

汉译世界学术名著丛书

# 佛教逻辑

〔俄〕舍尔巴茨基 著



汉译世界学术名著丛书

# 佛 教 逻 辑

〔俄〕舍尔巴茨基 著

宋立道 舒晓炜 译

商 务 中 书 馆

1997年·北京

## 图书在版编目(CIP)数据

佛教逻辑/(俄)舍尔巴茨基著;宋立道,舒晓炜译.  
北京:商务印书馆,1997  
ISBN 7-100-01908-7

I. 佛… II. ①舍… ②宋… ③舒… III. 佛教-逻辑 IV. B84

中国版本图书馆CIP数据核字(95)第03478号

汉译世界学术名著丛书

**佛 教 逻 辑**

〔俄〕舍尔巴茨基 著

宋立道 舒晓炜 译

---

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

新华书店总店北京发行所发行

南京理工大学激光照排公司照排

**中国科学院印刷厂印刷**

ISBN 7-100-01908-7/B·264

---

1997年12月第1版 开本870×1158 1/32

1997年12月北京第1次印刷 字数410千

印数10 000册 印张21 插页4

(60克纸本) 定价:30.60元

[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 定制及广告服务 小飞鱼  
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接  
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 商家 本本书店  
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为  
但请勿去除文件广告宣传页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 定制及广告服务 小飞鱼  
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接  
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



# 汉译世界学术名著丛书

## 出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1992年先后分六辑印行了名著二百六十种。现继续编印第七辑。到1997年出版至300种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1994年3月

15516/13 02

## 译者说明

费多尔·伊波里托维奇·舍尔巴茨基(Fëdor Ippolitovich Stcherbatsky 1866—1942)是在佛教学研究方面影响过一代风气的学人。他是著名的印度学和佛教学专家,又是印度哲学和藏学文献的权威。生前为苏联科学院院士,列宁格勒大学教授,并且是欧洲三个著名学术协会——伦敦皇家亚洲学会,巴黎亚洲学会和柏林东方学会——的会员。

舍尔巴茨基于 1866 年 9 月 15 日出生于一个俄国贵族家庭。自幼受到良好的教育,少年时代便掌握了德、法、英三种语言。1884 年他进入彼得堡大学,师事著名梵语学者米纳耶夫(Минаев),以后又曾问学于米纳耶夫的高足奥登堡(Ordenburg);同一时期,他还曾从德国学者 F. A. 布劳恩(Braun)学习哥特语、古代北欧语、古代德国高地语;另外还研习过教会斯拉夫语等,充分显示出他的语言才能。1889 年他以优异成绩毕业于彼得堡大学。之后,前往奥地利维也纳师从印度学权威比累尔(Büler)进修印度文学,攻读梵文经典波你尼(Panini)的语法及法论和题铭学等,从中深深感受到了印度古代学者精于分析的学风。梵语当中,“文法”本意即为“分析”;而“正理”本意为“方式”,指释读经典的方法。1899 年参加罗马举行的东方学者集会后,他应邀往波恩同雅各比(Jacobi)教授研究梵语论书,对雅各比直探原典,重视语言分析和思想源流的学

风深为膺服。1900年归国后,执教于彼得堡大学东方语言学系,与著名学者奥登堡共事。同一时期,开始研究北方一系的佛教文献,注意到了藏文文献的重要性。

舍氏对文献学的深湛功力与他从语言学入手,进而研究文学,再转至哲学研究的学术路子是分不开的。他曾在大学中开设研究迦利陀莎《云使》和沙恭达罗戏剧的课程。他的学风接近雅各比和比累尔。依据其深睿锐利的哲学头脑,辅以渊博厚实的语言学素养,他对印度思想往往有精确而严密的理解。

1910—1911年,舍尔巴茨基曾往印度实地考察。于孟买与印度学者讨论耆那教经典和《法论》等;于加尔各答和贝那勒斯苦心搜求梵文哲学本子,其中多有正理派著述。在此期间,他在塔尔吉林格拜见了第十三世达赖,并获得所馈赠的大批藏文抄本。

从印度归来,他致力于对世亲《俱舍论》和世友释本的研究。作为其研究成果,发表了《佛教的中心概念和法的意义》一书。该书被认为是对小乘佛教哲学体系的精辟而中肯的批判。他在佛学方面的第二部重要著作是《佛教的涅槃概念》\*。该书是对大乘佛教思想的总体把握。其中往往涉及婆罗门哲学及梵藏语言问题,显示了其人的广博才识。

《佛教逻辑》(两卷本)是舍氏最后一部巨著。它出版于1930—1932年间,最初以英文写成。如果考虑到舍氏对法称的研究始于1900年,并曾以俄文出版过《晚期佛教徒学说中之认识论和逻辑》

---

\* 两书均于1994年由北京中国社会科学出版社翻译出版并分别易名为《小乘佛学》和《大乘佛学》。

(Теория познания и логика по учению познейших буддистов, 1903—1909), 那么,《佛教逻辑》就是前后约 25 年的研究成果。这部作品的重要意义在于它综合了佛教史、佛教哲学和梵藏文献研究的当时的重要成果。一方面它纵观东西方逻辑思想的发展,选择了三位佛教思想家——陈那、法称、法上为对象,通过东西方逻辑的比较,对晚期大乘佛教的认识论逻辑作了充分估价。该书问世半个多世纪了。它一直享有佛教学研究中的权威著作的地位。直至今天印度的印度学学者们也将它奉为划时代的作品。

译者首次读到这本书是在王森先生和虞愚先生的指点下,目的是为了准备一篇有关因明的硕士论文。当时边读边摘译,待论文完成时,基本上译完了第一卷和第二卷中的一部分。以后又断断续续地补译改订。五年中间,三易其稿。尽管如此,译文仍难让人满意。译者诚恳期待批评。为便于阅读,这里顺便说明几点。

