

## 唯识学中的名言与真实

续戒法师

**摘要：**唯识学和符号学都认为语言、符号与人的认知行为密切相关，甚至生成了人之意义世界，但二者在立场上则有根本差异，唯识学对语言、符号的思考围绕着宗教实践而展开。唯识学认为正是语言在认识中的渗透造成了人在认识中的意义“偏离”，所谓的“执著”在本质上即是对语言、符号的执取，而“凡”与“圣”的区别即在于能否远离此执取，从而达成转“识”成“智”的认知模式的转变。

**关键词：**唯识学、名言、真实

唯识学说（Vijñāna-vāda）是印度大乘佛教瑜伽行派的基本理论，贯穿瑜伽行派的修行证果体系。瑜伽行派（Yogācāra）是印度大乘佛教的两大学派之一（另一为中观学派），因其精深、细密的禅定修行（“瑜伽行”）而得名。在阐述和教授修行证道体系的过程中，瑜伽行派建立了细致谨严的系统学说——唯识学。唯识学通过严谨的概念分析展开精密的理论思辨，最终目的则是为了更加精确地引导宗教实践。因此，唯识学一方面极其重视语言的使用，对作为工具的语言符号有深刻的理解和界定；另一方面，唯识学对语言符号的探究最终仍不离佛教实践的最终目的，即对“真实”的体认。

在对“真实”进行探究与实践的过程中，唯识学对语言、符号的本质及其与世界、真实的关系有着独特的理解。本文即由此入手，大致介绍唯识学中对语言、符号的一些思考，并联系西方现代语言学、符号学中的相关问题，以期引发对其中一些相近与相异问题的进一步探讨。

## 一、名言与语言符号

“名言”是唯识学说用以描述语言与符号问题的基本概念，也是核心概念之一。“名言”最基本的意义是指具有表达意义功能的语言符号，具体而言有三种类型：名、句、文。

“名”（nāman），即名称，是最基本的表义（因唯识学有概念“表义名言”，本文亦从此，故本文中此词之表达方式与本书中他文之“表意”不相统一，其实二者意义相同。——编者注）单位，可以描述具体的事物，也可以表达抽象的概念。“句”（pada），是由“名”连接而成的句子或篇章，能够依于不同语词、概念表达不同的命题。“文”（vākya）在梵文中指字母，是最基本的语音单位，“文”构成“名”，从而构成“句”<sup>①</sup>。其中，“名”是这三者的中心；“文”自身本没有表义的功能，只有组成“名”才参与表义活动；“句”的表义行为则完全依赖“名”而展开，离开“名”就没有“句”的存在。“名言”一词本就有“依名而言”的意味，因此“名”（也就是语词、概念）是最基本的语言符号，一切与语言有关的活动（如言说、思维）都依赖“名”而进行。“名”也就成为唯识学中对语言、符号的思考之关键。

唯识学认为“名”是在认识中被构建的，并对“名”的产生和作用进行了细致的描述。唯识学有“八识”之说，即将认识分为八种（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识和阿赖耶识）。八种认识都具有了知对象的能力，不同的“识”有不同的认知方式，眼识对所看到的对象（色）进行了知，耳、鼻等识则对声音、气味等进行了知。八识是对认识行为整体功能的划分，实际上每一个“识”的活动都依赖诸多具体认识功能的参与，这些具体的认识功能被称做“心所法”。如“眼见色”（“眼识”的功能发生）是一个整体的认识行为，它包括一系列具体认识功能的参与，如需要将认识的注意力向目标集中（“作意”）、与目标接触（“触”）等，亦即需要其他具体的心所法的配合。其中，“想”是直接产生语言的一种心所法，称为“想心所”。想心所的功能是认取“认识”所呈现的相状<sup>②</sup>，所谓相状也就是在认识中呈现的影像、形式。

<sup>①</sup> 参见《成唯识论》卷二：“然依语音分位差别而假建立名、句、文身。‘名’诠自性，‘句’诠差别。‘文’即是‘字’。为二所依。”《大正藏》第31册，第6b5~7页。

