

荀子本人不反孟子：以对《非十二子》中之非子思、孟轲的考察为中心

华南师范大学政治与行政学院 周炽成

《荀子》全书中，只有两个地方明确地反对孟子：一是《性恶》，二是《非十二子》。这两者都非常引人注目，以致于太多论者在考察荀孟关系时只看它们而不看《荀子》中其他大量的有关论述。本文力辩：《非十二子》中之非子思、孟轲部分不出自荀子之手。有过硬的证据支持：荀子不反对孟子。荀子本人与孟子本人并没有太多、太大的分歧，只是他们各自的后学中的部分人（尤其是荀派中的人）制造分歧或扩大分歧。如果我们用动态的观点看荀孟之辩，可以发现：这很像古史辩派所说的那样是一个层累堆积的过程。



大家都熟悉《荀子·非十二子》对十二子的批评：

假今之世，饰邪说，文奸言，以梟乱天下，僇宇嵬琐，使天下混然不知是非治乱之所在者，有人矣。纵情性，安恣睢，禽兽行，不足以合文通治，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是它嚣、魏牟也。忍情性，綦谿利跂，苟以分异人为高，不足以合大众明大分，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是陈仲、史鰌也。不知壹天下建国家之权称，上功用、大俭约而慢差等，曾不足以容辨异、县君臣，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是墨翟、宋钲也。尚法而无法，下修而好作，上则取听于上，下则取从于俗，终日言成文典，反训察之，则偶然无所归宿，不可以经国定分，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是慎到、田骈也。不法先王，不是礼义，而好治怪说，玩琦辞，甚察而不

惠，辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是惠施、邓析也。略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博，案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解，案饰其辞而祇敬之，曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟轲和之。世俗之沟犹瞽儒，嚅嚅然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼、子弓为兹厚于后世，是则子思、孟轲之罪也。

这段有名的文字批评了六家，每家有二个代表。最后一“非”很特别。拙意以为，它是后加的，而不是原有的，其理由如下：

第一，从结构上看，对前五家的批评都先指明其缺点，然后接着有一个固定的表述：“然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是××、××也。”但是，对第六家的批评则没有这一固定的表述。遗憾的是，这种结构上的不均衡，并没有引起论者们的重视。在我看来，它强烈地提示：非前五家的作者和非第六家的作者应该是不同的。假如是同一个人写下上引全部文字，他应该在批评子思、孟轲的时候也说“然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是子思、孟轲也”。荀子用词造句之讲究，在先秦诸子中非常突出。如果他在前五个“非”中用同样的结构，而在最后一个“非”中却不用了，这确实很难理解。合理的推测是：荀子写下了前“五非”，而荀子后学把最后“一非”加上去。

第二，最后一“非”与前五“非”还有其他结构上的不均衡。最后一“非”说到“是则子思、孟轲之罪也”，而前五“非”都没有“某某之罪”这种表述。在前五“非”中，被批评的两个人是紧紧相连的：“它嚣、魏牟”“陈仲、史鳢”“墨翟、宋钐”“慎到、田骈”“惠施、邓析”，没有“某唱某和”的表述。类似“子思唱之，孟轲和之”这样的说法只有在最后一“非”中才有。

第三，在前五“非”中，前一“非”和后一“非”之间的关系与第五“非”和第六“非”之间的关系是不同的。在前“五非”中，前一“非”和后一“非”之间的关系是并列关系或相反关系（第一非的“纵情性”和第二非的“忍情性”处于相反关系，其他的则处于并列关系）。但是，第六“非”以“略法先王”来承接第五“非”的“不法先王”，使两“非”之间形成递进关系或递退关系，于是便破坏了原有的并列关系或相反关系。把最后一“非”加上的人非常聪明：在已有的批评惠施、邓析“不法先王”之后，他（或他们）巧妙地以“略法先王”承接之。这样使读者形成文气很顺的印象。但事实上这是欲盖弥彰的做法。

第四，从字数上看，最后一非共112字，远远超出前面的任何一非。第一非40字；第二非45字；第三非55字；第四非70字；第五非62字。前五非平均每非54字，而最

后一非比这个数的两倍还多。这表明最后一非实在太另类了。有人恐怕会认为，后一非比前一非在字数上有不断增加的趋势。这样的说法到第四非为止是成立的，不过，增加的幅度不算大，远远没有最后一非（第六非）比第五非的增幅（一倍多）大。更要注意的是，第五非的字数没有比第四非的增加，反而减少了，这就证伪了不断增加说。

第五，在先秦时无子思、孟子之相连，此一相连是汉代才有的。韩非子有一段很有名的关于儒家各派的话：“自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒……儒分为八，墨离为三，取舍相反不同，而皆自谓真孔、墨，孔、墨不可复生，将谁使定后世之学乎？”（《韩非子·显学》）子思之儒与孟氏之儒为两个不同的学派，两者之间隔着颜氏之儒。显然，思与孟在这里不相连。韩非子认为这八个学派“取舍相反”。在他眼里，子思之儒与孟氏之儒是不可能合为一个学派的。既然如此，我们有理由认为，韩非子的老师荀子也会把子思和孟子分开。这就意味着：他不太可能写下“子思唱之，孟轲和之”这样的话。在我的有限视野里，我未看到在《荀子》以外的先秦的著作中有子思、孟轲之相连；只是到了汉代才有这种相连，例如，扬雄的《法言·君子》记载：“孙卿非数家之书，悦也；至于子思、孟轲，诡哉！”

