



孔子美善合一之人格理想對倫理教育之 啟示分析

何佳瑞^{*}

摘 要

本文旨在深入分析孔子如何在詩、禮、樂的體驗中形成美善合一的人格理想，揭示其美感經驗與道德修養的交融發展，以為現代人格教育提供啟示，並通過藝術的途徑促進倫理教育的發展。在方法上，本文由「興於詩、立於禮、成於樂」這個命題出發，一方面闡釋孔子對立身、成德、成人之道的看法，另一方面也表述出一個人人格完善的進程。「成於樂」一語，暗示了完美人格的最高境界與藝術美感有著深刻而密切的關係。據此，本文針對孔子個人的美感經驗進行分析，揭示孔子本人在美感與道德修養方面同步發展的經驗。這種經驗孕育了孔子哲學對於美善關係的看法，形成了他美善合一之人格理想的根源。孔子從此一特定的、美善交融的領域出發，提出了關於完美人格所展現的理想特徵，包括了「文質彬彬」及「中和之美」。本文發現，孔子美善統一、美善相樂的人格理想將可為倫理教育帶來一些新的啟示。以藝術精神融入倫理教育，不僅能夠強化受教者在「情志」上的薰陶，更能夠以中行、中和之美來帶動倫理學習，使倫理實

^{*} 何佳瑞：輔仁大學品牌與時尚經營管理碩士學位學程、全人教育課程中心教授

電子郵件：katiaho@hotmail.com

收件日期：2024.03.18；修改日期：2024.10.30；接受日期：2024.11.08

DOI：10.53106/156335272024120063002

44 踐成為一種樂在其中的實踐，從而開展出美與善之跨領域整合的教育趨勢。

關鍵詞：人格、中和、孔子、美感經驗、倫理教育

Implications of Confucius' Ideal Regarding Personal Character in Aesthetic Experiences for Ethical Education

Katia Lenehan^{*}

Abstract

This study analyzed how Confucius developed his ideal regarding the unity of beauty and goodness, with aesthetic experiences with poetry, rites, and music enabling moral cultivation. This study provides insights that can guide the implementation of modern ethical education and the promotion of an ethical education through an artistic approach. This study focused on the following proposition made by Confucius: “It is by the odes that the mind is aroused. It is by the rules of propriety that the character is established. It is from music that the completion [of personality] is received.” This proposition highlights Confucius’ perspective on self-cultivation, ethical development, and the process of becoming a complete person. It also illustrates his views on developing a well-rounded personality. This study examined Confucius’ personal aesthetic experiences, revealing how he simultaneously developed through these aesthetic experiences and ethical cultivation. Confucius’ aesthetic experiences shaped his philosophical understanding of the relationship between beauty and goodness, forming the basis for his ideal regarding the unity of beauty and goodness in personality. Confucius discusses the interplay between beauty and goodness, proposing that an ideal

^{*} Katia Lenehan, Professor, MA Program in Brand and Fashion Management & Holistic Education Center, Fu Jen Catholic University
Manuscript received: 2024.03.18; Revised: 2024.10.30; Accepted: 2024.11.08

46 personality is one with “solid qualities and refinement equally blended” and “moderation and harmony.” The findings of this study suggest that Confucius’ ideal regarding the unity of beauty and goodness in personality can offer valuable insights for ethical education. Ethical education involving cultivation of an artistic spirit can positively influence emotions, willpower, and motivations and leverage the beauty of moderation and harmony to drive ethical learning. It renders ethical practices enjoyable, initiating a cross-disciplinary integration of beauty and goodness in education.

Keywords: personality, harmony, Confucius, aesthetic experience, ethical education

前言

「興於詩、立於禮、成於樂」出於《論語·泰伯》。¹此命題一方面表述了孔子的立身、成德、成人之道，另一方面，它亦是一個人的人格臻至於圓融完善的歷程。在此命題中，孔子並未直接從「德」的角度進行全面的立說，而是從詩、從禮、從樂來刻畫有關人之理想的人格狀態。其中「成於樂」更暗示了人格最完善的高峰，它直接涉及的是人的美感活動與藝術修養。由此觀之，若以一種純粹工具性的角度來看待「樂」在孔子哲學中的角色（即將音樂或藝術僅僅視為促進道德的手段），²那便錯失了孔子心目中「成於樂」的人格理想。

¹ 本文大量引用《論語》中之論述，筆者手邊的參考版本為孫家琦（編）（2017，2019）之研究。文中所涉及《論語》的白話譯文，則由筆者參考不同版本並依據自身的理解而譯出。後續將於引文後附上《論語》的章節，以指明出處，但不再標示頁碼。其他《論語》注疏，則將另行標註。

² 在本文中，筆者基本上不強調「倫理」和「道德」兩者的差異，而是將倫理與道德的討論看成是同一領域的討論，但事實上，這兩個概念仍有各自所著重的不同焦點。例如，詮釋學家Paul Ricoeur（1913-2005）曾明確地將兩者區分開來：「……我嘗試分解其雙重的意涵，其一是被認為善的，另一是把自己當作義務」。質言之，倫理術語是保留給完美生活的目標，即人要「與他人一起在公正的制度中度良善的生活」，與善有關；而道德術語則把這一目標與普遍性要求和各種規範連接起來，與義務有關（Ricoeur, 1992, p. 170）。在中文的語境下，「倫理」一詞也不同於「道德」，儒家講人「倫」，例如五「倫」，講的就是五種人的「關係」；講道德修養，則重視個人的修身養性。因此，沈清松主張，「整體而言，倫理是在某一社會中人們相互互動所遵循的行為準則；它涉及了在社會和歷史上必須實現自己的社會行動者之間的相互關係。道德更關心的是人的主觀意願以及如何實現自己的主體性；它是一個人將自己的主體性提升到普遍性的過程，也是這個過程的結果。換言之，道德指的是一個道德主體努力實現其人性的過程和最終成就。主體性是它的核心參考，儘管它的實現必須發生在倫理關係的脈絡中」（Shen, 1991, p. 88）。在我看來，Ricoeur與沈清松的意見可相互調和，Ricoeur強調人有著「與他人一道」去度美善人生的渴望，而這個「與

在探索孔子的人格理想方面，有不少學者開始重視儒家人格思想中所蘊含的美感因素，³在中國大陸學界「人格美學」這樣的新概念，亦常出現在中國哲學的研究之中。⁴這些研究皆反映了美感因素不應在人的整全人格中缺席。然而，孔子所追求的、充滿美感的道德人格特徵，如果不是從他的美感經驗出發，我們很難深刻去體會在人格建構中孔子所理解的美善關係。人格的修養是與孔子對音樂的學習和體會齊頭並進的。人的道德精神的高峰，同時是藝術精神的高峰，儘管此一現象在一般的人格理論中並不常見，但它卻成為了孔子人格理想的核心。

本文將從分析孔子的美感經驗為始，隨後探索由此美感經驗而來的美學標準，進一步思考其樂教和詩教的教育功能，最後以「興於詩、立於禮、成於樂」的人格理想為基礎，探討此一特徵對於當代倫理教育的啟示。

孔子的美感經驗

孔子是一位有豐富美感經驗的人。在《論語》中，我們至少可

他人一道」，表明的正是一種恰當的人倫關係。所以，我們可以大致上將「倫理」更多的放在「關係」的層次上來討論，而「道德」更多的放在「個體」或「主體」內在的層次上來討論。值得注意的是，倫理與道德不可決然分割，兩者是密切聯繫且相互補充的，因為個體的人只有在關係之中才可能被形塑為個體，而關係只有在個體與個體之間交往之時才可能出現。是以，倫理與道德儘管側重點略有差異，但是整體來說是不可分割的。在本文中，筆者未將倫理與道德做嚴格區分，在閱讀時，可將兩者視為同義。

