臺中教育大學學報：人文藝術類
2017 年，31(1)，59-78

王邦雄先生休閒觀之詮釋：儒家面向的觀點

Hermeneutic Interpretation of Bang-Shiung Wang's Leisure Philosophy: A Confucianism Perspective

紀俊吉*
Chun-Chi Chi

（收件日期 105 年 7 月 12 日；接受日期 106 年 4 月 22 日）

摘　要

本文旨在分析王邦雄先生的相關論述，以詮釋學作爲主要研究方法，企圖從中解析出王邦雄先生在儒家思想層面上的休閒觀點，以充實休閒領域的哲學及思想面向。首先，本文先討論儒家思想對「休閒」所持有的態度和立場，作爲後續文章之基礎；其次，從王邦雄先生的詮釋角度出發，探討儒家休閒思想的內涵與核心；再次，則進一步分析儒家思想的休閒觀和個人生活面向的互動關係，並嘗試著從中引申出相關啓示，提供休閒領域研究者做爲參考；最後以一通盤性結論整合本文之成果，同時提出後續相關研究的線索。

關鍵詞：六藝、王邦雄、休閒思想、《論語》、儒家思想

*國立雲林科技大學通識中心兼任助理教授、臺中市立烏日國中教師

Abstract

This study analyzes Bang-Shiung Wang's discourses, using hermeneutics as the research methodology. The objective is to analyze Wang's leisure philosophy from a Confucianism perspective, thereby further contributing to philosophical knowledge and ways of thinking in leisure domains. First, we discuss the attitude and standpoint of Confucians toward the concept of leisure, providing a foundation for subsequent discussions of this study. Second, from Wang's hermeneutics perspective, this study explores the implications and core concepts of Confucianism-based leisure. Third, Confucianism-based leisure philosophy and interactive relationships in a person's everyday life are analyzed to derive related inspirations for academic researchers specializing in leisure studies. Finally, a holistic conclusion summarizing the findings of this study is presented, and cues and recommendations for future studies are proposed.

Keywords: Six Arts , Bang-Shiung Wang, Leisure Philosophy, Confucian Analects, Confucianism

壹、緒 論

一、背景概念與問題意識

徐元民認爲自古以來，我國文化中並不缺乏「休閒」元素，休閒行爲與古人生活不曾脫離。[1]然而，華人傳統思維中「業精於勤，荒於嬉。行成於思，毀於隨。」根深蒂固，視休閒爲嬉、隨之舉，有礙業、行之進，標榜功名社稷的旗幟下，休閒需求與概念遂退位潛藏。徐元民表示華人社會對「休閒」的概念可能與『勤耕讀、少嬉戲』的觀念有關。[2]顯示，對於休閒的接納程度受到傳統文化的影響甚深。

1992 年中華民俗藝術基金會主辦「中國休閒生活文化學術研討會」，在其學術論文集當中的〈序〉表示，當今休閒活動及休閒生活的意識混亂，眞諦不彰，關鍵在於休閒思想與理論的探索甚缺乏，由此衍生浮誇、盲從的心理現象與社會亂象。[3]顯示了休閒思想的發展與建構乃爲休閒實務的重點核心，也反映出相關研究的貧乏。劉千美與幽蘭表示 1990 年代後，與休閒相關的研究多傾向工具理性面的研究與開展，側重文化產業、大衆娛樂消遣等層面，休閒概念在中西文化內的哲學面及價值理性研究實受忽略。[4]進一步觀察，休閒領域的研究現況多趨向心理學、社會學等社會科學視角上做實徵分析，於哲學、美學及文化觀點領域的發明上甚爲不足。回到本文旨趣做觀察，則傳統文化中，儒家思想誠然是一大關鍵。[5]亦即，儒家思想對於休閒的態度必然引導著華人社會對休閒的意象與觀感。

休閒概念和價值觀混淆所造成的現象，誠爲一個不容忽視的議題，然，卻罕爲學界討論。在這一趨勢下，儒家思想對於休閒領域能提供那些作用、指引或啓示？[6]據此議題，吾人試圖以王邦雄先生之觀點進行解讀，期待透過王邦雄先生的視野，[7]彙整出儒家思維的

---

1 徐元民：《體育學導論》（臺北：品度，2003 年 9 月），頁 18。

2 同註 1，頁 18。

3 此處所指的「思想與理論」偏重於哲學性思想與理論，而非社會學或心理學上的理論。中華民俗藝術基金會：〈序—休閒趨勢的反思〉，《中國休閒生活文化學術研討會論文集》（臺北：中華民俗藝術基金會，1992 年 6 月）。

4 劉千美、幽蘭：〈導言：休閒的哲學、美學與文化〉，《哲學與文化》第 436 期（2010 年 9 月），頁 1—7。

5 〈序—休閒趨勢的反思〉一文中也提出同樣觀點，認爲休閒思想及哲學的再概念化，不僅僅是起到瞭解與參考的作用，更是消除休閒亂象，建構休閒意識的環節，其中關鍵處即在於儒釋道三家在哲學意涵上所能發明的蘊意。同註 4。

6 在這一議題上，貢華南的見解頗爲入理，貢氏認爲休閒價值觀的混淆是天道的隱晦，使得人心失序、自性迷失。延續貢氏的見解，對照本文旨趣，則吾人認同，在失去價值皈依的狀態下，「閒」轉爲一層浮動價值，甚至是人欲的展現，在現象上表露的是「忙」，在休閒上浮現的是「盲」。既「忙」且「盲」的表徵下，體現於休閒上的將是「茫」，因此休閒的意識漂浮盲從，甚至危及既有價值的道德底線，因此有必要回歸到既有價值主體層面上檢視休閒的理念與正當性。貢華南：《漢語思想中的忙與閑》（北京：三聯書店，2015 年 5 月）。

7 王邦雄先生（以下均簡稱「王先生」），爲當代臺灣哲學界重要學者之一。《國文天地》曾以「稟承孔孟老莊之遺風，融貫儒道法家於當世」爲題進行專訪，顯示王先生在臺灣學界的影響風範。此處須說明的是，王先生思想博涉儒道兩家，其對於休閒的詮釋也同時會通儒道兩家，然而在有限篇幅中，難以全面呈現，因此先以其儒家角度爲主軸進行探討，因此必須強調，本文當視爲王先生休閒觀的部分而非整體。

休閒觀點，揭櫫儒家傳統哲學中的休閒觀念。[8]在這一大命題下，本文所要處理的是：儒家思想對「休閒」的接受態度爲何？王先生的解讀裡，儒家思想有何休閒內涵？其觀點是否能對休閒領域的學理基礎有所啓示？

二、研究目的與研究方法

本文之目的乃企圖從王先生的視野出發，藉由王先生的詮釋角度作爲基礎架構，[9]發掘王先生休閒觀點中的儒家視角與休閒領域間的聯繫，再轉引到休閒理論中，試論該思想對於當代已具體成形的休閒觀念有何啓示與引導。本文乃採用詮釋學觀點對王先生的著作進行分析，以〈儒家思想與休閒生活〉一文作爲初步架構，形成相關概念與問題 ； 接著瀏覽王先生相關著作，釐清其重要概念與脈絡。反覆閱讀重要段落與文章，達成進一步視野融合，建構研究命題後置入文本中進行理解，闡明其深層意涵。[10]最後，嘗試引申到當前休閒領域當中，導引出儒家思想對休閒思想的啓示與蘊意。

王先生直陳：「儒家由內聖開外王，關涉到人間現實的問題，心投入人間，生命直下擔當萬物」。[11]彰顯出儒家思想恢弘氣度，本文將透過王先生的視野，先試著釐清儒家思想對「休閒」的態度立場，以此破題引導後續文脈的鋪陳。

貳、儒家思想對「休閒」的態度

關於「休閒」的理解，王先生認爲：「有時間的『休』，加上心情裡的『閒』，兩者的交會，就給出休閒生活的空間。」[12]顯示，休閒著重在心情的轉折，是有意爲之的意念，也就是「閒情」的主觀心理狀態。而與此一狀態相搭配的則是客觀條件上的「休」。換言之，「休閒」的成立是要主、客觀兩個條件俱足的狀態下才能構成。依據後續「休閒生活不在有沒有假期的問題，而在於你要不要給出假期的問題」的說法，則「閒」可視爲必要條件，倘若滿足了「休」的客觀條件，主體仍無「閒情逸致」的投入，則休閒活動無異於另一個身心分離的狀態，由此得知，「閒」的意念乃休閒過程中的關鍵意識。

