

禪宗與道家之「無心」說的比較

鄧克銘

國立暨南國際大學中國語文學系

摘 要

禪宗之無心的涵義與般若經典有密切的關係，無心表示般若空觀的體證，是基於佛教緣起性空而得之精神的提昇與解脫。老莊之無心與道之體現有關，道具有創生的、形而上的主宰地位，人須去除一切主觀的偏執，讓心處於虛明之狀態，才能體現道之存在意義，同時達成主體的精神自由。郭象之無心觀與其獨特之自然、自生自化之理論有內在的聯繫。與老莊之偏重工夫論意義之無心相比，郭象之無心觀具有更豐富的內涵，反映出魏晉思想之特色。

基本上，禪宗與道家之無心均表達精神之自由，不受外在環境與主觀意見之影響，故在相當範圍內，兩者有所交集。但嚴格而言，雙方各有其理論依據。經由比較可以清楚地了解彼此的理論結構，也可以增進對精神自由之意義的理解。

關鍵詞：禪宗，道家，老莊，郭象，無心

一、前言

無心一詞屢見於禪宗文獻中，如《六祖壇經》、《景德傳燈錄》及眾多禪師之語錄裏，顯示無心為禪宗裏一共通之觀念，藉此可以表達相同之體會。從無心之用例以觀，禪宗以前，《莊子》〈天地〉篇與〈知北遊〉篇已有無心之用法，西晉末郭象（約 252-312）之《莊子注》裏更頻頻出現無心一詞，東晉佛教如支遁、僧肇之文獻中也可見到無心之用語。在道家與佛教之領域中，無心應具有相當之意義。關於佛道之間的交涉以及對立、融合等，是思想史上重要之問題。就禪宗部

分而言，禪宗之形成與發展，與中國本土的思想背景尤有密切的關係。老莊思想與禪宗間之類似性，更易引人注意。本文將從無心之觀念出發，檢討禪宗與道家各自使用無心之目的及效果，以擴充此問題研究之廣度。

在宗教實踐上，禪宗強調不落言詮，因此所謂「無心」往往具有高度的自我體證特色，不易從文字表達上探尋其理論結構。但就其為中國思想文化上長期存在的團體之信念而言，亦必有其共通之觀念方得以傳承，而形成一特殊的宗派性格。禪宗之無心說既能為歷代禪師接受並隨機闡釋，在認知活動上應有一貫的內容可被共同遵守。就此而言，在世間學問上，宜可作為具有客觀性內容之研究對象。

再則，關於道家之無心說，本文擬以老莊、郭象作為研究之主要範圍。《莊子》中之「無心」一詞，雖係出現在外篇，但其他與無心之觀念相通之表達方式，如「遊心」、「心齋」、「坐忘」、「至人之用心若鏡」等，亦可包括在內。而郭象更大量使用無心一詞說明其特有之思考方式，在自爾獨化之自然意義下，以無心表示人對內外物我之處理態度。道家之無心顯現人之精神自由的追求與實現，在思想史上也是一個具有理論與實踐意味的重要內容。

本文擬先探討禪宗之無心的涵義，其次分別說明老莊、郭象之無心的意義，再比較兩者之同異，期能較具體地提出各自之理論特色並達到比較之效果。

二、禪宗之無心的涵義

在禪宗文獻中，無心一詞，有不同的表達方式。其可用以表達修道之方法，如取消分別心、不作意（不起妄念）；也可用以描述修道之成果，如心境空寂。而常見由心之活動以體證般若空智的詞語，如明心見性、即心是佛、自性般若、自性清淨心等，也多少與無心之觀念有關。無心之被視為禪宗的重要觀念，與對心體之理解有密切關係。為便於研究及明瞭，以慧能及其傳下有無心（包括無念）之文獻為據，探討其可能之內涵。

從文獻以觀，通行本即元代宗寶編（1291）之《六祖壇經》有二處提及「無心」。〈機緣第七〉裏載有慧能對智隍禪師的一段話：「汝但心如虛空，不著空見，

應用無礙。動靜無心，凡聖情忘，能所俱泯，性相如如，無不定時也。」^(註1)〈付囑第十〉載：「又問曰：正法眼藏傳付何人？師（慧能）曰：有道者得，無心者通。」^(註2)然在較早之敦煌本壇經中，均無此二處文字。〈機緣第七〉所載故事，與約於唐德宗建中二年（781）寫成之《曹溪大師傳》略同，但《曹溪大師傳》中未載慧能與智隍之對話。^(註3)南唐保大十年（952）編成之《祖堂集》卷三，載有慧能門人智策和尚與智皇之問答，與《曹溪大師傳》相同，但亦未載慧能與智隍之問答。^(註4)北宋道原之《景德傳燈錄》卷五，則載慧能門人玄策與智隍，與《六祖壇經》所載大致相同，惟未載慧能之答話。^(註5)另〈付囑第十〉之「有道者得，無心者通」，《祖堂集》卷二作：「問其法付誰？師云：有道者得，無心者得。」^(註6)《景德傳燈錄》卷五則為：「又問師之法眼，何人傳受？師曰：有道者得，無心者通。」^(註7)宗寶編之《六祖壇經》有關無心之記載雖未見於較早之敦煌本壇經，有可能係後人編入，但非全無根據。只是慧能是否曾用無心一詞，則文獻上較難確定。

又《六祖壇經》中之「無念」是一特別重要的觀念，敦煌本與北宋惠昕本、元宗寶本對此均無不同之看法。依宗寶本之〈般若第二〉：「若識本心即本解脫，若得解脫即是般若三昧，即是無念。何名無念？若見一切法，心不染著，是為無念。」^(註8)〈定慧第四〉：

我此法門從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。無相者，於相而離相。無念者，於念而無念。無住者，人之本性，於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺爭之時，並將為空，不思酬害。念念之中，

1. 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第48冊，（臺北：新文豐出版公司，1983），頁358上。
2. 《六祖大師法寶壇經》，頁361中。
3. 《曹溪大師傳》，收於楊曾文校寫，《新版·敦煌新本：六祖壇經》（北京：宗教文化出版社，2002），頁118-131。一般稱之為《曹溪大師別傳》，載於《續藏經》第146冊，（臺北：新文豐出版公司，1994），頁965-975。
4. 《祖堂集》（臺北：廣文書局據日本花園大學圖書館藏高麗覆刻本影印，1979），頁65。《祖堂集》載為智皇與《六祖壇經》之智隍，似應為同一人。
5. 《景德傳燈錄》（臺北：新文豐出版公司，影印民國普慧大藏經刊本，1981），頁99。玄策與《祖堂集》之智策似為同一人。
6. 《祖堂集》，頁50。有道與無心均用得字。
7. 《景德傳燈錄》，頁83。
8. 《六祖大師法寶壇經》，頁351上。

不思前境。若前念、今念、後念，念念相續不斷，名為繫縛。於諸法上，念念不住，即無縛也。此是以無住為本。……於諸境上心不染，曰無念。

(註 9)

無念並不是斷除一切念頭，而是心不因一切念頭、外境而受影響。慧能之無念不在於肯定或否定人間之倫理規範或既有之事物的現象，毋寧係主張保持主體之自由。至於「無念」與「無心」之關係為何？據鳩摩羅什（344-413）答覆慧遠（334-416）有關念與心時云：「念與心義同，不相離故，是故說念則說心。」^(註 10)念為心之所發，故兩者不相離。參照西晉，太康七年（286）竺法護譯《光讚般若波羅蜜經》卷六：「彼何謂決了三昧？住是定意時，無心無念法所趣，是謂決了三昧。」^(註 11)三國時吳，支謙（約 222-253 年間譯）《佛說慧印三昧經》：「佛所至到處，非若阿羅漢，辟支佛等所可知，獨佛自知之耳。所以者何？無念，無動，不搖故。」、「離於動搖者為何等貌？無心之貌也。無心者為何等貌？無念之貌也。無念者為何等貌？無二之貌也。」^(註 12)而更早於東漢靈帝和光二年（179），譯出之《道行般若經》，為最早譯出之般若經典，其中已有「無心無念」並舉之用例。^(註 13)其他如「無意」、「無識」也可與「無念」、「無心」並列，均可視為同一涵義。^(註 14)在此用法下，無心與無念實際上可相通。

慧能門下，如荷澤神會（684-758）用無念，不用無心，但南陽慧忠、司空本淨及三傳之大珠慧海、四傳之黃檗希運，則用無心。依上引經典之用法，禪師間之無心與無念也可說屬同義。印順與日人鈴木大拙曾表示無心與無念，意義相同，

9. 《六祖大師法寶壇經》，頁 353 上。

10. 《鳩摩羅什法師大義》，卷下，《大正藏》第 45 冊，（臺北：新文豐出版公司，1983），頁 138 下。

11. 《大正藏》第 8 冊，（臺北：新文豐出版公司，1983），頁 191 上、中。另頁 166 下：「無所造無所念，是謂一切諸法無心無念。」

12. 《大正藏》第 15 冊，（臺北：新文豐出版公司，1983），頁 461 中，頁 466 下。

13. 《大正藏》第 8 冊，頁 451 上。

14. 《佛說濡首菩薩無上清淨分衛經》卷上，《大正藏》第 8 冊，頁 740 中：「無心、無意、無念、無識」。此經題為（劉）宋沙門翔公於南海郡譯，印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1982），頁 607-608，認為依該經文之譯語，有晉代（羅什以前）譯品的特徵，不可能是宋譯，傳為翔公譯，也未必可信。另西晉，竺法護譯，《光讚般若波羅蜜經》卷 1，《大正藏》第 8 冊，頁 152 中，有「無心、無意」之用例。又冉雲華，〈敦煌文獻中的無念思想〉，收於氏著，《中國禪學研究論集》（臺北：東初出版社，1991），頁 138-159，對禪宗成立以前之無念的用例及其意義，有所說明，頗可參考。

