

百年中国因明研究的根本问题

——“百年中国因明研究”概要之三

郑伟宏

[摘要]玄奘开创的汉传因明是“百年中国因明研究”主要研究内容。本文第一部分讨论了印度佛教因明的三个不同阶段,揭示汉传因明是解读陈那因明的一把钥匙。第二部分评述了百年来国际因明学界对陈那因明的错误解读对我国的重大影响。第三部分陈述了本论作者的一家之说,说明与美国理查德·海耶斯教授的陈那因明研究不谋而合、殊途同归,并揭示梵、汉、藏因明文献所反映的因明义理的一致性。

[关键词]因明;学术史;逻辑

中图分类号: B916

文献标识码: A

文章编号: 1004—3926(2014)01—0076—09

基金项目: 国家社科基金项目“印度佛教因明研究”(12BZX062)、复旦大学“985三期”整体推进人文学科研究项目“华、梵大乘佛教理性传统研究: 兼与欧美学界对话”(2011RWXKYB040)阶段性成果。

作者简介: 郑伟宏(1948—)男,广东兴宁人,复旦大学古籍整理研究所研究员、博士生导师,研究方向: 因明学。上海200433

中国的因明研究包括汉传研究和藏传研究。“百年中国因明研究”这个题目规定,汉传因明是主要研究内容。藏传尽管十分重要,但在本题中只能处于从属地位,因为“百年”是以1896年玄奘弟子窥基所著《因明大疏》由日本回归中土为标志,而藏传并无百年一说。

玄奘开创的汉传因明,传承的是印度佛教论师陈那创建的因明体系。“百年中国因明研究”的主要对象归根结底是对陈那因明体系的研究。印度佛教因明的发展史分古因明、陈那因明和法称因明三个阶段。三个阶段有完全不同的逻辑体系,其中,陈那因明是承前启后的中轴。要讲清楚印度佛教逻辑的发展史,关键是讲清楚陈那因明的逻辑体系。百年来,国外绝大部分论著对陈那因明的逻辑体系都做了错误解读,而国内的绝大部分论著(包括藏传论著)又照搬照抄了国外的错误解读。因此,国内外因明研究的百年传统至今仍成为总结百年中国因明研究的极大障碍。

百年中国因明研究在国外几乎没有反响,外国学者对中国的因明研究毫无兴趣,不看你的东西,为什么?因为他们是老师,我们是学生,学生照搬了老师的观点,“偷来的锣鼓打不响”。老师为什么要看学生的抄书练习呢?中国学者邯郸学步的结果,反而把唐代玄奘的领先优势和学术精

华都丢掉了。近30年来对汉传因明研究的总结和反思,终于有了足以让国外学界发聋振聩的新成果,可惜还没得到普遍认同;重新弘扬玄奘及唐疏对印度因明伟大贡献的工作,还刚刚起步。任重道远,仍需努力。

一、玄奘怎样解读和弘扬陈那因明体系

对印度佛教因明三个阶段分别具有的三种论证式逻辑类型的判别,不需要很高深的学问,包括不必借助数理逻辑工具,有因明和传统逻辑的常识就够了。因明、逻辑与数学四则运算一样,有标准答案可寻,谁是谁非,一目了然。

佛教古因明五分作法如下,佛弟子立论说:

宗: 声是无常,

因: 所作性故,

同喻: 犹如瓶等,于瓶见是所作与无常,

合: 声亦如是,是所作性,

异喻: 犹如空等,于空见是常住与非所作,

合: 声不如是,是所作性,

结: 故声无常。

除了“无常”瓶还有可烧、可见的属性,完全按照立论方的推理方式同样可推出声有可烧、可见的属性,岂不荒谬?古因明的两大弊病是全面类比和无穷类比。要论证“声是无常”宗,仅以“瓶有

所作性”且“瓶有无常性”来类推声也会“有无常性”。主张“声常住”的声论派反驳说,照此方式,不是也可以说瓶还有可烧、可见等属性,同样可证得声亦“可烧、可见”吗?古因明只以例证为喻体,就得回答这一个个例证得以成立的原因。当追问为什么瓶是所作,瓶会是无常时,立方又要举例回答,如罐、如灯、如电……,最终陷入无穷类比。

