

· 思想史研究 ·

错觉的唯识学解释与现象学分析

傅新毅

(南京大学 哲学系, 南京 210023)

摘要: 如何来解释错觉的发生, 从根本上关乎感性认识的纯粹性与可靠性。在佛教哲学“量论的转向”即认识论的转向后, 陈那的量论体系被导入到唯识学中, 唯识今学的理论体系体现出鲜明的认识论特征。唯识今学基于陈那的“量分别”原则, 为确保感性认识的纯粹性与可靠性, 将错觉的发生都落实到了第六意识上, 并进而区分出了纯粹幻像与错误判断这两种不同性质的错觉, 所谓无分别、有分别的“似现量”, 这种解释不能令人信服。从舍勒对“假象”的现象学分析来看, 错觉只是在意识中形成, 但这并不是说, 此时意识将前五识所呈现的感性材料转换为了观念构造物; 与错误判断不同之处在于, 纯粹幻像的形成并不涉及被给予的纯感知本身, 而是由于在意识中它的确然领域发生了变化。

关键词: 佛教哲学; 认识论; 错觉; 似现量; 五俱意识; 第六意识

基金项目: 国家社会科学基金重大项目(18ZDA233)

在古典认识论的意义上, 认识的可能性是以感性与知性的划界为前提的; 因此, 如何来解释错觉的发生, 绝非是一个无关宏旨的问题, 因为这从根本上关乎感性认识的纯粹性与可靠性。然而, 对其的回答必然是两难式的: 如果说感性认识也有可能产生错觉, 那么认识的地基就是不可靠的, 建立于其上的整个知识大厦必将处于一种无根的状态; 如果说感性认识不可能有错觉发生, 错觉都是根源于知性认识, 这又与我们的日常经验相违背。因此, 如何来解释错觉的发生, 自古希腊时代以来, 就成为古典认识论的一个症结性难题。

从佛教哲学的发展来看, 我们可以恰当地将发端于陈那的印度佛教哲学的最后阶段称之为“量论的转向”。所谓“量”者, “量度、指定之义”^①, 即获得正确知识的方法与途径, 由此所获得的知识本身亦可称之为“量”。因此, 所谓“量论的转向”, 也就是认识论的转向。陈那的量论体系被导入到唯识学中, 成为唯识古、今学范式变革的关键; 由此, 唯识今学的理论体系, 也体现出鲜明的认识论特征, 它同样需要面对错觉的难题。

唯识今学基于陈那的“量分别”原则, 为确保感性认识的纯粹性与可靠性, 将错觉的发生都落实到了第六意识上, 并进而区分出了纯粹幻像与错误判断这两种不同性质的错觉, 所谓无分别、有分别的“似现量”, 但对此似乎并没有作出令人信服的解释。本文梳理了唯识今学在此问题上的多重理论尝试, 并从舍勒现象学的视角对此做出了回应。

^① 《成唯识论述记》第四本, 《大正藏》第43册, 第347页中。

陈那的量论体系,是以“量分别”为前提的。所谓“量分别”,就是以所认知的对象来确定认知的方法与知识的类型。正因为所认知的对象有自、共二相,故而与之相应的认知方法及知识类型亦只有两种,即现、比二量。如《正理门论》说:“唯有现量及与比量,……由此能了自、共相故,非离此二别有所量,为了知彼,更立余量。”^①现量的特点是“离分别”,即没有种类、名言等的种种分别,从认识论的角度来说,这首先是指前五识对“自相”即纯粹感性材料如其所是地被动接受,也就是所谓“根现量”。而一旦将这些感性材料结合到其相应的名言上来推察分别之,从而形成判断、推理等认知作用,就已经是属于认知“共相”的比量。

