

# 《新唯识论》翕辟成变说申论

陈 强 洪 军

---

以唯识学的观念诠释儒家原典《周易》，熊十力成功地将作为东方思想之两大支柱的儒学和佛学结合在一个浑然天成的理论系统之中——其新唯识论即流行而识主宰，于迹象而证真常。本文依新唯识论翕辟成变的思想诠释意指对象明确型与意指对象缺如型两类二十六组心数，进而分析思维、梦幻、人格气质之成因以及时空、有无、数量、同异、因果等五对范畴之由来，最后探讨信仰、认知、艺术创作及审美等人类基本的精神活动的心理机制。在诠释的过程中，我尝试结合下意识心理结构的分析描述意识层面变化密移的种种现象——而深层心理的探讨恰恰是新论所欠缺的。

关键词：新唯识论 辟势 翕势 翕辟成变 心数 心理机制

作者 陈强，1969年生，厦门大学哲学系副教授；洪军，1971年生，中国社会科学院哲学研究所副研究员。

---

在古代的印度和中国，各大宗教的思想家通过对经典的微言大义加以诠释和组织建立了一系列体大思精的形上学体系。当民国之际，这一古老的思想传统因为熊十力的《新唯识论》<sup>①</sup>获得了新生。以唯识学的观念诠释儒家原典《周易》，熊氏成功地将作为东方思想之两大支柱的儒学和佛学结合在一个浑然天成的理论系统之中。概而言之，新唯识论以为作为本心的纯白之意在沾染感性经验的客尘后即迷以逐物，由此将思绪湍飞的内宇宙混同于森然万象之外宇宙；本心一旦与经验记忆相合即生“辟”与“翕”这两种相反相成的势用：辟势表达为发动意识行为的隐微的意向性，翕势则显示为赋予纯白之意以形质的理性阈限；只有即流行而识主宰，于迹象而证真常，方可领略本体寂而能化、静而譎变的复杂面相。冯特以来的现代心理学之主流注重观察者与观察物的分离，而传统的东方心性论只以观察者的主观内省为依归——前者主要研究普通的心理现象，后者则大量涉及特殊的宗教经验。作为东方心性论之大成，新唯识论的整个理论系统象是结合著精神分析学的人格结构学说进行现象学的心理描述——由灵明悟性所体验的本体浑然至善，不同于情欲沸腾之“伊德”<sup>②</sup>，故而可为个人灵魂解脱的依据；而解释意识行为的翕辟成变论又兼摄意向之张与理性之敛，较之纯任辟势的意向性学说更为严谨周密。我尝试结合下意识心理结构的分析描述意识层面变化密移的种种现象——而旧唯识论关于深层心理的探讨恰恰是新论所欠缺的。翕辟成变说解释本体如何变现万殊的现象，可以说构成了新唯识论最具原创性的部分——旧唯识学其实也有与之相应的思想内容。《三十颂》云：“由假说我法，有种种相转，彼依识所变。此能变唯三。谓异熟思量，及了别境识。初阿赖耶识，异熟一切种。……次第二能

---

① 《新唯识论》文言本在1932年由浙江省立图书馆出版，而内容更为丰赡的语体本三卷则在1944年由重庆商务印书馆出版。

② 1923年弗洛伊德在《自我与伊德》中提出人格由伊德、自我和超我组成之假说。伊德作为生物性冲动之源泉遂为构成人格中最为原始的部分。

变，是识名未那，依彼转缘彼，思量为性相。……次第三能变，差别有六种，了境为性相，善不善俱非。……依止根本识，五识随缘起，或俱或不俱，如涛波依水。意识常现起，除生无想天，及无心二定，睡眠与闷绝。是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。由一切种识，如是如是变。以展转力故，彼此分别生。”世亲的识转变说在某种意义上可以视为《奥义书》梵我不二论的更为周密精微的表述：眼、耳、鼻、舌、身、意等取境之识（我）其实与阿赖耶识（梵）不一不异，依其本然只以无知之知生起未加计度分别的现行。第六识因受到意根所涵实在论见地的染污形成种种虚妄的我法之执，并通过五俱意识的作用又连带传染眼等五识。当了别境识终于以无分别智证知唯识（异熟识）之时，“我”才随着意根由染而净获得不可思议的身心解脱。佛家依止作为人之类存在的纯白之意以遮拨来自感性经验的客尘，而儒家则立足于动物性生存状态使自我不断向上超拔。

