

孔顏樂處及其對人格教育的啟示

黃文樹

樹德科技大學師資培育中心教授

摘要

孔顏樂處是儒家以道德修養所帶來的內心愉悅為至高快樂這種境界的代名詞。在宋明理學中，孔顏樂處更成了初學者立志，富貴者自警，窮乏者保持廉操的座右銘。孔顏樂處代表的是人的內心愉悅，人的主體自由，人的價值理想。它能夠激勵人們不畏艱苦的生活，不受惡劣環境的影響，去追求自己的道德理想、精神享受，進而推己及人，明道淑世。孔顏樂處對於人格教育的啟示有三：一是指引一條「和易無怨」的生活道路；二是建構一種「主體自由」的自主精神；三是樹立一個「樂道弘仁」的生命典範。

關鍵詞：孔子、顏回、樂、修養、人格教育



Confucius & Yen Hui's spirit joy and its enlightenment at personality education

Wen-Shu Huang

Professor, Teacher Education Center, Shu-Te University

Abstract

Confucius & Yen Hui's spirit joy into the spirit of the Confucian emphasis on enjoyment, to morality brought joy to the heart of this realm synonymous with supreme happiness. In Neo-Confucianism, the spirit joy has become a beginner Confucius Department determined, since the police were rich, poor by maintaining clean operation motto. Confucius & Yen Hui's spirit joy represents a person's inner joy, freedom of the human subject, human values and ideals. It can inspire people despite the difficulties of life, free from adverse environmental impact, to pursue their own moral ideals, the spirit of enjoyment, and thus benefit the people, Ming righteous. In a nutshell, the Confucius & Yen Hui's spirit joy for personality education, inspiration, at least three: one, Confucius & Yen Hui's spirit joy for us to guide an "easy no complaint," the road of life; second, Confucius & Yen Hui's spirit joy for us to construct a "subject's freedom"; third, Confucius & Yen Hui's spirit joy for us to set a "practice of humanitarian" life model.

Keyword : Confucius, Yen Hui, spirit joy, culture, personality education



壹、前言

孔顏樂處是儒家道德修養的重要成份。孔子（551—479 B.C.）稱讚他的弟子顏回（約 513—482 B.C.）：簡陋的飲食和居所，一般人難以忍受，顏回卻不改其樂。而孔子本身亦樂在類似的生活條件中。此後，孔顏樂處成了「安貧樂道」的代名詞。在宋明理學中，孔顏之樂更成了初學者立志，富貴者自警，窮乏者保持廉操的座右銘，煥發出一股甘貧樂道，以超越物質生活滿足，而追求精神愉悅生命價值之學風。

學界針對孔顏樂處之討論，已有數篇文章問世。其中，黃書光於 1991 年撰〈「孔顏樂處」命題探析〉，簡述周敦頤（1017—1073）對此概念之提出、程頤（1033—1107）和朱熹（1130—1200）之進一步發輝，以及孔顏樂處的美學意義。¹1993 年，夏長樸發表〈尋孔顏樂處〉，先溯《論語》中之孔顏樂處，次析周敦頤《通書》對此信念之見解，再探《二程集》尋孔顏之樂的脈絡，結論得出：孔顏所樂的是道，而周氏與二程追求的是成聖成賢；孔顏關心的是如何由修養個人擴展到整個國家社會，周氏與二程則把眼光放在自我人格的提昇上。²

1995 年，劉振維撰〈孔顏樂處辯〉，認為孔顏之「樂處」除了傳統所言之「安貧樂道」外，尚有「中和之樂」，這是較少人注意的。二程處太平之世，所理解之孔顏樂處概念，則難免有風花雪月之意味，這與孔子顏回處亂世，而希求堯舜聖道以救萬民之願景不同。³2000 年，楊柱才完成〈孔顏樂處與天地境界〉，指出孔顏樂處是宋儒關於聖人境界的一種學說系統。楊文透過馮友蘭所謂「天地境界」——聖人以最深徹的「覺解」知天、知性，其行為不僅與社會有關係，而且與宇宙有關係，其做道德的事而又有超乎道德的意義——「極高明而道中庸」，視「孔顏樂處」為「天地境界」的體現。⁴

上舉四文，都是對於孔顏樂處之理解與推衍，容有大同小異之見，概能述說和闡揚孔顏樂處之義涵，於吾人認識、應用孔顏樂處皆有莫大之助益。自孔子顏

¹ 黃書光，〈「孔顏樂處」命題探析〉，《中國文化月刊》第 135 期（1991 年 1 月），頁 11-19。

² 夏長樸，〈尋孔顏樂處〉，《哲學雜誌》第 6 期（1993 年 9 月），頁 22-36。

³ 劉振維，〈孔顏樂處辯〉，《哲學與文化》第 22 卷第 5 期（1995 年 5 月），頁 457-466；第 22 卷第 6 期（1995 年 6 月），頁 550-557。

⁴ 楊柱才，〈孔顏樂處與天地境界〉，《南昌大學學報》（人社版）第 31 卷第 2 期（2000 年 4 月），頁 1-6。



回實踐樂道之行誼，到宋明理學家對其之亙古追尋、探討，無論是個人之精神修養義，或是繫乎國家社會以濟黎民之堯舜聖道義，乃至提昇人格到最高之天地境界義，在在都是今日我們借鏡古賢經驗與智慧的精華，皆值得從正向思維，並加以「古為今用」。

何謂「人格」(personality)？心理學家或謂「個人全部心理特質的總和」；或謂「個人適應環境的行為模式及思維方式的特性」；或謂「個人心理生理系統中的動力組織，用以決定個體對環境作獨特的適應模式」。⁵簡約言之，人格乃是人的心理行為（包括思想、情感和行動）之穩定的、統整的特質或傾向。至於教育學者，則往往賦予人格以教育涵義，田培林界定為：「以先天的個性作根基，超出個性之上，用一種努力，創造出來一個理想的精神的成就，這種成就即是人格。」⁶賈馥茗強調：教育本質在「教人具備人的品質，即是要使『人而有格』，即是『培養人格』」。⁷這種觀點強調精神價值的提昇與創造。據此，「人格教育」便是改造「個性」，以至完成「人格」的歷程。此處不擬在「人格」與「人格教育」的意涵上深探，論述指向教育性的用法，即「人格」是人之特質與品格；「人格教育」是培養「人格」之「教育」。

教育的目的，在個人以培養健全之人格為主，在國家以提升人民素質為重。人格教育之良窳，攸關個人是否能立身成德、自我實現，社會是否能和諧進步，國家是否能安定發展，此亦是先進國家無不重視人格教育之因。孔顏樂處這一讓前賢亙古探尋、力行之信念，對於今日人格教育應是深具意義的。職是之故，本文主要採取文本分析法，輔以歷史研究法，在既有之學術成果上，條理、解析、歸納孔顏樂處之概念，並由之推演、延展其對於人格教育之啓示。

貳、孔顏之甘貧樂道

孔子，生於魯國的陬邑（今山東曲阜東南），後遷居曲阜。他的祖先原來是宋國的貴族，但到他的曾祖搬居魯國時，已經失掉貴族的地位。孔子出身不高，在

⁵ 郭為藩、高強華，《教育學新論》（臺北：正中書局，1988年），頁28。

⁶ 田培林，《教育與文化》（上）（臺北：五南圖書公司，1976年），頁84。

⁷ 賈馥茗，《人格教育學》（臺北：五南圖書公司，1999年），頁1。



〈子罕〉篇自稱：「吾少也賤，故多能鄙事。」⁸曾做過魯國大夫季氏的「委吏」（管會計）和「乘田」（管畜牧）。十五歲起立志篤學，以好學聞名遠近。孔子在而立之年創辦儒家私學，任教四十餘年，一生樂此不疲。雖然當過魯國大司寇（管刑法），參加過一些政事，但從未中輟教育志業。其所揭櫫的「因材施教」、「學思並重」的教育原理，以及「有教無類」、「誨人不倦」的教育精神，迄今仍是教育上的普世通則。

