

《荀子》與《老子》、 《莊子》關係重探 ——從詞彙用例考察

林麗玲

提 要

《荀子》成書於戰國後期。時當百家爭鳴，《荀子》篇章多針對諸家學說加以評論，包括儒家、墨家、道家等，尤以《非十二子》、《天論》、《解蔽》最為明顯，痛陳利弊。前賢學者多就以上篇章對《荀子》與諸子關係作出研究，至於其他篇章，則所論甚少。本文以《荀子》與《老子》、《莊子》進行文本比對，以三書罕見的相合詞彙為切入點，透過文本、詞彙比對，以嶄新的分析角度，重探《荀子》各篇與《老子》、《莊子》的關係，提出新的看法，從而探究荀子如何取捨老、莊學說。

關鍵詞：《荀子》 《老子》 《莊子》 詞彙 傳承關係

一、前 言

《荀子》成書於戰國中後期，內容涉及哲學、教育、政治、經濟、軍事等，詞彙華茂，為研究上古漢語提供了大量語料。清人

劉師培著有《荀子補釋》、《荀子詞例舉要》，發明《荀子》一書的詞例文法。而近人研究《荀子》詞彙的，亦多集中於個別詞彙的訓釋，如彭民、步康《從〈荀子〉用例中探討“安”字的若干特殊用法》^[1]，李中生《〈荀子〉“制天命”新訓》等^[2]。另外，也有《荀子》中某一詞類的專門研究，例如黃曉冬《〈荀子〉單音節形容詞同義關係研究》^[3]。魯六的《〈荀子〉詞彙研究》則為綜合研究^[4]，當中論及《荀子》複音詞的結構、同義詞和反義詞等。縱觀前賢學者關於《荀子》詞彙的研究，都是集中於探討《荀子》詞彙的文法、語言結構等。至於從荀子詞彙探討其用詞習慣及學術思想淵源，則未嘗有之。

荀卿曾遊學於稷下，並“三為祭酒”^[5]、“最為老師”^[6]，熟悉各派學說，著書“推儒、墨、道德之行事興壞”^[7]，同時，荀子對各派學說亦有所吸收。馬積高《荀學源流》亦云：“荀子的學說雖以儒家思想為主導，但批判地吸取了各家之說，其理論體系帶有某種綜合性和集大成的性質。”^[8]可知荀子當對先秦諸子各派學說皆有所取捨。《史記·孟子荀卿列傳》記荀子著書之因由云：

荀卿嫉濁世之政，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，序列著數萬言而卒。^[9]

可見荀子著書，乃有見於當時各家學說盛行，於是著書評論各家學說的利弊，包括儒家、墨家、道德家等，以撥正亂世為己任。《荀子》評論諸子，前人多集中於《非十二子》、《天論》、《解蔽》數篇。書中評論《老子》、《莊子》有二處，一是《解蔽》：“莊子蔽於天而不知人。”^[10]一是《天論》：“老子有見於詘，無見於信。”^[11]後人多據此以為《荀子》批判道家思想，與《老子》、《莊子》二書相對立。荀子除了在上述各篇明示批評老子和莊子外，於其他篇章中亦有間接評論諸子學說者。誠如司馬遷所言，

荀子著書以“推儒、墨、道德之行事興壞”為目的，可知除了以上提及諸子的篇章外，《荀子》其他篇章的段落、文句也當有論及諸子之處。近世學者以三書相比對，發明《荀子》書中對《老子》、《莊子》思想的接納和吸收，重探《荀子》與道家思想的淵源。

據前賢所論，《荀子》對道家思想的吸收，首要有天論思想，劉咸炘論《天論》“大天而思之”一段云：

蓋《天論》性惡之旨，本對道家之率性順天而發。制天者，即制割大理之說；騁能者，即積偽之說；待時而動，物物而不物於物，皆道家之義。因者，道家之總旨也。^[12]

劉氏認為雖然荀子制天之說乃針對道家而言，然而荀子“待時”、“因循”的思想則取自道家。馮友蘭亦認為《莊子》和《荀子》對於天人關係的看法是相同的，曰：“荀子說：‘故明於天人之分，則可謂至人矣。’……莊子也講過這個問題，他說：‘天在內，人在外。……牛馬四足是謂天；落（絡）馬首，穿牛鼻，是謂人。’”^[13]馮氏指出《荀子》和《莊子》都提及天人之分，然而兩者之差別則在於：“莊子主張‘勿以人滅天’……‘勿以故滅命’，荀子指出與其‘從天而頌之’，不如制裁天命而加以利用。”^[14]一者順天，一者制天。從馮氏的分析可見，他認為《荀子》吸取了《莊子》論說，並就其“蔽於天而不知人”之弊加以改易。徐復觀《中國人性論史》認為《荀子》“天”的思想與孔、孟所云的“道德之天”較疏離，而接近《老子》、《莊子》所云的“化生萬物之天”^[15]。

由此可見，《荀子》對老莊的道家思想並非一概摒斥，而是去蕪存菁，雖然批判《老子》、《莊子》之“蔽”，但同時也吸收了其學術思想。

何師志華亦提出《荀子》有部分論說是源出於《莊子》，如“《詩》、《書》、《禮》、《樂》之用”^[16]，“耳、目、鼻、口各有接而不

相能之說”^[17]，“一曲、大理”^[18]，這些論說和詞彙的理念都與《莊子》相合，並提出荀子評騭諸子學說亦多本於《莊子》而來，如對墨翟、宋鈞、慎到、老聃的評價。在“天論”的問題之外，何師志華更提出荀子汲取了《莊子》的“認知說”，《莊子》云“無彼無是”、“無是無非”^[19]，《荀子》則說：“無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今。”^[20]然而荀卿否定莊周由此而發的“萬物齊同”之論，而提出“兼陳萬物”^[21]，達至“大清明”^[22]，以呼應莊子所謂“莫若以明”的境界^[23]。

可見，前賢學者對於《荀子》和《老子》、《莊子》的關係，多集中於討論《荀子》對二書關於自然觀、心知說的吸收，至於其他部分則少有論述，故本文擬援引《荀子》、《老子》、《莊子》三書的罕見詞彙加以分析，重探《荀子》與二書的關係。

2012年，香港中文大學中國古籍研究中心編纂《〈荀子〉詞彙資料彙編》，希望重新全盤統計、分析《荀子》詞語，冀有助學者進一步探索其語言使用的特質。此書在“漢達文庫”數據庫(<http://www.chant.org>)的基礎上，甄別適當材料，設計“中國古代雙音節及多音節詞彙資料庫自動編纂程式系統”(Automatic Compiling Program System for Retrieval Database for Ancient Chinese Disyllable and Polysyllable Words，簡稱RDDPW)，從而分析語言材料，統計詞頻，檢出各類詞頻計量清單，對文獻進行縱向和橫向的比較。通過電腦程序的計算與分析，並參考大型詞典、專書詞典所包含的詞彙，重新建構“完整詞單”，收錄合共350 343個二至四音節詞彙，然後將這批詞彙全數“注入”漢達文庫先秦兩漢一切傳世文獻文檔中，核算數據。通過上述檢索過程，成功檢得《荀子》複音節及多音節詞彙8 485個，總詞頻量為25 766。依據上述原始資料，研究中心再逐一判斷各個詞彙組合是否成功構詞，抑或僅屬不成意義的偶合。最後得出《荀子》詞彙6 506個，總詞頻量為18 297^[24]。《〈荀子〉詞彙資料彙編》乃學術界嶄新研究成果，本文據此比對

