

第二章 陽明之前的中國美學

第一節、

中國美學中的妙慧與「康德美學鴻溝」中之「智的直覺」

誠如第一章所論，美學（Aesthetics）之為一種正式學科，在西方學界為時未久，傳移中國亦不過百年。西方美學原意為感性學，其關注重點在感性、感情、審美經驗乃至快感，是為專門討論情感或感性經驗的一門學科。若僅依此為準，徒將中國美學、藝術內容權充西方感性學論證之材料，則幾可斷言前此中國無美學矣！

然則中國和西方究屬不同之文化型態，故其哲學思想亦有本質上之差異。中國哲學之本色，在於生命的超越。如是哲學規模下所產生之美學思維，本不局限於西方感性、經驗意義上的感性學範疇，無寧說更是一種生命超越的美學型態。其美學純粹體驗中的世界確確乎出於物質存在的客觀對象世界，卻又超而越之，在大化流行的參贊化育中體驗生命的真實。中國美學出於經驗而超越感性，進而追求宇宙中生命深沈真實的感悟，這正是王陽明所謂的：「此樂不同於情，亦不外於情。」

經由外在對象審美所生之心理現實，進而刊落聲華、滌蕩知識而體驗萬物一體、融通天人，從而獲得靈魂之安頓適意。這一身心安頓的生命超越美學，出於而不自限於經驗層次之愉悅快感，更超越一般意義的悲歡喜樂、得失榮辱，與天地萬物、生生大流合而為一，物化其中。王陽明有〈泛海〉詩一首，恰足以表現這種生命超越的境界：「險夷原不滯胸中，何異浮雲過太空？夜靜海濤三萬里，月明飛錫下天風。」¹

關於中西美學之基本差異，還可以《莊子·秋水篇》中的討論做一參照：

¹ 《陽明全書》卷2,〈泛海〉

莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：儵魚出遊從容，是魚之樂也。惠子曰：子非魚，安知魚之樂？莊子曰：子非我，安知我不知魚之樂？惠子曰：我非子，固不知子矣。子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣。莊子曰：請循其本。子曰：汝安知魚樂云者，既已知吾知之而問我？我知之濠上也。

詩人哲學家莊子的「濠濮間想」²與知識學家、邏輯學者惠施激烈論爭的「魚樂之辯」，反映兩位哲學家看待世界截然不同的方式，可稱為中國美學史上第一個典型的重要論辯。

莊子悠遊於濠梁之上，以恬適的感情知覺，對水中的魚作出美的觀照，即康德所謂的「趣味判斷」。「儵魚出遊從容，是魚之樂」正是超越認知之知的美的觀照，對美的對象進行描述與相融。依惠施認知心之邏輯，不能瞭解承認此種「美的觀照」，乃進而追問判斷者與判斷物之間的因果關係，甚或將此「趣味判斷」轉化為「認知判斷」，因此判定莊子「魚樂」的美學判斷不能成立。（子之不知魚之樂，全矣。）

然而，莊子「知之濠上」的知，卻是出於美的觀照的妙慧直感，乃是非知識、非思辯，並超越理智、因果判斷的妙悟，理性思辯於此無所作為。惠施的困窘，在於不能體驗瞭解兩種判斷性質、乃至兩種世界思維之不同。

還可以用莊子的一句話加以概括這場論辯：「物物而不物於物。」莊子代表美的妙慧觀照，是以無用為用，忘我物化的藝術精神。莊子能物物，即融於物，人在此詩意的境界裡重新回到世界之中。而惠施代表認知之知，正是以「善辯為

² 此一美學境界可參看《世說新語·言語》：「簡文入華林園，顧謂左右曰：『會心處不必在遠，翳然林水，便自有濠濮間想也，覺鳥獸禽魚自來親人。』」亦可看王陽明詩：「送遠憩咀谷，濯纓俯清流。沿溪涉危石，曲洞藏深幽。花靜馥常悶，溜暗光亦浮。平生泉石好，所遇成淹留。好鳥忽雙下，儵魚亦群遊。坐久塵慮息，澹然與道謀。」《陽明全書》卷2,〈水濱洞〉

名」³而「偏為萬物說」的理性精神。所謂「物於物」，即視「物」如「物」，且為「物」所「物」。在此等關係中，「物」成為主體功利慾望的對象，但人亦因此成為「物」之對象。

惠施與莊子思路之不同，某種程度上可以類比中西兩種截然不同的世界思維。一逐於物，一融於物。一在知識的推論與建構，另一則著重非知識、生命的參與及妙悟。一在通過人的解釋去探究世界的意義，對物加以研究、分析並進而佔有、主宰物如世界。另一則體現人在世界中的意義，解消物的存在隔離，追求天人物我相與往還的境界。

當然不能因此過度推論莊子哲學便是美學，或西方哲學便無妙慧直感的美學思維。但莊子亟乎融入一個「有大美而不言」的、即真即美即善的天地，要成為真人、至人、神人，融入這個真實世界的唯一途徑，在於直感的妙慧、純粹之體驗。而「濠上之辯」再次體醒我們妙慧直感的重要性，及感性論別有其理論之極限。

惠施與莊子另有一場關於情感的精彩論辯，藉此可以進而觀察感性經驗論的局限性：

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是非吾所謂無情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而暝。天選子之形，子以堅白鳴。」⁴

³ 《莊子·天下篇》

⁴ 《莊子·德充符》

正如惠施所言：人如若失去感情，本質上還能稱為人否？但兩人所肯定的情感實在定義上大不相同。惠施所認之情乃是人情，是由慾望心知而來的好惡之情，這種感情具有傾向性、目的性和盲目的知識性。人的喜怒哀樂之情，易於與功利慾望雜染一氣，是非、好惡、哀矜、喜樂，在在影響人們觀看世界的態度。莊子這種人情俗念適足以內傷其身，理應予以破除。人應當順應自然之情，獨守精神，融入大化世界。

莊子以虛靜言心言性，正是要人從「人情」的慾望心知中超越出來，與天地萬物相融通。獲致這種天人共感的真人能夠「使日夜無卻，而與物同春。」⁵「喜怒通四時。與物有宜，而莫知其極。」⁶是所謂「大情」、「天情」，既出於人情感性經驗而又為超越人情感性經驗的妙慧妙悟，是能夠充極其量的天人共感，是精神自由的全般朗現。

莊子的魚樂妙悟、天情妙慧，是否即是康德所言的「智的直覺」呢？回答此問題之前，必須先回到前述「康德的美學鴻溝」，即以合目的性為審美之超越性原則重作探討。牟先生在遙譯康德的第三批判《判斷力之批判》時，對於康德美學中關於天人之際的「合目的性」原則論證過程，感到混漫與滑轉。他說：

試看「這枝花是美的」這一美學判斷。在這一「自然之美」之對象中，有什麼「合目的性」存於其中呢？這一審美判斷表象什麼「合目的性」呢？人人見美的花皆有一愉快之感，這愉快之感與康德所說的「合目的性」有什麼關係呢？我百思不得其解！

凡此，於文學是最美的文學作品（詩詞）；於風光是最好的風光，康德所謂「美的景色」(beautiful view, 花是美的對象 beautiful object)。「合目的性」原則如何進入這些「美的表象」呢？如康德所論的「合目的性」原則，以及藉賴此原則所說的「自然底特殊化之法則」，如果這原則或這

⁵ 《莊子·德充符》

⁶ 《莊子·大宗師》

法則進入這些美的對象或美的風光中，則這些美的對象或風光早就不美了。所以我們很難就這些美的對象或景色說「合目的性」之原則。⁷

他對於審美判斷竟被歸於「善／意志」目的論判斷，甚至康德進一步欲以「合目的性」原則作為審美判斷力之超越原則提出質疑：

但是審美以及此中之愉快而講這麼一個「合目的性」為其超越的原則，亦可謂刻而鑿矣。我很難得其切義。我不知對象（如花之形式）之這麼一種合目的性究竟於「美」有何切義？是因花這個對象之依其目的而可能而然呢？亦或是因其適合於主體之認知機能而然呢？如果是前者，則花之美是目的論的判斷，而不是審美判斷。如果是後者，則我很難了解反省判斷中主體之認知機能之自由表現究竟於我之直感花之美或景色（風光韶光）之美有什麼作用或有多少作用。此則太迂曲而離歧以至切合不上「美」。⁸

所謂後者，即指「因其適合於主體之認知機能而然」者，一如前此惠施申論「不知魚之樂」所為。當然，知性之於審美判斷中不能說全無作用。「審美、藝術創造，當然需有自由想像力，此為人所盡知，但此時想像力不做認知機能看，因此說其與知性相一致亦失意指。．．．．．此中似乎也不能說沒有『知性』作用，但是在如此相連所烘托出的韶光之美中尋求知性之作用，這豈不是太穿斲了嗎？」⁹

⁷牟宗三著，〈商榷：以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷〉，《牟宗三先生全集 16·康德『判斷力之批判（上）』》，頁 15。

⁸牟宗三著，〈商榷：以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷〉，《牟宗三先生全集 16·康德『判斷力之批判（上）』》，頁 17。

