

荀學的他者與自我—— 〈非十二子〉與〈解蔽〉的互涉結構

曾暉傑 *

（收稿日期：2024 年 9 月 30 日；接受刊登日期：2024 年 12 月 11 日）

提要

荀子的〈非十二子〉是一種儒學意識型態的體現，其在道統中對儒學的他者形成了強烈的排他性，也由此篇形塑了荀子激進批判性格的特質。然而在此明確的儒學意識與排他性中，荀子思想卻又具有統合性特質，亦即其涵攝了戰國時期諸家思想，而建構了具有多元認識論的系統，這就形成了荀子有著既排他又包容的矛盾。要釐清這個問題，必須理解到：對他者批判的確是《荀子》中很重要的一個部分，但不能將其所有的批判皆視為對儒學他者的敵意與消解的企圖。亦即荀子他者評述主要集中在〈非十二子〉與〈解蔽〉二篇，然而兩者應該視為互涉但具有理論層次的結構，而不能將之置於同樣的向度去詮釋。也就是說，〈非十二子〉是建基在作為意識型態之「道」的不可融通性中，企圖藉由消解他者以建構自我的批判性建構；而〈解蔽〉則是以〈非十二子〉所確立之儒學邊界為基礎，針對做為方法之「術」的可轉化性以指出儒學他者的限制以進行包容性統合。是以即便荀學中可能有著儒學他者包括法家、道家、黃老與名家的涉入，但這並不意味著其脫離了儒學的典範；因為其以〈解蔽〉作為方法對他者的吸納與轉化，是建立在〈非十二子〉所確立的儒學邊界為前提之上的。

關鍵詞：荀子、非十二子、解蔽、儒學、先秦諸子

* 國立臺灣師範大學國文學系副教授。

一、前言

荀子作為戰國末年自我認同為儒者的思想家，有著強烈的儒學意識，是以其言：「今夫仁人也，將何務哉？上則法舜禹之制，下則法仲尼子弓之義，以務息十二子之說。如是則天下之害除，仁人之事畢，聖王之跡著矣。」（〈非十二子〉）¹這之中已經潛藏著道統意識的排他性，有意識地去消解它囂、魏牟、陳仲、史鱮、墨翟、宋鉞、慎到、田駢、惠施、鄧析此等儒學他者，與子思、孟軻內在他者共十二名思想家存有的正當性。荀子儒學意識下所產生消解他者的思想行動，不僅指向儒學外部的學派思想家形成排他性，更同時針對儒學內部的思孟學派進行嚴厲的攻訐——否定儒學典範（paradigm）內部的陌異性，而企圖將儒學趨向同一性思維的建構企圖。²

也就是說，在荀子激進的儒學意識型態中，有著顯著的自我與他者意識，而如馬丁·布伯（Martin Buber, 1878-1965）所指出：「唯有在『你』那裡，我才成為我；而當我成為我，我便說出了『你』」³——藉由「非十二子」來確立自我的意義與價值。這是《史記·儒林列傳》所說：「天下並爭於戰國，儒術既紕焉，然齊魯之間，學者獨不廢也。於威、宣之際，孟子、荀卿之列，咸遵夫子之業而潤色之，以學顯於當世」⁴——荀子得以於先秦時代與孟子並立為儒之顯學的關鍵。然而值得思考的是：如此明確的儒學意識，又為何會在宋明成為「不須理會荀卿」⁵的指謫對象，乃至於當代多視之為「儒學之歧途」⁶、排除在「儒家正宗」的行列之外？⁷

當然，這一方面是由於在唐宋以降孟學成為儒學的主流意識型態，荀學為其所欲消解的內在他者反噬而成為他者的他者，反倒成為被消解的他者。⁸但為何在思想史的脈絡中，

¹ 清·王先謙撰：《荀子集解》（臺北：世界書局，2000年），頁84。

² 此處荀子所彰顯之儒學道統意識的排他性，正與劉滄龍教授在建構異化文溝通與連結基礎下，所企圖「批判同一性思維的限制，肯定文化內在的陌異性」之包容性形成強烈的對比由此可以見得，荀子在儒學意識型態中所形塑之強烈自我認同，有著在批判中消解他者的企圖，那是一種不能對話與包容的激進批判意識。參劉滄龍：《內在他者：莊子·尼采》（臺北：聯經出版，2022年），頁16。

³ 德·馬丁·布伯（Martin Buber）著，林宏濤譯：《我與你》（臺北：商周出版，2023年），頁31。

⁴ 日·瀧川資言考證，楊海崢整理：《史記會注考證》（上海：上海古籍出版社，2015年），頁4064。

⁵ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第8冊（北京：中華書局，2007年），頁3254。

⁶ 勞思光：《新編中國哲學史》（一）（臺北：三民書局，2005年），頁316。

⁷ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁364。

⁸ 唐宋以降對於荀子的攻訐與批判，乃至明代仕人不斷地否定荀子有功於儒門孔學，直至明嘉靖九年（西元1530年）孔廟罷祀荀子，那不僅是黃進興所說：「以『傳道之儒』取代了『傳經之儒』」的轉向，更是以「孔孟之道」否定了荀子之道。荀子遭逐出孔廟，事實上便確立了荀子作為儒學他者的符碼與象徵。參黃進興：《從理學到倫理學：清末民初道德意識的轉化》（北京：中華書局，2014年），頁294；田富美：〈明代孔廟罷祀荀子之歷程及其意義〉，《淡江中文學報》第37期（2017年12月），

荀子會成為儒學的內在他者或許並非偶然，而是有其思想結構上的趨性，這點可從勞思光先生所謂的基源問題去思考，亦即還原荀子理論結構的邏輯始點。⁹也就是說，相對於孟子「學問之道無他，求其放心而已矣」(〈告子上〉)、「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上」(〈公孫丑上〉)¹⁰——從修養論到政治論實踐中一貫地強調內在道德純粹性，荀子的思想系統則是在道德自覺可能性的追尋中，同時強調禮、法、刑等複合性非單向度的道德論述。¹¹

荀子所說：「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」(〈不苟〉)¹²的「誠」之理論，有著與《孟子》及〈中庸〉同樣強調內在道德的心性之學的面向，成就了其儒家的向度¹³；而其言：「今人無師法，則偏險而不正」(〈性惡〉)¹⁴的「禮法」之理論，有著與法家、與《韓非》強調外在他律性倫理的面向，成就了其法家的向度¹⁵；至於其言：「虛壹而靜」(〈解蔽〉)¹⁶修養論中蘊含的認識論面向，成就了其道家或是黃老的向度。¹⁷亦即荀子的思想有其多向性，涵攝了各家思想，致使能夠開展出不同的詮釋向度，甚至會有如郭沫若(1892-1978)者因此直指其為雜家。¹⁸

或者較客觀地說，荀子思想的特質與意義如同佐藤將之教授所指出，是「戰國各種思想的綜合」。¹⁹亦即相對於孟子在思想史上可說幾乎沒有產生其是否為儒家的論辯，而有著思想上的「純粹性」；而荀子思想則產生了是否為歧途、不為正宗的討論，被視為具有「駁

頁 1-27。

⁹ 參勞思光：《新編中國哲學史》(一)，頁 14-17。

¹⁰ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收入清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏》第 8 冊(臺北：藝文印書館，2001 年)，頁 202、65。

