唐君毅「性情形上學」的儒佛詮釋

蕭愛蓉*

摘要：

唐君毅於《生命存在與心靈境界》提出「性情形上學」，並說：「則吾人之所論，一切始於性情，終於性情。然始終之間，則可以一切形上學之思想，為開展照明此全幅性情，而成此性情之流行之用」，說明吾人能藉由心靈感通而呈現至善性情，開展天德流行之境地。而性情形上學多有融通儒佛哲思之處，唐氏主張「孔孟之教原是性情之教」，而儒佛皆有豁顯神聖心體、體證性情形上學的方法。他也指出佛教自生命的苦痛煩惱而起慈心悲願，從而成就普度眾生的大願大行，此是佛教呈顯至善性情之特點。此外，他把握「神聖心體」而論，自「真實肯定」、「超越的信心」闡釋吾人如何憑藉心靈感通開顯心體，乃至於好善惡惡、破執去妄，體現性情的超越意義。由此亦能察見「性情形上學」乃是統合哲學、道德與宗教之意涵，並進一步肯定在性情之流行中為一切哲學之歸止，能作為一切哲學之相通處；而此「相通處」亦是融通儒佛之處。本文也採取儒佛對比的方式，談論唐君毅比較儒家聖人之情與佛教普度眾生之悲願，由此析論儒佛呈現性情的特出處，並說明神聖心體「當下生活的理性化、性情化」的意蘊，從中揭顯「性情形上學」儒佛哲思的內涵與特點。

關鍵詞：唐君毅、性情形上學、儒佛思想、神聖心體

---

* 高雄大學通識教育中心兼任助理教授

Tang Junyi's Interpretation of " Metaphysics of human nature and sensibility "between Confucian and Buddhism

Hsiao, Ai-jung*

ABSTRACT:

In "Existence of Life and Spiritual Realm", Tang Junyi proposed " Metaphysics of human nature and sensibility", he said: "My theory starts with human emotion and ends with human emotion. My metaphysics is to illustrate human emotion." It fully represents his moral and religious emotion explained by his moral practice, and he used many Confucian and Buddhist thoughts. Tang Junyi advocated "Confucianism is the teaching of emotion." Confucianism and Buddhism both have the method to practice the sacred mind and metaphysics of human nature and sensibility. He also identified with Buddhism' s mercy and compassion from the pain, suffering of life, and swore to save all living beings. This is the characteristic of Buddhist temperament.

Tang Junyi also discussed how to contemplate inner mind and outside world from Confucianism and Buddhism's perspectives; how to practice the sacred mind, and transform our affliction into calmness and spread to outside world and others. Tang Junyi interpreted from "true affirmation" and "transcendence of confidence", and he thought we can be inspired by this. It originally comes from human nature and emotion. "Metaphysics of human nature and sensibility" is the meaning that combines philosophy, morality and

* Adjunct assistant professor, National University of Kaosiung General Education Center.

religion. Furthermore, Tang Junyi thought it is not only the common ground of all philosophy, also the combination of Confucianism and Buddhism. Similar to Tang Junyi, this study compares Confucianism's human sensation, and Buddism's compassion to reach out to offer a pathway to all human beings, and discusses the similarities and differences between them. It presents the meanings and characteristics Tang Junyi discovered in"Metaphysics of human nature and sensibility. "

Keywords: Tang Junyi, human nature and sensibility, Confucian and Buddhist thought, sacred mind

一、前言

唐君毅於《生命存在與心靈境界》說：「九境最後根源之在吾人當下生活之理性化、性情化中，所昭露之神聖心體」[1]，而心靈感通是心體「理性化、性情化」的活動，亦是性情形而上的表現。目前關於「性情形上學」的論文，有葉海煙〈唐君毅的道德之學與生命之學〉，該文關注唐君毅對「道德情感」的論述，並從「性情形上學」談論「感通之道」蘊含的倫理意涵。[2]段吉福、陳振崑〈唐君毅的性情形上學探析〉，該文指出性情形上學以良知人心之感通為基礎，談論「好善惡惡、憤悱向上」之流露，此中論述涉及唐君毅對儒家性情論的理解，也指出「性情形上學」開啟一條結合宗教信仰、哲學理念與道德實踐的安身立命之道。[3]又如李瑋皓將「性情心開出心靈九境」做為唐君毅哲學一大特色，[4]高柏園也認為唐君毅從「吾人之性情即天之所命」，從而論精神之絕對自我之所在，由此做為通貫一切哲學、融通儒佛的共同基礎。[5]這些研究均說明唐君毅性情論的特點及其對道德與宗教情感的重視，然而其中的儒佛哲思仍有待探究。

唐君毅在《生命存在與心靈境界》把握「神聖心體」談論性情的開

---

[1] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・上冊》，臺北：臺灣學生書局有限公司，1977年，頁44。

[2] 葉海煙：〈唐君毅的道德之學與生命之學〉，《揭諦》第33期，嘉義：南華大學哲學與生命教育學系，2017年7月，頁195-218。

[3] 參見段吉福、陳振崑：〈唐君毅的性情形上學探析〉，《西南民族大學學報（人文社會科學版）》，四川：西南民族大學，2008年第5期，頁63-70。

[4] 參見李瑋皓：〈牟宗三與唐君毅「儒家形上學」詮釋視域較析〉，《哲學與文化》第47卷第10期，臺北：哲學與文化月刊雜誌社，2020年10月，頁113-128。

[5] 參見高柏園：〈論唐君毅對儒佛的貫通之道〉，《哲學與文化》第40卷第8期，臺北：哲學與文化月刊雜誌社，2013年8月，頁10。

顯，指出吾人能秉持心體而心靈感通，乃至於好善惡惡、破執去妄，揭顯「性情形上學」的超越意義：

> 故人須自覺此信仰之根，在此人之性情行事，而此信心亦所以助成此行事，而不與此性情相離，以恒內在於此性情。一切形上學之思維之助成此信心，而內在於信心之建立歷程之中，亦須內在於一充塞宇宙之性情。則吾人之所論，一切始於性情，終於性情。然始終之間，則可以一切形上學之思想，為開展照明此全幅性情，而成此性情之流行之用。此形上學即哲學之歸止。故一切哲學亦皆攝在此性情之流行中，而吾亦不以為世間之一切哲學，有必不可相通之處。[6]

