

求道與體道： 從「道德幸福」見荀子「幸福觀」 及其與「孔顏之樂」的思想聯繫¹

謝昫儒²

摘要：本文寫作分為兩階段論述，在第一階段，由《荀子·儒效》中一段論及生命如何「賤而貴，愚而智，貧而富」的問題，帶出「學」以「成德」的重要性。透過此種「成德」之學，可使我們進一步看出荀子思想中，個人「德性」涵養與「幸福」的關聯性，此種幸福則屬於「境界」型態的層次，而有別於以「客觀境遇」界定「福」之理路。在第二階段，荀子此種「成德」之「學」，與孔子「學也，祿在其中矣」的觀點亦有互相詮釋的空間，而通過「學什麼？」的問題，荀子之「學」亦隱含著上接「孔顏之學」的可能性，並在「樂」境上達成一致。因此，本文首要彰顯荀子「幸福觀」之內容，再透過「孔顏之樂」這條途徑，將荀子置放在儒學史脈絡中來觀看。

關鍵詞：孔子、顏回、荀子、德福一致、孔顏之樂

¹ 收件日期：2023/04/30；修改日期：2023/07/19；接受日期：2023/08/09

感謝兩位匿名審查人寶貴且詳實的建議，也感謝林啟屏老師、周志煌老師對本文的構思與寫作過程中所給予的指引。

² 國立政治大學中國文學系博士生

The Pursuit of the Dao and the Embodiment of the Dao: Xunzi's Perspective on "Happiness" and its Connection to the Thoughts on "The Joy of Confucius and Yan Hui"³

Hsieh, Yun-ru⁴

Abstract:The study explores Xunzi's ideas in two phases. In the first phase, the significance of forming morality through learning is shown in the saying "*To be noble and not lowly, to be intelligent and not foolish, and to be rich and not poor.*" in *Xunzi* (《荀子》). By achieving morality through learning in the ideas of Xunzi, a man's morality in his cultivation is correlated with intrinsic blessedness, which exists at the level of a spiritual realm and varies from extrinsic blessedness by definition of the Chinese character "福" in pre-Qin dynasties. In the next phase, the pattern of achieving morality through learning in Xunzi's ideas also shares cross references with the saying "*With learning, emolument may be found in it.*" in Confucius's perspectives. The issue in the properties of learning also reveals that Xunzi's ideas above

³ Received: April 30, 2023; Sent out for revision: July 19, 2023;

Accepted: August 9, 2023

Thank to the two anonymous reviewers for their valuable and detailed suggestions. I also extend my teacher Lin, Qi-ping and Zhou, Zhi-huang for their guidance on the conceptualization and writing process of this article.

⁴ PhD student, Department of Chinese Literature, National ChengChi University.

implicitly include the possibilities concerning Confucianism (ideas of Confucius and Yenhui), in which Xunzi and Confucianism both share same views in the joy of spiritual realm. In short, the study first sheds light on Xunzi's ideas of blessedness sphere and examines Xunzi's ideas in the development of Confucianism via the dimension of joy in practicing Confucianism.

Keywords: Confucius, Yenhui, Xunzi, Conformance in Morality and Blessedness, The Joy of Confucius and Yan Hui

一、前言：「道德幸福」的提揭

在中國古代哲人心中，「德」是一個相當重要的概念，先秦以後各家思想的建構，皆有為數眾多對「德」義如何釐定的討論，此概念也因此有著非常豐富的詮釋向度。之所以有此現象，關乎當時「德」與人之「生命」的連結，如牟宗三所言：「中國文化在開端處的著眼點是在生命，由於重視生命、關心自己的生命，所以重德。德性這個觀念只有在關心我們自己的生命問題的時候才會出現。」⁵換言之，先秦思想家對「德」之討論，某程度上即是緣於對生命的思考而來。

然而，「生命」並非僅有「德」之向度，人們於生活世界中的境遇，不但也是極為重要，且對於擁有感官覺受的主體來說，很多時候是將之置放在優先順位求索的。因此，人們如何處理生命的客觀境遇，亦為思想家所不得不觸及之區塊；而此境遇中，「福」是一個直接影響生命極為重要之因素。事實上，早在《尚書·洪範》中，即有對於「福」的定義道：「一曰壽，二曰富，三曰康寧，四曰攸好德，五曰考終命。」⁶五項定義中，即有四項陳述生命外在的狀態，一項為主體德性的修持，客觀境遇對「人」之影響可見一斑。⁷

⁵ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁45。

⁶ 屈萬里：《尚書集釋》（臺北：聯經出版社，2010年），頁125。

⁷ 必須甄別的是，《尚書》的「五福」之說，就文義上判斷，我們僅能謂其已有將主體之「德」與生命之客觀境遇同等比觀的思想萌蘖，誠如審查人指出，《尚書》的「五福」僅「說明『福』具有此五個向度」，就思想內涵而言，還未發展成後世「德福一致」的學理中具因果性的「德」與「福」之關係。筆者亦贊同此論。此處援引《尚書》「五福」，繫屬在文脈上，作為「客觀境遇對『人』之影響可見一斑」的文獻佐證，以及呈現德／福

發展至先秦，其時之「德／福」關係於諸子文獻中，更已具有因果性之聯繫，即個人德性的修持與生命客觀境遇的交互影響之問題。在此角度中，採取較為積極態度的思想家，便試圖將「德」與「福」之因果性連結，嘗試證明主體若能完成自身之「德」，則「福」亦隨之，其生命的境遇就能因「德」之整全而被照顧、滿足。這在先秦時期，較直截地表現於孟子和墨子的思想中，如孟子說道：

有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。⁸

孟子首先討論「天／人」兩個向度對「尊貴」的界義，在「天」而言，所謂的「尊貴」乃指向個人德性的整全，以不斷踐履「善」為目標。此處的「善」可有兩種解讀，一是解為在世間行善，即帶著德性涵養，不斷實踐德行；另一種解釋則是將「善」導回「仁義忠信」的核心要旨，換言之，即不斷地使自身德性充盈飽滿，以豁顯「仁義」。筆者認為兩說皆可通，前者可以「親民」事業看待，後者則著重在「明明德」的個人修養工夫，合二為一可能是較好的解釋。因此「樂善不倦」中的「樂善」，即是由「明明德」與「親民」的內、外實踐，來完成「止於至善」的終極目標。而這整套過程，便屬「天爵」之範疇。孟子認為，只要人們能使自身之德性圓滿，則屬客觀境遇的「人爵」便會隨之而來，因此不當反以「人爵」為第一順位去求索；若將順序倒反，甚至在求取人爵的同時揚棄了天爵，則必將走入自我毀滅的終局。故朱熹之注亦指出：「修其天爵，

在《尚書》創製的時期，已隱隱然有被對等看待的情形。

⁸ 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2015年），頁342。

以為吾分之所當然者耳。人爵從之，蓋不待求而自至也。」⁹換言之，在孟子的體系中，肯定了客觀境遇之「福」將會隨著個人德性的修持而前來響應，因此「德—福」兩個概念就形成了因果性，而被聯繫起來。

除了孟子之外，墨子「德福一致」的立場也可清楚見於〈天志〉篇中的這一段話：

然則天亦何欲何惡？天欲義而惡不義。然則率天下之百姓以從事於義，則我乃為天之所欲也。我為天之所欲，天亦為我所欲。然則我何欲何惡？我欲福祿而惡禍祟。若我不為天之所求，而為天之所不欲，然則我率天下之百姓，以從事於禍祟中也。然則何以知天之欲義而惡不義？曰天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，無義則亂。然則天欲其生而惡其死，欲其富而惡其貧，欲其治而惡其亂，此我所以知天欲義而惡不義也。¹⁰

墨子和孟子所論「德福一致」的理路或許有別，但方法上則有相似性，都是將客觀境遇之「福」導向於「天」來凝定，且墨子也將「天之所求」定義為對「義」的追求，所以又說「萬事莫貴於義」。惟此處的「義」與儒家並不相同，細繹墨子言語，可發現其之「義」必須要以世人實質之「利」作為思考原則，如〈經上〉篇云：「義，利也」，陳弘學便指出「墨子相信『有利的行為必然正義合宜』」，其「義」是從「喻於利」來著眼的。¹¹並且，此「利」還對應著生

⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 342。

¹⁰ 孫詒讓：《墨子閒詁》（北京：中華書局，2011 年），頁 191。

¹¹ 陳弘學：〈效益作為行動之準據——關於墨家功利思想的重釋〉，《清華學報》，新 45 卷第 2 期（2015 年 6 月），頁 209。

活世界的眾生而發，即主體若能極大程度地利益此世眾生，便是順著天志行事，那麼，便能夠使得「天亦為我所欲」，以此來保障客觀境遇之福。¹²

由以上的討論，我們可看見在孟、墨二子心中，「德／福」並非斷開的兩個概念，相反地，透過「德」之整全，即能圓滿「福」的理想；惟在孟子來說，其「德」乃主仁義的修持，墨子則轉向由「喻於利」的角度來進行詮釋。不過，孟子與墨子的論述內容雖然不同，但確實較完整的體現了先秦時期在面對「個人幸福如何成就？」¹³

¹² 當然我們可以提出這樣的質疑：墨子這種「喻於利」的「義」，是否能夠用「德」來稱之，以劃入「德／福」之討論的範疇呢？筆者認為是可行的，這一點關乎到我們對「德」之概念的思考。就概念本身來說，「德」這個字具有高度的抽象性，如韓愈所謂「仁與義為定名，道與德為虛位」，即表現了「道」、「德」等概念本身，並未具備著固定的解釋，如此一來，才能讓思想家們以自身思想之價值來賦予這些概念以具體內容。固然，墨子在此段論述中並未提及「德」，然而若我們將「德」視為是實踐某種價值後所擁有的主體屬性，那麼以此來形容墨子「喻於利」的「義」，則應不至於有太大的問題。當然，在墨子這邊，稱作「德行」似乎會更為恰當，如林啟屏在分判「德行」與「德性」之概念時所說：「前者，著眼於外在的客觀行為；後者，則立意於內在主體的價值性之探討。」請參：林啟屏著：〈從古典到傳統：古典「德」義及其發展〉，收入林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：臺大出版中心，2008年），頁51。從這一點來看，孟子與接下來要討論的荀子和孔子，由於都提揭某種價值內蘊，其幸福觀也必須要以價值內蘊的完成來作為實現基礎，故以「德性」稱之，並不會有什麼問題。至於墨子，則其「德」乃是第一步便直接地透過身體去實踐利益眾生之事，故由「德行」來看會更為恰當。另外，林啟屏也在此處指出「德行」乃是「行為的實踐上須依理而行」，此種「理」當然也可以是墨家的「天志」，因而以「德」來指稱墨子「行天之所欲」的主體，自亦是可行的解讀。

¹³ 必須一辨的是，先秦文獻中並未直接出現「幸福」一語，然誠如李明輝在

的命題時，從「德福一致」的思考角度所透顯出的義蘊。¹⁴

值得注意的是，孟子與墨子所討論的「德／福」關係雖有學理上的區別，但由前引文獻可見，他們都在「此關係如何保證」的問題上，將必然性訴諸於「天」。筆者認為這樣的思考取向，主要是受到「原始思維」時期對具有意志或價值取向之「天」的崇敬所影響，如勞思光所說：

「人格天」之起源，雖無法考定其時代；但無疑是早期便有之信仰。……人類早期對「人格天」或最高主宰之信仰，固是一普遍現象，但對此種主宰之依賴，亦有種種不同。某些

討論《孟子》天爵／人爵之論述時所說：「天爵與人爵之關係實等於道德與幸福之關係，亦即義與利之關係。」林啟屏也將先秦思想家「在生命的實踐過程中、理論的建構裡，必須擔負起指引美好未來方向的責任，而且還必須保證這個承諾的可行性」，視為「現象世界的成敗問題」，並歸之於「幸福」。換言之，「幸福」的界義，指的即是主體在價值實踐的過程中，其生命之「各種層面」是否得以圓滿的課題。那麼，無論是將之對應於《尚書》之「五福」、《孟子》之天爵／人爵、《墨子》「我欲福祿而惡禍祟」之說，抑或下文將轉出以「樂」感之理境為主的「道德幸福」論述，筆者認為，於概念的使用上，應可收解釋之功。李明輝之言，請參李明輝：〈從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨〉，收入李明輝：《儒家與康德》（臺北：聯經出版社，1990年），頁189。林啟屏之言，請參林啟屏：〈限制與自由：從〈窮達以時〉論起〉，收入林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，頁283-284。