⁹牟宗三著，〈商榷：以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷〉，《牟宗三先生全集 16·康德『判斷力之批判（上）』》，頁 19。

所謂前者，更直指康德竟躋審美判斷附屬於目的論之下。或者，簡直就等同於目的論判斷。當然，康德美學之推論至此，實出於其哲學體系理路建構之勢所必然，此亦康德「目的論的判斷」不得不然之困境。牟先生如此推論：

由此統一而感到欣慰高興，更由此而想到自然對象之合目的性，由此想到愉快之情與自然之合目的性之相聯合。如是，遂泛指合目的性原則為反省判斷力之超越的原則。此本切合於「目的論的判斷」，更切合於「上帝存在之物理神學的證明」。我想此是康德想反省判斷力之超越的原則之最初的洞見。但切合於「目的論的判斷」者並不能切合於審美判斷。精察的康德何以如此混漫而無簡別？這也許是不自覺地滑轉。如是，遂顯出於審美方面穿斲難解之困境。¹⁰

康德原欲藉判斷力溝通自然、自由兩界，即其〈引論〉中第IX節之標題：「知性之立法與理性之立法這兩層立法藉賴著判斷力而有結合」，但亦不得不承認兩界之間存在著「巨大的鴻溝」：

在這一層立法下的自然概念之界域以及在另一層立法下的自由概念之界域因著那「使超感觸者與現象區以別」的那巨大的鴻溝而截斷了那一切交互的影響，即「它們兩者各依其自己之原則可施之於另一方」的那交互的影響。自由之概念在關於「自然之知解的認知」這方面不決定任何事，而自然之概念在關於「自由之實踐的法則」這方面亦同樣不決定任何事。如是，要想去架起一個「從此一界域過渡到另一界域」的橋樑，這並不是可能的。¹¹

¹⁰牟宗三著，〈商榷：以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷〉，《牟宗三先生全集 16·康德『判斷力之批判（上）』》，頁 21。

¹¹牟宗三著，〈商榷：以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷〉，《牟宗三先生全集 16·康德『判斷力之批判（上）』》，頁 27。

此即本文第一章第四節所稱之「康德的美學鴻溝」。牟先生認為若就反照判斷力之表現為審美判斷而言，其不足以作為自然概念與自由概念間之媒介。但中國哲學確乎可以提供另一種角度思考：

若照儒家的「道德的形上學」說，「誠者物之終始，不誠無物」，誠體從自由直貫下來，而徹至於自然，這也用不著以判斷力來作媒介。以反照判斷力作媒介來溝通兩界，這想法太迂曲而不順適，太生硬而不自然。一言以蔽之，曰「鑿」而已矣。¹²

牟先生認為超越「康德的美學鴻溝」之可能，在於中國哲學中普遍存在的「智的直覺」。這「智的直覺」為儒家言，曰誠體、曰良知明覺（一體仁心）之感應，為道家言曰玄智、曰天情，為佛家言曰般若智，為美學言曰妙慧心、曰無相原則。¹³這些概念可以為「康德的美學鴻溝」之超越，乃至世界美學之發明擴充，提供不同之方向。

¹²牟宗三著，〈商榷：以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷〉，《牟宗三先生全集 16·康德『判斷力之批判（上）』》，頁 31。

¹³ 中國哲學中有不少與「妙慧」、「智的直覺」意義相等之概念，如玄覽、妙悟、玄照、默照等皆是。

第二節 北宋以前儒家的美學規模

一、 儒家的美學方向

(一) 天人合一

天人合一的審美意義，體現出人以人情看物態、以物態度人情的審美思維方式。

孔子對音樂的基本態度強調「大樂與天地同和，大禮與天地同節。」¹⁴這種審美思想，人與自然是統一的，萬物生命間是息息相通的，處在相互對應的有機聯繫中，存在於統一的生命過程中，體現出生命的某種象徵意義。

樂者天地之和，禮者天地之序也，和故百物皆化，序故群物皆別，樂由天作，禮以地制，過制則亂，過作則暴，明於天地，然後能與禮樂也。天高地下，萬物散殊，而禮制行矣，流而不息，含而同化，而樂興焉。樂也者之情不可變者也，禮也者理之不可易者也，樂統同，禮辨異。樂者敦和，率神而從天，禮者別宜，居鬼而從地，故聖人作樂以應天，制禮以配地。禮樂明備，天地官矣；天尊地卑，君臣定矣。卑高已陳，貴賤位矣，動靜有常，小大殊矣。禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之，禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣。¹⁵

¹⁴ 《十三經文·禮記·樂記》（台北：台灣開明書局，民國 73 年），頁 72。

¹⁵ 《十三經文·禮記·樂記》（台北：台灣開明書局，民國 73 年），頁 72—73。

從宇宙整體來看，從中有同與異，和與序，情與理，天與地，尊與卑這系列的對立面，認為禮的作用在辨異、達理與鞏固秩序，樂的作用在統同、通情和促成和諧，這兩方面都各盡其職，恰如其份，就會達到國泰民安，萬物和得其所。¹⁶

「天人合一」首先展現出以「仁」為核心的道德論命義。孔子揭露「仁」為人心既有的道德之善，且依於仁而顯現的道德行為，是可以向外層層感通，步步擴大，終致聯屬天下為一體，¹⁷此亦即天人合一的基本雛型。蔡仁厚先生析論說「仁」：

仁，是天所予我者，它普遍地存在於每個人的生命中，一念警策，則仁心自然呈現。¹⁸

關於「子貢問仁。子曰：己欲立而立人，己欲達而達仁。」則：

是承「己所不欲，勿施於人」而推進一層的說法，乃是「恕」的積極表現，恕是仁由內通向外的孔道，仁由恕道通出去，不但可以「立人、達人」，而且可以「潤物、成物」。¹⁹

首先從「天人合一」層面明確論述天人關係的是為子思與孟子。子思稱：「天命之謂性，率性之謂道」²⁰，即明白指出：道由性出，性由天授，人道與天道合一，合為同一道德本性；孟子也持同樣見解，曰：「莫非命也，順受其正」²¹，要如何做到「順命」而非「非命」？前提應是知「天命」，知天命之方法是盡心，

¹⁶朱孟實等著，《中國古代美學藝術論》（台北：木鐸出版社，民國74年9月初版），頁4。

¹⁷蔡仁厚著，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，民國73年12月），頁72。

¹⁸蔡仁厚著，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，民國73年12月），頁69。

¹⁹蔡仁厚著，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，民國73年12月），頁71。

²⁰朱熹集註，《四書·中庸·一章》（台北：台灣古籍出版社，1996），頁31。

²¹朱熹集註，《四書·孟子·盡心上》（台北：台灣古籍出版社，1996），頁650。

「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」²²，至於為何盡心便能知性、知性便能知天？因為，「誠者天之道」²³，而「思誠者人之道」²⁴，道的內涵是「誠」、是「善」、是「仁義禮智」，且「仁義禮智根於心」²⁵，所以能盡心便能知人性善，能知人性善也便能知天道「誠」。仁由怨道通出去，不但可以「立人、達人」，更可以進而「潤物、成物」。「天人合一」命義，乃由道德論擴展至美學層次。

對中國美學而言，美存在於滿足人的自然生命欲望和實現社會的倫理道德要求二者的統一之中。外在自然物的美不是根源於某種同人無關的特別屬性，而是由於它同人的生命的保存和發展密切相關。²⁶孟子說：「萬物皆備於我矣。」²⁷「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」²⁸這點與《中庸》所謂：「贊天地之化育」²⁹、「與天地參」³⁰，透過配合天地變化，人之力量可助大自然養育萬物，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

然而人要參天地化育以達天人合一的境界，便需要改變世界的旁觀者地位，排除「自小」和「自大」兩種障礙，程頤說：「人與天地一物也，而人特自小之，何耶！」³¹天地與我並生，萬物與我為一，我為天地生亦稟天地生生之氣而得以生，我的生命與萬物是平等的。人融入這個世界，就是恢復自己生命的活動，從「自小」的世界中走出，吮吸造化之偉力。至於「自大」思想則因將人看得高出萬物一等，人與物的平等關係受到破壞，則人再難以仁愛的觀念來看待物，導致物與人的分離，如是再無法玩味物理、體知萬物，人的創造力也掩而不彰。人只有和萬物融為一體，欣和合暢，才能真正代天立言，如邵雍所說的「物皆有理我何者，天且不言人代之」³²，亦如所謂的「天人本無二，不必言合」³³，蔡仁厚先