儒家的教育思想，首重人格的陶冶，次及才學的培植。孔子對弟子的人格教育核心便是君子儒的養成。他在〈雍也〉篇中謂子夏曰：「女爲君子儒，無爲小人儒。」⁹雖然此處並未界定君子之義涵，但可由《論語》中諸項關於君子之表述，得出孔子的意指是：希望學生做較高道德水準、踐仁、識大道的君子，不要做枝節自炫、適己自便、唯利是圖的小人。

《論語》論及君子之人格特質，所在多有。其中孔子在〈學而〉篇云：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」¹⁰子貢問曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」孔子回答：「可也。未若貧而樂道，富而好禮者也。」¹¹〈里仁〉篇載孔子如是說：

富與貴，是人之所以欲也，不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所以惡也，不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。¹²

同篇孔子又謂：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」¹³「君子懷德，小人懷土。」¹⁴「君子喻於義，小人喻於利。」¹⁵〈衛靈公〉篇載：孔子周游列國時，從陳國去蔡國途中，因故被困，絕糧七日。從者病，莫能興，子路怨恨、惱怒地說：「君子亦有窮乎？」孔子應道：「君子固窮，小人窮斯濫也。」¹⁶

⁸ 宋·朱熹，《四書章句集注》（高雄：復文圖書出版社，1985年），〈子罕〉，頁110。

⁹ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈雍也〉，頁88。

¹⁰ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈學而〉，頁52。

¹¹ 漢·司馬遷，《史記》（臺北：河洛圖書公司，1979年），卷67〈仲尼弟子列傳〉，頁1363。

¹² 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈里仁〉，頁70。

¹³ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈里仁〉，頁71。

¹⁴ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈里仁〉，頁71。

¹⁵ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈里仁〉，頁73。

¹⁶ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈衛靈公〉，頁161。



由上舉諸條可見，孔子期許學生在生活態度和生命方向上，能安貧樂道，即使粗衣劣食不以爲恥，而以踐行仁德、探求大道爲重，此方爲人生真價值之所在。孔子在〈衛靈公〉篇所言：君子「謀道不謀食」、「憂道不憂貧」¹⁷，即此之謂。孔子在〈述而〉篇自述：「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」¹⁸這是他身體力行安貧樂道的實情。

至於《論語》中顏回的形象如何？陳桂雲研究指出，「作爲孔門弟子，顏回在《論語》中壽命短，記載並非最多，但他卻是《論語》記述中，受到孔子稱讚最多的一個。」¹⁹陳氏歸納孔子眼中的顏回共有五項特徵：一是不愚，二是力行不怠，三是安貧樂道，四是好學，五是不遷怒不貳過。而同門眼中的顏回則有聞一知十、虛懷若谷二項優點。²⁰這些觀察，應是中肯的。

史料對於顏回的家世、生平記載並不多。在家境方面，依《論語》之描述，顏回的家庭經濟向來貧窮困苦，日常物質生活極爲簡陋，條件相當不利——〈雍也〉篇云：「回！一簞食，一瓢飲，在陋巷」²¹；〈先進〉篇云：「回也其庶乎，屢空。」²²由於《論語》出自孔門弟子及其再傳弟子之手，內容應是可信的。惟《莊子》中有一段材料，對於顏回家境的說法，卻與《論語》所述略有出入。該書〈讓王〉篇載：

孔子謂顏回曰：「回，來！家貧居卑，胡不仕乎？」顏回對曰：「不願仕。回有郭外之田五十畝，足以給飡粥；鼓琴足以自娛，所學夫子之道者足以自樂也。回不願仕。」²³

從顏回的答話，他家尙屬於小康的自耕農。對這一記載的可靠性，有人持懷疑態度，董紹華等則認爲：《莊子》成書於戰國時期，距離顏回生活的年代不遠，對顏回的紀錄具有一定的參考價值。²⁴縱然如此，顏回的家庭經濟鐵定不會高過一般稍

¹⁷ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈衛靈公〉，頁 167。

¹⁸ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈述而〉，頁 97。

¹⁹ 陳桂雲，〈《論語》中顏回形象的現代闡釋〉，《東方人文學誌》第 8 卷第 4 期（2009 年 12 月），頁 49。

²⁰ 陳桂雲，〈《論語》中顏回形象的現代闡釋〉，頁 49-53。

²¹ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈雍也〉，頁 87。

²² 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈先進〉，頁 127。

²³ 清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》（北京：中華書局，2004 年），卷 9 〈讓王〉，頁 978。

²⁴ 董紹華、董紹軍，〈關於顏回研究的幾個問題〉，《山東師大學報》（社會科學版），1997 年第 2 期，頁 44。



過得去的、不致餓死的農夫家境。

孔子在〈雍也〉篇盛讚顏回：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也。」²⁵這裡，孔子兩稱顏回能安貧樂道之賢德，肯定、嘉許之情溢於言表。何以如此？此乃二人有共同的、相應的生命與人格頻率：孔子「疏食、飲水、曲肱而枕之，樂在其中」；顏回「簞食、瓢飲、陋巷，不改其樂」。換言之，孔顏二人都有著「甘貧樂道」的人生觀和價值觀。

參、孔顏之崇道弘仁

上述孔子強調「貧而無詔」是不足的、過於消極了，君子理應積極地「貧而樂道」。《論語》書中，孔子崇道的言論俯拾即是。孔子認為，凡人皆應立志，立志的方向不在豐衣足食，而在於得「道」。道，就是爲人之道，亦即仁義之道。在他看來，志道、踐仁、行義之價值，遠高於物質享受、功名利祿。

《論語·里仁》載：

子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出。門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」²⁶

對此，程頤在《程氏經說》卷六〈論語說·里仁〉云：「盡己之謂忠，推己之謂恕。忠，體也；恕，用也。」²⁷朱熹進一步疏解如下：

盡己之謂忠，推己之謂恕。而已矣者，竭盡而無餘之辭也。夫子之一理渾然而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也。……蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以之觀之，一以貫之之實可見矣。……程子曰：「以己及物，仁也；……違道不遠是也。」²⁸

這種「以己及物」——由盡己進而推及萬物的德性便是孔子所主倡的仁。

²⁵ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈雍也〉，頁 87。

²⁶ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈里仁〉，頁 72。

²⁷ 宋·程頤、程頤，《二程全書》（臺北：中華書局，1986年），《程氏經說》卷 6〈論語說〉，頁 4。

²⁸ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈里仁〉，頁 72。



仁者「以己及物」、「推己及人」的論點，在《論語》中可輕易發現。〈雍也〉篇載：

子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」²⁹

「己欲立而立人，己欲達而達人」即是「以己及人」之一種表述。此外，「能近取譬」，朱熹謂指：近取諸身，以己所欲譬之他人，然後推其所欲以及於人。³⁰可見，以己及人、博施濟眾，不僅是仁者之心，尚且是仁者之術。

又《論語·憲問》載：

子路問君子。子曰：「修己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸。」³¹

夏長樸認為，此處的「安百姓」，就是前述的「博施於民而能濟眾」；「安人」與「安百姓」，也就是齊家、治國、平天下，這是以個人修身為前提，由己及人，自近而遠逐步推擴才能完成的，這種過程就是仁的具體實現。而由「堯舜其猶病諸」一語，可知孔子了解到「安百姓」的理想是不易實現的。³²

值得注意的是，雖然孔子深知實現仁道之理想不易，但他仍懷抱著「老者安之，朋友信之，少者懷之」³³的崇高遠大志向，堅信「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」³⁴熱切地躬行踐仁、弘仁的志業，「為之不厭，誨人不倦」³⁵，做到「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」³⁶「行仁」成為孔子一輩子樂在其中直到老死之事。夏長樸指出，孔子的樂處，就在這裡，世俗的富貴貧賤自然不會放在心上。³⁷

