

◎ 蔡日新著

禪門境界論

◎ 癸巳孟秋出版

禪門境界論

在愚自署

自序

宗門參學，諸如如何是祖師西來意、如何是佛法大意之類的提問，屢屢出現於叢林。然於此等無以言說之境界，師家的接機往往也只是說而未說，以至假諸棒喝以傳授——因此類提問所涉及者乃宗門最高境界，具有超越一切言語等有相表現手法之特性。此等事雖說超越言語心行，然於接引初機畢竟不能沒有方便。《涅槃經》中載有盲人摸象之譬喻：或言象形如蘆葍根，或言象如箕，或言象如石，或言象如杵，或言象如木臼，或言象如牀，或言象如甕，或言象如繩……雖說盲人各執象之局部，眾說紛紜，莫衷一是，然綜合眾說以歸屬於象之各個部位，亦乃象之全體也。有鑒如此，筆者不揣冒昧，謹撰《禪門境界論》，分別從禪家的思想、修學、日用與語言等方面詮說禪門境界，力圖使每個方面之闡釋做到清晰得體，且合此四者又能成一個完美整體。儘管筆者用心如此，然因短絃難汲深井，拙著中之缺憾但恐在所難免。深冀讀者披覽此書，當藉此書文字之階梯以見月，由是透脫自在，身心輕安，甚所望焉。

時二〇〇八年八月十五日長沙蔡日新謹識於北郊瀏陽河外之懷瑜居

目 錄

序	1
引 言	2
(一) 境界釋義	2
(二) 儒家的人生境界	4
(三) 道家的人生境界	9
(四) 禪家的人生境界	14
第一章 禪門思想境界	18
一、禪宗思想的歷史淵源	20
二、禪宗思想的特質	35
(一) 般若與自性一體	35
1. 對般若思想的弘揚	35
2. 對涅槃思想的弘揚	38
3. 一體不二的禪學體系	42
(二) 禪法的圓融性	46
1. 禪法對佛法的圓融	46
2. 禪法對世法的圓融	54
三、禪門思想境界	63
(一) 消弭對待，一如平等	63
(二) 提升自性，自覺成道	71
(三) 海納百川，不動真際	76
第二章 禪門修學境界	81

一、禪修的次第·····	81
(一) 從“牧牛”喻說起·····	81
(二) 禪修的次第·····	84
二、禪修的門徑·····	95
(一) 住山修道·····	96
(二) 行腳參究·····	106
(三) 機辯悟道·····	113
(四) 參透古則·····	121
(五) 農禪悟道·····	128
(六) 看住話頭·····	135
(七) 默照見性·····	143
(八) 念佛淨心·····	148
三、小結·····	153
第三章 禪門日用境界 ·····	158
一、以出世的襟懷處世·····	159
(一) 世出世間·····	159
(二) 活脫禪機·····	164
二、禪者的日用·····	170
(一) 禪者與清規·····	170
(二) 禪者與財富·····	174
(三) 禪者與冤親·····	178
(四) 禪者與自然·····	181
(五) 禪者與作役·····	184
(六) 茶禪之樂·····	186

第四章 禪門語言意境	190
一、禪家語體的特性	193
(一) 語言的通俗性	195
(二) 用語的簡捷性	200
(三) 語彙的生動性	204
(四) 語義的圓成性	209
二、禪家語言的意境	212
(一) 妙用雙關	214
(二) 取譬喻義	217
(三) 反常合道	221
(四) 寓莊於諧	224
(五) 語工意新	228
結束語	231
後記	234

面對禪家證悟的境界，門外人畢竟祇是霧裏看花。因而，在有些學者的眼裏，禪法的修證，被認為是一種“神秘的精神體驗”。如果站在實修的角度上說，禪悟不僅是一種實在的境界，而且還是一種不可言說的法喜受用。這種受用，祇有當人設身處地進入了那一境界時，他才會感到它的真切。無怪乎有學人問趙州“柏樹子還有佛性也無”時，趙州的回答是“待柏樹子成佛時”。

