

顏淵之學行面面觀

劉錦賢*

摘 要

顏淵在孔門弟子中，德行冠絕群倫，才智復首屈一指。由於歷代學者對聖學之體解各有側重，顏淵之風格乃隨之而有不同之呈現。顏淵既是德智雙全之大賢，是以從各方面觀察其學行，皆可得其一體。若論顏淵學行之實況，自當以其在《論語》中所具現之言行為基礎，並綜合孔子及其後學論彼者以確定之。

有超乎凡俗之才智，復謹言慎行以遠禍保身，此乃顏淵學行之一端，而《孔子家語》特能彰顯之。虛靜其心、忘卻其身與隨遇而安等無執無累之德養，亦顏淵學行之一端，而《莊子》特能彰顯之。全身生機活潑，四體清和潤澤，乃體仁而樂之顏淵自然而發者，而程明道之品題特能彰顯之。然而顏淵之本色，在自強不息以進德。以先秦孔門所顯示之顏淵為基幹，附益增潤之以各分顯之一體，當可勾勒出顏淵學行之全貌，並豐富其聖學之內涵。

《孔子家語》所顯示者，乃才智型之顏淵；《莊子》所顯示者，乃清虛型之顏淵；程明道之品題所顯示者，乃和樂型之顏淵；孔門師弟之言所顯示者，乃進德型之顏淵。乾乾進德者必然生命潔淨無疵而致和樂生發，和樂生發者必然心中無執而能清虛寧寂，清虛寧寂者必然無有紛擾而理智清明。是故顏淵之表現明智、清虛與和樂諸端，總因自強不息以至於成德使然。

關鍵詞：顏淵、才智、清虛、和樂、成德

* 國立中興大學中國文學系教授

An All-round Observation of Yan Yuan's Scholastic and Moral Performance

Liu Chin-Hsien*

Abstract

Among the students of Confucius, Yan Yuan's moral conduct was peerless, and his intelligence was second to none. Because the scholars of all the past dynasties had different realization and understanding and laid varied stress on the study of becoming a saint, there was a diverse presentation of Yan Yuan's styles. Since Yan Yuan was a great sage of both virtue and wisdom, one can get a concrete result if observing his scholastic and moral performance from any aspect. Regarding actual situations of Yan Yuan's scholastic and moral performance, his words and deeds in "The Analects of Confucius" should be the basis, and opinions of Confucius and Confucius' students on him should be combined to confirm them.

With brilliance beyond the ordinary, yet speaking and acting cautiously to keep away from calamities and be worldly wise and play safe was one aspect of Yan Yuan's scholastic and moral performance, and "The Homely Talks of Confucius" can manifest it especially. The moral accomplishments of being flexible and free from care, such as: with a quiet heart and with no distracting thoughts, being oblivious of oneself, and feeling at ease under all circumstances, were also one aspect of Yan Yuan's scholastic and moral performance, and the book of "Zhuangzi" can reveal it specially. Being vivid with limbs full of youthful vigor was a natural appearance of Yan Yuan, who felt happy to incarnate benevolence, and Cheng Ming-dao's "Pin-ti (a book commenting on the states of saints and sages)" can demonstrate it extraordinarily. However, Yan Yuan's distinct character was continuous self-renewal to perfect virtues. A complete picture of Yan Yuan's scholastic and moral performance can be outlined by taking the qualities of Yan Yuan exhibiting from Pre-Qin Confucian School as the main part, and increasing and polishing with each aspect as above-mentioned; meanwhile, the connotation of his study of becoming a saint can be enriched.

* Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University

What “The Homely Talks of Confucius” shows is brilliant Yan Yuan; what “Zhuangzi” shows is Yan Yuan of a quiet heart; what Cheng Ming-dao’s “Pin-ti” shows is harmonious and happy Yan Yuan; what the words of junior fellow apprentices in Confucian School showed was Yan Yuan of promoting virtues. The one who works tirelessly to promote virtues has a pure and perfect life, resulting in harmony and happiness; the one who is harmonious and happy is flexible and has a quiet heart; the one who has a quiet heart certainly has no turmoil, and is rational, clear, and bright. Therefore, Yan Yuan’s manifestation of being intelligent, and harmonious and happy with a quiet heart was because of continuous self-renewal to accomplish virtues.

Key words: Yan Yuan, intelligence/ brilliance, a quiet heart, harmonious and happy, to accomplish virtues.

顏淵之學行面面觀

劉錦賢

一、前言

在孔門四科德行、言語、政事、文學中，德行為首；在以德行著稱之四位孔子弟子顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓中，顏淵居先。¹則顏淵在孔門弟子中，德行冠絕群倫。方孔子問子貢「女與回也孰愈」時，對曰：「賜也何敢望回！回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」²以子貢之明達，自認穎悟不及顏淵。則顏淵在孔門弟子中，才智復首屈一指。自孔子以下，論德智雙全者，必以顏淵為第一人。顏淵雖不幸短命而死，未達聖神之圓融化境，但其修為已臻於美大，而廣為當時及後世所稱頌。

孔子是聖人，顏淵是大賢。聖人道大德至盛，非學者一蹴可幾，子貢所謂「夫子之不可及也，猶天之不可階而升也」³；大賢之造境雖未臻圓成，然令人有方法可循，程明道所謂「學者當學顏子，入聖人為近，有用力處」⁴。是以先秦孟、荀之弘揚儒學，雖皆以仲尼為師；然北宋二程之學為聖人，則先以顏子為法。顏淵最能默體聖蘊，孟子則多闡發孔學，各有其殊勝處。就對儒學理論之建構論之，孟子固居功厥偉，而為顏淵所不及；但就二程之品題聖賢觀之，則孔子以下，顏淵出類拔萃，位在孟子之上。南宋以來，固多孔孟並稱；但在北宋以前，則多孔顏並稱。是以周濂溪要人「學顏子之所學」⁵，而「顏子所好何學」則是胡安定試諸生之題文。⁶

顏淵與孔子惟有一間之隔，可謂是具體而微之聖人⁷，因而屢受孔子之贊揚。若能把

¹ 見《論語·先進》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 123。

² 見《論語·公冶長》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 77。

³ 《論語·子張》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 192。

⁴ 《二程集·遺書卷第二上》（臺北：里仁書局，民國 71 年 3 月），頁 19。

⁵ 《周子全書·通書·志學第十》（臺北：臺灣商務印書館，民國 67 年 9 月臺一版），頁 147。

⁶ 見《宋元學案·伊川學案》（臺北：華正出版社，1987 年 9 月臺 1 版），頁 589。

⁷ 公孫丑曰：「昔者竊聞之：子夏、子游、子張，皆有聖人之一體；冉牛、閔子、顏淵，則具體而微。」（《孟子·公孫丑上》；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 233-4。）

握顏淵之學行，則距離孔子通透圓熟之德慧生命不遠矣。周濂溪曰：「聖人之蘊，微顏子殆不可見。發聖人之蘊，教萬世無窮者，顏子也。」⁸顏淵足以發聖人之蘊，並啟導後人以入聖學；是故欲窺測孔子之聖蘊，首須理解顏淵之學行。由於歷代學者對聖學之體解各有側重，顏淵之風格乃隨之而有不同之呈現。顏淵既是德智雙全之大賢，是以從各方面觀察其學行，皆可得其一體；若論顏淵學行之實況，自當以其在《論語》中所具現之言行為基礎，並綜合孔子及其後學論彼者以確定之。以先秦孔門所顯示之顏淵為基幹，附益增潤之以各分顯之一體，當可勾勒出顏淵學行之全貌，並豐富其聖學之內涵。以下依序就《孔子家語》、《莊子》所載、程明道之品題及孔門師弟之言探討之，然後再作綜合比較，期望能全現顏淵學行之風貌。

二、從《孔子家語》觀之一明智慎身

《孔子家語》主要記載孔子及其弟子之言行，其中所稱述諸事，往往與《左傳》、《國語》、《荀子》及《淮南子》、《禮記》、《大戴禮記》、《韓詩外傳》、《說苑》等先秦及漢代之書詳略互見。同一事件或言行，何者先載，何者據之損益而成，有時已不可考。《漢書·藝文志》著錄《孔子家語》二十七卷，顏〈注〉：「非今所有家語。」⁹今世所見者乃唐代傳本，計十卷四十四篇，標魏王肅注；或疑《家語》乃王氏偽作。《四庫提要》云：「反覆考證，其出於肅手無疑。特其流傳已久，且遺文軼事，往往多見於其中，故自唐以來，知其偽而不能廢也。」¹⁰所謂《家語》之「出於肅手」，當非指出於王肅創作，而是指其蒐錄「遺文軼事」，並略加增損而成；所謂「偽」，謂其非出於孔子弟子之集錄。朱子曰：「《家語》只是王肅編古錄雜記，其書雖多疵，然非肅所作」；「《家語》雖記得不純，卻是當時書。」¹¹屬於「古錄雜記」之《家語》，雖然「記得不純」，而「多疵」，卻是晚周、秦漢間之儒家文獻，而不能廢棄，是以朱子之作《四書集註》，亦引《家語》以為證。然王肅之編錄《家語》，必有其取捨之標準，此可代表漢魏人士對孔門之理解，吾人可即此以見顏淵之一番風貌。

儒學發展至於秦漢，超越之理性層面已告消失，在天地方面，惟有氣化之宇宙論；在人生方面，惟有氣質之人性論。以氣觀人，在心靈方面，重在才智之多寡；在身體方面，重在行為之敬肆。《家語》於孔子群弟子中，特立〈顏回〉一篇，專載顏淵之言行，此為他人之所無，可見其對顏淵之重視。顏淵在《家語》中，一則具備靈明之心智，一則表現治身之慎重。

⁸ 《周子全書·通書·聖蘊第二十九》(臺北：臺灣商務印書館，民國 67 年 9 月臺一版)，頁 182。

⁹ 見班固：《漢書》(臺北：宏業書局，民國 61 年 11 月再版)，頁 1717。

¹⁰ 《四庫全書總目·卷九十一·子部一·儒家類一》(臺北：漢京文化事業有限公司，民國 70 年 12 月初版)，頁 487。

¹¹ 張心激：《偽書通考》(臺北：宏業書局，民國 68 年 10 月再版)，頁 611。

顏淵預告魯定公，東野畢雖善御，然其馬將敗，此事最足看出顏淵具敏銳之觀察力，並深諳治國之道，故廣為《荀子·哀公》、《韓詩外傳·二》、《新序·雜事五》及《家語·顏回》所採錄。另在《莊子·達生》及《呂氏春秋·離俗》中易定公為莊公，易顏回為顏闔，易東野畢為東野稷；人物雖異，情節則同。定公始則不信顏淵之言，以為其誣枉他人。及三日之後，牧人來告東野畢之馬脫逸，兩匹外側之驂馬拖引兩匹內面之服馬進入馬廄。定公乃立召顏回，詢其何以預知馬敗之事，顏回對曰：

以政知之。昔者帝舜巧於使民，造父巧於使馬。舜不窮其民力，造父不窮其馬力；是以舜無佚民，造父無佚馬。今東野畢之御也，升馬執轡，御體正矣；步驟馳騁，朝禮畢矣；歷險致遠，馬力盡矣。然而猶乃求馬不已，臣以此知之。

臣聞之：鳥窮則啄，獸窮則攫，人窮則詐，馬窮則佚。自古及今，未有窮其下而能無危者也。¹²

東野畢之駕御，登上馬車手持繮繩，身體坐得很端正；馬匹之或步行或奔馳，皆調理得合乎規矩；經歷險阻以達於遠方，馬匹全身之力氣已然用盡。然而他卻仍不停地策馬馳驅，而不讓馬匹休息；馬匹不堪勞累，可以預知其終必脫逸而敗駕。是故東野畢看似善御，實則不善御，以其不知御馬之道。必須如周穆王時之造父，不窮盡馬匹之力氣，使其能持久致遠而不敗，方算是巧於控御馬匹。為政亦然，必須如大舜之不窮盡人民之力氣，使其生活能從容優裕而不困窘，方算是巧於治理人民。是故在舜之治理下，無放逸之人民；在造父之駕御下，無脫逸之馬匹。鳥被逼迫就會啄人，獸被逼迫就會撲人，人被逼迫就會欺詐，馬被逼迫就會脫逸。從古至今，未有逼迫下民而君上能無危險者。本因見御者窮其馬力而敗駕，推知有國者窮其民力將致危；今乃以有國者窮其民力以致危，推知御者窮其馬力將敗駕。治國之與駕馬，道理相同，自是可以互喻。然從駕馬以言治國，失之嚴肅；從治國以言駕馬，得之詼諧。及定公興致既起，要顏淵再進其說時，乃復強調治國不可窮民之力。顏淵預言東野畢之駕將敗，見其明智；婉言諷諫魯定公不窮民力，見其善巧，於此特顯其智思之高卓。

