

# 孔門情意教育觀之詮釋與實踐

崔光宙

## 【摘要】

本文以論語和禮記為主要素材，以詮釋學為研究方法，探討孔門之情意教育觀，孔子教弟子以興於詩、游於藝、依於仁、成於樂為主軸，其內涵可分析為：化負面情緒為正面情緒、人文素養的陶冶與充實、理性與感性的平衡、圓滿自足的人生觀。最後，以此歸納為情意的健康性、豐富性、均衡性與圓熟性作為情意教育的四大目標，並以詩樂欣賞為例，論述孔門情意教育之實踐，以及在現今師資培育之啓示。

關鍵字：情意教育、淨化情緒、人文素養、情理均衡、圓滿自足

## 壹、前言

人常自稱為「萬物之靈」，因為人有靈，它成為道德家心目中善的根源，藝術家內心自由創作的根源，以及教育家主張教育可能性的依據。但在不同思想家的哲學中，「靈」或「靈魂」是一個複雜的概念。早在古希臘就盛行靈魂三分說，柏拉圖就曾將人類靈魂分為「理性靈魂」、「意志靈魂」和「嗜慾靈魂」三個部分（Republic, Bk IV, 439c~442c.）這可能是今天「知」、「情」、「意」三分的根源之一。但柏拉圖的靈魂理論，受到奧菲爾宗教（Orpheus）和畢達哥拉斯學派靈肉二元論的影響，他區分具有睿智思考能力的是理性靈魂，而由激情、病態所導引之生物性需求與衝動為嗜慾靈魂。理性靈魂是駕馭者，嗜慾靈魂則猶如有帶翅膀的性格剽悍之馬，必由駕馭者馴服，方能入於神聖之域（Phaedrus. 248b）。因此，在柏拉圖的靈魂觀中，理性是靈魂的駕馭者，是主人；激情嗜慾則是被駕馭者，應為僕從。「知」與「情」兩者，非平行對等的關係，反而是高下主從的關係。情意之所以受到貶抑與忽視確是其來有自。至於意志靈魂在柏拉圖的思想中被視為有翅膀的溫馴之馬，雖然，它不像嗜慾靈魂般難以駕馭，但同樣要在理性的控制之下。如此，知、情、意的三分法，在駕馭者與被駕馭者的對立關係來看，就成為「理性認知」與「情意」的二分法。因此，將「情」與「意」結合為一個概念，在西方思想中具有源遠流長的根源。

在中國古典哲學中，鮮有情、意兩字結合為一詞的用法，多半是將兩字分開使用。

（一）先就情字來說，情字的意義出現在先秦儒家的典籍之中，有下列數則：

禮記禮運篇云：「何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲，七者弗學而能。」

中庸篇云：「喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。」

荀子正名篇：「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。」

由以上三段話歸納而言，先秦儒家對情字的看法是：

1. 「情」字在西方有「情感」（feelings）、「情緒」（emotions）和

- 「激情」(passions)各種涵意。這些不同的概念容或有強度及內生、外感的差別，但在本質上是類似的。因此在先秦儒家的著作中，情字未加細分，而只是一個整體的概念。
2. 「情緒」有喜、怒、哀、樂、懼、愛、惡、欲各種種類，情緒的類別雖不同，但都是天生的，不必經過後天學習便自然能夠表現出來。
  3. 各種情緒在未表現於外時稱之為「中」。表現於外，而又能受到理性適當的節制稱之為「和」。所以，中是情感或情緒的自然本質，和是節制情感的修養狀態。此即是實施情感教育的最重要依據。
  4. 情可以與性字結合而成為「性情」。表示情是天生人性中主要的成分，荀子甚至認為那就是人性中本質的部分。
  5. 情也可以與欲字結合，而成「情欲」。荀子認為內在的情感反應為外在追求的衝動，便成為欲。欲的追求衝動背後一定有情作為基礎。
  6. 人的內在情感或情緒原本是無害的自然狀態，因為連結了外在的衝動往往就成為有害的行為。所以，荀子說：「雖為守門，欲不可去；性之具也。雖為天子，欲不可盡。」(正名篇)欲是生命活力的動力，如果沒有欲，人就成了行尸走肉，了無生趣，所以「欲不可去」；即使貴為天子，人欲也沒有完全滿足的時候，所以荀子提出「近盡」的主張，意思就是說：人不可能要求欲的完全滿足，只要接近滿足，便應該適可而止，否則只有導致失望、沮喪的悲劇。如此看來，「情感修養」的功夫也必然包含節欲與近盡的教養在內。

(二)再就「意」字來看，意常和另一個字連用，就是志字。志是「心之所向」的意思，也是人在「情欲」以外另一個很重要的行為動力。在論語中，大量出現「志」字，舉例如下：

子曰：「吾十有五而志於學，…」(為政篇)

子曰：「苟志於仁矣，無惡也。」(里仁篇)

子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足以議也。」(里仁篇)

子曰：「盍各言爾志？」…子路曰：「願聞子之志。」子曰：老者安之，朋友信之，少者懷之。」(雍也篇)

子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」(述而篇)

由以上的用法可以看出，情是發於人性之自然，而志則是出於道德理想

的認知，志於學、志於仁、志於道都是先認知到「學」、「仁」、「道」的重要和價值，進而努力加以追求。

人的心理與精神活動無論如何複雜，原是分割的整體。因此，討論情意教育本來無法與認知做明顯的區隔，只是本文為彰顯問題的焦點而特別呈現出先秦儒家教育思想中的情意成分。

情意教育在追求人情意的健康性，情意的豐富性，情意的均衡性與情意的圓熟性。而這四大目標又恰好可用儒家的興於詩，游於藝，依於仁，成於樂來加以闡發。

## 貳、興於詩——化負面的情緒為正面的情緒——

子曰：「小子！何莫學夫詩？詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨。…」（論語陽貨篇）

欣賞詩經可以達到四項功能，頭一個就是「興」。所以孔子說「興於詩」（論語泰伯篇）。

關於「興」的涵意，朱熹注為「感發意志」。邢昺則說：「詩可以令人譬引連類，以為比興也。」邢昺的解釋是依據詩大序說詩有六義：「一曰風，二曰賦，三曰比，四曰興，五曰雅，六曰頌」。風、雅、頌是詩經的性質分類，也就是十五國風，大小雅以及周頌、魯頌、商頌。至於賦、比、興則是詩經表現的方式，賦是直接敘述事情，比是以具體的事物比喻抽象的情感與思想，興則是假託外物以明內在的心意。如此看來，比與興兩者常難以區別。而朱熹所謂的「感發意志」與詩大序中「假託外物以明內在之心意」之「興」的詮釋，也有異曲同工之妙，即在藉著詩句的假託，啟發思想、感情和意志。