³ 近年來有許多論文詳細地從美學的面向來探討孔子的人格概念，例如：孔令宜（2018）、賈楊果（2016）、李春娟（2016）等文。在外文期刊中，也有一些文章反應出了對於孔子哲學中美感因素的重視，例如，Yang（2019）及Li（2018）等文。

⁴ 請參見周波（2017）；又如吳莉莉（2016）等文。

以找到三處孔子論其美感經驗。〈八佾〉篇中提及，子語魯大師樂，曰：「樂其可知也：始作，翕如也；從之，純如也，繖如也，繹如也，以成。」在這短短的幾句話中，孔子基本上將他欣賞音樂的整個歷程描繪了下來。由於這段話對分析孔子的美感經驗而言非常重要，所以在此詳細解釋。「翕如」一詞，何晏（2000，頁47-48）注為「翕如盛」，朱熹（1983，頁68）解為「翕，合也」，指樂聲之五音合和。清劉寶楠（1990，頁130）則注：「五音始奏，翕如盛。」顯然，劉寶楠考察了前人的註解，將兩人的看法合併了起來。由此觀之，「始作，翕如也」所表示的意思已經很清楚了，指音樂開始的時候，五音合而出之，給予了聽者一種「盛」（繁茂、盛大）的感受。「從之，純如也」一句，則表明了當音樂隨之而下，放縱其音聲（從之／「從」讀「縱」），便讓人感受到了樂音之和諧（純如）。⁵「純如」之後是「繖如」，「繖」按朱熹的意思，指的是「明」，何晏則解為「音節分明」。「繖如」之後是「繹如」，「繹」是指樂音相續不絕。欣賞者在感受到了「純如」、「繖如」、「繹如」三者之時，樂曲告終，欣賞的活動便算是圓滿完成了（以成）。孔子所分享之聆聽樂聲的經驗，事實上正是一個深諳音樂之道者的美感經驗。他直接表明，「樂其可知」，這是說音樂是能夠「聽得懂」的。一個人能夠在相續不絕的樂聲中聽見「和諧」，聽見「秩序」，這個人當真是「知」樂了。孔子也曾與一位樂官（摯）談論音樂，他說：「師摯之始，《關雎》之亂，洋洋乎盈耳哉。」（《泰伯》）朱熹（1983，頁106）言：「洋洋，美盛意。」孔子聽《關雎》，聽盡了樂聲中的美盛，樂音之美充盈耳中而不散。《論語》中也有記載，子在齊聞

⁵ 朱熹（1983，頁68）注：「純，和也。」何晏（2000，頁48）注：「純如，和諧也。」劉寶楠（1990，頁131）注：「人聲樂聲相應而不雜，故為和。」

韶，三月不知肉味，曰：「不圖為樂之至於斯也」（《述而》）的記載。「不圖為樂之至於斯也」一句，明確地將美感所帶來的「愉悅」（樂）表達了出來。

基本上，孔子個人的美感經驗，是與其他人的美感經驗完全相通的；⁶然而，他的美感經驗也同時存在著某些有別於他人的美感特徵，而正是此一特徵，奠定了美善統一的儒家美學理想。強調音樂美學之美善合一的段落出自《論語·八佾》：「子謂《韶》：『盡美矣，又盡善也。』謂《武》：『盡美矣，未盡善也。』」顯然，孔子對於《韶》樂的評價是高於《武》樂的，換言之，在《韶》樂中，孔子經驗到了一種更完善也更動人的美感經驗，才可能得出如此的評價。但是《韶》與《武》兩者皆已做到了「盡美」，這是說在美感經驗上，應該已經無可挑剔了。按照朱熹的註解，《韶》為舜樂，《武》為武王樂。而美者，聲容之盛。善者，美之實也。由於舜紹堯致治，武王伐紂救民，所以其樂皆盡美。但是舜「以揖遜而有天下」；武王卻「以征誅而得天下」，故其實有不同者（朱熹，1983，頁68）。若依朱熹所言，善者，美之實也，亦即，美的形式（美）融入了善的內容

⁶ 孔子的生活中充滿了音樂藝術和美感經驗。他常常和樂人有往來，除了「師摯」外，《論語·衛靈公》也記載了孔子與盲人樂師「冕」的相處。此外，《論語·微子》有云：「魯哀公時，禮壞樂崩，樂人皆去也。」孔子如此感嘆唏噓，以致於他的門生鄭重地將這些樂師的去向記錄在《論語》中。據此，我們可以看見，孔子的生活中不僅自己愛好音樂，也常常與同好相互探討切磋。他的生活充滿了藝術的氛圍，從「子與人歌而善，則必反之，而後和之」（《述而》）一語中，我們看見了孔子會開心地與人一起唱歌。孔子聽《關雎》，說「洋洋乎盈耳哉」，這是音樂和詩詞的內容相融合後所帶來的美感體驗。又說，「關雎，樂而不淫，哀而不傷。」（《八佾》）在此，他準確地表達了《關雎》在情感上所帶來的一種適中的感受。如果我們不是明確地知道這些論述是出自《論語》，單就內容來看，它們也有可能是出自任何一個對於音樂、對於詩歌有品味、有素養的人所描述出的審美感受。這些都說明了孔子的美感經驗與一般人美感經驗的一種相通。

（實），在其最卓越的表現中，引發聽者達至了一種美感經驗的頂峰，即一種盡善盡美、「美善相樂」（《荀子·樂論》）（王先謙（注），1988，頁382）的經驗。照理說，《韶》與《武》在美感經驗上，應已無可挑剔了，兩者應該皆是美感的顛峰才對。這樣一來，孔子評價《韶》優於《武》，完全是一種藉由外於美感的評價而做出的結論，亦即，兩個同樣美的作品，透過了某種外於美之領域的標準（善的標準）而有高下之分。按照這樣的推論，《韶》與《武》皆已達到了「盡美」的地步，藝術品評的關鍵點在於善的程度。說到底，孔子能說出《武》樂盡善卻未盡美之語，他顯然是充分明白美、善有分，亦即，兩者各有其獨立之領域；然而，他仍高舉《韶》樂為最高的美感形式，其本意並非要以善來壓過美，美善合一的要求事實上乃是與他自身特殊的美感經驗有密切關係（稍後詳述）。

在當代「為藝術而藝術」的思想、藝術領域的獨立性受到重視以後，便有許多學者開始注意到：孔子似乎不重視純粹的美，而是以一種外來的標準來品評藝術本身。⁷然而，我們要指出，這個推論並不

⁷ 例如，周世露、楊廣越（2019，頁51）即認為，如果根據康德（I. Kant）的「依存美」和「純粹美」的區分，則過去的研究多側重於孔子「以美配善」的依存美面向，卻忽視了其中也存在的「純粹美」面向，是以期望能發揚孔子美學中隱而不顯的「純粹美」部分。周世露、楊廣越的做法，是認知到孔子美學中「美善統一」的命題可能忽略了美的獨立性，故以重新闡發孔子在純粹美方面的思想，來回應這個難題。然而，首先，孔子的美學，本無須以康德美學為標準，康德的美用以結合自然到自由，而孔子不必如此，我欲仁斯仁至矣，無須再以美為媒介，美善本為一；其次，康德的依存美和純粹美，亦非以純粹美為最高，二者之間各有高低，不必一定要找出孔子論語中的純粹美，且孔子心目中是以德治天下，美離開德，亦是困難，康德的介入反而讓論語特色不顯。又如，馬鴻奎（2018，頁120-126）極力主張在孔子美學中道德的內涵並非某種外來的東西，它增強了審美的效果和體驗，甚至提升了藝術品的審美價值，故而屬於一種內在目的的價值。馬鴻奎將道德內涵歸入藝術品內在的目的價值，這樣一來就避免了以外來的標準入侵審美領域的難題。但事實上，如果不從孔子自身美感經驗的角度去理解，要將道德

