

採信與駁詰：荀卿對莊周言辯論說之反思

何志華

香港中文大學中國語言及文學系

前言

章學誠《文史通義》以為莊、荀皆出子夏門人，¹章太炎以為未可信從。²考索先秦諸子思想淵源，若門派有別，由於年代久遠，文獻不足徵，難以論斷。歷來學者探究莊、荀學說淵源關係，多以《荀子·解蔽篇》曾批判「莊子蔽於天而不知人」，³以為荀卿於莊周學說不以為然。崔大華析述莊子思想與儒家思想之關係云：「中國思想史的事實表明，在人的精神經歷或道德生活中，儒家以道德改造、提高人的自然本性和莊子在人的自然本性中尋找、確定道德終極，是兩種基本的價值取向和理論走向，它們的對立和反覆更迭出現，反映了社會生活的發展，帶來了道德內容的增新。」⁴又〈解蔽篇〉分論諸家缺失，先後論評墨翟、宋鈞、慎到、申不害、惠施、莊周，崔大華因以為荀卿混莊周於諸子之中而未加以凸顯，云：「荀子當時似乎沒有覺察，在理論的獨立性和深刻性上，諸子中真正能和儒家匹敵的只有莊子，所以他把莊子思想混同一般，置於諸子之中而加以評論，未能特別地予以考察。」⁵

莊子思想深邃，戰國以來體道之士每多推尊其言，則莊子於學術思想之影響，實已遠超宋、慎、申、惠諸家。荀卿又撰〈非十二子篇〉，評駁諸家學說，意欲「一天下，財萬物」（頁97）。荀卿疏理先秦諸子學術思想之志，可以清楚考見。由此推論，荀卿於莊學思想之重要性，當有充分理解，並應全然掌握。然而〈非十二子篇〉未有論及莊周，〈解蔽篇〉則僅有「莊子蔽於天而不知人」一語相及，崔大華謂荀子對

¹ 章學誠（著）、葉瑛（校注）：《文史通義校注》（北京：中華書局，1994年），〈經解上〉，頁93-94。

² 章太炎：〈與人論國學書〉，載《太炎文錄初編》，收入《章太炎全集》第4冊（上海：上海人民出版社，1985年），別錄卷二，頁354。

³ 王先謙（撰）、沈嘯寰、王星賢（點校）：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁393。以下凡引本書均不再注，僅隨文標頁碼。

⁴ 崔大華：《莊學研究》（北京：人民出版社，1992年），頁357。

⁵ 同上注，頁365。

莊周「未能特別地予以考察」，似未為過。然而崔氏又同時發現另一情況，力言「從荀子對莊子思想的準確的批評中可以推斷，荀子對莊子的著作是熟悉的」。⁶本文嘗試總結過去有關莊、荀學說淵源之討論，探究荀卿於莊周言辯論說可有繼承發揮？又如何通過深化論證與莊生開展辯議。

前人於莊、荀論說淵源之考察

《荀子·解蔽篇》謂莊子「蔽於天而不知人」，前人論及荀卿辯莊者，亦多就此語加以發揮，而集中於莊、荀「天人之分」相關論說。荀卿提出「天人之分」，強調「人有其治」（頁308），能與天地相參；莊周則主張順應天道，「无以人滅天」。⁷兩家思想既有不同，則荀子天論或即為辯莊而發，當中縱然未有言明批判對象，學者亦嘗推敲其論說所指，馮友蘭云：

荀況這裏所提出的批判，是確有所指的。「大天而思之」和「從天而頌之」，都是指莊周一派說的。……「思物而物之」也是指莊周一派說的。莊周常說所謂「物物而不物於物」。就是說，所謂「聖人」自以為超越於萬物之上，能役使「物」而不為物所役使。可是，這裏所謂役使，都是想像或思維中的東西，就是所謂「思物而物之」。荀況指出，與其「思物而物之」不如對於「物」加以實際的管理，而確實有所收穫。⁸

可見荀子上述論說雖未有言明批判對象，實則「確有所指」，〈天論篇〉部分理論即為辯莊而發。再考《荀子》一書雖僅有「蔽於天而不知人」一語明言指涉莊周，然部分學者已然發現《荀子》書中內容多有與《莊子》相近者，似亦曾熟讀莊周義理。王叔岷云：「荀子雖然評『老子有見於詘，無見於信。』（〈天論篇〉。）評『莊子蔽於天而不知人。』（〈解蔽篇〉。）但其思想之最高境界，亦頗受老、莊影響。……（四十九年前，岷曾撰〈莊子與荀子〉一文，舉證荀子之文出於莊子者頗多。未發表。）」⁹王氏明言「荀子之文出於莊子者頗多」，可見亦以為《莊子》、《荀子》兩書內容相互關涉，惜乎王氏所撰〈莊子與荀子〉一文最終未有發表，讀者向隅，未知王氏當年所得書證為何？

倪德衛 (David S. Nivison) 著 “Hsun Tzu and Chuang Tzu” 一文，亦持相近觀點，文云：「我們看似得見相關概念，即在荀子的〈解蔽篇〉中有明顯的道家思想色彩，因此，荀子以為人心譬如槃水（道家則以鏡子譬喻心靈的形象，見《莊子·應帝王》），

⁶ 崔大華：《莊學研究》，頁365。

⁷ 郭慶藩（輯）、王孝魚（整理）：《莊子集釋》（北京：中華書局，1982年），〈秋水〉，頁590。以下凡引本書均不再注，僅隨文標頁碼。

⁸ 馮友蘭：《中國哲學史新編》第2冊（北京：人民出版社，1984年第2版），頁373-74。

⁹ 王叔岷：《先秦道法思想講稿》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992年），頁130-31。

以求毫無失真地反映現實。……我在本文中描述的荀子，顯而易見，在於建議採取一種討論立場，即為荀子其實曾經參照莊子，卻拒絕了道家的一些前設。」¹⁰明確提出荀子曾經參照莊子，惟修訂其部分論說之道家思想前設理念。另 Aaron Stalnaker 撰作 *Aspects Of Xunzi's Engagement With Early Daoism*，指出荀卿曾借用莊周用語，其文謂：「當代學者已然注意到荀子學說蘊涵道家思想，而集中於莊荀論辯相關內容。荀子確曾借用莊子，惜乎學者對此等借用之性質及相關用詞，一直欠缺完整之理解。」¹¹所言皆是，其文討論荀子部分用語諸如「精」、「性」、「神」、「神明」等，均與《莊子·內篇》及《管子·內業》義理相關，以見荀況確曾借用道家文獻思想。佐藤將之《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》提出就「誠」與「變化」之概念而言，「《莊子》和《荀子》之間確實存有某種思想關係」。¹²另拙著〈荀卿論說源出莊周證〉、〈《莊》《荀》禮說淵源考辨〉兩文，¹³則嘗列舉書證，以見部分《荀子》用語其實源出《莊子》，而荀卿論議既有源出莊周，亦有專為辯難莊周而發者，可見荀子之於莊周言說，既有採信，亦曾竭力加以駁詰。今試就其中顯例加以析述如下：

荀子採用《莊子》文辭用語

一、至人

《莊子》多言「至人」，〈逍遙遊〉謂「至人无己，神人无功，聖人无名」（頁17）。〈齊物論〉云：「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒。」（頁96）〈人間世〉又云：

¹⁰ David S. Nivison, "Hsun Tzu and Chuang Tzu," in *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham*, ed. Henry Rosemont, Jr. (La Salle, IL: Open Court, 1991), pp. 130–31: "One seems to see this concept of the mind most clearly in Hsun Tzu's essay 'Dispelling Obsession', in which there are obvious Taoist overtones. Thus the enlightened man's mind is like a still pan of water (compare the Taoist image of the mind as a mirror, *Chuang Tzu* 7), reflecting reality without distortion. . . . Here I describe a Hsun Tzu that is readily found. It is now tempting to suggest that in taking this stance Hsun Tzu does follow Chuang Tzu, but rejects the Taoist assumption. . . ."

