

王船山美育思想評析¹

陳章錫

南華大學文學系副教授

摘要

本文以明末清初大儒王船山之美育思想作為研究對象，係因船山哲學思想，體大思精，見解獨特，而目前學界有關船山美育思想已有之研究，質量較少，且論據資料不足，缺乏系統論述。因此本論文企圖較全面地從整體文化層面，運用較多船山著作中與美育思想相關文獻，對於王船山美育思想部分加以評析。

本論文共分六節，其一是前言，說明研究旨趣、範圍及方法步驟。

其二是說明船山美育思想之人性基礎，探討船山的世界觀及人性論，及其與教育學習理論之關聯。主張理在氣中，「繼善成性」，「習與性成」。

其三則論述船山美育思想之特色為道藝相成，善美一致；及其美育目的為形成完整人格，培養虛實合一，身心交泰之彬彬君子。

其四是說明船山美育思想之本質，係藉「游於藝」涵育天地民物於一念之中。而美育的實施歷程為合詩、禮、樂於一致，並以至善端其始教。美育功能則以「思無邪」興起善端，而後詩之興觀群怨能正其是非，發揚詩教功能。

其五是論述船山美育思想在政教層面之實施，以「教本政末」為原則，但施行上須是政先立而後教可行，故制邑安民然後興學，以成就風俗人情之美，且以「五至三無」為理想目標。而在教育措施方面，主張孝弟為本，禮樂為文，重視「養老」納入大學之功效。並重視課後之藝能學習，主張道在器中，學藝相輔。

其六是結語，總說船山美育思想之內涵特色及其價值。

關鍵詞：王夫之、審美教育、習與性成、游於藝、思無邪

¹ 本文為國科會補助專題研究計畫「王船山美學思想研究」部分研究成果，特此誌謝。計畫編號：NSC93-2411-H-343-004。

一、前言

美育思想為中華傳統文化之重要一環，美育（審美教育、美感教育）之研究與發展，在當今已成重要學科，對於健全人格之養成，及富而好禮的優質社會之形成，裨益甚大。因此，如何釐析中華美育思想的內涵特色，以作為今日社會文化借鑑之用，誠屬重要課題。

本文以明末清初大儒王船山（1619-1692）之美育思想作為研究對象，係因船山哲學思想能上繼孔孟儒學傳統，近承宋明新儒學，復於身處民族文化危亡之際，痛切反省，故能重開六經生面，具有獨特見解，體大思精，系統嚴密。此外，船山與鄭玄、朱子同樣是歷史上少數曾經徧注群經之大儒，著作豐碩，足供取資。然而目前學界有關船山美育思想之研究，質量較少，且缺乏系統論述，仍有待深入研究，²因此本文企圖較全面地從整體文化層面，對於王船山美育思想部分予以探討評析。

美育一詞之正式提出及其內涵，源自德國詩人席勒（Friedrich Schiller 1759-1805）《美育書簡》一書，據崔光宙之研究³，該書之思想重點有三：其一，美育是克服人性分裂，培養完美人性的教育（以遊戲衝動融和合理性衝動、感性衝動二者）。其二，美育是提昇精神境界，達到精神自由的教育。其三，美育是培養道德人格，建立社會和諧的手段（首重教養）。承上所述，則吾人可知席勒對於完美人性、精神自由及道德人格三者之追求，正與中華文化道德教育思想所蘊涵之精神價值相互呼應。

而美育思想在中國的正式開展，則發軔於民國初，當時教育部長蔡元培提倡「以美育代宗教」，並定義美育為「應用美學之理論于教育，以陶冶感情為目的者也。」⁴以致美育一詞已廣為人知，且以陶冶性情為其目的。不過倘若考察中華美育思想之內容，其實早已萌發於上古，以及充分發揚於孔子之日常教學言談之中，並踐履之於其人格境界，影響著兩千多年來中國人的生活方式及美學觀念，歷代儒家人物亦奉之為踐履人格修養的重要一環。試觀諸清末民初王國維、蔡元培等國學大師，即以美育作為融會溝通中西文化之媒介，並視美育為中華文化之擅場，即可見一斑。此如王國維〈孔子之美育主義〉所說，頗為扼要精當：

² 相關研究有二：徐林祥、單世聯，《中國美育史導論》，南寧，廣西教育出版社，1992。頁 306-318。該書第十七章〈王夫之對古代美育的貢獻〉，分三節介紹，一、人的自我創造，二、對「五音令人耳聾」的批判，三、對「興觀群怨」的新解。全文側重船山論美育較前賢突出的部分，未能作全面性探討。另有：吳海慶，《船山美學思想研究》，鄭州，河南人民出版社，2004。頁 123-152。該書第五章〈船山的人性論與美育思想〉，僅分二節，一、人性論，二、美育之功雖狹而長。尚有見地，惜泛論雜引理學家及席勒、尼采之言以佐談助，立論較無系統，層次不甚清楚。

³ 崔光宙，〈樂記篇源出考及美育觀〉，《國立臺灣師範大學教育研究所集刊》第三十輯，民 77，頁 87-111。

⁴ 蔡元培，〈美育〉，收錄于俞玉滋、張媛編：《中國近現代美育論文選》，上海，上海教育出版社，1999，頁 207。蔡元培，〈以美育代宗教〉亦收于同書頁 212-3。

觀我孔子之學說，其審美學上之理論雖不可得而知，然其教人也，則始于美育，終於美育。《論語》曰：「小子何莫學乎詩。詩可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識于鳥獸草木之名。」又曰：「興于詩，立于禮，成于樂。」其在古昔，則胄子之教，典于后夔；大學之事，董于樂正。然則以音樂為教之一科，不自孔子始矣。荀子說其教曰：「樂者，聖人之所樂也，而可以善民心。其感人深，其移風易俗。……故樂行而志清，禮修而行成，耳目聰明，血氣和平，移風易俗。天下咸寧。」（《樂論》）此之謂也。故「子在齊聞韶」，則「三月不知肉味」。……且孔子之教人，于詩樂外，尤使人玩天然之美，故習禮于樹下，言志于農山，游于舞雩，嘆于川上，使門弟子言志，獨與曾點。點之言曰：「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，咏而歸。」由此觀之，則平日所以涵養其審美之情者可知矣。⁵

文中王國維已頗有所見地指出，孔子有關美育思想之重要言談，一則諸如詩歌具有興、觀、群、怨等情意陶冶功能，倫理社會政治之教化功能，二則「興於詩、立於禮、成於樂」的美育內容及實施途徑，三則禮樂合德在政教層面，具有志清行成的潛移默化功能，四則美育的目標是達到韶樂美善合一的境界，乃至樂游山水的生活之美等等。由此可知舉凡有關美育的本質內涵、功能、人格完成的終始過程，皆在中國古代思想之開創者孔子時，即已大致奠定其大體規模，又經孟、荀及《樂記》的繼承闡揚，已堪稱美備。

美育一詞，顧名思義是指各種美感經驗中的教育活動，最狹義而言是指藝術教育，但易流於技術之操作，故廣義之美育則應在完整人格之形成。⁶若恪就中國學術特性而言，當指藉由詩、禮、樂等有關人文藝能的教育活動，乃至山水自然之生活教育，以陶冶情意，形成完美人格。而由此可見美育這一學術範疇，乃有其本質、目的、方法、歷程及相關政教措施，而值得探討。揆諸王船山的美學建構應有三層次，其核心是人格美學（情意感興），第二層即是美感教育（實踐知能），第三層是美學方法（認知思維）。⁷而本論文即對第二層為主，作較專精探討。本論文之研究範圍，即選取《船山全書》中有關美育思想的資料，尤其是船山評論孔子言行及儒學相關文獻為主，作為論述的主要依據，並參酌近現代兩岸學者相關研究為輔，期能作較全面而深入的探討，為船山的美育思想作一系統建構，並揭櫫其價值所在。故研究方法採用文本分析及思想論述二者並行的方式。

本論文的行文架構於前言、結語之外，將分四節予以論述，其一是探討船山

⁵ 王國維，《孔子之美育主育》，收于傅永聚、韓鍾文主編：《儒家美學思想研究》，北京，中華書局，2003。頁1-9。

⁶ 參考崔光宙所說：「康德——席勒的美育歷程是未經文化陶冶的自然人到道德自律、人格統整、理性與感性平衡、精神自由的完整人。」筆者以為亦適用於儒家的美育歷程。引自崔光宙，《美學中人的概念及其教育內涵》，《教育美學》，台北，五南圖書公司，2000，頁219。

⁷ 詳參：陳章錫，《王船山的美學智慧》，《創意開發論文集》第一輯，嘉義，嘉義大學人文藝術學院，2006年12月，頁51-86。另亦參見：陳章錫，《王船山人格美學探究》，《文學新論》第3期，嘉義，南華大學文學系，2005年7月，頁45-65。

美育思想的人性基礎，從船山的世界觀及人性論入手，說明其與教育學習理論之關聯。其二是論述船山美育思想之特色、境界及其目的。其三是說明船山美育思想之本質內涵，實施途徑及其功能。其四則析述船山美育思想在政教層面之實施，說明如何從政教措施成就風俗人情之美，以美育化導人民達到五至三無的理想境地，並論及太學中的禮樂教育內涵。