完全是實情，因為它沒有考慮到孔子自身美感經驗的發展。事實上，存在著另一種可能性：孔子確實在《韶》樂中獲得了比《武》樂更高的、更強烈美感經驗。《史記·孔子世家》的一段話為孔子的此種特殊美感經驗提供了可資的作證。

孔子學鼓琴於師襄，十日不進。師襄子曰，可以進矣。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，已習其志，可以益矣。孔子曰，丘未得其人也。有間曰，有所慕然深思焉；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。（司馬遷，2006，頁326）

上述引文中所描述的孔子學習鼓琴的過程，同時亦是孔子美感經驗提升的過程。孔子是在對於樂曲的欣賞中一步步加深其美感的體驗，並在此基礎上去推進自己學習鼓琴的技藝。「曲」與「數」屬於彈奏鼓琴的技術層次，但顯然技術性的精進並不能滿足孔子，他不斷地向樂曲的內部沈潛，以期能得樂章中的「志」與「人」。「詩言志」，⁸而樂曲也是一樣的，作品中有著樂曲本身的思想、精神與意向（志）；孔子在掌握了樂曲的思想與精神之後（已習其志），卻仍未止步，又繼續深入樂曲，直至他與在作品背後展露此「志」的那個具體的人格相知相契，整個學習鼓琴的歷程，才算是真正完成了。這

內涵直接歸入藝術品內在的目的價值仍是有困難的，因為每一個作品可能都含有各類的內涵與內容（可能是道德的、政治的、社會的、休閒的……），這些內容並不能納入藝術品的內在目的價值，但何以單單道德的內容可以成為其內在的目的價值呢？

⁸ 「詩以言志」，最早大約出於《左傳·襄公二十七年》；又有《尚書》中「詩言志，歌永言」之說。根據清人注疏，史遷「志」作「意」，「永」作「長」。參見孫星衍（1986，頁70）。

種學習方式是非常少見的，其特殊之處何在呢？孔子對樂曲的掌握，並不躁進，也躁進不了，因為他在「知樂」的過程中，不斷地將自己的精神人格融入其中，藉此以通達作品所表達的精神、思想及意向（志）。試問，欣賞者自身的精神層次如果不高，又如何能夠明白樂章所表達的高遠志向呢？換言之，在欣賞作品的同時，孔子自身也在進行著人格的修養，提升其人格精神的層次，是以整個過程自然快不了。正因為欣賞與學習的過程，同步於孔子自我精神人格提升的過程，他最終才可能在通達了樂曲之「志」後，再進一步通向了樂曲背後的那個展現此高遠之志的「人」。美感欣賞的高峰，正是他自身精神人格和文王之精神人格完全相知相契的頂峰。是以《韓詩外傳》說，「孔子持文王之聲，知文王之為人。」⁹孔子的美感經驗是與其自身的人格修養齊頭並進的，否則做不到「聽音知人」。藝術中美感經驗的提升若非同時是人格境界的提升，那麼學習鼓琴只要完成對「曲」、「數」的學習，便到頭了。然而，在孔子身上，我們看見了他獨特地進入美感經驗的方式。

如果孔子自身美感體驗的高峰，總是在美善統一的狀態中去體會到的，那麼對他而言，《韶》樂高於《武》樂的評價，就不是以道德來評價藝術，而是一種立基在美善統一、美善相樂狀態中所獲得的高峰經驗之上的評價。正是從美感經驗出發，我們才能真正理解何以孔子認為盡善盡美的《韶》樂高於盡美卻未盡善的《武》樂。因為僅僅從道德經驗出發，我們容易傾向於認為孔子只注重道德的內容，美感只是一種附加之物；然而，從美感經驗出發，我們才能體會到孔子並非將美感視為附加，相反的，他強調的是一種美善合一的高峰經驗，他根據這種高峰經驗下了美感的判斷，才有了《韶》樂高於《武》樂

⁹ 參見〈詩外傳卷第五〉。

的結論，這個判斷雖然涉及了道德內容，卻仍然屬於美感判斷。孔子從來不曾想要建立一套完整的美學理論，他生命的最終關懷始終是落在道德和倫理之上的。所以我們不應要求孔子哲學能夠發展出如當代美學思想中的那種美的獨立性，以及美的多樣性，它不是孔子關心的焦點，因為他從一開始，就是在一個有限的範圍內去經驗美感。從美感的角度觀之，這個領域確實是有限的。因為美感包含了優美、壯美、哀淒之美，甚至存在著滑稽之美、荒謬之美等等，美的作品的內容更是千千萬萬，它們並非所有都是與善相關的。然而，孔子卻總是在美善交鑄、美善相融的這個點上來發話，因為他一生中所經歷過最美好的、讓他三月不知肉味的、「不圖為樂之至於斯也」的美感高峰，正是在這個領域中發生的。

孔子從美善相樂、相融的角度來理解美，成就了中國儒學中獨特的審美標準：「文質彬彬」與「中和之美」。

孔子的美學標準（文質彬彬與中和之美）

如果從孔子美善相樂的美感經驗出發，無庸置疑的，它所發展出的美學標準，不可能容納現代美學那種五花八門的多元性，它相對地會出現一些專屬於儒家藝術精神的特定特徵。如欲探討孔子思想所發展出來的特定美學標準，就不能不談「文質彬彬」及「中和」這兩個概念。

一、文質彬彬

子曰：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」（《雍也》）我們之前已經表明，孔子自己精神人格的提升與藝術之美感是齊頭並進的，所以他心目中的君子，作為一個精神境界達至了

理想境地之時的人格表達，此人格本身必然也是充滿美感的。這種藝術化了的生命，對外展現出來的特徵，就是文質彬彬。葉朗（1999，頁47）說：

「質」是指人的內在道德品質，「文」是指人的文飾。孔子認為，一個人缺乏文飾（質勝文），這個人就粗野了。一個人單有文飾而缺乏內在道德品質（文勝質），這個人就虛浮了。只有「文」和「質」統一起來，才成為一個「君子」。「文」和「質」的統一，也就是美和善的統一。

葉朗指出了孔子對人物品評中所蘊含的美善統一、美善交融的核心精神，而這個核心精神是貫穿在整個孔子哲學中的。事實上，「文」不只是文飾，若只是文飾，則玉帛鐘鼓就夠了，孔子以斯文為己任，文不在茲乎，這「文」，有人文教養的意味。「彬彬」指的是「適當」的意思，「文質彬彬」展現出了一個人在人格上美善相諧且完美結合的樣子，對應到了美學之中，就成為了道德內容與藝術形式的統一。如魯文忠（2000，頁39）所說：「孔子的美善統一論，後人一般也把它看做是孔子對藝術形式和思想內容統一的要求，如同文質統一論一樣……。」在這個點上，我們看見了孔子的人物品評及其樂論之間的一致性，對孔子而言，《韶》樂正是善的內容與美的形式無間融合下所形成的傑作。

「文」之一字，在此被人們看成了是一種美的藝術形式，然而，在「文質彬彬」一語上，人們也可能誤將「文」當成一種徹頭徹尾的外在的東西，好似「質」才是在內的，而「文飾」不過是外加的。孔子無疑是重視「文」的：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！」（《憲問》）這段記載，顯然是要人以禮樂來文飾人格。若從

