

《國立政治大學哲學學報》第五十五期 (2026 年 1 月) 頁 157-211

©國立政治大學哲學系

禮化能成：荀子哲學中「化」 的反轉辯證與創造性生成

王華

國立政治大學哲學系

地址：116011 臺北市文山區指南路二段 64 號國立政治大學
哲學系

E-mail: huawang@nccu.edu.tw

摘要

本論文重新探究《荀子》「化」的哲學意涵，揭示其作為倫理與制度創生關鍵機制的理論潛能。本文提出「雙重轉向」概念，指出荀子如何在與儒、道思想的對話中，將「化」轉化為一套制度性倫理工程。相較於《禮記》將「化」神話化、《孟子》主張順性直養、《莊子》自然化萬物流變，荀子則將「化」理解為一種經由制度實踐所引發的結構性轉化歷程，認為「化」並非性之自然延續，而是透過禮的制定與實踐，以及「積」的歷程，重組「性之狀」，從而引發人性表現的

投稿日期：2025.06.27；接受刊登日期：2025.12.17

責任校對：王尚、周孟平

DOI: 10.30393/TNCUP.202601_(55).0004

質變。同時，他結合「養」與虛、壹、靜等本身即具張力結構的美德修養，建構出一套以禮為核心、具有生成性與自我調整能力的動態倫理系統，並進一步奠立本文所提出的「禮建構論」理論立場。此一轉化論展現出對「常／非常」與「常／變」辯證關係的深刻掌握，並為當代倫理與制度思考提供一種以文化實踐為基礎、兼具創造力與自我校正機制的哲學視野。

關鍵詞：荀子、化、禮、教化、性、偽、積、養、虛、壹、靜

禮化能成：荀子哲學中「化」 的反轉辯證與創造性生成*

壹、導論

荀子對於禮與道德教化的說法，在荀學研究中受到相當重視。然而，在這一討論中，一個與之密切相關的關鍵概念——「化」——卻長期未獲充分探究。雖然《荀子》中「化」頻繁出現，學界往往僅將其作為描述教化歷程的語詞，或語用上的修辭工具，卻忽略其作為哲學概念的理論建構潛能。¹ 本文主張：我們不僅可透過梳理「化」在語義和思想史層面的歷史演變，理解荀子所回應的思想脈絡以及其立場之哲學意義；更能透過分析「化」在荀子思想中的結構機能與理論創造力，進一步掌握荀子倫理與政治哲學的重要特徵與發展潛力。

本文將釐清《荀子》中「化」的概念內涵與特色，探討其在荀子

* 本篇論文的寫作初衷，起於宋曉竹 (Winnie Sung) 教授為其主編的荀子英文文集所提出的邀稿。在撰寫過程中，筆者有幸與佐藤將之、任博克、李豐楙、鄭凱元、劉滄龍、德安博等多位學者討論，並獲得寶貴的建議；此外，兩位匿名審查人亦提供了極具啟發性的評論與修正方向，令本文得以更加完善。在此謹致以誠摯謝意。

¹ 本文關懷主要放在荀子「化」的哲學，因為在筆者看來這在荀子倫理與政治哲學中扮演理論核心角色。然而，不僅「化」構成其思想的核心，如何因應「變」同樣是荀子關懷的重心。佐藤將之是少數注意到「變化」在荀子哲學關鍵地位並多有論述的學者，他不僅對先秦「變」、「化」的觀念史多有著墨，並發展荀學的「誠論」作為一種掌握變化的道德。本論文受佐藤氏一系列研究極大啟發。關於「變」與「應變」的問題，本文著墨不多，但在筆者 2023 年的論文已有較為詳盡的探討。佐藤將之 (2009) 與陳昭瑛 (2001) 對「變」所作的細緻梳理也非常值得參考。

哲學體系中的結構性角色與理論功能。全文聚焦三大核心問題：

- 第一、 荀子如何在與《禮記》、《莊子》等傳統文本對「化」的理解上產生分歧，並透過反向操作以其建立起獨特理論定位？本文將此稱為荀子的「雙重轉向」，以突顯其思想重構的深度與創新性。
- 第二、「化」在《荀子》中究竟承載何種哲學意涵？它如何嵌入荀子的道德心理學與禮治理論，發揮其系統性的理論功能？
- 第三、 這套轉化理論預設了什麼樣的倫理主體？又如何構成一種既具批判力又具建構力的規範框架與實踐方式？

透過這三個問題分析，本文旨在顯明荀子「化」的哲學，釐清其在中國古典思想譜系中的定位，並為當代倫理建構與制度創新提供哲學資源。

本文從三個面向展開：

第一面向（論文第貳節）將聚焦於「化」的概念生成與語義演變，並將其置入先秦語義系統與思想脈絡中重新解讀。本文指出，荀子頻繁使用「化」一詞，根源於他對禮的制度性生成如何在人的情感結構、行為傾向與認知模式中引發斷裂性重構的深層關注。這種斷裂性轉變，既有別於孟子所主張的自然培育與推擴，也異於莊子所提倡的順應萬物秩序之自然流變；它是奠基於人性之上，經由文化實踐與制度設計所推動的創造性質變。為釐清這一「非類相生」的非常態生成邏輯，本文將參照《禮記》、《莊子》等先秦文獻，並結合近年語義學研究，分析「化」與「變」如何構成非常態生成語彙，與「生」、「產」、「養」等常態生成語彙形成對照，進而共同建構出一套互補的生成語義結構。

第二面向（論文第參、肆節）將聚焦於「化」作為一種「斷裂性轉變」，在荀子思想中的核心意涵。此部分將回應三個關鍵問題：「化」

針對的對象是誰？其推動力量來自何處？而其轉化機制又是如何運作的？本文將從荀子對「性」與「偽」的基本區分出發，說明「化性起偽」如何成為倫理轉化的理論支點。在荀子的系統中，人的潛能並非自動實現，而是須透過禮義制度的生制與反覆實踐，方能得以開展與完成。聖人因應動亂，依據歷史經驗與社會現實，發揮創造力，提出制度安排，從而引導個體完成自我轉化，促進他人受教化，最終形構一個穩定且有機的倫理與政治秩序。本文主張，這是一場由「積」所驅動的質變歷程，是一種促使人性與制度秩序相互調適、彼此成就的文化建構工程。對荀子而言，「化」既非自然趨勢的延續，更非萬物自然而然的演化；它是一項倫理實踐的技藝工程，須仰賴主體的積極投入、制度的穩定維繫與動態調整，以及文化的集體內化，方能真正實現。本文將支撐此觀點的理論立場稱為「禮建構論」，此一立場兼具後設倫理學與倫理知識論的意涵：它不僅主張禮是道德與社會秩序的表達，更是其構成性條件，既關涉價值正當性的建立，也形塑人得以理解、感知與實踐道德的知識條件。下文將對這些構成性關係加以闡述。

第三面向（論文第肆、伍節）從制度與主體建構的角度，探討荀子對儒家傳統的三項理論創新，進一步揭示轉化工程如何在制度層與心理層雙軌推進：其一，他進一步提升了習俗、制度與名實分類在人倫秩序中的根本地位，揭示出禮與道之間非單向而是互構的關係；其二，他重新定位有德者角色，使其不再僅是道德感召的典範，更是倫理與制度秩序的創建者與動態維持者；其三，他發展出一套結構具有張力、實踐具有操作性的修養體系，以「養」、「誠」與智德「虛、壹、靜」為核心，展現能動性與自我校正並存的美德實踐模式。這套修養結構不僅為「化」的實現提供內在心理條件，也構成聖人得以調整制度、引導社群的創造性實踐基礎。在《荀子》中，「養」並非如《孟子》中所說是本然狀態的培育與推擴，而是透過有意引入與自然傾向對立的規範力量，來調整心性結構。至於「誠」、「虛」、「壹」、

「靜」等心性美德，則使行動者在多重價值與變動處境中，能維持內在一致性、開放性、聚焦統合與清明的認知判斷力與行動力。

本文將指出，荀子對禮的制度性中介結構之強調，展現出他對人類倫理生活制度面向的深刻理解。對荀子而言，倫理不僅是道德的養成與培育，更是一場文化實踐與制度建構所共同推動的社會性工程。而這場工程，不僅涉及「非常」的斷裂性創造，同時也須導向新的「常」——亦即一個能夠兼容轉化與涵養、持續調整並穩定運作的倫理秩序。總結而言，我們將看到，荀子對「化」的論述，不僅從古典概念意涵中汲取養分，更將其轉化為一個具有理論深度、實踐導向與哲學張力的核心概念。藉由重新探究「化」的概念內涵與系統功能，我們不僅得以深化對荀子倫理學與政治哲學的理解，更能從中提煉出對當代文化實踐、制度設計與倫理主體建構（特別是其修養機制與智德養成）具有啟發力與穿透力的思想資源。

貳、「化」的哲學演化：從常與非常之辨到荀子的雙重轉向

「化」一詞在《論語》中未曾出現，在《孟子》中則出現五次。其中在〈公孫丑下〉以「化者」指「死者」，其餘四例皆用以描述聖王或君子對人民所產生的影響力，但對該影響力的性質與運作方式則未加詳論。誠如〈盡心上〉所言：「君子所過者化，所存者神」，其與《論語·顏淵》中「君子之德風，小人之德草；草上之風，必偃」一語，皆強調君子之德對民風的潛移默化。佐藤將之 (2005: 56) 即指出，在戰國早期，「化」尚未發揮明顯的概念功能；要到戰國後期，「化」才成為文本中重要用詞，思想家藉此積極探討變化之本質與應對之道。

《荀子》便是此一發展的代表性文本。「化」一詞在全書中出現多達 74 次，使用頻率與語義豐富性遠超前期儒家文獻。「化」在《荀子》中最主要也最被學者注意到的，應是「教化」這個複合詞，它在《荀子》中出現了八次——這在先秦文獻中實屬特例。²除了「教化」，《荀子》尚有「遷化」、「師法之化」、「化性」等等用法。荀子為何大量使用此概念？此一趨勢與其所處的戰國後期思想背景、以及其思想論述方向之間有何關聯？這些問題，構成了本文試圖探討的核心關懷。

更具體而言，從表面看來，荀子似乎承襲了《論語》與《孟子》中對「化」的基本理解：即有德者對人民所產生的感化力量。《荀子》中的「教化」說法，乍看之下亦與早期儒家強調道德涵養與習慣教育的觀點相當接近。³例如，《論語》中已有「性相近也，習相遠也」的思想，認為習慣與風俗能形塑人的性情，而荀子在〈儒效〉篇所言「注錯習俗以化性」，⁴明顯延續並深化了這一觀點。然而，我們需進一步追問：荀子使用「化」一詞，是否僅僅是在重申風俗與習慣對人心的潛移默化作用？抑或他實際賦予此詞以更深刻的概念功能，從而表達一套嶄新的理論主張？此外，若荀子之「化」意圖說明美德與氣質培育，那與孟子論「養」之說是否等價？孟子在〈公孫丑上〉與〈盡心上〉等篇多次強調「養吾浩然之氣」、「以直養而無害」、「養

² 根據佐藤氏考察，「教化」一詞在《論語》、《孟子》、《墨子》、《道德經》、《韓非子》、《呂氏春秋》、《管子》中都不曾出現，在《郭店竹簡》〈唐虞之道〉中有相近的「教而化乎道」一句，而在《商君書》、《禮記》中則各僅有一例（佐藤將之 2005：70）。根據本人查閱，在《莊子》中也不見這個詞。

³ 《荀子·議兵》、《荀子·堯問》中也有「所存者神，所過者化」這個說法。

⁴ 〈儒效〉：「注錯習俗，所以化性也；並一而不二，所以成積也。習俗移志，安久移質。並一而不二，則通於神明，參於天地矣。」

志」、「存其心，養其性」乃至「居移氣，養移體」，顯示其同樣關心美德與氣質的培育問題。那麼，荀子「注錯習俗以化性」中的「化」，究竟是否與孟子所言之「養」存在實質性的內涵差異？要回答上述問題，從思想演變的角度切入將有助於釐清「化」的概念功能。具體而言，我們可先考察荀子同時代及稍早文本中「化」的詞義演變，進而分析荀子對其如何進行理論上的吸納與重釋。

