

【論述主題】

醇疵之間——《孟》《荀》論說重合考

林暉峻

摘要：宋明理學家如程、朱等大多揚孟抑荀，視孟子為孔學之嫡傳而荀子為雜學，加上荀子嘗批評思孟學派，使二家學說勢成水火，部分學者更懷疑荀子一生未見《孟子》書，所論皆無的放矢；至馬王堆帛書與郭店竹簡之出土，遂解決這千古懸案。

本文以為孟荀主張固有同異，自其同者觀之，則謂孟荀同屬儒家傳人；自其異者觀之，則言孟子重德，而荀子重學。何志華教授《荀子》述孟考：兼論《性惡論》相關問題》考二書重合片段，推論荀子嘗採用孟子文句義理。承其論，筆者蒐集到一些其文章未暇提及的二書重合片段，並據此申論《孟》《荀》二書思想之異同，乃至《荀子》如何繼承與改造《孟子》之學說。本文所舉例證多為二書義理相同者，皆本孔子之說，此見荀子確受孔孟影響；亦有部分二書義理抵牾者，可見二人學術思想之別。不論何者，二書皆反映出先秦儒學的發展過程，是對孔學的傳承與演化，無須如宋儒般以一家之言為萬世之法，以詆毀別家也。

關鍵詞：孟荀、儒學、重合、互見文獻

壹、前言

韓愈言孟子醇乎醇，荀與楊大醇而小疵。自始，宋明理學家大多揚孟抑荀，視孟子為孔學之嫡傳而荀子為雜學（注一），使二家學說勢成水火。同時，荀子嘗批評思孟學派，學者因不明篇中「五行」所指，遂謂荀卿無的放矢，進而懷疑其一生亦未見《孟子》書（注二）。迄至馬王堆帛書與郭店竹簡之出土，遂解決了這千古懸案（注三）。另外，何志華教授嘗考二書重合片段，推論荀子有採用孟子文句義理者，幾可回應荀子未見《孟子》的問題（注四）。筆者受其啟發，亦蒐集到一些其文章未暇提及的二書重合文句，故本文將據此論述《孟》《荀》二書思想之異同，

乃至《荀子》如何繼承與改造《孟子》之學說。

貳、孟、荀行文義理相近例證舉隅

二書的表述方式屢有雷同，或行文用語相近，或設喻相近，無不可以體現《荀子》對《孟子》的傳承。現將分述如下：

一、行文用語相近

(一) 《孟子·盡心上》：「故士窮不失義，達不離道。『……』窮則獨善其身，達則兼善天下。」（卷二六，頁八九〇—八九一）（注五）

《孟子》認為無論窮達皆不能拋棄道義，或守諸己身，或推諸天下，蓋承孔子用行舍藏之說：夫子以為天下有道則可一展抱負，反之則當韜光養晦，如《論語·述而》：「用之則行，舍之則藏。」（卷八，頁二六一）《泰伯》：「天下有道則見，無道則隱。」（卷九，頁三〇三）（注六）《荀子·君道》：「古者先王審禮以方皇周浹於天下，動無不當也。『……』是故窮則必有名，達則必有功『……』行義塞於天地之間，仁知之極也。夫是之謂聖人。審之禮也。」（卷八，頁二三三—二三四）（注七）亦謂不違禮義則窮可得名於己，達可建功於世，義與《孟子》相若。

〈君道〉「行義」一句似《孟子·公孫丑上》「塞於天地之間。其為氣也，配義與道」（卷六，頁二〇〇）之語。然而《孟子》注重據義而行，《荀子》強調審禮而行，認為行禮則可達至義、仁智、甚至是聖。《荀子·修身》：「宜於時通，利以處窮，

