

荀子釋要

熊公哲

周秦之際，雜學並起，而性善性惡之辯，亦紛紛矣，若儒者之言尤相反者，則孟荀二子是已，雖然，孟子道性善，荀子言性惡，豈好相非哉？亦其所以言學之道異耳。

荀子曰：「人之性惡，其善者僞也」，其分性僞曰：「不可學，不可事之在天者謂之性，可學而能，可事而成之在人者謂之僞」，其證性惡曰：「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」。又曰：「拘木必將待櫟栝丞矯然後宜，鈍金必將待礪厲然後利；令人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。」然則荀子因謂生而有者性也，所謂不可學不可事之在天者是已；而好利疾惡云云，是感而自然，不待事而後然者也；是人之所生而有也；故曰性惡。待事而後然者僞也，所謂可學而能，可事而成之在人者是已；而禮義云云，是感而不能然，必且待事而後然者也；故曰善者僞。且荀子亦非不曰，人皆可以爲堯禹也，特以爲可以爲而未必能，必且待事而後然；則性固非生而自美耳。故其證性惡又曰：「塗之人，可以爲禹則然，塗之人能爲禹，未必然也；然則可以爲，未必能也。可不可之與能不能，其不同遠矣」。可以爲者，所謂性也者，吾所不能爲也；然而可化也。未必能者，所謂性不足以獨立而治，爲之而後成，積之而後高，盡之而後聖也。夫荀子固謂善言天者必有徵於人者也；固謂論貴有辨合有符驗者也。故其謂性惡而善僞者，爲物之所以生在天，而所以成在人也。性者天也，物之所以生也；故必有待而後善。僞者爲也，物之所以成也；故必待事而後然。蓋性之所待者僞，僞之者所待事者禮義也。是荀子言性之道，所以異於孟子者，亦在言天而徵人而已。

孟子則不然，其言曰：「無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也，惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也；人之有是四端也，猶其有四體也」。又曰：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。苟能充之，足以保四海；苟不充之不足以事父母」。然則孟子所謂人皆可以

堯舜者，亦非謂堯舜固人之所生而具也；謂有仁義禮智之端，可擴而充之，以至堯舜而已。謂可以爲而已。故又曰：「亦爲之而已」。此其所以謂性善也。夫所謂亦爲之者，物之所以成也；待事而後然者也；荀子之所謂僞也。可以爲云者，又荀子所謂未必能者也。故荀子之非孟子也曰：「孟子曰，人之學者其性善，是不及知人之性，而察乎性僞之分者也。又曰：人之性善，無辨合，無符驗，坐而言之，起而不可設，張而不可施行，豈不過甚矣哉」，夫荀子之意，固以爲孟子之所謂亦爲之者僞也；而曰性善，是不察乎性僞之分也。所謂可以爲者，未必能者也；而曰性善，是無辨合符驗也。可以爲未必能云者，固坐而言之，起而不可設，張而不可施行者也。蓋人之於爲善也，在天者無不可，而在人者有不能；可以爲，天也；不能，人也；孟子之所言者天也；荀子之所言者人也。且夫惻隱羞惡云云，是二子所謂爲性之善者也；好利疾惡云云，是二子所謂爲性之惡者也；二子所謂爲性者，固有善有惡者也。孟子有見於人之有善，無見於人之有惡，以爲人之於善，固可以爲就其所以生之在天者而言之，故曰性善。荀子有見於人之有惡，無見於人之有善，以爲人之於善，固可以爲而未必能。就其所以成之在人者而言之，故曰性惡。性善，故申之以充；性惡，故要之以僞。吾故曰，豈好相非哉，亦其所以言學之道異耳。言學之道異，則無言而不異矣。

漢之董仲舒，荀卿氏之儒也。其論性曰：「性有善端，動之愛父母，善於禽獸，則謂之善，此孟子之善。循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善；此聖人之善也」。（聖人隱指荀子）善端，蓋卽仁義禮智之端也。夫孟子之善，旣善於禽獸之善，而非聖人之善；此荀子之所以謂性惡也。所謂聖人之善，抑荀子所謂待事而後然者也；此荀子所以謂善者僞也。吁！後之因性惡而論荀子者，其亦折衷於董子可也。雖然董子之意，固謂孟荀二子言性之異，在於所謂善者義有深淺耳；抑吾又謂二子之言性雖異，要其謂聖人者，人之所可爲，爲之而後成，一也。顧孟子以爲人既可以爲善，則善固自由內出；故其於人之爲之也，曰充而不曰僞。充也者，所以盡人之性也。荀子以爲善必待爲而後成，則善固自外至；故其於人之爲之也，曰僞而不曰充。僞也者，所以飾人之性也。是故孟子曰，「由仁義行，非行仁義」，荀子曰：「無之中，必求於外」，亦其所以言學之道異故也。

或曰：荀子所以謂性惡而善僞者，蓋亦雜「仁義桎梏，殘生傷性」之說而爲義者也。其曰善言天者必有徵於人者，爲莊子蔽於天而不知人故也。性惡篇僞起而生禮義，楊倞注，老子智慧出，有大僞，莊子亦云：仁相僞也，義相虧也；皆言非其本性也。今引伸其意，而備一說焉。其然乎？