²⁹ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈雍也〉，頁 91-92。

³⁰ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈雍也〉，頁 92。

³¹ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈憲問〉，頁 159。

³² 夏長樸，《尋孔顏樂處》，頁 25。

³³ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈公冶長〉，頁 82。

³⁴ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈述而〉，頁 100。

³⁵ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈述而〉，頁 101。

³⁶ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈述而〉，頁 98。

³⁷ 夏長樸，《尋孔顏樂處》，頁 26。



對夫子「仰之彌高，鑽之彌堅」³⁸，視師「猶父」³⁹的顏回，「樂道」、「行仁」的生命志向，亦步亦趨孔子而行。《論語·顏淵》載：

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，而由人乎哉？」……顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」⁴⁰

孔子言仁，由修己成德發軔，而後推己及人，以至歸仁天下，將修身與治人連貫起來。以好學聞名的顏淵，同恩師一樣畢生從事於斯。他自述己志說：「願無伐善，無施勞。」⁴¹字面上表示顏回既不誇大有能，也不張揚有功，體現個人德行的修養。但其延展意義仍涉及到人我關係。朱熹看出這一層涵義，他說：「勞，勞事也。勞事非己所欲，故亦不欲施之於人。」⁴²顏回表現的是孔子講的「己所不欲，勿施於人」⁴³，足見他有踐仁、弘仁之志行。

顏回行仁之大志，亦可從下列二事得到佐證。其一是，他問為邦。《論語·衛靈公》載：

顏淵問為邦。子曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。」⁴⁴

顏回韜光養晦以待時，他問治理邦國之道，孔子告以行夏時、乘殷輅、服周冕、舞舜樂、禁淫聲、遠佞人等六端，期望他有朝一日受到重用時一展長才。遺憾的是，顏回不幸短命而卒，沒有機會實踐其仁政治邦之願望。

其二是他師法虞舜之胸懷。虞舜是古代聖賢之君，顏回說：「舜何人也？予何人也？有為者亦若是。」⁴⁵明確以舜為學習楷模。據孟子的觀察，虞舜「聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」⁴⁶孔子對舜禮讚曰：「無為而治者，其舜也與？夫何為哉，恭己正南面而已矣！」⁴⁷舜以修身恭己之容躬行德盛而民自

³⁸ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈子罕〉，頁 111。

³⁹ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈先進〉，頁 124。

⁴⁰ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈顏淵〉，頁 132。

⁴¹ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈公冶長〉，頁 82。

⁴² 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈公冶長〉，頁 82。

⁴³ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈顏淵〉，頁 132。

⁴⁴ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈衛靈公〉，頁 164。

⁴⁵ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈滕文公上〉，頁 251。

⁴⁶ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈盡心上〉，頁 353。

⁴⁷ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈衛靈公〉，頁 162。



化，這種德化之治，正是顏回的政治理想追求。對於顏回以舜為可學習而臻於成，明儒羅欽順（1465—1547）認為不成也難。他說：

顏回曰：「舜何人也？予何人也？有為者亦若是。」蓋以舜自期也。舜飯糗茹草若將終身，顏子簞食瓢飲不改其樂，本原之地同一無累如此，則顏之進於舜也，其孰能禦之。⁴⁸

在羅氏看來，顏子與舜有同一本原，有相同之心，故顏子之擬學為舜，誰也阻礙不了。

肆、周敦頤之解孔顏樂處

在宋代周敦頤提出「孔顏樂處」之前，只有西漢的揚雄（53 B.C.—18）在其《法言》中二處拈舉顏回的「簞瓢之樂」。《法言·學行》載：

或曰：「使我紆朱懷金，其樂可量也。」曰：「紆朱懷金者之樂，不如顏氏子之樂。顏氏子之樂也，內；紆朱懷金者之樂也，外。」⁴⁹

揚雄判定顏回之樂，不待於外，價值在地位顯貴、家財萬貫之上。另外，《法言·修身》載：

山雌之肥，其意得乎？或曰：「回之簞瓢，懼如之何？」曰：「明明在上，百官牛羊，亦山雌也，閭閻在上，簞瓢捭茹，亦山雌也，何其懼？千鈞之輕，烏獲力也；簞瓢之樂，顏氏德也。」⁵⁰

揚雄強調顏回雖處於簞食瓢飲之窘，但他卻樂在德盛之境。

周敦頤是宋明理學的開端。在《宋史·周敦頤傳》中，黃庭堅（1045—1105）勾勒了周敦頤的人格特質與行事特徵：

人品甚高，胸懷灑落，如光風霽月。廉於取名而銳於求志，薄於徼福而厚於

⁴⁸ 明·羅欽順，《困知記》（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年），〈續卷下〉，頁263。

⁴⁹ 清·汪榮寶，《法言義疏》（臺北：世界書局，1981年），疏卷2〈學行〉，頁73-74。

⁵⁰ 清·汪榮寶，《法言義疏》，疏卷5〈修身〉，頁157。



得民，菲於奉身而燕及瑩嫠，陋於希世而尚友千古。⁵¹

此對照於下面朱熹的〈濂溪先生傳〉，周敦頤的人格和精神便映現出來了。〈濂溪先生傳〉云：

自少信古好義，以名節自砥礪。奉己甚約，俸祿盡以周宗族，奉賓友，家或無百錢之儲。……及分司而歸，妻子饘粥或不給，而亦曠然不以為意也。襟懷飄灑，雅有高趣，尤樂佳山水，遇適意處，或徜徉終日。廬山之麓有溪焉，……潔清紺寒，……先生濯纓而樂之，因寓以濂溪之號，而築書堂於其上。⁵²

朱熹題〈濂溪先生象贊〉所謂「道喪千載，聖遠言湮。不有先覺，孰開我人？……風月無邊，庭草交翠。」⁵³頗能刻畫周敦頤的生命情調和歷史貢獻。

據陳郁夫〈周敦頤年表〉所整理，周氏傾向「光風霽月」的生命情志，似乎在他青春期就已有此一傾向。該〈年表〉載：宋仁宗天聖七年（1029），周敦頤年十三。其桑梓有濂溪，溪上有橋，橋上有小亭，先生常釣遊其上，吟弄風月。⁵⁴及至慶曆六年（1046），周氏年三十，任南安（今江西省）軍司理參軍的第三年，與當時通判南安軍的程珣（1006—1090）結為知交。依《宋史·周敦頤傳》載：

（周敦頤）掾南安時，程珣通判軍事，視其氣貌非常人，與語，知其為學知道，因與為友，使二子顥、頤往受業焉。敦頤每令尋孔顏樂處，所樂何事，二程之學源流乎此矣。⁵⁵

這一思想史往事，即是後來學者不斷嚮往、探討孔顏樂處的肇始。

周敦頤推尊顏回為「亞聖」，評價甚高。他在《周子通書·顏子等二十三》云：

顏子一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，而不改其樂。夫富貴，人所愛也，顏子不愛不求，而樂乎貧者，獨何心哉？天地間有至貴至愛可求而異乎彼者；見其大而忘其小焉爾。見其大則心泰，心泰則無不足，無不足則富貴貧賤處之一

⁵¹ 元·脫脫，《宋史》（北京：中華書局，2004年），卷427〈周敦頤傳〉，頁12711。

⁵² 宋·朱熹，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），第12冊，《伊洛淵源錄》卷1〈濂溪先生傳〉，頁925。

⁵³ 宋·朱熹，《朱子全書》第24冊，《晦庵先生朱文公文集（伍）》，卷85〈濂溪先生象贊〉，頁4001-4002。

⁵⁴ 陳郁夫，《周敦頤》（臺北：東大圖書出版社，1990年），頁152。

⁵⁵ 元·脫脫，《宋史》，卷427〈周敦頤傳〉，頁12712。



也，處之一則能化而齊。故顏子亞聖。⁵⁶

此處之「小」當指生活物質條件以及世俗之富貴利祿，而與其相對之精神愉悅以及「聞道」之滿足，價值較高，故為「大」。周敦頤明白指出：「君子以道充為貴，身安為富，故常泰無不足；而銖視軒冕，塵視金玉，其重無加焉耳。」⁵⁷可知「大」即「道」；「見大心泰」即是「見道心泰」。誠如明儒陳獻章（1428—1500）〈論前輩言銖視軒冕塵視金玉〉一文對此之下列疏解：

