

## 第四章 陽明審美工夫論

### 第一節 審美工夫論（一）：致良知

致良知是王陽明審美工夫論的基本步驟，通過對陽明心學體系形成的過程，可以把握其「知行合一」、「致良知」的立言宗旨的實踐性內涵，可以認識心學體系是一種由工夫以見本性的實踐性哲學。其工夫論由「致良知」來推衍，獲致以下三個層次的展開：發動良知；發現良心；發揮良能，發動良知是爲了發現良心、確立本體。發現良心是爲了發揮良能、重建世界。

#### 一、良知感應

雖說良知本心人人具有，可是要完全朗現心體，仍舊要下一番工夫，在踏實地作工夫中，才能明白何謂「明覺感應」，也才能清楚「明覺之感應爲物」是什麼意思。且良知明覺之感應，不只限於事，而且適用於物。陽明說：「心外無理，心外無物。」順著良知天理之感應，一切皆在明覺之貫徹與涵潤之中，事固然成爲合天理之事，物也在良知的涵潤中而如如地成其爲物，一是各得其位而無失所，良知明覺之感應而與天地萬物爲一體，牟先生於此發揮解釋道：

感應於物而物皆得其所，則吾之行事亦皆純而事亦得其理。就事言，良知明覺是吾實踐德行之根據；就物言，良知明覺是天地萬物之存有論的根據。故主觀地說，是由仁心之感通而爲一體，而客觀地說，則此一體之仁心頓時即是天地萬物生化之理。仁心如此，良知明覺亦如此。蓋良知之真

誠惻怛即此真誠惻怛之仁心也。<sup>1</sup>

良知感應亦如仁心涵潤無方一樣，不能有預定的限制範圍。陽明說：「大人者以天地萬物爲一體者也」，兩者之能與天地萬物爲一體者，非意之也，其心之仁本若是其與天地萬物而爲一也。真誠惻怛之仁心本即是感潤遍覺一切，故不僅爲實踐德行之根基，同時也是萬物存有之根基。《中庸》言「誠者物之終始，不誠無物」，此物字亦不限於事言，一切事與物都在誠體的妙運下成始成終。

## 二、格物致知

陽明之工夫論無非就是「致良知」以「正心誠意」，由此關聯到物本身，如是完成陽明道德學之存有論。王陽明〈答羅整菴少宰書〉中道：

理一而已。以其理之凝聚而言，則謂之性；以其凝聚之主宰而言，則謂之  
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>2</sup>

依從這段引文，理之凝聚而賦予人者謂之性，此爲宋明儒之共識，遵循「天命之謂性」而來；能盡此凝聚之理者唯心而已，心爲一身之主宰，是性行之於身的一個機竅。而心之發動者謂之意，雖然心無有不善，可是人畢竟是一感性的存在，難免受人欲的影響，而有不順心體之意念起現，意乃經驗層之物，良知則凌駕經驗層之意念上而照臨之，意念有善有惡，良知則是純善無惡，而爲判斷善惡是非的標準。要虛靈不昧即必須存善去惡，亦必須在此「誠意」之關鍵上致力，良知之天理明覺也於此時方能具體呈顯。陽明云：

<sup>1</sup>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 242。

<sup>2</sup>《傳習錄》卷二〈答羅整菴少宰書〉

「格物」。溫清之物格，然後知溫清之良知始致；奉養之物格，然後知奉養良知始致。故曰「物格而後知至」。致其知溫清之良知，而後溫清之意始誠；致其知奉養之良知，而後奉養之意始誠。故曰「知至而後意誠」。

3

溫清之節、奉養之宜必有良知以通貫之，方能謂之「致知」；「誠意」亦然，務求自慊而無自欺，而實行溫清奉養，方謂之「誠意」。不論誠意或致知，均得落實在溫清、奉養等「事實」上，此方稱得上「格物」。

蔡仁厚先生則是以「純化意念與純化意念之內容」來區分誠意與格物。他說：

吾心之良知雖然動無不善，但卻不是懸空可以致得的，「非即其事而格之，亦無以致其知」，離了實事，知如何致？譬如離了孝親的實事，如何致得孝親的良知？可見知之致正在物之格（正）處。所以致知是誠意之本，而誠意工夫實下手處，又在格物。四句教末句云：「為善去惡是格物。」所謂為善去惡，即是在致良知中純化意念與純化意念之內容。自純化意念而言，是誠意；自純化意念之內容而言，則是格物。<sup>4</sup>

此解確能表詮陽明言意與物之精義，即使格物之源在於誠意，但也不能因之化物為意，而說格物者即是格心之謂也。<sup>5</sup>

從其上之詮釋，格物致知乃不可分之實踐方法，其義已與朱子所倡之格物致知兩相有別。陽明分辨他與朱子所言「格物致知」有何不同如下：

<sup>3</sup>《傳習錄》卷二〈答顧東橋書〉

<sup>4</sup>蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北市：三民書局，民國63年，初版），頁33。

<sup>5</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。

朱子所謂格物云者，在即物而窮其理也。即物窮理是就事事物物上求其所謂定理者也，是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而為二矣。夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於其親，則孝之理其果在於吾之心邪？抑果在於親之身邪？假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟？見孺子之入井，必有惻隱之理。是惻隱之理果在於孺子之身歟？抑在於吾心之良知歟？其或不可從之於井歟？其或可以手而援之歟？是皆所謂理也。是果在於孺子之身歟？抑果出於吾心之良知歟？以是例之，萬事萬物之理，莫不皆然。是可以知析心與理為二之非矣。……若鄙人所謂「致知格物」者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。事事物物皆得其理者，格物也，是合心與理而為一者也。<sup>6</sup>