世間森羅萬法，盡是神通妙用。祇有通過你的那顆清淨的妙心去體驗它，才可能消受得起這份無價的福報。

引 言

（一）境界釋義

“境界”一詞本來是佛家使用的語彙，可是，經王國維的《人間詞話》進行闡述以後，便逐漸地衍化成爲一個表述藝術意境的新詞彙，它同時具有表述人生精神領域所達到的高深境地這一含義。佛教中的“境界”（Viṣaya）一詞，本來具有自家能力所達到的某種境地的含義，在般若（**prajna**）的五種含義^①中，“境界般若”指般若所緣的一切諸法，由於般若是能緣之智，諸法是所緣之境，而這個“境”的自身是無自性的，全由般若的智慧所顯發；所以必須用根本、後得兩種智慧來觀照一切諸法境界爲空寂，故稱爲境界般若。像這種人生的最高智慧，是無法採用言語來描述的，它祇有通過切身的體驗去證悟，才會獲得實際的受用。因此，佛陀在《無量壽經》卷上載法藏比丘白佛曰：“斯義弘深，非我境界，唯願世尊廣爲敷演諸佛如來淨土之行，我聞此已，當如說修行，成滿所願。”^②像“佛土”這樣莊嚴的一種境界，顯然不是文字語言可以企及的，以故“境界”一語確實具有不可思議的殊勝含義。因而，在晉譯的《正法華經》卷五中說：“瞻如來諸佛境界，得未曾有，歡喜踴躍。”^③

而在《人間詞話》中，爲了表述難以言說的詩詞藝術意境，王國維信手從佛典中拈出“境界”二字，也可謂恰到好處。祇要稍微翻翻《人間詞話》，你將會發現通篇無處不著意於“境界”二字。王氏一開篇就說：“詞以境界爲最上。有境界則自成高格，自有名句。”^④可見，王國維是把境界當作通篇的綱紀來設立的。

①指實相般若、觀照般若、文字般若、眷屬般若、境界般若。

②參見《大正藏》卷一二頁二六七中欄。

③參見《大正藏》卷九頁九四下欄。

④參見《人間詞話·蕙風詞話》一九一頁，北京人民文學出版社一九八四

他在標舉“境界”二字之後，接著就“人惟於靜中得之”的“無我之境”與“由動之靜時得之”的“有我之境”等範疇展開討論，將詩詞創作的藝術意境作了出色的評述。在王國維對境界的討論中，除了拈出古人詩詞中的名句以境界二字來加以評述之外，還有一些專門討論詩詞藝術意境的妙語。例如：

境非獨謂景物也。喜怒哀樂，亦人心中之一境界。故能寫真景物，真感情者，謂之有境界，否則謂之無境界。^①

嚴滄浪《詩話》謂：“盛唐諸人，唯在興趣。羚羊挂角，無迹可求。故其妙處，透徹玲瓏，不可湊泊。如空中之音、相中之色、水中之月、鏡中之象，言有盡而意無窮。”余謂：北宋以前之詞，亦復如是。然滄浪所謂興趣，阮亭所謂神韻，猶不過道其面目，不若鄙人拈出“境界”二字，為探其本也。^②

言氣質，言神韻，不如言境界。有境界，本也；氣質、神韻，末也。有境界而二者隨之矣。^③

在以上的三例之中，王國維著意於對境界的討論，無處不體現了一種優美的詩詞藝術意境。隨著他的“境界說”的提出，也將詩詞創作中的那種不可言傳的藝術美的內涵，給淋漓盡致地揭示了出來。在王國維那裏，這個“境界”既包含了作者主觀的思想感情，同時也包含了滲透了豐富情感的寫景狀物等種種描繪之中。誠然，藝術的至境是一般的語言文字所無法表述的，古書所謂的“言不盡意”^④，對於“意境”的詮釋無疑是至為貼切的，因此，

年版。

①參見《人間詞話·蕙風詞話》一九二頁，北京人民文學出版社一九八四年版。

②參見《人間詞話·蕙風詞話》一九三頁，北京人民文學出版社一九八四年版。

③參見《人間詞話·蕙風詞話》二二七頁，北京人民文學出版社一九八四年版。

④參見《周易·繫辭上》，原文為“子曰：‘書不盡言，言不盡意；然則聖

王國維在這裏巧借佛典中的“境界”這一語彙來表達，這無寧也是在宋人嚴羽《滄浪詩話》的基礎上，對詩詞藝術意境進一步加以闡發的佳作。與此同時，在王國維這裏所標榜的“境界”，無疑也成了詩詞藝術最高意境的代名詞了。然而，在《人間詞話》中，也有一例由詩詞的藝術意境拓展開去，進而討論人生境界的論述，茲舉如下。

