

新不二論與現代禪宗之交織： 現代性下的當代靈性運動重構

謝世維

HSIEH Shuwei

謝世維，美國印第安那大學東亞語言與文化研究所博士、現任：政治大學宗教研究所教授、美國普度大學、加州柏克萊大學訪問學人。著有《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》、《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》、《鴻濛妙觀：道教文化研究之多元面向》、《道密法圓：道教與密教文化研究》、《神巖蒼潤：十四世紀南方道教的山林隱逸、修練技藝與山水藝術》等書。



JEARC 2025,3(1): 15–38

Original Articles

Correspondence to

HSIEH Shuwei

National Chengchi University

maitreyarene@gmail.com

ORCID

<https://orcid.org/0009-0003-9342-6050>



Journal of East Asian Religions and Cultures Vol. 3, Issue 1 (December 2025): 15–38

© 2025 by the Daesoon Academy of Sciences, Daejin University, South Korea

<https://doi.org/10.23239/JEARC.2025.3.1.15>

Day of submission: 2025.11.03.

Completion of review: 2025.11.27.

Final decision for acceptance: 2025.12.30.

P-ISSN: 3022-0335

E-ISSN: 3058-2105

Abstract

The Interweaving of Neo-Advaita and Modern Zen: Reconstructing Contemporary Spiritual Movements in Modernity

This paper explores the interaction between Neo-Advaita and modern Zen under the influence of modernity, and analyzes how they jointly shape the contemporary spiritual movement. This paper first compares the Zen concept of Tathāgatagarbha and the concept of true self in Advaita Vedanta. Then, through the historical development of contemporary Neo-Advaita and modern Zen, combined with the analysis of individualism, secularization and globalization in modernity, it discusses the theoretical insights of contemporary scholars into modern subjectivity and religious changes, and explains how these two traditions of Neo-Advaita and modern Zen penetrate and transform each other in the modern context, and finally merge into a de-religious, psychological, and experience-oriented spiritual practice. Finally, through case studies of contemporary spiritual teachers such as Adyashanti, Rupert Spira, Stephen Bodian and Tony Parsons, this paper shows how contemporary representations reshape the spiritual field and subjective practice, and thus respond to modern people's pursuit of meaning, freedom and healing.

Keywords: Neo-Advaita, Modern Zen, Spiritual Movements, Modernity

本文探討新不二論 (Neo-Advaita) 與現代禪宗在現代性影響下的交互作用，並分析其如何共同形塑當代靈性運動。本文首先從禪宗之如來藏思想與不二論吠檀多思想中的真我概念進行比較分析，進而透過對當代新不二論與現代禪宗的歷史發展，結合現代性中個人主義、世俗化與全球化的分析，討論當代學者對現代主體性與宗教變遷的理論洞見，來闡明新不二論與現代禪這兩種傳統如何在現代脈絡中相互滲透、轉化，最終融合為一種去宗教化、心理化、經驗導向的靈性實踐。最後透過對阿迪亞香提 (Adyashanti)、斯皮拉 (Rupert Spira)、鮑地安 (Stephen Bodian) 與帕森斯 (Tony Parsons) 等當代靈性導師的案例研究，本文展示當代表述如何重塑靈性場域與主體性實踐，進而回應現代人對意義、自由與療癒的追尋。

關鍵詞: 新不二論、現代禪、靈性運動、現代性

一、前言：現代性與靈性的再形構

在現代性進程的深層影響下，宗教不再以傳統形式穩固地鑲嵌於社會結構之中，而是經歷了一場結構與功能上的再形構（reconfiguration）。這一轉變不僅體現於宗教制度的解構與信仰實踐的個人化，更深刻地重塑了主體與靈性、倫理與超越之間的關係。個人主義的崛起、世俗化進程對宗教權威的侵蝕，以及全球化所帶來的跨文化流動，（Taylor 2007, 473-504; Casanova 1994, 11-39; Robertson 1995, 25-44）共同構成了現代宗教轉型的歷史條件，使得靈性實踐不再依附於特定的宗教傳統或文化社群，而傾向於去組織化、去儀式化、主體化的形式發展。

在此脈絡下，當代新興的靈性運動（spiritual movements）如新不二論（Neo-Advaita）與現代禪宗，並非僅僅是東西方宗教元素的折衷性混融（syncretism），更是一種回應現代主體性條件的靈性創造行為。這些運動往往拒斥正統神學、儀式制度與集體權威，轉而強調主觀體驗、直接覺知與個人內在的「轉化歷程」。其關鍵特徵可視為傅柯（Michel Foucault）所提出的「自我技藝」（technologies of the self）在宗教領域的具體表現—靈性修行成為主體自我關照與自我轉化的倫理實作，（Foucault 1988, 16-49）並不依賴於傳統宗教所提供的超驗權威或集體規範。

進一步而言，這類靈性實踐也可被視為泰勒（Charles Taylor）所描述的「封閉自我」（buffered self）對「意義飽滿」（fullness）生活的回應與追求（Taylor 2007, 302-321）。在現代性去魅（disenchantment）的過程中，個體逐漸喪失與超越秩序（transcendent order）的連結，取而代之的是一種深層的存在焦慮與意義匱乏。新不二論與現代禪宗提供的「即時覺醒」或「當下頓悟」之路，正是對此困境的回應。這些實踐既非虔信傳統宗教教條，也不落入新紀元運動的神秘主義語彙，而是以一種「存在的直接經驗」為中心，主張透過靜觀、覺知與內在體悟，個體能重構與世界、他者及自身之間的關係。

此外，這種靈性形式的發展也與全球化與後殖民語境密切相關。新不二論與現代禪宗之所以能夠在西方流行，並被大量接受與轉化，部分原因在於其靈性語言的可轉譯性（*translatability*）與文化適應性（*adaptability*）。它們常透過簡化的語言、心理學化的語彙與普世主義的倫理框架，去除宗教特定性與文化異質性，使其成為現代都市靈性市場中具有高度流通性與商品化潛能的實踐形式（Carrette and King 2005, 9–33）。這樣的過程並不單純是傳統宗教的「世俗退場」（*secular withdrawal*），反而顯示了宗教形式如何在現代性壓力下轉化為「新型靈性資源」，以回應主體對穩定意義與存在感的需求。

