

第五章、陽明美學境界論

第一節、王陽明的人生境界

在談人生境界之前，先從朱良志的觀點來界定所謂的境界。他認為境界不是認知的世界，而是體知的世界，且境與象有明顯的關連，一般意義上就人認識之對象而言：境就是象，但兩者間又有根本的區別。第一、象一般指的是實在的對象，境則是一個世界，一個在心靈中構成的世界。事有事象，物有物象，皆是具體的存在物，而境非指具體之存在，而側重外在對象在心靈中所構畫的影像，故象較實，境較虛。象側重於外在存在之特徵，境則側重人心與外物形成之關係。¹第二、象與境都包含心與物或物與景二者，境是人心靈之境界，而象亦非純然外在的對象，與人心無涉。象也是人心中之象，但境與象的一個重大差異是：象是人經驗中的對象，主要指人經驗中的事實。²境是由象所形成的特殊的心靈境界。境由象起，這些人人都可見之象，在詩人的心靈體驗中變成了一個絕妙的實現，這就是境生象外。象是人人可見，境則是當下妙會，永遠沒有重覆，所謂境是一個世界，並非就空間的意義上而言，而是就體驗而言。³第三、境又可以說是對象的超越。由象到境的超越，轉實為虛，由外至內，超越經驗世界之事實，而進入到體驗的境界中，境就是對體驗世界的呈現，它反映的正是中國美學越來越以體驗為中心的發展進程。⁴

以現代現象學的理论來談有的象與無的境，⁵海德格認為「無」並不是因為有了「有」一概念後才制定出來的。相反地，在現象學存有論上反而是因為有了

¹朱良志著，《中國美學十五講》，頁 284-285。

²朱良志著，《中國美學十五講》，頁 285。

³朱良志著，《中國美學十五講》，頁 288。

⁴朱良志著，《中國美學十五講》，頁 288。

⁵朱良志著，《中國美學十五講》，頁 281。

「無」，存有者才獲得理解。「無」是使存有者能對人之此在開啟為存有者之一種力量。在此一脈絡下，「無」不是對象或存有者，而屬於存有的本質（Wesen des Seins）。他在闡釋存有自身時，將所謂的「無」闡釋為「在場同時又不在場，明顯同時又隱蔽其自身」。⁶其實這就是所謂的「境界」、「意境」，是超乎看得見的象，即是有。

一、 人生修養：「敬畏」與「灑落」

透過修為致令本心無礙，此種美學本體及工夫論落實在人生境界上，具體而言是對本心持守的常存敬畏之心與因著本心朗現而得到的自在自由。

相對於朱熹的敬體美學，強調用敬貫動靜，敬貫始終，敬貫知行。⁷王陽明出於心學美學的敬畏並不代表為對某一物的畏懼，而是在人生態度上，保持著一種自覺上的規範，以達到自律的目的；而灑落也不為放肆妄為，而是意味著心靈自由的一種特徵，能擺脫一切的利欲，突破自我的對於欲念的格局，而達到一種心靈自由的境界。以這兩者更深入的說，可以說「灑落為吾心之體，敬畏為灑落之功」⁸。灑落與敬畏的關係，是本體與工夫，也即境界與工夫的關連，而這種境界就是具有審美體驗特徵的「孔顏樂處」，⁹以此為人生的崇高境界。

王陽明基於心隨時可能因外在因素而被蒙蔽的事實，認為不能肆無忌憚，故應有「敬畏」之感，沒有敬畏感的人，或者放縱恣肆，或者軟塌頹墮，這都是輕賤自己，反之有敬畏感的人，必然朝夕惕厲，自尊自貴，所以敬畏之感乃是一種高貴的情操，但常人總覺得敬畏之心增強時，則心懷便無法灑落，於是乃有「敬畏之增，不能不為灑落之累」¹⁰問題之提出。¹¹

⁶Heidegger, Martin, Was ist Metaphysik?, in: GA, Bd.9, Frankfurt a.M. 1976,

⁷陳來著，《朱熹哲學研究》（中國社會科學出版社，1988年第一版），頁258。

⁸ 答舒國用 《王文成公全書》卷5。

⁹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30。

¹⁰ < 答舒用同 >，《王文成公全書》卷5。

王陽明對「敬畏」與「灑落」的關係提出深刻的辨證的證述¹²：

夫謂「敬畏日增，不能不尤灑落之累」，又謂「敬畏為有心，如何可以無心？而出於自然，不疑其所行。」凡此皆吾所謂欲速助長之為病也。夫君子之所謂敬畏者，非有所恐懼憂患之謂也，乃戒慎不睹、恐懼不聞之謂耳。君子之所謂灑落者，非曠蕩放逸、縱情肆意之謂也，乃其心體不不累於欲，無入而不自得之謂耳。……和融瑩徹，充塞流行，動容周旋而中禮，從心所欲而不逾，斯乃所謂真灑落矣。¹³

蔡仁厚先生認為：問者之所以認「敬畏之增，不能不為灑落之累」，其故亦可得而言，問者之所謂敬畏，是指《大學》「心有所恐懼，有所憂慮」的恐懼憂患而言，心既有所恐懼憂患，有所好樂忿懣，則其心便已為外物所牽累而不平不正矣，這時候的敬畏只是緊張、強制，所以愈用敬畏，則愈不灑落，反之若就《中庸》之戒慎恐懼言，則所謂敬畏，只是存養吾心良知之天理，常保其昭明靈覺，忽使昏昧放逸，便自然無所牽擾，而灑脫自在，如此則敬畏與灑落自能相貫而一致，所以陽明說：