這句話來看，「禮樂」似乎是最後再加上去的東西，它確實有可能被解釋為某種外在的東西。「禮樂」具有某種外在性，這是不可否認的。但是我們不要忘記了，儘管禮樂固然可以外化並且與整個文化相調和與相適應，但對孔子而言，外在的禮樂之所以美，之所以能夠陶冶人，正因為其外化所依憑的泉源，乃是美善合一的人格本身。換言之，「文質彬彬」不應被看成是由人內在人格之善，加上外在禮樂文化的修飾所形成的特質，更好說，所謂的「文質彬彬」的出現，是因為存在著一個美善合一的人格，然後從此一美善之人格流出，而與外在文化相諧適應之後而展現出來的一種人格特徵。於是，「文」成為了「質」最美的一種自我揭露的形式，而「質」成為了「文」最適當的揭露內容。

簡言之，文質的合一即是美善的合一，它是用來描述人之整體人格特徵的，我們不宜將善看成是人格的內在本質，而將美看成是可以捨棄的外在修飾或者純粹可由外部添加之物，對孔子而言，美善是同時並存且交融在人格之中的（這一點我們在孔子的美感經驗中可以清晰地看見），只不過「文」涉及了外部的文化世界，需與外在世界的規則和秩序相互協調適應罷了。子貢曰：「惜乎，夫子之說君子也，駟不及舌！文猶質也，質猶文也；虎豹之鞞，猶犬羊之鞞。」（《顏淵》）子貢之「文猶質也，質猶文也」一語，是真正通透了孔子文質彬彬的人格理想。

二、中行與中和

一個文質彬彬的君子，行事進退有度，自然展現出了一種秩序和美感。具有美感的行止秩序表現為「中」或者「時中」，又或者被稱之為「中和」（「中和」也可以用來描述面對此種人格時的一種美感感受）。子曰：「不得中行而與之，必也狂狷乎？狂者進取，狷者

有所不為也。」（《子路》）這段話直接將「中行」標舉了出來。孔子感嘆找不到「中行」之人來交往，所交往的人要不是狂，要不就是狷，狂者過於大膽前進，狷者又舉足不前，當為不為。有學者指出，《禮記·中庸》篇中，中庸、中和是可以互相置換的概念（吳莉莉，2016，頁16）。可見，孔子概念中的「中行」到漢代以後，基本等同於中庸、中和之意。¹⁰儘管《論語》中再沒有其他直指「中行」的段落，但在孔子論及人的適當行為之時，隨處可見這種「中行」的理想。例如，子問「公叔文子」於公明賈（《憲問》），公明賈答說：「公叔文子在適當的時候說話，人不厭其言；真正快樂時才笑，人不厭其笑；該取時才取，人不厭其取。」孔子一聽，驚訝問道：「真是這樣嗎？真能如此嗎？」從孔子的反問可以看出，他對公叔文子從不過分又恰到好處的「中行」行為，感到欣賞與讚嘆。這種人格與環境、情境符合若節的適當行止，又發展為一種行為上的「時中」。《論語·微子》中有另一個例子很能說明所謂的「時中」：孔子論及了逸民人物，如伯夷、叔齊、虞仲、夷逸等，有趣的是，談論完這些人物，孔子卻說：「我則異於是，無可無不可。」（我和他們不一樣，這樣也可，那樣也可）這便是「時中」！從一個美善相樂的人格中流露出來的適當行止，就是「中行」，而「中行」的實踐，需要一種因時因地、因人因物的生命實踐智慧，它不能依循任何刻板的既定規則，此即為「時中」。「中行」、「時中」何等難得，以致於孟子稱孔子為「聖之時者也」（《孟子·萬章》）（楊伯峻（譯注），1960，頁215）。吳柱（2020，頁13）指出：「何以見其『聖之時』？」

¹⁰ 《後漢書·獨行列傳》已直接將「不得中行而與之，必也狂狷乎」改寫為「與其不得中庸，必也狂狷乎」，且註解如下：「庸，常也。中和可常行之道，謂之中庸。」（參見范曄，1974，頁2665）。顯而易見，此時「中行」、「中庸」、「中和」等概念之間的互換，已然為人們所接受。

由其出處、進退、去就之際觀之。其具體表現，即所謂『可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕』。」

對孔子而言，在人格之美上，品評的標準是「文質彬彬」；在美善相合之人格所表現出來的行為上，品評的標準是「中行」、「中道」；在藝術的表現（尤其是音樂）上，更常見的標準是「中和」。本文前述亦提及，很多時候「中行」、「中和」等概念是可以互換的。然而，在對藝術表現的體會上，「中和」確實是較好的表述，因為「和」字本身有「和諧」、「平和」之意，也適用於人們在美感中所經驗到的情意或情緒特徵。孔子對於音樂藝術的欣賞，最能表述出「中和」意向的一段話，就是他在《論語·八佾》中對《關雎》所下的評論：「樂而不淫，哀而不傷」。在前面的分析中，我們已看見孔子的美感經驗，是與他的精神人格同步邁向高峰的。我們可以追問，如果一種美善交鑄、美善相樂的人格，展現於人物風骨姿態上，是「文質彬彬」。呈現於外顯的行為上，是「中行」、「時中」。那麼，在藝術領域的表現上，最能夠與美善合一的人格相呼應的美感表達，是什麼呢？是「中和」。「樂而不淫，哀而不傷」展現出了一種適度的情感，不多不少，這是「中」，此哀樂適度的音樂，帶著情感的厚度，卻與人性相諧而不過分，這便有了「和」。是以，荀子也說：「禮之敬文也，樂之中和也。」（《荀子·勸學篇》）（王先謙（注），1988，頁12），又說：「且樂也者，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。」（《荀子·樂論》）（王先謙（注），1988，頁382）在此，禮樂對舉，雖各有作用，但皆可「管乎人心」，對人心有著巨大影響力。

不僅是荀子，戰國時期乃至以後的許多儒者，也在持續發揚孔子從美善相樂經驗中所發展的鑑賞音樂的「中和」標準。例如，《禮記·樂記》中有云：「樂者，天地之和也；禮者，天地之序也。」又

云：「故樂也者，動於內者也。禮也者，動於外者也。樂極和，禮極順……。」（鄭玄（注），2021，頁512）此「中和之美」並非是憑空出現的標準。只要我們從孔子的美感經驗出發，並以其美感經驗為依據，便可清楚地看見：中和之美是孔子在其道德善的精神人格發展至高峰處時，與藝術（尤其是音樂、詩歌）相交融所產生的一種特定的美感特徵。當人的道德或倫理之精神人格高度發展時，與此種精神人格相合、相符應乃至相融通的一種美感情緒，正是「中和」。如此這般特定的美感感受，不會是激情的，亦不會是與激情相對的冷漠的；它不會讓人極樂至發狂，亦不會讓人憂傷至斷腸；它從不極端，卻仍能充滿了滋味而毫不寡淡，它恰恰是「中和」的。

當然，孔子哲學中理想人格的訴求，是聖賢的人格。但這樣的人格已將「文質彬彬」與「中和之美」的美感特徵完全內化與融入了。《孟子·盡心上》說得好：「可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」當人願意行善並在自己身上實現出來（可欲之謂善，有諸己之謂信）時，且他能以此無遺漏、無缺失地方式去自我充實時，這便涉及了一種美善融合的人格之美（充實之謂美）。美善合一的修養會帶來內在的光輝、光明（充實而有光輝之謂大），若能以此光輝感化、影響萬物，便能真正成就一種聖人的人格了（大而化之之謂聖）；而此聖人之人格最終可通於不可思議境界（聖而不可知之之謂神）。本文所欲指出的是，這樣的人格理想儘管可以完全從道德修養方面來談，但事實上，所有朝向聖賢人格的操持鍛鍊，總是伴隨著孔子對美感的要求。「文質彬彬」與「中道而行」，正是此美感要求的具體體現。當君子在日常修養工夫的鍛鍊之中，做到了「文質彬彬」與「中道而行」時，他便已是在具體地實踐一種具有美感特徵的人格修養，這一點也正揭露了孔子「美善合一」之人格理想的獨特之處。

