



周敦頤與儒家樂教思想探究*

陳章錫

南華大學文學系教授兼系主任

摘要

周敦頤為宋明理學開山，不但默契道妙，又政事精絕，人格超卓。其所上繼之先秦儒學，包括禮樂之統與教化之源，其音樂思想又兼綜儒道，對於歷代音樂思想之承創，可溯其源流於孔子、孟子、荀子、《呂氏春秋》、《樂記》、董仲舒、阮籍等人或相關著作。本文即分別從禮樂教化及音樂特性二個層面，加以論述，然因周敦頤在表達樂教思想時，用字過於精簡，其理論已預取先秦儒學及樂教思想作為敘論之背景；因此筆者在論述過程中，乃須酌予引入歷來思想家之相關文字，以作為立論之依據，以及提供彼此之間樂教思想對照之用。

周敦頤之樂教思想，主要見於《通書》之第十三章〈禮樂〉，第十七至十九章〈樂上〉、〈樂中〉、〈樂下〉，此為本文所據以討論之文獻。全文除了前言及結語之外，本論共分三節，其一，說明其禮樂治國之理想，及禮法修而後作樂的主張。其二，論述其所主張音樂之效能為：宣暢自然之氣及平復人情；而樂教之境界與標準為：淡而不傷，和而不淫。其三，論述其樂教思想之價值定位，一方面是樂教思想中的批判與建設，另一方面是樂教思想之繼承與創獲。

關鍵字：周敦頤、通書、禮樂教化、音樂思想、呂氏春秋、阮籍。

* 本論文獲「106 年南華大學校內專題研究計畫補助」，特此致謝。又，本文之原始發想為筆者於 2016 年 11 月 8 日，參加九江市政府主辦：「2016 贛臺中華傳統文化交流活動」，其中主題之一為紀念周敦頤誕辰一千週年，當時所宣讀之〈周敦頤與儒家樂學、樂教〉論文初稿，如今重新加以增補修正，並改以今題發表。



An Inquiry of the Thoughts of Dun-Yi Zhou and the Music Education in Confucianism

Chang-Hsi Chen*

Abstract

Dun-Yi Zhou was the pioneer among Sung and Ming Dynasty Confucian thinkers. His thought inherited the Confucianism from Pre-Ching Dynasty while his educational music thought immersed both Confucianism and Taoism. Dun-Yi Zhou's educational music thought was written in Tong-Shu, chapter 13, 17 and 19.

There are three sections in this essay: First, to describe Zhou's thought of governance-the Li was set before the educational music. Second, to illustrate Zhou's thought of educational music- the emotion should be peaceful and not too much. Third, to evaluate Zhou's thought of educational music.

Keywords: Dun-Yi Zhou, Tong-Shu, Cultivation by Li-Yue, Educational Music Thought, Lu's Annals, Ruan-Ji.

* Professor & Chairperson, Department of Literature Nan-hua University.



壹、前言

周敦頤（1017-1073），字茂叔，道州營道（今湖南道縣）人。¹學者尊稱其為濂溪先生，為宋明理學開山祖，人品高潔，《宋史》本傳曰：「胸懷灑落，如光風霽月。」又，「著《太極圖》，明天理之根源，究萬物之終始。其說曰……又著《通書》四十篇，序者謂發明太極之旨，其言約而道大，文質而義精，得孔孟之本源，大有功於學者也。」²其學問能默契道妙，上承儒學千載不傳之秘，從史傳所述，可知其為的論。

在其仕宦歷程中，政風廉潔，任事精敏。考察其緣由，蓋有得於先秦儒家學術思想之深入理解與實踐；在歷任地方官員時，他更重視教育機構之施設，及對儒學之講論。而對於道、佛二家思想之特色與其勝場，亦有其深刻理解，故能辨清其差異，而以精簡之文字，勾勒出儒家思想之精蘊。蓋周敦頤其前之晚唐及五代，篡弑頻仍，戰禍相繼，政事荒敗，道德淪喪，人無廉恥之心，兼且佛老思想盛行。宋初以文立國，儒學初興，而尚未能掌握其思想之樞要，雖有范仲淹、歐陽修等以政事精敏及詩文卓越之大儒出現，而直待周敦頤出現，其後儒學思想之精微義蘊才得以充分抉發。

而禮樂亦為儒家思想中之重要一環，在周敦頤的代表著作《通書》³之中，禮樂及其音樂思想，亦佔有一定之比重。其對於樂學、樂教之體會與證入，以及對於歷代音樂思想之承創，尤其是對於《呂氏春秋》及阮籍〈樂論〉之汲取，皆頗值得一探究竟。職是之故，本文即以周敦頤的樂教思想作為主要探究對象，

¹（元）脫脫，《宋史·卷427·道學一·周敦頤傳》，臺北，鼎文書局，1880年，頁12709-13。

²二段引言，前者為黃庭堅評語，後者述其著作情況，均見《宋史》本傳，同前引註。

³（北宋）周敦頤著，譚松林、尹紅整理，《周敦頤集》，長沙，嶽麓書社，2002年。



兼論其樂教思想之源流、特色與價值定位。然因周敦頤在表達樂教思想時，用字過於精簡，其理論已預取先秦儒學及樂教思想作為敘論之背景；因此筆者在論述過程中，乃須酌予引入歷來思想家之相關文字，以作為立論之依據，以及提供彼此之間樂教思想對照之用。

周敦頤的樂教思想，主要見於《通書》之第十三章〈禮樂〉，第十七至十九章〈樂上〉、〈樂中〉、〈樂下〉，本論文將分二個層面分別加以探討。亦即分別析論「禮樂」思想及「音樂」理論在其思想中之價值定位，雖然二者在行文內容及理論上互相交涉，但是在論文各節中仍嘗試從不同重點予以詮釋。

考察儒家樂教思想，實可溯源於周代古樂與貴族教育，自周公制禮作樂，沿承數百年之傳習，禮文僵化，禮壞樂崩，孔子乃以仁心振救之。簡言之，儒家之樂教思想可謂成型於孔子，而發展於孟子、荀子，完成於《禮記·樂記》。此外，道家老子主張「大音希聲」、「道之出口淡乎其無味」，⁴及莊子主張天籟、「無聲之中，獨聞和焉」⁵的音樂思想，也對後世儒家樂教思想有著關鍵性的影響。此在《呂氏春秋》由眾多門客所共同撰述的雜家思想中，明顯地可以看出融合陰陽五行，及統整儒、道二家觀念於其音樂思想中。西漢時獨尊儒術的董仲舒曰：「道者，所繇適于治之路也，仁義禮樂皆其具也。故聖王已沒，而子孫長久安寧數百歲，此皆禮樂教化之功也。」⁶而且更系統性地將陰陽五行觀念應用於其哲學體系，結合於其樂教思想的表述之中；《白虎通·禮樂》則繼承之，不但匯整儒家禮樂教育思想，而且引《孝經》曰「安上治民，莫善於

⁴ 分見於《老子》之第四十一章、第三十五章。據（魏）王弼注，樓宇烈校釋，《老子道德經注》，北京，中華書局，2011年，頁116、91。

⁵ 語出《莊子·天地》，引自（清）王夫之，《莊子解》，北京，中華書局，2010年，頁176。

⁶ （漢）班固，《漢書·董仲舒傳》，臺北，鼎文書局，1979年，頁2499。



禮；移風易俗，莫善於樂。」⁷而更強調三綱六紀於其禮樂思想中之份位。

魏晉時期音樂思想，以阮籍與嵇康為代表，二人之音樂思想亦形成對比。阮籍著有〈樂論〉，是儒家樂教之繼承者而更有所統整，特別提出移風易俗；嵇康〈聲無哀樂論〉則與之不同，而更重視音樂本身的特性。