道至大，天地亦至大，天地與道若可相侔矣。然以天地而視道，則道為天地之本；以道視天地，則天地者，太倉之一粟，滄海之一勺耳，曾足與道侔哉？天地之大不得與道侔，故至大者道而已，而君子得之。一身之微，其所得者，富貴、貧賤、死生、禍福，曾足以為君子所得乎？⁵⁸

若聞「道」、得「道」，則天下之物卒然遇之而不驚，無故失之而不介，尚何銖軒冕塵金玉之足言哉？

心志同孔子顏回相近的周敦頤，其所走的人生道路，同孔顏一樣都兼有甘貧樂道之心性修養與崇道弘仁之社會實踐，亦即君子固應內在自我成德，尚需向外安人安百姓；非但獨善其身，並且兼善天下。周敦頤說：「聖人之道，入乎耳，存乎心，蘊之為德行，行之為事業。」⁵⁹從德行到事業，是連續不斷的歷程；在己則為德行，及物則為事業，德行與事業是統一的。他在《周子通書·志學第十》表明：「士希賢，伊尹、顏淵大賢也。……志伊尹之所志，學顏子之所學。」⁶⁰伊尹輔佐成湯，造就國政功業，代表了致君澤民的榜樣；顏子三月不違仁，是最能「發聖人之蘊，教萬世無窮者」⁶¹，以伊尹、顏淵為志學楷模，彰顯了周敦頤的生命情調不單是光風霽月而已。此正如錢穆在《宋明理學概述》所言：

敦頤的理論，並不重在純思辨的說明上，而更重在如何見之行為與實踐，所以他才極細密地指示出一套修養方法來。這一種修養，也不是專為解決自己問題，

⁵⁶ 宋·周敦頤，《周子通書》（臺北：中華書局，1992年），〈顏子第二十三〉，頁5。

⁵⁷ 宋·周敦頤，《周子通書》，〈富貴第三十三〉，頁7。

⁵⁸ 明·陳獻章，《陳獻章集》（北京：中華書局，2008年），卷1〈論前輩言銖視軒冕塵視金玉〉，頁54-55。

⁵⁹ 宋·周敦頤，《周子通書》，〈陋第三十四〉，頁7。

⁶⁰ 宋·周敦頤，《周子通書》，〈志學第十〉，頁2。

⁶¹ 宋·周敦頤，《周子通書》，〈聖蘊第二十九〉，頁6。



專做一自了漢。……這是敦頤所以為儒學之正宗，而非方外逃世可相比擬處。⁶²

伍、二程之尋孔顏樂處

前述慶曆年間程顥（1032—1085）、程頤賢昆仲拜師周敦頤，二人在遺書謂：「昔受學於周茂叔，每令尋顏子、仲尼樂處，所樂何處？」⁶³經過一番師生互動之後，二程云：「自再見茂叔後，吟風弄月以歸，有『吾與點也』之意。」⁶⁴「吾與點也」出自《論語·先進》，其文載：有一天，子路、曾點、冉有、公西華侍坐，孔子請他們各言己志。當中，曾點先是「鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作。」⁶⁵接著道：「莫春者，春服既成。冠者五、六人，童子六、七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」⁶⁶孔子喟然歎曰：「吾與點也！」⁶⁷朱熹認為，孔子之深許曾點之志，乃因他「胸次悠然，直與天地萬物上下同流，各得其所之妙，隱然自見於言外。」⁶⁸二程上面之說法，顯示他們認同，並接受了曾點之志向，而有吟風弄月之風采。

依〈明道先生語二〉，程顥進一步的體會是：

顏子在陋巷，「人不堪其憂，回也不改其樂。」簞瓢、陋巷非可樂，蓋自有其樂耳。「其」字當玩味，自有深意。⁶⁹

對此，黃書光認為，程顥（黃文誤為程頤）這裡所說的「其」字的「深意」，即是指學者當下自身對「道」或「理」的主觀自覺。⁷⁰

程顥對於「自有其樂」累經「玩味」，形塑了其待人接物之「春溫」風格，此可從下列二筆史傳所述得到印證：其一是《程氏外書·傳聞雜記》云：「明道先生……接人則渾是一團和氣。」⁷¹其二是《伊川先生文集·明道先生行狀》謂：

⁶² 錢穆，《宋明理學概述》（臺北：學生書局，1984年），頁41-42。

⁶³ 宋·程顥、程頤，《二程全書》，《程氏遺書》卷2〈二先生語二上〉，頁2。

⁶⁴ 宋·程顥、程頤，《二程全書》，《程氏遺書》卷3〈二先生語三〉，頁1。

⁶⁵ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈先進〉，頁130。

⁶⁶ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈先進〉，頁130。

⁶⁷ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈先進〉，頁130。

⁶⁸ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈先進〉，頁130。

⁶⁹ 宋·程顥、程頤，《二程全書》，《程氏遺書》卷12〈明道先生語二〉，頁1。

⁷⁰ 黃書光，〈「孔顏樂處」命題探析〉，頁13。

⁷¹ 宋·程顥、程頤，《二程全書》，《程氏外書》卷12〈傳聞雜記〉，頁5。



視其色，其接物也，如春陽之溫。聽其言，其入人也，如時雨之潤。……先生接物，辨而不間，感而能通。教人而人易從，怒人而人不怨。⁷²

從程顥的詩文，也可感受到他特有的春溫和氣。其〈偶成〉云：「雲淡風輕近午天，望花隨柳過前川。旁人不識予心樂，將謂偷閑學少年。」⁷³其〈秋日偶成二首〉云：

寥寥天氣已高秋，更倚凌虛百尺樓。世上利名群蟻蠊，古來興廢幾浮漚。退居陋巷顏回樂，不見長安李白愁。兩事到頭須有得，我心處處自優遊。（其一）

閑來無事不從容，睡覺東窗日已紅。萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同。道通天地有形外，思入風雲變態中。富貴不淫貧賤樂，男兒到此是英雄。（其二）⁷⁴

依馮友蘭的說法，程顥這二首詩都提到「樂」，所以會樂的原因，在於「與人同」（四時佳興與人同），「與物同」（「萬物靜觀皆自得」、「雲淡風輕」、「望花隨柳」），甚至「與無限同」（「道通天地有形外，思入風雲變態中」）。不過旁人不解，以為他是「偷閑學少年」。「同」是隨和，其淺義可以是同情心，其深義則可以是「渾然與物同體」。有了這種胸懷，對於世俗的富貴貧賤，以及個人得失，便不會介意。⁷⁵馮氏這一見解，應是頗有見地的。

程頤在〈顏子所好何學論〉中說：

聖人之門，其徒三千，獨稱顏子為好學。夫詩、書六藝，三千子非不習而通也。然則顏子所獨好者何學也？學以至聖人之道也。……凡學之道，正其心，養其性而已。中正而誠，則聖矣。君子之學，必先明諸心，知所養，然後力行以求至，所謂自明而誠也。故學必盡其心。盡其心，則知其性，知其性，反而誠之，聖人也。⁷⁶

這裡，程頤一則強調聖人可學而至，二則以正心養性作為學為聖人之取徑，三則揭示盡心知性，中正而誠，即是聖人之質素。

除了程顥多表現溫淳和熙之姿彩以及程頤著力解析顏子所好何學之外，二程

⁷² 宋·程顥、程頤，《二程全書》，《伊川先生文集》卷7〈明道先生行狀〉，頁6。

⁷³ 宋·程顥、程頤，《二程全書》，《明道文集》卷1〈偶成〉，頁1。

⁷⁴ 宋·程顥、程頤，《二程全書》，《明道文集》卷1〈秋日偶成二首〉，頁1。

⁷⁵ 馮友蘭，《中國哲學史新編》（第五冊）（臺北：藍燈文化事業公司，1991年），頁132。

⁷⁶ 宋·程顥、程頤，《二程全書》，《伊川文集》卷4〈顏子所好何學論〉，頁1。



則較多共同表達「聖人氣象」之訴求。程頤說：「學者不學聖人則已，欲學之，須熟玩味聖人之氣象，不可只於名上理會。如此，只是講論文字。」⁷⁷所謂「氣象」，指的是發之於個人內在德行修養而形之於外在行爲實踐上，使他人感受到的一種特殊人格質素。在二程心目中，孔子、顏子、孟子都有聖人氣象。二程說：

