

新六藝概念的提出

廖崇斐*

摘要

「新六藝」是筆者近幾年來關注的議題。此概念之提出實基於對文化意識以及後新儒學的實踐關懷。筆者將新六藝視為儒家教育思想的當代論述，以此為當代新儒學落實其實踐關懷的起點。當代社會中，亦有援用「六藝」一詞概念，乃至標舉「新六藝」之教者。然其所涉內容龐雜，持論不一，亦殊無理據。其中亦不乏關切傳統文化者，然其理解未必適切，亦未必能相應於現代社會。筆者認為，「六藝」的概念上當加以釐清，必須能關聯到古典文獻之脈絡，並落實到儒家的面對現代社會的實踐關懷。其內容，則不妨持開放態度，然亦必須相應於儒家藝教的精神。本文將從文獻及思想脈絡上釐清「六藝」的概念當如何理解，進一步說明為何要提出「新六藝」的概念，最後指出「新六藝」何以必須為「新」。

關鍵詞：六藝、新六藝、後新儒學

廖崇斐* 逢甲大學中國文學系 (cflaiw@fcu.edu.tw)

壹、緣起

「新六藝」的提法雖然不算罕見，但是真正對此概念進行理論性反省者，目前尚不多見。熟悉國學知識的人都知道「六藝」是儒家「經學」的概念，它可以代表「六經」，也可以指涉《周禮》中的「禮樂射御書數」。更深入地來說，它代表儒家展現教化理想的重要內容。任何學問在發展的歷程中都可以有新舊之分，例如：新儒學、新道家、新佛學…等。標舉為新，固然有強調區別於傳統之意，然而兩者並非割裂。新舊只是學問發展中相對的概念，新生緣於故起，新舊仍是連續性的。提出「新六藝」的說法，既是關聯著傳統「六藝」而有所強調其區別，更是肯定了「六藝」概念在現代有相續發展的可能。

無論從個人的修身或社會教化來說，「六藝之教」都是儒家實現內聖外王之理想的基礎。筆者之所以提出「新六藝」的說法，更是基於對儒學如何在現代情境中重新發揮其「六藝之教」的實踐關懷。從外緣因素來說，筆者於 2011 年至 2015 年參與體制外實驗教育，以研究員及教師身份協助籌備書院、並學習弓箭、茶道、古琴、圍棋、武術等文化課程，也是在這段期間，引發對傳統「六藝之教」的興趣。至今也不斷地練習某些技藝，因此確實也有一些個人的經驗與心得。然而現實情境的感發只是起點，理論性的覺察才是筆者構思「新六藝」的關鍵。只有實踐的經驗而無法提升到理論的高度，這樣的實踐恐怕是不足的。無論從價值意義或者實踐內容來說，缺乏理論性探究，將使其內容充滿不確定性，其意義將受到限制，其活動亦難以持續。如此展開的活動，多半只能曇花一現，更不用說發揮教化的功能。因此筆者所論「新六藝」，並非針對活動案例的整理歸納，而是要從理論上反省「六藝之教」開展現代實踐的可能性。因此必須區別於傳統「六藝」，對六藝之教的意義及特質有一番新的詮釋，因此提出「新六藝」的概念。

這裡也涉及面對傳統文化的態度。基本上，儒學肯定文化傳統具有連續性，無論是孔子的「述而不作」（《論語·述而》）、宋明儒學的「道統論」¹，或者當代新儒學的〈中國文化宣言〉²，雖然重點或有不同，基本上都抱持這樣的文化態度。既然肯定文化傳統具有連續性，就必須進一步回應傳統將如何具有現代意義，也就是中國傳統文化如何進行現代轉化的問題。關於這樣的問題，許多現代學者提出值得借鏡的論述。林毓生（1996）從自由主義者的角度，認為傳統與現代不能透過簡單的二分法來區隔，他肯定文化傳統可經由「創造性轉化」來建立新的、有生機的傳統，認為傳統文化中有不少資源，例如儒家的「仁」，就可以成為創造的轉化的一部份基礎。另外還有傅偉勳（1990）所提出的