《老子》、《莊子》，查考《荀子》中的罕用複音節詞彙及詞組^[25]，分析這些詞彙的造詞方法，探討《荀子》如何運用這些詞彙，以見《荀子》與這些典籍的詞義異同。

二、《荀子》與《老子》、《莊子》 相合詞彙考辨

(一) 心性觀

《荀子》對人的“心”、“性”有詳細的論述。其言“心”謂：“心居中虛以治五官，夫是之謂天君。”^[26]其言“性”、“情”，則謂：“性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。”^[27]其言“心”、“性”之關係則曰：

欲不待可得，所受乎天也；求者從所可，〔所〕受乎心也。所受乎天之一欲，制於所受乎心之多〔求〕，固難類所受乎天也。^[28]

又云：

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！欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂！^[29]

知其謂“心”能統攝各天官，故曰“心有微知”。心之思慮的準則，首要合於禮，《解蔽》云：“心不可以不知道。心不知道，則不可道而可非道。”^[30]其所謂“道”乃謂禮義之道，故知“心”乃據禮義之道以作出各種判斷。今據《荀子》論述心性觀與《老子》、《莊子》相合之詞彙，比對三書學術思想及用詞方法之異同。

1. 外物

“外物”一詞，同見於《莊子》和《荀子》^[31]。《莊子·大宗

師》云：

已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生。^[32]

此記女偶與南伯子葵言得道之經過，謂先外天下後外物，外物即忘記外在之事物，郭象注曰：“物者，朝夕所須，切已難忘。”^[33]《莊子·外物》亦論及“外物”，云：

外物不可必，故龍逢誅，比干戮，箕子狂，惡來死，桀紂亡。^[34]

此言外在之物沒有必然的準則，難以確然把握。後文續云：

有甚憂兩陷而無所逃，蠶螭不得成，心若懸於天地之間，慰腎沈屯，利害相摩，生火甚多，衆人焚和，月固不勝火，於是乎有儼然而道盡。^[35]

《莊子·大宗師》認為得道必須先遺忘外物，然後能外生，得“朝徹”並“見獨”，陳鼓應注云：“朝徹，形容心境清明洞徹。”^[36]又曰：“見獨，指洞見獨立無待之道。”^[37]能外天下、外物、外生，就能使心得以清明，能見大道，最後能“撻寧”，郭嵩燾曰：

置身紛紜蕃變交爭互觸之地，而心固寧焉，則幾於成矣，故曰撻而後成。^[38]

此為莊子在亂世之中的得道之法。

《荀子》亦有言“外物”，《修身》篇云：

志意修則驕富貴，道義重則輕王公，內省而外物輕矣。^[39]

文中謂“外物”者，乃指前二句“富貴”、“王公”，並泛指一切外在之物，只要做到內省不疚，纔能輕外物，如後文云：

良農不為水旱不耕，良賈不為折閱不市，士君子不為貧

窮息乎道。^[40]

內省不疚乃以合於禮爲中心，故荀子提出“治氣養心之術”，其言曰：

凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。^[41]

能修“治氣養心之術”，則心靜慮清，能辨清外物，於禮以外之事物，無足以動其心志，猶《莊子》之謂“朝徹”、“見獨”。《解蔽》篇亦云：

凡觀物有疑，中心不定，則外物不清，吾慮不清，則未可定然否也。^[42]

此言凡人心中之思慮不定，則觀察外物難以明審，與《修身》篇“內省而外物”相呼應。荀子爲“觀物有疑”、“中心不定”、“慮不清”提出解決辦法，曰：

不慕往，不閔來，無邑憐之心，當時則動，物至而應，事起而辨，治亂可否，昭然明矣。^[43]

此與《莊子》“撓寧”之意相合。

“外物”一詞見於《莊子·大宗師》及《莊子·外物》、《荀子·修身》。《大宗師》爲莊子自撰，約成書於戰國中期^[44]；至於《外物》，崔大華將其思想歸納爲“道家雜俎”，約成書於西漢^[45]。而《修身》篇的成書年代，按前賢所論，可視爲荀卿所作^[46]。可見，“外物”一詞始見於《莊子·大宗師》，然後見於《荀子》。二書之詞義、用法相同，而《荀子》的“治氣養心之術”和《莊子》的得道之法亦有相似之處，惟《莊子》以遺忘精神以外一切事物爲方，《荀子》以禮樂教化爲法，知此爲荀卿沿用《莊子》詞彙及其部分學說，並按個人學術思想加以改造。

2. 物物

“物物”一詞同見於《莊子》和《荀子》^[47]。《莊子·在宥》云：

夫有土者，有大物也。有大物者，不可以物；物而不物，故能物物。明乎物物者之非物也，豈獨治天下百姓而已哉！^[48]

“物物”，即能支配外物，而不為外物所支配。《在宥》篇所云的是能物物之人，不止能治天下，其精神亦可“出入六合，遊乎九州”，是得道之人，在此稱之為“獨有”。《山木》篇亦云：

物物而不物於物，則胡可得而累邪！此神農黃帝之法則也。^[49]

陳鼓應注曰：“物使外物，主宰外物。”^[50] 莊子認為浮遊於萬物的根源，順應自然，與時並化，就可以物物而無累。此外，《知北遊》篇亦云：

物物者與物無際，而物有際者，所謂物際者也；不際之際，際之不際者也。^[51]

此言支配物的人和物的關聯沒有邊際。後文又記孔子之言曰：

物物者非物。物出不得先物也，猶其有物也。猶其有物也，無已。^[52]

陳鼓應注云：“化生萬物的道不是物象。”^[53] 可知後文所言之“物物”是指“大道”。可見，《莊子》“物物”一詞有二義，一為能使物得道之人，二為能化生物的大道。

至於《荀子》，《解蔽》篇云：“精於物者以物物，精於道者兼物物。”^[54] 荀子所言“物物”，是指能治一物，是蔽於一技之人，如前文所謂的農人和商賈，能精於田事和市事，但不可以為田師、市師。至於“兼物物”，則謂能通於道的君子，能專一於道，兼治萬物，猶《莊子》“物物”之謂。二書雖同謂“物物”，然《莊子》“物物”層次有二，而《荀子》則通謂得道者。^[55]

3. 執道

“執道”，即遵守正道之謂，同見於《莊子》和《荀子》^[56]。

《莊子·天地》云：

執道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，聖人之道也。^[57]

其謂執道者可使形、神俱全，故云“全身”^[58]。

至於《荀子》，《儒效》篇則云：

井井兮其有理也，嚴嚴兮其能敬己也，分分兮其有終始也，馱馱兮其能長久也，樂樂兮其執道不殆也，炤炤兮其用知之明也，修修兮其用統類之行也，綏綏兮其有文章也，熙熙兮其樂人之臧也，隱隱兮其恐人之不當也，如是，則可謂聖人矣。此其道出乎一。曷謂一？曰：執神而固。曷謂神？曰：盡善挾治之謂神。^[59]

荀子此言聖人之執道堅定，如石之落落，其心對所執之道專一而不一，堅守禮之至道，就是聖人。《天地》篇大概成書於西漢初年，而《儒效》篇亦被認為是荀子弟子以荀卿思想為基礎，記錄荀子言行之匯集，亦大概成書於戰國末以後。二書雖同謂“執道”，《莊子》所記為執道之後果，《荀子》則記其執道的過程，以禮為道，與《莊子》所論相異。

