

略談莊子無為說與慧能禪宗三無論

—— 以修養工夫、境界論為主 ——

元鍾實

韓國圓光大學校韓醫科大學研究教授

提要

儒、道、佛為中國三大哲學思想。東漢時期印度佛學傳入中國之後，經過與道儒互相吸收、排斥、融和的多層曲折的過程，終於重新創造出中國式佛教。中國佛學和老莊道學的關係特為密切。可以說佛教的中國化乃指老莊化。所謂禪宗即地道中國化的佛教。因此慧能南宗禪和莊子在思想結構及主要概念上具有極其類似和相通之處。但仍未免有分歧之處。就從存有論而言，莊子基本上肯定絕對本體之存在，即是本體無為；而慧能禪宗所謂「自性」即言自性空，亦即空性。此非言絕對本體，而是說宇宙本來沒有本質，也沒有本體。莊子之無為和慧能禪之三無（無念、無住、無相），就在工夫論和理想境界上，也具有非常類似的關係，但是又有顯然不同之處。嚴密來言，莊子無為之境界乃對境有所執著，此處反而更接近乎看心看境之北宗有相禪，而不同乎慧能無相禪；至慧能南禪所提出「無相」境界，即連執境著相也都徹底打破了。此即慧能所謂「無相」。總言之，《莊子·內篇》中之修養工夫論和人生境界論，非常深入地、具體地影響到中國禪宗思想之成立。

關鍵詞：1.莊子 2.慧能 3.無為 4.三無 5.修養工夫論

【目次】

- | |
|--------------------------------|
| 一、老莊無為之涵義 |
| 二、莊子無為工夫：無欲（神欲）、無知（去知）、無用（寓諸庸） |
| 三、莊子無為最高境界：無己、道樞、兩行、坐忘、無竟 |
| 四、慧能自性與自心義 |
| 五、慧能三無法門及最高境界：無念、無住、無相 |

一、老莊無為之涵義

關於老莊道家和中國禪宗之密切關係，印順法師曾說：「會昌以下的中國禪宗，是達摩禪的中國化，主要是老莊化、玄學化。慧能的簡易，直指當前一念本來解脫自在（「無住」），為達摩禪的中國化開闢了通路。完成這一傾向的，是洪州，特別是石頭門下。」¹ 禪宗的中國化，可說是以老莊化或玄學化為主要內容。至於莊子之無為論與慧能禪之三無論之關係，可謂二者確是具有非常相似之處，值得深入研究。莊子所言無為工夫和境界論，即與慧能禪所說三無論（無念、無住、無相），在思惟模式和概念上，確是具有極為相通之處。但因莊、慧思想建立於不同哲學基礎上，故二者仍有根本上的差異。

以下，就以修養工夫和境界論為主，主要探討莊子之無為和慧能所謂無念、無住、無相三無論，以澄清莊、慧二者之間相通相異在何處，加以顯示莊、慧各自所具獨特的思想體系。

首先看一看老子的修養境界論，再者進而深入研究莊子思想。老子所謂「無」一方面指本體之道，一方面指入道之修養工夫。蓋老子主要以「無為」來說修養工夫。老子云：

我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。²

老子無為工夫的具體內容，可舉無事、無欲、無執、無知，以及守柔弱、守靜篤等。老子從其無為系列的工夫理論中，非常重視無執工夫，甚似慧能禪宗三無修行理論。老子云：

¹ 見印順《中國禪宗史》，臺灣：正聞出版社，1992年，頁8。

² 《老子》第57章。本文採用陳鼓應《老子今註今譯》，臺灣：商務印書館，1998年版。

為者敗之，執者失之，是以聖人無為故無敗，無執故無失。³

依老子之說，「為者」和「執者」皆屬有為者，不為聖人所取。所謂「無執」乃言對一切不合乎自然之道的事物全無執著，則自無損失。此處老子所言「無執」，非常類似乎慧能禪宗所言無住概念。勞思光在其《新編中國哲學史》一書裏即說：「所謂『無為』，即指自覺心不陷溺於任一外在事物。『無為』之第一層意義乃破『執』而言」。⁴ 據勞先生之註釋，老子「無執」概念更是接近慧能禪宗所謂「無住」之含義，二者從表面上似無差別。⁵

老子又言無欲工夫，即云：

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨，是以聖人為腹不為目，故去彼取此。⁶

五色、五音、五味等這些都是外在可欲之物，能使人目盲、耳聾、口爽。老子稱之為「為目」。而「為腹」與「為目」為對立概念。「為腹」乃惟追求自然之道所賦人的品性、屬性，即是自然生命力，如吃飯睡覺等，亦為自然之欲，是合乎自然天道的欲求。在老子，「為腹」即同《老子》第 3 章「虛其心，實其腹」、「弱其志，強其骨」所言，「實腹」和「強骨」，皆指自然之欲或天道之欲，乃追求「真我」；反之，「為目」則言實人心、強人志，即指人為之欲或人道之欲，尋求「假我」。在老子思想體系裏「心」和「腹」為對立概念，而「志」與「骨」也是如此。「心」和「志」屬乎人為之欲，為老子所排斥；「腹」與「骨」即屬乎天道之欲，為老子所追求。而且林語堂在英譯註

3 《老子》第 64 章。

4 勞思光《新編中國哲學史》，臺灣：三民書局，1986 年，頁 241。

5 參見《新編中國哲學史》，頁 241~248。

6 《老子》第 12 章。

即把「腹」看為內在自我 (the inner self) , 「目」說為外在自我。⁷ 其所謂內在自我指真我；外在自我則言假我。蔣錫昌在《老子校詁》即說：「『腹』者，無知無欲，雖外有可欲之境而亦不能見。……以『目』代表一種巧偽多欲，……『為腹』即為無欲之生活。」⁸ 可謂「為腹」乃指沒有人為之欲的生活。故聖人只求自然之欲而不取人為之欲。