朱子論心以「認知」為心之作用，必須不間斷即物而窮事物所以然之理，而後具於心中，方是為盡心之用，故孟子「盡心知性」套在朱子體系下，是知性在先，盡心在後，非知得性理完全，否則無可言完盡此心。

陽明言「格物致知」非如是也，知非知覺之謂，而是自然明覺之良知，推致良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理，謂之「致知格物」。是以格物之訓亦不同朱子，順朱子義，則「格」字乃「至」也，至物上而窮其理，謂之「格物」。至若陽明之「格」字，理應以「正」義訓之，正其不正以歸於正，故其所謂「格物」意即正彼不正之物以歸於正。兩義有別，不容混淆。另一方面由茲亦可得證陽明談「格物」，是落實於物上格之正之，不單只是「格心」罷了，<sup>7</sup>牟先生對陽明所謂「致」良知，有如下的解釋：

---

<sup>6</sup>《傳習錄》卷二〈答顧東橋書〉

<sup>7</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。

陽明言「致」字，直接地是「向前推致」底意思，等於孟子所謂「擴充」。「致良知」是把良知之天理或良知所覺之是非善惡不讓它為私欲所間隔而充分地把它呈現出來以使之見於行事，即成道德行為。直接的意思是如此，再進而不間斷地如此，在此機緣上是如此，在彼機緣上亦如此，隨事所覺皆如此，今日如此，明日亦如此，時時皆如此，這便是孟子所謂「擴而充之」，或「達之天下」。能如此擴而充之，則吾之全部生命便全體皆是良知天理之流行，此即是羅近溪所謂「抬頭舉目，渾全只是知體著見，啟口容聲，纖悉盡是知體發揮」，亦孟子所謂「睟然見於面，盎於背，施於四體，不言而喻」也。到此，便是把良知「復得完完全全，無少虧欠」。故「致」字亦含有「復」字義。但「復」必須在「致」中復。復是復其本有，有後返的意思，但後返之復必須在向前推致中見，是積極地動態地復不只是消極地靜態地復。<sup>8</sup>

而致良知的目的在於致令自己成為聖人。

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。天下之人心，其始亦非有異於聖人也，特其間於有我之私，隔於物慾之蔽，大者以小，通者以塞。<sup>9</sup>

陽明認為人的一切罪惡都源於人不能與萬物為一體，<sup>10</sup>就心的本來面目而言，每個人與聖人一樣都是以天地萬物為一體的，這種一體主要表現為相互之間的誠愛無私，「其精神流貫，志氣通達而無有乎人已之分、物我之間」、「其元氣

<sup>8</sup>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 229。

<sup>9</sup>《傳習錄》卷二〈答顧東橋書〉

<sup>10</sup>陳來著，《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991年3月第1次印刷），頁260。

充周，血脈通暢，是以瘍奇呼吸，感觸神應，乎有不言而喻之妙。」文章最後說，「其聞吾拔本塞源之論，必有惻然而悲，戚然而痛，憤然而起，沛然若決江河而有所不可禦者矣！」後來他在〈答聶文蔚〉也表達了同樣的思想：

夫人者天地之心，天地萬物本吾一體者也，生民之困苦荼毒、孰非疼痛之切於吾身者乎、不知吾身之疼痛、無是非之心者也、是非之心、不慮而知、不學而能，所謂良知，良知之在人心，無間於聖愚，天下古今之所同也。世之君子惟務致其良知，則自然公是非，同好惡，視人猶己，視國猶家，而以天地萬物為一體，求天下無治不可得矣，古之人所以能見善不啻若己出，見惡不啻若己入，視民之饑猶己之饑溺，而一夫不獲若己推納諸溝中者……僕誠賴天之靈，偶有見於良知之學，以為必由是而後天下可得而治，是以每念斯民之陷溺，則為之戚然痛心，忘其身之不肖而思以此救之，亦不自知其量者，天下之人見其若是，遂相與非笑而詆斥之，以為是病狂喪心之人耳。嗚呼，是奚足恤哉！吾方疾痛之切體，而暇計人之非笑乎？

11

### 三、虛靈不昧

陽明念念於生民之苦難，表現為他對世人的痛楚、苦難、不幸的惻隱之心和急切的拯救的心情。

蓋天地萬物一體之仁，疾痛迫切，雖欲已之而自有所不容已，故其言曰：

「吾非斯人之徒與而誰與？欲潔其身而亂大倫，果哉，末之難矣！嗚呼！

此非誠以天地萬物為一體者，孰能以知夫子之心乎？」<sup>12</sup>

<sup>11</sup> 《傳習錄》卷二〈答聶文蔚〉

<sup>12</sup> 《傳習錄》卷二〈答聶文蔚〉

良知燦發、本性作主的人，必定切實悟得萬物一體的真理。天人合一、心物一元、理一分殊、體用不二等義理，無不築基於此、發源於此。陽明認為「萬物一體之仁」是人心的本來狀態，人的本心如果不受各種私欲的污蔽與外誘的侵擾，是自然地「視人猶己」的，視人猶己包括精神與物質兩方面，一個真正的儒者既對人類物質生活境界的苦難痛切了解，又對人類精神的墜落痛心疾首。<sup>13</sup>

至於天地萬物一體的大我之境的本質則是仁或愛，並從主觀性原則出發來論證，如陽明答人問：

問：大人與物同體，如何大學又說個厚薄？先生曰：惟是道理自有厚薄。比如身是一體，把手足捍頭目，豈是偏薄手足？其道理合如此。禽獸與草木同是愛，把草木去養禽獸又忍得。人與禽獸同是愛的，宰禽獸以養親，與供祭祀宴賓客，心又忍得。至親與路人同是愛的，如箪食豆羹，得則生，不得則死，不能兩全，寧救至親，不救路人，心又忍得，這是道理合該如此。及至吾身與至親更不得分別彼此厚薄，蓋以仁民愛物皆從此出，此處可忍，更無所不忍矣。《大學》所謂厚薄，是良知上自然的條理，不可踰越。<sup>14</sup>

