

論《荀子》與群經及其在儒學史上的定位

張才興*

摘 要

儒家思想自孔子以後產生了許多學派，雖然各家都以正統者的身分自居，但是他們的學說往往因時代的變遷而產生了不同的變化，這是學術思想發展的必然現象。而儒家思想在荀子的時候已經到了蛻變的前夕，換句話說，儒家思想在這個時候也勢必要有所調整，否則很有可能會失去「顯學」的地位。荀子在以禮為治的政治思想中提出性惡之說，雖然遭受到不少的批評和責難，但是卻不能影響後世對他的尊敬。就實際的情況來說，荀子的學術思想固然未必全出自於儒家，不過，在《荀子》一書中屢屢提到的聖人或先王之道，其實就是儒家之道，而書中所引所論的經典也全都是儒家的經典，既然如此，我們就可以不必懷疑荀子傳承儒家思想的事實及其在儒學史上的地位了。

關鍵詞：群經、儒學史、定位

* 逢甲大學中國文學系副教授。

壹、前言

肩負「承先啓後」的使命是先秦諸子思想傳承的一大特色，而儒家思想在這方面的表現尤其引人注目。就儒家而言，孔子繼承了堯、舜、禹、湯、文、武等古聖王的思想，並且以仁為中心，提出了尊重人的道德性的思想。到了孟子之後，他彰顯孔子仁的學說，而且在仁之中附加以義，提出了王道政治的理念，同時更以良知良能之說，使性善的主張更為明確化，因此，在他的學說之中很容易發現以人為主體的思想傾向。孟子之後的荀子，他以孟子的性善說為基礎，提出了性、偽之說來建立性惡說的主張。因此，如果要說明孔、孟學說的傳承關係，問題並不複雜，不過想要瞭解荀子的學說和師承恐怕就比較困難了。因為如果以荀子的學說和師承來比較的話，他的學說反而為人們所熟知。不過，根據《荀子》三十二篇的大部分內容來看，《詩》、《書》、《春秋》乃至禮、樂，似乎都已成為他的主要學說和教材。換句話說，荀子的學說也必然有了固定的型式，當然我們也可以從這裡看出他和儒家的關係。

戰國末年，諸子之學都處於快速變化的情勢之中，然而荀子之學卻能獨樹一幟，並以綜貫「百家異說」之勢，在當代的思想潮流之中別開生面地提出自己的見解而形成了極其精粹的理論體系。在論學方面，則以《詩》、《書》、禮、樂等為本務，以期達到隆禮為治國的目標。然而，自司馬遷在《史記》將孟、荀合傳以來，世人都把荀子當成是儒家的「異端」人物，如唐代韓愈曾批評荀子之書為「大醇小疵」¹。到了宋代，他的性惡說又遭到道學諸先生「荀子極偏駁，只一句性惡，大本已失」這樣的批判²，而其中對荀子批判最嚴厲的恐怕還是王安石和蘇東坡二人了³。荀子的學說雖然在某些地方和孔、孟持不同的意見，但是，荀子傳承儒家思想終究還是事實。本文的主要論述，擬就《荀子》與群經的關係，及其在儒學史上定位的問題作一探討。

¹ 《韓昌黎集》卷第十一〈讀荀篇〉。

² 朱熹《孟子集注說》引程子之語。

³ 王安石《臨川先生集卷六十八荀卿》：「荀卿以謂知己者賢於知人者，是猶能察秋毫於百步之外者，為不若見太山於咫尺之內者之明也…今荀卿之言，一切反之，吾是以知其非孔子之言而為荀卿之妄矣…」蘇東坡《經進東坡文集事略荀卿論》：「昔者嘗怪李斯事荀卿，既而滅其書，大變古先聖王之法，於其師之道，不啻若寇讎，及今觀荀卿之書，然後知李斯之所以事秦者，皆出於荀卿而不足怪也。荀卿者，喜為異說而不遜，敢為高論而不顧者也。其言愚人之所驚，小人之所喜也。子思孟軻，世之所謂賢人君子也。荀卿獨曰：『亂天下者子思孟軻也。』天下之人如此其眾也，仁人義士如此其多也，荀卿獨曰人性惡，桀、紂性也，堯、舜偽也。由是觀之，意其為人必也剛愎不遜而自許太過…」

貳、荀子「年五十」、「年十五」游齊之說

關於荀子的生平事跡和學說淵源，歷來都有不同的說法，也存在著許多分歧的意見，而其中分歧較大的地方是荀子「年五十始游學於齊」和「年十五始來游學」的部分。司馬遷的《史記·孟荀列傳》認為荀子五十歲始游齊，而劉向的《孫卿新書敘錄》及顏之推的《顏氏家訓》則直接承襲《史記》之說⁴。不過，應劭的《風俗通義》、晁公武的《郡齋讀書志》等都認為是「十五來游學」⁵。如果照這些說法來看，那麼後者之說比前者就要多出三十五年，換句話說，荀子任蘭陵令時已可能是八十五歲了。然而以一個八十五歲高齡的老人仍在社會上活動，這種事情或許有之，不過，這是不是應劭和晁公武爲了提出不同於司馬遷、劉向的主張而想出來的，恐怕值得懷疑。其實，在討論到荀子是否在威王、宣王時代游齊之說時，我們可以根據《史記·孟荀列傳》「道既通，遊事齊宣王」之說去探究，或許可以找到一些答案。此外，在《孟子》之中提到齊宣王的地方也多達二十多處，這些資料都值得我們注意。不過，有一點讓我們感到懷疑的是，何以孟子完全沒有提到荀子這個人？反而只有荀子在性說上批判孟子？因此，劉向的「游齊宣王」之說也好，應劭、晁公武之說也好，恐怕還是有問題的。

關於這件事，胡元儀在《郇卿別傳攷異二十二事》說：

《史記》，荀卿年五十，始來遊學于齊。劉向云：孫卿有秀才，年五十，始來遊學。應劭《風俗通義·窮通篇》云：孫卿有秀才，年五十始來遊學。作年十五者是也。《史記》與劉向序，皆傳寫誤倒耳。郇卿來齊在何時，史公、劉向、應劭皆未明言。桓寬《鹽鐵論·論儒篇》云：湣王奮二世之餘烈，南

⁴ 《史記·孟荀列傳》：「荀卿，趙人。年五十始來游學於齊。」

《孫卿新書敘錄》：「孫卿，趙人，名況。方齊宣王威王之時…孫卿有秀才，年五十始來游學。」

⁵ 應劭《風俗通義·窮通》：「齊威王之時，孫卿有秀才，年十五來游學，至襄王時，孫卿最為老師。」

晁公武《郡齋讀書志》：「卿，趙人，名況。當齊宣王、威王之時，聚天下賢士稷下。是時荀卿為秀才，年十五，始來游學。」

舉楚、淮，北并巨宋，苞十二國，西摧三晉，卻強秦，五國賓從，鄒魯之君，泗上諸侯皆入臣。矜功不休，百姓不堪。諸儒諫不從，各分散。慎到、接子亡去，田駢如薛，而孫卿適楚。內無良臣，故諸侯伐之。是郇卿湣王末年至齊矣。

根據胡元儀引《鹽鐵論·論儒》之說，荀子的遊齊是在湣王末年，而荀子當時的年齡是十五歲。如果照這個說法，《史記》的「最爲老師」之說恐怕就要另作解釋了。另外，在《荀子·強國》所提到有關荀卿子說齊相一節，如果事情發生在湣王末年的話，那麼以當時只有十五歲左右的青年，果真能勸諫一國之相？可見「年十五」之說是有問題的。關於這一點，胡適《中國古代哲學史》說：

不知本文說的「年五十始來游齊」，這個「始」字含有來遲了的意思。若是年十五，決不必用「始」字了。

胡適之說應該是相當中肯的。此外，羅根澤《諸子考索荀卿游歷考》也說：

《史記》、劉向《敘錄》都說是五十，唯有東漢末年應劭才在他的《風俗通義·窮通篇》裡說是「十五」。考古有兩條信條，一、愈古的材料愈有價值。二、證據愈多愈可信任。準此而言，我們應當相信《史記》和《敘錄》，不應當相信《風俗通義》。

根據上面所引述的資料來看，在劉向的「宣王末年年五十游齊」、晁公武的「宣王末年年十五游齊」，以及胡元儀的「湣王末年年十五游齊」等說之間確實有相互矛盾的地方。不過，如果我們將《史記·孟荀列傳》和劉向《孫卿新書敘錄》

的相關內容加以比較的話，就可以看出劉向之說大多以《史記》為底本，並加上一些個人的見解而形成的。不過，載於《史記》的「於齊。鄒衍之術，迂大而闕辯。奭也文具難施。淳于髡久與處，有得善言。故齊人頌曰：談天衍，雕龍奭，炙轂過髡。田駢之屬，皆已死」等文字並不見於《孫卿新書敘錄》。關於此，胡適《中國哲學史大綱》的看法是：

荀卿「來遊學於齊」以下，忽然夾入騶衍、騶奭、淳于髡三個人的事實，以致劉向誤會了，以為荀卿五十歲游齊，正在稷下諸先生正盛之時。（劉向序上稱「方齊宣王威王之時」，下稱「是時荀卿年五十始來游學」）。不知這一段不相干的事實，乃是上文論「齊有三騶子」一節的錯簡。本文當作「騶衍田駢之屬...」那些荒謬的古文家，不知這一篇〈孟子荀卿列傳〉最多後人添插的材料，（...）卻極力誇許這篇文字，文氣變化不測，突兀神奇，還把他選來當古文讀，說這是太史公的筆法，豈不可笑！

胡適認為「鄒衍之術迂大而宏辯，奭也文具難施。淳于髡久與處，時有得善言。故齊人頌曰：「談天衍，雕龍奭，炙轂過髡」是上文「齊有三鄒子」一節的錯簡。

照這樣來看，胡適認為「荀卿，趙人。年五十始來遊學於齊，騶衍田駢之屬皆已死，齊襄王時，而荀卿為最老師」才是《史記》的正文。不過，這樣是不是讓人誤會論說者擅自將多餘的部分視為錯簡而把它刪除，然後保留自己所要的部分，這恐怕也是令人懷疑的地方。司馬遷去古未遠，其說應該可採信，如果把「五

