

從荀子的「君子」看儒家後習俗責任倫理學  
Postconventional Confucian Ethics of Responsibility  
in Xunzi's Thoughts Viewed from “Junzi”

莊祐端  
Chuang Yu-Tuan

政治大學中文系  
Department of Chinese Literature, National Chengchi University

**摘要：**儒家思想是否仍然對現代社會具有價值，堪稱中國哲學研究領域的重要課題。本文認為從後習俗責任倫理學的角度來理解儒家思想，可以發掘出值得現代社會參考的資源。本文將以荀子思想為討論對象，並以「君子」為探討荀子思想的關鍵詞，從荀子對「君子」的看法說明為什麼荀子思想可以定位為後習俗責任倫理學。荀子的「君子」代表理想的人格典範，經過修養的「君子」可以擺脫傳統習俗、情感、血緣的相對關係，堅持普遍的道德原則，主動實踐道德來體現自我的道德主體性。儒家思想之所以對現在社會有現實意義，在於不僅陳述道德內涵，也指出具體的實踐方法。荀子主張透過「禮」和「樂」教化人們，透過「禮樂」讓人們了解彼此的共同性和特殊性，明白人與人之間可以透過情感的召喚產生連繫，在同情共感中關懷彼此的存在境況，由此建立一個具有合理性，適合所有人生活並展現自我的社會。

**關鍵字：**後習俗、責任倫理學、荀子、君子、禮樂

**Abstract:** Whether Confucianism is still valuable to modern society is an important issue in the field of Chinese philosophy. This paper focus on Confucianism from the perspective of Postconventional ethics of responsibility, and looks for some worthy references for modern society. This article will take Xunzi's thought as the object of discussion and "Junzi" as the key word to discuss Xunzi's thought. From the view of Xunzi on the "Junzi", it explains why Xunzi's thought can be defined in the Postconventional ethics of responsibility. Xunzi's "Junzi" represents an ideal personality model. A cultured Junzi can break away from the traditional customs, emotions, and blood relatives, uphold universal moral principles and take the initiative to practice morality to embody his own moral subjectivity. The reason why Confucianism has a realistic meaning to present society lies not only in describing the moral connotation but also in pointing out concrete methods in practice. Through "Etiquette" and "Music", Xunzi

enlights people by letting people know each other's commonality and particularity, and understanding that people can relate through emotion and take care of each other's circumstances of existence in sympathy. Hence it establishes a society that is reasonable and suitable for the life and self-expression of all.

**Keywords:** Postconventional、Ethics of responsibility、Xunzi、Junzi、etiquette and music



## 壹、前言

儒家究竟是不是一個對現代社會還有價值的思想，深深困惑關心中國哲學的人們，從歷史事實來看，想了解漢人傳統文化的形成，或是漢人思想的歷史，都不可能略過儒家的思想內容。然而假若這門思想僅剩建構歷史圖像的功能，那儒家思想還可以對現代生活發揮指引功能嗎？這樣的疑問自華語文化圈從十九世紀接受西方現代性刺激以來，人文學領域的知識分子不斷反覆思索，不論贊成或反對儒家，其實都是在回應儒家思想是否具有現代意義的問題。當然，作為學院內部的討論，可以完全不論儒家對現代社會是否還有現實意義，而純就儒家思想的真正主張是什麼來討論。只不過正因儒家思想中對現實社會的關懷，是其重要思想特徵，因而脫離社會需求的純知性討論，恐讓這門學問失落重要的一角而變得殘缺。

近代讓儒家與西方哲學對話，彰顯儒家現代意義的代表性學派，首推當代新儒家。牟宗三強調儒家思想中的自律倫理學，如同西方的康德哲學強調道德主體性，對現代社會的發展具有很大的啟發性<sup>1</sup>。當代新儒家的詮釋確實有許多洞見，同時也遭致許多批判，論者批評新儒家強化儒家的天道性命和道德主體等觀念，反讓儒家詮釋趨向單一化，儒家內部的複雜度和多元性因而被隱沒了。另外新儒家雖然建構體系精密的理論和哲學傳承系譜，但對主體如何在社會脈絡中實踐道德，卻似乎缺乏充分的說明，這成為後起儒家研究者必須積極回應的

---

<sup>1</sup> 牟宗三以道德主體為核心來梳理儒學發展的脈絡，見氏著：《心體與性體（第一卷）》，臺北：正中書局，1985。他闡釋儒家道德觀念與康德哲學共鳴之處，見氏著：《圓善論》，臺北：學生書局，1985。李明輝持續深化此儒學課題，見氏著：《儒家與康德》，臺北：聯經出版公司，1990。

問題<sup>2</sup>。畢竟，當代社會生活不可能單靠個人的道德修養就獲得理想的發展，尤其當現代生活在政治、法律、物質生活等諸多條件都不同於古代中國的時候，儒家還有哪些積極的現代意義可供人們參考，必須重新檢視。假設儒家的思想資源不僅是提出和論證道德主體，還有倫理社會的建構，那儒家的倫理學又可以與現代西方的哪些思想進行對話？對此，林遠澤認為儒家的倫理學，其實可透過後習俗責任倫理學來理解，而這正是儒家倫理學仍可以在現代社會持續發生指引功能的部分。

「後習俗時期」(Postconventional level)概念主要由二十世紀心理學家柯爾伯格(Lawrence Kohlberg, 1927-1987)所提出。他建立道德發展序階，認為一個人的道德發展共有三個時期與六個階段，從最初被動地接受懲罰與服從權威，再到習俗規範時期，承擔個人倫理角色的責任，最後來到超越習俗規範的後習俗時期，個人的道德原則乃由具普遍性的倫理原則所指導。道德發展的最終階段，由自我的道德主體進行判斷並實踐合乎倫理原則的行為，不受外界習俗或價值觀之影響，也就是擺脫傳統觀念和情感經驗的影響，成為一個真正如康德所說展現道德主體性的自由人<sup>3</sup>。

---

<sup>2</sup> 相關論爭可參李明輝：《儒學與現代意識》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016。

<sup>3</sup> 柯爾柏格將人的道德發展分為三個時期，每個時期又有二個序階，共六個不同的序階，第一序階為「懲罰與服從」，第二序階為「個人工具性目的與交易」，此二序階屬於「前習俗時期」(Preconventional level)；第三序階為「相互的人際期待、關係與順應」，第四序階為「社會體系與良心維持」，此二序階屬於「習俗時期」(Conventional level)；第五序階為「基本權利與社會契約或效益」，第六序階為「普遍的道德原則」，此二序階屬於「後習俗時期」(Postconventional level)。參見柯爾柏格著；單文經譯：《道德發展的哲學》，臺北：黎明出版社，1986，頁121-223。本文認為柯爾柏格的貢獻在於他立基於心理學的學術特性，提出道德發展的歷程，意味道德形成並非一蹴可幾，而是從不成熟到成熟，從沒有主體意識的小我發展到最後關懷人類境遇的大我。相對康德純就觀念層次建構道德運作法則，

柯爾伯格的理論雖然影響廣泛，卻有人提出異議。心理學家吉莉根 (C. Gilligan, 1937-) 批評柯爾伯格的理論建立在「正義倫理」之上，過於強調個人權利的保障與維護，但是個人權利的維護，建立在每個人都成為獨立個體的思想基礎上。因為強調個人權利，避免傳統、習慣或是倫理的情感關係影響主體的道德判斷，恐怕將讓主體與其他主體始終處於斷裂的關係，這種判斷倫理問題的方式是否正確合宜，不無有檢討的地方。吉莉根據此批評柯爾伯格的「正義倫理」乃是從男性出發的觀點，女性認知的倫理關係和「正義倫理」不盡相同，她認為除了權利的保障之外，情感的關懷也應該是倫理的一部分，「倫理」不應忽略人與人之間的情感連結，而只談實現正義、權利保障。吉莉根對倫理的看法可稱為「關懷倫理」。<sup>4</sup>