據此可知，「性情形上學」乃是統合哲學、道德與宗教之意涵，而整體心靈感通開闢的境界即是性情流行，其「相通處」亦是融通儒佛之處。唐君毅雖肯定佛教普度眾生的慈悲願行，但也認為儒者亦可把握心體而開展出不遜於佛教的宗教精神，此亦是性情形上學的重要內涵。因此本文從唐君毅的儒佛運用為入路，探究「性情形上學」的詮釋要義。

二、「性情形上學」的道德與宗教意涵

唐君毅的性情論述蘊含濃厚的宗教性，黃冠閔指出唐氏所論的性情之教是融合佛教與儒學的宗教，而又在此中強調「道德」。再者，性情被賦予宗教意義，因此性情之教將神、佛融合在信仰之中，而性情又落實在生活的合理化，注重在生活之中開顯神聖心體。在這意義之下，可以

---

[6] 唐君毅：〈後序〉，《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 1185。

說性情之教是無極而太極的宗教型態。[7]而性情也與吾人如何安身立命、群體互動等議題息息相關，向來為儒佛二家所關切。佛教主張修持不離人間場域，即使眾生充滿煩惱苦痛，也肯認世人能把握當下以求超越。此外，性情的論述含括「破執去妄」、「轉染成淨」等議題，涉及「普度眾生」的群體關懷。可見「性情」確實牽動整個中國哲學，更是儒佛共識，余治平嘗言：「與其說儒學哲學是道德哲學，還不如說儒學哲學是性情哲學，有性情才能有儒學宗教性的一切。」[8]此語可說明唐君毅何以注重性情與宗教，因為心靈感通是呈現至善性情、轉化諸多不善的歷程，具有超越意義，是以葉海煙指出：「唐先生關於『道德情感』的論述其實始終與此超主客、超物我以至於超乎一切對立、阻礙、隔閡以及諸多矛盾與疏離的主體意向相互呼應。」[9]李瑞全亦言唐君毅的生命哲學是「心性情一體之形上學」，「性情是心靈的體與用」[10]。就唐君毅的論述而言，他將「道德理性」作為性情表現的準則，而道德理性與性情均以神聖心體為根源，構成「心性情一體之形上學」。再者，他論性情的形而上意義時，也認為成聖之心與佛心佛性俱可合稱為神聖心體，[11]所以神聖心體

---

[7] 參見黃冠閔：〈唐君毅的境界感通論——一個場所論的探索〉，《感通與迴盪：唐君毅哲學論探》，新北：聯經出版社，2018 年，頁 129-139。另外，黃冠閔從「心靈感通」論唐君毅「性情之教」的闡釋，並從唐氏對「仁」的詮釋分析感通的三種模式「自我關係」、「人我關係」、「天人關係」，考察從思想到倫理行動、義理到工夫的具體化過程。（參見黃冠閔：〈仁道詮釋：感通論與德性工夫〉，《感通與迴盪：唐君毅哲學論探》，頁 171-206）此篇除了涉及「性情之教」，也從中揭顯心靈感通呈現的宗教性，有助於吾人理解「性情形上學」。

[8] 余治平：〈儒學之性情形而上學〉，頁 6。

[9] 葉海煙：〈唐君毅的道德之學與生命之學〉，頁 203。

[10] 李瑞全：〈唐君毅先生之生命哲學：心靈與境界一體論〉，《鵝湖學誌》第 40 期，臺北：鵝湖月刊社，2008 年 6 月，頁 47。

[11] 參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 1180。又，關於神聖心體的

是「本心、本性、本情」之所在：

> 由上所說，則生命之存在，自當有其超越的形上根源，亦依此根源之有而有。但由其破空無無，所更成之有，則為其自身之所有。此破空無無，能使有更成為有，乃一理、一道。唯依此理、此道，一生命存在，乃得由其根源而創生，以自有其所成之有，亦自有其生命之理之道，以為其性。而此理此道之意義，即更重要於此根源之為形上存在、及生命存在之為存在。一切生命存在，即當說直接依此理此道而生。此形上根源在中國儒家名之為天，而此理為天理，此道為天道。吾人之生命存在之具此理此道為性，為天性，亦人性。[12]

此語能夠說明神聖心體與生命存在的形上義：一是生命存在蘊含超越的形上根源——神聖心體，具有創生意義，所以能相續成就自我與其他生命存在。二是生命存在持心體「破空無無」，不見得要假藉外力。三是指出性情的流露是開顯心體，也是體現天道、天理。可見，生命存在本身就兼具道德與宗教意涵，吾人的生命與心靈不只是亟待解脫的桎梏，若能確實體認生命本質，由此產生「真實肯定」，便能在天道通貫性命的感通歷程之中提升心靈境界。

又從生命存在而言，唐君毅在〈後序〉論著作的思想形成之歷程時，起先便以〈人類世界毀滅之可能之認識〉論起。他指出，正是因為現實

主體意義，唐君毅解釋：「此主體，專自其為一心靈言，吾人或稱之一生的靈覺或自覺的心靈，乃具能生之性，而能盡之、能知命而立之，以成就吾人之生命存在者。自此心之盡性立命，可使人至聖境神境說，吾人又名此心靈之自體為神聖心體，而加以論述。」（唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 997。）

[12] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 871。

世界與人類有毀滅的可能，所以吾人一方面要有「宗教之大信」，另一面則求「生命存在之相續」：

> 然人除以此宗教性之大信，而不畏死亡毀滅，以不畏自命之外，仍更當求此人類生命存在之相續。此是依於人在以此現存之人類生命為所對境之時，人依其與此人類生命存在之感通之仁，即當直接生起一求其相續之心，而亦當依智以求其相續之道，依勇，以行此道；而後其仁智勇，乃不止於成宗教上之大信，亦成一對此人類相續之可能之一大信；更依此大信以自命，以立人道於天地間，而盡其仁智勇之性，而即以見天命之所在也。[13]

依此語而論，吾人能夠憑藉心靈感通以追求自身乃至於整體生命存在之相續，而此歷程呈現「仁、智、勇」之德性，體見天命之所在，此是「盡性立命」的道德實踐，同時突顯此求相續之心既有宗教的大信與大慈，又切合唐氏「存此宗教信仰與形上學於陰，而以當下生活之盡性立命為陽」[14]的主張。唐君毅續言，吾人能相信無窮之理想能在無窮之歷程中實現，此是吾人當下之信心，更是超越於現有知識與現有行為的「超越的信心」，也是「宗教之大信」。而此信心能夠由人之天生的性情自然地具有，不待任何哲學思維以幫助；縱使人不能自然地具有，也可由哲學思維而開啟。[15]再者，唐君毅又稱「超越的信心」為「儒者之大信」，他說：「此一大信，乃初純依人之自思其天人、性情之際之事，更不出其位而立。」[16]所以「大信」是心靈向上感通天道、向內感通心體，以及向外感