¹¹ 盧雪崑整理，楊祖漢校訂：《牟宗三先生講演錄(貳)：孟子》(新北：東方人文基金會，2019 年)，頁 17。

¹² 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 38-39。

¹³ 參日·佐藤將之：〈荀子哲學研究之解構與建構：以中日學者之嘗試與「誠」概念之探討為線索〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 34 期(2007 年 10 月)，頁 87-127；王楷：〈君子養心莫善於誠：荀子誠論的精神修持意蘊〉，《哲學與文化》第 36 卷第 11 期(2009 年 11 月)，頁 43-58。

¹⁴ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 400。

¹⁵ 參韋政通：《荀子與古代哲學》(臺北：商務印書館，1992 年)，頁 220；勞思光：《新編中國哲學史》(一)，頁 316；曾曄傑：〈性惡論的誕生——荀子「經濟人」視域下的孟學批判與儒學回歸〉(臺北：萬卷樓，2019 年)，頁 35。

¹⁶ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 365。

¹⁷ 參趙吉惠：〈論荀學與孔孟哲學的根本區別〉，《哲學與文化》第 26 卷第 7 期(1999 年 7 月)，頁 649、653；趙吉惠：〈荀子非儒家辨〉，《哲學與文化》第 17 卷第 11 期(1990 年 11 月)，頁 1005。

¹⁸ 參郭沫若：《十批判書》(上海：上海人民出版社，2002 年)，頁 193。

¹⁹ 日·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 19。

雜」的傾向。²⁰但為何有著強烈儒家意識與排他性，撰作〈非十二子〉而企圖全面性消解儒學他者存在意義正當性的荀子，會讓其他家派思想涉入儒家思想系統並進行吸納與轉化，這明顯與〈非十二子〉欲消解他者學說的儒學意識型態是不相容的，關於這點便有必要釐清與梳理。²¹

二、〈非十二子〉，作為荀學的始點——儒學邊界的確立

在梳理何以荀子一方面在排他意識中企圖消解儒學他者存在的正當性，另一方面卻又涵攝儒學他者的思想以建構其理論系統之前，必須釐清的是：不能否認荀子作為儒者的意義，而言其是法家、道家、黃老甚至是雜家，否則便會如王楷教授所說，將荀學「茲以發展、成熟的思想資源與其理論性質本身混為一談」²²，更是忽略與隱蔽了〈非十二子〉在《荀子》中凸出儒學意識的意義與地位，它確立了儒學的邊界。亦即荀學的理論結構及其對於孔門儒學的創造性詮釋系統是可以被批判、甚至是在不同典範中去否定的²³，但荀子的儒學自我認同是不容質疑與挑戰的。

²⁰ 郭沫若便指出：「荀子的思想相當駁雜，他的壽命長，閱歷多，涉獵廣，著述富，是使其駁雜的一些因素。」見郭沫若：《十批判書》，頁193；日·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，2016年），頁74。

²¹ 在思想史的研究中，論者有將〈非十二子〉批判與〈解蔽〉思想上的矛盾、乃至於〈非十二子〉與《荀子》其他篇章間的矛盾，以各篇作者不同而有不同思想來源作為解釋，但在沒有明確的證據與出土文獻足以證明這樣的說法前，或許仍應以《荀子》作為一系統性文本視之，而如金谷治（Osamu Kanaya, 1905-1971）所指出，應將其視為荀子本人思想或荀子學派發展的結果。是以本文的立場認為：在文本詮釋中發現「矛盾」時，應優先以荀學作為方法去解決這樣的「矛盾」，而非將之排除在《荀子》文本之外。關於《荀子》篇章的歸屬及其思想史上的論辯，請參日·佐藤將之：〈二十世紀日本學界荀子研究之回顧〉，收入黃俊傑編：《東亞儒學研究的回顧與展望》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年），頁80-83。

²² 王楷：《天然與修為——荀子道德哲學的精神》（北京：北京大學出版社，2011年），頁4。

²³ 荀子有意識地「上則法舜禹之制，下則法仲尼子弓之義」（〈非十二子〉），是以可說其思想是繼承孔子而來。但荀子並非照著孔子講，而是接著孔子講，建構出具有時代意義的儒學系統。像是孔子的「性相近也，習相遠也」（〈陽貨〉）具有人性論述的詮釋開放性，而荀子藉此詮釋出性惡論的向度；在孔子「博學於文，約之以禮」（〈顏淵〉）的禮學論述中詮釋出「禮法」向度，都可以見得荀子在創造性詮釋中建構了儒學系統，那是一種蘊謂的詮釋層次——在論述中發掘「原思想家可能要說什麼？」「原思想家所說的可能蘊含是什麼？」見清·王先謙撰：《荀子集解》，頁84；宋·邢昺疏：《論語注疏》，頁154、109；傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》（臺北：東大圖書公司，1999年），頁10；馮友蘭：《三松堂全集》第4卷（鄭州：河南人民出版社，2001年），頁5。

（一）撰寫道統的檄文：在儒學意識型態的排他性中宣示

必須理解到〈非十二子〉如同龐樸（1928-2015）教授所說，是一篇「檄文」式的文字，亦即如伍振勳教授所指出，其實質上是一「非難」性質的斥責性文字。²⁴荀子所謂：「假今之世，飾邪說，文姦言，以滯亂天下，欺惑愚眾，鬻宇嵬瑣使天下混然不知是非治亂之所存者，有人矣」（〈非十二子〉）²⁵，以此來指謫儒學他者與內部他者的十二名思想家——從「邪說」、「姦言」學說本質的攻訐，到「滯亂天下」、「欺惑愚眾」、「鬻宇嵬瑣」之人格行為的非難，致此等言行造成天下秩序混亂的終極否定來看，這並非學理哲思上的論辯與討論，而是「對於人類基本存在狀態以及根本的政治秩序的一種批判」²⁶，在根本上否定了十二子及其學說存在的意義與價值。

在這樣強烈的批判中，荀子甚至有著「以務息十二子之說，如是則天下之害除」（〈非十二子〉）²⁷的意志，這消解了儒學他者存在的正當性；其對於他者的詮釋與理解，不僅只是學說上的批判，而是體現了詮釋學者帕瑪（Richard E. Palmer, 1933-2015）所說：「理解既是認識現象，又是本體論現象」²⁸的深層意義——藉由「非難諸子的思想意向、政治作用、論述效應」²⁹的三段式詮釋論證結構，根本否定了思想家及其思想存在的價值——

（A1）縱情性，安恣睢，禽獸行，（A2）不足以合文通治；（A3）然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾；是它囂魏牟也。

（B1）忍情性，慕谿利政，苟以分異人為高，（B2）不足以合大眾，明大分，（B3）然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾；是陳仲史鰌也。

（C1）不知壹天下建國家之權稱，上功用，大儉約，而慢差等，（C2）曾不足以容辨異，縣君臣；（C3）然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾；是墨翟宋鉞也。

²⁴ 參龐樸：《竹帛〈五行〉篇校注及研究》（臺北：萬卷樓，2000年），頁98；伍振勳：〈道統意識與德行論述：荀子非難思、孟的旨趣重探〉，《臺大中文學報》第35期（2011年12月），頁78。

²⁵ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁78-79。

²⁶ 吳彥：〈康德批判哲學的政治旨趣：共和主義和永久和平〉，《哲學與文化》第43卷6期（2016年6月），頁175。

²⁷ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁84。

²⁸ 美·帕瑪（Richard E. Palmer）著，嚴平譯：《詮釋學》（臺北：桂冠圖書，1995年），頁11。

²⁹ 參伍振勳：〈道統意識與德行論述：荀子非難思、孟的旨趣重探〉，頁52。

（D1）尚法而無法，下脩而好作，上則取聽於上，下則取從於俗，終日言成文典，反紂察之，則偶然無所歸宿，（D2）不可以經國定分；（D3）然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾：是慎到田駢也。