熊十力翕辟成变的学说实为原始儒学天道观的某种变格。“我们要知道，恒转本体是至无而善动的。其动也，是相续不已的。相续者，谓前一动方灭后一动即生，如电之一闪一闪，无有断绝，是名相续，非以前动延自后时名相续也。不已者恒相续故，说为不已。使其有已，便成断灭，有是理乎？这种不已之动，自不是单纯的势用。每一动，恒是有一种摄聚的，如果绝没有摄聚的一方面，那就是浮游无据了。所以，动的势用起时，即有一种摄聚。这种摄聚的势用，是积极的收凝。因此，不期然而然的，成为无量的形向。形向者，形质之初凝而至微细者也。以其本非具有形质的东西，但有成为形质的倾向而已，故以形向名之。物质宇宙，由此建立。这由摄聚而成形向的动势，就名之为翕。我们要知道，本体是无形相的，是无质碍的，是绝对的，是全部的，是清静的，是刚健的。但是，本体之显现为万殊的功用，即不得不有所谓翕，这一翕，便有成为形质的趋势。易言之，即由翕而形成——实物了。恒转显现为翕的势用时，几乎要完全物化，若将不守他底自性，这可说是一种反动了。然而当翕的势用起时，却别有一种势用俱起。他是依据恒转而起的，就这种势用上说，便说是依据恒转而起。若就恒转上说，便应说这种势用是恒转的显现，但恒转原是冲虚无为的，而其现为势用，却是有为的。由此，应说这种势用虽以恒转为体，而毕竟不即是恒转，如说冰以水为体，却不即是水。这个势用，是能健以自胜，而不肯化于翕的。申言之，即此势用，是能运于翕之中而自为主宰，于以显其自健，而使翕随己转的。这种刚健而不物化的势用，就名之为辟。”<sup>①</sup>熊氏以为无始时来有翕即有辟，必须两种相反相成的势用结合在一起方能成就变化——此为先秦天道观的进一步发挥。辟也可以叫做宇宙之心，作为自然界内部一种向上而不物化的势用永远凌架于凝敛的翕势之上。当生物界的自然进化尚未达于动植物以及人类之时，辟势好象潜伏在万仞的深渊之中隐而不显；要到了生命型态在自然界呈现之后，其作用才逐渐彰显起来，开始意识到自己是主宰乎物的。如此情形便是在植物中亦有明显的迹象，遑论动物了。他举例说，从倾向日光的性状即可证知植物具有某种暧昧的心理状态，此心隐然主宰形干而营适当的生活。就人类的意识现象而言，翕势表现为源于感性经验的实在论见地使“我”趋于物化，从而将意识宇宙混同于森然万象之外宇宙；而在另一方面，作为本我的纯白之意一旦与外在闻见带来的客尘相结合，即形成与翕势相对之辟势——这在心理状态上显示为某种超越动物性生存状态的下意识动能。

新唯识论将心区分为本心与习心——前者相当于无梦的熟睡中所经验的纯白未染之意而后者则指在清醒的状态下不断现起思惟的内自我。大乘佛学与宋明理学之“觉悟经验”实际上无非内自我在感而遂通的醒位对于寂然不动的熟眠位的某种体验——此即新唯识论所洋溢的不可言说之“悟性”的缘起。作为本心的纯白之意只以无知之知证会无相之相，一旦沾染感性经验的客尘即生遍计所执的习心，从而使“我”迷以逐物、沉溺生死海中。千条万绪的习气储积而不散，

