

禅宗公案中的空符号^{*}

李 刚

摘要：“言意之辨”是文学理论中一个永恒的话题，其焦点不在于语言能否表达意义，而在于语言能否穷尽意义。循此思路，我们不禁思考：既然语言能够表达意义，那么无言能否表达意义？从符号学角度看，无言也是“携带意义的感知”。沉默不语是一种空符号，但空符号的表现形态不仅仅是不言不语，它具有临时生成的多种可能性。禅宗公案是生产空符号的重要“工厂”，“无对”“无语”“良久”“圆相”等都是极为典型的空符号，在特定语境中表示特定意义。空符号表意不仅涉及符号学问题，而且是阐释学理应讨论的重要议题。

关键词：禅宗公案，空符号，沉默，圆相

Empty Signs in Zen Koans

Li Gang

Abstract: The debate about words and meaning is an eternal topic in literary theory. The focus of this debate is not whether language can express meaning, but whether language can express all meaning. In pursuing this train of thought, we cannot help but wonder—if speaking can convey meaning, can muteness also convey meaning? From the perspective of semiotics, any meaning can be expressed with signs, and any sign can express meaning. Muteness is also a sign that carries

* 本文为教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“宋元禅林文学东亚传播研究”(19JJD750006)阶段性成果。

meaning. Silence is a kind of empty sign, but the expression of empty signs can take forms other than silence. In making empty signs, a variety of possibilities can be temporarily generated. The traditional practice of producing Zen koans can be considered as an important “factory” for creating empty signs, such as “Wu Dui” (No Answer), “Wu Yu” (Muteness), “Liang Jiu” (Keeping silence for a long while) and “Yuan Xiang” (Circle). These signs express specific meanings in specific contexts. The semiosis of empty signs is therefore an important topic in semiotics and in hermeneutics.

Keywords: Zen koans, empty signs, muteness, circle

DOI: 10.13760/b.cnki.sam.202102004

一、从“言意之辨”说起

中国古代的“言意之辨”是关于语言和思想之间关系的讨论，大体分为两派：一是“言尽意”论，认为语言可以穷尽意义；二是“言不尽意”论，认为语言不能穷尽意义。“言意之辨”又衍生出许多相关议题，如“象”与“意”、“文”与“意”、“诗”与“意”的关系等。循此话题，我们不禁思考：无言与思想之间的关系如何？无言能否表达意义？

所谓无言，从狭义来讲，是沉默、不说话；从广义来讲，是除语言之外包括眼神、姿势在内的一切动作行为。无言的情况在佛教中十分常见，其中以“世尊拈花”和“维摩一默”最著名。据《五灯会元》记载：“世尊在灵山会上，拈花示众。是时众皆默然，唯迦叶尊者破颜微笑。”（普济，1984, p. 10）在这一场景中，释迦牟尼、众佛菩萨、迦叶尊者都表现出无言的状态：世尊“拈花”，众人“默然”，迦叶“微笑”。这些动作都表达了一定的意义：世尊“拈花”代表其有“正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门”；众人“默然”表示他们并未理解世尊动作所传达的意义，而迦叶“微笑”则表明他与世尊心心相印，完全领会世尊的意思。当世尊即将涅槃时，文殊大士请佛“再转法轮”，世尊呵斥道：“文殊，吾四十九年住世，未曾说一字，汝请吾再转法轮，是吾曾转法轮邪？”（p. 10）“转法轮”指佛说法。佛的教法，如车轮旋转，能转凡成圣，能碾碎一切的烦恼，谓之“法轮”，故佛说法度众生，即“转法轮”。世尊“未曾说一字”表明其并未用语言说法，但佛法依然流传久远，世尊能以无言的方式传法，说明无言本身携带着

□ 符号与传媒（23）

意义。又如《维摩诘所说经》卷二《入不二法门品》，当众菩萨说完自己对“不二法门”的理解之后，文殊师利表达了自己的看法，并请问维摩诘。虽然文殊师利认为“无言无说，无示无识，离诸问答”才是“入不二法门”（高永旺，张仲娟，2013，p. 179），但自己仍然用语言表达了出来，故比维摩诘“无有文字、语言”“默然无言”的行为逊色许多。

