

孔子的天人觀與樂教思想的關聯

李美燕*

摘要

本文旨在探討孔子的天人觀與其樂教思想的關聯，以《論語》一書中孔子言論及相關記載為素材，旁及前人的相關論述，來看孔子由「為己之學」作起點，透過下學而上達的實踐工夫，以成就理性與感性和諧的生命境界，進而拓展至宇宙大生命的終極關懷，同時，孔子又如何透過「游於藝」以「成於樂」的樂教教化以達成此道德的理想，而成就和諧圓融的生命境界。換言之，孔子的天人觀與其樂教思想的關聯乃在皆是以達到天人和諧的境界為指歸。

關鍵詞：孔子、天人思想、游於藝、成於樂、樂教

*國立屏東大學中國語文學系教授

The Correlation between Confucius' Viewpoints of Nature & Humanity and his Concepts of Musical Cultural Cultivation

Lee Mei-Yen*

Abstract

This article aims to explore the correlation between Confucius' viewpoints of Nature & Humanity and his thoughts on musical cultural cultivation. The related records in the *Analects of Confucius* and the expositions of his predecessors are used as the main materials, to examine how Confucius learned with a view to his own improvement as the starting point, and achieved a harmonious life state of rationality and sensibility. He then expanded the life ideal to the ultimate concern of the universe. In addition, Confucius' approach to seeking harmony between Nature and Humanity is achieved through the "harmony" of musical cultural cultivation, thereby attaining a harmonious and well-rounded state of life.

Keywords: Confucius, thoughts of Nature and Humanity, enjoying the arts, attaining fulfillment in music, musical cultural cultivation

*Professor, Department of Chinese Language and Literature, National Pingtung University.

壹、前言

孔子上承堯、舜、禹、湯、文、武、周公的禮樂之道，下開儒家思想的教化理念，奠立禮樂文化的精神意義，其對後世的影響與貢獻固不待言，然而在孔子繼承周文（禮樂文明）的精神，亦即周公制禮作樂之前，先秦早期的禮樂文化可能早已形成，除了見於《尚書》、《詩經》、《國語》、《左傳》等文獻的記載以外，在先秦兩漢時期也有稱頌堯舜時代的禮樂文化的材料，見諸《孟子》、《史記》、《焦氏易林》等，¹再從地下出土考古文物來看，在1978年開始挖掘的陶寺遺址（今日的山西省襄汾縣）距今約3900-4300年之間，恰與堯、舜、禹的年代接近，據考古學者的推測，此處有可能是唐堯的都城或堯所代表的時代遺址。其中有目前可見的「大城址、宮殿區及宮城、倉儲區、手工業作坊區、中期大型墓地及祭祀區內的觀象臺基址」²等，其中值得注意者是，該遺址中有玉石禮器和「出土的樂器有鼗鼓8件、石磬4件、土鼓6件、陶鈴6件、銅鈴1件、陶埙1件，合計26件」，³這些禮樂器的出現，說明唐堯時期或許已經初具禮樂文化的雛型，可作為今人了解禮樂文化源頭的證據之一。至於當時的禮樂儀式究竟如何進行，其意義為何，由於材料不足徵，尚無法提出具體的說明。

此外，陶寺的樂器有使用鼗鼓和特磬的組合，⁴前人或以為陶寺「確是中國上古三代奉為典範的禮樂制度的發源地」。⁵這個說法在證據尚未全面掌握時，多少可能失之武斷，但鼓和磬成為商代重要的禮樂器，主要用於各種祭祀活動中，⁶則與陶寺遺址有相似之處。換句話說，從陶寺遺址與商代大墓中皆有鼓和磬樂器的組合來看，不排除有這種可能性，那就是某種儀式性的意義一直延續傳承下來。再就史料文獻來看，如《論語·泰伯》有謂禹「菲飲食，而致

¹宋·朱熹著：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2011年），頁524。《孟子·盡心下》：「孟子曰：『堯舜，性者也；湯武，反之也。動容周旋中禮者，盛德之至也。』」

楊家駱主編：《新校本史記三家注并附編二種》（臺北：鼎文書局，1981年），頁44。《史記·五帝本紀》：「堯子丹朱，舜子商均，皆有疆土，以奉先祀。服其服，禮樂如之。」

漢·焦延壽撰：《焦氏易林》，收於嚴一萍輯：《百部叢書集成》（臺北：藝文印書館，1966年），頁38。「明夷：堯飲舜舞，禹拜上酒。禮樂所豐，可以安處，保我淑女。」

²高江濤：〈試論盛期陶寺文化的和合思想〉，《南方文物》第4期（2018年），頁52。

³李平：〈陶寺出土樂器與中國早期的禮樂文明〉，《文物世界》第1期（2013年），頁53。

《中國音樂文物大系》總編輯部：《中國音樂文物大系山西卷》第3章（鄭州：大象出版社，2000年）。

⁴張蕾：〈陶寺遺址鼓磬組合及相關問題研究〉，《中原文物》第3期（2019年），頁109-115。

⁵吳釗：《追求逝去的音樂蹤跡：圖說中國音樂史》（北京：東方出版社，1999年），頁26。

⁶吳釗：《追求逝去的音樂蹤跡：圖說中國音樂史》，「商代的樂器與祭俗，在南北地區之間似各有特色：在王畿和其周圍的北方地區，主要使用磬鼓樂隊和埙、鐃、鐸等樂器；在南方則以鐃鐘與大鏡」較為常用」（頁32）。「安陽M1217商王大墓西墓道出土的鼓磬組合即其典型實例……」（頁35）。「鼓磬成為商代最重要的禮樂器，用於商王和各級王的社祀等重大祭祀……」（頁40）。

孝乎鬼神」(〈泰伯〉, 頁145),⁷而《禮記·表記》則謂「殷人尊神, 率民以事神, 先鬼而後禮」⁸, 可見在夏商時期有以事神祈福為主的宗教活動。因此, 除了一般的養生送死以外, 「事鬼神」的崇拜意識可謂是夏商時期的文化特質之一,⁹直至西周時期, 才有所謂「天命靡常」的觀念, 反映出周初的人文意識的覺醒, 唯有「敬德」, 才能「長保天命」, 如《尚書·周書·召誥》有謂「惟王其疾敬德, 王其德之用, 祈天永命。」¹⁰而周人對「天命」傳承的自我惕勵的精神, 使周公建立起上自天子明堂的祭祀禮儀, 下至百姓之冠、昏、射、鄉飲酒、燕、聘等禮樂制度作為維繫周朝政治、社會與人倫安定的基石, 反映出人文意識的抬頭與覺醒。¹¹