---

8 王先生爲臺灣「當代新儒家」的主要倡導者之一，先生曾於 1992 年發表〈儒家思想與休閒生活〉一文於「中國休閒生活文化學術研討會」，後收錄於該會集結的學術論文集中，復收編於王先生個人專書《人人身上一部經典》裡。在此篇論文中，王先生即是應用儒家根源思想，企圖朗現休閒活動裡的創生意義與正向價值。依檢視結果，1994 年之前尚無以儒家思想爲核心探究休閒哲學的研究發表，僅有兩篇研究在內文裡曾引儒家觀點解釋休閒概念，因此王先生當爲臺灣最早探析儒家思想與休閒領域之關係的學者之一。就時代性而言，王先生在當時可謂孤明先發，但是就該文屬性觀之，當時對於休閒領域的探究尚屬新興學門，兼之受限於篇幅，先生的觀點似乎未能詳述透徹，僅可視爲儒家立場休閒觀的架構式初探，因此於本文中乃據以作爲主要探究線索。國家圖書館：（http://readopac.ncl.edu.tw/nclJournal/.），2015 年 6 月 30 日檢索。

9 關於研究方法部分，主要以哲學詮釋學爲基礎。

10 本文試著融入傅偉勳先生「創造的詮釋學」（creative hermeneutics）的精神與模式，試著建構出另一層次的詮釋。詳見傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大，1990 年 7 月）。

11 王邦雄：《人人身上一部經典》（臺北：漢光，1993 年 8 月），頁 29。

12 王邦雄：《用什麼眼看人生》（臺北：三民，2004 年 7 月），頁 39。

傳統儒家思想蘊含著對家國天下的使命感和歷史感，透露深厚的傳承意義，關懷著人對社會應有的責任與義務。[13]儒家將禮樂作爲核心理念與內涵，蘊藏著使命感與歷史傳承意義，但是傳承途徑中若忽略「時間」因素的變遷，[14]將容易使人忘卻了其根本特質與文化意涵。龔鵬程曾表示若現代人未能從禮的根本作理解，忽略了「禮」文化意義和調節作用，將使人聯想到理性規範、外在教化、道德意識、壓制情慾乃至於禮教吃人等弊病。[15]另外，此說亦開顯出儒家思想中本有的「莊嚴性」特徵，這一特徵經過千年以來的演繹，使得文化傳統中的儒學形成刻板式印象。[16]若循此概念，則儒學思想與休閒概念間似乎難有交集之處，容易以儒家禮教框架住休閒需求。

劉千美及幽蘭認爲華人哲學思想及文學創作上，一直對「休閒」的相關概念有著深刻的體會及討論，儒、道兩家對於休閒文化的實踐與認知上均有所涉及、開發。其中，先秦儒家的禮樂文化乃致於唐宋文人的藝文生活，都聯繫到「閑」的功夫和休憩的文化蘊涵。[17]尤煌傑點明儒家禮樂思想的意義在於調節情緒，用以疏導企求生命平衡，而非採用禁慾手段以對。[18]反映出儒家對於「休閒」的態度上，乃將之視爲調節情緒，平衡情、理兩端的環節，儒學思想與休閒概念間實無隔閡存在。至此，已可約略得知，對於「休閒」的態度上儒家並非予以否定，而是採取適情適性，收發中節的理想看待。[19]由此，當可見識到儒家對於「休閒」一事所持有的立場，乃在於調節和抒發情緒。亦即，在儒家思想上，固然強調於化民成俗，任重道遠，但並不否定休閒的存在與需要。參照王先生的說法可獲得進一步的驗證：

---

13 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園：《中國哲學史》（上）（臺北：里仁，2005 年 9 月）：頁 64。

14 關於「時間因素」的討論將涉及思想史的領域，本文不擬深究，而此處所要表達的是：儒家思想中的各種要素，於發生的當下，必有其意義與需求。但這一成因可能因爲歷史流變而消失或改變，若未能察覺此點，則可能轉爲不知其所以然的「形式」，乃至成爲沉痾弊端。依本文之旨，則是對儒家休閒態度的考察與梳理，以便和現代化社會的休閒觀進行調和，釐清其義理價值。

15 龔氏這一段論述以「禮」爲討論重點，接著又說明「禮」、「樂」一體的概念，並以此二者討論情緒調節和抒發的意義。劉千美、幽蘭在〈導言：休閒的哲學、美學與文化〉當中約略的描述了當前的休閒觀點，在表面上是一相對於工作的觀點，在內涵上則局限於文化工業導向的休閒產業觀，吾人以爲可做爲現代休閒觀的輪廓，是一偏重實用主義或功利主義的休閒觀。同註 4，頁 2；龔鵬程：《中國傳統文化十五講》（臺北：五南，2009 年 7 月）：頁 134—135。

16 「莊嚴性」之說乃參考勞思光先生的說法，對於儒家莊嚴性特徵與文化的交會關係，形成了中國哲學的底蘊之一，其流變和弊端勞先生均有詳見的解釋。詳見勞思光：《哲學淺說新編》（香港：香港中文大學，1998 年 10 月），頁 91—96。

17 劉、幽二氏在這一篇導論中乃將「悠閒」、「閑情」、「閒適」、「閒暇」等概念和「休閒」做比對，認爲中華文化中雖無明確的「休閒」定義，但就內涵而論，前面諸名詞實際上已具備休閒的概念與內涵，並且蘊有中國文化的獨特文化底蘊，以及由此而來的休閒文化特質、行爲。詳見註 4，頁 2。

18 尤煌傑：〈中國美學思想的主要命題（上）：根源自儒道思想的美學觀念〉，載於曾春海主編《中國哲學概論》（臺北：五南，2005 年 9 月），頁 265。

19 吾人認爲可提醒的一點是，若檢視孔子所生存的時代將可發現，身處戰亂紛擾，王城凋敝的時代，欲望橫流，禮樂崩塌，孔子想復興禮制的目的也在求天下歸仁焉，因此刻意凸顯克己復禮之道，隱藏休閒生活的思想觀點，是可以理解的思考方向。

> 千古下來，儒家思想給人教條刻板的印象，實則，孔子最有休閒生活的智慧，道路、德行與仁愛、藝術，統貫爲一體，孔顏樂處，正是範本的展示。[20]

王先生以爲，儒學的內聖之道，必然引導外王之道以淑世，外觀上看似教條刻板，王先生甚至以「儒學本質的原罪」稱之。[21]顯示就傳統儒學本質而言，[22]儒者所表現出的形象，挺立著以天下興亡爲己任的壯志雄心，肇因於使命感的驅使，對於「休閒」一事的態度與意向也就不是那麼明確而投入，但是從上面引文觀之，顯然王先生認爲當中另有可探究開拓的空間。

在王先生的觀點上，儒家對於「休閒」的概念自成體系，與「內聖外王」治世精神相應相成，王先生認爲：

> 對儒家而言，外王事業與休閒生活，各有福地洞天，「道之以德，齊之以禮」，在外王志道與休閒生活之間，已架起會通的橋樑。它是外王，又是休閒，是德行，又是禮樂，德行與休閒的合流，可以說是外王事業的極致，也是休閒生活的遠景。[23]

首先，王先生指出儒家思想中的外王之道雖是以兼善天下作爲生命重心，但與休閒生活並不相駁，兩者各有洞天。兩者各爲生命中的兩個層面，均是生活中的一個面向，並行且會通，而兩者會通的橋樑乃「道之以德」。更準確地說，「道」、「德」兩組形上概念與「閒」的主觀態度能有所連貫，所以德行能與休閒的合流，由此確認儒家思想所蘊含的休閒立場。

其次，論述中「外王」與「休閒」似乎是兩件事，又需要橋梁做接軌，然而順著文脈索驥則可了解，王先生認爲「外王」與「休閒」實際上是一體兩面。在吾人的解讀上，「外王」的建構必然需由「內聖」以催生，而「內聖」之可能乃在「道」、「德」昇華的化成。對應前文所論，則「外王」與「休閒」的合流成爲一可期的結果，外王事業的極致將轉合流於休閒生活的暢意。

