

王門弟子與佛教

樹德科技大學教育學程中心教授 黃文樹

摘要

王門弟子繼承陽明的學風，同佛門人物密切交遊，究心佛乘禪趣，深受啓迪。所謂「含其英，咀其華，自然得他好處。」他們吸收佛教「人皆有佛性」及「自性清淨」理論，衍生「復明本心」的人生修養觀；效法僧眾「佛化農工」的精神，實踐化及平民的社會教育事業；認同佛教義理，採取佛旨禪趣作為主要的講學內容之一；採納佛教「直指人心」的教法，建立「自證自悟」的教學原則；融入佛教禪修及心印的模式，應用「禪定心授」的教學方式。

關鍵詞：王門弟子、王陽明、佛教、禪宗、教學

一、前言

所謂王門弟子，即是興起於明朝中葉以王守仁⁽¹⁾(1472-1528)(以下皆稱陽明)為宗師、以良知學為核心的一群讀書人，他們在明武宗年間出現，之後往下傳衍不絕，學風盛大。如按地域分，王門弟子包括了《明儒學案》所稱的浙中王門(浙江中部)、江右王門(江西一帶，含止修王門)、南中王門(蘇皖一帶)、楚中王門(湖北一帶)、北方王門(山東河南一帶)、粵閩王門(廣東福建一帶)、泰州王門(長江下游沿海一帶)，以及《明儒學案》未提及的黔中王門⁽²⁾(貴

⁽¹⁾王守仁，幼名雲，五歲時更名守仁，字伯安，浙江餘姚人。因講學「陽明洞」，人稱陽明先生。弘治十二年(1499)登進士第，正德初以論救言官戴銑等忤劉瑾，杖闕下，謫貴州龍場(今修文)驛丞。瑾誅，移江西廬陵知縣。累擢右僉都御史，巡撫南贛，平大帽山諸賊，定宸濠之亂。嘉靖時，官至南京兵部尚書，封新建伯；督兩廣軍務，破斷藤峽賊。明世文臣用兵，未有如守仁者，卒諡文成。其學以良知良能為主，謂格物致知，當向內「自求諸心」，不當向外求諸事物。他強調心是天地萬物之主，「心即理」，「心外無物」，「心外無理」；又以知行合一、致良知為鵠的，世稱「王學」、「陽明學」、「心學」、「良知學(說)」、「姚江之學」等。學者雲從，風靡南北。著有《傳習錄》、《王陽明全集》、《大學問》等名作傳世。

⁽²⁾黔中王門，以孫應鱉為首，席書(1461-1527)、王杏、李渭(1513-1588)、陳尙象等人皆是其中佼佼者，他們是王陽明及弟子在貴州培植起來的。據《王陽明全集》(上海：古籍出版社，1992年)卷33〈年譜一〉載：正德三年(1508)春，王陽明被貶到貴州龍場，建龍岡書院，收徒授課；翌年，貴州提學副使席書主貴陽書院，「往復數四，豁然大悟」，謂「聖人之學復睹於今日」，身率貴陽諸生，師事陽明(頁1228)。同上書卷36〈年譜附錄一〉亦載：嘉靖十三年(1534)，陽明的私淑門人王杏巡按貴州，建陽明書院及陽明祠，倡發良

州一帶)等分支流派。這樣就出現了王門弟子「半天下」的局面。

王陽明從三十四歲開始授徒講學，直至去世，先後從事教育和學術活動達二十三年之久。由於王陽明身居高位，事功顯赫，所到之處，講學不輟，四方學子翕然追從。以他晚年在浙江建立的稽山書院為例，有學生三百餘人，浙中王門的錢德洪（1496-1574）描述道：

四方來者日眾，癸未已後，環先生（陽明）之室而居，如天妃、光相、能仁諸僧舍，每一室常合食者數十人，夜無臥所，更番就席，歌聲徹昏旦。南鎮、禹穴、陽明洞諸山遠近古剎，徒足所到，無非同志遊寓之地。先生每臨席，……至有在侍更歲，不能遍記其姓字者。諸生每聽講，出門未嘗不踴躍稱快，以昧入者以明出，以疑入者以悟出，以憂憤悞憶入者以融釋脫落出，嗚呼休哉！不圖講學之至於斯也⁽³⁾。

由此可略窺當時陽明德威之遐被、風教之宏敷、人心之感慕以及王門弟子人數之博眾。

王門弟子與佛教的關係，早在明末清初黃宗羲為他們立學傳

知說（頁 1330）。另據《（萬曆）貴州通志》（北京：書目文獻出版社，1991年）卷 2 載：嘉靖二十年（1541），楚中王門蔣信提學貴州，「品流第一，訓迪生儒，……所獎掖盡名士」。黔中思南人李渭即從其間學，深得心學精髓（頁 52）；此外，此一文獻亦載：嘉靖二十三年（1544），陽明弟子徐樾（？-1552）接任貴州提學副使，「講明心學，陶溶士類」，孫應鰲即於此時盡受其所傳陽明心學，成為譽聲宇內的學者。

⁽³⁾錢德洪：〈刻文錄敘說〉，載《王陽明全集》，卷 41，頁 1576。

時，即已簡捷地透露，他說：

陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下。……泰州、龍溪時時不滿其師說，益啟瞿曇（釋迦佛本姓）之秘而歸之師。蓋躋陽明而為禪矣。……泰州之後，其人多能赤手以搏龍蛇，傳至顏山農、何心隱一派，遂復非名教之所能羈絡矣⁽⁴⁾。

王門弟子融入佛教思想到陽明良知說中，傳至顏鈞與何心隱等「赤身擔當」諸公，在思想與行徑上終於衝破網羅，造成「掀翻天地」、「非名教所能羈絡」的局面。王門弟子與僧人之交涉，以及他們受到佛教思想之具體影響，實有探討之必要與價值。

二、王門弟子與僧人的交涉

南宋以降，程朱理學籠罩了中國的一切思想文化，三綱五常的傳統倫理普遍施行於政治社會各層面，造成沈悶而禁錮的時代氣氛，帶給知識份子重重的壓抑和痛苦。物極必反，一股厭舊喜新的社會思潮，正像突破圍堤的洪水，向四方奔流橫溢，陽明心學便是這種時代心理的產物⁽⁵⁾。顧炎武在〈朱子晚年定論〉說得很明白：「蓋自弘治、正德之際，天下之士厭常喜新，風氣之變，已有所自來，而文成以絕世之資，倡其新說，鼓動海內。」⁽⁶⁾這些話言簡意賅地道

⁽⁴⁾黃宗羲：《明儒學案》（台北：河洛圖書公司，民國 63 年），卷 32〈泰州學案〉，頁 62。

⁽⁵⁾參見黃文樹：《泰州學派教育學說》（高雄：復文出版社，民國 88 年），頁 43。

⁽⁶⁾顧炎武：《日知錄》（蘭州：甘肅民族出版社，1997 年），卷 18，頁 824-825。

出了明中葉以後，士大夫心理轉折的概況。

其實，晚明社會思潮的變化，固然由陽明心學所引起，但與明末禪悅旋風狂飆也有極大的關聯。佛教禪宗的「直指本心」、「即心即佛」，在明末特定的時空裏，實際上帶給士大夫的，不是束縛個性的「天理」，而是它強調「本心」，尊重個人思考權威的理論⁽⁷⁾。

回顧盛唐時期，中國禪宗在五祖弘忍大師之後，神秀與慧能分裂為南北兩宗，神秀留在北方傳法，史稱北宗，慧能則避禍南行，在東南地區與平民為伴，傳教於中下層僧侶和百姓，史稱南宗。由於南宗禪強調人人皆有佛性，並不嚴格要求宗教的禁欲主義；它既不坐禪，又不苦行，也不念佛誦經，認為只要「直指本心」，即可頓悟成佛。由於南宗禪教法簡便易行，人們趨之若鶩，樂為相從。因此南宗禪不僅風靡南方，並且風吹草偃，一併席捲北方，迫使「漸修派」的北宗禪由盛而衰，南宗禪遂居於中國禪宗的主流地位⁽⁸⁾。

衡諸史實，王陽明幼時留意佛道，每遊名山必諮禪者，其心學本身已染上很濃的禪宗色彩，他自陳：「夫禪之學與聖人之學，皆求盡其心也，亦相去毫釐耳。」⁽⁹⁾他同時承認「致良知」說深受禪宗的影響，他說：「不思善、不思惡，時認本來面目，此佛氏為未識本來面目者設此方便。本來面目，即吾聖門所謂良知。」⁽¹⁰⁾又說：

聖人致知之功，至誠無習，其良知之體，皎如明鐘，略無

⁽⁷⁾參見黃文樹：《泰州學派教育學說》，頁 44。

⁽⁸⁾同前註。

⁽⁹⁾王守仁：《王陽明全集》（上海，古籍出版社，1992 年），卷 7〈重修山陰縣學記〉，頁 257。

⁽¹⁰⁾同前註，卷 2〈傳習錄〉中，頁 67。

纖翳，妍媸之來，隨物見形，而明鐘曾無留染，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⁽¹¹⁾。

「無所住而生其心」，乃是禪宗要典《金剛經》裡的名言，強調「無住生心」、「生心無住」。「住」就是「取」、「執著」、「黏著」、「染著」。依王陽明的觀點，聖人「良知之體」，應物隨物，物來即現，物去隨空，就如佛家之「無所住而生其心」。

王陽明心學的禪功，在他的〈示諸生詩〉中說得最貼切：

爾身各各自天真，不用求人更問人。但致良知成德業，謾從故紙費精神。乾坤是易原非畫，心性何形得有塵？莫道先生為禪悟，此言端的為君陳⁽¹²⁾。

這是不折不扣的禪理禪機。此外，我們也可發現，王陽明所持的「性善論」與禪宗的「本心清淨論」與「佛性說」異曲同工；王陽明的「心外無物」與禪宗的「心生萬物」也無二致⁽¹³⁾。

王陽明接引弟子，有如禪師施用機鋒，他率領弟子們掀起禪悅之風，並由之建立顯與朱子背馳的心學體系，誠如泰州王門陶望齡所言：「今之學佛者，皆因良知二字誘之也。」⁽¹⁴⁾恰似當年南宗禪慧能以頓悟法擊倒北宗禪神秀的漸修法一樣，王陽明得到禪學啓示，

⁽¹¹⁾同前註，卷 2〈傳習錄〉中〈答陸原靜書〉，頁 70。

⁽¹²⁾同前註，卷 20〈示諸生詩〉，頁 790。

⁽¹³⁾參見黃文樹：《泰州學派教育學說》，頁 45。

⁽¹⁴⁾陶望齡：《歇庵集》（台北：偉文圖書公司，民國 65 年），卷 16〈辛丑入都寄君夷弟書之十〉，頁 261。

以簡易直截得到了人們的喜愛，取代了程朱的繁瑣拘泥，成為中明一枝獨秀的顯學⁽¹⁵⁾。

但王陽明在世期間，佛教界尚無高僧大德足以牽動社會。禪風真正颯起，時間應在萬曆之後，地點在東南地區，這要歸功於「明末四大僧」：雲棲株宏⁽¹⁶⁾（1535-1615）、紫柏真可⁽¹⁷⁾（1543-1603）、憨山德清⁽¹⁸⁾（1546-1623），及蕩益智旭⁽¹⁹⁾（1599-1655）。這四位高

⁽¹⁵⁾參見黃文樹：《泰州學派教育學說》，頁 45。

⁽¹⁶⁾雲棲株宏，字佛慧，號蓮池，杭州人。先業儒，後為僧，居雲棲寺三十餘年，融合禪與淨土二宗，定十約，僧徒奉為科律。年八十一卒。著有《彌陀疏鈔》、《戒疏發隱》、《遺教節要》、《楞嚴摸象記》、《竹窗隨筆》等三十餘種。其生平可參見：《列朝詩集小傳》閩集〈蓮池律師宏公傳〉、《玉茗堂全集》卷 3〈株宏先生戒殺文序〉、郭朋著《明清佛教》第二章第三節〈株宏傳〉（福建：人民出版社，1982 年），以及《明人傳記資料索引》頁 637〈株宏〉等。

⁽¹⁷⁾紫柏真可，字達觀，吳縣人。少任俠，年十七，仗劍遠遊，途遇虎丘僧明覺，遂從出家。刻《大藏經》於嘉興，並廣為流通。終因牽連《妖書》事件而被逮入獄，備受拷訊而卒。著有《紫柏尊者全集》、《紫柏尊者別集》傳世。其生平可參見：《列朝詩集小傳》閩集〈紫柏大師可公傳〉及郭朋著《明清佛教》第二章第三節〈真可傳〉。

⁽¹⁸⁾憨山德清，俗名蔡德清，全椒人。年十二祝髮於金陵古長干寺，長入五臺山，後遠循東海之牢山，明神宗再徵不應。住曹溪演法，一日浴罷，焚香危坐而逝，年七十八。嘗有採珠開礦使入粵，殊騷擾，過曹溪，憨山徐與言利害，由是罷採，粵人誦其德。著有《夢遊集》。其生平可參見：《列朝詩集小傳》閩集〈憨山大師清公傳〉、郭朋著《明清佛教》第二章第三節〈德清傳〉，以及《明人傳記資料索引》頁 864〈憨山〉等。

⁽¹⁹⁾蕩益智旭，字素華，別號「八不道人」。年十七，閱株宏著作，深受啓迪；二十歲，因聞《地藏本願經》而發出世心。二十四歲，正式出家。涉律涉教，

曾在社會廣泛弘法，吸引大量讀書人向心於佛教，禪悅之風才大盛於東南地區⁽²⁰⁾。

根據清朝彭際清所編的《居士傳》，明代居士的傳記，共十八卷，約佔全書五十六卷的三分之一，其中只有四人是萬曆以前的人，其他的有六十七人的正傳及三十六人的附傳，均在明末。明萬曆以後既有僧侶大師輩出，又有居士人才襄舉，佛教顯得異常活躍⁽²¹⁾。

目睹當時實況的沈德符在《萬曆野獲編》卷二十七〈禪林諸名宿〉記載：

竺乾一時尊夙，盡在東南，最著則為蓮池（即雲棲株宏）、達觀（即紫柏真可）兩大宗主，然二老行徑迥異，蓮專以西方直指化誘後學，達則聰明超悟，欲以機鋒言下醒人，蓮枯守三條，椽下跬步不出，達則折蘆飛錫，所在皈依，……大抵蓮老一派主於靜默，惟修淨土者遵之，而達老直截痛快，佻達少年驟聞，無不心折⁽²²⁾。

「所在皈依」、「無不心折」正是當時禪宗吸引士大夫的情況。誠如陳援庵所說：「萬曆而後，禪風浸盛。士大夫無不談禪，僧亦無不與士大夫結納。」⁽²³⁾當時學術界的一個普遍現象，就是「世儒借路禪

著述頗多，重要者有：《淨信堂全集》、《閩游集》、《阿彌陀要解》、《靈峰宗論》、《閱藏知津》等。其生平可參見郭朋著《明清佛教》第二章第三節〈智旭傳〉。

⁽²⁰⁾參見黃文樹：《泰州學派教育學說》，頁 45。

⁽²¹⁾同前註，頁 45-46。

⁽²²⁾沈德符：《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1959 年），卷 27〈禪林諸名宿〉，頁 693。

⁽²³⁾陳援庵：《明季滇黔佛教考》（台北：彙文堂，民國 76 年），頁 129。

家」⁽²⁴⁾。可知，士大夫溺意禪教，確為明晚期之時代風氣⁽²⁵⁾。

王門弟子活動的時間和地點，正是禪悅之風狂飆的時間和地點，兩者如影隨形，難分難捨。雖然有若干王門弟子排斥禪學，如黃綰曾云：「異端莫甚於禪學，自禪學興，而聖人之道日為所亂惑。」⁽²⁶⁾但持此見解者畢竟是極少數。王門弟子的多數健將，都熱衷於禪佛，參求乘理，舉述於下：

(一)泰州王門王艮：《明史》卷二八三〈王艮傳〉說他「出入於二氏（指佛學與老莊之學）」。當時巡按直隸的監察御史吳悌向朝廷推舉王艮之〈薦疏〉云：「其學主於自得，不落於言語文字之詮。」⁽²⁷⁾這是體現禪宗「本心清淨」、「不立文字」、「不假言說」的思想。此外，王艮於嘉靖九年（1530），以居士身分講學於金陵雞鳴寺。他甚至把自己講學的地方稱為「東淘精舍」（精舍是寺院的別稱），可見王艮是極為嚮往佛教的。

(二)浙中王門王畿：務講學，「每講，雜以禪機」⁽²⁸⁾。羅洪先致聶豹的書信說王畿之學，「大抵本之佛氏，翻傳燈諸書，其旨洞然。」⁽²⁹⁾容肇祖曾指出王畿的「四無之說」頗似禪宗慧能的偈：「菩提本無

⁽²⁴⁾焦竑：《焦氏筆乘》（台北：廣文書局，民國57年），續集卷2〈支談上〉，頁171。

⁽²⁵⁾參見黃文樹：《泰州學派教育學說》，頁46。

⁽²⁶⁾黃綰：《明道編》（北京：中華書局，1959年），卷1，頁2。

⁽²⁷⁾王艮：《王心齋全集》（台北：廣文書局，民國68年），卷首，頁2。

⁽²⁸⁾張廷玉：《明史》（台北：中華書局，民國60年），卷283〈王畿傳〉，頁8。

⁽²⁹⁾黃宗羲：《明儒學案》（台北：河洛圖書公司，民國63年），卷18〈江右王門學案三〉，頁17。

樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃？」⁽³⁰⁾王畿平日與玉芝和尚⁽³¹⁾（1492-1563）、八山居士等密切往來，寫下許多禪詩，如〈八山居士閉關雲門之麓玉芝上人往扣以偈相酬答時龍溪道人偕倅峰子叔學生訪上人於龍南山居語次出以相示即席口占數語呈八山與玉芝共參之〉云：

魔佛相爭不在多，起心作佛即成魔；若於見處能忘見，三界縱橫奈爾何！禪家但願空諸有，孔氏單傳只見空；儒佛同歸較些子，翠屏山色自穹窿。……因成社會結蓮臺，不著虛空不惹埃；水竹岩花都見在，恁渠溪上放舟來。……從來萬法由心造，人若空時法亦空；解取空山作平地，卻於何處認穹窿。自己家珍不用尋，法門非古亦非今；不於了處知分別，管取全收大地金⁽³²⁾。

