



香港教育大學

The Education University
of Hong Kong

課程名稱：中國語文教育榮譽學士（四年制）

畢業學術論文

題目：《返璞歸「心」——王陽明心學中的佛、道成分》

指導老師：鄭吉雄教授

學生姓名：江妙瑩 KONG MIU YING

學生編號：

論文字數：12,077 字（參考資料及註腳不計算在內）

提交日期：二零一六年五月十六日

目錄

研究課題簡介	3
前人文獻回顧	3
研究方向及研究方法	3
心學崛起的歷史時代背景	4
心學的基本精神	8
心學與佛、道的關連	13
結語	20

一、研究課題簡介

有關「心」的概念，早於先秦孟子時期就開始談論。孟子談「心」，視為良心、道德心，更開創心性之學。即使經歷不同朝代的輪換更替，儒家依然是思想主流，仍然主張人從德性上關心自己的生命，返璞歸心去追尋人生根本及意義。這種追尋沒有間斷地一直發展，直至北宋時期出現了突破，使「心」的發展去到一個極致的局面，形成「心學」。從先秦孟子走到陸九淵、王陽明，都是使心學發揚光大的哲學家。當中王陽明更是佼佼者，將心學於南宋時期至明代成為獨當一面的思想派別。然而作為一個儒家學者，王陽明的心學中卻能發現不少佛、道思想的痕跡，特別是《傳習錄》一書中王陽明與門生的討論、對話中時常有佛、道用語和概念的出現，使後世對王陽明作出不少批評及猜疑，甚至認為王陽明的心學等同佛學。有見及此，本研究將針對王陽明的心學，研究其心學中的佛、道成分，從而得出其用意及對佛、道兩家思想的態度。

二、前人文獻回顧

前言已提及王陽明心學受到後世不少學者的批評，當中陳建更撰寫《學蔀通辨》來批評由朱熹理學開始至王陽明心學的流弊，書中大部分的內容均是針對王陽明心學等同佛學的觀念來撰寫，可見後世對於王陽明心學與佛教的關係已成一個絕對。再者，王陽明死後，門生分門分派形成極多派王學後學的出現，真正承傳王陽明心學的派別實際上只得少量，使其他未真正理解王陽明心學的派別容易與佛學融合，使後世學者更加著力地批評王陽明心學根本上等同佛學的言論。然而，王陽明心學與佛學有著微妙的連繫，但非一般學者所言的如此嚴重，故此本文將會作出分析闡釋。

三、研究方向及方法

因上述前人所言，本研究的主要研究方向有三：一是希望透過了解北宋至明代的複雜時代背景下，思想派別的輪替轉換如何影響心學的發展，對於王陽明心學產生了怎樣的啟發；二是透過分析王陽明心學的基本精神及概念，包括心即理、知行合一及致良知來理解心學的主要目的；三是利用《傳習錄》一書意在探討王陽明心學發展儒家基本精神中融攝佛、道成分的用意以及對兩家思想派別的態度。至於研究方法則分別用了兩種方式包括歷史分析及文本細讀方法去探討王陽明心學中的佛、道元素。

四、心學崛起的歷史時代背景

要徹底地了解一件事物，則先要向本源著手。對於研究心學亦不例外，王陽明心學的根本要從北宋以前開始探究，才能清楚明白歷史時代背景對王陽明心學的影響，如何啟發心學崛起。勞思光（1991）指出在宋代時期的思想主流可以分為三大派別：包括由周敦頤、程顥、程頤（下稱二程）、朱熹等主張的「理學」；張載為代表的「氣學」以及最後由陸九淵、王陽明創立的「心學」，成為當時三大思想支柱。

早在北宋以前周敦頤便開始探究「理」的存在，陳鼓應（2012）指出其學說與老莊之學甚有關連，以道家的太極與陰陽五行利用圖形解釋產生宇宙的原理及次序。另外，周敦頤亦參考佛家的心性，在修養工夫上提出「無欲故靜」，於大是大非前達致中庸之道，成為一個正直無私的人，達致至誠的境界。周敦頤亦提及「誠」，與儒家所追求的「天人合一」相近。周敦頤將宇宙與為人修養之道揉合，對二程影響極深，從而確立「理學」。至於「氣」則由張載帶起，雖然基本精神與周敦頤甚至二程無異，但學說理論則與二程有所差異¹。勞思光（1991）亦指出張載以形而上學及宇宙論混合為系統，以「天」作為主要觀念。張載先論「太虛」及「氣」，認為無形的「太虛」是「氣」的原本狀態²，再由這兩個概念衍生出其他，包括天、道、性、心等等。在張載的哲學體系中，蔡方鹿（2008）提出「氣」是最高的一環，其他觀念都是體現於「氣」之內，是一種運動變化的過程及規律。

然而，張載過份主張「氣」的主導性，即使於學說亦有言及「性」的概念，但其思路之正式代表最終卻歸於二程，並由朱熹集理學大成。二程之學可上溯於周敦頤，田倩倩（2013）指出二程對「理」與「性」的概念大致相同，都將「理」作為道德的最高範疇，認為「理」可以貫通萬物、道德、自然的普遍法則³。至於「性」，則肯定了「性」是人之本性，生以有之，而且更有善惡之分⁴。

¹ 黃宗義著：〈宋元儒學案序錄〉，《宋元學案》卷首，顧廷龍主編：《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995年，頁17。

「橫渠先生勇于造道，其門戶雖微有殊於伊洛，而大本則一也。」

² 《正蒙·太和篇》：「太虛無形，氣之本體；其聚其散，變化之客形爾。」

³ 程顥、程頤撰：〈伊川先生語四〉，《二程遺書》卷十八，上海：上海古籍出版社，1992年，頁150。

「天下萬物皆可以理照，有物必有則，一物須有一理。」

⁴ 同前註，〈二先生語一〉，卷一，頁14。

「生之謂性。性即氣，氣即性。生之謂也。人生氣稟，理有善惡。」

更甚的是，二程利用孟子及告子對「性」作出比較，告子之性有分善惡，二程視為「才」；孟子之性判斷出人本性善，視為最高意義，而二程亦明顯比較接納孟子對「性」的看法。就「性即理」的命題可以印證當中的「性」是以孟子之性為根本，視為「極本窮源之性」。為保存這種「性」，二程提出「理」來對「性」進行規範，因為天下之理無有不善故此「性」亦為善。然而，在修養功夫上二程出現分歧，勞思光（1991）指出這個殊異亦是後世將兩者分成兩個派系的依據。程顥認為天下間的一切萬物都需要親自經歷，強調天理存於「仁」，必須「識仁」，人若有仁則與天地萬物成為一體⁵。為此，他提出以「誠敬」作為修身養性的方法。相反，程頤既同意「涵養須用敬」但對於「格物窮理」更是重視⁶。程頤提出「存天理、去人欲」的方法，講求「持敬」與「窮理」並重。