可见,古因明五分作法的类推,其结论的真实性很不可靠,其可靠性程度比西方逻辑的类比推理还要低。西方逻辑的类比推理还强调已知很多属性相同,推出另外一个属性也相同。古因明仅仅是从一个属性相同,就推出另一个属性也相同。推出声与瓶的所有属性相同,这是全面类比。

针对这两个弊病,“中世纪逻辑之父”陈那论师(约公元480-540年)建立了三支作法:

宗:声是无常,

因:所作性故,

同喻:诸所作者见彼无常,犹如瓶等,

异喻:诸是其常见非所作,犹如空等。

从语言表达上来看,同、异喻体反映的都是毫无例外的普遍命题,也即全称判断。整个三支作法是演绎论证,其结论是由充足理由必然证得的。

但是,玄奘的高徒窥基所撰的《因明大疏》特别强调同、异喻要“除宗有法”。所谓“除宗有法”用现在通俗的逻辑语言说,同、异喻体并非毫无例外的普遍命题,并非真正的全称判断。举例来说,上述同喻应是“除声以外,诸所作者见彼无常,犹如瓶等”,异喻应是“除声以外,诸是其常见非所作,犹如空等”。显而易见,整个三支作法并非演绎论证,其宗论题并非必然证得。

其理由很简单,陈那因明中的论证潜规则是禁止循环论证,在上述论证中,就是不能用声音来证声音。陈那为三支作法创建了新的因三相规则:

(1) 遍是宗法性(论题的所有主项都是因);

(2) 同品定有性(至少有一同品是因);

(3) 异品遍无性(所有异品都不是因)。

第一条是说因概念(所作性)的外延必须包含宗的主项(声)的全部外延。这是显而易见的。第二、三条牵涉同品、异品两概念。

以立、敌双方要争论的题目“声是无常”为例,陈那认为,有“无常”属性的对象叫同品;没有“无常”属性的对象叫异品。

问题来了:在立宗之初,声音是同品还是异

品?由于立、敌双方对争,宗论题一定不共许,因此声既不是同品也不是异品,否则就不用争论了。立、敌双方都不能循环论证。立方不能用“声是同品(无常)”来证“声是无常”,敌方也不能用“声是异品(常)”来反驳“声是无常”。这是当时不成文的规定。陈那在为同、异品下定义时虽未明言二者都必须“除宗有法”,但是在其代表作《因明正理门论》中仍有踪迹可循。其一,为陈那关于共比量的总纲所规定,立、敌双方都要用共同赞成的理由来论证或反驳论题。其二,在《因明正理门论》关于第二相的表述中强调了除宗有法,“于余同类,念此定有”。其中的“余”,一字千钧,特别强调宗有法之余。其三,九句因中第五句“所闻性”因,除声之外,同、异品皆无,被判为有过失之因,更是明证。可见,因的第二、三条规则中的同、异品外延中都除宗有法。

玄奘法师回国后述而不作,弟子们所撰疏记有四家强调同、异品除宗有法,窥基《大疏》甚至直接明言同、异喻必须除宗有法。为什么这样强调?因为玄奘很注意在引入外来文化时,要让中国的学僧们懂得它的文化背景。梵文原本关于同、异品的定义中虽未明言除宗有法,但它是隐而不显的题中应有之义。

玄奘的解释忠实地保存了法称因明在印度流行之前那烂陀寺对陈那因明的正确解释,这就为后人提供了一把打开陈那因明体系大门的钥匙。只有正确解读陈那因明,才能讲清楚陈那因明与法称因明的异同,也才能讲明白印度佛教逻辑由陈那因明向法称因明发展的原因。陈那因明是印度佛教因明的第一个高峰,为印度佛教逻辑甚至为印度逻辑有演绎论证打下基础,法称因明的创建才使得印度真正建立起演绎论证式,从而成为印度佛教逻辑的第二个高峰。

陈那怎样推进、发展古因明,研习者都看得比较分明。陈那改五支为三支,删去“合”和“结”,增加喻体,避免了古因明两个弊病。只说“所作”与“无常”关系,其它属性一概不论,避免全面类比;说“诸所作”就概括了一个类,避免了无穷类比。陈那的这一改造,既有针对性又很明确,在论式上有明确规定,在因的规则上有保障。因的建立规则是从同、异品出发考察它们与因的关系,这一出发点决定了同、异品必须除宗有法等。然而这一出发点却被许多研习者所忽略。