詩可以啟發何種思想和情意呢？論語的兩段話說得很清楚：

子曰：「詩三百，一言以蔽之，曰思無邪。」（論語為政篇）

子曰：「關雎，樂而不淫，哀而不傷。」（論語八佾篇）

如果「邪」是負面的情緒，那麼「無邪」便是詩的心靈淨化作用，即將不純正的慾念歸於純正。同樣地，「樂而不淫」、「哀而不傷」便是情感得到適當的宣洩與節制，達到中庸所謂「發而皆中節，謂之和」的境界。

病態的負面情緒與健康的正面情緒並不是二分法，而是隨著人的修養與精神境界的提升，不斷地提高其品質。關於這一點我們可以在孔子與子貢的對話中可窺得梗概。

子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也，未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢曰：「詩云如切如磋，如琢如磨。其斯之謂與？」子曰：「賜也，始可以言詩已矣。告諸往而知來者。」  
(論語學而篇)

在這段對話當中，貧而諂、富而驕是不健康的負面情緒，子貢以「貧而無諂」、「富而無驕」作為提升人格和情緒品質的追求目標，而孔子提出「貧而樂」、「富而好禮」的更高境界。「無諂」、「無驕」雖非負面情緒，但不如「快樂」與「好禮」更為積極而正面。因此子貢引詩經衛風淇澳篇的「如切如磋，如琢如磨」來表現這種人格不斷精進，情緒品質不斷提升的修養歷程。這便是孔門藉著詩的欣賞以啟發思想、提升情緒，發揮「興於詩」之情意教育功能的具體實例。

孔子與子夏另一篇有關「興於詩」的對話也可以提供優良的典範。

子夏問曰：「巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮，何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也，始可與言詩已矣。」(論語八佾篇)

要分析這段對話的深意，必先回到孔子說：「質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子。」(論語雍也篇)的思考脈絡中，「質」指的是人內在性情與生命本質，「文」指的是人外在的行為修飾；只重內在的生命本質，不重外在的行為修飾，則粗鄙如野蠻人；相反的，只重外在行為的修飾，不重內在的性情與生命本質，則此人形同虛假的形式，內外雙修方得稱為文質彬彬的君子。子夏以詩經衛風碩人篇的「巧笑倩兮，美目盼兮」，再加以逸詩中「素以為絢兮」，請教孔子其間的深意。前兩句表面上在形容「美人」，但卻可「比興」為道德人格之美。而後一句以「素」為人的性情與生命的本質，「絢」表示人外在行為修飾之美。孔子簡單的回答是「繪事後素」，也就是繪畫是先素描然後在加上美麗的色彩。這四個字在「比興」為人格修養的過程，也就是人必須先確立自己性情與生命的本質(素)，才加上外在行

為的修飾（繪事）。人外在行為修飾的背後有一個更根本的基礎，那就是人的「真性情」。此種思考的邏輯再加上「人而不仁，如禮何？」（論語八佾篇）的精神內涵，就自然得出子夏「禮後乎」的結論。

「禮後乎」所彰顯的情意教育涵意是：內在心靈之美是外在行為儀式之美的根源與基礎，而人心之美又具體表現在負面情緒轉化為正面情緒之上，因此這是先秦儒家情意教育觀中首要的課題之一。

論語學而篇第一章；孔子開宗明義便說：「學而時習之，不亦說乎！有朋自遠方來，不亦樂乎！人不知而不愠，不亦君子乎！」其中表現出三種積極而正面的情緒：喜悅、快樂與心平氣和。孔子對顏回的稱讚是：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，回也不改其樂。」（論語雍也篇）人面對困苦的生活、惡劣的環境，「不堪其憂」這是一種負面的情緒，而顏回「不改其樂」則是積極而正面的情緒。「子之燕居，申申如也，夭夭如也。」（論語述而篇）其中「申申」是體態舒適的樣子，而「夭夭」則是神情愉快的樣子，這兩者都是積極而正面的情緒。子曰：「若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣！」（論語述而篇）為之厭，誨人倦是負面情緒，為之不厭，誨人不倦則是正面情緒，則如公西華所謂：非一般弟子所能學的積極正面情緒。子曰：「君子坦蕩蕩，小人長戚戚。」心中寬廣開闊無礙是正面的情緒，長憂戚不安，手足無措則是負面情緒。「子絕四：無意、毋必、毋固、毋我。」妄臆、必然、固執、私己是負面情緒，而從這種固陋閉鎖的心態中解放出來則是正面情緒。

儒家興於詩的教育方法是藉著詩句的欣賞，淨化負面的情緒，啟發正面的思考，達到心胸開闊、內心喜樂的境界，也充分表現出情感的健康性。其在師資培育上的涵義與應用將於後文中再詳加評述。

### 參、游於藝——人文素養的陶冶與充實——

子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」（論語述而篇）

道、德、仁三個概念在論語中出現的次數甚多，意義也較容易把握，唯獨「藝」字卻不多見。尚書金縢篇中有這樣的記載：「武王有疾，周公願代其死，而設三壇，告先祖太王，王季，文王曰：『予仁若考，能多才多藝，能事鬼神。』」這是藝字出現在古代典籍中之著例。在論語中除了「游於藝」