這首詩表現了禪宗不執著空，也不執著染淨，悟緣起空，自由自在的禪境。

(三)江右王門羅洪先：又號石蓮居士，曾用心「讀《楞嚴經》，

⁽³⁰⁾容肇祖：《中國歷代思想史》（明代卷）（台北：文津出版社，民國82年），頁317。

⁽³¹⁾玉芝和尚，即法聚，號月泉，浙江嘉興人。年十四出家資聖寺，工詩。歷謁吉庵、法舟等僧。後赴會稽叩王陽明，疑情頓發。一夕，聞僧誦古案有悟。遂隱居湖州天池。與浙中王門王畿、泰州王門王襮等人，共證儒佛大同之旨。著有《玉芝內外集》。其生平可參見：《列朝詩集小傳》閩集〈玉芝和尚聚公傳〉、《國朝獻徵錄》卷118〈玉芝大師法聚傳〉（徐渭撰）、同上書同卷〈玉芝大師塔銘〉（蔡汝楠撰），以及《明人傳記資料索引》頁279〈法聚〉等。

⁽³²⁾王畿：《王龍溪全集》（台北：華文書局，民國59年），卷18，頁1322-1324。

得反聞之旨。」⁽³³⁾他經常到「仙居寺」與方外友人談禪，有詩〈重至仙居寺〉為證：

山雨鳴鏡餘，阡陌斷行跡。高剎隱迴岡，流遼汎春澤。新構門巷更，重臨歲月積。訪禪草翦徑，僧齋餘舊突。梵相懸顏壁，戶見驚夢寤。沈思悔形役，壯志悲虛遙。逝者今若何，余留增太息⁽³⁴⁾。

此外，石峰寺、龍華寺、天池寺是他常掛搭的佛寺。羅洪先曾在留宿石峰寺時，與住僧談及富瞻禪觀的唐著名宰相裴休⁽³⁵⁾。他也創作了不少禪詩，如〈古佛堂〉：「如何鹿苑會，翻為鷁舟催；我問雙林下，徒傳一偈來。蘭薰猶滿室，花落自空臺；度筏今何處，因之覺性開。」⁽³⁶⁾這是首抒發禪修心得的禪詩。詩中「鹿苑」、「雙林」都是佛陀說法處，「度筏」喻指佛教由此岸到彼岸的解脫道路，「覺性開」即是「開悟」。此詩表達了羅洪先由接觸佛法，進而修禪，最後悟得覺性的心路歷程⁽³⁷⁾。

(四)南中王門唐順之：經常往來江南諸佛寺，在寺中茹素、齋宿、作詩、講書，生活直像個出家人。《唐荆川先生集》裏有許多他

⁽³³⁾王時槐：《吉安府志》（北京：中國書店，稀見中國地方志匯刊，1992年），卷24，頁351。

⁽³⁴⁾羅洪先：《念菴文集》（台北：商務印書館，四庫全書本，民國72年），卷19〈重至仙居寺〉，頁427。

⁽³⁵⁾同前註，卷20〈石峰僧〉，頁483。

⁽³⁶⁾王時槐：《吉安府志》，卷36，頁570。

⁽³⁷⁾參見黃文樹：《江右王門教育思想研究》（行政院國科會補助專題研究計畫成果報告，民國89年），頁69。

學佛參禪心得的詩作：卷一〈游西山碧雲寺作得悅字〉、〈慶壽寺齋宿〉、〈寓城西寺中雜言五首〉、〈同孟中丞游龍泉寺對雨〉、〈游神墩寺次壁閒韻二首〉，卷二〈游永慶寺示諸友〉、〈題金山寺付僧惠傑四首〉，卷三〈靈芝寺同童元功宴坐〉、〈金澤寺寄松江友人〉、〈松江金澤寺四首〉、〈天寧寺塵外樓四首〉、〈題龍池庵三首〉、〈贈庵中老僧〉、〈同萬鹿園宿工文庵次韻有贈〉、〈次葉師與諸生講書鐘樓寺聞鐘作〉、〈贈天寧寺僧八十〉等。從中可發現，唐順之平日與僧人「共閉關」，一起「觀空有」、「窺佛偈」、「談寶相」、「說楞嚴」，進而「讀傳燈」、「覺萬緣」、「了真詮」、「悟妙道」的種種佛教體驗。

(五)泰州王門王襃：曾師事玉芝和尚，他自述每承玉芝法言，「奉若至寶，時一拈誦。」⁽³⁸⁾他有許多禪詩問世，如：

喚醒從前春夢餘，回頭便識自家廬，莊嚴寶相皆成偽，幻妄空花早破除。一物不存非窈渺，纖毫落見失元初。夜來閒傍梅花立，月滿枝頭影滿裾⁽³⁹⁾。

「回頭便識自家廬」就是禪家「尋回本來自家面目」，而即使是「莊嚴寶相」，一切是如幻如化，是「空」；但即使是如「幻妄空花」之「空」，卻意不著「空」；「一物不存」不是「空無所有」；「纖毫落見失元初」，一有執著即不是；如此禪修，終至夜來無心立梅旁，但見「月滿枝頭影滿裾」的悟境。可見王襃對佛教「空有」的禪思深有體悟。

⁽³⁸⁾王襃：《王東崖先生遺集》（新竹，國立清華大學人文圖書館館藏微捲），卷上〈寄方外玉芝和尚書〉，頁38-39。

⁽³⁹⁾同前註，卷下〈次董羅石翁餘字韻〉，頁13-14。

(六)泰州王門顏鈞：其學「以人心妙萬物而不測者也，性如明珠，原無塵染。……平時只是率性所行，純任自然。」⁽⁴⁰⁾此「性如明珠，原無塵染」，即是禪宗思想，如六祖慧能所言：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃？」⁽⁴¹⁾這是禪宗「自心本自清淨」的理念。另者，顏鈞喜教人閉關靜坐，默悟體道，自見其心，很少講理學道統如何相繼，而注重禪宗心印單傳與衣鉢相授之法⁽⁴²⁾。《明史》卷二八三〈羅汝芳傳〉也附載：顏鈞之學歸釋氏，故其弟子亦多近釋⁽⁴³⁾。

(七)南中王門殷邁：自號秋溟居士，據《居士傳》卷四十二〈殷邁傳〉載，他在青年時期，「屏居山寺，反求諸心，期於自得。」由是，「性淡泊，雖處清要，不耐交際苛禮。」在官十三年，告歸閒居十七年，均「耽釋氏書」，深研《楞嚴經》、《金剛經》，並撰著《贅言》一卷，論楞嚴要義。官太僕時，有一日在滁陽棲雲樓，作佛偈曰：「春陰蔽幽齋，朝來始和霽；春風悠然來，花雨滿庭際。」又云：「百慮靜中起，旋向靜中消；早知生即滅，始信起徒勞。」晚年棲住天界寺，「息心禪定，持戒精嚴，雖老衲子不過也。」⁽⁴⁴⁾

(八)泰州王門趙貞吉：自二十歲起學禪，以發明本心為職志。據《居士傳》卷三十九〈趙貞吉傳〉載，他晚年著《二通》一書，融貫「經世」與「出世」，認為經世者不礙出世之體，出世者不忘於

⁽⁴⁰⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷 32〈泰州學案序〉，頁 63。

⁽⁴¹⁾慧能：《六祖壇經》（台北：慧炬出版社，民國 74 年），〈行由第一〉，頁 11。

⁽⁴²⁾參見顏鈞：《顏鈞集》（北京：中國社會科學出版社，1996 年），頁 117-153。

⁽⁴³⁾張廷玉：《明史》，卷 283〈羅汝芳傳〉，頁 8-9。

⁽⁴⁴⁾彭際清：《居士傳》（台北：中國佛教會，續藏經第 149 冊，民國 56 年），卷 42〈殷邁傳〉，頁 472。

經世之用。此外，趙貞吉對唐代李通玄的《華嚴合論》亦曾深入研究⁽⁴⁵⁾。

(九)泰州王門何心隱：早年從顏鈞學，思想近釋。黃宗羲以為顏鈞、何心隱二人之學術正所謂「祖師禪者」，以「作用見性」，如「釋氏一棒一喝，當機橫行」，而其「寡欲說」即「釋氏所謂妙有也」⁽⁴⁶⁾。何心隱所習的見聞覺知都是「性在作用」，以及「當機棒喝」，這是六祖慧能以下主張以心印心、見性成佛、平常心是道，在日用中機教相扣的「祖師禪」。

(十)江右王門胡直：構築「衡廬精舍」，從圓寧和尚、鄧魯等人學禪靜坐。據《明儒學案》卷二十二〈江右王門學案七〉之〈困學記〉載，胡直自述：

予亦就鈍峰（鄧魯）問禪。鈍峰曰：「汝病乃火症，當以禪治。每日見予，與諸生講業畢，則要共坐，或踞床，或席地。常坐夜分，少就寢，雞鳴復坐。其功以休心無念為主，其究在見性。」予以奔馳之久，初坐至一二月，寐寤間見諸異相。鈍峰曰：「是二氏家所謂魔境者也。汝平日忿慾利名，種種念慮，變為茲相。……汝勿異，功久當自息。」四五月果漸息，至六月遂寂然。一日心忽開悟，自無雜念，洞見天地萬物，皆吾心體⁽⁴⁷⁾。

這段學禪靜坐的經歷使胡直受益良多，「心忽開悟」的心理體驗，在

⁽⁴⁵⁾同前註，卷 39〈趙貞吉傳〉，頁 466。

⁽⁴⁶⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷 32〈泰州學案序〉，頁 62-64。

⁽⁴⁷⁾同前註，卷 22〈江右王門學案七〉·〈困學記〉，頁 10。

他思想上留下了深刻的印象。他將禪坐心得「印諸子思上下察、孟子萬物皆備、程明道渾然與物同體、陸子宇宙即是吾心，靡不合旨。」⁽⁴⁸⁾從《衡廬精舍藏稿》卷五、六、七的多篇詩作中，可知上封寺、九峰寺、觀音巖、南臺寺、凌雲山寺、光相寺、海智寺、碧雲寺、香山寺等佛寺，都是胡直經常掛搭，並與僧人一起參究佛乘之處⁽⁴⁹⁾。

(十一)泰州王門羅汝芳：青年時期曾閉關臨田寺，師事僧元覺談因果，單傳直指。王時槐說他：「於釋典玄宗，無不探討；緇流羽客，延納弗拒。」⁽⁵⁰⁾羅汝芳不但與方外交遊，對佛教經典也多所接觸。黃宗羲指出：

（羅汝芳之學）以赤子良心不學不慮為的，以天地萬物同體徹形骸忘物我為大。此理生生不息，不須把持，不須接續，當下渾淪順適。……正是佛法一切現成。……真得祖師禪之精者⁽⁵¹⁾。

可見羅汝芳深受禪學影響。

(十二)泰州王門焦竑：青少年時期，在天界寺和報恩寺讀書。受羅汝芳影響，焦竑歸心於佛化，長期修習念佛三昧，與冠維摩巾、緇衣僧履的出家和尚與在家居士，且夕經行，相互探討佛理禪機。其後與李贄交遊甚密，二人朝夕促膝，窮詣彼此佛學造詣。李贄在〈壽焦太史尊翁後渠公八秩華誕序〉說他：「年六十，即獨居一室，絕葷酒不茹，日惟禮佛誦經而已。……其老也，歸心禪誦而惟深信

⁽⁴⁸⁾同前註，卷 22〈江右王門學案七〉，頁 11。

⁽⁴⁹⁾參見黃文樹：《江右王門教育思想研究》，頁 70。

⁽⁵⁰⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷 34〈泰州學案三〉，頁 3。

⁽⁵¹⁾同前註，頁 2-3。

於因果。」⁽⁵²⁾這可見焦竑深心念佛，實以禪栖為寄者⁽⁵³⁾。

(十三)泰州王門李贄：出任姚安太守三年期間內，「每至伽藍，判了公事。坐堂皇上，或置名僧其間，簿書有隙，即與參論虛玄。」⁽⁵⁴⁾蓋當時滇南佛教鼎盛，高僧輩出，李贄因與僧人相處，往還佛寺，潛心道妙，多究佛乘禪學。行將任滿前又入大理雞足山，閱「龍藏」不出，直至致仕。其後移居麻城龍潭芝佛院，與僧無念深有⁽⁵⁵⁾

(1544-1627)、周柳塘等多位出家人和居士一起談經講佛，並落了髮，儼然以「出家人」自居；社會上的人也稱他「李和尚」，這些史實說明了李贄與僧友談論禪佛，甚而身歷其境的經過。那時，李贄還與達觀（紫柏真可）並稱「二大教主」⁽⁵⁶⁾，其關係可見一斑⁽⁵⁷⁾。

(十四)泰州王門楊起元：早歲讀書白門，師事羅汝芳，「居閒究心宗乘，慕曹溪（即六祖慧能）大鑒之風，遂結屋韶石，與釋子往

⁽⁵²⁾李贄：《續焚書》（台北：漢京文化公司，民國 73 年），卷 2，頁 56。

⁽⁵³⁾參見黃文樹：《泰州學派教育學說》，頁 48。

⁽⁵⁴⁾袁中道：〈李溫陵傳〉，載李贄：《焚書》（台北：漢京文化公司，民國 73 年），卷首，頁 3。

⁽⁵⁵⁾無念深有，湖北麻城人。十六歲出家，偶遊蕩山，有宿衲謂曰：「十方一粒米，大如須彌山，若還不了道，披毛戴角還。」聞之悚然，遂往五臺、伏牛，遍叩知識。一夕，聞哭笑二聲相觸有省。萬曆七年（1579），石潭居士延居龍湖，與李贄交往密切。後往黃檗山，建立法眼寺道場。著有《黃檗無念禪師復問》。其生平可參見《黃檗無念禪師復問》中之〈開黃檗山記〉及〈法眼寺記〉等。

⁽⁵⁶⁾沈德符：《萬曆野獲編》，卷 27〈二大教主〉，頁 691。

⁽⁵⁷⁾參見黃文樹：《泰州學派教育學說》，頁 48-49。

還。」⁽⁵⁸⁾楊起元認為，「見過者見性之實」，見性則見過是儒釋（孔子與慧能《壇經》）一致的看法，他希望借重刊《壇經》來溝通儒釋。楊起元並著有《維摩詰經評注》。

(十五)泰州王門周汝登：其學受王畿與羅汝芳之影響，篤信四無說，與當時佛教大師憨山德清、雲棲株宏、紫柏真可都有交情。他治學以會合儒釋而貫通之為職志，為晚明「三教（儒釋道）一致說」的提倡者之一。他編輯《聖學宗傳》，將先儒所言類似禪者的話完全加以應用發揮。

(十六)泰州王門陶望齡：拜周汝登為師，對於禪修甚有心得，常與無念深有禪師、袁宏道⁽⁵⁹⁾（1568-1610）等人論禪，認為學道之人要「熟處生，生處熟」，「隨心自在」，「稱性修行」。據《居士傳》卷四十四〈陶望齡傳〉載，他深究《華嚴經》，默契佛乘多年，晚年皈依雲棲株宏，受菩薩戒，與諸善友創放生會，以廣雲棲之化。有《宗鏡廣刪》、《放生解惑篇》等佛學著作。

(十七)泰州王門管志道：《居士傳》卷四十四〈管志道傳〉說他長住北京西山碧雲寺，研閱《華嚴經》〈世主妙嚴品〉與《楞嚴經》，

⁽⁵⁸⁾彭際清：《居士傳》，卷 44〈楊起元傳〉，頁 476。

⁽⁵⁹⁾袁宏道，字中郎，號石頭居士，湖北公安人。與兄長宗道（1560-1600，字伯修，號石浦）、弟中道（1570-1624，字小修）皆有文名，世稱「公安三袁」。宏道年十六為諸生，即結社城南為之長。為詩文主妙悟，登萬曆二十年（1592）進士，知吳縣，官終稽勳郎中，卒年四十三。有《袁中郎集》及《珊瑚林》、《西方合論》、《金屑編》等佛學著作。其生平可參見：《珂雪齋全集》卷 17〈中郎先生行狀〉、《明史》卷 288〈袁宏道傳〉、邱敏捷著《參禪與念佛——晚明袁宏道的佛教思想》（國立高雄師範大學國研所碩士論文，民國 79 年），以及《明人傳記資料索引》頁 424〈袁宏道〉等。

悟出《周易》乾元用九之義，反觀身心，渾同太虛照見古今，聖賢出世經乘願乘力，與時變化之妙用。

(十八)江右王門鄒元標：弱冠從胡直遊，習得參禪靜坐的工夫。其後，根據《東越證學錄》卷六〈鄒子講義序〉及《願學集》卷四〈東越證學錄序〉載，鄒元標與周汝登兩人長期密切往來，曾在鐵佛菴中「蒲團對坐」旬餘，共證禪學「直指本心」一語⁽⁶⁰⁾。這些學經歷奠定了鄒元標的禪學基礎。從《願學集》卷一書信中，可知鄒元標與默菴和尚、無念深有禪師等方外都有很深的交情⁽⁶¹⁾。而他掛搭過的佛寺則有大覺菴、龍華寺、觀音寺、太雲寺、天池寺、靈谷寺。其中，「龍華寺」是他「消得《楞嚴》幾卷經」的地方⁽⁶²⁾。由於鄒元標好佛，故極可能是一位素食主義者，曾有客人送他一幅蔬菜畫卷，他「日夕愛之」，並寫下座右銘自勉，其文凡十條，其中有：「咬得菜根，百事可成」；「咬得菜根，進退唯輕」；「咬得菜根，與世無爭」⁽⁶³⁾等語，寓意深長⁽⁶⁴⁾。

(十九)江右王門鄒德涵：多涉禪機，曾專程到寒山寺「扣鐘」，「借問老衲子」的禪法⁽⁶⁵⁾。他甚至花了三年工夫，研讀《壇經》，發

⁽⁶⁰⁾參見周汝登：《東越證學錄》（台北：文海出版社，民國 59 年），頁 477；鄒元標：《願學集》（台北：商務印書館，四庫全書本，民國 72 年），卷 4，頁 44。

⁽⁶¹⁾鄒元標：《願學集》，卷 1〈默菴和尚〉，頁 4；卷 1〈別無念禪師〉，頁 56。

⁽⁶²⁾同前註，卷 1，頁 43。

⁽⁶³⁾同前註，卷 1〈客有惠予菜圖者予懸之齋頭日夕愛之書俚言自勗〉，頁 3。

⁽⁶⁴⁾參見黃文樹：《江右王門教育思想研究》，頁 71。

⁽⁶⁵⁾鄒德涵：《鄒聚所先生文集》（台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存目叢書，民國 86 年），卷 1〈寒山寺三首〉，頁 267。

憤湛思，自覺有得：「三冬苦雨雪，況在白雲鄉；幾夜寒侵骨，梅花撲鼻香。」⁽⁶⁶⁾似對六祖慧能的禪法已有所領悟，而感到「法喜充滿」⁽⁶⁷⁾。

(二十)江右王門王時槐：「嘗究心禪學」，投下許多心力「看大乘止觀」⁽⁶⁸⁾。他因受到了佛教，特別是禪宗思想的影響，提出了「有相即無相」的理論，認為一切事物的相狀即事物外觀的形象均是虛假的。他說：「一切有相，即是無相。山河大地，草木叢林，皆無相也。」⁽⁶⁹⁾足見他閱讀內典是頗有心得的⁽⁷⁰⁾。