簡言之，個體投入外王志業，乃源於本心良知，而非客觀條件的選擇或個人私欲的驅使，若因後者動念，則兼善天下轉爲生命負擔，「一轉爲負擔就不再是理想，而是現實」。[24]至此，「外王」使命轉爲生命的負荷，「休閒」須向他境另尋，當眞各自發展「洞天」，但兩者各行其是難有交集，是否「福地」則難以定論。「休閒」成爲抒發情緒壓力的領域，舒緩生命負擔，不再是昇華個人生命的歷程。[25]

20 同註 11，頁 80。

21 王邦雄：〈生命的實理與心靈的虛用〉（臺北：立緒，1999 年），頁 2。

22 就王先生的理解，將儒學界定爲「先秦原始儒家」、「宋明新儒家」、「當代新儒家」三個階段。王邦雄：《儒道之間》（臺北：漢光，1985 年 8 月），頁 14。

23 同註 11，頁 73。

24 同註 11，頁 35。

25 王先生在，描述儒家的休閒生活與六藝之關係時論述此面向的概念，將於後文中進一步討論之。同註 11，頁 78。

這一段引文所蘊含的第三個要點則是，外王志業與休閒生活間所會通的橋樑，必須是「道之以德，齊之以禮」，也就是在王先生的觀點上，儒家思維的休閒生活與外王志業的結合必須依於道德仁心，「要善德志業有成，休閒才有存活的餘地」，[26]當外王事業有所建樹時，休閒需求亦隨之而生，所謂「行有餘力，則以學文」，「行」聖王之道，「學」文藝之閒。[27]最終型態也是依靠外王志業與休閒生活兩者相輔相成，進一步提升德行以超克外境，昇華生命，德行、志業與休閒美感合流，達到「既是德行事業的極致，又是休閒生活的遠景」。[28]顯示德行、志業與休閒三者有交互提升的可能。當然，此論的一個預設前提是：個體是身心一元而不能切割的個體。[29]就此點論，或爲當時，甚至當前休閒文化有待考核之處。

儒家察覺到自身負有家國天下的責任感與歷史使命感，將視線聚焦於「外王」大業上，並講究自我「內聖仁心」的覺醒與要求，引導群衆意識建構出律人律己的文化風貌。相對的，休閒生活或活動帶有「閒暇」、「閒逸」、「無所事事」的態度，也帶有欲望或情緒起伏的色彩於當中，而不爲人所樂道。[30]然，若察其淵源與本質，則可知儒家思想上並非否定休閒所帶來的作用，乃採肯定的態度，試著透過休閒路徑去調節情緒起伏，抒發情感需求，更進階的據此涵養人格風範，使內聖外王與休閒逸情合而爲一，交相濡養，關鍵則落在內在仁心的自覺及體察，再以之對休閒的本質意涵進行掌握與詮釋，而非徒具形式的休閒活動。

由此，吾人可掌握到幾個脈絡做討論，首先，可以明確的是，儒家思想中對於「休閒」的態度，是一層可親近而與生活息息相關的面向，關鍵處是：休閒的動機、內涵與前提必須有所依循，但並非全盤予以否定。其次，在王先生的詮釋裡，儒家休閒觀念的成立似乎是和外王事業相互依存，且銜接到人文化成之道，復與內聖之學遙相呼應，不僅僅是單純嬉戲取樂的活動。再則，休閒情懷及活動的實施當本於德行而通達藝文，而使得儒家的休閒態度蘊含化育之意，並和生活圓融一體。然而，吾人當思及：倘若「休閒」與「德行」相會通，則當前休閒亂象從何而起？王先生所給出的回答是：儒學綱維不張。[31]如此，則儒學思想的綱維爲何？與休閒思想的關係如何？則爲下一段討論的核心。

---

26 同註 11，頁 74。

27 王先生在此引用《論語》之說，比喻王道與休閒的對應關係，在本段引文中王先生解釋「文」爲「藝文休閒」，另外一意則指「人文化成」。同註 11，頁 74。

28 同註 11，頁 80。

29 王先生則明確提出「休閒總是與生活結合在一起」、「休閒離不開生活」的說法。同註 11，頁 80。

30 劉千美指出：「對古典文人來說，學而優則仕、治國平天下、學以致用於經世濟國，乃是儒生的理想……仕途不如意因而閒居，最難自處」。就這說法延伸，經世致用不僅僅是儒門生徒的個人理想，實際上更應該是社會群眾的集體認識。因此，則儒生文人鮮明熱烈的投入休閒生活，似乎也會被視爲胸無大志，甚至是才不堪用的表徵，這或許也是儒家形成的文化傳統中，刻意不重視或淡化休閒生活的原因之一。劉千美：〈日常與閒適：小品散文書寫的美學意涵〉，《哲學與文化》，第 436 期（2010 年 9 月），頁 127。

31 此說乃從王先生之說論證而來。同註 11，頁 75。

參、儒家思想中的休閒內涵

一、王先生「儒家綱維」之試論

儒家思想對於「休閒」的態度固然是肯認的，但，顯然不是放任心性流轉，或漫無目的的行動，必須有所依憑，要能與內聖外王呼應，王先生以爲其體現就靠在《論語•述而》「志於道、據於德、依於仁、游於藝」這十二個字上，王先生表示：「這句話，是儒家思想的綱維」[32]，並且憑藉此綱維引導休閒生活豐富生命。

在此，吾人必須先做一個說明，交代下述理論之源。實際上，在《論語》中並沒有明確點明「道、德、仁、藝」具有層次性關係，然，王先生在〈儒家思想與休閒生活〉一文裡的筆調似乎有此意味。[33]依據傅偉勳先生「創造的詮釋學」的精神，吾人試著以層次性概念理解王先生的思想，王先生主張「道、德、仁、藝」爲儒家思想之綱，吾人以爲此綱可進一步的以傅先生「多層遠近觀」予以層次化。據此，王先生之說當可作如下理解：首先，「道」的層次上，一如前文所論，可開出兩項解釋，一指「人生的道路」 ； 一指形上學價值義的「天道」， 由此則爲這一綱領奠定廣大厚實的價值根源。[34]

其次，「德」的層次上，其內涵同樣可以開出「普及義」和「特殊義」兩個解釋路徑。[35]「普及義」指一般概念上的「道德」，從此一概念出發，則接下來的「仁」可視之爲當中的「道德」項目之一，也可視爲外顯行爲的評價 ；「特殊義」則需將之置於儒家系統中理解，王先生認爲「儒家人文精神的根源動力就在……仁心自覺，仁的本質是德性

32 關於《論語・述而》這十二字箴言在王先生的儒學思想中可爲核心概念之一，借助儒家思想將自然天生的才性，由抽象走向具體的實踐道路，接引到人文化成的涵養，例如註 13，75；《中國哲學論集》（臺北：學生書局，2004 年 3 月），頁 288；《走過人生關卡》（臺北：立緒，2014 年 2 月），頁 132—136。對照《生命的實理與心靈的虛用》的說法，這一系列的轉化是由「精神的儒學」轉向「制度的儒學」。詳見王邦雄：《生命的實理與心靈的虛用》（臺北：立緒，1999 年 6 月），頁 16。

33 依據王先生該文脈絡可知，王先生似乎有意暗示出「道、德、仁、藝」的脈絡層次系統，但交代並未明確，部分文句初閱時會混淆先後關係，是以吾人認爲有進一步釐清的必要。本文裡，依據「創謂」的思路進行分析，吾人以爲可將之區分爲「價值義」、「普及義」兩個面向，在王先生著作中，對於「道、德、仁、藝」的解釋主要乃依據《論語》，依此所界定之內涵乃爲哲學性質的說明，直指思想上的價值意義，吾人以「價值義」名之。之後經由王先生詮釋，使之具備應用性質，並擴大泛論到相關層面或行爲上，吾人則以「普及義」界定。