爾那一點良知，是爾自家底準則，爾意念著處他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。爾只不要欺他，實實落落依著他去做，善便存、惡便去，他這裡何等穩當快樂！

不要欺瞞它，便是敬畏；穩當快樂，便是灑落。¹⁴陽明的敬畏就是《中庸》所說的：「戒慎不睹，恐懼不聞」¹⁵，換言之，敬畏亦就是慎獨的意思。¹⁶敬畏並不是

¹¹蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北：三民書局），頁 207。

¹²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 30。

¹³< 答舒用同 >，《王文成公全書》卷 5。

¹⁴蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北：三民書局），頁 209

對於某一特定對象的畏懼，而是一種自覺的防檢與提醒，也即是自覺的合規律，「灑落」並不是指肆意放蕩，無所顧忌，而是指心靈自由的一種特徵，是擺脫了一切對聲色貨利的占有欲和自我的局限，而達到的超限制、牽掛、束縛的解放的境界。灑落，亦不是從風貌意態上來看，而是從心體上說，平常所謂任放、流蕩、固然不是灑落，而是瀟灑、飄逸，亦仍然不是灑落，凡是氣質上的清新俊逸，丰神絕俗，超出塵表，全都不是陽明所謂灑落，唯有心體瑩澈，天理常存，物來順應，不累於欲，隨時隨事皆自得，從心所欲不踰矩，如此乃能謂之灑落。¹⁷

依陽明心之本體即天理，天理之昭明靈覺，即是良知，而君子之「戒慎恐懼」，目的在於要尚保心體之靈昭不昧。這是無時或已，不容間斷的工夫，果能無所間斷，則良知常存，天理常存，此時心體是瑩澈而貞定的，是好惡皆得其正的，是廓然大公、物來順應的，到得這個地步，自然無所「昏蔽、牽擾」，無所「歉餒、愧怍」，而其發用流行，自能「動容周旋而中禮，隨心所欲而不踰」¹⁸，這就是真灑落。¹⁹

既然「灑落為吾心之體，敬畏為灑落之功」，但這必須透過日積月累的修養工夫，由量變至質變，在「一旦豁然貫通」中實現主體與客體、殊相與共相的統一。這就是由道德的敬畏而達到人生的灑落境界，所謂「渾然與萬物同體」²⁰，儒家所謂「渾然天成」、「端祥閑泰」、「俯仰自得、心安體舒」，「鳶飛魚躍」、「無入而不自得」都是這種理想境界的形象表達。²¹

此處更須一提，說「敬畏為灑落的工夫」只是揭示宋明心性之學修養工夫的一面，這是只在將敬畏與灑落對待而言時如是說。實則心性之學人生境界的修養工夫更有「樂」的工作，亦即「灑落」的工夫在。通過灑落工夫達到灑落的境界，

¹⁵ 《十三經文 禮記 中庸》（台北：台灣開明書局，民國 73），頁 107。

¹⁶ 蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北：三民書局），頁 209

¹⁷ 蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北：三民書局），頁 208。

¹⁸ <答舒用同>，《王文成公全書》卷 5。

¹⁹ 蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北：三民書局），頁 208。

²⁰ 《王文成公全書》卷 3。

²¹ 《宋明道學通論》，哲學研究，1985 年 2 期，引自陳來著，《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 30 - 31。

陽明所論述的這個境界也就是周敦頤教二程去尋的「孔顏樂處」。而敬畏與灑落之間，他內心深處更嚮往灑落的境界，晚年更吟出了「點也雖狂得我情」²² 的詩句，將其內心世界顯露無遺。

二、 陽明詩境與事功

除了訴諸成聖的敬畏與灑落的境界之外，陽明更統合佛禪老莊的「無」與儒家「有」的境界，由此進而深深體會儒家思想傳統中固有的「無」的思想遺產，對曾點的狂者胸次產生共鳴。陽明對曾點其人灑落境界的嚮往，因此屢見於詩中：「立雪浴沂傳故事，吟風弄月是何人？」²³ 「歌聲屋低似金石，點也此意當能同。」²⁴ 「別來點瑟還誰鼓，悵望煙花此送君。」²⁵ 「悠悠觀化意，點也可與偕。」²⁶ 直接以曾點自比來表現自己吟風弄月的灑落人生情懷。更多的詩作雖未直接點出曾點的名字，然而整首詩卻正是浴沂舞雩的意境，如 登雲峰二三子詠歌以從欣然成謠二首 其二：「淳氣日調薄，鄒魯亡真承。世儒倡隱說，愚瞽相因仍。好鳥求其侶，嚶嚶林間鳴；而我在空谷，焉得無良朋？飄飄二三子，春服來從行。歌詠見真性，逍遙無俗情。各勉希聖志，毋為塵所縈！」²⁷ 又如〈山中示諸生五首〉：「淪流亦沂水，童冠得幾人？莫負詠歸興，溪山正暮春。」一派賞山樂水，吟風弄月的瀟灑風度和氣象！

為陽明言，最高的人格境界不僅是道德的，更是真理的與審美的，所謂「即善即真即美」的無相化境，便是一種「活潑潑底」「灑落」境界。此係由自然界和生活中體驗生命意義，在追求心體人格的道德完善同時，心靈也獲得一種情感

²² 月夜二首（與諸生歌於天泉橋）

²³ 《陽明全書》卷2，靜心錄之八外集二

²⁴ 《陽明全書》卷2，靜心錄之八外集二

²⁵ 《陽明全書》卷2，靜心錄之八外集二

²⁶ 《陽明全書》卷2，靜心錄之八外集二

²⁷ 《陽明全書》卷2，靜心錄之八外集二

的滿足和美的愉悅。但身為一位強調積極入世、勇於承擔責任的儒家傳統士人，所謂：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉。」²⁸「子曰：誦詩三百；授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以為？」²⁹儒家所求於君子、士人的不正是仁學實踐的能力嗎？以此陽明的詩中之樂，不只建立於灑落與孔顏之樂上，同時也建立於「殺人手段濟人心」的「止戈」舉止之上：

