

# 孟子在名理思想上的兩大貢獻

陳大齊

前受國家長期發展科學委員會之聘，擔任講座，嘗就「孟子的名理思想及其辯說實況」一題，作有研究報告。本文二節至四節即係該報告中的一章。茲因校慶論文集索稿，抽出此章，略加增損，並加撰導言一小段，以備補白之用。本文的寫成，得有國家長期發展科學委員會的資助，附誌謝。

## 一、導言

孟子不以名理思想著稱，但在名理思想上非無貢獻，且其貢獻亦頗偉大。依孟子書所載，孟子嘗對於齊梁等國君有所進說，對於敵論楊墨學說有所批評，又嘗與告子當面對辯，甚至為當時的人譏為好辯。孟子雖未自承為好辯的人，但亦未完全否認其好辯。

「公都子曰：『外人皆稱夫子好辯，敢問何也。』」孟子曰：『予豈好辯哉！予不得已也……我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉！予不得已也。』」（滕文公下）

孟子這一番話，表明了不得不辯苦衷的所在，亦解釋了蒙受「好辯」譏評的原因。孟子並非為了喜歡立異而與人爭辯，是懷着「正人心，息邪說」等大願，懷於不得不辯的重責而始與人爭辯，其動機非常正大，與從事強辯詭辯以圖私利者，大異其趣。辯論以思惟為基礎，以決定是非為目標。孟子既不得已而從事於辯，故對於是非之心與思惟作用，非常重視。

「孟子曰：『……是非之心，人皆有之。』」（告子上）

「孟子曰：『無是非之心，非人也。』」（公孫丑上）

「孟子……曰：『耳目之官不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此則大人而已矣。』」（告子上）

孟子以是非之心爲人所特有，而非之心有待於思惟作用爲之發揚。「思則得之，不思則不得也」，思惟了，纔可以獲致是非，纔可以決定是非，不思惟，則是非無從顯現，自更無從決定了。思惟又有應當經由的正路與不應當經由的邪途。經由了正路，所得的是非纔是真是真非，經由了邪途，所得的是非不能成爲真是真非。孟子與人辯論，旨在發揚真是真非，故對於思惟所應由的正路，不能無所關心，亦即對於名理的準則，不能無所探討。這些探討，就成了孟子的名理思想。

孟子關於名理，未作有整套的理論，只是對於其中若干問題，發抒了零星的意見。其發抒形式，亦不一致，有以名理爲主題闡述其所見的，有與人辯論或指點其弟子如何答覆他人的詰難時提示思惟正道的，有未經明白說出而讀了以後很易領悟其中涵有論斷規範的。孟子對於名理思想的貢獻，比諸墨子與荀子，涉及的範圍較狹，原則性的闡發較少，難免不無遜色。例如關於辯的功用，關於名的任務，孟子未有所論及。又如關於同異，雖爲孟子所重視，在實際言論中時有精當的辨別，却未作有原則性的闡發。然其所論及或暗示的，雖其重要性不盡相同，其爲有價值的意見則一。所以在名理思想的發展上，孟子亦屬有功的一人。孟子的貢獻之中，其最有價值且具有原則性的，管見所及，計有二事：一爲不執一，二爲揣本。茲就此兩條原則，分別加以詮釋與闡揚。不執一這一原則，其所云「一」，孟子未作明白的闡釋，而其許多實際的言論，時時可以發見其爲此一原則的適用，所涉甚廣，足見其爲孟子所普遍應用的原則。其文較繁，故分節述之。揣本這一原則，意義深長，孟子舉了數例，亦足顯示其適用甚廣。其文較簡，故僅設一節述之。

## 二、不執一的意義

孟子對於「執一」，抨擊甚厲，顯示其不執一的主張甚爲堅定。孟子此一主張，其所攝範圍頗爲廣大，其所具意義亦頗深長，可認爲孟子對於名理思想的一大貢獻。

「孟子曰：『……執中無權，猶執一也。所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。』」（盡心上）

「執中無權，猶執一也」，雖未可視爲「執一」的定義，但可藉以推知「執一」之爲一種沒有權的固執。孟子甚重視權的功用

「孟子……曰：『……權然後知輕重……物皆然，心爲甚。』」（梁惠王上）

權是用以辨別輕重的，「無權」則輕重不辨，或辨而不得其當。「心爲甚」，意即心理作用中的思惟，尤須辨別輕重，且須辨別得適如客觀的實況，俾行事得以急其所重而緩其所輕，以收穫實效。有形物體的輕重，是一定的，較重的始終較重，較輕的始終較輕。無形事情的輕重則不然，往往隨對象與情勢而有或多或少的變動，在此爲較重的，在彼可以轉爲較輕，在彼爲較輕的，在此可以轉爲較重。故在處理無形事情時，不宜拘執某一素來所視爲重的事情以爲無往而不重，必須依當時的對象與情勢，審慎計較其輕重，以決定取捨。「所惡執一者，爲其賊道也」，即言拘執一事以爲必不可而不隨時隨地計較其輕重，誤以當時所應輕者爲重，以當時所應重者爲輕，其結果必致有害於道的實現。道是思惟與行爲所應遵行的途徑，孟子所云「道」，自係指仁義之道而言。處理事情時，雖存心實現仁義，但一經執一，而所執的一，又恰巧與當時的對象與情勢相忤，則必招來不仁不義的後果，與原來所期待的正相違背。因此之故，孟子對於執一，痛惡而不稍寬恕。孟子更進而申說道：「舉一而廢百也」。社會現象，非常複雜，形態各異，必須採取不同的方法來應付，方能各得其宜。所以應付方法，應當是多種的。執一則拘執其中的一法以應付一切現象，不知隨機應變改採他法，卒使應付不能收穫實效而無法以實現仁義。故「舉一而廢百也」，可說即是上一句「爲其賊道也」的加詳說明。孟子痛惡執一，故其正面主張，應稱之爲不執一。