针对古因明之弊,陈那创建九句因并改造了

因的后二相,在此基础上进而创建三支作法,在同、异喻中设立反映因法与宗后陈法不相离关系的命题,例如,以“诸所作者皆见无常”作为喻体,将原来的喻体瓶当作同喻依。喻体揭示了因法“所作”与宗法“无常”的不相离性,就限定了瓶与声相比较的范围,而不是越出所立“无常”义在“可烧”、“可见”等“诸品类”全面类比。其次,说“诸所作者”就将瓶、灯、电等全部概括,不必无穷类比。陈那同时改造了异喻,从反面纠正这两个弊病。他在《理门论》中指出,三支作法遵守因三相规则便能“生决定解”,在辩论中获胜。以逻辑眼光来衡量,就是大大提高了论证的可靠程度。

陈那以同、异品除宗有法、九句因、新因三相等一整套理论作为基础创建三支作法。同、异品除宗有法贯串整个因明体系,体现了陈那因明内在逻辑体系的一致性。在九句因中的每一句中,同、异品都必须除宗有法。许多研究者只承认第五句因同、异品除宗有法,却不承认其余八句特别是第二、第八两句必须同、异品除宗有法。连九句之间都不一致,这是有逻辑常识的人都难于接受的。从九句因的二、八正因中概括出新的因三相,以此为依据建立起因法与宗法的除一个之外的普遍联系,都体现了除宗以外的原则。窥基认为二喻即因。今以逻辑眼光衡量,在同喻中体现了因的同品定有性和异品遍无性,在异喻中体现了异品遍无性。

如果说陈那对古因明的改造是以同、异品除宗有法为基石创建九句因而革新因三相作为基础,那么法称改造陈那三支作法使论证式变成演绎论证,也是以改造同、异品两个初始概念从而改造陈那因三相作为基础的。

苏联的舍尔巴茨基完全用法称的因三相来代替世亲、陈那的因三相,完全混淆了三者之间的区别。陈那的九句因、因三相是涉及因与有法和同、异品的外延关系,法称则着重从因的内涵上来规定怎样的因才是满足三相的正因。法称从因概念出发考察它与同、异品的关系,并且找到了充足理由。考虑问题的出发点不同,这是法称因明与陈那因明二者之间的根本区别。

法称提出了三种正因:自性因和果性因、不可得因。从其举例可知,所谓自性因指因与宗法有种属关系或全同关系的概念。果性因指宗法与因有因果关系的概念。这二种因与宗后陈法的不相离关系是毫无例外的。根据此二因建立的同、异

喻体是真正的没有例外的全称命题。因此以二种因之一为理由就能必然证成宗,保证了前提与结论的必然性。也正由于此,在法称七论中,他根本不提同、异品除宗有法。在法称因明体系中第二相的逻辑形式与同喻体相同,并且与第三相等值,而且同、异喻体也等值。陈那对古因明的改造与法称因明对陈那因明的改造,有一点不同。陈那以同、异品除宗有法为基础结构整个体系,法称因明中的同、异品是不除宗有法的。俗话说:牵牛要牵牛鼻子。我还打过比方,就像DNA测试,找到这一把钥匙,两个逻辑体系异同问题便迎刃而解。

我们今天用逻辑的“格”来衡量陈那三支作法,尽管它离演绎只有一步之差,仍非演绎论证。有人觉得难于接受,仿佛天塌下来了。但是陈那认为,遵守因三相,能“生决定解”,就能取得辩论的胜利。与古因明相比,大大提高了论证的可靠程度,这在印度逻辑史上是一大飞跃,代表了当时最高逻辑水平。

法称规定自性因、果性因和不可得因这三种因都能保证同、异喻体是毫无例外的全称命题。自性因是以宗的谓项本身具有的性质来充当因。例如:

这是一棵树,声是无常,
因为它是一棵树,所作性故,
凡无树都是树。凡所作皆无常。

无树与树,即因与宗谓项有种属关系。所作与无常是全同关系。满足二者之一,则“凡S是P”必真。又如:

此山有火,
以有烟故,
凡有烟处皆有火。

这是果性因。有烟必有火,这里以因果关系中的果作为论证的理由(作为因)。以果性因为基础的同、异喻体也是毫无例外的全称命题。法称称这两种立物因“能成实事”,能论证肯定命题。不可得因是这两种因的反面运用。两种立物因对正因的概括是穷尽的。自性因与自身有关,果性因与别的事物有关,或自或他,没有第三种可能。