柯爾伯格的道德發展序階不僅被批評忽略情感連結，也有人提出未觸及「知」與「行」如何合一的問題。換言之，柯爾伯格提出了一套完整的理論，雖然這理論奠基在他所作的諸多質性研究之上，但畢竟屬於現象面的觀察與歸納，尚未充分回應實踐的問題。柯爾伯格指出人的道德發展應該往第六序階邁進，為生活世界 (life world) 留下一個美好的目標，但認同此說的人不禁要問，我們如何讓自己成為第六序階的人？哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas, 1929-) 和阿佩爾 (Karl-Otto Apel, 1922 -2017) 等哲學家，就此未竟之處提出自己的解方，哈伯瑪斯立基於公共領域的溝通，希望促成人我彼此的理解，不僅保障彼此的權利，同時也可以讓情感被理解。透過溝通的過程，人人的自我主體性逐漸浮現，釐清自己與他人的差異，以及自我在生活世界所應擔負的責任，然後在社會脈絡中實踐。哈伯瑪斯提出的後習俗責任倫理學，倫理學不再只是現象式對人的道德實踐進行陳述，而是指引較為具體的方向，讓人們在人倫常道中可以去實踐他的道德。<sup>5</sup>

---

柯爾伯格是將「人」放到社會脈絡觀察其道德發展，因而成為當代許多教育心理學、教學方法的理論依據。

<sup>4</sup> 美·卡羅爾·吉利根 (Carol Gilligan) 著；肖巍譯：《不同的聲音：心理學理論與婦女發展》，北京：中央編譯出版社，1999，頁 1-111。

<sup>5</sup> 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，臺北：聯經出版公司，2017，頁 45-95。

從柯爾伯格到阿佩爾，他們對於正義與倫理學主張各有洞見。林遠澤從儒家的基本主張中，發現儒家基於人倫常道的倫理學，與哈伯瑪斯的後習俗責任倫理學多有呼應之處。<sup>6</sup>緣此，儒家倫理學對於現代生活仍可具有價值。本文認為，儒家或許在歷史上曾提出許多現今看來不合時宜的思想和舉措，甚至在與政治權力的結合過程中，傾軋危害人的主體性，使得政治實務距離原本的理想越來越遙遠。然而，假設不合時宜的部分宜留在歷史中，那麼我們同樣可以篩選儒家值得現代社會參考與應用的部分。

林遠澤也在後習俗儒家倫理學的基礎上，指出孟子思想可以歸屬道德性儒家，荀子思想則偏向倫理性儒家<sup>7</sup>，用傳統一點的說法，便是分屬於「內聖」與「外王」。本文則要指出孟荀雖然同屬儒家，畢竟思想傾向有顯著不同，將兩家作二分，既是論述上的必要，也是一種方便法門，二分之後反而可以補完儒家思想，讓儒家照顧現世人生的面向更為寬廣。不過，二分同時也是一種遮蔽，道德性儒家的學說是否成為倫理性儒家的理論基礎，而讓倫理性儒家的主張變成只是道德性儒家的「錦上添花」？反過來說，倫理性儒家是否對於道德主體缺乏關照，因而只能在「事上磨練」呢？當然，同屬於儒家的範圍，道德性儒家和倫理性儒家只是一種相對的劃分，並不代表彼此不具有對方的思想內涵。因此本文將重新爬梳荀子思想，從荀子思想本身來探討儒家建構後習俗責任倫理學的可能。

---

<sup>6</sup> 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 15-43。

<sup>7</sup> 林遠澤指出：「道德主體性對於孟子而言，因而並不只是純粹的理性判斷能力，而是同時包含有情感與社會角色認同的主體。為了證成仁義即是五倫這些聯繫人與人之間的情感關係與行為合宜的基礎，孟子從而展開他關於道德本心的心性論建構」，另一方面，「荀子認為人倫若要能成為常道，那麼我們就要能通倫類、一仁義（「倫類不通、仁義不一，不足以為善學」）。而這即是指，在人類透過學習以將外在規範內在化的過程中，我們必須學會認知人倫分定的角色差異，以先確立禮做為外在規範的必要性與正當性」，林遠澤據此將孟荀視為「道德性儒家」和「倫理性儒家」的代表，見氏著：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 169。

事實上在林遠澤之前，已有學者嘗試讓儒家倫理學與柯爾伯格的道德發展序階進行對話。羅哲海（Roetz Heiner, 1950-）認為孟子的「不忍人之心」屬情感倫理學範疇，這種訴諸「仁義內在」的倫理學，無法排除現實生活中親疏遠近造成的情感差異，無法確保道德情感會在「必要之時」產生，所以尚未符合道德普遍原則。而儒家強調的「義」，雖然有追求「公義」的概念，但卻不是出於個人的道德義務，因此對照柯爾伯格的道德發展序階，只能排在第五序階的「利他的功利主義」。在先秦儒學中，他認為荀子的「敬」具有超越情感差異性的成分，漢代荀學色彩濃厚的《韓詩外傳》突顯這樣的思想，往更超越社會角色特殊性的方向推進，把「敬」作為一種道德的普遍原則。<sup>8</sup>羅哲海對孟荀道德學說的觀察頗具洞見，本文認為假若荀子的「敬」可看作道德普遍性的表徵，勢必無法迴避「敬」是否出自道德主體性的問題。

荀子雖然不如孟子般特別標舉性善、道德主體、天道性命相貫通等說法，但荀子並沒有忽略「人」本身具有道德主體的可能性，事實上荀子的人性論本身即保留這種可能性<sup>9</sup>。雖然荀子提出眾所周知的性惡論，但荀子對於美好人格的眾多描述和構想，卻說明荀子相信一個人可以靠著自我修養，成為具有主體性的人，甚至，放入柯爾伯格後習俗的理論框架下，我們更可以看到荀子如何突顯「人」的主體性。荀子的理想人格，可從他對於「君子」的描述來了解，「君子」和「小人」的差異就在於「君子」不同於一般的人，他不受外在世俗價值的影響，堅持自己的價值和道德原則，這是本文第二節要論證的部分。

---

<sup>8</sup> 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 85-95。相關論述參德·羅哲海（Roetz Heiner）著；肖陳詠明、瞿德瑜譯：《軸心時期的儒家倫理》，鄭州：大象出版社，2009 年，頁 139-182。

<sup>9</sup> 現今荀子人性觀的討論漸趨多元，許多人指出荀子人性論基本立場是性自然論，而非性本惡論。劉又銘認為荀子的人性論中潛藏向善的可能，參見氏著：〈從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀〉，《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》，臺北：政大文學院，2001，頁 55-77。本文主旨不在為荀子人性論主張作出唯一定奪，而在拈出荀子的人性論有很多面向，從他對君子的人格描述，可以看出他相信人性中具有向善的可能。

如前所述，儒家思想的價值在於不僅描述道德的內涵，更要說明道德如何在倫常中實踐，這是儒家倫理可作為責任倫理的原因，因此本文第三部分將說明荀子如何實現責任倫理學，以「禮」、「樂」這兩大關鍵字作為討論核心。透過荀子對「禮」、「樂」價值的闡揚，可知荀子對「情」的重視，並且將情感關懷作為道德實踐的重要基礎，這樣的思想看起來較接近吉莉根的「關懷倫理」。事實上近來不乏有人討論儒家與「關懷倫理」的關係，指出兩者具有共鳴<sup>10</sup>，本文一方面討論荀子對情感的關懷，另一方面說明荀子思想中具有「正義倫理」的因子。或許荀子涉及個人權利的觀點，距離現代的人權觀仍然相距甚遠，但透過這樣的討論，將可看到儒家中的人物——特別是荀子，肯認並且珍惜人的差異性，理想的「禮」正是要確保這樣的差異性，讓每個人都可以在社會脈絡中展現其自我，並滿足其個人的情欲，本文認為這是種對個人權利的基本肯認。

## 貳、「蕩蕩乎其有以殊於世」：君子的人格

柯爾伯格道德發展序階中的第五、第六階段，即是所謂的後習俗時期，一個人的道德若可到達這個階段，意指他能擺脫道德相對的問題，也不受一般傳統習俗、習慣、血緣親屬的情感羈絆等種種影響，進而了解何謂普遍性的道德原則。一個人的道德發展到此階段，他的關懷中心乃是以人類學為中心，在道德實踐上採取義務論的立場。正如康德的道德自律倫理學，人們實踐道德並不是為了自然的因果（亦即實踐道德是為了獲得福報），而是出於他的道德主體性，人正是在此主體性中呈現其精神與意志的自由。過去荀子常常被指稱忽略人的道