因此，本文主張，新不二論與現代禪宗不應僅被視為一種文化混融的現象，也不只是東方智慧的輸出版本。它們更深層地代表了在現代性條件下，宗教如何被「再組織化」為靈性修行的自我實踐場域，是主體在後傳統社會中重新探索超越、倫理與存有感的歷史實驗。這種「靈性的再形構」既反映現代性的張力與焦慮，也展現宗教如何在去制度化與全球化的語境中重新發聲。

為了探究當代新不二論與現代禪如何融會傳統的不二論吠檀多思想與東亞禪宗思想，本文先從歷史上的禪宗與吠檀多核心概念，梳理「如來藏」（*tathāgatagarbha*）思想與「真我」（*ātman*）思想的同異之處，然後展開論述其現代化以後的融通與交涉。

二、如來藏與真我：禪宗與吠檀多中的自性觀比較

「如來藏」（*tathāgatagarbha*）思想是漢傳佛教中的一個核心哲學概念，它主張眾生皆具有成佛潛能，內在潛藏著與佛同等的清淨本性。另一方面，印度教吠檀多哲學，尤其是在商羯羅（*Śaṅkara*）所發展的不二論吠檀多（*Advaita Vedānta*）體系中，真我（*ātman*）被視為與梵（*brahman*）無異，即「我即是梵」（*ahaṃ brahmāsmi*）的體悟即為解脫。儘管二者皆強調一種內在的本質性實在，其哲學意涵卻存在深刻差異，值得深入探討。

禪宗的思想在中國佛教語境中逐漸發展出對「如來藏」(tathāgata-garbha)的高度重視，尤其在《楞伽經》(*Laṅkāvatāra Sūtra*)中所展現的哲學視野，深刻影響了早期禪宗的理論建構與實踐導向。「如來藏」被描述為「自性清淨心」是達摩禪最核心的思想，如來藏既超越生滅，亦具一切功德潛能，為眾生內在本具的覺性根(Suzuki 1932, 56-60)。這一思想強調一種「本有的覺性」，作為解脫的基礎，與印度吠檀多，特別是商羯羅(Śaṅkara)所發展的不二論吠檀多(Advaita Vedānta)中的「梵我不二」的思想呈現某種相似性。

在不二論吠檀多傳統中，真我被視為「純粹的知覺者」(pure consciousness)，它不生不滅、無限、無所不在，即是宇宙的終極實相「梵」(Brahman)。商羯羅(Śaṅkara)的詮釋強調通過「淨觀」(viveka)與「自我否定」(neti neti)的智慧實踐，最終發現這個真我(ātman)並無屬性(nirguṇa)，與相對現象世界(māyā)徹底不同(Deutsch 1969, 11-24)。

如來藏概念源於《如來藏經》、《勝鬘經》、《大般涅槃經》等大乘經典，主張「一切眾生悉有如來藏」，意指眾生皆有佛性。如來藏被形容為常住、不變、清淨且圓滿的本性。此思想發展至中國後，融合了地論宗與華嚴宗思想，並在天台宗與禪宗中獲得重新詮釋。尤其是以達摩為主的禪法，強調以「真性」為修行的根本，強調去覺悟本來具足的「佛性」。「真性」指的就是眾生本具的「自性清淨心」。因「真性」被「客塵妄想」所覆蓋，因此無法彰顯，所以修行的本旨在於「捨妄歸真」，亦即回歸那原本清淨無染的本性。此「真性」與諸佛無異，清淨無染，即是《楞伽經》所說「如來藏自性清淨心」之所在(Wu 1993, 4)。禪宗認為眾生本自具足「真性」，皆具成佛之潛能，禪修能證果正是奠基於此眾生所本具有的「真性」。這種概念正是來自於四卷《楞伽經》中所說的「佛性」或「如來藏」(Yang 1993, 348)。¹

如來藏思想在哲學上呈現出一種「實體性」的傾向，某些經典中甚至明言如來藏為「真我」。然而，佛教傳統通常否定實體性自我(anātman)，因此學界對如來藏是否為「自性我」存在廣泛爭議。部分

現代學者包威廉 (Paul Williams) 與金爾曼 (Michael Zimmermann) 指出，如來藏思想有時作為善巧方便，意在激發修行信心，而非主張一種形上學的本體論我 (Williams 1989, 96-115; Zimmermann 2002, 45-49; King 1991, 50-70)。

商羯羅所奠立的不二論吠檀多體系建立於《奧義書》與《梵經》之詮釋上，主張唯一實在為「梵」 (*brahman*)，而個體之真我 (*ātman*) 即為此「梵」之顯現。其哲學核心為「唯一者，無第二者」 (*ekam eva advitīyam*)。世界的多樣性與變化被視為幻象 (*māyā*)，唯有透過智識 (*jñāna*) 實現「自我即梵」之真理，方可得解脫 (*mokṣa*) (Śāṅkara 1996, I. i. 4; Deutsch 1969, 10-30. Harvey 1995, 132-135)。不二論吠檀多明確肯定真我之實在性，將其視為超越經驗世界、無時間性與不變性之純粹意識。這與佛教所拒斥之實體我觀顯然相左，並引發不少論辯，尤其在中觀派與不二論吠檀多交鋒處可見此點。儘管兩者都強調內在的神聖性或真實性，商羯羅的不二論以形上學式的「真我」為核心，屬於嚴格的實體本體論。而如來藏雖偶有類似表述，但大多以「潛能」、「清淨本性」或「善巧方便」等語言呈現，其形上學地位更為模糊。

如來藏與不二論吠檀多的真我觀念皆對亞洲宗教哲學影響深遠，但其形上學立場卻大異其趣。若說不二論吠檀多主張「一切即我」，則如來藏更接近「佛性潛於眾生」。前者追求形上體悟之合一，後者則鼓舞修行以達圓成佛果。二者皆試圖為生命的迷妄與痛苦提供根本出路，卻走上了不同的哲學道路。

如來藏與吠檀多哲學中的真我觀念，皆被視為亞洲哲學中兩種對於「內在實相」之肯定式陳述。然而，這兩者雖共享某些語言與表徵，如「常住」、「清淨」、「本具」等，其背後的哲學動機與形上學立場卻可能南轅北轍。為深入理解，本文特別選取《楞伽經》與《奧義書》中的代表性段落進行比較分析，揭示兩者對「自性」與「實在」的不同詮釋方式。