¹ 宋儒言「聖聖相承，道統之傳」，以朱熹〈中庸章句序〉為代表。見宋·朱熹：《四書章句集注》。大安出版社。頁 19-21。

² 林安梧認為此宣言表現出新儒家所強調的一種「主體轉化的創造」，欲以此開展自家的文化。「而彼之所以強調『主體轉化的創造』則因為他肯定中國的心性義理乃是中國文化的神髓，而中國之心性義理則是具有人性身份的人之主體所必含的。」氏著：《當代新儒家哲學史論》。文海基金會出版。頁 52。

「創造的詮釋學」(creative hermeneutics)，他認為東西方偉大的哲學或宗教傳統，包含儒、道二家傳統，乃是一部「創造的詮釋學史」，而當中如孟、荀、朱子、陽明……等人，皆為能從事「繼往(批判的繼承)開來(創造的發展)」的思想創新的哲學家。此外，作為「一般方法論」的「創造詮釋學」所提出的「五個辯證的層次」，在如何從原典的依據引導出哲理的創造性上，也具有重要的參考價值。

除了以上兩者在觀念上及方法上的啟發，筆者在理論上主要是受到「後新儒學」的影響。「後新儒學」是林安梧在 1993 年提出的概念，它是藉由反省儒學實踐論的缺失，對比傳統儒學、當代新儒學的實踐立足點的不同，提出應重新開啟儒學新的實踐概念。以其在時序上繼當代新儒學之後，故稱為「後新儒學」(廖崇斐，2017)。有別於對「現代化」的強調，以及當代新儒學以「心性主體」為主導，「後新儒學」特別重視「生活世界」的概念。林安梧(2009)提到：

「生活世界」一詞指的是吾人生活所成之世界。「生」是通貫於天地人我萬有一切所成之總體的創造性根源。「活」是以其身體、心靈通而為一展開的實存活動。「世」是綿延不息的時間歷程。「界」是廣袤有邊的空間。…生活之為生活是因為人之「生」而「活」，世界之為世界亦因人之參與而有「世」有「界」。

此觀念啟發了筆者，傳統與現代的連結，不再只是文獻上或思想上的問題，而是可以從人如何參與這個世界，從人如何展現其生活來思考。這其實跟傳統思想中以參贊天地來思考天人關係是一致的。《易·繫辭》言：「天地設位，聖人成能。」(《繫辭下·十二》)聖人是人倫的極至。這裡指出了人類必須得展現其自我生存的智慧與能力，用積極的方式來參與天地之道的運行。人如何表現其能力？《易傳》提到聖人「備物致用，立成器以為天下利」(《繫辭上·十一》)聖人開發器物，利用資源，為百姓謀求生存，正是「人能」的表現。這些器用物資，也可理解為「藝」。徐幹說：「聖人因智以造藝，因藝以立事。」(引自徐湘霖，2000)可能是得自《易傳》的啟發。人類的技藝活動，可說是通乎智慧，達於事情。技藝是人能的展現，它與人類生活息息相關。人如何生活著？如何參與世界？可以從人類展現的技藝活動來理解。筆者提出的「新六藝」，特別強調「即於生活世界的實踐之學」，不僅是延續著傳統參贊天地的思考格局，也融入了熊十力「體用不二」的哲學以及後新儒學的實踐關懷(廖崇斐，2020)，這些都是筆者構思新六藝理論的基礎。

貳、傳統六藝之教的意義及其特徵

「六藝」是儒家重要的文化符號。漢代以來，也被用來指涉《六經》。本文所關心的

「六藝」，是先秦《周禮》所載的「禮、樂、射、御、書、數」，與《六經》概念有所區別。從傳統文獻脈絡以及現代教育的語境中，皆可以找到運用此概念的痕跡。然而「自秦漢以後，六藝衰廢」（劉伯驥，2017），更何況要在現代的多元語境中恰當地把握其特質。因此，要表現此符號的價值，勢必得在概念意義上重新釐清。在此之前，我們得先理解傳統六藝之教的特徵。今以經典文獻為依據，概括其旨要如下：

