

论唯识学的符号表意思与名义关系

曹 忠

摘 要:与单纯强调语言符号“空性”的大乘中观等学派不同,唯识学派论师从语言的“存有”角度,对语言符号的意义表达机制及其形式进行了深刻而丰富的阐释,其思想一度被学者赋予“言词哲学”的称谓。但既往研究大多关注唯识学中语言符号的“假说性”,普遍忽视了对唯识学符号表意思的解读,这在一定程度上妨碍了对唯识学语言符号思想的全面揭示。基于此,本文试图从意义的表达方式、意义表达的载体形式,以及名义关系等维度,对唯识学的符号表意思进行考察。这一研究不仅有利于拓展唯识学思想的现代阐释领域,对中国古代符号思想研究,也具有重要的启示意义。

关键词:唯识符号学,表诠与遮诠,表义名言,名义关系

On the Semiotic Thought of Yogācāra and the Relationship Between Names and Meanings

Cao Zhong

Abstract: Unlike schools such as Mahayana Madhyamaka, which emphasize the “emptiness” of linguistic signs alone, the Yogācāra tradition profoundly and richly elucidated the mechanism and form of meaning expression in linguistic signs from the perspective of their “existence”. Their ideas were once termed by scholars as the “philosophy of words”. However, previous studies have predominantly focused on the “provisional nature” of linguistic signs in Yogācāra, generally neglecting the interpretation of its semiotic

thought regarding meaning expression. This oversight has, to some extent, hindered a comprehensive understanding of Yogācāra's linguistic sign theory. Therefore, this paper attempts to examine Yogācāra's semiotic thought concerning meaning expression through dimensions such as the modes of meaning expression, the carrier forms of meaning expression, and the relationship between names and meanings. This research not only contributes to expanding the modern interpretation of Yogācāra thought but also holds significant implications for the study of semiotic thought in ancient China.

Keywords: Yogācāra semiotics, siddha and apoha, meaning-expressing language, name-meaning relationship

DOI: 10.13760/b.cnki.sam.202502005

符号被认为是携带意义的感知，符号学本质上是关于意义活动的学说。意义活动涉及符号学、心理学、认识论、认知学、现象学、传播学等诸多领域，但其核心都离不开“意义如何诠表”这一根本问题。东西方哲学对这一问题进行过不同阐发。这其中，诞生于印度，后来传入中国并由真谛、玄奘等所作中国化的唯识学的阐释尤为独到。作为大乘佛教理论的重要资源，唯识学理论的底层逻辑依然是强调语言符号的“空性”，但与中观学派等其他大乘学派直接揭示语言的“空性”不同，唯识学论师试图通过阐释语言的“有”，从而论证语言符号的“假说性”。因此，唯识学将其论证重点置于对语言符号生成机制与表达形式的分析上。本文旨在通过对唯识学中的符号表意思进行考察，揭示唯识学独特的表意机制，为现代符号学的符号表意理论提供参考与借鉴。

一、表诠（siddha）与遮诠（apoha）：符号表意的两种方式

在符号意义的表达方式方面，唯识学派认为意义的表达有肯定性的与否定性的两种方式，即“表诠”（siddha）和“遮诠”（apoha）。丁福保《佛学大辞典》对“表诠”与“遮诠”进行了较为详细的解释：

一遮诠，二表诠。遮者遣其所非，表者显其所是也。具说事理曰诠。如诸经说真如之妙性，为不生不灭不增不减不垢不净无因无果无相无为非凡非圣非性非相等，是为遮诠。如云知见觉照灵鉴光明朗朗昭昭，是

□ 符号与传媒 (31)

为表诠。禅源诸诠三曰：“如说盐，云不淡是遮，云咸是表。说水，云不干是遮，云湿是表。诸教每云绝百非者，皆是遮词。直显一真，方为表语。”空宗专以遮诠为宗，性宗则具遮表二门。宗镜录三十四曰：“今时人皆谓遮言为深，表言为浅，故唯重非心非佛无为无相乃至一切不可得之言，良由只以遮非之词为妙，不欲亲自证认法体，故如此也。”（1984，p. 43）

