

《荀子》述《孟》考：兼論〈性惡篇〉相關問題*

何志華

香港中文大學中國語言及文學系

歷來學者皆以為荀卿倡言性惡，與孟軻性善論說相違；《荀子·非十二子》又痛詆孟軻，後世因以為孟、荀二家學說牴牾不同。〈非十二子〉云：

略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶瞽儒，嚶嚶然不知其所非也，遂受而傳之，以為仲尼、子游為茲厚於後世，是則子思、孟軻之罪也。（頁94-95）¹

可見荀子痛詆思孟學派。1973年長沙馬王堆三號漢墓出土帛書《五行》經傳，其中記述仁、義、禮、智、聖五種德行，又稱仁、義、禮、智為「四行」。1993年，湖北荊門一號楚墓出土郭店竹簡，其中有《五行》經，明標「五行」二字而與〈非十二子〉相合，是知荀卿所詆思孟五行之說實質所指。

然而，學者於荀卿所以痛詆孟軻，仍有不解。龐樸《帛書五行篇研究》云：「既然思孟五行祇是仁義禮智聖，何以荀子斥為『甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解』？荀子自己豈不也常說仁、道義、論禮、談智聖，何僻違、幽隱、閉約之有？」²黃俊傑《孟學思想史論》亦云：「所謂『案往舊造說』的『往舊』指何而言？『五行』既是指『仁、義、禮、智、聖』，則均為儒門習見之德目，何以荀子斥之為『甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解』？這些問題都有待進一步探索。」³龐樸、黃俊傑所言

* 本文為香港研究資助局資助之「古書訓詁與古籍異文關係研究」部分研究成果，謹向該局致謝。

¹ 王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年）。除非另外注明，本文所引《荀子》正文及注均用此本。

² 龐樸：《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980年），頁136。

³ 黃俊傑：《孟學思想史論》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年修訂版），頁110。

皆是，荀卿所以深詆者，大抵以為思孟「五行」之「無類」、「無說」、「無解」而已，非謂「仁、義、禮、智、聖」之有違儒家道統。至於荀卿謂思孟「略法先王而不知其統」，則又可深究。荀子大抵亦不以「法先王」為非，而旨在表揚「法後王」可以隨時設教，於匡正當世時弊更為可取。〈儒效篇〉云：「略法先王而足亂世術，繆學雜舉，不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺《詩》、《書》；其衣冠行偽已同於世俗矣。」（頁138–39）即為荀卿意旨所在。韋政通《荀子與古代哲學》因云：

綜觀荀子評孟子語，除「略法先王而不知其統」外，其他皆無甚意義。根據我們對孟荀兩系統的了解，荀子似是察覺孟子內轉之偏，而要向外開，朝外王方向轉，但何以對孟子正面立說，若一無所知者？孟子又不是一默然無聞的小人物，何以荀子竟無一言中其說？〈性惡篇〉本針對孟子性善說而發，但細案荀子所傳述孟子意，亦盡屬誤解。先秦儒家在孔子以後，唯孟荀兩大儒，何以荀子對孟子竟如此疏隔？此誠難以索解矣。我懷疑，荀子一生，根本未見《孟子》一書，所述者或多據失實之傳聞。但復可疑者，依據傳聞而定人之罪，雖小智者，其誣妄亦不至此，荀子何獨屑為？此亦不能索解者。⁴

由此可見，《荀子·非十二子》痛詆孟軻，所論多有可商之處，後世據此推論孟、荀矛盾。韋政通更進一步質疑荀卿一生其實未見《孟子》一書，荀卿述《孟》實據傳聞，《荀子》全書「無一言」命中孟說。徐復觀《中國人性論史》亦云：

荀子與孟子，大約相去三、四十年。我根本懷疑荀子不曾看到後來所流行的《孟子》一書，而只是在稷下時，從以陰陽家為主的稷下先生們的口中，聽到有關孟子的傳說；所以在〈非十二子篇〉對子思、孟子思想的敘述中，有「案往舊造說，謂之五行」的話；在今日有關子思、孟子的文獻中，無此種絲毫地形迹可尋，害得今人在這種地方，亂作附會。而他對於孟子人性論的內容，可說毫無理解。假定他看到了《孟子》一書，以他思想的精密，決不至一無理解至此。……以當時竹簡流行困難的情形來說，則荀子之對於孟子，只是得之於傳聞，而未嘗親見其書，那是非常可能的。⁵

韋政通《荀子與古代哲學》及徐復觀《中國人性論史》兩書均成於上世紀六十年代，未及見1973年長沙馬王堆三號漢墓出土帛書《五行》，及1993年湖北荊門一號楚墓出土郭店竹簡《五行》經，其未明荀卿「案往舊造說，謂之五行」之意，固可理解。然除此以外，韋、徐皆以為荀卿於《孟子》一書缺乏理解，此論又是否的當？荀卿述《孟》是否全然不中孟說？其於《孟子》一書是否「一無理解」而僅「得之於傳聞」？〈性惡篇〉於

⁴ 韋政通：《荀子與古代哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1997年），頁280。

⁵ 徐復觀：《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁237–38。

孟子人性論說為何「盡屬誤解」？本文嘗試通過《孟》、《荀》兩書文本對讀，以兩書之表述方法、文辭義理，乃至字詞用語之相合者，分析兩書可有相合之處。

孟、荀立論表述方法相合例證舉隅

[1.1] 《孟子·盡心下》：「士未可以言而言，是以言誥之也。可以言而不言，是以不言誥之也。是皆穿踰之類也。」趙岐注云：「誥，取也。人之為士者，見尊貴者未可與言而強與之言，欲以言取之也，是失言也。見可與言者而不與之言，不知賢人可與之言，而反欲以不言取之，是失人也。是皆趨利入邪無知之人。」（頁1008）⁶

孟子旨在以「未可以言而言」、「可以言而不言」對舉立論，表明兩種行為皆為士人趨利之態，並不足取。同樣以「未可以言而言」、「可以言而不言」對舉立論者，後世尚有荀卿。《荀子·勸學》云：「故未可與言而言謂之傲，可與言而不言謂之隱。」郝懿行云：「傲與敖同。敖者，謂放散也。……此謂君子言與不言，皆順其人之可與不可，所謂『時然後言，人不厭其言』也。」（頁17–18）由此可見，荀子以為「未可與言而言」、「可與言而不言」皆不足取，前者放散，後者隱藏，皆非君子所為。《孟》、《荀》所論重點雖有不同，惟立論表述方法則一。

[1.2] 《孟子·梁惠王上》：「地方百里而可以王。王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨，壯者以暇日，修其孝弟忠信，入以事其父兄，出以事其長上，可使制梃以撻秦、楚之堅甲利兵矣。」趙岐注云：「言古聖人以百里之地，以致王天下，謂文王也。……王如行此政，可使國人作杖以捶敵國堅甲利兵。」（頁66–67）

孟子以為帝王雖僅有百里之地，倘能施行仁政，亦足以王天下，並可令國民制梃以捶撻敵國之堅甲利兵，所以能以梃服強者，全在行仁政而已。今考孟軻百里之地亦足王天下之論，又見《荀子》。《荀子·王霸》云：「百里之地，可以取天下，是不虛，其難者在人主之知之也。」（頁214）王天海《荀子校釋》云：「『是不虛』，此非虛言也。」⁷荀卿引述「百里之地可以取天下」一說，其源或即出於《孟子》，而荀卿以為其言不虛，明言認同孟子論說。⁸因之，《荀子·富國》又云：「君人者亦可以覺矣。」

⁶ 焦循：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年）。除非另外注明，本文所引《孟子》正文及注均用此本。

⁷ 王天海：《荀子校釋》（上海：上海古籍出版社，2005年），頁498。

⁸ 《論語·泰伯》：「曾子曰：『可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也：君子人與？君子人也。』」見程樹德（撰），程俊英、蔣見元（點校）：《論語集釋》（北京：中華書局，1990年），頁525。旨意雖與《孟》、《荀》不同，惟以「百里」表示國君則一，亦孔門固有論說，孟、荀或亦同本於此。

百里之國足以獨立矣。」楊倞注云：「有道則雖小足以獨立也。」(頁196)其實皆本《孟子》為說。又《荀子·儒效》云：「用百里之地而千里之國莫能與之爭勝，笞極暴國，齊一天下，而莫能傾也。」(頁137-38)亦以為百里之地可以王天下，與《孟子》同。至於《荀子》所謂「笞極暴國」者，猶如《孟子》所言「撻秦、楚」也。由此可見，荀卿立論及其表述方法，均與《孟子》相同。