法称的三支作法把陈那三支颠倒过来,在为自比量中再把例证去掉,同喻可单独与因、宗构成同法式,完全等同于三段论第一格第一式(AAA);用异喻可单独与因、宗构成异法式,将五个名词化归三名词,仍为三段论第一格第一式(AAA)^①:

同喻:诸所作者见彼无常,异喻:诸是其常见

非所作,

因: 所作性故, 因: 所作性故,

宗: 声是无常。 宗: 声是无常。

总之,我的一家之说是,陈那因明为印度有演绎逻辑打下基础,法称因明才真正是印度逻辑史上第一个演绎体系。印度自古至今以正理学说为正统,不认可佛教逻辑对印度逻辑的伟大贡献。实际上,佛教逻辑史的两个高峰也是印度逻辑史的两个高峰。玄奘法师保存了法称之前印度当时佛教因明家对陈那因明的原本解释。玄奘所弘传的陈那因明,可谓原汤原汁,符合其本来面目。

对陈那和法称的上述理解,看似简单。事实也的确很简单,讲明白了就简单,讲不明白就成为很复杂的问题。就像哥伦布立鸡蛋,很简单。别人都立不起来,哥伦布把蛋一敲,就立起来了。国内外大多数因明家、佛学家包括有数理逻辑知识的逻辑学家都讲不明白,因而长期争论不休。

我最推崇唐代玄奘法师对印度陈那因明的继承和发展之功,因为玄奘法师不仅为世人留下了一把打开印度陈那因明逻辑体系的钥匙,而且还整理和发展了当时在印度还不成熟的三种比量的理论,使之臻于完善,并且运用这种理论在辩论中取得了辉煌的胜利。作为汉传因明的研究者和继承者,我们必须向世界广而告之,向国际因明学界进一步弘扬玄奘法师和汉传因明对印度陈那因明的继承和发展之功。

二、百年汉传因明学术史述要

百年汉传因明学术史的主要内容是讨论陈那因明三支作法的论证类型。说法种种,大分两类:演绎论证和类比论证。演绎论证说又有各种各样的观点,大多又兼有归纳说^②。

演绎说是百年中国因明研究的传统观点,贯穿百年的始终,为绝大多数学者所主张。考察种种演绎说,其源盖出于外,或日本,或印度,或苏联。一百年来国外许多研究者对陈那的因明体系和逻辑体系做了大量有意义的探讨,有许多优秀成果,但是在总体上,绝大多数有代表性的甚至是举世公认的权威著作还存在误解。主张演绎说而不能正确刻画陈那因明本来面目的原因有二:一是丢掉了或根本不了解唐疏的精华,缺少一把打开陈那因明大门的钥匙。二是未能用正确的逻辑工具作比较研究。

(一) 日本大西祝的《论理学》

自窥基《因明大疏》由金陵刻经处于 1896 年

刻版流通过后,汉传因明仍有 10 年的沉寂期。直到 1906 日本文学博士大西祝《论理学》汉译本在河北译书社问世,中土对《大疏》回归,才有第一次回应。《论理学》打开了汉传研习者的眼界,拉开了汉传因明史上因明与逻辑比较研究的序幕。

大西祝读懂了唐疏,他强调陈那因明规定同品、异品除宗有法的必要性,否则“此论直辞费也”^{[1] [P.25-26]},意为不除宗有法,建立因明论式是多此一举。他清醒地看到,同、异品除宗难于保证宗的成立,即是说陈那的因三相不能保证三支作法为演绎论证。我以为这很难得。但他又认为同、异喻体是全称命题。他回避了因的后二相与同、异喻体之为全称的矛盾,回避了这一矛盾的解决办法,直言同、异喻体全称则能证成宗^{[1] [P.31]}。这一见解影响深远,它开创了 20 世纪因明与逻辑比较研究重大失误的先河,影响中国因明研究百余年。

