

阿赖耶识试析

黄晨

(浙江大学图书馆, 浙江杭州 310027)

[摘要] 阿赖耶识是佛教唯识宗建立的根据,“万法唯识”是依据它而成立的。作为区别于眼、耳、鼻、舌、身、意的第八识,它含藏一切,变现一切,是人类认识的起源和究竟。但是它又不是一个客体的存在,不能混同于灵魂、神我或者本体,它是精神之流,是通过对佛教缘起论和性空无我论的深度阐释而证成的。

[关键词] 阿赖耶识; 我; 唯识

[中图分类号] B948 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1008-942X(2002)03-0080-07

阿赖耶识是佛教唯识宗的核心概念,但是阿赖耶识建立的根据和意义并未被大家普遍地了解。这样就导致很多学理上的含混不清,也容易在不知不觉间偏离佛陀转法轮的本怀。笔者试图通过对历代大德阐释法相的梳理,描绘一个较为完整的阿赖耶识的轮廓,以期对唯识学的探究有一个初步的基础。

一、名相浅释

识(Vijnana),是梵文 vi(分析、分割)和 jnana(智)的合成语,意指对对象进行分析、分类所起的认识作用,直译即为“分别智”,但“智”有其特殊的含义,如《楞伽经》云:“有分别名识,无分别名智。”故依之而称“识”。识也作“心”,在唯识学上称识而不称心,只是一种方便,其实心与识是一体两面的东西。如《大乘法苑义林章》曰:“识者心也。”[1](p.260上)识的作用是分别境相,如眼见色、耳闻声之类,《成唯识论》卷二称“了别即是识之见分”[2](p.10下),卷五又说“识以了境为自性”就是这个意思。

佛教的大小乘都认可的识有六个,即眼、耳、鼻、舌、身、意,分别对应见、闻、嗅、味、觉、知六种了别作用,这在很多经论都有详细说明^①。比如永明禅师的《宗镜录》说:

识以了别为义,谓能照了分别一切诸法故也。一眼识,谓眼与色为缘而生眼识,眼识依根而生,眼根因识能见,是能见者,名为眼识;二耳识,……三鼻识,……四舌识,……五身识,……六意识,谓意法为缘而生意识,意识依根而生,意根因识即能分别,以能分别前五根所缘色等五尘境界,是名意识。若断此识,即成声闻缘觉。^②

除了这大小乘共许的六识外,唯识宗另加了两个识,即阿赖耶识和末那识,其用意自然值得深

[收稿日期] 2001-09-13

[作者简介] 黄晨(1970-),男,浙江杭州人,浙江大学图书馆数字资源中心主任,浙江大学历史系硕士研究生,主要从事中国传统文化研究。

^①见杂阿含经卷三六,大毗婆沙论卷九、卷二二,俱舍论卷二、卷九,释摩诃衍论卷二,大乘义章卷三,成唯识论述记卷五末,俱舍论光记卷四。

^②以耳、鼻、舌、身与眼识略同,故引略。见《宗镜录》卷五〇,台湾财团法人佛陀教育基金会出版部,大正藏(48),1990年版。

究。末那与阿赖耶都是音译，《宗镜录》云：

七末那识，梵语末那，华言意，亦名相续识，又名分别识。此识本无定体，即第八识之染分，依第八识自证分而生，缘第八识见分而执为我，为第六识之主。执转第六识所缘善恶之境而染净，皆由此识也。前第六识名意识，今此识亦名意者，谓第六依根而得名，此识当体而立号。第六识虽能分别五尘好恶，而由此识相续也。若断此识，即成菩萨；八阿赖耶识，梵语阿赖耶，华语藏识。此识染净同源，生灭和合，而具有四分，如摩尼珠，体本清净，又如明镜，能含万象。若以染分言之，无明依之而起，结业由此而生，具足烦恼尘劳，变现根身世界，即前七种识境皆是也。若以净体言之，即本觉心源，离念清净，等虚空界，即后之菴摩罗识是也。无法不舍，无事不摄，是名藏识。若转此识，是名佛果。

