

# 陽明心學與禪學的「體用」問題

邱敏捷

文藻外語學院共同科助理教授

內容摘要：宋明儒學與禪學之間，一直存在著同異、承襲等思想史和哲學上的問題，「陽儒陰佛」，便是一個常被提出的看法，陽明心學與禪學關係更是常受爭議的顯例。陽明心學與禪學的關係，之所以會有這麼分歧的看法，除了學者在討論問題時的立場、角度不同外，兩者必然存在著實質上的共同點與相異點，而其共同點與相異點何在，可分很多層面而，「體用」觀就是其中之一。

陽明心學與禪學在「體用」上的關係，雖然皆為「即體即用」的模式，但陽明心學與禪學在「體」之內涵與「用」之發動上則有別。因此，如果要說陽明心學與禪學有關，僅能說陽明心學只在形式與禪學相符，但其「體」、「用」之內涵則大異。

關鍵詞：陽明心學、禪學、體用

## 壹、前言

宋明儒學與禪學之間，一直存在著同異、承襲等思想史和哲學上的問題，「陽儒陰佛」便是一個常被提出的看法，陽明心學與禪學的關係更是常受爭議的顯例。學界對於陽明心學與禪學的關係，看法多歧，至少有三種不同的見解：

(一) 有些學者認為陽明心學受禪學的影響至為明顯，陽明「心學」極近「禪學」。例如，與陽明同時代的陳建，認為陽明以禪之本來面目與儒之良知併而為一，「良知之學，本於佛氏之本來面目」，且陽明一生「所尊信者達摩惠

能。」(1)；明末李材（見羅）也認為陽明心學極近禪學，他反對陽明「以知為體」，並引程伊川「釋氏本心，聖人本天」之說，以為陽明言「良知」即是以「知」以「心」為「體」，「盡違儒訓，以徇釋學之宗」；(2) 與此類似，清初張烈也認為陽明「本來面目即吾聖門所謂良知」之語，「明明供出從佛來矣！……展轉閃爍，欲蓋彌彰。」(3)

(二) 有些學者強調陽明心學是孔孟儒學內在理路的發展，乃上承孔子之言仁，孟子之言心性，中庸、易傳之言天道性命，這是儒家本來的大傳統，與禪學無關。例如，新儒家牟宗三認為，



陽明心學之義理系統客觀說乃屬於孟子學；(4) 勞思光認為陽明「辨儒佛甚明」，在勞氏看來，陽明肯定世界的精神方向與禪學否定世界的精神方向完全不同；(5) 蔡仁厚也說：「象山講明本心、先立其大、以及陽明講良知之學，更明顯地是直承孟子，怎麼會來自禪宗？」(6)

(三) 另有學者認為陽明雖受禪學的影響，但陽明「心學」並不就是「禪學」。例如，錢穆認為：「宋明儒玩索心性工夫，不得不說其大體還從佛家禪宗來。」(7) 又說：「宋明理學，亦可謂乃是先秦儒學與唐宋禪學之一種混合物。論其精神，則斷然儒也。」(8) 且說：「儒門陽明，極似佛家六祖。但六祖只歸宿到清淨涅槃，陽明則要建立起理想的人類文化之最高可能境界，這是顯然相異處。」(9) 此外，戴師景賢以為，「宋明儒之受佛家影響者，亦止在說理之方式上有採取佛家之處，而非其內含。」(10)

以上第一種看法與第二種對立，而第三種似採折衷的態度，但因錢氏及戴師之著作皆非針對陽明心學而發，因此對於陽明「極似佛家六祖」以及宋明理學「說理方式如何採取佛家之處」，未予深究。陽明心學與禪學的關係，之所以會有這麼分歧的看法，除了學者在討論問題時的立場、角度不同外，兩者必然存在著實質上的共同點與相異點，而其共同點與相異點何在，可分很多層面而論，「體用」觀就是其中之一。

從「體用」觀的角度，探討陽明心

學與禪學關係的論文極為罕見。陳榮捷〈王陽明與禪〉一文略微涉及。他認為禪學對陽明之影響，不若一般學者所言之甚，但承認「陽明之心說與禪家之心說頗近」，(11) 並認為陽明未就禪家之「心」加以批評，只就其心的功用上批評。(12) 可見陳氏認為陽明心學與禪學在「心說」之模式上相同，但是作用不同。不過，陳文係就陽明對禪之批判而論，亦非針對二者「體用」觀的分析比較。因此本文擬從陽明心學與禪學「體用」之分析比較著眼，或有助於對陽明心學與禪學關係的釐清。本文之研究材料，有關禪學部分，以影響陽明最深之《六祖壇經》(13) (以下簡稱《壇經》) 為主，以之與陽明心學作比較。

