

《人文學報》
第二十九期 (93.6) , pp. 193-228
國立中央大學文學院

孟子論辯探究

林 憶 芝 *

大 綱

- 壹、引言
- 貳、孟子論辯之內容
- 參、孟子論辯的方法
- 肆、孟子論辯的意義
- 伍、結論

*香港公開大學人文社會科學院助理教授

摘 要

人皆謂孟子好辯，但孟子自己卻說：「予豈好辯哉？予不得已也。」孟子之辯是逼不得已的。孟子身處戰國之世，邪說暴行充斥，已到了「仁義充塞」、「率獸食人」之境地，孟子乃是為仁義之道而辯，為「正人心，息邪說」而辯。

孟子與楊墨之徒辯，與農家、縱橫家辯，與告子、高子辯，因為諸家之言論、主張都是「舉一而廢百」的，是一偏之見，未能全幅肯定人文精神的意義，故孟子以儒家仁義之道，向諸家重新肯定人倫、人格之意義。

孟子對人性有信心，相信人有反省能力，能夠判辨是非曲直。因此人也許會一時被偏見所蔽，但必有能力理解和實踐仁義。因此，孟子運用反詰、設問、對比、設譬等方法，引導人作自我反省，使之通過自己的思考以掌握仁義之正理。孟子之辯，是站在仁義之道而辯，是為人文價值而辯。

關鍵詞：孔子、孟子、楊朱、墨翟、為我、兼愛、節葬、仁義、性善、人文精神、人倫、五倫、宋桎、農家、縱橫家、景春、告子、高子、慎子、論辯、正人心、僻邪說

壹、引言

在〈滕文公下〉弟子公都子問孟子：「外人皆稱夫子好辯，敢問何也？」孟子即說：「予豈好辯哉？予不得已也。」孟子並非逞口舌之能而與人爭辯，其辯是逼不得已的。孟子身處戰國之世，邪說暴行充斥，已到了「仁義充塞」、「率獸食人」之境地。孟子本著捨我其誰之氣概，自比於禹、周公和孔子，繼承三聖之責任，力拒楊墨無君無父之邪說，為「正人心，息邪說」而辯。

〈滕文公下〉孟子說：「楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」程子曰：「蓋楊氏為我疑於義，墨氏兼愛疑於仁，」故孟子止闢楊墨，為其惑世之甚也。」^{註1}由於「為我」和「兼愛」與儒家仁義之說相似，容易惑亂人心，所以孟子為了捍衛仁義之道而與楊墨之徒爭辯。

焦循謂：「孟子時聖道湮塞，百家妄起，許行農家，景春、周霄從橫家，他如告子言性，高子說《詩》，慎到，宋鈞各鳴所見，孟子均與辯論其是非，不獨楊朱墨翟也。」^{註2}凡是不合於仁義之道的，孟子必與之辯。因此，本文除了分析孟子拒楊墨之辯，亦會分析孟子與陳相、景春、告子、高子、慎子和宋鈞之辯，進而探討孟子論辯之方法和意義。

貳、孟子論辯之內容

一、與楊墨二家之辯

孟子在〈滕文公下〉說：「楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。」

註 1 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁272-273。

註 2 焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁446。

無父無君，是禽獸也。……楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。」孟子站在儒家之立場，以捍衛孔子之道為己任，直斥二家是「無父無君」之「禽獸」，認為楊墨之道「充塞仁義」，使「孔子之道不著」。

平心而論，楊墨二人乃仁厚之君子，其主張亦非為個人自身利益而立論，乃是本於仁心，針對當時天下動亂，為挽救時弊而提出的救治方法，可謂用心良苦。然而，孟子對楊墨之批評十分嚴厲，其理何在？

楊墨兩家的學說，在孟子之時代十分流行：「楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊，則歸墨。」（〈滕文公下〉）在這種環境下，孟子要重新提倡儒家學說，顯然不是容易的事。孟子用嚴厲的言辭來批評楊朱「為我」和墨翟「兼愛」，站在儒家之立場，指兩家為「無君」和「無父」之邪說，是將楊墨之說加以引申，誇大其隱微之涵意，強調其可能出現之弊病，以抗拒時尚，使世人不被潮流所牽引而重新反省，以求世人重歸儒家之正途。

在〈盡心上〉，孟子以極簡約的說話概括楊墨兩家的主張：「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。子莫執中。執中為近之。執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。」在孟子眼中，楊墨兩家各有所執，一執於貴己外物，一執於兼愛求利，只是一偏之見，都是「執一」而「賊道」的邪說。

1) 與楊朱辯為我

楊朱並無著作傳世，其言論分別見於《莊子》、《列子》、《韓非子》和《呂氏春秋》等書³，其中以《列子》〈楊朱篇〉所記較詳，而孟子指楊朱「拔一

註 3 唐君毅：《中國哲學原論原道篇卷一》（香港：新亞書院研究所，1973年），頁262
「孔子之後之道家型思想，蓋首當以楊朱為代表。楊朱之書未有聞。莊子、列子及其他書所載楊朱言，亦不足盡據。」考古籍中言及楊朱的文字分別見於《莊子》

毛而利天下，不為也」的說法，相信亦本於此。^{註 4}

從《列子》〈楊朱篇〉的文字得知，楊朱並非自私自利的人，其說亦非教人損人以利己，他不願意損己之一毛以利天下，但亦不欲取人之一毫以自利：「古之人損一毫利天下不與也，悉天下奉一身不取也。」楊朱認為「人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣」，崇尚「舍國而隱耕」，是隱者的心態。

據唐君毅先生的分析，楊朱主張「為我」，提出「不利天下」，正有其更高級的理由。楊朱有感於不少人以利天下為名，其實包藏禍心，以害天下，故提倡「不利天下」，使天下人少受其害而蒙更大之利。^{註 5}如果唐先生的分析正確，則楊朱提出「為我」乃欲挽救時弊。「為我」就是要各人潔身自好，不必等別人救濟，亦不必兼濟他人，人人自得其利，天下自然太平。

楊朱基於政治上的考慮，提出「不利天下」和「為我」的主張，希望藉著減少社會活動、政治活動，從而減少「禍天下」的機會。然而，孟子認為，如果天下人皆效法楊朱，人人都「為我」而不顧他人，這雖然可以防止以「利天下」為名而做成為「害天下」的惡果。然而，「不利天下」的見解，卻又阻止

(〈駢拇〉、〈胠篋〉、〈天地〉、〈徐 鬼〉)《列子》〈楊朱〉。《韓非子》(〈說林上〉、〈說林下〉)及《呂氏春秋》〈不二篇〉。

註 4 楊伯峻：《列子集釋》(北京：中華書局，1979年)，頁 230-231。楊朱曰：「伯成子高不以一毫利物，舍國而隱耕。大禹不以一身自利，一體偏枯。古之人損一毫利天下不與也，悉天下奉一身不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。」禽子問楊朱曰：「去子體之一毛以濟一世，汝為之乎？」楊子曰：「世固非一毛之所濟。」禽子曰：「假濟，為之乎？」楊子弗應。禽子出語孟孫陽。孟孫陽曰：「子不達夫子之心，吾請言之。有侵若肌膚獲萬金者，若為之乎？」禽子默然有間。孟孫陽曰：「一毛微於肌膚，肌膚微於一節，省矣。然則積一毛以成肌膚，積肌膚以成一節。一毛固一體萬分中之一物，奈何輕之乎？」禽子曰：「吾不能所以答子。然則以子之言問老聃關尹，則子言當矣；以吾言問大禹墨翟，則吾言當矣。」

註 5 唐君毅：《中國哲學原論原道篇卷一》(香港：新亞書院研究所，1973年)，頁 262-264。

了真正「利天下」的行為，使真正有志於「利天下」的仁人志士，難以施展抱負，造福人群。因此，孟子認為楊朱的主張，只著重免除自私的禍患，卻忽視人能夠捨己為人，忽略人能夠真心誠意地「利天下」。以墨子為例，他是真心「摩頂放踵利天下」的。因此，孟子批評楊朱「為我」的主張，是「舉一廢百」的偏見，因為他為了避免「禍天下」，於是把真正「利天下」的活動也一併取消，故孟子直斥其「無君」。