由于舍尔巴茨基在书中坚持采用比较哲学研究的方法,他又用英文写作,所以好些概念只能借用西方哲学术语表达,而他的研究对象恰恰又是印度思想背景下的佛教逻辑。为此译者对某些重要的术语如何汉译,往往踌躇再三,不敢下笔。因为就是原著者自己也认为要找到一个西方哲学术语等值地表达印度的概念也是不可能的。任何词汇,尤其哲学词汇都是它依存的哲学系统的一部份,孤立地、简单地移借难免造成误解。对此舍尔巴茨基是有深刻了解的,他在书中显然并未拘泥于一个概念的本来内涵(其实就是在西方哲学中,同一概念名称对不同哲学家往往也有不同的意义),而只求大致为东西两大系统通融。例如,对于佛教哲学中的终极真实者(paramārthasat),他便认为是可以用实在、存在、实体、



实质、本质等来说明的。因而在他的概念系统中,诸如 paramārthasat、vastu、sat、dravya、dharma 都是可以互换的。译者在译文中也就在等值意义上使用“实在”与“真实”两者,并不以为二者有任何区别。

另外,经量部的认识论——若以舍氏的眼光看,应称为批判性的实在论——或批判的反映论。两个名称侧重了不同的哲学含义。前者表示外部世界的最终极真实性对于认识活动说来,是给悬置了的。它仅仅强调对象(外境)是认识不可缺少的因素, artha-kriyā-sāmarthya-lakṣaṇam(具有境之功能的自相)。仅在此意义上,它是实在的。后一反映论(sārūpya-vāda)的名称,则说明认识过程中并没有实然地直接把握对象,而只是在意识中生出了对象的影相。由于认识论是佛教逻辑中包含的一大特色,这里多加几句说明。首先,译者对于影相并未作进一步细分,因为若按西方认识心理学来区分的印象、心象表象等都含有印度人“影相”之外的意义。译者只是采用“表象”这个概念,并以它来对译梵文为 pratibhāsa、bhāsanam 和 ākāra 的概念,尽管“表象”严格说来已包含了理智加工过了的感觉印象的意义,而印度人原本所指的只是简单的单纯的近乎直觉性的反映。另外,反映(sārūpya)在舍氏的书中译成 conformity(符合),译者译为“相似相符”,就认识过程言,它指概念形成中忽略个别者差异以及判断形成中主谓统一的过程。这是经量部哲学的要点。玄奘的“带相说”指的便是这种心理过程。从梵文形式上看 sārūpya 可分为 sā 的前缀与 rūpya(形相、形式、形色),sā 有三个意义,即:1)表现为…,含有…,具有…; 2)同……一道的,带有……的;3)属于……同一类的。因而 sārūpya

说明认识过程时便表示了:1)主体意识中生并包含对象的形相(影相);2)作为最初的认识来源(能量)的感性能力必然是能带相(对象的形式)的;3)当知性介入,着手处理感性材料时,必然有一个将杂多统一,即格式化、形式化(formation)的过程。从这个意义上,舍尔巴茨基的英译“conformity”是恰当的,因为这个词就有“与某一形式同一”的意义。由于带相说在瑜伽经量部哲学(佛教逻辑便是其主体)中的特殊意义,译者在此录上《颂释补》中一个颂,以供读者参考——“智中境象,如青黄等。乃外境于识中引生。境象即能量。识中影相与外境有关,故尔说青黄等色是外境,自证是果。外境即所量。”本书第458页,第1注对此有说明。

另外,由于原著者认为陈那的认识论体系与康德哲学有惊人的相似,所以倾向于多用康德的术语,尤其是用他的 Ding-an-sich 来说明佛教的 svalakṣaṇa(自相)。译者在这种情况下称 Ding-an-sich 为“物自体”;而在讨论外部世界真实性时,译者将与 Realität(实在)和 Sachheit(物)相关联的 Ding-an-sich 译成“自在之物”。实则两个译名为一回事。最后,原著者在阐述佛教的刹那存在论时,创造了一个术语“point-instant”(=Kraftpunkt)。他的意思是指这是空间与时间观念生出的依据。译者译成“点刹那”,保留原含义。

最后,建议读者先阅读书末的“逻辑主题索引”,以对术语和佛教逻辑体系有大致的了解。

宋立道 舒晓炜

一九八九年二月二十五日于北京

# 目 录

书名缩写 .....	1
前言 .....	2
绪论 .....	5
§ 1. 何谓佛教逻辑 .....	5
§ 2. 逻辑在佛教史上的地位 .....	7
§ 3. 佛教哲学的第一阶段 .....	8
§ 4. 佛教哲学的第二阶段 .....	12
§ 5. 佛教哲学的第三阶段 .....	16
§ 6. 佛教逻辑在印度哲学中的地位 .....	19
1) 唯物主义者    2) 耆那教    3) 数论    4) 瑜伽派	
5) 吠檀多派    6) 弥曼差派    7) 正理—胜论派	
§ 7. 陈那之前的佛教逻辑 .....	33
§ 8. 陈那的生平 .....	38
§ 9. 法称的生平 .....	41
§ 10. 法称的著作 .....	43
§ 11. 《量评释论》各品的顺序 .....	44
§ 12. 释文派的诸注家 .....	46
§ 13. 迦湿弥罗派或阐义派 .....	47
§ 14. 第三派或明教派的注家 .....	50
§ 15. 后佛教逻辑和印度唯名论与实在论的斗争 .....	54

§ 16. 中国和日本的佛教逻辑 .....	60
§ 17. 西藏和蒙古的佛教逻辑 .....	63

## 第一部分 实在与知识

§ 1. 佛教逻辑的范围和目的 .....	69
§ 2. 何谓知识来源 .....	72
§ 3. 认识和识别 .....	74
§ 4. 真理的检验 .....	76
§ 5. 实在论与佛教的经验观 .....	79
§ 6. 两种真实 .....	80
§ 7. 知识来源的两重性 .....	83
§ 8. 认识活动的界限——教条主义和批判主义 .....	87