右 性 僞

性惡篇曰：「古者聖王以人之性惡，是以爲之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，擾化人之情性而導之也」。荀子倡言性惡，功在化性。化性者，化性而起僞。雖然，荀子之所以謂性惡而善僞者，固以化性之必有待於禮義；而禮義之所以能化性者，抑更有事乎積也。曷謂積榮辱篇曰：「材性智能，君子小人一也；可以爲堯禹，可以爲桀跖，可以爲工匠，可以爲農賈，在注錯習俗之所積耳。積耕耨而爲農夫，積斲削而爲工匠，積反同販貨而爲商賈，積禮義而爲君子」。然則積也者，注錯習俗於禮義而積之也。注錯者，錯置，俗，亦習也。習俗雙聲字此君子之所以化其性也。故荀子以爲君子小人者，亦未嘗不可以相爲也，然而不相爲者，則君子注錯之當，小人注錯之過也。所謂注錯之當者，注錯於禮義也；所謂注錯之過者，注錯於非禮義也。注錯於禮義，則所習俗者禮義；所積者亦禮義也；斯爲君子。注錯於非禮義，則所習俗者，非禮義；所積者亦非禮義也；斯爲小人。君子小人，其分固在是矣。

然則性之所以可化者何也？性惡篇曰：「仁義法正，固有可知可能之理；(所謂可知物之理也)人固有可以知仁義法正之質，可以能仁義法正之具」；(所謂可以知人之性也)以其可以知之質，可以能之具，本仁義法正可知可能之理，此性之所以可化也。雖然人於仁義法正亦特有可知之質，可能之具耳。非果必知必能也；此善之所以不可不積也。儒效篇曰：「性不足以獨立而治」，又曰：「性也者，吾所不能爲也，然而可化也；積也者，非吾所有也，然而可爲也」。所謂性不足以獨立而治者，可以知之質，可以能之具，未足獨爲治也。所謂「無僞，則性不能自美」，是其義也。夫惟性之不足以獨立而治，故性必有待於禮義。夫惟積之非吾所有，故禮義必有事乎注錯習俗。是故禮義者，化性之具也；注錯習俗者，成積之道也。此僞之所由起也。

然則積之化性也，又奈何？儒效篇曰：「志忍私，然後能公；行忍情性，然後能脩；可謂小儒矣。志安公，行安脩者，可謂大儒矣。」志忍私然後能公，行忍情性然後能脩者，中庸所謂勉強而行之也。忍者，強忍也。志安公，行安脩者，中庸所謂安而行之也。安者，自然也。然則所謂注錯習俗於禮義而積之者，注錯於禮義，而習俗之，積強忍而進於安也；而習俗移志，安久移質，譬之越人安越，楚人安楚，是非天性也，積靡使然也。積靡也者，其始也志移，其繼也質移，久而習焉，靡與俱化也。故方其志移而質未移也，則忍私然後公，忍情性然後脩；而及其志移而質亦移也，則行禮要節，安之若生四肢，而性化矣。故又曰：「注錯習俗，所以化性也；并一而不二，所以成積也。」并一而不二者，并一於所注錯習俗而不二，所謂莫神一好，好而一之，神以成也。且夫所謂可知之質，可能之具者，天也。爲之積之者，人也。吁，孰謂荀子固言性惡乎？亦欲學者之敬其在己，而毋錯人而思天耳。論者猶或謂其敢爲高論，謬矣！

右化性

曷謂天？無待而固然者謂之天。曷謂人？必且有待而後然者謂之人。蓋荀子之說如是。昔者莊子以爲物不勝天久矣，故曰：「何爲乎，何不爲乎，正而待之而已耳。」荀子以爲物之所以生在天，而所以成在人，錯人而思天，則失萬物之情。故曰：「惟聖人爲不求知天。」又曰：「大天而思之，孰與物畜而裁之；從天而頌之，孰與制天命而用之。」蓋惟有莊子之正而待天，而後有荀子之不求知天，荀子固以爲莊子蔽於天而不知人者也。故荀子之學，亦在知人而已。知人者，裁天而制之也。故又曰：「善言天者，必有徵於人。」且夫諸子之言天也，有曰：天地不仁者焉；老子是也。有曰天之於人無厚者焉，鄧析是也。墨家動作有爲，必度於天。儒者脩人，亦以應天。荀子乃曰，唯聖人爲不求知天，大天而思之，孰與物畜而裁之，從天而頌之，孰與制天命而用之；無它，彼以爲道者，非天之道，非地之道，人之所以道也。故荀子者，以人全天，治人道者也。其意以爲先王之道，固如是耳。其所以重言隆禮者，亦以禮者，人道之極也；是則荀子之特徵也已。