第六，荀子批评俗儒已沦为墨家而不自知，而孟子之反墨是众所周知的。在《儒效》中，荀子把儒分为三种：俗儒、雅儒、大儒。俗儒被他否定，而雅儒、大儒则被他肯定。他批评俗儒道：“略法先王而足乱世术，缪学杂举……其言议谈说已无以异于墨子矣，然而明不能别。”（《荀子·儒效》）“略法先王……缪学杂举”与《非十二子》中批评子思、孟轲“略法先王……闻见杂博”很类似。那些坚持此批评是荀子作出的论者无疑会认为他把孟子归入俗儒一类。不过，以“辟杨墨”为神圣使命的孟子对墨子的批评是很有名的，而《孟子》中也未显示任何容纳、吸收墨子的痕迹。比孟子后几十年甚至更长时间的荀子应该知道孟子对墨子的态度，因而不可能将他归入俗儒一类。因此，合理的推测是：荀子后学挑选了《儒效》中的一些话（“略法先王”）和改编了其中的一些话（“缪学杂举”）而用来批评孟子，但同时又故意抹煞了其中的一些话（“其言议谈说已无以异于墨子矣，然而明不能别”）。

第七，在《非十二子》之外，荀子还在其他地方连续性地用排比句批评诸子，其中最有名者有两处：“慎子有见于后无见于先，老子有见于诮无见于信，墨子有见于齐无见于畸，宋子有见于少无见于多。”（《荀子·天论》）“墨子蔽于用而不知文，宋子蔽于欲而不知得，慎子蔽于法而不知贤，申子蔽于势而不知知，惠子蔽于辞而不知实，庄子蔽于天而不知人。”（《荀子·解蔽》）在这两处论述中，荀子都没有批评孟子，而这些被批评的“子”，其大部分又在《非十二子》中被再批评。假如你是荀子并且是孟子的批评者，你在第一处的最后写下“孟子有见于善无见于恶”、在第二处的最后写下

“孟子蔽于×而不知×”这样的话不是很自然的吗？荀子没有这样写不是太意味深长了吗？

第八，西汉的韩婴在《韩诗外传》中大量引用《荀子》，但在引《非十二子》的内容时无最后一“非”。宋代学者王应麟指出：“荀卿《非十二子》，《韩诗外传》引之止云十子，而无子思、孟子。愚谓荀卿非子思、孟子，盖其门人如韩非、李斯之流托其师说以毁圣贤，当以《韩诗》为正。”^①清代学者汪中说：“《韩诗》之存者，《外传》而已，其引《荀卿子》以说《诗》者四十有四。”^②现代学者徐复观说：“他（指韩婴——引者）在《外传》中共引用《荀子》凡五十四次。”^③汪中和徐复观所说的数字上的差异，可能是统计标准的不同而引起的。不管如何，从韩婴大量引用《荀子》可见他深受荀子的影响。把他作为荀子后学是说得过去的。王应麟认定是韩非子、李斯之流把非子思、孟子加到《非十二子》之中，不一定有过硬的根据^④，但是，说荀子后学（不能确定具体的人）这样做则是合理的。清代学者卢文弨在谈到《非十二子》时说：“《韩诗外传》止十子，无子思、孟子。此乃并非之，疑出韩非子、李斯所增益。”^⑤与王应麟相比，卢文弨加上一个“疑”字，语气相对平实一些，但是，还是不应该点这两个荀子弟子的名。在众多荀子后学中，这两个名人之外的其他人都有可能把对子思、孟子之非加上去。完整地看《韩诗外传》中的那一段论述，对于我们考虑此非是什么时候加的会很有帮助：“夫当世之愚，饰邪说，文奸言，以乱天下，欺惑众愚，使混然不知是非治乱之所存者，则是范雎、魏牟、田文、庄周、慎到、田骈、墨翟、宋钐、邓析、惠施之徒也。此十子者，皆顺非泽，闻见杂博，然而不师上古，不法先王，按往旧造说，务自为工，道无所遇，而人相从。故曰：十子者之工说，说皆不足合大道，美风俗，治纲纪，然其持之各有故，言之皆有理，足以欺惑众愚，交乱朴鄙，则是十子之罪也。”^⑥这里的文字显然源自《非十二子》，但没有非子思、孟子。“闻见杂博”“按往旧造说”“之罪”在《韩诗外传》中是泛说，用于批评十子，而在《非十二子》中是特说，专用于批评子思、孟子。非子思、孟子的荀子后学袭用韩婴的说法，但将他的泛说改为特说。在我看来，非子思、孟子的荀子后学很可能晚于韩婴。