孔子的樂教和詩教

在討論了由孔子的美感經驗而發展出來的「中和」美學標準後，本文仍持續緊扣此一美善交融的美感經驗，據此以理解藝術的教化功能。人們都知道，孔子非常重視樂教。我們可以合理地推論：如果人格修養的提升，總是與美感交融在一起的，那麼一個人美感的提升與精進，也必將帶動他的人格修養。

子之武城，聞弦歌之聲，夫子莞爾而笑曰：「割雞焉用牛刀？」子游對曰：「昔者，偃也聞諸夫子曰：『君子學道則愛人；小人學道則易使也。』」子曰：「二三子！偃之言是也；前言戲之耳！」（《陽貨》）

「弦歌之聲」其實正是樂教，孔子道：「割雞焉用牛刀？」顯然，他認為樂教本身可以走到精神境界最高深之處，卻用於凡夫俗子之上，是有點大材小用了，故而有此戲言。其後子游指出：「君子學道則愛人；小人學道則易使」。孔子也深以為然，便出言說子游說的才對，他之前只是開玩笑而已。對孔子而言，樂教並不僅僅是使君子愛人、小人易使而已，若將樂教的功能往大了說，它還能起到安邦治國的效果。子曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。」（《衛靈公》）此段記載出自顏淵問為邦，孔子的對答顯示出了在其治國的理念上，樂教是占有一席之地。

據此，我們是否可以結論說，孔子重視樂教，其實是出於將樂教視為一種教化君子小人、為邦治國的手段？確實，「大多數學者認為孔子樂論是以政治和道德為其內容，並且服務於政治和道德教化的目的。這也就是說孔子的樂是達至禮和實現仁的重要手段。」（周世

露、楊廣越，2019，頁51）以此觀之，孔子的美學確有一種功利或工具的性質。筆者以為，這種說法也是不錯的，因為孔子不可能沒有考慮過樂教的功用。但這樣的論述，易導致對孔子美學的錯誤理解，也易忽視孔子人格理想中的藝術化特徵。

儘管樂教具有工具的、手段的價值，但這並不意味著樂教「僅僅」是人的道德修養的工具；再者，工具和手段的價值之所以成立，總是要這個工具或手段確實能夠起作用才算數。人們皆承認孔子心目中的樂教是具有教化作用的，但這個教化作用是如何可能的呢？除非在人性中找到美善交融的根基，否則音樂能夠貢獻於道德的這種教化作用是很難成立的。如果只是音樂具有強大的情感感染力和影響性，從而能夠有助於教化，這種說法並不能說明孔子對樂教的重視。如果僅僅基於音樂的情感感染力，這種感染力並不一定是將人朝向道德提升的方向去影響，這樣一來，孔子恐怕會像柏拉圖一樣，直接把詩人和藝術家趕出城邦，因為他們實在太危險了。孔子顯然清楚這種危險性，這一點從他看待鄭聲的態度即可得知。但他仍選擇去承擔這種危險，不斷地強調樂教，究其原因，這是因為對孔子而言，在他自己的生命經驗中，藝術的美感是不可或缺的東西，亦即，它不是可以外於人格的、可有可無的東西，而是在精神人格的高峰中，與善交融在一起的、相諧且相樂的核心要素之一。藝術確有工具的價值，但這個價值是後起的，它是在孔子美善相通的美感體驗中才被肯認的。

無論如何，只有立基於孔子美感經驗中深刻體會到的美善統一之上，我們才能真正理解，他所發出的「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《八佾》）的質問，也才能理解他對「禮云禮云！玉帛云乎哉！樂云樂云！鍾鼓云乎哉！」（《陽貨》）的感嘆。對孔子而言，樂教不僅僅是樂教，它同時是仁教，是一種美善同一的教化。

事實上，不僅音樂可以教化人倫，「詩」這一屬於文學的藝術門類在孔子眼中也同樣具有教化作用。在孔子的時代，音樂與詩其實是很難區分開來的。孔子重視詩教，他直接叫學生們去學詩，他說：「小子！何莫學夫詩？詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨。」（《陽貨》）從孔子一一指明了「興、觀、群、怨」這四種詩的功能來看，孔子對於詩可能起到的教化作用必然有著非常深刻的瞭解。我們無意去論述詩的所有功能，但對於「興」這個功能可以多一點著墨，因為「興於詩，立於禮，成於樂」這段話中，「興」字再次被標舉了出來，顯然，孔子認為在詩所具有的教化功能中，「興」是相當重要的。我們都知道，孔子的哲學是以「仁」為核心的，他回答學生問仁，答案多元而不一。然而，就其根本，「仁」有一個特徵，就是「感通」，牟宗三先生說得好：「仁以感通為性，以潤物為用。」¹¹ 詩的「興」之功能，正表明了一種引發、興發的作用，亦即，透過詩的「興」，可以引發人們與他人他物的「感通」。當我們受到詩的薰陶而得以與萬物相感相通，甚至遙契天道之時，我們事實上就是藉著詩、以詩為手段來培育己身的仁心，故馬浮（1964，頁36）說：

聖人始教以詩為先，詩以感為體，令人感發興起必假言說故，一切言語之足以感人者，皆詩也。此心之所以能感者，便是仁。故詩教主仁，說者聞者同時俱感於此，便可驗仁。

於是，詩教與樂教一樣，在對詩的學習和欣賞過程中，詩的美與人格

¹¹ 根據黃冠閔（2009）在〈牟宗三的感通論：一個概念脈絡的梳理〉一文中對「仁以感通為性，以潤物為用」的考察，他指出：「仁以感通為性，以潤物為用，智以覺照為性，以及物為用」一句之所出，最先似見於〈中國文化之特質〉一文，此文收錄於《牟宗三先生全集》第27冊（牟宗三，2003，頁78），亦見於《心體與性體》第1冊（牟宗三，1981，頁346）。研究者手邊的資料載於《心體與性體》上冊（牟宗三，1999，頁296）。

中的仁、善緊密地聯繫在一起。不僅孔子的樂教是仁教，其詩教亦是仁教。

從孔子美善統一的美感經驗出發，我們看見了樂教與詩教，事實上就是仁教，它們是與人倫和道德教化同步的。雖然孔子對於樂教和詩教並不排除工具的觀點，即以樂教和詩教來促進仁教及人倫，但其所採取的方式，並非把音樂或詩（藝術）當成是服務道德或人倫的侍女，相反地，對音樂和詩的美感體驗是與對仁的體驗齊頭並進的，在一個完整且圓融的人格形塑中，藝術之美與道德之仁善是無法分割的。從這個角度觀之，「以美配善」這種說法並不能真正掌握孔子的人格思想，更好的說法應該是「美善相諧」、「美善相樂」。藝術的品味與仁心的修持，既然不是雙頭馬車，那麼必然能夠相輔相成，相互帶動。以美來「帶動」善，正是孔子的樂教與詩教的核心目的。

「帶動」之所以可能，是因為美、善本身就是不可分割且密切相關的，更因為美、善兩者要前去的方向和終點是完全一致的，它們朝向的正是那在人的最高精神人格完成之處彼此交鑄而統一的狀態。在仁心的修養和修持尚未完全成熟之時，美可以醞釀並帶動仁，它不但一路相伴相隨，更不曾在終點中缺席。

