

顏元「習行說」對道禾教育實踐思維的啓示： 以《尚書》「三事」爲核心之展開

廖崇斐 道禾教育基金會研究員

曾國俊 道禾教育基金會暨實驗學校創辦人

壹、緣起

道禾的課程設計中，除了帶有濃厚的華人文化色彩之外，更富有強烈的實踐思維。例如在其論述過程中常用的「知行合一」、「由藝入道」、「心行傳習」、「正德、利用、厚生」等關鍵詞語，固然源自古典的中國哲學話語，卻也蘊含著道禾在現代教育實踐過程中的一些心得。然而，傳統哲學話語在轉譯成現代話語過程中，自有許多不易，更何況要發展成足以用來解釋當代教育實踐的論述。惟正因其不易，更必須積極地展開自我詮釋，從傳統經典以及哲思中，尋求概念之凝聚與自我釐清之可能。針對道禾所重視的實踐思維來說，在傳統思想中，自有許多脈絡可尋，而清儒顏習齋（1635-1704），卻是較相近的一位。習齋可說是極具特色的學者，尤其他的「習行說」，頗爲現代教育學者重視，與道禾的教育學習理念更有許多相通處。本文嘗試從習齋「習行說」論述其教育思想，藉以對顯並凝聚、澄清道禾的教育理念，爲當代的教育理念實踐與論述尋找與傳統思想接軌過程中，發展其獨特性的一種可能。

貳、顏元及其習行說

顏元，字易直、渾然，號習齋，河北博野縣人。李塉（1659-1733）《顏元年譜》稱其性格「篤摯銳往」（李塉，1992：20）。《清史》載其嘗置日記自省：「時下一圈，心慊則書白，否則黑。與蠡縣劉崇文、王養粹、李塉等，以聖賢相勉。每會，各出日記相質，勸善規過，或諍譏致愧赧無以自容。元嘗欲置妾，為媒所欺，塉責之，亦即屈服也。」（引自李塉，1992：124）學者講學論道，本自尋常。然而彼此願以性命實修，相質相證，非有大勇氣者難以爲此。李塉是習齋門生，以日記相質，規過責善，習齋竟能屈服，更能見其踐履之真誠。錢穆¹（1895-1990）稱其學篤信力行，嘗出入陸王程朱，終以宋明儒學「無用」而一壁推翻之，其「氣魄深沉」、「識解毅決」，可謂「北方之強」。梁啓超²（1873-1929）則以「實踐實用主義」名其學，並強調「一個習

1 錢穆（1997）。第五章 顏習齋李恕谷。中國近三百年學術史（177、220頁）。北京：商務印書館出版。

2 梁啓超（1996）。十 實踐實用主義。中國近三百年學術史（130-132頁）。北京：東方出版社出版發行。

字，便是他的學術全部精神所在」³。從這些觀點，顯示「習行說」確實為顏習齋的學問核心，是以本文由此立論，分析其思想與道禾教育理念之相近處。以下當進一步理解習齋何以重「習」，及其所「習」者何？

《年譜》載其三十五歲時：

正月，著《存性編》，原孟子之言性善，排宋儒之言氣質不善。……言氣質清濁、厚薄，萬有不同，總歸一善；至於惡則後起之引、蔽、習、染也。故孔子曰：『性相近、習相遠。』……覺思不如學，而學必以習，更思古齋曰習齋。

(李璩，1992：23)

此言其由「思古齋」更名「習齋」，自此以後，其學轉務實行，而學問宗旨遂至此確立。⁴又其所以重「習」，蓋由於對孔孟言「性」之旨，有一番重新自我肯定。故其著〈存性篇〉。其理解，乃對比於宋儒強調「天命之性」與「氣質之性」間的緊張性而有所不同。古人強調為學目的，在使人回歸吾性之貞常。《易》言「繼善成性」、孔門求仁、孟子存心養性、《大學》「明明德」之教，莫非此旨。至於如何回歸貞常之性，則有工夫進路的分別。顏習齋認為，程朱之學強調人之有惡，源於氣質之弊，故其強調變化氣質之功。對比，習齋乃力駁氣質非惡，《顏元集》載：