34 關於「道」的解釋，還可參閱王邦雄：《再論緣與命》（臺北：漢光，1988 年 1 月），頁 140。

35 對於「德」的論述，王先生於「道、德、仁、藝」系統裡較多的說法偏向將「德」做普遍義的解釋，將之視爲「仁」開展後所落實的具體「德行」，再延伸到〈儒家思想與休閒生活〉一文內，故提出最理想的休閒型態是「德行志業與休閒美感合流」，顯然的是從於「德」的普遍義。吾人以爲此說當爲一概念性的論述，並非王先生思想的全貌。關於「德」的概念，在王先生的觀點上可分爲「普遍義」和「特殊義」，而王先生本身是有意識到的，王先生主張「德」的二重意涵是因爲《大學》、《中庸》兩部經典的關係。王先生認爲這兩部經典受到道家思想的影響，使得「德」有了「先天之德」與「後天之德」的分別。就吾人的認識上則以爲：此一「先天之德」的根源必來自於形上的「道」，不可能高於「道」的階層。「德」的定調，確立「道」的正面價值，兩者體用而共同予人以仁，進一步具體化「道」、「德」，透過仁心的發動，而使「道」、「德」具備實踐義，由之「道、德、仁、藝」的脈絡遂可安立出層次，建立一脈由上而下、由抽象而具體、由形上而形下的詮釋路徑。同註 21，頁 64—67。

心」[36]，又說：

> 「道」何由開出，憑藉德行；德行之所以可能的依據，就在仁心的覺醒……據於德與游於藝的能源，當在依於仁的價值感與理想性。[37]

由此揭櫫兩則關鍵，第一，王先生列出「仁」的三項特徵分別爲：「隨時呈現」、「自覺常在」、「自作主宰」三個特徵。再依循「仁的價值感與理想性」的說法。吾人以爲這三個特徵實際上也顯示「從抽象到具體」的序列。此處「仁」的「價值感」乃承接「道」、「德」而來，「仁」的理想性則可透過「藝」作展現。[38]相較於「仁」的具體意涵，吾人以爲「德」的層次當安於「仁」之上，屬於上位概念；第二，無論就「普及義」和「特殊義」的說法，「德」的概念都必然不能與「道」相悖離，也都屬於「道」的下位概念。[39]

再次，對於「仁」內涵以及和「藝」的上、下位關係，在王先生的文章裡有較明確的解釋。王先生依據孔子的說法，提出：

> 孔子說仁，一在仁心的隨時呈現，二在仁心的自覺常在，三在仁心的自做主宰。道德之所以成爲可能，就在仁心的隨時呈現，自覺常在與自作主宰。[40]

顯示，王先生對於「仁」的意涵有著豐富的詮釋，並可一以貫之的作爲各種行爲實踐地準則，藉此使抽象無方的「道」、「德」得以可能。就王先生所作的陳述引申之，以「仁」作爲行爲判準，可呈現、自覺及自主於生涯歷程之中，當然亦含括休閒生活與活動。是以，由此亦銜接到「藝」的落實之上。但，相對於「道」、「德」兩個層次的穩定性、恆存性，王先生同時也指出「仁」的另一個特質，就在於「仁」的狀態時隱時現，沒有保證，也就是說「仁」會覺醒，但也會隱沒。這一點也可透過「藝」的層次進行呼喚及修行。

需要注意到的是，此處的「藝」通常是以詩書禮樂做理解，王先生則以此爲憑，進一步強調：

> 除非體認生死窮達各有命限，轉而往下學上達做功夫，開拓生命無限伸展的空間，下學詩書禮樂，上達天道天理的天地境界。[41]

---

36 王邦雄，《生命的實理與心靈的需用》，頁 16。

37 王邦雄，《中國哲學論集》，頁 288。

38 關於「仁」的三個具體特徵如何在「抽象」與「具體」的內涵細節礙於篇幅，不再進行描述，詳見《中國哲學論集》，頁 288-294。

39 關於「道」與「德」之間上下、辯證關係的解釋，可另參閱王邦雄：《緣與命》（臺北：漢光，1984 年），頁 66—67；頁 114。

40 王邦雄，《中國哲學論集》，頁 288。

41 同註 36，頁 285。

也就是透過對「藝」的掌握，返通「知天命」的境界，由下往上的提升，在提升的同時，開展了休閒天地。[42]王先生對於「藝」下學上達的觀點另有成立條件，以「器」作爲輔助說明，從「君子不器」的出發，主張個體不能僅僅著眼於專業技藝的培養，忽略了所志之道，並以此回應「士不可不弘毅，任重而道遠」的說法。[43]進一步要掌握的是，依據王先生之意，「君子不器」的涵義在於提醒人們學習或實踐某一技藝時，不僅僅是要讓自己「成器」，更是透過「下學」過程摸索、體驗「道」之所在，究竟「上達」的層級，而非純然的強調「不器」。透過上述文脈的爬梳，對王先生思想「儒家綱維」之說，可整理爲：

表 1 「儒家綱維」概念層次表

儒家綱維	具體內涵
道	價值義：指形而上的天道、終極價值。
	普及義：指形而下的道路、引導方向。
德	價值義：指承受形上價值所生成的次級、正向價值規範。
	普及義：指一般概念中對於行爲正向與否的判斷、評價。
仁	價值義：指形上價值所生成的價值依據，可與「道」、「德」等義或互通。
	普及義：較爲具體可認知的概念，或作爲一般認知中「道德觀」的內容之一。[44]
藝	價值義：可專指儒家核心的詩、書、禮、御、書、術等具教育義涵的傳統內容。[45]
	普及義：泛指各種技能、技藝，可資謀生、或愉悅身心之活動。[46]

資料來源：作者整理

42 這一種從「藝」的掌握與參與，而返通「知天命」的體驗，王先生曾舉例自身參與體育活動的經驗爲例，適可作爲一則解釋。王邦雄：《向儒道思想學情緒管理》（臺北：健行文化，2010 年），頁 126—129。

43 同註 12，頁 28—29。

44 本文此處所謂的「一般道德觀」泛指社會大眾認同的或肯定的「品格」、「品行」，其他例如「八德」、「三達德」等概念。

45 在教育學中可將之視爲「正式課程」理解。相對的，另一層普及義的「藝」則可以教育學中「非正式課程」、「潛在課程」做理解，關於這幾個教育學專有名詞的具體內涵，可參考陳伯璋：《潛在課程研究》（臺北：五南出版社，1985 年 6 月）。

46 雖然這是一個廣泛性的界定，然而在這一定義上，儒家本質上仍有基本要求，其活動必然有某一目的，而這一層目的或許不具有實質上的效益或收穫，觀《論語》「子曰：『飽食終日，無所用心，難矣哉！不有博弈者乎，爲之猶賢乎已。』」。可推論，一個活動的最低底線必須保持心思的基本運作，使之「所用心」。亦即，「休閒」必然具備著個人意識存在，不可能是「漫無目的」或是「無意識」的行爲舉動。察王先生所提的休閒概念或說詞，均不背離此底線，甚至是在這一底線上批判盲目追隨流行而無警戒意識的活動。

換言之，此一過程是「由下而上」、「依形下至形上」、「從藝達道」的進路，在下學上達的過程中，休閒情意也是與之相伴相隨，兩者共同作用，交疊出生命的圓融完善，達到儒家企企以求的境地。[47]接著，既然「道是在生活中實踐」，休閒當然也是在生活中實踐，然而又要能不逾矩，其實踐的關鍵則靠在「道、德、仁、藝」四字之上，標誌出了無論是外王事業或是休閒生活，都必然不可踰越綱維，而此「綱」上達下行，顯然的也是王先生所謂「在生活中實踐，在休閒中開展」的立論方向，由此，生命情意與儒家綱維相契合，平衡生命兩端，鋪陳出休閒生活情趣。

二、儒家思想中的休閒內涵之討論

點明綱要所在後，王先生接著說：

> 一個知識分子的用心，就在爲天下人開發出可以活一生的道路；而人生的道路，是要依據德行一步步走出來的；德行的修養所以可能的內在根源，就在每一個人隨時會呈現的仁心；而仁心的自做主宰，要在詩書禮樂的藝文活動中自然養成。[48]

首先要解讀的是，王先生此文是以儒家思想觀點對「休閒」進行論述，若依引文所示，難道只有「知識分子」才需要休閒？循著王先生的解釋，較爲合適的理解應當是：將「知識分子」界定爲一個具有「學習意念」的個體。王先生以爲，自然賦予人的兩種天性，一曰「才」，二曰「氣」，「才」與「氣」可以使人發光發熱，而這一股才、氣是每個人都有的稟賦：

> 假定沒有才氣，是不能發光發熱的。今天社會各行各業都在燃燒自己……才跟氣是很根本的。但是我們必須知道才跟氣究竟在哪裡。這樣就是自我認識和探索。[49]