孔子即是傳承自堯舜迄周公以來的天命觀,¹²從聖王的功業轉向個人道德主體的省思, 此即徐復觀所謂的「憂患意識」, 乃由「人類精神開始直接對事物發生責任感的表現, 也即是精神上開始有了人地自覺的表現」作起點,¹³而開啟先秦儒家將人的生存價值由關懷自我作起點, 進而關懷他人與宇宙大生命, 形成「為己之學」的生命智慧¹⁴。此價值典範的產生, 在孔子一生即是下學而上達, 由人之道以上達天之道的歷程, 亦即透過身體力行來體證, 證悟天道的全幅意義, 此即所謂「天人合一」的思想, 乃是孔子的生命智慧學。同時, 孔子也透過「樂教」, 以「游於藝」而「成於樂」的方式來成就天人合諧的價值觀, 其中的義理立足於人性與文化所洞見的真理, 不只是代表孔子個人及其時代精神的反映, 同時, 也是中國人內聖而外

⁷本論文所引用之《論語》原典, 皆參見宋·朱熹著:《四書章句集注》(臺北:大安出版社, 2011年)。以下僅註明篇名及頁碼。

⁸清·孫希旦撰, 沈嘯寰、王星賢點校:《禮記集解》(北京:中華書局, 1989年), 頁1310。

⁹殷人所謂的「鬼神」是指祖先和帝(上帝), 參閱馮憬遠:〈中國早期天人觀念的演進——從原始宗教到孔子〉,《鄭州大學學報(哲學社會科學版)》第6期(1986年), 頁2-3。「據卜辭所載, 殷代的至上神不像後來那樣稱為天, 而稱為帝或上帝。在殷人看來, 上帝既支配著自然界的風雲雷雨, 又主宰著人世間的吉凶禍福……此外, 殷人又把自己的祖先神安插到上帝身旁, 作為自己和上帝交通的媒介……顯而易見, 沒有人間的王就不可能超人間的帝, 以上帝為首的帝廷無非是以殷王為首的王廷在天上的投影而已!」

¹⁰清·阮元審定:《重刊宋本十三經注疏附校勘記·尚書》(臺北:藝文印書館, 1997年), 頁223。

¹¹崔濤:〈孔子對天人關係的本體論訴求〉,《孔子研究》第5期(2010年), 頁19。「周人的『天』(包括『帝』)也是最高主宰, 但它與殷商上帝的最大不同是『以德配天』。……『天』在周人那裡成為關注天下百姓民生問題的德性主宰, 成為統治者政治得失的監督者, 這使周人的『天』具有了人格化、倫理化的色彩……」。

[韓]趙源一:〈孔子的天人關係探微〉,《船山學刊》第1期(2001年), 頁51。「孔子的『天命』與周初人格神性的天命有本質的分別, 以及與春秋時代的概念性道德法則天地、天命也有所不同; 並不能由此否定孔子繼承了傳統神性義的天觀念, 只是孔子在此一基礎上, 將神性義之天命的傳統意義更深化, 賦予天人關係以人文精神, 更開擴了天人之間普遍交通的合德關係。」

¹²子曰:「巍巍乎! 舜禹之有天下也, 而不與焉」、「大哉, 堯之為君也! 巍巍乎! 唯天為大, 唯堯則之。蕩蕩乎! 民無能名焉。巍巍乎! 其有成功也; 煥乎, 其有文章!」(〈泰伯〉, 頁144)。「周監於二代, 郁郁乎文哉! 吾從周」。(〈八佾〉, 頁87)。

¹³徐復觀:〈周初宗教中人文精神的躍動〉,《中國人性論史·先秦篇》(臺北:臺灣商務印書館, 1982年), 頁21。

¹⁴子曰:「古之學者為己, 今之學者為人。」(〈憲問〉, 頁216)。

王的價值指歸。

然而，前人對孔子的「樂教」，以「游於藝」而「成於樂」的理想雖有論述，卻罕見與天人思想系聯來探討。今本論文嘗試先就《論語》一書中有關孔子「天人思想」的內容來看，將其中天人之際的意蘊層次，逐步地爬梳整理，以歸納出「天」、「人」之際的關聯性，爾後，再來探討孔子的「樂教」，以「游於藝」而「成於樂」的實踐歷程在孔子的天人思想中所扮演的角色為何？亦即孔子如何透過樂教（由「游於藝」以「成於樂」的進路）以喚起人之主體生命的道德情感，使人與物、人與宇宙、大自然之間達成一種和諧相契的境界。

貳、《論語》中天人之際的意涵層次與關聯性

基本上，孔子所點示關於「天道」與「人道」的相應體認上，涵攝著孔子對人生與宇宙觀照的智慧，然其內容字句珠璣，語多指點，因此，若欲探討其意涵究何所指，以客觀的概念加予定位，很可能會產生諸多曲解，因此，筆者先就《論語》一書中「天」的內容加以歸納，爾後再系聯其與「人」的關聯性，以見其天人觀的意涵。

《論語》一書中孔子論及「天」的內容，因其時、其地及其所面對的對象的不同，而有不同語境下的意涵，約可歸納為主宰之天、德性之天、命運之天與自然之天，茲先分別論述如下：

一、主宰之天

在《論語》一書中有承襲《詩經》、《尚書》的天命觀而來之「天」，¹⁵點示政令依君王之德行而轉移¹⁶，亦有以人之德行相應天理之象徵者，如孔子以為獲罪於天，亦即不合天理，媚禱於外，皆無濟於事。¹⁷此外，在《論語》一書中之「天」亦有象徵天意之主宰者，如顏淵死，孔子哀慟不已，直呼「天喪予！天喪予！」（〈先進〉，頁 171），這裏的「天」，寓涵著天意如此。這些論述裏的「天」皆具有主宰地意志性格，其中，天命、天理與「人」的關聯，主要是繫屬於人的德「行」，然而，尚未凸顯出「天」的主宰義乃是根源於人之德「性」所產生。

二、德性之天

在《論語》一書中，由道德體證而呈現的天之意涵者，如儀封人見孔子，以天下之無道，

¹⁵徐復觀：〈周初宗教中人文精神的躍動〉，《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1982年）。

¹⁶堯曰：「咨！爾舜！天之曆數在爾躬。允執其中。四海困窮，天祿永終。」（〈堯曰〉，頁 270）。

¹⁷王孫賈問曰：「與其媚於奧，寧媚於竈。何謂也？」子曰：「不然，獲罪於天，無所禱也。」（〈八佾〉，頁 86）。

「天」將以夫子為木鐸告孔子之弟子，「天」的意涵乃是透過孔子的聖賢氣象而呈顯¹⁸，又如子貢以夫子乃「天縱之將聖，又多能也」（〈子罕〉，頁 149），孔子以傳承文化道統為己任，不憂不懼，故遇匡人因貌似陽虎而圍之，亦能臨危不亂，而以「天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（〈子罕〉，頁 148），坦然面對，隨遇而安。又如孔子遇桓魋欲害之，然以「天生德於予」（〈述而〉，頁 132）自許，故不憂不懼。這裏，所謂「天生德於予」之「天」不是具有主宰性的意志天，而是由人之道德實踐所證知的道德天，天生人予以德性，德性本在一己之身，操之在己，桓魋又豈能予奪此天生之德性，故孔子乃稟乎一己之德，以承擔文化道統之大任自居，故個人之憂患得失皆由德性之充盡不已而轉化。

