

### 第三章、陽明美學本體論

#### 第一節、心學進路

「良知」是王陽明心學體系的核心思想，通過對「良知」的背景、內涵及「致良知」的途徑進行梳理，王陽明認「良知」為道德意識的主體，是萬物賴以存在的根據，強調人之成德過程始於道德本心的覺醒。然而基本上來說，王陽明談心首先是從個體意義上來講的，而不是一味地從本體意義來說，毛保華認為從個體入手來理解王陽明的心學範疇，再從個體上升到良能才能進一步把握他所謂的本體之心。<sup>1</sup>

汝若為著耳目口鼻四肢，要非禮勿視聽言動時，豈是汝之耳目口鼻四肢自能勿視聽言動？須由汝心。這視聽言動，皆是汝心。汝心之動發竅於目。汝心之聽發竅於耳。汝心之言發發竅於口，汝心之動發竅於四肢，若無汝心便無耳目口鼻，所謂汝心亦不專是那一團血肉，若是那一團血肉，如今已死的人那一團血肉還在，緣何不能視聽言動？所謂汝心，卻是那能視聽言動的，這個便是性。<sup>2</sup>

說體（理）的功能在用（氣）上表現，此處陽明把心看做是個主宰之心，這個「汝心」即是「吾心」乃從個體推衍的角度來談心，蓋「汝心」、「吾心」本是我固有之的個體之心，可以推衍出人皆有之的群體之心。普遍的良知本心，皆落

<sup>1</sup>毛保華著，〈王陽明心學之心〉（孔孟月刊第三十六卷第3期，民國86年11月），頁22。

<sup>2</sup>王陽明著，《陽明全集·傳習錄·卷下》。

實於個體而為具體表現，實踐者都是一個個之人，但人同此心，心同此理。人們的視聽言動，都是由「吾心」、「汝心」所發，離開了個體之心，人便無所謂禮義。而視聽言動本指個人的言行，<sup>3</sup>這個所發的「汝心」、「吾心」是個必須對自己全然負責之心，也是一個具有強烈實踐性、實發性的心。

所以他強調：「心一也，未雜於人謂之道心，雜以人為謂之人心，程子謂人心即人欲，道心即天理，語若分析而意實得之，今日道心為主而人心聽命，是二心也。天理人欲不並立，安有天理為主，人欲又從而聽命者？」<sup>4</sup> 在陽明看來心只有一個。所謂的道心、人心只是從程度而言，道心不過得理為正，人心不過失理為雜，都是這一個個「汝心」、「吾心」，只要此心能夠純正，就是道心，此心雜偏就是人心，道心是此心，人心也是此心。他並不將「道心即天理」的道心理解為心外之心，此心要麼是純正的道心，要麼是偏雜的人心，二者之間不存在一個聽命的過程，個人只能聽命於自己，個人的行為也只能聽於每一個自己的心，個人的心純正其行為就是善，個人的心雜偏其行為就是惡。

5

而朱熹認為一切均以理為依據，他說：「宇宙之間，一理而已，天得之而為天，地得之而為地，而凡生於天地之間者，又各得之以為性。」<sup>6</sup>理作為本體無處不在，無法不有，天、地、物均以理為存在的依據，換句話說，理作為本體，自然貫穿整個朱熹哲學之中，其本體論、認識論、倫理觀、歷史觀中均體現出理的作用，所有的範疇都要圍繞理而展開，而且均要理佔據對立中的上位。

陽明認為：「心即理也，天下又有心外之事、心外之理乎？」<sup>7</sup>心即理是王陽明的第一原理，尋求心的本體。<sup>8</sup>

<sup>3</sup>毛保華著，〈王陽明心學之心〉（孔孟月刊第三十六卷第3期，民國86年11月），頁22。

<sup>4</sup>王陽明著，《陽明全集·傳習錄·徐愛引言》。

<sup>5</sup>毛保華著，〈王陽明心學之心〉（孔孟月刊第三十六卷第3期，民國86年11月），頁23。

<sup>6</sup>朱熹著，〈王文正公文集〉卷七十。

<sup>7</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·卷一》台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版，頁。

<sup>8</sup>毛保華著，〈王陽明心學之心〉（孔孟月刊第三十六卷第3期，民國86年11月），頁23。

惟乾問：「知如何是心之本體？」

王陽明答曰：「知是理之靈處，就其主宰處說便是良心，就其稟賦處說便謂之性。」<sup>9</sup>

可知王陽明所謂的「知」就是心之本體，且可稱為「心」，稱為「性」，又如「至善是心的本體」<sup>10</sup>，「心即理」<sup>11</sup>，則「心之本體」同於天理、性、理。換句話說心之本體與天理、心、性、良知等相通，只是由不同角度的稱謂，此外，王陽明對於「心之本體」又有如心之本體「原自不動，心之本體即是性，性即是理。」<sup>12</sup>「心之本體，固無分於動靜也。」<sup>13</sup>的描述，在在都傾向於體用意義下之本體意涵。

## 一、心即理

在「心即理」的前提下，王陽明所論之心為道德本心之心，道德本心自然知惻隱、知是非、知辭讓、知羞惡，惻隱、羞惡、辭讓、是非無須預學即能知能行，此乃不學而能、不慮而知的良能良知，道德本心就是此知仁知義，知是知非的良知，若將良知之「知」做為認知意義的知，而為一切知識的基本，則為錯誤。<sup>14</sup>

心即理之心乃為本心，所言之理扣緊德性而說的理，孟子原本列舉四端以彰本心之妙用，是非之心只是其中一樣，如今王陽明獨將知是知非的良知提升上來

---

<sup>9</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·薛侃錄》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)，頁55。

<sup>10</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·徐愛錄·卷上》(台北：廣文書局，民國83年5月3版)，頁2。

<sup>11</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·徐愛錄·卷上》(台北：廣文書局，民國83年5月3版)，頁2。

<sup>12</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·徐愛錄·卷上》(台北：廣文書局，民國83年5月3版)，頁18。

<sup>13</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·答陸原靜書·卷中》(台北：廣文書局，民國83年5月3版)，頁87。

<sup>14</sup>鄧秀梅著，〈王陽明論『心外無物，心外無事』之詮解〉(人文社會學報2005年3月1期)，頁19。

以之代表本心，云：

良知只是個是非之心。是非只是個好惡，只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。是非兩字是個大規矩，巧處則存乎其人。<sup>15</sup>

王陽明所說的良知，雖承自孟子，其意義不全同於孟子，他是就其所言之是非之心智而言良知，將「智」冒上來而通於於仁義禮之中，通徹於心德之全部，以彰著並保住心之超越性、涵蓋性、主宰性，純粹至善無對性。<sup>16</sup>良知者，即是心之本體也，其作用即知是非、定善惡，除此之外心亦無其他內容，陽明說：

知只是一個天理自然明覺發現處，只是一個真誠惻怛，便是他本體，故致此良知，真誠惻怛事親便是孝，致此真誠惻怛以從兄便是弟。致此真誠惻怛以事君便是忠。只是一個良知，一個真誠惻怛。<sup>17</sup>

陽明直接將孟子的四端收歸於一個「良知」上講，真誠惻坦就是良知的本體，意即它的最內在的本性，此個最內在的本性遇種種特殊的機緣，便自然會表現為各種不同的天理，這些天理均是良知所自然明覺之而自發表現者，故王陽明常說「良知之天理」，天理不能從良知處割離，它不是良知之對象，乃即在良知本身的真誠坦惻處，且是良知自然明覺之所呈現。<sup>18</sup>而此良知者人心之真正本性發用之主體，良知作為人心之真正主體即為存天理去人欲之主宰者，存天理去人欲之活動皆直接在人心中進行，<sup>19</sup>進行時即為以良知為主導性之主體，故而良知

---

<sup>15</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷下》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)，頁150。

<sup>16</sup>鄧秀梅著，〈王陽明論『心外無物，心外無事』之詮解〉(人文社會學報2005年3月1期)，頁19。

<sup>17</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·答聶文蔚·卷下》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)，頁109。

<sup>18</sup>牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》(台北：台灣學生書局，1990年2月)，頁218。

<sup>19</sup>杜保瑞著，〈王陽明功夫哲學進路的哲學體系探究〉，網址：[homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/1con/57.htm](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/1con/57.htm) - 191k -，檢索日期：2009年3月1日。

即人心體貼天地萬物的共同原理時的真正主體，良知即是人心，即是人心以天理為主宰時之主體狀態，良知發動即能體貼天理，即能體貼本體，本體即是人心中之真正主宰之價值原理，此一價值原理即是善的意志，即是與天地萬物共同同體的原理，即是天理即是天道即是道體。<sup>20</sup>