古今之成大事業、大學問者，必經過三種之境界：“昨夜西風凋碧樹。獨上高樓，望盡天涯路。”此第一境也。“衣帶漸寬終不悔，為伊消得人憔悴。”此第二境也。“衆裏尋他千百度，驀然回首，那人却在，燈火闌珊處。”此第三境也。此等語皆非大詞人不能道。然遽以此意解釋諸詞，恐為晏歐諸公所不許也。^①

這段論述顯然已經超越了對詩詞創作藝術意境討論的範疇，而是憑藉著作者對詩詞涵詠深透的學識與敏於藻思的藝術鑒賞力，信手拈來宋人的三處詞作，藉以表述人生的治學與成就事業的三個重要階段。這三個階段的描述，非但得力於作者恰切地運用宋人詞章的名句，而且也深合學人成就事業所必經的三個重要階段，若非一代了不起的大學者，他是絕對無法這麼等閒地拈出如此佳句來的。然而，在驚歎王國維出色的三種人生境界理論之餘，我們也將會發現他的“三種境界”之說主要是針對治學或詩詞等藝術創作而言的，而對於現實的人生所追求的至高境界（終極目標），尤其是那種富於宗教情懷的理想人生境界，他的討論似乎還沒有完全企及。

（二）儒家的人生境界

人生境界除了所從事的事業與人生理想所存在的各種差異

人之意，其不可見乎？’”。

①參見《人間詞話·蕙風詞話》二〇三頁，北京人民文學出版社一九八四年版。

之外，總還是有許多共同的理念與境界存在的，我們尋常所說的“充實的人生”或者“圓滿的人生”，實質上便蘊含了人類理想的人生境界中的某些共同點。其實，這種人生境界非但在禪家有，即便是在中國早期的儒家或其他學派中，則早已形成。我們知道，中國儒家的大聖人孔子（約前五五一年～前四七九年），他的一生是非常坎坷、非常悵鬱不得志的，儘管他曾經做過一段魯國的司寇，但畢竟為時不久，而他一生絕大多數的時間是處在遊說諸侯的風塵顛簸之中。其中在去陳國的途中，於匡地被圍困五日，使他產生了“天之將喪斯文也”^①的深深喟歎。尤其是後來在受聘於楚國之時，由於陳、蔡間的士大夫擔心孔子會對自己造成威脅，於是“乃相與發徒役圍孔子於野”，孔子遂不得行，乃至“絕糧，從者病，莫能興”，但孔子仍然是那樣從容自若，“講誦弦歌不衰”。此時，孔子的門人子路非常抱怨地問孔子說：“君子亦有窮乎？”而孔子對他的回答却是“君子固窮，小人窮斯濫矣”^②。試想：人生處在這樣一種境地之中，如果沒有一種很高的精神力量來支撐，他肯定是無法抵擋住如此嚴重的打擊的。如果要說出這種精神力量的實質來，用我們今天的話來說，也就是一種人生的境界了。

在《論語》中，孔子極力稱道顏回，他說：“賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！”^③像顏回那樣的弟子，他在孔子門下修學，整天“如愚”似的不違老師的言教，且“退而省其私，亦足以發”^④，他就像