孟子批評楊朱「無君」，其觀點與孔子對長沮、桀溺和荷蓀丈人等隱者的態度相同。孔子認為既生而為人，就應該與人群共處，不應該到深山隱居，與鳥獸為群。^{註 6}離世而隱於山林，目的在於逃避黑暗的政治。然而，孔子卻認為隱者潔身自好，不沾手於黑暗的政治，對世間採捨棄和逃避的態度是不對的，因為人對所處之世有其不可逃避的責任。在〈微子篇〉孔子說：「不仕無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之！欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」^{註 7}孔子認為，不出仕是不義的，因為人對所處的社會有責任，長幼之節，君臣之義是不應廢棄的。隱者不出仕，就是不參加政治活動，因而損害了正常的人倫關係，故孔子說隱者「亂大倫」。

楚狂接輿謂「今之從政者殆而！」^{註 8}，由於為政者太差劣，於是賢良之士不願與之為伍。桀溺謂：「滔滔者天下皆是也，而誰以易之？且而與其從辟

註 6 《論語·微子篇》「夫子憮然曰：鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990年），頁1270「《集解》孔曰：隱居於山林，是與鳥獸同群也。吾自當與此天下人同群，安能去人從鳥獸居乎？」

註 7 這幾句說話，雖出於子路之口，然按皇侃的理解，當是孔子教子路說的。程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990年），頁1277「丈人既不在，而子路留此語以與丈人之二子，令其父還述之也。此以下之言悉是孔子使子路語丈人之言也。」

註 8 《論語·微子篇》

人之士也，豈若從辟世之士哉？」^{註 9}桀溺認為避開卑污之為政者不夠徹底，應該避開人世，隔絕與人之交往。然而，世間固有卑污差劣之人，亦不能否認有賢良忠信之人。因此，隱者完全捨棄世間，實在是過於消極。孟子批評楊朱「無君」，其理在此。

孟子在〈滕文公上〉說「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」，君臣關係是五倫之一，不應廢棄。楊朱捨國隱耕，潔身自好，表面上只是否定了污穢的政治活動，使人不能以「利天下」為名而做自私的勾當，人人跟從其說，各人自理其事，根本不必與人交往，於是政治和社會的活動亦因而消失。孟子批評楊朱「無君」，「無君」就是沒有君臣上下之關係。政治的倫理關係是構成社會的重要環節，故「為我」使人成孤立的個體，未能全幅肯定各種人倫、人文之活動，所以孟子認為是「賊道」之邪說。

2) 與墨翟辯兼愛

孟子說：「墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之」，墨子富捨己為人的精神，可是孟子卻斥之為「無父」之邪說，其理何在？

墨翟提倡「兼愛」，認為儒家有等差的「別愛」是天下致亂的根本原因，所以要用「兼愛」取代儒家之「別愛」。墨子藉著取消人我親疏的分別，以求達至天下大治的目的。《兼愛上》云：「父自愛也，不愛子，故虧子而自利；兄自愛也，不愛弟，故虧弟而自利；君自愛也，不愛臣，故虧臣而自利。……若使天下兼相愛，愛人若愛其身，猶有不孝者乎？視父兄與君若其身，惡施不孝？猶有不慈者乎？視子弟與臣若其身，惡施不慈？故不慈不孝亡。」墨子認為自愛與愛人互相排斥，是不能兩全的：人人虧利自愛，於是天下大亂；相反，若人人愛人如己，兼愛他人，則天下沒有不孝、不慈、不忠之事發生。墨子的結

註 9 《論語·微子篇》

論是：「故聖人以治天下為事者，惡得不禁惡而勸愛。故天下兼相愛則治，交相惡則亂」。

墨子認為由於人人自愛其家其國，而不知愛別家別國，盜賊攻戰由之而起。如果以「兼愛」易之，既無人我之區別，「為彼者猶為己也」，攻打別人的國家猶如攻打自己的國家，偷人之財猶如偷己之財，則人自然不攻不偷，於是天下太平。因此，墨子的結論是「別非而兼是」。墨子提倡以泯等差、齊人我之法達天下太平的目的，使天下能獲大利。由此可見，墨子提倡「兼相愛」，其目的在於平亂，所以「兼相愛」乃是手段，而不是出自人的本性，換句話說，「兼相愛」並非人的自發，並非出於本性的要求，而是另有目的的。

唐君毅先生《中國哲學原論原道篇》謂，墨子之「兼愛」，遍及於天下人，與儒家之「推愛」可遍及於人，十分相似，但卻有不同。因為儒家言「推愛」，必有自我之主體，然後次第及於人，即必然有親疏遠近之差別。至於墨家之「兼愛」，其「兼」字原為一手執二禾的意思，一手執二禾，就是二禾同時並執，所以「兼愛」之愛及人我，乃是同時並愛人與我而不分先後。^{註 10}

儒家之「仁愛」，由親及疏，推己以及於人。從表面上看，的確是有厚薄親疏之別，似乎會做成不公平的情況。然而，從孟子的立場言之，問題並不在於仁愛是否不均等，而在於人是否能夠把本有的仁愛推及於其他人。孟子說：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼……言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者，無他焉，善推其所為而已矣。」（〈梁惠王上〉）孟子認為人皆有仁愛之心，能推及於他人，則天下人皆得其仁愛；若不願意推及，則連自己的妻室子女也不得其恩。因此，關鍵在

註 10 唐君毅：《中國哲學原論原道篇卷一》（香港：新亞書院研究所，1973年），頁164。
許慎著，段玉裁注《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1981年），頁329下
「兼」：「并也。从又持秝。兼持二禾。秉持一禾。」

於能否「推恩」。

孟子認為人我之關懷愛護並不互相排斥，並非必然如墨子所說「子自愛不愛父，故虧父而自利」，自愛與愛人是可以兼容的，因為人可以把本有的愛心推及、擴充。若人根本無愛人之能力，無論以任何利益作餌，人都無法愛人。孟子在〈盡心上〉說：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也；無他，達之天下也。」孟子認為人人皆有愛親敬長的能力，只要把這本有的能力擴充，「達之天下」就是仁義之行。「達」是通達，由己通達於人，推己及人，由親及疏，以至天下萬民。孟子認為推及的方法很簡單，且合乎人情之常，不必如墨子倡言「兼相愛」以「交相利」。

孟子在〈盡心上〉說：「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。」人倫之愛是有親疏分別的，若一律愛之親之，實有違人性。趙岐注謂：「先親其親戚，然後仁民，仁民然後愛物，用恩之次也。」^{註 11}所謂「用恩之次」，就是有先後次序和親疏輕重的區別。程子曰：「統而言之則皆仁，分而言之則有序。」^{註 12}總合來說都是「仁」，但分別而論，則有「親」、「仁」、「愛」三者是有程度上的差別的。君子對禽獸草木，對國中之百姓，對自己家裏的親人，其愛護、關懷的程度應該有分別，否則就是顛倒惑亂，輕重不分。對家人稱「親」，對他人稱「仁」，對物則稱「愛」^{註 13}。然而，這個差別，並非墨子所贊成和認同的。

墨子教人兼愛，泯滅人我親疏之別，有違人之常情常理，所以他以「兼相

註 11 焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁949。

註 12 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁363。

註 13 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁363，朱熹謂：「物，謂禽獸草木。愛，謂取之有時，用之有節。」

愛」來達「交相利」的目的，在本源上已有問題。更何況要從「兼相愛」達到「交相利」的效果，中間還有一個預設，就是我愛人，則人必愛我。在〈兼愛中〉墨子說：「夫愛人者，人必從而愛之；利人者，人必從而利之。惡人者，人必從而惡之；害人者，人必從而害之。此何難之有？」然而，墨子這個推論卻沒有保證，愛人者，人未必從而愛之，例如帝舜孝親愛弟，但瞽瞍和象都以殺害帝舜為樂事。難道墨子看不見這個事實嗎？墨子之兼愛，不但要人泛愛他人，同時亦要求人人必以同等之愛回報他人之愛，這如何能夠保證？若沒有這個保證，則人即使兼愛他人，亦未必獲利。既然不能獲利，則人何以要兼愛？此中的困難，墨子難以解決。

墨子提出「兼相愛」，是為了「利天下」，以「兼愛」來泯除人我親疏的界限，以求達至天下太平的結果。乃建基於人人求利之假設，認為父子兄弟間亦無孝悌之情，既不承認人有人倫之愛，亦不承認人能夠把本有的仁愛之心推及於他人。然而，在孟子看來，墨子對人性人情並不瞭解，因為父子兄弟之間除了以利相與外，更有孝弟仁義。因此，孟子認為墨子的主張未能全幅肯定人倫、人文之活動，是「舉一而廢百」的「邪說」。下面孟子與墨家之徒夷之論薄葬，可以視為墨家兼愛之論違反人性，即使其信徒亦不能實踐的例證。

