“知”的基本观念。道家认为人的心知如同一面镜子一样,只要拂拭清静,自然能够物来皆照,其理自见。如此方能泛应曲当。例如《庄子》说:“圣人用心若镜,不将不迎,应而不藏,故能胜物而不伤。”这是正面地讲。虚静而道理自至,这是《管子》四篇中最常见的观念,《内业》说:

形不正,德不来;中不静,心不治。正形摄德,天仁地义则淫然而自至。……敬除其舍,精将自来。(案:此语《心术下》作:形不正者德不来。中不精者心不治。正形饰德,万物毕得,翼然自来,神莫知其极,昭知天下,通于四极。是故曰:无以物乱官,毋以官乱心。此之谓内德。)

关于“虚静而自得”的说法,《管子》四篇中还有:

凡人之生也,必以其欢。忧则失纪,怒则失端。忧悲喜怒,道乃无处。爱欲静之,遇乱正之。勿引勿推,福将自归。彼道自来,可藉与谋。静则得之,躁则失之,灵气在心,一来一逝,其细无内,其大无外,所以失之,以躁为害。心能执静,道将自定。(《内业》)

凡道无所,善心安爱。心静气理,道乃可止。……彼道之情,恶音与声。修心静音,道乃可得。道也者,口之所不能言也,目之所不能视也,耳之所不能听也。所以修心而正形也。人之所失以死,所得以生也。事之所失以败,所得以成也。(《内业》)

“道也者,口之所不能言也,……耳之所不能听也”,其实就是告子的“不得于言”、庄子的“毋听之以耳”。《心术上》说“大道可安而不可说”,亦是此意。又曰“去私勿言,神明若存。纷乎其若乱,静之而自治。”此外,《心术下》还有“凡心之形,过知失生”之戒,可见“虚静无求而自得”也是养生应物的方式。这也呼应了告子与《管子》诸篇的“尊生”的宗旨。

令人想不到的是,其实孟子的“必有事焉而勿正心,勿忘,勿助长”整句都是在批评告子“不求……勿得”的工夫论。为什么这样讲呢?理据有三:

首先,此句之前紧接着“我故曰:告子未尝知义,以其外之也。”其次,《内业》中有所谓“正心在中,万物得度。……浩然和平,以为气渊。”正如孟子的“浩然之气”对应于道家的“浩然和平,以为气渊”一样;孟子所说的“勿正心”,其实是批评以告子为代表的道家学说的“正心”。因为道家的“正心”只是使心得到平正,盖“凡人之生也,必以平正,所以失之,必以喜怒忧患。”(《内业》)这个“正心”只是维持情绪平静,

没有孟子所说的“集义”工夫的道德自发性。因此孟子强调“必有事焉”，以与告子的“正心”“无求”相对立。孟子所说的“非义袭而取之也”，其实是批评告子的“义外”。为什么这么说呢？因为“义袭”的意思是澄空此心，令其平正，虚气以待，令“义”“乘其虚而袭之”，犹虚镜之映物。遂取在外之“义”以为己用。李明辉先生解释“义袭而取之”的时候，援用王船山“乘其虚而袭之”的解释。非常贴切。可参看^①。最后，孟子用揠苗助长的寓言说明“勿忘勿助长”。这个寓言与《墨子》对告子的批评如出一辙：

二三子复于子墨子曰：“告子胜为仁。”子墨子曰：“未必然也。告子为仁，譬犹跂以为长，隐以为广，不可久也。”（《公孟》）

据孙诒让《墨子间诂》，“隐”字当作“偃”，即“仰”。墨子讥诮告子为仁，如同垫起脚跟就以为自己很高；仰起身子就以为自己很广，实在荒唐可笑。这样下去焉能长久？这不正是孟子的“揠苗助长”吗？据此可以推断，孟子批评的“助长”并不是通常所解释的，说这种工夫不自然，而是说，把本来没有的东西当成有的。盖“正心在中，万物得度”之类的语头，未免鼓吹太过。甚至连庄子也嘲笑过这种态度。《庄子·齐物论》中瞿鹊子大谈圣人如何“不喜求，不缘道”，长梧子批评说这是“见卵而求时夜，见弹而求鸢炙”。可见墨子、庄子和孟子各家都对这种“无求”的态度有所反省。