唐初，唐太宗以帝王之尊，雖提倡禮樂教化，卻也有與嵇康同調之處。唐代中期之李翱〈復性書〉重啟對《中庸》思想的研究，唯因他受佛教思想影響，主張復性滅情（詳見後文第四節所論），這對於周敦頤融合儒道思想於其中之樂教理論，應該也具有本質性地影響。

以上所述歷代重要音樂思想，對於周敦頤樂教思想的建構與形成，或多或少都有所關涉，筆者將於下文之論述中，分別從禮樂教化及音樂特性二個層面，闡明其間義理及其有關之思想連繫。本論分為三節，首先敘論周敦頤得自於儒家樂教的思想傳承，及其禮樂思想。其次，論析其音樂思想內涵及特色；再次，則論述周敦頤樂教思想之價值定位，闡明其對儒家思想之繼承與創獲。

貳、周敦頤論禮樂教化與禮先而樂後

周敦頤之學說旨趣，係主靜以立人極，道濟千年之後，復興先秦儒家學統，特別是以《中庸》的「誠」合釋《易傳》乾元，豁醒道德意識，闡發文化精神。⁸由於周文禮樂是孔子所上承中華文化傳統的重心，周敦頤亦重視此儒家禮樂思想之釐清。溯其源流，主要是承自儒家「以禮樂治國」及「禮樂合德」的樂教傳統，而在禮樂關係，周敦頤則特別強調禮先樂後，分述如下：

⁷（漢）班固原著，（清）陳立撰，《白虎通疏證》，北京，中華書局，2007年，頁94。

⁸可詳參蔡仁厚，《宋明理學·北宋篇》，臺北，臺灣學生書局，1979年，頁17-29。



一、以禮樂治國之理想

《通書》第十三章為〈禮樂〉，禮樂在儒家是最重要的文化內涵。周公制禮作樂的人文業績，即是孔子所依從的郁郁周文，孔子的志業是刪詩書，訂禮樂，只因春秋末年禮壞樂崩，不復能維繫社會人心時，孔子才以仁心振救之，賦予禮樂以源頭活水，重新喚起其文化之生機。禮樂也是孔子所主張之治國的重要憑藉，據《論語·陽貨》記載：

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。」⁹

據朱子集註曰：「子游所稱，蓋夫子之常言，言君子小人，皆不可以不學。故武城雖小，亦必教以禮樂。」¹⁰文中之小人，以位階而言係指人民。可知孔子教學即以禮樂為重點，主張以禮樂治國，據《史記·孔子世家》曰：「孔子以詩書禮樂教，弟子蓋三千焉，身通六藝者七十有二人。」又載：「孔子去曹適宋，與弟子習禮大樹下。」¹¹可見孔子在周遊列國時，即使遭遇困頓，仍在樹下與弟子演習禮樂，弦歌不輟。孟子也主張以禮樂治國，以禮樂教民，仍優於良好的政令，《孟子·盡心上》曰：

仁言，不如仁聲之入人深也；善政，不如善教之得民也。善政，民畏之；善教，民愛之。善政，得民財；善教，得民心。¹²

⁹（南宋）朱熹，《四書章句集註》，臺北，鵝湖出版社，1996年，頁176。

¹⁰同前引注。

¹¹（漢）司馬遷，《史記·孔子世家》，臺北，鼎文書局，1880年，二文分見於頁1938、1921。

¹²（南宋）朱熹，《四書章句集註》，臺北，鵝湖出版社，1996年，頁353。



「仁聲」即是禮樂之教，亦是「善教」。所以能得民心，而優於善政之得民財。趙注：「仁言，政教法度之言也。仁聲，樂聲，雅、頌也。」¹³仁聲，即以詩、樂配合禮儀以教化人民。朱注：「政，謂法度禁令，所以制其外也。教，謂道德齊禮，所以格其心也。」¹⁴善政，有其從外約束人民守法的功能；善教，則使人民由內在發揚其道德心，而行為自然端正。荀子亦有〈禮論〉、〈樂論〉之篇章，敘論禮樂治國之道。

由上所述，可知周敦頤以〈禮樂〉作為一重要篇章，有其必要。在其所著《通書》四十章中，禮樂與治道的關係極為密切，雖然有些學者認為全書架構鬆懈，但是吾人從義理上卻可以發現有機的連結，其間篇章之次序安排，筆者認為蘊含作者之用心，原來周代係以禮樂治國，施行禮樂的理想條件是天下順化及得治，〈禮樂第十三章〉之前二篇為〈順化第十一章〉、〈治第十二章〉，前者云：

天以陽生萬物，以陰成萬物。生，仁；成，義也。故聖在上，以仁育萬物，以義正萬民。天道行而萬物順，聖德修而萬民化。大順大化，不見甚迹，莫知其然之謂神。故天下之眾，本在一人。道豈遠乎哉！術豈多乎哉！¹⁵

萬物係由天生地養而成，惟有人可以參贊化育，以仁義育萬物、正萬民。上文中以陰陽、生成、仁義等三組各自相反相成的對應之詞，說明聖人之修為必須符應天道之運行，結果才能萬物順，萬民化。亦即認為最高領導人必須能具體實踐聖人之修為，才能完成教化天下人之任務。大順大化即是指大化流行之境，

¹³ 趙岐注語，引自（清）焦循，《孟子正義》，北京，中華書局，2004年，頁897。

¹⁴ 同注12。

¹⁵ （北宋）周敦頤著，譚松林、尹紅整理，《周敦頤集》，長沙，嶽麓書社，2002年，頁30。



孟子所說「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？」
「大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」¹⁶前段是指舜過歷山而人無不化，
與孔子之德業，莫知其所以然而然。後段之「神」是孟子是用以形容聖者修為
之境界，在此，為周敦頤借用以指稱理想之領導者。

《通書·治第十二章》之要旨，則說及天下之大，無法對人人耳提面命，
故其治天下者之要義，在於領導者本身必須能「純其心」。至於如何做到，則
必須仁、義、禮、智四種道德原則貫徹於自身之行為，其言曰：

十室之邑，人人提耳而教，且不及，況天下之廣、兆民之眾哉！故曰純
其心而已矣。仁、義、禮、智四者，動靜、言貌、視聽无違之謂純。心
純，則賢才輔；賢才輔，則天下治。純心要矣！用賢急焉！¹⁷

而其說之所本，應是《中庸·第二十六章》論述「至誠無息」，文中說到天地
之道只是一誠而已，可以「誠」一言而盡，其本身具有「生物不測」及「為物
不貳」之特質，並舉天、地、山、水之積聚而蕃興萬物、承載萬物為例，說明
宇宙中流行不息的天道，復引《詩經·周頌·維天之命》之句，以說明天道之
不已和至誠者的不已相同。此《中庸·第二十六章》末段曰：

詩云「維天之命，於穆不已。」蓋曰天之所以為天也。「於乎不顯，文
王之德之純。」蓋曰，文王之所以為文也，純亦不已。」¹⁸

《中庸》此章之本意在說明至誠者與天地合德，而從聖人生命之具體表現，來

¹⁶ 二段語出《孟子·盡心上》、《孟子·盡心下》，引自（南宋）朱熹，《四書章句集註》，臺北，
鵝湖出版社，1996年，頁352、370。朱註即謂「君子，聖人之稱也。所過者化，身所經歷
之處，即人無不化。」「所存者神，心所存主處便神妙不測。」