以上四則有關「天」的義涵，如「天」將以夫子為木鐸；「天」縱之將聖；「天」之未喪斯文也；「天」生德於予，很容易令人以為「天」是人格神，神權授示之意，然而證諸《論語》如孔子以祈福禳災之禱祀，無濟於現實¹⁹，且謂「未能事人，焉能事鬼？」（〈先進〉，頁 172），人事之未盡，又何以能求諸於外？以及「敬鬼神而遠之」（〈雍也〉，頁 120）、「不語怪，力，亂，神」（〈述而〉，頁 132），可知孔子所謂的「天」，並不具有人格神的特質，且絕無迷信的意味。又如孔子有疾，子路遣使門人為家臣，欲以諸侯之禮厚葬孔子，孔子病癒而得知，以為此乃僭禮之行為，故謂「吾誰欺？欺天乎？」（〈子罕〉，頁 151），孔子不求世俗之虛名，只願以真實之自我無愧於天。又如孔子見衛靈公之夫人（以淫行而為人所不齒），使子路不悅，孔子信誓旦旦地表明，自己若有不合於禮，「天厭之，天厭之！」（〈雍也〉，頁 122）。這裏的「天」寓涵著天理的存有，使人心能昭然若揭地與之相應，亦可歸入德性之天。

此外，孔子由「下學而上達」的修養實踐，以契知生命的真實意義，而有「知我者其『天』乎！」（〈憲問〉，頁 219）之說，即是通過人之道德實踐與天道相印證的體認，來指出天道其實是在人之道德生命中呈現，換言之，所謂「天」將以夫子為木鐸；「天」縱之將聖；「天」之未喪斯文也；「天」生德於予，這些有關「天」的意涵，皆是孔子由人之義理承當，亦即由道德生命的體現而證知之天。因此，使人產生對天命（天道）的敬畏意識²⁰，才有子貢所謂夫子之天道「不可得而聞也」（〈公冶長〉，頁 106）。「天道」之「不可得而聞也」，蘊藏了孔子對天道的真知灼見，點示出孔子對天道的體認，乃在於內在道德之「實踐」而證知，非得自外在知識見聞的認知。其次，在《論語》一書中亦有以人之德性取譬於天之高明者，如孔子讚美堯之

¹⁸儀封人請見。曰：「君子之至於斯也，吾未嘗不得見也。」從者見之。出曰：「二三子，何患於喪乎？」（〈八佾〉，頁 91）。

¹⁹子疾病，子路請禱。子曰：「有諸？」子路對曰：「有之。誅曰：『禱爾于上下神祇。』」子曰：「丘之禱久矣。」（〈述而〉，頁 136）。

²⁰孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」（〈季氏〉，頁 241）。

為君，其德性之偉大，足與「天」相媲美²¹。又如子貢以為「夫子之不可及也，猶天之不可階而升也」（〈子張〉，頁 269）。這裏，由現象的天之崇高以象徵堯與孔子之至高無上的德性，所謂天之崇高乃由人之德性所譬喻，而呈顯其價值意義。

三、命運之天

在《論語》一書中亦有部份的內容隱涵著命限的意味，如「死生有命，富貴在天」（〈顏淵〉，頁 184），因此，人既不可力命，即當順其自然。然而，在《論語》裏所謂的「天」，雖有「命限」的意味，是否具有宿命的色彩？參諸《論語》有關孔子對於「命」的看法，如伯牛有疾，孔子嘆曰：「亡之，命矣乎！」（〈雍也〉，頁 116），孔子對於人之生死命限，亦知其不可奈何而深致其感慨。

又如「道之將行也與，命也。道之將廢也與？命也」（〈憲問〉，頁 219），點出道之行廢皆有命焉。然而，孔子所謂的「天」，雖具有「命限」的意味，同時亦將人之命限歸諸於天，但君子「知命」（〈堯曰〉，頁 273），可知，孔子對於所謂的「天」（命限），是賦予了人心的相應之道在其中，而少有宿命的色彩。

四、自然之天

其次，在《論語》一書中亦有代表自然的統稱的「天」，如宇宙大化的流行，「四時行焉，百物生焉」（〈陽貨〉，頁 252）、「逝者如斯夫，不舍晝夜」（〈子罕〉，頁 153），這裏，並不只是對於現象的天做知識性的陳述，同時也呈現出孔子對人間世與宇宙的觀照意識。簡有儀在〈孔子天人思想之微探〉一文提出「從水流而不息的基點上，體驗到物生而不窮，日往則月來，寒往則暑來，如此循環運轉，即為道體，也是孔子的天道見解」。²²如此的說法或亦可作為參考。

綜上所述，在《論語》一書裏可見，有關天人之際的意蘊層次，概可分為「主宰之天」（包括政令轉移之天、天理之象徵、天意之取譬等）、「德性之天」（道德體證之天）「命運之天」與「自然之天」，不論「天」的意涵為何，基本上，很明顯地可以看出，《論語》一書中有關「天」之諸義產生，幾乎都是圍繞著「道德」的主題而展開。

審言之，所謂「德行之天」，如：「政令轉移之天」是以君主之德行作為天命轉移的根據；「天理之象徵」是由人之德行以反顯天理的存有；而所謂「德性之天」，如：「道德體證之天」乃是人透過下學而上達的修養實踐之體證而得；至於「命限之天」，孔子對天地之間莫可奈何之命雖有所體認，然並無宿命的色彩，而是有其加予轉化的相應之道；而「自然之天」，則是

²¹子曰：「大哉堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，為堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！其有成功也；煥乎，其有文章！」（〈泰伯〉，頁 144）。

²²簡有儀：〈孔子天人思想之微探〉，《輔大中研所學刊》第 5 期（1995 年），頁 5。

孔子本乎其道德生命，以觀照天地萬物而呈現的宇宙意識。

所以，由《論語》一書中「主宰之天」、「德性之天」、「命運之天」與「自然之天」的意涵層次來看，可見孔子對於天人之際最重要的省思是，人之所以為人的意義，乃在由自我生命的道德實踐以證知道德天的價值存有，換言之，所謂「天道」的全幅意義其實也就是由「人道」之立而彰顯，捨離人道，別無天道可求。因此，孔子的天人思想其實已脫離以宗教巫卜為主的天人觀，而重在如何由「人道」通達「天道」，才是孔子天人思想的重心。

參、由「人道」通達「天道」的修養工夫與實踐進路

孔子肯定「天」是道德地存有，且是人間世價值的依歸，相對地，必然要面對的問題是，「人」當如何面對「天」，亦即如何由人之道通達天之道？以成就人之所以為人的價值。關此，《論語》一書其實都是在指點人之所以為人之道，其中，又以孔子所謂的「一貫之道」，最足以發人深省：