顏淵之聰慧，不只見諸眼根之明察，且見諸耳根之靈敏。彼不獨善聞人禽之音，且能區別聲音中不同情感之成素：

孔子在衛，昧旦晨興，顏回侍側，聞哭者之聲甚哀。子曰：「回！汝知此何所哭乎？」
對曰：「回以此哭聲，非但為死者而已，又有生離別者也。」子曰：「何以知之？」
對曰：「回聞桓山之鳥，生四子焉。羽翼既成，將分于四海。其母悲鳴而送之，哀

¹² 《孔子家語·顏回第十八》（臺北：世界書局，民國72年9月6版），頁45。

聲有似於此，謂其往而不返也。回竊以音類知之。」孔子使人問哭者，果曰：「父死家貧，賣子以葬，與之長決。」子曰：「回也！善於識音矣。」¹³

小鳥孵化之後，由母鳥餵養；及其羽翼長成，則須分飛覓食。母子相處，經歷時日，驟然分別，母鳥之不捨而悲鳴，可以想見。禽鳥亦有情之物，其生離之悲與求偶之歡，必發而為哀樂不同之鳴叫，顏淵由聞其生離之悲鳴以得其哀情。人於情感激動而不能自己之時，輒借痛哭以抒發之。然人之情感，甚是複雜；故同樣是痛哭，其所宣洩之情感，往往不同。在衛國平旦之時所聞哀哭之聲中，顏淵聽出生離與死別兩種情感之成素交雜出現。其死別之成素殆得諸平日之經驗，其生離之成素則由聞桓山鳥離子之哀鳴類推而得。蓋人鳥之哀音雖異，乃若哀情則同。然顏淵既能聽出哭聲中具兩種不同成素，復能由禽鳥生離之悲鳴以類知人哭死之聲中雜有生離之哀情。此等生離與死別雙至之不幸，經由孔子之使人詢問哭者，以謂哭父死，賣子葬父，復哭與子永別，而得到證實。顏淵聞人之哭聲而能類分其不同之哀情，此非常人所能有，故孔子美之曰「善於識音」。

在治身方面，孔子有「敏於事而慎於言」¹⁴之教示，以為君子好學之常行，顏淵對此尤能奉行不渝，而為孔子及子貢所稱道：

孔子曰：「回有君子之道四焉：強於行義，弱於受諫，怵於待祿，慎於治身。」¹⁵

子貢對（衛將軍文子）曰：「夫能夙興夜寐，諷誦崇禮，行不貳過，稱言不苟，是顏回之行也」。¹⁶

孔子以為顏淵勇於實行正義之事情，虛心接受他人之勸諫，不急於仕宦以得俸祿，謹慎於整飭本身之行為，此四者皆屬君子之美德，而顏淵具有之，故受到孔子之肯定。子貢以為顏淵能做到早起晚睡悉心向學，諷誦詩書崇尚禮節，不復犯已知之過失，說話慎重而不隨便，此是顏淵勝過他人之行為，因而受到子貢之贊賞。以上所述，不論是博文約禮或堅強奮發，總歸「慎於治身」一義。

在孔門弟子中，子路性情剛強，孔子以「不得其死」警示之；子貢則喜方人，孔子以「我則不暇」告誡之。¹⁷顏淵對於二人，盡朋友責善之義，以慎身修德相勉：

¹³ 《孔子家語·顏回第十八》（臺北：世界書局，民國72年9月6版），頁45。

¹⁴ 《論語·學而》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁52。

¹⁵ 《孔子家語·六本第十五》（臺北：世界書局，民國72年9月6版），頁38。

¹⁶ 《孔子家語·弟子行第十二》（臺北：世界書局，民國72年9月6版），頁26。

¹⁷ 分別見《論語》之〈先進〉及〈憲問〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁125及頁157。

顏回謂子路曰：「力猛於德而得其死者，鮮矣，盍慎諸焉？」孔子謂顏回曰：「人莫不知此道之美，而莫之御也，莫之為也，何居為聞者，盍日思也夫！」

顏回謂子貢曰：「吾聞諸夫子：『身不用禮，而望禮於人；身不用德，而望德於人，亂也。』夫子之言，不可不思也。」¹⁸

君子相勉以德而不相較以力。德勝於力，則勇力可以立身；力勝於德，則勇力足以敗身。子路「力猛於德」，顏淵恐其臨事不堪忍而致喪命，故勸之收斂勇力，謹慎將事以保身。孔子聞之，以為人皆知慎使其力為美事，然莫能用、莫能行，因而感慨聞得此番道理者，不能每日省思改進。對於子貢之缺失，顏淵引用孔子之言，要其深思。以謂自身不去行禮，卻期望他人對我有禮；自身不施恩德，卻期望他人予我恩德，必然招來禍亂。蓋若「所求於人者重，而所以自任者輕」¹⁹，則非他人所能接受，可能加我以不測之禍。以上所云，無非要人以德禮治身，凡事反求諸己，而不責求他人，以保身免禍。

對於非同門學友，顏淵亦有善言之忠告。仲孫何忌有如何增益仁智之問，顏淵答之以恕及預；而叔孫武叔嘗「毀仲尼」，並有「子貢賢於仲尼」之說²⁰，顏淵則誠之以自省其非：

仲孫何忌問於顏回曰：「仁者一言而必有益於仁智，可得聞乎？」回曰：「一言而有益於智，莫如預；一言而有益於仁，莫如恕。夫知其所不可由，斯知所由矣。」

叔孫武叔見未仕於顏回。回曰：「賓之。」武叔多稱人之過，而已評論之。顏回曰：「固子之來辱也，宜有得於回焉。吾聞諸孔子曰：『言人之惡，非所以美己；言人之枉，非所以正己。』故君子攻其惡，無攻人惡。」²¹

仲孫何忌稱顏淵為仁者，向其請教有益仁與智之一言，正見其對顏淵德行與智慧之敬重。天生之才智雖非後天之人為所能增益，但對事理之看透與臨事判斷之正確，而成為一智者，則可藉由事前之預備與平日之訓練以達成。而「己所不欲，勿施於人」之恕道，可以體貼人情，利益他人，以增益自己之仁德。對於是非須辨別分明，若能知道何者為非

¹⁸ 以上二條分別見《孔子家語·顏回第十八》（臺北：世界書局，民國72年9月6版），頁46，頁47。

¹⁹ 《孟子·盡心下》；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁373。

²⁰ 見《論語·子張》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁192。

²¹ 以上二條分別見《孔子家語·顏回第十八》（臺北：世界書局，民國72年9月6版），頁46，頁47。

而不可行，即知何者為是而為當行之所在。對於叔孫武叔之喜道人過並加以批評之疵病，顏淵亦引用孔子之言以勸戒之。以謂言人之過惡，不能使自己美善；言人之邪枉，不能使自己端正。且云君子只對治本身之過惡，不去責備他人之過惡²²；如是，方有益於自己德行之美善與端正。對自己攻過惡，對他人行恕道，此是敬，亦是仁；預先準備以達臨事無失，此則為明智。凡此所以告誡他人之言，當亦是顏淵平日用以自治其身者。

方孔子厄於陳蔡之時，以「吾道非乎？奚為至於此？」詢問諸弟子之意見。子路懷疑孔子未臻仁智，故未見信於人而不使通行。孔子乃舉古來仁智之士遭時不遇者多人，而教之以「君子修道立德，不為窮困而改節」。子貢以為天下莫能容納孔子至大之道，建議其稍為貶損之以迎合世人。孔子告之以「不修其道，而求其容」，乃「志不廣」而「思不遠」。顏淵則曰：

夫子之道至大，天下莫能容。雖然，夫子推而行之。世不我用，有國者之醜也；夫子何病焉？不容，然後見君子。²³

君子修道至於至大之境，而懷淑世之理想。雖「知其不可」，仍「推而行之」，盡其義道而已。至於世不我用，正見有國者之淺陋，於我何傷？不見容於見識淺陋之時君，正見君子能特立其操持。雖遭困厄，仍不降其道、不辱其身，而能敬重自持，所以為君子。孔子能之，顏淵亦能之，所以贏得孔子之欣然贊歎。

顏淵之「不為窮困而改節」，始終受到孔子之信任。陳蔡之困，孔子與群弟子曾七日不得食。後得米一石，由顏淵、子路負責炊食。適有煤埃掉入飯中，顏淵乃取沾埃之飯而食之。子貢遠望顏淵之食埃飯，以為竊食，乃告知孔子，而懷疑顏淵因窮而改其仁廉之節操。孔子雖不疑顏淵之操守，為解子貢之疑，仍召之以詢其故。顏淵對曰：

向有埃墨墮飯中，欲置之則不潔，欲棄之則可惜；回即食之，不可祭也。²⁴

沾埃之飯不潔，敬神不敬，人食不宜，然而在粒米匱乏之情況下，棄之又可惜，顏淵乃取而食之，自己承受埃飯，以解決兩難之問題。此舉非但無損於顏淵之廉操，且見其珍惜物資之存心，並可證孔子平日相信顏淵操守之不虛，顏淵因而更加得到同門學友之敬佩。

在孔門弟子中，子路勇力過人，子貢辯才無礙，顏淵德行彰著。子路、子貢皆屬政

²² 顏淵「君子攻其惡，無攻人惡」之云，亦聞諸孔子。《論語·顏淵》：子曰：「攻其惡，無攻人惡，非修慝與？」（朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁139。）

²³ 《孔子家語·在厄第二十》（臺北：世界書局，民國72年9月6版），頁50。

²⁴ 《孔子家語·在厄第二十》（臺北：世界書局，民國72年9月6版），頁51。

治幹才，而各有優勢。孔子曰：「由也果，於從政乎何有？」「賜也達，於從政乎何有？」²⁵子路果敢，子貢通達，皆可在政治上有所作為。方孔子要三子言志時，子路言欲率隊伍斬將奪旗，攘地千里，而孔子稱其勇；子貢言欲在兩壘間陳說利害，令大國罷兵，而孔子稱其辯。二人一武一文，各有專長。及孔子要顏淵亦言其志時，乃曰：

回聞薰蕕不同器而藏，堯桀不共國而治，以其類異也。回願得明王聖主輔相之，敷其五教，導之以禮樂，使民城郭不修，溝池不越；鑄劍戟以為農器，放牛馬於原藪；室家無離曠之思，千歲無戰鬥之患；則由無所施其勇，而賜無所用其辯矣。²⁶

顏淵表明己之心志異於二子，猶香草之薰與臭草之蕕不藏於同一容器，仁君之堯與暴君之桀不治理同一國家，蓋類異則所居亦異。子路之攻城掠地，必致人命之死亡與國力之消耗；子貢必待戰陳已成方化解干戈，亦難免勞民而傷財。釜底抽薪之計，在使天下無戰事。顏淵期望能輔相明王聖主，施布父義、母慈、兄友、弟恭、子孝等五教，以禮樂教導天下之臣民，使有國者不貪求，使彼此無相爭，則城郭之防不必修築，亦無難以跨越之溝池界限，可將劍戟等兵器鎔鑄成耕作之農具，將征戰所使用之牛馬放牧到原野；讓家中之成員皆能團聚，不致因征戍而彼此牽掛，讓千年之中皆無戰爭帶來之禍患。如是天下太平，則不必用子路之勇武，亦不必用子貢之辯才。孔子以為顏淵所云，「不傷財，不害民，不繁詞」，契合其為政以德之觀點，故以「美哉，德也！」贊歎之。此等天下至治之理想，誠乃孔子竭力以赴者，亦見於顏淵之心志中。

顏淵對於孔子之教，誠能信守不渝。是故孔子因顏淵之問，而有所教示之言，亦屬顏淵用以治身益智者。方顏淵問「何以為身時」，子曰：「恭敬忠信而已矣。恭則遠於患，敬則人愛之，忠則和於眾，信則人任之。」²⁷態度恭順，不與人爭，則人不加害，而可遠離禍患；舉止敬慎，無有差謬，則不虧欠人，而能被人喜愛；待人忠誠，不徇私情，則彼此融洽，而能與眾和睦；言行信實，不事虛假，則效驗彰明，而能受人信任。凡此皆所以治身者。方顏淵問「成人之行」時，子曰：「達於情性之理，通於物類之變，知幽明之故，覩游氣之原。若此，可謂成人矣。既能成人，而又加之以仁義禮樂，成人之行也。」²⁸了達於情性含蘊之道理，通徹於各種物類之變化，知曉幽隱與顯明形成之緣故，洞見紛紜游氣之原頭。如是心智通明而窮究天人，可謂學而有成之人。然必須益之以仁義禮樂，始是成人之行為表現；可見治身較之益智為不易。