若謂氣惡，則理亦惡，若謂理善，則氣亦善。蓋氣即理之氣，理即氣之理，烏得謂理純一善而氣質偏有惡哉！譬之目矣：眚、眊、睛，氣質也；其中光明能見物者，性也。將謂光明之理專視正色，眚、眊、睛乃視邪色乎？余謂光明之理固是天命，眚、眊、睛皆是天命，更不必分何者是天命之性，何者是氣質之性；……惟因有邪色引動，障蔽其明，然後有淫視而惡始名焉。然其為之引動者，性之咎乎，氣質之咎乎？若歸咎於氣質，是必無此目而後可全目之性矣。

(顏元，1987：1)

此段要在駁氣質非惡，故病不在氣質；換而言之，即病不在我，而是緣於外在的「邪色引動」。習齋嘗進一步申論：

3 梁啓超(1996)。十 實踐實用主義。中國近三百年學術史(130-132頁)。北京：東方出版社出版發行。

4 梁啓超(1989)。顏李學派與現代教育思潮。陳登原(主編)，顏習齋哲學思想述(212頁)。上海：中國大百科全書出版社發行。

禍起於引蔽，成於習染，以耳目、口鼻、四肢、百骸可為聖人之身，竟乎之曰禽獸，猶幣帛素色，而既污之後，遂呼之曰赤帛黑帛也，而豈其材之本然哉！然人為萬物之靈，又非幣帛所可倫也。幣帛既染，雖故質尚在而驟不能復素；人則極兇大慙，本體自在，止視而不返、力不力之間耳。

（顏元，1987：29）

蓋「禍起於引蔽，成於習染」，引蔽者，即所謂「引動障蔽」。此是緣於外在的觸發。行久既安，積重難返，故曰「成於習染」。準此而知，所謂惡及不善，實「非才之罪也」，一由外緣而生。觀此段文字，頗近於孟子「性善」之論。⁵其肯定人性之靈、「本體自在」，故既染而可復，難返而能返。至於有視而不反，行而不力，則緣於後天習染之深淺。總歸其要，乃肯定本性之善，而氣質亦歸於先天，前者人之所同然，後者乃天賦之特殊性，要皆非工夫著力處。於是將惡之所由，一意歸於後天之「引蔽習染」，亦為工夫著落處。習齋自論其學，乃辨之更明：

著〈存學〉一編，申明堯、舜、周、孔三事、六府、六德、六行、六藝之道，大旨明道不在《詩》《書》章句，學不在穎悟誦讀，而期如孔門博文、約禮、身實學之，身實習之，終身不懈者。著〈存性〉一編，大旨明理、氣俱是天道，性、形俱是天命，人之性命、氣質雖各有差等，而俱是此善；氣質正性命之作用，而不可謂有惡，其所謂惡者，乃由「引、蔽、習、染」四字為之祟也。期使人知為絲毫之惡，皆自玷其光瑩之本體，極神聖之善，始自充其固有之形骸。

（顏元，1987：48-49）

在更名「習齋」，完成〈存性篇〉不久，顏元又著〈存學篇〉。此二篇之完成，代表其學問宗旨的確立。〈存性〉、〈存學〉二篇，前者代表其哲學思想，後者表示其對學習教育的態度。後者是以前者為理論基礎。因肯定性命、氣質俱善，故有復其善之可能。因氣質非惡，惡在「引蔽習染」，故為學用力處不在「變化氣質」，而在對治後天之引蔽習染。故其論學，不重「穎悟誦讀」，而是要「使天下相習於善，而預遠其引蔽習染」（顏元，1987：31）。至於如何相習於善？習齋〈存學〉篇，指出了所習的內容，即「堯、舜、周、

5 語見《孟子·告子上》。又，顏元嘗曰：「某靜中猛思，宋儒發明氣質之性，似不及孟子之言性善最真。變化氣質之惡，三代聖人全未道及。將天生一副作聖全體，參雜以習染，謂之有惡，未免不使人去其本無而使人憎其本有。」又曰：「熟閱孟子而盡其意，細觀赤子而得其情，則孔、孟之性旨明。」顏元（1987）。存性篇。顏元集（46、32頁）。案：道禾重視「赤子」之心，其實與習齋強調性善，頗能相通。

孔三事、六府、六德、六行、六藝之道」。此即《尚書》所謂「六府三事」，及《周禮》所謂「鄉三物」。「六府」指「水、火、木、金、土、穀」「三事」，指「正德、利用、厚生。」「三物」，即為「六德、六行、六藝」。⁶

習齋教人為學，不從宋明儒所強調的《易傳》及《論》、《孟》、《學》、《庸》入手，而是教人學習堯、舜、周、孔之「六府三事」、「鄉三物」。「六府三事」、「鄉三物」，講究的都是辦事任事之「實業」，這跟宋明儒從辨析心性義理之微，彰顯孔門成德之教，頗有異趣。〈存學篇〉提到：

