

中国古代美学(乐学) 形态论

劳承万◎著



中国没有西方式的美学，只有心性文化体系中“天人一体”、礼乐交融的乐学（儒家主人乐，道家主天乐）。此即中国美学。

中国社会科学出版社

中国古代美学(乐学) 形态论

劳承万◎著



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国古代美学(乐学)形态论 / 劳承万著. —北京: 中国社会科学出版社, 2010. 10

ISBN 978-7-5004-8954-2

I. ①中… II. ①劳… III. ①美学史-研究-中国-古代
IV. ①B83-092

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 142702 号

策划编辑 冯春风
责任编辑 刘桂真 李 倩
责任校对 郭 娟
封面设计 回归线视觉传达
技术编辑 王炳图

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010—84029450 (邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京君升印刷有限公司 装 订 广增装订厂

版 次 2010 年 10 月第 1 版 印 次 2010 年 10 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16

印 张 22 插 页 2

字 数 318 千字

定 价 45.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

目 录

一 楔子	(1)
(一) “盘古开天”——全部中国学术文化 精神由此悟入	(1)
(二) “孔颜乐处”——心性哲学与乐学之 交融	(6)
二 导论	(15)
(一) 中西美学学科理论形态之区别	(15)
(二) 牟宗三对美学学科形态的新思考: 真善美之分别说与合一说	(27)
(三) 中华民族只有“乐学”而无“美学”	(39)
(四) 研究中国古代“乐学”(美学)之方法论	(49)

上篇 心性乐学(美学)发生之哲学——文化基础

第一章 中国文化发生之源头	(61)
一 三书说与艺术/审美意识之萌发	(61)
二 “骨卜—养蚕业—装饰艺术”三种东方典型因素: 中国人之完满生活意蕴	(67)
第二章 “天命(天道)—心性(人道)”相贯通: 恒久之“安身立命”(内在而超越)	(79)
一 历史之缘由——“通天”意识	(79)
二 “天命—心性”哲学相贯通及其历史渊源	(82)
三 “天命—心性”相贯通之纯理方式	(92)

第三章 血缘五伦系统——情理相融合的

有序稳定结构	(96)
一 何谓血缘五伦关系	(96)
二 中国道德、艺术、审美之文化根系：亲情意识	(99)
三 “天地君亲师”之“血一贤”综合系统	(105)
四 西方“自我意识”与中华民族“血缘意识” 之大别	(108)
第四章 十六字“心诀”：中国人的心路历程	(112)
一 心/脑之别	(112)
二 何谓十六字“心诀”	(113)
三 十六字“心诀”之诸环节及其历史形态	(118)
四 心性流程之中间环节：“知几”功夫论	(127)
五 由功夫论对西方哲学史之反思	(137)

下篇 心性乐学(美学)之构建流程与形态

第五章 “礼—乐”文化之社会存在方式与

心性乐学(美学)之发生	(151)
一 何谓“礼—乐”	(151)
二 礼/乐之源	(155)
三 “礼—乐”文化体系中之三大命题与 乐学(美学)的关联	(157)
四 个体满身之“乐”以入其心	(159)
五 乐之心性哲学(美学)：“礼—乐” 精神之形上化	(162)
六 “乐记”之审美精神	(171)
七 荀子之“礼/乐”论：“尽理”之乐学	(173)
八 中国儒墨道三家在原典时期之“乐学”形态	(176)
九 “乐学”之纲目体系区别于西方之逻辑体系	(181)
第六章 血缘与亲情：天伦之乐	(186)

一 亲情心性与天伦之乐	(186)
二 性、情交融之乐	(192)
三 “反身而诚乐莫大焉”	(195)
四 “情”与美学诸问题之批判	(197)
第七章 圣人论：心性乐学（美学）之最高创造形态	(212)
一 何谓圣人	(216)
二 圣人形态之特征	(217)
三 圣人心性之类型	(224)
四 圣人形态是中国乐学（美学）之完善形态	(226)
第八章 境界论：心性乐学（美学）之最高形上形态	(230)
一 境界之缘起	(230)
二 上古器物之“型制”所显示的空灵境界	(233)
三 上古时代经典文化因素所显示的空灵境界	(236)
四 象形文字与易卦构造中所形成的空灵境界	(244)
五 道家之“境界形态形而上学”	(251)
第九章 中国古代乐学（美学）之文化基因	(272)
一 中西方“文化—知识”结构之大别	(272)
二 西方“以理（概念）说理”与中国 “以事说理（言意）”之大别	(276)
三 以“形”入心与以“事”言理的文化基因	(285)
四 文化基因之序列形态：“言—象—意”系统	(296)
五 儒家“兴于诗，立于礼，成于乐” 之文化基因链	(304)
六 道家“游心—虚无一寂静”之文化基因链	(307)
七 中国文化基因之总汇（六经）与 “道—圣—文”之整合范式	(308)
八 本章结语	(313)
全书简要结语	(317)