²²朱熹集註，《四書·孟子·盡心上》（台北：台灣古籍出版社，1996），頁 650。

²³朱熹集註，《四書·孟子·離婁上》（台北：台灣古籍出版社，1996），頁 515。

²⁴朱熹集註，《四書·孟子·離婁上》（台北：台灣古籍出版社，1996），頁 515。

²⁵朱熹集註，《四書·孟子·盡心上》（台北：台灣古籍出版社，1996），頁 669。

²⁶李澤厚、劉綱紀著，《中國美學史》一（台北：里仁書局，民國 75 年），頁 28。

²⁷朱熹集註，《四書·孟子·盡心篇上》（台北：台灣古籍出版社，1996 年），頁 651。

²⁸朱熹集註，《四書·孟子·盡心篇上》（台北：台灣古籍出版社，1996 年），頁 656。

²⁹朱熹集註，《四書·中庸·二十二章》（台北：台灣古籍出版社，1996），頁 58。

³⁰朱熹集註，《四書·中庸·二十二章》（台北：台灣古籍出版社，1996），頁 58。

³¹《二程通書》卷十一）

³²邵雍著，《邵堯夫先生詩全集》

生即言：

天理本與人不相隔，到得天理如如呈現，則人就是天，天亦就是人，這時說天人合一，或說合天人，皆多一「合」字。遺書第二上有云：「天合人，已是為不知者引而致之。天人無間。夫不充塞，則不能贊化育。言贊化育，已離人而言之。」³⁴

若知天人本無間，便不必說「合」，聖人生命通體是天，更無所謂「合」。何況通體是理之充塞，意即通體是性體之呈現，亦即通體是誠體之流行、誠體之於穆不已。³⁵牟先生認為，這種天人合一境界是為：

「物如」之存在，善是「天理」之平鋪，美是「天地之美，神明之容」，美無美相。因為本是多餘之光彩而單為人類之妙慧所遭遇（因此而形成藝術審美之獨立領域），是故在人全部精神生活之實踐過程中，這光彩可被溶化而歸於平地，妙慧亦可被消而歸於無聲無臭。³⁶

「天人合一」的道德美學於此，「善」（道德意識）與「美」（審美意識）達到同一。牟先生認為這便是真善美合一之境界，³⁷也是中國美學的最高境界。

（二）生生之德

在天人合一的至高審美標準下，如何協調人與自然、人與人這樣兩種關係，

³³，《二程遺書第六，二先生語六》

³⁴蔡仁厚著，《宋明理學·北宋篇》（台北：台灣學生書局，民國73年9月），頁273。

³⁵蔡仁厚著，《宋明理學·北宋篇》（台北：台灣學生書局，民國73年9月），頁274。

³⁶牟宗三著，〈商榷：以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷〉，（《牟宗三全集16·康德『判斷力之批判（上）』》，頁86。

³⁷牟宗三著，〈商榷：以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷〉，（《牟宗三全集16·康德『判斷力之批判（上）』》，頁86。

自然成爲中國美學必須解決的問題，而解決之道便是所謂「生生之德」。

「生生之謂易」，「生生」之說源自《易經》。《易經》中以乾卦與坤卦代表天與地，《易經·乾卦·彖》：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」³⁸《易經·坤卦·彖》：「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。」³⁹由此可知，萬物資始要靠「乾」，萬物資生要靠「坤」，這種「資始」與「資生」到了《易經·繫辭上》換一種方式來描述，就是「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。」⁴⁰以及「夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。」⁴¹於是「大生」與「廣生」合稱爲「生生」。

42

由於乾卦與坤卦主要是象徵天與地，所以《易經·繫辭下》說：「天地之大德曰生。」⁴³「德」這個字是指「功能」，而不是指德性，是指在天地是大生廣生的功能，在人類則應依此啓發其應有的「德行」，而「天地之大德曰生。」

《周易》：「日新之謂盛德，生生之謂易。」⁴⁴蔡仁厚先生指述：

天以「生」為道，此道是「生道」，亦即「為物不貳，生物不測」的創生之道，此「生道」亦曰「生理」，是所以能「生生不息」的超越之理，這個生道、生理，亦可曰：易體、神體、於穆不已之體。⁴⁵

由生生不息指點「易體」，即可顯示「天之所以為道」即是生生之道，能繼復而呈現此生道、生理，便是善。善，「便有一個元底意思」。「元」底意思，是由「繼復而呈現之」而言，元是始、是首，是一價值觀念，是眾善之長，萬善之源；這是提起來而超越地說。⁴⁶人因天道生生於穆不已，實現各種正面價值，成

³⁸ 《十三經文·周易·乾》（台北：台灣開明書局，民國73年），頁1。

³⁹ 《十三經文·周易·乾》（台北：台灣開明書局，民國73年），頁2。

⁴⁰ 《十三經文·周易·繫辭上》（台北：台灣開明書局，民國73年），頁22。

⁴¹ 《十三經文·周易·繫辭上》（台北：台灣開明書局，民國73年），頁22。

⁴² 傅佩榮著，〈方東美先生論『生生之德』〉（哲學與文化34卷6期，2007年6月），頁91。

⁴³ 《十三經文·周易·繫辭下》（台北：台灣開明書局，民國73年），頁25。

⁴⁴ 《十三經文·周易·繫辭上》（台北：台灣開明書局，民國73年），頁22。

⁴⁵ 蔡仁厚著，《宋明理學·北宋篇》（台北：台灣學生書局，民國73年9月），頁251

⁴⁶ 蔡仁厚著，《宋明理學·北宋篇》（台北：台灣學生書局，民國73年9月），頁273。

聖希賢，參與造化，使人間更爲完美。易言之，宇宙與人生互相契合的境界便是「生生之德」。

先秦時期儒道兩家即同舉天地的創造精神，但思路卻有所不同。道家要去人力，推自然之力，以自然之力爲力，以自然之創造爲創造。而儒家認爲：人力可以比天，天不能言，人以創造代之，人的秩序要合於天的秩序，人的創造要合乎天造，天地的生、人間的仁是合於一體的。道家是聽自然的簫聲，儒家是取天地的春意，中國美學從這天地爲體、造化爲用，萬物爲相的哲學中汲取了豐富的滋養。⁴⁷

而人自然亦參與此生生之德之中，方東美認爲「人，源於神性，而此神性乃是無窮的創造力，它範圍天地，而且是生生不息的，這種創生的力量，自其崇高輝煌來看，是天；自其生養萬物，爲人所稟來看，是道；自其充滿了生命，賦予萬物以精神來看，是性，性即自然。天是具有無窮的生力，道就是發揮神秘生力的最完美的途徑。性是具有無限的潛能，從各種不同的事物上創造價值。由於人參贊天地之化育，所以他能夠體驗人和道是流行於萬物所共稟的性份之中。」⁴⁸

（三）中和之美

中和之美來自於儒家《中庸》的哲學思想和以藝求道的方式。《中庸》：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者天下之大本也，和也者天下之達道也。致中和，天地位焉。萬物育焉。」⁴⁹喜怒哀樂之未發謂之中。中是什麼？是不睹不聞，是隱，是無聲無臭。這是說喜怒哀樂之情緒不是具於心的實物。發而皆中節，是說這種喜怒哀樂之情緒湊泊到事物上，故有所謂中節不中節。「致中和，天地位焉。萬物育焉。」⁵⁰是說自中發出之喜怒哀樂之情緒湊泊到所謂事

⁴⁷朱良志，《中國美學十五講》，頁 58。

⁴⁸方東美著，《生生之德》（台北：黎明文化事業股份有限公司，民國 71 年 12 月），頁 271。

⁴⁹朱熹集註，《四書·中庸·一章》（台北：台灣古籍出版社，1996），頁 31。

⁵⁰張載著，《張載集·正蒙·神化》（台北：里仁書局，民國 68 年 12 月 15 日），頁 17。

物上得其當。一方面是主觀的心安，同時即是客觀上大地萬物之得其所，所以所謂內界之情緒其意義價值，直接流貫到所謂外界的事物。因此《中庸》之論情可謂既不在我，亦不在事，而在我與事物交互貫通處。情既不在內亦不在外，而在內外之間。情成了內界與外界、或人與天之交通之路了。

「和」則包括了主觀感受的「和」和客觀對象的「和」兩方面，從一般地談論「五味」、「五聲」、「五色」之美到「和」。「和」的提出，從美的主觀感受來說，就是要把對味、色、聲的官能快感的追求與真正的美感區分開來；從客觀的對象來說，就是要探尋引起真正美感的對象的構成規律。例如：

且夫鐘不過以動聲，若無射有林，耳弗及也。夫鐘聲以為耳也，耳所不及，非鐘聲也。猶目所不見，不同以為目也。夫目之察度也，不過步武尺寸之間；其察色也，不過墨丈尋常之間。耳之察和也，在清濁之間；其察清濁也，不過一人之所勝，是故先王之製鐘也，大不出鈞，重不過石。度昶量衡於是乎生，大小器用於是乎出，故聖人慎之，今王作鐘也，聽之弗及，比之不度，鐘聲不可以知和，制度不可以出節，無益於樂，而鮮民財，將焉用之。⁵¹

凡無法知和的樂聲，無法貫通順情，容易引發血氣，因而便不符合中和之美的審美標準。

又如《樂記·樂象》所謂：「情深而文明，氣盛而化神，和順積中，英華外發。」這裏的「氣」是「和順積中」的中和概念，至於《艮卦象傳》說：「兼山，艮，君子以思不出其位。」⁵²強調抑制內心的不和諧情感，思慮不超越本位，是情感方面的中和是尚。「發乎情止乎禮」，乃至於孔子所說：「《關雎》樂而不淫，哀而不傷，威而不猛。」⁵³已經化為中國藝術哲學中的適度原則：中和之美。