¹¹ Aaron Stalnaker, "Aspects of Xunzi's Engagement with Early Daoism," *Philosophy East and West* 53, no. 1 (January 2003), p. 87: "To the extent that contemporary work on Xunzi's account of the mind has recognized his engagement with Daoism, it has focused on his debt to Zhuangzi. While Xunzi did borrow from Zhuangzi, the character and nature of this borrowing have not yet been completely understood."

¹² 佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年），頁65。

¹³ 拙著〈荀卿論說源出莊周證〉，載方勇（主編）：《諸子學刊》第3輯（上海：上海古籍出版社，2009年12月），頁263–82；〈《莊》《荀》禮說淵源考辨〉，載方勇（主編）：《諸子學刊》第8輯（2013年4月），頁141–70。

「古之至人，先存諸己而後存諸人。」(頁134)用例極多。檢《荀子·天論篇》云：「故明於天人之分，則可謂至人矣。」(頁308)〈解蔽篇〉云：「夫微者，至人也。至人也，何彊，何忍，何危？故濁明外景，清明內景。」(頁403)可見荀子「至人」之義，實本莊周。¹⁴

二、井蛙

《莊子·秋水》：「子獨不聞夫埳井之鼃乎？謂東海之鼃曰：『吾樂與！吾跳梁乎井幹之上，入休乎缺甃之崖；……』東海之鼃……曰：『夫千里之遠，不足以舉其大；千仞之高，不足以極其深。禹之時十年九潦，而水弗為加益；湯之時八年七旱，而崖不為加損。夫不為頃久推移，不以多少進退者，此亦東海之大樂也。』於是埳井之鼃聞之，適適然驚，規規然自失也。」(頁598)成玄英疏云：「蛙擅埳井之美，自言天下無過，忽聞海鼃之談，茫然喪其所謂，是以適適規規，驚而自失也。」(頁600)言井蛙不知小大之別，此則寓言故事始見《莊子》。檢《荀子·正論篇》云：「語曰：『淺不足與測深，愚不足與謀知，坎井之鼃不可與語東海之樂。』此之謂也。」楊倞注云：「事出《莊子》。」(頁331)可見荀卿襲用《莊子》故事。¹⁵

三、偃然

《莊子·至樂》云：「人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」成疏云：「偃然，安息貌也。」(頁615)考「偃然」一詞，先秦兩漢文獻僅三見，除《莊子·至樂》外，兩見《荀子》。〈王制篇〉云：「殷之日，案以中立無有所偏而為縱橫之事，偃然案兵無動，以觀夫暴國之相卒¹⁶也。」(頁172)〈儒效篇〉云：「履天子之籍，聽天下之斷，偃然如固有之，而天下不稱貪焉。」楊倞注云：「偃然，猶安然。」(頁114)訓解亦與成疏相合，可見《荀子》「偃然」一詞源出《莊子》。

四、逢衣淺帶

《莊子·盜跖》記盜跖羞辱孔子云：「今子脩文武之道，掌天下之辯，以教後世，縫衣淺帶，矯言偽行，以迷惑天下之主，而欲求富貴焉，盜莫大於子。天下何故不謂子為盜丘，而乃謂我為盜跖？」成疏云：「制縫掖之衣，淺薄之帶，矯飾言行，誑惑諸侯，其為賊害，甚於盜跖。」郭慶藩引向秀云：「儒服寬而長大。」(頁996)可見莊子

¹⁴ 此條參崔大華：《莊學研究》，頁366。

¹⁵ 此條參崔大華：《莊學研究》，頁366。同頁崔氏以為《荀子》書中援引《莊子》所塑造的人物彭祖，見《莊子·逍遙遊》。案「彭祖」一名古書習見，其或早於莊、荀者，尚有《國語》，似不得斷言荀卿言及彭祖者，必出《莊子》。

¹⁶ 俞樾曰：「『卒』，當作『捽』。」

以「縫衣淺帶」醜化儒生。考「逢衣淺帶」一語，先秦兩漢文獻僅有二見，除《莊子·盜跖》外，只見《荀子·儒效篇》：「逢衣淺帶，解果其冠，略法先王而足亂世術，繆學雜舉，……是俗儒者也。」楊倞注云：「逢，大也。淺帶，博帶也。……言帶博則約束衣服者淺，故曰『淺帶』。」(頁138-39)由此可見，荀卿以「逢衣淺帶」醜化俗儒，乃沿襲莊子舊說。

五、延頸舉踵

《莊子·胠篋》云：「今遂至使民延頸舉踵曰：『某所有賢者』，贏糧而趣之，則內棄其親而外去其主之事，足跡接乎諸侯之境，車軌結乎千里之外。則是上好知之過也。」(頁357)成疏云：「引頸舉足，遠適他方。」(頁358)可見莊子以「延頸舉踵」一詞描繪人民願慕賢者之情態。考「延頸舉踵」一語，又見《荀子·榮辱篇》，云：「小人莫不延頸舉踵而願曰：『知慮材性，固有以賢人矣。』」(頁61)由此可見，荀卿以「延頸舉踵」狀人民慕賢之情，其本實出莊子。

六、短綆汲深

《莊子·至樂》云：「孔子曰：『善哉汝問！昔者管子有言，丘甚善之，曰：『褚小者不可以懷大，綆短者不可以汲深。』夫若是者，以為命有所成而形有所適也，夫不可損益。……』」成疏云：「綆，汲索也。夫容小之器，不可以藏大物；短促之繩，不可以引深井。」(頁620)此莊周託為孔子語，借助孔子聖人之言以廣其說。所謂「重言」者也，故孔子相關言說未見於儒家典籍。莊周借助孔子以言己說，乃其慣用方法，莊書習見。¹⁷〈至樂〉此文託為孔子語又引用管子之言，亦不見今本《管子》，讀者固不必信以為源出管仲。¹⁸莊周以「綆短汲深」說明短繩不可以引深井之泉，比喻能力有所不逮，從而申明「命有所成而形有所適」，以言萬物「不可損益」之理。《淮南子·說林訓》即據《莊子》云：「短綆不可以汲深，器小不可以盛大，非其任也。」¹⁹檢《荀子·榮辱篇》云：「故曰：短綆不可以汲深井之泉，知不幾者不可與及聖人之言。」楊倞注云：「綆，索也。幾，近也。」(頁69)訓解亦同成疏。荀子旨在譬喻知不近者不可及於聖人之言，然其用詞、取義皆與《莊子·至樂》相同，可見《荀子》此文實出《莊

¹⁷ 莊子借重孔子語以推己說，其實揚孔。王叔岷《先秦道法思想講稿》云：「《莊子》書中對於孔子有揚有抑，寓意深遠，非庸儒所能了解。……莊子之意，蓋(一)使孔子不為儒家思想所限。(二)將孔子莊子化，借重孔子，來談自己之修養功夫。」(頁77、81)

¹⁸ 王叔岷云：「今本《管子》書，出於戰國晚期，然此所稱管子語，不見於今本，其來源當甚早。」見王叔岷：《莊子校註》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988年)，頁653。案此語既不見今本《管子》，則亦莊周託為管子之言，未必真有更早之出處來源。此實與莊周託為孔子語者並無分別，亦旨在借助管仲推言己志而已。

¹⁹ 劉文典(撰)，馮逸、喬華(點校)：《淮南鴻烈集解》(北京：中華書局，1989年)，頁556。

子》。陸建華《荀子禮學研究》未知荀況此文源出《莊子》，因謂：「有意思的是，荀子還用短繩比喻庸人、小人認知禮的能力的不足，用深井之泉比喻禮高深莫測，非常人可知。那麼，為甚麼庸人的認識水平比聖人君子低下，淺知者為甚麼天生就是淺陋無知？荀子沒有隻言片語的解說。」²⁰今既知荀況此喻其實出自《莊子》，以見庸人不能與聖人相比。〈榮辱篇〉後文云：「夫《詩》、《書》、《禮》、《樂》之分，固非庸人之所知也。」是以「短繩」比喻庸人，以「深井之泉」比喻聖人區分《詩》、《書》、《禮》、《樂》之言。荀況既用《莊子》成語概括己意，自當無庸深化解說，其理自明。劉向《說苑·政理》謂「夫短繩不可以汲深井，知鮮不可以與聖人之言」，²¹則又本諸《荀子》而言。推本溯源，其實皆出《莊子》。

