

第六章 陽明之後的美學分流

陽明之後的美學分流，以「天泉證道」的討論為一明顯之起點。天泉證道起於錢德洪據陽明提示門人的四句教法為宗旨，即所謂的「四有句」：「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。」錢德洪以為師門教法，一毫不得更易，王龍溪則認為：

夫子立教隨時，先生謂之權法，未可孰定，體用顯微，只是一機，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，物即是無善無惡之物。¹

而此「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，物即是無善無惡之物」即成所謂「四無句」。二人爭論不休之際，遂於天泉橋上各以所得質諸陽明，陽明答以二說皆是證道之法，四無句乃是上根人立教之法門；四有之說，乃是為中下根之人立教。

由黃宗羲的《明儒學案》中可知龍溪認為陽明的四句教只是一時立教之「權法」，不可執教；緒山則認為四句教乃師門教人之「定本」，一毫不可更易。因此兩人爭辯的問題主要集中在陽明立四句教的權實問題上。就工夫而言，四無句是「即本體便是工夫」，四有句是「即工夫便是本體。」²大抵說來，緒山以心、知與意、物為二，故主張在後天意念上作為善去惡的功夫，以回復先天心體之無善無惡；龍溪則認為心、意、知、物只是一事，若悟得心是無善無惡，則意、知、物一體皆是無善無惡，故主張悟本體即是功夫。換言之，緒山重後天誠意之功夫，

¹王龍溪著，《天泉證道記》。

²牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》（台北：台灣學生書局，1993），頁273。

龍溪重先天正心之功夫。

從「意」上來說，四無句之教與四有句之教即分出兩條途徑，這是牟先生所說的：

是故若從意之所在說物，便須步步對治，心意知物亦須分別彰顯，即個別地予以省察與反照（對意與物言曰省察，對心與知言，曰反照），如是，吾人之心境自然落於有中，不能不體而化。此即四句教之所以為有也。若從明覺之感應說物，則良知明覺是心之本體，明覺感應自無不順適；意從知起，自無善惡之兩歧，物循良知之天理而現，自無正與不正之駁雜，如是，明覺無所對治，心意知物一體而化，一切皆是如如呈現。明覺無知無不知，無任何相可著，此即所謂四無，四無實即一無。此兩種方式，若從解說上說，前者是經驗的方式，後者是超越的初式，若從工夫上說，前者是從後天入手對治的標準是先天的，此是漸教；後者是從後天入手，無所對治，此則必須頓悟。³

陽明在世之時，緒山與龍溪思想上的歧異即已存在，「天泉證道」一事即其昭然著見者。陽明歿後，尤其當龍溪之學影響日隆，從其學者漸有流入空疏弊，緒山更不得不痛加指陳道：

龍溪之見，伶俐直截，泥工夫於生滅者，聞其言自當省發，但渠於見上覺有著處，開口論說，千轉百折不出己意，便覺於人言尚有漏落耳。⁴

對於龍溪簡易直截、緊扣本體之論，緒山亦給予肯定；但對於龍溪過於自信，開口論說全出己意，卻頗為不滿。在給龍溪的書信當中，緒山亦曾如此說道：

³牟宗三著，《從陸象山到劉蕺山》（台北：台灣學生書局，1993），頁 273。

⁴錢德洪，《與季彭山》。

久菴謂吾黨於學，未免落空，初若未以為然，細自磨勘，始知自懼。日來論本體處，說得十分清脫，及徵之行事，疏略處甚多。此便是學問落空處，譬之草木，生意在中，發在枝幹上，自是可見。⁵

這話或許是緒山用以自警，亦未嘗不是對龍溪所提出之針砭。龍溪過於強調直悟本體，而疏略於事事上用功夫，便容易產生弊端。以下茲就天泉證道引發爭論之後：四有之美的覺的審美進路以及四無之美的體的審美進路加以分述。

第一節 覺的審美進路：「四有」之美

良知人人本有，亦時時不自覺地呈露，但如何能「致」此良知呢？須知致是表示行動，在致之中即含有警覺的意思。所以「致」的工夫即從警覺開始，警覺亦名曰「逆覺」。「逆覺」即孟子所謂「堯舜性之，湯武反之」的「反」。在逆覺中即含有一種肯認或體證，牟先生稱此為「逆覺體證」，體證是在日常生活中隨其時時之呈露而體證，這種與日常生活不相隔離的體證，名曰「內在的逆覺體證」。而與日常生活相隔離的，則名曰「超越的逆覺體證」。⁶不隔離者是儒家實踐的定然之則——孟子之「求放心」，中庸之「誠之」「慎獨」，程明道之「識仁」，胡五峰之「識仁之體」，象山之「復本心」，陽明之「致良知」，劉戡山之「誠意」，皆是不隔離的內在的逆覺體證。⁷但逆覺之覺，卻不是把良知明覺擺在那裡，用一個外來的後起的覺去覺它，而根本是良知自己覺它自己，是良知明覺之自照換句話說，逆覺體證不是外在的後天工夫，而是先天工夫，是道德實踐之本質工夫。

