

佛教像似符号探究：以大日如来的再现为例

徐小霞

摘要：符号再现问题是佛教研究的重要议题。为揭示藏传佛教文化符号的特殊表意机制，本文站在符号学立场，以密宗最高本尊大日如来佛的符号再现为个案，探究与之相关的系列符号群的内在表意，并指出代表密宗宇宙实相的大日如来佛具有符号学意义上的本体论地位，它承担符号表意过程中的所有要素，密宗的宇宙观是泛符号化的宇宙观，再现大日如来佛的所有符号为像似符号；万物因与大日如来的像似性而相互指涉替代，彼此关联，互为像似符号，构成一个以大日如来为核心的庞大的像似符号群关系网络。

关键词：大日如来佛，泛符号化宇宙，像似符号

Icons of Buddhism: A Case Study of Representations of Mahāvairocana

Xu Xiaoxia

Abstract: Symbolic representation is an important topic in the study of Buddhism. The aim of this paper is to offer insight into the semiotic mechanism of Tibetan Buddhism through a detailed discussion of the representation of Mahāvairocana, the highest-honored Buddha under Esoteric Buddhism, as well as the significance of relevant signs. It is pointed out that Mahāvairocana as an embodiment of tantric cosmic reality is ontological in the semiotic sense and combines all of the elements of signifying semiosis. According to Esoteric Buddhism, the cosmos is pan-semiotic, so all signs representing Mahāvairocana are

icons. As all things refer to each other based on their iconicity relative to Mahāvairocana, a network of icons takes shape.

Keywords: Mahāvairocana, pansemiotic cosmos, icon

DOI: 10.13760/b.cnki.sam.201702010

再现 (representation) 问题包括诉诸感知的各种形象符号, 始终是佛教的重要部分。佛教自印度时期便有一个最基本的预设: 世界 (真如实相, 无为法) 被一层虚妄面纱遮蔽了, 因为众生无始以来的熏习无明, 难以窥见这个真如实相世界, 相反, 却将非实有的外物执为实有, 安立名字, 然后在此之上, 起种种言说争论。这些虚妄缘生之法, 谓有为法, 众生因虚妄执着于此, 生种种烦恼。只有去除这层虚妄面纱, 世界才能显出真相, 众生方可摆脱生命轮回和烦恼。这一过程要求更好地理解自身和真如实相, 这不仅是对方法论的寻求问题, 还直接关系到佛教意义上的解脱问题, 佛教由此发展了被虚妄面纱掩盖的真如实相的各种形象说明和符号再现。对佛教而言, 有关符号的理论和实践都直接关系到最终解脱, 其意义重大。

学界也早已注意到符号再现问题对佛教的至关作用, 人们立足各自的学科立场, 从各个角度切入, 挖掘阐释佛教丰富复杂的各种符号所蕴含的意义, 并取得了不凡成绩。但从符号学角度而言, 这种仅在意义层面理解佛教符号的途径并不全面, 因为对任何符号意指活动的研究, 至少需要从意义与符号形式两个必不可少的向度展开。符号形式是意义得以呈现的内在规律和结构性因素, 制约着符号的意义, 关涉符号“怎么说”的问题, 是意义生成的内在机制, 只有探究这一内在机制, 才能更客观有效地揭示符号在“说什么”。故对任何文化再现实践的研究, 包括对宗教活动 (如佛教) 符号的研究, 都需要从意义和符号形式两方面共时展开, 两者互为阐发, 彼此补充印证, 才能客观科学地理解符号。

鉴于符号再现问题对佛教的重要意义, 以及国内目前对佛教符号形式的研究的薄弱, 尤其对藏传佛教密宗符号的形式研究几乎缺席, 本文站在符号学立场, 试图对这一空白进行探索性工作, 以在密宗中具一定本体论地位的至尊佛大日如来 (又称毗卢遮那佛) 为个案, 探析与之相关的系列符号群的符号形式, 认为密宗在将代表真如实相的大日如来建构为宇宙本体的同时, 也预设了一个以承担意指活动所有要素的大日如来为核心的泛符号化的宇宙观, 与之相关的所有符号属于像似符号, 其符号载体与所指对象之间存在着像似、类比的关系。

