**为儒家信念而战**

雄辩时代来临

在中国受教育成长的人，几乎都读过《孟子》，对于《孟子》的内容并不陌生。不过我们阅读《孟子》的方式，是理解甚至背诵孟子说了什么，弄清楚孟子说的话是什么意思，却很少注意到孟子用什么方式说。

然而，放在历史的脉络下，容我提醒：孟子如何说，他呈现道理的风格、形式，和他到底说了什么，同样重要。

战国时代是个雄辩时代，苏秦、张仪那些纵横家当然是靠着一张嘴善言雄辩，穿梭于各国之间兴风作浪，但雄辩绝对不是纵横家的专利，雄辩甚至不是纵横家发明的。应该倒过来看：一个传统信念快速瓦解的社会，迫切需要寻找新的处世行为和原则，一时之间涌现了众多不同的主张，嘈杂纷乱地争着要说服迷惘困惑的世人。在那样的多元言论环境中，主张要被听到，需要特殊的技巧；主张要被接受，更需要特殊的技巧。

雄辩就是在这种时代背景中产生的说话技巧。从春秋时期开始，墨家就最早意识到说话、论辩技巧的重要性，在他们的家派知识中有了墨辩，那是一套很讲究的说话、论辩方法论。进入战国时期，言论更加热闹混乱，进而出现了专门探索语言规则，玩弄论辩盲点的名家。说话，不再是一件直觉、自然的事，正式成为一门技术、一份本事。

纵横家是将这份技术、本事特别用在国与国外交策略上的人。与纵横家约莫同时代的孟子、庄子，则将同样的技术、本事，用来沟通、传递价值判断。庄子向一般人传递超越人世的广大精神宇宙，孟子沟通的主要对象则是国君，传递的价值信念是儒家的人道主义。

传统阅读《孟子》的方式，很可惜，没能让我们欣赏、领略孟子的雄辩本领。《孟子》精彩之处，不在他提出的想法，而在于他如何在对儒家信念极为不利的境遇下，顽强不懈地坚持找到方法凸显这套信念的优点，毫不让步地和其他更流行、更迎合君王心意的学说缠斗。

孟子是个言语和信念上的斗士。他的信念，很大一部分承袭自孔子，也就是承袭自孔子信奉的周代王官学传统，那绝非什么新鲜刺激的东西。相反地，那是被当时许多人认定应该丢入时光垃圾桶的陈旧概念。但看看孟子如何以雄辩姿态，将这些东西说得活泼灵动、强悍生猛，和别人提出的怪奇之论相比，丝毫不显疲态！

《孟子》和《荀子》形成清楚的对比，不只是传统上认知的性善论和性恶论的对比，更重要的，是文风和说话方式的对比。孟、荀同属儒家，两人有许多同样的基本信念，两人的书中也说了许多类似的道理，然而不管再怎么类似、接近的道理，由孟子说来，就是和荀子说来，给我们很不一样的感受。

与其说是来自内容的差异，毋宁是风格乃至于人格的差异。孟子的雄辩风格，部分来自时代影响。孟子出生于公元前372年，荀子出生于公元前313年，虽然只相去六十年左右，但所处的时代气氛就有了根本的变化。孟子的时代，仍然是百家争鸣、言论互激，一切处于未定的情况，从国君到小民，大家都焦虑地寻访对于现实战乱不安的解决之道。到了荀子的时代，前面的长期多元激荡，开始收束整合了。荀子本身整合了儒家和法家，荀子的学生韩非更进一步整合了法家和道家。

换句话说，孟子身在言论的战场上，强敌环伺，必须随时打起精神不断战斗；到荀子时，战场已经初步清理了，只剩下几个还站着的强者，不再必然战斗，转而想着如何重整彼此关系，找出停战的办法来。

为解决现实问题而辩

在一个面向上，《孟子》书比较接近《论语》，而远离《荀子》。那就是这本书不只记录了孟子说什么，还将孟子在什么状况下，对谁说这些话的外在条件，都交代得清清楚楚。千载之下，我们都还能透过这些记录，想象还原孟子当年的论辩实境。

庄子也是个了不起的雄辩家，然而《庄子》书中呈现的，是一种纸上的、想象的雄辩。书中没有给我们现实的辩论场景，少数例如庄子和惠施的对话，读起来总比较像寓言，而非现场记录。《庄子》传递的，比较像是一个有剧本、操控好的舞台，那些质疑、挑战庄子的人，仍然是本来剧本里就安排好的角色，按照他们的脚本说话，制造出应有的舞台效果。