⁵錢德洪，《復王龍溪》。

⁶蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北：三民書局，2007年1月），頁27。

⁷蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北：三民書局，2007年1月），頁27。

由於良知心體並無善惡之相可見，不可以善惡來指述，據此可知，所謂「一齊皆有」決不定說良知心體有善有惡，然而「良知」、「心體」之為有，與「意」「物」之為有含意不同。依牟先生之疏解，龍溪所謂一起皆有的「有」，乃是存有之有，有相之有。「意」與「物」是經驗層上的感性的有，而「心體」「良知」則是超越層上的睿智的有，而就其為「有」而各顯其為有之「相」：

- 一、意之為有，即因其發動有善有惡而顯其為善的意與惡的意之「意相」。
- 二、心體之為有，亦是順意之有善有惡而顯其為不同於意的「至善之相」。
- 三、良知之為有，是順意之有善有惡而顯其為知善知惡之「知相」。
- 四、物之意之所在，故物之為有，是順意之有善有惡而顯其為正的事物與不正的事物之「物相」。

總之，意之發動既有善有惡，則因「化其不善以歸於善」之對治關係，心、知、物亦隨意之有相而一齊有相，故龍溪說四句教為「四有」。⁹

陽明既說「心之所發便是意，意之所在便是物」¹⁰；又說「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。」若從「意之所在」或「意之所用」說物，意與物有種種差別，如意有善與惡之分，物亦有正與不正之異，故必有待於致良知，而後意得其誠，物得其正。¹¹

若從「明覺之感應」說物，則沒有這些參差；意不待誠而自誠，物不待正而自正，到意念之動全是良知天理之流行，而意之所在之物亦全合良知天理，此時「意之所」與「明覺之感應」遂通而為一。而在此良知明覺之感應中，有事亦有物，所以牟先生認為訓「物」為「事」，乃就「意之所在為物」而言，不免稍狹，而陽明所謂「事事物物」，很可以是「事」「物」兩指。因為就明覺之感應而言物，則「物」字必然兼指事物二者而言，事在良知之實徹中而表現為合天理之事，一

⁸蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北：三民書局，2007年1月），頁28。

⁹蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北：三民書局，2007年1月），頁132-133。

¹⁰王陽明，《傳習錄》。

¹¹蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北：三民書局，2007年1月），頁35。

是皆爲吾人德行之純亦不已。而「物」亦在良知之涵潤中而如如地成爲物。一是皆得其位育而無失所之差。¹²

就事而言，良知明覺是道德實踐的根據；就物而言，則良知明覺即是天地萬物之存有論的根據。¹³牟先生認爲在良知明覺面前，物亦是只是物之在其自己，而不能是現象。物是「物之在其自己」的物，事亦是「事之在其自己」的事，做爲「物之在其自己」的物，不是認知的對象，但可是明覺感應之非對象的如相，亦即智的直覺之所照的非經驗對象之如相。在明圓感應中之一切活動與行事，皆是知體之流行與著見。¹⁴依緒山的觀點來看，心體原是天命之性，雖無善無惡，但「人有習心，意念上見有善惡在。」¹⁵故須用「爲善去惡」的功夫¹⁶，以求恢復本體。若見得心體原是無善無惡，便說無功夫可用。「恐只是見耳。」¹⁷因此他不同意龍溪「四無」的說法，主張堅守陽明的四句教法，其實，在緒山這種堅持之下，四句教便只成了一種與龍溪「四無」說相對翻的思想型態：著重在強調「爲善去惡」的功夫的必要性，卻不能徹悟「四無」說之理境而正視其價值，可謂是一側重「漸修功夫」之實踐理論。

在陽明心學美學中，「覺」是爲審美的內在直感、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」是爲審美的超越感官、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。