以一般認為成書較早的《莊子》為例，其中「化」的使用頻率極高，且語義運用明顯趨於多樣與哲學化。《莊子》中包含「化」字的複合詞極為豐富，如「物化」、「造化」、「風化」、「百化」、「萬化」、「治化」、「化作」、「化育」等等。佐藤將之 (2005) 援引末永高康 (2004) 的研究，指出《莊子》中的「物化」蘊含「萬物變化」的自然必然性，並指出「化」已被提升為現象世界運行的普遍原理。此外，佐藤氏認為莊子的「化」也有「自我之化」的用法，將其與個體的道德修養與精神境界聯繫。例如〈天道〉所言：「知天樂者，其生也天行，其死也物化……以虛靜推於天地，通於萬物，此之謂天樂」，即展現了「化」作為生命態度與世界融合的修養歷程。佐藤氏據此認為，《莊子》不僅將「化」視為自然界不可避免的普遍過程，也藉此探索人在變化中所能獲致的自我理解與精神超越，這兩種面向皆不同於《論語》、《孟子》中較為人文取向的道德教育關懷。

在上述基礎上，筆者進一步補充幾點對《莊子》中「化」之用法的觀察，藉以揭示莊子如何創造性地重新詮釋「化」，並鋪陳出荀子在此基礎上進一步轉向的語義操作——筆者稱之為他對「化」概念的「雙重轉向」，稍後將詳加解釋。《莊子》中大量使用「化」的關鍵之一，在於將其理解為自然秩序下「常態性」與「無為」運行的展現。這個詮釋趨向本身即值得注意，因為它已明顯背離其時儒家文本對「化」的理解方式。譬如，在較早的《孟子》中，曾出現「化者」即「死者」的說法，可見「化」早已有表現生死轉變之意涵。《說文》

亦指出「化」由「人」與其倒象構成，象徵生與死並置，暗示其巨大的變動性。⁵ 然而，《莊子》對此種生死變化卻提出了反常規的詮釋：它不是斷裂性的劇變，而是被視為自然流動、理所當然的生命節奏——一種人應欣然順應的宇宙律動。以〈大宗師〉篇為例：

仲尼曰：「孟孫氏不知所以生，不知所以死；不知就先，不知就後。若化為物，以待其所不知之化已乎。且方將化，惡知不化哉？方將不化，惡知已化哉？吾特與汝，其夢未始覺者邪！……不識今之言者，其覺者乎，夢者乎？造適不及笑，獻笑不及排，安排而去化，乃入於寥天一。」

這段話顯示，《莊子》認為處於變化中的個體無從確知自己是否正在「化」、甚至是否早已「化」；在天地整體秩序之中，何者為變、何者為不變，「我」究竟是什麼，皆無法明辨。生與死只是「化」的不同形態，而非實質斷裂。人應「安排而去化，乃入於寥天一」，順其自然而化入大化之流，無需執著。此處，「化」被理解為恆常的自然流變，與人自我意識中的斷裂感無涉。這種思維與〈齊物論〉中所言「死生無變於己，而況利害之端乎！」相呼應，強調真正的智者能在變化中保持自我，視死如生，並與天地萬物的運行同步。

《莊子》透過對「化」的常態化與自然化處理，使其成為「無為而化」的哲學支點：變化既是必然，也是中性的存在狀態。此一趨勢在〈天道〉篇中更加明確：

夫帝王之德，以天地為宗，以道德為主，以無為為常。無為也，則用天下而有餘；有為也，則為天下用而不足。故古之人貴夫無為也。……天不產而萬物化，地不長而萬物

⁵ 關於這點，佐藤將之 (2005：57-58) 中有比較詳細的討論。

育，帝王無為而天下功。故曰：莫神於天，莫富於地，莫大於帝王。

此處我們看到「化」與「無為」相連結，並與「產」、「長」等象徵生產、培育的「有為」語彙對照。這顯示在《莊子》的論述架構中，「化」不再是一種斷裂性的變化，而是以「無為」超越人為操作、自然流轉的常態。

然而，值得注意的是，《莊子》將「化」與「無為」、「常態」連結，而將「產」、「長」等理解為人為介入的「非常」，此一詮釋其實是對同時代主流變化思想的一種概念反轉。當時許多文本雖同樣將「化」與「產」、「長」對置，卻往往是將後者視為自然生成的常態，而將「化」視為特殊的非常狀態。李豐楙對先秦變化神話的研究，恰能說明這一概念轉折的文化背景與意義。

李豐楙 (1994) 指出，在人類文化的早期階段，對萬物生成與變化的觀察累積逐漸形成一套初步的知識架構，並透過語言與文字等符號系統加以記錄與傳承，使經驗得以條理化與制度化。李氏引用鄭玄對《周禮·春官·大宗伯》中「和天地之化，百物之產」的註解「能生非類曰化，生其種曰產」，進一步指出此一詮釋反映出先秦與兩漢時期對「化」與「產」的根本區分：凡同類相生者為「產」，非類相生者為「化」。在此語境中，「化」不僅是指物種的突變或質的跳躍，更是指向一種違反常態生殖規律、具有斷裂性與非連續性的變化。李氏據此認為，先秦時期之所以出現「化」／「變」vs.「生」／「產」等一組語義區分鮮明的關鍵語彙，正是當時人們為了理解生命現象與宇宙秩序所進行的一種概念化努力。這些語彙不僅承擔分類與敘述功能，更映現出一種對現實世界加以秩序化、系統化的哲學取向。而這類概念化工作的基礎，在李氏看來，其實早已在先秦諸子形成思想體系之前，就已逐步奠定。

根據李氏的分析，從文字的象形構造與語義運用來看，「生」與

「產」主要表述植物的出生與生長狀態，並進一步指涉動植物同種類間生命的延續，亦即「同種、同類相生」的基本邏輯。這種對生成的理解，建立在對事物內在本性與恆常關係的把握之上。李氏指出：「這是日常、習常的認識，也是經驗的、熟悉的現象，即為正常、經常、通常的世界……在常道、常理之下，同一種類的相生相產……在古文獻中對於符合類概念的生、產，基於其相生相產所形成的宇宙萬物的生命形態，乃是自然的——自己如此而並非人為的」（李豐楙 1994：292）。這種與經驗相契合、可預期且具穩定性的生成邏輯，即構成「常」的世界觀。然而，李氏也指出，先秦文獻中同時存在另一種與「常」相對的理解模式，即關於「非類相生」與「生物變化」的敘述。例如在《禮記·月令》中，有「鷹化為鳩」⁶、「田鼠化為鴽」等記載，這些違反日常經驗的變化現象與同文中「草木生榮」、「五穀復生」等常態性敘述形成對比。李氏指出，這類「非類相生」現象雖然案例不多，卻屢見於曆書體記事，並受到先秦至魏晉思想家的關注。他進一步指出，這套觀念結構其實深植於早期中國思維模式當中：陰陽對應、常與非常共構，世界觀既承認經驗可驗證的恆常秩序，也容納偶發、不尋常、甚至違反物種邏輯的變化現象。這種將種與類的界限鬆動，使生命能夠「變形而延續」的神話性思維方式，構成一種對世界生成的「非常態性理解」。

綜合以上討論，我們可以整理出三個觀察重點，為接下來對荀子「化」思想的分析奠定基礎：第一，從《莊子》到《荀子》所在的思

⁶ 有關「鷹化為鳩」的語義性質，近年研究（如韓學宏 2008，感謝匿名審查人建議參考）指出其可能並非表示物種轉化的具體信仰，而是古人對候鳥遷徙現象的節氣性理解，具有象徵與時令觀察的意涵。然而，本文所關注者並非其生物學的實徵意義，而是此類語言使用在思想系統中所展現的「非常」生成語義分類，其所承載的觀念結構與李豐楙所論「非類相生」概念相契合，故本文仍以其為例進行分析。

想時期，「化」一詞常被置於與「生」、「產」相對的位置，構成「非常」與「常」的語義的相應與互補結構，這一結構成為當時思想中建構秩序、理解變化的基本認知模式。第二，與「生、產」所對應的「常」不同，「化」所表達的是一種「非類相生」的轉變，是對自然規律的突破與形變的想像，意圖為生命與現象開創新的形態與意義。在這個意義上，「化」牽涉的並非漸進式的延續或成長，而是一種劇烈、不尋常，甚至帶來異質、異類的變化。本文因此將此種變化理解為「斷裂性的轉變」。第三，《莊子》對「化」的處理實際上構成一種概念上的「反轉」。他將「化」從非常的、劇烈的變動，反轉為自然秩序中恆常、無為的流變，將其納入一種無需人為干預的「自然」過程中。反之，那些在其他文獻中被歸為「常」的「產」、「長」等語彙，則在《莊子》中被歸入「有為」、「非常」的範圍。這種哲學反轉，既挑戰了孟子一脈將道德修養比附於植物生長、以「養」為喻的發展邏輯，也重新定義了「化」的哲學地位，使其成為順應自然、進入天地秩序之「天樂」狀態的關鍵概念。

接下來，我們將以上所梳理的「化」概念發展史作為基礎，深入探討「化」在《荀子》中所發揮的理論功能。正如前文所述，荀子對「化」的論述集中於「教化」，意圖將「化」嵌入人的道德與政治生活脈絡之中。對他而言，核心關懷在於如何恢復人世秩序、實現「治」的理想，而這個「治」不僅是政治上的穩定，更涵蓋個體內在秩序的建構。因此，他所關注的「化」，並非針對萬物變化的存有論或知識論問題，不涉及變化是否必然、或個體能否在萬化中確知自身處境等命題；而是聚焦於人的實踐問題，特別是如何透過制度與文化工程，促使倫理秩序得以生成與維持。

正因荀子之問題意識與哲學立場根本有別於莊子，使其對「化」的詮釋與後者構成強烈對比。荀子在〈解蔽〉篇中明言批評：「莊子蔽於天而不知人……由天調之道，盡因矣」，斥責莊子將「道」歸諸

於天、萬化之自然，而忽略人自身的主體能動性。具體而言，荀子主張人之道異於天之道，⁷ 君子應「重己役物」而非役於物。⁸ 因此，人類的實踐問題不能簡化為天道流變的自然一環，而必須正視人如何經由文化建構與制度實踐來建立秩序與道德的根本課題。⁹ 與此同時，在「化」的概念上，荀子亦明確拒絕《莊子》將其自然化、無為化的詮釋，反而強調「化」具有非常態性與斷裂性：它非萬物自化的自然過程，而是一種需透過人為制度與倫理實踐積極介入的結構性轉變。此種介入，亦即荀子所謂之「偽」，成為推動「化」的核心動力。於是，「化」在荀子思想中，遂不再是自然秩序的一部分，而是目的性明確、建構性強烈的倫理與政治文化工程核心概念。¹⁰

⁷ 〈儒效〉：「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」

⁸ 〈正名〉、〈修身〉皆有相關說法。

⁹ 荀子此處對莊子立場的批判，其背後涉及兩項當代倫理與道德心理學中重要理論議題：其一，是關於人之實踐能動性 (practical agency) 內涵的界定；其二，則是自然秩序是否具備規範性效力（即能否構成行動理由）之問題。關於荀子自身對這兩個問題的立場，本文後段將於論述「禮」「道」與「情」的關係時略作處理。關於更詳細的討論，可參見王華 (2023)。

¹⁰ 若進一步分析荀子對莊子「自然化」立場的批判，可見其實則觸及兩個根本性的哲學問題。其一，關涉當代倫理學關注的價值評判與倫理判準的確認問題：若一切價值皆被納入自然變化的範疇，那麼仁義等倫理規範就僅為順應自然流變的偶然產物，其評判依據將失去獨立性與穩固性。此困境亦可見於當代部分試圖以莊子為基礎建構行動規範的詮釋，其常遭遇類似的理論難題。舉例而言，Connolly (2025) 於一篇探討莊子「化」概念的論文中主張：〈秋水〉篇中「大知」之人能於各種變動情境中辨識「合宜之處」。然而此說並未交代何以可能判斷合宜，亦未說明此「合宜」是否有其規律、方向，抑或全憑即時感知而定。問題在於，若情境本質上持續變動而無常，人又如何能辨識其中的「合宜」？若如前文所提及，莊子在〈大宗師〉篇中對「不知」的強調，則此能力本身即遭質疑。另一方面，若有一可資判準之「常」，則此「常」又為何物？是否其實正是儒家所倡之仁義之道？此外，將價值視為自然之自我顯現，亦忽略了價值本身往往乃人於歷史脈絡中，經由選擇、對話、積累與承擔所構成之社會實踐與制度創構結果。其二，此立場亦引發一項知識論層面的疑問：所謂「自然秩序」本非自明之概念，