以上两例代表了佛教中“言不尽意”派的主张。“言不尽意”的根源在于“符号过程定义上不可能终结，因为解释符号的符号依然需要另一个符号来解释”（赵毅衡，2016，p. 101）。正因言不尽意，所以不如不用语言。释迦牟尼、迦叶尊者和维摩诘菩萨分别以“拈花”“微笑”和“默然无言”的动作传达了佛法真义。事实上，言意之辨的核心不是语言能不能表达意义，而是语言能不能完全表达意义。某种程度上说，“无言”是“言不尽意”论走向极端的表现。

从符号学的角度来讲，任何符号都有意义，任何意义都用符号来表达，无论是语言还是无言，都是“携带意义的感知”（2016，p. 1），都是符号。即使无言也是一种言说，沉默是典型的无言。赵毅衡先生指出：“作为符号载体的感知，可以不是物质，而是物质的缺失：空白、黑暗、寂静、无语、无嗅、无表情、拒绝答复，等等。缺失能被感知，而且经常携带着重要意义。”（p. 25）韦世林将这种符号称为“空符号”，并从内涵、外延、发生、关系、功能、条件、操作、语境等七个不同角度对“空符号”进行了定义，其性质定义为：“空符号是以直接的‘空位’‘空白’‘停顿’‘间隔’‘距离’或其代码作为表现形式，对实符号有分隔、提示、衬托作用，在符号活动中显示出必要性、依附性、可变性、单纯性、一次性的一类特殊符号。”（韦世林，2012，p. 62）据此，我们发现禅宗典籍中也存在着大量空符号，如“沉默”“圆相”等。

二、不作为型空符号“沉默”

陈宗明认为，不作为也是一种空符号：“不作为属于行为缺失，是一种空位，或者时空空位。空位是空符号的特有或本质属性，也是它与实符号的根本区别所在。”比如对话中的沉默不语，音乐中的休止符等。（韦世林，2012，pp. 1-5）换言之，“沉默”是一种不作为型空符号，以维摩诘的默然无语为代表，在禅籍中主要指“无对”“无语”“良久”等。

首先，是“无对”。如《池州南泉普愿禅师》云：“师因东西两堂各争猫

儿。师遇之，白众曰：‘道得即救取猫儿，道不得即斩却也。’众无对，师便斩之。赵州自外归，师举前语示之。赵州乃脱履安头上而出。师曰：‘汝适来若在，即救得猫儿也。’”（释道原，2019，p. 172）南泉普愿是马祖道一的法嗣，在安徽的南泉山修禅时，禅院东西二堂的禅僧因争夺猫儿起了冲突。南泉普愿为了平息争端，对僧人们说：“你们如果道得，便可解救猫儿；如果道不得，我将斩杀猫儿。”众僧“无对”。这里的“道得”指说出禅悟的境界。众僧“无对”表明禅僧们都“道不得”，即不能说出佛法真义。“师便斩之”说明南泉普愿领会了众僧“无对”的意义，即“无对 = 沉默 = 道不得”，最终斩杀猫儿。“无对”作为空符号，此处表示“不知道”。

其次，是“无语”。如《袁州仰山慧寂通智禅师》云：“一日雨下，天性上座谓师曰：‘好雨。’师曰：‘好在甚么处？’性无语。师曰：‘某甲却道得。’性曰：‘好在甚么处？’师指雨，性又无语。师曰：‘何得大智而默？’”（释道原，2019，p. 257）天性上座所谓的“好雨”，可能指雨下得及时，让人感觉凉爽，属于现实的“用”的层面。仰山慧寂问“好在甚么处”显然指佛法大义，让人开悟的境界，上升到哲理的“体”的层面。仰山慧寂“指雨”是“无语”中的动作语，表示“好雨”之好就在当下，具有马祖禅“作用即性”“直下便是”的特色。天性的两次“无语”都表示沉默，但这里的“沉默”并不一定指茫然无知之义。可有两解，关键在于仰山慧寂的最后一问：“何得大智而默？”我们若将其理解为具有戏谑意味的玩笑语，则说明天性的“无语”是“茫然无知”之意；若理解为字面意义，则说明天性的“无语”是“维摩一默”所示意的“不二法门”，是真正的大智慧。“无语”作为空符号，此处具有双关义。