[1.3] 《孟子·公孫丑上》：「信能行此五者，則鄰國之民，仰之若父母矣。率其子弟，攻其父母，自有生民以來，未有能濟者也。如此，則無敵於天下。無敵於天下者，天吏也。然而不王者，未之有也。」趙岐注云：「四鄰之民，仰望而愛之如父母矣。鄰國之君，欲將其民來伐之，譬率勉人子弟，使自攻其父母，生民以來，何能以此濟成其所欲者也。」(頁231-32)

孟子意謂人君施行仁政，則鄰國之民視之如父母，鄰國之君欲將民來伐，猶如勉人子弟自攻其父母也。荀卿於孟軻此義深有體會，多次徵引。《荀子·王制》云：

刑政平，百姓和，國俗節，則兵勁城固，敵國案自誦矣；務本事，積財物，而勿忘棲遲辭越也，是使群臣百姓皆以制度行，則財物積，國家案自富矣。三者體此而天下服，暴國之君案自不能用其兵矣。何則？彼無與至也。彼其所與至者，必其民也，其民之親我也歡若父母，好我芳若芝蘭；反顧其上則若灼黥，若仇讎。彼人之情性也雖桀、跖，豈有肯為其所惡賊其所好者哉！(頁172-73)

荀子意謂別國之民親我如父母，則別國之君欲率其民攻伐我國，亦不可得已。北大哲學系《荀子新注》譯解〈王制〉此段旨意云：「跟着他去進攻別國的，一定是他統治的人民，他的人民親愛我如同喜歡父母，喜愛我如同芳香的芝蘭；……一個人的本性即使像桀跖那樣凶暴，哪肯為他所厭惡的人去殘害他所喜愛的人呢？」⁹兩文比對，可見荀卿表述人君施行仁政而深受鄰國人民愛戴，因亦免於鄰國君主攻伐，其表述說理方法幾與《孟子》全同。《荀子·王霸》又云：「故下之親上歡如父母，可殺而不可使不順。」(頁220)其理亦同，並皆依據《孟子》為說。

孟、荀義理相合例證舉隅

[2.1] 《孟子·滕文公上》：「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，如必自為而後用之，是率天下而路也。故曰或勞心，

⁹ 北大哲學系(注釋)：《荀子新注》(臺北：里仁書局，1983年)，頁162。

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。」趙岐注云：「孟子言百工各為其事，尚不可得耕且兼之；人君自天子以下，當治天下政事，此反可得耕且為邪。……孟子言人道自有大人之事，謂人君行教化也。小人之事，謂農工商也。一人而備百工之所作，作之乃得用之者，是率導天下之人以贏路也。勞心者，君也。勞力者，民也。君施教以治理之，民竭力治公田以奉養其上，天下通義，所常行也。」(頁372-73)

孟子以為百工分事，不可互兼；君者勞心，民者勞力，本屬天下通義。此說實本《左傳·襄公九年》：「君子勞心，小人勞力，先王之制也。」《國語·魯語下》亦云：「君子勞心，小人勞力，先王之訓也。」¹⁰ 孟子蓋本古訓為說。今考此議亦見《荀子》。《荀子·富國》：「故百技所成，所以養一人也。而能不能兼技，人不能兼官，離居不相待則窮，群而無分則爭。」楊倞注云：「一人，君上也。言百工所成之眾物以養一人，……雖能者亦不兼其技功，使有分也。……皆使專一於分，不二事也。謂若夔典樂，稷播種之類也。」(頁176) 是亦以為百工分事，不宜相兼；其謂「能不能兼技，人不能兼官」，猶《孟子》趙岐注謂「百工各為其事，尚不可得耕且兼之」。《荀子·王霸》又云：「大有天下，小有一國，必自為之然後可，則勞苦耗頽莫甚焉，如是，則雖臧獲不肯與天子易執業。以是縣天下，一四海，何故必自為之？」楊倞注云：「耗，謂精神竭耗。頽，顛頽也。」(頁213) 可見君主事事親為，必將耗盡精神，形容顛頽。此猶《孟子·滕文公上》所謂：「如必自為而後用之，是率天下而路也。」趙岐注云：「是率導天下之人以贏路也。」焦循正義云：「贏路，謂瘦瘠暴露也。」(頁372-73) 可見孟子以為君主事事自為，是率天下人「瘦瘠暴露」，絕非治國之道。孟、荀論見如出一轍，義理相通。

[2.2] 《孟子·盡心下》：「不仁而得國者有之矣，不仁而得天下，未之有也。」趙岐注云：「丹朱、商均，天子元子，以其不仁，天下不與，故不得有天下也。」(頁973)

可見為政不仁，天下不與，故不仁者可以得國，而未可以得天下也。孟子對比「得國」之於「得天下」，以為「國」或可得，而「天下」未可得，而關鍵在於「不仁」。今考荀卿亦有相近言論，其重點雖不在「仁」，惟對比「得國」與「得天下」則一。《荀子·正論》云：

故可以有奪人國，不可以有奪人天下；可以有竊國，不可以有竊天下也。可以有奪之者可以有國，而不可以有天下，竊可以得國，而不可以得天下。是何

¹⁰ 楊伯峻(編著)：《春秋左傳注》(北京：中華書局，1981年)，頁968；上海師範大學古籍整理組(校點)：《國語》(上海：上海古籍出版社，1978年)，頁208。

也？曰：國，小具也，可以小人有也，可以小道得也，可以小力持也；天下者，大具也，不可以小人有也，不可以小道得也，不可以小力持也。國者，小人可以有之，然而未必不亡也，天下者，至大也，非聖人莫之能有也。（頁326）

楊倞注云：「一國之人易服，故可以有竊者；天下之心難歸，故不可也。」（頁326）可見荀卿亦以為國可得，而天下未可得。此論與《孟子》同出一轍，久保愛分析《荀子》此文亦云：「《孟子》曰：『不仁而得國者有之，不仁而得天下者，未之有也。』與此全同。」¹¹可見久保愛亦以為荀卿此文與《孟子》旨意義理全同。由此推斷，實亦《荀子》有取於《孟子》之證也。

[2.3] 《孟子·告子上》：「生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也。死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。」趙岐注云：「有甚於生者，謂義也。義者不可苟得。有甚於死者，謂無義也。不苟辟患也。莫甚於生，則苟利而求生矣。莫甚於死，則可辟患不擇善，何不為耳。」（頁783）

孟子以為義重於生，無義則有甚於死者也。今考荀卿亦有相近論說，《荀子·正名》云：「人之所欲，生甚矣，人之所惡，死甚矣，然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。」（頁428）可見荀卿亦以為人雖欲生惡死，然而世人仍有從生成死者，可知所欲亦有甚於生者，所惡亦有甚於死者。物雙松分析《荀子》此文云：「『人之所欲』至『可以死也』，言生死者，欲之大者也。然猶且能以不可決之，而舍生取義者，可見心可制性，而性不可制心也。」¹²以為《荀子》所言所欲有甚於生者，其實亦指義，故以《孟子》「舍生取義」一說訓解《荀子》此文義理。由此可見，荀卿此說實亦出於《孟子》而已。

[2.4] 《孟子·梁惠王上》：「苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利。」趙岐注云：「苟，誠也。誠令大臣皆後仁義而先自利，則不篡奪君位，不足自饜飽其欲矣。」（頁43）

孟子倡言先義而後利，倘大臣以利居先，則篡奪君位，方始饜足，其弊可知。考孟子此義又見《荀子》。《荀子·榮辱》云：「先義而後利者榮，先利而後義者辱；榮者常通，辱者常窮。」（頁58）《荀子·王霸》又云：「巨用之者，先義而後利，安不卹親疏，不卹貴賤，唯誠能之求，夫是之謂巨用之。小用之者，先利而後義，安不

¹¹ 王天海：《荀子校釋》，頁713。

¹² 同上注，頁922。

卹是非，不治曲直，唯便僻親比己者之用，夫是之謂小用之。」(頁209)北大哲學系《荀子新注》云：「安：發語詞，於是。」¹³久保愛云：「恤，思念也。」王天海以為引申為憐惜、照顧之意。¹⁴荀卿主張先義而後利，則能不顧親疏，不顧貴賤，其所任用者皆誠能之士，故謂之「巨用」；倘人君先利而後義，則不顧是非，不治曲直，其所任用者皆為近親之人，故謂之「小用」，其間差別顯然，優劣立見。北大哲學系《荀子新注》又云：「『巨用之』：立足於大處來治理國家。『小用之』：立足於小處來治理國家。」¹⁵由此可見，孟、荀皆主先義而後利，兩家義理相同。