十」當作是「十五」之誤，極有可能會產生一些爭議。關於此，我們覺得汪中《荀卿子通論》「顏之推《家訓·勉學》篇：『荀卿五十始來游學。』之推所見《史記》古本已如此，未可遽以為訛字也」的論說較為合理。

參、荀子是戰國最後的儒家

關於荀子的生平事跡，最早見於《史記·孟荀列傳》。其中所記雖然簡略，但是對於後世研究荀子的人而言卻是一篇很珍貴的資料。司馬遷說：

荀卿，趙人。年五十始來游學於齊。鄒衍之術，迂大而宏辯，爽也文具難施。淳于髡久與處，時有得善言。故齊人頌曰：「談天衍，雕龍奭，炙轂過髡。」田駢之屬皆已死。齊襄王時，而荀卿最為老師。齊尚修列大夫之缺，而荀卿三為祭酒焉。齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以為蘭陵令。春申君死，而荀卿費。因家蘭陵。李斯嘗為弟子，已而相秦。荀卿疾濁世之政，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，又滑稽亂俗，於是推儒墨道德之行事興壞，序列數萬言而卒。因葬蘭陵。

《史記·孟荀列傳》只是簡略地介紹荀子游學的地點和經歷，至於他的學說淵源則未曾述及。不過，在《荀子》書中，他除了多次提及堯、舜、禹、湯等聖王之外，對於仲尼、子弓的稱述一共出現四次之多⁶。在孔子的弟子之中，荀子對子

⁶ 《荀子》稱述仲尼、子弓者凡四：〈非相〉：「仲尼長，子弓短。」；〈非十二子〉：「是聖人之不得勢者也，仲尼、子弓是也…上則法舜、禹之制，下則法仲尼、子弓之義。」；〈儒效〉：「非大儒莫之能立，仲尼子弓是也。」（以下凡引《荀子》之文者，只稱其篇名）

弓可謂推崇備至⁷。不過，從時間上來看，荀子不可能師事子弓，親受教澤，或許只是心儀其說的私淑弟子而已。關於這件事，汪中在《荀卿子通論》則持肯定的態度⁸。至於《史記·孟荀列傳》「淳于髡久與處，時有得善言」之說，大陸學者郭志坤認為荀子和淳于髡有師承的關係⁹，這個看法恐怕還需要更多的佐證。不過，荀子和稷下學者彼此論學交往而受到一些影響則是不可避免的事。

從基本上來說，荀子的學說和儒家有密不可分的關係，可以說是儒家的別派，也是戰國最後的儒家。荀子繼承了儒家禮樂之治的思想，以五經作為論學論治的宗本，更發揮「外王」的治道，並由禮的實踐來達成聖王教化天下的目的。王先謙《荀子集解》序說：「荀子論學論治，皆以禮為宗，反復推詳，務明其旨趣。」可知禮就是荀子學術思想的根本。荀子認為，禮由聖人所制定¹⁰，它不僅可以用來規範混亂的社會秩序，甚至還可以規範宇宙事物的名稱、概念、內容以及任務等，易言之，禮就是所有事物的原理¹¹。總的來說，荀子的禮是基於孔子至孟子以來儒家的傳統思想，以及尊重個人的主體觀念的影響之下所產生的。《史記·儒林列傳》說：

自孔子卒後，七十子之徒，散游諸侯，大者為師傅卿相，小者友教士大夫，或隱而不見...於威、宣王之際，孟子荀卿之列，咸尊夫子之業而潤色之，以學顯於當世。

又汪中《荀卿子通論》說：

⁷ 荀子之前有兩叫「子弓」的人。一個是孔子的弟子仲弓，即冉雍。春秋魯國人，在孔門四科中以德行著稱；另一個是戰國時期治《易》的馯臂子弓，《史記·仲尼弟子列傳》說他是商瞿的弟子。主張仲弓即是子弓的學者有唐代楊倞、清代汪中、俞樾等；而主張馯臂子弓即是子弓的學者有唐代韓愈、張守節，以及近人郭莫若等。不過，史家大多認為荀子所稱述的子弓是仲弓，而不是馯臂子弓。（見馬積高《荀學源流》，上海古籍出版社，頁142-144。）

⁸ 汪中《荀卿子通論》：「《史記》載孟子受業於子思之門人，於荀卿則未詳焉。今考其書始於《勸學》，終於《堯問》，篇次實仿《論語》。《六藝論》云：『《論語》子夏仲弓合撰。』《風俗通》：『穀梁為子夏門人，』而《非相》《非十二子》《儒效》三篇，每以仲尼子弓並稱。子弓之為仲弓，猶子路之為季路，之荀卿之學，實出於子夏仲弓也。」

⁹ 見於郭志坤《荀學論稿》，上海三聯書店，頁38-39。

¹⁰ 《性惡》：「聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度。」又：「凡禮義者，是生於聖人之偽。」

¹¹ 《禮論》：「天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌；好惡以節，喜怒以當；以為下則順，以為上則明，萬物變而不亂，貳之則喪也，禮豈不矣哉！」

荀子之學，出於孔氏，而尤有功於諸經。蓋七十子之徒既歿，漢諸儒未興，中更戰國暴秦之亂，六藝之傳，賴以不絕者，荀卿也。周公作之，孔子述之，荀卿傳之，其揆一也。

以上二文，是荀子傳承儒學的重要論證。

據司馬遷《史記·孟荀列傳》所載，孟、荀「咸遵夫子之業而潤色之」，可見二人都屬儒家學派。所不同的是，孟子繼承孔子仁的思想，主張「內聖」之道，他認為能夠盡自己靈明本心的人，就可以知道自己所稟之於天的性。換句話說，孟子所說的性具有自律功能，因此性必然會趨向於善。荀子則繼承孔子禮的思想，主張「外王」之道，他認為心和性完全分離，並把性視為耳目之官的類屬，所以性便容易流於惡。這是孟、荀學說主要的分野。

雖然荀子「人皆可以為聖」的思想是繼孟子之說而來，但是他特別強調學習的目的就是要成為聖人¹²。換句話說，聖人是最能體驗「善」的人。不過，想要成為聖人乃必須經過「積」的功夫¹³。所謂「積」，是依據禮的規範作長時間的學習，以積累思慮，習於偽作的意思。此外，在《荀子》〈勸學〉〈修身〉等篇之中，荀子也談到人的善性可以經由環境培養而得的問題，換句話說，人經由學習之後也可以成為堯、禹或桀、蹠¹⁴。因此可知，聖人並非天生就是聖人，聖人是經由不斷地「變故」、「修修之為」¹⁵而成的。

孔子把仁當作是道德的基礎和賴以進德修業成聖成賢的道理。孟子即從這個仁的觀點來推展性善之說，同時還把它視為聖王教化天下的根本。然而，荀子雖然繼承了孟子把教化的根本歸之於先王（聖人）之說，但卻將這種教化當作是禮治和道德的具體表現，這在儒家的傳統思想之中是前所沒有的。因此，荀子所強調的這個由先王制作的禮，和孔、孟所說的禮在意義及性質上就有所不同。此外，荀子還在禮之中加上了樂，這個樂並不是一般世俗的樂，它和禮一樣也是先王所制定，同樣具有規範道德的功能。雖然樂教一直受到荀子之前的儒家所重視，但是樂教的特殊性質及意義可以說是從荀子開始推展的。荀子的學說雖然在某些地方和孔、孟不同，但是這樣反而可以看出思想傳承和時代變遷所產生的必然現象。

¹² 〈勸學〉：「學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。」

¹³ 〈儒效〉：「積善而全盡謂之聖人。」

¹⁴ 〈榮辱〉：「可以為堯禹，可以為桀蹠，可以為工匠，可以為農賈，在勢注錯習俗之所積耳。」

¹⁵ 〈榮辱〉：「堯禹者，非生而具者也，夫起於變故，成乎修修之為，待盡而後備者也。」

肆、《荀子》與群經

《荀子》與《易》

現行本《易》大多以王弼注為底本，這是屬於漢代「古文《易》」的系統¹⁶。秦火之際，由於《易》是卜筮類的書籍，所以得免於難。因此，在漢興之時乃較其他經書出現得早，而田何是漢代最早傳承《易》的人¹⁷。武帝時設置五經博士，田何的再傳弟子楊何就是《易》博士。關於這件事，《漢書·儒林傳》說：

自魯商瞿子木受《易》孔子，以授魯橋庇子庸。子庸授江東馯臂子弓。

子弓授燕周醜子家。子家授東武孫虞子乘。子乘授齊田何子裝。及秦

禁學，《易》為筮卜之書，獨不禁，故傳受者不絕也。漢興，田何以

齊田徙杜陵，號杜田生，授東武王同子中、雒陽周王孫、丁寬、齊服

生，皆著《易傳》數篇。同授淄川楊何，字叔元，元光中徵為太中大

夫...要言《易》者本之田何。

此外，《後漢書·儒林列傳》也說：

東萊費直，傳《易》，授瑯琊王璜，為費氏學。本以古字，號古文《易》。

據此可知，費直所傳的《易》為「古文《易》」是不會有問題的。《隋書經籍志》也說：

¹⁶ 傳古文《易》者除費直外，尚有高相。（傳今文《易》者有施雠、孟喜、梁丘賀、京房。）

¹⁷ 田何，漢淄川人。後徙杜陵。字子裝，號杜田生。曾學《易》於東武孫虞，後傳《易》東武王同、雒陽周王孫、丁寬、齊服生等四人。《漢書·儒林傳》：「至成帝時，劉向校書，考《易》說，以為諸《易》家說皆祖田何。」又：《漢書·楚王元傳》（劉歆〈讓太常博士書〉）：「昔唐虞既衰，而三代迭興，聖帝明王，累起相襲其道甚著。周室既微而禮義不正，道之難全也如此。是故孔子憂道之不行，歷國應聘。自衛反魯，然後樂正，雅頌乃得其所；修《易》，序《書》，制作《春秋》，以紀帝王之道。」