（E1）不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不惠，辯而無用，多事而寡功，（E2）不可以為治綱紀；（E3）然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾；是惠施鄧析也。³⁰

因為對荀子而言，作為他者的諸子之存在是一種「惡」，這點從〈性惡〉所謂：「凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也」³¹便可以理解到：作為儒學他者的諸子之說所造成「天下混然不知是非治亂之所存者」不只是個實然（is）的敘事，更是在應然（ought to）中的批判，是將作為他者的諸子學說視為當除之「惡」去面對與消解，因其說有著足以「欺惑愚眾」的負面擴散效果，導致天下因此等邪說姦言而陷入混沌狀態的負面效應。

（二）消解儒學的他者：在否證他者中建構儒學自我認同

更進一步來說，荀子在〈非十二子〉中不僅對於儒學的他者它蠹、魏牟、陳仲、史鱣、墨翟、宋鉞、慎到、田駢、惠施、鄧析諸子進行批判，更同時對於儒學的內在他者包括子張、子夏、子游、子思與孟子都有著直截且激進的定位與批判，而如陳來教授所說，此是帶著對儒學內部人物的不滿所產生的尖刻貶抑批評之詞：³²

（F1）略法先王而不知其統，然而猶材劇志大，聞見雜博。（F2）案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭，而祇敬之，曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之。（F3）世俗之溝猶督儒、嚙嚙然不知其所

³⁰ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁79-81。

³¹ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁404。

³² 陳來認為子張、子夏、子游都是孔門高足，子思與孟子也都是儒學中重要的傳承者，荀子如此批判極為不公允且過於尖刻；然而這樣的評論可能有兩個可商榷處：其一，思孟學派作為儒學重要傳承的敘事，在宋明以降的心性儒學典範中或許是不證自明的，但是在先秦時期則是一種待定位的儒學型態，未必能夠由先秦思想史推論出這樣的評述；其二，荀子是有意凸出自我與思孟的差異性，在意識型態的批判中本就沒有對話的可能性，一如孟子批判楊墨、宋明儒批判荀子也是一樣的道理，此處看似「非理性」的批判，這其實正顯現出荀子在〈非十二子〉中所欲呈顯的儒者自我認同與思孟學說有著不可融通的差異性。參陳來：〈「儒」的自我理解——荀子說儒的意義〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版）第44卷第5期（2007年9月），頁20-21。

非也，遂受而傳之，以為仲尼子弓為茲厚於後世：是則子思孟軻之罪也。³³

（G）弟陀其冠，神禪其辭，禹行而舜趨：是子張氏之賤儒也。正其衣冠，齊其顏色，嗛然而終日不言，是子夏氏之賤儒也。偷儒憚事，無廉恥而奢飲食，必曰君子固不用力，是子游氏之賤儒也。³⁴

由此可以見得，荀子將孔門子張、子夏、子游定位為「賤儒」，並直斥「子思孟軻之罪」，這已然有著以人身論證代替說理論證的情緒性表述，³⁵關鍵即在於思孟學派對於荀子而言，其學說是驅動背反聖人禮制行動的姦言邪說，形成了一個「偽儒」的典範。如伍振勳教授所指出：此是針對「思想意向與行動方案的『非（難）』，而不是反駁他們的觀念涵意。」³⁶那是戰國時期儒家各派系學理實踐上的差異與不相容性，雖同為儒者，但對彼此而言即是他者——無法被包容的內在他者。這是儒學意識型態（Ideology）下所產生的「非感官經驗觀念」的不融通性，彼此無法藉由對話去轉化彼此的思想，是以由此產生的情感性批判。³⁷

可以說荀子在〈非十二子〉中體現了「人在『你』那裡成為『我』」³⁸的歷程，藉由非難「作為他者的十二子之『你』」而證成「我」的價值，以完成其作為儒者的自我認同。那是藉由否證（falsification）³⁹他者思想與行動的人格，以更加堅實的信念去充分證成（well-corroborated）自我存在的意義與行動的價值之歷程，這對於荀子的自我認同有著重要意義，不能據唐宋以降孟學意識型態及思孟的地位，認為孟學不該被非難，便將〈非十二子〉斥為偽作；更不宜由於荀子針對子思與孟子的否定比其他十子更激進，便照著宋儒王應麟（1223-1296）講：「荀卿非子思、孟子，蓋其門人如韓非、李斯之流，託其師說，以毀聖賢」⁴⁰——在沒有充分證據下逕改《荀子》文本。⁴¹

³³ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 81-82。

³⁴ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 90-91。

³⁵ 參蕭永倫：〈以《孟子·告子上》中的對話為素材談論辯謬誤〉，《哲學與文化》第 28 卷第 8 期（2001 年 8 月），頁 742。

³⁶ 伍振勳：〈道統意識與德行論述：荀子非難思、孟的旨趣重探〉，頁 51。

³⁷ 參美·克拉克姆尼克（Isaac Kramnick）、華特金士（Mundell Frederick）著，張明貴譯：《意識型態的時代：從一七五〇年到現在的政治思想》（臺北：聯經出版，1983 年），頁 1。

³⁸ 德·馬丁·布伯（Martin Buber）著，林宏濤譯：《我與你》，頁 56。

³⁹ 參 Karl Popper. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London; New York: Routledge, 2002, pp. 43-51.

⁴⁰ 宋·王應麟著，清·翁元圻輯注，孫通海點校：《困學紀聞注》第 5 冊（北京：中華書局，2016 年），頁 1298。

⁴¹ 當然，從孟學典範（paradigm）而論，荀子非難與攻訐思孟有其不正當性；由當代客觀學術脈絡而

且荀子對儒門內子思與孟子的批判結構，之所以與其他作為儒學他者之十子不同，有其思維與論述上的必要性與正當性，這點從〈非十二子〉的纂作動機與目的有著密切關係。誠如前文所述，荀子之所以「務息十二子之說」、除「天下之害」，關鍵即在於此十二子「假今之世，飾邪說，文姦言，以滯亂天下，欺惑愚眾」，亦即如楊倞所說「今之世，謂戰國昏亂之世。治世則姦言無所容，故十二子借亂世以惑眾也」⁴²——十二子藉著戰國秩序的混亂，以各自的邪說姦言欺騙迷惑眾人，致使天下趨於「偏險悖亂」之「惡」的狀態。是以在〈非十二子〉中，前五組十子荀子皆以重複的語句「然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾」⁴³作為批判的總結，足見其終極目標在於消解此十子邪說姦言的「論述效應」。

那麼荀子據以批判十子「邪說姦言」的判準為何？關鍵即在於其於同篇文字所謂「上則法舜禹之制，下則法仲尼子弓之義」，亦即以「仲尼子弓」之學說典範作為判準，以成就「舜禹之制」的政治實踐；「如是則姦言、姦說、姦事、姦謀、姦譽、姦愬，莫之試也；忠言、忠說、忠事、忠謀、忠譽、忠愬、莫不明通」(〈致士〉)⁴⁴——也就是強調能夠藉此達到「正理平治」之「善」的狀態，是為有意識地將史華慈(Benjamin I. Schwartz, 1916-1999)所說先秦諸子「秩序至上」的思維顯題化。⁴⁵而荀子之所以要消解儒學他者及其學說存在的正當性，關鍵即在於此十子在亂世中藉著人們對於混亂的恐懼厭倦以及對秩序恢復的期待，而以各自的「邪說姦言」迷惑欺瞞眾人。

