

新儒學叢刊

聖人的自由

牟宗三美學思想的核心問題

唐 聖 著



臺灣學生書局印行

唐聖 著

聖人的自由

牟宗三美學思想的核心問題

臺灣學書局印行

國家圖書館出版品預行編目資料

聖人的自由：牟宗三美學思想的核心問題

唐聖著.－初版.－臺北市：臺灣學生，2013.04
面；公分

ISBN 978-957-15-1587-8(平裝)

1. 牟宗三 2. 學術思想 3. 中國哲學 4. 美學

128.9

102006633

聖人的自由：牟宗三美學思想的核心問題

著 作 者：唐 聖
出 版 者：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司
發 行 人：楊 雲 龍
發 行 所：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司
臺北市和平東路一段七十五巷十一號
郵政劃撥帳號：00024668
電 話：(02)23928185
傳 真：(02)23928105
E-mail：student.book@msa.hinet.net
http://www.studentbook.com.tw

本書局登記證字號：行政院新聞局局版北市業字第玖捌壹號

印 刷 所：長 欣 印 刷 企 業 社
新北市中和區永和路三六三巷四二號
電 話：(02)22268853

定價：新臺幣六五〇元

西 元 二 〇 一 三 年 四 月 初 版

12816

有著作權・侵害必究
ISBN 978-957-15-1587-8(平裝)

自序

牟宗三不回避現代性，而是直接面對現代性，故強調要開出民主與科學而成就執的存有論，此是現代性的要求，然其卻一直堅持承續華族民族文化的慧命，尤其是儒家道德主義的智慧立場，而強調人雖有限而可無限一義，進而強調人有智的直覺，並通過實踐工夫而可以呈露此一智的直覺而成聖成佛成天人。而智的直覺及其經由實踐工夫而證得的聖人佛陀天人的境界自身則是最美妙的，吾人以此為審美的極致狀態。此即是說，牟宗三在回應現代性的時候，自始至終堅持的則是審美現代性的立場，而且亦一直堅持以審美現代性的立場來提撕現代性而使其不致於下墮而將現代性之不善的一面肆虐地爆發出來，故其思想可以視之為以中國智慧對現代性的回應與審美救贖。

一、現代性與時間性

現代性是現代學術尤其是現代人文學術研究的深層思維語境。現代性，modernity，與拉丁詞 Modernus 相對應，而拉丁詞 Modernus 又是在中世紀根據詞根 modo（最近，剛才之意）創造而成者，其意義是「在我們時代的，新的，當前的……」。依此語源學之證，吾人知曉現代性概念產生於基督教的中世紀。¹現代性的一個根本性特徵即是理性主義所特彰的理性能力。依據韋伯的研究，西方資本主義的發展繁榮在根本上得益於西方理性主義思想潮流的強大力量。資本主義的近代西方形態是一種理性主義的形態，故韋伯名之曰理性資本主義。其基本表現一是科學技術的發

1 馬泰·卡林內斯庫：《現代性的五副面孔》，北京：商務印書館，2002，第 18-19 頁（案：後文引證此文獻時，僅標注文獻名與頁碼）。

達繁榮，一是規章制度的完善發達。與此對應則是，在印度中國都沒有發展出資本主義，即科學技術的、政治經濟的發展在印度中國沒有走上西方所特有的此一理性化的道路。²依此而觀之，在韋伯看來，資本主義精神的發展完全可以視之為理性主義整體發展的一部分，並可以透過理性主義支配生活諸基本問題的根本立場抽繹出來。此一理性主義最先不是透過純粹理性哲學而是透過基督新教表達出來的。³在此一意義層面上，韋伯宣稱其研究工作意在弄清楚基督新教的力量是否影響了或在何種程度上影響了資本主義精神在質的層面上形成並在全世界傳播，質而言之，資本主義文化在哪些具體方面可以從基督新教力量裡得到究竟地解釋。⁴根據韋伯的判斷，經濟的諸多變化在本質上根源於複雜不可預測的精神變化，即根源於人的信仰、信念、生活習慣及未來憧憬等變化，這就是說，市場不單只是一種單純的經濟機制，還是一種精神的表現，文化現實的表現，個體生活投射與預期複雜集合的表現。⁵依此而言，現代化浪潮狂瀾是以現代性的理性能力為根本支撐力量的。