我们当然不能天真地将《孟子》里所记录的一切，都当作事实看待。重点在于：《孟子》的写法，就是企图让我们感觉这是真实发生过的一场论辩，真正的君王、真正的问题、真正的往来论难，用这种方式传达出再强烈不过的现实感。从书中浮现出来的，是一位不怕面对现实问题，不谈抽象理想理念的人，他活在和别人的热闹互动中，而不在自己内在的思考与想象中。

采取如此具有现实感的书写策略，是有道理的。正因为从王官学到儒家的信念，在孟子的时代是古旧的，很容易被视为只适用于一个单纯的逝去年代的道理，缺乏现实意义，于是要让人愿意听儒家信念，就先得有办法把现实摆进来。

《孟子》第一篇是《梁惠王》，开篇第一件事就是给出了一个真实的国君——梁惠王（魏惠王），和在读者看来像是现场记录的对话。孟子见梁惠王。王曰：“叟不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”孟子是个游士，没有固定的官职与身份，不断从这国跑到那国，给国君提供国政上的分析与建议。因此梁惠王见面的问候客套话，理所当然就是：啊呀，老先生千里迢迢来到我们这里来，想必会给我们带来很有用、可以带来利益的协助吧？

像孟子这种人，是国君的流动幕僚，到任何一个地方，最主要的目标一定是说服国君接受他们的主张，进一步任用他们协助处理国政。所以梁惠王的问候很普通、很正常，而“利吾国”，是国君判断要不要接受游士意见天经地义的标准。

孟子到梁国（魏国）之前，已经有了一定的名气，也才能直接见到梁惠王。这件事发生在公元前328年，那年孟子四十四岁，梁惠王开口称“叟”，显然不完全针对孟子的实际年龄，有冲着孟子名声而来的尊敬之意。

梁惠王绝对没料到，如此平常的初见面招呼套语，竟然就引来孟子的否定，加上一大段训诫。孟子对曰：“王何必曰利，亦有仁义而已矣。”孟子的回应是：王干吗要提利益呢？难道你不知道比利益更重要的仁和义吗？梁惠王显然来不及弄清楚状况，孟子已经滔滔不绝铺陈其道理了：王曰：“何以利吾国？”大夫曰：“何以利吾家？”士庶人曰：“何以利吾身？”上下交征利而国危矣。国君问：如何对我的国有利？大夫就问：如何对我的家有利？没有封地的士和庶民就问：如何对我自己有利？上上下下都求利，互相争夺利益，这个国可就危险了。

国君考虑国的利益，拥有封地的大夫就会相应考虑自己封地的利益，同样的士庶民就考虑自身的利益。从上到下，想的都是从自己出发的利益，然而上下的利益彼此交错，这方的利益增加，很可能就会损伤那方的利益，因而考虑利益必然产生利益冲突与争夺，这是“危”的来源。

万乘之国，弒其君者，必千乘之家；千乘之国，弒其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣。《史记·太史公自序》中有一段话说：《春秋》之中，弒君三十六，亡国五十二，诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数。《春秋》经文记录的两百多年间，就发生了三十六次弒君事件，正式被灭亡并吞的国高达五十二个，平均六年多就有一个国君被杀，平均四年多就有一个国灭亡。这种状况进入战国之后，只会更加严重、激烈，所以孟子直接在梁惠王面前说：具备万乘实力的大国中，弒君的一定是具备千乘实力的大夫；具备千乘实力的中等国家中，弒君的一定是具备百乘实力的大夫。这些大夫，他们的实力都已经达到国君的十分之一（“万中有千，千中有百”）了，难道还算少吗？意思是自己已经拥有那么多了，为什么还要弒君呢？

因为苟为后义而先利，不夺不厌。孟子的解释：如果大家都只想怎样是有利的，不考虑不在乎怎样是对的、正当的（“义”），那就会产生这种不论自己已经拥有多少，都一定要争夺更多，不去争不去抢就无法满足的现象。

孟子前面说“上下交征利，而国危矣”，到这里他传递的信息更直接、更迫切了，实际上是“上下交征利，而国君危矣”！如果国君不希望遭遇这种弒君争夺的危险，那就应该听下面的建议：未有仁而遗其亲者，未有义而后其君者。王亦曰仁义而已矣，何必曰利？应该赶紧停止强调利、追求利，转而提倡仁义，反而仁义才对国君最有好处。相信仁、行仁的人，绝对不会忽略、遗弃他的亲人；相信义、遵守义的人，也绝对不会轻蔑、伤害他的君王。这里孟子给了仁与义最简单的行为定义。仁就是遵从伦理，看重亲人；义就是有一种坚持正当行为，不做不该做的事的信念，规矩上国君在前，那么实践上就不会将国君放到个人考量之后。然后孟子将前面说过的话，当作总结再说一次：王，你应该说仁义才对，不要再说利了。