性命之理不可講也，雖講，人亦不能聽也，雖聽，人亦不能醒也，雖醒，人亦不能行也。所可得而共講之，共醒之，共行之者，性命之作用，如《詩》、《書》、六藝而已。即《詩》、《書》、六藝，亦非徒列坐聽講，要惟一講即教習，習至難處來問，方再與講。講之功有限，習之功無已。孔子惟與其弟子今日習禮，明日習射。間有可與言性命者，亦因其自悟已深，方與言。
(顏元，1987：41)

宋明儒以講習心性之學來啟發人實踐的動力，習齋卻反對講心性之理，而主張直接就性命之作用來指引學者。所謂作用，乃見諸行事者。習行，則是習此作用見諸於行事者。「六府三事」，是堯舜之行事；「鄉三物」，是周公之行事。孔子以四教、六藝教弟子，踐行道義於天下，則孔門之行事。雖「六府三事」、「六藝」等，皆有明法載於古籍，然習齋所論，實有重視當時切用之意。此處一滑轉，自有可能轉向強調功利之意。〈習齋先生言行錄〉載曰：

蓋正誼便謀利，明道便計功，是欲速，是助長；全不謀利謀功，是空寂，是腐儒。……孔門六藝，進可以獲祿，退可以食力，如委吏之會計，〈簡兮〉之伶官可見。故耕者循有餒，學也必無饑。夫子申結不憂貧，以道信之也。
(顏元，1987：671)

然習齋畢竟與追求行為結果中快樂的最大值的「功利主義」不同，⁷以其

6 「六府三事」，見諸《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；九功惟敘，九敘惟歌。戒之用休，董之用威，勸之以九歌，俾勿壞。』帝曰：『兪！地平天成，六府三事允治，萬世永賴，時乃功。』。」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。孔安國（注）孔穎達（傳）李學勤（主編）（1999）。《尚書正義》（88-89頁）。北京：北京大學出版社。「鄉三物」，見諸《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。」蓋鄉大夫以三事教其民也。鄭玄（注）賈公彥（疏）李學勤（主編）（1999）。《周禮注疏》（266頁）。北京：北京大學出版社。

7 功利主義「greatest happiness principle」的基本原則。認為最高的善是最大多數人的最大幸福。幸福則被解釋為最大的快樂和最小的痛苦；只有在根據這種綱領，「善」、「責任」和「權利」這些概念才

雖不講性命，仍肯定盡性求道。錢穆論習齋之學曰：「合『事』與『動』而為習行，由習行而明性道，由性道而言作用，建功業，合內外，成人己，通身世，打成一片，一滾做功，此習齋論學要旨也。」（錢穆，1987：197）此說相當透徹。我們可以說，「習行」乃結合「事」與「動」之思維。通過恰當的後天學習與具體的實踐，人們可以避免「引敝習染」的影響，而產生不良的結果。習齋由於體會到宋明儒講習性命之理之空虛，進而強調一切學問皆本於具體之事業，學者當即事而修學，發於實行，開物成務。此種傾向，仍屬儒學發展過程中的一個面向，他強調的是外王的治功，然其由外而內，畢竟以明證性道為終極理想。然習齋畢竟偏重實務，不講性命之理，學者於謀利謀功之際，能否不迷於人情物事之紛擾而迷其宗旨，則屬未必。

參、從尚書「三事」論道禾教育理念與習齋之異同

習齋生存的年代，至今已逾三百年。所關心的問題，當然與現今不同。習行的事業，也將因面對問題的不同而有差異。⁸習齋處於明末清初，當於異族入主之際，學者病理學之空疏，力矯其弊，乃倡經世致用。然其所關心的問題與解決的方式，其實仍離不開文化傳統的氛圍。19世紀末以來，西方勢力入侵，在救亡圖存的思維下，習齋崇尚實踐的思維再度受到重視。⁹然而，在激烈的反傳統思潮中，習齋倡導習行說難免被片面地強調解為「實用主義」或者「功利主義」¹⁰，而忽略了所以習行、所以講實踐，仍在於「體乎性道之功力」、「究乎性道之事業」（顏元，1987：33）。此種傾向或許可以從近代文化主體性的失落來理解。¹¹長久以來，學者為了重新貞定文化的主體性，不斷在理念及學術上從事耕耘，也有了一定程度的成果。¹²然而，就其如何落實而彰顯為事功，則需仰賴各領域之共同努力。道禾作為一體制外的教育事業體，十餘年來致力於探尋華人未來教育之主體性，並從傳統文化中汲取資源。在強調由實踐中長養德性方面，與習齋的習行精神亦有可相通處。除此之外，更堅