①參見《史記·孔子世家》《百衲本二十五史》一冊一六二頁一欄，浙江古籍出版社一九九八年影印本。

②參見《史記·孔子世家》《百衲本二十五史》一冊一六三頁一欄，浙江古籍出版社一九九八年影印本。

③參見《論語·雍也》，《四書章句集注》八七頁，北京中華書局一九八三年版。

④參見《論語·為政》，《四書章句集注》五六頁，北京中華書局一九八三年版。

《老子》中所說的那種上士^①一樣，默默地去實踐孔子的言教，也正因為如此，他聞一知十，居孔門弟子中的仁義之首。惟其如此，當顏回早死的時候，孔子感到非常地傷心，他失聲痛哭道：“噫！天喪予！天喪予！”^②而且，孔子還在回答季康子詢問門下“弟子孰為好學”時說：“有顏回者好學，不幸短命死矣，今也則亡”（同上）。從孔子對顏回的評價可以看出，顏回應當是孔門七十二賢人中的最佳弟子，因而，他的死亡引起了孔子無盡的悲傷。孔子及其門人顏回的人生境界給了後世士大夫以深遠的歷史影響，到了宋代，由於禪宗的迅速發展，給當時的社會文化造成了巨大的影響，以致出現了“儒門淡泊，收拾不住”^③的局面。也就在此時，宋儒為了挽救儒門衰敗的氣象，他們大膽地從禪門中吸收合理的思想，以豐富傳統儒學的思想體系。而在早期的理學大師周敦頤那裏，他就是從探索孔子與顏回等先聖的人生境界入手的。周敦頤的弟子程顥在回憶老師生前的教誨時說：“昔受學於周茂叔，每令尋顏子仲尼樂處，所樂何事。”^④這種尋求“顏、孔樂處”，實質上就是對孔子、顏回的人生境界的一種尋根與探求。通過周敦頤等一代大師的首倡，再經後世過幾位鴻儒的輾轉發揮，遂發展成爲一個完整的理學思想體系。無論孔子、顏回等聖人當時的人生境界也好，還是後世理學家們所尋繹的那種境界

①上士：《老子》第四十一章：“上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之。不笑不足以爲道。”

②參見《論語·先進》，《四書章句集注》一二五頁，北京中華書局一九八三年版。

③在宋代禪師大慧宗杲的《宗門武庫》中，載有這樣一段話。“王荊公一日問張文定公曰：‘孔子去世百年生孟子，亞聖後絕無人，何也？’文定公曰：‘豈無人？亦有過孔、孟者。’公曰：‘誰？’文定曰：‘江西馬大師、坦然禪師、汾陽無業禪師、雪峰、巖頭、丹霞、雲門……’荊公聞舉，意不甚解，乃問曰：‘何謂也？’文定曰：‘儒門淡薄，收拾不住，皆歸釋氏焉。’公欣然嘆服。後舉似張無盡，無盡撫几嘆賞曰：‘達人之論也。’”

④參見《程氏遺書》卷二上，《二程集》一六頁，北京中華書局一九八一年版。

也好，無疑都祇是體現了儒家士大夫的精神境界罷了。

孟子（約前三七二年～前二八九年）繼承並發揚了孔子的思想，進一步把儒家的人生境界提到了一個新的高度。據《史記·孟子列傳》所載，孟子受業於孔子的孫子孔伋（字子思，作《中庸》）的門人，在學有所成之後，孟子先後事齊宣王等諸侯，但沒有得到重用。其間，孟子以其仁義之道去遊說梁惠王，却被認為是“迂遠而闕於事情”，孟子最終也因政見不合而離開了梁。孟子在歷遊了宋、滕、魏諸國而其主張却無法得到當時諸侯的採用之後，祇得“退而與萬章之徒序《詩》、《書》，述仲尼之意，作《孟子》七篇”^①。

從《孟子》七篇的文字內容來看，處處體現了他以天下為己任的高度社會責任感（諸如“如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也”），同時也充分表現了孟子那種“捨身取義”的崇高情懷，尤其是他的那腔“浩然正氣”^②，則更是感化了後世的士子。通覽《孟子》，不特他對心性學說的闡述在中國哲學史上具有深遠的歷史影響，而且其民本思想更具進步的歷史意義。孟子認為人性本善，因此人人都可以成為堯舜那樣的聖人。當時有位名叫曹交的人對孟子的“人皆可以為堯舜”提出了疑問，孟子則諄諄告誡他說：

奚有於是？亦為之而已矣。有人於此，力不能勝一匹雞，則為無力人矣；今日舉百鈞，則為有力人矣。然則舉烏獲^③之

①參見《史記·孔子世家》，《百衲本二十五史》一冊二〇一頁三欄，浙江古籍出版社一九九八年影印本。

②在《孟子·公孫丑上》中，載有孟子與公孫丑之間的一段對話。其中，孟子有“我善養吾浩然之氣”、“志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心”、“其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣”（《四書章句集注》二三〇頁～二三二頁）等論說。

③烏獲：戰國時期的力士，與任鄙、孟說等人，憑借自己的勇力出仕於秦武王，終為大官（參見《史記·秦本紀》）。後世以烏獲為大力士的代名詞。

任，是亦爲烏獲而已矣。夫人豈以不勝爲患哉？弗爲耳。徐行後長者謂之弟，疾行先長者謂之不弟。夫徐行者，豈人所不能哉？所不爲也。堯舜之道，孝弟而已矣。子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣；子服桀之服，誦桀之言，行桀之行，是桀而已矣。^①

