

中国传统符号学思想 ● ● ● ● ●

唐宋佛学的符号学思想及其伦理价值

曹 忠

摘 要: 本文主要从佛教法相唯识宗和禅宗出发,以佛教“相”的理论考察唐宋二代佛学的符号思想及其伦理价值。研究发现,作为大乘佛教中少有的“说有”宗派,法相唯识宗对符号世界的世俗性阐释,以及对符号与符号对象物互不相离关系的阐释,与当时唐朝士人强烈的入世精神高度契合,是当时佛学对盛唐气象的某种思想回应。而宋代禅宗倡导的摒弃符号再现体,以及通过符号隐喻机制达到“明心见性”的修行观,成为当时士大夫群体处理内在主体与外在世界关系的理论遵循,并造就了宋代士人“身居世间,心怀出世间”的独特出世精神。

关键词: 唐宋佛教,佛学符号,唯识思想,禅宗伦理,入世与出世

Semiotics of Buddhism in the Tang and Song Dynasties and Its Ethical Value

Cao Zhong

Abstract: Based on the theory of “*Xiang*” (concept/image) in Buddhism, this paper examines the semiotic thought and ethical value of Buddhism in the Tang and Song Dynasties. It finds that as a branch of “recognition of existence” in Mahayana Buddhism, the consciousness-only school interpretation of the semiotic world and the analysis of the inseparable

relationship between a sign and a sign object were highly consistent with the strong spirit of *Chushi* in the Tang Dynasty, which was a type of ideological response of Buddhism to the prosperous Tang Dynasty. Zen Buddhism during the Song Dynasty advocated “abandoning the sign and achieving a clear mind to see nature” through the semiotic metaphor mechanism, which became the theoretical basis for scholar-officials to deal with their relationship with the external world and created a unique spirit of *Chushi*.

Keywords: Buddhism in Tang and Song Dynasties; Buddhist semiotic; consciousness-only school; Zen ethics; the spirit of *Chushi* and *Rushi*

DOI: 10.13760/b.cnki.sam.202101007

引言

在近代，许多学者已经自觉地将佛教置于理性哲学的范畴予以考察，而佛学的符号学思想无疑是这一理性哲学范畴中的一个重要议题。实际上，作为一门义理深奥的东方哲学，佛教与现代符号学所研究的诸多议题是高度契合的，因此对中国符号学思想的研究而言，佛学不仅是绕不开的领域，更是需要深度挖掘的符号学富矿。

在卷帙浩繁和义理深邃的佛教经典中不难找到佛教与现代符号学的诸多契合点，其中佛教对“相”的阐释，无论在外延还是内涵上都与现代符号学高度重合，更是呈现出一种别异于西方符号学体系的中国符号学伦理。因而，从“相”的层面对唐宋佛学的符号思想进行考察，更能展现这一东方古老哲学思想的符号逻辑。

资料显示，佛教中的“相”（*lakṣaṇa*）源自印度哲学，又译“示相”，“指一切事物的外显形状”（陈义孝，1988，p. 214），或指“表于外而想象于心者之相状”（丁福保，1984，p. 839）。从现代符号学对符号的概念定义来看，无论符号是“概念和音响形象的结合”（索绪尔，1985，p. 91），还是“被认为携带意义的感知”（赵毅衡，2016，p. 1），都与佛教对“相”的阐释高度契合。

与《易经》中“象”的概念构建了中国本土符号学思想的核心一样，佛教中的“相”作为一种充满着东方智慧的符号思想，必然也将成为中国符号学话语构建的重要一环。但如果要从现代符号学视野阐释佛学“相”的符号

学意义,我们就不能不回到人类开始感知并与周围世界建立联系的那一刻,以此思考人与感知到的符号世界的关系。

虽然有形符号世界需要众多的相(符号)来构建,但佛教对相的体认与阐释,却观念各异。中国大乘佛教宗派中的天台宗、三论宗、法相宗、华严宗、密宗、禅宗、净土宗和律宗等主要宗派,都对“相”进行过不同程度的阐释,产生了诸如法相、我相、人相、众生相、寿者相、总相、别相、同相、异相、成相、坏相、有相、无相、实相、因相、果等相关概念。但从主体认识世界的角度来看,佛教大体是将“相”分为有相和无相两种。丁福保所编的《佛学大辞典》阐述了有相和无相的区分:“则凡夫所知色心之诸法,事相显了,心前现行,易了易知,谓之有相。诸法之体性,如幻虚伪,自性即空,无色无形,不存一相,谓之无相。”(丁福保,1984,p.508)

实际上,有相与无相的区分还体现在小乘佛教和大乘佛教对“法”与“我”关系的探讨上。小乘佛教一般主张“法有我无”,认为诸法缘之体,为因所生,有实体,我为诸法之假和合而名者,其性虚无;大乘佛教不仅主张“人无我”,还主张“法无我”,认为诸法无我,空无自性,一切现象都是因缘而生,并无我的恒常不变的实体与自我主宰的功能。大乘佛教这种“法无我”的思想,体现在阐发诸法“性空假有”的中观学派(大乘空宗)以及阐发“万法唯识”的法相唯识宗(大乘有宗)二派的理论中。