此外，江右王門的鄧元錫、鄒善兩人終生信佛，分別在江西南安府新城縣與吉安府安福縣建立「廩山精舍」、「任仁精舍」，同樣以居士身分講佛學與心學⁽⁷¹⁾。其中，鄧元錫青年時期，曾經在吉州三一菴聆聽住持引空上人講佛知見，前後共十晝夜，分辨了如來禪與祖師禪，自述：「(上人)有以進我矣」⁽⁷²⁾。劉陽平常舍居，「蕭然禪定，日恒蔬食。」⁽⁷³⁾晚年超然遠覽，薄視色界一切⁽⁷⁴⁾。

⁽⁶⁶⁾同前註，卷1〈讀壇經有感〉，頁268。

⁽⁶⁷⁾參見黃文樹：《江右王門教育思想研究》，頁71。

⁽⁶⁸⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷20〈江右王門學案五〉，頁66。

⁽⁶⁹⁾王時槐：《塘南王先生友慶堂合稿》(台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存目叢書，民國86年)，卷1〈答歐克敬〉，頁183。

⁽⁷⁰⁾參見黃文樹：《江右王門教育思想研究》，頁71。

⁽⁷¹⁾趙之謙：《(光緒)江西通志》(台北：華文書局，民國57年)，卷81，頁1812，頁1805。

⁽⁷²⁾鄧元錫：《潛學編》(台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存目叢書，民國86年)，卷10〈引空上人別語〉，頁646。

⁽⁷³⁾王時槐：《吉安府志》，卷24，頁354。

另者，北方王門穆孔暉「深造禪學頓宗」⁽⁷⁵⁾。浙中王門張元汴經常造訪禪者沈蓮池於興浦庵，置榻園中，「舉禪家察與觀之旨，相辨證」⁽⁷⁶⁾，共修靜業。而萬表恬雅，時與衲子游，「閱內典(佛書)，獨契於心關西釋」⁽⁷⁷⁾，「精於禪學」⁽⁷⁸⁾；他平日「揭寧靜淡泊四言於座右」⁽⁷⁹⁾，為時人所尊敬。

還有，浙中王門董澐自號「白塔山人」，究心釋家，「與海門僧法聚(即玉芝和尚)者，集諸緇俗，結社寺之丈室，日精宗理。」⁽⁸⁰⁾最後如孫應奎也喜歡訪視、寓居禪師住持的精舍和佛寺，從他所著的《燕詒錄》，可知陽來精舍、天真精舍、千佛寺、靈岩寺、龍泉寺、仙林寺和報國寺，都是他「青山不倦數來遊」，「更與老僧談往來」的佛門⁽⁸¹⁾。

王門弟子因深入習染禪佛，故有許多佛學之著作，茲列為表一：「王門弟子的佛學著作及僧師友一覽表」。由表一可知，王門弟子在致力於發揚心學的同時，也篤信佛教，習染禪學，著書立說，講禪論佛，對佛法的傳播有一定的貢獻，他們多數成為明中晚期的

⁽⁷⁴⁾參見黃文樹：《江右王門教育思想研究》，頁71-72。

⁽⁷⁵⁾焦竑：《國朝獻徵錄》(台北：學生書局，民國54年)，卷70〈穆孔暉傳〉，頁3057。

⁽⁷⁶⁾王畿：《王龍溪全集》，卷7〈興浦庵會語〉，頁514。

⁽⁷⁷⁾焦竑：《國朝獻徵錄》，卷107〈萬表傳〉，頁4823。

⁽⁷⁸⁾焦竑：《玉堂叢語》(北京：中華書局，1982年)，卷8〈諧謔〉，頁274。

⁽⁷⁹⁾彭際清：《居士傳》，卷38〈萬表傳〉，頁456。

⁽⁸⁰⁾焦竑：《國朝獻徵錄》，卷116〈董澐傳〉，頁5143。

⁽⁸¹⁾孫應奎：《燕詒錄》(台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存目叢書，民國86年)，卷9〈寓松關報國寺用舊韻〉，頁8。

著名居士。

表一：王門弟子的佛學著作及僧師友一覽表

| 姓名 | 功名 | 生卒年 | 佛學著作 | 現存 | 僧師友 |
|-----|-----------|-----------|-------------------|---------------------|----------------------|
| 董澧 | 布衣、詩人 | 1458-1534 | | | 玉芝和尚 |
| 王畿 | 進士、兵部郎中 | 1498-1583 | 禪詩數首 | 《王龍溪全集》 | 玉芝和尚 |
| 羅洪先 | 進士第一、翰林修撰 | 1504-1564 | 禪詩數首 | 《念菴羅先生文集》 《吉安府志》 | |
| 唐順之 | 進士第一、右都御史 | 1507-1560 | 禪詩數首 | 《唐荆川先生集》 | 惠傑和尚 道林和尚 寶華和尚 |
| 趙貞吉 | 進士、禮部尚書 | 1508-1576 | (1)二通 (2)求放心齋銘 | 見於《居士傳》 見於《居士傳》 | |
| 王爨 | 布衣教育家 | 1511-1587 | 禪詩數首 | 《王東崖先生遺集》 | 玉芝和尚 |
| 殷邁 | 進士、太常寺卿 | 1512-1581 | (1)贅言 (2)禪詩數首 | 見於《居士傳》 | |
| 胡直 | 進士、湖廣督學 | 1517-1585 | 禪詩數首 | 《衡廬精舍藏稿》 | 圓寧和尚 |

| 姓名 | 功名 | 生卒年 | 佛學著作 | 現存 | 僧師友 |
|-----|----------------|-----------|--|--|----------------------|
| 羅汝芳 | 進士、知府 | 1515-1588 | | | 元覺和尚 |
| 張元汴 | 進士、左諭德兼侍讀 | 1538-1588 | 禪詩數首 | 《張陽和先生不二齋文選》 | 不二和尚 無弦和尚 |
| 李贄 | 舉人、知府 | 1527-1602 | (1)淨土決 (2)華嚴經合論簡要 (3)般若心經提綱 (4)禪學論文數十篇 | 卍續藏經第 108 冊 卍續藏經第 7 冊 卍續藏經第 41 冊 《焚書》、《續焚書》 | 雲棲株宏 紫柏真可 無念深有 |
| 鄧元錫 | 舉人、翰林待詔 | 1528-1592 | | | 引空和尚 |
| 管志道 | 進士、兵部主事 | 1536-1608 | 護法篇 | 見於《居士傳》 | |
| 焦竑 | 進士第一、翰林修撰、吏部侍郎 | 1540-1619 | (1)楞嚴經精解評林 (2)楞伽經精解評林 (3)法華經精解評林 (4)圓覺經精解評林 | 卍續藏經第 90 冊 卍續藏經第 91 冊 卍續藏經第 93 冊 卍續藏經第 94 冊 | 雲棲株宏 紫柏真可 無念深有 |

| 姓名 | 功名 | 生卒年 | 佛學著作 | 現存 | 僧師友 |
|-----|----------------------|-----------|--|--|----------------------|
| 楊起元 | 進士、翰林 編修、吏部 侍郎 | 1547-1599 | (1) 維摩詰 經評注 (2) 諸經品 節 | 正續藏經第 30 冊 四庫全書存目叢 書子部第 130、131 冊 | 紫柏真可 無念深有 |
| 陶望齡 | 進士、翰林 編修 | 1562-1609 | (1) 宗鏡廣 刪 (2) 放生詩 (3) 放生解 惑篇 | 見於《明史》〈藝 文志〉 見於《居士傳》 見於《居士傳》 | 雲棲株宏 紫柏真可 無念深有 |
| 周汝登 | 進士、工部 主事 | 1547-1629 | | | 憨山德清 雲棲株宏 紫柏真可 |
| 鄒元標 | 進士、刑部 右侍郎 | 1551-1624 | | | 默菴和尚 無念深有 |

三、佛教對王門弟子的影響

佛教對王門弟子的影響是多方面的，此處謹就其中犖犖大者分下列五項討論之。

(一) 王門弟子吸收佛教「人皆有佛性」及「自性清淨」理論，衍生「復明本心」的人生修養觀。

佛教主張「人人皆有佛性」。《涅槃經》卷九云：「人皆有佛性。」

以佛性故，眾生身中即有十力、三十二相、八十種好。」⁽⁸²⁾意指一切眾生具足佛陀的所有才能和功德。該經卷二十七〈獅子吼菩薩品〉也說：「一切眾生實得阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說一切眾生悉有佛性。」⁽⁸³⁾「眾生皆有佛性」是佛家的一貫理論。

《壇經》處處可見「一切眾生本來是佛」的說法，如：「迷人若悟心開，與大智人無別。故知不悟，即佛是眾生；一念若悟，即眾生是佛。」⁽⁸⁴⁾「佛是自性作，莫向身（外）求。自性迷，佛即眾生；自性悟，眾生即是佛。」⁽⁸⁵⁾強調一個處於凡夫位的眾生，只要「悟」，已經是佛。

屬於南禪的神會的大作〈五更調〉說：「一更長。如來智慧心中藏，不知自身本是佛，無明障蔽自荒忙。了五蘊，身本皆亡。滅六識，不相當。行住坐臥常作意，則知四大是佛堂。」⁽⁸⁶⁾明言眾生「自身本是佛」，眾生的肉體（地、水、火、風等「四大」）是提供奉佛的「佛堂」。慧能的第四代傳人黃蘗希運，在〈傳心法要〉也說：「佛即是眾生，眾生即是佛。」⁽⁸⁷⁾類似說法，不勝枚舉。

與「我心即佛」同一出發點，佛教楊槩「自性清淨」、「識心見性」理論。《涅槃經》卷七〈如來性品〉說：「我者，即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。如是我義，從本已來，常為無常煩

⁽⁸²⁾新文豐出版公司：《大正藏》卷 12，頁 419。

⁽⁸³⁾新文豐出版公司：《大正藏》卷 12，頁 524。

⁽⁸⁴⁾新文豐出版公司：《大正藏》卷 51，頁 340。

⁽⁸⁵⁾新文豐出版公司：《大正藏》卷 51，頁 341。

⁽⁸⁶⁾引自胡適：《神會和尚遺集》（台北：正中書局，民國 64 年），頁 477。

⁽⁸⁷⁾道原：《景德傳燈錄》卷 9。

惱所覆，是故眾生不能得見。」⁽⁸⁸⁾可知「佛性」即「如來藏」，即「真我」。慧能受此思想影響，把「佛性」又稱為「自性」、「本心」；而所謂修行就是要「見性」——見到「自性」、「本心」，以找回真我。所以，慧能說：「不識本心，學法無益；識心見性，即吾大意。」又說：「菩提般若之知，世人本自有之。即緣心迷，不能自悟。須求大善知識，示道見性。」⁽⁸⁹⁾按佛教的觀點，人的本心、自性就是佛性，具足一切般若之知。

佛教主張凡聖同一真性，但眾生之真性被客塵妄覆，以致不能顯了，若要回歸真性，必須捨去客塵——捨妄。《楞伽經》說：

世尊修多羅說，如來藏自性清淨，轉三十二相入於一切眾生身上，如大價寶，垢衣所纏。如來之藏，常往不變，亦復如是，而陰、界、入垢衣所纏，貪欲、恚、癡、不實妄想塵勞所污。一切諸佛之所演說⁽⁹⁰⁾。

意思是說每一眾生都有自性清淨的「如來藏」或「真性」，都具備代表佛一切德性的「三十二相」，就像「大價寶」一樣。但「如來藏」被眾生的「貪欲、恚、癡、不實妄想塵勞」所污，就像「大價寶」被「垢衣」所纏一樣，「真性」被「客塵（煩惱）妄覆」，「如來藏」受到「無始虛偽惡習所染」，以至不能豁顯，故眾生不能得見。

這一《楞伽經》的思想，得到六祖慧能的發揚光大，《壇經》說：

⁽⁸⁸⁾ 新文豐出版公司：《大正藏》卷 12，頁 407。

⁽⁸⁹⁾ 慧能：《壇經》，《大正藏》卷 48，頁 338。

⁽⁹⁰⁾ 新文豐出版公司：《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2〈一切佛語心品之二〉，《大正藏》卷 16，頁 489。

世人性本淨，萬法在自性。思量一切惡事，即行於惡；思量一切善事，便修於善行。知如是一切法，盡在自性。自性常清淨，日日常明，只為雲覆蓋，上明下暗，不能了見日月星辰。忽遇慧風吹散，卷盡雲霧，萬象參羅，一時皆現。世人性淨，猶如青天，慧如日，智如月，智慧常明，於外著境，妄念浮雲蓋覆自性，不能明。故遇善知識，開真法，吹卻迷妄，內外明徹，於自性中萬法皆見，一切法自在性⁽⁹¹⁾。

慧能於此肯定「世人性本清淨」，我人本具的如來藏——他稱之為「自性」或「性」，內含著萬法。但人「於外著境」，妄念浮雲蓋覆自性，故不能顯明。在這種情形下，只有認識「本心」，尋見「自性」，才能「吹卻迷妄」，達到內外明徹。

王門弟子受到佛教「人皆有佛性」、「自性清淨」及「識心見性」思想的影響，視人的本心純潔無瑕，原無塵染，但由於受到外界所誘所污，原本天真快樂之本心，逐漸泯沒，以致煩惱痛苦不斷。因此他們認為，想要追求人生的真樂，就應尋回迷失的真我，復明原本活潑、至誠、無妄的本心。

依王門弟子的觀點，本心真誠至善，只因私欲雍蔽，而有昏憊迷妄，因此需要怯雍塞、致良知、復本心。江右王門歐陽德說：

良知乃本心之真誠惻怛，……人為私意所雜，不能念念皆此良知之真誠惻怛，故須用致知之功。致知云者，去其私意之雜，使念念皆真誠惻怛，而無有虧欠⁽⁹²⁾。

⁽⁹¹⁾ 新文豐出版公司：《大正藏》卷 48，頁 339。

⁽⁹²⁾ 歐陽德：《歐陽南野先生文集》（台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存目叢

為學意在「致良知」，復明「本心」，自我完善。換言之，教育乃是要「救人之偏與蔽」，教導人除去一切雜念、情染，使人擺脫世俗名利索的束縛，直歸本心，與自然合而為一，並在與自然這種圓融無礙、完美無缺的契合中創造出自己的人生⁽⁹³⁾。

世人多為外在的名利、壽夭、榮辱、毀譽所牽累，不得自由，不得樂生。為此，浙中王門王畿教人「復先天心體」⁽⁹⁴⁾，「從心悟心，從身發明」⁽⁹⁵⁾，要在世情嗜欲中能悟見心之本體。他說：

雖萬欲騰沸之中，若肯反諸一念良知，其真是真非，炯然未嘗不明。只此便是天命不容滅息所在，便是人心不容蔽昧所在。此是千古入賢入聖真正路頭⁽⁹⁶⁾。

「人心虛明，湛然其體，原是活潑」，修身治學的目的即要「還他活潑之體」⁽⁹⁷⁾。王畿補充道：

聖人所以為聖，精神命脈，全體內用，不求知於人，故常常自見己過，不自滿假，日進於無疆。鄉愿惟以媚世為心，全體精神，盡從外面照管，故自以為是，而不可與入堯舜之道⁽⁹⁸⁾。

由於本心至善，聖人向內發用，故能成聖；相反的，鄉愿向外求索，

書，民國86年），卷1〈答胡仰齋〉，頁22。

⁽⁹³⁾參見黃文樹：《江右王門教育思想研究》，頁121。

⁽⁹⁴⁾王畿：《王龍溪全集》，卷1〈三山麗澤錄〉，頁111。

⁽⁹⁵⁾同前註，卷1〈聞講書院會語〉，頁102。

⁽⁹⁶⁾同前註，卷9〈答茅治卿〉，頁642。

⁽⁹⁷⁾同前註，卷7〈華陽明倫堂會語〉，頁483-484。

⁽⁹⁸⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷12〈浙中王門學案二〉，頁3。

愈行愈遠。

泰州王門王艮也認為人的本心是「與鳶飛魚躍同一活潑潑地」，但「今人只為自幼便將功利誘壞心術，所以夾帶病根，終身無法出頭處，日用間毫釐不察，便入於功利而不自知，蓋功利陷溺人心久矣。」因此，在努力立身成己的同時，人要活得自在，「須見得自家一個真樂」⁽⁹⁹⁾，亦即要「復其初」——復明「至誠無妄之本心」⁽¹⁰⁰⁾。王艮說：

治天下有本，身之謂也。本必端端，本誠其心而已矣。誠心，復其不善之動而已矣。不善之動，妄也；妄復，則無妄矣，無妄則誠矣。誠則無事矣。故誠者，聖人之本；聖，誠而已矣。是學至聖人，只復其不善之動而已矣。知不善之動者，良知也；知不善之動而復之，乃所謂致良知以復其初也⁽¹⁰¹⁾。

依王艮的觀點，復明至誠之本心，是聖人之為聖人的根本之道，是治學修道的目的。這也就是王畿所說的，要「直心以動」⁽¹⁰²⁾。

南中王門蕭良幹在《拙齋學測》解「學而時習」意義云：

學，心學也，聖賢相傳之學，惟從事於心。故凡言學者，皆求諸心之謂也。……時習者，時習此心也。……吾人之心，原是活潑潑地，原是潔淨灑樂。惟放蕩縱恣，欲根

⁽⁹⁹⁾王艮：《王心齋全集》，卷2〈語錄〉，頁44。

⁽¹⁰⁰⁾同前註，卷4〈復初說〉，頁95。

⁽¹⁰¹⁾同前註。

⁽¹⁰²⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷12〈浙中王門學案二〉，頁4。

流注，始為憧憧，始有窒礙，故不得悅。若時時練習，此心不動於欲，久之人欲淨盡，天理流行，復還活潑本體，何悅如之。學至於悅，則既自得矣，學之能事畢矣⁽¹⁰³⁾。

返回吾心之真樂自在，何慍之有？這不就是「成德之君子」！蕭良幹「復還活潑本體」的觀點，與泰州王門王艮「復明與鳶飛魚躍同一活潑潑地的本心」的主張密契。

尊本心、重天真，確是陽明學派的宗風。江右王門劉文敏之學，主於躬行，深以虛談為戒，「嘗謂學者當循其本心之明，時時自見己過，刮磨克治，以消融氣凜之偏，絕去外誘之害，徵諸倫理事為之實，無一不慊於心，而後為聖門正學。」⁽¹⁰⁴⁾泰州王門徐樾也說：「自信天命之真，而自安其日用之常，是則渾然與天地合德矣。」⁽¹⁰⁵⁾意在教人尚天真，使人少一片偽飾，添一縷真誠。