4. 汲深

“汲深”一詞同見於《莊子》和《荀子》^[60]。《莊子·至樂》云^[61]：

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。^[62]

以“短綆汲深”類推不可矯枉事物之理。成玄英疏云：“夫容小之器，不可以藏大物；短促之繩，不可以引深井。”^[63]人之情亦然，故其下文云：

故先聖不一其能，不同其事。名止於實，義設於適，是

之謂條達而福持。^[64]

《荀子·榮辱》則云：

短綆不可以汲深井之泉，知不幾者不可與及聖人之言。^[65]

此以“汲深”一詞喻力之不勝任，以明“偷生淺知之屬”和聖人之別，下文並續云先王制禮義以使各有分等，乃群居和一之道。

《莊子》以“汲深”為喻，用以闡釋人天生而然之性命和形態各有所適；《荀子》則同以此作喻，指出君子小人之別，即陋不陋之別，知道不知道之別，皆為後天積習而言的，是二書所論“汲深”一詞義訓之異同。

5. 淖約

“淖”，通“綽”，柔弱之義，同見於《莊子》和《荀子》^[66]。此兩書皆云“柔弱”，是《老子》“強大處下，柔弱處上”中“柔弱”之意。《莊子·逍遙遊》：

藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子。^[67]

成玄英疏云：“淖約，柔弱也。”^[68]《莊子·在宥》：“人心排下而進上，上下囚殺，淖約柔乎剛彊。”^[69]此載老聃之言亦為說明柔弱勝剛強之理，成疏又云：“淖約，柔弱也。矯情行於柔弱，欲制服於剛彊。”^[70]

《荀子》亦以“淖弱”言“柔弱”之義，《荀子·宥坐》：“淖約微達，似察。”^[71]楊倞注云：

淖約，柔弱也。雖至柔弱，而侵淫通達於物，似察之見細微也。^[72]

此言“水”既似君子之志亦似“善化”，故君子見大水必觀。《莊子·在宥》約成書於戰國末年，而《逍遙遊》篇為莊子自撰篇章，約成書於戰國中期，可見“淖約”乃莊周自鑄新詞。至於《荀

子·宥坐》的成書年代，楊倞以為“皆荀卿及弟子所引記傳雜事”，則亦荀卿及其弟子所整理之資料，約成書於戰國末年。此可見荀卿承襲莊周之新詞以為己說。

6. 寬容

“寬容”，即寬厚能容，亦《老子·第十六章》“知常容，容乃公”中“容”字意義。“寬容”一詞，同見於《莊子》和《荀子》^[73]。《莊子·天下》載老聃之言曰：“常寬容於物，不削於人，可謂至極。”^[74]成疏云：

退己謙和，故寬容於物；知足守分，故不侵削於人也。^[75]

此亦《莊子》自鑄新詞^[76]，以“寬容”一詞言《老子》之“容”，謂以退為守，以寬容待物，不當强行侵削他人。

《荀子》承襲《莊子》新詞，在書中四次使用“寬容”一詞。《非相》篇以“寬容”謂君子兼容之法，曰：

接人用拙，故能寬容，因求以成天下之大事矣。故君子賢而能容罷，知而能容愚，博而能容淺，粹而能容雜，夫是之謂兼術。^[77]

王念孫曰：“唯寬容，故能因眾以成事。”^[78]此言君子待人寬容，能兼容罷弱、愚昧、淺陋、雜駁之人。《不苟》篇亦謂兼容之術，以寬容之心化人，其言曰：

君子能則寬容易直以開道人，不能則恭敬縛紕以畏事人。^[79]

《非十二子》篇亦云：“遇賤而少者則修告導寬容之義。”^[80]是以“寬容”記述仁人遇“賤而少”之人的義容；《臣道》篇以“寬容”記述人臣事暴君的態度，是以寬容的態度以化暴君，云：

調而不流，柔而不屈，寬容而不亂，曉然以至道而無不調和也。^[81]

可見《荀子》“寬容”一詞詞義皆與《莊子》相同，亦是荀卿採莊周新詞以爲己說之例。

7. 老身長子

在先秦兩漢典籍中，以“老身”、“長子”作詞彙配搭的，只見於《莊子·至樂》和《荀子·儒效》^[82]。《莊子》作“長子老身”，而《荀子》作“老身長子”。《莊子·至樂》載惠子之言曰：

與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！^[83]

陳疏云：“長養子孫，妻老死亡。”^[84]另有斷句爲“長子、老、身死”^[85]，陳鼓應注曰：“歷來多以‘長子老身’爲句，‘死’字屬下讀。今從宣穎本讀法。”^[86]

至於《荀子·儒效》則曰：

王公好之則亂法，百姓好之則亂事。而狂惑戇陋之人，乃始率其群徒，辯其談說，明其辟稱，老身長子，不知惡也。^[87]

楊倞注云：“身老子長，言終身不知惡之也。”^[88]此外，《解蔽》篇亦云：

其所以貫理焉雖億萬，已不足以泱萬物之變，與愚者若一。學，老身長子而與愚者若一，猶不知錯，夫是之謂妄人。^[89]

按《荀子》所云“老身長子”即自身年老，子孫養長之意，楊倞注曰：“身已老矣，子已長矣。”^[90]與《莊子》“長子老身”之斷句意同。

8. 置錐之地

“置錐之地”同見於《莊子》和《荀子》^[91]。《莊子·盜跖》曰：

堯舜有天下，子孫无置錐之地；湯武立爲天子，而後世

絕滅；非以其利大故邪？^[92]

此言得大利故有大害，堯舜得天下，然而後世子孫卻沒有立錐的地方，無寸土之謂。

《荀子·非十二子》：

無置錐之地，而王公不能與之爭名，在一大夫之位，則一君不能獨畜，一國不能獨容，成名況乎諸侯，莫不願以為臣，是聖人之不得執者也，仲尼、子弓是也。^[93]

荀子認為仲尼和子弓雖沒有擁有土地，但其德名之盛，雖王公貴人也不可與之爭，和《儒效》篇所云相合：

彼大儒者，雖隱於窮閭漏屋，無置錐之地，而王公不能與之爭名。^[94]

可知此所謂大儒，是指仲尼、子弓，並云：“無置錐之地而明於持社稷之大義。”^[95]是謂儒者雖貧窮至沒有尺寸土地，然而能深明治國的大義，後並舉孔子為魯司寇為例，用以說明儒者之道。《王霸》篇亦云：

仲尼無置錐之地，誠義乎志意，加義乎身行，著之言語，濟之日，不隱乎天下，名垂乎後世。^[96]

可見荀子每言“無置錐之地”，皆以孔子為例，無土地而其德義甚大，其名聲甚譽，是貴有天下的王公貴族不能相比的，此言深明禮義比利祿重要，故知《荀子》和《莊子》所言“置錐之地”取義相同，然用意迥異^[97]。

(二) 君 道

《荀子》書中不少篇章均為論政而言，如：《王制》、《富國》、《王霸》、《君道》、《臣道》、《議兵》、《彊國》等。其謂治國，首重禮義，《不苟》篇云：“禮義之謂治，非禮義之謂亂也。故君子者，治禮義者也。”^[98]《君道》篇又云：“法者，治之端也；君子者，法