孟子的主張不執一，可謂淵源於孔子的思想。論語學而篇載：「子曰：『君子……學則不固』」，憲問篇載：「微生畝謂孔子曰：『丘何爲是栖栖者與！無乃爲佞乎！』」孔子曰：『非敢爲佞也，疾固也』」，子罕篇又載：「子絕四……毋固」。孔子既主張不固，又實行疾固絕固，可見孔子對於不固的重視。執一與固，其名雖異，其義實同。所以孟子此一主張，亦私淑於孔子而加以發揮。

孟子痛惡執一而主張不執一，但孟子亦有言論，對於「一」，或未加貶抑，或有所推崇，一若與其不執一的主張，甚欠符順。此則緣於其所用「一」字，其字面雖同，而其所指不同，並非出自其言論之有所抵觸。所以不執一的「一」，究何所指，

甚有研討而予以確定的必要。現在試就孟子所未加貶抑與有所推崇的「一」，求其所指，藉其所不指，以推測不執一的「一」所指之爲何事。

「孟子曰：『……用下敬上，謂之貴貴，用上敬下，謂之尊賢。貴貴尊賢，其義一也。』」（萬章下）

「孟子曰：『舜……文王……地之相去也，千有餘里，世之相後也，千有餘歲，得志行乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。』」（離婁下）

孟子在上引的二則言論中，對於「一」，未有所評論，亦即既未有所推崇，亦未有所貶抑。「貴貴」是「用下敬上」，「尊賢」是「用上敬下」，敬者與所敬者，兩皆有異。「其義一也」，則謂兩者的意義却是相同的，亦即所依據的根本原則，是一而二不二的。故此中所云「一」，是原則上的一。舜與文王，在空間時間上都相距甚遠，而「其揆一也」。揆字的解釋，趙註與朱註微有不同。趙註云：「揆，度也，言聖人之度量同也」。朱註云：「揆，度也。其揆一者，言度之而其道無不同也」。故此中所云「一」，若依趙註，則是度量上的一，若依朱註，則是治道上的一。趙註所云「度量」，若解作權衡的意思，則度量必有所依據，而所依據的又必是道，便可與朱註無所出入了。道即是原則，故所云「一」，亦可釋爲原則上的一。

「孟子曰：『世子疑吾言乎？夫道一而已矣。』」（滕文公上）

「夫道一而已矣」，意即道只有一種，沒有二種。道是孟子所推崇的，道又有一而無二，故此「一」，亦應爲孟子所聯帶推崇。道是應執持而不可放棄的，此「一」亦應執持而不可放棄，苟或放棄，則道亦將隨以放棄而趨向非道。如此推論，勢且演成執一的主張，與孟子的「惡執一」相反了。於此所應辨析的，「道一」的「一」與「執一」的「一」，其所指是否相同。「道一」的「一」，其所指亦是原則上的「一」，「執一」的「一」，當不指此，否則孟子的態度顯然自相矛盾了。

「孟子曰：『居下位不以賢事不肖者，伯夷也，五就湯五就桀者，伊尹也，不惡汙君，不辭小官者，柳下惠也。三子者不同道，其趨一也。一者何也？曰：仁也。君子亦仁而已矣，何必同！』」（告子下）

孟子此則言論，對於「一」，頗致推崇之意。「一者何也？曰：仁也」，明白指出了其所云「一」之指仁而言。

「孟子曰：『……仁、人之安宅也……曠安宅而弗居……哀哉！』」（離婁上）

仁是安宅，不應當曠而不居，一既是仁，自亦應當執而不棄。「君子亦仁而已矣」，正表示了仁與一之應予執持而不可放棄。故孟子此言，亦成了主張執一的論調而與其「惡執一」的態度相反。

在調解執一與不執一之前，先一論孟子所用道字之不協和而求其調解。「三子者不同道」，則道是可以不相同的，是可以有多種而不止一種的。此與「夫道一而已矣」，在字面上，顯然牴觸，不能相容。此一字面上的牴觸，可以引導我們認識孟子所用道字之有不同的意義，並進而領悟孟子所用一字之亦有不同的所指。「三子者不同道」的道，依據上文，是指伯夷等三人的出仕態度而言。「其趨一也」，則謂伯夷等三人的目標是一致的。故「三子者不同道，其趨一也」，意即伯夷等三人所用以達到目標的方法雖各不相同，但其所欲達到的目標則無有二致。故此道字係指態度或方法而言，與「夫道一而已矣」的道字之指原則而言的，其所指不同。因其所指不同，故「不同道」與「夫道一而已矣」，在實質上，並不互相牴觸。「何必同」，亦在申說態度與方法的不必一致。綜而言之，道有兩種不同的意義：一為目標或原則，一為態度或方法。「一」之所指，同樣亦可有原則與方法的不同。「夫道一而已矣」的「一」與「一者何也？曰：仁也」的「一」，指目標或原則，至於態度或方法，則非其所指。此非其所指的，正是「所惡執一者」的「一」之所指。目標或原則，是應當一而不多，態度或方法，是應當多而不一的。所以就目標或原則而論，因其應當一而不多，故理應執一，就態度或方法而論，因其應當多而不一，故不可以執一。故孟子所主張的不執一，專指方法上的不執一，與原則上的執一，絕無牴觸。