吹角峰頭曉散軍，橫空萬騎下氤氳。
前旌已帶洗兵雨，飛鳥猶驚卷陣雲。
南畝漸忻農事動，東山休共凱歌聞。
正思鋒鏑堪揮淚，一戰功成未足雲。³⁰

詩是性情的流露，在兵鋒之際，王陽明心之本體充份明瞭所為何來，但由於親民之故仍然滿懷惻隱之情。另外他的詩也表露了士人面對誣讒困境時的態度，在 贈劉侍御一首³¹中他寫道：

相送溪橋未隔年，相逢又過小春天。
憂時敢負君臣義？念別羞為兒女憐。
道自升沈寧有定，心存氣節不無偏。
知君已得虛舟意，隨處風波只晏然。

是詩作於謫居龍場時，前四句是贈別敘情，互相慰勉，詩人深意在後四句。詩前小序有：「蹇以反身，困以遂志。」陽明自從居夷處困，動心忍性，深深體驗到道之行否，關乎時運，或升或沈，並無定常，氣節之士激昂慷慨，仗義犯難，

²⁸ 孔子著，《論語 學而》，謝冰瑩、李鑾、劉正浩、邱燮、賴炎元、陳滿銘編譯，《新譯四書讀本》（台北：三民書局，2003年5月，五版四刷），頁74。

²⁹ 同前註，《論語 子路》，頁215。

³⁰ 《陽明全書》卷2，平諸寇 喜雨三首之一

³¹ 《陽明全書》卷2，贈劉侍御一首

以「有道則見，無道則隱」之義衡之，似乎不無偏執，實則所偏者並不在「氣節」，而只在於「存心」，人若「心存」氣節，便已著了一分意思，而不是由良知天理而行，人遇險困，或「反身而知止」，或「致命以遂志」，皆只為討個是非明白，而不是心有所執，只要反身而誠，自然天君泰然，心安理得。³²在《江邊阻風散步靈山寺》³³中，他亦描述同樣的心境：

歸船不遇打頭風，行腳何緣到此中。
幽谷餘寒春雪在，虛簷斜日暮江空。
林間古塔無僧住，花外仙源有路通。
隨處看山隨處樂，莫將蹤跡嘆萍蓬。

作此詩時陽明四十八歲擒宸濠，群小羨功嫉恨，危疑洶洶歷時年餘，讀此詩可知陽明處逆境之涵養與本領，雖蜚語流言，驚濤駭浪，而陽明總是神明在躬，天清地寧，幽谷殘雪，斜日暮江，而林間古塔，僧跡已杳，此是何等虛寂之境，但由寂通感，則天地萬物皆在我心感應之中，於是乎心境豁然開朗，仙源亦有路可通，雖有蹤跡飄泊之勞，卻無浮萍飛蓬之樂，「阻風」本是行舟之阻，陽明反以得探幽機會為幸，事事不掛礙，處處得真樂，到得寂樂交融，即是最高之詩境。

34

身為風雲際會，思參造化的歷史人物，陽明一生遇合，其人其學、其才其事、其詩其功本就具有鮮明異常的審美意味。這充分體現在他的《泛海》³⁵一詩中，「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。」這首詩可說是他一生風波歷程的寫照，凝聚著他對社會歷史使命和人生價值的思索，更是他一生中對功過、榮辱、窮達等現實生活超越的理論昇華。「此心光明」是陽

³²蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北：三民書局），頁 212-213。

³³《陽明全書》卷 2，贈劉侍御一首

³⁴蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北：三民書局），頁 217-218。

³⁵《陽明全書》卷 2，泛海

明最後的遺言。綜觀陽明一生也唯有此心光明，乃能有真性情，才能致良知。³⁶

王陽明的參天地化育，強調道體相親、天人合一的心學美學，也表現在他仕宦生涯中對黎民百姓的親民之愛，他作《節菴方公墓表》：

古者四民異業而同道，其盡心焉，一也。士以修治，農以具養，工以利器，商以通貨，各就其資之所近，力之所及者而業焉，以求盡其心。其歸要在於有益於生人之道，則一而已。士農以其盡心於修治具養者，而利器通貨猶其士與農也。工商以其盡心於利器者通貨者，而修治具養，猶其工與農也。故曰：四民之異業而同道……自王道熄而學術乖，人失其心，交驚於利，以相驅軼，於是始有歆士而卑農，榮宦遊而恥工賈。夷考其實，射時罔利甚焉，特異其名耳。³⁷

《傳習錄》也提出了「雖終日作買賣，不害其為聖賢」，其皆肯定了士農工商在「道」的面前處於平等的地位，「盡其心焉，一也。」將良知「心學」普遍地推廣到士農工商四「業」上。強調無論行業只求「盡心」，但倘若士卑而恥工賈，榮宦遊而不修治，即是不能盡其一體之仁以親民，若又「射時罔利」，便是失其心了。相對的只要盡心，則可存性立德，發揮其一體之仁。

而身為「士」者，王陽明更期許自己務必「以親民為職」，所以他的奏疏文字，不斷的述說民生疾苦，務求要安定民生，這均本乎他關心民瘼的「視民如傷」的真誠惻坦，至於平寇定亂，建立三大事工，包括剿賊寇、擒叛逆、平諸蠻，之後設縣治、舉鄉約，以撫慰新民、安靖地方，興學校以教化子弟，則是他親民哲學的具體表現，³⁸也是他心學中的心即理、致良知所求的「人皆可以成聖賢」的工夫實踐。