之原也。”^[99]故知禮義為荀子提倡的治國之法。今舉《荀子》書中有關君道、治道，並與《老子》、《莊子》相合之詞彙，以分析其政治論說的方法及用詞與老、莊思想之關係。

1. 貴道

“貴道”，即以大道為尊貴之義，同見於《莊子》和《荀子》^[100]。《莊子·天道》曰：“世之所貴道者書也，書不過語，語有貴也。”^[101]此言世人不明書所載之大道，而只著重文字之表意，以為從形色名聲能通大道，而不知大道之不可言說。《天下》篇亦云：“夫充一尚可，曰愈貴道，幾矣！”^[102]陳壽昌注曰：“夫使不囿於一，其才尚堪造就，益貴道術，則庶幾矣。”^[103]莊子此謂以惠施之才，如能貴重大道，亦可近於道。莊子於《天道》、《天下》所言之貴道，都是指運轉天地的造物者而言。

《荀子·君道》亦有言“貴道”，其言曰：

夫文王欲立貴道，欲白貴名，以惠天下，而不可以獨也，非于是子莫足以舉之，故舉是子而用之。於是乎貴道果立，貴名果明，兼制天下，立七十一國，姬姓獨居五十三人，周之子孫苟不狂惑者，莫不為天下之顯諸侯，如是者，能愛人也。^[104]

荀子此言君主用人之重要性，以文王說明君主須愛賢人。荀子在此所說的“貴道”，乃人所貴重的道，即前所述的“至道”，荀子所貴之道是指“隆禮至法”、“尚賢使能”、“纂論公察”、“賞克罰偷”^[105]，此等乃使鄰國之民皆歸服之大道，與莊子衍生萬物的大道相異。

2. 至一

“至一”一詞同見於《莊子》和《荀子》^[106]。《莊子·繕性》云：

當是時也，陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，群生不夭，人雖有知，無所用之，此之謂至一。^[107]

陳鼓應注引詹姆士裏格(James Legee)之言曰：

“完滿純一的境界。詹姆士裏格(James Legee)英譯爲
‘The state of perfect-Unity’。”^[108]

此說所言甚是。郭象注曰：“物皆自然，故至一也。”^[109]可知莊子認爲至完滿純一的境界，就是無爲而順應自然。《荀子·議兵》亦言“至一”，云：

暴悍勇力之屬爲之化而愿，旁辟曲私之屬爲之化而公，
矜糾收繚之屬爲之化而調，夫是之謂大化至一。^[110]

楊倞注曰：“大化者，皆化也。至一，極一也。”^[111]大化是指在上方行禮義忠信，《議兵》篇後文又續云：

厚德音以先之，明禮義以道之，致忠信以愛之，尚賢使
能以次之，爵服慶賞以申之。^[112]

如此則百姓皆能受教化爲愿慤、公正、調順之人，使“民歸之如流水”^[113]，遠方之民皆聞道而來服，荀子稱之爲“至一”。考《荀子》“至一”之義，亦與《莊子》相同，爲完滿純一的境界，然而其內容則有別。《莊子》至一的境界是使民回歸於混沌，順應自然而生，《荀子》則要求有人主者以禮義忠信教化人民，使民和順。《繕性》篇約成書於秦漢之間，其思想內容可歸類爲神仙家，而《議兵》篇則爲荀子弟子所記荀卿思想，二書成書年代相若。可見《莊子》、《荀子》之謂“至一”雖同爲純一之義，然各以個人學說爲其內容。

3. 慎終如始

“慎終如始”即謂在事情結束時，仍如同在開始時之慎重，此詞同見於《老子》、《荀子》^[114]。《老子·第六十四章》：

民之從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事。^[115]

認為凡事要完結時都能像開始時那麼謹慎，則無敗事。

《荀子》沿襲《老子》詞彙，《議兵》篇論為將之道曰：

慮必先事而申之以敬，慎終如始，終始如一，夫是之謂大吉。^[116]

“慎終如始”即“終始如一”，荀子認為凡事要成功首要在於敬，而且貫徹始終，則為大吉。在《老子》文中是以事情的開始作喻依，比喻事情結束時應持的謹慎態度。至《荀子·議兵》論為將之道時，“慎終如始”一語的喻體、喻詞和喻依則顯得十分緊密，成結構嚴謹的短語，並反覆加強，再云“終始如一”，認為凡事要成功首要在於敬，而且貫徹始終，則為大吉。可見，《荀子》接受《老子》新詞並其義理。後世每云事終如事始之理，皆云“慎終如始”，如漢代劉向《說苑·談叢》：“慎終如始，常以為戒。”^[117]晉代陶潛《命子》詩：“肅矣我祖，慎終如始。”^[118]可見自《荀子》用《老子》之詞始，“慎終如始”一語已成結構嚴謹的短語。

4. 撫世

“撫世”一詞同見於《莊子》和《荀子》^[119]。《莊子·天道》云：

以此處上，帝王天子之德也；以此處下，玄聖素王之道也。以此退居而間游江海，山林之士服；以此進為而撫世，則功大名顯而天下一也。^[120]

成玄英疏曰：“進為，謂顯迹出仕也，夫妙體無為而同塵降迹者，故能撫蒼生於仁壽，弘至德於聖朝，著莫測之功名，顯阿衡之政績。”^[121]此言天地自然皆有其道，運行不息，若能順天道而運行，則不論處於什麼位置，都能得到成功，《天道》篇後文並續云：

明於天，通於聖，六通四辟於帝王之德者，其自為也，昧然無不靜者矣。^[122]

《荀子·宥坐》載子路與孔子之言亦有云“撫世”：

聰明聖知，守之以愚；功被天下，守之以讓；勇力撫世，守之以怯；富有四海，守之以謙。此所謂挹而損之道也。^[123]

楊倞注曰：“撫，掩也。猶言蓋世矣。”^[124]此記孔子跟子路持滿之道，勇力足以蓋世，則以怯懦守之，如此，雖盈滿猶不覆也。可見二書同以“撫世”一詞作帝王功德之論述，然一者以順天道，一者以勇力爲之。

5. 凍餒之患

“凍餒之患”，即凍餓之災患，同見於《莊子》和《荀子》^[125]。《莊子·至樂》：

莊子之楚，見空髑髏，髑然有形，擻以馬捶，因而問之，曰：“夫子貪生失理，而爲此乎？將子有亡國之事，斧鉞之誅，而爲此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜，而爲此乎？將子有凍餒之患，而爲此乎？將子之春秋故及此乎？”^[126]

成疏曰：“餒，餓也。或遊學他鄉，衣糧乏盡，患於飢凍，死於此乎？”^[127]此借莊子與空髑髏的對話表達人生在世的累患，不及死人無君無臣無四時之事般逍遙。

《荀子·富國》亦云“凍餒之患”：

若夫兼而覆之，兼而愛之，兼而制之，歲雖凶敗水旱，使百姓無凍餒之患，則是聖君賢相之事也。^[128]

荀子此段意在說明兼足之道在明分，提出農夫、將率、天下之分，而使百姓無飢福之患，就是聖君賢相的職分。《正論》篇亦言“凍餒”，曰：

王公則病不足於上，庶人則凍餒羸瘠於下。^[129]

此言亂世無禮法,使“上失天性,下失地利,中失人和”^[130],庶人皆飢寒交迫。可見《荀子》、《莊子》“凍餒”一詞意義相同,《莊子》以此爲人間世的疾苦、累患,惟神遊於六合之外可免;《荀子》則認爲免於凍餒是在上者的職分,以禮治世則可使民免於此患。