第九，那些坚持《非十二子》中之非子思、孟轲的话是荀子说的人至今为止没有给出令人信服的理由表明他为什么这样说。唐代学者杨倞指出：“案前古之事而自造其

① 王应麟：《诸子》，《困学纪闻》卷十。

② 汪中：《荀卿子通论》，见王先谦：《荀子集解·考证下》，中华书局1988年版，第21页。

③ 徐复观：《两汉思想史》第三卷，华东师范大学出版社2001年版，第5页。

④ 前面已经指出，韩非子把子思之儒和孟氏之儒分开。既然如此，说他把两人合起来同属一个学派而写下“子思倡之，孟轲和之……是子思、孟轲之罪也”这样的话是不可思议的。

⑤ 王先谦：《荀子集解》，中华书局1988年版，第89页。

⑥ 《韩诗外传》卷四，第二十一章。

说，谓之五行。五行，五常，仁义礼智信是也。……僻违无类，谓乖僻违戾而不知善类也。幽隐无说，闭约无解，谓其言幽隐闭结而不能自解说，谓但言尧、舜之道而不知其兴作方略也。荀卿常言法后王，治当世，而孟轲、子思以为必行尧、舜、文、武之道，然后为治，不知随时设教，救当世之弊，故言僻违无类。”^① 杨倞认为荀子法后王，而孟子法先王，但事实上，荀子说法先王远多于说法后王。据我粗略的统计，《荀子》一书中提到法后王的一共只有5次，而提到法先王或肯定先王的起码有25次。杨倞把“五行”解释为“五常”，但没有说为何荀子反对五常。梁启超倾向于杨倞的解释，但又指出：“果属五常，似不能谓为‘僻违无类，幽隐无说，闭约无解’，故此数语终不甚可晓。今强申杨说，则：孔子只言仁，或言仁智，或言智仁勇，未有以仁义礼智信并列者。孟子好言仁义礼智，义礼本仁智所衍生，以之并举，实为不伦，故曰无类；其说不可通，则无说可解也。然孟子亦无以信并于仁义礼智为五行之语，故此说亦卒未安。”^② 在20世纪70年代马王堆帛书公诸于世之后，庞朴认为，“五行”是指“仁义礼智圣”^③。此说受到很多论者的赞成。但是，他对为何以“僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解”等来批评“五行说”的解释则太简单、太笼统。廖名春在接受了“五行”就是指“仁义礼智圣”的基础上，将《非十二子》中之非子思、孟轲之语与《荀子·性恶》联系起来，以为关键点是批评两人的性善论：“子思、孟轲却倡言仁义礼智圣出于人性。这在荀子眼中，是公然违背孔子遗教的行为……他当然就要奋身而起，斥责思孟这种荒谬的五行之性说……子思、孟轲既称人性为善，仁义礼智圣出于人性之本有，又说要法先王，实际上连先王产生的必要性都否定了，连圣王礼义存在的逻辑根据都抛弃了，这种抽象肯定而具体否定的方法，无异于塞源而求流畅，伐木而求叶茂，所以说是‘略法先王而不知其统’。……仁义礼智圣出于人性，始于子思，而为孟子所系统化，故荀子以为是‘造说’……所谓‘案往旧’，就是子思、孟子制造此说利用了前人的思想材料。……仁义礼智圣出于人性的‘五行’说，也就是性善论。荀子认为性善论不合乎孔子重视后天学习的思想，故云‘邪僻’；性恶是圣王之所以成立、礼义之所以产生的逻辑根据，而性善则否认了圣王、礼义存在的必要性，这就是‘不知其统’，故云‘无类’；性善说既不能‘节于今’，也不能‘征于人’，没有辨合、符验，‘起而不可设，张而不可施行’，故云‘幽隐而无说，闭约而无解’。”^④ 这些说法非常有创意。以性恶论为中心来解释《非十二子》中之非子思、孟轲，确实很有意思。但是，廖名

① 王先谦：《荀子集解》，中华书局1988年版，第94页。

② 梁启雄：《荀子简释》，中华书局1983年版，第63页。

③ 庞朴：《马王堆帛书解开了思孟五行说之谜——帛书〈老子〉甲本卷后古佚书之一的初步研究》，《文物》1977年第10期。

④ 廖名春：《思孟五行说新解》，《中国学术史新证》，四川大学出版社2005年版，第420-422页。

春之说起码难以回答两个问题：首先，既然这篇文章批判子思、孟轲实际上主要就是批判他们的“性善”或“性善说”，为什么通篇不出现这两个字或这三个字或类似的字呢？如果我是此批判者，在“案往旧造说，谓之五行”后加上诸如“道性善”这样的话是再自然不过的了。其次，如果说有确凿无疑的证据表明孟子主张性善的话，那么，从传世文献或出土文献中能找到说得过去的证据表明子思也明确主张性善吗？廖名春把《非十二子》与《性恶》联系起来研究，这个思路很好。不过，20世纪初的刘念亲联系两文来研究，却得出了刚好相反的结论：荀子不主张性恶。对此，我们在本文最后一部分要详细讨论。如果荀子真的主张性恶，为什么他不在《非十二子》中明确批评孟子的性善说呢？如果真的像后世所接受的那样，两人对人性的分歧是他们最大的分歧，为什么荀子在这个关键的地方不明确显示此分歧呢？

第十，在《孟子》全书中，完全没有提到“五行”，而据说是子思作的《中庸》也同样未提。既然如此，怎能批评两人主张五行呢？顾颉刚解释说：“《非十二子》中所骂的子思孟轲即是邹衍的传误，五行说即是邹衍所造。”（顾颉刚，第409页）在顾看来，是荀子张冠李戴，把邹衍之说挂到子思、孟轲名下了。头脑清醒的荀子不会如此糊涂吧。顾说肯定难以被人接受。不过，他认为是邹衍造五行说，这倒比较可信。在《史记·孟子荀卿列传》中，邹衍在孟子之后。五行说大盛于汉代。《孟子外书》很可能提到五行，但它早已被赵歧判为非孟子所作。它应该是出自汉人之手。在汉代流传而今天失传的挂着子思之名的著作也可能说到五行。看来，是汉代的人假托子思、孟轲说五行（正如时人假托黄帝之名而编《黄帝内经》一样），思、孟本身并不说五行。

综观以上十点，我们不难看到：说荀子本人写下《非十二子》中非子思、孟轲的部分，是很不可理解的。以下展示荀子对孟子的肯定和吸收，会更有力地表明：他不可能用激烈的言辞批评孟子。

二

《荀子》一书中有两个地方正面地肯定了孟子。两者显然出自荀子本人之手。其中之一是《荀子·解蔽》云：

空石之中有人焉，其名曰觥。其为人也，善射以好思。耳目之欲接，则败其思；蚊虻之声闻，则挫其精。是以辟耳目之欲，而远蚊虻之声，闲居静思则通。思仁若是，可谓微乎？孟子恶败而出妻，可谓能自强矣，未及思也；有子恶卧而淬掌，可谓能自忍矣，未及好也。辟耳目之欲，远蚊虻之声，可谓危矣；未可谓微也。夫微者，至人也。至人也，何忍！何强！何危！故浊明外景，清明内景，圣人纵其欲，兼其情，而制焉者理矣；夫何强！何忍！何危！故仁者之行道也，无为

也；圣人之行道也，无强也。仁者之思也恭，圣者之思也乐。此治心之道也。

在这段论述中，荀子将觚、孟子、有子和至人（圣人）做了比较。有人认为荀子在这里温和地批评了孟子。但是，我认为，说他正面地肯定孟子更恰当。荀子当然认为圣人是最高级的，但并不认为低于他的那三个人不好。在荀子看来，好思的（危的）觚、自强的孟子、自忍的有子都是不错的，只不过不如已达到最高境界的、“微”的圣人而已。圣人从心所欲不逾矩，故无思、无强、无忍。这里的论述确实比较正面地说孟子，而与《非十二子》中对他的尖锐批评截然不同。实在难以理解一个承认孟子自强的人会以“僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解”等严厉的措辞来批评他。