一、《周禮》小學教養中的啟蒙精神

《周禮·地官》載「六藝」的內容為：「禮、樂、射、御、書、數」。一方面是作為「鄉三物」（地方鄉學教育的總綱）之一，是針對「萬民」的基礎教養，由掌管國家教育的「大司徒」總持其事；一方面是針對「國子」（世子、公卿及大夫子弟）以及獲選入國學的地方優秀子弟的菁英教育，除了所學內容更加複雜外，也指派兼任周王諫官的「保氏」專責教導。周代的制度，依學習的場域區別：針對地方的教育，有「鄉學」；中央的教育，有「國學」。依入學的階段來說，大致上是八歲入「小學」；十五以上入「大學」。以上只是約略地來說，基本上是要強調，「六藝」是上養國子，下教萬民的小學教養。換而言之，「六藝之教」在《周禮》的教育制度中，扮演著一種「啟蒙教育」的功能。它也會根據教學對象不同，例如針對未來可能從政的貴族子弟，延伸為更繁複的菁英教養。但是基本上離不開整個人倫環境。

根據《禮記·內則》記載，「六藝之教」的活動是從家庭開始，延伸到社會國家。它藉由日常生活中的藝儀教養學子，啟發他們對宇宙人生的總體關懷。此種「啟蒙」的意義，可以從《易經·蒙卦》來理解。在〈蒙卦〉初六的爻辭中提到：「初六，發蒙，利用刑人，用說桎梏，以往吝。」另外，在〈象〉辭中提到：「利用刑人，以正法也。」初六象徵著啟蒙的開始。刑在這裡有典範、法則的意思，「用刑人」，指的是要制定明確的典範、法則來引導啟發蒙昧。啟發蒙昧，當以「用刑人」為利。這不只是消極的禁止，而是要引導童蒙走上正確的道路。所謂「用說桎梏」，就是說它能讓人從蒙昧無知的障蔽中解脫出來。並且要注意不能急於求進，否則將「以往吝」，也就是說將導致無法挽回的錯誤。

從這段文字可以理解華人童蒙教養中對「典範、法則」的重視。另外在操作上，它強調的不是禁制而是引導，並且不能急於求進。《周禮》中的「六藝之教」，可說完全具備了這些啟蒙教育的特質。保氏用來教導「國子」的「五禮、六樂、五射、五馭、六書、九數」（《周禮·地官·司徒》），較詳細地區別各項技藝的類別與技法，顯然其各有操作法式。依據法式，除了能學習現實的技能，也能了解人倫日用中的事理。透過自幼養成良好的慣習，讓身體習於表現合理的行為，從習行、覺知到確信，從情理、事理進於道理。在具體的人倫情境中有主體的認知、存在的感知、價值的覺知，它們關聯為不可分

的整體。六藝之教的啟蒙意義，是就〈蒙卦〉意義下所說的啟蒙，是在人倫情境中發揮其作用的啟蒙。

二、孔門中的「游藝之學」及君子修養

孔子首開平民教育。關於技藝，則有「游藝之學」。《論語·述而》提到：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」將「藝」與「道、德、仁」等價值概念並舉。另外《論語》〈子罕〉中也提及孔子多能擅藝，〈雍也〉、〈憲問〉中門人弟子也有以「藝」聞名的冉求。《禮記·射義》甚至描述孔子擔任中督宰時，在矍相的序學舉行了「鄉射禮」，除了展示何謂「君子之爭」，更重要是藉由儀式象徵彰顯「立道德、宣教化」的社會教化功能。

孔門的「游藝之學」，強調六藝與個人道德修養的關係。「游藝」的「藝」，指的就是「六藝」。朱熹（1130-1200）與王夫之（船山，1619-1692），對此章都有詮釋。朱子曰：「游者，玩物適情之謂。藝，則禮樂之文，射御書數之法。皆至理所寓而日用之不可闕者也。……游藝，則小物不遺而動靜有養。」（《論語集注》）強調六藝中蘊含「至理」，並且能在日常生活中成為輔助道德修養的工夫，使得心安理得。船山曰：「不遺者，言道體之本費也。動有養者，德之助也；息有養者，仁之助也。而云『不遺』，則明無道可遺。」（《讀四書大全說》）於日常活動中，游藝可以體會道體作用的普遍，因此為德行的輔助；在寧靜休止中，也可以涵養心性。整個「游藝」的活動，皆有對「道」的嚮往貫串其中。總而言之，游藝表現在個人動靜行為之中，都足以作為涵養德行心性的資具。然而所謂「游藝」，豈只是用來怡情養性，以調劑道德追求與日常生活間的緊張感？

