

“不得于言，勿求于心； 不得于心，勿求于气”新解

彭岁枫

《孟子·公孙丑上》第二章即“养气章”，是《孟子》中很难理解的一章，其疑难集中在“不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气。”^①一句的理解上，古往今来学术界争论不断。本文试图从“言”字的解释入手，以“义”为核心，对“不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气”进行一种新的阐释，并分析孟子之不动心与告子之不动心的不同。

文中涉及“勇”、“气”、“不动心”；“养勇”、“养气”、“养浩然之气”等范畴，有必要先作探讨。“勇”意为“不畏难”、“不畏惧”，经过长期反复“勇”的磨练，形成较稳定的个人气质，即“气”，在这里主要指“勇气”。有了这种气质，人们便能处于“不动心”的心理状态，要达到“不动心”的状态，就要进行勇气的培养，据焦循《孟子正义》注：“养勇即是养气”。“养勇”、“养气”、“养浩然之气”都是培养人们不畏难、不畏惧、勇往直前精神的活动，是人们修身的重要内容之一。虽然人们都在进行培养勇气的活动，但因人们对培养勇气有各自不同的认识和方法，导致其“不动心”的程度和境界也不尽相同。孟子自认为其认识最深刻，方法最有效，培育的气也最强大，因此，他将自己培养勇气的行为称之为“养浩然之气”，以示与他人的区别。

孟子的养气观是通过北宫黝、孟施舍、曾子的不动心比较，以及孟子与告子的不动心比较提出的。两处比较层层递进，其间很有逻辑。在比较过程中，孟子无论评价别人的养气观，还是阐述自己的养气观，都是以“义”为主线，集中在对义的关注、理解和实现上，充分阐明了其养气观的要旨和优越性。

一、北宫黝、孟施舍、曾子之 “不动心”的不同

北宫黝、孟施舍、曾子之“不动心”的区别，在于他们的“养勇”方法不同。北宫黝养勇，“不肤挠，不目逃”，是磨练肉体的刚强，他养的是匹夫之勇。孟施舍培养勇气则“视不胜犹胜也”，即守住内心的勇气。孟子评价说：这两个人之勇，不知究竟谁更强一些，但孟施舍知道要守住内心的勇气，还是得要领一些。相比之下，三个人中，曾子养勇最得要领，他遇事反躬自问，“自反而缩，虽千万人，吾往矣”。朱熹解“缩”为“直”，这句话意指：若反躬自问，自己是合乎正义的，就勇往直前。曾子将“义”作为勇气的后盾，产生的勇气更为强大，被称为“大勇”。北宫黝、孟施舍、曾子养勇，一个比一个得要领，直到曾子把“义”引入养勇之中，得到了孟子的赞许，这也初步引出了孟子的观点：“以义养气”。

在此基础上，孟子进一步展开了自己与告子之“不动心”的比较，两人都注重“义”在培养勇气中的作用，但他们对“义”的理解又有本质差别。

二、孟子与告子之“不动心”的不同

告子的观点是：“不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气”孟子评价说：“不得于心，勿求于气，可；不得于言，勿求于心，不可。”这即是孟子之不动心与告子之不动心的不同之处。

1、“不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气”的含义

^① 《孟子·公孙丑上》，下文出自该篇的引文不再作注。

要透彻了解孟子之不动心与告子之不动心的不同,首先要明确告子说的“不得于言,勿求于心;不得于心,勿求于气”的含义,古今学者对这句话的理解不尽相同,差别很大。

宋代朱熹的观点占主导地位,他在《四书集注》中说:“告子谓于言有所不达,则当舍置其言,而不必反求其理于心;于心有所不安,则当力制其心,而不必更求其助于气。此所以固守其心而不动之速也。”今台湾学者李明晖提出了一种新的观点,认为可将“不得于言,勿求于心”改写成“得于言,乃可求于心”,意思是说,“凡是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”。“在这种情况下,由于心有守,自然可以不受其他外在因素之影响而得以不动心。”^① 近来,大陆学者杨泽波先生在评价以上两种观点的基础上,认为该句应解为:“对于一种道理、学说不能了解(不得于言),便应该把它搁放起来,不去管它,不去追究其思想根源(勿求于心)。”“得不到心的支持,没有内在的良心本心作基础,……气就没有着落。”杨泽波先生还认为,告子的“不得于言,勿求于心”与其“不动心”没有联系,“‘不得于言,勿求于心’谈的是‘知言’,‘不得于心,勿求于气’谈的是‘养气’;‘知言’与‘养气’是两回事,二者之间没有必然的逻辑联系。”另外,杨伯峻先生将“不得于言,勿求于心;不得于心,勿求于气”解为:“假若不能在言语上得到胜利,便不必求助于思想;假若不能在思想上得到胜利,便不必求助于意气。”^② 刘鄂培先生则解为:“当自己听到别人说自己时,不必考虑他是恶意或是善意。”“当你在主观上还了解别人的用心时,不要用意气。”^③