³⁶蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北：三民書局），頁 210。

³⁷《陽明全書》卷 2，《節菴方公墓表》

³⁸參蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北：三民書局），頁 177-179。

三、「狂者胸次」與「聖人境界」

陽明是聖賢中的狂者，用世而不阿世，自恃而不隱世，處貧賤富貴夷狄患難之中，無入而不自得，其真誠怛惻，光明俊偉，曰：自尊自信其為人之價值而已，受他薰陶之人，亦皆能真誠篤實，無闖然媚世之習。陽明以亟諫貶謫，後以書生定亂，泰然處之無事，其弟子多遭困戮，亦能從容就義，《傳習錄》記載：

薛尚謙、鄒謙之、馬子莘、王汝止侍坐因歎先生自征寧藩以來，天下謗議益眾，請各言其故。有言先生功業勢位日隆，天下忌之者日眾；有言先生之學日明，故為宋儒爭是非者亦日博。有言先生自南都以後，同志信從者日眾，而四方排阻者日力。先曰：「諸君之言，信皆有之，但吾一段自知處，諸君俱未道及耳。」諸友請問。先生曰：「我在南都以前，尚有些子鄉願的意思在。我今信得這良知真是真非，信手行去，更不著些覆藏。我今饒做得個狂者的胸次。使天下之人都說我行不掩言也罷。」尚謙出，曰：「信得此過，方是聖人的真血脈。」³⁹

若是掩飾覆蓋，隱蔽藏私，便不是良知之真是非，一切只依良知真是非而行，不委曲，不敷衍，沒有瞻顧，沒有迴護，便是「狂者胸次」，而亦是所以招致讒謗的原因，狂者精神，最能超脫凡俗，卓然挺拔，但如不在事上磨練，以入於精微篤實，則漸有「輕滅世故，疏略倫物」之病。

子曰：「不得中行而與之，必有狂狷乎，狂者進取，狷者有所不為也。」狷者有所不為是「有守」，有守是立得住，狂者進取是「有為」，有為是行得去，必有守而後乃能有為，有守有為乃能進於中道。此徹頭徹尾只是一個真字，是假不

³⁹ 《陽明全書》卷3

來的。⁴⁰

不媚俗、有為有守的狂者胸次，為的是達到所謂的「內聖外王」的境界，就儒家而言，君子不但要成就自我，更要推己及人，《論語》記載：

子路問君子。孔子曰：「修己為敬。」問：「如斯而已乎？」曰：「修己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸？」⁴¹

向內要「修己」；向外則要由「修己」推擴到「安人」、「安百姓」，這一向外推擴的過程就是要進入社會生活，進入政治生活的過程，這樣的情懷也最能展現儒家積極入世的態度。

陽明對理想人格的實踐活動及其所追求的境界的問題亦極為關切，此一問題之本體之意，即是實是事務之事而非事物之物之目的性意義。

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，隔於物欲之蔽，大者以小，通者以塞。⁴²

夫人者，天地之心，天地萬物本吾一體者也。蓋其天地萬物一體之仁，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？⁴³

聖賢只是為己之學，重功不重效驗。仁者以萬物為體，不能一體，只是己

⁴⁰蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北：三民書局），頁 205-207。

⁴¹孔子著，《論語 憲問》，謝冰瑩、李鑾、劉正浩、邱燮、賴炎元、陳滿銘編譯，《新譯四書讀本》（台北：三民書局，2003年5月，5版4刷），頁 246。

⁴²《陽明全書》卷 2，傳習錄卷中，答顧東橋書

⁴³《陽明全書》卷 2，傳習錄卷中，答聶文蔚

私未忘，全得仁體，則天下皆歸於吾仁，就是八荒皆在我闡意，天下皆與，其仁亦在其中。如「在邦無怨，在家無怨。」亦只是自家不怨，如「不怨天，不尤人。」之意，然家邦無怨於我，亦在其中，但所重不在此。⁴⁴

此一本體即貫徹天地人之共同本體，亦即良知、心、本體，人心真誠體貼則此義即現，而致令人心真誠惻坦之工夫，即一行成德之教的事業，行成德之教的事業即是以天下事務為儒者實踐的理想目標。

對天下人心的生活福祉皆為儒者所關切者，關切之而欲改善之而與天下人心同感其感者，以其同感謂之同體，同體者以共同本體之心性作為主體的指導而關懷天地萬物而謂之同體，陽明以提起道德本心面對事事物物而即面對即關懷即同體者，面對之以道德意志指導自己的行為而發為成德之教的關懷意志而對待之而將之視為己分內之事而為同體者，同體者視為自己份內事之意者，己份內所當為之事即已為己事即以己與天下人心為同體者。⁴⁵

⁴⁴ 《陽明全書》卷3，傳習錄卷下，錢德洪錄

⁴⁵ 杜保瑞著，王陽明功夫哲學進路的哲學體系探究（網址：<http://www.hfu.edu.tw/~bauruei/4pap/1con/57.htm>，檢索日期：2009年3月18日）

第二節、心學審美的境與象

在王陽明天人合一的心學美學體系中，人生境界與藝術境界相融，審美境界與生命世界合一，可以歸納出以下特徵：

其一、展現人的境遇，反映人對自身命運的關連。境就是一個世界，境強調的是身臨其境的體驗。境是人直接面對世界，而非間接了解世界，是人當下感受並發現的宇宙。人之對境，必有所感，有生存境遇之反應、之體會、之體驗，有生理上的反應，有心理上的調適，有哲理上的超越；境喚起人生命體的活動，所謂對境起心，境反映的是一個生命體對世界的反應，境主要不是激起人對知識的把握，它所帶來的是靈魂的顫動，是道德上的人格境界，美學上的人生情調，哲學上的宇宙精神的反映。⁴⁶