其說應屬可採，(註 15)以下討論禪宗之無心即包括無念在內。

如荷澤神會平日常言無念法，(註 16)認為無念就是般若波羅蜜，是成佛之津梁。《荷澤神會禪師語錄》載神會勸人誦持《金剛般若波羅蜜經》，並解說經中之為人演說，不取於相，云：

不取於相者，所為（似應作謂）如如。云何所謂如如？無念。云何無念？所謂不念有無，不念善惡，不念有邊際無邊際，不念有限量（後似應有無限量三字）。不念菩提，不以菩提為念；不念涅槃，不以涅槃為念，是為無念。是無（念）者，即是般若波羅蜜。般若波羅蜜者，即是一行三昧……能見無念者，六根無染，見無念者，得向佛智。見無念者，名為實相。見無念者，中道第一義諦。見無念者，恆沙功德，一時等備；見無念者，能生一切法；見無念者，能攝一切法。(註 17)

在此，無念與般若波羅蜜同義，但較具體地表達出般若波羅蜜之內容。實際上，也同於上引慧能從人之主體性的立場來理解佛教之空義。〈荷澤和尚與拓拔開府書〉中云：「不作意即是無念」、又「但莫作意，心自無物，即無物心，自性空寂，空寂體上，自有本智，謂知以為照用。故般若經云：應無所住而生其心。應無所住，本寂之體；而生其心，本智之用。但莫作意，自當悟入。」(註 18)從「不作意」說明無念，更顯出禪宗修行之日常方式。印順法師提出作意、不作意為神會之重要術語，謂「作意就是起心……不作意，不是沒有心，而是不起心去取著境界。也就是不於事上生念。」(註 19)參照《金剛般若經》之「應無所住而生其心」，則神會之不作意，不於事上生念，符合經文意旨。若只就慧能與神會之無念的用法以觀，兩者除少數地方表達重點略有不同外，內涵可認為大致相同。(註 20)約言之，

15. 印順，《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，1978），頁 359。鈴木大拙著，劉大悲譯，《禪與生活》（臺北：志文出版社，1971），第 7 章，〈禪的無心說〉，頁 168。

16. 《荷澤神會語錄》，收於石峻等人編校，《中國佛教思想資料選編》（北京：中華書局點校本，1989）第 2 卷第 4 冊，頁 82，載：「張燕公問：禪師日常說無念法，勸人修學，未審無念法有無？答曰：無念法，不言有，不言無。」

17. 《荷澤神會語錄》，頁 84-85。

18. 《荷澤神會語錄》，頁 107。

19. 印順，《中國禪宗史》，頁 366。

20. 印順，《中國禪宗史》，頁 367-369，印順曾比較神會之無念與《六祖壇經》之差別，認為「神會所傳的禪法，不免有高推聖境，重於不起念（不作意）的傾向。」

《六祖壇經》與荷澤神會均從般若經之立場來解釋無念，尤其是不著有無二邊之觀念，以使心體獲得完全之自由。無念既是一種修行上之方法，從體認般若波羅蜜而言，也是修行之成果。

慧能傳下禪師較多使用無心，表達心體與般若空性之契合，如下舉數例。《景德傳燈錄》卷二十八〈南陽慧忠國師語〉載：

常州僧靈覺問曰：發心出家本擬求佛，未審如何用心即得？師曰：無心可用，即得成佛。曰：無心可用，阿誰成佛？師曰：無心自成，佛亦無心。曰：佛有大不可思議，為能度眾生。若也無心，阿誰度眾生？師曰：無心是真度生，若見有生可度者，即是有心，宛然生滅。（註21）

在此問答中，南陽慧忠明白肯定無心是修行之方法，亦是證果之狀態，無心貫通修與證，其理論基礎不外般若智慧之無所得的觀念。心並非經驗上可安排思索的心理作用，故稱之為無心。反之，「有心」則屬經驗生活中幻起幻滅之心理現象。一般禪師有關無心之用法，均屬此義。

慧能法嗣之一的司空本淨禪師答覆中使（官名）楊光庭問佛之與道，其義為何？

云：「若欲求佛，即心是佛。若欲會道，無心是道」（楊）曰：云何即心是佛？師曰：佛因心悟，心以佛彰。若悟無心，佛亦不有。曰：云何無心是道？師曰：道本無心，無心名道。若了無心，無心即道。

另對他人云：

佛之與道，因心而立，推窮立心，心亦是無，心既是無，即悟二俱不實。

知如夢幻，即悟本空，彊立佛道二名，此是二乘人見解。（註22）

司空本淨之說法頗具禪宗不落二邊之教學特色，「即心是佛」與「無心是道」，一有一無兩者看似矛盾，然從佛教般若之觀念而言，佛與道是虛名假立者。為使人

21. 《景德傳燈錄》，頁578。

22. 《景德傳燈錄》卷5，頁97-98。

知求佛之方向，故說「即心是佛」，然此心並非可執取之對象，若了解心之本質，則「若悟無心，佛亦不有」，無心在此相當於般若智，即心相應於空性的狀態。而道亦是無分別、無形相之存有，離言絕慮因此稱之為「道本無心」，是以欲體會道，則「若了無心，無心即道」。佛與道之契會均在於對心體之正確理解。所稱「推窮立心，心亦是無」，表現般若無所得之意義。司空本淨對無心之說明，明白顯示禪宗的特殊風格。

此外，如大珠慧海之《頓悟入道要門論》及黃檗希運之《傳心法要》，更可見大量有關無心之闡釋，在此不暇一一列舉。要之，無心與無念之涵義著重說明主體在實踐與體會般若智之狀態。從實踐過程中無分別之無心（無念）到完成境地之無心（無念），都是同一心體，而此心體之本質與空性是同質。在禪宗流傳過程中，因強調心之地位及其悟道之依據，而有傾向唯心或將心視為一真有生滅之形體，此種說法恐有違佛教之本義。誠如上引司空本淨之「推窮立心，心亦是無」，心之存有亦不能違背佛教性空的基本立場。禪宗語錄中常見的真心、本心、清淨心等，有時表示一種主體性的存在，以確定成佛之用功途徑；有時表示一種成就佛果時的狀態，在文字上顯露出心之真常不易，但其本質仍屬於空性。在此意義範圍內，無心一詞似可說較能表達般若無所得之精神。

如上所述，無心、無念應從般若無所得之立場來了解，一般禪宗文獻裏之無心，可作如是觀。但亦有較曲折的表達，《景德傳燈錄》卷十四，載有一則，值得注意。

潮洲大顛和尚初參石頭（希遷）。石頭問師曰：那箇是汝心？師曰：言語者是。便被石頭喝出。經旬日，師卻問曰：前者既不是，除此外何者是心？石頭曰：除卻揚眉動目將（持）心來。師曰：無心可將（持）來。石頭曰：元來有心，何言無心？無心盡同謗！師言下大悟。（註23）

按石頭希遷對大顛和尚說之「那箇是汝心」，依禪師常見之用法，係關於佛法之領悟的問題。大顛起初不知，以為是如言語之經驗活動中的心理狀態。第二次又認為只有語言動作本身，並無另一超越的心，而被石頭希遷斥為：「元來有心，

23.《景德傳燈錄》卷14，頁267-268。

何言無心？無心盡同謗！」此處之無心並非上述與般若相應之無心，而是不能體認自我之真心、本心。若說無有此真心、本心，而只是以能語言動作者為心，則完全不能進入生命之悟境。換言之，此處脈絡中之「有心」代表一種契會真理的主體性。參照大顛和尚悟後於潮洲，上堂示眾曰：

夫學道人須識自家本心，將心相示，方可見道。多見時輩只認揚眉動目，一語一默，驀頭印可以為心要，此實未了。吾今為汝分明說出，各須聽受。但除卻一切妄運想念見量，即汝真心。此心與塵境及守認靜默時全無交涉，即心是佛，不待修治。何以故？應機隨照，泠泠自用。窮其用處了不可得，喚作妙用，乃是本心。大須護持，不可容易。（註24）

大顛和尚認為本心或真心並非一般日常揚眉動目之心理作用，也非一切妄想思慮，此點與石頭希遷之教誨相同。大顛肯定本心作為成佛之依據，又強調須細加護持，不可輕忽，以免誤以妄想思慮為本心。然所稱「此心（真心）與塵境及守認靜默時全無交涉，即心是佛，不待修治。」仍然肯定心之自由無繫的狀態，即心不是有主客對立形態或動靜有別之形體化的存有，亦可說與上述無心之涵義相當。大顛此段上堂開示大旨，也常見於其他禪師之開示。一般而言，大致認為真心、本心不同於經驗上的妄念思慮，而此真心非有形相方所可執以為實；但又有無窮之妙用，而不是一觀念上之虛構。