「性即理」的確立，對於自唐末以來佛教發展的「心性觀」提出了一個有力的辯駁，使理學的發展在朱熹的貫通下更進一步。朱熹的學說被視為集北宋理學家之大成，周世輔（1998）指出其學說分別繼承了周敦頤、二程以及孔子等不同派別思想，融會貫通下將理學推至頂峰。朱熹以「理」為出發點⁷，認為天下萬事萬物之間均有「理」存在，要將「理」具體化則需要「氣」，先「理」後「氣」則可以構成人與物，成就其理氣二元說⁸。修養功夫上朱熹認同並承傳程頤的「存天理、去人欲」，認為每個人都需要去除欲念，培養以及擴充仁義禮智信這些高尚的品格。然而，樂愛國（2015）指出朱熹一方面講性即理同時亦有涉及心即理的主張，只是朱熹側重於先向外求理再回歸內心。因此，導致後世出現反對朱熹聲音甚至後來心學的崛起的最大因素是在於朱熹先求於外的治學態度及求學方法。朱熹追求「道問學」，強調明理必須具有博學的精神，指出聖賢亦非一出生就能明理成聖，需要積極深入尋求學問，累積知識。同時，在研讀知識、追求學問之時，需要「格物致知」、「即物窮理」。朱熹認為萬事萬物

⁵ 程顥、程頤撰：〈二先生語二上〉，《二程遺書》卷二上，上海：上海古籍出版社，1992年，頁18。

「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。義、禮、知、信，皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已；不須防檢，不須窮索。」

⁶ 同前註，〈伊川先生語四〉，卷十八，頁146。

「涵養須用敬，進學則在致知。」

⁷ 朱熹：《朱子語類》卷一，《欽定四庫全書》文淵閣版第700冊，上海：上海古籍出版社，1987年，頁17。

「未有天地之先，畢竟也只是先有此理，便有此天地。若無此理，便亦無天地。」

⁸ 朱熹：〈答黃道夫一〉，《朱子文集》卷五十八，陳俊民校訂《德富古籍叢刊》第6冊，台北市：德富文教基金會，2000年，頁2798。

「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。」

皆有理，甚至是「至微至賤」的草木禽獸都有「理」，只要將每事每物都格得徹底，「一物窮盡一物之理」後道理就自然可得，心靈亦同時會豁然開朗。由此可見，朱熹認為要先通過向外尋求知識讀經書，內心自然可以澄明。

理學在朱熹的推崇下，再加上不斷講學使理學逐漸普遍成為當時不少人所研習的思想內容。不過，就當時朱熹喜愛與人辯論，亦隨之出現不少對朱熹學說的敵論，包括湖湘學派、事功學派等等，當中最影響深遠的莫過於是陸九淵。章學誠（2004）指出朱熹與陸九淵的分歧早於鵝湖之會後便已見端倪⁹，及後二人的無極太極之辯更產生正面的衝突。陸九淵學說與朱熹最大的差異是在於其「心」與「理」的理解，上文曾提及朱熹亦有主張「心即理」，但強調先向外累積知識來充實內心；林維杰（2014）指出陸九淵卻認為心理為一，反對以知識、格物窮理來充實心靈¹⁰，人只需要在日常生活中反省自心，從實踐中去填滿內心則可獲取道理。故此，陸九淵基於此前提下提出「心即理」的概念，教人先發明本心之意。事實上，牟宗三（1983）認為陸九淵與朱熹所說的「心」亦非相同。陸九淵視「心」為宇宙，是一切價值意義的根源；反觀朱熹的「心」僅是作為「氣」之內的其中一種產物，「理」才是最高價值。勞思光（1991）指出陸九淵強調「心」於天地之間的普遍性，心理如一；朱熹則主張「心」之獨特性，「心」以外還有一個最高的「理」存在。陸九淵在修養功夫上亦與朱熹成對立之說，他教人要先反省自己、認識本心，不能盲目地追求無窮無盡的智慧，修養自身才是最重要的。他常常教人收拾主宰，認識精神內在¹¹，注重「先立乎其大者」。不過，劉芝慶（2014）指出雖然陸九淵尊崇「尊德性」，但並不完全否定或拋棄「道問學」，鼓勵人精讀而非像朱熹般博讀經書才能得其實¹²，才可盡心。陸九淵心學與以往北宋理學大異其趣，開創了另一個時代的思想，雖在南宋末及元、明初年沈寂一時，但到陳獻章、湛若水等人出現，已漸見復甦。直到王陽明，更使心學得到更大的發揚，成為明代主流思想系統。

經過朝代更替，心學並沒有一直興盛，反之理學至元代更成為官方所倡崇

⁹ 章學誠：《文史通義》，北京：中華書局，2004年，頁262。

「千古不可合之同異，亦千古不可無之同異也。」

¹⁰ 陸九淵著：《語錄》，鍾哲點校《陸九淵集》，北京：中華書局，2008年，頁432。

「學者須是有志。讀書只理會文義，便是無志。」

¹¹ 同前註，頁454。

「人精神在外，至死也勞攘，須收拾作主宰。收得精神在內時，當惻隱即惻隱，當羞惡即羞惡。誰欺得你？誰瞞得你？見得端的後，常涵養，是甚次第。」

¹² 同上註〈策問〉，頁292。

「觀古人之書，泛然而不得其實，則如弗觀而已矣。」

的哲學。民間大量的書院講學，使理學深得不少文人的認識、接納，成為當時極為普及的學術。《朱子集注》成為當時風行一時的讀物，及後八股文的出現更使理學原意出現扭曲，清代顧炎武亦曾於《日知錄》內批評「自八股行而古學棄，《大全》出而經說亡」指摘當時文人對理學內容一知半解，非真心鑽研，而且八股文又只是代聖人立言，對經書內容置於不顧。更為可惜的是，元代並沒有出現一些名家如二程、朱熹等人來闡釋理學，使理學開始與陸學合流。葉志衡（2007）指出元代提倡「詩人合一」與宋代理學所講求的「窮理盡性至命」有很大的分歧，元代反而強調文學的作用及個性，因此留下不少文學作品。陳逢源（2015）更補充因缺少名家的闡釋使後學對理學的過份演繹得不到適當的糾正，二程、朱熹等不少理學概念都被誤解從而走上末途，受到不少追求自然之道學者的批評。