同上述見解相符應，泰州王門顏鈞認為，「人心妙萬物而不測者也，性如明珠，原無塵染。」⁽¹⁰⁶⁾他以「耕心樵仁」為專業，主張「立學以養心，立教以養人。」⁽¹⁰⁷⁾他說：

人為天地之心，心為人身之主，默朕淵浩，獨擅神聰，變適無疆，統率性融，生德充盈，潤浥形躬，親麗人物，應酬日用，自不應而知，不學而能者也。故曰是心也，人皆

⁽¹⁰³⁾蕭良幹：《拙齋學測》（台北：新文豐出版社，叢書集成新編第23冊，民國60年），頁132。

⁽¹⁰⁴⁾王時槐：《吉安府志》，卷24，頁355。

⁽¹⁰⁵⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷32〈泰州學案一〉，頁82。

⁽¹⁰⁶⁾同前註，卷32〈泰州學案序〉，頁63。

⁽¹⁰⁷⁾顏鈞：《顏鈞集》，卷1〈急救心火榜文〉，頁1。

有之。賢者能勿喪耳，聖人能自貴，眾人則皆不能惜重，瓦裂自敗而行拂亂。耳目口體之運，不認本體為作用，道故不明不行矣。參贊者知貴之所在，而立學以養心，立教以養人⁽¹⁰⁸⁾。

依顏鈞的觀點，人的本心「原無塵染」，能妙生萬物，是天地萬物的主宰者和創造者，也是認識世界、立身尊道的起點。在他看來，賢者由於能保住本心故能成賢，聖人因能惜重本心得以成聖，而凡夫俗眾因不能復明本心，只得瓦裂自敗而行拂亂。故立學施教之目的，乃在「養心」，加強自信心，率性而行，純任自然。亦即將一切名利之心放下，以恢復天真自然的本心。

人的本心天真無染，但塵世的思慮嗜欲足以汨沒天真。泰州王門王襃以為人心本來既真且善，但由於物蔽欲移，故漸漸亡失。他說：「人心自善，本之天性。而甚靈且巧者也。……世之人，物蔽其性，欲移其情，而復悛悛焉，無所建明，汨滑而亂，真而善斯亡矣。」⁽¹⁰⁹⁾依王襃的觀點，心之本體廣大高明，慈愛恭敬，渾然天成。「立教惟以自得其本心」，亦即保任護持人本來的「老實敦樸淳厚之心」⁽¹¹⁰⁾，追求人生的真正快樂。

浙中王門張元汴也說：「吾輩今日所當極圖者，亦惟反之身心，日澌月洗，務使此中（心）澄然，無所染著，屹然不可動搖，而後他日足以應天下之事。」⁽¹¹¹⁾這種「洗心」、「反之身心」的為學功夫，

⁽¹⁰⁸⁾同前註。

⁽¹⁰⁹⁾王襃：《王東崖先生遺集》，卷上〈書祈門鄭竹岡永思卷〉，頁52-53。

⁽¹¹⁰⁾同前註，卷上〈勉諸生〉，頁49。

⁽¹¹¹⁾張元汴：《張陽和先生不二齋文選》（台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存

就是要復明本心。即如江右王門羅洪先的「收攝保聚之功」，也是要「主靜以復之（人心之至善）」⁽¹¹²⁾；「致良知者，致吾心之虛靜而寂焉」⁽¹¹³⁾，表示為學旨在尋回本心，不受物誘。

江右王門鄒守益的持敬工夫，仍不過是復明本心。他說：

向來起滅之意，尚是就事上體認，非本體流行。吾心本體，精明靈覺，浩浩乎日月之常照，淵淵乎江河之常流，其有所障蔽，有所滯礙，掃而決之，復見本體。古人所以造次於是，顛沛於是，正欲完此常照、常明之體矣⁽¹¹⁴⁾。

人的本心靈明至善，之所以有不明、不善是因為後天的障蔽。故在鄒守益看來，學問之道無他，復本心之明而已。

泰州王門羅汝芳認為欲求希聖希天，必須落實到己身，尋回人人人生而俱有的「赤子之心」。他說：「天初生我，只是個赤子。赤子之心，渾然天理。」⁽¹¹⁵⁾赤子之心未經世俗影響，未受聞見道理格式之蔽障，純是天理。「聖賢之學，本之赤子之心以為根源，又徵諸庶人之心以為日用。」⁽¹¹⁶⁾聖人者，只是能復明赤子之心而已，故「聖人都是常人」，而「常人本之聖人」，區別只在自明或自昧而已。

塵世之人愁苦難當，只要是為外物所蔽，多方營求，雜務纏身，亂了心思，由是離赤子之心愈遠，困頓煩惱愈多。惟有慧根的人，

或因良師益友一言半語的激發，或因古聖先賢片言隻字的啓示，憬然有悟，方寸便覺虛明。這就是黃宗羲說羅汝芳「真得祖師禪之精者」⁽¹¹⁷⁾。

李贄把羅汝芳的「赤子之心」更名為「童心」，他認為讀書識理旨在追求自我的誠真人格，亦即保持純真的「童心」勿失。他說：「夫童心者，絕假純真，最初一念之本心也。……縱多讀書，亦以護此童心而使之勿失焉耳。」⁽¹¹⁸⁾多讀書識義理重在維護絕假純真最初一念之本心，要利用書中的道理，使自己有主見，有純粹清明的判斷力去對待世事。

焦竑同樣主張教育以「復心」為目的。他說：「夫學必有宗，如射之有的也。……的若何？吾之初心也。」⁽¹¹⁹⁾表示學習要以「復還吾之初心」為宗旨。焦竑認為本心自明自足，但現實生活不免使人產生善惡美醜之心，人情世故不免使人產生迷妄虛假之行，因此人不可以無學。學習的目的，即在清除迷妄昏慳之習性而能返歸自明自足之本心。

復明本心的人生修養論，可溯源自孟子的「求放心說」。孟子曰：「放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之，有放心而不知求！學問之道無他，求其放心而已矣。」⁽¹²⁰⁾在他看來，教育的作

目叢書，民國 86 年），卷 3〈寄鄧定宇〉，頁 3。

⁽¹¹²⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷 18〈江右王門學案三〉·〈甲寅夏遊記〉，頁 24。

⁽¹¹³⁾羅洪先：《念菴文集》，卷 11〈雙江公七十序〉，頁 242。

⁽¹¹⁴⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷 16〈江右王門學案一〉·〈與君亮伯光〉，頁 56。

⁽¹¹⁵⁾同前註，卷 34〈泰州學案三〉·〈近溪語錄〉，頁 5。

⁽¹¹⁶⁾同前註，頁 7。

⁽¹¹⁷⁾同前註，卷 34〈泰州學案三〉，頁 3。

⁽¹¹⁸⁾李贄：《焚書》（台北：漢京文化公司，民國 73 年），卷 3〈童心說〉，頁 98。

⁽¹¹⁹⁾焦竑：《澹園集》（台北：偉文圖書公司，民國 66 年），卷 14〈宗儒語略序〉，頁 501-502。

⁽¹²⁰⁾朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983 年），《孟子》·〈告子上〉，頁 333-334。

用就在於存養「本性」、「初心」，在於「求其放心」。江右王門鄒德涵指出，孟子「求其放心」之旨，「要先明吾之本心，然後能知『放』，知『放』則知『求』之矣。」他分析道：

人之（本）心，本與天地同廣大，與四時同變通，事父自能孝，事兄自能弟，萬物皆備，有何欠闕。其不然者，放之也，不求也，非其本心也。人少則慕父母，本心也；慕少艾妻子及仕君而熱中，則放矣。今惟反其慕父母之心而不為少艾妻子等所奪斯，可謂求矣；見孺子入井而有怵惕惻隱之心，本心也，納交要譽惡其聲，則放矣。今惟反其乍見之心，而不為納交要譽惡其聲所移，斯可謂求矣⁽¹²¹⁾。

塵念既息，不為外在名利，訴諸絕對的、超然的「義務心」，純任本心流行於事物之上，這就是「求其放心」、「復明本心」之真諦。

根據上述可知，王門弟子的人生修養觀特重人真誠純善之本心的復明。在他們看來，人的本心渾淪自適、悅樂不慍，惟因外求或不學，造成「憧憧而慮，營營而求，忽忽而恐，戚戚而憂，而其悅樂不慍之體遂埋沒矣。」⁽¹²²⁾因此，若能時時放下名利心，時時學習，時時復明本心，則「意思悠遠，襟懷灑落，興趣深長，心情朗逸。」⁽¹²³⁾能夠「循其良知」、「自明白，自周遍，是知是，非知非。」⁽¹²⁴⁾

⁽¹²¹⁾鄒德涵：《鄒聚所先生文集》（台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存目叢書，民國86年），卷2〈求放心說〉，頁298。

⁽¹²²⁾王棟：《王一庵先生遺集》（台北：國立中央圖書館館藏微捲），卷上〈會語正集〉，頁7。

⁽¹²³⁾王襃：《王東崖先生遺集》，卷上〈語錄遺略〉，頁14。

⁽¹²⁴⁾羅洪先：《念菴文集》，卷2〈奉李谷平先生〉二，頁15。

「明明德於天下，欲仁而得仁」⁽¹²⁵⁾。達到「塵念既息而神理自彰，天德出寧而造作俱廢。」⁽¹²⁶⁾這是一條人類最有意義的內聖之路，也是一條最有價值的「心靈改革」之路。可見王門弟子極為重視人格教育。

（二）王門弟子效法僧眾「佛化農工」的精神，實踐化及平民的社會教育事業。

自唐以迄五代之世，東南半壁文化猶陋。是時，達摩禪自北而南，化洽邊荒，開創南禪之興。南方佛教僧眾，本其自得於佛法者，深耕厚植，佛化南方民族，普及農工，引起佛教之革新。據釋印順的研究，六祖以下號為南禪正統之著名禪師，其出生地與教化區，十之九在文化貧瘠之南方山地，對象多為中下階層老百姓⁽¹²⁷⁾。

茲將南方禪師出生地與教化區列為表二。由表二「南方禪師出生地與教化區一覽表」可知，諸禪者多出身自素族，得道後，往往深入山林農村，接近市井凡夫，展開平民佛教，直指佛道於人心。此樸實力行之大眾佛教，為中國佛教放一異彩。

表二：南方禪師出生地與教化區一覽表

| 禪師名 | 出生地 | 教化區 |
|-----|-----|-----|
|-----|-----|-----|

⁽¹²⁵⁾胡直：《衡廬精舍藏稿》（台北：商務印書館，民國72年），卷30〈續問下〉，頁680。

⁽¹²⁶⁾羅汝芳：《盱壇直詮》（台北，廣文書局，民國49年），卷上，頁56。

⁽¹²⁷⁾釋印順：《佛教史地考論》（台北：正聞出版社，民國81年），頁67。

| | 明代地名 | 今地名 | 明代地名 | 今地名 |
|------|------|------|-------|---------|
| 曹溪慧能 | 新州始興 | 廣東始興 | 韶州 | 廣東曲江 |
| 南嶽懷讓 | 金州 | 陝西安康 | 南嶽 | 湖南南嶽 |
| 青原行思 | 吉州安城 | 江西吉安 | 吉州廬陵 | 江西吉水 |
| 馬祖道一 | 漢州什邡 | 四川什邡 | 撫州臨川 | 江西臨川 |
| 石頭希遷 | 端州高要 | 廣東高要 | 南嶽 | 湖南南嶽 |
| 百丈懷海 | 福州長樂 | 福建長樂 | 洪洲 | 江西南昌 |
| 天皇道悟 | 婺州東陽 | 浙江東陽 | 荊州 | 湖北江陵 |
| 藥山惟儼 | 絳州 | 山西新絳 | 澧州藥山 | 湖南 |
| 黃蘗希運 | 閩 | 福建閩侯 | 洪州 | 江西南昌 |
| 滄山靈祐 | 福州長谿 | 福建 | 潭州滄山 | 湖南寧鄉 |
| 龍潭崇信 | 渚官 | 湖北江陵 | 澧州龍潭 | 湖南 |
| 雲巖曇晟 | 鍾陵建昌 | 江西南城 | 潭州雲巖 | 湖南 |
| 臨濟義玄 | 曹州 | 山東曹縣 | 鎮州 | 河北正定 |
| 仰山慧寂 | 韶州懷化 | 廣東 | 袁州仰山 | 江西 |
| 德山宣鑑 | 劍南 | 四川西北 | 澧陽至德山 | 湖南澧縣、常德 |
| 洞山良价 | 會稽 | 浙江紹興 | 瑞州洞山 | 江西高安 |
| 雪峰義存 | 泉州南安 | 福建南安 | 福州閩川 | 福建閩侯 |
| 曹山本寂 | 泉州莆田 | 福建莆田 | 撫州曹山 | 江西臨川 |
| 玄沙師備 | 福州閩縣 | 福建閩侯 | 福州玄沙山 | 福建閩侯 |
| 雲門文偃 | 嘉興 | 浙江嘉興 | 龍州雲門山 | 廣東乳源 |
| 地藏桂琛 | 常山 | 浙江常山 | 潭州漳浦 | 福建龍溪、漳浦 |
| 清涼文益 | 餘杭 | 浙江餘杭 | 金陵 | 南京 |

(本表依據釋印順《佛教史地考論》頁 67、68 資料訂正、編製而成)

王門弟子效法僧眾走向中下層社會弘法的風氣，走入民間，將教育機會普及於市井百姓。他們強調教育工作者應當「出則必為帝者師，處則必為天下萬世師。」⁽¹²⁸⁾他們四處游講，風行天下，鼓動朝野，為有明一代空前所未見。他們的教育熱忱，一代接一代，薪傳無盡。他們很多人仿孔子周游列國的教育方式，隨處游講，過市井啓發愚蒙，澤被林野。茲將王門弟子隨處游講的活動，舉數例略述於後⁽¹²⁹⁾：

其一，依據《王心齋全集》卷一〈年譜〉，泰州王門王艮隨處講學、沿途聚講的經歷可摘要如下：

正德九年(1514)，在家鄉泰州講解《論語》、《孟子》等經書，聞者悅服。學生中有官吏、士大夫、陶工、灶丁、樵夫、木匠、農民、傭人、商販、流寓、走卒等不勝其數。

正德十六年(1521)，二度前往南昌見王陽明，路經南京，在國子監附近與監生論「六經」之旨。

嘉靖元年(1522)，自製蒲輪車，經山東北行京都講學，一路沿途聚講，時人為之側目，遠近喁喁向風。

嘉靖九年(1530)，主講於金陵雞鳴寺。

嘉靖十三年(1534)，主講於江蘇金山。

嘉靖十五年(1536)，與王畿會講於京口。

其二，依據《顏鈞集》卷首〈前言〉、卷三〈自傳〉及附錄(二)〈顏鈞年譜〉等資料，泰州王門顏鈞重要的游講活動如下：

⁽¹²⁸⁾王艮：《王心齋全集》，卷 2〈語錄〉，頁 66-67。

⁽¹²⁹⁾以下王艮、顏鈞、王襞、何心隱、羅汝芳及李贄等六人的游講活動，參見黃文樹：《泰州學派教育學說》(高雄：復文出版社，民國 88 年)，頁 195-208。

嘉靖十九年(1540)，出講江西南昌同仁祠，作〈急救心火榜文〉，翕徠信從士類一千五百人。

嘉靖二十年(1541)，從長江歷金陵，赴泰州，聚友千餘，晰辨《大學》、《中庸》之學。

嘉靖二十三年(1544)至二十五年(1546)，偕羅汝芳南下泰州、揚州等地游講。

嘉靖三十二年(1553)，約聚四方學友於南京，研討「大成之學」。

嘉靖三十五年(1556)，爲了避開嚴嵩黨羽，從京師取道運河南下，沿途主講於河北滄州及河間等地。

嘉靖四十五年(1566)，主講於太平府。

其三，依據《王東崖先生遺集》卷上〈年譜紀略〉，泰州王門王襞的主要游講活動如下：

嘉靖二十八年(1549)，講學於杭州。

嘉靖三十五年(1556)，講學於福建建寧府。

嘉靖四十四年(1565)，會講金陵(南京)。

嘉靖四十五年(1566)，主講於揚州府儀真縣主政官邸。

隆慶六年(1572)，主講於蘇州府，風動三吳。

萬曆二年(1574)，主講於金陵，發明安身立己宗旨。

萬曆六年(1578)，主講於海陵崇儒祠。

萬曆十年(1582)，主講於儀真縣縣尹別署。

其四，根據《何心隱集》卷首〈何心隱集序〉，泰州王門何心隱四處聚講，乃至一邊逃亡、一邊講學的主要活動如下：

嘉靖三十八年(1559)，出獄後到福建，交游於八閩，所至聚徒講習。

嘉靖三十九年(1560)，與羅汝芳、程學博等摯友會講於復孔堂，

承傳心學緒言，譚談孔學匡廓。

嘉靖四十年(1561)，在京師擴大講學活動，闢各門會館，招來四方之士，方技雜流，無不從之。這年，何心隱因參與罷黜嚴嵩事件，不敢久留京師，乃自北而南，與錢同文朝夕講所學，一起南行福建，所到之處聚徒講學，車騎雍容。

嘉靖四十一年(1562)至嘉靖四十二年(1563)，先後講學於興化及莆田。

嘉靖四十三年(1564)，開講於寧國府，旋轉講於湖廣孝感。

隆慶元年(1567)，同程學博入重慶成都，相朝夕講學三年。

隆慶三年(1569)，離四川赴杭州，會講於梧州。

隆慶六年(1572)，會講於道州。

萬曆元年(1573)，轉往湖廣德安府孝感講學，遭楚撫陳瑞追捕，避往泰州。

程學博在〈祭梁夫山先生文〉說：何心隱「自少壯以及老死，自家居以至四方，無一日不在講學，無一事不在講學。」⁽¹³⁰⁾何心隱因講學被杖殺而死，是張居正禁講學、毀書院政策下的犧牲品。這是不自由時代的當權者，對社會講學運動者進行迫害的歷史劇照。

其五，泰州王門羅汝芳兼擅論辯與教授之法，因此所到之處，少長相隨，班荆並坐。他隨處講學的主要活動列舉於下：

嘉靖二十三年(1544)，與顏鈞赴泰州、揚州等地講學，謁拜王艮祠，並與同門聚祠會講半月。

嘉靖二十九年(1550)，至金陵講學，主講席，大會同志。

嘉靖三十二年(1553)，任太湖令期間，召諸生論學，公事多決於

⁽¹³⁰⁾程氏此文載何心隱：《何心隱集》(北京：中華書局，1959年)，頁136。

講座。

萬曆元年(1573)，羅汝芳遷雲南副使，為騰衝鄉民講授鄉約。

萬曆五年(1577)，羅汝芳進表講學於北京廣慧寺，朝士多從之者。旋因講學熱切，忤於張居正，被勒令致仕。歸籍途中，與門人走安城，下劍江，趨兩浙，往來閩廣沿途聚講，益張皇講學，所至弟子滿座。據李贄在〈羅近溪先生告文〉所述，羅汝芳這一路迂迴游講，至少經過百粵、東甌、羅施、鬼國、南越、閩越、滇越、騰越。李贄推崇羅汝芳對社會教育的熱心和付出，說道：