後漢陳元鄭眾皆傳費氏之學，馬融又為其傳以授鄭玄...魏代王肅王弼

並為之注，自是費氏大興。

可知現行本王弼注本《易》，就是「費氏古文《易》」系統之屬。然而，在《史記·仲尼弟子列傳》中所記，雖然自商瞿至田何，列舉了《易》的傳授者的姓名，但是，卻沒有提到荀子。雖然如此，我們仍然可以從《荀子》引《易》論《易》的地方來探索二書的關係。

首先，〈非相〉說：「凡人莫不好言其所善，而君子為甚。故贈人以言，重於金石珠玉...故君子之於言無厭。鄙夫反是：好其實不恤其文，是以終身不免埤汙傭俗。故《易》曰：『括囊無咎無譽。』腐儒之謂也。」這裡所說的「腐儒」，是指不愛談說的人，也是既無惡可稱，也無善可紀的人。「括囊無咎無譽」原是坤卦六四爻辭。荀子在此的解釋正與《易》的古義相同。對於此一爻辭，王弼的注說：「處陰之卦，以陰居陰，履非中正，無直方之質，不造陽事，無含章之美，括結否閉。賢人乃隱，施慎則可，非泰之道。」賢人藏知以俟時，這恐怕是另一種解釋。

此外，荀子在〈大略〉也引述《易》之說：「《易》之咸，見夫婦。夫婦之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而剛下。」這裡所說的是咸卦之義。咸卦是艮下兌上，艮是少男，兌是少女，故是夫婦之道。其卦辭說：「咸亨利貞，取女吉。」此為夫婦之道，不可以不正之義。〈序卦傳〉說：「有夫婦，然後有父子，有父子，然後有君臣。」此為君臣父子之本義。〈彖傳〉說：「咸，感也。柔下而剛上，二氣感應以相與，止而說，男下女，是以亨利貞，取女吉也。」自「咸，感也」以下數句，荀子和王弼之說，意義極為相近。

又如〈大略〉說：「《易》曰：『復自道，何其咎？』春秋賢穆公，以為能變也。」這是小畜卦初九爻辭。其義是：言本雖有失，但如反而從道，又如何會有過咎？在爻辭之下所舉的是秦穆公悔改自新的例子。這件事的發生是由於秦穆公不用蹇叔、百里之言而敗於殽函，而自己有悔，因作〈秦誓〉以詢及黃髮之人。關於這件事，《春秋·公羊傳文公十二年》說：「秦伯使遂來聘，遂者何？秦大夫也。秦無大夫，此何以書？賢繆公也，何賢乎繆公？以為能變也。」董仲舒《春秋繁露·玉英》也說：「魯桓忘其憂，而禍逮其身。齊桓憂其憂，而立功名。推而散之，凡人有憂而不知憂者，凶，有憂而深憂之者，吉。《易》曰：『復自道，何其咎。』此之謂也。匹夫之反道以除咎，尚難，人主之反道以除咎，甚易。」荀子和董仲舒都把「復」解為「反復」之義。而王弼的注則說：「處乾之始，以升巽初，四為己應，不距己者也。以陽升陰，復自其道，順而無違。何所犯咎，得其義之吉。」照這個解說來看，初九之陽和六四之陰是相應對的。王弼把剛健之陽道解為「上進」之義，也就是「復」之義。

荀子的學說受到《易》學影響和啓發的地方確實很多，這也是不爭的事實。既然如此，我們對於荀子在文章中所題到的那位「子弓」，他就是孔子弟子仲弓嗎？或者是傳《易》的馯臂子弓呢？關於這個問題，馬積高在《荀學源流》所提出的觀點也是傳統的說法¹⁸。不論如何，荀子對於《易》的傳授，一如劉向在《荀卿新書敘錄》「荀卿善為《易》，其義亦見〈非相〉、〈大略〉二篇」所說那樣就足以說明了。

《荀子》與《書》

在《史記·儒林列傳》所列學的《詩》、《禮》、《易》、《春秋》等的經師都是

¹⁸ 見於馬積高《荀學源流》。上海古籍出版社，頁165-166。

今文家，而《書》的經師唯獨是伏生。《漢書·儒林傳》說：「孔氏有古文《尚書》，孔安國以今文字讀之，因以起其家逸書，得十餘篇，蓋《尚書》茲多於是矣。」據此，《書》在漢初已有了今古文之分。關於《書》的今文經，《漢書·藝文志》說：「經二十九卷，大小夏侯二家，《歐陽經》三十二卷。」師古曰：「此二十九卷，伏生傳授者。」可知，在漢初所說的《書》乃以伏生為始祖。關於《荀子》和《書》的關係及其傳承，《史記·儒林列傳》、《漢書·藝文志》等都全無記載。關於這件事，王鳴盛《尚書後案·呂刑》說：「若荀卿非《尚書》儒，所引或斷章取義，不必概從也。」不過，如果根據《荀子》所引《書》的文字多達十六處來看，就可以知道《荀子》和《書》的傳承有密切關係。以下就《荀子》所引《書》之處，並列舉若干條來說明。

首先，〈王制〉說：「勢位齊，而欲惡同，物不能澹則必爭。爭則亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。《書》曰：『維齊非齊。』此之謂也。」荀子認為，如果社會上的人都勢位等齊，沒有貴賤階級，則天下就會亂，所以要「非齊」。這是荀子引用《書·呂刑》「維齊非齊」的用意。關於這一點，楊倞注說：「言維齊一者，乃在不齊。以諭有差等，然後可以為治也。」又〈富國〉：「不知節用裕民則民貧，民貧則田瘠以穢，田瘠以穢則出實不豐；上雖好取侵奪，猶將寡獲也。而或以無禮節用之，則必有貧利糾譎之名，而且有空虛窮乏之實矣。此無它故焉，不知節用裕民也。」

〈康誥〉曰：「弘覆乎天，若德裕乃身。」此之謂也。」荀子認為，人君如果能節用裕民，則等於是寬裕自己一樣。荀子引用〈康誥〉的話藉以說明為政之道在於「裕民」的重要性。〈富國〉又說：「三德者誠乎上，則下應之如景嚮，雖欲無

明達，得乎哉！《書》曰：『乃大明服，惟其民力懋，和而有疾。』此之謂也。」

荀子認為，人君如果心持誠意，當在實行「和調累解」、「忠信均辨」、「必先修正」¹⁹三德時，則人民無不悅服。這是荀子引〈康誥〉文的用意。

又〈正論〉說：「故主道利明不利幽，利宣不利周。故主道明則下安，主道幽則下危。故下安則貴上，下危則賤上。故上易知則下親上矣，上知難則下畏上矣。下親上則上安，下畏上則上危。故主道莫惡乎難知，莫危乎使下畏己。傳曰：

『惡之者眾則危。』《書》曰：『克明明德。』」荀子認為，君主施政清明則在下安治，主道幽險則在下危亂。因此，君主之道沒有比難為人知更壞的，沒有比使在下的畏己再危殆的。所以《書》說：「克明明德。」這就是荀子引用〈多方〉

的用意。關於「克明明德」一語，楊倞注說：「《書·多方》曰：『成帝至於帝乙，罔不明德慎罰。』」而段玉裁《古文尚書撰異》認為，凡言「明明」者，其義是

「明而又明」。對於此，王應麟《困學紀聞》卷二引《尚書大傳·周傳》則有「《書》曰：『惟乃丕顯考文王，克明俊德』」之說。我們不知道是不是後人把原本的「明」字作「俊」字，這是不容易瞭解的。不過，《禮記·大學》則認為是「克明德」。此外，《左傳》成公二年則有「《周書》曰：『明德慎罰，文王所以造周也』」之說。

兩書都寫著一個「明」字，這是《荀子》和其他諸說不同的地方。

以下，再引兩例來說明。如〈君子〉說：「聖王在上，分義行乎下，則士大夫無流淫之行，百吏官人無怠慢之事，眾庶百姓無奸怪之俗，無盜賊之罪，莫取

¹⁹ 〈富國〉：「故君國長民者，欲趨時遂功，則和調累解，速乎急疾，忠信君辨，說乎賞慶矣；必先修正其在我者，然後徐責其在人者，威乎刑罰。」

犯上之禁。天下曉然皆知夫盜竊之人不可為富也，皆知夫賊害之人不可為壽也，皆知夫犯上之禁不可以為安也。由其道則人得其所好焉，不由其道則必遇其所惡焉。是故刑罰綦省而威行如流，世曉然皆知夫為姦則雖隱竄逃亡之由不足以免也，故莫不服罪而請。《書》曰：『凡人自得罪。』此之謂也。」荀子認為，只要是聖王在上的治世，就可以施行禮義道德的教化，如此，天下臣民就不會作奸犯科而獲得罪名。如果臣民敢有行奸邪之事，則必須服其應得之罪。關於此，楊倞注說：「言人人自得其罪，不敢隱也。與今〈康誥〉義不同，或斷章取義與。」據此說來看，楊倞認為〈君子〉之說有斷章取義之處，所以給予辯說。其實，關於「凡人自得罪」一語，〈康誥〉的本文則是「凡民自得罪」，雖然兩說並沒有甚麼差別，但是，當看到該句下文「故刑當罪則威，不當罪則侮；爵當賢則貴，不當賢則賤。古者刑不過罪，爵不踰德」之後，就可以知道〈君子〉引述《書·康誥》的用意了。又〈君子〉說：「政令致明而化易如神。傳曰：『一人有慶，兆民賴之。』此之謂也。」荀子認為，只要國君施政得當，兆民就可得福。而文中的「傳曰」二字很有可能是「《書》曰」之誤。楊倞認為「一人有慶，兆民賴之」二句是《書·甫刑》之辭。不過，〈甫刑〉是〈呂刑〉的別名，為何楊倞不用〈呂刑〉之名，原因就不得而知了。然而，《禮記·緇衣》說：「〈甫刑〉曰：『苗民匪用命。』」注：「〈甫刑〉，《尚書》篇名。」疏：「〈甫刑〉曰：『苗民匪用命者，此《尚書·呂刑》之篇名也。甫侯為穆王²⁰說刑，故稱〈甫刑〉云云。」案：「孔注《尚書》，呂侯為甫侯，故穆王時謂之呂侯，周宣王及平王之時為甫侯。」又梅