現代化的主要表現，即是以科學技術飛速發展，技術發明日新月異為依託的物質文明，而且科學技術的發展、技術發明的升級總是直接地指向無有盡頭的未來，即追求科學技術發明總是越來越先進、發達、高級。具體地言之，即是各種技術產品、技術建設不斷地升級換代而無有窮盡處。以電話通訊發展為例，從最早的手搖式到撥號式，從有線座機到無線手機，從只能打電話到還能發簡訊，從發文字簡訊到發圖片簡訊，從發簡訊到能上互聯網，從鍵盤錄入到觸屏錄入，直到現在與相機微電腦等技術融為一體的智能手機，都在不停地直線矢量地向前飛速發展。也許直到未來某一天，將會發展出與人腦一般的高智能手機。依此而推判，這一測度並非是妄想，而是完全有可能的。以技術產品、技術建設為直接外在表現的物質文明是科學技術發展、技術發明升級的必然結果。而科學技術發展、技術發明升級則是人

2 馬克斯·韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1992，第13-15頁（案：後文引證此文獻時，僅標注文獻名與頁碼）。

3 《新教倫理與資本主義精神》，第56頁。

4 《新教倫理與資本主義精神》，第68頁。

5 《現代性的五副面孔》，第355頁。

類理性能力進步的必然結果。而人類理性能力的進步則是現代性的必然產物。為什麼？因為現代性的深層根源問題是時間性問題。

關於現代性的時間性問題，吉里斯比（Michael Allen Gillespie）在《現代性的神學根源》（*The Theological Origins of Modernity*, 2008）裡指出：作為歷史性的時間對置身於現代性中的人們而言具有永恆的意義。⁶這就說明，從時間性維度來審查現代性尤其具有根本性意義。依據尤西林的研究，產生於中世紀基督教語境裡的現代性概念，在時間性上與猶太教的彌賽亞主義（Messianism）有著內在的直接關聯性。彌賽亞主義源於猶太民族的彌賽亞期盼⁷心理結構：否棄罪惡的現在世界，期盼美好的未來世界，並以未來的至善世界取代現在的醜惡世界。依此而言，所謂彌賽亞主義，即是指離棄現在，指向未來，並在對現在的否棄之中直接走向未來。從這個意義層面上說，猶太教的彌賽亞主義是現代性時間誕生的基點。經過基督教的「到時時刻」及奧古斯丁的歷史神學的時間-歷史觀的演進，現代性的直線矢量時間觀在救贖意義層面上直接指向未來，而且未來成為現在的規定。據此而進一步言，經過文藝復興與啓蒙進步主義運動，救贖歷史被置換成世界歷史，歷史神學被置換成歷史哲學，上帝之國被置換成自由王國，神被置換成人。這一翻轉性的置換在一定程度上正恰切地說明了世俗化-現代化轉瞬即逝的現代性時間流變獲得了神學世俗性（secularity）的內在支撐力量。無論猶太-基督教的時間性還是現代-理性化的時間性，

6 「如果從時間角度看現代性是我們確定我們自己存在於其中的時代，並且從我們自己存在的角度看時間作為歷史性，我們僅僅能夠通過接受我們的时间性而與我們自己達成協議。然而，時間性在永恆背景的襯托下對我們變得有意義。」 Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2008, P18.

7 彌賽亞期盼指的是：西元前 167 年馬加比起義勝利後，在耶路撒冷建立哈斯蒙尼王朝（即馬加比王朝），西元前 63 年又亡於羅馬。大衛王之子所羅門王駕崩之後，以色列王國分裂了。西元前 8 世紀，北方的以色列王國被亞述帝國滅亡，以色列 12 支派中的北方 10 個支派被擄掠到亞述首都，分散到帝國各地，最終成了失散的 10 個支派；西元前 6 世紀，南方的猶大王國被迦勒底新巴比倫帝國滅亡，國民大部分被擄掠到了巴比倫城，再分佈到帝國全境。從此以色列亡國。以色列民族從舊約全書的預言中得知，大衛王的直系後裔將興起一位國王，能統帥全民族恢復大衛-所羅門王父子兩代王國的光榮，這位「大衛的子孫」被稱為「彌賽亞」。由於馬加比家族雖屬於猶大支派，但不是大衛王族，所以，猶太人一直盼望大衛王族興起一位救星，成為復國中興的民族英雄。

在宏大的歷史實踐場域裡，都受制於社會生產形態和交往方式。作為在世存在的人，首先面臨的是生存問題。為了生存，人必須勞動。隨著科學的發展，技術的發明，工具的改進，擺脫自然狀態的人類從強調分工與協作的手工工廠時代逐步進入精細分工與絕對協作的機器工廠時代。在機器生產時代，每一個經由機器生產的產品都有一個嚴格統一的規格，即一般而言的標準性，正是此標準性保證了現代性時間的勻質性；而且每一個產品的加工程式與加工時間亦有一個嚴格統一的規格，即一般而言的週期性，正是這樣狀態的週期性成為了現代性時間計量的單位原型。依此而知，具體勞動所需要的時間經過社會通約化之後而成為社會必要勞動時間。從這個意義層面上說，社會必要勞動時間成為現代性時間勻質計量標準單位的直接根據。也正是從這個意義層面上說，社會必要勞動時間是現代性時間的核心。⁸