「孟子曰：『……聖人之行不同也，或遠或近，或去或不去，歸潔其身而已矣。』」（萬章上）

孟子在此則言論中，雖未用到「一」字，更未明白說及執一之可否，但按其內容，則方法之不應執一與原則之應當執一，却分說得很清楚。「聖人之行」的行字，係就遠近、去不去而言，故其所指必為態度或方法，不是目標或原則，與「三子者不同道」的道字，其名雖異，其所指則同。「聖人之行不同也」，意在告人：聖人是人人所當則效的模範，其所持態度與所採方法，既不相同，人們自應取法聖人，在態度或方法上不拘執一格。故孟子此言，可謂表示了態度或方法之不應執一。「歸潔其身而

已矣」的「歸」，即是「同歸而殊途」的「歸」，意指最後所到達的目標。「歸潔其身」，即言聖人的究竟目標在於自潔其身。「而已矣」，把「歸」範圍在「潔其身」上，限制其脫離。全句所說，意在表示「潔其身」之為唯一應達的目標或唯一應守的原則。故孟子此言，可謂表示了目標或原則之應當執一。

綜上所述，孟子戒人不可執的「一」，專指態度或方法上的一。至於目標或原則上的一，孟子不但不主張放棄，且諄諄教人堅執。態度或方法上的不執一，非僅無礙於目標或原則上的執一，且可助其執一的成功。或亦可說：正爲了助成目標或原則上的執一，纔有在態度或方法上不執一的必要。譬如行路，既知此路有阻塞而猶不肯放棄，勢必無由到達目的地，若能另擇他路，通行無阻，其行路目的方不致終成虛願。「所惡執一者，爲其賊道也」，正表示了此意。

但孟子的不執一，決不可以誤解爲不擇手段。孟子非常重視手段的正當。

「孟子曰：『……且夫枉尺而直尋者，以利言也。如以利，則枉尋直尺而利，亦可爲與！』（滕文公下）」

孟子此言，強調不擇手段之不可。故孟子所主張的不執一，只是教人在諸多正當手段之中，選用其最適於達成目的者，不可拘執其一而無視其他。

### 三、不執一的適用

上節既述不執一的意義，本節試述不執一的適用。不執一，是一條有關選擇方法決定態度的概括原則，施諸實用，方面甚多。若加分析，應可列成若干條目。惟孟子不但未舉其條目，即連所可適用的方面，亦未有所說及。不過孟子有許多言論，其所論定的，雖未明白表示其爲依據不執一的原則，而在實質上確可視爲該一原則的適用。現在試搜集孟子言論之可視爲不執一原則的適用而其跡象較顯著的，加以闡述，其不甚顯著的，則不予採取，以免穿鑿之嫌。

孟子所說及的適用方面，爲免敘述凌亂起見，依其性質，別爲如下的三類：一爲常變上的適用，二爲環境上的適用，三爲身份上的適用。

(一)常變上的適用 不論自然現象或社會現象，都有在平日習見的情形以外偶爾發生些平日不習見情形的可能。常，即是經常，指平日習見的情形而言。變，即是變異，指偶爾發生的異常情形而言。變異的情形既異於經常的情形，自不能用論斷經常情形的道理來論斷，亦不能用處理經常情形的方法來處理，苟或不加辨析而為常理常法所拘束，不知變通，則論斷必難得當，處理必難收效。依據常理常法以論斷變異與處理變異，即是執一。孟子主張不執一，故在論斷或處理變異時，亦不以拘執常理常法為然，而以不依常理常法為是。

「淳于髡曰：『男女授受不親，禮與？』孟子曰：『禮也。』曰：『嫂溺則援之以手乎？』曰：『嫂溺不援，是豺狼也。』

男女授受不親，禮也，嫂溺援之以手者，權也。」（離婁上）

孟子與淳于髡的此一辯論，通常稱為經權之辨，對於不執一在常變上的適用，發揮得非常精闢。淳于髡的設難，謂男女是應當授受不親的。授受物件，不過雙方的手兩相接近而已，尚不一定達到兩相接觸的程度。嫂溺援之以手，則必兩相接觸。兩相接近，猶且不可，則兩相接觸，自更在不可許之列。由此言之，則嫂溺不當援之以手了。孟子是崇禮的，故淳于髡假設此一情形以難之。孟子的答覆，非常乾脆，謂遇有嫂溺的情形，自當援之以手，若立視不救，便成了豺狼之行，並進而為之解析道：「男女授受不親，禮也，嫂溺援之以手者，權也」。禮、是經常的道理，經常的方法，在經常的情形下，自應徹底遵守，不可逾越。故在平時，嫂叔亦應遵守此禮，不可授受相親。嫂溺則是一件變起倉卒的事情，援救稍遲，便有溺斃的危險。在此危急的情形之下，及時援救，自屬當務之急。若以手援救而為最近便且最能奏效的方法，自當毅然決然援之以手，不容顧慮男女授受不親的常理常法而延緩其援救的行動。常法之所以足貴，因其處理經常的情形未或失當，一遇變異的情形而喪失效用，便不復足貴，自當改弦易轍，另用他法以求收穫善果。孟子所說的權，即是在常法不能奏效時改用其他足以奏效的方法，以補常法的不足，以杜拘執的弊病。所以權的用意，亦在於致善，與以常法處理經常情形者，其目的相同。公羊傳桓公十一年云：「權者，反於經然後有善者也」，其說明權的功用，至為恰當，可引以為孟子所用權字的註釋。西洋邏輯說到思想上各種過失時，把以常概變列為其中的一目。此與孟子的經權之辨，其所從出的根本意義完全相同。