① 熊十力：《新唯识论》，上海书店出版社，2008年，第168-169页。

繁赜而不乱，形成下意识表层含藏经验理性的新薰种界。藏识的新薰种和本有种当时机成熟之时即由翕辟成变的机制生起意识层面万象纷然的心所或心数。在有宗的“五位百法”<sup>①</sup>中，心所法共计六位五十一法：（1）遍行位——触、作意、受、想、思等五数；（2）别境位——欲、胜解、念、定、慧等五数；（3）善数位——信、精进、惭、愧、无贪、无嗔、无痴、轻安、不放逸、行舍、不害等十一数；（4）烦恼位——贪、嗔、痴、慢、疑、恶见等六数；（5）随烦恼位——忿、恨、恼、覆、诳、谄、害、嫉、悭、无惭、无愧、不信、懈怠、放逸、昏忱、掉举、失念、不正知、散乱等二十数；（6）不定位——睡眠、恶作、寻、伺等四数。熊十力将法相旧说重新加以编排组织，董理为四位二十四法：（1）恒行位——触、作意、受、欲、想、思等六数；（2）别境位——慧、寻、伺、疑、胜解、念等六数；（3）染数位——痴、贪、嗔、慢、恶见等五数；（4）善数位——定、信、无痴、无贪、无嗔、精进、不放逸等七数。前二位性通善染——恒行与八识相应俱起，别境却需缘特定的境界；后二位正相反对——染数性唯是染、违碍正念，善数则自性清净、远离垢染。清醒状态下的心所依其性质可概括为为意指对象明确型与意指对象缺如型两类——前者包括妒、谄、诋、僞（做作）、惊、惧、忧、疑、悔、喜、怒、爱、恶等十三数，后者则包括苦、烦、痴、羞、惭、哀、乐、贪、悭、谦、傲、懈怠、精进等十三数。

妒数：认同外在五识身的内自我自觉有与某公争锋的某种资格，而实际表现却不如对方，遂将自伤之感转化为怨憎意指对象的情绪。妒数翕辟二势均甚强旺。

谄数：内自我出于自利的目的思忖应如何讨好意指对象——“谄”指心态而非行为。此数呈现时主体浮上下意识表层的经验结构，是故翕势炽盛，完全牢笼了辟势。

诋数：自我思量应如何掩盖真相或歪曲事实以欺瞒意指对象，从而使自己获得利益。此数翕辟成变的机制略同谄数。

僞数：在与人交流的过程中，“我”有意识地将不可告人的动机加以掩饰以缓和内心的紧张与不安——这不可告人的动机多属违背社会公德的利己心思。僞数翕盛于辟一如谄、诋二数。

惊数：与个人经验理性相矛盾的信息突然呈现，使“我”受到了意想不到的强烈震动。此时，翕势的突发性紊乱造成辟势急剧收缩，由此生发短促而强烈的心理反应。

惧数：主体对意指对象危害自身的可能感到紧张。辟势因“我”之不安开始向内收缩，而心理反应的强度较之惊数则有所不及。

忧数：主体因自身或与之相关的人事前景难测而感抑郁不安。此数翕势较盛，压迫辟势向内收缩，而心理反应的强度较之惧数则有所不及。

疑数：“疑”常与“惑”联用，实则含义略有不同——内自我感到记忆中的特定状况或与事实不符为“疑”，而对特定状况是否属实把握不定则为“惑”。此数翕盛于辟，与思量之相相伴而生。