具有意義和用途。安東尼·弗盧（Antony·Flew）（主編）、黃頌杰等（譯）（1992）。《新哲學詞典》。上海：上海譯文出版社。

8 錢穆：「蓋習齋所提倡習行有用之學，舉要言之，惟三端為習齋所常道：一曰兵，二曰農，三曰禮樂。」錢穆（1997）。中國近三百年學術史（190頁）。

9 張君勱（1996）。新儒家思想史。收入劉夢溪（主編）。中國現代學術經典·張君勱卷（489-490頁）。石家莊：河北教育出版社。

10 張君勱便將顏元稱作「功利主義者和實用主義者」，但是，基本上還是認為習齋並未捨棄其理想主義的傾向。張君勱（1996）。新儒家思想史。收入劉夢溪（主編）。中國現代學術經典·張君勱卷（482頁）。

11 張灝嘗以「意義危機」來理解此種失落。張灝（1992）。新儒家與當代中國的思想危機。幽暗意識與民主傳統（85-88頁）。臺北：聯經出版事業公司。

12 茲以當代新儒學為例：面對近現代的危機，他們要自覺地承擔其「文化使命」。其方向有三：道統的肯定、政統之繼續、學統的開出。蔡仁厚先生（1984）。新儒家的精神方向（19-29頁）。臺北：臺灣學生書局。

持著回歸文化主體性的道路。以此為基礎，嘗試與習齋的思想展開連結，並進行自我詮釋。以下將從《尚書》「三事」論道禾與習齋教育理念上之關聯。

道禾以《尚書》「正德、利用、厚生，惟和」為興學理念。前三者，也正是習齋所強調的堯舜之「三事」。習齋雖時以「六府三事」連稱，其實「六府」亦涵於「三事」之中。〈駁朱子分年試經史子集議〉曰：

昔唐虞之治天下也，三事六府而已，君臣朝野之修齊治平，和三事，修六府而已，六府亦三事之目，其實三事而已。修身者，正身之德，利身之用，厚身之生；齊家者，正家之德，利家之用，厚家之生；推而錯之治平，出其修齊者與國天下共之而已。……故理天下之事，惟正德之事，利用之事，厚生之事，此事之外無事。……蓋一人所立，天下可共法也。天下智愚、賢不肖、男女、少壯，無不可行；行之而天下之德日正，用日利，生日厚，是之謂大道，是之謂正道。禹、啟、湯、文相率而修之、和之，未之有改也。至周武王光有天下，周公和之，創制顯庸，以新天下之耳目，而用其身心，於是「以三物教萬民而賓興之」，使天下皆畢力於此以成學，天下皆共力於此以成俗，曰六德，曰六行，曰六藝。其實六德，即所正之德也，六行即所以厚其生也，六藝即所以利其用也。周公之修其身，齊其家者，不外乎此，治其國，平其天下，至於化行俗美，比戶可封，泰和宇宙，皆不外乎此也。

至東遷而王室卑，列國分，天下亂。凌夷至於春秋……孔子曰：「是惟德不正之故，是惟用不利、生不厚之故。」於是身率三千，惟三物是修，而速肖者七十，已見諸其身，其家矣。不得位，無以推之天下，是以周遊也。卒不得位，是以六十餘而始刪述也。刪述三事、三物已然者，毋亡其譜，使後世無迷堯、舜、禹、湯以來共由之達道而已。（顏元，1987：563-564）

這一長段文字，主要在說明，自堯、舜以「三事六府」治天下，後世舉凡一切政治學術，莫不由此而發。三代所行「三物」之教，不外乎此。雖孔子之刪述六經，也是由於不得推行於天下，欲將其保存於著述中，使後人得以觀此堯舜以來天下共由之大道。習齋更將「正德、利用、厚生」三事，推為一切治道之根源。所謂學術，則本於治道而發，非離於治道之外別有學術也。於是其所謂學術、道德皆不離事物與行動。習齋乃以此標舉其所謂「實學」。熊十力認為習齋是以《周禮》的「鄉三物」為學的¹³，其實習齋是要回溯到三代的政治典範，試圖以《尚書》「三事」為典範，重新開啓儒家外王治道的實踐動