右天人

儒者論學，貴於有所止之。大學言止於至善，荀子亦曰止諸至足：至足，卽謂之至善也。

凡可以知，人之性也；可知，物之理也；以可以知之性，求可知之理，而無所疑止之，（疑問凝定也，詩靡所止疑），則其所以貫理焉，雖億萬，已不足決萬物之變。（荀書決作挾已終也），此荀子之所謂與愚若一也。學，老身長子，與愚者若一，猶不知錯；又荀子之所謂妄人也。故荀子以爲君子之所謂知者，非能偏知人之所知之謂也，君子之所謂賢者，非能偏能，人之所能之謂也；君子之所謂辯者，非能偏辯人之所辯之謂也；君子之所謂察者，非能偏察人之所察之謂也；有所止矣。見解蔽止誤作正；今校改。故曰：「學也者，固學止之也」。止之者，要於不與愚者若一而已矣。要於不老身長子而爲妄人而已矣。

惡乎止之？曰：止諸足。曷謂至足？曰：聖王也。夫荀子固以聖王之道爲道者也。意以爲聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者足以爲天下法則矣。故曰：「學者以聖王爲師，案以聖王之制爲法」；以聖爲師，案以聖王之制爲法者，卽謂止諸至足也。蓋自荀子而言，如是，則可以爲至足，而不必偏知能辯察人之所知能辯察矣。可以免於愚，而逃於妄矣。

雖然，抑吾更有說焉。夫所謂以可以知之性，求可知之理，而無所疑止之，則其所以貫理焉，雖億萬，已不足決萬物之變者，其與「生也有涯，知也無涯」，莊生之旨，將毋同？然則止諸至足之者，固大學止於至善之義也，或者其亦激於莊子之說，而思所以矯之也歟？大抵荀子之學，其於墨與法，則相倚而相參；其於道與名，則相反而相成：要之一衷於禮而已矣。

右止足

周自文武道衰，至於戰國，方術之士，益紛紛爭以其學鳴。是以荀子論學者之所止，君子之所長，所以謐德定次，（謐通決）使萬物得其宜，事變得其應，慎墨不得進其譚，鄧惠無所竄其察，言必當理，事必當務之道，曰：「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，有益於理者爲之；無益於理者舍之；夫是之謂中說。中事中說云者，

亦猶墨子言足以遷行者常之，不足以遷者勿常，言足以舉行者常之，不足以舉行者勿常意也。蓋自墨子以可用爲善，（兼愛下用而不可，離我亦將非之；且焉有善而不可用者。）荀子亦遂以益理爲中矣。夫惟知說有益於理者爲，無益於理者舍也，是以堅白同異，有厚無厚之察，非不察也，然而荀子以爲君子不辯止之也。不辯止之者，謂辯不止於是也。惟事行有益於理者立，無益於理者廢也，是以倚魁之行，非不難也；然而荀子以爲君子不行止之也。不行止之者，謂行不止於是也。荀子之爲學，固貴於有所止之者也。然則若何而可？曰：凡事行，有益於理者立之；無益於理者廢之，凡知說，有益於理者爲之；無益於理者舍之；如是而已。要之荀子亦懼學者之爲愚爲妄，玩琦辭，爲倚行，故立止足之義，以定其師法；發有益之理，以齊其行說。凡以明道有一隆而已。故又曰：「充虛之相施易也，堅白同異之分隔也，是聰耳之所不能聽，明目之所不能見；不知無害爲君子，知之無損爲小人。而狂惑蠱愚之人，乃始率其羣徒，辯其談說，明其辟稱，老身長子，不知惡也；夫是之上愚。夫所謂聰耳不能聽，明目不能見者，謂雖億萬已不足浹萬物之情也；不知無害爲君子，知之無損爲小人者，謂其無益於理也。然則所謂中者何也？曰：荀子固以爲墨子蔽於用，而不知文者也；故申之以中。中者，禮義之中；荀子之所謂文也。故曰：「先王之道，仁之隆也；比中而行之；曷謂中，禮義是也。」又曰：懷負石而赴河，是行之難爲者也；而申徒狄能之；然而君子不貴者，非禮義之中也。山淵平；天地比，鉤有須，卵有毛，是說之難持者也；而惠施鄧析能之；然而君子不貴者，非禮義之中也。解蔽篇引傳析辭而爲察，言物而爲辯，君子賤之之言，而疏之曰：「爲之無益於成也，求之無益於得也，憂戚之，無益於幾也」；夫鉤卵山淵之辯，與所謂堅白異同云云，均之析辭言物也。然則非禮義之中云者，亦謂無益於理也，明矣。

所謂有益於理者又何也？曰：解蔽篇有曰：「若夫非分是非，非治曲直，非辨治亂，非治人道，能之無益於人，不能無損於人，案（案猶乃也，荀書案字，或爲語辭，或作則字，或作乃字用。）直將治怪說：玩奇辭，此亂世奸人之說也。是則荀子所謂有益者，人道是也。荀子之所謂學，人道而已矣。分是非，治曲直，辨治亂，何莫非人道哉？然則其所以分是非，治曲直，辨治亂者，又何在？曰亦以先王之禮，爲之封界而已矣。」

右中事中說

曷謂倫？解蔽篇曰：「聖人見蔽塞之禍，兼陳萬物而中懸衡焉，故衆異不得相蔽；以亂其倫也」；倫者，同異之倫也。曷謂類？勸學篇曰：「禮者法之大分；類之綱紀也」；類者，綱紀於禮者也。