²⁰周穆王。

蹟《偽孔傳》說：「呂侯見命為天子司寇，後為甫侯，故或稱甫刑。」據以上二說，〈呂刑〉又稱〈甫刑〉的原因就可以明白了。

《荀子》與《左傳》

劉向《別錄》在論及《左傳》的師承時說：「左丘明授曾申，申授吳起，起授其子期，期授楚鐸椒。椒作鈔撮八卷授虞卿，卿著鈔撮九卷授孫卿，卿授張蒼。」唐陸德明《經典釋文》也說：「左丘明作傳，以授曾申，申傳衛人吳起，起傳其子期，期傳楚人鐸椒，椒傳趙人虞卿，虞卿傳同郡郇卿。卿名況，況傳武威（按張蒼陽武人，此云威武恐係傳寫之訛），張蒼傳洛陽賈誼，則《春秋左氏學》固。」從上面二說來看，荀子是《左傳》的傳承者之一是不會錯的。因此，在《荀子》一書中闡述《左傳》大義時就更加詳盡了。如在喪禮方面：

〈禮論〉：「天子之喪動四海，屬諸侯。諸侯之喪動通國，屬大夫。大夫之喪動一國，屬脩士。脩士之喪動一鄉，屬朋有。庶人之喪，合族黨，動州里。」楊倞注：「屬謂付託之，使主喪也。通國，謂通好之國也。一國，謂同在朝之人也。脩士，士之進脩者，謂上士也。一鄉，謂一鄉內之姻族也。《春秋傳》曰：『天子七月而葬，同軌畢至；諸侯五月而葬，同盟至；大夫三月，同位至；士踰月，外姻至。』」楊倞注引用《左傳》隱公元年之文來解釋《荀子》之義，可知，《荀子》之文是本於《左傳》之說，兩者都是古代相傳的禮制。又〈禮論〉說：「故雖備家，必踰日然後能殯，三日而成服。然後告遠者出矣，備物者作矣。故殯久不過七十日，速不損五十日。」楊倞注：「此皆據士喪禮首尾三月也，損減也。」這

種禮制若按照楊倞所說是極為明確的。而〈禮論〉之說主要是用來解釋《左傳》士踰月而葬之義。又〈禮論〉說：「三月之殯，何也？曰：大之也，重之也；所致隆也，所致親也，將舉錯之，遷徙之，離宮室而歸丘陵也，先王恐其不文也，是以繇其期，足之日也。故天子七月，諸侯五月，大夫三月，皆使其須足以容事，事足以容成，成足以容文，文足以容備，曲容備物之謂道矣。」（〈禮論〉）這段話即是解釋《左傳》隱公元年「天子七月而葬...」的意義，而這些禮制也都是本於《左傳》而來。

在〈大略〉之中，荀子也論及這方面的禮制，並且直接承襲《左傳》之文。如：「貨財曰賻，輿馬曰贈，衣服曰襚，玩好曰贈，玉貝曰含。賻贈所以佐生也，贈襚所以送死也。送死不及柩尸，弔生不及悲哀，非禮也。」楊倞注：「皆謂葬時。」而〈大略〉此文，實引自《左傳》隱公元年「贈死不及尸，弔生不及哀，豫凶事，非禮也」之說。又在「親迎」之禮方面，如：

〈富國〉：「男女之合，夫婦之分，婚姻媵內送逆無禮。」楊倞注：「聘，問名也。內，讀曰納，納幣也。送，致女逆親迎也。」〈富國〉之說，是本於《左傳》桓公三年「公子翬如齊逆女。脩先君之好，故曰『公子』。齊侯送姜氏于讙，非禮也。凡公女，嫁于敵國，姊妹，則上卿送之，以禮於先君，公子，則下卿送之，於大國，雖公子，亦上卿送之。於天子，則諸卿皆行，公不自送。於小國，則上大夫送之」之文而來。

《左傳》向來不記載五行災異之說，如莊公二十九年即有「凡物，不為災，不書」之說。不過，如果自然災害損及人民的生命財產時就有記錄，如隱公九年

「平地尺為大雪」、桓公元年「凡平原出水為大水」等是，反之則沒有。關於此條，〈天論〉說：「天地之變，陰陽之化，物之罕至者也，怪之可也，而畏之非也。夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見，是無世而不常有之。」關於「天地之變，陰陽之化」之說，在僖公十六年曾記載周內使叔興之言：「陰陽之事，非吉凶所生也，吉凶由人。」、又昭公十八年子產說：「天道遠，人道邇。」以上二說都和《荀子》之說相合。關於「物之罕至」之說，大概是指昭公二十五年「鸚鵡來巢」這件事。〈天論〉又說：「雩而雨，何也？曰：無何也，猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以為得求助也，以文之也。故君子以為文，而百姓以為神。」《荀子》這段記載和桓公五年「龍見而雩」、莊公二十五年「非日、月之眚不鼓」有相似之處。按照《左傳》的慣例，凡是國君大舉必有記載。既然大雩為君主所躬行，所以必定記載於史冊，以保存舊史的真實性。這就是〈天論〉「君子以為文」之義。

當說到「春秋之微」時，《荀子》也有類似《左傳》之說，如：〈勸學〉說：「春秋之微也。」楊倞注：「微謂褒貶沮勸，微而顯，志而晦之類也。」此注和《左傳》成公十四年「春秋之稱，微而顯，志而晦，婉而成章，盡而不汙，懲惡而勸善，非聖人，誰能脩之」之說相合。此外，〈勸學〉又說：「春秋約而不速。」楊倞注：「文義隱約，褒貶難明，不能使人速曉其意也。」這個說法也和成公十四年「微而顯，志而晦」之意是符合的。又當說到「君不道於其民」的時候，《左傳》成公十五年說：「凡君不道於其民，諸侯討而執之。則曰：『某人執某侯。』」

不然則否。」關於此條，〈王霸〉說：「官人失要則死，公侯失禮則幽。」所謂「失要」、「失禮」，即不能善導其民之義。楊倞注：「幽，囚也。《春秋傳》曰：『晉侯執衛侯，歸之於京師，寘諸深室也。』」據此而言，可知晉之所以執衛侯，就是因為衛侯沒有善導其民的緣故。

又當說到「刑罰之道」的時候，《左傳》襄公二十六年說：「善為國者，賞不僭而刑不濫。賞僭則懼及淫人，刑濫則懼及善人。若不幸而過，寧僭無濫，與其失善，寧其利淫。」關於此條，〈致士〉說：「賞不欲僭，刑不欲濫。賞僭則利及小人，刑濫則害及君子。若不幸而過，寧僭無濫。與其害善，不若利淫。」兩者之說可謂完全一致，由此足證《荀子》和《左傳》的關係了。又當說到「武王克商封兄弟」的時候，《左傳》昭公二十八年說：「昔武王克商，光有天下，其兄弟之國者十有五人，姬姓之國者四十人，皆舉親也。」關於此條，〈儒效〉說：「(周公)兼制天下，立七十一國，姬姓獨居五十三人，而天下不稱偏焉。」楊倞注：「《左氏傳》，成鱄對魏獻子曰：昔武王克商，光有天下，其兄弟之國者十有五人，姬姓之國者四十人，皆舉親也，與此數略同。言四十人，蓋舉成數。」根據《左傳》的記載，兄弟之國者十有五人，全是姬姓的諸侯，如果將兩說的人數相合就是五十五人。而〈儒效〉說是五十三人，少了兩人，不過，郝懿行在《荀子補注》中認為「三」當是「五」，恐怕這個說法也是很合理的。

以上所例舉《荀子》各篇的資料都是本於《左傳》之說。至於〈王霸〉所論齊桓、管仲；〈臣道〉所論咎犯、孫叔敖；〈解蔽〉所論賓孟；〈成相〉所論述昭明等，都是以《左傳》為本。此外，在論「禮」、引《詩》等方面，也多是引《左傳》之文，這些資料無不顯示《荀子》和《左傳》的密切關係。

《荀子》與《公羊傳》

汪中《荀卿子通論》曾以「〈大略〉篇春秋賢穆公善胥命」之說來證明《荀子》和「公羊學」的關係²¹，而西漢董仲舒是「公羊學」專家，他在《春秋繁露》一書中就曾經多次稱讚荀子在「公羊學」上的成就。此外，東漢何休治「公羊學」所作的《春秋經公羊解詁》之中也引用不少荀子的話²²。可知，荀子必然是「公羊學」的先師了。據此，我們可以推論，在《公羊傳》中所遺佚的禮制，想必還有許多仍散見於《荀子》之中。以下就《荀子》引述《公羊傳》之義的若干條來加以說明：

隱公二年：「譏始不親迎也。」關於此條，〈大略〉說：「親迎之禮，父南向而立，子北面而跪，醮而命之：『往迎爾相，成我宗事，隆率以敬先妣之嗣，若則有常。』」子曰：『諾！唯恐不能，敢忘命矣。』」荀子重視「親迎之禮」，乃本於《公羊傳》之說。又隱公三年：「尹氏卒。尹氏者何？天子之大夫也，其稱尹氏何？貶。曷為貶？譏世卿。世卿非禮也。」又宣公十年：「齊崔氏出奔衛。崔氏者何？齊大夫也。其稱崔氏何？貶。曷為貶？譏世卿，世卿非禮也。」關於此二條，〈王制〉說：「雖王公士大夫之子孫，不能屬於禮義，則歸之庶人。雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。」又說：「尚賢使能，而等位不遺。」〈君子〉說：「先祖當賢，後子孫必顯，行雖如桀紂，列從