其三，是“良久”。如《筠州洞山良价禅师》云：“（洞山）又问云岩：‘和尚百年后，忽有人问还邈得师真不，如何祇对？’云岩曰：‘但向伊道“即遮个是”。’师良久。云岩曰：‘承当遮个事，大须审细。’师犹涉疑。”（释道原，2019，p. 398）洞山良价是云岩昙晟的法嗣。云岩圆寂之前，洞山问：“师父百年后，若有人问能否画得您的肖像，该如何回答？”“邈得师真不”的“真”一语双关，既表示肖像的表面真实，又表示禅学的内在本质。画真容是一种委婉的说法，其实在问，云岩圆寂之后，自己如何才能真实地体悟禅法精要。云岩回答说：“只向他道‘就是这个。’”即“正是我自己”。当下的自己就是。洞山沉默了好一会儿。云岩提示：“担当这件事，必须谨慎仔细。”洞山还是感到疑惑。洞山此时并未开悟，“后因过水睹影大悟前旨。因有一偈曰：‘切忌从他觅，迢迢与我疏。我今独自往，处处得逢渠。’

□ 符号与传媒（23）

渠今正是我，我今不是渠。应须恁么会，方得契如如。””（释道原，2019，p. 398）如果说云岩“即遮个是”指当下活生生的自己，那么洞山“渠今正是我，我今不是渠”则表明“渠”（本来性）与“我”（当下性）既有一体性又有两面性，表现出对马祖禅“作用即性”的反拨。“良久”作为空符号，此处表示犹疑不决。

“南泉斩猫”公案中的“无对”、“天性叹雨”公案中的“无语”、“洞山犹疑”公案中的“良久”，都是典型的不作为型空符号。空符号具有一定的依赖性，是借助实符号表达意义的。（韦世林，2012，p. 85）空符号的表意功能随着其所依赖的实符号不同而有差异。我们在南泉斩猫的语境下，才能理解“无对”是“沉默”“道不得”之意；在天性和仰山对话的语境下，特别是慧寂“何得大智而默”的发问中，才能对天性上座的“无语”有双重的解读；在洞山、云岩问答的语境下，才能准确领会“良久”是“犹涉疑”之意。此类“沉默”在禅籍中比比皆是，不胜枚举。

对“沉默”这种空符号形态的感知，与对实符号“语词”“语句”的感知同样重要。（韦世林，2012，p. 66）从禅语问答的“沉默”中，我们感知到了“不可说”或“不理解”。但质言之，“不可说”也是一种言说，“不理解”还是一种理解。理解本身是一个符号表意和思想交流过程，“往往是心语或语言的沉思默想”（赵毅衡，2017，p. 204）。“默然无语”是用一个空符号形态来表达一系列实符号的意义过程。

禅师们对此认识明确而深刻，并有时将其视为禅门宗风。如洞山问龙牙：“德山的禅法是什么？”龙牙回答说：“德山的禅法是无语。”雪峰问德山：“您的宗风是什么？传给学人的禅法是什么？”德山回答说：“我的宗风是‘无语’句，事实上没有把任何禅法传给学人。”（释道原，2019，p. 385）德山的意思并不是真的没有把任何禅法传给学徒，而是用“无语”的方式传法。不是没有佛法，而是没有可证之法；不是不能说法，而是佛法本不可说。正如《宗镜录》所云：“但了唯心，自然无语，无语是真语。”（延寿，2008a，p. 984）无法可说，就是说法。古人云：“止沸莫若去薪，息过莫若无言。”（释道宣，1986，p. 671）“圣人当言而惧，发言而忧。”（刘昼，p. 912）可见，对语言弊端的警惕和对无语好处的认识自古而然。从高僧大德的“无语”中，我们仿佛看到了他们“语时默默时语，语默纵横无处所”的从容和“亦无语亦无默，莫唤东西作南北”（释道原，2019，p. 906）的智慧。