外篇 美学史与美学学科新形态之探索

一 中西学科形态之转换与学术文化之趋向 (《社会科学评论》杂志“访谈录”2008年第3期)	(319)
二 近年发表之相关系列论文目录与“题旨及 要点”(共15篇)	(336)
后记	(344)

一 楔 子

（一）“盘古开天”——全部中国学术 文化精神由此悟入

人从哪里来？西方人说，人从上帝来；中国人说，人从人那里来。不过，中国的人祖，虽不是神（上帝），但却是如神一般的人，是圣人，习俗地说是“盘古”——“盘古开天辟地”，创造世界和人。如果没有盘古，则我们永远地处于一片“混沌”中。“混沌”是人之前史。在老子哲学中，“混沌”是人和万事万物的先验性本体存在，故“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母”；庄子《应帝王》寓言中则有天帝倏忽凿“混沌”使之“开窍”的故事。“倏，忽者”，瞬息之时间也。时间是永恒的，无始无终，它的真正开始，就是“混沌”开窍之时。“混沌”不开窍，时间即无法开始，也无所谓世界的存在。老庄道家哲学，把自己的“心性”伸向无尽的远古，探求“人之为人”在来源上的先验性存在——它仅是一种抽象存在的“混沌”，但并不是西方人的“神”和“上帝”。老庄哲学，要把“人”、“世界”和“混沌”串通起来，无隔无碍，让混沌成为“非我”之存在方式。中国夏商周三代高度繁荣的文化（巫史文化—礼乐文化），发展至春秋战国时期，换转、升华为一种关注永恒人生的深刻哲学思维。诚可叹也！“人生哲学”玄思之兴发，必然席卷中国人之情感世界，即使屈原（前340—前278）在悲剧人生中，来到了生命的最尽头，他也挥手写了瑰丽的哲学诗篇《天问》：

邃古之初，谁传道之？（关于远古的开头，谁个能够传授？）

上下未形，何由考之？（那时天地未分，能根据什么来考究？）

冥昭暮暗，谁能极之？（那时混混沌沌，谁个能够弄清？）

冯翼惟像，何以识之？（有什么在回游浮动，如何可以分明？）

明明暗暗，惟时何为？（无底的黑暗生出光明，这样为的何故？）

阴阳三合，何本何化？（阴阳二气参合而生，它们的来历又从何处？）

圉环九重，孰营度之？（穹窿的天盖共有九层，是谁动乎经营？）

惟此何功，孰初作之？（这样一个工程何等伟大，谁个是最初的工人？）^①

老庄哲学的“混沌”，是哲理玄思的“天问”；屈原的《天问》诗句，是激情世界的“混沌”。春秋战国时代的哲学和诗，是如此的“异质而同构”。上古三代文化走向春秋战国时期的哲理情思，这是中国血缘人生世界、人文精神世界发展中的第一个高峰。哲人和诗人，都一齐回首历史，发问与解答：我们从哪里来？我们是谁？

如果我们民族早已有希腊式的神话，这一切都不会出现。

中国人需要的不是“上帝—恺撒”二分的陌生世界，而是有机生命的、艺术的“血缘”的世界。一句话，是一个“亲情”和合的世界。正如一株婆娑的庄稼，在“天时—地利—人和”中显其生命之绝对真实与繁茂。

希腊神话诞生于人类的童年，而中国关于世界和人一体化的神话却诞生于人类的“青年”。这便是三国时代吴国（公元222—280）的道士徐整所著《五运历年记》和《三五历纪》所述之“盘古开天”的故事：“元气蒙鸿，萌芽兹始，遂分天地，肇立乾坤。启阴感阳，分布元气，乃孕中和，是为人也。首生盘古，垂死化身，气成风

^① 郭沫若译文，见《屈原赋今译》。

云，声为雷霆，左眼为目，右眼为耳，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地理，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎甿。”“天地混沌如鸡子，盘古生其中，万八千岁，天地开辟。阳清为天，阴浊为地，盘古在其中，一日九变，神于天，灵于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇”……与其说是“神话”，不如说是历史，也是哲学和诗。