---

<sup>10</sup> 李晨陽：〈儒家的仁學和女性主義哲學的關愛〉收於周大興編：《理解、詮釋與儒家傳統·展望篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009，頁 207-240。

德主體，因而是儒家的歧出<sup>11</sup>。確實，荀子的人性論採取性自然論的立場，不過從他對君子人格的種種描述來看，不難理解他對道德主體性仍存在嚮往，這樣的嚮往幾乎遍布《荀子》全書。

從荀子論述天人關係的〈天論〉，便可看見荀子渴望確立「君子」的主體性。荀子說：「天行有常，不為堯存，不為桀亡」<sup>12</sup>，他的「天」主要指的是按照規律來運轉、客觀實存的物理性宇宙，然而正是因為宇宙自有其運轉規律，從不因人移易，人之生死自有其命，所以人更應該要發揮自己的主體性。〈天論〉便說：

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。<sup>13</sup>

荀子提到君子不慕榮利，並非是君子愚笨不懂爭利，而是他對自我的節操有所堅持。荀子將君子與小人進行對比，對君子來說，自我修養是最基本的事，所謂「則是其在我者」、「敬其在己者」，這些話語突顯君子追求自我成長，他們擁有自由意志和不斷自我超越的精神；「知慮明」、「生於今而志乎古」則意味君子透過積累學問與知識來面對環境的變化。相反地，小人卻將自身命運全交託給客觀環境來決定。值得注意的是，荀子的「天」既構成人力難以違抗的客觀限制，卻同時也是人力可以把握的機會，因為天道運行有理可循，因此人亦要積極應對「天」的變化，〈天論〉這樣說：「應之以治則吉，應之以亂則凶」。

對荀子來說，君子的人格修養需要過程，同樣非一蹴可幾。從荀子的修養論，更可以看出人的道德發展具有歷程，人不是一開始就具

---

<sup>11</sup> 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，2005，頁329。勞思光批評：「荀子之價值哲學，於主體殊無所見，故其精神落在客觀秩序上。然以主體之義不顯，所言之『客觀化』亦無根。」參見氏著：《新編中國哲學史（一）》，頁317。

<sup>12</sup> 清·王先謙著；沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988，頁306-307。本文所據所引《荀子》原典文獻皆出自此書，引文註腳僅標篇名和頁數，於此說明。

<sup>13</sup> 《荀子集解·天論》，頁312。

備美好的道德，「人」是一步步從以自我為中心的關懷，前進到以世界為中心。荀子的「人」具有情欲，會受外界事物的刺激和吸引，身體想要滿足外界事物帶來的刺激，就是一種欲望的渴求。在道德發展的初階，人容易被外界事物引起的情欲所主導，但是經過吸收知識、磨練意志等過程，可以讓自身脫離情慾與習俗傳統的影響，成為一個具有主體性的人。這或許正是今本《荀子》存有〈勸學〉、〈修身〉、〈不苟〉、〈榮辱〉等篇章，且被編者排在全書前四篇的緣故。<sup>14</sup>因為自我的為學、修養是一個人能否擺脫習俗桎梏的重要原因。過往荀子的「禮」常被視為形塑道德規範的外在權威，但事實上作為一個有道德修養的人，必須在社會中與各種人事物互動，不斷思考自身處世的合宜方式，才能成為一個自己想要成為的人。因此荀子雖然重視禮治、倫理，但這並不等於同意「人」應該被外在的權威所支配。

有關君子人格的描述，在〈不苟〉有相當全面而清晰的圖像，〈不苟〉一文在開篇即說：「君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，唯其當之為貴」楊倞並未解釋「苟」的意義，然而對照相同時代《論》《孟》的用例，如「君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣」<sup>15</sup>（《論語·子路》）、「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」<sup>16</sup>（《論語·子路》）、「生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。」<sup>17</sup>（《孟子·告子上》），可知先秦時代的「苟」，大抵有「如果

---

<sup>14</sup> 現在所見《荀子》一書的篇目排序由唐代楊倞所編定，楊倞之前則可追溯至漢代劉向，楊倞在劉向的基礎上繼續校注《荀子》。劉向蒐羅《荀子》相關文獻共三百二十篇，去除重複的二百九十篇，最後編定三十二篇，基本上就是現今所見的《荀子》大體樣貌。劉向排定三十二篇次序，跟楊倞略有不同，但是開頭四篇順序一致。見《荀子集解》，北京：中華書局，1988，頁 51-56、頁 555-559。

<sup>15</sup> 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《論語集解》，收錄於《十三經注疏》，臺北：藝文印書館影印，嘉慶二十年江西南昌府開雕本，2011，頁 115。

<sup>16</sup> 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《論語集解》，收錄於《十三經注疏》，頁 117。

<sup>17</sup> 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收錄於《十三經注疏》，

「一旦/假設」和「隨便/輕率」兩義。〈不苟〉中的「苟」與品德有關，可以解釋為「隨便/輕率」之意，「不苟」即是「不苟且/不隨便」，換言之，〈不苟〉主旨在說明君子人格有何不同。〈不苟〉的確大篇幅將「君子」與「小人」進行對比，如下所述：

(1) **君子小人之反也**：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；見由則恭而止，見閉則敬而齊；喜則和而理，憂則靜而理；通則文而明，窮則約而詳。小人則不然：大心則慢而暴，小心則流淫而傾；知則攫盜而漸，愚則毒賊而亂；見由則兌而倨，見閉則怨而險；喜則輕而翺，憂則挫而懾；通則驕而偏，窮則棄而僂。傳曰：「君子兩進，小人兩廢。」此之謂也。<sup>18</sup>

(2) 君子能亦好，不能亦好；小人能亦醜，不能亦醜。君子能則寬容易直以開道人，不能則恭敬縛紬以畏事人；小人能則倨傲僻違以驕溢人，不能則妒嫉怨誹以傾覆人。**故曰：君子能則人榮學焉，不能則人樂告之；小人能則人賤學焉，不能則人羞告之。是君子小人之分也。**<sup>19</sup>

在第一段引文中，荀子的論述方式是提出君子和小人所共有的某些生／心理條件，但是君子和小人面對這些先天生／心理條件的方式卻不同。君子和小人同樣有「大心」、「小心」、「知」、「愚」、「見閉」、「見由」、「喜」、「憂」、「通」、「窮」等情形，但是君子可以讓這些本來中性的情況，轉向具有道德意義的面向發展，讓自己的身心都處於合於節度分寸的境況。君子的作為應當符合「道」和「理」，也就是符合普遍的道德原則，因為君子對於這個道德原則的堅持，所以不論他是智是愚，或者是喜是憂，他都可以無入而不自得。相反地，小人不僅任由自然生理產生的血氣欲望決定自己的行為，甚且任由這些這些生／心

---

臺北：藝文印書館影印，嘉慶二十年江西南昌府開雕本，2011，頁201。

<sup>18</sup> 《荀子集解·不苟》，頁42-44。

<sup>19</sup> 《荀子集解·不苟》，頁40。

理狀態恣意的發展，所以小人會把智慧用在不當的地方，不論情緒是喜是憂，他都處於一個不穩定不平衡的狀態。對荀子來說，小人這樣的身心狀態，就是不美的，應該經過修養被改善。

不過這一段引文集中描述君子／小人的人格狀態，屬於個人的範圍，尚未述及君子／小人的生／心理如何影響他人，第二段引文便是君子／小人進入社會中的樣態。「才能」本身是中性的，君子／小人同樣都可以擁有才能，但是君子會將才能用在對的地方，不僅榮耀自身，更可以幫助他人往更好的境地邁進，相反小人卻會用他的才能去「傾覆」、「驕溢」他人，換言之，小人的才能是會對他人產生危害的。君子善用他的才能幫助別人，所以別人也樂於告訴君子的不足之處，因為君子知道自己是不足的。這就揭示君子人格修養中重要的一環，那就是君子明白生而為人，一定是有不足之處，君子的日常生活就是慢慢去填補、改善這樣的缺陷。〈榮辱〉對此有所呼應：「材性知能，君子小人一也；好榮惡辱，好利惡害，是君子小人之所同也；若其所以求之之道則異矣。」<sup>20</sup>因為君子可以秉持道德原則，所以他進入社會之後，不會輕易被人際關係與社會風俗所影響，〈致士〉這段引文說明儒家認為人的道德修養應當達到柯爾柏格所說的後習俗階段：