總而言之，儒家本體論哲學的問題意識是以價值義的終極原理為本體之義涵，此一本體義涵是共天地萬物之本質性本性，此一本體義涵是即在人心之無私不隔之感通中即得體現，即是以人倫活動之仁義本心體現，體現時即為人心在良知發用中之狀態，良知實存，因本體是人與天地萬物之共同本體，本體即是人心之良知，因本體即是在人心之在於良知發用中而見出者。<sup>21</sup>良知即便不發用亦實存，人心之活動乃以價值為目標，價值即本體，人心之活動即以本體為主導，即人心之良知發用，人心只要願為發用即有良知以為主導，此中需有功夫，此一良知主體即為本體，此一本體即為天理，此一天理即在人性之中，此一人性即為人心活動之真正主宰，此一主宰即為至善之道德意志，此一至善之道德意志即為儒者為學之用功所在。<sup>22</sup>

儒學說的本體即是天地萬物之總原理，這個總原理即作為價值的根源，這個價值的根源又作為人心之主宰，故而人心之主宰即是本體，即是天地萬物之總原理，此本體既規範著天地萬物的運行原理，亦規範著人心的價值活動，此本體既由天道的作用呈現之，亦由人心的實踐活動而彰顯之。此人心之主宰以良知名，良是本體在人心的寄名，是人心的真正主體性。<sup>23</sup>

蓋良知只是一箇天理自然明覺發見處，只是一箇真誠惻怛，便是他本

---

<sup>20</sup>杜保瑞著，〈王陽明功夫哲學進路的哲學體系探究〉，網址：  
homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/1con/57.htm - 191k -，檢索日期：2009年3月1日。

<sup>21</sup>杜保瑞著，〈王陽明功夫哲學進路的哲學體系探究〉，網址：  
homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/1con/57.htm - 191k -，檢索日期：2009年3月1日。

<sup>22</sup>杜保瑞著，〈王陽明功夫哲學進路的哲學體系探究〉，網址：  
homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/1con/57.htm - 191k -，檢索日期：2009年3月1日。

<sup>23</sup>杜保瑞著，〈王陽明功夫哲學進路的哲學體系探究〉，網址：  
homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/1con/57.htm - 191k -，檢索日期：2009年3月1日。

體……良知只是一箇，隨他發見流行處，當下具足，更無去來，不須假借……此良知之妙用，所以無方體，無窮盡，語大天下莫能載，語小天下莫能破者也。<sup>24</sup>

先生曰：「先天而天弗違」，天即良知也。「後天而奉天時」，良知即天也。<sup>25</sup>

性無不善，故知無不良。良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體，人人之所同具者也，但不能不昏蔽於物欲，故須學以去其昏蔽，然於良知之本體，初不能有加損於毫末也。知無不良，而中、寂、大公未能全者，是昏蔽之未盡去，而存之未純耳。體既良知之體，用即良知之用，寧復有超然於體用之外者乎？<sup>26</sup>

談本體即是要談主體價值活動的方向。本體既是良知，則良知必即如本體之恆存於天地之間之恆存於主體之心中，主體有昏蔽之時，但主體得以提起良知之可能性卻是恆存的，如此才有學人之必然得以修養成聖之可能。至於主體之時有昏蔽的氣性生命問題，王陽明是不關切的，王陽明關切功夫，功夫即提起良知以爲人心之真正主宰性，故而當下即超克氣性昏蔽的狀態，故而亦毋須在知識上繼續追究。當良知完全充擴發揮，即是人心一依於天理，即是與天地之本體合一，此即聖人之境界，追求聖人即是儒學價值之最終目標。<sup>27</sup>參見其言：

知是心之本體，心自然會知，見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，

<sup>24</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·答聶文蔚·卷下》（台北：黎明文化事業公司，民國 78 年 5 月 3 版），頁 109。

<sup>25</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·錢德洪錄·卷下》（台北：黎明文化事業公司，民國 78 年 5 月 3 版），頁 149。

<sup>26</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·答陸原靜書·卷中》（台北：黎明文化事業公司，民國 78 年 5 月 3 版），頁 87。

<sup>27</sup>杜保瑞著，〈王陽明功夫哲學進路的哲學體系探究〉，網址：  
[homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/1con/57.htm](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/1con/57.htm) - 191k - ，檢索日期：2009 年 3 月 1 日。

自然知惻隱，此便是良知，不假外求。<sup>28</sup>

來書云：良知亦有起處，云云。此或聽之末審。良知者，心之本體，即前所謂恆照者也。心之本體，無起無不起，雖妄念之發，而良知未嘗不在，但人不知存，則有時而或放耳，雖昏塞之極，而良知未嘗不明，但人不知察，則有時而或蔽耳。雖有時而或放，其體實未嘗不在也，存之而已耳，雖有時而或蔽，其體實未嘗不明也，察之而已耳。若謂真知亦有起處，則是有時而不在也，非其本體之謂矣。<sup>29</sup>

惟乾問「知如何是心之本體？」先生曰「知是理之靈處，就其主宰處說便謂之心，就其稟賦處說便謂之性，孩提之童，無不知愛其親，無不知敬其兄，只是這個靈能不為私欲遮隔，充拓得盡，便完全是他本體，便與天地合德，自聖人以下，不能無蔽，故須格物以致其知。<sup>30</sup>

良知只是箇是非之心，是非只是箇好惡，只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。<sup>31</sup>

七情順其自然之流行，皆是良知之目，不可分別善惡，但不可有所著。七情有著，俱謂之欲，俱為良知之蔽。然纔有著時，良知亦自會覺，覺即蔽去，復其體矣。此處能勘得破，方是簡易透徹功夫。<sup>32</sup>

這個既是人心主體之本性的人性與天地萬物共同的原理的本體，是有一個明確的價值上的義涵的，此即是善的義涵，亦言為至善，為仁義禮知等，此是儒學

---

<sup>28</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·徐愛錄·卷上》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版），頁9。

<sup>29</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·答陸原靜書·卷中》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版），頁86。

<sup>30</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·薛侃錄·卷上》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版），頁55。

<sup>31</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·錢德洪錄·卷下》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版），頁150。

<sup>32</sup>劉桂標著，〈論王陽明心即理說的心性論涵義(上)〉（香港人文哲學會網頁 <http://www.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp>，檢索日期：2009年3月21日）

與道佛價值觀念之絕對差異之處。<sup>33</sup>

## 二、良知與誠、仁、樂

若心即理即良知，那麼要如何保持此良知？即是所謂的「致良知」，他說「吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。」<sup>34</sup>此種道德之知為主、認知之知為輔的格物不斷展現的結果，就是王陽明所說的「事事物物皆得其理」。<sup>35</sup>

要致良知，王陽明提出三項法則，首先要能：「慎獨即良知」，又云：「誠意即良知」<sup>36</sup>，保持良知實體之「誠」於無損墜，即是存體，能使靈覺常存，不流於昏昧放逸，才是戒懼工夫。這種致良知的工夫，一在自反自省，一在克制私欲，故慎獨存誠才能致良知以養德。<sup>37</sup>

此致良知亦為仁體的不斷展現，不論是直接或是間接，都將使事事物物得其理，這即是良知仁體潤澤涵蓋萬物之義。而事事物物之得其理，如果就人而言，就是父父子子、夫夫婦婦，在良知仁體的涵蓋範圍內，父盡其父之道，而使子相應而盡其子之道，夫盡其夫之道，而使妻相應而盡其妻之道，推而廣之，君臣、兄弟、朋友等等人倫，也因良知仁體而各盡其道。如果就人與周遭環境而言，也因良知仁體的潤澤，而可以各得其所。

意之所在便是物，如意在於事親，即事親便是一物，意在於事君，即事君

<sup>33</sup>杜保瑞著，〈儒家工夫理論的進路與型態〉（網址：<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/9ord/ph10123.htm> - 82k -，檢索日期：2009年3月12日）

<sup>34</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷中》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版）。

<sup>35</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷中》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版）。

<sup>36</sup>黃公偉著，《中國哲學史》（台北：帕米爾書店，民國60年11月再版）。

<sup>37</sup>吳宗立著，〈王陽明的知行教育〉（菁莪季刊第13卷第4期，民國91年1月）。

便是一物，意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物，意在於親聽言動，即視聽言動便是一物，所以某說無心外之物，無心外之理。<sup>38</sup>

這段言物就是物之所在，對於致良知的疑難，全在此「物」字之訓解上發，亦全有賴於此物字之詳細考慮而得決，王陽明在此所謂「物」是吾日常生活所牽連之種種行爲也，實即具體之種種生活相也。<sup>39</sup>

既是生活相或生活行爲，自必繫於吾之心意，吾之每一生活，每一行爲，吾自必對之負全部責任，吾既對之負全部責任，自必統於吾之心意。<sup>40</sup>吾心心正意誠，則吾之生活行爲自必一歸於正，而無有不正，無有不正者即一皆爲吾心良知天理之所潤澤而貫徹也，亦即皆爲心律所主宰也，心律即在天心中，故心外無理也。而心不懸空，必及於種種生活行爲，生活行爲對心而言，雖是客物，不似心律之即在天心中，<sup>41</sup>是以雖客物而實在心律之主宰中，故曰心外無物也。此言離「心之意向」，無可言生活行爲也，是以生活行爲不能離心而獨在。