这种神话故事，虽是后起，但却是一种深刻而透彻的文化精神，一种总体性的哲学玄思，一种宏大的诗学叙事，它是久远而丰富的历史再创造，因而后来必然引起许多哲人们的注意。唐君毅先生说，“中国神话中说，盘古开天辟地，它也许不符合科学事实，且是后起的神话。然而它却象征中国人之自觉在本源上即是伟大的……我们试瞑目一想，盘古与天地并长，盘古死了，化身为日月山河，是何等壮丽伟大的人生境界，要说天地境界，只能依此神话之所启示来说……这是表示人与天地并生，而使天地展开，成日月丽天、江河行地的世界。全部中国学术文化之精神，都应从此悟入，才能通乎其源至乎其极”^①。“盘古开天”之全局性意义，唐先生说：一是“中国人之自觉在本源上即是伟大的”。只有在“本源”上是伟大的，人才会有所作为，有所开拓；只有在本源上是伟大的，后来者才会敬宗尊祖，报本返始；只有在本源上是伟大的，这个民族的历史，才是圣人史，英雄史，它才会生生不息地追求永恒和不朽。二是盘古开天的境界，是人生的壮丽境界——天地境界（“天地与我并生，万物与我为一”）。盘古身上的一切，“虽死犹生”，成就了一个生机勃勃之人化世界，说到骨里去，这不是神话，而是中国人所希企的一种天人相通的大“道德”与三才协合之开阔胸怀。后世人在壮烈牺牲中，留言是“自古人生谁无死，留取丹心照汗青”……这种“与天地并生”的大道

① 唐君毅：《中华人文与当今世界补编》（二），广西师大出版社2005年版，第632页。

德，万物一体之阔胸怀，使这个历史悠久的民族，永远站于不败之中。三是盘古开天的神话故事，其总体性启示是：“全部中国学术文化之精神，都应从此悟入，才能通乎其源（而）至乎其极”。中国学术文化之“源”与中国学术文化之“极”，始于何时何地，而达乎何处何方？这是一个充分拉开了距离的辽阔张力空间；而伟大的中华文明结构体，便赫然横贯其间。这便是中国人的所谓亘古文明、“整体直观”。“全部中国学术文化精神，都应从此悟入”，真千古良言也。如果离开这种亘古文明“整体直观”去偏说、琐说中国学术文化精神，或只拿西方的某一片语、某一片理来论说这种文化精神，那则一叶障目而不识泰山，甚至陷于永远不拔之泥潭中。况且，要达至“悟入”的境界，何其艰难也，然而，又何其珍贵！

唐先生追溯了中国过去的历史，接着又说，“伏羲、神农、黄帝、女娲，在中国从前都被视为圣人。伏羲驯兽；神农尝百草；苍颉造字，天雨粟，鬼夜哭，都被视为圣人的事业。中国历史传说中，几乎把每一种发明，都归到一个圣人神……与希腊之神只代表种种抽象的品德如爱神、美神、智慧之神，便不同……然此神到底不是人。然而在中国则一切生产工具，都归到一历史上存在的圣人。……这意义表示中国文化精神一方面是尊重生产工具之发明，一方面并知其确由人而生，而且有德之圣人而生，因而又表示了中国文化精神之一深心之信仰，即智慧源于德性。……岁时过节，农人要祭后稷，工人祭鲁班，裁缝祭黄帝，与读书人祭孔子，武人祭关、岳，同有所祭。用了生产工具，要感谢一个圣贤，一个人格。……中国人知其一切学术文化，都由自己创造，所以开天辟地之盘古亦即是一个个人”^①。唐先生从盘古开天的神话，几乎说尽、说透了中国文化的总体特性。从“中国人之自觉在本源上即是伟大的”（根系），说至“壮丽伟大的人生境界”（精神之辽阔空间），而全面渗透于“全部中国学术文化之精神”中（成就一种亘古不灭的伟大文化）。由神话世界而下贯中国