關於本文所論「體用」之「體」，係指「本體」，它具有兩個內涵：(一) 是涵具最高之理則，(二) 此「理」概括一切。至於「用」，係指「作用」，乃是由本體發動而表現於日常生活之中的作為、表象。

## 貳、陽明心學與禪學「體用」的分析比較

在進入問題核心之前，關於陽明心學「體用」觀的來源，必要先略加說明。因為這個問題攸關陽明心學與禪學的關係。

陽明心學「體用」觀的來源問題，不來自儒家，即來自道家或佛家。戴師景賢認為「孟子言心，有良心本心說，然未嘗以體用分言。」(14) 顯然孟子沒有「體用分說」的理念，則孔子更無

「體用」分說。按孔子所謂：「性相近，習相遠也」，是兼「義理之性與氣質之性」以言性；孟子「道性善，言必稱堯舜」，(15)此「性善」乃孟子學說之宗旨。戴師景賢認為，「孟子以人之才皆足以為善，故謂人之性善。」(16)人有可以為善之性，此孟子所謂性善之意，是直就「義理之性」而言。這表示先秦孔孟皆沒有體用分說。

中國哲學思想中有關「體用」觀念的發展，戴師景賢認為：(一)中國自魏晉以下，無論道釋，乃至宋明儒，皆喜沿用體用二字以說理，雖此二字魏伯陽參同契已用之，然尚未以之言宇宙造化，以體用分說觀點言道者，始於輔嗣。然輔嗣雖分言體用，並未將體用判離，其體用不二之觀點，仍是先秦之舊義。(二)將體用二者分別開，而於變動之現象外，另尋有所謂真實之本體者，則佛法入中國後始有之。宋明儒蓋亦本此體用分說之觀點，以重新探討易傳之宇宙觀。(17)戴師認為佛法「體用」分說的觀點，影響到宋明儒者對易傳宇宙觀的探討，但是否影響到宋明理學的心性論，則沒有進一步提出。

當代佛教思想家印順則認為，天臺宗、賢首宗與禪宗所說性體——或心體的能生、能起、能現的思想，是理學家「即體即用」思想的來源。(18)印順只提出這個說法，並未闡述先秦心性論到宋明理學心性論引入「體用」觀之間的演變過程。假使印順所言屬實，證明陽明「體用」觀從禪學而來，但這是否就能直接說明陽明心學即禪學，這都是必

要再加以討論的，因此本文直就陽明心學與《壇經》「體用」之模式、作用與本體三方面，採由外而內的方式加以分析比較，由此「體用」問題的探討，顯豁陽明心學與禪學之間的同異問題。

## 一、模式

陽明心學與禪學皆有「體用」觀的模式。陽明說：「心不可以動靜為體用，動靜時也。即體而言，用在體；即用而言，體在用，是謂體用一源。」(19)陽明認為體用相依而不相離，即體即用，即用即體。而此「體用一源」是就「心」(良知)而言，陽明說：「體即良知之體，用即良知之用，寧復有超然於體用之外乎？」(20)他認為心有體有用，心之體即良知，心之用即良知之發用。又說：「有知而後有意，無知則無意矣，知非意之體乎？意之所用必有其物，……物非意之用乎？」(21)知是意之體，意是物之體，物是意之用。陽明心學之體用乃屬「即體即用」的模式。

至於《壇經》的「體用」觀，《壇經》云：「定、慧一體，不是二。即定是慧體，即慧是定用。即慧之時定在慧；即定之時慧在定。善知識！此義即是定慧等。」(22)惠能所說的「定慧等」(23)，即是定的「體」(本體)，而慧是定的「用」(作用)，即慧即定，即定即慧，此乃即體即用。《壇經》又說：

念者，念真如本性，真如即是念之體，念即是真如之用。真如自性起



念，非眼、耳、鼻、舌、身、意能念，……六根雖有見、聞、覺、知，不染萬境，而真性常自在。  
(24)

由於真如本自清淨，念是真如之用，因此在「不染萬境，真性而常自在」之中，心念將變得充滿智慧，自然發出光芒。可知《壇經》之心即真如，念之體即真如，念即真如之發用，亦為即體即用。這種觀點與陽明心學之體用模式大體類同。