禮信是也。」楊注：「信，誠也。言所用修身及時通處窮，禮誠是也。」（卷一，頁二二）亦見其以禮為修身之準繩。牟宗三言：「孟子私淑孔子，而言盡心知性知天，遂將此人天同道之『仁』（普遍理性）由仁義內在所示之『性善』一語道破。荀子則繼承歷史文化之典憲（禮義之統）一面而言客觀精神。」牟氏指出孟子重心性之義而荀子重客觀之禮，是矣（注八）。

(二) 《孟子·離婁下》：「是故君子有終身之憂，無一朝之患也。」（卷一七，頁五九六）

趙注：「君子之憂，憂不如堯舜也。」「如有一朝橫來之患，非已愆也。故君子歸天，不以為患也。」可見所謂終身之憂乃擔憂個人品德修養不及堯舜，一朝之患即飛來橫禍也。君子以修德為務，終身憂之，然意外之禍非關乎修德之事，更非人力所及，故君子不以為患。《荀子·子道》載孔子言：

君子，其未得也，則樂其意，既已得之，又樂其治，是以有終身之樂，無一日之憂。小人者，其未得也，則憂不得，既已得之，又恐失之，是以有終身之憂，無一日之樂也（卷二〇，頁五三三）。

段中「終身之憂」用語與《孟子》相合，王先謙云：「得，謂得位也。」北大《荀子新注》釋「意」：「意志，思想，指能很好地自我修養。」（注九）君子於未得位時樂其道德修養，得位後樂其所事皆治，故終身皆樂；小人未得位時憂其無位，得位後憂其失勢，故終身皆憂。此見君子著重於修德、施德之事，其意與《孟子》亦合，〈子道〉補充了小人以己利為任，其義較詳。孔子亦嘗述小人重利且多憂，如《論語·里仁》：「君子喻於義，

小人喻於利。」（卷五，頁一五四）〈述而〉：「君子坦蕩蕩，小人長戚戚。」（卷八，頁二八四）可見《孟》《荀》之說，蓋承孔子矣。

（三）《孟子·離婁上》：「二老者，天下之大老也。而歸之，是天下之父歸之也。天下之父歸之，其子焉往？」（卷一五，頁五二三）

二老謂伯夷、文王，孟子以為二老因紂起而避，聞文王善養老而歸，天下之人復從二老而歸順之。《荀子·修身》：「老老而壯者歸焉。」（卷一，頁三四）謂敬長而後使青壯歸附，恰如概括《孟子》所言。

（四）《孟子·梁惠王上》：「仲尼之徒，無道桓文之事者。」（卷三，頁七七）

孟子在此以孔門不言齊桓、晉文為遁辭，來迴避齊宣王的問題。《荀子·仲尼》記：「然而仲尼之門（人），五尺之豎子言羞稱乎五伯。」（卷三，頁一〇五）（注一〇）「伯」「霸」古字多為相通，可見《荀子》亦表示孔門不言霸主之事，然而其言「羞稱」，言辭較《孟子》激烈得多。其實，《孟子·公孫丑上》亦嘗記曾西因他人以管仲比附自己而有感惱怒，孟子事實上藉以表示自己也羞與管仲相比（卷六，頁一七五）。管仲助桓公「九合諸侯，不以兵車」（《論語正義》，卷一七，頁五七三），猶落得如此評價，則孟子對桓公之評價亦可想而知，故孟子謂「無道」，或是婉轉之語矣。

《荀子·仲尼》又解釋了羞稱五霸的原因：「非（本）〔平〕

政教也，非致隆高也，非綦文理也，非服人之心也。」（卷三，頁一〇七）（注一一）即五霸定諸侯，不以德政，禮義，文教，故人心不服，此與《孟子·公孫丑上》：「以力服人者，非心服也，力不贍也。以德服人者，中心悅而誠服也。」（卷七，頁二二一）意正相合。

（五）《孟子·離婁上》：「愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬，行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。」（卷一四，頁四九二—四九三）