二、王船山美育思想之人性基礎

(一) 理氣關係及人性論：繼善成性，理善則氣無不善

王船山之美育思想，其核心基礎當在人性論，而人性論又受到世界觀的影響，故在理氣問題之探討上尤顯重要。王船山以氣作為最高預設，而氣不只是氣，天、道、理、性、心等具在其中，又認為性兼有理、欲之內容，性是日生日成的，而後天的學習活動是日進有功的，故主張習與性成。此何以故，原來船山哲學不同於其前宋明諸儒的最大特色是由本貫末，即氣言體，乾坤並建。

首先，船山義理的根本方向是「由本貫末」⁸，其學術重點乃在於從此道德主體發用以成就具體的道德事業。此即由本貫末，即體致用而全體在用，因此對於道德事業，乃至歷史文化的凝成，別具積極意義。對於美育的內容為詩禮樂藝而言，即可因立足點之正確，良知大本在中，由本以貫末，因此，禮樂文化的價值乃能被正視，而得以深入抉發其意義。

其次，船山主張「即氣言體」，其前之宋明儒是走逆覺體證的路線，從形下透至形上，經由不同著眼點，體證天、太極、誠體、神體、中體、理體、性體、心體、仁體、敬體等道德實體。而船山則反是，「蓋言心言性言天言理者，俱必在氣上說，若無氣處，則具無也」。船山採取直貫而非逆覺的方向，船山重言氣，並非只是氣，而是即氣以顯體，著重整體宇宙真實無妄的存在性，而此宇宙之全體即天，而天即以氣言。試觀船山之言：

理即是氣之理，氣當得如此便是理，理不先而氣不後。理善則氣無不善，氣之不善，理之未善也。人之性只是理之善，是以氣之善；天之道惟其氣之善，是以理之善。．．．理只是以象二儀之妙，氣方是二儀之實。⁹
太極最初一○，渾淪齊一，固不得名之為理，殆其繼之者善，為二儀、為四象、為八卦，同異彰而條理現，而後理之名以起焉，氣之化而人生焉，人生而性成焉，繇氣化而後理之實著，則道之名亦因以立。是理唯可以言性，而不可加諸天也，審矣。就氣化之流行於天壤，各有其當然者，曰道。就氣化之成於人身，實有其當然者，則曰性，性與道，本與天者合，合之以理也。其既有內外之別者分，分則各成其理也。故以氣之理即於化而為

⁸ 本段義理參酌曾昭旭，《王船山哲學》，台北，遠景出版公司，1983。頁 289-321。

⁹ 王船山，《讀四書大全說·卷十》（收於《船山全書》第六冊），長沙，嶽麓書社，1991，頁 1052。

化之理者，正之以性之名，而不即以氣為性。此君子之所反求而自得者也。所以張子云：「合虛與氣，有性之名。」虛者理之所涵，氣者理之所凝，氣者理之所凝也。¹⁰

凡言理者有二，一則天地萬物已然之條理，一則健順五常、天以命人而人受為性之至理。二者皆全乎天之事。一動一靜，皆氣任之。氣之妙者，斯即為理。氣以成形，而理即在焉。兩間無離氣之理，則安得別為一宗，而各有所出？氣凝為形，其所以成形而非有形者為理。夫才，非有形者也；氣之足以勝之，亦理之足以善之也。不勝則不才，不善抑不足以為才。¹¹

第一則言理即是氣之理，理善則氣無不善，以氣作為最高預設。故曰「理只是象二儀之妙，氣方是二儀之實。」再合看二、三則，船山言理有二種，其一只是一汎指，其二則指性理之善，但又貫注在實然之氣上表現。故凡氣化即有理（條理，客觀秩序），不問其善不善、中不中正，對於氣化流行之善而中正者，則特名之曰道（道德秩序），道是理之善者，故曰「由氣化而理之實著，則道之名亦因之以立。」此氣化之善實凝於人，而特名之曰性。如是氣→理→道→性，四概念有其分明之層次，故船山據此以論人性必善，實兼「創造性之心」與「實有之形式」以言其善，此不同於孟子、陽明之單顯心善，伊川、朱子之單顯理善，而是並形色、氣質皆是善，即因心、理、才皆從無不善之天（即氣）而來。¹²性即是氣化之成於人身而實有其當然者，故君子須反求而自得之，而此即學習活動，可見「學以繼善」的重要性。總之，由船山的由本貫末，即氣言體的哲學特色，落在人性論上，船山認為性是「日生日成」的。因此有關船山的教育學習理論，乃重視後天學習的重要性。特別突出「習」的地位，而主張「習與性成」。

（二）人性論與學習理論：「學以繼善」及「習與性成」

上述第二則引文，船山從「繼善成性」的論說中提出「學」在人性中的本質地位，整個繼善的過程就是「學」的歷程，然而由「乾坤並建」的觀念言之，創生必要凝成，而凝成必要創生。因此「繼善」與「成性」乃分屬「學」、「習」二端，二者相輔相成。故繼善成性是由仁心之善繼其幾而通貫至人的氣質全體；而由成性以繼善則是氣質習性之養成來貞定仁心之實有。因此相對於「學以繼善」，船山特重「習與性成」。¹³有關以上諸義，王船山曰：

二氣之運，五行之實，始以為胎孕，後以為長養，取精用物，一受于天產地產之精英，無以異也。形日以養，氣日以滋，理日以成；方生而受之，一日生而一日受之。受之者有所自授，豈非天哉？故天日命于人，而人日

¹⁰王船山，《讀四書大全說·卷十》，長沙，嶽麓書社，1991，頁1110。

¹¹王船山，《讀四書大全說·卷十》（收于《船山全書》第六冊），長沙，嶽麓書社，1991，頁716。

¹²參看曾昭旭，《王船山哲學》，台北，遠景出版公司，1983，頁338。

¹³參看方志華，《王船山「即學言性」之教育原理》，台灣師大教育所碩士論文，1992，頁23。

受命于天·故曰性者生也，日生而日成也。¹⁴

氣質者，氣成質而質還生氣也，氣成質則氣凝滯而局於形。取資于物以滋其質，質生氣則同異攻取各從其類，···蓋性者，生之理也，均是人也，則此與生俱有之理未嘗或異，故仁義禮知之理，下愚所不能滅，而聲色臭味之欲，上智所不能廢，俱可謂之為性。而或受于形而上，或受于形而下，則一屈一伸之際，理與欲皆自然而非由人為。故告子謂食色為性，亦不可謂為非性，而特不知有天命之良能爾。¹⁵

氣日生故性亦日生，性本氣之理，而即存乎氣，故言性必言氣，而始得其所藏。乃氣可與質為功，而必有其與為功者，則言氣而早已與習相攝矣。故曰居移氣，養移體，氣移則體亦移矣，乃其所以移之者，不可於質見功。···乃所以養其氣而使為功者，何恃乎？此人之能也，則習是也。是故氣隨習易，而習且與性成也。¹⁶

第一則言人自有二氣五行所運行之生命以來，其形氣仍在孕育滋養，取資於天地物產之精英，在繼善成性的過程中，人性的內涵是日生而日成的。第二則言理、欲皆為人性之內容，因氣成質而質還生氣，人性的活動中，理、欲皆在氣質上表現。亦即人性之生理，日成其用而天還滋其體；仁義禮智之良知良能，與聲色臭味的本能欲望，在人性的長養中成為相互為用的兩端。故船山特別點出告子所言食色之性亦不得視之為非性，其偏差只在於不知人具有天命之良能。第三則揭出習之重要，因性本即是氣之理，而存在於氣中，氣乃性所憑依之處。故性之生日成，實亦是人之氣生日成，故養氣之功乃須與質配合，此須人主動藉由「習」之佐助，而使氣隨習易。既然氣與習互相涵攝，在人性的長養歷程之中，須從人之良能，即「習」去導引生命，落實於生活世界。因此船山對於習性在人未能主宰時之弊端，也深致感概，他說：

人之皆可為善者，性也，其有必不可使為善者，習也。習之于人大矣！耳限于所聞則奪其天聰，目限于所聞則奪其天明，父兄熏之于能言能動之始，鄉黨姻婚導之於知好知惡之年。一移其耳目心思而泰山不見，雷霆不聞。非不欲見與聞也，授以所未見未聞，則驚為不可至，而忽為不足容心也。故曰習與性成也。成性而嚴師益友不能勸勉，醜賞重罰不能匡正矣。

17

誠如孔子所言「性相近，習相遠」之義，習屬於後天外在環境和師友的影響，須加以防檢其可能導致的偏差，否則不當的習性養成之後，將很難改正。故應在初始即以良好的習性成就善性的根基。對於生理、心理基礎皆尚未成熟的人而