<sup>②</sup> 参见《成唯识论》卷三：“想谓于境取像为性，施設种种名言为业。”《大正藏》第31册，第11c22~23页。

一般认为，“认识”是由认识主体对一个实在的认识对象进行了知。与此不同的是，唯识学并不关心在“认识”之外是否有一个所谓的“实在世界”，而所谓的“认识对象”也正是在“认识”中的呈现。因此，一切事物与现象（佛教中称作“法”，dharma）都是“认识”所呈现的，外在于“认识”的世界根本无从谈论。而每一个认识生起的时候，都会有相应的相状在认识之中呈现，想心所便在此时认取它们，这样认识才随之产生“意义”。由想心所认取的相状，为语言的展开提供了原始材料，是语言符号意义的依托。

比如，当问一个人看到了什么，他这样描述：“我看到一朵红色的花。”如果仔细分析这句话，就会发现眼识其实是看不到“红色的花”的，无论是“红色”还是“花”，都是概念，作为符号用以指称被看到之物，眼识自身并不能认知概念。眼识看到的只是经由眼睛所看到的各种影像，与此同时，眼识相应的想心所对这些影像进行“认取”，再由意识（第六识）的作用而与相应的概念、名称（名）发生关联，意识（第六识）由此产生“是红色而不是其他颜色、是花而不是其他事物”的认知，作出“红色的花”的认知性表述。

不光眼识，人的诸种认识都可以通过各自相应的想心所认取相状，为语言符号的产生提供材料，但只有第六意识才是构建语言符号的主导。第六意识能够综合各个识的认知结果，呈现新的相状，再通过想心所将此相状与语言符号关联——或是构造新的符号，或是找到相对应的符号（八识各有自己相应的想心所，这些想心所都具有认取相状的功能，但只有第六识的想心所能够将所认取的相状对应于语言符号）。如眼识看到红色的花，鼻识闻到相应的香味，当别人告知这是玫瑰花的时候，意识综合眼识和鼻识的认知结果，将此香味和玫瑰对应，产生“玫瑰的香味”这样一个符号。接收语言符号时，也是经由意识将符号携带的意义呈现出来，当听到“红玫瑰”的描述时，第六识会将“红”、“玫瑰”的概念通过记忆与此前的经验认识相联系，在意识中呈现出关于“红玫瑰”的形状、色彩等影像以及味觉的形式等，从而展开“红玫瑰”对于符号接收者的具体意义。正是基于对“红”、“花”、“玫瑰”等基本概念（“名”）的构建和使用，与语言相关的认识活动才得以实现。

通过上述对语言符号构建和使用的描述可以知道，一个完整的语言符号需要携带意义，并且能够通过有区别的名称表述出来。唯识学认为这些能表述意义的名称是通过有差别的声音建立的。<sup>①</sup>也就是说，构成语言符号有两个基本条件：一是有区别的声音载体（“音声差别”）；二是可被声音载体表达

<sup>①</sup> 参见《成唯识论》卷八：“表义名言，谓能诠义音声差别。”《大正藏》第31册，第4364页。

的意义（“能诠义”）。这与索绪尔在《普通语言学教程》中对语言符号的界定颇有相似。索绪尔认为：语言符号是“能指”和“所指”的组合，能指是指“音响形象”，所指是指“概念”，能指和所指内在于语言符号结构之中，共同组成了一个完整的语言符号。因此，“语言符号连接的不是事物和名称，而是概念和音响形象”。<sup>①</sup>不论是在唯识学中，还是在索绪尔的语言学中，都将声音和意义作为语言符号之构成的关键词，语言符号是声音对意义的表达。

后期护法一系的有相唯识学将名言分为两种：一种即是前面所说的一般意义上的名言——通过声音载体表达不同意义的语言符号，被称做“表义名言”；另一种即是能展开认知行为的诸种认识及其相应的心所法，由于认识能够呈现相应的境界，故被称为“显境名言”。<sup>②</sup>按照唐代唯识家的理解，真正意义上作为语言符号的名言只有表义名言，显境名言之所以亦称为“名言”，是由于认识呈现相状类似于表义名言对意义的诠表，依譬喻而作这样的安立<sup>③</sup>。对于这两种“名言”，近代著名的佛学大师印顺法师认为：“一、在心识上能觉种种的能解行相（表象及概念等），叫‘显境名言’；二、在觉了之后，以种种言语把它说出来，叫‘表义名言’。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。”<sup>④</sup>在他看来，显境名言携带有意义，表义名言则通过语言符号将显境名言所具有的意义进行言说。