¹⁷ （北宋）周敦頤著，譚松林、尹紅整理，《周敦頤集》，長沙，嶽麓書社，2002年，頁31-2。

¹⁸ 詳參楊祖漢，《中庸義理疏解》，臺北，鵝湖出版社，1997年，頁221-7。



說明天道之誠的內在意義。故周敦頤於此處所言之「純其心」，其實是以周文王為理想之範本的。視、聽、言、動無違於禮，則係根據《論語·顏淵》之顏淵問仁於孔子¹⁹，故「純其心」即是能「克己復禮」之君子修為。而仁、義、禮、智四者則是孟子所言之客觀的道德原則，與其相對應的是惻隱、羞惡、辭讓、是非的四端之心，²⁰是屬於主觀（主體）的道德情感。

而「純」字也是周敦頤在《通書》首章中，所以用來形容「誠」之本體，以「純粹至善」形容乾卦象辭中「元亨利貞」在乾道變化中的作用。〈誠上第一章〉言：

誠者，聖人之本。大哉乾元，萬物資始，誠之源也。乾道變化，誠斯立焉。純粹至善者也，故曰一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。元亨，誠之通；利貞，誠之復。大哉易也，性命之源乎！²¹

周敦頤以《中庸》之思想核心「誠」字，合釋《易經·乾卦》之彖傳，乾元為萬物所資始，而乾道使萬物得以各正其性命；²²天道之內涵即是誠，而《中庸·二十章》曰：「誠者，天之道；誠之者，人之道。」²³聖人能繼善成性，其關鍵即在以誠為本。至於一陰一陽之謂道，相當於濂溪所言「陰陽理而後和」（說

¹⁹ 「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，而由乎人哉？』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。』」語出《論語·顏淵第十二》，引自（南宋）朱熹，《四書章句集註》，臺北，鵝湖出版社，1996年，頁131-2。

²⁰ 《孟子·公孫丑上》：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」引自（南宋）朱熹，《四書章句集註》，臺北，鵝湖出版社，1996年，頁238。

²¹ （北宋）周敦頤著，譚松林、尹紅整理，《周敦頤集》，長沙，嶽麓書社，2002年，頁15-6。

²² 《易經·乾卦》曰：「乾：元，亨，利，貞。」彖傳曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。……乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。」引自（北宋）程頤，《易程傳》，臺北，世界書局，1991年，頁3-4。

²³ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，臺北，鵝湖出版社，1997年，頁184。



詳下一節），禮為理，樂為和，故「理」與「和」是禮樂之內涵本質，禮樂是周代治國之憑藉，結合倫理道德內涵，禮以「正名」思想作為其引申義，為治國之本，而禮樂即是中華文化之內涵精神。

總而言之，周敦頤於《通書》第一章說「誠」，第十一章談「順化」，第十二章談「治」，至第十三章談「禮樂」，的確是經過其前幾章理論的鋪墊而來，有其深刻的用心。

二、禮法修而後作樂

前文〈順化〉提及「天以陽生萬物，以陰成萬物」，而聖人則以仁義之修為順天治人，故說是「陰陽理而後和」，禮樂思想即延續此一思路而來。禮樂合德是《禮記·樂記》中的思想主軸，但是禮先樂後，卻是此處周敦頤所堅持之主張。據《通書·禮樂第十三章》云：

禮，理也；樂，和也。陰陽理而後和。君君臣臣、父父子子、兄兄弟弟、夫夫婦婦，萬物各得其理然後和，故禮先而樂後。²⁴

禮、樂二者連言，相輔相成，相涵相應，其義旨及功用卻是大不相同。從自然秩序的「陰陽理而後和」，推及道德秩序中的倫理關係亦然，這意謂著自然與倫理合一，或簡說是「天人合一」亦可。字義上，禮是理，樂是和，「陰陽理而後和」，是從氣化哲學的角度言，而推及到人文化成上，則是「禮先而樂後」。

首先，何以周敦頤要說「禮，理也；樂，和也。陰陽理而後和」，吾人可以從先秦思想文獻尋其思想根源，要言之，禮樂之本質在理與和，其說原本於《荀子》，而陰陽調和之理論則沿承自《呂氏春秋》。

²⁴（北宋）周敦頤著，譚松林、尹紅整理，《周敦頤集》，長沙，嶽麓書社，2002年，頁32。



據《荀子·樂論》曰：「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。」²⁵說明樂之功能在於協調彼此與統合人際關係，禮之功能在於治理國家與辨別關係差異。禮樂二者互相配合，可以影響人們內在的性情。

又據《呂氏春秋·大樂》曰：「音樂之所由來者遠矣，生于度量，本于太一。太一出兩儀，兩儀出陰陽。陰陽變化，一上一下，合而成章。……凡樂，天地之和，陰陽之調也。」²⁶認為音樂的來源是太一，它的制作須以度量為依據，因此推論說音樂是天地和諧及陰陽協調的表現。《呂氏春秋·大樂》又曰：「天下太平，萬民安寧，皆化其上，樂乃可成。」或可謂是王者功成作樂，則亦可通於「禮先而樂後」之意。總之，因禮、樂之特性分別為理與和，以人道上合天道，化育萬物。此即是「陰陽理而後和」，因而要主張「禮先而樂後」。

其次，周敦頤即以孔子之正名思想，融攝於其禮樂思想之中，據《論語》所載，孔子將禮之觀念引申為正名思想，齊景公問政時，孔子回答說：「君君臣臣、父父子子」²⁷，周敦頤於此卻又加上「兄兄弟弟、夫夫婦婦」二句，當亦有其深義，蓋將禮之意義普及於一般家庭的倫常關係，全民皆應遵守；再進而延伸到仁民愛物，而各種禮事、禮行、禮器、禮物等，亦莫不有其條理，故說是「萬物各得其理而後和」。儒家的終極理想，即是主張人類及宇宙萬物之存在，都能達致整體和諧的境地，如前引孟子所言「上下與天地同流」，或《中庸》所謂「致中和，天地位焉，萬物育焉。」²⁸而樂之主意是和，故說及「禮先而樂後」，亦是順理成章。

²⁵ (周)荀況撰，(唐)楊倞注，《荀子·卷十四》，臺北，中華書局，1976年，頁3。

²⁶ 許維通，《呂氏春秋集釋》，北京，中華書局，2009年，頁108-110。

²⁷ 語出《論語·顏淵第》，引自(宋)朱熹，《四書章句集註》，頁136。

²⁸ 語出《中庸，第一章》，引自(宋)朱熹，《四書章句集註》，頁18。



復次，禮樂之制作，須是禮先而樂後，周敦頤乃溯源於聖王之作為，以作為印證，據《通書·樂上第十七章》云：

古者聖王制禮法，修教化，三綱正，九疇叙，百姓大和，萬物咸若，乃作樂，以宣八方之氣，以平天下之情。故樂聲淡而不傷，和而不淫。入其耳，感其心，莫不淡且和焉。淡則欲心平，和則躁心釋。優柔平中，德之盛也；天下化中，治之至也。是謂配天地，古之極也。²⁹

本文〈樂上〉在《通書》四十篇中，作為最長的一篇（按，全書共計二千八百餘字，此篇佔一百八十九字；此處所引僅為前半篇，後半篇批判禮法不修，詳下節論述），周敦頤的音樂思想幾已完全表達於其中，這是有其特殊意義的，周敦頤表達思想之用字極為精簡，義理簡潔直截，要言不煩。通過「聖王制禮法，修教化，三綱正，九疇叙」之政治作為，達到「百姓大和，萬物咸若」的境地，才能「作樂」，此即周代所總承，自黃帝之〈雲門〉以迄周代〈武〉之「六樂」，其功效是「以宣八方之氣，以平天下之情」，故能「天下化中，治之至也」，由此可見出「禮先而樂後」的實踐秩序，而此一道德事業之完成，才是儒者之德「配天地」的最高理想。