在陈那“量分别”的基础上,唯识今学通过对“寻”“伺”这两种不定心所的重新定位与诠释,进一步从心识论的角度确立了现、比二量的严格划界。简单说来,“寻”是指一种粗浅推求的思维作用,“伺”则是指一种深细伺察的思维作用。按照说一切有部的传统说法,两者均为实法,其虽有粗、细之别,但能同时生起,并且它们不仅存在于第六意识中,而且还存在于前五识中。因为前五识既然能了知各自的对境,比如,眼识能了知不同于黄的青,所以就有所谓“自性分别”,而并非全然无分别能力。不仅如此,也正是由于寻、伺的推察作用,才引导了六识的生起,在这一意义上,我们可以说,寻、伺是六识生起的动力因。如《入阿毘达磨论》云:“寻谓于境令心粗为相,……此法即是五识转因。伺谓于境令心细为相,此法即是随顺意识于境转因。”^②“转”就是生起的意思。唯识今学则接受了譬喻师的看法,认为寻、伺都是假法,既然两者有粗、细之别,就不可能同时生起。这就如同打铃,铃声必然是先粗后细,而不可能粗细同时;并且寻、伺作为一种推察作用,其所推察的对象只能是名言以及名言之所诠,即只能是“共相”,所以它们仅是存在于第六意识中,而不能与前五识相应。

既然前五识无寻、伺,所以与有部不同,它们不仅全然没有分别能力,并且也不具有生起的能动性,而只能由与之同时生起的五俱意识所引生。由于五俱意识能与寻、伺相应,具有明晰的推察作用,所以一方面能缘于前五识所缘之境,而使之清晰明了,所谓“明了取境”,另一方面又能引导前五识的生起,所谓“助五令起”。此如窥基所说:“此中有意识俱寻、伺心为能引,引生五识。非如小乘五识,自有寻、伺方生。”^③

可见,唯识今学通过对寻、伺的这种重新解释与定位,将有部认为前五识所有的分别性与能动性都转移到了五俱意识上,由此而确保了前五识纯粹被给予性与非构造性的特征。不过,五俱意识虽然与寻、伺相应,能将俱时之前五识所接受的感性材料结合到其名言上来推察分别之,但还不具有循名责实的计执作用,所以还是现量,此即所谓“意现量”。在它的引导下,后念意识才能将名言所意指的确定内涵、即法之共相赋予对象本身,由此前五识所接受的自相,即以其共相的确定意涵而被认知与执著。这样,五俱意识就成了沟通前五识与一般意识——或者说,纯粹感知与知性构造——的中介。

① 《因明正理门论本》,《大正藏》第32册,第3页中。

② 《入阿毘达磨论》卷上,《大正藏》第28册,第982页上。

③ 《瑜伽师地论略纂》卷15,《大正藏》第43册,第206页下。

二

强调前五识具有纯粹被给予性与非构造性的特征,无非是指认了感性认识的确实性与可靠性,因此唯识今学坚持认为,前五识唯以实有之境为对象,它们本身无所谓错觉可言。

本来,唯识学者所立的五位百法,与有部不同,是有实有假的。且就眼识所缘之色境而言,此色境包括显色、形色、表色三种。显色是指青、黄、赤、白等显了可见的颜色,形色是指长、短、方、圆等形状,表色是指取、捨、屈、伸、行、住、坐、卧等行为,它们能表示于外,而为他人所见,故名表色。其中,只有青、黄、赤、白四显色为实有,其余显色及全部形、表色均为假法。那么,眼识能否缘取这些假色呢?

据玄奘门下所传,西土即有二说:一是安慧宗,认为前五识亦能缘假法。因为作为形色的长短等虽然是相对而言的,是所谓“相待假”,但它们依于青等实法而存在,所以当眼识缘于较多的青时,就是所谓的缘于“长”,反之,缘于较少的青时,就是所谓的缘于“短”,并不是说,眼识能离青等实法而独自缘取长短等假法,别缘假法才是第六意识的功能。二是护法宗,认为长短等形色既然是“相待假”,就需要通过比较而得出,因此不能为无分别的前五识所认知,前五识唯能缘于青、黄等实法。相传《阿毗达磨大乘经》中曾有这样一颂:“无有眼等识,不缘实境起。意识有二种,缘实、不实境。”世亲弟子瞿波论师造论释《唯识二十论》,即引之以证前五识唯缘实境。^①

玄奘门下亦承此说,认为眼识唯能缘于青、黄等实色,而长、短等假色实由同时之五俱意识所缘取。普光曾举例说,比如晚上远望树林,似乎是能看到树木的形状,而看不到树木的颜色,其实恰恰相反,能看到的只是树木的颜色,不过看得不清楚罢了,而树木的形状却是意识分别的结果。^② 窥基还举了一个更为极端的例子,比如我们在黑暗中摸到了一根手杖,认知到它是“长”的,“长”既非眼根所见,当然也不能说它是身根所感知的,属于身根所认知的触处,因为触处中并没有“长”,所以只能说,“长”是意识分别的结果。^③