《楞伽經》為如來藏思想的重要根據文本之一，其以禪宗與唯識思想為底蘊，提出「如來藏藏識一體」等觀點，並對「真我」概念採取微妙的定位。《楞伽經》云：「善男子，非有我相，然有如來藏，無始法住，為妄想所覆，非聲非名非色非相」（T670, p. 500a）。此處明言「非我相」而又肯定「如來藏」，顯示其拒斥世俗我執而保留一種清淨本性。《楞伽經》明白揭示出一切眾生皆身具清淨的如來藏自性，《楞伽經》〈剎那品〉云：「此如來藏藏識本性清淨，客塵所染而為不淨，一切二乘及諸外道，臆度起見不能現證，如來於此分明現見」（T 672, p. 619c27-620a1）。由此段文字可知「如來藏藏識」為「客塵」的顛倒妄見覆蓋而無法顯現，因煩惱遮掩眾生心性，令自心產生妄見，而「如來藏藏識」始終未曾變化，只要除去所有的煩惱客塵，原本無染的「如來藏藏識」當下即可以立即恢復清淨，達到覺悟境界。進一步經文指出：「如來藏者，非斷非常，非即非離，非作非作者，離諸戲論」（T670, p. 497b）。這段敘述既否定如來藏為「常住我」的實體，又拒絕將其視為斷滅無常的非存在。在語義上，如來藏超越有無二元，而在哲學操作上，它作為否定性的「中道」概念，既非涅槃實體，也非虛無。

與此相對，《奧義書》中所揭示的真我觀念則有更鮮明的實體論傾向。《大森林奧義書》（*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*）中記載：「此自我即為梵」（*ayam ātmā brahma*）（*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 1953*, 121）「汝即彼」（*tat tvam asi*）（*Chāndogya Upaniṣad 1996*, 148-150）這些公式陳述構成不二論吠檀多之核心依據，其主張「認識真我」即為通達宇宙實相之門。特別值得注意的是，《歌者奧義書》（*Chāndogya Upaniṣad*）透過九次「汝即彼」重複，強調所有有情生命的本源即為梵，而非僅是一種潛能或可能性。在哲學上，這代表一種直指本體、具有形上學意義的「我即是實相」的教義。在商羯羅的詮釋下，這並非詩意象徵，而是一種確切的知性直觀（*aparokṣānubhūti*）。

《楞伽經》採取否定語言，強調「非我相」、「非作非作者」，以避免執著；而《奧義書》則採肯定語言如「汝即彼」、「我即梵」，主張絕對實在可知、可證。本體觀上來說，如來藏為潛藏於「阿賴耶識」中

的「被妄想所覆」實性，需經修行顯現；而真我在吠檀多中被視為無始以來即清淨圓滿，無需造作，只需「識得」。如來藏常被解釋為方便設教（*upāya*），非究竟；真我觀則為真實無妄的形上學揭示，商羯羅視其為超越一切教法的「究竟真理」（*paramārtha*）。如來藏被界定為「非斷非常」的中道，避免滑入一神論式的本體論；而不二論吠檀多則明確宣稱：除了梵我以外，無第二者存在（*advītiya*）。

透過《楞伽經》與《奧義書》的原文對讀指出，如來藏與真我雖在語詞層面有相近之處，但其哲學根基與終極目標迥異。前者強調的是一種去自性化的空性中道，後者則建構出一種確定性的本體論真理。在哲學方法上，佛教多採否定辯證與如幻設教，而不二論吠檀多則以知識直觀與存在論確證為主軸。理解此點，有助於避免將二者混為一談，亦可作為比較宗教哲學的重要範例。

從以上分析可知，如來藏與真我觀念皆以「內在實相」為主軸，但其在形上學立場、語言策略與解脫觀上展現出兩種迥異的智慧傳統：一是以中道空性為根基，另一則以本體不二為核心。理解此種差異，不僅有助於宗教哲學的比較視野，也避免將二者混同於表層語彙的相似性之中。事實上兩者的異同仍顯而易見：禪宗如來藏與不二論吠檀多皆強調一種「不變的本源」作為修行與解脫的可能性條件，並皆視表象世界為相對與無常的。這種思想架構提供了解脫論上的「本體基礎」，使得靈性修行不只是破除幻象，更是回歸某種「真實自性」。然而在《楞伽經》中，如來藏思想儘管趨近本體性表述，卻仍努力避免落入「實我論」（*ātman-vāda*）。經文反覆指出如來藏只是「假名安立」，其目的是為了對治空性思想過度傾向於否定一切，也就是「斷滅見」的弊病。（Williams 2009, 98 - 101）相較之下，不二論吠檀多則明確主張「真我」作為最終實相，並透過邏輯與哲思進行形上論述，具有更為強烈的實體性傾向（King 1999, 106-110）。在修行方法上，禪宗強調直觀、頓悟與「非思量」的實踐，如參禪、公案等，以即心即佛為核心；而不二論吠檀多則偏重辨析（*jñāna yoga*），透過知性與理智的去無明來「認知真

我」¹。這兩種方法分別對應不同文化語境下的主體建構方式（Ram-Prasad 2005, 127-134）。

因此，如來藏思想與不二論吠檀多真我觀念雖在語言上呈現出相似性，但其哲學背景、宗教語境與實踐重點皆有所不同。當代佛教學者如包威廉（Paul Williams）與羽毛田義人（Yoshito Hakeda）皆強調，《楞伽經》中的如來藏雖有接近「真我」的用語，然其最終意圖仍在於不墮常見，保持中道立場（Hakeda 1967, xx-xxi）。

三、現代詮釋與靈性的再建構：如來藏與真我概念的當代表達

在現代性與全球化語境下，漢傳佛教與印度哲學思想的核心概念：「如來藏」與「真我」，經歷了深刻的轉譯與重構。尤其是在現代禪與新不二論運動中，這些概念不再只是古典宗教系統中的哲理範疇，而是轉化為主體療癒、心靈覺醒與內在探尋的工具性語彙。

