

唯识学对符号表意特征的哲学阐释*

曹 忠**

摘要：唯识学阐释下的符号是一种作为心识表象的名相体系，一种“片面化”表征事物特性的“幻象”形式。唯识学对符号表意特征的考察，是以符号的“假名安立”（假说）为中心议题展开的，其核心体现在符号的“片面性”与“真知”间的关系上。而唯识义理下的符号意义世界展开，是符号生成的基础和前提：一方面，意义世界的展开实现了认知的主客体分离，从而建构了二元论下的符号认知体系；另一方面，意义世界的展开，是主体在意向性意识驱动下对客体的意义赋值。从符号生成过程来看，唯识学中“遍行心所”的认知模式，构建了主体的符号化认知机制。这一机制中由“显境名言”到“表意名言”的符号认知进路，实际上是一个由自由的“自我符号”向规约和交际的“公共符号”转变的过程，从而使符号由对客体的自我认识，拓展到在社群内成员间的信息交流。

关键词：唯识学；假名安立；符号片面性；遍行心所；符号生成

民国时期，中国哲学界对唯识学的哲学化研究一度成为显学，章太炎、欧阳竟无、太虚法师、熊十力、牟宗三学者都对唯识学进行了创新性研究和现代化改造。近代以来，吴汝钧、倪梁康、杨维中、林国良、傅新毅等学者，又以中西理论互释方式对唯识学进行了哲学阐释。在这些研究中，从现象学、心理学、认知理论、语言学等角度对唯识理论的哲学探讨已多有开显，但符号学层面的诠释却鲜有关注。而实际上，作为中国传统哲学中哲学化程度最高的理论学说，唯识学义理深邃，逻辑严密，其义理结构中的“境论”和“相论”，包含着迥异于西方体系的符号学思想和逻辑。因此，本文试图从现代符号学理论出发，对唯识学中的符号表意特征进行哲学阐释。这一阐释包含了三个维度：一是通过分析唯识学的“假名安立”概念，阐释唯识学中符号“片面性”与“真知”间的关系；二是通过对唯识学视角下意义世界展开的分析，阐释符号生成的基础；三是通过解释唯识学中“遍行心所”的运作机制，阐明唯识学中的符号产生过程。

* 基金项目：国家社科基金重大项目“当代艺术提出的重要美学问题研究”（项目编号：20&ZD049）的阶段性成果。

** 作者简介：曹忠（1989~），男，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，研究方向为唯识学与符号学、媒介理论、中国文学。

一 “假名安立”：唯识学对符号“片面性”的认识与阐释

符号是用来携带意义的，任何意义都必须由符号携带。现代符号学与现象学，对符号表意特征的论述非常复杂。而由印度传到中土并汉化的唯识学，对此提出了独特的见解，值得我们回顾并深思。唯识学对符号表意特征的考察，是以符号的“假名安立”为中心议题展开的，而其核心又体现在对符号的非实有性考察上，即对符号“片面性”与“真知”关系的考察。《唯识三十颂》开宗明义，称“由假说我法，有种种相转”。这一论述是唯识学对符号意义表达的根本认识，即世间和圣教说的“我法”（符号），都是“假名安立”的，符号本身并无实有性质。

在梵文的阐释中，假（*prajñāpti*）等同于施設。佛教中的“施設”一词有约定和协定的意思。同时，在梵文中，*prajñāpti*的词根 *jñā* 为“认识”，因而在唯识学中，假又等同于认知。基于此，唯识学对“假名”的认识也建立在以上这两个层面上：一方面，唯识学认为符号是人为施設的产物，即由语及欲（想法），次第编列文、句、名身；^{[1](P1263)}另一方面，按照梵文词根分析，假是进行认知之前需要的工具与过程。这一阐释，更多地体现出符号的工具性与过程性。

通过上述论述，我们不难发现“假名”的施設义与索绪尔提出的符号任意性有很大相似性。实际上，索绪尔认为符号本质的第一原则是任意性，即符号与意指之间的关系是任意的、非理据性的，其能指与所指结合的基础是社会习俗所规约的。^{[2](P64)}因而在索绪尔看来，语言是“符号之间的游戏”^{[3](P6)}。