按其解释，“诠”是指“具说事理”，就是解释、诠释的意思。简言之，“表诠”就是肯定命题，正面地直接表达，即“显其所是”“直示当体”；“遮诠”就是否定命题，通过对相反事物的遮遣来表显一个事物，即“遣其所非”“拣却诸余”。（《大正藏》第48册，1960，p. 406）熊十力对二者也曾作过白话解释：“表诠者，其言说的方式，对于所欲诠释的事物或道理作径直的表示……遮诠者，这种言说的方式，对于所欲诠释的事物或道理无法直表，只好针对人心迷执处而攻破之，令其自悟。”（2011，p. 76）

在大乘佛教的阐释中，只有“遮诠”才能真正表达事物的真实意义。因此，佛家都比较注重“遮诠”。因为藏地侧重“量论”的知识论特质，“遮诠”主要为藏地唯识学所强调。汉地唯识学虽然也讲“遮诠”，但也强调在以“遮诠”表达真知时需发挥“表诠”的作用。如窥基的弟子慧沼论师就提道：“立宗法略有二种，一者但遮而无有表如言我无，但欲遮我不别立无，喻亦但遮而不取表，二亦遮亦表，如说我常，非但遮无常，亦表有常体。”（《大正藏》第44册，1960，p. 135）

不过，“表诠”这种正面与肯定表达，实际只能表达诠释对象的一个侧面，因而是一种片面化表达。赵毅衡曾将“片面性”作为符号表意的两个核心特征之一，他提出：“符号的一个重要特点，是把符号的‘物源’的品质片面化。一件物成为符号，不是因为它作为物的整体存在，恰恰相反，符号载体只是相关可感知品质的片面化集合。”（2012，p. 115）我们可以从丁福保《佛学大辞典》对“表诠”和“遮诠”的解释中提到的“如说盐，云不淡是遮，云咸是表”这一例子来说明“表诠”的这种表意片面性：以“表诠”方式对盐进行诠释即“咸”，但“咸”只是盐的众多品质之一，盐的其他品质并未被论及。而如果以“遮诠”方式对盐进行表达，则是“不淡”。盐有许多品质，但它的诸多品质中肯定没有“淡”这一品质。因此，“遮诠”虽然不能直接诠释盐是什么，但能解释盐不是什么，这种通过“非其所是”而表现“其所是”的诠释方式，无疑是一种接近事物真相的方式。

所以，虽然汉地唯识学论师承认有“表诠”的存在，但他们也知晓“表

诠”的方式在逻辑上只是一种意义的片面化表达。“表诠”的意义在于，它为我们提供了一种从正面直接诠释事物“如所是”的方式，虽不精确，但比“遮诠”那种只能不断穷举此物“非所是”来表明此物“所是”的方式高效得多。也因为这个原因，日常生活中我们同样普遍以“表诠”的方式开展意义诠释活动。

二、表义名言：符号的表意载体

符号的意义表达以何种语义结构和形式呈现，是考察符号表意的重要内容。在唯识学中，意义表达的语义结构和形式，集中体现在唯识学对表义名言的阐释中。《成唯识论》对表义名言的解释是“能诠义音声差别”（《大正藏》第31册，1960，p. 43），即表义名言是指用以音声显现的名称、文句、言说等形式表达意义的语言符号形式。

就其语义结构而言，表义名言主要由名、句、文构成。丁福保对三者的解释是：“诠体为名，显义为句，此二者所依之音声屈曲及字形为文。”（1984，p. 524）丁福保的解释从名、句、文三者的功能出发：名的功能是诠释对象的本体（及功用），句的功能是显现义，文的功能是依靠声音上的屈曲和字形构建名和句。简单来说，这里的名可以大概理解为词语，句可理解为句子，文是语言符号的外在形式，如音调和字形。

唯识学对表义名言的语义结构与形式的解释角度与丁福保有所不同，如《瑜伽师地论》解释道：“云何为文。谓有六种。一者名身。二者句身。三者字身。四者语。五者行相。六者机请。”（《大正藏》第30册，1960，p. 749）从论述可知，唯识学将文视为语言符号的语义结构要素，而非语言符号的外在形式。唯识学认为，作为符号表意形式的文分为六种，分别是名身、句身、字身、语、行相、机请。