[2.5] 《孟子·梁惠王上》：「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。」趙岐注云：「使民得三時務農，不違奪其要時，則五穀饒穰，不可勝食。數罟，密網也。密細之網，所以捕小魚鼈者也，故禁之不得用。魚不滿尺不得食。時，謂草木零落之時。使林木茂暢，故有餘。」(頁54-55)

孟子以為務農以時，捕魚以時，伐林以時，則農物、魚鼈、林木皆將有餘，不可勝用。孟軻此義，荀卿全然採信。《荀子·王制》云：

聖王之制也，草木榮華滋碩之時則斧斤不入山林，不夭其生，不絕其長也；黿鼉、魚鼈、鱉鱉孕別之時，罔罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也；春耕、夏耘、秋收、冬藏四者不失時，故五穀不絕而百姓有餘食也；汙池、淵沼、川澤謹其時禁，故魚鼈優多而百姓有餘用也；斬伐養長不失其時，故山林不童而百姓有餘材也。(頁165)

兩文對讀，可見《荀子·王制》恰似《孟子·梁惠王上》此文注釋。《孟子》謂：「斧斤以時入山林，材木不可勝用也。」趙岐注云：「時，謂草木零落之時。」考《禮記·王制》云：「草木零落，然後入山林。」¹⁶《荀子》云：「草木榮華滋碩之時則斧斤不入山林，不夭其生，不絕其長也。」可與趙注、《禮記》互證，並皆是也。至若《孟子》謂：「數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也。」趙岐注云：「數罟，密網也。密細之網，所以捕小魚鼈者也，故禁之不得用。」以為網目細密，魚鼈難以成長，據此訓解《孟子》；《荀

¹³ 北大哲學系：《荀子新注》，頁205。

¹⁴ 王天海：《荀子校釋》，頁489。

¹⁵ 北大哲學系：《荀子新注》，頁205。

¹⁶ 鄭玄(注)、孔穎達(疏)、呂友仁(整理)：《禮記正義》，《十三經注疏》本(上海：上海古籍出版社，2008年)，頁505。

子》則理解為：「鼃鼃、魚鼈、鱔鱸孕別之時，罔罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也。」以為魚鱉孕別之時，網罟、毒藥不宜入澤；兩解亦可互為補足。至若《孟子》謂：「不違農時，穀不可勝食也。」趙岐注以為「使民得三時務農，不違奪其要時」。焦循正義云：「趙氏云三時者，《春秋》莊公三十一年：『秋，築臺于秦。』《穀梁傳》云：『不正罷民三時。』桓公六年《左傳》云『謂其三時不害而民和年豐也』，杜預注云：『三時，春夏秋。』」（頁54）可見趙注以《春秋》經傳訓解《孟子》「不違農時」之義，以為專指「春夏秋」三時；荀子則理解為「春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失時」，與趙注不同，而更為圓通。

[2.6] 《孟子·梁惠王上》云：「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，八口之家可以無飢矣。」（頁95）

孟子此義，荀卿亦有取用。《荀子·大略》：「故家五畝宅，百畝田，務其業而勿奪其時，所以富之也。」（頁498）其謂「五畝宅」、「百畝田」而「勿奪其時」，猶《孟子》所謂「五畝之宅」、「百畝之田」而「勿奪其時」也；其謂「所以富之」，亦猶《孟子》所言「八口之家可以無飢」。兩文如出一轍，是知荀卿全然採信孟子也。

[2.7] 《孟子·梁惠王下》：「耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥。」趙岐注云：「關以譏難非常，不征税也。陂池魚梁不設禁，與民共之也。」（頁133）

檢《荀子·王制》云：「田野什一，關市幾而不征，山林澤梁以時禁發而不稅。」楊倞注云：「幾，呵察也。但呵察姦人而不征税也。」（頁160）可與《孟子》趙注互相發明；至於《荀子》所謂「山林澤梁以時禁發而不稅」者，實即《孟子》「澤梁無禁」之意，兩文義理相同。《荀子·王霸》又云：「關市幾而不征，質律禁止而不偏，如是，則商賈莫不敦慤而無詐矣。」（頁228）其用語仍與《孟子》相同。

[2.8] 《孟子·公孫丑上》：「行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為也。」（頁216–17）

檢《荀子·儒效》云：「行一不義、殺一無罪而得天下，不為也。」（頁120）〈王霸〉又云：「行一不義、殺一無罪而得天下，仁者不為也。」（頁202）《荀子》兩篇義理、用語均與《孟子》相同，蓋取諸《孟子》也。

孟、荀設喻相同例證舉隅

孟子長於譬喻，荀卿亦曾摭取其說，今試論之如下：

[3.1] 《孟子·離婁上》：「言非禮義，謂之自暴也。吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁，人之安宅也。義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！」（頁507）又〈盡心上〉云：「居惡在，仁是也。路惡在，義是也。居仁由義，大人之事備矣。」（頁927）

按《論語·里仁》云：「里仁為美。擇不處仁，焉得知？」¹⁷是以仁為居處，固孟子取喻依據；孟子並論仁、義二端，以仁為里，以義為路。考先秦諸子倡言里仁由義者，尚見《荀子》。《荀子·大略》云：「仁有里，義有門。仁非其里而虛之，非禮也。義非其門而由之，非義也。」王念孫云：「『虛』，當為『處』，字之誤也。」（頁491）可見荀卿以仁為里而處之，以義為門而由之，實亦「居仁由義」之理，其取喻立論皆與孟子全同。

[3.2] 《孟子·梁惠王上》：「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼：天下可運於掌。」趙岐注云：「天下可轉之掌上，言其易也。」焦循正義云：「《廣雅·釋詁》云：『運，轉也。』故以轉解運。」（頁86–87）又〈公孫丑上〉云：「武丁朝諸侯，有天下，猶運之掌也。……以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」趙岐注云：「運之掌，言易也。」（頁177、232）

可見運天下於掌上乃孟子習用譬喻，以言其事之易也。《荀子·儒效》云：「俄而原仁義，分是非，圖回天下於掌上而辯白黑，豈不愚而知矣哉！」楊倞注云：「圖，謀也。回，轉也。言圖謀運轉天下之事如在掌上也。」又俞樾云：「『圖』者，『圓』之誤字。……圓回，猶圓轉也。《淮南·原道篇》曰『圓者常轉』，是其義也。圓回天下於掌上，言天下之大可圓轉於掌上也。」（頁126）可見《荀子》原作「圓回天下於掌上」，其取譬設喻，皆據《孟子》為說。

[3.3] 《孟子·梁惠王上》：「今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也。如有不嗜殺人者，則天下之民，皆引領而望之矣。誠如是也，民歸之，如水之就下，沛然誰能禦之。」趙岐注云：「民皆延頸望欲歸之，如水就下，沛然而來，誰能止之。」（頁73）

孟子以「水之就下」比喻人民歸向，勸喻人君施行仁政。檢《荀子·富國》云：「百姓皆愛其上，人歸之如流水，親之歡如父母，為之出死斷亡而愉者，無它故焉，忠信調和均辨之至也。」（頁190）顯然亦以人君倘行仁政，百姓歸之有如流水，設喻與

¹⁷ 程樹德：《論語集釋》，頁226。

孟子全同。又《荀子·議兵》云：「有能化善、修身、正行、積禮義、尊道德，百姓莫不貴敬，莫不親譽，然後賞於是起矣。……故民歸之如流水。」（頁286-87）可見「百姓歸之有如流水」乃為荀卿習用比喻，實質源出孟子。

[3.4] 《孟子·滕文公上》：「夷子曰：『儒者之道，「古之人若保赤子」，此言何謂也？之則以為愛無差等，施由親始。』……孟子曰：『夫夷子信以為人之親其兄之子為若親其鄰之赤子乎？彼有取爾也：赤子匍匐將入井，非赤子之罪也。……』」趙岐注云：「夫夷子以為人愛兄子，與愛鄰人之子等邪。彼取赤子將入井，雖他人子亦驚救之，謂之愛同也。」焦循正義引江聲《尚書集注音疏》云：「赤子無知，或觸陷於死地，惟在保之者安全之，小民亦猶是也。保民如保赤子，則民其安治矣。……詳孟子之意，謂愚民無知，與赤子同，其或入於刑辟，猶赤子之入井，非其罪也。保赤子者，必能扶持防護之，使不至於入井。保民者當明其政教以教道之，使不陷於罪戾，是之謂『若保赤子』。」（頁403-4）