如上当知，末那识是依阿赖耶识而有的，所谓“此识本无定体，即第八识之染分^①”，因为有阿赖耶识所以才建立它，一方面它把前六识缘境而熏的种子^②搬入阿赖耶识中，另一方面它执持阿赖耶识为“我”而永不放弃。阿赖耶识既名藏识，它包含三层意思，即能藏、所藏和执藏，玄奘大师《八识规矩颂》曰“浩浩三藏不可穷”即指此。所谓能藏是说它能包藏一切万法的种子；所藏即种子，此识恒为前七识所熏，种子与识不一不异，故名所藏；执藏是因恒为第七末那识执著为我，故称。

唯识学认为阿赖耶识是世界的根本，我们所认知的世界都包含在阿赖耶识中，如无著在《显扬圣教论》中云：

阿赖耶识亦是有情世间生起根本，能生诸根、根所依处，及转识^③等故。亦是器世间生起根本，能生器世间故。又即此识亦是一切有情互相生起根本，一切有情互为增上缘故。[3](p. 567下)

故《宗镜录》说它“变现根身世界”，外而世界，内而身心，都是由此识中的种子变现出来，所谓“万法唯识”，就是指这个阿赖耶识。

很多人把阿赖耶识比作是仓库，所有种子都包藏在里面，当遇到外缘触动的时候，种子就会变为现行，就像谷子遇到土壤、阳光、空气和水会生长发芽。索甲仁波切就在《西藏生死书》里描述道：

上师们说：心有一个层面是它的根本基础，称为“凡夫心的基础地”（the ground of the ordinary mind）。十四世纪西藏的一位伟大上师龙清巴如此描述：“它是未开悟的，属于心和心所（心的事件）的中立状态，它是一切轮回和涅槃的业及‘痕迹’的基础。”它们就像仓库，过去我们由于烦恼所造成的行为，其痕迹全被储藏起来，有如种子一般。当因缘成熟时，这些种子就会发芽显现成生活中的环境和情况。[4](p. 133)

索甲仁波切在这里用“凡夫心的基础地”来称谓阿赖耶识，多少暗含了一种价值上的评价，这是基于阿赖耶识的染分说的。必须指出的是，这里的仓库是对“能藏”功能的比喻性的说法，就“所藏”而言，种子与阿赖耶识不一不异，互为因果，种子的集合就是阿赖耶识，没有离种子而独有的阿赖耶识。再进一步，时空只是色心的分位，属于二十四个心不相应行^④中的两个[5](p. 885下)，为行蕴摄[6](p. 848下)，而阿赖耶识是一切物质现象和精神现象的统一体，《华严经·十地品》云：“三界虚妄，

① 染，不洁不净之义，谓执著之妄念及所执之事物，染分即染的部分。

② 为现行诸法（现在所显现之诸现象）熏习于阿赖耶识中而形成一特殊之习性者，故又称习气或余习。据成唯识论卷二，于阿赖耶识中，能同时生起七转诸法现行之果，又具有令自类之种子前后相续不断之功能；即能生一切有漏、无漏、有为等诸法之功能者，皆称为种子。种子藏于阿赖耶识中，前者（种子）为因、作用，后者（阿赖耶识）为果、本体。然种子自身并非一客体，而系一纯粹之精神作用。

③ 指眼、耳、鼻、舌、身、意和末那识，因前七识以阿赖耶识为所依，缘色、声等诸境而转起，能改转苦、乐、舍等三受，转变善、恶、无记等三性，故称七转识，亦称现行识。

④ 佛教对一切诸法立五位分类，在色、心及心所之外，另有与心不相应之法，乃于色心之分位所假立者，并非实法，例如时空等。

但是心作。”[7](p. 558下)时空也在阿赖耶识中,所以我们不可能在时空中找到阿赖耶识。也就是说,在我们认识的世界里,并没有真正的阿赖耶识客体存在。

在唯识学里,当我们认识世界(对境)时,没有“境”和“我”的主客体分立。境是由阿赖耶识中的种子变现出来的,而这种子又是由七转识对境熏习而形成的,这样互为因果,以至无穷。所谓的“认识世界”只是认识第八识变现出来的世界而已,因此必然不正确,最多只是近似的。如《解深密经》云:“我说识所缘,唯识所现故。”[8](p. 698中)物理学上有著名的“测不准原理”,是指在微观环境里,主体的介入使得我们不能同时确定一个粒子的速度和位置。唯识学指出,即使在宏观环境,因为认识的对象都来自于“识”,所以也是“测不准”的。揭示了这一认识的根本错误,唯识学才能建立其“转识成智”的修行方法。