此章調行事有不得於人者，須反省個人德行修養，而當己身已正，則天下自然歸順於己（注一二）。反省乃儒家所重之事，如《論語·學而》載曾子言：「吾日三省吾身。」（卷一，頁九）《荀子·勸學》言：「君子博學而日參省乎己。」（卷一，頁二）《荀子·法行》亦載曾子言：

同遊而不見愛者，吾必不仁也；交而不見敬者，吾必不長也；臨財而不見信者，吾必不信也。三者在身，曷怨人？怨人者窮，怨天者無識。失之己而反諸人，豈不亦迂哉！（卷二〇，頁五三六）

其中「不見愛」與「不見敬」正如《孟子》「愛人不親」與「禮人不答」二句，惟「不見信」則有異《孟子》之言，而近於《論語·學而》曾子言：「與朋友交而不信乎。」（卷一，頁九）另外，曾子只強調不應怨天尤人，當自我反省，未指出省而不疚又會如何，故《孟子》言身正而天下歸，恰好補足曾子之言。學者謂孟子師承可上溯曾子（注一三），故二人思想有近似處，亦不無道理。

(六)《孟子·盡心上》：「堯舜，性之也。湯武，身之也。五霸，假之也。久假而不歸，惡知其非有也。」(卷二七，頁九二四)

此見行仁義的三個層次：上者不事而自然地據本性行仁，次者體察仁義而力行之，下者假仁義之名以獲益，然而其若久假仁義而不歸，「仁亦及人」，難以分辨仁義是否出於其性，故亦不失仁義之名。《荀子》言「善假於物」(卷一，頁四)，認為人之本性好欲，必須假借外物，如透過學習禮義以成為君子。《荀子·不苟》：「操之則得之，舍之則失之。……濟而材盡，長遷而不反其初則化矣。」(卷二，頁四八)則指出持守誠心不難，若久持誠心而不舍棄之，自不會重回只重視欲望的本性之上。「操之」兩句亦似《孟子》「求則得之，舍則失之」之語(卷二六，頁八八二)，「長遷」則如「久假」一句。兩文皆言要長久地堅守仁義或誠心，惟《孟子》所言的久假不歸只是行仁義最次等的方法，而《荀子》基本上認為只有「假」方可使人成就仁義，而不認同仁義根於本性。

(七)《孟子·盡心下》：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也。有命焉，君子不謂性也。」(卷二八，頁九九〇)

《孟子》認為口目耳鼻與四肢，五者均有所嗜欲，且乃源於天性，(《告子上》)亦有相似說話(卷二二，頁七六五)，惟朱熹指感官欲望的實現「不能皆如其願，則是命也」(注一四)。感官欲望乃動物與人共通的「性」，孟子認為此非人的本質特性，故歸之為命，不以性論之。《荀子·性惡》：「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。」(卷一七，頁四三七)指出了身體官能皆有特定的欲望，在(《王霸》)亦有相似語句(卷七，頁二一一)，與《孟子》文句相近，惟《荀子》則認為動物本性亦為人性之一。

《孟子》所謂性，多指特存於人的道德本性而言：人有行仁義之先在條件，四善端源出本性，反躬自行即可行之，故學者多厝意此論，謂之「價值意識內在於自覺心」(注一五)，並據此以為與《荀子》性惡論相互頡頏，甚至是痛詆荀子。如程頤言：韓退之言「孟子醇乎醇」，此言極好，非見得孟子意，亦道不到。其言「荀、揚大醇小疵」，則非也。荀子極偏駁，只一句「性惡」，大本已失。(注一六)

其實，《荀子》之所謂「性」，有指官能之欲望與能力兩方面而言。前者正是上文「目好色」之謂也；後者則如(《榮辱》)言：「目辨白黑美惡。」(卷二，頁六三)(《解蔽》)言：「凡以知，人之性也。」(卷一五，頁四〇六)故學者稱《荀子》之性為「性無定向」(注一七)、「人性本能」(注一八)。《荀子·性惡》言：