唯识学将“假名”分为两种：“无体随情假”和“有体施設假”。作为“无体随情假”的假名，其“多分世间，外道所执。虽无如彼所执我、法，随执心缘亦名我法，故说为假”；作为“有体施設假”的假名，是“圣教所说，虽有法体而非我法，本体无名强名我法，不称法体随缘施設，故说为假”。^{[4](P238a)}这里，唯识学对“假名”的分类依据建立在“假名”施設对象的有体与无体上，即在唯识学的论述中，“无体随情假”假名的施設对象是无真实性质的，而“有体施設假”假名施設的对象是有真实体性的。因此，唯识学认为，“假名”（符号）的形成有两个渠道：一是凡夫执着（随情）于无真实性质的对象而产生虚假的符号认知，二是人们对有真实体性的对象的符号化也必须通过施設“假名”而达成。其中，“有体施設假”假名的法体（自相）是圣教我法意义上的法，其建立在圆成实性基础上；“无体随情假”假名的法体是世间我法，依托于遍计所执性。

实际上，唯识学对“假名”的两种划分，鲜明展现了唯识学对“假名”与事实真知之间关系的强调。因为唯识学认为“假名”的作用除了表达意义，还要对事实真知进行阐释。因而，唯识学对“假名”的另一层解释是从“诸法”（符号对象）的真实性上展开的。其认为诸法都是因“缘起”而生成，本身没有真实之体，所以不能被分别和认知。而符号是对没有真实性质的事物和现象的表达，因此也应不具备真实性。这里对符号对象真实性的探讨，实际涉及佛学义理中一个重要的概念——“空性”。虽然大小乘

佛教对“空”这一概念都有过论述，但只有大乘佛教对“空性”抱有特殊的理论青睐，甚至在某种程度上将“空”作为整个大乘佛教的义理基础之一。大乘中观学派（大乘“空宗”）对“空”这一概念进行了异常烦琐复杂的诠释，提出了“十八空”之说。在理论要旨中，其将“空性”定义为“现象当体即空”，即“佛所说的一切法和一切现象都没有实在的自性，也就是既无主宰性（不自在），也无实体性（无实在不变的体性）”。^[5]通过这一定义，我们可知，在大乘的教义里，“空性”并不是否定诸法的存在，而是强调诸法没有自己的本性。从符号学意义上谈，这里的“空性”实际可看作诸法的共相，即诸法的实相。

大乘佛教认为，一切符号对象的本质在世俗意义上都是不可认知的，也是不可用符号表达的。只有觉悟者（佛陀）才能认识事物的本质。但是佛陀为了引导凡夫认识世界本质，主张凡夫破除“无明”，摒弃虚妄分别之念和颠倒分别之心，从而体悟到事物和现象的真实本质。这一真实本质就是事物本来的面貌和真实的相状，也就是被大乘佛教当作义理核心的“实相”。从现代符号学视角来看，大乘佛教的“空性”思想体现着这样一种符号和对象间的逻辑关系：符号和符号对象物之间需要建构起一种整体对整体的关系，即能表达事物真实本质的符号必须是一种能彰显对象物全部相状和特性的符号。

而我们知道，任何符号表意都是“片面化”的。赵毅衡先生就曾将“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。”^[6]从这一解释来看，“空性”也只是我们将万事万物的某个统一和共有的特性片面化集合的结果。因此，诸法的真正本质仍旧是不可符号化的，“空性”也只是诸法的一个共相而已。

但与此同时，唯识学又强调“假名”与真知之间可以建立某种程度上的“实有”联系，这种“实有”是指“诸论表法有名可得，有事可得。此名于事无碍而转，非或时转或时不转，当知是名略说实有”^{[1](P1263)}。即唯识学认为“假名”中也存在对真知进行诠释和表达的符号，其核心是被认知的对象是“于事无碍而转”，即该符号对象在一定时间内的性质是极其稳定的，从而使符号对该事物核心性质的表达在符号存续时间内可以保持恒定不变。唯识学将这种符号与符号对象的稳定联系理解为“实有”的符号表达。