悔数：“我”对以往错误决策造成的后果深以为憾，但愿时光倒流，能有机会重新作出抉择。此数翕辟成变的机制略同忧数。

喜数：主体由意指对象感觉轻松快意为“喜”。当此之际，伴随辟势之伸张，内自我忽然解脱了翕势造成的凝重氛围——因伸张力度不同而又“稍喜”、“大喜”之别。

怒数：主体对意指对象宣泄强烈不满为“怒”。当此之际，辟势借助发作之势突破了理性的抑制阈限——因发作状况不同而有“愠怒”、“狂怒”之别。

爱数：指内自我将依恋之感倾注于特定的意指对象，与喜数之区别在于前者无我而后者有我。此数一旦呈现，主体即可领略辟势和缓伸张带来的难以言表的温暖之意。

恶数：指内自我对意指对象怀有避之唯恐不及的拒斥心理。此数一旦呈现，主体即可领略与

① 有宗总括宇宙万有为五位百法，包括八种心法、五十一种心所有法、十一种色法、二十四种不相应行法及六种无为法。参见《百法明门论》，《新唯识论·明心》对此多有发挥。

辟势收缩相伴生的某种近乎生理反应的不适之感。

苦数：心意未遂引发某种类似味觉之苦的抑郁情绪，其形状平缓而持久。此数之辟势因所愿为翕势否决被迫收敛，使得主体深感不适。

烦数：内自我因难忍记忆中的特定情境而不安于位。此数之翕辟二势相互诤格，由此破坏了各自稳定的性状。

痴数：内自我因精神过于专注而对外界信息视而不见、听而不闻。此数翕势甚盛，而生发者仅为经验结构的某一狭小区域。

羞数：对人际交流有恐慌感，“我”希冀能在闭锁的环境里单人独处。羞数呈现时，辟势在翕势的引诱下向内和缓收缩。

惭数：因良知的谴责而不安于位，“我”直有无地自容之感。羞、惭二数之区别在于前者对人而后者对己。惭数呈现时，辟势在翕势的刺激下逆向伸张。

哀数：念及自身不幸的际遇，内自我不由得兴起强烈的自伤之感。哀数的成因是辟势逆向伸张造成下意识深层的波动。

乐数：瞬间解脱经验理性的束缚，内自我感到了难以言说的精神上的松弛。乐数的成因是翕辟交运的紧张状态由特定的因缘忽然化为乌有。

贪、慳二数：主体对记忆中不属己有的物事执著不舍为“贪”，对为己所有的物事执著不舍则为“慳”。前者之辟势在翕势的引诱下向外伸张，后者之辟势则在翕势的压迫下向内收缩。

谦、傲二数：主体对自己的评估低于实际为“谦”，高于实际则为“傲”。前者之辟势因文化教养之裁抑向内收缩，后者之辟势则由自然本能之激发向外伸张。

懈怠、精进二数：“我”当困乏之际即随松弛的意志进入休眠，而在神旺之时则由凝聚的意志苏醒过来——这一生理特征在清醒状态下表现为一对相反相成的心所。翕势所含怠惰懒散之根性在前数中引诱异化为内在意志的辟势持续松弛，而在后数中则激发其不断增强。

本心犹如蕴含丰厚的种子，由经验记忆之滋养发育成长，形成因人而异的人格气质<sup>①</sup>。多血质的人翕辟二势均甚强旺——辟势始终居于主导，在与翕势和谐互动的过程持续产生敏锐而灵活的应变心智。胆汁质的人则辟势强而翕势弱，意向之张与理性之敛难以协调和合。是故主体时常因外部刺激而失控，爆发短促而激烈的情绪反应。作为心理活动之理性阈限的翕势在外倾性气质中处于被动的客位，而在内倾性气质中则进据能动的主位。黏液质的人翕势强而辟势弱，理性的过度抑制造成保守闭锁的心态。表现为性格内向，对外部刺激反应迟钝。抑郁质的人一如多血质的人翕辟二势均甚强旺——只是翕势居于主导，不断引诱辟势逆向发用。反映在心理活动上则是沉郁而深刻的情绪反应。就个人心智发育而言，幼年时代辟盛于翕：此时，内心浑沛的意蕴使“我”耽于幻想，不务实际；而言谈举止则天真浪漫，无所绳检。理性的抑制力随著经验的累积日益成长，到了成年时代一变而为翕盛于辟：当此之际，“我”遇事每能深思熟，斟酌利害；而言谈举止则老成持重，不逾规矩。幼童所以长于记忆是因为纯白之意黏附感性经验与意识内容的能力远较厚积经验记忆之意为强，成人所以长于理解则由于以名言为载体的抽象思维须以经验记忆所含具体印象为依托。形象的“花卉草木”乃个体生命之记忆，而抽象的“花卉草木”则为文化生命之记忆。芸芸众生皆由语言文字之视听濡染外在的文化意蕴，而唯有人类中的天才方能经深刻的内心体验与文化生命融为一体，进而使之生发全新的意蕴。成人凭其经验理性懂得只有以意志节制童稚的冲动才能获取长远的利益。这追逐个体利益的“理性心态”在有著千百年历

① 根据古希腊医生希波克拉底的想法，人体内有四种体液——血液、粘液、黄胆汁和黑胆汁——每种体液所占比例不同决定人之气质差异。血液占优势属于多血质，粘液占优势属于粘液质，黄胆汁占优势属于胆汁质，而黑胆汁占优势则属于抑郁质。