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。(卷一七，頁四三四)

可知《荀子》之所謂性惡，非本性為惡，而是順應欲望發展而不加節制的後果。相反，只要能夠善用人性中的「知」以明禮義，並透過師法、注錯習俗等方式循禮義而行(注一九)，便可

「長遷而不反其初」（卷二，頁四八），故「塗之人可以為禹」（卷一七，頁四四二），與《孟子》「人皆可以為堯舜」（卷二四，頁八一〇）殊途同歸，皆指出人人都有成為善人的機會，亦《論語》孔子所云：「我欲仁，斯仁至矣。」（卷八，頁二七八）之類。

又，本例見《孟子》也認同嗜欲出於性，與《荀子》是一致的，但《孟子》言性，強調人與禽獸不同的一面，不將嗜欲視為人性，故視欲利為「消極無奈的存在」（注二〇），而指出「養心莫善於寡欲」（卷二九，頁一〇一七）；《荀子》則無此傾向，認為動物天性亦人性一面，故主張「制禮義以分之，以養人之欲，給人之求」（卷一三，頁三四六）。另外，《孟子》沒有如《荀子·性惡》談及「心好利」一節，可見《孟子》在「心」性這一方面，仍是強調其道德本性的論說，而不涉及欲望本性一面，究其原因，正如潘銘基所言，孟子人性論的終極主張，乃是為了實現王道仁政以救世（注二一），故以道德價值貫徹之。

（八）《孟子·告子上》：「心之所同然者何也？謂理也義也。」（卷二二，頁七六五）

《孟子》指出了心以理義為然，故趙岐注曰君子面對性之嗜欲，以「仁義為先」（卷二八，頁九九〇）。對此，《荀子·正名》言：「故欲過之而動不及，心止之也，心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治！」（卷一六，頁四二八）此亦指出「理」為心之所求，故能以心制欲。《孟子·告子上》又云：「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。」（卷一七，頁七九二）再次指出了心與普通器官的分別，在於其能「思」，故不蔽於物欲。《荀子·天論》言：「耳

目鼻口形（能）（態），各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛以治五官，夫是之謂天君。」（卷一一，頁三〇九）（注二二）在《孟子》的基礎上提高了「心」的地位，心居君位而超然於耳目之官，故能制耳目也（注二三）。準此，《孟》《荀》皆同意嗜欲出於本性，惟《孟子》強調人禽之別，故其言人心者，堅持以義貫之而不言欲利；《荀子》則將人禽並言，故將心二元化，一則欲利，一則中理並有制欲之用。

二、設喻相近

（一）《孟子·離婁上》：「規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。」趙岐注：「至，極也。」（卷一四，頁四九〇）

學者有譯「至」為「標準」、「準則」者（注二四），意亦相通，即《孟子》認為聖人乃為人處世之準繩，如規矩之於方圓者也，故為政者亦當效法先王。《荀子》亦嘗以規矩設喻，〈禮論〉言：「規矩者，方圓之至；禮者，人道之極也。然而不法禮，不足禮，謂之無方之民。」（卷一三，頁三五六）李中生亦以「準則」訓「極」字（注二五），義與《孟子》「人倫之至」同；「方」一般訓為「道」（注二六），何志華則認為當訓為「區域」意，「無方之民」即喻「居禮義區域之外」的平民也（注二七）。蓋《荀子》以禮為修身處世之標準，能躬行禮義而不怠者，「斯聖人矣」，故「聖人者，道之極也」（卷一七，頁三五七）。《孟子》言聖人乃修身之準繩，《荀子》則補充聖人因行禮義方得為人典範，故其禮「不再是孟子仁政思想中的附庸和產物，「……」是實現王道仁政的重要手段」（注二八）。