13 熊十力（1998）。論六經（70頁）。臺北：文海學術思想研究發展文教基金會出版。

力。

「三事」的內容究竟是怎一回事？根據《尚書正義》的疏解：

「正德」者，自正其德。居上位者正己以治民，故所以率下人。「利用」者，謂在上節儉，不為糜費，以利而用，使財物殷阜，利民之用，為民興利除害，使不匱乏，故所以阜財。「阜財」，謂財豐大也。「厚生」謂薄征徭，輕賦稅，不奪農時，令民生計溫厚，衣食豐足，故所以養民也。「三者和」謂德行正、財用利、生資厚。立君所以養民，人君若能如此，則為君之道備矣。

《正義》是從執政者的立場來講「三事」。所謂「正德」，是要求執政者自正其德；「利用」是要求其節儉以利用民；「厚生」是要求其薄賦稅，使民生計溫厚。這些都是統治的「為君之道」，或者「養民之道」。背後也隱含了對於人君的道德以及政治、社會的責任之要求。朱子的學生蔡沈所作的《書集傳》，曾解釋何謂「三事」，曰：「三者，人事之所當為，故曰事。」又曰：

「六府」、「三事」即養民之政也。……「正德」者，父慈、子孝、兄友、弟恭、夫義、婦聽，所以正民之德也。「利用」者，工作什器、商通貨財之類，所以利民之用也。「厚生」者，衣帛食肉、不飢不寒之類，所以厚民之生也。六者既修，民生始遂。不可以逸居而無教，故為之惇典敷教以正其德，通功易事以利其用，制節謹度以厚其生。使皆當其理而無所乖，則無不和矣。¹⁴

這裡仍然將執政者的自我要求，轉成一種政治、社會的責任。並將此種責任，落實為教化的要求。而在現實事務上，要求「皆當其理」。然而，其要求的重點，也從執政者身上，轉到人民百姓的身上。也就是從《正義》的「正君之德」，轉成這裡所說的「正民之德」。這樣一種轉向，顯示了當時中央集權控制力的增強。至於以「皆當其理」來解釋「無不和」，也表現了理學家的色彩。根據孔穎達、蔡沈對「三事」的解釋，所謂「正德、利用、厚生」三事，本為「為君之道」、「養民之政」，基本上是從政治實踐來表達善的理想。習齋把「三事」視為儒家古代聖王之治道典範，進一步關聯著儒家《大學》的「修身、齊家、治國、平天下」的外王理想來解讀，其實也是延續著此種理想。

如今道禾以「三事」為興學理念，又是從何角度來解讀？在道禾簡介〈如

14 蔡沈（注），錢宗武等（整理）（2010）。《書集傳》（22頁）。江蘇：鳳凰出版社。

保赤子》中提到：

正是端正的意思。德是指內在本性。結合《中庸》「盡性」的意思來講，「正德」就是盡己之性，以正人德；盡物之性，以正物德。盡是充分地表現的意思。由盡己之性而盡人之性，由盡人之性而盡物之性。這裡表現出人類參贊天地化育之莊嚴使命。因此，正德不僅是單純的修身工夫，更要能推己及人，乃至及於事事物物。所謂「利用」，是指善用天地自然資源以利己利人。「厚生」，是使得人民的生活富足、充裕，即「厚德載物、民胞物與」。和，和諧，即所謂「致中和」。「正德」居首，是「利用」、「厚生」的前提。既正人德，又正物德，於是得以人盡其才、地盡其利、物盡其用，使人們生活富足、達到人我和諧之目的。

（道禾教育基金會：2011）

道禾把「三事」結合《中庸》的「盡性」來理解，強調「三事」是道德實踐的活動，此中也肯定了內在道德的優先性。習齋反對講心性，比較傾向從事、行上來說，他的重點是要推擴出去。因此，在解釋《大學》明德之「明」時，習齋提到「以道治吾身便是明，以道治他是便是親，明親到十分滿足便是至善。」（顏元，1987：158）是以明道、親民、止於至善，皆從治己、治人處來說，並不直接提到善之根源處，也就是「性命之理」處來說。相較於此，道禾的理解比較接近於宋明理學，傾向由道德主體性的確立進一步開啓實踐活動的可能。也就是說，更加扣緊著德性實踐的角度為出發點。因此，道禾也將解釋「三事」的重點，落在「正德」上頭，強調「『正德』居首，是『利用』、『厚生』的前提」。道禾之所以更強調道德主體的優先性，與其建立文化主體性之訴求有關。在其創辦人的一篇演講文中提到：