这种“假名”与真知间的“实有”关系，在一定程度上是建立在聚集机制之上的（类似赵毅衡先生提出的符号“片面化”）。如唯识学认为，在“色等诸法聚中，建立墉、室、军、林、草、木、衣、食等相，此相唯于此聚随转，于余退还。色等诸相于一切处皆悉随转，是故此相所诠实有，当知余相所诠假有”^{[1](P1263)}。唯识学认为，此处的墉、室、军、林、草、木、衣、食等符号的形成，是色等诸法聚集后形成的概念。按照唯识学提供的义理，这种聚集是符号对认识对象某一性质的限定（此相唯于此聚随转，于余退还）。也就是说，墉、室、军、林、草、木、衣、食等符号，是依据此名言概念表达的核心意义聚集而成，即符号表意的“片面性”。同时，唯识学认为这种“假名”与真知间的“实有”关系，体现了名（符号）与义（对象）的一致性。唯识学建立这种名义一致性（符号理据性）的逻辑是将特定性质划归特定符号。

在分析了“假名安立”中“假名”的符号思想后，我们还需对“安立”思想进行符号学意义上的考察，才能完整阐释唯识学建立“假名”的意义，即佛陀已知符号实际上是不能表达真知（佛法）的，为何还要在世间安立“假名”。要讨论这一问题，先要了解唯识学中的一对概念：安立与非安立。于凌波所著的《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。”^{[7](P203)}唯识学对“安立”的阐释，实际上表达了这样一种思想：未能觉悟佛性的众生都是被“无明”（差别念、执念）所羁绊的凡夫，他们天然地会对世间各种名相产生执着。有鉴于此，佛陀为了引导凡夫众生证悟佛性，必须从凡夫已有的认知模式出发，通过建构各种名相，以及对物像设置各种差别（符号化），从而使凡夫众生能在佛陀建构的各种名相和言说引导下，逐渐从对符号现象的虚妄分别，过渡到证悟无相真如的境界。由此可知，“安立”作为东方唯识学对符号存在意义的独特解读，其不仅包含着对符号哲学的体认，更包含着一种浪漫的宗教情怀，即佛陀对沉溺“假名”狂欢中的众生心生慈悲，于是从众生已有的认知模式出发，方便安立种种教法，以引导众生证悟实相真如。

因此，在唯识学看来，虽然符号的本质是虚假的名相（假名），但这种虚假的符号也有其独特的存在价值。这种价值的逻辑是，沉溺于符号狂欢和符号欲望中的众生，必须通过“假名”才能达到证悟佛理的目的，也就是说“假名”是众生获得智慧和真理过程中必不可少的凭借。虽然佛教在发展过程中曾出现了禅宗等主张“不立文字”、彻底破除名相（抛弃符号）的宗派，但在实际的宗教实践中，这一主张从未得到真正落实。实际上，哪怕是号称不依靠任何名相与言说的“顿悟”修行，其也不可能在修行中完全抛弃符号。就像卡西尔所说的“人是符号的动物”，世间的凡夫众生，无法逃脱符号之网，必须借助符号才能生存。

二 符号生成的基础：唯识学视角下意义世界的展开

在现代符号学研究转向对意义的关注后，越来越多的符号学者将意义理论作为考察与研究符号的核心。如符号学者赵毅衡就从意义角度出发，将符号定义为“携带意义的感知”。在这一理论逻辑下，符号世界就等同于意义世界。因此，对唯识学阐释下符号生成机制的讨论，就必然离不开对意义世界展开过程的考察。因为按照意义与符号的关系，正是意义世界的展开，才使符号的生成成为可能。

从某种程度上说，二元论的符号化认知是意义世界展开的前提。其源于两点：一是认知的主体与客体相分离，主体便可以作为观察者，对客体进行观察；二是客体的显现，使主体有了意义化和“符号化”的对象。大乘佛教往往将这一过程具体阐述为，当阿赖耶识“种子”成熟时，就生发出“变似有情”“变似我”“变似了”“变似义”。从二元分立的角度看，“变似有情”、“变似我”及“变似了”构成了认知的主体和主体的认知能力。“变似有情”是指识变现出像有自身与他身差别的带有眼根、耳根、鼻根、舌根、身根等五根的有情众生（众生就是认知的主体）；“变似我”是说，识变现出与我痴、我

爱、我慢、我见等四烦恼永恒相应的染污的末那识（即阿赖耶识被第七识末那识妄执为“我”而生出“执我”念）；“变似了”是指识变现出能粗浅地了别外境的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识（即主体获得的能认知客体的能力）；而“变似义”则是指认知的客体，其具体指阿赖耶识变现出像真实的一样的色、声、香、味、触、法等六境。^{[8](P25)}从认知过程来看，当阿赖耶识生出认知的主体与客体时，也意味着主客体分立的二元论认知的真正建构。这种认知模式，是我们身处“世俗谛”世界的凡夫开展认知活动的基础，也是符号产生的基础。