在此十子「持之有故，其言之成理」、似是而非的論說中，讓眾人以為藉由它蠶、魏牟「縱情性，安恣睢，禽獸行」之言行，藉由陳仲、史鱣「忍情性，綦谿利跂」之言行，藉由墨翟、宋鈃「上功用，大儉約，而慢差」之言行，藉由慎到、田駢「上則取聽於上，下則取從於俗，終日言成文典」之言行，藉由惠施、鄧析「好治怪說，玩琦辭」之言行，而不必由「仲尼子弓之義」，亦可以達到「正理平治」的效果。此係作為儒學他者的十子在自我派系學說的意識型態中，明確指出自身與儒學典範的差異性，甚至藉由直接批判孔

論，荀子過激的人身論證亦有其不適切性，但不能由此否定經典文本結構的實然、亦不能帶著應然的前見去詮釋甚至改造《荀子》的文本結構。參張西堂：《荀子真偽考》（臺北：明文書局，1994年），頁89-96；周熾成：〈〈非十二子〉之非子思、孟軻出自荀子後學考〉，《國學學刊》2014年第3期（2014年9月），頁63-66；廖名春：〈荀子非子思孟軻案再鞠〉，《湖南大學學報》（社會科學版）第36卷第2期（2022年3月），頁15-19。

⁴² 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁78。

⁴³ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁78-81。

⁴⁴ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁238。

⁴⁵ 參美·史華慈(Benjamin I. Schwartz)著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》（南京：江蘇人民出版社，2004年），頁426。

子以否定孔門儒學，企圖在戰國時期建構自身存在的意義與價值；荀子正是在此意義上與作為儒學他者的諸子爭鋒相對，而有非十子之論。

（三）肅清內在之他者：以孔學典範確立儒學的正道邊界

然而子思、孟子與十子不同的是：他們的思維與行動雖然也不符應於「仲尼子弓之義」，但是他們並沒有自覺到這樣的情況，甚至主張思孟自身的思維行動便是承繼「先君子之言」的聖人之道。是以在荀學典範中，相較於作為「非儒」的十子，作為「非儒之儒」的子思與孟子，對於聖人之道的混淆、對於儒學的破壞更加嚴重。這也是為何荀子針對子思、孟子的批判改變了與前十子不同的修辭結構，而使得「非十二子結構」產生了修辭結構的不穩定性的原因。關鍵即在於子思與孟子並不適用「然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾」的評述。

因為它鬻、魏牟、陳仲、史鱣、墨翟、宋鉞、慎到、田駢、惠施、鄧析此十子皆儒學他者，他們在各自偏差的典範中「持之有故，其言之成理」，以「欺惑愚眾」讓聞者同樣成為儒學的他者，他們明確地建構了自身與「仲尼子弓之義」的差異性。但是子思與孟子並非儒學的他者，而有著儒學自我認同，對荀子而言，思孟之罪在於標舉其「邪說姦言」即為「仲尼子弓之義」，亦即引文（F2）所謂「案飾其辭，而祇敬之，曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之。世俗之溝猶瞽儒、嚙嚙然不知其所非也，遂受而傳之，以為仲尼子弓為茲厚於後世。」

亦即同樣是「邪說姦言」，但相對於儒學他者的十子明確標舉自身與「仲尼子弓之義」的差異性，子思、孟子卻標舉自身之「邪說姦言」即是「仲尼子弓之義」，這對荀子來說所造成的負面論述效應，更甚於儒學他者的十子，這也是為何相對於十子的批判評述以「是它鬻魏牟也」、「是陳仲史鱣也」、「是墨翟宋鉞也」、「是慎到田駢也」、「是惠施鄧析也」作結⁴⁶，在思孟處荀子卻特別標舉「是則子思孟軻之罪也」——對於十子僅須指出其作為儒學他者的事實，而對思孟二子更需凸出其偽替「仲尼子弓」之罪。是以荀子在批判儒學內在他者時，比批判儒學他者有著更強烈的情感性批判。而其激進地以「賤儒」指謫子張、子夏、子游也正是因為其同樣作為「儒者」，需要以「賤」作為形容詞去限定此類「儒」的定義，以區隔出儒學的內在他者。

由此便可以理解到，荀子對儒學內在他者的激進批判，不但不是「韓非、李斯之流託其師說以毀聖賢」，相反地，由此一批判結構正可梳理出〈非十二子〉批判結構的一致性與完整性。因為即便為了凸出作為「非儒之儒」的子思、孟軻之罪，而有必要破壞「修辭

⁴⁶ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁79-81。

結構」的穩定性，然而在「論證結構」上，荀子並沒有背離與前十子相同的三段式論證結構：（1）評述思想行動的謬誤、（2）批判其產生的負面政治效果、（3）邪說姦言所致使的模仿效應後果——只是在子思、孟軻批判一章（F）更細緻地分析其思想行動的內涵與效果，及其所造成儒學內部形成「非儒家的儒家」之「賤儒」者流，分裂了儒家的嚴重後果。也就是說，荀子並未為了追求修辭結構的穩定性，而擱置其批判的準確性，據此更可以證明，子思、孟軻之非在〈非十二子〉中有其關鍵性意義，否則荀子不必犧牲行文修辭結構的穩定性而論之。是以如同廖名春教授所指出：將「對子思、孟軻的批評說成是荀子後學所為，否定其為荀子之作，經不起先秦秦漢文獻的檢驗，只能說是無稽之談。」⁴⁷〈非十二子〉無疑是荀子藉由凸出儒學他者與內在他者，所據以彰顯儒學意識、建構自我認同而不可消弭的關鍵性論述。

三、〈非十二子〉與〈解蔽〉，互涉的結構——荀學邊界的滲透

在確立了荀子藉由〈非十二子〉對於儒學他者與內在他者的批判與消解，以建構儒者的自我認同與強烈的儒學意識後，可以了解到，那是一個荀子「在『你』那裡成為『我』」的思辨歷程，亦即經由否證它鬻、魏牟、陳仲、史鱣、墨翟、宋鉞、慎到、田駢、惠施、鄧析、子思與孟軻十二子存有及其學說的正當性，來證成自我的意義與定位，同時也確立了作為儒學典範的「仲尼子弓之義」的終極價值。據此必須進一步思考的是：荀子如何一方面在強烈儒學意識的排他性中，另一方面卻涵攝了儒學他者的思想多元性，成為戰國時期思想的統合者？關鍵即在於必須藉由〈解蔽〉與〈非十二子〉的對讀，以及重新釐清兩者的定位與關係。

（一）〈非十二子〉與〈解蔽〉的兩種意識：作為「儒者」的道統意識與作為「思想家」的統合意識

雖然荀子的確在〈非十二子〉中有著強烈的儒學意識與企圖消解儒學他者的排他性，但這同時也意味著，他對於戰國學術系統有著全面而細緻的認知與掌握，也才能將它鬻、魏牟、陳仲、史鱣、墨翟、宋鉞、慎到、田駢、惠施、鄧析、子思與孟軻十二子概括劃分

⁴⁷ 根據廖名春教授的分析，「案」的虛詞用法在〈非十二子〉中有其一致性，非難思孟一段文字的語法並無錯落，更可以證實傳世文獻並非後人偽作。參氏著：〈荀子非子思孟軻案再鞠〉，頁 17-19。