孔子每將君子與小人對比，令學者知所抉擇。方顏淵「問於君子」時，孔子曰：「愛

²⁵ 《論語·雍也》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁86。

²⁶ 《孔子家語·致思第八》（臺北：世界書局，民國72年9月6版），頁14。

²⁷ 《孔子家語·弟子行第十二》（臺北：世界書局，民國72年9月6版），頁30。

²⁸ 《孔子家語·顏回第十八》（臺北：世界書局，民國72年9月6版），頁45。

近仁，度近智；為己不重，為人不輕。君子也夫！」²⁹意謂能關愛他人則接近有仁德，對來事能測度不謬則接近有智慧；對自己不特別看重，對他人不加以輕視，此即為君子。方顏淵「問小人」時，孔子曰：「毀人之善以為辯，狡訐懷詐以為智，幸人之有過，恥學而羞不能，小人也。」³⁰意謂毀謗他人之善行自以為能辯，奸狡攻訐、心懷詐術自以為明智，對他人之有過感到高興，對學習感到可恥，卻輕視無能力者，此即為小人。易言之，能關愛他人且增長智慧者為君子，徒傷害他人且不長智慧者為小人，故人當學為君子而避免成為小人。顏淵復表示：「小人之言有同乎君子者，不可不察」，意謂小人有時亦有進德之言，與君子同，當細察之，以免混淆。孔子告之曰：「君子以行言，小人以舌言。故君子于為義之上相疾也，退而相愛；小人于為亂之上相愛也，退而相惡。」³¹意謂君子於進德之事，以實際行動表示，小人只是撥弄唇舌而已。君子對道義之事彼此據理力爭，私下卻相關愛；小人對作亂之事彼此相關照，私下卻相厭惡。惟有心智明察者，方能看出君子與小人如是不同之格調。

三、從《莊子》觀之一清虛無累

先秦時期，雖稱百家爭鳴；然攸關吾人之精神修養，足以啟導後世、歷久不衰者，惟儒道兩家而已。儒家踐行仁義，莊敬剛健；道家持守清虛、自然無為。二家之思想，皆非晚周之異軍突起，實發軔於早期華族慧命之覺醒。《尚書·召誥》「敬德」之誠，實儒家敬慎修德之始源；《尚書·洪範》「無有作好」、「無有作惡」之說，則是道家清虛無執之濫觴。³²然欲體現天德，潤澤羣生，有待祛除心中之固執，可知道家之虛靜自然，亦儒者所應有。老子體大思精，清靜無為，乃一「博大真人」；莊子一體而化，優遊無待，則是一「不離於宗」之「天人」。³³是故莊書多採「寓言」、「重言」以出意。³⁴儒家在當時是顯學，其宗師孔子之地位特別顯赫，乃成為《莊子》中作為「重言」之主要人物。莊子書中之孔子，有時是道家人物揶揄之對象，有時則是莊子思想之代言人。顏淵之德行與智慧，在孔門中無出其右，是故莊子每借孔顏師弟之對話以說理。莊子之言，恣縱自適，所述顏子之事跡，或虛或實，原不必計較；其書中之顏淵，固亦是莊子作為寓言、

²⁹ 《孔子家語·顏回第十八》（臺北：世界書局，民國 72 年 9 月 6 版），頁 46。

³⁰ 《孔子家語·顏回第十八》（臺北：世界書局，民國 72 年 9 月 6 版），頁 46。

³¹ 《孔子家語·顏回第十八》（臺北：世界書局，民國 72 年 9 月 6 版），頁 46-47。

³² 分別見《尚書注疏》（臺北：藝文印書館，影印嘉慶 20 年江西南昌重刊宋本《十三經注疏》），頁 221 及頁 173。

³³ 《莊子·天下》：「不離於宗，謂之天人。」「關尹、老聃乎，古之博人真人哉！」（郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，民國 63 年 3 月臺景印 1 版），頁 1066 及頁 1098。）

³⁴ 《莊子·寓言》：「寓言十九，藉外論之。親父不為其子媒；親父譽之，不若非其父者也。非吾罪也，人之罪也。」「重言十七，所以已言也，是為耆艾。」（郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，民國 63 年 3 月臺景印 1 版），頁 948 及頁 949）

重言之人物，然頗表現同一風格。書中之顏淵所具清虛無累之德養，當亦是現實之顏淵所有者；以下即專就《莊子》一書所載以呈現顏淵之另一面目。

(一)、清虛無執

面對時局之紛亂，儒家力圖匡正，及勢不可為，乃退而講學。道家則採取順任自然之態度，乘物遊心，以保命全真。蓋道家人物，既生活於現實社會之中，自有其應世之智慧。此非出於權謀機巧，實只是虛靜之道心所自發之通明。莊子在〈人間世〉中，指出人生面對艱難處境時，應有和光同塵、虛己遊世之態度與修養。從孔子與顏淵之對話中，更能顯示道家應世智慧之殊勝處。

顏淵聞衛君「輕用其國，而不見其過」，致國亂民死，乃欲往就衛君以導正之。孔子以為顏淵此舉，難免乎好名與用知，而名與知乃是「凶器」，不可以為行事之準則。王船山曰：「亂世者，善惡相軋之積。惡之軋善也方酷，而善復挾其有用之材，以軋惡而取其名。名之所在，即刑之所懸矣。」³⁵名之既得，刑則隨之；好名之弊，乃至於此。且顏淵若交淺言深，不得衛君信任，必有殺身之禍。孔子因而告誡顏淵，不可輕易行動，免遭不測。顏淵乃問孔子「端而虛，勉而一，則可乎？」謂端正其形，謙卑其心，勉勵從事，忠貞不二，以如是恭敬忠實之態度事衛君，如何？孔子以為衛君性情剛猛，喜怒無常，雖外表迎合，內心順從他，亦固執而難化，故此道並不可行。顏淵復問孔子如能「內直而外曲，成而上比」，則如何？謂內心質直誠樸，所謂「與天為徒」；外表委曲順從，所謂「與人為徒」；上比古時君臣之義以成就今日忠諫之事，所謂「與古為徒」。孔子以為如此雖當理而不受咎責，但仍是執持一己之成見，而難以感化人。以上種種導正衛君之方，皆屬有心，不合乎自然之理。³⁶

孔子認為要達到感化暴君而能免禍之目的，必須出之以無心，此即所謂「心齋」。於是孔子乃教示顏淵心齋之方，而顏淵亦有相應之體會：

仲尼曰：「齋，吾將語若！有而為之，其易邪？易之者，皞天不宜。」顏回曰：「回之家貧，唯不飲酒、不茹葷者數月矣。若此，則可以為齋乎？」曰：「是祭祀之齋，非心齋也。」回曰：「敢問心齋？」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛；虛者，心齋也。」顏回曰：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也，可謂虛乎？」夫子曰：「盡矣！吾語若，若能入遊其樊而無感其名，入則鳴，不入則止。無門無毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。絕迹易，無行地難。為人使易以偽，為天使難以偽。聞以有翼飛者矣，未聞以無翼飛者也；聞以有知知者矣，

³⁵ 《莊子解·卷四》，頁34，臺北，河洛圖書出版社，民國63年10月臺景印初版。

³⁶ 以上所引莊子原文，悉見郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，民國63年3月臺景印1版），頁132-143。

未聞以無知知者也。瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫殉耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎？是萬物之化也，禹舜之所紐也，伏戲几蘧之所行終，而況散焉者乎？」³⁷

齋者，齊一也。祭祀前必須「不飲酒、不茹葷」，祭祀時方能身體潔淨，以嚴禮祖宗神明。此等「祭祀之齋」，意在讓身體齊一，可說只是「身齋」。孔子教示顏淵，要讓心靈齊一，達致所謂「心齋」者，不能從身體下手，而要從精神用功。若要達致心神之凝一，專就聽言，勿以耳聽而須以心聽，勿以心聽而須以氣聽。³⁸蓋耳僅能聞其聲而不能接收訊息，心僅能接收訊息而未能渾化知識；知識未渾化，乃形成生命之累贅。故須將各種訊息歸止於氣中。氣乃是虛靜柔弱而應物無方者。真道即會集於虛靜柔弱之氣中。心靈達致虛靜柔弱之境地，即是「心齋」。此處所謂「氣」，惟是精神收斂、消融知識後所達致之虛靜柔弱之心靈狀態；此固與表現生命活力之「體氣」之氣不同，但二者亦互相關聯。蓋心氣之與體氣，必須同歸於柔靜，然後乃見身心一體、內外自然之泰定。顏淵默會孔子之言，憬然有悟；自覺在未聞「心齋」之教示時，尚固持一己之成見；在既聞「心齋」之教示後，心中清虛，了無成見。乃求證於孔子，看此等狀態是否即是虛靜柔弱之「心齋」境界；而孔子肯認之。

顏淵既已心氣虛柔而不妄動執持，可謂能歸根復命矣。然此純屬個人內德之事，至於實際導正衛君時，要能無心任運，成就化功，則有賴義理之精透與功夫之成熟，是以孔子復因顏淵之所至者申明之以盡其蘊。孔子教示顏淵，衛國如一樊籠，要能優遊其中而不為聲名所動。衛君苟能納諫方可言說，否則即當保持緘默。若未見信任，勉強勸諫，以顯忠貞，則難免遭殃。當知所斂藏，不要自開門戶，以免被人窺伺；不要樹立標的，以免被人指摘。居心於虛柔至一之道，凡事寄託於不得已而後動；如是靜守其心，慎處其身，庶乎可以免禍矣。要遺世離人而絕世情尚容易，要和光同塵而無所累則困難；苟非深入道妙者，未易至此。隨順人情而動，易致妄作；純任自然而行，常顯真機。所以涉足人間，應當率性而行，任真無偽。只聞憑藉有翅膀以飛翔，未聞憑藉無翅膀以飛翔；只聞憑藉有知識以知理，未聞憑藉無知識以知理。憑藉無翅膀以飛翔，只是神明之默運；憑藉無知識以知理，只是虛寂之觀照。³⁹運乎無形，照乎無知，世人鮮有能致之者，惟有虛己以遊世之至人乃具此圓應之妙慧。所用工夫既深，則見空虛寧寂之心靈，猶如空

³⁷ 《莊子·人間世》；郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，民國 63 年 3 月臺景印 1 版），頁 146-150。

³⁸ 成玄英《疏》：「心有知覺，猶起攀援；氣無情慮，虛柔任物。故去彼知覺，取此虛柔，遺之又遺，漸階玄妙也。」（郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，民國 63 年 3 月臺景印 1 版），頁 147。）

³⁹ 張默生曰：「以無翼去飛的，除非是以神運啊！……以無去知的，除非是以寂照啊！這神運寂照，全是由於虛啊！」（《莊子新釋》（臺灣時代書局，民國 64 年 3 月出版），頁 107）

室中放出光明，乃吉祥會歸之處；蓋清虛即生明慧，能順物自然而不與之撓，則可以免禍而得吉祥也。若耳目聞見不能歸止於此，是謂身坐而心馳，紛紛擾擾，無寧日矣。誠能收視反聽，使耳目內通而不外逐，排遣心知是非之干擾，則可以融攝一切而無礙。如是，連鬼神皆將要來歸依，至於人更不必說，其為用也大矣！此等清虛無執、應化無方之德養，乃萬物所由以渾化之法則，禹、舜等聖王應物之綱紀，亦是伏戲、几籙等古帝王行之以終其身者，何況德行平凡之人，更應遵循，以全真保身，優遊自得。心齋之全幅義蘊與實際效驗，至此透顯無遺，由此可見道家無執工夫之深刻細密。顏淵既已領會心齋之大要，浸潤既久，當能圓滿體現之。

（二）、忘形無累

「心齋」是由內在心氣之虛柔以達外在應世之無方，此乃孔子因顏淵之欲化衛君而藉機教示之者。「坐忘」則由外在形軀之解釋以至於內在心智之渾化，此乃顏子深造自得之後向孔子求證者。所忘之我乃形軀之我，非真我，如〈齊物論〉子綦所謂「吾喪我」之「我」是也。司馬彪謂坐忘乃「坐而自忘其身」⁴⁰。「坐」意謂不妄動；「忘其身」則能忘人之身，而達乎物我兩忘之境地。莊子所言之「忘」，猶老子所說之「無」。「忘我」猶老子所說之「無身」，無身則無患矣。⁴¹