「成於樂」的人格理想對倫理教育之意義

我們幾乎可以說，「興於詩，立於禮，成於樂」（《泰伯》）一語，是孔子美善相樂藝術化人生的最佳註腳。詩、禮、樂，皆帶有美感的特質。首先，孔子對詩的重視是眾所皆知的，他曾說：「不學《詩》，無以言！」（《季氏》）我們之前已看見，他叫學生們去學詩，說：「詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨；邇之事父，遠之事君；多識於鳥、獸、草、木之名。」（《陽貨》）他顯然將學詩當

成人格陶成及做人處事的重要進路，否則不會在指出詩的興、觀、群、怨的功能之後，接著就表明學詩能夠「邇之事父，遠之事君」。可以說，興、觀、群、怨是在一種高度藝術化的學習過程中所獲得的享受，而這種享受不僅僅是美感享受而已，它還帶來了人倫教化的好處。尤其是「興」，常常被人們當成是興發人之情志的重要手段。宋羅大經（1983，頁185）云：

詩莫尚乎興，聖人言語，亦有專是興者。……蓋興者，因物感觸，言在於此，而意寄於彼，玩味乃可識，非若賦比之直言其事也。

藝術化的人格陶養，本就重視情感的陶養，能夠做到「因物感觸」的詩成便成為了最好的學習教材。

其次，「禮」雖然不屬於現代人所認知的藝術門類，然而，在孔子的哲學中，禮並非是由外在強加於人身上的刻板教條，相反的，它實際上是由仁義本性外化而來的、一種帶有秩序而又與人所處之文化相協調的生活規範。「禮」雖因外化成為固定規則之後常常易陷入僵化，從而發生弊端，但在孔子的心目中，真正的禮是符合於人之仁義本性的禮，它其實是帶有美感的一種可外化的生活格調和品味（亦即人的文化生活的一部分），所以沈清松（1992，頁11）說：「不但由仁愛可以生出分寸，而且進一步，由分寸也可以生出秩序和美感，這就是『由義生禮』的道理。」徐復觀（2010，頁15）也說：「禮的最基本意義，可以說是人類行為的藝術化、規範化的統一物。」「立於禮」並非是莫名其妙地夾在「興於詩」和「成於樂」中間的；「禮樂」的連用，也展現了禮與樂之間切割不開的美感聯繫。

最後，「成於樂」可算是人格陶成的頂峰了。「成」是完成，也是圓融。如果不理解孔子美善並進的生命體驗，如果沒有看見他所謂的美感高峰，同時也是精神人格的高峰，我們就難以想像，何以

孔子將人格的圓融與完成著落在「樂」之上。為孔子而言，說「成於樂」，就等於是在說「成人」、「成聖」。孔子一生都在美善相樂、美善交融的領域中去經驗美感，這使得他的倫理生活是藝術化了的，也使得他的藝術生活是倫理化了的。《論語·述而》的另一段話，也肯定了孔子精神人格中美善交鑄、相樂以及美善並進的特徵，孔子說：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」在此，「道」、「德」、「仁」與「藝」四者，是並舉並列的。這意味著此四者是彼此息息相關且不分主次高下的。「游於藝」的「游」，更點出了「藝」所具備的「一種從容愉悅的美感」（孔令宜，2018，頁65）。李澤厚（1996，頁53）也說：「所謂『游於藝』的『游』，正是突出了這種掌握中的自由感」。

綜而言之，我們從孔子美善統一的美感經驗出發所帶出的整個敘事，給予了孔子思想中之人格理想以一種新的觀看視角，一個新的圖像。在這個圖像中，藝術不純粹是為道德服務的，它們是相輔相成、相互帶動、齊頭並進的。孔子想要發展的是一種整全的人格，正如一位君子，他的「道德高度發展、保持均衡、對藝術感興趣，並且擁有原則性及以和諧為導向的人格」（Sander, 2019, p. 26）。本文關心的焦點正在於，孔子美善統一、美善相樂的人格理想，是否能夠為我們的倫理教育帶來一些新的啟示？以下將提出三個可能的實踐方向，它們是從孔子哲學延伸出來的思考，以為施教者參考：

一、詩的「興」與情志的薰陶

「興於詩，立於禮，成於樂」這個命題，一方面表述了一種美善相樂、美善統一的人格理想，另一方面也表述了一個人人格臻至完善的歷程。確實，詩、禮、樂不僅僅是培育人格的三個方面，這三個方面出現的順序，也揭示了人格培育的一種進程。詩之「興」是人格培育最開始起步之處。反饋到倫理教育中，將藝術性融入到道德和倫

理領域的方式，首先就是「興」。「興」表明了一種「興發」、「引發」，是透過「因物感觸」而來的體會。本文曾經提及，「興」本身就表達了一種「感通」，若不是與「物」有所感通，又如何能夠「因物感觸」呢？由此，「興」與作為仁的「感通」有了密切地聯繫。當我們從詩的「興」入手，從而引發受教者與人、與物相感通的一種體會時，我們其實就是從詩教進入了仁教，並開始將藝術性帶入了倫理的領域之中。我們可以說，「興」是藝術與倫理最早開始接觸並發酵的方式。同時，「興」作為深刻地作用在人身上、引發人們體會與他人、他物相感通的方式，並非是透過知性的論辯、推理或者說教來達至的，它從一開始就帶有一種情意的特徵。當代的學者也注意到了詩教的情意特徵，李彥儀（2021，頁71）指出，透過詩、書、禮能對情志有所興發。侯展捷（2015，頁33）亦表明，《詩經》能夠適度調節個人的情感表現。詩的「興」以薰陶人之「情志」的方式去融入人的倫理生活，重點不在於是否學詩，學生學習的可能是詩，可能是小說、散文，也可能是一個歷史事件、一幅名畫，或一條新聞；只要在學習的過程中，能夠使人深刻體會到與人、與物、與事件的一種有情意的感通，從而使情志獲得興發，那麼，這個有情意的「興」就成為了將藝術融入倫理教育的最佳進路。

二、「秩序」之美、「中行」與「中和」

倫理的教育不可能避開教導倫理的原則和規則，然而，這些原則和規則，一旦以刻板的教條強加在人們身上之時，這類教導反而可能會出現反效果。我們看見，「興於詩」之後，緊接著就是「立於禮」。此意味著，倫理教育並非只要能興發情志以相通於萬物就夠了。從倫理教育的角度觀之，「興」這種藝術性的情感進路，真的只是一個開端而已。筆者也必須指出，雖然孔子的教育理想是美善合一

的人格培育，美也確實能夠帶動人的倫理修養，然而，藝術性的美感無法取代道德的功夫修養。「克己復禮」的日常修養功夫，不會時時都享有美感的愉悅。徐復觀（2010，頁30-31）曾說：「……感動，可以引發人的仁心，有如《詩》之『可以興』，但其本身並非即是仁。」這個說法是很到位的。然而，我們想要做的事情，並非用藝術來取代倫理與道德修養的功夫，而是讓道德的修養，無論多困難或辛苦，也能有美感蘊含其中。筆者以為，「禮」作為由仁義外化而來的做人處事之準則，它所展現出來的是一種符合美善相樂之人性的、並與文化相調適的一種秩序，這個秩序本身，就是美的。在倫理教育的領域中，如何讓受教者看見這個符合人性的秩序之美，可能是我們在倫理教育中可以著力的新面向。規則和秩序，可以是全然客觀的原則或尺度，然而，如果人們能夠重新體會到這些原則和尺度背後所展現的一種合於人本性的、適當的、合度的分寸，那麼對這種客觀原則的認知，就是帶有美感、帶有情意的認知。它不再是與我完全無關的東西，而是美好的、我願意去遵循的法度。如此這般帶有情意之對秩序和原則的理解，正可以與「興」所帶來的情志薰陶上下相銜接，從而給予整個倫理教育一種新的前進維度。例如，為了教導有關「正義」的議題，我們便需要帶領受教者去認識人如何能夠從困難的情境中，去達至正義。整個教導的過程需要有對價值的思辨活動，而思辨的過程也將涉入各種道德和倫理原則，然而，這種思辨不是冷冰冰的邏輯思辨，它是整合了一個人之知情意行的一種思辨，其目的是要幫助我們在進退間去掌握分寸，去探索一個「合宜的」、「符合於人性中之美善」的解方，而這個探索的過程，正適於教師帶領受教者去領會一種合於人性的倫理秩序之美。而人的行為若符合於適當秩序，就會展現出一種「中行」的特徵。慷慨或吝嗇、嚴厲或寬容、知性或感性，想要將這些原則符合於當下的情境而做出適當的回應，即需要有「中