上文首句「聖王制禮法，修教化。」有三個重點，一是聖王，二是制禮法，三是修教化。據前曾引《通書·順化第十一章》所云：「天道行而萬物順，聖德修而萬民化。大順大化，不見其迹，莫知其然，之謂神。故天下之眾，本在一人。」首先，透過「天道」與「聖德」之比較，其境界分別是「萬物順」與「萬民化」，而前者是後者之對照與極境，故聖王一人是執行教化之主體，為天下之本。而前引〈樂上〉文中第五、六句，「百姓大和」，即指大化；「萬

²⁹（北宋）周敦頤著，譚松林、尹紅整理，《周敦頤集》，頁 36-9。



物咸若」，即是大順。

其次，禮、法二字並用，禮為體，政為用。又政以「法」為施行依據，政帶有客觀「標準」之義與強制性，禮則須主體有所自覺，上承《樂記》：「禮樂刑政，四達而不悖」之思想，與孔子所言「導之以政，齊之以刑，民免而無恥。」貌似相違，而實則相通。

原來禮樂是儒家政治思想之中重要的一環，先秦儒家自孔子起即主張以禮樂治國，此係上承郁郁周文之傳統，只是對於僵化的禮樂，孔子以仁心賦予其源頭活水，以質救文，「攝禮歸義」，更進而「攝禮歸仁」。³⁰另外，孔子以仁、義、禮為其基本理論，此三者之引申理論則為忠恕、直道、正名思想。又，孔子學派中子夏、子游等早期弟子，皆從孔子學禮樂，故其所學得孔子的政治思想，以禮樂為主；孔子晚年之成熟思想，則由曾子承繼。³¹孔子思想中，有意將「德、禮」與「政、刑」對立做比較，而《樂記》作者乃以禮樂與刑政並提。孔子曰：

道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。³²

談到「政、刑」，乃是客觀上為求速效，一時之便宜之計，乃不得已之做法，因其無法淬礪人心，只於苟免於行為犯錯而已；故反而不如「德、禮」之能讓人民觸發羞恥之心，而行為自然端正。如《禮記·樂記》曰：

禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之，禮、樂、政、刑，四達而不悖，則王道備矣。

³⁰ 據勞思光，《中國哲學史（一）》，臺北，三民書局，2002年，頁109。

³¹ 同前引註，頁149-50。

³² 語出《論語·為政》，引自（宋）朱熹，《四書章句集註》，頁54。



樂也者，情之不可變者也；禮也者，理之不可易者也。樂統同，禮辨異，禮樂之說管乎人情矣。³³

認為制定禮樂的目的，不在於滿足感性欲望，而在於節制人民思想，調和人民性情。至於政刑的用意在於端正人民行為，防制奸邪的發生。總之，禮樂政刑四者若能協同發揮功能，教育百姓辨別愛憎，回歸於道德規範，才是王道的完整實踐。

音樂能闡揚禮之本義，導養靈性生活，對人生有深切體認。而且，《樂記》是主張禮、樂合德的，在個體修養上是情感與理性的調和，常是二者並言。又說「樂者，天地之和也；禮者，天地之序也。和，故百物皆化；序，故群物皆別。樂由天作，禮以地制。過制則亂，過作則暴。和于天地，然後能興禮樂也。」³⁴透過禮樂文化，個體可與自然天地萬物達到和諧統一，這也是儒家音樂思想中，所追求的天人合德之最高境界。

前文周敦頤〈樂上〉提及禮法教化之內涵為「三綱正，九疇敘。」而「三綱正」即上文所說君臣、父子、夫婦各盡其理分之正名思想，其義取自董仲舒天人相應的大一統思維，董仲舒獨尊儒術的思想，被統整與詳載於《白虎通·三綱六紀》之中。³⁵「九疇敘」為《尚書·洪範》之內容，為箕子向武王獻策，陳述治國安民之大法，冀其記取殷鑑不遠之教訓。在此因非論述主軸，不予贅述。

³³ (元)陳澧，《禮記集說》，臺北，世界書局，1990年，頁206、214。

³⁴ (元)陳澧，《禮記集說》，頁208。

³⁵ 參見(漢)班固原著，(清)陳立撰，《白虎通疏證》，北京，中華書局，2007年，頁373-80。



參、周敦頤論音樂之效能與音樂之特性

據前文所引論之《通書·樂上第十七章》，周敦頤主張禮先而樂後，認為聖王施行禮法教化之後，「乃作樂，以宣八方之氣，以平天下之情。故樂聲淡而不傷，和而不淫。」此義於以下分二節說明之，一是音樂自身之效能，係為宣暢自然之氣及平復人情。二是以音樂平復人情的原則是：「淡而不傷，和而不淫。」分述如下。

一、音樂之效能：宣暢自然之氣，平復人情

周敦頤「宣八方之氣」之說統，承自古籍中《左傳》、《國語》、《淮南子·天文訓》等各有類似記載，³⁶因先秦思想家頗重視自然宇宙之氣的宣暢，在此亦參考《禮記·樂記》：「王者功成作樂，治定制禮」³⁷的思想。朱子在《通書注》曰：「八音以宣八方之風，見《國語》。宣，所以達其理之分；平，所以節其和之流。」³⁸亦即藉由音樂以宣達風教，使人民的生命與生活能夠通情達理。

八風，兼指八方之風與八音，如《尚書·堯典》曰：「四海遏密八音」、
「八音克諧，無相奪倫，神人以和。」³⁹八音是指「金、石、絲、竹、匏、土、革、木」八種不同材料所作成的樂器，各有不同的樂聲、樂調；彼此配合，不

³⁶ 例如《左傳·隱公五年》：「公問羽數于眾仲，對曰：天子用八，諸侯用六，大夫四，士二。夫舞所以節八音而行八風，故自八以下。公從之，于是初獻六羽，始用六佾也。」《國語·周語下》：「鑄之金，磨之石，繫之絲木，越之匏竹，節之鼓而行之，以遂八風。」以上俱詳見蔡仲德，《中國音樂美學史資料注釋》，北京，人民出版社，1990年，頁8、21。

³⁷ 引自（元）陳澧，《禮記集說》，臺北，世界書局，1990年，頁209。

³⁸ （南宋）朱熹，《通書注》，收錄于《朱子全書·叁拾冊》，上海，上海古籍出版社，2002年，頁113。

³⁹ 八音之說解，參考屈萬里，《尚書釋義》，臺北，中國文化大學出版部，1984年，頁34-40。



可失序。

另一解，八方之風，意謂聖王之作樂，係為與八種風候相應，進而順應天道人心，用來平服安定天下萬民之情。此處應係兼指《詩經》的風化與樂教的作用，如《毛詩·大序》曰：「風，風也，教也。風以動之，教以化之。」⁴⁰古代詩、樂不分，一為詩之歌詞，一為詩之樂曲，詩、樂一體，而教化功能則仍有所不同，如《禮記·經解》曰：「其為人也，溫柔敦厚，詩教也。……廣博易良，樂教也。」⁴¹溫柔敦厚，是指情感溫和而堅固；廣博易良，則是指有度量而志氣宏大，心不陰翳且行為不粗暴。因此，詩教與樂教二者之功效仍有所區分。又據《禮記·樂記》曰：

