

# 《禮記》教育哲學之總體考察

陳 章 錫

## An Exploration of Philosophy of Education in *Li Ji*

by

Chen, Chang-hsi

關鍵字：禮記、教育哲學、性情之教、大學、中庸、禮運、樂記、王制、文王世子、內則、曲禮、學記

*Keywords: the Book of Rites (Li Ji), philosophy of education, teaching of sentiment and humanity, “the Great Learning” (“Da Xue”), “the Doctrine of Mean” (“Zhong Yong”), “the Conveyance of Rites” (“Li Yun”), “the Record of Music” (“Yue Ji”), “Royal Regulations” (“Wang Zhi”), “King Wen as Son and Heir” (“Wen Wang Shi Zi”), “the Pattern of the Family” (“Nei Ze”) and “Summary of the Rules of Propriety” (“Qu Li”), “On Education” (“Xue Ji”)*

## 摘 要

本文格就《禮記》中有關教育哲學的篇章，作總體考察，探討其中教育思想、教學制度及教學理論。本文以宏觀角度，考察《禮記》全書體用兼備的教育思想，將教育哲學區分為「為什麼要教？」、「誰來教？」、「教什麼？」、「如何教？」四個層面的問題，依序論述。

首先「為什麼要教？」方面，主張教育目的是為了培育君子的人格；將《禮記》教育哲學的本質定位為「以性貫情」，以〈大學〉、〈中庸〉、〈禮運〉、〈樂記〉作為立論依據。其中〈大學〉提出內聖外王的教育理想，〈中庸〉揭示提升人性，上達天命的教育本質。〈禮運〉借由生命禮儀文化教育，上承天道以治理人情。〈樂記〉透過音樂教育善化人心，移風易俗。

其次在「誰來教？」、「教什麼？」兩方面，從〈王制〉、〈文王世子〉、〈內則〉、〈曲禮〉等篇探討教育制度及教育內容，〈王制〉提出國家整體教育規畫，後三篇則具體說明建國君民及化民成俗的各項教育內容。

其三在「如何教？」方面，以〈學記〉作為主要論述內容，探究其中教學原則及評量方法，包括施教者、學習者，及學習成效的衡量。

## Abstract

This paper explores the chapters of *the Book of Rites (Li Ji)* relating to philosophy of education, instructional systems and theories. In this paper, the content of philosophy of education is sorted into four dimensions, including “why to teach?”, “what to teach?”, “who teaches?” and “how to teach?”

First, referring to the question of “why to teach”, “the Book of Rites” demonstrates that the core objective of education is to cultivate students to have virtuous personality and its philosophy of education focus on regulating our sentiment (*qin*) according to our humanity (*hsing*), as are discussed in its chapters such as “the Great Learning” (“*Da Xue*”), “the Doctrine of Mean” (“*Zhong Yong*”), “the Conveyance of Rites” (“*Li Yun*”) and “the Record of Music” (“*Yue Ji*”). For instance, in “the Great Learning”, “to be inwardly a sage and outwardly a king” is regarded as an ideal of education. In “the Doctrine of Mean”, the essence of education is to cultivate our human nature to fit the Mandate of Heaven (*Tien Ming*). “The Conveyance of Rites” tell us how to regulate our sentiment according to the Way of Heaven (*Tien Dao*) through life rituals and cultural education, and “the Record of Music” tell us how to purify our mind and transform our custom through musical education. Secondly, referring to the questions of “who teaches” and “how to teach”, some chapters in “the Book of Rites” such as “Royal Regulations” (“*Wang Zhi*”), “King Wen as Son and Heir” (“*Wen Wang Shi Zi*”), “the Pattern of the Family” (“*Nei Ze*”) and “Summary of the Rules of Propriety” (“*Qu Li*”) explore the instructional system and contents, in which “Royal Regulations” proposes a national education plan, and the other three chapters examine the instructional contents which aim at educating the people and transform the custom when a state is established. Lastly, referring to the question of “how to teach”, the chapter “On Education” explores the instructional principles and evaluation methods, including the evaluation of teachers, learners and learning effectiveness.

## 一·前言：《禮記》內涵特色及本文研究旨趣

本文恪就《禮記》中有關教育哲學的篇章，以宏觀的角度作總體考察，有別於以往大多僅側重〈學記〉一文立論的研究概況。原來《禮記》成書於西漢初，內容纂集自孔子以降約四百年間，儒家學派論禮的重要文獻，其中蘊含許多理想的教育思想、制度、學習理論，最可貴的是能提供《論語》、《孟子》、《荀子》以外，豐富的思想及文獻資料，其中有關教育哲學方面，有著系統而深刻的論述。於《小戴禮記》四十九篇中，除了〈學記〉、〈樂記〉以往學界已有較多專業探討之外，其實，〈大學〉、〈中庸〉、〈禮運〉、〈王制〉、〈文王世子〉、〈內則〉、〈曲禮〉等篇，亦為有關教育哲學的代表性篇章，本文將一併列入研究範圍。

何謂教育哲學？簡言之，即「探究教育所根據的哲學的根本原則，並批評此根本原則在教育的理論和實施上所生的影響。」<sup>1</sup>傳統上係以「教學」代表「教育」的內涵。「教育」一詞，首見於孟子所言：「得天下英才而教育之」<sup>2</sup>，為人生三樂之一，此係立基在「施教者」立場而言，其實教育還應包括自「學習者」立場而言的部分。《禮記·學記》曰：

發慮憲，求善良，足以諉聞，不足以動眾。就賢體遠，足以

---

<sup>1</sup> 吳俊升：《教育哲學大綱》（臺北：臺灣商務印書館，1982年），頁33。

<sup>2</sup> 《孟子·盡心上·21》，引自楊伯峻編著：《孟子譯注》（臺北：河洛圖書出版社，1980年），頁309。其實，孟子所言：「父母俱存，兄弟無故，一樂也；仰不愧於天，俯不忤於人，二樂也；得天下英才而教育之，三樂也。」第一樂是孝弟之道，第二樂是修身之道，二者也與教育相關，指的是學習者的道德實踐。而在此基礎上，施予教育，才有成功的可能。

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。<sup>3</sup>

「教學」二字見於末句，即今「教育」之意。因為人若不經由琢磨成器之學習活動，無法獲得知識，增長智慧，理解人生的意義價值。王船山言：「王者之治天下，不外乎政教之二端。」<sup>4</sup>教育與政治二者實密不可分，所以古代君王思欲「建國君民」及「化民成俗」，須藉由教育機構、措施，及施以教育、學習活動，作為必要過程。然則，教育目標既是「化民成俗」，以俾益「建國君民」實效之達成，重在提升人民涵養，陶冶品格，則寓含全民教育之旨，已不僅限於學校教育。

其次，政治領導人若只是重視賢能，廣求善良，可以提升個人聲譽，感動群眾；但不是治本之計，根本之圖還須廣泛提昇全民教養。此目標並非一蹴可幾，在古代係配合宗法及封建制度，作為未來各級政治領導人的培育工作，及民間精英的簡擇與培育，乃其重要課題，現今則由國家相關機構作整體規畫。

其三，承上，教育的施行運作，既包括人民教養及精英教育二層面，例如《禮記·王制》中政教措施的設計即包括此二者。各階層領導人，成為社會結構中政教措施的推動

---

<sup>3</sup> 王船山：《禮記章句·學記》（收于《船山全書》第四冊）（長沙：嶽麓書社，1991年），頁869-870。

<sup>4</sup> 王船山：《禮記章句·王制》（收于《船山全書》第四冊）（長沙：嶽麓書社，1991年），頁334。

者，則有各種教育機構及制度的設置，藉以發展人先天的善性，提升人格涵養。

總之，人之學習是必要的，還必須經由教育者來啓迪導引。「教」與「學」二者都是教育的內涵，而且是國家政務的首要興辦的措施，當然其詳細內涵還包括教育理念的提出，教育內容的抉擇，教學機構及合理教學制度的設計，施教對象的選擇及教育的方法等。

本論文探討的課題，採取賈馥茗先生的見解，教育哲學應包括「為什麼要教？」「教什麼？」「誰來教？」「如何教？」四個層面的問題，<sup>5</sup>分類可謂簡潔切要。例如胡適之提到教育哲學的內涵是：「怎樣才可使人有知識，有思想，行善去惡呢。」<sup>6</sup>即涉及以上第一、四項課題；本文即採用以上四個層面的分類法，逐項予以探討。

## 二．以性貫情的教育哲學

本節討論「為什麼要教」的課題，因為對於人的本質之理解及肯定，是規劃各種教育過程的基礎；而透過各種教育過程，下學人事，上達天道，可以發展人先天的善性，提升人格涵養，豐富人文世界。從「以性貫情」的立場而言，本節主要以〈大學〉、〈中庸〉、〈禮運〉、〈樂記〉四篇文章作為論述依據。