在這個發展脈絡中，《莊子》如前所述可被視為進行了最初的概念反轉——將「化」從一種非常態的斷裂，轉換為自然且恆常的流動。與之相對，荀子則在其所處的思想脈境與問題意識中展開了「反轉的反轉」：他不僅將「化」重新放回斷裂與非常的範疇，同時也將其從自然的自發性，轉向為一種需經由人為建構的倫理實踐。這一重構不僅逆轉了《莊子》對「化」的自然化理解，也標誌著他對整個儒道「化」思想譜系的梳理，以及對教化理論的綜合重整。在荀子的手中，「化」成為制度與倫理實踐的產物，並因此獲得政治—倫理生活與文化建設中的核心地位。¹¹ 他一方面挑戰《莊子》將「化」無為化、常態化的觀點，強調其實現需仰賴有意的規劃與文化設計；另一方面，則對《孟子》將美德養成比附為自然生長、順性推擴的理解提出修正，主張美德的形成必須透過制度介入與有為實踐，方能真正落實。

荀子對「化」的詮釋，因此實現了對儒道兩家路線的「雙重轉向」，同時也對《禮記》中將「化」理解為如「鷹化為鳩」一類神話式、偶發性的非常態變異模式提出修正。在荀子看來，「化」並非不可知、

而其作為倫理規範不可能純為描述性存在，否則即將面臨「實然與應然之間的鴻溝」問題。並且，即使僅從描述性層面而言，自然秩序的構成亦必經過人的視角建構——包括類比、歸納、取樣等認知程序。在這過程中，極易出現「意義來源倒錯」的謬誤，即將人之既有價值觀點無意識地投射至所觀察的自然之上，最終誤將自身所持的價值判斷投射為自然本有的規範性。

¹¹ 荀子在此發展與推動的，是筆者稱為「跨理性」的儒學思想。跨理性 (trans-rationality) 超越了一般所謂的理性——例如一般性審慎判斷或以自我為中心的思考方式；它涉及擴展個體的實踐身份，並改變其價值觀與傾向。具體而言，跨理性包括三個整合層面：主體內部整合、主體際整合，以及人與世界整合；其具有一種實質性的價值取向，旨在透過成為「仁」與「義」之人，實現與「實」的全面契合。這些整合需透過個人與群體的倫理轉化達成，並仰賴各種修養技術、培育方法與實踐方式。實現跨理性，使人得以達成筆者所稱「參與式的人之成就」，亦即個體通過深刻的自我掌握與行動，得以適切地參與於天地人三才的關係網絡中。根據荀子的觀點，正是如此人才能作為「人」而不淪為禽獸或物。這種對實踐能動性的理解，使得倫理與政治、個人與公共、以及天賦與人的自覺努力之間，得以實現合一。

無可控的變形奇蹟，而是一場可以設計、可以制度化的倫理與政治文化工程。基於此一重新定位，我們將在下節進一步分析：「化」作為一種斷裂性轉變，其所涉及的對象、推動力與運作機制，如何構成荀子倫理與政治哲學的結構核心，並為其文化工程提供理論支撐。

參、「化」作為斷裂性轉變：狀與實、性與偽的哲學動力

荀子對「化」作出一個關鍵性的哲學界定：「狀變而實無別」¹²——既強調形狀、狀態（狀）的顯著變化，也指出本體、實質（實）的連貫與同一。在〈賦〉篇中，他進一步以蠶變為蛾的生命歷程為喻，形容其為「三俯三起，事乃大已」、「屢化如神」，這既呈現外形劇變，也顯示變化背後的連續與深層秩序。「三俯三起」的說法，亦呼應了本文前述「化」字象形中「人」與其倒象的並置結構，象徵著生與死、變形與本體延續的結合。對荀子而言，「化」不只是漸進的習性調整或性情培育，而是一種可能產生斷裂性質變的過程：其前後「狀」大異，而「實」貫通。這也讓我們進入本文的核心提問：在荀子的教化思想中，何謂「狀」？何謂「實」？而這種斷裂性轉變究竟具備哪些特徵，又如何被推動？要回答這些問題，我們需從荀子思想體系中的一項根本區分——「性」與「偽」——出發。這個區分為我們提供了理解「化」何以可能、轉化如何發生的基本框架。

荀子在〈性惡〉篇中明言：「人之性惡，其善者偽也」，並在探討道德發展與政治秩序的脈絡中，對「人性」（性）與「人為」（偽）

¹² 〈正名〉：「狀變而實無別而為異者，謂之化。有化而無別，謂之一實。」

作出根本區分。他說明：

凡性者，天之就也，不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。不可學，不可事，而在人者，謂之性；可學而能，可事而成之在人者，謂之偽。是性偽之分也。

從這段論述可見，「性」是與生俱來、非靠學習或行動所產生；而「偽」則是可由學習與行動所習得的文化與倫理成果，是制度與實踐所建構的人文秩序。就此而言，「化」在荀子的框架中，即是以「偽」的創造與積累，轉化「性」而能為善——其條件不是性內的自然發展，而是對性進行外部加工與文化塑造。這點在〈儒效〉篇中有更具體的呈現：

性不足以獨立而治。性也者，吾所不能為也，然而可化也。積也者，非吾所有也，然而可為也。注錯習俗，所以化性也；並一而不二，所以成積也。習俗移志，安久移質。並一而不二，則通於神明，參於天地矣。

這段話突顯兩點值得重視的思想：

- 第一、性不可為，但可化。荀子強調「性不足以獨立而治」，即性本身無法自我完善，也無法自動通向道德秩序，必須藉由外部介入與長期實踐，才能轉化為善。
- 第二、積為可為之成就，非性之自然延伸：「積」是「偽」的成果，即文化、制度與倫理教育所累積的實踐成果，非天性自然生成，而是人造建構的倫理基礎。

由此可見，「化」在荀子思想中是一種以「偽」為中介，透過禮法、習俗與教育的持續介入，加工並重構人的天賦性質以達致理想。在此基礎上，以下兩小節將依序分析「性」與「偽」各自的意涵與內部層次，以釐清荀子倫理轉化論的基本邏輯；本文第肆節將進一步探討

「積」的理論定位，並揭示此一轉化過程在心理結構上的具體運作機制與表現樣態。

一、性之二義

「化」的直接對象是「性」。但究竟何謂「性」？前面我們已經看到，性是「天之就也，不可學，不可事」，在〈正名〉篇中，他作出如下界定：

性者、天之就也；情者、性之質也；欲者、情之應也。

性是與生俱來之物，其具體內涵與表現為情與欲。並且，這些情和欲的自然展現會導致惡。荀子明言：「人之性惡，其善者偽也」，又指出：「人之生固小人，無師無法則唯利之見耳」、「從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴」。換言之，性雖天生，卻不足以構成人倫秩序的根據；若任其自然發展，只會導向無節制的慾望與暴力——這正是「教化」欲加以矯正的根本困境。

然而，問題隨之浮現：若「性」為天賦、不可學且不可為，又如何能成為教化之對象？換言之，「化性」究竟如何可能？尤其值得注意的是，荀子並不否認聖人與常人本具同一之性，卻又主張聖人能「化性起偽」，進而達到〈禮論〉中所談到「性偽合」的境界，甚至可以如〈解蔽〉中提及的「縱其欲，兼其情」，而行道無彊。這是否意謂著：順性既可導致紊亂，也可通達於道？若果如此，荀子對「性」的理解是否隱含矛盾？這一張力迫使我們回到「性」自身的內部結構。本文主張：唯有區分「性」之「實」與「狀」兩重層次，才能釐清荀子思想中的倫理轉化觀——並解開看似矛盾的理論架構。下一段將進一步展開此一區分的理論基礎與意涵。

荀子在〈正名〉篇中的進一步說明，正是釐清其「性」內部層次

與結構的關鍵所在：

生之所以然者謂之性；性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。

對此二句的通行解釋指出：「生之所以然者」所指乃天賦的「生理之性」；「性之和」則為人之心理機能與知覺潛能；當此諸性能經由「精合感應」——即感官與外界對象相互交涉、契合——所自然引發的反應與傾向，也可統稱為「性」。馮耀明 (2005) 進一步指出，荀子對「性」的界定實具有兩義：首先，「生之所以然者」是指「未及物」、生而有的性能，包括人的自然本能（「目明而耳聰」）與生理需要（「飢而欲飽」），此為性之第一義；再者，當此本有之性「接引外在對象」而自然產生反應，則屬性之第二義——這包括基於本能及生理需要，與外界相互作用後所衍生出的各種生理與心理欲望，外在反應與表現（「目好色、耳好聲、口好味、心好利，骨體膚理好愉佚」）。馮耀明主要著重在於區分「不及物」便有的天生本能與需求，以及由於此本能與需求在「及物」後所產生的反應與各種生理與心理欲望。與此同時，馮氏的詮釋也闡明，荀子在此不僅區分出原初的性與其後的欲求反應，也強調了人性在具體脈絡中的生成性。¹³

在此基礎上，本文將這一分析延伸至「性之實」與「性之狀」的概念區分。所謂「性之實」，指的是尚未經由與外物精合感應而顯現

¹³ 筆者大方向上同意馮氏的區別，同時也有一些疑問：比如，馮氏將「生理欲望」歸於第一義還是第二義實不明確。雖然他行文中將「生理欲望」（如「口好味」）歸於第二義，他對第一義舉的例子卻是「飢而欲飽」。吾人可問：如何判斷「生理欲望」是「不及物」便有的天生本能與需求，而非及物以後產生出的欲求？又如何判斷「口好味」是「及物」以後才發展出的反應，而非已經隱藏在本能中的一種趨力？又，如前所提荀子認為人皆「好榮惡辱」，在馮氏的區分中這種傾向是屬於心理欲望（性之第二義）還是天生本能？如果是前者，吾人如何能知這是因「及物」以後才產生的，而非人本能中便有一種趨力？

之部分性，即未具對象指向、尚未成形的自然潛能集合；而「性之狀」則是此潛能集合在特定情境中所具體展現出的能力、傾向、欲求與行動樣態。換言之，未受教化時，性之實依情境會自然呈現不同狀態，而教化正是透過禮法與習俗教育「加工」、作用於「實」，藉此對這些「狀」進行調整與重組，以使人具體呈現之傾向與行為更符倫理與政治生活秩序、理想狀態的要求。因此，「化性」並非改變性之實，而是透過制度調整與禮樂習作，以重塑性之狀，進而形成新的倫理秩序。正因為性之實的恆定與性之狀的可塑，「化」才得以可能；也因此，荀子得以同時主張「性惡」與「性偽可合」、聖人可「縱欲兼情」而不亂。¹⁴

由此，我們可以理解，一個經歷倫理轉化的人，其存在將呈現一種「非邏輯的同一性」：底層潛能本質仍同一（「實」未變），但在性情、特質、行為等具體表現（「狀」）上卻已有顯著轉變。若從此角度看待倫理轉化，便可合理納入「連續性」與「非連續性」兩個維度。一方面，轉化中原初的潛在性情質料持續存在，乃為變化進程的一部分，即使未直接顯現於行為，也仍是性之實的一環。這種潛在延續保證倫理轉化並非無中生有，而是具體連續發展，因此荀子認為原初性情質料與美德、德行間具某種「連續性」基礎。另一方面，轉化前後認知、感受與動機結構顯著差異，則彰顯了倫理轉化的「非連續

¹⁴ 筆者受到卡特萊特 (Nancy Cartwright) 「能力理論」的啟發，認為這是一套有助於架構荀子詮釋並以現代語言表述的觀念工具。簡要來說，卡特萊特認為「基於定律」的觀點認為現象受某些不變的自然定律支配，因此重點在於從觀察中發現規律以推導定律；而「能力導向」的因果結構觀則認為所謂的「定律」其實是穩定的因果結構在特定條件下由不同能力交互作用而產生的常態行為 (Cartwright 1998: 45-48)，卡特萊特將這些結構稱為「法則機器」(nomological machines) (Cartwright 1999: 49-50)。對她而言，我們無法直接觀察能力，只能觀察其在特定條件下交互作用的結果，但能力在本體論上是基本的。我們只能透過研究因果結構及其展現來揭示能力的特徵。