是故君子反情以和其志，比類以成其行。姦聲亂色不留聰明，淫樂慝禮不接心術，惰慢邪辟之氣不設于身體。使耳、目、鼻、心知、百體皆由順正以行其義。然後發以聲音，而文以琴瑟，動以干戚，飾以羽旄，從以簫管，奮至德之光，動四方之和，以著萬物之理。是故清明象天，廣大象地，終始象四時，周還象風雨。五色成文而不亂，八風從律而不姦，百度得數而有常。小大相成，終始相生，倡和清濁，迭相為經。故樂行而倫清，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧。⁴²

與前文類似，文中有「八風從律而不姦」之語，可以證明周敦頤的樂教思想，直接淵源於《禮記·樂記》，然因《禮記》成書於漢代，故此文之作者及年代，仍未有定論，然而是由儒家孔、孟、荀音樂思想所傳承，另亦兼融雜家思想，如《呂氏春秋》者，則無可疑。

⁴⁰（漢）鄭玄箋，《毛詩鄭箋》，臺北，新興書局，1981年，頁1。

⁴¹參考（明）王夫之，《禮記章句》，長沙，嶽麓書社，1991年，頁1172。

⁴²（元）陳澧，《禮記集說》，臺北，世界書局，1990年，頁212-3。



本段有幾個思想重點值得注意，其一是「反情以和其志」，反，同返；意謂返回人的本性，平和自己的志向，取法善人以成就自己的德性。其二，奸邪的禮樂，不讓它侵害自己的心靈；而憍慢乖僻的習氣，也不讓它沾染身體。藉由順氣、正聲，履行正義之行。其三，透過雅樂的歌舞曲調、器物及動作，讓整個身心與宇宙萬物同其律度而得到平衡發展。其四，樂教之最後的功效是倫理清楚，耳聰目明，心氣平和，移風易俗，使天下人都能夠得到安康太平。

周敦頤由此歸結出良好的音樂，應具備淡、和之特質，（詳下節所論）。另外，文中末行說到「移風易俗」一詞，亦值得關注，因這是周敦頤論禮樂教化的實質目標。《呂氏春秋·適音》曰：「故音樂通乎政而移風平俗者也，俗定而音樂化之矣。」⁴³文中所說「移風平俗」，僅一字之差，其義相同；例如周敦頤說「血氣和平」、「天下皆寧」，即是明證。另，《毛詩·大序》曰：「故正得失，動天地，感鬼神，莫近於詩。先王以是經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗。」⁴⁴詩、樂之教化兼有倫理、政治、宗教等多種功能，其功偉矣。末二句也點出移風易俗之意，而這也成了儒家思想論詩教、樂教的共同傳承。戰國末年，政局動盪，時世衰亂；對於大一統之和平世界的嚮往，也是諸多思想家之共同理想。

二、樂教之境界與標準：淡而不傷，和而不淫

承上文《通書·樂上第十七章》所述，周敦頤敘論音樂平復人情的過程，「故樂聲淡而不傷，和而不淫。入其耳，感其心，莫不淡且和焉。淡則欲心平，和則躁心釋。」⁴⁵強調不僅經由外在感官之聽覺，更且能深入觸動人類心靈，

⁴³ 許維通，《呂氏春秋集釋》，北京，中華書局，2009年，頁16-7。

⁴⁴ （漢）鄭玄箋，《毛詩鄭箋》，臺北，新興書局，1981年，頁1。

⁴⁵ （北宋）周敦頤著，《周敦頤集》，2002年，頁38。



達到生命內在淡泊平靜的效果。其原則是：「淡而不傷，和而不淫」，此語脫胎自孔子所言：「〈關雎〉，樂而不淫，哀而不傷。」⁴⁶周敦頤則揭出淡、和的觀念，藉以陶冶人心，使欲心、躁心得到調伏。

以上，周敦頤置換「樂」為「和」字，置換「哀」為「淡」字；符合其人「主靜」的哲學觀點，以及《樂記》所說「樂之隆，非極音也，……清廟之瑟，朱弦而疏越，一倡而三歎，有遺音者也。」⁴⁷具有傾向古質而高雅的音樂特色。

其次，經由具有淡、和特色音樂之陶冶，「欲心」得以平復，「躁心」得以釋放，藉以啟導人之善心。這也是古代文化的傳承，《尚書·大禹謨》所言「人心惟危，道心惟微。」⁴⁸析言之，道心為性，人心為情；前者是形而上的道德之性，後者是形而下的自然之性；前者是理性，後者是感性。因此，啟導人之善心，即是道心惟微之效能，使人的生命，具有優柔平中之特質。

另外，「淡而不傷」之「淡」字，「和而不淫」的「和」字，是儒、道二家共同肯定的最高境界，例如孔子說：「君子之接如水，小人之接如醴；君子淡以成，小人甘以壞。」⁴⁹說明君子與人交往之原則，如水之淡薄而能成功；《論語》也記載：「禮之用，和為貴。」⁵⁰由禮之使用，使人際關係更加和諧。而不僅是繼承儒家思想之重視淡與和，周敦頤也融合了老子、莊子之思想，《道德經》云：「道之出口，淡乎其無味。」以及「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」符合「致虛極，守靜篤。」⁵¹以達和諧的自然法則，以及淡泊寧靜的生活態度。

⁴⁶ 語出《論語·顏淵》，引自（南宋）朱熹，《四書章句集註》，頁 66。

⁴⁷ （元）陳澧，《禮記集說》，臺北，世界書局，1990 年，頁 205-6。

⁴⁸ 屈萬里，《尚書釋義》，臺北，中國文化大學出版部，1984 年，頁 231。

⁴⁹ 語出《禮記·表記》，引自（元）陳澧，《禮記集說》，臺北，世界書局，1990 年，頁 296。

⁵⁰ 語出《論語·學而》，引自（南宋）朱熹，《四書章句集註》，頁 51。

⁵¹ 以上三段引文，分見於《老子》之第三十五章、第四十二章，第十六章。據（魏）王弼注，



《莊子·應帝王》亦言：「汝游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」文中所謂淡心、漠氣，使人自忘其生，即因生命無所益損而不傷。又〈應帝王〉末段云：「至人之用心若鏡：不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」⁵²勝讀平聲，勝物即任物，「用心若鏡」就是保持心靈的平和寧靜，至人不會自傷其身，也不致於傷害他人。《莊子·德充符》也說「自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知其耳目之所宜，而遊心乎德之和。」⁵³看待萬物，同於一氣之化；綜合上述，周敦頤〈樂上〉所說「入其耳，感其心，莫不淡且和焉。」也可得到印證。由上可知，「淡」與「和」是儒、道二家共同肯定的生命境界。

其後，在阮籍〈樂論〉中，還可以看到淡、和二字共用以陳述音樂思想的例子：「乾坤易簡，故雅樂不煩；道德平淡，故五聲無味。」⁵⁴「樂者天地之體，萬物之性也；合其體得其性則和，離其體失其性則乖。」⁵⁴將音樂之體性，提升到形上之道的層次，合乎《易經·繫辭傳》所說：「乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。」⁵⁵掌握到天地生化萬物之平易簡單的本質，又能體現《老子》「道之出口，淡乎其無味」、「大音希聲」，體會「道法自然」，無心而為之平淡、和諧的生活態度。凡此皆意調音樂之體性，必須達到此一境地，才真能安頓人心，純化血氣，寧靜人的生命。