勸學篇曰：「倫類不通，不足謂善學。」夫倫類不通，何以不足謂善學也。儒效篇曰：「法後王，一制度，而敷詩書，其言行已有大法矣，然而明不能齊（讀濟，韓詩外傳正作濟）法教之所不及，聞見之所未至，則知不能類也；是雅儒者也。法後王，統禮義，倚物怪變，所未嘗聞，所未嘗見也，卒然起一方，則舉統類而應之，無所憚懾，張法而度之，則曠然若合符節；是大儒者也」。然則類也者，固所以濟法教之所不及，聞見之所未至者也。王制篇論聽政有曰：「有法者以法行，無法者以類舉」，故所謂知不能類者，無法者不能以類舉也。無法者不能以類舉，此所以言行雖有大法，而但爲雅儒也。此倫類不通之所以不足謂善學也。夫荀子之爲學，固貴於依乎法，而又深其類者也。

然則通倫類奈何？曰：儒效篇之論大儒有曰：「以淺持博，以古持今，非相篇之論聖人亦曰：「聖人何以不可欺？」曰聖人也者，以己度者也」。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，此皆其同也。要之亦期於以類行雜，以一行萬而已。類也者，類於法者也，類於所嘗聞，所嘗見者也。雜者，雜出於法教之所不及，聞見之所未至者也。故一二所聞見，億萬所未聞見也；今日所聞見，千歲所未聞見也；欲知億萬，則審一二；欲知千歲，則數今日。斯所謂以情度情，以類度類已。是故荀子以爲君子所聽視者近，所聞見者遠，坐於室，而見四海，處於今，而論久遠，則操彌然也。故操彌約，而事彌大；五寸之規，盡天下之方也。且夫謂無動而不變，無時而不移者，莊子也。謂類不悖，雖久同理，化而一實者，荀子也。夫惟謂類不悖，雖久同理，此五寸之規，所以能盡天下之方也。何者，萬物爲道一偏，一物爲萬物一偏，類不悖，既久同理，則亦可類推而不悖矣。類也者，固所以濟法教之所不及，聞見之所未至者也。故大儒者之於倚物怪變也，所以卒能無所憚懦，若合符節者，爲其舉類而應，張法而度也。然則荀子所謂操術者，操此以情度情，以類度類之術，譬五寸之規，可以盡天下

之方；行萬類之雜也。

雖然，禮者，固荀子所謂法之大分，類之綱紀也。天論篇亦曰：「百王之無變，足以爲道貫，不知貫，不知應變。」所謂百王之無變者，禮也。故又曰：「禮者表也」。然則類之所以應變也，蓋以禮爲之綱紀，表而貫之也。貫者通也，所謂一以貫之也。荀子之隆禮，抑以此歟？

右 倫 類

百家道出於一，然而異說者，亦其所以言學之道然也。而當荀子之際，諸子之名學既昌，百家之辯說滋紛，故其言學之道，於儒爲備。其可得而演述者二、一曰：論貴有辨合，有符驗。辨合符驗云者，要於坐而言之，起而可設，張而可施行；所謂君子名之必可言，言之必可行；是其義也。夫荀子固以爲道者，非天之道，非地之道，人之所以道也。其所謂學，毋亦人道已耳。故凡無辨合，無符驗者，彼以爲此皆多而無用，辯而寡功者也。無益於理者也。不知無害爲君子，知之無損爲小人者也。故曰：「善言天者，必有徵於人善；言古者，必有節於今。」何者，物之所以生在天，而所以成在人；言天而不徵於人，則所以生者，未必成也。是坐而言之，起而不可設，張而不可施行者也。無辨合，無符驗者也。文久而滅，節族久而絕，傳者久則愈略，近則愈詳。言古而不節於今，則略且絕者，久而不可得詳也。是坐而言之，起而不可設，張而不可施行者也。無辨合，無符驗者也。節於今，故法後王；徵於人，故言性惡；道固然已。二曰：凡議必立隆正，然後可也。夫荀子之論學也，有以古持今之道焉；有以說度功之道焉；故論貴有辨合符驗者，以說度功也。議必立隆正者，以古持今也。隆正者，言議以聖王爲師也。