在中观学派看来,世间诸法(相)皆依缘而起,空无自性,但这种空无自性不是彻底的空无,还允许假有的存在。因此,世间诸法(相)既不是实有,也不是彻底虚无的空,而是“既不着有,也不着空”,因此这一理论也被称为“中观道”。而在法相唯识宗理论中,诸法(相)的产生源自人的“八识”(眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识)。法相唯识宗强调一切法(相)都存在于人的认识之中,而认识又是人的心分别作用的结果,因而世间一切相都是心识分别认知的结果,即所谓“万法唯识”。

但是大乘佛教大多追求实相(无相)境界。大乘佛教理论也大多秉持这种观点:个体如果不执着于外境(符号世界),就能进入涅槃,如果再以般若智慧观照实相真理,则可超越有形与无形,达到佛的境界(无相境界)。

文章主要分析唐宋二代佛学的符号思想及其伦理价值,因此将佛教有相与无相的符号学思想与唐宋社会思想相比较,发现唐朝的社会思想更多显现有相思维,而宋代的文化伦理则更多体现出无相特征。同时,这种有相与无相的符号思想又与唐人的入世及宋人的出世观念相联系,成为二者处理内在

主体与外在世界关系的理论遵循。

一、有相唯识与唐朝入世思想

作为有唐一代非常重要并具有重大影响的佛教宗派，法相唯识宗在唐朝前中期得到了较为普遍接受。个中缘由，一方面是玄奘和当权者的特殊关系，让法相唯识宗得到了统治者的大力支持；另一方面，作为唐朝最重要的佛教宗派之一，法相唯识宗也与当时唐王朝的社会精神有着某种契合和联系。这种联系的关键点则在于彼时玄奘引进中国的唯识学说是“有相唯识”一脉。作为大乘佛教中少有的“说有”的宗派，法相唯识宗对外在符号世界的世俗性阐释，与当时唐朝社会关注现实世界以及士人强烈的入世精神是相契合的。唯识“带相说”所阐释的符号与符号对象物的互不相离关系，也再次为有相唯识的“依空说有”提供了理论支持。

（一）有相唯识对符号世界的世俗性阐释

对有相唯识的世俗性（入世）特质，学者傅新毅曾进行过专门阐释：“所以古学（指‘无相’唯识），我想更多还是在出世解脱的层面上，从胜义谛的角度来看，所有都是虚妄分别。而‘有相’唯识要进一步解释，就要建立世俗谛的认识上，解释认识是如何发生的，怎样的认识才是准确的……有相唯识更多是向下的，从世俗解释上建立的。”（傅新毅，2014-02-06）

大乘佛教始终在追寻一个实相的佛性世界。这个实相世界是不同于现实中有形的符号世界的。符号世界在佛教中往往被称为外境。如果要从世俗谛分析“有相”唯识对符号世界的世俗性阐释，那么必然不能避开对外境是否实有以及其与认识主体关系的考察。

佛教对外境（符号世界）的实有性认识并不是一以贯之的。在小乘一切有部的理论中，认识的发生及符号意义的产生必然是因为符号对象的存在。因此一切有部提出了“三世实有”的观念，即世间一切诸法都具实在性，都是恒常存在的，其不仅存在于现在世，还存在于过去世和未来世。而经部则提出“识可缘无”的观念，认为识既能认识实在之物，也必然能认识不实在之物。因此在经部看来，在三世中，现在世是实有的，但过去世和未来世则是非实有的，即所谓的“过未无体”。

而大乘佛教各宗派则大多对外境（符号世界）的实在性持否定态度。不过具有世俗特性的有相唯识，则通过承认“相分”的实有，变相承认了符号

世界的相对实在性。而与其相对的无相唯识则不承认“相分”的实有。这种区别的实质是一种基于唯心主义视角的存在论区别,因为,无论是有相唯识还是无相唯识,都主张“万法唯识”,即一切事物都是人的心识变现的结果。作为追求实相的大乘佛教宗派,法相唯识宗与其他大乘佛宗一样,都要求彻底斩断“法执”。为达到这一目的,就要否定我们身处的有形符号世界的实在性。因此,遵循这一理论传统的无相唯识主张“唯识无境”,不仅否定了“相分”的实有,甚至连“见分”(认识活动中的意向性)的实有都予以否定。而有相唯识则选择了“依空说有”,在“唯识无境”的基础上,变相承认了心识变现的符号世界的相对实在性。

这种实在性建立在其“境不离识”的观念之上,是一种“心物一元”的认识方法。不过有相唯识虽然主张“境不离识”,但并不否认“唯识无境”。实际上,与西方的主观唯心主义一样,有相与无相唯识学家都认为人的心识之外的世界是因心识涌动而出现的,并没有独立于心识的客观世界存在。有相唯识和无相唯识争论的“相分”(认识的对象)是由心识产生的,因而对“相分”的真实与否的争论,实际上是对人的心识涌动后呈现的符号世界真实与否的争论。这就涉及一个重要的问题,那就是在承认“相分”实有的有相唯识家眼中,现实世界与心识涌动所呈现的符号世界是否是同一个世界呢?