其次，從物如其如的層次來看事事物物得其理，則是一種萬物靜觀皆自得的美學境界。對於萬物之知覺，沒有主觀我好惡之干擾，沒有虛妄分別之產生，所知覺之感覺與料，其再現與歸位，就完全以萬物之自身爲主，因而可以如物之所如。在此狀態之下，萬物之爲吾人所知覺，就是如其如的萬物，其所自具的天真與生意，就完全展現於吾人之知覺之中。此如鳶飛魚躍，在知覺鳶之飛、魚之躍，同時感覺其中的自由與自在，而有諸如 海闊憑魚躍、天空任鳥飛等等的詩意境界。

### 三、心外無物

<sup>38</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷上》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)。

<sup>39</sup>牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》(台北：台灣學生書局，民國73年11月初版)，頁245。

<sup>40</sup>牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》(台北：台灣學生書局，民國73年11月初版)，頁245。

<sup>41</sup>牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》(台北：台灣學生書局，民國73年11月初版)，頁246。

陽明既標舉「良知」為入道之門，其存有論亦必從「致良知」談起。

耳、目、口、鼻、四肢、身也，非心安能視聽言動？心欲視聽言動，無耳、目、口、鼻、四肢，亦不能。故無心則無身，無身則無心。但指其充塞處言之謂之身，指其主宰處言之謂之心，指心之發動處謂之意，指意之靈明處謂之知，指意之涉著處謂之物，只是一件。<sup>42</sup>

明白心之體即為明覺感應之良知，則不應懷疑陽明所倡者有「專求本心，遂遺物理」<sup>43</sup>之虞，此中之「物理」乃行為物、行為事之理，非謂自然物之構造之理，事事物物皆為吾心所制，於此應當孝親，故言物理皆不外乎吾心，外吾心而求物理，無物矣；遺物理而求吾心，吾心亦不知何物也。若此心寂然不動，感而遂通，本無善惡，或善、或惡那是軀殼起念以後的事，與心性了無交涉。基於此，亦可明白何以王陽明強調「心外無理，心外無義，心外無善。」<sup>44</sup>在王陽明〈與王純甫書〉中曾論及：

心外無物，心外無事，心外無理，心外無善，吾心之處事物，純乎天理而無人偽之雜，謂之善，非在事物上定所可求也，處物為義，是吾心之得其宜也，義非在外可襲而取也，格者格此也，致者致此也。<sup>45</sup>

緣於心即是道德本心，理亦是指道理之理，自然心外無理，心外無義，義

<sup>42</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷下》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)，頁116。

<sup>43</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷中》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)。

<sup>44</sup>王陽明、桐鄉陸費達總勘、杭縣高時顯、吳汝霖輯校、杭縣丁輔之監造，《陽明全書·卷四·與王純甫》(台北：中華書局據明謝氏刻本校刊)，頁9。

<sup>45</sup>王陽明、桐鄉陸費達總勘、杭縣高時顯、吳汝霖輯校、杭縣丁輔之監造，《陽明全書·卷四·與王純甫》(台北：中華書局據明謝氏刻本校刊)，頁9。

理皆由心所自定，此義大率為研究陽明學者所肯認。<sup>46</sup>以其主宰之發動而言，則謂之意；以其發動之明覺而言，則謂之知；以其明覺之感應而言，則謂之物。」<sup>47</sup>或如「良知是造化的精靈」<sup>48</sup>、以及遊南鎮看花等對答，在在顯示此中之物，絕不僅限於行為物，它應該可以擴大至一般物而說，王陽明談良知不止於道德行為而已，它也縱攝一般存有，換言之，王陽明之良知學不僅是道德學，也是存有論。<sup>49</sup>

將「物」一律視為行為之「事」者，陳來曾經指出：「『意之所在為物』是要為『物』下一個定義，……這裡的『物』並不是泛指山川草木等物，而是指『事』。就是說，『心外無物』這個命題在一開始提出來時，主要是指『事』而言。<sup>50</sup>」除此外，他尚認為「意」所指向的，也可以是僅作為意識之中的對象，他說：在王陽明這個「意之所在為物」的定義中，作為意之所在之物顯然包括兩種，一種是意所指向的實在之物或意識已投入其中的現實活動，一種是僅作為意識之中的對象。就是說，在「意之所在便是物」中他並未規定物（事）一定是客觀的、外在的、現成的，這個意之所在可以是存在的，也可以是非存在的即僅僅是觀念的；可以是實物，也可以僅僅是意識之流中的對象。因而他所強調的「意」必須有其對象，有其內容，至於對象是否實在並不重要，因為他要強調的是意向行為本身。<sup>51</sup>事實上「物」也僅僅是個觀念而已。

對於王陽明來說，「物」主要不是指現實的東西，而是指意向之物，即呈現在意識中的東西。<sup>52</sup>他的「意之所在便是物」的命題根本正是要把物歸結為意念，只有把格物的物歸結為意念，才能把「格物」解釋為「格心」，心外無物的意義

---

<sup>46</sup>鄧秀梅著，〈王陽明論『心外無物，心外無事』之詮解〉（人文社會學報2005年3月1期），頁20。

<sup>47</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·答羅整菴少宰書·卷中》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版），頁102。

<sup>48</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷下》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版），頁139。

<sup>49</sup>鄧秀梅著，〈王陽明論『心外無物，心外無事』之詮解〉（人文社會學報2005年3月1期），頁20。

<sup>50</sup>陳來著，《宋明理學》（遼寧市：遼寧教育出版社，1992年版），頁265

<sup>51</sup>陳來著，《宋明理學》（遼寧市：遼寧教育出版社，1992年版），頁265

<sup>52</sup>陳來著，《宋明理學》（遼寧市：遼寧教育出版社，1992年版），頁266。

就是要人在心上做格物工夫。<sup>53</sup>對於王陽明的「意之所在爲物」，無可否認他的確強調人的各種現實活動均離不開意念的貫注，意念之發若爲善，則此行爲便是善，反之則爲惡。此言即用來凸顯意念從不虛發，意必著於事而有，由是彰顯道德之不離日常百用。事物道德性的根源是發自道德本心，是「心即理」之心，不是來自「意」。<sup>54</sup>

陽明在談到心與情的關係時，便肯定了這一點：「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，謂之七情。七情俱是人心合有的。」<sup>55</sup>相對於理性的靈明覺知，情感屬於感性經驗的序列，王陽明將七情視爲人心的題中應有之義，同時即意味著對先驗的心體與經驗的內容作了溝通。<sup>56</sup>此外，尚包含了理，它是理和個體意識的綜合統一。其意在於理作爲普遍規範，總是超越個體的存在，而表現爲一種外在要求，以對象性的方式存在吾人面前，這樣，不免導致理是理，我是我，難以溝通二者。只有將揚棄理之普遍規範的對象性，將其化爲主體意識，才能真正使道德實踐受其制約。所謂心即理，首先便意味著普遍之理與個體意識的融合。<sup>57</sup>這種解釋相當獨特，也頗能表達「意」的特色。接著，作爲「意之所在」的物，便不同於本然的存在，所謂本然的存在總是外在於主體意識，意即未爲主體所作用；至於意所在之物，已爲意識所作用並進入意識之域的存在。<sup>58</sup>

親、君、民等物唯有在意識之光照射其上時，才獲得道德實踐的意義。而這些物，並不是意識在外部時空中構造一個物質世界，而是通過心體的外化；意向活動，賦予存在以某種意義，並由此建構主體的意義世界；而所謂心外無物，亦非指本然之物：自在之物不能離開心體而存在，而是指意義世界作爲進入意識之

---

<sup>53</sup>陳來著，《宋明理學》（遼寧市：遼寧教育出版社，1992年版），頁266。

<sup>54</sup>鄧秀梅著，〈王陽明論『心外無物，心外無事』之詮解〉（人文社會學報2005年3月1期），頁20。

<sup>55</sup>王陽明著、桐鄉陸費達總勘、杭縣高時顯、吳汝霖輯校、杭縣丁輔之監造，《陽明全書·卷三·與王純甫》（台北：中華書局據明謝氏刻本校刊），頁16。

<sup>56</sup>楊國榮著，《良知與心體》（台北市：洪葉文化事業有限公司，民國88年版），頁85。

<sup>57</sup>楊國榮著，《良知與心體》（台北市：洪葉文化事業有限公司，民國88年版），頁108。

<sup>58</sup>鄧秀梅著，〈王陽明論『心外無物，心外無事』之詮解〉（人文社會學報2005年3月1期），頁20。

域的存在，總是相對於主體才具有現實意義。<sup>59</sup>然而陽明論心並非止於道德律而已，他在肯定心體有先天的普遍必然之理的同時，又將其與經驗內容與感性存在聯而繫之，此即王陽明與程朱相異之處。