當代新不二論（Neo-Advaita）被視為對印度傳統吠檀多不二論（Advaita Vedānta）的一種簡化再現，其核心特徵在於強調「直接而無中介的覺醒」，主張覺醒或解脫（mokṣa）並非長期修行的結果，而是一種當下可被認知的實相。這個傳統從拉瑪納馬哈希（Sri Ramana Maharshi），到帕帕吉（Papaji），以及尼薩卡達塔（Sri Nisargadatta Maharaji）重要開示相繼在西方廣為傳布，相較於傳統吠檀多不二論強調透過聞（śravaṇa）、思（manana）、修（nididhyāsana）三階段的漸進修行過程，新不二論則直接否定了這些形式性路徑的重要性，認為所有尋求、修持與知識積累本身即是幻象的延伸。其語言風格通常去神秘化、反智性且去語境化，訴諸一種「沒有修行者、也沒有修行之路」的絕對非二元視角。²

這種靈性取徑與現代禪宗（Modern Zen）的發展呈現出顯著的平行性。現代禪在東亞禪傳統的基礎上，從《楞伽經》、《圓覺經》與《大乘起信論》等經典中擷取「如來藏」或「真如自性」的語言，但重新置

入現代心理學與存在主義框架。現代禪經由如鈴木大拙 (D. T. Suzuki) 於二十世紀初的詮釋與現代重構而成，主張「直指人心、見性成佛」的頓悟教義，並強調當下即是修行、不立文字的反知識性姿態。鈴木等人的論述常將禪呈現為一種非宗教的、普遍人類心靈經驗，其語境中融入西方浪漫主義、神秘主義與心理學語彙，創造出一種可與現代主體性相容的靈性實踐路徑 (Faure 1993)。這種詮釋策略使禪脫離其東亞文化脈絡，轉化為一種具有全球適用性的「靈性語言」。例如，凱普樓 (Philip Kapleau) 《禪門三柱》與鈴木俊隆 (Shunryu Suzuki) 《禪者的初心》中皆強調「本來無一物」的當下覺察，將「本具佛性」理解為一種超越宗教教條的實存覺知狀態，與心理整合密切相關 (Suzuki 1970, 33-36)。這樣的詮釋與榮格 (Carl Jung) 對「自性」(Self) 概念的接納構成對話關係。榮格認為佛教的「空性」與「自性」提供了與西方無意識心靈模型相符的整合圖式，進而使如來藏概念被理解為一種「內在整合原型」，而非超自然本體。現代禪中的如來藏傾向於被心理化、去形上學化、並內化為「靜觀的主體性」之基礎。

與此類似，當代新不二論 (Neo-Advaita) 導師如帕森斯 (Tony Parsons)、斯皮拉 (Rupert Spira) 與慕吉 (Mooji) 等人，也對傳統吠檀多中的真我概念進行了深度簡化與現代化詮釋。傳統吠檀多中複雜的三重世界觀 (jīva, īśvara, brahman) 與解脫論 (mokṣa) 架構，在新不二論中常被淡化甚至拋棄，轉而強調「此刻即是」、「無需修行」、「無我中有一切」等語言風格 (Robinson 2014, 298-318)。

當代禪宗與新不二論的共同點在於，它們都將如來藏與真我概念「去宗教制度化」、「去形上學化」，並重構為一種心理實踐的語言工具。這正如卡瑞特 (Jeremy Carrette) 與李察金 (Richard King) 所指出的，現代靈性往往傾向將傳統宗教概念轉譯為可操作、可內化、可消費的「自我優化技術」，使靈性話語成為一種新型態的倫理與療癒資源 (Carrette and King 2005, 14-35)。如來藏與真我的當代表述，也反映了現代主體對於真實自我的重新想像—不再是由神授權、由教義規範的形上實體，而是作為「自我覺察」的當下經驗。這種重構過程既延續了傳

統的「覺性」語言，也受到了現代性主體觀，如傅柯所說的「自我技術」的深刻影響。

從這個角度來看，新不二論與現代禪宗在實踐結構與話語策略上高度相似，皆強調非語言、非理性的「直觀知曉」（immediate knowing），以及拒斥傳統宗教制度、儀軌與象徵系統的實踐風格。這些特徵不僅回應了現代主體對「無中介靈性」的渴望，也體現了現代性條件下對權威結構與集體歸屬的普遍懷疑。兩者皆傾向去教條化、去歷史化，強調「此刻即是解脫」、「當下即是道場」的即時啟示論（immediatism），反映了當代靈性文化中強調內在性、體驗性與個體主權的主體性需求。

此外，新不二論與現代禪宗皆具備某種「通俗化」的特質，它們以簡明語言、心理學語境與日常語彙重述傳統教義，使其更容易為現代都市靈性消費者所接受。這種普及策略，也使其成為靈性市場中的「可攜式修行」典範—例如斯皮拉（Rupert Spira）的不二論網課、鮑地安（Stephen Bodian）的「不修而修」冥想教學，或阿迪亞香提（Adyashanti）所倡的「空性中的覺醒」，皆為此一發展提供鮮明例證。因此，新不二論與現代禪宗並非單純的傳統延伸或文化轉譯，而是深刻嵌入現代性語境中，回應現代主體的靈性重構需求，亦在無形中展現了當代表達主體性、超越經驗與存在意義的文化形式。

四、當代表達者的靈性語境：新不二論與禪宗的語言融合

在當代表達者的靈性語境中，我們可見一種新型態的語言與實踐方式正在成形，這些實踐者將東方傳統中的不二論吠檀多（Advaita Vedānta）與禪宗（Zen / Chan）思想進行混合與重構，同時以現代語彙進行再詮釋，構成一種跨宗教、去制度化的靈性語言。這種混融正是新不二論（Neo-Advaita）與現代性靈性需求之間互動的產物（Gleig 2019, 112-135）。這種混融出現在當代幾位禪宗背景的靈性導師。

阿迪亞香提（Adyashanti）起初接受傳統禪宗訓練，強調頓悟（satori）的語言與體驗，是一位當代禪師。然而其教學後來逐漸轉向不

需修行的「直接覺醒」觀點，體現新不二論的核心精神：否定漸修之道，強調當下即是、自性本具。在《覺醒之後》中，他描述了覺醒後的「崩潰」、「空洞」與「重構」，揭示與禪宗空性（śūnyatā）相通的經驗結構，並融合吠檀多中「真我」（ātman）的概念。從頓悟中提出「無修的覺醒」，並提出所謂的「直截之道」。