惟顏淵所自致之「坐忘」工夫，並非一蹴可幾，而係層層轉進者：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」它日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」它日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」⁴²

老子曰：「為學日益，為道日損。」王弼《注》「為道日損」云：「務欲反虛無也。」⁴³顏淵之「忘仁義」、「忘禮樂」等皆屬「日損」之為道者，何以言「益」？郭象《注》：「以損之為益也。」成玄英《疏》：「損有益空，故以損為益也。」就道家言，仁義、禮樂，

⁴⁰ 《司馬彪莊子注》（臺北：新文豐出版公司，民國76年6月臺1版），頁57。

⁴¹ 《道德經·十三章》：「吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患？」（樓宇烈：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，民國81年12月初版），頁29。）

⁴² 《莊子·大宗師》；郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，民國63年3月臺景印1版），頁282-285。

⁴³ 《道德經·四十八章》；樓宇烈：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，民國81年12月初版），頁127-128。

皆屬「為學」之範圍，忘之或損之，乃能「反虛無」而日益其道。就儒家言，仁乃廣大愛心之感通遍潤，義是合宜正直之意志方向，禮為恭敬辭讓之誠中形外，樂則諧和性情之圓滿體現。凡此，皆根於本心仁體，而具最高之道德價值。而道家之價值既在無為之道與清虛之德，乃視仁義、禮樂皆為游離生命本身之人為造作。於是老子以仁義為所當棄絕，而視禮乃忠信之薄。⁴⁴郭《注》：「仁者，兼愛之迹；義者，成物之功。……存夫仁義，不足以知愛利之由無心，故忘之可也。」仁義只是外在之功績，執持仁義，則不能無心以成全愛利之實，故在進德之過程中，須先忘之。成《疏》：「禮者，荒亂之首；樂者，淫蕩之具。為累更重，次忘之也。」禮只是順目之文貌，重禮則失天真，卒乃至於亂；樂只是悅耳之音律，重樂則失敦樸，卒乃至於蕩。二者雖日常之所用，乃形成生命之累贅，較之仁義，「為累更重」而較難化除，故次忘之。⁴⁵

對於顏淵之忘仁義與禮樂，孔子先肯定之，然皆以為未足，復激勵其繼續用功，及顏淵報以「坐忘」，孔子見其「忘」之功夫已到家，乃悚然驚歎，反問顏淵之所自證。擺脫肢體，排除聰明，脫離形軀之累贅與心智之糾纏，與無所不通之大道同一，是謂達於「坐忘」之境界，亦即身心不妄作而與虛寂之妙道凝合之境界。郭《注》：「夫坐忘者，奚所不忘哉？既忘其迹，又忘其所以迹者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通也。」仁義、禮樂皆是「迹」，自身與天地亦是「迹」，而成全迹之虛無、自然，則是「所以迹」。忘迹而不忘所以迹，則忘之工夫尚未徹底；必須連「所以迹」亦忘，方是誠忘。如是則能冥合造化，灑然自適。孔子首肯顏淵證道之言並贊許之，以為與大道同一即無偏好，渾化形知即無執著。無偏好、無執著，則心氣虛靈。人能虛己以遊世，則無往而不可。是故孔子以顏淵為賢，言願居其後。然此只是孔子自抑以進顏淵之言，不可以為顏淵之體道勝過孔子。蓋孔子乃顏淵入道淺深之裁量者，並能就顏淵坐忘之言申其義，即此以見顏淵之亞於孔子。然顏淵既能忘形去智而無累，則近乎真人之境域矣。

⁴⁴ 《道德經·十九章》：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈。」《道德經·三十八章》：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，夫義而後禮；夫禮者，忠信之薄，而亂之首。」（樓宇烈：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，民國81年12月初版），頁45，頁93。）

⁴⁵ 張默生《莊子新釋》：劉文典云：《淮南子·道應篇》，「仁義」作「禮樂」，下「禮樂」作「仁義」，當從之。禮樂有形，固當先忘，仁義無形次之，坐忘最上，今仁義、禮樂互倒，非道家之指矣。王叔岷，石永楙亦同此說。默按：其說甚是，今據正。（《莊子新釋》（臺灣時代書局，民國64年3月出版），頁195）此乃混淆儒道兩家仁義之界分，並拘於後出之《淮南子》顛倒仁義、禮樂之次序，而為之說者。對道家言，要說有形，則仁義、禮樂皆是有形；對儒家言，要說無形，則仁義、禮樂皆是無形。今郭《注》、成《疏》依莊子原文既釋之成理，而王船山《莊子解》亦未言有錯亂之情況，諸通行譯本亦多從原文，則似不必節外生枝，而視「仁義」、「禮樂」二者錯置。

(三)、隨遇安處

顏淵既內能虛己而無是非之成見，外能忘我而得形體之解脫，於是對一切窮達、貧富、毀譽之來，皆能如實知其為偶然之事變，不足計較。內無牽掛而外無羈絆，則一生中所遭遇之各種境況，皆屬吾人優遊自得之場域，而能隨遇安處矣。

顏淵能安貧樂道，在《莊子》中亦有類似之記載：

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，足以給飭粥；郭內之田十畝，足以為絲麻；鼓琴足以自娛，所學夫子之道足以自樂也。回不願仕。」孔子愀然變容曰：「善哉回之意！丘聞之：『知足者不以利自累也，審自得者失之而不懼，行修於內者無位而不忤。』丘誦之久矣，今於回而後見之，是丘之得也。」⁴⁶

顏淵有仕宦之才，而生當亂世；雖虛心忘己以出仕，亦難保性命之全。其不願仕，殆「天下無道，以身殉道」⁴⁷之意。世人之所求，無非利與名；利以養身，而名以榮身。然養身之資不必多，而世人每過甚其求以傷身；榮身之具無關性命，而世人每汲汲營營之而失德。嵇康〈答難養生論〉云：「意足者，雖耦耕畝，被褐啜菽，莫不自得；不足者，雖養以天下，委以萬物，猶未愜也。然則足者不須外，不足者無外之不須也。無不須，故無往而不乏；無所須，故無適而不足。」⁴⁸此雖偏就利言，於名亦然。意足者，雖簞食瓢飲不覺其貧，棲身陋巷不覺其卑，蓋能回歸真實之自我，而外在之厚利浮名不足計矣。顏淵若仕，可以多財而有名；然以其「意足」，故真能淡薄名利，無適不可。是故知足者不累於利，自得者不懼於失，行修者不慕於位。孔子能之，顏淵亦能之，此其所以見美於孔子也。

方孔子困厄絕糧於陳蔡之間時，仍絃歌不輟，顏淵則默然「擇菜」，亦安之若素。子路、子貢皆有微辭，孔子乃教示二子曰：「君子通於道之謂通，窮於道之謂窮。……故內省而不窮於道，臨難而不失其德。」內省通於自然之道，臨難守其清虛之德，視患難只是生命過程中適然之變，而不足以累其心。孔子能之，顏淵亦能之。故曰：「古之得道者，窮亦樂，通亦樂。所樂非窮通也，道德於此，則窮通為寒暑風雨之序矣。」窮通只是人生一時之處境；處境隨時在轉，如寒暑風雨之迭至。窮之本身固不足樂，通之本身亦不足樂；以通為樂，亦是逐物喪己。有道之士，冥契玄德，無時而不得清靜真常之樂，而窮通不足計矣。顏淵能安樂於貧窮，當亦能安樂於通達；能如是隨遇安處，故亦是一「得

⁴⁶ 《莊子·讓王》；郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，民國 63 年 3 月臺景印 1 版），頁 978。

⁴⁷ 孟子曰：「天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道。未聞以道殉乎人者也。」（《孟子·盡心上》；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 362）

⁴⁸ 《新譯嵇中散集》（臺北：三民書局，民國 87 年 5 月初版），頁 201。

道」者。⁴⁹

(四)、體道所限

顏淵已能虛心、忘形與安貧，故屢受孔子之贊美；然在儒典及《莊子》中，顏淵仍只是從學孔子者，尚未達乎聖人、神人之圓滿境界。孔子曰：「可與立，未可與權。」⁵⁰荀子曰：「夫道者，體常而盡變。」⁵¹顏淵可謂已能立乎常道，體乎常道；然於權衡事宜，因時適變之要妙，殆未盡其蘊。孟子曰：「充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」⁵²顏淵於道，可謂極乎美大矣，然未至乎任運渾化之聖神境界。此非顏淵之才力不足，而是其年事不永，是以未臻圓成也。

1、因時適變

為政有其理想面，亦有其現實面。道家嚮往上古之渾樸，此其理想面；然而古今不同，禮亦異數，此其現實面。理想固然可貴，但未必可行。內守清虛之德，外順世俗之情，然後能免禍全身，以成輔世之功。

以顏淵之才從政，必能勝任；然方其欲往東見齊王而仕時，則孔子有憂色。子貢請問其故，孔子答之曰：

昔者管子有言，丘甚善之，曰：「褚小者不可以懷大，綆短者不可以汲深。」夫若是者，以為命有所成而形有所適也，夫不可損益。吾恐回與齊侯言黃帝、堯舜之道，而重以燧人、神農之言。彼將內求於己而不得，不得則惑，人惑則死。……魚處水而生，人處水而死，彼必相與異，其好惡故異也。先聖不一其能，不同其事。名止於實，義設於適，是謂條達而福持。⁵³

凡物稟受有異，各成其用；形體不同，各適其宜。所受既定，不可損益；損之則憂，益之則悲。如布袋小者只能包裝小物，而不能包裝大物；桶繩短者只能打取淺水，而不能打取深水。黃帝、堯舜道則高矣，燧人、神農言則尚矣；然古今異用，其道其言，適於古者未必適於今。顏回崇尚古道，齊侯只知現況。古道雖美，然只是一理想，齊侯不能

⁴⁹ 本段引文見《莊子·讓王》；郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，民國 63 年 3 月臺景印 1 版），頁 981-983。

⁵⁰ 《論語·子罕》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 116。

⁵¹ 《荀子·解蔽》；王先謙：《荀子集解》（臺北：藝文印書館，民國 66 年 2 月 4 版），頁 646。

⁵² 《孟子·盡心下》；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 370。

⁵³ 《莊子·至樂》；郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，民國 63 年 3 月臺景印 1 版），頁 620-622。

知，且未能符合齊國當前之需要。若徒尚古而不論今，齊侯以素不熟習故，必將苦思力索而不得解；不能理解則對顏淵之所言將起疑心，而以為謗己之不聞道；顏回既被齊侯疑為謗己，將被殺死，孔子所憂者在此。夫魚處水而生，處陸而死；人處水而死，處陸而生。二者自然之性異，故好惡異。古之與今，時移勢異；以古加今，必不能行。聖人知人各異能，是以不強求能力之齊一；能各異任，是以不任以相同之事。言說只及於實際之需要，而不過甚其言；事義只施於適宜之情況，而不過甚其事。能如是，則可謂人世之條理通達而福祉能常久持有。孔子深知時變則化異，能與時推移以安其身；顏淵雖好古道之常，然或因不能盡變以致危身，此其一問未達處。

2、任運不窮

無執之心，固是儒道二家所共有，然道家以此為勝場。「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」⁵⁴物來則應，物去則靜；萬物如如而來，即令其如如而去。隨應新物而不著舊迹，故能縱浪大化之中，順化而不窮。

顏淵雖志在學孔子，然於至人玄感不為、任運不窮之圓應處，仍有憾焉，孔子乃進一步啟導之：

顏淵問於仲尼曰：「夫子步亦步，夫子趨亦趨，夫子馳亦馳；夫子奔逸絕塵，而回瞠若乎後矣。」夫子曰：「何謂也？」曰：「夫子步，亦步也；夫子言，亦言也；夫子趨，亦趨也；夫子辯，亦辯也；夫子馳，亦馳也；夫子言道，回亦言道也；及奔逸絕塵，而回瞠乎後者，夫子不言而信，不比而周，无器而民滔乎前，而不知所以然而已矣。」仲尼曰：「惡，可不察與？夫哀莫大於心死，而人死亦次之。日出東方而入於西極，萬物莫不比方，有目有趾者，待是而後成功，是出則存，是入則亡。萬物亦然，有待也而死，有待也而生。吾一受其成形，而不化以待盡，效物而動，日夜無隙，而不知其所終；薰然其成形，知命不能規乎其前，丘以是日徂。吾終身與女交一臂而失之，可不哀與！女殆著乎吾所以著也。彼已盡矣，而女求之以為有，是求馬於唐肆也。吾服女也甚忘，女服吾也亦甚忘。雖然，女奚患焉！雖忘乎故吾，吾有不忘者存。」⁵⁵