右 言 議

隆者，中也。儒效篇：「先王之道，仁之隆也；比中而行之。」隆正，卽謂中正矣。隆正者，亦荀子言議之道，所以定

是非之封界也。正論篇曰：「凡議，必將立隆正，然後可也。無隆正，則是非不分，辯訟不決；故所聞曰天下之大隆；是非之封界，分職名象之所起，王制是也」。故凡言議期命以聖王爲師。期命也者，辯說之用也。然則荀子固謂言議之道，在以聖王之制，爲之隆正，以定是非之封界也矣。故其非宋子見侮不辱之說也，亦以其不合王制而辯之。其說曰：「聖王之分榮辱是也；今子宋案不然，一朝而改之，說必不行矣。」一朝而改之，謂改王制也。豈唯宋子，其所以謂慎墨爲一隅，每亦以其不合聖王而已。夫荀子，固以先王之道爲隆者也。其意以爲天下無二道，聖人無兩心，而諸侯異政，百家異說，則必或是或非，或治或亂，故以聖王爲之隆正。凡合於聖王者，則爲道；不合於聖者，則非道，兼陳萬物，而中懸衡焉。其是之也，不必以其言之成理，持之有故而是也；其非之也，不必以其言之成理，持之有故，而不非也；一衡於隆正之聖王而已。合者是，不合者非，亦猶墨子言必立，不合者非，夫而後異說不能亂，百家無所竄。蓋其辨道也如此，其於言議也亦如此。合者是，不合者非，亦猶墨子言必立儀，言而無儀，則是非利害之辨，不可得而明知之義耳。故又曰：「天下非察是，是察非，謂合王制不合王制也。天下有不足以是爲隆正也，然而猶有能定是非曲直者邪？」非察是，是察非，謂以王制之是，察百家之非也。是故言議，在立隆正，以定是非之封界；隆正，在以王制而察所議之合否。故曰：「隆正者，所以定是非之封界也。」

且夫是非不分，辯訟不決，抑靡所疑止之爲愚爲妄者也。然則所謂以類行雜者，止於聖王之倫者也。所謂必立隆正者，止於聖王之制者也。荀子之所以謂聖王爲至足，而止之者，固謂其盡倫也；爲其盡制也。曷謂倫？曰：禮。荀子固以爲禮者，立隆以爲極，而天下莫之能損益也。曷謂倫？曰：倫類。荀子固謂學者以聖王爲師，法其法，以求其統類也。章實齋謂，諸子著書承用文字，義各有所主，屈平之靈脩，莊子之因是，韓非之參伍，鬼谷之捭闔，蘇張之縱橫，皆移置他書，莫知所謂。其說良是。竊以爲墨子之兼別，荀子之倫類，亦非他書所有也。案荀子所謂類，其用要在濟法教之所不及，間見之所未至。然或言論倫類，或言統類。大抵就禮法言，則曰倫類，或簡言曰統。此其辨也。蓋聖王有百，而禮無二致。有百，故曰統類。統者，百王相因之統紀也。無二，故曰倫類。倫者，禮法同異之倫比也。解蔽篇，論師聖王曰：「學者以聖王爲師，法其法，以求其統類，求其統類者，求聖王之統類也。此兼言統類者也。儒效篇論太儒曰：「法先王，統禮義，統禮義者，統先王之禮義也。」此簡言統者也。故曰，就聖王言，則曰統類，或簡言曰統。勸學篇論積禮曰：「倫類不通，不足謂善學，此兼言倫類者也。脩身篇論法禮曰：「依乎法，而又深其類，然後溫溫然。此簡類者也。故曰就禮法言，則曰倫類，或簡言曰類。故其非十二子也於孟子之略法先王，則曰不知其統，於其造作五行，則曰僻遠無類，是亦王則言統，禮則言類，其義概可推知矣。」

右 隆 正

荀子、孟子皆誦法孔子，而其跡若有異者，性善性惡之說耳；遵先王、法後王之說耳。性善性惡，性僞篇，已推明其故矣。若法後王云者，太史公以爲荀子法後王，以其近已，俗變相類，議卑而易行；是蓋有記而云然耳。荀子之法後王，毋亦言古而節今，以近而知遠而已矣。荀子固以爲禮莫大於聖王者也。固謂儒者法先王、隆禮義者也。

何言乎言古而節今也，非相篇曰：「聖王有百，吾孰法焉，曰：文久而滅，節族久而絕，守法數之有司，極而褫。」又曰：「欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣；後王是也。」然則法王云者，非謂法後王也；謂法聖王也。謂聖王文久節絕，故觀其跡於粲然之後王也。粲然者，謂明備也。故又曰：「五帝之外，無傳人，非無賢人也，久故也。五帝之中，無傳政，非無善政也；久故也。禹湯有傳政，而不若周之察也。傳者久則愈略，近則愈詳」久則愈略，此聖王之所以極而褫也。近則愈詳，此後王之所以粲然也。夫觀聖王，是言古也；觀之後王，是節今也。節之爲言驗也。雖然，其所以節於今者，則固又謂以近之可以知遠也。

何言乎以近知遠也？曰：夫荀子固以謂古今異情：其所以治亂者異道，爲妄人者也。故不苟篇曰：「千人萬人之情，一人之情是也；天地始者；今日是也；百王之道，後王是也。此言古今一度也。」然則荀子所以能觀聖王於粲然爲百王之道後王是也。夫是之謂以近知遠。夫荀子之爲學，固貴於有辨合符驗者也。貴於類以濟法教之所不及，聞見之所未至者也。先王者，法教之所不及，聞見之所未至也。後王者，所嘗聞，所嘗見也。則其言古而必節今，知遠而必以近者，抑亦以類行雜，以一行萬之道然歟？然則孰爲後王？曰：周道是已。其所謂聖王，則堯禹是已。故曰：「欲知億萬，則數一二，欲知上世」「則審周道」。自荀子言，則周道固後王矣。故又曰：「禹湯有傳政，而不若周之察也。」察，卽謂粲然也。由是言之，孟荀二子，皆欲行先王之道者也；顧荀子以爲論貴辨合符驗，故觀之近，節之見聞，審之詳，明之周道，蓋卽孔子殷夏相因，百世可知之意；亦卽從周之意也。而豈以其近已易行哉？是故孟子祖述堯舜者也。荀子憲章文武者也。且夫荀子之非十二子也，於子