那么为什么在小乘佛教中没有阿赖耶识之名呢?因为在唯识学看来,小乘学者执著于法,他们的修行主要针对意识,即《宗镜录》所谓“若断此识,即成声闻缘觉”。而第七第八识是大乘菩萨修学的对象,因此在小乘中就没有相关的阐述了。《解深密经》有偈云:“阿陀那识甚深细,一切种子如瀑流,我於凡愚不开演,恐彼分别执为我。”[8](p. 692下)阿陀那识就是阿赖耶识的异名^①,正是因为怕人们会把阿赖耶识误认作“我”,或者灵魂、本体之类的概念,徒增法执,所以佛陀只对大乘人宣说。在成立阿赖耶识名义的《摄大乘论》中也有类似的说法:“执持识深细,法种子恒流,于凡我不说,彼物执为我。”[9](p. 114上)

二、阿赖耶识建立的意义

由于佛教的基础可以总括为“缘起”和“性空”两方面[10](p. 281),所以我们就从此来探讨建立阿赖耶识的意义。

缘起是佛教的根本理论之一,所有大小宗派都以之为宗旨,土官呼图克图在《土官论》中说:“佛教一切宗派皆许缘起,都无差别。”[11](p. 18)缘起的意思指一切法都是因缘相续而生,即任何事物皆因各种条件之互相依存而有变化,这是佛对于现象界的起源、发展和变化的证悟理则。《杂阿含经》云“此有故彼有,此生故彼生,此无故彼无,此灭故彼灭”[12](p. 67)就是对缘起最著名的论述。《分别缘起初胜法门经》中对缘起义则有深入的论述:

诸缘起义略有十一,如是应知:谓无作者义是缘起义,有因生义是缘起义,离有情义是缘起义,依他起义是缘起义,无动作义是缘起义,性无常义是缘起义,刹那灭义是缘起义,因果相续无间断义是缘起义,种种因果品类别义是缘起义,因果更互相符顺义是缘起义,因果决定无杂乱义是缘起义。[13](p. 841中)

正因为缘起论的重要地位,所以各宗都从自己的角度来阐述缘起的道理,从这个意义上说,对缘起的不同理解是佛教各宗形成的主要原因之一。

小乘学人讲业感缘起,认为由烦恼恶业感招苦果,因果相续,六道辗转,而形成生死轮回。业(karma),音译“羯磨”,意谓行为、作用、意志等身心活动,或单由意志所引生之身心活动。业有身、口、意三种,但身、口是受意支配的,所以根本上意是最主要的,如龙树菩萨的《中论·观业品》云:“大圣说二业,思与从思生,是业别相中,种种分别说。”思即是意,而身和口为“从思生”者。如后偈云:“佛所说思者,所谓业是,所从思生者,即是身口业。”[14](p. 21下)众生因为不懂缘起的道理,生起的意都是不正确的,因此就不断地造业受报。《长阿含十报法经》云:“业者谓身口意所作善恶之业

^①阿陀那识有二义,在《解深密经》中即阿赖耶识的别名,其序品云:“此识亦名阿陀那识,何以故?由此识于身随逐执持故。亦名阿赖耶识,何以故?由此识于身摄受藏隐同安义故。”