—

大乘佛教内部判教有显密之分，就对表征和各种符号的充分利用程度和取向看，相比显宗诉诸文字义理重视智解，密宗更强调充分利用各种形象符号来实修亲证。用意大利著名藏学家朱塞佩·图齐的话说：“（密宗）传法不是仅为了理解文句，而是为了成就证境。每一但特罗所描述的，以象征手法阐释的，并以各种鲜活手法再现的是‘实相’的特定部组。”（图齐，2009，p. 3）密宗与显宗不同之处在于后者使用各种视觉化符号和身体符号再现证境要达到的“实相”。为亲证实相，密宗几乎诉诸所有的感知符号：视觉符号、听觉符号、身体符号、心像符号等，力图将文字义理转换为可体验感知的“内证”经验，故密宗对符号的利用可谓达到极致，并拥有着极为繁复庞杂的符号体系，其使用的符号具有鲜明的具象化、体验化、内在化特征。

理解密宗的符号再现体系，笔者认为当先重点考察密宗思想及符号再现中至关重要的部分，那就是于密宗思想而言具一定本体论意义的毗卢遮那佛（大日如来佛，真如实相）及其相关的系列符号。佛教宗旨是摆脱轮回烦恼，获致清净涅槃和真如实相（在密宗中被佛格化为至高佛大日如来）的解脱论，故以繁复庞杂的各色符号来再现此至高真理。再现大日如来的符号无论在数量还是繁复程度上都有绝对优势，而要解释与大日如来相关的这些符号，当先揭示隐藏在其背后的符码规则，即再现具一定本体论意义的大日如来的符号，其再现体与对象联系在一起是否有自己独特的方式和规则，或者说，将能指与所指关联在一起的编码方式是否有其特殊性可寻。一般而言，符号文本与对象之间的关系，在很多情况下都是约定的，这种关系取决于使用者之间的一种协议，此种协议即为符码。正是由于特定的符码方式，某符号系统将某一符号引向某种特定的意义而非其他意义。

为阐明与大日如来相关的符号的符码规则，有必要先简略梳理下密宗的主要观点。属大乘佛法之一的密乘起源于印度，在公元7世纪由于《大日经》和《金刚顶经》的出现，密宗有了自己的体系化的理论和实践纲领，形成体系独立的宗派。《大日经》将宇宙实相佛格化为根本佛，是一切诸佛菩萨所出之本原及所归之果体；其身口意业遍虚空，演说如来之三密门金刚一乘甚深教。《大日经》由此首次确立了密宗的信仰体系和神灵体系，依照法国学者罗伯特·萨耶的说法：“佛教古旧派已经承认了一种无上生灵神祇的存在，神祇则根据它们距离欲界和色界的不同远近距离而又分成了品第”。（萨耶，2013，p. 39）。密宗的信仰体系和神灵体系一般认为佛陀有三种化身：法身、报身、

化身，三身处在不同境界，有不同妙用。^①佛的报身是有色有相的庄严体，它是积无量善功德的福报身，常住色界十七重天之上，无上密严报身佛国，以宝饰身。密宗中的本尊都是报身相。化身是佛陀化现的度众相，如释迦牟尼是佛陀化现的殊胜化身，也可是度众的一般化身，也可随机缘化身为人天、动植物、器物等，以度化众生。