⁵¹朱熹集註，《四書·中庸·一章》（台北：台灣古籍出版社，1996），頁31。

⁵²《艮卦象傳》

⁵³《論語·八佾》

朱良志歸納儒家的中和思想得出三個要點：⁵⁴

一、中體和用：儒家和諧美學思想當以「中和」為要。中是體，和是用，本立而道生。在「中」的前提下，才能實現「和」。

二、養其中：儒家之「中」與其內在道德性密切相關，是「在中」。「中」為本，也就是《中庸》所說的以誠為本：「誠者，天之道，誠之者，人之道」，「中」是人的修養所能達到的最高境界，所以「中」的哲學中包含的是人格修練的哲學思想，中是性，人生而為人，並稟持此性，但外在的薰染，使人並非能謹守其中，也就是對這個大本的偏離，確立了人人都有「中」，通過修養而歸復大本。

三、中節合度。執中守一，不是二物相對而取其中者，而是扣其兩端，不過之亦無不及。孔子以中庸為至道，他說：「中庸之為德也，其至矣乎，民鮮久矣。」

二、北宋諸儒的美學共題

（一）尋孔顏樂處

「孔顏樂處」之思想源於《論語》。「子曰：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。」⁵⁵「子曰：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！」⁵⁶「點！爾何如？鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作，對曰：異乎三子者之撰。子曰：何傷乎？以各言其志也。曰：暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。夫子喟然歎曰：吾與點也！」⁵⁷

此議題之所以成為宋儒追求的人生境界，受學於周敦頤的二程有云：「昔受

⁵⁴參朱良志，《中國美學十五講》，頁 307-310。

⁵⁵《論語·述而》

⁵⁶《論語·雍也》

⁵⁷《論語·先進》

學於周茂叔，每令尋仲尼顏子樂處，所樂何事？」⁵⁸，據《宋史·道學傳》載，「二程之學亦由此而發源。」⁵⁹周敦頤在《通書》中解釋「孔顏樂處」說道：

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，處之一也。處之一，則能化而齊，故顏子亞聖。⁶⁰

「鮮于侁問：「顏子何以不能改其樂？」子曰：「知其所樂，則知其不改，謂其所樂者何樂也？曰樂道而已。」⁶¹俗人以貧賤爲人生苦境，以富貴爲人生目的，而君子是超越於富貴與貧賤之上的，認爲人生中有著至富至貴、可愛可求乃至比生命還重要的東西，這就是「大」，即成聖成賢的理想。人若見其「大」，必忘其「小」，《通書》多處言及此樂，如：「君子以道充爲貴，身安爲富，故常泰無不足，而銖視軒冕，塵視金玉，其重無加焉爾。」⁶²

周敦頤所倡導的「尋孔顏樂處」之樂，所指的自然而不是指貧窮本身，而是指一種精神上的超越現實和道德的審美境界（美感），這種「樂」實際上就是人類所追求的一種本然狀態意義上的審美境界（存在）。而且不是在專門追求「樂」的情況下實現和獲得的，而是在人們的日常生活中以一種平常的心態（心理態度）自然而然地獲得的。⁶³

⁵⁸朱熹編，《二程集·河南程氏遺書 上冊卷二》（台北：台灣商務印書館，民國63年5月），頁16。

⁵⁹脫脫著，《宋史 道學列傳 卷四百二十七》（台北：中華書局據武英殿本校刊，不載出版年月），頁3。

⁶⁰周敦頤著、桐鄉陸費逵總勘、杭縣高時顯、吳汝霖輯校、杭縣丁輔之監造《通書·顏子》（台北：中華書局據榕村全集本校刊），頁5。

⁶¹程頤、程顥著、桐鄉陸費逵總勘、杭縣高時顯、吳汝霖輯校、杭縣丁輔之監造《二程全書·河南程氏外書·卷七》（台北：中華書局據江寧刻本校刊），頁3。

⁶²周敦頤著、桐鄉陸費逵總勘、杭縣高時顯、吳汝霖輯校、杭縣丁輔之監造《通書·富貴》（台北：中華書局據榕村全集本校刊），頁7。

⁶³鄒其昌，〈朱熹與中國美學精神〉。

在他看來，人生在世，物質上的富貴是人人都所喜愛的，但真正「至富至貴」並不在於「富貴貧賤」等現實的感性東西，而是那種「大」「化而齊」永恆的整體性的生命意識。這就是他所說的與天地參的「立人極」⁶⁴，也就是他所追求的那種體現完美人格的「聖」。周敦頤在《太極圖說》⁶⁵指出：雖然天地萬物生生而變化無窮，但真正體現這一美境的卻是「得其秀而最靈」⁶⁶的人。雖然人會因「五行感動而善惡分」⁶⁷，但唯有「聖人」以「靜」定之，以中正仁義重開生命之本源，「立人極」⁶⁸，「與天地合其德」⁶⁹。此目的就是張揚與天地並生的「聖人」，聖人之本是「誠」⁷⁰，就是「純粹至善」⁷¹。由於聖人可與天地造化生生之德相比肩，甚至還能育萬物，更有着超道德的具有普遍意義的生命意識。有了生意，也就開始有了美。⁷²這種生命意識促使「立人極」走向審美。

然而周敦頤更指出：「希聖」固然是人生中的最大幸福、最大快樂，但絕不是為樂而樂的單純「快樂」，也不是一個完全意義上的道德（功利）範疇，而是一種生命意識蘊涵其間的，具有超功利性質的審美情感、審美享受和審美境界。正是此「樂」為中國人建構「安身立命之所」或「終極關懷」。

⁶⁴周敦頤著，《周子全書·卷二》（台北：台灣商務印書館，不載出版年月），頁 23。

⁶⁵周敦頤著，《周子全書·卷二》（台北：台灣商務印書館，不載出版年月），頁 23。「無極而太極。太極動而生陽，動極而靜。靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而水火木金土。五氣順布，四時行焉。五行，一陰陽也。陰陽，一太極也。太極本無極。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。惟人也得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以仁義中正而主靜，立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。以上為聖人設教，示人為善。「故曰立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。又曰原始返終，故知死生之說。大哉易也，斯其至矣。」

⁶⁶周敦頤著，《周子全書·卷二》（台北：台灣商務印書館，不載出版年月），頁 19。

⁶⁷周敦頤著，《周子全書·卷一》（台北：台灣商務印書館，不載出版年月），頁 5-17。

⁶⁸周敦頤著，《周子全書·卷二》（台北：台灣商務印書館，不載出版年月），頁 23。

⁶⁹周敦頤著，《周子全書·卷二》（台北：台灣商務印書館，不載出版年月），頁 23。

⁷⁰周敦頤著，《周子全書·卷七》（台北：台灣商務印書館，不載出版年月），頁 116。

⁷¹周敦頤著，《周子全書·卷七》（台北：台灣商務印書館，不載出版年月），頁 117。

⁷²鄒其昌著，〈『生生之德』與北宋理學美學的核心問題簡論——朱熹美學核心問題研究前論之一〉。

（二）春即仁即和

宋儒說仁，可以程明道的〈識仁篇〉為例，開頭便說「學者須先識仁，仁者渾然與物同體。」蔡仁厚先生認為：此言「同體」，乃是「同為一體」之意，不是說同一本體，與天地萬物為一體，渾然無物與我，內與外之分隔，便是仁的境界。⁷³而程明道說：「此道與物無對，大，不足以言之。」此時仁更成為一個能感潤通化、與物無對的活體。

仁通內外，無物與我之分隔，所以不與外物為對……與物有隔的生命，乃是封閉窒息而不能感通覺潤的生命，亦可以說是一個不仁的生命……仁是一個活體，它能感、能潤、能通、能化。⁷⁴

藉由「仁」更強調人的心靈境界的和諧，「窮理盡性，以至於命」的內在性靈的圓隔被放到凸出的位置，孔顏樂處、孔樂精神，成了此時期理學家所崇尚的對象。「和風慶雲」的境，色溫氣和的精神，也受到理學的推崇。二程說：「中心斯須不和不樂，則鄙詐之心入之矣。」⁷⁵和諧的心靈就成了諧和天地的基礎。二程特別提倡「春」的精神，春的精神就是仁，就是和。

二程說：「此其肅如秋，其和如春，如秋便是『義以方外』也，如春，觀萬物皆有春意，離夫有詩云：『拍拍滿懷都是春。』」⁷⁶養得心中一團和氣，「綏之斯來，動之斯和」⁷⁷，在和中「感而遂通天下之故。」⁷⁸朱熹也說：「仁，便是個溫和底意思。」「仁是和底意」，他認為修煉仁人之心，就是「保合太和」，養得