因,能招未来善恶之业果,因果不亡,故名业有。”就说明了业的来源。轮回(samsara),音译“僧娑洛”,谓众生于六道中犹如车轮旋转,循环不已,流转无穷。

业和轮回是印度早期各学派所共许的概念,他们认为由于人的所作所为形成的业,导致了人在六道中的轮回,佛教对于这个说法也表赞同。但是照通常的理解,造业和轮回必然有一个主体,所以无论中外的宗教或是哲学,只要承认轮回的^①,都必然要承认灵魂的存在,而佛教却是例外。根据佛教三法印中“诸法无我”的论断,不允许有造业受报的“我”存在。正如《西藏生死书》第六章所描述的:

大多数人以为“轮回”这个名词隐含着有某种“东西”在轮回,它从一生旅行到另一生。但在佛教里,我们不相信有一个独立和不变的实体,譬如说灵魂或自我,它可以在肉体死后还存在。[4](p.109)

这就引出一个必然的问题:是谁造业,谁轮回呢?在业感缘起论里,对此的回答不免含糊。而且业与果可能时间相隔甚远,这业的作用如何“保存”到未来的果发生呢?为了解决这些矛盾,唯识宗提出了赖耶缘起:由阿赖耶识之种子起现行,现行又熏种子,以现行诸法为缘,生烦恼恶业而招感苦果,三世因果辗转相续,以证成无我的轮回。如《成唯识论述记》云:“如是业果,前中后际,生死轮回,不待外缘,既由内识。”[15](p.454上)

其实小乘经部师已经提出业有“种子”,他们说当造业的时候,就把业的功能^②熏在相续^③中。业造成后虽谢灭了,但是有种子寄存在身心之中,直到因缘成熟而受果报,种子是不会失灭的。但经部师对于种子寄存的处所却没有圆满的说法,而唯识师建立阿赖耶识为种子的寄存找到了根据。这在法尊法师《中观宗关于“安立业果”与“名言中许有外境”的问题》一文中详述:

试问这业的种子若熏在色身上由色身保存,那么死时舍此色身,岂不把业的种子也给弃舍了吗?生到无色界的有情,根本就没有色身,那业的种子又该如何熏染和保存呢?这种说法就碰上绝路。若说把业的种子熏在心中由心保存,那么眼耳鼻舌身前五识多有间断,不遍三界,显然是不能持种。第六意识也有时间断,为入无想定、灭尽定和极重睡眠、无心闷绝、初生时、正死时,也要暂时间断的。它岂不把业的种子给丢掉吗?再说意识本身,时善时恶本性不定,怎能保持一类相续性质不变的种子呢?总之,这里的问题也非常多,很难到得圆满的解答。于是有“阿赖耶识”的说法,从这些难题中被提出来了。[16](p.4)

这段话的意思是眼耳鼻舌身意都不能作为种子的寄存之处,但是种子又必然有一个能够寄存的地方,唯识师说就是阿赖耶识。

赖耶缘起首先说明了造业和感果之间的时间问题,由于业熏种子,种子摄藏于阿赖耶识中,所谓“已作不失”,无论业造了多长时间,种子遇缘必然感果。正如索甲仁波切所说:

请把这个凡夫心的基础地想像成银行,“业”就存放在里面,变成印记和习气。如果我们倾向于某种思考习惯,不管是正面或负面的,这些习气很容易就被刺激和引生出来,并且继续不断地发生。由于经常重复,我们的倾向和习惯就变得越来越深,即使在睡觉的时候,它们还是持续增加和累积力量。这是它们决定我们的生活、死亡和轮回的方式。[4](p.133)

这里直接指出业和习惯具有非常亲近的关系,所以种子有时候也被叫作习气。这样我们就能很明确地看到种子只是功能势用,而并没有实在的客体。

其次为说明无我的轮回,必须要讨论“我”是什么,《成唯识论》曰:“我谓主宰。”[2](p.1上)《成唯

① 轮回在道德伦理的建立上有其重要意义,不承认轮回的哲学很难建构强有力的伦理体系,详情另文探讨。

② 即种子,又作习气、气分。

③ 指有情生命,因有情是五蕴和合而成,因果次第而不断绝,故称相续。

识论述记》曰：“我如主宰者，如国之主有自在故，及如辅宰能割断故。有自在力及割断力义，同我故。或主是我体，宰我所。或主如我体，宰如我用。”[15](p.239下)所谓诸法无我，就是说万物都没有自性，没有主宰。没有自性的原因是因为缘起，所有的事物都是依赖各种条件产生的，处于相互因果的关系中，不存在永恒不变的独立的东西。如《大智度论》云：“一切法皆属因缘，属因缘故不自在，不自在故无我，我相不得故。”[17](p.222中)这就是缘起性空的道理。