關於「藝」與君子道德修養的關聯，東漢徐幹（171-218）《中論·藝紀》，對此頗有論述（引自徐湘霖，2000）：

藝者，所以旌智飾能統事御群也。人之所不能已也。藝者，以事成德者也。德者，以道率身者也。藝者，德之枝葉也。德者，人之根幹也。斯二物者，不偏行，不獨立。木無枝葉則不能豐其根幹。故謂之癩；人無藝則不能成其德，故謂之野。若欲為夫君子，必兼之乎。…君子者，表裏稱而本末度者也。故言貌稱乎心志，藝能度乎德行，美在其中，而暢於四支，純粹內實，光輝外著。

徐幹所論之「藝」，乃通言六藝而言其大體。此段指出了藝的重要性、藝能與德性的一體關係，以及透過藝能展現君子德行充實之美。藝的重要性不容輕忽，它能顯現人的智慧、才幹以及治事理民的能力。並強調藝能、德性間的緊密關聯。缺乏藝能的潤澤，德性生命是乾枯的，猶如樹木不長枝葉，其根幹將不得健全。進一步說明有修養的君子，除了內具德性，外在也必須有相稱的藝能，足以將德性之美表現於身形言動，並宣發於

事業的成就，展現出文質雙修、德藝並重的儒門君子形象。所謂藝能，不是附庸風雅的裝飾，而是真實的才幹的表現。徐幹所論，固然較為質樸，然其描述的充實而飽滿的君子形象，或許較朱子、船山更接近先秦孔門中多能擅藝的儒門君子。

三、六藝是習行務實之學

儒學迭經發展，至宋明儒學發揚心性義理之精微，然當時六藝之教早已荒廢。朱子嘗言：「射，如今秀才自是不曉。御，是而今無車。書，古人皆理會得，如偏旁義理皆曉，這也是一事。數，是算數，而今人皆不理會。六者皆實用，無一可缺。而今人是從頭到尾，皆無用。小兒子教他做詩對，大來便習學子業，得官，又去習啟事、雜文，便自稱文章之士。然都無用處，所以皆不濟事。」（《朱子語類》）就國家制度來說，小學六藝之教早已不存在。民間一般人的生活形態改變，讀書人也習於舉業，六藝之學僅存書藝。但是朱子即使明知六藝已不行於世，卻仍然要強調「六者皆實用，無一可缺」。這樣的呼籲未必能對現實的教育情境產生影響，卻足以表現出一種態度。值得注意的是，朱子所說的實用，與一般人所追求的實用不同。一般人在現實勢力的角逐中求取利益，看似滿足自我，卻往往是不自覺地失去了自我；朱子所說的實用，是站在教育的立場，追求的仍是道德價值的實現，其所說實用其實帶有一種理想性。於是在現實中不得實行的「六藝之學」，成了反省當時「無用之學」的概念。「六藝之學」成為儒學中重視實務的象徵。

這樣的傾向到清代的顏元更加明顯。顏元（習齋）提倡習行有用之學（錢穆³，1996），其為學，不從宋明儒所強調的《易傳》及《論》、《孟》、《學》、《庸》等經典入手，而是教人學習堯、舜、周、孔的「六府三事」（《尚書·大禹謨》）、「鄉三物」（《周禮·地官》）。「六藝」屬於「鄉三物」之一⁴。顏元（《顏元集·四書正誤》）曰：

聖賢但一坐便商確兵、農、禮、樂，但一行便商確富民、教民，所謂『行走坐臥，不忘蒼生』也，是孔門師弟也。後世靜坐、讀書，居不習兵、農、禮、樂之業，出不建富民、教民之功，而云真儒！真儒者，質之孔門何地乎？

習齋理想中的孔門師弟形象，是以「兵、農、禮、樂」為學問，以「富民、教民」

³ 錢穆：「習齋論學，必得之習行，必見之於身世，必驗之於事功，此三者，乃習齋論學之大經。也」錢穆（1996）。中國近三百年學術史。臺灣商務印書館。頁 189。

⁴ 「六府三事」，見《尚書·大禹謨》：「禹曰：『於！帝念哉！德惟善政，政在養民。火、水、金、木、土、穀，惟修；正德、利用、厚生，惟和。』」六府指收藏六種民生物資的單位；三事為治理百姓的三件政事。李學勤主編（1999）。十三經注疏·尚書正義。北京：北京大學出版社。88-89 頁。「鄉三物」，見《周禮·地官·大司徒》：「以鄉三物教萬民，而賓興之。一曰六德：知、仁、聖、義、忠、和。二曰六行：孝、友、睦、姻、任、恤。三曰六藝：禮、樂、射、御、書、數。」蓋鄉大夫以此三事教其民。李學勤主編（1999）。十三經注疏·周禮注疏。北京大學。頁 266。