所謂「厚薄之分」，陽明認為對人的愛高於草木瓦石的愛，這種等級上的差別根源於理論實踐主體對於對象的不同的現實感受性。人不必對各種規範及其差別性尋求其他的理論根據，<sup>15</sup>只需要訴諸內心的情感，這些厚薄差別是良知的自然條理，即良知的誠愛惻坦對於不同對象自然呈現為不同程度的差異。<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup>陳來著，《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991年3月第1次印刷），頁260。

<sup>14</sup>《傳習錄》卷三

<sup>15</sup>陳來著，《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991年3月第1次印刷），頁270-271。

<sup>16</sup>陳來著，《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991年3月第1次印刷），

但要達成此致良知的工夫，也就是體現「仁」的境界，必須時常持守修練，所謂「虛靈不昧，眾理而萬事出」，「虛靈不昧」就是「喜怒哀樂之未發」，就是「中」，如果有喜怒哀樂之外發，也會是符合節度的，所以稱為「發而皆中節謂之和」。

儒家這種「中」，相當於禪家的「本心」、「本性」、「自性」或「本來面目」。亦即為前章曾析論過的「人之妙慧之直感」那『在認知與道德以外而與認知與道德無關』之氣化之光賜而凸起，而這一凸起遂顯美之為美相以及『愉悅於美』之愉悅相，且此愉悅既無何任利害關心，亦無混於「義理悅心」，且亦遠離於激情與嫵媚，自是一純美之愉悅，妙慧靜觀中直感於氣化之光采之自在閑適與嫵媚。」<sup>17</sup>而此由妙慧之靜觀直感即為內用之顯美相，即顯一「住」相而安於此美感之閑適自得中，牟先生認為此是妙慧之本性，必然地有那「順無向而內用」之內用，且越乎此無向的外用是表示妙慧之靜觀之「提得起放得下」，此妙慧靜觀離開其自己而復將無相之原則反身應用於其自己乃至應用於其他一切而皆通化之使之皆歸於無相，<sup>18</sup>無入而不自得。

#### 四、知行合一

知行合一是陽明在龍場悟道次年，主講於貴陽學院時所提出，而其具體的討論則主要記載於〈傳習錄〉：

愛曰，「如今人盡有知得父當孝，兄當弟者，卻不能孝，不能弟。便是知與行分明是兩件」。先生曰，「此已被私慾隔斷，不是知行的本體了。未

---

頁271。

<sup>17</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 78。

<sup>18</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 79。

有而不行者。知而不行，只是未和聖賢教人知行，正是要復那本體。不是著你只恁的便罷。故大學指個真知行與人看，說『如好好色』，『如惡惡臭』。見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時，已自好了。不是見了後，又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行。只聞那惡臭時，已自惡了。不是聞了後，別立個心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡。亦只是不曾知臭。就如稱某人知孝，某人知弟。必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟。不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱為知孝弟。又如知痛，必已自痛了，方知痛。知寒，必已自寒了。知飢，必已自饑了。知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。聖人教人，必要是如此，方可謂之知。不然，只是不曾知。此卻是何等緊切著實的工夫。如今苦苦定要說知行做兩個，是甚麼意？某要說做一個，是什麼意？若不知立言宗旨。只管說一個兩個，亦有甚用？<sup>19</sup>

「知行本體」即是良知本體，亦即是心體，也因此知行本體的自性原本是合一的，它之所以不合一，是因為被私欲私意所隔斷，所以必須有「致」的工夫以復其合一之體，<sup>20</sup>且吾心之良知，為「知」；致吾心良知之天理於事事物物，是「行」，知得是非善惡「真切篤實」便自然是其是非其非、好其善而惡其惡，所以說「知之真切篤實處即是行」，<sup>21</sup>在審美體驗過程，唯也有過透過實際「行」的工夫，才不致讓良知受蒙蔽，致令人心之本體可以全然發展。牟先生如此論證知行合一之重要：

人人有此良知，然為私欲蒙蔽，則雖有而不露，即或隨時可有不自覺的呈露，所謂透露一點端倪，然為私欲，氣質以及內外種種主觀感性條件所阻隔，亦不能使其必然有呈露而又可以縮回去，要想自覺地使其必然有呈

<sup>19</sup>《傳習錄》卷1

<sup>20</sup>蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北市：三民書局，民國63年，初版），頁44-45。

<sup>21</sup>蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北市：三民書局，民國63年，初版），頁53。

露，則必須通過逆覺體證而肯認之。<sup>22</sup>

若不能順適調暢的貫通下來……此中本質的關鍵仍在良知本身之力量，良知明覺若真通過逆覺體證而被肯認，則它本身即是私欲氣質等之大剋星，其本身就有一種不容已地要湧現出來的力量，此即陽明所以言知行合一。

23

美，雖常表現為現象界、形器界之存在（音樂、藝術、人倫、工藝……），卻可以傳達超越存在的永恆之感動，一沙一世界，一花一宇宙。陽明良知體驗美學的境界乃是「聖人」境界，透過審美工夫良知感應、知行合一的體驗，讓良知浮現，不染塵埃，得與天地無間地融合。藉由良知明覺的推致朗現，虛靈不昧，進而體會、感受美，使吾人之妙慧真感能出入於道器世界之間。