²¹ 《公羊傳》文公十二年：「秦伯使遂來聘。遂者何？秦大夫也。秦無大夫，此何以書？賢穆公也。何賢乎穆公？以為能變也。」又桓公三年：「夏，齊侯、衛侯胥命于蒲。胥命者何？相命也。何言乎相命？近正也。此其為近正奈何？古者不盟，結言而退。」關於此條，〈大略〉「春秋賢穆公，以為能變也」之說，很明顯是本於《公羊傳》，足證荀子親見《公羊傳》，而且確認《公羊傳》就是解說《春秋》經文之書。

²² 如莊公三十一年《傳》《解詁》：「禮，天子外屏，諸侯內屏。」這些話是引自《荀子·大略》：「天子外屏，諸侯內屏，禮也」，此其一。又如定公四年《傳》《解詁》：「禮，天子雕弓，諸侯彤弓，士廬弓。」這些話則是出自於《荀子·大略》：「天子雕弓，諸侯彤弓，大夫墨弓，禮也」，此其二。又如隱公元年《傳》《解詁》：「禮，二十見正而冠。」這些話也和《荀子·大略》：「天子諸侯子，十九而冠，冠而聽治，其教至也」之說極為相似。此其三。

必尊，此以世舉賢也。以族論罪，以世舉賢，雖欲無亂，得乎哉！」根據以上諸說，足見《荀子》和《公羊傳》所記載的相關內容是相符合的。

又如：莊公十三年：「曹子請盟，桓公下與之盟。已盟，曹子擄劍而去之。」關於此條，〈王制〉說：「桓公劫於魯莊。」楊倞注：「《公羊傳》柯之盟，齊桓公為魯莊公之臣曹沫所劫也。」關於這件事，《左傳》《穀梁傳》都沒有記載，而唯《公羊傳》有之，所以《荀子》之說本於《公羊傳》是可信的。又如：僖公四年：「古者周公東征則西國怨，西征則東國怨。」關於此條，〈王制〉說：「故周公南征而北國怨。曰：何獨不來也？東征而西國怨。曰：何獨後我也？」關於這件事，何休的注說是「此道黜陟之時也」，即周公在用兵的時候所兼行黜陟之事，所以四方的人民都希望周公早日到來。而〈王制〉所說的「周公南征而北國怨」，正可以補《公羊傳》的不足。從以上諸例來看，《荀子》一書多述《公羊傳》之義是極其明顯的，即使是楊倞作注也多是引用《公羊傳》的記載。

《荀子》與《穀梁傳》

《漢書·儒林傳》說：「瑕丘江公受《穀梁春秋》及《詩》於魯申公，傳子至孫為博士。」又唐楊士勛在《春秋穀梁傳》的序中說：「穀梁子名淑，字元始，一名赤，魯人，受經于子夏，為經作傳，授孫卿，卿傳魯人申公，申公傳博士江翁。」瑕丘江公受《穀梁傳》於申公，申公學於浮丘伯，而浮丘伯是荀卿的弟子。從這個師承關係來看，足以證明荀子傳《穀梁傳》的事實。下面就《荀子》引述《穀梁傳》之義的若干條來加以說明：

《穀梁傳》隱公二年：「會者，外為主焉爾，知其慮，義者行，仁者守，有此三者，然後可以出會。」關於此條，〈大略〉說：「諸侯相見，卿為介，以其教

出畢行，使仁居守。」所謂「教出」，楊倞注說：「王念孫曰：教出當為教士，謂常所教習之士也。」可知「教士」即是「義者」，而「使仁居守」，即是「仁者守」，二者之義是相合的。又隱公二年：「逆女，親者也，使大夫非正也。」關於此條，〈大略〉說：「親迎之禮，父南向而立，子北面而跪，醮而命之：『往迎爾相，成我宗事，隆率以敬先妣之嗣，若則有常。』」子曰：『諾！唯恐不能，敢忘命矣！』」《穀梁傳》以親迎為禮，以不親迎為非禮，而〈大略〉也以親迎之道是重於初始之意。這和上一節所講的《公羊傳》「譏始不親迎也」一文之義相合。關於這一點，劉向在《說苑·修文》也以為親迎是古禮的一種，而且對於諸侯親迎之禮加以說明²³。

此外，當說到「天子之尊」時，兩者都有相同的說法。如隱公三年：「天子之崩以尊也。其崩之何也？以其在民上，故崩之。其不名何也？大上故不名也。」關於此條，〈君子〉說：「天子也者，勢至重，形至佚，心至愈，志無所詘，形無所勞，尊無上矣。《詩》曰：『普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣。』」又說：「莫取犯大上之禁。」〈王霸〉也說：「人主者，天下之利勢也。」以上之說和《穀梁傳》之義相合，都是強調天子之尊是無上的，而荀子尊重君權的思想，就是受到《穀梁傳》的影響。

此外，在「論戰」方面，隱公五年說：「伐不踰時，戰不逐奔，誅不填服。」關於此條，〈議兵〉說：「王者有誅而無戰，城守不攻，兵格不擊。上下相喜則慶之，不屠城，不潛軍，不留眾，師不越時。」所謂「不留眾，師不越時」就是《穀梁傳》「伐不踰時」之說；而「上下相喜則慶之，不屠城」就是《穀梁傳》「誅不

²³劉向《說苑·修文》：「夏，公如齊逆女，何以書？親迎禮也…」

填服」之義。而「不潛軍」也就是《穀梁傳》隱公十年「不正，其乘敗人而深為利」之義。又在「誥誓」方面，隱公八年說：「誥誓不及五帝，盟詛不及三王，交質子不及二伯。」關於此條，〈大略〉說：「誥誓不及五帝，盟詛不及三王，交質子不及五伯。」此二說也相當符合。又如說到「里克殺奚齊」時，僖公九年說：「晉里克殺其君之子奚齊。其君之子云者，國人不子也。國人不子，何也？不正其殺世子申生而立之也。」關於此條，〈解蔽〉說：「昔人臣之蔽者，唐鞅奚齊是也。唐鞅蔽於欲權，而逐載子；奚齊蔽於欲國，而罪申生。唐鞅戮於宋，奚齊戮於晉。」關於這件事，楊倞在作注時即引《穀梁傳》之文來加以說明，而不引《左傳》或《公羊傳》之說，這就證明了〈解蔽〉之說即是本於《穀梁傳》。

以上所引的幾條，都是證明《荀子》傳《穀梁傳》的事實。此外，我們還發現《穀梁傳》引用不少《論語》的地方。如隱公元年的「成人之美，不成人之惡」；僖公二十二年的「過而不改，又之，是謂之過」；二十三年的「以其不教民戰，則是棄其師也」等。根據鄭玄〈論語序〉之說，《論語》一書是孔子弟子仲弓、子夏所撰。而荀子既私淑於子夏、仲弓，因此，在《荀子》之中引述《論語》的話是一件很自然的事情。據此，《穀梁傳》和《荀子》二家的學說在許多觀點上是很接近的。至於《荀子》之傳《穀梁傳》，有兩點最值得注意的是：其一是啓發《穀梁傳》的「微言」，其二是保存《穀梁傳》的「佚禮」。因此，可以確信的是，這些資料對後代研究魯學的人來說是非常重要的。

《荀子》與《毛詩》

《荀子》論述和傳承群經的大致情形，已如上所說，至於和《毛詩》的關係又是為何？汪中《荀卿子通論》說：

荀卿之學出於孔氏，而尤有功於諸經，《經典敘錄·毛詩》，徐整云：子

夏授高行子，高行子授薛倉子，薛倉子授帛妙子，帛妙子授河間人大毛公，毛公為《詩》故訓于家，以授趙人小毛公。一云：子夏傳曾申，申傳魏人李克，克傳魯人孟仲子，孟仲子傳根牟子，根牟子傳孫卿子，孫卿子傳魯人大毛公。由是言之，《毛詩》孫卿子之傳也。」《漢書·楚王元交傳》：少時常與魯穆生、白生、申公同受《詩》於浮邱伯。伯者，孫卿門人也。《鹽鐵論》云：包邱子與李斯俱事荀卿。」劉向《敘》云：浮邱伯受業為名儒。《漢書·儒林傳》：申公，魯人也，少與楚王元交俱事齊人浮邱伯受《詩》。又云：申公卒以《詩》《春秋》授，而瑕邱江公盡能傳之。由是言之，《魯詩》，荀卿子之傳也。《魯詩》之傳者，《外傳》而已，其引荀卿子以說《詩》者四十又四。由是言之，《韓詩》，荀卿子之別子也。

由此觀之，《魯詩》為荀子所傳是不會錯的，而《韓詩外傳》也屢屢引《荀子》來說《詩》的地方也有四十多條。因此，汪中《荀卿子通論》稱之為「《韓詩》荀卿之別子也」。可知《荀子》和《韓詩》的關係了。以下將《毛詩》之義出於《荀子》的地方加以說明。如：

〈勸學〉：「《詩》者，中聲之所止也。」楊倞注：「《詩》謂樂章，所以節聲音，至乎中而止，不使流淫也。」關於此，《毛詩》說：「情發於聲，聲成文謂之音。」此說和〈勸學〉之義相同。又〈勸學〉：「《詩》、《書》之博也。」此說和孔子「多識於鳥獸草木之名」（《論語·陽貨》）之說同義。《毛詩》在傳《詩》時

也詳於訓詁名物，不以空言立說。又〈勸學〉：「《詩》、《書》故而不切。」「故」是訓詁，「切」是切合於事情之義。荀子因顧慮誦《詩》者不能達世變故，所以才作此言。楊倞注：「《詩》、《書》但論先王故事而不委曲，切近於人，故曰：『學《詩》三百，使於四方，不能專對也。』」關於此，《毛詩》說：「達於世變」，其義與〈勸學〉相合。又〈勸學〉：「《詩》曰：『鴉鳴在桑，其子七兮。淑人君子，其儀一兮。其儀一兮，心如結兮。』故君子結於一也。」這是〈勸學〉引〈曹風·鴉鳴〉第一章之文。《毛詩》「執一義一，則用心周」之說，和〈勸學〉之義相合。