仁义才能带来真正的利益

开头第一篇，就展现了孟子复杂的雄辩思维。他毫不留情地给梁惠王当头棒喝，抓住梁惠王见面客套话中的“利”字大做文章。但我们不必替孟子担心梁惠王听了这番话会发怒翻桌，因为虽然明白地说“不必曰利”，但只要梁惠王仔细听进孟子说的，他立刻会自己得到话中有话的推论：其实从国君的角度看，仁义才是大利，提倡仁义才真正符合国君的利益。“曰利”，把利挂在嘴上、放在心上，让国中大家都嘴上说利、心头想利，反而对国君是最不利的。

孟子不是个传统主义者。他对梁惠王主张仁义，理由不是因为仁义就是对的，或仁义是古圣所教诲的、几百年流传下来的，或尧舜先圣都奉行仁义，所以今天的国君也应该奉行仁义。不，他其实是顺着梁惠王对利的重视，否定梁惠王原本认为的利，教他若真要有利于自己，仁义才是对的答案。

孟子没有直接用“利者非利”一类正言若反的表达方式，但他的推论，实质上仍属于吊诡悖论。他的雄辩以指出对方的想法似是而非来展开——你以为追求利就必然有利，不，这个想法错了，追求利反而会带来危，带来祸害；追求仁义才能真正带来利。

贯彻《孟子》书中雄辩的主轴，就在于将当时一般人，尤其是国君视之为落伍、无用的人伦、仁义、周文化传统价值，表现为最适合、最能应对当时环境的观念。这点上，孟子和孔子很不一样。孔子梦想的，是取消春秋时代变动、破坏的力量，回归西周原始状态，那么仁义为首的伦理条目、人格常规就都能恢复发挥其作用了。孟子却主张，不必回拨时钟，不可能退回周初情境，就在战国的现实中，仁义为首的这些伦理条目、人格常规都还有用，甚至都还是最好用、最有用的。

下一篇，再度示范、显现了这种悖论雄辩的风格。孟子见梁惠王，王立于沼上，顾鸿雁麋鹿，曰：“贤者亦乐乎此？”孟子又见到了梁惠王，但这次不在宫中，而是在园林水池边。梁惠王环顾欣赏园中养的大大小小的飞禽走兽，对孟子说：贤者也喜欢这样的享受吗？

贤者，既是对孟子的敬称，也是梁惠王带点不好意思的疑惑。梁惠王喜欢园林动物，但又意识到这种享受似乎不符合传统贤君的形象，所以问孟子怎么看。

孟子对曰：“贤者而后乐此，不贤者虽有此，不乐也。”又是逆反了梁惠王的预期，孟子的回答是：只有贤者才能享受这种乐趣，不是贤者的，就算有了同样的环境、同样的条件，都无法真正拥有如此享受。孟子显然立刻明了梁惠王对于在他面前表现喜爱园林动物，感到尴尬甚至罪咎。一个贤者，尤其是一个担任国君的贤者，依照传统的道理，不应该追求这种乐趣，应该将心力放在照顾人民、管理国政上，公众福祉重于私人娱乐。梁惠王此问，就是有了会被孟子批评教训的准备，预期孟子会说“不贤者而后乐此”，只有那些不像样的国君才会将时间精力耗费在游园赏鸟上！

但孟子偏不批评教训。雄辩的一种手法，就是故意违背听者的预期，因而激发听者的好奇乃至震惊，于是对说者所言留下深刻印象。梁惠王不会想到简单的招呼问候语会惹来最严厉的威胁，听到孟子“弒君者”那一段话，一时片刻绝对忘不掉。同样的，梁惠王怎么都想不到，孟子非但不批评他的个人园林享受，反而用赞成、称许的口气说：贤者而后乐此。

孟子接着解释：《诗》云：“经始灵台，经之营之，庶民攻之，不日成之。经始勿亟，庶民子来。王在灵囿，麀鹿攸伏，麀鹿濯濯，白鸟鹤鹤。王在灵沼，于牣鱼跃。”天啊，孟子竟然还正经八百引用了《诗经·大雅·灵台》的句子，这是咏周文王的。我们可以想见梁惠王听到时更强烈的惊讶反应：我以为我在做一件贤者不该做的事，这位老先生却不只嘉奖我享乐，还把我和周代开国的大贤君文王相提并论？！