---

<sup>22</sup>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 230。

<sup>23</sup>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 242。

## 第二節、審美工夫論（二）：覺與體

審美境界既是王陽明所要追求的目標，這種目標體現在美與善、美與醜的統一活動之中，才而這種境界的獲得主要要透過審美體驗，審美體驗是一種真正意義上的生命活動，這種活動有其自身的體驗方式，王陽明以「虛靈」、「覺」、「體」幾種把握審美意象的具體體驗方式。<sup>24</sup>

王陽明認識到，審美活動的進行，審美主體必須要保持一種「虛靈」的狀態，才可以進入審美體驗中和天人合一的境界中去。如果「虛靈」是審美態度的話，那麼，「覺」（反省判斷）、「體」（靜觀默會）則是具體進行審美活動的體驗方法。

### 一、「覺」：「內用」的審美工夫

我們可以先從心之已發、未發的關係思考王陽明的「覺」。

夫自朝至暮未嘗有寂然不動之時者，是見其用而不得其所謂體也君子之於學也，因用以求其體，凡程子所謂既思即是已發，既有知覺即是動者，皆為求中於喜樂哀樂未發之時者言也，非謂其無未發者也。<sup>25</sup>

陽明認為心自朝至暮並無絕對不動之時，所以戒慎恐懼的工夫應當不分動靜，貫通始終，陽明還特別強調要「於動處加工，忽使間斷，動無不和即靜無不中」<sup>26</sup>。

此外陽明也認為，未發之中為理想境界，在思慮未萌時的狀態，他說，「不可謂未發之中，常人俱有之。蓋體用一源，有是體，即有是用，今人用未能有發而皆中節之和，則知其體亦未能得未發之中。」<sup>27</sup>陽明這裡所用的「未發之中」

<sup>24</sup>鄒其昌著，〈王陽明的良知體驗審美論〉。

<sup>25</sup>《全書》卷4

<sup>26</sup>《全書》卷4

<sup>27</sup>《全書》卷1，第43頁。

就不是指性或良知，因為性或良知是人所「俱有」的，這裡的未發之中是思慮未發時真正中的狀態，也就是說，不能把一切思慮未萌都看成是未發之中，只有克盡私欲，全復天理的人的思慮未發才是真面的未發之中。<sup>28</sup>

根據這種看法，思慮發作之前與發作之後的意識狀態都雖然同屬現象意識的層次，但二者之間仍可以說具有一種體用的聯繫，只有未發時真正達到「中」的人，思慮發作時才能作到中節之「和」，反過來，一切在思慮發作時尚未能作到完全中節的人，就不能說他的未發就是中，陽明認為這就是體用一源，換言之，陽明把「未發」與「中」作了區別，未發不必即是中，「心不可以動靜為體用。動靜時也，即體而言用在體，即用而言體在用，是謂體用一源，若說靜可以見體，動可以見用卻不妨。」<sup>29</sup>從這段話來看，未發指思慮未萌則自然屬靜，他以未發之中為體，已發之和為用，一動一靜之間便有體用之分<sup>30</sup>：

澄問：「喜怒哀樂之中和，其全體常人固不能有如一件小事當喜怒者，平時無喜怒之心。至其臨時，亦能中節。亦可謂之中和乎」？先生曰：「在一時之事，固亦可謂之中和。然未可謂之大本達道。人性皆善。中和是人人原有的。豈可謂無？但常人心既有所昏蔽，則其本體亦時時發見，終是暫明暫滅，非其全體大用矣。無所不中，然後謂之大本。無所不和，然後謂之達道。惟天下之至誠，然後能立天下之大本，曰「此須自心體認出來，非言語所能喻，中只是天理」，曰：「何者為天理？」曰：「去得人欲便識天理。」<sup>31</sup>

心雖然可以分體用，但不能以動靜分體用，因為動靜只是一種時間狀態，只能區

<sup>28</sup>陳來著，《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991年3月第1次印刷），頁68。

<sup>29</sup>《全書》卷1，第48頁。

<sup>30</sup>陳來著，《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991年3月第1次印刷），頁68—69。

<sup>31</sup>《全書》卷1，第45頁。

分不同的意識狀態。陽明不僅區分了「未發」與「中」，而且還區分了作為性善的中和作為「瑩徹無染」的中。

未發之中即良知也，無前後內外而渾然一體者也。有事、無事可以言「動」、「靜」，良知無分於有事、無事也；寂然、感通可以言「動」、「靜」，而良知無分於寂然、感通也。動、靜者，所遇之時。心之本體固無分於動、靜也。<sup>32</sup>

此處他指出良知之知無前後、內外及動靜，是「渾然一體」的。這種意思，如用康德哲學的用語說，可模擬作無時間、空間及範疇等先驗形式的整理，故對象無時間、空間及動靜等知識相狀。在另兩段文字，陽明的意思說得更明確。其中一段是：「知來本無知，覺來本無覺，然不知則遂淪埋。」<sup>33</sup>另一段是：

無知無不知，本體原是如此。譬如日未嘗有心照物而自無物不照，無照無不照原是日的本體。良知本無知，今卻要有知；本無不知，今卻疑有不知，只是信不及耳。<sup>34</sup>

依以上兩段文字，陽明說「知來本無知，覺來本無覺」、「無知無不知」、「本無知」、「本無不知」等，其實是借用佛教的用語來形容良知之知是知而無知相的，並非一般的經驗之知。

陽明的「覺」主要強調「覺悟」，強調主體對「良知」真樂之感悟和把握，具有極大的情感性、當下性和直覺性。他說：「人若知這良知訣竅，隨他多少邪思枉念，這裡一覺，都自消融。真個是靈丹一粒，點鐵成金。」<sup>35</sup>在王陽明看來，