以上只是一個概說，下面就陽明心學的思想內容——「心即理」、「知行合一」與「致良知」等三大內涵，與《壇經》思想內涵在「體用」觀上再作細部的比對。

在「心即理」方面，陽明說：「心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？」(25)此「心即理」說明「心就是理」，「心具足理」。這與《壇經》「汝等自心是佛，……外無一物而能建立，皆是本心生萬種法。」(26)若合符節，此「自心是佛」說明「心即是佛」，「心具足理」。(27)

陽明且說：「虛靈不昧，眾理具而萬事出。」(28)此「虛靈不昧」指心，心「具眾理」，且「萬事」從「心」生。《壇經》：「世人性本清淨，萬法從自性生。」(29)說明一切萬法都藏在自性之中，也都由自性所生起。就「心」之「體用」而言，陽明心學與禪學都有「心具足萬理」與「心能生萬法」的觀念，亦即兩者皆主張心體「具足萬理」，且皆有能生、能起與發用這

「用」的功能。把心性當作萬化之本源，心性能起、能生，且萬事萬理都收攝在「心」中，心具萬「理」，心就是理。可見心學與禪學皆有「即心即理」的模式。

在「知行合一」方面，陽明說：「我今說個知行合一，正是要人曉得，一念發動處便是行了。」(30)此即說明「知即是行」、「行即是知」，「知行合一」。而《壇經》也說：「此須心行，不在口念」，「念念若行，是名真性」，「一念修行，自身是佛」。(31)就禪學而言，「行即是真性」；「行則自身是佛」。可見兩者皆有「知行合一」，「即知即行」的觀念。

陽明又說：「若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。」(32)又說：「知行工夫，本不可離。只為後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說。」(33)此陽明針對朱熹「外心以求理，此知行之所以二也」，(34)割裂「心與理」、「知與行」之關係，於是提出「心即理」與「知行合一」說。此種說法與《壇經》同，《壇經》云：

但行直心，於一切法，勿有執著。迷人著法相，執一行三昧，直言坐不動，妄心不起，即是一行三昧。作此解者，即同無情，卻是障道因緣。(35)

此為惠能針對北宗禪教人靜坐看心（凝心入定）、看淨（住心看淨）、不動、不起的理念，以為那將心境分成兩



月刊頁眉左

截，不會契合自性而發生智慧，非「一行三昧」。所謂「一行三昧」是「於一切處，行住坐臥，常行一直心是也。」(36) 惠能南宗禪之坐禪的理念，「原不看心，亦不看淨，亦不是不動。若言看心，心原是妄，知心如幻，故無所看，若言看淨，人性本淨，由妄念故，……性自清淨，起心看淨，卻生妄淨。」(37) 惠能認為「心本清淨」，不用「起心看淨」。可見陽明與惠能皆有「心境合一」，「即體即用」的模式。

在「致良知」方面，陽明說：「良知者心之本體」，(38) 又說：「良知……人人之所同具也。」(39) 這也相應於《壇經》「三世諸十二部經，在人性中本自具足」，(40) 以及「菩提般若之智，世人本自有之。」(41) 兩者皆強調「心性具足一切」。

如何「致」良知？陽明說：「心體上著不得一念留滯，就如眼著不得些子塵沙。些子能有幾多，滿眼便昏天黑地了。」又說：「這一念不但是私欲，便好的念頭亦著不得些子，如眼中放些金玉屑，眼亦開不得了。」(42) 依陽明的觀點，不可有「致」的念頭，否則體驗不到良知。《壇經》也云：「菩提本自性，起心即是妄。」(43) 又道：「起心著（看）淨，卻生淨染；著（看）心著（看）淨，即障道。」(44) 兩者皆認為我人身心之一切作用或活動，即是心性、佛性之當體。因此，在實踐上，不可刻意起心修行、修道，因為身心的活動、作用已是心性、佛性，如果起心修行、修道，則將已是心性、佛性的活動

或作用歪曲掉，即失其心性、佛性的本來面目。所以起心修行、修道，是多餘的，並且違背心性、佛性的本質，這揭示了陽明及《壇經》皆有「即心即聖（佛）」的理論。

由「即心即理」、「即知即行」與「即心即聖（佛）」的三點，可見陽明「心學」與「禪學」在「體用」的模式上，非「一與多」（理一分殊）之關係，而為「即體即用」，且「用」非純用，用即是體，體即是用。然這只能證明陽明心學與禪學在「體用」模式上相同，並非如此即可說陽明心學即禪學。