## 第二部分 可感知的世界

第一章 刹那存在论 .....	93
§ 1. 问题的提出 .....	93
§ 2. 实在是能动的 .....	95
§ 3. 从时空同一性而来的论证 .....	99
§ 4. 持续性与广延性是非实在的 .....	101
§ 5. 直接感知(现量)的论证 .....	103
§ 6. 识别并不能证明持续性 .....	104
§ 7. 从分析存在概念而来的论证 .....	105
§ 8. 从分析非存在概念而来的论证 .....	108
§ 9. 寂护的公式 .....	112
§ 10. 变化与消灭 .....	114

§ 11. 运动是非连续的 .....	116
§ 12. 消亡是先天规定的 .....	120
§ 13. 从矛盾律演绎出来的刹那性 .....	122
§ 14. 点刹那是一种实在吗——微分法 .....	125
§ 15. 瞬时性理论的历史 .....	127
§ 16. 欧洲的类似理论 .....	134
<b>第二章 因果关系 .....</b>	<b>140</b>
§ 1. 功能相依的因果关系 .....	140
§ 2. 因果律的公式 .....	143
§ 3. 因果性与实在性是同一的 .....	146
§ 4. 两种因果性 .....	147
§ 5. 因之多重性 .....	149
§ 6. 因的无穷性 .....	152
§ 7. 因果性和自由意志 .....	154
§ 8. 缘起的四种意义 .....	158
§ 9. 欧洲的类似理论 .....	165
<b>第三章 感觉认识(现量) .....</b>	<b>170</b>
§ 1. 现量的定义 .....	170
§ 2. 法称的实验 .....	174
§ 3. 现量与虚妄(错乱) .....	178
§ 4. 现量(直觉)的种类 .....	187
a) 意现量    b) 瑜伽现量    c) 自证现量	
§ 5. 印度哲学中现量观的历史 .....	197
§ 6. 欧洲的类似理论 .....	203
<b>第四章 终极实在 .....</b>	<b>210</b>

§ 1. 何谓终极实在 .....	210
§ 2. 个别者是终极的实在 .....	212
§ 3. 实在不可言说 .....	214
§ 4. 实在产生生动的表象 .....	215
§ 5. 终极实在是能动的 .....	218
§ 6. 单子与原子 .....	220
§ 7. 实在即肯定 .....	222
§ 8. 反对的意见 .....	224
§ 9. 实在观的演化 .....	226
§ 10. 欧洲的类似理论 .....	229

### 第三部分 构造的世界

第一章 判断 .....	237
§ 1. 纯感知向概念活动的过渡 .....	237
§ 2. 知性的第一步 .....	242
§ 3. 何谓判断 .....	244
§ 4. 判断与概念的综合 .....	247
§ 5. 判断及命名 .....	248
§ 6. 范畴 .....	250
§ 7. 被视为分析的判断 .....	253
§ 8. 在客观上有效的判断 .....	255
§ 9. 判断论的历史 .....	258
§ 10. 欧洲的类似理论 .....	262
第二章 比量 .....	267
§ 1. 判断与推理 .....	267

## 书名缩写

- AK 《阿毗达磨俱舍论》
- AKB 《阿毗达磨俱舍释论》
- CC 《佛教的中心概念和法的意义》(伦敦,1923)
- Nirvana 《佛教的涅槃概念》(列宁格勒,1927)
- NB 《正理滴论》(法称著)
- NBT 《正理滴论疏记》(法上著)
- NBTT(或为 Tipp)《正理滴论疏记  
补正》(著者说曾将该书收辑于  
《佛教文库》中并错将它认为是  
Mallavādi 所著)
- NBh 《正理经疏》
- NK 《正理穗》
- Nkandali 《正理花饰》(室利达罗  
著)
- NV 《正理释补》
- NVTT(或 Tātp) 《正理释补疏  
记》
- ŚD 《论灯》(巴尔塔萨罗底弥希罗  
著)
- SDS 《摄一切见论》
- VS 《胜论经》

## 前 言

这部著作引起了亚洲文化史学家、梵文文献学家及一般哲学家们的重视。

本书是由三部著作所组成的丛书的最后一部。这套丛书的目的在于说明亚洲史上堪称最为强有力的思想运动。这种思想运动产生于公元前六世纪时的印度斯坦流域，逐渐地扩张到几乎整个亚洲大陆，以至日本和印度群岛。因此，这几部著作讨论的是中亚和东亚的主要思想的历史<sup>①</sup>。

本书也引起梵语学家的重视，因为它依据的是完全基于“论”（śāstra）一类的原始资料，这些资料都是印度学者的著述，具有特别的梵文学术风格，其中的论证使用了相当特殊的术语，形式非常简洁。对其思想的解释和发挥都保存在繁多的注本和疏本中。本书第二卷收入了一系列分析性的译文。<sup>②</sup>其目的就是为了说明这

---

<sup>①</sup> 欧洲学者现在已可以对这些文献进行全面的考察。这些由印度流传到北部国家的文献编纂在《佛陀的法》中，该书由著名的西藏学者布通（Buston Rinpoche）编纂并有 E. 奥伯米勒（Obermiller）的译本。参见《布通佛教史》（History of Buddhism by Buston, 海德堡，1931）。这一庞大学术体系中，主要思想有：1）一元论的形而上学；2）逻辑学。形而上学的部分将在一部丛中充分阐明（参见《佛教文库》Bibl. Buddh. XXXIII）。为此 E. 奥伯米勒已经出版了两部著作：1）无著的《最上要义》（Uttara-tantra, Acta Orient. 1931）和 2）依据《现观庄严论》（Abhisamayāṅkāra）及其注本的智慧论（Doctrine of prajñā-pāramitā）。（A. O. 1930）。逻辑（tshad-ma）在整个佛教文献中的地位，布通在他佛教史著作中已经指出。参见译本卷一、第 45—46 页。