另外，宋代同安常察禪師有禪詩一首，與石頭希遷之「無心盡同謗」，在表達旨趣上，各有所重。《景德傳燈錄》卷二九載云：「問君心印作何顏，心印何人敢授傳？歷劫坦然無異色，呼為心印早虛言，須知本自靈空性，將喻紅鑪焰裏蓮。莫謂無心便是道，無心猶隔一重關。」（註25）參照上引司空本淨禪師云：「即心是佛」、「無心是道」，明白肯定無心便是道。若果如此，何以同安常察禪師會說：「莫謂無心便是道，無心猶隔一重關」？從此首詩之文脈以觀，同安常察禪師認為心或心印在究竟解脫義上是不可言說的，既無一有形狀、可授傳之心，則更談不上「無心」。蓋若說無心，則必先肯定，承認有一「心」在，再依之而有「無」之工夫而

24. 《景德傳燈錄》卷14，頁268。

25. 《景德傳燈錄》，頁619。同安察禪師，即《景德傳燈錄》卷17之洪州鳳棲山同安院常察禪師，頁339。參閱石井修道，《宋代禪宗史の研究》（東京：大東出版社，1987），頁206。

達到「無心」之階段。在此脈絡意義下，無心係屬第二義之工夫，而非第一義之究竟解脫。按唐黃檗希運禪師之《傳心法要》，對此曾有闡釋，其云：「……此法即心，心外無法。此心即法，法內無心。心自無心，亦無無心者。將心無心，心即成有。默契而已，絕諸思量，故曰：言語道斷，心行處滅。」「世人聞道諸佛皆傳心法，將謂心上別有一法可證可取，遂將心覓法。不知心即是法，法即是心。不可將心更求於心。歷千萬劫終無得日，不如當下無心，便是本法。」^(註26)認為「心自無心」，即心自體本非一可見可覓之存有，不可將心視為一固定之存有而起「無心」之想，蓋若如此，則是「將心無心，心即成有」，反而塑造了一觀念上的執著。心既非實有，則「不可將心更求於心」，若不能直接把握心之真實的本質，而在心之幻相中再行分別執著將更遠離真實的法性。因此，依黃檗希運所說，必須「當下無心」，直接徹底地體會心之本質，「此心即無心之心，離一切相，眾生諸佛更無差殊。」「修道人直下無心默契，擬心即差。」^(註27)據此以觀，「無心」一詞可有兩種理解，一為第一義之當下之無心，即無心之心。一為相對意義下把心視為一實有，再依之而生之無心。如同安常察禪師云：「歷劫坦然無異色，呼為心印早虛言。須知本自靈空性，將喻紅鑪焰裏蓮。」心之本體為空，不能視為一固定的形體或予以概念化。因此，其「莫謂無心便是道，無心猶隔一重關」，屬於相對意義下之無心，不能直接把握心之本體。從另一方面而言，同安常察禪師所要提出之觀念，也是上述無所得之般若智，契入空性時，心體自不能視為有形相方所者，與前引司空本淨禪師的「無心便是道」，在究極意義上並無二致。

三、老莊之無心說

在佛教傳入中國之前，中國傳統文獻中已有「無心」之用例。就《老子》以觀，通行本中未見「無心」一詞。惟通行本《老子》第四九章云：「聖人無常心，以百姓心為心。」而一九七三年出土之帛書老子乙本為「(聖)人恆無心，以百姓之心為心。」陳鼓應認為應依帛書本校改為「聖人常無心，以百姓心為心。」無

26. 《景德傳燈錄》卷9，頁164-165。

27. 《景德傳燈錄》卷18，頁164，頁166。

心即無主觀成見。(註 28) 參照《老子》中之「無爲」、「無私」、「不爭」、「致虛極、守靜篤」、「無欲」等，均指應摒除主觀偏執，處於虛靜之狀態，才能充分體現道。因此謂聖人常無心，可說符合老子之立場。(註 29) 但通行本之「聖人無常心」在解釋上也能呼應老子虛靜之旨，此二種說法實際上並無重大的出入。又《老子》文中對主體心之地位及其性質尙無充分之發揮，大多強調道之存在型態其在政治上之效用，關於心之虛靜，也多配合此種觀念而提出。(註 30) 對於個人因無心而獲致之高度的精神上成就方面，較少正面的說明。然而，道家系統內有關虛靜、無爲的觀念，實際上仍與《老子》有密不可分之關係。

一般認為莊子較從主體實踐之立場說明體道之歷程與成就，因此具有主體地位之心，如何與道相合，自屬一重要之新的問題。(註 31) 在此意義下，無心一詞可從主體實踐之立場來觀察其內涵。然而《莊子》內七篇中，未見無心之用例，而係出現在外篇。如〈天地〉：「故曰：古之畜天下者，無欲而天下足，無爲而萬物化，淵靜而百姓定。記曰：通於一而萬事畢，無心得而鬼神服。」又〈知北遊〉：「形若槁骸，心若死灰，真其實知，不以故自持，媒媒晦晦，無心而不可與謀，彼何人哉！」(註 32) 〈天地〉篇裏之「無欲、無爲、淵靜」爲《老子》中既有之觀念，所引之記(古籍)曰：「通於一而萬事畢，無心得而鬼神服。」其所稱之「一」，亦同於《老子》之「道」。(註 33) 「無心得而鬼神服」一句，郭象注云：「無爲而群理都舉。」以無爲解釋無心，仍是無主觀成見之意。(註 34) 而〈知北遊〉之「媒媒晦晦，無心而不可與謀」，郭象注云：「獨化者也」，成玄英疏云：「媒媒晦晦，息照遣明，忘心忘知，不可謀議。」(註 35) 郭注只云「獨化」，成疏較具體地指出體道之人「息照遣明，忘心忘知」，與道冥合，超越世俗相對有限之觀念。要之，上

28. 陳鼓應，《老子今註今譯》，三次修訂本，(臺北：商務印書館，2000)，頁 228。

29. 分別見《老子》第 2 章、第 7 章、第 8 章、第 16 章、第 57 章。《老子今註今譯》頁 54，頁 74、頁 76，頁 109，頁 256。

30. 參閱陳鼓應，〈老子哲學系統的形成〉，收於《老莊新論》(臺北：五南圖書公司，1995)，頁 34-38。

31. 陳鼓應，〈莊子論道〉，收於《老莊新論》，頁 213，又頁 237 之註 1 中，引徐復觀、牟宗三同樣著重從境界來說明老莊的不同。王叔岷，《先秦道法思想講稿》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992)，頁 124-126，謂老子偏重外王，莊子偏重內聖。

32. 清·郭慶藩，《莊子集釋》(臺北：漢京文化事業公司，1983)，頁 404，頁 738。

33. 成玄英疏：「一，道也，夫事從理生，理必包事，本能攝末，故知一，萬事畢。」《莊子集釋》，頁 406。

34. 《莊子集釋》，頁 406。

35. 《莊子集釋》，頁 738。

舉二例之無心，顯指體道之人的主體心境，與《老子》之「聖人常無心」之意思並無差別。惟如通盤觀察《莊子》書中對心之重視，則「無心」之內涵具有更豐富之意義。

關於莊子對心之看法，已有相當之研究成果可稽。^(註 36)從人與道之關係而言，主體活動之心與客觀存在之道冥合為一，使自我之心靈超越一切相對的限制而達到完全自由之境地。如〈逍遙遊〉之「至人無己，神人無功，聖人無名。」悟道之人已超出人我、名位之區別而得自在。^(註 37)莊子用「忘」、「外」與「虛」說明人如何超越外物、自己之感官與思慮的限制。〈天地〉之「忘乎物，忘乎天，其名爲忘己。忘己之人，是之謂入於天。」^(註 38)〈達生〉載梓慶之「輒然忘吾有四枝形體也」，工倕之「忘足、忘要（腰）、知忘是非」。^(註 39)〈大宗師〉之著名的「坐忘」，「忘仁義、忘禮樂」以致「墮枝體、黜聰明，離形去知，同於大通。」又「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」^(註 40)〈德充符〉之「德有所長而形有所忘，人不忘其所忘而忘其所不忘，此謂誠忘。」等。^(註 41)另如〈大宗師〉載女偶云：「外天下、外物、外生」，^(註 42)外與忘之意相同，均指人之趨向道的方式。就所忘，所外之對象而言，不論是自己之生命、窮達、或世間之是非，莊子不否認事實上都是存在的，只是須從「道」之立場去理解此等存在之意義。^(註 43)如上引文之「同於大通」、「兩忘而化其道」，以道作為最高之標準。而在主體心方面，莊子用虛說明此種與道冥合之體證工夫。如〈人間世〉著名之「心齋」的實踐過程，講到

36. 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（臺北：學生書局，1984），頁 100-111，〈莊子之對人心之反省與虛靈明覺心或靈臺心〉。徐復觀，《中國人性論史》（臺北：商務印書館，1994），第 12 章，〈老子思想的發展與落實——莊子的「心」〉，頁 379-387 部分。陳鼓應，〈莊子認識系統的特色〉，收於《老莊新論》，頁 242-257。

37. 《莊子集釋》，頁 17。

38. 《莊子集釋》，頁 428。

39. 《莊子集釋》，頁 658-659，頁 662。

40. 《莊子集釋》，頁 283-284，頁 242。

41. 《莊子集釋》，頁 216-217。

42. 《莊子集釋》，頁 252。

43. 《莊子集釋》，〈大宗師〉：「死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。」同前註，頁 241。又子桑曰：「吾思夫使我至此極者而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天无私覆，地无私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也。然而至此極者，命也夫！」，頁 286。〈天下〉：「不譴是非，以與世俗處。」，頁 1098。〈德充符〉借孔子之言曰：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。」頁 212。莊子對人世之無可奈何之事，實有深切之體會。

「氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也。」^(註 44)借用氣之流動、靈活不息說明心之完全清明的感應知覺能力，而道也因此心之虛明而充分被體現。^(註 45)〈應帝王〉裏以鏡說心之虛明，「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」^(註 46)〈天道〉則謂：「水靜猶明，而況精神！聖人之心靜乎！天地之鑑也，萬物之鏡也。」^(註 47)以鏡喻心，顯示心無主觀之偏執而能如實反映事物之真相，即客觀地認知一切存有之本來意義。

要之，莊子以心之虛靜作為體會道之理想方式，惟莊子並不以為人可以輕易達到此地步，而須有相當之實踐歷程。從另一方面說，道雖遍在一切，但如何正確地瞭解道在萬有之中的意義，亦非易事。經由忘或外之功夫，可使自我之心靈達到虛靜、虛明之自由無執，《莊子》書中稱此時之心為「靈府」或「靈臺」。^(註 48)〈達生〉云：「工倕旋而蓋規矩，指與物化而不以心稽，故其靈臺一而不桎。」^(註 49)匠人倕之技術熟練，手指與外物化而為一，不必以心去計量。此處之靈臺也是心的意思，但已非一般計較思量之心。參照〈在宥〉篇廣成子告黃帝之言：「至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞女（汝）形，無搖女精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，心無所知，女神將守形，形乃長生。慎女內，閉女外，多知為敗。」^(註 50)至道不可以有限的感官，思慮去體會，所謂「目無所見，耳無所聞，心無所知」，心在此係被視為一般經驗性之思慮，不能體認至道，故須「心無所知」。只有「抱神以靜」、「必靜必清」，使心處於寂靜之境，方可入道。其與〈大宗師〉之坐忘，云：「墮肢體、黜聰明，離形去知，同於大通。」之「離形去知」，必須超越感官思慮之限制相同。

44. 《莊子集釋》，頁 147。其他如〈應帝王〉：「盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已。」頁 307。〈庚桑楚〉：「正則靜，靜則明，明則虛，虛則無為而無不為也。」頁 810 等。林義正，〈中國哲學中「虛」概念的演變及體系〉，《哲學與文化》1991，18 卷，7 期，謂《莊子》書內，虛字出現約五十五次之多，頁 593-594。

45. 徐復觀認為莊子在心齋中講的氣，「實際上只是心的某種狀態的比擬之詞，與老子所說的純生理之氣不同。……虛還是落在心上，而不能落在氣上。」《中國人性論史》，頁 382，其說頗可參考。

46. 《莊子集釋》，頁 307。

47. 《莊子集釋》，頁 457。

48. 《莊子集釋》，〈德充符〉：「日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。」頁 212。〈達生〉：「工倕旋而蓋規矩，指與物化而不以心稽，故其靈臺一而不桎。」頁 662。〈庚桑楚〉：「備物以將形，藏不虞以生心，敬中以達彼，若是而萬惡至者，皆天也，而非人也，不足以滑成，不可內於靈臺。」頁 792-793。

49. 《莊子集釋》，頁 662。

50. 《莊子集釋》，頁 381。

相對於有限的心知，靈府或靈臺則表示心之超越性而能與道冥合。^(註 51)成玄英對〈德充符〉篇之：「使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。」疏曰：「才全之人，接濟群品，生長萬物，應赴順時，無心之心，逗機而照者也。」^(註 52)所稱「無心之心」，謂無造作、無偏執之心，相當於靈臺也是心，但非一般受限制之心。莊子之無心乃強調心之超越有限的思慮、計較，如實地觀察一切變化之規律，道之體相也就可被理解。

四、郭象之無心的特色

郭象《莊子注》之內七篇，包括解題，無心一詞約出現二十次，外雜篇注中亦屢見無心之用例。湯一介、傅偉勳曾指出無心為郭象之重要觀念，^(註 53)又湯一介謂在郭象之前，已有人使用「無心」。^(註 54)而向秀之《莊子注》裏關於無心之用法，更值得留意。如《列子·黃帝篇》張湛注「物何以相遠也」，引向秀注云：「唯無心者獨遠耳」，與郭象《莊子·達生篇》之注云：「唯無心者獨遠耳」，完全相同。又如「彼得全于酒，而猶若是」部分，向秀注云：「醉故失其所知耳，非自然無心也」，與郭象〈達生〉篇注云：「醉故失其所知耳，非自然無心者也」，僅差一字。其他向秀注壺子之示地文云：「苟無心而應感，則與變升降，以世為量，然後足為物主，而順時無極耳，豈相者之所覺哉？」郭象在〈應帝王〉篇注裏云：「誠應不以心，而理自玄符，而以世為量，然後足為物主，而順時無極，故非相者所測耳。此應帝王之大意也。」^(註 55)兩者意思相同。參照向秀注有「得全于天者，

51. 郭象《莊子注》，對〈庚桑楚〉之靈臺云：「靈臺者，心也，清暢，故憂患不能入。」成玄英疏云：「靈臺，心也。妙體空靜，故世物不能入其靈臺也。」《莊子集釋》，頁 794。清暢或空靜可指靈臺之超越形相的狀態。

52. 《莊子集釋》，頁 214。

53. 湯一介，《郭象與魏晉玄學》（臺北：谷風出版社翻印本，1987），頁 88、頁 279。傅偉勳，〈老莊、郭象與禪宗〉，收於《從西方哲學到禪佛教》（臺北：東大圖書公司，1986），頁 428。

54. 湯一介，《郭象與魏晉玄學》，頁 153，引司馬彪之《莊子注》、嵇康之《家誠》、孫綽之《論語集解》。

55. 向秀與郭象莊子注之對照，參閱侯外廬等人合著，《中國思想通史》，卷 3（北京：人民出版社，1980），頁 210-215。又關於向秀注之條錄文字，參閱黃錦鉉，〈關於莊子向秀注與郭象注〉，收於《莊子及其文學》（臺北：東大圖書公司，1984），頁 78-95。

自然無心，委順至理也。」其與郭象之「無心而任自然」的用法亦屬一致等。^(註 56)由此以觀，郭象之無心說，一方面有《莊子》為本，一方面又有先行用例，並非郭象獨創之觀念。然而，其何以頻頻使用無心？無心具有何種特殊意義？如與郭象之思惟方式合併觀察，可有較清楚的了解。

綜觀郭象有關無心的表達，往往與因任自然、自化之觀念併用。如「神人者，無心而順物者也。」、「夫無心而任夫自化者、應為帝王也。」、「以己制物，則物失其真。」、「無心而隨物化」、「無心則物各主其知也」、「鑒物而無情，來即應，去即止。物來乃鑒，鑒不以心，故雖天下之廣，而無勞神之累。」等。^(註 57)郭象認為萬物之生成變化有其自然如是之規律，不能以個人之主觀意見去干擾、改變。此種看法與王弼之「不禁其性，不塞其源」相同，均肯定萬物有其自生自化之本性。^(註 58)與莊子之「至人之用心若鏡，不將不迎，應物不藏，故能勝物而不傷。」^(註 59)對萬物採取一種觀照之態度，亦無二致。惟郭象之無心尚帶有積極入世之作用，此點可說是其特色。郭象注〈逍遙遊〉：「之人也，之德也，將旁礴萬物以為一，世蘄乎亂，孰弊弊焉以天下為事！」一段云：

夫聖人之心，極兩儀之至會，窮萬物之妙數。故能體化合變，無往不可，旁礴萬物，無物不然。世以亂故求我，我無心也。我苟無心，亦何為不應世哉！然則體玄而極妙者，其所以會通萬物之性，而陶鑄天下之化，以成堯舜之名者，常以不為為之耳。孰弊弊焉勞神苦思，以事為事，然後能乎！^(註 60)

另〈大宗師〉注「孔子曰：彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也。」云：

56. 侯外廬，《中國思想通史》，頁 211。郭象在〈達生〉篇與之相當部分，則未加注。湯一介曾謂：「郭象『無心而任自然』的思想，也是從向秀那吸取來的。向秀說：『得全乎無者，自然無心，委順至理也。』」不過郭象又把這一思想向前發展了，他認為『無心而任自然』就可以『獨化於玄冥之境』。」，《郭象與魏晉玄學》，頁 151。按《列子·黃帝篇》（臺北：中華書局四部備要本，1981），引向秀注云：「得全於天者，自然無心，委順至理也。」頁 6。

57. 《莊子集釋》，依序見頁 179，頁 287，頁 291，頁 305，頁 308，頁 309。

58. 王弼，《老子注》（臺北：中華書局，1996），第 10 章注：「不塞其原則物自生，何功之有。不禁其性，則物自濟，何為之恃。物自長足，不吾宰成。」頁 5-6。

59. 《莊子集釋》，頁 307。

60. 《莊子集釋》，頁 31。

夫理有至極，外內相冥，未有極遊外之致而不冥於內者也，未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以宏內無心以順有，故雖終日揮形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。(註61)