**衡聽、顯幽、重明、退姦、進良之術：**朋黨比周之譽，君子不聽；殘賊加累之譖，君子不用；隱忌雍蔽之人，君子不近；貨財禽犢之請，君子不許。凡流言、流說、流事、流謀、流譽、流愬，不官而衡至者，君子慎之，聞聽而明譽之，定其當而當，然後士其刑賞而還與之；如是則姦言、姦說、姦事、姦謀、姦譽、姦愬，莫之試也；忠言、忠說、忠事、忠謀、忠譽、忠愬，莫不明通，方起以尚盡矣。夫是之謂衡聽、顯幽、重明、退姦、進良之術。<sup>21</sup>

〈致士〉一文主旨在於說明在政府部門任職者，應當遵守哪些道德原則和做事方法，荀子提出「衡聽、顯幽、重明、退姦、進良之術」是

---

<sup>20</sup> 《荀子集解·榮辱》，頁 61。

<sup>21</sup> 《荀子集解·致士》，頁 258-259。

君子應當注意的處事方針，假若孤立看這段文字，容易將它當成一般尋常的道德教化之語，但是與柯爾伯格的道德發展序階進行參照，可知荀子是用具體的社會生活情境，描述一個人實踐道德是基於普遍的道德原則，而非出自傳統習俗、生活習慣、親友情感等等的影響，符合柯爾伯格的道德發展第六序階。荀子在〈致士〉中指出君子進入社會脈絡後，應當和道德有損之人事物保持適當距離，也要對他人發表的各種言論，或是流傳在人群之間的各種傳聞，保持自己獨立的思辨和批判，如此種種，皆說明君子的人格不同於一般眾人。再看以下引文：

(1) 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，交親而不比，言辯而不辭，**蕩蕩乎其有以殊於世也。**<sup>22</sup>

(2) 君子寬而不侵，廉而不剋，辯而不爭，察而不激，直立而不勝，堅彊而不暴，柔從而不流，恭敬謹慎而容。**夫是之謂至文。**<sup>23</sup>

(3) 君子崇人之德，揚人之美，非諂諛也；正義直指，舉人之過，非毀疵也；言己之光美，擬於舜禹，參於天地，非夸誕也；與時屈伸，柔從若蒲葦，非懾怯也；剛彊猛毅，靡所不信，非驕暴也；以義變應，知當曲直故也。<sup>24</sup>

第一條引文指出君子正是「蕩蕩乎其有以殊於世」的人，而君子之所以可以跟他人不同，在於他能保有個人的獨立自主，這是君子個人依循道德原則下的選擇。換言之，美好的道德人格，必定是因為一個人保有他的道德主體。荀子認為君子的人格是美的，因為他會在各種人事物的互動碰撞中，找到自己與他人最適切的互動方式，如第二條引文所描述的樣態，君子可以讓自己有為有守，但仍居於中道而不偏私，這是一種「至文」的表現。君子保有自己的道德主體性，同時可為旁

---

<sup>22</sup> 《荀子集解·不苟》，頁 39-40。

<sup>23</sup> 《荀子集解·不苟》，頁 40-41。

<sup>24</sup> 《荀子集解·不苟》，頁 41。

人帶來正向影響，如引文所述：「崇人之德，揚人之美，非諂諛」、「正義直指，舉人之過，非毀疵」，君子並不以自己有道德為傲，甚至讓道德成為壓迫他人的優越感，相反地，他會引導他人改善自身不足之處。

君子與小人的對比彰顯一種很重要的思維，亦即對於個體差異性的重視。如果一個社會不重視差異性，君子他就必須從眾，讓自己的獨特性在大眾中湮滅。然而一個人要如何知道自己的特殊性，如何理解自己應當堅持的道德原則呢？〈不苟〉描繪君子的美好形象，但是這樣的美好形象，當然不是憑空而來，而是必經過學習修養的歷程。〈不苟〉的「誠」論揭示君子之所以和小人可以不一樣，關鍵在於君子自我意識的浮現，〈不苟〉一篇提到：

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。變化代興，謂之天德。〔……〕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。天地為大矣，不誠則不能化萬物；聖人為知矣，不誠則不能化萬民；父子為親矣，不誠則疏；君上為尊矣，不誠則卑。<sup>25</sup>

當一個人意識到自己的存在本真性時，他才會了解自己作決定的重要性。正如海德格在《存在與時間》中所揭示的，一個人在有限的時間中，他才會意識自己的存在問題，假如自己從來不曾以最真實的自我存在於世間，那就等於沒有存在過，主體勢必會落入虛無的感受中。但究竟怎樣的自我才是真實的自我呢？未來的自己應該以怎樣的面目存在於世間呢？要觸及自我本真性，必定要經過判斷和選擇，主體必須勇於作出抉擇，然後承擔抉擇之後的結果。由於當下每一個選擇，都可能決定未來的存在樣態，換言之，自己的命運就在日常生活大大小小的抉擇中慢慢確立了。然而選擇什麼才是恰當的呢？這個問題將逼使主體回憶過往，探問自己，理想的「自我」究竟是什麼樣態。<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> 《荀子集解·不苟》，頁46-48。

<sup>26</sup> 海德格論述存有（being）的真相時，他從「死亡」切入，指出「死

〈不苟〉這段文字的重要性，在於指出人如何觸及存在本真性的方法，「誠」在先秦的語境裡與「實」有關。一個人要觸及它的存在本真性，需要從歷史當中尋找答案，因為每個人現在自我樣態，都是過去種種生活中的選擇所形塑的。換言之，「君子養心莫善於誠」正是一種自我覺察的工夫，經過這種自我覺察的工夫，才能掌握「變化」的能力。<sup>27</sup>透過這種不斷自我省察的工夫，君子可以了解自我的情欲反應，同時在回顧過去的生命歷程中，發現過去哪些人事物形塑現在的自己，再由此推己及人，了解整個社會活動的因果循環，他就可以掌握變化的規律。每個人雖然都有相似與相異的境遇，這也構成了每個人的特殊性和普遍性。君子之所以可以成為有主體性的人，在於他不甘永遠處於不美滿的現狀，因此要不斷去「變化」現狀，讓自己不斷往上提升到更美好的境地。必須注意的是，君子的人格修養適用於所有人，君子是人格的指稱，不受階級、職業、血緣、性別等現實生活條件的制約，所以每個人都可以透過修養成為君子。

---

亡」讓人意識到時間的有限，有限的時間讓人感到怖慄（Angst, anxiety）和無家感（unheimlich, uncanny），這些情緒感受讓人回到單一的自我，因而意識到自我本真性與非本真性的問題，亦即什麼才是真正的「我」。如果不是死亡，人不會意識到自己需要為自己的人生作出決斷。參見馬丁·海德格爾（Martin Heidegger）著；陳嘉映、王慶節合譯：《存在與時間》，北京：三聯書店，2012，頁 49-53、203-209、271-316。荀子在其〈禮論〉中提到：「君子敬始而慎終，終始如一，是君子之道」強調君子應該重視喪禮之事，整篇〈禮論〉也以喪禮作為論述重心。原因在於荀子認為君子應該清楚意識到人必有一死，生而為人即無法逃離死亡，因此「事死如生，事亡如存」，正是君子面對自我有死性（mortality）的一種行動。

<sup>27</sup> 佐藤將之指出「誠」對荀子之所以重要，就在於必須透過「誠」來掌握「變化」，他說：「對荀子而言，『變』概念係指統治者所要控制的環境或狀況之變化。相對地，『化』則是人內部的變化，而大部分的用例是針對統治者使人民遷善的過程而言。」佐藤將之：〈掌握變化的道德——《荀子》「誠」概念的結構〉，《漢學研究》，2009 年 12 月，27 卷 4 期，頁 42。