為事業，重視實事實行。其所反對者，乃宋明以後之儒者，自負直接堯舜孔孟道統之傳，卻只會靜坐、讀書，於事功全無用處。故嘗言「必破一分程朱，始入一分孔孟，乃定以為孔孟、程朱，判然兩途，不願作道統中鄉愿矣。」（《顏元年譜》）錢穆（1996）稱習齋：「不從心性義理上分辨孔孟、程朱，而從實事實行為之分辨，此梨洲、亭林、船山諸家所未到。」又曰：「習齋反對程朱，只有一意，曰：『無用』。」朱子以時人習舉業、作文章為「無用」，習齋則以宋明儒高談心性，使得儒學成為「無用」之學。所針對者不同，卻同樣以「六藝」作為儒家「有用」之學的象徵。基本上，是反對將儒學視為被世俗權力、利益架空的道德理念，而是能積極面對社會人生，開物成務的務實之學。

習齋論學以「習行」為宗旨，因此也更加重視學習「六藝」的效驗：

孔門習行禮、樂、射、御之學，健人筋骨，和人血氣，調人情性，長人仁義，一時學行，受一時之福；一日習行，受一日之福；一人體之，錫福一人；一家體之，錫福一家；一國、天下是皆然。小之卻一身之疾，大之措民物之安，為其動生陽和，不積痰鬱氣，安內扞外也。（《顏元集·四書正誤》）

依習齋之言，習行禮樂射御，對於一己之身心，乃至家國天下，皆有助益。如此說，則儒家的修己安人，內聖外王之道，當可藉由習行六藝來實現。習齋將六藝視為實現「道」的「材具」（《顏元集·顏習齋先生言行錄》），以此行於實事，表現作用，內可調性情，長仁義，外可成事功，安民物。其高揚六藝之效，由此可見。然而其不免有執求古法，不切時宜的問題。⁵（錢穆，1996）或許是經典文獻的權威性，導致了傳統儒學在面對具體問題如何處理的時候，思考較容易受到限制。但是相對地也使得文化的連續性較為穩固。這樣的問題，在多元的現代社會中當能得到解決。但是它也可能轉換成不同的問題。今日要談「新六藝」實踐，「泥古」與否恐怕不是最重要的問題，較麻煩的是，它如何被現代人理解？如何能接續到文化傳統同時又具有現代性的意義？這裡就必須對傳統六藝的特質有恰當的把握，進一步再展開新的詮釋。

本節依文獻及歷史脈絡歸納三點內容：從周代的小學教育，孔門的君子游藝，到清代的習行六藝，指出了重視啟蒙性、德性與藝能的密切關聯、重視實務的精神作為理解傳統六藝之教的特徵。以下將進一步說明，如何基於對傳統「六藝」特質的把握，進一步轉化出新的意義。

參、六藝文化符號的重新確立及轉譯

⁵錢穆：「今習齋言經濟，多混之於禮樂；言禮樂，多本之於古昔；言事物，亦以揖讓升降、弦歌舞佾、衣冠金石為主，並未深發當時切用之意。」錢穆（1996）。中國近三百年學術史。頁 214。

基於《周禮》「禮樂射御書數」的「六藝」之教，從來都不是純粹的技能練習，而是具有教化意義。在儒學發展過程中，處於不同的情境，面對著不同的問題，它們被賦予不同的理解並展現出不同的特徵。這些特徵，在經典文化的連續性傳統中得到累積。啟蒙教育、君子之道、習行教育，都成了我們今日瞭解六藝之教的重要特質。然而六藝之教如何為當代儒學的實踐提供新的可能性？僅只理解這些特質，恐怕仍是不足的。甚至以考古方式復原儀式內容也是不必要的。要展現儒學的生命力，不應該只是製造出更多供人欣賞的文物。因此筆者提出「新六藝」，勢必是一種詮釋的工作。此中包含了對古典話語的轉譯以及對技藝活動的詮釋。轉譯是將古典話語轉成現代人熟悉的學術話語、生活話語，以接通到文化的脈絡；詮釋則是根據傳統六藝之教的特質及儒家的思想，對現代可及的技藝活動進行詮釋，展開其意義以連結其實踐資源，使得現代人在習行技藝的過程中得以「下學上達」、「由藝入道」。如此以傳統六藝為基礎，藉由詮釋技藝、實踐技藝重新活化的「六藝之教」，稱之為「新六藝」。