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〉，頁 96）

子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」（〈衛靈公〉，頁 232）

仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣。」（〈顏淵〉，頁 183）

「忠恕之道」是孔子身體力行的一貫之道，也是弟子終身奉行的圭臬，其所呈現的意義除了是「己所不欲，勿施於人」一推己及人的關懷外，更重要的是，這是儒家「為己之學」的起點，由此進而親親、仁民而愛物的立足點，換言之，如果不能推己及人，對人間世與宇宙的大生命有感同身受的關懷，也就遑論成己成物，以成就人之所以為人的最高價值。

同時，由所謂的「忠恕之道」擴充彌綸通達「天」之道，《論語》有謂「君子上達，小人下達。」（〈憲問〉，頁 215），君子與小人的區別，並不止於在現實世界裏的道德的高下，而是在於君子能不斷地修養自己，以上達天理；小人卻無法跳脫出現實生命的限制，而僅以一己之私為滿足。換言之，由人之道通達天之道，是必需經過人由自我生命之修養工夫不斷地實踐而完成。這在《論語》裡最具有代表性的一段話，即是孔子自敘其一生的修養實踐的歷程：

吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩。（〈為政〉，頁 70）

這一段話是孔子下學而上達的生命歷程，何謂「學」，依孔子言，「學」可包括知識與智慧的學習，而以學習人之立身處事之道——「就有道而正焉」（〈學而〉，頁 68），「謀道不謀食」、「憂道不憂貧」（〈衛靈公〉，頁 234），作為人之所以為人的根本之道，這些論述都是孔子在日常人倫的生活裏，親切地指點其弟子的為人之道。因此，如孔子的弟子有子即有所體認，「孝弟」是行仁的根本之道²³，誠如孔子有謂「入則孝，出則弟，謹而信，泛愛衆，而親仁」，指點弟子行仁（人之道）是由維繫血緣親情的關懷作為出發點，²⁴進而愛眾、親仁，爾後，「行有餘力，則以學文」（〈學而〉，頁 64）。甚至孔子還親切地指點子夏在日常生活中當「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信」（〈學而〉，頁 64），凡此都是人生學習的課題。

換言之，以德性之知為本，而後輔以見聞之知，透過此一志學求道的漸進歷程，才能成就人之所以為人的根本之道。又見諸《論語》，如子夏曰：「博學而篤志」（〈子張〉，頁 264），孔子曰「博學於文，約之以禮」（〈雍也〉，頁 189），凡此志學立禮的歷程，無非不是在成就人與人、天地萬物及宇宙之間的和諧之道，這也就是所謂「仁道」的實踐意義。此外，見諸顏淵向孔子問仁：

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。」（〈顏淵〉，頁 181-182）

「克己復禮為仁」，由道德理性的覺醒克制情欲生命的陷溺而實踐「禮」，此一超越自我生命之道，即是「仁道」，亦即所謂人之所以為人之道，乃在人能實踐人之所以為人之道道德理性，才能由關懷自我生命作出發點，進而由內向外推拓，關懷他人與天地萬物，讓自我的生命與他人、天地萬物及宇宙相和諧。換言之，這段話也指出孔子肯定人的精神主體的自主性，可以決定生命中之應然，因而有所謂「君子義以為質，禮以行之」（〈衛靈公〉，頁 231）之說，所謂的「君子」——「不憂不懼」、「內省不疚」（〈顏淵〉，頁 184）；所謂的「成人」——「見利思義，見危授命，久要不忘平生之言」（〈憲問〉，頁 210），皆是唯義理之所當然，實現人之所

²³ 有子曰：「……君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」（〈學而〉，頁 62）。

²⁴ 祁海文：《儒家樂教論》（鄭州：河南人民出版社，2004年），頁 127。「孔子所說的『仁』是淵源於血緣關係的人性的道德情感」、「孔子將『仁』推原到作為日常親子之愛的『孝悌』的情感心理，使『仁』獲得了普遍共同的血緣依據」、「『禮』由於獲得了『仁』這種血緣情感的心理本原而成為具有普遍合理性的道德規範……遵行『周禮』成為自覺的情感要求……『仁』與『禮』由此獲得了根源性的統一」。

以為人的價值。

而在孔子一生下學而上達的歷程中，至「五十而知天命」是個很重要的關鍵，據《史記·孔子世家》的記載，魯定公九年，孔子年五十，適逢陽虎作亂失敗，奔逃到齊國。魯定公遂令孔子為「中都宰」，一年之內，四方皆效法孔子的作法，於是定公將孔子由「中都宰」升為「司空」，又由「司空」擢為「大司寇」。定公十年，孔子隨魯君與齊景公於夾谷盟會，齊國「請奏四方之樂」，亦即夷狄之樂—「旌旄羽袂矛戟劍撥，鼓噪而至」，孔子請齊君撤下此不合禮教之樂舞，爾後，齊國又舉「宮中之樂」，竟然為「優倡侏儒」之屬，孔子當下挺身而謂「匹夫而營惑諸侯者罪當誅！請命有司！」，此舉使齊景公羞愧，而退還之前掠奪魯國的郕、汶陽、龜陰之地，以向魯國謝罪。爾後，魯定公十四年，孔子年五十六，由大司寇代理國相的事務，孰料「桓子卒受齊女樂，三日不聽政；郊，又不致膳俎於大夫」。孔子於是離開魯國，一路輾轉流亡衛國、曹國、宋國、陳國等，途中遭逢亂事無數，如孔子適陳過匡，被人誤以為是殘害匡人的陽虎而遭圍捕，又如孔子於宋國遇司馬桓魋欲加害他，²⁵換言之，孔子原本滿懷從政濟世之志，但現實的因緣際會卻使其有志不得伸，四處流徙還遭受厄難，然而，孔子卻觀體承當來面對現實人生的苦難，以德性生命的挺立而無畏無懼，因此，孔子謂「五十而知天命」，可能就是因為其在五十歲以後對其在現實政治環境中所遭逢的諸種命限有感而發，誠如孔子深致其感慨，而謂「道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也」（《憲問》，頁219）。然而，孔子對於命限的態度又可以從「畏天命」、「知天命」來看：

孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」（《季氏》，頁241）

子曰：「不知命，無以為君子也。」（《堯曰》，頁273）

君子畏天命，知命，所謂「天命」的內容是具體而真實的存在，但不具有宗教迷信的特質，因此，君子「畏天命」，並非視天命為崇高的偶像而膜拜；同時，所謂「天命」，也不具有宿命的色彩；君子「知命」，也並非只知命限之無可奈何，而是透過「下學而上達」的實踐工夫去體證，證知「天命」的全幅意義，而產生對「天命」的敬畏意識與對「命限」的相應之道，乃在「不怨『天』，不尤『人』」（《憲問》，頁219），「知其不可而為之」（《憲問》，頁220），這也就是孔子由下學而上達，感通天人之道的意義。而後才有「六十而耳順」，「七十而從心所欲不逾矩」，理性與感性和諧交融的生命境界。