首先，上繼孔、孟性情之教的傳統，《禮記》的〈大

---

<sup>5</sup> 賈馥茗：《教育哲學》（臺北：三民書局，1988年），頁15。

<sup>6</sup> 胡適：《中國哲學史大綱》（北京：中華書局，2013年），頁2。

學〉、〈中庸〉二篇，述及內聖外王之道及道德形上學，無疑是最重要的綱領。尤其〈中庸〉探討人性之形上根據，以誠明之道貫通天人，對人的本質有深刻的理解。其次，〈禮運〉論人情的表現，進一步將〈中庸〉所論人性內涵，落實在社會文化各層面上予以實施；二文所論可統合為性情之教，其三，禮原本即包含樂，〈樂記〉突顯樂之意義及教育功能，其所論禮樂合德之義，則是社會教育及音樂教育的具體實施。綜合上述四篇，對於教育哲學的內容，均有明確範圍及施行的重要步驟。

## (一) 〈大學〉、〈中庸〉揭示盡性知天及修己治人之道

### 1. 修身為本，內聖外王為目標的人格教育

〈大學〉、〈中庸〉是《禮記》四十九篇的核心篇章，二文與全書有體用關係，前者提出三綱八目，以「修身」為中心，對於內聖外王的弘遠規模及道德實踐次第，清楚說明。

〈大學〉首段曰：

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。……物格而後知至，知至而意誠，意誠而後心正，心正而身修，身修而家齊，家齊而國治，國治而後天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。(〈大學·經一章〉)<sup>7</sup>

「大學」之義，一指「大人之學」的簡稱，意即修養成爲聖

---

<sup>7</sup> 岑溢成：《大學義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1994年），頁30-44。

人君子之學問；爲宋明儒說法；另一義爲「太學」，爲教育機構，乃漢唐舊說。<sup>8</sup>二義可相融攝，並不衝突。

而三綱八目，實即「修身」一目而已，散說則爲諸綱目。因爲明明德即是修己，新民即是治人，止於至善即修己治人之道道德實踐，以最高善爲目標。而八目以修身爲中心，前四目之格、致、誠、正，實即修身的內容，後三日之家、國、天下，則是修身的實踐對象。

要言之，〈大學〉即以修身爲本，而橫通內外，成爲內聖外王之學，或曰修己治人之道，故在「人格教育」上，可謂具備弘闊規模。

## 2. 主體性的建立及超越意識的體認

至於後者〈中庸〉對於人的內在主體性的建立，及人格的提升，以及上達天命天道，有著完整的理論建構。〈中庸〉首章曰：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。……喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。<sup>9</sup>

文中提到率性、修道之教育方法，其目的即在使學習者能秉持其天賦之善性，實現自我人格，參與文明社會，實現圓滿文化的創造。此天命之性，是人內在的道德主體性，亦稱

---

<sup>8</sup> 詳參岑溢成：《大學義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1994年），頁15-6。

<sup>9</sup> 楊祖漢：《中庸義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1990年），頁95。

「中體」，實踐爲人我相通的整體和諧之境界，稱之爲「和」。故說能達致中和，則天地位，萬物育。此亦同於〈大學〉的「止於至善」的境地，不過，〈大學〉所言修己治人之規模次第，固然極其完備，而尙未及〈中庸〉能澈通天人幽明之際。〈中庸〉即言：

宗廟之禮，所以序昭穆也；……踐其位，行其禮，奏其樂；敬其所尊，愛其所親；事死如事生，事亡如事存，孝之至也。郊社之禮，所以事上帝也；宗廟之禮，所以事乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！（〈中庸·第十九章〉）<sup>10</sup>

從祭祀祖先及天地之禮，縱向溝通天人之際，因此，神道設教之方式，及下學上達之自我實踐工夫，可以通連人之生命與歷史文化及天地萬物融爲一體，藉此安頓人之超越情懷，表現人文宗教之精神。出發點在於行爲主體的修身之道，以身作則，上行下效，以致其功。〈中庸〉亦有深刻論述：

哀公問政，……故為政在人；取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。故君子不可以不修身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。天下之達道五，所以行之者三。曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。五者，天下之達道也；知、仁、勇，三者，天下之達德也；所以行之者，一

---

<sup>10</sup> 楊祖漢：《中庸義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1990年），頁176。



也。〈中庸·第二十章〉<sup>11</sup>

文中所謂「思知人，不可以不知天」，即前一則以孝祭之道安立宗教精神，以郊社之禮祭祀天地，宗廟之禮孝饗祖先，喪祭之禮懷念先人等，皆能使人因天人交通而超越情懷得以安頓，而有穩固的生活重心。

其次，「修身以道，修道以仁。」德性之學即以修身爲本，表現智、仁、勇三達德的生命德養，以五倫關係爲通達人心之道路，此亦即重視人與人間之溝通，而發揮孝悌忠信之涵養，故是以五倫之教建立爲日常生活之軌道，而後此言行合一的君子方能平治天下，而完成政治的最高理想。

### 3. 忠恕之道及五倫關係的安頓

〈中庸〉的教育思想是上承孔孟內聖之學，然又有進一步發展。言性出於天命，似是先客觀說一形而上理論，而其實仍是從忠恕之盡心、推己之實踐說上去的。此重視道德主體性之生命的學問，是談中國教育哲學，不可忽略的特點。而以道德爲本的人格教育，忠恕之道及五倫關係的安頓，尤爲重要內涵。〈中庸〉曰：

故君子以人治人，改而止。忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。君子之道四，丘未能一焉。所求乎子、以事父未能也；所求乎臣、以事君未能也；所求乎弟、以事兄未能也；所求乎朋友、先施之未能也。庸德之行，庸言之謹；有所不足，不敢不勉；有餘不敢盡。言顧行、行顧言，君子胡

---

<sup>11</sup> 楊祖漢：《中庸義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1990年），頁181-2。

不慥慥爾！（〈中庸·第十三章〉）<sup>12</sup>

引述孔子所言自處處人，須行忠恕之道，自謙未臻完美之四項原則，亦即反省自身當為子、臣、弟、朋友之處境時，是否能言行一致，勉力敬謹以實踐之孝弟忠信之功。結合上則所言，則此其實即指當人身處五倫關係之中，能否修德以俟。比較而言，〈大學〉言誠意慎獨時，是本於盡己之忠而說，言治國平天下時，是本於推己之恕而說，可知〈大學〉是本著曾子之學而作對內、對外的開展，涵攝一切修己治人之學。此與上述〈中庸〉所言者，並無二致。

## （二）由性貫情：〈禮運〉承天道以治人情

教育目的在於建立君子人格，對比於〈中庸〉從「天命之謂性」談「人性」，〈禮運〉兼從「人情」及形氣立論，落實於政治社會人文各層面予以完成，則顯得較為具體而可掌握。相合而言，心凝為性，性動為情，情行於氣味聲色之間，而好惡由此分野，則人之情與天之道相承終始而無二。

### 1. 性情之教：借禮儀治理人情，以落實大同理想

〈禮運〉的首要特色即是以「天道、人情」作為掌握全文義理的綱領，因為禮儀係用以疏導節制人情，而所實施則涉及政教文化等生活的全部範疇，故以禮治情，是天下國家能否平治的關鍵所在。其文曰：

<sup>12</sup> 楊祖漢：《中庸義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1990年），頁47。

夫禮，先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生。……是故夫禮，必本於天，殽於地，列於鬼神，達於喪祭射御冠昏朝聘，故聖人以禮示之，故天下國家可得而正也。<sup>13</sup>

天之道即天命之義，天命之性下貫於人情，為道德生命在生活中必然之表現。因此，天道是禮的形上依據，而禮的制定即在順承天道，治理人情。其次，「喪祭射御冠昏朝聘」諸禮，是通連天地萬物鬼神為一體的，有其形上依據及宗教功能。透過喪祭典禮的宗教祭祀，射禮鄉飲酒禮的社會交際，冠禮昏禮的生命儀式，乃至國際間朝聘政治外交典禮等，各種禮儀的實質功能，是國家正常運作的原因。

尤其若恪就改善生活，創造文化而言，〈禮運〉比起〈中庸〉之略說義理，更詳細具體地說明宗教祭祀之各項禮儀，及政治社會中孝悌倫常之道，而建構整個文化哲學。關鍵在於〈禮運〉對「人情」有具體描述，藉以落實「天下為一家」的政治理想及「小康」禮治之實踐步驟，此中明顯呈現儒家思想，具有「全民教育」的色彩。〈禮運〉曰：