和是宇宙及身心的整體和諧，不淫是是不過分，養神重於養形，養生不可

樓宇烈校釋，《老子道德經注》，北京，中華書局，1974年，頁91、120、39。

⁵²（明）王夫之，《莊子解》，北京，中華書局，2010年，頁145、149。

⁵³ 同前引註，頁122。

⁵⁴ 林家驪注譯：《阮籍詩文集》，臺北，三民書局，2001年，頁89-90。

⁵⁵ 語出《周易·繫辭傳·第一章》，引見（南宋）朱熹，《周易本義》，臺北，中華書局，1991年，頁56。



自奉太過，宜保持中庸的狀態。而這與周子哲學特點「主靜，立人極」的立場，是一致的。《通書·樂中第十八章》云：

樂者，本乎政也。政善民安，則天下之心和。故聖人作樂，以宣暢其和心，達于天地，天地之氣，感而太和焉。天地和，則萬物順，故神祇格，鳥獸馴。⁵⁶

此章頗簡短，可以說是周敦頤對樂教所達境界的概述。「樂者，本乎政也」，正是「禮先而樂後」的另一表述方式。又如同前節《呂氏春秋·適音》所言：「音樂通乎政而移風平俗」，相當於此處「政善民安」、「天下之心和」。聖人作樂之功能，是藉以宣暢天下人之和心，而天下之心和，不只是就政治思想的層面而言，最後的境界可以說是同等於宗教祭祀精神的極致，誠如《禮記·孔子閒居》所說：「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。」⁵⁷此政治理想之禮樂精神是無體之禮、無聲之樂。及《中庸·第二十四章》所說的「至誠如神」。⁵⁸至聖者如神般的神妙。

肆、周敦頤樂教思想之價值定位

本節分二方面探討周敦頤樂教思想之價值定位，先據前引《通書·樂上第十七章》之末段，說明周敦頤對後世禮樂不修之批判，及所提出的改進方式。其後，綜說周敦頤樂教思想對歷代樂教之繼承，並論說其思想中獨特之見解，屬於創獲之層面。

⁵⁶（北宋）周敦頤著，譚松林、尹紅整理，《周敦頤集》，頁 39-40。

⁵⁷ 引自（元）陳澧，《禮記集說》，頁 282。相關義理之詳解，可參看陳章錫，〈《禮記》政治思想之形上原理及其開展〉《禮記道統觀與政教思想》，臺北，五南圖書公司，2020 年，頁 39-47。

⁵⁸ 參見楊祖漢，《中庸義理疏解》，臺北，鵝湖出版社，1997 年，頁 213。



一、周敦頤樂教思想中的批判與建設

在正面陳述其音樂思想之後，周敦頤也用反證法，提出對後世禮樂不修、社會失序的批判，其後以古今對比的方式，突顯應有之正確作為。《通書·樂上第十七章》之末段云：

後世禮法不修，政刑苛紊，縱欲敗度，下困民苦。謂古樂不足聽也，代變新聲，妖淫愁怨，導欲增悲，不能自止。故有賊君棄父，輕生敗倫，不可禁者。嗚呼！古者樂以平心，今以助欲；古以宣化，今以長怨。不復古禮，不變今樂，而欲至治者，遠矣！⁵⁹

從孔子對於季氏「八佾舞於庭」之僭越禮樂之事，加以批判，又對冉求為季氏「聚斂而附益之」，要求弟子們「鳴鼓而攻之」，及在回答顏淵問為邦之道時，說「樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。」孔子讚賞盡美而又盡善的《韶》樂，主張禁絕鄭聲，又提及「惡鄭聲之亂雅樂也」⁶⁰，反對鄭、衛的靡靡之音。可知周末禮壞樂崩，政治衰敗，即〈樂上〉「後世禮法不修」一段之明證。

而《樂記》中也提及古樂、今樂之對比，可知易地而處，周敦頤對歷代古樂的看法，其來有自。《呂氏春秋·侈樂》曰：「且夫嗜欲無窮則必有貪鄙悖亂之心、淫佚姦詐之事矣。故彊者劫弱，眾者暴寡，勇者凌怯，壯者傲幼從此生矣。」⁶¹若喪失了樂的本質，而為嗜欲所制，則會產生卑鄙逆亂之心念，及放蕩欺詐的行為，而且怯弱及寡幼之人，也會遭到欺凌而缺乏保障。以上，可

⁵⁹（北宋）周敦頤著，譚松林、尹紅整理，《周敦頤集》，長沙，嶽麓書社，2002年，頁38-9。

⁶⁰ 以上四段引文分別出自《論語·八佾》、《論語·先進》、《論語·衛靈公》、《論語·陽貨》，引自（南宋）朱熹，《四書章句集註》，臺北，鵝湖出版社，1996年，頁61、126、164、180。

⁶¹ 許維通，《呂氏春秋集釋》，北京，中華書局，2009年，頁114。



以看出〈樂上〉也受到《呂氏春秋·侈樂》的影響。

在古、今音樂不同功能之對比之後，發出感歎及無奈之感。復興古樂，變革今樂，似乎是周敦頤所提出的方法，因其具備「平心、宣化」的功能。所要變革的並不是音樂表面的呈現方式，而是其背後的用心。否則就與孟子所說「今之樂，由古之樂」的說法矛盾。其實古樂之核心精神，不在於雅、俗之分，而在於王者必須以蒼生為念，或如《老子·第四十九章》所說：「聖人無常心，以百姓心為心。」⁶²提挈斯民一起躋升於「大順、大化」之大同世界的理想。

其實周敦頤上述「後世禮法不修」整段文字，其意旨還更相似於阮籍〈樂論〉所言：

其後聖人不作，道德荒壞，政法不立，智慧擾物，化廢欲行，各有風俗。……故八方殊風，九州異俗，乖離分背，莫能相通，音異氣別，曲節不齊。故聖人立調適之音，建平和之聲，制便事之節，定順從之容，使天下之為樂者莫不儀焉。歌謠者咏先王之德，俯仰者習先王之容，器具者象先王之式，度數者應先王之制。入于心，淪于氣，心氣和洽，則風俗齊一。

63

從上文可以看出周敦頤〈樂上〉繼承阮籍〈樂論〉思想之軌跡。例如，阮籍批評「其後聖人不作」至「化廢欲行」一段，類似周敦頤前文〈樂上〉所論；而「故聖人立調適之音」一段，則說明古樂之教化效果，可以「入于心，淪于氣，心氣和洽，則風俗齊一」，又類同於周敦頤所說「古者樂以平心、宣化」諸語，文字上各有特色，自成機杼，但是二文互相對照，其中義旨，整體看來卻是不

⁶²（魏）王弼注，樓宇烈校釋，《老子道德經注》，北京，中華書局，2011年，頁134。

⁶³林家驪注譯，《阮籍詩文集》，臺北，三民書局，2001年，頁89-90。



謀而合。另外，因王者功成作樂，理想的音樂範式，無論是歌謠、舞容、器具、度數等，都須以先王之德業為效法之基準。又周敦頤《通書·樂下第十九》云：

樂聲淡則聽心平，樂辭善則歌者慕，故風移而俗易矣。妖聲豔辭之化也，亦然。⁶⁴

此文有總結前文〈樂上〉、〈樂中〉之意，提出建設性作為：恢復古樂「平心、宣化」的功能，即同於「移風易俗」之意。前二句中「樂聲淡」之意旨較偏向道家，「樂辭善」則偏屬儒家之意。樂聲淡泊而使得聽者心境平和，樂辭美善則顯示道德境界，使人心生敬仰之情。末二句顯示，「妖聲、豔辭」，即是移風易俗所必須對治化除的對象，以「樂聲淡、樂辭善」為起始，此一成果自然會水到渠成。則在此一節中，可以看出周敦頤也兼攝老莊及繼承《呂氏春秋》、阮籍〈樂論〉的音樂思想。