¹⁴ 這當然不是說，討論先秦「德／福」之間的關聯性，就只有孟子與墨子可舉，事實上，先秦諸子對「德／福」命題都有著各自的理解存在；但是，若以「德福一致」的立場切入，如筆者援引的兩條文獻所示，孟子與墨子的確是將此一觀點由不同理路述說得較為具體而確切的思想家。因此，從二子的論述切入，亦足以讓我們大致上理解先秦時期「德福一致」的思考所呈現出的樣態，故而為了避免討論過於蔓衍，以孟、墨二子為例來見其時「德福一致」之說，便已可收功效。

民族可能在早期有「人格天」信仰，其後愈來愈趨淡薄；另一些民族則可能一直保存其原始信仰，並極力擴大此一信仰。此是發展方面之不同。另一面，專就早期信仰說，各民族對「人格天」之作用，在程度高低方面，亦有差異。有些民族可能以為人事無分大小，全由「人格天」決定；另一些民族可能只在一定範圍內，肯定「人格天」之作用。此種差異，即表現各民族神權觀念之強弱不同。就中國古代觀念而論，言「天」言「帝」，固皆表示對「人格天」之信仰。但中國人似只以人力所不能決定之問題，歸於天意。因此，古代中國思想中，「人格天」並非事事干預之主宰，而只在某些人力所不能控制之問題，表現其主宰力。¹⁵

勞思光指出，對「天」的信仰與崇敬是所有古代民族的共相，所差別者只在各自民族重視的層面、程度之不同。而在中國，「天」的意志則體現在那些人力所不能及之處，筆者認為「福」的實現與否正是其一。這是因為無論是孟子的「修其天爵」，抑或墨子以具體有利之方法來造福萬民，都屬人力所能自主；但客觀境遇就不是人為可以決定的了，因此必得尋求一個超越且全能的保證，來使「福」的必然性能夠落實，那麼，「天」就會是思想家們所擇取的最好對象。

必須一辨的是，正如勞思光認為各大民族對「人格天」的思考在程度與層面上有別，處在軸心時期的思想家們，對前軸心文明在繼承與發展上亦有不同，墨子的論述中，便是先秦諸子裡相對重視自然世界對人類生命之決定力的學者。而在孟子，其文獻雖仍時不

¹⁵ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，1997年），頁92-93。

時隱含有具「意志」之「天」的存在，然「天」之「人格」色彩則大幅淡化，成為價值取向的「心性」之天。故「修天爵」雖是實踐「天」之德，然所重者仍在「仁義忠信」等價值取向上，以作為超越性的依據，而非有一「人格化」的主宰進行賞善罰惡，故本文雖援引勞思光之論，然旨在說明「天」之影響性，而孟、墨二子的理路仍然有別；唯對「天」之觀點的差異，並無礙於二子以「天」為「福」之保障的思想特徵，正如牟宗三所言：「德福一致的觀念在我們的現實人生中根本不可能呈現，其可能性只有靠上帝的存在來保障。」¹⁶此處的上帝雖是對應西方至聖神的概念，但以具意志與價值取向之「天」的角度觀之，亦有相互參照的空間。即：雖然在軸心時期（Axial age）中，人們已將價值取向由對自然界的崇敬轉入人文的自覺，不再全幅地以自然界作為人類生活之主宰；但即便此時期哲人的理論建構已逐漸從「原始思維」進展到「哲學思維」的階段，但在建構學說時，哲人們仍尚未全然掃除原始思維的影響，因此在人力所不能及的「幸福」議題，「天」仍作為一個最好的根源存在著。進一步說，既然幸福的追尋是人力所不能及的，那麼就還有「命」的問題。「命」可分為兩個層面，一是「命令」，二是「命限」，此處重心在於前者，勞思光曾如此敘述道：

當人依「命令義」說「命」時，實涉及某一意志要求，故亦常涉及價值觀念。譬如，說「天命」時，首先必涉及一「人格天」之意志；然後，由於「天」之意志在原始社會中本視作一權威標準，於是進而將「天命」作為一價值標準看；換言之，即是以順「天命」為合乎「正義」。再進一步，則以人所肯定之「正義」，轉而視為合於「天命」者。於是，原

¹⁶ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 382。

始思想中遂有將「正義」與「天命」二觀相混之結果。日後墨學興起於孔子後，當有以「義」為出於「天」之說，即是此種原始觀念之遺跡。¹⁷

這段文字很扼要地解釋了「命」與古人何以對「天」之崇敬，由於「命令義」直接出自於「天」，而「天」對人類生活有著決定性的影響，因此人們便有承擔此一命令的義務，這也是朱子注解「天爵」時說「以為吾分之所當然者耳」的原因。而墨子所述從「天」之欲，「天」亦從我所欲，也是相似的立場。換言之，雖然二子對「天」之觀點不同，然而實踐「天命」的取向是相當的，我們可以說二子正是透過實踐「天命」的進路，來成就主體之「德」，以藉由這樣的「德」，達到「福亦隨之」的理想，確保「生命」的客觀境遇得以圓滿。是以實踐了「天命」，便可從「天」的角度，保障主體之福。故這種關乎「命」的思考，便須以「天」作為其根源，「天」與「命」這兩個概念，即產生了直接的因果性，成為思想家們論述「福」的方法。誠如林啟屏所言：

就圓教的角度而言，「天」作為「超越性」的存在，才有可能保證一切可能的「必然性」，於是屬於「幸福」之類的「命」之問題，便可能在此與人的「修德」之「義」，縮合為一種「必然的」關係，如同康德所云：「實踐地必然性」。¹⁸

準是，由於人類的生命確實存在種種客觀境遇，此境遇亦會左右我們的心志和行為，故為了在安頓人心的同時又要傳遞價值，哲人才以「天」作為「福」實現的根據，並由各自學說來釐定「德」

¹⁷ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁98。

¹⁸ 林啟屏：〈限制與自由：從〈窮達以時〉論起〉，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，頁292。

與「福」的關係。那麼，在孟子與墨子這邊，我們可說其「德福一致」的論點，體現出一種「修德／行德」之後可以成就客觀境遇之「福」之思想樣貌，¹⁹ 並從「天」的角度賦予了必然性。

然而，即使有「天」的存在，但通過對經驗事實的觀察，仍不能保證人們在實踐「天」之價值後，生命的客觀境遇必然圓滿。²⁰ 司馬遷便曾如此疾呼道：

或曰：「天道無親，常與善人。」若伯夷、叔齊，可謂善人者非邪？積仁絜行如此而餓死。且七十子之徒，仲尼獨薦顏淵為好學；然回也屢空，糲糠不厭，而卒蚤夭。天之報施善人，其何如哉？盜跖日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人，橫行天下，竟以壽終，是遵何德哉？²¹

若說個人之「德」與其境遇之間具有因果關係，那麼何以孔門中的典範人物顏回在世貧困而早夭呢？又何以盜跖惡貫滿盈卻能壽終正寢呢？由此便可看出「德／福」之間，並不見得具有「必然性」，一個德性整全之人，其生命的境遇仍可能有著困頓與磨難。

¹⁹ 至於為什麼此處要分成「修」與「行」兩個辭彙，筆者認為在孟子這邊，由於其明白地說出「修其天爵」之語，故說孟子是「修德」，大抵上沒有什麼問題。而在墨子，則其鼓勵的是主體不斷地以具體的行為來利益眾生，故其「德福一致」的思想，我們可說其乃是透過「行德」來完成的。然而，無論是修持或是踐履，孟子與墨子之主張皆為透過「德」的不斷累積，並以「天義」作為保證，來圓滿世間之「福」，在模式上是一致的，故仍能放在一起互相比較，而無害於彼此對概念之定義的不同。

²⁰ 牟宗三便以「分析命題」與「綜合命題」兩個哲學思考，來論證「天爵」與「人爵」之間並沒有必然性，因此「修其天爵」並不必然導出「人爵從之」的結果。請參牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 373-375。

²¹ 瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：萬卷樓圖書，2014 年），頁 847-848。

由是，在儒學體系內，便產生出另一種「道德幸福」的討論，並於孟、荀思想中各有體現。

不過，孟子思想中的「道德幸福」觀，歷來學界已多有關注，其視域則聚焦於「反身而誠，樂莫大焉」與「君子三樂」兩個命題上。就前者而言，楊澤波便細分為由主體內在成就「道德」，以及外在歷經艱辛成就「道德」兩個途徑來完成，筆者認為可以「明明德」和「親民」視之，並涉及「工夫」議題，目的則在「成德」，之後主體便能藉此產生一種不為客觀境遇所牽絆的「樂」，以此作為「幸福」判准，即由「德」之充盈來獲得「福」的圓滿，楊氏並將之與「孔顏之樂」連結，指出在經過孟子的辯證轉化後，儒學「幸福」論述已由客觀境遇收攝回主體內在的「樂感」上。²²就後者而言，唐君毅亦從「修德」之角度，將「君子三樂」中的第二項「仰不愧於天，俯不作於人」與「孔顏之樂」結合，認為二者皆是透過工夫來「成德」後，所產生的一種體道者之「樂」。²³換言之，孟子「道德幸福」觀及其深源自孔子的理論淵源，在學界討論中已有豁顯，且能撐起「幸福」的「樂」，由於涉及「工夫」實踐後的成果，故前賢討論中，亦有將之劃歸「境界」範疇來釐訂的傾向。²⁴準是，

²² 楊澤波：〈孟子幸福觀與後世去欲主義的產生（上）〉，《孔孟月刊》，第32卷第10期（1994年6月），頁2-10；楊澤波：〈孟子幸福觀與後世去欲主義的產生（下）〉，《孔孟月刊》，第33卷第2期（1994年10月），頁9-16。

²³ 唐君毅：《中國哲學原論：原道篇（卷一）》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁104-111。

²⁴ 唐君毅便言「孔顏之樂」來自於「孔顏之德」，而此「德」則「純自仁者之心境態度上，言仁者生命之自身，有其內在的感通，……是即見孔子之言求仁之工夫，其要旨即在人心境中之實有此仁，而恆不違，以自然表現為一仁者之氣象態度，以見工夫之效驗。」請參唐君毅：《中國哲學原論：

本文擬不於孟子「道德幸福」再起爐灶，而是欲探明荀子思想中，亦存在的「道德幸福」思想及其與「孔顏之樂」的連結。

在荀子文本中，我們一樣可發現「德／福」關係的討論，並且荀子還使用了諸如「富」、「貴」等被認為是「人爵」層面之幸福的概念詞彙；但是這些詞彙的內涵與外延卻有了不同的檢設標準。簡言之，荀子將主體的「福」與「德」之圓滿極大程度地重疊，借孟子的概念來說，即是將「天爵」本身定義為幸福，德之圓滿便是福之圓滿，如其〈儒效〉篇中所提揭的「學而富」之觀點，便將「富」指向德之圓滿——即使問者是在求索功名利祿之途。畢竟對荀子來說，世事還有「能／不能」之辨，即使聖人君子，亦無法左右自身「時遇」，故與孟子不同的是，荀子將人力所不能及之處給擴大化了，同時又將軸心時期所重視的人文向度更往前推進了一步，從而大幅度地削弱了「天」對人類生活的影響性與決定性，因此客觀境遇之「福」就沒有了必然的保證，換言之，即是取消了「人爵」層面的幸福論述。但荀子自有其關懷，首先是「福」之概念如何被定義與詮釋的問題，誠如李明輝所言：

我們固然可以說：所有人皆欲求幸福，但每個人對於幸福底內容，卻有各自不同的看法。……「人有追求幸福的普遍欲

原道篇（卷一）》，頁 105-106。此外，針對「工夫」之意義，史甄陶曾說道：「就著當代的學術分類來說，工夫論接近於哲學和宗教學的領域，關注的是實踐的問題，但此處對『實踐』的定義不是只停留在行為方法的層面，而是著重於『本體的體證』，在這樣的關懷下，『如何呈現本體』的工夫論也就變得十分重要。」請參史甄陶：〈東亞儒家靜坐研究之概況〉，收入楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德合編：《東亞的靜坐傳統》（臺北：臺大出版中心，2012 年），頁 44。筆者同意此一說法，故「工夫」所指向的成果，實可由「境界」名之。