社會上對理學的歧異促使不少追求自然之學的哲學家出現，明初陳獻章、湛若水等就經已提出離朱入陸的思想變化，亦是明代心學思潮的開始。而王陽明作為心學的成就者，更是當中不能忽略的一位。

五、心學的基本精神

經過陳獻章和湛若水對心學進行開發及培育，至明中葉時期由王陽明將心學發揚光大，成為當時最為普及的思想。王陽明對心學的覺悟亦是經過一番磨練，對儒家、朱熹、佛學甚至道家都有一定的研習然後才悟出心學的真諦。唐君毅（1977）亦認為心學並非單純的一種承傳、揚陸抑朱的形式，而是融通朱熹之學與其學說，重建孔孟德性之學。

王陽明在心學上的覺悟可以追溯至他對朱熹學說的著迷。就《年譜》記錄，他於十八歲時曾聞婁一齋論程朱之學後便開始致力研究格物窮理的功夫，篤信程朱之學。《傳習錄》亦有提及王陽明與友人一起探求格物之理，曾於家門前「七日格竹」：

其曰：「……錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思至於三日，便致勞神成疾。當初說他這是精力不足，某因自去窮格，早夜不得其理，到七日，亦以勞思致疾，遂相與嘆聖賢是做不得的他大力量去格物了。及在夷中三年，頗見得此意思，方知天下之物本無可格者；其格物之功，只在心上做；決然以聖人為人人可到，便自有擔當了。」¹³

即使經過不斷的格致，王陽明終究發現一無所得卻大病一場，於是才轉習道教仙術。勞思光（1991）指出王陽明放棄程朱之學的原因僅是因為「聖賢之分」而非對程朱之學當中的理論產生批判及疑慮，未提心性關係。王陽明始論「心性」，終明「格物窮理」之義是被謫龍場之時。《姚江學案》對此亦有記載：

「……及至居夷處困，動心成性，因念聖人處此，更有何道？忽悟格物致知之旨，聖人之道，吾性自足，不假外求。」¹⁴

於龍場的日子，對王陽明是受盡辛酸的經歷，但卻使他悟出了人生真理，繼而創出「心即理」、「知行合一」和「致良知」的學說。

王陽明繼承了陸九淵的「心即理」，以「心理為一」作為其心學的邏輯起點，認為人心是宇宙本源¹⁵和人世間的一切道德準則¹⁶。侯外廬、邱漢生、張豈之

¹³ 王守仁：《傳習錄》下，《王陽明全集》卷三，上海：上海古籍出版社，1992年，頁120。

¹⁴ 黃宗羲：《姚江學案》，《明儒學案》卷十，《欽定四庫全書》文淵閣版第457冊，上海：上海古籍出版社，1987年，頁132。

¹⁵ 王守仁：〈答季明德〉，《王陽明全集》卷六，上海：上海古籍出版社，1992年，頁214。
「心者，天地萬物之主也。心則天，言心則天地萬物皆舉之矣。」

¹⁶ 同前註，《傳習錄》上，卷一，頁2。

「且如事父，不成去父上求個孝的理？事君，不成去君上求個忠的理？交友治民，不成去友上民上求個信與仁的理？都只在此心，心即理也。」

(1984)亦指出王陽明在「心」的定義上與朱熹有別，王陽明認為「心」已經不是如物質般存在，反而是一個精神實體，而且有著可以主宰人身、天地和化生萬物的能力：

「……可知充天塞地中間，只有這個靈明。人只為形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。」¹⁷

王陽明對於「心」賦予充分的肯定。在「心即理」的基礎上，他進而提出「心外無事，心外無物，心外無理」的觀念，韋政通（1983）認為那是結合人類行為的事與客觀世界的物，印證王陽明認為萬物皆存於「心」，亦是人生一切行為是非衡量的道德標準：

「心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？……都只在此心。心即理也。此心無私慾之蔽，即是天理，不須外面添一分。」¹⁸

「夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣；遺物理而求吾心，吾心又何物邪？」¹⁹

作為宇宙的最高本體，換言之離開了「心」即無宇宙、天地、萬物甚至鬼神。縱是觀之，王陽明以「心」作為萬物根源與朱熹以「理」作為宇宙根本大相逕庭。

陸九淵對本心的闡釋僅於表層，至於「理」亦的意義亦不明確。朱熹的「性即理」分開性與理兩者，在其宇宙觀中認為「物物有一太極」，亦因為理一分殊的關係而要格物窮理。反觀心學，勞思光（1991）指出王陽明在心學將「理」緊扣德性，視「理」為一物，再以德性源於「心」的觀念，而物則源於「心」，視兩者為一體，顯露出與「性即理」的差異：

「天命之性，具於吾心，其渾然全體之中，而條理節目森然畢具，是故謂之天理。天理之條理謂之禮。」²⁰

「蓋天下之事雖千變萬化，至於不可窮詰，而但惟致此事親、從兄一念真誠惻怛之良知以應之，則更無有遺缺滲漏者，正謂其只有此一箇良知故也。」

21

王陽明將「性即理」進行改造，又補充了陸九淵的學說，從而創立了自身獨特的「心即理」。吳丹（2011）補充王陽明將「理」放於「心」中，作為「心」

¹⁷ 王守仁：《傳習錄》下，《王陽明全集》卷三，上海：上海古籍出版社，1992年，頁124。

¹⁸ 同前註，《傳習錄》上，卷一，頁2。

¹⁹ 同前註，《傳習錄》中，卷二，頁42。

²⁰ 同前註，《博約說》，卷七，頁266。

²¹ 同前註，《傳習錄》中，卷二，頁85。

的條理，「心」在接待事物的時候自然可以表達出「理」。同時，在心理合一的觀念上，王陽明更反駁了朱熹理先心後的理論，一切只源於本心，強調「心外無理」的觀念：

「心之體，性也，性即理也。故有孝親之心，即有孝之理；無孝親之心，則無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理；無忠君之心，則無忠之理矣。理豈外於吾心耶？」²²