¹²蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北：三民書局，2007年1月），頁36。

¹³蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北：三民書局，2007年1月），頁36。

¹⁴蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北：三民書局，2007年1月），頁37-38。

¹⁵王陽明，《傳習錄》。

¹⁶《陽明年譜》。

¹⁷《陽明年譜》

第二節 「體」的審美進路：「四無」之美

「四有」之「有」是從存有而有相方面說，「無」則從工夫作用之無相方面說，吾人從事道德實踐，必須朗現良知心體之本性，亦即必須體現那無相的實體性的心。而這體現工夫的工夫的心，亦必須全如那實體性的心之無相而無相，那實體性的無相心才能全部朗現。這時工夫的心與實體性的心乃全合而為一，而成為無相心之如如朗現，這種工夫上作用地無所執無所著的無相之「無」，即是龍溪所謂「無」。¹⁸

蔡仁厚先生謂這本體為道德之根、價值之源是純粹至善的，但之所以說「無善無惡」？因為：

- 一、 這心體乃是「理」，不是「事」。事有相而理沒有相，理自無不善，但卻無有善相可見。所以陽明又說：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。」至善之心體無善惡之相可見，故曰「無善無惡」。
- 二、 說「無善無惡心之體」，與告子所謂「性無善無不善」並不相同，二者不可混視，無善無惡的「無」，意在遮撥善惡相對的對待相，以指出這潛隱自存的心體不落於善惡對立之境，藉以突顯其超越性、尊嚴性與純善性。
- 三、 這純善的心體，是未經分劃的那個本源的原給之絕對（絕對善，善本身）。究極地說，它是不能用任何名相（善與惡皆是名相）加以指述的，一用名相指述，便限定了它，它便成為相對的，而不是超越的絕對的本體了。¹⁹

¹⁸蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北：三民書局，2007年1月），頁133。

¹⁹蔡仁厚著，《王陽明哲學》（台北：三民書局，2007年1月），頁126-127。

牟先生言王龍溪此「四無」之美境即「即真即美即善」境也：

心與知兩者是體是微，意與物兩者是用是顯，但只是一機，只是一事，則亦可用莊子之語調而謂之曰：「俄而心意知物矣，而未知心意知物之果孰為心孰為意孰為知孰為物也。」此是化境中的心意知物，亦即是「即真即善即美」之境也，此亦可用莊子之語調而之曰：「俄而真善美矣，而未知真美善之果孰為真孰為美孰為善也」，在此合一之化境中，不惟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。²⁰

如「無聲之樂」，「但得琴中趣，何須琴上音」，「天下皆知美之為美斯不美矣」，等等皆是表示分別說的獨立意義的美相被化除之境。²¹

審美品鑒之反照即是一種無向的靜觀，無向即是把那「微向」之「向」剝落掉，此則暗合道家所謂「無」之義，道家之「無」首先是遮「微向」之有（微向是在「有」中見），由此遮撥，始顯妙用之「無」（妙用是在「無」中見），既顯「無」已，復由「無」之妙以保有之微，此為道家智之全體，今審美鑑中之不依於任何利害關心即是暗合遮微向之有也。由此遮微向之有始顯審美品鑒之妙慧。²²

「四無」句所稱述之法門要人頓悟無善無惡之心體，因而其特徵在於悟道之時則從無善無惡之心體立根基，此時「一體而化，無所對治」，故言「即本體便是工夫」，至於陽明學派本承孟子學義理系統言性善、言「心即性、心即理」、「心外無物、心外無事、心外無理、心外無義、心外無善」，為何說心體是「無善無

²⁰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〉，（《牟宗三生全集 16·康德『判斷力之批判（上）』》），頁 83。

²¹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〉，（《牟宗三生全集 16·康德『判斷力之批判（上）』》），頁 83。

²²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〉，（《牟宗三生全集 16·康德『判斷力之批判（上）』》），頁 69-70。

惡」？係心體純然至善，自然不可說有惡；而若執著於心體是善，故則善惡概念相生相成，執著於有善，猶兩有分別相在，並非純然至善，故執著於善相反成爲對心體至善之否定，所以說「無善無惡心之體」。亦即是牟先生所言之審美品鑑之無向性：

此無相原則既反身地形成審美品鑑之無向性，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，超化知識底真之真相，甚至亦超化審品鑑中之美之美相，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」，此一超越無相原則（非合目的性原則）只由審美品鑑而透顯，此亦正合康德所說的「審美之自律之為自己而律」之義，即”beautonomy”一詞之義。此無相原則直接地切合於審美品鑑之「質」相，即其肯要的本質。²³