(二) 《孟子·告子上》載告子曰：「性，猶杞柳也。義，猶柶棬也。以人性為仁義，猶以杞柳為柶棬。」（卷二二，頁七三二）

趙注：「告子以為人性為才幹，義為成器。」即告子以為仁義非人生而有之，須後天成之，正如杞柳待匠人加工，方為柶棬之成器也。《荀子·性惡》：「凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。……故工人斲木而成器，然則器生於工人之偽，非故生於人之性也。」（卷一七，頁四三七）以工人削木製器比喻聖人化性起偽而生禮義，此見告、荀同樣認為仁義、禮義皆需待後天培養。

參、孟、荀行文相近而義理牴牾例證舉隅

除了上述內容，本文亦蒐集到一些三書在行文用語相似，而義理卻針鋒相對的條目，下將析之：

(一) 《孟子·離婁上》：「今有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。故曰徒善不足以為政，徒法不能以自行。」（卷一四，頁四八三—四八四）

《孟子》因堯、舜用仁德治世，是以樂頌先王之道。其認為今人即便有堯、舜般的仁心仁聞，但徒有善政、良法而不行先王之道，依然不足以為美政。此因孟子以為古聖人是「人倫之至也」（卷一四，頁四九〇），故必須效法之。《荀子·君道》言：「禹之法猶存，而夏不世王。故法不能獨立，類不能自行；得其人則存，失其人則亡。」（卷八，頁二三〇）其中「法不能」兩句正如《孟子》之語，惟仔細觀之，二人主張卻截然不同。《荀子》

認為古聖之法即使不亡，但其國卻一一遷滅，故國之存亡與否，非在於先王之法行之與否，而在於「得人」，「故有君子，則法雖省，足以遍矣」（卷八，頁二三〇）。《荀子》不死守先王之法，與法家所言有異曲同工之妙（注二九），不過與法家改革變法的出路不同，《荀子》仍是以賢人君子為首要。故《孟》《荀》用語雖近，惟《孟子》以先王為法，《荀子》卻不然，（非十二子）中批評孟子「略法先王而不知其統」（卷三，頁九四），即言孟子只知效法先王，卻不知先王治亂之紀綱也。荀子雖無意非難先王之法，但亦可窺其變通精神，不拘泥先王之政，故其有所謂「法後王」的傾向（注三〇）。

(二) 《孟子·萬章上》：「天與賢則與賢，天與子則與子。」（卷一九，頁六四七）

此見《孟子》以為「天」有著絕對的主宰作用，而且這種主宰決定是無常的。天命歸之賢人則賢人得位，歸之王者之子則其位世襲之，故言「莫之為而為者，天也。莫之致而至者，命也。」（卷一九，頁六四九）《荀子·天論》：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。」（卷一一，頁三〇八）即指出天地運行自有規律，與人道無關，各有本分，故天不會與賢亦不會與子，此之謂「天人之分」（卷一一，頁三〇六）。

(三) 《孟子·離婁下》：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。」（卷一七，頁五九五）

《孟子》以為君子以仁德、禮義存心，繼而愛人、敬人，則人亦必愛己、敬己。這假設了對方會受「我」品德、態度之感化

而報施諸己。類似論說亦見於《墨子》（注三一），是以孟子雖痛斥墨子，但兩者仍有一些共同主張。而《荀子·非十二子》的看法則相左於二者：「君子能為可貴，而不能使人必貴己；能為可信，而不能使人必信己；能為可用，而不能使人必用己。」（卷三，頁一〇二）可見《荀子》認為「人」與「我」之間並沒有一種必然的互動關係：任我之品德修行如何高尚、能力才幹如何深厚，他人並不會必然地因此而敬重於我、任用於我。《孟子》雖然也指出了君子受人輕侮時：「自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰：『此亦妄人也已矣。』」（卷一七，頁五九六）但這種反省後的覺悟，不如荀子從根源上斷絕「人」「我」有必然的感化關係來得徹底與現實。