3) 與夷之辯薄葬

墨子除了主張「兼愛」，更從實用角度著眼，主張「非樂」、「節葬」，認為儒家之禮樂制度是一種浪費。在〈滕文公上〉墨家信徒夷之一方面信奉墨翟「薄喪」之說，另一方面又「葬其親厚」，這顯然是自相矛盾的行為：「吾聞夷之墨者，墨之治喪也，以薄為其道也；夷子思以易天下，豈以為非是而不貴也；然而夷子葬其親厚，則是以所賤事親也。」孟子揭破夷之言行上的矛盾，如果夷之認為薄葬是對的，就應該身體力行，薄葬其親。然而，夷之卻厚葬其親，把自己認為是錯的行為用諸父母身上，如果夷之不是賤視父母，就是以行動否定薄葬

之主張。

對於孟子的批評，夷之的答法十分牽強：「儒者之道，古之人若保赤子，此言何謂也？之則以愛無差等，施由親始。」夷之欲借儒家典籍《周書·康誥》「古之人若保赤子」，以解釋墨者「愛無差等」之意，難怪朱熹認為這只是「遁辭」。註¹⁴夷之認為墨者雖然主張無分彼此地兼愛天下人，可是在實行時，乃由親及疏，先由親人開始，逐步推及於其他人。夷之所說的，正是儒家之仁愛，而不是墨家的「兼愛」。更奇怪的是，夷之「葬其親厚」，而理由是「施由親始」，則厚葬之禮應該逐漸兼施於天下人。換句話說，夷之是反對薄葬而贊成厚葬的。因此，夷之不但不能回答孟子的批評，更暴露了墨者「兼愛」和「薄葬」的主張是不合常情的。

墨家提倡「愛無差等」，現在竟說「施由親始」，難道不自相矛盾嗎？「施由親始」，親疏有別，正是墨翟所反對的「別愛」。其實「施由親始」乃是儒家所提倡的，孟子不是說「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」嗎？孟子強調「擴充」、「推恩」，就是教人把愛護、關懷親人之心推及於天下人。由此可見，夷之是以自己的行為證實人心自有親疏的分別，墨家「兼愛」的主張是有違人性的。

夷之堅持「愛無差等」，理由是「若保赤子」，因為表面上看一般人對於嬰兒的愛護是無分彼此的。但孟子認為這不足以證明「愛無差等」，反問：「夫夷子信以為人之親其兄之子為若親其鄰之赤子乎？」

在〈公孫丑上〉，孟子說：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」，

註 14 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁262：「夷子引之（周書康誥），蓋卻援儒而入於墨，以拒孟子之非己。（夷子）又曰：愛無差等，施由親始，則推墨而附於儒，以釋己所以厚葬其親之意，皆所謂遁辭也。」

人人皆有此「不忍人之心」，「非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也」，是純粹而無利害計較的。「孺子將入於井」之「孺子」與《尚書》「若保赤子」，都只能證明人人皆有「不忍人之心」，卻不能證明「愛無差等」。

站在儒家的立場，夷之「葬其親厚」，乃是人之常情，不必苛責，因為喪葬之禮是應人情之需要而訂定的。在上古的時候，還未有埋葬遺體的定制，於是有人把親人的遺體棄置於山谷之間。可是當他偶爾看見親人的遺體，成為野獸與昆蟲的糧食，內心感到十分不安，不忍之情油然而生：「其顙有泚，睨而不視」^{註 15}，為甚麼看見屍體被野獸和昆蟲嚼食，會感到痛心疾首？為甚麼會滿頭冷汗呢？為甚麼會不敢正視呢？因為心有不忍，於是用鋤與箕把親人遺體埋葬好。孟子認為這種不忍，不是向別人交代的，而是真誠的從自己的心中生起的。由此可見，葬禮並非徒具形式的繁文縟節。人之所以要講究棺槨的厚度與品質，並非為了炫耀財富，而是為了盡孝子之心：「古者棺槨無度，中古棺七寸，槨稱之。自天子達於庶人，非直為觀美也，然後盡於人心。」^{註 16}墨翟純粹從現實的效益著眼，認為儒者之厚葬久喪是一種浪費，未能照顧人情之不忍，沒有正視親人去世的感受，這顯然是一偏之見，偏重於經濟財帛之考慮，而忽略了人情之需要。

荀子在〈非十二子篇〉批評墨子「上功用，大儉約而僂差等」，可說是道

註 15 焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁405，趙岐謂：「見其親為獸蟲所食，形體毀敗，中心慙，故汗泚泚然出於額。非為他人而慙也，自出其心，聖人緣人心而制禮也。」「顙」即額頭，「泚」指流汗，「泚」一作「疵」，「顙有疵」亦可解作頭痛的意思。

註 16 《孟子·公孫丑下》第七章。焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁281-284，趙岐說：「厚者難腐朽，然後能盡於人心所不忍也。」焦循更明確的指出：「棺槨不厚，則木先腐，肌膚尚在，必與土近。棺槨敦厚，則肌膚先木而化，故至肌膚不存，而木猶足以護之，不使近於土。」

出了墨翟的要害。墨子崇尚功利實用，強調節儉，否定等級差別，甚至不容許人與人之間有分別的存在。孟子之所以駁斥墨翟「兼愛」、「薄葬」的主張，因為這都是「舉一而廢百」的，只重視政治和經濟的效益，而忽略人倫、人情的價值。

4) 與宋慳辯利

孟子在〈告子下〉與墨者宋慳^{註 17}討論如何阻止秦楚構兵。宋慳奉行「兼相愛，交相利」之說^{註 18}，聽說秦楚即將開戰，本著墨者的一貫立場以利為說辭，前往勸止。^{註 19}孟子認為宋慳的動機雖然良好，可是他的游說方法，以利

註 17 宋慳即宋鉞，《荀子》〈非十二子篇〉把宋鉞與墨翟並列。楊伯峻：《孟子譯註》（香港：中華書局，1984年），頁281「宋慳，宋人，《莊子》〈天下篇〉、《荀子》〈非十二子篇〉作宋鉞，《韓非子》〈顯學篇〉作宋榮（《莊子》〈逍遙游篇〉亦作宋榮），為戰國一有名學者。其主張大指為寡欲，見侮不以為辱，以救民之互鬥；禁攻寢兵，以救當時之攻戰；破除主觀成見（別囿），以識萬物之真相。焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁823正義曰：《莊子》〈天下篇〉云：「墨子真天下之好，宋鉞、尹文子聞其風而悅之，作為華山之冠以自表。見侮不辱，救民之鬥；禁攻寢兵，救世之戰：以此周行天下，上說下教，雖天下不取，強聒而不舍者也。」《荀子》〈非十二子篇〉云：「不知壹天下、建國家之權稱，上功用，大儉約而優差等，曾不足以容辨異，縣君臣，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是墨翟、宋鉞也。」楊倬注云：「宋鉞，宋人，與孟子、尹文子、彭蒙、慎到同時。《孟子》作『宋鉞』。慳與鉞同，音口莖反。」

註 18 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁341。朱熹引徐氏曰：「能於戰國擾攘之中，而以罷兵息民為說，其志可謂大矣；然以利為名，則不可也。」

註 19 焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁824張宗泰《孟子諸國年表說》云：「當孟子時，齊秦所共爭者惟魏。若楚雖近秦，時方強盛，秦尚未敢與爭。梁襄王元年癸卯，有楚與五國擊秦不勝之事，而獨與秦戰，則在懷王十七年。先是十六年秦欲伐齊，而楚與齊從親，惠王患之，乃使張儀南見楚王，王為儀絕齊，而不得秦所許，故分楚商於之地，懷王大怒，發兵西攻秦，秦亦發兵擊之。十七年春，與秦戰丹陽，大敗，虜大將軍屈匄等，遂取漢中。王復怒，悉國兵襲秦，戰於藍田，又大敗。韓魏聞之，襲楚至鄧，楚乃引兵歸。此事恰當孟子時，孟子是年因燕人畔去齊，疑孟子或有事於宋，而自宋至薛，因與宋慳遇

