

以“感性确定性”观梁漱溟文化哲学方法论中的“现量”

路拓宇

中央民族大学哲学与宗教学学院，北京

收稿日期：2024年6月25日；录用日期：2024年7月15日；发布日期：2024年7月29日

摘要

梁漱溟的文化哲学以唯识宗的“三量说”为基础，其中“现量”是唯识宗最为推崇的部分，梁漱溟在《唯识述义》中对其进行了解释和批判。本文以黑格尔的《精神现象学》为基础以批判唯识宗的“现量”和梁漱溟对唯识宗的批判。本文同意梁漱溟对于“现量”的观点，但不同意其批判唯识宗的理由，认为其并未意识到“存在”的直接性和非谓词特性。

关键词

梁漱溟，现量，精神现象学，黑格尔

Viewing “Pratyaksa” in Liang Shuming’s Cultural Philosophy by Sensuous-Certainty

Tuoyu Lu

School of Philosophy and Religious Studies, Minzu University of China, Beijing

Received: Jun. 25th, 2024; accepted: Jul. 15th, 2024; published: Jul. 29th, 2024

Abstract

Liang Shuming’s cultural philosophy is based on the “Three Quantities Theory” of the Vijñānavāda, among which “pratyakṣa” is the most respected part of the Vijñānavāda, and Liang Shuming explained and criticized it in “*The Meaning of Vijñaptimātra*”. Based on Hegel’s *The Phenomenology of Spirit*, this paper criticizes the “pratyakṣa” of Vijñānavāda and Liang Shuming’s criticism of it. This paper agrees with Liang Shuming’s view of “pratyakṣa”, but disagrees with his reasons for criticizing the Vijñānavāda, and thinks that he does not realize the directness and non-predicative

characteristics of “be”.

Keywords

Liang Shuming, Pratyaksa, *The Phenomenology of Spirit*, Hegel

Copyright © 2024 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

梁漱溟在其《东西文化及其哲学》中介绍了自己基于唯识宗的哲学方法论，他提出：“我们观察知识，即要晓得知识如何构成的。” ([1], p. 72)唯识宗认为知识由“现量”、“比量”和“非量”三种作用构成。“现量”被理解为感觉，是知识中最为抽象也最原初的环节。在稍早的《唯识述义》和《印度哲学概论》中，梁漱溟详细讲解了“现量”的含义，同时对唯识宗只推崇现量的作法进行了批评。

同样地，黑格尔的《精神现象学》阐述了“一种处于转变过程中的知识” ([2], p. 505)。最初的知识被认为是一个直接的精神，通过漫长的演变，知识逐渐使自身丰富，成为一个体系。“感性确定性”是全书的第一章，也是认知的最初方式。就其开端性而言，“现量”与“感性确定性”如出一辙。诚然这种联系还是十分模糊的，下文也会就其可比较性进行论证。因此本文希望从“感性确定性”出发，考察梁漱溟对“现量”的理解和对针对唯识宗的批判。

2. 梁漱溟对唯识宗“现量”概念的解释

“‘量’在梵文中原意为准绳、尺度，引申为对事物的认识与判断的标准、知识来源等义。它是因明学的重要概念，产生于古印度的辩论术。唯识宗把‘量’界定为心对所知境的正确认识，推而广之，也把认识的方法称为量。” [3]

所谓的现量，“只有内证自知难于言说的方是”。 ([4], p. 284)唯识宗认为，没有一件东西可以从“现见”中获得，“你眼睛那里能见得瓶子呢？你眼睛只能见色，而瓶子不单是色而已，岂可就说是见了瓶子。” ([4], p. 282)常识以为我们的知觉已经是最直接的认识途径了，但唯识宗指出我们的知觉经历了对各种感觉的综合，眼睛只能看见瓶子的颜色，手只能把握瓶子的质地和温度，它们都只是瓶子的一些性质，我们不能从此得出“这是个瓶子”的结论。同样地，即使再加上其它感官，我们也无法通过这所有感觉的相加而认识到瓶子，“眼不得瓶，手不得瓶，即便通数起来还是不能得瓶。” ([5], p. 282)瓶子本身独立于性质而存在，我们的一切感觉都是管中窥豹，不得其全貌。甚至性质也无法认识到：“那瓶子白的黄的色也当他是有的，而你却只看见他的一面，那后面上下左右各面，你都不曾看见。” ([4], p. 282)我们的认识似乎完全是虚假的，只是我们的一面之词。普通现量的作用，即在于将混入感觉之中的概念知觉等其它成分清除掉，“把这牵混入比非量之甚暂甚微的现量分离独立，暂者久之，微者著之”。 [5]