---

<sup>32</sup> 《全書》卷2

<sup>33</sup> 《全書》卷2

<sup>34</sup> 《全書》卷3

<sup>35</sup> 《全書》卷3

在人與世界意向性溝通中，沒有人的良知體驗，世界的意義也無法顯現。因此「覺」起著極其重要的作用。透過「覺」，人與自然融合，人與天地萬物同體；也正因為這一「覺」，人之良知的主體地位提高了。「我的靈明，便是天地鬼神的主宰」，在自我醒悟中，實現了瞬間地對人生真諦的把握。

## 二、「體」：「外用」的審美工夫

「體」有體驗、體認、親歷等意，透過個人對外在世界的靜觀默會，豐富個人的審美經驗，他說：「可知是體來與聽講不同。我初與講時，知爾只是忽易，未有滋味。只這個要妙，再體到深處，日見不同，是無窮盡的。」<sup>36</sup>一個人不可能生而知之，對於良知之審美活動，必須透過親身經歷與觀察，「食味之美惡，心待入口後知，豈有不待入口而已先知食味之美惡者邪？……路歧之險夷，必待身親履歷而後知，豈有不待身親履歷而已先知路歧之險夷者邪？」<sup>37</sup>又說：「啞子吃苦瓜，與你說不得。你要知此苦，還須你自吃。時曰仁在傍，曰：「如此才是真知，即是行矣。」<sup>38</sup>這些都在在強調親身體會、感受的實踐工夫，即是「知行合一」。

王龍溪曾針對「覺」的工夫，回應以「體」的功夫進路。亦即「四無」，陽明所謂的「頓悟之學」。

陽明夫子之學，以良知為宗。每與門人論學，提四句為教法：無善無惡心之體、有善有惡意之動、知善知惡是良知、為善去惡是格物。學者循此用功，各有所得。緒山錢子謂此是師門教人定本、一毫不可更易。先生謂：

---

<sup>36</sup> 《全書》卷3

<sup>37</sup> 《全書》卷2

<sup>38</sup> 《全書》卷1

夫子立教隨時，謂之權法，未可執定。體用顯微只是一機，心意知物只是一事。若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物亦是無善無惡之物。蓋無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。天命之性粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名，惡固本無，善亦不可得而有也。是謂無善無惡。若有善有惡，則意動於物，非自然之流行，著於有矣。自性流行者，動而無動；著於有者，動而動也。意是心之所發。若是有善有惡之意，則知與物一齊皆有，心亦不可謂之無矣。

他所強調的，良知之前無未發、之後無已發，當下現成。就此而言，所謂得良知的工夫已被根本性的取消。良知為當下具足、與生俱來。王陽明描述四無之說是「為上根人立教」，其言曰：

上根之人悟得無善無惡心體，便從無處立根基，意與知物皆從無生，一了百當，即本體便是工夫，易簡直截更無剩欠，頓悟之學也。<sup>39</sup>

此明言四無之說乃係即本體是工夫之法：頓悟之學，一而言之，即以頓悟心體為工夫，所謂即體是用也。而此頓悟，牟先生稱為「妙悟」，他以如蘇東坡〈赤壁賦〉之「唯山間之明月，江上之清風，耳得之而為聲，目遇之而成色，此造物者之無盡藏，而吾與子之所共適」為例，來說明此妙悟之美境。<sup>40</sup>

<sup>39</sup> 〈天泉證道記〉（《王龍溪全集》卷一）

<sup>40</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 78。

### 第三節、論道與文、藝，樂與情、欲

在道與文的關係上，王陽明首先認為道對於文的主導作用，文就內在於道中。他說：「夫道廣矣，大矣，文詞技能於是乎出，而以文詞技能為者，去道遠矣。」<sup>41</sup>很明顯，這裡的「文」是依附於道的。<sup>42</sup>在陽明看來，「道即是良知」，是造化的精靈、生命之本體。從這個角度說，「文」一定要內在於道，同時，他又認為文也是「義」，而「義即是良知」。這其中也可能隱涵著形式與內容、現象與本質的統一。

然而，文與道畢竟不是簡單的同一，對陽明來說「文」不見得都是藝術，他認為：「天大之大亂，由虛文勝而實行衰也。」<sup>43</sup>「外好詩文，則精神日漸漏洩在詩文上」<sup>44</sup>，「使天下靡然爭務修飾文詞，以求知於世，而不復知有敦本尚實，反樸還淳之行」<sup>45</sup>。這種「虛文」對道是有害的，因此他提出了他的詩言「道」說。

他認為：「志於道是念念要去擇地鳩材，經營成個區宅。據德卻是經畫已成，有可據矣。依仁卻是常常住在區宅內，更不離去。遊藝卻是加些畫採，美此區宅。藝者，義也，理之所宜者也，如誦詩讀書彈琴習射之類，皆所以調習此心，使之熟於道也。苟不志於道而遊藝，卻如無狀小子；不先去置造區宅，只管要去買畫掛做門面，不知將掛在何處？」<sup>46</sup>此處陽明首先肯定「藝」對人生的美化或積極作用。同時，「藝」、「義」、「道」的內在統一，同是「調習此心」即致其知，使之熟於道。對王陽明而言，藝術便是為人之成聖，亦即致良知之過程而效力。

47

<sup>41</sup>《王陽明全集》（上海：古籍出版社，1992年版），頁228。

<sup>42</sup>鄒其昌著，〈王陽明良知體驗藝術論述略〉，公文易文祕資源網 [www.govyi.com](http://www.govyi.com)

<sup>43</sup>《傳習錄》卷1

<sup>44</sup>《傳習錄》卷1

<sup>45</sup>《傳習錄》卷1

<sup>46</sup>《傳習錄》卷3

<sup>47</sup>鄒其昌著，〈王陽明良知體驗藝術論述略〉，公文易文祕資源網 [www.govyi.com](http://www.govyi.com)