二、周敦頤樂教思想之繼承與創獲

據前文所述，可知周敦頤同時受到儒家、道家音樂思想之影響。在儒家，從孔子以降到東漢的重要儒學思想家，大多對禮樂及音樂思想有所重視；周敦頤大皆對其中重要思想，有深刻體會，並且融會貫通其中許多要旨。

孔子以「德、禮」與「政、刑」作為對比，肯定道德修為比政治更為優位，特別重視禮樂對於人格教養的獨特功能，孔子曾言：「興於詩，立於禮，成於樂。」⁶⁵即以音樂作為人格發展完成的評量基準，而音樂也同時作為人格修養達至化境時之象徵。其次，對於音樂的藝術性也有高度要求，以《韶》樂與《武》

⁶⁴ (北宋)周敦頤著，譚松林、尹紅整理，《周敦頤集》，長沙，嶽麓書社，2002年，頁40。

⁶⁵ 語出《論語·泰伯》，引自(南宋)朱熹，《四書章句集註》，頁104-5。



樂相較「子謂《韶》，盡美矣，又盡善也。」⁶⁶追求善美合一、樂而不淫的的最高理想。

至孟子以仁言與仁聲作對比，重視禮樂教化，從性善論及與民同樂的立場，提出「今之樂猶古之樂」，認為獨樂樂不如與眾樂樂，⁶⁷具有與民同樂的思想，同時也打破雅、俗對立的思維。其實孟子另也以「金聲而玉振之」比喻孔子之聖德，以終條理、始條理說明聖、智之事，⁶⁸由上可見，孟子對於音樂的型態及功能，了解得相當深刻。

荀子在政教上肯定音樂可對人性的欲望因勢利導，從人情說明樂教起源，著有〈樂論〉，禮、樂各有其「理」、「情」之本質，以及各自「別異」、「合同」之功能，⁶⁹卻又相輔相成，禮樂二者配合，可以影響人心，而視音樂為社會教育移風易俗的最佳途徑。

《呂氏春秋》因屬雜家，作者是呂不韋的眾多門客，同時也因係為大一統之後所設計的政治藍圖，故其音樂思想極為豐富，以儒家為主，也兼綜儒、道、法、陰陽家等思想，相關篇章為〈大樂〉、〈侈樂〉、〈適音〉、〈古樂〉、〈音律〉、〈音初〉等，根據不同主題，各有深入之闡釋。但其影響周敦頤的主要思想，在於音樂本源於太一，是天地和諧及陰陽協調的表現；音樂與政治密切相關，且具有移風平俗的功能。

董仲舒在〈賢良對策〉說「故王者功成作樂，樂其德也。樂者，所以變民風，化人俗也。故聲發於和而本於情，接於肌膚，臧於骨髓；故王道雖微缺，

⁶⁶ 語出《論語·八佾》，引自（南宋）朱熹，《四書章句集註》，頁 68。

⁶⁷ 詳參《孟子·梁惠王下》，引自（南宋）朱熹，《四書章句集註》，頁 213。

⁶⁸ 詳參《孟子·萬章下》，引自（南宋）朱熹，《四書章句集註》，頁 315。

⁶⁹ （周）荀況撰，（唐）楊倞注，《荀子·卷十四》，臺北，中華書局，1976 年，頁 3。



而管絃之聲未絕也。」⁷⁰特別關注到音樂具有化民成俗及潛移默化之功能，其影響力甚至深入到人的骨子裡，故即使時世仍未躋於王道之境，樂教仍有其施行之必要性。但董仲舒對於周敦頤最重要的影響，最是上承《呂氏春秋》陰陽思想，而創造出的天人相應的治國模式，這對後世有深刻的影響。

例如，周敦頤在仕宦過程中，遇事堅毅果決，常因決獄出名。⁷¹這緣由於他的哲學思想，重視禮、法配合，禮為體，法為用。如同其音樂思想繼承《禮記·樂記》「禮樂政刑，四達而不悖」之原則，而這也通用於他的政治思想，而且身體力行，貫徹到底。據《通書·刑第三十六章》曰：

天以春生萬物，止之以秋。物之生也，既成矣，不止則過焉，故得秋以成。聖人之法天，以政養萬民，肅之以刑。民之盛也，欲動情勝，利害相攻，不止則賊滅無倫焉，故得刑以治。情偽微曖，其變千狀，苟非中正明達果斷者，不能治也。〈訟卦〉曰：「利見大人」，以剛得中也。〈噬嗑〉曰：「利用獄」，以動而明也。嗚呼！天下之廣，主刑者民之司命也。任用可不慎乎？⁷²

文中可以分五個層次予以說明，

第一，採用董仲舒「天人相應」的思想，天道以春夏生養萬物、秋冬以霜雪殺萬物；而人須副天意，故刑法有其必要性。

第二，聖人法天治人，須以人道上應天道，故在政治作為上，乃以刑輔政，

⁷⁰（漢）班固，《漢書·董仲舒傳》，臺北，鼎文書局，1979年，頁2499。

⁷¹關於此意，已有許多專著探討，讀者可逕予參看。例如張文瀚注說，《通書》，鄭州，河南大學出版社，2018年。又如梁紹輝，《周敦頤評傳》，南京，南京大學出版社，1994年。

⁷²（北宋）周敦頤著，譚松林、尹紅整理，《周敦頤集》，頁53-4。



效法春生，以政養民；取法秋止，而以刑整肅人民。

第三，人情變化不定，難以捉摸，加以人民眾多，情識之變化萬千，難以掌握，乃不得不借重刑罰之輔助以對治之。

第四，治事之官員，作為民之父母，總不能濫用刑罰，故必須具備中正、明達、果斷之修為，否則無法勝任此一工作。

第五，以易卦為例，作為理論之支撐。因非本論文重心，故不予贅述。

以上所述，其中第三點尤值得注意，即對於人類情感表現之幽闇面的重視。據《通書·誠幾德第三章》曰：「誠無為，幾善惡。」幾者，動之微，指人類起心動念，將形未形之際，此時須以誠心照察之。《通書·師第七章》曰：「性也者，剛柔善惡中而已矣。……聖人立教，俾人自易其惡，自至其中而已矣。」⁷³總之，認為聖學之修為要領，在於俾人知幾之善與惡，而去其惡；令人遷善改過，懲忿窒欲。關於此意，唐君毅先生曾贊嘆曰：「與《中庸》之只直順正面之誠立教者不同，此乃同時重視反面之不誠之故，而求有以化除之之教。……見其用心之已能面對吾人之道德生活中之病痛艱難所在，此實非其前之儒者之所能及。」⁷⁴吾人或可推測周敦頤這方面的立論，是受到李翱之影響。《復性書·中》曰：「情者，妄也，邪也，邪與妄則無所因矣。妄情滅息，本性清明，周流六虛，所謂之能復其性也。」⁷⁵其基本觀點是性善情惡，一般人為情欲所浸染，須能消除情識欲念，回復本來的善性，方可成聖成賢。李翱所理解的情，已非先秦儒學的孟子所謂「乃若其情，則可以為善矣。」⁷⁶也非全然等於《禮