老子之「無欲」否定外在物欲，此即是反對人為之欲，也就是拋棄有為之欲。老子說：

絕仁去義，民復孝慈⁹

失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者忠信之薄，而亂之首。¹⁰

可見老子不取仁、義、禮等人為的倫理規範。在老子，這些意味著儒家式倫理規範，他認為這些仁、義、禮都是有偏有私者，其結局是敗亡。老子所謂無欲之對象，不僅指著執著外在事物的物欲，亦包含著追求這種仁義禮智的人為欲。因為這些都不符合自然之本性，老子所追求的是「無私（《老子》第 7 章）之仁」，即是「善利萬物而不爭」（《老子》第 8 章）之愛，此不同乎儒家所追求有為有私的仁愛。故老子強調去除有偏有私之仁愛而效法又公又正的自然之仁愛。

老子又言無知，他說：

為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為。¹¹

⁷ 見林語堂譯註 *The Wisdom of Laotse*, p. 90. 引自《老子今註今譯及評介》，頁 94。

⁸ 蔣錫昌《老子校詁》，成都古籍書店，1998 年，頁 67。

⁹ 《老子》第 19 章。

¹⁰ 《老子》第 38 章。

¹¹ 《老子》第 48 章。

此處所言「日益」和「日損」的對象，廣義而言，指凡出自人為之道者；若就狹義而言，乃指人為之知（即有為之知）。而且「為道」之「道」指天為之道，就是天道或自然之道。即言追求天為之道則人為之知自然會一天天的減少。老子認為愈學人為的知識和經驗就愈遠離自然之道，故必須去之而達到全無世間知識的境界，即是毫無人為或有為的境界。陳鼓應亦將之解釋為「老子要人走『為道』的路子，減損私欲妄見，返歸真純樸質」，¹² 認為「為道」是追求自然之道，而「日損」的對象便為私欲妄見。以上所言老子的無知工夫，如同莊子即與慧能禪宗之無念法門非常類似。此詳見後。

至莊子，「無」或「忘」乃言至道的無為修養工夫。所謂莊子之「忘」，即從忘己、忘物而到忘適，亦即透過無己、無物工夫而到無竟的境界。莊子認為，人之執物乃始自執己，因為人執著於有限的軀體和有成見、成心的假我，始能發展為執物。故莊子無為工夫的程序，乃從無己開始，經過無物而達到忘適或無竟的最高理想境界。但在實際上，無己、無物及無竟三者為同時進行，因為忘己即牽涉到忘物，而到了忘己、忘物之境界，即進入到忘適之境界。再說，無為工夫雖以無己為出發點，一旦著手實現無己工夫，有無物工夫隨即同時進行。因為有了自己，才能成立與他人或他物之間的分別關係，因此沒有了自己，自然就沒有他物。由此可謂，無己和無物工夫乃同時進行而不可分離。

依莊子之說，無為之主要工夫乃無知、無欲以及無用。《莊子》一書分為內、外篇及雜篇，而莊之為莊即在內篇。¹³ 以下就以《莊子·內篇》為主，先看無己、無物之工夫，然後再探討無為的最高境界。《莊子·內篇》由無為概念來貫串乎整個體系，從中無為工夫與無為境界的思維方式和思想結構，亦為互相密切聯繫，一脈貫通。一言之，就

¹² 見陳鼓應《老子今註今譯及評介》，頁 233。

¹³ 王夫之《莊子解》云：「外篇非莊子之書，……內篇雖與老子相近而別為一宗，以脫卸其矯激權詐之失。外篇則但為老子作訓詁，而不能探化理於入微。」《無求備齋莊子集成初編》19，《莊子解》卷 8，臺北：藝文印書館，1972 年，頁 195～196。

是透過「吾喪我」之工夫而達到「無己」之最高境界。

二、莊子無為工夫

《莊子·內篇·養生主》云：

臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非牛者，三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視。官知止而神欲行，依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然，枝經肯綮之未嘗微礙，而況大軋乎。

此處莊子提出「官知止神欲行」乃言無人知又無人欲，只依靠天知神欲。「官知」即人知，和天知為相反；「神欲」乃「無欲」之實際內涵，言天欲，與「人欲」為互相對立。故莊子強調休棄人為之智和人為之欲，並且要順著自然之智和神為之欲而行。人要拋棄一切人為之理而「依乎天理」，即以「神遇」和「神欲」實現天理或自然之理。此即為忘己忘物或無己無物之工夫。人接觸事物時不要使用人為知識和欲求，則不受任何外物之障礙，自然就合乎其自然本性，如此藉著無知無欲的工夫便達到物化，即物我一致。

《莊子·內篇·大宗師》云：

墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通。此謂坐忘。

「離形」乃言離棄形體之欲即人欲。莊子所言「離形去知」，是說拋棄人欲且去除人知。他要求人脫離身軀之限，排除人為知識、聰明，將自我交託於自然大道。在莊子看來，人道、人為、人欲、人知、成心之類，皆屬「吾喪我」之「我」，即是假我；而「天理」、「天」、「天鈞」、「神欲」、「神遇」等乃屬「吾」之一類，就是真我。而真我和假我皆存乎人之自我之中。莊子一再強調除滅人為之智，不為形體所拘束，克服一切人為所起的障礙。如此，經過這番「吾喪我」之修養工夫，便達到「同於大通」的境界，稱之為「坐忘」境界。可見莊子「同

於大通」的「坐忘」境界，即同「以應無窮」的「道樞」境界。此「大通」則言「無用而無不用」之「無不用」。陳鼓應即將「忘」釋為「達於安適狀態的心境」¹⁴ 可見莊子認為透過「忘」之修養工夫而達到「坐忘」之境界，而「無知」在「忘」工夫中即為最重要關鍵之一。

莊子所謂「去知」，並非對一切知全然否定，而是去除人知而充滿天知，終極目標即在完全回復天然之知。此即極似乎慧能無念法門。因為慧能無念法乃是「於念而不念」，非指不要有任何念頭或智慧，即是「前念、今念、後念，念念相續」，只是使念頭無執無著，不染不雜。再說，慧能無念無住法門，就是不要一切分別之知，而只要求不取不捨之般若之知。慧能所否定的分別之知或妄執之知，乃相當於莊子所言「人知」（註：本人將莊子之知分為人為與天知）；慧能所追求的不取不捨之般若之知則相當於莊子之「天知」（自然之知）。慧能三無法門，即對任何分別心或妄執心徹底排斥，惟追求不取不捨、無滯無礙的認知、思惟活動「無有斷絕」的繼續下去。