## 二、作用

如何進一步論證陽明心學與禪學的「體用」關係，這就涉及到陽明心學與禪學思想的作用。此外如陽明之引用禪家語，(45) 或徵引佛教經典，(46) 都不能直接說明兩者之間的必然關係。

就作用而言，陽明心學旨在發用於人倫世事上。陽明說：

心即理也。此心無私欲之蔽，即是天理。不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁。只在此心去人欲存天理上用功便是。(47)

心就是「理」，心具萬理，心有發用之功夫，而且發而即是，其作用則在「事父」、「事君」與「交友」等世間「人倫」。〈答人論學書〉也說：

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，吾心又何物耶？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，即無孝之理矣。……理豈外於吾心邪？（48）

「心」之中本具「理」，吾心具足一切之理，不必心外求理，此心即理，是「孝親之心」、「孝親之理」，其發用對象完全指向「人倫世事」。

相反的，禪學之重點不在人倫世事，而在追求生命之開悟解脫與涅槃境界。《壇經》說：「世人生死事大，汝等終日只求福田，不求出離生死苦海，自性若迷，福田何救？」（49）又說：「造寺度僧，布施設齋，名為求福，不可將福便為功德。」（50）可見禪家之一切行為的動機，不在於人世間之行善造福而已，而旨在向上一著，探求生死不染、去住自由的境界，直截的把握到成佛的根源。所謂禪的生活，不外於日常行事中隨時體現這種自在的境界。禪學之「見性成佛」（51）與「性在作用」（52），乃意指「性」在見、聞、覺、知中。且其作用沒有特別的內涵，只是表現在見、聞、覺、知中的清淨、不染與自在。

我們從下述陽明關禪的言論，更可見兩者在作用的差異：

第一，陽明批評禪學「無念」思想。學生問他：「戒懼是己所不知時工夫，慎獨是己所獨知時工夫，此說如何？」陽明答道：「既戒懼，即是知。己若不知，是誰戒懼？如此見解，便要流入斷滅禪定。」在陽明看來，戒懼非

不知，戒懼若不知，即流入斷滅空。學生又問：「不論善念惡念，更無虛假。則獨知之地，更無無念時邪？」陽明答：「戒懼亦是念。戒懼之念，無時可息。……自朝至暮，自少至老，若要無念，即是己不知。此除是昏睡，除是槁木死灰。」（53）在陽明看來，禪學「無念」就是「否定念想」，是「槁木死灰」。（54）陽明認為有是心，即不能無念，人生於世，要人心無念乃根本不可能的事。

第二，陽明批評禪學「頓悟」工夫。陽明認為佛家頓悟流於「空虛」，不若儒家之格致誠正，使學者能於日用事中體究實踐。陽明說：「區區格致誠正之說，是就學者本心日用事為間，體究實踐，實地用功。是多少次第，多少積累在？正與空虛頓悟之說相反。」（55）按禪學「頓悟」是指快速證入覺悟之「境」，而不須依一定之次第長期修習，直下頓悟。其目的乃在解脫生死煩惱。「頓悟」之工夫除在靜坐中體悟外，也要在日常應對進退中去省察、磨鍊。而且悟後還要修，在日常生活中磨掉習氣。但禪者不注重悟前之事修，而僅強調「頓悟」。陽明認為這不如儒家在日常生活中「實地用功」。

第三，陽明批評禪學不入世。陽明從倫理層面批評佛家出家修道其實是著相。陽明說：

佛氏不著相，其實著了相。吾儒著相，其實不著相。……佛恐父子累，卻逃了父子。怕君臣累，卻逃了君臣，……如吾儒有個父子，還

月刊頁眉左

他以仁。有個君臣，還他以義。有個夫婦，還他以別。何曾著父子君臣夫婦的相。(56)

在陽明看來，佛教出家的方式是著相且違背人倫，蓋陽明主張盡仁盡義才是無著，而逃避人倫五常，正是著於私意。陽明又說：

本來面目，即吾聖門所謂良知，今既認得良知明白即已不消如此說矣。隨物而格，是致知之功，即佛氏之「常惺惺」，亦常存他本來面目耳。體段功夫，大略相似，但佛氏有個自私自利之心，所以便不同耳。(57)