益為大前提，只會弄巧反拙。因為以利益作引誘，只會把衝突和鬥爭帶到社會各個層面，令天下更加動盪不安。

孟子認為，宋慳不講求仁義，不從道義層面向秦楚之君曉以大義，而單純以利益為說辭，秦楚之君也許會因為一時的利益而放棄出兵。然而，秦楚之君如果發現出兵可以帶來更大的利益時，他們定會爭相出兵。更重要的是，當舉國上下皆以利益為原則時，君臣、父子、兄弟均見利而忘義，則國家必將滅亡：「為人臣者懷利以事其君，為人子者懷利以事其父，為人弟者懷利以事其兄，是君臣、父子、兄弟終去仁義，懷利以相接，然而不亡者，未之有也」，因為「上下交征利而國危矣」^{註 20}。其實若單從利益著眼，則逐步擴大個人利益，是人的自然傾向：「萬乘之國，弑其君者，必千乘之家；千乘之國，弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣。苟為後義而先利，不奪不饜。」墨者宋慳企圖從利益角度勸阻戰爭，也許可以收一時之效，但已令君臣、父子、兄弟皆以利相對，人人「先利而後義」，則天下間的衝突，將會無日無之。

孟子認為每個人都踐行仁義，而不孳孳於求利，則人人親親敬長，人人行仁義，這已是天下的大利，因為「未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也」。孟子認為宋慳若以仁義之道向秦楚之君游說，舉國上下皆以仁義為行事的原則，天下自然太平，爭戰禍亂亦自可平息：「先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義，而罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於仁義也。為人臣者懷仁義以事其君，為人子者懷仁義以事其父，為人弟者懷仁義以事其兄，是君臣、父子、兄弟去利，懷仁義以相接也，然而不王，未之有也。何必曰利？」孟子認為以仁義勸導君主不要妄啟戰爭，這才是最根本而有效的方法。

於石丘。」

註 20 《孟子·梁惠王上》

二、與農家、縱橫家之辯

1) 與陳相辯並耕而治

在〈滕文公上〉第四章，陳相在滕遇見農家許行，認為許行之道更勝老師陳良的儒學，於是棄儒從農。陳相認為滕文公並非賢君，因為按照農家的標準，統治者不應霸佔百姓農耕的收成：「賢者與民並耕而食，饗飧而治，今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也，惡得賢？」

孟子與陳相爭辯，因為農家的主張失諸片面，只偏重務農的價值而抹殺其他文化活動的意義。除了務農之外，社會上還有不同性質的活動和工作，需要分工合作，更不能說不親身務農就是剝削農夫的勞動成果。

孟子指出，許行雖然自耕而食，但卻不能自製衣冠、釜甑、鐵器等生活所需，也必須「以粟易之」，可見不親手製作衣服、器具，並不是對織女和陶匠的剝削。既然「百工之事固不可耕且為也」，農人既然不能同時織布與造陶器鐵器，難道「治天下獨可耕且為與？」孟子說：「有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備，如此自為而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也。」要把天下治理好，所需的心力遠遠超過農夫所付出的體力。

堯、舜、禹等聖賢，所擔心的是否任用得人，天下萬民能否得到溫飽，百姓是否懂得倫常責任。孟子認為聖賢盡心盡力為天下百姓謀幸福，因而無暇躬耕，這不能說成是對農人的剝削。如果沒有聖人，人獸雜居，洪水為患，農人即使想躬耕自給，也是不可能的。農人擔心的，只不過是自己有沒有把百畝的耕地耕好；可是聖君所擔心的，卻是天下人的生活與德性。由此可見，聖人關心的層面與範圍，遠比農夫為深為廣。

孟子說：「飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫，父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」追求溫飽和安逸是所有動物的本能，從這一點上，看不出人和禽獸的分別。聖人的責任正在於與人倫教化，使人能盡人道，以自別於禽獸。農家只重視農業生產單一項經濟活動，因而忽略人倫教化，實是「舉一而廢百」之偏見，故孟子本乎人倫人道立場與之爭辯。

2) 與景春辯「大丈夫」

在〈滕文公下〉，景春認為縱橫家對當時的政治形勢發揮鉅大的影響力，其合從連橫之策足以興邦滅國，所以說：「公孫衍、張儀豈不誠大丈夫哉？一怒而諸侯懼，安居而天下熄。」^{註 21}其實縱橫家只是鼓其三吋不爛之舌，以迎合國君的喜好，千方百計取得強國君主的信任。得到信任後，他們便可以倚仗其國力，在國際間興風作浪。其實，縱橫家自身並無實力，所以一旦失去國君的寵信，其影響力亦會隨之消失。

縱橫家只知迎合君主，根本就不配稱「大丈夫」：「是焉得為大丈夫乎？子未學禮乎？丈夫之冠也，父命之；女子之嫁也，母命之，往送之門，戒之曰：『往之女家，必敬必戒，無違夫子！以順為正者，妾婦之道也。』」孟子認為縱橫捭闔之徒只懂順應君主的喜好，純粹「以順為正」，這只是「妾婦之道」，情況就好像女子出嫁前母親的叮囑：「無違夫子」。縱橫家為了爵祿富貴而不敢違逆權貴，試問這又怎配稱為「大丈夫」？

在孟子眼中，行仁義的人應是：「居天下之廣居，立天下之正位，行天下

註 21 焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁415，趙岐注曰：「公孫衍，魏人也。號為犀首，常佩五國相印為從長。秦王之孫，故曰公孫。張儀，合從者也。一怒則構諸侯使強凌弱，故言懼也。安居不用辭說，則天下兵革熄也。」

之大道；得志，與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」真正的大丈夫必以仁義為原則，不會因為富貴而淫佚，不會因為貧窮卑賤而搖動心志，亦不會受威武所屈服而放棄仁義之大道。「大丈夫」是以人格的高低來判定，而不是以現實的權勢來衡定的。景春惑於縱橫家之政治威勢而忽略道德的價值，亦是一種偏見，故孟子必須糾正其觀念而與之爭辯。

三、與告子、高子、慎子之辯

1) 與告子辯性善

趙岐認為告子是兼治儒墨學說的人，嘗學於孟子^{註 22}。今觀《孟子·告子上》第一至第四章，告子屢次更改比喻，修正自己對人性的看法，可見他對人性善惡和仁義內外之說，確曾用心探索思考，並願意向孟子虛心請益。^{註 23}

註 22 焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁731，趙岐注曰：「告子者，告，姓也。子，男子之通稱也。名不害。兼治儒墨之道者。嘗學於孟子，而不能純徹性命之理。《論語》曰「子罕言命」，謂性命之難言也。」頁732，翟氏灝《考異》云：「《管子·戒篇》：『仁從中出，義由外作。』《墨子·經下篇》：『仁義之為內外也，愛利不相為內外，所愛利亦不相為內外；其為仁內也，義外也，舉愛與所利也。』告子『仁內義外』之言，遠本管子，而近受自墨子。」

註 23 焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁731-732引胡氏煦《篝燈約旨》云：「告子，孟子之弟子也。後來荀揚如性惡、禮偽、善惡混之說，皆各執一見，終身不易。而告子則往復辨論，不憚煩瑣，又且由淺入深，屢易其辭，安知最後無復有言，不既曉然於性善之旨乎？今人謂告子諸章皆告子之言，其言固屢易其說矣，安有自謂知性，曾無定論，猶向他人屢易其說也。屢易其說，則請益之辭也。今觀其立言之敘：其始杞柳之喻，疑『性善』為矯揉，此即性偽之說也。得戕賊之喻，知非矯揉矣，則性中有善可知矣。然又疑性中兼有善惡，而為湍水之喻，此即善惡混之說也。得搏激之說，知性本無惡矣。則又疑『生之謂性』，此即佛氏之見也。得犬牛之喻，知性本善矣。則又疑『仁內而義外』，及得耆炙之喻，然後知性中之善，如其確而切、美且備也。」

在〈告子上〉，告子以杞柳比喻人性，以為人之能行仁義，就好像以杞柳能製成柶棬一樣，柶棬非自然，而是經人為加工的。告子以為人可以為善，亦可以為不善，人性本無善惡可言，善惡全視乎後天人為的結果。