诗的内容描述了文王如何兴建灵台。度量规划，然后准备材料，因为民众都来一起参与建造，所以灵台一下子（“不日”）就盖好了。原来规划准备时，将进度订得很松，打算慢慢来（“不亟”），但没想到民众却像是帮自己的父母做事一样卖力，快快就完成了。在灵台周围文王的园子里，母鹿安详悠闲地伏卧着（“攸伏”），仔细看，那鹿长得很好，毛色光润（“濯濯”），旁边还围着羽毛洁净漂亮（“鹤鹤”）的白鸟。文王在灵台边的水池畔，看到水中鱼儿拥挤跳跃。

然后孟子点出这段诗的重点：文王以民力为台为沼，而民欢乐之，谓其台曰灵台，谓其沼曰灵沼，乐其有麋鹿鱼鳖。古之人与民偕乐，故能乐也。文王运用众人的力量来兴建台阁庭园，而人民是高高兴兴来做的。甚至这座楼台称为灵台，这塘水池称为灵沼，都不是文王自己取的名，是人民取的，用来显示他们的心意。像文王这样的古贤君，与人民同乐，所以能享受园林之乐。

最后，孟子再用反例来强调：《汤誓》曰：“时日曷丧，予及女偕亡！”民欲与之偕亡，虽有台池鸟兽，岂能独乐？反过来看，《尚书·汤誓》中，人民对着夏桀愤怒呼喊：“这个太阳啊（指高高在上的王），你什么时候灭亡呢？我愿意和你同归于尽！”想想看，人民不惜和他同归于尽，这种君王就算有园林动物，有办法自己享乐吗？

关键不在园林动物，而在国君和人民之间的关系，在国君如何对待人民。绕了一圈，孟子其实还是回到这个主题上。但对于国君的享受，孟子把它从梁惠王要问的“该不该”，从逻辑上转换为“能不能”。不该问贤者或好的国君该不该如此享受，而该弄明白，如果不是贤者，不能好好治民，获得人民的拥戴，那么他根本就没有办法如此享受。人民拥戴国君，国君就能过得自在快乐；人民和国君对立，国君坐立难安，怎么会有任何享受可言？

问题的根源是好战

再下一段，仍然是梁惠王和孟子的对话，不过情境又不同了。梁惠王有备而来，对孟子提出了正式的请教：梁惠王曰：“寡人之于国也，尽心焉耳矣。河内凶，则移其民于河东，移其粟于河内。河东凶亦然。察邻国之政，无如寡人之用心者。邻国之民不加少，寡人之民不加多，何也？”梁惠王自认在治理国家上尽心尽力，国的西部发生荒歉，就积极将人民迁移到东部来，再把东部生产的粮食运到西部去赈灾。换作东部荒歉也同样积极处理。观察比较邻近各国，别的国君都没有那么用心的，照理说，邻国的人民应该会被吸引过来，投靠梁国才对，为什么现实上却不是如此呢？

梁惠王有此疑惑，背景是战国时代国与国之间竞争的焦点，一是土地、二是人民，两者密切相关，却不是同一回事。通常有愈大的土地，就能靠土地的生产力拥有愈多的人民。但不必然。那是没有签证、没有护照、没有海关的时代，人民有高度的迁徙自由，而且时局愈动荡，人民就有愈强烈的迁徙动机。国要大，要能在竞争态势中保有优势，当然要有土地，土地不够，撑不起足够的人口规模。不过，同时也要想办法不只保住国内既有的人民，最好还能吸引别国的人搬迁过来。人太多，土地不够了，都还能将人口化为军队武力，去夺取邻国土地。

孟子对曰：“王好战，请以战喻。填然鼓之，兵刃既接，弃甲曳兵而走。或百步而后止，或五十步而后止，以五十步笑百步，则何如？”孟子不直接回答梁惠王的问题，却丢了一个问题先要梁惠王回答。他说：“王，你喜欢打仗，我就用战场上的事来做比喻。战鼓咚咚（“填然”）响起，双方兵器互相交接，有士兵解下盔甲丢掉兵器，不打了，掉头逃跑。有的跑了百步之远停了下来，有的跑了五十步就停下来。如果那跑了五十步的，嘲笑跑了百步的，说人家胆小逃跑，你觉得怎么样呢？”

曰：“不可，直不百步耳，是亦走也。”梁惠王的反应当然是：“哪有这种道理！他只是没有跑到百步而已，他自己也逃了啊，怎么能笑人家？”