到底该如何阐释“不得于言,勿求于心;不得于心,勿求于气”? 综合看,分歧集中在两个地方:一是对“不得于……,勿求于……;不得于……,勿求于……”句型的分析;二是对“言”字的理解。

赵岐注:“求者,取也。”《公羊传·成公三年》注云:“得曰取”,又《淮南子·说山训》高诱注云:“求,犹得也。”因此焦循认为,“求”、“得”、“取”三字同义,“求”和“得”的本意都为“取”。从句型“不得于……,勿求于……;不得于……,勿求于……”的形

式结构来看,“得”和“求”在句中的引申意义应有稍许不同,但两个“不得于”的解释应该相同,两个“勿求于”也应该相同,这才符合原句型的工整。如果将“不得于言,勿求于心”与“不得于心,勿求于气”割裂开,使两个“得”、两个“求”分出三种甚至四种解释来,无疑会破坏整个句子的结构。

其次,要透彻了解告子之不动心的主张,关键在“言”字的理解。从内部语境看,文中北宫黝、孟施舍、曾子之“不动心”比较,都是谈他们如何在行为实践中养勇,告子和孟子的比较是紧接着进行的,比的也是同一主题,谈的内容自然也应一致,不太可能转而谈理论、学说。到后面孟子提出“养浩然之气”,直指伦理实践,明显地表明此处讨论的应是实践中行为取舍的问题,并不是指一种道理、学说、思想或主张。因此,我们讨论句中“言”字的解释时,不能将“言”字作为主语,译为“道理、学说”、“思想或主张”。

《国语·周语上》云:“有不祭则修意,有不祀则修言。”韦昭注:“言,号令也。”又《诗·大雅·抑》云:“白圭之玷,尚可磨也;斯言之玷,不可为也。”郑玄笺:“王之缺尚可磨铍,而平人君政教一失,谁能反覆之。”上古时,王发布“诰”、“训”等政令,对臣民进行教化和训导,它们具有法律的性质,是一种社会规范,臣民必须遵从。“言”既然可以指王以政令、号令的形式颁布的社会规范,“不得于言,勿求于心;不得于心,勿求于气”则可以表述为:“没有获得社会规范的认可,不要求心的认同;没有获得心的认同,不要求气的产生或强大。”但是,仅对这句话进行字面上的解释是不够的,我们还必须了解其所反映的告子的观点。

西周时,周公制礼,颁行天下,从此,“礼”成为了中国古代社会一种包罗非常广泛的综合性的社会规范,其内容涉及到政治、经济、军事、司法、教育、宗教、婚姻家庭、伦理道德等许多方面,是人们在社会生活中的行为准则。当时,“言”即是指王颁布的礼等社会规范。那时,没有“社会规范”的称法,相关的讨论也往往使用“礼”这一概念,我们暂且以“礼”来替“言”,通过“礼”,“言”与“义”就联系起来,我们也能很自然地运用告子对性、礼、

① 转引自杨泽波:《孟子气论难点辨疑》,载于《中国哲学史》,2001年第1期,下同。

② 杨伯峻:《孟子译注》,中华书局,1960年1月,第65页。

③ 刘鄂培:《孟子选讲》,清华大学出版社,1998年2月,第83页。

义的关系的认识，去理解“不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气”的确切含义。

2. 告子之“不动心”

清代学者张岱在《四书遇》中写道：“读《告子篇》当知‘生之谓性’一句，此告子论性之宗旨也。杞柳之喻本此，湍水之喻本于此，食色仁内义外之论亦本于此，未尝少变其说。于尔，然后写出告子不得于言，勿求于心光景。”^①

告子持性无善无不善论，认为人性生来无善无恶，完全受外部环境的影响，外界因素可以使人性变得善良，也可使人性变得不善良，“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。”（《告子上》）告子的人性论否认了人的内在因素的作用。