<sup>②</sup> 为了证明我们的分析，注中给出原文。利用附于第二卷后边的梵藏词汇索引确定上下文意思，依据它来翻译原文术语。



些相当明确而又非常精确的术语。

对于哲学家来说,本书理应引起他对一种尚不熟悉的逻辑体系的重视。它是逻辑,但不是亚里士多德的逻辑;是认识论,但又不是康德的认识论。

有一种相当普遍的偏见,即认为只有欧洲才有实证哲学。而认为亚里士多德对逻辑的研讨已达极致,认为既然他在这一领域是前无古人的,其后也就不必再有来者,这也是一种偏见。后一种见解似乎正在冷落下去。虽然我们对未来的逻辑还没有一致的意见,但对逻辑的现状的不满却是一致的。我们处在某种改革的前夕,在这样的时刻来考虑这种独立的完全不同的思想方法——陈那和法称正是以这种方法来讨论那些既是认识论的又是形式逻辑的问题的——可能是具有某些重要意义的。

如是考虑和比较两种不同逻辑的过程中,哲学家会发现,人类思维打算解决真实与谬误时就自然而然地要遇上某些问题。诸如判断,推理和论证的本质;关系和范畴;综合与分析的判断;无限及无限可分性;二律背反与知性的辩证结构等等。透过异文化的奇特术语,哲学家们将发现好些为他们熟知的特征。在这一逻辑体系中这些特征是以迥然不同的方式来处理和安排的,它们占据着不同的地位,处于完全不同的背景中。哲学家如果熟悉梵文作品的风格,他就会试图以印度的概念术语来诠释欧洲的思想,而不仅仅是将印度概念译成欧洲的哲学术语。

我的主要目的在于指出两种逻辑体系的相似性,而不是比较估量二者的价值。这方面我乐意先听听哲学专家们的意见;在这一特殊认识领域中,他们具有的经验远远非我所能企及。如果我竟然

引起了他们的注意,并通过他们而将印度实证哲学家们介绍给欧洲的同行人,我也就相当满意了。

# 绪 论

1

## § 1. 何谓佛教逻辑

我们所理解的佛教逻辑是指公元六世纪至七世纪产生于印度的逻辑和认识论体系。其创立者系陈那与法称两位佛学大师。属于这一体系的文献有两类：一类是鲜为人知的处于酝酿阶段的佛教逻辑著作；再就是北方诸国关于这些逻辑著作的注疏文献。首先，就其含有关于论证形式的理论<sup>①</sup>而言，这一体系就足以称为逻辑。在印度，也跟欧洲一样，一种关于判断本质<sup>②</sup>，关于名言<sup>③</sup>及推理<sup>④</sup>意义的理论也是从论证的理论中自然发展起来的。

不过，佛教逻辑的内容更广泛。它还包含感性知觉理论。更准确地说，这是我们知识的全部内容中关于纯粹感觉活动<sup>⑤</sup>的理论，是关于我们知识的可靠性的理论<sup>⑥</sup>，关于我们的感觉与表象所认知的外部世界的真实性的理论<sup>⑦</sup>，这些问题通常属于认识论。因此

---

① Parārtha-anumāna(为他比量,为他人的推理)。

② adhyavasāya = niścaya = vikalpa(分别)。

③ apoha-vāda(遮论说)。

④ svārtha-anumāna(为自比量,为自己推理)。

⑤ nirvikalpaka-pratyakṣa(无分别现量)。

⑥ Prāmāṇya-vāda(量论)。

⑦ bāhya-artha-anumeyatva-vāda.

2 我们有理由称这一佛教体系为认识论逻辑的体系。该体系的出发点是感觉论。感觉论是论证外部世界存在的确信无疑的工具。该体系进而讨论了一种相似相符<sup>①</sup>的理论。它说明了外部世界与我们通过表象与概念对外部世界进行的描述二者之间的符合。再之后便是判断、推理和论证的理论。最后还有在公共场合进行哲学论争的辩论术。因此这个体系包括了人类的整个认识领域——从最基本的感觉活动到极为复杂的论辩术。

佛教徒自己管这一科学叫逻辑理由的理论<sup>②</sup>或正确认识来源的理论<sup>③</sup>,或者就简单地称作正确认识的量度<sup>④</sup>。它是有关真实与谬误的理论。

按这一理论的倡导者的意思,它与作为宗教的佛学,即与作为解脱之道的学说并无特别的联系。它声称自己是人类理性的自然的普通的逻辑<sup>⑤</sup>。不过它也有权称为批判性的逻辑。凡存在性并未由逻辑规则充分担保的实体都遭受了无情的抨击,就此而论,佛教逻辑仅仅保持了对最初的佛教观念的忠实而已。从而它否认神、否认灵魂、否认永恒不朽,除了转瞬即逝的事件的迁流以及在涅槃中达到的最终永恒静寂外,它什么都不承认。按

---

① sārūpya-vāda。这里恐怕需要特别说明。原著中之英文为 coordination。直译为“协调”,指内在认识形式与外在对象的符合。译者考虑到书中这一认识理论是瑜伽经量部哲学背景下的,故直截地采用“相似相符”。相似者,谓识中影象与外境相似;相符者,谓自证分对能量工具与所量对象的契合印证。——译者

② hetu-vidyā(因论)。

③ pramāṇa-vidyā(量论)。

④ samyag-jñāna-vyutpādana(正智的启示)。

⑤ laukika-vidyā(世间的学问),参见《中观论释》第 58、14 页及拙著《涅槃》第 140 页。

佛教徒的观点,实在是能动的而不是静止的,而逻辑则假想了一种凝固于名言概念中的实在。佛教逻辑的最高宗旨就是要说明运动的实在与静止的思想构造的关系。这同实在论者的逻辑学截然相反,正理派、胜论及弥曼差派都主张实在本身是静止的,符合我们认识中的种种概念。作为印度正统宗教的挑战者,佛教被认为是狂妄的虚无主义者,反过来他们也将自己的敌人称为“外道”<sup>①</sup>或“异教徒”<sup>②</sup>。从这种意义上说,唯有佛教徒创立的逻辑理论才是佛教逻辑。