望」這個事實根本不足以證明「幸福」原則底普遍性。因為「幸福」概念底內容完全依對象與主體底愛好之關係而定，因此建立在經驗條件上。²⁵

換言之，若客觀境遇之「福」難以強求，而道德境界之「福」則亟待提揭，那麼「何謂幸福？」的問題，於荀子思想中便亦有了辯證轉化。牟宗三便將「幸福」區分為「所欲／所樂」兩者，並如此說道：「就所欲者而言，此欲是低級的。如欲榮華富貴，欲權力，此或大體可說是屬於感性的。……但若是如此，這並無多大道德上的價值，這只滿足人之感性欲望或權力欲望而已。……所樂者必須有點道德上的價值才行」，²⁶此處的「低級」是相對於「所樂」之「境界」而言的。固然，牟先生這段文字亦是在疏解孟子「君子三樂」時所發，然而荀子的文獻具在，他的確對「富」、「貴」等概念在「幸福」範疇上作過一番討論，所論也確實將這些概念的內涵與外延作了轉向，不再聚焦於客觀境遇的圓滿上，轉而呈現出一種「所樂」的幸福觀，這種對「德福一致」的討論，便充盈著道德實踐的意味。其次，荀子這種「道德幸福」的論述，也能與「孔顏之樂」產生對話。因此下文將會從荀子起頭，分兩階段書寫，在第一階段，筆者欲就〈儒效〉篇中所記一段透過「學」以成「德」並與個人之「貴賤」關係的討論出發，來觀看荀子思想中的「福」與個人德性涵養之關係，並涉及荀子對「富」、「貴」等概念的重新定義。在第二階段，「學」既是通往「德」的重要門徑，並與個人之「福」有所聯繫，這樣的態度，和孔子「學也，祿在其中矣」的觀點，即有對照的空

²⁵ 李明輝：〈從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨〉，《儒家與康德》，頁 166、171。

²⁶ 牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1996年），頁 160。

間。另外，從「學什麼？」的問題上，荀子的理念又隱含著上接「孔顏之樂」的可能性。職是，筆者欲藉此思路，首先彰顯荀子自家「德／福」之內容，再透過「孔顏樂處」這條線索，以與儒家的典範人物——孔子與顏回聯結，嘗試由「學—幸福」的架構，來建立孔、荀之「學」的承繼關係。而這樣的「學」，實際上涉及工夫義，工夫則指向境界，職是，這條「學」以「成德」的幸福論述，筆者則以「境界」名之，借孟子的話頭，即「反身而誠，樂莫大焉」的荀子版本，這亦為過去由「道德幸福」角度討論先秦儒學「德福一致」之問題時，於荀學系統中較少被觸及之向度，也是本文研究之重心。

二、求道者之學：荀子思想中的幸福觀

在〈儒效〉篇中，荀子曾針對如何能夠「賤而貴，愚而智，貧而富」的問題，直接叩問「福」的可能性，如此敘述道：

其唯學乎！彼學者，行之，曰士也；敦慕焉，君子也；知之，聖人也。上為聖人，下為士、君子，孰禁我哉！鄉也混然涂之人也，俄而並乎堯禹，豈不賤而貴矣哉！鄉也效門室之辨，混然曾不能決也，俄而原仁義，分是非，圓回天下於掌上，而辯黑白，豈不愚而知矣哉！鄉也胥靡之人，俄而治天下之大器舉在此，豈不貧而富矣哉！今有人於此，屑然藏千溢之寶，雖行賁而食，人謂之富矣。彼寶也者，衣之不可衣也，食之不可食也，賣之不可僂售也，然而人謂之富，何也？豈不大富之器誠在此也？是杆杆亦富人已，豈不貧而富矣哉！故君子無爵而貴，無祿而富，不言而信，不怒而威，窮處而榮，獨居而樂！豈不至尊、至富、至重、至嚴之情舉積此哉！²⁷

²⁷ 北大哲學系：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年），頁115-117。

從這段對答，可以看出非常強烈的希聖希賢之情懷。荀子首先設定關鍵字為「學」，指出主體若能不斷加勉自身，以成就價值理境，便可藉由此種狀態，使生命情境有所轉換。故「學」並不單單指向知識的學習，而是必須通過道德實踐，才能夠加以完成，如此一來就涉及了「工夫」義。由工夫的角度來切入「為學」，主體即能充盈著所謂「大富之器誠在此」的價值內蘊，此一進程在起點的位階為「士」，如李滌生所言「能行之則為士」，²⁸這裡的「士」並非爵位的表徵，而是指向能透過「工夫」以開顯境界的道德主體，從而強調了境界對生命的影響性。荀子認為，若我們能將一己之境界，由「士」為起點逐步推擴，以達至「聖人」，就能產生「賤而貴，愚而智，貧而富」等生命情境的轉換。

然而，對這三項生命情境的轉換，荀子並未從客觀境遇來解釋，此處涉及「學」的指涉對象——「仁義」與「禮」在主體身心之體現。以「賤而貴」為例，首先我們確實看見荀子認為一個透過「學」以「成德」之人，其境界將能夠「並乎堯禹」，此即呼應〈性惡〉篇中「塗之人皆可為禹」的論點：

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。²⁹

很顯然地，荀子肯定一個普通的黎民百姓與聖王都共同擁有辨認「仁義法正」之質並加以實踐的能力，此能力作為「人」所共有的普遍性質地，即是「塗之人皆可為禹」的理論根據。進一步說，若人們皆能本著仁義，即便身為普通黎民百姓，在「本質」上亦能

²⁸ 李滌生：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，2000年），頁136。

²⁹ 北大哲學系：《荀子新注》，頁475-476。

夠和聖王比肩，以達成「賤而貴」的生命轉換。因此在〈不苟〉篇中有段論述「養心」的記錄如此說道：「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」³⁰，此處即透顯著使「仁」內具於「心」的要求。另外，雖然「唯義之為行」的論述似乎將「義」對應到外在行為來談；但「義」畢竟是一個抽象的詞彙，代表著具體行為中的精神價值，故仍應轉入內在面來解讀，如其〈榮辱〉篇將「仁義」與「德」聯繫起來，而說「仁義德行，常安之術也」，林啟屏便認為這是基於荀子對「義」之價值的追求與重視而來，並指出這種「義」乃是一種「德義」。³¹這是一個相當重要的觀察，「義」在此處即與「仁」同樣繫屬內在道德精神的層次，作為外在「德行」的基準。至於何謂「德行」？在荀子思想中，便是由「禮」來擔綱此一階。

換言之，「義」實質上與「禮」交織為主體「應世」的根本。荀子在論述「人之所以為人」而與禽獸有別之時，首先便標舉著「義」的動能，如〈王制〉篇所說：

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。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰：分。分何以能行？曰：義。³²

在這段論述中，荀子首先透過「義」以定位「人」，指出這是人之所以與其他禽獸有別、且在萬物中更為尊貴的最重要因素。而

³⁰ 北大哲學系：《荀子新注》，頁 37。

³¹ 林啟屏：〈歧出的孤獨者：《荀子·正論》與儒學意識〉，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，頁 249。

³² 北大哲學系：《荀子新注》，頁 153。

「義」之所以能使人與萬物產生不同，則在於「分」的概念上。此處的「分」，有「上下親疏、尊卑貴賤」的等差之意。³³換言之，在荀子眼中，「人之所以為人」的最重要關鍵，恐不止於「能群」，而是能「以分為群」。這樣的「分」，便具有區分倫理的意味，使人能秩序化而符合分際的生活著。不過，「分」也需要相對應的方法，荀子在〈非相〉篇另一段論述「人之所以為人」的段落中，將方法導向為「禮」，說道：

人之所以為人者何已也？曰：以其有辨也。飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。然則人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今夫犷犷形狀亦二足而無毛也，然而君子啜其羹，食其馘。故人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子，而無父子之親，有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨。辨莫大於分，分莫大於禮。³⁴

這段文字更加標舉「人」在生物性的特徵外，所具備的獨特性。荀子認為「人道莫不有辨」，「辨」的功用在區分父子之親與男女之別，抽象化來說，即在於區分「人」於群體中的倫理定位，這便呼應〈王制〉篇「以分為群」的觀點。而荀子在此處，則更直接將「分」之原則歸因於禮，若由「辨莫大於分，分莫大於禮」的敘述邏輯來說，可知後者實際上對前者有規範性的作用，由此我們可說，「義」使人能有「辨」，「辨」為萬物所無，是「人」所獨具，而「辨」之目的是「分」，「分」的原則與方法則為「禮」。那麼，「義」

³³ 李滌生：《荀子集釋》，頁 181。

³⁴ 北大哲學系：《荀子新注》，頁 65-66。

作為一種內在於主體的道德能力，「禮」作為道德行為與道德規範，便於此處形成因果。此所以林宏星說：

對於荀子而言，在其如此界定的脈絡中，其所說的「人」始終是位於歷史文化和社會組織中的人，是在禮義的世界中擔負著各種角色和義務的人，而不是沒有任何既定連續性和必然的社會內容與社會身分的孤零零的自我，……也正是在這個意義上，芬格萊特（H. Fingarette）以為儒家所謂的人乃是一種「禮儀的存在物」，或依郝大維（D. L. Hall）、安樂哲（R. T. Ames）：「儒家的自我是處於環境中的，根據儒家的模式，自我是關於一個人的身分（roles）和關係的共有意識」，諸如此類的說法，或可在某種意義上說明荀子對人的特性之界定。³⁵

從整體儒學的共識來看，「仁義」和「禮」之間，確實有著「內—外」的連續性，這點荀子也不例外；惟對荀子而言，內具於心的「仁義」，是由「禮」來加以陶冶養成的，換言之，「學」的對象即為「禮」，一經養成後，「仁義」便作為「禮」的精神面而存在著，如陳昭瑛所說：「如果說孔子的禮論將重心置於禮的內涵，荀子則是從這一點出發，即從『仁』出發，向禮的全部表現與最終境界邁進。」³⁶ 柯雄文也說道：「在『禮』的表現中的『誠』，預設了對『仁』和『義』的關注。」³⁷ 即在荀子，主體可透過「禮」以養成仁義，作為「禮」之道德精神，存在於主體內心。荀子〈勸學〉篇有段文字，將此思維模式論述得更為清楚：

³⁵ 東方朔：〈秩序與客觀化——荀子之「禮」論〉，《合理性之尋求：荀子思想研究論集》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁298-299。

³⁶ 陳昭瑛：《荀子的美學》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁348。

³⁷ Antonio S. Cua 著、李彥儀譯、沈清松審定：《君子與禮——儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》（臺北：臺大出版中心，2017年），頁160。

君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜。端而言，蝨而動，一可以為法則。小人之學也，入乎耳，出乎口；口耳之間，則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉！古之學者為己，今之學者為人。君子之學也，以美其身；小人之學也，以為禽犢。³⁸

在荀子，「學」之對象既然是「禮」，而「布乎四體，形乎動靜」涉及了外在行為，因此是「禮」之在我身的一種展現，³⁹這是沒有問題的。然而何謂「著乎心」呢？又為何「著乎心」在論述的順序上先於有形的四體動靜呢？很顯然地，這段君子之學的論述，確實呈現了「內」與「外」的動態關係，如楊儒賓所說「荀子的道德不完全是『外在的』，它至少也有『誠于中，形於外』的部分。」⁴⁰這個判斷即可呼應「誠心守仁」的論點，而將「道德心」視為是「禮」的內在面，成為「心」的質地。惟對荀子而言，「工夫不能只是從內在面流出上著眼，人性不是價值的根源」，⁴¹故一切的根本仍必須由「禮」的修持來加以形塑、凝煉，這也是〈勸學〉篇「將原先王，本仁義，則禮正其經緯蹊徑也」的意義。⁴²換言之，透過「禮」的「為學」工夫，即能搏成主體內在的「仁義」之質，⁴³前引〈儒