在这六种形式中，名身、句身、字身相当于现代语言中的词语、句子和孤立存在时不能单独表意的字。之所以冠之以“身”，乃是因为唯识学认为意义的表达都有一种聚集表意的含义。因为“集聚”或者“多数”在唯识学中被表述为“身”，所以名、句、字也被称为名身、句身、字身。在佛家哲学的阐述中，字身往往被视为最小表意单位，即意义的最小载体，如《俱舍论》就提出“名之至小极于一字”（《大正藏》第41册，1960，p. 110）。不过作为最小表意单位的字身若脱离语义关联，仅作为孤立符号存在，是不具备表意功能的，只有“训字”的意义：“言文身者。文即是字。能为名句二所依故。若不

□ 符号与传媒 (31)

带詮只名字。如字母及等韵之类。但只训字。”（《卍续藏经》第48册，1905，p. 325）即此类符号仅用于标注发音或归类字形，本身不直接表意。这一观点与《成唯识论述记》提到的“一刹那声无詮表”（《大正藏》第43册，1960，p. 274）有异曲同工之意。

除了对语言符号的外在形式之字身的结构与表意特质进行分析，唯识学还对字身的存在形式进行了阐释：“文身者。文即是字。为名句之所依。此三皆依色声法尘分位假立。若语言中所有名句及字。即依声立。若书册中所有名句及字。即依色立。若心想中所有名句文字。即依法立。”（《卍续藏经》第48册，1905，p. 345）简言之，唯识学认为构成名与句的字身，也必须依赖特定形式存在。具体而言，口语中的语言符号需要依靠声觉（声尘）形式存在，书写文字需要依赖视觉（色尘）形式存在，心理活动中的语言表达则需要依赖意识（法尘）形式才能存在。

通过对唯识学中的文（字）的分析，我们可知在唯识学的表意体系中，文（字）往往被视为最小表意单位，是构成名与句的基本要素。但唯识学强调，文（字）作为最小表意单位，本身并不具备表意能力，也即孤立的单字并不具备詮表意义的功能。文（字）只有在与其他要素的联系与互相依存中，才能发挥意义表达的作用。

按照唯识学的阐释，由文（字）组构而成的名与句才是承担意义表达任务的主体。其中，名作为最基础的能表意的形式，相当于语言符号中的词或者名称。《瑜伽师地论》对名身的解释是“共知增语”（《大正藏》第30册，1960，p. 749）。其强调了名的两个基本特征。一是名的形成方式是“增语而生”。增语（*adhyāropa*）是“遍计所执”的主要含义，即凡夫妄执于原本无自性、无独立意义的对象，通过语言符号活动为其增益了语言（名）所规定的意义。二是“增语而生”的“名”是这一语言群体内部所共知的。简单来说就是，我们认知的事物本来无固定不变的性质，但我们在认知时却将社群内所约定和共知的名所指称的含义赋予了该事物，从而为事物增加了一个原本不存在的性质。

《瑜伽师地论》将名分为十二种：假立名、实事名、同类相应名、异类相应名、随德名、假说名、同所了名、非同所了名、显名、不显名、略名、广名（p. 749）。唯识学典籍的具体解释如下：

假立名者，谓于内假立我及有情命者等名，于外假立瓶衣等名。实事名者，谓于眼等色等诸根义中，立眼等名。同类相应名者，谓有情色受大种等名。异类相应名者，谓佛授德友青黄等名。随德名者，谓变碍

故名色。领纳故名受，发光故名日，如是等名。假说名者，谓呼贫名富，若余所有不观待义安立其名。同所了名者，谓共所解想，与此相违是非同所了名。显名者，谓其义易了。不显名者，谓其义难了，如达罗毘茶明咒等。略名者，谓一字名。广名者，谓多字名。（p. 749）