基于同样的逻辑,窥基一系更坚持认为,那些见无为有、见此为彼的错觉也是发生于意识而非前五识。比如眼根有病而幻现空花或第二月,这并非是眼识即能见此幻像,而是因为眼疾的缘故,“第六意识,以眼为门,同时明了,状如眼见,实非眼见”^④。

事实上,如此严格地区分前五识所缘境的假、实,应该不是安慧唯识学的主要关注点,因为从一个超越的立场,世间的一切无非都是虚妄分别。而奘传唯识学基于知识论的考虑,企图通过现、比二量的划界来对世间知识的成立进一步作出积极的说明,前五识感知的真实性无疑就成为其知识论体系的内在要求。因为设若说感性亦与知性一样可能产生错误,那么两者也就不存在明晰的界限,从而现、比二量的划分将从根本上被颠覆,我们的知识由此将陷于一种无根的状态。

西方哲学史上,对此其实亦有类似的考量。比如,早在古希腊时代,亚里士多德就曾指出,视、听、嗅、味、触这五种“对特殊对象的感觉总是真的”,思维则与感觉不同,“它包含了正确和

① 《唯识二十论述记》卷上,《大正藏》第43册,第983页上。

② 《大乘百法明门论疏》卷上,《大正藏》第44册,第54页上。

③ 《杂集论述记》卷2,《新纂卍续藏》第48册,第33页上。

④ 《唯识二十论述记》卷上,《大正藏》第43册,第983页上。

不正确，‘正确’属于理智、知识以及真实的意见，‘不正确’则属于它们的对立面”。^① 康德也认为，“真理或幻相并不在被直观的对象中，而是在关于被思维的那个对象的判断中”，因此感官无错误可言，“但这并不是由于它们任何时候都正确地作出判断，而是由于它们根本不作判断”。^②

不过，具体到唯识学体系中，如要求前五识的纯粹性与真实性必将导致五俱意识的复杂性。因为如上所述，一般认为属于前五识的功能，如对长短等假色的感知、见青为黄的错觉，现在都被转移到了五俱意识上。本来，五俱意识与前五识同时同境，其作用一在明了取境，二在助五令起，因此与前五识同为现量。而此处所说者显然已逸出这两种作用之外，且既能产生错觉，更不是现量而是非量了。所以据传玄奘就认为，“五俱意识……现、非量等亦非一定”^③，“许五俱意通有比量”^④。窥基也说：“然实五俱亦有意识妄执者也。……诸处但说五识俱意识是现量，不言定尔，故不相违。”^⑤也就是说，虽然五俱意识一般情况下是现量，但论书中并没有说，五俱意识一定是现量。因为它既然可与寻、伺俱起，也就可以是比、非二量，如《义蕴》说：“五无寻、伺，五俱分别意识即许有之，故五俱意妄执何失？”^⑥既然五俱意识可通于现、比、非三量，其在认识过程中的不同功用就需要得到具体的阐明。

对此，一个较为合理的解释是，在时间性的流变中来说明五俱意识的不同功用。唯识学中一般将心识的流变过程区分为五个阶段，是即“五心”：（1）率尔心，谓心识初缘对境时，于第一刹那卒然任运而起；（2）寻求心，谓心识欲明了所缘之对境，而思寻推求之；（3）决定心，谓心识在寻求心后，能判明与认定所缘之对境；（4）染净心，谓心识在决定心后，能生起善恶或无记之心；（5）等流心，前后相似曰等，相续曰流，谓心识于此位中，随前染净心之或善或恶而相续流转。由此五俱意识根据其生起先后，也可以区分为两类：（1）第一刹那五俱意识为率尔心，它与前五识同时同境而生起，是即“同缘意识”。比如当眼识缘于青时，“同缘意识”亦缘于青而使之明晰化，此唯是现量。（2）缘于假法或产生错觉的是后续刹那的“不同缘意识”，于五心之流转中，此为寻求心等。它虽然与后续刹那的前五识同时俱起，故仍为五俱意识，但比如当眼识缘于青时，它却以之为黄，所以“不同缘意识”可通于比、非二量。这基本就是窥基一系的解释，后来《宗镜录》也是接受了这一说法。^⑦