換言之，孔子一方面強調人可以透過道德的實踐通達天道，一方面又強調人的侷限，這

²⁵楊家駱主編：《新校本史記三家注并附編二種》，頁1915-1921。

兩者如何調和呢？關鍵就在於由「人道」通達「天道」的修養工夫與實踐進路，人當本乎仁道之實踐，由道德理性作自我主宰，以對治情欲生命的執逐陷溺，而通達天理之流行，此即「踐仁以知天」，所謂「人能弘道，非道弘人」（〈衛靈公〉，頁 233），這也就是孔子「為己之學」的價值所在。

肆、「天人合一」和諧圓融的生命境界

孔子由下學而上達的修養工夫與實踐進路，以體證天道即人道，人道即天道，亦即「天人合一」的生命境界，使儒家的「為己之學」由關懷人如何真正地實踐人之所以為人的價值，推拓至宇宙大生命的終極關懷，在此一生命境界的體證下，使人對天地萬物的觀照，除了呈現道德的莊嚴外，亦蘊涵著和諧圓融的生命境界。此見諸《論語》如：

子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」（〈述而〉，頁 126）

子曰：「興於詩，立於禮，成於樂。」（〈泰伯〉，頁 141）

「志道游藝」即是孔子本乎「仁道」以通達「天道」，落實在現實生活中平實如如的實踐，所謂「游藝」，原本包括禮、樂、射、御、書、數，²⁶但在《論語》中可見孔子的教化理念主要是以詩、書、禮、樂為主。參閱朱熹之說：

興，起也。詩本性情，有邪有正，其為言既易知，而吟詠之間，抑揚反覆，其感人又易入。故學者之初，所以興起其好善惡惡之心，而不能自己者，必於此而得之。

禮以恭敬辭遜為本，而有節文度數之詳，可以固人肌膚之會，筋骸之束。故學者之中，所以能卓然自立，而不為事物之所搖奪者，必於此而得之。

樂有五聲十二律，更唱迭和，以為歌舞八音之節，可以養人之性情，而蕩滌其邪穢，消融其查滓。故學者之終，所以至於義精仁熟，而自和順於道德者，必於此而得之，是學之成也。²⁷

詩教的意義乃在讓人在透過抑揚起伏的吟誦詩歌的過程中，以興發人的情志，進而產生所謂的好善惡惡之心。所謂的禮樂教化即在透過一定的禮儀節度，讓人產生恭敬辭讓之心；透過

²⁶宋·朱熹集註：《四書章句集註》，頁 127。「游者，玩物適情之謂。藝，則禮樂之文，射、御、書、數之法。」

²⁷宋·朱熹集註：《四書章句集註》，頁 141。

雅正樂舞以涵養薰習人的性情，使慾念不浮動，換言之，在朱熹的觀點裡，人一旦對詩、禮、樂的意涵精熟，自然而然能合乎道德之要求，基本上，朱熹的解讀從游心於詩、禮、樂之道，循序漸進，以成就自我的心性之德，最後達到「從心所欲而不逾矩」、「無入而不自得」的生命境界。

而筆者則以為「興於詩，立於禮，成於樂」也可以有另一種解讀，「興於詩」意味著人性之純真，生命之自然原始的合諧；「立於禮」是感性的自我，進達理性的自覺；「成於樂」則是理性與感性兼融並濟，以呈現再度和諧的生命，這裡，由樂之諧和境界說明人格完成的最高境界，即是孔子以「仁」作為禮樂的根本，亦即價值依據，除了透過道德理性的自覺去克制情欲生命的陷溺外，更欲建立起一種情與理得中的生命型態，使人能自主自發地合於外在的禮教。這也就是孔子以「游於藝」與「成於樂」來點示由道德實踐以提昇自我，亦即由下學而上達的實踐工夫來達到「天人合一」的生命境界。

而何以孔子以「成於樂」作為生命修養的最高境界？據《史記·禮書》所載：「周衰，禮廢樂壞，大小相踰」，²⁸孔子身處於一個禮崩樂壞的年代，見諸《論語》亦有記載：

孔子謂季氏：「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」（〈八佾〉，頁81）

三家者以雍徹。子曰：「『相維辟公，天子穆穆』，奚取於三家之堂？」（〈八佾〉，頁81）

魯國的大夫季孫氏僭越君臣之禮，以天子祭祀之八佾樂舞行諸大夫之家，²⁹而季氏三家僭用天子宗廟之祭的〈雍歌〉以撤饌，引發孔子的正義之怒。所以，孔子在魯哀公十一年冬自衛國返回魯國「正樂」，而謂「吾自衛返魯，然後樂正，雅頌各得其所。」³⁰（〈子罕〉，頁152），然而，孔子實際上又是如何「正樂」呢？據《史記·孔子世家》的記載：

古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上采契後稷，中述殷周之盛，至幽厲之缺，始于衽席，故曰：「關雎之亂以為風始，鹿鳴為小雅始，文王為大雅始，清廟為頌始。」三百五篇孔子皆弦歌之，以求合韶武雅頌之音。³¹

孔子「刪詩」、去其重之說是否可信，迄今仍待考，但這段記載卻透露孔子何以要整理《詩經》

²⁸楊家駱主編：《新校本史記三家注并附編二種》（臺北：鼎文書局，1981年），頁1159。

²⁹宋·朱熹：《四書章句集注》，頁81。「佾，舞列也，天子八、諸侯六、大夫四、士二。每佾人數，如其佾數。或曰：『每佾八人。』未詳孰是。」

³⁰宋·朱熹：《四書章句集注》，頁153。「魯哀公十一年冬，孔子自衛反魯。是時周禮在魯，然《詩》樂亦頗殘闕失次。孔子周流四方，參互考訂，以知其說。晚知道終不行，故歸而正之。」

³¹楊家駱主編：《新校本史記三家注并附編二種》，頁1936。

樂章的緣故，乃在於以「弦歌」（琴、瑟與詩相唱和）的方式，「以求合《韶》、《武》、《雅》、《頌》之音」，至於孔子「刪詩」的取捨原則乃在於「思無邪」。³²何謂「無邪」？關鍵就在於其內容是否可施於「禮義之教」，換言之，在教化的前提下，凡令人心生邪念的靡靡之音皆為孔子所不取，所以，在《論語·衛靈公》可見子曰：「……樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆」（《衛靈公》，頁229），孔子將「佞人」與「鄭聲」對列，顯示出以是否具有道德的意涵，作為取捨音樂價值的標準，因此，孔子所謂的「樂」即是西周時期以詩入乎樂，以樂行乎禮的雅樂，唯有雅樂才能對人心產生教化薰習的作用。