若夫大江之南，長河之北，招提梵剎，巨浸名區，攜手同遊，在在成聚。百粵、東甌、羅施、鬼國、南越、閩越、滇越、騰越，窮髮鳥語，人跡罕至，而先生墨汁淋漓，周遍鄉縣矣。至若牧童樵豎、釣老漁翁、市井少年、公門將健、行商坐賈、織婦耕夫、竊履名儒、衣冠大盜，此但心至則受，不問所由也。況夫布衣韋帶，水宿巖棲，白面書生，青衿子弟，黃冠白羽，緇衣大素，縉紳先生，象笏朱履者哉！是以車轍所至，奔走逢迎，先生抵掌其間，坐而談笑，人望豐采，士樂簡易，解帶披襟，八風時至⁽¹³¹⁾。

像這樣「七十餘年間，東西南北無虛地，雪夜花朝無虛日，賢愚老幼貧弱富貴無虛人」⁽¹³²⁾的周遍講學，兼容三教九流，無分地域、文化、人種、職業、貴賤、性別的偉大教育精神，是中外教育史上少見的。

其六，泰州王門李贄一生重要的游講活動如下：

⁽¹³¹⁾李贄：《焚書》，卷3，頁124-125。

⁽¹³²⁾同前註，頁125。

嘉靖四十一年(1562)，在北京候官補缺，開學館授徒。

萬曆九年(1581)，辭去姚安知府，至湖北黃安，居耿定理家，相與論學，並教授耿家子弟，凡四年。

萬曆十四年(1586)，遷居湖北麻城龍湖芝佛院，自稱「流寓客子」，同僧無念深有、居士周柳塘等為侶，青年男女接踵來湖問學。

萬曆十八年(1590)，公安三袁來湖問學。

萬曆十九年(1591)，湖廣布政使劉東星(1538-1601)慕李贄名來訪於洪山寺，並迎居於武昌(會城)講學。

萬曆二十一年(1593)，返龍湖，汪本鈞、澹然等男女弟子來學。

萬曆二十五年(1597)，應大同巡撫梅國禎(1542-1605)之聘，主講學於大同巡撫署中，並赴通州、北京極樂寺等地講學。

萬曆二十六年(1598)，抵南京，主講於焦竑府第，再移永慶寺主講，楊起元、余永寧等高足來寺問學。

萬曆二十七年(1599)，在白下(南京)結識利瑪竇，題詩贈扇予利氏，兩人交換治學心得。

萬曆二十八年(1600)，劉東星再迎李贄到山東濟寧講學。李贄並於劉氏漕署裏再會利瑪竇，相與討論教義。不久，李贄返回麻城龍湖潭，旋遭地方官僚驅逐迫害，李贄的學生設法使李贄躲藏起來，而後又把李贄送入河南商城黃檗山中，並就地講學。這年冬天，被貶斥為民的原御史馬經綸(1562-1605)慕李贄之名，不顧千里之遙，冒風雪從家鄉北直隸通州，趕到黃檗山中，陪侍李贄，並且冒著受牽連和迫害的風險，於次年迎李贄回到通州。但不幸的，李贄就在這裏被逮入鎮撫司獄。

除上述王艮、顏鈞、王襮、何心隱、羅汝芳、李贄的游講活動

之外，其他陽明後學也熱切於游動講學，茲舉其他數例於後：

1.江右王門陳九川致仕後，周流講學名山，如臺宕、羅浮、九華、匡廬，無不至也；晚年失聰，書札論學不休⁽¹³³⁾。

2.粵閩王門薛侃由司正（專職捧節、奉使之事的官吏）歸田，從游者百餘人；並遠游江浙，實踐社會講學，再入羅浮講學於永福寺⁽¹³⁴⁾。

3.泰州王門韓貞卒業於王襮後，以化俗為任，隨機指點，農工商賈從之游者千餘，秋成農隙，則聚徒談學，一村既畢又之一村，前歌後答，絃誦之聲，洋洋然也，縣令聞而嘉之⁽¹³⁵⁾。

4.江右王門劉邦采除在家鄉安福組織「惜陰會」講學外，長年與同門聚講於復古、復真、青原、五雲、楚越之間，皇皇引掖弗倦，威重鄉里⁽¹³⁶⁾。

5.浙中王門季本，在官凡二十餘年，先後歷官御史、揭陽主簿、弋陽令、蘇州貳守、辰州判官、長沙太守等，「所至輒聚徒講學，孳孳不倦」。如在揭陽時，主教事於敷文書院，「士至者以百計」；在辰州時，「執經者滿庭廡」，季本乃「擇辰陽書院居之，親為講授，士多所奮起。」及至後來，「罷官歸，則載書，攜諸子，就居諸禪寺，誦讀其中。」⁽¹³⁷⁾

6.黔中王門李渭，任高州府同知時，「修復書院，教授諸生，晝

晝不倦。」再輾轉晉雲南左參政，「在滇四載」，「謝事歸篋中，圖書數卷，無長物也；四方負笈從遊者眾，構朋來樓居之，日惟明道作人為務。」⁽¹³⁸⁾

7.南中王門張榮，先後師從於歐陽德、鄒守益，學成歸鄉寧國府涇縣，築室聚徒，日夕會文講道。「其間每論經傳，發揮入微，談世務切中肯綮，臺臺若懸河，指點人病痛輒中膏肓。」以致無論遐邇，悉造其家從學焉。不久，廣德州守聚徒百餘，敦請張榮主其教事，「未數旬，多士翕然興起」。後來，又捐資興建水西精舍，與浙中王門錢德洪、王畿及南中王門貢安國、周怡、沈寵等人定期主盟講席⁽¹³⁹⁾。

以社會為講場，以廣大民眾為對象的游講事業，是王門弟子的優良學風。他們過市井啓發愚蒙，深入民間，親近一般大眾，將教育機會普及於社會各階層。這種大眾學風，是王門弟子推展「體制外」教育活動的特色，誠如泰州王門的王棟所言：

自古農、工、商業雖不同，然人人皆可共學。……至秦滅學，漢興，惟記誦古人遺經者，起為經師，更相授受，於是指此學獨為經生、文士之業，而千古聖人與人人共明共成之學，遂泯沒而不傳矣。天生我先師（王艮），崛起海濱，慨然獨悟，直超孔子，直指人心，然後愚夫俗子不識一字之人，皆知自性自靈，……二千年不傳之消息，一朝復明，先師之功可謂天高而地厚矣⁽¹⁴⁰⁾。

⁽¹³³⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷 19〈江右王門學案四〉，頁 58。

⁽¹³⁴⁾同前註，卷 30〈粵閩王門學案〉，頁 23。

⁽¹³⁵⁾同前註，卷 32〈泰州學案一〉，頁 77。

⁽¹³⁶⁾王時槐：《吉安府志》，卷 24〈劉邦采傳〉，頁 356。

⁽¹³⁷⁾焦竑：《國朝獻徵錄》，卷 89〈季本傳〉，頁 3857-3858。

⁽¹³⁸⁾同前註，卷 102〈李渭傳〉，頁 4576。

⁽¹³⁹⁾同前註，卷 114〈張榮傳〉，頁 5039-5040。

⁽¹⁴⁰⁾王棟：《王一庵先生遺集》，卷上〈會語正集〉，頁 40-41。

這些話簡明地說出王門弟子的社會游講運動，在中國教育史上具有追承孔子「周游列國」、「有教無類」精神的歷史涵義。

從上可知，王門弟子汲汲講學，往來大江南北，東西左右，四處游講不輟。足跡幾遍整個中國，北至大同，南迄交趾，西止成都，東臨沿海，都邑鄉野都在行列，風被之處，莫不掀起講學熱潮。他們簡直是一群以游講為樂，而精力充沛的「游方教師」。這是中國教育史上頗具教學活動力的教師團隊。

（三）王門弟子認同佛教義理，採取佛旨禪趣作為主要的講學內容之一。

明代中晚期，王門弟子耽悅禪佛，公開稱道佛釋之學為學者「暗室之一燈」⁽¹⁴¹⁾。他們已不再像唐、宋好禪之儒者，因避忌社會關佛輿論之指責，而遮遮掩掩地嗜佛。泰州王門焦竑鼓倡「人有裔夏，寶無裔夏」的多元文化思想，代表了陽明學派尊重佛家，乃至抬高佛釋地位的寬廣開放的文化心態。在他們看來，凡是寶物，不管是物質的或精神的，不管是本土的還是外來的，都應該珍惜，絕不能因為是外國的，就加以鄙視、排斥。佛教雖然來自印度，但其義理與孔孟之道不謀而合，都講性命之學，釋家取出世間法，儒家重經世之門，有互補作用。基此，陽明後學大抵尊佛教為「性命之指南」⁽¹⁴²⁾，故講學內容多含佛旨禪趣，意在掘發佛教了生死、斷煩惱的解脫道⁽¹⁴³⁾。

⁽¹⁴¹⁾焦竑：《焦氏筆乘》，續集卷2〈支談上〉，頁169。

⁽¹⁴²⁾同前註。

⁽¹⁴³⁾參見黃文樹：《江右王門教育思想研究》，頁131-132。

晚明大儒劉宗周認為，浙中王門王畿「直把良知作佛性看」⁽¹⁴⁴⁾，蓋王畿主頓悟，使王學更近於禪學。他講學往往以禪學解釋陽明的良知學說，如他說：良知「為知覺之流行，不落方所，不可典要，一著工夫，則未免有礙虛無之體，是不得不近於禪。」⁽¹⁴⁵⁾再如他說：

若是真致良知，只宜虛心應物，使人人各得盡其情，能剛能柔，觸機而應，迎刃而解，更無些子摻入。譬之明鏡當臺，妍媸自辨，方是經綸手段。才有些子才智伎倆與之相形，自己光明反為所蔽，口中說得十分明白，紙上寫得十分詳盡，只成播弄精魂，非真實受用也⁽¹⁴⁶⁾。

「明鏡當臺，妍媸自辨」是禪宗的套語，王畿引之以證明其良知之學。

不僅如此，王畿主張「三教調合」理論，極力捍衛佛教。他說：

三教之說，其來尚矣。老氏曰虛，聖人之學亦曰虛；佛氏曰寂，聖人之學亦曰寂。孰從而辨之？世之儒者，不揣其本，類以二氏為異端，亦未為通論也。……佛氏始入中國，主持世教，思易五濁而還之淳圓，修三德六度萬行攝歸一念，空性常顯。……良知者，性之靈，以天地萬物為一體，範圍三教之樞，不徇典要，不涉思為，虛實相生而非無也，寂感相乘而非滅也。……學佛、老者，苟能以復性為宗，

⁽¹⁴⁴⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷首〈師說〉，頁7。

⁽¹⁴⁵⁾同前註，卷12〈浙中王門學案二〉，頁2。

⁽¹⁴⁶⁾王畿：《王龍溪全集》，卷1〈維揚晤語〉，頁105-106。

不淪於幻妄，是即道、釋之儒也。為吾儒者，自私用智，不能普物而明宗，則亦吾儒之異端而已⁽¹⁴⁷⁾。

王畿認為一些「世儒」，把釋家視為異端，是未辨明佛旨。

王畿論學內容常涉佛旨禪趣，從《王龍溪全集》加以檢視，可得明證。〈不二齋說〉即是一顯例：

不二，禪宗也。昔者文殊與維摩二大士說法，共談不二。眾謂一者善、二者不善，佛法非善非不善，故名不二；一者常、二者無常，佛法非常非無常，故名不二；一者悟、二者迷，佛法非悟非迷，故名不二。文殊以無說證之，維摩以默表之，是為深入不二法門⁽¹⁴⁸⁾。

在此，王畿暢談佛法不二的禪理，宛如一位大禪師。其他如〈葦航卷題辭〉⁽¹⁴⁹⁾申論達摩禪法；〈法華大意題詞〉⁽¹⁵⁰⁾述他參訪太虛和尚得《法華經》，持歸出示月泉和尚，並略抒經中大意。

江西「青原（山）始終為佛窟」⁽¹⁵¹⁾，蓋自唐朝開元以降，青原山就是一處佛教聖地⁽¹⁵²⁾。〈青原志序〉謂：

⁽¹⁴⁷⁾同前註，卷 17 〈三教堂記〉，頁 1205-1206。

⁽¹⁴⁸⁾同前註，卷 17 〈不二齋說〉，頁 1218。

⁽¹⁴⁹⁾同前註，卷 15，頁 1059-1060。

⁽¹⁵⁰⁾同前註，卷 15，頁 1057-1058。

⁽¹⁵¹⁾釋笑峰：《青原志略》（台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存目叢書，民國 86 年），卷首〈青原志略序〉，頁 531。

⁽¹⁵²⁾本文以下有關江右王門鄒守益、聶豹、歐陽德及羅洪先等人在青原山的活動，以及胡直、鄒元標、劉文敏、劉邦采及鄒德涵等人講佛學的活動，均參見黃文樹：《江右王門教育思想研究》，頁 132-136。

吉州諸名山，首推青原，以其為七祖道場也。七祖行思禪師得法曹溪（六祖慧能），開代於此。自有唐迄今，修證者以為龍象之淵藪⁽¹⁵³⁾。

因此，一千餘年來，該地「英靈比肩，賢豪接踵」，很多士人在這裏「究心禪學」，「契悟禪宗」。至明中晚期，青原山更成為王陽明與弟子鄒守益、聶豹、歐陽德、羅洪先等人「春秋講學」之地，當地「五賢祠」即為奉祀他們五人而建⁽¹⁵⁴⁾。鄒守益諸賢在這裏的「淨居寺」闢「傳心堂」闡揚姚江之學外，也講「佛氏之學」⁽¹⁵⁵⁾。

江右王門歐陽德即曾在青原山為學者詮解心學與佛學的相關問題，例如他說：「知覺與良知異，良者，本然之善也；致者，擴充也，與（佛教）所謂『含藏識』所謂『圓覺』已不同。而功在格物，物者事也。」他並分析了「佛教中現量比量非量」、「破情識」、「破頑空」以及「真空妙有」的義涵⁽¹⁵⁶⁾。

作為王門弟子在江西會友聚講的青原山淨居寺，隨著僧眾之日進，相對地造成寺「偏且隘」之感。職是之故，江右王門羅大紘乃在僧舍之右，「分修禪林講堂」，借資「青衿游藝縉紳講德」之所。在青原山，「孔與釋」，「梵宇」與「儒門」，形成「勢常相依」的局面。羅大紘還打趣道：「孔釋之生，相去數萬里，使二人相見，必莫逆而笑。」在他看來，孔子與釋迦佛都講「性命之學」，兩者可相發

⁽¹⁵³⁾釋笑峰：《青原志略》，卷首，頁 533。

⁽¹⁵⁴⁾同前註，卷首〈青原志序〉，頁 532。

⁽¹⁵⁵⁾同前註，卷 3 〈傳心堂約述〉，頁 558。

⁽¹⁵⁶⁾同前註，卷 3 〈傳心堂約述〉，頁 561。

明⁽¹⁵⁷⁾。

王門諸同志，「聚首相商」，「振鐸青原」，愈到明末，宣講佛學的成分愈明顯。當江右王門鄒守益之孫鄒德溥與鄒德泳在青原山淨居寺講學時，「青原宗風」已是「洞明七祖心印，使知聖諦。」⁽¹⁵⁸⁾

《楞嚴經》即是他們聚首相商的主要材料之一。

此外，江右王門胡直得力於羅洪先的「須以靜入」後，「道佛諸藏，靡不考核」⁽¹⁵⁹⁾。胡直在與友人的書答中，也往往借機表達他對佛道的肯定態度，如〈答唐明府書〉云：「某則以為老、佛之言或類吾儒，而吾儒之言亦有類老、佛者，此則譬之食稻衣錦，雖莊躄皆然。」⁽¹⁶⁰⁾在信中，胡直公開認同釋家義理，並從理論層面分析佛道「從事心性以度生死」之義，設法改變「最惡老佛」的唐明府的偏頗觀念。

另者，江右王門鄒元標於禪學多所不諱。黃宗羲說他：

以識心體為入手，以行恕於人倫事物之間與愚夫愚婦同體為工夫，以不起意空為極致。……求見本體，即是佛氏之本來面目也。其所謂恕，亦非孔門之恕，乃佛氏之事事無礙也⁽¹⁶¹⁾。

足見他的思想言行中實富瞻佛旨禪趣。

⁽¹⁵⁷⁾同前註，卷7〈分修禪林講堂〉，頁614。

⁽¹⁵⁸⁾同前註，卷7〈大修青原淨居寺疏〉，頁619。

⁽¹⁵⁹⁾同前註，卷3〈傳心堂約述〉，頁563。

⁽¹⁶⁰⁾胡直：《衡廬精舍藏稿》，卷20，頁487。

⁽¹⁶¹⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷23〈江右王門學案八〉，頁23。

鄒元標與王時槐會講龍華時，鼓勵士人「向空門悟實修」⁽¹⁶²⁾。而在仁文書院講學時，向學生論述佛學「空」義，認為「空無」為萬物之本，「天地萬物，皆生於無而歸於無。」惟「空非斷滅之謂也，浮雲而作，蒼狗白衣，皆空中之變幻，所必有者，吾惟信其空空之體，而不為變幻所轉。」⁽¹⁶³⁾鄒元標在此似已掌握到佛學「緣起性空」理論，即現實存在的事物，在一定條件和合下，才會生起。「法相」的生起，不是無因生，而是「因緣」生。

「因緣」是佛教用以說明現象界生滅成壞的一個普通理則（必然的理則）。「空」不是「斷滅空」，而是「無自性」，「緣起是相依相成而無自性的，極無自性而又因果宛然的。」⁽¹⁶⁴⁾凡是存在（有）的，必須依「空」（自性空）而立。依佛家的觀點，有是因緣有，因緣散則無，而其根源在於「空」，即非自有、獨成、不變。因此，鄒元標要學生信其「空」，而不為短暫之變幻所轉。

江右王門劉文敏受佛教空虛思想的影響甚深，曾經在靜坐百餘日之後，對其門人王時槐、陳嘉謨及賀涇說：「知本體虛，虛乃生生。虛者天地萬物之原也，吾道以虛為宗。」⁽¹⁶⁵⁾他還把禪宗「無念」的思想與陽明的「良知說」結合起來，認為君子之學在於「無念」。劉文敏對學生說：「君子之學以不睹不聞為功。知體常虛，則真明常止。千念萬念，總是無念。」⁽¹⁶⁶⁾他認為，良知本體是至虛至寂的，只因