^① 唐君毅：《中华人文与当今世界补编》（二），广西师大出版社2005年版，第633—634页。

的历史人物系列，均见出其为“生产工具”之创始者，在人格上即为“圣人”，故唐先生说“中国文化精神之一深心之信仰，即智慧源于德性”。这便是中国文化的灵魂：“智慧源于德性”（人格高于知识）。中国文化、哲学、艺术……均由此源头流出，成为后世《中庸》所概括的“尊德性，而道问学”的全幅“德—智”图。从“智慧源于德性”，衍生出“尊德性，而道问学”，直至宋儒把知识分类为“德性之知，与闻见之知”之整全流程。这种以德为大的一元化而二层位（由德而智）的文化流程与特质，居然成为中国文化、哲学、艺术中，万古不摧的赫赫信条，并以其气贯长虹的姿态，把中国灿烂的文明、伟大的文化艺术一体有机地贯穿起来。它迥异于西方之科学哲学与认识论（离开实验、实证与假设，则一无所成），更不同于西方之上帝与“本体论”世界（那是一个对峙于认识论世界的神秘而又不可知的世界。西方哲学本体论的登场及其延续，说明“上帝”幽灵将全面统领西方人的形上世界）。在现代的风雨飘渺世界中，“穷智”是无济于事的，亦是挽救不了世界的；只有“开德”，才会有一线光明。中国几千年的文明所凝成的真理“智慧来源于德性”，才是走出困境的动源。有人说，在西方文化中，是“穷智而见德”（在康德那里），“穷智”有两种出路，一是见“拙”（愚），一是见德；前者，是直行（走投无路）；后者，是“曲成”（他山之石，可以攻玉）。有研究者说，康德曾读过老子的书，故才有这种大悟，是否真的读过这不必去考证它。但在康德先验哲学中，那最高的人格皇冠不是科学，而是道德形上学。西方文化的这种大逆转，的确是令人深思的。但其无后续者，当是另一回事。要相信人类的总体大慧，智与德在其历史发展之长途，总会寻求“智—德”互渗、换位的新路径。但，话又得说回来，中国文化在源头上和灵性上之最高成果，是无可置疑地发现了“德性”（人格）是其他一切智能之源泉。

唐君毅先生是中国现代哲学家中的一代名师。其言可信也。

盘古开天之神话，是中国学术文化精神取之不尽、用之不竭的源泉。

中国“乐学”（美学），离不开中国学术文化之总体精神，离不

开“中国人之自觉在本源上即是伟大的”之根系意识，亦离不开“智慧源于德性”（人格）的全局性关涉。人类之安身立命，既求诸于衣食住行，也求诸于艺术与审美。中国人把这叫做“乐天知命”。盘古之化身为“天”、化身为“命”，“天一命”一体，“德—智”双显，而德尤为壮丽。身虽化腐，而万物（人）永存。

中国文化、哲学、艺术……终于从“混沌”中走出来了。它的催生婆，是老庄道家哲学与悲剧性的爱国诗人屈原……诗与哲学二者之合璧，终于导致整体完满的“盘古开天”神话的出现。她虽然姗姗而来迟，但却绘出了中国文化源流、趋向之总体根源与未来之“图式”。

“全部中国学术文化精神，都应从此悟入”，这才是正途。

（二）“孔颜乐处”——心性哲学与乐学之交融

中国的文化总源头，公认为六经：诗、书、礼、乐、易、春秋。（六艺，则是：礼、乐、射、御、书、数）。在六经或六艺中，礼乐总是因此连在一起的，顺序也绝不能颠倒。六经实际上只有五经，因为“乐”经早已失落。但后人又说，“乐”经即是《礼记》中之《乐记》。从《乐记》之内容看，大体上是不会错的，因为《乐记》已从殷商的混沌之“巫师文化”与周代的“礼—乐”规范文化中走上了一条全新的路子，即对“礼—乐”规范文化的形上之哲学提升，把“礼—乐”之社会结构性质，提纯、升华为一种形上的哲学系统。但由于《乐记》失去其“经”之崇高地位，无疑地会造成某种哲学精神（即“乐”之哲学精神）的残缺或失落；未能跻身于六经的经典地位，这是一种客观的、“乐”之哲学精神之失落。故长期以来，在中国的感性·艺术（审美）世界中，就缺乏一种“乐”之哲学精神贯穿与自觉意识的统辖与提升。故中国的“乐”之哲学也难以成为一门泱泱学科。后人，浸漫于西风西雨，一叶障目，而不识泰山。

究其实质，中国“礼—乐”结构中“乐”之哲学精神，就是中国乐学（美学）之精神；中国之乐学，就是中国之美学。

中国美学是什么？一条简捷而可行之路便是：从西方美学转换为中国乐学，由乐学再去沟通美学（其实中国乐学之范围远大于、高于西方认识论美学，同时涵括康德之道德形上学之美学）。