思孟子，則曰：「略法先王而不知其統，不知其統，故曰略法。先王者，故久而愈略者也。然則荀子，亦非以子思孟子法先王爲非也，特非其不知統耳。荀子之法先生也，固必求其統者也。曷謂統，曰：「統者，統類，卽所以濟法教之所不及，聞見之所未至者也；而觀聖王於後王是已。然則荀子之觀後王也，又奈何？」曰：「荀子之所貴於聖王者，固在知其統類。而禮者，又荀子所謂法之大分，類之綱紀也。則其所法於先王者禮，其所觀於後王，以知先王者，亦禮而已矣。故曰：『將原先王，本仁義，則禮正其經緯蹊徑也。』」經緯蹊徑者，所以原先王之道，固在是也。夫孔子所謂殷夏相因者，固亦禮也。是故荀子所謂道者，先王之禮也。其法先王也，又在觀之後王，亦其所以爲學之道固然耳。

右 法 後 王

韓非有言：「孔子、墨子，俱道堯舜，而取舍不同；皆自謂真堯舜。堯舜不復生，將誰使定堯舜之誠乎？無參驗而必之者愚也，弗能必而據之者誣也。」太史公亦曰：「學者多稱五帝，其文不雅馴，薦紳先生難言之。」古者言學，殆未有不則古昔稱先王者，莊子所謂重言是也。豈獨孔、墨道堯舜哉？亦各有取舍，而自謂爲真而已矣。若如莊、列之容成，大庭、百皇、中央、栗陸、驪畜、赫胥、尊盧，則皆五帝之外者也。誠哉其難言也！蓋學者之稱古昔也紛紛矣。抑匪僅取舍不同而已。夫荀子固曰：「五帝之外無傳人，五帝之中無傳政。無傳人；無傳政，此學者稱古昔之所以紛紛也。荀子言學，固貴於辨合符驗者也。韓非之所謂參驗者，亦卽辨合符驗之謂也。然則其法後王也，固言古而節今，以近而知遠也；雖然，毋亦惑於紛紛難言者，故以後王爲之參驗，以定堯舜之誠，而必之也歟？所謂後王者，又反容成大庭，如莊列所稱，無參驗弗能必者而言歟？」故其言曰：「君子審後王之道，而議於百王之前，若端拜而議。」若端拜而議者，千世若接，而不至愚且誣也。蓋周道衰，而雜學盛，而荀子之出，於時最後；又嘗遊學於齊，觀稷下之風；故其學之所涵濡者博；而與諸子相反相成者亦多焉。是故止足之義，用補有涯無涯之失；有益無益之理，爲禁堅白同異之非；則其法後王也，亦安知非矯紛紛難言弗能必者而然歟？

右法後王下

凡人之取也，所欲未嘗粹而來也；其去也，所惡未嘗粹而往也。故荀子曰：「人無動而可不與權俱」。曷謂權？曰道。故曰：「道者心之正權也」。人何以知道？曰心。故曰：「心者，道之主宰也。」夫荀子固以爲性惡而善偽者也。故心不可以不知道。心之知道，亦偽之所由起也。

古者有言治，而待去欲者，此荀子所謂無以道欲，而困於有欲者也。有言治，而待寡欲者，又荀子所謂無以節欲，而困於多欲者也。然則荀子固謂欲不可去，求可道也：欲不可寡，求可節也。所謂心不可以不知道者，亦在道欲節欲而已矣。故曰：心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂。故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。

所謂治亂在於心之所可，亡於情之所欲者，何也？曰：謂欲不可得，而求者，從所可也。正名篇，以所欲爲可得而求之，情之所不免也；以爲可而道之，知之所必出也。荀子以爲凡人莫不從其所可，去其所不可；而可不可者心。心者天君也，出令而無所受令，故心不可以不知道。心知道然後可道、可道，然後能守道以禁非道。故所謂心之所可中理，欲雖多，奚傷於治者，謂其所可而從之者道也。可道而從之，奚以損之而亂。心不知道，則不可道，而可非道。故所謂心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂者，謂其所可而從之者非道也。不可道而離之，奚以益之而治。夫欲不待可得，所受乎天也；求者從所可，受乎心也；故曰治亂在於心之所可，亡於情之所欲。

抑惟欲不待可得，而求者，從所可也，此吾所以謂心之知道，偽之所由起也。夫荀子之謂性惡而善偽者，固以人生而有欲故也；所謂好利疾惡云云是已。故曰：「性者，天之就也、情者，性之質也；欲者，情之應也」。又曰：「性之喜怒哀樂謂之情，情然而心爲之擇，謂之慮；心慮而能爲之動，謂之偽。慮積焉，能習焉，而後成謂之偽。欲爲情應，情爲性質，而能動於心，此荀子之所以謂，不可以不知道也。故又曰：「飾邪說，爲倚事，是奸人之所以取危辱死刑也；其慮之不深，擇之