孟子以為保民者若保赤子，免其陷於刑辟。孟子譬喻精妙，荀卿多受啟發，每襲用孟說。如《荀子·王霸》云：「上莫不致愛其下而制之以禮，上之於下，如保赤子。」（頁220）同篇又云：「用國者，得百姓之力者富，得百姓之死者疆，得百姓之譽者榮。……潢然兼覆之，養長之，如保赤子。」（頁224）另《議兵》又云：「故厚德音以先之，明禮義以道之，致忠信以愛之，尚賢使能以次之，爵服慶賞以申之，時其事、輕其任以調齊之，長養之，如保赤子。」（頁286）凡此均以為保民者如保赤子，其取喻與孟子全同，實紹繼《孟子》為說故也。

[3.5] 《孟子·梁惠王下》：「《書》曰：『湯一征，自葛始。』天下信之，東面而征西夷怨，南面而征北狄怨，曰『奚為後我』？民望之，若大旱之望雲霓也。歸市者不止，耕者不變，誅其君而弔其民，若時雨降，民大悅。」趙岐注云：「霓，虹也。雨則虹見，故大旱而思見之。」（頁152）

孟子以為人民之冀望仁德之君，有若「時雨」，時雨至則民大悅。《孟子·滕文公下》又云：「湯始征，自葛載，十一征而無敵於天下，東面而征西夷怨，南面而征北狄怨，曰『奚為後我』？民之望之，若大旱之望雨也。歸市者弗止，芸者不變，誅其君，弔其民，如時雨降。民大悅。」（頁434）亦以「時雨」比喻民之望君。檢《荀子·議兵》云：「故仁人之兵，所存者神，所過者化，若時雨之降，莫不說喜。是以堯伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，此四帝兩王，皆以仁義之兵行於天下也。……故民歸之如流水，所存者神，所為者化。」（頁279-80、287）按荀卿謂民之冀望仁人之兵，「若時雨之降，莫不說喜」者，猶孟子言「若時雨降，民大悅」也，其取譬用語皆同出一轍，實本於《孟子》為說也。又荀卿兩言「所存者神，所過者化」者，其實亦出《孟子》，《孟子·盡心上》云：「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」焦循正義云：「過之義為動為行，所過者化，猶云所行者化也，所動者化也。」

行動著於外，存者運於中，所行動者，民即變化，由於所存者神也。」(頁895)可見荀卿兩句用語全出《孟子》，至於《荀子·議兵》云「民歸之如流水」者，其實亦出《孟子》，《孟子·梁惠王上》云：「民歸之，由水之就下。」(頁73)

[3.6] 《孟子·滕文公下》：「於齊國之士，吾必以仲子為巨擘焉。雖然，仲子惡能廉？充仲子之操，則蚓而後可者也。夫蚓上食槁壤，下飲黃泉。」趙岐注云：「比於齊國之士，吾必以仲子為指中大者耳，非大器也。蚓，蚯蚓之蟲也。充滿其操行，似蚓而可行者也。蚓食土飲泉，極廉矣，然無心無識；仲子不知仁義，苟守一介，亦猶蚓也。」(頁465)

孟子以蚯蚓食土飲泉，喻仲子苟能專「守一介」，亦有可取之處。《荀子·勸學》云：「鍤而舍之，朽木不折；鍤而不舍，金石可鏤。螾無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也。」(頁8)其謂蚯蚓「上食埃土，下飲黃泉」，以喻「用心一也」，取譬、用詞皆與《孟子》相合，蓋據《孟子》為說也。

孟、荀用語相同例證舉隅

[4.1] 《孟子·梁惠王上》：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」趙岐注云：「言殘賊仁義之道者，雖位在王公，將必降為匹夫，故謂之一夫也。但聞武王誅一夫紂耳，不聞弑其君也。《書》云『獨夫紂』，此之謂也。」(頁145-46)

檢《荀子·議兵》亦云：「湯、武之誅桀、紂也，拱挹指麾而彊暴之國莫不趨使，誅桀、紂若誅獨夫。故《泰誓》曰『獨夫紂』，此之謂也。」(頁275)又《正論》亦云：「然而暴國獨侈，安能誅之，必不傷害無罪之民，誅暴國之君若誅獨夫，若是，則可謂能用天下矣。」楊倞注云：「天下皆去，無助之者，若一夫然。」(頁323-24)可見荀卿語本《尚書·泰誓》而以紂為「獨夫」者，猶孟子所謂「一夫」也。《孟》、《荀》兩書用語相合。

[4.2] 《孟子·梁惠王下》：「君行仁政，斯民親其上，死其長矣。」趙岐注云：「君行仁恩，憂民困窮，則民化而親其上，死其長矣。」(頁158)

孟子以為君行仁政，則民能親上死長。檢《荀子·議兵》云：「彼仁義者，所以修政者也，政修則民親其上，樂其君，而輕為之死。」(頁280)其謂修仁義之政者，能使「民親其上」、「輕為之死」者，猶《孟子》所謂「君行仁政，斯民親其上，死其長矣」，荀卿所言義理、用語，其實皆出《孟子》。

[4.3] 《孟子·盡心下》：「夫予之設科也，往者不追，來者不拒，苟以是心至，斯受之而已矣。」趙岐注云：「其去者亦不追呼，來者亦不逆拒。」(頁1005-6)

「來者不拒」四字連用，先秦兩漢文獻僅二見，除《孟子·盡心下》外，只見《荀子·法行》：「南郭惠子問於子貢曰：『夫子之門，何其雜也？』子貢曰：『君子正身以俟，欲來者不距，欲去者不止。且夫良醫之門多病人，隱栝之側多枉木，是以雜也。』」（頁536–37）其謂「來者不距，去者不止」者，猶如《孟子》所謂「往者不追，來者不拒」，「距」猶「拒」也，兩文用語相同。

[4.4] 《孟子·盡心上》：「仁言，不如仁聲之入人深也。善政，不如善教之得民也。」趙岐注云：「仁言，政教法度之言也。」焦循正義云：「國家命令謂之言，故以仁言為政教法度之言。《章指》云：『明法審令，民趨君命。』以令命申釋言字。法即法度，謂以法度載之於言以示民，使民趨於善，是為仁也。」（頁897）

趙岐、焦循闡析「仁言」之義，以為「以法度載之於言」而民趨善，因謂之「仁言」，其說未免迂曲。今考「仁言」一詞，除《孟子》外，先秦兩漢文獻僅見《荀子·非相》：「言而仁之中也，則好言者上矣，不好言者下也。故仁言大矣。」（頁87）北大哲學系《荀子新注》云：「仁言，所說的符合仁。」¹⁸可謂要言不煩，可補趙岐、焦循之不足，兩文可以相互發明。

[4.5] 《孟子·盡心上》：「民非水火不生活，昏暮叩人之門戶求水火，無弗與者，至足矣。」趙岐注云：「水火能生人，有不愛者，至饒足故也。菽粟饒多若是，民皆輕施於人，何有不仁者也。」（頁912）

趙岐訓解原文「至足」為「至饒足」之義。焦循正義復引伸其說云：

足為手足之足，而或訓為止。此云至足，與《論語》「百姓足」之足同。劉熙《釋名·釋形體》云：「足，續也。言續脛也。」足有繼續之義，故得為饒。《小爾雅·廣詁》云：「饒，多也。」賈子《新書·憂民篇》云：「國無九年之蓄，謂之不足。」然則有九年之蓄，謂之足矣。有九年之蓄，則饒多矣。故以饒釋之，又以多申之。（頁912–13）

焦循析述「至足」之義，蓋據《釋名》讀「足」為「續」，訓為「繼續」之義，再從「繼續」引伸為「饒多」之義，以證成趙岐之說，未免迂曲。今考「至足」獨立成詞，除《孟子》外，先秦兩漢文獻僅見《荀子·榮辱》：「今使人生而未嘗睹芻豢稻粱也，唯菽藿糟糠之為睹，則以至足為在此也。」（頁65）王天海《荀子校釋》云：「至足，最大的滿足。」¹⁹知「足」為「滿足」之義，似較趙岐、焦循所謂「饒多」之義為勝。又《荀子·解