性」：它並非僅是性情的延伸，而是一場質變。

接下來要進一步思考的是：這場「加工」究竟包含哪些內容？在教化過程中，「心」（如「心之所可」）、「情」與「欲」分別扮演什麼角色？禮樂教化如何具體作用於這些心理結構？哪些部分被調整？以何種方式被重組？這些問題仍有待說明。本文將在接下來的分析中，討論禮樂教化如何改變心理結構，以及「教化後心理結構」與「性」之間的關係。但在此之前，仍需首先釐清「偽」的意涵，因其構成整個轉化機制的關鍵要素。

二、偽的意涵

如前所述，荀子認為若人僅順從天性自然流露而行，其結果將是鬥爭與爭奪，最終導致混亂與暴力。人之所以能為善，諸如秩序的建立、禮義與規範的形成、美德與自身之「美」的培養，皆非自然而然，而須經由人的「偽」加以實現。這裡可以清楚看出荀子有別於莊子的立場：他刻意突顯「化」所包含的非自然、非常態、有為的特性。對荀子而言，「自然」並非善的唯一來源，甚至常是惡與亂的根基；¹⁵ 真正的善，來自對自然的加工與改造，亦即「偽」的實踐。

「偽」不同於「性」，它不是天賦的自然本能（非「天之就」），而是在人「可學而能、可事而成」，是人心積極介入所實現的狀態與成果。荀子在〈正名〉篇中指出：

情然而心為之擇謂之慮。心慮而能為之動謂之偽；慮積焉，能習焉，而後成謂之偽。

¹⁵ 〈禮論〉中有進一步說明：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。」

可見，「心」在「偽」的實現上扮演關鍵角色。心能「擇」，即在多種可能的行動路徑中進行思考、評估與選擇，並據此啟動行動。情與欲等感性傾向則構成心思考的誘因，它們引導注意力，使某些事物或行動顯得特別鮮明突出，從而驅動人趨向追求或避開。這些傾向雖能引發思考，卻不具決定性；真正決定行動的，是心的判斷與認可。

然而，荀子也清楚指出，在未經教化的狀態下，人的心往往傾向私利，並不總是公正或值得信賴。於是他區分出「偽」的兩個層次：一是心對當下判斷與選擇的主動參與（可稱為「思慮性參與」）；二是經過長期修養、反思與積累而形成的穩定美德與成就（可稱為「反思積累成就」）。唯有後者這種「成就性的偽」，方能作為道德實踐的穩固根基。因此，人之為善並不僅取決於是否有選擇能力，更關鍵在於是否經由教化與訓練，能發展出合於道、中於理的理解能力和判斷力。心的認可隨學習而演變，「偽」即是這一歷程的表徵：它重新配置人的情感、欲望與認知結構，使其趨向理性與倫理的整合，完成從性到德的轉化。

須強調的是，荀子並不否定「性」在這一轉化過程中的關鍵地位。人的天性雖非經由學習或行動而產生，也不是思考、抉擇所直接針對的對象，但如前所述，心的思考正是以性的呈顯（情、欲）為出發點而展開的；而若無「性」作為原初的心理材料，人之「偽」便無從發揮。因此，荀子主張，真正的倫理轉化必須是「性偽合」的結果——這正是教化得以成為可能的理論基礎。對荀子而言，這是他對「如何建立人間秩序」——不論是個體的內在秩序，還是群體的政治與倫理秩序——所提出的根本哲學回答。

另外值得補充：荀子雖在〈天論〉中亦有如「陰陽大化」、「萬物各得其和以生」等語句，顯示其承繼戰國時代普遍的宇宙生成語彙，但他對「天」的理解，並非以建構自然本體論為旨。相反地，荀子刻意以「不與天爭職」來標示出「人有其治」的倫理實踐空間，使

得「天」不再是難以知曉的主宰力量（無論是神祕天命或自然無為），也不僅是可被操作的自然機制，而是政治秩序與文化制度得以建立的根源之一。（荀子於〈禮論〉中即指出：「禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也」。）正如伍振勳 (2014) 所指出，〈天論〉的核心論旨並非在於揭示自然法則，而是藉由「不求知天」與「聖人知天」的正反對照，凸顯聖人如何在尊重天職的基礎上，以人為中介完成「天功」，實現「天地生之，聖人成之」的行動典範。此一論述，與本文對荀子「化」的詮釋形成呼應：它既承認生成的連續性條件，亦指向由「性」至「偽」所帶來的質變過程，從而形成具有斷裂性的倫理重構；而此處所謂「化」，並非描述萬物流變的自然過程，而是一套具備制度性、創造性與規範性的文化實踐機制。

接下來，本文將進一步分析此一倫理轉化機制如何於心理結構中具體運作，並探討其內部的重組邏輯與展現樣態。

肆、教化的生成與斷裂性

「化」在荀子思想中所指涉的，並非瞬間、一次性的改變，而是一種經長時間積累而成的穩定性轉化。荀子曾以「安久（移質）」、「時雨」¹⁶ 等語形容此一過程，突顯其潛移默化、漸進滲透的特性。然而，緩慢而溫和的轉變，並不意味其缺乏劇烈變化的內在可能——本文主張，荀子所構想的教化，所帶來的並非僅是「量變」，而是「質變」：即轉化前後在認知、情感與行為結構上呈現出根本性差異。換

¹⁶ 〈議兵〉：「所過者化，若時雨之降」。

言之，「化」並非與「漸」對立，而是荀子用來描述「漸變積累達成質變轉折」的核心概念：它以漸進為條件，卻不以漸進為終點，而是指向斷裂性地進入一個嶄新的倫理結構與行為秩序。此外，荀子亦指出，轉化一旦發生，便具有不可逆性，如同化蛹為蛾後不復為蠶，「化」所產生的是一種持續而穩固的結構重組。¹⁷

荀子之所以能在其思想中處理這類具斷裂性與創造性的倫理轉化，亦與其思想體系中兼具儒道資源、綜合思維與制度導向等特徵有關。如前人所指出，他不僅統合儒家的教化理論與道家的自然論述，更進一步以分析性與制度性語言，重構倫理秩序的生成條件。本文所提出的「斷裂性轉變」、「反轉的反轉」與「雙重轉向」等概念，亦可視為此一綜合思維在當代語境中的一種表述。¹⁸ 這一穩定性轉化的實現，依賴於「注錯習俗」與「習俗移志」：個體在長期實踐與模仿中，受特定風俗制度的潛在引導與規訓，其志向與心性品質遂得以漸漸改變。值得注意的是，相較《論語》、《孟子》之中強調有德者的感召力，荀子則更進一步指出：有德者之所以能感化他人，其關鍵不僅在於個人風範的魅力，更在於其美德以制度化之「禮義法度」為實現，並透過「並一而不二」的整合實踐而最終達成「性偽合」。此即教化之所以得以穩定推行的理論基礎。

那麼，「偽」究竟對「性」進行了何種加工？而「性偽合」的結

¹⁷ 〈不苟〉：「長遷而不反其初，則化也」。

¹⁸ 關於《荀子》思想的綜合性與其對儒道資源的調和整合，見 Yearley (1980: 465-480)、Stalnaker (2003: 87-129) 等分析其在思想中關鍵概念與認識、規範層面如何與儒、道互動；亦可參見 Masayuki Sato, *The Confucian Quest for Order* (2003) 所提出荀子哲學為融合道德論辯與分析論述的「統合性論述」(synthetic discourse)。另可參考佐藤將之對《莊子》變化觀的層次分析與對《荀子》禮治思想的源流考察，分別見其〈《莊子》「化」概念與「物化」思想的多層結構〉(2023)；《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子的研究》(2013)，第二章。

果，為何可被視為一種具有「斷裂性」的倫理轉化？本文主張：此一轉化包含兩項核心特徵，皆與以上「成就性的偽」密切相關，並蘊含明顯的斷裂性意涵：

第一、質變與創造性：荀子所謂的「積」與禮義生成，體現出一種具備創造性的文化實踐動態。此一生成並非依循預設目標與固定計畫之線性執行，而是源於面對具體問題情境時的反思應對與制度創制。亦即，禮義既非原有情性之自然演化，亦非僵化藍圖的機械複製，而是人類在倫理與政治實踐中不斷創新生成的文化成果。

第二、自我校正的張力結構：「偽」在荀子體系中，不僅具有創造性，也蘊含自我調節的張力機制。這使文化與制度得以結合創造者智慧與身處傳統資源，回應時代與情境的變化，進行持續性的調整與更新。此一特徵具體體現在「養」與「虛壹靜」這兩組與知道、行道密切相關的概念之中。

本節接下來，將分兩小節進一步說明以上第一項特徵及其哲學意涵。第二項特徵將在第伍節說明。

一、積的創造性：從累積到質變

在荀子思想中，倫理轉化主要展現在兩個層面：一是聖人自身的修養與轉化，二是聖人以禮義對他人的教化。前者常以「神」或「神明」來表述其所達致的內在崇高狀態，如「通於神明，參於天地」所示；後者則常用「所存者神、所過者化」一語來說明有德者對他人所產生的教化效力，並藉此與「化性起偽」的轉化論述相互呼應。這種

化性的發生方式，正是透過「習俗移志、安久移質」等長期社會實踐，並經由「並一而不二」的「積」中逐步實現的。習俗移志、安久移質即在對性之本體加工、改變性之表現（志、情¹⁹），而「禮」正是關涉實踐與積累這種加工的制度化形式。可見，「積」是荀子倫理轉化論中最核心的概念之一。²⁰ 但它並不只是「累積」這種看似簡單的概念，其深層意義值得細緻探究。

首先，應注意的是，「積」並不同於一般的自然成長；它涉及質變，具備突破與創化的潛力。以下〈勸學〉中的譬喻有助說明：

積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明自得，聖心備焉。

荀子這裡「積土成山」的例子，承繼了《論語·子罕》中「譬如為山」這個譬喻。然而，這段文字不只是鼓勵學習與行善，而是進一步指出：當土積到某個高度後，風雨隨之而來；水積成深淵，蛟龍自生。「積」到一定程度，足以生成原本沒有的風雨和蛟龍。以此類推，當善行達一定累積時，便能化育美德，使心靈達到神明狀態，聖人的品格得以確立。這種「量變引起質變」的描述，正展現了「積」在教化中可能引發斷裂式的轉化。

¹⁹ 「性之質」即為情。

²⁰ 又比如：〈性惡〉：「塗之人也，皆有可以知……今使塗之人……積善而不息，則通乎神明、參乎天地，故聖人者，人之所積而致。」〈榮辱〉：「可以為堯禹，可以為桀跖，可以為工匠，可以為農賈，在執注錯習俗之所積耳。」有趣的是，荀子對「積」的強調也可被視為對莊子萬物成、天下歸的原因是天道、帝道「運」、「自為」、「無為」而「無所積」這個說法的一個反轉。〈天道〉：「天道運而無所積，故萬物成；帝道運而無所積，故天下歸；聖道運而無所積，故海內服。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。聖人之靜也……靜則無為，無為也，則任事者責矣。」

當代哲學家研究「轉化性經驗」指出，某些人生經歷（如成為父母或遇見信仰），會帶動認知層面與人格層面的深層變化。L. A. Paul (2015) 指出，這類經驗使人產生全新的認知理解能力與動機框架，乃至重新認識自己。荀子所關注的倫理轉化，很可能就包含這類轉化性經驗。倫理轉化前後在「狀」（包括外顯性情與行為傾向）上會發生變化，這在荀子對君子與小人的多處對比中都很明顯——他們有著截然不同的氣質、偏好、動機與行動理由，且追求的目標亦不相同。這種根本性改變顯示出值得關注的「斷裂性變動」，體現在 Paul 所說的這些新認知能力與動機變化之中。筆者在 2016 年的論文中也已論述，禮樂教化透過體驗與反思對「性」加工，促使人的「認知與評價結構」與「動機結構」發生變化：認知結構改變是幫助人理解何為良善，動機結構改變則是在原有欲求基礎之上，培養出超越自我關懷的理想與行動目標。這些轉變並非偶發，而是制度化教化的「積」的成果，旨在展現出人性在理想狀況下最自然而美好的表現。

進一步來說，「積」這種人為努力的關鍵特質在於：當累積到一定程度，它便能創造出新的條件，使那些原本系統中不明顯、或尚未顯現之元素——如「風雨」與「蛟龍」——得以出現並帶來斷裂性的改變。這正是荀子轉化思想的核心所在。誠然，「偽」之所以能成為成就的來源，正是因為「慮積焉，能習焉」所致。但這個「積」究竟如何造就「成就性的偽」？它又是如何實現的呢？荀子在〈性惡〉中提供了說明：

凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。故陶人埴埴而為器……聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。