此外，在《論語》中尚可見子曰：「關雎，樂而不淫，哀而不傷」（《八佾》，頁89），從孔子對國風〈關雎〉之詩「樂而不淫，哀而不傷」（《八佾》，頁89）的取捨價值來看，可見孔子所重視的「樂」是以符合中和之道的雅正之樂為主。

同時，在《論語》中也可見「子在齊聞韶，三月不知肉味。曰：『不圖為樂之至於斯也。』」（《述而》，頁129），孔子在《韶》樂中獲得最高的滿足與快樂，使其不為物欲所動。何以韶樂能如此地動人，使孔子渾然忘我地沉醉其中呢？韶樂「最早原是東夷支系舜部落的樂舞」，³³然今日已無法獲知其詳，而參見《荀子·樂論》有「紳、端、章甫，舞韶歌武，使人之心莊」，³⁴《禮記·樂記》有「韶，繼也」³⁵，可見所謂「韶」在孔子心目中的意義應該不只是樂舞而已，《韶》樂之所以為孔子所推崇，有可能是因其具有堯舜禪讓的美德意涵，而表現出美善合一的藝術精神，誠如《荀子·樂論》「美善相樂」³⁶與《禮記·樂記》「樂者，所以象德也」之意。³⁷

換句話說，孔子是以善（道德）為美作為樂教的本質，透過如此的雅樂教化才能夠成就圓融的生命境界，亦即孔子的樂教作為啟迪道德情感的意義——「樂而不淫，哀而不傷」（《八佾》，頁89），乃在於使人之哀樂之情的表現能得其中和之道，這也就是「樂」的教化薰習能成就人的道德生命的意義。這裡也就涉及到孔子如何將感性的藝術情感與理性的道德情感結合為一的問題。參閱徐復觀《中國藝術精神》第一章「由音樂探索孔子的藝術精神」曾經提出如下之說：

³²子曰：「詩三百，一言以蔽之，曰『思無邪』。」（《為政》，頁70）

宋·朱熹：《四書章句集注》，頁70。「『思無邪』，魯頌駉篇之辭。凡詩之言，善者可以感發人之善心，惡者可以懲創人之逸志，其用歸於使人得其情性之正而已。……故夫子言詩三百篇，而惟此一言足以盡蓋其義，其示人之意亦深切矣。」

³³吳釗：《追求逝去的音樂蹤跡：圖說中國音樂史》，頁89。

³⁴戰國·荀況：《荀子》（臺北：台灣中華書局，1981年）卷14，頁2。

³⁵清·孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》，頁995。

³⁶戰國·荀況：《荀子》卷14，原文為「莫善於樂」（宋本作「美善相樂」），頁3。

³⁷清·孫希旦撰，沈嘯寰，王星賢點校：《禮記集解》，頁997。

樂與仁的會通統一，即是藝術與道德，在其最深的根底中。同時，也即是在其最高的境界中，會得到自然而然的融合統一；因而道德充實了藝術的內容，藝術助長、安定了道德的力量。³⁸

審言之，孔子的樂教主要就是欲藉助「樂」的教化薰習以喚醒人的道德情感，並由此以使人能實踐道德，這也就是徐復觀所謂的「樂與仁的會通統一」。然而，值得再深入思考者是，音樂的教化薰習究竟如何使人產生道德情感呢？雷永強在〈論孔子樂論的情感世界〉中即從情感的角度對此提出如下的論述：

在孔子的音樂世界中，音樂情感實包括藝術情感、道德情感和自由情感等三重境域，其所謂的「成於樂」，既體現為道德情感的「實有諸己」，又呈現為一成己、成物生生轉化的「自由的自我」的實現歷程，即由藝術情感、道德情感向自由情感的逐層升進。³⁹

音樂所具有的道德內涵是不會自發地進入人心的，審美通感與道德移情是實現「鐘鼓道志」、「琴瑟樂心」的內在心理機制。⁴⁰

樂教與德教通過道德移情最終實現了融通……

審美通感與道德移情乃樂教過程中藝術接受的主體體驗，二者共同作用于樂教與德教的互滲過程。如是，儒家樂教就是在道德意境聯想、道德情感共鳴與道德理性沉思的合力作用下，包含天地人倫之道的音樂必會觸發人們的道德感受，培養人們的道德情感，拓展人們的道德境界，塑構人們的道德理想，促進人們道德行為的抉擇，達到美善相樂的道德理想境界。⁴¹

孔子樂教亦倡導「下學而上達」，強調藝術與人生的統一，個體與世界（天地）的統一，這是一種以整體性的宇宙生命意識為核心的審美精神原則的貫徹流通……⁴²

雷氏帶著高度的理想性來解讀所謂「音樂情感」的內涵，包括：藝術情感、道德情感和自由情感，但並未指出甚麼樣的音樂能兼有這三種內涵，且未指出「由藝術情感、道德情感向自由情感的逐層升進」如何可能？尤其是雷氏提到「音樂所具有的道德內涵是不會自發地進入人心」時，必然會產生一個難解的問題，即如何證明音樂具有道德的內涵？又雷氏提出道德實踐為

³⁸ 徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1992年），頁17。

³⁹ 雷永強：〈論孔子樂論的情感世界〉，《中國哲學史》第1期（2013年），頁32。

⁴⁰ 雷永強：〈論孔子樂論的情感世界〉，頁34。

⁴¹ 雷永強：〈論孔子樂論的情感世界〉，頁35。

⁴² 雷永強：〈論孔子樂論的情感世界〉，頁35。

「移情」的心理作用，也是令人頗感納悶的說法，「移情」固然是心理作用，但移情並不能保證人就一定能夠實踐道德。爾後，雷氏又點出「包含天地人倫之道的音樂」對人們的道德感受、道德情感與道德境界、道德理想的作用，將影響道德行為的抉擇，而達到美善相樂的道德理想。但究竟甚麼樣的音樂是「包含天地人倫之道的音樂」呢？雷氏一文始終語焉不詳。

但無論如何，樂教究竟如何能使人心歸向道德實踐，雷氏注意到「情感」的關鍵，確實是值得深思的課題，人之真實的自然情感與審美情感、道德情感之間究竟是如何系聯？顯然，這裡需要考慮兩個面向的問題，其一是「樂」的內容，甚麼樣的音樂才能達到對人心產生教化薰習的目的？事實上，在儒家樂教的理念下，並非所有的音樂都具有教化的功能，儒家的樂教教化的音樂是「雅樂」，而不是一般的音樂；其二是樂教教化也必須建立在人本身的道德修養與對自我生命省思的基礎上，如果人心頹靡不振，任由情慾恣流，單憑雅樂的教化力量，也是無濟於事。