為六種學說類型並逐一評述。在「務息十二子之說」(〈非十二子〉)⁴⁸的否定論證中、以及在引文(G)所示對於子張、子夏、子游的「賤儒」指謫裡，荀子在不斷地否認儒者不應該如何的同時，也就更加堅定地在差異性中確立自我認同。亦即「人在『你』那裡成為『我』」，面對著作為他者的「你」、在荀子與十二子思維意識的往來儼忽中，使其「關於『我』的意識，也漸漸廓然明白。」⁴⁹也就是說，荀子是在〈非十二子〉中釐清自我的意義與價值的。

也就是說當荀子對十二子此些儒學他者的批判越深刻，其荀學思想自身就有越深厚的他者思想涉入，因其在否證中重複地論證儒學不是什麼，同時也就不斷地充分證成儒學是什麼，也就更加堅實荀子自我認同為儒者的信念。亦即當荀子批判「慎子有見於後，無見於先。老子有見於訕，無見於信。墨子有見於齊，無見於畸。宋子有見於少，無見於多」的偏邪思想與行動的同時，他也就在批判中建構其思想系統，使其自身不有「有後而無先，則群眾無門。有訕而無信，則貴賤不分。有齊而無畸，則政令不施，有少而無多，則群眾不化」(〈天論〉)⁵⁰之弊病——在批判他者中，他者的思想內涵事實上已然為荀子涵攝其中，這也就是馬丁·布伯所說：

它一直是只在關係的結構裡出現，也就是和「你」的關係(Relation)，而可以看得出來是那個觸碰「你」但不是「你」的自我，可是自我會漸漸奮力掙脫那個結構，直到有一天破繭而出，「我」遇見那個掙脫了的自我，在那個瞬間，就像是「你」一樣，而他立即就回過神來，而有意識地走進關係裡。⁵¹

十二子之屬的儒學他者，對荀子而言始終出現在其論述結構中，在〈非十二子〉中批判他者，卻同時也在〈解蔽〉乃至〈天論〉中轉化他者；荀子不斷地觸碰作為「你」的他者、並在否定中激進地區分「我」與「你」的差異性，極力掙脫那可能涉入他者邪說姦言的結構，荀學也正是在這一面批判、一面轉化的歷程中被建構起來。但也正是這樣的雙向性，使得在文本建構的倏忽間，使《荀子》充斥著他者的涉入，甚至讓人誤以為荀學自身便是道家、是黃老、是法家、是名家的變型或其自身。然而，事實上那是在綜合性思維結構中，荀子藉由批判、轉化與吸納他者所形成的自我——在自我與他者的關係中建構了自我，這便是儒學他者乃至於內在他者，對於荀子的關鍵性意義。那既是消極的批判、也是積極的

⁴⁸ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁84。

⁴⁹ 德·馬丁·布伯(Martin Buber)著，林宏濤譯：《我與你》，頁56。

⁵⁰ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁295。

⁵¹ 德·馬丁·布伯(Martin Buber)著，林宏濤譯：《我與你》，頁56。

建構，而如吳文璋教授所說，荀學是「以儒家的聖王之道加以截長補短綜合創造出……多元的認識論」⁵²，是有意識地在他者中證成自我的學術系統。⁵³

是以荀子一方面作為在「天下并爭於戰國，儒術既絀」下「咸遵夫子之業而潤色之，以學顯於當世」（〈儒林列傳〉）的儒者，去消解與否定諸如道、墨、法、名思想家及其學說存有的正當性；另一方面卻也同時作為「推儒、墨、道德之行事興壞，序列著數萬言」（〈孟子荀卿列傳〉）⁵⁴的思想家，在否證中創造性轉化儒學他者的思想與方法，以成為其思想系統的內涵與典範。而荀子這兩個向度正好於《史記》中〈儒林列傳〉與〈孟子荀卿列傳〉所揭示——前者是為具有道統意識去「總方略，齊言行，壹統類」，而使「六說者不能入也，十二子者不能親」（〈非十二子〉）⁵⁵，有著強烈排他性之「作為儒者的荀子」⁵⁶；而後者則是具有統合意識去「兼陳萬物而中縣衡焉」，使「眾異不得相蔽以亂其倫也」（〈解蔽〉）⁵⁷，有著強烈包容性之「作為思想家的荀子」。

（二）他者的兩種向度：〈非十二子〉帶有敵意的「批判性」他者與〈解蔽〉帶著敬意的「包容性」他者

此一具有排他性儒學意識之「作為儒者的荀子」，與具有包容性統合意識「作為思想家的荀子」，即分別在〈非十二子〉與〈解蔽〉中呈顯出兩個向度。也就是說不能逕自將〈非十二子〉與〈解蔽〉置於同一個向度去理解，否則荀子思想系統中便只有消極的批判向度，而無積極的建構向度，如此便難以解釋，何以荀子有著強烈的排他性儒學道統意識，卻又同時能夠在荀學系統中有效地涵攝儒學他者的理論。亦即雖然《荀子》中的兩篇文字，都建立在「他者」評述的基礎上去開展其核心論述，但兩者於篇章中「他者」的意義與定位是截然不同的。〈非十二子〉是道統意識下的排他性批判，而〈解蔽〉則是統合意識下的包容性轉化，這點由荀子對於他者的指稱便可探得端倪。

⁵² 吳文璋：〈論荀子哲學的多元認識論〉，《成大宗教與文化學報》第22期（2015年12月），頁21。

⁵³ 荀子如此藉由他者建構自我完整的思想體系，可以沈清松（1949-2018）所謂「感謝他者」的概念來理解，亦即對他者有所感，進而開展與轉化的理論。也就是說，荀子的理論是建基於戰國末年百家爭鳴的狀態下，以批判作為建構的思辨歷程。如其性惡論便是建立在對性善論的批判而建構出的系統，而非一個無所依傍的獨立論述。參沈清松：〈建構體系與感謝他者——紀念朱子辭世八百週年〉，《哲學與文化》第28卷第3期（2001年3月），頁193。

⁵⁴ 日・瀧川資言考證，楊海曄整理：《史記會注考證》，頁3044。

⁵⁵ 清・王先謙撰：《荀子集解》，頁83。

⁵⁶ 伍振勳教授即指出，〈非十二子〉便是「荀子身為一個儒者，懷抱著儒者的自我認同與道統意識——亦即他以如何成為一個真正的儒者為念，想見『大儒』的為人，自許追隨仲尼、子弓的『大儒之效』，並遙接『舜、禹之制』的統緒。」見氏著：〈道統意識與德行論述：荀子非難思、孟的旨趣重探〉，頁51。

⁵⁷ 清・王先謙撰：《荀子集解》，頁364。

亦即在〈非十二子〉中，荀子所批判作為他者的對象，包括它囂、魏牟、陳仲、史鯁、墨翟、宋鉞、慎到、田駢、惠施、鄧析、子思、孟軻者，皆直呼其名諱；然而在〈解蔽〉中，荀子的他者敘事無一直呼其名者，而皆以墨子、宋子、慎子、申子、惠子、莊子的尊語名之⁵⁸——

（H）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。故由用謂之道，盡利矣。由欲謂之道，盡嗛矣。由法謂之道，盡數矣。由執謂之道，盡便矣。由辭謂之道，盡論矣。由天謂之道，盡因矣。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。曲知之人，觀於道之一隅，而未之能識也……孔子仁知且不蔽，故學亂術足以為先王者也。一家得周道，舉而用之，不蔽於成積也。⁵⁹