禅籍中的“沉默”是禅宗“言不尽意”语言观的极端反映，最终导向把

静坐摄心作为获得证悟的唯一方式，要求“潜神内观，息虑静缘”，最终彻见诸法本源以至于悟道的“默照禅”。这种强调“默默忘言”“寂然静坐”的禅法形成了“静场”，其本身就是具备“寂静、无语、无表情”特征的空符号。

三、周遍含融、理事无碍的“圆相”

圆相是在禅籍中频繁出现的典型空符号。画圆相是晚唐五代时期沩仰宗接引学人的重要途径，后来成为其门庭设施的主要标志。大体有两种：一是以动作即手势作圆相，一是在纸上或地上画圆相。圆相是以无言表意的又一方式。

据灯史记载，圆相始于南阳慧忠国师。相传国师将得自六代祖师的九十七个圆相授予耽源禅师，此后圆相之作逐渐风靡禅林。如《袁州仰山慧寂通智禅师》云：“耽源上堂，师出众，作此○相，以手拓呈了，却又手立。”（普济，1984，p. 527）《黄龙慧南禅师语录》云：“时有僧问：‘宝座已登于凤岭，宗风演唱嗣何人？’师画一圆相。”（惠泉，2008，p. 629）《虚堂和尚语录》：“师云：‘古人为物伤慈，于中有失。’者僧当时才见掩门，便就地上画一圆相，各自散去，管取药山开门不得。”（妙源，2008，p. 987）诸如此类，不一而足。那么佛经禅籍中的圆相表达什么意义？它是如何表意的？禅师们为何又对圆相如此青睐？

佛教中的圆相表示虚空，也表示佛性。如《宝王三昧念佛直指》有“真妄心境胜劣之图”，其解说文字指出：“此一圆相，喻十方无边虚空也。”（妙协，2008，p. 379）用圆相比喻虚空。又《楞严经》用虚空比喻见性。见性即通俗意义上的佛性，将两者结合起来，我们可得出如下关系：“圆相 = 虚空 = 佛性”，即圆相代表佛性。

根据符号学原理，“空符号用以指代无具体对象的符号，其符号再现体有清晰的边界，而符号对象空缺”（胡易容，任洪增，2019，p. 179）。如果说圆相是以具有明确边界的符号再现体“○”代表“空缺”的符号对象“虚空”的话，那么同样，方相也能以具有明确边界的符号再现体“□”代表“空缺”的符号对象“虚空”。因为虚空无形，入圆器则成圆，入方器则成方。既然方相可代表虚空，而佛性有如虚空，那么方相也可代表佛性，何以佛教禅宗独爱以圆相比喻佛性呢？

这是因为空符号还须符合像似性特征。有学者指出“空符号的再现体也

□ 符号与传媒（23）

常常通过‘边界明确而内容为空’这种像似性指向‘对象为空’的意义”（胡易容，任洪增，2019，p. 179）。像似性是像似符的主要特征。皮尔斯认为，像似符是“借助自己的品格去指称它的对象，并且无论这种对象事实上存在还是不存在，它都照样拥有这种相同的品格”；像似符或图像可以代替任何对象，只要它像那个对象。（皮尔斯，2014，pp. 51 – 52）圆相就是这样的像似符，就是具有像似性的空符号，其圆满的形象表征了佛性的周遍含容、事理无碍。

圆相又极似月相。“月喻”是中国文学与佛教禅宗的书写传统。南朝宋谢庄《月赋》云：“升清质之悠悠，降澄辉之蔼蔼；列宿掩缛，长河韬映；柔祇雪凝，圆灵水镜；连观霜缟，周除冰净。”（萧统，1986，p. 601）道出了月的“清质”“澄辉”“圆灵”的特质。《大般涅槃经》云：“月性实无增减、蚀噉之者，常是满月。如来之身，亦复如是，是故名为，常住不变。”（昙无谶，2008，p. 416）以满月比喻如来常住不变之身。《文殊师利问菩提经》云：“初发心如月新生，行道心如月五日，不退转心如月十日，一生补处心如月十四日，如来智慧如月十五日。”（鸠摩罗什，2008，p. 482）借圆月形容无上智慧。