史的文化生命看来可能仍然无异童稚的冲动。文明先是以内化于心的道德观念告诫它的成员勿妨群体福祉，如若无效则只能以代表其意志的礼法律令加以节制。

在无梦的熟睡中所经验的纯白未染之意只以无知之知证会无相之相，此即熊氏所谓本心自觉之性智。而当五识<sup>①</sup>现起外境之时，作为类存在之意亦随之起念，从而染上了感性经验之印象。外在闻见所薰习的种子<sup>②</sup>以历时顺序储存在下意识的经验结构之中，由此而生与性智相反对之量智。芸芸众生只以外在闻见为菩提资粮，是故其见往往肤浅而鲜独知之知，而伟大的发明所洋溢的原创精神永远发自旷代天才对于个人内心的深刻体验。作为思维主体的“习心”或者内自我其实无非因沾染感性经验而异化的本心，所以也如同遭压缩的弹簧一样内在地隐涵恢复原状的弹性——此为唯识家所谓“转识成智”<sup>③</sup>之依据。当遍计所执的内自我开始以自证分<sup>④</sup>证知自身并非五识身之际，“我”才可以从事印度小乘师和欧洲现象学家所擅长的心理描述；而唯有到了内自我终于以证自证分<sup>⑤</sup>证知自身实为纯白之意的时候，“我”才可以体验唯识家所证会的法我皆空的宇宙真如或者理学家所向往的鸢飞鱼跃的人生境界。作为本我的纯白之意浑然无知无识，泯灭了任何对待之相，而作为人之动物性一面的五识身却是天生的实在论者，可以说与高等动物一般无二——随着五识身带来的实在论见地的薰染，原无彼我之隔的大全开始发生自他分别，从而形成各自独立的阿赖耶识或者说张人、李人分别具有的意识宇宙。眼等五识所现起的境相不断作为新薰种子存入藏识，而纯白未染之意则在忆想思维的过程中假借感性经验之印象进行了别——所谓“习心”、内自我或者第六意识究其实无非五识特别是眼识与耳识之见分在意识宇宙所投射的幻影。源于闻见之知的新薰种使得张人与李人的意识宇宙彼此隔绝，俨如参商，而在互通音问的过程中双方由言传而意会，终于在共同具有的大全那里泯灭了下意识经验结构中未那意根造成的自他分别——此时主体已然超脱无明的自然生命之束缚，而与健行不息的文化生命大明融为一体。在梦幻或想象之时，“我”因超脱下意识表层完整的经验结构只能以意象的形式呈现自身。而在以内心之言说展开的理性思维的过程中，随着特定的名言在意识的屏幕上现起，由其指代的无数的感性经验之印象作为一种抽象的集合在刹那间恢复了记忆。俨然以五识身自居，作为习心的内自我总是将确立在经验记忆的基石之上的意识宇宙混同于森然万象之外宇宙，因而衍生佛家所说的种种处虚妄分别。

在弗洛伊德之前，崇尚理性的西方思想界一直倾向将忆想思维的醒位视为自我的本然状态；与之不同，东方人在《易传》和《奥义书》的时代即已意识到醒位只是更为原始的熟眠位在结合经验记忆之后的异变形态。在无梦的熟睡中，“我”终于回归闻见未染、思维断灭的原初状态；此时，作为本心的纯白之意因蜕去感性经验的外壳而呈现本来面目，只以无知之知证会无相之相。寂然不动的主体感而遂通天下之故。醒觉之后，“我”即依止外在闻见和先前意识以历时顺序熏染而成的经验结构展开思维活动——清醒状态下的意动深受经验理性所含藏的翕势之牢笼。思虑之时犹如心灵之眼的内自我实为感性经验隐含的五识之见分在意识宇宙所投射的幻影——它认同外在的五识身，从而凭藉经验记忆计度分别种种名相及其实指。形象的感性经验属于时空之中的个体生命，而抽象的名言符号则属于包蕴无数跨越时空之个体的文化生命——在忆想思维的过程中，后者必以前者为依托。“我”所以能在思考时熟练地使用“房屋”这一名言是因为个人的经验记忆含有不计其数的楼房屋舍的具体印象。外在的五识身须以意志克服肉体的情

