**暗夜里的火炬**

分工是文明社会的常态

接下来看看孟子如何反驳农家的主张。农家是战国的百家之一，不过因为农家并没有留下什么具体、直接的言论史料，所以只能从其他间接记载上来理解。《孟子》这篇文字，虽然是从反对的立场出发，还是大有助于我们复原农家的面貌，同时也就能够明白为什么农家没有留下第一手的思想记录。

有为神农之言者许行，自楚之滕，踵门而告文公曰：“远方之人，闻君行仁政，愿受一廛而为氓。”文公与之处。有遵奉神农学说的人，叫许行，从楚国来到滕国，登门拜谒滕文公，说：“我从远方来，听说您实行仁政，很愿意在这里获得一个简单的居所，成为您的人民。”滕文公就给了他住的地方。孟子言必称尧舜，许行显然就言必称神农，这都是战国的思想与言谈习惯，有意见有主张，不会说我认为如何如何，一定要说古代有哪位圣王主张如何如何。遵古崇圣，是重要的言论权威来源。许行依托的权威神农，在时间上，比孟子的尧舜更古更久远。

其徒数十人，皆衣褐，捆屦、织席以为食。陈良之徒陈相与其弟辛，负耒耜而自宋之滕，曰：“闻君行圣人之政，是亦圣人也，愿为圣人氓。”陈相见许行而大悦，尽弃其学而学焉。许行不是一个人来的，还带了几十个徒众，显然已经成家派了。这些徒众都穿粗麻衣，靠绑草鞋、编草席为生。这时另外有陈良的弟子陈相带着弟弟陈辛，背着农具从宋也来到滕，显然滕文公有了好士好客之名，因而各方人马一时都齐聚在此。陈相也对滕文公说：“听说您在推行圣人之政，能行圣人之政的，也就等于圣人了，我们很乐意能当圣人的人民。”陈相留下来之后，见到了许行，大为悦服，以至于抛弃了自己原来从陈良那里学得的立场，改投许行门下。

陈相见孟子，道许行之言曰：“滕君，则诚贤君也，虽然，未闻道也。贤者与民并耕而食，饔飧而治。今也滕有仓廪府库，则是厉民而以自养也，恶得贤？”这时候孟子也在滕国，还有，孟子和陈相原来的老师陈良，同属儒家。陈良是南方知名的儒者。因为这样的渊源，陈相也和孟子相见了。一见面，陈相就兴奋地转述新拜的老师许行说的话：“滕文公确实是位贤君，只可惜未曾了解道理。真正的贤君应该和一般平民一起耕种养活自己，亲手生火烧饭来治理国家。但现在滕文公没有自己耕种自己收成，滕国却有储存粮食的仓库、收藏财货的宝库，这是剥削人民来供奉他，能算得上真正的贤吗？”

陈相转述的，就是农家的基本主张，一切以农事为本，连国君都回到土地上，自己种自己吃，如此人人自食其力，人人平等，谁都不要夺取别人的生产所得，就天下太平了。陈相觉得这番话太有道理了，他想要用来说服孟子也跟他一样，不当儒者改投农家。还有，滕文公之所以大举招士，是受到孟子的鼓励与刺激，陈相希望借由说服孟子来影响滕文公。

但他找错人了。孟子听了，不说好坏、同意不同意，先对陈相问了一连串的问题：孟子曰：“许子必种粟而后食乎？”曰：“然。”“许子必织布而后衣乎？”曰：“否，许子衣褐。”“许子冠乎？”曰：“冠。”曰：“奚冠？”曰：“冠素。”曰：“自织之与？”曰：“否，以粟易之。”曰：“许子奚为不自织？”曰：“害于耕。”曰：“许子以釜甑爨，以铁耕乎？”曰：“然。”“自为之与？”曰：“否，以粟易之。”

好精彩的一连串步步进逼的快问快答，头脑清楚的人，读到一半自然就理解孟子的用意了。

“许先生一定要自己种谷子才吃？不吃别人种的谷子？”“对。”

“许先生一定要自己织布才穿衣服？不穿别人织的衣服？”“不，许先生穿（别人织的）粗麻衣。”

“许先生戴帽子吗？”“戴。”

“戴怎样的帽子？”“戴白布帽子。”

“自己织的？”“不，用谷子换来的。”

“那为什么不自己织？”“那样会妨碍他下田耕种，所以没工夫自己织帽子。”

“许先生用陶锅器具来烧饭，用铁制工具来耕田吗？”“用。”