## 一、「今之戲子」與古樂

在藝術爲道效力，成爲成聖工夫的一環的大前題下，王陽明反對「虛文」，強調詩樂是「調習此心」之外化和顯現。從而強調既重視對古樂的繼承，又注重當時出現的「今之戲子」的創新，《傳習錄》有一段文字集中反映了這一思想。

先生曰：「古樂不作久矣！今之戲子，尚與古樂意思相近。」未達，請問。  
先生曰：「《韶》之九成，便是舜的一本戲子；《武》之九變，便是武王的一本戲子，聖人一生實事，俱播在樂中。所以，有德者聞之，便知他盡善盡美，與盡美未盡善處。若後世作樂，只是做些詞調，於民俗風化絕無關涉，何以化民善俗？今要民俗反樸還淳，取今之戲子，將妖淫詞調俱去了，只取忠臣孝子故事，使愚俗百姓人人易曉，無意中感激他良知起來，卻於風化有益。然後古樂漸次可復矣。<sup>48</sup>

他認爲繼承古樂是指繼承中國古代的藝術精神實質——自孔孟以來的詩可興，可以觀，可以群，可以怨的本色，促使社會「合同」與禮並用。但又提倡今之戲子，因爲只有創新才會有「《韶》之九成。便是舜的一本戲子，《武》之九變，便是武王的一本戲子」。其二，正是古樂隨著時代的變化而不斷創新或改造，才使它們注入了特定時代審美者的審美理想、審美情趣等新的血液，才能使它們與民俗風化更緊密結合。其三，對於「今之戲子」中出現的有傷民俗，只注重形式改革的貴族藝術習氣，他提出「破心中賊」、「去人欲」的說法，他認爲「今之戲子」中的「妖淫詞調」如同虛文，會傷害道會影響及人們成聖的工夫，因而大加反對並要以那些能給人向上的東西，像是忠臣孝子故事之類，來取代「妖淫詞調」。其四，陽明認爲如果有有益於道的「今之戲子」，就會使「古樂漸次可復」，「愚俗百姓，人人易曉，無意中感激他良知起來」，藝術也就更有其生命力。

<sup>48</sup> 《傳習錄》卷3

爲陽明言，透過藝術活動，亦即審美的體驗，使自在的人轉變爲具有審美能力的主體，呈現個體生命乃至整體生命的價值。出入於「爲己」和「無我」的「有無之境」，此即聖人境界。

## 二、樂與七情

喜怒哀懼愛惡慾，謂之七情。七者俱是人心合有的，但要認得良知明白。比如日光，亦不可指著方所；一隙通明，皆是日光所在，雖雲霧四塞，太虛中色像可辨，亦是日光不滅處，不可以雲能蔽日，教天不要生雲。七情順其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡，但不可有所著；七情有著，俱謂之慾，俱為良知之蔽；然才有著時，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>49</sup>

陽明對於情的存在不帶任何價值判斷，且認爲天理之自然形成發用，是人所本有的，但對於具體發用之情，則是有條件的肯定或否定，<sup>50</sup>他強調喜怒哀樂等發用之中節。若不合中節，過猶不及，便是放縱，此則爲負面的遂欲。<sup>51</sup>但若明白認得良知，依照雲能蔽日之喻，則七情俱會影響良知本體在發用層的展現結果，同時它又是良知本體的發用，因此發用之間會互相影響，順其自然的發用本身無善惡可言，但人因私意而有著，便不是自然之發用，便不是正當之發用，便影響到良知之展現出來，便是「欲」的一類，也就是所謂良知的障蔽，故成惡。

52

<sup>49</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·與王純甫》（台北：中華書局據明謝氏刻本校刊），頁16-17。

<sup>50</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590。

<sup>51</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590。

<sup>52</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591。

陽明對「欲」的看法，可與心理學家拉岡(J. Lacan)的欲望觀點相映照，他曾經畫了一個著名的缺一小段就成圓圈的圓，並在那缺口寫了個小寫的a，以之說明人的自我是怎樣因為欠缺語言和存在的具體位置，而在象徵界的存在遭遇著空洞(void)，無法達到能言善道的大寫的我(Je)。這無法完整自我的苦惱，逼使人想透過性慾或各式各樣極樂(jouissance)手段脫離象徵走進現實界而得到滿足，<sup>53</sup>而此正是所謂之「七情」，也正是陽明之所以基於存天理立場強調「去人欲」，對於良知本體之障蔽既去也就是復其本體，此處直接就人人本有的良知之覺而去蔽復體，人人皆有此良知本能且過程直接，故說其簡易，直指本體根源，故說其透徹，然而能否認得良知明白而如此去做，是為其中之關鍵。其實就連一般所謂的忿懣好樂之情，王陽明也曾說它們並非負面，之所以當作負面，只是因為平常習慣以之稱過當之事，王陽明說：

忿懣幾件，人心怎能無得，只是不可有所耳。幾人忿懣，著了一分意思，便怒得過當，非廓然大公之體了。故有所忿懣，便不得其正也。如今於凡忿懣等件，只是箇物來順應，不要著一分意思，便心體廓然大公，得其本體之正了。且如出外見人相關，其不是的，我心亦怒：然雖怒，卻此心廓然，不曾動些子氣。如今怒人，亦得如此，方纔是正。<sup>54</sup>