龍溪對陽明四句教理解爲「四無」，與其「見在（現成）良知」的主張一致，標舉「良知即是主宰，即是流行」，是一「即本體便是工夫」的理論，因此陽明以爲此學「易簡直捷」。

龍溪的「四無」說代表的是：「頓悟」中「即本體便是工夫」的境界。說本體，即此便是本體；說工夫，即此便是工夫；說境界，即此便是境界。其審美則爲牟先生之妙慧審美之妙悟，以及真善美合一之境界。

朱良志認爲：一般審美認識活動雖然審美，但也是知識獲得的過程，審美創造就是它的「知識」，意象融凝就是它的知識，它有審美主體、審美對象，主體和對象在審美過程中展開豐富複雜的活動，從而達到審美的飛躍，但在妙悟中沒有審美主體，也沒有對象，或者可以說妙悟的過程就是消解審美主體和客體，就

²³牟宗三著，〈商榷：以合目的性之原則爲審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷〉，（《牟宗三生全集 16·康德『判斷力之批判（上）』》），頁 70。

是將審美主體與客體合而為一。妙悟不是一種無目的的活動，它有雙重目的，即審美創造和性靈優遊，但此一目的的追尋，正可以以道家哲學中的「無為而無不為」來表示。妙悟的過程就是無為，而在這無為中實現了有為的目的。妙悟雖然是一種審美認識活動，但其內涵遠遠超過其審美認識的範圍，與其說妙悟活動是心悟的結果，倒不如說其更注重妙悟的展開過程。妙悟更是一種性靈的遊戲，即：妙悟不在於悟後知，而是在「悟中游」，如行雲流水，遊戲自在，最是妙境，目的就在過程中，過程的展開就是其目的。²⁴

依牟先生（1）浙中派之王龍溪倡說「四無」，其思路並不悖於陽明致良知教的義理，而且是一步應有的調適上遂，（2）但判認「四無」乃為上根人立教，「四有」乃為中根以下人立教，此則不妥，須知四有句實乃道德實踐之普遍而必然之方式，是徹上徹下的工夫，故不可視之為「權法」。四無句在道德實踐中達到的化境，而化境不可以為教法，故要教法，實只有四有句一種。（3）亦不可判四有句為漸教，四有句雖從後天入手（專治意之動），屬於漸的方式，但四有之為漸並不是後天的輾轉對治，它有先天的良知作為它對治的超越根據，因為四有句這種漸，是可以通於頓的；未至於頓是漸境，至於頓是化境。²⁵

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。²⁶

²⁴朱良志，《中國美學十五講》，頁 338。

²⁵蔡仁厚著，《孔子的生命境界——儒學的反思與開展》（台北：台灣學生書局，1998 年 4 月），頁 383。

²⁶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。

第三節 天泉證道之後美的放縱恣肆

陽明之後，王學遍於天下。重要者不過三支：一曰浙中派，以錢緒山、王龍溪爲主。二曰泰州派，以王心齋、羅近溪爲主。三曰江右派，以鄒東廓、聶雙江、羅念菴爲主。就中聶雙江與羅念菴反覆議辯，不得其門而入；唯王龍溪與羅近溪爲順王學而調適上遂者，但後學若無真切工夫與確當理解，順此二溪之路則極易產生弊病：虛玄而蕩，情識而肆，此爲王學下之人病而非法病。²⁷

劉戡山說此王學流弊曰：「今天下爭言良知矣。及其弊也，猖狂者參之以情識，而一是皆良；超潔者蕩之以玄虛，而夷良爲賊。」²⁸說蕩之以玄虛，是則取消了良知明覺的提醒之意；而引情識（感性經驗）無條件地參入良知妙慧，則勢將陽明之心學美學躋於感性學矣。

一、樂學歌

陽明論仁與良知之所以爲樂的本體，乃以良知是一種活潑潑的生機。故其兒童教育，都是基於此種生機的觀點。他說：

大抵童子之情，樂溪由而憚拘檢，如草木之始萌芽，舒暢之則條達，催撓之則衰痿。譬之時雨春風，霑被卉木，莫不萌動發越，自然日常月花。若冰雪剝落，則生意蕭索，日就哭稿矣。故凡誘之歌詩者，非但發其致意而已，亦所以洩其跳號呼嘯於詠歌，宜其幽抑結滯於音節也。²⁹