中国的国学大师们率先做出反响。梁启超较早将墨辩与因明、逻辑作分别比较,隐含着因明三支为演绎的观点。章太炎开创墨辩、因明三支、逻辑三段论三大逻辑体系比较之先河。他把陈那因明三支与三段论相提并论,甚至认为因明三支由于先宗、后因、最后为喻的次序,成为优于墨辩和三段论的最有效、最理想的推理格式^{[2] [P.121]}。以历史主义观点来看,国学大师们的三大逻辑比较之功仍有其历史地位。但是,章太炎的因明研究毕竟仅限于三大逻辑论式的组成次序,还谈不上深入的研究。他并未探讨过因明的基本概念同、异品的内涵和外延,也未研讨甚至未提到过陈那新因明的因三相规则。因此,他把因明三支与三段论相提并论以求会通的做法只能算初步的表面的比较研究。

慧圆居士的《因明入正理论讲义》大约于 1926 年之前在武昌佛学院出版。该书在解释第二相同品定有性时主张同品除宗有法,他误认为满足第二相就能得到全称的同喻体,再加上第一相就能证得宗。他认为第二相本身就是归纳,但没有解释除宗有法的第二相又何以得到完全归纳。关于异品除宗有法,该书引用了窥基《大疏》的解释。

1931 年出版的陈望道先生的《因明学》直言以大西祝《论理学》汉译本为参考著作,基本上沿用了大西祝的演绎说。

其后,近现代大批论著甚至当代的著作都有

大西祝的影响。举其要者,大西祝对陈那新因明基础理论的正确理解和对陈那《正理门论》逻辑体系的误判对我国的陈大齐教授有深刻的影响。

陈大齐对陈那新因明的基本理论的诠释,在因明与逻辑比较研究方面独领风骚半个多世纪。陈著《因明大疏蠡测》出版于1945年。在42个专题研究中有许多发前人所未发之创见,可谓博大精深。但是百密一疏,他试图解决大西祝回避的矛盾,却在逻辑的解释上掺入主观成分,以致差之毫厘,失之千里。陈大齐担心新因明虽增设喻体,但不能必然证得宗,依然无所裨益。这一担忧没有必要。能取得辩论的胜利,与并非演绎是可以并存不悖的。前为目的,后为手段。使用能达到目的的手段就大有裨益。

陈大齐认为因三相规则本身就带有归纳推理特征。其归纳说有两个错误。其一,陈大齐把因的后二相说成是得到同、异喻体的归纳推理。其实它们只是因的规则,本身并没有告诉它们自身是怎么归纳出来的。只是告诉我们,一个因要成为正因必须遵守这两条规则。正如三段论的规则“中词必须周延一次”和第一格的规则“大前提必须全称”,只是规定应该怎样,而没有告诉你它自身是怎样得到的,更不能说它本身是一个归纳推理。同样,在佛教因明的著作中压根就找不到归纳的相关理论。其二,他在形式逻辑的范围内,凭空借助“归纳的飞跃”来解释不完全归纳推理可以获得全称命题,从而消除同、异品除宗有法与同、异喻体为全称命题的矛盾。很显然,通过不完全归纳推理来获得全称命题是违背形式逻辑常识的。

(二) 印度威提布萨那的《印度中世纪逻辑学派史》

印度逻辑史家威提布萨那的《印度中世纪逻辑学派史》^③在1909年出版以来,虽然至今还没有汉译本,但是其对陈那因明的误解对现代汉传因明研究有严重误导。威提布萨那用法称的因三相来代替陈那的因三相,这有违陈那本意。陈那晚期的集大成之作《集量论》也明确规定了第二、三相要除宗有法。^{[3](P.100)}

虞愚先生在自著《因明学》中率先照引了威提布萨那《印度中世纪逻辑学派史》的因三相英文表述。虞愚先生主张陈那因明三支有蕴涵关系,他把这种“从特殊到特殊”的论证方式视为演绎论证。他从未注意到同、异品要除宗有法,未能继承

唐疏的优良传统,照搬了印度威提布萨那和苏联科学院舍尔巴茨基《佛教逻辑》的错误观点。

威提布萨那用法称的因三相来代替陈那的因三相的错误根源之一,是用后起的法称才提出的三种正因(自性因、果性因、不可得因)来解释和代替陈那的因三相规则,完全混淆了历史文献,错解了两位因明大师各自不同的历史贡献。这个张冠李戴的错误出自其《印度逻辑史》一书。吕澂先生在自己编译的《集量论释略抄》第二品的“附注第四”中明确指出这一严重误解。

混同陈那、法称文献的现象,在藏传因明的研究者中也有。法称著作中没有九句因理论。著名藏传因明专家法尊法师、杨化群先生却误用陈那九句因来解释法称因明,再用法称因明来代替陈那因明。