值得一提的是，圆测一系对此问题的看法似乎有所不同。虽然他们的著述多已散佚，但从现有文献看，大致还是可以确认其基本构想。关于“五心”，圆测是认为，意识中唯有率尔、染净、等流三心能与前五识俱起，“而非寻求及决定心，彼二唯缘过去境界，非现量摄，五俱意识唯现量故”^⑧。易言之，能产生比、非二量的处于寻求心位的意识，并非是窥基一系所说的五俱意识，而是单独生起的独散意识，即此时并没有前五识与之同时生起。因此按照他们的解释，比如当眼识缘于青时，五俱意识亦缘于青，此时二者均处于率尔心位，皆是现量，次刹那眼识谢灭，而由前刹那率尔心位的五俱意识，则能引生此刹那寻求心位独散意识的生起，将前刹那现量所认知的青误认为是黄，此为非量。“第二月”的错觉也是如此，如《论记》中说：“眼识及同

① 亚里士多德：《论灵魂》，《亚里士多德全集》第三卷，北京：中国人民大学出版社，1997年，第71页。

② 康德：《纯粹理性批判》，北京：人民出版社，2004年，第258页。

③ 《成唯识论学记》卷4，《新纂卍续藏》第50册，第83页中。

④ 《成唯识论了义灯》第五本，《大正藏》第43册，第750页中。

⑤ 《成唯识论述记》第七末，《大正藏》第43册，第493页中。

⑥ 《成唯识论义蕴》第四末，《新纂卍续藏》第49册，第460页下。

⑦ 《宗镜录》卷53，《大正藏》第48册，第725页中。

⑧ 《成唯识论学记》卷4，《新纂卍续藏》第50册，第83页中。

缘意识俱取一月,而不明了,故后寻求意识错乱取多月。”^①概言之,圆测一系的解释,是将能产生比、非二量的寻求心定位在了独散意识上,从而确保了五俱意识的现量特征。虽然这一解释不同于窥基,甚至可能不同于玄奘,但恰恰是重申了五俱意识得以提出的原初问题意识。

三

不宁唯是,问题的更为窘迫之处还在于,这种对感性与知性的划界从常识的角度看似似乎带有某种独断色彩。就错觉来说,诚然,有些错觉根源于我们错误的判断,比如见阳焰而误认为是水。在早春的原野上,尘埃因阳光的映射而浮动四散,是为“阳焰”,干渴之人虽眼见其为阳焰,却在意识的分别中将其误判为水。这里涉及两种本质不同的存在,“阳焰”是当下被给予者,“水”却是观念构造物。然而有些错觉却是由于感官的病变造成的,比如因为白内障等原因而见到空花、毛轮或第二月。这些幻像与前者不同,恰恰是当下直接被给予的,具有通常的感知对象所有的个别性与生动性;也就是说,此处并没有通过意识的分别作用而与一般的观念构造物相关联,并非是如前者那种将一物(当下被给予者)误认为另一物(观念构造物)的错误判断。因此奘门之下,如慧景就是从见到多月的复视现象中得出了“五根、五识有量、非量”的结论。^②可见,如何来解释这种纯属幻像的错觉绝非是无关宏旨的,它有可能从根本上颠覆窥基一系所作出的划界设定。

对此,窥基本人的态度似乎是暧昧不清的,参照其后学的解释,他们大致是认为,虽然也有纯属幻像的错觉即所谓无分别的“似现量”,错觉并非一定是根源于意识的分别作用而形成的明确的错误判断,不过,为与感性的纯粹真实性原则相协调,这种幻像还得被认为是出现在意识上,即认为:由于感官的病变,使得前五识虽为现量而不明晰,从而导致意识有错乱,“不能分明冥证境”,对前五识现量之境做了错误的重构,只是它并非是通过对各名言等的分别来达成的,故是所谓的无分别罢了。^③就见到第二月的复视现象来说,为眼识所呈现者唯是真实的一月,但因眼根有病,眼识上一月的影像并不明晰,从而引导意识产生了错乱,出现了二月的幻像,就此而言,它是无分别的。需要指出的是,此时意识上作为相分的影像还是不明晰的一月,但是意识将其认知为了二月,二月只是意识上出现的幻像。也就是说,二月不是依他起性的相分,只能说是遍计所执性的“当情现相”。^④当然,设若意识进而做出明确的有二月的错误判断,它就成了有分别的似现量。