⁽¹⁶²⁾鄒元標：《願學集》，卷1〈王塘南少卿會講龍華〉，頁36。

⁽¹⁶³⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷23〈江右王門學案八〉，頁27。

⁽¹⁶⁴⁾釋印順：《佛法概論》（台北：正聞出版社，民國81年），頁139。

⁽¹⁶⁵⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷19〈江右王門學案四〉，頁38。

⁽¹⁶⁶⁾同前註，卷19〈江右王門學案四〉，頁41。

爲後天塵欲所蔽，才變得實而少虛，動而少寂。因此治學求道、修養心性，他主張「在於致虛，以澄其源」，以達到「超越對立」的至靜境界。類此言論，在他的〈論學要語〉⁽¹⁶⁷⁾中，俯拾即是。

與劉文敏一同去浙江師事王陽明的劉邦采，見解與劉文敏同樣主張體虛說，認爲「心之爲體也虛」，爲學以「致其虛」。在修養論上，劉邦采也吸取了佛教的修持觀，教學生「忘心」。他說：「能心忘則心謙，勝心忘則心平，侈心忘則心淡，躁心忘則心泰，嫉心忘則心和。」⁽¹⁶⁸⁾在劉邦采看來，若忘卻「能心」（自以爲了不起）、「勝心」（自大、自負）、「侈心」（過分、浪費）、「躁心」（輕率、擾動），以及「嫉心」（妒忌、憎恨），就能達到修心養性的理想境界。

此外，對《壇經》下過工夫的鄒德涵，也經常向學生講解佛法。例如關於「無所住而生其心」，他解說：「學者多是住在聞見，住在意識；佛家言無所住是不住聞見，不任意識。」「有所住，心便死了。」對於「菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一物，何處惹塵埃？」佛偈，鄒德涵建議學生「無所住底心去參」，相信會有所悟⁽¹⁶⁹⁾。

泰州王門李贄潛心禪學，自然會在其思想中融入禪宗色彩，《焚書》中有極多內容是他與朋輩及弟子們往來談禪的心得。他在《焚書》卷一〈答焦漪園〉中說：「年來有書三種，……更有一種，專與朋輩往來談佛乘者，名曰《李氏焚書》，大抵多因緣語、忿激語、不

⁽¹⁶⁷⁾同前註，卷 19〈江右王門學案四〉，頁 38-42。

⁽¹⁶⁸⁾同前註，卷 19〈江右王門學案四〉，頁 45。

⁽¹⁶⁹⁾鄒德涵：《鄒聚所先生語錄》（台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存目叢書，民國 86 年），卷中，頁 503。

比尋常套語。」⁽¹⁷⁰⁾《焚書》中論及禪佛者，有〈解經文〉、〈解經題〉、〈念佛答問〉、〈征途與共後語〉、〈三大士象議〉、〈禮誦藥師告文〉、〈移往上院邊廈告文〉、〈代常通病僧告文〉、〈定林庵記〉、〈篁山碑文〉、〈書黃安二上人手冊〉、〈書決疑論前〉、〈題繡佛精舍〉、〈十八羅漢漂海偈〉、〈閉關〉、〈安期告眾文〉、〈告土地文〉、〈告佛約束偈〉、〈戒眾僧〉、〈六度解〉、〈觀音問〉，以及〈豫約〉等三十餘篇文章，幾乎都是闡述禪學，解釋佛經的。

另外，李贄的《續焚書》中，也有許多篇章是與佛教思想有關的，如〈法華方便品說〉、〈金剛經說〉、〈五宗說〉、〈三教歸儒說〉、〈釋迦佛後〉、〈東土達摩〉、〈棲霞寺重新佛殿勸化文〉、〈說法因由〉、〈列眾僧職事〉、〈聽誦法華〉、〈輪藏殿看轉輪〉等凡十幾篇文章⁽¹⁷¹⁾。再者，李贄更著有《淨土決》、《心經提綱》及《華嚴經合論簡要》等佛學專著，在明末佛學界佔有一席之地。

同李贄一樣，焦竑也經常拈舉佛旨禪趣作爲教材。由於焦竑治學兼取儒佛，故著述講學當中，往往將儒學與佛學同言並論，不是援禪入儒，就是借禪詮儒，主張兩者殊途同歸，實無分別。如他說：

學者誠知性命之爲切，則直求知性而後已。豈其以焚焚議論爲短長，第乘人而鬥其捷哉。佛雖晚出，其旨與堯舜周孔無以異者，其大都儒書具之矣，所言本來無外者，即《中庸》未發之中之意也⁽¹⁷²⁾。

⁽¹⁷⁰⁾李贄：《焚書》，卷 1〈答焦漪園〉，頁 7。

⁽¹⁷¹⁾以上諸文均見李贄：《續焚書》，卷 2 至卷 4。

⁽¹⁷²⁾焦竑：《澹園集》，卷 12〈又答耿師〉，頁 374-375。

依焦竑的觀點，佛教義理與周孔無異，均在真求「盡性至命之心」。

因此，焦竑晚年講學之內容有很大成分係採用佛學經義，〈古城答問〉即是焦竑師生對話內容的紀錄，其中可看出許多他援引佛學立論之文字。如：

李令君問：學者喜言空，此佛語耳，孔門殆無此。先生曰：孔門專言空也。《大學》不正言修身正心之功，但言所以不修不正者，教惰、憂患、恐懼、哀矜、忿懣、好樂累之也。此等情累，膠膠擾擾，循環不窮，吾輩必於一物不立之先著眼，令空空洞洞之體了然現前，情累棼棼自然無處安腳，身不期修而修，心不期正而正，何等簡易直截。李曰：吾輩臨民應事卻如何？先生曰：吾心之理，種種具足，用之不盡，只為從前忿懣、好樂等無端遮蔽，群疑滿腹，眾累塞胸，應事臨民自成顛倒，若是此類悉空，胸中孝弟慈滾滾流出，不待安排，皆成妙用⁽¹⁷³⁾。

這段問答，焦竑完全是根據禪理「空」義來引導學生，並將儒釋之道加以融會貫通。佛經所發明的理，皆為吾性命的指南，而且明白簡捷，精要方便。焦竑推崇釋氏直指人心，無儒者支離纏繞之病，而且佛說種種方便，皆為未悟道者設法。所以他主張研讀佛理。

其他如羅汝芳在萬曆年間，曾長期在江西廣信府廣昌縣崇儒書院講禪利，語多禪鋒⁽¹⁷⁴⁾。羅汝芳的高足楊起元以《法寶壇經》導諸來學⁽¹⁷⁵⁾。又如穆孔暉講學，悉取「佛老」之書，「精擇而詳說之」⁽¹⁷⁶⁾。

⁽¹⁷³⁾同前註，卷 40〈古城答問〉，頁 2038-2039。

⁽¹⁷⁴⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷 34〈泰州學案三〉，頁 2-3。

⁽¹⁷⁵⁾彭際清：《居士傳》，卷 44〈楊起元傳〉，頁 476。

趙貞吉直講翰林院期間，教士子課讀《楞嚴經》，謂眾生曰：「諸君齒亦長矣，不以此時讀此經，更何待耶？」⁽¹⁷⁷⁾管志道也以《楞嚴經》應諸方叩擊，益指元奧⁽¹⁷⁸⁾。這些事例都說明王門弟子確實有多人曾經大力弘揚佛旨禪趣，對於世道人心起著教化作用。

(四) 王門弟子採納佛教「直指人心」的教法，建立「自證自悟」的教學原則。

佛教禪宗自慧能提倡「直指人心」以降，弟子而下，發展出「法無定法」、「超佛越祖」等愈來愈激烈的教法，破除人們外在的迷信與執著。丹霞天然禪師的「燒木佛」取暖的故事，說明佛性不在木佛中，而寒則烤火，熱則乘涼的「平常心是道」與「明性見心才是佛」。

中國禪的不畏權威，可從禪師們比比皆是的「呵佛罵祖」看出來。例如德山宣鑑禪師的「呵佛罵祖」：

這裡佛也無，法也無。達摩是老臊胡。十地菩薩是擔糞漢。等、妙二覺是破戒凡夫。菩提、涅槃是繫驢橛。十二分教是鬼神簿、拭瘡膿紙。因果、三賢、初心、十地是守古墓鬼，自救得也無。佛是老胡矢橛⁽¹⁷⁹⁾。

⁽¹⁷⁶⁾焦竑：《國朝獻徵錄》，卷 70〈穆孔暉傳〉，頁 3056。

⁽¹⁷⁷⁾彭際清：《居士傳》，卷 39，頁 467。

⁽¹⁷⁸⁾同前註，卷 44〈管志道傳〉，頁 475-476。

⁽¹⁷⁹⁾新文豐出版公司《指月錄》，卷 15〈鼎州德山宣鑑禪師〉，《續藏經》一四三冊，頁 173。

這些話表現了對佛菩薩和歷代祖師的強烈批判。德山宣鑑認為，佛經祖師一旦說出口或存念於心，便是對清淨佛性的汙染，重視自我，自心是佛，不承認外在的權威，蔑視佛經，呵斥佛祖。這是不畏傳統權威，依自不依他，依法不依人，「道不在外」，要人重視自心的佛性，也就是要尊重獨立思考的原則。

禪宗這種推翻權威，凸出人格、人的價值、人的自我覺醒的精神，對王門弟子起了示範作用。王門弟子講學重視學習者的「自證自悟」，貴於思考自得。浙中王門黃綰學主思維，他說：「心之官則思，思則得之，不思則不得。」⁽¹⁸⁰⁾自詡是「慎思之學」。與黃綰見解相近，江右王門羅洪先強調「道貴自得」⁽¹⁸¹⁾；而劉邦采晚年著《易蘊》，詞旨淵奧，實發其獨立思考所自得之結晶。

浙中王門王畿，強調一個人若要立身成己，培育獨立自主之完美人格，就必須能獨立思考。他說：

若要做個千古真豪傑，會須掀翻籬籠，掃空窠臼，徹內徹外，徹骨徹髓；潔潔淨淨，無些覆藏，無些陪奉，方有個字泰收功之期。……若不是自己真有個悟入處，雖盡將先師口吻言句，一字不差，一一抄謄與人說，祇成剩語，誰己誑人⁽¹⁸²⁾。

基於此，王畿強調「悟」，他說：「君子之學，貴得於悟。悟門不開，無以徵學。」他認為「入悟」凡有三種進階（層次）：初級的入悟是「從言而入」，謂之「解悟」，靠言語文字觸發印證；中級的入悟是

⁽¹⁸⁰⁾黃綰：《明道編》，卷2，頁21。

⁽¹⁸¹⁾羅洪先：〈永新改建學宮記〉，載王時槐：《吉安府志》，卷35，頁556。

⁽¹⁸²⁾王畿：《王龍溪全集》，卷9〈答李克齋〉，頁590-591。

「從靜坐而入」，謂之「證悟」，經一番收攝保聚而悟得；最高級的入悟是「從人情事變練習而入」，謂之「徹悟」，磨礱鍛鍊，左右逢源而悟得⁽¹⁸³⁾。在王畿看來，初階的悟，未離言詮，譬之門外之寶，所悟非己家珍；中階的悟，有待於境，譬之濁水初澄，濁根尚在，才遇風波，易於淆動；只有高階的悟，才達到湛然晶瑩、澄清寧寂的境界。

在治學態度上，王畿強調：「學須自證自悟，不從人腳跟轉。若執著師門教法，以為定本，未免滯於言詮，亦非善學也。」⁽¹⁸⁴⁾他認為鄉愿與賢者之不同在於能否自信本心，他說：

夫鄉黨自好與賢者所為，分明是兩條路徑。賢者自信本心，是是非非，一毫不從人轉換。鄉黨自好即鄉愿也，不能自信，未免以毀譽為是非，始有違心之行，徇俗之情⁽¹⁸⁵⁾。

王畿接著補充道：「大匠誨人，必以規矩；然得手應心之妙，不出規矩之外，存乎人之自悟耳。」⁽¹⁸⁶⁾

深受王畿思想影響的南中王門查鐸，在《毅齋經說》云：

人心之初，只是一良知。所謂良知，蓋指本來貞明之體而言。……但人為氣拘物蔽，故於本原有合不合，此吉凶悔吝之所由生。然其合處，亦是百姓日用而不知，特偶合耳。此學所以貴於致知，致知在於心悟，非若世之聞見知識而

⁽¹⁸³⁾同前註，卷17〈悟說〉，頁1224。

⁽¹⁸⁴⁾同前註，卷1〈天泉證道紀〉，頁90。

⁽¹⁸⁵⁾同前註，卷5〈與陽和張子問答〉，頁399。

⁽¹⁸⁶⁾同前註，頁394。

已也⁽¹⁸⁷⁾。

強調進德修業貴於「心悟」，有事不為氣息所蔽。這個觀點，顯然是查鐸從其恩師王畿的「先天之學」傳承而得。

同屬南中王門的唐鶴徵，其思想則直接得自父親唐順之，間接受到王畿的啓發。在重「悟」與「自得」的認識觀上，他們可說是前後同揆。唐鶴徵說：「非悟非自得，何由知哉！」⁽¹⁸⁸⁾又說：

故孟子曰：「君子深造之以道，欲其自得之也。」其教也，曰：「勞之、來之、匡之、直之、輔之、翼之。」皆所以使之自得耳。為學為教，捨自得別無出路。欲自得，捨悟別無得路⁽¹⁸⁹⁾。

要達到對事物的認識，必須在學習歷程中通過內心「悟」以「自得」的方式，即充分發揮學習者主動性的獨立思考，認識知的對象。

正德十五年（1520），泰州王門王艮初謁王陽明，第一天「講及良知」，王艮不由得嘆曰：「簡易直截，予所不及。」乃下拜偶坐。第二天，王艮又來論學，說：「繹思所聞，輕易拜矣，請與再論。」王陽明很高興的說：「善！有疑便疑，可信便信，不為苟從，予所甚樂也。」請王艮「復上座」。經過「反覆辯論，曲盡端委」⁽¹⁹⁰⁾，王艮心大服，退執弟子禮。這個故事生動地表現了王艮的思想性格。尤其是他那種自尊自重、獨立思考的精神，連王陽明都感到驚奇。

⁽¹⁸⁷⁾查鐸：《毅齋經說》（台北：新文豐出版社，叢書集成新編第22冊，民國60年），頁679。

⁽¹⁸⁸⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷26〈南中王門學案二〉·〈桃溪札記〉，頁85。

⁽¹⁸⁹⁾同前註，頁84。

⁽¹⁹⁰⁾王艮：《王心齋全集》，卷1〈年譜〉，頁20-21。

王陽明事後對他的學生說：「吾擒宸濠，一無所動，今卻為斯人動，此真學聖人者。」⁽¹⁹¹⁾嘉靖元年（1522），王艮自創蒲輪車，由僕童二人推著上路，經山東北行京都⁽¹⁹²⁾。所過招要人士，以師說化導，人聚而觀者成千上百⁽¹⁹³⁾。王艮沿途聚講，內容多出獨解，不循傳注。他那獨特的講說形式，無不給人突破窠臼，刷新耳目之感。

顏鈞強調人的「自我」主體性。他認為人是天地的中心，是天地萬物的主宰者和創造者，所謂「人為天心，心帝造化仁，是仁惟生，是生明哲。」⁽¹⁹⁴⁾根據顏鈞的觀點，「自我廣遠無外者，名為大；自我凝聚圓神者，名為學；自我主宰無倚者，名為中；自我妙應無跡者，名為庸。」⁽¹⁹⁵⁾在此，顏鈞以自我的擴張、凝聚、控制及應變四種功能來解釋大、學、中、庸的涵義，喚醒人們重視自我、把握現在、奮鬥不息，認清自己才是命運的決定者。在顏鈞看來，造命由我，「所謂時乘六龍以御天，獨造化也。」⁽¹⁹⁶⁾

既然心為主宰，萬理在我，那麼，判斷是非曲直的標準就在學習者的自證自悟，而不應當隨波逐流，人云亦云。黔中王門孫應鰲指出：

獨立不懼，真是在我，天下非之而不顧者也；遁也無悶，真得在我，世不見知而不悔者也。今之學者，一人非之，

⁽¹⁹¹⁾同前註。

⁽¹⁹²⁾王艮：《王心齋全集》，卷1〈年譜〉，頁23-24。

⁽¹⁹³⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷32〈泰州學案一〉，頁69。

⁽¹⁹⁴⁾顏鈞：《顏鈞集》，卷2〈論三教〉，頁16。

⁽¹⁹⁵⁾同前註，卷9〈衍述大學中庸之義〉，頁76。

⁽¹⁹⁶⁾同前註，卷6〈耕樵問答〉，頁50。

便立不定，只見有毀譽，何曾見有道理？一人不知，便懷不平，只見有得失，何曾見有義命⁽¹⁹⁷⁾？

「真是在我」，「真得在我」，讀書求學要能通過自我探索和思考判斷，要有自己的心得體會，才能獲得真正有意義的學習。

同王畿、黃綰、查鐸、羅洪先、王艮、唐鶴徵、顏鈞、孫應鰲諸賢一樣，羅汝芳、李贄等人也標榜尊己、貴悟、自得的思想。羅汝芳說：「盈天地之生，而莫非吾身之生；盈天地之化，而莫非吾身之化。置乾坤而獨露互宇宙而長存，此身所以為極貴，而人所以為至大也。」⁽¹⁹⁸⁾重視自我在學習歷程中的主導作用。

「學貴自得」是陽明學派的學風。李贄強調學習要力求務實，不避忌諱，切入神骨。對於「學」，他說：「嗟嗟，此何事也！天地之心，生民之命，萬世之平，皆在於此，而可輕乎？予是以不避忌諱，切骨而論之，要使人務實學道，期心得。」⁽¹⁹⁹⁾「務實學道，期心得」即是學習要深入實際，獨立思考，發前人之所未發。

善於「思辨」，才能使「義理精」，「學問成」，即能認識事物的規律及找出解決問題的方法。李贄教人獨立思考判斷，勿隨人腳跟，鮮明地表現出反對偶像崇拜，要求尊重稟性的態度。李贄曾舉他讀史的態度為例，作了如下的說明：

時時取史冊批閱，得與其人會觀，亦自快樂。非謂有志於博學宏詞科也。嘗謂載籍所稱，不但赫然可紀述於後者是

⁽¹⁹⁷⁾孫應鰲：《孫應鰲文集》（貴州：黔東南州志辦公室，1990年），〈幽心瑤草〉，頁320。

⁽¹⁹⁸⁾羅汝芳：《盱壇直詮》，卷上，頁6。

⁽¹⁹⁹⁾李贄：《藏書》，卷33〈行業儒臣論〉，頁546。

大聖人，縱遺臭萬年，絕無足錄，其精神巧思，亦能令人心羨。況真正聖賢，不免被人細摘。或以浮名傳頌，而其實索然。自古至今，多少冤屈，誰與辨雪？故讀史時真如與百千萬人作對敵，一經對壘，自然獻俘授首，殊有絕致，未易告語⁽²⁰⁰⁾。