38 北大哲學系：《荀子新注》，頁10。

39 楊儒賓便稱荀子這種透過學「禮」，進而讓人身的諸種呈現莫不符合「禮」的思路，為「身禮合一」，並依此建構荀子系統中的「禮義身體觀」。請參楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年），頁77-80。

40 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁68。

41 楊儒賓：《儒家身體觀》，頁70。

42 北大哲學系：《荀子新注》，頁12。

43 伍振動亦認為，透過以「禮」來「治氣養心」之後，主體之「心」的動能，便得以從「有知」進一步擴展到「有義」，此時的「義」雖由外鑠而來，

效篇〉文字中的「成德」情懷，即是透過以「禮」作為工夫的「學」來加以完成的，如王雪卿所言：「禮在儒家的成德之教中極具重要性，沒有被放入工夫視角思考與使用是不可思議的。」⁴⁴

反過來說，「仁義」的概念既是繫屬於個人境界之範疇，它用來形容生命內在的質地固然可以，但要在具體的此世，以「人」作為通孔，將仁義行於世，則必然還要有落實的方法。若由荀子認為聖王必須要能「盡倫盡制」之論述來看，⁴⁵則仁義的施行，即是在制度化的「禮」之建立上。正如林啟屏所指出，先秦儒者對楊、墨等思想家的批評，便在於楊、墨之思想將會毀棄儒家所重視的「倫」、「制」等概念之故，可知「倫」、「制」對先秦儒者的重要性。⁴⁶而從流傳的楊、墨主張來看，其對「倫」、「制」概念的破壞，則主要指向人倫、社會秩序原則以及禮制等方面，那麼反過來說，一個「盡倫盡制」的聖王，必然是以恢復這些項目為要。因此林啟屏進一步指出：「聖王代表在『倫』『制』兩方之典範。人活在生活中，『倫』涉人與人的關係合理性之安頓；『制』則關乎人與制度關係的客觀建構問題。」⁴⁷而無論是人與人關係的合理性，

但也就能作為「禮」的精神面而內在於人的心中了。請參：氏著：〈荀子的「身、禮一體」觀——從「自然的身體」到「禮義的身體」〉，《中國文哲研究集刊》，第 19 期（2001 年 9 月），頁 7。

⁴⁴ 王雪卿：〈禮如何做為一種工夫——以張載與朱子為核心的考察〉，《成大中文學報》第 57 期（2017 年 6 月），頁 88。

⁴⁵ 如〈解蔽〉篇論述聖王時荀子這麼說道：「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者，足以為天下極矣」，而將聖王指向「盡倫盡制」者。北大哲學系：《荀子新注》，頁 432。

⁴⁶ 林啟屏：《儒家思想中的具體性思惟》（臺北：臺灣學生書局，2004 年），頁 82。

⁴⁷ 林啟屏：〈儒學史爭論的起點：孟荀心性論再議〉，《從古典到正典》，

或制度的客觀建構，基本上都涉及了「禮」，因此進入到荀子的脈絡後，對「盡倫盡制」的討論，其終極的對象亦當定位在「禮」，即〈禮論〉所云：「禮豈不至矣哉！立隆以為極，而天下莫之能損益也。」⁴⁸正是由於「禮」本身即能達到「盡倫盡制」之效用，故我們可如此推論：一個「盡倫盡制」的聖王，是透過具體表徵的「禮」，一方面摶成內在「仁義」，一方面將此價值理境具體施行於世。準是，荀子所致力闡述的「學」，便是一種實踐「禮」之工夫的思考進路，因此，一切對仁義等道德價值的討論，其實都涉及以「禮」為主的「學」，來完成「仁義—禮」之圓滿。⁴⁹

而這樣的「學」，便成了荀子建立「幸福」的基礎。在文獻中，我們可見其不斷將「富貴」等概念，與主體的境界是否往「聖賢」方向發展來聯繫，如其在敘述「賤而貴」時，肯定了人們皆能夠和禹之境界並肩而一躍成為貴者的能力；但是，正如前文「塗之人皆可為禹」的論述一般，此一討論只是「本質」上的，荀子並不認為我們要在現象上真的具備聖王的地位，只要內涵能有此一本質即可，所以荀子才舉了「大富之器誠在此」來加以說明，一個家中

頁 209。

⁴⁸ 北大哲學系：《荀子新注》，頁 376。

⁴⁹ 當然，「禮」作為「倫」、「制」等概念的創製原則，無論是涉及「人與人關係的合理性」，抑或「制度的客觀建構」，基本上都有走向群體的特徵，此處即呼應前引林宏星的說法。換言之，以「禮」為修身工夫的過程，既實際上也參與在世間倫制之中，那麼即是除了實踐者個體之「道德幸福」外，是否還能創造「群體效益」，以及此種「群體效益」是否同樣繫屬「幸福」層次的問題。惟本文之關懷，主要仍放在「修身」視域下，以「禮」為「學」的道德實踐過程中，主體之「德」所引發的「道德幸福」之「樂」命題，以及此命題與「孔顏之樂」的思想性比較。因此對於道德實踐的群體向度，為避免偏題，本文僅能暫且存而不論。

藏有巨富之人，即使在街上行乞，眾人也會以富人的身份來看待他，這是因為其確實藏有足以被稱為富庶的資財；但荀子在此處作了一個轉化，將能夠被稱為「富貴」的資財，對應到上述「仁義一禮」的身心之學問架上，若能做到此，主體便具有富貴之質，至於外在的生命情境能否跟上此富貴之質，則並非荀子思考的要點。這實是一種將「幸福」的定義由公卿大夫轉向仁義法正的理路。換言之，其「賤而貴」、「愚而智」、「貧而富」的論述，實際上已有將「福」收攝到「德」之實踐與體現上，進而產生以「道德幸福」討論「德福一致」之命題的轉向。事實上，在這三組生命境遇的轉化中，「愚而智」還可說是有德者的智慧確實在道德實踐的過程中產生的實際的轉變，然「賤而貴」及「貧而富」兩組，則細繹荀子之言，確實並未涉及生命客觀境遇的改變，否則荀子並不需要在論述前者時，以「混然涂之人」對照「並乎堯禹」；論述後者時，以「胥靡之人」對照「治天下之大器舉在此」，凡此種種，皆可見在面對「德福」命題時，荀子更加重視的，並非生命客觀境遇的實質性改變，而是透過有德者之「德」，來詮釋其人之「福」，即以「德」之圓滿本身，來解釋「福」之圓滿，據此連結「道德幸福」與「德福一致」的命題。

之所以有此種轉化，是由於荀子思想中還有「能／不能」之辨在作用，此辨表現於〈非十二子〉與〈宥坐〉篇各一段文字之中：

士君子之所能不能為：君子能為可貴，不能使人必貴己；能為可信，不能使人必信己；能為可用，不能使人必用己。故君子恥不修，不恥見汙；恥不信，不恥不見信；恥不能，不恥不見用。是以不誘於譽，不恐於誹，率道而行，端然正己，不為物傾側，夫是之謂誠君子。⁵⁰

⁵⁰ 北大哲學系：《荀子新注》，頁 87。

孔子南適楚，危於陳、蔡之間，七日不火食，藜羹不糲，弟子皆有飢色。子路進而問之曰：「由聞之：為善者天報之以福，為不善者天報之以禍。今夫子累德、積義、懷美，行之日久矣，奚居之隱也？」孔子曰：「由不識，吾語女。女以知者為必用邪？王子比干不見剖心乎！女以忠者為必用邪？關龍逢不見刑乎！女以諫者為必用邪？吳子胥不磔姑蘇東門外乎！夫遇不遇者，時也；賢不肖者，材也；君子博學深謀不遇時者多矣！由是觀之，不遇世者眾矣，何獨丘也哉！」且夫芷蘭生於深林，非以無人而不芳。君子之學，非為通也，為窮而不困，憂而意不衰也，知禍福終始而心不惑也。夫賢不肖者，材也；為不為者，人也；遇不遇者，時也；死生者，命也。今有其人，不遇其時，雖賢，其能行乎？苟遇其時，何難之有？故君子博學、深謀、修身、端行以俟其時。⁵¹

第一條資料可呼應荀子對「富貴」之討論，正因為我們生活在這個具體的世界之中，受到各種先驗與後天因素的限制，因此並不能決定自身命運；我們能做的，唯有使自身之「德」充足，以不斷朝君子、聖人的路途推擴，不為外境所干擾，也不被擊倒。正是基於這樣的觀點，所以荀子才在討論「富貴」等概念時，著重在學者的個人修為上，而不擴及生命客觀境遇是否能呼應個人修為。對荀子來說，我們可把握的只有「能為可貴」、「能為可信」與「能為可用」，至於是否見貴、見信與見用，則充滿著「時遇」的限制，不是人為可以決定的。這點在第二條資料有更加清楚地陳述，這段故事亦見於論語，但僅只幾句帶過，因此我們並不能確定孔子是否

⁵¹ 北大哲學系：《荀子新注》，頁 574-575。

真有和子路發生過如荀子記載的詳細對答，⁵²不過此處荀子的確藉這則故事體現了對「命」的看法。人生在世，必然受到各種狀況的限制與磨難，此即存在之命限，而當孔子一行人於陳、蔡絕糧時，子路提出的質疑，與本文首節討論孟、墨二子的「德／福」關係的思維模式一致。在子路心中，孔子一行人既作為不斷傳遞道德價值以化成世間的社群，其行為符合「天」之價值內蘊，卻何以反遇災禍而窮困至此？子路的提問，即說明了透過經驗事實的歸納，並不能證成德福一致必然性，因此荀子並不朝此一路數建立「幸福」，而是坦然面對人力的極限，指出即使孔子及其門徒是在履行「天命」，作為「天」的代言人或實踐者，也不能保證無災無厄，就算聖為孔子，也有陳、蔡絕糧的困頓。所以荀子筆下的孔子便轉而提揭「時」的概念對「命」的影響，進一步指出即便是博學深謀的君子群體，也有著眾多「不遇時」者，以此帶出「君子之學……為窮而不困，憂而意不衰」的觀點。這與〈儒效〉篇中討論「富貴」的理路相當，也更為貼合人們的現實經驗。換言之，由於「時」的因素，我們並不能決定自身之命運，即如孔子也有如此不堪的厄難，

⁵² 不過，筆者認為《論語》所記雖然簡略，但已初步呈現了與荀子相同的意蘊，其全文為：「在陳絕糧，從者病，莫能興。子路慍見曰：『君子亦有窮乎？』子曰：『君子固窮，小人窮斯濫矣。』」除了子路「慍見」的態度與荀子所述的數句子路之激問情狀相合外，孔子還給了「小人窮斯濫矣」的回應，朱熹於此處注解便指出身為一個儒家聖哲，理應「當行而行，無所顧慮。處困而亨，無所怨悔」，前兩句「當行而行，無所顧慮」，與荀子〈不苟〉篇中所載：「君子易知而難狎，易懼而難脅，畏患而不避義死，欲利而不為所非」，有其相似性。後兩句「處困而亨，無所怨悔」正合於本節開頭所引荀子「無爵而貴，無祿而富，……窮處而榮，獨居而樂」之思想，因此雖然對於陳、蔡絕糧的故事，荀子所記比起《論語》詳實數倍，但思想上仍是有取得一致性的。朱熹：《四書章句集注》，頁 162。

那麼對「德福一致」的觀察，就無法建立在生命客觀境遇上，而是要回歸「成德」的境界，境界本身即能「湧現」幸福。退一步說，若生命客觀境遇的圓滿，也是為了滿足主體自身的感受，那麼與其孜孜矻矻於「所欲」的追求，不如直接就「所樂」著眼，而使主體即便處在「所欲」的匱乏狀態，「所樂」之境界依舊充盈，生命能夠有所安頓。準是，主體的「學」就具有使自身「窮而不困」的效用，如「賤而貴」及「貧而富」兩組概念所述，縱然我們具備和禹比肩的材質，也不一定能擁有禹的外在位階，許多君子聖人仍終其一生而不見用，那麼生活上的功利富貴，就屬「不能為」的了。故荀子希望的，是我們以自身是否以「禮」的工夫圓滿道德精神之主體境界，並實踐於世，來作為「富貴」與「貧富」的判斷標準，如此一來，便呈現了一種以「德」之樂境作為幸福本質的思考，所以〈天論〉篇中荀子又說：