---

[13] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 1133。

[14] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 1113。

[15] 參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 1170-1171。

[16] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 1174。

通外境而生發。唐君毅認為中國傳統思想有兩類宗教型態，一是遍觀一切生命存在之因緣和合而起大悲願行，且在遍觀之中把握空性、體證佛心佛性，此為佛教思想。二是直下肯定生命存在有好善惡惡之情、如理而行之源，並在此歷程中豁顯神聖心體，此為依循儒家思想所開啟的宗教類型，[17]這也是儒佛開顯性情形上義的型態，唐君毅認為兩者可相輔相成。他取佛教為輔，說明生命存在的普遍性與相續性，避免吾人視生命存在為斷滅見，並以儒家哲理為主軸，在肯定當前生命存在與至善心性的前提之下建構性情形上學。

自比較儒佛而言，唐君毅嘗評論佛教不夠重視眾生當下的性情表現，他曾說佛教：「終未能剋就其心志行為在其修道歷程中之所有趨向，而即就此『能趨其所趨，向其所向之相續』之所以可能上，自見其性之誠是也。」[18]他認為佛教僅將眾生的行止視為生滅法，而不見「誠在其中」。[19]唐君毅又言，佛教雖主張佛性為無明所障蔽，致使眾生不能相知相親，但是佛教應當注重吾人在觀照、接觸他人與萬物之際皆有一誠之表現，否則難以起誠敬之心。[20]也因為如此，唐君毅認為佛教不若儒家能由此建立整體的社會倫理。從這個觀點看來，顯見唐君毅認為佛教無論是看待個體的心性表現，乃至於人我、心境之互動過程中，對於此中流

---

[17] 參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 1175。

[18] 唐君毅：《中國哲學原論・原性篇》，臺北：臺灣學生書局，2006 年，頁 330。

[19] 參見唐君毅：《中國哲學原論・原性篇》，頁 330-335。就這點說來，唐君毅的見解或有商榷之處。舉禪宗為例，就自身修持而言，修行者仍可從念念相續之中體見念念清淨，而此是佛性的開顯，可謂是「誠在其中」。以六祖惠能所言：「念念無滯，常見本性，真實妙用，名為功德。」（元・釋宗寶：《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第 48 冊，頁 351c）念念生滅，故於此不執著；念念清淨，故佛性在其中，誠亦在其中。

[20] 參見唐君毅：《中國哲學原論・原性篇》，頁 335。

露的性情重視不足，但這卻是儒家之長處。因此唐君毅運用《易傳》、《中庸》等說，從性情的「隱顯」表現論道德與宗教情感，正是切合「誠在相續歷程之中」的觀點而來。[21]在唐君毅看來，佛教的慈心願行是觀照眾生之苦與因緣合和後而顯發，不若儒家自始即肯認吾人之神聖心體而起表現至善性情。因此佛教之道德與宗教情感是相對於眾生與境相而開顯，儒家則是自隱於心體、顯於心靈感通之歷程而論之，此為儒佛開顯性情的特出之處。

三、從「衆生普度境」的慈悲願行談佛教的「性情形上學」

唐君毅認為佛教闡述的道德與宗教情感是其最為特出之處，[22]故將佛教代表的心靈境界稱為「我法二空境」，又稱為「眾生普度境」。而「眾生普度」之名乃是針對佛教聖者觀照生命存在的「貪、瞋、癡」起慈心願行而論，他說：「此佛家之慈心悲情，其初當亦只由徹入若干所見之特定的有情生命核心之苦痛煩惱而起」[23]。按佛教所見，由於眾生的六根與外境互動之際，不斷造作出種種煩惱、痛苦與執著，所以「貪、瞋、癡」是眾生「性情」的表現，而運用佛法空觀可以消解之。所以唐君毅認為佛教普度眾生之起始在於徹見有情生命核心的苦痛煩惱，由此起大慈、大悲、大願，更能因此而起大行，以求拔除眾生生命的執障與苦痛煩惱。[24]唐君毅肯定「感苦」能作為拔除煩惱、離苦得樂的途徑。以禪宗為

---

[21] 關於唐君毅從「理氣流行」論破除生命的執障，並以此開顯性命、性情之理，參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 1089-1092。

[22] 參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 754-755。

[23] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 754。

[24] 參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 754-755。

例，禪宗強調肯定自心佛性、當下即心即佛等等，其修持重心在於觀照生命的煩惱苦痛而破執去妄，從而開展度眾大行，這與儒者基於對生命存在的肯定而起教化事業，兩者在實踐方面可說是殊途同歸。因此佛教雖非首先從眾生的清淨心而起觀，但依循佛法空觀依然能體證性情的形上義。

那麼，眾生的心性及性情表現為何充滿「貪、瞋、癡」？唐君毅認為這是缺乏「同情共感」所致，而「緣起性空」有助於吾人了知「貪、瞋、癡」，包括所執著、煩惱的對象皆非常有、實有，從而在此觀照之下起慈心願行，此即構成佛教式「性情形上學」：

> 學佛者必直接依此悲憫之情而發心，以拔一切有情生命於其無盡之罪業與苦惱之外，而一面自度、一面度他。此度他之悲願之充極其量，即為普度一切有情生命，皆同出於其罪業與苦惱之外，使一切有情生命之罪業苦惱，歸於息滅，一切有情生命自其依無明執障而有之限制封閉中，超拔而出，使其生命擴大開通，至於無限量，以有同於佛之智慧與慈悲之心。此即為真學佛者之大悲大願之所存也。[25]

吾人若是依循佛教空觀而起觀照，則一方面徹見生命存在皆有罪業苦惱生生滅滅，但也體見一切有情生命具有破執去妄的動力；另一方面則在觀照之際同時徹見自身存在的煩惱苦痛，且能夠與眾生「同情共感」，興起度眾願行，使慈悲心能遍及一切生命存在。不過，唐君毅也指出佛教亦有另一種體證型態，即修行者雖察見一切眾生共有「貪、瞋、癡」，但只憑此觀照加深解脫自身的願欲，而非轉為普度眾生的慈心悲願，[26]致