故聖人耐以天下為一家、中國為一人者，非意之也，必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能為之。  
何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，七者弗學而能。  
何謂人義？父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠，十者謂之人義。講信修睦，謂之人利。爭奪相殺，謂之人患。故聖人之所以治人七情，修十義，講

---

<sup>13</sup> 王船山：《禮記章句·禮運》（長沙：嶽麓書社，1991年），頁540-1。

信修睦，尚辭讓，去爭奪，舍禮何以治之？

飲食男女，人之大欲存焉；死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲、惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也。美惡皆在其心，不見其色也，欲一以窮之，舍禮何以哉？<sup>14</sup>

其實，「以天下為一家，中國為一人。」是大同理想之另一表述方式，此目標之具體實現為「講信修睦，尚辭讓，去爭奪。」教育全民之方式則是「治人七情，脩十義。」十義即五倫之具體化，克制己私以實踐禮義，使其人生命能上提為君子。故曰「非意之也」，指出儒家的政治理想，並非只是憑空臆想，而是落實於小康禮制，具有實際的施行步驟，此即「必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能為之。」人情、人義、人利、人患四者，是聖人藉禮所施治的對象，四者之中，無疑地又以「人情」為核心，以其屬於弗學而能，與生俱來的人性質素。

〈禮運〉的價值是較著重在外王層面的，以人情為起點，延伸至各種人際關係，重視不同人之間交往溝通的恰當作為，講究誠信和睦，此乃人間社會之利益，大利，公利，及以義為利。

因此，如何透過教育，適度調理人類情感的表現形態，在人間倫理上，使人人皆得到和諧安頓，頗為重要。〈禮運〉文中即從飲食男女、死亡貧苦二種事體著眼，探討其對於人生中最具關鍵影響力的心理反應，但又不直接顯露在外部形色上。於是作者又從心、色二端之別，說明此中禮之教化所以重要，則因欲、惡兩者係潛藏於人心深處，並不易從外表

---

<sup>14</sup> 王船山：《禮記章句·禮運》（長沙：嶽麓書社，1991年），頁558-60。

考察測度之故，其歸結乃逼顯出禮儀節度能安排人間生活，讓人間情意可以交流。

## 2. 身心凝合：性靈及形質之美的同體肯定

〈禮運〉另一特色，是從人的整體內涵來探討其政教文化觀，肯定人是天地之間最具靈性及最美材質者，人文世界乃一禮義文制為內涵的社會，並且是以天地自然宇宙作為其範本。其文曰：

故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。故天秉陽，垂日星，地秉陰，竅於山川，播五行於四時，和而后月生也。……

故人者，天地之心也，五行之端也，食味、別聲、被色而生者也。故聖人作則，必以天地為本，以陰陽為端，以四時為柄，以日星為紀，月以為量，鬼神以為徒，五行以為質，禮義以為器，人情以為田，四靈以為畜。……

故先王秉蓍龜，列祭祀，瘞繒，宣祝嘏辭說，設制度。故國有禮，官有御，事有職，禮有序。<sup>15</sup>

肯定人的道德主體性，亦從敬天到治人有一整體鋪排。以上兩段分別對於人的內涵作出界定，從道、器合一的觀點，對於人為心、身凝合為一的存在，作出整體肯定，亦即人不只是天地之德、天地之心，同時也生存在宇宙萬物之間，在陰陽二氣屈伸往來之際，以其稟受五行之秀氣，與天地同其呼吸。

---

<sup>15</sup> 王船山：《禮記章句·禮運》，頁560-7。

其次，肯定人同時兼具道德生命及自然生命，說人是天地之心，五行之端，食味、別聲、被色而生，其後乃有聖人對禮樂文制的創建，以及有衣食的發明，物質的豐美，政治制度的設立，進而以祭祀禮儀安頓天人關係，藉以安定人文秩序。

### 3. 合禮義以對治人情

〈禮運〉又以「禮、義」二字連用，連貫二者之意旨，合以論證其治理人情之實效。其言曰：

禮義以為器，故事行有考也。人情以為田，故人以為奧也。

故自郊、社、祖廟、山川、五祀，義之修而禮之藏也。

聖王修義之柄，禮之序，以治人情。

禮也者，義之實也，協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。<sup>16</sup>

從「人情以為田」，可見教育的成效在於能否調理安頓人情，體現物我同體之感，而以「禮義」作為利器。其間「義」字有修行、把柄、因時制宜等意旨，此雖不同於孟子常「仁、義」二字連用，但吾人可參照以孟子之言：「仁也者，人也，合而言之，道也。」「仁，人心也；義，人路也。」「仁，人之安宅也。義，人之正路也。」<sup>17</sup>語中也凸顯出人能盡其理當踐行的人道，以身體道；「義」是身心活動的軌道，作為人際

---

<sup>16</sup> 王船山：《禮記章句·禮運》，頁565-573。

<sup>17</sup> 以上引文分見：《孟子·盡心下 16》、《孟子·告子上 11》、《孟子·離婁上 10》。

之間，傳達情意，或心意交流的通道。

總之，〈禮運〉的理論旨趣，即在於以「人情」為核心，建構一套凝合道器，通貫天人的政教文化觀，以呈顯禮之能秉持仁心跨越時空，持載歷史文明的價值意義。而此乃唐君毅之創見，掌握《禮記》重「情」的特色<sup>18</sup>，以繼承孔孟的性情之教，〈中庸〉論人性，〈禮運〉談人情，二文相配合，正可呈顯完整的儒家性情之教。從《禮記》即情以見性德之內容特色，對於性情皆無貶辭，且旨趣多通孟子，而大有進於荀子之因本源未透，之僅強調禮義師法的外在教化。

### (三) 禮樂合德以化成人文：〈樂記〉之樂管人情，移風易俗

禮實已包含樂在內，〈樂記〉則恪就音樂具有抒情及潛移默化的教育作用，予以深入探討。其闡揚「禮樂合德」的文化整體觀，以禮樂通貫人情，進而化民成俗為主旨。

#### 1. 禮樂合德：以愛敬之情安頓身心

禮、樂分別經由外在的社會規範和內在的性情陶冶，來防止爭競及淨化情感，故能安定人心，進而平治天下。此旨據〈樂記〉曰：

先王之制禮、樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡，而反人道之正也。

---

<sup>18</sup> 詳參唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：學生書局，1978年），頁79-80。

樂由中出，禮自外作。樂由中出故靜，禮自外作故文。大樂必易，大禮必簡。樂至則無怨，禮至則不爭。揖讓而治天下者，禮樂之謂也。<sup>19</sup>

指出禮樂的教育功能是「教民平好惡，而反人道之正」，文中極為推崇禮樂可使個人的欲望情感和社會的倫理道德，二者達到統一的效果，〈樂記〉對於樂，較著重其社會教育功能，但又多方比較樂和禮的不同，以及兩者的功效。此可能是增修《荀子·樂論》所說「樂和同，禮別異」的基本觀點<sup>20</sup>，因禮和樂必須相輔為用，由外而內，又由內而外，最後達到一致的目的。〈樂記〉曰：

樂者為同，禮者為異，同則相親，異則相敬。樂勝則流，禮勝則離。合情飾貌者，禮樂之事也。禮義立，則貴賤等矣。樂文同，則上下和矣。

禮者，殊事合敬者也；樂者，異文合愛者也。禮樂之情同，故明王以相沿也。

仁近於樂，義近於禮。……聖人作樂以應天，制禮以配地。禮樂明備，天地官矣。<sup>21</sup>

禮樂的作用是「合情飾貌」，對人的身心內外有整體影響，透

---

<sup>19</sup> 王船山：《禮記章句·樂記》，頁 897，902。

<sup>20</sup> 參考唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（臺北：學生，1978 年），頁 64。其言曰：「《禮記》之〈禮運〉、樂論，及其他文，又對荀子之言，有所增益修正。荀子之思想，卓然成家，非襲取他人之言，以成其論者。即可證《禮記》之文與《荀子》文相同者，乃《禮記》之襲《荀子》，非《荀子》之襲《禮記》。」

<sup>21</sup> 王船山：《禮記章句·樂記》，頁 900-1，905，911。



過愛敬之情之安頓，令人有合理的行為表現。因此，禮樂純由聖王自外訂定，用以感動人心，變化人情。禮樂配合運用，內外和諧，達致文質彬彬，盡善盡美的成效。

## 2. 樂通倫理，返情治心

教育之目的在於提升人格涵養，學為君子，避免淪為小人，並知人禽之辨，挺立道德尊嚴。據〈樂記〉云：

凡音者，生於人心者也。樂者，通倫理者也。是故知聲而不知音者，禽獸是也；知音而不知樂者，眾庶是也；唯君子為能知樂。是故審聲以知音，審音以知樂，審樂以知政，而治道備矣。是故不知聲者不可與言音，不知音者不可與言樂，知樂，則幾於禮矣。禮、樂皆得，謂之有德。德者，得也。<sup>22</sup>