¹⁴王船山，《尚書引義》（收于《船山全書》第二冊），長沙，嶽麓書社，1988，頁300。

¹⁵王船山，《張子正蒙注》（收于《船山全書》第十二冊），長沙，嶽麓書社，1996，頁127-8。

¹⁶王船山，《讀四書大全說》，長沙，嶽麓書社，1991，頁861。

¹⁷王船山，《讀通讀論》（收于《船山全書》第一〇冊），長沙，嶽麓書社，1996，頁374-5。

言，養習於童蒙是很重要的。而對於成人而言，良好習性的養成，應有自覺責任。就儒家的美育觀而言，船山認為涵養於詩書禮樂等道藝活動，使心靈純淨，排除功利的考量，極其關鍵。

三、王船山美育思想之特色及其境界

(一) 美育思想之特色：道藝相成，本末並重，善美一致

船山的美育觀主張德本藝末，而且本末並重，本大而末亦不小，因此對於一般人視為無用之詩賦藝能，則頗為欣賞其無用之為大用，並且進一步予以客觀之肯定。船山曰：

科舉試士之法有三：詩賦也，策問也，經義也。宋皆用之，互相褒貶而以時興廢。夫此三者，略而言之，經義尚矣。策問者，有所利用於天下者也。詩賦者，無所利用於天下者也。則策問賢於詩賦，宜其遠矣。乃若精而求之，要歸而究之，推以古先聖王涵泳之仁、濯磨之義，則抑有說焉。……而弊之顯著於初者，莫若詩賦若也。道所不謀，唯求工於音響；治所勿問，只巧繪其鶯花。其為無所利用於天下也，然而先王無事此也。幼而舞勺矣，已而舞象矣，已而安絃操縵矣。及其成也，賓之於飲，觀之於射，旅之於語，泮渙夷猶，若將遠於事情，而不循乎匡直之教。夫豈無道而處此？以為人之樂於為善而足以長者，唯其清和之志氣而已矣。不使察乎天下之利，則不導以自利之私。不使揣於天下之變，則不動其機變之巧，不使訐夫天下之慝，則無餘慝之伏於於心；不使揣於天下之情，則無私情之吝於己。盪而滌之，不以鄙陋愁其心；泳而游之，不以紛拏鼓其氣。養其未有用之心為有用之圖，則用之也大。矜其無可尚之志為所尚之道，則其所尚也貞。詠歌愾歎於天情物態之中，揮斥流俗以游神於清虛和暢之宇。其賢者進於道，而以容四海，宥萬民而有餘裕；不肖者亦斂戰其喬野驚攫之情，而不操人世之短長，以生事而賊民。蓋詩賦者，此意猶存焉。雖或沈溺於風雲月露之間，茫然於治理，而豈掉片舌、舞寸管，以倒是非、亂綱紀，貽宗社生民之害於無已哉！繇此言之，詩賦之視經義弗若也，而賢於策問多矣。¹⁸

以一般常情而言，總是認為詩賦最是空言無用（只是巧繪其鶯花，吟風弄月），船山卻從另一角度思考，在船山由本貫末，即氣言體的思想路數下，道德之實行並不可訴諸於抽象的講論（以其未必真能喻諸身心），即不可脫離具體的時空存在，而應是當身實踐的。因此科舉中三種方式，船山貶低策問的地位（不如詩賦），因其不但是流於空談，而且利欲之心，機變之巧，奸慝之情，皆將滋

¹⁸王船山，《宋論》（收於《船山全書》第一一冊），長沙，嶽麓書社，1996，頁131-3。

生於斯。其次，古聖先王的教育措施，其實是安絃操縵之樂舞練習，及學成之後仍優游於賓射旅酬等禮儀活動中，「遠於事情，而不順乎匡直之教」，由此可知古代的藝術教育（美育），其功能即在於「涵泳之仁，濯磨之義」。此係因遠離政治實用之場域，涵泳於藝術之美的氛圍中，或徜徉於風雲月露，天情物理之中，故可盪滌其鄙陋之心，泳游於淡泊之氣，心寬而有餘裕。不但當政者氣度悠閒，而野心家也無所用智之地。

孔子以「成於樂」象徵人格美的最高境界，又曾比較舜之韶樂與武王大武樂之高下，提到善之位階猶高於美之位階，其實象徵意味高於實質意味。船山以其「即氣言體」，「以理導氣」的哲學進路，在評判不同政權取得天下的方式，其間之道德境界高下時，自以禪讓之文德合於天化自然者為佳，其解《論語·八佾》：「子謂韶，『盡美矣，又盡善也。』謂武『盡美矣，未盡善也。』」曰：

樂以象德，非帝王之誇其德以鳴豫也，蓋其心之所存，事之所建，功之所成，坦然以薦之鬼神，傳之天下後世，不待著也，而自不可揜也。後之聖人即於此而見其升降之殊焉。虞有韶樂以象無為之治，周有大武以象燮伐之功，舜與武王所以昭示其心而格神人者也。夫子聞其音、觀其舞而論定之，謂韶之為樂，聲容備乎極盛，盡美矣，而條理之安，節宣之和，有其至善者焉，又無不盡也。天之所以和育萬物，人之所以協合風動，於此而見焉。其謂武之為樂，聲容全乎赫奕，盡美矣，而目遇之而心若有所不安，耳聞之而意若有所不靜，蓋有不稱其美者焉，未盡善也。嗚呼，夫子之論微矣哉！文德、武功之皆以定天下，而人心之和，武功之震疊不如文德之涵濡也。君臣、父子之各以立人極，而天理之順，處變而終於底豫自賢於撥亂而必於征誅也。聞樂而知德，聖人之微言。而帝王之有大美而不亂，有慙德而不諱，所以可對越上下、感動四方者，則一而已矣。¹⁹

文中揭示「人心之和」為最高境界，舜在父子之倫，武王在君臣之倫，二者各自「立人極」，但是順乎天理的天倫，仍優於撥亂的征誅，故此中之微言乃在象徵大同之理想。船山則論斷其所作為，雖可從道德立場及最高標準，比較其高下，其實二者皆用其真誠生命面對自己的時代使命，至於昭示其心及感格神人之間，則無二致。在此有人的謙虛在，武王並無戰勝者的驕氣在，征誅雖不得已，然「有慙德而不諱」。而孔子以評論者的立場，須藉此作為文化教材，昭示其境界高下，船山又贊揚孔子以其居聖哲生命能「聞樂而知德」，而表之為「聖人之微言」故曰「目遇之而心若有所不安，耳聞之而意若有所不靜，蓋有不稱其美者焉，未盡善也。」總之，船山以其即氣言體，以理導氣的哲學進路，評斷之以合於天化自然者為佳，故說「天之所以和育萬物，人之所以協合風動，於此見焉。」

（二）以培養彬彬君子為美育目的

¹⁹ 《四書訓義（上）》，《船山全書》第七冊，頁353。

有關美育思想的境界，必須心與身，己與物，都能交互通流，達到整體和諧的地步。因此，不論是外在的文飾功效，或是內心情感的質樸表現，二者其實同等重要，船山解《論語·雍也》：「子曰：『質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。』」曰：

夫苟其欲為君子，則或失而野，或失而史；雖有其質，不足以成令儀；雖有其文，不能以質幽獨；而可乎哉？然則於二者之間，可不務兼至而適宜乎？必也，保其忠信之誠，而廣以學問之益，有此心則必有以善全此心，有此事則必有以不欺此理者。其質也，盡乎天德之美，而人情物理之胥宜；其文也，必推諸所性之安，而使太過不及之有節；然後其為君子果成乎其為君子也。出可以移風易俗，而處亦有盛德之光輝，不可揜也。欲為君子者，可不念彬彬之美，而思所以自善其節文，以求免於流俗之偏乎！²⁰

首先說明文與質不可偏廢，徒有內在美質不能成就令儀，徒有文飾不能內成幽獨之質，故文、質二者之間必須「兼至而適宜」。至其衡量標準是內心保有忠信之誠，及廣博得到學問之益；其質是人情之美，其文是安於本性之節，如此文質彬彬之君子，自處可有盛德之光輝，出仕則可移風易俗，可以說船山所謂人格美學最高境界，即必須是立基於誠善，而無論是仕隱進退，最後都可達到人我通流的整體存在感之和諧。船山評《論語·先進》「子路、曾皙、冉有、公西華侍坐」之章曰：

聖人之心，以萬物之心為心，而無立功名於萬物以自見其才能之意。故其出也，德施無窮，而常有歉然不足之情，其未嘗出也，規模遠大，而無急於見才之志。然而悠然自得之中，以至虛之心，合至足之理。初非卻智名勇功於不用而不可實試之事，為其虛也。狂者得而見之，智效一官、才任一能者，未能見也。其至虛而至足也，則樂與有為者共功名，而無損其沖漠含弘之量，則非狂者之所及矣。子路、曾皙、冉有、公西華侍坐，而夫子導之以言志。蓋知諸子者，各挾一懷才欲試之心，則未免為才所困，而有賢智先人之病，特在夫子肅靡和平之下，有所敬忌而不能自暴，故從容以誘之曰：．．．嗚呼！夫子之言，溫厚和婉，既以抑諸子迫動之志氣，而微旨所寄，則以摘發其怨天尤人之隱，而度其所挾持者之各局束於一官一能，而不足與高明廣大之量亦見矣。．．．要其所志者皆應世之大用，而聖人所以酬酢乎神人君民者，俱在所必不可廢，以成大業而著盛德之光輝。然而函兵農禮樂於至一之原，以役羣才而各著其用，則自有溥物無心、物來順應之理，則二三子皆未足以及之。