《莊子·內篇·齊物論》莊子云：

夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？……夫成乎心而有是非，是今日適越而昔至也，是以無有為有。

莊子所謂無成心，也是無知工夫之一。此之「成心」是指發自人為自我的一切主觀價值判斷，有了「成心」，必自有相對是非真偽之分別。因為「成心」是出自於人為中心的認識判斷，有偏有私，故產生各種是非爭執。¹⁵ 若有了成心，自然會出現與其真面目不同者。人之成心因各有所執，故不能分辨真正的是非，人之所謂是非皆是相對概念，唯有天

¹⁴ 陳鼓應《莊子今註今譯》（上），頁 217。

¹⁵ 歷代註釋家將「夫隨其成心」之「成心」釋為「本有之真心」（明釋德清），「天然自成之心」（近人蔣錫昌），「成心之中有妙道存焉」（清宣穎），皆是誤解者。此處「成心」非言自然之道所賦人之自然真心，而指出於自我中心的人為心。參見陳鼓應《莊子今註今譯》（上），頁 56~57。

道是絕對價值、絕對精神。故莊子為了消除成心，即提出「照之於天」的具體無知法門。

《莊子·內篇·齊物論》云：

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自是則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。

《莊子·內篇·齊物論》又云：

故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。

《莊子·內篇·齊物論》又云：

聖人和之以是非而休乎天鈞。

《莊子·內篇·養生主》則云：

官知止而神欲行，依乎天理。

這四段所言「照之於天」的「天」和「依乎天理」的「天理」以及「休乎天鈞」的「天鈞」，同指天道、自然之道。而「照」、「依」、「休」、「以明」等，皆是去人知而合天知的修養工夫。「照之於天」、「依乎天理」、「休乎天鈞」以及「莫若以明」，皆為異名同物。唐君毅《中國哲學原論》即以「去成心」解釋「以明」，如說「去成心而使人我意通之道，莊子即名之曰『以明』。」¹⁶ 依莊子，透過

¹⁶ 唐君毅《中國哲學原論》第8章「原辯與默」，臺灣：學生書局，頁238。

「去成心」的工夫而達到「以明」的境界，即同通過「官知止」的工夫而至「依乎天理」的境界。莊子要人離棄人為之知，只依天道之知來觀照事物，此即「照之於天」、「依乎天理」、「休乎天鈞」、「莫若以明」一系列工夫之共通含義。

莊子又以「寓諸庸」解釋「以明」，《莊子·內篇·齊物論》即說：

是故滑疑之耀，聖人之所曷也。為是不用而寓諸庸，此之謂以明。

又說：

物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭憐怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。惟達者知通為一，為是不用而寓諸庸；因是已，已而不知其然，謂之道。¹⁷

此就無用來說明無為工夫。所謂「寓諸庸」概念，乃代表莊子所謂無用工夫，就在莊子哲學系統中具有非常重要的涵義。無為之道為莊子和老子所共同追求，莊子一言之，乃「寓諸庸」，是將宇宙萬事萬物皆寄託於各物的功用上。換言之，萬物惟因天道所賦它的功用而行，為無用，「寓諸庸」即寓諸無用。若就「我」而言，乃拋棄一切人為智慧，完全順著天理而盡顯其用，如莊子所言「物與我無成也。是故滑疑之耀，聖人之所曷也。為是不用而寓諸庸。」（《莊子·齊物論》）就「物」而言，只因順自然的路徑行走而不明它的所以然，如莊子言「已而不知其然，謂之道」。此即「寓諸庸」、寓諸無用之涵義。徐復觀在《中國人

¹⁷ 「庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。」嚴靈峰《道家四子新編》頁 536 云：「疑此數句，原係前人為用字作注，而混入正文者。」此說頗具妥當之處。

性論史》解釋說：「莊子不從物的分、成、毀的分別、變化中來看物，而只從物之『用』的這一方面來看物，從『用』的這一方面來看物，則物各有其用，亦即各得其性，而各物一律歸於平等，這便謂之『寓諸庸』。」¹⁸ 言萬物各具其用，故應從萬物所各具之用處聽任萬物。這就是「以明」的實際內涵。

莊子所言滑疑乃指說是像非而說非又像是者，混淆同異。所謂「以明」乃將迷亂世人之智慧和言論拋棄而不用，只依天理聽任於各物的功用上。此亦即「寓諸庸」。由此得到使萬物「各有其用，各得其性」的結果，王先謙稱之為「兩行」。¹⁹

三、莊子無為境界

《莊子·內篇·齊物論》開頭即云：

南郭子綦隱機而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。……子綦曰：偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？汝聞人籟而未聞地籟，汝聞地籟而未聞天籟夫！

莊子此處乃提出「吾喪我」之工夫，乃滅盡一切假我，去除人為之成心偏見而打破一切界限。所謂「吾喪我」，乃相通於「喪其耦」，耦即寓義，是言如同失去寄於身之精神似的達到一個完全自由的境界，即是徹底突破一切拘束的無我境界。依莊子，一個人有兩個自我，一是真我，稱之為「吾」；另一是假我，稱之為「我」。所謂「喪我」乃言去除假我，同於忘己、無己、無我。「吾」乃指「離形去知」之真我，亦指「知止神欲」之真己。透過「喪其耦」或「吾喪我」之工夫，從聞人籟而升到聞天籟之最高境界。此即《逍遙遊》所謂「無己」；若就原始佛教而言，指「無我」之境界。《莊子·內篇·齊物論》又云：

¹⁸ 見徐復觀《中國人性論史》，臺灣：商務印書館，1987年，頁402。

¹⁹ 見王先謙《莊子集解》，上海書店，1987年，頁11。

彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。

此處提及「道樞」之最高境界。莊子又以「道樞」來形容最高的無我、無己境界，是說透過「莫若以明」的功夫而達到「莫得其偶」的「道樞」境界。「道樞」乃道的樞紐，樞即門軸，而「樞始得其環中，以應無窮」。對此，莊錫昌在《莊子哲學齊物論校釋》中解釋說：「『環』者乃門上下兩橫檻之洞；圓空如環，所以承受樞之旋轉者也。樞一得環中，便可旋轉自如，而應無窮。此謂今如以無對待之道為樞，使入天下之環，以對一切是非，則其應亦無窮也。」²⁰ 其說甚是。「道樞」指絕對精神或絕對價值；「偶」則言相對認識。所謂「樞始得其環中，以應無窮」，即言作為絕對精神的道，能夠包容且應付一切相對性認識或概念的無窮變化，如同環中的樞紐。「道樞」境界即超越彼此對立，對一切屬人知之相對認識和判斷都能完全包容且統一的最高的精神境界，亦即最根源性的絕對精神。²¹