由於樂即是內心情感的表現，且必須是倫理道德的感情，特重主體性，故音樂可以彌補制度、儀式之不足，賦有改善政治及社會的使命。文中結合人、禽之辨及君子、小人（眾庶）之別，不但將聲、音、樂三者區分高下層次，加以統一，並且歸結與政、禮相關，肯認音樂的本質是與政治倫理相關的情感。因此，禮樂的作用尤須「治心」，藉以喚起人們向善的情感，〈樂記〉又載：

君子曰：禮樂不可斯須去身。致樂以治心，則易、直、子、諒之心油然而生矣。

樂也者，聖人之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風

---

<sup>22</sup> 王船山：《禮記章句·樂記》，頁 894-6。

易俗，故先王著其教焉。

樂者，樂也。君子樂得其道，小人樂得其欲。以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂。是故君子反情以和其志，廣樂以成其教。樂行而民鄉方，可以觀德矣。<sup>23</sup>

此三則談音樂教育的重要，由於樂之教化功能深遠，故曰「先王著其教」及「廣樂以成其教」。分言之，其一，音樂可以對治心之偏邪；其二，音樂可以善化人心，感人深刻而移風易俗。其三，則以道、欲對比，認為情欲之背道而馳，可以經由音樂之引導，激發心靈的道德理想，故說「反情以和其志」，可知此語最為切要。其所達致之境界，則如〈樂記〉所云：

情深而文明，氣盛而化神，和順積中，而英華發外，唯樂不可以為偽。

樂極和，禮極順，內和而外順，則民瞻其顏色而勿與爭也，望其容貌而不生易慢焉。

樂者，天地之和也；禮者，天地之序也。和，故百物皆化；序，故群物有別。<sup>24</sup>

文中「氣盛而化神」說到禮樂可以對於身、心凝合之生命總體，達到和諧的生命人格之美，而自然令人尊重，不生易慢之情。道德既是禮樂之本，透過禮樂文化，個人不但可與社會，而且與自然也會達到和諧統一，此即儒者所追求之天人合德的最高境界。

---

<sup>23</sup> 王船山：《禮記章句·樂記》，頁948，920，927。

<sup>24</sup> 王船山：《禮記章句·樂記》，頁928，950，906。

### 3. 本之情性，深化樂教於無形

〈樂記〉的人性觀融攝孟子、荀子論性之旨，作者認為血氣與心知，均是凡民生而具有之本性，易受外物感應，進而形成心意活動。如曰：「夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術形焉。」<sup>25</sup>文中血氣之性即荀子所謂「生之所以然之性」。又《禮記·三年問》曰「有知之屬莫不愛其類」。則心知不只是理智，且涵愛心，同於孟子所說性之仁端。唯孟、荀都以性攝情，著重存心養性或化性起偽，而〈樂記〉反而著重在調治「無喜怒哀樂之常」的人情。〈樂記〉曰：

是故先王本之情性，稽之度數，制之禮義，合生氣之和，道五常之行，使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不懾，四暢交於中而發作於外，皆安其位而不相奪也。然後立之學等，廣其節奏，省其文采，以繩德厚，律小大之稱，比終始之序，以象事行，使親疏、貴賤、長幼、男女之理皆形見於樂，故曰：「樂觀其深矣。」<sup>26</sup>

「本之情性」即延續上文「反情以和其志」、「情深而文明」之意旨，制定音樂教育的原則及內容。故曰「立之學等」，即因應「親疏、貴賤、長幼、男女」之人間理則，與音樂節奏、樂曲結構形成對應共鳴，而達到導引安頓人民情性的功效。即藉由十二音律次第、樂曲的終始條理，了解人事中親疏遠近、長幼男女的道理。所以觀賞音樂，對人生可以獲得

---

25 王船山：《禮記章句·樂記》，頁920。

26 王船山：《禮記章句·樂記》，頁922-3。

深切的體認。總之，經由對人情性的理解，導引出一套音樂教育的具體作法，及其預期成效。

### 三· 教育制度與教育內容

本節從〈王制〉、〈文王世子〉、〈曲禮〉、〈內則〉之相關內容，探討教育制度與教育內容，屬於「教什麼」及「誰來教」的課題，二者須統合探討；至於所教的內容是道德品格教育及知識技術教育，則亦交互重疊，無法截然分開。此外其內容還包含品格陶冶及修己治人之道，以下分別從「誰來教」及「教什麼」二節，析述其內涵異同。

#### (一) 誰來教：王者興辦教育以化民成俗

本節探討「誰來教」的課題，分別從王者之政教措施、教育官員及教師、學校教育及家庭教育等方面予以論述。因為古代君王在名義上是國家整體教育規畫的統籌者，透過政教措施安定人民生活，使其尊君親上，此是廣義的社會教育。又為求長治久安，安排妥善的教育制度及實施方式，此則是學校中的精英教育。

##### 1. 王及諸侯之政教措施

國家應修其政制及文教措施，王者教化民眾，移風易俗，須立基於尊重人性不齊及多元文化的基礎上，擬訂相應的政教措施，《禮記·王制》曰：

凡居民材，必因天地寒煖燥濕。廣土大川異制，民生其間者異俗，剛柔、輕重、遲速異齊，五味異和，器械異制，衣服異宜。修其教，不異其俗，齊其政，不易其宜。中國戎狄，五方之民皆有性也，不可推移。……中國、夷、蠻、戎、狄，皆有安居、和味、宜服、利用、備器。五方之民言語不同，達其志，通其欲。(第二十章)<sup>27</sup>

國家整體政教措施，應考量民性材質不齊，而須予以適當安置，文中所言具體作法，即對於不同天候、地理環境所造成之器械、衣服、飲食之異制現象，「修其教，不易其俗；齊其政，不易其宜。」亦即尊重文化多元及生活差異，使其安居樂業。對於不同言語及嗜欲的族羣，「達其志，通其欲。」對其人之願望及理想，予以滿足並促其實現，始有令其參與整體文化創造之可能。

習俗及時地之宜乃長久自然演變而來，故國政之規劃執行者，宜因勢利導，使民性向上提升。一方面修其文教，齊其政令，另一方面仍應尊重族羣的差異性，只要能遵循倫常道德之原則即可。

〈王制〉又主張「分地居民」與「教民選士」兩者並行。須先安土置民，然後興學，以利人文化成，改善民俗的缺失，發揚倫理道德，提昇人性價值。教育的施行運作包括人民教養及精英教育二層面，前者令其安居樂業，淳樸好禮，忠愛家國社會。對於人民的教化工作。《禮記·王制》云：

---

<sup>27</sup> 王船山：《禮記章句》，頁332-4。

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。(第二十一章)<sup>28</sup>

末句所言「然後興學」，無疑是施政諸事中最根本的一環，誠如《禮記·學記》所言「古者建國君民，教學為先。」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，以備在孝弟及修身方面能有所涵養。此中寓含孟子「保民而王」、「謹庠序之教」的政治理想。亦可參證前節孟子所謂君子有三樂，以孝弟及修身為實施教育之前提。

文中具體提出「然後興學」的先決條件，政府須作適當土地規劃，「分地居民」，使土地、城邑及人民三者相得，因為人民在現實面之需求及物欲之得以滿足，而後搭配相應的政制措施，才能潛移默化，在無形中長養人性的光明面，樂善勸功，尊君親上，提供進一步落實教育措施之可能。

至其所謂「興學」，則包括國學及鄉學，如《禮記·學記》云：「古之教者，家有塾，黨有庠，術（遂）有序，國有學。」<sup>29</sup>古者五百家為黨，一萬兩千五百家為遂，庠序即是鄉學（地方政府所設學校）。只有天子、諸侯的國都才設置大學。

## 2. 教育官員、學校教師

### (1) 司徒

〈王制〉第二十二章言「司徒」之職責，其施教內容則

<sup>28</sup> 王船山：《禮記章句》，頁334-5。

<sup>29</sup> 王船山：《禮記章句》，頁872。

有六禮、七教、八政（詳見於第三十五章），兼含直接施教，及間接的政制規劃以達致教化功能。《禮記·王制》曰：

司徒修六禮以節民性，明七教以興民德，齊八政以防淫，一道德以同俗，養耆老以致孝，恤孤獨以逮不足，上賢以崇德，簡不肖以紕惡。（第二十二章）

六禮：冠，婚，喪，祭，鄉，相見。七教：父子，兄弟，夫婦，君臣，長幼，朋友，賓客。八政：飲食，衣服，事為，異別，度，量，數，制。（第三十五章）<sup>30</sup>