其二、標舉世界的大全意。中國哲學美學強調境，其實強調的是一個完整的世界、自足的世界，一個當下所發現的活潑的世界，世界不是知識的世界，知識的對象是局部的、外在的，而是智慧的對象，生命體驗的對象，一個與自我內在生命相與優遊的對象，境界所體現的不是一個時空概應，而是一個活的世界，與生命相關的渾然整全的世界。⁴⁷

其三、朗現世界的虛靈。中國哲學美學重視境界，重視的是一個虛靈的世界，強調人心靈之融匯，不是去模仿實在世界，而是以心靈去發現實存世界背後的風神氣度，那個虛靈的世界，我們說詩境、畫境、詞境，說的就是虛靈的世界，是一種非實在性。⁴⁸

其四、以世界本身來顯現世界。人眼中所看到的並非眼中之景而是心中之境；是如鏡的心靈映照的境象。且心不在此境外，此境就是他的心靈，境在此扮

⁴⁶朱良志著，《中國美學十五講》，頁 278。

⁴⁷朱良志著，《中國美學十五講》，頁 278。

⁴⁸朱良志著，《中國美學十五講》，頁 278。

演了一個說話者的角色，詩、詞、畫作為一個陳述者退去，留下這一片心靈的鏡像在此自在盤旋。⁴⁹

象與境的差異一般來說是鬆散的，而境是在心靈的融匯下整合為一相互聯繫互相激盪的世界，象偏重於外在，境則偏重於內在，側重於一種氛圍的創造，一種獨特世界的構建，象的欣賞價值是單一的，雖然其極盡形似，但缺少境的趣味，境其實就是對象的超越。⁵⁰

一、美與醜

何謂美？何謂醜？何謂真？何謂偽？象由心生。眼中之象即為心中之象的呈現。

陽明云：「目無體，以萬物之色為體；耳無體，以萬物之聲為體；鼻無體，以萬物之臭為體；口無體，以萬物之味為體；心無體，以天地萬物感應之是非為體。」⁵¹聖人的身體，不受感官的拘絆，純然只受義理的充實，眼耳鼻口心皆無自體，皆受義理灌注，成為純化的「意向性」身體，使物質環境、精神情境，以及感官統一起來，成為類似梅洛 龐蒂（Merleau Ponty）所謂「partognoisia」。⁵²

審美判斷的標準，與判斷「主體」的性質有密切的關係。美與醜基本上只是審美主體的主觀價值判斷；主體不一，主觀價值標準不同，所判斷出來的美醜也就不會一樣。即使同樣是人類，有著健全的理性，相似的感覺，然誠如伽達默爾（H.G.Gadamer）所言，當審美被視為品味問題，品味卻是無可爭辯的。人們無

⁴⁹朱良志著，《中國美學十五講》，頁 278 - 279。

⁵⁰朱良志著，《中國美學十五講》，頁 288。

⁵¹《陽明全書》傳習錄

⁵²見[法]莫里斯 梅洛 龐蒂（Maurice, Merleau - ponty）著，姜志輝譯《知覺現象學》（北京：商務印書館，2001 年 2 月 1 版）頁 181。梅洛 龐蒂說：「我們寧願說，意識的生活，認識的生活，欲望的生活或知覺的生活 是由「意向弧」支撐的，意向弧在我們周圍投射我們的過去，我們的將來，我們的人文環境，我們的物質情境，我們的意識型態，我們的精神情境，更確切地說，它使我們置身於所有這些關係中。正是這個意向弧造成了感官的統一性，感官和智力的統一性，感受性和運動機能的統一性。」欲望和意識，都由意向弧投射，也因此遍及我們的感官物質和精神情境。主要是針對身體進行「存在分析」，並不涉及道德意識。

論是否盲目的遵循時尚的標準變動，或是在其中證實自身的個人判斷，審美終必落入「美學主體化」的問題⁵³。但這種美醜既是相對的，因著審美主體不同而異，則美者未必絕對美，醜者未必絕對醜。其實一般所謂之美醜，往往是由比較所得出，「美」與「醜」是相比較之後才存在的，其實透過心即理的美學觀點，醜固然令人生厭，然而，醜在意境上卻具有易於感覺和構想的優勢，與美相比，醜其實更易於想像與表現。醜是奇、狂、怪、醜，這些皆是已被中國傳統美學所肯定的審美範疇。

二、真與偽，虛與實

王陽明的心學以及「狂者胸次」的學說力主率真，把全部問題在身、心、知、意這種種不能脫離生理血肉之軀的主體精神、意志上，並強調個人主觀的重要性。⁵⁴致令對彰顯心之本體的天真極為在乎，而揚棄一切虛文。最後發展為所謂的「性靈說」，而性靈說的核心正是倡導真性情，所謂「不失其赤子之心者也。」這點除了基於心學主張之外，更導因於陽明對當時社會功利現象的批判：

逮其後世，功利之說日浸以盛，不復知有明德親民之實。士皆巧文博詞以飾詐，相規以偽，相軋以利，外冠裳而內禽獸，而猶或自以為從事於聖賢之學。如是而欲挽而復之三代，嗚呼其難哉！吾為此懼，揭知行合一之說，訂致知格物之謬，思有以正人心，息邪說，以求明先聖之學，庶幾君子聞大道之要，小人蒙至治之澤。⁵⁵