注中透露出郭象之聖人觀，並非拱默山林而是具有「會通萬物之性，陶鑄天下之化」的入世襟懷。聖人「無心以順有」，故雖身處廟堂之上，其心不異於在山林之間。施之於政事則是「無爲而治」，郭象謂：「無爲者，非拱默之謂也，直各任其自爲，則性命安矣。不得已者，非迫於威刑也，直抱道懷朴，任乎必然之極，而天下自賓也。」(註62)無爲之內容在於「直各任其自爲」、「任乎必然之極」，如百官有各自的權責，各安其位。各盡其份，則天下自然賓從不懷異心。從而所謂自然或必然之內容爲何？乃屬重要之問題。蓋在理論上，必先確定人世乃至宇宙一切存有均有一定之形式或規律，理解此形式或規律，方可因循之而「會通萬物之性」。

郭象注〈大宗師〉之「知天之所爲，知人之所爲者，至矣。」云：「知天人之所爲者，皆自然也；則內放其身而外冥於物，與眾玄同，任之而無不至者也。」(註63)郭象屢言與物冥合，而所以能與物冥，乃因任自然而不出之以個人之主觀分別。如〈齊物論〉中注「彼是莫得其偶，謂之道樞」云：「偶，對也。彼是相對，而聖人兩順之。故無心者與物冥，而未嘗有對於天下也。樞，要也。此居其樞要而會其玄極，以應乎無方也。」(註64)又〈天地〉篇注「忘己之人，是謂入於天。」云：「人之所不能忘者，己也，己猶忘之，又奚識哉！斯乃不識不知而冥於自然。」(註65)一切是非各有其成立之理由，聖人均可同等接受。只要無心，消除主觀之偏執乃至忘己，即可與外物相冥合。在自然之前提下，是非、物我乃至生死皆可超越其分別而一體平等對待。〈德充符〉之注中，郭象有一段話云：「體夫極數之妙心，故能無物而不同，無物而不同，則死生變化，無往而非我矣……夫死生之變，猶以爲一，既睹其一，則蛻然無係，玄同彼我，以死生爲寤寐，以形骸爲逆旅，去生如脫屣，斷足如遺土，吾未見足以纓弗其心也。」(註66)郭象對玄同彼我之精

61. 《莊子集釋》，頁268。

62. 《莊子集釋》，頁369-370。

63. 《莊子集釋》，頁224。

64. 《莊子集釋》，頁68。

65. 《莊子集釋》，頁429。

66. 《莊子集釋》，頁192。

神成就的描述，與莊子之齊萬物，等生死，並無不同。從「冥於自然」、「玄同彼我」與「無物而不同」之立場而言，人不須也不能有任何主觀上的企求。即「常無心，故一不化；一不化，乃能與物化耳。化與不化，皆任彼耳，斯無心也。」^(註 67)是以無心的觀念，與自然具有理論上的必然性及一致性。申言之，假使一切存有均自生、自化，不待任何外在之安排，則人處此環境中也只有無心以應之而已。

相較於上述莊子所說之無心乃經由一段工夫歷程而獲致之成就，其目的在於如實體會形上之道的內涵。然而，在郭象之思惟中，道就呈現在一切存有之中，只要因任自然，就體會了道，無心可說是因任自然之另一種表達方式。因此，無心是否具有工夫論上之意義？在郭象之思想中占有何等地位？實有進一步檢討之必要。^(註 68)(一)、認為在自然或自生、自化、自得之前提下，最佳的對應之道就是「無心感應」，因此無心是一個必然的結論，並不具有工夫論之意義。(二)、或者說無心表示一種觀照的能力，只能如實觀察自然的形式和規律，而依之活動，無心並不具有創造的能力。^(註 69)即使無心具有工夫論之意義，也只是一種消極意義的作用。如〈人間世〉中注云：「虛心以應物」。^(註 70)〈大宗師〉中注云：「夫體道合變者，與寒暑同其溫嚴，而未嘗有心也。」^(註 71)〈秋水〉中注云：「至人知天機之不可易也，故捐聰明，棄知慮，魄然忘其所為而任其自動，故萬物無動而不逍遙也。」^(註 72)所謂「虛心」、「未嘗有心」、「捐聰明、棄知慮，魄然忘其所為」等，亦可視為一種工夫，但只具有觀照之功能，不能創設改變萬物之存在及其規律。惟在觀照過程中，人亦可達到某種精神的解脫，不致為外物所困擾。(三)、肯定無心仍屬一種工夫，而且具有創造性。蓋自然之實際內涵，若非處於無心之境，人並不能有完全的認知。再則，對自然有所認知後，才能依萬物之性質與規律，採取適性之行爲，如人之落馬首，穿牛鼻以驅使牛馬。郭象在〈秋水〉中注云：「人之生也，可不服牛乘馬乎？服牛乘馬，可不穿落之乎？牛馬不辭穿落者，天命之

67. 《莊子集釋》，〈知北遊〉篇，頁 766。

68. 莊耀郎，《郭象玄學》（臺北：里仁書局，2002），頁 100-102，敘及郭象之工夫論，可供參考。

69. 關於魏晉時代之觀照的心靈，唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，卷 2（臺北：學生書局，1980），頁 375-377，有所論述，值得參酌。

70. 《莊子集釋》，頁 134。原注：「不虛心以應物，而役思以犯難，故知其所存於己者未定也。」

71. 《莊子集釋》，頁 231。

72. 《莊子集釋》，頁 593。

固當也。苟當乎天命，則雖寄之人事，而本在乎天也。」^(註 73)只要符合萬物之性分，則人可主動地，創設地去運用萬物。郭象肯定自然之規律有一定之格式，即「理」之存在，理解了這些事理之必然，則可依循之而化成萬物。〈逍遙遊〉中注云：「理有至分，物有定極，各足稱事，其濟一也。」^(註 74)〈人間世〉中注云：「事有必至，理固常通，故任之則事濟。事濟而身不存者，未之有也，又何用心於其身哉！」「任理之必然者，中庸之符全矣，斯接物之至也。」等。^(註 75)而此等必然之理的存在形式，則不外乎由「無心」以認知。據此以觀，無心具有認知事理以創設利用萬物之功能。郭象強調無心在政治上的效用及無爲而治等主張，也因此而有實現之可能。

以上三種說法，在郭象之《莊子注》裏各有依據，何種看法最足以說明無心之功能與地位，實際上也是一種玄學上的問題。依據玄理或玄智之作用，問題之提出與可能之看法，並不一定是絕對性之非此即彼。換言之，以上三說均可各別成立，也各有其適用之範圍。

郭象之自然的意涵可說是開放的，隨著人之認知的深淺而異其內容。傅偉勳曾批評郭象之獨化、自然的觀念「有一種現象主義的偏約化過失」，即只重萬物之現實存在而否定形上之道。^(註 76)在郭象強調獨化、自生、自得、自然無爲方面，文字表達上易予人此種印象。惟在實際體認方面，因爲主體活動之「無心」的程度，將會影響對自然的把握與理解，故自然並非是一概念性的對象，也不是現實上的存在狀態。在此意義下「無心」具有重要之功能，不能看作只是單純的無分別計較之心理態度而已。換言之，「無心順物」或「無心以順有」，在「無心」與「物」、「有」之間是一相互影響、發展之關係，物、有之真實的相狀與價值，因「無心」而被認知與實現。又因爲「物」、「有」之一切形式與規律各有其分，必須達到最純粹的「無心」狀態，才能完全認知。因此，如上引郭象強調「內放其身而外冥於物，與眾玄同。」、及「夫使耳目閉而自然得者，心知之用外矣。故將任性

73. 《莊子集釋》，頁 591。

74. 《莊子集釋》，頁 7。

75. 《莊子集釋》，頁 156，頁 163。其他有關理之用例，參閱錢穆，〈王弼郭象注易老莊用理字條錄〉，收於《莊老通辨》（臺北：東大圖書公司，1991），頁 379-403。

76. 傅偉勳，〈老莊、郭象與禪宗〉，收於《從西方哲學到禪佛教》，頁 426。

直通，無往不冥，尚無幽昧之責，而況人間之累乎！」^(註 77)消除身心之偏執，達到無所牽繫之境地，才能「與眾玄同」、「任性直通，無往不冥」，契會於自然而發揮最大的效用。要之，郭象之無心與自然之間有密切的關係，其屢言無心也意謂著人之主體地位的重要性，透過無心才能完全理解一切存有之本質，而「陶鑄天下之化，以成堯舜之名」。不僅自己可以獲得最大的精神自由，也可以使天下萬物都能各得其所，各適其性，完成莊子所未盡之入世事業。

五、禪宗與道家之無心的比較

從魏晉時期的「格義」佛教及東晉時代僧人與玄學之士的來往以觀，道家思想與佛教教義之傳播實有密不可分之關係。禪宗思想之形成與發展，與道家尤其是莊子的關係，更是為人所樂道。特別在入宋以後，由於文化氣息之轉變，禪門人物與士人交往時，多運用儒道經籍以闡釋禪理，其中《莊子》一書尤為重要之媒介。例如著名之北宋圓悟克勤禪師（1063-1135）的《碧巖錄》與大慧宗杲（1089-1163）、天童正覺（1091-1157）之說法開示均曾引用《莊子》。就禪宗之立場而言，引用《莊子》不過是一種權宜以引人入道，如元代萬松行秀（1166-1246）在《從容錄》裏云：「至道綿綿密密，宮漏傳箭相似。赤心片片為人，如游刃恢恢得珠罔象也。今人見天童（正覺）用《莊子》，便將老莊雷同至道，殊不知古人借路經過，暫時光景耳。」^(註 78)禪師之所以會援用《莊子》，事實上因其有益於禪理解悟，但若以老莊等同於佛道，則如萬松行秀所說並不可採。此後直到明末三教合一流行之時，尚可見佛教中人仍以《莊子》為助宣化之用。其中著名人物，如雲棲株宏（1535-1615）與憨山德清（1546-1623），均曾有明白的意見可稽。^(註 79)禪宗不同於《莊子》，此不待贅論，又禪宗亦非因前有《莊子》方能產生。然而另一方面，在禪宗之發展過程中，《莊子》一書具有相當之影響也不容否認和忽視。