至人之外迹，乃其內德之發用。棲心玄默，乃入道之初階，此顏淵之所已能；來去自如，始是玄德之圓成，此顏淵之所未至。以顏淵之才，於孔子步趨、馳驟、言辯之迹用處，可以見得分明，學得相似；然於孔子超逸塵俗之妙應無方處，便瞪眼在後，而不知所從

⁵⁴ 《莊子·應帝王》；郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，民國 63 年 3 月臺景印 1 版），頁 307。

⁵⁵ 《莊子·田子方》；郭慶藩《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，民國 63 年 3 月臺景印 1 版），頁 706-709。

矣。孔子不必言說而能取信於人，不必親近而能遍傳情意，無有爵位而能聚民於前。此種無為而化、超逸神妙之德養，乃至人虛心之玄應，無跡可循，莫之能學，故顏淵不知其所以然也。孔子乃教示顏淵，人死固可悲，然心死更可哀。蓋真人之心乃虛明活轉，不斷應新，曾無停滯者。眼前所現者，倏爾之間，已成舊物；而新物方來，如是流轉而不息。事物之常情，原是如此，吾惟順任之而已。若心靈拘執於當前之所現，不知隨新生之物以俱往，是謂「心死」。如日出於東而沒於西，萬物莫不隨之以作息，而日新不已。吾既稟受天地之氣以成此形，則此形軀可維持一段時間，然後自然消亡。吾只是隨順外物活動，日夜不停，不知此形如何終了。造化既自動成此形軀，則一生命運如何不能事先預測，吾因此每日隨順變化以俱往。吾一生與汝親密相交，汝只見吾已然之迹，而不知此不斷新生之理，豈不可哀？汝殆只明見吾顯著於外之事行，此等事行固嘗出現，然如今已與時俱去矣，汝卻尋求之且執其為有，此無異於在空市求馬，必不可得。吾對汝之思存忘之甚速，汝對吾之思存亦當忘之甚速。蓋所思存者瞬間已成過去，不必執持，而後乃見汝我事行之新生。然而吾人不必擔心前時之我已被遺忘，蓋吾人虛明之心長存，而能時見此新生之自我也。蓋吾人所遭遇之境況隨時在變，須適應之而為恰當之處置；然運化之妙，存乎一心；惟至人乃能日見新生，應化無方，而咸得其宜。顏淵只見孔子已然應物之迹，未達任運新生之妙，故自覺望塵莫及也。

方孔子安於陳蔡之厄時，顏淵無有怨尤而隨侍在側，孔子告之以「无始而非卒也，人與天一也」，謂始終不分，而天人為一。顏淵不解，乃請示其意。孔子於答「无始而非卒也」時云：「化其萬物而不知其禪之者，焉知其所終？焉知其所始？正而待之而已耳。」意謂萬物遷化，不知其誰代之，惟見其變異日新而已。如是，則終始不定，死生不定，吾人惟有抱正守真，隨變任化，以待造物之所趨而已。如是，對於處境之窮通，則無所縈懷矣。孔子於答「人與天一也」時云：「有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也，聖人晏然體逝而終矣。」意謂人乃自然之產物，天亦是自然之產物；此處所謂之自然，惟是氣化生物之自然。人不能與自然相應，此乃人之本質；此處所謂自然，謂自己而然，無待於外。惟聖人化彼人為，反本歸真，故能安然隨變化以俱往，以迄乎生命之終了，如是則與無待於外之自然妙道合而為一。天人原本不一者，經過工夫之修持，在聖人身上，乃見其合而為一，故曰「人與天一也」。⁵⁶

顏淵嘗聞孔子告以「無有所將，無有所迎」，謂不繫念過往，不逆料未來，令事物去來自如，不造成生命之障礙。乃請示孔子，如何方能游心於此？孔子告之曰：

古之人，外化而內不化；今之人，內化而外不化。與物化者，一不化者也。安化安不化，安與之相靡，必與之莫多。……聖人處物不傷物。不傷物者，物亦不能

⁵⁶ 本段引文見《莊子·山木》；郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，民國63年3月臺景印1版），頁694。

傷也。唯無所傷者，為能與人相將迎。⁵⁷

「古之人」與「今之人」乃理想與現實之對比，不必著實；蓋古人未必是，而今人未必非也。「外化而內不化」者，外表隨順物情而內心獨守清虛也；「內化而外不化」者，內心紛亂不一而外表凝滯於物也。能隨順物情之至人，必然內心凝寂而不紛亂。不論事物之遷化或不遷化，皆能任之而不為，順之而不悖。如是，必能彼我無損。是故聖人與人相處，順任其情，不強制把持而傷害之；我不傷人，彼此相忘於道術之中，則人亦無機心而不傷我。惟有隨順人情，彼此相安，而不傷害對方者，方能渾化人我；於是周旋乎人情世故之間，皆得往來自如也。此等順任物情而無所將迎之妙應，顏淵既聞孔子之教，當能向此而趨也。

方孟孫氏之喪母也，不哀不戚，卻以善於居喪傳遍魯國，顏淵怪之，乃向孔子詢其故，孔子答之曰：

孟孫氏不知所以生，不知所以死；不知就先，不知就後；若化為物，以待其所不知之化已乎！且方將化，惡知不化哉？方將不化，惡知已化哉？吾特與汝，其夢未始覺者邪？且彼有駭形而无損心，有旦宅而无情死。⁵⁸

孟孫氏視死生為一，而順任其變化，是故能以平常心面對其母之喪。彼不知人何故出生，何故死亡；不知趨赴生，亦不知貼近死。彼祇順從自然之變化以成人形，用以等待其所不能預知之變化而已。蓋萬物之變化曾無間斷，難以預測。看似即將變化者，豈知竟然不變；看似不會改變者，豈知已起變化。孔子告訴顏淵，吾與汝乃是常人，惟是在此變化之流中受苦多情，宛若仍在夢中而未覺醒者；而孟孫氏乃是覺醒之真人，故能看透生死之真相，而免乎俗累。彼雖亦有形體之死生變化，卻無以傷其心神；雖有不斷變化之精神寓所，然其精神並不死亡。彼知死生只是一時形體之變化，來之不必喜，去之不必悲，當順其自然之來去。彼看待其身如此，看待其母之身亦如此，所以能居喪不哀，而得「善喪」之名。孔子深知孟孫氏之德養如此，可知孔子亦是一覺者，而非夢者，且勉顏淵亦以此為其修道之標的。

四、從程明道之品題觀之一和氣春生

宋明儒者志在發揚先秦儒學，且多引先秦儒典以為立說之根據，然隨個人學思之異

⁵⁷ 《莊子·知北遊》；郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，民國 63 年 3 月臺景印 1 版），頁 765。

⁵⁸ 《莊子·大宗師》；郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，民國 63 年 3 月臺景印 1 版），頁 274-275。

而各有偏重，即對同一用語亦有詮釋之差別。彼等之修習及講學，既在希聖希賢，故對聖賢之人格，時或加以品題，以為本身及從學者取法之參據。此等品題，主要見於二程，尤以明道為多；大抵透過對比之方式，以凸顯彼此之特色，主要品題之對象為孔子、顏淵、曾子、子貢、孟子等人。就孔子、顏淵與孟子之聖學造境言，孔子為德智圓成之聖人，顏淵為未達一間之大賢，孟子則居顏淵之後，是乃二程之所共識。明道復以為，孔子之道，於群弟子中，惟顏、曾得其傳，而子貢不與焉。二程皆以為顏淵去聖較近，足資效法，故對其多所著墨。二人所理解之聖人孔子，固各有偏重；即對大賢顏淵之理解，亦根據個人所體會之聖學，而呈現不同之格調。

程伊川之品題聖賢，多因孔子與子路、顏淵兩位弟子言志而發。⁵⁹以為「先觀子路、顏淵之言，後觀聖人之言，分明聖人是天地氣象。」⁶⁰意在透過對比，以彰顯孔子之德量與天地同其廣大。至於其心目中顏淵之聖學造詣，主要見於所作〈顏子所好何學論〉⁶¹一文中。以為顏淵乃覺者，能「性其情」，即「約其情使合於中，正其心，養其性」；而愚者只是「情其性」，即「縱其情而至於邪僻，梏其性而亡之」。顏淵秉孔子「四勿」之教，「視聽言動皆禮矣」，已達孟子所說之「充實而有光輝」矣；然而「必思而後得，必勉而後中」，對於聖學，只能「守之」，而未能「化之」。必須如孔子之「不勉而中，不思而得，從容中道」，方屬「入於神而自然」之化境。是故「顏子之與聖人，相去一息」。整肅凝斂心氣，以性理約制情感，使言行如理，正是伊川之所能者，故彼亦以此看待顏淵學行之所至。

二程之父程珦嘗令二子問學於濂溪，濂溪「每令尋顏子、仲尼樂處，所樂何事。」⁶²蓋彼已尋得顏淵、仲尼之所樂，復欲二程尋之。黃庭堅稱濂溪「胸懷灑落，如光風霽月」⁶³，自是樂趣無窮；彼所體認之顏淵樂處，殆亦如此。濂溪曰：

夫富貴者，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，處之一也；處之一，則能化而齊。⁶⁴

富貴乃常人所愛所求，然此畢竟只是小者，天地間則有至貴至愛者可求，此方為大者。

⁵⁹ 《論語·公冶長》：顏淵、季路侍。子曰：「盍各言爾志？」子路曰：「願車、馬、衣、輕裘與朋友共，敝之而無憾。」顏淵曰：「願無伐善，無施勞。」子路曰：「願聞子之志！」子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁82）

⁶⁰ 《二程集·遺書卷第二十二上》（臺北：里仁書局，民國71年3月），頁288。

⁶¹ 《二程集·文集卷第八》（臺北：里仁書局，民國71年3月），頁577-8。

⁶² 《二程集·遺書卷第二上》（臺北：里仁書局，民國71年3月），頁16。

⁶³ 《宋史·卷四百二十七·道學一·周敦頤》（臺北：鼎文書局，民國六十九年元月初版），頁12711。

⁶⁴ 《周子全書·通書·顏子第二十三》（臺北：臺灣商務印書館，民國67年9月臺一版），頁171-2。

顏淵見其大者而忘其小者，是以不愛不求富貴，能安於貧而自得其樂。蓋見至貴至愛之大者則心中舒泰，心中舒泰則無有不足之感，如是則不論富貴或貧賤，皆同樣能安然處之，化去其差別而歸於齊一。然而能令心中舒泰而無不足之至愛至貴者究何所指？就天道言，乃是乾元；就人身言，則是至誠。誠體「寂然不動」，能發為「感而遂通」之神用；⁶⁵精誠則能通明而知幾，以化惡於未形。如是則心中無欠疚之感，因而舒泰自足，此即至樂之所在。是故「誠者，聖人之本」⁶⁶，果能至誠無息，則生命光暢，此殆即濂溪所尋得之「顏子、仲尼樂處」。濂溪承《周易·繫辭上》「易，無思也，無為也」⁶⁷之云，視易體即誠體，故言「誠，無為」⁶⁸。然誠體「靜無而動有，至正而明達」，故為「五常之本，百行之源」⁶⁹，誠之大本既立，自能發而為仁義中正之德，故曰：「聖人之道，仁義中正而已矣。」⁷⁰仁義乃人道之所以立，⁷¹立定仁義之方在省思。「思者，聖功之本，而吉凶之幾也。」⁷²省思則能化惡從善以存誠，而避凶趨吉。另一面，濂溪於《通書·誠下》中引孔子「一日克己復禮，天下歸仁焉」之言以為致誠之途徑。足見克己復禮與知幾存誠為同一工夫，而仁與誠只是表述之異，而無本質之別。不過濂溪之學從《易傳》、〈中庸〉入，故以「誠」為立說之核心而已。

濂溪因能知幾存誠，無有邪慝，是以心胸超脫無拘束；其現於外也，自是從容愉悅，如和暖之春風與清朗之明月。二程之就教濂溪，濂溪所以告之者，殆亦省思化惡之方，至誠無為之道，明道且特別受到濂溪灑脫清和風格之薰陶，故云：「《詩》可以興。某自再見茂叔後，吟風弄月以歸，有『吾與點也』之意。」⁷³謂見到濂溪如讀《詩經》，可以興發人純正之性情。再度會見之後，在歸途中心胸開朗舒適，不禁在風中吟詠，在月下弄舞，如孔子贊許曾皙浴沂詠歌之樂一般。陸象山曰：「後來明道此意却存，伊川已失此意。」⁷⁴知濂溪要二程所尋之孔顏樂處，明道誠能真切尋得，至於伊川則相隔一層。是以在明道之代表作〈識仁篇〉與〈定性書〉中，可以見到與濂溪相契之痕跡。