仲尼，元氣也；顏子，春生也；孟子，並秋殺盡見。仲尼，無所不包；顏子示不違如愚之學於後世，有自然之和氣，不言而化者也；孟子則露其才，蓋亦時然而已。仲尼，天地也；顏子，和風慶雲也；孟子，泰山巖巖之氣象也。觀其言，皆可以見之矣。⁷⁸

三人氣象有別，依二程觀點，孔子無迹，顏回微有迹，孟子則迹著。⁷⁹他們又比較說：孟子之溫淳淵懿不如顏回；顏回「不自私己，故無伐善；知同於人，故無施勞」，未若孔子如天地般地「老者安之之類」的偉大。⁸⁰

就學爲聖人之目標言，二程雖然一再強調向顏回學習：「學者當學顏子入聖人，爲近有用力處。」⁸¹「聖人之德行，固不可得而名狀。若顏子底一箇氣象，吾曹亦心知之，欲學聖人，且需學顏子。」⁸²「（顏回）於道，得之更淵粹，近聖人氣象。」⁸³但，這是學爲聖人之近程目標，最終鵠的還是孔子所說的「老者安之，朋友信之，少者懷之」——才是「聖賢氣象」之真諦，二程明言：

（學者）要識得聖賢。如孔子曰：「盍各言爾志？」而由曰：「願車馬衣輕裘與朋友共，敝之而無憾。」顏子曰：「願無伐善，無施勞。」孔子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」觀此數句，便見聖賢氣象大段不同。若讀此不得見聖賢氣象，他處也難見。學者須要理會得聖賢氣象。⁸⁴

他們又說：

「願無伐善」，則不私矣；「無施勞」，則仁矣。顏子之志，則可謂大而無以加

⁷⁷ 宋·程顥、程頤，《二程全書》，《程氏遺書》卷15〈伊川先生語一〉，頁12。

⁷⁸ 宋·程顥、程頤，《二程全書》，《程氏遺書》卷5〈二先生語五〉，頁1。

⁷⁹ 宋·程顥、程頤，《二程全書》，《程氏遺書》卷5〈二先生語五〉，頁1。

⁸⁰ 宋·程顥、程頤，《二程全書》，《程氏遺書》卷2〈二先生語二上〉，頁6-7。

⁸¹ 宋·程顥、程頤，《二程全書》，《程氏遺書》卷2〈二先生語二上〉，頁5。

⁸² 宋·程顥、程頤，《二程全書》，《程氏遺書》卷2〈二先生語二上〉，頁16。

⁸³ 宋·程顥、程頤，《二程全書》，《程氏遺書》卷15〈伊川先生語一〉，頁7。

⁸⁴ 宋·程顥、程頤，《二程全書》，《程氏遺書》卷22〈伊川先生語八上〉，頁5。



矣。然以孔子之言觀之，則顏子之言出於有心也。至於「老者安之，朋友信之，少者懷之」，猶天地之化，付與萬物而已，不勞焉，此聖人之所為也。⁸⁵

二程之學為聖人，還是以孔子為終極目標，在極自然中踐仁、弘仁，實現二程所稱「仁者渾然與物同體」⁸⁶之恢宏志業。程頤後半生命運多舛，而卻一心一意持守弘道，此當是其領悟孔顏精神後之體現。

陸、孔顏樂處對人格教育之啟示

由上面的探討可知，孔子和顏回都實踐著甘貧樂道的生活，不在意物質條件如何，樂於聞道、志道、踐仁、弘仁，非但能妥善安頓、料理己身，自我成德，而且進一步將仁道推拓、普及於社會，兼善天下。其後，周敦頤、二程繼承孔顏樂處之精神，一則涵蘊箠瓢之德，胸懷灑落，見道心泰，二則行諸事業，化及黎民，期能達成老少安懷之仁政理想。

孔顏樂處對於今天的人格教育，有其重大意義。1985年，歐陽教〈公民教育與公民灌輸——兼評國內外兩種公民教育研究報告書〉一文，比較林清江1979年主持完成的研究報告《我國公民教育內涵及其成效》及美國學者托尼（Torney）等人1975年所作國際性教育調查研究報告《十國的公民教育》二種時間相近的文獻。歐陽氏參酌美國、瑞典、紐西蘭、義大利、西德等先進國家公民教育之優點，提出補苴我國的缺失之處，其中與人格教育有關者至少有二：第一，我國公民教育認知領域有待充實，尤其是邏輯及批判思考能力、大眾傳播節目之分析與批評等；第二，我國公民教育情意領域，亦即有關公民態度和價值觀念較弱，是亟待改善者。⁸⁷此一觀點，係經國際比較得出的，應有其客觀性。

與歐陽教之研究觀察類似，1994年，林清江指出1990年代我國的大學教育患有「人格分裂」的弊病，即「過分注重科技，忽略人文理想。」他憂心的舉例說：醫學院畢業的醫生，「懂得看病，卻不知道看病除了賺錢之外還有其它任何意義。」⁸⁸1995年，黃武雄論衡「臺灣教育的結構性問題」：我國過去教育長期實施威權教

⁸⁵ 宋·程顥、程頤，《二程全書》，《程氏遺書》卷3〈陳氏本拾遺〉，頁2。

⁸⁶ 宋·程顥、程頤，《二程全書》，《程氏遺書》卷2〈二先生語二上〉，頁3。

⁸⁷ 歐陽教，《德育原理》（臺北：文景出版社，1985年），頁43。

⁸⁸ 林清江，《教育的未來導向》（臺北：臺灣書局，1994年），頁163-164。



育體制，完全背離教育要發展學生心智，促進其知性與人格成熟的目的。⁸⁹2001年，洪素卿報導一項針對國內醫學系學生的實徵調查結果發現，高達七成以上的醫學生不認為現行醫學教育可以培養出「術德兼備」的醫師，他們表示現代教育不但缺乏人文素養，只重醫術不重醫德，而且身邊「沒有」足以作為「典範」的師長。⁹⁰2004年，陳德和反省道：臺灣的大學，迷思於「不重品味而重創收」，「不重價值而重價格」，「不重意義而重數據」；大學教育自降身格為「職業的訓練所」和「算計的競技場」。⁹¹2005年，黃文樹也提出相應的檢討：人文院系已被「矮化」、「邊緣化」，關注知情意的和諧薰陶與人格的整全實現之人文教育遭受嚴重漠視，乃至輕蔑。⁹²

學生的讀書心得報告，乃抒發其人生觀與價值觀之文本，從中似可窺探他們的人格結構。2004年，陳玉峰〈正宗土石亂流〉一文錄有一大段一位大三學生讀完《森林與土石流》一書寫下之「心得與感想」，摘引數行供參：

全臺灣生物死光光又怎樣，比不上我一次期中考被當掉！臺灣教育教我萬般皆下品，唯有分數高，而就算分數高也不一定能賺大錢，要賺錢還得把人格拋棄。人不為己天誅地滅。……你碰過找我五百元假鈔死不承認的人嗎？我只能拿來學校福利社用掉，我絕不會內疚，反正吃虧的不是我就好。……我只能這樣做，反正社會全是亂象，為了自己傷害別人，這是生物本能，天經地義。……會有土石流又如何？我家不靠山，死不到我家人。臺灣人的自私世界聞名，我不反駁，因為我就是這樣，我不相信沒有臺灣人的自私，會讓臺灣擁有今天的財富，所有的人都黑，一個人要白很難，也不可能白得起來。……臺灣教育讓我變成這樣的人，我就依照這樣活下去，管他是好教育、壞教育！能讓我賺錢、賺名聲、賺權勢的就是好教育。……我只要有名有利，就算沒有人格又何妨！⁹³