## § 2. 逻辑在佛教史上的地位

3

佛教逻辑在印度佛教史上,在一般的印度逻辑和哲学史上都占有一席之地。在印度逻辑广阔的领域里,它构成了中间的佛教阶段,而在佛教哲学的范围内,逻辑则形成了印度佛教的第三阶段亦即结束时期的鲜明特色。

印度佛教史可以分为三个时期。佛教徒自己把三个时期称作“法轮三转”。在这三个时期中,佛教始终信守其中心概念:存在是能动的非人格的迁流。但在佛教史上,曾有两次——分别为公元一世纪及公元五世纪——对这一原理解释作了彻底的变更,结果每一时期又都产生了它自己的新中心观念。大致地说,从公元前500年开始的佛教在其诞生地生存的1500年中可以平均分为三个阶段,每一阶段持续500年。

---

① bāhya(外道)。

② tirthika(异道、外道)。

让我们简略地回顾一下前两部论及第一和第二阶段的佛教著作的结论<sup>①</sup>。而这部讨论第三亦即结束阶段的著作,可以视作它们的续集。

### § 3. 佛教哲学的第一阶段

佛陀时代,印度激荡着各种哲学思辨以及对最终解脱的渴望。佛陀对人的存在进行了精细的分析,人我(Pudgala)被分解成了结构性的元素<sup>②</sup>。这种分析的主导思想出于伦理方面的考虑。构成人格我的存在元素首先可分为善恶(sāsrava - anāsrava),染净(sāṃkleśa-vyāvadānika),它有助于解脱或有碍于解脱(kuśala-akuśala)的实现。这整个理论也就称作染净之法(sāṃkleśa-vyāvadāniko dharmah)。人们所想像所珍视的解脱乃是一种绝对静寂的状态。从而人生即普通的生命过程被认为是一种不断的蜕变、堕落的悲惨境况<sup>③</sup>。清净的元素是导向静寂的特性或力量,染污的元素则促成或导致人生的纷扰。除此两种互相冲突的元素外,在每一精神生活的深层中尚有一种一般的、中性的、基本的元素<sup>④</sup>。但无论如何,绝对不存在一个容纳这些元素的共同容器,因此,没有自我,没有灵魂,没有人我的存在<sup>⑤</sup>。所谓人我是时时变化

① 即《佛教的中心概念及法的意义》(The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"),伦敦,1923.《佛教的涅槃概念》(The Conception of Buddhist Nirvāṇa),列宁格勒,1927。

② dharma(法)。

③ duḥkha(苦)=saṃsāra(轮回)。

④ citta-mahā-bhūmikā-dharmāḥ(心大地法)。

⑤ pudgalo nāsti = anātmatva = nairātmya = pudgala-sūnyatā.

的成分的集合,是它们的流动<sup>①</sup>,其间没有任何持续稳定的元素。

早期佛教的特点是否认灵魂。无我论<sup>②</sup>是佛教的别名。

外部世界也被分解为构成因素<sup>③</sup>,它是自我依赖的对象,是自我的感觉材料,佛教之前的其他哲学派别将这些感觉材料看成<sup>④</sup>一种种紧密的、实体性的、永恒的原理所呈现的变化着的现象,即物质。佛教清除了这一原理,从而这些物理元素就象心理过程一样成为变化的、短暂的(anitya)、迁流的。没有物质,没有实体(na kimcit sthāyi),只有分离的元素,其中并不包含任何实体的刹那显现的能(energy),无休止的变易(becoming),存在的刹那之流。这是早期佛教的第二个特点。

不过,在抛弃灵魂以及物质实体的原理之后,总得用什么来代替它们,才能说明何以这些无穷变化的分离元素会聚合起来,以致竟产生了稳定的物质世界及生活其中的持续自我的幻觉。取代灵魂及实体的是因果律(hetu-pratyaya-vyavasthā)——既是物理性的又是道德性的因果关系。转眼即逝的刹那之流并不是任意的偶然的<sup>⑤</sup>过程。每一元素虽然只显现刹那时间,但却是“相依生起的刹那”(pratitya-samutpanna)。依据“此有彼亦有”<sup>⑥</sup>的原则,每一元素的出现都是合乎严格因果律的。从而,道德上的因果性观念,或者说轮迴观念(vipāka-hetu = karma)在一般因果联系的理论中

① saṃskāra-pravāha(行相似相续)。

② anātma-vāda.

③ bāhya-āyatana = viṣaya(相对于六根的外部存在,即色声香味触法)。

④ prabhāna = prakṛti(即自性)。

⑤ adhitya-samutpāda.

⑥ asmin sati idam bhavati.

找到了哲学基础。相依缘起的理论是早期佛教的第三个特点。

更进一步的特点则是：这些存在的元素与其说是实体性的成份，不如说是类似能 (energy = saṃskāra 行 = saṃskṛta-dharma 有为法) 的东西。心理的元素<sup>①</sup> (心法) 自然是道德的及中性的力量。而物质元素 (色法) 被设想成仅仅似现为物质实则并非物质本身。既然这些“能”绝不是孤立地起作用，而是凭因果律相互依持，所以又称“相依者”或合作者<sup>②</sup>。

分析早期佛学，我们发现世界是一个由无数个个别构成的急流。一方面它是我们所见、所闻、所嗅、所味、所思 (rūpa-sabda-gandha-rasa-spraṣṭavya-āyatanāni)，另一方面它是伴随着感受，观念及或善或非善的意志<sup>③</sup> 的心识<sup>④</sup> 所构成的，没有灵魂我，没有神也没有物质，一般说来没有持续不变的实体性的东西。

6 在这种相互联系的诸元素急流中，没有规定特定目标的真实人格，除了因果律外没有人格没有灵魂之我驾驭这种迁流。对每一生命的最终寂静<sup>⑤</sup> 而言，目的港就是解脱；在这种绝对静止的宇宙状态中，一切元素或“相依者”都失去了能而永远平静下来。分析这些元素或者只是为了弄清它们迁流不息的条件，找出制止及减缓这种迁流的方法，以求进入涅槃的绝对寂静状态。本体论的分析是为解脱理论廓清场地，以达到道德完善和最后获救，达到圣者 (ārya) 的完美和佛陀的绝对，这里我们看到了佛教同除印度唯物