又如：〈不苟〉：「《詩》曰：『左之左之，君子宜之。右之右之，君子有之。』此言君子能以義屈伸變應故也。」這是〈不苟〉引〈小雅·裳裳者華〉第四章之文。楊倞注：「以能應變，故左右無不得宜也。」而《毛詩》「左陽道，朝祀之事。右陰道，喪戒之事」之說和〈不苟〉「以義屈伸變應」之語相合。至於「君子」，《毛詩》則沒有解釋。鄭玄〈箋〉說：「君子斥其先人也，多才多藝，有禮於朝，有功於國。」這恐怕是鄭玄雜採三家《詩》之說，而不是《荀子》的本意。

又如：〈儒效〉：「《詩》言是其志也。」《毛詩》：「《詩》者，志之所之也。在心為志，發言為《詩》。」此義和〈儒效〉之說相同。又〈儒效〉：「故風之所以為不逐者，取是以節之也；小雅之所以為小雅者，取是而文之也；大雅之所以為大雅者，取是而光之也；頌之所以為至者，取是而通之也。」楊倞注：「至謂盛德之極。」所謂「取是而文之」，即取儒者大道之文飾之義。《毛詩》說：「變風發乎情，止乎禮義。發乎情，民之性也，止乎禮義，先王之澤也。」又說：「頌

者，美盛德之形容，以其成功告於神明者也。」以上之說，其義和〈儒效〉相同。又〈儒效〉：「《詩》曰：『平平左右，亦是率從。』是言上下之交不相亂也。」這是〈儒效〉引〈小雅·采芣〉第四章之文。《毛詩》：「平平，辯志也。」而「率從」則闕如。鄭玄〈箋〉：「率，循也。諸侯之有賢才之德，能辯治其連屬之國，使得其所，則連屬之國亦循順之。」不過，這恐怕也是採用〈儒效〉之說。

又如：〈解蔽〉：「其情之至也不貳。《詩》云：『采采卷耳，不盈頃筐。嗟我懷人，寘彼周行。』頃筐易滿也，卷耳易得也，然而不可以貳周行。故曰『心枝則無知，傾則不精，貳則疑惑。』」這是〈周南·卷耳〉引第一章之文。《毛詩》：「頃筐畚屬，易盈之器也。」又說：「懷思寘置，行列也。思君子官賢人，置周之列位。」此說和〈解蔽〉「不可以貳周行」之義相同。又〈解蔽〉：「《詩》曰『明明在下，赫赫在上。』此言上明而下化也。」這是〈解蔽〉引〈大雅·大明〉第一章之文。《毛詩》：「明明，察也。文王之德，明明於下，故赫赫然著見於天。」鄭玄〈箋〉：「明明者，文王武王，施明德於天下，其徵應炤皙，見於天。」此說和〈解蔽〉之義不相合。〈解蔽〉所說的「上明而下化」的「上」，指的是「臣民」，並非指「上天」而言。

又如：〈大略〉：「國風之好色也。《傳》曰：『盈其欲而不愆其止，其誠可以比金石，其聲可以內於宗廟。』」《毛詩》：「關雎樂得淑女以配君子，愛在進賢，不淫其色，哀窈窕，思賢才，而無傷善之心焉，是關雎之義也。」又：「關雎后妃之德也，風之始也。所以風天下而正夫婦也，故用之鄉人焉，用之邦國焉。」

這是《毛詩》的本義。楊倞注「既云用之邦國，是其聲可內於宗廟者也」之說，亦與此義相同。關於此，《漢書·匡衡傳》說：「妃匹之際，生民之始，萬福之原。婚姻之禮正，然後品物遂而天命全。孔子論《詩》以〈關雎〉為始，言太上者民之父母，后夫人之行不侔乎天地，則無以奉神靈之統而理萬物之宜。故《詩》曰：「窈窕淑女，君子好仇。」言能致其貞淑，不貳其操，情欲之感無介乎容儀，宴私之意不形乎動靜，夫然後可以配至尊而為宗廟主。」匡衡也學《齊詩》，然而，他的說法也不出《荀子》之意。又〈大略〉：「天子召諸侯，諸侯輦輿就馬，禮也。《詩》曰：『我出我輿，于彼牧矣。自天子所，謂我來矣。』」這是〈大略〉引〈小雅·出車〉第一章之文。《毛詩》說：「出車就馬於牧地。」此說也是本於〈大略〉，其義亦相同。又〈大略〉：「《詩》曰『我言維服，勿用為笑。先民有言，詢于芻蕘。』言博問也。」這是〈大略〉引〈大雅·板〉第三章之文。《毛詩》：「芻蕘，薪采者。」至於其他詩句則沒有解釋。鄭玄〈箋〉：「服，事也。我所言乃今之急事，女無笑之。古之賢者有言，有疑事當與薪采者謀之，匹夫匹婦，或知及之，況於我乎。」這是出自《尚書·洪範》所言謀及庶人之義，其主要的目的是用來表達民情，當然也是〈大略〉所要說明的地方。

根據以上所列舉的資料來看，《毛詩》引述《詩》義的部分和《荀子》所說大抵相合，就其思想而言，我們可以清楚地看出毛公受業於荀子之門的事實。而鄭玄〈箋〉也多引《荀子》之說，且兼論《魯》、《韓》二家。不過，《魯》、《韓》二家是否同出於《荀子》恐怕就要另外討論了。

《荀子》與《禮記》

鄭玄《六藝論》說：「孔子歿後，七十子之徒，共撰所聞，以為此記。或錄舊禮之義，或錄變禮所由，或兼記體履，或雜敘得失，或編而錄之以為記也。」雖然《禮記》是孔子七十弟子及後學所記而成，但是書中有不少文字和《荀子》之說相同，可見兩者有傳承關係²⁴。例如在說到禮的起源時，《荀子》和《禮記》都有相同的說法。如：〈禮論〉：「禮起於何也？曰：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。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮乎物，物不必屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。」荀子這段話說明了人與生俱來便有各種欲求，這個欲求包含了心理和生理兩個層面，所不同的只是欲求的種類和程度的強弱而已。荀子認為在以人倫關係為基準的社會生活之中，人的欲求必須受到相當的約束才能確保社會的秩序。他並且認為欲求的動機會影響人的思想行動，如果欲求不能獲得滿足的話，人就會將無法得到的滿足看成是一種自然現象，而將限制欲求的禮視為違反自然的行為。過群體的生活是人的本能之一，如果人放任自己的本性，那麼社會上就會發生侵略鬥爭、弱肉強食，甚且淫亂猥褻的事情。因此，〈性惡〉說：「古者聖王以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，是以為之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也。使皆出於治，合於道者也。」荀子認為禮的政治意義重於倫理意義，因此，創造合理、平等的社會秩序是禮治的最終目的。從基本上說，以上兩則引文是荀子禮論和禮治思想的重要依據，同時是他的重要學說。

有關這方面的思想，《禮記·禮運》也有類似之說：「飲食男女，人之大欲存

²⁴ 關於《荀子》的真偽和《禮記》（或《大戴禮記》）之說是取自《荀子》，或者是後人將《禮記》（或《大戴禮記》）之文滲入《荀子》之中，雖然歷來學者都有不少的考證，但是到目前為止，可以說都還停留在假設的階段。本節的重點不在此，故略而不述，只就其相同之說作一探討，並說明二書的傳承關係。

焉。死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也，美惡皆在其心，不見其色也。欲一以窮之，舍禮何以哉？」又〈樂記〉：「是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教平民好惡而反人道之正也。人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是悖逆詐偽之心，有淫作亂之事。是故，強者脅弱，眾者暴寡，知者詐愚，勇者苦怯，疾病不養，老幼孤獨不得其所，此大亂之道也。」《荀子》和《禮記》對於先王制作禮樂的目的之說如出一轍，而思想也幾乎完全一致。當論說到先王立樂之方時，二書也有相同的論述。如：

〈樂論〉：「夫樂者，樂也，人情之所必不免也。故人不能無樂。樂則必發於音，形於動靜，而人之道，聲音、動靜、性術之變盡是矣。故人不能無樂，樂則不能無形，形而不為道，則不能無亂。先王惡其亂也，故制雅、頌之聲以道之，使其聲足以樂而不流，使其文辨而不詘，使其曲直、繁省、廉肉、節奏，足以感動人之善心，使夫邪汙之氣無由得接焉。是先王立樂之方也。」荀子在以禮為治的思想之中，很自然地將樂教的功能附隨於禮治的功能之上，這是因為禮樂之治在儒家思想之中自始至終都受到重視的緣故。這種思想一直到了漢初依然被儒者所推崇。如《漢書·儒林傳》所載公孫弘的「奏請」說：「丞相、御史言：制曰：『蓋聞導民於禮，風之以樂。婚姻者，居室之大倫也。今禮廢樂崩，朕甚愍焉，故詳延天下方聞之士，咸登諸朝。其令禮官勸學，講義洽聞，舉遺興禮，以為天

下先...』今陛下昭至德，開大明，配天地，本人倫，勸學興禮，崇化厲賢，以風四方，太平之原也。古者政教未洽，不備其禮，請因舊官而興焉。」公孫弘在「奏請」中所說的「風之以樂」的「樂」，它是伴隨禮而生的，不過，這種樂不是流行於世間的樂，而是所謂的雅樂。