在朱熹「性即理」的角度下，先出現孝親之理，才有孝親之心，絕不會如王陽明般反過來說。由此可見，王陽明「心理合一」與朱熹「理一分殊」的分別。

在「心即理」的前提下，王陽明將宋代的知行問題重新整理一遍。知行問題最早可以上溯至《尚書·說命中》提及「非知之艱，行之惟艱」。及後學者對知行的側重各有不同，蒙培元（1983）指出宋代大多數理學家對於知行問題都是抱著「知先行後」的概念，程頤認為「不致知，怎生行得？」；朱熹亦認為「論先後，知為先」的看法。王陽明對於「知先行後」這種觀念十分反感，甚至批評朱熹的「知行之所以二」是基於「物理吾心終判為二」的原因。王陽明故此提出「知行合一」，將人的主體與外間事物連結起來，要切實地去實踐及實驗，重視身體力行，並強調知與行兩者不能分開。郭齊勇（2006）亦同意「知行本體原來如此」，認為知與行缺一不可，正如《傳習錄》中亦有提及：

「知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。」²³

王陽明強調落實「知行合一」的方法只有一個，就是不斷的實踐。而在實踐的第一步，亦講求其實踐時的動機：

「今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處，便即是行了。發動處不善，就將這不善的念頭拉倒了，須要徹根徹底，不使那一念不善潛伏胸中。這是我立言宗旨。」²⁴

可見王陽明提「知行合一」只為了讓人克服那「不善的念」，使本心回復本性。方旭東（2012）補充「知行合一」是為了要拆除知與行之間的障礙，使兩者可以打成一片，將本心歸善。

「心即理」及「知行合一」都是王陽明早年的心學理論，晚年在「知行合

²² 王守仁：《傳習錄》中，《王陽明全集》卷二，上海：上海古籍出版社，1992年，頁42。

²³ 同前註，《傳習錄》上，卷一，頁4。

²⁴ 同前註，《傳習錄》下，卷三，頁96。

一」的識知功夫上，結合「心即理」提出王陽明心學中最核心的思想——「致良知」。就其命題而言，侯外廬、邱漢生、張豈之（1984）認為結合了《大學》中的「致知」²⁵與孟子所言的「知」²⁶。融和兩者後，「致良知」說成為了心學中的道德修養論，不論內在的細節還是終極目標都是圍繞「去人欲」的觀念。王陽明所謂的「致」，簡單而言即是實踐，視為一種過程。重點在於對「良知」的理解，王陽明一方面認同孟子，認為「良知」是「人人所同具」，《傳習錄》亦有記載：

「……良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體，人人之所同具者也。」²⁷

另一方面又以「恆照」的形式闡釋「良知」的形態：

「良知者，心之本體，即前所謂恆照者也。」²⁸

勞思光（1991）解釋王陽明對「良知」視為不能忽略的一環，強調「知」是一種可以讓主體超越的能力。王陽明視「良知」為「心之本體」，可以有自省、覺悟的能力，但補充「良知」有時候會被外在物質、慾念所蒙蔽，使人失去反省的能力²⁹。因此，王陽明強調需要「去人欲」來保存「良知」。

此外，王陽明將孟子的「知」擴充為「良知」，更視為「天理」：

「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理。」³⁰

他認為「良知」有分善辨惡的能力³¹，若無分善辨惡則無天理。而一切善惡的準則，亦是取決於人心之好惡³²。約而言之「良知」則成了「天理」；推而衍之就有了孝、弟、忠、信等五倫百行的道德規範：

其曰：「知是心之本體。心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺

²⁵ 《禮記·大學》：「……欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意誠……」
「致知」僅於《禮記·大學》其經一章中出現過一次，《大學》之後的篇章再沒有提及「格物致知」，甚至對「格物致知」的意義作出任何解釋。

²⁶ 《孟子·盡心上》：孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」

²⁷ 王守仁：《傳習錄》中，《王陽明全集》卷二，上海：上海古籍出版社，1992年，頁62。

²⁸ 同前註，頁61。

²⁹ 同前註。

「……心之本體，無起無不起。雖妄念之發，而良知未嘗不在，但人不知存，則有時而或放耳；雖昏塞之極，而良知未嘗不明，但人不知察，則有時而或蔽耳。」

³⁰ 同前註，頁72。

³¹ 同前註，《傳習錄》下，卷三，頁117。

其曰：「知善知惡便是良知。」

³² 同前註，頁111。

其曰：「良知只是個是非之心，是非只是個好惡。只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。」

子入井，自然知惻隱。此便是良知。不假外求。」³³

同時，王陽明亦強調「致良知」的重要性是可以讓人達致成聖境界，聖賢之分是在於「致良知」的功夫有否充足，認為人人皆可為堯舜³⁴。作為王陽明心學中最得意的理論，「致良知」說將原本只有大富人家才能接觸到的成聖成德修養功夫普及至愚民愚婦之間，對外宣揚每個人均有「良知」，均有機會成為聖人，影響更多人開始研習心學，能夠開創心學頂峰。

³³ 王守仁：《傳習錄》上，《王陽明全集》卷一，上海：上海古籍出版社，1992年，頁6。

³⁴ 同前註，頁49。

「良知良能，愚夫愚婦與聖人同。但惟聖人能致其良知，而愚夫愚婦不能致，此聖愚之所由分也。」

六、心學與佛、道的關連

王陽明心學於明代興極一時，吸引了不少有識之士跟隨王陽明學習。自王陽明死後，因門下弟子極多，而出現了不少自謂直承陽明心學者自立派別傳授心學。當中流派雖多但思想頗異，不少學者認為王學自此開始歸於禪學及道學。葛兆光（1986）卻認為王陽明心學是「以陸氏心學與禪學為基礎建立起來」，並非因後學才與佛學扯上關係³⁵；與王陽明同時代的陳建亦認為陽明之學為「一部禪」，由其繼承朱熹、陸九淵已開始為禪³⁶。然而，胡偉（2007）卻認為心學目的為重建孔孟之學，只是以佛老思想作為催代劑，為儒家思想可以燦爛地盛放的一種養分。就前人所言，在《傳習錄》中亦可發現不少有關佛老的用語，就王陽明作為一位儒者，其提及佛老的用意與重建孔孟之學的連繫具有一定的探究價值。