唯识学主张“万法唯识”。在唯识学家眼中,现实世界不是客观存在的,而是人的心识变现的符号世界。如果从这一认知基础出发对有相唯识的“相分”实有进行考察,则不难发现,有相唯识虽然强调“相分”是存在于心识内部的,是自识之内的对象世界,但由于“唯识无境”,这一心识内部的对象世界实际就是现实的外在世界的映射,即“此我法相虽在内识而由分别似外境现”(韩廷杰,1998,p.2)。

值得注意的是,有相唯识学这种变相承认符号世界是现实世界的映射的思想,实际上与盛唐时期社会思想主流对现实世界的注重,以及士人强烈的人世观念,形成了一种同频共振的思想契合。

众所周知,唐朝是中国封建社会中少有的士人有强烈入世欲望的王朝。这种强烈的入世欲望产生的直接原因是,唐朝作为中国封建王朝发展的顶峰,在政治、经济、军事和文化等方面都取得了辉煌成就。国力日盛加上开科取士以及军功制度的建立,为唐人在现实世界取得功名、实现人生理想提供了更为宽广的道路。因此,唐人对人生普遍抱有一种积极进取的入世态度,渴望在盛世之中建功立业、出将入相。

这种强烈的入世思想在唐初的边塞诗中体现得淋漓尽致。在现存的唐朝代

边塞诗中，有许多诗歌的内容与投军建功有关，如高适的《燕歌行》《塞上》《塞下曲》《蓟中作》等作品，在风格上呈现出鲜明的壮美阳光和积极向上的盛唐气象，透露着奋勇报国、建功边疆的豪情。实际上，初唐到盛唐期间的内地诗人也大多具有这种关注现实、积极建功的人世情怀。即便是高蹈理想主义的“诗仙”李白，也呼喊出了“仰天大笑出门去，我辈岂是蓬蒿人”的人世宣言。

但佛教是一种倡导出世解脱的宗教，“其认为人生的意义是苦，人生的理想在于断除现实生活所带来的种种痛苦，并求得解脱”（方立天，2006，p. 7）。为了给这种解脱提供理论支撑，佛教往往会对现实世界的真实性持否定态度，将人生理想的实现寄托于来世。

不过在盛唐时，佛教这种倡导出世解脱的出世思想与盛唐积极向上的国家精神以及百姓殷实的生活水平并不相适应。因而在唐朝得到迅速发展的佛教，不可避免地开始了轰轰烈烈的世俗化运动。这种世俗化一方面体现为佛教“俗讲”和“变文”的大规模推广，使佛教更方便地从世俗谛角度看待其与世俗社会的关系，并试图在现实社会中发挥作用；另一方面，唐朝著名的玄奘法师从印度将承认符号世界相对真实的有相唯识学说引进中国，并建立了佛教中重要的宗派法相唯识宗，对当时佛教的世俗化运动进行了理论层面的回应。

（二）唯识“带相说”阐释的符号与符号对象物关系

玄奘引入中国的有相唯识学在“相”层面有一个著名理论——“带相说”。“带相”是指“心识生起时，必定带有所认知对象的相状。此相状出现在心识上，所以可被认知，具有‘所缘’义；同时此相状既是在心识的内部，所以是有体的实法，可以为因引生心识，具有‘缘’义。据此‘所缘’与‘缘’二义，由心识带起的可被认知的相状就能成为心识生起的‘所缘缘’，它是内在于心识的相分，而无需假定另有外部世界存在来引生心识”（傅新毅，2017，p. 27）。

从理论源流上看，有相唯识的“带相”理论来源于经量部的“带相说”。经量部认为，“由于极微刹那灭，因此识无法直接认知外境，识所缘之境非境本身，而是以境为依据，由识变现出来的形象，识所知的是识自身的变相”（吴梅梅，2018，p. 2）。后来，陈那将这种心识所缘的相安立在心识内部，认为“带相说不是变带外境的相状而起，境本在心识之中，是变带心识内的境而起”（吴梅梅，2018，p. 2）。陈那对经部“带相说”的改造，形成

有相唯识“带相说”的理论雏形。

但是有相唯识“带相说”提出后,因为无法解决“无分别智亲证真如”的难题,遭到了一些佛学家的质疑。如般若璿多就在《破大乘论》中提出:“无分别智不似真如相起,应非所缘缘。”(《大正新修大藏经》,第43册,1960,p.500)其意为,在用根本无分别智亲证真如时,由于真如是无相的,故而这一亲证就不能在心识上变现出真如的相状,而是直接证得了真如本身。为解决这一问题,玄奘法师对有相唯识的“带相说”进行了修正和完善,提出了“挟带”理论。在《制恶见论》中,玄奘对此做了如下解释:“汝不解我义。带者是挟带义,相者体相,非相状义。谓正智等生时,挟带真如之体相起,与真如不一不异,非相非非相。”(《大正新修大藏经》,第43册,1960,p.500)