一詞外，藝字至少出現過兩次：

第一次：

大宰問於子貢曰：「夫子聖者與？何其多能也？」子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也。」子聞之曰：「大宰知我乎？吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。」牢曰：「子云：『吾不試，故藝。』」（論語子罕篇）

由整段話看來，藝指的是實用技能，如學稼爲圃、駕車射箭……等屬之。

第二次：

子路問成人。子曰：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣！」（論語憲問篇）

冉求在孔門四科中屬於政事科，曾為魯卿季氏之家臣，為其出兵討伐過顓臾，擅長外交和軍事，故冉求之藝當指政、軍、外交之事。

至於，「游於藝」之「藝」的內涵，似與上述兩處之「藝」的內涵不盡相同，因為「實用技能之藝」主要靠練習方法來增進；軍事外交的能力除了有這方面的智慧之外，還要靠實際經驗的磨練和累積。但「游於藝」之所以需要悠游其間，因它在本質上是一種文化素養，而非做某件事情的具體能力。此種「游於藝」的學習，在禮記學記篇中有更清楚的說明：

「不興其藝，不能樂學。故君子之於學也，藏焉、脩焉、息焉、遊焉。」

在性質上屬於文化修養的「藝」，它是透過博學於文，使人眼光遠大、心胸開闊；其目的不在於技巧與能力的增進，而在於心靈的充實與精神的提升。因此，在過程中不能急功近利、計較績效，而是耳濡目染、慢慢消化，此為學記論學提出「藏焉、脩焉、息焉、遊焉」的真義。

論語中藝有「詩、書、禮、樂」等文化素養的涵義，也有「射、御、書、數」等實用技巧的涵義。這兩個層次的涵義恰巧與古希臘所謂的「藝」（ars）有相互對照之趣。在希臘時代，不同社會階級的人就要學習不同的「藝」，自由民有參政權，必須對政治社會文化的發展有正確的判斷力，因此有「七

種博雅之藝」(seven liberal arts)充實其人文精神，培養其獨立思考和判斷的能力。此「七藝」即是文法、修辭、邏輯、數學、幾何、天文、音樂。這七種科目與實用技能無涉，而是培養自由民具有博雅心靈之藝(劉文潭譯，民76：107)；此與先秦儒家以「詩、書、禮、樂」充實人文素養，培養博雅精神之立意相當。

另外，奴隸階級也要學習技藝，以具備一技之長而服務主人。此技藝稱為「粗俗之藝」(vulgar arts)，前述學稼爲圃、射箭駕車便是相當於此種「粗俗之藝」。

先秦儒家並沒有「博雅之藝」與「粗俗之藝」的對比概念，但卻有「藝」和「器」的差別。如上所論，「游於藝」之「藝」指「詩、書、禮、樂」等傳統文化精華，藉著這些文化材的陶冶與充實，以培養博雅的心靈。而「器」指的是人像器具一樣，只有某種特殊的功能和用途，缺乏自由的心靈與適應環境變化的能力，因而無法超越既有社會制度的侷限，成爲頂天立地、精神自由的大人。在論語中有兩段話最能體現出「器」的涵義：

子曰：「君子不器。」(論語為政篇)

這句話是說真正的君子必須充實人文素養、成就博雅的心靈，表現人生自由的抉擇力量，而不能像器具一樣只限於某種特定的用途。

子貢問曰：「賜也何如？」子曰：「女器也。」曰：「何器也？」  
曰：「瑚璉也。」(論語公冶長篇)

在孔門四科中，子貢擅長言語且相貌堂堂，立於宗廟頗有威儀。因此孔子以「瑚璉」形容子貢之材。瑚璉是宗廟祭祀時盛稷所用飾玉華美之器，以瑚璉形容一個人有褒有貶。褒其相貌堂堂，氣質非凡，十分體面；但也貶其雖貴爲華器，然卻人文素養不足，僅有特定的用途。

綜上所述，先秦儒家第二個情意教育觀點是「游於藝」。也就是藉著文化素養的陶冶和充實，培養博雅的心靈，成就自由的精神。而其具體的教育方法則是從欣賞傳統文化精華，體會其中深意著手。孔子入太廟每事問，並謂子貢「爾愛其羊，我愛其禮。」又曾說：「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。」(八佾篇)稱許林放問禮之本爲大哉問，可見出「游於藝」的心胸與氣度，也堪稱情意豐富性之典範。

## 肆、依於仁——理性與感性的平衡——

情意教育最根本的是處理人的情感好惡問題，人生在世免不了會有情感好惡，此情感好惡往往是人內在生命的動力，故不應任其衝撞，也不可完全壓抑，如何將此情感好惡轉為「中和」和「平衡」的狀態，實是情意教育最重要的課題之一。

先秦儒家處理人的情感好惡有一套完整的方法，用簡單的一個字來說就是「仁」字。

子曰：「唯仁者，能好人，能惡人。」（論語里仁篇）

喜歡某些人或討厭某些人本來就是人之常情；何以說「唯仁者」，這段話的關鍵出現在「能」字。此「能」非「本能」的能，而是理性抉擇能力的能，如果這樣的詮釋無誤，那麼「仁」本身就是一種理性與感性的平衡狀態。在此平衡狀態下，人的情感好惡受到理性的調節，產生適當的行動力量。

以下三段話可見出「仁」字與情感好惡的關係：

子曰：「苟志於仁矣，無惡也。」（論語里仁篇）

子曰：「不仁者不可以久處約，不可以長處樂；仁者安仁，智者利仁。」（論語里仁篇）

子曰：「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也，君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」（論語里仁篇）

「富貴」、「處樂」是人之所好；「貧賤」、「處約」是人之所惡；若得之於仁，則可安貧而樂道；若失之於仁，則常驕奢無度，放利而行。因此，仁的重要特質是調節好惡情感，以達到坦蕩中和之境。孔子才說：「君子固窮，小人窮斯濫矣。」（衛靈公篇）