孟子反問告子：「子能順杞柳之性而為柶棬乎？將戕賊杞柳而後以為柶棬也？」孟子的反問，正要告子思考杞柳之喻的不當。人以杞柳為柶棬，乃是順著杞柳此種樹的本質而作，而不是殘害杞柳本有之性而為，正如人之能行仁義，乃順著人本有之善性而為。倘若人性中根本沒有善的本質本性，不論後天如何施教、改造，也不能為善。況且杞柳無知，任由他人擺佈，為柶棬與否，杞柳不能自主。但人卻不然，為善為惡，每個人都可以自己決定，正如孔子說「我欲仁，斯仁至矣」。孟子認為善是內在於人性的：「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。」^{註 24}

聽罷孟子「順杞柳之性」之反詰後，告子改以湍水為喻，認為「人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」告子以為人性無分善不善，因為善不善完全由外在環境所決定，人自己作不了主，就如湍水因於地勢，決諸東方則東流，決諸西方則西流。

針對告子湍水之喻，孟子反駁道：「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。」孟子指出告子之喻是徒見表象而未窺本質，水向東或向西流是表象，向下流才是其本質。對人來說，善性才是人之本質。孟子認為人性必善，就好像水必然向下流動一般。人事實上有善有不善，此為表象，孟子更進一步指出在現實上雖有不善之人，其為不善，並非本性如此，而是囿於環境，做出異乎本性的行為：「搏而躍之，可使過顛；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」後天的環境，

註 24 《孟子·盡心上》

有時候足以殘害人性，但卻不能因此而說本質不善。

告子總認為人性無分善不善，因為他以生釋性，以現實生命的種種形態來解釋性的涵義，所以說「生之謂性」，生命的形態是怎樣的，性就是怎樣的。告子是以人之自然本質為「性」，從生物學上的本有說「性」，因而全無道德意義。告子單從這個角度言人性，則人與牛、馬並無價值上的差異。告子說：「食色，性也」，就是從人的本能需要說人性，飲食和性是所有生物的需要，從這個角度言人性，當然沒有善不善的分別。牛有牛之性，馬有馬之性，人有人之性，各有其自然之本能，一律平等，彼此並無價值的高下。然而，孟子並不以生命之全部內容言性，而是從人人本有之「不忍人之心」說性善。孟子是從道德價值的層面來說的，並非從事實的層面來規定的。

告子認為「仁內義外」，因為「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也」。告子以為「義」猶如「長」和「白」，都是外在客觀的事實，所以在外而不在內。孟子反問：「不識長馬之長也，無異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？」年長的馬我即以老馬視之，這裏並無尊敬之意；但對年長的人，則有尊敬之意。尊敬長者是人內在的道德感，故「義」內在而非外在，「義」在「長之者」而不在「長者」。

由於告子只從生物學之角度言人性，以為人性無所謂善不善，於是以杞柳、湍水與牛馬之性為喻，並以仁內而義外，不明白人有道德意識，使人下同於走獸動物，未能全盤肯定人的道德價值，只是一偏之見，故孟子必與之爭辯以匡正之。

2) 與高子辯《詩經·小雅·小弁》

在〈告子下〉高叟認為〈小弁〉是小人之詩，因為詩人對父親的過錯生怨。

《毛詩序》云：「〈小弁〉，刺幽王也。太子之傅作焉。」^{註 25}按朱熹的解說：「周幽王取申后，生太子宜臼；又得褒姒，生伯服，而黜申后、廢宜臼。於是宜臼之傅為作此詩，以敘其哀痛迫切之情也。」^{註 26}孟子以「越人關弓而射之」為喻，指出人倫關係親疏有別，感受亦不相同，怨與不怨，不能一概而論。假設越國有人以弓箭射向自己，脫險之後還可以笑著談論前事，慶幸自己逃過危難，因為害己者與自己並無親緣關係。可是若射殺自己的正是自己的兄長，即使自己能夠活命，日後再想起前事，心裏仍是感到痛苦難當，因為害己者竟是自己親生兄長，試問情何以堪？更何況欲謀害自己的，竟是自己的親生父親！倘若無動於中，反而是至為不仁的行為。高子只著眼於一「怨」字，而不理其中之親疏關係，就說〈小弁〉是小人之詩^{註 27}，是極不通情理的。^{註 28}

趙佑《四書溫故錄》謂：「《毛詩》以〈小弁〉為平王事，故得言親之過大，以所關在天下國家之大，故較之〈凱風〉失在一身者則為小矣。」^{註 29}《毛詩序》云：「〈凱風〉，美孝子也。衛之淫風流行，雖有七子之母，猶不能安其室，故美孝子能盡其孝道，以慰其母心，而成其志爾。」^{註 30}雖然都是過錯，然而

註 25 焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁 818。

註 26 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁 340。

註 27 焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁 819 引曹氏之升《摭餘說》云：「此章只是論詩，不是論平王，詩原非平王作也。平王既立，遣師戍申，是但知有母，不知有父；但知申侯立己為有德，而不知申侯弑父為可誅。忘親逆理如此，則謂宜臼為小人，並其詩而斥為小人之詩，何不可者？故孟子曰『何以言之』，而不虞其以怨為小人也。蓋宜臼之不仁，全是不怨而愈疏。宜臼不怨，而其傅道之以怨，明示以親親之道，而竦動其固有之仁，奈何反以其怨為小人哉！」

註 28 焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁 819：《論語》〈述而篇〉「儉則固」，集解引孔氏云：「固，陋也。」《荀子》〈修身篇〉云「少見曰陋」，所見寡少，不能通達，故又云不達詩人之意。不達正是固。《禮記》〈曲禮〉云「君子謂之固」，注云：「固，謂不達於禮也。」堅守一說而不能通，是為固也。

註 29 焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁 817。

註 30 焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁 820。

大小有別，不能一概而論。〈小弁〉是親之過大^{註 31}，而〈凱風〉是親之過小^{註 32}，兩者的情況不同，親之過大而無動於中，是不孝的行為；親之過小而生怨，也是不孝的，所以孟子說：「親之過大而不怨，是愈疏也；親之過小而怨，是不可磯也。愈疏，不孝也；不可磯，亦不孝也。」因為具體情況不同，所以不應只執著於「怨」與「不怨」來說。由此可見，高叟評〈小弁〉為小人之詩，乃是一種偏見。

3) 與慎子辯臣子的責任

註 31 焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁820引劉始興《詩益》云：「蓋太子者國之根本，國本動搖，則社稷隨之而亡，故曰親之過大。若在尋常放子，則己之被讒見逐，禍止一身，其父之過，與〈凱風〉七子之母不安其室等耳，何得云親之過大哉？又詩二章曰『踧踖周道，鞠為茂草，我心憂傷，怒焉如擣』。此有傷周室衰亂之意。若尋常放子，其於國家事何有焉！」

註 32 焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁821引周柄中《四書典故辨正》「從一而終者，婦人之大節，而孟子以〈凱風〉為親之過小，豈小其失節哉？嘗即『不可磯』之義求之，蓋曰一念雖差，過而未遂，斯為小矣。人子當此，惟有負罪引慝，積誠婉諭，可以挽回，若遂呼天怨對，則己心未盡，奚以悟親之心，或反至激怒而成之。故曰不可磯亦不孝也。」焦循按：「周氏解大小二字是也。蓋小大猶云微著，母不安室，與父亂德政，其過同。但母志未著，則微而可以感消；父亂已成，則著而不容膜視。」聞一多在《詩經通義》中指出《凱風》乃是七子諫父之作，由於母親受父親的虐待而思去，雖失其為母之道，但乃被迫至此，故孟子認為是過之小者。「『凱風自南，吹彼棘心』，棘心即下章之棘薪，而《詩》中興義之薪，皆喻婦女，故知此言凱風吹棘，棘乃謂七子之母，風則其父也。下文曰『吹彼棘心，棘心夭夭』，夭夭為傾屈之貌，棘受風吹而傾屈，喻母受父之虐待，故又曰『母氏劬勞』。〈序〉曰：『衛之淫風流行，雖有七子之母，猶不能安其室。』七子之母不安其室，當係相傳古誼，淫風流行，則作〈序〉者私所塗附。夫母以不堪父之虐待而思去，則咎不在母，故《孟子告子下篇》以為『親之過小』。趙注曰『凱風言「莫慰母心」，母心不說也，知親之過小也。』不悅蓋即遇人不淑之意。《孟子》之意，蓋謂婦人當從一而終，今乃卻舍其夫與七子而去，則失為為母之道，此其所以為過也，特以其被迫至此，故又為過之小者。」（《聞一多全集》（二）〈詩經通義〉北京：三聯書店，1982年，頁175。）