為陽明言，衡量「情」無所謂對錯、正負，唯一的標準是「忿懣」——有所忿懣好樂則不得其正，若能皆只是物來順應不要有偏執著意，良知之發用流行便是廓然大公了。<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup>Lacan's Theory of the Real and the Object (a). In: Ellie Ragland, *The Logic of Sexuation, from Aristotle to Lacan*. P.154-178, NY: State University of New York Press, 2004.引自石計生著，〈流行音樂裡「不能說的秘密」：從想像到現實的「中國風」〉2008年5月20日，網址：[www.cstone.idv.tw/index.php?pl=916-141k](http://www.cstone.idv.tw/index.php?pl=916-141k) - )

<sup>54</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·卷三·與王純甫》（台北：中華書局據明謝氏刻本校刊），頁7-8。

<sup>55</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591-592。

在這樣的審美標準下，王陽明對於音律的設定亦以之為需在良知中和狀態下才有真正的準確的設定，似乎良知發動之後的人存有者的主體狀態即是一切事務的知識判斷的根據，如依此義則音樂活動也必轉義為只是修養活動，於是修養的境界便得決定音樂的型態，參見其言：

古人具中和之體以作樂，我的中和原與天地之氣相應，候天地之氣，協鳳凰之音，不過去驗我的氣果和否，此是成律已後事，非必待此以成律也。今要候灰管，必須定至日：然至日子時恐又不準，又何處取得準來？<sup>56</sup>

事實上這也本來就是儒者在禮樂活動中的態度，在主體以良知貫徹實踐的境界中，自然產生對於禮樂活動的相應感受力，即是分辨音律合律與否的根據地，於是主體的德性境界的意義更轉換提昇為主體的經驗能力。

陽明這種透過藝術來促使人之審美良知被啓發的工具性，和康德對透過快樂所得到的目的可謂若合符節。康德認為所謂「快樂」的定義是為「我們的所有愛好的滿足」，認為道德之善甚至獨立於「所有愛好的總合」，亦即「快樂」。<sup>57</sup>問題是愛好是主觀的，不但每個人底愛好各自不同，甚至同一個人的愛好也會因時因地而不同，因此什麼對象可滿足我們的愛好，並無法憑先天的原則去決定，而只能在個人的經驗中顯示出來，此外，縱然我們在眼前狀態下肯定某體對象可滿足我們的愛好，但這麼愛好及滿足在未來是否仍會產生快樂呢？根據這點康德亦否定「快樂」概念的實質的普遍性。<sup>58</sup>加上「人是世上唯一擁有知性的存在者」的前提，康德將「快樂」重新界定為「人的一切因在他之外與在他之內的自然而成為可能的目的之總合」，而這總合又被統領於「最高的善」，亦即道德意志的絕

<sup>56</sup>王陽明著，《王陽明傳習錄及大學問·傳習錄·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154。

<sup>57</sup>中國文化大學哲學研究所國際東西哲學比較研討會，《東西哲學比較論文集》下(台北：新文豐出版公司，民國81年8月台1版)，頁958。

<sup>58</sup>中國文化大學哲學研究所國際東西哲學比較研討會，《東西哲學比較論文集》下(台北：新文豐出版公司，民國81年8月台1版)，頁966。

對原則之下。換句話說，這些快樂的目的的總合亦在為最高的善效力。

### 三、不同於情、不外於情

陽明認為情亦是心的因素。

良知雖不滯於喜、怒、憂、懼，而喜、怒、憂、懼亦不外於良知。<sup>59</sup>

喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，謂之七情，七者俱是人心合有的，但要認得良知明白。比如日光，亦不可指著方所，一隙通明，皆是日光所在。雖雲霧四塞，太虛中色象可辨，亦是日光不滅處，不可以雲能蔽日，教天不要生雲。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>60</sup>

從以上引文可見，陽明一方面對情再區分為喜、怒、憂、懼等元素，一方面又說出情感與良知的關係。

在這種論述下，可知陽明對情的定義有兩種，一為出於感官的情欲，這是心或良知的障蔽；其次則為沿襲自孟子所講的四端之情以來儒家一貫的心學理論，是為促成道德實踐的情感。而這種情感，即是康德所謂的「道德的情感」(moral feeling)。這種情感，陽明有時稱作「樂」，這是對周濂溪所謂「孔顏之樂」的簡稱。當陽明弟子陸澄問陽明孔顏之樂與七情之樂是否相同時，陽明回答說：

---

<sup>59</sup> 《全書》卷2

<sup>60</sup> 《全書》卷3

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。<sup>61</sup>

這裡，陽明言樂是心的構成要素，而孔顏之樂其實不限於聖人，凡人亦具有，只是凡人未能透過反身而誠，進行充分的道德實踐，因此有此樂而不自知，或即不能將此樂實現出來，在這層意義下，此樂不同於七情之樂。換句話說道亦在情之中，但又不同於感官之情、情欲之情。

---

<sup>61</sup> 《全書》卷3

#### 四、結論：審美工夫與無相化境

陽明所提倡的美學工夫論，其最根本理論可說是「本體原無內外」之心學本體論。在此所說的「本體」是「性」，也就是「理」，也就是「良知」。因此這本體論主張「心」與「物」之間，同一箇「理」所貫串的事實。換句話說，這反對把「理」放在心之外，即「物」上，就是否定「心外之理」和「心外之物」。其實他所提倡的「心即理」、「心外無理」、「心外無物」、「知行合一」等等命題，都根據他的本體論來發展的，只不過是從不同角度來指出同一個事情。

在王陽明心即理的心學美學體系中，所強調的工夫，主要目的無非就是要讓可能蒙蔽良知、影響良知之七情除去，然後再依存養工夫，實際的美學體驗，讓個人良知得以參天地化育。在良知存養過程中，「知行合一」是為關鍵，無論體、覺、經驗，都必須切實去經歷，好讓所謂之中、本體、樂、良知不斷的影響個人，以致成聖。而由本心所發出之智的直覺進而產生之所謂妙悟、頓悟，更是儒家之心與佛家之覺兩相會通的結果。

