

“游戏三昧”是中国禅思想中一个重要而又不易厘清的概念；特别是它与佛教戒律之间的关系，直接影响到我们对禅的自由观念以及所谓狂禅概念的判释。这一问题在汉语禅学思想的研究中虽略有所涉，但问题远远没有说清。关于“游戏”，席勒说过：“只有当人充分是人的时候，他才游戏；只有当人游戏的时候，他才完全是人。”（席勒，第450页）可见，“游戏”不仅是一种嬉戏的活动，它与某种严肃的东西有着本质的关联。禅宗的游戏具有一般游戏意味的特性，而又不能完全从同构型的意义上来加以理解，必须充分关注到禅宗特有的文化脉络和其游戏活动的异质性面向。游戏，通常是中国禅师们用于表示他们乐道和悟后禅悦、自在的一种方式。这种看似教行不拘的作风，背后却蕴含了深秘的意味。

### 一、禅宗“游戏三昧”观念的提出和思想分析

从源流上看，中国禅的“游戏”可能与印度佛教原始法流中的“乐道”观念相关。柳田圣山曾批评西方学者以强烈的伦理性与逻辑性来解读原始佛教的偏向，指出原始佛教的实践，本是“乐道生活”的冥想与精神的统一，并认为中国禅僧只视思想和哲学为游戏的做法，也间接地缘于此。（柳田圣山，第15页）在印度传统中，存在着各种可称之为“游戏”的活动，关于这一点，已有学者从梵文语言学的解析中，索隐出梵文中游戏概念的多重涵义。（胡伊青加，第38-39页）我们从早期汉译论典和注经传统中，也发现了有关游戏概念的各种说明。如从《大智度论》卷七中说的“戏名自在”到《维摩诘经》中提到的“游戏神通”，都具有了“自娱”和“因戏止戏”的意思。（《注维摩诘所说经》，第29、94页）应该说，只有到了中国禅，特别是慧能及其所影响下的南中国禅的运动中，游戏才取得了更为充分的展开。中国禅师们更乐意用“游戏三昧”的说法来表示他们觉解的意境。如宗宝本《坛经》“顿渐品第八”就说到“游戏三昧，是名见性”；《传灯录》卷八谓南泉禅师“顿然忘筌，得游戏三昧”；而慧洪的《禅林僧宝传》卷二十八中，也说杨歧禅师“天纵神悟，善入游戏三昧”。如此类似的说法，在中国禅宗的文献中还相当多，我们无法详细列举。

从表面上看，中国禅的“游戏三昧”颇有些不自拘于小节，未始藏其狂言，甚至有慢教慢戒的粗暴作风。如《无门关》中说，参破祖师关，得大自在后，就可以“逢佛杀佛，逢祖杀祖”，“向六道四生中，游戏三昧”。这种禅风中所蕴藏的玄机，并不能从简单的放任行为中去作解释。与其说它是荒诞不经和玩世不恭，毋宁说是旨在拆解传统形成的程序化或公式化了的系统法则，回到自性的悟解上面来。因此，在这类乍看不拘教行的放狂自得中，存在着“作为解脱而被感受到的”（伽达默尔，第134页）另一种秩序，一种“难以干犯的真理的系统表示”，“一种活跃的精神，亦即毫无痕迹的绝对肯定的精神”（铃木大拙，第46页）。也就是说，“游戏三昧”的背后存在着可能是要严肃得多的精神规则。Bernard Faure对禅风中的“疯狂”（madness）进行了深刻的考察，他认为禅者的“疯狂”并不只是一种方便，而是有了本体论的根源。就是说，它被看作佛性的自发性表达和对于“虚假”（佯）的反叛。（Faure, p.115-116、123）