王門的教育哲學，可以說就是一種快樂的教育，要從快樂中去培養兒童的生機，夫然後一切學問才能逐漸地循序而進。

陽明這個「以樂爲教」的學風，後來由王心齋父子繼承。心齋的樂學歌說：

²⁷牟宗三著，《從陸象山到劉戡山》（台北：台灣學生書局，1993），頁311。

²⁸劉戡山著，《劉子全書》〈卷六·證學雜解二十五〉。

²⁹王陽明著，《王陽明全書·三》。

人心本自樂，自將私欲縛，私欲一萌時，良知還自覺。一覺便消除，人心依舊樂。樂是樂此學，學是學此樂，不樂是不學，不學不是樂。樂便然後學，學便然後樂，樂是學，學是樂，嗚呼，天下之樂何如此學，天下之學，何如此樂。³⁰

心齋以保身格物為其立說的根本，但保身卻基於「樂」。保身即是正身，他的格物之格即是「絜矩」。他以為「方之不正，由矩之不正也」，「矩正則方正矣」，矩正便是喻其身正，身正才是明哲保身，那些臨難苟免、全軀害道的人，身固然可保，但其矩早已不正，何能稱為「明哲」？此種全軀苟免的人，如何可以和心鼻的保身混而為一，心齋保身是樂此絜矩之學的結果，所以說：「樂是樂此學」。

心齋的仲子王東崖，得其父之樂教，因而其學：

以不犯手為妙，鳥啼花落，山峙川流，饑食渴飲，夏葛冬裘，至道無飾蘊矣。充拓得開，則天地變化草木蕃，充拓不去，則天地閉賢人隱。今人才提學字，便起幾層意思，將議論講學之間，規矩戒嚴之際，工焉而心日勞，勤焉而動日拙，忍欲希名而誇好善，持念藏穢而謂改過，心神震動，血氣靡寧。不知原無一物，原自見成，但不礙其流行之體，真樂自見，學者所以全其樂也，不樂則非學矣！³¹

王心齋以「無念」為宗，強調「任心之自然」即可致良知；其以「樂」為本，³²〈樂學歌〉是即心齋秉持陽明「樂是心之本體」的法脈而做，反覆強調樂與學的重要，他認為「不樂不是學」。到要怎樣才能做到樂學？除了要學好良知之學以外，還有三個基本觀點：一是去除私慾。他說：「人心本自樂，自將私慾縛。私慾一萌時，良知還自覺。一覺便消除，人心依舊樂。」二是學不累人。他認為，「天理者，天然自有之理也，良知者，不慮而知、不學而能者也。惟其不慮而知、不學而能，所以為天然自有之理；惟其天然自有之理，所以不慮而知、不學而能也。」三是堅持學習。他說：「不學不是樂。」人要真正地獲得快樂就要不斷地學習。人性之中有「氣質雜性」，「以學能變化氣質也。」同時他還從更高的角

³⁰黃宗羲著，《明儒學案》，〈卷三十二·泰州學案一〉。

³¹黃宗羲著，《明儒學案》，〈卷三十二·泰州學案一〉。

³²李澤厚著，《中國古代思想史論》（台北：三民書局，民國85年9月），頁259。

度闡明了學習的意義：「學既明，而天下有不治者哉？」所以特別要求人們發揚勤奮好學的精神。

強調「樂是樂此學，學是學此樂」，把心學益推向感性方向發展，因為所謂「任心之自然」、所謂「樂」，儘管所指並非官能享受、感性快樂或自然欲求，而仍指向精神完滿的道德境界。但無論如何，它們或較直接或通過超善惡的本體而與感性相連，便日益脫離純粹道德律令（天理）。於是「制欲非體仁」之類的說法、提法不久便相繼出現，王學日益傾向於否用外在規範來人為地管轄「心」禁錮「欲」的必要，亦即否認用抽象的先驗的理性觀念來強制心靈的必要。³³

二、童心說

陽明要人在良知發現的「當下即是」處用工夫，以此教人要真實無貳，不要虛偽勉強，虛偽是假造，勉強則是著相。「由仁義行」最重要的便是要真實無貳、不自欺地自然發現流行，若「假造」或「執著」則將形成自身之否定，要善而不善方是至善。造假的反面便是「自然無偽」、執著的反面便是「不著相」；要「自然無偽」、要「不著相」，否則將形成自身之否定。就此處而言，對「即本體便是工夫」或「即工夫便是本體」都是一樣，「自然無偽」、「不著相」即是真，此處之心即真即善，真善合一。

這種直見本心的審美及工夫生命態度，為陽明後學的李贄所發揚。他以此為準則，撇開當時盛行的古典摹習之風，評點流傳在市井中的各種小說戲曲，而這一切皆針對思想之虛無勉強而發，他說：