〈識仁篇〉云：「學者須先識仁。仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。識得此理，

⁶⁵ 《通書·聖第四》：「寂然不者，誠也；感而遂通者，神也；動而未形，有無之間者，幾也。誠精故明，神應故妙，幾微故幽。誠神幾曰聖人。」〈思第九〉：「幾動於彼，誠動於此，無思而無不通為聖人。」（《周子全書》（臺北：臺灣商務印書館，民國 67 年 9 月臺一版），頁 135，頁 145。）

⁶⁶ 《周子全書·通書·誠上第一》（臺北：臺灣商務印書館，民國 67 年 9 月臺一版），頁 116。

⁶⁷ 《易程傳·易本義》（臺北：河洛圖書出版社，民國 63 年 3 月臺景印一版），頁 596。

⁶⁸ 《周子全書·通書·誠幾德第三》（臺北：臺灣商務印書館，民國 67 年 9 月臺一版），頁 126。

⁶⁹ 《周子全書·通書·誠下第二》（臺北：臺灣商務印書館，民國 67 年 9 月臺一版），頁 123。

⁷⁰ 《周子全書·通書·道第六》（臺北：臺灣商務印書館，民國 67 年 9 月臺一版），頁 138。

⁷¹ 《周易·說卦傳》：「立人之道，曰仁與義。」見《易程傳·易本義》（臺北：河洛圖書出版社，民國 63 年 3 月臺景印一版），頁 636。

⁷² 《周子全書·通書·思第九》（臺北：臺灣商務印書館，民國 67 年 9 月臺一版），頁 145。

⁷³ 《二程集·遺書卷第三》（臺北：里仁書局，民國 71 年 3 月），頁 59。

⁷⁴ 《陸九淵集·語錄上》（臺北：里仁書局，民國 70 年 1 月），頁 401。

以誠敬存之而已。」「此理至約，惟患不能守。既能體之而樂，亦不患不能守也。」⁷⁵濂溪以誠發眾德，明道則以仁統眾德。察識得仁體，便須「以誠敬存之」；若能體仁則可致樂，自然能持守之。濂溪誠以發仁而致樂，明道以誠存仁而致樂，義實相通，所以為樂一也。不過明道從孟子之良知良能以言仁，就道德實踐言，更見警策。〈定性書〉云：「夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。」⁷⁶「以其心普萬物」、「以其情順萬事」示誠體之充周、仁心之遍潤，無心、無情則通於濂溪至誠無為之義。明道此等無心成化、體仁而樂之思想，與濂溪實一脈相承。明道之於顏淵，即特別看重其無所係累、活潑和樂一面之生命情調。

孔子有「飯蔬食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣」之云，惟其心中無所憂懼、愧怍，是以雖在簡淡之生活中，能怡然自得。而其平居則「申申如也，夭夭如也」，隨時展現舒泰之容貌與愉悅之顏色。⁷⁷顏淵亦有此德養，是以能隨處享受生活之樂趣，孔子乃贊美之曰：「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！」⁷⁸「不改其樂」者，言其樂趣常在，不因生活物質之匱乏簡陋與常人不堪之憂辱而有所改變⁷⁹，故孔子兩番稱其有賢德。程明道曰：「簞瓢陋巷非可樂，蓋自有其樂耳。『其』字當玩味，自有深意。」⁸⁰顏子所樂不在簞食瓢飲與居於陋巷，否則即是違反人情。然彼「自有其樂」，而能忘卻簞瓢陋巷；明道所謂「顏子簞瓢，非樂也，忘也」⁸¹。「有深意」而「當玩味」之「其」字，殆指向來如此而言，言其本就有樂趣，是以能超脫於富貴貧賤之外。所以能然者，當亦是由於其心中無所憂懼與愧怍耳；究實言之，則是體仁使然。王陽明曰：「雖在憂苦迷棄之中，而此樂又未嘗不存。但一念開明，反身而誠，則即此而在矣。」⁸²此從思誠說到樂，同於濂溪。羅近溪曰：「誠知仁本不遠，方識樂不假尋。」⁸³此從體仁說到樂，同於明道。思誠與體仁，其義一也。可見聖賢之所謂樂非可平白而得，實與其聖學工夫緊密相連。

孔子嘗曰：「回也，其庶乎！屢空。」⁸⁴「屢空」明道解為「空中受道」⁸⁵，意謂心

⁷⁵ 《二程集·遺書卷第二上》(臺北：里仁書局，民國71年3月)，頁16-17。

⁷⁶ 《二程集·文集卷第二·答橫渠張子厚先生書》(臺北：里仁書局，民國71年3月)，頁460。

⁷⁷ 所引皆見《論語·述而》；朱子：《四書集註·論語集註》(臺北：學海出版社，民國80年3月再版)，頁97，頁93。

⁷⁸ 《論語·雍也》；朱子：《四書集註·論語集註》(臺北：學海出版社，民國80年3月再版)，頁87。

⁷⁹ 王陽明曰：「夫陋巷簞瓢，豈遂至於人不堪憂？其間蓋亦必有患害屈抑，常情所不能當。」見《王陽明全集·外集三·復童克剛》(上海古籍出版社，1997年8月1版3刷)，頁826。

⁸⁰ 《二程集·遺書卷第三》(臺北：里仁書局，民國71年3月)，頁59。

⁸¹ 《二程集·遺書卷第六》(臺北：里仁書局，民國71年3月)，頁88。明道每言「忘」，而伊川則不然，知此為明道語。

⁸² 《王陽明全集·傳習錄中·答顧東橋書》(上海古籍出版社，1997年8月1版3刷)，頁70。

⁸³ 《明儒學案·泰州學案三·語錄》(臺北：華世出版社，1987年2月臺1版)，頁790-791。

⁸⁴ 《論語·先進》；朱子《四書集註·論語集註》(臺北：學海出版社，民國80年3月再版)，頁127。

中無成見牽係，而能容受各種正道。由於心中廣大能容，對於各種橫逆及是非之來，皆能「不動聲氣」⁸⁶，是以在孔門弟子中，「淵懿溫淳，則未若顏子者。」⁸⁷謂淵深、美好、溫和、淳厚之德養，以顏子表現得最好。孔子面告顏淵：「用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫！」⁸⁸被任用則行道濟世，不見知則退藏養晦，如此或用或舍，安於所遇以行藏，孔子以為惟有彼與顏淵能做到，可見此非易事，明道以為此等對用舍能任他來去而不固執之情況，乃「不累於己」⁸⁹之德養。然而「聖人之動以天，賢人之動以人」；「動以天」者無我，「動以人」則是「猶有己」。所謂「動以天」，謂出乎自然而無跡；所謂「動以人」，謂仍在意本身之修為。是故顏淵之於聖人，仍「未達一息」⁹⁰、「未達一間」⁹¹；此「一息」、「一間」之差距，即由化與未化以見之。

程明道既已尋得孔顏樂處，乃往往將此表現於言談及詩句中，如〈偶成〉「旁人不識予心樂」，〈秋日偶成〉「我心處處自優游」、「富貴不淫貧賤樂」等是。⁹²彼主要即從此等無所拘執、隨遇安處、樂趣盎然之生命情調以看待顏淵，如〈秋日偶成〉第一首所謂「退安陋巷顏回樂」是也。透過與孔子及孟子風格之對照，更能彰顯顏淵此等和氣生發之風格：

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。仲尼無迹，顏子微有迹，孟子其迹著。⁹³

此條並未標明出自二程之何人；牟宗三先生以二程品題聖賢文字之標明所屬者，據其思理之類似性，判定此條為明道語，然並未詳予說明。⁹⁴明道云：「聖人之言，沖和之氣也，貫徹上下。」⁹⁵能「貫徹上下」之「沖和之氣」，即是「元氣」；知此條為明道語。此其一。《粹言·聖賢篇》云：「仲尼無迹，顏子之迹微，孟子之迹著見」；「顏子示不違如愚之學於後世，和氣自然，不言而化者也。孟子則顯其才用，蓋亦時焉而已矣。學者以顏

⁸⁵ 《二程集·遺書卷第十一》（臺北：里仁書局，民國71年3月），頁132。

⁸⁶ 《二程集·遺書卷第十一》（臺北：里仁書局，民國71年3月），頁126。

⁸⁷ 《二程集·粹言·聖賢篇》（臺北：里仁書局，民國71年3月），頁1233。

⁸⁸ 《論語·述而》；朱子《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁95。

⁸⁹ 《二程集·遺書卷第十一》（臺北：里仁書局，民國71年3月），頁130。

⁹⁰ 《二程集·遺書卷第十一》（臺北：里仁書局，民國71年3月），頁126。

⁹¹ 見《二程集·遺書卷第十二》（臺北：里仁書局，民國71年3月），頁137。

⁹² 分別見《二程集·文集卷第三》（臺北：里仁書局，民國71年3月），頁476及頁482。

⁹³ 《二程集·遺書卷第五》（臺北：里仁書局，民國71年3月），頁76。

⁹⁴ 見全集本《心體與性體第二冊·第一章第八節·聖賢氣象篇》（臺北：聯經出版社，2003年4月初版），頁260、261。

⁹⁵ 《二程集·遺書卷第十一》（臺北：里仁書局，民國71年3月），頁129。

子為師，則於聖人之氣象類矣。」⁹⁶此與上所引《遺書》之文字略同，當為同一人之言。明道云：「學者當學顏子，入聖人為近，有用力處」；「學者要學得不錯，須是學顏子—有準的」。⁹⁷「學顏子」即是「以顏子為師」，此為明道所屢言，而伊川則否；知上所引〈聖賢篇〉之言，發自明道。而〈粹言〉與《遺書》之二段文字，大同小異，知同為明道語。此其二。據上二證，知上所引品題孔、顏、孟之一段文字，發自明道；牟先生之判定不誤。

本段從時氣之喻、聖學之風格、物象之喻及形迹之有無以品題孔、顏、孟三位聖賢，由彼此學行之特色以見其氣象之不同。以時氣為喻，孔子如渾然之元氣，周行四時，生化無方；顏淵如春生之氣，生機洋溢，溫暖散發；孟子帶秋殺之氣，是非分明，正義凜然。就聖學之風格言，孔子包容一切，使萬物各得其所；顏淵顯示不違師教、默體聖蘊之典範給後代人，流露出一不假造作之和氣，有不必要言說就能感化人之妙用；孟子則顯露其高才以發揚聖學，破斥異端，未能淵渟含蓄，大概是時代不同使然。以物象為喻，孔子如天地之高明、博厚而能覆蓋、承載萬物；顏淵如溫和之風拂人、吉祥之雲臨人，使人感到舒暢、歡喜；孟子則如泰山高峻之狀態，令人難以學習。從三位聖賢之言中，皆可以看到此等情況。就形迹之有無言，孔子已達渾化之境，言行出乎自然，故不露形跡；顏淵尚不能無我，但只稍微露些形跡；孟子則露鋒芒，是以形跡顯著。經此比較，則孔、顏、孟三位聖賢境界之高下歷然分明。由以知明道所見之顏淵，實以心中優游自在、無所牽係，而表現出春氣洋溢、和樂無盡之風格為其特色。凡此，皆由於識仁、體仁而誠於中形於外者。

五、從孔門師弟之言觀之一自強不息

在孔門群弟子中，顏淵之學行最接近孔子，是乃眾所共識；孔子於群弟子中獨多贊美顏淵，正表示顏淵與彼最能相契。孔子乃儒家之宗師，亦是儒家之典型人物。就其圓滿境界說，固然浩浩蕩蕩，不可名狀；但就其實際之修為言，則亦可得而見。所謂「學而不厭，誨人不倦」，「發憤忘食，樂以忘憂」，「修己以敬」、「修己以安人」等⁹⁸，不斷進德修業，以成己成人之積極作為，乃儒家之基本性格，並由孔子具體示現之。在生命逐漸淨化之過程中，同時有脫然無累之感受，最後才達到渾身天理流行之化境。顏淵之世壽，不及孔子之半，其造境當然不能與孔子晚年者相比，但其昂揚奮發以提升本身德慧之作為，則與孔子之精神一致。此係一正宗儒者應有之態度，顏淵所以見美於孔子者

⁹⁶ 《二程集》（臺北：里仁書局，民國 71 年 3 月），頁 1232。

⁹⁷ 分見《二程集·遺書》之〈卷第二上〉及〈卷第三〉（臺北：里仁書局，民國 71 年 3 月），頁 19 及頁 62。

⁹⁸ 分別見《論語》之〈述而〉及〈憲問〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 93，頁 98 及頁 159。