在这一论述中,玄奘提出了一个关键概念——体相。著名佛学家太虚法师曾将法相唯识宗涉及的“相”分为相貌之相、义相之相以及体相之相。其中,相貌之相大约指日常生活中由眼睛感觉到的事物的相状;义相之相指人的意识所分别、判断及思维的相;体相之相指的是直接感觉到的相,也包含意识与前五识合作而生成之相。(太虚,2010,p.23)由此可知,相貌为感官意识到的相状,义相则是意识分别思辨之相,而体相就是具有本质意义的相状。

按照太虚法师的说法,体相是“直接感觉到的,较平常所言直觉更为单纯……而且此相须有实体刺激才能感觉到。如声来才有声觉,味来才有味觉也。然意识与前五识(眼识、耳识、鼻识、舌识、身识)合作所感觉,亦可称体相之相,此中唯加上意识之义相耳。乃至第八识(阿赖耶识)所觉到亦是体相之相,以第八识所觉到亦有实体故”(太虚,2010,p.23)。这一阐释,充分说明了体相的直觉性,更揭示了哪怕是阿赖耶识所觉之相仍是体相,仍是实体,进一步佐证了有相唯识中“相分”的实有性。

如果从见分与相分的关系看,玄奘所提出的“挟带”还有一种逼附之义,即“能认知的心识逼近、亲附所认知的对象,二者虽有能、所之别而互不相离,犹如日常所说的身上佩带刀剑”(傅新毅,2017,p.27)。因此,在玄奘看来,用无分别智亲证无相的真如时,虽然不能将真如的相状“变带”出来,但是能将真如的体相“挟带”出来。这种真如体相与真如“不一不异”,是一种“无相之相”。

“不一不异”体现的逻辑哲学关系源于古代印度吠檀多派哲学中的“不一不异论”,亦称“异同说”“二而不二论”或“有差别与无差别论”。其认

为“梵与我之间既一致又不一致，即梵与我在本质上一致，是全体与部分，蕴涵与被蕴涵的关系；但在形式上相异，梵是永恒的、不被创造，我则被非永恒的器官所局限，被梵所创造”（金炳华，2001，p. 1511）。因此，与真如“不一不异”的体相，从某种程度上来说，与真如也是一种部分与全体、被蕴涵与蕴涵的关系。

从认知符号的视角看，如果将真如视为符号对象，将认识中“挟带”的体相看作符号，就可发现在用无分别智亲证真如这一过程中，对象与符号的关系变成了全体与部分的关系。这与现代符号学理论中对象与符号的关系相一致。

事实上，现代符号学也将符号与符号对象物的关系阐释为一种部分与整体的关系，即符号只是符号对象物的某部分特性呈现，这一现象在现代符号学中被称为符号表意的“片面化”特性。赵毅衡先生曾将片面性作为符号表意两个核心特征之一。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。”（赵毅衡，2012，p. 115）

因此，在现代符号学的视野中，符号对符号对象物的替代只是一种片面化的替代。不过符号对物的替代，也并不是只选择了对象物的一个特性，而是将对象物相关可感知的品质进行了集合。这种集合使符号本身就具有了物本质特性共相的意义。在西方哲学中，柏拉图也对“相”与“物”的关系进行过阐述。徐长福就曾谈到，柏拉图著名的“相论”认为同类的具体事物具有个体的差异，相则代表了它们的统一性。（2008，p. 59）

只是这种相的集合仍旧是片面的，也仅对符号对象物的某种同类特质进行集合，因而不可避免地舍弃和忽略了那些不那么重要的特性。所以，符号永远是不能真正表达对象物的全面特性的，我们也无法通过符号真正认识对象物。这种符号表意的片面性对我们的现实生活影响不明显，但是一旦符号对象物上升到真知、佛性等领域，符号表意就陷入了困境。比如，佛教中的真如作为一种无相的存在，我们无法窥知其任何特性（因为其没有任何特性），也就无法对其进行符号化。在佛教中，真如作为一种不可符号化的对象物，体现了一种符号和对象物间的新关系：符号和对象物之间需要是一种整体对整体的关系，即能表达真如的符号必须是一种能彰显对象物全部相状和特性的符号。这种符号是否存在呢？答案是否定的，因为这与现代符号学强调的符号表意的片面性相违背。

在佛教中，“无相”被当作一种具有无限意义的符号。真如作为一种

“无相之相”包含了这样一种逻辑：真如集合了对象物所有的特性，即集合了整个物质和精神世界（佛教的器世界和有情世界）的特性，是一种符号“总相”。

佛教讲凡夫“取相”，是讲凡夫因生无明而不能彻底摆脱取相生着的认知范式，因而在面对有形的符号世界时，凡夫不能正确地理解名与义。而且凡夫由于“过于依赖感性的五根，尚未启蒙意根法眼，故不能理喻超越感性世界的细微法则”（成中英，冯俊，2009，p. 286）。意即凡夫在认识符号世界时，一方面依赖感性的五根，不能超越感性世界的局限；另一方面，凡夫容易被世间名相迷惑，无法看到整个世界的符号总相。因而要证得真如，就需要在见道位以无分别智亲证。这一亲证过程中，心识“挟带”的体相是一种超脱了有形符号的纯粹感知，因而能“逼附”真如，并与其形成一种互不相离的状态。