不謹，是其所以危也。然則荀子固謂奸人之所以取危辱者，情然而心不能爲之擇也。非心不能爲之擇，擇之而不謹。擇之而不謹，是慮之不深也。慮之不深，是心之不知道也。吾故曰，心之知道，僞之所由起也。

人不可以不知道，而所以知道者心；其說既備矣。然則心何以知道？曰：「虛壹而靜」，是荀子所謂心之所以知道也。曷謂虛？曰：人生而有知，知而有志。志也者，臧也。志，記也；臧，藏古通。然而有所謂虛。荀子以爲不以所已臧，害所將受，謂之虛。解蔽篇曰：「墨子蔽於用，而不知文，宋子蔽於欲，而不知得；慎子蔽於法，而不知賢；申子蔽於執，而不知知。惠子蔽於辭，而不知實；莊子蔽於天，而不知人。此數具者，皆道之一隅也。夫道者，體常而盡變；一隅不足以舉之。然則虛也者，謂母若數子之蔽所已臧之一隅，而害所將受之道也。故又曰：『曲知之人，觀於道之一隅，而未之能識也；故以爲足而飾之』。以爲足而飾之者，害所將受也。」

曷謂壹？曰：心生而有知，知而有異；異也者，同時兼知之；同時兼知之，兩也；然而有所謂一。荀子以爲不以夫一害此一，謂之一。解蔽篇曰：「倕作弓，浮游作矢，而羿精於射；奚仲作車，桑杜作乘馬，而造父精於御；自古及今，未有兩而能精者也。」然則羿者，不以矢之夫一，而害射之此一者也。造父者，不以車馬之夫一，而害御之此一者也。此其所以能精也。故曰：「未有兩而能精者也。」兩者，卽同時兼知此一，與夫一。譬同時可以知射，可以知御，兼可以知弓矢；兼可以知車馬也。故荀子所謂一者，亦若羿之於射，造父之於御而已。故又曰：「好書者衆矣，而蒼頡傳者一也；好稼者衆矣，而后稷獨傳者一也；好樂者衆矣，而夔獨傳者一也；好義者衆矣，而舜獨傳者一也。」

曷謂靜，曰：心臥則夢，偷則自行，使之則謀。故心未嘗不動也，然而有所謂靜。荀子以爲不以夢劇亂知，謂之靜。解蔽篇曰：「空石之中有人焉，其名曰𦥧，其爲人也，善射以好思。耳目之欲接，則敗其思，蚊虻之聲聞，則挫其精。是以關耳目之欲，而遠蚊虻之聲；閒居靜思則通。然則所謂不以夢劇亂知者，譬𦥧之於射，耳目之欲而闢，蚊虻而遠也。所謂閒居靜思是也。荀子之所謂虛壹而靜者，義具是矣。荀子之意，固以將須道者虛之，虛則入。將事道者一之，一則盡。將思道者靜之，靜則察。須者，待也。事者，爲也。（正名篇，正義而爲，謂之事。此節舊不可讀，今參取諸說校正）。虛以待之而入，一以爲之而

盡，靜以思之而察，此虛一而靜之所以能知道也。雖然，荀子之論空石之殲也，繼曰：孟子惡敗而出妻，可謂能自彊矣；未及思也。有子惡臥而猝掌，可謂能自忍矣；未及好也。闢耳目之欲，遠蚊虻之聲，可謂危矣，未及可謂微也。夫微者，至人也。忍堅於彊，好甚於思，思而好者深於心；忍而彊者著於行。然則虛一而靜者，匪獨心之所以知道也，亦知之所以成微也。微也者，心一乎道行一乎心，從心所欲，而無不可也。然則所謂道者何也，曰先王之道，禮義之中也。

右 心 權

正名者，卽言議期命以聖王爲師也。周衰，九流奮興。而自鄧析首傳形名，其後惠施公龍之徒，益務析辭言物。荀子以爲此聖王沒，名守，漫奇，辭起，名實亂；是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。故爲正名之論曰：「有王者起，必將有作於新名，有循於舊名」。有作於新名，有循於舊名者，變奇辭之新、循聖王之舊也。

然則其變新名奈何？曰亦察乎所爲有名，與所緣以同異，與制名之樞要而已。故曰：「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。驗之所爲有名，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。驗之所緣以同異，而觀其孰調，則能禁之矣」。「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」。名約者，卽制名之樞要也。禁者，變而禁之也。夫荀子之論名也，固以爲異形離心交喻，異物名實互紐。（互原作玄，今校正，如莊子所云，犬可以爲羊，白可以爲黑；蓋謂犬羊白黑，皆人之所名。當夫名約未定之前，則謂犬爲羊，謂白爲黑，固無不可。此所謂異形離心，交喻，異物，名實互紐。貴賤不明，同異不別，則志必有不喻之患；而事必有困廢之禍。故智者爲之制名，以指實，上以明貴賤，下以辨同異，此所爲有名也。夫名也者，既以指實，辨同異，而明貴賤，則名守亂，是非之形不明，此荀子正名之所以必察所爲有名，與所緣以同異，與制名之樞要，以變奇辭之新，及聖王之舊也。

