

化性起偽：一種「社會參與」的學習歷程

朱敏伶

輔仁大學中國文學研究所博士生

摘要：荀子承繼孔子的「習相遠」思想，造就其「化性起偽」的學說核心，其實質就是「積禮義而成君子」。本文根據《荀子》中的說法，說明「人之性惡，其善者偽也。」的意義，並探究教育部公布的十二年國民基本教育課程綱要中與荀子學說裡相似的觀點。其中一項課程目標內容為「涵育公民責任」，可與荀子學說中探討「人如何成聖」的學習歷程相結合。另外，十二年國民基本教育課程綱要中有一項核心素養為「社會參與」，強調學習者需要學習處理社會的多元性，以參與行動與他人建立適切的合作模式與人際關係。每個人都需要以參與方式培養與他人或群體互動的素養，以提升人類整體生活品質。見證人民追求群體中的「善」與「公共善」此一目標，從古至今，恆久不變。

關鍵詞：荀子、性、偽、化性起偽、十二年國民基本教育課程綱要

壹、性、偽的關係

〈正名〉中有一段對「性」、「偽」關係的說法：

散名之在人者：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。性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。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。正利而為謂之事。正義而為謂之行。所以知之在人者謂之知；知有所合謂之智。所以能之在人者謂之能；能有所合謂之能。性傷謂之病。節遇謂之命：是散名之在人者也，是後王之成名也。

清代王先謙認為，「性之和所生」中的「性」乃是「生」的誤寫。¹王先謙的說法並非毫無根據，甚至可以說確實有論據可支持此一說法。因為在先秦時期，「生」和「性」是通用的，都寫做「生」。另一方面，「以生釋性」乃是孟子當時或以前所流行的訓釋。²但是細看全文之後，會覺察一說法是有疑慮的。〈正名〉中所言「情然而心為之擇謂之慮」中的「情」，乃是指上文「性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情」中的「情」；同理，「心慮而能為之動謂之偽」的「慮」，也是指上文「情然而心為之擇謂之慮」的「慮」。若根據王氏的說法，下文中「性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情」的性指的乃是「生之所以然者謂之性」的性，而非指「性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性」的性。這樣反倒是使前後文結構不連貫，故性之和所生」中的「性」仍舊維持原字，不必改為「生」字。

荀子在〈正名〉中確實有指出，同名所指的意涵不一定相同的概念。如「心慮而能為之動謂之偽；慮積焉，能習焉，而後成謂之偽」中的「偽」；和「所以能之在人者謂之能；能有所合謂之能」中的「能」，均各自有兩層意義的說明。徐復觀就認為「生之所以然者謂之性」中的「生之所以然」，乃是「求生的根據，這是從生理現象推進一層的說

¹ 王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1996，頁412。

² 傅斯年：《性命古訓辯證》，桂林：廣西師範大學出版社，2006，頁59-67。

法。」徐氏解釋「性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性」中認為性的主要意義界定為「與外物相合（精合），外物接觸（感）於官能所引起的官能反應（應）」。³因為徐氏認為荀子的思想是純經驗的性格，所以荀子不著重在「生之所以然」這一層上論性，徐氏認為荀子人性論的主體，是在「饑欲食，及目辨色等，都是不必經過人為的構想，而自然如此（不事而自然），這也謂之性，這是下一層次的，也就是在經驗中直接能把握得到的性。」⁴也就說徐氏認為荀子的「性」雖有兩層意義，但是其性論學說是以討論感官與外物二者交互作用的結果的這一層當中。⁴

荀子把人的官能所發展出的情視為性的實質、欲則乃是應情作用。⁵三者的概念有不同的界定，但是其實為「同質同層的」。⁶所以情欲也被荀子納入「天生自然」的部份，把無法由「天生自然」能感的部份都認定為生於偽。⁷

〈性惡〉中多次強調性是天生自然的，在〈禮論〉中亦有類似說法：

故曰：性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。

這裡不只說了性是天生自然，還把偽的「人為而成」歸到「文理」的極盛。羅光就認為荀子以性為一種材質，由這種材質。可以做為一個善的人格，但這要由於人去努力；人不努力，則常傾於惡而成惡人。⁸

³ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北市：臺灣商務印書館，1978，頁 232-233。

⁴ 朱敏伶：《從荀子的性惡論看「善」的實現》，新北市：花木蘭文化事業有限公司，2019，頁 10。

⁵ 「情者、性之質也；欲者、情之應也」〈性惡〉。

⁶ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，臺北市：學生書局，1984，頁 390。

⁷ 「若夫目好色，耳好聽，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於情性者也；感而自然，不待事而後生之者也。夫感而不能然，必且待事而後然者，謂之生於偽。是性偽之所生，其不同之徵也。」〈性惡〉。