王陽明以「覺」的審美工夫，著力於審美的內在直感、反省判斷。他更以「體」的審美工夫，即心的靜觀默會去印證屬於審美活動中超感覺的妙悟。若說一般審美認識活動是奠定在感覺基礎上的，審美妙悟則是超感覺的，它強調在感覺基礎上出現的情緒傾向將影響審美的活動的純粹性，妙悟是一種非喜非樂的體驗活動，無論是道家的至樂境界、中國佛學的無喜無受的思想，還是儒家的吾與點也之樂，都凸出了超越感覺，超越簡單快樂原則的特性。在妙悟理論看來，一

切悲喜之「受」都是功利主義驅動的，在妙悟之中沒有功利取與<sup>62</sup>，在進入妙悟的當頃，則是一切經驗都退出，透過「自性」的推動認識，透過徹底的非理性非邏輯活動，去察覺人的樂之本心、本體、良知。<sup>63</sup>

關於悟得良知便是悟得樂是心之本體，「四有」（覺）與「四無」（體）兩種工夫之分不在悟得與未悟得，而在有無對治。牟先生於此處分說最好：

上根之人頓悟得無善無惡心體，便從無處立根基，一體而化，無所對治。意與知物皆從無生。

中根以下之人雖亦悟得本體，然因有所對治，不免在有善有惡上著眼或下手，因而在有上立根即立足，是以心與知物皆從有生。<sup>64</sup>

「覺」為陽明美學審美工夫之一面向，著力於審美的內在直感、反省判斷，即牟先生所謂「有所對治」。其審美認識活動是奠定在感覺基礎上，「因而在有上立根即立足，是以心與知物皆從有生」，是為先天之學（承認有超越的本心）中的「漸教」，亦是美學的「無相原則」之「內用」。

而「體」則為陽明美學審美工夫之另一面向，以心的靜觀默會去印證屬於審美活動中超感覺的妙悟，即牟先生所謂「無所對治」。其審美妙悟活動是奠立在超感覺的基礎上，「一體而化，無所對治，是以心與知物皆從無生」，是為先天之學（承認有超越的本心）中的「頓教」，亦是美學的「無相原則」之「外用」。

雖然，「其為漸只因有所對治而為漸。這種漸是有超越的根據的，因而亦含有頓之可能之根據。」而且：

<sup>62</sup>朱良志著，《中國美學十五講》，頁 339。

<sup>63</sup>朱良志著，《中國美學十五講》，頁 339。

<sup>64</sup>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 280。

王龍溪說四無，于陽明學中並非無本。而同時四句教亦可以說是徹上徹下的教法，是實踐之常則，因縱使是上根人亦不能無對治，亦不能無世情嗜欲之雜，不過少而易化而已。因此，四無乃是實踐對治所至之化境，似不可做一客觀之教法。<sup>65</sup>

這實踐對治之化境即「大而化之之為聖」的聖境，即是「無相原則」之化境。在此，牟先生亦區分了無相原則的「內用」與「外用」：

此美境之愉悅先由妙慧直感之無向而凸起，即由此凸起而顯一「無向」之美相，而此美相亦是一相。但既是「無向」，此一無向即涵一「無相」之原則而越乎其自己，此一越乎其自己之原則雖內合地就「無向」而顯一美相，此為無相原則之內用，然同時亦越乎此「無向」而外離地可化掉此美相並可化掉一切相，此為無相原則之外用。但須注意：此外離地化掉此美相並可化掉一切相之外用，嚴格言之，只是客觀地或籠統地表示此無相之原則應有此一義，其實其內用之顯「美」相本是由於妙慧之靜觀直感而然。

66

以此，我們稱陽明心學美學中，「覺」之為審美的內在直感、反省判斷，即妙慧之靜觀直感，即「一越乎其自己之原則雖內合地就無向而顯一美相」的無相原則之內用。而「體」之為審美的超越感官、經驗層次的默會妙悟，即「同時亦越乎此無向而外離地可化掉此美相並可化掉一切相」的無相原則之外用。王龍溪根據陽明「四句教」—「覺」的審美工夫基礎，推演發展出「四無」—「體」的審美工夫進路，使陽明的心學美學體系，臻至無相原則的化境。

<sup>65</sup>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 280。

<sup>66</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 78。

王龍溪之四無即是此化境。四無者，「無心之心其藏密，無意之意其應圓，無知之知其體寂，無物之物其用神」。是則「體用顯微只是一機，心意知物只是一事」。．．．．．此是化境中的心意知物，亦即是「即真即美即善」之境也，．．．．．在此合一之化境中，不惟獨立意義的道德相之善相與獨立意義的現象知識之真相被化掉，即獨立意義的妙慧別才之審美之美相亦被化掉。<sup>67</sup>

當陽明討論「樂」之本質時，說：「此樂不同於七情，亦不外於七情。」展現出其心學美學的特色：即內在（不外於）即超越（不同於）於經驗、感官的美學境界。這種「道器不離」的美學境界本源自其獨特的工夫論：「雙不」、「雙即」，雙重強調心學的哲學命義：「即體即用」、「即存有即活動」。

而這道器不離的美學境界，最後亦能為「無相原則」所化掉。無相原則之化境，彰顯如莊生所言之「天地之美，神明之容」。透過陽明美學中的審美工夫，「經過這一彰顯，那無聲無臭之無盡藏之豐富內容即可逐漸（四句教、漸教、覺的審美工夫）或圓頓地（四無、頓教、體的審美工夫）朗現於吾人之面前。」<sup>68</sup>

---

<sup>67</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 83。

<sup>68</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 88。