在這裡，荀子用人造物的例子，強調了禮義生成的以下三個關鍵面向：

第一、生制禮義的創造性

禮義生制並非人性自然表現（非故生於人之性），而是聖人努力的結果。除了下面會提到的聖人自身特殊能力的重要性以外，這一努力的過程展現出兩項關鍵特徵：一方面，行動者面對具體問題，懷抱解決的動機與實踐意圖；另一方面，此過程本身充滿不確定性——它缺乏預設的藍圖或具體的終點指向，而是行動者在試誤與摸索中逐步推進的動態實踐歷程。正因如此，這樣的行動不僅非機械性執行，更蘊含創造性契機。換言之，新的秩序——如同風雨與蛟龍的出現——正是在這樣的積累與創制中萌現，帶來質變式的斷裂。

第二、禮義生成的歷時性與迭代邏輯：從「積偽」到「文化世界」的建構

此處的創制，固然包含突破性的行動契機，亦蘊含歷時積累、層層推展的價值創構邏輯。荀子在「積思慮」、「習偽故」、「偽起而生禮義」等論述中，呈現出一種具有遞進層次與歷時迭代性的修養與秩序形成路徑。這樣的制度建構與實踐歷程，不僅造就了「禮」的初始成立，也構成後來「道」之視野的文化形塑機制。下文將於第肆之二之（二）小節對此進行深入探討。

第三、聖人的關鍵角色

荀子此處說法顯示：生禮義而起法度的是聖人，不是一般人。因為只有他們——在具備人之關鍵潛能（人有義²¹ 因此能群）與「起於變故、成乎脩為（積）」²² 的實踐的情況下，才能造就這樣的「成就

²¹ 〈王制〉：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。」值得注意的是，人「有義」並不必然表示人「性善」，而可能僅指有此潛能，而此潛能之實現還是需要加工（積偽）使得質變出現。

²² 〈榮辱〉：「〔聖人〕非生而具者也，夫起於變故，成乎脩為，待盡而後備者也。」

性的偽」——才能完成其「化性起偽」之倫理實踐。²³

以下將先展開第一點（創造性）的討論，並在第肆之二之（二）小節中進一步詳論第二點（歷時性與迭代性）的內涵。對第三點（聖人角色）的相關討論將留到第伍節說明。

二、「禮建構論」：禮動態生成中的共構與互構

荀子認為，聖人之所以創制禮義與法度，是因為他們厭惡人性自然所導致的爭亂。²⁴ 然而可以注意到，聖人面對的挑戰在於：在試圖改變現狀、回應混亂的同時，往往無法預先掌握具體的目標圖像，也缺乏清晰的路徑規劃或具體終點。換言之，聖人的創制行動並非根據既定藍圖的線性執行，而是一種因應實際困境而展開的動態調整與試誤歷程。

荀子在〈天論〉中提出「水行者表深」的譬喻有助於理解這種生成過程：

水行者表深，表不明則陷。治民者表道，表不明則亂。禮者，表也。非禮，昏世也；昏世，大亂也。

這段話說明：聖人透過制度與規範——也就是「禮」——來為世道標示方向，使人民不至陷入混亂與災難。然而，禮的功能似乎不止於此：它不只是標示「道」或引導人致道的工具。正如荀子所言：「禮者，人主之所以為群臣寸尺尋丈檢式也」（〈儒效〉）、「禮者，節之準

²³ 〈性惡〉：「聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度。」

²⁴ 〈禮論〉：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之。」

也」(〈致士〉)，由此可見，禮所提供的規範標準，本身就構成「道」的具體表徵。以下〈大略〉篇的論述與前引〈天論〉雖相近，卻有關鍵差異，極具啟發性：

水行者表深，使人無陷；治民者表亂，使人無失。禮者，其表也，先王以禮表天下之亂。今廢禮者，是去表也。故民迷惑而陷禍患。

這段指出：禮不只是表道，也「表亂」。換言之，「亂」也是由禮來標示的。沒有禮，人們不僅無從知「道」為何，甚至連「亂」為何都難以辨識。可見，禮的功能並非僅在反映秩序，更在於提供一種可感、可循的實踐標準，以表徵「道」、辨明「治」與「亂」，並賦予實踐的可能。

換言之，禮與道、與治存在一種認識和實踐上的互構關係：無禮就無法理解道；無法理解道，也就無法達成治。本文將此立場稱為「禮建構論」，而本小節將從兩個面向展開深入探討：

- 第一、 共構面向（禮與情）：探討禮如何透過引導情感與欲望，重塑人的認知、評價與情緒表現，介入性情結構，與情共構出人的理想「神明」狀態。
- 第二、 互構面向（禮與道）：探究禮與「道的視野」之間的相互塑造、動態互動，以及在實踐中創造新規範的可能性。筆者將重點放在這個部分，因為它最切合本文核心——禮作為一種文化建構與制度創新的動態過程。

（一）共構：禮與情

儒家講究「文質彬彬」，在理想的人類狀態中，最恰當的感性傾向、情感與行為表現應當是由人的「自然情感」與「禮」共同構成，

缺一不可。荀子承繼此一觀點，強調人本具對事物的自然情感反應，如喜、怒、哀、樂、好惡等，而禮的作用並非造作出新的情感，而在於「稱情而立文」，符合情境並順應人心，為這些自然情感提供最適切、最有價值的表達方式。這種「共構」關係可從兩個層次理解。

其一，如多位學者所指出，禮為自然情感提供了一種理想的抒發與表現樣式。例如，在面對死亡等情境時，人自然會生起哀痛與肅穆之情，而透過喪禮的實踐，這些自然情感得以被喚起、引導與適當展現，達到人性與文化的和諧整合。

其二，亦是本文強調的核心面向：禮不僅規範情感的外顯表現，更深層地參與了個人心理結構的塑形。此點筆者在 2016 年的論文中已有詳細討論。²⁵ 簡而言之，禮樂教化的意義在於，藉由特定文化制度所設計的環境與實踐場域，引導人們在情感經驗中逐步調整其日常生活中累積的認知、評價與動機結構，從而導正人心。這表示，禮不只是自然情感的展現工具，它還參與並重構這些情感背後整個心理機制的運作。若從這一層面理解，我們就能看到：雖然這些情感根源於自然情性，但經由禮所培養、感受並表達出的情感，與未經教化時的自然反應已產生實質差異。這是因為，對荀子而言，禮的制定並非任意安排，而是被賦予明確功能：它需「足以為萬世則」，既能體現人與人之間以分而合的秩序，也要能成為個人修身養性的實踐方式。禮因此不僅促成「社會可治」，亦使個體通往「神明自得、聖心備焉」的實現；仁者則是在此實踐中，養成由仁、禮、義「三者皆通」的整合性道德心理結構。

由此可見，禮義教化所帶來的影響，遠不止於對行為的規範性調

²⁵ 也有其他論文可參考，比如 Sung (2017) 有詳盡的相關文本分析。

整，而是對個人認知、評價、情感與動機系統的深度重構。正如前文所述，這種深層變化無論在意義賦予層次，抑或在具體感性傾向、行動與情感表現層次上，皆展現出明顯的「斷裂性」，可視為倫理轉化的一種核心特徵。

（二）互構：禮與道

禮不僅與自然情感共同構成了人的理想狀態之呈現，也在理解與實踐「道」的過程扮演了關鍵角色。禮是儒家所重視的一種公共設計——一種穩定而深入人心的規範技術，能降低社會互動難度的門檻，幫助人安身立命，甚至有可能進入「神明」之境。²⁶ 透過禮的學習與實踐，個體的視野被塑型，其關懷焦點、身份認同也逐漸建構。在這個意義下，禮是介於個體與群體、自然與文化之間的一座橋梁，它為道的理解與實踐提供一套可操作的文化架構。透過對其實踐，個人與群體得以整合，而人因此「能群」。

然而，將禮這種人為生制的創新視為轉化觸媒的同時，也可能引發「機心」的擔憂：當工具性的操作被納入倫理實踐，人是否會因功利導向的思維，偏離「道」的初心？《莊子·天地》中的一段批判頗具啟發性：

吾聞之吾師：「有機械者必有機事，有機事者必有機心。」
機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神
生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。

²⁶ 王華 (2023) 中對禮作為一種「心理科技」，可以使人內化支持默識的道德知識之技藝來理解，有作進一步論述。也可參考伍振勳「禮義的身體」概念 (2001)、Slingerland (2011) 以禮降低互動難度門檻的相關論述。

可以注意：到這段話雖以「必」字斷言心態轉變的因果邏輯，卻未將其視為「化」的現象——這與我們前文指出《莊子》對「化」的理解一致：即「化」應為自然流變、無為自成，而非人為介入的結構性轉變。這裡對工具的擔憂在於：使用工具會使得心思變得機巧，而一旦人心染上「機巧」，即陷於算計取捨、效益導向的狀態，純粹自然的心境便無以為繼，隨之神明不定，終將偏離「道」。此種機心的生成，來自於心思的轉向——追求可行、成效顯著、以最小代價換取最大成果的功利型思維，使心靈由自發轉為策略性運作。

那麼，荀子會如何回應這類對工具使用將引發「機心」的批評？我們可先注意，在這段對話結尾處，孔子的回應本身便頗具反諷意味：

孔子曰：「彼假修渾沌氏之術者也：識其一，不知其二；治其內，而不治其外。夫明白入素，無為復朴，體性抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？且渾沌氏之術，予與汝何足以識之哉！」

在這裡，孔子一方面自承不識「渾沌氏之術」，一方面也批評對方「識其一，不知其二；治其內，而不治其外」。這句話，實則與荀子對當時諸子之道的批評如出一轍：即僅得「道之一隅」，不能通達人道之整體，終淪於偏蔽。

由此看出，針對禮作為倫理轉化的「工具」是否會導致「機心」的擔憂，荀子可提出兩個層次的回應：首先，這種只重視治內而不重視治外的思考方式，其實對道的掌握只是道之一隅，甚至可能是「蔽於天而不知人」的一個表現，忽略了人世秩序所需的穩定條件。亦即，在人性自然引發惡，而大部分的人並非聖人的情況下，「化性起偽」與適當互動方式之建構乃不可或缺。再者，如前所述，禮義之制並非一套有具體目的地與按部就班規劃的計畫，或逐利的策略部署與線性執行——它是一種回應現實困境的創造性實踐，嘗試在不陷入各種單一視角與絕對價值的框架下、在反覆試誤與經驗累積中嘗試表亂與表

道、探索秩序之道。荀子在〈解蔽〉中即提醒：「聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲、無惡、無始、無終……兼陳萬物而中縣衡焉。」聖人之道，正在於兼顧內外、不為一端所蔽，從而超越狹隘功利思維的局限。

禮作為個體與群體之間的中介制度，既是一套穩定、可感又可行的公共設計，也構成了人們對「道」的理解與實踐方式。在這裡，禮的創設與實踐構成的是一種「道的視野」或「道的實踐觀點」。先應注意的是，這裡禮與道間的「構成」，與現代語言哲學中所謂的「語義構成關係」、或形上學中的「分析性構成」有所區別。²⁷ 後者通常假定某一語詞或概念的意義，取決於其與其他語詞之間在語言系統中的邏輯結構與組合規則；而「形上分析關係」則更進一步，意在探究某種存在狀態或規範效力是否根據於某種更基礎的本體論結構（如性質、實體、自然律等）而成立。然而本文的詮釋與此不同：荀子對「名」、「禮」與「道」的關係所強調的，是一種實踐取向的歷史生成觀點——意即，這些制度性規範（如禮）並非從某種預先存在的形上結構或語義邏輯推演而來，而是在人類回應實際處境、經由感知、思辨、討論與創制的歷程中逐步形成，並在這一生成過程中形塑了人們對於何為「道」的整體視野與實踐準則。這種構成性的本質值得進一步探究，以下展開說明。

誠如許多學者指出，禮義成於聖王之「偽」，係針對「資源有限、欲望無窮」的處境所進行的制度性創制，旨在化人之性、使人能群。禮義法度的制定是一種「制名」的過程，但這不意味著其內容可以任

²⁷ 關於這個思考方向，本文受 Shun (1993)、Cua (2005)、Chong (2007) 的討論啟發。筆者在 2023 年論文也對「視野的構成」與「語義的構成」兩者差異也有較為深入的介紹。