「墨翟」與「墨子」、「宋鉞」與「宋子」、「慎到」與「慎子」、「惠施」與「惠子」便形成了明顯的對比，前者是在〈非十二子〉的道統意識中具有敵意的批判性他者，是以直呼其名諱；而後者則是在〈解蔽〉的統合意識中具有敬意的包容性他者，故而以「子」尊譽之。也就是說，〈非十二子〉中的他者乃是被定位為「飾邪說，文姦言，以淆亂天下，欺惑愚眾」而造成「偏險悖亂」之「惡」，需要被消解存在者，那之中有著由歷史文化與政治事功意識而來的敵意。⁶⁰然而〈解蔽〉中的他者敘事，並無否定諸子的意味，而是指出其理論的限制與不足之處，亦即強調其學說之蔽，而企圖以「解蔽」為方法去轉化之。

也就是說，引文（H）中所謂「蔽於用而不知文」、「蔽於欲而不知得」、「蔽於法而不知賢」、「蔽於執而不知知」、「蔽於辭而不知實」、「蔽於天而不知人」並非全然否定諸子之說，而僅是指出其理論特質；而這樣的特質會形成「由用謂之道，盡利矣」、「由欲謂之道，盡嗛矣」、「由法謂之道，盡數矣」、「由執謂之道，盡便矣」、「由辭謂之道，盡論矣」、「由天謂之道，盡因矣」的限制，是以只呈顯出「道之一隅」。既然是為「道之一隅」，那麼就

⁵⁸ 據歷史文獻的考察，至少在商代時期，「子」便「已經被用來作為一種尊譽之稱」，「一種對稱呼對象表示尊敬或譽美的稱呼」，諸如孔子、孟子皆為此類。而〈非十二子〉中所謂的「十二子」此一非與姓氏連用之「子」，大抵即是對於一般人的通稱，如《詩經·匏有苦葉》的「招招舟子」即為此一用例。可以說先秦時代此兩個向度的「子」之用法是並陳而行的。參趙林：〈論商代的父與子〉，《漢學研究》第21卷第1期（2003年6月），頁15；宋·孔穎達疏：《毛詩注疏》，收入清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏》第2冊（臺北：藝文印書館，2001年），頁89。

⁵⁹ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁363。

⁶⁰ 參伍振勳：〈道統意識與德行論述：荀子非難思、孟的旨趣重探〉，頁54；陳啟雲：〈漢初「子學沒落、儒學獨尊」的思想史底蘊〉，《中國文哲研究集刊》第22期（2003年3月），頁146。

意味著荀子於此處並沒有否認諸子之說是為「道」，只是他們的思想與行動並不全面，僅能「觀於道之一隅，而未之能識」，沒有全面性地理解與認識。那麼藉由孔子這樣「仁知且不蔽」的人格典範去統合與實踐，便能夠在超越性中建構整全之道。

（三）批判的兩個層次：不可對話之「道」的消解與可轉化之「術」的交涉

是以可以見得，荀子在〈解蔽〉中並沒有嚴厲苛責與完全否定諸子學說蔽於一隅的限制性，因為對其而言：「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」（〈解蔽〉）⁶¹——幾乎所有的事物與意念都會形成「蔽」的狀態，在人的有限性中，陷入蔽於一隅的狀態中具有其普遍性，亦即其所謂的「公患」，此即荀子在〈儒效〉中所言：

君子之所謂賢者，非能遍能人之所能之謂也；君子之所謂知者，非能遍知人之所知之謂也；君子之所謂辯者，非能遍辯人之所辯之謂也；君子之所謂察者，非能遍察人之所察之謂也；有所止矣。⁶²

即便是君子，也無法周全遍知一切而有所限制，重點在於能夠如同「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。」（〈解蔽〉）⁶³亦即如曾春海所說，聖人「仁知且不蔽」關鍵在於「使相異的眾類不相互蔽塞而亂其全體理脈」，進而能掌握「兼陳萬物而中縣衡」的全正之道⁶⁴；「蔽」或許是一種具有普遍性的現象以及人不得不面對的限制，但重點在於思維的方法與實踐的態度，如能掌握其要領通貫其間，便能與聖賢同享「不蔽之福」（〈解蔽〉）⁶⁵。

也就是說，在〈解蔽〉中諸子所謂的蔽，是一種方法與實踐上的限制，亦即所謂的「心術之患」；所謂的「術」即是思維的方法與道德的實踐，那是可以經由工夫修養與意念轉化而達至的。而對荀子而言，「術」是能否得道的關鍵，此正如其在〈不苟〉中所說：「君子位尊而志恭，心小而道大；所聽視者近，而所聞見者遠。是何邪？則操術然也」⁶⁶——只要所操之術正確，便能見得整全之大道，亦即只要掌握關鍵的思維方法與實踐態度，便

⁶¹ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 358-359。

⁶² 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 106。

⁶³ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 363-364。

⁶⁴ 參曾春海：〈墨學與荀學中的知識原理與方法〉，《哲學與文化》第 31 卷第 7 期（2004 年 7 月），頁 72。

⁶⁵ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 360-361、363。

⁶⁶ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 41。

能無所蔽於天地間。如此可以理解到，〈解蔽〉論述的是一種方法，而不是真理自身；其中所謂的「虛壹而靜」是「『知』道」的方法，而不是「道」自身，亦即所謂的「操術」。

67

亦即「操術」是一種方法，方法不同可以藉由轉化與引導而趨同達至共識，因為那不具有意識型態的排他性與衝突性，這也是〈解蔽〉中荀子能夠包容地面對儒學他者的關鍵——因為此處談的是彼此思維方法與實踐態度上的差異，而非不可融洽的道之意識型態。然而〈非十二子〉之纂作是在「不誘於譽，不恐於誹，率道而行，端然正己，不為物傾側」⁶⁸的警醒中，與十二子意識型態的對決，有著不可對話性與無可融通性。此正孔子所謂「道不同，不相為謀」（〈衛靈公〉）⁶⁹，以及荀子所體認到的：「道不同，何以相有也？」（〈大略〉）⁷⁰亦即〈非十二子〉與〈解蔽〉分別是「道」與「術」論辯，也是其對於儒學他者有著截然不同指稱態度的關鍵。如同路德斌所說：「『道』的立場決定了荀學之為儒學，那麼『操術』則是使荀學成其為荀學者」⁷¹——儒學是一種道統下意識型態的彰顯，而荀學則是儒學典範中一種型態的展示；前者無從在互動中交會，而後者則可以在對話中統合，也藉此開啟了荀學的邊界，讓他者的思想涉入，形塑了荀學的統合性特質。

四、結 論

由此從〈非十二子〉與〈解蔽〉的對舉來看，此二篇章便是荀子的兩個論述向度：前者是「作為儒者的荀子」在意識型態的排他性下，與儒學他者針對「道」的鬥爭；後者則是「作為思想家的荀子」在統合意識的包容性中，與儒學他者藉由「術」的會通。也就是說，荀子強烈的儒學意識以及在〈非十二子〉中對他者與內在他者的敵意，非但沒有使其成為封閉的儒學系統；相反地，在對他者的否證中，他確立了儒學的典範，也對於自我認同有著更堅實的信念，荀子如同馬丁·布伯所說的：「在『你』那裡成為『我』」——在他者的消解與批判中建構了自我，可以說，沒有儒學的他者與內在他者作為其論述的對象，便沒有荀子的多元認知系統。