關於「莫若以明」，王先謙在《莊子集解》解釋說：「莫若以明者，言莫若即以本然之明照之。」²² 「莫若以明」之「明」，意指未生成心是非之前的天知，是絕對根據，能包容一切相對，即不同於已生成心是非的人知，因為人知所發的是相對價值，並無定準。在莊子看來，透過「以明」或「照之於天」之工夫而能達到「道樞」境界。「以明」與「照之於天」之工夫相同。如勞思光所言：「『照之於天』與『莫若以明』相類。『明』就自覺之朗照言，排斥成見之封閉性。『天』則就超驗意義之主體言，排斥人為之條件性。」²³ 又如陳鼓應

²⁰ 引自陳鼓應《莊子今註今譯》(上)，臺灣：商務印書館，頁64。

²¹ 陳鼓應《莊子今註今譯》將「道樞」釋為「世界的實況、事物的本然」，陳氏之解釋似乎以佛解莊，借用佛教所謂萬法之實相、世界本來面目之涵義去解釋莊子之「道樞」，此則尚待商榷。參見同書(上)，頁64，臺灣：商務印書館。

²² 見王先謙《莊子集解》，1987年，上海書店，頁9。

²³ 見勞思光《新編中國哲學史》(一)，三民書局，1986年，頁270。

則說，「以明」工夫，乃：「是透過虛靜的工夫，去除成心，擴展開放的心靈，使心靈達到空明的境地，一如明鏡，可以如實地呈現外物的實況。」²⁴

《莊子·內篇》整個思想，始終一貫地追求屬天道的天知天心，即是超越屬人為的一切是非、彼此、真偽、生死之對待概念和價值判斷的超越智慧、超越心。此與佛教般若學所謂「不取不捨」的般若智慧、般若心極其類似。般若之智乃般若心，是指不取不捨的智慧，亦是指超乎世間之智，於一切萬法不執著又不脫離，只顯現萬物之真相或實相。如般若經典《摩訶般若波羅蜜經》所云：「於諸法中無取無捨，乃至涅槃亦無取無捨。」²⁵ 「般若波羅蜜是大珍寶，於法無所著無所取。」²⁶ 而且禪宗所謂明心見性的「明心」工夫，亦與莊子所言「以明」工夫非常類似。明心工夫乃是用般若不取不捨之智來破除一切分別心，以顯見與佛無二的佛性。慧能《壇經》云：「若識自本心，見自本性」（宗寶本《壇經·行由品》）。「識自本心」或「識本心」的具體工夫，即是去除一切相對性分別，無具任何對待性的差別。因此無善無惡、無是無非、無上無下、無大無小。即如《壇經》所云：「心量廣大，猶如虛空，無有邊畔，亦無方圓大小，亦非青黃赤白，亦無上下長短，亦無瞋無喜，無是無非，無善無惡，無有頭尾」（宗寶本《壇經·般若品》）。

莊子也是極力強調要打破一切相對價值判斷、分別。莊子云：「彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天。」²⁷ 莊子所謂聖人不取任何相對分別，因為對待性分別隨著各自立場無窮變化。故聖人惟求「照之於天」，即「以明」而已。

二者雖如此相似，莊子之「以明」與禪宗佛學之「明心見性」卻有

²⁴ 見陳鼓應《老莊新論》，上海：上海古籍出版社，1997年，頁136。

²⁵ 《大正藏》冊8，頁537下。

²⁶ 《大正藏》冊8，頁553上。

²⁷ 《莊子·內篇·齊物論》。

根本上的不同。即是莊子所言無是非、無真偽、無生死，乃是為了證明人心、人知、人道所見的一切價值判斷，皆屬於相對性認識和判斷，並沒有一定準則，毫無可靠性，因而必須去除人知而完全依靠作為絕對價值、絕對精神的天道天知。一言之，莊子「以明」即完全否定相對價值而徹底追求絕對價值。至於慧能禪，也否定相對價值或分別。但不僅如此，慧能又從根本上否認絕對價值的存在。此即慧能與莊子之間最大不同所在。因為慧能禪宗乃根據「本來無一物」的佛理，即一切萬法本無本質，萬法皆是性空假有。故在作為假有的萬法裏面，根本不能存在任何真實的是或非、善或惡、生或死。惟是藉著般若不取不捨、無執無著之知覺悟萬法之真象為空性，此即明心見性。簡言之，莊子透過「以明」工夫而照耀出真實存在天道的絕對精神，即所謂「照天」；慧能禪則通過「明心」工夫以顯見萬法本無本質的空性，此即「見性」。

《莊子·內篇·齊物論》云：

勞神明為一，而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？狙公賦芋，曰：朝三而暮四。眾狙皆怒。曰：然則朝四而暮三。眾狙皆悅。名實未虧而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。

此處又言「兩行」境界。就是經過「休乎天鈞」之工夫而達到「兩行」之最高境界。鈞即均義。「休乎天鈞」乃言「將自己的智慧，融和在天鈞、道樞上面，而不流轉下去作分別之知」。²⁸ 「以明」、「照之於天」以及「休乎天鈞」，三者言同一工夫。所謂「兩行」即指「名實未虧而喜怒為用」之工夫或境界，乃言雙方肯定，兩邊皆可，因而自然不能成立對立的關係。王先謙《莊子集解》則說「物與我各得其所，是兩行也」。²⁹ 可謂一切萬事萬物皆得其所，皆得其可，為兩行。

《莊子·內篇·齊物論》又云

²⁸ 見徐復觀《中國人性論史》，臺灣：商務印書館，1987年，頁402。

²⁹ 見王先謙《莊子集解》，上海書店，1987年，頁11。

忘年忘義，振於無竟，故寓諾無竟。

此處乃表明莊子所追求的無為工夫之最高境界，為「無竟」。林希逸《南華真經口義》即將「無竟」釋為「無物之境」，釋德清《莊子內篇注》則說「絕疆界之境」，陳鼓應《莊子今註今譯》則言「無窮的境地」。³⁰ 莊子之「寓諸無竟」與「寓諸庸」二者皆為同一系列之境界或工夫。所謂「無竟」即相同於「坐忘」或「逍遙遊」的最高境界。