在佛陀三身中，以法身佛陀大日如来最重要，也最难理解，因它的含义在大乘三身佛说的层面具有一定的本体论意义。所谓法身佛陀，据《大乘义章》卷十九对法身佛陀的解释：“显法成身，名为法身。如胜鬘说，隐如来藏显成法身。法身体有觉照之意，名法身佛。”（慧远大师）意即以佛法成身，体现了密宗将绝对真理佛格化的思想。大日如来被奉为密宗最上根本尊佛，是密宗的无上存在，也是金、胎两部曼荼罗的主尊。作为密宗无上根本佛，法身大日如来又被细分为自性身和智慧身。自性身表明如来有自证极位，它就是本自具足，无始无终、不生不灭、不去不来、能生万法、不会断灭的本性，具有“非缘生而属无为法，与悟性功德融为一体，远离常断二边，断除贪著、阻碍、低趣三障，自性清净光明”（多识，1996，p. 240）的特征。更为重要的是，大日如来的自性身能见、能闻、能知、能觉，而一切千变万化的世界都呈现在这本性中，这是法身含融一切的显现。因其遍入世间万物，不但“十方诸如来，同共一法身”，为一切诸佛菩萨所出之本原及所归之果体，而且它也是宇宙万相的本原，能遍照利养世间万物，使得任何生灵都具有此种自性菩提心，任何事物也成了此种佛德的显现，故密号遍照金刚。就这个意义而言，它是宇宙的唯一实相和最高的绝对真理，是物质与精神的本体，是生命、万物的本原：它无所不在，遍入万有；永在、恒常不变，创化万物，因无所方，无所形，见于用，以及绝对的普遍性和本原性，只能由思维向超验之域探寻。

法身大日如来的智慧身表明它还是具有最高智慧的认识者。智慧法身是佛的智慧和神通、慈悲、圣能的综合属性，代表遍知一切事物终极真理的真智慧，此种真智慧指涉认识与对象之间达到完全契合，所见与认识完全一致，也称一切智、无上智、平等智，而这种智慧的作用则是引度众生。如此一来，法身如来更是一个伟大的宣佛者，其身口意业遍虚空，演说如来之三密门金刚一乘甚深教。据《大日经疏》卷一谓，大日如来的加持受用身是说法之教

^① 大乘的三身佛说和原始佛典，甚至大乘般若学就发生了冲突。在原始佛典中，佛家是没有“第一因”的说的，任何事物都是“因缘和合”，即由无数的“原因”才能聚合成一个“结果”。

主；彼以平等之身口意秘密加持为所入之门（即以身平等之密印、语平等之真言、心平等之妙观为方便），加持受用之身即是毗卢遮那遍一切身，此二身毕竟无二无别。

综上，大日如来不但象征着宇宙实相的本质与规律，即密宗所说的“空性”，还兼宇宙本体、绝对真理、智慧的最高认识者和引度众生解脱的伟大宣道者于一身。最后两个角色——智慧的最高体认者和伟大宣道者，尤其具有符号学意义：具有无上智慧的大日如来用整个身体（身口意）宣扬佛法，表明它是一个引导众生解脱的符号发送者。据《大日经》言：“一切除起灭边际不可得，而毗卢遮那一切身业、一切语业、一切意业、一切处、一切时，于有情界宣说真言道句法。”（林世田，1999，p. 3）“佛陀法身于如海智慧眷属前，以无生义之语直指。”（第二敦珠法王，2014，p. 21）它还可以化显为无数的化身来宣法，据第二敦珠法王在《藏密佛教史》所言：“处、本师、眷属、法这一切都是从自然本觉性本智任用自成宝藏三身自现大庄严的浩瀚自性中幻化的。”（2014，p. 21），它的教义超越了世间语言符号和分别智可理解的范畴，属于法性大平：“诸如此类以完全超越言语及分别对境的法性大平等一味的形式转妙法轮。”（2014，p. 21）

从符号学角度可以发现，作为宇宙本体的大日如来，不但代表着整个宇宙，而且宇宙万物也是法身如来的一部分，它还以整个身体、整个宇宙万物不断对属于它自身一部分的众生进行宣道活动，融体相用为一体。如此，它自身便是一个巨大的符号发送者，宇宙中的任何事物不仅是法身如来的一部分，而且也成为它的宣法话语与符号的接受者。结果，密宗预设了一个泛符号化的宇宙：宇宙实则是一个巨大的宇宙话语，宇宙万物都被赋予一定的意义并被组构为一个意指系统；在其中，大日如来承担着整个意指活动的所有因素：符号的发出者（大日如来佛）、接受者（作为它一部分的有情众生）、符号再现体（宇宙万物）、对象（空性，也即大日如来自身）。从大日如来与万物的关系上看，宇宙万物都是大日如来的符号再现体，也是大日如来的一部分（对象），如此，符号再现体便与对象具有像似类同的关系，在一定程度上，符号再现体即对象，对象即符号再现体。按照密宗的说法，大日如来本身就像一轮太阳，象征着我们的自性佛，任何事物都是佛德的显现，在每个生灵身上，都可以看到佛性。法身如来布道宣教的三密总摄一切色法，如山水日月是佛的身密，总摄一切音声；溪声鸟语，虫吟蝉鸣是佛的语密，总摄一切心法；内证禅定乃至一切心念觉照为佛的心密。