#### 四、良知明覺

良知當然是一種知，但並非一般的知。良知作為一種特殊的知，孟子規定為「不慮而知」，即是說它無須乎理智的思索。顯然，這就是某種「直觀」(Anschauung/intuition)。這種分辨，在陽明心學中得到了更為明晰的展示。就「良知」之狹義而言，王陽明認為，在《孟子》仁義禮知「四端」中，惟有「知」是良知：「孟子云：『是非之心，知也；是非之心，人皆有之。即所謂良知也；良知者，孟子所謂『是非之心，人皆有之』者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之『良知』。』<sup>60</sup>據此，顯然，四端中的仁、義、禮，均在狹義「良知」範疇之外。因為，這裡作為本體的心與作為直觀的知是分說的：「心者，身之主也；而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也。」<sup>61</sup>良知能知善知惡，知是知非，孟子、陽明所說的良知首先是內向的直觀：是內在地觀其心。

陽明所認為的良知，既為一種特殊的知，更可為一人皆有之的普遍地知。它先是內向的，而非外向的。既然外在超越物已經被懸擱起來，那麼良知的對象就只能是某種內在意識本身。所以陽明明確指出：「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用。故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。」<sup>62</sup>，知的對象即是物；但良知的對象不是外在的超越之物，而是普遍本質的知。陽明指出：「不知吾

<sup>59</sup>楊國榮著，《良知與心體》（台北市：洪葉文化事業有限公司，民國88年版），頁108。

<sup>60</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·大學問》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版）。

<sup>61</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·大學問》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版）。

<sup>62</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·答歐陽崇一·卷中》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版）。

身之疾痛，無是非之心者也；是非之心，不慮而知，不學而能，所謂『良知』也：良知之在人心，無間於聖愚，天下古今之所同」<sup>63</sup>；由此可見，此處作為直覺的狹義「良知」與現象學的「本質直觀」、「本質的看」是極為契合的。

這種純粹本質，在心學中就是被直觀到的本體良心。而這本體良心是「自身所予」的（self-given）。所謂自身所予，就是這個觀念自己呈現出來。它自己原就是如此的，而非任何外在超越之物的給予：既非經驗所予，也非邏輯所予；既非物質世界所予，也非上天所予。<sup>64</sup>這種「自己如此」的自然只能在意識中自己如此地呈現出來，「吾心之本體，自然靈昭明覺者也」<sup>65</sup>；這種呈現，正是良知的直觀：「心自然會知：見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱」<sup>66</sup>。此便是良知，不假外求。但良知是需要發動的，亦即孟子所謂「先立乎其大者」。換句話說，首要的問題在於：如何才能發動良知？所謂發動良知，即孟子所謂「動心」。<sup>67</sup>

問題在於：心如何才能顯發？孟子所舉典型之例是：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。」<sup>68</sup>此時此刻，良知便被發動了。王陽明明確地說：「見孺子入井，自然知惻隱，此便是良知」<sup>69</sup>。無論何人，但凡良心未泯，忽然看見一個小孩要掉進井裡的一剎那，必然心動，即是良心的當下呈現，亦即良知的直覺作用。此即所謂「不慮而知」，亦即沒有任何的思慮算計，「非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」<sup>70</sup>然而問題在於，「乍

<sup>63</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·答聶文蔚·卷中》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版）。

<sup>64</sup>〈儒家良知論——陽明心學與胡塞爾現象學比較研究（網址：[www.govyi.com/paper/n3/t/200605/59381\\_3.shtml](http://www.govyi.com/paper/n3/t/200605/59381_3.shtml) - 21k -，檢索日期：2009年3月15日）。

<sup>65</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·大學問》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版）。

<sup>66</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·徐愛錄·卷上》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版），頁9。

<sup>67</sup>〈儒家良知論——陽明心學與胡塞爾現象學比較研究（網址：[www.govyi.com/paper/n3/t/200605/59381\\_3.shtml](http://www.govyi.com/paper/n3/t/200605/59381_3.shtml) - 21k -，檢索日期：2009年3月15日）。

<sup>68</sup>朱熹集註，《四書 孟子 公孫丑上》（台北：台灣古籍出版社，1996），頁423-424。

<sup>69</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷上》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版）。

<sup>70</sup>朱熹集註，《四書 孟子 公孫丑上》（台北：台灣古籍出版社，1996），頁423-424。

見孺子將入於井」乃是一個經驗現象，是外在的超越物。超越物是經驗的，如何能夠保證它所發動的就是先驗的態度？物是有善有惡的，如何才能保證此時其心之動乃是良知的發動、而非惡意的萌動？如果未能確立心學態度，此心在感物時就不可能保證被發動的是良知；然而陽明心學已經解決了這個疑難問題。

他在四句教法中的第三句「知善知惡是良知」<sup>71</sup>。所謂「知善知惡」，根據上句「有善有惡意之動」<sup>72</sup>來看：善惡，從意到事、物皆良知之所知。即如上例孺子入井，其善惡並不在孺子，「赤子匍匐將入井，非赤子之罪也」<sup>73</sup>；這裡的善惡在於意本身。所以，王陽明解決問題的思路便是：良知自然便會知善知惡。他說：「凡意念之發，吾心之良知無有不自知者：其善歟？惟吾心之良知自知之；其不善歟？亦惟吾心之良知自知之」<sup>74</sup>。此處關鍵仍在於前文所論：良知本是「自然」亦即「自己如此」的、「自身所予」的原初意識：「心自然會知：見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱。此便是良知，不假外求。」<sup>75</sup>先驗的現象學態度或心學態度的確立，固然被發動於某種經驗的外緣；然而經受發動而起的態度並非先驗的態度，卻是先驗意識自己如此的自明的判斷。<sup>76</sup>

牟先生以為陽明的「良知明覺」即類同於康德所論之「智的直覺」。他說：

人可以有智的直覺，此在儒家即為良知明覺（一體的仁心）之感應，在道家即為玄智，在佛家即為般若智，故人可以接觸到物之在其自己，使之朗現於良知明覺、道心玄智、實相般若之面前。<sup>77</sup>

<sup>71</sup>王陽明著，《王陽明全集·王陽明年譜三》卷35。

<sup>72</sup>王陽明著，《王陽明全集·王陽明年譜三》卷35。

<sup>73</sup>朱熹集註，《四書 孟子 滕文公上》（台北：台灣古籍出版社，1996），頁476。

<sup>74</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·大學問》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版）。

<sup>75</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·徐愛錄·卷上》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版），頁9。

<sup>76</sup>〈儒家良知論——陽明心學與胡塞爾現象學比較研究（網址：

[www.govyi.com/paper/n3/t/200605/59381\\_3.shtml](http://www.govyi.com/paper/n3/t/200605/59381_3.shtml) - 21k - ，檢索日期：2009年3月15日）。

<sup>77</sup>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。

## 五、大學問

既然每個人都具有天之所予的良知，那麼「人人自有，箇箇圓成，便能大以成大，小以成小，不假外慕，無不自足，」在這樣的良知天賦的前提下，知識便不是唯一或最高的價值，只要從個人自覺做起，體悟良知良能，推而至於解決社會、國家乃至天下的根本問題，他依傍《大學》的架構立說：

大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。

若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也，豈惟大人，雖小人之心亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而為一體也。孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴殫觫，而必有不忍之心，是其仁之與鳥獸而為一體也。鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而為一體也。草木猶有生意者也，見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，仁之與瓦石而為一體也。

是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之。是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也，是故謂之「明德」。小人之心既已分隔隘陋矣，而其一體之仁猶能不昧若此者，是其未動於欲，而未蔽於私之時也。及其動于欲，蔽於私，而利害相攻，忿怒相激，則將戕物紀類，無所不為，其甚至有骨肉相殘者，而一體之仁亡矣。是故苟無私欲之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁猶大人也；一有私欲之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋猶小人矣。故夫為大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳。非能於本體之外，而有所增益之也。<sup>78</sup>

<sup>78</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·大學問》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)。

接著他說：「明明德者，立其天地萬物一體之體也，親民者，達其天地萬物一體之用也，故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。」<sup>79</sup>自覺良知是體，而致其良知為用，促令親民而致社會和平，天下猶一家，不過復人人本體之同然，使無私欲之蔽而已，並非以外在之規範手段，強行制之。也才有真正親民的實質意義。王陽明重新倡導了「大學」，實亦倡導一種「普及化」的小人之學－「小學」：即凡夫俗婦亦可以為聖人(錢穆語)。導生「反經典」、「個人主義」之風潮。

簡要言之他的〈大學問〉認為：

(一) 大學之道，在明明德：「大學」既是「大人之學」，是學作聖賢之人的學問，也就是追求自我實現、人格完美、生命智慧與生命實踐的學問。而這樣的人格的特色即為「大人者，以天地萬物為一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。」<sup>80</sup>在「心即理」的境界，不但能感通於身邊的親友，還能感通於完全陌生的他人，還可以感通於人之外的動物與生物，甚至於可以不妄自獨大人類，而將自己與人類置於大自然中，而體會到與大自然間的一體感；自我、人類在宇宙中是重要的，是唯一的，是不可缺少的；但自我與人類不是獨大的，與其他生物與無生物間是互為主體、互相參與與贊助的生機。