二、禅宗的“离言绝相”与宋人的出世思想

禅宗是一种与中国传统思想充分融合的本土化宗教，不仅完全融入了中国的本土文化体系，而且对中国的文学、艺术以及社会伦理道德等产生了深远影响。作为与中国传统文化深度融合的佛教宗派，禅宗以“教外别传，不立文字，直指人心，见性成佛”（孙昌武，2019，p. 11）为思想核心，在符号学维度呈现出鲜明的“无相”特质。在社会影响上，与唐时的有相唯识彰显的某种程度上的入世精神不同，两宋时期，诸多儒学家和文学家纷纷从禅宗汲取思想精华，构建起了宋朝士大夫群体“身居世间、心怀出世间”的独特出世精神。

唐朝有相唯识宗从“八识”认识现实世界，宋代禅宗主张从“本心”出发认识外在世界。这种认识方式可以归结为简单的“明心见性”，即要摒弃世间的一切杂念，洞察被杂念遮蔽的佛性。具体到文人士大夫群体，则是要摒弃世俗观念，率真任性地生活和表达心性。而要做到摒弃杂念和世俗观念，就需要做到“无相”。

比较可知，禅宗的“无相”思维与无相唯识学的“无相”思想是相似的，都认为意识之外的外在符号世界是虚妄不实的，甚至连认识本身也是虚妄不实的。如《成唯识论》言：“三界心及心所由无始来虚妄熏习，虽各体一，而似二生，谓见、相，即能、所取。如是二分，情有理无。此相说为遍计所执。二所依体，实托缘生。此性非无，名依他起。虚妄分别缘所生故。”

(《大正新修大藏经》，第31册，1960，p. 46) 但与唯识学说所争论心识内二分的实在与否不同，禅宗主张一种“即事而真”的无相观，即从“心”这一角度出发，主张摒弃“不真”的万事万物，以达到真正意义上的“实相无相”境界。因此，禅宗开宗之初，曾极度反对语言符号，大力倡导“不立文字”。

只是禅宗这种“不立文字”的做法，虽自慧能创宗便已主张，但非常不利于宗派的传承。因此，到了禅宗成熟的宋代，禅宗已经从“不立文字”发展到了“不离文字”，“文字禅”一度成为主流。不过宋代禅宗对文字符号载体的重新重视，并不是由此思想转变而来。在现有的对禅宗“不立文字”思想的研究中，大多学者都认可“不立文字”并不是彻底摒弃文字，而是以这一极端主张号召信徒在修行佛法的过程中，破除无明与执念，从而直达内心佛性。

而为直达佛性的境界，禅宗一方面要求修佛者摒弃符号再现体，使符号的对象与解释项直接对接，从而使符号对象成为佛法的承载体，形成禅宗“佛法在世间，不离世间觉”的独特修行观；另一方面，禅宗为破除名相的迷惑，一直试图通过符号隐喻机制，引导修行者通过参悟“机锋妙语”所隐喻的新符号意义，以达到“明心见性”的目的。

(一) 摒弃符号再现体后“佛法在世间”的修行观

宋代文化的一大特征是儒、释、道三教的融合发展。实际上，“入宋以后，儒、佛、道三教在新的社会环境中出于生存、发展的共同需要而相互融摄、相互渗透、相互补充，在思想层面上开始了深层的、广泛的、有机的融合，逐渐形成了以儒学为主体，佛、道为辅翼的‘三教合一’的思想文化格局”(张玉璞，2011，pp. 107-108)。

因此，宋代文人士大夫身上有着兼具儒佛文化的精神特质。儒家作为一种积极倡导入世的文化，赋予了宋朝士大夫强烈的社会责任意识。而他们身上的佛学修养又使他们有了一种出世的情怀，追求一种隐逸和闲适的生活。宋人这种儒佛兼修的文化行为，使诸多宋代士人在入世与出世间徘徊，最终导致宋朝士人身上呈现出一种独特的“圣贤气象”。这种气象将人的社会责任与个人精神追求进行了区分与融合。其在社会责任上追求心怀天下，主张文人积极参与政治，为君解忧，为民请命；在个人精神追求上，又希望拥有洒脱适意的人格，过上闲适安乐的个人生活。

“圣贤气象”使宋代士人大多将“身居世间、心怀出世间”作为自己处

事的准则。这种思想强调心性的作用，从源流上看，明显是受到了这一时期最为盛行的禅宗“心性论”的影响。方立天就曾提到，“心性论”是禅宗的核心理论要旨（2002，p. 365）。禅宗因重视心的作用而主张“以心传心”，直传佛的心印，故被称为“佛心宗”。这种“以心传心”的主张最早可追溯到禅宗著名的“拈花微笑”公案。《五灯会元·七佛·释迦摩尼佛》曾如此记载其内容：“世尊在灵山会上，拈花示众，此时人天百万，悉皆罔措，独有金色头陀破颜微笑。世尊言：吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相。微妙法门，不立文字。教外别传。付嘱大迦叶。”（释普济，2008，p. 11）