万物不但是大日如来的符号，而且是对象的大日如来的一部分，这表明

这种意指实践的法则建立在符号与对象间相似性的基础上，且有关大日如来的符号基本属于像似符号。根据符号与对象间相互连接的方式不同，符号学家皮尔斯将符号类型划分为三种：像似符号（icon）、标引符号（index）、规约符号（symbol）。像似符号指向对象靠的是像似性（iconicity），即“一个符号代替另一个东西，因与之像似”（赵毅衡，2011，p. 78）。用皮尔斯的话说：“像似符号被定义为这样一种符号，它自身的品格使得它成了正如这种品格所指的那种符号，而这种品格是内在于符号的一种品格。”（皮尔斯，2014，p. 52）像似符号中的再现体与对象间的关系并非是任意的，而是基于使两者像似的动机，在符号、意义和指涉对象间呈现出再现透明性特质，似乎符号与对象的关系是自然而然、显而易见的。至于符号与对象间的相似程度，符号学家莫里斯认为，像似符号与对象之间可以只分享某些品格，即部分相似，也可以分享全部品格，即全部相似。后者就变成相同性，符号“全像似”。

在密宗的泛符号化的宇宙中，万物均是大日如来的再现体，也是意指大日如来的一部分，符号与对象之间几乎是全像似的关系，万物均可指涉大日如来，并具有大日如来的品格，指涉大日如来的符号是全像似符号，即万物（符号）与大日如来（对象）之间可互相代替。基于宇宙万物与大日如来间的像似关系，宇宙万物之间也因此而有了如下关联：每个事物都可以再现其他事物，是其他事物的样品或复制品，每个事物在与其他事物相关联的同时也映射着总体（大日如来）的品格。因此，密宗泛符号化的宇宙观是一个基于符号像似性的宇宙观：万物因与大日如来的像似性而相互指涉，进而万物之间又彼此关联指涉，互为像似符号，构成一个以大日如来为核心的庞大像似符号群。在这个符号群中，符号和意指对象间彼此共享的品格是多样的，它可以是基于“地水火风空”的五大基质，也可以是基于“空性”的自性心，还可以是基于现象间的物质相似性，等等。无论上述何种共享品格，密宗的符号体系都是在试图克服再现体与对象间的任意性，代之以动机符号：再现体与对象间依据某种动机而相互关联。可以说，密宗中与大日如来有关的符号的符码形成方式是根据再现体与对象间的类比性，而且是强类比性，确立的：再现体是对象的样品或复制品，具有后者的一切要素与特征，即万物不但再现大日如来，还等同于大日如来这一意指对象；各再现体之间又相互关联并彼此是各自的复制和样品；每个事物都是大日如来这个宇宙本体的重复和复制，因此每个事物便是一个小宇宙，体现出大日如来这个大宇宙的所有特征。最典型的例子是密宗中再现宇宙实相的曼荼罗，最典型的说法是佛教的“一花一世界，一叶一如来”“芥子纳须弥”等。

二

符号再现体与对象间像似性的表意规则体现了东方传统的典型认知特点。因为经验领域一经观察到或被假定，它们就具有了意指作用，成为认识和符号所再现的对象，而一旦如此，认识和符号便成为一个再现系统和格网，人们用这个格网赋予经验现实以意义和形式。再现系统如何格式化，经验现实便如何显现意义。再现系统与指涉对象可以是结构上非对应的关系，也可以是对应的。前者属于任意符号，即让再现体与对象相互关联的符码原则是基于社会规约的。至于后者，如果再现系统与指涉对象不但结构上是同系的，而且两者间还具有某种类似性，那么这种符号便属于动机符号，即通过类比而赋予动机。