在符号学中，语言符号只是符号的一种，另有许多非语言符号，而意义是所有符号的生命，因此有学者认为：“符号就是意义，无符号即无意义，符号学即意义学。”<sup>⑤</sup>从这个角度看，表义名言是语言符号，显境名言之所以能够以譬喻的方式安立为“名言”，即在于它可以被视为携带意义的非语言符号。作为认识的显境名言所提供的意义，是作为语言符号的表义名言言说的基础。显境名言与表义名言的划分体现了后期唯识家对语言与认识关系的思考。

①（瑞士）索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，商务印书馆，1980年，第101页。

② 参见《成唯识论》卷八：“名言习气，谓有为法各别亲种。名言有二：一、表义名言，即能诠义音声差别；二、显境名言，即能了境心、心所法。随二名言所熏成种，作有为法各别因缘。”《大正藏》第31册，第43b3~6页。

③ 参见《成唯识论述记》卷8：“此见分等实非名言，如言说名显所诠法，此心、心所能显所了境，如彼故名之为‘名’，体非‘名’也。”《大正藏》第43册，第517a8~14页。

④ 印顺法师：《摄大乘论讲记》，莆田广化寺印行，第149页。

⑤ 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011年，第3页。

## 二、语言与认识

语言和认识的关系，是贯穿唯识学理论的重要命题，对这一问题的思考也成为唯识学的理论特色。即便早期唯识典籍没有明确划分两类名言（“显境名言”与“表义名言”），但也对语言和认识的关系有深刻的理解，<sup>①</sup>其中尤为值得注意的是对语言与认识相互渗透、相互影响的表述。认识一旦生起，与“八识”相应的想心所会认取事物的种种相状，并将相状与语言符号建立关系；在认识延续的过程中，想心所不断地在语言符号和认识的相状之间建立联系，语言也就不断地渗透进认识当中并影响着认识。在认识的整体性呈现当中包含着语言的渗透、影响与塑造（“意念与习光，名、义互光起”）。<sup>②</sup>

早期唯识学强调认识行为的整体性，侧重于描述语言与整体认识的相互渗透，并未对“八识”的性质作细致考量。随着陈那对因明学进行改造<sup>③</sup>，并将因明学与唯识学相结合而开创“量论”，唯识学对认识性质的思考则有了相应的拓展。“量”即量度，实际上就是指的“认识”；“量论”立足于对认识性质的精密分析。量论的思想被陈那之后的护法一系唯识家吸收，成为后期有相唯识学阐述“八识”学说的重要理论依据。

在“量论”中，陈那将所有认识从性质上分为两类，即现量和比量。现量和比量有点类似于通常所说的感性认识和理性认识，但与此二者又有所不同。对现量和比量在性质上的区别，陈那作出了明确界定，即是否有“分别”。所谓“分别”，指通过与各种语言符号结合而展开的认识行为（“名种等结合之分别”），也就是依语言符号所诠表的概念而展开的思维活动。据此分判，没有语言符号的参与，并且不发生错乱的认识活动是现量；有语言参与的认识活动即为比量。<sup>④</sup>比如眼识所见影像本来是无法言说、语言活动不参与的，这是现量；而将影像用“红花”来言说和描述，这就是比量。

陈那之后的因明大家法称对“分别”的定义作了一些修改：除了语言直接参与的认识活动之外，能够通过语言进行表述的认识活动都可算做“分

① 唯识学早期和晚期在理论上有关述意趣的差异，后人则将之区分为古学和今学（无相唯识学与有相唯识学）。唯识古、今学在语言与世界关系的问题上的差异，可参见傅新毅：《玄奘评传》，南京大学出版社，2006年，第261、263页。

② 《大乘庄严经论》卷五，《大正藏》第31册，第613c14~26页。

③ 后人将陈那之前的因明学称作“古因明”，将陈那的因明学说称为“新因明”。

④ 陈那：《集量论略解》，法尊法师译，中国社会科学出版社，1982年，第3页。

别”。<sup>①</sup> 根据这样的定义，一个不会说话的婴儿看到糖，认为是甜的，也是一种“分别”，因此也是比量的思维过程。婴儿虽然没有直接用语言符号参与认识来表达“甜”，但其心识中仍然有相应的关于“甜”的味觉感知。由于他曾经尝过类似物体，得到过甜的体验，当他看到糖时，通过想心所的活动，他会将所看到的影像和记忆中的味觉体验相连。法称认为，这也是一种符号活动，虽然它是“前语言”的。当婴儿长大，具备使用语言的能力之后，看到糖，他会知道这是“甜”的，这时候语言符号就参与了认识。在法称看来，前后两种认知在性质上是一致的，都是比量。与此相异，现量的认知既没有语言直接参与，也无法由语言转述，婴儿舌识尝到的具体的“甜”的体验是无法被语言还原的。法称对于“分别”意义的补充完善意味着对思维与语言之关系的进一步认识，即认为一切思维活动都是依于语言或是与语言具有某种同构性的认识行为。因此在唯识学中，“语言”所蕴涵的意义所涉或许更为宽泛，所有通过符号展开释义活动的认知行为都可以被视为语言行为。

在语言与认识相互渗透的过程中，一方面语言依据认识而生成，与此同时，语言一旦产生，必然带来新的意义渗入认识，而反过来对认识产生影响。当认识的洪流瞬间万变地生起、变化、延续的时候，语言也不断地进行自己的释义行为，其对认识的渗透也从未间断。一个人抬头看见天上的月亮，月亮起初只是眼识所见的影像，经由想心所他把影像和“月亮”这个符号相连。至此，“月亮”也就不再仅仅是他眼识所见的那个影像了，他可以想起多年前看过的月亮，回忆起童年岁月，也可能只是觉得天色已晚；他可以由“月亮”想到“露从今夜白，月是故乡明”而产生思乡之愁绪，也可以想到“举杯邀明月，对影成三人”而觉得心怀朗然。总之，作为语言符号的“月亮”，不断展开新的释义行为，其所携带的意义随之有各种呈现，可以和“童年”相连，也可以仅仅代表时间早晚，可以和思乡的忧愁相关，也可以指向开怀的情绪。这样一个过程所体现的不仅仅是“月亮”的符号意义的不断扩展和增殖，而且体现了认识与语言之间相互渗透与生成的关系：认识依据语言符号而延续，语言符号的意义也在认识中不断扩展、变化。

唯识学关于认识的理论中还有一个重要概念——“种子”。种子是能使“认识”生起从而呈现相状的潜伏性因性功能。<sup>②</sup> 具体而言，种子是认识行为的潜在功能，当认识没有生起时，这种功能一直潜在于第八识阿赖耶识中；

① 吕澂：《佛家逻辑》，《吕澂佛学论著集》卷四，齐鲁出版社，1991年，第2406页。

② 《成唯识论》卷二：“此中何法名为种子？谓本识中亲生自果功能差别。”《大正藏》第31册，第8a5-a6页。

当因缘俱足的时候，认识由此功能得以生起。“种子”得名缘于其与植物种子在功能上的相似：植物生长依赖阳光、雨水等很多条件，但是最重要的是要有种子，种子记录了植物的基因，决定了植物的根本属性。也就是说，认识有怎样的呈现，与其种子记录的信息直接相关。种子引生认识的同时，本身也会受到现行认识的影响，并将这种影响继续潜在地保持下去，在之后再次引生认识时呈现。<sup>①</sup>从这个角度说，种子是现行认识的运动势力的气分（“习气”），受现行认识的熏习<sup>②</sup>。好比植物成熟后结成的种子，受到植物生长情形的影响，记录下植物生长的信息，当再次被种植时会在下一代植物生长过程中体现。

正是由于种子使认识延续变化，语言又渗透在认识中，因此，唯识学将种子受现行认识的熏习称作“名言熏习”<sup>③</sup>，将一切有为法的种子都称为“名言种子”<sup>④</sup>。种子生起现行认识与现行认识对种子的熏习是同时进行的，种、识的辗转生灭，展开了现象世界的画卷。在轮回的长河中，也正是种、识的相互作用，使记录着现象世界的画卷得以在一次次生命中呈现。语言就渗透在画卷的绵延中，在这个意义上，由认识所呈现的现象世界实际上也是由语言行为所展开的语言世界。