關於這方面的思想，《禮記·樂記》說：「夫樂者，樂也，人情之所不能免也。樂必發於聲音，形於動靜，人之道也。聲音動靜，性術之變，盡於此矣。故人不耐無樂，樂不耐無形，形而不為道不耐無亂。先王恥其亂，故制雅、頌之聲以道之，使其聲足樂而不流，使其文足論而不息，使其曲直、繁瘠、廉肉、節奏，足以感動人之善心而已矣。不使放心邪氣得接焉，是先王立樂之方也。」這段話和前面〈樂論〉所論述的內容，實在看不出有何不同。關於禮樂之教，《禮記·王制》則有「春秋教以禮樂，冬夏教以詩書」之說，而〈文王世子〉也有「春誦夏弦，大師詔之。瞽宗，秋學禮，執禮者詔之；冬讀書，典書者詔之。禮在瞽宗，書在上庠」、「凡三王教世子必以禮樂」等的記載。可知禮、樂和《詩》、《書》都已是既定的基本教材，而這些教材都同樣受到漢儒的重視。此外，〈射義〉也說：「諸侯君臣，盡志於射，以習禮樂。」若照此來看，舉行射禮就等於是學習禮樂一樣。又說：「射者，男子之事也，因而飾之以禮樂也。故事之盡禮樂，而可數為，以立德行者，莫若射，故聖王務焉。」即使在射箭時也要用樂來節制動作，以符合要求。

《荀子》和《禮記》所記相似之處還有很多，如〈禮論〉所記載有關「三年之喪何也」的內容這一部分，在〈文王世子〉開宗明義處也以「三年之喪何也」

的內容為首，而二者所使用的文字可說是完全一致。又如〈法行〉所記子貢問孔子有關「君子貴玉而賤珉者何」一段，在〈聘義〉也有非常類似的記載，足見二書的傳承關係。

從以上二書的比較當中，我們可以發現一件事，那就是自先秦至漢初，禮樂在儒學思想中之所以受到重視，是因為儒家的禮樂觀在長期演變發展之後，始終都未曾改變過。因此，影響所及，到了漢初之際，自叔孫通為高祖制定朝儀、陸賈為高祖論述強秦暴亡之教訓和漢所以得天下的經過而著《新語》，以及文帝時賈誼著《新書》，倡言「興禮樂」²⁵等的發揚儒學之後，一直到武帝時採用儒教為官學為止，禮樂之治的思想就更加受到推崇了。

伍、《荀子》在儒學史上的定位

關於《荀子》在儒學史上的定位問題，由於歷來學者有不同的觀點，所以始終都沒有形成基本的共識，而《孟子》則沒有這方面的問題。趙岐《孟子題辭》說：「漢興，除秦虐政，開延道德，孝文皇帝欲廣游學之路，《論語》《孝經》《孟子》《爾雅》皆置博士。」又《後漢書·儒林傳》說：「程曾，字秀升，作《孟子章句》。」此外，在諸漢儒的著作之中，如董仲舒的《春秋繁露》、桓寬的《鹽鐵論》，以及揚雄的《法言》等引述《孟子》的地方也比《荀子》多。據此可知，《孟子》在漢代就已經受到高度的重視。而在《荀子》方面，一直到了司馬遷在《史記》之中將孟、荀共傳，並且認為二子「咸遵夫子之業而潤色之，以學顯於當世」，然後才開始受到注意。雖然如此，不過在當時並沒有人為《荀子》作注。到了唐代以後才由楊倞將《荀子》加以整理，並且為之作注。他在〈荀子序注〉說：

至于戰國，於是申商苛虐，孫吳變詐，以族論罪，殺人盈城，談說者

又以慎墨蘇張為宗，則孔氏之道，幾乎息矣！有志之士，所為痛心疾

首也。故孟軻闡其前，荀卿振其後，觀其立言指事，根極理要，敷陳

²⁵ 見《漢書·賈誼傳》。

往古，掎挈當世，撥亂興理，易於反掌，真名世之士，王者之師。又其書亦所以羽翼六經，增光孔氏，非徒諸子之言也。蓋周公作之，仲尼祖述之，荀孟贊成之，所以膠故王道，至深至備，雖春秋之四夷交侵，戰國之三綱弛絕，斯道竟不墜矣。倅以末宦之暇，頗窺篇籍，竊感炎黃之風未洽於聖代，謂荀孟有功於時政，尤所耽慕。而孟子有趙氏章句，漢氏（代）亦嘗立博士，傳習不絕，故今之君子多好其書，獨荀子未有注解，亦復編簡爛脫，傳寫謬誤，雖好事者時亦覽之，至於文義不通，屢掩卷焉。夫理曉則愜心，文舛則忤意，未知者謂異端不覽，覽者以脫誤不終，所以荀氏之書千載而未光焉²⁶。

楊倅對於荀子的推崇可以說是到了極點，同時，在文章裡更把他和孔、孟兩位大儒視為儒家思想一脈相承的人物。楊倅用了這麼大的篇幅來建立荀學在儒學史上的地位，這是因為他看到了自秦漢以來，諸儒生所傳習的「五經」及其解說，大多來自荀子的關係²⁷。不過，梁啟超在《中國學術思想變遷之大勢》一文有不同的看法。他說：

孟子既沒，公孫丑、萬章之徒，不克負荷，其道無傳。荀子身雖不見用，而其弟子韓非、李斯等，大顯於秦，秦人之政，壹宗非斯，漢世六經家法，強半為荀子所傳，而傳經諸老師，又多故秦博士。故自漢以後，名雖為昌明孔學，實則所傳者，僅荀學一支派而已，此真孔學

²⁶見於王先謙撰《荀子集解》所引楊倅〈荀子序注〉，藝文印書館。

²⁷見周予同《經學史論著選集》，上海人民出版社，頁824。

之大不幸也。

據梁啟超之說，荀子不僅傳承儒學，而且只有荀學一派在傳承儒學，然而這對於孔學來說是一件「大不幸也」的事情²⁸。如果我們暫時不討論這些充滿批判性的主張，而只從學術思想的觀點來看的話，那麼清代謝墉的《荀子箋釋》、汪中的《荀卿子通論》，以及王先謙的《荀子集解》等著所給予《荀子》的高度肯定，無疑的就是給荀子之學的一個正名。

《荀子》在儒學史上要如何定位？很難一言以蔽之。如果說儒學自孟子之後便已不得其傳，那麼從先秦到兩漢之際儒學的傳承不知會是如何的局面？如前所說，《荀子》在儒學史上的定位是可以從他在引經講經和傳授經典的事實上獲得確認。關於這一點，劉向《荀卿新書敘錄》說：「人君能用孫卿，庶幾王矣。」雖然這只是稱讚荀子有輔弼帝王大業才能的頌美之辭，但是也未嘗不是說荀子是一位能夠經國定分的大儒。

雖然司馬遷在《史記·孟荀列傳》對於二子的學說都給予了正面的評論，但是千載以來，多數儒者卻持不同的看法。究其原因，不外乎是荀子提出了與孟子截然不同的「性惡」之論。唐代韓愈〈原道〉說：「軻之死，不得傳焉。荀與揚（雄）也，擇焉而不精，語焉而不詳。」韓愈這幾句話對荀學來說確實造成不少

傷害。到了宋代，又加上程子「荀子極偏駁，只一句性惡，大本已失²⁹」之論，無疑的荀學所受到的傷害就更加嚴重了。此外，當《孟子》列入「十三經」之林，以及被朱熹合為《四書》以後，《荀子》幾乎徹底的被排除在正統儒學之外。

雖然韓愈和諸宋儒，乃至於近代「五四」以來的學者都批評過荀學³⁰，但是一如我們在前文所提過那樣，也有不少學者稱許荀學對儒學傳承的貢獻。因此當我們面對這些兩極化的意見時，在態度上就必須更加謹慎。事實上，不可否認的，儒家思想的禮樂之制在孟子之時還停留在「理想」的階段³¹。因此，到了荀子的時候，他提出了「以禮為治」的政治主張，來挽救儒家思想所面臨的困擾和衝擊。

²⁸ 梁啟超說：「清儒所做的漢學，自命為荀學，我們要把當時壟斷學界的漢學打倒，使用「擒賊擒王」的手段去打倒他們的老祖宗——荀子。」《飲冰室合集》文集四十四（上）。

²⁹ 此是朱熹《孟子集註說》引程子的話。

³⁰ 這些學者如：郭莫若、李鳳鼎、譚嗣同、梁啟超等。

³¹ 見於《笠征教授華甲紀念論文集》所錄張才興著〈關於儒家禮樂之治的幾個基本問題〉。《學生書局》，頁43。

王先謙在《荀子集解》的序文說：「荀子論學論治，皆以禮為宗，反復推詳，務明其旨趣。」雖然禮是荀子的中心思想，但是禮所代表的思想又是甚麼？荀子認為，禮是用來規範混亂的社會秩序，並且作為節制人性欲望以及滿足欲望的標準。而荀子之所以提出性惡說，是他對於人性的徹底瞭解之後所獲得的結論。不過，在這裡我們必須先釐清一件事：荀子的人性主張是人性的一般意義，而在性惡說中所講的是人性的特性。因此，如果我們把荀子的「性惡」的概念當作一般的常識或者把它孤立來理解的話，那麼，我們將會完全背離荀子的思想。事實上，荀子所說的性並不是哲學上抽象的性，他認為人與生俱來就有好利耳目聲色之欲，如果順性而行，社會就會陷於困境，最後，一切的禮義文理必然蕩然無存。為了維護社會的秩序，荀子提出「師法之化」和「禮義之道」來加整飭人性。他把人的善稱之為「偽」³²，而「偽」就是人為的禮義文理。然而，當禮義文理蕩然無存時，人性便容易變惡。