---

[25] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 803。

[26] 參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 768。

使對「外境」、「他人」的肯認不足，這點也是唐君毅認為儒家勝於佛教之處。

綜上所述，佛教的性情形而上義表現在度眾的慈悲心行，唐君毅稱此為「佛陀之根本願欲」：

> 此大願欲，乃使有情生命自其貪瞋癡慢之污染中得清淨，自無明中得見大光明、起大智慧之願欲。此即起於對有情生命之煩惱苦痛，有真實之同情共感，又對之生起慈心、悲心，而有之慈願悲願。此即佛陀之根本願欲也。[27]

所以佛教的性情論是以緣起性空而照見煩惱苦痛，並將個體之悲憫心情提昇為對整體有情生命的同情共感，且能落實在行動之中，成就永無窮盡的度眾大行，此中也具有「求生命存在相續不斷」、「生命存在彼此感通」的目標。另一方面，唐君毅也從「不忍之心」談論佛教的宗教情感，佛教肯定眾生皆可成佛，含括飛禽走獸、魚鳥蟲類等等生命，此是佛教「同情共感」的普遍化。在唐君毅看來，眾生是否成佛不必有具體證據，唯賴此真實肯定、且能將此大悲心「相續無間」，即能體悟「眾生皆有佛性」。[28]而「不忍有情者不能成佛」之思維，能相應孟子所言「人皆有不忍人之心」[29]。據此，吾人依循佛教模式而心靈感通，仍然能開顯性情的形上義，使慈心悲願普及於一切眾生。而其從煩惱苦痛而觀照生命存在，從而轉染成淨、破執去妄的宗教哲思能提供儒者對「惡」的認識，是以佛教能作為儒者行道德實踐之輔助。

---

[27] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 766。

[28] 參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 828。

[29] 宋・朱熹：《四書章句集注》，北京：新華書店，1988 年，頁 237。

四、「天德流行境」的「性情形上學」

唐君毅主張「孔孟之教原是性情之教」[30]，重視「性情」乃是儒家傳統，並非如後世學者僅是尊性而賤情。黃冠閔指出，唐君毅從「性情感通」詮釋孟子「盡心知性知天」，並濃縮為「盡心、知性、達情」，開啟《生命存在與心靈境界》「性情形上學」的先河。這種「性情心」是出於「《孟子》、《中庸》、《易傳》統貫心性情而論。」[31]唐君毅又言：「即就我對其他人物之直接的心之感應上指證，以見此心即一性善而涵情之性情心」[32]。結合這段敘述與「心靈感通」而言，吾人在人我互動的情境之中呈現各種道德情感，這是「理性化、性情化」。而唐君毅闡釋「真實肯定」、「順成之教」，乃至於「靈覺」在整體心靈感通的作用，均是心體有承於天道而開啟的性情形上義。

（一）從「聖人永恆的悲惻」談「真實肯定」、「順成之教」

唐君毅以「佛陀之根本願欲」概括佛教度眾的道德及宗教情感，他也以「聖人永恆的悲惻」論儒者的心行：「我縱為聖人，我仍永將擔負此無理由的『良知之不顯於他人之事實』。由此而我了解聖人之有一永恒的悲惻之最深的根之所生。」[33]世上良知未能呈顯者無窮，則聖人之悲惻無止境，如同佛聖之慈悲願行亦無窮盡。不過，儒者生起「聖人永恆的悲惻」的模式有別於佛教之處，首先在於儒者對生命存在及當前世界有「真實肯定」，不同於佛教將當前生命及環境視為應解脫之處：

---

[30] 唐君毅：《中國哲學原論・原性篇》，頁 98。

[31] 參見黃冠閔：《感通與迴盪：唐君毅哲學論探》，頁 185-186。

[32] 唐君毅：《中國哲學原論・導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004 年，頁 96。

[33] 唐君毅：《中國人文精神之發展》，頁 295。

> 此儒家之思想，要在對於人當下之生命存在，與其當前所在之世界之原始的正面之價值意義，有一真實肯定，即順此真實肯定，以立教成德，而化除人之生命存在中之限制與封閉，而消除一切執障與罪惡所自起之根，亦消化人之種種煩惱苦痛之原。[34]

此「真實肯定」即是肯認吾人能憑依神聖心體以心靈感通，且在此歷程持續顯發至善性情、破執去妄，並達到感通內外，提升心靈境界的效益。此外，唐君毅也主張「世間一切生命存在，其生之所以為生，初無定執」[35]，這也不同於佛教論佛性之外又有「根本無明」之說。[36]所以「真實肯定」是從生命存在的本質而有：

> 吾意首當細認取：前所謂吾人生命之生於此世界，初為一破空而出之一赤裸裸之生命，乃表現一先天的空寂性、純潔性，而為一善之流行，為第一義。[37]

因為生命存在本就「初無定執」，所以此「善之流行」必定為第一義。由此也可以理解為何「天德流行境」又稱為「觀性命界」，因為此境界注重觀照此生命本有的空寂性、純潔性，並以此作為滌除性情之私欲的動力；

---

[34] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 836。

[35] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 840。

[36] 唐君毅論天台宗止觀修行時指出：「在圓教義，觀無明即所以顯佛性、法性。無明即煩惱生死，佛性、法性，即菩提般若亦即涅槃。故依圓教義，人當觀無明即法性，煩惱即菩提，生死即涅槃。」（唐君毅：《中國哲學原論・原道篇（三）》，臺北：臺灣學生書局，2000 年，頁 177）唐君毅認為佛教看待生命存在並非純粹自清淨佛性而說，而是同時觀照佛性與無明，尤其是無明引發「十二因緣」，是眾生輾轉輪迴的因素，那麼在佛教而言，生命起先就是有執著的，不是像他指出的「生命本無所執」。

[37] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 867。

這也是「盡性立命」的工夫，所以「天德流行境」又稱為「盡性立命境」。

唐君毅強調吾人先有此「真肯定」、「真認識」，再論「善」與「不善」，此是「由本而末」、自根本處把握生命存在的本質。[38]他指出儒家開顯性情的特出處：「然儒家於此，不重就人之執障已成處、求破之之道，而要在順此人之第一義之性，而率之盡之，以求至於其極，使執障不得生，而自然超化」，[39]這是從「真實肯定」而論性情的生發、呈現與轉化，此即「順成之教」：