「孟子曰：『……丈夫生而願爲之有室，女子生而願爲之有家。父母之心，人皆有之。不待父母之命，媒妁之言，鑽穴隙相窺，踰牆相從，則父母國人皆賤之。』」（滕文公下）

「萬章問曰：『詩云：『娶妻如之何？必告父母』……舜之不告而娶，何也？』孟子曰：『告則不得娶。男女居室，人之大倫也。如告，則廢人之大倫以對父母，是以不告也。』」（萬章上）

「孟子曰：『不孝有三，無後爲大。舜不告而娶，爲無後也，君子以爲猶告也。』」（離婁上）

舜之不告而娶，亦可爲常變上適用不執一原則的一例。娶妻必告父母，且須待父母之命，這是常理常法，是經常情形下所必須遵守的，若不遵守，便爲不孝，將爲父母國人所賤。此常理常法之所以值得遵守，除了對於父母表示尊敬以外，亦因父母都懷有「丈夫生而願爲之有室」的正常心理，聞知子之將娶，必然欣慰。至於舜，其情形特殊，不能衡以常理，不能處以常法。「告則不得娶」，註家都引用書經堯典所說「父頑母嚚」以爲「不得娶」的理由，謂舜的父母不明禮義，知道舜娶堯女，必加阻擋，不許其娶。但男女居室，是人之大倫，爲任何人所不可廢，無後，是最大的不孝，尤爲做人子者所應力求避免。不告而娶與廢人之大倫而卒至無後，在孟子看來，兩者雖同非孝子所宜出，但比較起來，前者之不孝小，後者之不孝大。舜處於變異情形之下，無法兩免，只好違經從權，採取不告而娶的方法。「君子以爲猶告也」，其意殆謂不告而娶，雖犯了小不孝的罪，却成全了大孝的德，從大處着眼，不應責其不告。

(二) 環境上的適用 隨着環境的不同而變易態度與方法，姑總稱爲不執一原則在環境上的適用。環境是多方面的，故不執一在環境上的適用亦當是多種的，若詳細列舉，其項目可以甚多。但孟子既未爲不執一的適用作全面的分類，更未爲其環境上的適用舉示項目，自無從代作周詳的闡述。現在只就孟子言論之可視爲不執一在環境上的適用的，取以爲例，以見不執一原則之亦嘗爲孟子適用於環境。

「孟子……曰：『彼一時，此一時也。』」（公孫丑下）

「彼一時，此一時也」，是一句括概的斷語，泛就一切時間提示態度與方法之不可執一。時光流轉，情形變更，在彼時爲最妥



善的態度與最適宜的方法者，到了此時，未必依然妥善而適宜，故不可執彼時所視為可者以為此時亦應認其為可。孟子此一主張，可引為不執一原則在時間上普遍適用的例。

「孟子曰：『……以齊王，由反手也。』（公孫丑）曰：『……且以文王之德，百年而後崩，猶未治於天下……今言王若易然……』曰：『……由湯至於武丁，賢聖之君六七作……其故家遺俗，流風善政，猶有存者……然而文王猶方百里起，是以難也……今時則易然也……而齊有其地矣……而齊有其民矣。地不改辟矣，民不改聚矣，行仁政而王，莫之能禦也……且王者之不作，未有疏於此時者也，民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也。』（公孫丑上）」

孟子此一番言論，提示王天下難易之不可一概而論，要依當時的局勢如何來判別，纔可獲致正確的結論。距離治平時時代尚未久遠，政治情形尚未惡劣過甚，自己的國家又地狹民少，如文王的當時，王天下較難。距離治平時代已很久遠，政治情形惡劣空前，自己的國家又地廣民衆，如齊國的當時，則王天下較易。孟子這一番解析，可視為不執一原則適用於政治局勢上的一例。

「孟子對曰：『取之而燕民悅，則取之，古之人有行之者，武王是也。取之而燕民不悅，則勿取，古之人有行之者，文王是也。』（梁惠王）」

這是孟子答覆齊宣王的話，可為不執一原則在民情向背上適用的一例。戰勝敵國後，佔領與否，要依敵國民情而定。人民沒有敵意而反有歡迎的跡象，則可佔領，否則不可佔領。

「孟子……曰：『……可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。』（公孫丑上）」

「孟子曰：『……孔子之去齊，接淅而行，去魯，曰：遲遲吾行也，去父母國之道也。可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕，孔子也。』（萬章下）」