在〈告子下〉魯國欲使慎滑釐^{註 33}為將軍，與齊國開戰。孟子曰：「不教民而用之，謂之殃民。殃民者，不容於堯舜之世。」孟子認為即使能夠一戰而勝齊，取回南陽之地^{註 34}，尚且不可，更何況出兵不一定可以獲勝。無故發動戰爭，使無辜的百姓死傷，這是不應該的。慎滑釐十分生氣，因為他認為自己帶兵出征，為魯國開闢土地，實有功於國，可是孟子竟批評他「殃民」^{註 35}，更說他不容於堯舜之世。

孟子認為魯國的土地已經超出了所應得的^{註 36}，根本就不應該為了增加土地而開戰：「天子之地方千里；不千里，不足以待諸侯。諸侯之地方百里；不百里，不足以守宗廟之典籍。周公之封於魯，為方百里也；地非不足，而儉於百里。太公之封於齊也，亦為方百里也；地非不足也，而儉於百里。今魯方百里者五，子以為有王者作，則魯在所損乎，在所益乎？」按照周代的封建制度規定，天子擁地方千里，而諸侯則方五百里，魯齊兩國開時即有方五百里的土地。現在魯國的領土已是開國時的五倍，已大大超出封建制度所容許的，如果有聖王興起，必定削減魯國的領土。現在慎子為了增加魯國的領土而與齊國開戰，故孟子力斥其非。

註 33 楊伯峻《孟子譯註》（香港：中華書局，1984年）頁 291：趙岐注云：「慎子，善用兵者。」焦循正義疑即慎到。按慎到之學說尚殘存于《莊子》〈天下篇〉、《荀子》〈解蔽〉、〈天論〉、〈非十二子〉諸篇。大概其學近于黃老而主張法治。荀子說他「有見於後，無見於先」莊子說他「棄知去己」如此之人，何能做將軍？焦說不可信。有人又疑心慎滑釐即禽滑釐。按禽滑釐的年代當在紀元前 470-400 年間，這時孟子尚未出生，所以也不可信。

註 34 楊伯峻《孟子譯註》（香港：中華書局，1984年）頁 292：「南陽，即汶陽，在泰山之西南，汶水之北。春秋之世為齊魯所爭之地，本屬魯，其後逐漸為齊所侵奪。說詳全祖望《經史問答》。」

註 35 《論語子路篇》：「以不教民戰，是謂棄之。」

註 36 楊伯峻《孟子譯註》（香港：中華書局，1984年）頁 292：「今魯方百里者五：顧棟高《春秋大事表》云：魯在春秋，實兼九國之地。」

孟子認為臣下應該以正道規諫君主，而不應順應君主貪得無厭的心而擴張領土，所以批評慎滑釐沒有盡臣子的責任：「徒取諸彼以與此，然且仁者不為，況於殺人以求之乎？君子之事君也，務引其君以當道，志於仁而已。」由於慎子只著重於為國家擴張領土，而無視戰爭帶來的破壞，又不以仁義之道扶持國君，這顯然是一偏之見，故孟子必須與之爭辯。

參、孟子論辯的方法

孟子與楊墨之徒辯，與農家、縱橫家辯，與告子、高子、慎子辯，其目的在於「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」，希望藉著矯正錯誤言辭而引導正當的行為。然則，孟子何以能夠穿透別人言辭，洞識其背後的思想缺陷？孟子又用甚麼方法以達到「正人心」的目的呢？

在〈公孫丑上〉孟子說「我知言，我善養吾浩然之氣。」所謂「知言」，就是能夠洞察隱藏在說話背後的思想，揭穿言辭所掩飾的弊病。孟子說：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。」詖辭是偏頗不正的言辭^{註 37}，淫辭是誇張失實的言辭^{註 38}，邪辭是不正當、有違常理的言辭，遁辭是閃縮躲藏的言辭。總而言之，都是不正當、有違常理的言辭。人之所以發出不正的乖論，乃由於其心有所遮蔽，以致叛離正理。^{註 39}孟子能「知言」，

註 37 楊伯峻《孟子譯註》（香港：中華書局，1984年）頁71：「詖，《說文》云：『古文以為頗字。』按：所謂『古文以為頗字』，之『頗』即《尚書·洪範》『無偏無頗』之『頗』，故朱熹《集註》云：『詖，偏陂也。』《四書講義》云：『若任其偏曲之見，說著一邊，遺卻一邊，是為詖辭。』」

註 38 焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁209，趙岐注云：「淫美不信之辭」。

註 39 朱熹：《四書章句集注》（香港：中華書局，1983年），頁233：「詖，偏陂也。淫，放蕩也。邪，邪僻也。遁，逃避也。四者相因，言之病也。蔽，遮隔也。陷，沉

能夠穿透諸家言辭背後的心病。

孟子既有知言之能力，然則用甚麼方法匡正其心？在《論語·雍也篇》子貢問孔子：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」孔子回答說：「何事於仁！必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」孔子認為仁者絕不會把天下之正理視為己所獨得，必同時希望天下人共見此正理，共行此仁義之大道，仁者必由己之立道、達理，進而望天下人亦立道、達理，所以說「己欲立而立人，己欲達而達人」。使天下人立道、達理的方法，孔子說「能近取譬」，是以顯近、曉暢的語言，使人容易明白和掌握。從孟子與諸家論辯的情況得知，孟子有時候是用淺近之比喻以說理，做到孔子所謂「能近取譬」。

孟子說：「言近而指遠者，善言也」，孟子自己能夠用「善言」與人辯論，做到「以其昭昭使人昭昭」^{註 40}。除了善用比喻，孟子有時又用反詰、設問、正反對比等方式，引導他人作自我反省，使人能夠自尋其思想之弊病所在，由此而通達於仁義之大道。

由於楊墨之學十分流行，其說又言之成理，足以蠱惑人心，所以孟子以極簡約的言辭，概括其弊病，使人容易掌握，重新思考楊墨之說之缺陷。孟子說：「楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」孟子以「無君」、「無父」極簡約而誇張的方式，畫龍點眼地概括楊墨二家之弊病，使人用慎重的態度看待。然而，當孟子直接與墨者夷之和宋牼論辯時，孟子並

溺也。離叛去也。窮，困屈也。四者亦相因，則心之失也。人之有言，皆本於心。其心明乎正理而無蔽，然後其言平正通達而無病；苟為不然，則必有是四者之病矣。即其言之病，而知其心之失。」詖辭、淫辭、邪辭和遁辭四者只有程度上的差別，並無本質上的不同。

註 40 《孟子·盡心下》

未直斥其非，而反詰、設問或正反對比的方式與之討論。

墨者夷之一方面相信墨家「兼愛」和「薄葬」之說，另一方面又「葬其親厚」，說「施由親始」，這顯然是自相矛盾的行為。孟子即以反詰的方式，令夷之認真反省。孟子追問夷之是不是把自己所賤視的東西放在父母身上，夷之實在無言以對，竟然以遁辭作掩飾，足見墨家之主張站不住腳。當孟子向夷之解釋喪葬之禮的意義後，夷之說「命之矣」，願意接受孟子的觀點。^{註 41}

宋慳亦墨者，信奉墨子「交相利」之說，準備以利不利為說辭，勸阻秦楚之君構兵。宋慳不明白以利為引誘，不但不能消除國際間之爭戰，更會引來諸侯國內更多的紛爭，於是孟子以「仁義」和「利」作對比，突顯提倡「仁義」與鼓吹「利」的分別。以利為考慮的前提，結果會導致爭戰連年：「君臣、父子、兄弟終去仁義，懷利以相接，然而不亡者，未之有也。」但以仁義為人倫相處之道，則天下太平，無有爭戰：「君臣、父子、兄弟去利，懷仁義以相接也，然而不王，未之有也。」一是「國亡」，一是「王天下」，兩者有天壤之別，道理十分明顯。

至於與陳相辯農家，孟子則以連續的反詰作引導。農家主張「賢者與民並耕而食，饗飧而治」，認為國之有「倉廩府庫」，其君必為「厲民以自養」的暴君。農家只知務農之重要，而不知社會上分工合作是合理而自然的，更不知治理天下也是勞動的一種，其意義絕不低於務農。孟子即以連串反詰的方式，引導陳相思考農家的主張是偏弊不全的：