莊子所謂「無竟」之最高理想境界，即是一種不被任何人為的偏見、執著、欲望、智慧所拘，完全自由自在而一無所限的境界。此與南宗慧能禪所謂「無相」之境界極為類似。「無竟」即透過無欲、無知、無我、無用等一系列「無為」修養工夫而達到的最高境界。換言之，通過「吾喪我」、「照之於天」、「以明」或「休乎天鈞」之工夫而達到超越時空的「無竟」境界。以上皆以《莊子·內篇》為主，探討莊子所謂無為工夫及境界論。

莊子所追求的最高境界乃是「無竟」境界，即同於〈外篇·達生〉所云「忘適」境界。《莊子·外篇·達生》云：

忘是非，心之適也。不內變，不外從，事會之適也。始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。

忘適乃指無竟之境界。所謂忘適，即忘是非、不內變、不外從，進而追求連安適本身也要忘卻，也即是去除一切執著，似乎連追求的終極目標和境界也要忘掉。可見〈內篇·齊物論〉所謂「無竟」和〈外篇·達生〉所云「忘適」，即與佛教「空空」或「無相」境界有極似之處。

《莊子·外篇》所言「忘適」，就是透過「忘是非」、「不內變，不外從」的修養工夫而始能達到的境界，就是〈內篇〉所言「無竟」境界。

〈外篇〉所謂「忘是非」、「不內變，不外從」的智慧即指莊子的自然之知，亦即天為之知。可說是一種完全自由而沒有任何束縛的智慧。由

³⁰ 參見陳鼓應《莊子今註今譯》（上），臺灣：商務印書館，頁97。

此可見，莊子的最高智慧與慧能禪所追求的般若「不取不捨」之知具有極其類似之處。而且慧能禪也是通過般若不取不捨、不執不著之智慧而達到「無念」、「無相」、「無住」的最高精神境界。如同莊子經過「不內變，不外從」的無拘無礙的智慧而至「忘適」、「無竟」的最高精神境界。

莊子所云「無竟」乃言先肯定無為之道的存在，而天地萬物即在無為之道的主宰之下享受無窮的自由，一無拘束，毫無執著。道本身帶有無限無止的屬性，故能夠賦萬物無限自由。這乃是莊子所云「無竟」之真義。關於此，徐小躍在《禪與老莊》一書裏也曾言：「老莊的無物、忘物思想，不是那種絕對意義上的否定一切，而是始終把絕對的本體和境界當成實存的對象，而忘情地加以執著的追求。」³¹ 其說極為精確。在莊子思想系統裏，基本上存在著絕對本體和境界，天地萬物只是透過無為工夫而遊於無限無窮之道所予的無限境界。由此可謂，莊子「無竟」或「忘適」，是指無為之道所賦予萬物的最高自由精神境界，既有本體又帶有所執的境界，是不能脫離或超過於道之外。此即不同於禪宗慧能所云「無本體無境界」之「無相」概念。《莊子·內篇·齊物論》云：

彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。……是亦彼也，彼亦是也。

此之「彼是方生」，《說文》云：「方，併船」。故張默生《莊子新釋》將之釋為「『方生』，兩方並生也」。³² 是言彼是並生，彼和是的概念乃相對而生，並存並滅，無彼即無是。所謂「方生方死，方死方生」，王先謙說「隨生隨滅，隨滅隨生」。³³ 此亦從相對的觀點看同一物，一面在生長中，另一面在消滅中。生死同時並行，是非同時並

³¹ 見徐小躍《禪與老莊》，杭州：浙江人民出版社，1993年，頁218。

³² 張默生《莊子新釋》，濟南：齊魯書社，1996年，頁105。

³³ 見王先謙《莊子集解》，上海書店，1987年，頁9。

生。因生因滅，因是因非。在莊子，所謂生死、是非、有無、大小、壽夭等一切相對，皆為道所統一。此即因絕對本體之道基於「無窮無止」的特性，才能夠包容世界的一切相對，即是消滅有和無之相對差別。

至佛教則力主宇宙世界虛幻不實，沒有本質，是否定真實的絕對本體的存在。中觀學派龍樹即說「佛法不著有，不著無，有無亦不著，非有非無亦不著，不著亦不著。」（《大智度論》）就是說世界無自性無本質，故現象世界乃虛假，即「空」。因而沒有自性的現象世界自為假有。此即所謂「性空假有」。此之「空」乃不真、非真義，是對有無的雙重否定。所謂「不真」是指沒有真有，又是指沒有真無。再言之，中觀學派龍樹即以「空·假·中」解釋「空」，鳩摩羅什言「畢竟空」；而僧肇將鳩摩羅什所傳的龍樹中觀學派的基本理論，概括為「不真空」說。僧肇即以「不真」釋「空」，「不真」即意味著「空」。就此而論有無，則無真有又無真無，有無歸於空。三者主要解決「有無」問題，羅什和僧肇皆用老莊道學化的語言來傳揚佛教般若空義，故當時中土人事比較容易接受佛教空思想。

如此佛學所主張非有非無、非生非滅、非常非斷等，所有雙重否定的說法，皆根據於一切萬法皆空，現實世界為虛假不真。故虛幻世界根本不能存在著真實的有和無、真正的生與滅。再說，不真不實之世界自不能有任何真實者，如真有真無、真生真滅、真是真非等。如此一來，從雙遣有無，非有非無而至「即有即無」。而莊子所謂「即有即無」思想之成立，卻顯然不同於佛學。莊子乃根據無窮無止的本體特性，看破相對性有無而提出「即有即無」。莊子基本立論，即以肯定絕對本體之存在為前提，由無窮無止之本體包容且統一相對有無，由此而言非有非無、即有即無。佛學則以否定現象世界之本質為基礎，主張世界不實不真，現實虛假世界並不能存在真有或真無，故提出「即有即無」之說。由此可見莊子與佛學所云「即無即有」，在形式表面上頗為相似，但在實際內涵上大有不同。