上引二則，均描述孔子去留與遲速的不執一。情勢尚善而可以留則留，情勢不善而不可以留則去。去父母之國，則遲而不速，去他國，則速而不遲。孔子是孟子所願學的，所以孔子這種態度，自是孟子所認為應當取法，而去留與遲速，自亦應當依當時

的情勢與所去的國別而有所不同。

「孟去曰：『……凱風、親之過小者也，小弁、親之過大者也。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。』（告子下）」

對於父母的可怨與否，亦不可一概而論，要依父母過失的大小來決定。父母的過失小，則不當怨，父母的過失大，則應當怨。不當怨而怨，是不孝，當怨而不怨，亦是不孝。所以爲了免於不孝，要依父母過失的大小以決定其怨與不怨。

「陳臻問曰：『前日於齊、王餽兼金一百而不受，於宋、餽七十鎰而受，於薛、餽五十鎰而受。前日之不受是，則今日之受非也，今日之受是，則前日之不受非也，夫子必居一於此矣。』孟子曰：『皆是也。當在宋也，予將有遠行，行者必以驢，辭曰餽驢，予何爲不受！當在薛也，予有戒心，辭曰聞戒，故爲兵饋之，予何爲不受！若於齊，則未有處也。無處而餽之，是貨之也。焉有君子而可以貨取乎！』（公孫丑下）」

孟子受宋餽薛餽而不受齊餽，陳臻以孟子所爲先後不一，疑其一是一非而不能同屬於是。陳臻之作此想，蓋根本上存有執一之心，故孟子以不執一的道理開解之。在宋有遠行，在薛有戒心，各有受餽的必要，在齊既無遠行，亦無戒心，未有受餽的必要。先後情形不同，若膠執一種態度以爲從違的標準，則將因前日之不受而今日亦不受，處理勢且失宜，或因今日之受而以前日之不受爲非，論斷亦難得當。故必採取不執一的道理爲準則，分別處理，分別論斷，方能收穫各得其宜的善果。能如此，則前日之不受與今日之受，便不復有一是一非的嫌疑了。此又是孟子在不同環境上適用不執一原則的一例。

(三) 身份上的適用 上二種適用，都是適用於客觀的環境上，隨着環境情形的不同而異其態度或方法。此一種適用，則適用在本人的身份上，隨着與他人的關係或當時所處地位的不同而異其態度或方法。此種適用，孟子亦未列舉其項目。現在只就孟子言論之可視爲此種適用的，舉若干以爲例。

「孟子……曰：『……有人於此，越人關弓而射之。則己談笑而道之，無他，疏之也。其兄關弓而射之，則己垂涕泣而道之，無他，戚之也。』（告子下）」

孟子此則言論，焦循孟子正義解釋得很清晰恰當：「道、言也……道之、謂戒其不可射也。然疏則言之和，故談笑。親則言之迫，故號泣。號泣則欲其言之必受也」。同屬勸人不要射擊他人，當射擊者為越人時、自己只是傍觀者的身份，則用溫和的態度來勸戒，對方能受勸，固好，不能受勸，則聽之。當射擊者為自己的兄長時，自己有着為其弟的身份，則用迫切的態度來勸戒，期其一定聽從。此因親疏關係的不同而異其勸戒的態度，可為不執一原則適用在身份上的一個顯例。

「孟子曰：『……今有同室之人鬪者，救之，雖被髮纓冠而救之，可也。鄉鄰有鬪者，被髮纓冠而往救之，則惑也，雖閉戶可也。』（離婁下）」

同室的人，關係較親密，鄉鄰的人，關係較疏遠。關係較親密的人相鬪，應當趕快勸解，不能等待自己把頭髮束好以後再去勸。關係較疏遠的人相鬪，可以閉門不理，不待束髮而忙於往勸，反屬多事。此因親疏不同而異其急忙與否的態度，又是身份上適用不執一原則的一例。

「孟子曰：『禹稷顏回同道。禹思天下有溺者，由己溺之也，稷思天下有飢者，由己飢之也，是以如是其急也。禹稷顏子，易地則皆然。』（離婁下）」

「曾子居武城，有越寇，或曰：『寇至，盍去諸！』曰：『無寓人於我室，毀傷其薪木！』寇退，則曰：『修我牆屋，我將反。』寇退，曾子反……子思居於衛，有齊寇，或曰：『寇至，盍去諸！』子思曰：『如彼去，君誰與守！』孟子曰：『曾子子思同道。曾子、師也，父兄也，子思、臣也，微也。曾子子思，易地則皆然。』（離婁下）」

「禹稷顏回同道……易地則皆然」，「曾子子思同道……易地則皆然」，謂禹稷與顏淵、曾子與子思，他們所守的原則是一致的，只因所處的地位不同，故所取的態度不一。若禹稷與顏淵、曾子與子思，互易其地位，則禹稷與曾子亦將改取顏淵與子思所取的態度，而顏淵與子思亦將改取禹稷與曾子所取的態度。地位不同，責任亦隨以有異。禹稷負有救民飢溺的責任，自不得不「如是其急也」，顏淵不負此種責任，故不必如此。曾子不負與君共守的責任，故可寇至則去，寇退則返，子思負有共守的責任，故義不當去。此則因地位與責任的不同而異其態度，是不執一原則適用在地位上的顯例。