(三) 苏联舍尔巴茨基的《佛教逻辑》

苏联科学院院士舍尔巴茨基的《佛教逻辑》认为,从古正理、古因明的五分作法到陈那、法称的新因明始终是演绎的。^[4]这有两个错误:一是拔高了古正理、古因明的五分作法,实际上便贬低了陈那的贡献。二是用法称因明来代替陈那因明,既混淆了二者的根本差别,又贬低了法称的贡献。第一个错误被国内一些佛教哲学论著所采纳,同时又影响到了北京大学的两个《正理经》中译本的注解。这第一个错误在国内因明、逻辑工作者中倒是无人响应。第二个错误在国内影响巨大,被因明、逻辑工作者照搬了半个多世纪。

舍尔巴茨基等人的误解,并非偶然,是出于对陈那因明和逻辑三段论理论的多方面的误解。舍尔巴茨基的《佛教逻辑》虽然晚至1997年才有中译本,但是,书中一系列错误早就几乎为国内众多的因明研究者全盘接受。当代因明家居然也认为第一相“遍是宗法性”相当于中项周延一次的规则,陈那三支“只限于第一格的AAA和EAE两式”^{[5](P.75)}。我国第一篇逻辑博士论文也主张有此二式。有的专家把同品定有性解释为同喻体。^{[6](P.58)}

著名藏学专家王森先生谙熟舍尔巴茨基的《佛教逻辑》,他对陈那三支作法和因三相的解释与舍氏相同。他还在上世纪40年代就从梵文中试译了法称的《正理滴论》。他说“法称在逻辑原理方面完全接受了陈那的因三相学说,而在逻辑和事实之间的关系方面有不同的看法。在论式方面,对三支比量也有所更改。法称认为,为他比量

可以有两种论式(一是具同法喻式,二是具异法喻式)并且以为二式实质相同,仅是从言异路。但是这和陈那同异二喻体依共为一个喻支,已经不是一回事了。”^[7](P.71)

王先生认为,不同的论式可以植根于相同的原理,“逻辑原理”与论式无关。这一观点值得商榷。不同的逻辑原理可以决定不同的论证形式。陈那和法称都不是随心所欲地选择论式。不同的论式是两个完全不同的逻辑体系的不同表现。我对上述误解的详尽批评,多数已见于其他论文。

(四) 宇井伯寿的《东洋之论理》

日本著名佛教学者宇井伯寿关于因明的代表性论著虽然也未译介,经过比较,可以发现,他的基本观点与舍尔巴茨基上述错误很接近,也被我国当代很有影响的因明家几乎全盘接受。^④宇井伯寿明确说“古因明是六派哲学之一的正理派初期的学说和佛教初期的因明学说等,其论证出不了类比推理的范围。而新因明开始于世亲,大成于陈那,是完全的演绎论证。”^[8](P.109)

国内持同、异品“暂时”除宗有法一说就照搬了宇井伯寿。宇井伯寿认为“要论证之际,宗有法要暂时从同品和异品中除去,让其暂时与同、异品没有关联,确定同、异品,然后提出能判定应该将宗有法归入同品还是异品的根据,最后明确指出其应该全部归入同品中的理由。”^[8](P.168)“暂时”除宗有法说混淆了论辩与逻辑的区别。

我在关于同、异品要不要除宗有法的专题论文中说过,这不是一个在书斋里讨论的纯粹的逻辑问题,而是与印度陈那时代辩论实践密切相关的辩论术问题。在印度的辩论实践中,立敌双方还在争论,宗的主项当然既不属于同品,也不属于异品。脱离印度陈那时代的辩论背景,抽象地来讨论一个对象属于A还是非A,这属于逻辑问题。在一个论域内,一个对象不是属于A就是属于非A,没有第三种可能,是排中律的要求。但是,千万不要滥用排中律。

只要一个三支作法还未被确立为真能立或似能立,这同一个思维过程就没有结束,同、异品除宗有法就始终贯串这同一个思维过程。辩论一旦结束,一方赢了,另一方认输了,即宗被确立或被推翻,那么宗有法不是同品就是异品,否则免谈。这并不复杂的道理,竟然争论了30年!