> 此儒家之順成之教，在根本上只是順成人之自然生命，與連於此生命之心靈中之性情，而更率之盡之以至於其極，而成為一皆天德流行之心靈與精神生命。此順成而率性盡性之始點，則在赤子之生命心靈中自然原有之孝弟之心。[40]

「順成之教」是依循生命存在的空寂性、純潔性，不斷呈顯神聖心體的至善性情，儒者以此涵養自我，也以此指點他人。而最原始的性情即是「孝弟之心」，唐君毅認為此中蘊含的形而上意義是：「視此家庭之倫理乃自然與人文，亦自然與超自然者之交界，亦即天人之交界」[41]，所以孝弟之心即是回應天道與父母祖宗賦予的生命流行，而儒家更能由此建立社會倫理，使個體的「性情」、「情義」擴充為對整體的社會關懷，並落實在人與人的互動之間，引導人們從敬慕「孝子賢妻、忠臣烈士、一鄉之賢、千古之聖」形成的人格世界，體見人倫人德的意義與價值，[42]此即

---

[38] 參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 841。

[39] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 857。

[40] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 858。

[41] 唐君毅：《哲學概論・下冊》，臺北：臺灣學生書局，1996 年，頁 365。

[42] 參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 863。

「順成」生命存在之至善心性，從而開啟對整體生命存在與社會的教化。所以唐君毅曾提到中國哲學具有更深厚的形而上義與宗教觀：「然其另有一深厚之形上學涵義，即唯在此中，乃有我與他人之心靈之真正的結成一體，而又不失其差別，及我之心靈之兼存在於他人之心靈之內與之外。」[43]這就表示儒家可開出「仁愛」、「慈悲」與「平等」的宗教意涵，亦是「同情共感」的表現。同時也說明吾人的至善性情透過心靈感通而普遍於外，此是「人德流行」，亦即是「天德流行」。

整體說來，心靈感通即是性情形而上的表現，亦是「順成之教」。吾人在心靈感通之中表現各種德性，這是人德通於天德的生化流行，盡性立命的道德實踐。所以唐君毅嘗析論生命存在之間的心靈感通，認為彼此感通之際即同時具備「同情共感之仁，恭敬奉承之禮，平等待人我之義，清明能知之智」，而此「原始的性情之善」直接呈現神聖心體之至善，[44]這也是唐氏所云：「吾人此時雖不自覺在實踐道德，亦不覺有仁義禮智信之德呈露，實則吾人此時已表現一對宇宙本身之道德；而將我之仁義禮智信之德，在宇宙之前全幅呈露矣。」[45]此皆說明儒者本於「真實肯定」而行道德實踐及教化事業，涵養自我與指點他人在當下心靈感通之際表現良善性情，轉化諸多不善，此是順成之教，亦是落實「聖人永恆的悲惻」。

（二）從「靈覺」論「理性化，性情化」之體現

承上所述，神聖心體蘊含至善性情，且能生發「靈覺」而決定性情之發用。唐君毅說：「此生命存在之自身或本性，只是一靈覺的生，或生

---

[43] 唐君毅：《哲學概論・下冊》，頁 363。

[44] 參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 856。

[45] 唐君毅：《文化意識與道德理性》，頁 559。

的靈覺。」[46]神聖心體所發出的「靈覺」是生命存在破空而出、破執去妄與心靈持續超越的動力，唐氏以「盡性立命」作為天德流行境的實踐工夫，「靈覺」正是關鍵所在，他說：「茲當說者，則是此立命盡性之學，在根柢上唯在存此靈覺的生或生的靈覺」[47]。吾人憑依靈覺而感知天命蘊含於外境，且能依據靈覺而面對、承擔，這是知命、安命，可謂是「坤道」。而吾人若能發現天命是蘊於內在性命，體見「天人不二」，又能進一步立命、正命，這是「乾道」。[48]所以神聖心體發出「靈覺」溝通「性命」與「天命」，使兩者的互動形成「乾坤之道」。[49]吾人雖尚未能完全開顯神聖心體，但可以在盡性立命（亦即「心靈感通」）的實踐裡感受、識取「靈覺」，並由此而體證心體。在這意義之下，吾人能憑藉「靈覺」而在各種境況的感通之中有適宜的情感表現，有助於消弭心境之間的矛盾，開顯神聖心體本有的至善性情。

此外，唐君毅強調「性情化」必定蘊含「理性化」，不能單論「理性」。[50]因為「性情」、「情感」皆是神聖心體本有的內涵，而且含括在「靈覺」引導的各種表現之中。進一步說，「靈覺」能夠覺察自我、判斷外境以反映合理的情感，本身就是「性情化，理性化」的表現。以聖人的心靈感通而言，在因應各種境遇時，其「理性」必然帶有合適的情感表現，不論是「真實的肯定」、「超越的信心」，或是「聖人永恆的悲惻」，均是聖人在心靈感通之中自然生發的道德與宗教情感，聖人能藉此轉化私欲，消解煩惱苦痛，也能憑藉這樣的情感而感通、教化其他生命存在，

---

46 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 868。
47 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 834。
48 參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 880。
49 參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 881。
50 參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 991。

這是「順成之教」落實在個體生命與聯繫整體生命存在的表現。據此而言，吾人的「靈覺」源於心體，亦是「中道」之發揮，而「心靈感通」與「外境」、「心靈感通」與「天道」等等均是兩兩相對，而吾人藉由「靈覺」而調適心靈感通與外境之間可能產生的諸多矛盾，展現適宜的性情，這就是「執兩用中」、「盡性立命」的工夫，能促成「當下生活之理性化，性情化」，所以唐君毅說：「則其默而成之之盡性立命之德行生活，性情生活，亦即是言，皆此執兩用中之道之表現，亦其具體的理性、性情之表現之所在矣」[51]，而這型態也是心體發出「靈覺」以持續將天道（「乾道」）落實在生命存在（「坤道」）當下的生命與生活之中，更是將本有之至善性情自「隱」而「顯」的歷程，呈現神聖心體與整體生命存在「乾坤不二」、「隱顯一如」的活動與境界，昭示神聖心體運用「靈覺」而產生的調攝作用，也構成性情的形而上意涵。