這種天人合一的理想境界，正應當體悟與實踐這樣的一體之仁。這樣的一體之仁，也就是「心即理」的心，也是其理，也正是人所本來具有的光明德性。所謂：「是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之，是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也，是故謂之明德。」<sup>81</sup>這種光明的德性，固然天生俱有，但仍然會被私慾所遮蔽，所以：「故夫為大人之學者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳。非能於本體之外而有所增益之也。」<sup>82</sup>

<sup>79</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·大學問》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)。

<sup>80</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·大學問》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)。

<sup>81</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·大學問》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)。

<sup>82</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·大學問》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)。

所以這種「明德」不是由外力所加，是本然俱有的；是被開顯、發現的，不是被改造出來的；是由自己自覺地努力而發展出來，是自我的實現；此生命的寶藏是內涵於自己的生命之內，不在外面；也唯有自己有責任，有權力，有能力去打開這個源頭活水。

（二）在親民，在止於至善：親民所表現的正是與「明明德」之體用二面的一致性：「明明德者，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。」<sup>83</sup>一個心即理並邁向致良知過程的人，正朝向體悟出天地萬物為一體；有此體悟的人，面對著天地萬物，自然會超越自我中心，對王陽明而言，一個在內在體悟走向明明德者，必然外顯出「親民」，王陽明說：「至善者，明德、親民之極則也……至善之發見，是而是焉，非而非焉……而不容少有議擬增損於其間也。……明明德親民而不止於至善，亡其本矣。」<sup>84</sup>但假如不能堅持到徹底，亦會有弊端。例如，不能堅持「心即理」的，就會走向「外吾心以求物理」<sup>85</sup>，而追求外在知識的支離決裂之途。

依據王陽明看法，「明明德」與「親民」，一是內含之體，一是外顯之用；也就是說，一個自覺地努力去致良知的人，不但實現了自我，也同時覺悟到真正的自我乃是與天地萬物為一體；而這種一體，在面對他所關心到的萬事萬物時，自然會顯露出一體之仁；也就會自然地流露出對萬物之親愛與感通。其次，外顯的「親民」與內含的「明明德」是一體之二面，由此在「親民」之達用時，不能脫離「明明德」之本體。換句話說，明明德，親民與止於至善，可謂是大人之學的三綱領。

這三綱領，王陽明以「心即理」為預設下，重新詮釋成是孟子「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」的傳承。是堅持不懈地通過親身的體驗，覺解出

---

<sup>83</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·大學問》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版）。

<sup>84</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·大學問》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版）。

<sup>85</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·大學問》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版）。

本然俱有的「明德」；而此「明德」之極致，正是體悟出「天地萬物為一體之仁」；如此的「明德」與「仁」，面對著天地萬物，自然會流露出「親民」的態度與行動。如此「明明德」與「親民」是追求完善人生境界的一體二面的總目標。

## 第二節、樂是心之本體

樂從廣義上來看有感性快感與精神愉悅之分，就美學而言審美愉悅和娛樂性愉悅是有聯繫的。這種聯繫主要表現在：其一，審美愉悅和娛樂性愉悅，都是主體實踐活動的結果，而且，從活動的最終效應看，兩者都以主體的快樂作為主要追求目的，而且在快樂目的實現時，主體的心身都表現為一種興奮、自由甚至陶醉、忘我的狀態。其二，兩種愉悅的獲得都從感官對對象的接觸開始，因此，外界事物的刺激，感官對刺激形成反應，最終引發主體心身的愉悅是它們共有的過程。可以說，這兩種愉悅都是以感官感受為前提的，沒有感官的直接參與，審美愉悅或娛樂性愉悅都不可能實現。而且審美所借助的感官主要是視聽，主體欣賞、觀照對象必須與對象保持一定的距離，不能也不會佔有對象或對對象造成傷害；美感產生時主體的愉悅是由觀照對象的形式及形式引發的聯想引起的，主體對對象進行審美觀照時，不涉及利害和功利，而此便是「愉悅之無目的性」。

其三，感官的審美活動進行時，都離不開由主客體雙方共同組織而成的某一特定條件，即能夠讓主體和客體相互影響、相互作用的特殊環境或氛圍。在這個環境或氛圍中，主客體既是環境或氛圍的構成要素，同時還共同參與了存在於這個環境中的某種特殊性的活動，而主體所獲得的愉悅，正是這種特殊性活動所產生的一種結果。<sup>86</sup>

宋儒所謂聖賢之真樂，更側重於精神愉悅，但無論是感性的快感或精神的愉

---

<sup>86</sup>李大西著，〈審美愉悅與娛樂性愉悅的聯繫與區別〉（中國論文下載中心，網址：[www.studa.net/meixue/090209/10535414.html](http://www.studa.net/meixue/090209/10535414.html) - 33k -，檢索日期：2009年4月13日）。

悅，都滲入了某種情感的認同，感性快感在最初的快感中已有好惡之情，是蘊含著經驗的內容。<sup>87</sup>然而自周敦頤之後，尋孔顏之樂一直為理學家們津津樂道的話題，且對程朱而言：孔顏之樂實為一理性化的精神境界，而與感性情感相對。<sup>88</sup>

因此王陽明之樂，也循著宋儒指涉的方向，樂也被賦予不同的意涵，蕭裕民就思想體系的各相關部份，以及論樂各相關文獻相互驗證以為判斷，認為王陽明論樂所指稱的意涵主要有三種：本體層的本體真樂、發用層的心安之樂、以及發用層的七情之樂的感性情緒。<sup>89</sup>

### 一、本體之樂

「樂是心之本體」，亦即以樂作為本體的異稱，這是不於七情之樂的一種，至於如果說「為己」是重在個體人格的完善，以達到一種內聖的「初心」境界的話，那麼「無我」就重在個體融化於群體，凸出人的社會性本質特徵。因此，王陽明說：「夫聖人之心，以天地萬物為一體，其視天下之人，無外內遠近，凡有血氣，皆其昆弟赤子之親，莫不欲安全而教養之，以遂其萬物一體之念。」<sup>90</sup>又說：「大人者，以天地萬物為一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。……豈惟大人？雖小人之心亦莫不然。」<sup>91</sup>王陽明這裡的「人」既指個體的「大人」也指被「教養」的「小人」。他強調，一個人應具備「為己」內在修養的素質，更要有「與萬物一體」的追求。這種追求就是內在的修養與社會的相融合、做到個人要履行其社會責任，把自身的利益與他人的社會的利益結合起來。也就是強

---

<sup>87</sup>楊國榮著，〈心性之辯：從孟子到王陽明——兼論王陽明重建心體的理論意蘊〉（孔孟學報，第七十二期），頁 163。

<sup>88</sup>楊國榮著，〈心性之辯：從孟子到王陽明——兼論王陽明重建心體的理論意蘊〉（孔孟學報，第七十二期），頁 163。

<sup>89</sup>蕭裕民著，《王陽明思想中一個應被重視的部份——『樂』》（台中：興大中文學報第十七期，2005 年 6 月），頁 578。

<sup>90</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·大學問》（台北：黎明文化事業公司，民國 78 年 5 月 3 版）。

<sup>91</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·大學問》（台北：黎明文化事業公司，民國 78 年 5 月 3 版）。

調一種「無我」的精神。

王陽明進一步指出「人心本是天然之理，精精明明，無纖介染，只是一無我而已……古先聖人許多好處，也只是無我而已。」<sup>92</sup>這種「無我」精神也是王陽明一直追求保持「真己」的「孔顏樂處」的高度自由的境界。那麼「孔顏樂處」是什麼涵義呢？依王陽明的理解，就是那種「復此心之本體」<sup>93</sup>的「以天地萬物為一體，欣合和暢」<sup>94</sup>的超越個體名利貧富窮達舒服的高度自由的精神境界。<sup>95</sup>在這裡陽明所體現的是一種無目的的合目的的美感境界。他稱這種境界為「樂」。

他的「樂」也不是一般意義上的感性刺激的快樂，而是具本體意義的。他在區分作為心之本體與七情之樂的同時，又強調本體之樂並不外於七情之樂，七情作為情，總有其自然流露面一面，<sup>96</sup>因此他說：「樂是心之本體。」<sup>97</sup>又說：「良知即是樂之本體。」<sup>98</sup>由此，我們可以看出，王陽明的「良知」是一個將道德論、認識論、價值論、境界論等融合為一的範疇。正是「良知」的這種由「道德性」向「超道德性」的「擴張」，使其內涵大大豐富而審美化，與審美有著極其內在的關係。<sup>99</sup>