「仁」為何義？其何以能具有調節情感之功？依據論語篇章，「仁」字的涵義可從下列思索程序中求得：

### (一)仁者人也

首先「人」與「仁」兩個字聲音相同，部首相同，根據六書的假借原理，兩者當可相互通假。在論語中就出現過「人」與「仁」字相互假借的句子。例如：宰我問曰：「仁者，雖告之曰，井有仁焉，其從之也。」井有「仁」焉的仁字，顯然是人字的假借字。故先秦儒家的一些著作中，即將「仁」字解為「人」。如禮記表記和中庸兩篇都有「仁者，人也。」的句子，孟子盡心篇下有「仁也者，人也。」的說法。值得注意的是，他們只說：「仁者，人也。」而不是說：「人者，仁也。」按邏輯關係來說，「人」是一個大類，「仁」是這個大類別中的一種精神特質。如果「人」指的是赤裸裸的自然人，那麼「仁」便是具備某些「人之所以為人」的條件的「人」。

### (二)仁者愛人

孔子認為人類社會中應該有一種先天的、普遍性的情感存在，它是以仁作為人與人之間最基本、最合理的關係，其根源則是由家族社會所孕育出來的「親情之愛」或「親親精神」。有子曰：「孝悌也者，其為人之本與。」也就是把親情為「仁」之根源點出。宰我認為三年之喪太久，孔子說：「予不仁也，子生三年，然後免於父母之懷，夫三年之喪，天下之通喪也，予也有三年之愛於其父母乎。」孔子因宰我缺乏人類最基本的親情之愛而批評他「不仁」。由此可知「仁」字所涵攝人與人之間的適當關係是「愛」，這種愛一方面是由人類社會中先天而普遍的親情發展出來，另一方面也成為「人之所以為人」的基本條件。故「仁者，人也。」便引申出「仁者，愛人。」的涵義。

### (三)仁的特徵——自反自覺

「愛」字雖然是「仁」簡單而明確的解釋，不過愛的種類有很多，究竟具備哪一種特徵的愛才是仁愛的真正涵義呢？在論語中兩次出現：「智者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」這樣的話，仁者的特徵是「不憂」，仁者何以不憂呢？孔子說：「內省不疚，夫何憂何懼。」由此可知，論語中的「仁」字，不僅是人內心的真實感情，還包括理性反省的功夫在內。所以論語言仁愛的特徵是一種經過「自反自覺」的愛，而不是盲目的感情衝動。這種自反自覺的精神遍及整部論語。例如：

「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」（論語里仁篇）

「吾未見其過而內自訟者也。」（論語公冶長篇）

「不憤不啓，不悱不發。」（論語述而篇）

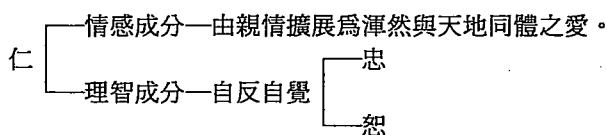
這些話都明顯表示出孔子以「自反自覺」爲行仁的發端。

#### （四）仁的內涵——反省忠恕

「仁」既是自反自覺的愛，那麼仁究竟要反省什麼呢？真正的仁者要反省人與人之間適當的關係。故仲弓問仁，孔子說：「己所不欲，勿施於人」。這是說明真正的仁人君子應該能夠設身處地，將心比心，以自己的感受去體諒別人，爲他人設想。

人與人之間適當關係的建立，便在於自我反省與相互體諒。而自我反省的實質內容，在論語中也有明確的解答。曾子曰：「吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」（學而篇），子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出，門人問曰：「何謂也。」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」（里仁篇）在論語中，仁是貫穿孔子哲學的中心思想。曾子回答其弟子一貫之道爲忠恕，實因盡己之心的忠與推己及人的恕即是仁者所要時時反省的實質內容。

行文至此，「仁」的內涵可以分析如下：



仁字包涵由親情所衍生的真實情感以及反省自覺的理性，且兩者必須圓融爲一，才能真正歸依於仁的境界。例如：孔子說：「七十而從心所欲，不逾矩。」「從心所欲」是內心的愛好之情，「不逾矩」則是理性的判斷。情感與理智兩者的圓融爲一，方能達到人生的最高境界，當然也就是情意教育的最後目的。

孔子最喜愛的學生顏淵問仁，孔子說：「克己復禮爲仁。」（論語顏淵篇）「克己」就是克制自己的情緒和私慾，使負面的情緒不再左右人的行爲，「復禮」則是以生命全心投入應該做的事。所謂「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」天下最美好的事情不外是生命的熱情與理智的抉擇合一。使豐富的感情與清明的理智平衡，這便是仁的境界，也是情意教育所要追求

的人格狀態。情意教育絕非排除理性的反省功能，而任人的熱情奔馳，而是使兩者取得適當的平衡，甚至融為一體以成就統整的人格，此為情意的均衡性。

## 伍、成於樂——圓滿自足的人生觀——

孔子自幼愛好音樂，他生活中少不了音樂，而在他教學的過程中，音樂也是不可或缺的部分。在史記孔子世家中就曾經記載孔子隨師襄子學鼓琴；在禮記樂記篇中，孔子向萇宏請教周之樂制。孔子在日常生活中常不離音樂和歌唱：

「子食於有喪者之側，未嘗飽也；子於是日哭，則不歌。」（論語述而篇）

「子與人歌而善，必使反之，而後和之。」（論語述而篇）

前一段話是說孔子在日常生活中有快樂歌唱，只有喪者在側時才停止。後一段則看出「獨樂樂不如眾樂樂」的具體生活實踐。至於孔子在教學之中常少不了樂，也可以由論語許多篇章中見出：

子曰：「由之瑟，奚為於丘之門？」門人不敬子路，子曰：「由也升堂矣，未入室也。」（論語先進篇）

「點，爾何如？」鼓瑟希，鉦爾，捨瑟而作。（論語先進篇）

從這兩段話可見出彈瑟是孔門必修的功課。

孔子提出「成於樂」的主張其涵義究竟如何？在先秦儒家的典籍中，大體上可以看出兩種相互關連的涵義，第一種「成於樂」的「成」是指音樂表現人格修養的完成；第二種「成於樂」的「成」則指音樂是文化貢獻與成就的象徵。