二元论认知与符号的关系，早已为诸多学者所觉察。西方学者肯·威尔伯就将我们的认知分为两种模式：一种是“直接的，亲证的，非二元论的认知”，另一种是“被冠以各种各样的名字，有符号、地图、推理的认知”。^{[9](P36)}符号化的知识，或称认知的符号化，就是一种二元论的认知模式。这种认知，在肯·威尔伯看来“是将注意力集中在物的‘阴影’上，因而不足以看到‘真实之物’”^{[9](P36)}。不过，在整个人类文明与文化发展的漫长历史中，这种二元论认知却长期占据我们头脑，成为我们认知世界的核心与主流模式。甚至在极度形而上的哲学和崇尚灵修的宗教中，这种认知也是普遍存在的。即使在今天，我们仍然可在威廉·詹姆斯、怀特海等学者的著作，以及佛教、道教、基督教等宗教神学体系中窥见其身影。

而作为“万法唯识”的唯识学，其学说本身就蕴含着非常强烈的“二元论”意谓。倪梁康等学者一度将“唯识”中的“识”解释为“分别”，即“通过分别、分辨来做出认知或确认的意识行为，一种通过将某物从其背景中分离出来、从而成为面对认知者的认知对象意识行为”^[10]。为了更具说服力，倪梁康还对“识”的梵语构词进行溯源性分析。他指出，“从识（vijñāna）的构词来看，vijñāna是vi（分离）与jñāna（知）的合成语，因而准确的解释应当是‘进行分别的认识’的意思”^[10]。肯·威尔伯也进行过相类似的论证，并进一步指出，从“识”（vijñāna）梵文词根体现的“分离”之义，可证知这就是一种显著的二元论符号化认知。^{[9](P34)}

而在佛教的义理中，非二元论的认知和二元论的认知在认知主体、对象以及认知所获得的知识上都是迥然不同的，这种不同实际上就是非符号认知（亲证）和符号化认知的区别。

就认知的主体和对象而言，非二元论认知和二元论认知分别对应着觉悟者的认知和凡夫的认知。因为在唯识的义理结构中，觉悟者与没有觉悟的凡夫的最大不同就在于凡夫产生了对世界的“分别念”，并通过这种“分别念”对世界进行认知，以及与他人进行信息交流。而在觉悟者那里，世界被描述为是一种万物与真理合一的状态。因此，在唯识论看来，对世界的“分别”是意义建构的过程，也是主体进入世俗意义世界的开始。而在认知的对象方面，包括唯识学在内的大乘佛教，将人的认识对象分为两个层次：一个是只有觉悟者才能认知的实相真如世界，另一个是被无明羁绊、有差异与分别的凡夫认知的世俗世界。而区别这两个认知世界的关键在于世界是否被认知主体所“分别”（即实现主客二元分立）。

而如果从认知所获得的知识来看，二元论认知和非二元论认知给予认知主体的知识

也是完全不同的。在倪梁康看来,凡夫认知世界得到的是“识”,而觉悟者认知真如世界得到的是“智”。^[10]“智”也被称为“无分别智”,在唯识学提供的修行引导中,对世界真正本质(实相真如)的认知,必须以“无分别智”亲证才可实现。与“分别”认知中的主客体分立不同,用“无分别智”亲证的认知模式,是一种认知主体与客体相融合后的“心物一元”认知状态。在这种认知状态下,一方面,认知的对象不能被切割和分别;另一方面,认知的主客体也是完全相同的。就像日本学者铃木大拙指出的那样,“在‘般若’中……被观的一方与观察的一方是完全相同的;观者就是被观者,而被观者就是观者”^{[9](P36)}。当然,这一被描述为主客体合一的实相世界不仅不可分别,甚至也不能作为一个整体被符号化和概念化。因为在唯识学中,“真如”和“智”(般若)是凭借“假名安立”才得以存在的,因此其在本质上是一种不可赋予意义,更不可将其符号化的绝对存在。如果我们固执地想将这个绝对实相的真如世界符号化,那么我们必须找到一种能对宇宙所有事物的全部性质进行符号化表达的符号。前文已提到这种符号是不可能存在的,因为其符号表意“片面化”的基本准则和规律相违背。但唯识论认为,我们必须用“无分别智”亲证的方式,才能看到世界的本质和真相。因此,唯识学认知论的最终义理旨归就是“转识成智”,即引导世俗世界的凡夫通过与“分别”意识下的意义世界相脱离,从而转变为拥有“智”的觉悟者。