人首先以肉體生命存在，而擁有自然肉體的節律時間並為其所規定；其次以社會生命存在，而擁有社會必要勞動時間並為其所規定。在這一意義層面上，時間為生命的秩序與意義設定規則。這就是說，生命只有以時間的形式被啟動才獲得了展開的可能契機。因此，無論就生命的社會性而言還是就其自然性而言，生命自身為時間性所規定。從這個意義層面上說，生命一旦被納入時間結構，其生產——生存的方式則相應地被設定。與社會生命的勞動時間之約定的強制性相比較而言，肉體生命的自然時間有其自為的自由性。然而，在現代社會，生命的品質與價值卻以現代勞動時間即社會必要勞動時間為衡量標準。因此，作為改造、支配自然界的現代化，自然包含著對作為自然性的人自身生命及其時間的改造、支配。這就是說，社會生命的勞動時間越界進入肉體生命的自然時間並為其設定規則。依此而進一步說，肉體生命時間經過社會必要勞動時間轉換而獲得了現代性的性格。然而，社會必要勞動時間是理性的、勻速的、乏味的、令人厭倦的與無人稱指涉的，而肉體生命時間則是感性的、多樣的、舒適的、刺激的與本己屬我的。據此而知，社會必要勞動

8 尤西林：《心體與時間——二十世紀中國美學與現代性》，北京：人民出版社，2009，第11-16頁（案：後文引證此文獻時，僅標注文獻名與頁碼）。

時間與肉體生命時間是相互對立與衝突的。⁹也正是從這個意義層面上說，現代性的時間性分裂為理性（現代性）的時間性和審美（現代性）的時間性。¹⁰

二、審美現代性與時間性

審美現代性與現代性之間的學理關係甚難表述。這主要是因為：從學理邏輯上說，一般而言，現代性即強調理性的啓蒙現代性發生在先，而強調感性的審美現代性發生在後；但從現代一詞的概念發展歷史上說，現代及現代性兩語詞則首先在藝術領域的審美意義層面上被使用的。就前者而言，啓蒙現代性標舉理性的旗幟，開發成就人的理性能力。其具體化的表現就是發達的科學技術通過各種有形的或虛擬的平臺滲透到人們日常生活世界裡各個角落的產品、設施、制度、機制、觀念、意識。這些現代化的物質文明，如汽車、起重機、醫療設備、愈來愈先進的廚具、電腦、計算機、互聯網、……，確實為人類的行路、勞動、治療與防治疾病、日常生活、工作學習、資訊交流等諸多方面帶來了很難用語詞描繪的快捷便利快樂享受；然而，與此同時亦帶來了苦痛與災難：就主體性的人而言，流水線作業讓人失去個性成為機器上的一顆螺絲釘、工業食品讓一些人過度的肥胖、技術化讓人失去了個體生命的創造力等緣科技而來的社會現象越來越嚴重；就與人相待而來的自然而言，荒漠化、水土流失、資源枯竭、疾病肆虐等緣人為而來的自然現象越來越嚴峻。依此而知，緣現代性而來的現代化在給人類帶來便利與享受的同時亦帶來了苦痛與災難。而這一切幸福與災難都是由工業化浪潮所追捧的技術化帶來的。這恰如雅斯貝斯所言：「技術不僅帶來了無可估量的機會，而且也帶來了無可估量的危險，技術已成為獨立而兇猛的力量。人類還未注意到這種情況，不知它怎麼發生的，就已落入它的控制。」¹¹然而，技術僅僅是一種手段，其自身是無所謂善惡的，但問題的關鍵是主體性的人想要從中創造出什麼來，並在什麼目的下以何種方