① citta-caitta (心心所法)。

② saṃskāra (行)。

③ vedanā (受) samjñā (想) saṃskāra (思、行)。

④ citta 心 = manas 意 = vijñāna 识。

⑤ nirodha (灭) = nirvāṇa (涅槃)。



论者之外的所有哲学派别的共同特点,也就是它们的解脱理论。比佛教更早的印度神秘主义<sup>①</sup>就一直在教授解脱的途径,佛陀时代的印度思想界针对这种神秘主义而分为赞同者或反对者,或者是追随婆罗门,或者追随那些瑜伽师,也就是说遵从正统教会或者那些具有强烈神秘主义色彩的大众宗派。这种神秘主义的思想主旨在于相信:通过心注一境的冥想活动<sup>②</sup>,可以达到出神状态,冥想者因此获得不寻常的能力而成为超人,出神冥想实践成为寂静之路的最高组成部份,借助这种特殊手段,首先是消除邪见和罪恶意向,然后才能达到最高的神秘境界,至此,超人,修瑜伽者也就成为了圣者<sup>③</sup>,成为了以无垢智<sup>④</sup>为其神圣生命的中心和关键原则的人,或者可更准确地称之为诸蕴的集合体。这也就是原始佛教的最后一个特点:阿罗汉(圣者)的理论。

按照这个理论总结出所谓“四谛”或者称阿罗汉的四个原则<sup>⑤</sup>,亦即:1) 人生是充满不安的挣扎,2) 其根源在于罪恶的贪求,3) 永恒的静寂是最终目标,4) 存在一条所有构成生命形式的相互依赖的能逐渐寂灭的道路。

这些是佛教第一时期,即“初转法轮”阶段的主要教义,几乎不能说它代表一种宗教。它最具宗教特性的方面,即关于解脱方式的学说完全是人性的。人通过道德的及理智的完善,凭借自己的力量获得解脱,我们应该了解,当时的佛教并无太多的崇拜;僧团中都

① 这里指瑜伽(yoga)。

② dhyāna 禅=samādhi 三摩地=yoga 瑜伽。

③ Ārya 圣者=arhat 阿罗汉=yogin 修瑜伽者。

④ prajñā amalā.

⑤ catvāri ārya-satyāni 四圣谛=āryasya buddhasya tattvāni(圣智所行真实)。

是一些没有家庭,没有财产的修行者。他们每日两次聚会忏悔并持守戒行,从事禅定和哲学讨论。

阿育王以后,佛教因为不甚重要的歧见而分裂为十八部。其中只有犍子部离佛教的根本教义较远,它承认了暧昧的半真实的自我人格。

#### § 4. 佛教哲学的第二阶段

佛教史上的第五个世纪之初,佛教及其哲学的宗教特点都有了很大变化。完全消失在无余涅槃中成为阿罗汉的作为人的佛陀理想被放弃了,取而代之的是成为充满生命的涅槃状态中的神的佛陀的理想。它不再只追求个人的解脱。与此同时,哲学上它从极端的多元论转变成一元论。这种转变似乎是同该时代婆罗门教的发展同步的,后者在一元论的哲学基础上,也在同一时代开始发展和确定了对于湿婆和毗湿奴的民族神的崇拜。

新佛学作为出发点的基本哲学概念是一种真实的真正的终极存在或真实的观念,一种不具任何关系的自在的独立无相待的真实<sup>①</sup>。既然早期佛教多元论所主张的一切物理及精神的元素被认为是相互依持的<sup>②</sup>或者相互配合的力量<sup>③</sup>。那就不能看成最终的真实。它们是相对的依赖的,因而是非真实的(sūnya 空=svabhāva-

① anapekṣaḥsvabhāvaḥ=sarva-dharma-sūnyatā(一切法空)。

② saṃskṛta-dharma(有为法)。

③ saṃskāra(行)。

sūnya 自性空)。离开被视为统一体的,被视为唯一真实实体的宇宙本身,离开那一切整体之上的统一体,这些元素只能看成是最终不真实的。这些元素的整体集合,被视为统一体的法性(dharmatā),此时被等同于佛的法身(Dharma-Kāya=Buddha),等同于他作为世界的唯一实体的方面。前一阶段建立起来的元素分类,诸如五蕴(skandha)、十处(āyatana)、十八界(dhātu),这些人身集合成分并未完全受排斥,但仅仅被当作自性不真实的晦暗存在物,是缺少终极实在性的元素。前一时期,一切人身和一切持续的物体,亦即灵魂之我及物质之法被否认具有真实性,而现在,它有的构成部份感觉材料,基本的心识成份,甚而一切道德性的势力(心不相应行 citta-samprayukta-saṃskāra);都在辩证的否定过程随灵魂我而被勾销了实在性。早期佛教称作无我论和无实体论<sup>①</sup>。新的佛教则称作自性空论<sup>②</sup>。根据自性空论,一切存在物被分析为基本的元素 9 材料,由于其相对性从而便是虚幻的。

新佛学引人注目的特点首先就是:它否定了以前的佛教所认可的诸元素之真实性。

① anātma-vāda 无我说 = niḥ-svabhāva-vāda 无自性说 = pudgala-nairātmya 补特伽罗无我 = pudgala-sūnyatā 补特伽罗空。

② dharma-nairātmya 法无我 = dharma-sūnyatā 法空 = svabhāva-sūnyatā 自性空 = Parasparaapekṣatā 展转相待,或者简称为空(sūnyatā)。依据拙著《涅槃》第43页注1当中搜集的有关资料,可以充分证明sūnyatā并不是不有(abhāva 虚无),而是等于展转相待(paraspara-apekṣatā)的 itaretara-abhāva(更互无,相持不有),它只是缺少最终极的实在性,或者说,它就是相对性。反对者称之为非有(abhāva),参见《正理经》1. 1. 34(另参 W. 鲁本(Ruben)的 Die Nyāyasūtras(《正理经》)第260页)。E. 奥伯米勒提醒我们注意师子贤的《现观庄严论颂》(米纳耶夫 Minayeff Mss. f. 71. b7-9)中的一段: dharmasya dharmeṇa sūnyatvāt sarva-dharma-sūnyatā, sarva-dharmāṇām Śaṃskṛta-asamskṛta-rāśer itaretara-pekṣatvena svabhāva-āpariniṣpannatvāt.