這樣的融合語言，並非單純的折衷，而是對禪宗「非思量境界」與不二論「純意識背景」進行語用學上的混合，使其在現代語境中能夠回應心靈創傷、自我失落與靈性追尋等問題。阿迪亞香提的教學，不再依賴傳統的「公案」、「坐禪」等形式，而以對話與敘述作為主要媒介，展現出一種「後禪宗」（post-Zen）的語言形式。阿迪亞香提融合了禪宗語言與非二元實相，將「真我」（self）視為在「無中心意識」中顯現的自然本然。他在《覺醒之後》中將「覺醒」描述為一種存在的自解構過程，類似於如來藏從「空性」顯現的觀點，但其詮釋已脫離傳統宗教系統，轉而成為靈性主體化的技術之一（Adyashanti 2008, 42-58）。

鮑地安（Stephen Bodian）的背景讓他成為一個典型的混合式導師：他原本是受戒的禪宗僧侶，最早受鈴木俊隆與前角博雄的教導，在洛杉磯禪修中心擔任禪修指導，後來轉向非二元的教導，跟隨克萊茵（Jean Klein）學習。他的著作《當下覺醒》主張「此刻即是」，反映出禪宗當下覺悟（here and now）的核心，也承襲新不二論對時間性修行的批判，顯現其在禪宗傳統教法下，融入新不二論的當下之道（Bodian 2010）。然而鮑地安不像帕森斯那樣完全否定修行，他主張坐禪仍具有價值，而是將坐禪重新定位為「認識已然存在之覺醒」的方式，但僅為一種覺醒的準備，不是通往「真我」的必經之路。鮑地安《超越正念》一書中說自己曾是禪宗僧侶，修習正念禪修，卻發現正念禪修只能達到觀照，但是會造成乾澀而疏離，後來脫下僧袍，接受新不二論的指導，直接探詢存在本質，進而意識到覺醒的覺知力（Bodian 2024, 25-30）。鮑地安發展出禪修與不二直觀的整合實踐，展現後傳統主義靈性的實踐觀。這樣的立場指出一種「後傳統主義」（post-traditionalism）的靈性形式：既不依附於傳統教義系統，也不完全否定實踐本身，而是將實踐重新定

位為「認識已然存在之覺醒」的方式。鮑地安的語言與教導展現出一種對現代主體經驗的同理，尤其強調對自我故事的鬆動與解構，這在心理療癒與靈性交匯處產生重要共鳴。

斯皮拉 (Rupert Spira) 是當代新不二論代表人物之一，他在倫敦的科利特樓 (Colet House) 遇到了他的第一位老師弗朗西斯·羅爾斯博士 (Dr. Francis Roles)。羅爾斯博士本身是山塔南達·薩拉斯瓦蒂 (Shantananda Saraswati) 的學生，後者是印度北部的不二論師。在羅爾斯博士的指導下，斯皮拉學習了咒語冥想，並接觸到了古典的不二論 (Advaita) 體系，這構成了他未來二十五年興趣和實踐的基礎。斯皮拉的教導延續自拉瑪納瑪哈希 (Ramana Maharshi) 不二論傳統，但在語言上大量融入「正念」、「靜觀」、「覺察」等西方語彙，明顯受禪宗與當代心理療癒語境影響。他主張「回到覺察本身」，將不二論教導與現代自我療癒需求連結。這些語彙與傳統禪宗的「止觀」、「照見五蘊皆空」等語言互相呼應，但同時也與現代心理學，尤其是內觀療癒 (insight-based therapy) 有深刻聯繫。

斯皮拉的語言風格極為簡潔且詩意，類似禪宗語錄中的「直指人心」，但其所指向的「真我」則較接近吠檀多的真我，而非禪宗式的「空」或「無心」。他的靈性實踐常以「回到覺察本身」為中心，這種方式適合現代主體在資訊過載、情緒困擾中的即時療癒與穩定。這樣的語言策略也展現出新不二論對現代性焦慮的靈性回應。

斯皮拉將「純粹覺察」視為一種持續可見證的當下經驗，強調「意識到那個意識」 (being aware of being aware)，與傳統不二論對真我的無屬性性質 (nirguṇa) 相呼應，但以現代心理療癒語言與正念實踐包裝之，使其更貼近西方個體主義者對「自我成長」的期待 (Spira 2017, 15-28)。創造出覺察、靜觀的引導式靜心方式與不二的心理語言。

帕森斯 (Tony Parsons) 則代表了新不二論最激進的一端，他徹底否定任何形式的修行與進程，主張「無人可以覺醒，因為沒有一個我存在」。這種觀點與禪宗某些激烈的語言策略相似，如公案中「不是心，不是佛，不是物」的否定性話語，但帕森斯進一步將這種語言用於解構

所有宗教與靈性系統。他的語言風格與禪宗公案中荒謬、顛覆的語言策略相似，但更進一步解構所有宗教與靈性系統（Evans 2020）。

他的演講常以日常語言包裹極端非語義性的訊息，例如：「這就已經是了，沒人在這裡，沒有什麼可以發生。」這種風格既像禪宗的「拈花微笑」，又如後現代語言遊戲中的「意義滑動」。帕森斯的教導提供了新不二論在當代表達中的極限形式：一種對語言、實踐、教義的徹底非化（non-foundationality），代表著語言的顛覆與宗教語言的解構。

從上述四位導師的語言與實踐中，我們可以看出新不二論與禪宗的結合並非單一方向的融合，而是多種語言策略的交織體現。他們共同特徵包括：對傳統宗教形式的鬆動與重構；對當代主體性焦慮的回應，例如焦慮、自我療癒、失落感；強調當下覺醒與語言上的非指涉性策略；使用心理學與靈性之間的交界語言進行詮釋與治療。這樣的融合也帶來批評，包括缺乏倫理架構、實踐削弱、文化脫節等，（Gleig 2019; Lucas 2011）但不可否認的是，這類語言與實踐形式已成為當代靈性場域中極具影響力的一股潮流。