孟子曰：「許子必種粟而後食乎？」

註 41 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年）頁263：「命，猶教也。言孟子已教我矣。蓋因其本心之明，以攻其所學之蔽，是以吾之言易入，而彼之惑易解也。」

(陳相) 曰：「然。」

(孟子曰：) 「許子必織布而後衣乎？」

(陳相) 曰：「否；許子衣褐。」

(孟子曰：) 「許子冠乎？」

(陳相) 曰：「冠。」

(孟子) 曰：「奚冠？」

(陳相) 曰：「冠素。」

(孟子) 曰：「自織之與？」

(陳相) 曰：「否；以粟易之。」

(孟子) 曰：「許子奚為不自織？」

(陳相) 曰：「害於耕。」

(孟子) 曰：「許子以釜甑爨，以鐵耜乎？」

(陳相) 曰：「然。」

(孟子) 「自為之與？」

(陳相) 曰：「否；以粟易之。」

(孟子曰：) 「以粟易械器者，不為厲陶冶；陶冶亦以其械器易粟者，豈為厲農夫哉？且許子何不為陶冶，舍皆取諸其宮中而用之？何為紛紛然與百工交易？何許子之不憚煩？」

(陳相) 曰：「百工之事固不可耕且為也。」

(孟子曰：) 「然則治天下獨可耕且為與？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備，如此自為而後用之，是率天下而路也。」

孟子從生活上之所需設問，引導陳相思想農家「並耕而治」的主張是十分原始和幼稚的。孟子問：「許子必種粟而後食乎？」「許子必織布而後衣乎？」「許子必自織而冠乎？」「許子必自為釜甑爨而後乎？」「許子必自為鐵耜而後耕乎？」及至陳相答以「百工之事固不可耕且為也」，孟子才說：「然則治天下

獨可耕且為與？」「故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也。」孟子的結論來得自然而有力，陳相很難反駁，故必須認真思考和反省。

孟子沒有直斥許行「並耕而治」的主張如何幼稚，亦沒有向陳相批評農家的學說不設實際和自相矛盾，孟子只是通過連串的反詰，逐步引導陳相思考。孟子指出堯、舜、禹等聖人為天下人憂勞，其貢獻遠超過農夫：「聖人之憂民如此（飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸），而暇耕乎？堯以不得舜為己憂，舜以不得禹皋陶為己憂。夫以百畝之不易為己憂者，農夫也。分人以財謂之惠，教人以善謂之忠，為天下得人者謂之仁。」為政者雖然沒有時間躬耕，但並非「厲民自養」的暴君。

趙岐在《孟子題辭》中說「孟子長於譬喻，辭不迫切，而意已獨至」。^{註 42}孟子與景春辯縱橫家為「大丈夫」，與告子辯人性善惡，與高子辯《詩經》，皆以生動而貼切的比喻引導對方思考。

景春認為公孫衍和張儀等人「一怒而諸侯懼，安居而天下熄」，可以稱為「大丈夫」。然而，孟子認為「大丈夫」應該從人格的價值而言，而不是單從現實的影響力而決定，於是以女子出嫁，母親的命辭為比喻：「往之女家，必敬必戒，無違夫子！」這個比喻十分生活化，且能具體地點出縱橫家之特性：「以順為正」，以順從君主為行事原則，故孟子稱為「妾婦之道」，這與「大丈夫」相去甚遠。

孟子與告子辯人性善惡時，總是順著告子所設的譬喻作引導，使告子明白人之性善，並非從生物學的角度言，並不是事實的問題，而是價值的、本源的

註 42 焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年）頁18。

問題。告子說：「性猶杞柳也，義猶柤棿也；以人性為仁義，猶以杞柳為柤棿。」孟子即反詰曰：「子能順杞柳之性而以為柤棿乎？將戕賊杞柳而後以為柤棿也？」告子既以杞柳比喻人性，以為仁義之善是後天的，於是孟子順應其比喻，反問告子能否破壞杞柳之本性而為柤棿？如果不能，即必須順著杞柳之本性而為柤棿。同樣道理，人有仁義之行為，亦是順著人本有之善性，則告子不能堅持性無善無不善之說。

告子復以湍水為喻，以為人性無分善不善，就如湍水無分東西，但這個說法是很片面的，孟子很容易就將之駁倒，並借勢建立自己的論點：「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。」因為水流雖可東可西，卻必然就下，這與人之常識是一致的，告子亦不能推翻。順著這個比喻，孟子進一步指出人之為不善，乃受後天環境所影響，並非人性本然：「今夫水，搏而躍之，可使過顛；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」

至於與高子辯《詩經·小雅·小弁》一詩是不是小人之詩，孟子即以「越人關弓而射之」作比喻，指出親疏有別，不能只執著於一個「怨」字：「有人於此，越人關弓而射之，則已談笑而道之；無他，疏之也。其兄關弓而射之，則已垂涕泣而道之；無他，戚之也。」一是「疏之也」，另一是「戚之也」，親疏程度不同，人的情感亦有異，故不能一概而論。

孟子之所以要與他家辯論，因為他認為仁義之大道是人人可以理解和掌握的，不必倚仗權威或勢位逼使人屈服。在〈盡心下〉孟子說：「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。歸，斯受之而已矣。今之與楊、墨辯者，如追放豚，既入其苙，又從而招之。」孟子以「追放豚」作比喻，豬隻既已「入其苙」，又何需再以繩索網縛其腳呢？如果楊、墨之徒真為儒者之正理所說服，他們能夠通達於大道，心悅誠服，自然會躬行實踐，又何須外在權威加以強制呢？

孟子相信每個人都有自覺反省的能力，都能夠明白仁義之正理，「是非之心，人皆有之」，在平常的情況下，人會能夠分辨是非黑白，不會顛倒惑亂的。更重要的是，人不但只有是非之心，能夠判辨對錯，人更有愛真理的本心：「口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」^{註 43}「理」、「義」足以「悅人心」，孟子與諸家論辯，是以仁義之正理引導他們得到快樂。

孟子不但對仁義之道有信心，亦對人性充滿信心，認為每個人不但能夠明白義理，而且樂於奉行義理，所以以論辯的方式與人討論義理，使人作自我反省，自己樂於踐行義理，根本不用強力或權威壓服他人。

孟子所以給人好辯的感覺，常常與不同意見者辯論，因為孟子欲藉論辯匡正人的思想和行為，正如唐君毅先生所說：「人文主義者，對於非人文主義或反人文主義的思想，常要認之為錯誤，而與之辯論，望有以校正之。」^{註 44}孟子以人文主義的思想與諸家論辯，現代的中國人亦應以孟子為榜樣，對於當今世界所出現的非人文、次人文或反人文的思想，必須與之論辯，使人文思想得以永續。

肆、孟子論辯的意義

唐君毅先生在《中國人文精神之發展》中指出，所謂人文的思想，是指「對於人性、人倫、人道、人格、人之文化及其歷史之存在與其價值，願意全幅加

註 43 《孟子·告子上》

註 44 唐君毅：〈人文主義之名義〉（《人文精神之重建》，香港：新亞研究所，1974年），頁 598。

以肯定尊重，不有意加以忽略，更決不加以抹殺曲解，以免人同於人以外、人以下之自然物等的思想。」^{註 45}在孟子的心目中，只有孔子的思想，真正能夠全面地肯定人倫、人文的價值。因此，孟子與楊墨之徒辯，與農家、縱橫家辯，與告子、高子、慎子辯，因諸家之言論各是一種偏見，都是「舉一而廢百」，未能充盡地、全盤地肯定人文、人倫的意義。孟子說：「所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。」所謂「賊道」，是指這些偏見足以損害仁義之大道，破壞人文、人倫之價值。孟子與諸家論辯，是希望藉著矯正偏激言論，使之歸向仁義之大道，使人文、人倫價值得以恢復。

楊朱有見於人會以「利天下」為名而競逐名利以為禍天下，此誠楊朱之慧見。然而，楊朱由「不利天下」而主張「為我」，崇尚捨國隱耕的生活，則是一種偏見。蓋此法雖能救弊，防止不良份子為害天下，但卻破壞了正常的人文、人倫活動。孟子將其弊病稱之為「無君」，因為「為我」此消極的主張，不但取消了「禍天下」之政治活動，但同時卻損害了正常的、健康的政治、社會活動。楊朱倡「為我」是「因噎廢食」，絕非治本之良方，因為以「為我」作救治天下之策，將會犧牲其他文化價值。孟子說：「君臣有義」，君臣上下應以道義相與，尊重彼此之人格，各盡其職守，並以禮儀制度規範上下之行為，則正直之士可以在正常之人倫關係中為百姓謀幸福，為社會作貢獻。縱有邪僻自利之徒亦難以藉「利天下」而作「害天下」之事。