儒家重視生活倫常，荀子對「君子」的期待並不只有德行倫理的層面，他認為道德必須在日常生活中，透過各種行為和事件的歷練，才能檢證其真實性。荀子的思考看重歷時性的發展，而非只是一個當下瞬間的情境，如果只從當下情境來看「君子」，可以說德行是「君子」的最基本條件，可是對荀子來說，加入責任倫理的向度才可以真正檢證「君子」的德行，而這也構成荀子思想的一大特色——對倫理生活的重視。荀子建構倫理的依據就是「禮義」，因此他強調君子的身心必須合乎禮義，同時君子也是一個實踐禮義的人。〈不苟〉：「君子治治，非治亂也。曷謂邪？曰：禮義之謂治，非禮義之謂亂也。故君子者，治禮義者也，非治非禮義者也。然則國亂將弗治與？」便指出君子有責任要讓禮義得以施行於社會之中。其它類似論述如下引文：

（1）先王之道，人之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。<sup>28</sup>（〈儒效〉）

（2）以類行雜，以一行萬。始則終，終則始，若環之無端也，舍是而天下以衰矣。**天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也；為之，貫之，積重之，致好之者，君子之始也。**故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也。<sup>29</sup>（〈王制〉）

荀子認為「君子」應當在社會脈絡中承擔倫理責任，假若一個人離群索居，沒有在日常生活中扮演什麼倫理角色，他將缺乏倫理責任可驗證其道德的真實性。然而君子承擔社會責任，並不表示他得服膺外在政治、習俗禮教的權威規範。荀子認為君子可以是「禮義之始」，便基於他在道德上有良好修養，且可以設身處地思考如何帶給他人幸福，謀劃一個具有合理性的生活世界。因此荀子指出「天地者，生之始也；禮義者，治之始也」，雖然天地生出萬物，但卻處於一個自然的狀態，君子的任務就是為每一個存有者思考最合宜的存在方式，並透過具體

---

<sup>28</sup> 《荀子集解·儒效》，頁121-122。

<sup>29</sup> 《荀子集解·王制》，頁163。

行動實現這樣的理想。讓每個人獲得其最合宜的存在方式，隱含著保障個人權利的思維，若能落實在生活世界之中，那就是透過「禮」讓社會中每個人各得其養，參見以下引文：

(1) 君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。<sup>30</sup>（〈禮論〉）

(2) 相高下，視境肥，序五種，君子不如農人；通貨財，相美惡，辯貴賤，君子不如賈人；設規矩，陳繩墨，便備用，君子不如工人；不卹是非然不然之情，以相薦樽，以相恥忤，君子不若惠施、鄧析。若夫譎德而定次，量能而授官，使賢不肖皆得其位，能不能皆得其官，萬物得其宜，事變得其應，慎墨不得進其談，惠施、鄧析不敢竄其察，言必當理，事必當務，是然後君子之所長也。<sup>31</sup>（〈儒效〉）

(3) 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。故仁人在上，則農以力盡田，賈以察盡財，百工以巧盡械器，士大夫以上至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職。夫是之謂至平。<sup>32</sup>（〈榮辱〉）

(4) 雖王公士大夫之子孫也，不能屬於禮義，則歸之庶人。雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。<sup>33</sup>（〈王制〉）

荀子認為「禮」具有區別名分，也就是「別異」的功能，希冀通過「禮義」建構一個有秩序和理性的社會。這個的觀念常被近代學者視為用威權鞏固封建社會，將導致階級流動停滯、社會不平等，甚至被視為儒家中最應被割捨的部分。本文認為我們應回到荀子的文脈，仔細理解他區別差異的目的是什麼。上述三條引文合而觀之，可知荀子區別

---

<sup>30</sup> 《荀子集解·禮論》，頁 347。

<sup>31</sup> 《荀子集解·儒效》，頁 122-124。

<sup>32</sup> 《荀子集解·榮辱》，頁 70。

<sup>33</sup> 《荀子集解·王制》，頁 148-149。

身分、職業、貴賤、長幼、貧富等差異性，目的是讓每個人都可以各得其位，「禮義」的功能就在於「皆得其官，萬物得其宜」、「人載其事，而各得其宜」。荀子提到士、農、工、商，各有不可替代的專長，君子應該充分理解百工百業的專長，讓每個人都可以發揮他的專長，當社會中每個人都發揮其專長，自然會擁有不可替代的地位。換言之，這反而是一種對個人權利的肯認，一個人適合從事的職業，自有其存在的正當性。

荀子區別差異並非是為別異而別異，他的目的是要讓名實可以相符。因為社會中的每個人，必定存在差異，無視這些差異的存在，無法建構一個真正平等的社會。如第四條引文，對荀子來說，決定一個人貧富的關鍵不在於他的職業，不在於世襲自父祖輩的階級，而在於他是否學知禮義，成為一個有道德實踐能力的君子。理想的「禮」既然是希望讓所有人皆得其養，那因階級高低帶來貧富差距就絕不是施行「禮義」的目的，君子施行「禮義」是希望讓每個人的工作權、生存權獲得保障。

### 參、「稱情而立文」：君子的倫理責任

荀子通常被歸屬為突顯儒家「外王」層面的思想家，這樣的分判自然有其道理，因為相較同時代的孟子及其後學，荀子留下來的著述，的確用更大的篇幅、更有系統地建構儒家的政治學說，且孟子傾向從形上的觀念層面談論天道性命，荀子則花費更多心力建構可供施行的政治藍圖。今本《荀子》有近三分之一的篇章以政治理論為主，如〈王制〉、〈富國〉、〈王霸〉、〈君道〉、〈臣道〉、〈致士〉、〈議兵〉、〈彊國〉等，從政治制度、富國強兵之術到君臣應對之道等不一而足。然而正如上一節的討論，荀子並未偏廢「內聖」的層面，在他的政治理論中，更不斷強調道德修養扮演重要角色，他認為：「用國者，義立而王，信立而霸，權謀立而亡」（〈王霸〉）<sup>34</sup>、「隆禮尊賢而王，重法愛民而霸，

---

<sup>34</sup> 《荀子集解·王霸》，頁 302。

好利多詐而危，權謀傾覆幽險而亡。」(〈彊國〉)<sup>35</sup>上位者施行「霸道」，雖然可鞏固權力，但終究不可能長治久安，只有施行「王道」，人民才有可能安居樂業，擁有真正的幸福。

「王道」和「霸道」的差異，就在於「道德」，亦即上位者的「仁」和「禮義」將決定他是為大眾謀公益還是為個人逞私慾。因此更精準地說，荀子仍是以「內聖」為政治的基礎，沒有個人修養、獨立自主的判斷和行動，王道根本不可能施行。人人都應該以「君子」為修養目標，反言之，人人都可以經過修養成為君子，不論他先天的自然血氣與外在社會條件為何，都無礙於一個人對道德原則的判斷和堅持。因而對荀子等先秦儒家來說，道德的要求並不只針對一般人，擁有政治權力的人物更應當被深刻關切。

「王道」和「霸道」的差異在於前者對人民施行禮義，讓人民在禮樂教化中安居樂業，後者則以法律規章、軍事武力要求人民遵守社會規範。如果「禮義」如此重要，對荀子來說，究竟要如何建立一個合乎禮義，具有合理性的社會？「禮義」要如何落實在現實生活中？今本《荀子》全書在後三分之一的篇章，可說正聚焦在落實禮義的根本原則和方法上，其中〈禮論〉更常被作為荀子思想的代表篇章。〈禮論〉和〈樂論〉不僅討論「禮教」和「樂教」，更藉由具體的「禮樂」說明「人」的價值和「人」應當前往的理想精神境地。禮樂教化之所以可行，建立在「人」都是具有感性和理性的基礎之上，我們從〈禮論〉和〈樂論〉可以發現荀子極為重視人與人之間的情感連結，這與心理學家吉莉根的關懷倫理可說遙相呼應。荀子特別重視「人」這個物類的情感，肯認人具有情欲，並非出於偶然，而是整個思想系統的一環，如下列引文：