我們認為教育的問題，乃是「個人與文化主體性」澄清與認肯的問題，也就是說，我們應是想以自己的方法，耕種自己的田地，而不是去耕耘他者之田地。¹⁵

這裡藉由對現代教育問題的反省，揭示了道禾教育實踐所努力的目標，也就是「個人與文化主體性」的確立。所謂個人主體性之確立，其實就是要追求「生命內在的確定性」¹⁶；換而言之，是要先正己之德；「文化主體性的確

15 曾國俊（2010）。華人教育的下一步——一件值得以百年時間來重新開始的事。99年理念學校之論述建構與實踐。國家教育研究院 第9523期研習講義（17頁）。

16 林安梧（2000）。教育哲學講論（3頁）。臺北市：讀冊文化文化事業有限公司。

立」，更應該重視道德意識之壑顯。道禾從「正德」出發，強調「正德是道禾的態度、行爲、責任、規範與社會責任的宣言，表達了個體對自我的最高要求，充盈著人對自身嚴格的責任意識。」¹⁷道禾強調「正德」，乃是從教育實踐活動來盡其「社會責任」；從教育的目的來說，則期待藉由教學活動的引導，使學者由「實踐」中長出「德」。

肆、道禾的教育實踐——人文素養課程

習齋重「六藝」之教，嘗曰：「學自六藝為要。」¹⁸（顏元，1987：624）於四十一歲時自訂教條：「凡為吾徒者，當立志學禮、樂、射、御、書、數。……一六日課數；三八日習禮，四九日習詩歌樂，五十日習射。」（李塉，1992：743）晚年受聘創立漳南書院，更結合當世之急務，分設「文事、武備、經史、藝能」四科。（顏元，1987：412-413）習齋所以重視「六藝」，在其能切於實務，養成技能。晚年設「四科」，亦本此精神，故可視為「六藝」的延伸。道禾則有「人文素養課程」，表現有別於體制學校的特色。其內容，與儒家「六藝」之教，幾可比類。茲以道禾國中部為例，列表如下：

六藝	道禾課程名稱	備註
禮	茶學 節氣生活	茶道：七、八、九年級必修。每週一堂。 節氣生活：非正式課程。逢重要節氣，配合課程，舉辦四季慶典。
樂	古琴	七、八、九年級必修。每週二節
射	弓學	七、八、九年級必修。每週二節。
御	山水學	七、八、九年級必修。每月進行一天（八節）。
書	書學	七、八年級必修。每週二節
說明一：山水學，以面對不可知的險阻來學習駕御自我身心，此乃「御」心之道，故列於此。		
說明二：「數學」本為現代學科項目，故不列入。		
說明三：其他人文課程有：武術、劍學。		

「六藝」之教，不僅是要培養具實務能力的人才，同時也是一種人文素養的學習。基本上，可說是一種通識教育。林安梧教授曾通過現代的觀點來解

17 道禾教育基金會（2010）。「擬設道禾學校財團法人苗栗縣道禾實驗高級中學附設國民中學部、國民小學部」〈申請計畫書〉（18頁）。未出版之原始資料。

18 案：習齋此所謂「六藝」，是指「禮、樂、射、御、書、數」，此乃《周禮》教國子之法，非《史記·孔子世家》所言「六藝折衷於夫子」之「六藝」。

釋「六藝」：「『禮』學習的是生命的節度；『樂』學習的是生命的感通；『射』學習的是生命的確定；『御』學習的是生命的主宰；『書』學習的是落在人間的教養；『數』學習的是對於世界一個理序的掌握。」（林安梧，2000：55）分寸節度、和諧、確定、主宰、歷史文化教養、理序，這些能力，都是一個有教養的人所必須具備的。透過「禮儀、音樂、射箭、駕御、文字、算數」，這些具體課程養成的能力，我們稱之為人文素養。這些能力很難用現代學科專業領域來劃分，因為現代學科領域的分判，強調的是知識、技能的訓練。而我們提到的這些能力，卻關聯著生活、關聯著價值、關聯著文化，整體而言，可說是一種文化的心靈。一般的課程或許可以養成專業的技能，但是卻難以觸及文化心靈的層次。道禾的「人文素養課程」，顯然是想要補足這方面的缺憾。以下將以「茶學」、「書道美學」為例說明。