⁷³蔡仁厚著，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，民國73年12月），頁77。

⁷⁴蔡仁厚著，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，民國73年12月），頁77-78。

⁷⁵《二程集》

⁷⁶程顥、程頤著《河南程氏遺書》

⁷⁷《詩·大雅·民勞》

⁷⁸《易·繫辭上傳》

胸中一團和氣。⁷⁹

這種「春即仁即和」的審美觀，影響北宋之後的「瀟湘八景」藝術，有山市晴嵐、有遠浦帆歸、有平沙落雁、有瀟湘夜雨、有煙寺晚鐘、有漁村夕照、有江天暮雪、有洞庭秋月。這種審美風尚的變化，反映中國藝術對寧靜悠遠境界的追求、由外在世界走向心靈縱深的過程。中國藝術自北宋以來更重視內在心靈體驗，和諧的中國美學至此更重視人內在心靈的和諧。八景之妙在平和、在悠淡、在空明，更在天地之間人的心靈之安頓。

（三）生生美學的體驗特質

在生生之德中，人的地位凸起。人可參天地化育，而達到天人合一的真善美境界。在這成聖過程中，人必須透過參與而了解天人合一之美，因此在宋代心性之學，感性的自然界與理性倫常的本體界不但沒有分割，反而彼此滲透，吻合一致。「天」和「人」於此皆不只有理性面，更具有情感面。程門高足用「桃仁」、「杏仁」來解釋仁，周敦頤則庭前草不除以見天意，後世傳為佳話。「萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同」；「等閑識得春風面，萬紫千紅總是春」，都是理學家們的著名詩句，這些都是希求在自然世界的生意、春意中顯示、體會、比擬人世的倫常法規，這也是宋明理學的一個重大特徵。⁸⁰

此外對於「仁」，朱熹也有很多闡釋。如「人之所以為人，其理則天地之理，其氣則天地之氣。理無跡，不可見，故於氣觀之。要識仁之意思，是一個渾然溫和之氣，其氣則天地陽春之氣，其理則天地生物之心」⁸¹，「春為仁有箇生意在」⁸²。「春本溫和，故能生物，所以說仁為春」⁸³，就其整體狀貌而言，朱熹認為「仁」

⁷⁹朱良志，《中國美學十五講》，頁 313。

⁸⁰原載李澤厚著，《中國古代思想史論》，文本引自李澤厚著，《華夏美學》（台北：三民書局，民國 85 年 9 月初版），頁 196。

⁸¹朱熹著，《朱子語類·性理三·卷六》。

⁸²朱熹著，《朱子語類·卷一》（台北：台灣商務印書館發行，不載出版年月），頁 35。

⁸³朱熹著，《朱子語類·性理三·卷六》。

是整個「天地人」之「元氣」，「理」與「氣」在此「渾然天成」。就其基本性質和特徵而言，「仁」「是一個渾然溫和之氣，其氣則天地陽春之氣，其理則天地生物之心」，這種「仁」與「元」、「春」同義，所以他強調「尋春」之生命意識。正因為其整體狀貌和性質的原因，所以從把握的方式而言，就應該對「仁」採取整體的、生命體驗之方式去進行。⁸⁴

李澤厚認為儘管理學家都聲稱尊孔孟，但實際上他們既賦與孔子「吾與點也」以新的形上解釋，也超出了孟子的道德人格的主體性，而將它哲學地「聖」化了。宋明理學經常愛講「孔顏樂處」，把它看作人生最高境界，其實就是指這種不怕艱苦而充滿生意、屬倫理超倫理、準審美又超審美的目的論的精神境界。⁸⁵康德的目的論是「自然向人生成」，在某種意義仍可說是客觀目的論，主觀合目的性只是審美世界；宋明理學則以這種「天人合一」、「萬物同體」的主觀目的來標誌人所能達到的超倫理的本體境界，這被看作是人的最高存在。這個本體境界，在外表形式上，確乎與物我兩相忘而非功利的審美快樂和美學心境相似而接近。

86

⁸⁴參蕭裕民著，〈王陽明思想中的喜怒哀樂『發與未發』論題〉（孔孟學報第84期，2006年9月），頁196—210。

⁸⁵原載李澤厚著，《中國古代思想史論》，文本引自李澤厚著，《華夏美學》（台北：三民書局，民國85年9月初版），頁196。

⁸⁶原載李澤厚著，《中國古代思想史論》，文本引自李澤厚著，《華夏美學》（台北：三民書局，民國85年9月初版），頁196。

第三節、陸象山的本心美學氣象

一、本心天心，心同理同

象山的心學首重「心即理」。他首先如此釋「本心」：

仁義者，人之本心也。……愚不肖者不及焉，則蔽於物欲而失其本心；賢者智者過之，則蔽於意見，而失其本心。」⁸⁷

人受天地之中以生，其本心無有不善，吾未嘗不以其本心望之，乃孟子人皆可以為堯舜，齊王可以保民之義。⁸⁸

人之所以異於禽獸幾希，庶民去之，君子存之，去之者，去此心也，此之謂失其本心。⁸⁹

萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉，此吾之本心也。⁹⁰

在象山體系中，「本心」是真正道德的源泉與主體。這裏所謂理，明確指仁義禮智等道德準則、律則。這些道德準則，不是聖人制定的，也不是社會的習俗；而是人人生而既具的「本心」所產生、制定的。換句話說本心自具理則性，心本身即是道德的律則，彷彿康德之語意，可說由於心之自律性即顯示它自己即是立法者。以是吾人只須存養本心，擴充本心，則其自覺自律性，便自能純亦不已地起

⁸⁷陸九淵著，《象山全集·與趙監·卷一》（台北：台灣商務印書館，原式精印大本四部叢刊集部第56冊），頁21。

⁸⁸陸九淵著，《象山全集·與王順伯·卷九》（台北：台灣商務印書館，原式精印大本四部叢刊集部第56冊），頁109。

⁸⁹陸九淵著，《象山全集·與李宰·卷九》（台北：台灣商務印書館，原式精印大本四部叢刊集部第56冊），頁106。

⁹⁰陸九淵著，《象山全集·與曾宅之·卷一》（台北：台灣商務印書館，原式精印大本四部叢刊集部第56冊），頁18。

作用而表現道德行爲。故象山云：「苟此心之存，則此理自明；當惻隱自惻隱，當羞惡、當辭讓、是非在前，自能辦之……所謂溥博淵泉，而時出之。」可知本心即是道德價值的根源，只要開發這個本源，就如溥博之淵泉，而能「時出」之，世間萬德亦便自然由此流出，而沛然莫之能禦了。⁹¹

程明道已經表示：「只心便是天」，「只此便是天地之化」。象山亦云：「四方上下曰宇，古往今來曰宙，宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」又這心同理同之心，乃是超越時空之限隔而絕對普遍的心，吾人之本心既與宇宙無限隔則此與宇宙通而之一的心，即是天心，即是天理，此之謂「心同理同」。⁹²

此心此理既不容有二，則存心明理之道，亦極簡易，故象山曰：「根本苟立，保養不替，自然自新。」「存心即是明理」。「宇宙自有實理，所貴乎學者，爲能明此理耳。此理苟明，自有實行，自有實事，德則實德，行則實行。」⁹³象山所謂的「實理」，亦即陽明所謂「良知天理」，此「天所與我，心所本具」的理，是有根的，實在的，故曰「實理」。

實理顯發而爲行爲，即是「實行」；表現爲人倫日用家國天下之事，即是「實事」；得之於心而凝爲孝弟忠信，即是「實德」。象山常說，天下學問只有二途：「一途議論，一途樸實。」他自稱其學爲「實學、樸學」，並說：「十虛不博一實，吾平生學問無他，只是一實。」⁹⁴

陸象山所強調之心即理，是直接認定了就是性善本體，因此人人都是同此心同此理，理的存在在象山討論中早已視爲當然且必然的前提，如孟子所言之「固有」與「天之所予我者」⁹⁵，象山稱其爲「正理在人心，乃所謂固有」⁹⁶。且在「心

⁹¹蔡仁厚著，《宋明理學南宋篇——心體與性體義指述引》（台北：台灣學生書局，民國 72 年），頁 236。

⁹²蔡仁厚著，《宋明理學南宋篇——心體與性體義指述引》（台北：台灣學生書局，民國 72 年），頁 237-238。

⁹³陸九淵著，《象山全集·與曾宅之·卷一》（台北：台灣商務印書館，原式精印大本四部叢刊集部第 56 冊），頁 18。

⁹⁴陸九淵著，《象山全集·語錄·卷三十四》（台北：台灣商務印書館，原式精印大本四部叢刊集部第 56 冊），頁 258。

⁹⁵孟軻著，《孟子·告子上》：「此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也，此爲大人而已矣。」

⁹⁶陸九淵著，《象山全集·語錄·卷三十四》（台北：台灣商務印書館，原式精印大本四部叢刊集

即理」的結構下，象山調和人心與道心，統合天理與人欲的觀念，如象山所言「心一也人安有二心」⁹⁷、「蓋心一心也，理一理也，至當歸一精義無二，此心此理實不容有二」⁹⁸，象山將理安置於心中，賦予了心與理絕對的普遍性和超越性，即象山所謂的「理乃天下之公理，心乃天下之同心，聖賢之所以為聖賢者不容私而已。」⁹⁹牟先生認為象山之「心即理」係：