(1) 君子位尊而志恭，心小而道大；所聽視者近，而所聞見者遠。是何邪？則操術然也。故千人萬人之情，一人之情也。<sup>36</sup>

(〈不苟〉)

(2) 聖人何以不可欺？曰：聖人者，以己度者也。故以人度

---

<sup>35</sup> 《荀子集解·彊國》，頁 291。

<sup>36</sup> 《荀子集解·不苟》，頁 48。

人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一也。<sup>37</sup>  
(〈非相〉)

每個人都在特定的時空中活著，無法輕易穿越不同時空，因此人的認知能力與範圍也總是受到時空的限制。不過荀子認為君子「所聽視者近，而所聞見者遠」，君子認知的世界可以超越自我的時空限制，關鍵在於「千人萬人之情」如同「一人之情」。因為自己與他人都是「人」，擁有相似的情欲變化規律，因此君子如果要理解他人，當然先從理解自我開始，理解的方式如本文上節討論，乃是從自我的生命歷程進行自我覺察，了解現在自己種種身心樣態因何而來。掌握自己的情感變化之後，就可以推己及人，換句話說，透過同理心來了解他人的情感變化。緣此，荀子指出聖人就是「以己度者」，以自己為認知世界的起點，透過了解自己來了解世界，正是所謂的「以人度人，以情度情，以類度類」。可見對「情」的理解是認知世界的關鍵。「情」在古代固然可作寬泛的「實情」，也就是作為現象、狀況之意，不過對於荀子來說，對於「人」的觀察，若僅僅只有「實情」之意，恐怕概念的外延將寬泛到沒有具體的內涵可言。因此若我們仔細考察《荀子》原典，可知他對於「情」和「欲」有精確定義，如下引文：

(1) 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。<sup>38</sup> (〈正名〉)

(2) 性者、天之就也；情者、性之質也；欲者、情之應也。以所欲為可得而求之，情之所必不免也。以為可而道之，知所必出也。故雖為守門，欲不可去，性之具也。雖為天子，欲不可盡。<sup>39</sup> (〈正名〉)

引文指出「好、惡、喜、怒、哀、樂」都是人的情感，這段陳述在現代語境乍看平凡無奇，但如果回到《荀子》文脈考察，他指出「情」

---

<sup>37</sup> 《荀子集解·非相》，頁 82。

<sup>38</sup> 《荀子集解·正名》，頁 412。

<sup>39</sup> 《荀子集解·正名》，頁 428。

就是人性的本質，而人性是一個人生下來便被賦予的事物，只要是「人」，就會有感情。人的「欲」則是「情」接觸外物的後續反應，荀子特別指出「雖為守門，欲不可去，性之具也。雖為天子，欲不可盡」，「欲望」是人人所共有，正因為人有「欲望」的牽引，因此人的「心」必須在滿足欲望和道德原則之間作判斷和抉擇，這樣的心理活動就是「慮」。這意味「情」在荀子的人性論中幾乎居於核心的位置，了解情感的變化，才能知道一個人會因什麼事情而開心，因為什麼事情而悲傷。君子應該做的事，便是理解人的情感由來，針對人的情感需求給予適當的調節。這樣的觀念，在荀子的〈禮論〉和〈樂論〉有很清楚的說明，荀子的〈禮論〉正是一篇討論如何處理悲傷情感的文章。<sup>40</sup>

人的一生當中，最巨大的悲傷，可能非至親之死莫屬，〈禮論〉以鳥獸為例：「凡生天地之間者，有血氣之屬必有知，有知之屬莫不愛其類。今夫大鳥獸則失其群匹，越月踰時，則必反鉛；過故鄉，則必徘徊焉，鳴號焉，躑躅焉，踟躕焉，然後能去之也。小者是燕爵，猶有啁焦之頃焉，然後能去之。故有血氣之屬莫知於人，故人之於其親也，至死無窮。」<sup>41</sup>因為「人」有「血氣」且有「知」，是具有情感的存有者，而且是天下間情感最為敏銳的存有者，至親之死為人類帶來的悲痛，恐怕也是最巨大的。君子關懷人類的情感，因此如何調節至親之死的悲哀，成為君子一生中重要的課題之一，〈禮論〉便以喪禮為例，說明「禮」的功能：

**創巨者其日久，痛甚者其愈遲，三年之喪，稱情而立文，所以為至痛極也。齊衰、苴杖、居廬、食粥、席薪、枕塊，所以為至痛飾也。三年之喪，二十五月而畢，哀痛未盡，思慕未忘，**

---

<sup>40</sup> 陳昭瑛認為喪禮原則具有荀子的審美意義，而且正跟荀子重視「情」的概念有關，詳參陳昭瑛：〈「情」概念從孔孟到荀子的轉化〉，收錄於氏著：《儒家美學與經典詮釋》，臺北：臺大出版中心，2005，頁43-66。

<sup>41</sup> 《荀子集解·禮論》，頁372-373。

然而禮以是斷之者，豈不以送死有已，復生有節也哉！<sup>42</sup>

儒家之所以有三年之喪的說法，便是著眼於至親之死帶來的悲痛深刻綿長，會持續好一段時間，因而提出三年之喪，讓禮儀隨著情感時間延長下去，這就是所謂的「稱情而立文」。執行喪禮的目的不在於儀式本身，而是透過喪禮讓死者家屬以合於節度分寸的方式來抒發情感。這樣一來死者家屬不至於被悲傷的情感所壓垮，也可以透過喪禮的儀式表達對死者的思念。狹義的「禮」有「禮儀」、「儀式」的意義，荀子認為君子的工作就在於思考「禮」的節度分寸，讓人在「禮」中可以養「情」，既保有他本有的人性，又可在此人性的基礎上，進行精神的超越和昇華。如下引文：

說豫、婉澤，憂戚、萃惡，是吉凶憂愉之情發於顏色者也。……  
兩情者，人生固有端焉。若夫斷之繼之，博之淺之，益之損之，  
類之盡之，盛之美之，使本末終始，莫不順比，足以為萬世則，  
則是禮也。非順孰脩為之君子，莫之能知也。<sup>43</sup>（〈禮論〉）

文中提到「吉凶憂愉」之情，此兩情為「人生固有端焉」。換言之，人的情感雖然變化萬端，但總是在兩個相對的極點之間移動，君子要做的事就是不斷斟酌損益，讓「人」既保有情感的變化，但又不至於移動到極端，對自己的身心和旁人造成危害。因此雖然〈禮論〉展現對情感的珍視，但同時也說明「理性」的重要，因為人得不斷去思辨情感最合宜的狀態，然後透過「禮」讓情感處於這樣的狀態，換句話說，也就是從變化當中找出規則，以此作為生活方式和未來發展的指引。此外，〈禮論〉也提到祭典的問題，祭典和喪禮雖然用途不太一樣，但在抒發情感的機制上卻功能一致，如下所述：

祭者、志意思慕之情也。憊詭喑僂而不能無時至焉。故人之歡  
欣和合之時，則夫忠臣孝子亦憊詭而有所至矣。彼其所至者，  
甚大動也；案屈然已，則其於志意之情者惘然不嘆，其於禮節

<sup>42</sup> 《荀子集解·禮論》，頁372。

<sup>43</sup> 《荀子集解·禮論》，頁363-366。

者闕然不具。<sup>44</sup>

至親之死帶來的悲痛是綿長的，經過喪禮調節之後，並不表示人們對死者的牽絆就此消失於無形。活著的人仍會思念死者，特別當時間來到死者的忌日，家屬更會想念死者生前的種種過往，如荀子所說「人之歡欣和合之時，則夫忠臣孝子亦憚詭而有所至矣」特別是處於歡欣鼓舞的場面，因為情感的反差，更可能激發忠臣孝子對過世親人的思念之情。因此喪禮之後還需要定期祭祀，透過祭典，人們就可以追憶已經逝去的人物，當他（她）們仍活在世上。祭典表達的是人們對生命和記憶的敬意。因為每個人都只能活一次，所以死亡才成為一件非常重大的事情，需要透過喪禮慎重地為一個人的一生劃下句點，同時再藉由祭典延續人們對死者的記憶。這樣對死者的家屬來說，較容易放下對死者的不捨掛念，因為這些儀式象徵死者並沒有真正死去，他以另一種方式活在當下的時空。