除了上述四位導師外，穆吉（Mooji）、福斯特（Jeff Foster）與凱恩斯（Lisa Cairns）也是當代新不二論語境中重要的代表。穆吉強調「我是」的「純在」（pure being）經驗，他是帕帕吉（Papaji）的弟子，延續著拉瑪那馬哈西（Ramana Maharshi）的不二論傳統，同時融入靈性父愛形象，創造一種親密而柔性的靈性空間。福斯特則以詩意與療癒語言為特色，強調「情緒即是覺醒的場所」，融合不二論教導與情緒接納的心理學策略。凱恩斯則代表語言最為解構化的一端，其講說強調「沒有人」和「沒有自由意志」，與帕森斯相似，但語調較為輕柔與開放，吸引許多尋求靈性自由而不願進入嚴肅修行體系的現代人（Charles Lucas 2011, 151-174）。

五、現代性的理論視角：靈性主體的生成條件

新不二論與現代禪宗的交會並非僅是靈性傳統的形式融合，更深層地揭示了當代主體在現代性條件下的再形構過程。傅柯（Michel Foucault）在其晚期思想中指出，現代主體的倫理關係不再僅由外部規訓（discipline）所建構，而是轉向自我照料的技術（technologies of the self）（Foucault 1988, 16–49）。這種自我實作不再依賴宗教機構、教義或權威，而是一種自我內省與去規範化的靈性實踐。新不二論與現代禪宗即提供此類倫理實踐的範式：透過「靜觀當下」、「無我」、「真我覺醒」等語言與技巧，個體得以重新建構其與真理、存在之間的關係，不透過教條，而透過經驗導向的實作來轉化自身生命的敘事與感知結構。這種非道德化、非制度性的靈性取向正是傅柯意義下的主體化過程（subjectivation），在其中，自我是透過靈性實踐被再度生產、重新意義化。

進一步地，泰勒（Charles Taylor）對現代自我的剖析指出，現代主體為「封閉自我」（buffered self），其存在於一個去魅化（disenchanted）、理性化的世界中，面對生命的終極關懷時，陷入與超越經驗的斷裂。這樣的主體渴望重新打開自己對「意義飽滿」之可能性的感受力，尋求某種形式的再魅化（re-enchantment）（Taylor 2007）。新不二論與禪宗的融合——一種非神學性的「神聖追尋」——正好回應此一渴望。它們不依賴傳統神學形上學，而是透過對「純粹覺察」與「存在當下」的強調，為現代主體提供了一種在世俗語境中仍可通往超越與意義之徑。這種「內在轉向」並非逃避現代性，而是一種在現代性條件下，重新發掘超越經驗的可能形式。

哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）對「後世俗社會」（post-secular society）的分析指出，宗教雖在現代社會中不再享有壟斷性的真理地位，但仍透過新的形式進入公共領域，參與倫理與價值的論述。（Habermas 2008）新不二論與現代禪宗的去教條、去儀式化特質，反而使其能夠在當代多元社會中重新獲得靈性正當性。透過書籍、線上課程、YouTube 講

座、靜修營與心理治療的整合，這類靈性實踐建構出一個新的「靈性公共領域」(spiritual public sphere)，在其中，不同背景的主體得以共享一種跨宗教、跨文化、具療癒性與實踐導向的靈性語彙。這種語彙既與現代個人主義與心理主體相容，也回應集體對倫理、情感與超越意涵的需求。

紀登斯(Anthony Giddens)則指出，現代性創造了一種高度反思的生活模式，個體不再僅受傳統結構塑形，而必須不斷「自我敘述」(self-narration)，以維持連續性與意義。在這樣的反思現代性(reflexive modernity)中，自我是被不斷重組、重新選擇的結果。新不二論與現代禪宗提供的靈性框架，恰好滿足了這種對「存在穩定性」與「本質覺醒」的渴望。它們讓個體得以暫時從生活的流動性與不確定中抽離，進入一種非時間性的存在狀態，重新整合自我認同與世界關係(Giddens 1991)。

包曼(Zygmunt Bauman)進一步將當代社會稱為「液態現代性」(liquid modernity)，即一個關係流動、制度鬆動、認同與歸屬持續可變的狀態。在這樣的流動社會中，靈性本身亦呈現出去中心、去組織、去歷史的特質(Bauman 2000)。新不二論與現代禪宗正是液態現代靈性的典型：它們不需歸屬於特定宗教制度、不要求長期承諾、也不強調正統信仰，而是以「此刻的覺察」為核心、以個體可攜式的實踐為載體，滿足主體在高度不確定環境中對「內在穩定性」的需求。

綜上所述，新不二論與現代禪宗的融合不僅體現靈性實踐的當代表達，更深刻地揭示現代主體如何在現代性條件下進行靈性重構。這是一個跨越倫理技術、存在轉化與公共性再定義的複合過程，亦是對當代靈性運動理論化不可或缺的一環。

六、結論：靈性交織的文化表徵與靈性重構

在亞洲宗教哲學的範疇中，漢傳佛教的如來藏思想與吠檀多哲學中的真我觀念，皆以「內在真實」或「究竟實相」為核心課題。然而，兩者

在本體論地位、與現象界的關係、是否為實體性存在、解脫方式與對「非我」（*anātman*）的回應上，呈現出顯著的差異。

首先，從本體論的角度而言，如來藏在部分經典中如《楞伽經》、《勝鬘經》被描述為「不生不滅」、「非斷非常」，具有某種實相特質，（T670, p. 500a; T663, p. 457b）但如來藏的語言策略常為「善巧方便」，用以引導眾生遠離斷滅見而非實指一種恆常的本體（Williams 1989, 96-102. Zimmermann 2002, 174-179）。相對地，在不二論吠檀多中，真我被視為唯一真實的實體，與宇宙本源「梵」無二無別（*brahma-ātma-aikya*），此種主張在《大森林奧義書》與商羯羅的註釋中有明確陳述：「我即為梵」（*ayam ātmā brahma*）（*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, Olivelle trns. 1953, 121）。

其次，兩者對現象界的理解亦存在根本差異。如來藏思想將佛性視為「被無明與煩惱覆蓋」，透過修行顯發出來，因此其與現象界的關係較為動態、歷程性（King 1991, 13-18）。而在吠檀多哲學中，現象界本質上是虛幻的，真我雖處於其中，卻從未被污染，只是被無知（*avidyā*）所遮蔽，此為知識論與形上學的斷裂點（Śaṅkara 1996, I. i. 4）。