在现代符号学看来，这种“以心传心”的“离言绝相”修行观是一种摒弃符号再现体的行为。不过我们需要思考的是，从现代符号学层面分析，这种摒弃符号再现体，使认识主体直达意义真知的做法是否有可行性。皮尔斯曾说过这样一段话：“真的（true）是一个只适用于再现以及被视为再现的东西的形容词。该词意味着再现与其对象相一致。”（皮尔斯，2014，p. 133）这段话透露这样的信息：在皮尔斯看来，在达到“真”这一境界时，符号的再现体和对象已经合为一体。按照这一逻辑，禅宗摒弃符号再现体，将符号的对象与解释项直接合二为一是可行的，因为在禅宗修行者顿悟佛性真如的情况下，符号的对象和再现体已经合二为一。

另一问题是，在直达佛性真如的过程中，禅修者是否能做到真正彻底抛弃符号再现体。要讨论这一问题，先要明白佛教中的一对概念：安立与非安立。于凌波《唯识名词白话新解》这样解释这对概念：“安立即施設差别的意思。亦即用语言、名相来区别种种事物。反之，无差别、离名言者为非安立。非安立乃超越相对的差别，不以语言、名相表示。”（2016，pp. 203）而在佛教看来，未悟到佛性真如的凡夫是被无明羁绊的，这种羁绊表现为凡夫对各种世间安立之物名相的执着。为了破除这种世间名相带来的无明与烦恼，佛教各宗派大多主张破除名相（符号再现体）。

但是有一点需要我们注意，无论是破除无明还是消除执念，都需要以自身的“心”直达无相的佛性真如。其遵照着这样一种思维：佛性真如是无相的，要体悟无相的真如，就必须摒弃一切符号，因为任何符号载体都有其表意的局限性。禅宗正是看到了这种符号表意的局限性，才选择了摒弃符号，试图直达佛性真如的修行之法。

在具体修行层面，曹洞宗的“默照禅”和临济宗的“看话禅”就是两种倡导摒弃符号再现体以达佛性真如境地的禅修方式。默照禅修行主要着力“默”和“照”两字。其中，“默”乃是无言静坐之义，修行者通过这种静

坐使自己进入一种万物皆空的“离言绝相”状态，以此关照佛法真如；“照”是一种观照内心般若的意识活动，即要求修默照禅者“不触事而知，其知自微；不对缘而照，其照自妙”（华人学佛网，2014-09-07）。在这一过程中，修行者进入一种真空静寂的空幻境界，以达到对佛性的体认。

虽然默照禅试图通过“默”和“照”的形式使修佛者达到“离言绝相”的空相遇空念境地，以此直达佛性，但其强调的静坐形式，使其陷入了形式主义的泥淖，不是真正意义上的“离言绝相”。而看话禅又必须借助文字，未能跳脱语言文字的束缚。从这一事实可知，禅宗修行者在直达佛性真如的过程中，对符号再现体并没有做到真正意义上的摒弃。禅宗修行者一直在做着将符号再现体真正摒弃的努力，但这种努力注定不会取得真正意义上的成功，因为修行者和其修行的世界都是有形的，这注定了修行者无法真正做到形式上的彻底虚空。因此，禅宗修佛者要直抵真如之境，必须借助符号。

故而，禅宗不得不对佛教的出世做出某种妥协性改造，这种改造的结果便是开始强调“佛法在世间，不离世间觉”的禅修思想。这种“世间性”从侧面佐证了修行者要达到佛性境界，必须借助有形的符号世界。但是禅宗作为一种将“心性论”作为核心主旨的佛教宗派，并不将考察外在符号世界作为重点。相反，以“心性论”为核心的禅宗更加重视“从人的心性方面去探求实现生命自觉、理想人格和精神自由的问题。而禅师们则把实现自我觉悟，开发自己心灵世界，作为人生的主要任务和最大追求。此外，禅宗强调要自识本心、自见本性，实现自我超越，解脱烦恼、痛苦和生死，在有限、短暂、相对的现实中实现无限、永恒和绝对”（方立天，2002，p. 368）。

为了实现这种“无限、永恒和绝对”，禅宗主张人与无限永恒的自然达到同一（与道家的“道法自然”相似）。因此，禅宗和受禅学影响的宋代文人士大夫，都表现出一种强烈的“自然性”，并希望达到“天人合一”的精神境界。实际上，“北宋的士大夫与前代相比，更加关注真实的自我与外在通人通天的合一，即天人合一，甚至不仅仅是‘合’，而是天人一体不二。二程认为，孔子之天然纯成才是真正的圣贤气象。士人们身在具体的人性的善恶、私欲之中，通过心性修养，发明本心，复归天理，完全找回自己的本质”（邢爽，2015，p. 32）。同时，这种“自然性”还体现为僧人和文人士大夫都热衷到自然之空间过自然之生活。这种思潮，大大推动了宋代僧人在山间结庐修行以及文人纵情山水间的隐逸风气。

如前所述，如果用符号学考察禅宗的“佛法在世间，不离世间觉”思想，则会发现禅宗虽然在这一过程中极力摒弃符号的再现体，但是并不能真

正彻底摒弃。相反,禅宗在后来的发展中高度重视符号再现体以及符号对象在体悟佛性中的作用,以至于将无相的真如佛性融进自然之物,与日常琐事融为一体,从而使人终极关怀的佛性真如与现实世界的日常生活符号联系在了一起。