现量好像是一个说不清也道不明的存在，但又必然存在于我们的认识中。梁漱溟将之解释成“感觉”，而唯识宗也被理解成“唯有感觉”。“感觉”就是“了别”，就是“识”就是“意”，就是“心”。 ([4], p. 287)但我们的感觉还可以被进一步考察，一是能感觉的“见分”，二是所感觉的“相分”，二者在“自证分”上统一起来。最后，除了这三分，还有“证自证分”这一第四分。后两分与前两分不同，“因为第四之所证还以第三为证” ([4], p. 287)，心之自证仍是现量，而第二分是所感的对象，不一定是现量，

因此只有后两分相互论证，相互规定。

3. 梁漱溟的批判

梁漱溟首先肯定唯识宗的洞察力。当常识以为自己能认识到一整个瓶子时，唯识宗指明了常识的谬误，并详细讨论了“现量”的各个环节，即四分。唯识宗由此站在了比常识更高的视野上，梁漱溟评价道：“一般所说的心但是半边的，唯识家所说的心是整个的；一般所说的心但是那作用，唯识家所说的心是个东西”。([4], p. 288)唯识宗在他看来已经获得了普遍性的心本身。“大家从来所有的心是什么心呢？便是有念虑的心。”([4], p. 307)唯识宗通过四分和瑜伽修行将心的作用和心本身区分开，因而有能力反思纯粹的心。

此外梁漱溟也对唯识宗有一定批评，指出唯识宗有自相矛盾之处。“感觉自己不曾证知他是有无。所谓自证分、证自证分都完全是现量，没有判断的，有无的话是判断上才有的。”([4], p. 289)梁漱溟认为“有无”是属于判断的，比如“自证分是存在的”是只能通过判断或说是“比量”才能得出，进而他认为唯识宗的理论一边强调感觉的不可破性，却无法证明自己的理论存在，因为现量与存在无关。

通过上述的反思，梁漱溟从唯识宗的立场反驳了寻常观点所理解的知觉，指出现量的直接性与单纯性。同时，梁漱溟将现量理解为感觉。感觉是“四分”的集合，但其中并不包含存在，因此他认为唯识宗“一面反对一般人所误为有的东西，说都没有，只有识。同时又不要大家当他真是有。”([4], p. 289)

4. 黑格尔的感性确定性

在前端的论述中，感觉和直接性是现量的核心。现量摆脱我们的一切以认识而进行中介，直截了当地存在着，拒绝我们的一切领会，这恰恰与黑格尔《精神现象学》的开端——感性确定性相似。作者认为，感性确定性正是唯识宗所讲的现量。感性确定性一章并没有将任何观念纳入知识，任何被把握的东西只是一个东西。至于所谓的观念，黑格尔明确地指出其属于知觉。由知觉认识的对象才是如白瓶的特定的单一对象¹，而这已经超出了感性确定性的范围。感性确定性在知识直接性上与唯识宗所讲的现量相同，二者都首先聚焦于直接的认识(心)本身，因此作者认为感性确定性所描述的运动与现量相同。

感性确定性是最直接和最真实的认识，因为我们完全没有以自己的理智去抽象对象。在这种认识中，唯一能确定的事实是“这个(dieses)东西存在着。”([2], p. 61)或者说，这个东西存在着，因为它存在着。在感性确定性的认识中，我与物的关系是直接且纯粹的，物是这一个物；我也是这一个我。进一步分析我们就会发现，“一个现实的感性确定性不仅是这一个纯粹直接性，而且是纯粹直接性的一个例子。”([2], p. 62)在这无数的例子中，最为关键的差异就是我与物(对象)的差异。二者都不是直接出现在上面的那个命题内，而是相互中介的，也就是说，我通过与物直接的联系获得这一个我，反之亦然。

在这个关系中，我的认识显然是无关本质的，而物是直截了当存在着的。只有存在着可认识的东西，我才可以去认识。二者所共有的是“这个”，但矛盾紧随而来。比如一个人在黑板上写着他所见到的天空：“这时是晚上。”第二天早上的“这时”却是上午。“这时”一直被保留下来，在晚上是晚上，在白天是白天，因此“这时”可以是一天中的任意一个时段，因此每一个个别的时间都不是这时。“这个”其实是“并非这一个”，([2], p. 63)“这个”是一种普遍性，它存在着。

我们以语言所进行的每一次表达它的尝试都失败了，但恰恰这种失败是对普遍的“这个”的彻底驳斥。普遍的“这个‘是通过对我们认识的否定产生的，每当我们说’这是……’的时候，普遍的“这个”都会从中产生。所以现在情况发生了倒转，我们的认识才是事关本质的，而对象却是被我们顺带产生的。

现在的现状是：两方都同时既是事关本质的又是无关紧要的。“这个”被两次否定，第一次使其上升为普遍的“这个”。但在感性确定性中，我所指的就是当下直接的个别的这个，所以普遍的“这个”