本孟子以非分解方式一方面揮斥議論之途，（『天下學術唯兩途，一途樸實，一途議論』），一方面點示斯理坦然明白，是故聖人之道，「孟子之後，至是而始一明」。明者非分解地明之也。¹⁰⁰

王陽明對象山極為尊崇，是以一般陸王連稱，然而陽明又說他「粗些」，《傳習錄》中陽明有關於象山之學的問題：

（九川）又問：陸子之學何如？

先生曰：濂溪明道之後還是象山，只還粗些。

九川曰：看他論學，篇篇說出骨髓，句句似鍼膏肓，卻不見他粗。

先生曰：然。他心上用過工夫，與揣摩依倣求之文義自不同。但細看，有粗處，用功久，當見之。¹⁰¹

牟先生認為陽明說象山「只還粗些」，特別析論道：「就學之風格而言，粗既只由『非分解』而顯，則粗亦只是非分解方式下之遮撥『閑議論』與點示實事

部第 56 冊），頁 258。

⁹⁷陸九淵著，《象山全集·與李宰·卷十一》（台北：台灣商務印書館，原式精印大本四部叢刊集部第 56 冊），頁 106。

⁹⁸陸九淵著，《象山全集·與曾宅之·卷一》（台北：台灣商務印書館，原式精印大本四部叢刊集部第 56 冊），頁 18。

⁹⁹陸九淵著，《象山全集·與唐司法·卷十五》（台北：台灣商務印書館，原式精印大本四部叢刊集部第 56 冊），頁 134。

¹⁰⁰牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》（台北市：學生書局，民國 73 年 11 月，再版），頁 21-22。

¹⁰¹《傳習錄》卷三。

實理之排蕩相，此即粗而非粗，粗只是他人之感想，故粗亦似不可說。」¹⁰²而「陽明之說其『只還粗些』恐亦只是不自覺地以自家『分解地有所立』中的文理密察，氣命周到，與象山『非分解方式』下之雷動風行，推宕飄忽，相質對所引起之主觀的質感。」¹⁰³

但無論如何，王陽明之心係延續象山心學而來，兩者強調之「本心實體」之心，是一種道德理性，其功能是自定道德律則。因此這道德理性也可以稱之為「道德自覺心」。此一「道德自覺心」，即象山之「本心」，亦是康德所謂「智的直覺」。

為象山言，心即理，本心即是天心，以一道德自覺心挺立於天地宇宙之間。此是其心學本旨，是其實學風格，更展現於其人之道德氣象、人格美學中，故即朱子亦每稱羨「陸門弟子氣象多可觀」。

二、先立其大

心是心之所之，亦是心所存主，此乃各人自己生命中之事，故各人志亦推各人自知，人何以能辨自己所志者義或是利？又如何能保證徙義而棄利？象山〈與李宰書〉有云：「天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，人皆具是理，心即理也。」¹⁰⁴「心即理」之心，乃是自具理則性道德的本心，本心是天所與我者，故心所發之志，自然與天地不限隔，而可與天道天理相通，但常人溺於利欲或意見，而把本心遮斷了，只在利欲意見中打滾，此便是象山所謂「主客倒置」，因而才會出現「如在逆旅」的情況。要突破這種困境，象山認為則必須突破利欲意見之關卡，而直透到念慮之萌處，才能與主人（本心）接上頭，此時主人便自會做主，主客分明，義利自辨，所以辨志即是辨義利，而義利之辨的同時，亦即是

¹⁰²牟宗三著，《從陸象山到劉戡山》（台北市：學生書局，民國 73 年 11 月，再版），頁 24。

¹⁰³牟宗三著，《從陸象山到劉戡山》（台北市：學生書局，民國 73 年 11 月，再版），頁 24。

¹⁰⁴陸九淵著，《象山全集·與李宰·卷九》（台北：台灣商務印書館，原式精印大本四部叢刊集部第 56 冊），頁 106。

「復其本心」，本心既復則應事接物之理皆從本心流出，如此自然志於義，自能徙義而棄利。¹⁰⁵

要復本心，自須有工夫，是即所謂「存養」，亦即孟子所謂「養其大體」「先立其大」。象山：「蓋心，一心也，理，一理也，至當歸一，精義無二，此心此理，實不容有二……只存一字，自可使人明得此理，此理本天所與我，非由外鑠，明得此理，即是主宰，真能為主，則外物不能移，邪說不能惑。」¹⁰⁶心既然即是理，自無理外之心，亦無心外之理，存得此心，即可明得此理，明得此理即是復其本心。本心既復，自能自發命令，自定方向以透顯其主宰性，而不移不惑。¹⁰⁷

牟先生對所謂「先立其大」如此論述：

依儒家內聖之教，吾人一切道德實踐性在挺立「大體」以克服小體或主導小體，此是第一關，即「克己復禮」關。如此吾人之生命始能不囿制於感性而自感性中解脫出來而顯其「大體」：「先立乎其大者，則小者弗能奪也」。此亦可曰「挺立」關。挺立出「大體」是分解的表示。但孟子又說：「充實而有光輝之謂大」。此「大」是崇高偉大之大，是綜和的表示。以仁義禮智存心，配義與道，謂之「充實」，「仁義禮智根於心，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」謂之「有光輝」。即充實，又有光輝，此之謂崇高偉大的大（綜和的大）。到此為第二關，此第二關顯崇高之偉大相。¹⁰⁸

¹⁰⁵ 蔡仁厚著，《宋明理學南宋篇——心體與性體義指述引》（台北：台灣學生書局，民國 72 年），頁 234。

¹⁰⁶ 陸九淵著，《象山全集·與李宰·卷九》（台北：台灣商務印書館，原式精印大本四部叢刊集部第 56 冊），頁 106。

¹⁰⁷ 蔡仁厚著，《宋明理學南宋篇——心體與性體義指述引》（台北：台灣學生書局，民國 72 年），頁 235。

¹⁰⁸ 牟宗三著，〈商榷：以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷〉，《牟宗三先生全集 16·康德『判斷力之批判（上）』》，頁 81。

象山一再強調「先立乎其大」的工夫論，於《象山全集》中有相關記載如下：

或有譏先生之教人專欲管歸一路者先生曰吾亦只有一路。¹⁰⁹

近有議吾者云，除了先立乎其大者一句全無技倆，吾聞之曰誠然。¹¹⁰

象山認為只要發明人之所以為人的「本心」，便是「天道性命相貫通」的大義，其道德工夫論乃至審美工夫論簡易直截如此，內聖成德之教的綱領亦正在此。

毛剛伯必強云：「先生之講學也，先欲復本心以為主宰，既得其本心，從此涵養，使日充月明，讀書考古，不過欲明此理，盡此心耳，其教人為學，端緒在此，聞者感動，當時先生與晦翁門徒俱盛，亦各往來問學，晦庵門人乍見先生教門不同，不與解說無益之文義，無定本可說，卒然莫知所從；無何辭去，歸語師友，往往又失其本旨，遂起晦翁之疑，良可慨嘆，或問先生之學自何處入？先生曰：不過切己自反，改過遷善。」又曰：「吾之學問與諸處異者，只是在我全無杜撰，雖千言萬語，只是覺得他底在我不曾添一些。且又曰：「吾之與人言，多就血脈感動他，故人之聽之者易。」

切己自反，改過遷善，直指本心，感動血脈，這便是象山的實學工夫、講學風格及道德氣象。象山講學唯在本孟子發明本心，去一切虛說浮論以及時文之見，此即象山所謂「樸實」，也是他所謂的「易簡工夫」。蓋實事實理，順本心自律而發者，本坦然明白，虛說浮論，扭曲杜撰，徒增蔽障，且足誤引，失其端緒，

¹⁰⁹陸九淵著，《象山全集·語錄上·卷三十四》（台北：台灣商務印書館，原式精印大本四部叢刊集部第56冊），頁267-268。

¹¹⁰陸九淵著，《象山全集·語錄上·卷三十四》（台北：台灣商務印書館，原式精印大本四部叢刊集部第56冊），頁261。

去此蔽障，則顯樸實，乃勝義樸實也。其講學宗旨定在道德實踐，不在追求知識，知識本身自有其獨立意義，但不必與道德實踐有直接而本質的相干，象山以知識之路講道德者為「閑議論」。¹¹¹

牟先生認為，陸象山說：「當惻隱自會惻隱，當羞惡自會羞惡，見親自會孝，見兄自會弟」云云，這也是說的聖境「性之」之平地。¹¹²蓋真善美三者皆由人的特殊能力所凸現。

陸象山云：「平地起土堆」。吾人可說真善美三者皆是經由人的特殊能力於平地上所起的土堆：真是由人的感性、知性，以及知解的理性所起的「現象界之知識」之土堆；善是由人的純粹意志所起的依定然命令而行的「道德行為」之土堆；美則是由人之妙慧之靜觀直感所引起的無任何利害關心，亦不依靠於任何概念的「對於氣化光彩與美術作品之品鑑」之土堆。