阿赖耶识如何解释无我的轮回呢？一个人死了，由于他所作的业，现在出生为一头牛，在这个人和牛之间是什么进行了传递？如果这样来考虑，似乎必定会找出某个东西来。这“某个东西”其实就是“我”，而对此的期盼和寻找就是对我的执著，即“我执”，修行的目的是去除我执。我们都看过打台球，当主球击中分球时，主球停止而分球开始沿各种轨迹运动。在这里，分球和主球显然不是一个东西，但是分球的运行轨迹却是由主球决定的。轮回就是这样，前世和今生之间并没有一个不变的东西，但前世的业熏成的种子会决定今生的“轨迹”。唯识家说这个人的阿赖耶识里有畜生道的种子，现在种子成熟而感生为牛，那么我们可能会认为是阿赖耶识在轮回，因此而把它当作“我”。但前面讲阿赖耶识是多生历劫以来的种子的集合，离种子并无阿赖耶识，而种子刹那生灭，“恒转如瀑流”，这种子的集合自然并无定体。况且种子只是一种功能，也无实在的客体，又到哪里去找建立在此上的阿赖耶识呢？比如某人夸耀有用兔子角做的喇叭，兔角既不可得，这喇叭自然也成虚妄了。要言之，阿赖耶识藏有一切法的种子，刹那生灭，无有定体，说阿赖耶识为轮回的主体只是名言上的方便，而且它外变器界，内化根身，是能所的统一，轮回作为时间维度上的相续本身也是阿赖耶识之变现。

阿赖耶识解释了轮回，同时又破斥了“我”，对于缘起因果论和性空无我论都作了圆满的诠释，是大乘佛教的一个理论高峰。但是在“涅槃寂静”的问题上，阿赖耶识将种子区分为有漏和无漏^①，却很难回答为什么无漏的清静种子会依附于杂染的第八识，以至于中观的有些论师根本不承认有阿赖耶识，所以我们有必要讨论一下阿赖耶识的得失。

三、阿赖耶识存疑

唯识说阿赖耶识是染净同源的，也就是隐含地认为“染”和“净”具有同等“地位”。修行是去染存净，唯识称“转识成智”，如《瑜伽师地论》卷五十一说：“由缘真如境智，修习多修习故，而得转依，转依无间当言已断阿赖耶识，由此断故，当言已断一切杂染。当知转依由相违故，能水对治阿赖耶识。”[18](p.581下)这里说断赖耶即断杂染，那么杂染被“断”到什么地方了呢？而且众生多在染污当中，会不会“去净存染”，只剩一个纯染的阿赖耶识呢？这些若深究起来，实在是成问题的。

针对赖耶缘起的诸种问题，中国的佛学发展出真如缘起论，又名如来藏缘起。真者真实之义，如者如常之义，诸法之体性离虚妄而真实，故云真，常住而不变不改，故云如。《成唯识论》曰：“真谓真实，显非虚妄。如谓如常，表无变易。谓此真实于一切法，常如其性，故曰真如。”[15](p.48上)真如缘起的意思是说，从纯净无染的真如，因一念无明的妄动，幻起种种染著，但染著只是现象，比如大海之有波浪，一旦风平浪静则波浪复归于大海。依据于此则“净”是主，“染”是客，净如虚空而染似浮云，浮云虽能遮蔽虚空，终有云破日出的一天。这样一来就彻底改变了“染”的地位，它不是和“净”对等，而是“净”的幻化现象。修行不是去染存净，而是复归于清静。

元魏宣帝(元恪)时菩提留支和勒那摩提、佛陀扇多等在洛阳译出《十地师论》，这是唯识学在中国的初传，该论一经译出即有南北两派的争论：北道派计赖耶以为支持，也就是赖耶生一切法；南道