顯示了每個人都有內在的本質，但是這一種本質是自然的、樸素而未經化成的特性，正由於此一本質偏於自然、樸素的狀態，因此需要透過個人的學習、內省，與外境、外物互動而逐步揭露「仁」的不穩定性。[50]是以王先生認爲：

> 才經過學叫才學，才學結合的人叫學士；氣，本是氣魄，與志向結合即是志氣，有志氣即是志士……任何行業，只要你心胸器度，能把才氣引向合理的道路……通過

47 關於此一概念，王先生曾以「由『技』進乎『道』」爲題進行討論。詳見同註 36，頁 136。

48 同註 11，頁 76。

49 王邦雄，《走過人生關卡》，頁 123。

50 就吾人理解而言，王先生此說相對的也暗示出，若「才、氣」未能拉住，也就不一定能朝著「合理的道路」進展，又或者未能展露出應有的氣度。引用到休閒領域中進行思考，這似乎也呼應著王先生撰文之時，查覺到當時的休閒活動或形態處於一種無根與不合理的狀態，而與儒家推崇之道背反。

> 學來拉住，氣有志就會凝聚，才有學才會生根，氣有志才會往上伸展，這樣就能取得士的胸襟氣度，把自我的天生才氣引向合理的道路。[51]

顯示出每個人都有成爲「志士」的可能，其關鍵是對天生稟賦的探索與認識。顯然王先生此處所指的「知識分子」乃泛指能夠對天然自性「探索與認識」的主體，而不是專指知識份子。從這一定義出發，每一個主體都有成爲「士」的可能，得以進一步對「道」有所體認，而弘道、行道的路徑則需要透過「藝」去實踐。其次，這一層「探索與認識」過程，也就是「學」的內涵，已然暗示了「休閒」與「學」的連結成爲儒家思想中的必然。接著，透過「學」的過程，一方面確保了「道」的生根立命，一方面也「往上伸展，取得士的胸襟氣度」，亦即開展出「德行」的表現與設準。

通過王先生的觀點，「藝」與「休閒」兩個概念是可會通的，因此休閒活動絕對不會是無意識的舉止行爲，過程中，帶有「學」的內涵與「道」的奠基、開展，在此「德行」所凸顯的重要性，在於作爲一切行爲的衡量標準。依據前文所整理，此一作爲「衡量標準」之「德」必須符合內、外兩項標準，一是承自「道」的覺與思，一是符合所處社會群體的道德標準，兩者缺一不可，滿足這兩項必需條件後，個體才能有進一步的安立。[52]王先生表示：

> 假定名利中加上品格，權勢中加上道義的話，通過整個社會的軌道，叫做「據以德」……名利權勢都會突顯正面的意義。[53]

顯然的王先生這一說法等同預設了個體在內在層面上，已然穩立了承「道」而來的內省之「德」，再由內而外的作爲判斷活動的基準，其表現的狀態符合群衆概念中「德」的外顯評價。就本文旨趣發皇，其範疇必然也包括休閒活動的參與及對休閒行爲的判定。從休閒的角度討論，也就是設定了休閒活動的動機、過程與結果，通過「據以德」的設準，避免在休閒活動中離開制度失於放浪，而「成爲自己的桎梏或導致人心的腐化」[54]。此處則可做兩層意義進行解讀：就表面上而言，依據「德」爲標準而進行休閒活動的同時，將可確保個人不會受限於世俗桎梏之中，而這一「世俗桎梏」亦可指稱「盲目跟風」的休閒態度，同時也保證了個人心志也不至於受到物欲、物質的腐化，陷入沉溺之中。另方面，就相對義而言，王先生此說法也暗示著，「據以德」所實踐的休閒活動將凸顯正面的行爲意義與價值，而「存在擁有光明正大的氣勢，找到一個開闊的精神空間」[55]，其中「依於仁」

51 同註 11，頁 132。

52 就吾人之見，若合乎「內省之德」而不顧「外顯之德」的休閒，將可能流於放浪形骸；合乎「外顯之德」而不顧「內省之德」的休閒，則休閒只是盲目跟風，隨波逐流不明究裡。尤其後者即爲王先生所批判的取向。

53 同註 11，頁 133。

54 同註 11，頁 133。

55 同註 11，頁 134。

成爲承轉的樞紐。

「依於仁」在王先生的說法中具有雙向功能：一是「德」的核心點，將「德」的意涵更具體化，依據「仁心」作爲個體主宰的內在根源，實踐於具體行爲上；一是「藝」的發動機，作爲「藝」理念架構，同時也是「藝」的發展成果。王先生表示：

> 理想就是有個方向很穩定的人，因此有理想的人一定是可靠的人……但會不會就變成沒有趣味的人，或是變成美感失落的人呢？……有仁心就有愛心、有理想，理想通過愛心顯示出來。而在愛心的活動裡面還要通過藝。[56]

此處「有理想的人」當指在「道」、「德」兩個層面上有所砥礪的人，然，考王先生之說，理想就是有個方向很穩定的人，因此有理想的人一定是可靠的人，這樣的人格特質則失之以閒趣美感，是盡善而非盡美的生命狀態。是質勝文的結果，相對襯托出理想人格的方向就在於仁愛之心的啓發，並透過「藝」的過程，進行調節獲致情緒抒發的管道，從中獲得知行合一的內外感通。王先生說：「仁心在藝術中朗現，道德仁義是德行的志業，詩書禮樂是美感的品味，[57]兩者此通貫爲一。」[58]「藝」的過程是「仁心」的催動，同時「仁心」也透過「藝」的過程朗現。換言之，「仁心」是「藝」的根源，並且成爲參與或創作「藝」的核心理念。[59]相對而言「仁心」也是「藝」的底線與軌道，因爲「仁」的自覺義，確保「藝」的實踐過程中不會流於單純的情緒發洩，快感的追求，失之節制流於沉溺。所以王先生提到：

> 所謂「游」，依於仁是仁心的自覺，游於藝是無心的自得，又有心又無心，又是道德又是休閒，才是儒家莊嚴中不失情趣的眞精神。[60]

清楚表示了，休閒的發展，從「仁」的層次進一步轉折到更具體的「藝」，在游於藝的過程中，「仁心」以及更上位的「道」與「德」並非全面忽視，而是作爲一項指導方

56 同註 11，頁 134—135。

57 相形之下，西方哲學也強調休閒與美感的聯繫，例如 Frederick (1822 － 1903) 即主張具備美感的環境空間，以提供休閒活動空間及洗滌人心的功能，而在獲致休閒感受的同時，達到感官層面、社會階層層面、人際關係層面等多面向提升的效益。此處則明顯的假設「善」與「美」之間有必然的連結性，然而吾人應當質疑的是以「美」作爲休閒的主體價值，是否必然合乎「善」的規準？若答案是否定的，則休閒之「美」是否要作爲第一價值？且此說法的關鍵將落在「外在環境」因素上，而忽略掉人性「內在自覺」的價值獨立性，此觀點凸顯出儒家思想的殊勝之處。郭金芳、許光麃：〈菲得利克．洛．歐姆斯德 [Frederic Law Olmsted, 1822-1903] 的休閒思想〉，《體育學報》，第 36 卷（2004 年 3 月），頁 207—216。

58 同註 11，頁 76。

59 此處需補充的是，引文中王先生以「藝術」解釋「藝」，是將「藝」做爲藝術活動解讀，並從中獲致美感品味，而以之爲休閒生活或休閒活動的相等概念。甚至說，在這篇文章中王先生將休閒的概念與美感品味畫上等號，以作爲精神境界的提升路徑，然而實際上還有其他詮釋空間存在，將於後文中繼續討論。

60 同註 11，頁 76。

針，退居幕後設下底線，以保證「藝」的正當性與莊嚴性，所以必須要「有心於仁」[61]，在此保證下才能「無心於藝」[62]。明白此上位原則，進一步要探究的則是「藝」的具體內涵。

王先生強調：「休閒生活，不光是心境的修養，還要有才藝的養成」，[63]但，對於「藝」的具體內涵，王先生不以一般概念中的「詩、書、禮、樂」當作唯一概念，王先生文中以「詩歌禮樂的人文活動」[64]廣泛性概念予以會通，其重點落在「人文活動」四個字上，更進一步的延伸，則可泛指各項活動解釋。然而關鍵前提則在於，從事這些活動的前提必需要合於仁心、愛心，[65]以之爲基準從事各種活動，並不侷限於「詩、書、禮、樂」的活動之上，[66]藉由這些歷程達到內外上下的感通之樂，逐步達成並體驗「樂以忘憂，不知老之將至」的境界。