因此，值得思考者是，所謂的雅樂究竟內容為何？雅樂具有何種特質，可以教化人心，使人產生道德情感，進而去實踐道德？今日倘欲從物質材料中覓得一鱗半爪來說明孔子時代的雅樂是不可能的事情，我們只能在歷史文化的衍變過程中，來看雅樂在社會背景與文化型態的轉變下，依然在後世的選擇與創造中被保留下來的一些基本的精神與特質，透過宋儒朱熹所著《儀禮經傳通解》中風雅拾貳詩譜的記載⁴³，加上歷代遺留下來的大成孔廟祭祀樂章來看，可以發現雅樂「由于它帶有很大的禮儀性質，必然是動作緩慢，聲調平和，音樂手法則以重複為主」⁴⁴，而如以今日音樂知識來說明，在其中可以歸納出幾個特點，如：以齊奏為主；曲調簡單；節拍緩慢；⁴⁵音色和諧；節奏分明；音階少變化，一調到底，不轉調；音域都在一個八度之內，無過高或過低之音；詩樂的配合以一字配一音為原則，每個音四拍。

這些至今仍留在詩譜與孔廟大成樂章裡的特色，可印證《論語》裡「子語魯太師」之語，「樂其可知也：始作，翕如也；從之，純如也，皦如也，繹如也，以成。」（〈八佾〉，頁90）的說法；「始作，翕如也」，即是音樂一開始演奏的時候以齊奏為主；「從之，純如也」，一旦音

⁴³ 風雅十二詩為周代行「鄉飲酒禮」時所唱之十二首詩，周代詩樂在宋時早已失傳，朱熹取趙彥肅（字子欽，建德人，乾道間進士）傳譜載入《儀禮經傳通解》中。

宋·朱熹撰：《儀禮經傳通解》，收於《景印文淵閣四庫全書》（臺北：台灣商務印書館，1983-1986年），第131冊，卷14，頁254。

「……此譜乃趙彥肅所傳云，即開元遺聲也。古聲亡滅已久，不知當時工師何所考而為此也，竊疑古樂有唱、有歎。唱者，發歌句也；和者，繼其聲也。詩詞之外應更有疊字、散聲以歎發其趣，故漢晉之間舊曲既失其傳，則其詞雖存，而世莫能補，為此故也。若但如此譜，直以一聲一葉一字，則古詩篇篇可歌，無復樂崩之歎矣，夫豈然哉。又其以清聲為調，似亦非古法，然古聲既不可考，則姑存此以見聲歌之彷彿，俟知樂者考其得失云」。

⁴⁴ 劉再生：《中國古代音樂史簡述》（北京：人民音樂出版社，1989年第一次印刷），頁44。

⁴⁵ 劉再生：《中國古代音樂史簡述》，頁42。

樂放開來演奏時，音聲和諧；「噉如也」，節奏分明；「繹如也」，曲式簡潔，一調連貫到底，少有變化。換言之，雅樂為了達到道德教化的目的，使人的生命浸潤蘊育，逐漸受到感染與影響，所以在表演的形式上自然有一定，透過某些固定的曲式與內容，以達到昇華人心的目的。

⁴⁶而事實上，如果就今日所見的孔廟祭祀大成樂章來看，如此肅穆莊重的雅樂確實能達到使人欲念沉澱而不浮動的效果，然雅樂畢竟不是迎合現實社會的主流音樂，一般人是太容易能在其中體認到雅樂之美。而何以孔子卻樂在其中呢？參閱《史記·孔子世家》中曾記載：

孔子學鼓琴師襄子，十日不進。師襄子曰：「可以益矣。」孔子曰：「丘已習其曲矣，未得其數也。」有間，曰：「已習其數，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其志也。」有間，曰：「已習得其志，可以益矣。」孔子曰：「丘未得其為人也。」有間，有所穆然深思焉，有所怡然高望而遠志焉。曰：「丘得其為人。黯然而黑，幾然而長，眼如望羊，如王四國，非文王其誰能為此也！」⁴⁷

文中提及孔子的學琴經歷，由一開始掌握曲子的概略輪廓（「曲」），再就技巧琢磨熟練（「數」），這些都是技術層面的事情，再更上層樓，從技術層面轉向精神層面的要求，用「心」而不只是用「指」去彈奏，才能讓樂曲的思想內涵（「志」）流露出來，最後，孔子還要達到有如與文王面面相照，默會於心的境界。從《史記·孔子世家》記載的這段話，可知孔子對雅樂的體認是超乎一般人對音樂的感受僅止於表淺的感官享樂。同時，從孔子層層漸進的學習歷程中也可以發現，孔子由其生命的沉潛默會以契入文王的精神氣象，是本乎其人格修養才能夠對文王的精神蘊涵有所相應地體認，而深致其讚嘆。

換言之，《論語》中所謂的「成於樂」，關鍵不在於「樂」的形式能給人帶來感官的愉悅之美，而在於透過雅樂的和諧令人心生肅穆莊嚴與溫柔敦厚之情，由此來使人心獲得教化薰習，而日趨向於道德的最高善，同時，這與人由下學而上達，達到天人合諧的圓融境界一致。所以，「成於樂」的意義，也說明了孔子「天人合一」的理想是可以透過雅樂漸浸薰習的教化達到其目的，這也就是孔門樂教「游於藝」而「成於樂」的精義。最後，再從孔子與諸弟子的對話來看：

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：『不知吾知也！』如或知爾，則何以哉？」……「點！爾何如？」鼓瑟希，鏗爾，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

⁴⁶以上自「宋儒朱熹所著《儀禮經傳通解》中風雅拾貳詩譜的記載……以達到昇華人心的目的」參見李美燕：《中國古代樂教思想（先秦兩漢篇）》（高雄：麗文出版，1998年），頁187-188。

⁴⁷楊家駱主編：《新校本史記三家注并附編二種》，頁1925。

既成。冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子喟然歎曰：「吾與點也！」（〈先進〉，頁 179）

顏淵、季路侍。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。」（〈公冶長〉，頁 111）

孔子對於曾點的志向深致期許，參閱朱熹有一段值得重視的注解：

曾點之學，蓋有以見夫人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠闕。故其動靜之際，從容如此。而其言志，則又不過即其所居之位，樂其日用之常，初無舍己為人之意。而其胸次悠然，直與天地萬物上下同流，各得其所之妙，隱然自見於言外。⁴⁸

朱熹的這段解讀從生命圓融的境界入手，所謂「人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠闕」，說明了一個人的生命境界的圓融無礙，正是美善合一的最高境界。⁴⁹同時，曾點的治國理想，也就是孔子由自我的道德關懷，進而關懷人類與宇宙的大生命，會通天人之道，落實在現實生活中所呈現的和諧圓融的理想境界，此即朱熹所謂「萬物莫不遂其性」。孔子對人間世與宇宙大生命的終極關懷，就在於「老者安之，朋友信之，少者懷之」（〈公冶長〉，頁 111）這幾句話，這幾句話看似平凡，卻蘊涵著孔子由下學而上達，透過自我修養使道德意識充盡流行，而達到人與天地合而為一的化境，換言之，孔子最高的理想亦無非是使人間世的眾生各安其位，各有所歸，使天地之間呈現和諧圓滿的境界。誠如朱熹的論述引用程頤的話，以孔子謂「老者安之，朋友信之，少者懷之」（〈公冶長〉，頁 111）所表現者即是聖人之氣象，「如天地之化工，付與萬物而已不勞焉」。⁵⁰