第三，如來藏是否為實體性存在亦具爭議。早期佛教一向強調「無我」（*anātman*）教義，故如來藏的「實存」性常被重新詮釋為「非自性中道」或「無自性但不空於佛性」。（Hubbard 1997, 1-27）與此相對，不二論吠檀多明確肯定真我為不可毀壞、永恆存在、不受任何變化之實體（*sat-cit-ānanda*）（Deutsch 1973, 11-14）。

在解脫途徑上，如來藏思想強調透過修行去除無明與煩惱，顯現內在佛性，即可證得涅槃。例如，《勝鬘經》明言：「如來藏即是涅槃，不可思議」。（T663, p. 456c）而不二論吠檀多強調「智慧之辨識」（*jñāna yoga*）為核心—當個體真正「知我即梵」時，便即得解脫（*Chāndogya Upaniṣad VI* 1996, 148-150）。

最後，在面對「無我」教義時，如來藏思想被視為一種「異質存在」，甚至是對傳統無我論的挑戰。其強調「有一非變異、不生不滅之佛性」，（Brown 2007, 55-58）使得後期佛教在詮釋上常需平衡空性論與佛性論之

間的張力。而吠檀多不僅否定非我論，更視「真我為唯一實在」，在哲學上屬於強烈的實體論。

當代新不二論與現代禪宗承繼了東方傳統的不二論吠檀多與禪宗思想，在現代性的浪潮下，這兩種傳統消融其差異，並開始呈現融合現象，這種融合並非單向模仿（mere imitation），而是一種文化創發（cultural improvisation），是當代表達者於東西宗教語境間的靈性協商。這種融合反映了後現代宗教實踐者所面對的多重挑戰與機遇：他們生活在宗教去制度化（deinstitutionalization）與靈性個體化（individualization）日益顯著的時代，必須從斷裂的宗教傳統與碎片化的文化符碼中重建靈性秩序。

這種融合實踐，體現了所謂「後傳統主體」（post-traditional subject）在靈性場域中的策略性建構：一方面他們吸納東方宗教—如印度的不二論吠檀多與中國／日本禪宗—的象徵資源與觀想技術；另一方面也透過西方心理學與療癒文化中發展出的語彙，如「創傷」、「內在小孩」、「覺察」與「正念」，來回應現代生活中的焦慮與意義失落。這種文化挪用並非單向模仿，而是如後殖民理論學者霍米巴巴（Homi Bhabha）所言的「文化混雜」（cultural hybridity），在跨文化交會中產生第三空間（third space）的靈性實踐（Bhabha 1994, 54-56）。

這樣的靈性實踐亦展現哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）所說的「後世俗」（post-secular）公共性，即宗教或靈性在世俗化後並未消失，反而以新形式重新進入公共領域、對倫理與存在問題提供回應。

（Habermas 2006, 1-25）此外，這也可被視為傅柯（Michel Foucault）所稱的「自我技術」（technologies of the self）——個體藉由特定實踐（如靜心、覺察、當下覺知等）轉化其內在結構，並重構其作為靈性主體的存在方式（Foucault 1988, 16-49）。

新不二論與現代禪宗在當代的交融，顯示出宗教實踐朝向「自我導向靈性」（self-directed spirituality）與「去中心化靈性」（decentralized spirituality）發展的趨勢。正如伍德海（Linda

Woodhead) 所指出，現代靈性強調內在經驗、個人權威與靈性自主，逐漸取代傳統宗教機構對真理與實踐的壟斷 (Woodhead 2011, 121-143)。

這種靈性融合既為機會，也帶來挑戰。一方面，它回應了現代人對自由、存在意義與心理整合的追求，使得靈性不再屬於宗教菁英，而轉化為普遍可及的生活實踐；另一方面，它也可能造成對傳統宗教深度結構的忽視、倫理根基的淡化，甚至落入市場邏輯下的靈性消費化 (spiritual commodification)。這樣的趨勢在「靈性即商品」的現象中尤為明顯，例如以工作坊、靜修營、線上課程為主的靈性產業蓬勃發展，正是新靈性 (new spirituality) 在新自由主義框架下的展演 (Carrette and King 2005)。

從本文所舉例導師的語言與實踐中，我們看見新不二論與禪宗的結合並非單一方向的融合，而是多樣化的語言策略。這些策略共同回應了現代主體在靈性追尋中的焦慮、空虛與療癒需求。這些當代表達者重新形構了「覺醒」的語言，使其不再屬於某一宗教傳統，而是成為一種跨文化、後宗教的靈性表達模式。儘管這些教導也面臨實踐削弱、倫理結構模糊等批評，但它們已在全球靈性市場中形成具有影響力的流派與語法。總而言之，新不二論與現代禪宗的融合，是當代靈性實踐者面對全球化、多元性與內在危機時的創發性回應，也為當代宗教與靈性研究提供了豐富的理論與實踐素材，值得持續關注與批判性參與。

Notes

- ¹ 禪宗的發展不同皆對於所謂的「自性」或「佛性」有著不同程度的解釋，進一步細節可參見 McRae 2024, Song 2019。
- ² 參見 Maharshi 2020; Papaji 2021. 其中最重要的論著為 Maharaji 2017.
- ³ 凱普樓 (Philip Kapleau) 是一位對禪宗在西方傳播有重要影響的人物。他於 1912 年出生，1945 年開始禪修，並於 1965 年在紐約州羅徹斯特創立了三寶禪修中心 (Rochester Zen Center)。他的《禪門三柱》一書，不僅在西方世界廣受歡迎，也對華人世界產生了影響。鈴木俊隆 (Shunryu Suzuki) 則是繼鈴木大拙之後最有影響力的日本禪師，其著作《禪者的初心》對西方禪學有甚遠影響。見 Kapleau 1990, Suzuki 2021。