就社會關懷的立場必須要正人心，息邪說，影響及美學思想的，便是務求

⁵³伽達默（H.G.Gadamer）著，洪漢鼎譯《真理與方法》上卷（上海：上海譯文出版社，1992年1月初版）頁54-63。

⁵⁴李澤厚著，《華夏美學》（台北：三民書局，民國85年9月），頁206-207。

⁵⁵《陽明全書》 悟真錄

返璞歸真，在天人合一的大纛主張師法天地、師法自然的美學觀遂成為藝術審美觀的明確方向，藝術品強調渾然天成，真實地反映生活和描繪審美客體，以不見人為做作之痕為上品。

出於心象眼中所視，亦為心靈之倒影，實境固然是指生動逼真表現出來的景、形、境，虛境是指由實境刺激心靈進而引發的想像的空間，它一方面是原有形像在聯想中的延伸和擴大的「象外之象」，另一方面是伴隨著由具象引發的想像而產生的對情、神、意的體味和感悟的「象外之旨」，虛中帶實，實中帶虛，體現的正是意境藝術構成的二元重生。

在陽明「心外無物」的大前提下，所謂的意象當然只可能是心象。但必須注意的是當具有內在無限性的心靈為意象提供根據時，意象這一範疇明顯已經變得狹窄。因為人不可能只呈現單一的形象，而是要包容整個的世界；它的顯象不可能指向單個的意象，而是要呈現出心靈妙運的萬千氣象。也因此由心學出發的美學，除了實象的構建之外，更強調實象之外的虛境，那是心靈更豐富更多元更無可限量的倒影。

「無」與「有」乃在存有層次上講，「虛」與「實」卻在認知／感悟層次上講。

三、「心」、「性」、「情」、「意」

無論虛與實、美與醜、真與偽，所有的審美活動都脫離不了感官的知覺，對人體參與審美活動所引發的心、性、情、意等，陽明都曾加以區別：

心不是一塊血肉，凡知覺處便是心；如耳目之知視聽，手足之知痛癢，此知覺便是心也。⁵⁶

⁵⁶ 《陽明全書》卷3

「心」不是一實物，而是能知能覺的主體。

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。這箇便是性，便是天理。有這箇性，才能生這性之生理。便謂之仁。這性之生理，發在目便會視。發在耳便會聽。發在口便會言，發在四肢便會動。都只是那天理發生。以其主宰一身，故謂之心。這心之本體，原只是箇天理。原無非禮。這箇便是汝之真己，是軀殼的主宰。⁵⁷

從這段文字可以看出，陽明將「心」與「軀殼」加以區分開，心是身體的主宰，是「那能視聽言動的」；特別強調「主宰」，是要顯示出「心」的自由的主動性，而能超越於自然生命，而為自然生命賦予秩序和意義，成就「真己」。這個「真己」不是靠順從習氣欲望而得，而是取決於能否將性或天理實現出來。

陽明的「心」並非某種特定機能如知、情、意，而實貫通於知、情、意的活動。

譬如：「心」有知的作用，例如「心」作為視聽的主體等，都顯示「心」有把握知識的意向行為；

「心」亦有情的作用，例如「仁者見之便謂之仁。知者見之便謂之智。」⁵⁸、「充其惻隱之心」⁵⁹等話頭，已顯出「心」有情感的意義，可對世界進行感通關懷的情感行為；

「心」亦有意的作用，例如上文說心是身之主宰，陽明認為具體的行動發自「意」，而「意」則發自「心」，當然有產生具體行動的意志意義。尤有進者，

⁵⁷ 《陽明全書》卷1

⁵⁸ 《陽明全書》卷1

⁵⁹ 《陽明全書》卷1

陽明亦不以「心」為以上各種意向行為背後的「實體」，而採取一種「心」與「行為」相即不離的觀點：

目無體，以萬物之色為體。耳無體，以萬物之聲為體。鼻無體，以萬物之臭為體。口無體，以萬物之味為體。心無體，以天地萬物感應之是非為體。⁶⁰

以現象學來說，視覺作為意向活動的一種，能視與所視必然一起呈現；沒有所視的視覺不是視覺，能視就作為所視的條件。同理，「心無體」，即說心並不是一個隔離自在的自體，心就存在於「感應天地萬物」的意向活動之中，「感應天地萬物」即良知的所有感應作用，其實即指心的行為。心的當體自己、心的本性就在其意向行為中得呈現。良知的「存有」就在其「活動」之中，可以說是即「活動」即「存有」的。

四、「禮」與「樂」

把所有問題全都放在身、心、知、意這種種不能脫離生理血肉之軀的主體精神、意志上，其原意本是直接求心理的倫理化，企圖把傳統統治秩序直接按裝在人們的心意之中⁶¹。在本心坦露即可進行價值秩序的維持，也能進行道德情感的把握，是客觀普遍的情況下；人與人之倫常之社會秩序，王陽明即認為可以透過禮節儀文來加以節制：⁶²

⁶⁰ 《陽明全書》卷 1

⁶¹ 李澤厚著，《華夏美學》（台北：三民書局，民國 85 年 9 月），頁-207。

⁶² 《陽明全書》《文錄三》 寄鄒謙之第二書

蓋天下古今之人，其情一而已矣。先王制禮，皆因人情而為之節文，是以行之萬世而皆準。其或反之吾心而有所未安者，非其傳記之訛闕，則必古今風氣習俗之異宜者矣。此雖先王未之有，亦可以義起，三王之所以不相襲禮也。若徒拘泥於古，不得於心，而冥行焉，是乃非禮之禮，行不著而習不察者矣。後世心學不講，人失其情，難乎與之言禮！