9 《心體與時間——二十世紀中國美學與現代性》，第 21-23 頁。

10 關於審美現代性的時間性問題，參唐聖：〈審美現代性的時間性〉，《自然辯證法研究》，2009(8)。

11 卡爾·雅斯貝斯著，魏楚雄、俞新天譯：《歷史的起源與目標》，北京：華夏出版社，1989，第 141 頁（案：後文引證此文獻時，僅標注文獻名與頁碼）。

式服務於人。¹²從這個意義層面上說，技術是一個人類控制自然的科學化過程，其目的是塑造自己的存在，使自己免於匱乏，並使人類環境具有諸事取決於自己的形式。如此這樣一來，人類的工作方式、組織及生活環境改變了人類自身。¹³這就是說，技術化不僅使主體性的人經過日常生活設施、工作生產設備、醫學技術、新聞傳媒、官僚政治的機械化而機械化自動化，這就是說，人類自身被轉換成了有目的加工的原材料，因此，人自身不再是目的而成爲了一種手段；¹⁴而且統治了整個人類：技術化從逐步建立在自然上的勞動，擴展到整個人類的生活組織，以至於對萬事萬物官僚統治般的指引，一直到政治，甚至到消遣娛樂也被機械化了而不再有創造性的快樂，這就是說，如果連業餘時間在技術上不能被充分組織起來，人們就只會沉淪在萎靡恍惚之中而無法自拔，¹⁵如此這樣一來，毫無疑問，人類在力圖透過技術發明來爲其自身創造福祉的進程裡卻被技術化帶向了其自身的對立面。從這個意義層面上說，現代人在現代化即技術化的進程裡被拋離了，而成爲無根的人，被放逐了，而成爲無家的人。雅斯貝斯對此的表述是精審宏闊的：

技術已給人類環境中的日常存在造成了根本的轉變，它迫使人類的工作方式和人類社會走上全新的道路，即大生產的道路，把人類的全部存在變質為技術完美的機器中的一部分，整個地球變成了一個大加工廠。在此過程中，人類已經並正在喪失其一切根基。人類成為在地球上無家可歸的人。他正在喪失傳統的連續性。精神已被貶低到只是為實用功能而認識事實和進行訓練。¹⁶

承上文，現代性的時間性是直線加速向前的矢量性。在現代化生活世界裡的現代人爲現代性時間性所裹挾而被迫隨著現代時間洪流而不停地向前奔跑。這一不停地向前追逐的時間性在現代人的心性結構上所體現出來則是直接地急功近利。而這一急功近利心態的具體表現則是以科學爲最高標準將一切—無論是物質的還是

12 《歷史的起源與目標》，第 142 頁。

13 《歷史的起源與目標》，第 113 頁。

14 《歷史的起源與目標》，第 140-141 頁。

15 《歷史的起源與目標》，第 128 頁。

16 《歷史的起源與目標》，第 114 頁。

精神的，無論是自然世界的還是人類社會的——技術化。如此這樣一來，人類不僅將自然而且將自身都作為對象而客體化，平面化。從這個意義層面上說，人類的心靈再也沒有了敬畏之感，無論是對自然還是對人類自身。因此，人類不僅開始瘋狂地追逐科學技術進步以期更充分地更有力地開掘自然資源，而且也將人類自身作為一種資源開掘。這就是說，人類不但與自然相反並且其距離也愈來愈遠，而且也與自身相反並且其距離也愈來愈遠。依此而知，這就是現代人在現代性的時間性洪流之中所鑄就的功利性心性結構必然帶來的後果。正是針對緣強調理性的啓蒙現代性而來的這樣一種災難性後果，強調感性的審美現代性則必然應機而在。

承上文，現代性的直線矢量時間因為將現代人直接拉向未來而忽視甚至無視現代人生存的現在時間維度而必定將現代人拋入虛無主義的境地。據此而知，現代人對現在（當下）的把握則是對抗現代虛無主義最有效的方式。為什麼？因為這被把握到的當下是永恆的，這就是說，在當下可以感受到未來。在後宗教的現代社會，這種將未來拉回到當下被感受到並被轉化成永恆的精神活動，在實質上是審美的。¹⁷ 審美活動是在對現在的把握中展開的，因而是感性的；與此同時，審美對象又可從現在指向未來，即指向超越感性的價值本體。依此而觀之，在根本意義上，審美的感性是對人性自身最高精神的體證。這是一種昇華性的經驗。因此，在時間性上，審美經驗的體證不僅指向具有價值本體意味的未來而屬於現代性，同時這一對未來的體證又是在對現在的把握中完成的。依此而知，這正是對現代性虛無主義的反抗與拯救。因此，審美體證的當下是永恆的。¹⁸ 正是在這永恆的當下，現代性的時間性所產生的虛無主義所造成的意義空場被否定，現代人由此而獲得了安身立命的意義充實感。

就後者而言，依據哈貝馬斯的研究，現代一詞首先是在審美判斷領域裡被明確使用的。在十七世紀末至十八世紀初，法國文學藝術界出現了厚古崇古與厚今崇今的激烈爭論，這就是學界所說的「古今之爭」。在這場爭論裡，主張現代的一派從歷史批判論視角對主張古典的一派模仿古典文本的價值意義予以質疑反對。這就是