然，「游於藝」僅僅是爲了「樂以忘憂，不知老之將至」的單程目的嗎？若是如此，則「休閒」只是「德行」流轉的一個面向罷了，休閒行爲將成爲最終目的，或是在生命中與「工作」分立的項目，「德行與休閒合流」一語難以充分展現，而顯得蘊意單薄。顯

61 關於儒家「藝」與「休閒」間的聯繫，幽蘭〈中國休閒美學與功夫論〉提及中國文化中的「藝」主要指士人或文人所從事的休閒活動或理論思想，一般群眾參與後，進一步與民間活動相結合，「藝」與「休閒」間的範圍更加廣泛，在形態上舉凡和「藝」相關的活動都可視爲休閒活動的一部分，活動內涵也不再限於傳統儒家的「六藝」，幽蘭表示：「而『休閒』便成爲任何屬於『游於藝』之類的活動的實踐的標準了」（頁 107）。若依此說與王先生的觀點做對照，則吾人以爲這可視之爲「休閒」當中「藝的性格」由士入俗的轉向，從這條脈絡中應當注意到，當原本歸源於教育向度的「六藝」世俗化、通俗化，其內涵多元而萬象，豐富而精采。然，相對的也就降低了既有的教育意涵，缺乏了前面「道，德，仁」的定調指引，對於「休閒之藝」將傾向快感的追求，情趣的逸縱。實際上幽蘭此文亦有提及，中國傳統的休閒論調中「教育背景和學養，是得以實踐休閒活動的先在條件」（頁 107）。換言之，在中國休閒思想與民間活動相結合的同時，其教化功能是否隨之淡薄 ？ 是一個值得進一步探究的問題。對此，吾人暫作兩個假設回應：其一，整個中國文化並非只有儒家思想壟斷（但卻是獨步諸家），同時必須考慮其他思想乃至宗教的作用，這一點，幽蘭文中確也提到，共構中華休閒文化的要角之一，還包括道家文化。其二，著眼於整體文化觀點，雖然一般休閒文化不一定是順著「道，德，仁」軸線發起，卻有可能因爲儒家在整體文化中的宰制力，形成一股群眾意識的外在約束力，使得休閒活動必須在公眾意識下受到督導而不至於越矩，然而此一觀點若經證成，則又與儒家「仁心觀」的自我覺知稍有左右，和「人文化成」的意義稍遠，成爲較低層次的行爲制約，而不是人格自覺。幽蘭：〈中國休閒美學與功夫論〉，《哲學與文化》第 436 期（2010 年 9 月），頁 105—118。

62 這一個「無心於藝」指的是確保休閒的正當性與莊嚴性之後，專心投注於當下的休閒狀態，體驗情意的轉折與抒發，王先生說：「『游於藝』，是無心自得，在詩歌樂舞的人文活動中，放下德行仁心任重的壓力，可以自得其樂」。此處「放下德行仁心任重的壓力」應當解讀爲「置於意識之後」而不是「捨棄」，意味著專心投注於當下的休閒情趣之中，而非懸念著仁心道義，使得休閒行爲神形分離。而「置於意識之後」如何可能？其前提必然是休閒的正當性與莊嚴性有著絕對保證，靠在「仁」的主宰義和自覺義特徵上，方能將之融入潛意識之中，這與「從心所欲不逾矩」的夫子之道暗相契合一致，王先生文中提及孔子與子游「割雞焉用牛刀」的對話，即有此意。而在王先生的解讀裡，明顯的表達出孔子與弟子們在境界上的差距。同註 11，頁 76—77。

63 同註 11，頁 78。

64 同註 11，頁 77。

65 孔子在《論語》中對「仁」有多種面向與層次的界定，王先生在解釋「仁」這個概念時多依據《論語》而開展，也具有許多面向可資討論。在此，則以「愛心」作爲「仁」的解釋意義，由此進一步下接到「藝」的層面。同註 11，頁 134。

66 在王先生所舉的例子裡，下棋、打球、郊遊、打橋牌都被做爲休閒的例子提出爲例，前關鍵前提仍在講究一切活動都需依於仁心、愛心之上。同註 11，頁 134。

然，「游於藝」的開展並非儒家休閒思維的終站，而是另一個循環的開始。

就吾人詮釋角度而言，可做兩層解讀： 一是上下往復之意，二爲人文教化之意。王先生依據「興於詩，立於禮，成於樂」一語，解釋「游於藝」休閒進路：

> 興於詩，是心志在詩歌中興起；立於禮，是生命在禮教中挺立；成於樂，是人格在樂舞中完成。此由主體的心志，進至客觀的規範，再升入生命的化境。[67]

「詩、禮、樂」可視爲儒家思想中「藝」的代名詞，透過對「藝」有系統與程序的學習。依據王先生的主張，「休閒」的生發乃順應「道、德、仁、藝」的順序而來，由主體心志發起，與外在規範相容，再反轉回到主體自身，透過「藝」來完成人格生命的化境，使人格獲致進階的發展。但顯然這並不是儒家所設立的休閒終點，王先生又道：

> 休閒與生活結合，還要與修行合流……要有詩書禮樂的教養化成，才會有美感品味。善中有美，堪稱完美，美中有善，可謂完善，美是善的養分，善是美的保護神，盡善盡美是儒家思想對於休閒生活的開發。[68]

顯示出，透過詩書禮樂的教養化成而使人格提升之後，所化育的人格涵養將進一步的回饋至「道」與「仁」的脈絡中，再度促發下一輪的循環，如此往復交替，人格涵養逐步提升，以「學而時習之」的型態，朝「盡善盡美的儒家思想」進發。[69]使得「每一時刻的德行，每一階段的志業，都在『游於藝』中展開，都在『興於詩，立於禮，成於樂』化成」[70]，當中即隱約蘊含人文教化之意，透露出休閒與教化的內涵。

透過「藝」的開闔抒發，休閒活動爲仁心仁義開拓出一眼活水，涵詠化成出「仁」的價值感與理想性，顯得川流不息，進而修德備道，明道立志，往復於「每一時刻的德行，每一階段的志業」之中。透過「藝」獲得休閒樂趣之所以可能，關鍵點在於詩樂之教所產生的感通體驗，藉此體驗上達仁心之道，獲致感性滿足以觸及精神層面的休閒感受。[71]如此，則「休閒」就中介於「道、德、仁、藝」與「藝、仁、德、道」的次第之中，秉以「道心」由上而下層層分化，再顯以「藝能」由下而上步步進化。以休閒情趣調適儒家莊嚴心性，「在詩歌樂舞的人文活動中，放下德行道遠與仁心任重的壓力，可以自得其

---

67 同註 11，頁 78。

68 同註 11，頁 80—81。

69 此說法可引徐復觀先生的觀點支持，詳見徐復觀：《中國人性論史》（上海：華東師範大學，2005 年 11 月），頁 60—61。

70 同註 11，頁 79。

71 此觀點系借助劉昌元的見解而來，劉氏曾提出「廣義的仁是可統攝各種德性在內的。此外，它也有一種情感上的感通之意，絕非純粹的道德理性……並且非常重視詩樂之教及由其中獲得感性的滿足」。依據此說，恰可補充王先生的觀點，使原本偏抽象化的概念更具體化，能與實際心理狀態連結。劉昌元：〈研究中國哲學所需遵循的解釋學原則〉，《跨世紀的中國哲學》（臺北：五南，2001 年 6 月），頁 88。

樂」[72]。

吾人以爲，王先生此說更準確而言，是針對後面「壓力」二字所發。揭櫫儒家倡導仁心德行固然任重道遠，但卻不是背負著「壓力」而枯竭遠行，乃是透過「藝」作爲休閒調節，化解掉「壓力」生發出「動力」[73]，避免掉「言語無味、面目可憎」的單調重複。[74]此外，從「善是美的保護神」一語可推，王先生以爲憑藉「道、德、仁」之「善」作爲定錨指標，讓「休閒」之「美」的實踐方式有所依據，以預設休閒標準，匡正休閒行爲，樹立「藝」的可行規範，避免流於「失其正、害其和」的縱情沉迷或是本末倒置。[75]