从孟子的行文上看，“勿正心，勿忘，勿助长”三点针对同一个人的思想而发，这是很合理的。但是按照通常的理解，勿忘是与勿助长相反的，不可能一人同时犯二病。其实不然。如果我们把“忘”比喻成“不耘苗”，把“助长”比喻成“揠苗”，那么两种行为是可以同时存在的。因为揠苗和“跂以为长”之喻一样，只是在讽刺：告子所鼓吹的“不求而自得”的效果太夸张了。揠苗之喻重在讽刺“自得”的效果，而“忘”、“不耘苗”之喻重在嘲笑“不求”这种行动主张。两者是“不求而自得”的两面。因此揠苗助长的故事是在讽刺告子不作正面工夫而希冀其效果。试想，农夫不作耘苗的劳动，却希冀丰收，久之，苗无长进，必然会生“揠苗”之心。同样地，告子主张不求而自得，一意于使心平正虚静，可是仍然不能明镜照物般洞见物理。久之必然至于播弄光景，以自得为自欺了。

当然，虚静无求而自得的观念，是道家的基本工夫进路。自有其高妙之处。这一观念亦反映在道家的某些根本主张上，例如无为而无不为、虚静以应物。至于如何发挥这个观念，将它实现于其生命践履之中，则存乎其人。也正是因为有了各家的阐发，这个基本观念才呈现出各种丰富的姿态。《庄子》疏朗而俊逸，《管子》诸篇细密而稳健，告子则近于狂。恐怕告子对道家之言的体会并不深，亦未必能力行之，如《墨子·公孟》中墨子就说他“今子口言之而身不行”。既不能力行之，却好张大其说。立“不得勿求”之论，与墨孟诸家争鸣，所以招来诸家的讽刺。

三、结论：论“求得内外”问题为孟子思想之起点

前两部分我们试图借助《管子》复原告子思想。以此为参照，现在我们可以稍微跳出文献考证的格套，略微点明孟告之异，再探孟子思想的生发点。

通常以为孟子反驳告子的性无善恶论，指出人有四端之心，以证明性善；又以知言养气为工夫。从上文的观察可知，孟子思想的每一步开展，都以告子为其对立面。如果我们暂且撇开心、性、言、气等术语，就会发现，求、得、内、外四字是双方界定自己思想的最基本的范畴。《告子上》紧接着“义内、性善、四端”之说的一句话就是“故曰：求则得之，舍则失之。”此语其实鲜明地与道家的“不求而自得”相对立。而“知言养气”章则批评告子“不得勿求”一语，继而言“我故曰：告子未尝知义，以其外之也”。《尽心上》说：“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也；求之有道，得之有命，是求无益无得也，求在外者也。”我们可以断定，正是在求、得、内、外四字上，孟子划清了与告子的思想界限。

我们不必拘泥于概念体系的格套，试想：人生在世，我该求些什么？哪里去求？我是否能得到什么？这种“求得、内外”的关系原本就是一个值得掂量的哲学问题。孟子思想正是面向这一问题而展开的。他的各种伦理学说，都可以看成是这个问题的答案。他的基本思路是将“求之不必得之”者归诸“命”，而

^①李明辉：《〈孟子〉知言养气章的义理结构》，第34页。

专注于“求则得之”者。由此界定他的“内”与“外”。“内”作为一种行动之源,是完全在自己能力范围内的,不因外界的生杀予夺而有所改易,人的尊严,孟子所谓的“天爵”与“良贵”,也建立于此。所谓的“性善”、四端、良知良能之说,都是对“求则得之”这个“内”的一种内容的说明。而“求、得、内、外”,则是引动孟子思想发展的一个形式上的规定。这个思想新动向所产生的结果,我们可以借用唐君毅先生的一本著作的标题,称为“道德自我的建立”。