呼應〈學記〉所云教育目的有「化民成俗」之意，及〈中庸〉孝弟忠信之教，郊社之禮，禘嘗之義。〈王制〉提及司徒的任務，在以六禮、七教、八政作為教育之具體條目，齊一道德標準，發揮倫理教化之功能；佐以養老、恤孤，則是教化人民於無形之具體措施，興發人民孝悌之心理。而末二句之「上賢以崇德，簡不肖以紕惡。」其實是在教育施為及考核評量上，最實際的作為。

六禮是天子達於士庶之禮，由司徒掌管，藉以教導士人及調節人民習性，屬「生命禮儀」的內容。七教是七種人際關係中應如何交流溝通之道，如同五倫之教，須根據人性中本具之良知良能，而使人民修此率性之道，完成此教育之實功。

八政看似與教育無直接關連，其實與今日「技職教育」的功能遙相呼應，呼應前段〈王制〉二十章所言：「皆有安居、和味、宜服、利用、備器。」八政中，詳言之，飲食是

---

<sup>30</sup> 王船山：《禮記章句》，頁335，368-9。

人生命滋養的來源，衣服則可遮蔽防護生命，二者亦同為區別尊卑等級之文明象徵。事為是指人民之所從事的各種事業，異別指男女之防，度、量、數三者是計量長短、多少、分合的器具，制是建造宮室車服的所須依據之準則。綜合以上八者，皆有齊一的規制，客觀上均可藉以防止違禮行為的氾濫。

## (2) 大小樂正、大司成

前段「司徒」所掌管的類似民眾教育，重在道德教育和職業教育，「樂正」掌管的是學校教育，大學教育是培養人才的教育，四教是知識和技能的教育。

有關「大學」機構中之精英教育，施教者為大樂正，對象為貴族嫡長子及民間之俊選，施教內容則是詩書禮樂，教育目標是培養未來各階層領導人（即今日各行業的精英）。〈王制〉曰：

樂正崇四術，立四教，順先王詩、書、禮、樂以造士。春秋教以禮、樂，冬夏教以詩、書。王大子、王子、羣后之天子、卿大夫元士之適子、國之俊選，皆造焉。凡入學以齒。大樂正論造士之秀者以告於王而升諸司馬，曰進士。司馬辨論官材，論進士之賢者以告於王而定其論。論定然後官之，任官然後爵之，位定然後祿之。大夫廢其事，終身不仕，死以士禮葬之。（二十三章）<sup>31</sup>

前段言大學之教育內容及受教者的資格，學習內容為詩書禮樂，在四時中因配合天候及學習心理，故在內容上各有側

<sup>31</sup> 王船山：《禮記章句》，頁336-41。



重，原則上春秋以禮樂為主，冬夏以詩書為主。而受教者為貴族長子及民間俊選之士，在大學受教期間之相處並不分貴賤，而係以年輩長幼為序。

後段說明從「大學」中選賢任官之法，經過嚴格的考核確認。由大樂正挑出造士中的優秀者，推薦給司馬，經司馬考評之後上報於王，考評確定之後正式任官，授以爵祿。

### (3) 退休資深官員：三老五更

《禮記·文王世子》云：

凡祭與養老乞言，合語之禮，皆小樂正詔之於東序。大樂正學舞干戚。語、說命、乞言，皆大樂正授數。大司成論說在東序。<sup>32</sup>

從「乞言，合語、說命」諸用語，可看出太學的祭祀、養老典禮中，有向資深退休官員諮詢請益的舉動。因此大學中的施教者，主體是小樂正、大樂正、大司成，如何協同合作，並配合季節、地點予以實施各種教學內容。除此之外，養老而「乞言」，有請求老者傳授教導之意，重視其人生歷練及經驗之可貴。而「合語」之禮，則係於典禮進行中，與老者旅酬互動，稱述古語，作為獎賞及懲戒的依據。配合「祭祀」及「養老」二種典禮進行。

首句之「祭祀」，其用意有如〈學記〉所言：「大學始教，皮弁祭菜，示敬道也。」之意，必須尊師重道，對於先聖先師於文化傳承的貢獻，表達感激之意，因為透過教學機構的運作，文化得以承先啓後，而有歷史教育的意義。

---

<sup>32</sup> 王船山：《禮記章句·文王世子》，頁 509-10。

「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。《禮記·王制》曰：

凡養老，有虞氏以燕禮，夏后氏以饗禮，般人以食禮，周人修而兼用之。五十養於鄉，六十養於國，七十養於學，達於諸侯。……凡三王養老，皆引年。八十者，一子不從政，九十者，其家不從政。（第二十九章）<sup>33</sup>

虞、夏、商三代養老方式有別，有虞氏養老用「燕禮」，是對老人行一獻禮，老人坐著飲酒，可以至於醉，即是允許盡量，禮數較簡單，重點在於「愛敬」。夏后氏的「饗禮」是設宴於朝，依尊卑而獻，禮數隆重，特別表示「尊敬」。般人養老用「食禮」，設酒不飲，以食為重，重點在於「實惠」。周人則兼用此前三代養老之禮的優點，係因前三代之禮意，分別側重愛、敬、惠。

其次，各級行政區域均有養老之禮，養老典禮的處所，是五十歲在鄉學，由鄉大夫主持；六十歲在小學，由大司徒主持。七十歲養於大學，由天子親自負責。其地選在學校舉行，則因學校是教育孝悌的適當處所。而且由王者以身作則，上行下效，修明其禮以教國人，可說是推行孝悌之最佳方法。

其三，老人眾多，非賢者不可皆養於學，故必引戶校年，而行糜粥飲食之賜，然後所養無不遍，其中尤老者又須復除於其家。

---

<sup>33</sup> 王船山：《禮記章句》，頁354-9。

總之，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，其中不容忽視的意義，是學術文化業績的傳承，表達對於致仕官員之老者智慧的珍惜。

### 3. 父母及女師：生活禮儀教育及幼兒教育

家庭教育之施教者，為父母及家中女師，施以生活禮儀教育及幼兒教育。教育內容非常廣闊，主要包括孝弟之道及男女有別的品德教育、幼兒禮儀，以及飲食、衣服等生活起居的規矩，小學六藝之禮樂射御書數等。《禮記·內則》曰：

子能食食，教以右手；能言，男唯女俞。男鞮革，女鞮絲。六年，教之數與方名。七年，男女不同席，不共食。八年，出入門戶及即席飲食，必後長者，始教之讓。九年，教之數日。十年，出就外傅，居宿於外，學書計，衣不帛襦袴，禮帥初，朝夕學幼儀，請肄簡諒。十有三年，學樂，誦詩，舞〈勺〉。成童，舞〈象〉，學射御。二十而冠，始學禮，可以衣裘帛，舞〈大夏〉，惇行孝弟，博學不教，內而不出。三十而有室，始理男事，博學無方，孫友視志。<sup>34</sup>

以上指古代貴族子女，在十歲以前接受家庭教育，不但學習技術性知識，如數目、方位、文字、計算等，也學樂、舞、誦詩、射、御等技術性才藝。然而，更重要的是修養品格，學習生活禮儀及道德倫理教育，例如飲食必後長者，教導禮讓之道，朝夕習幼儀，貴在簡易誠實。

---

<sup>34</sup> 王船山：《禮記章句》，頁717-9。

三十歲以前不可爲師，以向外吸收學習爲主。三十歲以後，仍應廣博學習，故能否以遜讓態度結交朋友，藉以責善自省，則可考察一己志意的得失大小。可見學習並不僅限於家庭及學校，還須自我惕勵，終身學習。

## (二) 教什麼：品德教育及經典教育之統合

本節探討「教什麼」的課題，分別從品德教育及經典教育、生活禮儀教育、課餘技藝活動教育、宗教意識及歷史教育等方面予以論述。

### 1. 孝弟忠信及詩書禮樂

品德教育的孝弟忠信之意，已見於前節「司徒」之教所述。至於經典教育的詩書禮樂，配合前節〈王制〉所言：「樂正崇四術，立四教，順先王詩、書、禮、樂以造士。春秋教以禮、樂，冬夏教以詩、書。」亦有所論。《禮記·文王世子》第四章亦說明詩書禮樂爲教化的內容，其方法又須依季節實施，其言曰：

凡學（此處為「教」之義）世子及學士，必時。春夏學干戈，秋冬學羽籥，皆於東序。……胥鼓南，春誦夏弦，大師詔之。瞽宗秋學禮，執禮者詔之；冬讀書，典書者詔之。禮在瞽宗，書在上庠。<sup>35</sup>