「孟子謂蚘蠹曰：『子之辭靈丘而請士師，似也，爲其可以言也。今既數月矣，未可以言與！』蚘蠹諫於王而不用，致爲臣而去。齊人曰：『所以爲蚘蠹，則善矣，所以自爲，則吾不知也。』公都子以告。曰：『吾聞之也，有官守者，不得其職則去，有言責者，不得其言則去。我無官守，我無言責也，則吾進退豈不綽綽然有餘裕哉！』」（公孫丑下）

齊人謂孟子之諷蚘蠹進諫不聽，辭官而去，誠然合於正道，但孟子的自處，則令人懷疑，以此譏孟子的滯留不去。孟子的答覆則以不執一爲依據。有官守而不得盡職，則應當去，有言責而其言不用，亦應當去。蚘蠹居於有官守有言責的地位，自當負起盡職進言的責任。負有責任而不能盡，自當求去以放下責任。至於孟子自己，不居蚘蠹所居的地位，不負蚘蠹所負的責任。兩人的地位與責任不同，所以兩人的去留不能相提並論，亦即不可執一以繩。

「孟子曰：『……庶人不傳質爲臣，不敢見於諸侯，禮也。』萬章曰：『庶人召之役，則往役，君欲見之，召之，則不往見之，何也？』曰：『往役、義也，往見、不義也。』（萬章下）

同屬君召喚，而召其服役則往，召其謁見則不往。一往一不往，其形跡相反而各合於義，亦不執一原則所使然。爲國君服役，是庶人的義務，往見國君、不但不是庶人的義務，而且是越禮的行動。故必採取不執一的態度，往役不往見，方能各得其宜。

#### 四、揣本

揣本、不能視爲不執一原則的適用，但與不執一原則不無關聯，因爲「不揣其本而齊其末」、性質上頗有類於執一。孟子原文只說到「不揣其本而齊其末」的不當，未嘗明說論斷之必須揣本，只從反面說，未從正面說，亦如「所惡執一者」之只從反面指示執一的易於失宜，未從正面闡明不執一的可以泛應曲當。「不揣其本」，既屬不當，自易使人領悟，欲論斷正確，必須先「揣其本」。一種主張，從正面立說，其義較顯，而後人於敘述其主張時，尤應採取其正面的意義，俾能闡述清晰以發揮其要點，故將原文所用消極名稱改爲積極名稱而稱之爲揣本。揣本這一主張，亦是孟子對於名理思想的一大貢獻。現在引孟子

全文，以探索揣本二字的意義。

「任人有問於屋廬子曰：『禮與食孰重？』曰：『禮重。』『色與禮孰重？』曰：『禮重。』曰：『以禮食，則飢而死，不以禮食，則得食。必以禮乎？親迎，則不得妻，不親迎，則得妻。必親迎乎？』屋廬子不能對，明日之鄒以告孟子。孟子曰：『於答是也，何有！不揣其本而齊其末，方寸之木可使高於岑樓。金重於羽者，豈謂一鈞金與一輿羽之謂哉！取食之重者與禮之輕者而比之，奚翅食重。取色之重者與禮之輕者而比之，奚翅色重。往應之曰：『綫兄之臂而奪之食，則得食，不綫，則不得食，則將綫之乎！踰東家牆而摟其處子，則得妻，不摟，則不得妻，則將摟之乎！』」（告子下）

趙註朱註均未對揣字明作注解。趙註云：「夫物當揣量其本」，似以揣量二字解釋揣字，其意重在量字。朱註云：「若不取其下之平」，似以取其平三字解釋揣字。焦循孟子正義云：「說文立部云：搏、等也……齊語：搏本肇末，韋昭註云：搏、等也，肇、正也，謂先等其本以正其末……揣、蓋搏之假借字」。依據焦循所說，揣字應當解作等字，朱註的「取其平」頗與焦釋相似，但不若焦釋那樣明顯而扼要。揣字的意義、從孟子原文看來，焦釋最為恰當，趙註則嫌寬泛而欠切實。「齊其末」的齊字，亦是等字的意思，所以趙註釋為「齊等其末」。「不揣其本而齊其末」，依字面解釋，僅謂不求其本相等而只求其末相等，探其所涵意義而為之申說，則可釋為：不顧其本相等與否而只顧其末相等與否。顧末不顧本而妄作推斷，必會引致方寸之木高於岑樓那樣荒唐結論。如此荒唐的結論，足以反映出正面的道理：欲求結論無違於事理，必先使其本相等而後纔可以論其末的相等與否。

本末二字，趙註未作解釋。殆以為字義相當明白，沒有作解釋的必要。朱註云：「本、謂下，末、謂上」。以上下二字釋本末二字，殊嫌過於狹隘，不足以敷應用。按孟子原文，為「不揣其本而齊其末」所舉的例，於「方寸之木可使高於岑樓」以外，尚有「金重於羽者、豈謂一鈞金與一輿羽之謂哉」。其下文又指出：任人所詰難的二事，正是「不揣其本而齊其天」所釀成。故「奚翅食重」與「奚翅色重」、亦可說是「不揣其本而齊其末」的兩個實例。