77.《莊子集釋》，〈人間世〉篇，頁 151。

78.《大正藏》第 48 冊，（臺北：新文豐出版公司，1983），第 76 則〈首山三句〉，頁 275 下。

79.《竹窗隨筆》內之〈莊子（一）（二）（三）〉，收於《蓮池大師全集（雲棲法彙）》（臺北：東初出版社影印光緒刻本，1992），冊 3，頁 3646-3649。及《正訛集》內之〈佛法本出老莊〉，同上，冊 4，頁 4072。憨山德清，〈觀老莊影響論〉，收於《老子道德經憨山解·莊子內篇憨山註》（臺北：新文豐出版公司，1982），頁 1-32。

關於禪宗與道家之間的關係或其異同等問題，因研究者之理解而有不同之處理方式和結論。^(註 80)本節僅接續前文所述「無心」的觀念，比較兩者之異同。對此問題，日人福永光司之〈禪の無心と莊子の無心〉一文正是針對「無心」而作，可供參考。^(註 81)傅偉勳之〈老莊、郭象與禪宗——禪道哲理聯貫性的詮釋學試探〉曾論及郭象之「自然無爲」、「無心」與禪宗之關係。^(註 82)而牟宗三在比較儒釋道之精神成就上也曾以「無心爲道」說明三家工夫論之各自的特色。^(註 83)一般而言，禪宗與道家關心的問題，具有濃厚的超越世俗的傾向，有限的語言概念往往被視爲一種障礙，在此種情況下，欲從語言概念本身去探究兩者之異同，恐與其目標背道而馳。再則，無心如作爲一種修證之境界，只可意會不可言傳，則更難分別其中異同。本節只能依文字及其表達之意義，在合理的思惟方式下，作有限的比較。

首先應予說明的是，禪宗之無心的用語與道家之無心，有無繼受襲用的關係。如從初祖達摩於南朝劉宋時來華起算，中土早有無心之觀念。東晉支道林（約 313-366）及僧肇（384-414）之文獻中都有無心之用例，而其時距西晉末郭象（約 252-312）已有相當時間。從支道林與僧肇曾援用道家之文字觀念而言，無心一詞雖亦有可能取自道家，但關於無心之意義，卻不必然是道家式的。如支道林比較大小品不同譯本之般若經，於《大小品對比要抄序》云：「忘無故妙存，妙存故盡無，盡無則忘玄，忘玄故無心。然後二迹無寄，無有冥盡。」^(註 84)雖援用道家之術語，但其最後階段之無心，應是般若觀念下無所得之空智。僧肇之《般若無知論》裏云：「聖人無心，生滅焉起？然非無心，但是無心心耳。」^(註 85)也是從般若空觀的立場說聖人之心的作用。莊子或郭象之無心均有消除分別、偏執之意，上引支

80. 近人之研究成果，約如吳怡，《禪與老莊》（臺北：三民書局，1992）。劉光義，《莊學中的禪趣》（臺北：商務印書館，1989）。巴壺天，〈禪宗三關與莊子〉，收於《藝海微瀾》（臺北：廣文書局，1980）。羅錦堂，〈莊子與禪〉，《中國文哲研究集刊》，1993，第3期，頁101-149。

81. 福永光司，〈禪の無心と莊子の無心〉，收於久松眞二、西谷啓治合編，《禪の本質と人間の眞理》（東京：創文社，1977），頁725-758。另外村上嘉實，《六朝思想史研究》（京都：平樂寺書店，1976），第2節〈老莊の實踐否定〉，也討論老莊之無心與禪宗之無心，頁115-145。

82. 傅偉勳，〈老莊、郭象與禪宗〉，《從西方哲學到禪佛教》，頁425，頁428-431。

83. 牟宗三，《才性與玄理》（臺北：學生書局，1993），頁229。《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，1983），頁147-154，頁238-241。

84. 《出三藏記集》，《大正藏》第55冊，（臺北：新文豐出版公司，1983），卷8，頁55中。劉貴傑，《支道林思想之研究》（臺北：商務印書館，1982），頁48-53，對支道林之無心觀有所討論，可供參考。

85. 《肇論》，《大正藏》第45冊，（臺北：新文豐出版公司，1983），頁154中。

道林與僧肇之無心，也可說有此意，但不能說僅是此意，而更應從佛教之般若智的觀點來考察。蓋支道林與僧肇二人之無心均在於發揮般若觀念，而從當時譯出之《般若經》的文句中，亦可見關於心之本質，也是以「無心」或「非心」來表達。(註 86)換言之，中國早期佛教文獻中之「無心」，其涵義並不完全等同於道家之無心，必須加上佛教獨特之般若空觀的要素。入唐以後，禪宗文獻裏大量出現之無心，如第二節所述，乃用以表達與空性契合之主體。無心並非完全否定心之存在，而是指作為主體之心無不變之自性，故不會盲目地以為有一自我可執持作為人生一切活動的主宰，以致由此而生種種偏執、取捨。此觀諸慧能、神會均強調般若思想之重要性應可理解其中關係。在比較禪宗與道家之無心時，佛教之空觀、空性之基本立場，無疑地是最明顯的標幟。(註 87)至於因體會心之本質而帶來之自由無繫的感受，禪宗有種種不同的表達方式，其與道家之無心、遊心的遠離分別爭執，往往有共同的取向。

若以前面提到北宋末南宋初之天童正覺禪師作為一實例，可較具體地了解禪宗與莊子之無心的異同。天童正覺文才極高，當時即負盛名。常見其引用《莊子》以闡釋禪境。如上堂云：「無法可說，釋迦於光耀土而掩門；有意相傳，達摩在少室山而面壁。知音者鑑，默照者神。道契環中而有智游，言滿天下而無口過。若能恁麼去，方知道離文字絕言語……。」(註 88)「環中」為〈齊物論〉中著名之詞語。其他如「意清坐默，游入環中之妙」，(註 89)「道環處處元無我，靈靈不昧寂而知」，(註 90)「一機冥運道樞靜，萬象影流心境空」(註 91)，「運斤之妙，賓主可憐。斲輪之伎，父子不傳」，(註 92)「身心妙齊物之能，手段具同事之攝」，(註 93)「聖人無己，靡所不已」。(註 94)又其著名之頌古中有「心心相印，祖祖傳燈，夷平海岳，

86. 鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》第 8 冊，(臺北：新文豐出版公司，1983)，〈初品〉中云：「是心非心，心相本淨故。」頁 537 中。又「無心故，於是中，心無所著。」頁 538 下。〈相無相品〉中云：「諸法實相中，無心，無心數法。」頁 559 中。

87. 例如福光永司〈禪の無心と莊子の無心〉即說明此點，頁 748-751。

88. 《宏智禪師廣錄》，《大正藏》第 48 冊，(臺北：新文豐出版公司，1983)，頁 47 上。天童正覺於紹興二七年逝世，南宋高宗詔諡宏智禪師。

89. 《宏智禪師廣錄》，頁 73 下。

90. 《宏智禪師廣錄》，頁 41 上。

91. 《宏智禪師廣錄》，頁 43 下。

92. 《宏智禪師廣錄》，頁 45 中。

93. 《宏智禪師廣錄》，頁 41 下。

94. 《宏智禪師廣錄》，頁 76 下。

變化鯤鵬」，(註 95)「得珠罔象兮至道綿綿，游刃亡牛兮赤心片片。」等。(註 96)以上所舉足以看出天童正覺熟練莊子之語言觀念，尤其是「環中」一詞多次出現。(註 97)莊子用環中表示不落是非對立之虛通的狀態，天童正覺也屢以此說明禪者虛寂常照之心境。參照天童關於無心之表達如：「衲僧家，雖無心而浩浩能應，雖有應而恰恰無爲。」(註 98)「雲無心而自雨，谷有神而自空。」(註 99)「上堂僧問：雁過長空，影沈寒水，雁無遺蹤之意，水無沈影之心。未審如何行履？師云：無心道者能如此，未得無心也大難。」(註 100)「無心體得無心道，體得無心道也休」等。(註 101)無心大致是一種超越分別，無所偏執而能物來順應之意。在虛通之作用上，無心與莊子的「環中」，並無二致。天童正覺之引用環中，實際上也同意莊子超越分別計較，消除是非對立之看法。至於天童正覺所稱之「無心」的本義，嚴格地說是佛教意義下之「無心」，如其云：「實相是無相之相，真心是無心之心。」(註 102)實相、真心皆是佛教之觀念，無心乃屬體會實相之主體狀態。天童曾有一段法語云：

了達一切法空，則心心自在，塵塵透出。本來一段光明，無處不遍，便乃隨機而化，遇物則宗。妙照諸緣，廓亡對待。松風水月，清淡相得。無往來心，無留滯相。要在中虛而有容，外應而不擾，如春著花，如鏡照像相似。鬧浩浩中，自然出一頭地。(註 103)