(二) “机锋妙语”背后的符号隐喻机制

禅宗主张破除名相,要求修行者在修行过程中要“离言绝相”,从而达到“明心见性”的目的,其中“性”指事物的真正本质。如果把禅宗的“明心见性”看成一个符号过程,则会发现对“性”(真知)的意义参悟,无疑是一种独特的符号隐喻机制。

从历史实践来看,禅宗对佛性真如的隐喻式参悟可谓多种多样。如宗密主张“知之一字,众妙之门分”,南岳系的马祖道一提倡“触类是道”,青原系石头希迁号召修行者要“即事而真”。而之后的曹洞、云门、法眼,以及伪仰、临济等宗派,更是趋向于舍弃经论文字,扫除玄句,大辟机用,以求顿悟成佛,形成了“四照用”“五位君臣”“三句”等教学模式,机锋棒喝、超佛超祖甚至呵祖骂佛等教学手段,以及文字禅、看话禅和默照禅等参悟手段。(方立天,1989,p.10)禅宗的历代修行者在禅修实践中形成了大量的公案,这些公案记录了禅宗修行者各种隐喻式参悟佛性的方式。翻看这些公案,会发现为了引导修佛者参悟佛性,禅宗大多要求修佛者通过参悟非符号层面的符号意义达到“明心见性”目的。

隐喻作为一种重要的符号修辞,有悠久的发展历史。索绪尔就曾指出:“符号的能指是音响形象,由语音体现;所指具有表达意义的功能和在此基础上使意义向外延伸的特征。这种延伸性会使符号的能指和所指合并在一起,共同成为延伸后符号的能指,语言由此产生隐喻意义。……而在近现代,学者们开始逐渐认识到,隐喻不仅仅是一种修辞手段,更是一种基本的认知方式。”(转引自黄华新,2020,p.48)而从认知取向上看,“隐喻是以人类经验为基础,以相似性为支撑点,是一种以抽象的意象图式为基础的映射,从一个简单、具体的源域映射到一个复杂、抽象的目标域。通过映射,人们在源域与目的域之间建立联系,实现隐喻化”(陆国君,2007,p.117)。通过这些关于隐喻的概念阐述,我们不难发现隐喻这种认知方式与禅宗倡导的参禅方式有非常大的相合性,即禅修者通过符号隐喻的方式进行抽象推理,从而理解无相佛性这一抽象概念。在这一过程中,禅宗修行的引导者往往会将日常生活中的符号进行隐喻化,再通过这一隐喻化的符号,映射一个抽象概

念，以此引导修行者参悟佛性。

这种引导首先是日常生活符号的隐喻化。这种隐喻化需要以日常的生活经验为基础，以凡夫所见的日常之物作为隐喻化的对象。如在禅宗著名的公案“拈花微笑”中，世尊就选取了生活中常见之物——花，作为符号隐喻的对象。为何要选取日常生活经验之物作为符号隐喻的对象呢？这是因为禅宗认为“佛法在世间，不离世间觉”。所以，禅师们在教导弟子的时候，选择了将“即事而真”作为引导弟子开悟的方式。其中，“事”是日常生活中所见之物，是符号隐喻的对象，是一种引导开悟的“入口”或“机缘”；“真”是佛性真如，是无法用符号阐释的抽象存在。要理解这种极度抽象的佛性，就要试图将日常生活中的符号与佛性结合，而在禅师看来“青州布衫”“镇州萝卜”等世俗世界日常之物就是佛性。

其次，禅师对符号的隐喻化主要体现在符号文本的“无意义化”处理上。禅宗公案记载了许多异常有趣的禅修故事，这些故事中，禅师往往使用在常人看来无法理解的方式诱导弟子开悟。如有僧人问从谏：“万法归一，一归何处？”从谏回答：“我在青州作一领布衫，重七斤。”有僧人问省念僧人：“如何是佛心？”省念回答：“镇州萝卜重七斤。”龙牙问义玄：“什么是佛祖西来意？”义玄拿起蒲团便打。（李守钰，1995，p. 58）

如果从符号层面解读这些有趣的“答非所问”的故事，就能觉察到这样一种理路，即禅师作为符号意图的发送者，故意选择了一个隐喻化的符号文本（“青州布衫”“镇州萝卜”等）。这一符号文本在符号意图的发出者（禅师）看来是正确的，但在符号的接收者（弟子）看来往往是无法理解的。在这一过程中，禅师的真正意图是用“答非所问”的文本向弟子阐释佛性是无法用符号表达的，任何的语言解释都不能表达佛性，因此要跳脱符号修禅，方能证悟佛性。