6. 竊國

“竊國”,即謂篡奪國家政權,同見於《莊子》和《荀子》^[131]。《莊子·胠篋》云:

彼竊鈞者誅,竊國者爲諸侯,諸侯之門而仁義存焉,則是非竊仁義聖知邪?^[132]

此言竊國者以仁義爲名,則反可以爲諸侯,故曰“聖人不死,大盜不止”^[133]。《莊子·盜跖》亦載滿苟得之言云:

昔者桓公小白殺兄入嫂而管仲爲臣,田成子常殺君竊國而孔子受幣。^[134]

滿苟得認爲孔子接受竊國者之貨幣,是“言行之情悖戰於胸中”,前文又云:

小盜者拘,大盜者爲諸侯,諸侯之門,義士存焉。^[135]

與《胠篋》篇所言相同,是以竊國者爲“大盜”。

《荀子·正論》有云“竊國”一詞,曰:

故可以有奪人國,不可以有奪人天下;可以有竊國,不可以有竊天下也。^[136]

荀子認爲須“修其道,行其義,興天下之同利,除天下之同害”,纔可以得天下,故以爲天下不可竊,至於“國”,則可以武力竊之,然而民心不歸。因此,《正論》篇後文續云:

國,小具也,可以小人有也,可以小道得也,可以小力持也;天下者,大具也,不可以小人有也,不可以小道得也,不

可以小力持也。^[137]

《胠篋》、《盜跖》等篇約成書於戰國末年，《正論》篇亦為荀卿所作，三者撰寫年代相若。《盜跖》篇分“盜”為“小盜”、“大盜”，並謂“大盜”者以仁義之名竊國，而《正論》篇則以“竊天下”、“竊國”以言之，謂竊國者乃以武力為之，以仁義為之者，是民心歸附以得天下，不可言“竊”。從文意分析來看，《荀子·正論》之論“竊國”是承《莊子》以來，對“竊國者為諸侯，諸侯之門而仁義存焉”作出辯解。

(三) 養生說

《荀子》倡言貴生，並詳論養生之道，《修身》篇云：“扁善之度，以治氣養生，則後彭祖。”^[138]又有云“治氣養心之術”^[139]，其言曰：“凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。”^[140]《彊國》又云：“故人莫貴乎生，莫樂乎安；所以養生、安樂者莫大乎禮義。”可知荀子之論貴生、養生，皆從“禮”而言。《老子》、《莊子》亦有言貴生、養生，今從三書相合詞彙，比對其養生論說之異同。

1. 養形

“養形”，即保養形體，同見於《莊子》和《荀子》^[141]。莊、荀之前有云“養心”者，如《孟子·盡心下》“養心莫善於寡欲”^[142]，而未有言及養形，後為區別形軀和精神的保養而生新詞，以“養形”表保養形體之義。《莊子》一書即三論“養形之道”，分別見於《刻意》、《達生》、《讓王》等篇^[143]，知“養形之道”當為莊子學派所關注之論題。《莊子·刻意》云：

吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣；此道引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。^[144]

成玄英疏云：“吹冷呼而吐故，呴暖吸而納新，如熊攀樹而自經，類鳥飛空而伸脚。斯皆導引神氣，以養形魂，延年之道，駐形之

術。故彭祖八百歲，白石三千年，壽考之人，即此之類。”^[145]

《莊子·讓王》亦言“養形”，其言曰：

故養志者忘形，養形者忘利，致道者忘心矣。^[146]

其載曾子善養其形體和志向而求道。《莊子·達生》則云：

養形必先之以物，物有餘而形不養者有之矣；有生必先無離形，形不離而生亡者有之矣。生之來不能卻，其去不能止。悲夫！世之人以為養形足以存生；而養形果不足以存生，則世奚足為哉！^[147]

《荀子·正名》亦有論及“養形”^[148]，曰：

屋室、廬庾、葭稿蓐、尚机筵而可以養形。^[149]

楊倞注云：“以廬庾為屋室，葭稿為席蓐，皆貧賤人之居也。”^[150]是亦從“禮”而言，起居簡陋，“不外重物”，使“心平愉”，能知心之樂安。此與《莊子》所述之以氣養形相異，可見《荀子》、《莊子》雖同言“養形”，然《荀子》重“禮”，而《莊子》則尤重“精神”之所至。

2. 貴生

“貴生”，貴重生命之意，與“輕死”相對而言，同見於《老子》、《荀子》^[151]。《老子·第七十五章》：

人之輕死，以其生生之厚，是以輕死。夫唯無以生為者，是賢於貴生。^[152]

河上公《注》曰：“夫唯獨無以生為務者，爵祿不干於意，財利不入於身，天子不得臣，諸侯不得使，則賢於貴生〔者〕也。”^[153]可知《老子》所云“貴生”，首要在“無為”。

《荀子·彊國》在養生、樂安之上^[154]，則提出以禮義之道，曰：

人知貴生樂安而棄禮義，辟之是猶欲壽而斃頸也，愚莫

大焉。^[155]

可知荀卿所云“貴生”亦首要在“禮義”，方能得樂安。後世諸子亦多以“貴生”為議論，各述其說，如：《呂氏春秋》有《貴生》篇專論“貴生之道”，其他篇章如《情欲》亦屢論“貴生”之說，然諸家學說在“貴生”一詞背後均有不同的說法，皆以其中心思想以貫穿貴生之道。

3. 長生久視

“長生久視”即長生久活，同見於《老子》、《荀子》^[156]。《老子·第五十九章》：

是謂深根、固蒂、長生、久視之道[也]。^[157]

《老子》提出保養自己的精神，則無事不可勝任，使自己長生久視，河上公注曰：“深根固蒂者，乃長生久視之道。”^[158]《韓非子·解老》云：

夫能有其國，必能安其社稷，能保其身，必能終其天年，而後可謂能有其國、能保其身矣。……祇固則生長，根深則視久。故曰：“深其根，固其祇，長生久視之道也。”^[159]

可知《老子》此云長生久視之道，乃在於養其精神。

《荀子》亦有論長生久視之道，《榮辱》篇云^[160]：

孝弟愿慤，輒錄疾力，以敦比其事業而不敢怠傲，是庶人之所以取煖衣飽食，長生久視，以免於刑戮也。^[161]

此言百姓長生久活的方法，是以禮待人，不怠慢其業，就可得以溫飽長生。

此外，《呂氏春秋·孟春紀·重己》：“世之人主貴人，無賢不肖，莫不欲長生久視，而日逆其生，欲之何益？凡生之長也，順之也；使生不順者，欲也；故聖人必先適欲。”^[162]高誘注：“適，猶節也。”^[163]可見《呂氏春秋》所云“長生久視”之道在於節欲使不害於性，《本生》篇：“聖人之於聲色滋味也，利於性則取之，害

於性則舍之。”^[164]《呂氏春秋》的養生之道，亦在於少私寡欲。由此可見，“長生久視”之道始見於《老子》，《荀子》踵繼其論，以“禮”爲之；後有《韓非》、《呂紀》，所論亦復不同。