References

- Anonymous 1994 *Taisho Shinshu Daizokyo*. Taipei: Shin-Wen-Feng Publishing House. [Chinese Language Text] 《大正新脩大藏經》，台北：新文豐出版社。
- Adyashanti. 2013 *The Dance of Emptiness*. Taipei: Liberty Hill Publishing House [Chinese Language Text] 阿迪亞香提，《空性之舞》，台北：自由之丘出版社。
- Adyashanti 2023 *After Awakening*. Taipei: Liberty Hill Publishing House [Chinese Language Text] 阿迪亞香提，《覺醒之後》，台北：自由之丘出版社。
- Bauman, Zygmunt 2000 *Liquid Modernity*. Malden: Polity Press.
- Bodian, Stephen 2010 *Awakening Now*, Taipei: Mindful Workshop Publishing House [Chinese Language Text] 史蒂芬鮑地安，《當下覺醒》，台北：心靈工坊出版社。
- 2024 *Beyond Mindfulness*, Taipei: Mindful Workshop Publishing House [Chinese Language Text] 史蒂芬鮑地安，《超越正念》，台北：心靈工坊出版社。
- Brown, Brian 2007 *The Buddha Nature: A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Caplan, Mariana, ed. 2009 *Halfway Up the Mountain: The Error of Premature Claims to Enlightenment*. Prescott, AZ: Hohm Press.
- Carrette, Jeremy, and Richard King. 2005 *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. London: Routledge
- Casanova, José 1994 *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press
- Davis, Leesa *Advaita Vedanta and Zen Buddhism*. New York:

- 2010 Continuum
- Deutsch, Eliot 1969 *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Evans, Jules 2020 *Spirituality without God: The Rise of Secular Mysticism*. London: Aeon Books.
- Faure, Bernard 1993 *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, Michel 1988 “Technologies of the Self.” In *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, edited by Luther H. Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton, 16–49. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Gambhirananda 1996 Swami, trans. *Brahmasūtra Bhāṣya of Śaṅkara*. Calcutta: Advaita Ashrama.
- Giddens, Anthony 1991 *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- Gleig, Ann 2019 *American Dharma: Buddhism Beyond Modernity*. New Haven: Yale University Press.
- Habermas, Jürgen 2008 *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press.
- Hanegraaff, Wouter J. 1996 *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Harvey, Peter 1995 *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvana in Early Buddhism*. London: Curzon.
- Heelas, Paul, and Linda Woodhead. 2005 *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing

- Hubbard, Jamie 1997 “Absolute Delusion, Perfect Buddhahood: The Rise and Fall of a Doctrine.” *Philosophy East and West* 47(1): 1–27.
- Kapleau, Philip 1990 *The Three Pillars of Zen*, Taipei: Hueiju Press [Chinese Language Text] 凱普樓, 《禪門三柱》, 台北: 慧炬出版社。
- King, Sallie B. 1991 *Buddha Nature*. Albany: State University of New York Press.
- King, Sallie B. 1991 *Buddha Nature*. Albany: State University of New York Press.
- Lucas, Phillip Charles. 2011 “When a Movement Is Not a Movement: Ramana Maharshi and Neo-Advaita in North America.” In *Homegrown Gurus: From Hinduism in America to American Hinduism*, edited by Ann Gleig and Lola Williamson, 151–174. Albany: SUNY Press.
- Masters, Robert Augustus. 2020 *Spiritual Bypassing: When Spirituality Disconnects Us from What Really Matters*. Berkeley: North Atlantic Books.
- McRae, John 2024 *Seeing Through Zen*. Haikou: Nanhai Press [Chinese Language Text] 馬克瑞, 《中國禪宗史》, 海口: 南海出版社。
- Olivelle, Patrick, trans. 1953 *The Principal Upaniṣads*. Oxford: Oxford University Press.
- 1996 *Upaniṣads*. Oxford: Oxford University Press.
- Papaji 2021 *Leap into Eternity*, Taipei: Red Table Culture Publishing House [Chinese Language Text] 帕帕吉, 《躍入永恆》, 台北: 紅桌文化出版社。
- Radhakrishnan, Sarvepalli, trans. 1953 *The Principal Upaniṣads*. Oxford: Oxford University Press.

- Robertson, Roland 1995 *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage,
- Sharf, Robert H. 1995 “Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience.” *Numen* 42(3): 228–283.
- Song, Di. 2019 *A Study of Zen “Sudden Enlightenment” within the Lineage of Lankavatara Zen Thought, Doctoral Dissertation*, Hunan University [Chinese Language Text] 宋荻, 〈楞伽禪思想脈絡中的禪宗「頓悟」研究〉, 湖南大學博士論文。
- Maharaji, Sri Nisargadatta. 2017 *I Am That*, Taipei: Liberty Hill Publishing House [Chinese Language Text] 尼薩卡達塔 (Sri Nisargadatta Maharaji), 《我是那》, 台北: 自由之丘出版社。
- Maharshi, Sri Ramana. 2020 *Maharshi’s Gospel*, Taipei: Red Table Culture Publishing House [Chinese Language Text] 拉瑪那馬哈希, 《真我宣言》, 台北: 紅桌文化。
- Śaṅkara. 1996 *Brahmasūtra Bhāṣya*. Translated by Swami Gambhirananda. Calcutta: Advaita Ashrama.
- Suzuki, Shunryu. 2021 *Zen Mind, Beginner’s Mind*, Taipei: Xiangshulin Press [Chinese Language Text] 鈴木俊隆, 《禪者的初心》, 台北: 橡樹林出版社。
- Taylor, Charles 2007 *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tolle, Eckhart 1997 *The Power of Now: A Guide to Spiritual Enlightenment*. Novato, CA: New World Library.
- Wildman, Wesley J., and Kate Stockly Johnson. 2013 *Lost in the Middle? Claiming an Inclusive Faith for Christians Who Are Both/And Instead of Either/Or*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Williams, Paul *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*.

- 1989 London: Routledge.
- Williams, Paul 2002 *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra*. Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhism.
- Wu, Jujun 1993 *The Samadhi of Play: The Practice and Ultimate Concern of Zen*. Taipei: Xueshen Press [Chinese Language Text] 吳汝鈞, 《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》, 台北：學生書局。
- Yang, Huainan 1993 *A History of the Development of Buddhist Thought*, Taipei: Dongda Book Company [Chinese Language Text] 楊惠南, 《佛教思想發展史論》, 台北：東大圖書公司。
- Zimmermann, Michael. 2002 *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra*. Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhism.