

客体化行为与非客体化行为的奠基关系问题^①

——从唯识学和现象学的角度看“识”与“智”的关系

· 倪梁康 · 中山大学哲学系

一、引论：现象学的内部分歧

国际现象学界的大多数学者都会认为，在现象学内部，例如在胡塞尔与海德格尔的哲学观念之间，存在着一个十分重要的分歧。这个分歧可以理解为两个时代的哲学观念之间的分歧，或者说是两个哲学时代的分歧：理论哲学的时代与实践哲学的时代。

在胡塞尔和海德格尔那里，这个分歧是通过意向性的不同理解与解释而显露出来的。

胡塞尔意识现象学的基本立场，与康德对人类精神的三个向度知、情、意的划分与奠基顺序是一致的，也与笛卡尔首先在认知活动中发现最终确然性的做法相应合。在胡塞尔这里，这种理论哲学的态度是通过客体化行为与非客体化行为的分析以及对它们之间奠基关系的确定而得到了具体入微的表达。任何一种非客体化的行为（如情感、意愿），都必须以客体化的行为（如表象、判断）为基础。“意识总是关于某物的意识”，这意味着，所有意识行为都是有对象的。它们可以分为两类：一类意识行为能够构造出自己的对象，因此它们是客体化行为，即能够构造自己的对象的行为；另一类意识行为需要以客体化行为所构造出的对象为自己的对象，而这种借助其他意识才能使自身得以成立意识便是非客体化行为，即本身不能构造出对象的行为。

这个观点并没有为海德格尔所接受，因为它显然与其基础存在论的立场相背。早在早期的现象学讲座中，海德格尔便认为最为根本和基础的并不是客体化的意识行为，而是此在的超越性。此在的基本结构是非对象性的基本情绪：“烦”(Sorge)，它应当比胡塞尔所确认的客体化意识体验的意向结构要更为原本，或用海德格尔的话来说，更为“本真”。这个观点在他的同时代现象学家马克斯·舍勒那里也得到张扬。他们代表了现象学内部的另一种发展趋向。^②

这样，胡塞尔与海德格尔在客体化行为与非客体化行为的对立便明显地表现为：前者把客体化的行为视为首要，并以此来确定理论哲学的第一哲学地位；后者则把非客体化的行为视为首要，并以此来确定实践哲学的第一哲学地位。至少我们可以说，康德的知、情、意的奠基顺序，在胡塞尔这里还能得到继续，但在海德格尔等人那里便已经遭到了颠覆。

二、两种唯识观：“心王一心所说”与“三能变说”

回顾思想史可以发现，与这两个方向观点相似的主张在佛教唯识学中也可以找

^① 基金项目：教育部 2006 年长江学者特聘教授奖励计划。

^② 关于胡塞尔与海德格尔以及舍勒在意向性问题上之差异的较为详细讨论，可以参见作者的笔谈文章“现象学背景中的意向性问题”，载于：《学术月刊》，2006 年第 6 期，第 47—50 页。

到。虽然在现象学与唯识学之间有术语上的差异，也有最终意旨的相背，但这两个学派通过不同术语、带有不同目的而所进行的探索以及表达的思考，在很大程度上却是一致的。

我们一方面可以发现，唯识学对客体化行为与非客体化行为之间奠基关系的认定，是与胡塞尔的主张相一致的。现象学中的客体化行为与非客体化行为，相当于唯识学中的“心王”(citta)与“心所”(caitta)。前者是指由八识所构成的心主体，它具有见分、相分、自证分、证自证分的“四分”结构。后者是指诸多依从心的主体而产生的作用或心理活动，共分为六类五十一一种。

从“心王”、“心所”的概念意义上就可以看出，唯识学认为，情感、意愿的意识活动是依据表象、思维的意识活动的。这里存在着一个逻辑上的而非时间上的先后关系。

胡塞尔的现象学强调，所有不能构造客体的行为（如情感，意愿，即非客体化的行为）都以构造客体的行为（如表象、判断等客体化行为）为基础。这里的奠基与被奠基的关系，与唯识学中的八识心王和六位五十一心所的关系是一致的。只是在唯识学中，它被反过来称作依附与被依附的关系。从这个角度来看，佛教唯识学的意识分析结果完全可以为胡塞尔的主张提供支持。

但是，我们另一方面也会发现，在唯识学中还有“三能变”的学说。它将所有八识归结为三种能变：一、异熟(vipaka)能变，又称第一能变、初能变，二、思量(manana)能变，又称第二能变，即指第七末那识，以及三、了境能变，又称第三能变，全称了别境能变，即指眼、耳、鼻、舌、身、意之前六识。

这三种能变，是指意识活动的生成与转化。所谓第一、第二与第三，是指一个发生转化的顺序，也是一个奠基的顺序。在胡塞尔的意义上，“奠基”是指：被奠基的构成物若不回溯到奠基性的构成物上去就无法自身被给予：“一个行为的被奠基……意味着，就其本质，即就其种类而言，被奠基的行为只有建立在奠基性种类的行为上，它们才是可能的”（《逻辑研究》，II/2，A 650/B₂ 178）。在意识发生与转化的案例中，第一发生是第二发生的基础，第二发生是第三发生的奠基，无论在时间和逻辑上都是如此。就此而论，阿赖耶识是末那识的基础，末那识是前六识的基础。

倘若阿赖耶识是非客体化的行为，而末那识或前六识是客体化的行为，那么唯识学的三能变说便完全可以为海德格尔的观点提供支持。即是说，从意识的发生转化角度来看，非客体化行为是客体化行为的基础。

因此，这里可以发现两种“奠基”的类型，或者用唯识学的术语来说，两种“依附”的类型：一种是纵向的、发生的奠基或依附，另一种是横向的、结构的奠基或依附。^①按照“心王一心所”学说，或按照横向的、结构的奠基顺序，客体化行为是“心王”，非客体化行为是“心所”。而按照“三能变”的理论，非客体化行为是本识，是初能变，客体化行为是末识，是第三能变。

看起来胡塞尔与海德格尔对客体化行为与非客体化行为之奠基问题的不同解释，

^① 对此还可以参见笔者在《胡塞尔现象学概念通释》中关于胡塞尔“奠基”概念的说明：“一方面，现象学需要发掘和揭示先验发生的最终要素和最终起源，需要从我们面前的经验世界回溯到它的最初意义构造上去。这是与发生奠基（意向活动奠基）有关的问题[Ms. C 16 VI, 1]；另一方面，现象学还要寻找和探讨所有先验有效性的最终起源，回问所有存在和真理的最初起源，亦即解决有效性奠基（意向相关项奠基）的问题[Hua VIII, 29 f.]。”（《胡塞尔现象学概念通释》，北京：三联书店，第56—57、175页）——这与我们在这里所说的“纵向奠基”和“横向奠基”或“发生奠基”与“结构奠基”是一致的。

同样出现在佛教唯识学理论的内部，例如出现在玄奘编译的《成唯识论》中。

对此只存在两种解释的可能性：要么佛教唯识学中的“心王一心所论”与“三能变说”是两种在佛教理论内部自相矛盾的主张，这种理论矛盾在上千年的佛教思想传统中始终没有被包括玄奘在内的诸多殚精竭虑的思想家意识到；要么是现象学中胡塞尔与海德格尔的观点并不能够被视为相互冲突的立场，而是更应被看作是相互补充的，无论他们自己是否意识到这一点。

从所有迹象来看，第二种可能性才是实际的情况。当然，在此之前，我们首先还要证明：唯识学的四分理论（或结构的唯识观）与胡塞尔的结构现象学的主张是基本相同的，而与海德格尔的发生现象学的主张相一致的则是唯识学的三能变学说（或发生的唯识观）。

三、四分说作为结构的唯识观

印顺在《唯识学探源》中将唯识学的观念归结为以下五种：1) 由心所造，2) 即心所现，3) 因心所生，4) 映心所显，5) 随心所变。^①实际上这五种唯识观念可以还原为两种：结构的唯识与发生的唯识。印顺所说的第1、2属于结构的唯识观，第3、4、5属于发生的唯识观。这里所说的“结构的唯识观”与“发生的唯识观”，也相当于佛教中的“心缘起说”和“心显现说的”问题领域，以及真谛所译的（也被疑为由他所撰的）《显识论》和《转识论》二书的核心论题。^②这些概念对子与胡塞尔所说的“静态现象学”与“发生现象学”的概念对子，在总体上是相似的。

我们在这一节中首先讨论结构的唯识观。它涉及意识的意向结构，更准确地说，意识的横意向结构。《华严经》中所说“三界虚妄，但是一心作”（十地品第六地），《解深密经》中所说“我说识所缘，唯识所现故”（卷三），都与意识的横意向结构有关。用现代的术语来表达，它们相当于意识哲学中的主客体关系或意向活动与意向相关项的关系。

唯识学中提到的外境、所缘、相分，与胡塞尔现象学中的意向相关项(noesis)是一个意思。“由心所造”与“即心所现”的基本含义就在于，唯识学与现象学把一般人所理解的超越的客体或客观的对象，看作是内在于意识的意识构成物。唯识学与现象学都在描述：意识如何构造出内在于自己的对象，而后又将它视为外在的和超越的。事实上，这也是所有超越论哲学的共同分析结果。

但与康德或笛卡尔的超越论分析不同，唯识学与现象学都具体地确定了意识的基本意向结构。

唯识学中的四分理论，将心识的基本要素归纳为四：见分、相分、自证分、证自证分。从历史上看，安慧主张“一分”即自证分，难陀提出见分和相分的“二分”，陈那认为有见、相、自证的“三分”，而护法出于逻辑论证的需要又加入“第四分”，即证自证分。以后护法的“四分说”观点为玄奘所接受，在汉传唯识学领域通行。^③

胡塞尔在其1900/1901年发表的突破性著作《逻辑研究》之第五研究中开始的現象学意向分析，是一种静态的意识结构分析。在1906年的《现象学的观念》中，他将意识现象的结构分解为“显现活动”与“显现者”。在1913年的《纯粹现象学与

^① 印顺，《唯识学探源》，台北：正闻出版社，1970年，第28—32页。

^② 参见：《大正新修大藏经》，CBETA, No. 1618、No. 1587。

^③ 参见：《大正新修大藏经》，CBETA, No. 2016，《宗镜录》，以及No. 1585，《成唯识论》光绪二十二年春三月金陵刻经处，卷二，页十七。

现象学哲学的观念》第一卷中又提出“意向活动”(noesis)与“意向相关项”(noema)的概念。这两对概念所对应的是唯识学中的“见分”和“相分”。而在写于1905—1910年的《内时间意识现象学讲座》中，胡塞尔也在“内意识”(“自身意识”)的标题下指出了意识结构中的自证分因素：“每个行为都是关于某物的意识，但每个行为也被意识到。每个体验都是‘被感觉到的’，都是内在地‘被感知到的’(内意识)”(Hua X, [481])。在这里，胡塞尔把“意识行为(意识活动)”、“某物(意识对象)”、“内意识(自身意识)”看作是意识的三个基本因素。因而他在意识要素的确定方面上与陈那的见分、相分、自证分的三分说是一致的。

笔者在“唯识学与现象学中的‘自身意识’与‘自我意识’问题”一文^①中已经指出，由于护法和玄奘没有看到，自证分不是对象化的意识，本身并不再需要一个新的支撑点，因此他们才会提出第四分“证自证分”，试图避免“无穷”之过。从这点来看，第四分是出于逻辑需要而人为设定的一个多余成分。但我们在这里对此问题不再深究，而是继续沿用传统的四分说法。

唯识学的四分理论不只是对八识“心王”有效，同样也对五十一“心所”有效。

《成唯识论》卷二中说：“心、心所若细分别应有四分”(页十七)，便是这个意思。

唯识学所说的“心所”，是指从属于客体化心识活动的非客体化心识活动。唯识论将“心所”分为六类：遍行、别境、善、烦恼、随烦恼、不定。“遍行”是指任何客体化心识活动时都会伴随产生的非客体化心识活动，它由作意、触、受、想、思五种心所构成；“别境”是指特定的客体化心识活动时才会伴随产生的非客体化心识活动，它由欲、胜解、念、定、慧五种心所构成；“善”是指能于现在、未来对自己对他人都有益的思想行为，由信、惭、愧、无贪、无嗔、无痴、勤、轻安、不放逸、行舍、不害十一种心所构成；“烦恼”是根本烦恼，指妨碍实现觉悟之一切精神作用，由贪、嗔、痴、慢、疑、恶见等六种心所构成；“随烦恼”是指随根本烦恼而生起的烦恼，由忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、害、憍、无惭、无愧、掉举、昏沈、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知二十种心所构成；“不定”是指非善非恶的心识活动，由悔、眠、寻、伺四种心所构成。

按照《成唯识论》的说法，所有这些心识活动，无论客体化的还是非客体化的，都有见、相、自证、证自证的四分。如何理解非客体化的行为也有相分(即客体)这样一种说法呢？

这里需要对客体化行为与非客体化行为做一个进一步的描述和定义：所谓客体化行为或心王，并不仅仅是指含有或指向客体的行为，而且更主要是指能够原本地构造出客体的行为；而所谓非客体化行为或心所，并不是指不含有或不指向客体的行为，而是指不能原本地构造出客体的行为。例如，作为非客体化行为，“信(相信)”这种心识活动不是没有客体，而是有客体的。它必须有自己的对象，须有“所信”。信的客体或是人，或是物、或是神，或是动物。但“信”仍然不是客体化行为，因为它不能像表象那样构造出它的客体，而是必须借助于对人、物、神、动物等的表象来获得自己的客体。在此意义上，表象在逻辑上先于信。概而言之，心王在逻辑上先于心所，客体化行为在逻辑上先于非客体化行为。用胡塞尔的严格术语来说就是：“任何一个意向体验或者是一个客体化行为，或者以这样一个行为为‘基础’，就是说，它在后一种情况中自身必然具有一个客体化行为作为它的组成部分，”(《逻辑研究》，

^① 参见《中国学术》，北京：商务印书馆，2002年，第三期，第62—88页。尤其参见第77—80页。

II/1, A 458 f. /B₁ 493 f.)^①

这是从结构唯识观或静态现象学的立场得出的结论。由此也可以理解，为什么作为非客体化行为的“心所”，自身也有四分的结构。

四、三能变理论作为发生的唯识观

在唯识学中同样占有重要位置的还有发生的唯识观，它涉及意识的发生，或者说，涉及意识的纵意向性。事实上，《成唯识论》的总体论述结构便是根据发生唯识观所主张的发生的奠基顺序而展开的。从现有的唯识学文献来看，对三能变的讨论的确远远多于对四分说的分析。但如果我们把心王心所的观点看作是结构唯识学的重要成分，那么结构唯识观与发生唯识观在整个佛教唯识学中可以说平分秋色。

发生唯识观的第一要义是转化，即能变。它强调的不是横向的稳定结构，而是纵向的变化发生。根据这个思考的角度，八种心识被分为三种能变。“阿赖耶识”是第一能变，“末那识”为第二能变，“前六识”为第三能变。这里的发生奠基顺序是：阿赖耶识只是第一能变，而末那识则既是第二能变，也是第一能变的所变，前六识也有双重特点：既是第三能变，也是第二能变的所变。

仅从术语上看，八识既然被称作“识”，便是具有“了别”的特点，即是说，八种心识都具有将某物从其环境中分离出来，使其成为自己注意力对象的特性。四分说的理论似乎也进一步确定了这个八种心识所共有的特点：它们都是对象化、客体化的行为。若果如此，那么我们就无须再展开这里的分析，因为唯识学的所有观点，无论是结构的唯识观，还是发生的唯识观，都在有利于胡塞尔、不利于海德格尔的方向上发展：即便在心识发生的最初阶段，即阿赖耶识阶段，客体化行为仍然还是非客体化行为的基础。

但这里存在一个问题：阿赖耶识果真是客体化行为吗？阿赖耶(alaya)的原意是宅、舍、藏，引申义为“执着”或指“所执的对象”。从字面上看，这是“能执”与“所执”统一，就像种子，在其中能执即是所执，所执也就是能执；或者也像感觉，在其中感觉的活动与被感觉到的东西是一回事。

我们可以从三个方面来论证：阿赖耶识应当被视为非客体化的行为。

首先，唯识学的思想，在原始佛教中有其渊源；尤其是发生的唯识观，最初是从佛教的缘起思想中生长出来的。“缘起”乃佛陀对于现象界各种生起消灭之原因、条件所证悟到的法则。印顺说，“佛教的核心，是缘起。”^②由此也可见发生唯识观的重要。对缘起的解释，有五支、十支、十二支等等说法。如今较为通行的是十二支，即所谓十二缘起或十二因缘，它把五支与十支都包含在自身中。印顺认为这几种解释是相互通融的，只有简略与详细之别，彼此并不相互冲突。这里需要留意的是，无论是五支，还是十支或十二支，它们的出发点都是非客体化的行为。例如，十二因缘（无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死）的第一位，亦即最初的缘起是无明，而无明为一切烦恼之根本。^③

^① 在胡塞尔那里，“客体化行为”所包含的两层含义：构造客体的和指向客体的，是通过“意向”概念的双重含义而体现出来的。笔者在《现象学的奠基》一书中对此有较为详细的说明（参见《现象学的奠基——对胡塞尔〈逻辑研究〉的理解与思考》，广州：广东人民出版社，2004年，第150—152页。

^② 印顺，《唯识学探源》，第9页。

^③ 除此之外，对五支因缘的解释也可以提供这方面的佐证，它的最初缘起是“爱”与“取”。印

其次，即使撇开原始佛教的影响不论，仅从大乘唯识学的立场出发，阿赖耶识也不应被解释为客体化的行为，而只是藏识，即某种意义上的观念仓库、观念的储藏中心。^①因为从发生唯识观的角度看，惟有前六识才能称得上“了境能变”，即能变现出诸境（各种对象）的心识、构造对象的心识，亦即客体化的行为。但在前六识的深处或背后，有持续的生死轮回活动的根本心识，即阿赖耶识。也正因为此，最初提到阿赖耶识的大乘经典叫做《解深密经》。虽然阿赖耶识既深也密，但却是前六识的产生前提。^②事实上，在八识中，真正有境（意识对象或意向相关项）的心识活动只是前六识。连第七识末那识（自我意识）在发生唯识学看来也是非了境的心识，亦即非客体化的行为。

最后还应当考虑一点，发生唯识学的分析和结论，可以在现代发生心理学的研究结果中找到一定的支持。^③J. 皮亚杰在其《发生认识论原理》中对幼儿的感知运动的发展进行了长期的观察和描述分析，认为幼儿最初处在“非二分主义”的阶段，不能区分内部给予和外部给予的东西，而后才会逐渐发展出一种以身体为中心的自我意识，最后产生主客体的分化，以及主体的去中心化，如此等等。对这三个阶段的现代心理学观察研究，与发生唯识观对三种能变过程的思辨性把握，完全可以称作是殊途同归。^④

以上三个方面是对阿赖耶识的非客体化性质的确定。但这些确定也已经涉及到了第七识末那识，尤其是后面两个确定，它们也对第七识有效。

除了这两点之外，我们还可以再确定第七识所特有的一个非客体化性质：第七识与第六识一样，梵文都作“意”（manas），“末那”为音译，以有别于第六识。第七识与第八识和第六识的区别主要在于，它是一种“恒审思量”（《成唯识论》卷二页7），因而既不像第八识只是“恒时相续”，而不审思虑，也不像第六识那样虽然“运行思量”，却常有间断。这个特点，已然表明末那识是非对象的、非客体的行为。因为当作为客体化行为的第六识中断时（例如在睡眠、昏迷时），末那识仍然能够继续，这也就表明它不属于客体化行为的一类。《成唯识论》明确说，“无心睡眠闷绝等位，意识断已，后复起时。藏识末那既恒相续。”（卷三页十四）这个末那识，类似于在

顺说，“《杂阿含经》（卷十二·二八三、二八五、二八六经等），释尊依爱、取、有、生、老病死五支，说明逐物流转与生死相续的连系。这对于因集感苦的缘起观，可说已彻底的发挥了。其它的十支说，十二支说，只是进一步的去探索逐物流转的理由。”（印顺，《唯识学探源》，第12页）他还解释说：“爱与取，是量的差别，质的方面是相同的。为要表示从爱染到身、心种种活动的过程，才立这爱取二支。《长阿含》第十卷的‘大缘方便经’，曾对二支有详细的说明，它说：‘阿难！当知因爱有求，因求有利，因利有用，因用有欲，因欲有着，因着有嫉，因嫉有守，因守有护，由有护故有刀杖诤讼，作无数恶’。”（同上，第14页）因此，在这里，最初的行为仍然是非客体化的。

^① 参见高楠顺次郎，《佛教哲学要义》，蓝吉富译，台北：正文书局，1973年，第三章“阿赖耶缘起”。

^② 笔者在胡塞尔的内时间意识现象学中发现，他在意识分析中也提到了与唯识学的阿赖耶识类似的成分，即“最终意识”，详见拙文“最终意识与阿赖耶识——对现象学与唯识学所理解的深层心识结构的比较研究”（即将发表）。

^③ 《解深密经》心意识相品第三对“心意识秘密之义”有如下接近现代生物学和心理学的解释：“于六趣生死，彼彼有情堕彼彼有情众中。或在卵生，或在胎生，或在湿生，或在化生身分生起，于中最初一切种子。心识成熟展转和合增长广大，依二执受。一者有色诸根及所依执受，二者相名分别言说戏论习气执受。有色界中具二执受，无色界中不具二种。”

^④ 参见皮亚杰，《发生认识论原理》，王宪钿等译，北京：商务印书馆，1997年，尤其参见第22—25页。

笛卡尔的我思(cogito)中隐含的那个“我”，类似于康德所说的伴随着我的所有表象的“我”，类似于萨特所说的前反思的“我”。它不是对象化的 ego，不是萨特的超越的“我”，除非我们有意识地反思它。换言之，它是代词的“我”（我的），但还不是名词的“我”（自我）。

如果我们接受这个结论，即真正意义上的客体化行为只是前六识，因为惟有此识，才是“了境能变”，即能够进行客体化的转化，那么从发生唯识观的角度看，非客体化行为就是客体化行为的发生基础。具体说来，第八识阿赖耶只是一种心识活动：纯粹的能变。在积集滋长到一定阶段会变化出另一种心识，即第七识末那识。在此意义上，第七识是第八识的所变，但不是第八识的客体。同时，第七识本身仍然在变化，即是说，第七识既是所变，也是能变：它是第八识的所变，同时又能变现为能够构造客体的前六识。只是在前六识中，客体才可能被构造出来，无论是作为外部事物的客体，还是作为内心自我的主体。

在前六识的阶段上，心识的任何活动都会伴随各种可能的心理活动，亦即唯识学所说的心所。这个意义上的非客体化活动，不同于在阿赖耶识和末那识阶段上的非客体化活动。

五、结语：两种非客体化的意识活动以及人文研究的两个基本视角

通过以上的思考，我们发现了两种不同的非客体化行为，一种是结构唯识观意义上的非客体化行为，一种是发生唯识观意义上的非客体化行为。前一种非客体化行为意味着与作为客体化行为的心王相对的心所。后一种非客体化行为则意味着与作为客体化行为的第三能变（意识）的第一能变（阿赖耶识）和第二能变（末那识）。

这两种非客体化行为虽然都是非客体化的，但这里的“非客体化”不可同日而语。根据前面第一、二节的阐述，作为心所的非客体化行为是指向客体的，因此有“心心所四分合成”（《成唯识论》卷二页十八）。但这里的“指向客体”，并不意味着“构造客体”。由于“心所”自己无法构造客体，故而只能依据能够构造客体的客体化行为。在这个意义上，心所必须依据心王。无论是贪，还是忿，无论是懦，还是嫉，都指向一定的对象，即由客体化行为事先（在逻辑上事先）构造出来的客体。例如首先有一个被表象的对象，而后才能对它产生可能的恨或爱。而且，即使在对象已经消失，由对象所引发的情感会意愿依然还可能延续，以至于它常常以一种独立于情感、无关对象的方式出现，如无名的悲哀，莫名的喜悦等等。^①

而在发生唯识观意义上的非客体化行为，则根本不指向对象。这是两种非客体化行为之间的根本区别。在阿赖耶识与末那识阶段，由于作为“了境能变”的客体化行为尚未出现，因而客体也就无从产生。

尽管唯识学的文献也有论及阿赖耶识的心、心所问题，即论及阿赖耶识的二分，如在《成唯识论》卷二中便谈到阿赖耶识的“心所”，但它在此之前已经在尝试回答“何故此识不能变似心心所等为所缘耶”的问题，亦即回答为什么第八识没有产生出心、心所的区分的问题。它给出的答案是因为阿赖耶识极为细密，因此不可知：“不可知者，谓此行相极微细故，难可了知。或此所缘内执受境亦微细故，外器世间量难测故，名不可知。”（页二十、二十一）而此后对阿赖耶识的五种心所的论述，因此也并非依据“知”，而更多是依据其他的理解方式，或推断或感悟。也就是说，即便

^① 对此可以参见胡塞尔，《逻辑研究》，II/1，A 372/B₁ 395，以及笔者在《现象学的始基》第七章中的详细论述。

在阿赖耶识和末那识中可以讨论心王、心所，它们也难以被视为确切意义上的客体化行为与非客体化行为。

因此，尽管作为心所的“烦恼”(klesa)与作为十二缘起第一支的“无明”(avidya)常常被视为同义的，但从上面的分析来看，它们之间存在着根本的区别。于此也可理解，为什么海德格尔能够认为，“畏”、“烦”这类非客体化行为或“现身情态”(Befindlichkeit)，要比意求、愿望、嗜好、追求等等这些非客体化行为或指向客体的现象“更早”、更源始。^①

但这是只从发生唯识观的角度来思考问题。从这个角度看，海德格尔的观点是可以理解的。然而从结构唯识观的角度来，即从胡塞尔的描述现象学的角度来看，“更早”、更基础的又是作为六识心王的客体化行为。^②

我们在此可以发现人文学科的两个基本视角。我们姑且将它们称作发生主义与结构主义。可以这样说，所有哲学人文的思考都可以分为纵向的和横向的，前者是发生的、历史的，后者是结构的、体系的。

如今许多思想史家都在强调现代性的坚固与后现代的流动。这的确是一个十分贴切的时间精神之特征描述。笔者也曾相信，理解当代思想的关键在于把握它的强烈的历史意识。但现在看来，无论现代思想有多么现代，它依然没有脱出哲学人文思考的两个基本维度，而且可能永远无法超出它们。现代与后现代之争，无非是传统的结构主义与发生主义之争，是历史上早已有之的两种思维取向和思维方式的争执。

这两个思想的维度还在德国古典哲学中便已经通过康德与黑格尔而表现出来，前者主要代表结构主义的视角，后者主要代表发生主义的视角。如果我们考虑到他们二人都在使用逻辑学的概念，那么也可以将他们各自的思维特征标志为“逻辑结构学”与“逻辑系谱学”。或许还可以考虑在此之前的笛卡尔与维柯的类似对立，并将他们各自的思想称作“思维结构学”和“思维发生学”。

在此之后，胡塞尔与海德格尔各自承接了结构主义与发生主义的遗产。在此意义上，康德与黑格尔各自的思路是与胡塞尔和海德格尔各自的思路相一致的，胡塞尔和海德格尔代表了二十世纪的康德与黑格尔，虽然在风格上有所改变。而解释学对历史因素的强调，解构主义对结构的化解，差不多都是沿着海德格尔甚至黑格尔的理路进行的。与这个发展脉络相比，胡塞尔以及结构主义的诸多遗产，给人的印象更多是已经成为一种历史的努力，成为哲学史教程中的一个案例。在这个意义上，我们可以说，发生主义是如今主宰着思想领域的时代精神。

当然，这里的勾画是粗糙的。仔细的观察会表明，今天的许多思想家都很难单地被归入到发生主义者或结构主义者的行列。在胡塞尔那里就已经可以找到诸多与发生主义对应的说法，例如相对于“横意向性”把握的“纵意向性”把握，相对于“静态现象学”的“发生现象学”，相对于“超越论逻辑学”的“逻辑谱系学”，如此等等。在心理哲学领域，我们还可以在皮亚杰那里看到“发生心理学”与“结构心理学”的双重努力及其结果。而在语言哲学领域，我们既可以发现索绪尔的“共时现象”与“历时现象”，以及相应的研究方法的意义，也可以发现 N. 乔姆斯基在“内语言结

^① 参见海德格尔，《存在与时间》，图宾根：尼迈耶出版社，1979年，第六章。

^② 如果仅仅掌握其中一个视角，就会对从另一个视角得出的观点产生偏颇的理解。以明代学者罗钦顺为例，他一再批评唯识学的“心识为本，六识为末”的说法，甚至根本否定“八识”说，认为它夸大心的作用而贬低了感官的意义（参见罗钦顺，《困知记》续录卷上，以及胡发贵，《罗钦顺》，南京：南京大学出版社，2001年，第六章）。这主要是因为他囿于儒家“格物致知”的立场，把佛教的发生唯识观视为对立，却没有看到佛教中与己相应的结构唯识观思想。

构”与“生成转化语法”两个方面的工作及其重要影响。

一旦将这些思想史的事件纳入视野，我们就有可能获得对当今思想界所发生的一切的重新领悟。至少我们可以说，发生主义与结构主义的关系，并不完全是一种对立的关系、非此即彼的关系，而且同时也可以是一种相互含有、亦此亦彼的关系。

具体地说，意识和语言中的形式、结构，也是会生成转换的；而在转化和发生中，也是有规律和结构可循的，无论这里提到的思想家们本人是否清楚地意识到这一点。

或许可以在这个意义上理解路德维希·兰德格雷贝的一个毕生信念：不仅狄尔泰和胡塞尔，而且胡塞尔和海德格尔，以致于整个欧洲大陆的哲学连同其大背景的起点最终都可以综合为一。^①

^① 参阅：O. Poeggeler, “现象学哲学概念的危机（1929）” (Die Krisis des phänomenologischen Philosophiebegriffs), 载于：Ch. Jamme/O. Poggeler [编], 《争论中的现象学》(Phänomenologie im Widerstreit), 法兰克福 / 美茵：苏尔堪普出版社，1989年，第258页。

客体化行为与非客体化行为的奠基关系问题——从唯识学和现象学的角度看“识”与“智”的关系

The Problem of the Relationship of Founding between Objectivating Act and Non-objectivating Act – The Relationship between Cognition (vijñāna) and Wisdom (jñāna) from the Perspective of Vijnapti-mātratā and Phenomenology

关键词:

唯识学—现象学

客体化行为—非客体化行为

心王(citta)与心所(caitta)

纵意向性—横意向性

Key words: Vijnapti-mātratā and Phenomenology, Objectivating Act and Non-objectivating Act, Citta and Caitta, Longitudinal-intentionality and Crosswise-intentionality

内容提要:

在胡塞尔看来,任何一种非客体化的行为(如情感、意愿),都必须以客体化的行为(如表象、判断)为基础。但海德格尔却认为,最为根本和基础的并不是客体化的意识行为,而是此在的超越性,其基本结构是非对象性的基本情绪。这个分歧被看作是现象学内部的分歧以及整个当代欧洲哲学内部的分歧。但类似的趋向在佛教唯识学中早已出现过,而且并不是以分歧和对立的方式。通过对三能变和心王一心所这两种并不冲突的佛教意识理论的分析 and 讨论,我们有可能获得对当今思想界所发生的一切的重新领悟,尤其是对发生主义与结构主义之间关系以及对理论哲学与实践哲学之间关系的重新领悟。

Abstract: According to Husserl, any kind of non-objectivating act (e.g. emotion, will) must be based on objectivating act (e.g. objectivation, judgment). However Heidegger holds that the most essential and fundamental is not objectivating act, but the transcendence of Dasein, whose basic structure lies in the basic sentiments that are of non-objectivity. This divergency is regarded as the one inside phenomenology and even inside the whole contemporary European philosophy. But similar trend can be found in vijnapti-mātratā much earlier, not in the manner of divergency and opposition. Through analysis and discussion of these two nonconflicting theories in Buddhism: trividha-parinama and citta-caitta, we could gain a re-understanding about everything happened in contemporary intellectual circle, especially re-understanding the relationship between geneticism and structuralism, between theoretical philosophy and practical philosophy.