佛教特有的相依缘起论(Pratitya-Samutpāda),即法与法相互依持而不是由一法而出他法(na svabhāvata utpādaḥ)的理论,不但在新佛学中保留下来,而且更被宣布为整个佛教大厦的基石<sup>①</sup>,虽然其含义略有改变。原始佛学中的一切元素相互依存俱为真实,而依据新佛学的真实性标准,诸元素是不真实的,因为它们是相互依赖的<sup>②</sup>。诸元素仅仅“相依缘起”的一面得到强调,而“俱为真实”则被抹杀了。从最终真实着眼,世界不过是亦无生起亦无消灭的不动整体。既不是像数论所认为的有什么从同一自性中流出;也不像胜论所说,事物从他物生成;也不像原始佛学宣布的事物诸元素仅仅刹那存在。而是根本无物生起<sup>③</sup>。新佛教的第二个特点是:将真实性消融于不动的整体中,从而完全排除了真正的因果性。

不过,新佛教并不绝对排斥经验世界的真实性,它只是坚持经验世界并不具终极的真实性。因而存在着两种真实,表面的和深层的<sup>④</sup>。一是实在的虚幻面,另一则就是实在自身。新佛教中两种真实或“二谛”代替了早期佛学的“四正谛”。

10 涅槃等同世间<sup>⑤</sup>,即经验界与绝对者的等同是新佛教的又一特点。以往认为诸元素在世间生活中是活动的能量,只有在涅槃时才休眠下来,现在诸元素被宣布为本来就处于静止状态,其活动性不过是一种幻觉。既然经验世界对于普通人的有限理解力说来仅为绝对者展现自身的一种虚幻现象,那么,说到底,二者就没有根

① 见《中论颂》开头几个颂。

② 参见拙著《涅槃》第41页。

③ 参见《涅槃》第40页注2。

④ Saṃvṛti-satya(世谛), saṃvṛta-satya = paramārtha-satya(性谛)。

⑤ 参见《涅槃》第205页。

本的差别。绝对者或涅槃就仅仅是 *sub specie aeternitatis*<sup>①</sup> (永恒状态下的) 世界。而绝对真实者的这一方面不可能为普通的经验认识手段所揭示。所以推理性的思想方法和结果在认识绝对者时是无济于事的。从而一切逻辑连同早期佛教的所有设置, 诸如佛学、涅槃、四谛等等都被毫不留情地斥为欺骗性的矛盾的人为构造<sup>②</sup>。唯一的知识来源是圣者的神秘直觉能力和新佛教经典的启示, 后者唯一的主旨便是一元论的宇宙观。新的佛教的另一显著特点在于它无情谴责一切逻辑, 而将神秘主义及启示置于首要地位。

以后, 从这些相对主义者之中分裂出一个不太过激的派别, 称自立量派 (*Svātantrika*), 自立量派尽管也主张以辩证手段来摧毁认识所依据的基本原则, 但却承认以逻辑捍卫自己论点的论辩作用。

解脱之道从前一阶段的小乘转向了大乘, 前者的理想被认为是自利的, 后者的目标则不在个人解脱而着眼于人类的, 甚至一切有情的解脱, 大乘解脱之道被认为与它的一元论思辨倾向是一致的。经验世界所以被看作实在的影子, 是因为它给超越性的利他的德行 (*pāramitā*, 波罗蜜多) 和普遍的爱<sup>③</sup> 提供了实践的场所, 而这又是达到绝对者<sup>④</sup> 的准备阶段。构成圣者诸元素之一的无垢智现在 11 获得了最高智 (即般若波罗蜜多智) 的名称并等同于佛陀的智身<sup>⑤</sup>,

① 以其本质和普遍形式出现的 (*sub specie aeternitatis*)。

② 参见前引书第 205 页。

③ *mahā-karuṇā* (大慈悲)。

④ *Nirvāṇa* = *dharma-kāya* (涅槃, 亦即法身)。

⑤ *jñāna-kāya*。

后者的另一方面即是本体世界<sup>①</sup>。以享至福的受用身(Sambhoga-Kāya)的名义,佛陀成为了真正的神,不过还不能说就是世界的创造主。这一点是从前期佛教接受过来的。佛陀仍旧要服从因果律,或者按新的说法,服从世谛<sup>②</sup>。唯有智身(jñāna-kāya)就其真假两面言都超越了虚幻世法及因果律,至此佛教已经成为宗教,成为某种高教会(High church)。如像印度教一样,佛教表现了公开的多神论背后的秘密的泛神论。就其崇拜形式言,则取自盛行的所谓“密咒主义”的法术仪式。为了以雕塑表现宗教理想,它一开始时便利用了希腊艺术家们的成就。

不过,这个新的高教会派并不排斥以前的低教会派,因为已经形成了这么一种说法:每一个人各有禀赋,他将依照自己心中的佛性根器<sup>③</sup>,选择大乘或小乘作为解脱的合适手段。两个教派的僧侣仍然居住在同一个寺庙中。

### § 5. 佛教哲学的第三阶段

又过五百年,即接近印度佛教史的第一千年时,它的哲学发生了更重大的变化,之后的发展正好处于印度文明的黄金时代,繁荣的笈多王朝统一了印度的大部。这是艺术与科学昌明的时期,这当中佛教又占据着显著的地位。