「方寸之木可使高於岑樓」，趙註釋為「不節其數，累積方寸之木，可使高於岑樓」，意謂把無數的方寸之木堆積起來，

可使其高過岑樓。朱註釋爲「而升寸木於岑樓之上，則寸木反高，岑樓反卑矣」，意謂把一塊方寸之木放在岑樓的頂上而使之高於岑樓。二註相比，朱註優於趙註。因爲必就一塊方寸之木而謂其高於岑樓，纔足以顯示其荒唐可笑，若係就方寸之木的堆積而言，則其高過岑樓，非無可能，便不足以顯示其荒唐。朱註本末二字的解釋，應用於此一例，固甚適當，應用於其他三例，則殊難通。論高低，始有上下可指，論輕重，則無上下可言。「金重於羽者，豈謂一鉤金與一輿羽之謂哉」，亦上承「不揣其本而齊其末」，其外形雖與「方寸之木可使高於岑樓」頗不相同，其真意亦等於說：在「不揣其本而齊其末」的情形下，可使羽重於金。孟子此語，趙註云：「金重於羽，謂多少同而金重耳。一帶鉤之金豈重一車羽邪」，朱註云：「金本重而帶鉤小，故輕……羽本輕而一輿多，故重」，是則朱註於此，亦以本字爲指多少或大小而言，不復以下字爲解釋了。「取食之重者與禮之輕者而比之，奚翅食重。取色之重者與禮之輕者而比之，奚翅色重」，趙註云：「取食色之重者比禮之輕者，何翅食色重哉」，朱註云：「禮食、親迎，禮之輕者也，飢而死以滅其性，不得妻而廢人倫，食色之重者也……言其相去懸絕，不但有輕重之差而已」，則本字所指、又當是輕重，不是多少或大小，更不是上下。僅就孟子所說及者而言，本字所指、已有數事，若更依類推論，則其所攝、益可增廣。如辦事成績的比賽，亦有揣本的必要，必其所任工作，分量相等，難易相等，而後成績的評定纔能臻於公平。又如賽跑的規定，起步必在同時，不得稍有先後，亦可爲揣本的一例。依此二例，本字又可指難易與起步時間而言。此外可舉的例，尙所在多有。故本字所攝，甚爲廣大，不易用一二字來定其範圍。趙註或亦有見於此，與其解釋而難臻恰當，不如沿用原文之反可不失其義，故索興不加註釋。現在試先看一看末字的意義，再來研討本字之應作何解。

「末」、朱註解作「上」。以上下釋本末，失於狹隘，已如上述。就孟子所說加以探索，末字似指結果而言。朱註以上字解釋末字，卽屬採取此一看法，因爲朱註所說的「上」，正是方寸之木放在岑樓頂上的結果。不過朱註的解釋不能適用於一鉤金與一輿羽之上。但若依據朱註的看法而改用與結果二字的意義相類似且更恰當的字眼作解釋，則亦可適用。謂方寸之木高於岑樓，是兩相比較所得的結果，謂一鉤金輕於一輿羽，同樣亦是兩相比較所得的結果。故以與結果有相似意義的字眼爲解，可以普遍適用而不致遭遇窒礙。末、原是木的頂端，有結束或終了的意思，故若解作終點，當可符合孟子用末字的本意。孟子此

一則言論、完全就比較作用立說，比較兩件事物以決定其高低輕重等各種性質。終點二字，只表示其為最末的一點，猶未能把有所決定的意思充分顯示出來，故其精確程度，尙嫌不足。賽跑的終點，稱為決勝點。比較作用所決定的，雖亦包括勝負，但不以勝負為限，故亦不便完全借用。若將其中的勝字刪去，僅以決點二字解釋末字，雖稍生硬，尙稱恰當。

末字的意義既經推定為決點，本字之應作何解，亦可緣以推定。本與末相對，居於一個系列的兩極端，始自本而終於末。故末之所以得名，以其有本，苟或無本，則亦無所謂末。末是決定的終點，與之相對居於另一極端的，可稱為依據的起點，簡稱據點。故本字可解作據點，謂其據以與他物相比較。據點所攝，甚為繁雜，或為空間，或為時間，或為某一性質，或為某一作用，形形色色，不一而足。

把本字解作據點，把末字解作決點，用以解釋孟子所舉的實例，可以解釋得很順適。把方寸之木放在岑樓的頂上，岑樓的據點是平地，方寸之木的據點是樓頂，雙方的據點不相等，這就是「不揣其本」。進而斷言方寸之木的高於岑樓，只在決點上判別其高低，這就是「齊其末」。故「不揣其本而齊其末」，必會引致荒唐的結論。欲論斷正確，必先揣本，把方寸之木亦放在平地上，使其據點與岑樓的據點相等，而後在決點上加以判別，其判別所得的高低，纔能合於事實的真相。一鈞金與一與羽，其體積大小懸殊。體積的大小、是兩者比較時的據點。據點不相等而相與比較，原屬重的金與原屬輕的羽，自不免輕重顛倒。故必先在據點上令其相等，取體積同樣大小的金與羽來比較，到了決點，金重於羽的真相，纔不致有所隱蔽。「取食之重者與禮之輕者而比之，奚翅食重。取色之重者與禮之輕者而比之，奚翅色重」，意即雙方在據點上輕重不相等，在決點上自易引起食重於禮與色重於禮的錯誤判斷。「衿兄之臂而奪之食，則得食，不衿，則不得食，則將衿之乎！踰東家牆而摟其處子，則得妻，不摟，則不得妻，則將摟之乎」，則謂取禮之重者以與食色之重者相比較，雙方據點相等，在決點上自會有禮重於食與禮重於色的正確判斷。