在论述性与义的关系时，告子则将“性”比作“杞柳”，将“义”比作“栝椹”。“杞柳”是一种木材，乃制作器皿的原材料，“栝椹”是杯、盘、盂、盆、盥的总称，性与义的关系表现于：“以人性为仁义，犹以杞柳为栝椹。”（《告子上》）本性到义的转化是一个破坏、整型、重塑的过程，在这个过程中，依据的是礼。当时，人们对于礼与义的关系已有一定的认识：“义生然后礼作”^②，“义以出礼”（《左传·桓公二年》），“礼以行义”（《左传·僖公二十八年》）。义者，宜也，合理的即被称为义。“合理”的原则如此抽象，让人在具体的行为取舍中难以把握，就有必要将“义”通俗化、具体化、条文化。于是，以义为原则，制成礼，从生活的方方面面规定人们该干什么、不该干什么。这样，抽象的义，借助礼的形式，成为了通俗易懂、简单明确、与生活紧紧相联的各种规定，人们面临具体问题时，只要参照礼，便能直接而轻松地做出合乎义的行为取舍，这对义的推广和实现具有重大意义。告子根据礼与义关系中之“礼以行义”一点，认为人要行义，只要根据外在的礼，把人塑造成礼所要求的式样，这就合乎义了。人们尊敬年长的人，是因为礼规定要尊敬年长的人。（《告子上》）这种合乎义的行为是由礼的规定所决定的，与人的本性无关，也不由人心所决定。由此，告子总结：“义，外也，非内也。”（《告子上》）将礼等同于义，甚至以礼代义，将礼作为养气过程中行为取舍的惟一衡量标准，“不得于

言，勿求于心”，礼怎么规定，就怎么做，一味服从，不进行思考，不深究其根源。这样做简单、直接，的确能快速地达到“不动心”的状态，所以孟子说：“告子先我不动心”。

以上表明了告子“不得于言，勿求于心”反映的两个观点：一、行为取舍是否恰当，应该以礼为衡量标准；二、人性本身无善无恶，心也不辨是非，只是对礼一味被动服从。

3. 孟子之“不动心”

孟子不同意告子的观点，他说：“不得于言，勿求于心，不可。”孟子与告子不动心的区别，源于他们的人性论和对“义”认识的根本不同。孟子持性善论和义内说，认为“义”不仅是通过礼表现出来的义、通过人们的言行表现出来的义，而且还蕴涵在礼和道德准则的背后、存在于人的本性之中。

“义生然后礼作”，“义以出礼”，先有义，然后再制礼，礼是用来表现义的，义才是制定礼的依据和原则，才是礼的实质所在。告子只看到“礼以行义”的积极意义，没有看到其局限性。礼作为义的表现形式，并不能完全体现和涵盖义，礼不等于义。在实践中，仅凭借礼，有时也无法作出真正合于义的行为取舍。由于礼的规定多重人们表面的言行，渗透至细枝末节，而且一旦制定，就固定下来，缺乏灵活性，在解决某些实际问题时，如果片面拘泥于礼的某条规定，反而会舍本逐末、违背隐藏在礼之后的义。孟子充分认识到礼表现义时的局限性，认为礼表现义，但不等于义。在现实生活中，仅根据礼，人们常常无法对各种纷繁芜杂、层出不穷的事情作出恰当的处理，孟子也就自然成为了人们请教的对象，《孟子》中这样的记载随处可见，比较典型的一例见于《离娄上》篇的援溺章。该章中，淳于髡问孟子：“嫂溺，则援之以手乎？”礼有规定，男女授受不亲，若援之以手，则违背了礼；若以告子的方法，依据礼的规定不予援手，导致的结果将是嫂嫂丧命，这显然是不义的行为。因此淳于髡觉得这事不好处理。这一事例显示出礼表现义时的局限性，也反映出告子以礼代义的方法行不通。礼并不能完全取代义成为行为取舍的绝对惟一标准，这是告子“不得于言，勿求于心”的第一个“不可”之处。