主要即在此一方面。

顏淵在趨赴成德理想之過程中，所取法之對象有二，一為儒家祖述之大舜，二為其師孔子。舜乃有大德而得天位者，彼「恭己正南面」，即達到「無為而治」之境地，且與禹皆能「有天下而不與」，是以受到孔子之贊歎。⁹⁹孟子引顏淵曰：「舜何人也？予何人也？有為者亦若是。」¹⁰⁰顏淵所要效法於大舜者，當非其為人君之一面，而是其具聖德之一面，即孟子所謂「舜為法於天下，可傳於後世」¹⁰¹之「法」；其「法」表現在大孝、大智、與人為善及素位而行等各方面之德行上。舜處在「父頑，母嚚，象傲」之家庭中，秉其至誠以行孝弟，卒能感格家人，使其「烝烝乂，不格姦」，彼此因而諧和相處。¹⁰²孟子曰：「舜盡事親之道而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之為父子者定，此之謂大孝。」¹⁰³舜做到讓頑父歡心，進而使天下人立定於父慈子孝之天倫，此其所以為大孝。子曰：「舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！」¹⁰⁴不知能問則廣開見聞，省察淺近之言則了達其深意，隱藏他人之惡行、宣揚他人之善行則見心量廣大而人易親附，執兩用中則無偏頗之失。此等作為，皆有助於益智與進德，此其所以為大知。孟子以為大舜「善與人同，舍己從人，樂取於人以為善」；「聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦」。¹⁰⁵大舜誠然樂善不倦，能舍己之見，從人之善；對於所見所聞之善言善行，必盡全力以踐行，如江河之潰決，勢不可擋，是之謂能「與人為善」。孟子曰：「舜之飯糗茹草也，若將終身焉；及其為天子也，被袵衣，鼓琴，二女果，若固有之。」¹⁰⁶大舜以修德為務，不在意人生偶然之際遇，故能安於貧賤，亦能安於富貴，是之謂能素位而行。總之，大舜「明於庶物，察於人倫，由仁義行」¹⁰⁷，不獨為人倫之典範，亦是德智圓成之聖人，此固得諸先天善良之

⁹⁹ 分別見《論語》之〈衛靈公〉及〈泰伯〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 162 及頁 107。

¹⁰⁰ 《孟子·滕文公上》；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 251。

¹⁰¹ 《孟子·離婁下》；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 298。

¹⁰² 見《尚書·堯典》；《尚書注疏》（臺北：藝文印書館，影印嘉慶 20 年江西南昌重刊宋本《十三經注疏》），頁 28。

¹⁰³ 《孟子·離婁上》；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 287。

¹⁰⁴ 〈中庸·六章〉；朱子：《四書集註·中庸章句》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 20。

¹⁰⁵ 分別見《孟子》之〈公孫丑上〉及〈盡心上〉；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 239 及頁 353。

¹⁰⁶ 《孟子·盡心下》；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 365。

¹⁰⁷ 《孟子·離婁下》；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 294。

稟賦，亦由於後天之努力進德使然，故顏淵以「有為者亦若是」自勉，而必竭力以赴之。

孔子「下學而上達」，學貫天人。顏淵少孔子三十歲¹⁰⁸，其從學孔子時，孔子之德慧已極其高明，而能妙用無方。顏淵以其宿慧，在有生之年竭力效法之，雖若有所見，然而一時未能優入聖域，乃喟然歎曰：

仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人：博我以文，約我以禮；欲罷不能。既竭吾才，如有所立，卓爾；雖欲從之，末由也已。¹⁰⁹

顏淵以為夫子之道愈仰望愈覺其崇高，愈鑽研愈覺其堅固；瞻望之就在當前，倏忽間又轉到背後。程明道曰：「他人見孔子甚遠，顏子瞻之，只在前後，但未在中間爾。」¹¹⁰知顏淵雖慨歎孔子之道難以完全符應，但已相當接近，而非他人所能及。然孔子卻能俯就後進，依次善作引導，教授典籍以增廣其見識，規範禮儀以約束其言行，於是智行蒸蒸日上，境界漸次提升，使人樂於修習，至於雖想休止亦有所不能之境地。在賣命追求之後，似乎已經見到孔子之道就在眼前高高樹立；雖然很想跟隨上去，畢竟無從達到。王陽明曰：「顏子『雖欲從之，末由也已』，即文王望道未見之意；望道未見，乃是真見。」¹¹¹聖道無窮，孰敢說完全見得？汲汲追尋仍感到尚未見道，是乃真見道者。顏淵說自己雖已望見孔子之道，但無由契入，此正見其持續追尋聖道，以提升本身生命境界之奮進精神。

曾子之學，以慎獨著稱，被視為與顏淵同得聖人之心傳。曾子衡人之標準甚高，未嘗輕易許人，如云子張「難與並為仁」¹¹²，且在孔子沒後，反對眾人以事孔子者事有若，以為孔子「皜皜乎不可尚」¹¹³，非有若所能及；然而對於顏淵，卻贊佩備至。曾子曰：

以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛，犯而不校，昔者吾友，嘗從事於斯矣。¹¹⁴

¹⁰⁸ 見《史記·仲尼弟子列傳》；瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：宏業書局，民國 61 年 6 月再版），頁 855。

¹⁰⁹ 《論語·子罕》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 111-2。

¹¹⁰ 《二程集·遺書卷第十二》（臺北：里仁書局，民國 71 年 3 月），頁 137。

¹¹¹ 《王陽明全集·傳習錄上》（上海古籍出版社，1997 年 8 月 1 版 3 刷），頁 24。

¹¹² 《論語·子張》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 191。

¹¹³ 《孟子·滕文公上》；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 261。

¹¹⁴ 《論語·泰伯》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），

「昔者」表示其人已亡。何晏《論語集解》引馬融云：「友謂顏淵。」¹¹⁵朱〈註〉：「友，馬氏以為顏淵，是也。」知曾子所贊美之學友當為顏淵，歷來無異辭。人之才能各有所長，他人之才能雖較我低，必有我之所不及者，我從而問之，則可以增益我之才能；人之知識各有所重，他人之知識雖較我為少，必有我之所不知者，我從而問之，則可以增加我之知識。有才能宛若無才能一般，不斷學習；知識充實宛若知識空虛一般，不斷吸收。若然，則所能範圍愈大，所知積累愈厚。他人觸犯我，必是其心中有所屈抑或是對有所誤解與不滿，我因而能起同情心或反躬自省，而不與之計較。若然，則心地更加純粹，德行更加提昇。顏淵隨時皆在充實本身之智能，增進本身之德行，此種剛健不已之生命表現，非他人所能及，是以獨贏得曾子之贊賞。

顏淵問仁，而孔子告以「克己復禮」，「為仁由己」，「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」。¹¹⁶蓋人乃一感性與理性生命之結合體，感性對於生理機能之滿足，往往不能恰如其分，而過其求，甚且損人利己，是謂人欲之私。私欲之動，有時僅在一念之隱微處，不易察覺。然而人之理性復分明見得隨順感性過求之不可，而能引導吾人捨惡從善、捨非從是。若能克服顯明之非行與隱微之惡念，以純化自己之生命，使理性當家作主，而無非僻之行，是謂回復於禮；禮兼內在之天理與外表之節文，誠於中者必形於外也。及乎人欲淨盡，天理流行，是之謂仁；此等境地，吾人可以自我作主以達到，因天理在本性當中原自具足。然就學者而言，因生命尚未淨化，故須做勉強工夫，從視聽言動方面檢點，凡不合禮者皆勿為之，則感性逐漸服從理性，乃至全部轉化成理性開顯之資具，此方是仁德之成。「克」之與「勿」，皆帶強制性，意謂須有堅定之意志與勉強之工夫始能去欲存仁。顏淵既聞孔子之教示，以「請事斯語」回應，必然黽勉從事，以大勇力克除私欲之障礙，向充分彰顯理性之仁德大道邁進。子曰：「吾與回言，終日不違，如愚；退而省其私，亦足以發，回也不愚。」¹¹⁷顏淵在孔子面前，默默領受師教，似若愚昧不知；實乃耳聞心通，全無疑惑。退下之後，能將所聞推闡發明，付諸躬行，即此以見彼實明慧而非愚昧。孔子以為顏淵「語之而不惰」，且於孔子教告之言「無所不悅」。¹¹⁸亦即能心悅誠服於孔子之言，且敬慎奉持，砥志礪行。

孔子以「聞義不能徙，不善不能改」為憂¹¹⁹，足見其平日修德工夫之要，在改過徙

頁 104。

¹¹⁵ 《論語注疏》（臺北：藝文印書館，十三經注疏本），頁 71。

¹¹⁶ 《論語·顏淵》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 131-2。

¹¹⁷ 《論語·為政》，朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版）頁 56。

¹¹⁸ 分別見《論語》之〈子罕〉與〈先進〉；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 114 與 124。

¹¹⁹ 見《論語·述而》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 93。

義。《周易·益·大象》：「風雷，〈益〉；君子以見善則遷，有過則改。」¹²⁰以雷厲風行之魄力遷善改過，乃君子之常行，亦其所以益德之要方。顏淵在進德方面所下之工夫，亦不過如此。〈中庸〉引子曰：「回之為人也，擇乎中庸；得一善，則拳拳服膺而弗失之矣。」¹²¹中庸者，中偏不易之中道常理，亦即仁義禮智等純粹至善之道德法則。道德法則雖我之所固有，但人同時是一帶感性之生命，面對當前情境時，輒有理欲間之拉扯，而須作一抉擇。顏淵於行為之當下，皆能採擇天德常理以為準則，是以能保證行為之端正。對所聞見之任一善端，皆奉持唯謹，置諸胸中而不失去，以便在適當之時機見諸事行。此見顏淵誠能培植善根，惟理是從。《易傳》引子曰：「顏氏之子，其殆庶幾乎！有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。《易》曰：『不遠復，无祇悔，元吉。』」¹²²聖人知幾，其心純善無惡，而達乎神妙之境；顏路之子顏淵接近知幾，偶而尚有些微惡念，是謂庶幾。然顏淵於偶發之惡念，皆明知其為惡，及時從根原上化解，令其消失於無形；不使之潛滋暗長，累積至相當勢力，致發而為惡行。如〈復·初九爻辭〉所云，迷失不遠，而能及時復歸於善，即不至於悔恨，而有大大吉利。此見顏淵誠能拔除惡根，有過必改。顏淵從意志之抉擇處從善，故善行得以純粹；從心念之隱微處改過，故過改得以徹底，此非餘人所能及。朱《註》引程子曰：「如顏子地位，豈有不善？所謂不善，只是微有差失，纔差失，便能知之；纔知之，便更不萌作。」¹²³此言顏淵之差失只在心念之微，既分明見得，便立即化解，不使滋長乃至發現於外。劉戡山曰：「顏子不善，只是一念絕續之間，就仁中揀出不仁來，故為不遠之復。」¹²⁴此言顏淵念念在仁，偶有斷絕而念在不仁，能即時發覺，將它揀出，使善念持續下去，故惡念行之不遠即能復歸於善。凡此，皆屬深知顏淵用功之要者。子曰：「回也，其心三月不違仁；其餘，則日月至焉而已矣。」¹²⁵聖人渾身天理流行，滿腔是惻隱之仁，居其下者則不能無差失。常人一日之間違仁者不知凡幾；孔門弟子能維持一日乃至一月之間不違仁，亦屬難能可貴。顏淵非但外行皆無顯明違仁之事，心中亦能保持在三月之間，皆無惡念之萌發；其對過惡照察之透徹與化解之勁道，由此可見。

顏淵以「願無伐善，無施勞」¹²⁶回答孔子之問志，言想要做到不矜誇本身之善德，

¹²⁰ 《易程傳、易本義》（臺北：河洛圖書出版社，民國 63 年 3 月臺景印 1 版），頁 373。

¹²¹ 〈中庸·第八章〉；朱子：《四書集註·中庸章句》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 20。