佛老思想早於公元四、五世紀傳入，而且迅速地與中國傳統文化融合，從不少教育思想家的理論中亦可以找得到佛老思想的痕跡。就宋代時期而言，陸九淵亦有吸收佛老思想，影響了本體功夫論及境界論的建構。下至王陽明亦不例外，清代康熙年間學者陸隴其於《學術辨》中指出王陽明心學中的「致良知」已有攝獵禪學的成分³⁷，以儒家之名來傳弘佛法。就上節所言，《傳習錄》記載了王陽明視「良知」為心之本體，有辨別善惡、有「恆照」的能力；又說「良知」是天理，是「昭明靈覺處」，視為「本來面目」：

「不思善不思惡時認本來面目，此佛氏為未識本來面目設此方便。本來面目，即吾聖門所謂良知。」³⁸

此處王陽明都用了禪學用語「恆照」、「昭明靈覺」及「本來面目」來闡述「良知」的概念，而在禪宗的角度，「本來面目」是指心無所念、念無所繫的「本心」，方立天（2011）指出禪宗「本心」的「本」是指本來具有、本來狀態、本來清淨的意思，是眾生原生的心態，與現實人心有別的原本心靈³⁹。禪宗認為只要去除一切對於自我的執著，自然可以回歸「本來面目」。禪宗的「去除執著」與

³⁵ 葛兆光：《禪宗與中國文化》，上海：上海人民出版社，1986年，頁70。

³⁶ 陳建：《學部通辨·續編下》卷九，顧廷龍主編：《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995年，頁707。

「陽明於禪學卷舒運用熟矣。朱子嘗謂陸子靜卻成一部禪，愚謂陽明亦成一部禪矣。」

³⁷ 清·陸隴其撰：《學術辨》上，劉艷校訂：《叢書集成初編本——陸稼書先生文集》，台灣：商務印書局，1937年，頁89。

「自陽明王氏倡良知之說，以禪之實而托儒之名。」

³⁸ 王守仁：《傳習錄》中，《王陽明全集》卷二，上海：上海古籍出版社，1992年，頁67。

³⁹ 方立天：《禪宗概要》，北京：中華書局，2011年，頁142。

王陽明的「去人欲」有不謀而合的地方，目的都是為了保存「良知」及「本來面目」的原本狀態。在「良知」的本質上，可以看見王陽明所謂「良知」與禪宗「本來面目」的近似，而大多數學者對於王陽明心學等同禪宗之學的研究往往到此處便下定論，忽視了王陽明看待「良知」時候與「格物」的關係，與禪宗之學其實不盡相同。陳榮捷（1984）領略到王陽明的「致良知」並非一如後世所言與禪宗之學劃上等號，指出王陽明重視對「良知」等理解外，更需要「格物」這種功夫。王陽明對於如何「致良知」歸咎於與「格物」互不相離。對於「格物」的觀念，王陽明認為「格」是一種糾正，將不正確的事或意念糾正過來⁴⁰；同時認同孟子心性之學，認為人的不正、羞惡是存於心內，所以需要「格」來修正心的不正⁴¹。由此可見，王陽明的「格」是要去除心中的不正，恢復善意。王陽明的「事」與朱熹所謂「事」屬於天下間之萬事萬物大有不同，王陽明的「事」非指事實之義，而與從事、有所事的「事」同義，實指「行為」⁴²。勞思光（1991）亦補充了王陽明在〈大學問〉中肯定了「格物致知」不可分的重要性，強調「致知在格物」一語。

不過，後世學者對王陽明用「本來面目」一詞抱有微言，批評王陽明近禪。陳建更指王陽明將「本來面目」與孟子心性之學相等是一種詆毀聖賢的行為⁴³。然而，王陽明於〈四句教〉中提及「知善知惡是良知」以孟子心性之學的概念指出與禪宗「本來面目」的不同，將流言不攻自破。禪宗的「本來面目」是「不思善，不思惡」，《壇經》內亦記載了不少「不思善，不思惡」的話語：「自心無所攀緣，不思善，不思惡，自在無礙」、「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目」。反之，王陽明以孟子心性之學看待「良知」，王陽明視「良知」有分辨善惡的能力，是一個「是非之心」，而且是「人皆有之」的心之本體。由此可見，王陽明的「致良知」與禪宗無所念、無所繫的概念實際上是有程度上的差距。然而，王陽明曾提及禪宗的「本來面目」等同自身心學中的「良知」，可見其亦視禪宗之學為可學習的對象，承認禪宗思想與心學的相近。只是兩者

⁴⁰ 王守仁：〈大學問〉，《王陽明全集》卷二十六，上海：上海古籍出版社，1992年，頁972。其曰：「格者，正也，正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也。歸於正者，為善之謂也。夫是之謂格。」

⁴¹ 同前註，《傳習錄》上，卷一，頁6。

其曰：「『格物』如孟子『大人格君心』之『格』。是去其心之不正，以全其本體之正。」

⁴² 同前註，〈大學問〉，卷二十六，頁972。

其曰：「物者，事也。凡意之所發必有其事，意所在之事謂之物。」

⁴³ 陳建：《學部通辨·續編》卷下，顧廷龍主編：《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995年，頁709-710。