欲厘清中国心性哲学中之“乐学”，过程与道路都是相当艰难的事。

史家们说，殷商文化是“巫史文化”（即“神/祖—巫—人”一体化之文化，或曰“一个世界”的文化，完全区别于西方的“上帝—人”两个世界的文化），周代则是一体性之“礼—乐”文化，是巫史文化之“人化”与规范化（周公制礼作乐，抚安万邦），孔子则是内化“礼—乐”为仁，成就了一个大德之心理结构，并使之成为一种日常行为与精神境界，也成为一种情趣意味。于“仁”中，既可见“礼”，也可见“乐”。“礼—乐”文化本质上是一种殿堂文化，朝祭文化，纠缠着相当浓烈的形上气质与节奏；而“仁”心之德性文化，则脱尽一切“殿堂—朝祭”的“乌云”，穿梭行走于人之日常生活中……那是“礼—乐”文化的一种解放与发展，也是“礼—乐”文化由社会总体之规范走向个体之生灵。

儒家文化承接“巫史文化”/“礼—乐”文化，而奠基于“仁”性之本心存在，成为一种浓缩历史，展示将来的生生不息之心理结构。孔子开拓了一个儒家学派的伟大原典时代。

由“仁”可以见礼，更可以见乐。

孔子曰：兴于诗，立于礼，成于乐。（《泰伯》）

孔子曰：知之者不如好之者，好之者不如乐之者。（《雍也》）

孔子曰：志于道，据于德，依于仁，游于艺（“艺”即乐也）。（《述而》）

“子在齐闻《韶》，三月不知肉味。曰：不图为乐之至于斯也。”（《述而》）

子曰：“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”（《述而》）

孔子自谓：“其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至。”（《述而》）

“乐”与“艺”是儒学(心性哲学)运行之终端。故宋儒们说,学而不至于“乐”,那则不成为学,是学之中途,尚未到家,只有达乎“乐”,至乎“艺”,才是学之终端。学是如此,其他皆然。

孔夫子将“道—德—仁—艺”、“诗—礼—乐”等心性状态,置于“知—好—乐”之有序等级中,以“乐”为终点,且普及他的“有教无类”。而其“闻韶”之乐,“曲肱而枕”之乐,乃至“发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至”之大乐,则将以上一切之乐都统辖在自己身上了。故钱穆说:“此种心境,实即孔子之所谓仁……学者就此章(‘乐以忘忧,不知老之将至’),通之于《论语》全书,入圣之门,其在斯矣”^①。以上即为孔子之乐及其乐学。时人把“里仁为美”,“子谓《韶》,尽美矣,又尽善也;谓《武》,尽美矣,未尽善也”,谓之孔子美学。失之毫厘,差之千里也。孔子之美学在“乐”不在“美”。

(曾点曰)“莫春者,春服既成,冠者五六人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归”,“夫子喟然叹曰:‘吾与点也!’”(《先进》)

孔子要弟子们各言其志,于是曾点则迥异各师兄弟,独抒暮春之游,一片天人一体之春游情调,深得孔夫子之赞叹,“吾与点也”。朱子注曰:“曾点之学,盖有以见夫人欲尽处,天理流行,随处充满,无少欠缺,故其动静之际,从容如此。而其言志,则又不过即其所居之位,乐其日用之常,初无舍己为人之意。而其胸次悠然、直与天地万物上下同流、各得其所之妙,隐自见于言外。”(《四书集注·先进篇》)朱熹所强调的“吾与点也”的真正精神所在,便是“胸次悠然,直与天地万物上下同流,各得其所之妙……”这是性情、人格与天命浑然一体,且以其为乐。儒家哲学一旦进乎此极致境界,便是心性哲学最后完成了“天命—心性”相贯通之艰难历程。暮春之游,曾点之意,只有孔子才深许之。这便是中国人常说的“乐天知命”,“知足常乐”,而不是苟苟营营,“规规于事为之末者”;曾点知其位,“乐其日用之常”,且“胸次悠然,直与天地万物上下同流”。

^① 钱穆:《论语新解》,三联书店2002年版,第182页。

这便是果腹之外的情趣。这是夫子赞曾点之乐的大义与深意。

“孔颜之乐”则是孔子赞颜回之乐，而又反见孔子之乐。二者融合为儒家心性之乐。故历史上人们称谓的“孔颜之乐”，则真切地成为一门学问。

颜回之乐是什么？

(1) “有颜回者好学，不迁怒，不贰过。”（《论语·雍也》）

(2) “回也，其心三月不违仁。”（《论语·雍也》）

(3) “贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，回不堪其忧，人也不改其乐。贤哉，回也。”（《论语·雍也》）