肆、結語

以上諸例，可見《孟》《荀》二書在行文用語上之共通處，有一些固不免是荀卿道聽途說的，或是當時流行之論，甚至是一書偶合，但正如何志華所言：「兩書重合例證甚多，當非文獻偶合現象。」（注三二）是以筆者亦以為其中當有荀卿針對《孟子》而發者，則學者之謂荀卿未嘗得見《孟子》，未可遽信。

另外，孟荀主張固有同異，自其同者觀之，則謂孟荀二子乃與儒家「最有關係者」（注三三）；自其異者觀之，則言孟子重孔子之德，而荀子重孔子之學（注三四）。本文所舉例證多為二人義理相同者，如二人對禮、義的重視雖有差異，主張卻多為接近，皆可上溯自孔子之說，亦見荀子確然受孔孟影響。至於二書部分互相牴觸者如二人對先王之法、天的看法針鋒相對，亦實屬

自然。不論何者，二書皆反映出先秦儒學的發展過程，皆為對孔學的傳承與演化，故無須如宋儒般以一家之言為萬世之法，以詆毀別家也。（作者為香港中文大學中國語言及文學系哲學碩士研究生）

注釋

注一：唐君毅：《中國哲學原論·原道篇卷一》（臺北：臺灣學生書局，一九七八年），頁四三五—四六〇。

注二：如韋政通認為《非十二子》中，「荀子評孟子語，除『略法先王而不知其統』外，其他皆無甚意義」，加上其指出荀子對「孟子正面立說者，若一無所見」，故疑「荀子一生，根本未見孟子一書，所述者或多據失實之傳聞」，見韋政通：《荀子與古代哲學》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，一九九二年），頁二八〇。又如徐復觀認為《非十二子》中「案往舊造說，謂之五行」的說話，在子思、孟子的文獻中無絲毫相關的論說，故認為荀子非常可能「對於孟子，只是得之於傳聞，而未嘗親見其書」，見徐復觀：《中國人性論史》（上海：上海三聯書店，二〇〇一年），頁二〇八—二〇九。

注三：龐樸指出思孟五行乃仁義禮智聖，正為荀子所痛批者，龐樸：《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，一九八〇年），頁八三。

注四：何志華：《〈荀子〉述孟考：兼論〈性惡論〉相關問題》，《中國文化研究所學報》第六十期（二〇一五

年一月)，頁一一—一三。

注五：案：本文所見《孟子》卷頁，據焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，一九八七年）。

注六：案：本文所見《論語》卷頁，據劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》（北京：中華書局，一九九〇年）。

注七：案：本文所見《荀子》卷頁，據王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，一九八八年）。

注八：牟宗三：《道德的理想主義》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，二〇〇三年），頁一二。

注九：北京大學《荀子》注釋組：《荀子新注》（北京：中華書局，一九七九年），頁四九一。

注一〇：王念孫曰：「『仲尼之門人』，『人』字後人所加也。」說詳王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，卷三，頁一〇五。

注一一：王引之又曰：「五伯亦有政教，不得言五伯非本政教，『本』，當為『平』，字之誤也。」說詳王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，卷三，頁一〇七。

注一二：「愛人」至「反其敬」之語亦見於《穀梁傳·僖公二十二年》，難分先後，見鍾文烝撰，駢宇騫、郝淑慧點校：《春秋穀梁經傳補注》（北京：中華書局，二〇〇九年），頁三一—九。

注一三：初時學者僅指出孟子受業於子思門人，見司馬遷撰，裴駢集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記·孟軻荀卿列傳》（北京：中華書局，一九八二年），卷七四，

頁二三—四三。其後漢儒為抬開孟子地位而說成是孟子受業於子思，董洪利嘗就這個問題考究，並得出孔子與孟子之間的承傳關係為：孔子——曾子——子思——子思門人——孟子，見董洪利：《孟子研究》（南京：江蘇古籍出版社，一九九七年），頁二〇。

注一四：朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，一九八三年），《孟子集注》，卷一四，頁三六九。