夫曾皙之志所為與夫子合者，點知之，而點未盡知之也。點其能以當世之知不知，而一如春遊矣；點其能處當世之知，而使童冠胥樂於浴、風、詠

²⁰ 《四書訓義（上）》，頁459-460。

歸如莫春乎？點能出兵農禮樂之外，而有其浴、風、詠歸之自得矣；點能入兵農禮樂之中，而以浴、風、詠歸之自得者，俾事無不宜，而物無不順乎！點能異三子而規其大矣；點能即三子而不失其盛德大業乎？此夫子所欲進點而使副其志者也。²¹

船山在此段孔子與弟子言志之文中，即以孔子為聖人君子之典範，完美人格之象徵。一方面德施無窮，規模遠大，另一方面又要悠然自得，以至虛之心合至足之理。前者表現出循循善誘之偉大教師風範，以溫厚和婉之言語，肅離和平之氣象，指點出弟子幽隱之心病，導引弟子莫流於怨天尤人及事功之迫動。原來兵農禮樂應函于至一之原，此源頭活水處之心靈至虛而又至實。故以溥物無心，物來順應補救三子之失。後者，船山認為孔子雖稱許曾點，而卻也指出其不足處，因為曾點雖掌握心靈至虛之一面，但若有從事兵農禮樂等事功之機會時，仍能做到事無不宜、物無不應的境界乎？

因此，此段文字一方面肯定子路、冉有、公西華三子之志向遠大，有應世之理想，但孔子又不欲其因急於見才，失其本原致有怨悔。另一方面肯定曾點具有悠然自得的心胸，但也應有建立宏遠之志向，而非只是流連光景。

總之，船山言孔子聖人之心境虛靈無窮，有沖漠含容之量，故能循循善誘其諸弟子，應有廣大高明之心量，了解溥物無心，物來順應之理。不致因現實行道之不順遂，而有怨天尤人之隱痛。而應更有從容自得之心境，靜待時機以實踐其盛德大業。因此船山又曰：

蓋聖人之道，靜而不挾一能以自恃者，動而不遺一物以自逃於虛；．．．於春風沂水而見天地萬物之情者，即於兵農禮樂而成童冠詠歸之化。惟其高明之致，冒物理而若忘；乃以精微之極，察物理而必盡。道盛於己，天下無不可為，故無必為之心；德充於內，出處有各得之宜，故無望得於人之願。三子能實而不能虛，則大中至和之精意以失；曾點能虛而未能實，則用行舍藏之道未信諸己。故許曾皙以廣三子，而與三子之為邦以正曾皙。要使不知何以之念不凝滯於胸中，則何兵農禮樂之不中於禮？其所以進四子者有淺深，而其理一也。²²

船山認為聖人之道因高明之致，精微之極，重視立志遠大而無必為之心，故又強調德充於內，出處得宜，用則行，舍則藏，道之將行或不行，屬有命焉，而不使客觀遭遇凝滯於胸中。理想人格應能出而能入，能入而又能出，動靜一如，故曰「於春風沂水而見天地萬物之情者，即於兵農禮樂而成童冠詠歸之化。」船山乃指出：「三子能實而不能虛，則大中至和之精意以失；曾點能虛而未能實，則用行舍藏之道未信諸己。」對四位弟子之造詣淺深各有指正，而欲進之於高明。

²¹ 《四書訓義（上）》，頁 672-6。

²² 《四書訓義（上）》，頁 677-8。

船山又評《論語·述而》「歲寒，然後知松柏之後凋也。」之文曰：

今歲而寒矣，然後知百卉凋而此不凋；松柏即有或凋之時，而不與眾木同凋。知之不早，而可以知者，非在歲寒也。惟其為松柏而寒自不能凋之，則所以保合生理而養其凝定之質者，正不必為歲寒計，而自能不屈於歲寒。特知之者至歲寒而始知耳。夫子此言，可以表志士仁人之節，可示知人任重之方，可以著君子畜德立本之學，可通天下吉凶險阻之故。一感物而眾理具焉，存乎人之善體之而已。²³

船山認為君子善於體察萬物，觀物即有所得，知其蘊涵眾理而無不可通之於道德生活之中，故理想人格之表現應是隨機皆宜，無論是守節不屈的志士仁人，或是知人善任之為政者，抑或是有道君子，其學能蓄德立本，通於天下吉凶險阻之故。此三者體現人格之美均也，由此可見美育的目的在於培養內外合一、身心交泰之彬彬君子。

四、王船山美育思想之本質、實施歷程及其功能

（一）美育之本質：藉「游於藝」涵育天地民物於一念之中

船山美育思想之本質內涵是「游於藝」及「思無邪」，皆出於對《論語》之詮釋，而船山重要相關著作《四書訓義》，是在朱子《四書集注》的基礎上，附於每章之後，並將其所詮釋發揮之義理，名之為「訓義」，較諸船山其他同質著作《讀四書大全說》、《四書箋解》等，內容更為豐富完整。故下文有關船山對於孔子美育思想的詮釋，即以此書為主要參考，他書為輔。有關《論語·述而》：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」一章之詮釋，船山曰：

四者工夫雖未嘗不有淺深，但志道是德仁之基，餘三者更無先後。游藝是格物，是情文，豈待依仁之後！且即志道，亦不是據德後便可放下。道既無窮，志亦須持，雖已依仁，仍不懈此志。四者只平平說個大成之學，勿立次序，一立次序，便不是聖人教學者全備工夫。²⁴

從字面上看，一般人會認為是與美育之本質最相關者，應是「游於藝」、「成於樂」。然而船山卻強調志道、據德、依仁、游藝四者應視之為一整體，四者之內容乃是平實地講論一套大成之學，不可立其次序。蓋大成之學語出《禮記·學記》所說「九年知類通達，強立而不反，謂之大成」。意指大學機構之視導制度，在第九年之學習考核，畢業前所應達到的終極目標。可見「游於藝」是養成完整

²³ 《四書訓義（上）》，頁 594。

²⁴ 《四書箋解》（收于《船山全書》第六冊），頁 198。

人格之其中一環，不可誤以為只是調劑學習生活之餘事而已。其次，船山強調「游於藝」相當於〈大學〉八目「格物」之始功，屬於情文，不可以為是「依於仁」之後才須實踐之。船山又曰：

志道、據德、依仁，有先後而無輕重；志道、據德、依仁之與游藝，有輕重而無先後。故前分四支，相承立義，而後以先後、輕重分兩法，此集注之精，得諸躬行自證而密疏之，非但從文字覓針線也。

《集註》於德云「行道而有得於心」，於仁云「心德之全」。蓋志道篤則德成於心。據德熟則仁顯於性。德為道之實，而仁為德之全；據與依，則所以保其志道之所得，而恒其據德之所安。若藝，則與道相為表裡，而非因依仁而實有。其不先依仁而後游藝，其著明矣。

蓋六藝之學，小學雖稍習其文，而其實為大經大法。與夫日用常行之所有事者，即道之所發見。故大學之始教。即在格物、致知，以續小學之所成，而歸之於道。夫子教人以博文約禮為弗畔之則，初非小學則姑習之，一志於道而遂廢輟，以待依仁之後而復理焉，……今與前三者同為為學之目，而以成本末具舉、內外交養之功，則實於據德、依仁之外，有事於斯，而非聽其自然，遇物皆適之謂也。²⁵

文中說明志道、據德、依仁、游藝等四支之相承立義，及其先後輕重之關係。旨在澄清一般人對游於藝之誤解，因游藝在大學為格物始功，屬於情文。於小學雖僅稍習其文，實則為大經大法，並與日用常行之道德生活密切相關，非是姑習之而可隨意廢輟。船山贊成朱子所說道、藝二者相為表裡，本末具舉，內外交養之義。當然不同之處是朱子主張德本藝末，船山則進一步強調本大末亦不小，而且末可還滋其本。船山又曰：

夫子列為學之全功以示人曰：學者之所學者道也。……志在於道，則據即在德，德即日新而心幾於化，而所據者終不可離也。乃若事之未感，道不可以豫擬，心之未動，德不可以強求；抑在篤志之時，道不可以外求，執德之際，德不可以力執；則唯吾心之仁為可依也。靜而無一私之妄起，天理於是而凝焉；動而無一物之不含，天理於是而行焉。動與依也，靜亦與依也，不使一念之廣生大生者有息也；靜與依也，動亦與依也，不使一念之至虛至明或蔽也。若夫道之所自著，德之所自攷，深於其理，而吾心之與古人符，合古之人以發起吾心之生理，則必遊於藝乎！涵而泳之，曲暢而旁通之，乃以知道之果不與非道者等也，所必志也；乃以德之果有先獲我心者然也，所必據也；乃以知天地民物之涵育於一念之中而從以自遇也，無不依也。故此四者無一而可廢，無一而可緩，分之而用心之際其辨