与此相关，佛教还有著名的“水月”之喻。《维摩诘所说经》云：菩萨观众生“譬如幻师，见所幻人”“如智者见水中月，如镜中见其面像”（高永旺，张仲娟，2013，p. 127）根据佛教词典的相关解释，水月之喻的深层原理主要在于以下方面：其一，圆形为水轮之形，水可洗净污秽不净，亦可灭却众苦之热恼，故具息灾之义；其二，水字之种子含有“离言说”之意，以离言寂静之故，遂与息灾之意义相应；其三，圆形表示遍至十方，不执着一处，而一切灾难皆起自执着，故圆形自含息灾之义。

中国禅宗常借水月以说明虚幻空无之境界、周遍含容之佛性。如《石头希迁大师》云：“汝等当知，自己心灵。体离断常，性非垢净。湛然圆满，凡圣齐同。应用无方，离心意识。三界六道，唯自心现。水月镜像，岂有生灭。”（释道原，2019，p. 353）用水中月来比喻湛然清明、无有生灭的佛性。又如《永嘉证道歌》云：“一性圆通一切性，一法遍含一切法，一月普现一切水，一切水月一月摄，诸佛法身入我性。”（释道原，2019，p. 901）透彻地阐释了圆通佛性与水月之关系。

无论“月喻”还是“水月”之喻都是人们对圆相的阐释。佛教禅宗之所以爱用圆相，是因为圆相能更好地象征圆满自足的佛性。但任何长久的钟爱都易形成难以超越的窠臼，从而产生新一轮的执着。正如《楞严经》所说，

佛性如同虚空，虚空本无方圆，因器而有差异。同样地，佛性周遍无碍，本无大小缩断，因境而有不同。若能转物，则境随智亡。圆照法界，事事无碍。（释智觉，2020. pp. 113 – 114）禅师们若一味地使用圆相来说法，便会执着于物，为物所转，最终陷入自己所制造的条条框框而无法超脱。因此，禅林又有很多打破圆相的做法。如《京兆府章敬寺怀恽禅师》云：

有小师行脚回，师问曰：“汝离此间多少年耶？”曰：“离和尚左右，将及八年。”师曰：“办得个什么？”小师于地画一圆相。师曰：“只遮个更别有？”小师乃画破圆相，后礼拜。僧问：“四大五蕴身中，阿那个是本来佛性？”师乃呼僧名，僧应诺。师良久曰：“汝无佛性。”（释道原，2019, p. 153）

在这则公案中，怀恽禅师对小僧道行深浅进行了四次勘验，整个过程蕴含丰富的佛理禅机。第一次是怀恽问小僧学到了什么，小僧画圆相。第二次怀恽又问小僧此外还有么，小僧打破圆相。画一圆相，再打破圆相，体现了马祖“即此用，离此用”的禅观。马祖禅特别是沩仰宗向来重视体用关系，如沩山和仰山普请摘茶时的对话就体现了这一点：“普请摘茶。师谓仰山：‘终日摘茶，只闻子声，不见子形，请现本形相见。’仰山撼茶树。师云：‘只得其用，不得其体。’仰山云：‘未审和尚如何？’师良久。仰山云：‘和尚只得其体，不得其用。’师云：‘放子二十棒。’”（释道原，p. 197）可见禅修的终极目标是不仅要“得其用”，更要“得其体”，达到体用兼备。又《金刚经》云：“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来。”（陈秋平，尚荣，2013, p. 32）小僧打破圆相的过程即破除妄执的过程。第三次是小僧反问什么是佛性，怀恽直呼其名，小僧立即答应。师唤某僧名字以刺探其禅机深浅是禅宗传统。《西京光宅寺慧忠国师》：“一日唤侍者，侍者应诺，如是三召，皆应诺。师曰：‘将谓吾孤负汝，却是汝孤负吾。’”注云：“僧问玄沙：‘国师唤侍者意作么生？’玄沙云：‘却是侍者会？’”（释道原，2019, p. 120）虽然慧忠国师口是心非地说“却是汝孤负吾”，但事实上侍者已经理解了其三次召唤的意思，即所谓佛性就是当下活生生的自己。第四次是怀恽“汝无佛性”的据款结案。《坛经》云：“出没即离两边，说一切法，莫离自性。忽有人问汝法，出语尽双，皆取对法，来去相因。”（2018, p. 143, p. 146）小僧问禅师什么是佛性，禅师最终回答：“你没有佛性。”正是“法相语言十二对”中的“有与无对”。小僧打破圆相与禅师正话反说，都是去妄的行为。