¹参见《精神现象学》第77页，“因此人们说，某物是白的，并且是一个立方体，并且是咸的，如此等等”。

再一次被否定。真正的“这个”恰恰是判断中的谓词，只有谓词是我们真正想表达的，而且是感性确定性的真理。

因此，感性确定性的就是“这种确定性的一段单纯的运动史或一段单纯的经验史，而感性确定性本身恰恰就是这段历史”。([2], p. 68)

5. 对梁漱溟批判的再批判

梁漱溟认为唯识宗的理论正确地指出了我们知觉的无力，我们的认识从知觉被驱逐回现量中。梁漱溟对唯识宗的知觉和感觉的界定十分精辟，“感觉是感官的一个感觉，而知觉不止一个感官的感觉，却含着几个感觉。”([4], p. 284)梁漱溟强调感觉上没有具体的东西，现见也不是由抽象作用产生的。抽象已经是我们对感性确定性的中介了，属于比量的作用。感性确定性是直接的纯粹的存在，只有一个直接的关系，而不是对知觉的否定，就此梁漱溟对唯识宗的理解是十分准确的。

至于梁漱溟对于唯识宗的批判，唯识宗反对人们的常识，指出“破无可破的是感觉”([5], p. 289)，但感觉自己的有无却无法自证。梁漱溟批判的重点在于，他认为有无也依赖于判断，而“自证分‘和’正自证分”才是现量。因此唯识宗陷入了怀疑主义，一边正确地反对所有人都误认的东西，一边又反对它自己的真理性。

总的来说，根据黑格尔的理论唯识宗确实会陷入怀疑主义，并且唯识宗并没有意识到自己的谬误。事实上每个人都知道“这个”是一个普遍者，每个人都在自己的言语中扬弃了唯识宗所推崇的感觉，现量不是破无可破的，毋宁说黑格尔已经表明知觉就是现量的真理，比量所揭示的内容是比现见更真实的。即使是唯识宗自己，也如梁漱溟所指出的那样，当唯识宗提出唯有感觉的主张时，他们就直接反驳了自己。每个人都在反驳“这时是中午”时说出了其反面，“不，这时是晚上”，并意识到“这个”是普遍的。

但本文目的并不在于批判唯识宗的谬误，而是考察梁漱溟的批判。在结论上，本文同意梁漱溟的观点，但其论证仍有不足之处。有或存在(sein)是否已经不属于现量的范围？“所谓自证分、证自证分都完全是现量，没有判断的，我们如果拿别的作用去判他的有无，不论是说他有，是说他无，都与他不相应，都是瞎说罢了。”([5], p. 289)现量的存在就是直接的存在，不需要别的作用去判断它的有无。对于“自证分”、“证自证分”而言，它们仅仅是纯粹的存在，而不由前文中的对瓶子的思辨而否定地得出。“它意指每个这一个，意指这东西存在，对自身并不感兴趣，同时也无须感兴趣。因为对于感性确定性来说，这个东西存在，只是由于它存在着，根本没有什么权威机构可以追问这种知识，这个存在者为什么存在，而只能是它存在，由于它存在着。它就是每一个现成存在的东西，别无其他”。[6]判断并不是一个中介性的形式，外在于感性确定性，而是必要的，其直接的陈述出“这个东西存在”(Dies ist)。“有无”被直接地通过感性确定性指明，或者说之所以“自证分”、“证自证分”是现量，就是因为他们存在。“存在”不是先存在于我们的头脑中，然后再被我们在判断中说出。相反的，“这个东西存在”就是从感性确定性中得到的真相，是对感性确定性对象的直接的认识。

因此，本文在《精神现象学》的理论框架内认为梁漱溟将现量理解为直接的感觉是正确的，并通过意识到了唯识宗推崇感觉的弊端。但其误解了“存在”的含义，将其与判断中的谓词混为一谈，误以为对于“现量”不能判断其存在与否。

参考文献

- [1] 梁漱溟. 东西文化及其哲学[M]. 上海: 上海人民出版社, 2006.
- [2] 黑格尔. 精神现象学[M]. 先刚, 译. 北京: 人民出版社, 2013: 10.

-
- [3] 庞博阳, 陈清春. 论梁漱溟文化哲学中的三量说[J]. 五台山研究, 2021(4): 28-33.
 - [4] 陈永杰. 梁漱溟与唯识学[J]. 法音, 2014(7): 33-37.
 - [5] 梁漱溟. 梁漱溟全集(第一卷) [M]. 济南: 山东人民出版社, 2005: 5.
 - [6] 海德格尔. 黑格尔的精神现象学[M]. 英格特劳德·古兰特, 编. 赵卫国, 译. 南京: 南京大学出版社, 2018: 3.