種種日用，皆為自己身家計慮，無一釐為人謀者，及乎開口談學，說爾為自己，我自他人，爾為自私，我欲利他。……翻思此時，反不如市井小夫，身履是事，口便說是事，作生意者但說生意，力田作但說力田，叢叢有味，

³³李澤厚著，《中國古代思想史論》（台北：三民書局，民國85年9月），頁260。

真有德之言，令人聽之忘厭倦矣。³⁴

正是基於反虛偽、重實用的思想基礎，使他特別重視民間文藝，重視富有真實性的人情世俗文學。他著重人的真誠惻怛、天然流出即是童心，所謂童心就是「真心」、「最初一念之本心」。也是超越的道德本心，³⁵李贄如此說道：

蓋方其始也，有聞見從耳目而入，而以為主於其內而童心失。其長也，有道理從聞見而入，而以為主於其內，而童心失。其久也，道理聞見，日以益多，則所知所覺，日以益廣，於是焉又知美名之可好也，而務欲以揚之。夫道理聞見，皆自多讀書、識義理而來也。古之聖人，曷嘗不讀書哉！然縱不讀書，童心固自在也，縱多讀書，亦以護此童心而使之勿失焉耳，非若學者反以多讀書識義理而反障之也……童心既障，於是發而為言語，則言語不由衷；見而為政事，則政事無根柢；著而為文辭，則文辭不能達。非內含以章美也，非篤實生輝光也，欲求一句有德之言，卒不可得。所以者何？以童心既障，而以從外入者聞見道理為之心也。³⁶

從王龍溪「即本體便是工夫」的立場出發，一經悟道則一悟全悟，一切順此良知率性而行，此是「童心者，真心也」的本意。〈童心說〉成為李贄貫穿新興的平民感性文藝與經典文藝、古典美學的審美標準。李贄以「童心」為標準，反一切傳統觀念的束縛，甚至包括無上權威的孔子在內。

李贄更在其〈四勿說〉表示：

蓋由中出者謂之禮，從外而入者謂之非禮；從天降者謂之禮，從人得者謂之非禮，由不學、不慮、不思、不勉、識、不知而至者，謂之禮，由耳目

³⁴李贄著，〈答耿司寇〉。

³⁵龔鵬程著，《晚明思潮》（台北：商務印書館，2008），頁8。

³⁶李贄著，《焚書》卷3。

聞見、心思測度，前言往行，彷彿指擬而至者，謂之非禮。³⁷

他認為心中所出的謂之禮，由外而入者謂之非禮，此處的心指的是不學不慮的心，與孟子良知良能是不學而慮、不學而思相合。李贄的童心說走的正是王龍溪頓悟的法門，對他來說最大問題不在「意」上摩練，而在於本體之掌握、在於本體之得與失。是故其〈童心說〉一文，重心放在破除童心的障蔽上面，其關懷即在於超越的道德心，從對心體的掌握由自然明覺處應物，發於情性，由乎自然，就是所謂的真性情。但此真性情亦須「致」、存養工夫方能持守，致令無蔽障。

且既良知天與，李贄亦強調每人均自有其價值，自有其可貴的真實，不必依據聖人，更不應裝模作樣假道學，文藝之可貴在於各人表達這種自己的真實性，而在其他，不在「代理人立言」，不在摹擬前人等等，這種以心靈覺醒為基礎，真實的「提倡以自己的本心」為主，摒棄一切外在教條、道德做作，是相當標準的個性解放思想。³⁸這對當時文藝無疑有發聵振聵的啓蒙作用。

三、美的放縱恣肆

王陽明所提的「心即理」、「致良知」之教，說此「心」既需「致」之，且更須「格」之，方能常保心之無蔽障。否則，忽略良知明覺的提醒、反思之義，玩弄光景，極易流於虛玄而蕩，情識而肆之病，此亦美學中「無提得起者以警之，純任妙慧靜觀之閑適住相一住住到底」的純粹感性學之弊。牟先生亦直言：

人在灑脫自在中，生命始得生息，始得輕鬆自由而無任何畏懼，始得自由之翱翔與無向之排蕩，但此妙慧靜觀之閑適，必顯一「住」相，若一住住

³⁷李贄著，《焚書》卷3。

³⁸李澤厚著，《美的歷程》（板橋：元山書局，民國75年8月），頁197-198。

到底，而無「提得起」者以警之，則它很可以頹墮而至於放縱恣肆。³⁹

一任此心放縱恣肆，心齋談「愛」；顏山農認為「……只是率性而行，純任自然，便謂之道……凡儒先見聞道理格式，皆足以道。」⁴⁰至何心隱更說：「性而味，味而色，性而聲，性而安適，性也」⁴¹。雖有劉戡山強調：「道心即人心之本心，義理之性 即氣質之本性」，亟欲建立至善無惡的心之本體來擯除這股感性人欲思想，卻未能力挽狂瀾，改正風尚。