七、天府

《莊子·齊物論》云：「若有能知，此之謂天府。注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來。」（頁83）成疏訓解「天府」之義云：「天，自然也。……可謂合於自然之府藏也。」（頁88）又徐復觀曾論述《莊子》「天府」一詞意蘊云：「莊子以『靈』字形容心，……所以它的涵攝量是『注焉而不滿，酌焉而不竭』的『天府』。因為它是靈，所以它是照物而不殉於物，……因為是天府，則極天地之所變，極萬物之所異，皆係天府之所涵。因此，無窮之變，無窮之多，在天府的地方，只是一個『一』。」²²可見「天府」之義，乃為涵蓋無窮、體悟萬變之心靈府藏，此本出於莊周之主觀想像，而不宜落實以為具體地名。檢《荀子·大略篇》云：「六貳之博，則天府已。」楊倞注解「天府」之義云：「求財於六貳之博，得之不窮，故曰『天府』。天府，天之府藏。」（頁505）意義與《莊子·齊物論》相同，其源實出莊周。盧文弨云：「貳，當作『蓺』，聲之誤也。即六經也。」王天海未明乎此，因謂：「六貳，六典之副本也。……博者，簿之假字，……六典副本之典簿，本當藏於天子之府。」²³王氏以為「六貳」即指「六典之副本」，而「天府」當訓為「天子之府」，意指朝廷文檔，則失之迂曲，未可信從。北大哲學系謂：「天府，這裏指成就很大，收穫很多。」²⁴雖未有明言出於《莊子》，惟其訓解與成疏「自然府藏」之義相合，殆近是矣。

八、心容

《莊子·天下》云：「語心之容，命之曰心之行。」（頁1082）所謂「心之容」者，實指「心容」而言。成疏云：「發語吐辭，每令心容萬物，即名此容受而為心行。」（頁1083）

²⁰ 陸建華：《荀子禮學研究》（合肥：安徽大學出版社，2004年），頁100。

²¹ 劉向（撰）、向宗魯（校證）：《說苑校證》（北京：中華書局，1987年），頁146-47。

²² 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（上海：上海三聯書店，2001年），頁352。

²³ 荀況（著）、王天海（校釋）：《荀子校釋》（上海：上海古籍出版社，2005年），頁1076。

²⁴ 北大哲學系（注釋）：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年），頁550。

可見成疏以為「心容」者，專指「心」之「容受」。其實《莊子》「心之容」者，又可約而為「心容」一詞，惟先秦文獻中僅見於《荀子·解蔽篇》：「故口可劫而使墨云，形可劫而使誦申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。故曰：心容其擇也，無禁必自見。」楊倞注云：「容，受也。言心能容受萬物，若其選擇無所禁止。」（頁398）取義幾與成疏全同，可見荀況用語實本《莊子》。曩時論者以為〈天下〉非莊周自著，其撰作年代可疑。有關《莊子》諸篇之成書年代，學界眾說紛紜，莫衷一是；至於諸篇之成書年代是否有可能後於荀子？而為荀子所未及見者，此說雖奇特，卻不無可能。本文從宏觀論證，以為荀子生年既在莊周之後，又曾於〈解蔽篇〉批評莊周，則除外、雜篇個別篇章以外，《莊子》大部分篇章當作成於《荀子》編撰以前。王葆玟據新出土郭店楚簡，重考《莊子》外、雜篇之撰作年代。王氏據郭店楚簡《語叢四》其中內容與《莊子·胠篋篇》相近，推論楚簡抄者曾摘錄《莊子·胠篋》，從而推知「《莊子》的撰集和郭店楚簡的抄寫都在白起拔郢之後，約在齊襄王末年以前」；又推斷「《莊子》外雜篇的絕大多數，時代應與〈胠篋〉接近」。²⁵ 其後，王氏於其專著《老莊學新探》又云：

《莊子·胠篋》指稱田成子「十二世有齊國」，顯然是以齊襄王的時代為背景，因為從田成子到齊襄王，正好是十二世。……《莊子·胠篋》不用問答體，從體裁上看在《莊子》書中不應早出，這一篇既是撰於齊襄王時期，其餘多數篇章便也不應遲於齊襄王末年（公元前265年）。在這裏，有一件事是可以肯定的，即《莊子》的成書早於《呂氏春秋》的撰作。王叔岷先生曾撰〈呂氏春秋引用莊子舉正〉一文（見《道家文化研究》第十輯），詳舉《呂氏春秋》引用《莊子》之例，共三十七條。……《荀子·解蔽》評論諸子，依次指斥墨子、宋子、慎子、申子、惠子、莊子，稱「莊子蔽於天而不知人」，顯示出〈解蔽〉完成於《莊子》流行之時。湊巧的是，《史記·呂不韋列傳》正好提到了《荀子》和《呂氏春秋》的關係：「是時諸侯多辯士，如荀卿之徒，著書布天下。呂不韋乃使其客人人著所聞，集論以為八覽、六論、十二紀，二十餘萬言，以為備天地萬物古今之事，號曰《呂氏春秋》。」可見呂不韋發憤編書的背景，乃是「荀卿之徒著書布天下」，《荀子》在《呂氏春秋》始編之時已是極為流行的著作，而《莊子》則流行於《荀子》編撰以前。由《呂氏春秋》開始編撰的時間上推到齊襄王末年，不過十七年，則《莊子》的早期傳本產生於齊襄王去世、齊王建即位以前，是在情理之中的。²⁶

²⁵ 王葆玟：〈試論郭店楚簡的抄寫時間與莊子的撰作時代——兼論郭店與包山楚墓的時代問題〉，《哲學研究》1999年第4期，頁18、29。

²⁶ 王葆玟：《老莊學新探》（上海：上海文化出版社，2002年），頁187-88、190。

《莊子·胠篋》既與出土郭店簡《語叢四》相合，則其創作年代自亦當在戰國晚期。裘錫圭云：

《莊子·外雜》中列於〈胠篋〉之前的是〈駢拇〉和〈馬蹄〉兩篇。這兩篇也都激烈反對仁義，而且也都以聖人為批判對象。……羅根澤〈莊子外雜篇探源〉認為〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉、〈在宥〉諸篇屬於一派，「為戰國末年左派道家所作」。這是很有道理的（但「戰國末年」似以改成「戰國晚期」為妥）。這一派既主張「絕聖」，也猛烈抨擊聖人。在他們那裏，「絕聖」的「聖」和「聖人」的「聖」是統一的。〈胠篋〉既說「聖人不死，大盜不止」，又說「故絕聖棄知，大盜乃止」，清楚地說明了這一點。²⁷

可見《莊子·外篇》大抵成書於戰國晚期，本文探究《莊》、《荀》二書用語重合互見時，即據裘氏之論，並循王氏「《莊子》流行於《荀子》編撰以前」之說，推論《莊子》之成書年代在《荀子》編撰成書以前。

九、天子棺槨之制

《荀子·禮論篇》云：「天子棺槨十重，諸侯五重，大夫三重，士再重。」（頁359）《禮記·檀弓上》「天子之棺四重」下鄭玄注云：「尚深邃也。諸公三重，諸侯再重，大夫一重，士不重。」²⁸所說與《荀子·禮論篇》相牴牾，是荀況所據為何？檢《莊子·天下》云：「天子棺槨十²⁹重，諸侯五重，大夫三重，士再重。」可見荀子全本《莊子》為說。《禮記·檀弓》成書年代甚早，孔穎達疏云：「鄭[玄]《目錄》云：『名曰〈檀弓〉者，以其記人善於禮，故著姓名以顯之。……』此檀弓在六國之時，知者，以仲梁子是六國時人，此篇載仲梁子，故知也。」³⁰〈檀弓〉既成於六國之時，則亦荀況所及見，然荀子言及古代禮制，竟有不採〈檀弓〉而依乎《莊子》者，可見荀況確曾熟讀《莊子》並從其說，以為一己禮論依據。