孟子早就预料了梁惠王会这样回答，事实上换作我们来答，也是这样答吧！然而梁惠王一答，就掉入了孟子的雄辩陷阱里。曰：“王知如此，则无望民之多于邻国也。”孟子马上说：你既然知道五十步笑百步没道理，也就该知道你的人民不会比邻国多了。孟子点出了他要给梁惠王的答案：你没有比邻国国君好啊，你自以为的尽心，不是真正的尽心，根本上，你的做法本质上和邻国都一样，所谓尽心不过就像没跑到百步，五十步就停下来而已。

然后他仔细说明了真正用心、尽心的国政应有的做法。不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。

关键在于不耽误、不破坏人民的基本生产活动。该耕种该收获的时候，让人民能耕种能收获，那么谷子粮食就够吃了。不竭泽而渔，不用细密的渔网去大池里捞，那么池中自然长养的鱼鳖就够吃了。不乱砍树木，给树木充分时间生长，那么木材就够用了。粮食、鱼鳖够吃，盖房子、取暖的木材够用，那么人民就能好好活着，死了也能得到适当的丧礼，都没有匮乏遗憾。让人民活着、死了都没有匮乏遗憾，这就是王道的起点，也就是国君正确处理国政的基本要求和标准。

这段话中，“无违农时”、“斧斤以时入山林”，孟子连用了两个“时”字。后面一段，他还会说“鸡豚狗彘之畜，无失其时”、“百亩之田，勿夺其时”，又两个“时”字。这是他要梁惠王理解的重点，做国君的首要责任，在于不妨碍人民的生产规律。为什么要这样强调？因为那个时代破坏人民生产之“时”的，就是国君发动的战争。战争一来，青壮人力就被征调到战场上，不管那到底是什么季节，田地里需不需要人力。有的田园因而暂时荒芜，还有一些田园因为耕种者死在战场上回不来，就长期荒芜了。这是最大的耽误、最大的破坏。

正常粮食生产遭到破坏，人没东西吃，只好拿细网将小鱼小虾都捞起来，那么明年水池里就没有鱼虾了。该砍木材的时候没有人力去砍，就只好在不对的时候砍掉树木的生机，那么明年山林就无法持续提供足够的木材了。

虽然孟子没有明说，只要细思他的回答，我们就能自己串接起他的逻辑，对于前面才刚读过的内容，有了不同的体会。梁惠王说“河内凶”、“河东凶”时，我们自然以为“凶”（生产荒歉）是自然因素造成的。但孟子要提醒梁惠王的，正是：如果不是人民被力役调离了生产本位，河内会凶吗？河东会凶吗？

更进一步，我们意识到“五十步笑百步”的比喻之前看似轻描淡写的“王好战，请以战喻”，其实多么沉重啊！反映迅捷的雄辩家，早在说这句话时，就已经给了梁惠王答案——唉，就是因为你和邻国国君一样爱打仗，人民当然不会增加嘛！

说完了王道之始，孟子期待国君在这基本标准之上，追求更高的成就：五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。

农家拥有五亩大的宅园，可以在那里种桑树养蚕缫丝，五十岁以上的人就能够穿丝绵衣了。宅园里还能养鸡猪狗等牲畜，不违失繁殖季节，那么七十岁以上的老者就固定有肉吃了。

农家拥有百亩田地，按时下田，那么一家人都可以不用挨饿。然后谨慎认真透过乡里庠序活动，教人民孝悌的是非道理，人人知道孝亲敬长，那么就不会有头发花白的长者背着重物在路上走，年轻人自然会去帮忙代劳。处理国政，能够做到让七十岁的人穿得好吃得好，一般人不必担心挨饿受冻，这样的国君，必定能够称王于天下。

这里有个关键字，当动词用的“王”。这个字及其代表的意思，会在《孟子》书中反复出现。春秋时诸国并立的情况，到这时已经消失了，只剩下几个大国彼此争战。谁都能看得出当时的基本趋势：剩下的国只会愈来愈少，很有可能最后只剩一个。仅存数国，每个国当然都紧张兮兮希望自己会是那最后一个，每个王都期待自己是最后还能屹立不倒的那个王。“王”就是用来描述那个终局的特殊用语，即统一天下最后还能为王这件事。什么样的人能王？怎样的条件能让这位国君王天下？是当时再现实再迫切不过的政治议题。