¹⁸ 北大哲學系：《荀子新注》，頁73。

¹⁹ 王天海：《荀子校釋》，頁146。

蔽》云：「惡乎止之？曰：止諸至足。曷謂至足？曰：聖也。」楊倞注云：「或曰：『聖』下更當有『王』字，誤脫耳。言人所學當止於聖人之道及王道，不學異術也。聖王之道，是謂至足也。」（頁406-7）又北大哲學系《荀子新注》云：「學習的限度和目的就在於達到『至足』。」²⁰可見「至足」，亦「最大之滿足」之義。又《荀子·樂論》云：「如是，則百姓莫不安其處，樂其鄉，以至足其上矣。……流慢則亂，鄙賤則爭。亂爭則兵弱城犯，敵國危之。如是，則百姓不安其處，不樂其鄉，不足其上矣。」（頁380）王天海《荀子校釋》云：「至，極也。足，擁護也。……此言百姓莫不安居樂業而極其擁戴君上也。」²¹是以君上流慢致亂，敵國來侵，人民即不安其處，「不足其上」。是則「至足」之「足」，由「滿足」引伸而為「擁護」之義。北大哲學系《荀子新注》云：「老百姓沒有不安居樂業，而最充分地去奉養君主。」²²乃從「擁護」又引伸而為「奉養」之義，亦無不可。

[4.6] 《孟子·萬章上》：「湯三使往聘之。既而幡然改曰：『與我處吠畝之中，由是以樂堯舜之道，吾豈若使是君為堯舜之君哉！』」趙岐注云：「幡，反也。三聘既至，而後幡然改本之計，欲就湯聘，以行其道，使君為堯舜之君，使民為堯舜之民。」（頁654）

趙岐訓「幡」為反，以狀改易之意，言之未詳。考「幡然」一詞，除《孟子》外，先秦兩漢文獻僅見《荀子·大略》：「君子之學如蛻，幡然遷之。」楊倞注云：「如蟬蛻也。幡與翻同。」（頁505）王天海《荀子校釋》亦云：「此喻君子之學，如同蛇、蟬之蛻皮，翻然而變之。」²³可見荀卿所謂「幡然遷之」者，謂翻然變遷之義，猶如《孟子》所謂「幡然改本」也，兩文用例相同，荀子蓋襲取《孟子》用詞為說。「幡然」又作「反然」，《荀子·彊國》云：「俄而天下倏然舉去桀、紂而犇湯、武，反然舉惡桀、紂而貴湯、武，是何也？」楊倞注云：「反音翻。翻然，改變貌。」（頁297-98）用例亦同。

依據以上諸證，可見荀卿確有採用孟子文詞義理者，兩書重合例證甚多，當非文獻偶合現象。²⁴

《荀子·性惡》誤解《孟子》人性論說試析

韋政通謂「〈性惡篇〉本針對孟子性善說而發，但細案荀子所傳述孟子意，亦盡屬誤解」；徐復觀亦以為荀子「對於孟子人性論的內容，可說毫無理解」。兩家所言，自皆

²⁰ 北大哲學系：《荀子新注》，頁433。

²¹ 王天海：《荀子校釋》，頁816。

²² 北大哲學系：《荀子新注》，頁403。

²³ 王天海：《荀子校釋》，頁1077。

²⁴ 本文蒐集所得《孟》、《荀》重合書證，或出於孟、荀同據另一年代更早之先秦文獻；又或該文獻因歷代傳鈔而散佚不傳，今人因而無從確考，自亦不無可能。

有據。惟綜合本文以上論證，可見荀卿引述《孟子》一書，又或二者論見如出一轍而義理相通者，荀卿雖未明言，例證其實甚多。荀卿所述皆與《孟子》原文相合，其所襲用《孟子》措辭用語，均未見誤解之辭。韋、徐二家痛詆荀卿，以為未明孟子人性論說者，大抵專就〈性惡篇〉立說。近世學者論述《荀子》各篇成書年代，及其是否出自荀卿手筆，見解不一，未見定論。學者金鵬程 (Paul R. Goldin) 以為今本《荀子》部分篇章定非出於荀卿親作，於所著 *Confucianism* 一書中提出荀卿稱謂於書中並未統一，推論相關篇章實為後出。²⁵然學者於〈性惡篇〉為荀卿親作，則鮮有質疑，廖名春《荀子新探》引述前輩學者不同意見云：「胡適說『大概〈天論〉、〈解蔽〉、〈正名〉、〈性惡〉四篇，便是荀卿的精華所在，其餘的二十餘篇，即使真不是他的，也無關緊要了。』……楊筠如認為《荀子》書是雜湊的，除〈正名〉、〈解蔽〉、〈富國〉、〈天論〉、〈性惡〉、〈正論〉、〈禮論〉幾篇真的較多，其他都不能作為荀子學說的史料。」²⁶其後，廖氏總結《荀子》各篇的撰作時代卻說：「〈榮辱〉、〈致士〉、〈禮論〉、〈樂論〉、〈正名〉、〈性惡〉、〈君子〉七篇的年代沒有確切的根據可定，但我傾向於以〈榮辱〉、〈正名〉、〈性惡〉、〈禮論〉、〈樂論〉為稷下之作，以〈致士〉、〈君子〉為蘭陵之作。」²⁷既稱〈性惡篇〉並無確切的撰作年代根據可言，則為何仍然堅持必然出自荀卿手筆？又如何得知〈性惡篇〉乃成於荀卿旅居稷下之時？本文嘗試提出書證，俾就胡適以來學者於〈性惡篇〉必出荀卿之論證，提出反思，藉此探究篇中相關問題。

〈性惡篇〉引述「孟子曰」不見今本《孟子》

上文援引書證以見荀卿多用《孟子》，可見荀卿於《孟子》一書，從義理到用詞，均有充分之理解。今考《荀子·性惡》引述「孟子曰」凡四：

1. 孟子曰：「人之學者，其性善。」楊倞注云：「孟子言人之有學，適所以成其天性之善，非矯也。與告子所論者是也。」(頁435)
2. 孟子曰：「今人之性善，將皆失喪其性故也。」楊倞注云：「孟子言失喪本性，故惡也。」(頁436)
3. 孟子曰：「人之性善。」(頁439)
4. 今孟子曰「人之性善」。(頁441)

²⁵ 原文是：“The Bulk of the *Xunzi* consists of essays that were unquestionably written by Xunzi himself. There are a few chapters that could not have been written by Xunzi—at least not in their present form—because they call Xunzi by the title Sun Qingzi 孫卿子, ‘Master Chamberlain Sun,’ which he himself would not have used.” 見 Paul R. Goldin, *Confucianism* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2011), pp. 68–69。

²⁶ 廖名春：《荀子新探》(臺北：文津出版社，1994年)，頁55。

²⁷ 同上注，頁86。

今按〈性惡篇〉四引孟子之言，皆不見今本《孟子》。楊倞注以為或出孟子與告子討論性善之文，今考《孟子·告子上》確有相近文詞可供比對：「孟子曰：『……人性之善也，猶水之就下也。……人之可使為不善，其性亦猶是也。』……告子曰：『性無善無不善也。』或曰：『性可以為善，可以為不善，……』或曰：『有性善，有性不善，……』今日性善，然則彼皆非與？」（頁736、748-50）然而，上述〈告子上〉相近文辭均與《荀子》所引不符，顯然並非荀卿引文所在。趙岐〈孟子題辭〉云：「又有《外書》四篇：〈性善〉、〈辯文〉、〈說孝經〉、〈為政〉。其文不能宏深，不與內篇相似，似非孟子本真，後世依放而託之者也。」（頁15）趙岐既以《外書》四篇非孟子原作，因亦不為章句。焦循正義引翟灝《四書考異》云：「趙氏不為《外書》章句，嗣後傳《孟子》者，悉以章句為本，《外書》悉以廢閣致亡。」（頁15）《孟子外書》今已失傳，惟既知內有〈性善〉一篇，倡言性善論說，乃為「後世依放而託」者，則今傳《荀子·性惡》引述《孟子》「性善」相關論說而不見今本諸篇者，可能即出《外書》〈性善篇〉。東漢王充《論衡·本性》云：「孟子作〈性善〉之篇，以為人性皆善，及其不善，物亂之也。」²⁸可見王充亦曾及見趙岐所言《孟子外書》〈性善〉一篇，其所引錄「及其不善，物亂之也」者，同樣不見今本《孟子》。《論衡·本性》又云：「孫卿有反孟子，作〈性惡〉之篇，以為『人性惡，其善者，偽也。』」²⁹王充引錄則見今本《荀子·性惡》，可見王充亦以為〈性惡〉確然針對《外書》〈性善〉而發，而非以孟子人性論說為討論對象。