由上可知，李贄讀史的過程，也就是對歷史審查批判的過程。姑且不論李贄之批判是否正確，唯其能在閱讀各經典、史書之際，有著質疑、求真與批判之態度，便是其學習態度的一項特色。這種提倡獨立思考，反對盲從，存疑求真的學習精神以及對待學術問題的客觀態度，引起人們對傳統的觀念或既有的是非重新思考判斷，這也就是禪宗「識自本心」⁽²⁰¹⁾、「呵佛罵祖」⁽²⁰²⁾教法的應用。

焦竑教學思想的特點，也是反對依傍前人、禁錮思想，主張學貴自覺、自得。他說：「學道者當盡掃古人之芻狗，從自己胸中闢取一片乾坤，方成真受用，何至甘心死人腳下！」他批評漢宋諸儒死守章句之學為抱殘守缺，他說：「童習白粉，翻成玩狎，唐疏宋注，錮我聰明，以故鮮通其說者。」⁽²⁰³⁾他任東宮太子講讀官時，「只據理敷衍，章句之說不必從。」即是教導學生運用自己的智慧和獨立思考，認識真理，這是啟蒙教育的精神。

王門弟子吸收了佛教思想的精華，主張「自證自悟」、「學貴自得」，鼓勵人們對於一切認識包括聖賢、偶像、經典，都要放入自己

⁽²⁰⁰⁾李贄：《續焚書》，卷1〈與焦弱侯書〉，頁41。

⁽²⁰¹⁾慧能：《六祖壇經》，頁31。

⁽²⁰²⁾道原：《景德傳燈錄》，卷15，頁317下。

⁽²⁰³⁾焦竑：《焦氏筆乘》，續集卷2〈支談上〉，頁169。

的心中，通過自我的「良知」加以判斷，並促使人們對於外在束縛進一步「解纜放船，縱橫由我」，在人們的思想中起了振聾發聵的啓蒙作用，人們「一時心目俱醒，恍若撥雲霧而見白日，豈不太快。」⁽²⁰⁴⁾

（五）王門弟子融入佛教禪修及心印的模式，應用「禪定心授」的教學方式。

「禪定心授」的教學方式，係指教學時，在禪修或靜坐的情態中，由師者口述其辭以傳授，注重師生間互相意會，「以心印心」的教法。王門弟子有很多人應用了這個方法實施教學。此法在技術上又有「口傳心授」、「調息」及「閉關靜坐」等大同小異的方式。

由於泰州王門王艮的講學對象多為不事文義的平民百姓，所以「口傳心授」便成為他講學的重要方式。他採用口語化、生活化的語言講解儒家之學、安身之說、日用之道，這對於那些文化水平不高的社會下層民眾來說，比起那些傳統的照本宣科地講述深奧經典的作法，實在是最直截簡易的教學方式。更何況王艮又重在日用常道中啓發思想，善於聯繫生活實際，不落於言語文字之詮，隨人開導，務盡其材，以致四方之欲問業解惑者，群至其門。

長期追隨王艮的趙貞吉說：「（王艮）獨不喜著述或酬應之作，皆令門人、兒子把筆，口授占之，能道其意所欲言而止。」⁽²⁰⁵⁾這是

⁽²⁰⁴⁾顧憲成：《小心齋劄記》，卷3，頁62。

⁽²⁰⁵⁾周右修：《東臺縣志》（台北：成文出版社，中國方志叢書第27號，民國59年），卷34〈王艮墓銘〉，頁1295。

不恃經典文字的教法，酷似禪宗六祖慧能。王艮在答復徐樾的信中曾經寫道：

屢年得書，必欲吾慈憫教誨於此，可見子直不自滿足，非特謙辭已也。殊不知我心久欲授吾子直大成之學，更切切也。但此學將絕二千年，不得吾子直面會，口傳心授，未可以筆舌諄諄也⁽²⁰⁶⁾。

可見王艮重視口傳心授的教學方法，所以他遺留的著作不多。學生常講他「於眉睫之間，省覺人最多」⁽²⁰⁷⁾。或說他「往往見人眉睫，即知其心，別及他事，以破本疑。機應響疾，精蘊畢露，廓披聖途，使人速進。」⁽²⁰⁸⁾這種帶有宗教色彩的教學方法，無疑曾受佛教禪宗「不立文字」教法的影響，同樣強調「心印單傳」與「衣鉢相授」。

浙中王門王畿，「以自然為宗」，自詡是王陽明「師門一唯參」⁽²⁰⁹⁾。據〈王龍溪先生傳〉，王畿「卒業于師門，文成為治靜室居之，踰年大悟，盡契師旨。」⁽²¹⁰⁾李贄稱許他一生闡明心要，「令良知密藏昭然揭日月而行中天」，是「人天法眼」⁽²¹¹⁾。這可見當年王畿師從王陽明，得到「傳心密藏」，並把此密藏傳開得更廣更遠，確實應用了很多禪宗「靜坐」、「參悟」、「心契」的教學方法，薪火相傳良知學說。

⁽²⁰⁶⁾王艮：《王心齋全集》，卷5〈又與徐子直〉，頁516。

⁽²⁰⁷⁾同前註，卷2〈語錄〉，頁45。

⁽²⁰⁸⁾周右修：《東臺縣志》，卷34〈王艮墓銘〉，頁1295。

⁽²⁰⁹⁾王畿：《王龍溪全集》，卷首〈重刻王龍溪先生全集序〉，頁15。

⁽²¹⁰⁾同前註，卷首，頁19。

⁽²¹¹⁾李贄：《焚書》，卷3〈王龍溪先生告文〉，頁121。

在王畿看來，佛教的教法凡有：禪（心悟）、律（身證）、講（口演）三種。他說：

夫法有權有實，教有三種，道惟一乘。三種者，禪、律、講也。心悟為禪，身證為律，口演為講，或依實施權，或乘權顯實，普應群品，皆屬建化門，皈道則一而已⁽²¹²⁾。

「心悟為禪」與「口演為講」二種結合起來便是「口傳心授」之法。

泰州王門顏鈞教學不重書本知識，而重「喚人耳目」，強調師徒間的交震互發。其門人吳煥文在為他寫〈紀游〉云：「夫子（顏鈞）心知繼承之在我，有如破頭之衣鉢，非曹溪（慧能）其誰歸？」⁽²¹³⁾這表示顏鈞也注重佛教禪宗衣鉢相傳的方法，而且他本人也以王良衣鉢受傳者自居。顏鈞在〈自傳〉中述其在王良門下印正受學的經過說：

心師申申振鐸曰：孔子學止從心所欲不逾矩也。矩範《大學》、《中庸》作心印，時運六龍變化為覆載持憐以遁世。子既有志有為，急宜鑽研此個心印，為時運遁世之造，會通夫子大成之道，善自生長收藏，不次宜家風鄉邦及國而天下也⁽²¹⁴⁾。

於此，顏鈞將禪宗心印引入孔門，這對於儒學向民間普及，具有正面的意義。因為它愈是帶有宗教神秘色彩便愈能吸引廣大下層民眾。

在顏鈞獲得王良正傳之後，馬上歸棹江西，欲將陽明學與泰州

⁽²¹²⁾王畿：《王龍溪全集》，卷15〈葦航卷題辭〉，頁1060。

⁽²¹³⁾顏鈞：《顏鈞集》，卷9，頁77。

⁽²¹⁴⁾同前註，卷3，頁35。

學傳往江西，他回書慰報王良說：「千古正印，昨日東海傳將來；四方公憑，今朝西江發出去。」⁽²¹⁵⁾這時正好舉辦庚子秋闈，來自江西各地的考生會集南昌。顏鈞把握大好良機，即在當地同仁祠，榜告急救名利心火之文，傳授心學與百姓日用之學，計有一千五百人聆聽受惠，羅汝芳即是其中之領秀者。顏鈞的講授方式即採取口傳心授的教法。此外，程學顏在〈衍述大學中庸之義〉一文中，也說他與老師顏鈞「同舟聯榻，不下三旬日，朝夕聽受，感悟隱思，漸次豁如。」⁽²¹⁶⁾這是顏鈞口傳心授「大中學」給他的經過。

「調息法」是另一種禪定心授的教學技術，浙中王門王畿說明他的「調息法」道：

欲習靜坐，以調息為入門，使心有所宗，神氣相守，亦權法也。調息與數息不同，數為有意，調為無意，委心虛無，不沈不亂。息調則心定，心定則息愈調。真息往來，而呼吸之機，自能奪天地之造化。舍照停育，心息相依，是謂息息歸根，命之蒂也。一念微明，常惺常寂，範圍三教之宗。吾儒謂之燕息，佛氏謂之反息，老氏謂之踵息，造化闔闢之衷樞也。以此徵學，亦以此衛生，了此便是徹上徹下之道⁽²¹⁷⁾。

「調息」就是把呼吸加以簡單化，造成精神的簡單化和統一，是靜心安坐的基本原理。依王畿的方法，調息者在「委心虛無」、「不沈

⁽²¹⁵⁾同前註，卷3，頁25。

⁽²¹⁶⁾同前註，卷9，頁76。

⁽²¹⁷⁾王畿：《王龍溪全集》，卷15〈調息法〉，頁1061-1062。

不亂」的情態下，「心息相依」，這是治學與養生的方法中，最為「徹上徹下之道」，也是使個人造化得以開展、朗現的捷徑。

江右王門鄧以讚也常應用「調息法」教人靜攝。據《鄧定宇先生文集》載，有一位孝廉問學於鄧以讚。孝廉的問題如下：知道靜攝是為學之首事，回顧平日應事接物，此心猶不見紛擾，但一靜坐，則覺得紛擾，不勝雜起；繼思陽明說求靜之心，即動也，此求去紛擾之心，似不可有；又欲放寬一念，使他自然漸次化去，然恐遲遲不克去，此紛擾恐終不克。鄧以讚回答道：「人心譬如天，常要見他，只是有些浮雲遮住了。」這就必要應用「調息法」，使心有所宗，神氣相守。他說：「人心從氣機出入，息調氣定，紛擾自息，然亦以漸。」⁽²¹⁸⁾依佛家的一般作法，調息與數息不同，數為有意，調為無意，委心虛無，不沈不亂。息調則心定，心愈定則息愈調；真息往來，而呼吸之機，自能奪天地之造化。

「閉關靜坐法」則是禪定心授法最基本、最常用的教學技術，顏鈞在〈七日閉關開心孔昭〉文中，詳述了應用閉關靜坐法教導學子求得豁然開朗的過程。他說：

各就榻上正坐，無縱偏倚，任我指點。收拾各人身子，……趺跏兩足，不縱伸縮，直聳肩背，不肆惰慢；重頭若尋，回光內照。如此各各自加嚴束，此之謂閉關。夫然後又從而引發內照之功，將鼻中吸收滿口陽氣，津液漱巽咽吞，直達下灌丹田。如此自竭辛力，……聽我時到各人耳邊密語安置，曰：各人此時此段精神，正叫清明在躬，形爽氣

⁽²¹⁸⁾鄧以讚：《鄧定宇先生文集》（台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存目叢書，民國86年），卷1〈靜攝說〉，頁303-304。

順，皆汝連日苦辛中得來，即是道體黜聰，脫胎換骨景象。……直猶再造此生。嗣此，左右師坐，聽受三月，口傳默受，神聰仁和，發明《大學》《中庸》，渾融心性闡關，此之謂正心、誠意、知格，轉轉乎修身齊家，曲成不遺也。故曰：三月成功，翕通心性之孔昭⁽²¹⁹⁾。

顯然，顏鈞教人係直接採用「口傳默受」的方法，藉此由內向外發明，達到「心悟」。他說閉關靜坐法，「實農（顏鈞號山農）心造歷驗，四方人豪洞自樂取者也。」⁽²²⁰⁾

「閉關靜坐」顧名思義，乃「謝絕紅塵、靜心安坐」也。它往往透過調息的工夫，使呼吸平緩和暢、思慮單純澄明，進而昇華靈魂、增長智慧。依佛家的方法，靜坐者在無所思、無所欲、無所懼的心態之下，使意識活動得以定靜澄清，從而臻於忘我與無我的超逸境界；這是佛教見正理獲明知最確實的方法。

江右王門羅洪先的修學方法，以閉關靜坐法出名，他「劈石蓮洞居之，默坐半榻間，不出戶者三年。」⁽²²¹⁾其學專守枯靜，曾至黃陂習靜，「獨留夜坐，工夫愈密。」⁽²²²⁾很多人向他學靜坐，胡直就是其中一個。特別是在羅洪先晚年，「四方及門士，相繼叩請日繁。先生教先默識，重躬行，日以精神相蒸。」初至者，令以靜坐反觀，「每日環坐，先生相對默然，時起立循闌，吟哦上下，從容指發一

⁽²¹⁹⁾顏鈞：《顏鈞集》，卷5，頁37-38。

⁽²²⁰⁾同前註，卷6〈耕樵問答〉，頁44。

⁽²²¹⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷18〈江右王門學案三〉，頁2。

⁽²²²⁾同前註，卷18〈江右王門學案三〉，頁3。

二語，聞者莫不興起。」⁽²²³⁾這種帶有宗教神秘色彩的教學方法，無疑受到佛教禪宗「不立文字」、「禪修」教法的影響，同樣強調「心印」、「默受」，藉此由內向外發明，達到「心悟」⁽²²⁴⁾。

鄒善也曾因問學於耿楚侗，楚侗不答，遂憤然道：「吾獨不能自參，而向人求乎？」於是他「反閉一室，攻苦至忘寢食」，「一旦豁然，忽若天牖洞徹天真。」⁽²²⁵⁾同樣的，鄒德溥也曾「揜關」，「覃思名理」，其閉關期間所著《易會》，「於易道多所發明」⁽²²⁶⁾。這些說明了鄒善、鄒德溥確曾實際應用「閉關靜坐」以「自學」的方法而「自得之」的經驗⁽²²⁷⁾。

聶豹不僅直接從靜中入學，還正式以「靜坐法」教學生。黃宗羲在《明儒學案》卷十七〈江右王門學案二〉說：

先生（聶豹）之學，獄中閑久靜極，忽見此心之真體，光明瑩徹，萬物皆備，乃喜曰：「此未發之中也，守是不失，天下之理，皆從此出矣。」乃出與來學立靜坐法，使之歸寂以通感，執體以應用⁽²²⁸⁾。

在聶豹看來，良知本寂，故學者求道，自內之寂然者求之，使之寂

⁽²²³⁾劉元卿：《諸儒學案》（台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存目叢書，民國 86 年），〈念菴羅先生要語〉，頁 450。

⁽²²⁴⁾參見黃文樹：《江右王門教育思想研究》，頁 146。

⁽²²⁵⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷 16〈江右王門學案一〉，頁 55-56。

⁽²²⁶⁾同前註，卷 16〈江右王門學案一〉，頁 56。

⁽²²⁷⁾參見黃文樹：《江右王門教育思想研究》，頁 146。

⁽²²⁸⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷 17〈江右王門學案二〉，頁 85。

而常定⁽²²⁹⁾。

與聶豹「相視莫逆」的劉文敏也認為，「默坐澄心，反觀內照」，是使「知慧日著」的方便法門⁽²³⁰⁾。鄧元錫也採用靜坐教學法：「每日晨起（至午餐時），令學者靜坐，收攝放心。」⁽²³¹⁾王時槐同樣受到佛教修持方法的影響，教人從靜坐中默識自心。他說：「（學者）初下手時，暫省外事，稍息塵緣，於靜坐中默識自心真面目。久之，邪障徹而靈光露。」⁽²³²⁾

長期杜門、匿跡韜光、研幾極深的萬廷言，自敘為學歷程時說：

弱冠即知收拾此心，甚苦思難強息，一意靜坐，稍覺此中恰好有個自歇處。及長，益復杜門，靜攝默識自心，久之，一種浮妄熱鬧習心，忽爾銷落，覺此中有個正思。……洞徹淵澄，廓然邊際。……漸覺氣靜神怡，耳目各歸其所，頗有天清地寧沖然太和氣象，化化生生，機皆在我⁽²³³⁾。

足見他是深有禪坐體悟的⁽²³⁴⁾。

鄒守益的弟子劉龍山，與羅洪先為友，他嘗偕羅洪先赴天池會浙中王門王畿「密證默對」，共五旬日而後返。劉龍山認為，「學非靜久不入，而功不專則不成也。」乃閉關三年，塊坐者六、七踰月。「久之，本體洞徹，直悟人生以上之境，自虛自靈自寂自感，戒慎

⁽²²⁹⁾參見黃文樹：《江右王門教育思想研究》，頁 146-147。

⁽²³⁰⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷 19〈江右王門學案四〉，頁 37。

⁽²³¹⁾同前註，卷 24〈江右王門學案九〉，頁 44。

⁽²³²⁾王時槐：《塘南王先生友慶堂合稿》，卷 1〈答周守甫〉，頁 163。

⁽²³³⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷 21〈江右王門學案六〉，頁 92-93。

⁽²³⁴⁾參見黃文樹：《江右王門教育思想研究》，頁 147-148。

恐懼，不得一毫人爲參涉。」友人說他在閉關靜坐期間，「憑几寂照，至忘寢食」，其結果是：「寒暑記錄中多自得語，謂學問要自立根基精神。」⁽²³⁵⁾

「暇則以樹人善俗爲己任」的胡直，隆慶年間，四方來學者益眾，他「與友人相期習靜山中，作〈閉關錄〉以自警。」略曰：

近壯聞學，今踰艾矣。生平忿慾矜名諸病，今反觀，尚未瘳。所以然者，猶是依違在形骸上取滋味，而不信有不依形之天味也；向世界上爭勝負，而不信有不著世之天勝也。自今決志濯江漢，暴秋陽，無暫頃不與天游，庶幾實見性命，可以全歸⁽²³⁶⁾。

由是，胡直概以如此教法授予來學⁽²³⁷⁾。

王門弟子喜用閉關靜坐法「教」與「學」，其實也是陽明學派的宗風作用。王陽明本人就是這種教學法的實踐者。正德五年(1510)，陽明在辰州、常州「與諸生靜坐僧寺，使自悟性體。」⁽²³⁸⁾正德八年(1513)，陽明又在滁陽教人靜坐入道，以「默坐澄心爲學的」⁽²³⁹⁾，當時學生問道：「靜坐中思慮紛雜，不能強禁絕。」陽明答：