還可注意的是，唐君毅的性情論也涉及心靈如何感通不同時空的生命存在，他指出吾人之心靈能在接觸、圍繞於外境之處有「餘情」產生，「餘此多餘之情，皆恒由行為之無可奈何處，人面對其行為與境物之外之無限而生發，亦恒順人之追念、回憶與想像所及之遙遠事物，非人之行為之所及者而生發。」[52]此餘情是吾人在具體實踐時產生的諸多情感，而此中論及的「追念、回憶與想像」之情感有助於感通前後生命存在，吾人可以藉此而感通前人之至善心性，並在這念念感通之中深化心靈境界。所以唐君毅更指出此餘情之中亦涵蓋宗教情操。[53]這說明吾人的性情表現能突破時空而彼此感通，達到「生命存在求相續」的目的，同時也是神聖心體「超理性」的面向：

---

[51] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 1042。

[52] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 993。

[53] 參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 994。

> 吾人言生活之理性化，其最高義，即在此生活中之理性，皆顯為有如此之餘情之性情，而理性即同時為表現為超理性。由此，而人之生活中之一切，皆如在此一性情之餘情之充塞洋溢之中。……而人之生活之理性化，盡性立命之道，亦至此超理性而極矣。[54]

根據這段話，更可以說「超理性」即是「超性情」;「全然理性化」即是「性情」形而上之表現。這個觀點反映在唐君毅對「三祭」的重視，他將「回憶」、「追念」視為心靈感通於其他生命存在的形式，所以他多次談論吾人透過「回憶」、「追念」而念念默運，感通先聖先賢的道德人格，使道德心靈相續不斷，甚至將此做為最高層次的宗教意識，[55]實則都是「餘情」的展現、「理性化、性情化」的表現。在唐君毅看來，吾人的心靈能夠依循理性而前後、內外而無限延伸，感通於天地萬物、聖賢豪傑之際能生發讚嘆、祈望等宗教性情操，更能由此充實內在心靈之性情，這就使「理性」表現為「超理性」，而吾人的生活中之一切也都充塞於如此的性情之中。[56]

如本節所述，依循儒家思想而對生命存在有「真實肯定」，乃至於由此開展「順成之教」，均可得見唐君毅自「性情」而闡釋心靈境界的提升與生命存在的教化、求相續的意義，成為性情形上學的內涵。再者，基於對神聖心體的肯定，至善性情的表現即是秉承天德而開展人德，並在當前的生活之中建立理想的人倫社會，這既說明「性情」對當下生命與

---

[54] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 995。

[55] 關於「回憶」、「三祭」與「心靈感通」，參見蕭愛蓉：《唐君毅儒佛思想研究——以「生命存在」與「心靈境界」為入路》，頁 221-242。關於「三祭」的宗教價值，參見唐君毅：《中國人文精神之發展》，頁 374-391。

[56] 參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 994-995。

生活的實際效益，也呈現儒家式「普度眾生」的道德與宗教情感。此外，從神聖心體與心靈九境的整體運作而言，吾人把握靈覺而在每個境遇之中表現性情，這是從神聖心體發揮「執兩用中之道」，促使整體心靈運作形成「乾坤不二」、「隱顯一如」的活動歷程，含括前後生命存在的彼此感通，此皆是「理性化，性情化」之體現。

五、從「性情形上學」論儒佛的體證與教化

綜上所述，唐君毅融攝儒佛以論性情形上學，含括「真實肯定」、「佛陀之根本願欲」、「聖人永恆的悲惻」等等，說明儒佛聖者宗教情感的體現。以宗教意識而言，唐君毅認為人在道德生活之中認為己力不足以除不善時，可依於道德心靈而祈求鬼神或天帝之相助，這是由心靈而自然生起的肯定與信仰，[57]不過，唐君毅認為吾人心性之超昇仍應以「真實肯定」為首，而宗教的信望與悲願可作為輔助；[58]既有助於吾人觀照內外，破執去惡，也避免吾人過於樂觀，忽略心靈感通歷程中產生的煩惱苦痛。從整體心靈運作而言，心靈感通依據心體而活動，也在這過程中產生罪惡、執障等等，是屬於心境之間未能充分契合所導致，[59]如此一來，吾人的心體及心靈感通本身是第一義，而罪惡、私欲等負面價值係第二義，所以「破執去惡」、「化除不善」的道德實踐是在心靈感通的歷程中而論。因此，唐君毅進一步融貫儒佛以論煩惱罪惡之轉化，誠如上文所言，佛教認為生命存在與世界皆依循緣起性空的法則而運作，而唐君毅則依據儒家學說而論生命存在的活動歷程乃是「隱而顯，更由顯而隱，由創始

---

[57] 參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 686。

[58] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 837。

[59] 參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・上冊》，頁 12。

而來，更向終成而往之歷程」[60]，這是在神聖心體的主導之下的活動。吾人若是在「隱顯、幽明、陰陽」等相續生化的活動中持續觀照，即能得見生命存在含括「無定執而自超越之原理」[61]，本身就具有超越執著、罪惡、煩惱等等負面價值的力量，所以吾人能秉持「真實肯定」而化除煩惱執障和諸多不善的情感，同時產生「超越的信心」，唐君毅認為這是儒佛分判之所在，也是儒家涵攝佛教等教說之處。就「破執去惡」、「轉化不善」的層面而言，這本是宗教家特重之處，所以唐氏認為可借重佛教學說加強對煩惱執障的認識，改善儒家側重觀照生命存在正向價值可能產生的問題。

關於這部分，吳汝鈞嘗對唐君毅「順成之教」有所評述，他認為唐氏對人的外境與體質氣質過分樂觀，而對人性與生俱來的醜惡、愚癡或無明導致的知見、行為，未有充分的留意，所以唐氏提出「順成」的觀點以疏導、消解罪性與無明。[62]在這前提之下，在唐君毅的論述裡便沒有「無明即法性」、「生死即涅槃」這種染淨和合的概念，所以吳汝鈞指出：「在這種情況，順成便不能說。你要順成什麼？你不能單單順成法性、菩提一面，因為它們分別與無明、煩惱結纏在一起的。你只能夠對法性與無明、菩提與煩惱雙方同時順成。但這是不行的，就終極義言，法性、菩提可助成人成覺成佛，但無明與煩惱則會對這個目標成為障礙。」[63]唐君毅不僅在心靈九境論將煩惱執障視為第二義，這也是他評判佛教的原則。例如，他指出天台宗雖論佛性之染淨善惡，實則染惡只能在化度的