东方认知传统大多属于建基于类比性的动机符号，即再现系统和指涉对象系统在结构上处于对应关系，在捕获经验现实并赋予其意义时，通常以再现系统与经验现实系统间的类比为基础。这种认知传统还有一个特征：整个意指系统具有具体感知性，因再现体的具体感知性而赋予对象（即使抽象的概念）类似的可感知性，再现体与意指对象间不但结构上同系而且在感知上具有像似性，这便是我们今天说的东方整体性思维方式。例如中国的《周易·系辞》载，伏羲最初采用了近取诸身，远取诸物，观物取象，以象譬物的取象方式，进而才抽绎出卦象和卦辞比附，以明了天理人事。其符号化的过程是把对一个具体可感的事物的理解，转移到对另一个事物的感知性解释上，把不同事物的相同性并联起来，使之相互说明，依照感性像似性原则，形成各事物间的互相联系，使其互相解释，以物解物，从而寻求共同性。再如，古印度在解释四种姓：婆罗门（祭司）、刹帝利（武士）、吠舍（商贾）、首陀罗（奴隶）时，将它们分别比附为一个具体可感知的最高神——原人的口、臂、腿、足，以说明原人乃人类四种姓的始祖，原人既是宇宙的本体，也是人类的本性，人类的本性和宇宙的本体是同源同一的。（巫白慧，1998）通过四种姓与原人的比附，抽象的人类本性、宇宙本体等被赋予感性特性。

这种表意方式在网格化某个经验领域时，再现体与对象在很多情况下依据的是转喻或隐喻基础上的类同性。如此一来，很多性质完全不同的要素被联系在一起。两个要素一旦产生联系，就同时获得了彼此间的特征，互渗互融，由此，对象具有了再现体的特征，或者说再现体将自己的结构投影在对象域上，赋予对象某些本不属于它自身的特征，进而影响了其意义。比如根据身体功能来理解心灵，将社会组织等同于天体结构，等等就属于这种表意

方式。就密宗而言，这种表意方式具体体现在，任何事物都可被比附为与宇宙实相（大日如来）相关的某些因素：自然基质、季节、方向、人体器官、解脱的不同阶段等——它们彼此互为指涉，互为彼此的符号与意义，且彼此类似，都体现了整个宇宙实相（空性）；它们可彼此代替，并具有了不属于自身的某些特征。如六大之一的“地”，地=春天=东方=肾=觉。再如，太阳与月亮是金刚乘佛教中极为重要的星象象征，有感性特征的太阳、月亮分别被比附为男性与女性、智慧与方便、身体脉道左右两轮，而上述这几者又可以相互指涉，互为符号与对象，且它们的意义被赋予太阳、月亮的某些感性特征。

在再现大日如来的各种具体符号中，最能体现上述表意特质的重要符号分别是代表大日如来佛的五轮佛塔和代表宇宙空间实相的曼荼罗坛城。下面对五轮佛塔这一具体符号作一个简单分析。

五轮塔被视为大日如来法身的具体再现符号，也是一个包容万有的大宇宙的象征。密宗认为，五轮塔具足法界七大（地、水、火、风、空、识、见）之体相用，即是大日如来之三昧身，十方诸佛之五智光，众生若能时常观照自身及五轮塔，身心会日渐轻利、安稳、自在、健康，而悲心、智慧、定力会自然增长，迅速成就一切世出世间种种事业。佛塔形制依地、水、火、风、空五大基本物质元素的象征形象而建，自上而下依此为：宝珠形代表空，半月形代表风，三角形代表火，圆形代表水，方形代表地。《大日经疏》卷十四说：“以一切世界皆是五轮之所依持。世界成时先从空中而起风，风上起火，火上起水，水上起地，即是曼荼罗安立次第也。”（沙门一行阿闍梨，2015，p.727）密宗教义认为，地、水、火、风、空五大是宇宙的自然基质，也是宇宙的本原性基质，由于其具足众德，圆轮周遍而无缺，故被称为五轮。