來書云：昔周茂叔每令伯淳尋仲尼，顏子樂處。敢問是樂也，與七情之樂同乎、否乎、若同，則常人之一遂所欲，皆能樂矣，何必聖賢？若別有真

<sup>92</sup>王陽明著、桐鄉陸費達總勘、杭縣高時顯、吳汝霖輯校、杭縣丁輔之監造，《陽明全書·卷三》（台北：中華書局據明謝氏刻本校刊），頁 27。

<sup>93</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷中》（台北：黎明文化事業公司，民國 78 年 5 月 3 版）。

<sup>94</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷中》（台北：黎明文化事業公司，民國 78 年 5 月 3 版）。

<sup>95</sup>鄒其昌著，〈良知與審美——王陽明美學思想核心問題研究〉（論文天下論文網，2007 年 11 月 25 日，網址：[www.lunwentianxia.com/product.free.9838852.2/-34k-](http://www.lunwentianxia.com/product.free.9838852.2/-34k-)，檢索日期：2009 年 3 月 10 日）

<sup>96</sup>楊國榮著，〈心性之辯：從孟子到王陽明——兼論王陽明重建心體的理論意蘊〉（孔孟學報，第七十二期），頁 163。

<sup>97</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷下》（台北：黎明文化事業公司，民國 78 年 5 月 3 版）。

<sup>98</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷下》（台北：黎明文化事業公司，民國 78 年 5 月 3 版）。

<sup>99</sup>鄒其昌著，〈論王守仁的美學體驗特質〉（網址：<http://www.confucius2000.com/confucian/lwsrmxdtyxzhi.htm>，檢索日期：2009 年 4 月 1 日）

樂，則聖賢之遇大憂、大怒、大驚、大懼之事，此樂亦在否乎？且君子之心常存戒懼，是蓋終身之憂也，惡得樂？澄平生多悶，未常見真樂之走，令切願尋之。<sup>100</sup>

王陽明的回答是：

樂是心之本體，雖不同於七情之樂，而亦不外於七情之樂；雖則聖賢別有真樂，而亦常人之所同有，但常人有之而不自知，反自求許多憂苦，自加迷棄。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。每與原靜論，無非此意，而原靜尚有「何道可得」之問，是猶未免於騎驢覓驢之蔽也。<sup>101</sup>

就陽明所論的本體而言，本體是一，心之本體也就是等於本體，故其意就是把樂當作全等於本體，也就是以樂作為本體的異稱，把樂置於本體層次的地位來論述。陽明「此樂出於七情，而不同於七情。」之樂若即若離於感性經驗。

王陽明也認為可以由七情之樂的得到與否看真樂本體之復與不復，陽明說：「悅則本體漸復矣。」<sup>102</sup>發用層的意念符合良知本體在發用層的良知的判斷方向，不產生因意念違反發用層良知所造成的矛盾，便能得發用層上的樂，故時習復此「心之本體」——亦即「真樂」——的功夫而復本體以致能感到悅樂時，此即發用符合本體之徵兆，這是就結果推知原因，故說「悅則本體漸復矣。」<sup>103</sup>陽明既就復其本體、致良知以言復真樂本體，又就發用層的悅樂說「則本體漸復」

---

<sup>100</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·答陸原靜書·卷中》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)，頁95。

<sup>101</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·答陸原靜書·卷中》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)，頁95。

<sup>102</sup>王陽明著，《陽明全集·與黃勉之二·卷五》。

<sup>103</sup>王陽明著，《陽明全集·與黃勉之二·卷五》。

<sup>104</sup>，認為發用層悅樂是本體之復的必要條件，就此可知本體之復是發用層次樂的原因之一。<sup>105</sup>復本體同時是回復真樂本體，也就獲得發用層次之樂的方法、功夫，對於真樂本體的功夫，與發用層次之樂，關係密切，另外由此也更能明白陽明所說的：「雖則聖賢別有真樂，而亦常人之所同有，但常人有之而不自知，反自求許多憂苦，自加迷棄。」<sup>106</sup>實因本體之不能純然展現，被自加的許多外在因素所掩蔽，一方面無法認得其本體之樂，一方面無法順其真樂本體之發用，有違本體之發用有發用層之樂。<sup>107</sup>

同時樂作為心之本體，聖人、常人初非有別。只是常人不能像聖人那樣有真樂，主要在於自尋憂苦迷棄，為世遷所累，不能保持一種澄明的「虛靈」心境狀態。這種「虛靈」的心理狀態是審美活動得以進行的前提。「虛靈」不是無知無認的空虛，而是一種精神充實、不為世遷所累和自由的狀態。由此，一旦體悟到「良知」，「反身而誠」<sup>108</sup>，那活潑潑、怡悅自得的「孔顏之樂」也就朗現了。為此，他提出了審美體驗的兩種基本方式即頓悟式的「覺」和漸悟式的「體」。<sup>109</sup>所謂「覺」就是指主體的心理活動，是自我醒悟，對人生真諦的瞬間把握，同時也是自我心靈的昇華。又說：「可知是體來聽講不同。我初與講時，知爾只是忽易，未有滋味。只是這個要妙，再體到深處，日見不同是無窮的。」<sup>110</sup>如果前者「覺」只注重了「頓悟」方式的話，那麼，這裡「體」則關注的是那種漸進性的生命體驗過程的方式。對作為「至樂」境界的「良知」的體驗，也是如此。

除了真樂本體之外，在本體層另外心安與七情之樂之另一類，在實用層皆是

---

<sup>104</sup>王陽明著，《陽明全集·與黃勉之二·卷五》。

<sup>105</sup>蕭裕民著，《王陽明思想中一個應被重視的部份——『樂』》(台中：興大中文學報第十七期，2005年6月)，頁583。

<sup>106</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷中》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)。

<sup>107</sup>蕭裕民著，《王陽明思想中一個應被重視的部份——『樂』》(台中：興大中文學報第十七期，2005年6月)，頁584。

<sup>108</sup>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。

<sup>109</sup>鄒其昌著，〈論王守仁美學的體驗特質〉(網址：[www.confucius2000.com/confucian/lwsrmxdtvxzhi.htm](http://www.confucius2000.com/confucian/lwsrmxdtvxzhi.htm) - 14k -，檢索日期：2009年3月13日)。

<sup>110</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷下》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)。

可以感知的樂，且皆與本體有關。

## 二、心安之樂

王陽明亦以「樂」稱之的「心安」，還包含類似的盡心、自得等，這種樂即為本章節所要析論的「心安之樂」。<sup>111</sup> 所謂心安之樂，最直接的文獻在：

問：「樂是心之本體，不知遇大故，於哀哭時，此樂還在否？」

先生曰：「須是大哭一番了方樂，不哭便不樂矣，雖哭，此心安處即是樂也，本體未嘗有動。」<sup>112</sup>

此段文獻關於「哭」有兩個部份可以留意，其一為重點放在「哭」時；發用層的情在一般的情況下哀樂不會並存，發用層既哀哭，則王陽明的回答中，前兩個「樂」字皆不是屬情之樂的指稱，而本體本是樂，且本體不因發用層的影響，而有所變動，故此處「哭」而樂的「樂」字，是異於「本體真樂」與「屬情之樂」的另外一種指稱<sup>113</sup>，其二為重點放在哭「了」；哭完之後哀之情得到抒發而不鬱積，在相連的時間順序上，「哭」完之後雖然情緒狀態可以恢復清爽坦然，但不至於轉成七情之屬的快樂喜悅，故而「哭了」之樂，也是不同於「屬情之樂」，且也如前述異於「本體真樂」，故從此角度理解，也是「樂」的另外一種指稱。既其理，哀之情發於本體之自然，哀則哭，是順性之行爲與表達，若不哭，則違哀之情，與順任本體自然而發之情有所矛盾，亦違反知發用之是非的良知，故無

<sup>111</sup>蕭裕民著，《王陽明思想中一個應被重視的部份——『樂』》(台中：興大中文學報第十七期，2005年6月)，頁578。

<sup>112</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷下》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)，頁151。

<sup>113</sup>蕭裕民著，《王陽明思想中一個應被重視的部份——『樂』》(台中：興大中文學報第十七期，2005年6月)，頁584。

法心安。

王陽明在此處說，「此心安處即是樂也」<sup>114</sup>，是把發用層意念與行為「依順本體自然發用而符合良知之知」的「心安」定義為樂，無法心安即不是「依順本體自然發用而符合良知之知」，亦有違「依順本體自然發用而符合良知之知」定義下的心安之樂，是故不哭即不樂也。<sup>115</sup>而既然心安之樂以及哀哭皆在發用層，本體真樂本不受影響，所以說「本體未嘗有動」，故若遇大故哀哭，除無時不在的「本體真樂」仍在以外，亦有心安之樂。<sup>116</sup>