陽明肯定天下古今之人的「情」是相同的，這就是禮的基礎。而禮的制訂正是為了賦予正確的秩序於人情之上，這當然需要由良知之天理作決定。而禮與情、理皆不同，禮之為外在的規範建制，須要隨時因革損益，以隨順變化著的現實世界的認知觀念和風氣習俗。

至於樂，在致良知的工夫過程中，也轉義為修養活動，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：

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？⁶³

即是分辨音律合律與否之根據，用以提昇主體的經驗能力。

⁶³ 《陽明全書》卷3

第三節、 至樂境界

為陽明言，以萬物為一體誠然是人的最高境界，也是至樂境界。就本質上來說，一方面心之本體原本是以萬物一體的，另一方面在存有論上，萬物本來就處於「一氣流通」的一體聯繫之中，⁶⁴陽明強調一體的本源性，人受到污染垢染的本心，經過修養所實現的萬物一體的大我之境，回復到心的本來之體，進而透過此回復之本來之心，使一切民眾都免於苦難而得到解放：

夫禪之學與聖人之學，皆求盡其心也，亦相去毫釐耳。聖人之求盡其心也，以天地萬物為一體也。吾之父子親矣，而天下有未親者焉，吾心未盡也……故於是有紀綱政事之設焉，有禮樂教化之施焉，凡以裁成輔相、成己成物，而求盡吾心焉耳。心盡而家以齊，國以治，天下以平。故聖人之學不出乎盡心。禪之學非不以心為說，然其意以為是達道也者，固吾之心也，吾惟不昧吾心於其中則亦已矣，而亦豈心屑屑於其外；其外有未當也，則亦豈必屑屑於其中。斯亦其所謂盡心者矣，而不知已陷於自私自利之偏。是以外人倫，遺事物，以之獨善或能之，而要之不可以治家國天下。蓋聖人之學無己，無內外，一天地萬物以為心；而禪之學起於自私自利，而未免於內外之分；斯其所以為異也。⁶⁵

這種積極入世，知其不可而為的態度，正是儒家一貫標榜的理想人格。在王陽明的良知美學之中，在由「良知只是個是非之心」的「良知坎陷」過程，在「心即理」的心體發用出「知行合一」之工夫，牟先生以「逆覺體證」加以定義

⁶⁴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30。

⁶⁵《陽明全書》卷 重脩山陰縣學記

王陽明的「致良知」。牟先生說：「本心仁體或性體雖特彰顯於人類，而其本身不為人類所限，雖特彰顯於道德之極成，而不限於道德界，而必涉及存在界而為其體，自為必然之歸結。」⁶⁶指天人合一、心理合一的本體體驗，它和仁、誠一起，構成最高的精神境界。可以加以分說：仁主要是講善的境界，誠主要是講真的境界，樂主要是講美的境界。樂之為美的境界，更偏重於直觀體驗，更突出了主體性和主觀性，但它決不是主觀美學，它是主觀與客觀、主體與客體的統一，正是在這種「內外兩忘」式的統一中，才能體驗到精神的愉悅與快樂。又因為它和仁、誠不可分，滲透了倫理道德內容，甚至從陽明的「道心」觀點來看，就是即真即善即美的合一境界，如何透過修養的工夫達到，便是人所能體會的至樂境界。

他說「這心體即所謂道心，體明即是道明，更無二。」⁶⁷「道心者，良知之謂也。」⁶⁸

其中他說「『率性之為道』，便是道心。但著些人的意思在，便是人心。道心本是無聲無臭，故曰微。依著人心行去，便有許多不安穩處，故曰惟危。」⁶⁹這裏的意思是說：道心即心的最高的境界，不夾雜人的私欲，體現出天道、天理，因後者是形而上的，「無聲無臭」，故說「道心惟微」；相反，人心是心的現實狀態，它夾雜了人的私欲，表現出人的種缺點以及「不安穩處」，故說「人心惟危」。

陽明認為凡聖之別的關鍵，端在人是否能肯努力作工夫修養，包括「為學」、「學聖人」、「用功」、「致良知」，「使此心純乎天理」將人所共有的良知或即天理純化或即「復他本來體用」，以致可以達到「無人欲之雜」的至樂境界。

⁶⁶牟宗三，《智的直覺與中國哲學》（台北：商務印書館，1971年），頁192-193。

⁶⁷《陽明全書》卷1

⁶⁸《陽明全書》卷2

⁶⁹《陽明全書》卷3

至樂境界即是真善美的合一境，有莊子所言「天地不言之大美」。牟先生指出此至樂境界道家玄智能達、佛家般若智能達、陽明之良知明覺能達。惟康德以此「純智的直覺」但屬上帝，反落入真善美的分別說而未達此境。他說：

真、善、美三者雖各有其獨立性，然而導致「即真即美即善」之合一境者仍在善方面之道德的心，及實踐理性之心。此即表示說道德實踐的心仍是主導者，是建體立極之綱維者。

「堯舜性之」是此境，「大而化之之為聖」亦是此境。「天地之常以其心普萬物而無心，聖人之常以其情應萬物而無情」，亦是此境。道家玄智、佛家般若智皆含有此境。

此一「提得起」之「應當」亦合乎康德之「以實踐理性居優位」之主張，惟康德系統中未達此「合一」之境，以其不認人可有「純智的直覺」（玄智、般若智、良知明覺之性智），故吾人之亦永不能接觸到「物之在其自己」之「實相」也。（此事，依康德，惟上帝能之。）⁷⁰

⁷⁰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 80-81.