五轮塔与大日如来法身间为像似关系，即作为再现体的五轮塔与作为对象的大日如来法身可以相互指涉，相互取代，彼此等同，密宗以之为基础进而拓展出一系列繁衍性像似符号群，如人体的五个部位、须弥山的五个层级、五种颜色、五大五种字、五方五智，甚至佛教的宇宙空间图示。具体而言，这些繁衍性符号群的再现方式为：以像似性为纽带，前一层的符号为后一层的对象，后一层对象又是次层级的符号，依此类推，直至无穷。如以五轮塔作为第一层级符号，它直接再现大日如来法身，再取与五轮塔某方面类似的（或外形，或数字，或功能，或特征，等等）具体事物为符号来再现五轮塔和大日如来法身，此时五轮塔为对象和意指，构成符号群二层级，依此类推，最终形成一个以大日如来法身为核心的、相互关联、相互指涉的庞大符号链，

这些符号既可再现五轮塔、五大元素，也可表征大日如来法身，是一个无限繁衍的像似符号群。

这些繁衍性像似符号群的出现和其表意方式实则表明了，密宗的万物均是大日如来法身及其符号，万物由此相互关联。例如《时轮金刚》视须弥山为五轮塔：“风、火、水、土分别是塔的层级，须弥山是塔瓶，须弥山腰为塔颈，山顶是法轮和塔屋顶。”（王宏利，2001）密宗甚至将佛教意义上的宇宙空间图示看作一个五轮塔：欲界为须弥山，色界为塔的层级，无色界为塔之瓶基和塔瓶。（拉都，2011）五轮塔的外形不仅是宇宙的象征，还与人体这个小宇宙相对应。若对应众生的身体，五轮即身体五部位（头、面、胸、腹、足），身体五个部位可代表五大，用《大日经·秘密曼荼罗品》的说法：“真言者圆坛，先置于自体。自足而至脐，成为金刚轮。从此而至心，当思惟水轮，水轮上火轮，火轮上风轮，次应念持地，而图众形像。”（林世田，1999，p. 81）

五轮在密教中还等同于五智轮，密经有“五轮为五部，五部为五智，五智为五方”这一普遍说法。密宗认为色不离心、心不离色，故说五大即五智（法界体性智、成所作智、平等性智、妙观察智、大圆镜智），五智即五轮，五轮就是五方佛（毗卢遮那佛、不动佛、宝生佛、阿弥陀佛、不空成就佛），不仅代表一切诸佛，还代表五大（地、水、火、风、空）。由于五方佛与大日如来、五大元素的像似性关系，五方佛在功德意义的相似性上又寻求类似的像似符号，进而生发出可以代表一切如来功德的身金刚、语金刚、意金刚、功德金刚、事业金刚。

密宗又认为，五大有其显色与形色（物质），这些物质形状不但对应五轮塔的各部分，还与人体（物质）的五个脉轮相对应：须弥式塔基代表地大，方形，对应人体的密轮；覆钵形塔腹代表水大，圆形，对应人体的脐轮；十三相轮代表火大，三角形，对应人体心轮；仰月代表风大，半月形，对应人体的喉轮；宝珠代表空，团形，对应人体的顶轮。为进行具体的修行实践，在符号像似性的原则下，密教不仅将人体的五大部位、五个脉轮与五大元素相对应，还赋予身体五处（五轮）与五轮字（五个梵字，汉音读：阿、微、啰、吽、欠）一定的像似性，使这五个字成为新的符号再现体，用来意指身体五处。最终，身体五处、五大、五智、五方，乃至大日如来法身，都可以通过五轮五字意指，以便作观，称为五轮观，进行实修亲证，使修习者最终感受到肉身即是佛身，自身即为大日如来法身。这些符号与对象间不但具有