陽明在此把「良知」等同於禪家之「本來面目」，與陽明同時代的陳建即根據陽明所言「本來面目，即吾聖門所謂良知」，認為陽明心學即禪學。陳榮捷則認為：「陽明所謂本來面目，乃因陸原靜來書所引《壇經》第一品『認本來面目』之言而重述之。」(58) 因此不可直認為陽明「良知」即禪學之「本來面目」。而所謂「聖人之學」與「禪學」在體段功夫上「大略相似」，但「心」的作用卻不同，乃因禪學為求解脫，而聖人之學在於道德之完成。當學生問他的「無善無惡」與佛教的「無善無惡」有何不同，陽明答道：「佛氏著在無善無惡上，便一切不管，不可以治天下。聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡，不動於氣。」(59) 陽明引《書經》〈洪範〉篇「無有作好，無有作惡」，以證明己意。在陽明看來，佛家出世一切

不管的態度，不可以治天下。而不可治天下之因何在？陽明說：

吾儒養心，未嘗離卻事物。只順其天則自然，就是工夫。釋氏卻要盡絕事物，把心看做幻相，漸入虛寂去了。與世間若無些子交涉，所以不可以治天下。(60)

陽明認定，佛家把心看作幻相，漸入虛寂，養心之方於世無補，因此不可以治天下。

根據上述，可見陽明心學與禪學在作用上不同，陽明心學乃是隨處在「用」上體會天理、意義，展現於人倫世事之中。所以在陽明看來，其「用」是實實在在、飽涵義理的，所以是「實」用；而禪學則是在「用」上悟空境，焦點在於心之無染無執，故兩者不同。

### 三、本體

陽明心學與禪學之模式皆為「即體即用」，因此其「心體」皆具有「能起」、「能生」、「能現」、「恆照」與「虛靈明覺」之共同性質，然細究之，其實質內涵則有別。陽明心學之本體在於「道德心」，是為「道德問題」，道德是最根本問題，道德是其最高之理；相反的，禪學本體在於「清淨心」，是為「染淨問題」，染淨是最根本問題，清淨是最高之理。因此兩者之本體也不同。

陽明說：「至善是心之本體」，(61) 又說：「天理即是明德，窮理即是明明德。」(62) 且說：「良知心之本體，即所謂性善也。」(63) 可見陽明心

體乃就「道德心」而言。

且陽明「良知」二字出於《孟子》〈盡心〉篇，(64)陽明更擴之為「致良知」，所謂「致」者是實行良知所知之意。陽明說良知只是一個天理自然明覺發見處，又說：「只是一個真誠惻怛，便是他本體。」(65)這真誠惻怛就是「良知」的道德內容。在陽明看來，「若時時刻刻就自心上集義，則良知之體，洞然明白，自然是是非非，纖毫莫遁。」(66)陽明認為洞然明白「良知之體」，是從「集義」上下工夫，自然知是知非。又說：「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。」(67)「良知」有知是知非的能力，「致良知」，即把良知之天理所覺之是非善惡不為私欲所隔而充分地呈現出來。因此陽明「良知」係就道德而發。陽明又說：

孟氏「堯舜之道，孝弟而已」者，是就人之良知發見得最真切篤厚，不容蔽昧處提省人。使人於事君、處友、仁民、愛物，與凡動、靜、語、默間，皆只是致他那一念事親從兄真誠惻怛的良知。(68)

可見陽明「良知」是就此「事君、處友、仁民、愛物」的「人倫」動靜語默而言，其本體為「真誠惻怛的良知」，亦指向一個「道德問題」。

禪學之本體為一「清淨心」，是一「心」的「染淨」問題。《壇經》中神秀所說的「身是菩提樹，心如明鏡臺；時時勤拂拭，勿使惹塵埃」，(69)說的是

心的「染淨」問題；而惠能回應的詩句所謂：「菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一物，何處惹塵埃」，(70)說的也是一個心的「染淨」問題。《壇經》又說：「一真一切真，萬境自如如，如如之心，即是真實，若如是見，即是無上菩提之自性也。」(71)說的也是人「菩提自性」的「染淨」問題。且說：「何期自性本自清淨，何期自性本不生滅。」(72)乃在說明心「本自清淨」、「本不生滅」，也是就心之「染淨」而發。並說：「若開悟頓教，不執外修，但於自心，常起正見，煩惱塵勞，常不能染，即是見性。」(73)可見禪學在在指向「自性」清淨本質。因此，「染淨」問題是它的最高之理。禪學只說「本自清淨」，要人「萬行修顯」，將本有佛智（如來藏自性清淨心）「修顯」出來。