此段話明顯說出「了達一切法空」之成果，悟法空者之主體心即為「無心之心」。而其可以隨緣映照萬物，不偏不執，與莊子「至人之用心若鏡」的比喻相同，但這是在功能、作用上有相同之處，蓋莊子畢竟非在「了達一切法空」的基礎上體會心之本質。

95. 《宏智禪師廣錄》，頁 19 下。

96. 《宏智禪師廣錄》，頁 25 中。

97. 《宏智禪師廣錄》，頁 6 上、頁 7 上，頁 12 上，頁 83 下，頁 100 中等，有關「環中」之引述。

98. 《宏智禪師廣錄》，頁 47 下。

99. 《宏智禪師廣錄》，頁 48 中。

100. 《宏智禪師廣錄》，頁 48 下。另頁 58 上，頁 68 中，也有相同之記載。

101. 《宏智禪師廣錄》，頁 66 中。另頁 46 下，頁 73 下也有相同之說法。

102. 《宏智禪師廣錄》，頁 64 中。

103. 《宏智禪師廣錄》，頁 76 上。

莊子之無心依前所述，乃經由忘、外與虛而達成之主體心的特殊狀態。對於世俗之見解，有另一番體會。又莊子對於人世的父子之情，君臣之義及窮達貧富不認為全屬空幻，視語言論爭各有其是非理據，一切外物及身心自我仍屬可感知的對象與存有。真人、聖人、至人乃依自我之提昇而超越一切限制與對立。在追求主體之精神自由上，莊子具有強烈的意欲，但也不能不接受既有之一切現象。因此，即使達到了無心之境，心可如明鏡般映照萬物，而此萬物仍屬實際存在之物，不可改變之客觀的現狀。欲隨順生死、得失，只有訴諸更高的「道」。有如〈大宗師〉云：「古之真人，不知說生、不知惡死；其出不訢，其入不距；翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。」^(註 104)真人處於現世，要面臨種種限制，但能無心以處之，則無入而不自得。不以自己主觀之想法去捐棄虛通之道，亦不以人情分別去添助自然。道或天預定了一切存有之形式與規律，必須去除一切主觀分別，無心方能體會道之真實的作用。換言之，莊子是在道的普遍意義中建立無心之觀念，經由無心以完全、徹底地認知、反映道體。明末憨山德清在《莊子內篇注》裏，頻頻使用「無心」顯示聖人或真人之自由無執，甚可注意。其對〈齊物論〉：「聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道。」中之「不緣道」釋云：「言無心合道而無緣道之跡也。」^(註 105)參照郭象注：「獨至者也」，成玄英疏：「夫聖智凝湛，照物無情，不將不迎，無生無滅，固不以攀緣之心行乎虛通至道者也。」^(註 106)德清之注較為簡明，也符合莊子之本意。莊子所說之道，實際上不可見，不可聞，須經過一番精神意志上的提昇才能體會，是以無心的意義與價值也可說在於能與道相合。在工夫論上莊子之無心與禪宗極為相似，在體道之境界上也與禪宗相近，最大的差別仍在於莊子肯定一超越、實在的道，也肯定人心及一切現象之實有。

郭象之無心在表達主體之自由無執的情況下，與禪宗有共通之處。然而如其自然之觀念合併而言，則無心之理論基礎大異於禪宗。蓋禪宗之無心如上引天

104. 《莊子集釋》，頁 229。

105. 《老子道德經憨山解·莊子內篇憨山註》，頁 68。另〈齊物論〉之「六合之外，聖人存而不論」，憨山註云：「聖人心與道合，即六合之外，未嘗不知。但存之而不論，以非耳目之所及，恐生是非，故不論耳。」頁 58，也提及心與道之關係。

106. 《莊子集釋》，頁 98。

童正覺之語，乃因「了達一切法空」所致。依佛教緣起性空之法則，一切法（存有）包括屬於主體地位之心均無獨立不變之實體。禪宗雖為中土文化之一宗派，但並未違反此基本立場。而郭象之自然包括獨化、自生、自化等觀念，一方面否定造物者之主宰性，一方面也超越了因果性。唐君毅與牟宗三均曾指出郭象之自然義乃非屬因果序列下之觀念，與佛教之因果關係有所不同。^{（註 107）}依郭象之自然，一切存有皆屬獨立，其存在之形式與規律都與人之主觀意志無涉。因此，人面對此獨立存在運行之世界，亦只有無心而已。與莊子尙肯定以無心合道之人為的努力相比，郭象之無心顯得更為徹底。對於道之體認，莊子已著重自我心靈或精神能力之提昇，而郭象認為道即自然，只要無心順物就可「冥於自然」以及「遊外冥內」、「與眾玄同」、「玄同彼我」消除一切對立分別，達到遊心應世。傅偉勳認為郭象之萬物獨化自然無為的境界，與禪宗之自然無為，本來無事或平常無事的生活藝術有重要之關聯，而謂：「郭象所貫徹到底的萬事萬物『自然無為』這個原則，亦可看成慧能以後的道地中國禪（如臨濟宗）所承接的禪道根本義諦之一。」^{（註 108）}然而，禪宗所稱之「平常無事」或與自然景物融洽之意境，是否就是受郭象之自然無為的影響？或與郭象之自然無為相同？似非可輕易推定。參照上引天童正覺禪師屢用「無心」表達或反映自然之流行，其對自然之看法，實難說是一種「非因果」的存在狀態。如其「歲旦上堂：歲朝坐禪，萬事自然。心心絕待，佛佛現前。清白十分江上雪，謝郎滿意釣魚船。參……。」^{（註 109）}「萬事自然」是自心體達無所得之般若空慧時（心心絕待），所感受的一種法爾如是的境界（佛佛現前）。「清白十分江上雪，謝郎滿意釣魚船。」在一片寂然明皓的江上雪景裏，謝郎（即唐末玄沙師備禪師）獨自在釣魚船上怡然自得，由此透露出一種人與自然相互融入無分彼此的寂靜狀態。^{（註 110）}禪宗之自然大體上如天童正覺所述，乃是

107. 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，頁 386。牟宗三，《才性與玄理》，頁 200。日人蜂屋邦夫著，陳捷等人合譯，《道家思想與佛教》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000），〈三論教學形成過程中的自然與因果——從僧肇到吉藏〉，頁 60-70，亦認為郭象之自然與佛教之因果論為不同之層次。

108. 傅偉勳，〈老莊、郭象與禪宗〉，《從西方哲學到禪佛教》，頁 425。

109. 《宏智禪師廣錄》，頁 50 下。

110. 《景德傳燈錄》，卷 18，玄沙師備傳載：「福州閩縣人也。姓謝氏，幼好垂釣，泛小艇於南臺江，狎諸漁者。唐咸通初，年甫三十，忽慕出塵，乃棄釣舟，投芙蓉山靈訓禪師落髮。」頁 343。天童之上堂法語與唐代柳宗元題為「江雪」之五言絕句：「千山鳥飛絕，萬徑人蹤滅，孤舟蓑笠翁，獨釣寒江雪。」意境相彷彿。

心境之反映，尤其是「無心」所呈現之境界。^(註 111)郭象之自然不能等同於禪宗之自然，郭象之自然意義下的無心，其內涵也不同於禪宗之無心。但是與莊子相同，郭象之無心也可表現一種超越分別的無執理境，此點與禪宗則有共通之處，只是其理論依據與禪宗並不一樣。

牟宗三曾提出與佛與道之無心在工夫論上的同異云：「夫『無心爲道』，就佛家言，即般若也；就道家言，即主觀工夫上的無，以呈現玄智也。吾人不能說佛家的般若智來自魏晉玄學，當然亦不能說道家的玄智是藉賴佛家的般若而顯發。這只是重主體的東方大教、聖者的生命，所共同有的主體工夫上的無之智慧各本其根而自發。」^(註 112)以「無心」作為修證工夫，佛與道，乃至儒家都有共同之表達方式。如上所述，禪宗之般若空智的無心與莊子、郭象之超越相待的無心，具有相通之處，牟氏之說法應有相當理據。惟若將無心作為禪宗之修證成果，實際上亦可成立，即依無心之工夫所達成之境地也可說是「無心」。從禪宗文獻而言，如第二節所述，無心一詞實際上具有修證工夫與修證成果兩種意義，並非一定如牟宗三所作的特別規定，謂禪宗之「即心是佛」為體，「無心爲道」是用。^(註 113)又道家之無心具有工夫義，視為一種實踐之成果也無不可。如莊子之「無己、無功、無名」與郭象之「迹冥圓融」、「玄冥之境」均可用以呈現主體心之自由無執的狀態，而此種境地也可稱之為無心。

要之，從作為工夫或成果之無心以觀，禪與道具有共通處，但理論基礎並不相同，其高下之分別則非本文所及。此種共通性，如前述牟氏所說為東方聖者的共同認知所造成，或許也可說是人類對於心靈自由的追求具有共同的經驗與興趣。就禪宗而言，其基本觀念——般若思想非源自中土，但參照道家對於語言與自然萬象之認知，也可獲得相當程度之交集，而有助於禪宗之流傳。歷史上雖有混淆禪與道，而模糊了禪宗之宗教解脫目的之例子。乃因在此文化土壤中共同成長，則相互影響似屬難免。無心的觀念在禪與道之關係上，可以較充分地展現各自的理論特色，給人明晰的對比而作為抉擇的參考。