先於「成於樂」的文化意義而言，禮記樂記篇有兩段話說得最清楚：

「王者功成作樂，治定制禮，其功大者其樂備，其治辯者其禮具。…五帝殊時，不相沿樂；三王異世，不相襲禮。」

從這段話中可以看出「成於樂」即是王者功成作樂，作樂在文化上的重要意義是表現出文化的成就和貢獻，因此才說「其功大者其樂備」。樂記接著又說：

「大章，章之也。咸池，備矣。韶，繼也。夏，大也。殷周之樂，盡矣。」

黃帝的樂名是咸池，咸池就是「咸施」，也就是使全民的生活均進入文明的境界。堯的樂名是大章，也就是他所創造的文化可使人民的生活發揚光大；舜的樂名韶，即「繼承」的意思，也就是他能繼承堯的文化貢獻而更加進步；禹的樂名是夏，即「宏大」的意思，表示他的文化貢獻是開拓九州，擴大人民的生活空間；殷商的樂名是濩，亦即「保護」的意思，表示當時的文化重在保護人民的生活方式；周的樂名是武，亦即指其推翻紂王的暴政，保全人民的財產。故黃帝、堯、舜、夏禹、商湯、文武之樂都代表不同時代的文化成就與貢獻，就該時代的階段性任務而言，也算是一種完成，此為「成於樂」的文化意義。

「成於樂」的文化意義是以人格意義為基礎，關於這一點我們可以在史記孔子世家「孔子學鼓琴於師襄子」的記載中見出。孔子學習「文王操」一曲，由「習其曲」、「習其數」、「得其志」到「得其人」，文王人格修養的完成才有文王操的創作，也才在音樂中聽出「眼如望羊，如王四國」的宏偉氣象。

儒家的音樂教育主張，具有很豐富的情意教育成分，以下由音樂陶冶性情，集中意志和圓滿自足的三個方面來加以介紹：

## 一、陶冶性情

音樂是一種能直接打動人心靈深處的藝術語言，因此其陶冶性情的功能也較其他媒介更為明顯有效。儒家在教育中向來注重陶冶性情，禮記樂記篇中有兩段話對音樂陶冶性情的內涵論之甚詳：

「樂者，音之所由生也，其本在人心之感於物也。是故其哀心感者，其聲啾以殺；其樂心感者，其聲單以緩；其喜心感者，其聲發以散；其怒心感者，其聲粗以厲；其敬心感者，其聲直以廉；其愛心感者，

其聲和以柔。六者非性也，感於物而后動。」

這段話以喜、怒、哀、樂、敬、愛六種情緒非源自天生的人性，是受外在環境感動而產生。而音樂源之於人生之感動於外物，因此它也具有感染情緒的強烈作用。例如：我們以沈重迫人的樂音表現「哀」；以開闊平緩的樂音表現「樂」；以活潑爽朗的樂音表現「喜」；以粗暴嚴厲的樂音表現「怒」；以虔誠凝練的樂音表現「敬」；以溫柔多情的樂音表現「愛」。

樂記又說：

「夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感於物而動，然後心術形焉。是故志微啾殺之音作，而民思憂。單諧慢易，繁文簡節之音作，而民康樂。粗厲猛起，奮末廣賁之音作，而民剛毅。廉直勁正莊誠之音作，而民肅敬。寬裕肉好順成和動之音作，而民慈愛。流碎邪散狄成滌濫之音作，而民淫亂。」

簡而言之，喜怒哀樂敬愛六種性情均可藉著音樂的感動而培養，最後達到的情意教育目標是「樂行而倫清，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧。」（樂記篇）

## 二、集中意志

禮記樂記篇云：

「樂者，心之動也；聲者，樂之象也。文采節奏，聲之飾也，君子動其本，樂其象，然後治其飾。」

又云：

「情深而文明，氣盛而化神，和順積中而英華發外，唯樂不可以為偽。」

從這兩段話得知，儒家認為音樂的根本是內在於人內心的精神力量，是凝聚內在豐厚的感情與思想昇華而成，而聲音只是其外表的現象，節奏音調只是枝節的裝飾。要了解音樂的真諦便要掌握住這內在最根本的精神力量。

在論語八佾篇，孔子向魯國的樂官太師論述音樂也從這個最深刻的涵義加以發揮。

子語魯大師樂；曰：「樂其可知也。始作，翕如也；從之，純如也，皦如也，繹如也；以成。」

音樂內在的根本既是一種生命精神的表現，每一次演出音樂便要藉著聲音使此生命精神再一次復活。而在音樂演奏的一開始，演奏者尙未能全心投入此深邃的生命精神世界，因此只能表現其外表的現象，也就是將各種聲音合在一起，而尙缺乏統一的內在精神生命，這便是「翕如也」的意思。而隨著音樂的進行，所有現場演出的人，甚至包括觀眾，都被扣人心弦的音樂精神力量所吸引，而表現出「純粹」、「清澈」和「綿延不絕」三種音樂精神的本質。

所謂「純如也」，指的是美好的音樂在演出時主宰了在场所有人的情緒起伏和精神狀態，除了這個主宰性的精神力量之外，不再有其他的外在事物存在，此便構成了音樂藝術的純粹性。

所謂「皦如也」，指的是音樂這種藝術是以聲音的流動變化為媒介，來溝通創作者、詮釋者與欣賞者的內在心靈。創作者以無比豐厚的精神力量去凝聚每一個樂句，而詮釋者也以同樣強大的精神力量去再現這些樂句的生命精神，則樂音媒介便成為澄澈透明，毫無障礙的溝通創作者、詮釋者與欣賞者的內在心靈。因此透明性便成為美好音樂的重要本質。