⁸ 羅光：《儒家哲學的體系》，臺北市：臺灣學生書局，1990，頁

〈性惡〉中以君子化性起偽而生禮義，直接強調「偽」和禮義的關係：

凡（所）貴堯、禹、君子者，能化性，能起偽，偽起而生禮義。

所以偽的表現是，「人為而成」歸到「文理」的極盛，而文理極盛的表現就是「禮義」。〈禮論〉言：

無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。性偽合，然後成聖人之名，一天下之功於是就也。故曰：天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治。

性和偽雖然有分別，但是偽的定義中有性為基礎，而性要向善就必須透過偽。從荀子把「偽」最後定調到禮義，不難看出其對於人的後天作為採取非常積極的看法。性偽合，再加上聖人的制名完備，天下就能達到治，也就是善。《荀子》中的「治」其實明確的與「禮義」的呈現、「善」的概念相互連結（「亂」也與「非禮義」的呈現、「惡」的概念相連結）。⁹「禮義」的呈現即是羅光言善的人格（倫理學裡倫理行為）呈現，「治」（正理平治）則是直指國家社會達於「至善」或「公共善」（common good）。¹⁰所以依照《荀子》的內容來看，再加以其極力辨別性、偽的不同，乃是想把「性」、「偽」對照「非禮義」、「禮義」來看，本意應是想把「偽」和「善」聯繫起來，並不是想要強調「性惡」，所以〈性惡〉中才會一再出現「其善者偽也」的說法。

133。

⁹ 「禮義之謂治，非禮義之謂亂也」〈不苟〉。

「凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也：是善惡之分也矣。」〈性惡〉。

¹⁰ 《荀子》中提到的「善」大多有兩種意義，一是倫理學裡倫理行為或人性行為價值的價值歸趨，二是達於「至善」或「公共善」（common good），具體而言即完成「國家正理平治」的一套哲學。見潘小慧：〈荀子言性惡，善如何可能？〉，《哲學與文化（月刊）》第39卷，第10期，（461），2012年10月，頁13（3-21）。

貳、個人的化性起偽與群

依照羅光的看法，人要努力把「性」做為一個善的人格，是需要努力的。這個努力就是「化」。〈儒效〉就明確指出性如何「化」：

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。

「化」指變化。¹¹這裡指出人的性是可以靠著累積後天的經驗和學習而變化的，而積習的功夫不是人生來固有的，但是可以靠後天人為而成的。生活的安排、風俗的感染，就可以化性。專心一志，才能夠積習。習俗轉移人的志向，安之既久就會變化人的氣質。專一於師法，不二於異端，則智慧通於神明，與天地並列了。¹²君子和小人的分別就在意志上的選擇，如〈性惡〉言：

曰：「聖可積而致，然而皆不可積，何也？」曰：可以而不可使也。故小人可以為君子，而不肯為君子；君子可以為小人，而不肯為小人。小人君子者，未嘗不可以相為也，然而不相為者，可以而不可使也。

面對理論上的「聖可積而致」，相對於現實上的「皆不可積」，荀子認為問題是在「可以而不可使也」。¹³這句話便無疑在強調成聖是個體主動而非被動的行為。¹⁴人的自由意志造就小人和君子的分別，其也

¹¹ 熊公哲：《荀子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1980，頁136。

¹² 李滌生：《荀子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，2000，頁154-155。

¹³ 王天海：《荀子校釋》，上海：上海古籍出版社，2005，頁955，注一。

¹⁴ 方旭東：〈可能而不能——荀子論為善過程中的意志自由問題〉，《哲學與文化（月刊）》第34卷，第12期，（403），2007年12月，頁60（55-68）。

是「然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具」¹⁵，所以人的價值是建立在可以為的條件之上，並加以肯為的努力，也就是「求者從所可，所受乎心也」。¹⁶也就是說，能認知與自主成為君子的關鍵在於人的心，有學者將其稱為「解蔽心」。¹⁷

塗之人均具有「可以知之質，可以能之具」的心，但是重點是必須「伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣」。¹⁸對照上文所提到的「積」乃是君子、小人的分別是在意志上的選擇不同，也就是「材性知能，君子小人一也」〈榮辱〉，而此一選擇乃是在於心。

荀子把學習看作是知識的一個重要來源，十分重視在學習中積累知識。同時他又重視行，把「行」看作是學習的目的，強調要學以致用。¹⁹他反對那種「入乎耳，出乎口」，不能身體力行的學習，主張學習要「入乎耳，箸乎心，布乎四體，形乎動靜」。也就是要把學到的知識，潛移默化於內心，實際運用於待人處世。²⁰所以在荀子的學說中，

¹⁵ 「凡禹之所以為禹者，以其為仁義法正也。然則仁義法正有可知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以為禹明矣。」《荀子·性惡》。