楚王後車千乘，非知也；君子啜菽飲水，非愚也；是節然也。若夫志意脩，德行厚，知慮明，生於今而志乎古，則是其在我者也。故君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人錯其在己者，而慕其在天者。⁵³

這段文字更扼要地說明了荀子的想法，「節然」意為「偶然」，即「時遇」之問題，有後車千乘的楚王，和粗茶淡飯度日的君子，他們的生命情境都是由時遇而來，此種時遇並非他們自身能爭取的，所以也是「不能為」。然而主體還有「能為」，此即「志意脩，德行厚，知慮明」，「知慮明」即能辨黑白、定是非，「德行厚」則可在境界上並乎堯禹而圓回天下於掌上，這些都是我們透過以「禮」為本的「學」可以達致，此即「志意脩」。故真正重要的，

⁵³ 北大哲學系：《荀子新注》，頁 330。

是使自身具備這樣的「德」，亦即「敬其在己者」，而非馳逐功名利祿。綜上所述，荀子「德福一致」之思想，便由此展現出一種「境界」型態的幸福觀，而有別於主體在實踐道德後，透過對「天」的之價值內蘊的堅信，進而論述由此而來的客觀境遇之「福」的思想進路。

必須一提的是，荀子的主張並非強迫改變人們思維的精神勝利法，而是透過德性的整全，主體即能「自然地」產生精神上的「樂」境，從而安頓一己之心，不再向著我們所無法掌握的物質生活盲目馳逐。職是，荀子所預設的前提，即為個人境界的「成德」後，能自然地產生精神、境界上的幸福感，並因此而能於困頓環境中獲得安頓，即從境界上來看待「窮處而榮，獨居而樂」，並非矇著眼睛騙自己「德」便是幸福。筆者認為，從「冥契主義」(Mysticism)的角度來說，有助於我們更加理解此種「樂」境。史泰司(W.T. Stace)在整理冥契者所體現出來的人格狀態時，曾有如此描述：「冥契者體驗一體之覺時，常感精神提升，愉悅自足，價值無限，這些感覺不是解釋，而是體驗中情感音色的部分。因此，宗教人物常視統體為『神聖』。」⁵⁴由這段話可知，冥契者的經驗雖屬「情感音色」，卻絕非一般感官層面之體驗，而是帶有價值意義與神聖性的，並與「神」息息相關。因此史泰司又這麼說道：

(冥契者)感到幸福愉悅，自在滿足。……感到放眼所見，純是神聖，純是聖潔，由於有此感，因此，學者很容易解釋此現象為體認到「神」，這是此種經驗中最特別的宗教因素。它與上所說的「幸福愉悅，自在滿足」之感相入相攝，交織

⁵⁴ W.T. Stace 著、楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》(臺北：正中書局，1998年)，頁 73。

甚密。⁵⁵

固然，史泰司在其文化脈絡中，將冥契者喜悅之感的價值面，指向對「神」的體驗，這與荀子所述不同；但是，若我們將「神」改換為「道」，此「道」即是禮義之道，則我們便能發現荀子的說法，與史泰司筆下的冥契者，有極其相似的面貌。即希聖希賢的「求道者」在透過禮義之道，涵養一己身心，使自己的身心融攝在「仁義一禮」的道德境界之中，此時「求道者」一躍而成為「體道者」，其之內在便會迸發出怡然的「樂」境，此種「樂」境在世間中，當然是由「情感」來表達，但絕非一般意義的情感，而是帶有價值意義與神聖性的內涵。借佛教的話頭來說，便類似「法喜充滿」的敘述，雖非一般感官層面，卻具有真實意義的快樂。

然而，正如上一節所說，作為一個無所遁逃於世的人，其生活絕非只有內在的德性面，同時也希望外在面能夠被照應滿足，因此荀子思想中的「福」，真不能導出生活世界的幸福嗎？這並不盡然。只是由於受到「時遇」的影響，人們無法主導自己必定擁有「幸福」，即必然性並不如前言孟子與墨子的論述般強烈。如〈正名〉篇中，荀子更直言「節遇謂之命」⁵⁶，並將「命」與「性」相對，指出「性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。」⁵⁷ 進而說：「欲雖不可盡，可以近盡也。欲雖不可去，求可節也。所欲雖不可盡，求者猶近盡；欲雖不可去，所求不得，慮者欲節求也。」⁵⁸ 這樣的論述，似乎認為即便主體以「禮」修身，所修者只

⁵⁵ W.T. Stace 著、楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》，頁 90。

⁵⁶ 北大哲學系：《荀子新注》，頁 438。

⁵⁷ 北大哲學系：《荀子新注》，頁 457。

⁵⁸ 北大哲學系：《荀子新注》，頁 457。

是「性」中的「欲」之「盡」與「節」，而非個人客觀境遇之「命」的轉變；但我們仍必須注意到荀子在陳述時留下了一個可能性。如前引孔子厄於陳、蔡之間的文字最後，荀子說了「君子博學、深謀、修身、端行以俟其時」，對荀子來說，時遇既然能使楚王後車千乘，當然也能使學者通達於世，其先決條件是主體之「德」必須足夠承接時遇的到來，故〈儒效〉篇中，荀子又依此提揭了「有德者」的另一種生活可能：

故曰：貴名不可以比周爭也，不可以夸誕有也，不可以執重脅也，必將誠此然後就也。爭之則失，讓之則至；遵道則積，夸誕則虛。故君子務脩其內，而讓之於外；務積德於身，而處之以遵道。如是，則貴名起如日月，天下應之如雷霆。故曰：君子隱而顯，微而明，辭讓而勝。⁵⁹

此處荀子便揭示了當「成德」之人「遇時」後所能創造的龐大號召力與地位。所以荀子才藉孔子之口，告訴我們「君子之學」的意義，若能「博學深謀，修身端行」，則時遇一來，主體便可全然承接，生命客觀境遇就能因而有所轉變。相反地，若我們的德性無法撐起時遇，那麼就連最後一點改變境遇的可能性都將隨之消失。雖然此處的「遇」仍受到「時」的制約，即「時」仍決定著我們的「命」，但荀子確實並未因「時」的決定性，在轉向討論境界幸福時全然揚棄生活的客觀面，⁶⁰ 惟就整體言之，「道德幸福」的路徑，

⁵⁹ 北大哲學系：《荀子新注》，頁 117。

⁶⁰ 林啟屏亦曾就「義榮」與「勢榮」著手，討論荀子雖不會為了外在的「勢榮」，而捨棄對「義榮」的追求，但在荀子思想中，「義榮」的完成，亦隱隱然含有能夠推動「勢榮」成就的可能性，並以〈儒效〉「為君子則常安榮」結合〈正論〉「義榮勢榮，唯君子然後兼有之」的說法，肯定荀子之思想確實存在有「福」之概念。此「福」表現在「勢」上，即主體客觀

在荀子思想中，主體仍具有較強烈的自主性。此外，由「成德」所帶出的「樂」境，還與《論語》中記載的「孔子—顏回」之形象相似，而有與「孔顏之樂」對話的空間，因此在下文中，筆者將順此思路，上追孔子與顏回的「學—樂境」之內容，以試圖將荀子置放在脈絡中觀看，釐清荀子對孔子之學的繼承與發展。

三、體道者之樂：

荀子「幸福觀」脈絡相承的一條線索

討論完荀子「幸福觀」的思想特色之後，我們要進一步地，將時序上溯至孔子，以尋找此幸福觀的理論脈絡。這是由於荀子作為一位思想家，其所建構的學說必非橫空出世而來；但是，正如首節所述，先秦時期存在著一種透過「德」之完整後，確保幸福成就的觀點，此種觀點除了往往將「福」視為生命客觀境遇之外，更以「天」作為必然性的保證。然荀子卻反其道而行，一方面削弱了「天」對人類生活的決定性，另一方面，又標舉「時遇」對「命」的影響性，進而將「福」轉變為修身視域下的「境界」型態來論述，如此一來，便與生命客觀境遇之圓滿的進路有所不同。但是，此種不同並非荀子的特出，細觀《論語》的相關記錄，我們會發現在孔子的敘述中，也能夠找到荀子此種觀點的承繼線索，故若將荀子置放在脈絡中來理解，便得以更加還原荀子思想在儒學系譜內的定位。故本節的討論將會以孔子起始，並隨時和荀子互相對照，以明二子在此議題下

境遇的安榮；表現在「義」上，即主體德性境界的安榮，因此「德福雙全」便在荀子思想中，得到了肯定。請參林啟屏：〈歧出的孤獨者：《荀子·正論》與儒學意識〉，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，頁248-252。

所呈現的樣態。

《論語·衛靈公》篇中，孔子有一段對「學」與「幸福」之關聯性的言論如此說道：

君子謀道不謀食。耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣。
君子憂道不憂貧。⁶¹

由《說文》「祿，福也」所示，這段話在文義上，顯是將「學」與「幸福」架接，兩者之間具有因果性，加上「祿」字較具體的象徵意義，故歷來解者在面對這段話時，多視「祿」為客觀境遇的幸福，如名利、爵位等，並指出「學」可以通往「得祿」之結果。⁶²不過，此處的「學」是為了成就「君子」之德，故「學」之指涉，仍是以「如何成為君子？」為核心。因而必須注意到，孔子雖將「學」與幸福結合看待，其論述目的卻不是為了幸福，所以孔子才會在開頭先聲明「謀道不謀食」，結尾又加上「憂道不憂貧」，用這種對「求道」的重覆強調，來包夾「學」以得「祿」的幸福思想，故「學」與「祿」雖然有著因果關係，但主體仍應將「學」的重點放在「道」上，即「成德」的實現。換言之，「學」是為了「成德」，而非謀福，在此之後，幸福便會自然地隨之而來，因而我們不當以「謀福」去「學」。

⁶¹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 168。

⁶² 劉寶楠在解孔子這段話時即指出：「當時學者以謀食為亟，而謀道之心或不專矣。夫子示人以君子當謀之道，學當得祿之理，而耕或不免餒，學則可以得祿，所以誘掖人於學，而凡為君子者，當自勉矣。」請參劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，2011年），頁 637。錢穆先生亦謂：「學以謀道，亦有祿仕之獲。……謀道亦可兼得食，謀食亦不害兼謀道。若使一羣之人，皆競於謀食，不知謀道，由於無道，亦且憂餒。若使一羣之人，盡知謀道，不專憂貧，豈轉不能得食？故知本章陳義，實期人人能成為君子，不謂在上位斯為君子，在下位則必為小人也。」請參錢穆：《論語新解》（臺北：素書樓文教基金會，2000年），頁 475。

反過來說，若以「謀福」的角度出發，則既非為求「成德」而立志，便不可能完成「君子」理境，那麼衣食利祿也就不會隨我們所學而至，如朱熹的注解說道：

學所以謀道，而祿在其中。然其學也，憂不得乎道而已；非為憂貧之故，而欲為是以得祿也。⁶³

此注即說明了以「謀道」作為旨要的「為學」重要性。

既然「學」是為了「謀道」，其目標則是要「成德」，因此接續的問題，便是如何界定「學」的內容。此即一個成德君子，是透過什麼方法？完成什麼境界？這裡涉及「學」與「立」的關係。在〈為政〉篇中，孔子曾這麼說道：

吾十有五而志于學，三十而立。⁶⁴

這段文字歷來一直被視為是夫子自道其求學歷程。由於孔子作為儒家聖人的典範，其自述之語，在指引後世學人方面便有著重大意義，因此若能確實探究「學」與「立」之概念的內涵，便得以具體指點出一條成聖之路，以供後世學者追尋仿效。然而，基於「詮釋」的歧異性，我們會發現對「學什麼？」的疑問，有著眾多不同的解釋，眾家解者雖皆欲探究此段文字之原義，卻反而豐富了「學」所能涵括之向度。林啟屏便認為：

其實從形式上來說，本章當是作者的自我表述，故「作者」身分應可確定。而且由於本章有著夫子自道的性質，因此其後的解者幾乎都相信：詮釋者所解釋的內容需要符合「作者原意」，其解釋才具有合法性。所以追求孔子的作者原意，即為解經者的最高目標。不過，有趣的是，歷來的解者雖然