《荀子》中更明显地肯定孟子的话是：“孟子三见宣王不言事。门人曰：‘曷为三遇齐王而不言事？’孟子曰：‘我先攻其邪心。’”（《荀子·大略》）在此话的前后，荀子没有对孟子的明确评论。但是，从他的客观叙述中，我们不难发现他对孟子“攻其邪心”的肯定。虽然《大略》不是荀子所作，但它体现了荀子的思想。杨倞说：“此篇盖弟子杂录荀卿之语，皆略举其要，不可以一事名篇，故总谓之《大略》也。”^① 我们这里所引的《大略》的话和上一段所引的话，被太多关注孟、荀关系的人所忽略。仔细琢磨这些话，我们必然会对这种关系产生新的看法。显然，说这些话的人猛烈地攻击孟子有“罪”是不可思议的。合理的解释是：说这些话的人与猛烈地攻击孟子的人不是同一个人。

更值得注意的是，荀子说的很多话明显来自孟子。试比较以下两边的文字，左荀右孟：

A. 圣也者，尽伦者也。（《解蔽》）	A1. 圣人，人伦之至也。（《离娄上》）
B. 百技所成，所以养一人。（《富国》）	B1. 一人之身，而百工之所为备。（《公孙丑上》）
C. 上得天时，下得地利，中得人和。（《富国》）	C1. 天时不如地利，地利不如人和。（《公孙丑下》）
D. 士君子不为贫穷怠乎道。（《修身》）	D1. 无恒产而有恒心者，唯士为能。（《梁惠王上》）

① 王先谦：《荀子集解》，中华书局1988年版，第485页。

续表

E. 圣王之制也，草木荣华滋硕之时，则斧斤不入山林，不夭其生，不绝其长也。鼃鼃鱼鳖鳅鱣孕别之时，罔罟毒药不入泽，不夭其生，不绝其长也。春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失时，故五谷不绝，而百姓有余食也。污池渊沼川泽，谨其时禁，故鱼鳖优多，而百姓有余用也。斩伐养长不失其时，故山林不童，而百姓有余材也。（《王制》）	E1. 不违农时，谷不可胜食也；数罟不入池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。（《梁惠王上》）
F. 家五亩宅，百亩田，务其业而勿夺其时，所以富之也。立大学，设庠序，修六礼，明七教，所以道之也。诗曰：“饮之食之，教之诲之。”王事具矣。（《大略》）	F1. 五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣；谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣；七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之也！（《梁惠王上》）
G. 仁者之兵，所存者神，所过者化，若时雨之降，莫不说喜。……故民归之如流水，所存者神，所为者化。（《议兵》）	G1. 夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流。（《尽心上》）

对照以上左边荀子的话和右边孟子的话，显然可见两者高度的相似性。A 和 A1 几乎一样，都以伦或人伦来说圣人；荀子把孟子的“至”改为“尽”，但两个字是同义的。B 和 B1 的意思也很接近，而“百技”和“百工”在表达形式上也相似。在 C 和 C1 中，天时、地利、人和的先后顺序一样，只不过孟子更重人和，而荀子未在意三者之轻重。D 的道与 D1 的恒心，其具体所指大致上都是仁义礼智，荀子和孟子一样都认为士人即使在贫穷的状态之下也要坚守之。对照 E 和 E1、F 与 F1，可见荀子在语言表达上对孟子的接受或吸收更为明显。在《梁惠王上》中，F1 紧接在 E1 之后，而 E、F 则分别见于《王制》和《大略》。从用词到造句，E 和 E1、F 与 F1 实在太相似了。对这种相似性的合理解释是：荀子在说这些话之前，肯定看过孟子的话。从孟子的“王道之始”到荀子的“圣王之制”、从孟子的“鱼鳖”到荀子的“鼃鼃鱼鳖鳅鱣”、从孟子的“谷不可胜食”到荀子的“百姓有余食”、从孟子的“材木不可胜用”到荀子的“百姓有余材”、从孟子的“五亩之宅”到荀子的“五亩宅”、从孟子的“无失其时”、到荀子的“勿夺其时”、从孟子的“谨庠序”到荀子的“设庠序”，如此等等，都明确无疑地显示了荀子的说法是来自孟子的。对照 G 与 G1，也发现荀子在表述上吸收孟子的说法。孟

子说的是“所过者化，所存者神”，而荀子在同一篇文章中首先说“所存者神，所过者化”，然后又说“所存者神，所为者化”。孟说和荀说如此接近，只能用后者来自前者来解释。

从荀子方面看，《富国》一篇就有两句话出自孟子或者受到孟子的启发，《议兵》也同样如此。而且，更值得注意的是，在《议兵》中，出自孟子的同样的或很接近的话说了两次。从孟子方面看，《梁惠王上》中被荀子引述的就有三处。作为《孟子》的第一篇，《梁惠王上》最容易被读者注意到。因此，荀子引用本篇之语最多，这是很容易理解的。面对这些荀子引用孟子的话，你还能想象他会写下《非十二子》中那些猛烈地攻击孟子的话吗？

三

对于荀孟的不同，前人已经说得太多。事实上，两人之同大于两人之异。后人不断地添油加醋，夸大两人之异，遂覆盖了历史的本真。上一部分所说的荀子对孟子的引用表明了两人之同，以下再进一步申说两人思想之同。