²⁵ 《讀四書大全說》，頁 699。

甚微，合之而交至之功其用則一。²⁶

文中指出「依於仁」為修養之關鍵，道德未可豫擬強求，在事之未感，心之未動時，唯吾心之仁為可依。此因天理之所凝及所行皆依止於此，而欲涵泳自得，旁通曲暢之，則有待「游於藝」之從容自遇，以涵育天地民物於一念之中。

蓋道為人生理想，隨事而有所感，不可強求；德為性理依據，即心當幾應化，不可力執；而唯以吾心之仁為可依恃，既無私心之蒙蔽，又無不含容而關懷備至。此心既可與古人相印證，則亦唯有經由「游於藝」之途徑以親證之，從容涵泳，委曲細膩地通達萬物之情。

船山最後總結此志道據德依仁游藝等四支，無一可廢，無一可緩，四者用心雖各有所側重，但交互成全之功效卓著。

（二）美育之實施歷程：合詩、禮、樂於一致，以至善端其始教

船山認為美育之實施步驟及內容為《論語》中孔子所言「興於詩，立於禮，成於樂。」其中興、立、成為實施步驟，而詩、禮、樂為其內容。船山曰：

教者之所以教，學者之所以學，皆以因人心自有之機，而納之於道。故學者不可不盡心，而教者必以是為正也。教學之道，詩、禮、樂三者備之矣。……古人有興起之心而詩作，有自立之心而禮作，有治定功成之樂而樂作。是興、立、成者，詩、禮、樂之所自出也。後人於詩而遇其興起之心，於禮而正其自立之志，於樂而得其成功定治之敍，則詩、禮、樂者，固興、立、成之所必資也。始以興，繼以立，終以成，若有序焉。而自成年以後，學博依即學雜服，學雜服即操縵；當十三舞勺之後，已含興、立、成之大用，而使漸進於高深，即以至善端其始教，極至於聖功將成之候，而雅頌之所，威儀之則，尤窮理盡性之所不離。詩以興，禮以立，樂以成，若有殊焉。而自觀鄉之典，揖讓興而即有弦歌，弦歌升而必賦二南於房中之樂；合詩、禮、樂於一致，而使洽浹於神明，即以合同妙其化，極至神人交格之大；而樂比於詩，禮比於樂，無殊途百致之差。教者之教，學者之學，誠終身焉於此也。舍是而異端曲學且亂之矣，其可勿審哉！²⁷

其意言教者與學者必須著重在當幾行道，因詩、禮、樂之教學內容，皆根據人心自有之善端動機，而導引於道。析言之，詩、禮、樂之內容為古人心血所凝結之文化業績，三者呈顯之依據分別是興起之心、自立之心、成功定治之效。後代學者須以心傳心，用心體察此文化內涵，故於詩則遇合其興起之心，於禮則端正其自立之志，於樂舞則體會其定治之敍。

承上，則考察周代之學校教育，落實於美育之施行歷程，於小學十三歲時即

²⁶ 《四書訓義（上）》（收于《船山全書》第七冊），頁483-4。

²⁷ 《四書訓義（上）》，頁540-1。

有「舞勺」之制，於大學時之退息居學，則有博依、雜服、操縵等藝能活動（參見前節所述）。而綜上全部歷程，船山認為均須「以至善端其始教，極至於聖功將成之候。」可見美育之施行貫徹於全體人生，而不離道德實踐歷程。另外，船山又言「雅頌之所，威儀之則，猶窮理盡性所不離。」故詩、禮為道德修養窮理盡性所憑藉之手段，而樂則合用於各種典禮之中，更可洽浹神明，感格天人。船山又曰：

三句一氣渾讀。在功效上說次序，亦是功效所成之次序。若為學，則十三舞勺，早已學樂，纔入小學便習禮，非誦詩能興後方學禮，以禮立身後方學樂也。有志於成德者，必得之於三經之益，故教者必以之教，學者必學此也。²⁸

強調興於詩，立於禮，成於樂三句應一氣渾讀，在功效上始成其次序，則三者其實為整體學習活動。有志於成德之君子，必得此三經之益，捨此別無良方。

（三）美育之功能：以「思無邪」興起善端，貞定興觀群怨之是非

王船山之論美育功能，可以詩教及樂教（參見前節「成於樂」之旨）二方面分別言之，就詩教而言是興觀群怨及思無邪。船山於《論語·陽貨》中孔子所言「小子何莫學乎詩！詩可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸艸木之名。」評曰：

詩之泳游以體情，可以興矣；褒刺以立義，可以觀矣；出其情以相示，可以羣矣；含其情而不盡於言，可以怨矣。其相親以柔也，邇之事父者道在也；其相協以肅也，遠之事君者道在也；聞鳥獸艸木之名而不知其情狀，日用鳥獸艸木之情狀而不知其名，詩多有焉。小子學之，其可興者即其可觀，勸善之中而是非著；可羣者即其可怨，得之樂則失之哀，失之哀則得之愈樂。事父即可事君，無已之情一也，事君即以事父，不懈之敬均也。鳥獸艸木并育不害，萬物之情統於合矣。小子學之，可以興觀者即可以群怨，哀樂之外無是非；可以興觀羣怨者即可以事君父，忠孝善惡之本，而歆於善惡以定其情，子臣之極致也。鳥獸艸木亦無非理之所著，而情亦異矣。「可以」者，無不可焉，隨所以而皆可焉。古之為詩者，原立於博通四達之途，以一性一情周人倫物理之變而得其妙，是故學焉而所益者無涯也。小子何莫學乎詩也。²⁹

首先，船山說明詩教之功效博通四達，是古之為詩者，為了讓讀者以性情為根基，周全體察人情物理之變故，而妙得其理，故即以詩之可以興、觀、群、怨，

²⁸ 《四書箋解》頁 207。

²⁹ 《四書訓義（上）》，頁 915。

又強調「可以」乃「隨可以而皆可」之意，指出任何讀者皆無不可以從讀詩之中獲益。其次，興觀群怨四情之中，又非各自獨立不相屬，而是可以辯證地交互發揮其功能，一是可興者即其可觀，在勸善之中是非著明；二是可群者即其可怨，樂與哀在得失之對比激盪下，情感愈加深刻。三是可以興觀群怨者即可以事君父，因為情有貞淫，於興觀群怨中善加釐定，即可合於忠孝之道，通於善惡之本。復次，可以興觀群怨，即能舒暢人之情感，事父事君則政治倫理之功效著明，廣泛認知天地民物，則可體會萬物並育而不相害的整體存在感。船山對於《論語·八佾》孔子所言「詩三百，一言以蔽之，曰『思無邪。』」論曰：

學者以之感動其性情，而興起於善，則在於詩矣。詩之為篇凡有三百，有正焉，有變焉，有善者可以勸焉，有惡者可以鑒焉。學者於此，將因所賦以生起其喜怒哀樂之情，將有忽彼忽此而不足者矣。乃學詩者固必有自正之情，以區別其貞淫，為興觀之本，則有蔽之者，而後凡詩皆一理，凡詩皆可以有得也。．．．其以移易人之性情而發起其功用者，思而已矣。人之善惡得失，皆如是以思之，即如是以為之。乃思自有其正也，坦然一共由之理，直用之而無旁出，物欲不能誘之以去，以之思理可也，以之思事可也，以之思君父可也，以之思室家可也，以之思古昔之法則可也，以之思衰亂之變遷，無不可也。若舍其正而從其妄，則不特淫慝者日陷於惡，即忠孝廉節之亦且偏託而不免於譏矣。善學詩者，於此一言而有得焉，舉凡三百之諷詠，皆以無邪之思臨之，自見夫善之可好，惡之可惡，而無往不得夫詩之益。欲學夫詩者，尚於此而加之意乎！³⁰

詩教可以感動讀者性情，興起善心。詩雖有正變，亦分別可即以之勸善鑑惡，但其前提是學詩者「固必有自正之情，以區別其貞淫。」而移易性情，發起功用，則「思」實居於關鍵地位，因此船山提出「舉凡三百之諷詠，皆以無邪之思臨之。」如此「思自有其正也，坦然一共由之理，直用之而無旁出。」則可不致因物欲之誘而變節，日陷於惡而不知。此義船山又曰：

詩雖貞淫具在，學詩者當以「思無邪」一語為學取益之，要重一思字，詩之所咏，皆思致也。其貞正者，由一念之正，纏綿悱惻，以盡天理民彝，則身修家齊，以底於化行俗美。其邪者，由一念之妄，流連汎濫，以極乎淫蕩狂逞，而至於辱身賤行，敗國亡家。知「思無邪」，則慎思以閑邪，三百篇皆興觀之實學也。³¹