喪禮和祭禮之所以必要，追根究柢就在於人的情感連結。親人之所以構成倫理關係，固然是基於血緣上的連結，然而儒家很早便指出，血緣是天生的屬性，當一個人承擔起倫理中的責任，他才算真正成為倫理中的角色。換言之，構成親屬倫理的關鍵，更在於親人之間的「愛」。父母愛他的子女，子女愛他的父母，這是人最基本的情感，所以死亡才帶來巨大的悲痛。如果沒有「愛」的話，至親之死就如同陌生人之死，人們或許會基於普遍的人道立場感到悲傷，但可能不會產生綿長不斷的巨大悲痛。荀子的「禮」表現出關懷倫理的精神，他認為「事死如事生，事亡如事存，狀乎無形，影然而成文」，「禮」的教化功能正在提醒人們至悲來自於至愛，這是一種值得人們珍惜與重視的情感。

從〈禮論〉我們可以看到在抒發情感的過程中，音樂往往扮演非常重要的角色，如：「故鐘鼓管磬，琴瑟竽笙，韶夏護武，洵桓簡象，是君子之所以為憚詭其所喜樂之文」音樂可說是重要禮儀不可缺席之物，為何音樂如此重要？對儒家來說，音樂並非只是禮儀的陪襯，相反地，音樂是日常生活中的必要之物，更象徵著人格境界。孔子曾說：

---

<sup>44</sup> 《荀子集解·禮論》，頁 375-376。

「興於詩，立於禮，成於樂」，這段話除了解釋儒家教化的功能外，也被視為儒家教化對生命歷程的影響。人在童蒙時代適合學詩，因為「詩」可以興發個人情感，當孩童長大成為「人」，必須擔負倫理角色的責任，「禮」可以培養人們對責任的認識和實踐方法。然而對孔子來說，僅僅盡到倫理角色的責任似乎是不夠的，在「立於禮」之後還有一個「成於樂」的階段。一個人的生命階段必須經過「樂」的教化才完整，只是若我們回到真實的生活情境，音樂為何能達成移風易俗的教化功能？這必須從人和音樂的感應說起，〈樂論〉相關論述如下：

(1) 人不能無樂，樂則必發於聲音，形於動靜；而人之道，聲音動靜，性術之變盡是矣。**故人不能不樂，樂則不能無形，形而不為道，則不能無亂。**先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之。<sup>45</sup>

(2) 凡姦聲感人而逆氣應之，逆氣成象而亂生焉；正聲感人而順氣應之，順氣成象而治生焉。**唱和有應，善惡相象，**故君子慎其所去就也。<sup>46</sup>

(3) 故齊衰之服，哭泣之聲，使人之心悲。帶甲嬰胄，歌於行伍，使人之心傷；姚冶之容，鄭衛之音，使人之心淫；紳、端、章甫，舞韶歌武，使人之心莊。<sup>47</sup>

第一條引文指出人不能無「樂」，但人的身體更會因為情感而有活動，一旦身體的活動逾越分寸，就可能帶來混亂，因此需要有雅樂來導正。乍看這段敘述，荀子的樂教似乎用來壓抑人的情感，把情感視為不應存在的事物。本文認為恰恰相反，荀子正面陳述「人不能無樂」，並且將歡樂帶來的生理反應視為人性豐富的一面，他說「人之道，聲音動靜，性術之變盡是矣」，問題只是歡樂產生的後續活動會不會危害他人而已。〈樂論〉數次提及「樂者，樂也」。可見荀子認為情感之「樂」是值得人們追求的事物，既然人格境界可在樂教中完成，便暗示了情

---

<sup>45</sup> 《荀子集解·樂論》，頁 379。

<sup>46</sup> 《荀子集解·樂論》，頁 381。

<sup>47</sup> 《荀子集解·樂論》，頁 381。

感之「樂」的正當性。第二條引文說明各種不同的音樂，會引發不同的生理反應，所以君子在選擇之間必須慎重。

由於音樂召喚出「人」的情感，所以樂教是可行的，如有「齊衰之服，哭泣之聲」的喪禮場合可讓旁觀者同感悲傷，旁觀者雖然並未真正失去親人，但仍然可透過喪禮了解生命的可貴，同樣的「帶甲嬰胄，歌於行伍」之所以使人心傷，是因為這意味著有人要為國家奉獻自由和生命，同樣展現人們對生命的珍惜。第三條引文也告訴我們，音樂能召喚情感，並不只是旋律可以帶動生理反應，而是音樂往往可以連繫到具體的生活情境，正是這些情境喚起人們的記憶，讓人們重新回到那些情境，再次生發情感。如喪禮讓人想起生命的短促，如軍歌讓人想起戰爭的無情等等，在音樂的感染中，人們想起歷史情境，在這些情境中確認自我的倫理角色，並且承擔角色的責任，這是樂教可以促成責任倫理的原因。在〈樂論〉中，荀子也闡述了他所嚮往的精神生活，如下所述：

君子以鐘鼓道志，以琴瑟樂心；動以干戚，飾以羽旄，從以磬管。故其清明象天，其廣大象地，其俯仰周旋有似於四時。故樂行而志清，禮脩而行成，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧，美善相樂。故曰：樂者、樂也。君子樂得其道，小人樂得其欲；以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂。故樂者，所以道樂也，金石絲竹，所以道德也。<sup>48</sup>

〈樂論〉不僅提出音樂教化的理論，而且揭示君子修養可達成的最美好精神境界。從引文中可看見荀子對樂教抱持崇高的期待，人們在音樂的陶冶中，最後可以邁向「樂行而志清，禮脩而行成，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧，美善相樂」這樣彼此和樂敬愛的社會。在個人的修養部分，君子透過音樂的表演和欣賞，展現他的獨立人格，就像自然世界一樣廣大美好。此處再闡明情感之樂是值得追求的，只不過君子的「樂」來自於「道」，小人的「樂」來自於「欲」。「道」象徵著君子的道德判斷和倫理責任，換言之，君子的「樂」是

---

<sup>48</sup> 《荀子集解·樂論》，頁 381-382。

無限的，因為君子脫離了自然因果的限制，他以承擔倫理責任為生命關懷。過去有關荀子思想的討論，通常集中在「禮」的部分，忽略「樂」其實也具有重要的角色，〈樂論〉如此說：

樂也者，和之不可變者也；禮也者，理之不可易者也。樂合同，禮別異，禮樂之統，管乎人心矣。窮本極變，樂之情也；著誠去偽，禮之經也。<sup>49</sup>

〈樂論〉這段文字明確將「禮」和「樂」並列，可見都是儒家人文化成之事業上不可或缺的兩者。雖然引文指出「樂合同，禮別異」，「禮樂」的教化功能有不同偏重的面向，但兩者都意味著儒家對理想人格和社會的期待。透過「禮」和「樂」，君子不僅確立自身的道德主體性，更可以藉由「禮」和「樂」理解自身在倫理生活中的位置，以及他應當扮演的角色。人無法離群而索居，人的道德實踐必然要在社會脈絡中檢證，因此君子應該關懷他人的存在境況，並以替他人追求合理的存在境況為其目標。由於君子深刻掌握情感欲望的變化，可體會他人的內心感受，並且尊重每個人差異性，因此君子知道每個人都可以是社會中不可缺少的人。「禮」和「樂」讓每個人的情感產生連結，明白原來這個世界有許多人和我有著相同的生命經驗，人的普遍性就在這裡。透過「禮」和「樂」增進彼此的理解，和諧而又有差異的社會就有存在的可能性。一個合乎禮義的社會，應當可以讓每個人的生存權都不被他人所傾軋，這個社會中的人們得以展現其自身，各自完成他們自己的理想。創造這樣的社會，正是「君子」的理想。

## 肆、結論

荀子從宋代開始被貶抑為儒家的罪人，甚至被逐出儒家的名單，命運堪稱坎坷。近二十年來重探荀子思想價值的著述逐漸增加，這可能不是偶然，而是儒家研究到了另一個轉折的時期。轉折並非意味要