十、墨子衣褐

《荀子·富國篇》云：「墨子雖為之衣褐帶索，嚙菽飲水，惡能足之乎？」（頁186）王天海云：「衣褐帶索，穿粗衣束草索。」³¹案墨翟「衣褐」，文獻無所載，荀卿所據為

²⁷ 裘錫圭：〈關於《老子》的「絕仁棄義」和「絕聖」〉，載《裘錫圭學術文集》（上海：復旦大學出版社，2015年），第2卷「簡牘帛書卷」，頁520–21。

²⁸ 鄭玄（注）、孔穎達（正義）、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335。

²⁹ 今本《莊子》「十」誤為「七」，據王引之說改。見王念孫：《讀書雜誌》（南京：江蘇古籍出版社影印清道光十二年〔1832〕王氏家刻本，1985年），頁754。

³⁰ 《禮記正義》，頁223。

³¹ 王天海：《荀子校釋》，頁444。

何？檢《莊子·天下》云：「後世之墨者，多以裘褐為衣。」(頁1077)成疏云：「裘褐，粗衣也。」(頁1078)可見莊周以墨者「裘褐為衣」，正是荀卿以為墨子「衣褐帶索」之所本。《荀子·富國篇》又云：「我以墨子之『非樂』也則使天下亂，墨子之『節用』也則使天下貧。」(頁185)案《墨子》一書論說眾多，荀況何以獨舉〈非樂〉、〈節用〉二篇？《莊子·天下》云：「墨翟禽滑釐聞其風而說之，為之太過，已之大循。作為〈非樂〉，命之曰〈節用〉；生不歌，死无服。」(頁1072)是〈天下〉殆為荀況〈富國篇〉此文論說之所本。

荀子言辯論說採信莊周考

誠如上文所論，荀卿熟讀《莊子》，對部分莊子論說欣然採納。近世學者探究荀子學說，於莊、荀思想淵源關係，或有未盡理解之處，則於荀卿論說有取於《莊子》者，未能明悉，相關論說猶有未盡。今考荀卿言辯之論頗有擷取莊周之說者，蓋曾深研《莊子》，其中不無啟發故也。以下分三節論述：(一)荀卿名學論說多合莊周之言；(二)莊、荀皆以物象相待難以言辯；(三)莊、荀皆以靜默勝於言辯。

一、荀卿名學論說多合莊周之言

荀子言辯思想，與其名學論說緊密關連。辯說之建構，即由制名與措辭漸次推衍而來。《荀子·正名篇》云：「名聞而實喻，名之用也。累而成文，名之麗也。用、麗俱得，謂之知名。名也者，所以期累實也。辭也者，兼異實之名以諭³²一意也。辨說也者，不異實名以喻動靜之道也。期命也者，辨說之用也。」楊倞注云：「名者，期於累數其實，以成言語。……辭者，說事之言辭。……動靜，是非也。言辨說者不唯兼異常實之名，所以喻是非之理。」(頁422-23)可見制名旨在概括事物特性，措辭則在聯結指稱不同事物之名以表述思想，而辯說則旨在明喻是非，李哲賢云：「至於『辨說』，荀子以為是指使用同一概念來推衍說明是非之道理。此一界說指出辯說相當於邏輯中之推論或論證。依荀子之意，人之思維過程是由名而辭，由辭而辯說。名是辭及辯說之構成要素。」³³由此觀之，荀子言辯思想與其名學密切相關，則其名學可有受莊子影響，於荀子言辯思想淵源之探究，至關重要。

荀子制名，強調名無固宜。〈正名篇〉云：「名無固宜，約之以命。約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命³⁴，約定俗成謂之實名。名有固善，徑易而不拂，謂之善名。」(頁420)荀子強調「名無固宜」，以為制名之主要考慮因素，即在「約定俗成」。廖名春以為荀卿此論實出莊周：

³² 「諭」本作「論」，據王念孫說改。見王念孫：《讀書雜誌》，頁724。

³³ 李哲賢：《荀子之名學析論》(臺北：文津出版社，2005年)，頁118。

³⁴ 「命」下原有「實」字，據王念孫說刪。見王念孫：《讀書雜誌》，頁724。

「約定俗成」……指出制名的社會依據，說明名與實的關係是後天的，人為的，是社會選擇的結果。荀子的這一思想，人們普遍都比較重視，認為是荀子的發明。其實荀子也是有所本的。《莊子·齊物論》說：「道行之而成，物謂之而然。」意為：道路並不是本來就有的，而是走出來的；物名不是本來就如此的，而是人們叫出來的。……物名是人為的，實質上都有「約定俗成」之意，不過沒有荀子表達準確、鮮明而已。³⁵

由此可見，荀子制名論說亦曾受莊周啟發，因而提出「約定俗成」，以見名實關係出於後天人為。至若〈正名篇〉提出「三惑」之論，其實亦多涉及莊周論說。〈正名篇〉云：

「見侮不辱」，「聖人不愛己」，「殺盜非殺人也」，此惑於用名以亂名者也。驗之所³⁶為有名而觀其執行，則能禁之矣。「山淵平」，「情欲寡」，「芻豢不加甘，大鍾不加樂」，此惑於用實以亂名者也。驗之所緣³⁷以同異而觀其孰調，則能禁之矣。「非而謁楹」，「有牛馬，非馬也」，³⁸此惑於用名以亂實者也。驗之名約，以其所受悖其所辭，則能禁之矣。凡邪說辟言之離正道而擅作者，無不類於三惑者矣。故明君知其分而不與辨也。（頁420-22）

荀子提出「見侮不辱」、「聖人不愛己」、「殺盜非殺人也」，以為「用名亂名」之顯例。所謂「見侮不辱」者，實專指宋鉞學說；而「聖人不愛己」、「殺盜非殺人也」者，則專指墨家學說。三句看似與莊周無涉，惟皆出《莊子》。《莊子·天下》云：「今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而无槨，以為法式。以此教人，恐不愛人；以此自行，固不愛己。……墨翟禽滑釐之意則是，其行則非也。將使後世之墨者，必自苦以腓无胫脛无毛相進而已矣。亂之上也，治之下也。……宋鉞尹文聞其風而悅之，……見侮不辱，救民之鬪，禁攻寢兵，救世之戰。」（頁1074-75、1080、1082）成疏云：「生死勤窮，不能養於外物，形容枯槁，未可愛於己身也。」（頁1075）可見莊子批評墨子之「不愛己」。又《墨子·小取》嘗謂：「不愛盜非不愛人也，殺盜人非殺人也。」³⁹《莊子·天運》復論之曰：「人有心而兵有順，殺盜非殺，人自為種而天下耳，是以天下大駭，儒墨皆起。」（頁527）郭象注云：「盜自應死，殺之順也，故非殺。」成疏云：「盜賊有罪，理合其誅，順乎素秋，雖殺非殺。」（頁529）郭象以「殺盜非殺」斷句，其實誤讀原文。《莊子》此文論評墨子「殺盜人非殺人」之說，而莊周約略其辭為「殺盜非殺人」，非謂「殺盜非殺」也，郭注有誤。由此可見，莊周此文專論墨子。