---

[60] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 838。

[61] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 839。

[62] 參見吳汝鈞：《當代新儒學的深層反思與對話詮釋》，臺北：臺灣學生書局有限公司，2009 年，頁 123-124。

[63] 吳汝鈞：《當代新儒學的深層反思與對話詮釋》，頁 127。

層面上說，不可在「佛之心性」的層面上論染惡。即使要論「性體具染淨」，也是在「轉染成淨」處說此性體在第二義上具染淨，而非從性體的第一義上說。[64]可見他反對天台家從佛性處論「性具」，也不贊同佛教將「無明」與清淨佛性視為根本義的論述。在這思維之下，唐君毅論生命存在如何化除煩惱、執障等諸多不善，就是在第二義——心靈感通的活動而說，作為第一義的神聖心體以「靈覺」覺察心境之間產生的諸多矛盾或負面價值，同時也在感通當下覺知、判別外境，以呈現其他性情，例如「智、仁、勇」等等，如此便在「靈覺」的引導之下，達到「順成」的目的。所以，吳汝鈞認為「順成」必須完全接受孟子性善的說法，並預設人的自然生命本來就有善的趨向才能成立；但這樣的前提也無法保證人性在成長過程中能持續「順成」。[65]由此審視唐君毅的論述，他確實接受孟子學說以論生命存在的本質，但也對心靈感通歷程中可能遭致的諸多問題，或是性情蘊含的負面價值有多處討論，[66]而人若要持續「順成」，必須覺察當下心念所呈顯的道德情感，首先肯定人性不但本善，能善也能化除「不善」，但這是在心靈感通的歷程——心境互動時而說。也就是說，心靈與外境不相契應，發生煩惱、執著之際，吾人必須把握同時呈現的性情，並豁顯此善性而轉化不善。另一個方法是藉由生命存在的相互感通，亦即「師友之道」，相互提點、協助，而達到改過向善的效益。唐君毅明白儒家學說多從人性正向價值而立論，有過於樂觀的問題，所以援引佛教、基督教等教說是有其必要。在確定第一義「神聖心體」的原則之下，方能「順成」第一義而在第二義層面行教化。所以唐君毅

---

[64] 參見唐君毅：《中國哲學原論・原性篇》，頁 288-290。

[65] 參見吳汝鈞：《當代新儒學的深層反思與對話詮釋》，頁 128。

[66] 參見唐君毅：《文化意識與道德理性》，頁 515-583；唐君毅：《生命存在與心靈境界》，頁 1104-1113。

並非未能充分留意生命的負面價值，他同時也思考心靈感通必然要面對煩惱、罪惡帶來的問題，需接納佛教等宗教學說為輔助，並運用儒家學說以開展至善心性，以此達到「順成之教」的體證與教化，在這思維之下，反而突顯性情形上學援引佛教學說的必要性。

專就「普度眾生」而論，「佛陀之根本願欲」近於儒家「聖人永恆的悲惻」，因此唐君毅主張「盡性立命」的道德實踐同樣能生起大悲心，攝受佛教之義。[67]由此可見，儒家對「苦」的產生與內涵不同於佛教的觀點，自儒家行者看來，生命存在之「苦」、「執著」在於心境之間未能充分相應；所以「苦」、「執著」是存在於生命存在的活動歷程。所以儒家行者雖然觀照到生命存在皆有不盡圓滿之處，卻先行肯認其有臻於至善的根據與動力，亦能體見「一切有情物皆無不自求趣於盡性立命之境」[68]，呈現生生不息、德性相續之境界，因此順由儒家對生命存在的觀照，同樣能顯發媲美佛教的普世關懷。再者，在全然理性化的心靈境界之下，吾人必不能滿足於個體超越，更願由此進一步行教化事業，所以唐君毅說：

> 此即由其生活之全理性化，其心靈之全理性化；即同時必不能滿足於其個人生活之理性化，更必求一切生命存在之生活之皆理性化，以教化他人，而普度有情之故。故聖必求一切人皆為聖，必求一切有情皆為聖，而其教化普度之事業，乃無窮盡者。故儒有人皆可以為堯舜之義，佛有一切有情皆能成佛之義。[69]

因此儒家行者不僅求自身成聖，更能在肯定他人必可成聖之前提下，願

---

[67] 參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 923。

[68] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 926。

[69] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 966。

行教化普度事業以助他人成聖。值得注意的是，唐君毅認為這種宗教情感有取自佛教之處：「然此上所說一切有情生命，皆能化同於能自覺之人，而能盡性立命，初為佛家義，非儒家義」[70]、「今人外之有情眾生，既未能自覺求盡性立命，亦不於此中感有憾，則儒家之教，不對之而施也」[71]，所以儒家更可取佛教之說以期勉儒家行者從事化導眾生之成聖事業，這不僅是反映盡性立命境開放與尊重的態度，也是唐君毅「以佛輔儒」的論述特點。

又從「當下生活之理性化，性情化」而論，唐君毅指出，在全然理性化之下，即使人今生不能成聖，也能肯定他生必能成聖，他說：「唯依佛聖之願望無窮，事業功德應無窮，而為人所必有之一超越的信仰也。對此佛家之超越的信仰，吾亦以為其可建立，亦當建立。然其最切近之根據，唯在吾人當下之道德生活或生活理性化之本身之必求相續，而能相續。」[72]此中的理性思維表現在對生命存在本質的肯認，且在理性的思考之下，必然不能容許吾人之德性隨著此期生命結束而歸於無，這將導致道德實踐喪失與當下生命與當前世界的聯繫。因此在「理性化，性情化」的哲思之下，終能產生「求相續、能相續」的願欲，所以可參酌佛教三世之說以為輔助。不過，唐君毅認為吾人必須消極使用「來世」的概念，避免對來生有積極的想像，僅援引來世之預設破除「人之一死無復餘之斷滅見」，此即依理性而保持超越之信仰，[73]甚至由此肯認聖者的教化事業是無窮無盡，契應《易》「終於未濟」的寓意。[74]唐君毅將「終

---

[70] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 926。
[71] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 927。
[72] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 973。
[73] 參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 963-964。
[74] 參見唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 894。

