

牟宗三“圆善”美学思想概述

张海燕

(浙江大学人文学院, 浙江杭州, 310028)

摘要:“圆善”是牟宗三儒家道德形而上学体系的理想境界,也是其美学思想的最高境界。分别说的真、善、美是人类某一特殊主体能力的凸显,是现象界的存在物并有着缺陷与矛盾,因而必须通过无相原则化去各自的表现最终达到真善美合一的圆融之境,进入物自身的本原世界。审美活动统一在道德修养中使得牟氏的美学思想有着哲学美学的色彩,也表现出对审美活动的主体——人的感悟力、鉴赏力、判断力的极大肯定。

关键词:牟宗三;圆善;无相;智的直觉

中图分类号: B26

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2007)03-0251-03

康德在第三批判中以审美来沟通道德界与知识界以实现德福的一致,牟宗三认为这存在着明显的矛盾与混漫,而应当依中国哲学的智慧,以“无限智心”来实现德福的配称以达到圆善的境界。由此,康德对形而上的哲学世界概括,包括第一批判所言的知识(即真),第二批判所言的道德(即善),第三批判所言的审美(即美),都在圆善的境界中合为一体。其一,真、善、美是各有其独立的意义的,是三种依人的主体能力而凸显的土堆。分别说的真、善、美是在现象界合一说的本体界真、善、美的象征与表现。其二,分别说的真、善、美在物自身的本体界中通过“无相原则”而进入合一之境,统一于道德本心与圆满的善。就主体而言的道德本心是良知之心、认知之心与审美之心的统一;就客体而言的圆满的善是道德、知识与美的统一。因此,对分别说的真、善、美进行分析,再提升至合一的圆善的境界诠释其内涵,此种发展逻辑是合乎情理的。

一、分别说的真善美是现象界的存在物

分别说的真指科学知识,分别说的善指道德实践,分别说的美指自然之美与艺术之美。三者都有独立性,自成一领域,它们可以说都由人的特殊能力所凸现。牟先生引用陆象山的名言“平地起土堆”来对人的这种特殊能力进行比喻,平地与土堆分别指向本

体界与现象界。作为物自身意义的本质存在物是无形而无向的,但人们可以通过其在现象界的对应物来进行认识和比较研究,这现象界的对应物就是各种表象。具体而言,真善美在现象界的不同表象是:真是由人的感性、知性以及知解的理性所起的“现象界之知识”之土堆;善是由人的纯粹意志所起的依定然命令而行的“道德行为”之土堆;美则是由人之妙慧之静观直观所起的无任何利害关心,亦不依靠于任何概念的“对于气化光彩与美术作品之品鉴”之土堆。

牟先生将三者的内涵概括为,分别说的“真”是生命之窗户,生命之“呼吸原则”,但只通至现象而止,未能通至物如,故虽显“真”之独立意义,亦有其限制^{[1](79)}。

分别说的“善”是生命之奋斗,生命之提得起,是生命之“精进不已之原则”,但亦只在精进中,未至全体放下之境,虽显善之独立意义,但亦常与其他如真与美相顶撞,未臻通化无碍之境^{[1](79)}。

分别说的“美”是生命之“闲适原则”,是生命之洒脱自在。人在洒脱自在中,生命始得生息,始得轻松自在而无任何畏惧,始得自由之翱翔与无相之排荡。但此是妙慧静观之闲适,必显一“住”相,若一住到底,而无“提得起”者以警之,则它很可以颓堕而至于放纵恣肆^{[1](79-80)}。

牟先生分别说的真与善,基本上是根据康德对知识及道德的看法而来的。康德的第一批判就是说明知识的限度,这里他提出了现象与物自身的区分。知识来自于人对外界的接触,而知识之成立,有待于主体

的三个认知能力：感性、知性、理性，故人类只能在现象范围内有知识，即成功知识的那些条件只能应用到现象方面，而达不到物自身的层面。而道德，是人依理性给出的无条件的律令。但现实的人常不遵守无条件的命令，故道德法则对于人，显“应当”、“义务”相。道德律令只有显示出这样一种强制力，人的生命才能理性化，才能提得起。康德虽预设自由意志以为道德实践的根据，但它只是假设而不能呈现，故人的现实的意志完全符合于道德法则，即成为至德者，是不可能的。道德的最高境界是无命令相、无应当相，就好像儒者之教中的修身之法一般，普通平凡之人通过不断地自我修养可以不断地走向完美，无限地趋向于圣人。因而在康德的系统之中，善提得起，但放不下。分别说的美则是妙慧直感于自然之气化光彩而生。牟先生赞成康德以为美是“无任何利害关心的满足”之说，审美属于情感生命的自由翱翔，使人从紧张的状态回归到放松与闲适，暗合于道家所说的“无的智慧”。但如若过分放任自由，无提得起者（即道德）以警示之，那么将有流于恣肆的危险。因而分别说的美使人的生命放得下，但提不起。可见，分别说的真善美都是由人不同的特殊能力所表现的，不可或缺，只有充分了解了分别说的真善美所依托的知性力、道德力与想象力及其缺陷与不足，才能充分理解三者统一于“良知”最终达到合一境界，对现象界真善美的矛盾与限制之处进行统摄与提升的必要性。