111. 參閱鈴木大拙著，劉大悲譯，《禪與生活》，第8章，〈自然在禪學中所佔的地位〉，頁224-255。

112. 牟宗三，《才性與玄理》，頁1-2，三版自序。

113. 《才性與玄理》，頁229謂禪宗之「即心是佛」是如是體，此體為如來藏自性清淨心。禪宗之心體是否必定解為如來藏自性清淨心，似尚有討論之餘地。

六、結論

禪宗之無心的涵義與般若經典有密切的關係，從無分別計較之無心，到萬物一如之無心，都基於般若空無所得的立場。無心與禪宗文獻裏常見之真心、本心、清淨心等，在表達體證般若上是同義的，而無心一詞則較能表現無所得之佛教特色。禪宗有關無心之用語，大都表示般若空觀，即體認佛教緣起法則而得之自我精神的提昇與解脫。

另一方面，道家之無心如老莊、郭象所說，也具有其自成一格的理論。老莊之無心與道之創生的形上地位有密切的關係，道具有規定萬物生成變化的能力，人必須去除所有主觀上的偏見，使自己居於虛靜的狀態，才能理解道之存在意義。道是一個至高無上的存在，在體道之實踐過程上，人也一步步邁向自我精神的最高成就。到體現道體時，主體也達到無心之完全自由的境地。在此意義下，道與無心可說是相互成立的。換言之，老莊之無心不能視為只是一個實踐過程，或只是一種工夫手段；無心同時也是實踐目的，由此反映道之全幅內涵。

郭象之無心具有深刻的時代意義，反映魏晉時期的思想狀況並能提出一套解決方案。老莊之形而上的道在郭象之理解中不再是一至高的創生實體，但郭象仍不能不對萬物之如是存在提出自然、自生自化等說明。郭象因其自然觀而主張「玄同彼我」，「與物冥合」，故無心是必然的要求。又人亦可以無心觀照萬物，理解萬物之自化而達到一種精神上的解脫。乃至因無心而發現萬物生成變化之理則而創造更佳之環境，使萬物（包括人之政治生活等）充分發揮符合其本性之功能。因此，郭象之無心的內涵及其效果，實際上具有開放性。在宇宙觀上，也意謂著人具有更重要的地位，經由人之無心的實踐，才能理解一切萬象之本質，而成就萬物之自然發展。

禪宗與道家之無心的觀念，均帶有一種不拘於外物與主觀分別之意義。而禪宗在發展過程中，事實上也確有借用道家尤其是《莊子》以表達特殊的精神意境。但嚴格而言，其背後之理論依據仍在於佛教之諸法實相，而非老莊之道或郭象之自然獨化。禪宗之無心的用語，也非襲自道家，而有其印度佛教思想的淵源。此等差別原是一種歷史上的或文獻上的事實，但是若將「無心」作為比較研究之焦

點，對禪宗與道家之基本立場與理論結構的異同，仍可得到更深刻的理解。

就人類共同之生活經驗及心理活動而言，「無心」代表一種超越，是自我精神意志的轉化。人只要存有此超越、轉化的意念，禪宗與道家之主張與成就，將是重要的參考。關於此問題的研究，常因各人理解的差異而呈現不同的看法；但若有助於對主體自由之反省，似亦有繼續探討之價值。

引用書目

- 吳·支謙譯，1983，《佛說慧印三昧經》，《大正藏》第15冊，（臺北：新文豐出版公司）。
- 魏·王弼，1996，《老子注》（臺北：中華書局，四部備要本）。
- 西晉·竺法護譯，《光讚般若波羅蜜經》，《大正藏》第8冊，同上。
- 東晉·《列子》（臺北：中華書局，四部備要本，1981）。
- 姚秦·鳩摩羅什，《鳩摩羅什法師大義》，《大正藏》第45冊，同上。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》第8冊，同上。
- 姚秦·僧肇，《肇論》，《大正藏》第45冊，同上。
- 劉宋·沙門翔公譯，《佛說濡首菩薩無上清淨分衛經》，《大正藏》第8冊，同上。
- 梁·僧祐，《出三藏記集》，《大正藏》第55冊，同上。
- 唐·慧能，《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第48冊，同上。
- 唐·作者不詳，1994，《曹溪大師別傳》，《續藏經》第146冊，（臺北：新文豐出版公司）。
- 南唐·靜·筠二禪師合編，1979，《祖堂集》（臺北：廣文書局據日本花園大學圖書館藏高麗覆刻本影印）。
- 宋·道原，1981，《景德傳燈錄》（臺北：新文豐出版公司，影印民國普慧大藏經刊本）。
- 宋·宏智正覺，《宏智禪師廣錄》，《大正藏》第48冊，同上。
- 元·萬松行秀，《從容錄》，《大正藏》第48冊，同上。
- 明·雲棲株宏，1992，《蓮池大師全集（雲棲法彙）》（臺北：東初出版社影印光緒刻本）。
- 明·憨山德清，1982，《老子道德經憨山解·莊子內篇憨山註》（臺北：新文豐出版公司）。
- 清·郭慶藩，1983，《莊子集釋》（臺北：漢京文化事業公司）。
- 王叔岷，1992，《先秦道法思想講稿》（臺北：中央研究院中國文哲研究所）。
- 巴壺天，1980，《藝海微瀾》（臺北：廣文書局）。
- 印 順，1982，《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社）。
- ，1978，《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社）。
- 冉雲華，1991，《中國禪學研究論集》（臺北：東初出版社）。
- 石峻等人編校，1989，《中國佛教思想資料選編》第2卷第4冊，（北京：中華書局點校本）。
- 石井修道，1987，《宋代禪宗史の研究》（東京：大東出版社）。
- 村上嘉實，1976，《六朝思想史研究》（京都：平樂寺書店）。
- 牟宗三，1993，《才性與玄理》（臺北：學生書局）。
- ，1983，《中國哲學十九講》（臺北：學生書局）。

- 吳 怡，1992，《禪與老莊》（臺北：三民書局）。
- 侯外廬等人合著，1980，《中國思想通史》第3卷，（北京：人民出版社）。
- 唐君毅，1984，《中國哲學原論·導論篇》（臺北：學生書局）。
- ，1980，《中國哲學原論·原道篇》（臺北：學生書局）。
- 徐復觀，1994，《中國人性論史》（臺北：商務印書館）。
- 莊耀郎，2002，《郭象玄學》（臺北：里仁書局）。
- 陳鼓應，2000，《老子今註今譯》三次修訂本，（臺北：商務印書館）。
- ，1995，《老莊新論》（臺北：五南圖書公司）。
- 湯一介，1987，《郭象與魏晉玄學》（臺北：谷風出版社翻印本）。
- 傅偉勳，1986，《從西方哲學到禪佛教》（臺北：東大圖書公司）。
- 黃錦鉉，1984，《莊子及其文學》（臺北：東大圖書公司）。
- 楊曾文，2002，《新版·敦煌新本：六祖壇經》（北京：宗教文化出版社）。
- 鈴木大拙著，劉大悲譯，1971，《禪與生活》（臺北：志文出版社）。
- 蜂屋邦夫著，陳捷等人合譯，2000，《道家思想與佛教》（瀋陽：遼寧教育出版社）。
- 福永光司，1977，〈禪の無心と莊子の無心〉，收於久松眞一，西谷啓治編，《禪の本質と人間の眞理》（東京：創文社）。
- 劉光義，1989，《莊學中的禪趣》（臺北：商務印書館）。
- 劉貴傑，1982，《支道林思想之研究》（臺北：商務印書館）。
- 錢 穆，1991，《莊老通辨》（臺北：東大圖書公司）。
- 林義正，1991，〈中國哲學中「虛」概念的演變及體系〉，《哲學與文化》第18卷第7期（7月）。
- 羅錦堂，1993，〈莊子與禪〉，《中國文哲研究集刊》第3期（3月）。

（編輯部按：本文實際出版日期為2005年2月）

A Comparison between Ch'an Buddhism and Taoism's Theory of "No Mind"

Keh-ming Deng

Department of Chinese Language and Literature
National Chi Nan University

ABSTRACT

The meaning of Ch'an Buddhism's theory of "no mind" (無心) has close relations with the contents of *Prajña-sūtra* (般若經). In other words, "no mind" is equivalent to the insight of "emptiness" (空), which is Buddhism's most important and unique concept. Lao Tzu's and Chuang Tzu's theory of "no mind" is related to the recognition of Tao, which is an absolute metaphysical reality. One should keep one's mind calm and empty in order to recognize the significance of Tao. Kuo Hsiang's interpretation of "no mind" is consistent with his distinguished theory of naturalism. Lao Tzu's and Chuang Tzu's "no mind" is always regarded as a means to realize the Tao, while Kuo Hsiang's viewpoint shows another means of access to the Tao, which reflects the characteristics of his era.

In general, Ch'an Buddhism and Taoism's theory of "no mind" are regarded as an expression of the tranquility of the mind, and therefore their contents and aims always overlap. Strictly speaking, they have their own theoretical groundings. Through this paper, we could gain a better understanding of their characteristics and increase interest in the study of the essence of the human mind.

Key words: Ch'an Buddhism, Taoism, Lao Tzu, Chuang Tzu, Kuo Hsiang, "no mind"