孟子给出的王天下的条件是什么？是回归正常，让人民以正常的方式生产、过活，如此而已。“七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒”，就这么两句话，没有任何奇特可观之处。这又是孟子追求、创造的雄辩效果，人人都认为王天下是多大的非常事业，一定要有非常的条件才能成就，孟子偏偏说：只要做得到给人民基本的照顾，这样的国君就能王，而且是百分之百保证一定能王，“然而不王者，未之有也”。

狗彘食人食而不知检，涂有饿莩而不知发，人死，则曰：“非我也，岁也。”是何异于刺人而杀之，曰：“非我也，兵也。”王无罪岁，斯天下之民至焉。前面好意劝梁惠王要王天下其实不难，接着孟子又立刻换上一副严厉的脸色，以指责的口吻回答梁惠王前面的问题。今天的现实是，国君、贵族养的动物，吃得比一些人民还好，你却不知检讨检点；路边躺着饿死的尸体，你却不赶紧将储藏的粮食拿出来救济。自己的人民死了，你的说法是：年头不好啊，自然天候造成了荒歉，不是我，我无能为力，我没有责任。这跟拿刀刺杀人，却说不是我杀的，是刀子杀的，有什么两样吗？如果你不要归罪年头不好，承认造成荒歉你有责任，你没有做对做好，那么天下的人民就都会来投靠你了。

原来梁惠王的问题里，就已经藏着答案了。邻国的人为什么不会来？因为梁惠王认为荒歉与他无关，同时认为移民移粟是他尽心的表现。但在孟子眼中，这种态度和邻国国君没有本质上的差别。真要有本质差别，梁惠王必须承认自己爱打仗与奢侈享受的习惯，是造成荒年的因素；他更应该看到让人民得以安居，是国君的责任，不是对人民的恩惠。唯有如此调整态度，才有可能吸引人民前来投靠。

借孔子之口开骂

梁惠王曰：“寡人愿安承教。”孟子曰：“杀人以梃与刃，有以异乎？”曰：“无以异也。”“以刃与政，有以异乎？”曰：“无以异也。”这一则，一方面顺着上面一则继续讨论国君对人民的责任，另一方面却又有了和前面三则都不一样的表现方式。

仍然是梁惠王和孟子之间的对话，这一回，梁惠王姿态再低不过，直接说：我很乐意听您教导。你要说什么我就听什么。话中特别用了“安”字，表示梁惠王很清楚孟子要说的，不会是什么好听话，但他仍然愿意听，会安然不发作地好好听。

梁惠王很直接，孟子却不直接，反而迂回问道：你觉得用棒子打死人，和用利刃把人刺死，有不一样吗？梁惠王回答：没有不一样。孟子进一步再问：那用利刃杀人，和以苛政杀人，有不一样吗？不同工具、不同手段，都是杀人，所以梁惠王还是回答：没有不一样。

曰：“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩，此率兽而食人也。兽相食，且人恶之，为民父母，行政，不免于率兽而食人。恶在其为民父母也？”梁惠王同意以政杀人也是杀人，没有反对、没有辩解，显现他真是“愿安承教”，孟子才说出批评意见：你的厨房里有吃不完的肥肉，你的马厩里马养得很肥，但你的人民却将饥饿写在脸上，道路上看得到饿死的尸体。两相对比，这岂不等同于带领动物吃人吗？动物彼此互相残杀啃食，我们人看了都觉得受不了，然而应该如父母般慈爱、保护人民的国君，竟然连避免带领动物吃人都做不到，这哪能算得上是慈爱、保护人民呢？

孟子说的话，的确不好听，指责梁惠王带着动物吃人。后面还有令人更难堪的。仲尼曰：“始作俑者，其无后乎！”为其象人而用之也，如之何其使斯民饥而死也？孟子引用孔子的话说：发明以木偶来陪葬的人，会断子绝孙吧！孔子说那么重的话，为什么？不过就因为木偶长得像人，却被拿来陪葬。用木偶陪葬的人，难道不会觉得像是把人活埋而感到不安？失去这种不安的感受，对孔子来说已经是很严重的事了。用这种标准看，那让人民饥饿而死的人，该怎么办？

孔子的话，是诅咒。俑，是用来取代活人的。原先真的有将活人拿去陪葬的做法，后来文明些了，不用活人，改用刻成人形的俑。但依照孔子的人道标准，就连拿俑去陪葬，都无法接受，因为那是象征性地剥夺人命。象征性剥夺人命，孔子都要用那么重的诅咒来予以反对，那要拿真正把人饿死的行为怎么办呢？