113

象山易簡之學的工夫論，即先立其大。象山亦每言：復其「本心」，這本心即牟先生所言之神心、無限心，即智的直覺。故人可以接觸到物之在其自己（物如，物自身，平地），使之朗現於良知良覺、道心玄智、實相般若之面前。此時土堆即消融於平地而歸於平平之一如，現象之真歸於平地之真。¹¹⁴現象之美亦歸於平地之美。

象山之學，極高明之境而道之以中庸實言。復其本心，先立其大朗現人之凸起，終以實際的道德氣象、生活行為感動人心，土堆復歸於平地。「平

¹¹¹蔡仁厚著，《宋明理學南宋篇——心體與性體義指述引》（台北：台灣學生書局，民國72年），頁36-37。

¹¹²牟宗三著，〈商榷：以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷〉，《牟宗三先生全集16·康德『判斷力之批判（上）』》，頁78。

¹¹³牟宗三著，〈商榷：以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷〉，《牟宗三先生全集16·康德『判斷力之批判（上）』》，頁76。

¹¹⁴牟宗三著，〈商榷：以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷〉，《牟宗三先生全集16·康德『判斷力之批判（上）』》，頁77。

平一如」既是其實學境界，亦是其美學境界。

陸象山以心、理言性，屬第一義者，朗現美學、感性學之昇華及人之德性、靈性、神性之美。而朱熹以氣言性，則為第二義者。展現美學、感性學之生發及人之生性、才性、氣性之美。朱陸心性論、本體論之別，亦造就其美學、審美之別。

第四節 朱熹的敬體美學及其缺憾

對朱熹而言，「性」與情都只是心之不同體段而統一於「心」，「心與理一」是朱熹之基本精神——中和。因此朱熹認為「敬」「和」都具有共同的本體，都是心做出的。¹¹⁵朱子認心為「氣之精爽」，把心定位在形下之氣，與理為二，人能踐仁行義，在於心能具理而奉行。

朱子言心能具理，攝理歸心，更認為「自心而言，則心為體，敬和為用」，即「心統敬和」，「敬」有似於「性」，「和」有似於「情」，如此敬就是「喜怒哀樂為發之中」，和則是「發而皆中節之和」，敬是本然之情，和是「已發」之「敬」。¹¹⁶靜時涵養敬心，以求近合未發之中，動時察識情變，以期達於中節之和，此即所謂「敬行於省察之間」。¹¹⁷無論靜時的涵養，動時的察識，都必須有敬以貫之，此之謂「靜養動察，敬貫動靜」。¹¹⁸

「靜養動察，敬貫動態」的工夫格局，亦認為必須先在靜時，漸涵漸澄，才能以涵養敬心所顯發的心知之明，來察識已發之情變，而使之依理而發，以達於中節之和，¹¹⁹

有了存養工夫以「主乎靜」，所以能知覺不昧，雖寂而未嘗不感。¹²⁰是以朱熹主張「先涵養，後察識」，於是在力主「以敬為本」的論述基礎下，朱熹之「格

¹¹⁵參鄒其昌著，〈敬與審美——朱熹美學的基本特性研究〉(網址：<http://www.mianfeilunwen.com>)。

¹¹⁶參鄒其昌著，〈敬與審美——朱熹美學的基本特性研究〉。

¹¹⁷蔡仁厚著，〈朱子工夫論〉《國際朱子學會議論文集》(台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處印行，民國82年5月)，頁592。

¹¹⁸蔡仁厚著，〈朱子工夫論〉《國際朱子學會議論文集》(台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處印行，民國82年5月)，頁592。

¹¹⁹蔡仁厚著，《新儒家的精神方向》(台北：台灣學生書局，民國71年3月)，頁213。

¹²⁰蔡仁厚著，〈朱子工夫論〉《國際朱子學會議論文集》(台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處印行，民國82年5月)，頁592。

物致知」、「知敬雙進」方法論及系統於焉開展。就此意義而言，朱熹之哲學可以概括為「敬體哲學」，而其美學則可謂之「敬體美學」。¹²¹

一、本來生意融融洩洩氣象之「敬」

朱熹建構了一個充滿盎然生機的「仁說」生命理論體系。在這一「仁」之體系中朱熹將外在的自然宇宙和內在的心靈世界融合為一體。人與自然相敬如賓、相互依賴。而這正是人心靈不時在追「尋」著的「宇宙精神」的「仁境」。¹²²對於「敬」與「生意」，朱熹說：

別紙所論敬為求仁之要，此論甚善。所謂心無私慾即是仁之全體，亦是也。但須識得此處便有本來生意融融洩洩氣象，乃為得之耳。顏子不改其樂，是它功夫到後自有樂處，與貧富貴賤了不相關，自是改它不得。仁智壽樂，亦是功夫到此，自然有此效驗。¹²³

朱熹認為「敬」之所以充滿生意，在於「仁」是生意之根本，而「敬」是「求仁之要」。「老者安之，朋友信之，少者懷之」¹²⁴便是出於「仁」的「愛」。而朱熹更認為，要以人類情感中最為濃厚最又分量的「敬」去求「仁」、去「敬畏生命」。其次「敬」本來即是生意融融洩洩氣象，更是體現人之為人的基本性質。如道德情感、審美情感等無一例外都是生命之顯發。¹²⁵因此朱熹說：「敬則萬理俱在。」¹²⁶

¹²¹參鄒其昌著，〈敬與審美——朱熹美學的基本特性研究〉。

¹²²參鄒其昌，〈敬與審美——朱熹美學的基本特性研究〉。

¹²³朱熹著，《朱文公文集·答林德久·卷六十一》（台北：台灣商務印書館，原式精印大本四部叢刊集部第53冊），頁1113。

¹²⁴朱熹集註，《四書·論語·公冶長》（台北：台灣古籍出版社，1996年），頁139。

¹²⁵參鄒其昌，〈敬與審美——朱熹美學的基本特性研究〉。

¹²⁶朱熹著、張伯行輯訂，《朱子語類輯略·卷之二》（台北：台灣商務印書館，不載出版年月），頁70。

正是有了這種對人生、生命之「敬」，才会有顏子的「不改其樂」¹²⁷，如前所述，朱熹的「敬」既是境界也是功夫，是境界與功夫的融合體。又特別注重「知敬雙進」之功夫，強調「人能存得敬，則吾心湛然，天理粲然，無一分著力處，亦無一分不著力處。」¹²⁸所謂「吾心湛然，天理粲然」¹²⁹也就是指在「敬」的溫潤下所獲得的「大樂」。也是顏子能忘於「貧富貴賤」處之泰然而「不改其樂」的原因。

二，「愛」之「敬」

朱熹認為，只是「愛」而無「敬」還不是真正的「愛」，且表現於外在行為之中的「敬」如果缺乏內在真誠的「愛」，那種「敬」也只是一種「偽」「敬」。¹³⁰因此，朱熹主張為愛而敬和為敬而愛，敬愛一體。

愛而不敬，非真愛也；敬而不愛，非真敬也。敬非嚴恭儼恪之謂，
以此為敬，則誤矣。只把做件事，小心畏謹，便是敬。

朱熹的「敬」與「愛」之內在一致性和情感性，導向於審美與道德相互生成性。在美與敬之間，朱熹以「愛」來溝通，¹³¹同時強調只有道德性情感和自然性情感高度和諧地同一於一體，人才會有真正的「美」和「自由」。這種「美」和「自由」也就是朱熹的「愛而敬」與「敬而愛」的統一體。¹³²

¹²⁷朱熹集註，《四書·論語·雍也》（台北：台灣古籍出版社，1996），頁 147。

¹²⁸朱熹著、張伯行輯訂，《朱子語類輯略·卷之二》（台北：台灣商務印書館，不載出版年月），頁 70。

¹²⁹朱熹著、張伯行輯訂，《朱子語類輯略·卷之二》（台北：台灣商務印書館，不載出版年月），頁 70。

¹³⁰參鄒其昌著，〈敬與審美——朱熹美學的基本特性研究〉。

¹³¹參鄒其昌著，〈敬與審美——朱熹美學的基本特性研究〉。

¹³²參鄒其昌著，〈敬與審美——朱熹美學的基本特性研究〉。

在朱熹看來，「敬」並非嚴恭儼格的冷漠刻板態度，而是充滿生意、和樂氣象和溫厚愛人的情感因素。這就是「敬」中有「愛」，由此「敬」中也有「美」。關於這點可在「敬」與「和」、「禮樂」之內在性作更深切的討論。

三，「和樂」之「敬」

「樂」在中國美學中有「七情」之「樂」和「忘情」之「樂」的不同。孔子的「知之者不如好之者，好之者不如樂之者」¹³³，以及文本前面所析論的「尋孔顏樂處」均為一種忘情之樂。