最终确定佛学这一发展方向的是白沙瓦(Peshaver)的两个伟

① svabhāva-kāya(自性身)。

② saṃvṛti 受用身中仍有苦谛的残余。

③ bija(种子)=prakṛti-stham gotram(本性住种姓)。

人,即圣者无著和世亲大师,他们是两兄弟,依照新的时代精神,前一阶段轻视逻辑的看法显然被抛弃了,佛教徒开始对逻辑问题有了兴趣。直到这一时期结束,对逻辑的强烈关注压倒并取代了先前佛教的其它理论。这是此一时期佛学的显著特点。 12

新的出发点似乎是印度形式的“我思故我在(Cogito, ergo sum)”。佛教徒一反以往的彻底空幻哲学,他们提出:“我们不能否认内省的真实性。如果否认它,也就要否定意识自身,那样一来,整个宇宙就被归结为绝对的盲目状态”。“如果我们并不知道自己认识了蓝色,就绝不会认识到蓝,因此作为知识确实来源的内省是必须承认的<sup>①</sup>。”内省<sup>②</sup>问题以后不但将佛教也将整个印度思想界分为赞成或反对它的两个阵营,不过从根本上看,内省开始是针对中观宗的极端怀疑论提出的。内省是第三阶段佛教哲学的又一特点。

此一时期的第三个特点则是:先前关于外部世界的怀疑主义被完全保存下来。佛教成为了观念论的。它坚持说一切存在都必然是精神性的<sup>③</sup>,我们的观念并无客观真实性的支持。但是所有的观念并非是同等真实的,这就确立了不同层次真实性。观念被分

① 《摄一切见论》从《量抉择论》引过这一说法。参见《正理德》(Nyayakāṇika)第261页。如果更精确的表述,这一印度公式就会是:Cogitantem me sentio, ne sit caecus mundus omnis = svasaṃvedanam angikāryam, anyathā jagad-āndhyam prasajyeta (认识是自明的,否则整个世界都会视之而不见)。希尔万·列维(sylvain Lévi)教授已经比较过sva-saṃvedana(自觉、自明、自了)与“我思故我在”的说法。参见《大乘庄严经论》(Mahāyāna-sūtrāṅkāra), II, 第20页。

② “内省”在瑜伽行派哲学中即指“自证”,即指认识活动的过程和结果的自明性的证实与确证。——译者

③ Vijnāna-mātra-vāda = sems-tsam-pa(唯识说)。

13 为绝对虚幻的、相对真实和绝对真实的三种<sup>①</sup>。后两种范畴被承认是实在的。前一阶段一切观念都是不实在的(*sūnya*),因为它们是相待的(*paraspara-apekṣa* 展转相待,相互依持),而现在又认可了相对真与绝对真两种。这是最后一期佛学第三个特征,它演变成了唯识理论。

最后新佛教尚有另一引人注目之处,这便是它的藏识(*ālaya-vijñāna*)理论。藏识说在前半期占统治地位。到第三阶段佛学的末了,它已经衰落下去。藏识说认为,既无外部世界,也无了知此世界的认识,只有那自我证实的识的观念在认识自身,认识宇宙,认识真实的世界。这种识被认为由无数潜藏眠伏在阿赖耶(即藏识)中的可能的观念构成。从而实在性即成了可识性,而宇宙是可共存的实在性的最高极限。作为对藏识的补充,又设置了一种称作无始习气(*anādi-vāsanā*)的生命之力,依据它才使构成现实的诸事实系列进入有效能的存在。如同欧洲的理性主义者假定的那样,上帝的理智中包括了无限的可能事物,他选择了并将实在性赋予那构成可共存实在的最高极限的各个部分。佛教也是这样,区别仅在于这里代替上帝理智的是藏识<sup>②</sup>,而上帝的意志则为无始习气所代替。

同前两阶段相似,第三阶段佛教也有极端的和温和的两个派别。后者在本书后面还要谈到,它放弃了最初的极端的观念论而采取了批判的先验唯心主义立场<sup>③</sup>。它认为藏识不过是伪装的神我,

① 即: *parikalpita*、*para-tantra*、*pari-niṣpanna*、(遍计所执、依他起、圆成实)。

② *āgama-anusārin*。

③ 著者这里指的是在本书第二部中提出的观点,他认为后期的法称一系就是温和的观念论者,或不那么极端的唯识论者。也参本书第二卷第329页上的注释。——译者



从而也就放弃了藏识理论。

作为一种宗教,佛教同前两个时期大致一样,涅槃理论、佛性及绝对者的理论中都引入了某些变化以适应新佛学的唯心主义原则。这一时期的最重要的人物似乎都是些自由思想家。说明他们 14 的哲学体系正是本书的宗旨。

图表: 佛教的三个阶段

时 期	I	II	III
中心观念	多元论 我空 (pudgala-sūnyatā) 极端 温和	一元论 一切法空 (Sarva-dharma-sūnyatā) 极端 温和	观念论 唯识无境之空 (bāhya-artha-sūnyatā) 极端 温和
派 别	说一切有部 犍子部	随应破派 自立量派 └───┬───┘ 中 观 宗	随顺契经派 因明派 (宗经派)
主要人物	_____	龙树 和 提婆	无著 和 世亲

## § 6. 佛教逻辑在印度哲学中的地位

15

当最初的佛教逻辑家着手于逻辑研究时,印度有三个不同的体系,如果从全印度的更大范围来看,不同的哲学观点就更多了。不过在众多的哲学体系中,至少有七个派别是可追寻的,它们给各个发展时期的印度佛教以或正或反的影响<sup>①</sup>。这些派别有:1) 唯物

<sup>①</sup> 这里仅指只有那些有文字资料留存下来的。那些没有留存任何文献的佛陀同时代人的影响大约更大些。B. C. 洛(Law)辑录了一些对佛教和耆那教产生影响的五位导师的有趣资料。见《历史拾穗》(Historical Gleanings, 加尔各答, 1922)第 21 页以后。