⁶⁷ 關於「操術」在《荀子》中的關鍵意義，請參路德斌：《荀子與儒家哲學》（濟南：齊魯書社，2010年），頁9-10。

⁶⁸ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁88。

⁶⁹ 宋·邢昺疏：《論語注疏》，頁141。

⁷⁰ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁466。

⁷¹ 路德斌：《荀子與儒家哲學》，頁10。

正因為有著〈非十二子〉聚焦於「道」的批判意識，也才有〈解蔽〉聚焦於「術」的統合方針；⁷²兩者在荀子思想系統中有著明確的層次性與次第性，不宜逕自將《荀子》中的他者評述皆視為儒學意識型態對於他者的消解與敵意，否則便無法解釋何以荀子在強烈的道統排他性中，得以吸納他者學說而形成具有多元認識論的統合性荀學系統。〈非十二子〉「道」的鬥爭與〈解蔽〉「術」的統合，是相即相離、既連貫又獨立的論述系統。唯有在消解他者學說中先確立了「道」的穩定性結構，才得以進一步在此一「道」的典範中去藉由「操術」統合他者。

即便是同樣作為荀學的他者，仍有著不同的兩個向度：（1）〈非十二子〉中「道不同，何以相有」，必須消解的他者；與（2）〈解蔽〉中僅是「操術」不同，得以轉化的他者。且這樣的區分不是以作為他者的思想主體（subject）為區分，而是以道／術作為界線。同一思想主體可能同時作為「必須消解的他者」與「得以轉化的他者」，因之同時具有「道」的不可對話性向度與「術」的可統合性向度。如墨翟／墨子對於荀子而言，便是兩個不同向度的存有：

（1）作為他者的墨翟標舉「上功用，大儉約，而慢差等，曾不足以容辨異」（〈非十二子〉）⁷³，這與荀學典範中「禮者養也……君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也」（〈禮論〉）⁷⁴之「道」完全悖反不相融通無可對話，因為「辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王」（〈非相〉）⁷⁵是荀子典範的核心價值與設定，一旦失去了以禮作為終極價值的思想向度，則荀學不再是荀學、儒學也不再是儒學。

（2）但作為他者的墨子在「蔽於用而不知文」的限制中，仍可以藉由「文理隆盛」的涉入而轉化之，那僅是「操術」上的差異。

是以可說荀子在〈非十二子〉中藉由「道」的鬥爭設定了荀學、亦即其所自我認同為儒學的典範，設定了儒學典範的底線，任何他者超越此一底線，皆無有對話的可能；相對地，只要是此儒學底線之內，一切的差異皆可視為操術的區別，可以藉由「解蔽」作為方法去統攝與貫通。由此便可以說，即便荀學中可能有著法家、道家、黃老、名家思想的內涵，但在〈非十二子〉中對於他者的消解與「道」的確立之前提下，其始終就是在儒家的典範中去轉化與吸納的。總而言之，〈非十二子〉的「道」之攻訐與〈解蔽〉的「術」之批判，兩者是相即相離、在論述中互涉的思維系統。正如〈解蔽〉開宗明義指出：

⁷² 參伍振勳：〈道統意識與德行論述：荀子非難思、孟的旨趣重探〉，頁 54。

⁷³ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 80。

⁷⁴ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 321-322。

⁷⁵ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁 69。

凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理。治則復經，兩疑則惑矣。天下無二道，聖人無兩心。今諸侯異政，百家異說，則必或是或非，或治或亂。亂國之君，亂家之人，此其誠心，莫不求正而以自為也。妒繆於道，而人誘其所迫也。私其所積，唯恐聞其惡也。倚其所私，以觀異術，唯恐聞其美也。是以與治雖走，而是己不輟也。豈不蔽於一曲，而失正求也哉！⁷⁶

由此可以見得，即便在〈解蔽〉之「術」的批判中，荀子仍強調「天下無二道，聖人無兩心」的思維核心，呼應了〈非十二子〉中所謂「上則法舜禹之制，下則法仲尼子弓之義」，以舜、禹、孔子與子弓的「聖人之道」為終極判準。而要能夠認知聖人的「無二之道」，便需要以「聖人之心」體之。而「聖人之心」便是能不蔽於一曲的虛壹而靜之道德認知工夫。也就是說，蔽於一曲的心將會使人「失正求」而誤解了道的意義與價值。然而「聖人之心」是一種體認道的途徑與方法，亦即為「術」——在無聖人之心的狀態下，猶能以「解蔽」作為方法去導正之；但固著於背反「聖人之道」的思維作為終極價值，則是無可轉化與對話之謬誤而必須被消解。但是「術」的偏執卻也可能造成「道」的迷失，而致使〈解蔽〉中原先僅是缺少「聖人之心」、蔽於一曲而尚可自我轉化的思想家墮入〈非十二子〉中背反「聖人之道」而必須被否定與消解的邪僻之士。是以即便〈解蔽〉與〈非十二子〉有其批判目標上程度的不同，以及可解與不可解的根本上差異，但兩者是必須合而觀之、相互涵攝的荀學思維系統。

⁷⁶ 清·王先謙撰：《荀子集解》，頁357-358。

徵引文獻

古籍

- 宋·孔穎達疏：《毛詩注疏》，收入清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏》第2冊（臺北：藝文印書館，2001年）。
- 宋·王應麟著，清·翁元圻輯注，孫通海點校：《困學紀聞注》第5冊（北京：中華書局，2016年）。
- *宋·邢昺疏：《論語注疏》，收入清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏》第8冊（臺北：藝文印書館，2001年）。
- 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第8冊（北京：中華書局，2007年）。
- *清·王先謙撰：《荀子集解》（臺北：世界書局，2000年）。
- *日·瀧川資言考證，楊海崢整理：《史記會注考證》（上海：上海古籍出版社，2015年）。

近人論著

- 王楷：〈君子養心莫善於誠：荀子誠論的精神修持意蘊〉，《哲學與文化》第36卷第11期（2009年11月），頁43-58。<http://dx.doi.org/10.7065/MRPC.200911.0043>。
- 王楷：《天然與修為——荀子道德哲學的精神》（北京：北京大學出版社，2011年）。
- 田富美：〈明代孔廟罷祀荀子之歷程及其意義〉，《淡江中文學報》第37期（2017年12月），頁1-27。[http://dx.doi.org/10.6187/tkujcl.201712_\(37\).0001](http://dx.doi.org/10.6187/tkujcl.201712_(37).0001)。
- *伍振勳：〈道統意識與德行論述：荀子非難思、孟的旨趣重探〉，《臺大中文學報》第35期（2011年12月），頁43-84。<http://dx.doi.org/10.6281/NTUCL.2011.35.02>。
- 吳文璋：〈論荀子哲學的多元認識論〉，《成大宗教與文化學報》第22期（2015年12月），頁21-46。
- 吳彥：〈康德批判哲學的政治旨趣：共和主義和永久和平〉，《哲學與文化》第43卷6期（2016年6月），頁175-195。
- 沈清松：〈建構體系與感謝他者——紀念朱子辭世八百週年〉，《哲學與文化》第28卷第3期（2001年3月），頁193-205。<http://dx.doi.org/10.7065/MRPC.200103.0193>。
- 周熾成：〈〈非十二子〉之非子思、孟軻出自荀子後學考〉，《國學學刊》2014年第3期（2014年9月），頁63-66。
- 韋政通：《荀子與古代哲學》（臺北：商務印書館，1992年）。
- 張西堂：《荀子真偽考》（臺北：明文書局，1994年）。

郭沫若：《十批判書》（上海：上海人民出版社，2002年）。

陳來：〈「儒」的自我理解——荀子說儒的意義〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版）第44卷第5期（2007年9月），頁19-26。