此外,“见分—相分”意识活动在意义世界的展开过程中,通过意向性这一桥梁建立起主体认知客体的关系。这里的意向性指的是西方现象学中的“意向性”概念。我们知道,当意向性概念被西方学者当作哲学问题提出后,意向性的日常生活含义便转变为认知哲学上的意谓,专指“意识构造,或指向对象的活动或能力”^[11]。不过与西方现象学中主动性的意向性不同,唯识认知论中的意向性彰显着一种“被动”性意味。在西方对意向性意识活动的阐释中,我们不难发现这样一种逻辑:在主体的意识指向对象时,对象已然存在,这种对象先存的语境使主体的意识不自觉地指向对象,因而,这种意向的主动性无论是从词源还是逻辑上,都是可推证的。

包含唯识宗在内的整个大乘佛教,在其宗教义理中都始终坚守着“缘起”论。其认为宇宙万有的一切事物和现象都是因各种“缘”(条件)而和合生成,“缘”起则生,“缘”灭则散。这种“缘起”思想在唯识学中体现为“阿赖耶识缘起”,即“一切万法皆由阿赖耶识为直接所依,以其种子为亲因而缘起”^{[12](P290)}。唯识学中,阿赖耶识是最重要的一个“识”,它可以生起其他诸“识”,是认知发生的本源。在佛教的义理中,阿赖耶识虽然贮藏了可生起一切“识”与现象的“种子”,但这种能生起认知与现象的能力需要诸“缘”和合才能发生。因此,阿赖耶识的一切现行都是依托“缘起”才能生起。而且在这种被动意向性意识中,认知主体并不像西方现象学中的意识主体一样,将意识主动指向认知对象。相反,因为阿赖耶识的“缘起”性,主体只能被动生起认知。这种被动的意向性,赋予了认识活动某种激烈的强迫意味。

但佛教并未因此放弃对主体主动性地位的肯定,从而避免陷入不利于宗教传播和修行实践的“宿命论”漩涡。唯识学虽认为主体的心识和一切现象事物都是依阿赖耶识“种子”缘起而生,但又认为主体的“习气”在阿赖耶识所藏“种子”的成熟过程中起

了主要作用，即“生出一切存在的能力（种子）储存在阿赖耶识中，一旦时机成熟就会变成具体的现象而显现，而且那些现象立即把他们的影响留在阿赖耶识之中”^{[13](P7)}。因此，唯识学认为，阿赖耶识所藏的能生成一切事物与现象的“种子”，是在认知主体习气（观念、经验、习惯等）的“熏发”下，才得以“成熟”并生起“现行”（现象）的。因而，我们也可以主体习气对唯识中意向性的被动意谓进行一定程度的消解。

三 唯识“遍行心所”阐释下符号的生产过程

在唯识义理中，意义世界的展开使符号化认知成为可能。但在具体的符号生产活动中，认知主体又是如何将意义世界的感知转换为我们日常交流的符号呢？这一问题，唯识学在其“遍行心所”的认知机制中进行过细致论述。

“五遍行心所”指的是作意、触、受、想、思五个遍行心所。“遍行”是周遍认知的意思，表达的是当作为认知主体的阿赖耶识转变时，作意、触、受、想、思五个心所便会一起发挥作用，对一切识（八识心王）、一切性（善、恶、无记）、一切时（过去、未来、现在）和一切地（三界九地）进行全面认知。倪梁康先生认为，布伦塔诺和胡塞尔所说的简单行为和复合行为的区分是不存在的，因为所有的行为都是复合行为。^[14]因此，“五遍行心所”对主体产生作用的机制，是各心所协同作用和整体认知的结果。也就是说，主体认知产生时，作意、触、受、想、思在一刹那同时生起，没有时间差异。但唯识学又提出，“五遍行心所”在发挥作用的过程中有先后的差别。