17 《心體與時間——二十世紀中國美學與現代性》，第 31-32 頁。

18 《心體與時間——二十世紀中國美學與現代性》，第 50-52 頁。

以具有時代局限性的相對美為標準質疑反對具有時代超越性的絕對美，並依此而將法國理性啓蒙運動視之為劃時代的新開端。現代西文裡 modern 一詞直到 19 世紀中期才在純粹藝術領域被名詞化。哈貝馬斯據此而言，moderne、modernität、modernité 及 modernity 諸語詞一直具有審美的本質涵義，並以先鋒派藝術的自我理解為證明依據。¹⁹直到波德萊爾才把瞬間美的特性直接地規定為現代性。波德萊爾如是言：

「現代性就是過渡、短暫、偶然，就是藝術的另一半，另一半是永恆和不變。每個古代畫家都有一種現代性，古代留下來的的大部分美麗的肖像都穿著當時的衣服。……。這種過渡的、短暫的、其變化如此頻繁的成分，你們沒有權利蔑視和忽略。如果取消它，你們勢必要跌進一種抽象的、不可確定的美的虛無之中，這種美就象原罪之前的唯一的女人的那種美一樣。」²⁰在波德萊爾看來，現代的起點就是這瞬間的現實性。這裡所言說的現實性指的是在時代性與永恆性交會處所呈現出來的真實性。根據現代的這一特殊性可以得知，這真實的瞬間因為終將成為古典而是未來的可靠歷史。²¹這就是說，現在是真實的永恆的，而過去則是過去的現在，未來則是未來的現在，因此，真實永恆的現在向後回返則成就過去，向前延展則成就未來。這恰如波德萊爾所言：「過去之有趣，不僅僅是由於藝術家善於從中提取的美，對這些藝術家來說，過去就是現在，而且還由於它的歷史價值。現在也是如此，我們從對於現在的表現中獲得的愉快不僅僅來源於它可能具有的美，而且來源於現在的本質屬性。」²²從這個意義層面上說，現時生活世界裡短暫瞬間的美在本質特性上就是現代性。波德萊爾對這一思想尤為重視：第一，他將現代性一詞加上引號予以強調，這就說明了他從一個全新角度獨立運用這一語詞而使之成為一個獨特的現代學術術語；第二，他認為藝術家應該尋找現時生活世界裡短暫瞬間的美這一努

19 哈貝馬斯：《現代性的哲學話語》，南京：譯林出版社，2004，第 9-10 頁（案：後文引證此文獻時，僅標注文獻名與頁碼）。

20 波德萊爾：《波德萊爾美學論文選》，北京：人民文學出版社，1987，第 485 頁（案：後文引證此文獻時，僅標注文獻名與頁碼）。

21 《現代性的哲學話語》，第 10-11 頁。

22 《波德萊爾美學論文選》，第 474 頁。

力是應由上等人來履行的職能。²³依此而觀之，現代及現代性兩語詞所使用的領域是藝術領域，所表達的意義是審美意義。

承上文，應指向理性的啓蒙現代性而在的審美現代性指向的是感性，而感性的真實性是在當下具體地呈現出來的。因此，在時間性層面上，對審美現代性問題的思考與研討，則可從美學作為一門學科誕生的學術語境和與此相關的詞源學審查兩方面展開。就美學及美兩語詞的詞源學審查而言：第一，美學（英文：aesthetics，德文：die Ästhetik，法文：la esthétique），是從拉丁文(aesthetica)發展而來的。而拉丁文(aesthetica)的字根又源出於古希臘文的形容詞 αισθητικός，這個形容詞的名詞為 αἴσθησις(aisthesis)，是感覺(sensation)及憑藉感官的知覺(perception by the senses)的意義。²⁴在近代德國，鮑姆嘉滕在 1735 年發表的博士論文《關於詩的哲學沉思錄》²⁵裡最早使用 aesthetica 這樣一個語詞，表達感性的意義。第二，漢字美的文化語境就是在價值上追尋至此臻極；古希臘「美」亦深層地含有「抵達」的意思，並作為英語 fine（美、精巧）拉丁辭源的 finis 正是「終末」的意思。²⁶依此而知，對美的追求和把握就是去追求最圓滿的極致狀態。就美學學科誕生的學術語境而言，作為萊布尼茨-伍爾夫哲學體系繼承者的鮑姆嘉滕(Baumgarten)在審查萊布尼茨理性主義哲學體系時發現：與人的知性即認識能力相對應的是認識論（邏輯學），與人的理性即欲望機能相對應的是倫理學，而與人的判斷即感受能力卻沒有相對應的知識學來研究。基於如上的發現，鮑姆嘉滕主張創立一門專門研究人類情感能力的學問，這不僅可以在認識領域裡拓展出新的研究領域，對人作新的認識，還可以完善人的知識研究領域的知識學結構。1750 年，鮑姆嘉滕用拉丁文出版了他的第一本學術論著 *Aesthetica*（第 1 卷），這標誌著專門研究人類情感能力的學問即感性學（美學）作為一門獨立學科正式誕生了。鮑姆嘉滕對研究人類情感能力的這樣一門新興學問給予了學科劃界：「美學的對象就是感性認識的完善，（就它本身來看），這就是美，與此相反的就是感性認識的不完善，這就是醜。正確，指教導怎樣以正確的方式去