(四) 學 道

荀卿之說尤重“學”，專著《勸學》篇論“學”。其所以重學，乃在於“化性起僞”，使思慮、行爲皆合於“禮”，使欲念得到節制，變化天生而然的“性”所帶來的惡果。關於爲學之要，《修身》篇曰：“故學也者，法禮也。”《勸學》篇亦有云“始乎誦經，終乎讀禮”，可見學習的最終目的，就是禮義之道。其論“學”之遣字用詞有與《老子》、《莊子》二書相合者，茲舉數例以說明之。

1. 大儒、小儒

在先秦兩漢典籍中，以“大儒”、“小儒”並論的，只見於《莊子》和《荀子》。《莊子·外物》曰^[165]：

儒以《詩》、《禮》發塚。大儒臚傳曰：“東方作矣，事之何若？”小儒曰：“未解裙襦，口中有珠。《詩》固有之曰：‘青青之麥，生於陵陂。生不布施，死何含珠爲！’接其鬢，壓其頰，儒以金椎控其頤，徐別其頰，无傷口中珠！”^[166]

成玄英疏云：“大儒，碩儒，謂大博士。”^[167]又曰：“小儒，弟子也。”^[168]莊子以大儒、小儒之藉仁義盜墓，引《詩》作竊墓之據，用以說明在上者以仁義爲旗幟，用以竊國竊民，所言之理和《胠篋》篇中“彼竊鈎者誅，竊國者爲諸侯，諸侯之門而仁義存焉”^[169]之理相同。

《荀子·儒效》亦有以“大儒”、“小儒”並言^[170]，曰：

志忍私，然後能公；行忍情性，然後能修；知而好問，然後能才。公修而才，可謂小儒矣。志安公，行安修，知通統類，如是，則可謂大儒矣。大儒者，天子三公也。小儒者，諸

侯大夫士也。衆人者，工農商賈也。禮者，人主之所以爲群臣寸尺尋丈檢式也，人倫盡矣。^[171]

荀子認爲小儒謙虛好問，克性能公；大儒知禮法之統類，可居天子三公之位，治人以禮。其所言大儒、小儒無弟子、大博士之分，只就其學問修爲之高下而言，皆爲習儒之人。可見二書雖同用“大儒”、“小儒”二詞，然而《莊子》以大儒、小儒爲仁義之賊，《荀子》則以大儒、小儒爲天子、三公、諸侯、大夫、士之別。

2. 天府

“天府”一詞同見於《莊子》和《荀子》^[172]。《莊子·齊物論》云：

孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。^[173]

前文有云“大道不稱，大辯不言”^[174]，莊子認爲若知此二者之人，其心就可稱得上是自然的府藏。陳鼓應注曰：“這是形容心靈涵攝量的廣大。”^[175]

《荀子》亦有云“天府”，《大略》篇云：

不知而問堯、舜，無有而求天府。曰：先王之道，則堯、舜已；六貳之博，則天府已。^[176]

荀子認爲聞見淺陋的人欲求知，當求之於“天府”，後文即謂“六貳之博”有如“天府”。盧文弨云：“貳，當作藝，聲之誤也。即六經也。”是即謂六藝之博有如“天府”。楊倞曰：“天府，天之府藏。言六貳之博，可以得貨財。”^[177]後文又云：“學問不厭，好士不倦，是天府也。”^[178]此又言好學好士所得之多，亦指藏寶之府而言。“天府”一詞在《周禮》中出現六次，然其詞義皆用爲周代官名，以掌祖廟之守藏。此外，又兩見於《戰國策》，然皆以有形之物爲“天府”。至於以無形者爲天府，則始見於《莊子》。莊周

以能與大自然並馳、能容天下物的心爲“天府”，荀子則以好學六藝爲“天府”，一者以“自然”爲之，一者以“學道”爲之，皆爲其學說的中心思想。故知《荀子》以周官名“天府”一詞喻追求學問的精神，其用詞方法是源出於《莊子》^[179]。

三、總 結

綜合上文所得，《荀子》現存有三十二篇，其與《老子》、《莊子》相關之詞彙散見於十七篇，詞頻最高的是《儒效》篇，共四見；其次爲《解蔽》、《榮辱》、《宥坐》、《非十二子》、《議兵》、《正論》等篇，各兩見；其餘分別見於《修身》、《不苟》、《臣道》、《非相》、《王霸》、《君道》、《富國》、《正名》、《彊國》、《大略》等篇。其中十二篇可視爲荀卿所作，其他的亦爲荀卿弟子據其思想所記之匯集，可視爲荀子學派，《宥坐》篇則爲荀卿及其弟子所整理之資料。與《荀子》有關的詞彙在《莊子》中，則較多見於“外篇”，分別爲《至樂》、《天道》、《在宥》、《山木》、《知北遊》、《天地》、《繕性》、《胠篋》、《刻意》、《達生》諸篇，其中三見於《至樂》篇，兩見於《天道》篇及《在宥》篇；其次多見於“雜篇”，分別兩見於《天下》、《盜跖》、《外物》等篇，一見於《讓王》篇；並有見於屬《莊子》核心思想之“內篇”中的《齊物論》、《逍遙遊》、《大宗師》等篇。此可見荀卿及其學派與莊周及其後學、支派，均有緊密的學術思想交流。

當中成書先後較爲明確的篇章，更可證二書相關詞彙的承傳關係，如同見於《莊子·大宗師》及《荀子·修身》、《荀子·解蔽》的“外物”，《莊子·逍遙遊》、《莊子·在宥》及《荀子·宥坐》的“淖約”，《莊子·齊物論》及《荀子·大略》的“天府”，《老子·第七十五章》及《荀子·彊國》的“貴生”，《老子·第五十九章》及《荀子·榮辱》的“長生久視”，均爲荀卿沿用老、莊詞彙，採納其詞義，而以個人學說賦予新意之例證；同見於《老子·第

六十四章》及《荀子·議兵》的“慎終如始”，則為荀卿完全接受老子新詞並其義理之例證；同見於《莊子·胠篋》、《莊子·盜跖》及《荀子·正論》的“竊國”，《莊子·外物》及《荀子·儒效》的“大儒”、“小儒”，則可見二書據各自學說就同一議題的討論。關於《荀子》論《老子》、《莊子》的研究，過去多集中於《荀子·解蔽》、《荀子·天論》。今通過上文分析，可以知道《荀子》與《老子》、《莊子》相關的論說其實散見於各篇文句，可為《荀子》與《老子》、《莊子》關係研究提出新證。

（作者：香港中文大學中國語言及文學系博士研究生）

注釋：

- [1] 彭民、步康：《從〈荀子〉用例中探討“安”字的若干特殊用法》，《揚州大學學報（人文社會科學版）》，1984年第2期，頁63—65。
- [2] 李中生：《荀子校詁叢稿》（廣州：廣東高等教育出版社，2001年），頁81—83。
- [3] 黃曉冬：《〈荀子〉單音節形容詞同義關係研究》（成都：巴蜀書社，2003年），頁1。
- [4] 魯六：《〈荀子〉詞彙研究》（鄭州：河南人民出版社，2007年），頁1。
- [5] 司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1982年），頁2348。
- [6] 同上書，頁2348。
- [7] 同上書，頁2348。
- [8] 馬積高：《荀學源流》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁141。
- [9] 《史記》，頁2348。
- [10] 王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁393。
- [11] 同上書，頁319。
- [12] 劉咸忻：《子疏定本》（桂林：廣西師範大學出版社，2007年），頁37。