像似性关系，彼此指涉取代，还分享彼此的某些特质而影响意义的生成。^①

同样，在再现大日如来的曼荼罗这一具体文化符号中，再现体与对象的关系也是以像似性为基础的，即曼荼罗是大日如来的像似符号。曼荼罗是密宗理论和修炼实践至关重要的文化符号，它代表佛陀的彻悟之境，也具有本质、道场、坛、聚集等含义。由于它的空间性维度，佛教常常视之为神圣宇宙空间的缩影。曼荼罗再现了大日如来这一宇宙实相的空间方面，它的符号再现原则是像似性的。密宗中，人们除了在具体修习时绘制、建造图式曼荼罗，以之再现大日如来法身这一宇宙实相，还以各种具体的现实地理空间为曼荼罗，再现大日如来法身。尽管某些现实地理空间与曼荼罗在外形特质上毫无关系，但由于再现大日如来的符号是像似性符号，所以它们被密宗建构为与大日如来类似，可相互指涉、取代，且有内在联系的像似符号，即具体地理空间=曼荼罗=大日如来。可以说，曼荼罗是笃信佛教地区的理想空间建构范式。笔者认为，在西藏，小到某个建筑空间如桑耶寺，大到拉萨乃至整个西藏的地域空间，其建构都是曼荼罗。说得准确些，这些地理空间随着佛教的深入而不断被曼荼罗化：人们将各种具体的地理空间改造为曼荼罗，以之表示圆轮具足的诸佛所居之所这个佛自证的深奥世界。现实的具体空间地理便是诸佛所居之所，它也是一个充满意识形态意味的地理政治空间，其间隐含着被符号自然化了的许多意识形态问题。由于篇幅所限，关于这一论题，笔者欲另立文，此不赘述。

三

通过对密宗中具本体论地位的大日如来的符号再现方式的揭示，可以发现关于大日如来的庞大符号群均为像似符号，它们不但指涉大日如来，彼此之间又相互关联、指涉和取代，并获得了彼此的某些属性。揭示这一表意方式内在机制，有利于在理解再现大日如来的各种符号时不再局限于个别的符号现象，而是把握与大日如来相关的所有符号现象的基本再现方式和普遍规律这种分析思路无疑更具高屋建瓴的理论洞察力，为我们的佛教文化符号研究提供了阐释学路径之外的意义形式上的切入点，打开揭示系列符号群的内在普遍规律的新颖视域，只有这样，才可能科学全面地洞悉藏传佛教文化符号的意义与变化。当然，将佛教符号实践作为新的研究对象引入符号学视域，

^① 像似符号中，再现体将自己的结构投影在对象域上，赋予对象某些本不属于它自身的特征而影响其意义。这个现象在密宗的具体符号实践中十分普遍，是实修亲证过程的核心问题之一，较为复杂重要，在此不展开，欲另文谈论。

□ 符号与传媒 (15)

必然挑战了符号学理论的既有适用性, 扩展了其疆域, 促使符号学面对新的研究对象不断进行自我调适和修正, 这于符号学学科发展也不无裨益。

引用文献:

- 多识 (1996). 爱心中爆发的智慧. 北京: 民族出版社.
- 第二敦珠法王 (2014). 藏密佛教史. 拉萨: 西藏藏文古籍出版社.
- 慧远大师 (2016). 大乘义章 (第十九卷) <http://www.tlfiw.com/xuefo-633796.html>. 检索于 2016-12-08.
- 拉都 (2011). 藏传佛塔的起源及其象征. 四川民族学院学报, 3, 1-6.
- 林世田 (点校) (1999). 密宗经典精华. 北京: 宗教文化出版社.
- 皮尔斯 (2014). 皮尔斯: 论符号 (赵星植, 译). 成都: 四川大学出版社.
- 萨耶, 罗伯特 (2013). 印度-西藏的佛教密宗. 北京: 中国藏学出版社.
- 沙门一行阿闍梨 (2015). 大日经疏 (大毗卢遮那成佛经疏). 台湾: 新道遥园译经院.
- 图齐, 朱塞佩 (2009). 梵天佛地 (第二卷). 上海: 上海古籍出版社.
- 王宏利 (2001). 藏传佛塔的形制及其特点. 五台山研究, 3, 18-20.
- 巫白慧 (1998). 印度的自然哲学. 南亚研究, 3, 1-10.
- 赵毅衡 (2011). 符号学: 原理与推演. 南京: 南京大学出版社.

作者简介:

徐小霞, 西藏民族大学文学院副教授, 研究方向为比较文学。

Author:

Xu Xiaoxia, associate professor of School of Literature, Xizang Minzu University. Her research field is comparative literature.

Email: xiaoxiaxu.good@163.com