紛雜思慮，亦強禁絕不得；只就思慮萌動處省察克治，到天理精明後，有個物各付物的意思，自然精專無紛雜之念；《大

⁽²³⁵⁾釋笑峰：《青原志略》，卷3〈傳心堂約述〉，頁559。

⁽²³⁶⁾耿定向：《耿天臺先生文集》(台北：文海出版社，民國59年)，卷12〈胡公墓志銘〉，頁1234。

⁽²³⁷⁾參見黃文樹：《江右王門教育思想研究》，頁148。

⁽²³⁸⁾王守仁：《王陽明全集》，卷33〈年譜一〉，頁1230。

⁽²³⁹⁾黃宗羲：《明儒學案》，卷17〈江右王門學案二〉，頁86。

學》所謂：「知止而後有定也」⁽²⁴⁰⁾。

顯然，「閉關靜坐」是王門的重要教學法⁽²⁴¹⁾。

基本上，「口傳心授法」、「調息法」及「閉關靜坐法」等，都是「禪定心授」的應用，都是佛教直接用於修心識、開發大腦智慧的「修習止觀」之法。這種強調「心授」、「悟知」的禪修原理，已得到現代醫學研究的支持。據孫安迪〈禪修的現代醫學觀初探——氣場、陰離子和禪修〉的報告指出：

禪修的過程除了輕鬆、清靜、自在、數息、守竅、觀想外，一定要配合腹式呼吸來導引能量、活絡經絡，最後激盪腦部，開發人體潛能，這是「人體科學」的極致。筆者禪修練氣四年有餘，除主觀上有多項感應外，尚以生物能穴診儀(VGH-82A)測試全身能量，前後共十次，期間四年十個月，可以看到生物能量增強很多，並較為均衡⁽²⁴²⁾。

孫氏發現，當人的意識場能夠恢復純態時，「中脈」就會出現「自性」、「明點」，這時就有很高的智能；例如靈感、直覺、悟性等。以目前的科學方法還不可能測量「明點」，但從「中脈」與「明點」來研究人的智能、開發人的智能，去認識自己的本性是重要的途徑。也就是說，「中脈」通了，「明點」自明；就以內慧認識自性，由外智認

⁽²⁴⁰⁾王守仁：《王陽明全集》，卷33〈年譜一〉，頁1237。

⁽²⁴¹⁾參見黃文樹：《江右王門教育思想研究》，頁149。

⁽²⁴²⁾孫安迪：〈禪修的現代醫學觀初探——氣場、陰離子和禪修〉，載鄭志明主編：《兩岸當代禪學論文集》(嘉義：南華大學宗教文化研究中心，民國89年)，頁98。

識宇宙⁽²⁴³⁾。

四、評論

王門弟子活躍於明代中後期，流傳逾百年。他們長期參究佛學，沉浸佛乘，故思想、作風富瞻禪佛色彩。所謂「含其英，咀其華，自然得他好處」，他們吸收佛教「人皆有佛性」及「自性清淨」理論，衍生「復明本心」的人生修養觀；效法僧眾「佛化農工」的精神，實踐化及平民的社會教育事業；認同佛教義理，採取佛教思想作為講學內容之一；採納佛教「直指人心」的教法，建立「自證自悟」的教學原則；融入佛教禪修及心印的模式，應用「禪定心授」的教學方式。可以說，王門弟子是晚明士大夫受到佛教影響最深的一群，王門學風正是佛學禪趣在晚明的體現。

人生價值，可依內在與外在、工具性與非工具性、實利與非實利，或普遍與特殊等不同價值類型區分。基本上，王門弟子的價值論，強調復明本心，追求人生真樂，這是傾向內在性、非工具性、非實利性及普遍性的價值觀。他們重視「自我成德」，認為人生修養或教育活動不是為了外在因素或價值才實行的，而是「自為目的」。

王門弟子秉持「本心悅樂」、「自心妙用」等觀念，肯定人本身是道德感的自然源頭，「吾心本體」，即「良知」，默朕淵浩、湛然澄明，教育的旨趣，乃在「識本心」、「反身內照，直求其本」。世人多為外在的名利、壽夭、榮辱、毀譽所牽累，憧憧而慮，忽忽而恐，戚戚而憂，人本心的真誠、活潑、惻怛，漸次汨沒，不得自由，無以悅樂。為此，王門弟子得自佛教思想的啟發，揭櫫、闡說人心的

⁽²⁴³⁾參見黃文樹：《江右王門教育思想研究》，頁 150。

「本來面目」，教導人們從「萬欲騰沸」、「昏慊迷妄」之中，不著、不染於物，復還靈明、灑樂之本體，達到「塵念既息而神理自彰，天德出寧而造作俱廢」，過那真正悅樂的人生。這是極為珍貴的人生價值觀。

此外，教學活動是師生交互影響的歷程，王門弟子融入佛教禪修及心印的模式，靈活運用了「禪定心授」的教學方法。他們往往採取淺近的方法，隨機轉授，隨事舉示，故能中人心髓。換言之，他們從佛教禪修與心印的模式得到啟發，注重師生間互相意會，「以心印心」的教法，這對於教育程度不高的市井農工來說，比起照本宣科地講述深奧經典的作法，實在是最直截簡易的教學方式。

再者，誠如錢穆所指出的，包括王門弟子在內的「宋明理學」的一個特點是：「他們主張把一切塵世習染從內心深處洗滌淨盡」之後，「還要有一個天理炯然」。在錢氏看來，這是宋明儒既不同於先秦儒，又不同於佛家的「獨特境界」。蓋「禪宗以洗滌淨盡為究竟」，而「先秦儒沒有像宋明儒一般內心洗滌的工夫」⁽²⁴⁴⁾。

錢氏分析道：

（宋明儒）內心洗滌之淵源，則實自禪宗來，先秦儒固絕無此意境。禪宗教人重在不染不著，但人心卻偏要依靠、黏著。在此用工夫，須把己心逐漸收斂，逐漸凝聚，使其只依靠黏著在一點上，不走作，不散慢。久而久之，只要此一點依靠黏著，忽爾灑脫，則此心便落入空蕩蕩底境

⁽²⁴⁴⁾錢穆：《中國學術思想史論叢》（七）（台北：東大圖書公司，民國 75 年），頁 280-281。

界，便可面對無著真相矣⁽²⁴⁵⁾。

「內心不染不著」，此即佛家禪宗之人生終極工夫與最後歸宿。而宋明儒則認為，「人欲洗滌後尚須有天理存在」，陽明學派之「致良知」便是這種工夫論。

對此，錢穆進一步借用西方之心理分析論解說如下：

據近代西方精神分析學者之意見，人生日常活動，多數受下意識或稱潛意識之支配，……細微難見。若遇某種事，此種下意識壓抑過甚，或劇烈震動，則不免要衝決橫潰，引起人格分裂等種種變態的精神病。……緣日常人生雖外面見其為統一之人格，然一究其內裏，則殊不盡然。在彼心底深處，依然有種種潛意識存在，或蠢蠢思動，乘機竊發。或改頭換面，偷關漏稅。……宋明儒之心理洗滌，……用靜坐來自我治療，待其人一入靜境，則其日常內心種種隱藏黑暗污穢不可對人的下意識，自然逐漸曝露，自可解消融釋。……此心之直直落落，只是一個心，宋明儒則稱此為道心，又稱此為天理。所謂天理渾然，正是說他人格之完整⁽²⁴⁶⁾。

此處「解消融釋」、「渾然天理」，即王門弟子之「復明本心」，追求一「成德立仁」的人格。

還有，王門弟子繼承、發揚陽明良知教以及佛教「本性清淨」、「人皆有佛性」等理論，「肯定人的內在心性是道德的根源或原動力

⁽²⁴⁵⁾同前註，頁 282。

⁽²⁴⁶⁾同前註，頁 284-285。

的所在」，建立了「道德主體性」，即一個人追求道德是基於他的本性、本心；「良知良能永遠不被消滅，它永遠鼓舞人的道德發展，使人不必憑藉外來的力量，而能反求諸己。」⁽²⁴⁷⁾故他們主張直接擴充仁義禮智的本心善性；「致良知」之道，乃向內反觀識察而涵養，簡易而樂觀。

王開府從現代心理學的角度，提出陽明學派思想在道德教育上的價值。他指出：現代行為主義心理學，只管人的「行為矯正」，而不追究人的心靈世界，所以在德育上只重視改變人的外顯行為，尚「不能使人有發自內心的深切覺悟」；而心理分析學派雖然注意人的深層心理現象，但祇觀察「病態的心理」，卻忽略了美善的本性，對人缺乏積極的鼓舞。而陽明學派則「肯定人心靈之美善本質，正面開發人性，成就道德行為，其道德修養工夫積極而親切」，「易知易行」⁽²⁴⁸⁾。德性修養既簡易又樂觀，人皆可為堯舜，只怕人不肯順從本心本性發展，而執意於外在的利誘物欲。

不過，王門弟子中間確實有極少數人行為太過張狂，落入清初大儒所批判的「狂禪」、「蔑棄禮儀」之弊。一些王門弟子如顏鈞、何心隱、李贄、鄧豁渠、周汝登等人同佛家合流的跡象至為彰顯，造成他們的儒學思想產生「質變」。依釋家的觀點而言，明末禪學走向「狂禪」（李贄的禪法），是因「現成良知說」（王畿的思想）的混入，致使晚明禪學從「看話禪」轉向「口頭禪」⁽²⁴⁹⁾。依儒家的觀點

⁽²⁴⁷⁾王開府：〈宋明儒學的基本關懷及其再發展〉，《國文學報》第 17 期（民國 77 年），頁 148。

⁽²⁴⁸⁾同前註，頁 149。

⁽²⁴⁹⁾參見邱敏捷：《參禪念佛——晚明袁宏道的佛教思想》（台北：商鼎文化出

而言，王門弟子對陽明的「良知之教」未能把握得體，徒以虛明靈決為心體之悟，遂與釋氏之空性接榫，以致他們敢於「掀翻天地」，「遂復非名教之所能羈絡」⁽²⁵⁰⁾。

本來王門弟子由講堂傳授轉向日常生活上的隨機指點，使學問與生活打成一片，這原是知行並重的良知教學方法，教人擺脫習氣、造作，當下現證良知心體，培養一種襟懷灑脫、輕鬆自在的人生⁽²⁵¹⁾。這從教育學角度看，完全正確，但問題在於他們有若干人把「現成良知」講到極盡處，「側重了現在心而忽略了文化心」⁽²⁵²⁾。以為不需「工夫」便可直透「本體」，難免使人步入「脫灑不修」，甚至「恣肆放縱」的陷阱之中。當時一些「浮誕不逞」之輩，即多自稱是王畿的門下⁽²⁵³⁾。造成這種問題，王門弟子本身似乎也要負一半的責任。也就是說王畿、李贄、周登汝講「現成良知」說時，不能只作為一種教法，因那是經過「致良知」、「為善去惡」後所達到的「究竟處」⁽²⁵⁴⁾。

其次，王門弟子的學說，將人「本來之善性」或是「靈明無妄之初心」的自然發展視為人生的綱領，認定「本來面目」或「自然」足以提供人的發展之法則和目的。這個觀點固可提醒吾人確立生命旨趣時，須重視人之天賦德性、資質，但卻容易使人不能積極開發

版社，民國 82 年），頁 38。

⁽²⁵⁰⁾ 黃宗羲：《明儒學案》，卷 32〈泰州學案序〉，頁 62。

⁽²⁵¹⁾ 參見陳劍煌：〈陽明後學所產生之諸問題〉，《明清史集刊》第五卷（2001 年），頁 167。

⁽²⁵²⁾ 錢穆：《中國學術思想史論叢》（七），頁 160。

⁽²⁵³⁾ 張廷玉：《明史》，卷 283〈王畿傳〉，頁 7-8。

⁽²⁵⁴⁾ 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》（台北：學生書局，民國 73 年），頁 273。

各項潛能，落入「放任之自由」的窠臼；同時不免使人忽略社會文化價值，漠視人類歷史累積之經驗。

再次，與上項缺失相應而生的另一缺憾是：王門弟子在修學的原則上，強調良知心之「自證自悟」、「自內發動」與「無假外求」，故輕視感官經驗提供之材料，同屬偏頗。近世教育學已證實感官經驗乃知識之泉源；完整之教學應兼顧推理與觀察，使理智活動與身體活動，相互銜接。

總之，王門弟子得到佛教的啟發，揭櫫追求人生真樂的價值、提倡禪定心授的教學方法、重視內心洗滌與天理朗現、強調德性修養簡易而樂觀，這些都是彌足珍貴的。惟他們若干人漠視修養工夫、過度信重「本性之自然發展」而掉入「放任」之陷阱，以及太強調「自證自悟」而輕忽外在條件力量，這些都是不完善的。再開展陽明學說時，有必要去面對、正視、解決這些不能規避的問題；現代的儒者宜採更開放的心靈，汲取現代進步思想的長處，取精用宏，使陽明學再出發。

參 考 資 料

（說明：分「陽明學派原典部分」、「史料部分」、「專書部分」及「期刊論文部分」，各部分依作者姓名筆畫由少至多順序排列，出版年依各書版權頁所註民國年或西元年為準。）

一、陽明學派原典部分：

王守仁：《王陽明全集》。上海：古籍出版社，1992 年。

王 艮：《王心齋全集》。台北：廣文書局，民國 68 年。

- 王時槐：《吉安府志》。北京：中國書店，稀見中國地方志匯刊，1992年。
- 王時槐：《塘南王先生友慶堂合稿》。台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存目叢書，民國86年。
- 王棟：《王一庵先生遺集》。台北：國立中央圖書館館藏微捲。
- 王畿：《王龍溪全集》。台北：華文書局，民國59年。
- 王襜：《王東崖先生遺集》。新竹：國立清華大學人文圖書館館藏微捲。
- 何心隱：《何心隱集》。北京：中華書局，1959年。
- 李贄：《焚書》。台北：漢京文化公司，民國73年。
- 李贄：《續焚書》。台北：漢京文化公司，民國73年。
- 李贄：《藏書》。台北：學生書局，民國63年。
- 周汝登：《東越證學錄》。台北：文海出版社，民國59年。
- 查鐸：《毅齋經說》。台北：新文豐出版社，叢書集成新編第22冊，民國60年。
- 胡直：《衡廬精舍藏稿、續稿》。台北：商務印書館，四庫全書本，民國72年。
- 耿定向：《耿天臺先生文集》。台北：文海出版社，民國59年。
- 孫應奎：《燕詒錄》。台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存目叢書，民國86年。
- 孫應鰲：《孫應鰲文集》。貴州：黔東南州志辦公室，1990年。
- 陶望齡：《歇庵集》。台北：偉文圖書公司，民國65年。
- 張元汴：《張陽和先生不二齋文選》。台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存目叢書，民國86年。
- 焦竑：《澹園集》。台北：偉文圖書公司，民國66年。

- 焦竑：《玉堂叢語》。北京：中華書局，1982年。
- 焦竑：《焦氏筆乘》（正續集）。台北：廣文書局，民國57年。
- 焦竑：《國朝獻徵錄》。台北：學生書局，民國54年。
- 黃綰：《明道編》。北京：中華書局，1959年。
- 鄒元標：《願學集》。台北：商務印書館，四庫全書本，民國72年。
- 鄒德涵：《鄒聚所先生文集》。台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存目叢書，民國86年。
- 鄒德涵：《鄒聚所先生語錄》。台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存目叢書，民國86年。
- 劉元卿：《諸儒學案》。台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存目叢書，民國86年。
- 歐陽德：《歐陽南野先生文集》。台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存目叢書，民國86年。
- 鄧元錫：《潛學編》。台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存目叢書，民國86年。
- 鄧以讚：《鄧定宇先生文集》。台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存目叢書，民國86年。
- 蕭良幹：《拙齋學測》。台北：新文豐出版社，叢書集成新編第23冊，民國60年。
- 顏鈞：《顏鈞集》。黃宜民點校，北京：中國社會科學出版社，1996年。
- 羅汝芳：《盱壇直詮》。台北：廣文書局，民國49年。
- 羅洪先：《念菴文集》。台北：商務印書館，四庫全書本，民國72年。

年。

二、史料部分：

- 朱熹（宋）：《四書章句集注》。北京：中華書局，1983年。
- 沈德符（明）：《萬曆野獲編》。北京：中華書局，1959年。
- 周右修（清）：《東臺縣志》。台北：成文出版社，中國方志叢書第27號，民國59年。
- 張廷玉（清）：《明史》。台北：中華書局，民國60年。
- 黃宗羲（清）：《明儒學案》。台北：河洛圖書公司，民國63年。
- 彭際清（清）：《居士傳》。台北：中國佛教會，續藏經第149冊，民國56年。
- 道原（宋）：《景德傳燈錄》。台北：新文豐出版社，大藏經第51冊，民國87年。
- 趙之謙（清）：《（光緒）江西通志》。台北：華文書局，民國57年。
- 慧能（唐）：《六祖壇經》。台北：慧炬出版社，民國74年。
- 釋笑峰（清）：《青原志略》。台南：莊嚴文化事業公司，四庫全書存目叢書，民國86年。
- 顧炎武（清）：《日知錄》。（周蘇平點注）蘭州：甘肅民族出版社，1997年。
- 顧憲成（明）：《小心齋劄記》。台北：廣文書局，民國64年。

三、專書部分

- 牟宗三（民73）：《從陸象山到劉蕺山》。台北：學生書局。
- 邱敏捷（民82）：《參禪與念佛——晚明袁宏道的佛教思想》。台

北：商鼎文化出版社。

- 胡適（民64）：《神會和尚遺集》。台北：正中書局。
- 容肇祖（民82）：《中國歷代思想史》（明代卷）。台北：文津出版社。
- 孫安迪（民89）：〈禪修的現代醫學觀初探——氣場、陰離子、和禪修〉。收入於鄭志明主編《兩岸當代禪學論文集》（嘉義：南華大學宗教文化研究中心，民國89年），頁97-134。
- 陳援庵（民76）：《明季滇黔佛教考》。台北：彙文堂。
- 黃文樹（民88）：《泰州學派教育學說》。高雄：復文出版社。
- 黃文樹（民89）：《江右王門教育思想研究》。行政院國科會補助專題研究計畫成果報告。
- 新文豐出版公司（民72）編：《大正藏》。
- 新文豐出版公司（民72）編：《續藏經》。
- 錢穆（民75）：《中國學術思想史論叢》（七）。台北：東大圖書公司。
- 釋印順（民81）：《佛法概論》。台北：正聞出版社。
- 釋印順（民81）：《佛教史地考論》。台北：正聞出版社。

四、期刊論文部份：

- 王開府（民77）：〈宋明儒學的基本關懷及其再開展〉。載《國文學報》第17期，頁143-152。
- 陳劍煌（2001）：〈陽明後學所產生之諸問題〉。載《明清史集刊》第5卷，頁161-200。