□ 符号与传媒（23）

禅籍中以不同方式打破圆相的例子还有很多。如“上堂举，马祖令智藏驰书上当山国一祖师。祖师开缄，见一圆相，实时索笔于中点一点。”（蕴闻，2008，p. 829）“侍有书与老师，僧驰书回。沩山折见画一圆相，于中书个‘日’字。沩山呵呵大笑云：‘谁知吾千里外有个知音。’”（绍隆等，2008，p. 784）“相公就沩山乞偈子，沩山云：‘觌面相呈，犹是钝汉，岂况上于纸墨？’又就师乞偈子，师将纸画圆相，圆相中着‘某’字，谨答：‘左边，思而知之，落第二头；右边，不思而知之，落第三首。’乃封与相公。”（静、筠二禅师，2007，p. 806）“圆相中书‘水’字顾示，其僧（无对）。问：‘如何是祖师意？’师以手作圆相，圆相书‘佛’字对。”（静、筠二禅师，2007，p. 807）

圆相本来是没有明确指代对象的空符号，打破圆相即改变符号形态。在圆相中“点一点”，“写个‘日’字”“着‘某’字”“书‘水’字”“书‘佛’字”等，都使得原本的空符号转变为实符号，符号表意形态和表达的意义都发生了改变。这一符号行为体现了禅宗破除妄执、锐意进取的创新精神。

四、余论

禅宗公案中的空符号为何能够表达意义？它们又是如何表达意义的？空符号接收者怎样理解和阐释其意义？这不仅是符号学的问题，也是阐释学的重要议题。

空符号在本质上依然是符号，任何符号都能表达意义，空符号也不例外。空符号的表意功能依赖实符号发挥作用。（韦世林，2012，p. 85）换言之，空符号在形态上是一种空无，这种空无如果以单一的方式出现，我们根本无法理解其含义；如果出现在一系列实符号当中，我们将根据实符号意义来推断其意义。空符号所依赖的一系列实符号可被称为语境。语境是决定符号意义的最重要的因素。（赵毅衡，2016，p. 178）禅宗公案的沉默、圆相等，在不同的语境中有不同的意义，关键在于接收者如何做出恰当合理的阐释。

有效的方法之一是“阐释的循环”，即读者通过整个文本去理解个别字词的含义，又反过来通过个别字词来理解整个文本的含义，部分与整体“相互依赖，互为因果，形成循环”。（周裕锴，2020，p. 19）即便如此，有些文本依然没有完全固定的意义，而是有多义性。即面对同一个文本，我们也可有两种不同的解释，而这两种解释“同时有效”，不必“相互取消”，这就形

成了“阐释漩涡”。（赵毅衡，2016，p. 232）上文所举天性禅师的沉默，我们根据仰山慧寂“何得大智而默”的发问而做出的两种阐释均说得通，无需相互否定对方的存在。