¹⁶ 「欲不待可得，而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也；求者從所可，所受乎心也。」〈正名〉。

¹⁷ 「荀子在道德實踐上，……將人禽之辨（人與禽獸之別）、人之哲學（「人之存有」之為「人之存有」）理解的關鍵置於心。心雖亦有官能義的『情欲心』，然心的主要意義仍為一『理性心』，涵具『認知義』和『自主義』，相當與『理智』和『意志』，可相合而為『解蔽心』。」見潘小慧：〈從「解蔽心」到「是是非非」：荀子道德知識論的建構及其當代意義〉，《哲學與文化（月刊）》第34卷，第12期，（403），2007年12月，頁46（41-54）。

¹⁸ 「塗之人者，皆內可以知父子之義，外可以知君臣之正，然則其可以知之質，可以能之具，其在塗之人明矣。……故聖人者，人之所積而致矣。」〈性惡〉。

¹⁹ 「不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之。……故聞之而不見，雖博必謬；見之而不知，雖識必妄；知之而不行，雖敦必困。」〈儒效〉。

²⁰ 曾春海、葉海煙、尤煌傑、李賢中：《中國哲學概論》，臺北市：五南出版社，2005，頁125。

這裡可以說明化性起偽的主動性來自於心；也說明沒有天生的聖人，聖人乃是刻意積累而成的之外，更可以解釋荀子學說中所言「塗之人可以為禹」。但是事實上能將意志落實到道德自覺，進而實踐「行」的聖人卻是難得一見。

〈性惡〉中說：

聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度。

古者聖王以人性惡，……是以為之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也，始皆出於治，合於道者也。

荀子理想中的人君便是聖人，才能生禮義和起法度，「出於治、合於道」指的是社會秩序的安定，所以法治的存在有安定群體的重大意義。一般人則依據聖王的法度作為權衡的標準，在荀子眼中，君子不必一定要智，但是至少要懂得守法度。²¹荀子言性惡，說明了聖人之性與一般人無異。從「人」到「聖人」之間的學習歷程，若放在現在社會的眼光來看，應可歸類到「公民」的養成教育。古代的聖王是「君」，單憑一人的權威形成專權「法制」社會。聖王制法度並不符合當今民主法治社會的現況，但是可以確定對群中的人民許以能守法度的期許，這個精神則是古今皆同。所以〈正名〉說：

有法者以法行，無法者以類舉。

當法度中沒有適當的條文可以引用判斷的時候，就必須推求共通之理。對照〈王制〉所言：

以類行雜，以一行萬。始則終，終則始……天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也。

所以這裡的「一」又回到禮義的意義了。在荀子眼中，禮義仍是法度的根本，而且也確切的體認了有「無法者以類舉」的狀況。所以「化

²¹ 「君子大心則敬天而道，小心則畏義而節；知則明通而類，愚則端慤而法。」〈不苟〉。

性起偽」的歷程在「群」中不可避免的必須由禮義走向具體的法度。因為法的強制性更強調整體的禮法綱紀，並非著重個體。²²

《荀子》論「禮」的範圍廣闊，上自人君治國之道，²³下至個人立身處事，甚至涵攝了一般生活起居。²⁴檢視《荀子》其他篇章中的相關說法，「禮義」並不能單純解釋為「禮之意義」，應將「禮」、「義」分別界定。²⁵「義」為一種合「理性」原則（「仁」為「感性」原則），可以調適人的內在欲求與外在世界的關係，使內外上下之間和諧融洽。²⁶荀子的「義」明顯含括有人倫關係處境的適當表現，以現在的眼光來看，就是論「人際關係」的合「理性」。²⁷

人類社會的群乃是為了共同目的而建立的，說明了萬物在宇宙中各有其宜，若善於利用，就能利民生。人的欲望相同，追求的方法與知識因人而異，是天性使然。心中皆有所可，是智、愚所同的；心中所認可的道理，則是智、愚之分。人的勢力相同，但是智不同，若行私而不得禍，則人民必起而奮奪而無法說服。那麼就算智者也無法治理了，無法治理就無法成就功用名分，那群眾便無法懸繫，而君臣制度便無法建立。無君以管制臣，無上以管制下，天下之害就生於縱慾了。²⁸ 群體中的管理需要「分」，而「君」便是管理「分」的重要關鍵，

²² 李澤厚：《中國古代思想史論》，臺北縣樹林鎮：漢京文化出版社，1987，頁107。

²³ 「禮者、法之大分，類之綱紀也。」〈勸學〉。

²⁴ 「凡治氣養心之術，莫徑由禮」、「禮者、所以正身也」、「食飲，衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固、僻違、庸眾而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。」〈修身〉。