茲以《周禮》中較完整的「六藝」概念來說明。「六藝」為：「五禮、六樂、五射、五御、六書、九數。」（周禮注疏·地官·司徒）六種教育內容。「五禮」指「吉、凶、賓、軍、嘉」五種針對不同對象的儀式行為；「六樂」指「雲門、咸池、大韶、大夏、大濩、大武」六種配合舞蹈的樂曲；「五射」指「白矢、參連、剡注、襄尺、井儀」五種射擊技術；「五御」指「鳴和鸞、逐水曲、過君表、舞交衢、逐禽左」五種駕車技術；「六書」指「象形、會意、轉注、處事、假借、諧聲」六種漢字造字、用字的原則；「九數」指「方田、粟米、差分、少廣、商功、均輸、方程、贏不足、旁要」九種計算法。⁶這些內容許多早已失傳，即便要恢復，也有一定的難度，更何況要發揮其教育功能。清儒陸世儀（1611-1672）說：「古者六藝，學者皆當學之。今其法不傳，吾輩苟欲用心，不必泥古，須相今時宜，及參古遺法，酌而行之。」（《思辨錄輯要》）如何參酌？如何行之？都必須找到具體的下手處。既然不一定得倣效古法，那麼尋求適當的內容來替代，不失為合於時宜的方式。既然要使用「六藝」這樣的一種行之久遠且具有文化視別度的符號，自然得把握其特質而非各自表述。換而言之，今日習行六藝，不必是內容上的重複，更不必攀比西方的教育概念，而是要把握華人六藝之教的特質，取其象徵，明其意義，再從既有的技藝活動尋求借鏡，以合理的方式，重新展現六藝之教。

根據歷史及文獻的脈絡，仍當以「禮樂射御書數」代表「六藝」的概念。然而要使之與現代人的意識產生關聯，必須對此概念進行轉譯。茲以林安梧（2006）對六藝概念的轉譯為例：

⁶ 以上名義，採取東漢·鄭玄《周禮》注的說法。鄭玄（1999）。周禮注疏，（李學勤編），十三經注疏。北京大學。頁 352。

「禮」指的是「分寸節度」，「樂」指的是「和合同一」，「射」是指向「對象的確定」，「御」則是「主體的掌握」，「書」則是「典籍文化的教養」，「數」可說是「論理邏輯的思辯」。這「禮、樂、射、御、書、數」六藝之教果真是文化教養的根本向度。……這是文化教養，基本的做人道理…。台灣要進入「公民社會」，要成就「民主憲政」，「文化教養」命之所繫，其在於斯！

林安梧將「六藝之教」視為「文化教養」，此種教養，其實就是在培養基本的做人道理。所謂基本的做人道理，包含了由六藝轉化而來的概念式語言：分寸節度、和合同一、對象的確定、主體的掌握、典籍文化的教養、論理邏輯的思辯。這裡將「六藝」各有其特性的教育內容，視為一個整體的「文化教養」。此「文化教養」，則是成就現代公民社會、民主憲政的關鍵。六藝分別有其特性，卻構成了一個整體的「文化教養」。這跟傳統六藝之教的啟蒙教育、修身成德、習行等教化意義的特質一致，個別來說六藝各有技法，但是其目的不是要成就專門技藝，而是要藉由教化活動發揮儒家修己安人，內聖外王的理想。此理想，落在不同的存在情境中思考，則會關聯著不同情境面對的問題，而展現為不同的實踐方式。例如在台灣現在的社會情境中，「公民社會」、「民主憲政」是我們關心的問題。將六藝之教放在現代情境中來思考，則可以轉化為「文化教養」，成為儒家教化理想落實於現代社會的方式。「新六藝」之所以為「新」，正是基於將儒學教化理想落實到現代社會的一種實踐關懷。