我们习惯于把游戏与严肃理解为绝对对立，荷兰学者胡伊青加说，这种理解没有触及到问题的实质。他举例说，柏拉图把游戏与圣礼等同，这并未因此而玷污了后者，相反，这一方式把游戏概念提升到最高的精神领域。“在游戏中，我们可以活动在严肃的水平之下”，“活动在美与神圣的领域中”（胡伊青加，第22-24页）。伽达默尔也认为，游戏活动本身存在一种独特的、甚而是“神圣的严肃”。只有当游戏者全神贯注于他正在从事的游戏活动本身，使得游戏完全成为“只是一种游戏”，而不为其他的活动和目的所扰乱，这才是“在游戏时的严肃”（伽达默尔，第131页）。当禅师们要求在日常生活的活动中，都保持高度入神而又极为单纯的意识状态，把活动只是当作一种活动本身，而不含有别的目的或对象那样去对待时，他就存在于“游戏三昧”之中了。《五灯会元》中所记的大珠慧海与源律师的一段对机，最能说明这个问题：“源律师问：‘和尚修道，还用功否？’师曰：‘用功’。曰：‘如何用功？’师曰：‘饥来吃饭，困来即眠。’曰：‘一切人总如是，同师用功否？’师曰：‘不同’。曰：‘何故不同？’师曰：‘他吃饭时不肯吃饭，百种须索；睡时不肯睡，千般计较。所以不同也。’”

中国禅的“游戏三昧”直承了传统佛教中“乐道”和“游戏神通”的法流，而毕竟表示了不同的意趣。但这一点还没有为学者们所注意，我们姑且从两个方面略加辨析。

1. “乐道”在印度禅的传统中，主要指乐于禅的静谧与法喜之中，它是由专一于禅定而带来的寂灭之乐。

这类寂静的乐道主题，可能源于印度佛教中“心性本寂”的观念。性寂的观念，照吕澂先生的解释，是重在“离染转依”，就所知因性染位而言，深究于“离染去妄之修行”（吕澂，1984年）。即是说，寂灭之乐，旨在远离一切意识和生活世界，把法的欢娱与日常的行事隔绝开来。中国禅者所说的“游戏三昧”，则唯恐把修道与生活分成两片，而恰恰倾向于在日常生活中来加以表现。在西方传统中，“游戏”与“工作”的概念是严格分割而无法兼容的两部分（朱光潜，第383页），但是禅不主张分解生活与工作，它力图把印度佛教中“否定世界”（world denying）的倾向转到“肯定世界”（world-affirming）的面向上。这是一种本真的“游戏三昧”，它如慧能所说“于一切时中，行、住、坐、卧，常行直心”；它不是“除妄不起心”的“看心看净”和“言坐不动”，而是要在日常生活的切行事中去体会“道须通流”的意境。（《坛经》）

在生活中“随处任真”、“守分随时”，即随缘而不离禅的意趣，从存在论的基础上说，必须承诺“性在作用”、“遍周沙界”这一前提。只有承认道的遍在通流，才有可能说当下圆明，“借事明心，附物显理”（《五灯会元》卷四）。即肯定道的流畅通达以及

道与一切生命空间的通融无碍，才能在日常生活的各种法则之内去优游于禅悦、任运自在和通透忘机提供开展的余地。据说，早在达摩的弟子波罗提与国王论法时，就提出“性在作用”、“遍现俱该沙界”的思想。（《景德传灯录》卷三）无论这一传说是否属实，而由“性在作用”开启的，于平常活泼的行事中去直指心要，却在南中国禅的运动中显示出来。如黄檗门下讲“语默动静，一切声色，尽是佛事”（《古尊宿语录》卷三），临济说“心法无形，贯通十方，目前现用”（同上，卷四）等，都是要彻底消解乐道与生活世界的横隔。于是，禅的愉悦就不只在宁静的冥想中去体认，而“举措施为，不亏实相”的一举一动，甚至放喝棒打、指手划脚、呵祖骂佛，都无不是在善说法要，指示学人“即今日前孤明历历”地迥独根尘，透脱罗笼。照禅师们的意见，游戏并非特指某种有规则的活动，而是我们对于这种活动所禀持的一种态度和看法。就是说，只要心无所住，不在意识中作活计，专注于高度的内在面向上的自觉和深秘经验，就无处不生活在禅的三昧与喜悦之中。吕澂先生在谈到禅宗“保任功夫”时，有深刻的观察。他认为禅家一门深入而透彻全体，并不是动辄凝滞，由此便有了“直心”，“一切时中视听寻常，更无委曲”。这说明禅生活原是严肃、谨慎，并无放任的意思。于心地自肯之后，还要逐事去体验以净尽习气。（吕澂，1979年，第378页）

再从中国思想的脉络来更深一层地观察。禅宗“游戏三昧”的任性活泼、不离世间与儒家的“成于乐”、“游于艺”，道家的“至乐”、“天乐”和“逍遥游”之间，是否如有的学者所认定的那样，存在一种简单的模拟关系呢？正如禅的游戏和一切游戏之间存在着一种如维特根斯坦所说的“家族类似”一样，禅的“游戏三昧”与儒、道传统的游戏间当然有不少可以会通的地方。而我在此文中的目的，主要是点出它们之间的异质性。