按照这一解释,无分别与有分别的似现量,即纯粹幻像与错误判断,就其作为意识的构造物而言其实并无质的差别,因此窥基一系有时甚而是简单笼统地将诸如“病眼空花、毛轮、二月”的纯粹幻像归约为“见机为人、睹见阳炎谓之有水”一类的错误判断,谓其皆为“随先所受分别转故”,即它们都是由于对先前所领受之境起于分别的结果。^⑤窥基一系的这一简单化归约事实上也影响了后来的唯识学者,比如《宗镜录》就进一步将“随先所受分别转故”的“似现

① 《瑜伽论记》卷5上,《大正藏》第42册,第413页上。

② 《瑜伽论记》卷5上,《大正藏》第42册,第413页上。

③ 《因明入正理论疏》卷上,《大正藏》第44册,第93页下。

④ 智周在解释“见青为黄”的错觉时就说,“第六识相分青物之上作黄解”,即,第六意识的相分依然是青,只是意识将其认知为了黄。见《成唯识论本文抄》卷5引智周《了义灯记》,《大正藏》第65册,第444页下。

⑤ 《因明入正理论疏》卷下,《大正藏》第44册,第140页下-第141页上。

量”区分为有分别、无分别两种^①,这无异于是说,无分别的“似现量”实质上还是“随先所受分别转故”的分别。

我们现在并没有充分的证据来断言,窥基的说法在多大程度上是受到《集量论》的直接影响?虽然玄奘没有译出陈那这一因明学的集大成之作,然而,从窥基曾多处引述该论来看,至少对此他是有所了解的。在《集量论·现量品》中,一方面陈那在破斥“正理派”的现量定义时指出:“根觉亦无迷乱之差别,迷乱唯在意识,以彼是迷乱之有境故。”^②此即,根识即前五识属于“根现量”,本身并无迷乱可言,迷乱唯是发生于意识。正是基于这一感性纯粹真实性原则,陈那确立了现、比二量的严格划界。另一方面,陈那又改进了他在《正理门论》中对“似现量”的分析,而将其区分为“有分别”“无分别”两种。^③“似现有膜翳”,这是说,因为白内障等原因而见到空花、毛轮或第二月等幻像,被明确为“无分别”的似现量,与有分别者不同,它们并非是因由意识的分别作用而关联于名言的结果。

这里值得注意的是,陈那认为能见到幻像者为“有翳膜等所根识”,即病变的前五识,而非窥基所说的第六意识。^④从常识的角度来看,这一说法大约是更为近理的。因为如前述,纯粹幻像与错误判断的不同之处正在于,前者具有通常的感知对象所有的个别性与生动性,很难说它与后者一样,仅仅只是存在于意识之中。问题是,承认这一点似乎必然要导致对感性纯粹真实性原则的否定,如奘门之下的慧景便是如此。事实上,后来法称之所以要在现量定义中除了“离分别”外再加上“无错乱”的简别,也正是考虑到了前五识的感知可能存在着错乱。那么,是否陈那的学说体系本身就是自相矛盾的呢?或者是否存在这样一种解释的可能,即虽然幻像之影像是出现在前五识上,但仅此还不足以成为非量的幻像,成为幻像是根源于第六意识?如此为确保现、比二量的划界设定,也就不一定非要采纳如窥基式的独断解释。

关于迦末罗病(黄疸病的一种)损坏眼根、会产生见青为黄的错觉这个问题,对此,窥基一系的解释是:“非黄见黄,自是意识,……由根损故,令初眼识而不分明,而后意识见有错乱。”^⑤“由根有损,令识味劣,意识依彼味劣之门,不分明故,于彼实青妄为黄解,实非眼识见青为黄也。”^⑥问题是,这里迦末罗病损坏的是眼根,而病变的眼根还能和正常眼根一样见到青色?这似乎很难理解。事实上,灵泰就曾提到过这一疑难:“若迦末罗病损第六根,可许第六识见青为黄。既患病损眼根,应眼识见青为黄。既不损第六识意根,其第六识应见青为青。”^⑦值得注意的是灵泰本人的解释:

若五识中,如患迦末罗病,损坏眼根,令眼识见青为黄,即是不称青色本质,但^⑧称黄相分。若据实,五识既现量缘境,则俱^⑨称本质及相分。……由患此故,即意识

① 《宗镜录》卷49,《大正藏》第48册,第704页下。

② 法尊译编:《集量论略解》,北京:中国社会科学出版社,1982年,第11页。按:“正理派”是古印度最早对因明有系统研究的学派,其对“现量”的定义是:“根义和合所生识,非作名言,无有迷乱,耽著(确定无疑感之义——笔者)为体,是为现量。”见同书第10页。

③ 《因明正理门论本》所提及的六种“似现量”乃是“随先所受分别转故”“假合余义分别转故”,故皆为有分别的“似现量”。《大正藏》第32册,第3页中下。

④ 法尊译编:《集量论略解》,第5-6页。

⑤ 《成唯识论演秘》第四末,《大正藏》第43册,第905页中。

⑥ 《成唯识论疏义演》第六本,《新纂卍续藏》第49册,第622页上。

⑦ 《成唯识论疏抄》卷12,《新纂卍续藏》第50册,第355页中。

⑧ “但”原作“俱”,笔者据《义演》所引改。

⑨ “俱”原作“但”,笔者据《义演》所引改。

于眼根门中见青为黄,眼识则见青^①。此解最好。^②

这里灵泰提供了两种解释。虽然灵泰认同的是第二种解释,也就是窥基一系的看法,但第一种解释其实也是从窥基的《述记》中推导出来的,即窥基认为:“五识中嗔等亦亲不顺本质境,但称亲所变相分,故非遍计所执。”^③为避繁琐,关于前五识中贪、嗔等心所非遍计所执的问题姑置勿论,我们仅来考察灵泰的这两种解释。

所谓“本质”,也就是疏所缘缘,这里是指第八识所缘器界中的青。第一种解释,是认为病眼根所发的眼识就已经见青为黄,黄作为眼识的亲所缘缘当下性地被给予,所以是现量,所谓“称黄相分”,只是其疏所缘缘是第八识所缘器界中的青,故而眼识的认知“不称本质”。第二种解释,是认为眼识作为现量,应该“俱称本质及相分”,因此不仅眼识的疏所缘缘是青,其亲所缘缘也是青,将青认知为黄,是意识的作用,这也就是窥基一系的解释。

到《宗镜录》时代,唯识学者也有这两种解释:

一师云:见青为黄,实是意识。谓由根病故,引得病眼识。由病眼识故,遂引非量意识,见青为黄。非眼识见青为黄,由病眼识能起见黄识,故作是说。二师云:由病眼根,引病眼识,虽见青为黄,而不作黄解,故是现量。^④

问题是,即便是按照灵泰的第一解、《宗镜录》的第二解,眼识虽见青为黄,而仍为现量,那么,为什么在意识中将其认知为黄就成了错觉呢?是由于意识“作黄解”的错误判断吗?意识“作黄解”恰恰是与眼识所给予的黄现量相符的,为什么就成了错觉呢?况且,错觉既根源于意识“作黄解”的错误判断,它就不是无分别的似现量。

借助舍勒对“假象”的现象学分析,我们或许有望能开启一个新的诠释空间。在《自我认识的偶像》一文中,舍勒以我看见半截入水的杆子是折断的这一事例,来说明假象的本质。这一假象的产生,与是否作出判断无关。“若我作判断,便产生一个命题,此命题在涉及‘现实事物’时是‘假’的,但在涉及假象时却又能是‘真’的;我也就无须作出什么判断。”假象属于事态的前逻辑域,之所以成为假象乃在于,“我把呈现于眼前的折断情状这一事态看作‘现实’杆子的一种实在特性了”^⑤。也就是说,杆子的折断情状本来只是出现在我的视觉现象中,但从看到它的第一眼起,我就把它置入了实在事物的确然领域。这里存在着两种事态以及与此相对应的两种确然领域:事态 a 是杆子的折断情状,其所对应的确然领域 A 是我的视觉现象;事态 b 是杆子的未折断情状,其所对应的确然领域 B 是实在事物。假象之所以发生,是由于我将事态 a 置入了与之不相应的确然领域 B,反之,如果我将事态 a 归入与之相应的确然领域 A,即,仅将杆子的折断情状看作是我的视觉现象,假象也就消除了。基于判断的错觉与假象不同,它之所以产生,“在于判断所言事态与关注时所见事态的关系之中”,这里“也有两种事态:表述的和存在着的事态,单纯构想的和直观给予的事态。但这里毫不涉及确然层次”^⑥。也就是说,基于判断的错觉是由于表述的内容与表述所指涉的内容的不一致造成的。