宇井伯寿认为,正是因为同、异品是纯粹的矛盾关系,所以,因全部包摄于同品时就没有可能同

时存在于异品,即满足第二相就必然满足第三相,并且,如果异品中完全不存在因,那么因则必然全部存在于同品中。可见在宇井这里,二、三相是等值的。因此,他进而认为,二、三相满足一个就足矣,不用两相均满足,这样反倒有点多余,反而容易让人对二相的正确性产生怀疑。但是,他又认为,尽管以“无常”为标准立的同品和异品中暂时要除去声,但是如果把无常仅仅局限于关于声的无常,就不可能有同品,因为同品是和宗有法共通性的一种抽象,是指抽象出来的无常,而非具体的每个个体所特有的那种无常。因此,同品和瓶等一样,声也包括在这种共通性中,同时,声又不能包含于异品中,此即第二相同品定有性。在第二相中,因已经毫无例外地全部包摄在同品中,因而也绝对不可能存在于异品中。反之亦然。由此,他进一步指出,第二相和第三相是从正反两个方面对同一道理的诠释,一个就足够。虽然陈那特别指出二、三相缺一不可,但是宇井认为第三相不仅仅是止滥的作用,它有其独立的价值,有和第二相一样的地位。^[8](P.169-170)

宇井伯寿认为,“喻体相当于大前提,必定是全称命题,立敌共许,只出现喻体就足够了,但是喻依是基于喻体的经验实例,这表明其中包含有归纳的性质”。“同喻和异喻是相互矛盾的关系,因此两者可以换质换位。”^[8](P.112)宇井伯寿又说:“将同喻和异喻并列的正式提出,反倒有否定同、异喻的正确性之嫌。其实喻中不管是同喻还是异喻,只要有一个就足够了。”在喻体和喻依的关系问题上,他还认为同喻完全是以命题的形式描述因的第二相,同喻体就等于第二相,表示因和宗的必然不分离关系,又称合作法。既然因全部包含于同品中,那么同喻体则必定是全称命题,即凡是所作性的事物经验上都是无常的。所以,毫无疑问,这种论证就是演绎论证。喻依似乎有些多余,但是作为经验上的事实例证,为喻体的成立提供了根据,在此表达了归纳的意义。异喻则是对因第三相的命题描述,是同喻换质换位,并附加喻依形成的,又称为离作法。^[8](P.186-187)

以上观点与舍尔巴茨基的基本相符,国内有的因明家的主张也如出一辙。要说有什么不同的话,宇井伯寿认为,同喻体、异喻体与因的第二、三相一样,只要一个就足够了,同喻遮一方的同时又在诠释另一方,说同喻时,异喻已经包含其中,说异喻时,同喻也同样存在。虽然陈那指出二喻必

须同时具备,否则就有可能陷入不定、相违过,为了防止和对治这些过失,要求二喻必须具足。但是由于同喻体是全称命题,通过换位换质即可得到异喻体,因而陈那所担心的陷入不共不定和共不定的可能性就没有了,就可以避免了,所以他不赞成陈那所说二喻须具足的观点,明确指出此观点在理论上是不成立的。

国内有的因明家则特别强调同、异喻体双陈的强大威力,以为从正、反两方面保证了不完全归纳推理能归纳出毫无例外的全称命题。我在专著《因明正理门论直解》中提出过批评意见,要点是:“逻辑上等值的东西哪怕千百次叠加也不会增加新的知识。”^{[9] (P. 53)}

(五) 英国出版的齐思贻的《佛教的形式论理学》

国内不完全照搬舍尔巴茨基的错误观点的人很少。以巫寿康的博士论文《因明正理门论研究》为代表,他不赞成同、异品均不除宗有法的观点,认为陈那因明中的同、异品除宗有法,使得异品遍无性并非真正的全称命题,使得因三相不能必然证成宗。这对于判定陈那新因明三支作法的推理性质(种类)有重要意义。他还认为因三相是互相独立的。第五句因是满足第一相和第三相,只不满足第二相的因。第五句因的存在,就保证了因的第二相独立于第一相和第三相。