行」的智慧。把秩序之美活出來的，是一個「中行」的人。觀察「中行」之人所行之事，面對這種帶著分寸的、情理兼備的、有進有退的適當行為，人們便能生出「中和」之美感。如此一來，倫理的原則將不再是枯燥乏味的，依循倫理原則的行動，也將不再是刻板單調的，而是富於美感愉悅的一種行動。

三、實踐方法的開放：跨領域結合的必要

孔子所追求的美善合一的人格理想，其本身即要求跨領域的結合。在現行的教育中，科目愈分愈細，而愈細就愈專業，這樣的情況雖然有益處，但卻也並非無弊端。跨領域的結合近年來在教育中也一再被強調，與科目之間愈分愈細，差異愈拉愈大所導致的弊端有關，因為在過度細分和專業化的情況下，反而容易忽視整全人性的發展，更容易喪失生命本有的活力與創意。孔子美善合一的人格理想，本身就是跨領域的。孔子自己也知道美不同於善，更知道樂不同於仁，但在生命的實踐中，他卻總是在善中體會美、在美中體會善；在樂中體會仁，在仁中體會樂。如果將此一思路應用到倫理教育中，我們便應要求倫理教育進行跨領域的結合。倫理教育可以與藝術科目結合，選取蘊含了倫理或道德內容的藝術作品來進行教學；或與國文或文學科目結合，選取蘊含了倫理思考的文學或詩篇內容來進行教學；或與歷史結合，選取涉及了人們的倫理生活或倫理價值取舍的歷史事件來進行教學。

這些跨領域的教學，更容易讓美善之間的關係拉近，也更容易做到「樂之」的倫理教育理想。為了讓倫理教育通向一種更整全的人性或人格發展，跨領域結合的教學，將不再是一個選項，它成為了一種必要手段。科目之間不但可以共用教材，教師之間亦需相互合作教學。跨領域的教學，至今仍是一件不容易的事，但它將真正地有助於學生的倫理生活。

由於倫理教育在十二年一貫或高等教育中的每個階段都有不一樣的推廣方式。但在課程的融入方面，依據課程內容，存在著許多可發展出美感與倫理並進的教學可能性。舉例來說，在現行高中一年級的歷史課本（南一版）第六章中，涉及了「宗教發展與藝文活動」，探討原住民、漢人文化中的多元宗教等，以及普通型高級中學《公民與社會》乙版第六章，涉及了「公平正義與文化」，其內容探討了合理的差別對待、族群文化平等的議題。這兩個單元，正適合做跨領域的教學，教師可從「興」的角度來引發學生情感，從生活中與多元文化的人們實際相處的經驗出發，進一步探索如何與具有不同文化背景的人進行互動。怎麼樣才能達到尊重又不疏離、接納卻不抹煞的互動方式？這種進退有度的方式，是否能夠引發一種中行、中和之美感？同時，在面對一個公平正義的判斷時，我們是否有一種合宜、合理的、讓人舒心的感受？當各種律法在社會中追求公平正義之時，我們是否能夠體會到一種秩序之美？這些議題，皆可幫助學生在具體的倫理實踐中，以一種帶著欣賞和美感愉悅的方式去理解我們的生活世界。

最後，如果我們更進一步考量心理學對於道德發展的研究，將孔子美善合一之人格理想的培育要點，配合受教者不同學習階段的發展來規劃課程，那麼，這種美善合一的理想將能夠有更進一步的落實。以Lawrence Kohlberg（1927-1987）著名的三期六階段道德發展理論為例，Kohlberg（1976, pp. 34-35）指出，人們在整個道德發展的過程中將會經歷前習俗道德期（preconventional level of morality）、習俗道德期（conventional level of morality），以及後習俗道德期（conventional level of morality）。在前習俗道德期中，受教者仍處於避罰或者自我中心的功利傾向，此時若能夠以藝術性的「興」來薰陶其情志，則可奠定其在情感上與他人、他物的自然連結，從而將功利傾向逐步地導向於社群；習俗道德期則是最深刻地將道德主體與社群相關聯的時期，

此時的受教者將會發展出尋求（他人或社群）認可的傾向及遵守法規的取向，此一時期，若能將「中行」、「中和」的處事精神融入其中，則能在遵守規範的要求下，同時引發道德主體對於秩序之美的一種體會。此種對於文化、秩序、規範本身的美感，一旦融入了受教者知情意行的整體，在未來，它將能夠進一步引導受教者在後習俗時期進行更整全、更圓融的道德判斷。美善合一的人格理想與受教者道德發展心理歷程的結合研究，仍有待更細緻地分析，可作為本文未來的研究方向。

儒家美善合一的人格理想不僅存在於學校教育中，也深深融入日常生活的方方面面。從歷史的角度觀之，儒家強調美善合一的整全人格，使士大夫的生活中充滿了道德自律與藝術美感。琴棋書畫等藝術形式不僅豐富了他們的生活情趣，還能在艱難時期提供精神滋養。尤其在宋元時期，文人畫派的興起和繁榮正是此理想的具體表現。元代的士人在蒙古統治下不得不退出朝堂，轉而投身山水創作，達到中國繪畫藝術的新高峰。文人畫作實現了孔子「美善合一」的精神，展現了藝術與人格的深刻連結。這些藝術形式不僅是士人的情感寄託，更是他們追求理想人格的具體表現。

結語

孔子的美感經驗是在美善統一、美善相樂的一個有限領域中發生的，它引領了我們真切地去體會孔子是如何將人的倫理生活和帶著美感的藝術生活聯繫在一起的；也正是由此美善合一的美感經驗出發，我們理解了他提出的「文質彬彬」的君子形象，以及他對於中行、中和之美的嚮往。孔子的樂教與詩教，既作為工具又作為目的，以此帶動了人們的倫理教化。美善合一的美感經驗，成就了孔子「興於詩，

立於禮，成於樂」的人格理想。孔子的生命智慧應用在倫理教育中，為我們開啟了新的思考向度，揭示了一種融入藝術精神之倫理教育的可能性。

綜而言之，本文首先從美感經驗出發，凸顯出孔子「成於樂」的人格理想，其核心並非單純的道德修養，而是藝術與道德交融的一種獨特的「美善合一」境界。此一思路使我們重新審視倫理教育，並強調美感經驗在人格成長中的不可或缺性。其次，本文指出，藝術不僅是達成道德修養的工具，更是道德修養的目的之一。這促使我們反思倫理教育應如何整合美學元素，使學生在追求道德成長的同時，亦能達到藝術化的人生境界。本文強調美感教育在道德修養中的作用，並提出一種以「美善合一」為核心的人格培育模式。這種模式不僅提升了道德的感染力，也能引導學習者以更全面、更人性化的方式進行自我修養，為現代倫理教育注入了新的價值。