阐释漩涡形成的原因不仅在于符号文本，而且在于阐释者。从符号文本来看，禅宗公案往往有意反对正常的逻辑理路，以“拈花指月”“绕路说禅”“反常合道”“打诨通禅”等方式使符号文本“理据性滑落”，从而造成禅语极强的“象征性”“隐晦性”“乖谬性”“游戏性”等特征。阐释漩涡正好就形成于原有的理据性丧失、新的理据性尚未形成之间的空档。从阐释者角度来看，不同的阐释者由于“先见”和“成见”的存在而对同一文本形成不同的理解。一千个读者眼中有一千个哈姆雷特，说的就是阐释的主观性问题。尽管如此，我们对一个禅宗公案文本的阐释必然有一个较为一致的观点，即使是两种不同的阐释，也不会差得太远，以致完全水火不容。这除了由语境决定，还必须遵循阐释的“合法性”“相应性”“连贯性”“范型合适性”（周裕锴，2020，p. 2）等原则，任何一种有效的阐释都不是完全客观的机械主义，也不是毫无标准的主观武断，而必须是客观与主观的结合。

引用文献：

- 陈秋平，尚荣（译注）（2013）。金刚经。北京：中华书局。
- 高永旺，张仲娟（译注）（2013）。维摩诘经。北京：中华书局。
- 胡易容，任洪增（2019）。艺术文本中“空符号”与“符号空无”辨析。社会科学，4，177–185。
- 惠泉（集）（2008）。黄龙慧南禅师语录。载于大正藏（第47册）。石家庄：河北省佛教协会印行。
- 静、筠二禅师（编）（2007）。祖堂集（孙昌武，衣川贤次，西口芳男，点校）。北京：中华书局。
- 鸠摩罗什（译）（2008）。文殊师利问菩提经。载于大正藏（第14册）。石家庄：河北省佛教协会印行。
- 李申，方广锠（2018）。敦煌坛经合校译注。北京：中华书局。
- 刘昼（1986）。刘子（袁孝政，注）。载于景印文渊阁四库全书（第848册）。台北：台湾商务印书馆。
- 妙协（集）（2008）。宝王三昧念佛直指。载于大正藏（第47册）。石家庄：河北省佛教协会印行。
- 妙源（编）（2008）。虚堂和尚语录。载于大正藏（第47册）。石家庄：河北省佛教协会印行。
- 皮尔斯，C. S.（2014）。论符号（赵星植，译）。成都：四川大学出版社。

□ 符号与传媒 (23)

- 普济 (1984). 五灯会元 (苏渊雷, 点校). 北京: 中华书局.
- 绍隆等 (编) (2008). 圆悟佛果禅师语录. 载于大正藏 (第 47 册). 石家庄: 河北省佛教协会印行.
- 释道宣 (1986). 广弘明集. 载于景印文渊阁四库全书 (第 1048 册). 台北: 台湾商务印书馆.
- 释道原 (2019). 景德传灯录 (冯国栋, 点校). 郑州: 中州古籍出版社.
- 释智觉 (2020). 楞严经译解. 上海: 上海古籍出版社.
- 昙无谶 (译) (2008). 大般涅槃经. 载于大正藏 (第 12 册). 石家庄: 河北省佛教协会印行.
- 韦世林 (2012). 空符号论. 北京: 人民出版社.
- 萧统 (编) (1986). 文选 (李善, 注). 上海: 上海古籍出版社.
- 延寿 (2008b). 万善同归集. 载于大正藏 (第 48 册). 石家庄: 河北省佛教协会印行.
- 延寿 (2008a). 宗镜录, 载于大正藏 (第 48 册). 石家庄: 河北省佛教协会印行.
- 蕴闻 (编) (2008). 大慧普觉禅师语录. 载于大正藏 (第 47 册). 石家庄: 河北省佛教协会印行.
- 赵毅衡 (2016). 符号学: 原理与推演. 成都: 四川大学出版社.
- 赵毅衡 (2017). 哲学符号学: 意义世界的形成. 成都: 四川大学出版社.
- 周裕锴 (2020). 中国古代文学阐释学十讲. 上海: 复旦大学出版社.

作者简介:

李刚, 四川大学文学与新闻学院博士研究生, 四川大学中国俗文化研究所成员, 研究方向为唐宋文学、禅宗文学。

Author:

Li Gang, Ph. D. candidate in School of Literature and Journalism at Sichuan University, and member of the Institute of Chinese Folk Culture of Sichuan University. His research interests are Chinese classical literature of Tang and Song Dynasties and Zen literature.

E-mail: ligang200502140408@163. com