① 唯识家以眼耳鼻舌身为五识。

② 有宗种子说有法相家义与唯识家义，此为唯识家义。参见熊十力《佛家名相通释》“种子”条，上海：中国大百科全书出版社1985年版，第18-20页。

③ 指意识层面随修行之深入由迷而觉的过程。

④ 唯识学心法四分之中，见分可由自证分证知。

⑤ 唯识学心法四分之中，自证分可由证自证分证知。

性才能站立起来，而作为五识见分之幻影的内自我亦须以相同的意志克服精神的惰性才能展开忆想思维。就寝之后，随著支撑五识身之意志的消失，伸张的辟势终于挣脱翦势的约束——当此之际，“我”犹如松弛的弹簧，开始在自动力用的牵引下进入光怪陆离的梦境。意识清醒时，主体每以情节完整的事件为记忆的单元；职此之故，在全整的经验结构解纽的梦幻中，意动的惯性总是自然而然地接著偶尔呈现的念头编织可为“我”接受的事情节。这是当事人向自己讲述的故事，所以“我”时常作为主人公出现于形形色色的梦中——主角为第一人称的小说似乎源于相同的心理机制。梦境呈现时，辟势极度膨胀，但仍受制于先前的梦幻内容、经验记忆的抽象理路以及与当下意念密切相关的记忆片段。梦中之“我”误以先前的梦幻内容和与之相衔的脱序的记忆片段为全整的经验结构，故而总是执幻为真，将心意识变幻之虚无飘渺的境相认作客观实际。一旦苏醒过来，君临全整的经验记忆的主体即刻证知梦之为梦。

许现为物的相状有种种轨范和法则，当其顿现心上时，心即予以剥离并加裁制——此为范畴之由来。范畴只依物相假立，到了言语道断、心行路灭的觉悟之境也就幻为乌有。正是时空、有无、数量、同异、因果等五对范畴使知识成为可能<sup>①</sup>。

1. 时空观念的产生与心意识的秘密有着甚深的关系。五识现起外境之时必然引动五俱意识与之同时起念，而谢灭的境相则以经验印象的形式不断存入藏识表层的新薰种界，由此而生源于实在论见地的遍计所执自性。时空之相每缘物相而起：纯白之意空空如也，作为能动的本有种可将感性经验之印象剥离为纯粹的延续相和扩展相。空相由一幕幕单独的经验印象抽象而成，而时相则由一系列连续的经验印象抽象而成。正是含藏于新薰种界的时相与空相之种子使主体获得了下意识的时空观念。当“我”感到“这次假期不长”时，经验记忆中有关历次假期之时限的印象处于醒觉的状态；同样的道理，当“我”觉得“那间房舍很大”时，经验记忆中有关其它房舍之面积的印象处于醒觉的状态。反之，在沉涵于梦幻或想象之际，超脱了下意识完整的经验结构的自我便开始象脱缰的野马一样纵横驰骋、随意所之，从而抹灭了新薰种隐涵的清晰的时空观念。

2. 有无涵意甚丰，可分三个层次来讲：（1）五识凭其直感可知外物是否存在，而意识之见分则依止经验印象进行忆想思惟。（2）意识之自证分一旦醒觉，感性经验之印象顿时还原为在内心的屏幕上逐一闪现的动圈——当此之际，有无盖指是否作为相状呈现。（3）当纯白之意终于以证自证分证知自身时，佛家所谓“性空幻有”的观照使有与无得以圆融无碍地合二为一。譬如，见到水上泛起波纹时，“波纹”无非与眼识之直感相对的具体的物事——“客观实在”的“波纹”随即作为经验印象存入藏识表层的新薰种界。当“我”通过忆想分别再度现起波纹之时总是将其混同于外在的实体，而只有第六识的自证分才知晓后者实为心上现起的意识现象。最后当证自证分醒觉时，“波纹”才最终还原为本有种的某种幻变。熊十力对于有无的分析较为侧重第二个层次，亦即具体之物是否作为相分呈现于意识的屏幕之上。

3. 数量当某个具体的物事在心上现起时，纯白之意可将其物理性相剥离净尽，而以抽象的“一”指代其存在。一而二，二而三，三而四，多个的“一”和集相资构成了泯灭其殊相的数量。举例而言，平常以九大行星指称水星、金星、地球、火星、土星、天王星、海王星和冥王星时，只是取其依椭圆形的轨道绕日运行之共性，相应地忽略了诸星体在体积、离日远近、自转周期、公转周期等方面的差别之相。

4. 同异遍计所执的内自我可将许现相状的事物加以分析综合，由此而生同异之相。当“我”从下意识的种界现起两物进行比较时，就已经不自觉地知悉二者必有共通之处，而两相对比的思虑活动则表明主体正致力探求其差别之相——此正所谓“同中有异，异中有同”。同异之相无非依事

<sup>①</sup> 此节为《新唯识论·成物》之引申，相关内容见《新唯识论》语体文删定本第七章，上海书店出版社2008年版，第233-252页。

物而立的假法。“笔”之意象对“钢笔”来说乃是共相，而对“文具”而言又是殊相。在翕辟交运的过程中，经验记忆中抽象的共相可以分析为具体的殊相，而具体的殊相又可综合为抽象的共相。

5. 因果所谓因缘盖指最为直接的原因，小乘所立因缘拘泥于实在论见地，而大乘有宗的因缘义则以现象学观法为学理基础。比如，麦种遇到适当的阳光、水分等条件即发芽滋长。在小乘师看来，麦种乃是麦芽的因缘，而阳光、水分等条件只能算作起辅助作用的增上缘。大乘师则将实在论见地之下的具体的麦芽还原为通过忆想分别在内心的视屏上现起的“麦芽”的意象，相应地赖耶种子也就取代实在的麦种成为“麦芽”的因缘——后者顺理成章地蜕化为与阳光、水分并列的增上缘。

最后探讨如何以翕辟成变的思想诠释信仰、认知、艺术创作及审美等人类基本的精神活动的心理机制。我们知道真正意义的宗教信仰通常包括创教者、经典、信众三个有机层次，在经典与信众之间或者尚有作为其媒介的僧侣。创教者以独特的人格塑造了宗教信仰的原初形态，这意蕴浑沛的精神生命在其肉身羽化后即依托经典长存天壤，成为千千万万信众确立正信的依据。当真诚信众由经文之指引证会创教者不死的生命时，他们开始因内心的感动不由自主地将自己最原始的“我”融入这玄妙莫测的意蕴中，从而获得了前所未有的精神的满足。在宗教系统中，信众并不总是被动的接收者，有时也作为能动的一方参与信仰的塑造。比如，佛教的观音和天主教的圣母在各自宗教的经典中并不突出，但因信众对于母爱的心理需要而分量陡增，一跃而为地位尊崇的主神。在信仰兴起之际，伸张的辟势煽起人们追求真知的热情——对教义的执著不可避免地导致派别的纷争和新宗的创生；而当信仰衰弱之际，凝敛的翕势则造成求同存异、不求甚解的风气——社会人心因像法的流行变得理智圆滑而无所执著。信仰源于对下意识深层本心的体验，而认知则无法脱离表层的经验结构。认知行为发生时，“我”必专注于特定的经验记忆并以名言的形式对隐含其间的问题加以思索——实质是在下意识的意蕴中寻求与之对应的所以然之理。是故认识的真伪不仅系于记忆所储相关信息的可靠程度，而且还与思维的过程中翕辟二势的强弱密切相关。炽盛的翕势使“我”思虑周全，由此避免了错误的出现；强旺的辟势则使“我”灵感泉涌，时能开拓全新的思路。就认知方式而言，文理两科即因学术性质的差异存在著不可逾越的鸿沟。理科的进步端赖实验观测的成果——肉眼可视空间的超越带来了三千大千世界的信息，而翕势日新月异的更新则使得辟势不得不被动地随之发用。感性经验永远居于无可争议的裁判地位，“我”之论断未经自然或人为之“客观实际”的检验便不得引以为真。与之不同，文科所研究的是与人之类存在紧密相连的人文现象——惟有当其中的文化意蕴融入本心时，遍计所执之“我”才恍然大悟，理解了问题的实质所在。若以自然科学的思想方法处理文科问题，则人文精神必然沦为一如自然现象的死物。文科在性相上似乎介于科学与艺术之间，而与后者较为邻近。没有什么比艺术创作更适于表现人类的精神自由。当“我”沉浸于创作的迷狂时，辟势挥洒自如地借用经验记忆的素材变现出令记忆感到陌生的美妙意境——并未赋闲的翕势则麻醉了自己清醒的意识，只以恍惚记得的经验印象之条理帮助搭档合理布局。可以说真正的艺术创作总是一方面超越了生活的经验而在另一方面又不违生活的常理。艺术创作乃本心之外在显扬，艺术鉴赏则为本心之内在体验。主体在感知艺术作品的外观时必然驻于下意识表层的经验结构，而当生起美感之际已由它所体现的文化意蕴回到了自己无思无为的内心深处——这一过程发生于刹那之间并且一再重复，使“我”得以不断重温返朴归真的精神快感。“美”作为高尚的精神享受从不拒斥较之低级的感官享受——带来感官愉悦的未必同时带给“我”美感，但带给“我”美感的却往往同时带来感官的愉悦。惟有具备高度文化修养的灵魂才能与意蕴深厚的艺术作品发生相互之间的精神交流——此即普通所谓审美经验。

(责任编辑: 李建欣)