凡詩所歌詠者皆出於人心之思理情致，此一念之正的力量，可以纏綿悱惻，充盡天理民彝，終致化行俗美。反之，亦可流連汎濫，淫佚辱身，最後亡國敗家。

³⁰ 《四書訓義（上）》，頁 278-280。

³¹ 《四書箋解》，頁 166-7

因此「思無邪」乃可謂聖、凡分界，能慎思閑邪，則詩三百自皆為興觀之實學。

五、王船山美育思想在政教層面之實施

(一) 以風俗人情之美為目標，立學校以成就美俗

美育包括社會美育、藝術美育及自然美育等，藝術美育即游於藝、成於樂，如上節所述。自然美育即樂游山水及觀物比德。而社會美育即是指政教層面的美育目標，在於形成風俗人情之美。因為古之王者治天下，不過政、教二端。故教育作為政治措施的一環，其實是治國的根本大計，而國家興辦教育之目的，係藉由之化民成俗，《禮記·學記》曰：

發慮憲，求善良，足以諷聞，不足以動眾。就賢體遠，足以動眾，未足以化民。君子如欲化民成俗，其必由學乎！玉不琢，不成器。人不學，不知道。是故古之王者建國君民，教學為先。

（以下為王船山之評論曰：）

言人君飭法求賢，民悅其治而德不及遠者，法未宜民而求之未必其用也；用賢宜民，四方歸之而民不鄉善者，政立而教未先，無以移民之志也。唯立學校以教其俊士，而明於天下，則民日遷善而美俗成矣。……內則有大學以教國子，外則有鄉州之庠序以達郊遂，施於侯國，莫不有學，斯道一而俗美。³²

文中說明飭法求賢以宜民等政治措施，均無法達到化民成俗的功效，唯有推行教育才是長治久安之計。故《禮記·王制》亦揭示在國家制定政策之初，即應採取「教本政末」的原則。此因〈大學〉所言教育目標，格致誠正修齊治平，純粹只在揭示一理想之框架規模，而在〈王制〉則是政教理想落實後之具體施為。根據王船山之觀點，他將〈王制〉全篇分章析句，釐為三十五章，而以第二十章為政、教關係的分水嶺，並評論此章曰：

此章言人性習相成，材質不齊而教不易施之理，以起下十章王者敷文教、一風俗之意。蓋王者之治天下，不外政教二端，語其本末，則教本也，政末也。語其先後，則政立而後教可施焉。故自第十九章以上言政之事，而此章以下至第三十章言教之事，王政本末先後之敷施亦可見矣。³³

政治的具體措施包括「政令」和「教育」二大項。從理想上說，教育是根本，政治較末後，此蓋〈中庸〉所強調「修道之謂教」、「自明誠，謂之教」之意，藉

³² 《禮記章句·學記》（收于《船山全書》第四冊），長沙，嶽麓書社，1991。頁 869-870。

³³ 《禮記章句·王制》，頁 334。

由教育使人率性明理。反之，從實行過程上說，卻是政制須先確立施行，於天下大亂初定之時，先消極地作預防禁制的工作，其後再積極地啓發人性自覺，使人民知恥力行。

其次，文中首句提及「性習相成」³⁴之義，可以印證席勒美育思想中理性衝動與感性衝動之相融合。因為教育要立基於人性的基礎上，面對廣土眾民，將理想目標貫徹實踐在政治社會人生之中，而船山論性並不單指形上之性，而是關連著形色情才整體表現於形器日用而言。船山又強調本必貫於末，故在實際作用上，不能單提形上之性，尚有後天之性，亦即習，須隨著生命的長養過程漸修漸磨，而有內容之累積成長，日益篤實光輝。若就人性論而言，其理論根源來自於《書經》之「習與性成」³⁵，與孔子所說「性相近，習相遠」³⁶之意。就修養、學習的積極面而言，應該是「繼善成性」，不斷自覺人性中仁義禮智等陰陽健順之德，存養擴充之，使人性中仁義禮智的善端，真確不移地不斷表現。³⁷

復次，船山認為給予人民教養之方法，在於令其安居樂業，淳樸好禮，忠愛家國社會。因此，王者安置居民一事，乃成爲興學的前提，此因爲從人性史上考量，性習的相養相成，最初決定於對所居環境謹慎選擇，故制定宅地乃重要關鍵。如《禮記·王制》云：

凡居民，量地以制邑，度地以居民，地邑、民居必參相得也。無曠土，無游民，食節視時，民咸安其居，樂事勸功，尊居親上，然後興學。³⁸

末句所言教育興學，無疑是施政諸事中最根本的一環，誠如《禮記·學記》所言「君子如欲化民成俗，其必由學乎！· ·古者建國君民，教學爲先。」然而在執行上的先決條件，仍是衣食物質生活，及家庭倫理上生活的安定，才是「富

³⁴ 船山《尚書引義》有類似說法：「習與性成者，習成而性與成也。· ·二氣之運，五行之實，始以爲胎孕，後以爲長養，取精用物，一受於天產地產之精英，無以異也。形日以養，氣日以滋，理日以成。」「是以君子自強不息，日乾夕替，而擇之守之，以養性也。於是生有之後，日生之性益善而無有惡焉。」強調人初生以後，其性之成善成惡，實由人之自主。《船山全書·第二冊》，長沙，嶽麓，1988。頁295-302。性習相成之說，亦可參見本文前相關論述。

³⁵ 《尚書正義·太甲上第五》：「王未克變，伊尹曰，茲乃不義，習與性成。」台北，大化，頁347。阮元校勘（清嘉慶二十年重刊宋本）《十三經注疏·一》

³⁶ 《論語·陽貨》，引自楊伯峻：《論語譯注》，台北，華正書局，頁188。按「性相近」依朱子注：「兼氣質而言之也」，指氣質之性相近。若據〈陽貨〉說「唯上智與下愚不移」，表示中人是可移的，則近於後代的三品說。孔子的人性觀究屬如可，姑且存疑。（參見《陳百年先生文集·第一輯孔孟荀學說》，台北，商務，民76，頁391）。蔡仁厚先生則認爲孔子雖沒有對「性」做詳確的論定，但我們仍可以從孔子對「仁」的直下肯定，而認爲孔子對性這個觀念的體悟，是指向仁義內在的「內在道德性」，是指向「義理之性」而言。（參見《孔孟荀哲學》，台北，學生，民77，頁105-6）關於以上諸說，王船山應是傾向朱子對性的看法。但尤重視後天自主持權之道德實踐。

³⁷ 《張子正蒙注·卷三·誠明》曰：「繼善者，因性之不容揜者察識而擴充之。」又曰：「成，猶定也，謂一以性爲體而達其用也。善端見而繼起不息，則始終一於善而性定矣。」分載於《船山全書·第十二冊》頁131、130。又以上說明亦參考王邦雄等著《中國哲學史》，台北，空中大學，民90年，頁674-5。

³⁸ 《禮記章句·王制》，頁334-5。

而後教」之意。孟子也說得民之道在於得民心，而「得其心有道：所欲，與之聚之；所惡，勿施，爾也。」³⁹故在上文中強調要使人民安居樂業，而後可言興學。此依王船山的解釋是：

量者，酌田賦之多寡、道路之遠近以立都邑。度者，相山川原隰之便與阡陌遠近之則以立村落。地足以供邑，邑足以治地，民居足以服田，聚散多寡，三者相稱，則各得矣。蓋習俗之淳澆至於不可推移，皆始於所居之異，故王者必於是而謹之。

地與居相得，則無曠土矣，邑與地相得，則無游民矣，而又制其食用之節，不奪其農之時，使得厚其生，則民安土無求，守先疇而生其忠愛，然後農慤士秀，風俗美而學校可興也。⁴⁰

如此，一方面必須衡量生產力及交通之便利與否來建立都邑，另一方面又須考察農田水利的地理條件是否能滿足農民的需求，基層的農民能夠落地生根，安土重遷，才能形成淳樸篤厚的風俗民情。此亦符合孟子的養民思想⁴¹，所以說土地廣狹肥瘠、城邑大小遠近、民眾數量多寡三者應互相配合得當，也符合孟子所言土地、人民、政事為諸侯三寶之意⁴²，才能對習俗的淳樸有所助益，而不致流於澆薄，具有決定性的影響，可見徜徉山水田園之間，於農事勞動之餘，欣賞天物榮凋，大化流行，孕育熱愛鄉土的情感，是對人民最好的美感教育。

（二）以「五至三無」作為美育之理想目標

船山認為禮樂之原必至於「五至三無」，才是教養人民的最高理境，以《禮記》內容而言，〈中庸〉指點出人性的根源和教育的最高理想，而〈孔子閒居〉則具體地從政治上接到實踐的內涵。質言之，教育學習必須是個人終其一生持續不懈地實踐之事，繼善成性，習與性成，藉以成就完美人格。與此對照，〈孔子閒居〉中所言「五至三無」之教育理境也就非常值得注意，文中記載孔子曰：

夫民之父母乎！必達於禮樂之原，以致五至，而行三無，以橫於天下，四方有敗，必先知之，此之謂民之父母矣。

志之所至，詩亦至焉；詩之所至，禮亦至焉；禮之所至，樂亦至焉；樂之所至，哀亦至焉。哀樂相生。是故正明目而視之，不可得而見也；傾耳而聽之，不可得而聞也。志氣塞乎天地，此之謂五至。