意為之。根據〈正名〉篇的說法，「名」之所以重要，在於其功能：協助「辨實」、「指實」、「明貴賤」、「辨同異」，進而行道。其中的「辨實」與「辨同異」，乃依天官之感受差異以及心之知為依據：荀子認為人屬「同類同情」，其感官所獲經驗大體一致，而感官和心能辨異，心又有「徵知」能作分類。唯有當「名」能對應這些心和感官所感之異同與所作的分類，人們才能溝通無礙、秩序不亂。

因此，「名」需與某種「實」相符合。但這個「實」如何理解，才是探討荀子道德規範生成之核心。是否存在某種獨立於人心運作、用以決定道德上的適當區分的形上結構？荀子並不如此認為。從他「名無固宜」、「名無固實」、名之固善僅在其「徑易而不拂」等說法可知，並不存在某種先天固定的「實」與「名」的對應關係。天官雖能感知經驗中的異同，而心則負責辨識與歸類，但哪些差異應視為異、哪些可視為同，並非已經被世界決定。

進一步說，若禮義既非由天賦情性直接導出，亦非建基於某種獨立的形上結構，而是涉及命名的目的、用途與實踐中的約定共識，那麼對共識具有規範性的禮義究竟從何而來？荀子明言：禮義乃「成於聖人之偽」，是聖人透過「積思慮、習偽故」所成。是故，禮的制定既非出於主觀恣意，也非由客觀世界所預設，而是根植於聖人轉化後的情性（「神明」）之上，基於對人性與處境的深刻洞察，所發展出的一套「實踐觀點」。禮，正是聖人於歷史情境中，透過不斷學習與深思所形成的這套「實踐觀點」，為回應具體難題而提出的「創見式解答」（如針對人際親疏遠近之別而制訂的五倫之禮，即為一例）——亦即，聖人立基於此實踐觀點，針對現實挑戰所展開的制度建構與價值設計，而這些解答的積累，就構成了禮義。

這些解答不僅致力於調和個體內在短期與長期慾望間的張力，更試圖在人我互動與群體生活中建構得以長久運作的道德與政治秩序，並於其中取得多重張力之間的細緻平衡。這類創見不只是制度層

面的創新，也推動了個體與群體的轉化過程，並牽涉諸多修養技術、培育方法與實踐工夫，藉以使倫理與政治、個人與公共、以及天賦與人的自覺努力之間得以整合——這正構成了筆者在別處所提「跨理性」的實現。²⁸

筆者認為，禮義作為聖王的「創見式解答」之積累，一方面深植於人類過去的經驗，一方面也與人的具體處境（包括人的狀態與生活樣貌）展開深刻互動。這種實踐所帶來的「建構式活動」，不僅改變人的生活條件，也使人在禮義建構出的世界中，依據這套解答並在其影響下彼此互動，進而反過來轉化禮義原初所回應的人的處境。這樣一種以禮義為基礎的建構實踐，生成了人類「文化中的處境」——一種透過禮所制定之「名」來辨識、指涉、並規範人間關係的「實」。以五倫之禮為例，它不僅奠定了人群之間恰當的關係框架，也積極形塑人們的經驗結構，使個體逐步建立對禮義的認同，學會辭讓、忠信，辨別尊卑。換言之，「今之人」正是生活於這個由禮義所形構的文化世界之中——即便在荀子所處的時代，這個世界已逐漸崩壞——而這正是「今之人」與「未經禮化之人」最根本的差別所在。

禮義與人的處境之間的互動，進一步催生出一種新的、群體性的、兼具創造性與反思性的對人性的詮釋。這樣的詮釋之所以具有規範性與說服力，正因其建立於歷史所累積之「常道」，亦即——「就我們所知，對人性最好的詮釋」。這些常道，如五倫所描繪的人際關係、群體中的協調機制、社群的形成經驗，是使人性得以轉化，並在有限資源與現實條件中獲得適當滿足與內外整合，與所處歷史情境達成微妙平衡。換言之，這些由聖人所制定的具體禮制，背後始終體現出一貫的「禮之理」——一種能在恆常中開展變化的理，也就是荀子

²⁸ 請參考註腳 11 見更多說明。

所說的「體常而盡變」之道：它不僅對人性提供一種可持續的詮釋框架，也引導人在動態世界中不斷調整、更新對自身的理解，以及禮的實踐。

因此，這裡的禮與道間的「構成性」不是指概念結構上的邏輯預設關係，而是一種實踐中構成視野與理解的歷史建構關係。荀子在「積思慮」、「習偽故」、「偽起而生禮義」等論述中，呈現出一種具有遞進層次與歷時迭代性的修養與秩序形成邏輯：由主體對自身與環境的反思起始，經由反覆實踐中對人文規範的內化學習，最終推展為倫理制度與價值體系的文化創構。透過這種修養—制度—文化規範的多層運作，促成人對「道」的把握方式與生活形態的穩定迭代形成，進而在世代相傳中積澱為文化世界的一部分，為人所據以立身處世，構成一種具有詮釋力與規範性的實踐觀點。

這也說明，荀子所理解的「道」，並非來自某種形上絕對或語義推導，而是人文實踐不斷累積、調適與生成的成果。道不是禮的外在標的，也不是預設的理念對象，而是在禮的實踐過程中逐步構成、並與禮相互生成的一套視野與準則。因此，本文所謂的「道的實踐觀點」，正是要凸顯荀子對規範來源的歷史性理解：即便人間秩序須仰賴穩定規範，但其規範的正當性與有效性並非來自先驗的真理架構，而是在「性」與「禮」的互動中，在經驗中被發展、檢驗與重構的。

在這種詮釋下，禮義不可避免地牽涉到個人與群體、現實世界與歷史傳統，以及身體、感受與理性之間的相互形塑，因而具有動態發展與持續創新的潛能。若要維繫此一結構得以回應變局並持續生成，其關鍵正在於作為創新主體的「有德者」持續不懈的修養與智慧實踐。荀子深知此點，因此不僅強調「有治人，無治法」、「君子者，法之原也」，更指出有德者在參與創制與實踐活動時，所需具備的修為結構，必須包含能不斷自我校正的內在張力。這正說明，在荀子思想中，規範的生成與實踐主體的養成，也始終處於一種互構互動的關係之中。以下將介紹其中兩種關鍵的修養方式：「養」與「虛壹靜」。

伍、動態維持：張力、養與智德

一、自我校正與張力結構 1：養

荀子所論之「化」，除了強調能促成創造性質變的「積」，也涵括「養」這一關鍵概念。這個詞在孟子思想中扮演極其重要的角色——如「直養」、「養吾浩然之氣」、「存其心，養其性」等語句，都反映出孟子對「養」在道德培育中所賦予的核心地位。「養」的意象常與「產」與「長」等自然生長的過程相連，有培育、栽培、支持生成等意涵，與孟子慣用的植物譬喻互相呼應。

那麼，荀子的「養」是否僅僅是承襲孟子的自然培育觀？黃百銳似乎如此理解。他指出荀子在論及倫理轉化時也使用了「養」這個概念，並主張：若要全面理解荀子對道德修養的細緻見解，便不能僅聚焦於荀子慣用的加工譬喻（這恰與孟子的植物譬喻相對應），還必須重視其對養育譬喻的運用（黃百銳 2023：70-73）。黃氏認為，正是這類「養」的譬喻揭示了人之天賦情性與倫理轉化後的道德動機之間的重要連續性。承認這種連續性，並肯認人天生關懷能力，才能使荀子道德修養論避開所謂「奇蹟式轉化」的困境。

筆者對黃百銳的詮釋持部分肯定：荀子確實不認為人是完全自利的存在，也不否定人具有與他人相關的某些先天動機趨向（如「愛其類」）。同時，雖然本文強調倫理轉化中所涉及的創造性質變，筆者亦認同荀子並不主張這是一種「奇蹟式」的轉化、無中生有的變異。事實上，荀子所理解的「化」，是一種建立在人性基礎上的培育與重塑，使本體的性（實）得以展現出新的、能與整體倫理秩序相協調、實現「美其身」的狀態（狀）。在這點上，我們可清楚看出他與《禮記》對「化」的理解存在根本差異：《禮記》中將「化」視為近乎神話性、偶發異變的事件（如「鷹化為鳩」），而荀子則對此進行了反

轉——主張「化」是一個可被制度設計、由實踐推動的文化工程。

然而，也應注意：《荀子》所說的「養」，與《孟子》那種強調連續性發展、對人的本然狀態加以培育與推擴的理解，存在著根本差異。在荀子，「養」不僅意味著培育與滋養，更內含一種結構性的張力——它刻意引入與自然傾向相對的要素，以促成整體的平衡與轉化，實屬一種「自我校正」的實踐方式。因此，其並非順著情性自發展、培育擴充的歷程，而是一種帶有目的性與方向性的反向校正訓練。以下筆者將舉幾個例子，說明這種「張力結構」如何在荀子對「養」的理解中具體呈現。

首先，在〈禮論〉中，荀子說道：

孰知夫出死要節之所以養生也！孰知夫出費用之所以養財也！孰知夫恭敬辭讓之所以養安也！孰知夫禮義文理之所以養情也！故人苟生之為見，若者必死；苟利之為見，若者必害；苟怠情偷懦之為安，若者必危；苟情說之為樂，若者必滅。故人一之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩喪之矣。

這段話明確揭示：若人僅依循情性自然的表現，將傾向於苟且偷生、逐利避害、懶惰懦弱、縱情恣樂——這些看似合理的本能取向，最終卻導致生死危機、損害財產、動盪不安與情感毀壞。為了矯正這些傾向，荀子主張應透過禮義，引入與自然衝動相對的實踐力量：如以「出死要節」養生、以「出費用」養財、以「恭敬辭讓」養安、以「禮義文理」養情。這些實踐正是透過對自然傾向的牽制與對立，建立一種內在張力，進而引導人走向真正的平衡與圓熟，使人得以在現實中實現其對生命、物質、安全與情感的基本滿足。

第二個例子可見於〈修身〉：

治氣養心之術：血氣剛強，則柔之以調和；知慮漸深，則

一之以易良；勇膽猛戾，則輔之以道順；齊給便利，則節之以動止；狹隘褊小，則廓之以廣大；卑溼重遲貪利，則抗之以高志；庸眾駑散，則劫之以師友；怠慢僇棄，則炤之以禍災；愚款端慤，則合之以禮樂，通之以思索。凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也。

在這裡荀子對「治氣養心」的理解再次展現出他對道德修養的基本態度：不是順著自然情性而培育擴充，而是透過刻意的反向調整來進行修正與導引。他指出，剛烈的血氣需以柔和調理；思慮過深者需以坦率善良平衡；過猛者需以義理節制；急於求便者需以節制行止；狹隘者需開展胸襟；卑濕貪利者需樹立高志；平庸懶散者需師友砥礪；懶惰放任者需以災患警示；而過於愚鈍拘泥的誠正者，則以禮樂調和、以思辨通達。

綜上可見一個明確的修養模式：以專一的志向為起點，將自然傾向視為需要加以引導與制衡的對象，並引入與其相對的情感節制、思維取向或實踐方式進行調節，藉以實現心理的平衡與美德的養成。荀子認為，這樣的「治氣養心之術」，其關鍵在於：以禮與師為方向引導，以專一心志所嚮為內在動力。兩者交織，構成一種結構性的內在張力，使自我得以不斷調校、修正與提昇。這種張力結構不僅是一種抵抗偏差的實踐手段，更是推動主體轉化的核心條件，構成荀子道德修養觀的基本架構。

在上述〈修身〉篇中，荀子將「養心」的修養工程具體描繪為一種對性情結構的平衡調節：透過引入與自然傾向相對的行動策略，以達成「治氣養心」的整體和諧。在這個過程中，「禮」與「師」不僅提供方向與規範，更與「專一志向」相輔相成，成為養心之術的關鍵引導力量。相較之下，〈不苟〉篇則轉而強調「誠」在養心工夫中所扮演的內在核心角色——這裡的「誠」，被視為道德修養的起點與持

續動力，其論述重心由〈修身〉篇的「張力結構」轉向心志的真實統一與內在凝聚力。誠然，這兩篇雖同樣聚焦於「養心」，但其關懷焦點與表述方式各有側重：前者強調透過外在秩序與關係結構對性情的矯正與引導，後者則聚焦內在意志的整合與貫注。以下將進一步探討〈不苟〉篇所描繪的「誠」如何作為修養內在動力的來源，並評估這是否代表荀子修養論的重心由「張力式結構」轉向「誠意為本」的心志工夫，抑或兩者實為互補交織的雙重機制。