### 三、语言与真实

在唯识学中，所有通过符号展开的释义活动的认知行为都可以被视为语言行为；释义是语言行为的核心，语言所形成的世界由符号及释义加以呈现。在符号学中，符号释义也是符号意义实现的重要环节。符号的意义有三种类型：（1）符号发送有想要表达的“意图意义”；（2）所发出的符号信息呈现的“文本意义”；（3）接收符号时解释符号信息所实现的“解释意义”<sup>⑤</sup>。这三个意义有时同时在场：符号的“文本意义”为“意图意义”提供了被解释的空间，符号“解释意义”往往严重偏离于“意图意义”。莎士比亚有想要表达的思想，即有所谓“意图意义”；莎翁写成《哈姆雷特》，剧本所呈现的是“文

① 《摄大乘论》卷上，《大正藏》第31册，第134b、c页。

② 《成唯识论述记》卷二：“言‘习气’者，是现气分，熏习所成故名‘习气’。”《大正藏》第43册，第298c9~10页。

③ 《摄大乘论》卷上，《大正藏》第31册，第137b、c页。

④ 《成唯识论》卷八：“名言习气，谓有为法各别亲种。”《大正藏》第31册，第43b3页。

⑤ 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011年，第50页。

本意义”；然而，一千个读者就有一千个哈姆雷特，每一个符号接收者都会实现自己的“解释意义”。

实用主义符号学家皮尔斯对由解释产生的意义偏离极为关注，他将索绪尔对符号“能指/所指”的两分结构革新为“再现体”（representatum）、“对象”（object）、“解释项”（interpretant）的三分结构，其中“再现体”相当于索绪尔的“能指”，而索绪尔所说的“所指”被皮尔斯区分为“对象”和“解释项”。“解释项”是皮尔斯符号学独创的概念，指符号所引发的接收者的思想，也就是接收者对符号的解释。因此，每一个解释项都是一个新的符号，并且这个新的符号又再次由它的解释项生成新的符号，符号行为将无休止地衍生下去。皮尔斯认为，通过符号行为不可能穷尽原初符号的意义，这被称为“无限衍义”理论<sup>①</sup>。

语言作为一种符号，在释义行为中无可避免地会出现意义偏离，对于这一点，可以将之与唯识学对符号与“真实”的看法联系起来进行探究。

佛教的核心教理既是理论，同时也包含着实践，而其宗教理论及实践的根本目的即在于对“真实”的体认。佛教意义上的真实，亦即佛教所认为的世界的本然性质、本然真相，汉译佛经常译为“真如”。“真如”（tathatā），梵文原意为“如此存在的状态”<sup>②</sup>，也就是世界本来的样子。“真如”也可译为“法性”，意为一切事物、现象的本性。这里所说的“本性”是针对平实的世界本身而言，佛教不认为另有一个不可知层面或神秘力量如“梵”或“上帝”是这个世界的本性。对世界之“真实”的体认，也就是对世界之本性的洞悉。

与此同时，佛教也并不认为有一个所谓的“实在世界”的存在，而认为世界是诸法依因缘的呈现，这种看法就是佛教所说的“缘起”。因缘俱足的时候，事物、现象（即“诸法”）必有相应的呈现；因缘发生变化，事物、现象必随之变化；因缘消失，事物、现象也一定消失。由此，世间的一切事物现象无不在变化当中（“无常”），没有绝对不变的主体（“无我”）。事物现象相互之间在存在的意义上是完全平等的，因为它们的呈现既依赖于其他的事物与现象，同时它们自身又决定着其他的事物现象，所谓的世界就是如此相互依存而呈现的。

“缘起”是佛教教义中最重要的枢纽，决定了佛教在认知模式和思维方式

① 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京大学出版社，2011年，第97~106页。

② 《安慧〈三十唯识释〉原典注译》，霍韬晦注译，香港中文大学出版社，1980年，第139页。



上与其他类型的形而上学的差异。佛教不追问诸如“世界的终极实在”等有关“第一因”的问题，对“真实”的体认就是去认知一切事物现象都是如此这般地相依呈现，而事物现象的这种呈现根本无法被语言表述。前文曾提到，语言符号是声音对意义的表达，这就意味着，通过声音表述的语言符号都“指向”某个实存的意义：不论“玫瑰”、“月亮”，都指向某个相应的“实存”，人在接收符号的同时亦包含了对这种“实存”观念的接受和默认，亦即包含了对玫瑰、月亮的“实存性”的接受，并进而将自身的经验附加其上。因此会觉得玫瑰芬芳、月亮惆怅；会有或喜或悲的情感；或去贪着所喜爱的，憎恨所厌恶的。于此，佛教则认为，所谓的“红花”、“月亮”并非绝对的实存，而是相依的呈现；喜爱与憎恨之类的情感经验源于对语言符号所指向的某种“实存”的执著。从根本上而言，佛教的“缘起”说就是对语言符号的这种实体化倾向的消解与剥离。

对此，佛教亦常用梦幻作为譬喻。梦中所有的影像并非真实，但梦中人却将梦中所见当成真实，人从梦中醒来，容易知道所梦的不过是意识活动的虚拟。然而，人所生活的所谓“现实世界”其实是由人的错误认知所上演、所呈现的一场更深层的梦，对于这个梦，人却难以“醒”过来。还是举“月亮”为例。人眼所见的“月亮”本来只是眼所见的影像，但是人通过语言逐渐对其展开各种释义，并将各种情绪经验累加其上，使所见影像的“意义”不断扩展和增殖，到最后，“月亮”就成为了一个包含多种含义、“滋味难言”的符号，人就难以看见一个不带任何含义和“滋味”的月亮了。

在没有体认到世界的“真实”之前，人就如同在梦中沉沦，会觉得一切都真实不虚，而当对世界的“真实”有了体认，正如同从梦中醒来，觉得一切都是如幻地相依呈现。<sup>①</sup>而醒觉（即“悟”）与梦境的分野正在于对语言以及由语言构成的整个思维活动是否有实在性执著。

因此，对于符号学所描述的符号意义的“偏离”，唯识学则认为，语言释义行为之所以必然带来意义的偏离，根本原因在于并不存在语言符号所默认的实在性意义。因此，通过语言符号对实在性意义进行表述，其本质不异于将虚幻的认识导向种种方向，从而建构一个更加虚幻的语言世界。也就是说，通过语言符号所进行的表述行为从一开始就注定了“偏离”。

唯识学对语言的思考包含了与形式相关的内容，即包含了对语言符号的构成要素和相关性质等各个层面的探究，但是，佛教对语言的思考并非着重

<sup>①</sup> 《成唯识论》卷七，《大正藏》第31册，第39c3~8页。

于形式方面，从一开始，这一思考就与对世界之“真实”的思考相关联，所指向的乃是对“真实”之义的考量。就此而言，对语言符号的本质的思考，乃是瑜伽行派宗教实践的理论基点。

## 四、识与智

对“缘起”与“真如”的关系，唯识学有着独特的阐发。依其他因缘而生起的事物现象（“缘生法”），被称做“依他起自性”，亦即种子生起现行认识从而呈现现象世界；“真如”又被称做“圆成实自性”，即圆满成就的真实境界；除此之外还有“遍计所执自性”，即依于语言进行计量推度。此即唯识学中的“三自性”说。“三自性”清晰简明地将认识分为三种状态：认识生起即“依他起自性”，不论正确或是错误的认识，都必依各种因缘而生起；在生起认识时，依于语言而展开思维活动（“周遍计度”），从而产生错误（“染污”）的执著，即“遍计所执自性”；不再依于对语言的实在性执著而体认到“真实”，即“圆成实自性”<sup>①</sup>。“依他起自性”是“三自性”的中心，以认识的生起为基础，才能有错误和真实的区别。由此，唯识学的宗教实践就是从错误认知向体认真实的认知模式的转化，并且这种转化依对错误认知模式的觉知而进行。