第四節、結論：心學美學與至樂的無相原則

王陽明之心學美學也可以說是一種無我之美學，讓心之本體消融於萬物天地之中，以莊子遊魚之樂而言，即是一種「忘情融物」，因為在莊子看來，忘己忘物始能入於天，入於天就是融於物，就是「物物」，在「物物」境界中，人方自在、自由，哀樂不入於心，正是莊子哲學的起點，所謂「條魚出游從容，是魚之樂也。」而不是人之樂，不是人的情感滿足所帶來的快樂，這是人在純粹體驗中所發現的優游境界，人無喜樂，以世界之樂為樂。也正是以莊子為代表的虛靜理論，虛靜理論的起點就是虛廓心靈、蕩滌塵埃，以不沾一絲的心靈進入妙悟的狀態，所謂「虛則靜，靜則動」，就是對此的概括，在詩意的境界中，不入於哀樂之情，以純然的心靈融入世界之中，不以「他在」而以「自在」之心與萬物相融相即，這是中國美學中的重要思想，莊子把它叫做「忘道之道」，禪宗把它叫做「非喜非樂」⁷¹。

忘道之道，是為真道，非喜非樂是為真樂，是一種超越一般情感悲喜的傾向。將人從情感的施與和獲得、目的的佔有和攫取中拯救出來，強調哀樂不入於心，強調適道之道，人既不是施捨者，倘非利益獲得者的角色，在純然物化之中，不愛不與，是為大愛。⁷²

審美判斷的共同有效性，指出當我們判斷什麼是美的，並不假定每個人的同意，而是「期待」每個人的同意，⁷³這就是「一樂則一切樂」的藝術心靈境界，

⁷¹朱良志著，《中國美學十五講》，頁 18。

⁷²朱良志著，《中國美學十五講》，頁 338。

⁷³顏崑陽著，從莊子『魚樂』論道家『物我合一』的藝術境界及其所關涉諸問題，收錄於漢寶德編《中國美學論集》（台北：南天書局有限公司，民國 76 年 11 月初版），頁 126-127。

直觀中的客觀消融於主體的心靈境界中，「物我合一」渾然無別。

牟先生對此亦有所論述，更據以申論所謂審美判斷之超越的原則當該是「無相原則」，他表示：

審美判斷即是妙感妙慧之品鑒，品鑒即是靜觀默會。故「反照判斷」亦曰「無向判斷」。「無向」云者無任何利害關心，不依待於任何概念之謂也。……康德詮表審美之第一相即質相為「獨立不依於一切利害關心」乃最為肯要之語，最切審美判斷之本性者，此一最中肯之本質即由非此非彼之遮詮而顯。故審美品鑒之反照即是一種無向之靜觀，無向即是把那「徼向」之「向」剝落掉，此則暗合道家所謂「無」之義。⁷⁴

今審美品鑒中不依於任何利害關心即是暗合遮徼向之有也。由此遮徼向之有始顯審美品鑒之妙慧，審美品鑒只是這妙慧的靜觀，妙感之直感。故審美品鑒之超越原則即由其本身之靜觀無向而透示，此所透示之原則即相應「審美本身之無向」的那「無相原則」也。此無相原則既反身地形成審美品鑒之無向性，復超離地超化一切有獨立意義的事物之自相，如超化道德的善之善相，超化知識底真的真相，甚至亦超化審美品鑒中的美之美相。

75

這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，都點出了超越感覺，超越簡單快樂原則的特性，因為在妙悟理論看來，一切悲喜之受都是功利主義驅動的，在妙悟之中沒有功利與取，從對待經驗的態度上，一般審美認識活動需要有經驗的參與，但在進入妙悟的當頃，則是一切經驗都退出。⁷⁶

⁷⁴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 69-70。

⁷⁵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 70。

⁷⁶朱良志著，《中國美學十五講》，頁 339。

再從對待理的態度上來看，在審美過程中，理性的力量後退或縮小，但並不是淡出，它表現為對經驗世界的組合，聯想活動以及判斷活動等不同的內容，正如叔本華談到藝術直觀時所說的：「一切直觀都是理智的。」而妙悟活動是無言無知的，以「不知」之心去「知」，它是一種徹底的非理性非邏輯的活動。⁷⁷

「妙」是對「悟」的規範，悟乃是妙之悟，非妙之悟不是真悟，妙悟之妙，強調對語言的超越，終日言，未嘗言，不知己之是己，不見物之為物，心境都空，以朗然明澈之心映照無邊世界，讓世界自在顯現，所以妙悟之妙在於冥觀，唯冥觀，方可冥合，唯冥合，方可大道現前。⁷⁸妙悟之出現即出於心境都空的無我之境。

王陽明的心學美學，發明心體，感應良知。「良知者心之本體」，以至誠為至真之境界；「至善者心之本體」，以至仁為至善之境界；「樂是心之本體」，以至樂為至美之境界。美以及美之愉悅即在此良知明覺之感應即妙慧妙感之靜觀直感中呈現。陽明心學美學之審美品鑒之超越原則，即是相應「審美本身之無向」之「無相原則」。牟先生如此釋義：

此無相原則既反身地形成審美品鑒之無向性，復超離地超化一切有獨立意義的事物之真相，如超化道德的善之善相，超化知識底真之真相，甚至亦超化審美品鑒的美之美相。此無相原則之為超越的原則既由其「反身地內成」而顯，復由其「超離地自化化他」而顯。此一超越的無相原則（非合目的性原則）只由審美品鑒而透顯，此亦正合康德所說的「審美判斷之自律之為自己而律」之義，即“heautonomy”一詞之義。⁷⁹

⁷⁷朱良志著，《中國美學十五講》，頁 339。

⁷⁸朱良志著，《中國美學十五講》，頁 340。

⁷⁹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 70。