陳氏認為，像這樣「功利性格」傾向甚明，「看不到靈魂的活死人」、「幾近完全欠缺生命感覺的人」，絕對不是少數個案，這才是臺灣的「正宗土石亂流」。⁹⁴「向錢

⁸⁹ 黃武雄，《臺灣教育的重建》（臺北：遠流出版社，1995年），頁200-201。

⁹⁰ 洪素卿，〈為服務人群從醫，不到四成〉，《自由時報》，2001年5月30日，頁9。

⁹¹ 陳德和，〈回歸大學教育的應有本質〉，《鵝湖月刊》2004年第3期，頁1。

⁹² 黃文樹，〈臺灣的大學人格教育發展史簡論〉，淡江大學教育學院主辦「二十一世紀人文與人格教育發展趨勢國際學術研討會會議論文集」（臺北：淡江大學教育學院，2005年10月），頁12-13。

⁹³ 陳玉峰，〈正宗土石亂流〉，《自由時報》2004年7月11日，頁15。

⁹⁴ 陳玉峰，〈正宗土石亂流〉，頁15。



看齊」，「棄人格如敝屣」，誠為當代大問題。

2006年，張光甫在〈榮譽算老幾〉一文愷切地提出社會文化評論，他說：

電視節目的內容，往往反映、也塑造社會大多數人的生活品質和價值態度。……有一回，「大家一起來」猜的題目大意为：在日常生活中，有哪些事情常被認為是第一的，結果，誰都想不起，連背景揭示牌上也沒有顯示出「榮譽第一」的答案，那麼，榮譽算老幾？榮譽的觀念與行為，在我們的社會裡，正瀕臨衰亡的邊緣。經商的人，不再以誠信為榮譽，把仿冒、盜印視為當然，倒債騙財動輒千百萬，毫不羞恥。地方官吏不以勤儉為榮，往往官商勾結，貪求非份的財富，顯耀鄉里。一些機關大員尸位素餐者，假冒貸款，違法套匯，視國家榮譽為棄屣，中飽私囊。……許多年輕人遊手好閒，拐騙搶殺作絕，不在乎羞辱祖宗的門楣。……每人只顧自身的好處、眼前的收益，讓商業的信譽、個人的名譽、一切的榮譽掃地。⁹⁵

這段隨筆，語重心長，道出了人格倫理與文化諸方面偏差而極待重整與重建的課題。

無可否認的，時下瀰漫功利主義的社會文化，一般人氣量狹隘，侷限在自我生存領域，無視於生命超越的意義，這是人格教育問題，實不可小覷。

孔顏樂處，雖然重點落實在個人心性修養之內聖工夫上，但它並未忽略踐道弘仁之外王事業。換言之，孔顏樂處，是以安身立命為著眼點，而以安人、安百姓為旨趣。從「人」的殊勝及人格教育立場言，人生的態度、精神、理念與言行舉止等，其實是可以調整的。誠如釋印順依佛法所言，人有殊勝，「五趣」中的眾生，以「人」「最難得」，乃因人在「智慧」上有「憶念勝」，在「慚愧心」上有「梵行勝」，在「堅忍」上有「勤勇勝」，構成所謂「憶梵行勤勇，三事勝諸天」。⁹⁶人的心力極強，能修能證，故有健全人格，成就佛道之可能。孔顏樂處對於現代亟須改善、提昇之人格教育，至少可歸納出下列三點啟示：

其一，孔顏樂處為我們指引一條「和易無怨」的生活道路。

⁹⁵ 張光甫，《教育隨筆》（高雄：復文圖書出版社，2006年），頁89-91。

⁹⁶ 釋印順，《成佛之道》（臺北：正聞出版社，1994年），頁90。



孔子出身沒落之貴族家庭中，三歲喪父，十五歲喪母，青少年時過著貧苦的生活。成學後，率領弟子到列國游說，盼能實現政治理想，但卻四處碰壁，不為諸侯賞識。儘管如此，他始終「甘貧樂道」，即便在陳蔡斷糧時，仍然餓著肚子講學，希望把仁道傳行下去。他最得意的門生顏回，住在貧民區，過著簞食瓢飲的困苦生活，而因他「樂於道」，故不在意物質條件窘況。

明儒呂柟（1479—1542）指出，孔夫子所以賢顏回，就是因為顏回不會因「簞瓢少動其心而改其樂」。⁹⁷依呂氏觀察，顏子是史上最能做到「甘貧改過」的賢人，他說：

能甘矣，則凡一切浮雲外物舉不足為累矣；能改過則可以日新而進於善矣。大抵過失亦多生於不能安貧中來，貧而能安，過亦可少，觀於顏子可見矣。⁹⁸

呂氏又說，「學孔子」要「自顏子始」，因「知孔子者，莫如顏子。」⁹⁹認為孔顏二人生命情調最相吻合。

前述周敦頤尊顏回為亞聖，其評價立場即基於孔子「樂在其中」與顏子「不改其樂」之共通生命模式。與周氏見解一致，明儒王廷相（1474—1544）也推崇顏回為亞聖，他說：

（顏回）「省其私，足以發」，明道之幾也。「不遷怒，不貳過」，進德之塗也。「用之則行，舍之則藏」，動以時矣。「簞瓢陋巷，不改其樂」，純乎天矣。是故顏子亞聖。¹⁰⁰

可見，宋明儒有不少人是以孔顏契合之生命志行而尊為至聖與亞聖。

「人不知而不慍」的孔子，「憂道不要貧」，「曲肱而枕」「樂在其中」；溫淳淵懿的顏回，「簞瓢陋巷」「不改其樂」，兩人這種生命樣態，實可化約為「和易無怨」。

反觀普羅大家，對於名相差等、利祿得失均不免處處執著，憂憂戚戚，私欲雍蔽，昏慊迷妄，汨滑而亂，不得樂活，故往往怨天尤人。曾昭旭撰文〈處命之

⁹⁷ 明·呂柟，《涇野子內篇》（臺北：商務印書館，《四庫全書》第714冊，1983年），卷2〈雲槐精舍語〉，頁530-531。

⁹⁸ 明·呂柟，《涇野子內篇》，卷10〈鷲峯東所語〉，頁588-589。

⁹⁹ 明·呂柟，《涇野子內篇》，卷2〈雲槐精舍語〉，頁532。

¹⁰⁰ 明·王廷相，《王廷相集》（北京：中華書局，2009年），《慎言》卷3〈作聖篇〉，頁760。



道——安之無怨》指出，一般人很難「不怨」，「不怨」是真得道了才做得到的，想假裝都假裝不來。他說：

怨也不是無緣無故就發生的，而是在遇到考驗時顯現。而所謂考驗，就是指面臨人生貧賤或失敗等等挫折。原來未得道的人，就是無仁心的自覺，因而不能自我肯定的人。因之，他必然不斷向外逐求，要靠一些外在條件來支持自己的存在，比如說財富、名聲、權力、地位。他必須要擁有相當的這些條件，才會安心，感到有一點安全的保障。……為什麼貧而無怨難？就因人到這時是沒有現實的憑藉。……他必須要面對人生的命限與現實的無常，從其中挺立起一個真我，才能得到真正的安心。這當然要付出無限的求道熱誠，……（但）一般人畏這份難，遂不肯去求道，然而也就因此必然通不過考驗而怨了。¹⁰¹

上面這段話，提到了現實人生的艱難。面對這個艱難，當然是要學習的。所幸孔子和顏回的處命之道——安之無怨，已為我們提供一面歷史鏡子。

要言之，在二千五百年前，孔子和顏回經營出一條貧而樂道的生活大路，體現出一種「和易無怨」的生活態度和精神，頗值得吾人參考借鑒。

其二，孔顏樂處為我們建構一種「主體自由」的自主精神。

孔子強調「為仁由己」¹⁰²；「我欲仁，斯仁至矣。」¹⁰³《論語·述而》載：「子謂顏淵曰：『用之則行，舍之則藏，唯我與爾有是夫！』」¹⁰⁴有德的君子若見用得志，則透過公權力推行仁政於世；若懷道不見用，則講學在野，安於所遇。對孔子和顏回二人而言，用舍在外，行藏在我，命不足道。孔子是一位既務實又堅持原則的人，他說：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。」¹⁰⁵