³⁵ 廖名春：《荀子新探》（臺北：文津出版社，1994年），頁239。

³⁶ 「所」下原有「以」字，據王引之說刪。見王念孫：《讀書雜誌》，頁755。

³⁷ 「緣」下原有「無」字，據王引之說刪。見王念孫：《讀書雜誌》，頁755。

³⁸ 以上十字原標點作「非而謁楹有牛，馬非馬也」，恐非。

³⁹ 吳毓江（撰）、孫啟治（點校）：《墨子校注》（北京：中華書局，1993年），頁644。

《荀子·正名篇》云：「『聖人不愛己』，『殺盜非殺人也』，此惑於用名以亂名者也。」荀卿所指即為墨子；然而其謂「殺盜非殺人」，而非「殺盜人非殺人」，可見荀卿此文雖指墨子，卻非直引墨子之言，而為轉引自莊周者。楊倞注云：「『聖人不愛己』，未聞其說，似莊子之意。『殺盜非殺人』，亦見《莊子》。」（頁420）誠如上文所論，「聖人不愛己」典出《莊子·天下》，「殺盜非殺人」則見《莊子·天運》。由此而觀，荀卿〈正名〉此文其實源出《莊子》。又《莊子·天下》謂墨子之道將令天下「亂之上也，治之下也」。鍾泰《莊子發微》闡述其義云：「致治不足，而造亂反有餘，故曰『亂之上』、『治之下』。」⁴⁰析義猶有未盡，檢《荀子·富國篇》云：「墨子大有天下，小有一國，將少人徒，省官職，上功勞苦，與百姓均事業，齊功勞，若是則不威，不威則罰不行。賞不行，則賢者不可得而進也；罰不行，則不肖者不可得而退也。賢者不可得而進也，不肖者不可得而退也，則能不能不可得而官也。若是則萬物失宜，事變失應，上失天時，下失地利，中失人和。」（頁186）其謂「上失天時，下失地利，中失人和」者，恰正闡析《莊子》「亂上治下」之意。至若《莊子·天下》論述宋鉞云：「見侮不辱，救民之鬪，禁攻寢兵，救世之戰。……圖傲乎救世之士哉！曰：『君子不為苟⁴¹察，不以身假物。』以為無益於天下者，明之不如已也，以禁攻寢兵為外，以情欲寡淺為內，其小大精粗，其行適至是而止。」（頁1082-84）莊子謂宋鉞「見侮不辱」，《荀子·正名篇》亦以「見侮不辱」概括宋鉞思想，可見荀卿確曾參諸《莊子》。至若《莊子》引述宋子之言謂「君子不為苟察」，又以為宋子之言「無益於天下」，宋子之行「適至是而止」。檢《荀子·不苟篇》云：「君子行不貴苟難，說不貴苟察。」（頁37）「苟察」即指宋子之言，蓋亦曾參諸《莊子》所引。

《荀子·儒效篇》云：「君子之所謂察者，非能徧察人之所察之謂也：有所止⁴²矣。……凡事行，有益於理者立之，無益於理者廢之，夫是之謂中事。凡知說，有益於理者為之，無益於理者舍之，夫是之謂中說。」（頁122、124）其謂「君子之所謂察者，非能徧察人之所察」，與莊子所引宋子之言「君子不為苟察」意合；其謂「有所止」者，亦與莊子論評宋子以為「其行適至是而止」取意相同，並皆荀子曾參考莊子言辯論說之證。

至於荀子論述「以實亂名」者，亦與莊周言說相涉。〈正名篇〉提出「山淵平」、「情欲寡」、「芻豢不加甘，大鍾不加樂」，以為「以實亂名」之例。「山淵平」專指惠施言說，「情欲寡」則指宋鉞提出之命題，兩者均見《莊子·天下》：「〔宋鉞〕以情欲寡淺為內，其小大精粗，其行適至是而止。……惠施多方，其書五車，其道舛駁，其言也不中。……天與地卑，山與澤平。」（頁1084、1102）莊子綜合宋鉞之言謂「情欲寡淺」者，即荀子所引「情欲寡」；莊子綜合惠施之言謂「天與地卑，山與澤平」者，即

⁴⁰ 鍾泰：《莊子發微》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁769。

⁴¹ 「苟」字原作「苛」，據鍾泰說改。見鍾泰：《莊子發微》，頁775。

⁴² 「止」字本作「正」，據王念孫說改。見王念孫：《讀書雜誌》，頁664。

荀子所引「山淵平」也。莊子以為惠施「其道舛駁，其言也不中」。成疏云：「舛，差殊也。駁，雜揉也。」是亦以惠施之道彫雜不純。荀子以為「惑於用實以亂名」者，即以為山高淵卑，本屬自然現象，亦符合制名強調一般常態之本質；惠施反以個別山、淵同高之實，質疑山高淵卑之名，是亦大惑。荀子批判惠施於名實之惑，亦合莊子所言惠施「其道舛駁」之意。至若荀子所舉「芻豢不加甘，大鍾不加樂」，或指《墨子·非樂上》云：「是故子墨子之所以非樂者，非以大鍾鳴鼓琴瑟竽笙之聲以為不樂也，非以刻鏤華文章之色以為不美也，非以櫛鬻煎炙之味以為不甘也，非以高臺厚榭邃野之居以為不安也。雖身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其樂也，然上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利，是故子墨子曰：為樂非也。」⁴³墨子所以非樂者，非以大鍾為不樂，非以櫛鬻為不甘，然而耳雖知其樂，口雖知其甘，卻不中聖王之事，亦不中萬民之利，是以非樂。

莊子於墨家非樂，亦不以為然。《莊子·天下》云：「墨翟禽滑釐聞其風而說之，為之大過，已之大循。作為〈非樂〉，命之曰〈節用〉。……歌而非歌，哭而非哭，樂而非樂，是果類乎？其生也勤，其死也薄，其道大覈；使人憂，使人悲，其行難為也，……使後世之墨者，多以裘褐為衣，以跣躄為服，日夜不休，以自苦為極。」（頁1072、1075、1077）莊子以為墨家非樂節用，致使弟子「日夜不休，以自苦為極」，自亦不甘芻豢，不樂鍾鼓，此所以「其道大覈」。成疏云：「覈，無潤也。生則勤苦身心，死則資葬儉薄，其為道乾覈無潤也。」（頁1076）可見莊子於墨家非樂節用之說不以為然。荀子於此亦有採信，其謂「芻豢不加甘，大鍾不加樂」者，即謂芻豢甘口、大鍾樂耳，本屬自然現象，亦合制名常態。惟墨子主張非樂節用，乃以「聖王之事」、「萬民之利」以為考量之實，因有不循常名之論。荀子深思熟慮，參諸莊子言說，以為墨子之論其實不足以駁難芻豢甘口、大鍾樂耳之名。〈正名篇〉下文云：「心憂恐則口銜芻豢而不知其味，耳聽鐘鼓而不知其聲。」（頁431）即謂人處憂恐之中，方感芻豢不甘，鍾鼓不樂。然世人身處憂恐並非生活常態，因亦不足以據此駁詰芻豢甘口、鍾鼓樂耳之名，由此再證墨子言說之惑。

二、莊、荀皆以物象相待難以言辯

《莊子·齊物論》云：「物无非彼，物无非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。」郭象注云：「物皆自是，故無非是；物皆相彼，故無非彼。無非彼，則天下無是矣；無非是，則天下無彼矣。無彼無是，所以玄同也。」（頁66）莊子以為「天下是非果未可定也」（〈至樂〉，頁612），因而提出「是非不得於身」（〈德充符〉，頁217）；又云：「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」（〈天下〉，頁1098-99）馮友蘭云：「莊周認為，『聖人』必須『譴

⁴³ 吳毓江：《墨子校注》，頁380。

是非』，指出各人的見解都是出於一種偏見，事物之間所有的分別都是暫時的、相對的。」⁴⁴莊子因而取消事物之間一切相對的概念，摒除一切偏見。莊周以為只要泯除一切相對概念，破除是非之執，無定一方，乃能擺脫一切成心我見，從而得見事物本來形象，莊周謂之「莫若以明」。《莊子·齊物論》云：「欲是其所非而非其所是，則莫若以明。」(頁63)又云：「是亦一无窮，非亦一无窮也。故曰莫若以明。」(頁66)莊周以為是非相待而生，有「此」方有「彼」，有「是」方有「非」。由此可見，世間物象莫非相偶。世人意欲摒除此等相偶之束縛與界限，必先從物象一切相對之現象，提升至絕對之客觀真理，於此可以摒除物象相偶之執，莊子稱之為「道樞」。故曰：「彼是莫得其偶，謂之道樞。」(頁66)意謂身處「道樞」，所有「若我」、「彼此」、「是非」等相對、相待而生之觀念，均不復存在，從而得見事物本相，莊周稱之為「莫若以明」。「明」者，本指清楚得見，即《莊子·外物》所謂「目徹為明，耳徹為聰」(頁939)。此則專指「不執著己見」。⁴⁵在摒除「若我」、「彼此」、「是非」等相待觀念之後，秉持「道樞」，同時感悟純一大道之本質，言論之作用已然蕩然無存。《莊子·齊物論》乃云：「既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得无言乎？」(頁79)從而取消言辯之存在價值。

荀子深悟莊周認知相關論說，並對莊說多所採擷。〈解蔽篇〉云：「故為蔽：欲為蔽，惡為蔽，始為蔽，終為蔽，遠為蔽，近為蔽，博為蔽，淺為蔽，古為蔽，今為蔽。凡萬物異則莫不相為蔽，此心術之公患也。」(頁387-88)所謂「凡萬物異則莫不相為蔽」者，馮友蘭以為乃「辯證法」之真理。馮氏云：「事物之間的每一個差異，都因這個差異而構成一對矛盾的對立面。人在認識這對矛盾面的時候，往往都只看見矛盾面的一方而看不見其對立的一方。正因其看見一方，所以為這一方所『蔽』而更看不見其對立的一方。」⁴⁶分析可謂切中肯綮。〈解蔽篇〉列舉世人所蔽者：「欲、惡」、「始、終」、「遠、近」、「博、淺」、「古、今」，皆兩兩相對，正見其中矛盾對立之關係。此與莊周所言是非相待而生、彼此相待而成者，如出一轍。由此可見，莊、荀二家並皆認同世間物象是非莫非相偶。以「欲、惡」為例，荀子以為世人得見事物可「欲」之一面，則不知其可「惡」之一面，正因世人為其可欲一面所蔽，此所謂「欲為蔽」。《荀子·正名》云：「凡人之取也，所欲未嘗粹而來也；其去也，所惡未嘗粹而往也。」楊倞注云：「粹，全也。凡人意有所取，其欲未嘗全來，意有所去，其惡未嘗全去。」(頁430)荀卿意在說明事物並無絕對純粹者，因事物有利乃取之，然而事物之來也，本非純粹為我所欲者；因事物有害而欲去之，然而事物之去也，又非純粹為我所惡者。此本尋常世態，亦世人之所苦，而荀卿以為問題之癥結，乃始於世人對事物認知過程之失誤。

⁴⁴ 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第2冊，頁123。

⁴⁵ 參王叔岷：《莊子校註》，頁58。

⁴⁶ 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第2冊，頁381。

《荀子·不苟篇》云：「凡人之患，偏傷之也。見其可欲也，則不慮其可惡也者；見其可利也，則不顧其可害也者。是以動則必陷，為則必辱，是偏傷之患也。」（頁51）荀卿以為僅見事物之可欲而不見其可惡者，見其可利而不見其可害者，皆所謂「偏傷」。此與馮友蘭分析莊子認知論說，得見莊子以為「一切人的見解和主張雖然都是一偏之見，但都自以為是」，⁴⁷可謂全然相合，荀子蓋亦曾採信莊子學說以成就己論。「偏」猶言「一曲」，為「一曲」所蔽，是非真相遂不可得見，是為心術之大患。⁴⁸因此，〈解蔽篇〉又云：「聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今，兼陳萬物而中縣衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也。」（頁394）所謂「心術之患」者，即指事物彼此相待，因而在認知上產生蔽障。因此荀子亦主張「無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今」，意在從認知上排除「欲、惡」、「始、終」、「近、遠」、「博、淺」、「古、今」等相待觀念，從而有望探求真理之所在。〈解蔽篇〉云：「虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。」（頁397）認為如在認知過程中保持「虛壹而靜」，則所思自必允當。所謂「大清明」者，意謂「心」可以全面正確的認知外界事物，其義則又與莊周所謂「莫若以明」者相近，凡此皆可證明荀子確曾採信莊子言論。

荀子從認知蔽障出發，強調「心」之功能，因而主張「誠心」之重要。然而，荀卿在探求真知之過程中，同樣質疑言語於表述真知之作用，又恰與莊周論見相同。《荀

⁴⁷ 同上注，頁114。

⁴⁸ 荀子所謂「一曲」之義，其實亦本莊子。《荀子·解蔽篇》云：「凡人之患，蔽於一曲而闇於大理。」楊倞注云：「一曲，一端之曲說。是時各蔽於異端曲說。」（頁386）「一曲」，亦即「一隅」，又可稱為「一偏」。《荀子·天論篇》云：「萬物為道一偏，一物為萬物一偏，愚者為一物一偏，而自以為知道，無知也。」（頁319）案荀子之說其實亦出《莊子》，《莊子·則陽》云：「道不可有，有不可无。道之為名，所假而行。或使莫為，在物一曲，夫胡為於大方？」（頁917）成疏云：「胡，何也。方，道也。……俗中一物，偏曲之人，何足以造重玄，語乎大道？」（頁919）意謂世人但知一物一曲，不足以語大道，其義幾與《荀子·天論篇》全同，可見荀卿襲取莊周論說。荀子既以為愚者但見一物一偏，僅有一曲之知，未能知「道」，荀卿因謂之「曲知之人」。〈解蔽篇〉云：「曲知之人，觀於道之一隅而未之能識也，故以為足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。」楊倞注云：「曲知，言不通於大道也。一隅猶昧，況大道乎！」（頁393）由此可見，荀卿以為曲知之士昧於一隅，未可言「道」。考荀卿此議，其實亦本莊周。《莊子·秋水》云：「曲士不可以語於道者，束於教也。」（頁563）成疏云：「曲見之士，偏執之人。」（頁564）又〈天道〉云：「驟而語形名賞罰，此有知治之具，非知治之道；可用於天下，不足以用天下；此之謂辯士，一曲之人也。」（頁473）成疏云：「若以形名賞罰可施用於天下者，不足以用於天下也。斯乃苟飾華辭浮游之士，一節曲見偏執之人，未可以識通方，悟於大道者也。」（頁474）又〈天下〉云：「不該不偏，一曲之士也。」（頁1069）成疏云：「未能該通周徧，斯乃偏僻之士，滯一之人，非圓通合變者也。」（頁1071）考《莊子》所謂「曲士」、「一曲之人」、「一曲之士」，成疏以為「曲見偏執之人」，未能該通周徧，不可以悟大道，凡此皆與荀卿所言「曲知之人」義訓全同，楊倞注以為「曲知，言不通於大道也」，訓解亦同成疏。

子·不苟篇》云：「君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣，唯仁之為守，唯義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣；……變化代興，謂之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此有常，以至其誠者也。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威。……善之為道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也，雖從必疑。」（頁46-48）荀子以為君子養心至誠，無需借助言語，自能化育萬民。有似天、地、四時，皆以「不言」而備受推崇，以見「嘿然而喻」之可貴。反之，假若君子養心「不誠」，即使「見於色」、「出於言」，民猶若未從；即使跟從，民心亦必多疑。此文其實可與《莊子·天道》互相參照。〈天道〉云：「語之所貴者意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也，而世因貴言傳書。世雖貴之，我猶不足貴也，為其貴非其貴也。故視而可見者，形與色也；聽而可聞者，名與聲也。悲夫，世人以形色名聲為足以得彼之情！夫形色名聲果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！」（頁488-89）莊子以為「言語」、「形色」皆不足取，蓋因「言語」、「形色」均不能盡然傳達情意故也。成疏云：「知道者忘言。」可謂深得莊子此文旨趣。由此而觀，莊子、荀子皆以為「形色」、「言語」於闡述真理時，根本欠缺效用。