梁濤〈《荀子·性惡》引「孟子曰」疏證〉云：「趙岐見過的《外書四篇》王充自然也曾見過，其稱『孟子作〈性善〉之篇』，言之鑿鑿，……因外書中有〈性善〉之篇，故荀子有〈性惡〉之作，荀子〈性惡〉乃針對〈性善〉而發。王充稱『孫卿有反孟子，作〈性惡〉之篇』，嚴格說來，荀子『反孟子』實際是反外書的〈性善〉篇。明乎此，圍繞〈性惡〉所引『孟子曰』的種種困擾便可迎刃而解了。」³⁰由此推論，〈性惡〉既專就孟子《外書》〈性善〉提出詰難，而所依據及引錄者實為〈性善〉一篇而已，其所針砭者不合《孟子》內篇人性論說，本屬自然，未足稱奇。惜乎《外書》〈性善〉今已散佚不傳，學者無從推知〈性惡〉如何針對〈性善〉開展論辯。韋政通謂：「〈性惡篇〉本針對孟子性善說而發，但細案荀子所傳述孟子意，亦盡屬誤解。」又郭沫若《十批判書·荀子的批判》亦言：「大抵荀子這位大師和孟子一樣，頗有些霸氣。他急於想成立一家言，故每每標新立異，而很有些地方出於勉強。他這性惡說便是有意地和孟子的性善說對立的。」³¹同樣指出《荀子·性惡》提出的性惡說，乃對立於孟子性善說而設，似均未有考慮〈性惡〉所針對者乃為《外書》〈性善〉而非孟子性善說。

²⁸ 北京大學歷史系《論衡》注釋小組：《論衡注釋》（北京：中華書局，1979年），頁190。

²⁹ 同上注，頁196。

³⁰ 梁濤：〈《荀子·性惡》引「孟子曰」疏證〉，《邯鄲學院學報》2012年第4期，頁19-20。

³¹ 郭沫若：《十批判書·荀子的批判》，載《郭沫若全集》歷史編第二卷（北京：人民出版社，1982年），頁223。

〈性惡篇〉非荀卿所作蠹測

依據上文討論所得，既知〈性惡〉乃就《外書》〈性善〉而發，而依據趙岐所言，《外書》〈性善〉乃「後世依放而託」者，則其是否為荀卿所及見，固可斟酌。孟、荀年代相近，³²劉向〈孫卿書錄〉謂：「孫卿後孟子百餘年。」（頁558）徐復觀《中國人性論史》更謂：「荀子與孟子，大約相去三、四十年。」若然，則《孟子》成書以後，後世再依倣而作之《外書》〈性善〉，或非荀卿所能及見。〈性惡〉之作，當為荀卿後學綜合師說，藉以與孟子後學辯詰者也。〈性惡〉既出自荀門後學而非荀卿親作，其所論或有含混未清之處，於孟子人性論說之理解亦未必皆是，因而所論不無商榷餘地。張西堂〈〈天論〉、〈性惡〉等篇之再探〉云：「《荀子·性惡篇》是有人以為不是荀子所作，而且講荀子的往往講成荀子主張性善，講孟子的往往又講得與《荀子·性惡》相去不遠。」³³此外，西方學者 Eric Hutton 撰文“Does Xunzi Have a Consistent Theory of Human Nature?”，以為荀子論說其實重在強調人性自然天

³² 案《史記·孟荀列傳》、劉向〈孫卿書錄〉皆未記荀子生卒年。《史記》謂荀卿「年五十始來游學於齊」，又謂「田駢之屬皆已死。齊襄王時，而荀卿最為老師」（北京：中華書局，1982年，頁2348）。依劉向〈書錄〉，荀子來齊游學應在齊宣王時。劉向云：「方齊宣王、威王之時，聚天下賢士於稷下，尊寵之。……是時，孫卿有秀才，年五十，始來游學。」（王先謙：《荀子集解》，頁557）如果荀子於齊宣王時來齊（約前321–319），其時五十歲；又《史記》謂「春申君死而荀卿廢，因家蘭陵」（頁2348）。考春申君被殺，其事在楚考烈王二十五年（前236），則荀子當時已134歲。《史記》又謂「李斯嘗為弟子，已而相秦。荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道而營於巫祝，信機祥，鄙儒小拘，如莊周等又猾稽亂俗，於是推儒、墨、道德之行事興壞，序列著數萬言而卒。因葬蘭陵」（頁2348），則李斯亦為荀卿弟子，而荀卿及見李斯為相。檢《史記·秦始皇本紀》及〈李斯列傳〉，李斯於秦始皇三十四年（前213）已為丞相，則荀卿死時已157歲。近世學者就荀卿生平資料互相辯難，或則就荀卿往來齊、楚、秦、燕之次序提出論議，或則就荀卿之壽考反覆論證，眾說紛紜。游國恩〈荀卿考〉所列「荀子年表」，即以荀卿生於周赧王元年（前314）（《游國恩學術論文集》，北京：中華書局，1989年，頁307），又改易《史記·荀卿列傳》「年五十始來游學於齊」為「年十五始來游學於齊」（頁299–300）。《顏氏家訓·勉學》云：「荀卿五十，始來遊學，猶為碩儒；公孫弘四十餘，方讀《春秋》，以此遂登丞相；……此並早迷而晚寤也。」（王利器：《顏氏家訓集解》〔上海：上海古籍出版社，1980年〕，頁166）顯見顏之推所據《史記》亦作「五十」，方有此「早迷而晚寤」之論。胡適《中國古代哲學史》亦謂「這個『始』字含有來遲了的意思。若是『年十五』，決不必用『始』字了」（合肥：安徽教育出版社，1999年，頁305）。由此可見，游國恩所論仍可商榷。另錢穆《先秦諸子繫年》亦嘗試提出辯詰，分別於〈荀卿年十五之齊攷〉、〈李斯韓非攷〉兩文中明確提出荀子生年該為周顯王三十年前（約前340），卒年在春申君為相十六年以後（約前246以後）。見錢穆：《先秦諸子繫年》（石家莊：河北教育出版社，2002年），頁368、510。

³³ 張西堂：〈〈天論〉、〈性惡〉等篇之再探〉，載羅根澤（編著）：《古史辨》第6冊（上海：開明書店，1938年；上海：上海古籍出版社，1982年），頁152。

生，並非僅以一己利益為依歸，因與孟子論說並非全然相違。³⁴另外 Dan Robins 同樣質疑〈性惡篇〉並非出自荀卿手筆，部分段落或經荀門後學改易。³⁵可見前輩學者早有懷疑〈性惡〉並非出自荀卿手筆，荀子所言人性天生，其實與孟子相去未遠。本文嘗試提出下列新證，說明〈性惡篇〉並非荀子親作。

欲論荀卿人性論說，請先言其與告子之別。告子與孟子爭論人性善惡，詳見《孟子·告子上》。告子曰：「生之謂性。」（頁737）又曰：「食色，性也。」（頁743）告子所謂「生之謂性」，專就慾念立論，意指欲望生而有之，皆為人之本性。生而有之之欲望，其最顯著者則為食與色，故告子謂「食色，性也」。食與色無所謂善惡。〈告子上〉記述公都子引述告子之言曰：「告子曰：『性無善無不善也。』或曰：『性可以為善，可以為不善，是故文武興則民好善，幽厲興則民好暴。』或曰：『有性善，有性不善，是故以堯為君而有象，以瞽瞍為父而有舜，以紂為兄之子且以為君而有微子啟、王子比干。』」（頁748）告子提出「性無善無不善」、「性可以為善，可以為不善」，並無必然。因此之故，告子設喻云：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流，人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」（頁735）

荀子亦以為「生之謂性」，與告子論說相同。有關今本《荀子》篇章，孰為荀卿親作，孰為荀卿弟子總結師說而成，學者意見不一；其中〈正名〉一篇，學者並無異議，咸以為必出於荀卿親作。〈正名篇〉云：「生之所以然者謂之性。」（頁412）荀子論「生之謂性」，其理論體系顯然遠較告子周密。告子以為「生之謂性」，闡明人之本性乃天生使然。至於性之本質，告子言之未詳，僅指出性與慾念相關，並舉食、色為例。荀卿則詳論之，〈正名〉續云：「性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。情然而心為之擇謂之慮。心慮而能為之動謂