「染淨問題」與道德上的「是非問題」或「善惡問題」，有本質上的不同。道德問題必總立一個標準以定是非、別善惡，在陽明而言，此最高標準即是「心」、是「理」，因此陽明之「心」乃是「實」心，實涵有內容（理），所以其「體」也是「實」體。而禪學的染淨問題旨在不著一物，故心無須立定標準、衡量，始終指向一個「生死解脫」的問題，而非世間道德，故與陽明心學迥異。

## 參、結語

透過上述之分析，陽明心學與禪學在「體用」上的關係，雖然皆為「即體即用」的模式，但陽明心學與禪學在「體」之內涵與「用」之發動上則有

別。因此，如果要說陽明心學與禪學有關，僅能說陽明心學只在形式與禪學相符，但其「體」、「用」之內涵則大異。「即體即用」之模式使儒家心性之學進入境界描述之層次，這是陽明心學在儒家心性學之特異處，也是精彩處。在「體」、「用」內涵上，陽明與《壇經》各守其系統之核心。因此，認為陽明心學即禪學之說是大而無當；認為陽明心學與禪學無關則又忽略陽明體用模式與禪學之雷同處。故僅可說陽明應用了禪學的「體用」觀，建立其心學的思想體系。他們的關係從「體用」而言，也僅止於「體用」模式相同，其作用與本體則有別。

### 註 釋

- (1) 陳建《學部通辨》，台北：廣文，1971，頁149、155。
- (2) 引自黃宗羲《明儒學案》卷三一〈止修學案〉論學書中答朱鳴洪。
- (3) 張烈《王學質疑》卷四（《百部叢書集成》之二六，台北：藝文，出版日期未詳），頁5。
- (4) 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，台北：學生，1984，頁216。
- (5) 勞思光《中國哲學史》（三），香港：友聯，1980，頁483-4。
- (6) 蔡仁厚〈王陽明辨「心學與禪學」——〈重修山陰縣學記〉之疏解〉，《東海哲學研究集刊》，第二輯，1995，頁11。
- (7) 錢穆《中國學術思想史論叢》（七）〈宋明理學之總評覽〉，台北：東大，1986，頁280。
- (8) 錢穆《中國學術思想史論叢》（四）〈理學與禪宗〉，台北：東大，1978，頁231。
- (9) 錢穆《中國思想史》，台北：學生，1983，頁243-244。
- (10) 戴師景賢《北宋周張二程思想之分析》，台北：台灣大學出版委員會，1979，頁9。
- (11) 陳榮捷《王陽明與禪》，台北：學生，1984，頁80。
- (12) 同註(11)。
- (13) 該經的全名是：《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》。
- (14) 戴師景賢《北宋周張二程思想之分析》，台北：台灣大學出版委員會，1979，頁42。
- (15) 《孟子》〈滕文公上〉。
- (16) 同註(14)，頁67。
- (17) 戴師景賢《北宋周張二程思想之分析》，台北：台灣大學出版委員會，1979，頁8。
- (18) 釋印順《無諍之辯》，台北：正聞，1992，頁17。
- (19) 王陽明《傳習錄》上，〈薛侃錄〉。此為陽明不同意朱熹以靜為體，以動為用的思想。