四、慧能自性與自心義

慧能禪的基本思想，乃肯定人人都有佛性，人人皆可成佛。所謂成

佛，乃是體認和證悟內在吾人心中的佛性，此佛性乃「本來無一物」、「無一法可得」之空寂性，慧能謂之「自性」。佛性乃在人之自心中，只要覺悟到自心中的佛性，即是見性成佛。此時佛性即指慧能所謂「自性」。

慧能所謂「自性」義，具有獨特的涵義，與一般之說法大不相同。因而諸家對慧能自性義，說法紛紜，實難確定其涵義。般若空論所謂「一切萬法無自性」中之自性，與慧能之「自性」義是否同一？斷言之，般若空論所云「一切萬法無自性」，如同慧能《壇經》所言「本來無一物」或「無一法可得」之涵義，三句皆說明空寂性、空性；此空寂性始為慧能之「自性」義。可謂般若空論所用「自性」一詞即不同於慧能所言「自性」義。而且在慧能禪思想系統裏，「自性」與「自心」亦非一者，兩者之間確是有區別。但是，已往佛學研究多偏重於自心自性不二義，至於二者不一之方面則幾乎不論。下面就依據慧能《壇經》稍微探討自性與自心之涵義以及二者關係。

宗寶本《壇經·行由品》云：

為說《金剛經》，至應無所住而生其心，惠能言下大悟一切萬法不離自性。遂啟祖言：何其自性本自清淨！何其自性本不生滅！何其自性本自具足！何其自性本無動搖！何其自性能生萬法！祖知悟本性，謂惠能曰，不識本心，學法無益。若識自本心，見自本性即名大夫、天人師、佛。（《大正藏》冊 48，頁 349 上）

此就是慧能得法偈。其中「一切萬法不離自性」乃是慧能整個禪思想之總綱領；「自性本自清淨」「自性本不生滅」「自性本自具足」「自性本無動搖」「自性能生萬法」，此「五自性句」即為其具體內容。在慧能看來，一切萬事萬物之出現，皆不能離開自性，如一切善惡對立、天堂地獄、日月星辰、山川草木等等，皆由心之思量活動而從自性中顯現出來。此即慧能得法時所大悟之「一切萬法不離自性」之實際內涵。

敦煌本《壇經》第 25 云：

性含具萬法是大，萬法盡是自性。見一切人及非人，惡之與善，惡法善法，盡皆不捨，不可染著，由如虛空，名之為大。³⁴

自性對於一切萬法，猶如虛空不捨不染；般若自心能含具萬法，亦因其對一切萬法不取不捨之故。敦煌本《壇經》所云「性含具萬法」，即言「自性本自具足」義。所謂「性含具萬法」必須由般若自心之含具萬法而證見。而且慧能所謂「自性能生萬法」，此處之「生」字指含具義、具現義，「自性能含萬法」之轉語。可見《壇經》所謂「五自性句」中，「自性本自具足」如「自性能生萬法」，同指一義。

宗寶本《壇經·付囑品》云：

識自本心，見自本性，無動無靜，無生無滅，無去無來，無是無非，無住無往。（《大正藏》冊 48，頁 362 上）

慧能之「自性」本無生滅、動靜、善惡、是非、斷常，此即言「自性本不生滅」、「自性本無動搖」之涵義。可謂「五自性句」皆從不同特徵而言「一切萬法不離自性」義。接之，再來探討一下慧能自性與自心之關係又如何。

宗寶本《壇經·付囑品》云：

我心自有佛，自佛是真佛；自若無佛心，何處求真佛？（《大正藏》冊 48，頁 362 上）

〈付囑品〉又云：

真如自性是真佛，……若能心中自見真，有真即是成佛因，不見自性外覓佛，起心總是大痴人。（《大正藏》冊 48，頁 362 上）

³⁴ 敦煌本《壇經》，本論文即採用郭朋《壇經校釋》本，臺灣：問津出版社，1987年，頁 50。

此即言眾生之心即自心，自具有佛性。換言之，佛性（即自性）就在自心之中。故成佛不要向外求，該向自心尋覓。若在人之自心中不能體悟佛性，而向外求佛則得不成。此即所謂「自見本心，自成佛道」之義。

宗寶本《壇經·懺悔品》云：

諸法在自性中，如天常清，日月常明。為浮雲蓋覆，上明下暗。忽遇風吹雲散，上下俱明，萬象皆現。世人性常浮游，如彼天雲。善知識！智如日，慧如月。智慧常明。於外著境，被妄念浮雲蓋覆，自性不得明朗。若遇善知識，開真正法，自除迷妄，內外明徹，於自性中萬法皆現。見性之人亦復如是。此名清淨法身佛。（《大正藏》冊 48，頁 354 中）

此所云「天」喻空寂本性，即自性；「日月」則喻般若智慧心，即自心。所謂世人性常浮游，如彼天雲，即謂自性被妄念浮雲蓋覆，不得呈現。自性不得呈現，其本有之般若智慧心之常明亦不得呈現。常明之智即般若之知不得朗現，自不能見自性，而自性亦不得明朗。

宗寶本《壇經·疑問品》云：

心是地，性是王。王居心地上。性在王在，性去王無。性在，身心存；性去，身心壞。佛向性中作，莫向身外求。自性迷，即是眾生，自性覺，即是佛。（《大正藏》冊 48，頁 352 中）

慧能又以「心是地，性是王」之比喻來說明自心與自性之關係。性是王，心為地，所謂「性在，身心存」乃謂有空寂性，般若空智乃依空寂本性（即自性）而有而呈現，而空寂本性則透過般若空智之照現，才呈現其面目，萬象皆現，此即所謂「萬法在自心」之實際義。此時一切身心諸法存而不壞。但若無空寂本性，則執著心、生滅心出現，一切諸法無以呈現其本來面目，故謂之「壞」。此即「性去，身心壞」之義。般若自心之角色，乃是照見、證見自性，可謂自心與自性為不同二者。自性乃言「本來無一物」的空寂性，即空性，是一如如的空寂境界。為了