本文雖是教育太子之法，但是太子仍須在大學中與眾多士子

---

<sup>35</sup> 王船山：《禮記章句·文王世子》，頁 507-8。

共同受教。因為世襲之太子既無法預期其必為賢人，為免紛爭又須預建太子，因此，後天之教育相較之下乃益形重要，平素教以中和孝友之道，以培育德性，並且依四時所宜，令太子受教於國學，與眾士為伍，並輔之以師保，藉由禮樂儀節的演習成就其德行。為適應陰陽寒暑的節侯狀況及在此節侯環境下的學習成效，乃設計出四季各有不同教學內容<sup>36</sup>，依序各以樂、詩、禮、書為主，再配合其他三者為輔，且各有專人職司，其中特色為樂舞亦為教學之重要內容，不僅限於經典之教育而已。

## 2. 下學上達之道，存理遏欲之方

相較而言，〈中庸〉指出人性根源於天命，教育的作用在於使人能發揚天命之性，而〈曲禮〉所言卻是下學人事的實質內容，說明如何在生活實踐上體現出天命之性。《禮記·曲禮上》曰：

毋不敬，儼若思，安定辭，安民哉！教不可長，欲不可縱，

---

<sup>36</sup> 四季教以不同的教學內容，其實是較為誇張的說法，並非完全正確。此可參看《禮記章句·王制》所言：「樂正崇四術，立四教，順先王詩書禮樂以造士，春秋教以禮樂，冬夏教以詩書。」根據孔穎達的解釋說：「術是道路之名，詩書禮樂，是先王之道路；秋教禮，春教樂，冬教書，夏教詩，……今交互言之，明四術不可暫時而闕，但視其陰陽以為偏主耳。」（《禮記正義》，阮元校勘：《十三經注疏·五》，臺北：大化，頁 2904。）若其說正確，則可見其實詩書禮樂都是四季之教學內容，只是按時序而有輕重分量之不同，並非四季之教學內容截然不同。王船山則認為是：「禮樂須執其事而習演之，極寒盛暑，易生厭倦，故須春秋中和之侯；誦詩讀書則不避寒暑。」（《禮記章句·王制》，頁 338。）綜合二氏之說，可知四教的學習效果與四季的陰陽節侯密切相關。

志不可滿，樂不可極。賢者狎而敬之，畏而愛之。愛而知其惡，憎而知其善。積而能散，安安而能遷，臨財毋苟得，臨難毋苟免，狠毋求勝，分毋求多。疑事毋質，直而勿有。若夫坐如尸，立如齊，禮從宜，使從俗。<sup>37</sup>

首句「毋不敬」相當於〈中庸〉所言發而中節之和，「儼若思」相當於未發之中，「安定辭」則強調心物內外交接之際，以誠信臨之，在循事察理的過程中，定之以為辭說。持以修己正人，則有「安民哉」的成效。故王船山即認為前四句為〈曲禮〉一篇統宗<sup>38</sup>，類似〈大學〉之正心、誠意，及〈中庸〉「誠之者，人之道。」以上乃窮理之學。

自第五句「教不可長」以下，則說明遏欲之事，重在節情去私。其一，自許不可驕縱及志得意滿。其二，待人處世應愛敬得宜；其三，身處名利及危疑之際，能知所進退。末四句「坐如尸，立如齊，禮從宜，使從俗。」則為以上之執行成效，有端莊合宜的容貌儀表，及權衡恰當的行為表現。

### 3. 重視課餘技藝，以與四時正業相輔

古代大學的教育內容是詩書禮樂，然而此課堂正業，卻須與課後游息時之藝能活動，二須相輔相成，道在器中，學藝相輔。《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

<sup>37</sup> 王船山：《禮記章句·曲禮上》，頁12-4。

<sup>38</sup> 王船山：《禮記章句·曲禮上》，頁12。

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。<sup>39</sup>

以上之斷句，採取船山之特殊見解，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，日有所得，此是為學日益。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，領會其中意味之無窮。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。

#### 4. 王者神道設教：宗教意識及歷史文化教育

〈學記〉曾提及：「大學始教，皮弁祭菜，示敬道也。」即以宗教儀式表現尊師重道的作為，可見宗教超越意識及歷史文化教育的傳承，也是教育內容的重要課題。〈學記〉又言「宵雅肄三，官其始也。」側重在學習伊始，即應奠定「治國、平天下」等參與社會服務人民的心願，也屬歷史文化教育的範圍。

---

<sup>39</sup> 王船山：《禮記章句·學記》，頁 875-7。

神道設教爲《周易》觀卦彖傳之語，<sup>40</sup>爲安頓人之宗教情懷，使人報本反始之情作一投射，前段曾引〈中庸〉所說：「郊社之禮，所以事上帝也；宗廟之禮，所以事乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」說明祭祀祖先及上帝之禮，縱通天人之際，以安頓人之超越情懷，而〈禮運〉亦肯定祭祀典禮配合政治制度之有其客觀存在意義及教化功能。發揚人性美善，乃以自然宇宙天地山川萬物作爲人所效法的對象，在制禮過程首先從精神層面、宗教意識的層次，溝通天人之間的情意，如曰：

故先王患禮之不達於下也，故祭帝於郊，所以定天位也；祀社於國，所以列地利也。祖廟所以本仁也；山川所以備鬼神也；五祀所以本事也。故宗祝在廟，三公在朝，三老在學，王前巫而後史，卜、筮、瞽、侑皆在左右，王中，心無爲也，以守至正。

故禮行於郊而百神受職焉，禮行於社而百貨可極焉，禮行於祖廟而孝慈服焉，禮行於五祀而正法則焉。故自郊、社、祖廟、山川、五祀，義之修而禮之藏也。<sup>41</sup>

爲安頓人的宗教情懷，讓人的報本反始之情作一投射，於是

---

<sup>40</sup> 《周易》：「觀，天之神道，而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣。」王船山詮釋曰：「天以剛健爲道，垂法象於上，而神存乎其中；四時之運行，寒暑風雷霜雪，皆陰氣所感之化，自順行而不忒。聖人法此，以身設教，愚賤頑冥之嗜欲風氣雜然繁興，……」引自王船山：《周易內傳》（《船山全書·第一冊》）（長沙：嶽麓書社，1996年），頁201。其意蓋謂：神道即天道化育萬物之妙運作用，聖人欲體現天道之繁興大用，即是創制立教，制定祭禮以溝通天人，安頓人情，則天下萬民自然順服。

<sup>41</sup> 王船山：《禮記章句·禮運》，頁567-8。



有祭祀天地、祖先、山川、五祀等祭祀活動來溝通天人關係。在行事方法上，王居於中，以無為而治的方式，在其週遭則安排不同名分及任務的官員環繞王者以完成之。意旨猶如孔子所說「無為而治，其舜也與，夫何為哉？端己正南面而已矣。」<sup>42</sup>及「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星拱之」<sup>43</sup>。故上文謂先王通過祭祀之典禮，啓導人心回應天道，挺立人性尊嚴。故禮行使於郊、社、祖廟、五祀，禮義修明而蘊藏於禮制之中。義乃客觀的通道，介於仁、禮之間，為人心所開顯，而卻是藉禮制以發揮其作用，《禮記》中透過諸多禮節儀文之制定，待其人秉其仁心執行之，以即事顯理，讓生活、生命禮儀中，經由人情之恰當發露，體現天道的全幅內容。此因孝弟為人之天性，而人亦莫不有報本反始之情，故孟子即言人人皆有不忍人之心，苟能擴充之，則足以保四海，苟不充之，不足以事父母。故《禮記》所載雖若無世俗型態之宗教儀式，祭祀祖先及天地之禮，卻富含宗教精神及歷史教育的意義。

#### 四·教學方法及考核評量

教育哲學「以性貫情」、「立體達用」之大原則，前已詳述。至於「如何教」的課題，以〈學記〉作為主要論述對

---

<sup>42</sup> 語出《論語·衛靈公 6》，引自楊伯峻：《論語譯注》（臺北：華正書局，1990年），頁169。楊氏又引趙歧注：「任官得其人，故無為而治。」作為參證。

<sup>43</sup> 語出《論語·為政 1》，引自楊伯峻：《論語譯注》（臺北：華正書局，1990年），頁12。

象，在學界雖已有大量研究成果，足資參考。惟因客觀需要，本節理當擇要略予論述。「如何教」的課題，指各種教學法及成效的衡量，相關人員包括施教者、學習者，及學習成效的衡量。

## （一）教學原則

教學方法是多元的而各有其成效，難免會有優缺點並存的情形，吾人所當注意者是其指導原則之大本確立，由本貫末，而能大本不失。〈學記〉提及數項教學原則，頗值得「施教者」參考，分述如次。

### 1. 教學相長：教學過程亦是廣義的學習過程

教學時教師不免會遇到困難，然而經過反省，設法突破困境，卻可得到長進。可見教學過程亦是廣義的學習過程，寓含「終身學習」的觀念，而且「教學」更是擴大學習成效的最佳方法。〈學記〉曰：

雖有嘉肴，弗食不知其旨也；雖有至道，弗學不知其善也。是故學然後知不足，教然後知困。知不足，然後能自反也；知困，然後能自強。故曰教學相長也。〈兌命〉曰：「斆學半。」其此之謂乎！<sup>44</sup>

就學習者而言，經由學習才能知學無止境，反求諸己，繼續學習下去。文中以美食作比喻，以感官經驗證明學習的重

---

<sup>44</sup> 王船山：《禮記章句·學記》，頁 871。

要。總之，教與學二者，其實是互相滲透、互相促進的，因此，教學者必須能「自強」、「自反」，不但自我惕勵，亦須隨時反躬自省。

《老子·四十八章》曰：「為學日益，為道日損。」辯證地說明學無止境，學習者應有謙遜的心理之外，無論為學、為道，二者其實是學習的內容，尤其學道之內容，包括自我修為及待人處世的智慧。而且教學者能否傳達知識、智慧給他人，亦是真知與否的驗證。船山曰：「學日益其所不足，則教不困；教以困而自強，則學益充。」<sup>45</sup>「教以自強而研理日精，足以當學之半。」<sup>45</sup>可見教學工作不純是教，教是「成人」的工作，學是「成己」的工作，即使已作為教師，仍須一面教，一面學，因為學無止境，仍須不斷進修。

## 2. 教學成敗的因素：豫時孫摩及其反證

〈學記〉言及「大學之法」，指出大學教人的方法，有四種教學理論是造成教育興盛的原因，另有六種情況是導致教育失敗的因素，君子須全盤了解教育興廢的原因，才有資格為人師。其言曰：

大學之法，禁於未發之謂豫，當其可之謂時，不陵節而施之謂孫，相觀而善之謂摩：此四者，教之所由興也。發然後禁，則扞格而不勝；時過然後學，則勤苦而難成；雜施而不孫，則壞亂而不修；獨學而無友，則孤陋而寡聞；燕朋逆其師，燕辟廢其學：此六者，教之所由廢也。<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> 同前引註。

<sup>46</sup> 王船山：《禮記章句·學記》，頁 878。

上文提出教學成敗的因素，正面而言，教學過程應先定出規範，以禮約束，防範未然。其次，及時施教；再次，循序漸進；最後，彼此觀摩，互相學習彼此優點，以擴大學習成效。以上四項若有違背，則教學成效不彰。其一，因欲望情識引動之後，才加以禁制，則易遭牴牾。其二，當其憤悱求知之際，不能因勢利導，則良機不再，教學效益不佳。其三，不能循序教學，則學生易遭挫折而沮喪，學之勉強而易忘。其四，彼此未能觀摩取善，則孤陋寡聞，終成井底之蛙。而總結以上根由，則因不良生活習性養成，及喜好逸樂之友誘引所致。

### 3. 適性教學法：長善而救其失，因材施教

〈學記〉言「學者有四失」，是指學生因心性材質的不同，而有四種不同缺失，一是貪多務得，而不求甚解；二是涉獵不廣，而所知太少；三是見異思遷，學而不專一；四是畫地自限，不求上進。教師必須充分了解學生這四種心理狀況，糾正這缺點，才能增進學生的優點。其言曰：

學者有四失，教者必知之。人之學也，或失則多，或失則寡，或失則易，或失則止；此四者，心之莫明也。知其心，然後能救其失也。教也者，長善而救其失也。<sup>47</sup>

此段言因材施教，對於學生材質差異，盡量充分客觀同情理解，分別施以對治之道。表面看來是性格及學習心理的缺點，其實也蘊含著積極的因素，教師應設法導之向善。王船

---

<sup>47</sup> 王船山：《禮記章句·學記》，頁 879-80。

山認為：「多、寡、易、止雖各有失，而多者便於博，寡者易以專，易者勇於行，止者安其序，亦各有善焉。救其失，則善長矣。」<sup>48</sup>可見對缺失能正確處理，也可轉失為得。亦即了解其心理狀態，因材施教，當可補救缺失，培養學生博學、專一、篤行、循序等優點。

## (二) 七大教學綱領及教學語言使用策略

### 1. 教之大倫：通論大學教育的七項基本要求

〈學記〉言「教之大倫」，即設教之大義，是周代大學教育在開學時，所注重的七項教學的基本原則。用意在於使學生能符合尊師重道、從政報國、恭敬求學、收束威儀、從容學習、獨立思考、循序漸進等七項基本要求，使每個學生都能高尚其志。其言曰：

大學始教，皮弁祭菜，示敬道也。宵雅肄三，官其始也。入學鼓篋，孫其業也。夏、楚二物，收其威也。未卜禘不視學，游其志也。時觀而弗語，存其心也。幼者聽而弗問，學不躐等也。此七者，教之大倫也。<sup>49</sup>

其一是學生入學時，有關官員穿著朝服，以蘋藻祭祀先聖先師，表示尊師重道，使學生知所仰慕。其二是指令學生誦習《小雅》的〈鹿鳴〉、〈四牡〉、〈皇皇者華〉三篇君臣宴樂相勞苦的詩篇，令學生感受向學的志意，最後所學可以用於服

---

<sup>48</sup> 同前引註。

<sup>49</sup> 王船山：《禮記章句·學記》，頁 873-5。

務國家。其三，授課前先擊鼓召集學生，然後學生打開書篋，用以提撕警覺，使學生肅穆向學。其四，陳列苦茶、荆條等教鞭以收束學生威儀，使其不敢怠惰傲慢。其五，入學於春天，考察成績在夏祭之後，有充分時間使學生能按自己志趣窅容學習。其六，教師應時常觀察學生的勤怠，惟不干預，使學生能獨立思考而獲益。其七，按學生年紀長幼與接受能力，教師對年長者諮問，讓年幼者旁聽，等待學力累積，則自能通曉。

以上內容包括對德育（已含群育在內）、智育二方面施教的基本要求。其間言及振興鼓舞學生的方法，整齊嚴肅的用意，從容涵養的益處，但並未實際提及教學的內容，而著重在涵養、堅定學生的志向。可見周代立大學之本意，重在啓迪學生心智，俾其立下遠大志向，發揮自動學習的精神。

## 2. 教師之語言使用策略：曉喻教學法及善用問答法

### (1) 曉喻教學法：導而弗牽，強而弗抑，開而弗達

〈學記〉言及「君子之教」，指教師要具有道德修養、學問專長，為人格健全的君子。故能運用良好的教育方式，符合引導、適性、啓發的教學原則，讓學生覺得教師溫和可親，學習容易，學會獨立思考，願意自動學習。其言曰：

故君子之教喻也，道而弗牽，強而弗抑，開而弗達。道而弗牽則和，強而弗抑則易，開而弗達則思。和易以思，可謂善喻矣。<sup>50</sup>

<sup>50</sup> 王船山：《禮記章句·學記》，頁 879。

本段言教學重視啓發性，與上段及時施教之法相關，理想的教學效果是讓學生覺得學習過程和悅、容易，又能獨立思考。而其方法，則是能曉喻學生，善於啓發誘導之，「道而弗牽，強而弗抑，開而弗達。」引導他而不是牽著走，勉勵他而不施加壓力，指點他方向而不是全盤告知。總之，良師的教學方法必能順應學生的志趣，發掘學生的潛能，促進學生的獨立思考，達到使學生自動學習的目的。

## (2) 博喻為師及善用問答法

「能博喻然後能為師」意指教師必須因材施教，廣泛地曉喻學生，而不拘一途。其先決條件是通曉求學入道的淺深次第，了解學生資質材性的好壞，才能達成目標。而作為領導人才的君長，其實也應向師道取則。〈學記〉曰：

善歌者使人繼其聲，善教者使繼其志。其言也約而達，微而臧，罕譬而喻，可謂繼志矣。君子知至學之難易而知其美惡，然後能博喻，能博喻然後能為師，能為師然後能為長，能為長然後能為君。故師也者，所以學為君也。是故擇師不可不慎也。

善學者師逸而功倍，又從而庸之；不善學者師勤而功半，又從而怨之。

善問者，如攻堅木，先其易者，後其節目；及其久也，相說以解。不善問者反此。善待問者如撞鐘，叩之以小者則小鳴，叩之以大者則大鳴，待其從容然後盡其聲。不善答問者反此。此皆進學之道也。