在這裏，孟子認爲儘管人的能力大小存在著許多的差異，但他們的善性是本具的，因而是否爲善，取決於人們是否去行善。孟子的這一思想不但作爲激勵人們努力去實現“仁義”的動力，而且也對中國的禪學思想產生過一定的影響，劉宋時期的道生法師在研究涅槃學時，就受了這種思想的影響，從而倡導“佛性皆有”，主張人人可以成佛。生公的這一主張，也爲後世禪宗在激發起學人自覺、自證的宗門教理上，起了奠基作用。從這一理念出發，孟子主張人們努力去實現自己的堯舜德行，從而達到“萬物皆備於我矣”的境界，因爲，“反身而誠，樂莫大焉；強恕而行，求仁莫近焉。”^②

與此同時，對於實現人生中堯舜的這一善行，孟子主張不遺餘力，他甚至還認爲可以置身家性命於不顧。他說：

魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不爲苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也？使人之所惡莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不爲也？由是則生而有不用也，由是則可以辟患而有不爲也。是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，

①參見《告子》下，《四書章句集注》三三九頁，北京中華書局一九八三年版。

②參見《孟子·盡心上》，《四書章句集注》三五〇頁，北京中華書局一九八三年版。

賢者能勿喪耳。^①

這種爲了實現人生的理想（義）而不惜犧牲生命的精神，不啻是孟子思想的閃光之處，而且也成了後世士大夫中的一種高尚的情操。在孟子看來，祇要“自反而不縮，雖褐寬博，吾不憚焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。”^②這樣一種精神一直在激勵著後世的士大夫之賢哲，使他們敢於爲了民族與人民的利益犧牲自己的一切乃至生命，岳飛、文天祥就是這類民族英雄的優秀代表。在文天祥就義前夕留給世人的《衣帶讚》中，有这样的名言：“孔曰成仁，孟曰取義，惟其義盡，所以仁至。讀聖賢書，所學何事，而今而後，庶幾無媿。”^③顯然，這種思想完全是從孟子中吸收過來的，也完全是那種“雖千萬人，吾往矣”的精神對後世的延伸。這樣一種精神的出現，難道不需要一種偉大的人格力量來支撐麼！難道不是一種崇高的人生境界的顯現麼！這就是儒家人生境界的積極意義所在，也是中華民族傳統人生價值觀的最可寶貴之處。可見，在中國古代的孔、孟等鴻儒那裏，他們早就有著一種崇高的人生境界，以此作爲他們人生奮鬥的目標。

（三）道家的人生境界

在中國傳統的思想文化中，與孔、孟積極進取精神相對的是那偏重於消極隱遯的道家思想。按照《史記》的說法，老子也許要比孔子出生的年代稍微早一點，因而孔子曾就禮制方面的問題去請教過老子。《史記·老子韓非列傳》載老子爲“楚苦縣厲鄉曲仁里人也，姓李氏，名耳，字伯陽，謚曰聃，周守藏室之史也。”

①參見《孟子·告子上》，《四書章句集注》三三二頁～三三三頁，北京中華書局一九八三年版。

②參見《孟子·公孫丑上》，《四書章句集注》二三〇頁，北京中華書局一九八三年版。

③參見《宋史·列傳一七七》百衲本《二十五史》六冊一二二五頁三欄，浙江古籍出版社一九九八年影印本。

①老子不像孔子那樣積極地入世，而是主張通過“無爲而治”的途徑，去實現那種“小國寡民”、“甘其食，美其服，安其居，樂其俗”^②的具有龐樸特色的理想社會。因此，他反對人們的積極進取與一切有爲的人生理念，從而提出了“絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有”^③的主張。他認爲，人們對於物質財富的追求會導致自性的迷失^④，因而主張清心寡欲，使人性恢復到本來的純樸面貌。惟其如此，老子無論是對於哲學本體的認識，還是在哲理的思辯性等方面，都要比孔、孟高出一籌。他不但提出了“道生一，一生二，二生三，三生萬物”的“道”（哲學）本體論，而且還主張人們通過清虛的冥想^⑤去體驗這一本體境界。由此出發，老子在認識論上主張相對論的觀念，提出了“有無相生”與禍福相因的觀點，並由他“道”本體的觀念進而確立了其真、善、美的理念，給人們展示了“大音希聲，大象無形”的美學境界。