何以心安可以被區分成王陽明所說的樂的一種類別？由於本體層次純然的價值源頭，被決定為正面的定義，沒有負面的成份，故此處心所指的不是本體層次的用法，而且有負面意義的「不安」也不會是在本體層次，可感知到不安，也不是本體層次，故心之安不安是在發用層次上說，與真樂本體不同。心安，是意念與行為順良知本體發用之知是之非之知，不與此知產生違背矛盾，故心可安，然而心安時，其情未必一定是七情之樂，故心安與七情之樂有異，甚至是在與「情」不相類的範疇之下，即不同於「本體真樂」與「七情之樂」之另一種樂「七情之樂」，在此所謂此心安「樂」之處，帶有個別殊異性的含意，也就是屬於發用層次的心安，是「應物」而有安與不安之別，安也是在興某人事物的互動上而安。<sup>117</sup>

在「依順本體自然發用而符合良知之知」之心安為「樂」且不定與七情之樂並存的定義之下，包括循理而樂、盡心而樂、誠而樂以及自得、灑落，都是屬於心安之樂一類。<sup>118</sup>

心安之樂既是心之符合本體良知發用之「知是知非」之知的價值方向，既是

---

<sup>114</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷下》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)，頁151。

<sup>115</sup>蕭裕民著，《王陽明思想中一個應被重視的部份——『樂』》(台中：興大中文學報第十七期，2005年6月)，頁585。

<sup>116</sup>蕭裕民著，《王陽明思想中一個應被重視的部份——『樂』》(台中：興大中文學報第十七期，2005年6月)，頁585。

<sup>117</sup>蕭裕民著，《王陽明思想中一個應被重視的部份——『樂』》(台中：興大中文學報第十七期，2005年6月)，頁585-386。

<sup>118</sup>蕭裕民著，《王陽明思想中一個應被重視的部份——『樂』》(台中：興大中文學報第十七期，2005年6月)，頁584。

順應本體之發用，既是理之循、心之書、意之誠等等，也皆是良知之致，則懌心安之戕而言，若有所謂不樂，便是良知之未致，未能循理而行，王陽明認為這些不能循理而行、意不能誠，心不能補的原因，都是受私意蒙蔽所致。從善惡的角度而言，這些是「惡」、是「非」，而同時也是導致無法心安的不樂之因，王陽明的功夫目標既是致良知，致良知也就是去除這些蒙蔽，也就是心安，而心安是樂，故也可以說致良知工夫就是得樂的功夫，故尋求心安之樂，也可以說是尋樂、得樂之學。<sup>119</sup>

### 第三節、良知／樂的審美判斷

上述對王陽明「良知」幾個方面的把握來看，「良知」具有道德性，強調人的社會性和人不同於其它動物的本性；更具有超道德性，強調人的那種體現個體生命存在的情感、價值、境界和意義等。人畢竟是一個動物性和非動物性相統一的、感性和理性相統一的、現實存在和精神境界相統一的生命存在體，因此有著極其豐富的內涵和意義。而王陽明的「良知」所具有的超道德性的真正意義和價值，也就在於它正是人的這種豐富蘊涵的某種標示。由此王陽明的「良知」走出道德性，進入超道德性而逐步地獲得了審美的意味，進入了一個人自己所創造的意義世界、審美世界和「永恆」的世界。怎樣進入這個世界呢？王陽明提出了一個極為便利的方法和策略。那就是「致良知」。那麼對「良知」又是如何「致」法呢？陽明認為「良知」是一個活生生的世界、一個生命整體，要完整地把握它、認識它、闡釋它等，不能也不可能只通過對它的解剖用支離破碎的方式來獲得。而必須要用自己全身心的情感、生命等去體驗、去發現、去構造新的意義世界。因此「良知」之所「致」，用現代的話語言之就是「體驗」「良知」之意。「良知」

---

<sup>119</sup>蕭裕民著，《王陽明思想中一個應被重視的部份——『樂』》(台中：興大中文學報第十七期，2005年6月)，頁587。

之「體驗」就成了王陽明的主體話語。「良知體驗」也就成了陽明美學思想的核心或特質。

### 一、「良知是造化的精靈」與「無對」

王陽明的良知教以人之道德實踐作為歸宿，即良知作為人先天的道德意識，它是判斷一切現實是非善惡的標準，順良知之發，則一切行為無不合天理，由此王陽明強調「致良知」為學問的主要工夫。而另一方面，當王陽明的視野從人類社會擴展到整個宇宙時，良知又超越了作為心之本體的存在形式，上而為「造化的精靈」，它「與物無對」，它「生天生地」，天地萬物都以之作為存在的基礎與本質，這樣在存有論的意義上良知就成為一種實體性的存在。

而超越道德性，「良知」就具有了更為廣泛意義並提升為宇宙生命的主體、世界萬物的「靈明」。<sup>120</sup>在王陽明看來，人的生命之所以能夠生生不息、川流不止，就在於人心中有「良知」。<sup>121</sup>良知是生命的源泉；良知是「造化生生不息之理，雖瀰漫周遍，無處不是，然其流行發生，亦只有個漸，所以生生不息」<sup>122</sup>。良知是「天植靈根」<sup>123</sup>，在人心中是須臾不可間斷的。如果「著了私累」<sup>124</sup>、被物慾遮蔽，「良知」那種活潑潑的生機就不能顯發，沒有了良知，人也就如同禽獸毫無人性。

---

<sup>120</sup>鄒其昌著，〈良知與審美——王陽明美學思想核心問題研究〉（論文天下論文網，2007年11月25日，網址：[www.lunwentianxia.com/product.free.9838852.2/-34k](http://www.lunwentianxia.com/product.free.9838852.2/-34k)，檢索日期：2009年3月10日）

<sup>121</sup>鄒其昌著，〈良知與審美——王陽明美學思想核心問題研究〉（論文天下論文網，2007年11月25日，網址：[www.lunwentianxia.com/product.free.9838852.2/-34k](http://www.lunwentianxia.com/product.free.9838852.2/-34k)，檢索日期：2009年3月10日）

<sup>122</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷上》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版）。

<sup>123</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷下》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版）。

<sup>124</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷下》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版）。

「良知」不僅是人的生命意義的內在根據，而且也是天地萬物的「精靈」。<sup>125</sup>他說：「天地間活潑潑地無非此理，便是良知的流行不息。」<sup>126</sup>又說：「良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。」<sup>127</sup>把「良知」看作是造化萬物的主體，而世界萬物的產生、發展、變化等都是「良知」的發用流行或展開。一般的觀點認為，王陽明把「良知」作為宇宙的主宰就是把主觀的精神作為世界萬物的宇宙論根源，是唯心的。王陽明這種凸顯「良知」的做法，其目的是關注人、重視人在與世界的溝通中所起的主導性作用。

可知充天塞地中間，只有這箇靈明。人只為形體自間隔了。我的靈明，便是天、地、鬼、神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰地高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼、神沒有我的靈明，誰去辨他吉、凶、災、祥？天、地、鬼、神、萬物，離卻我的靈明，便沒有天、地、鬼、神、萬物了；我的靈明，離卻天、地、鬼、神、萬物，亦沒有我的靈明。如此，便是一氣流通的，如何與他間隔得？<sup>128</sup>

此處「靈明」就是指「良知」、人的主體精神、世界意義的闡釋者。在人出現以前，世界是存在的，是不以人的意志為轉移的客觀事實。但世界的「意義」、「價值」等則是在人出現之後產生的。也就是說，世界的意義根源於人的存在，在於有意識的人對世界的理解和闡釋。不過，王陽明強調人對世界意義的建構和主體作用，但並沒有將「良知」置於客觀自然事物之上；而是強調良知與自然事

---

<sup>125</sup>鄒其昌著，〈良知與審美——王陽明美學思想核心問題研究〉（論文天下論文網，2007年11月25日，網址：[www.lunwentianxia.com/product.free.9838852.2/-34k-](http://www.lunwentianxia.com/product.free.9838852.2/-34k-)，檢索日期：2009年3月10日）

<sup>126</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷下》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版）。

<sup>127</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷下》（台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版）。

<sup>128</sup>王陽明、桐鄉陸費逵總勘、杭縣高時顯、吳汝霖輯校、杭縣丁輔之監造，《陽明全書·卷三》（台北：中華書局據明謝氏刻本校刊），頁27。

物的交融匯通關係。既說良知心體「生天生地」<sup>129</sup>，「是天、地、鬼、神的主宰」<sup>130</sup>，已是指出了心的創生義。更清楚的說明，見於王陽明另一篇著作，那裏，他說：

人者，天地萬物之心也；心者，天地萬物之主也。心即天，言心則天地萬物皆舉之矣。<sup>131</sup>

這裏，他更明言「心即天」，亦即：道德實踐的主體即是宇宙創造的本體，正面講出了心的天道論涵，即「天人合一」的關係。<sup>132</sup>

## 二、此花與汝同歸於寂

先生遊南鎮，一友指山中花樹問曰：「天下無心外之物。如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何關？」

先生曰：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂。你來看此花時，此花顏色一時明白起來。便知此花不在你的心外。」<sup>133</sup>

友人是從通常認知外物的方式來說，花樹只是客觀存在物，人與物只是能知與被知的關係，而王陽明是從心體明覺來說，不是感官認知層次的活動，「未看此花時」，是心體虛靈中顯發，而不是花樹自身有什麼變化，花樹是依存於心