⁶³ 朱熹：《四書章句集注》，頁 168。

⁶⁴ 朱熹：《四書章句集注》，頁 54。

都相信此章意旨保有作者原意，但是事實上在進行疏解文本時，解釋者經常在個別字義與文義的理解上，見到不同的看法與堅持，而且還互批其他解者不能見道。是故，孔子作為「作者」的身分雖然有共識，可是在內涵與意義的層面，似乎存在著複調作者的現象。⁶⁵

之所以發生複調的現象，最合理的解釋是：雖然眾家解者都宣稱他們欲掘發孔子原義，並且也都認為自己找到了孔子的原義；但在解經的過程中，解者的歷史背景以及所處的思想脈絡，皆會影響解經者的價值取向，⁶⁶ 甚至還有解經者本身所欲建構的孔子圖式。

⁶⁵ 林啟屏：〈「夫子自道？」：以明清解者對於「吾十有五而志於學」章的討論為中心〉，《臺大中文學報》，第 57 期（2017 年 6 月），頁 254-255。

⁶⁶ 黃俊傑對解讀者的「歷史性」，有極為精到之論述，其云：「所謂解讀者的『歷史性』，是指：任何經典解讀者都不是也不可能成為一個空白『無自性』的主體。經典解釋者就像任何個人一樣地生存於複雜的社會、政治、經濟、歷史文化的網絡之中，他既被這些網絡所制約，又是這些網絡的創造者。經典解釋者所生存的這種複雜的網絡，基本上是一種具體的存在，也是一種歷史的存在，因為這些網絡因素都是長期的歷史的積澱所構成的，所以，我們簡稱為「歷史性」。經典解讀者的「歷史性」包括解經者所處的時代的歷史情境和歷史記憶，以及他自己的思想系統。在經典解讀的過程中，解釋者以他們自己的「歷史性」進入經典的思想世界，而開發經典的潛藏意義。從這個角度看來，解釋者的『歷史性』不但不可能解消，而且也不應該被解消。解釋者『歷史性』之所以不可能被解消，正是因為人的存在是一種歷史的存在，人的『歷史性』的解構就等於人的『自我』之肢解。人的『歷史性』之不可能被解消，正如人自己不能跳出他的皮膚之外一樣。」請參黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》（臺北：臺大出版中心，2004 年），頁 345-346。換言之，無論解者是自覺或是無意，其解經之方法、過程與成果，必然會不斷受到其本身之歷史性的影響，因此

職是之故，雖然眾家解者都是以孔子原義為探尋目標，卻反而無意間擴大了孔子言論的意義向度。

然而，「學」的解釋內涵雖被擴大了，卻反而為我們打開在既有文本內證的支持下，可加以詮釋的合理空間。簡言之，筆者認為此處的「學」，可由「學禮」的角度來詮釋，因此「三十而立」的「立」，便是主體「學禮」而有所成的理境。其實對於「立」字，將之解為「學有所成」，大致上不會有什麼問題；⁶⁷那麼為何「學」是要學「禮」呢？劉寶楠在《論語正義》中曾指出：「諸解『立』為立于道，立于禮，接統於學，學不外道與禮也。」⁶⁸但是，正如韓愈「道與德為虛位」所言，具有高度抽象性的「道」，還有待我們填入具體內容來加以解釋，故雖然「學不外道與禮」，我們仍要追問「道」應如何作解？其與「禮」的關係又是如何？此處筆者認為，「道」的內容即是我們透過「學」的工夫，使君子在「仁義一禮」的間架下完成的成德境界。先說「禮」的部分，孔子「夫子自道」章最後一句話，是「七十而從心所欲不踰矩」，亦即順著「三十而立」之「學」初步有成去推擴，最終要達到「從心所欲不踰矩」的終極目標，才算完成了所學。此處的關鍵字在「矩」，朱熹之注認為：「矩，法度之器，所以為方者也。隨其心之所欲，而自不過

即便眾家解者對「作者原義」有共通的探尋意願，仍會如林啟屏所述，「複調」的「原義」是一個基於「歷史性」而不可避免的弔詭現象。

⁶⁷ 如朱子便說：「有以自立，則守之固而無所事志矣。」亦即使自身之「學」撐起自己應世時的態度與方法。而蒐羅古今對《論語》較為重要的詮釋與注本，其內容上亦大多近於這樣的解釋。朱熹：《四書章句集注》，頁54。

⁶⁸ 劉寶楠：《論語正義》，頁44。

於法度，安而行之，不勉而中也。」⁶⁹朱子將「矩」解釋為「法度」，並對應外在「安而行之，不勉而中」的狀態，那麼就涉及了主體之「行為」的層面，而「行為」必指向人事互動，並符合「德行」之價值，否則如獨居荒島的魯賓遜，我們實在很難想像行為的法度矩範對其之意義，正如余英時所言：「人與人之間的互動不能不通過某種相應的外在形式，這就是所謂『禮』」，⁷⁰那麼，從「而立」到「不踰矩」的整個「學」之進程，便可由「禮」的圓熟作為終點。程樹德《論語集釋》亦支持了劉寶楠的觀點，並於「別解」一項引《發微》之說：「立也者，立於禮也」來相互參照，⁷¹這樣一種思考，便多少能呼應了〈季氏〉篇中孔子謂「不學禮，無以立」的態度，⁷²而與荀子展開「學」的對話。

但是，「禮」的呈現必然要有「仁義」的內在之質作為其精神源泉，這便涉及孔子與荀子的差異性，即「仁」與「禮」的本末關係。在孔子，「學」雖亦可由「禮」之進路來解釋，但從「人而不仁，如禮何」的語境來看，孔子不但對「仁」仍有高度重視，而且還將之視為「禮」之本，這便如林啟屏所說：

孔子最偉大的貢獻，便是將「禮」導往「道德生活」的角度立說，……孔子深深體會到「周文」的疲弊，乃是促使秩序瓦解，社會失去規範的力量，所以他亟欲恢復「周文」的功

⁶⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 54。

⁷⁰ 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版社，2014 年），頁 102。

⁷¹ 程樹德：《論語集釋》（北京，中華書局，2008 年），頁 72。

⁷² 程樹德亦援引皇侃「不學禮，無以立」的觀點，指出：「禮是恭儉莊敬立身之本，人有禮則安，無禮則危，若不學禮則無以自立身也。」從而呼應其對「三十而立」的解釋。請參程樹德：《論語集釋》，頁 1170。

能。但「周文」之弊，所表現出的外在行為即是一種「僭越」的「禮」，「禮」不是消失，而是失去原本的規範力量，成為一種誇耀的行為。是故，孔子重新審視周文，並從「道德主體」的角度，深入抉發「禮」的道德意涵，希望能為已然僵化的「禮」，尋找一個具有規範力量的新源頭活水。勞思光稱孔子的這種作法是「攝禮歸義」「攝禮歸仁」。⁷³

此處暫不涉及孔子的仁義內在說，是否走的是先驗性的人性論。總之，將「禮」視為一種「道德生活」，這與荀子的立場一致；但是，將內在所具備的道德意志視為禮的存在意義與根源，便與荀子以「禮」養心之「仁」的工夫進路有所不同。換言之，對孔、荀二子來說，其「學」皆可對應到「禮」；但是，孔子對形式化的「禮」仍有所顧慮，因此才特別提揭「仁」作為「禮」的發用根本。⁷⁴至於荀子，則由於強調「仁義」必須由「禮」來搏成，以作為禮的精神面，

⁷³ 林啟屏：〈開創者的生命與思想：孔子思想分期的思考〉，《從古典到正典》，頁 117。

⁷⁴ 德國哲學家羅哲海即曾指出對孔子而言，「仁／禮」雖是同等重要的兩個概念，但是在本末關係上，「禮」需要「仁」的補充（即依於仁）才能夠得到其意義，並且個別的「禮」在形勢的必要下，也能夠以「仁」為核心加以隆殺；而「仁」本身則是無可取代的。請參羅哲海：《軸心時期的儒家倫理》（河南：大象出版社，2009年），頁 153-154。除此之外，史華茲在談論「仁／禮」之關聯性時，雖也指出「若既沒有持續不斷地實行『仁』的意志，又沒有相關的德性，『禮』也仍然只是個空架子；而若沒有『禮』的構造性和教育性的效力，作為人格之最高理想的『仁』就不能實現。」言下之意似乎是將「仁／禮」視為是在主體身上相持相長的兩個概念；但是，史氏接著又說道「禮」之所以能存在，「其條件是，必須依靠君子為『禮』注入『仁』的精神。」換言之，史華茲也肯定了在孔子這邊，「仁」是先於「禮」而內在於人之心中的。請參史華茲：《古代中國的思想世界》（江蘇：江蘇人民出版社，2013年），頁 108-109。

故雖然學禮的主體也能夠達到內具仁義的境界，但序位上畢竟與孔子有所不同。惟這樣的不同，並不會戕害「學禮」主張，我們可說荀子是基於其時代背景之悖亂，與「仁」的妄失，而改由「禮」作為根本；孔子則仍強調了「仁」的根本性。二子的側重面不同，然「仁義—禮」的成德架構與「學禮」的態度卻是同調的，故核心概念在序位上的不同，並不會影響學說之相似性在進行比較時的可能。

其次，若我們單就孔子「學也，祿在其中矣」的說法來看，則會發現其中隱隱然有著更強的一份樂觀，即若能透過「學」來成德，那麼屬具體利祿之幸福在孔子這邊，似乎即有成就的必然性。但是，我們不能忘記孔子也至為重視存在的命限，故若我們將《論語》視為一個整體來觀看，而不將「學也，祿在其中矣」單獨去脈絡化地解釋，則〈述而〉篇中有一段關於「富貴」與「命」之關係的記載說道：

子曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。」⁷⁵

在這段話中，孔子深深點出了「命」的重要性，對孔子而言，「命」是一個很重要的存在，並極大程度影響著人事中的一切，如〈述而〉篇中說：「天生德於予，桓魋其如予何？」⁷⁶，〈子罕〉篇亦言：「天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」⁷⁷，凡此種種，都可見「命」對人的影響。並且，孔子此處所論的「命」雖影響著存在，卻尚未涉及賞善罰惡，故「順命」而「行義」不見得能導出孟子「修其天爵，而人爵從之」

⁷⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁 96。

⁷⁶ 朱熹：《四書章句集注》，頁 98。

⁷⁷ 朱熹：《四書章句集注》，頁 110。

和墨子「天亦為我所欲」的結果。正如朱熹注解「富貴如可求」章時所說：

然有命焉，非求之可得也，則安於義理而已矣，何必徒取辱哉？⁷⁸

此處即點出了由於受到「命」的影響，「富貴」是不能透過任何管道去強求得來的，即便是「體道」的君子聖人，也在「命」的限制下生存於世，故我們只能從價值上安立於「道」，透過踐義來圓滿自身境界。總結地說，雖然孔子在「學」是否可以成就功名爵位之幸福上，若單就「學也，祿在其中矣」的語境觀之，實對此多了一份信心；然而因為「命」的影響，此種幸福並不必然能被實現，故我們仍應力求「成德」為目標。到了荀子，則更加以「節遇謂之命」，來強調「時遇」的偶然性，即便君子有修身以俟其時的「可能性」，但總體來說，荀子仍對「成德」本身賦予更為強烈的關注，並將「富貴」等世間幸福論述重新定義在「德性」本身所湧出的境界幸福，即基於「時遇」之影響，「道德修養」與「客觀境域」不必然關聯，但「福」也不單只在客觀境遇的成就與否，對荀子來說，我們似乎可叩問更高的一層的「境界」幸福，即直接以「德」作為「幸福」。

不過，荀子的「幸福觀」並不違背孔子之意，荀子的轉化，其緣由可說是對「禮」的修身進路更加重視之故，此種思維並未溢出孔子，甚至細繹孔子言語，我們亦能從中找到與荀子思想貼合之處，這便是「孔顏之樂」的學術公案。顏回作為孔子門生中的典範人物，一直被極大程度地推尊著，並代表最接近孔子、最能夠承接和實踐孔子之道的人，甚至在思想史上，比孟子還要更早被賦予「亞聖」