所謂「繹如也」，指的是音樂這種時間藝術是以聲音的高低強弱變化來表現生命精神綿延不絕的流動。音樂中所承載的生命精神越強韌，則音符的流動力量也越大，即使在樂句中的休止符，聲音已停止時，但此時流動仍綿延不止。當樂曲已經結束，餘音仍繞樑三日不絕於耳。

音樂演出能同時表現「純粹性」、「透明性」與「綿延性」三個精神本質，則可見到音樂藝術境界的達成，即是生命精神的完成。

### 三、圓滿自足

「成於樂」對人格修養意義的最高境界即是建立「圓滿自足，無待於外」的人生觀。此種人生觀在論語先進篇，孔子與子路、曾皙、公西華及冉有四個學生的對話中，彰顯得最為透徹。

子路、曾皙、冉有、公西華侍坐。子曰：「以吾一日長乎爾，毋吾以也。居則曰：不吾知也。如或知爾，則何以哉？」子路率爾而對

曰：「千乘之國，攝乎大國之間，加之以師旅，因之以飢饉，由也為之，比及三年，可使有勇，且知方也。」夫子哂之。「求，爾何如？」對曰：「方六七十，如五六十，求也為之，比及三年，可使足民。如其禮樂，以俟君子。」「赤，爾何如？」對曰：「非曰能之，願學焉。宗廟之事，如會同，端章甫，願為小相焉。」「點！爾何如？」鼓瑟希，鉦爾，舍瑟而作；對曰：「異乎三子者之撰。」子曰：「何傷乎？亦各言其志也。」曰：「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子喟然嘆曰：「吾與點也！」（論語先進篇）

子路生平志在治理千乘大國，冉求則僅要求治理方六七十的小國，而公西華則志在做宗廟的小相，孔子都沒有稱許，卻唯獨對「浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」的曾點人生加以讚賞，令古往今來的註釋家大惑不解。其實就「內聖」與「外王」之學為分類，子路、冉有及公西華三人是以外王之事為志業，未能探求根本，而曾皙則直接論及修養身心的內聖之學，如此則掌握住孔學齊家、治國、平天下以修身為本的要旨，因而獲得稱許。

何以「浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」是修養身心的最高境界？

孟子曰：「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。」（孟子盡心篇）

子路、冉有與公西華所說的人生志向，不論治國的大小或官位的高低，都是「求在外者也」的功名利祿；只有曾皙以乘風而歌詠，無待於外，展現出「求在我者也」的內心悅樂。唯內心的圓滿自足，精神方可坦蕩無憾，無所外求，人也可以在最貧乏惡劣的生活環境中，展現精神主體的悅樂。關於此點，可在孔子對顏淵的讚美中見出：

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！」（論語雍也篇）

顏回之樂不在於外在的高官厚祿或揚名立萬，而是食無求飽，居無求安，在不遷怒、不貳過的自我超越學習活動中，獲得內心的圓滿自足。這正是「詠

而歸」人生境界背後的實質內涵，也是「成於樂」人格修養意義的最高層次。

## 陸、師資培育與詩樂欣賞

荀子禮論篇有云：「禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，師之本也。」

荀子將尊師重道與君王治理國家視為同等的重要，展現出儒家重視教師地位和社會功能的傳統。對於如何能成為「師」的師資培育過程，在論語中雖然不是談得很多，但卻點出其中重要的關鍵：

子曰：「溫故而知新，可以為師矣。」（論語為政篇）

子曰：「三人行，必有我師焉；擇其善者而從之，其不善者而改之。」（論語述而篇）

從這兩句話可看出，孔子認為人人可以為師，而且處處有良師。而為師的要求條件，並非有多少專門學識或能力，而是有一顆不斷學習自我超越的心，在論語中這樣的心又可稱為「好學」。孔子曾說：

「學如不及，猶恐失之。」（論語泰伯篇）

「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。」（論語述而篇）

由這兩句話可以反映出孔子自己的好學之心，以及鼓勵學生主動向學之心。何謂好學？

子夏曰：「日知其所亡，月無忘其所能，可謂好學也已矣。」（論語子張篇）

故「好學」的概念，在子夏的用法是很廣泛的，凡努力學習未知，而不斷溫習已知，都是好學的範圍。在孔子的用法中，除了好學有豐富的涵義之外，還有與眾不同的獨特用法：

哀公問：「弟子孰為好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒、不貳過，不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。」（論語雍也篇）

如果將「好學」詮釋為「求知」，那麼孔子說顏回好學，接著用「不遷怒」、「不貳過」來形容他，就成了前言不接後語，先後議論兩件不相干的事；但如果將此處的「好學」理解為「學做人」，那麼「不遷怒」、「不貳過」便成了學做人的兩個最重要指標。人天生的侷限在於受情緒慾望的左右，以及固執己見和不知悔改，「不遷怒」便是運用人的反省將情緒限制在一個適當的範圍之內，而不會毫無節制的漫延擴大。「不貳過」則是反省自己曾經犯過的錯誤，避免重蹈覆轍，而這需要有超越自己的反省能力與道德勇氣，此即是顏回類型的好學所表現出來的精神特質。

作為儒家理想的人師而言，最重要是學習人格的自我超越，而表現出好學的精神。這好學的自我超越表現在追求情意的健康性、豐富性、均衡性和圓熟性，以下就以興於詩為例，說明其在師資培育上的運用，並做為師資培育的實踐原則。

先秦儒家孔門詩教是以詩經的欣賞達到淨化心靈的目的，亦即化負面情緒為正面情緒，「淨化」（katharsis）一詞原本是醫學用語，在柏拉圖的智者篇（Sophist, 227）中曾說，我們身體的淨化有內外之分，內在淨化的方法是用醫藥和體操；而外在淨化的方法則可用沐浴。此外，精神上的無知、敗德、偏見和虛榮等負面情緒，可經淨化的作用而矯正之。亞理斯多德在「詩學」一書中主張詩歌和悲劇有淨化作用，而在「政治學」（1341a）一書提出音樂也具有淨化作用。