“器具、工具是自己做的？”“不，用谷子去换来的。”

“以粟易械器者，不为厉陶冶；陶冶亦以其械器易粟者，岂为厉农夫哉？且许子何不为陶冶。舍皆取诸宫中而用之？何为纷纷然与百工交易？何许子之不惮烦？”曰：“百工之事，固不可耕且为也。”

孟子再换一个方式问：“显然许先生觉得用谷子去换器具、工具，不算剥削陶匠、铁匠；那么倒过来陶匠、铁匠也用他们制造的器具、工具来换谷子，难道就算剥削农夫吗？”意思是，陶匠、铁匠也没有自己耕种，也没有吃自己种出来的谷子啊！“而且许先生干吗不自己做陶、打铁，所有需要的东西都从自己的屋里生产出来，为什么要费工夫和其他人东换西换，他不嫌麻烦吗？”面对孟子一连串的问题，陈相快要跟不上了，勉强抓住最后一问回答说：“那是因为没办法一边耕种一边做这些工匠的事啊！”

然则治天下独可耕且为与？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之为备，如必自为而后用之，是率天下而路也。故曰：“或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人。”天下之通义也。

到此陈相逻辑的矛盾很清楚了，孟子再问：“那么却独独只有治理国家天下这件事，可以一边耕种一边做？你不知道不同地位的人，有不同的工作吗？”孟子主张的是分工合作的社会原则：“我们一个人身上所需要的，要靠众多不同工匠才有办法齐备，如果每一样东西都自己做，那只会让所有人都疲于奔命，绝对忙不过来。所以有句话说：有人劳心，有人劳力；劳心的领导管理别人，劳力的被别人领导管理；被领导管理的人供给食物，领导管理的人靠人家养活。这是天下共通的法则。”

百工之间是分工，农人和工匠之间也是分工。除此之外，还有另外一个层次的分工，那就是劳心者与劳力者之间的分工。许行承认其他分工，却不理解、不承认劳心者与劳力者的分工，等于要取消劳心者的角色，是最大的问题所在。

许行用谷子交换工匠制品，视之为理所当然，却看不到劳心者和劳力者之间，也存在一种交换关系。劳力者提供劳动所得，换来劳心者的管理与照顾，维持他们生产生活所需的秩序。

看孟子的上下文，我们可以明确知道，他所说的天下之通义，指的是劳心者与劳力者之间的分工交换，乃至泛指社会分工组织的基本原则。但这段话却经常被断章取义，说成“劳心者治人，劳力者治于人，天下之通义也”，那绝对不是孟子的意思。

坚守夏文明的价值

孟子接着从历史角度继续论辩为什么“劳心者食于人”。当尧之时，天下犹未平，洪水横流，泛滥于天下。草木畅茂，禽兽繁殖，五谷不登，禽兽逼人。兽蹄鸟迹之道交于中国。尧独忧之，举舜而敷治焉。孟子仍然是言必称尧舜，而且这段描述的历史，隐隐然针对许行“为神农之言”的背景而来。

在尧的时代，天下还是一片混乱，洪水肆虐，到处泛滥。草木茂盛乱长，禽兽快速繁殖，数量惊人。在这种状况下，根本无从有农业，种不出五谷来。而且野兽的活动区域和人类居处相邻，到处都是兽蹄鸟迹，没有特别属于人的文明环境。尧特别感到忧心，提拔了舜来进行整治。关键是“尧独忧之”，尧的成就与贡献，在于别人不忧，不知该如何忧之时，是尧率先找了舜来改善这个状况。

舜使益掌火，益烈山泽而焚之，禽兽逃匿。禹疏九河，瀹济漯而注诸海，决汝汉、排淮泗而注之江，然后中国可得而食也。当是时也，禹八年于外，三过其门而不入，虽欲耕，得乎？

舜就派益掌管火，益用火遍烧山野沼泽，逼着禽兽动物逃开。用这种方式解决了草木、禽兽阻碍人生活的问题。然后解决洪水的问题。又有大禹疏通九条河流，引导济水、漯水灌注入海，挖开汝水、汉水，让淮河、泗水流入长江。如此中土这块地区才有办法发展农业养活人口。那个时候，为了这些疏浚工程，禹八年在外，忙到三次经过自己家门都没有进去，就算他想要自己耕种，做得到吗？显然，八年间禹没有自己耕种，他怎么活下来？当然是靠耕种者给他提供食物。禹这样“食于人”，能算是剥削农夫吗？靠禹这样辛勤治水，水道通畅，土地从洪水泛滥中浮出来可供耕作，要是禹不“食于人”，谁来做这种事，农夫又哪有土地耕种呢？