按照唯识论的阐述，“五遍行心所”中，作意是首先发生作用的心所。《成唯识论》将作意定义成“为能警心为性，于所缘境引心为业，谓此警觉，应起心种，引令趣境”^{[15](P144)}。实际上，按照唯识学的义理，作意有两类，即“种子作意”和“现行作意”，二者是承前启后的接续关系。在作意心所生起时，首先是“种子作意”发生作用，将处于潜隐状态的心识引发出来，生起现行（其中包含认识的客体）。之后是“现行作意”起作用，将心识进一步引向境界。这一过程与西方现象学中意向性的作用机制相似。实际上，西方现象学也认为，作意在符号生起过程中起了两方面作用：一是使心识生起所缘之境，生成意向性的相关项；二是将心识指向意向性的相关项。

而作意一旦将心识指向境，其便开始与境相接触，这时触心所开始起作用，使心识与根、境相合为一。唯识认为，触心所生起的条件就是根、境、识三者相契合，同缘一境，对同一境起作用。这实际上是唯识认知中分别意识的开始。因此，《成唯识论》对“触心所”的“三合”做了这样的解释：“谓根、境、识更相随顺，故名三和。三和合位，皆有顺生心所功能，说名变异；触似彼起，故名分别。”^{[15](P143)}而这种分别实际上是认知主体对境的切割。所谓对境的切割，包含着这样的逻辑意谓：阿赖耶识生起的现行，既包括我们认知的对象客体（境），还包括了我们认识境的根器和心识。当触心所发挥作用时，认知主体的根器、心识和境在达到三者合一的情况下，根器本身就决定了心识所能接触的境的范围。如眼根只能让心识与境中色的部分相接触，从而切割出色境。此外，主体本身根器的能力也会限制主体心识识别境的范围。因此，本文指出的触心所对

境的切割，实际上是指认知主体的根器对境的切割。从认知的角度看，对境的切割，是对境进行分别的第一步。

按照“五遍行心所”发生作用的先后顺序，触心所之后便是受心所生起，从而催动认知主体“领纳顺、违、俱非境相为性，起爱为业，能起合、离、非二欲”^{[15](P144)}。意思是当认知主体的受心所发挥作用时，便会领受顺境、违境、俱非三种不同的境界，会产生乐、苦、不苦不乐（即舍）三种感受。而这三种感受又会让认知主体生起三种欲，即合、离、非二欲。其中，合欲是主体领受乐时，希求与乐更加契合。离欲是主体在领受到苦时，急切想远离这种苦的感受的愿望。而非二欲则是主体在领受非苦非乐时产生的不合不离的中庸感受。受心所之后便是想心所起作用，这是通常意义上真正的符号生起。因为按照唯识学解释，想心所是“于境取相为性，施設种种名言为业”，而且是因为“要安立境分齐相，方能随起种种名言”。^{[15](PP144-145)}也就是说，认知主体要对所对的境（认知的客体对象）安立其界限，设置“分齐”（差别），方能生成名言（符号）。这里对境的“分齐”，具体是指主体根据所对境的差别之内容、范围、程度，以及阶位、身份等，对境主动划分界限。

如果说唯识“五遍行心所”中的作意心所是认知对象的生起和将意向性意识指向对象，触心所是将指向的对象予以切割，那么受心所和想心所就是为前面所切割出来的“境”赋予性质和意义，以此形成此与彼的差别，并最终为其安立种种名言（符号）。因此，受心所和想心所就是佛教所谓的“凡夫取相”。从符号学的角度看，取相的关键与核心在于使境与相界限分明，使其具有独有的、区别与其他相的特质。因此，在认知主体的受心所对触心所切割出来的境生起乐、苦、不苦不乐（即舍）三种感受时，想心所就会根据感受为境赋予意义，以形成清晰概念（符号）。

经过以上推导论述，我们对阿赖耶识“识变”演绎的符号生成机制，有了一条清晰的逻辑线索：在阿赖耶识“种子”因各种因缘聚合而成熟时，便生起“境”与“识”。此时的境并不是相，只是在阿赖耶识生起二元对立认知模式时，认知主体所认知的对象客体。丁福保《佛教大辞典》就对境做了这样的解释，即“心之所游履攀缘者，谓之境”^{[16](P1247)}。因此，当“五遍行心所”中的作意心所将主体的意识指向某一处时，主体与意识所指向的那部分“境”才开始接触，接触的结果是将此部分境与整体的境割裂开来，成为主体根器识别到的具体“某境”。而主体对此切割出来的境生发的刹那感受，又使得主体的认知转入想心所，并开始依据自己的刹那感受对境赋予特性，使其具有差异性。这种差异性的得出，即是符号的生成。只是从现代符号学角度看，无论是触心所和受心所对境的切割，还是想心所对境的性质赋予，实际上都是一种对境的性质进行归类而取其性质“共相”的行为。