由上论述可知，“假立名”是为聚合而成的事物赋予名称的一种表意方式，可分为内假立和外假立两种。其中，内假立是指对主体的概念命名，即为实际是由五种要素（五蕴）暂时和合而成的无实体存在，赋予独立主体的“我”等名称。外假立是对主体之外的事物的概念命名，即为因缘聚合的外在事物赋予概念名称，如“瓶”由陶土、形状等要素构成，离此无独立瓶体。“实事名”是指直接指代实际存在的感官功能（根）与认知对象（境）的名称，如“眼”“色”等概念。之所以被认为具有实事性，是因为感官（根）与对象（境）具有一种客观对应关系，即眼与眼所见的色互为确证，以此保证二者的实事性。“同类相应名”是指依据事物共同属性归类的名称，如泛指一切众生（同具五蕴）的“有情”这一概念，指物质现象（同属地水火风四大种）的“色”这一名称，等等。“异类相应名”是指通过与其他类别事物的差异凸显特性而获得的名称，如强调受佛陀亲传（区别于普通弟子）的“佛授”。“随德名”是指依事物核心特性的命名方式而得到的名称，如将具有“发光性”（释放光热）的对象命名为日。“假说名”是指不依事实而以借喻或反讽的方式获得的名称，如“呼贫名富”。同时，这种命名方式实际属于“不观待义”的命名，即不依据实际属性命名（如称暴君为“慈父”）。“同所了名”是指社会共识性名称，如“水”“火”在各语言中均指向基本元素；“非同所了名”是特定群体专用术语。“显名”是指字面直白的名称；“不显名”是指隐晦难解的名称或符号。“略名”是指单字或缩略术语，如“蕴”代指“五蕴”；“广名”是指多字组成的详述名称，如“阿耨多罗三藐三菩提”。

按照唯识学的阐释，名进一步扩展就成为句，与名相比，句能表达更完整的意义。因此，句身在《瑜伽师地论》中被定义为“名字圆满”（p. 750）。大意是指句子的功能是依靠名和字，用相对完整的形式表达一个相对完整的意义。名和句的差别如何区分呢？唯识学典籍《百法明门论纂》将名和句都分为三类：

言名身者，乃诸法各有其名，能诠自体。单名为名，如炉瓶等。二名已上，方名名身。如香炉华瓶等。三名已上，名多名身，如铜香炉锡华瓶等，乃诠别名之身也。言句身者，单句为句。如菩萨等。二句为句

□ 符号与传媒 (31)

身，如大菩萨等。三句以上为多句身，如文殊菩萨普贤菩萨等。以名诠自性，句诠差别故。（《卍续藏经》第48册，1905，p.325）

其大意是，名可以分为三类：名、名身和多名身。而一切现象（法）皆对应特定名称，名称可表达事物的本质属性（自性）。单一字词被称为名，如“炉”“瓶”等。两个及以上字词组合被称为名身，如“香炉”“华瓶”等。三个及以上字词被称为多名身，如“铜香炉”“锡华瓶”。名称组合揭示事物的差别相。同理，唯识学也将句分为三类：句、句身和多句身。其中，句是指单句独立表意的单一词组，如“菩萨”。句身是指两词组的组合，如“大菩萨”。多句身是指三词组及以上的组合，如“文殊菩萨”“普贤菩萨”。之所以有以上区分，是因为名称能揭示事物性质与属性，而句子一般阐明事物的特性差异。

但是，如果从构词字数上看，在《百法明门论纂》的解释中，汉语构词数量上的名和句具有很大相似性，如作为名身的“香炉”和作为句的“菩萨”在形式上都由二字组成。因此，名与句的形式差别，显然不能从构词形式进行区分。从论典描述来看，唯识学实际是从“名诠自性，句诠差别”这一角度区分名与句的不同功能。

自性和差别等概念在“四寻思”（名寻思、义寻思、自性寻思、差别寻思）中表述最详。按照印顺法师《摄大乘论讲记》的解释，这四者的定义分别是：“名与义是指诸法的能诠名及所诠义。自性是诸法的自体，像色、声等。差别是诸法上所具有的种种差别，像常无常、可见不可见等。”（2009，p.208）

按照日本学者横山统一的说法，自性实际就是所认知的事物本身，比如当产生“这是桌子”的认知时，自性是“桌子（这个东西）本身”；所谓差别，是当进一步分析“这个桌子是物质的、长方形的、坚固的”时讲的“物质”“长方形”“坚固”等性质。（1979，p.66）因此，在横山统一看来，“名诠自性，句诠差别”所要表达的不外乎是名称所能诠释的是对象本身，而句则能诠释这一名称所指涉对象的各种属性。