行文至此已約略可知，在王先生所舉的儒家休閒概念中有著雙向概念與蘊意，以「道」確定目標及核心，向下開啓「德」、「仁」的分層理念，而以「藝」營造具體實踐路徑。藉由「藝」作爲「仁」之特徵的展現，也藉助「藝」的涵詠豐沛弘道的常軌，進一步相輔相成而拓展仁心，輔德潤德，強化志道。同時，確立「善」之規範，保「美」之中節，合於中庸正和，一方面隱喻人文教化之意，一方面厚生儒家休閒之蘊，由此豐潤生命歷程。吾人以爲，此即儒家思想具體休閒內涵的展示，此構念下的休閒旨趣能發明那些啓示呢？乃本文進一步闡述發論的走向。

肆、王先生休閒觀之啓示與討論[76]

依據本文旨趣考察王先生思想結構，則前文之討論可分爲兩個部分理解。在「道、

72 同註 11，頁 77。

73 王先生《走過人生的關卡》中解釋「依於仁、游於藝」時，提出「我們都是有理想、有情意的……理想在追求善，情意在追求美，人生是要盡善盡美的」（頁 134），王先生以「理想」一詞統合「道、德、仁」，以「情意」一詞說明「藝」的內涵。進一步引導說明，當個體爲了理想持續邁進的同時，需要情意的中介，調適過程中的乾枯，以求「理想與情意交會成長」（頁 136）。此處王先生所要表示的乃是，就藉由「藝」的休閒作用引導情意入理，以調劑理想實踐過程中的僵化。

74 同註 11，頁 78。

75 王先生《人人身上一部經典》中舉例並批判之，以爲當時流行以禪七、卡拉 OK 爲熱門的休閒活動爲例，認爲遺落了禪的「修行」本質，或沉溺於近乎「快感」、「濫情」的靡靡之音都不符合儒家對休閒的期許。王先生立足於儒家概念上以爲這樣的「休閒活動」若有所失，認爲以禪爲休閒，在本質上不能徒具表面而忘卻修行（當然，禪所蘊含的修行內涵極深，在此不擬深究，王先生所批判的是跟隨潮流的表面行爲）。而以「舞樂」爲休閒，從「藝」的角度檢視應當「要『樂而不淫，哀而不傷』，不失其正，不害其和」，要能發而中節，不傷仁害德而失之於道，方具備「藝」的蘊意。同註 11，頁 81。

76 在此要說明的是，王先生於〈儒家與休閒生活〉一文當中，引《論語》爲主軸，對於休閒概念進行闡述。本文審查者提醒吾人，當留心王先生的詮釋立場及過程的適切性。吾人甚表認同，衷心銘感審者「對學問之尊重」的提醒。吾人在此所欲說明的是：一、王先生此文雖引用《論語》爲主軸，並進行闡述，但無論在〈儒家與休閒生活〉一文或是其他文獻裡均可發現，王先生對於儒家思想的會通是有一系列脈絡的，這當中也參以孟子等孔門後學的觀點，而非純粹的以一部《論語》應天下，在閱讀本文之際當意識到這一關鍵之處。二、吾人以爲「休閒」概念是當代興起的概念，純然考據《論語》用詞是否精準的解釋「休閒」，當有所限制，而王先生站立於當代新儒家的立場上做解讀，則能適切的消解此一隔閡。因此吾人以爲，在明確的立場上，並於註腳中有所交代說明，應當也是「對學問之尊重」的態度展現。當然，倘若文中的理解或詮釋有偏頗，誠爲論者學力有限的因素，並非王先生解讀不周，特在此做說明。

德、仁、藝」的深層結構上，王先生的概念可分爲普及義與價值義，行文中常會有交替使用的型態，透過對價值義的說明，則「道、德、仁、藝」可以在哲理推演上形成次第，並含有雙向往復的實踐意義。[77]吾人以爲將「道、德、仁、藝」的雙向反覆路徑，安立出儒家取向的休閒生活，使的各個生命階段的休閒生活都可以獲得安立的依據，個體在休閒生活當中將可能出現「開放性的辯證進路」[78]。由此開出基準，使儒家思想都可在任何階段提出相對應的休閒觀點，切合於人生的休閒狀態，因此王先生在〈儒家思想與休閒生活〉的結論中才歸納出：「休閒生活不必逃開人間，人間是惟一道場……吾人自去修行養成，自然時時皆樂，日日無缺」[79]這樣的結論。

王先生所闡述的休閒觀點，對於儒家文化系統下的華人思維頗有啓發意義，有助吾人釐清對傳統觀點的認知與並據以調整休閒行爲和態度。從休閒的意義來看，休閒活動的發起或參與是人類自然本性的活動型態。在西方思維概念上，可以是著重在二元劃分的概念上進行，然這樣的論點隱藏著需要做進一步思考的癥結。當休閒活動流於純然的樂趣追求，甚至是一種反常軌式的宣洩，[80]返回原始欲求的官能滿足，這是否符合「人之爲人」的價值意義？又是否會爲潮流、科技所混淆而迷失？[81]在「實謂」及「意謂」層次上，王先生照映出當前休閒活動在意識問題上的表面態度，就此一角度切入，則儒家思想賦予休閒活動的意義就在於價值引導過程的融合。

沈清松揭示當代社會的休閒概念中，商業化與機械化的休閒生活模式，削弱了休閒過程中，人性的自覺及自省意識，認爲「如果沒有自由、內省與自覺……人們至多只是消費了別人所創造的產品或價值而已」[82]。這一見解正呼應了王先生站立在儒家思想上的休閒主張。依靠「當謂」角度上指出儒家立場的休閒觀必須是符合「道」而後游於「藝」，過程中必須有若干的「戒」需要關注、規避。[83]更重要的是，這樣的過程裡，所站立的角度不是將休閒生活以一刀切割爲二的純二元觀做理解，乃從儒家思想開顯出從「道」而「藝」的休閒脈絡，也回溯出由「藝」入「道」的人文化成。紀俊吉指出此「道」與「藝」的往復脈絡，切合「休閒 - 教育」的旨趣，乃一正向價值的提升、養成及判斷的歷程。就紀氏之

77 當然，若普遍義與價值義交替使用，這樣的次第將難以成立。例如：將「道」的解釋以普遍義理解，則「仁」才是這組概念中的最高動力源。

78 「開放性的辯證進路」此語借用傅偉勳先生對「創造的詮釋學」所作的學術特徵描述。而吾人以爲在儒家思想的休閒生活上，「道、德、仁、藝」的綱要路徑不可移，依據王先生的思想，此一路徑將使個體在休閒活動中獲得生命情趣，同時不斷的提升自我人格完善，最終止於至善。細節可參照傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》（臺北：正中書局，1994 年 7 月）。

79 同註 11，頁 81—82。

80 例如「補償理論」。

81 對於此一說法，吾人傾向同意沈清松的解釋，沈氏認爲，古希臘所開啓的二元並立的休閒觀，頗有失衡，至少在當前社會中需要的是一個更爲平衡的休閒思想，由此進一步開顯人性的存有價值。沈清松：〈休閒與自由：在科技產品與多元他者網絡中的論述〉，《哲學與文化》，第 436 期（2010 年 9 月），頁 91—104。

82 同註 81，頁 99。

83 此處指的是儒家「君子三戒」。

見，與王先生之說頗有相應和之處，標立了儒家義理上的休閒蘊意。[84]

王先生指出參與休閒活動需要以「道」作爲方向：「用道來保護我們的專技、我們的熱愛，我稱之爲昇華與庇蔭……否則你將陷溺在你的專業裡」[85]。明確的揭櫫休閒活動的參與當以修養自身爲目的，從過程中掌握自己的心智意識，透過對「仁」三種特徵的體會，由具體返歸「道」的形上層次。簡言之，這意味著個體可以透過休閒活動的實踐，達到儒家所強調的人格養成之境。[86]而休閒的過程中，一方面維持著儒家的莊嚴殊性，同時也因爲此一準則的確立，常保「仁心」朗現，抑止休閒行爲流於浮誇化與表象化。

依據吾人之理解，則對於「一元」、「二元」的觀點及「中西體用」論定上，王先生似乎有著綜合式的理路，非截然二分的論調。王先生在思想根本上依據牟宗三先生「一心」思想，堅定一元於心的立場，在實務上走向「開二門」的轉承，使之對現實面的理解上略有二元傾向。[87]據此，吾人以爲這反映出，王先生傳承先哲概念後，再加以轉化的詮釋觀點，避開了純然二分的化約立場，凸顯王先生在儒家立場休閒觀的詮釋彈性。綜合本段論述觀點，王先生的提醒對於當前休閒活動現象，仍然具有十分明確的啓示作用。