於未濟」作為聖賢與宗教的共識，而在「終於未濟」之中透顯儒者的宗教情感，象徵生命存在能持續在道德實踐與心靈感通之中顯發至善德性。如此一來，成德事業永無止盡，吾人心體之德也相續無窮，遂能成就生命存在的永恆意義。

六、結語

唐君毅肯定吾人能從當下的念念默運、行行舉止之中而開展性情的形而上意義，所以他論《生命存在與心靈境界》的根源時，如此說道：

> 此立根處，在吾人當下生活中之性情。此性，即順理而行之理性；依理性而與境相感通，則必有理性的好惡之情。依此情而有理想，信理想之當實現，必實現，而有信心。[75]

吾人依循心體之理性而在境相中產生好善惡惡之情，而在感知世界存在的不合理之際，產生承擔生命與世界的大信大勇，此是吾人超越的信心，呈現聖者廣闊的道德與宗教精神。所以吳汝鈞評價唐君毅的宗教思想時說：「唐先生這裡的說法還有一個重點，便是要縮短道德生活與宗教生活的距離，最後將兩者統一起來，讓一個人的生活可以同時有這兩種矢向，因為這兩面都有很高的精神價值，人不光可以過一種道德生活，同時也可以過一種宗教生活。」[76]而透過「性情形上學」的闡釋，實能體見唐君毅融會道德生活與宗教生活的哲思。

從心靈境界而言，唐君毅認為佛教持空觀以觀照一切存在，從而體見煩惱苦痛皆非恆存、非實有，並以此破執去妄、起度眾的慈悲願行，

---

[75] 唐君毅：《生命存在與心靈境界・下冊》，頁 1184。

[76] 吳汝鈞：《當代新儒學的深層反思與對話詮釋》，頁 281。

故將佛教代表的心靈境界稱為「我法二空境」、「眾生普度境」，這是佛教類型的心靈感通，也是性情形而上義的特點。而儒家代表的「天德流行境」起先從觀照生命存在的本質開始，在肯定生命存在皆有本善、能善與向善的神聖心體之下，而產生「真實肯定」、「超越的信心」，是以此境界又稱「觀性命界」。在神聖心體的主導之下，能在心靈感通之中發用靈覺，以助吾人能在每一境界中呈現合適的性情表現，此是順由至善性情而開展的道德實踐，也是神聖心體在當下的生命與生活發揮「執兩用中」的調攝作用，吾人既能以此滌除生命中的私欲與過惡，也能藉此協助他人轉化不善，所以這個境界又稱為「盡性立命境」。因此性情的形而上意義表現為吾人能以順成之教提升自身與群體的德性，展現各種良善的性情，達到「當下生活之理性化、性情化」的理想境地，使得天德能流行在人德之中，建構理想的人格世界與人倫社會。而唐君毅取佛教對煩惱苦痛的觀照、普度眾生等教說作為儒家思想的輔翼，有助於儒者更周全地看待整體生命存在。由此看來，唐君毅的性情論實是建立人文世界的基石，吾人透過心靈感通而不斷「深化的自覺，自覺本性之善」，乃至於「自覺覺他的互為主體性」，[77]足證「當下生活之理性化，性情化」是人文世界的圓滿體現，這是唐君毅性情形上學的底蘊，含括儒佛行者對整體世界的關懷，追求整體生命存在與心靈境界相續不斷的慈心悲願，以及彼此成就心靈德性的教化踐履。

---

[77] 參見葉海煙：《道德、理性與人文的向度》，臺北：文津出版，1996 年，頁 89。

參考書目

一、古籍

元・釋宗寶：《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第 48 冊。

宋・朱熹：《四書章句集注》，北京：新華書店，1988 年。

二、專書

吳汝鈞：《當代新儒學的深層反思與對話詮釋》，臺北：臺灣學生書局有限公司，2009 年。

唐君毅：《中國人文精神之發展》，臺北：臺灣學生書局，2000 年。

唐君毅：《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局，1977 年。

唐君毅：《中國哲學原論・原性篇》，臺北：臺灣學生書局，2006 年。

唐君毅：《中國哲學原論・原道篇（三）》，臺北：臺灣學生書局，2000 年。

唐君毅：《中國哲學原論・導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004 年。

唐君毅：《文化意識與道德理性》，臺北：臺灣學生書局，2003 年。

唐君毅：《生命存在與心靈境界》，臺北：臺灣學生書局，1977 年。

唐君毅：《哲學概論》，臺北：臺灣學生書局，1996 年。

唐君毅：《道德自我之建立》，臺北：臺灣學生書局，2002 年。

郭齊勇：《儒學與現代化的新探討》，北京：商務印書館，2015 年

黃冠閔：《感通與迴盪：唐君毅哲學論探》，新北：聯經出版社，2018 年。

葉海煙：《道德、理性與人文的向度》，臺北：文津出版，1996 年。

三、論文

余治平：〈儒學之性情形而上學〉，《哲學與文化》第 30 卷第 10 期，臺北：哲學與文化月刊雜誌社，2003 年 10 月。

李瑋皓：〈牟宗三與唐君毅「儒家形上學」詮釋視域較析〉，《哲學與文化》第 47 卷第 10 期，臺北：哲學與文化月刊雜誌社，2020 年 10 月。

李瑞全：〈唐君毅先生之生命哲學：心靈與境界一體論〉，《鵝湖學誌》第 40 期，臺北：鵝湖月刊社，2008 年 6 月。

林建德：〈從意識經驗到道德良知——儒佛觀點的初步思考〉，《新世紀宗教研究》第 14 卷第 1 期，新北：財團法人世界宗教博物館發展基金會附設出版社，2015 年 9 月。

段吉福、陳振崑：〈唐君毅的性情形上學探析〉，《西南民族大學學報（人文社會科學版）》，四川：西南民族大學，2008 年第 5 期。

高柏園：〈論唐君毅對儒佛的貫通之道〉，《哲學與文化》第 40 卷第 8 期，臺北：哲學與文化月刊雜誌社，2013 年 8 月。

葉海煙：〈唐君毅的道德之學與生命之學〉，《揭諦》第 33 期，嘉義：南華大學哲學與生命教育學系，2017 年 7 月。

蕭愛蓉：〈從「生命存在」相續升進論「以佛輔儒」的詮釋〉，《唐君毅儒佛思想研究——以「生命存在」與「心靈境界」為入路》，臺南：成功大學博士學位論文，2018 年。