在〈不苟〉篇關於「養心」有另一段重要論述，值得特別關注：

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。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。……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。……聖人為知矣，不誠則不能化萬民。

這段文字清楚指出，君子養心的關鍵起點是「誠」。當人致誠之後，心中無需再有所圖，只須守仁行義。誠心守仁則能形於外、達至神明境界，進而具備化人的力量；誠心行義則能使心志合於理，理順則明達，明達則能隨時變通、應對萬變之境。這段話具體描繪出荀子所理解的養心歷程：由誠發端，經由仁義之道的實踐，最終達致「神而能化」、「明而能變」的理想人格狀態。這也正是其他篇章中所說「所存者神，所過者化」的德者風範如何培育而成的內在機制。可見，在荀子看來，「誠」不僅是個人修養的根本，更是從內在修身走向外在教化的轉折樞紐。

在《荀子》中，「誠」一詞大多用來表達「真實」或「非虛假」的意涵，而〈不苟〉篇可說是全書中少見的在系統性論述中納入「誠」概念的篇章。在此脈絡下，「誠」可被理解為一種內外一致、真實不偽、坦然覺察的心志狀態，並因其無偽無妄的特質，構成了實踐「獨」

的基礎條件。然而，這段文字也引出一個值得深究的詮釋問題：我們是否可以直接將「誠」視為一種能夠化人、變通的聖人之德？若如此理解，那麼「誠」似乎成為倫理轉化的根本與充分條件，而「養心」也將偏重於內在誠意的涵養與心志的自我淨化，不再依賴引入張力或藉由禮義對自然情感的調整來完成轉化。如果這樣的詮釋成立，則可能會削弱本文前文所強調的「養」作為張力結構的修養形式，進而改變我們對荀子倫理轉化機制的基本理解。這也提示我們，需要更細緻地釐清「誠」與禮義、自然情感之間的關係，以辨明荀子理論中「內在修養」與「外在規範」的相互定位。

主張「誠」本身即已具足倫理轉化之力的詮釋路徑，常會將以上段落與《孟子》及《中庸》中對「誠」的說法並讀，而認為三者在思想上有密切關聯。例如《中庸》曰：「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠為能化」以及《孟子》所言：「至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。」在近年的研究中，佐藤氏將此理解為儒家作為「掌握變化的道德」的表現。佐藤氏對「誠」的概念史研究含括對《孟子》、《中庸》、《五行》、《孔子家語》、《莊子》和《荀子》相關文本的比較分析，也相當值得參考。²⁹ 筆者認為佐藤氏將《荀子》歸入「掌握變化的道德」這一詮釋視角極具洞見，尤其指出其中蘊含一股意圖「擴張且充滿於天下的道德力量」（佐藤將之 2007：112）這一點，筆者深感認同。然而，若進一步主張荀子的「誠」本身便已蘊含「仁」、「義」以及自然萬物之變化的道理（佐藤將之 2007：116），筆者對此則持保留態度。

首先，從文本來看，〈不苟〉一段明確指出，「誠心」必須結合「守仁」與「行義」，方能達至能化能變的境界。從語義結構來看，

²⁹ 比如佐藤將之（2007）、佐藤將之（2009）。

「誠」固然是君子修養的必要條件，甚至可視為起點，但其本身並不足以構成通達聖境的充分條件。這一點也可從後文層層遞進的「不……則不……」句型看出，其論述方式強調的是條件性的相依關係，而非單一因素的充分性。誠然，這些句型暗示了「誠」對於達成「獨」、「形」、「化萬物」等境界的重要性，卻無法證成其具備充分性。其次，若「誠」真為荀子倫理轉化的最終關鍵，我們理應在《荀子》全書中見到更頻繁且系統性的討論。然而事實並非如此。《荀子》其他篇章對「誠」的著墨相對稀少，反倒強調其他如「禮義」、「仁義」、思慮與習偽故等修養要素的積累學習與實踐作用。此外，若「誠心」真為轉化的充分條件，則何以「亂國之君、亂家之人」亦可具之？事實上，從《荀子》其他篇章可見，「誠」並非與德行表現必然正相關，這也進一步削弱了將其視為轉化核心條件的解釋力。³⁰ 根據這些理由，這個詮釋並非明顯最適當的詮釋。

承接上述，一個較為自然的詮釋是：「誠」乃通往聖人境界的必要條件，甚至可視為其首要起點；但其本身亦須經由「自我校正」的修養工夫方能「致」，非自發而至。³¹ 更重要的是，對荀子而言，即便具備「心誠」，仍必須配合「守仁」、「行義」，為誠者指引明確方向，方能實現超越性的身心轉化，達至「能化能變」的境界。確實，若將此段置於《荀子》整體思想脈絡中觀察，「守仁行義」或許才是〈不苟〉篇更為核心的主旨。對荀子而言，「守仁行義」與「禮義」之內化息息相關，而「禮義」之內化本就是其倫理思想的核心關懷。唯有透過誠心、專志內化禮義、實踐仁義的君子，才可能真正邁入聖

³⁰ 比如，〈解蔽〉指出：「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。……豈不蔽於一曲，而失正求也哉！」

³¹ 一個自然下不誠的例子：〈榮辱〉中指出人自然追求「勢榮」而非「義榮」。

人之境。此外，這裡對「守仁行義」所形成的道德智慧之強調，也與荀子所言「本仁義而行之」才能進入「明」的狀態這個理路相互呼應。誠心雖為起點，惟須專一心志實踐仁義、內化禮義，方能成就應對萬變、轉化萬民的美德結構——這正是荀子修身論的核心所在。³²

二、自我校正與張力結構 2：虛壹靜

在前小節中，我們探討了荀子如何透過「養」引入張力結構，以調節自然傾向與規範實踐之間的緊張，實現心理平衡與美德養成。若要適切進行生制與維繫禮義所需的創新與動態調整，則倫理主體還須具備另一種自我校正機制：認知上具有積極性的智德——虛、壹、靜。本文將進一步分析這三德的內涵，並說明其如何構成聖人在面對複雜處境時，得以辨察變化、通達於道的認知修養基礎。

荀子在〈解蔽〉篇指出，能知「道」的關鍵在於「心」，而心之所以能知道，正是因為具備虛、壹、靜三種德：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不兩也，然而有所謂壹；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志；志也者，臧也；然而有所謂虛；不以所已臧害所將受謂之虛。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；不以夫一害此一謂之壹。心臥則夢，偷則自行，使之則謀；故心未嘗不動也；然而

³² 〈儒效〉：「不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之。學至於行之而止矣。行之，明也；明之為聖人。聖人也者，本仁義，當是非，齊言行，不失豪釐，無他道焉，已乎行之矣。」

有所謂靜；不以夢劇亂知謂之靜。未得道而求道者，謂之
虛壹而靜。作之：則將須道者之虛則人，將事道者之壹則
盡，盡將思道者靜則察。知道察，知道行，體道者也。虛
壹而靜，謂之大清明。

這段文字讓我們明確掌握「虛」、「壹」、「靜」三者作為智德的基本內涵。若欲真正「知道」、體會「道」之理，便須致力於培養這些美德。荀子所謂「虛」並不在於將心完全清空，而是指不讓已存的知識干擾對新知的接納。換言之，「虛」更宜理解為「開放性」——一種心的開放與容納能力，使人能接納多元的觀點與未經預設的新事物。「壹」有時被解作「專注」，但其更深層意涵則是避免對差異與多樣的執著，使人得以掌握整合性的視野。也就是說，「壹」同時涵括聚焦與統合的能力，使心能超越片面與對立，達致整體的通達。「靜」常被理解為「安寧」或「靜止」，但荀子之「靜」並非要求心智完全止息，而是指避免夢幻與妄念的干擾，使心得以穩定、清明地洞察事物。因此，將「靜」單純理解為不動或平靜，恐怕未能反映其作為認知條件之積極意涵。由此可見，虛、壹、靜三者應被視為認知上有積極性的美德，而非單純的心境狀態。它們分別對應荀子欲矯正的三種知識障礙：(1) 對舊知的執著與誤認，妨礙新知進入；(2) 陷於對立與割裂的視角，無法專注把握整體之道；(3) 心理紛亂與妄念干擾，使人認知混亂、不能察變。³³

值得注意的是，這些偏差往往正是人心的自然傾向。若欲真正理解「道」，人必須主動對抗這些傾向，並在三組對立力量之間進行細

³³ 有關《荀子》中的道德知識，還需涉及到對智德更深入的討論，這裡僅簡述以彰顯其中蘊含的自我校正之張力結構。關於虛壹靜的討論，除了 Yearley (1980) 和 Stalnaker (2003)，也建議參考何淑靜 (2011) 和潘小慧 (1998)。

緻的調和與校準，尋求那個最契合當下情境、最符合「道」的「最佳著力點」。這要求人具備平衡以下三種對立動力的能力：一是儲存與開放的張力，二是差異與統合、專注與分散的張力，三是變動與安靜的張力。

在此動態平衡過程中，個體透過對情境的進入與抽離來調整自身的意識狀態，從而達致對具體情境最為敏銳且最為恰當的掌握。Yearley (1980: 472) 對這種心理狀態作出了極為精確的描述：「心既充實而仍保持開放，既在運動又保持靜定，既分殊又能統一，因而能對其中內容作出分辨與條理化。」我們可以看出，這是另一組具有自我校正性質的張力結構。這些結構內建於聖人在創制與維繫禮義秩序的活動之中，使得這些活動具備動態生成並持續修正的能力，得以不偏不倚地朝向道的方向展開。

陸、結語：從反轉、辯證到節律——荀子禮化哲學的生成動力

當代荀子研究常面臨一個核心問題：若「以所欲為可得而求之」是人性自然傾向，那麼在承認「性惡」的前提下，「成人」如何可能？³⁴ 本文主張，答案在於荀子對「化」的哲學重構：他建構了一套動態、具自我調節能力的文化實踐機制，使人在現實挑戰中得以持續轉化成德，從而建立穩固而具開展性的倫理與政治秩序。

³⁴ 當代新荀學有一個走向，是以某種「弱性善論」來回應這個問題，這其中尤其著名者包括劉又銘 (2001) 和梁濤 (2015)。這些論述都有相當參考價值，但也受到尤其是文本詮釋方面的挑戰，在這裡無法深究。

荀子對「化」的思想重構，深化了儒家倫理轉化論的三個核心面向：第一，突顯制度、習俗與名實分類在人倫秩序中的根本地位；第二，重新定位聖人角色，將其從德行典範轉化為禮法的創制者與秩序的維繫者；第三，透過「積」、「養」與智德（虛、壹、靜）的修養論述，展現對「常／非常」與「常／變」之間辯證張力的深刻掌握。這套哲學體系以「性」與「偽」的區分為基礎，強調「化性起偽」所推動的質變，既非對人性的摧毀，也非自然的自我實現，而是一場建立在人性基礎上、透過文化實踐與制度建構所推動的創造性轉化，使「性」與「偽」在對立中趨於合一。

在此基礎上，荀子對儒家與道家傳統中「化」概念的反思與再造，構成了他哲學創造力的關鍵展現。他一方面批判《禮記》將「化」視為神秘異變的觀點，將之轉化為可由制度設計與實踐推動的文化工程；另一方面挑戰《孟子》對道德成長的自然培育論述，主張美德養成須藉由規範引導與文化訓練而達成。他更對《莊子》將「化」自然化為萬物自流的主張作出「反轉的反轉」，強調「化」應重新納入倫理主體的實踐範疇，視其為聖人透過長期積累、創制禮義所推動的文化重構歷程。這一系列反轉與批判，構成了本文所稱荀子對「化」概念的「雙重轉向」：一方面超越順性而為的自然成德觀，另一方面拒絕任性自化的無為立場，最終建構出一種以倫理實踐與政治秩序為核心的文化哲學。這一轉向不僅重塑了儒家教化理論的理論基礎，也賦予其面對歷史變局與現實挑戰的嶄新動能。

在荀子這套思想中，「積」作為轉化的關鍵條件，標示出一種透過反覆累積而激發創造性質變的歷程。他與孟子的分野也正在於此：前者強調制度創生與文化實踐，後者則偏重於性善與自我涵養的自然推展。荀子更進一步指出，「禮」作為制度與文化形式，不僅表達道的實質內容，更構成理解與實踐道的條件。禮的創制源自聖人對人性、歷史與社會的深刻洞察，並於面對變局之際，從習俗中提煉理義，