---

<sup>129</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷下》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)。

<sup>130</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷下》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)。

<sup>131</sup>王陽明著，《陽明全書·答季明德·卷六》。

<sup>132</sup>劉桂標著，〈論王陽明心即理說的主要觀念〉(香港人文哲學會網頁，網址：<http://www.hkshp.org>，檢索日期：2009年3月12日)。

<sup>133</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷下》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)。

體良知而或寂或顯，所以不在心外，<sup>134</sup>「你來看此花時，此花顏色一時明白起來。」<sup>135</sup>爲何？陽明不說：「此花一時明白起來」而是說：「此花顏色一時明白起來。」<sup>136</sup>差別在哪裡？「顏色」二字。什麼是顏色？顏色是花的屬性嗎？其實顏色實際上就是一種人心的感覺。因此，沒有人的「看」的動作，物體自身是無所謂顏色的。同樣一朵花，相對於人和動物而言，「看」的結果不一樣，感知到的花之形像亦異，故陽明說：「便知此花不在你心外」。

但他不直接斷言：「便知花不在你心外」<sup>137</sup>，眼開則花明，眼閉則花寂，花色不是客觀存在的。文中「同歸於寂」乃同歸於寂靜的狀態，並非不存在之意。他的深義是：你未看此花時，此花和你的心沒有感應，同處於寂靜的狀態；當你來看此花時，則此花與你的心已有「感應」，於是此花顏色一時鮮豔明白起來，所以便知道此花不在你的心之外。要言之，看與未看此花，其差別僅僅在於花的顏色「一時明白起來」與否，而並不在於它是否客觀存在。指心體有無自覺活動，而一用「看」字就似是感官活動，這跟以下的論述一樣：

我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此便是一氣流通的。如何與他間隔得？又問，天地鬼神千古見在，何沒了我的靈明，便具無了？曰：今看死的人，他這些精靈遊散了，他的天地萬物尚在何處？<sup>138</sup>

與觀花一樣，王陽明強調審美活動中主客體間的意向性結構中的互動關係及其主體心靈的主導作用。天地鬼神萬物的意義和生命是我的靈明的投射，是我的靈明的延伸和另一體。且天地萬物也只有在良知靈明中才顯發真實，如果就良知

<sup>134</sup>張亨著，《王陽明與致良知》(台北：中央研究院，2002年12月)，頁183。

<sup>135</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷下》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)。

<sup>136</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷下》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)。

<sup>137</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷下》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)。

<sup>138</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷下》卷下(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)。

的本體去體認，自然會超出平常經驗所知之外，進而究極精微，<sup>139</sup>「無物」就是「不可以為草木瓦石」，並不是無自然現象中的物。<sup>140</sup>同時，作為有限的生命存在，我的靈明也只能是無限的天地鬼神萬物的一部分，與其同體，一氣流通，不可間隔。

王陽明對審美主體生命意識的感召，就表明其體驗美學關涉到人的終極關懷。作為審美對象的天之高遠和地之深廣，其自身是無法體認的。只是由審美主體在「仰高」、「俯深」等超時空、冥物我的審美活動中，天地才生成了高遠深廣的審美意象。同時，審美主體也感到了人在宇宙中的渺小，宇宙之無限。但王陽明更要以渺小之靈明去征服、統攝那無限之宇宙。如果沒有人的意識，天地萬物還有何美醜可談，更無生命意義可言，世界就永遠只在吾心之外。

若以有限心的認知方式解此章，便如何也不能諦解。天下焉有一物是依靠個人的有限心靈而存在？故知此中所謂「心外無物」之心，非謂受限於感觸直覺的思辨心，而是作為天地萬物本體的無限心、神心。<sup>141</sup>良知感應無外，必與天地萬物全體相應，此即涵著良知明覺之絕對普遍性，如是方能說「心外無理，心外無物」。未看花時，良知尚未感應，此花之存與不存，與汝心自不相干，換言之，於汝心一點意義也無，故說「此花與汝心同歸於寂」<sup>142</sup>。同歸於寂，亦非否定花的存在，只是此花的存在與汝心毫無意義。直至來看此花時，明覺感應瞬間鮮活起來，此花之精神顏色也同時明白起來，此時花與汝心呈一體之感應，此花對汝心才有意義可言，可知物不在心外。

---

<sup>139</sup>張亨著，《王陽明與致良知》(台北：中央研究院，2002年12月)，頁183。

<sup>140</sup>張亨著，《王陽明與致良知》(台北：中央研究院，2002年12月)，頁182。

<sup>141</sup>鄧秀梅著，〈王陽明論『心外無物，心外無事』之詮解〉(人文社會學報2005年3月1期)，頁19。

<sup>142</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·卷下》(台北：黎明文化事業公司，民國78年5月3版)。

#### 第四節、 結論：心學美學

牟先生在檢視康德美學的「合目的性」原則論證過程中，感到混漫與滑轉。

恰亦舉「觀花的審美判斷」為例：

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。<sup>143</sup>

康德企圖言「無目的的合目的性」，以此乃外離而掛搭於超感覺、目的論原則之上。此語甚弔詭，迥異於陽明之論。陽明的心學美學終究內合而超越了性理原則。

心之為踐行天理、修德養性的主觀原則，此為古今儒者之共識，可是有關心之內容及其定位，則非人人同一。王陽明早期循朱子講格物致知，「良知」即是

---

<sup>143</sup>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。

從「心意知物」的「知」轉化而來。之後他的美學本體論，又由陸象山「心即理」的思想出發，闡述了「心外無理」、「心外無物」的世界觀。就本體言，心即理，良知即天理，它不但是精微的，而且是宇宙間天地、人、鬼神、萬物的本原和主宰，將世界上的萬事萬物都歸結於人心的「發用流行」，而天道誠體，即寂即感，寂感合一，其實就是即體即用，體用一如，從而得出天下無「心外之事，心外之理」的結論。<sup>144</sup>

陽明之心學美學延續先秦儒家以來一貫對人性的標舉，更聚焦於「心」的運作之上，是以一切知覺、審美，乃至萬物的存在，均由鼎立於天地之間，具備自然擁有之良知之心而出發，有心才有所謂的美感，外在環境的變化才有意義，然而此心亦並非不受蒙蔽，更須時時保養，此即所謂「格物」功夫。

王陽明認為：「所謂心，不離物，亦不在物；所謂物，不離心，亦不在心。離心言物，物乃純然外在之色相；以心融物，物為心之實像。心即物，物即心。即心，即物，即理，即良知。」這種即心即物的「不二之境」，正是真善美合一之境。

陽明之「知行合一」即包含有向、無向兩種判斷。牟先生說：成功知識的判斷與決定道德善惡之判斷皆是決定性的判斷，稱「有向判斷」。而審美判斷屬反省判斷，名之曰「無向判斷」。<sup>145</sup>而王陽明的知／樂是心之本體，既為知識與道德善惡判斷的決定性主體，復為審美判斷之反省性主體。陽明之心本體同時包含了有向與無向判斷，融真、善、美於一境，達到了牟先生所稱「真善美合一說」之化境。這正是牟先生特意關心分說，並欲藉以超越「康德的美學鴻溝」的真善美合一之境。

此所謂合一不是康德所說的「以美學判斷溝通自由與自然之兩界合而為一諧和統一之完整系統」之合一，乃是於同一事也而即真即美即善之合一。此一「合

<sup>144</sup>藍允恭、張清淵著，〈中國文史通鑑——明清哲學〉，2004年4月15日，網址：[www.ezfat.com.tw/cgi-bin/ezfate-article/article.pl?category=36&sn=33-20k](http://www.ezfat.com.tw/cgi-bin/ezfate-article/article.pl?category=36&sn=33-20k)，檢索日期：2009年4月15日。

<sup>145</sup>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1。

一」之妙境非西哲智慧所能及。吾人以為美學判斷擔當不了康德所想的那責任，故其所說「合目的性」之原則全不切合；而審美之事既屬妙慧心（詩有別才，非關學問），故美的對象固非內合地決定於理性，且亦非外離地遙依於神智。<sup>146</sup>

以知／樂為本體，人依此「智的直覺」便能達到真善美合一之境。牟先生認為此境：

美的花固仍是花，而且是非分解的花。山間之明月，江上之清風，固仍是其若是之清風明月，而且是非分解的若是之清風明月。只有如相中之物始保住此一光彩而一無剩欠，蓋以其無光彩相故。如此始能說「即真即美」。而如此之「真」固即是明覺感應中無物之物之「如相之真」也；而明覺之感應本即是至善的良知天理之自然流行，因而其中無物之物之如相之真固即是「即善即真」之真，而同時亦即是「即真即美」之美也。此化境中「即善即真即美」之美即莊子所謂「天地之美，神明之容」（《莊子·天下篇》）。<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup>牟宗三著，〈商榷：以合目的性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 80。

<sup>147</sup>牟宗三著，〈商榷：以合目的性欠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 83-84。