³⁹ 《孟子·離婁上》。引自楊伯峻：《孟子譯註》，台北，河洛，民 69。頁 171。

⁴⁰ 《禮記章句·王制·第二十一章》，頁 334-5。

⁴¹ 《孟子·滕文公上》曰：「夫仁政必自經界始。經界不正，井地不均，穀祿不平；是故貪官汙吏，必漫其經界。」，引自楊伯峻：《孟子譯註》，台北，河洛，民 69。頁 118。《孟子·梁惠王上》：「民無恆產，則無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為也。· · ·是故明君制民之產，· · ·」頁 17。

⁴² 《孟子·盡心下》：「諸侯之寶三：土地，人民，政事。」也相當於此處所言之土地、城邑、民眾三者。同上引註，頁 335。

無聲之樂、無體之禮、無服之喪，此之謂三無。夙夜其命宥密，無聲之樂也。威儀逮逮，不可選也，無體之禮也。凡民有喪，匍匐救之，無服之喪也。⁴³

優秀的從政者必須達致禮樂之根源，實即「志於道」之仁心，五至為至於志、詩、禮、樂、哀的境界，所指為〈中庸〉的未發之中，〈大學〉之明德，天道流行所賦予人的良知善性真誠。此據王船山之說：

人君以四海萬民為一體，經綸密運，邇不泄，遠不忘，志之至也。乃於其所志之中，道全德備，通乎情理而咸盡，故自其得好惡之正者則至乎詩矣，自其盡節文之宜者則至乎禮矣，自其調萬物之和者則至乎樂矣，自其極惻怛之隱者則至乎哀矣。凡此四者之德，並行互致，交攝於所志之中，無不盡善。凡先王敦詩陳禮作樂飾哀之大用傳為至教者，其事雖頤，而大本所由和同敦化者皆自此而出，程子所謂「有〈關雎〉、〈麟趾〉之精意，而後《周官》之法度可行」，此之謂也。⁴⁴

由文中知至乎詩禮樂哀之判準分別為「得好惡之正」、「盡節文之宜」、「調萬物之和」、「極惻怛之隱」，此四義逆反其順序，竟與孟子所言四端之心若合符節。至於「三無」所指涉的則是「發而皆中節」之和及「在新民」。「無聲之樂」意謂無為寬大之政，即可取代音樂之安和百姓的功用；「無體之禮」意謂無時而不戒慎恐懼，敬謹修省，即相當于重大祭禮時爛熟端莊之威儀。「無服之喪」則是於天地萬物致其同體大悲，視民如親，常保傷痛憐惜的心理。綜上所述，五至三無可謂係融合孔子所言不安之心、孟子四端之心及上下與天地同流之境界，〈中庸〉及《易傳》，乃至儒、道二家共主之無為無執，而有之天人合德的至善理境。

（三）孝悌為本，禮樂為文；重視將「養老」納入大學

船山認為美育思想必以仁心為本，以禮樂文化教養為其實質內容。簡言之，教育內容包括道德人格及人文素養二方面，此二者並重之教育內容也同樣適用於今日。從這觀點可看出《禮記·文王世子》在君主專制時代尤應有之地位與價值。在其中重要旨趣為：「以孝弟為立教之本，以禮樂為成德之實。」此因前者指涉仁心道德良知之生發，其表現以孝親敬長最為真純誠篤，而後者乃重視貴族教育能促成禮樂治世（道德事業）之發皇。船山曰：

蓋孝者萬行之原，而仁敬慈信之率由此以生也。觀其憂喜之形於色也，根心以發，初無所容心焉，盛德之至，生知而安行之，誠非可學而至者。然人能取法以自力於行，雖誠或未至，而敦行既久，不生厭倦，則仁孝之心

⁴³ 《禮記章句·孔子閒居》，頁1203-5。

⁴⁴ 《禮記章句·孔子閒居》，頁1204。

將油然而生而漸幾於自然，所謂「文王我師焉」而「人皆可以為堯舜」者，夫豈遠乎哉！

此章記世子之德以孝為本，文王躬行以為家法而武王承之，故周家仁孝之施於後世，率以是為立教之本，而弟友之德、禮樂之實原此而生，蓋一篇之綱宗也。⁴⁵

船山原本孔、孟言必稱堯、舜之義，視人倫孝道為道德實踐之基本言行。所謂仁、敬、慈、信之德目禮行皆有此以發。船山又藉〈中庸〉之言生知安行，學知利行，困知勉行之意予以合釋其義，因文王能生知安行，故盛讚此章為全篇文字綱領，視道德教育為良知自我呈現的歷程，從自身出發，上行下效，正己而後正人，而禮樂則是政治執行中最佳教化工具。此誠如程子所說：「知盡性至命，必本於孝弟，窮神知化，由通於禮樂。」⁴⁶歸結出周代以孝道立國之意，可知道德良知與道德事業，此「德、禮」二端即以孝心為根源，蓋孔子「人而不仁，如禮何？」⁴⁷之意旨，依此，孝弟實乃禮樂根源，世子之教育須從孝弟奠立道德根基，乃值得被後代所效倣。

又「養老」之禮乃是大學教育過程中重要一環，以燕禮、享禮、食禮三種方式執行，養三老五更、致仕之老於國學（詳見〈王制〉及〈內則〉原文），其理由王船山認為是：「因立教之本從孝弟始」。不僅天子如此，諸侯以下乃至庶民全體皆然。船山評〈王制〉第二十九章「養老」之禮曰：

諸侯養老之禮上均於天子，則因孝為德本，無貴賤一也。

唯王者躬行於上，修明其禮以教國人，抑必家給人足，俾足以盡其仰事之實，孟子所謂制其田里，教之樹畜，導其妻子，使養其老，正此之謂，不然，徒修庠序養老之文，而凍餒積於下，亦何以為王政哉！⁴⁸

養老之禮乃是明德孝悌擴充於天下之至善保證。亦如孟子所敘論者，是仁政王道的充盡實現，同時也因可補救貴族階層憑等級地位之尊崇，於現實生活中不盡能充分實現其孝弟之道、誠孝之心的缺憾，而養老之禮正是一項很好的補救措施。故船山評〈內則〉第十一章所言養老之禮曰：

王者，繼先君而立，既無父之可事，而天子、諸侯、臣、諸父、昆弟、從兄之敬，又屈而不得伸，乃孝弟之德根於性者不可揜也，於是以敬老近父、敬長近兄之義，制為養老之禮以達其誠焉。四代帝王率行不易，斯后王躬

⁴⁵ 《禮記章句·文王世子》，頁 504-5。

⁴⁶ 程頤：〈明道先生行狀〉之語，收於《二程集》，台北，漢京文化出版事業公司，民 72，頁 630-8。

⁴⁷ 《論語·八佾》，楊伯峻：《論語譯註》，台北，華正，民 79。頁 26。

⁴⁸ 《禮記章句·王制》，頁 354-5。

行於上以道民於孝，所為降德之本也。

三王以道為重，五帝以德為重，自盡其孝養之德，而不期必之以聞道，五帝至矣。⁴⁹

天子及貴族既須躬行孝悌以啓導凡民，得上行下效之教育成果，而在現實生活中卻有天子無父可事，及貴族嫡長子繼位後悌道不彰的情形，藉由執行養老典禮，亦可體會孝父敬兄之道。「達其誠」如〈中庸〉的「誠之」之意，而此義亦同〈大學〉所言「古之欲明明德於天下」，仍先須奉行修齊治平之道。文中仍申言王者治天下須修身以為降德之本，風行草偃，上行下效，使上下同於禮意，而大同之世乃有可期之日。

（四）重視課後藝能學習：道在器中，學藝相輔

古代大學教育的內容是詩書禮樂，而船山認為課堂正業與課後游息時之藝能活動，二者須相輔相成，貫徹美育內涵於整體生活之中，才能理事相融，道器合一。《禮記·學記》曰：

大學之教也時，教必有正業，退息必有居。學：不學操縵，不能安弦；不學博依，不能安詩；不學雜服，不能安禮；不興其藝，不能樂學。故君子之於學也，藏焉，修焉，息焉，遊焉。夫然，故安其學而親其師，樂其友而信其道，是以離師輔而不反也。

（船山評曰：）

教之必有正業，不因其易曉而躡等以授學者。退息必有恒守，持之勿失，不自謂已喻而置之也。．．．「博依」，謂博通於鳥獸、草木、天時、人事之情狀也。「雜服」者，衣冠、器物、進退、登降之數也。「興」，尚也。操縵、博依、雜服，皆「藝」也。詩。禮。樂之精微，非樂學者不能安意而曲體之，然形而上之道，即在形而下之器中，唯興於藝以盡其條理，則即此名物象數之中，義味無窮，自能不已於學而道顯矣。故教之有業，退之有居，必循其序而勉之不息，所謂「時」也。．．．「藏」，存於心也。「修」，習於行也。或息或遊，而所藏所修者無有忘焉，所謂「安」也。詳說所以反約，為之有恒而不息，則道在己矣。⁵⁰

首先，船山之特殊見解，在其離字析句，因一般版本皆採「大學之教也，時教必有正業，退息必有居學。」之斷句，船山則獨持異議，而謂時教之正業不可躡等以授學者；退息之間亦須有恒守之藝事，操持勿輟，讓課堂正業與課後藝能二者相輔相成。其次，大學中所教詩禮樂之內容，學者不可僅止於課堂上之曉喻而已，還必須置入全體生活作親切的體證。即正業之詩書禮樂固須循序漸進，日