^① 漏为流注、漏泄之意，烦恼之异称。烦恼灭尽即称为漏尽。

派计真如以为依持,也就是法性生一切法[10](pp.309-311)。作为调和,后来就说第八阿赖耶识之自体为自性清净心,此一自性清净心即是真如。其识因受无明之熏习,故显现出染净诸现象。这实际上发展了阿赖耶识的概念内涵,把阿赖耶识和真如混同,虽然解决了染净的问题,但已不是印度唯识的原意。

前面说过小乘经部师就提出了“种子”说,唯识师对其作了圆满的发展,但大乘中观师并不以为然,比如清辨论师和月称论师,都对阿赖耶识进行了强烈的质疑。他们说,根本不需要“种子”和“阿赖耶识”,因为种子只是为了解释造业感果而施设的媒介,但是为什么一定要有这样一个“传递物”来保存业的作用呢?“业灭”并不是说“业没有了”,只是我们不能看到它明显的影响罢了,它在适当的因缘下就会引生出作用(即果报)的。换句话说,业未灭时是业,业灭时还是业,必到感果之后而此业方消,这就是缘起的道理。比如一块磁石,不能因为周围没有铁屑就说它没有磁力,只要我们撒些铁屑(因缘),你就会看到原来磁力是一直存在的。中观以此证成种子说是不必要的,同时也说明了种子集结而成的阿赖耶识并不存在。

以上只是简略的概说,大乘唯识的学理当然不是这么简单就可以驳斥的,但深入的辩难并不是本文能及。有一点必须说明的是,佛教是实证之学,名相的梳理是闻思修的第一步,诸宗的建立各有胜义,但若钻研其中而不知实修,则无论如何辩才无碍都只是戏论,禅宗祖师说阅经只是“为止小儿啼”就是这个道理。

[参 考 文 献]

- [1] 窥基.大乘法苑义林章[A].大正藏;45[Z].台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [2] 玄奘译.成唯识论[A].大正藏;31[Z].台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [3] 无著.显扬圣教论[A].大正藏;31[Z].台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [4] 索甲仁波切.西藏生死书[M].北京:中国社会科学出版社,1999.
- [5] 玄奘译.大乘百法明门论[A].大正藏;31[Z].台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [6] 玄奘译.大乘五蕴论[A].大正藏;31[Z].台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [7] 佛驮跋陀罗.大方广佛华严经[A].大正藏;9[Z].台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [8] 玄奘译.解深密经[A].大正藏;16[Z].台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [9] 真谛译.摄大乘论[A].大正藏;31[Z].台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [10] 周叔迦.周叔迦佛学论著集[C].北京:中华书局,1991.
- [11] 法尊法师.四宗要义讲记[M].浙江:浙江省佛教协会,1995.
- [12] 杂阿舍经[A].大正藏;2[Z].台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [13] 玄奘译.分别缘起初胜法门经[A].大正藏;16[Z].台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [14] 龙树.中论[A].大正藏;30[Z].台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [15] 窥基.成唯识论述记[A].大正藏;43[Z].台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [16] 法尊法师.中观宗关于“安立业果”与“名言中许有外境”的问题[J].现代佛学,1959,(4):5-6.
- [17] 鸠摩罗什译.大智度论[A].大正藏;25[Z].台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [18] 玄奘译.瑜伽师地论[A].大正藏;30[Z].台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.

[责任编辑 曾建林]

A Brief Analysis of a¹laya

HUANG Chen

(Zhejiang University Library, Hangzhou 310027, China)

Abstract: The a¹laya is the foundation of the vijnapti-ma¹trata¹ Buddhism (Wei-shih School), on which "the Vijnana is the only being" is set up. Differentiating from the eye, the ear, the nose, the tongue, the body and the intention, the eighth Vijnana contains wholeness and presents wholeness, which is the start and the end of the human's cognition. Furthermore, the a¹laya is not an objective being, which may not be confused with the soul, the atman and the reality. The a¹laya is the stream of the spirit, which is explained and proved by the extended Buddhism Law of Dependent Origination and Law of anatman.