从儒家的立场看，儒家赋予游戏以强烈伦理性的目的，故其“成乐”与“游艺”，都沛然表示出成仁成德的关切，可称之为一种“教化的游戏”。何晏《论语集解》“述而第七”解释“依于仁，游于艺”时说，“艺，六艺也，不足据依，故曰游。游习者，道德仁义也。”又说“劣于道德与仁故，不足依据，故但曰游”。显然，游戏在这里是次于道德而又辅承于道德的，它无从脱离成德的期望而为一自为自在的活动。禅的有为有作，并不限于道德的行事。对于一个有经验的禅师来说，一个平常的举动，甚至一个看似无意谓的话头，也都藏着“无意义但有意蕴”的机锋，指示着某种深刻的悟解。从风格上看，禅的游戏也没有儒家“游于艺”中的那一份检束或文雅。禅师们总是喜欢用一些不合常规的手段去表示大机大用和格外提持，试图把礼乐引归到自性中去加以完成，取得慧能说的“自性心地”的“内外明彻”。禅宗对于传统既定礼法，如颂经、念佛、打坐等仪式的批判，都必须切合到这种内在性中，才能得到确当的理解。同样，禅宗游戏这种不离日用常行的作风，也有别于庄子那种超然物外、“入无穷之门，以游无极之野”的高远意趣。庄子的“独往独来”、“以游无端”，具有遗世独立和远行高蹈的性格。（《南华真经·在宥》）庄子的“逍遥”含有一层否定的意味：他不仅意在远离日常有作之苦，与自然俱游，还要“极乎无亲”地兼忘一切道义的负担。对庄子的游，成玄英的疏解值得注意。他说“道者，销也；遥者，远也。销尽有为累，远见无为理，以斯而游，故曰逍遥”。这是“徒处无为，而物自化”的一流。（同上）从禅的游戏角度看，庄子的“游”过于独守“无为”，还未能贯彻到“绝对的此岸”中加以消化。保唐无住禅就曾批评老、庄之学如声闻乘，只住于无相、清净的一面。他说：“庄子、老子尽说无为无相、说一、说净、说自然；佛即不如此说，因缘、自然俱为戏论……”他认为，禅的行法是“不住无为，不住无相”而“常在世間”、“不染世法”的。（《历代法宝记》）禅的游戏，是不断烦恼而入极乐的，它不是空间上的遗世远行，而是“于自念上离境”，“于一切境上不染”。因此，禅的工夫重在从内在向度上彻底远离“二相诸尘劳”，做到“于一切法上无住”，“不染万境而常自在”（《坛经》）。比较而说，禅宗的游戏化解了庄子道境中生活世界与修道之间的紧张，把“出入六合，游乎九州”的高远，引向了更为平常和日用生活的方便中。