然則孰察而孰變之？曰：王。蓋自墨子發爲義，自貴者出之說，儒家之明貴賤者，久而亦自中焉。是以孟子以爲禮義由賢者出，荀子以爲自王者出。故其正名也；亦以爲自王者正。故曰：「王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民一

焉。慎率民而一焉者，其民莫敢託爲奇辭以亂正名也。荀子者，固以聖王爲盡倫盡制者也。

然則聖王之率民也，又奈何？荀子以爲民易一以道，而不可以共故。故明君臨之，以執，道之，以道，申之，以命，章之，以論；故其民之化道也，如神。是則，其所謂聖王率民之道已。由是言之，荀子之正名也，其故既由於奇辭亂先王之守，而其道又在變奇辭之新，以反聖王之舊。吾故曰，正名者，言議期命，以聖王爲師，蓋爲此也。

右 正 名

荀子所謂所爲有名者，因以明貴賤辨同異也。然則何緣而以同異？曰：緣天官。正名篇曰：「凡同類同情者，其天官之意物也同。故比方之，疑似而通；是所以共其名約以相期也。形體色理以目異，聲音清濁以耳異，甘苦奇味以口異，香臭腥臊以鼻異，疾養滄熱以形體異，喜怒哀樂以心異。心又徵知，徵知，則緣耳而知聲可也；緣目而知形可也。然而徵知，必將待天官之當簿其類，然後可也。此所緣而以同異也。」所謂徵知者，譬聞聲而能證其爲鍾，此之謂徵。徵者，證也。徵知必將待天官之當簿其類者，聲之類不一；聞聲而能證其爲鍾者，必耳之一官其所當簿於聲者，有此鍾之一類；故當其聞之也，能舉類而證之；曰，此鍾也。當簿者，默識也。耳目以其所接，徵之於心；心以耳目之所當簿，同異於其類；此荀子所謂所緣而以同異也。

所謂制名之樞要又何也？曰：荀子固以同類同情者，其天官之意物也同；是以能共其約名以相期。約名者，隨天官之所同異而命之名；同則同之，異則異之，然後相期以爲約。即所謂制名之樞要是也。是故所謂緣天官而以同異者，緣耳而知聲，緣目而知形也。所謂制名之樞要者，隨天官之所同異而名之以爲約也。故曰：名無固宜，約定俗成則，謂之宜。名無固實，約定俗成，則謂之實名。若是皆荀子正名之所先察也。

雖然察乎所爲有名，與所緣以同異，與制名之樞要，所以能禁奇辭者又何也，曰：荀子之辨奇辭也，固曰：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；驗之所爲有名，而觀其執行，則能禁之矣。山淵平，情欲寡，芻豢不

加甘，大鐘不加樂，此惑於用實以亂名者也；驗之所緣以同異，而觀其執調，則能禁之矣。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。然則荀子所謂奇辭者三，一曰惑於用名以亂名，所謂見侮不辱，聖人不愛己，（墨子大取篇，愛人不外愛己，已在所愛，愛己愛人也。）殺盜非殺人也，（墨子小取）云云，是已。二曰，惑於用實以以亂名，所謂見謂山淵平，（楊倞云即莊子山與澤平）情欲寡，（楊注即宋子情欲寡之說）芻豢不加甘，大鐘不加樂，（楊注此墨子說）云云是已。三曰惑於用名以亂實，所謂非而謁楹，有牛馬非馬也云云是已。楊注、馬非馬、是公孫龍說、孫始讓讀牛馬非馬也句，引以證墨辨經下牛馬之非牛。與可之二馬不二，而牛馬二，則牛非牛，而馬非馬，無難。楊注自不如孫說爲善，但非而謁楹四字，終不得其所出。故又曰，邪說僻言之離正道，而擅作者；無不類於三惑者矣。夫所謂惑於用名以亂名云者，謂惑於所名，而未知所爲有名也。名也者，固所以明貴賤，辨同異者也。是故侮者，人之所辱，而曰見侮不辱，是貴賤不明也。人與己有辨，盜亦人也，而曰聖人不愛己，殺盜非殺人，是同異不辨也。此驗之所爲有名，所以能禁惑於用名以亂名也。若夫惑於用實以亂名云者，謂惑於實之靡定，而未知所緣以命名也。惑於用名以亂實云，謂惑於所名之名，而未知所名之實也。名也者；固緣天官之所同異，而命之以爲約；約定俗成，則謂之宜者也。是故驗之所緣以同異，所以能禁惑於用實以亂名者，謂若緣耳而大鍾樂，緣目而芻豢甘，則其說可禁也。驗之名約，所以能禁惑於用名以亂實者，謂若俗皆謂牛馬爲馬，則其說可禁也。此皆荀子所謂析辭言物者也。蓋其所以作新名之道具如此。且夫荀子固謂論貴辨合符驗者也，固以治人道爲道者也；故務以耳目之所接爲察，約定俗成爲宜；而以析辭言物爲禁；亦其道固然耳。（正論篇，非宋子情寡之說曰，人之情，同不欲綦色，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，爲不欲乎？曰人之情欲是已，此即緣天官而禁之也。）