二、真善美合一的圆善之境

牟先生提出的真善美的合一说不同于康德所说的“以美学判断沟通自由与自然之两界合而为一谐和统一之完整系统”之合一，而是说它们三者就是一个事物，即真即善即美。这种统一的智慧，必须依靠中国传统的儒家、道家、佛家思想将其连贯会通。

真、善、美三者虽各有其独立性，然而达到“即真即善即美”之合一境界却是完全可能的，这主要是善方面的道德的心，即实践理性之心来沟通三者。正如牟先生所言：“道德实践的心仍是主导者，是建体立极之网维者。因为道德实践的心是生命之奋斗之原则，主观地说是‘精进不已’之原则，客观而绝对地说是‘于穆不已’之原则，因此其极境必是‘提得起放得下’者。”^{[1](80)}依儒家内圣之教，道德实践大致可分为三个层面：“大体”克服小体或主导小体，即“克己复礼”这是第一层面；充实又有光辉，即所谓崇高而伟大这是第二个层面；“大而化之之谓圣”，即将道德之

相抹掉达到了圣境或化境，就是第三个“无相”的层面。无相原则是审美判断的超越原则，通过它将真、善、美“平地起土堆”的表象“大而化之”，即进入即真即善即美的合一之境，将三者统一起来。到“无相”之境时，道德的律令不再成为严格的规范以至于去约束人们的立身行事，而已完全成为了主体的一种自觉行为。此时人恢复了轻松自在，不必表现出道德之相而令人畏惧，这也就暗合了审美令人生命愉悦畅快的“生息”原则，道德之“无相”境界也与审美判断的超越原则是相符合的。“圣心无相”即涵有审美鉴别的妙慧心，涵有无相之原则，故圣人必曰“游于艺”。因此，道德的“无相”之境即是美，此时即实现了“即善即美”。与此同时，“无相”不但没有善相、道德相，而且连“现象之定相”，即“现象存在”之真相也化掉了。现象的存在是对于人的感性而表现，为人的知性所决定的。而圣心无相是知体明觉之神感神应，已经超化了人的感触而成为一种直觉与辨解的知性。因此，在神感神应中，物是无物之物，既无“物”相也无“现象”相，就是康德所说的“物之在其自己”。善的最高境界即“无相”之境，不仅将道德实践的“善”相化掉了，同时也将“真”的表象即“现象”化掉了，物是“物自身”之物，这时才表现了“真”的意义，即达到了事物本来的样子。因而圣心无相也就是“即善即真”。综上所述，“即真即善即美”的统一在道德实践的最高境界“圣心无相”之境的沟通与连接下得以实现了。

牟先生将“即真即善即美”概括为：“在此合一之化境中，现象知识之‘真’相被化除，即显‘物如’之如相之‘真’相；道德相之‘善’相被化除即显冰解冻释之‘纯亦不已’之至善相；妙慧别才中审美之‘美’相被化除，则一切自然之美（气化之光彩）皆融化于物之如相中而一无剩欠。”^{[1](83)}分别说的真、善、美各有其独立性，然而将三者统一导致“即真即善即美”之合一境界的，起主导作用的是善方面的道德之心。因为道德实践的心是生命的奋斗原则，主观地说是“精进不已”的原则，客观角度说是“于穆不已”的原则，是能发挥提起与放下的作用的。在以道德实践之心为主导的前提下，在合一的圆善境界中的“美”的主要特征是庄子所言的“天地之美，神明之容”。它与康德对美的概括“美是善的象征”有明显的区别，康德也将美与道德紧密联系，不是将美看作纯艺术或纯形式的，而赋予了它道德的涵义，但是缺少由分别说上升到合一说的过程和无相原则的作用，因此是十分生硬的。而牟宗三引用庄子的“天地之美，神明之容”所说的“美”，是在无相之境中，审美品鉴力与创

造艺术的天才力都消融于善之流行与如相之真中而转化成妙慧之道心，而这妙慧之道心是无相的，因而自然之美与艺术之美都顺着转成“天地之美，神明之容”而归于无相，与道德之善、物如之真融为一体。在这一层面上，美不仅是善的象征，也包涵了真的意义，三者就是一事、一体之物^[2]。