¹²² 《周易·繫辭下·五章》；《易程傳、易本義》（臺北：河洛圖書出版社，民國 63 年 3 月臺景印 1 版），頁 620。

¹²³ 朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版）頁 84。

¹²⁴ 《劉宗周全集·第一冊·論語學案》（浙江古籍出版社，2007 年 4 月 1 版 1 刷），頁 460。

¹²⁵ 《論語·雍也》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 86。

¹²⁶ 《論語·公冶長》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 82。

不張大自己之事功。蓋善德無窮，事功無限，即使竭畢生之力，亦不能做到全盡。拘於小成而驕矜自滿者，畫地自限而不知長進。惟有務實修德行事，乃能善德日充而事功日成。顏淵沒後，孔子面對魯哀公「弟子孰為好學」之問，只對以顏淵，且舉其「不遷怒，不貳過」以實之；意謂顏淵只見對方有可怒之實，能平心以處之而不動怒氣，且能及時消解心中隱微之惡端，不使表現為過行。能平心應物且化惡於無形，正見德性涵養工夫之深厚，此其所以為「好學」也。顏淵惟如是日進於善以追求其理想之聖境，是故孔子於其亡後慨歎曰：「惜乎！吾見其進也，未見其止也。」¹²⁷顏淵念念在進德修業，以趨赴高明之理想，未嘗有所停息。假以時日，必能達乎圓成之聖境；然而天年不永，未竟其志而亡，是以孔子深惜之。

儒家積極入世，頗思經由政治管道以實現淑世之理想。雖然能否遇合明君以發揮長才，有命存焉；但儒者必先建立從政之正確態度，並學得為政所需之能力，以備隨時可以有所作為。如孔子曰：「苟有用我者，朞月而已可也，三年有成。」¹²⁸可見其濟世之赤忱及可能之速效。顏淵亦期望在政治上有為，是以向孔子請示治國之道：

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。」¹²⁹

就曆法言，子為天正，丑為地正，寅為人正；夏代以北斗七星之柄初昏時建寅之月為歲首，相應於人正，故當行夏代之時曆，以為歲月之標準。就坐車言，夏代之車形體小，過於儉約；周代之車飾以金玉，過於奢侈而易敗。商代之木製大車樸實堅固，亦足以辨別等級，故當乘商代之大車，以為致遠之工具。就禮冠言，自黃帝以來，飾物漸增，至周始備，然其為物小，雖華美而不奢靡；故當戴周代之禮冠，以為莊嚴之表徵。¹³⁰就樂舞言，舜以大德得大位，政權和平轉移，其韶樂盡美又盡善。故當奏虞舜之韶樂，以為平心之資藉。鄭國之樂音淫靡，故須禁絕之，以免其腐蝕人心；諂媚利口之人危險，故須遠隔之，以免其殘害忠良。在積極方面，孔子擷取前代聖王之長處，建構其以禮樂治國之大規模；在消極方面，復避免淫聲之亂耳與奸邪之害政。則孔子所以教示顏淵者，不只治理一國而已，實是治理天下之規畫。由此可見顏淵誠具王佐之才，復有用世之心，故孔子教之詳備如此。

¹²⁷ 《論語·子罕》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁114。

¹²⁸ 《論語·子路》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁144。

¹²⁹ 《論語·衛靈公》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國80年3月再版），頁163-4。

¹³⁰ 以上之疏解參照朱子對本章之集註。

是故顏淵不只以德行著聞；其政治幹才，亦居孔門群弟子之上。孔子以為惟彼與顏淵能做到「用之則行，舍之則藏」之云，固在贊美顏淵能靈活變通，面對任何境況，皆安適自在；但亦可見顏淵已經具足從政能力，可以隨時發用。不過顏淵能安於時命，不去強求而已。孟子曰：「禹、稷、顏回同道。禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有飢者，由己飢之也。是以如是其急也。禹、稷、顏子，易地則皆然。」¹³¹禹、稷生當平世，禹疏導洪水以濟民之溺，稷教種五穀以濟民之飢。顏淵亦有人溺己溺、人飢己飢之悲心，如禹、稷者然；亦期望能見用於世，以成就如禹、稷之事功。惜乎其生於亂世，不得遂其所願，乃自守本分，簞食瓢飲以自樂。此非顏淵之不能，實乃時勢使然。由孔孟之言，間接得知顏淵平日必積極從事於政治能力之培植，以期有朝一日能濟世利民，此亦其踔厲奮發精神之一端。

六、顏淵學行之全現—從偏曲到整全

顏淵學行之基本性格，當以其所自述、孔顏師弟之問答、孔子及曾子對彼之評價以確定之。從其欲法大舜而言「有為者亦若是」中，見其理想之高遠與信心之十足；從其仰瞻師道、勉力相從而喟然一歎中，見其志氣之超卓與精神之奮發；從曾子對其由衷敬佩之語中，見其求知之真誠與心量之廣大；從孔子對其多次之褒揚中，見其涵養之深厚與德行之升進；從其詢問孔子以為邦之道中，見其現實之關懷與濟世之用心。凡此種種超群之德養與才智，悉由不斷地博文約禮而得者。亦即顏淵實能發揮自強不息之精神，不斷地提升自己之學行，以期達到如聖人一般高明圓融之境界。

顏淵稟具宿慧，然而默耀韜光，不斷從事克己復禮之工夫，是以心思更加敏銳，理智益是清明。方見東野畢雖端坐善控，然竭其馬力以駕車時，則能準確預測其馬將敗駕；然後與治國不竭民力之理相參證，勸哀公不窮其民以免危其身。復善感人鳥之音而類比之，且能區別哀音中不同之成素。此等目明而耳聰之功能，悉由於思慮之純一無雜而來。彼復不斷行義用禮，是以能慎守其身，而無有偏邪之失。故《家語》中所見顏淵明智慎身之表現，主要是由其心思之清虛與禮義之遵循而致者。

儒家志在踐仁；踐仁而欲純粹，首須心中無執著，所以孔子有「毋意、毋必、毋固、毋我」之所謂「四絕」。¹³²顏淵心中三月不違仁，當亦無所拘執。顏淵以「無伐善，無施勞」為其心志，斯乃《易傳》所謂「善世而不伐，德博而化」¹³³，謂善益世人而不誇大，

¹³¹ 《論語·離婁下》；朱子：《四書集註·孟子集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 299。

¹³² 見《論語·子罕》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 109。

¹³³ 見《周易·乾·文言》；《易程傳、易本義》（臺北：河洛圖書出版社，民國 63 年 3 月臺景印 1 版），頁 11。

德業廣博而不自居。「不誇大」、「不自居」即通於道家「無」之工夫。惟有將善世與德博之心化去，然後善乃益大，德乃益廣。又孔子在《論語》中以顏淵之「不遷怒，不貳過」為好學。¹³⁴所謂「不遷怒」，即程明道〈定性書〉中所謂「能於怒時，遽忘其怒，而觀理之是非」¹³⁵；而欲「忘其怒」，必須「忘其身」乃有可能。顏淵簞食瓢飲，在陋巷而能怡然自得，斯乃不以貧富累其心使然。足見《莊子》書中所顯示顏淵虛心無執、忘形無累與隨遇安處之德養，實乃儒道兩家工夫之共通處，亦是體仁之顏子所具有者。至於因時適變與任運不窮等圓應境界，則是儒家之聖人與道家之神人所同有之化境，不過道家特別凸顯之而已。顏子以早夭之故，尚未完全契合，此是其一間未達處。

孔子以為「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。」¹³⁶在簡樸之生活中所以能致樂者，蓋不憂不懼使然；不憂不懼則由於內省不疚；惟仁者乃能行無非僻而內省不疚。故惟仁者乃得輕安自在之樂。此程明道所以言體仁而樂也。仁者愛人，必然感通無隔，覺潤無方，其生命洋溢生機，予人溫暖。由「子之燕居，申申如也，夭夭如也」¹³⁷可見。顏淵庶幾於仁者，故其生命必然散發出春生之和氣。此程明道所以言顏子為「春生」、「有自然之和氣」、「和風慶雲」之故。程明道以和氣春生看待顏淵，實由其體仁而來。仁者在自強不息以成德之過程中，生命之渣滓漸去，自是無所憂懼係累，故能怡然自得、充滿生機。明道以「渾然與物同體」言仁者之造境，故特別強調仁者所表現和氣春生之一面。

子貢以為孔子乃「天縱之將聖，又多能」，復以為顏淵乃「聞一以知十」者，此是從才智方面以觀聖賢；聖賢之才智固超乎凡俗也。再者，謹言慎行以遠禍保身，乃孔子之所屢言，亦聖賢所宜有之德行。凡此，皆屬顏淵學行之一端，而《家語》特能彰顯之。君子以成德為行，在趨赴完美人格之過程中，必然要放下對名利、形軀與處境之顧念，方能心神凝一，精進不已。是故虛靜其心、忘卻其身與隨遇而安等無執無累之工夫，亦顏淵學行之一端，而《莊子》特能彰顯之。由於仁禮存心，無惡於志，於是全身生機活潑，四體清和潤澤。此等誠中形外之顯現，乃德以潤身之顏淵自然而發者，而明道特能彰顯之。凡此，皆僅得顏淵之一偏，而未盡其大全。然而顏淵之本色，在自強不息以進德。在此基幹下，而有以上三方面之彰顯。不過在《論語》之中，對此三方面之著墨並不多；以上三者之所特顯，則可以充實而附益之。以自強不息為基幹，益之以明智慎身、

¹³⁴ 哀公問：「弟子孰為好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。」（《論語·雍也》）；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北：學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 84）

¹³⁵ 《河南程氏文集卷第二 明道先生文二·答橫渠張子厚先生書》；《二程集》（臺北：里仁書局，民國 71 年 3 月），頁 461。

¹³⁶ 《論語·述而》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北，學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 97。

¹³⁷ 《論語·述而》；朱子：《四書集註·論語集註》（臺北，學海出版社，民國 80 年 3 月再版），頁 93。

清虛無累及和氣春生等德養，則顏淵學行之豐富內涵，庶乎可以全現矣。

七、結語

《孔子家語》中所顯示之顏淵，乃一聰明秀出之智者，與守身自好之君子。此代表漢魏人士對大賢之觀點。顏淵見事象而知其將然，聞哭聲而辨其心曲；用德而不逞力，行禮而不踰矩；只求心安理得，不顧他人非議；有積極用世之心，企盼天下之太平。凡此，皆屬儒家君子之常行；然而內德之工夫不顯。

《莊子》中所顯示之顏淵，近於道家之真人。所謂「心齋」，可以使人收視反聽，回歸自我，消融知見，而得心靈之安恬自適；所謂「坐忘」，則可以使人免除聲名與形軀之累贅，解開社會成規之束縛，而得身體之輕鬆自在。於是對一切窮通貧富之處境，皆視如寒暑之變化，而能淡然處之，無入而不自得。如是則理智清明，料事如神。是故，《莊子》所顯示能清虛之顏淵，實可概括《家語》所顯示具明智之顏淵。然此只是消極地去執，並未積極地進德。

程明道之品題中所顯示之顏淵，重在其體仁潤身之氣象。仁者不怨不尤，感通人我而覺潤無方；予人溫暖而見和氣，純亦不已而見生機。然必須心中無意必固我，仁心乃能暢達通貫，故曰「以其心普萬物而無心」、「以其情順萬事而無情」。¹³⁸惟無心，故萬物得以普潤；惟無情，故萬事得以順應。知明道所顯示如春生、具和氣之顏淵，實可概括《莊子》中清虛無執之顏淵。然仁之實體於身，乃由不斷修德而來，此為明道之說所應涵，不過彼未特別強調而已。

孔門師弟之言中所顯示之顏淵，乃一自強不息以增長德慧之大賢。顏淵悟性甚高，資質甚美，從子貢言其聞一知十，及孔子言顏淵無所不悅於其言可見。然而誠如伊川所謂「大賢以上更不論才」¹³⁹，蓋其才已融於德，成為德性顯發之資具。顏淵憑藉優異之資質，以大舜及孔子為其效法之對象，其眼界之高，自是無與倫比。彼在克己復禮之實地工夫中，逐步清澈一己之生命，達到德智幾近完美之境地。其誠於中而形於外者，自是溫良謙和，生機洋溢。知程明道所品題之顏淵，實可概括於此。

《孔子家語》所顯示者，乃才智型之顏淵；《莊子》所顯示者，乃清虛型之淵；程明道之品題所顯示者，乃和樂型之顏淵；孔門師弟之言所顯示者，乃進德型之顏淵。乾乾進德者必然生命潔淨無疵而致和樂生發，和樂生發者必然心中無所拘執而能清虛寧寂，心中清虛寧寂者必然無有紛擾而有清明之理智。是故顏淵之表現才智、清虛與和樂諸端，總因自強不息以至於成德使然。

¹³⁸ 《河南程氏文集卷第二 明道先生文二·答橫渠張子厚先生書》；《二程集》（臺北：里仁書局，民國 71 年 3 月），頁 460。

¹³⁹ 《二程集·遺書卷第十八》（臺北：里仁書局，民國 71 年 3 月），頁 191。