---

<sup>49</sup> 《荀子集解·樂論》，頁382。

重演彰顯某人、貶抑某人的論述方式，而是現代性的挑戰逼使儒家研究回應現代社會的問題，因而讓學者回到歷史中尋找適合的思想資源。荀子曾經是戰國一代儒宗，從漢代到唐代中葉，更曾是不少儒者的典範人物<sup>50</sup>，然而之後被冷落近千年，這樣戲劇化的轉折，提供學者重新檢視評估荀子的動機。假設孟子一脈的儒學可稱為新儒學，那麼自認繼承周孔的荀學，應當可稱為古典儒學<sup>51</sup>。如果新儒學回應現代性的挑戰都有未竟之處，那麼看似更傳統的古典儒學究竟可以帶來什麼啟發？

本文同意林遠澤從後習俗責任倫理學的角度重新詮釋儒家思想的作法，本文以「君子」為關鍵詞，串連荀子的諸多思想主張，發現荀子思想不僅可被視為後習俗責任倫理學，荀子更提出具體的方法，讓責任倫理可以落實。荀子雖然因〈性惡〉一文背負千年罵名，但我們從他對君子人格的種種描述，可以發現他並未忽略人具有道德主體

---

<sup>50</sup> 有關荀子思想的流變，可參閱馬積高：《荀學源流》，上海：上海古籍出版社，2000。

<sup>51</sup> 自二十世紀九〇年代湖北郭店楚簡出土後，學界對先秦儒學發展圖像有了更清楚的認識。郭店楚簡的年代約在孔子之後、孟子之前，因為文獻流傳時間早於入土時間，所以部分文獻的年代可能與孔子同期，甚至更早。其中〈性自命出〉、〈尊德義〉等多篇簡文中顯示的人性論是一種相當素樸的性自然論，雖然也開始提到人性有「仁」、「愛」等情感，但還沒出現類似孟子「盡心知命知天」、「性善」的論述。孟子主張人有「四端之心」等道德主體概念，相較當時儒者來說屬於新的學說，故可以「新儒學」來定位孟子的學說，但孟子之前早已有儒學流傳，揆諸《左傳》、《禮記》等傳世文獻，其中儒者的天論與性論多從氣化宇宙開展出來，這支認定性自然論的儒學可以「古典儒學」來定位。事實上綜觀儒學發展的大脈絡，即可分為古典儒學和新儒學兩者的交替，漢唐儒學從氣化宇宙來看人之性情，思考模式與先秦古典儒學相近，宋代主流儒學從天道性命相貫通來談本體的價值根源，則是新儒學在宋代的再發揮。清中葉起儒者重新談起性自然論，重視考據訓詁和經世致用，回到古典儒學的學術典範。二十世紀牟宗三、唐君毅、徐復觀等學者提倡的儒學，強調心性本體論，因此被稱為當代新儒學，這部分則是中國哲學研究者熟悉的歷史。

性。只是相較孟子，荀子認為大部分的人無法自生命之初，或在社會脈絡中輕易展現他的道德判斷和行動力，相反地，一個人往往得經過漫長的修養和學習，經過各種利益欲望和道德原則之間的掙扎衝突，隨著經驗的累積，逐漸在生活場域以具體行動突顯他的道德主體性。假設一個人無法培養獨立自主的人格，那麼禮樂教化不可能發揮實質功能，社會秩序只能訴諸刑罰威權，這是荀子斷難同意的事。

將荀子思想歸屬於倫理性儒學，固然有其道理，但是我們從荀子的修養論可以看到他並未偏廢個人修養。君子因為具有道德主體性，脫離傳統習俗的情感、觀念和活動制約，所以可以堅持普遍的道德原則，保持他個人獨立的判斷，如同柯爾伯格道德發展序階的後習俗階段。君子可以獨善其身，不過，荀子認為君子不應停留在獨善其身，他盼望君子進入社會中，對他人發揮正面影響力。荀子心中的正面影響力不是要求旁人作出符合道德規範的行為，過著符合道德規範的生活，相反地，荀子認為君子的影響力在於引導他人發現自我，發現自己的情欲變化和專長，讓每個人都可以走上屬於自己獨一無二的路。君子之所以可以進行這樣的工作，在於他能深入理解每個人的特殊性和普遍性，讓每個人都可以各安其位、適得其所。確保社會中每個人的生活權利，讓每個人可以在自己的崗位上追求幸福，這是荀子心中的「禮義」，也是他所認定的正義。

荀子定義了君子的倫理責任，而且進一步提出君子可以透過「禮樂」來落實他的責任。儒家重視禮樂教化，正是渴望讓「禮樂」引導人們開展自我的主體性。荀子屢屢強調禮義的重要，並認為必須透過「禮樂」才能創造禮義的世界，是因為「禮樂」可以抒發人們的情感，讓人們發現自己和他人的情感連繫，原來自己並不是孤獨的原子式的存有者。「禮樂」讓人意識到這世界上有人和我有相同的情感經驗，有人和我一樣會因某些事情而愛恨歌哭，這種情感連結正是生而為人的珍貴事物。君子關懷他人的存在境況，當然就包括關懷他人的情感經驗，〈禮論〉以喪禮為例，告訴人們應當珍惜生命，關懷他人因為死亡產生的悲傷失落。情感的連結是荀子倫理學中不可忽視的一塊。

值得注意的是，荀子的「禮樂」並不是只講求身心的感性而已，他還在乎理性的思慮，君子如果想找出情感的變化規則，必須讓自己

脫離情境本身，進行後設性的思考，一一釐清情境中各種人事物的關係，方能掌握客觀存在的「道」。荀子認為禮樂教化可以創造具合理性的生活世界，人們在禮樂教化中承擔他的倫理責任，承擔責任不是因為外界強求，而是人們基於道德主體性的抉擇，這樣的主張值得現代社會的關注和反省。

## 參考書目

### （一）傳統文獻

清·王先謙著；沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988。

梁啟雄：《荀子束釋》，臺北：臺灣商務，1979。

魏·何晏注，宋·邢昺疏：《論語集解》，收錄於《十三經注疏》，臺北：藝文印書館影印，嘉慶二十年江西南昌府開雕本，2011。

漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收錄於《十三經注疏》，臺北：藝文印書館影印，嘉慶二十年江西南昌府開雕本，2011。

### （二）外文譯著

哈伯瑪斯(Jurgen Habermas)著，曹衛東等譯：《公共領域的結構轉型》，臺北：聯經出版公司，2002。

馬丁·海德格爾(Martin Heidegger)著，陳嘉映、王慶節合譯：《存在與時間》，北京：三聯書店，2012。

羅哲海(Roetz, Heiner)著，肖陳詠明、瞿德瑜譯：《軸心時期的儒家倫理》，鄭州：大象出版社，2009年。

柯爾柏格(L. Kohlberg)著，單文經譯：《道德發展的哲學》，臺北：黎明出版社，1986。

卡羅爾·吉利根(Carol Gilligan)著，肖巍譯：《不同的聲音：心理學理論與婦女發展》，北京：中央編譯出版社，1999。

(三) 近人論著

- 牟宗三：《心體與性體（第一卷）》，臺北：正中書局，1985。
- 牟宗三：《圓善論》，臺北：學生書局，1985。
- 佐藤將之：〈掌握變化的道德——《荀子》「誠」概念的結構〉，《漢學研究》，2009年12月，27卷4期，頁35-60。
- 李明輝：《儒家與康德》，臺北：聯經出版公司，1990。
- 李明輝：《儒學與現代意識》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016。
- 周大興編：《理解、詮釋與儒家傳統・展望篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009。
- 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，臺北：聯經出版公司，2017。
- 馬積高：《荀學源流》，上海：上海古籍出版社，2000。
- 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005。
- 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，2005。
- 劉又銘：〈荀子的哲學典範及其在後代的變遷轉移〉，《漢學研究集刊》，2006年12月，3期，頁33-54。
- 劉又銘：〈從「蘊調」論荀子哲學潛在的性善觀〉，《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》，2001，臺北：政大文學院，頁55-77。

初稿收件：2022年03月07日 審查通過：2022年05月10日

作者介紹：政治大學中國文學系博士生

通訊地址：新北市林口區仁愛路二段17號3樓

電子郵箱：103151501@nccu.edu.tw