墨翟認為天下大亂之根本原因在於人人自愛而不愛人，於是倡「兼相愛」之法使天下治。墨子誠有所見，的確有人虧人而自利，擾亂社會秩序。然而，墨子以「兼愛」之法求天下治，提倡無親疏差等的愛，力主愛人如己，要人視人之父若己父，這不單只是一種偏激的主張，更是違反人性的。

註 45 唐君毅：《中國人文精神之發展》（台北：學生書局，1999 年全集校訂版），頁 10。

墨子主張兼愛，其實是從效益的角度著眼，以為簡單地抹去人我親疏的差別，就可以達致天下太平，以為「兼愛」之法是最省力、最有效的方法，但其實墨子對人性並無深入的理解。墨子對人性的本質缺乏認識，未能正視人有親疏厚薄之情實。父母與自己有血肉相連，他人之父與我並無骨肉之情，怎會毫無分別呢？父母於我有養育教導之恩，他人之父並無生育之劬勞，試問又怎可相比呢？墨子把人本有的愛親之心視為自私的行為，提倡「兼愛」以求利，無視父子兄弟之親性，損害家庭倫理關係，故孟子斥之為「無父」之邪說。

墨子看不清問題之根源所在，以為「別愛非而兼愛是」，教人泯除人我親疏之別。然而，問題並不在於人有親疏之別，而是人不懂得把親情擴充、推及。因此，最根本的方法是教以推己及人之道，把本有的親情擴充至家庭以外，以至於天下人，而不是否認本有的親情界限。孟子說：「親親，仁也；敬長，義也，無他，達之天下也」，人之能行仁義，乃在家庭生活中培養和實踐，然後把仁義擴充至天下四海：「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」，關鍵在「充」與「不充」，而不在於有親疏不同的程度。人人都親其親，敬其長，人人行仁義則天下治。試問在家中不懂得愛護自己親生父母，又何以能愛他人之父母？不強調推己及人，不鼓勵擴充仁義，不教人在家庭中實踐仁義，而只求效益鼓吹「兼愛」，這是本末倒置的謬論。由於墨子未能肯定父母子女的倫理親情，亦即未能全盤肯定人倫關係，故孟子奮力與之論辯。

墨家主張「薄葬」，認為儒家之厚葬久喪是一種浪費，完全沒有考慮經濟和政治的效益，故主張薄葬短喪。墨子只知道人有經濟和政治等現實生活的需要，卻沒有考慮人對死者的感情。「死生亦大矣」，對於死者，人總有不忍難安之情，故墨子純從實用的角度看喪葬之禮，是一種偏見，未能全幅肯定人的文化、人格、人道的意義，所以孟子站在人文主義者的立場與墨者辯薄喪之不足

以滿足人的需要。唐君毅先生認為墨家思想是次人文的，因其忽略禮樂制度與孝弟之親情。^{註 46}

墨子雖有崇高的理想，自己亦能身體力行兼愛之主張，可是由於重利而輕仁義，考慮問題總是從利益、效用的角度著眼，忽略了家庭之仁愛，忽略了君臣之道義，未能全盤肯定人倫、人文的價值。墨家總希望增加天下的利益，於是提出「兼相愛，交相利」，墨者宋慳即本其以利益為根本原則的思路，游說秦楚之君罷兵休戰。然而，孟子認為鼓吹求利之心態只會令天下更多爭戰，因為在人文世界中，人不應只用心於追求利益，人應有道義責任，人有仁義道德的要求。

孟子與告子論性，因為告子以為人性無善無不善，善不善都只是後天人為的，而且人之性就如牛馬生而本有之性，故說「食色，性也」，以飲食男女等生物需要說人性，使人下同於動物。告子的觀點，顯然未能對人的倫理道德有充份的肯定，故孟子本其人文精神與告子論辯，使告子明白人與動物在本質上是有分別的，人有道德仁義，人能夠擴充本有的善性，而動物則沒有這種德性。

孟子與農家辯，認為農家只重躬耕自給，但卻忽視農耕以外的各種文化活動，這顯然是次人文的。孟子與縱橫家辯，因為縱橫家只重個人利益，以順為正，行妾婦之道，不重仁義之倫理責任。孟子與高子辯詩，蓋高子不懂人倫親疏有別，徒以怨不怨來評價為詩者之用心，這又是一種偏見。孟子與慎子辯，因慎子只知為國擴張版圖，卻沒有考慮開戰帶來的破壞，是重軍事而輕民生。

註 46 唐君毅：《中國人文精神之發展》（台北：學生書局，1999 年全集校訂版），頁 17-18：我們說墨子之思想，是次人文的。這是因為墨子承認人民的經濟生活之重要，尚賢尚同的政治社會組織之重要，亦承認兼愛的道德，無攻伐的國際和平之重要。但是他忽略禮樂之重要，儒家所重之孝弟之重要。他主節葬非樂以非儒，他不能對全面人文之價值，皆加以肯定。這即使他之思想，次人文的。

總而言之，諸家的思想皆偏而不全，未能全面肯定人文世界的所有價值，他們或為政治、或為軍事、或為經濟之價值而忽略人文的其他範疇。

總結言之，孟子不得已而與楊墨之徒、農家、縱橫家、告子、高子等論辯，並非欲炫耀其口才，而是站在儒家的立場，站在人文主義者的立場，破斥偏見邪說，使人心歸於正途，使人能實踐儒家仁義之大道。

伍、結 論

孟子說：「我亦欲正人心，息邪說，詎說行，放淫辭，以承三聖者：豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。」（〈滕文公下〉）孟子駁斥一切不正之論，但其論辯的主要對象還是楊墨兩家。這不但由於楊墨兩家之說當時十分流行，更重的是其說妨害儒家仁義的精神，著眼於人性的負面，未能肯定人之性善，故孟子必須奮力矯正之。

孟子認為「飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸」（〈滕文公上〉），人不單有衣食居所的需要，人更有心靈的需要，人與動物畢竟有異。孟子站在儒家的立場，提出人倫之教：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信。」在人倫的關係中，在人倫的日常交往之中，人有忠信孝弟的表現，人有仁義的心靈。然而，楊墨的主張，卻忽略了這些事實，視人為求利避害之存在，不重君臣之義與父兄之親，故孟子斥之為「禽獸」。

楊朱假設人皆以「利天下」之名而為害天下，於是提出「不利天下」的主張；墨翟假設人皆「虧人而自利」，父子兄弟亦以利相與，於是提出「兼相愛，交相利」的主張。孟子就人之「不忍」言四善端，認為人皆可行仁義禮智，人皆性善。孟子對人性充滿信心，認為人之為不善，只是放失其本心而已。因此，

孟子與楊墨之徒爭辯，乃因楊墨二家對人性的基本理解有偏差，對人之善性缺乏信心。

Analysis on Mencius' argumentation

Lam, Yik Chi *

Abstract

People said that Mencius was fond of arguing but Mencius denied. However Mencius have to arguing with the fashionable ideas in order to advocating Confucian thought. Mencius argued for benevolence and righteousness.

Mencius argued with Yang and Mo (楊墨之徒), with Husbandry School (Nongjia 農家), with Strategist, with disciple Kao (高子) and scholar Kao (告子), because their sayings were "to take up one point and to disregard a hundred others", which was a one-sided judgement, unable to recognize the significance of humanism on the whole. Therefore, Mencius used the idea of benevolence and righteousness of Confucian, to ensure the significance of human relations and the value of morality.

Mencius had faith in human nature. He believed that everyone has the ability to introspect, to identify what is right, what is wrong and to make correct judgement. Hence, one may be blindfolded by

*Assistant Professor of School of Arts & Social Sciences, The Open University of Hong Kong

prejudiced idea for a while, but he will have the ability to comprehend and to fulfill benevolence and righteousness. Therefore, by setting up questions, rhetorical questions, using metaphors and making contrast, Mencius advocated people to contemplate the meaning of benevolence and righteousness.

Key words : Confucius, Mencius, benevolence, righteousness, Humanism, argumentation, debates, Moral, ethic, human relationships, Mo Tzu, Yang Chu, family.