

拉曼大学

中华研究院
中文系

论孔子中和的美善统一观

科目编号：UASZ3068

学生姓名：曾妙慧

学位名称：文学士（荣誉）学位

指导老师：郑文泉助理教授

呈交日期：2014年4月16日

本论文为获取文学士荣誉学位（中文）的部分条件

目次

题目	i
宣誓	ii
摘要	iii
致谢	iv
第一章 绪论	
第一节 研究意义与动机	1-3
第二节 研究范围与方法	3-4
第三节 研究内容结构	4-5
第二章 孔子论“美”与“善”	
第一节 孔子之前对美与善的认知	6-7
第二节 孔子论“美”的概念与例证	8-10
第三节 孔子论“善”的概念与例证	10-13
第三章 孔子“美善统一”的审美观	
第一节 孔子论“仁与礼乐”的统一	14-17
第二节 孔子论“文质统一”以及“色德统一”	17-20
第三节 孔子论“尽善尽美”	20-22

第四章 “中和”——从美善统一到天地和合	
第一节 孔子论“中和”的概念与例证	23-25
第二节 从美善统一到天地和合	26-29
第五章 结论	30-31
参考书目	32-33

论孔子中和的美善统一观

宣誓

谨此宣誓：此论文由本人独立完成，凡论文中引用资料或参考他人著作，无论是书面文字、电子资讯或口述材料，皆已于注释中具体注明出处，并详列相关的参考书目。

签名

学号 09UJB06907

日期 16/04/14

摘要

孔子注重艺术的教化功能，以诗书礼乐六艺作为教育内容。艺术的教化功能在于能够以情动人、陶冶性情，以潜移默化的方式培养道德的品格。在这种情况下，艺术成为人生道德修养的手段之一，为伦理道德服务。不过，孔子并没有忽视艺术本来具有的美感。反之，他首开先例，对音乐艺术提出“尽善尽美”的鉴赏评语，要求艺术拥有美善统一的审美特质。本文综合探讨孔子对“仁与礼乐统一”、“文质统一”、“色德统一”以及“美善统一”的概念，得到的结论是孔子以“中和的美善统一”为其审美准则。孔子透过这“中和的美善统一”审美观，从形而下的修养达至形而上的天地和合。

[关键词] 孔子 美善 中和

致谢

谨此感谢郑文泉老师的指导以及其他老师多年以来的教导与栽培，当然也不忘感谢同窗的扶持。最后，感谢母亲以及家人多年来的体谅以及支持，谢谢你们！

第一章 绪论

第一节 研究意义与动机

孔子的思想学说在两千多年来影响着中华民族的思想精神，成为中华民族的主流思想。孔子承先启后，既继承了孔子之前中国的传统文化精神，经过一番去芜存菁后，又自觉地发展出一套系统性的哲学思想，创立了流传千年的儒学。学者劳思光曾说孔子所创立的“儒学有代表中国文化传统之地位”，而孔子更是“有为中国文化传统奠立基石之地位。”（2005：75）因此，研究中华民族之思想精神，不得不从研究孔子的思想精神开始。

孔子的学说注重人文道德的教育。他以《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经作为教育内容，又以礼、乐、射、御、术、数六艺作为教育方法。当中，孔子最重视诗、礼和乐的教育。他曾经说过：“兴于诗，立于礼，成于乐。”（朱熹，2010：104-105）孔子认为人格的培育始于“诗”终于“乐”。孔子对诗、礼和乐的重视说明他注重艺术的教化功能。艺术的教化功能在于能够以情动人、陶冶性情，以潜移默化的方式培养道德的品格。在这种情况下，艺术成为人生道德修养的手段之一，为伦理道德服务，即如学者徐复观（2010）所说的“为人生而艺术”。（4）不过，孔子并没有忽视艺术本来具有的美感。反之，他首开先例，对音乐艺术提出“尽善尽美”的鉴赏评语，要求艺术拥有美善统一的审美特质。

孔子提出的“美善统一”审美观不仅是对艺术的审美要求，而且还是孔子对人的审美要求。孔子对君子的审美要求是“文质彬彬”，这与对音乐“美善统一”的审美要求是异曲同工的意思。“美善统一”以及“文质彬彬”所要求的是形式与内容的和谐统一，而这样的统一又是建立在“中和”的基础上。历来曾有多位专家学者对孔子的审美观进行过研究。他们的研究课题多数以礼乐的“美善统一”为主，也有学者以“中和”思想作为研究的出发点。

笔者从“中国知网”（CNKI）搜索到有关的期刊论文，兹罗列如下：（1）戴小勇、徐志国（2008）〈孔子论“美”〉；（2）段红伟（2005）〈论儒家礼乐文化的和谐思想〉；（3）于建福（2010）〈孔子的中和美育观〉；（4）张兵（2012）〈中和之美、尽善尽美与人格之美——论孔子的《诗》审美〉；（5）张敏（2012）〈论孔子对“美”与“善”之关系的认识〉；（6）张晓艳（2004）〈文质彬彬，尽善尽美——儒家美学思想及其当代价值〉；（7）丛连军（2009）〈孔子审美观“中和”思想探微〉。笔者也从“台湾博硕士论文知识加值系统”搜索有关的硕士学位论文：汤楷骅（2010）《古代儒家乐教思想研究》。

笔者发现鲜少有学者研究孔子对“色德”关系的看法，仅有一名学者刘美红（2011）在其论文〈解读《论语》之“色”〉中提及“色与德性”之间的关系。笔者认为“色德”之间的关系犹如“文质”，在探讨形式内容统一的审美观时不应该忽略“色德”的关系。再者，《论语》一书中就记载孔子多次提及“色德”的概念，

因此笔者认为应该研究孔子“色德统一”这一概念。此外，多数学者未能将“美善统一”的观念与“天地和合”的观念作一个联系研究。

故此，本文的研究目的是从探讨孔子美善统一观的过程中，分析“中和”这个概念对孔子审美观的影响，然后再将“美善统一”与“天地和合”作一个联系。换言之，本文欲证明孔子通过形而下培养人的“中和的美善统一”性质以达至形而上的“人与天地和合”。如今儒学的推行，多以读经典为主，忽略了孔子所提倡的礼乐教化。这个研究证明有助于教育家在推行儒家教育时，以“美育”作为出发点，注重礼乐形式的教化，建立与天地合和的和谐社会。

第二节 研究范围与方法

“美善统一”是孔子对礼乐人格的审美标准。这样的审美标准要求“美”与“善”的和谐统一。因此，研究孔子“美善统一”的审美观，首当其要是探讨孔子对“美”与“善”的个别概念。“美”与“善”分别属于形式与内容的范畴，其统一也表征形式与内容的统一。此外，在孔子之前的时期就已经出现对美与善的认知，而前人对美善的认知有可能会影响孔子对“美”与“善”的认知概念。因此，笔者也同时探讨孔子之前对美与善的认知。

孔子的“美善统一”审美观不仅体现在他对音乐的鉴赏，也贯彻在孔子的思想学说里，如上文提及的“文质彬彬”就是孔子对人格的鉴赏标准。除了“美善统一”

以及“文质彬彬”之外，孔子学说里还有“仁与礼乐的统一”以及“色德统一”这些形式与内容统一的概念。笔者将“美善统一”、“文质彬彬”、“仁与礼乐的统一”以及“色德统一”纳入研究范围。综合探讨以上四种形式内容的统一，笔者又探讨孔子的“中和”观念，以及“中和”与“天地和合”之间的关系。因此，本文的研究范围涵盖孔子对形式与内容的统一要求，再延伸探讨孔子的“中和”观，最后以探讨“人与天地和合”的观念为结尾。

本文的研究方法以原典诠释、文献探讨和理论分析为主。原典诠释的文本以《论语》为中心。《论语》的版本以朱熹（2010）的《四书章句集注》为主，程树德（1990）的《论语集释》以及杨伯峻（2010）的《论语译注》为辅。笔者分析古今各家学者对《论语》章句的诠释，从中得到孔子对“美善”、“仁礼乐”、“文质”、“色德”以及“中和”的概念。此外，笔者也参考各家对孔子审美观的观点，引用他们的论述以支持论点的说明。

第三节 研究内容

第一章为绪论，分为三节。第一节阐述研究的目的及动机，说明研究对推广儒学礼乐教育的意义。第二节说明研究范围与方法，以《论语》作为主要的研究文本。第三节则简单说明研究的内容结构。

第二章探讨孔子对“美”与“善”的概念，共分为三节。第一节探讨孔子之前的美善概念对孔子审美观的影响。第二节论述孔子对“美”的概念。第三节则论述孔子对“善”的概念。

第三章论述孔子“美善统一”审美观。此章共有三节，从不同的角度范围阐明孔子形式内容统一的审美观。第一节以艺术形式之“礼乐”及道德内容之“仁”的统一来论述形式内容的统一。第二节则以人的形象美“文”以及品格美的“质”的统一作为论点。此外，同样是人之形象本质的“色德”也被纳入此节。最后一节则是论述“尽善尽美”的审美观，总结孔子“美善统一”的审美观。

第四章主要是探讨孔子对“中和”的概念。此章一共有两节。第一节分别探讨孔子对“中”、“和”以及“中和”的概念。第二节则是从“中和”的概念延伸探讨人与天地的和合。

第五章为结论。此章总结第二章至第四章的论点，证明孔子通过形而下培养人的“中和的美善统一”性质以达至形而上的“人与天地和合”。此外，此章也延伸论述孔子“中和的美善统一观”对现代社会的意义。

第二章 孔子论“美”与“善”

第一节 孔子以前对美与善的认知

若追溯美字的产生与变化，早在孔子之前，就曾出现美善同义的情况。东汉许慎（2011：146）在《说文解字》解释“美”时说：“美，甘也。从羊大。羊在六畜主给膳也。羊与善同意。”许慎从剖析“美”的字形来解释美善同义，虽然这样的说法有牵强附会之嫌，但是却也透漏早期曾经出现美善同义的情况。不过，早期的美善同义，并非是情感范畴与道德范畴的结合统一，而是出于当时的人对口欲、美味的重视，继而形成了“物质享受的对象与审美享受的对象的合一”。（于民，2010：108）当然，这样的美善同义并不符合孔子对美善同义的看法。

直到春秋时期，出现了“无害为美”的美善同义的见解，美善也开始出现了明显的区分。《国语·楚语》记载伍举为“美”下了一个定义，他说：“夫美也者，上下、内外、小大、远近皆无害焉，故曰美。”（于民，1987：26）伍举所言之“美”有别于早期的美善同义，审美标准不再是以美味为主，而是以“无害为美”。伍举以“无害”作为“美”的主要条件，目的是要从审美的角度劝谏君主以“德”为政，勿“以土木之崇高、彤镂为美”，勿“以观大、视侈、淫色以为明”，否定形式美之余，强调“美”必须含有“德”的特质，因为“其有美名也，唯其施令德于远近，而小大安之也。”（于民，1987：26）因此，伍举所谓的“无害”是含有“善”的意义。伍举的“善”是对当时君主的一种政治要求。以此推断，伍举的“美”也就是“以善为美”。从伍举对“美”的认知可以看出，美善同义出现了本

质的变化，美善不再是审美享受与物质享受的合一，而是审美享受与道德特质的合一。“伍举论美”的一段话中，不仅记载当时以“善”为前提的审美观，还记载以“目观为美”的纯形式审美观的出现，意味着美善同义的审美观逐渐瓦解。

其实不难理解何以美善同义的审美观终究会面临化解。随着春秋末期礼崩乐坏、人的道德堕落，物质与感官的享受影响和决定审美观。审美观不再是以内容为依据，因此，孔子顺应“美”意义的发展，承认“美”有独立的外观形式美的意义。不过，孔子的审美观仍然以“善”为依据，要求美与善统一。孔子立说教世，以六经为教育内容，他的审美观也必然会受六经的影响。孔子评《诗经》说：“诗三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪’。”（朱熹，2010：53）朱熹注云：“凡《诗》之言，善者可以感发人之善心，恶者可以惩创人之逸志。”（2010：53）朱熹之言说明《诗经》的内容有感化励志的功效。孔子从《诗经》里优美的诗句看到了“善”的内容，从而影响了他对审美的要求。从子贡引用《诗经·卫风》里的诗句“巧笑倩兮，美目盼兮”询问孔子的这起事件就可以看出《诗经》对孔子审美观的影响。孔子回答“绘事后素”，就证明他从《诗经》中看到隐藏在形式美背后的善。因此，以此推断，孔子美善统一的审美观或多或少受到《诗经》的影响。此外，《尚书·尧典》以及《诗经》都有“中和”的概念。《尚书·尧典》记载“八音克谐，无相夺伦，神人以和”，从音乐的角度论述“中和”的概念，《诗经》的首篇〈关雎〉，其内容被评为“乐而不淫，哀而不伤。”这也是“中和”的一种概念。因此，孔子的“中和”审美观也是受到这些古籍的影响。

第二节 孔子论“美”的概念与例证

在《论语》一书中，“美”一词出现的次数共有 14 次。依据杨伯峻（2010）的分析，当中有 7 次的“美”有“好，好的”的含义；3 次的“美”有“美好的事”的含义；4 次有“漂亮，美丽”的含义。（258）杨氏的分析，仅从字义上简单解释“美”的意思，未能阐明孔子对“美”的真实概念。如孔子说的“君子成人之美”、“里仁为美”的美字虽然都带有“好”、“美好”的含义，但是若往深一层探索，这些“美”字其实还含有属于道德范畴的意思。因此，了解这些“美”字固中所含有的深层意义，就可以真正理解孔子对“美”的概念。

孔子对“美”的认知，可以分为三种概念。第一种概念，是“美”字仅有声色之美，单纯的外观形式美的意义。《论语·雍也》：“子曰：‘不有祝鮀之佞，而有宋朝之美，难乎免于今之世矣！’”（朱熹，2010：88）这里的“美”主要是指宋公子朝的美色，是纯粹外观上的美感。邢昺在《论语集解》注疏中谓“宋朝，宋之美人而善淫”，说明宋朝无内涵之美德。（程树德，2012：398）孔子又说“如有周公之才之美，使骄且吝，其余不足观也已。”朱熹有注云：“才美，谓智能技艺之美。”（2010：105）此处所言之“美”，主要是形容拥有周公的智能技艺的美好，并不涉及内在的道德范畴。孔子认为，一个人就算拥有周公的智能技艺，为人却“矜夸鄙吝”，那么其他方面的才能德行也就不用了。孔子对美的第一种概念既是将“美”作为一个独立的审美形容词，仅仅只是形容外观形式，并不涉及本质内容的问题。这样单纯的形式外观之“美”，在《论语》中的例子还包括“致美

乎黻冕”（朱熹，2010：108）、“有美玉于斯”（朱熹，2010：143）以及“苟美矣”（朱熹，2010：194）的“美”。

第二种概念，即“美”拥有“善”的本质，但是还不全然与“善”同义。

《论语·八佾》中，子夏问孔子“巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮”是什么意思时，孔子回答说：“绘事后素。”（朱熹，2010：63）朱熹为此章句注解：“人有此倩盼之美质，而又加以华彩之饰，如有素地而加彩色也。”（2010：63）这里所指的“美”除了有第一概念“外观美”的意思，还有孔子所言的“后素”，即美的本质。孔子对“美”的第二种概念，结合了形式与本质的范畴，将审美的范围从外观延伸至内在。而这样的“美”又必须服从于孔子的道德精神之下，从属于“善”，以道德范畴的“善”为本质。因此，当子夏提出“礼后乎”时，孔子立即赞叹子夏了解礼的本质。另外，孔子又指出“里仁为美”（朱熹，2010：69），将“仁”这个属于道德范畴的特质，赋予“美”这个情感范畴的特质。孔子的“仁”既然拥有“美”的特质，那么孔子对“美”的要求，也应该包括了“仁”的特质。对孔子而言，“仁”是人类道德精神的最高标准，人类道德范畴的“至善”。这样崇高的道德精神是会令人产生情感的享受，从中感受到“美感”。

第三种概念，即“美”与“善”同义。《论语》中“美”与“善”同义的例证就有<尧曰>以及<颜渊>中提及的“美”字。子张问政，孔子回答：“尊五美，屏四恶，斯可以从政矣。”（朱熹，2010：194）“五美”指的是君子应该实行的五种善政，即“惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛”。与之相

对举的则是“四恶”，指的是四种恶政，即“不教而杀谓之虐，不戒视成谓之暴，慢令致期谓之贼，犹之与人也，出纳之吝，谓之有司。”（朱熹，2010：194）孔子又说：“君子成人之美，不成人之恶。”（朱熹，2010：137）孔子在这两段章句中直接以“美”取代“善”，将“美”与“恶”相对举，“美”即“善”，“善”即“美”。“美”在这里不再是形容外形的词语，而是与“善”浑然一体，不分内外。

孔子继承春秋前期美善同义的观念，认同美从属于善，形成了他美善统一的审美观，也就是上文所说的孔子对美的第二概念以及第三概念。当然，孔子也不否认纯形式审美观的出现，因此构成他对美的第一概念。既然孔子认同美从属于善，善是美的本质内容，那么了解孔子对善的概念也就能更清楚孔子对美的概念。

第三节 孔子论“善”的概念与例证

《论语》一书中，“善”一词出现的次数共有 36 次。依据杨伯峻（2010）的分析，当中有 22 次的“善”是形容词，有“好”的含义；5 次的“善”是名词，有“好人、好处、好事情”的含义；1 次有“好起来了”的含义；3 次有“善于、长于、能做到”的含义；3 次有“好好地”的含义；2 次有“使它好”的含义。

（275）杨伯峻的解释过于笼统，无法阐明孔子对“善”的概念。在《说文解字》中，许慎（2011）对篆文的“善”字作了这样的解释：“善，吉也。从言，从羊。

此与义美同意。”（102）而许慎（2011）对篆文“义”的解释是：“义，己之威义也。”（633）“威义”即“威仪”段玉裁注解：“义为古文威仪字。”（许慎，2011：633）（上文已解释许慎对“美”的解释，在此不再重复。）根据许慎的解释，“善”在古代的含义与外在形式的“威仪”与“美”同义，并无明显和特定道德范畴的含义，凡是让人在感官上感到美好的事情都可以称之为“善”。许慎对“善”字的解释也不符合孔子对“善”的概念。对于“善”的概念，孔子有不同于许慎的见解。孔子认为“善”不仅拥有外在形式的特质，同时也含有道德范畴的含义。

孔子对“善”的认知，可以分为两种概念。第一种概念，就是“善”有道德范畴的含义。这个道德含义属于“仁”的范畴，但又不完全是“仁”。在《论语》中，孔子提到的“善”字的章句有：“择其善者而从之，其不善者而改之”（朱熹，2010：98）、“见善如不及，见不善如探汤”（朱熹，2010：173）、“笃信好学，守死善道”（朱熹，2010：106）等。在这些章句中，孔子只是说明要择善改恶，对“善”要抱有积极的态度，并没有具体说明“善”的含义及内容条目。若对这些“善”字作解释，只能解说“善”是指美好的事情或美好的行为，是值得人们积极去学习或奉行。孔子又说：“苟志于仁矣，无恶也。”（朱熹，2010：70）“无恶”的意思就是“善”。有志于“仁”，依循“仁”而行事，则所做的都是善的事情。“善”的内容以仁为依据，表现出来的就是美好的事情或美好的行为。

值得注意的是《论语》中还出现“善人”一词，一共出现了 5 次。除了《论语·尧曰》一篇记载尧所说的“善人”，其他四次的“善人”一词皆出自孔子。了解孔子对善人的概念，有助于厘清孔子对“善”的概念。孔子说“善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣”（朱熹，2010：144），“善人教民七年，亦可以即戎矣。”（朱熹，2010：148）孔子认为善人若成为诸侯教导人民，就可以感化残暴之人，去除刑杀，使人民有能力作战。孔子又说善人“不践迹，亦不入室。”依据朱熹对“善人”一词注解，善人是“质美而未学者也。”（朱熹，2010：127）善人本质善美，却不依循成法，虽然不会作恶，但是也达不到仁的层次。从孔子对善人的解说，可以看出孔子认为“善”具有去除残暴刑杀的道德含义，符合“仁”的概念。孔子曾说“仁”是“爱人”，去除残暴刑杀的行为也是爱人的举动。但是这并不代表“善”就是“仁”。孔子曾说：“圣人，吾不得而见之矣；得见君子者，斯可矣。”又说：“善人，吾不得而见之矣；得见有恒者，斯可矣。”（朱熹，2010：99）孔子将“圣人”与“善人”对比举例，说明了两者之间的不同。“圣人”是达仁者，而“善人”虽质美，却还未达仁。总结而言，孔子认同与提倡“善”所具有的道德范畴的含义，虽未达至“仁”的层次，但是仍然在“仁”的范畴里。

“善”的第二种概念，是“善”含有“仪”的意义。这与许慎所说的“善”与“义美同意”的概念是一样的。孔子承认“善”有体现在外的形式意义，而“善”体现在外在形式上是可以让人的感官感到愉悦与享受的。同时，“善”也是有内在的道德意义。而这种道德意义又必须符合孔子的道德伦理要求，才会被孔子称之为美。孔子称赞卫国的荆孔子“善居室”。此句可解释为孔子称赞荆公子善于居家之

事或称赞其居家之美好。孔子称赞荆公子的原因在于他经理居室时，循序而节俭，从“苟合”、“苟完”、“苟美”三个层次，依据自己的能力循序完成居室的装潢整理，并不为了速求完美而被身外物所累。（朱熹，2010：143）

综合上述，孔子对“善”的概念是以道德意义为主体，体现在外的是“美”的形式。

第三章 孔子“美善统一”的审美观

第一节 仁与礼乐的统一

孔子的学说以“仁”为核心，“仁”属于伦理范畴，说明孔子的学说以伦理为基础，因此，孔子的审美观必定也是以伦理为本位。孔子自觉地将礼乐与仁学统一，赋予礼乐以“仁”的内容，同时礼乐也是成就“仁”的方法之一。孔子曾感叹“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（朱熹，2010：61）礼乐脱离了仁，也就脱离了其真正的功能意义，仅仅只是一种形式躯壳。周代制礼作乐，设定了一套符合社会阶级的典章制度，其功能主要是作为政治准则以及道德规范。孔子处于礼崩乐坏的时期，诸侯大夫越权僭礼的行为，造成礼乐制度脱离了原来的秩序。孔子说：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。”（朱熹，2010：171）天下行仁道时，礼乐制度由天子作主决定，诸侯臣子们依据各自的身份阶级进行礼乐仪式。天下不行仁道时，诸侯大臣们就会违反社会秩序，作出僭越天子权力的行为。《论语·八佾》就记载季氏僭用天子之乐，以“八佾舞于庭”，违反了“君君、臣臣、父父、子子”的社会秩序。（朱熹，2010：61）

从艺术的角度分析“礼乐”，可以简单地解说礼是规范化的人类行为，乐则是规范化的协调音律。两者透过和谐的规律给予人们在心理情感上愉悦的感受，或是美的感受。这只是从“礼乐”的形式感受到美的情感作用。孔子认为“礼乐”还有属于内在功能的美。他看到“礼乐”具有启发和陶冶人们性情的内在功能，与“仁”结合在一起，可以从外至内地转化人们的性情，提升人们的道德修养。有别于周代

“礼乐”维护氏族统治的功能，孔子赋予礼乐的意义是人伦教化和治世的社会功能。孔子希望透过恢复周代的“礼乐”，使人们在习礼学乐的过程中培养“仁”的性情，从而促进社会的和谐发展。因此，礼乐与仁的统一，构成了孔子独特的审美要求。孔子承认礼乐本身的艺术价值，能给予人们情感心理的愉悦作用。他同时要求这样的作用要能促进人们心性的升华以及社会的和谐。孔子认为惟有这样的艺术才有真正的价值和意义。换言之，艺术的美不仅取决于艺术形式上的规律和谐，还包括艺术内容的道德价值与功能，就如同于民（2010）所说，孔子的“一切审美艺术都是为了培养心性合乎要求的人”。（153）

林放曾问孔子“礼之本”，触及“礼”的本质问题。孔子回答说：“礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。”（朱熹，2010：62）显然，孔子认为“礼”不应该只是形式上的典章制度、规矩仪节。“礼”的表现须发自内心的诚与敬，符合“仁”的标准。若仪礼盛于内心的真诚，则文盛于质，则有违“仁”的表现。这是内在心性的精神决定外在形式的表现，即“仁”决定“礼”的表现。相对而言，外在形式也能锻炼内在心性的精神，即“礼”培养“仁”的心性精神。孔子曾说：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。”（朱熹，2010：131）“克己”即克制自己的行为，一举一动以“礼”为依据，要做到“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（朱熹，2010：132）。这样通过“礼”的锻炼，一日之间，就能达到“仁”的境界。孔子又说：“知及之，仁能守之，庄以莅之。动之不以礼，未善也。”（朱熹，2010：159）知理守仁，说明内在心性已具备德性，但是若不注重外在的庄重，举动不符合礼节，则德性还未尽善。人若拥有仁礼统一的特质，

其内在蕴藏高崇的德性，外在则散发仁道的仪礼。这样的人是孔子所认同赞美的。这也是孔子审美人的一种标准。

孔子对“乐”的重视不亚于“礼”。在《论语》有多处记载了孔子对音乐的欣赏。他说：“《关雎》，乐而不淫，哀而不伤。”（朱熹，2010：66）又说：“师挚之始，《关雎》之乱，洋洋乎盈耳哉。”（朱熹，2010：106）“乐”和“礼”一样具有有启发和陶冶人们性情的内在功能。孔子重视“乐”教化治世的功能，回答“颜渊问为邦”时，指出“乐则《韶》《舞》”，排斥不是雅乐的《郑声》。（朱熹，2010：163）孔子赞美《关雎》、《韶》以及《舞》，是因为它们的艺术内容符合政治道德的标准，属于“雅”的艺术。这也是符合孔子“仁”的标准。孔子对“乐”的审美标准，如同“礼”一般，以“仁”为依据。孔子就曾说过“恶《郑声》之乱雅乐也”。（朱熹，2010：180）孔子之所以排斥《郑声》是因为“《郑声》淫”。朱熹注解“淫”说：“淫者，乐之过而失其正者也。”（2010：66）因此，《郑声》“不正”，不符合孔子的审美标准，不为孔子所接受。

“乐”和“礼”一样也能显现人的内在心性。《论语·宪问》记载：“子击磬于卫，有荷蕢而过孔氏之门者，曰：‘有心哉，击磬乎！’”（朱熹，2010：158）荷蕢者能从孔子的磬声中领会到孔子的心志，因为“孔子击磬时，他的人格是与磬声融为一体的。”（徐复观，2007：5）这就是仁与乐统一的一种显现。虽然“礼”和“乐”同为锻炼“仁”的方法，但是“乐”的功效又比“礼”略胜一筹。孔子说：“兴于诗，立于礼，成于乐。”（朱熹，2010：104-105）此话可解释为学“仁”

的三个步骤：第一，先从《诗经》入门；第二，从习礼中确立达“仁”的目标；第三，从音乐中达到“仁”的人格完成。音乐之所以更具有教化功能，是因为音乐比礼更能感动人心。

综合上述，“仁与礼乐的统一”就是“美善统一”的表征，也就是形式与内容的统一。

第二节 孔子论“文质统一”与“色德统一”

另一个与美善统一有关联的是文质统一。“文”一词在《论语》中有诸多的含义。例如“周监于二代，郁郁乎文哉”（朱熹，2010：65）的“文”指的周代的礼乐制度；“小人之过也必文”（朱熹，2010：189）的“文”指的是文饰；“行有余力，则以学文”（朱熹，2010：49）的“文”指的是诗书六艺之文。总而言之，孔子所说的“文”犹如上文“礼乐”，主要是一种形式外在的性质，与“质”对立。“质”指的是内在道德品质，而这个道德品质则需要符合“仁”的标准。孔子说：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”（朱熹，2010：89）纵然一个人具有高尚的道德品格，但是如果文辞威仪不得体，就显得鄙俗。相对而言，一个人具有得体的文辞威仪，但是道德品格却不及外在的文饰，就显得诚心不足。从此章句可看出，孔子对君子的理想要求是文质统一的“文质彬彬”，而这样的统一是文与质的融和平衡。孔门弟子子贡继承孔子的概念进一步解说文与质的关系。卫国大夫棘子成曾向子贡提出疑问，他认为君子拥有道德品质就已经足够了，何以还

需要外在之“文”？子贡解说道：“文犹质也，质犹文也。虎豹之鞞，犹犬羊之鞞。”（朱熹，2010：135）“鞞”是去除毛发的兽皮。子贡认为“文”就如同动物身上的皮毛，用以分辨动物的本质。如果去除了虎豹和犬羊的毛发，从外观上就分辨不出凶猛的虎豹和温驯的犬羊。这说明孔子的仁学不仅注重内在道德品质的培养，还注重外在形式的体现。

在《论语》中，另一个与“文”相关的词是“文章”。《论语·公冶长》就记载子贡说：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”依据朱熹的注解，此话里的“文章”指的是“德之见乎外者，威仪文辞皆是也。”

（2010：79）这说明孔子的威仪文辞见乎于外，是德性自然而然的一种显现。这种显现不仅发生在人的身上，也发生在政治上。孔子就曾赞叹：“大哉尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其有成功也。焕乎！其有文章。”（朱熹，2010：107）孔子又赞叹周朝“郁郁乎文哉！”“文章”与“文”指的是尧与周朝时代礼乐制度的具体表现，也是当时德政的一种显现。

另一个形式外在与内容统一的组合是“色德”。孔子曾感叹：“吾未见好德如好色者也。”（朱熹，2010：114）又说：“巧言令色，鲜矣仁！”（朱熹，2010：48）孔子感叹当时的社会风气重色轻德，斥责“致饰于外，务以悦人”的行为，是不符合仁德的。孔子又说：“色厉而内荏，譬诸小人，其犹穿窬之盗也与？”（朱熹，2010：179）孔子认为外形严厉，内心柔弱，内外不相符，犹如偷盗之小人，没有真实的内在却盗用虚名。这就如同“色取仁而行违”，以仁德之形色求名，而

不务实于实践中。由此可见，孔子反对纯形式意义的“色”，排斥没有仁德为依据的外在之“色”。孔子认同的“色”是“仁德”的外在体现。“色”需和“仁德”相辅相济，内外统一。

“仁德”在“色德统一”的关系中固然重要，但是，孔子也注重“色”的体现。他曾说：“君子不重则不威，学则不固。”（朱熹，2010：50）这是指为人若不敦重，外形就不威严，而所学必然不坚固。朱熹为此章句注解：“轻乎外者，必不能坚乎内。”（朱熹，2010：50）这更加强说明人若轻率于言行举止，其道德修养必不能坚定永固。外形的威严敦重是可以帮助提升道德修养。相对而言，人若有坚定永固的道德修养，其言行举止必彰显其德。这是一种从内在转化至外在的道德精神。这种道德精神融合内外，使人投手举足之间，无不散发令人称美的气质。《论语》记载孔子“温而厉，威而不猛，恭而安”（朱熹，2010：102），说明孔子的德行见于容貌之间，内外浑然一体。孔子的容貌举止还可见于《论语·乡党》一卷中。孔子在日常的起居作息、衣着习惯、与人应对之间，其外形容貌举止皆合乎仁礼要求，在现实中落实“色德统一”的概念。唐君毅（2005）说：“孔子之伟大，正在其能使一切最平凡的日常生活，同可表现德性，表现价值。”（299）

孔子曾说：“色难。有事，弟子服其劳；有酒食，先生馔，曾是以为孝乎？”朱熹注解：“孝子之有深爱者，必有和气；有和气者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。”（朱熹，2010：56）孔子认为奉行孝行的难度在于行孝之时有和悦的容貌，因为只有真诚深爱父母者，才会在行孝之时，其孝心从内转化至外，以和悦之情体

现在容貌之间。反之，若内心无真诚的孝心，所做的举动虽然皆是行孝之事，但容貌之间体现的却不是和悦之情。

第三节 孔子论“尽善尽美”

《论语·八佾》中有一段关于孔子审美音乐的记载，历来成为多位学者研究孔子审美观的主要论据。在这段记载中，孔子给《韶》乐的评价是“尽美矣，又尽善也”，而给《武》乐的评价则是“尽美矣，未尽善也”。（朱熹，2010：68）历来学者们对这段话作过了诸多的诠释，总结而论，主要是指此段话是证明孔子区分美与善，以及以美善统一为审美标准的论据。

《韶》是舜时的乐曲，而《武》则是周武王时的乐曲。孔子认为《韶》乐以及《武》乐皆“尽美”，但是音乐内容却有“尽善”及“未尽善”之分。若分析表面文字的意思，则“美”与“善”是相互对举的，前者指的是形式的美好，后者指的是内容的美好。邢昺在《论语集解》中注：“孔曰：‘《韶》，舜乐名也。谓以圣德受禅，故曰尽善也。《武》，武王乐也，以征伐取天下，故曰未尽善也。’”

（程树德，2012：223）由此可见《武》乐之所以未能“尽善”，皆因武王以武力取天下，未能符合孔子的仁学思想，而《韶》乐之“尽善”，是因为舜以其仁德受禅于尧，符合孔子对仁政的要求。朱熹在《论语集注》中注：“美者，声容之盛。”

（朱熹，2010：68）也就是说“美”是形容《韶》与《武》的声色形式之盛美，从形式上作出的审美判断。

学者如陈望衡（2001）认为这段话是“孔子在理论上明确地区分了善与美，指出善的不一定是美的，美的不一定是善的。”（83）而于民（1987）认为孔子的这段话区分了美与善，“把美归于形式上的一种审美的肯定的属性，善归于思想内容上的一种肯定的属性。”（30）孔子把音乐审美划分为对艺术形式与艺术内容的审美，不仅承认了艺术形式的独立性，也同时瓦解了美善同义的传统观念。在美善区分的基础上，他又以自己的仁学为根据，建立了“美善统一”的审美观。徐复观（2007）认为孔子将美与善相对举，说明美与善“应分属于两个不同的范畴，而又可以统一于一个范畴之内”。（11）“尽善尽美”这四个字就是美善统一于一个范畴之内的另一个说法，也是孔子对《韶》乐的最高评价。

值得一提的是，《武》的音乐形式是“尽美”的，只是其思想内容“未尽善”。“未尽善”的意思并不否定《武》乐的思想内容含有“善”的特质。朱熹（2010）说：“善者美之实”，接着又说：“舜绍尧致治，武王伐纣救民，其功一也，故其乐皆尽美。”（68）这意味着“尽美”的《韶》与《武》都含有“善”的特质，“尽善”与“未尽善”的差别只在于善的层次上。前者“尽善”，后者“未尽善”，关键在于“尽”字。徐复观（2007）认为“尽善”应该是指“仁的精神”，而《武》虽然“未尽善”，但其所蕴有的善可能是“天地之义气”。（12）尽管徐复观的论点属于他个人的推测，不过，这样的推测是可以成立的。孔子以“仁”为其学说核心，“仁”是最崇高的道德精神，而“尽善”是极致之德善，也是最崇高的道德标准。因此，以“仁”释“尽善”是符合孔子的思想标准。

总而言之，孔子对音乐的审美观是以“善”或“仁”为前提，音乐的价值是以思想内容的仁善为准则。对于纯形式美的音乐如“郑声”，孔子是不赞其美的，甚至还说：“放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。”（朱熹，2010：159）孔子以“美善统一”作为审美观点，提倡形式与内容的统一，这样的见解并不局限在音乐范畴。孔子认为美的形式是善的表征，道德精神是可以透过形式表现出来的。孔子在《论语》中所论的“文质”、“色德”以及“礼乐与仁”与“美善”是一体两面的概念。

第四章 “中和” ——从美善统一到天地同和

第一节 孔子论“中和”的概念和例证

从“仁与礼乐的统一”、“文质统一”、“色德统一”，到“美善统一”（下文统称为“美善统一”），这是孔子从多方面给予形式与内容和谐统一的肯定。这些统一始终贯彻一个“中和”的概念。如《关雎》的“乐而不淫，哀而不伤”（朱熹，2010：66）、君子的“文质彬彬”（朱熹，2010：89）、孔子的“温而厉，威而不猛，恭而安”（朱熹，2010：102）等都是“中和”的一种表现。“中和”这一概念在《论语》中并不明确，“中”与“和”本来是两种不同的概念。孔子未曾提到“中和”一词，不过却曾分别提及“中庸”、“中”以及“和”字。下文将分别阐述孔子对“中”、“和”以及“中和”的概念。

根据杨伯峻（2010）的记载，“中”字在《论语》里出现 23 次，共有七种不同的含义。当中有 10 次的“中”字是方位词；4 次指的是“中肯，符合客观事理”；4 次指的是“恰合于”；2 次是“表示上下之间的等次”；1 次是动词；1 次指“半也”；1 次指的是“古代哲学家的术语，其最合理而至当不移”。（218）杨伯峻的译注仅给与表面的字义，不能清楚阐明“中”的概念，需综合分析《论语》中其他有关“中”概念的章句。除了“中”字之外，《论语》中还有“中庸”及“中行”这两个含有“中”概念的词。《论语·雍也》记载孔子说：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”（朱熹，2010：91）孔子认为“中庸”是“德之至”，不过因为孔子之时正逢乱世，因此人民已经有很长的时间鲜少行中庸之道。朱熹注

解：“中者，无过无不及之名也。”（朱熹，2010：91）何晏《论语集解》解释：“庸，常也。中和可常行之德也。”（程树德，2012：426）有关“中”的概念又可见于《论语·子路》：子曰：“不得中行而兴之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”（朱熹，2010：147）何晏《论语集解》引用包咸的注解，认为“狂者进取于善道，狷者守节无为”，（程树德，2012：931）两者犹过不及。孔子以狂狷两者与中行者相对而论，即说明“中”的意思与狂狷的进取守节相反，位于两者之中间。《论语·尧曰》记载尧说：“允执其中。”这里所指的“中”，依据朱熹的注解也是“无过不及”的意思。（2010：193）子贡曾问孔子“师与商也孰贤？”孔子的回答“师也过，商也不及”，就是指两者不符合“中”的概念。（朱熹，2010：126）综合各家注解，孔子对“中”的概念，套用朱熹的话，就是“无过无不及”。

根据《论语》的记载，孔子曾多次提到“和”字。杨伯峻（2010）分析《论语》中的“和”字有四种含义：一、指和谐、恰当或恰到好处；二、指春秋时术语，与“同”的含义相反；三、指和睦、团结；四、指声音相连。（246）“和”的概念早在孔子之前就已出现，《尚书·尧典》就提出“八音相谐，无相夺伦，神人以和。”所谓“八音相谐”指的是八种乐器的音乐和谐统一，这是从音乐的审美角度来说明“和”的概念。《国语·郑伯》记载西周末年史伯劝谏郑桓公时提出了“和”与“同”的概念。他说：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。”史伯以“和”与“同”相对举，指出“和”是不同事物的谐调统一。这个概念的重点在于“不同”的互相包容、谐和统一。史伯

继而提出“和五味”以及“和六律”为例子，从对饮食与音乐的审美判断，指出五种味道调和统一才美味，而六种音律调和统一才动听。反之，单独一种味道不能煮出美食，而单独一种音律不能成乐，因为“味一无果”，“声一无听”。天地万物在“和”的协调下，才能生成发展，生生不息。《论语·子路》孔子所说的“君子和而不同，小人同而不和”（朱熹，2010：147）的这段话，与史伯的“和”与“同”的概念相似。朱熹注解：“和者，无乖戾之心。同者，有阿比之意。”（2010：147）何晏《论语集解》：“君子心和，然其所见各异，故曰不同。小人所嗜好者则同，然各争利，故曰不和。”（程树德，2012：935）君子能容异己，与不同者和平相处；小人则不但不能容异己，还与自己相同者相争，所体现出来的是“不和”。

综合上述“中”与“和”的概念，“中和”的概念就是和谐地融合有差别性或相对立之事物，而这种融合是不偏不倚、处于中正的状态下。有关“中和”的概念，孔门弟子有更详细的解说。有子就说：“礼之用，和为贵，先王之道斯为美，小大由之。有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”（朱熹，2010：51）此处之“和”指的就是“中和”的概念。朱熹（2010）谓礼“严而泰，和而节……。毫厘有差，则失其中正，而各倚于一偏，其不可行均矣。”（52）此章句主要是阐明礼的实行要以“中和”为准，不得过于注重礼仪末节，偏离了礼的本意，也不能过于草率，忽视礼节的重要。先王之道皆以“中和”为美，孔子的审美观也以“中和”作为准则，发展出“美善统一”的审美观。

第三节 美善统一至天地和合

孔子中和的美善统一观，其背后蕴藏的意义与目的是达至天地和合的境界。孔子为学的目的在于“下学而上达”（朱熹，2010：157），透过形而下之学达到形而上的境界。美善统一的审美观是孔子对于形式与内容统一的要求。孔子认为一切形式的表现需结合内容的体现，换言之，孔子反对纯形式之美。如上文所述，孔子的礼乐观并非纯艺术形式的礼仪和音乐，而是与“仁”的观念统一。礼乐与仁的关系互为表里。人可以通过礼乐的训练可以达仁，而仁的本质也可通过礼乐显现在外。

孔子时代周室已衰，维护社会秩序之周礼面临“礼崩乐坏”、“诸侯僭礼”的情况。由周礼所形成的规范力量日渐消失，天下进入无秩序的状态。孔子有鉴于此，特立说教世，旨在恢复周代之礼制，重建社会秩序。虽然孔子恢复礼乐的旨意主要是重建和谐社会，不过“礼乐的最后根据，在于形而上的天地境界。”（宗白华，2006：99）《礼记》上说：“礼者，天地之序也；乐者，天地之和也。”礼乐不仅决定人与人之间的和谐秩序，更是决定人与天地万物的和谐秩序。在此观点的基础上，孔子从“仁与礼乐”的美善统一观，发展成“文质统一”以及“色德统一”的审美观。“文质统一”以及“色德统一”是孔子对人格美的要求。他希望人透过“美善统一”也就是自身内外的统一达到人性之中和。

陈昭英（2005）对于人自身的统一有如此的看法：“人自身的统一是人与社会之统一的基础。这种统一性、整体性也就是‘中’或‘中和’之意。”（185）孔

子“美善统一”的审美观，其意义在于从人自身的统一、到个体与社会的统一、继而延伸至人与天地的统一，而这样的统一是以“中和”为基础。人与天地万物的和合统一是符合大自然的规律。史伯提出的“和实生物，同则不继”，就说明了只有人与人之间和谐融合，社会才会和平发展；人与自然天地达到和合，万物才会生生不息，持续繁衍。

因此，孔子“中和的美善统一观”不仅体现在人身上，还体现在生活的细节上，特别是当人与天地万物对应相处的时候。《论语·述而》就记载孔子“钓而不纲，弋不射宿”。（朱熹，2010：99）《四书训义》云：“以万物养人者，天地自然之利，故钓也弋也不废也。”（程树德，2012：490）孔子顺应天地万物之利，因此不反对钓弋，但必须取之有道，不可过分猎杀动物。孔子“不纲不射宿”，意味着他不尽杀取，因为“纲”则一网打尽，射归巢的鸟则一定命中。孔子这样的做法是以仁心作为出发点，在和天地万物相处时，秉持着“中和”的观念，与天地融和，不违反自然之序。

《论语·先进》记载孔子问子路、曾皙、冉有及公西华四人的志向，却唯独认同曾皙的志向。曾皙说他的志向是“莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”朱熹称赞曾皙“胸次悠然，直与天地万物上下同流，各得其所之妙。”（朱熹，2010：130）曾皙的志向所体现的是人与天地同和的精神。孔子立说教世的是希望社会恢复和谐秩序，其最终目的是如曾皙所说的人民得以生活在和谐社会，顺应天时进行祭祀礼仪，呈现出一片祥和融洽的景象。

除此之外，孔子将人的德性与大自然“比德”，他说：“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。”朱熹注解：“知者达于事理而周流无滞，有似于水，故乐水；仁者安于义理而厚重不迁，有似于山，故乐山。”（2010：90）孔子能有如此深刻的体会，将自然界之物的属性与人的德性类比，不仅是因为他的德性经达到仁知的境界，更因为他的人格精神已与天地和合，深知自然万物的属性。孔子从自身的统一达到与天地的和合，让他能从天地万物的自然规律中得到启发。孔子观河川，领悟到时间的流逝如河水，发出“逝者如斯夫！不舍昼夜”的感叹。（朱熹，2010：113）他又说：“予欲无言。”子贡反问：“子如不言，则小子何述焉？”子贡以言语观人，因此他才提出这样的问题。孔子回答说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（朱熹，2010：180）孔子的“无言”就如同天的“无言”。天以“四时行，百物生”显现天之道，而孔子则以举止之一动一静以身言教。

对孔子而言，人之所以有别于天，在于人须透过言语的外在形式显现内在德性。孔子说：“不知言，无以知人也。”（朱熹，2010：195）“知人”的前提是需要知道人说话的得失，从中知道人的德行修养。反之，天的“无言”就如上文所述，天是不刻意彰显其道，天道是自然而然地遍布于天地之间。此外，人需要“正名”，而天则“无名”。孔子说：“名不正，则言不顺；言不顺，则事不成。”孔子是从政治的角度要求君主名当其实，因为名正言顺才能成事。反观天的“无名”，孔子说：“大哉尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。”（朱熹，2010：107）天之高深广远，不同于人之“正名”，不能用言语形容，而

圣人如尧者，其德性犹如天一般广远，也无法以言语形容。人要从“知言”、“正名”达至天的“无言”、“无名”，其过程一定是透过内外的修养，从自身的统一达至与天的统一，而能达至此境界者只有孔子尧舜等圣人。

综合上述，孔子“中和的美善统一观”是从自身的统一出发，通向与天地统一的境界。

第五章 结论

从孔子的“仁与礼乐统一”、“文质统一”、“色德统一”以及“美善统一”的概念中，笔者可以总结孔子的审美要求是形式与内容的结合，而这样的结合又必须是不偏不倚、和谐融合，统一在“中和”的基础上。笔者称之为“中和的美善统一观”。

对孔子而言，一切的艺术形式都不可以脱离道德精神。“美善统一”其实就是艺术形式以及道德精神的和谐统一。形式与内容的关系就如陈昭英（2005）所说的：

“内容的深浅好坏影响到形式的艺术效果，情愈深而文愈明，亦即艺术之整体表现中的感人力量与其内容的深浅好坏成正比。相反的，如果没有‘文’为‘外’为‘表’，则情不论多深都无由感人，情文乃是相互依存的。”（30-31）

这也是为何孔子认为只有外观形式美的事物不算“美”。相对而言，道德内容的善若没有显现在外，给人“美”的感觉也不能称之为“善”。因为人若有坚定的道德修养，其言行举止必彰显其德，投手举足之间，就会散发令人称美的气质。倘若其“善”不固，则言行举止也必定暴露其短，有失美感。这就如徐复观（2010）所说的：“道德充实了艺术的内容，艺术助长、安定了道德的力量。”（14）不过，形式与内容的融合统一又必须是不偏重任何一方，保持“中和”。

故此，孔子的礼乐教育是通过形而下培养人的“中和的美善统一”性质以达至形而上的“人与天地和合”。人就是通过“美善统一”的“中和”达到自身内外的“中和”，继而达至与人以及社会的融合，最后与天地万物融合一起。孔子的学说不仅注重社会和谐，还注重人与天地万物的和谐。

如今儒学的推行，多以读经典为主，忽略了孔子所提倡的礼乐教化。了解孔子“中和的美善统一观”有助于在推行儒学教育时，通过礼乐教育培养学生正确的审美观。当人培养了“中和”的审美观，就会重视内心与外在的修养，开始于自身达至和谐，进而与人之间达至和谐。从小处开始，随后形成社会的和谐以及人与自然界的和谐。

参考书目

1. 陈望衡（2001），《中国古典美学史》，台北：华正书局。
2. 陈昭英（2005），《儒家美学与经典诠释》，台北：台大出版中心。
3. 程树德撰，程俊英、蒋见元点校（2012），《论语集释》，北京：中华书局。
4. 戴小勇、徐志国（2008），〈孔子论“美”〉，《湖南第一师范学报》，2008年
第8卷第2期，页77-78。
5. 段红伟（2005），〈论儒家礼乐文化的和谐思想〉，《中州学刊》，2005年
第五期，页144-146。
6. 劳思光（2005），《新编中国哲学史》，桂林：广西师范大学出版社。
7. 唐君毅（2005），《人文精神之重建》，桂林：广西师范大学出版社。
8. 汤楷骅（2010），《古代儒家乐教思想研究》，硕士论文，东海大学，台中市。
9. 徐复观（2010），《中国艺术精神》，桂林：广西师范大学出版社。
10. 许慎撰，段玉裁注（2011），《说文解字注》，上海：上海古籍出版社。
11. 杨伯峻（2010），《论语译注》，北京：中华书局。
12. 叶朗（1999），《中国美学史大纲》，上海：上海人民出版社。
13. 于建福（2010），〈孔子的中和美育观〉，《云南师范大学学报》（哲学社
会科学版），2010年第42卷第5期，页125-128。
14. 于民（2010），《中国美学思想史》，上海：复旦大学出版社。
15. 于民、孙通海选注（1987），《先秦两汉美学名言名篇选读》，北京：中华
书局。

16. 张兵（2012），〈中和之美、尽善尽美与人格之美——论孔子的《诗》审美〉，《齐鲁学刊》，2012年第5期，页9-14。
17. 张敏（2012），〈论孔子对“美”与“善”之关系的认识〉，《科学发展·惠及民生——天津市社会科学界第八届学术年会优秀论文集（上）》，页200-205。
18. 张晓艳（2004），〈文质彬彬，尽善尽美——儒家美学思想及其当代价值〉，《山西高等学校社会科学学报》，2004年第16卷，页20-21。
19. 宗白华（2006），〈艺术与中国社会〉，《美学的散步》，合肥：安徽教育出版社。
20. 丛连军（2009），〈孔子美学观“中和”思想探微〉，《吉林省教育学院学报》，2009年第7期，页112-114。
21. 朱熹（2010），《四书章句集注》，北京：中华书局。