三、莊、荀皆以靜默勝於言辯

荀卿重視言辯，《荀子》全書屢言「君子必辯」，然而，部分篇章卻又提出知默之要。〈不苟篇〉云：「君子至德，嘿⁴⁹然而喻，未施而親，不怒而威。」〈非十二子篇〉云：「言而當，知也；默而當，亦知也。故知默猶知言也。故多言而類，聖人也；少言而法，君子也。」（頁97）荀子既重言辯，何以倡言「默然而喻」？並以為「默而當」者亦「知」也。「知默猶知言」下楊倞注引《論語》「知之為知之，不知為不知，是知也」以為說解，其實未得荀卿旨意。今案荀卿所以言知默之道者，或即受《莊子》啟發。《莊子·知北遊》云：「彼至則不論，論則不至。明見无值，辯不若默。道不可聞，聞不若塞。此之謂大得。」（頁746-47）「聞不若塞」者，「塞」謂「不聞」。⁵⁰成疏云：「大辯飾詞，去真遠矣；忘言靜默，玄道近焉。」（頁749）可謂盡得莊子「辯不若默」之旨。至於道物之極，更非言、默所能表述。《莊子·則陽》云：「或使莫為，在物一曲，夫胡為於大方？言而足，則終日言而盡道；言而不足，則終日言而盡物。道物之極，言默不足以載；非言非默，議有所極。」（頁917）以為論議之極致，即在「非言非默」，是亦將言、默等齊而觀，並進而排除語言在闡述大道時所能發揮的作用。道與語言二者由此截然兩分，互不相及。楊儒賓對此提出了精微的分析：

⁴⁹ 「嘿」，《群書治要》引作「默」。見魏徵等：《群書治要》（東京：汲古書院影印日本宮內廳書陵部藏手抄本，1989年），卷三八，頁11。

⁵⁰ 王叔岷：《莊子校詮》，頁827。

「道」如果是指體道者所體驗的一種冥契的狀態，那麼，道與語言必然不相及，因為在冥契的狀態，無時無空，無一無多，說是一物即不中，「不可言說」(ineffable) 構成了此一特殊體驗的本質。……其次，「道」如果指一種未被言說所切割的本初狀態，一種設想的生活世界中最原始的經驗的話。那麼，語言與道也是不相及的，因為言說的抽象作用必然無法完整地呈現最原始的完整經驗。……「道」如果更落實到生活中的分殊之道，尤其是作為「工具人」的技藝之道上面，語言也是無法傳達此種道的核心——know-how，它傳達的只是形式的語義層。⁵¹

莊子謂「道物之極，言默不足以載」，即以「道」本非「語言」所能及者。此論於荀子多所啟發，荀子並舉言、默，或即受莊子言辯理論影響。東方朔云：「善辯如荀子者也講『知默』的一面。所謂『默』大概指可言而不必言，欲言而不能言之類。的確，在我們的日常生活中，有些知識不必一定得借助語言來表達，而有些即是語言根本無法表達，……荀子之學既素以好辯、善辯著稱，荀子甚至不惜將言說、辯示看做是君子必備的品格之一，那麼，荀子又是如何來界說『默』的面向？『知默』與『知言』的關係又是如何？」⁵²今既知荀卿或受莊子言默學說之影響，則其「知默」之旨或即從莊周「道不可言說」而來，其實不難理解。荀子不僅從倡言「必辯」轉而強調「知默」之重要，更由「知默」進而「反辯」。〈非十二子篇〉云：「辯說譬諭、齊給便利而不順禮義謂之姦說。……言無用而辯，辯不惠而察，治之大殃也。行辟而堅，飾非而好，玩姦而澤，言辯而逆，古之大禁也。」(頁98-99)可見荀卿以為言辯亦有不足依恃者，至若「飾非而好」、「言辯而逆」，更屬古之大禁。檢《莊子·盜跖》云：「雖今先生之辯，將柰之何哉！且跖之為人也，心如涌泉，意如飄風，強足以距敵，辯足以飾非，順其心則喜，逆其心則怒，易辱人以言。先生必无往。」(頁991)莊周以為孔子雖辯，亦未能游說盜跖，蓋盜跖「辯足以飾非」故也。《莊子·繕性》又云：「古之行身者，不以辯飾知。」(頁556)可見莊周蓋極力反對「以辯飾知」，又或「以辯飾非」，荀卿於此多受啟發，故謂「飾非而好」者，乃古之大禁。

荀卿更進而批判言辯之道。〈非相篇〉云：「言而非仁之中也，則其言不若其默也，其辯不若其訥也；……聽其言則辭辯而無統，用其身則多詐而無功，上不足以順明王，下不足以和齊百姓，然而口舌之均，嚙唯則節，足以為奇偉偃卻之屬，夫是之謂姦人之雄。」(頁87-89)荀卿蓋以為言辯如非指涉仁義，則言辯不如默訥。口舌言辯，奇偉言辭，均於治世無益，不過姦人之雄而已。

⁵¹ 楊儒賓：《儒門內的莊子》(臺北：聯經出版公司，2016年)，頁229-30。

⁵² 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年)，頁223、225。

荀子言辯論說駁詰莊周考

郭沫若云：「荀子在儒家中是參加辯爭的最積極的一位代表。孔子雖然主張『正名』，但他想不說話——『予欲無言。』孟子雖然好辯，但他說是出於不得已——『予豈好辯哉？予不得已也。』到了荀子，則成為『君子必辯』，而於辯中分別出小人、君子與聖人。」⁵³ 郭氏置荀卿於儒門顯學之中，深辨孔、孟、荀三人言辯態度之異，以見荀子立意改變孔、孟言辯論見，固有見地；然而未有考慮荀子所以強調「君子必辯」者，其實亦與莊子相關。

先論荀子「君子必辯」意在駁詰莊周論說。莊周言辯之論，多本《老子》。《老子》第八十一章云：「善者不辯，辯者不善。」第四十五章云：「大巧若拙，大辯若訥。」⁵⁴ 凡此不辯、若訥之論，均對莊周言辯思想帶來深遠之影響。《莊子·齊物論》云：「辯也者，有不辯也。曰：何也？聖人懷之，眾人辯之以相示也。故曰辯也者有不見也。夫大道不稱，大辯不言。」（頁83）所謂「眾人辯之以相示也」者，成疏云：「眾多之人，即眾生之別稱也。凡庸迷執，未解虛妄，故辯所知，示見於物。」（頁86）可見莊周於眾生「辯之以相示」之言辯態度，不以為然。〈齊物論〉又申論言辯無助於真理之追尋，云：

既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黜闇。吾誰使正之？使同乎若者正之？既與若同矣，惡能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，惡能正之！使異乎我與若者正之？既異乎我與若矣，惡能正之！使同乎我與若者正之？既同乎我與若矣，惡能正之！然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？……是若是也，則是之異乎不是也亦无辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦无辯。⁵⁵

可見莊子全然否定言辯之作用，亦否定言辯有客觀驗證之可能。楊儒賓云：「莊子對語言相當不信任，這是有大量的文獻可以為證的，最典型的敘述見於〈齊物論〉一文。莊子在這篇重要的文章中，提到語義之不確定、客觀檢證標準之不可能、學術辯論之戕害大道、實相之刹那變化難以把捉等等的重要命題。莊子這一篇文章應當有現實的指謂，他的論敵主要指向戰國時期以言辯馳赴諸侯的儒、墨、名、法諸家。……既然對語言不信任，必須掃除排蕩，掃除至極，莊子會追求一種無言的境界。」⁵⁶ 易言之，則莊子所指「眾人辯之以相示也」者，亦指涉儒家之好辯者。荀卿於