以德服人。作为儒家的代表，荀子和孟子都继承了孔子的以德服人的思想。孔子的名言“远人不服，则修文德以来之”（《论语·季氏》）是这一思想的具体表述。孟子指出：“以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也。”（《孟子·公孙丑上》）荀子说：“凡兼人者有三术：有以德兼人者，有以力兼人者，有以富兼人者。彼贵我名声，美我德行，欲为我民，故辟门除涂，以迎吾人。因其民，袭其处，而百姓皆安。立法施令，莫不顺比。是故得地而权弥重，兼人而兵俞强。是以德兼人者也。非贵我名声也，非美我德行也，彼畏我威，劫我势，故民虽有离心，不敢有畔虑，若是则戎甲俞众，奉养必费。是故得地而权弥轻，兼人而兵俞弱。是以力兼人者也。非贵我名声也，非美我德行也，用贫求富，用饥求饱，虚腹张口，来归我食。若是，则必发夫掌窳之粟以食之，委之财货以富之，立良有司以接之，已期三年，然后民可信也。是故得地而权弥轻，兼人而国俞贫。是以富兼人者也。故曰：以德兼人者王，以力兼人者弱，以富兼人者贫，古今一也。”（《荀子·议兵》）显然，荀子所说的与孔子、孟子所说的是一致的。荀子对三种兼人（以德兼人、以力兼人、以富兼人）做了比较，得出的结论是：以德兼人好，而以力兼人、以富兼人都不好。第一种兼是王，第二种兼是霸。荀子肯定知道前引孔子的名言，而且也应该知道前引孟子的说法。在春秋战国时代，各国争夺的越演越烈。王霸之辩就是在这种背景下出现的。王者主德，霸者主力。在很多人看来，王者是理想主义者，而霸者是现实主义者。在王霸之辩中，儒家一律坚持王道。秦灭六国是表明了霸的威力，但王道的价值也经受了长久的历史考验。

以道固国。大家都很熟悉孟子这句有名的话：“域民不以封疆之界，固国不以山溪

之险，威天下不以兵革之利，得道者多助，失道者寡助。”（《孟子·公孙丑下》）荀子继承了孟子的说法而指出：“故凡得胜者，必与人也；凡得人者必与道也。道也者何也？曰礼义辞让忠信是也。”（《荀子·强国》）“礼者，治辨之极也，强固之本也，威行之道也，功名之总也，王公由之所以得天下也，不由所以陨社稷也。故坚甲利兵不足以胜，高城深池不足以为固，严令繁刑不足以为威，由其道则行，不由其道则废。”（《荀子·议兵》）荀子将孟子之道具具体化为礼义辞让忠信或者礼（在前一段话中，道是礼义辞让忠信；在后一段话中，道是礼）。假如孟子活到荀子之时，估计他会接受这样的具体化。以道固国与前述以德服人的思想完全一致。这也表明，荀子的政治哲学与孟子的是一致的。

惠民政治。对照上一部分所引的E和EI、F与F1，可见荀孟两人都赞成惠民政治。他们对民的态度确实是一致的。孟子要求儒君王以不忍人之心行不忍人之政，也就是仁政，其具体内容主要包括：（1）给民以“恒产”。民的“恒产”主要是指土地（“百亩之田”）和园宅（“五亩之宅”）。（2）轻赋税薄徭役。（3）要民服役时不要违农时。（4）省刑罚，不株连。（5）救济穷人鳏寡孤独等弱势群体。这些都是惠民的具体措施。荀子的以下之言表明他完全认可这些措施：“轻田野之税，平关市之征，省商贾之数，罕兴力役，无夺农时。”（《荀子·富国》）他和孟子一样不仅主张惠民，而且主张重民。孟子对儒家重民传统的一种经典表述是：“民为贵，社稷次之，君为轻。”（《孟子·尽心下》）荀子对此传统又有另一种经典表述：“天之生民，非为君也。天之立君，以为民也。”（《荀子·大略》）孟子的民贵君轻和荀子的立君为民都显示了民在儒家心目中的地位。

不与民争利。很多人都未能贴切地理解《孟子》开头中“何必曰利”的话。孟子说：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。王曰：‘何以利吾国？’大夫曰：‘何以利吾家？’士庶人曰：‘何以利吾身？’上下交征利而国危矣！万乘之国弑其君者，必千乘之家；千乘之国，弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣；苟为后义而先利，不夺不餍。”（《孟子·梁惠王上》）显然，孟子反对言利首先是针对国王说的，其次是针对大夫说的，再次是针对“士庶人”说的。如果把“士庶人”解释为一类人，那么，他们就不包括百姓；如果把他们解释为两类人（士、庶人），那么，他们就包含了百姓。我个人倾向于把他们解释为一类人。当然，就算作两类人的理解，庶民也不是孟子在这段话中关注的重点。在我看来，孟子在这里表述的是上者（尤其是君王）不与民争利的思想。这与他的惠民主张是一致的。民求利天经地义，但君与民争利则遗害无穷。与孟子相比，荀子具有更明确的不与民争利思想：“义与利者，人之所两有也。虽尧舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好义也。虽桀纣不能去民之好义，然而能使其好义不胜其欲利也。故义胜利者为治世，利克义者为乱世。上重义则义克利，上

重利则利克义。故天子不言多少，诸侯不言利害，大夫不言得丧，士不通货财，有国之君不息牛羊，错质之臣不息鸡豚，冢卿不修币，大夫不为场园，从士以上皆羞利而不与民争业，乐分施而耻积藏；然故民不困财，贫窶者有所甯其手。”（《孟子·大略》）荀子要求天子、诸侯、大夫、士不言利，不与民争业，这样民就“不困财”。如果士以上的人个个逐利，那百姓的日子就很难过了。荀子还更严厉地说：“故王者富民，霸者富士，仅存之国富大夫，亡国富筐篋，实府库。筐篋已富，府库已实，而百姓贫，夫是之谓上溢而下漏。入不可以守，出不可以战，则倾覆灭亡可立而待也。故我聚之以亡，敌得之以强。聚敛者，召寇、肥敌、亡国、危身之道也，故明君不蹈也。”（《荀子·王制》）既然富民那么重要，自然就预设了民求利是正当的。关键在于上者不与民争利。与民争利的最严重后果是亡国。