¹⁰⁵對此，朱熹疏解云：

設言富若可求，雖身為賤役以求之，亦所不辭。然有命焉，非求之可得也，則安於義理而已矣，何必徒取辱哉？¹⁰⁶

¹⁰¹ 曾昭旭，《論語的人格世界》（臺北：尚友出版社，1982年），頁74-75。

¹⁰² 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈顏淵〉，頁131。

¹⁰³ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈述而〉，頁100。

¹⁰⁴ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈述而〉，頁95。

¹⁰⁵ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈述而〉，頁96。

¹⁰⁶ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈述而〉，頁96。



富貴是否可求，端視其緣由、手段是否合乎仁義之道，而抉擇在己。可以說，孔子和顏回為我們建構了一種「主體自由」的自主精神。

從周敦頤、二程到朱熹乃至王陽明高足王艮（1483—1540）已然發現孔顏樂處中獨立自主精神之樂。朱熹作詩云：「早知名教無窮樂，陋巷簞瓢也自由。」¹⁰⁷另在〈答陳明仲〉說：

曾點見道無疑，心不累事，其胸次灑落，有非言語所能形容者。……但其下學工夫實未至此，故夫子雖喟然與之而終以為狂也。……「人不知而不愠」，和靖所謂「學在己，知不知在人，何愠之有」者，最為的當。¹⁰⁸

為學在己，學貴自得，無庸因人不知而愠而憾。

王艮在體會先儒教人尋孔顏樂處之後，寫下〈樂學歌〉鼓勵人們追求無所倚而自樂的為學之道。引錄如下：

人心本自樂，自將私欲縛。私欲一萌時，良知還自覺。一覺便消除，人心依舊樂。樂是樂此學，學是學此樂。不樂不是學，不學不是樂。樂便然後學，學便然後樂。樂是學，學是樂。於戲天下之樂，何如此學；天下之學，何如此樂。¹⁰⁹

以為人生之真樂，是仰靠自我的「一覺」，即思想觀念的覺醒或覺悟；人心的不快樂來自私欲，能否除去私欲的蒙蔽而覓出真樂，在依己不依人。系出泰州王門的王艮之子王襞（1511—1587）也撰文呼應：

樂者樂此學，學者學此樂。……有所倚而後樂者，樂以人者也，一失其所倚，則慊然若不足也。無所倚而自樂者，樂以天者也。舒慘、欣戚、榮悴、得喪，無適而不可也。¹¹⁰

黃文樹認為，依王襞的觀點，樂有兩種，一種是人為的，有所「倚」的，樂以為人的，即追求一定欲望而得到滿足的快樂，但這種快樂一失其所倚，則慊然若不足，這不是真正的樂。另一種是自然的、不追求得失的快樂，這種精神上的滿足，

¹⁰⁷ 宋·朱熹，《朱子全書》，第12冊，《晦庵先生朱文公文集》（壹），卷4〈長溪林一鶚秀才落髮之願示及諸賢詩卷因題其後二首〉，頁352。

¹⁰⁸ 宋·朱熹，《朱子全書》，第12冊，《晦庵先生朱文公文集》（參），卷43〈答陳明仲〉，頁1951-1952。

¹⁰⁹ 明·王艮，《王心齋全集》（臺北：廣文書局，1979年），卷4〈樂學歌〉，頁100。

¹¹⁰ 明·王襞，《王東崖先生遺集》（新竹：國立清華大學人文圖書館館藏微捲，明萬曆刻版），卷上〈太嶽山人楊希淳撰詩引〉，頁58-59。



才是人生的真樂。¹¹¹可以說，王良父子的「樂學主義」，完全脫胎於孔顏樂處。

平心而論，今天的國民素質，在個人自我內心的自覺和省察工夫，還是亟待加強和提升。前舉歐陽教的研究所提我國公民教育情意領域較弱，陳玉峰檢討的「正宗土石亂流」，張光甫評論的「榮譽算老幾」等，皆已客觀呈現了諸多人格教育問題。再以國人的宗教信仰為例，黃文樹指出，多數宗教信徒信仰的意趣，多流於外在的、世俗的、功利的價值，包括問平安、避災禍、企功名、求福祿等，極少回歸到自我的修行與生命的昇華。¹¹²以佛教的信徒教育來說，實際上其本質是在透過佛教信仰和佛法薰習，促進人的自我淨化，減除貪瞋痴、解脫煩惱憂苦，而非央求諸佛法力獲取名聞利養。

孔顏樂處所建構的主體自由之自主精神，應可作為喚醒現代人自覺和自我省察之津梁。

其三，孔顏樂處為我們樹立一個「樂道弘仁」的生命典範。

當年孔門師徒鄭重地談起人生志向時，顏回表示「願無伐善，無施勞。」¹¹³朱熹評述他「不自私己」，「其志可謂大矣」。¹¹⁴對於顏回的才與德，陳桂雲有如下之估價：

顏回的德行，乃無私、盡己，庶乎仁者之境，具聖賢的胸懷。……「無伐善」是內以修己，「無施勞」是外以安人，成己成物之道。……內聖外王，顏回之志明矣。¹¹⁵

至於孔子的志望則是：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」¹¹⁶朱熹仰讚道：「如天地之化工，付與萬物而已不勞焉，此聖人之所為也。」¹¹⁷

孔子和顏回都是能安於貧困而樂於行仁者。孔子的人生哲學，以仁為核心，兼從修己與治人兩方面倡說仁道。他所謂：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下

¹¹¹ 黃文樹，《泰州學派教育學說》（高雄：復文圖書出版社，1999年），頁177-178。

¹¹² 黃文樹，〈傳道法師的教育觀芻探〉，《法印學報》第1期（2011年10月），頁45。

¹¹³ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈公治長〉，頁82。

¹¹⁴ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈公治長〉，頁82。

¹¹⁵ 陳桂雲，〈《論語》中顏回形象的現代闡釋〉，頁47。

¹¹⁶ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈公治長〉，頁82。

¹¹⁷ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈公治長〉，頁83。



歸仁焉。」¹¹⁸「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」¹¹⁹「修己以安人，……修己以安百姓。」¹²⁰這些說明了孔子「由己及人」，以推行仁治社會之願望和理想。而顏回「問為邦」一事，也意味著他具有興革天下之志，只是他未被王侯所賞識而已。

雖然孔子的仁政理想，為當權者所不用，但他仍領著顏回等弟子推而行之，孜孜以修身講學見於世，體現為後世傳頌的教育淑世熱情。王良云：「孔子之不遇於春秋之君，亦命也；而周流天下，明道以淑斯人，不謂命也。」¹²¹又云：「堯舜之治天下以德盛人者。……孔子……學不厭，教不倦，……便做了堯舜事業。」¹²²他甚至認為「夫子賢於堯舜遠矣」。¹²³這些話點出了孔子明道淑世的教育精神和教化大功。

孔子所開展的勇猛於「樂道弘仁」的教化精神，對於前面略述的現代人一些冷漠疏離之弊、自私自利之病等，當可帶來激蕩和反思之作用。梁漱溟（1893—1988）在〈孔子生活之樂〉一文指出：

平常人走計算的路，總要由手段取得目的，於是必有所取得而後樂，取不得就苦了。……孔子則不然。他原不認定計算而致情志繫於外，所以他毫無所謂得失的。……那麼，孔子就不要作為了嗎？不是的。他很勇猛的作事，祇是不出於打量罷了。所以他自己說：「其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」，旁人就說他是「知其不可而為之者」。¹²⁴