²⁵ 「隆禮貴義者其國治，簡禮賤義者其國亂」〈議兵〉。

²⁶ 潘小慧：〈禮義、禮情及禮文--荀子禮論哲學的特點〉，《哲學與文化（月刊）》第35卷，第10期，（413），2008年10月，頁54（45-63）。

²⁷ 「遇君則脩臣下之義，遇鄉則脩長幼之義，遇長則脩子弟之義，遇友則脩禮節辭讓之義，遇賤而少者，則脩告導寬容之義。」〈非十二子〉。

²⁸ 「萬物同宇而異體，無宜而有用為人，數也。人倫並處，同求而異道，同欲而異知，生也。皆有可也，知愚同；所可異也，知愚分。執同而知異，行私而無禍，縱慾而不窮，則民心奮而不可說也。如

那麼國的雛形就建立了，²⁹〈議兵〉言：「禮者、治辨之極也，強國之本也，威行之道也，功名之總也。」說明了禮是在群體中的功用是讓人能分，並達到治，避免禍害。³⁰所以，「人際關係」在群體中錯綜複雜的合宜管理，則是古今都必須面臨的難題。

參、維繫「群」的具體措施

禮原先是對神明表達敬意的活動，《說文》：「禮，履也；所以示神致福也。」所以禮的起源就是祭祀。荀子把禮的根據定位在規範人的欲望所起的紛亂上，³¹在荀子學說中，禮是後天的「偽」，但是其立論基礎則是來自人性的需要。所以為了平息紛亂，先王就提出了「分」。其目的是對於人的階層與物資做分配，使人能被滿足。所以〈富國〉中說：

禮者，貴賤有等；長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。

這樣的劃分，定要使人信服，所以就必須先教導人民了解並接受這套規則，對照〈性惡〉提到：

故為之立君上之執以臨之，明禮義以化之。

是，則知者未得治也；知者未得治，則功名未成也；功名未成，則群眾未縣也；群眾未縣，則君臣未立也。無君以制臣，無上以制下，天下害生縱慾。」〈富國〉。

²⁹ 「人之生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也；有分者，天下之本利也；而人君者，所以管分之樞要也。故美之者，是美天下之本也；安之者，是安天下之本也；貴之者，是貴天下之本也。」〈富國〉。

³⁰ 陳望衡：《中國古典美學史》，臺北市：華正書局，2001，頁175。

³¹ 「禮起於何也？曰：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，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。」〈禮論〉。

禮能先化育人心，禮所成的社會規範才能順利施行，「師」則是教化「禮」於人民的關鍵。³²荀子在〈禮論〉提出禮有三本：

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。

天、地和先祖都有追本溯源之義，君師則是現實生活能安定的重大因素，在政治制度、社會生活與個人品德修養有關係。社會的群體關係，以禮的功用，也就是以「分」的觀念做出區別，才能使社會和諧。³³綜合以上討論，「禮」的概念意涵根據來自於人的「欲」，規範的實質範圍是人的「欲」在群之中產生的紛亂，最終則為人道的標準。³⁴

禮透過了「分」的觀念，區隔人在群體中的關係，也就是找出人與人之間應該有的適當界線。而禮在群體中的適當界線，不僅表現在分，也表現在人的情感抒發上，因為禮要能滿足人內在的情感而得到抒發，過與不及都是不好的。禮和內在情感若能互相配合並找到適當的界線，就是最恰當的，這種思想可在〈禮論〉中看到：

禮者，以財物為用，以貴賤為文，以多少為異，以隆殺為要。文理繁，情用省，是禮之隆也。文理省，情用繁，是禮之殺也。文理情用相為內外表墨，並行而雜，是禮之中流也。

人要能將禮和內在情感互相配合良好，需要透過學習，所以〈修身〉說：「禮者，所以正身」；〈禮論〉也言：「君子審於禮，則不可欺以詐偽」、「禮者、斷長續短，損有餘，益不足，達愛敬之文，而滋成行義之美者也」，顯示出荀子重視「禮」對於個人修養的影響。

如前述所言，「禮」的內容透過「師」教化之在內後，必須透過

³² 「禮者、所以正身也，師者、所以正禮也。無禮何以正身？無師吾安知禮之為是也？……故學也者，禮法也。」〈修身〉。

³³ 「故人生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物；故宮室不可得而居也，不可少頃舍禮義之謂也。能以事親謂之孝，能以事兄謂之弟，能以事上謂之順，能以使下謂之君。」〈王制〉。

³⁴ 「故繩者，直之至；衡者，平之至；規矩者，方圓之至；禮者，人道之極也。」〈禮論〉。

「義」在外表現出「人際關係」的合「理性」。荀學中的禮在政治制度、社會生活與個人品德修養上都可以當做標準，卻缺乏了全面的強制規範力，便凸顯了「法」的重要性。荀子言法的制訂時，有著跟禮相似的內涵，初始都是以滿足人欲望為目的，如〈王制〉中言：