陳啟雲：〈漢初「子學沒落、儒學獨尊」的思想史底蘊〉，《中國文哲研究集刊》第22期（2003年3月），頁127-156。<http://dx.doi.org/10.6351/BICLP.200303.0127>。

傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》（臺北：東大圖書公司，1999年）。

*勞思光：《新編中國哲學史》（一）（臺北：三民書局，2005年）。

曾春海：〈墨學與荀學中的知識原理與方法〉，《哲學與文化》第31卷第7期（2004年7月），頁59-78。<http://dx.doi.org/10.7065/MRPC.200407.0059>。

曾璋傑：《性惡論的誕生——荀子「經濟人」視域下的孟學批判與儒學回歸》（臺北：萬卷樓，2019年）。

馮友蘭：《三松堂全集》第4卷（鄭州：河南人民出版社，2001年）。

黃進興：《從理學到倫理學：清末民初道德意識的轉化》（北京：中華書局，2014年）。

*路德斌：《荀子與儒家哲學》（濟南：齊魯書社，2010年）。

廖名春：〈荀子非子思孟軻案再鞠〉，《湖南大學學報》（社會科學版）第36卷第2期（2022年3月），頁15-19。

趙吉惠：〈荀子非儒家辨〉，《哲學與文化》第17卷第11期（1990年11月），頁1005-1017。
<http://dx.doi.org/10.7065/MRPC.199011.1005>。

趙吉惠：〈論荀學與孔孟哲學的根本區別〉，《哲學與文化》第26卷第7期（1999年7月），頁648-657。<http://dx.doi.org/10.7065/MRPC.199907.0648>。

趙林：〈論商代的父與子〉，《漢學研究》第21卷第1期（2003年6月），頁1-22。

劉滄龍：《內在他者：莊子·尼采》（臺北：聯經出版，2022年）。

蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984年）。

盧雪崑整理，楊祖漢校訂：《牟宗三先生講演錄（貳）：孟子》（新北：東方人文基金會，2019年）。

蕭永倫：〈以《孟子·告子上》中的對話為素材談論辯謬誤〉，《哲學與文化》第28卷第8期（2001年8月），頁742-752。<http://dx.doi.org/10.7065/MRPC.200108.0742>。

龐樸：《竹帛《五行》篇校注及研究》（臺北：萬卷樓，2000年）。

日·佐藤將之：〈二十世紀日本學界荀子研究之回顧〉，收入黃俊傑編：《東亞儒學研究的回顧與展望》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年），頁75-124。

*日·佐藤將之：〈荀子哲學研究之解構與建構：以中日學者之嘗試與「誠」概念之探討為線索〉，《國立臺灣大學哲學論評》第34期（2007年10月），頁87-127。

[http://dx.doi.org/10.6276/NTUPR.2007.10.\(34\).03](http://dx.doi.org/10.6276/NTUPR.2007.10.(34).03)。

*日・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）。

*日・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，2016年）。

美・史華慈（Benjamin I. Schwartz）著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》（南京：江蘇人民出版社，2004年）。

美・克拉姆尼克（Isaac Kramnick）、華特金士（Mundell Frederick）著，張明貴譯：《意識型態的時代：從一七五〇年到現在的政治思想》（臺北：聯經出版，1983年）。

美・帕瑪（Richard E. Palmer）著，嚴平譯：《詮釋學》（臺北：桂冠圖書，1995年）。

*德・馬丁・布伯（Martin Buber）著，林宏濤譯：《我與你》（臺北：商周出版，2023年）。

Popper, Karl. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge.* (London; New York: Routledge, 2002).

（說明：徵引文獻前標示 * 者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Lao, Si-guang. *Xin Bian Zhong Guo Zhe Xue Shi*. Taipei: San Min Book, 2005.

Lu, De-bin. *Xun Zi yu Ru Jia Zhe Xue*. Jinan: Qilu Shu She, 2010.

Martin Buber & Lin, Hung-tao. *Ich und Du*. Taipei: Business Weekly Publications, 2023.

Shuan Chuan, Zi-yan & Yang, Hai-zheng. *Shi Ji Hui Zhu Kao Zheng*. Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 2015.

Wang, Xian-qian. *Xun Zi Ji Jie*. Taipei: World Journal Bookstore, 2000.

Wu, Zhen-xun. “The Orthodox Transmission and the Moral Capacity: Reassessing Xunzi’s Refutation against Zisi and Mencius”, *Bulletin of The Department of Chinese Literature National Taiwan University* 35, December 2011, pp. 43-84.

Xing, Bing. *Lun Yu Zhu Shu*. According to Ruan, Yuan. *Chong Kan Song Ben Shi San Jing Zhu Shu*. Taipei: Yee Wen Publishing, 2001.

Zuo Teng, Jiang-zhi. “Deconstruction and Reconstruction of the Xun Zi Research: Analysis on the Concept of Cheng (Trustfulness) with a Review”, *National Taiwan University Philosophical Review* 34, , October 2007, pp. 87-127.

Zuo Teng, Jiang-zhi. *The Theory of Rituals and Social Norms of Xunzi as a Synthesis of the Warring States Thoughts*. Taipei: National Taiwan University Press, 2013.

Zuo Teng, Jiang-zhi. *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*. Taipei: National Taiwan University Press, 2016.

Otherness and Self of Xunzi: The Interrelated Structure of “Against the Twelve Masters” and “Undoing Fixation”

TSENG, WEI-CHIEH

(Received September 30, 2024 ; Accepted December 11, 2024)

Abstract

The “Against the Twelve Masters” in Xunzi is a kind of Confucianism ideology, it critical others intensely in Confucianism orthodox, thereby imbuing Xunzi’s character with a radical and critical disposition. Nonetheless, amidst this explicit Confucian consciousness and exclusivity, Xunzi’s philosophical framework also harbors an integrative facet. This denotes its incorporation of diverse philosophical schools from the Warring States period, culminating in the establishment of a comprehensive system boasting a pluralistic epistemology, thus resulting in a dialectic where Xunzi is simultaneously both exclusive and inclusive. To elucidate this matter, it is imperative to discern that while the critique of the “other” constitutes a pivotal component of Xunzi’s discourse, not all of his critiques should be construed as animosity towards, or dissolution of, Confucian counterparts. In other words, the contemplation of alterity in Xunzi predominantly converges in the treatises “Against the Twelve Masters” and “Undoing Fixation”. Nevertheless, these two should be perceived as interrelated yet theoretically distinct frameworks, rather than being interpreted within the same dimension. In essence, “Against the Twelve Masters” is rooted in the irreconcilability of the “Dao” as an ideological construct, endeavoring to formulate its own critical framework by negating the “other”. Conversely, “Undoing Fixation” builds upon the

Confucian demarcations established by “Against the Twelve Masters”, concentrating on the malleability of the “Art” as a method. Its aim is to delineate the constraints of Confucian counterparts by spotlighting the convertibility of methods, in an endeavor to effectuate an inclusive amalgamation. Consequently, even though Xunzi’s doctrines may encompass the assimilation of Confucian counterparts such as Legalism, Daoism, Huang-Lao, and the School of Names, it does not entail a departure from the Confucian paradigm. This is because its absorption and transformation of counterparts through the methodology of “Undoing Fixation” is contingent upon the Confucian delineations established by “Against the Twelve Masters”.

Keywords: Xunzi, Against the Twelve Masters, Undoing Fixation, Confucianism, Pre-Qin Philosophers