2 “游戏”在印度佛教论典中，通常是关联于某种神通变化的自在愉悦。印度早期佛教对于“神通”（abhijna）的态度还非常的暧昧，但不少学者认为，它几乎成为佛教的基础之一。他们不同意单纯以理智主义的倾向，即以佛教“哲学”的名义去否定佛教中有“神通”的观念。尽管大乘佛教具有解消神通的一面，如“空”的逻辑有可能把一切神通变化都归之于妄念所生。但大乘佛教在消解的同时，仍然包涵了神通的因素。（Faure, 1991, p.103-105）如《维摩经》中就多次提到“游戏神通”的说法。这种“游戏”并没有表现出平常心的自在，而强调了“游通化人”所特有的“五通”、“六通”等的作用和“自在无碍”。从中国早期传承的印度禅法、论典和中国学僧的解释性著作中，我们仍然可以随处发现这种神通为大的意见。即使像道安这样的义学僧侣，也偶尔为之张目。（道安：《安般注序》）所以梁慧皎在评论早期禅法时，曾以“四等六通，由禅而起；八除十八，籍定方成。故禅定为用大矣哉”以及“禅用为显，属在神通”的话来作概述。（慧皎：《高僧传》卷十一）不管怎么说，早期中国禅法活动中重视神通自在的倾向，多少为后起中国禅学中偏向于慧学的趋势所抑制。到了禅宗，则更提撕出“游戏三昧”来代替“游戏神通”的说法，其实已有了很深入的意义。中国禅宗的门风，对于神通可以说是非所反对，却是有所不取的。日本学者富永冲基在他的《出定后语》中曾经指出，印度的特点是醉心于神通戏法，而中国人的兴趣则主要在学识。Bernard Faure发现中国禅不同于印度禅的一个重要特征，就在于中国禅宗传统有“去魅化”（demythologizing）的倾向，具体表现为重视对“基本理则”（basical principles）的沉思，而不断批判奇异之术、神通之论。如净觉的《楞伽师资记》求那跋陀罗传中就批判了各种神异禅法。神会的“无念”、保唐的“无忆”也有解消神通的意趣。而在临济的禅法系统中，神通被重新解释，成为一种身心自由的精神性的“隐喻”。更有意味的是，他从道宣的《续高僧传》到《楞伽师资记》和《传法宝记》这些早期中国禅宗史书有关禅师神通记录的变化中，发现中国早期禅有不断从神通向学理转化的趋势。Faure认为，中国禅由重神通到“去魅化”的转向，是在对付道教和本土化的各种方术之后，力图接近儒家和趋向中国式意识形态的结果。（Faure, 1991, p.105-125）如果我们结合宗门灯录中所记载的大量禅师们对于神通变化的呵毁，就更容易了解禅宗法流中这种“游戏三昧”的殊性。如《五灯会元》卷四“黄檗希运禅师”中所载希运对于天台僧以神

通渡水的呵斥；又如《五灯会元》卷九“仰山慧寂禅师”对楚僧“从空而至”的异术批判，他对楚僧说的“神通游戏则不无，这里佛法须还老僧始得”，都是意在取消神通在禅法中的地位。

从“游戏神通”到“游戏三昧”的不同提持，又一次表示了中国的禅意在臻于平常心和生活世界的场所。一个开悟的禅师入圣之后，仍然必须经过一个平凡人的生活，做平常人所作的事，而不是到处施展他的神迹。但这种平常的行为对于他已经有了新的意义，等到深入而真的体会，那就不只是平常和屑屑细行，而有了卓然朗照的深秘。这就是百丈禅师所说的“不异旧时人，只异旧时行履处”（《古尊宿语录》卷一）。

## 二、规范的内与外

禅者的游戏并不是不重规范，真正严肃的游戏是要在法则与需要之间建立一种平衡。学者们一般倾向于把禅风中的“教行不拘”看成中国禅的一次革命，或简单地与狂禅一类的流弊联系起来看。问题其实更为复杂。对于禅者说的规矩，应区分为“内在规范”和“外在规范”来加以观察。表面行为的任性与慢戒，可能表示了对戒法深一层的意见。依禅师们的意见，规矩本来是根源于自性而又顺于自性的，只是由于众生自性的障蔽，才需要外在规范的形式加以约束。从心地的体性来说，可以是“实际理地不受一尘”。慧能就说“戒本源自性清净”，“得悟自性，亦不立戒定慧”（《坛经》）。重视戒与自性的合一，其宗趣本是在内在化的形式中去恢复规范的本来意义，使之与人性自由的活动打成一片。因此，尊戒与慢戒的区别不在形式上的行为合辙与否，而更在自心对于戒法的觉解和持犯程度。如洞山良价所说“拟心是犯戒，得味是破戒”（《瑞州洞山良价禅师语录》）。这可以说是一种更高的规范。铃木哲雄对于唐五代禅宗的研究也表明，禅门于戒律的处理不能简单地看作是轻视戒律，其中可能隐含了对戒律的形式主义批评，背后有更深刻的意义值得重视。（铃木哲雄，第465、466页）