23 《波德萊爾美學論文選》，第 514 頁；《現代性的哲學話語》，第 11 頁。

24 楊植勝：〈論西方歷史中美學的二元性〉，《揭諦》，2004（7），第 109-143 頁。

25 鮑姆嘉滕：《美學》，北京：文化藝術出版社，1987，第 123-170 頁。

26 尤西林：〈審美與時間——現代性語境下美學的信仰維度〉，《文學評論》，2008（1），第 78 頁。

思維，是作為研究高級認識方式的科學，即作為高級認識論的邏輯學的任務；美，指教導怎樣以美的方式去思維，是作為研究低級認識方式的科學，即作為低級認識論的美學的任務。美學是以美的方式去思維的藝術，是美的藝術的理論。」²⁷須要說明的是，這裡所言說的感性、感覺是人的感性、感覺，用語言來表達則是「人感覺對象世界」。人對世界的感受，是此時此刻的，即是現在的感受，而不是過去或未來的感受，但我們又總是在談論對過去的感受，這所言的過去也是過去的現在，我們也在談論對未來的期望，這所言的未來也是未來的現在。因此，無論過去或未來都是作為曾經存在過的或即將存在著的現在來感受的。綜此而論，審美，作為人與世界和諧共在的狀態，是切中現在的。在這個現在時刻，人進入美的世界並獲得了真正的自由。這樣的自由狀態是區分並超越於現實世界的。正是因為如此，人總是期望著擺脫現實世界的糾纏而獲得並保持著在美的世界裡的自由狀態。綜攝上述，無論是從美學學科誕生的學術語境還是美學及美兩語詞的詞源學意義來看，對美的體驗與感悟是既把握現在又指向未來的。在時間性這一維度上，審美具有濃郁的現代性氣質。審美現代性的時間性在實質上指向的是審美的現在，即生命體驗的此刻性。

三、牟宗三哲學思想概說

牟宗三哲學最內核的內容可從如下三方面說明：一是兩層存有論的哲學偉構；二是究極圓滿的圓教系統；三是真美善分別說的精彩與合一說的圓融。

首先說明兩層存有論的哲學偉構。牟宗三一貫地堅持儒家智慧優位立場，並以道德研究為進路建構證成一道德的形上學，以期對宇宙萬物給予一根源性的說明。牟宗三一貫的儒家智慧立場是徹底的。因此，在他看來，惟有道德的形上學才是可以真正充分證成的形上學系統。牟宗三依據中國智慧洞見到了人是雖有限而可無限

27 朱光潛：〈德國啟蒙運動中的美學思想——鮑姆嘉通、文克爾曼、萊辛等〉，《北京大學學報》，1962（2），第5頁。

的存有，即人在外在形式層面上是有限性的，而在內在精神層面上則是無限性的。²⁸並且，純粹無限性的存有，即本體界的存有是無須有一存有論的，而惟有既顯有限性又顯無限性意義的存有，才需要一本體界的存有論。為什麼？因為這樣才可以確保並彰顯其所具有的無限性意義。²⁹正是基於這一洞見，在牟宗三看來，存有論的架設亦應是兩層的：一為本體界的存有論，即無執的存有論，一為現象界的存有論，即執的存有論。³⁰具體而言：牟宗三首先說明道德實體是一具有無限性意義的實體，並就這一實體上下其講。就向上講言，從道德實體首先直接通達的是道德界域，因此，對道德作一形上學的解釋則是最易思及的方向。然道德實體並非是一個為人類所限的類概念，並因其具有無限性的意義而成為一生天生地的創生性原理。在這個意義層面上說，從道德實體又可開出存在界域，因此，而可以成就一道德的形上學，以期能夠對宇宙萬物的存在給予一根源性的說明。對於這從本體論建構成的形上學，牟宗三以本體界的存有論，亦即無執的存有論命名。³¹就向下講言，這一道德實體可以通過自我坎陷從無執無著的無限心轉出有執有著的認知心。牟宗三以識心之執命名這一認知心，並主張從此處成就現象界的存有論，即執的存有論。惟有經過這一曲折之轉進，現象界諸現象的真實義才可清晰地確定下來。為什麼？因為現象界諸現象皆是由識心之執所吹皺成的波紋。承上文，識心之執是從無限心之不執曲折轉過來的，因此，當有執識心修證回返到不執無限心時，由識心之執所吹皺成的波紋就平伏下來了。正是在這個意義層面上，牟宗三依據中國智慧言現象實是有而能無，無而能有的。³²這就是牟宗三依據人雖有限而實能無限一義所創設並證成的兩層存有論的總綱內容。

然而，在純粹意義層面上嚴格地講，其實僅有無執的存有論才是真正意義的形上學，而執的存有論就不算是。但是，認知識心畢竟是自由無限心為成就關於現象

28 牟宗三：《現象與物自身·序》，臺北：臺灣學生書局，民 79，第 19 頁（案：後文引證此文獻時，僅標注文獻名與頁碼）。

29 《現象與物自身》，第 30 頁。

30 《現象與物自身》，第 30 頁。

31 《現象與物自身》，第 38-39 頁。

32 《現象與物自身》，第 39 頁。

的知識而向下坎陷的一種權用。因此，執的存有論又實是道德的形上學裡的一部分內容。契悟牟宗三所創設並證成的兩層存有論當從這個意義層面上進入才是正途。依此而觀之，我們應該明瞭道德的形上學實際上同道德實體一樣是可以上下其講的：向上講，就通達本體界域，開出無執的存有論，向下講，就通達現象界域，開出執的存有論。在牟宗三看來，這樣的學問才是真正具有全體大用的學問，如果用現代學術語詞表述，這樣的學問就是道德的形上學。³³

其次說明究極圓滿的圓教系統。牟宗三借鏡佛家天臺圓教義理模式直面審視康德哲學系統裡的最高問題：圓滿的善（圓善），與此同時，將其與中國智慧傳統相對判。依據中國智慧，我們通過實踐修證工夫就可以進入最究竟圓滿的境界。具體地從儒釋道三家來說，這一境界就是聖人佛陀天人的境界。在這樣圓融無礙的境界裡，福德智慧都是圓融完滿的。依此而觀之，作為哲學系統裡最高問題的圓善問題得到了真實而恰切地解答。³⁴

圓教觀念是佛家在判教時用來表示教理最圓熟境界最圓融者，而在這一方面說得最清楚最徹底的是天臺宗。³⁵釋迦佛講經說法 49 年，宣說了八萬四千法門，建立了各種教路。為什麼？因為眾生之根器不一以及眾生與釋迦佛的因緣不一。這就是說，釋迦佛講經說法是隨機應緣而發者。因此，釋迦佛所宣說的八萬四千法門以及說法的方式需要一分別判斷以確定境界層次及價值意義的工作。這一分別判斷的工作就是佛家所說的判教工作。³⁶

承上文，佛家判教以圓教為最究極圓滿者。現在需要處理兩個問題：第一，什麼是教？在牟宗三看來，綜合地說，凡是聖人所說出來的智慧就是教；具體地說，

33 《現象與物自身》，第 40 頁。

34 將牟宗三的圓善論思想置於現代性的宏大語境裡，及中國智慧傳統背景下，從現代性的時間視閥給予美學意義的深度闡釋者，就筆者所掌握的文獻材料言，惟有尤西林一長文。參尤西林：〈智的直覺與審美境界——牟宗三心體論的拱心石〉，《陝西師範大學學報》，2008 年第 3 期，第 5-19 頁（案：後文引證此文獻時，僅標注文獻名與頁碼）；亦參氏著，《心體與時間：二十世紀中國美學與現代性》，第 195-263 頁。

35 牟宗三：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，民 74，第 266 頁（案：後文引證此文獻時，僅標注文獻名與頁碼）。