另外，針對將「六藝」各自的特性轉譯為現代的概念式語言，也要注意其義理脈絡及文獻依據。例如：將「禮」、「樂」轉譯為「分寸節度」、「和合同一」。不僅注意到「禮樂」在傳統義理以及儀式中具有關聯性，所用來轉譯的觀念甚至詞語，也有文獻的依據。在《禮記·樂記》有「禮節民心，樂和民聲」、「大樂與天地同和，大禮與天地同節。」以「節」、「和」分釋「禮」、「樂」，皆能準確把握其特質。

其次，將「射」、「御」轉譯為「對象的確定」、「主體的掌握」，一個是指向對象，一個是回到自身主體，也能照顧到「射」、「御」兩者相互搭配又各自獨立的關係。《尚書·秦誓》：「仡仡勇夫，射御不違。」射御具為勇武之技能，在戰事上往往相互搭配，然彼此又各有重點。《禮記·射義》：「射之為言者繹也，或曰舍也。繹者，各繹己之志也。故心平體正，持弓矢審固；持弓矢審固，則射中矣。」射箭必有目標，自我確認目標，必得要求中的。因此解為「對象的確定」，符合「射」的特性。《尚書·甘誓》「御非其馬之正，汝不恭命。」要求駕車者必得將馬控制好。將「御」解為「主體的掌握」，符合其特性。又《穀梁傳·昭公八年》：「御者不失其馳，然後射者能中。」射者坐在車上，所以能射中，跟御者駕車是否穩定有關。轉譯為「對象的確定」與「主體的掌握」，兩者不僅表現了射、御的特性，也保留了對兩者關係的詮釋空間。

最後，將「書」轉譯為「典籍文化的教養」；「數」轉譯為「論理邏輯的思辯」，同樣

也都具有文獻的依據。《說文解字注》：「箸於竹帛謂之書。」，寫在竹簡布帛上的內容叫做書；《禮記·樂記》：「百度得數而有常。」，音樂節奏因為有數目多寡而得其規律。又《莊子·天下篇》載：「以法為分，以名為表，以參為驗，以稽為決，其數一二三四是也。」以數字來比喻法度、名號、比較、考察之有條有理。顯然其轉譯，也能符合原來的特性。

以上藉由林教授的轉譯來分析，主要是表示經典的話語固然足以作為文化符號的依據，但是藉由現代話語的轉譯，更容易連結到現代知識概念當中。如此將有助於進一步詮釋現代的技藝活動，尋找與六藝之教的連結。但是其轉譯也不是各自表述，望文生義，而是當以嚴謹的態度，依據文獻，把握義理，在能接通文化思想脈絡線索的前題下，準確地轉譯為現代的概念式的話語。轉譯之前的經典話語，名之為「六藝」，此轉譯的活動及其成果，則名之為「新六藝」。

此外，由於其目的在接通現代技藝與六藝之教的文化脈絡的線索，因此其轉譯出來的概念，從原典來檢視要有合理性，在解釋度上也有足夠的相容性。如此應用於詮釋現代技藝，使之調適而上遂，使得現代人藉由習行技藝，也能夠得到六藝之教的浸潤，此為「新六藝」的實踐。因此，「新六藝」是一種詮釋的活動。它不僅是對文獻或現象進行詮釋，也必須主動地連結現代技藝。此種連結，既是詮釋的連結，也是實踐的連結。這樣的一種詮釋與實踐的工作，勢必是一項龐大的工程。針對當代技藝的詮釋，當另外撰文處理。

肆、結語：新六藝的提出

筆者提出「新六藝」，是基於對當代儒學的實踐關懷。藉由六藝之教的特質，展現儒學中也有重視小學啟蒙教養、君子游藝之學、習行務實等教育思想。希望藉由對六藝之教的重新詮釋與連結，讓現代人得以從習行技藝連結到文化傳統的脈絡中。如此展開的儒學實踐，將有別於強調心性之學的主體主義（subjectivism）的實踐方式，（林安梧，1996）而強調「即於生活世界的實踐之學」。如此理解的文化傳統，也不只是在一道德心性主體所觀照下的歷史文化，而是藉由在生活日常中習行技藝，經由具體的身心活動歷程及由此引發的覺知，表現對永恆常道的嚮往。「新六藝」是一種詮釋的活動。它的目的是要讓現代人得以接通文化傳統的脈絡，讓儒學修己安人的教化理想，得以藉由新六藝的活動，重新回到現代人的生活當中。它的實踐方式，一方面是對經典文獻的轉譯與詮釋，將經典中六藝之教的意義以及古人實踐的經驗，經過轉譯與詮釋，成為現代人習行技藝得以借鏡的資源；一方面是要詮釋現代的技藝活動，尋找它們與六藝之教的連結，使之為現代人「由藝入道」的門徑。「新六藝」的詮釋與實踐，可以成為儒學在現代社會中發揮其教化功能的著力點。然此詮釋與實踐歷程中，詮釋者自身也必須是技藝活動的