使此空寂自性顯現，必須通過沒有任何住著之般若自心才能呈現。有了此般若自心呈現，「本來無一物」的空寂自性始能如如地呈現。總言之，慧能所謂性與心，即自性與自心，二者各自有不同之角色及涵義，彼此之分別甚明顯，所謂自心乃如如智，是體現那空寂自性者；而自性即如如境，唯有經過般若自心之照見始能顯示出其空寂面貌。

五、慧能之無念、無住、無相

以下，再來看一下中國禪宗所謂無念、無住、無相之三無論。中國佛教基本上肯定人人皆具佛性，人人皆可成佛，但此非言眾生在現實中必能成佛。成佛對眾生而言，是一種超越的自我實現和價值創造。而眾生之成佛與否取決於人之自覺與實踐。眾生必須以自由實踐工夫充分顯現自己內在佛性，始可成佛。中國禪宗慧能乃根據般若不取不捨之智，提出無住、無相、無念之三大實踐法門。禪宗慧能曾說明三無法門之內涵，如：

無相者，於相而離相；無念者，於念而不念；無住者，為人本性，念念不住，……若一念斷絕，法身即離色身。³⁵

慧能乃以無念為宗，以無相為體，以無住為本，三者皆指修行法門，亦指透過這些修行所能達到之最高境界。無念、無相、無住三者互相牽連，被貫通於般若不取不捨之智，並無根本的差別。所謂無念，就是「於念而不念」，即就一切思念，惟是體念空寂本性而不起妄念。值得注意的是，禪宗之無念非指沒有念頭或不要有念頭，「若百物不思，念盡除卻，一念斷即死，別處受生。」³⁶ 是說如果人斷盡百思，即心靈運作停止，生命如枯木死滅，此不是清淨解脫，而是生死中之死。所謂「於念而不念」中的「於念」就指存有論地有念，而「不念」者乃實踐工夫上的無執無著。再說，於外境有思念，但不染不著，不取不捨，絕

³⁵ 敦煌本《壇經》第 17，頁 31~32。

³⁶ 敦煌本《壇經》第 17，頁 32。

不起任何分別心或妄執心。此即慧能無念法門之真義。故慧能曾說「迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄念，從此而生」。此之邪見乃指執著或分別心，於境上有執著或差別心則為妄念。

至於無住，乃言「念念不住」。慧能即說：

念念時中，於一切法上無住，一念若住，念念即住，名繫縛。於一切上，念念不住，即無縛也。此是以無住為本。³⁷

此處即以「念念時中」和「念念不住」來說明無住義。「念念時中」即言離二邊義，於一切法不取不捨，故無縛無繫而常自在；「念念不住」即說念念相繼，通流不止，無滯無礙。無住法門亦出自「於一切法不取不捨」之般若妙用。禪宗慧能開悟得法的關鍵，乃是《金剛經》所謂「應無所住而生其心」，即指無住心。無住法門即言人在念念不斷的思念活動中，不要執著任何心念或事物之上，如此才可至體證空寂本性之境界。可見「念念不住」之無住心亦即為「不斷百思」之無念心，無住和無念二法門密切關聯，具有共通之處。

最後，再看一下慧能所謂無相說。慧能一言說明無相義，即是「離一切相，是無相」。³⁸ 所謂相乃指現象世界中千差萬別之事物、差別法，有善惡、是非、大小、長短等差別，故謂之相。重要的是，無相者絕非要求人不認識善惡、是非、大小等，而是說見色聞聲、覺觸、知法，只要不被萬境所染即可。就於一切萬象、萬境之分辨當中不取不捨，不染不著，此即慧能無相之真實內涵。此無相法門之最重要關鍵在何處，就是慧能強調無相乃必離開任何一切相，連法相或境相也要離開，因此慧能南宗禪反對看心看淨之神秀「有相禪」。北宗神秀《觀心論》即云：

夫念佛者，當須正念。了義為正，不了義即為邪。正念必得往生

³⁷ 敦煌本《壇經》第 17，頁 32。

³⁸ 敦煌本《壇經》第 17，頁 32。

淨國，邪念云何達彼？佛者覺也，所謂覺察心源，勿令起惡。念者，憶也，謂堅持戒行，不忘精勤。了如來義，名為正念。
(《大正藏》冊 85，頁 1273)

在神秀北宗禪看來，念佛者乃言「覺察心源，勿令起惡」。此即神秀所提出的觀心法門。敦煌本《壇經》第 6 所記神秀偈又云：

身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃。(敦煌本《壇經》第 6，頁 12)

在神秀看來，心為時時覺察而擦拭之對象，是仍執於心境、心相。關於此，慧能極力反對神秀觀心看淨說，故敦煌本《壇經》第 8 慧能偈如此云：

菩提本無樹，明鏡亦非臺，佛性常清淨，何處有塵埃。(敦煌本《壇經》第 8，頁 16)

慧能又云：

若言看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也。若言看淨，人性本淨，為妄念故，蓋覆真如，離妄念，本性淨。……淨無形相，卻立淨相，言是功夫，作此見者，障自本性，卻被淨縛。³⁹

此之看心看淨乃指北宗神秀禪。依慧能，「本性淨……淨無形相」，看淨則為淨相所繫，而心本是清淨如虛空，無所能看又無所能執，看心則為心境所拘。所謂看者，乃執著法相或境相，損自本性。南宗慧能禪思想即追求無相之最高境界，故極力反對北宗神秀所主張看心看淨之有相禪。由此可謂，就從整個佛教禪宗哲學和莊子學的思想內容而言，則南

³⁹ 敦煌本《壇經》第 18，頁 36。

宗慧能禪和莊子學思想的關係最為相似，又為密切。但嚴格來言，二者之間仍有分歧之處。若就執著境界或境相方面來說，則北宗神秀之有相禪比南宗慧能之無相禪更接近莊子思想。再言之，北宗神秀禪和莊子學二者皆執於境相；而慧能南宗禪則連執境著相也都徹底打破了，此即慧能所謂無相、無念及無住與莊子無為在工夫和境界論上最根本且明顯的不同。莊子雖曾提及「無竟」或「忘適」，但莊子無為即以本體存在為前提，「無竟」乃指在本體無為的範圍之內的自由境界，它可說是被本體所限的最高自由精神境界。莊子所言任何工夫和境界都不能超脫本體無為之界限，皆執乎本體之相或竟。