就整體來看，荀子的政治思想是以客觀的禮義為基礎，並且結合了性惡說而成的。儘管荀子所說的禮義之治實際上含有法治的意味，然而為什麼荀子不直截了當的提倡法治呢？這恐怕一方面是為了不失其儒家的本來面貌，另一方面則是要維護自春秋以來禮樂之制統治思想的緣故。由於荀子主張性惡之說，所以他的政治統治方法也和儒家傳統思想有著主、客觀的不同。荀子認為人的性惡是因人欲而起，因此不得不從化導人欲方面著手，所以他所提出來的治道都要比孔、孟來得強烈，而且表現出一股強制人非順從不可的意志。因此，荀子把禮義之化和刑罰之禁視為治國的必要手段。〈性惡〉說：「今當試去君上之勢，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也，若是，則夫強者害弱而奪之，眾者暴寡而譁之，天下之悖亂而相亡不待頃矣。」荀子把禮義視同刑罰，同為治世之要道，這和他的性惡思想始終有著因果上的關係。

孔、孟、荀的政治思想雖然在形態上各有不同之處，但是，他們治國的目的是相同的。不論是孔、孟的德治也好，或者是荀子的禮治也好，基本上都是廣義的道德教化的形式。如果以先秦儒家傳統的政治思想來看的話，荀子的禮義之治只能算是孔、孟德治的延伸和客觀化，不可以將它孤立於德治之外的系統。

關於荀子的性惡主張，徐復觀在《中國人性論史》書中有一段精闢絕倫的評論³³。他認為荀子的性惡主張並非出於嚴密的論證，也缺乏堅固的理論基礎。這

³² 〈性惡〉：「人之性惡明矣，其善者偽也。」

³³ 徐復觀說：「荀子對性惡所舉出的論證，沒有一個能完全站得住腳的。若以善可與性相離，故

雖然是荀子的缺失之處，不過，就荀子本身的思想而言，他雖然主張人性為惡，但是他的用心和目的則是要人為善。荀子不希望人順從自己自私好利、好聲色的情欲自然發展而成為小人，他希望人皆能以禮治性，成為一個堂堂正正的君子。

因此〈性惡〉說：「今之人，化師法，積文學，道禮義者為君子；縱性情，安恣睢而違禮義者為小人。」荀子倡導性惡說的目的就在這裡。

從基本上來說，孟、荀對性的主張，嚴格地說起來是不相衝突的。如果我們從另一個角度看，他們的主張不但不衝突，而且還可以相輔相成。陳大齊便具有這樣挑戰性的看法³⁴。

荀子除了提出性惡說之外，他的禮義之治的思想更強化了儒家禮樂對社會人羣的規範和化導。因此，荀子在教育思想上繼承了儒家的傳統教學方式和內容，即以《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》等為基本教材。〈勸學〉：說「《書》者，政事之紀也；《詩》者，中聲之所止也；《禮》者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而後止矣。夫是之謂道德之極。《禮》之敬文也，《樂》之中和也，《詩》

《書》之博也，《春秋》之微也，在天地之間者畢矣。」在這些科目之中，荀子認為禮是必修的科目，也是教學的核心內容。荀子也重視樂的教育功能，因為〈樂〉具有「入人也深，化人也速」（〈樂論〉）的疏導人情的微妙功效，它和禮在教學上有相輔相成的作用。事實上，荀子和孔子一樣重視禮樂的教學活動，因為它可以淨化人們的心靈，並且可以調節人羣的上下尊卑關係，最後將人們的性情融合

謂其非性；則荀子所謂性惡，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，便不再求善之理？因此，我們可以看出荀子的性惡主張，並非出於嚴密地論證，而是來自他重禮、重師、重法、重君上之治的要求。」《中國人性論史》，台灣商務印書館。

³⁴陳大齊《孟子性善篇》：「兩家（孟、荀）人性學說之所貌似相反而實度相反，關鍵所在，在於兩家所用的性字之名同而義異。名同而義異，則其所指是兩件不同的事情，不復是一件事。衡量同一事情，此方謂之善，彼方謂之惡，自當謂彼此相反。衡量兩件不同的事情，此方謂之善，彼方謂之惡，便不得謂為彼此相反…孟子與荀子同以仁義禮智為善，又同以感官方面的嗜慾為惡。設若孟子不概括地用一個性字，而分別地用仁義禮智四字，不言性善，而言仁善、義善、禮善、智善，則荀子只能贊同，不復有反對的餘地。又若荀子不用性字，而選用欲字，不言性惡，而言欲惡，則荀子亦張發自己所主張的，亦正是孟子所主張的，而無用其反對。」

在真、善、美和諧的境界之中。所以〈樂論〉說：「樂也者，和之不可變者也；禮也者，理之不可易者也。樂合同，禮別異；禮樂之統，管乎人心矣。」從這段文字來看，荀子之所以強調禮樂之治的用意是相當明顯的。他認為樂對於人的性情所產生的潛移默化作用也是禮治的功能之一，特別是在「養人之欲」和「給人之求」³⁵方面，樂也發揮了很大的功能。

荀子的教育理論雖然繼承儒家傳統禮樂之治的思想而來，但是，實際上我們可以清楚地看到他的教育理論幾乎完全是為了適應戰國末期動蕩社會的需求而產生的。因此，當荀子提出禮義之治的道德教育時，在某種程度上自然和孔、孟所主張的有所不同。比如說，荀子對於孟子的道德是與生俱來和盡心知性的說法即持不同的意見，他認為道德不是人與生俱來的東西，而是以外在的禮教為道德。荀子提出與孟子不同的意見，這並不意味著他們的思想是完全對立的，而是由於他們所處的時代以及所面臨不同的社會問題所致。當我們了解這個基本的道理之後，對於荀子所堅持的理念和主張，恐怕就不會給予太多的責難了。

陸、結語

自春秋末年至秦統一天下的約三百年間，在學術思想上是諸子爭鳴，百家齊放的偉大時代。最先是孔子、老聃、墨翟、子思、孟軻、莊周為最負盛名，其後則有鄒衍、公孫龍、荀況、韓非等。荀子的學說集諸子之大成而又異於諸子，這是荀子學術思想的一大特色。荀子除了在文章之中屢屢贊美周公之德，並稱周公、孔子、子弓為大儒之外，他還常引孔子之言而加以詳述之。荀子對儒家人物的推崇，可見一斑。若以學說而言，荀子尊《詩》而重《禮》，在三十二篇中，引述《詩》、《書》凡九十餘所，藉以說明他的論旨，而引用《詩》、《書》之說乃是儒家講學的一貫手法。荀子對儒家經典的著力如此之深，如果不是儒者是很難做到的。歷來有不少學者認為荀子是法家的同路人，或者說他是儒家大師中「陽儒陰法」的人³⁶。不過，我們對於這樣的說法仍然持保留的態度。如果認為韓非和李斯是法家的代表人物而責難荀子，說他也是法家一派，這又未免過於牽強。事實上，荀子在〈非十二子〉一文中就曾批判過慎到和申子這樣的法家人物。荀

³⁵ 見於〈禮論〉。

³⁶ 童書業《先秦七子思想研究》：「荀子的思想通過韓非、李斯，頗有影響于秦朝的政治，而漢朝的制度有許多是繼承秦朝的。漢朝所謂『王霸雜用』的政策，實際上就是陽儒陰法，而荀子便是一個儒家大師中『陽儒陰法』的人，必須明白這點，才能抓住荀子思想的本質。」齊魯書社，頁173。

子只因一句性惡之說便受到這麼多的責難，這恐怕是始料未及的。不過，如果是因為提出異於同屬儒家人物的學說而遭到如此嚴厲的責難，這也似乎沒有必要性。我們在此不是為荀子做翻案的文章，也不必拘泥於他曾經提出過對人性的主張。而我們只想知道，荀子在儒學的發展史上作出過甚麼貢獻？

主要參考文獻

- 王先謙 《荀子集解》 藝文印書館 1994 年
班 固 《漢書》 鼎文書局 1979 年
何 休 《春秋公羊傳何氏解詁》 中華書局
楊士勳 《春秋穀梁傳注疏》 中華書局
桓 寬 《鹽鐵論》 中華書局
應 劭 《風俗通義校注》王利器注 漢京文化事業 1983 年
王鳴盛 《尚書後案》上海古籍出版社
段玉裁 《古文尚書撰異》上海古籍出版社
馮友蘭 《中國哲學史》 商務印書館 1946 年
牟宗三 《荀子與名家》 學生書局 1979 年
胡 適 《中國哲學史大綱》 上海古籍出版社 1997 年
胡 適 《中國古代哲學史》 遠流出版公司 1986 年
周予同 《周予同 經學史論著選集》 上海人民出版社 1996 年
徐平章 《荀子與兩漢儒學》 文津出版社 1988 年
馬積高 《荀學源流》 上海古籍出版社 2000 年
惠吉星 《荀子與中國文化》 貴州人民出版社 1996 年
廖名春 《荀子新探》 文津出版社 1994 年
江恆源 《中國先哲人性論》 上海商務印書館 1926 年
金春峰 《漢代思想史》 中國社會科學出版社 1997 年
章權才 《漢代經學史》 萬卷樓 1995 年
町田三郎 《秦漢思想史の研究》 東京創文社 1985 年
田中麻紗巳 《兩漢思想の研究》 研文出版 1986 年
藤井專英 《荀子思想論考》 書籍文物流通會 1961 年
內山俊彥 《荀子—古代思想家の肖像》 研文社 1976 年
石黑俊逸 《荀子》 日本評論社 1943 年

Discussing the relationship of “Xun-zi” (《荀子》) with the classics and its position in the history of Confucianists thoughts

*Tsai-Hsin Chang**

Abstract

Confucianists thoughts had developed many schools since Confucius. Although each school has its authorized thought, the thought has changed in the different times, however, it is the certain trend. The Confucianists thoughts faced the huge change during the time of Xun-zi, in other words, the Confucianists thoughts must be adapted to suit the social situation. One of the political thoughts of Xun-zi is “the theory of man are born evil”, this thought is criticized, but it also be respected by the descendant scholarists. The academic thought of Xun-zi is not completely original from Confucianists thoughts, but in the book of “Xun-zi”, always mentioned the principles of the ancient sage-kings, and cited the classics from the Confucianists. So it is undoubted that the continuity and the position of Confucianists thoughts.

keywords: the classics, the history of Confucianists thoughts, the position

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, Feng Chia University.