唯识学将“名诠自性，句诠差别”与唯识学认知理论中的自相与共相结合，进一步提出了“自相”非名可以诠表，名只能诠表“共相”的观念：

问曰如此卷，言名诠诸法但得共相不得自相。何故今言名诠自性，答曰，此有密意。谓诸法中自相、共相，体非是遍，有是自相非共相，如青色等相，有是共相非自相，如空、无我等。其自性、差别，体即遍

通。自相、共相皆有自性，自相、共相皆有差别……诸法自相非名等詮，唯现量证，名唯詮共相。今言詮自性者，即是共相之自性。自性者体义，差别者体上差别义。即自相、共相，皆有体性，及差别义故。（《大正藏》第43册，1960，p. 288）

从这段论文可知，虽然唯识学强调名称只能表达诸法的共相，不能表达自相，但这与名称能表达事物的自性并不矛盾。因为，按照唯识学的说法，某些事物只有自相没有共相（如青色），有些事物只有共相而没有自相（如空性、无我）。但是自性（本质）与差别（属性）是一切现象与事物皆有的，因此，自相与共相都有其自性，也有其差别。在唯识学的理论体系中，现象与事物的自相是无法用语言符号表达的，只能靠“现量”（直观或亲证）认知。语言符号所能表达的只有事物的共相。因此，唯识学所讲的语言符号能“詮表自性”，实际是指詮表共相的本质属性。也因此，唯识学所讲的“名詮自性，句詮差别”，实际是指语言符号詮釋共相上的自性（本体）与差别（本体上的属性差异）。

三、名义互为客：唯识学对语言能指与所指关系的詮辩

唯识学的表意理论除了对名、句、文关系进行分析，还从“名义互为客”角度出发，对名和义的关系进行了詮辩，其与索绪尔对语言符号能指与所指之间实乃“任意性”关系的观点甚为一致。

按照印顺的解释，名与义是指“诸法的能詮名及所詮义”（2009，p. 208），即名与义构成一种表意上的能所关系。在这一能所关系中，名与义的概念已然跳脱出表义名言中名、句、文的范畴，而是变成符号表意能所关系中的能指与所指。即作为能指的名，是指整个具有能表詮意义的符号系统，其更类似于《瑜伽师地论》所提到的文，即包含了名身、句身、字身、语、行相、机请等能表意要素的集合。如果按照学者慧仁对名言的抽象和具象分类，名义这一能所结构中的名，既包含了抽象符号的表义名言，也包含了具象符号的显境名言。（慧仁，2016，p. 144）

而处于这一能所关系中“所”这一极的义，则很复杂。丁福保《佛教大辞典》中对“名义”词条的解释是：“名者体上之名称，义者体上之义理。如言诸行无常，诸行为名，无常为义。”（1984，p. 525）即“名”是现象世界的具体指称，“义”则是现象背后蕴含的本质规律。但在唯识学的解释中，义与境的梵文词都可以用 artha 表示。因此，在唯识学理论阐释中，义实际还包含

□ 符号与传媒 (31)

了境的意义：“以名身等义为境故者，等取句文。义通二种，一境义，二道理义。即取名等及所诠义俱为意境。”（《大正藏》第43册，1960，p. 765）其强调的是意识不仅将语言符号本身（名、句、文）作为认知对象，更以其承载的“意义”为所缘之境——这种意义包含两个层面：一是“境义”，即语言指向的具体事物；二是“道理义”，即语言蕴含的抽象法则。唯识学由此揭示，凡夫的思维本质上通过语言符号与其所诠义理的交互而展开，二者共同构成意识活动的认知场域（意境）。换言之，不论是境义还是道理义，都是意识所取名和诠义的结果，不是眼等五识所认知的结果。

从上述对唯识学表意理论的分析中，可以发现唯识学对相关表意概念的阐释是极其混杂的。这一点在前文对名、句、文的表意分析中已初见端倪：文有时被作为最小表意形式单位（字身）而存在，有时又被作为包含名身、句身、字身、语等表意要素的整个符号系统。这种情况在名与义的概念区分中更为突出。从上文的复杂讨论中，我们已经发现唯识学对名与义的概念界定也是缺乏统一标准的。这种概念的含混性，无疑提升了对唯识学名义关系的概念理解难度，迫使研究者和读者按照上下文仔细揣摩经文和论典中所言的名义到底是何指涉。