大丈夫精神。《孟子·滕文公下》中对这种精神的表述众所周知：“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”与之相比，荀子所说的德操非常相似：“权利不能倾也，群众不能移也，天下不能荡也。生乎由是，死乎由是，夫是之谓德操。”（《荀子·劝学》）我们于此又可见荀子在用词造句方面对孟子的模仿：从文字上看，两个“移”完全一样，“不能”的反复使用也完全一样，而且，“倾”与“屈”接近，“荡”与“淫”也接近；从句子上看，两人都写了三个类似的排比句。荀孟文与义的一致性昭昭然。孟子的大丈夫精神和荀子的德操，都显示了儒者不屈服外界的精神和对坚定、顽强意志的追求。

天人之诚。孟子说：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。”（《孟子·离娄上》）这是孟子对天人之诚的经典论述。荀子对天人之诚的经典论述是：“君子养心莫善于诚，致诚则无它事矣……天不言而人推其高焉，地不言而人推其厚焉，四时不言而百姓期焉。夫此有常，以至其诚者也……天地为大矣，不诚则不能化万物；圣人为知矣，不诚则不能化万民；父子为亲矣，不诚则疏；君上为尊矣，不诚则卑。夫诚者，君子之所守也，而政事之本也，唯所居以其类至。操之则得之，舍之则失之。”（《荀子·不苟》）虽然荀子的论述比孟子的详细得多，但是，两者的一致性是很明显的。两人都非常注重诚，都既重天之诚，也重人之诚（相对而言，也都更重人之诚）。顺便指出，荀子的“操之则得之，舍之则失之”令我们想起孟子的话：“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。”（《孟子·尽心上》）两者在文字上的类似又再次表明荀子对孟子的接受。

批评墨子。孟子对杨、墨的批评众所周知：“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无君无父，是禽兽也”（《孟子·滕文公下》）儒家主张爱有差等，而墨家主张兼爱。同为儒家代表的荀子继承孟子对墨子的“兼爱”的批评就是很自然的。《荀子》一书有多次对墨子的批评，其中包括：“不知壹天下建国家之权称，上功用、大俭约而

慢差等，曾不足以容辨异、县君臣，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是墨翟、宋钲也。”（《荀子·非十二子》）“墨子有见于齐无见于畸。”（《荀子·天论》）“墨子蔽于用而不知文。”（《荀子·解蔽》）荀子指责墨子“慢差等”“不足以容辨异、县君臣”“有见于齐无见于畸”，这些都是与孟子对他（和杨朱）的“无君无父”的指责一脉相承的。

以上所列的，并不是孟荀一致的全部内容。两人对心的看法、对心身关系的看法、对养气的看法、对圣人的看法等等，都还有一致之处。因篇幅所限，无法一一详述。后人的说法往往会掩盖前人的本真。荀子与孟子的一致，在后人越来越夸大两人的对立中被逐渐掩盖了起来。不过，只要细心研读《荀子》和《孟子》，这些被掩盖的东西不难被发现。宋代的唐仲友虽然跟其他人一样以性善论、性恶论分梳孟荀，但已意识到两人的一致：“卿独守儒议，兵以仁义，富以儒术，强以道德之威，旨意与孟子同。”^①面对这如此多的荀子与孟子的一致，你还能想象他会写下《非十二子》中那些猛烈地攻击孟子的话吗？正视这些一致，我们只能说：荀子不可能写《非十二子》中的最后一“非”。

四

本文开头指出，《荀子》全书只有两个地方明确地反对孟子：一是《性恶》，二是《非十二子》。我们前面已经反复辩明：《非十二子》之非子思、孟轲部分不出自荀子之手。论者们一定会问：难道《性恶》也不是他写的吗？

刘念亲和日本学者金谷治、兒玉六郎以及美国学者孟旦（Donald J. Munro）等对这个问题做了很好的探索。1923年1月16至18日的《晨报副刊》连载了刘念亲的文章：《荀子人性的见解》（以下引文，如无注明，全出自该文）。梁启超加推荐语道：“友人刘君鸿岷，以其族弟著存君近作此篇见示，疑性恶篇非荀子所作。此谏若真，则学界翻一大公案矣。余方忙于他课，未暇重绎荀子全书，对于刘君之说，不敢遽下批评。惟觉此问题关系重大，亟介绍之以促治国学者之研讨云尔。”（原文“国闻”显然为印刷错误，应为“国学”）

刘念亲的文章广泛引用《荀子》一书中《性恶》之外的对性（包括生，先秦时生与性同）的17条论述，它们完全没有性恶的意思：

1. “彼人之才性之相县也，岂若跛鳖之与六骥足哉！然而跛鳖致之，六骥不致，是无它故焉，或为之，或不为尔。”（《修身》）

2. “材性知能，君子小人一也。好荣恶辱，好利恶害，是君子小人之所同也……小

^① 唐仲友：《荀子序》，见王先谦：《荀子集解·考证上》，中华书局1988年版，第6页。

人莫不延颈举踵而愿曰，知虑材性，固有以贤人矣。夫不知其与己无以异也。则君子注错之当，而小人注错之过也。故孰察小人之知能，足以知其有余，可以为君子之所为也。譬之越人安越，楚人安楚，君子安雅，是非知能材性然也，是注错习俗之节异也。”（《荣辱》）

3. “好修正其所闻，以桥饰其情性。……可谓笃厚君子矣。”（《儒效》）

4. “人无师法，则隆情矣，有师法，则隆性矣。师法者，所得乎积，非所受乎性，不足以独立而治也。性也者，吾所不能为也，然而可化也；积也者，非吾所有也，然而可为也。注错习俗，所以化性也；并一而不二，所以成积也。”（《儒效》）^①