⁷⁸ 朱熹：《四書章句集注》，頁 96。

的稱號。在宋明以後，顏回與孔子的關係，曾以「孔顏之樂」的面貌出現於世，以作為「境界」方面之討論題材。程明道便說：「昔受學於周茂叔，每令尋仲尼、顏子樂處，所樂何事。」⁷⁹ 程伊川在著名的〈顏子所好何學論〉一文中也提及：「顏子所獨好者，何學也？學以至聖人之道也。」⁸⁰ 楊儒賓曾指出此中包涵了「顏子之學」與「顏子之樂」兩個子題，⁸¹ 並順著宋明儒的觀點，從「自然山水之樂」與「境界之學」等方面切入，討論了「孔顏樂處」之內容。⁸² 確實，「孔顏之樂」作為一樁儒門公案，是要到宋代才極大程度的被強調，因此這項公案，便被宋明儒者所特有的學術思維來詮釋著；不過，這並非沒有其他的向度介入討論的空間。正如彭國翔所說：

在先秦儒學的禮儀實踐和宋明儒學的自我修養工夫之間，應當是「所同不勝其異的」。這一點，或許是以往學界對先秦儒學與宋明理學之間的差異提揭過重，對儒家這兩個重要階段之間的連續與連貫未能正視所致。然而，在筆者看來，從工夫論的角度來理解先秦儒學的禮儀實踐，恰可揭示其中所蘊涵的一個重要向度。⁸³

準是，筆者認為「禮」作為一種「工夫」，實際上貫穿著先秦與宋明、外在與內在兩種儒學觀。⁸⁴ 因此，荀子之學說是否能在長

⁷⁹ 程顥、程頤著：《二程集》（北京：中華書局，2004年），頁16。

⁸⁰ 程顥、程頤著：《二程集》，頁577。

⁸¹ 楊儒賓：〈孔顏樂處與曾點情趣——《論語》的人格世界〉，收入楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》（臺北：臺大出版中心，2013年），頁103。

⁸² 楊儒賓：〈孔顏樂處與曾點情趣——《論語》的人格世界〉，頁103-111。

⁸³ 彭國翔：〈作為身心修煉的禮儀實踐——以《論語·鄉黨》篇為例的考察〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第6卷第1期（2009年6月），頁5。

⁸⁴ 關於「禮」在宋明儒學中的「工夫」義，王雪卿有極完整的敘述，請參王

期由宋明儒學所壟斷的學術公案中，具有發言的空間，便是本文接下來要討論的重點。

首先仍必須從「學」說起，在相關資料中，可發現顏子之學與「禮」之間，存在著相當密切的關係，如《論語·顏淵》裡有一段著名對話記載道：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」⁸⁵

前文曾提及，孔子思想雖然存在諸般面向，但要歸納出最核心的，仍非「仁」莫屬。但「仁」畢竟是一種內在表徵，而我們欲通過「學」來體現此內在表徵，必然要有具體的方法，而當顏回向孔子請教何謂「仁」時，孔子以「克己復禮」答之，從「克己」的角度說，我們不當常識化地解為「戰勝自己的私意」，如果只是一般意義的克制、戰勝，則顏子之學恐怕就沒有所謂的「境界」可言，孔子這句話也將成為格言性質的教條語錄。這是由於一般意義的克制、戰勝自己的私意，其對人心造成的壓抑恐比助益來得高，順著此「學」推擴下去，大概也就無所謂「樂境」，反而近乎「苦行」。因此我們必須更進一層地，帶入某種價值取向來解讀「克己」，即以價值作為自身行止合宜的發竅根源，而伊川解非禮勿視、聽、言、動時說：「由乎中而應乎外，制於外所以養其中也。」⁸⁶ 這便說明

雪卿：〈禮如何做為一種工夫——以張載與朱子為核心的考察〉，頁 83-130。

⁸⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁 132-133。

⁸⁶ 程顥、程頤著：《二程集》，頁 588。

了以「仁義」作為外在行為之根源的意義。在此觀點下，「內—外」便形成了一種連續，即主體境界的完成是循環影響的，故我們可以這麼理解：從孔子的語境來看，「克己」既是為了要「復禮」，故「復禮」必得以「克己」作為其前提，方有成就的可能；但是，「克己」本身講求的是以某種價值作為調養自身心性的基準，此時「禮」就是一個很好的對象。雖然「復禮」在序位上後於「克己」，然而正如伊川「制於外所以養其中也」之言論所示，制於外的「禮」，亦能夠作為養其中的「克己」得以完成的方法。而這樣的強調，與荀子〈禮論〉篇中所說：「禮者，養也」⁸⁷，在工夫上便有相類，〈脩身〉篇中亦說：「禮者，所以正身也，……無禮何以正身？」⁸⁸換言之，「禮」之「養」是為了要使主體行止莫不合宜而設的。在起點時，也許「禮」會作為一種節度規範，來使人們的欲望不過度奔放而造成「犯分亂理」的結果；但是，若「禮」只作為一種規範存在著，則其作用的範疇就只會是現象的、表面的，如此一來，無論是荀子或伊川論「禮」時提揭的「養」字，便皆無所著落，因此我們必須從「禮」的實踐目標來看「養」。在〈禮論〉篇荀子說：「於是其中焉，方皇周挾，曲得其次序，是聖人也。」⁸⁹此時的行為主體，其言行舉止莫不符合「禮」之要求，然而又不會有任何因規範而產生的壓迫感，此種理境與孔子「從心所欲不踰矩」相同，皆說明了「禮」在此時已作為主體的自然呈現，故其行止才能全然地符合「禮」之內容，而沒有絲毫的壓力，此便是作為工夫的「禮」之成效。程子所說「由乎中而應乎外」，也就能夠藉此完足，即由應乎外的「禮」，

87 北大哲學系：《荀子新注》，頁 370。

88 北大哲學系：《荀子新注》，頁 26。

89 北大哲學系：《荀子新注》，頁 379。

更加地凸顯由乎中的「仁義」，並由內具的「仁義」之質，發而為外在之「禮」，以完成「內—外」相持相長的互動關係。在此境界下，主體便能自然而然地「義以為質，禮以行之」，從而做到非禮勿視、聽、言、動。換言之，「學」的具體對象便是「禮」。顏回這種以「禮」為「學」之本的進路，既由孔子所親授，亦與孔子以「禮」應世的思想，達成了共識，並和荀子產生學理上的互動。惟要注意的仍是在顏回這邊，主體仍是藉由「禮」來復顯內在仁義，並不是外鑠仁義，如伊川「由乎中而應乎外」所言，仁義仍是先於禮而存於心的。

至於「禮」是否就一定居於顏回所學的中心地位，即「禮」是學之本，也還有文獻能夠加以佐證，如程伊川所作之〈顏子所好何學論〉中，有一段文字這麼寫道：

故顏子所事，則曰「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」仲尼稱之，則曰「得一善，則拳拳服膺而弗失之矣」；又曰「不遷怒，不貳過，有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。」此其好之篤，學之之道也。視聽言動皆禮矣，所異於聖人者，蓋聖人則不思而得，不勉而中，從容中道，顏子則必思而後得，必勉而後中。故曰：顏子之與聖人，相去一息。⁹⁰

伊川認為顏回與孔子之間，在境界上仍有差異，孔子已達到了「從心所欲」之境界，而顏回仍在非禮勿視、聽、言、動的學習過程中，處於加勉自身的階段。⁹¹若用前文曾引荀子「行之，曰士也；

⁹⁰ 程顥、程頤著：《二程集》，頁 578。

⁹¹ 林永勝亦指出：「孔子與顏回的共同之處是『好學』，而此處的學當然指的是成聖之學，而且二人也都『樂』於其所學，所相異之處在於，二人在學的醇熟度上仍有不同，孔子已入化境而為聖人，而顏回則越過大賢之境而入聖域，但仍未入化境。」請參林永勝：〈作為樂道者的孔子——論理學家對孔子形象的建構及其思想史意義〉，《清華中文學報》，第 13 期

敦慕焉，君子也；知之，聖人也」的三階段論，孔子便是完成了「知之，聖人也」的終極理境，而顏回雖已進入實踐，然尚在加勉自身努力「克己復禮」，因此處在「敦慕」的狀態下。⁹²但無論如何，顏回的「學」是以「禮」為對象，是連宋明儒者都願意加以承認的。除了伊川所書外，漢代出世的《孔子家語·顏回》亦有對「禮」的載記：

顏回謂子貢曰：「吾聞諸夫子，身不用禮，而望禮於人；身不用德，而望德於人，亂也。夫子之言，不可不思也。」⁹³

此段文字更是直接地將「德—禮」連袂看待，而用之於主體之「身」，即「德行」議題，因之全然地呈現了前引「立于道，立于禮，接統於學」的思想，以呼應孔子與荀子由「仁義—禮」來作為「應世」之標準的立場，而可看出在「孔顏之學」的議題中，「約之以禮」的「學」之對象義。

解決完「孔顏之學」的內容後，接下來的工作，是要解釋此「學」與「樂」的關係。這是由於若將「仁義—禮」架構之完成，

(2015年6月)，頁25。不過，林永勝的研究主要是順著宋明儒的進路，以「內聖」之學來疏解孔子與顏回之「樂道」，並不將「道」具體化來看待，因此與本文便有不同。然而，此處的不同並不構成與本文的矛盾，而是切入點的思考，所造成的相異之理趣，而若我們由具體化的角度來疏解「道」，則孔顏之學中「仁—禮」所形塑出之「樂」境，亦能在文本內見到佐證。

⁹² 李滌生便指出此處的「敦慕」，帶有加勉自己努力學「禮」的意味，至於「知之」的「知」並非知識向度的範疇，而是以「禮」核心的「通達於世」之意義，請參李滌生：《荀子集釋》，頁136。

⁹³ 孔毓圻編、齊召南批校：《孔子家語》（上海：復旦大學圖書館拓印清康熙間曲阜孔氏刻本，2016年），頁36。當然，針對《孔子家語》來源的合法性，仍有許多爭議；但是，就本文所引這段文字觀之，其與《論語》和程子所敘述的顏子之學並無不同，故作為一個旁證，仍是有一定之效力的。

先概略地以「德」之圓滿觀之，我們會發現此種德的圓滿，必然導出某種境界上的「樂」，並出現在孔子與顏回的生活體驗中。如《論語》兩條文獻所言：

子曰：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」⁹⁴

子曰：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也！」⁹⁵

然而誠如楊儒賓所說，這兩段文字只說明了孔子與顏回的生活現狀，沒有道出其依據，⁹⁶因此要看出孔子與顏回之「樂」的內容，我們還是得從「學」所引發的境界來加以解釋，其中的線索，是第一條資料的「不義而富且貴，於我如浮雲」之「義」。在面對世俗的官祿爵位時，孔子及其門徒，表現出一種以「義」為本的思考傾向，任何不符合「義」之外在情境，即使能提高自身爵位，孔子及其門徒都將拒之於門外，如〈泰伯〉篇所言：「邦無道，富且貴焉，恥也。」⁹⁷因為恥居於無道之邦的富貴地位，故〈先進〉篇中才會有一段極為決絕的敘述：「季氏富於周公，而求也為之聚斂而附益之。子曰：『非吾徒也。小子鳴鼓而攻之，可也。』」⁹⁸由於季氏內無「義」之質，外無「禮」之行，而冉求在孔門之中，是具有政事長才的學生，卻依自身長才，為季氏做事，才讓孔子說出了形同逐出師門的話語。