詩的情感陶冶何以能達到心靈淨化的功能呢？以下用詩經周南的關雎篇為例加以說明，原詩如下：

「關關雎鳩，在河之洲，窈窕淑女，君子好逑。參差荇菜，左右流之，窈窕淑女，寤寐求之。求之不得，寤寐思服，悠哉悠哉，輾轉反側。參差荇菜，左右采之，窈窕淑女，琴瑟友之。參差荇菜，左右芣之，窈窕淑女，鍾鼓樂之。」

首先就全詩的形式結構來看，它隱藏著豐富的文學性和完整的音樂性：

（一）全詩均為四個字一句，四句構成一個段落，而以第二段例外。

(二)在詩的形式中隱含著音樂的節奏和旋律。例如「關關雎鳩」一句的節奏是「短-長-短-短」，這種節奏從開始一直延續到全詩結束。而四個樂句構成的曲調旋律，在第二句構成樂曲中段（trio）的發展，而第三句和第四句可以反覆和轉調。

(三)就詩的表現形式來說，在十六個字所構成的段落中，前兩句是「比」或「興」，後兩句是「賦」。藉著「賦」的直述可以純真平易地描寫情境；而前兩句的「比」或「興」則表現出豐富的想像空間，讓感情的表達既深刻細膩而又含蓄內斂，關於這點將在後面再詳加論述。

(四)詩的前後段落，以一字之差表現情節的演變與階段的發展。例如：關雎篇的四個段落便是描寫男女情侶由戀愛而至婚姻的認識、思念、談心及結合四個階段。

孔子讚美此詩曰：「關雎，樂而不淫，哀而不傷。」（論語八佾篇）以英國美學家布洛的心理距離說（Wilkinson, 1957: 91-130）而言，關雎詩中有關賦的部分，可以拉近讀者與作者所描寫戀愛心情的心理距離；而比與興的部分，又可以藉著更開闊的想像空間，使兒女私情消解在生動的自然描寫與豐厚的人文活動之中。在這心理距離一遠一近，又一近一遠的變化過程中，讀者既有機會直接體會男女戀情的期待、思念與喜悅，又可省思每一階段感情在自己人生遭遇中的意義和價值。因此，讀者的感情便在這刻骨銘心的感受與人生意義的省思中獲得沈澱與淨化。

欣賞詩的情意教育意義，必須兼顧下列兩種方式才得以彰顯：

### (一)詩與樂的結合

將美妙的詩句以音樂的節奏和旋律變化的方式來表現，使文字的情感意涵，藉著音樂的高低起伏增強其情緒的感染力，而在反覆吟詠的過程中，形成持續不斷的精神力量。此即尼采在「悲劇的誕生」中所謂「酒神的精神」（Nietzsche, 1872; Kaufmann, 1950）。

### (二)詩境的省思

美好的詩句會興起人的感情，人在思索詩歌意義的過程中，除了領悟文字所描繪的情境外，也同時檢視自己的內在情感與內心世界。詩意想像空間的吸引力，造就了精神自由的條件，也降低了人對道德教條的抗拒。此即樂記所謂「奮至德之光」，「樂行而倫清」，「德者性之端也，樂者德之華也。」

## 柒、結 語——情意教育的四大目標——

教育是「教人成人」的歷程，而教師是「己欲立而立人，己欲達而達人」的神聖工作，師資培育則一方面要陶冶未來教師具備「己欲立」、「己欲達」的好學精神，另一方面則應充實「立人」、「達人」專業知能，方足以為人師。

「己欲立」、「己欲達」的「欲」，表現出師資培育過程中情意教育的重要性。具體而言，先秦儒家所提出的興於詩、依於仁、游於藝、成於樂四個教育理念和實踐原則，以培養具備情意健康性、情意豐富性、情意均衡性和情意圓熟性的優良教師。

### 一、情意的健康性

人若對自己具備的情緒慾望缺乏反省能力，便很容易為破壞性的負面情緒所宰制而不自覺，甚至無法從這些情緒意念中跳脫出來。先秦儒家的著作中，對負面情緒的反省與正面情緒的發揚是相當深刻而豐富的，例如：貧而詘、富而驕、學而厭、誨而倦、不堪其憂、長戚戚……等是負面情緒；貧而樂、富而好禮、申申夭夭、坦蕩蕩則是正面情緒。

先秦儒家的情意教育是採用「興於詩」的方法，亦即是：

- (一)藉著優美詩歌的朗誦和吟唱，吸引學生的注意力，使其審視自身的情緒和意念。
- (二)經由詩句內所蘊含的人生義理和想像空間，啟發能超越負面情緒宰制的省思能力。
- (三)經由美麗詩句與和諧音樂的導引，使負面情緒轉化為正面情緒，消極的破壞性意念昇華為積極的創造性行動，此即表現出情意的健康性。

### 二、情意的豐富性

情意教育除了要將人的負面情緒轉化為正面情緒，更要藉著情感陶冶的教育力量，培養情意豐富的人。而培養人的豐富情意，是從關懷自身的社會文化與充實人文素養著手。先秦儒家培養仁人君子具有豐富情意的的方法，一

言以蔽之，可用「游於藝」三個字來加以概括。游於藝的「藝」字原有「職業技術教育」和「博雅教育」兩層涵義；但以「游」字所具有的悠游浸潤精神來看，「技術教育」重在認知和熟練，而「博雅教育」強調精神自由，更需要運用「游」的方法。現今工商業社會越來越重視實用技術的教育，就教育與現實生活相結合的角度而言，這或許是一種進步的現象，但就教育培養自由人的目標而言，只重實用技能而缺乏豐富的人文素養，卻是職業教育最大的潛在危機。即使普通教育，若只重視升學和考試，而將學生訓練成考試的機器，同樣充斥著「博雅教育技術化」的危機。先秦儒家是以「詩、書、禮、樂」等傳統文化的精神來陶冶學生性情，增進社會關懷，充實人文素養。就現今教育而言，博雅教育的實施，教學內容不再限於先秦的典籍，而可擴展至文學、藝術、歷史、哲學……等更豐富的傳統文化材料，但悠遊浸潤於古典文化，以培養豐富人文素養的「游於藝」精神，卻是震古鑠今，歷久彌新的道理。