孟子引这段话，是要让梁惠王明白，说他带领动物吃人，不是夸张的高标准。和孔子的标准相比，这标准一点都不高。换作孔子来评断梁惠王这种“厩有肥马，路有饿莩”的做法，大概会气得说不出话来吧！孟子拐了个弯对梁惠王说：你这种做法，换得绝子绝孙的报应，都不为过啊！

孟子对于国君，还真说得出这么凶狠的话，以滔滔的雄辩包裹着，展开心理攻势，要让国君接受儒家亲民爱民的理念。

仁者无敌

梁惠王曰：“晋国，天下莫强焉，叟之所知也。及寡人之身，东败于齐，长子死焉；西丧地于秦七百里；南辱于楚。寡人耻之，愿比死者一洒之，如之何则可？”仍然还是梁惠王和孟子的对话，这一段又有跟前面四段不同的情境。梁惠王对孟子的提问，其实正显示了为什么孟子说那么凶狠的话，梁惠王没有发怒，没有当场把孟子赶出去，没有从此将孟子列为拒绝往来户。

因为梁国居于困境中。梁国，也就是魏国，是三家分晋后出现的。公元前403年，晋国三个势力最强大的大夫靠着实力，让周天子承认他们为正式的诸侯，几年后，他们将晋的最后一位国君晋静公废除，彻底瓜分了晋的国土。而这三个新兴之国——韩、赵、魏——之中，魏占据了最核心的土地，国力也最强，因而到梁惠王时，依旧视自己为晋的主要承传者。

梁惠王问孟子：“我们晋国曾经是天下最强的国，这是老先生你知道的。春秋时代，晋文公建立了霸业，之后晋国一直都是无人敢轻视、忽视的大国。然而在我当国君这几年间，东边败给了齐，马陵之役甚至连我的大儿子都被俘而死；西边又被秦陆续侵夺了七百里的土地；南边也受到楚的威胁欺侮。对这些事，我深感羞耻，希望能替这些战死的人报仇，怎么样才做得到呢？”

魏国虽大，但位于四战之地，被其他强国包围。东边是老对手齐国，西边、南边又有快速崛起的新兴势力秦和楚，大家都觊觎魏国的土地与人民。梁惠王听过了孟子对国政的原则训诫，这次他要问很明确、很具体的问题，要求得到很明确、很具体的答案——要如何胜过齐、秦、楚这几个邻国？要如何能打胜仗雪耻？这里，好战的梁惠王念兹在兹的，是“战”，是如何打胜仗。

孟子对曰：“地方百里而可以王。王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨。壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃以挞秦楚之坚甲利兵矣。”

孟子的回答是：一个百里见方大小的国，如果用对的方式治理，都可以王，让天下人民归服。这句话对应梁惠王所说的重重失败挫折，孟子提醒他，就算“东败于齐”、“西丧地于秦”、“南辱于楚”，梁国仍然是个大国，远大于“地方百里”。话中隐含的意思，也就是教训梁惠王，你目前拥有的条件，仍然足可以追求更高的目标、更远大的理想，干吗满脑子想的只是在东边、西边、南边打仗复仇呢？

所以明知梁惠王要问打仗复仇之事，孟子却还是回到根本道理上来规劝他：“如果你可以对人民施行仁政，刑罚少一点、税赋轻一点，鼓励投注更多人力就能有更多收获的农作方式，土要犁得够深，并且勤于锄草。年轻壮丁农闲时还能修养德行，遵守孝悌忠信的道理，在家里侍奉父兄，出门侍奉长辈，做到这样，那就算只给他们木棍都能够打赢拥有坚实盔甲、锐利兵器的秦楚大军了！”

孟子所说的仁政，归结到底，还是那件事——“不夺农时”，非但不要以力役之征将年轻人从土地上拉开，还应该鼓励他们花更多时间在农田里，生产更富足的收获。还要给他们留出可以受教育、学规矩的时间，这才是强国的根本方法。

彼夺其民时，使不得耕耨以养其父母，父母冻饿，兄弟妻子离散。彼陷溺其民，王往而征之，夫谁与王敌？为什么不讲究兵战，反而国家会强大，可以战胜邻国呢？在孟子看来，那些好战之国，侵夺了人民耕种的时间，使得他们没办法好好种田生产来供养父母。父母挨饿受冻，家人四处离散，没办法聚守在一起。这等于是他们的国君让人民陷于水深火热之中，人民不可能支持这样的国君，如果你去征伐这样的国家，谁来抵挡你、跟你作对呢？