但在名与义关系上，唯识学对二者的判定却是相当清晰的。在对二者关系的论辩中，唯识学提出了“名义互为客”的观点，其意为名与义不同体，名与义互为对方的客体，二者互不相属，都是暂时寄居于对方。其原因是在唯识学看来，名与义二者都无实际体性，自然不会产生实际联系。真谛大师在《摄大乘论释》中对“名义互为客”的解释就是从“名与义的体性皆无”展开的：

论曰：名义互为客，菩萨应寻思。释曰：名于义中是客，义于名中亦是客，以非本性类故……义有二种，一自性、二差别，悉无所有，但是假说。此假说若与义同，义无所有，假说亦无所有。若与义不同，则自然无所有。假说即是名，名无所有，故于义是客；义无所有，故于名是客。无所有是名义本性故，以本性为唯量。若分别作名义，此分别本性无相故，以无相为名义唯量。（《大正藏》第31册，1960，p. 210）

在《摄大乘论释》的解释中，名是假说，义的存在性（自性）和属性（差别）也是意识分别的结果，名与义都无真实性，皆无体性的名与义也不可能互相之间产生实际的联系，这符合现代符号学所提出的符号能指与所指之间的“任意性”原则。

既然唯识学认为名与义“互为客”，名不能诠实，那么名与义又是在何种形式下实现意义生成的呢？这一问题在唯识学所论述的“五种分别”中有详细论证。这“五种分别”是“依名分别义自性”“依义分别名自性”“依名分别名自性”“依义分别义自性”“依二分别二自性”。真谛的《摄大乘论释》曾对这“五种分别”进行细致解释。

“依名分别义自性”的解释是“义谓名所目之法。先已知此物名，后以此名分别取此物”（p. 188）。按照解释，在“依名分别义自性”的意义生产逻辑下，“义”（意义、对象）是名称所指向的目标（所目之法），凡夫先通过语言习得名称（如从小学习“人”这一词），再以名称作为标准去界定、抓取对象（如认为“人”必然具有某种坚固不变的主体属性）。

“依义分别名自性”是指“先识此物体，未知其名。后闻说其名，即以先所识体分别取此名”（p. 188）。即凡夫首先通过感官直接经验某个对象（如触摸、观察一种未知器物），但尚未赋予其名称。此时，对象仅作为纯粹的现象被感知（如青色等属性）。当他人告知此物名为“瓶子”后，凡夫会将先前对对象的知识经验（形状等）与名称绑定，认为“瓶子”这一名称天然承载了对象的本质属性（“瓶性”）。这一过程揭示了凡夫通过先验的对象认知为名称虚构独立自性的过程。

“依名分别名自性”是指“如异国物名，始闻未解，后以常所习名分别此名，方解此名。”（p. 188）。《摄大乘论释》举的例子是当我们接触外国陌生语言中的名称（如梵语“阿耨多罗三藐三菩提”）时，初次听闻无法理解其意义。此时名称仅作为声音符号存在，未与任何经验或概念关联。之后通过与已有知识体系中的名称（如中文“无上正等正觉”）进行类比、解释，将新名称纳入既有概念认知中，才能理解此名称。

“依义分别义自性”的解释是“如见此物体未识其名，以此物类分别此物方识其体”（p. 189）。指面对一个未知其名的对象（如从未见过的动物），仅通过感官直接经验其形态、颜色等属性（义）。之后通过将其归类到已知的“物类”（如“禽”“兽”）中，进行概念化区分（分别），才能认定该对象具有某种固定本质。

而“依二分别二自性”旨在揭示众生对现象世界的虚妄执着如何通过名与义的互动形成。《摄大乘论释》未做正面解释。正面的解释在真谛大师的《三无性论》中，被论述为：“此类以色为体，此色即是名。如人先已识名识义，后重分别前所识名义，谓此为色体，此即色名，乃至此类以识为体，此识即是名。”（p. 869）揭示了凡夫如何通过语言与认知的互动，虚构出“名”