創發秩序。此過程非天資所賦，而是「積思慮、習偽故」的修養所成就。聖人以「養」為基礎，引入與自然傾向相對的力量進行調整；又以「虛、壹、靜」為智德修養，從而具備倫理判斷與動態反思的能力，實現道德秩序的創新與延續。此外，荀子亦深刻指出人為制度一如名、分、禮—在人倫秩序中的中介功能。這些制度雖非天賦而不變，卻正因其人為性而具備可反省、可調整與可再建構的可能性。對荀子而言，道德生活不僅是美德的內在修養，更是一場透過文化實踐與制度參與來不斷重構情感與認知結構的歷程。

我們可以在這裡進一步辨識出兩組具辯證性與互補性關係的概念。第一組是「常」與「非常」，體現在從無序混沌（即「從性順情」所導致的紛亂）中，透過積與養的長期努力，造成非常態的突破，而最終又穩定為新的倫理秩序這個辯證歷程。這是一種轉化過程，使創發性的「非常」成為「新常」，將混亂轉化為穩定秩序。第二組為「常」與「無常／變」之間的辯證，荀子以「道者，體常而盡變」為表述。這是指一種在價值規律與脈絡變化應對之間的動態張力——有常為根基與方向，無常則是外在情勢與挑戰的展現。倫理主體應於此辯證中養成在掌握規律下應變的能力。筆者認為，對這兩組辯證關係的體認與詮釋，共同構成《荀子》對周文化中「敬」的深化：不僅是對常道的敬畏，也是一種在面對無常、混亂與未知時，仍能自覺承擔責任、慎思應對的文化自覺——這正呼應徐復觀（1969: 20）所稱的「憂患意識」。對荀子而言，這種敬不是被動的恐懼或接受，而是一種透過制度化教化所激發的積極反應，使人在不確定中仍能持守價值，創造秩序。

總結而言，荀子之「化」所蘊含的，是一套整合性強、動態性高，並內建自我調校張力的儒家道德心理學模型。他在與其當代思想的對話與綜合中，為儒學注入新的動能，使其不止於理想訓誡，更展現出一種能在歷史流變與文化交錯中持續更新、重建正當性的圖景。這套

「化」的哲學從性偽之辨出發，發展出以「積」為創新條件、以「禮」為制度中介、以修養為主體動能的倫理重構方案。我們得以看見儒學如何在秩序與變化之間、制度與美德之間，建構出一種具有韌性與創造力的倫理實踐圖景。這不僅拓展了儒家倫理與禮治的實踐內涵，也為今日探討倫理建構、制度創新與文化生成提供深刻的思想資源。在這個意義上，荀子不僅是一位古典的道德哲學家，更是一位深刻理解人性、制度與歷史變化的制度思想家與文化設計者。

參考文獻

中文：

王華 Ellie Hua Wang, 2016, 〈禮樂化性：從《荀子》談情感在道德認知與判斷中扮演的角色〉Liyue huaxing: Cong Xunzi tan qinggan zai daoderenzhi yu panduan zhong banyan de juese, 《中國哲學與文化》第十三輯「心、身與自我轉化」*The Journal of Chinese Philosophy and Culture*, No. 13: Xin, Shen, and Self-transformation, 13: 39-67。

——, 2023, 〈《荀子》中的名、實與類：一個道德之智與技藝的思考進路〉Investigating Names, Reality, and Categories in the Xunzi: An Approach from Ethical Wisdom and Skill, 《政大哲學學報》*NCCU Philosophical Journal*, 50: 1-48。

末永高康 Takayasu Suenaga, 2004, 〈物化小考〉A Thought on the Transformation of Things in Zhuangzi, 《中國思想史研究》*Journal of History of Chinese Thought*, 27: 17-40。

伍振勳 WU Zhen-xun, 2001, 〈荀子的「身、禮一體」觀—從「自然的身體」到「禮義的身體」〉Hsün-tzu's Recognition of the "Combination of One's Body and the Li-yi": The Transformation from "A Natural Body to the Li-yi's Body", 《中國文哲研究集刊》*Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 19: 317-344。

——, 2014, 〈荀子〈天論〉的旨趣：「知天」論述的主題〉Knowing

Heaven: The Purpose of the “Discussion of Heaven” of the *Xunzi* ,
《臺大中文學報》 *Bulletin of the Department of Chinese Literature* , 46 : 51-86 。

佐藤將之 Masayuki Sato , 2005 , 〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉 *The Evolutionary Development of the Concepts of Change (變 bian) and Transformation (化 hua) in Early Chinese Thought* , 《政大中文學報》 *Bulletin of the Department of Chinese Literature* , 3 : 51-86 。

——, 2007 , 〈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〉 *Deconstruction and Reconstruction of the Xun Zi Research: Analysis on the Concept of Cheng (Trustfulness) with a Review* , 《國立臺灣大學哲學論評》 *NTU Philosophical Review* , 34 : 87-128 。

——, 2009 , 〈掌握變化的道德——《荀子》「誠」觀念的結構〉 *The Virtue of Mastering Change: The Concept of Sincerity (Cheng) in the Xunzi* , 《漢學研究》 *Chinese Studies* , 27 (4) : 35-60 。

——, 2013 , 《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子的研究》 *The Theory of Rituals and Social Norms of Xunzi as a Synthesis of the Warring States Thoughts* , 臺北 [Taipei] : 臺大出版中心 [NTU Press] 。

——, 2023 , 〈《莊子》「化」概念與「物化」思想的多層結構〉 *The Multilayer Structure of the Concept of “Transformation” and the Thought of “Materialization” in Chuang Tzu* , 《人文雜誌》 *Renwen zazhi* , 8 : 1-15 。

何淑靜 HO Shu-ching , 2011 , 〈由「聖人」看荀子的「知禮義」與「虛壹靜」〉 *From Becoming a sage to see Knowing Li-Yi and Hsi-Yi-Ching in Hsün Tze* , 《當代儒學研究》 *Journal for*

Contemporary Studies of Confucianism, 11: 47-76。

李豐楙 LEE Fong-mao, 1994, 〈先秦變化神話的結構性意義——一個「常與非常」觀點的考察〉 *The Structural Significance of the Metamorphosis Mythology in Pre-Ch'in-A Study of "the Ordinary and the Extraordinary"*, 《中國文哲研究集刊》 *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 3: 275-316。

徐復觀 XU Fuguan, 1969, 《中國人性論史（先秦篇）》 *History of the Chinese philosophy of human nature, the Pre-Ch'in period*, 臺北 [Taipei]: 臺灣商務 [The Commercial Press, Ltd.]。

梁濤 LIANG Tao, 2015, 《荀子人性論辨正——論荀子的性惡、心善說》 *Xunzi renxinglun bianzheng: Lun xunzi de xinge xinshan shuo*, 《哲學研究》 *Philosophical Researches*, 5: 71-80。

陳昭瑛 CHEN Chao-ying, 2001, 〈「通」與「儒」：荀子的通變觀與經典詮釋問題〉 “Comprehensiveness” and “Confucians”: *Xunzi and Confucian Hermeneutics*, 《臺大歷史學報》 *Historical Inquiry*, 28: 207-223。

馮耀明 FUNG Yiu-ming, 2005, 〈荀子人性論新詮：附〈榮辱〉篇 23 字衍之糾謬〉 *A New Interpretation of Xunzi's Theory of Human Nature*, 《政大哲學學報》 *NCCU Philosophical Journal*, 14: 169-223。

黃百銳 David B. Wong, 2023, 《中國古典思想中的譬喻與類比：個人、國家與社會的治理》 *Metaphor and Analogy in Chinese Thought: Governance Within the Person, State, and Society*, 王華、馬愷之編 Ed. by Ellie Hua Wang & Kai Marchal, 王尚、向富緯譯 Trans. by Shang Wang & Fuwei Shung, 臺北 [Taipei]: 政大出版社 [Chengchi University Press]。

劉又銘 LIU Yu-ming, 2001, 〈從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀〉
Cong yunwei lun xunzi zhexue qianzai de xingshanguan, 《「孔學
與二十一世紀」國際學術研討會論文集》Kongxue yu ershiyishiji
guoji xueshuyantaohui lunwenji, 50-77, 臺北 [Taipei]: 政大文學
院 [NCCU College of Liberal Arts]。

潘小慧 PAN Hsiao-huei, 1998, 〈荀子的「解蔽心」——荀學作為道
德實踐論的人之哲學理解〉A Study on the Concept of Hsun Tzu's
"Chieh-Pi-Hsin", 《哲學與文化》Universitas: Monthly Review of
Philosophy and Culture, 25 (6): 516-536。

韓學宏 HON Shok-fun, 2008, 〈試釋《禮記·月令篇》的「鷹化為
鳩」〉A Study of "The Eagle Turned into Cuckoo" at Book of Rites,
《長庚人文社會學報》Chang Gung Journal of Humanities and
Social Sciences, 1 (2): 311-331。

西文：

Cartwright, Nancy. 1998. Capacities. In *The Handbook of Economic Methodology*. Ed. by John B. Davis, D. Wade Hands, and Uskali Mäki. 45-48. Cheltenham, UK: Edward Elgar.

———. 1999. *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Chong, Kim-chong. 2007. *Early Confucian Ethics*. Chicago and La Salle: Open Court Press.

Connolly, Tim. 2025. The *Zhuangzi* and Transformative Experience. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 24 (2): 269-283.

- Cua, Antonio. 2005. Dimensions of *Li*. In *Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xúnzǐ and Chinese Philosophy* (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, Volume 43). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Paul, L. A. 2015. Précis of *Transformative Experience*. *Philosophy and Phenomenological Research*, XCI (3): 760-765.
- Sato, Masayuki. 2003. *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Shun, Kwong-loi. 1993. Jen and Li in the 'Analects'. *Philosophy East and West*, 43 (3): 457-479
- Slingerland, Edward. 2011. The Situationist Critique and Early Confucian Virtue Ethics. *Ethics*, 121 (2): 390-419.
- Stalnaker, Aaron. 2003. Aspects of Xunzi's engagement with early daoism. *Philosophy East and West*, 53 (1): 87-129.
- Sung, Winnie. 2017. *Li, Qing, and Ethical Transformation in the Xunzi*. *Asian Philosophy*, 27 (3): 227-247.
- Yearley, L. H. 1980. Hsün Tzu on the Mind: His Attempted Synthesis of Confucianism and Taoism. *The Journal of Asian Studies*, 39 (3): 465-480.

Becoming Through Ritual: Reversals, Dialectics, and the Creative Generation of *Hua* in the *Xunzi*

Ellie Hua Wang

Department of Philosophy, National Chengchi University

Address: Department of Philosophy, National Chengchi University,
NO.64, Sec.2, ZhiNan Rd., Wenshan District, Taipei, 116011, Taiwan
(R.O.C)

E-mail: huawang@nccu.edu.tw

Abstract

This paper reexamines the philosophical significance of *hua* (transformation) in the *Xunzi*, revealing its theoretical potential as a key driver for ethical and institutional creation. It introduces the notion of “double turn” to highlight how Xunzi, through dialogue with contemporary Confucian and Daoist thinkers, transforms *hua* into a systematic ethical-engineering project. In contrast to the mythologization of *hua* in the *Liji*, the naturalistic cultivation and expansion view of Mencius, and the spontaneous transformation of Zhuangzi, Xunzi conceptualizes *hua* as a rupture-inducing transformation—one that reorganizes the structural configuration of human nature. This occurs

through the construction and enactment of ritual (*li*) and the gradual accumulation of effort (*ji*), thereby triggering a qualitative shift in the expression of human nature. On this basis, Xunzi articulates a tensive cultivation framework – including both the counteractive practice of *yang* and the ethical-epistemological virtues of *xu*, *yi*, and *jing* – thereby constructing a dynamic ethical system centered on *li*, one that is capable of self-generative creation and critical self-adjustment. This theoretical position is here termed “ritual constructivism,” emphasizing *li* not only as a medium of moral expression but as a constitutive condition of ethical life. His theory of transformation reveals a profound understanding of the dialectical tensions between constancy and non-constancy, as well as between enduring patterns and contingent change. This framework offers a creative and self-corrective cultural model, opening new directions for contemporary reflection on moral cultivation, normative authority, and institutional formation.

Keywords: Xunzi, *hua* (transformation), *li* (ritual), ethical transformation, human nature, exertion, *ji* (accumulation), *yang* (nurture), *xu* (openness), *yi* (focus or unity), *jing* (calmness)