王者之法：等賦、政事、財萬物，所以養萬民也。

法的功用不僅僅是滿足人的欲望而已，更是一種客觀的強制具體措施。《說文》中說：「法，刑也」，利用的就是他們對「徵其未」³⁵的畏懼，而且荀子強調法的刑度要重。³⁶因為刑罰過輕就無法讓人因畏懼而達到想要的約束力量，甚至不知道自己犯的錯誤有多嚴重，將會大亂。³⁷荀子亦依循此一概念，提出「百吏畏法循繩，然後國常不亂。」³⁸和「刑稱罪，則治；不稱罪，則亂。」³⁹。可見荀子把「法」提高到將社會由亂轉為治的一種手段。

這一段乍看之下跟法家的觀點類似，但是〈非十二子〉可看到荀子對法家的批評：

尚法而無法，下修而好作，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，不可以經國定分；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾：是慎到田駢也。

荀子認為法家的「法」沒有以「禮」作為準則，使「法」的合理

³⁵ 「凡刑人之本，禁暴惡惡，且徵其未也。」〈正論〉。

³⁶ 「殺人者不死，而傷人者不刑，是謂惠暴而寬賊也，非惡惡也。」〈正論〉。

³⁷ 「以為人或觸罪矣，而直輕其刑，然則是殺人者不死，傷人者不刑也。罪至重而刑至輕，庸人不知惡矣，亂莫大焉。」〈正論〉。

³⁸ 「若是、則百吏莫不畏法而遵繩矣。關市幾而不征，質律禁止而不偏，如是、則商賈莫不敦慤而無詐矣。百工將時斬伐，佻其期日，而利其巧任，如是，則百工莫不忠信而不桀矣。縣鄙則將輕田野之稅，省刀布之歛，罕舉力役，無奪農時，如是、農夫莫不朴力而寡能矣。士大夫務節死制，然而兵勁。百吏畏法循繩，然後國常不亂。」〈王霸〉。

³⁹ 「刑稱罪，則治；不稱罪，則亂。故治則刑重，亂則刑輕，犯治之罪固重，犯亂之罪固輕也。」〈王霸〉。

性不明確。〈富國〉中強調要先以禮教導人民，不能不教育人民就採用刑罰：

故不教而誅，則刑繁而邪不勝；教而不誅，則姦民不懲；誅而不賞，則勤厲之民不勸；誅賞而不類，則下疑俗險而百姓不一。故先王明禮義以壹之。

所以，禮法必須是教育人民的實質內容之一，⁴⁰「禮」必須先滲入全民教育的歷程後，才能使人的心「認知」其內涵，至於能否「自主」執行，只能靠「自律」。「法」以「禮」為基礎訂定後，因為具有「他律」的強制力，就能確切執行其規範。「禮」之形成，係出於社會文化之力量，故重「自律」，為積極之興發人之道德；「法」則多出於國家的制定，故重「他律」，為消極之禁制人之惡。⁴¹〈王制〉中說：「法者、治之端也」，〈致士〉亦言：「故土之與人也，道之與法也者，國家之本作也」。荀子已經把法視為國家達到治道的本作，⁴²所以國家要達到治道，已不可能與「法」做切割，這一點也是古今皆同。⁴³

肆、以現代教育來看「化性起偽」如何推廣到群

〈不苟〉中說：

故千人萬人之情，一人之情也。天地始者，今日是也。百王之

⁴⁰ 「故非禮，是無法也；非師，是無師也。不是師法，而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也，舍亂妄無為也。故學也者，禮法也。」〈修身〉。

⁴¹ 李哲賢：《荀子之核心思想——「禮義之統」及其現代意義》，臺北市：文津出版社，1994，頁164。

⁴² 作，始也。見梁啟雄：《荀子簡釋》，臺北市：木鐸出版社，1983，頁185。

⁴³ 荀子言法，必是君主制訂，不同於現在民主法治社會的歷程。此處只取《荀子》中「法」的內容與「禮」的相關性，並探討禮、法之於「自律」、「他律」的相對概念。法的制訂過程，古今必然有顯著差異，不在此段論述的討論之內。

道，後王是也。君子審後王之道，而論百王之前，若端拜而議。推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之眾，若使一人。故操彌約，而事彌大。五寸之矩，盡天下之方也。故君子不下室堂，而海內之情舉積此者，則操術然也。