在这里,现代学者对柏拉图的伦理学研究有相当程度的可比性。如 Martha C. Nussbaum 在《善的脆弱性》^①一书中指出:柏拉图哲学相对于希腊悲剧的一个新动向,即在于它试图建立理性的、纯粹主动的行动者,完全不受外在的命运或运气的影响。撇开中西方思想各方面的差异,我们不妨承认,孟子的“求则得之”与“四端性善”之说,在大方向上是与柏拉图相近似的,他确实击中了“道德自我的建立”的文化史和哲学史上的核心要义。

无论我们赞同与否,在道家看来,孟子的“道德自我的建立”何尝不是一场虚构?道家会认为,人有资质的差异。如《庄子·德充符》说:“受命于天,唯舜独也正。”可见人之能否成为舜这样的圣人,也有“命”。孟子“求则得之”的态度是过于乐观主义的。要成为一个有美德的君子,同样需要天生的资质和后天良好条件的熏陶,孟子也承认“仁义礼智圣”之于人,“命也,有性焉,君子不谓命也。”(《尽心下》)也承认有“命”的限制,只不过君子不以此为借口而推托懈怠而已。

更重要的是,在道家看来,孟子的伦理学说围绕着道德自我的自觉而展开,以反求诸己为基本思路,一则太重视自我,二则求索之迹过重。道家的境界则是忘我的;不但要忘我,也要使亲忘我,使天下兼忘我。一种有我的境界,即使是高度的道德自觉的境界,在道家看来都是不自然的。《庄子·天运》说:“以敬孝易,以爱孝难;以爱孝易,而忘亲难;忘亲易,使亲忘我难;使亲忘我易,兼忘天下难;兼忘天下易,使天下兼忘我难。夫德遗尧舜而不为也,利泽施于万世,天下莫知也;豈直太息而言仁孝乎哉?”一种有意识地、勉力去做出来的敬与爱,一种时时克制、以复归道德自我为旨趣的生活态度,虽然值得尊敬,毕竟不是天然的状态。

在道家经典中,孔子常因标举仁义、崇尚礼乐而受到道家的嘲讽。道家一直认为仁义之类的德目,不过是先王遗落的陈迹。他们批评儒家对这些德目的标榜,认为这会导致扭曲。标举个别的德目,不足以得道;相反,得道,则自然表现出某些德目,有时甚至表现得似乎与某些德目相反。现在,同样的情况也发生在孟子与告子之间。孟子其实借鉴了道家观念中的很多思想模式。如唐君毅先生所讲的,他借“以生言性”的传统,一转而为以“心之生”言性,此一转折,把心的生长的自发性加进来,以譬喻道德的自发性。其实道家也讲尊生顺性,道将自至。我们甚至可以说,孟子是顺着这个思路,只不过定了“求”的方向于“内”心。更进一步,他对内在的心性的内容作了仁义礼智的正面列举。这在道家看来,求索、标榜之迹太重,反而遗忘了仁义礼智背后更深沉的自然之道。可见儒与道,一方追求建构,另一方则斥为虚构;一方主张“求则得之”,一方则主张“不得亦勿求”,“不求而自得”;一方认为道德的真意在“觉”(唐君毅先生所说的道德自觉),另一方则认为在“忘”(忘我,也使天下兼忘我)。本文复原告子思想的工作,不仅是要说明告子并非一个幼稚的自然主义者,而且也要通过告子,指出与孟子产生强烈对比的思想背景,看看孟子思想的来源以及可能受到的批评在哪里。

● 作者简介:郑泽绵,武汉大学哲学学院博士后;湖北 武汉 430072。

● 责任编辑:涂文迁

^①Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2005, pp. 1~21