⁷³（北宋）周敦頤著，譚松林、尹紅整理，《周敦頤集》，頁 19、24。

⁷⁴唐君毅，《中國哲學原論·原教篇（上）》，臺北，臺灣學生書局，1977 年，頁 61。

⁷⁵九思編輯部，《中國哲學史資料選輯·魏晉隋唐之部》，九思出版社，1958 年，頁 556。

⁷⁶語出《孟子·告子上》，引自（南宋）朱熹，《四書章句集註》，頁 328。



記·禮運》所說的「喜怒哀懼愛惡欲」之七情，⁷⁷而是佛教唯識宗所謂的情識。

阮籍〈樂論〉中，還可以看到淡、和二字之運用於音樂思想，藉由《易傳》乾坤易簡的思維，及《老子》道德之平淡無味，以說明音樂之形上體性。對於風俗與音樂的關連，及音樂內涵之歌謠、舞容、器具、度數等，具有深入的理解。

從上述的回顧，可以概知先秦儒學有關樂教、樂學的內容特色，一方面重視樂教從政治層面導引社會群體走向和諧，一方面重視樂學從倫理層面陶冶人情合於自然而趨向定靜；以上周敦頤大致皆有所繼承。另外，對於《呂氏春秋》及阮籍〈樂論〉之音樂思想，亦有所關注及採納，甚至受到他們啟發而兼取儒、道二家音樂思想，也呼應魏晉玄學「會通孔老」的思想特色，看得出周敦頤之博學及善於汲取統整他人之優質思想。

周敦頤樂教思想之另一創獲，在於汲取道家平淡思想及氣論觀點，其性質屬於倫理與自然結合，以和為本之和諧觀。因樂之主意是「和」，而周敦頤加以鋪陳開展，說是「淡而不傷，和而不淫」，與孔子評〈關雎〉是「樂而不淫，哀而不傷」不同，此微小的不同，卻是耐人尋味，而值得關注其間微妙的差異，亦顯示出周子哲學的獨特性質。是帶著道德倫理意味，而從文學藝術的角度言。淡是平淡，不傷是「可以怨」，⁷⁸可以導引情緒之不平衡，將情感加以洗滌、淨化，而使主體不致自傷其身。此就現代意義而言，音樂之療癒功能，可以平復情緒；對於身心靈一體和諧之生命教育，應該也有所啟示。

⁷⁷ 引自（元）陳澧，《禮記集說》，頁 126。

⁷⁸ 語出《論語·陽貨》，引自（南宋）朱熹，《四書章句集註》，頁 178。



伍、結語

周敦頤以中庸之「誠」合釋易傳「乾元」，重新開啟儒家思想千載不傳之秘，實踐儒家的人文理想。在以文立國的宋代，不但處理政事卓越，同時也以生命人格豁醒中華文化生命的理想，揭開理學之序幕。

周敦頤的音樂思想，與儒家樂學、樂教有著密切的關係，而其一貫相承的特色，是關心人民的福祉與社會的安定。因此，其音樂思想，仍然是屬於政治哲學的範疇，而這是從孔子以來即已奠定的根本方向，上承堯、舜、禹、湯、文、武、周公以來的道統心傳，而下開萬世太平的宏偉規模。

在音樂思想上，不僅重視先秦以來孔、孟、荀、《樂記》等儒學的傳承，同時也旁及《呂氏春秋》及阮籍〈樂論〉等融合儒、道，會通孔、老的思想異動，顧及不同時代思想的通變，及佛教對情感幽暗面的深掘，使得其樂教思想益形豐富，也更具特色。

周敦頤主張禮必先治，然後作樂。而樂之功能更可宣氣、平情，經由宇宙八方之氣的宣暢，與天下人情的平復，達致整體和諧之境地。然而在政治秩序上，經由禮樂相輔相成，方可真正達到長治久安之功效。乍看之下，會誤以為樂只是禮的輔助手段，其實孔子也說「立於禮，成於樂。」樂可以彌縫禮之不足，達致《禮記·孔子閒居》所說之達於禮樂之原，五至三無、五起三無私的最高境界，當然其中最重要的是領導人必須具備聖人的修養，心志中存有作為「民之父母」的自覺及責任感。

而周敦頤又重視禮、刑相輔的功效，身體力行，實踐於自身。這在注重法律及人權的當今社會，頗為值得關注。因為吾人即使相信人性的善良面，重視



禮樂教育及道德修養，卻必須以刑、法保障一般人民的生存權利，也仍必須要求人人時時克己復禮，節制欲念的萌動。

在紀念周敦頤誕生一千年之後，他的這種關心國計民生，追求社會安定與人民福祉的政治哲學，仍有繼續深入理解及發揚之必要。在其一生中，一方面政事精絕，斷獄明快；一方面又興學育才，以誠自勵。不但學問與其行事合轍，人品復是光風霽月，令人敬仰，確實值得作為典型人物來加以效法。

從古代樂教可在政治上達到平心、宣化的效果，說明禮樂合德的思想，必須發揚古代儒者以音樂啟導人情、宣揚教化的優良傳統。反觀今日世界仍到處充斥著靡靡之音，對於安頓人情，啟導性靈，不但無益，反而有害；因此，如何善於鑑別良窳，發揮音樂的正向功能，借以平衡身心，踐行生命教育，誠屬當今社會的重要課題，值得加以重視。



陸、參考文獻

- (周)荀況撰、(唐)楊倞注：《荀子》，臺北，中華書局，1976 年。
- (漢)司馬遷：《史記》，臺北，鼎文書局，1980 年。
- (漢)班固：《漢書》，臺北，鼎文書局，1979 年。
- (漢)班固原著、(清)陳立撰：《白虎通疏證》，北京，中華書局，2007 年。
- (漢)鄭玄：《毛詩鄭箋》，臺北，新興書局，1981 年。
- (魏)王弼注、樓宇烈校釋：《老子道德經注》，北京，中華書局，2011 年。
- (北宋)周敦頤著、譚松林、尹紅整理：《周敦頤集》，長沙，嶽麓書社，2002 年。
- (北宋)程頤：《易程傳》，臺北，世界書局，1991 年。
- (南宋)朱熹：《四書章句集註》，臺北，鵝湖出版社，1996 年。
- (南宋)朱熹：《周易本義》，臺北，中華書局，1991 年。
- (南宋)朱熹：《通書注》，收錄于《朱子全書·叁拾冊》，上海，上海古籍出版社，2002 年。
- (元)脫脫：《宋史》，臺北，鼎文書局，1880 年。
- (元)陳澧：《禮記集說》，臺北，世界書局，1990 年。
- (明)王夫之：《禮記章句》，長沙，嶽麓書社，1991 年。



- (明)王夫之：《莊子解》，北京，中華書局，2010年。
- 屈萬里：《尚書釋義》，臺北，中國文化大學出版部，1984年。
- 林家驪注譯：《新譯阮籍詩文集》，臺北，三民書局，2001年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇（上）》，臺北，臺灣學生書局，1977年。
- 許維遹：《呂氏春秋集釋》，北京，中華書局，2009年。
- 梁紹輝：《周敦頤評傳》，南京，南京大學出版社，1994年。
- 張文瀚注說：《通書》，鄭州，河南大學出版社，2018年。
- 陳章錫：《禮記道統觀與政教思想》，臺北，五南圖書公司，2020年。
- 勞思光：《中國哲學史（一）》，臺北，三民書局，2002年。
- 馮學成：《通書九講》，北京，東方出版社，2018年。
- 楊柱才：《道學宗主——周敦頤哲學思想研究》，北京，人民出版社，2004年。
- 蔡仁厚：《宋明理學·北宋篇》，臺北，臺灣學生書局，1979年。
- 蔡仲德：《中國音樂美學史資料注釋》，北京，人民出版社，1990年。
- 楊祖漢：《中庸義理疏解》，臺北，鵝湖出版社，1997年。
- 劉翼平：《周敦頤思想地圖》，長沙，湖南人民出版社，2017年。