⁹⁴ 朱熹：《四書章句集注》，頁 97。

⁹⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁 87。

⁹⁶ 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》，頁 108。

⁹⁷ 朱熹：《四書章句集注》，頁 106。

⁹⁸ 朱熹：《四書章句集注》，頁 127-128。

相對地，在〈雍也〉篇中，閔子騫作為冉求的對照組，同樣受到季氏青睞卻回絕了季氏所提供的官位時，朱熹下了這樣的注解：

學者能少知內外之分，皆可以樂道而忘人之勢。況閔子得聖人為之依歸，彼其視季氏不義之富貴，不啻犬彘。⁹⁹

此段注解完全體現了孔門將「不義」之富貴給排除在外的思想，並且更進一步地，把「義」與「樂」聯結了起來。故我們可知，在孔子與顏回安於貧困的生活狀態中，實際上是存在著以「樂道」作為前提的理論模式，如此才不會為貧困所折服，亦不會為「不義」之富貴所吸引，此便同於前文提及孔子「（富貴）如不可求，從吾所好」的敘述，吾之所好者即為「道」，因而在安於道時，若有戕害「道」之性質的富貴出現，也當加以排除。而「道」的性質可具體化為「禮」，如孔子之所以攻擊季氏，皆因季氏在《論語》中，是出了名的亂禮而行不義之人，故在「孔顏之學」的命題下，「禮」便能作為「義」的具體判准而存在，如上博簡〈君子為禮〉一篇記載道：

顏淵侍於夫子。夫子曰：「回！君子為禮，以依於仁。」顏淵作而答曰：「回不敏，弗能少居也。」夫子曰：坐，吾語汝。言之而不義，【簡1】口勿言也；視之而不義，目勿視也；聽之而不義，耳勿聽也；動而不義，身毋。¹⁰⁰【簡2】

此段記載即是將「行為」與「義」匹配，「義」即是行為合宜與否的根據，其判斷標準便是「依於仁」的「禮」。因此我們可

⁹⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 86。

¹⁰⁰ 此段上博簡〈顏淵問仁〉之文，依陳劍校讀而以今日通行文字表述，請參：陳劍：〈談談《上博（五）》的竹簡分篇、拼合與編聯問題〉，《簡帛網》：<http://www.bsm.org.cn/?chujian/4424.html>（瀏覽日期：2022年10月15日）。

以說孔子在「好道」、「樂道」之時，是由於主體盡了「仁義」，其行止亦莫不符合「禮」，在這樣充盈的「德」之境界中，精神上自然產生了一種更高層次的幸福感，此幸福感並不需要物質面的加持，而是透過「道」之實踐，本身就能自我完足，如周敦頤精要地指出：

顏子一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，而不改其樂。夫富貴，人所愛也，顏子不愛不求而樂乎貧者，獨何心哉？天地間有至貴至富、可愛可求而異乎彼者，見其大而忘其小焉爾。見其大則心泰，心泰則無不足，無不足則富貴貧賤，處之一也。處之一則能化而齊，故顏子亞聖。¹⁰¹

周敦頤先點出世間富貴的確會不斷地影響著我們的心志，但進一步指明在世間富貴之外，天地中還有所謂「至貴至富、可愛可求」的存在，那就是儒家之「道」。

換言之，孔、顏的「安貧」是由於「樂道」，孔、顏對「富貴」之體認也由此而能夠涵括內在的境界幸福之向度，故當主體完成了「道」，便自然能夠產生安頓感，並表徵為「幸福」。至於「道」的內容，則可定位在「仁義」的整全與「禮」的圓熟上，以此完成境界之善。到了荀子，便更進一步地加入「時遇」的限制，以抬高對「道」本身的追求，然而其之所以將外在富貴轉向境界層次的富貴，也是由於前者有著太多的條件與限制，但「道」的內容則是在世間幸福之上又更加「至貴至富、可愛可求」的，因此在荀子的意向上，對「幸福」的追求即是對「道」的追求，「道」的圓滿即能引發「幸福」的覺受，故此時的聖人君子雖仍不能免於「時遇」的限制，而有「遇／不遇」的可能；但既然「道」本身是「至富至貴」，

¹⁰¹ 周敦頤：《周子全書》（臺北：廣學社印書館，1975年），頁171-172。

那麼從內在面來談，主體當然就是「無爵而貴，無祿而富」的，從而表現出「窮處而榮，獨居而樂」的幸福樣態，此種樣態便能呼應孔子與顏回的精神「樂」境，而成為荀子所謂「至尊、至富、至重、至嚴」的世間行者，此正如唐君毅所言：

唯是以人能否由德行工夫，而至於樂，為其德行工夫之效驗之說。故修德為學而未至於樂之境，但見其工夫之尚有所未濟。故此樂不可說為德行之報償，德行亦非求樂之手段，樂只是德行完足之效驗，其本身亦為一德者。人之德行必完足圓滿，而更能自己受用之，或自己感受之者，而後有其長樂。¹⁰²

職是之故，在孔、荀來說，修己之「德」確然可獲得一種境界上的幸福，此福與生命客觀境遇的幸福不同，卻更為尊貴。那麼，我們便可以說「孔顏之學」與荀子的理路，在「仁義一禮」的身心之學間架上達成了一致性，此一致性亦能在《論語》和眾多注解中找到印證。至於「孔顏之樂」，即是由於主體成德境界的圓滿，所自然產生出境界之「樂」，即「安貧」是由「樂道」而來。換言之，若除卻「樂道」命題，也就不會有「孔顏之樂」的出現；而成就「道」的工夫是「學」，「學」的對象是「禮」。準是，從這樣一種透過學「禮」以圓滿「道」的進路，從而迸發的境界之「幸福」感，那麼在現世中，便能使我們找到精神境界上的安定，以「敬其在我」的角度來掌握價值，使人不至於像是被無端地拋擲到此世，而四無憑依的漂流者。

¹⁰² 唐君毅：《中國哲學原論：原道篇（卷一）》，頁 106。

四、結語

本文旨在討論「德」與「幸福」之關聯性。人既作為無可遁逃於世的存在，生活必定受到種種條件的制約，致使客觀境遇之「福」無法被極大程度地滿足。有鑒於此，孟子與墨子分別從「天爵」和「援利為義」的角度，引入「天」的存在，保證了人們在「德」之實踐與圓滿的過程中，「幸福」能夠隨之而自然成就的可能性。

然而從經驗事實的歸納，我們並不能確立這樣的幸福必然實現，故於儒學體系內，又發展出「道德幸福」的論述，並於孟、荀文獻中各有體現；唯孟子之理路，過去學界已有討論，故本文採荀子視角進行研究。對荀子而言，主體若能透過「學」的工夫，以「禮」搏成內在「仁義」，由此完成道德實踐，便能有「賤而貴，愚而智，貧而富」等生命情境的改易，然而荀子通過辯證轉化，將此種改易界定在主體內在的生命氣象上，換言之，即以體道者之「境界」來確立幸福。荀子認為外在的現象仍有種種「時遇」的限制，這種限制無法透過任何方法主動改變，即使是儒家聖人，也只能在時遇的限制下，嘗試傳道、行道於人間，因此荀子另外提揭了君子的「能／不能」之辨。故在荀子來說，主體「幸福」的界義並不從客觀境遇著手，而是通過「學禮」以後，以「仁義—禮」的成德境界之圓滿，展現出的道德精神之「樂」境。因此荀子雖同樣使用了「富」、「貴」等概念，但其內容則轉呈現出一種體道者之「樂」的幸福思想。

然而，荀子的理路卻可上接「孔顏之樂」，這是由於孔子與顏回的「樂道」命題，亦存在著以「禮」為「學」之對象的解讀空間，即孔、顏之所以能「樂」，是由「禮」之工夫出發，搏成主體的道德境界。當「求道者」一躍成為「體道者」，主體本身即能湧現「樂」境，以安頓生命。和荀子不同的是，在孔子與顏回這邊，「禮」作

為一種外在行止，仍必須由內在的「仁義」作為根源，因此沒有先於「仁義」的「禮」；荀子則是以「禮」養成內在的仁義，故在發生學上，「禮」是內在之「仁義」據以搏成之根。不過，對核心概念理解的不同，並無害於思想相似性的比較，在孔、顏與荀子來說，兩邊皆是由「成德」後產生的「樂」境來界定「幸福」，並以「禮」作為「學」之工夫來實踐，換言之，孔、顏的「樂道」即是境界之樂，在得此境界之後，主體面對「不義」的富貴皆能加以排除，而不被客觀境遇所牽絆。此種由境界的充盈飽滿，而凝聚出的「樂」，與荀子透過學「禮」成德之主體所具備的「無爵而貴，無祿而富……窮處而榮，獨居而樂」之幸福觀，有其一致性，也就打開了兩者對話的空間。

引用書目

一、古籍

1. 孔毓圻編，齊召南批校：《孔子家語》，上海：復旦大學圖書館拓印清康熙間曲阜孔氏刻本，2016年。

二、專書 / 專書論文

1. 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，2015年。
2. 周敦頤：《周子全書》，臺北：廣學社印書館，1975年。
3. 孫詒讓：《墨子閒詁》，北京：中華書局，2011年。
4. 程樹德：《論語集釋》，北京，中華書局，2008年。
5. 程顥、程頤著：《二程集》，北京：中華書局，2004年。
6. 劉寶楠：《論語正義》，北京：中華書局，2011年。
7. 北大哲學系：《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983年。
8. 楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德合編：《東亞的靜坐傳統》，臺北：臺大出版中心，2012年。
9. 牟宗三：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1996年。
10. 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1999年。
11. 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版社，2014年。
12. 李明輝：《儒家與康德》，臺北：聯經出版社，1990年。
13. 李滌生：《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局，2000年。
14. 屈萬里：《尚書集釋》，臺北：聯經出版社，2010年。
15. 東方朔：〈秩序與客觀化——荀子之「禮」論〉，《合理性之

- 尋求：荀子思想研究論集》，臺北：臺大出版中心，2011 年。
16. 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：臺大出版中心，2008 年。
 17. 林啟屏：《儒家思想中的具體性思惟》，臺北：臺灣學生書局，2004 年。
 18. 唐君毅：《中國哲學原論：原道篇》，臺北：臺灣學生書局，1986 年。
 19. 陳昭瑛：《荀子的美學》，臺北：臺大出版中心，2016 年。
 20. 勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1997 年。
 21. 黃俊傑：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，臺北：臺大出版中心，2004 年。
 22. 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》，臺北：臺大出版中心，2013 年。
 23. 楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996 年。
 24. 錢穆：《論語新解》，臺北：素書樓文教基金會，2000 年。
 25. 瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：萬卷樓圖書，2014 年。
 26. Antonio S. Cua 著，李彥儀譯，沈清松審定：《君子與禮——儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》，臺北：臺大出版中心，2017 年。
 27. Benjamin I. Schwartz 著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》，江蘇：江蘇人民出版社，2013 年。
 28. Heiner Roetz 著，陳詠明、翟德瑜譯：《軸心時期的儒家倫理》，河南：大象出版社，2009 年。
 29. W.T. Stace 著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》，臺北：正中書局，1998 年。

三、期刊論文

1. 王雪卿：〈禮如何做為一種工夫——以張載與朱子為核心的考察〉，《成大中文學報》，第 57 期，2017 年 6 月，頁 83-130。
2. 伍振勳：〈荀子的「身、禮一體」觀——從「自然的身體」到「禮義的身體」〉，《中國文哲研究集刊》，第 19 期，2001 年 9 月，頁 317-344。
3. 林永勝：〈作為樂道者的孔子——論理學家對孔子形象的建構及其思想史意義〉，《清華中文學報》，第 13 期，2015 年 6 月，頁 5-48。
4. 林啟屏：〈「夫子自道？」：以明清解者對於「吾十有五而志於學」章的討論為中心〉，《臺大中文學報》，第 57 期，2017 年 6 月，頁 249-300。
5. 陳弘學：〈效益作為行動之準據——關於墨家功利思想的重釋〉，《清華學報》，新 45 卷第 2 期，2015 年 6 月，頁 201-234。
6. 彭國翔：〈作為身心修煉的禮儀實踐——以《論語·鄉黨》篇為例的考察〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第 6 卷第 1 期，2009 年 6 月，頁 1-27。
7. 楊澤波：〈孟子幸福觀與後世去欲主義的產生（上）〉，《孔孟月刊》，第 32 卷第 10 期，1994 年 6 月，頁 2-10。
8. 楊澤波：〈孟子幸福觀與後世去欲主義的產生（下）〉，《孔孟月刊》，第 33 卷第 2 期，1994 年 10 月，頁 9-16。

四、網路文獻

1. 陳劍：〈談談《上博（五）》的竹簡分篇、拼合與編聯問題〉，《簡帛網》：<http://www.bsm.org.cn/?chujian/4424.html>，瀏覽日期：2022 年 10 月 15 日。