參考文獻

- [宋]朱熹（1983）。四書章句集注。中華。
- 【Zhu, X. (1983). *Collected annotations on the four books*. Zhonghua Book.】
- [宋]羅大經（1983）。鶴林玉露。中華。
- 【Luo, D. J. (1983). *Helinyulu*. Zhonghua Book.】
- [清]王先謙（注）（1988）。荀子集解。中華。
- 【Wang, X. Q. (Ed.). (1988). *Collected interpretations of Xunzi*. Zhonghua Book.】
- [清]孫星衍（1986）。尚書今古文注疏。中華。
- 【Sun, X. Y. (1986). *Annotations and commentary on The Book of Documents in modern and ancient script*. Zhonghua Book.】
- [清]劉寶楠（1990）。論語正義。中華。
- 【Liu, B. N. (1990). *Correct interpretations of the Analects*. Zhonghua Book.】

[漢]司馬遷(2006)。史記。中華。

【Sima, Q. (2006). *Records of the grand historian*. Zhonghua Book.】

[漢]鄭玄(注)(2021)。禮記注(下冊)。中華。

【Zheng, X. (Ed.). (2021). *Annotations on the Book of Rites (Volume II)*. Zhonghua Book.】

[劉宋]范曄(1974)。後漢書(第九冊)。中華。

【Fan, Y. (1974). *The Book of the Later Han (Volume IX)*. Zhonghua Book.】

孔令宜(2018)。從鄭玄與朱熹注「繪事後素」探討孔子文質觀與人格美學。
夏荊山藝術論衡, 5, 51-72。

【Kong, L. Y. (2018). Examining Confucian's concept on form and quality and human aesthetic from Zheng Xuan and Zhu Xi's takes on the theory "the paintwork is executed on top of the white background". *Journal of Xia Jin Shan's Art*, 5, 51-72.】

牟宗三(1981)。心體與性體。正中。

【Mou, Z. S. (1981). *Theory of nature and heart*. Zheng Zhong.】

牟宗三(1999)。心體與性體(上冊)。上海古籍。

【Mou, Z. S. (1999). *Theory of nature and heart (Volume I)*. Shanghai Classics.】

牟宗三(2003)。牟宗三先生全集。聯經。

【Mou, Z. S. (2003). *The complete works of Mr. Mou Zongsan*. Linking.】

何晏(注)(2000)。論語注疏。北京大學。

【He, Y. (Ed.). (2000). *Annotations and commentaries on the Thirteen Classics*. Peking University Press.】

吳柱(2020)。孔子的時宜之道與鳥獸的人格象徵：《論語》「山梁雌雉」章新釋論。中國文化研究所學報, 71, 1-19。

【Wu, Z. (2020). The timely manner of Confucius and the personality symbolism of birds and beasts: A new interpretation of the Analects. *Journal of Chinese Studies*, 71, 1-19.】

吳莉莉(2016)。狷行人生路——論中國古代文人的一種人格美學取向。美育學刊, 7(1), 16-30。

【Wu, L. L. (2016). "Juan": A kind of aesthetic personality orientation of ancient

Chinese literati. *Journal of Aesthetic Education*, 7(1), 16-30.】

李彥儀（2021）。作為「教育人」的君子。《哲學與文化》，48（4），59-77。

【Li, Y. Y. (2021). Confucian Junzi as an “educated person”. *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 48(4), 59-77.】

李春娟（2016）。論儒家美學與過程美學的會通——以孟子與懷特海審美人格論為例。《合肥師範學院學報》，34（2），20-25。

【Li, C. J. (2016). A discussion on the dialogue between Confucian aesthetics and Process Aesthetics— Taking Mencius and A. N. Whitehead’s aesthetic personality theory as an example. *Journal of Hefei Normal University*, 34(2), 20-25.】

李澤厚（1996）。《華夏美學》。三民。

【Li, Z. H. (1996). *Chinese aesthetics*. Sanmin Book.】

沈清松（1992）。《傳統的再生》。業強。

【Shen, Q. S. (1992). *The rebirth of tradition*. Yeqiang.】

周世露、楊廣越（2019）。孔子樂論之美學特質再思考。《中國文藝評論》，7，50-59。

【Zhou, S. L., & Yang, G. Y. (2019). Rethinking the aesthetic characteristics of Confucius’ musical theory. *Chines Literature and Art Criticism*, 7, 50-59.】

周波（2017）。中國當代人格美學思想的建構思路。《山東師範大學學報》，62（1），37-49。

【Zhou, B. (2017). The construction of the thought of Chinese contemporary personality aesthetics. *Journal of Shandong Normal University*, 62(1), 37-49.】

侯展捷（2015）。儒家聖人觀之發源：《論語》聖人觀探析。《當代儒學研究》，19，29-66。

【Hou, Z. J. (2015). Origin of the view of the sage in Confucian philosophy: An enquiry into the Analects. *Contemporary Confucian Studies*, 19, 29-66.】

孫家琦（編）（2017）。《論語新解》。華威國際。

【Sun, J. Q. (Ed.). (2017). *New interpretations of the Analects*. Huawei International.】

孫家琦（編）（2019）。《論語》。人人。

【Sun, J. Q. (Ed.). (2019). *The Analects*. Renren.】

徐復觀（2010）。中國藝術精神。商務。

【Xu, F. G. (2010). *The spirit of Chinese art*. Commercial Press.】

馬浮（1964）。復性書院講錄。廣文。

【Ma, F. (1964). *Lectures from Fuxing Academy*. Kwangwen Book.】

馬鴻奎（2018）。功能之美：孔子美學的內在維度。浙江藝術職業學院學報，16（3），120-126。

【Ma, H. K. (2018). Functional beauty: Intrinsic dimensionality in Confucian aesthetics. *Journal of Zhejiang Vocational Academy of Art*, 16(3), 120-126.】

黃冠閔（2009）。牟宗三的感通論：一個概念脈絡的梳理。中國文哲研究通訊，19（3），65-87。

【Huang, G. M. (2009). Mou Zongsan's theory of empathy: A review of conceptual contexts. *Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 19(3), 65-87.】

楊伯峻（譯注）（1960）。孟子譯注。中華。

【Yang, B. J. (Trans.). (1960). *Annotated translation of the Mencius*. Zhonghua Book.】

葉朗（1999）。中國美學史大綱。上海人民。

【Ye, L. (1999). *An outline of Chinese aesthetic history*. Shanghai People's.】

賈楊果（2016）。文化·審美·人格：先秦儒家音樂美學的文化解讀。當代音樂，5，38-40。

【Jia, Y. G. (2016). Culture, aesthetics, and personality: A cultural interpretation of pre-Qin Confucian music aesthetics. *Modern Music*, 5, 38-40.】

魯文忠（2000）。中國美學之旅。長江文藝。

【Lu, W. Z. (2000). *Journey of Chinese aesthetics*. Changjiang Literature.】

Kohlberg, L. (1976). Moral stages and moralization: The cognitive-development approach. In T. Lickona (Ed.), *Moral development and behavior: Theory and research and social issues* (pp. 31-53). Holt, Rinehart, and Winston.

Li, C. (2018). Interpreting Confucius: The aesthetic turn and its challenges. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 17(2), 247-255.

Ricoeur, P. (1992). *Oneself as another* (K. Blamey, Trans.). University of Chicago

Press. (Original work published 1990)

- Shen, V. (1991). Anthropological foundation of moral education responding to rapid technological development. In T. V. Doan, V. Shen, & G. F. Mclean (Eds.), *Chinese foundations for moral education and character development* (pp. 87-96). The Council for Research in Values and Philosophy.
- Sander, W. (2019). The concept of education (bildung) as a cultural heritage: Transcultural traditions and perspectives. *Global Education Review*, 6(4), 19-30.
- Yang, Y. (2019). The transformation of aesthetic ren to moral ren: A practical and contextual perspective. *Philosophy East & West Volume*, 69(1), 239-254.
<https://doi.org/10.1353/pew.2019.0008>