關於「樂」：一種是一般的愉悅，它是與「哀」相對的，是有原因的；一種是不與「哀」相對的，即超越於日常喜怒哀樂之上的「天樂」、「至樂」，它是一種無所原由的「樂」，是一種人生中本來固有之「樂」。朱熹之「理」、「仁」皆認定本然之「樂」也是追求的目標，並且強調以「敬」之方式實現此「樂」。¹³⁴這種「天地境界」之「樂」既是在「常注意」之「敬」中獲得的。¹³⁵那麼朱熹是如何闡述「敬」與「樂」、「和」的呢？

問：禮樂之道，異用同體，如何？曰：禮主於敬，樂主於和，此異用也；皆本之於一心，是同體也。然敬與和，亦只一事。敬則和，和則自然敬。問：敬固能和，和如何能敬？曰：和是碎底敬，敬是合聚底和。蓋發出來無不中節，便是和處。

問：禮樂同體，是敬與和同出於一理否？曰：敬與和同出於一心。曰：謂一理，如何？曰：理亦說得。然言心，卻親切。敬與和，皆是心做。曰：和是在事否？曰：和亦不是在事，在心而見於事。

¹³³朱熹集註，《四書·論語·雍也》（台北：台灣古籍出版社，1996），頁151。

¹³⁴參鄒其昌著，〈敬與審美——朱熹美學的基本特性研究〉。

¹³⁵參鄒其昌著，〈敬與審美——朱熹美學的基本特性研究〉。

自心而言，則心為體，敬和為用；以敬對和而言，則敬為體，和為用。敬是喜怒哀樂未發之中，和是發而皆中節之和。才敬，便自然和。敬存於此，則氤氳磅礴，自然而和。

惟其有所見，則可欲之幾了然在目，自然樂於從事，欲罷不能，而其敬日躋矣。¹³⁶

朱熹認為「敬」與「和」雖異但都本於一「心」。而「樂」則在於「和」、「愛」。儘管兩者有別，但同出於「情」。「禮」、「樂」其實正是人類情感之顯現狀態和不同的表現形式。他以「心統性情」的原則來闡述「中和」包括「敬」與「和」問題的。認為「性」與「情」都只是「心」之不同體，進而統一於「心」。「敬」是本然之情，「和」是「已發」之「敬」，由此以敬對和而言，則敬為體，和為用，但都統一於「心」。

正是「敬」與「和」之間的這種內在一致性，朱熹認為，「敬與和」只是一件事，有「敬」則必然有「氤氳磅礴，自然而和」之氣象，「和」中自然也有「敬」。在朱熹看來「敬」與「和」是相同的，「敬」與「和」之相同又構成「敬」與「中和」「禮樂」之融通合一。「中和」與「禮樂」既是一體，「敬」自然通向「和樂」之境界，具有著明顯之美學特徵和意義。朱熹還以「鳶飛魚躍」¹³⁷「活潑潑地」¹³⁸之生動意象來描述「敬」之美感，以強調「敬」自有「天理流行」「全體呈現」之妙處，而「敬」之美更體現為一種崇高美之形態。

¹³⁶朱熹著，《朱文公文集·答程允夫·卷四十一》（台北：台灣商務印書館，原式精印大本四部叢刊集部第53冊），頁691。

¹³⁷朱熹著，《朱文公文集·答呂子約·卷四十八》（台北：台灣商務印書館，原式精印大本四部叢刊集部第53冊），頁825。

¹³⁸朱熹著，《朱文公文集·答呂子約·卷四十八》（台北：台灣商務印書館，原式精印大本四部叢刊集部第53冊），頁825。

四，「敬體美學」及其缺憾

朱子析心、理爲二，否認心之爲理之根源，可以自立道德法則。象山並不把心侷限在形、氣一層，而直接承續孟子所言「本心」、「良知」，因而朱熹之「心不即理」的見解，在當時即受到象山強烈的質疑反駁。象山以心、理言性，屬第一義者，而朱熹以氣言性，則爲第二義者。朱陸心性論、本體論之別，亦造就其美學、審美之別。

對朱熹，牟先生曾提出「繼別爲宗」的說法，將上承孔孟以下先秦儒家的本原型而引申發展……有義理的轉向……故落於大學講格物窮理，而對於道體性體心體的體悟，發生了偏差而有歧出。¹³⁹

所以在道德實踐上，他亦脫離宋明儒大宗的「逆覺體證」的路，而順承伊川「涵養需用敬，進學則在致知」二語，開出了「靜養動察」、「即物窮理」的工夫格局。¹⁴⁰

朱熹的敬體美學無論是生意融融之「敬」、「愛」之「敬」，還是「和樂」之「敬」都貫穿一基本精神：即對人生道德和自然宇宙之崇高精神。這種崇高精神實爲中國文化之本根，此「超道德境界」「審美境界」都必須「精神的創造」。這雖有其「自然發展」之必然性，但人要獲得「道德境界」或「天地境界」都必須「自覺地用一種功夫」。¹⁴¹無論是「對於宇宙有完全底覺解」之「知天」，還是「對於人生有完全底覺解」之「知性」。「盡心知命以知天」，人之地位不在於對自然宇宙的外在征服，而在真正參與自然宇宙的造化神奇，並由其中生生不息的剛健精神獲得創生新義。

¹³⁹蔡仁厚著，《新儒家的精神方向》（台北：台灣學生書局，民國71年3月），頁176。

¹⁴⁰蔡仁厚著，《宋明理學·南宋篇》（台北：台灣學生書局，民國73年9月），頁8。

¹⁴¹參鄒其昌著，〈敬與審美——朱熹美學的基本特性研究〉。

然而朱子認心、性爲二，以「心統性情」、「心統敬和」，其「敬體美學」乃承宋儒「中和之美」論述而有一下轉者。析心、理爲二，則理只是靜態橫攝之理，敬亦只是「敬貫動靜、始終」之敬。又言：「理無情意（感性），無計度（工具理性），無造作（靈性創造）。」故其「理」終成一靜態之存在，將原初性善論之「性」轉成一泛存有論的存有之性，以是其「敬體之美」亦不得不外離而遙契地掛搭於性理原則、即「一超絕的知性（神智）之設計」的理念之上。造成牟先生所謂的「外離」缺憾：

「內合」者「內切地合而近之」之謂也。這樣好得能顯審美判斷之特性，但是當康德以合目的性原則為審美判斷之超越的原則，並環繞此超越的原則以自由表現（遊戲）中的想像力與知性之諧和一致之心靈狀態以及「共感」來說明審美判斷之量相、關係相與程度相，並進而依據此超越的原則來證成審美判斷之普遍性與必然性為合法時，他是出乎其位地用「外離」之方法的。「外離」者「外開地離而遠之」之謂也。這「外開地離而遠之」便顯一「不切合相」。因這方法之不切合，所以他反不能顯審美之所以為審美，反而沖淡了審美。¹⁴²

朱子那靜態橫攝的理體、敬體，成爲「它但只是一個『外開地離而遠之，只是言之成理地不決定地推而明知而非持之有故地決定地證明之』的概念。」何以如此？牟先生在討論康德的美學鴻溝時表示：

這便與原初之「不依靠任何概念」相衝突。這便是對於審美判斷之外離式的表示，即「外開地離而遠之」之表示。這外離式的表示關鍵於其所說的合目的性之原則。由此主觀的形式的合目的性之原則，審美判斷必遠離地

¹⁴²牟宗三著，〈商榷：以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷〉，《牟宗三先生全集 16·康德『判斷力之批判（上）』》，頁 52。

掛搭於「超感觸者」之理念上。此感觸者之理念當即是所預設的「一超絕的知性(神智)之設計」之理念。這個理念對審美判斷而言，不是一個「內合」的概念，即不是一個「內切地合而近之以便決定而證明之」的概念；它但只是一個「外開地離而遠之，只是言之成理地不決定地推而明知而非持之有故地決定地證明之」的概念。

審美判斷必須是「不在推理程序中」的直感判斷，它決不是一推理程序中的判斷。有美感而能下審美判斷的人亦非無理性，但他的理性既非邏輯的理性，亦非道德的理性，因此，他的審美判斷既非道德的判斷，亦非邏輯推理中的判斷。(把審美判斷一定要外離地掛搭於一不決定的概念上以為其遍效性之基礎，這便是以理性的眼光看其可能性。但康德亦說我們並非到處皆用理性之眼光看一物，因此，遂有「無目的性的合目的性」之弔詭語。¹⁴³

由於主觀的形式的合目的性之原則，審美判斷必遠離地掛搭於「超感觸者」之理念、即康德所預設的「一超絕的知性(神智)之設計」之理念，亦即朱子所預設的靜態橫攝、既無情意(感性)、無計度(工具理性)，亦無造作(靈性創造)之性理原則之上。這個理念對審美判斷而言，不是「內合」的概念，卻是一「外離」的概念。為成就此一不決定的概念，以為審美判斷遍效性之基礎，故不得不外離而遙契地掛搭於「無目的的合目的性」原則之上。以此康德的美學鴻溝，亦成朱熹的美學鴻溝。

¹⁴³牟宗三著，〈商榷：以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷〉，《牟宗三先生全集 16·康德『判斷力之批判(上)』》，頁 66-67。