陳乾初說：「人心本無天理，天理正從人欲中見，人欲恰好處，即天理也，向無人欲，則亦並無天理之可言矣。」；「人欲正當處即是理，無欲又何理乎」⁴²等等。至於李贄談童心之餘亦不諱言「私」、「利」，「夫利者，人之心也，人必有私而其心乃見，如無私則無心矣」，「若不謀利，不正可矣……若不計功，道又何時而可明也？」⁴³這幾乎與宋明理學一貫以來肯定的「正其誼不謀其利，明其道不計其功」完全對反，不但肯定了功、利、我，而且還認為它們是「誼」、「道」、「公」、「群」的基礎，已與陽明「心即理」、「良知即天理」、「存天理，去人欲」的心學差異甚遠。而此心頹墮化為人欲，任其「一住住到底」，心學美學中妙慧靜觀之閑適原則，於是乃不免流於感性氣化光彩的放縱恣肆。

³⁹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 80。

⁴⁰《明儒學案》卷 32。

⁴¹《何心隱集》（中華書局，1960 年），頁 40。

⁴²《陳確集》下冊。

⁴³《藏書》卷 32〈德業儒臣後論〉

第四節、結論：

美是氣化的光彩一無剩欠

孔子講仁、孟子講心性、《中庸》《易傳》講天道誠體、都蘊含了「天道性命相貫通」的義理，儒學發展到宋明，復活了先秦儒家的形上智慧，北宋諸儒由《中庸》、《易傳》之講天道誠體，回歸《論語》、《孟子》之講仁與心性，再發展到陸象山之心學、王陽明之良知學，正是順承先秦之形上智慧而調適上遂，以達於圓融深透之境。⁴⁴而且依牟先生之分疏，在儒家，「仁心無外」與「天道無外」是同一的，因此儒家所講的本體不但是道德實踐的本體，同時亦必須是宇宙生化本體，是一切存在的根據，而且不但「仁心無外」之理上，是如此；由「肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天」⁴⁵的聖證之示範上，亦可以驗證它是如此，由於這一步徹至和驗證，便決定了這「道德哲學」函著一個「道德的形上學」。

「道德的形上學」意即由道德的進路來接近形上學，或者說，形上學是由道德進路來證成。⁴⁶對宋明儒學而言，這「道德的形上學」亦就是在成德之教下、相應其道德的宗教之「道德的神學」且宋明理學家依據先秦儒家成德之教的弘規，所弘揚的「心性之學」，實就是「道德的形上學」，依藉康德「意志自由、物自身、道德界與自然界合一」這一套規畫，便可驗證宋明理學家的「心性之學」是今天的「道德哲學」，而儒家的「道德哲學」又涵著一個「德道的形上學」之充分完成。⁴⁷

此一「心性之學」的「道德的形上學」進路，恰是「真善美合一說」的主導性原則。因為：

⁴⁴蔡仁厚著，《孔子的生命境界——儒學的反思與開展》（台北：台灣學生書局，1998年4月），頁141。

⁴⁵《中庸》。

⁴⁶蔡仁厚著，《孔子的生命境界——儒學的反思與開展》（台北：台灣學生書局，1998年4月），頁263。

⁴⁷蔡仁厚著，《孔子的生命境界——儒學的反思與開展》（台北：台灣學生書局，1998年4月），頁264-265。

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。

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。）⁴⁸

王陽明的心學美學，依「心性之學」的「道德的形上學」進路，以「吾心之全體大用」為前提，倡說由「吾心之良知」向「格物」展開，致令「心之本體即理」。良知明覺之發用，既可為「內用」之靜觀直感，復可為「外用」之默會妙悟，這種心外無理的天人合一之境，正是「真善美合一說」之境。牟完生於此反覆申說：

即是靜觀直感美而顯「美」相矣，則即顯一「住」相而安於此感美之閑適自得中，此是妙慧之本性。它必然地有那「順無向而內用」之內用，但不必然有那「越乎此無向」的外用。那越乎此無向的外用是表示妙慧之靜觀之「提得起放得下」，並表示：於此提得起放得下之中，此妙慧靜觀離開其自己而將無相之原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。但此一提得起放下之通化作用並非顯有「住」相的妙慧靜觀之自身之所能有，因為它若能有或必然地涵有，則不能顯「美」相⁴⁹。