參與者，其連結也不只是理論上的相關，更是實踐的連結。看似不易，其實不難。學行相資，本為君子之事。更何況有經典為依據，有藝儀為法度，唯需有心者「相其時宜，斟酌行之」(前引陸世儀言)。所謂時宜是就客觀條件的可行性來說，所謂斟酌是就主觀實踐的合理性來說，面對主客條件的因素，尋求具體實踐的方式，理論與實踐的辯證過程當中，不斷地調適以上遂於道。這正是「新六藝」之所以必須為「新」。〔本文感謝科技部計畫補助：廖崇斐等(2022)，儒家「藝教」思想的現代詮釋與實踐(MOST 110-2410-H-035-046)。〕

參考文獻

- 孔安國(1999)。尚書正義(李學勤編)，十三經注疏。北京大學。
- 王夫之(1998)。讀四書大全說(船山全書編輯委員會編)，船山全書，688-689頁。嶽麓書社。
- 王弼(1999)。周易正義(李學勤編)，十三經注疏。北京大學。
- 朱熹(2014)。四書章句集注。大安。
- 李埭(1992)。顏元年譜。中華書局。
- 林安梧(1996)。當代新儒家哲學史論。文海。
- 林安梧(2006)。該是談教養的時代了：論孔子的「六藝之教」。鵝湖月刊，31(12)，0。
- 林安梧(2009)。中國人文詮釋學。學生書局。
- 林毓生(1996)。中國傳統的創造性轉化。三聯書店。
- 段玉裁(1996)。說文解字注。黎明文化。
- 范寧(1999)。春秋穀梁傳注疏(李學勤編)，十三經注疏。北京大學。
- 徐湘霖(2000)。中論校注。巴蜀書社。
- 陸世儀(1998)。思辨錄輯要。迪志文化。
- 傅偉勳(1990)。從創造的詮釋學到大乘佛學。東大。
- 廖崇斐(2017)。後新儒學與現代之後編者序。載於(廖崇斐編)從後新儒家到現代之後：林安梧教授回甲誌慶學術論集，I-IV頁。
- 廖崇斐(2020)。從熊十力到新六藝的思考。學生書局。
- 劉伯驥(2017)。六藝通論。中華書局。
- 鄭玄(1999a)。周禮注疏，(李學勤編)，十三經注疏。北京大學。
- 鄭玄(1999b)。禮記正義，(李學勤編)，十三經注疏。北京大學。
- 黎靖德(1994)。朱子語類。中華書局。
- 錢穆(1993)。莊子纂箋。東大圖書。

錢穆（1996）。中國近三百年學術史。商務印書館
顏元（1987）。顏元集。中華書局。

The Concept of New Six Arts

Chong-Fay Liao*

Abstract

"New Six Arts" is an issue that the author has been paying attention to in recent years. This concept is based on the concern for cultural consciousness and post-neo-Confucian practical philosophy. The author regards the New Six Arts as the concept of contemporary Confucian educational thought, which is the starting point for contemporary New Confucianism to practice its practical care. In contemporary society, some people use the term "six arts" and even label them as the "new six arts." But the content involved is complicated; opinions are divided and unfounded. Among them, many people pay attention to traditional culture, but their understanding may not be appropriate, or they may not meet the needs of modern society. The author believes that the concept of "six arts" must be clear, and it must be able to connect with the classical context and implement the actual care of Confucianism in the face of modern society. The content can be open, but it must also conform to the spirit of Confucian Six Arts Education. This article will clarify how to understand the concept of "six arts" from the context of literature and thought, further explain the reasons for the concept of "new six arts," and finally point out what "new six arts" means.

Keywords: six arts, new six arts, Post-New Confucianism

Chong-Fay Liao* Department of Chinese Literature, Feng Chia University
(cflaiw@fcu.edu.tw)