道禾的「人文茶學」有一番自我詮釋：

現代飲茶重視的是「過程」實踐與參與，而不只是結果，事茶是一種美學，將生活美學帶入生活茶席當中，學習「奉」的精神、並學習知止而後才能定、靜、安、慮、得。茶與事茶的精準、人與人的互動藝術、人與器物建構的特殊氛圍，人與環境的情境融合，所以茶是生活也是藝術文化；我們現今以茶代酒，以茶會友，敬茶傳誼，並與琴、棋、書、畫、詩、花一樣，也是人的精神「食糧」。

（道禾教育基金會，2011）

所謂「事茶的精準」，包含著「人與人」、「人與器物」、「人與環境」等關聯互動。

此間顯示的「分寸節度」，即是「禮」的具體表現。然而，道禾所要呈現的不僅是井然有序的儀節，更要彰顯一種美感。所謂「事茶是一種美學」，其實也標示了整個道禾人文課程的定位。也就是說，試圖通過課程活動來達到一種美感的體驗，進而獲得身心調和與自我醒覺。這點在「書道美學」中表現得更明顯：

「書學」，是道禾的精神軌跡。可以由形直觀，可以行意揮灑；可以攝內回照，可以破格而出。「書學」在歷史中所累積的人類文明精神非常豐沃。書學提供一種整體直觀孩子身心靈變化的實體精神軌跡，因此，「書學」在教育中更顯一份獨有的價值。當孩子於人文知識的細分工作時，書學為孩子保有著一方自我整體的呼吸，由此，孩子的精神還可以在豐富的碑帖精神中，走向一條自我精神的鍛鍊之路。

(道禾教育基金會，2011)

「六藝」中的「書」，包含了文字、文獻、文學等義涵。道禾以書法課程表現「六藝」中的「書」，並在課程中強調了歷史、文明意識，以及自我精神鍛鍊等意義。在課程活動中，個體生命與歷史文明進行了某種程度的對話，透過筆墨線條也傳遞了美感體驗。整體而言，道禾的「人文素養課程」，強調由美感的體驗察視個人的心靈意識以及與生活情境的和諧互動。這樣的一種觀照，透過適當的引導不僅能安頓當下的生命，也能由此可生長出真實的道德情感。我們可以說，道禾的「人文素養課程」，其實都蘊含著通過「六藝」的課程活動，運用美感的體驗安頓當下的生命，並由此自識其「德」，進而自正己德，卒以實現「正德」為終極理想。

在華人文化的思維裡，美代表一種「根源性的探索」，是「生命最真實的展現」。(林安梧，2000：60)《孟子》在描述人格境界時提到：「可欲之謂善，有諸己之謂信，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。」(孟子·盡心篇)這裡所謂「美」，是指真實地感受到價值內在於我的充實。「善」、「信」、「美」、「大」、「聖」、「神」，皆為自我德性逐漸生長而趨於圓滿之善的歷程。此間歷程，是一永恆的根源性的探索，亦是回歸於道的歷程。因此，「美學的進路」其實是要關聯到「價值的回歸」。道禾的「人文素養課程」，顯然是朝向一種「美學的進路」，與習齋所表現的一種「經世致用的進路」顯然異趣。這是由於時代氛圍的不同所致。然而，「美學的進路」亦當有一價值回歸的超越追求。如此一來，方不至於「情識而肆」，難以蘊蓄、積累其德。若是從價值回歸的角度來說，則道禾與習齋的實踐路數雖異，而其理想則是共通於文化之大源，以證成性道為終極目標。

伍、結論：道禾教育實踐理念的重新釐定

習齋講「三事」，重視三代以來的實習精神，雖不免側重實務而忽略了如何探究價值之源的問題(章太炎，2006：79)。然而，基本上他也是接續著文化脈絡中，儒家外王學向度的一個發展。對於以重新確立「文化主體性」為教育目標之一的道禾來說，正是可以借鑑的資源。其中同樣強調學習當重視實踐的教育思維，兩者也頗有共通處。但是，道禾的教育活動顯然不是以教出農夫、茶學專家、書法家、射箭國手、國樂專家等為目標，而是把這些課程列為必修課程，強調它是「人文素養課程」，是身為一個學習者所必須具備的素養。就某方面來說，是把它視為一種真正的通識教育。所謂「通識」，通者，通達於道；識者，了別於物。道是無分別的整體；物是有分別的對象，一切專