⁴⁸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。

⁴⁹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。

現象知識之「真」相被化除，即顯「物如」之如相之「真」相。道德相之「善」相被化除即顯冰解凍釋之「純亦不已」之至善相。妙慧別才中審美之「美」相被化除，則一切自然之美（氣化之光彩）皆融化於物之如相中而一無剩欠，分別說中的美（氣化之光彩）對知識與道德而言為多餘，然而在合一說中，則無所謂多餘，既無所謂多餘，則亦無所謂「剩」，既無剩，自亦無「欠」，無欠即一無欠缺，即示一切皆解也化於如相中而一是皆如，無一可廢。⁵⁰

只有如相中之物保住此一切光彩而一無剩欠，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，而同時亦是「即真即美」之美也。⁵¹

良知天理的自然流行即是明覺妙慧的感應發用，無物之物之如相顯發之美相一無剩欠，此美即是天地之美、神明之容。

陽明之後，其門人後學各因其是闡發師說，心學及其美學因此獲致最大程度之歧出與發展，此皆顯現陽明心學之為重實踐、重體知、重義解的開放性義理系統特色。王心齋主張身體與道義一體，只要保持自身的安寧可以齊家治國平天下，又說：以此身為主、以明日常之道就是學問。到李贄則認為人心必然私，然後見其心，苟無私則無心，倡說無拘無束的童心才是人之本心，將陽明所主「心即理」的主張加以擴大而庶民化，藉此建立新的自我意識，此時所求的已不再是「即理」之心，而更應在庶民百姓的日常行為中尋求「即性」之心。

⁵⁰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〉，（《牟宗三生全集 16·康德『判斷力之批判（上）』》），頁 83。

⁵¹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〉，（《牟宗三生全集 16·康德『判斷力之批判（上）』》），頁 83-84。

待至蕺山鑑於良知呈現，一體平舖，不免有顯露之感（良知教亦本是顯教）。又因良知天生現成，人或不免看得太輕易，所以嚴分「意」與「念」，（意是心所存主而不逐物者；物，是心之所發，逐物而起者），攝知以歸意，將良知藏於意根誠體，以緊吸於性天，如此才可保住良知本體之奧密性，使人戒懼慎獨，而有「終日乾乾，對越在天」之象。劉蕺山誠意慎獨之學，直接本於《中庸》與《大學》而建立，牟先生特別指出，王陽明之良知教是由格物窮理而內轉，而蕺山誠意教攝知於意，則又就致良知之內而再內轉，此之謂「歸顯於密」，此意根誠體（亦曰獨體）是心體，亦是性體，而性體即從心體中看出。性體通過心體（之形著作用）而呈現，故云：「性非心不體也」。⁵²蕺山顯欲藉此本體、工夫論的回歸，將陽明後學於感性、審美所引發的爭議重新拉回到心學美學的脈絡上。

王學末流的「蕩之以玄虛」，取消了良知明覺的提醒之意；而引情識（感性經驗）無條件地參入良知妙慧，則將陽明之心學美學躋於感性學之濫觴。

李贄以「童心」即「真心」為創作觀念和審美標準，為本來植根於世俗生活現實性上的明代平民文藝，如：小說、演義、詞曲、道情乃至戲曲，及所謂明清之際「個性解放」、「心靈解放」的大思潮奠立美學基礎，進而影響湯顯祖《牡丹亭》的「真情說」和明清文學的「性靈說」。

「性靈」概念的出現即與良知說有關，稍後於陽明的明代文論家屠隆在其〈劉魯橋先生文集序〉中指出：「夫萬物之靈，人，於萬物之為尤靈者道也。匪道則塊然之形出，物之無情者則無靈……餘姚王先生則揭良知以示學者，學者如披雲霧而見青天，夫良知者，人心之靈明也。」⁵³也是說人為萬物之良，其所以靈在於道，道即良知，而良知即人心中之靈明，由此而知良知是性靈的本體，性靈的特點都內在於良知。

⁵²蔡仁厚著，《孔子的生命境界——儒學的反思與開展》（台北：台灣學生書局，1998年4月），頁290。

⁵³屠隆著，〈劉魯橋先生文集序〉。

陽明所奠立的心學美學規模，在四有、四無之美的分流後，其後學取消了良知明覺的提醒之意，更引情識（感性經驗）無條件地參入良知妙慧，陽明之心學美學至此一變而為極富「現代性」意義的感性學，持續對未來的美學和藝術現象產生深遠而重大的影響。