颜回之好学，“不迁怒，不贰过”；其于己之严，则是“三月不违仁”；其于生活之功利，无所苛求，即使是“一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐”。这便是颜回之乐。人们最恰当的感受是“不堪其忧”、“不改其乐”（中国文化中之“忧患”意识，历来与“乐”对峙为一体）。对此颜回之乐，朱子注释道，“颜子之贫如此，而处之泰然，不以言其乐，故夫子再言‘贤哉回也’以深叹美之。程子曰：‘颜子之乐，非乐簞瓢、陋巷也，不以贫窶累其心而改其所乐也，故夫称其贤。’又曰：‘簞瓢陋巷非可乐，盖自有其乐尔。’‘其’字当玩味，自有深意。”又曰：“昔受学于周茂叔，每令寻仲尼、颜子乐处、所乐何事。”程子之言，引而不发，盖欲学者深思而自得之……学者但当从事于‘博文’、‘约礼’之海，以至于‘欲罢不能而竭其才’，则庶乎有以得之矣”（《四书集注·雍也篇》）。

孔子之赞颜回“不堪其忧，回也不改其乐”，使那自上古以来中国文化精神中之“忧一乐”二者能融合成一体结构，其间之奥妙，在中国哲学史、思想史上，成为一个巨大之谜，且亦成为一桩公案。先看扬雄（前53—公元18）之阐释：“纡朱怀金者之乐，不如颜子之乐。颜氏子之乐也内，纡朱怀金者之乐也外。”这是指颜子之乐为“内在之乐”，而当大官掌金印之乐，是“外在之乐”。“颜不孔（不学孔子之道），虽得天下不足以为乐”，这是强调必须学到孔子之道。“颜苦（苦恼于）孔之卓卓至也”（圣人之道太高），苦恼于孔子的

道德、学问高超到了极点，而自己学不到家。“兹苦也，只其所以为乐也与？”^①因自己与孔子之间的距离而引发之“苦恼”，这正是颜回获得精神快乐的原因。这种“苦恼”是自我存在、充实的根本契机，没有这种“苦恼”的情绪，人的理智难以循正。这是“忧一乐”一体结构之“苦恼”解释，即从“理”之中，披见其“情”之强大动力，或曰：儒学中的问题，尤其根本问题都是“情 $\rightleftharpoons$ 理”双向互动的问题，故“忧一乐”结构则是儒学中的一个极关大局的“情 $\rightleftharpoons$ 理”结构体，欲进入儒学领域，则必需依此而来调整自己的感受、思考方式，真正把握人生的“忧”与“乐”，否则，便“不得入其门”也。

宋儒面对佛学的挑战，首先要复兴儒学的内在生命力，同时也要适应时局的发展需要，拓开儒学新的航道，可谓任重而道远。因而他们首先想到的便是最佳之“突破口”在哪里？儒学深邃而巨大，从何入手？这是一代宋明儒学如何以最佳方式进入儒学领域的“大关卡”。得其要领，则水到渠成，势如破竹；不得其要领，则艰难曲折，步履蹒跚。因此而有历史上的佳话，二程受学于周茂叔，“每令寻仲尼、颜子乐处，所乐何事”。这是宋明儒皆被卷入其中的一桩公案——人人都得考虑：“仲尼、颜子乐处、所乐何事”，从而遵之为范，循之为道，然后才能成就自家的学术事业。这仿佛是宋明儒者进入儒学领域的第一道公开考题。故，“孔颜乐处”，在儒学史上，举足轻重、长短分寸，诚可知也。宋明儒讨论“孔颜乐处”之言论，比比皆是，除朱子首开其道之外，最为详精者，也许是那个真德秀了。

“问‘颜乐’。《集注》所引程子三说，其一曰‘不以贫窶改其乐’，二曰‘盖其自有乐’，三曰‘所乐何处’，皆不说出颜子之乐是如何乐。其末却令学者博文约礼上用功。博文约礼亦有何乐，程朱二先生似若有所隐而不以告人者，其实无所隐而告人之浑也。又程氏《遗书》，有人谓颜子所乐者道，程先生以为非。由今观之，言岂不有理，先生非之何也？盖道只是当然之理而已，非有一物可以玩弄而

① 扬雄：《法言》，中华书局1992年版，第22页。