可以作一些简略的禅思想史审查。从早期汉传大、小乘禅法来看，都注意到戒的规范。从最早安世高译的《大安般守意经》卷上说“守意为道，守者为禁，亦谓不犯戒”，到西晋竺法护译《修行道地经》卷一中提到的“奉戒清净”，再从罗什辑译的《坐禅三昧经》和佛陀跋陀罗所传译的《达磨多罗禅经》中，我们也都可以发现早期传禅与戒法的密切关联，由此可见当时传禅对于戒法的重视。不过，从这些戒法内容，以及康僧会、道安、慧远、慧观等对于这些禅籍所作的序文来分析，都还没有明确从自心或自性的意义上强调戒禅的融会。根据印顺的研究，到了四祖道信禅法因受南方天台学的影响，重视了戒禅合一的风格。由于道信“菩萨戒法”没有传下来，无从详知其中的消息，但他相信，弘忍门下的禅风，禅与菩萨戒的结合，原来是禀承了道信的门风。（印顺，第45-46页）问题是这一门风是否表示了本源于自性清净的戒法取向。从神秀所传的戒法看，敦煌本、宗宝本等《坛经》都把其所说的“诸恶莫作名为戒”，与慧能主张的“心地无非自性戒”对照起来讲，似乎暗示神秀还没有意识到自性戒的高度。而从《大乘无生方便门》所记神秀“坐持禁戒”的“菩萨戒”法，乃是“护持心不起，即顺佛性”的“持心戒”和“佛性为戒”。如何统一这两种说法，可能还要进一步的研究。关于神秀为中心的北宗与戒律的关系，Faure有专门而深入的研究。他认为北宗对于戒的应用有超越传统古典律学的形式主义而引向内在化和观心实践的倾向，但以《坛经》为代表的南宗则把这种内在化的观念推到更为彻底的程度，主要表现在自性戒的提出。在Faure看来，自性戒的观念甚至否定了守心或持心戒的意义；他借用柳田圣山的研究说，《坛经》的这一宗趣是受到中观和三论学的影响。（Faure,1997,p 107-118）可以肯定，把戒法销归到自性上来强调本性清净、无须外铄的主张，是经由慧能的提炼而一时成为通则的。《坛经》中说的“心平何须持戒，行直焉用参禅”的原则，在曹溪的后学中可以说是发扬光大了。

荷泽神会的《坛语》与敦煌本《坛经》关于戒律的观念上虽然还存在着明显的差异，但仍然保留了慧能重于心地上说戒的思想。如《坛语》中说“妄心不起名为戒”（《神会和尚话录》，第6页）。而石头、洪州、保唐门下，很少提到戒法的传授；严重的，如保唐一系，还对“说持说犯，作想受戒”的行仪有所勘落，斥之为“细步徐行，见是见非”（《历代法宝记》）。不过，这都应看作是对戒法形式或外在礼法拘执的呵毁，而不是对自性戒法的否定。石头门风就有这样的作略。石头的任运所行，不听律、不念戒，表示了不重形式的戒法。《祖堂集》卷四本传中载：“师受戒后，思和尚问：‘你已是受戒了也，还听律也无？’对曰：‘不用听律。’思曰：‘还念戒也无？’对曰：‘亦不用念戒。’”这是行仪上的“不拘小节”，而其宗要还是要归于自性上的自律，故《祖堂集》又谓其“略探律部，见得失纷然，乃曰：‘自性清净，谓之戒体。诸佛无作，何有生也？’”石头下的药山也讲“离法自净”而不“屑事于细行”，而结合他答石室高沙弥关于受戒之义云“不受戒而远生死”，又批评口说戒行（“犹挂着唇齿在”）的观念看，他只是反对外在的规范。洪州的禅风一面讲行的放任而同时又主张自心的检束。百丈制定丛林清规虽还有整肃风气、创立法式的意味，而终究趋于自性无染、无取舍的一流。他对“有罪”、“无罪”的解释，就是从这层意义上说的。（《古尊宿语录》卷一）洪州的门下，对自性戒也有清楚的认识。如道一弟子惟宽，就强调了戒规与心法的不二。《传灯录》卷七载其回答白居易问法时说：“无上菩提者，被于身为律，说于口为法，行于心为禅，应用者三，其致一也。譬如江湖淮汉在处立名，名虽不一，水性无二。律即是法，不离于禅，云何于中妄起分别？”显然，他是要把律行化约到心法中，而于自性上确认规范的合法性。把律制内在化，由自性清净而决定行仪的是否合范，这一点是理解中国禅风中“游戏三昧”与规范关系的重点。禅师们对于行为的自在与放任的不同，是有严格判准的。临济可以为我们提供很好的例证。临济的宗风颇有“向天下横行”的狂者姿态，临济接机的方式也较极端地表现了放喝、棒打等作风。《临济录》中类似格外提持的事例很多，我们不必在这里详举。这些机用代表临济门风中的“游戏三昧”。照临济的解释，他应用这些手段，是要开启学人真正的见解。“今日学佛法者，且要求真正见解。若得真正见解，生死不染，去住自由……”自由而不流于放任，是临济禅风的本色。在临济看来，缺乏真实见解的“言礼无度”，一味佯狂才是“即心狂”。他认为这是惑乱天下的根源。于是在自由与放任之间，临济必须寻求某种勘验的法度。不同于一般从经教的文字或