后稷教民稼穑，树艺五谷，五谷熟而民人育。人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。

后稷是儒家传统中的农业功臣，拿来和许行推崇的神农氏相对。尧又派了后稷教人民农业种植的方法，长养五谷，五谷熟了，人民就有足够的食物繁衍下一代，人口增殖。但这样让人民吃饱了，养儿育女就够了吗？当然不是。吃饱了、穿暖了、住得舒服，若是没有教导规范，那和动物没有太大的两样，圣人对此又担忧了，所以再派契当司徒，负责教导人民伦理，父子有亲，君臣有义，长幼有序，朋友有信，这才是人类生活的原则。不同的关系，有不同的行为准绳。

放勋曰：“劳之来之，匡之直之，辅之翼之，使自得之，又从而振德之。”圣人之忧民如此，而暇耕乎？放勋就是尧，他自述对待人民的方式是慰劳他们、督促他们、管理他们、矫正他们、辅导他们、帮助他们，让他们能够建立自己的生产生活，然后还要再提升他们的品德。圣人以这种心态来照顾人民、保护人民，会有时间自己下田？尧以不得舜为己忧，舜以不得禹、皋陶为己忧。夫以百亩之不易为己忧，农夫也。尧的责任多重，必须忧虑得不到像舜那样适当、称职的人才；舜又何尝不是如此？他的责任也就包括了要能找到像禹、皋陶那样适当、称职的人才。担心百亩之田耕种收成不好，只需负担此等责任的，是农夫。农夫不必担心那么多，相较之下，尧舜当然要比农夫辛苦得多了。

分人以财谓之惠，教人以善谓之忠，为天下得人者谓之仁。是故以天下与人易，为天下得人难。孔子曰：“大哉尧之为君，惟天为大，惟尧则之，荡荡乎民无能名焉。君哉舜也，巍巍乎有天下而不与焉。”尧舜之治天下，岂无所用其心哉？亦不用于耕耳。

将财富分给别人，叫作惠；教人善良正当的行为，叫作忠；为天下（而不是为自己）找到适当、称职的人才，叫作仁。这三项德行，有层次，有不同的难易程度。惠相对最简单，给人直接、眼前的好处；忠在中间，给人较长久且深刻的行为改变；仁是最难的，找到对的人创造全面的公共利益。所以将天下让给别人，给别人承担，很容易；将治理天下视为自己的责任，努力为天下找到人才，很难。因而孔子盛赞尧舜：“伟大啊，尧作为一位君主。天最广大，只有尧能效法天，他的宽阔广大，是人民无法形容的。舜是个真正的君主，统治天下却没有一点私心，这种人格太崇高了！”尧舜治理天下，岂能说是不用心？他们是自我选择不将心思用在耕种上。

说完道理，批评过陈相头脑糊涂的部分，孟子忍不住接着点出了他行为可议之处。吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。陈良，楚产也，悦周公、仲尼之道，北学于中国，北方之学者，未能或之先也。彼所谓豪杰之士也。子之兄弟事之数十年，师死，而遂倍之。

夏与夷，在当时指的就是文明和野蛮的对照。“我听说过用文明改变周遭蛮夷的事，从来没听过文明倒过来被蛮夷改变的。陈良，是南方楚国人，来自靠近蛮夷的地方，他悦慕周公、孔子的主张，特地北上来学习，他学得很好，就连北方中原的学者，都不见得能超越他。这种人，正是能做非常事业的豪杰之士。你们兄弟几个，跟从了陈良几十年，竟然老师一死，你们就背叛他。”陈良是用夏变夷的结果，陈相兄弟却是倒过来用夷变夏的特例。并不是说许行是夷，而是说许行的学说旨在推翻圣人的功业，取消文明。

另外，在《孟子》书中，豪杰之士是有特定意义的。《尽心》中有：孟子曰：“待文王而后兴者，凡民也。若夫豪杰之士，虽无文王犹兴。”豪杰之士和凡民对比，差异在于凡民需要人家带领，自己没有能力开创风气；豪杰之士则能突破现实与时代的限制，冲出新局面来。尽管现实条件不利，没有老师、圣君引导，豪杰之士也会自发地朝向好的、对的目标前进。

再进一步说，为什么会有豪杰之士，为什么会有“虽无文王犹兴”的自发能力？因为性善。文王所创造的人文秩序，不过就是依随人内在的善性而来的，这是孟子深植不移的信念。既然如此，当然就有人可以透过内在自我善性的萌发，而得到和文王同样的信念。

昔者孔子没，三年之外，门人治任将归，入揖于子贡，相向而哭，皆失声，然后归。子贡反，筑室于场，独居三年，然后归。他日，子夏、子张、子游以有若似圣人，欲以所事孔子事之，强曾子。曾子曰：“不可，江汉以濯之，秋阳以暴之，皓皓乎不可尚已。”

当年孔子去世之后，门人为他结庐守丧，虽没有丧服，但以视孔子为父亲的方式守丧三年。三年时间到了，大家收拾收拾，要各自回家去了，但这时子贡还不走，仍然留着，所以众人去和子贡道别，相对大哭，大家哭到失了嗓音才离开。都过了三年，还哭成这样，就知道他们都是不得已才终止守丧的。师门兄弟们离开了，子贡回头，在墓地里另行筑室，一个人陪在死去的老师身边，又三年才离去。老师去世，孔子弟子是以这种感情在怀念老师的。

还有另外一件事，过了一阵子，子夏、子张、子游觉得有若长得很像孔子，就想要把有若当老师来侍奉（因为太想念老师，所以找个老师的替身也好），曾子不肯，他们去勉强让曾子同意。曾子就说：“绝对不行。在江汉之水中洗过，又在秋日太阳下晒过，那种洁白的程度无以复加。”曾子用白布比喻孔子的人格、德行，是无可取代的。那是由特殊过程制练而成的，不是任何看起来像白色的布匹就可以等同的。子夏、子张、子游有他们深深怀念老师的感情，曾子也有他对老师至念不忘的坚持。

人家是这样，你们陈相兄弟的行为，相较之下太不堪了吧！今也南蛮觖舌之人，非先王之道，子倍子之师而学之，亦异于曾子矣。吾闻出于幽谷迁于乔木者，未闻下乔木而入于幽谷者。《鲁颂》曰：“戎狄是膺，荆舒是惩。”周公方且膺之，子是之学，亦为不善变矣。

孟子的口气愈来愈严厉了。对也是来自楚的许行，不再称“许子”了，而说他是“南蛮觖舌之人”，是从南方荒僻地方来，说话像鸟叫一般让人听不清楚听不懂的人。“这种连话都说不好的人，妄自批评非议先王之道，你们兄弟却背弃自己的老师去跟他学，你们的判断、做法，和曾子很不一样啊！”意思是说陈相兄弟根本辨识不出自己老师的价值。

顺着“南蛮觖舌”的比喻，孟子又说：“就算是鸟，也还有判断好坏的基本能力，会从较差的环境迁徙到较佳的环境，所以会说有鸟从又阴又湿又暗的幽谷往上飞到比较高比较亮视野又比较广远的乔木上，却不曾听过有倒过来，放弃乔木却飞入幽谷的笨鸟。”再仔细想一下，这段话还和曾子的说法前后相衔。用曾子的话让我们感受到秋阳的光亮与洁白，对应之下，我们就更不能想象“下乔木而入于幽谷”的选择了。已经体验了来自孔子人格的光亮、洁白，怎么会要回到又阴又湿又暗的环境里呢？

“《诗经·鲁颂·閟宫》里的句子说：‘打击戎狄，惩戒荆舒。’周公的态度都是要改变他们、让他们更接近文明，唉，你们还要转去跟他们学，这实在不是好的改变啊！”

被如此抢白一顿，从许行的“贤者与民并耕而食”理论，到尽弃其学的做法，陈相都无从和孟子辩论。他只能用另辟战场的方式，勉强找出许行的另外一项理论来招架。

从许子之道，则市贾不贰，国中无伪，虽使五尺之童适市，莫之或欺。布帛长短同，则贾相若；麻缕丝絮轻重同，五谷多寡同，则贾相若；屦大小同，则贾相若。如果遵从许先生的主张，那么大家卖的东西都不会有价格差异，国中不会有人欺诈作假，就算一个小孩去买东西，都没有人能骗他。怎样能做到如此童叟无欺？原来许行的主张是：只要是布，同样长度就卖同样价钱；只要是织布用的丝线，无论麻的或丝的，同样重量就卖同样价钱；只要是谷子，不管哪一种，同样数量就卖同样价钱；鞋子也一样，同样尺寸就卖同样价钱。

许行要大家都务农之外，还要取消市场，认为有买卖就会有诈骗。但他要让市场没有诈骗的方式是什么？是粗糙的价格管制。我们几乎可以听到孟子带点轻蔑的叹息声。这样的道理也敢拿来讲？这样的道理陈相竟然也接受？我们都了解这中间不合理之处吧！夫物之不齐，物之情也。或相倍蓰，或相什百，或相千万。子比而同之，是乱天下也。巨屦小屦同贾，人岂为之哉？从许子之道，相率而为伪者也，恶能治国家？

孟子回答：“物品本来就有不同的价值，那是物品的本性，而不是从交易来的。物品的价值有的差几倍，有的差到十倍、百倍，甚至千倍、万倍，你竟然要泯除这些差异，通通等同起来，那会让天下大乱的。你明明知道如果大鞋和小鞋卖一样价钱，那没有人要做大鞋，所以要按尺寸来定价。（许行要泯灭差别，那为什么保留大小差别？既然不能取消大小差别，又怎么能不顾精粗好坏的差别呢？精细的和粗糙的卖同样价钱，谁还生产精细的呢？好的和坏的卖同样价钱，谁还生产好的呢？）照许先生这种主张去做，非但不会消除欺诈，反而鼓励人们造假骗人，怎能治理国家呢？”

战国思想的通病——各有所偏

除了反驳农家，孟子也反驳杨朱和墨子的主张。《尽心上》：孟子曰：“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之。子莫执中，执中为近之，执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”

杨朱主张自私最好，就算只损失身上的一根毛以便带来公共利益，都不做。每个人都替自己着想，保护自己的利益，彻底取消公共事务，天下就太平了。相反地，墨子主张人去除自我，用爱自己的方式去爱别人，只要能创造公共利益，就算会磨秃了头、走伤了脚，都一定要去做。将自己和他人一视同仁对待，也就是彻底取消了私人考量，那么天下就太平了。

杨朱和墨子刚好是两边的极端，而鲁国的子莫则主张“执中”，采取中间路线，不偏任何一边，认为执中比极端要接近道理。不过如果坚持执中，不管任何情况都一定坚持执中的立场，不能变通，那也还是固执，等于一种极端，即只有一个答案，不准有所权衡变通。孟子所反对的，就是固执一个答案，没有权衡变通，那是破坏正常道理的做法，固执选择一点，而废弃了其他多元的可能性。

从这段话，我们清楚地看出：孟子绝对不是个教条主义者，他痛恨基本教义派。任何原则，即便是“中”，如果变成了教条，不能有所变通，那就一定不会是对的。道是有弹性，能够应付各种不同情况，也就需要靠智慧多方考量来运用的。从这个角度，我们可以找到孟子“予岂好辩哉，与不得已也”的另外一个深沉、根本的理由：人事的是非，不是将原理一、二、三、四……静态陈列出来就能解决解答了，必须要有动态的权衡考虑；辩就是动态地搜集、衡量不同因素，进而寻找最合适的答案的过程，不辩，无法呈现道理的动态、多元面貌。

这个世界太丰富、太复杂，没有办法用“一”来涵盖统纳。孟子不赞成、不相信那种找到一条简单法则便一劳永逸的偷懒论理，杨朱、墨子都坚持以一个极端作为真理，然而即便是子莫，表面上看不走极端，采取中道，但一旦他将“中”无限上纲为唯一真理，凌驾于万千现象之上，那也是另一种不顾现实的偷懒态度。

孟子敏锐地点出了战国思想的共同毛病。号称百家的战国思想，各家主张各异，然而每家几乎都有所“执一”，突出一条原则作为解决问题的万灵丹。一来是局势实在太乱，战争杀伐带来太大痛苦，人心企求有效解脱的方法，没有耐心听复杂的分析；二来，各种思想彼此激烈竞争，要吸引国君和人民的注意，便很自然地采取了夸大重点、强调特效的策略。

许行夸大耕种的重要性，杨朱夸大自我保护的重要性，墨子夸大替别人着想的重要性……但简单有力的说法，不等于真的有用、有效果。相反地，简单、有力，必然背离人事的现实，人没那么简单，人与人组成的社会没那么简单，人与人之间发生的冲突，也没有那么简单。

孟子的态度，标举出儒家以及儒家所承袭的西周王官学最核心的价值。那是一套联系各种人间情感、多元分辨处理人际关系的完整价值，试图照顾到人的多层次需求，而不是将多元多层次的人的存在事实化约为几个抽象的原理。

杨朱极端而且执一，墨子极端而且执一，他们那种过度简化的论理，一厢情愿刻画出奉行其固执原则会带来的好结果，对孟子而言，都经不起辩的逻辑考验。就连子莫，如果要将中僵化成唯一的选择，而不是一种弹性权衡的智慧，那么从论理上，孟子敏感地指出，中也就成了执一，也同样通不过考验。

为什么必须辩？因为辩最能让人察觉现实之错综复杂，找出执一不能处理、不能解决的千疮百孔的漏洞来。

直接命中墨者的谬误

再回到《孟子·滕文公上》，接在孟子驳许行的记录之后：墨者夷之因徐辟而求见孟子。孟子曰：“吾固愿见，今吾尚病，病愈，我且往见，夷子不来！”有一位信奉墨家的人，叫作夷之，请托孟子弟子徐辟转达来见孟子的请求。孟子说：“我很愿意见他，只是我现在身上有病，病好了，我会过去找他，不用他来见我。”孟子很愿意和抱持不同意见的人见面，因为他内在有强烈的辩——透过论理来说服——的冲动，也有辩的充分自信。

他日又求见孟子。孟子曰：“吾今则可以见矣。不直则道不见，我且直之。吾闻夷子墨者，墨之治丧也，以薄为其道也。夷子思以易天下，岂以为非是而不贵也？然而夷子葬其亲厚，则是以所贱事亲也。”

但过了几天，夷之又提出要过来见孟子。孟子对中间传话的徐辟说：“好吧，虽然病还没全好，我现在可以见他。（只是既然他那么急，就得接受一项条件。）有一件事情我要直说批评他，希望他有所解释。我听说夷之是个墨者，墨家相信薄丧，反对给予亲人隆重丰厚的丧礼葬礼。夷之信奉墨家，期待要以墨家的原则来改造社会，但他却厚葬父母亲，那岂不是以自己鄙薄、反对的方式来侍奉父母了吗？（如果真的相信厚葬是错的，却厚葬父母，这样对得起父母吗？）”

徐子以告夷子。夷子曰：“儒者之道，古之人‘若保赤子’，此言何谓也？之则以为爱无差等，施由亲起。”徐辟将孟子的批评、质疑转达给夷之，夷之的回答是：“像孟子这样的儒家一定相信《尚书·康诰》里说的‘若保赤子’，这话是什么意思呢？我的理解是要用爱护、照顾自己家婴儿的方式来爱护、照顾人民，也就是对于亲人和他人的爱，没有差别，只是先从爱自己的亲人做起而已。”

墨者夷之也懂雄辩之道。他的辩，一来是避开不正面解释孟子批评他行为与信仰间明显的矛盾，二来是刻意引用了儒家尊崇的王官学经典《尚书》来辩护“爱无差等”的兼爱主张。对待亲人和对待他人都一样，只不过亲人离我们比较近，因而我们会将这份兼爱的爱先施加在亲人身上。而连儒家尊崇的典籍都主张，我们如何对待亲人，就该用同样方式对待所有的人。所以我们对亲人好，只不过是现实条件影响下的时间先后，不具有道理上畸轻畸重的原则差别。

徐子以告孟子。孟子曰：“夫夷子信以为人之亲其兄之子为若亲其邻之赤子乎？彼有取尔也。”徐辟将夷之的回应再转告孟子，孟子立刻察觉了夷之没有解释关键的问题，没有做到他要求的条件，因而也就不接受夷之的求见。如果你没有诚意、没有自信来彻底地讨论问题，那还不如不见。“予岂好辩哉，与不得已也”，孟子的辩，是不得已的，是为了传达他相信的真理，所以不愿意为辩而辩，光是逞口舌之快，没有意义。所以他对徐辟说的话，一开头就批评夷之的这种态度：“夷之真的相信一般人会用爱侄子的同样方式爱邻居家的婴孩吗？他只是拿‘若保赤子’这句话来当有用的辩论话头罢了。”

赤子匍匐将入井，非赤子之罪也。且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。盖上世尝有不葬其亲者，其亲死，则举而委之于壑。他日过之，狐狸食之，蝇蚋姑嘬之。其颡有泚，睨而不视。夫泚也，非为人泚，中心达于面目，盖归返虆梩而掩之。掩之诚是也，则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣。

孟子接着解释“若保赤子”的真义。我们看到一个幼儿爬啊爬，爬得太靠近井口，再多爬几步就会掉入井里，他没有罪，纯粹出于幼稚无知而面临这种生死的危险，任何人都会生出救他的急难之心，不会去管这小孩是谁，跟自己的关系是什么。《尚书·康诰》中“若保赤子”是这个意思，训诫君王要以不让无罪之人受苦和面临危险的心情来看待人民，哪是像夷之以为的那样呢？

然后，孟子回到夷之躲避了的议题：“我批评夷之的，是他有双重标准。天生万物，让万物都遵循统一的一套道理，但夷之的态度却不一致，对待亲人和对待别人有不一样的标准。对待父母，行厚葬；对待别人，却主张薄葬。两套标准只有一套是对的。”

到底厚葬对还是薄葬对？作为儒家传人，孟子依照孔子的思考方式，回到礼的本源，回到人的自然感情反应上评断：“古代（文明诞生之前）有人不懂或不行葬礼的，父母死了，就将尸体丢在沟里。过了几天经过那里，发现父母的尸体被狐狸啃食了，上面爬满了苍蝇小虫群聚啮咬。突然之间，他额头上冒出汗来，只敢用眼角偷瞄，不敢正视。额头出汗，不是为了给别人看，那就是从中心内在发出的自然感情，直接表现在脸上。于是他就回家拿了锄头等工具将父母的尸体埋了。埋了才是对的。孝子仁人好好埋葬亲人，是有道理的。”

埋葬亲人不只是遵循既有的礼仪。因而尽管主张薄葬，遇到父母死了，夷之内心还是会有自然的强烈冲动，要给父母像样的葬礼，这不就说明了墨家主张薄葬是违背人情的吗？就像主张人应该用同样方式看待自己的小孩、兄弟的小孩、邻人的小孩的兼爱，同样违背人情。

徐子以告夷子。夷子怃然为间曰：“命之矣。”徐辟又将这段话转告了夷之。夷之听后沉默低抑了好一阵子，然后才说：“命中了啊！”关于夷之的感慨“命之矣”有两种解释，一种将“命”视为命令之命，那么意思是受教了；另一种则是将“命”视为命中的命，那意思就比较复杂些，既指孟子抓住了夷之想要逃避的行为矛盾重点，如同打猎时命中逃走的猎物一般；也指孟子准确地说中了夷之为何违背信念厚葬父母的道理。

依照前面“夷子怃然为间”的形容来看，应该是“命中了”比较接近原意。夷之没有办法为自己矛盾的行为辩护，也没有能力具体解释自己矛盾行为的动机，却连孟子的面都未曾见到，就被孟子准确说中了，难怪他听了会一时沉默，半晌讲不出话来。

由本心推扩而出的伟大哲学

《孟子·尽心上》第一则：孟子曰：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。殀寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”

这一小段话，集中提到了好几个孟子思想中的关键字：一个是心，一个是性，一个是天，还有一个是命。让我们分别考察孟子对这些字的看法、解释，再来讨论这段话的意思。

《孟子·尽心上》另有一则说：孟子曰：“莫非命也，顺受其正。是故知命者不立乎岩墙之下。尽其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。”命是什么？就是人的遭遇。不管你是什么样的人，有什么身份、什么本事、什么人格，总有你无法控制的遭遇，那就是命。因而我们看待命的基本态度，应该是“顺受其正”，虽然无法违逆你的命，但可以运用智慧小心行事，尽量避免坏的遭遇。所以了解命，知道该如何对待命的人，会避免站在倾斜的高墙之下，因为墙倒下来发生灾难的可能很大。努力实践了如此原则的人，死了也还是“正命”。若是不运用智慧尽量避难，让自己犯罪受刑而死的，那就不是正命了。

还有一则：孟子曰：“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，是求无益于得也，求在外者也。”孟子告诫我们要清楚分辨，人生有两种不同的情况。一种是追求、努力了便会得到，不求不努力就得不到，那是求可以有助于得，求可以换来得。但还有另外一种，求有求的方法，但求了却不必然就能得，得或不得，是由命——非主观的其他条件因素，人无法掌握的遭遇——决定的，求无助于得，求和得没有因果联系，求在得之外。前者可以用主观意志来控制，后者不行。对于由命决定、不能强求的事，我们应该要以不同的眼光来看待。

《孟子·尽心下》有一段话区分“性”和“命”：孟子曰：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。”性原本指的是天生、天赋条件，所以五官的感受——味觉、视觉、听觉、嗅觉以及肢体的舒适或劳累——依照定义，应该是性，上天加之于人的。然而这种初级的五官感受，吃到什么、看到什么、听到什么、闻到什么、感觉到怎样的舒适，有赖于外界的条件，不是自己能掌握、操控的，因而尽管感官在你身上，却不该认定这就是你自身具备且应有的。这方面，只有一半，接受方是你的，刺激方却由不得你，而是取决于命，即偶然、非主观能安排的遭遇，所以说：“有命焉，君子不谓性也。”