36 《圓善論》，第 266 頁。

凡是能夠啓發人的理性並讓人遵循這啓發出來的理性去作道德實踐（儒家義），解脫實踐（佛道義）以使自身生命純潔神聖而最終實現最高理想境界的智慧就是教。第二，什麼是圓教？所謂圓教即圓滿之教者也。這裡所說的圓就是滿的意義，而這裡所說的滿就是沒有任何一絲一毫虛欠的狀態。因此，圓教就是圓滿之教，這就是說，凡是聖人所說出來的智慧都是純粹圓滿的，也就是說沒有一絲一毫的虛欠。³⁷然依據什麼標準或憑藉什麼依據來判斷究竟是不是圓教？根據天臺教綱，判別圓教的基本依據是一「即」字。具體地說，要說明菩提，就應當說煩惱即菩提，要說明涅槃，就應當說生死即涅槃，諸如此類，才是真正圓滿的表述。³⁸但須要說明的是，這裡使用的即是詭譎地相即。生死煩惱與涅槃菩提本是同一事體，因此二者既相依待，又相即。這相依相即表明二者都是依待他者而存在的，因此並沒有自己的獨立性而空無自性並以空為性的智慧就是圓教。³⁹

在牟宗三看來，佛家關於德福一致的圓善問題，惟有在具有存有論意義的天臺圓教裡才能夠實現。為什麼？因為在天臺圓教系統裡，惑業苦三道就是般若解脫法身三德，這就是說，相即九法界（六道衆生，二乘，菩薩）而修證所成就的佛才是真正圓滿的佛。因此，具體地從德福來說，般若解脫法身三德就是德域裡的事。但須要說明的是，無論是般若智德還是解脫斷德或是法身性德，都是相即三千大千世界一切法門而修證成就的。這就是說，主觀層面上的德與客觀層面上的法之存在實際上原本是一體的。並且，幸福是此法之存在域裡的事。因此，在相即九法界的圓滿修證裡，當生命之德呈露出來時，存在域裡的福應該隨之而來。然而這樣的情況並不能涵括全部可能性。這就是說，當生命之德呈露出來時，所面對的也許並不是存在之福，反倒是存在之惡。但是，因為德已修證圓滿，所以面對存在之惡也已可解心無染。在這樣的意義層面上，存在之惡也相應地轉化成了存在之福。這樣才是真正的圓佛境界。通過這樣正反兩面的說明，我們已明瞭在天臺宗圓教系統裡德福必然一致，並必定可以實現。⁴⁰

37 《圓善論》，第 267 頁。

38 《圓善論》，第 273 頁。

39 《圓善論》，第 274-275 頁。

40 《圓善論》，第 278-279 頁。

關於道家的圓教義理系統，我們僅以王弼的聖人有情無累與聖人體無為例說明。

在王弼看來，聖人與凡夫有相同的一面，這就是二者都有豐富的情感；然聖人畢竟不同於凡夫，這就是聖人應於情而不為情所累。這就是說，凡夫對情感有所執著而必定為其所累，而聖人雖對情感有所回應然卻並不執著而不受其所累。正是在這個意義層面上，聖人精神清明體和通無。對於這一問題的文獻是：「弼與不同，以為聖人茂於人者，神明也；同於人者，五情也。神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。」⁴¹

關於聖人體無的文獻是：「夫無者誠萬物之所資也，然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？弼曰：聖人體無，無又不可以訓，故不說也。」⁴²根據王弼的悟解，聖人體無，表達的是聖人在生活世界裡的生活實踐可以將無體現出來。然而如何體現？在日常生活世界裡，無論在做人的待人接物還是在應世治世方面的制禮作樂都應該遵照公正無私的天理來操作處理，才可以出入進退無為無執而實現圓融通達自在逍遙的境界。儘管日常生活世界裡的待人接物和制禮作樂都是日常事務，然而聖人應之卻並不為其所累而實現無為大用。無為是通無所示現的境界，大用是宇宙萬事萬物在無為境界裡自然生長通達無礙的效果。⁴³

在道家智慧形態裡，德是玄德，智是玄智，心是道心。承上文，宇宙萬事萬物在無為境界裡自然生長通達無礙。在無為境界裡一語表達的就是玄德玄智道心朗照潤澤宇宙萬事萬物的意義。玄智道心在無為渾化境界裡所成就的玄德，相對於德福一致而言，就是德域裡的事；而一切在玄德玄智道心朗照潤澤裡的宇宙萬事萬物，相對於德福一致而言，就是福域裡的事。結合上文來說，聖人經過次第修證而實現體和通無的渾化圓滿境界，就是主觀層面上的德；聖人在日常生活世界裡所隨因順緣而回應的宇宙萬事萬物，就是客觀層面上的福。聖人能夠有情無累而體和通無，這就說明了德福是一致的。這裡所言說的一致，不僅表示德福之間在外在比例配稱

41 陳壽：《三國志》，北京：中華書局，1964，第795頁（案：後文引證此文獻時，僅標注文獻名與頁碼）；《圓善論》，第289頁。

42 《三國志》，第795頁；《圓善論》，第288-289頁。

43 《圓善論》，第288-289頁。