足見荀子認為人的情性所衍生的欲望跟群體關係的拉扯就是治、亂的關鍵處。「本末終始莫不順比，足以為萬世則，則是禮也。」（〈禮論〉）說明了禮義的制定會隨著客觀情境而變化，所以社會規範會隨著時代跟著改變在荀子的學說中，禮義屬於客觀的歷史，認知心則是表現理智的精神。在經驗層面中，荀子所觀察到人若只依循情性，在群體中會發展出問題；而群的問題，就是社會的問題。人類的社會發展越複雜，越需要分工合作，並透過分工合作而產生不同的階級與團體，也可以說各團體是隱然的透過社會秩序的關係模式（Pattern of Relations）而形成的。⁴⁴

朗尼根（Bernard J. F. Lonergan, 1904-1984）提出團體張力（Tension of Community），關永中將其稱為是團體中「情」與「理」的張力。關永中在《朗尼根的認知理論《洞察》卷一釋義》中說：「我們可以把個人的『神經』與『心靈』二原理，泛稱為『情』與『理』。」團體中的「情」，是指小團體或人際間的自發性，他根植於個人的情欲好惡，與主體本性上的自然流露；團體中的「理」，指大社會的法制體系，根植於人理智上的理性要求。所以用一個廣義的眼光來討論社會的「治」與「亂」，社會的「治」：指人際間自發的「情」、與大社會透過「理」而奠立的「法」能彼此滿求；社會的「亂」是指「情」、「理」、「法」之不配合，衝突尖銳化。⁴⁵荀子提出會因時代而改變的社會規範，到了現在的社會來看，指的就是大社會的法制體系。

為了要維持大社會法制體系的穩定，各國均有對全民施予教育的想法。以教育部公布的十二年國民基本教育課程綱要中總綱的課程目標之一：「涵育公民責任」為例，⁴⁶此乃是呼應十二年國民基本教育課

⁴⁴ 關永中：《朗尼根的認知理論《洞察》卷一釋義》，臺北市：哲學與文化月刊雜誌社，1991，頁314。

⁴⁵ 關永中：《朗尼根的認知理論《洞察》卷一釋義》，頁301-304。

⁴⁶ 十二年國民基本教育課程綱要的四項總體課程目標：啟發生命潛

程綱要中總綱的核心素養三大面向之一：「社會參與」。柏拉圖（Plato, BC 427 - BC 347）就說過「公民」德行素養結合教育的概念，⁴⁷而現代社會中的公民德行中著重「關係的和諧」，與儒家思想中強調的德行也是相通的。⁴⁸荀學中從「人」到「聖人」之間的「禮義」涵養歷程，實指「人」認知並自主實踐倫理行為的學習歷程。⁴⁹至於「社會參與」一

能、陶養生活知能、促進生涯發展、涵育公民責任。「涵育公民責任」的內容為「厚植民主素養、法治觀念、人權理念、道德勇氣、社區/部落意識、國家認同與國際理解，並學會自我負責。進而尊重多元文化與族群差異，追求社會正義；並深化地球公民愛護自然、珍愛生命、惜取資源的關懷心與行動力，積極致力於生態永續、文化發展等生生不息的共好理想。」資料引述自「國家教育研究院」網站：
https://www.naer.edu.tw/ezfiles/0/1000/attach/87/pta_18543_581357_62438.pdf，頁 2，瀏覽日期：2019 年 1 月 25 日。荀子所處的戰國時期，七國各自為政，文字、語言與風俗民情都不同。多元文化或國際關係其實拿到荀子所處的當代也算得上可理解的知識，〈天論〉中論述也與自然生態有關係，此部分不再逐一比對，只能說荀子對於人成聖所應學習的知識核心價值，可以做為現在社會公民德行教育的內涵參考。

⁴⁷ 見 Plato, *The Laws*, I, trans. By T. J. Staunders (London: Penguin Books, 1970). "For we are not speaking of education in this narrower sense, but of that other education in virtue from youth upwards, which makes a man eagerly pursue the ideal perfection of citizenship, and teaches him how rightly to rule and obey." 譯文為「我們心目中想到的不是這種狹義的教育，而是自兒童時間開始的德行教育，提供他訓練在心中培養出立志成為完美公民的願望，能夠知道依正義的要求如何進行統治與被統治。」引見自黃藹：〈民主社會中的公民德行與公民教育－教育哲學角度的省思〉，《哲學與文化（月刊）》第 46 卷，第 4 期，（539），2019 年 4 月，頁 5（3-21）。

⁴⁸ 沈清松：〈論公民德行的陶成〉，《哲學與文化（月刊）》第 25 卷，第 5 期，（288），1998 年 5 月，頁 411（406-418）。

⁴⁹ 儒家論「人」總以「聖人」為最終目標，「君」也被許為「聖王」的期待。若將「聖人」的涵養過程抽離出個人的權威君王體系，置放在「公民」學習如何統治與被統治的德行教育中，其教育精神是頗相近的。只是時空因素不同，成「聖」的嚴苛標準並不適用「公民」的德行素養內；抑或者說，荀學中被詬病的「第一個聖人」問題，不存在於現代法治社會。