对于常人而言，是依于“相”——“名”——“分别”<sup>②</sup>进行认知的。“分别”就是认识本身，“名”即语言，“相”是在产生“分别”时认识所显现的相状，也是“名”所依托的意义基础。由于常人无法摆脱通过符号进行释义的认知模式，“名”便成为认知行为的关键。依眼识之影像（“相”），而联系“月亮”之“名”，再由“月亮”的符号意义决定整个认识的走向——依“名”所取之“相”替代了依“识”所现之“相”使认识活动延续。

即便有一些非语言符号可以进行表义行为，如肢体动作、表情等，但这依旧无法完全摆脱语言。首先，发出这些符号之前必有依于语言而进行的思维活动；然后，将思维活动形成的“意义”以非语言的符号形式表现出来；最后，符号接收方依然要通过语言进行解码。因此，无论何种人类的符号释义活动，都必然留有语言的痕迹。在这样的认知模式下，由于必须通过语言来完成释义行为，就决定了常人的认知一定偏离于真实。

<sup>①</sup> 有关“三自性”理论，参见《解深密经》卷二之“一切法相品”，《大正藏》第16册，第693页；《摄大乘论》卷中之“所知相分第三”，《大正藏》第31册，第137~138页。

<sup>②</sup> 此处“分别”不同于前文引述陈那“量论”中的“分别”。

唯识学的核心任务就是通过厘清并转换人的认知模式，使人对“真实”有亲身的、离开语言层面的观照体验。这也就是依于“正智”了知“真如”的认知模式<sup>①</sup>，即通过超越的、不掺入任何语言思维活动的直观智慧完成对真实的体认。好比对一个天生的盲人描述“红”，经由语言可以不断丰富、累积对“红”的形容，对于见过“红”这种颜色的人而言，这些描述也许能引起一定的认同，但对于盲人来说，再多的描述也无法唤起倘若他能亲眼看见“红色”所带来的感受与认知。对“红”的所有语言描述与看见具体的红色完全在不同的层面。

并且，“正智”对“真如”的体认是对全部世界真相的整体的终极了知，并非仅就某一部分的认识，这就与看见红色等的前五识现量认识有所区别。譬如众多盲人摸一头象，每一个盲人都在不同的部位接触象，他们所接触的是真实的象，触摸对应的身识也是现量认识，但由于他们无法全面地了解象，这种局部的现量认识无法产生对真实大象的全面认知。盲人们会在产生局部的现量所知之后，再次陷入语言的迷雾，摸到大象耳朵的盲人会觉得大象像簸箕，摸到腿的会觉得大象像柱子，摸到象牙的则觉得大象像杵。<sup>②</sup>因此，只有全面彻底地直观真实，才能彻底摒弃依于语言的认知模式。

为实现这种认知模式的转化，佛教实践则通过止观（samatha-vipasyana）的修行方式达成对语言、符号的剥离。止观，就是在一种安止寂静的状态中对自身及世界进行深密的观察。如在寂静的身心状态下长期集中地观察“色身”，认识到并不存在真实的“色身”，所谓“色身”不过是对地、水、火、风四种元素某种聚集状态的称谓；再往后，会发现其实也并没有地、水、火、风四种元素，它们仍然只是对某些状态的称谓；这样层层地剥离原来习以为常的概念，最终完全离开语言、符号，亲证真实的境界。

瑜伽行派以“瑜伽行”得名，有完整的观修体系，“四寻思”即是瑜伽行派独有的修行方式。“四寻思”即“名寻思”、“事寻思”、“自性假立寻思”、“差别假立寻思”。<sup>③</sup>“名寻思”观察到语言只是对事物、现象的一种描述，语言所表述的意义通过想心所附着于事物、现象之上，语言并非独立存在。“事寻思”观察语言建立所依的对象本身，通过这种观察体会到语言相应的对象

① “相”、“名”、“分别”、“正智”、“真如”，又被称作“五事”，相关描述参见《瑜伽师地论》卷七二，《大正藏》第30册，第696页。

② 《长阿含经》卷十九，《大正藏》第1册，第128c11~129a4页。

③ 有关“四寻思”，参加《瑜伽师地论》卷三六，《大正藏》第30册，第490b、c页；《大乘阿毗达磨杂集论》卷一一，《大正藏》第31册，第745b、c页。

并非像语言所表述的那样，其自身的状态无法被语言表述。“自性假立寻思”观察语言所表述的意义（“假说自性”）是对于认识所呈现相状的一种描摹，无法陈述真实，在认识中却被当做是真实，也就是前文所说的“名”所取“相”替代了“识”所取“相”。“差别假立寻思”则从不同角度去观察语言符号和其所指代的对象，清晰了知两者关系。