所以，在《論語》中可見，子在川上，曰：「逝者如斯夫！不捨晝夜。」（〈子罕〉），頁 153），這非但是孔子「樂天知命」以觀照天地萬物的心境寫照，天地萬物在孔子的觀照下，皆各遂其自性，展現天理流行的圓融之境。這種境界即是所謂的「美善合一」，也就是孔子透過「游於藝」以「成於樂」的實踐進路，而上達天人和諧，亦即「上下與天地萬物同流」的境界。⁵¹

⁴⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 180。

⁴⁹ 張亨：〈論語中的一首詩〉，《臺大中文學報》第 1 期（2013 年），頁 18。「圓融理境中已預設了美善合一的可能。從上引朱子的闡釋中，皆已透露此意」、「『天理』即是最高的善，此善不與惡對；雖流行周遍，卻必須『人欲淨盡』才能隨處發見，觸目皆是。……而盡除私欲則無功利意圖，無利害計較之念，也就是產生審美趣味之要件。」

⁵⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 111。

⁵¹ 蒙培元：〈孔子天人之學的生態意義〉，《中國哲學史》第 2 期（2002 年），頁 26。「由川流而見其天地之化，由天地之化而自覺其生命活動，從中便能體會到自然界是一生命流行，人與自然界是一生命整體」。

伍、結論

儒家的「為己之學」不只是孔子所關懷的課題，也是屬於全人類共同的課題，只要生而為人，必然會問：人之所以為人，如何做一個真正的人？人之道在哪裏？這是人類最基本而普遍感受的問題，也是任何人都無法逃避的問題，因此，就必然要逼顯出之所以為人的真正價值，乃在於人有道德理性的實踐，以使生命不只是流於情欲感性的存在，同時，人可以自作主宰地成就自我的生命，挺立人格的尊嚴與人性的價值。

所以，孔子由「下學而上達」的修養工夫與實踐進路，以成就自我的生命，進而關懷他人、天地萬物與整個宇宙的大生命，而亟思人處於天地之間，如何與人間世、大自然宇宙獲得圓滿和諧，而整部《論語》的生命哲學都是在指點「踐仁以知天」、「樂天知命」，以通達「天人合一」的境界。而所謂的「天人之道」即在孔子的道德意識涵攝下，而見天之道即人之道，人之道即天之道，「天人合一」之和諧圓融的理想境界於焉全幅展開。

同時，孔子由人之內在道德理性的價值體現，以成就自我生命的實現，盡「人道」而通「天道」的精神實踐的生命境界，必然醞釀出人對現實社會與人間世不容自己的道德關懷，作為立己達人的人生指歸。故孔子以傳承文化之道統為己任，無論道之行廢，「知其不可而為之」（〈憲問〉，頁220），且謂「鳥獸不可與同群！吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也」（〈微子〉，頁258），以積極入世的理想和胸懷，使其對現實人生的進退行藏，皆能豁達自如，隨遇而安，所謂「用之則行，舍之則藏」（〈述而〉，128頁），以成就自我生命的崇高價值。

如此崇高而可貴的生命價值，孔子也通過詩、禮、樂教化的實踐，以提升人的道德情感，尤其是樂教的教化，兼有道德實踐與藝術教化功能的雙重面向，讓善與美之間獲得和諧統一，亦即孔子透過「樂」與「仁」的統一，以達成由人道通達天道的理想。所以，孔子是活在古代儒家的聖之時者，也是人類精神生命的源頭活水，而孔子藉由「游於藝」以「成於樂」的天人和諧觀來呈現自我生命的價值所在，⁵²也就是孔子「天人思想」的生命智慧學，展現對群體與宇宙的終極關懷。

⁵²劉遠煥：〈關照人格的培養——淺談孔子「游於藝」、「成於樂」的育人理念〉，《四川教育學院學報》第19卷第1期（2003年），頁11。文中曾提及「……只有現實地能夠做到『游於藝』，才能在人格上完成『從心所欲不逾矩』。這個『不逾矩』便不只是道德的教條，而是一種人生的自由。」

參考文獻

一、古籍文獻

- 戰國·荀況：《荀子》，臺北：臺灣中華書局，1981年。
- 漢·焦延壽撰：《焦氏易林》，收於嚴一萍輯：《百部叢書集成》，臺北：藝文印書館，1966年。
- 宋·朱熹撰：《儀禮經傳通解》，收於《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年，第131冊。
- 宋·朱熹著：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2011年。
- 清·孫希旦撰；沈嘯寰，王星賢點校：《禮記集解》，北京：中華書局，1989年。
- 清·阮元審定：《重校宋本十三經注疏附校勘記·尚書》，臺北：藝文印書館，1997年。
- 楊家駱主編：《新校本史記三家注并附編二種》，臺北：鼎文書局，1981年。

二、近人著作

- 《中國音樂文物大系》總編輯部：《中國音樂文物大系山西卷》，鄭州：大象出版社，2000年。
- 吳釗：《追求逝去的音樂蹤跡：圖說中國音樂史》，北京：東方出版社，1999年。
- 李平：〈陶寺出土樂器與中國早期的禮樂文明〉，《文物世界》第1期（2013年）。
- 李美燕：《中國古代樂教思想（先秦兩漢篇）》，高雄：麗文出版社，1998年。
- 祁海文：《儒家樂教論》，鄭州：河南人民出版社，2004年。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1982年。
- 徐復觀：《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1992年。
- 高江濤：〈試論盛期陶寺文化的和合思想〉，《南方文物》第4期（2018年）。
- 崔濤：〈孔子對天人關係的本體論訴求〉，《孔子研究》第5期（2010年）。
- 張亨：〈論語中的一首詩〉，《臺大中文學報》第1期（2013年）。
- 張蕾：〈陶寺遺址鼓磬組合及相關問題研究〉，《中原文物》第3期（2019年）。
- 馮憬遠：〈中國早期天人觀念的演進——從原始宗教到孔子〉，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》第6期（1986年）。
- 雷永強：〈論孔子樂論的情感世界〉，《中國哲學史》第1期（2012年）。
- 蒙培元：〈孔子天人之學的生態意義〉，《中國哲學史》第2期（2002年）。
- 〔韓〕趙源一：〈孔子的天人關係探微〉，《船山學刊》第1期（2001年）。
- 劉再生：《中國古代音樂史簡述》，北京：人民音樂出版社，1989年。

劉遠煥：〈關照人格的培養——淺談孔子「游於藝」、「成於樂」的育人理念〉，《四川教育學院學報》第 19 卷第 1 期（2003 年）。

簡有儀：〈孔子天人思想之微探〉，《輔大中研所學刊》第 5 期（1995 年）。