莊子（約前三六九年～前二八六年）是老子思想的繼承者，道家學說經過他的繼承與發揚，形成了一個更加完整的思想體系。據《史記·老子韓非列傳》所載，“莊子者，蒙人也，名周。周嘗

①參見百衲本《二十五史》一冊一八一頁三欄，浙江古籍出版社一九九八年影印本。

②參見王弼《老子註》，《二十二子》八頁三欄～九頁一欄，上海古籍出版社一九八六年版。

③參見《二十二子》二頁三欄，上海古籍出版社一九八六年版。

④《老子》第十二章說：“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。是以聖人爲腹不爲目，故去彼取此。”便是老子針對人們過於地追求物質財富而提出的批評。

⑤《老子》第四十八章說：“爲學日益，爲道日損。損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。”這種“損”的修學過程，實質上就是指清虛冥想境界所實現的途徑。又《老子》第五十二章說：“塞其兌，閉其門，終身不動。開其兌，濟其事，終身不救。見小曰明，守柔曰強。用其光，復歸其明，無遺身殃，是爲襲常。”這無疑也是對人們的心靈追逐外物的一種遏止，從而使之實現本自寧靜的精神境界。

為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不闢，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也……”^①莊子繼承了老子“道法自然”的思想，認為道是先天地而生且具有無限時空（道未始有封）的本體，從而要求人們消除各種差別的心理，達到“萬物齊一”的認識。因而，在莊子的眼裏，“天下莫大於秋豪之末，而太山為小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。”^②那種齊物我、齊是非、齊大小、齊生死、齊貴賤的人生境界，在《莊子》那生動活潑的寓言或譬喻中、那汪洋恣肆的文筆中，得到了充分的體現。超越時空、無所不涵蓋的道本體，與消融是非差別的“齊物我”的思想，對中國的佛教般若學的討論提供了入門的方便，也對後世的禪宗思想產生了一定的歷史影響。祇要我們稍微翻翻《高僧傳》，就會發現魏晉以來的高僧，諸如竺法深、慧觀、支遁、慧遠、僧肇、慧觀、道淵等大師^③，皆與老、莊思想的薰習有過千絲萬縷的關係。

①參見百衲本《二十五史》一冊一八一頁四欄，浙江古籍出版社一九九八年影印本。

②參見《莊子·齊物論》，《二十二子》一八頁一欄，上海古籍出版社一九八六年版。

③在魏晉時期，中國的高僧大多是先在老、莊哲學的研習方面具有了一定的成就之後，才入佛門修學的。這在梁慧皎《高僧傳》中，往往有此記載，姑舉如次。《竺法深傳》載：“潛（法深）優游講席三十餘載，或暢方等，或釋老、莊，投身北面者，莫不內外兼洽。”《支遁傳》載他對《莊子》有深入的研究，曾經註釋過《逍遙遊》，並與當時的玄學大師們一同研討過《莊子》。故慧皎謂“支遁、向秀雅尚《莊》、《老》，二子異時，風好玄同矣。”《釋道立傳》載他“少出家事安公為師，善《放光經》，又以莊、老、三玄微應佛理，頗亦屬意焉。”《釋慧遠傳》載他“少為諸生，博綜六經，尤善莊、老。”《釋僧肇傳》載他“歷觀經、史，備盡墳籍，愛好玄微，每以莊、老為心要。”《釋慧觀傳》載他“妙善佛理，探究老、莊”。《釋道淵傳》載他的弟子慧琳“善諸經及莊、老”。《釋僧瑾傳》載他“少善莊、老及詩、禮”。《曇度傳》載他“善三藏及《春秋》、《莊》、《老》、《易》”。《曇瑤傳》載他“善《淨名》、《十住》及《莊》、《老》”。《釋弘充傳》載他“少有志力，通《莊》、《老》，解經、律。”《釋僧慧傳》載他“善莊老，為西學所師”。《釋曇斐傳》載他“方等深經，皆所綜達；老、莊、儒、墨，頗亦披覽。”《史