詞則是強調這個學習過程中，由認知內推而自主行（實踐）於外的關鍵呈現。荀子期許「君」是「聖（人）」，但是君在成「聖」之前必須先學會如何成為「人」，而社會中的「人」必要能群，⁵⁰而「君」更要善於發揮此特質（「君者，善群也」）。當時，「君」是唯一的統治者，其他的人是「民」，都是被統治者。

課綱中「社會參與」的內容為「強調學習者在彼此緊密連結的地球村中，需要學習處理社會的多元性，以參與行動與他人建立適切的合作模式與人際關係。每個人都需要以參與方式培養與他人或群體互動的素養，以提升人類整體生活品質。社會參與既是一種社會素養，也是一種公民意識。」⁵¹其中提到的「公民」就極近似進行統治與被統治的「君」與「民（人）」角色互換，但是不論是君或民都希望群能維持「群居合一」的理想狀態。⁵²

伍、結論

荀子認為唯有禮義與禮法能落實於人倫秩序之中，使禮義與禮法成為政治與教化之工具，使人人得而遵循之，並奉為圭臬，社會才會合乎秩序而趨於安定。只是荀子認為以聖王制法的觀念，到了現在社

⁵⁰ 「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義……人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。」〈修身〉。

⁵¹ 十二年國民基本教育課程綱要的核心素養的三大面向：自主行動、溝通互動、社會參與。資料引述自「國家教育研究院」網站：https://www.naer.edu.tw/ezfiles/0/1000/attach/87/pta_18543_581357_62438.pdf，頁 4，瀏覽日期：2019 年 1 月 25 日。其中「公民意識」一詞應規範在教育範疇中，認知自身將有「公民身份之意識」即可，無須擴大至政治哲學內探究。

⁵² 「故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚能不能之分，皆使人載其事，而各得其宜。然後使穀祿多少厚薄之稱，是夫群居和一之道也。」〈榮辱〉。
「上取象於天，下取象於地，中取則於人，人所以群居和一之理盡矣。」〈禮論〉。

會必須轉變成由群體中的人透過「理」去制定。這個「群體中的人」在現代法治社會中，就是所謂輪流進行統治與被統治的「公民」。本文就是針對這個「君」、「民（人）」角色互換中所需的教育歷程作梳理，並非探究公民與國家的詳細權責義務。

人不能無群，是社會發展的必然現象，人為了共同的生活目的而群居，是國家會形成的主因。荀子意識到群體與社會規範必須要有「禮」才能維持其恰如其份的和諧，並提出「法」作為最具強制性的具體規範，期望個人的化性起偽能推廣到群體。而荀子對於「群」的終極價值追求，其實就等同現代所說的「善（正理平治）」與「公共善（群居合一）」。⁵³十二年國民基本教育課程綱要，其目標是要教化年齡涵蓋六到十八歲左右的人，受教育的目的就是學習如何能夠在群體中生活，認知哪些行為是符合或違反社會規範，而此歷程正是荀子學說中的「化性起偽」。

「國將衰，必賤師而輕傳」、「國將興，必貴師」（〈大略〉）顯示出荀子把「教育」視為國家興亡的大業。「不富無以養民情，不教無以理民性。」（大略）說明了不讓人民富裕就不能調養百姓的感情，不對人民進行教育就不能調理人民的本性。〈禮論〉言：「學者，固學為聖人也，非特學為無方之民也。」，指出學習的目的就是要學習成為聖人；〈性惡〉又言：「塗之人可以為禹」，更是強調人人都可以成為大禹。以上的論述都顯示出荀子是一位對於「民（人）」、「君（聖人成王）」、「群」有著精闢論述的偉大思想家。本文試圖用「理解的實質」探索荀子思想中與現代人民渴求國家社會安定的同一性。⁵⁴時空轉至，「化性起偽」的思路置放於當代，形塑出一種全民性的教育概念，有著極

⁵³ 潘小慧：〈荀子以「君－群」為架構的政治哲學思考〉，《哲學與文化（月刊）》第40卷，第9期，（472），2013年9月，頁27（23-37）。

⁵⁴ 「一切理解都是指向他人和作品的，他人能被我理解，表明了他和我有著某種同一性，這就是人性。作品乃是作者之人性的敞開，我們的理解是基於我們自己敞開的人性，我們通過作品進入作者，理解作者，並且通過理解作者來理解自己，這就是理解的實質」參見潘德榮：《詮釋學導論》，臺北市：桂冠圖書股份有限公司，1997，頁45。