① “青”原作“黄”,笔者据《义演》所引改。

② 《成唯识论疏抄》卷 12,《新纂卍续藏》第 50 册,第 355 页上。

③ 《成唯识论述记》第七末,《大正藏》第 43 册,第 493 页上。

④ 《宗镜录》卷 53,《大正藏》第 48 册,第 727 页上。

⑤ 舍勒:《自我认识的偶像》,刘小枫选编:《舍勒选集(上)》,上海:三联书店,1999 年,第 123 页。

⑥ 舍勒:《自我认识的偶像》,刘小枫选编:《舍勒选集(上)》,第 126 页。

在简述了舍勒对假象的分析后,我们再回到见青为黄的问题上来。一方面,这与诸如见阳焰而误认为是水一类的错误判断有着本质的差异。我们不能如窥基一系那样武断地认为,为病眼所呈现者与正常眼一样依然是青,只是意识将其认知为了黄,或者进而做出了“这是黄”的错误判断。恰恰相反,这里黄当下性地为眼识所呈现,对此眼识上被给予的黄,意识设若作出“这是黄”的判断恰恰是与之相符的,因而反倒是一个正确的判断。可见,见青为黄的纯粹幻像与任何判断无涉,与全然属于判断领域的“真”“假”无涉,在这一意义上,它是无分别的。另一方面,虽然病眼上呈现为黄,它可以引发错觉,但仅此还不足于成为错觉。因为这种呈现乃是作为纯粹现象而被给予,其本身具有不可争议、无可辩驳的自明性,就此而言,它依然是现量。错觉只是在意识中形成,但这并不是说,此时意识将眼识上所呈现的黄转换为了“黄”这一观念构造物,与错误判断不同之处正在于,纯粹幻像的形成并不涉及被给予的黄本身,而是由于在意识中黄所属的确然领域发生了变化:本来黄所属的确然领域是“为我所视见者”,意识却通过黄这一现象而不自觉地进入到另一确然领域“为我们所视见者”,并将黄置于这一与之不相应的确然领域中来予以把握。但是,其它正常眼看到的都是青,因而这就成了错觉。依照这一修正性的解释,或许我们可以确保感性的纯粹真实性而不致显得过于独断。

不过,上述有关感性纯粹真实性的讨论,我们主要是从无分别的角度来作出的,所以不妨将其称为“被给予的真实性”。而从对无分别似现量的分析中,我们可以发现,唯识学中其实还有另外一种感性真实性原则,即,在素朴实在论意义上的“符合论的真实性”。这种真实性原则得以可能的前提是世界存在的先在性,所以它在西方唯理论哲学中并不存在。比如,对于康德哲学来说,经验世界的质料来源于感性直观,而它的客观实在性则来源于先验统觉所赋予它的普遍必然性,并没有一个质料与形式相统一的经验世界作为我们感性认识的来源,所以对感性认识来说,也就不存在符合论的真实性原则。

唯识学则与之不同,世界的存在是先在地被给予的,此即作为总依报的器世间,虽然在唯识学中它整个地成了第八阿赖耶识的所缘,由第八识所变现,但相对于前五识的感性认识来说,这个质料与形式相统一的经验世界正是先在的认识来源。因此在讨论感性的纯粹真实性时,除了无分别这种被给予的真实性外,我们似乎还需要考虑感性认识是否与第八识所缘的器世间相符合,即符合论的真实性。

灵泰及《宗镜录》在上述对见青为黄的解释中,其实已经涉及这两种真实性。如果认为眼识已经见青为黄,黄作为眼识的相分当下性地被给予,“称黄相分”,所以是现量,这是基于被给予的真实性原则。我们对无分别似现量的分析大致也是沿循这一思路。但如果认为眼识作为现量,必须“俱称本质及相分”,它还必须和第八识所缘的器界(“本质”)相符合,这是将两种真实性原则都考虑进来了。而诸如见青为黄这种纯粹幻像的存在,恰恰表明,这两种真实性原则并不总是一致的。窥基一系之所以在此问题上捉襟见肘,其症结盖在于此。

(责任编辑 王浩斌)