《成唯识论》就曾提到，在“识”的能变中，存在两种能变：一种是由阿赖耶识中的等流、异熟二因习气导致的因能变；另一种是等流、异熟习气生起“八识”，使相得以显现的果能变。其中，等流习气是在“前七识”的熏习下，认知主体所拥有的经验、知识和习惯。这种习气最主要的功能是能引生与自性同等流类之果。^{[15](P97)}从符号学角度理解，就是将阿赖耶识所生起的“境”归类，形成某一类事物或现象的“共相”。因此，

“种子”或者“习气”是决定事物性质的“基因”，这种“基因”的存在，决定了事物成为“此物”而不是“彼物”。西方学者约翰·邓·司各特在其“共相理论”中也进行过类似阐释，他提到，“个体之所以个别是因为存在差异性；个别的种是类的共性与种的差异性的融合，个别的个体则是种的共性与个体的差异性的融合。这就是共性，是本质，是一种某物之所以被构成的属性，也是某物之所以为某物的属性”^{[17](P225)}。

不过从现代符号学看，差异的产生并不代表符号的真正生成。在笔者看来，我们所使用的符号可以被分为两类：一类是自由的“自我符号”，另一类是被社群规约的用于交际的“公共符号”。其中，自由的“自我符号”有些类似于罗兰·巴尔特在《符号学原理》中提到的个性语言，即“被单独一人所说的那种语言”或者“某一时刻中某一个人之习惯的全部规则”。^{[18](P10)}这种“自我符号”呈现出两个鲜明特质，即自由性和自我性。自由性表明这类符号不被社会经验知识和社群权利影响和规约，自我性则代表这种符号只能用于主体自身的自我交流。从理论源流看，自由的“自我符号”得以生成的基础在于主体原初的意志和意识是具有自由性的。西方学者费希特就曾专门指出，“认识论以单纯的自我、自我活动的理性或自我原则为起点，所有认识也应以它们为先决条件而有了自明性……心灵活动以意志活动为前提，活动发生之后，定然会依循某种特定的轨迹。从这个角度来说，必然以自由为源泉。我进行思维并不是因为我受到了强迫”^{[17](P464)}。另外，那些被社群规约的用于交际的“公共符号”才是我们日常生活中所定义和所使用的符号。这类符号最大的特点是能被用于信息交流和交际。因此，它是通过社群成员之间的规约生成，是认知主体被迫接受的一种强制性符号。在唯识的认知活动中，如果将阿赖耶识生起“分别念”作为认知考察开端，主体的纵向认知实际上呈现出这样的进路：符号认知从相对自由变为绝对的强迫，符号从只具备自我意义的“显境名言”发展到可以用于群体交际的“表义名言”。

印顺法师曾对“显境名言”和“表义名言”的区别进行过说明：“‘显境名言’是在心识上能觉种种的能解行相（表象及概念等）；‘表义名言’是在觉了之后以种种言语把它说出来。显境、表义二种名言，发生相互密切的关系，因言语传达而引生思想，因思想而吐为语言。”^[19]虽然印顺法师认为二者间的关系是一种思想和语言之间的互动，但在笔者看来，“显境名言”和“表义名言”在符号认知最初发生的过程中，还是会呈现出一种发生作用的先后顺序，即主体在“分别念”的作用下，首先完成的是对“境”的“取相”和意义赋予，从而形成一种基于自我认知和自我交流的“自我符号”，即印顺法师所说的“思想”（个体的自我思想）。其作用是使主体对认知对象进行“觉知”。虽然这种“觉知”是主体对所认知对象的第一印象，但即便是原始的模糊的“觉知”，也已经对认知对象进行了“粗了别”和意义赋予，从而产生思想。不过人作为在意义世界中生存的群体，必然需要在群体成员之间采取有效的交际手段。又因为群体交际主要是一个社群内部通过共同规约的符号开展信息的交互，所以交际活动必然推动认知主体将个体化的体验性感知转换为社群规约的公共符号。这一过程，就像肯·威尔伯所阐释的那样，个体学着将现实编辑并解释为与他人共享的社会术语。显然，如果个体想要和周围的一切进行沟通，那么他必须学会将自己的体验转换为在社会中有意义的单元。事实上，