- [13] 馮友蘭:《中國哲學史新編》(北京:人民出版社,1964年),頁513。
- [14] 同上書,頁519。
- [15] 徐復觀:《中國人性論史》(臺北:商務印書館,1969年),頁237。
- [16] 何志華:《荀卿論說源出莊周證》,載《諸子學刊》第3輯(上海:上海古籍出版社,2009年),頁267。
- [17] 同上書,頁268。
- [18] 同上書,頁269。
- [19] 同上書,頁273。
- [20] 同上書,頁274。
- [21] 同上書,頁274。
- [22] 同上書,頁278。
- [23] 同上書,頁279。
- [24] 何志華、朱國藩編著:《〈荀子〉詞彙資料彙編》,(香港:香港中文大學出版社,2012年),頁4。
- [25] 本論文所云之“詞彙”,乃兼指論文中指定古籍之“詞”、“詞語”及“短語”,即《荀子》、《孟子》中相關的“詞”、“詞語”及“短語”。根據《王力語言學辭典》,“詞”的定義是:“《中國古文法》定義為‘表示一種觀念者’,《中國語法理論》和《中國現代語法》則把詞認為是‘語言的最小意義單位’,在語法上,‘把能代表一個意義的語言成分叫做詞’。‘意義’包括詞匯意義(詞所表示的概念)和語法意義。”(馮春田、梁苑、楊淑敏:《王力語言學詞典》,濟南:山東教育出版社,1995年,頁84。)至於“短語”,則云:“即詞組,又稱‘句語’。由兩個或者兩個以上的詞按照一定的規則組合起來的未成句的語言單位。”而所謂“詞素”,則是“詞的構成成分。是從詞中分析出來的最小的音義結合單位”。本文所論及之詞條,既有詞語,亦有短語,實難以“詞彙”加以概括,今且統稱為“詞彙”,大概等同於英語“Lexicon”(“All the words and phrases used in a particular language or subject; all the words and phrases used and known by a particular person or group of people.” A S Hornby, “Oxford Advanced Learner’s English-Chinese Dictionary”, Seventh edition, Oxford University Press [2008], p. 1161),而“Lexicon”其實較“詞彙”更貼合本文所指,以其一詞已可兼包此等意義。然於中文而言,唯“詞彙”較為適合概括詞語、短語之詞例,《王力語言學辭典》云:“(詞彙是)語言的三個要素之一,某一語言裏所

有的詞和固定詞組的總和，是構成語言的建築材料。”（《王力語言學詞典》，頁91。）故本文將以“詞彙”作為不同詞例之統稱。

- [26] 王先謙：《荀子集解》，頁309。
- [27] 同上書，頁428。
- [28] 同上書，頁427。本文之專書引文兼用“漢達文庫”數據庫（<http://www.chant.org>）之校對。
- [29] 同上書，頁428。
- [30] 同上書，頁394。
- [31] 在先秦兩漢典籍中，並另見於《韓非子》、《呂氏春秋》、《春秋繁露》、《新書》、《列子》、《慎子》、《文始真經》、《文選》。
- [32] 郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，2004年），頁252。
- [33] 同上書，頁253。
- [34] 同上書，頁920。
- [35] 同上書，頁920。
- [36] 陳鼓應：《莊子今注今譯》（香港：中華書局，2005年），頁185。
- [37] 同上書，頁185。
- [38] 《莊子集釋》，頁255。
- [39] 《荀子集解》，頁27。
- [40] 同上書，頁27—28。
- [41] 同上書，頁26。
- [42] 同上書，頁404。
- [43] 同上書，頁409。
- [44] 本文所論之《莊子》各篇成書年代，乃根據崔大華《莊學研究》，及羅根澤《〈莊子〉外雜篇探源》。
- [45] 崔大華：《莊學研究》，頁75—77。
- [46] 本文所論之《荀子》各篇成書年代，乃歸納自杜國庠《先秦諸子思想概要》、胡適《中國哲學史大綱》、呂思勉《經子解題》、金德建《古籍叢考》、郭沫若《十批判書·荀子的批判》。
- [47] 在先秦兩漢典籍中，“物物”一詞並另見於《管子》、《呂氏春秋》、《淮南子》、《文子》、《文始真經》、《太玄經》、《漢書》、《列子》。
- [48] 《莊子集釋》，頁394。

- [49] 同上書,頁 668。
- [50] 《莊子今注今譯》,頁 500。
- [51] 《莊子集釋》,頁 752。
- [52] 同上書,頁 763。
- [53] 《莊子今注今譯》,頁 586。
- [54] 《荀子集解》,頁 399。
- [55] 據前賢考證,《莊子》中《山木》、《知北遊》、《在宥》等篇約成書於戰國末年,《荀子》中《解蔽》篇為荀卿所著,亦大概成書於戰國末年,則兩者或有互為影響之處。
- [56] 在先秦兩漢典籍中,並另見於《淮南子》、《文子》、《老子道德經河上公章句》、《孔子家語》、《說苑》、《太玄經》。
- [57] 《莊子集釋》,頁 436。
- [58] 《老子道德經河上公章句》之謂“執道”,蓋有取於《莊子》。《老子·第六十四章》:“為者敗之,執者失之。”河上公注曰:“執利遇患,執道全身。”此言把持利益的會遇上禍患,故失之,能把持大道的就可以全身,此可見河上公注以《莊子》“聖人之道”釋《老子》。
- [59] 《荀子集解》,頁 131—133。
- [60] 在先秦兩漢典籍中,並另見於《淮南子》、《說苑》。
- [61] 《至樂》篇之成書年代,今不可考,然據其篇章內容,可將其思想學派歸類為“述老派”。
- [62] 《莊子集釋》,頁 620。
- [63] 《莊子集釋》,頁 620。
- [64] 同上書,頁 621—622。
- [65] 《荀子集解》,頁 69。
- [66] 在先秦兩漢典籍中,並另見於《文子》、《漢書》。
- [67] 《莊子集釋》,頁 28。
- [68] 同上書,頁 28。
- [69] 同上書,頁 371。
- [70] 同上書,頁 372。
- [71] 《荀子集解》,頁 525。
- [72] 同上書,頁 525。

- [73] 在先秦兩漢典籍中，並另見於《韓詩外傳》、《史記》、《漢書》、《文選》。
- [74] 《莊子集釋》，頁 1095。
- [75] 同上書，頁 1098。
- [76] 據崔大華《莊學研究》並羅根澤《莊子外雜篇探源》，《天下》的思想派別屬莊子自撰，約成書於戰國中期，故知“寬容”一詞最早見於《天下》。
- [77] 《荀子集解》，頁 86。
- [78] 同上書，頁 86。
- [79] 同上書，頁 40。
- [80] 同上書，頁 100。
- [81] 同上書，頁 252。
- [82] 《至樂》篇的思想派別屬“述老派”；《儒效》篇為荀子弟子所記荀子言之匯集，二篇之成書年代難以考定。
- [83] 《莊子集釋》，頁 614。
- [84] 同上書，頁 614。
- [85] 《莊子今注今譯》，頁 450。
- [86] 同上書，頁 451。
- [87] 《荀子集解》，頁 124。
- [88] 同上書，頁 124。
- [89] 同上書，頁 406。
- [90] 同上書，頁 406。
- [91] 在先秦兩漢典籍中，並另見於《韓非子》、《韓詩外傳》、《新序》。
- [92] 《莊子集釋》，頁 994。
- [93] 《荀子集解》，頁 96。
- [94] 同上書，頁 137。
- [95] 同上書，頁 117。
- [96] 同上書，頁 204。
- [97] 據崔大華《莊學研究》，《盜跖》篇大概成書於戰國末年，而《非十二子》、《王霸》等篇則普遍認為是荀卿所作，《儒效》篇則為其弟子以荀卿思想為基礎，所記之荀子言行匯集，四篇成書年代相若。
- [98] 《荀子集解》，頁 44。
- [99] 同上書，頁 230。