「……陽明乃以此議朱子，寧不汗顏？原其失由於本來面目之說為良知，援儒入佛，所以致此。」

在達致目標時所用的方法不盡相同，故此亦未能將兩者之間劃上絕對的等號。而透過以上分析，可見禪宗對王陽明「致良知」說的影響亦不若一般學者所言之甚。

除了攝取禪宗思想為「致良知」說作鋪墊，王陽明更同時吸取了道家思想使其「良知」得以充實。上節曾述王陽明亦將「良知」視為天理，有辨善辨惡的能力。石志敏（2005）提出王陽明甚至將「良知」提升至宇宙萬物的根源，提高了對於人可以擁有主觀意識的地位，與道家的「道」相等。對於此說法，《傳習錄》的確亦有提及「良知」為天地根源，沒有任何一物可以超於良知以外⁴⁴。同時，「良知」作為心之本體，有著化生天下萬物的能力，此處與道家的「道」的確有著相同的作用，呼應《道德經》中的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。《莊子》中亦說「夫道自本看根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地」，說明道家的體用不二觀念。但是，正如前處論及王陽明「良知」與禪宗之學之關係，後世學者對「良知」的理解似乎未夠深入，導致誤認為王陽明心學與佛老思想相同。道家的「道」雖然與「良知」擁有同樣可以化生萬物的能力，但「道」僅為一種自然之道，與「良知」是一種道德法則有所區別。《傳習錄》提到「良知」只是一個「真誠惻怛」，具有仁心及恭敬之心，以孟子所言的四端之心亦歸於「良知」⁴⁵。牟宗三（1990）補充「良知」這種真誠惻怛是自願、自發的，所以才以延伸出孝、忠、義等不同的天理。翟因奇（2010）引述唐君毅先生對此亦表示認同，認為只有這種「良知」才可以永遠使心向善，進以言性之為善。故此，對比道家中最高的「道」，心學中的「良知」似乎比它更有內在美、更充實。王陽明以道家體用不二的觀念來套用在「良知」身上，是為了提升「良知」心學中的地位，亦承認「良知」在其學說的地位，「吾平生講學，只是致良知三字」⁴⁶，同時亦確立「良知」對人的重要性是不能亦不可忽視。

⁴⁴ 王守仁：《傳習錄》下，《王陽明全集》卷三，上海：上海古籍出版社，1992年，頁107。

「人的良知就是草木瓦石矣。豈惟草木瓦石為然，天地無人的良知亦不可以為天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。風、雨、露、雷、日、月、星、辰、禽、獸、草、木、山、川、土、石、與人原是一體。故五谷禽獸之類，皆可以養人；藥石之類，皆可以療疾：只為同此一氣，故能相通耳。」

⁴⁵ 同前註，《傳習錄》中，卷二，頁84。

「蓋良知只是一箇天理自然明覺發見處，只是一箇真誠惻怛，便是他本體。故致此良知之真誠惻怛以事親便是孝，致此良知之真誠惻怛以從兄便是弟，致此良知之真誠惻怛以事君便是忠，只是一箇良知，一箇真誠惻怛。若是從兄的良知不能致其真誠惻怛，即是事親的良知不能致其真誠惻怛矣；事君的良知不能致其真誠惻怛，即是從兄的良知不能致其真誠惻怛矣。」

⁴⁶ 同前註，〈寄正憲男手墨二卷〉，卷二十六，頁991。

作為「致良知」說的實踐功夫，王陽明的知行觀同時亦被批評為禪宗思想的產物。的確，王陽明在《傳習錄》中提及到對「知行合一」的觀念，不時與禪宗思想有所比較，承認兩者在知行觀上均重視實踐的功夫：

「區區『格致誠正』之說，是就學者本心日用事為間，體究踐履，實地用功。是多少次第、多少積累在，正與空虛頓悟之說相反。」⁴⁷

胡順萍（1988）指出王陽明與禪宗都認為人在實踐時，都不能因為自身對事物的喜愛、厭惡從而影響了本心對待事物的態度。《傳習錄》有一記載獄吏問王陽明訴訟一事⁴⁸，反映王陽明認為實踐功夫須在「不厭外物」⁴⁹的前提下進行「知行合一」，才能切實地回歸本心。同樣地，在禪宗的角度下，坐禪的方法及態度亦不能在「厭外」的情況下進行，否則難以達致「本心不亂」⁵⁰。在獄吏問王陽明訴訟一事中同時亦發現王陽明重視在平日、日常生活的實踐，「知行合一」得概念大抵都不能離開生活，與禪宗認為佛法「不離世間覺」的概念相同。瑩思光（1991）補充王陽明認為人於生活上會被私欲所蒙蔽，應該自覺努力地去達到「良知」的境界，「復那本體」，回歸本心。禪宗慧能的「頓悟」亦是教人「識本心，即是解脫」，方立天（2000）亦發現《壇經》中多次強調頓現自心的本性即可以成佛。由此可見，王陽明與禪宗都重視於生活上實踐的功夫，確切地在世間反省、自悟本心。不過，王陽明的「知行合一」比禪宗的實踐來得更加徹底。在禪宗的實踐方式中，鼓勵人先對自心進行「頓悟」，然後再透過不同的禪修方法鞏固、成佛，《壇經》亦有提及「自性不歸，無處所歸」的實踐論。反觀王陽明，其「知行合一」論針對實踐時的動機：

「我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處，便即是行了。發動處不善，就將這不善的念頭拉倒了，須要徹根徹底不使那一念不善潛伏胸中。」⁵¹

從根源開始著手將本心的不善之念克服，若動機不善便要停止。即使沒有真實實踐出來，但只要意念不善，也就等於做了出來。因此，若發現動機不善便要

⁴⁷ 王守仁：〈傳習錄〉中，《王陽明全集》卷二，上海：上海古籍出版社，1992年，頁41。

⁴⁸ 同前註，〈傳習錄〉下，卷三，頁94-95。

其曰：「爾既有官司之事，便從官司的事上為學，才是真格物。如問一詞訟，不可因其應對無狀，起箇怒心；不可因他言語圓轉，生箇喜心；不可惡其囑託，加意治之；不可因其請求，屈意從之；不可因自己事務煩冗，隨意苟且斷之；不可因旁人譖毀羅織，隨人意思處之。」

⁴⁹ 同前註，〈傳習錄〉下，卷三，頁103-104。

先生曰：「汝若以厭外物之心去求之靜，是反養成一個驕惰之氣了。汝若不厭外物，復於靜處涵養，卻好。」

⁵⁰ 慧能撰，李申釋譯：〈坐禪第五〉，《六祖壇經》，高雄：佛光山宗務委員會，1997年，頁數104。

「心元是妄，妄如幻故，無所看也。……此法門中一切無礙，外於一切境界上念不去為坐，見本性不亂為禪。」

⁵¹ 王守仁：〈傳習錄〉下，《王陽明全集》卷三，上海：上海古籍出版社，1992年，頁96。

馬上徹底地把動機撇除，不能讓不善的動機留在道德意識之內。故此，王陽明的「知行合一」是與禪宗最為接近的理論，在吸收禪宗思想對實踐的功夫發揚並強調「知」與「行」兩者不能分開的重要性，與禪宗先自悟自修本心後才具體地進行實踐有微細的差異。

然而，即使後世不少學者認同王陽明心學等同禪學，羅欽順（1990）更斷定王陽明心學「是內並非外」，有同於禪學。但王陽明非常清楚其心學與禪宗的差別，就其心學中最基本的概念「心即理」便可以積極地反映出王陽明視禪學為可學習的對象但並非模仿的對象。心學與禪學均講求「心」，重視反省本心的意義，這是王陽明認為可以學習的地方。吳怡（1977）認為王陽明與禪宗的「心」在本體上有很多交集的地方，視王陽明的心學等同禪宗思想。王陽明於〈重修山陽懸學記〉亦承認「禪宗之學與聖人之學，皆求盡其心也」⁵²的概念，當中所述的「聖人之學」是指孟子之學，認同佛學與其所繼承的心性之學均以心性為本。陳利權（2001）補充兩者的「心」之體相同之處是因為兩者都認為「心」之本體都是一個虛靈的本體，能夠超越善惡「吾性自足，不假外求」的萬物最高體。禪宗《壇經》內有記載「菩提般若之知，世人本自有之，即緣心迷，不能自悟」，又說「佛知見者，只汝自心，更無別佛」，著重心體，強調佛性就在自己的心上，只需要向自心歸依，不需要向外求佛法，主張在自心之外並無佛性存在。更甚的是，慧能認為世間一切皆為虛妄，心中不能有任何的執念滯留，「人性本淨，由妄念故，蓋覆真如；但無妄念，性自清淨」，主張「無念」則可呈現本心。王陽明的「心外無事，心外無物，心外無理」的理論反映其哲學源於本心而運行，在「心」以外根本無任何一物一理存在。再者，陳利權（2001）補充其晚年〈四句教〉中的「無善無惡是心」並非單單文字上的意思，「無善無惡」非指沒有，反而應是一種超越倫理的善惡，強調的是人心本來具有的無滯性，這種無滯性與太虛一樣，更與禪宗所言的無滯相同。

雖然禪宗與心學在「心」本體論上有著上述相同的地方，但實則上兩者的殊異之處也是顯而易見的。王陽明於《傳習錄》中亦有提及禪宗對「心」本體的那種無滯性實與心學不同：

「吾儒養心，未嘗離卻事物。……釋氏卻要盡絕事物。把心看做幻相。漸入虛寂了。與世間若無些子交涉。」⁵³

⁵² 王守仁：〈重修山陽懸學記〉，《王陽明全集》卷七，上海：上海古籍出版社，1992年，頁257。

⁵³ 同前註，《傳習錄》下，卷三，頁106。

陳利權（2001）指出禪宗對「心」的那種「無念」是讓眾生達致「無」的概念，拋開世間一切事物、道德倫理，以解脫、出世為要旨。但王陽明的「心」帶有道德倫理的意味，是一種先天具有道德實質的仁心。另外，即使兩者都認為「心」是一個虛無的本體，但兩者對於虛無的定義不盡相同。王陽明於《傳習錄》曾提及禪宗的虛無並非真正的虛無：

「……佛氏說到無，聖人豈能無上加得一毫有？……佛氏說無，從出離生死苦海上來；卻於本體上加卻這些子意思在，便不是他虛無的本色了，便於本體有障礙。」⁵⁴

禪宗視現實世界為虛假幻想出來的空間，緣於佛學目標畢竟教人「出離生死苦海」，實際上仍是離不開世間，是「著了相」的表現⁵⁵，對於「心」本體有所阻礙。因此，王陽明認為禪宗的虛無與心學中可以不受任何事物所限制的「心」本體之虛無有差別。更甚的是，王陽明視「心」只有一個本體，未帶人心道心之分：

「然，心一也。未雜於人謂之道心。雜以人偽謂之人心……今日『道心為主，而人心聽命』，是二心也。」⁵⁶

禪宗的「心」在慧能時候有些混亂不清的情況出現，不時出現「本心」與「人心」兩個本體：

「言下便悟，即契本心。」⁵⁷

「人心不思本源空寂，離邪卻見，即一大事因緣……」⁵⁸

陳利權（2001）指出雖然慧能未有將本心及人心兩者成為對立點，但可以清楚肯定的是將「心」的本體分成了兩個層面，與王陽明的「心，一也」殊異。

後世對王陽明加以批評其為禪學不無因由，王陽明晚年所定的〈朱子晚年定論〉在自述心路歷程亦坦白承認自身的心學源於儒家、佛學及道家的思想⁵⁹。然而，就以上分析王陽明心學中不同部分，不難發現縱然心學中王陽明吸取了不少佛、老思想，但《傳習錄》當中所記載的一字一句都不是貶低佛、老之學來褒揚儒家孔孟之學。反之，王陽明一生研習朱熹、佛老思想，在接納、整理、

⁵⁴ 王守仁：《傳習錄》下，《王陽明全集》卷三，上海：上海古籍出版社，1992年，頁106。

⁵⁵ 同前註，頁98。

先生嘗言：「佛氏不著相，其實著了相。吾儒怕相，其實不著相。」

⁵⁶ 同前註，《傳習錄》上，卷一，頁7。

⁵⁷ 慧能撰，李申釋譯：《六祖壇經》，高雄：佛光山宗務委員會，1997年，頁數210。

⁵⁸ 同前註，頁168。

⁵⁹ 王守仁：〈朱子晚年定論〉，《王陽明全集》卷三，上海：上海古籍出版社，1992年，頁127。

「守仁早歲業舉，溺志詞章之習，既乃稍知從事正學，而苦於眾說之紛撓疲病，茫無可入，因求諸老、釋，欣然有會於心，以為聖人之學在此矣！」

糾正朱熹、佛老學說之後創出心學。與王陽明同時代的陳建曾替王陽明辯護：

「陽明一生講學，只是尊信達摩、慧能，只是欲合三教為一，無他伎倆。」

60

陳建此言反映王陽明於《傳習錄》加上佛老思想，只是為了肯定其對心學的影響，從而顯出儒家孔孟之道的重要性，重提心性之學將佛老思想融入儒家。

⁶⁰ 陳建：《學蔀通辨·續編》卷下，顧廷龍主編：《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995年，頁706。

七、結語

王陽明心學中包含了不少佛老兩家的成分，但晚年王陽明亦曾經用慚悔的態度自責自己浪費三十年光境研習佛老之學：

「吾亦自幼篤志二氏，自謂既有所得，謂儒者為不足學，其後居三載，見得聖人之學若是其簡易廣大，始自嘆悔錯用了三十年氣力。大抵二氏之學，其妙與聖人只有毫□之間。」⁶¹

不過，即使王陽明認為自身浪費三十年光境對兩家進行研習，但明顯地在王陽明心學中對於佛、老的態度並不是採取排斥的取向，認為只有「毫□之差」，對兩家學說採取一個尊敬的態度，對兩家與儒家相同理念方面表示接受並融於其心學內加以發揮；即使存有異議，亦非以儒家一派之說否認另外兩家，採取異中求同的方向，將自身的心學在已有學說基礎上進一步昇華。

⁶¹ 王守仁：《傳習錄》上，《王陽明全集》卷一，上海：上海古籍出版社，1992年，頁36-37。

參考資料

(一) 古籍

程顥、程頤撰：《二程遺書》，上海：上海古籍出版社，1992 年。

清·紀昀：《欽定四庫全書》文淵閣版第 700 冊，上海：上海古籍出版社，1987 年。

陸九淵著：鍾哲點校《陸九淵集》，北京：中華書局，2008 年。

王守仁：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992 年。

(二) 專書著作

陳俊民校訂《德富古籍叢刊》第 6 冊，台北市：德富文教基金會，2000 年。

陳榮捷：《王陽明與禪》，臺灣：學生書局，1984 年。

方立天：《禪宗概要》，北京：中華書局，2011 年。

葛兆光：《禪宗與中國文化》，上海：上海人民出版社，1986 年。

郭齊勇編著：《中國哲學史》，北京：高等教育出版社，2006 年。

顧廷龍主編：《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995 年。

侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》下卷，北京：人民出版社，1984 年。

劉艷校訂：《叢書集成初編本——陸稼書先生文集》，台灣：商務印書局，1937 年。

羅欽順：《困知記》，北京：中華書局（理學叢書），1990 年。

勞思光：《新編中國哲學史》三上冊，台灣：三民書局股份有限公司，1991 年。

牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺灣：學生書局，1990 年。

慧能撰，李申釋譯：《六祖壇經》，高雄：佛光山宗務委員會，1997 年。

韋政通：《中國哲學辭典大全》，臺灣：水牛出版社，1983 年。

章學誠：《文史通義》，北京：中華書局，2004 年。

周世輔：《中國哲學史》，台灣：三民書局股份有限公司，1998 年。

（三）期刊論文

蔡方鹿：〈張載與明代氣學〉，載於《陝西師範大學學報(哲學社會科學版)》，第37卷第5期，2008年9月，頁35-42。

陳逢源：〈從《四書集注》到《四書大全》——朱熹後學之學術系譜考察〉，載於《成功大學中文學報》第49期，2015年6月，頁75-112。

陳鼓應：〈論周敦頤《太極圖說》的道家學脈關係——兼論濂溪的道家生活情趣〉，載於《中國哲學研究》，2012年，第2期，頁28-37。

方立天：〈儒、佛以心性論為中心的互動互補〉，載於《中國哲學史》，第2期，2000年，頁3-13。

方旭東：〈意向與行動——王陽明知行合一說的哲學闡釋〉，載於《社會科學》，第5期，2012年，頁131-137。

樂愛國：〈馮友蘭、牟宗三對朱熹的「理」之不同詮釋〉，載於《社會科學研究》，第6期，2015年11月，頁148-153。

林維杰：〈陸象山學問的詮釋學性格〉，載於《中國文哲研究集刊》，第45期，2014年4月，頁95-119。

劉芝慶：〈心學經世陸象山〉，載於《成功大學中文學報》第45期，2014年6月，頁177-204。

蒙培元：〈論朱熹理學到王陽明心學的演變〉，載於《哲學研究》，第6期，1983年，頁332。

石志敏：〈王陽明良知說與莊子學說的淵源〉，載於《銅仁師範高等專科學校學報》，第7卷第1期，2005年1月，頁32-34。

田倩倩：〈二程「性即理」思想的確立與追求——兼論儒家心性之學與修養論之關係〉，載於《常熟理工學院學報（哲學社會科學版）》，第5期，2013年9月，頁26-29。

吳丹：〈王陽明「萬物一體」的本心之仁〉，載於《華北水利水电學院學報（社科版）》，第27期第2卷，2011年11月，頁59-61。

胡順萍：〈六祖壇經思想之承傳與影響〉，載於《國立台灣師範大學國文研究所集刊》，第33期，1989年6月，頁1-154。

（四）文集論文

陳利權：〈禪宗與心學〉，載於佛光山文教基金會：《中國佛教學術論典》第二十六冊，台灣：佛光山文教基金會，2001年，頁數1-130。

唐君毅：〈陽明學與朱子學〉，載於張其昀等著：《陽明學論文集》，台灣：華岡出版有限公司，1977年，頁47-56。

吳怡：〈陽明學與禪〉，載於張其昀等著：《陽明學論文集》，台灣：華岡出版有限公司，1977年，頁81-91。

葉志衡：〈元代文學家的理學因緣〉，載於《浙江大學學報（人文社會科學版）》，第37卷第3期，2007年，頁120-126。

（五）學位論文

翟因奇：〈唐君毅論王陽明哲學〉，吉林大學哲學社會學院碩士學位論文，2010年。

胡偉：〈從有無之辨到融佛入儒〉，山東大學中國哲學專業碩士論文，2007年。