⁵³ 郭沫若：《十批判書》（北京：東方出版社，1996年），頁319-20。

⁵⁴ 朱謙之：《老子校釋》（北京：中華書局，1984年），頁310、183。

⁵⁵ 郭慶藩：《莊子集釋》，頁107-8。

⁵⁶ 楊儒賓：《儒門內的莊子》，頁227-28。

此自亦不以為然，因而提出辯詰。《荀子》全書多次提倡言辯之道，〈非相篇〉以為誠士好言樂言，又兩言「君子必辯」，云：「然而不好言，不樂言，則必非誠士也。故君子之於言也，志好之，行安之，樂言之。故君子必辯。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；觀人以言，美於黼黻、文章；聽人以言，樂於鍾鼓琴瑟。故君子之於言無厭。……志好之，行安之，樂言之，故言君子必辯。」（頁83-84、87）荀卿所述君子好以言辯示人，恰正為莊周所極力詆訛者，惟荀卿不以莊周之言為誠，反而勦力宣揚辯說之道。〈正名篇〉云：「今聖王沒，天下亂，姦言起，君子無執以臨之，無刑以禁之，故辨說也。」（頁422）可見荀卿以為言辯者乃君子之本質，所以「君子之於言無厭」，最終歸結為「君子必辯」。

君子既樂於言辯，則亦重言說技巧。〈非相篇〉再次闡述君子言說所以為人所貴之因由：「談說之術：矜莊以莅之，端誠以處之，堅彊以持之，分別以喻之，譬稱以明之，欣驩芬薌以送之，寶之珍之，貴之神之，如是則說常無不受。雖不說人，人莫不貴，夫是之謂為能貴其所貴。傳曰：『唯君子為能貴其所貴。』此之謂也。」（頁86-87）凡此皆與莊周貶抑言辯之說相違。莊周以為，只有「眾人」方會「辯之以相示」。莊、荀論見立場明顯牴牾，荀卿實有駁詰莊周言辯論說之意。

次論荀子名學駁詰莊子言說。荀子名學雖有出於莊子言說者，然其〈正名篇〉提出三惑之辯，其中論及「以名亂實」者，實為駁詰莊子而發。〈正名篇〉云：「『非而謁楹』，『有牛馬，非馬也』，此惑於用名以亂實者也。驗之名約，以其所受悖其所辭，則能禁之矣。」所謂「非而謁楹」者，廖名春以為「非而」乃「柄」之形誤，「謁」當從梁啟超校改為「謂」；「有牛馬非馬」一句，「牛」字衍文；並以為「柄謂楹」、「有馬非馬」皆出莊子言說。廖氏云：

《莊子·齊物論》：「莛與楹、厲與西施。恢詭譎怪，道通為一。」「以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。」意為：莛和楹，馬和非馬……並沒有甚麼天生的區別，「楹」（柱子）當初不叫楹而叫莛（草莖），馬當初不叫馬而叫牛，也是可以的。荀子認為，這是《莊子》以名亂實。「名無固宜」，楹作為語詞來說，當初不叫楹而叫柄，馬當初不叫馬而叫牛，都是可以的。但語詞一旦表達為概念，「名以指實」，實的性質的區別就決定了名的區別，決不能以名當初的可以相替而否定實的性質的區別，否則，就是「以名亂實」。⁵⁷

廖說可謂信而有徵。結合本文分析所得，《荀子·正名篇》三惑之論既多與莊子言說相關，則荀子「以名亂實」乃針對莊說而發，固不足為奇。

⁵⁷ 廖名春：《荀子新探》，頁245-46。

結 語

馮友蘭指出荀卿部分論說其實針對莊子學派，荀卿相關論說實與莊子義理相涉，惜乎所論僅涉〈天論〉一篇，未有全盤考察莊、荀義理相合之處，讀者未盡理解。據本文蒐集所得，荀卿言辯論說除〈解蔽篇〉「莊子蔽於天而不知人」一句外，雖未有提及莊子，然其立說用語多有取自莊周者，當中既有採信莊周之言，亦有駁詰其說者，例證甚多，不一而足。荀子顯然細讀《莊子》言辯論說，深入反思。明乎此，則知荀子雖然主張「君子必辯」，卻又提出至德君子理當「默然而喻」，兩說看似乖牾不合，其實不過反映荀子在採信與駁詰之間，如何借助老、莊義理以圓己說。郭沫若《十批判書》探究荀子言辯論說，因置荀子於儒門孔、孟之間加以對比，卻未知荀卿言辯論說實亦與莊子相互關涉，郭說雖是而猶有未盡。

依據本文蒐集所得，荀子於《莊子·天下》用力極深，從莊子專用詞彙「心容」，以至天子棺槨之制，荀卿均曾採信引用。至於〈天下〉論評墨翟、宋鉞、惠施言辯之語，荀卿亦多所引用，並加評駁。嚴靈峯認為〈天下〉「可能是出於荀子的手筆」。⁵⁸案荀卿論說多據莊周，因之《莊》、《荀》論說每有雷同之處，嚴氏因以為《莊子·天下》出自荀卿手筆，其說固可商榷，然適足以證明前人於《莊》、《荀》兩書相合之處，其實早已察覺。《莊子·天下》、《荀子·非十二子篇》皆曾評駁諸家學說，〈非十二子篇〉痛詆諸家而置莊周不論，或因荀卿曾熟參〈天下〉，並曾採信其說，於莊周義理多所認同，因置莊周不論。

⁵⁸ 嚴靈峯：《老莊研究》（臺北：臺灣中華書局，1966年），〈論《莊子·天下篇》非莊周所自作〉，頁184。

採信與駁詰：荀卿對莊周言辯論說之反思

(提要)

何志華

馮友蘭、王叔岷、崔大華均指出荀子採用《莊子》的道家觀點，此可從二書相合用語得見。然而，相關研究並不全面，荀子在取用莊周用詞、觀念時，又如何對莊周論說提出駁詰？

荀子強調言辯，〈非相篇〉嘗言：「君子必辯。」然而，〈不苟篇〉又謂：「君子至德，嘿然而喻。」兩相牴牾。本文探究《莊子》、《荀子》二書言辯論說關係，考證荀子部分言辯論說其實與莊周相涉，其中二書措詞用語相合者，其例甚多，以見《莊》、《荀》言辯論說確有關係。

本文作者通過文本對讀，提出荀子於莊子言辯論說確有採信接納，亦受其哲學思想影響。然而，荀子對部分莊子言辯論說又痛加詆訛，並提出駁詰。

關鍵詞： 莊子 荀子 言辯 〈天下篇〉 〈正名篇〉

A Comparative Study of Theories of Argument Put Forward by Zhuangzi and Xunzi

(Abstract)

Ho Che Wah

To the extent that contemporary scholars Feng Youlan, Wang Shumin, and Cui Dahua recognize Xunzi's engagement with Daoism, they have focused on his debt to the *Zhuangzi*. While Xunzi did borrow from the *Zhuangzi*, the phrases and nature of this borrowing have not yet been completely understood.

Xunzi did pay a great deal of attention to theories of argument. In the "Fei xiang" chapter, Xunzi said, "A gentleman would definitely argue." However, in the "Bu gou" chapter, he stated, on the contrary, that a gentleman with high virtues could make himself understood even by saying nothing. This article attempts to bring out the discussions on Xunzi's theories of argument which intended to engage a debate with *Zhuangzi*. On the other hand, by pointing out the evidence, this article also proves that Xunzi did borrow some phrases and expressions about theories of argument from the *Zhuangzi*.

The particular focus is on the conceptual relationship between the argument theories in the *Xunzi* and that in the *Zhuangzi*. The author points out that in taking these stances Xunzi did follow *Zhuangzi* and this element was incorporated into the thought of the *Xunzi*. However there were cases where Xunzi did reject *Zhuangzi*'s assumptions.

Keywords: Zhuangzi Xunzi theories of argument "Tian xia" chapter
"Zheng ming" chapter