最后，禅宗公案的“答非所问”，造成了符号理解上的解释漩涡。符号学者赵毅衡曾这样定义这一概念：同层次元语言冲突被称为解释漩涡（2016，p. 231）。据此，在禅宗公案中出现的诸如问“如何是佛心？”却答“镇州萝卜重七斤”的例子，就是同层次符号元语言冲突造成的解释漩涡，因为弟子在将“镇州萝卜”与“佛心”的能指与所指结合过程中，便会使用自己的元语言对“镇州萝卜”这一符号文本的意义进行阐释，得出自己元语言下的符号解读。如果弟子和禅师使用的不是同一套元语言，那么弟子将无法理解禅师“无意义”符号文本的真实意图。

此外，禅宗公案这种“答非所问”的符号文本，还会使符号文本意义得

到延伸,从而生出新的符号意义。就如赵毅衡先生所讲,“当两套意义标准出现在同一个解释行为之中,诸种元语言因素很有可能协同产生一个意义”。法国符号学家巴尔特也曾指出:“意指可被理解为一个过程,即能指和所指结合的行为过程,这一行为及由其联结起来的能指与所指构成一个意指系统。意指也指这一行为过程的结果,一种更深层次上的意义。”(转引自陆国君,2007, p. 118)

所以,禅宗公案中禅师那些“答非所问”的引导修行方式,正是为了让弟子对那些毫无意义的字句及其非字面意义做反复参悟,以图透过文本,大发疑情,从而生出新的符号意义。如龙牙问义玄:“什么是佛祖西来意?”义玄拿起蒲团便打。龙牙对“义玄拿起蒲团便打”这一符号文本意义会大发疑情:是义玄不想回答,并恼怒而打他,还是义玄觉得这一问题是无法用语言符号表达,因此不该问这样的问题?不过,符号的解释漩涡终究会在一个高一层的符号元语言层次得到解决。比如,只要掌握“禅宗始终主张‘以心传心’,倡导破除名相,希望以‘心’直指佛性”这一套元语言,就能一通百通地明了这些有趣的“答非所问”禅宗公案背后的符号隐喻逻辑和文本意义。

参考文献:

- 陈义孝(编)(1988). 佛学常见词汇. 北京:文津出版社.
- 成中英,冯俊(编)(2009). 康德与中国哲学智慧. 北京:中国人民大学出版社.
- 大正新修大藏经(1960). 东京:大正新修大藏经刊行会.
- 丁福保(编)(1984). 佛学大辞典. 北京:文物出版社.
- 方立天(1989). 禅悟思维简论. 五台山研究, 1, 9-14+25.
- 方立天(2002). 佛教哲学要义. 北京:中国人民大学出版社.
- 方立天(2006). 佛教哲学. 长春:长春出版社.
- 傅新毅(2014-02-06). 认识是如何可能的——从唯识古学的无相说到有相说. 获取自 http://blog.sina.com.cn/s/blog_af3c5b1b010101gsy7.html.
- 傅新毅(2017). 法相唯识宗的义学创新. 法音, 1, 26-30.
- 华人学佛网(2014-09-07). 曹洞宗宏智正觉禅师《坐禅箴》. 获取自 <http://wuming.xuefo.net/show2.asp?id=129772>.
- 黄华新(2020). 认知科学视域中隐喻的表达与理解. 中国社会科学, 05, 48-64+205.
- 金炳华(2001). 哲学大辞典. 上海:上海辞书出版社.
- 李守钰(1995). 禅宗“即事而真”的哲学、美学意蕴. 北京社会科学, 3, 57-61+67.
- 陆国君(2007). 隐喻产生的符号学分析及认知机制. 外语学刊, 1, 117-120.

- 皮尔斯 (2014). 皮尔斯: 论符号 (赵星植, 译). 成都: 四川大学出版社.
- 释普济 (2008). 五灯会元: 插图本. 沈阳: 万卷出版公司.
- 孙昌武 (2019). 禅宗十五讲. 北京: 中华书局.
- 索绪尔 (1985). 普通语言学教程. 台北: 弘文馆.
- 太虚 (2010). 法相唯识学. 北京: 商务印书馆.
- 吴梅梅 (2018). 有相唯识带相说之研究. 硕士学位论文. 南京: 南京大学.
- 邢爽 (2015). 佛学与北宋士大夫的精神世界. 博士学位论文. 长沙: 湖南大学.
- 徐长福 (2008). 异质性的得而复失——柏拉图《巴曼尼德斯篇》读解. 复旦学报 (社会科学版), 2, 59 - 68.
- 玄奘 (译), 韩廷杰 (校释) (1998). 成唯识论校释. 北京: 中华书局.
- 于凌波 (2016). 唯识名词白话新解. 北京: 宗教文化出版社.
- 张玉璞 (2011). 宋代“三教合一”思潮述论. 孔子研究, 5, 107 - 116.
- 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.
- 赵毅衡 (2016). 符号学: 原理与推演. 南京: 南京大学出版社.

作者简介:

曹忠, 四川大学文学与新闻学院博士研究生, 四川大学符号学 - 传媒学研究所成员, 研究方向为符号学、新闻与传媒和戏剧电影与电视艺术。

Author:

Cao Zhong, Ph. D. candidate, School of Literature and Journalism, Sichuan University; member of ISMS research team, Sichuan University. Research interests are semiotics, news and media, drama, film and television art.

Email: xbsdcaozhong@163.com