① 张岱：《四书遇》，浙江古籍出版社，1985年1月，第504页。

② 《礼记·郊特牲》。

“不得于言，勿求于心”第二个“不可”之处，是告子在养气时忽视了心的作用。孟子评价说：“告子未尝知义，以其外之也”。人们透过礼认识义，不仅必要，而且是可能的。一方面，孟子认为人性本善，人心之中包含着四种善端，义是其中之一，义之端以羞恶之心的形式，存在于人的本性之中。既然人们心中已经有义的萌芽，要做的只是向内心寻求义，并将其培育出来。“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。”（《尽心上》）朱熹在《四书集注》中注：“在我者，谓仁义礼智，凡性之所有者。”义存在于人性之中，向内心去寻求，自然就会得到，这就是孟子的义内说，与告子的义外说相对。

另一方面，依靠内心积极主动的思考、执著的探求，就可能透彻理解义，心义相合，实现知言，达到“言不必信，行不必果，惟义所在”（《离娄下》）的境界。了解义，从学习礼开始。孟子说，“大匠诲人必以规矩，学者亦必以规矩。”（《告子上》）礼是依据义制定的，是义的表现，因而人们可以把礼作为了解义的桥梁。但是“梓匠轮舆能与人规矩，不能使人巧。”（《尽心下》）要“博学而详说之，将以反说约也。”（《离娄下》）所以，在学习了具体、规范、贴近生活的礼之后，还应将其运用到日常生活中，用心去思考隐藏在礼背后的原则和本质，最终透彻理解义。整个过程，都是心在起作用，以心求义。孟子说：“行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之而不知其道者，众也。”（《尽心上》）批评告子之流只知依条文行事，不加思考的平庸。透彻了解义，就是孟子所说的“知言”，能直接以义评判事物，不被条文束缚，明辨是非。有了知言的能力，对于上文提到的援湖章的问题，就能迎刃而解，因此孟子回答，“嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也；嫂溺，援之以手者，权也。”在这种情况下，只有抛开礼的条文束缚，直接以认识到的义的原则为标准，进行权衡，才能作出正确选择。

“志”，古文作“识”。《论语·为政》：“吾十有五而志于学”，朱熹云：“志者，心之所之之谓。”志藏于心，心之所之为志。“凡人虽有性，心无定志，待

物而后作，待悦而后行，待习而后定。”^①人的心志要等待外物的作用而后兴起，通过心对外物的感知与权衡，进行判断，主导心的走向，即志；有了选择倾向，感到“悦”，才会有所行动，经常重复这种“悦而行之”的行为，而后就会“定”。^②定，不动。所以，孟子认为，凭借知言的能力和内心对义的喜爱，便能产生正确而坚定的志，“夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉”，有了正确而坚定的志，导致正气的聚集，从而进入执著的不动心状态。养气依靠的不是礼，而是义，更进一步说，是依靠心对义的理解和支持，这即是孟子的观点。在养气活动中，告子对心的“求”和“得”只是走过场而已，没有实质性的动作，近似省却了“心”这一环节，无法知言，无法持志，使得告子的不动心虽简单而迅速，却又肤浅而脆弱。告子说的“勿求于心”即是对心之作用的否定，紧接着后面的“不得于心”便空无涵义了。所以，对于告子说的“不得于心，勿求于气”，孟子虽然说了“可”，却极为勉强，只是针对字面意义而言罢了。

孟子急于将自己的不动心与告子的不动心加以比较，可谓用心良苦。孟子之不动心与告子之不动心都是以义来养气，表面上是如此地难以区别，加上告子的理论言之有理，人们容易被迷惑。所以在该章起始处，公孙丑赞扬孟子之不动心时，孟子就说，“是不难，告子先我不动心”，这句话看似称赞告子，实际上是想勾起公孙丑的好奇心，引他就此发问，以有机会对告子的观点进行评述，来明辨是非。孟子对这些似是而非的理论深恶痛绝：“恶似而非者：恶莠，恐其乱苗也；恶佞，恐其乱义也”。（《尽心上》）

孟子养气，“配义与道”，有了真正意义上的义的积累，加上遵循养气规律：勿正、勿忘、勿助长，就可以养浩然之气了。孟子的“养浩然之气”在文字选择和意境表现上都是高明的，“浩然”，广大、浩荡的样子，既表现了气的广大、刚劲，又充满诗情画意，充分展现出其气的勇气、正气、豪气的性质，以及一种至高无上的精神境界。

（作者通讯地址：彭岁枫 岳阳师范学院政法系 414000）

① 此语引自《郭店楚墓竹简》（文物出版社1998年版）一书的《成之闻之》篇。

② 彭林：《始者近情 终者近义——子思学派对礼的理论诠释》，载于《中国史研究》，2001年第3期，第8页。