这也是某个社会中成员的意义所在，因为一个人只有成功地将映射内化，或将构成社会的符号关系集合时，才能成为该社会的成员。^{[9](P226)}

结 语

民国时期，西方哲学以暴风骤雨般的声势迅速袭来，文化与哲学面临全面西化的风险。为对抗这股猛烈的“西学东渐”之风，当时诸多学者纷纷转向中国传统哲学思想。其中最有效的莫过于欧阳竟无、太虚法师等人弘扬的唯识学说。近代以降，一些学者将东方唯识学与西方现象学进行比照研究，产出了较多成果，但将唯识学与符号学进行比较研究的成果却至今少见。而实际上，作为源自东方印度的宗教哲学，唯识学说义理深邃、逻辑严密，其义理结构中的“境论”和“相论”，包含着迥异于西方体系的符号学思想和逻辑。具体而言就是西方体系下的符号研究倾向于思考符号如何展现世界，而东方唯识符号学更喜欢分析主体如何认识世界。前者是对符号如何表现世界的体认，后者是对主体如何将世界符号化的分析。虽有主客之别，但二者又有联系，那就是对符号意义理论的共认。因为形式背后的意义和内容背后的意义，应具有同等价值。

就此，本文得出这样的结论：东方唯识学阐释下的符号，是建构在内容分析上的符号体系，其不在乎对形式的解构，而更注重对符号本质和符号生成过程的解释。在唯识学语境下，“假名安立”彰显了符号“片面性”与“真知”间的关系。符号的生成是对二元论认知的建构以及对境的意义赋予。唯识学对“遍行心所”的认知模式考察，构建了主体的符号化认知机制。这一机制中由“显境名言”到“表意名言”的符号发展进路，实际上是一个由自由的“自我符号”向规约和交际的“公共符号”转变的过程，从而使符号由对客体的自我认识，拓展到在群体内成员间的信息交流。

参考文献：

- [1] [古印度] 弥勒论师·瑜伽师地论 [M]. 西安：西北大学出版社，2005.
- [2] 赵毅衡·符号学原理与推演（修订本）[M]. 南京：南京大学出版社，2016.
- [3] [法] 皮埃尔·吉罗·符号学概论 [M]. 怀宇译. 成都：四川人民出版社，1988.
- [4] (唐) 窥基·成唯识论述记（卷一）//大正藏（第43册）.
- [5] 方立天·佛教“空”义解析 [J]. 中国人民大学学报，2003（6）.
- [6] 赵毅衡·符号表意的两个特征：片面化与量化 [J]. 福建论坛（人文社会科学版），2012（5）.
- [7] 于凌波·唯识名词白话新解 [M]. 高雄：高雄市净宗学会，2014.
- [8] 魏德东·辩中边论 [M]. 北京：东方出版社，2019.
- [9] [美] 威尔伯·意识光谱 [M]. 沈阳：万卷出版公司，2011.
- [10] 倪梁康·东西方意识哲学中的“意向性”与“元意向性”问题 [J]. 文史哲，2015（5）.
- [11] 倪梁康·现象学背景中的意向性问题 [J]. 学术月刊，2006（6）.
- [12] 周贵华·唯心与了别：根本唯识思想研究 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2004.
- [13] [日] 横山纮一·唯识思想入门 [M]. 许洋主译. 台北：东大图书股份有限公司，2002.
- [14] 倪梁康·关于事物感知与价值感受的奠基关系的再思考——以及对佛教“心-心所”说的再解释

- [J]. 哲学研究, 2018 (4) .
- [15] (唐)玄奘. 成唯识论 [M]. 韩廷杰释译. 北京: 东方出版社, 2020.
- [16] 丁福保编纂. 佛学大辞典 [M]. 北京: 文物出版社, 1984.
- [17] [美] 梯利. 西方哲学史 [M]. 文竹译. 北京: 中国华侨出版社, 2017.
- [18] [法] 罗兰·巴尔特. 符号学原理 [M]. 李幼蒸译. 北京: 中国人民大学出版社, 2008.
- [19] 续戒法师. 唯识学中的名言与真实 [J]. 符号与传媒, 2012 (2) .