外在规范的建立，去楷定邪正的标准，临济是倾向于从内在化的心地见悟中去加以辨识，这即是他著名的宾主论议：“师示众云：道流，佛法无用功处，只是平常无事，屙屎送尿，着衣吃饭，困来即卧。愚人笑我，智乃知焉。古人云：‘向外作工夫，总是痴顽汉。’你且随处作主，立处皆真，境来回换不得。纵有从来习气，五无间业，自为解脱大海。今时学者总不识法……奴郎不辨，宾主不分。如是之流，邪心入道，闹处即入，不得名为真出家人，正是真俗家人。”（《古尊宿语录》卷四）临济拈出的“四宾主”，可谓具体而微地开展了“辨魔拣异，知其邪正”的观念，故《人天眼目》说其“验龙蛇于一主一宾”。可见临济宗风中的活脱自在，严格说来，是因着内在心解的法度，才不至于流于狂荡而有了深一层的意义。

结语：我们要说明的问题是，中国禅宗中的“教行不拘”和“游戏三昧”的作风，并不像学者们一般所认为的那样，必然地流出慢教慢戒的狂禅一流。和明末王学的分流一样，起初，禅师们对于律制都有了自己的看法和心法上的标准，能否坚持这一内在性的标准，成了勘辨邪正的关键和最后防线。故陈垣先生说“惟禅宗明心见性，毁其外不能毁其内”（陈垣，第40页），这是很深刻的见解。问题就在于，自性戒或内在规范确是孤拔难持、犯众难成的，禅者的行迹，偏于狂的，也有因意气太高、行事太奇而易变得没有规矩。就是说，内在律制可能由于取法太高而又缺乏外在律制那种可供把握的具体行仪，无从构成一种普遍有效的规范。它可以成为圣人的法则，却难以形成丛林的一般清规。趋于末流的，自心的持犯就难免是名存实亡而为流弊的滋生提供无数的方便。从道宣、梁素、宗密、芙蓉、雪峰义存和文益、汉月法藏、无异元来等不同时期、背景下对狂禅者流的批判中，不难发现，中国禅宗祖师过于讲究自性清净而不重于律制的制度化构建，已经常性或程度不同地造成了宗门中“不谙戒律，甚辱祖风”的情况出现；而“游戏三昧”和“内在规范”原有的深秘意义也就同时可能把中国禅推到狂禅一类的流弊中去。

## 参考文献

- 陈垣，1962年：《中国佛教史籍概论》，中华书局。
- 古籍（部分）：《五灯会元》，《景德传灯录》，《古尊宿语录》，《论语集解》，《南华真经》，《历代法宝记》等。
- 胡伊青加，1998年：《人：游戏者》，贵州人民出版社。
- 伽达默尔，1992年：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》上卷，上海译文出版社。
- 铃木大拙，1988年：《禅学入门》，三联书店。
- 铃木哲雄，1986年：《唐五代禅宗史》，山喜房佛书林。
- 柳田圣山，1988年：《禅与中国》，三联书店。
- 吕澂，1979年：《中国佛学源流略讲》，中华书局。
- 1984年：《辩佛学根本问题》，载《中国哲学》第11辑，人民出版社。
- 《神会和尚话录》，1996年，杨曾文 编校，中华书局。
- 《坛经》，1983年，郭朋校敦煌本，中华书局。
- 席勒，1984年：《审美教育书简》第15封信，见朱光潜《西方美学史》下卷，人民文学出版社。
- 印顺，1990年：《中国禅宗史》，江西人民出版社。
- 朱光潜，1984年：《西方美学史》下卷，人民文学出版社。
- 《注维摩诘所说经》，1990年，僧肇 等注，上海古籍出版社。
- Faure, Bernard, 1991, *The Rhetoric of Immediacy — A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton.
- 1997, *The Will to Orthodoxy—A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, California.

（作者单位：中山大学哲学系）

责任编辑：罗传芳（《哲学研究》2003年第9期）