此外，尚有一個啓示方向當略作表示：劉一民認爲，因爲儒家傳統的強勢思想，使身體文化的野性趨於馴化，產生「文勝於質」的現象，[88]此一馴化野性的身體文化將會延伸發展出另一風貌的休閒文化，對於這樣的觀察吾人亦表同意。而若從王先生所闡述的內涵對照之，則王先生之說可視之爲一條「底線」，一條由仁心義理所刻畫出的自覺意識，而以爲「從心所欲」的判準。

據此，從「創謂」思考做說明，則依循王先生之意，此「底線」將進一步朗現兩道次要標準：「文勝於質」與「質勝於文」。透過「仁心自覺」駕馭「優游六藝」，使野性、情緒發乎中節，行若游刃，將更爲貼切休閒活動參與的需求，造就「文質彬彬」的君子風範。其次，當王先生以流行的休閒活動作爲評論對象時，反應的不只是「文質彬彬」的人文化成，更強調內、外感通，表裡一如的休閒態度，使得「道在人身的修行實踐中朗現，道與身已然一體並行」[89]，由此合乎孔子理想中的休閒丰采與精神。

---

84 紀俊吉：〈王邦雄思想對「休閒教育」的啓示—儒家角度的觀點〉，《中科大學報》，第 3 卷第 1 期暨教育特刊（2016 年 12 月），頁 117—136。

85 同註 36，頁 136。

86 這一觀點與 Brightbill (1910-1966) 的休閒思想頗有呼應之處，Brightbill 的主張系從休閒過程中，個人最終可獲致健康促進、教育功能、塑造個人品德價值及個人性格。若干觀點和本文所見近似，但，Brightbill 對於這種正向發展的來源或可能性的交代並不明確，因此也難以獲致一個活動的方向以及價值判準的依據。當然，這當中還有須多同時存在的因素需要考量，也對照出東西哲學上對於休閒價值趨向的差異性。郭金芳、許光應：〈布萊特比爾 (Brightbill, C. K., 1910-1966) 的休閒思想〉，《體育學報》，第 38 卷第 2 期（2005 年 6 月），頁 97—108。

87 消化西學以因應當代問題乃當代新儒家的特色主張，就吾人認知而言，據此檢視從西方傳遞而來的現代休閒觀點，頗爲合適，恰可回應沈清松所指引的討論方向，以「休閒」領域作爲交集點，開展出儒家哲學在當代的指導意義，迎向西方哲學和文化，展現出既超越又內化，固根基而應外學的當代儒學面貌。同註 11，頁 23—32。

88 劉一民：《運動哲學新論》（臺北：師大書苑，2005 年 9 月）：頁 302。

89 同註 36，頁 297。

伍、結論

在王先生發表儒家休閒觀的時空背景上，臺灣學界與業界對於「休閒」的概念界定尚未普及，同時也無太多相關研究和產業可供對比或舉例，兼之篇幅有限，導致王先生這一篇研究略顯抽象，不易觸發連結。時至今日，臺灣無論學界或業界，對於休閒研究都已具相當規模與經驗，統整王先生所提的概念，置於當前背景之中，吾人以為當可獲得相當啓示以為之用。

依據本文問題意識，經由相關論述後可得知，在王先生的視角上，儒家對於休閒活動的態度是肯定的，除具備放鬆身心的意涵外，儒家更希望藉由休閒活動的參與，會通內聖外王的修為功夫，使之在休閒狀態中仍能使個體不斷的日新又新，最終休閒與修行合二為一，雙向並至。若就此一面向論之，則與當今的「休閒教育」觀點甚為接近，當然，也就使得休閒活動的參與具有目的性，而不必然全盤以「休憩生息」作為核心。

切合此態度，則儒家所依循的休閒原則即以「道、德、仁、藝」作為根本，開展出一條儒家獨特的休閒哲學觀和實踐路徑。此一理念形成雙向互成的路徑，並實踐於不同的生命階段與層次之中。倚靠於王先生的觀點上，這一層次不單單是「個人的生命演化」，亦為「休閒活動」的演變歷程，循此歷程，開顯出儒家休閒觀點的多變性及彈性，並可據以做為休閒活動的判準指標，釐清休閒活動的旨趣而避免盲從、浮誇之舉。

儒家思想核心義理與對休閒活動的深意並非一人一文可以綜合全觀。以本文作為思考點，則可提供兩個後續研究面向作為引導：一則，儒家思想在不同時代、不同空間衍生出不同意涵，而儒家的休閒觀點無論是廣度、深度均有相當大的討論空間，為避免失焦，本文未能廣及古今學者的其他角度，未來可以之為方向。其次，王先生所依據的主軸是《論語》一書，延伸文本思考，則顯然還有更多儒家經典可供當前學界進行詮釋解讀，亦可做後續研究的開發路徑，透過對經典當代意涵的開發，進一步與傳統文化互動接軌，當可為當代學界研究參考之用。

參考書目

王邦雄 (1984)。**《緣與命》**臺北：漢光。
王邦雄 (1985)。**《儒道之間》**臺北：漢光。
王邦雄 (1988)。**《再論緣與命》**臺北：漢光。
王邦雄 (1993)。**《人人身上一部經典》**臺北：漢光。
王邦雄 (1999)。**《生命的實理與心靈的虛用》**臺北：立緒。
王邦雄 (2004)。**《用什麼眼看人生》**臺北：三民。
王邦雄 (2004)。**《中國哲學論集》**臺北：學生書局。
王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園 (2005)。**《中國哲學史》**（上）臺北：里仁。
王邦雄 (2010)。**《向儒道思想學情緒管理》**臺北：健行文化。

王邦雄 (2014)。**《走過人生關卡》**臺北：立緒。

中華民俗藝術基金會 (1992)。〈序—休閒趨勢的反思〉，**《中國休閒生活文化學術研討會論文集》**臺北：中華民俗藝術基金會。

尤煌傑 (2005)。〈中國美學思想的主要命題（上）：根源自儒道思想的美學觀念〉，**《中國哲學概論》**臺北：五南，259-281。

沈清松 (2010)。〈休閒與自由：在科技產品與多元他者網絡中的論述〉，**《哲學與文化》**，第 436 期，頁 91-104。

紀俊吉 (2016)。〈王邦雄思想對「休閒教育」的啓示—儒家角度的觀點〉，**《中科大學報》**，第 3 卷第 1 期暨教育特刊，頁 117—136。

幽蘭 (2010)。〈中國休閒美學與功夫論〉，**《哲學與文化》**第 436 期，頁 105-118。

徐復觀 (2005)。**《中國人性論史》**上海：華東師範大學。

徐元民 (2003)。**《體育學導論》**臺北：品度教育。

貢華南 (2015)。**《漢語思想中的忙與閑》**北京：三聯書店。

郭金芳、許光麃 (2005)。〈布萊特比爾 (Brightbill, C. K., 1910-1966) 的休閒思想〉，**《體育學報》**，第 38 卷第 2 期，頁 97-108。

郭金芳、許光麃 (2004)。〈菲得利克．洛．歐姆斯德 [Frederic Law Olmsted, 1822-1903] 的休閒思想〉，**《體育學報》**，第 36 卷，頁 207-216。

陳伯璋 (1985)。**《潛在課程研究》**臺北：五南出版社。

勞思光 (1998)。**《哲學淺說新編》**香港：香港中文大學。

傅偉勳 (1990)。**《從創造的詮釋學到大乘佛學》**臺北：東大。

傅偉勳 (1994)。**《學問的生命與生命的學問》**（臺北：正中書局）。

劉昌元 (2001)〈研究中國哲學所需遵循的解釋學原則〉，**《跨世紀的中國哲學》**臺北：五南，頁 77-98。

劉一民 (2005)。**《運動哲學新論》**臺北：師大書苑。

劉千美、幽蘭 (2010)〈導言：休閒的哲學、美學與文化〉，**《哲學與文化》**第 436 期，頁 1-7。

劉千美 (2010)。〈日常與閒適：小品散文書寫的美學意涵〉，**《哲學與文化》**，第 436 期，頁 119-134。

龔鵬程 (2009)。**《中國傳統文化十五講》**臺北：五南。