- (20) 王陽明《傳習錄》上，〈答陸原靜書〉。
- (21) 王陽明《傳習錄》中，〈答顧東橋書〉。
- (22) 《六祖壇經》（流行本與敦煌本合刊）〈定慧〉第四，台北：慧炬，1985，頁27。
- (23) 惠能這種「定慧等」的說法，和他對於禪定的看法有關。惠能以爲，所謂禪定，乃是「外離相」，使得「內不亂」的意思。在惠能看來，人的心念是由本性清淨的真如（或稱本性、本心、自心）所生起，因此，只要保持心念的清淨，即是禪定。
- (24) 同註(23)，頁29。
- (25) 王陽明《傳習錄》上，〈徐愛錄〉。
- (26) 《六祖壇經》（流行本與敦煌本合刊）〈付囑〉第十，台北：慧炬，1985，頁64。
- (27) 中國禪宗從惠能開始，強調「直指人心」，「自心是佛」。惠能說：「汝等諸人，自心是佛，切莫狐疑！」「若欲求佛，即心是佛。若欲會道，無心是道。」南嶽下馬祖說：「各信自心是佛，此心即是佛心。」「佛語心爲宗，無門爲法門。」青原下石頭說：「吾之法門，先佛傳授，不論禪定解脫，唯達佛之知見，即心即佛。……當知道自己心靈，體離斷常，性無垢染，湛然圓滿。」即心即佛之心，是體離斷常，迴絕名相之真常心。（釋印順《無諍之辯》，台北：正聞，1992，頁174。
- (28) 王陽明《傳習錄》上，〈陸澄錄〉。
- (29) 《六祖壇經》（流行本與敦煌本合刊）〈懺悔〉第六，台北：慧炬，1985，頁34。
- (30) 王陽明《傳習錄》下，〈黃直錄〉。
- (31) 《六祖壇經》（流行本與敦煌本合刊）〈般若〉第二，台北：慧炬，1985，頁17、18。
- (32) 王陽明《傳習錄》上，〈徐愛錄〉。
- (33) 王陽明《傳習錄》中，〈答顧東橋書〉。
- (34) 同註(33)。
- (35) 《六祖壇經》（流行本與敦煌本合刊）〈定慧〉第四，台北：慧炬，1985，頁27-8。
- (36) 同註(35)，頁27。
- (37) 《六祖壇經》（流行本與敦煌本合刊）〈坐禪〉第五，台北：慧炬，1985，頁29。
- (38) 王陽明《傳習錄》中，〈答陸原靜書〉。
- (39) 同註三八。
- (40) 《六祖壇經》（流行本與敦煌本合刊）〈般若〉第二，台北：慧炬，1985，頁21。
- (41) 同註(40)，頁16。
- (42) 王陽明《傳習錄》下，〈黃以方錄〉。
- (43) 同註(40)，頁22。
- (44) 《六祖壇經》（流行本與敦煌本合刊）〈坐禪〉第五，台北：慧炬，



1985，頁 29-30。

- (45) 如陽明說：「心者身之主也。而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也。」(王陽明《傳習錄》中，〈答顧東橋書〉) 陽明又說：「良知只是一個天理自然明覺發見處。」(王陽明《傳習錄》中，〈答聶文蔚〉) 又說：「良知者，心之本體，即前所謂恆照者也。心之本體，無時無不起。」(王陽明《傳習錄》中，〈答陸原靜〉) 又說：「良知即是天植靈根，自生生不息。」(王陽明《傳習錄》下，〈黃修易錄〉) 這些「虛靈明覺」、「恆照」與「天植靈根」的描述語，都有佛家禪學味。但並不能直接證明陽明心學實質上受到禪學的影響。
- (46) 如陽明說：「聖人致知之功，至誠無息。其良知之體，皦如明鏡，略無纖翳。妍媸之來，隨物現形，而明鏡曾無留染，所謂情順萬事而無情也。『無所住而生其心』，佛氏曾有是言，未為非也。明鏡之應物，妍者妍，媸者媸，一照而皆真，即是生其心處，妍者妍，媸者媸，一過而不留，即是無所住處。」(王陽明《傳習錄》中，〈答陸原靜書〉) 按陽明所引「無所住而生其心」，是《金剛經》的經文，全文是「應無所住而生其心」。此「明鏡」指「心」，一照皆真，以其發於本體明覺之自然，隨物現形。所以說：「聖人之心如明鏡，只是一個明，則隨感而應，無物不照。」(王陽明

《傳習錄》上，〈陸澄錄〉) 這心如「明鏡」之典故是來自禪宗神秀，所謂「身是菩提樹，心是明鏡台」的偈句。但不可冒言陽明心學即禪學，必要直探陽明心學之內涵才是。

- (47) 王陽明《傳習錄》上，〈徐愛錄〉。
- (48) 王陽明《傳習錄》中，〈答顧東橋書〉。
- (49) 《六祖壇經》(流行本與敦煌本合刊)〈行由〉第一，台北：慧炬，1985，頁 8。
- (50) 《六祖壇經》(流行本與敦煌本合刊)〈疑問〉第三，台北：慧炬，1985，頁 24。
- (51) 見即是性，而成爲見性的狀態，並非另外有見去見性。
- (52) 「性在作用」一詞，最早出於大約西元 801 年所撰的《寶林傳》。
- (53) 王陽明《傳習錄》上，〈薛侃錄〉。
- (54) 這是陽明對「無念」的誤解。關於「無念」之內涵，《壇經》說：「何名無念？若見一切法，心不染著，是爲無念，用即遍一切處，亦不著一切處，但淨本心，便六識出六門，於六塵中，無染無雜，來去自由，通用無滯，即是般若三昧。」依《壇經》內容而言，「無念」並非否定念想，而是由念中解脫之意，念所起之虛妄現象，掠奪心識，使心動搖，迷妄於實相，心受此妄念之支配，不能覺悟一切境界之本來；若修禪定以解除念之執