5. “礼者，养也。君子既得其养，又好其别。……人一之于礼义，则两得之矣；一之于情性，则两丧之矣。”（《礼论》）

6. “性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性，则伪之无所加；无伪，则性不能自美。性伪合，然后圣人之名一，天下之功于是就也。”（《礼论》）

7. “生之所以然者谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然者，谓之性。”（《正名》）

8. “性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。”（《正名》）

9. “性伤谓之病。”（《正名》）

10. “有欲，无欲，异类也，性之具也，非治乱也。欲之多寡，异类也，情之数也，非治乱也。”（《正名》）

11. “性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。”（《正名》）

12. “欲养其欲，而纵其情；欲养其性，而危其形；……夫是之谓以己为物役矣。”（《正名》）

13. “性不得则若禽兽，性得之则甚雅似者与。”（《赋》）

14. “不富无以养民情，不教无以理民性。”（《大略》）

15. “君子生非异也，善假于物也。”（《劝学》）

16. “凡人有所一同，饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也。……可以为尧禹，可以为桀纣，可以为工匠，可以为农贾，在注错习俗之所积耳。”（《荣辱》）

17. “人伦并处，同求而异道，同欲而异知，生也。”（《富国》）

以上所列的17条，都在《性恶》之外，都没有明述或暗示人性恶。刘念亲还注意到，第2条中的部分内容又以类似的形式出现于《儒效》中：“居楚而楚，居越而越，

^① 刘念亲原文引用的“人无师法，则隆性矣，有师法，则隆积矣”，现据宋本改为“人无师法，则隆情矣，有师法，则隆性矣。”

居夏而夏，是非天性也，积靡使然也。”第16条中的部分内容更以完全一样的形式出现于《非相》之中：“饥而欲食，寒而欲煖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也”。如果把完全重复或接近重复的话也算进去，那么，在《荀子》一书中，《性恶》之外对性或生的论述共有19条。这些论述都完全没有人性恶的意思。刘念亲指出：“若是性恶篇是他作的，不但与道家的‘任性命’、儒家子思的‘率性’、孟子的‘性善’为极端的反对；就视孔子‘相近相远’的说法，也带些异彩。这正是他创获的见解，岂有不予别篇说性各条揭桀出来？”在《荀子》一书中，说人性恶的文章只有一篇。如果这一篇真的是荀子所作，那么，他在其他多篇论及人性的文章中，为什么一律地不说人性恶呢？刘念亲以新颖的思路、以充分的材料向我们表明：说荀子是《性恶》的作者实在令人不可思议。作为一个头脑严谨的思想家，荀子怎么可能在一篇文章中说人性恶，而在其他大量的文章中说性不恶呢？

与廖名春以《性恶》解释《非十二子》之非子思、孟轲相反，刘念亲看到：在《荀子·非十二子》中，荀子未批评子思的率性说和孟子的性善说：“非十二子篇荀子向异己的学说，痛施攻击，若是他曾斩截下了一个‘性恶’的断案，那子思的率性说，孟子的性善说，便是与他根本上不能两立的所在。他这篇非子思孟轲下，还肯将此层轻放过去么？”假如荀子真的反对孟子的性善说，这是一个表明它的最好机会，为什么荀子放过了这个机会呢？廖名春将《性恶》与《非十二子》联系起来，以为后者之非子思、孟轲，其关键点是批评两人的性善论。并无令人信服的理由支持这种联系。相反，我们明显看到的是：《非十二子》之最后一“非”不非性善论。

刘念亲还看到：荀子有名的弟子中无人主张人性恶。刘念亲考察了荀子弟子韩非子、李斯和再传弟子贾谊以及倾向于荀学的董仲舒等人对人性的看法，都未发现他们主张人性恶。他引用了他们对人性的具体的论述，很有说服力。刘念亲还发现，司马迁在为荀子作传时没有说到他主张人性恶。他说：“揣量迁所见本，尚莫有性恶篇，故没有荀卿以为‘人性恶’这类的话。”

在以充分的证据质疑荀子是《性恶》的作者的基础上，刘念亲认为，荀子对人性的看法最典型地表述于《正名》之中。刘念亲说：“总括起来：荀子人性的见解，性是生之所以然。好，恶，喜，怒，哀，乐，六情，是性中含的质……性得其养，欲虽多不伤欲于治；性失其养，欲虽寡，不止于乱。性是可以为善，可以为不善的。至于性的本体的断案，只是‘本始才朴’四字。”刘念亲充分地阐发了《正名》中的人性论。在他看来，这才是荀子的人性论。荀子于《正名》中说的“生之所以然者谓之性”“性者天之就也，情者性之质也”“性之好，恶，喜，怒，哀，乐，谓之情”等，都表明了他对人性的基本主张。这些主张是与《性恶》的相反的。更难能可贵的是：刘念亲将《正名》的人性论与《礼论》的人性论结合起来，把性论与礼论打通，得出了有理有据的

结论。众所周知，荀子重礼。如果囿于荀子是性恶论者的传统看法，很难说得通他对性与礼的关系的看法。

上述刘念亲的一系列看法，都是非常有新意的。他的《荀子人性的见解》是荀学研究史上的重要文献。但是，据我所知，虽然有梁启超的推荐，刘文发表后似乎没有引起太大的反响。胡睿在《晨报副刊》1923年2月6日发表《〈荀子人性的见解〉的研究》，对刘文表示不同看法。不过，胡睿对《荀子》未有深入的研究，国学素养也不够好，甚至语言功夫也不好，故未构成对刘念亲的看法的实质性挑战。当然，另一方面，我也未读到当时赞成刘念亲的看法的文字。确实，以荀子为性恶论的代表观念，有两千多年的历史。要推翻这种顽固的观念，谈何容易！而且，这里还有一种心理因素值得注意：人们对于对称的东西会特别有兴趣，而孟子讲性善、荀子讲性恶的表述就非常地对称。当有人说荀子不主张性恶的时候，这种心理因素就会起作用（经常是潜意识地起作用）。就算读到刘念亲文章的人在意识层面觉得它有根据，但是，这种潜意识的作用会淡化、消磨这些根据。随着时间的过去，这些根据就可能逐渐被人忘记。不过，根据总归是根据。