為深刻的教育價值。⁵⁵

參考文獻

一、荀子典籍

1. 王天海：《荀子校釋》，上海：上海古籍出版社，2005。
2. 王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1996。
3. 李滌生：《荀子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，2000。
4. 梁啟雄：《荀子簡釋》，臺北市：木鐸出版社，1983。
5. 熊公哲：《荀子今註今譯》，臺北市：臺灣商務印書館，1980。

二、書籍

1. 朱敏伶：《從荀子的性惡論看「善」的實現》，新北市：花木蘭文化事業有限公司，2019。
2. 李哲賢：《荀子之核心思想—「禮義之統」及其現代意義》，臺北市：文津出版社，1994。
3. 李澤厚：《中國古代思想史論》，臺北縣樹林鎮：漢京文化出版社，1987。
4. 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北市：臺灣商務印書館，1978。
5. 陳望衡：《中國古典美學史》，臺北市：華正書局，2001。
6. 傅斯年：《性命古訓辯證》，桂林：廣西師範大學出版社，2006。
7. 曾春海、葉海煙、尤煌傑、李賢中：《中國哲學概論》，臺北市：五南出版社，2005。

⁵⁵ 檢視荀子「民（人）」、「君（聖人成王）」、「群」之間的論述，企望轉化其核心概念與現代教育相結合，所以只選擇十二年國民基本教育課程綱要中總綱的課程目標之一：「涵育公民責任」，來呼應十二年國民基本教育課程綱要中總綱的核心素養三大面向之一：「社會參與」。其餘內容便暫且不論。

8. 潘德榮：《詮釋學導論》，臺北市：桂冠圖書股份有限公司，1997。
9. 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，臺北市：學生書局，1984。
10. 羅光：《儒家哲學的體系》，臺北市：臺灣學生書局，1990。
11. 關永中：《朗尼根的認知理論《洞察》卷一釋義》，臺北市：哲學與文化月刊雜誌社，1991。

三、期刊論文

1. 方旭東：〈可能而不能—荀子論為善過程中的意志自由問題〉，《哲學與文化(月刊)》第34卷，第12期，(403)，2007年12月，頁55-68。
2. 沈清松：〈論公民德行的陶成〉，《哲學與文化(月刊)》第25卷，第5期，(288)，1998年5月，頁406-418。
3. 黃藹：〈民主社會中的公民德行與公民教育—教育哲學角度的省思〉，《哲學與文化(月刊)》第46卷，第4期，(539)，2019年4月，頁3-21。
4. 潘小慧：〈荀子以「君—群」為架構的政治哲學思考〉，《哲學與文化(月刊)》第40卷，第9期，(472)，2013年9月，頁23-37。
5. 潘小慧：〈荀子言性惡，善如何可能？〉，《哲學與文化(月刊)》第39卷，第10期，(461)，2012年10月，頁3-21。
6. 潘小慧：〈從「解蔽心」到「是是非非」：荀子道德知識論的建構及其當代意義〉，《哲學與文化(月刊)》第34卷，第12期，(403)，2007年12月，頁41-54。
7. 潘小慧：〈禮義、禮情及禮文--荀子禮論哲學的特點〉，《哲學與文化(月刊)》第35卷，第10期，(413)，2008年10月，頁45-63。

四、參考網站

1. 「國家教育研究院」網站：
https://www.naer.edu.tw/ezfiles/0/1000/attach/87/pta_18543_5

朱敏伶：化性起偽：一種「社會參與」的學習歷程

81357_62438.pdf，瀏覽日期：2019 年 1 月 25 日。

初稿收件：2019 年 02 月 19 日 審查通過：2019 年 05 月 23 日

作者通訊地址：24205 新北市新莊區中正路 510 號 輔仁大學中國
文學研究所

電郵：cosmos6844@gmail.com

Hua Xing Qi Wei : The Learning Process of "Social Participation"

Chu, Min-Ling

Ph. D. Student, Institute of Chinese Literature, Fu Jen Catholic University

Abstract: Xunzi elucidated the Confucius's theory of "different habits". "Accumulate the righteousness and be a gentleman" constructed the theory of Xunzi's "Hua Xing Qi Wei". Based on the text of Xunzi, this article is attempted to inquire the meanings of "human nature is evil and any goodness in human beings is acquired through conscious exertion." The similar viewpoint can be found in the general guidelines of 12-Year Basic Education. One of the Curriculum Goals is "Inculcate Students' Civic Responsibility". A person can become a sage through the learning process of "Social Participation". "Social Participation" is a core competency of the general guidelines of 12-Year Basic Education. Social participation emphasizes that students should learn to accept diversity in society. Each individual must develop his or her ability to interact with others in a group setting, thereby improving the overall quality of life of all humans. From ancient times to the present, it is the same that people pursue the goal of "goodness" and "common good" in a group setting.

Key Terms: Xunzi • nature • civilization • Hua Xing Qi Wei • the general guidelines of 12-Year Basic Education