³⁴ 原文是：“Xunzi seems to allow that people’s inborn tendencies need not all be narrowly self-centered, but that people may also naturally have certain feelings of love and concern for others. To my mind at least, it is important to recognize these features of Xunzi’s view, because they make his conception of human nature seem a more plausible one. . . . These points, I suggest, push us to revise our understanding of Xunzi’s claim that human nature is bad, by making us consider that it rests as much on a theory of virtue as it does on a theory of psychology, and that the disagreement between Xunzi and Mencius must be analyzed in terms of both of these elements.” 見 Eric Hutton, “Does Xunzi Have a Consistent Theory of Human Nature?,” in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, ed. T. C. Kline III and Paul J. Ivanhoe (Indianapolis, IN: Hackett, 2000), p. 232。

³⁵ 原文是：“Whoever did this presumably had some sort of authority over Xunzi’s writings, for otherwise changes he made to his copy of those writings are unlikely to have made their way into the transmitted texts. Xunzi himself would have had this sort of authority, but perhaps some of his followers did as well (at least after Xunzi died).” 見 Dan Robins, “The Development of Xunzi’s Theory of *Xing*, Reconstructed on the Basis of a Textual Analysis of *Xunzi* 23, ‘Xing E’ 性惡 (*Xing* is Bad),” *Early China*, 26–27 (2001–2002), p. 127。

之偽。」(頁412)荀子在告子理論體系之上，嘗試整理「性」、「情」、「欲」三者之關係，以為今人之性，生而有「好、惡、喜、怒、哀、樂」，即所謂「情」；而情則緣於感官對外物所起之反應，即所謂「欲」。由此觀之，就「生之謂性」之理論體系而言，荀卿較告子周密完備。另告子謂「食色，性也」，僅舉食、色二端為例以見人之慾念；荀卿則明確指出人之慾念，其始在於感官之欲，亦較告子更為清晰。告子以外，與荀卿人性論說相關者，尚有宋鉞，《荀子·正論》云：

子宋子曰：「人之情，欲寡，³⁶而皆以己之情為欲多，³⁷是過也。」故率其群徒，辨其談說，明其譬稱，將使人知情欲之寡³⁸也。應之曰：然則亦以人之情為欲³⁹目不欲綦色，耳不欲綦聲，口不欲綦味，鼻不欲綦臭，形不欲綦佚。此五綦者，亦以人之情為不欲乎？曰：「人之情欲是已。」曰：若是，則說必不行矣。以人之情為欲此五綦者而不欲多，譬之是猶以人之情為欲富貴而不欲貨也，好美而惡西施也。古之人為之不然。以人之情為欲多而不欲寡，故賞以富厚而罰以殺損也，是百王之所同也。(頁344-45)

荀子據子宋子之言，說明人皆有其慾念。荀子以為宋子務求說服他人以為情之欲寡而不欲多，此實於理不合。為政者乃用賞罰以制人之多欲，所謂「賞以富厚而罰以殺損」。人之有欲，此本天性使然，不可改易。人之多欲，乃致爭奪，荀卿以為此皆緣於人之不知足。《荀子·榮辱》云：「人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財蓄積之富也，然而窮年累世不知不足⁴⁰，是人之情也。」(頁67)荀子以為人之多欲，又復不知足，其漸必至於爭奪，而陷於亂窮。《荀子·禮論》：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。」(頁346)荀子謂「爭則亂，亂則窮」，乃就行為結果立論。易言之，荀子論說之核心意義，並非以為性情之本質為惡，而重在表明順從性情而作出之行為，其結果將致「亂窮」。荀卿依據人順性而為乃致亂窮之現象，推本溯源，以為人之性情，乃亂窮之所由來，卻從不以為人之本性為惡。以上援引《荀子》多篇原文以見荀卿人性論說之確指，所選用之書證分見〈正名〉、〈正論〉、〈榮辱〉、〈禮論〉，廖名春以為皆屬荀卿在稷下之作，並無可疑。⁴¹

³⁶ 王念孫云：「『人之情』三字連讀，『欲寡』二字連讀，非以『情欲』連讀也。」

³⁷ 王念孫云：「『己之情』三字連讀，『欲多』二字連讀。謂人皆以己之情為欲多不欲寡也。」

³⁸ 楊倞注云：「『情欲之寡』，或為『情之欲寡』也。」王念孫云：「或本是也。此謂宋子將使人知情之欲寡不欲多也。下文云『古之人以人之情為欲多而不欲寡』，『今子宋子以人之情為欲寡而不欲多也』，是其證。」

³⁹ 盧文弨云：「此『欲』字衍，句當連下。」

⁴⁰ 楊倞注云：「『不知不足』，當為『不知足』，剩『不』字。」

⁴¹ 廖名春：《荀子新探》，頁87。

依據上文所論，可見荀卿人性論說，其實不能以「性惡」二字簡單概括，因而以「性惡」二字概括荀卿人性論說者，當非荀卿本人。今考「性惡」一詞於《荀子》全書出現合共二十次，悉在〈性惡篇〉，而從不見於《荀子》其他篇章，其中「人之性惡明矣，其善者偽也」二句合共出現九次，其餘十一次依次為：

1. 人之性惡，其善者偽也。
2. 今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。
3. 古者聖王以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治。
4. 人之性惡，則禮義惡生？
5. 凡人之欲為善者，為性惡也。
6. 人之欲為善者，為性惡也。
7. 今不然，人之性惡。
8. 故古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治。
9. 故性善則去聖王，息禮義矣；性惡則與聖王，貴禮義矣。
10. 立君上，明禮義，為性惡也。
11. 今人之性惡，必將待聖王之治，禮義之化。

倘「性惡」確為荀卿人性論說核心思想，「性惡」一詞理當散見於《荀子》不同篇章，有似於「性善」一詞分見今本《孟子》〈滕文公上〉、〈告子上〉，以及《孟子外書》〈性善〉；又或墨子倡言兼愛，「兼愛」一詞亦散見於今本《墨子》〈天志下〉、〈大取〉、〈耕柱〉、〈魯問〉、〈兼愛〉。今既知「性惡」僅見《荀子·性惡》而不見《荀子》其他篇章，用此推知，〈性惡篇〉本非出於荀卿手筆，而為荀卿後學總結荀子學說以與孟子後學所撰〈性善〉詰難之用。

〈性惡篇〉既為荀門後學總結之言，其中屢見重複引錄概括荀卿他篇論說例證，而其中不無誤解者，舉例而言，《荀子·榮辱》云：「目辨白黑美惡，耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養，是又人之所⁴²生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。」(頁63)荀子以為「目」、「耳」、「口」、「鼻」、「骨體膚理」皆能辨別不同之感覺，此人天生自然而得之感官能力，亦即「生之所以然」之天性。既然天生人而使其感官可以辨別美惡，則人自當好美而疾惡。《荀子·性惡》云：「若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也，感而自然，不待事而後生之者也。」(頁437-38)〈性惡〉所舉「目好色」、「耳好聲」、「口好味」、「骨體膚理好愉佚」，並皆感官之欲，而為人性天生自然而得好惡之情。然而〈性惡〉此文又提出「心好利」，以與感官目、耳、口、骨體膚理之欲

⁴² 「所」下原有「常」字，王先謙云：「以文義求之不當有。上下文『所生而有』句竝無『常』字，此『常』字緣上下文而衍。」

並舉，則可商榷。依據《荀子·天論》，感官皆屬「天官」，與位居「天君」之「心」截然不同，「心」之官可以思考，主管擇、慮等判斷功能，不宜與目、耳、口、鼻等感官相提並論。⁴³

荀卿論證，最重科學論辯精神，後世以為先秦諸子中具備科學精神之唯物主義代表，多所稱重。馮友蘭《中國哲學史新編》云：「荀況把天人之分提到哲學的高度。……承認自然、物質世界是獨立於人的主觀意識而存在的，也就是說，自然、物質和客觀世界是第一位的，社會、精神和主觀世界是第二位的。荀況的『明於天人之分』這句話就把唯物主義哲學的一個最主要的命題明確地樹立起來。……他比較正確地處理了天人關係的問題。這是荀況在哲學史上的一個最大的貢獻。荀況的〈天論篇〉，是戰國時代生產技術和科學知識發展的產物。」⁴⁴荀子既強調唯物主義，並重視客觀現實與科學精神，因而倡言明辨之方，其〈解蔽篇〉云：「為之無益於成也，求之無益於得也，憂戚之無益於幾也，則廣焉能棄之矣。不以自妨也，不少頃干之胷中。不慕往，不閔來，無邑憐之心，當時則動，物至而應，事起而辨，治亂可否，昭然明矣。」(頁409)吳復生《荀子思想新探》分析其中文義云：