著，覺悟此本來之心，心外無有別境，而至無念，即為離妄念之執著。所以無念不是沒有念頭，而是念念都不執著。

- (55) 王陽明《傳習錄》中，〈答顧東橋書〉。
- (56) 王陽明《傳習錄》下，〈黃直錄〉。
- (57) 王陽明《傳習錄》中，〈答陸原靜書〉。
- (58) 陳榮捷《王陽明與禪》，台北：學生，1984，頁73。
- (59) 王陽明《傳習錄》上，〈薛侃錄〉。
- (60) 王陽明《傳習錄》下，〈黃省曾錄〉。
- (61) 王陽明《傳習錄》上，〈徐愛錄〉。
- (62) 同註(61)。
- (63) 王陽明《傳習錄》中，〈答陸原靜書〉。
- (64) 《孟子》〈盡心〉云：「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，無不知愛其親也。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。」
- (65) 王陽明《傳習錄》中，〈答聶文蔚〉。
- (66) 同註(65)。
- (67) 王陽明《傳習錄》下，〈黃省曾錄〉。
- (68) 王陽明《傳習錄》中，〈答聶文蔚〉。
- (69) 《六祖壇經》（流行本與敦煌本合

刊）〈行由〉第一，頁9，台北：慧炬，民74年7月五版。

- (70) 同註(69)，頁11。
- (71) 同註(69)，頁10。
- (72) 同註(69)，頁12。
- (73) 《六祖壇經》（流行本與敦煌本合刊）〈般若〉第二，台北：慧炬，1985，頁20。



**Abstract:** The purpose of this paper is to present two key notions of Mircea Eliade's study of religion: the dialectic of the sacred and profane and its symbolic structures. Through the interpretation of "the Sky Gods" and "the Moon," I show how Eliade integrates these particular cases into his universal symbolic structures of the sacred.

**Key Terms:** cosmic religion • Mircea Eliade • hierophany • the sacred • symbolism

#### **4. On the Moral Dimension of Cultural Concerns—From Fromm's Perspectives**

**Abstract:** Culture is the overall expression of human life, including the historical and social developments. It reflects and accentuates the spirit that is incarnated within the material world rather than the material world itself. Every culture is the expression of human nature and its natural desires, which includes emotions like joy, anger, sadness, love and hatred. In simpler words, a man equipped with opposing powers like care and violence, love and cruelty. While these powers are not as essential as hunger and sexual desire, their impact on human nature is stronger. Therefore, morality cannot be separated from human nature, and culture cannot be independent of human morality. Today, ethics and morality alone cannot create a good environment, psychology and social culture are also factors to be considered. This paper approaches culture from Fromm's two major points of view: an appreciation for—"human needs and love" as well as "human power and cultural progress"—It tries to remind people of the powerful im-

part of human morality on culture and to evoke permanent cultural issues.

**Key Terms:** Morality • Culture • Fromm • Love • Human Nature

#### **5. Problem of "Theory and Practice" of Yangming Teachings and Buddhist Teachings**

**Abstract:** Points from historical and philosophical points of view, there have always been problems concerning the similarity and difference between Yangming's theory of the mind and Zen Buddhism. "Explicitly Confucianism and implicitly Buddhism" is a frequent topic of discussion, and the question of relation between Yangming's theory of the mind and Zen Buddhism is more controversial than ever. The difference in the angles of approach of scholars when entering the debate is on cause of the diversity of views. On the other hand, there must be substantial distinction and similarity between the two. This can be investigated from different levels, and "theory and practice" is one of them.

Both maintain the spontaneous relation between theory and practice concerning the content of "theory" and the genesis of "practice," they have different views. If there is a relation between Yangming's theory of the mind and Zen Buddhism, it can only be on a formal level, the content of the two concepts are different.

**Key Terms:** Yangming's theory on the Mind • Zen Buddhism • Theory and Practice

#### **6. From the Transcendent to**