綜上所述，揣本、即是將比較雙方置於同等據點之上。孟子非常重視揣本，而揣本確是比較作用的一條基本原則，欲比較正確評斷公允，必須嚴格遵守，不可逾越。現代人的活動，自學問的研究以至遊藝的競爭，且不論所研究的，為自然現象或精

神現象，亦不論所競爭的，爲體力的強弱或智力的高下，不涉及比較則已，一涉及比較，莫不要求基礎相等、機會相等、條件相等，亦即莫不以揣本爲基準。在學問方面，例如物理學上的比重，就固體與液體而言，以攝氏四度蒸餾水的重量爲標準，同等體積物體在空氣中所稱得的重量，與之相比，以其倍數或分數定爲各該物體的比重。其以同等體積與同在空氣中爲條件，即是令其據點相等，亦即是揣本。又如心理學上的智商，以同樣問題測驗同年齡的人，且其所設問題，必須專靠智慧來解答，不受知識有無與多寡的影響。根據測驗成績，核定其智慧年齡，復以事實年齡除之，以其得數定爲各人的智商。其以同樣問題，同年齡與解答之不受知識影響爲條件，即是平衡據點，亦即是揣本。在遊藝方面，如賽跑之必須同時起步，籃球比賽之必須互換場地，弈棋之規定雙方使用同等時間，無一不是揣本的應用。設不揣本，競爭的結果便無由判定，揣本而有欠周到，結果的判定亦將有失公平。揣本之受到廣泛的應用，足見其爲比較作用上不可或違的基本原則。孟子此一發明，不能不謂爲名理思想上的一大貢獻而有其不可磨滅的價值。

孟子還有一則言論，雖未明白說及揣本這一原則，實亦爲此一原則的應用。

「孟子曰：『仁之勝不仁也，猶水勝火。今之爲仁者，猶以一杯水救一車薪之火也，不熄，則謂之水不勝火，此又與於不仁之甚者也。』」（告子上）

孟子此則言論，以水之勝火，譬喻仁之必勝不仁。水能勝火，是大家所熟知的真理。但以一杯水救一車薪之火，數量懸殊，自不能收穫熄滅的功效。若「不揣其本而齊其末」，竟謂水不能勝火，便成不通之論。所以水之能否勝火、必先揣其本而後始可以作結論。仁之必勝不仁，亦以揣本爲條件，若不平衡據點而專就決點判別，自亦不免有不勝的情形。

「孟子曰：『五穀者、種之美者也，苟爲不熟，不如蕘稗。夫仁亦在乎熟之而已矣。』」（告子上）

不能勝不仁的仁、只是那些不成熟的仁，若是成熟的仁，沒有不能勝不仁的。故謂仁之必勝不仁，是專就成熟的仁說的。然則怎樣的仁只是不成熟的仁，怎樣的仁纔算成熟的仁？孟子與梁惠王的問答提供了適切的例。

「梁惠王曰：『寡人之於國也、盡心焉耳矣。河內凶，則移其民於河東，移其粟於河內，河東凶，亦然。察鄰國之政，無



如寡人之用心者。鄰國之民不加少，寡人之民不加多，何也？」孟子對曰：「王好戰，請以戰喻，填然鼓之，兵刃既接，棄甲曳兵而走，或百步而後止，或五十步而後止。以五十步笑百步，則何如？」曰：「不可。直不百步耳，是亦走也。」

曰：「王如知此，則無望民之多於鄰國也。不違農時，穀不可勝食也。數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也。斧斤以時入山林，材木不可勝用也……五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣……然而不王者，未之有也。狗彘食人食而不知檢，塗有餓殍而不知發，人死，則曰：非我也，歲也。是何異於刺人而殺之，曰：非我也，兵也。王無罪歲，斯天下之民至焉。」（梁惠王上）

「河內凶，則移其民於河東，移其粟於河內，河東凶，亦然」，梁惠王自以為盡了愛民的心，自以為實行了仁政。然而「狗彘食人食而不知檢，塗有餓殍而不知發，人死，則曰：非我也，歲也」，把一切罪責推卸到天然災害的身上，不從根本上作養民的打算。如此的行政，比諸鄰國之不移民移粟的，不過五十步與百步之差，其臨陣脫逃，則與相同。僅僅從事於移民移粟，雖亦不失為仁，但只是不成熟的仁。「王如知此，則無望民之多於鄰國也」，即言行些不成熟的仁而想勝過鄰國的不仁，其希望是無從實現的。然則如何纔能勝過不仁呢？要「不違農時」以使糧食增產，要「數罟不入洿池」以使魚鼈繁殖，要「斧斤以時入山林」以使材木茂盛，要制定人民的恆產，使人民能夠「樂歲終身飽，凶年免於死亡」，更進而「謹庠序之教，申之以孝悌之義」，在國民經濟的改善與國民教育的普及上盡其最大的努力，纔算行了成熟的仁政。一旦實行成熟的仁政，「斯天下之民至焉」，豈但多於鄰國而已。由孟子這一番話看來，不能防患於未然而僅僅從事臨時的急救，只是不成熟的仁。平時盡其養民救民的全責，使災害不致發生，或雖發生而不致嚴重，纔算成熟的仁。