禪宗慧能所謂無相，乃言於一切境上不染不雜，敦煌本《壇經》即將無相解釋為「外離一切相是無相。但能離相，性體清淨。」「於一切境上不染，名為無念。」⁴⁰ 禪宗慧能所謂無相、無念及無住，三者具有非常密切的關係，三無法門同時進行，乃言為了達到無念境界，必須通過無相之工夫，反之，要做好無相之工夫，亦必須達到無念境界。故楊惠南在《惠能》一書裏即將無念與無相二者稱為「一體的兩面」。⁴¹

總言之，老子積極追求無為、無欲、無執、無知等，認為通過「無」這一系列之工夫能達到無這個最高境界，乃如老子所說「復歸於嬰兒」(《老子》第 28 章)之境界。老子確實努力執無為而破有為。老子執無在外表上頗似乎佛教之執空，但佛教般若連執空也破除而提出空空境界；而老子則仍止於執無境界。至莊子繼老子之無而進一步提出「無竟」或「忘適」境界，是言打破一切人為境界，而處於自然無為之道所設的無窮無限的境界，其中確是存在著境界。可見莊子之無為境界與南宗無相禪或北宗有相禪，雖然具有極似之處，仍有分歧之處。南禪無相和北禪有相即以否定絕對本體存在為大前提，僅在有無執著境界上顯示出差別而已。但莊子則基本上肯定絕對本體之道。而且在無為境界論上對境有所執著，此處則反而更接近看心看境之北宗有相禪。莊子所追求的終極目標，又是最高理想境界，即無為境界，亦即「天地與我並

⁴⁰ 《大正藏》冊 48，頁 338 下。

⁴¹ 見楊惠男《惠能》，臺灣：東大圖書公司，1993 年，頁 87。

生，而萬物與我為一」的境界。此乃必須經過無己、無物的一系列過程，始至無竟之最高境界。而所謂無、齊、忘皆指同一屬性的無為工夫，三者同時並行，相成而不可分。此亦即相應於禪宗慧能之無念、無住、無相法門三者同時進行而不離之密切關係。如此，莊、禪二者在工夫論和境界上具有非常密切的關係，進而可以說《莊子·內篇》中之修養工夫論和人生境界論，相當深入地、具體地影響到中國禪宗思想之成立。故而李澤厚在《中國古代思想史論》中云：

《莊子·內篇》中的思想，對後來中國佛教禪宗的產生有關係……。以莊、禪為代表，追求理想人格和人生境界的本體論哲學，構成了中國思想發展中的另一個重要方面。⁴²

⁴² 李澤厚《中國古代思想史論》，人民出版社，1986年，頁178。

【參考書目】

《馬王堆漢墓帛書老子》

王弼《道德真經註》

河上公《老子章句》

晉·竺道生《涅槃經集解》，載於《大正藏》冊 37

《妙法蓮華經疏》，載於《續藏經》冊 150

梁·慧皎《高僧傳》，載於《大正藏》冊 50

唐·法海輯《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅密經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經》，載《大正藏》冊 48

唐·慧能著、郭朋校釋 敦煌本《壇經》，問津出版社，1987 年

唐·道宣《續高僧傳》，載於《大正藏》冊 50

唐·元康《肇論疏》，載於《大正藏》冊 45

宋·贊寧《宋高僧傳》，載於《大正藏》冊 50

元·宗寶編《六祖大師法寶壇經》，載於《大正藏》冊 48

清·朱謙之撰《老子校譯》，北京：中華書局，1984 年版

清·郭慶藩輯《莊子集釋》，北京：中華書局，1982 年版

清·王先謙註《莊子集解》，北京：上海書店，1987 年版

嚴靈峰編輯《無求備齋老子集成初編》冊 126，臺灣：藝文印書館，1965 年

《無求備齋老子集成續編》冊 226，臺灣：藝文印書館，1970 年

《無求備齋老子集成初編》冊 1~30，臺灣：藝文印書館，1972 年

《無求備齋老子集成續編》冊 1~42，臺灣：藝文印書館，1973 年

《莊子章句新編》，《道家四子新編》，臺灣：商務印書館，1968 年版

陳鼓應《老子今註今譯及評介》，臺灣：商務印書館，1998 年

《莊子今注今譯》，臺灣：商務印書館，1983 年版

余培林《老子讀本》，臺灣：三民書局，1985 年

黃錦鉉《莊子讀本》，臺灣：三民書局，1985 年

釋印順《中國禪宗史》，臺灣：正聞出版社，1992 年

《如來藏之研究》，臺灣：正聞出版社，1992 年

《中國禪宗史》，臺灣：正聞出版社，1992 年

《初期大乘佛教之起源與開展》，臺灣：正聞出版社，1981 年

- 釋恆清《佛性思想》，臺灣：東大圖書公司，1997年
- 呂澄《印度佛學思想概論》，臺灣：天華出版公司，1982年
《中國佛學思想概論》，臺灣：天華出版公司，1982年
- 方立天《佛教哲學》，中國人民大學出版社，1991年
- 方東美《中國大乘佛學》，臺灣：黎明文化事業公司，1984年
- 賴永海《中國佛性論》，臺灣：佛光出版社，1990年
- 楊惠南《惠能》，臺灣：東大圖書公司，1993年
《佛學的革命——六祖壇經》，臺灣：時報文化出版公司，1981年
- 元鍾實《慧能禪思想》，臺灣：國立政治大學中文研究所博士論文，1995年10月
- 吳 怡《禪與老莊》，臺灣：三民書局，1992年
- 徐小躍《禪與老莊》，杭州：浙江人民出版社，1993年11月
- 唐君毅《中國哲學原論》（原道篇），臺灣：學生書局，1986年
- 牟宗三《中國哲學十九講》，頁255，臺灣：學生書局，1983年）
《佛性與般若》（上下），臺灣：學生書局，1982年
- 勞思光《新編中國哲學史》，臺灣：三民書局，1986年
- 侯外廬《中國思想通史》第一卷，北京：人民出版社，1957年
- 傅偉勳《從傳統到現代》，臺灣：東大圖書公司，1990年
《從西方哲學到禪佛教》，北京：三聯出版社，1992年
- 張海燕〈先秦無為說述論〉，載於《中國哲學》第1輯，長沙：岳麓書社，1996年