明辨之方在於揚棄主觀之「廣焉能棄」，而禁惑之道，則在於證驗辯言之「驗其所以」。……謂凡無益於成事的作為，無益於獲得的尋求，無益於危急的憂傷，都必須遠為揚棄，因為那都是來自直覺的衝動，主觀的產物，必須以更客觀的視野徹底加以揚棄，不讓它片刻停留於胸中，使客觀的思辨，不因庸人自擾而滯礙。更無須歆慕往昔而作臨淵羨魚的玄思，也不必為不可知的將來而憂慮，讓你的心沒有絲毫感情因素的干擾，而作理性的判斷。⁴⁵

可見荀卿最重明辨之方，講求理性判斷。然而，學者於〈性惡篇〉卻屢見詭辯之詞，徐復觀云：

⁴³ 《荀子·正名》云：「生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。情然而心為之擇謂之慮。心慮而能為之動謂之偽。」(頁412)荀子言「欲」，乃專指感官之欲。然而感官之欲眾多，耳、目、鼻、口各與外物相接，彼此不能相互協調，而生不同之欲念。《荀子·天論》云：「形具而神生，好惡、喜怒、哀樂臧焉，夫是之謂天情。耳目鼻口形能〔據王念孫說，當讀為形態，專指四肢〕，各有接而不相能也，夫是之謂天官。」(頁209)荀子以為耳、目、鼻、口、四肢之欲皆天生而有者，即荀子所謂「生之所以然者謂之性」之「性」之廣義。然而依據〈天論〉所言，耳、目、鼻、口、四肢等「天官」，「各有接而不相能」，意謂天官之間無法相互協調，則此等好惡之情當如何取捨？〈天論〉云：「心居中虛以治五官，夫是之謂天君。」(頁209)荀子深思熟慮，提出「心」作為「天君」，以統攝耳目鼻口等「天官」之欲，使之相互協調。可見心與耳、目、鼻、口等感官不同，不當同時並舉。

⁴⁴ 馮友蘭：《中國哲學史新編》第2冊(北京：人民出版社，1983年)，頁369、375。

⁴⁵ 吳復生：《荀子思想新探》(臺北：文史哲出版社，1998年)，頁463。

荀子對性惡所舉出的論證，沒有一個是能完全站得住腳的。若以善可與性相離，故謂其非性；則荀子之所謂性惡，並不同於若干基督教徒之所謂原罪，惡也一樣可以與性相離。否則荀子既根本否定了形上的力量，則他所主張的「化性而起偽」，便沒有可能。他以求善來證明人性之本來是惡；但何嘗不可以求善證明人性之本來是善？善惡的本身都是沒有止境的，人不因其性惡而便不繼續為惡，則豈有因性已經是善，便不再求為善之理？因此，我們可以看出荀子性惡的主張，並非出於嚴密地論證。⁴⁶

此既與《荀子》其他篇章諸如〈正名〉、〈解蔽〉、〈天論〉等所展現之博洽精微，不啻天壤之別，亦與《荀子》全書所言人性論說不盡吻合，甚至屢見以偏概全之弊。⁴⁷究其原因，實因〈性惡〉並非荀卿親作故也。

再者，誠如上文所論，〈性惡篇〉前後九次以「人之性惡明矣，其善者偽也」作為段末結語，此種精心設定之規範式行文表述體例，從未見於《荀子》其他篇章，而僅見於〈性惡篇〉，亦可證明此篇撰作體式有別，而未可與《荀子》他篇並置討論。至於「人之性惡明矣，其善者偽也」九見〈性惡篇〉所起之推論作用，其實亦多有可疑。Dan Robins 以為〈性惡篇〉九段以「人之性惡明矣，其善者偽也」作結者，並非均與所屬段落文意緊密關連，因而對推論段旨並無明顯作用，實出後人竄改 (interpolation)，而未可作為〈性惡篇〉分段準則。⁴⁸

至於〈性惡篇〉全篇論旨不一，亦可深思。廖名春雖以〈性惡〉出自荀卿親撰，卻又不得不承認其中論說不無矛盾：「〈性惡〉篇的結尾一段荀子還承認人『有性質美而心辯知』。『心辯知』亦即『可以知仁義法正之質』，『性質美』無論怎樣理解也是荀子對人『性』所作出的判斷，無論怎樣也不能將它列入『性惡』之中。」⁴⁹可見〈性惡〉一篇立論前後不一，旨意相違，大抵亦荀門後學持論不定而有所偏差故也。倘〈性惡〉出自荀卿親撰，以其嚴謹明辨之論證風格，當不致犯駁如此。

⁴⁶ 徐復觀：《中國人性論史》，頁238。

⁴⁷ 徐復觀《中國人性論史》云：「荀子對性的內容的規定，如前所說，有官能的欲望，與官能的能力兩方面；而他的性惡的主張，只是從官能欲望這一方面立論，並未涉及官能的能力那一方面。」（頁238）

⁴⁸ 原文是：“The refrain [i.e., 人之性惡明矣，其善者偽也] does not cohere well with the arguments it supposedly concludes. . . . The refrain divides the ‘Xing e’ core into nine paragraphs, each of which concludes with an occurrence of the refrain. For the time being, I assume that these are the basic units into which we should divide the core text; only after having concluded that the refrain is an interpolation do I defend my own sectioning.” 見 Dan Robins, “The Development of Xunzi’s Theory of *Xing*,” pp. 114–15。

⁴⁹ 廖名春：《荀子新探》，頁111。

結語

總結本文所論，可得下列三點：

一、依據本文蒐集所得書證，《孟》、《荀》兩書義理、措詞、比喻多有相合之處，韋政通、徐復觀均以為荀子平生未見《孟子》一書而於《孟子》之理解皆據傳聞，兩說實可商榷。筆者以為荀卿當曾細讀《孟子》，於孟軻論說多所採用，取精用宏，不一而足。上述書證倘能入信，則學者理當重新審視孟、荀關係，不宜妄下論斷以為荀卿依據傳聞論評孟子，痛詆荀卿，有欠公允。

二、學者以為荀卿於孟子人性論說未能深曉，徐復觀甚而以為荀卿於孟說「毫無理解」，然細考論者詆訛荀卿之依據，其實皆出〈性惡篇〉。本文嘗試提出書證，以見〈性惡篇〉並非荀卿所作而實出於荀門後學，乃用以與孟子後學所撰〈性善〉相互頡頏者也，所以〈性惡〉一篇不無矛盾犯駁之處，其所以痛詆孟子者，僅為荀子後學針對《孟子外書》〈性善〉而發，本屬兩家後學意氣之爭，未必荀卿所為也。然王充《論衡·本性》既云：「孟子作〈性善〉之篇，以為人性皆善。」又云：「孫卿有反孟子，作〈性惡〉之篇。」其前句謂孟軻作〈性善〉者，固與東漢趙岐所言相違；至於後句謂荀卿作〈性惡〉，實亦不宜倉卒入信。惟由此深思，則見東漢學者已然深信〈性惡篇〉之作者即為荀卿本人，後世學者因而鮮有猜疑〈性惡〉一篇作者問題，亦可理解。

三、韋政通謂荀子於孟子立說「一無所知」，又謂孟荀「如此疏隔」，實「難以索解」。今既知《孟》、《荀》兩書其實亦有相合之處，則所謂孟荀「疏隔」之說，未敢遽信矣。

A Study of the Citations of the *Mencius* found in the *Xunzi*, with an Aim to Rethink the Authorship of the “Xing e” Chapter

(Abstract)

Ho Che Wah

The hypothesis put forward by Wei Zhengtong and Xu Fuguan, that Xunzi had never read the *Mencius*, is questionable. This paper seeks to prove that there are matching passages shared between the *Xunzi* and the *Mencius*. By the same token, this paper further examines the relationship between the “Xing e” chapter found in the *Xunzi* and the “Xing shan” chapter which was lost from the extant version of the *Mencius*. The author also tries to prove that the “Xing e” chapter was written by Xunzi’s followers or disciples instead of Xunzi himself.

關鍵詞： 荀子 孟子 〈性惡篇〉 〈性善篇〉 《孟子外書》

Keywords: Xunzi Mencius “Xing e” chapter “Xing shan” chapter *The Outer Books of Mencius*