業知識、技能都是落在物的層次。就理論的邏輯次序來說，能通達於道，於事事物物，才能真正了別清楚；就實踐的學習次序來說，即於事事物物之了別，吾人得以豁然貫通，上遂於道。¹⁹著力於此，當能彌補習齋之不足。

此外，道禾暨強調文化主體性的確立，也肯定個人主體之覺醒為當前教育所應面對的問題，故其重視道德意識之豁顯。文化主體性之確立，應重視文化意識之培養。文化意識之培養，一方面可以由道禾目前的課程實踐中，得其熏習而有所長養；一方面，也應視學者之程度，講習義理，使能漸明其理，漸養其覺。此與習齋不講性命之理之態度，理當有所不同。總而言之，道禾欲發展一具有東方人文色彩的現代教育，除了持續原先強調美感經驗的既有課程特色外，也要更積極地從實踐面及傳統文化基礎上凝聚其核心價值。因此，本文在最後提供幾點想法，拋磚引玉，以為道禾凝聚其核心價值方向提供參考。

- 一、文化意識的豁顯：從先哲思想及經典中把握華人文化的核心價值，並進一步在實踐上開顯其意義。
- 二、肯定價值優先性：教育不是消費活動，而是生命意義的喚醒。在教育活動中，應融入價值的指引以及行為之合理規範，以培養學者自覺其生命方向。
- 三、延續由六藝課程發展生活美學：由美學感觸，安頓其當下生命，並進而生長出價值意義。
- 四、由道德意識逐漸養成現代化的公民意識：一方面正視傳統道德意識的威權性、宰制性，一方面強調負責的道德觀，以逐漸發展出現代化的公民倫理教育。

參考文獻

- 孔安國（注）孔穎達（傳）李學勤（主編）（1999）。**尚書正義**。北京：北京大學出版社。
- 安東尼·弗盧（Antony·Flew）（主編）、黃頌杰等（譯）（1992）。**新哲學詞典**。上海：上海譯文出版社。
- 李堪（1992）。**顏元年譜**。北京：中華書局出版。
- 林安梧（1999）。**臺灣文化治療—通識教育現象學引論**。臺北市：黎明文化事業股份有限公司。

¹⁹ 林安梧先生：「『通識』是先『通』而後有『識』，是通於無分別的根源之道，再落實於有所分別的專業知識。『教育』是生長，是引導，是育成；是在具體的生活世界之中，就器物之分別的對象認知，進而『因而通之』，達到一無分別的，非對象的感知，涵納交融於生命之源。」參考林安梧先生（1999）。**臺灣文化治療—通識教育現象學引論**（1頁）。臺北市：黎明文化事業股份有限公司。

- 林安梧（2000）。**教育哲學講論**。臺北市：讀冊文化文化事業有限公司。
- 張君勳（1996）。**新儒家思想史**。收入劉夢溪（主編）。**中國現代學術經典·張君勳卷**。石家莊：河北教育出版社。
- 張灝（1992）。**新儒家與當代中國的思想危機·幽暗意識與民主傳統**。臺北：聯經出版事業公司。
- 梁啟超（1989）。**顏李學派與現代教育思潮**。陳登原（主編），**顏習齋哲學思想述**。上海：中國大百科全書出版社發行。
- 梁啟超（1996）。**實踐實用主義·中國近三百年學術史**。北京：東方出版社出版發行。
- 章太炎（2006）。**中國近三百年學術史論**。上海：上海古籍出版社。
- 曾國俊（2010）。**華人教育的下一步——一件值得以百年時間來重新開始的事·99年理念學校之論述建構與實踐**。國家教育研究院 第9523期研習講義。
- 道禾教育基金會（2010）。**「擬設道禾學校財團法人苗栗縣道禾實驗高級中學附設國民中學部、國民小學部」〈申請計畫書〉**。未出版之原始資料。
- 熊十力（1998）。**論六經**。臺北：文海學術思想研究發展文教基金會出版。
- 蔡仁厚先生（1984）。**新儒家的精神方向**。臺北：臺灣學生書局。
- 蔡沈（注），錢宗武等（整理）（2010）。**書集傳**。江蘇：鳳凰出版社。
- 鄭世興（1990）。**顏習齋教育思想**。臺北：中央文物供應社。
- 鄭玄（注）賈公彥（疏）李學勤（主編）（1999）。**周禮注疏**。北京：北京大學出版社。
- 錢穆（1997）。**第五章 顏習齋李恕谷·中國近三百年學術史**。北京：商務印書館出版。
- 顏元（1987）。**顏元集**。北京：中華書局出版。