⁴⁹ 《禮記章句·內則》，頁 700-2。

⁵⁰ 《禮記章句·學記》，頁 875-7。

有所得，此是為學日益。然而以船山的哲學體系認為「形而上之道，即在形而下之器中」，必須通過操縵、博依、雜服等藝事活動，存於心，習於行，時時體證其中之條理，領會其中義味之無窮。然後才能樂之不倦，不但能安其學，還能進一步親其師、樂其友而信其道。故若能將道藝植根於自我生命之中，畢業後雖無師友之輔佐，亦不致離經叛道。

六、結語

王船山的美育思想，緣於中華學術傳統依經作注的立說方式，應歸本於孔子《論語》及其他儒家相關文獻（如《孟子》、《禮記》）的美育思想，因為美育思想的相關論題及實施途徑，均已大致發軔於孔子思想，故本文之論述即基於以上的立足點，藉由船山對傳統經學的思想詮釋，探討王船山之美育思想。

王船山美育思想在人性論基礎方面，主張即氣言體，由本貫末，重視當前宇宙全體存在，及歷史文化道德事業的整體成就。其人性論關連於其世界觀，理乃氣之理，理善則氣無不善，氣化之善凝於人即謂之性，故仁義禮智之理及聲色臭味之欲，船山認為具可視之為性，以致其學理習論特別重視後天學習所帶來的影響，主張繼善成性及習與性成；對於不當之習染尤其著重防範於未然。

王船山的美育觀，在德藝問題上，本末兼重，主張本大末亦不小，故能給予藝術文學本質地位之肯定。船山美育思想之特色為道藝相成，善美一致；及其美育目的為形成完整人格，培養虛實合一，身心交泰之彬彬君子。故其美育的境界是上下與天地同流，是悠游於天情物理之下，悅樂的人生。孔顏樂處，吾與點也之境界，船山在詮釋上述諸論題時，無不有其個人深刻而親切的體會。

王船山美育思想之本質，係藉「游於藝」涵育天地民物於一念之中。而美育的實施途徑為合詩、禮、樂於一致，並以至善端其始教。美育功能則以「思無邪」興起善端，而後詩之興觀群怨能正其是非善惡，發揚詩教功能。

王船山美育思想在政教層面之實施，以「教本政末」為原則，施行上則先從政治措施著手，必先度地制邑、安定民居，然後興學以成就風俗人情之美，且以「五至三無」為理想目標；而在教育措施方面，主張孝弟為本，禮樂為文，重視「養老」納入大學，冀其上行下效。又兼重四時之正業及退息之藝能恒習，主張道在器中，學藝相輔。

綜合上述，王船山的美育思想，雖上承孔孟性情之教及宋明新儒學之內聖學傳統，但依船山自家獨特哲學見解，其美育觀特別重視理欲合一，性習相成，德藝並重等天人和諧之整體存在感，以及道德事業之澈底完成。不過船山認為仍須以「思無邪」作為美育本質之根本進路，以良心善性端正道德教育之實踐方向，此尤值得吾人加以正視。

參考文獻

- 《十三經注疏》，阮元校勘（清嘉慶二十年重刊宋本），台北，大化。
- 王船山，《周易外傳》，《船山全書》第一冊，長沙，嶽麓書社，1996。
- 王船山，《尚書引義》，《船山全書》第二冊，長沙，嶽麓書社，1996。
- 王船山，《詩廣傳》，《船山全書》第三冊，長沙，嶽麓書社，1996。
- 王船山，《禮記章句》，《船山全書》第四冊，長沙，嶽麓書社，1991。
- 王船山，《讀四書大全說》，《船山全書》第六冊。長沙，嶽麓書社，1991。
- 王船山，《四書箋解》，《船山全書》第六冊，長沙，嶽麓書社，1990。
- 王船山，《四書訓義（上）》，《船山全書》第七冊，長沙，嶽麓書社，1990。
- 王船山，《讀通鑑論》，《船山全書》第一〇冊，長沙，嶽麓書社，1996。
- 王船山，《宋論》，《船山全書》第一一冊，長沙，嶽麓書社，1996。
- 王船山，《張子正蒙注》，《船山全書》第十二冊，長沙，嶽麓書社，1996。
- 王夫之著，戴鴻森注，《薑齋詩話箋注》，台北，木鐸，1983。
- 蔡元培，〈美育〉，〈以美育代宗教〉，二文均收錄于俞玉滋、張媛編：《中國近現代美育論文選》，上海，上海教育出版社，1999。
- 王國維，〈孔子之美育主育〉，收于傅永聚、韓鍾文主編：《儒家美學思想研究》，北京，中華書局，2003。頁 1-9。
- 吳海慶，《船山美學思想研究》，鄭州，河南人民出版社，2004。
- 徐林祥、單世聯，《中國美育史導論》，南寧，廣西教育出版社，1992。
- 羅小凡、王興國主編，《船山學論》，長沙，船山學刊社，1993。
- 徐復觀，《中國藝術精神》，台北，學生，1976。
- 唐君毅，《人文精神之重建》，台北，學生，1978。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，學生，1983。
- 牟宗三，《才性與玄理》，香港，人生，1970。
- 曾昭旭，《王船山哲學》，台北，遠景，1983。
- 曾昭旭，《在說與不說之間—中國義理學的思維與實踐》，台北，漢光，1992。
- 崔光宙，〈先秦儒道兩家的藝術精神〉，《國立編譯館館刊》第十二卷第二期，台北，1983年12月。頁 47-75。
- 崔光宙，〈樂記篇源出考及美育觀〉，《國立臺灣師範大學教育研究所集刊》第三十輯，台北，1988年6月。頁 87-111。
- 崔光宙，〈美學中人的概念及其教育內涵〉，《教育美學》，台北，五南圖書公司，2000，頁 179-224。
- 方志華，《王船山「即學言性」之教育原理》，台灣師大教育所碩士論文，1992。
- 林安梧，《王船山人性史哲學之研究》，台灣大學哲學所碩士論文，1986。
- 林文彬，《船山易學研究》，台灣師大國文所博士論文，1994。
- 陳章錫，《王船山詩廣傳義理疏解》，台灣師大國文研究所碩士論文，1985。
- 陳章錫，《王船山禮學研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，2001。
- 陳章錫，〈從王船山「兩端一致論」考察《小戴禮記》教育觀〉，《揭諦》第五期，

- 嘉義，南華大學哲學系，2003年6月。頁45-65。
- 陳章錫，〈王船山音樂美學析論〉，《文學新鑰》創刊號，嘉義，南華大學文學系，2003年7月。頁73-95。
- 陳章錫，〈王船山人格美學探究〉，《文學新鑰》第3期，嘉義，南華大學文學系，2005年7月。頁45-65。
- 陳章錫，〈王船山《明詩評選》的美學意涵〉，《明代文學、思想與宗教國際學術研討會論文集》，嘉義，南華大學文學系，2005年8月。頁123-154。
- 陳章錫，〈王船山《詩經》學中之文學理論〉，《第六屆通俗文學與雅正文學—文學與經學研討會論文集》，台中，中興大學中國文學系，2006年9月。頁123-155。
- 陳章錫，〈王船山的美學智慧〉，《創意開發論文集》第一輯，嘉義，嘉義大學人文藝術學院，2006年12月。頁51-86。
- 王邦雄等，《中國哲學史》，台北，里仁，2005。
- 陳大齊，《陳百年先生文集·第一輯·孔孟荀學說》，台北，商務，1987。
- 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北，學生，1988。
- 楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北，鵝湖出版社，1990。
- 岑溢成，《大學義理疏解》，台北，鵝湖出版社，1994。
- 楊伯峻，《論語譯注》，台北，華正，1990。
- 楊伯峻，《孟子譯注》，台北，河洛，1980。

An appraisal on Wang Fu-Ji' s Viewpoints of Aesthetics

Education

Chen Chang-Hsi

Associate Professor, Department of Literature
Nan-hua University

Abstract

This essay is to explore Wang Fu-Ji' s viewpoints of aesthetics education according to Wang' s main originals. The first section includes the prelude, research dimensions and methodology.

The second section explores Wang' s theory of human nature and its relations with learning theory. He argued the importance of learning and habits underlying the good human nature.

The third section discourses the characteristics of Wang Fu-Ji' s aesthetics education, and the ideal human images according to the aims of aesthetics education. It' s an image of integrated gentleman.

The fourth section analyzes the process of aesthetics education and its functions. The learning freedom of art education in poetry, moral responses and music makes the educational functions realized.

The fifth section interprets Wang' s ideal implements of aesthetics education in the political and cultural areas.

The last section concludes the valuation of Wang Fu-Ji' s viewpoints of aesthetics education.

Key words: Wang Fu-Ji(王夫之), Aesthetics Education(審美教育), Learning habits underlying Human Nature(習與性成), Learning Freedom of Art Education(游於藝), Thinking without Evil(思無邪)