記問之學，不足以為人師，必也其聽語乎！力不能問，然後語之；語之而不知，雖舍之可也。<sup>51</sup>

<sup>51</sup> 王船山：《禮記章句·學記》，頁 880-4。

學生無論智愚賢不肖，皆可加以曉喻教導，而不可放棄，其關鍵唯在於教師是否善於啓發誘導而已。

其次，真正可以爲師者，必須學有所得，義理充足，才有能力鼓勵學生發問，而當機作答。當學生沒有能力發問時，老師就要告知；若告訴了學生還不明白，就只好暫時放棄，以待來日。

復次，教師還須善用問答法教學，印證前段所言「道而弗牽，強而弗抑，開而弗達。」發掘學生潛能，促進其獨立思考能力；而且問答過程中，還應保持彈性，掌握全體情境，從容不迫地加以導引。反之，只記誦書中文字，向學生複述，又未透澈了解，未曾把握書中意義，這種人沒有資格作老師。

### (三) 學習考核及評量

〈學記〉提及小學及大學中的視導制度，考核智育及德育是否兼修之標準，「離經、敬業、博習、論學」屬智育；「辨志、樂群、親師、取友」屬德育（含群育）。隔年考校，其特色是考核重點兼重知識與道德，而在大學中之最高造詣時，更能對所學知識融會貫通，具有獨立自主人格，不會隨波逐流。〈學記〉曰：

比年入學，中年考校。一年視離經辨志，三年視敬業樂群，五年視博習親師，七年視論學取友，此之謂小成，九年知類通達，強立而不反，謂之大成。<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> 王船山：《禮記章句》，頁 872。



小學七年畢業為小成，其驗證是學問上已能深造有得，與人論辯學問的是非；又能心有定見，辨別學友才學之好壞，善擇益友。因已奠定研討學問之基礎，能向志同道合之朋友請益，於致知上已有成就，故稱小成。

大成是大學畢業，共九年學習成果之驗證。須考察學問能否觸類旁通，臨事堅定，不違師教；且能踐履之於行為上，則可謂大有成就。可知，大學教育的目標，在於培養優秀的領導人才，能夠教化人民，移風易俗，使天下歸心。

〈王制〉則主張「興學教民」之後，進而須有選士尚賢，簡不肖以紕惡的作為。教育的功能在於選拔人材，以為國家治事之用。然而對於不帥教者若冥頑不靈，自須黜去不用。〈王制〉第二十三章曰：

命鄉簡不帥教者以告。耆老皆朝於庠，元日習射上功、習鄉上齒，大司徒帥國之俊士與執事焉。不變，命國之右鄉簡不帥者移之左，命國之左鄉簡不帥教者移之右，如初禮。不變，移之郊，如初禮。不變，移之遂，如初禮。不變，屏之遠方，終身不齒。

將出學，小胥、大胥、小樂正簡不帥教者以告於大樂正，大樂正以告於王，王命三公、九卿、大夫、元士皆入學。不變，王親視學。不變，王三日不舉，屏之遠方，西方曰棘，東方曰寄，終身不齒。（二十三章）<sup>53</sup>

前段「簡擇不帥教者」，係借由耆老及俊士在學校中，予以鄉射禮及鄉飲酒禮之身教示範過程，給予改過自新的機會。其

---

<sup>53</sup> 王船山：《禮記章句》，頁336-41。

次，若不變改，則左鄉、右鄉之環境對調，又再次示範。如此迭經鄉、郊、遂等不同區域的多次觀摩學習，若真是無可救藥，才棄去之。

後段是畢業考核制度，大學畢業之際，要簡除不帥教者，以免任官時，未能適任，反有害於民。由小樂正將不帥者之名單上報給大樂正，再上報於王，由王親自視察國學，進行督導。

綜合上述兩段之過程及作法，係因貴族之子弟若自小即受寵而驕縱不受教，給予機會而仍不知悔改，自須屏除之，不可復用。不過此文字所述，只是理想作為之設計，歷史上是否真正實現過，則仍待考證，然其作法仍具有參考價值。

## 五·結語

本文探討《禮記》教育思想、教學制度、教學理論等。在行文架構上將教育哲學區分為「為什麼要教？」「教什麼？」「誰來教？」、「如何教？」四個層面的課題，予以論述。在立論上，將《禮記》教育哲學的特色，定位為以性貫情，主張君子人格才是教育的主體與重心。

首先，討論「為什麼要教」的課題，因為對於人的本質之理解及肯定，是規劃各種教育過程的基礎；而透過各種教育過程，下學人事，上達天道，可以發展人先天的善性，提升人格涵養，豐富人文世界。從「以性貫情」的立場，以〈大學〉、〈中庸〉、〈禮運〉、〈樂記〉四篇文章作為論述依據，對於教育哲學的內容，提出明確範圍及實施步驟。分言

之，〈大學〉提出內聖外王的教育理想，〈中庸〉揭示提升人性，上達天命的教育本質。〈禮運〉借由生命禮儀文化教育，上承天道以治理人情。〈樂記〉透過音樂教育善化人心，移風易俗。

值得注意者，〈樂記〉提供藝術教育（美育）的豐富觀念，雖然其中承載政治、社會、倫理功能之份量頗重，唯今日若審思其中所論音樂的抒情功能及治療效用，亦通用於音樂以外的藝術門類，仍具客觀意義及貢獻。故無論全民或學校教育，均應視之為重要一環。尤其今日教育者喜言德智體群美五育，但美育並未落實於教育實踐中。

其次，探討「教什麼」及「誰來教」的課題，前者「誰來教」的課題，據〈王制〉、〈內則〉，從王者之政教措施、教育官員及教師、學校教育及家庭教育等方面予以論述。後者「教什麼」的課題，據〈文王世子〉、〈曲禮〉、〈學記〉、〈禮運〉，分別從品德教育及經典教育、生活禮儀教育、課餘技藝活動教育、宗教意識及歷史教育等方面予以論述。以上教育制度及教育內容，論其如何達致建國君民及化民成俗的目標，不僅是知識及技藝的學習，還包含品格陶冶及修己治人之道。

最後，探討「如何教」的課題，以〈學記〉作為主要論述對象，探究其間教學原則及評量方法，包括施教者、學習者，及學習成效的衡量。教學方法是多元的而各有其成效，而尤應善用問答法輔助教學。〈學記〉提及數項教學原則，如教學相長、預時孫摩、善喻、長善救失等。以及教學綱領之尊師重道、志學從政、恭敬求學、收束威儀、從容學習、獨立思考、循序漸進等七項基本要求，均頗值得「施教者」參

考，仍具有現代意義。

以上對《禮記》中有關教育哲學的篇章，作總體考察，希望能突破以往研究偏重〈學記〉一文的侷限，而作較為通盤具體的考察。其教育的本質以人格教育為核心，涉及三個層面，一是天人關係及超越意識，二是人性善惡之辨，及身心凝合的觀點，三是國家整體教育規畫，實與政治密不可分。通觀《禮記》全書，對於其「以性貫情」的教育哲學，才能有較為統整的理解。

## 參考文獻：

- (唐)孔穎達：《禮記正義》，阮元校勘《十三經注疏·五》(臺北：大化書局)。
- (宋)朱熹：《四書章句集註》(臺北：鵝湖出版社，1996年)。
- (元)陳澧：《禮記集說》(臺北：世界書局，1990年)。
- (清)王船山：《禮記章句》(《船山全書》第四冊)(長沙：嶽麓書社，1991年)。
- (清)王船山：《周易內傳》(《船山全書》第一冊)(長沙：嶽麓書社，1996年)。
- (清)孫希旦：《禮記集解》(臺北：文史哲出版社，1990年)。
- (清)朱彬：《禮記訓纂》(北京：中華書局，1996年)。
- 吳俊升：《教育哲學大綱》(臺北：臺灣商務印書館，1982年)。
- 岑溢成：《大學義理疏解》(臺北：鵝湖出版社，1994年)。
- 胡適：《中國哲學史大綱》(北京：中華書局，2013年)。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》(臺北：學生書局，1978

年)。

唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》(臺北：學生書局，1978年)。

黃光雄主編：《教育概論》(臺北：師大書苑，1991年)。

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年。

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，2003年6月，頁123-153。)

陳章錫：〈論《禮記·禮運》的政教文化觀——以人情為核心的考察〉(《揭諦》第9期，2005年7月，頁39-74。)

陳章錫：〈《禮記·王制》政教思想探究〉(《揭諦》第15期，2008年7月，頁27-64。)

賈馥茗：《教育哲學》(臺北：三民書局，1988年)。

楊祖漢：《中庸義理疏解》(臺北：鵝湖出版社，1990年)。

楊伯峻：《論語譯注》(臺北：華正書局，1990年)。

楊伯峻：《孟子譯注》(臺北：河洛圖書出版社，1980年)。