注一五：勞思光：《新編中國哲學史（一）》（桂林：廣西師範大學出版社，二〇〇五年），頁一一九—一二二。

注一六：程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，二〇〇四年），《遺書卷十九》，頁二六二。

注一七：徐復觀：《中國人性論史》，頁二〇二。

注一八：佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》（臺北：國立臺灣大學出版中心，二〇一六年），頁二四三。

注一九：廖名春：《荀子新探》（臺北：文津出版社，一九九四年），頁一二七—一二八。

注二〇：李海英：《從孟子「寡欲」說到荀子「養欲」說——儒家新義利觀之形成及其意義》，《東岳論叢》第二十九卷第六期（二〇〇八年十一月），頁一七三。

注二一：潘銘基：《孟子的迂闊》，《孔孟月刊》第五十九卷第九、十期（二〇二一年），頁一六。

注二二：王念孫曰：「楊以『耳目鼻口形』連讀，而以『能』字屬下讀，於義未安。余謂『形能』當連讀，能，讀為態。」說詳〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀

子集解》，卷一一，三〇九。

注二三：何志華嘗指出荀子此說亦有參考《莊子》，詳見何志華：〈荀卿論說源出莊周證〉，載何志華：《莊荀考論》（香港：中文大學出版社，二〇一五年），頁四八—五〇。

注二四：楊伯峻：《孟子譯注》（北京：中華書局，二〇一八年一月北京第二十六次印刷），卷七，頁一五一。鄭訓佐、靳永譯注：《孟子譯注》（濟南：齊魯書社，二〇〇九年），卷七，頁一一四。

注二五：李中生：《荀子校詁叢稿》（廣州：廣東高等教育出版社，二〇〇一年），頁二〇九。

注二六：如楊倞注：「方，猶道也。」見王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，卷一三，頁三五六。又如近人亦有此訓，見北京大學《荀子》注釋組：《荀子新注》，頁三一五。

注二七：何教授考「無方之民」本《莊子·大宗師》「遊方於外」，故有此解，說詳何志華：〈《莊》、《荀》禮說淵源考辨〉，載何志華：《莊荀考論》，頁一〇六—一一三。

注二八：白少雄：〈論荀子對孟子禮學思想的改造〉，《滄州師範學院學報》第三十五卷第四期（二〇一九年十二月），頁二六。

注二九：如商鞅嘗言：「治世不一道，便國不法古。故湯武不循古而王，夏殷不易禮而亡。」司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記·商君列傳》，卷

六八，頁二二二九。

注三〇：孟子以法先王著稱，先王即如堯、舜、禹、湯、文、武等先聖。而關於荀子所謂法後王，論者或有不同見解。有以為乃「當今之王」，如楊倞注所云，見王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，卷二，頁四八；有以為乃文、武二王，即和孟子法先王名異實同，見馮友蘭：《中國哲學史新編（上）》（北京：人民出版社，二〇〇一年三月北京第二次印刷），頁六八五；有以為乃成、康等守成之王，見廖名春：《荀子新探》，頁一七一。筆者以為荀子不拘泥先王之法，故其所尊崇的對象，自不會局限於孟子所言之先王，故「後王」至少應當是後於「先王」的統治者，故非文、武可概括之。

注三一：《墨子·兼愛中》：「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。」孫詒讓撰，孫啟治點校：《墨子閒詁》（北京：中華書局，二〇〇一年），卷四，頁一〇三。

注三二：何志華：〈《荀子》述孟考：兼論〈性惡論〉相關問題〉，頁一三。

注三三：呂思勉：《先秦學術概論》（上海：東方出版中心，二〇〇八年），頁五六。

注三四：馮友蘭：《中國哲學史（上）》（長春：長春出版社，二〇〇七年），頁二〇八。王興國：〈孔子之兩翼——牟宗三論孟子與荀子〉，《哲學研究》第一期（二〇一八年），頁七六。