梁氏看到了孔子做事出處的積極樣態。

孔子這種「知其不可而為之」，象徵一種強烈動機的社會責任感和歷史使命感。鄭曉江撰文道：

從本質上分析，「知其不可而為之」蘊含的是高度的道德自覺、社會責任感和犧牲精神。……這種「知其不可而為之」的奮鬥精神和奉獻行為，在中國歷史上

¹¹⁸ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈顏淵〉，頁 131。

¹¹⁹ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈雍也〉，頁 92。

¹²⁰ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈憲問〉，頁 159。

¹²¹ 明·王良，《王心齋全集》（臺北：廣文書局，1979年），卷 2 〈語錄〉，頁 55。

¹²² 明·王良，《王心齋全集》，卷 2，頁 54-55。

¹²³ 明·王良，《王心齋全集》，卷 2，頁 54。

¹²⁴ 梁漱溟，《東西文化及其哲學》（臺北：里仁出版社，1983年），頁 163-164。



產生了深遠的影響：孟子「富貴不能淫，威武不能屈，貧賤不能移」的「大丈夫」精神；……范仲淹的「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的高尚情懷，……都可從「知其不可而為之」的信念中找到一脈相承的思想印痕，它可以成為現代人在困難時不消極、不沉淪的重要力量源泉和精神支柱。¹²⁵

當然，「知其不可而為之」尤襯托出人格之偉大與崇高。這種精神應是時人所欠缺而為社會所需要的。

柒、結語

綜上可知，孔顏樂處是儒家道德修養的重要理念與實踐。孔子在《論語·雍也》稱讚弟子顏回：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也。」他在〈述而〉篇自述：「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」〈學而〉篇中，子貢以「貧而無詔，富而無驕，何如？」請問夫子，孔子答云：「可也，未若貧而樂道，富而好禮者也。」此後，孔顏樂處成了安貧樂道的代名詞，成了儒家注重精神享受，以道德修養所帶來的內心愉悅為至高快樂這種境界的代名詞。

在宋明理學中，孔顏樂處更成了初學者立志，富貴者自警，窮乏者保持廉操的座右銘。周敦頤教青少年程顥、程頤「尋孔顏樂處」，期二人「學顏子之所學」。周氏在《通書·顏子》謂：「夫富貴，人所愛也，顏子不愛不求，見其大，而忘其小焉爾。見其大則心泰，心泰則無不足。無不足則富貴貧賤處之一也。」當吾人浸潤在自我道德不斷提升的樂趣中，外在的貧賤富貴自然不會影響到我們的心境。

程顥很快得力於周敦頤的啟發，「吟風弄月以歸，有『吾與點也』之意。」顯然有了自身體會。二程深加玩味孔顏之樂，有「渾然與物同體」之胸懷。南宋朱熹把孔顏樂處擴大為與天地為一體的境界。明代陽明學派將孔顏之樂理解為心的本來狀態，泰州王門王艮在〈樂學歌〉云：「人心本自樂，自將私欲縛。……一覺便消除，人心依舊樂。樂是樂此學，學是學此樂。」教人重視自然和精神的快樂，仍不離孔顏之樂的優質傳統。

¹²⁵ 鄭曉江，〈儒、道人生模式與當代中國人〉，《孔孟月刊》第34卷第11期（1996年7月），頁19。



孔子與顏回之樂處，重點雖在內心愉悅、自主精神等心性修練工夫，惟他們的樂處亦貫穿於堯舜事業上，此為過去學界之共識，也在本文作了扼要勾稽和論述。至於宋明理學家對孔顏樂處之理解與應用，學界一般導向風月品味、溫淳人格、中和之樂、天地境界等詮釋，較少引入濟民淑世之外弘義。本文對此則以為，周敦頤、二程等人，並未漠視崇道弘仁之致治實功。可以說，從孔顏到周、程，內修與外弘，德行與事業，都是兼而並重的。

孔顏樂處在今天物質生活高度發達的時代，其重要性與價值性並未消弱，因為它代表的是人的內心愉悅，人的主體自由，人的價值理想。它能夠激勵人們不畏艱苦的生活，不受惡劣環境的影響，去追求自己的道德理想、精神享受，進而推己及人，明道淑世。無可否認，時下一般民眾、各階層人士和大學生等之生命態度和價值體系，實存不少值得省思、提昇的地方；我們的教育在人格培養上，確有諸多亟待改善之處。歸納而言，孔顏樂處對於人格教育的啟示，至少有三：一是孔顏樂處為我們指引一條「和易無怨」的生活道路；二是孔顏樂處為我們建構一種「主體自由」的自主精神；三是孔顏樂處為我們樹立一個「樂道弘仁」的生命典範。

參考資料

一、史籍部分（先依時代順序，再依作者筆劃順序排列）

漢·司馬遷，《史記》，臺北：河洛圖書公司，1979年。

宋·朱熹，《四書章句集注》，高雄：復文圖書出版社，1985年。

宋·朱熹，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。

宋·周敦頤，《周子通書》，臺北：中華書局，1992年。

宋·程顥、程頤，《二程全書》，臺北：中華書局，1986年。

元·脫脫，《宋史》，北京：中華書局，2004年。

明·王艮，《王心齋全集》，臺北：廣文書局，1979年。



黃文樹

明·王廷相，《王廷相集》，北京：中華書局，2009年。

明·王襜，《王東崖先生遺集》，新竹：國立清華大學人文圖書館館藏微捲，明萬曆刻版。

明·呂柟，《涇野子內篇》，臺北：商務印書館，《四庫全書》第714冊，1983年。

明·陳獻章，《陳獻章集》，北京：中華書局，2008年。

明·羅欽順，《困知記》，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年。

清·汪榮寶，《法言義疏》，臺北：世界書局，1981年。

清·郭慶藩撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，北京：中華書局，2004年。

二、今人論著（依作者筆劃順序排列）

田培林，《教育與文化》（上），臺北：五南圖書公司，1976年。

林清江，《教育的未來導向》，臺北：臺灣書店，1994年。

洪素卿，〈為服務人群從醫，不到四成〉，《自由時報》2001年5月30日，頁9。

郭為藩、高強華，《教育學新論》，臺北：正中書局，1988年。

張光甫，《教育隨筆》，高雄：復文圖書出版社，2006年。

夏長樸，〈尋孔顏樂處〉，《哲學雜誌》第6期，1993年9月，頁22-36。

陳玉峰，〈正宗土石亂流〉，《自由時報》2004年7月11日，頁15。

陳德和，〈回歸大學教育的應有本質〉，《鵝湖月刊》2004年第3期，頁1。

陳郁夫，《周敦頤》，臺北：東大圖書出版社，1990年。

陳桂雲，〈《論語》中顏回形象的現代闡釋〉，《東方人文學誌》第8卷第4期，2009年12月，頁45-66。

黃文樹，〈傳道法師的教育觀芻探〉，《法印學報》第1期，2011年10月，頁33-75。

黃文樹，〈臺灣的大學人格教育發展史簡論〉，《二十一世紀人文與人格教育發展



- 趨勢國際學術研討會議論文集》，臺北：淡江大學教育學院，2005年10月，頁1-16。
- 黃文樹，《泰州學派教育學說》，高雄：復文圖書出版社，1999年。
- 黃武雄，《臺灣教育的重建》，臺北：遠流出版社，1995年。
- 黃書光，〈「孔顏樂處」命題探析〉，《中華文化月刊》第135期，1991年1月，頁11-19。
- 曾昭旭，《論語的人格世界》，臺北：尚友出版社，1982年。
- 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，臺北：里仁出版社，1983年。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》（第五冊），臺北：藍燈文化事業公司，1991年。
- 董韶華、董韶軍，〈關於顏回研究的幾個問題〉，《山東師大學報》（社會科學版），1997年第2期，頁44-47。
- 賈馥茗，《人格教育學》，臺北：五南圖書公司，1999年。
- 楊柱才，〈孔顏樂處與天地境界〉，《南昌大學學報》（人社版）第31卷第2期，2000年4月，頁1-6。
- 鄭曉江，〈儒、道人生模式與當代中國人〉，《孔孟月刊》第34卷第11期，1996年7月，頁14-23。
- 劉振維，〈孔顏樂處辯〉，《哲學與文化》第22卷第5期，1995年5月，頁457-466；第22卷第6期，1995年6月，頁550-557。
- 錢穆，《宋明理學概述》，臺北：學生書局，1984年。
- 歐陽教，《德育原理》，臺北：文景出版社，1985年。
- 釋印順，《成佛之道》，臺北：正聞出版社，1994年。