孟子所说的，明显是一体两面的道理。行仁政，得到人民衷心的效忠，很容易就能打败让人民痛苦、离心离德之国；倒过来，如果梁惠王坚持好战，那么遇到别人来征时，在“陷溺”之中的梁国人民，也很容易就会背弃他们的国君！

故曰：“仁者无敌”，王请勿疑。所以说，行仁政的仁者没有对手，请你不要怀疑这项真切的道理。

打仗的关键不在于武器、战阵，而在于人民活得好不好。活得好，他们会珍惜自己既有的生活，会拼命保护自己的国；活得水深火热，他们一心希望能改变现状，就不可能有所坚持。因而前面一种人民遇到后面一种人民，不管前者的武器多原始多粗糙，后者的武器多精良多锐利，结果都一定是前者胜过后者。

孟子知道梁惠王会觉得他答非所问，没有针对具体的作战报复办法回答，所以特别强调“仁者无敌”。这句话的本意是没有人会要和仁者为敌，仁者没有敌人，孟子却在雄辩的脉络下，巧妙地将之转化为“仁者没有对手，到哪里都会赢”的意思，叫梁惠王不要怀疑这看起来似乎迂远的答案，要相信仁政的巨大优势。

创造古代思想的当代价值

孟子的雄辩建立在一个他自己深信不疑的道理上——仁义可以强国、仁义可以征服、仁义可以战胜诸国统一天下。那个时代的国君念兹在兹的都是如何扩张国势，如何比邻国更强，如何更有效地进行征战。他们不理会传统伦常规范，觉得那是已经证明过时、失效了的方法。

儒家传承封建王官学，以古昔为标准，严厉批判现实，主张逆转变化，恢复想象中的封建宗法黄金年代，恢复君君臣臣父父子子的人伦定则。这样的态度，基本上是不现实，也无法应对现实的，而是要取消现实已有的变化，将时间扭转回去，认为只要回到过去，一切就都好了。

这种主张，在战国时期愈来愈无力。尤其是做国君的，特别听不进这种话。一来，现实征战几乎不存在他要不要打的选择，不是你占人家土地，就是人家攻过来占你的土地。二来，真要回到过去，难道像魏国这种因破坏了封建宗法才兴起的国，要自我取消国的地位，梁惠王要交出国君位子，退回去当大夫吗？

到孟子的时代，真正有力量、有市场的，是纯粹现实功利的主张。纵横家教国君如何善用和邻国之间的关系，创造对己国最有利的情况。兵法家教国君如何训练军队、如何加强纪律、如何布阵作战。还有法家教国君如何更有效管制人民、如何集中人力与资源、如何降低统治上的不利变数。

孟子了不起的地方，在于开创了一条传统主义和现实主义之间的新道路，并且找到了一种用来描述、推动这条新道路的论辩方法。孟子不是传统主义者，他不用“这是过去传留下来的，是圣王发明、运用过的，所以一定是好的”这种传统主义逻辑。他看重现实，针对现实而改写了仁义的意义。

当时的人普遍认为仁义就是一套传统政治原则，是在没有列国争战环境下形成的规范，仁义必然无助于富国强兵的现实需要。孟子却发动其滔滔雄辩，让我们在两千多年后仍然感觉得到内在的道理热度，主张仁义既不会妨碍富国强兵，也非和富国强兵无关，相反，仁义是朝向富国强兵最好甚至是唯一的途径。不循仁义之途，无法确实地富国强兵，还会带来许多后遗症。

“予岂好辩哉，予不得已也。”很多人会背孟子这句话，却很少人回到历史的情境下真切了解孟子的不得已有多“不得已”。他的不得已，是因为他的主张违逆时势潮流，更因为他的主张也不是单纯从前人那里承袭而来的。他必须要辩，才有机会在众声喧哗的战国环境中，越过更容易被理解的传统主义和现实主义立场，被国君听到。

后世儒家变成了正统，孔孟又是正统中的正统，于是人们往往就忘了一个再清楚明白不过的事实——孔孟相关经典产生时，他们的想法、说法可绝不是正统。他们必须费很大的力气对抗当时的主流，努力改变别人的想法。他们说的道理，不是一眼就能懂得，他们更未握有可以强迫别人必须接受这些道理的权力。孔子活着的时候，没有这份权力；孟子活着的时候，也没有这份权力。

“予岂好辩哉，予不得已也。”真不是随便说的。不辩，不靠辩建立起名声，手上没有任何具体权力的孟子，恐怕连让梁惠王见他，客客气气打声招呼说“叟不远千里而来”的机会都没有！