### 三、情意的均衡性

當我們討論情意教育，為了說明方便，往往將情意與理智作明顯的區分。然而就人的整體性而言，情意與理智不但無法截然劃分，更需要構成和諧發展的均衡關係。因此，情意與理智的關係，也是情意教育中不可或缺的部分。先秦儒家對情意與理性的均衡關係，可以用「依於仁」來加以說明。因由論語中對仁字的用法，可以分析出情感與理智兩種成分，仁的情感成分即由親情擴大為渾然與天地同體之愛；其理智的成分則是人際兩種基本關係——忠和恕的反省。孔子在人生的實踐行動中，將這兩種成分結合為一，以完成情意的均衡性。「七十而從心所欲，不踰矩」便是情感與理智均衡性的最高境界。至於培養「仁」的精神，不外由下列幾個步驟來進行：

(一)由家族中之血緣所構成的親情出發，擴展其情感的內涵，以達天地之間無私無我的大愛。此即孟子所謂「親親、仁民、愛物」的過程。

(二)學習反省人際的基本關係，即盡己之心的「忠」與推己及人的「恕」，使上述的親情之愛除了真實的情感之外，還有理性反省的基礎。

(三)將上述真實情感與理性反省兩種成分，在實踐行動中結合為一。

因此，在教育的過程中，培養情意的均衡性，可發揚自然血緣關係所構成的親情之愛，並注重人際關係的反省，最後結合為情理交融的行動。

## 四、情意的圓熟性

情意教育在追求心理的健康，人文素養的豐厚，情感與理智的均衡之外，最後在於人格的成熟與人生的圓滿，此簡稱為情意的圓熟性。先秦儒家以「成於樂」來表示人格修養的完成與人生圓滿自足的境界。實因音樂可以直接感動人的內心，陶冶喜、怒、哀、樂、敬、愛等感情；又可揭示人內在的生命精神，展現出「純粹」、「清澈」和「綿延不絕」三種精神特質，使人意志集中，為理想而努力奮進，不畏艱難險阻；激發「雖千萬人吾往矣」的精神力量；更可表現圓滿自足，無待於外的人生境界。唯在樂記中，有和樂、淫樂之分，德音、溺音之別，因此在教育的過程中，必須慎選和樂、德音與盡善盡美的傳世鉅作，方能更具有正面的教育功能。

若能掌握情意的健康性、豐富性、均衡性與圓熟性四大目標，則實行情意教育雖不中，亦不遠矣。

## 參考書目

- 王忠林譯註（民63）。新譯荀子讀本。台北：三民。
- 王夢鷗譯註（民69）。禮記今註今譯。台北：台灣商務印書館。
- 尼采著，劉崎譯（民79）。悲劇的誕生。台北：志文。
- 江日新（民79）。馬克斯·謝勒。台北：東大。
- 馬持盈譯註（民69）。詩經今註今譯。台北：台灣商務印書館。
- 席勒著，徐恆醇譯（民76）。美育書簡。台北：丹青。
- 席勒著，馮至、范大燦譯（民77）。審美教育書簡。台北：淑馨。
- 馬克斯·謝勒著，陳華仁譯（民80）。情感現象學。台北：遠流。
- 崔光宙（民74）。先秦儒家禮樂教化思想在現代教育上的涵義與實施。台北：東吳大學中國學術著作獎助委員會。
- 崔光宙（民77）。樂記篇源出考及美育觀，國立台灣師大教育研究所集刊，第30輯。
- 塔塔基威茲著，劉文潭譯（民76）。西洋六大美學理念史。台北：丹青。
- 謝冰瑩等譯註（民77）。四書讀本。台北：三民。
- Hirst, Paul H. (1983). *Educational Theory and Its Foundation Disciplines*. Chicago, Illinois, R.R. Donnelley & Sons.
- Jowett, Benjamin trans. (1983). *Plato Selected Dialogues*. Pennsylvania, The Franklin Library.

- Jowett, Benjamin trans. (1944). *Plato, The Republic*. New York, The Heritage Press.
- Kaufmann, Walter trans. (1967). *Friedrich Nietzsche, The Birth of Tragedy and The Case of Wagner*. New York., Vintage Books ' a Division of Random House.
- Scheler, Max (1954). *The Nature of Sympathy*. New Haven ,Yale University Press.
- Snell, Reginald trans. (1977). *Schiller on The Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*. New York, Frederick Ungar Publishing Co..
- Wilkinson, Elizabeth M. edited (1957). *Edward Bullough Aesthetics Lecture and Essays*. Stanford, California, Standford University Press.

教育研究集刊 1999 · 7 · 43輯

---

## Affective Education - Theories and Praxis Of Confucius

*Kuang-Chou Tsui*

### Abstract

This article mainly takes Confucian Analects and The Book Of Rites as source materials and uses hermeneutics as research method to probe into Confucius' viewpoint on affective education. Confucianism mainly teaches its followers to: Let poetry serve to cultivate the mind. Let relaxation and enjoyment be found in the liberal arts. Let kindness be accorded with. Let music bring to personality completion and cultural achievement. These connotations can be analyzed in several concepts : to transform negative emotions into positive sentiment, to mold and enrich one's cultural temperament and disposition, to balance reason and affection, to take a joyful and self-sufficient view of life. In view of the above, there are the four main properties worthwhile to serve as objectives of education: health, abundance, balance, and proficiency in affective domain. Finally, taking poetry and music appreciation for examples to present the practice of Confucius and his disciples on affective education, and to make a revelation for cultivating of teachers.

---

Keywords : affective education, spirit purgation, cultural temperament and disposition, balancing of reason and affection, joyfulness and self-sufficiency