□ 符号与传媒 (31)

(概念)、“义”(对象)、“体”(自性)的虚妄关联。首先,人们将某一类现象(如物质)的本质定义为“色”,认为“色”是独立存在的实体(此类以色为体)。其次,人们先通过经验认识现象并赋予名称(先已识名识义),随后通过反复的概念强化(重分别),将现象与名称绑定为看似实存的“色体”。最后,这一逻辑被扩展到心识领域:凡夫将心识活动(如自我意识)视为独立实体(以识为体),但“识”同样是缘起的概念(此识即名)。

此外,需要说明的是,唯识学并非只对名与义的这种“互客性”进行阐释,还对名与义的不分离性进行了强调:“未识此名所训之义,故不解此名。”(p. 188)这种情况是指一个名称未被理解时,仅作为无意义的符号存在。此时名称未被关联到任何对象或概念(义)。若不知其内涵,名称即失去意义。其所强调的是名称的意义完全依赖对义的认识,当名与义二者割裂时,名称仅是空洞的声音或文字。当然,真谛大师对名义分别的论述远远不止上述“五种分别”。实际上,在《三无性论》中,真谛大师还提出了“八种分别”等意义理论,限于篇幅,此处不再展开。

四、结语

与强调“离言绝相”的禅宗等学派不同,唯识学虽然也主张要断除名言的执着,但实际是通过对名言的表意机制的阐释,论证名与义之间的无理据性。这一过程中,唯识学对语言符号的构成要素(名、句、文)及其具体的表意功能进行了甚为详细的分析,因此日本学者早岛理甚至将唯识学理论视为一种“言词哲学”。(高崎直道等,1985,p. 166)这种对语言符号的详细分析实际是唯识论师对语言要素的分类及其表意方式的早期探索与朴素认知。就如索绪尔对音位、词素、词的分析,旨在论证语言符号的意义是通过系统中的对立和差异关系被创造,能指与所指之间无实际关系,唯识学对名、句、文的分析,其目的也是希望通过对语言符号构成要素的表意分析,论证名称与意义之间无实际联系(名义互为客)。从这里可以看出,数千年前的唯识学论师已经做了与索绪尔相似的工作,并得出了与索绪尔相似的观点。因此,对唯识学等中国古代符号表意思想的发掘,不仅是弘扬中国古代符号思想的重要举措,更是开展中西符号理论互鉴的核心方式之一。

引用文献：

- 大正藏编委会（1960）. 大正藏. 东京：大正新修大藏经刊行会.
- 卍续藏经编委会（1905）. 卍续藏经. 京都：京都藏经书院.
- 丁福保（1984）. 佛学大辞典. 北京：文物出版社.
- 傅新毅（2006）. 玄奘评传. 南京：南京大学出版社.
- 傅新毅（2011）. 何谓“唯识”？——从现象学的视角看“vijapti”（识）的定位. 中国哲学史, 3, 114 - 120.
- 高崎直道等（1985）. 唯识思想（李世杰，译）. 嘉义：华宇出版社.
- 慧仁（2016）. 唯识要论. 北京：宗教文化出版社.
- 吕澂（2005）. 印度佛学源流略讲. 上海：上海人民出版社.
- 舍尔巴茨基（1997）. 佛教逻辑（宋立道，舒晓炜，译）. 北京：商务印书馆.
- 释正刚（2006）. 唯识讲义. 北京：宗教文化出版社.
- 熊十力（2011）. 熊十力全集（第三卷）. 武汉：湖北教育出版社.
- 印顺（2009）. 印顺法师佛学著作全集. 北京：中华书局.
- 赵毅衡（2012）. 符号表意的两个特征：片面化与量化. 福建论坛（人文社会科学版），5, 115 - 119.
- 横山紘一（1979）. 唯識の哲学. 京都：平楽寺书店.

作者简介：

曹忠，博士，西南大学文学院讲师，研究方向为符号学、文艺学、媒介与影视。

Author:

Cao Zhong, Ph. D., lecturer of College of Liberal Arts, Southwest University. His research interests are semiotics, theory of literature and art, and media and film.

E-mail: xbsdcaozhong@163.com