相反地，仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。父子之间应该有仁，君臣之间应该有义，宾主之间应该以礼相待，贤者应该发挥智慧，圣人应该行天道，这几件事，都是“应该”，就意味着受限于具体、个别遭遇，不见得能实现，属于命所左右的。然而，为什么应该如此，背后有基本人性的必然，父子间有仁符合父子之性，君臣间有义符合君臣关系的本质，宾主之间有礼让宾主都最舒服，贤者能发挥智慧对社会最有利，圣人行天道能带来最理想的结果。这些原则上的必然，不受任何外在遭遇的影响而改变，所以倒过来，不特别强调其受限的情况。“有性焉，君子不谓命也。”

对照起来，我们了解孟子的看法。关于五官的享受，受限于外在刺激与现实条件，是那种求了不见得求得到的事，因而命的成分高于性，我们不需、不应该耗费太大心力在这上面。关于仁、义、礼、智，虽然我们没有把握其一定能落实，但其内在有不受外在条件控制的基本部分——那就是自然的道理，有自然的力量将人往实现仁、义、礼、智的正确方向拉，所以不必去在意外在条件，顺从内在的性，努力去做就是了。

如此回头读前面那段话，就比较容易明白了。尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。心指的是感受、情感，尽其心或尽心，则是将自身的感受、情感予以普遍化，想象、知觉别人也会有同样的感受、情感，在意义上接近孔子所说的恕，或是推己及人的推。

一个人能够尽心，能够借由自己的感受、情感扩大知觉、理解其他人，穷尽了人我之间的感受和情感的呼应，在这过程中，他就明白了什么是性——人的本性，人的共同天赋条件。我们如何了解自己？一种方式就是透过推，找出我和别人的共同感受、情感，察知人之所以为人的根本，那就是人性，也就是我的性。

《孟子·尽心上》另外一则中，孟子曰：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”“反身而诚”，不自欺，找到自己最真实的感受、情感，那是再快乐不过的事。如何反身而诚，《孟子·尽心上》同样有这样的说明：孟子曰：“无为其所不为，无欲其所不欲，如此而已矣。”不要去做你直觉上不想做、不觉得应该做的事；不要去追求你直觉上不要、认为不该要的东西。相信自己内在的是非、善恶、好坏判断，找回没有被其他因素改变之前的初衷判断，那就是反身而诚，如此而已，简单得很。

“万物皆备于我”，意思是能够准确理解、判断所有事物的原则道理的能力，早已齐备在我身上，不假外求。外来的指导、诱惑，反而让人偏离本心。因而人之大乐，是回返本心，也就是平常语言中说的“心安理得”。你的行事和自己内在直觉的应然判断合而为一，没有鬼祟、犹疑、愧疚、不安，那当然就乐。若要更进一步落到方法上来看，那就是“强恕”，自觉地让自己努力去体会、体贴别人的感受，具备同理心，那么你要说的话、要做的事自然就不会伤害别人，给别人带来痛苦，如此所言所行必定心安理得，那也就是最容易求仁的途径。

透过尽心理解了性，人也就同时明白了天——什么是我内在固有的，什么是后来由外在刺激影响加进来的。分辨清楚了原有、本有的，与外加而混淆、遮蔽了本有的，那么我们就能达到下面的境界：存其心，养其性，所以事天也。殀寿不贰，修身以俟之，所以立命也。存养内在真实的感觉与性情，是呼应、回报天最好的方式。不必去想，不必在意自己能活多久，活得短活得长都没差别，不影响我们看到生命、过日子生活的决定，持续以“存其心，养其性”的方式修身，那是对待命最好、最有建设性的态度。也就是说不去忧虑“求无异于得也”的事，专注于掌握“求有益于得”的事，充实自己的生命，不管偶然遭遇带来什么，都能好好应对。

什么是可求的、什么是不可求的，想清楚、分清楚。什么是我的、真实的、内在的，什么不是我的，是来自外在混淆错乱的，也要想清楚、分清楚。从相信每个人内在都具备判断是非、善恶、好坏的能力出发，孟子建立了这样一套处世原则，并发展了因应的政治哲学，步步推论，环环相扣，逻辑严谨且明确，真是了不起的思想成就。