比如，看到月亮而思绪万千时，可以通过“四寻思”进行观察。当观察作为语言符号的“月亮”时，发现思乡、愁绪等所有思绪在本质上都附着于作为语言符号的“月亮”而生（即“名寻思”）。眼睛所看到的不过是颜色、形状的聚合，并没有“月亮”这个符号所携带的丰富意义（即“事寻思”）。但是经由“月亮”这个符号，诸多意义才得以呈现（即“自性假立寻思”）。那么，“月亮”究竟是有还是没有呢？语言符号所依的眼识所呈现的相状是有的，而语言符号所建立的意义是没有的。“月亮”是可以被见到呢，还是无法被见到呢？眼识中所呈现的影像自然是通过眼识所看到的，但语言符号的意义无法被看到（即“差别假立寻思”）。瑜伽行派认为，常人通过“四寻思”的观察、引导，可以产生对于真实的殊胜见解，最终可以在一种离开语言的现量认知中亲证真实。

## 五、结语

尽管体认真实最终需要扬弃语言、符号，但并不意味着佛教尤其是唯识学对语言、符号持绝对的否定态度。

一方面，作为常人，符号释义是认知世界的唯一方式，是人全部认识活动的基础。即便佛教实践的目标包括对语言、符号层面的认知模式的最终超越，但这绝非能够一蹴而就的。前面提到的佛教实践欲通过止观修行达成对“色身”概念之剥离，仍旧是依于语言这个工具而逐步进行的，“四寻思”也是通过语言的导引进行观察而引生相应的见解。在到达对“真实”的全面体认之前，语言、符号是人唯一的工具。因此，在阐述对“真实”境界看法的时候，唯识学认为正确的语言表述和思维方法从世俗的角度而言也是真实的<sup>①</sup>。

印度佛教诸学派对语言都有充分的重视，有些学派将阐述语言运用规则的声明学纳入教学体系。再严谨的修持体系也必须通过符号工具予以指导，

<sup>①</sup> 《瑜伽师地论》卷三六，《大正藏》第30册，第486b页。

对语言工具的精确使用对引导修行而言至关重要。说一切有部、瑜伽行派分别是小乘和大乘佛教中以禅修实践见长的学派，二者的阐述法义的论藏也最为丰富，极为重视运用语言的精确性。

在所有的佛教学派或宗派中，中国佛教的禅宗扬弃语言的态度看起来仿佛是最激烈的，但事实上，不论棒喝还是对机锋，不论多么希望语言不在场，只要有符号传递意义，语言就一定在场。禅宗常用“指月”为喻，语言、符号如同手指，指向月亮，是工具；见到了月亮也才能不依赖手指。从必须借助手指的指向才能见到月亮，到见到月亮则不再需要手指，这和唯识学所说的认知模式的转化其实是一个意味。

另一方面，即便体认到“真实”的圣者，也并非就不再使用语言。唯识学所说的认知模式的转换，并非在世界之外再有所建立，世界还是原先的世界，语言、符号也仍旧可以描述世界，只是对于体认了“真实”的圣者而言，不会再依“名”取“相”而有所执著。同样还在使用语言、符号，只是在“迷”与“悟”的不同境界中而已。对此，可借用禅宗的一个公案来进行注解：常人“见山是山，见水是水”，执迷不悟；修行途中“见山不是山，见水不是水”，对治执著，扬弃语言；见道之后，“见山只是山，见水只是水”，山水依旧，只不见了执著。<sup>①</sup>

#### 作者简介：

续戒法师，任教于河南佛教学院，学术方向为佛教唯识学与有部阿毗达磨。

E-mail: sayisima@yahoo.cn

<sup>①</sup> 《续传灯录》卷二二，大正藏第51册，第614b29~c5页。