Key words: a¹laya ; atman ; vijnapti-ma¹trata¹

企业文化的构成与重塑

企业文化是企业内部成员的共同价值观体系。它表现为企业的风格,并以企业宗旨、企业理念的形式得到精练和概括。因此,企业文化在企业的发展观上,表达了企业成员对什么推动了企业前进的共识,在企业成员的行为方式上,确立了应该做什么,不应做什么的约束,使各成员的价值取向、行为模式趋于一致。

企业文化是由像书面形式的标准和程序与与其一样多的非书面形式的标准和程序构成的。通常存在许多由人们臆想的、期望产生的行为,然而却无文件明示。例如,在许多组织里,人们超时工作,或直到领导下班以后职工才下班;而在其他一些地方,大约下午 4 点以后,你就看不到任何人了。在一种环境之中人们可能期待社交往来,而在另一种情境之中这可能不被允许。不管这些制度是明文所示还是约定俗成,再或是根据不具形态的事物推断生成,它们都对明确的企业文化的形成作了自己的补充。许多企业并不明白企业文化的各组成部分或由许多具体的或不具体的管理作风、管理观念、管理制度和管理政策所构成的巨大的影响意义。更严重的是,企业似乎没能认识到在引导一场像团队组建这样的重大变革的时候自身所造成的自相矛盾的咨文和障碍。

企业文化不是无源之水、无本之木,它需通过一定的物质实体和手段,在组织活动中表现出来。这种物质实体和手段我们可称它为企业文化的载体。企业文化载体是企业文化的表层现象,是企业形象,它不等于企业文化。关于企业文化载体的种类可谓五花八门。像企业的文化室、俱乐部、电影院、图书馆、各种协会、研究会、刊物、服装等等,都是企业文化的载体。还有另一种企业文化载体,例如,周年庆祝活动、文体活动、文艺晚会、军训、广播操、表彰会等等。戴维斯博士说过,“企业文化是一种非常复杂微妙的东西”,它是企业的“亲密表兄”。但如果这个复杂微妙的“亲密表兄”变成了企业的“假表兄”的话,企业文化就会给企业帮倒忙。因为华丽的企业文化词句掩盖了企业面临的真正危机。要避免企业文化衍变成企业的“假表兄”,或要真正发现您所在企业的真实文化,回答以下几个问题是非常有效的。(1)你认识自己的企业文化吗?你知道企业领导层信奉什么?职工又信奉什么?他们认为对提高企业的竞争力和凝聚力来说什么东西是最重要的?企业现有的文化是不是符合企业的需要?(2)你的企业文化和企业战略配套吗?(3)你的企业文化和企业管理制度配套吗?(4)作为企业的一把手,你的言行和你的企业文化配套吗?你在管理、建设企业文化的时候是不是陷入了一个误区?常见的现象有“政治化”、“口号化”、“文体化”、“表象化”、“僵化”等。

通过对上述问题的回答及对各自企业的分析,我们可以认识到某一企业现在真实的文化及企业领导人对自己想要的文化(目标)之间的差距。那么,如何才能重塑企业的文化以达到企业的期望管理目标呢?笔者认为,应从以下六个方面努力:(1)作为企业领导人及所有员工,应对企业文化的意义有一个充分认识,在承认企业文化的相对稳定性的同时,也应认识到企业文化不是不可变的,要对重塑企业文化充满信心;(2)对文化的内容要有诚心,特别是企业的一把手领导,这是企业文化建设成功的必要条件;(3)对企业文化建设要有决心,这是对所有员工的要求。要积极参与,经得起挫折,要坚持不懈;(4)要充分认识企业的目标、员工素质、业务性质,制定出相应的企业文化目标及内容;(5)要制定一个建立企业文化的实施办法,要把建立企业文化当作一项企业最主要的任务来抓,企业一把手必须是文化建设的第一组织者及执行者;(6)要充分认识到目前企业文化的实质及顽固程度,把握时机,找准切入点,言出必行,行必有效。

(刘辉文,张幼铭)