- [100] 在先秦兩漢典籍中，並另見於《鶡冠子》、《韓詩外傳》、《鬼谷子》、《鬻子》、《老子道德經河上公章句》、《淮南子》、《孔叢子》、《史記》、《太平經》。
- [101] 《莊子集釋》，頁 488。
- [102] 同上書，頁 1112。
- [103] 《莊子今注今譯》，頁 906。
- [104] 《荀子集解》，頁 243。
- [105] 同上書，頁 239。
- [106] 於先秦兩漢典籍中，並另見於《戰國策》、《春秋繁露》、《論衡》、《鶡冠子》、《金匱要略》、《黃帝內經》。
- [107] 《莊子集釋》，頁 550。
- [108] 《莊子今注今譯》，頁 405。
- [109] 《莊子集釋》，頁 551。
- [110] 《荀子集解》，頁 288。
- [111] 同上書，頁 288。
- [112] 同上書，頁 286。
- [113] 同上書，頁 287。
- [114] 在先秦兩漢典籍中，並另見於《文子》、《韓詩外傳》、《鄧析子》、《新序》、《說苑》。
- [115] 朱謙之：《老子校釋》（北京：中華書局，1984 年），頁 261。
- [116] 《荀子集解》，頁 278。
- [117] 劉向撰，趙善詒疏證：《說苑疏證》（上海：華東師範大學出版社，1985 年），頁 447。
- [118] 陶淵明著，逯欽立校注：《陶淵明集》（北京：中華書局，1979 年 5 月），頁 28。
- [119] 在先秦兩漢典籍中，並另見於《潛夫論》。
- [120] 《莊子集釋》，頁 457—458。
- [121] 同上書，頁 461。
- [122] 同上書，頁 457。
- [123] 《荀子集解》，頁 520。
- [124] 同上書，頁 520。

- [125] 在先秦兩漢典籍中，並另見於《呂氏春秋》。
- [126] 《莊子集釋》，頁 617。
- [127] 同上書，頁 618。
- [128] 《荀子集解》，頁 184。
- [129] 同上書，頁 339—340。
- [130] 同上書，頁 339。
- [131] 在先秦兩漢典籍中，並另見於郭店簡《語叢四》、《鄧析子》、《法言》、《史記》。
- [132] 《莊子集釋》，頁 350。
- [133] 同上書，頁 350。
- [134] 同上書，頁 1003。
- [135] 同上書，頁 1003。
- [136] 《荀子集解》，頁 326。
- [137] 同上書，頁 326。
- [138] 同上書，頁 21。
- [139] 同上書，頁 25。
- [140] 同上書，頁 26。
- [141] 在先秦兩漢典籍中，並另見於《淮南子》、《文子》、《文始真經》、《太平經》。
- [142] 《孟子正義》，頁 1017。
- [143] 據崔大華《莊學研究》：以《達生》歸類為“述莊派”，推論其成於戰國末年；《刻意》則歸類為“神仙家”，約成於秦漢之間；而《讓王》則為“道家隱逸派”，約成於西漢初年。
- [144] 《莊子集釋》，頁 535。
- [145] 同上書，頁 536。
- [146] 同上書，頁 977。
- [147] 同上書，頁 630。
- [148] 據前賢之考證，《正名》篇可視為荀卿所作，約成篇於戰國末年。
- [149] 《荀子集解》，頁 432。
- [150] 同上書，頁 432。
- [151] 在先秦兩漢典籍中，“貴生”一詞，並另見於《韓非子》、《呂氏春秋》、《淮南

子》、《法言》、《潛夫論》、《列子》。

- [152] 《老子校釋》，頁 293。
- [153] 河上公：《老子河上公注》，日本天文十五年古鈔本，嚴靈峰編：《無求備齋老列莊三子集成補編(二)》(臺北：成文出版社，1982 年)，頁 100。
- [154] 據前賢之考證，《彊國》為荀子弟子所記荀子言行之匯集，其本質亦以荀卿思想為基礎。
- [155] 《荀子集解》，頁 299。
- [156] 在先秦兩漢典籍中，“長生久視”一詞，並另見於《韓非子》、《呂氏春秋》、《韓詩外傳》、《說苑》、《靈樞經》、《太平經》。
- [157] 《老子校釋》，頁 242。
- [158] 《老子河上公注》，頁 82。
- [159] 陳奇猷：《韓非子新校注》(上海：上海古籍出版社，2000 年)，頁 397—399。
- [160] 據前賢之考證，《榮辱》篇可視為荀卿所作，約成篇於戰國末年。
- [161] 《荀子集解》，頁 59。
- [162] 王利器：《呂氏春秋注疏》(成都：巴蜀書社，2002 年)，頁 91—92。
- [163] 同上書，頁 92。
- [164] 同上書，頁 62。
- [165] 據崔大華《莊學研究》，《外物》篇歸為“道家雜俎”，約成書於西漢。
- [166] 《莊子集釋》，頁 927。
- [167] 同上書，頁 927。
- [168] 同上書，頁 928。
- [169] 同上書，頁 350。
- [170] 據前賢之考證，《儒效》篇為荀子弟子所記荀子言行之匯集，其本質亦以荀卿思想為基礎。
- [171] 《荀子集解》，頁 145—146。
- [172] 在先秦兩漢典籍中，“天府”並另見於《戰國策》、《周禮》、《淮南子》、《文子》、《史記》、《新序》、《漢書》、《中論》、《黃帝內經》、《靈樞經》、《前漢紀》。
- [173] 《莊子集釋》，頁 83。
- [174] 同上書，頁 83。
- [175] 《莊子今注今譯》，頁 77。

[176] 《荀子集解》，頁 504。

[177] 同上書，頁 505。

[178] 同上書，頁 508。

[179] 《齊物論》屬莊子自撰，約成於戰國中期；《大略》則為荀子弟子以荀卿思想為基礎，所記荀子言行之匯集。故《齊物論》當在前，而《大略》在後。

A Study on the Relationships between *Xunzi*, *Laozi* and *Zhuangzi* : Using Lexicons as a Point of Investigation

Lin Liling

(Doctoral Candidate, Department of Chinese Language and Literature, The Chinese University of Hong Kong)

Abstract :

Xunzi was written during the late Warring States period. Most of the chapters in *Xunzi* comment on Confucianism, Mohism, and Daoism, etc. The most remarkable ones are “Fei shi er zi” 非十二子, “Tian lun” 天論, and “Jie bi” 解蔽. Most of the existing academic researches on the relationships between *Xunzi* and the other works of pre-Han philosophers focus on these three chapters without paying much attention to the rest. This thesis compares the texts and the uncommon lexicons in *Xunzi* with *Laozi* and *Zhuangzi*. It aims at examining how *Laozi* and *Zhuangzi*, helped formulate the philosophical ideas stated in *Xunzi*.

Keywords : *Xunzi*, *Laozi*, *Zhuangzi*, lexicons, relationships