三、圆善之境的美学意义

牟先生对“真善美”的解释由分别说进入了合一说，最终统一于道德良知当中以达到圆善的完美之境，这充分揭示了个人道德修养的必经之途。由分别说，可明白人间真善美各有其独立性，人对此可作无限的努力，而展开人生各种学问及艺术探索，而从事于其中者，应当相互尊重而非顾此失彼或相互轻视。由合一说，可知人不能停止在分别之层面上，而应努力达到即真即善即美之境。这种统一实际上就是天命不已、永不懈怠的表现。与此同时，牟先生对“美”的论述也体现了儒家圆善美学思想的独到之处。

分别说的现象意义上的“美”是一个“生息”的过程，在人生中酝酿生机与生命，带来审美愉悦之情，令人有闲适与轻快之感。人在美的愉悦中可以停住尽享欢畅与轻松，但若停得太久则容易耽溺，无法振奋精神。因此分别说的“美”必须上升与提炼达到合一的层面。在统一之境中，真、善、美是同一事物，美的表象已经完全化去，道德良知将三者合而为一并起着主导作用。圆善是牟宗三整个儒家道德形而上学的最高理想境界，也是审美活动的理想境界，其美学思想就是这个儒家道德哲学体系的一个构成部分。这使得牟宗三的美学思想与美学观念有深厚的哲学美学的特色，即牢固的依托在儒家哲学思想这一本体论之上。儒家哲学思想的核心是“体用不二”，即是说作为最高意义的存在物，也即是康德所言的物自身意义上的本体的存在，不脱离具体的经验形态的事物，他们就在具体、经验、感性的事物中表象，就在现实的生生不已的生活中表现。凭借智的直觉对物自身世界的洞悉并不是上帝这一人格神所有的特权，而是世俗生活的人们通过不断地努力与培养都可以掌握的能力。这也使得牟宗三的美学思想带有一个鲜明的特点，就是对审美活动的主体——人的感悟力、鉴赏力、判断力的肯定。

康德将人看作有限的现象界的存在，因而只能依赖上帝这一人格化的神灵来沟通存在界与智思界、此岸世界与彼岸世界、现象界与本体界，最终达到道德

与幸福相配称的圆善的境界^{[3](113-135)}。这使其哲学观与道德观带有了浓厚的基督教色彩，其思想往往被称为宗教哲学。牟宗三的全部哲学思想则是建立在对人“有限而可无限”之能力的肯定之上，人可以获得智的直觉与无限智心，传统的儒、释、道思想中都可以找到根据。因而人在认知活动中可认识世界的本质——物自身的世界，在道德实践中可以实现德福统一的圆满的善。其哲学思想充满了对人的生命力的肯定和对现实、社会的关怀，有浓厚的道德理性和实践理性色彩。具体在审美活动中，主体的审美感悟力、鉴赏力、判断力也是极其重要的，它既是生命力量的自然流露，也是心性提炼、情感陶冶的重要环节。心与性是可以上提和下落的，上提则成为超越的本心，下落则为私欲之情。审美活动中的审美静观、审美鉴赏与审美判断则成为提升主体心性的过程，使之获得高尚的道德情感与道德理想。正如王元骧教授概括的那样，“人作为有生命的感性存在，他总是生活在物质世界中的，他不可能不与外界发生种种利害的关系；但人之所以为人，之所以不同于动物，就在于他还有一个超乎物质关系之上的世界。这个世界对人之所以重要，就是由于在物质世界中，人是受必然律所支配的，是欲念的主体，是感性的人，他只可能‘感觉到自身’而不可能‘思维到自身’，人与动物也就没有什么不同；而审美的静观却有可能使人从欲望的主体中摆脱出来，以一种超然的态度来观赏世界。这时，他与物质的世界就拉开了一定的距离，使得他有可能摆脱一己的利害关系以宇宙人生的大视界来思考自己的生存状态，人才与动物开始有了真正的分界。”^{[4](148)}可见，在审美活动中，对人的生命力和创造力的肯定可以开阔视野、拓展情怀、提升境界，使人从有限的存在上升到无限的层面，使感性的人与理性的人、经验的现实世界的人与超验的本体世界的人获得统一。

参考文献：

- [1] 牟宗三. 康德“判断力之批判”[C]//牟宗三先生全集(16). 台北: 联经出版事业公司, 2003.
- [2] 牟宗三. 康德第三批判讲演录(十四)[J]. 鹅湖, 民国 89, 9: 135.
- [3] 杨祖陶, 邓晓芒. 康德《纯粹理性批判》[M]. 北京: 人民出版社, 2001.
- [4] 王元骧. 审美超越与艺术精神[M]. 杭州: 浙江大学出版社, 2006.

(下转第 266 页)