日本学者也向我们表明了一些有关根据。例如，金谷治在1951年看到，《韩诗外传》未引《性恶》，而《非十二子》也没有批评孟子性善之主张，因此，《性恶》也许是荀子后学的作品。^①再如，儿玉六郎在1974年则进一步指出，荀子人性论的核心是性朴，而不是性恶。^②另外，美国学者孟旦看到，在《性恶》以外的《荀子》各篇，都未以人性为恶，而以之为某种不成熟的东西（something undeveloped）。^③这些外国学者的看法，也很值得我们注意。

五

本文在考证《非十二子》中之非子思、孟轲部分不出自荀子之手的过程中展示了孟荀的一致性，这并不意味着两人没有差异，更不意味着荀子思想没有独立的价值。事实上，他们对人性的看法是不同的，这种不同并非如大家接受的那样一个主性善，另一个主性恶，而是一个主性善，另一个主性朴。上述刘念亲所引《荀子》中《性恶》以外的对人性的论述，都支持性朴论，其中，尤其以出自《礼论》的第6条“性者，本始材朴也……”最为明显。性朴论既不同于性善论，又不同于性恶论，也不同于性无善无恶论。性朴论隐含着：性中有善的潜质，但没有完备的、现成的善。从荀子思想的整

① 金谷治：《荀子の文献学的研究》，《日本学士院纪要》，卷9号1，1951。

② 儿玉六郎：《荀子性朴説の提出》，《日本中国学会报》，第26，1974。

③ Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China*, Stanford: Stanford University Press, 1969, p77-78.

体来看,它无法容纳性恶论。^①荀子与孟子的不同还包括:荀子特别重礼,而孟子不怎么重礼;孟子主张寡欲,而荀子不赞成寡欲;孟子谈大人与小人之分,而荀子则谈君子与小人之分;积、积靡、群分、师法等,都是荀子常用的概念,而孟子则几乎不用之;从写作方式上看,孟子擅长对话体,而荀子擅长论说文体;《孟子》中每篇的取名源自开头的几个字,故其篇名无实义,而《荀子》中绝大部分的篇名都有实义,它们一般都可恰当地概括全篇的要旨。

以上所说的都是荀子与孟子两人的区别。他们的后学发挥、发展了这些区别,并制造了一些新的区别。把荀子和荀子学派适当地区分开来是很有必要的。《庄子》并非全为庄子所写,这早已得到公认。《荀子》中的最后几篇《宥坐》《子道》《法行》《哀公》《尧问》等不是荀子所写,这也得到公认。但是,除了这几篇之外,是否还有更多的篇或某篇中的一部分不是荀子写的呢?本文表明:最能体现荀子学派和孟子学派分歧的《性恶》《非十二子》之非子思、孟轲部分,确实出自荀子后学之手。正如《庄子》是庄子学派的作品,而不是庄子一人的作品,《荀子》是荀子学派的作品,而不是荀子一人的作品。^②荀子学派和孟子学派的对立之形成与演变,是一个长时段的历史过程,这个过程大概从汉代开始,至今还在延续。港台现代新儒家坚持以孟子为正统而以荀子为异端,大陆学者以前者为唯心主义者而以后者为唯物主义者,这些都是孟荀学对立的新发展。从动态而不是静态的角度考察荀孟关系,有利于我们接近真实的历史情景。

① 周炽成:《荀韩人性论与社会历史哲学》,中山大学出版社2009版,第17-34页。

② 冯友兰早就说过:“像《庄子》《荀子》这一类的书名,在先秦本来是没有的,所有的只是一些零散的篇章,如《逍遥游》《天论》之类。汉朝及以后的人,整理先秦学术,把这些零散的篇章,按其学术派别,编辑起来成为一部一部的整书。其属于庄子一派的,就题名为《庄子》;其属于荀子一派的,就题名为《荀子》。他们本来没有说《庄子》这部书,是庄周亲笔写的,《荀子》这部书,是荀子亲笔写的。本来他们也没有意思这样说。后来的人,不知这种情况,就在《庄子》这个题名下,加上庄周撰,在《荀子》这部书的题名下,加上荀况撰。再后来的人,就信以为真。”(《三松堂自序》,生活·读书·新知三联书店1984年版,第221页)

略论张载的孟学思想

北京大学《儒藏》编纂与研究中心 李峻岫

张载的人格气象大有孟子之风，其行事亦颇受孟子影响。南宋陈亮谓“世以孟子比横渠”^①。张载门人吕大临所撰《横渠先生行状》称张载“治家接物，大要正己以感人，人未之信，反躬自治”^②，这与孟子所说的“悦亲有道，反身不诚，不悦于亲矣”（《孟子·离娄上》），“大人者，正己而物正者也”（《孟子·尽心上》）有着精神上的契合。

《行状》还记载，宋英宗治平三年（1066），张载应长安京兆尹王乐道之聘到郡学讲学，多教人以德，对求学者言：“孰能少置意科举，相从于尧舜之域否？”^③熙宁二年（1069），应召至京师，神宗问治国之道，张载“皆以渐复三代为对”^④，对曰：“为政不法三代者，终苟道也。”^⑤《行状》描述张载的政治理想与治世主张，称“先生慨然有意三代之治，望道而欲见。论治人先务，未始不以经界为急……尝曰：‘仁政必自经界始。……’”^⑥可见张载汲汲以复三代之治为



① 《伊洛正源序》，《陈亮集（增订本）》，中华书局1987年版，第252页。

② 见《张载集》附录，中华书局2006年版，第383页。

③ 《吕大临横渠先生行状》，《张载集》，第382页。

④ 《吕大临横渠先生行状》，《张载集》，第382页。

⑤ 《宋史·张载传》，《张载集》附录，第386页。

⑥ 《吕大临横渠先生行状》，《张载集》，第384页。