本来他应该循此逻辑,判定陈那新因明三支为非演绎推理。但是他却根据陈那所说遵守因三相就能“生决定解”而判定其有演绎思想。巫博士为满足自己的主观要求,违反历史主义的研究方法,替古人捉刀,修改异品定义,使异品不除宗有法,以保证因三相必然证成宗。这一做法,非古籍研究之所宜,不是在研究逻辑史,而是在修改逻辑史。况且,修改后的体系包含许多矛盾。我的博士生汤铭钧发现异品不除宗有法的观点不是他的创见,在沈有鼎先生的文集中可以查到。但是沈先生只留下图解,没有文字说明,没有提出文献上的依据。巫寿康却发挥了沈先生的假设,演绎为一个20世纪80年代的新因明体系,诚非历史研究之所宜,却博得了大批哲学家和逻辑学家的掌声,不足为训。

重读一位因明家的《因明学研究》修订本,发现其九句因中第五句因的图解,同品除宗,异品却不除宗。图解与初版相同,解释则有修改,增加了:“按因明的规定,同品(例证)应在宗上有法声

之外觅取,这是因为以声作为声的同品(例证)是毫无意义的,不能起到证明的作用。”^{[10] (P. 105)} 值得注意的是,此解释不仅不提异品除宗有法,而且图解之一竟然是“宗(有法)所闻(因)”包含于“无常物(异品)”中。这无异于宣布:异品是不除宗的。这显然不符合第五句因的原意——同、异品皆无因。为了使因的第三相保证异喻体是毫无例外的普遍命题,以论证三支为演绎,悄无声息地把宗有法放到了异品中。可见,“暂时”除宗说是连什么是第五句因都可以不顾的。

同品除宗而异品不除宗的观点其实不是沈有鼎先生的首创。我的研究生又发现,美国的齐思贻教授在其著作《佛教之形式论理学》^⑤中已经提出过了。不过,齐思贻明确指出,自己采用了法称的异品定义。陈那的同、异品定义都除宗有法,而法称都不除宗。齐思贻把两个不同体系中的同、异品概念各取其一,这样组合起来的体系既非陈那体系的原貌,也非法称体系的原貌。

须知,除宗有法的同、异品是陈那因明逻辑体系的两个初始概念,是陈那因明中的“题中应有之义”。同、异品不除宗,陈那因明的整个逻辑体系都崩溃了,是无法理解的。同品不除宗,会导致循环论证,异品不除宗,同样会导致循环论证,即授论敌以反驳特权。异品不除宗,异品遍无性不能满足,于是便得出任立一宗都无证成可能的荒谬结论。

(六) 日本末木刚博对于陈那因明的逻辑刻画

日本逻辑学家末木刚博用数理逻辑来整理陈那三支因明^[11],主观愿望很好,工具不可谓不先进,其结果却是南辕北辙,完全曲解了陈那因明。他的陈那三支因明演绎说建立在同、异品不除宗有法上,又把九句因的每一句因曲解为选言判断。九句因的每一句因本来是联言命题,例如,第二句因是“同品有因并且异品无因”,这是治因明者的基本常识。此外,末木刚博还有其他一系列的错误。他连初始概念和基础命题都搞错了,其比较研究的最终成果还能让人相信吗?中译本的译者之一却一再误导中国读者,认为他“在三种逻辑的比较上成绩斐然”^{[12] (P. 131, 136)}。

三、我的一家之说

每一个研究者都是在前人研究的基础上进行研究,我也不例外。当我涉足因明领域之初,我所面对的研究平台,是千篇一律主张陈那因明为演绎推理的观点。随着研究的深入,我发现半个多

世纪来,在因明与逻辑比较研究方面国内外的传统观点有一巨大漏洞。填补这一漏洞,成为我因明学术生涯的主要动力。

我的一家之说,是与传统的演绎说决裂,“独树一帜”,实事求是地还陈那因明以本来面目。有人一直批评我“哗众取宠”、“华而不实”、“急功近利、逞意而言”。20多年来,我不断以文献为依据,充分论证,不断答复各种问难,不断批评古今中外的一系列错误。鉴于真假二值的因明与形式逻辑和数学一样,是有标准答案可寻的,是非对错,泾渭分明,我确信自己在汉传因明史上第一次讲清楚了陈那因明的逻辑体系,能一通百通、圆融无碍地解答从整体到局部的所有疑难,并且合理准确地解释了陈那因明和法称因明两个高峰的异同。否则,便寸步难行,矛盾百出。

印度的一般逻辑学说是忽视佛教理论家所创建的新因明理论体系的,印度学者不重视佛教因明对印度逻辑的贡献。究其原因,与他们讲不清印度逻辑史中演绎逻辑的产生和发展的脉络有关。

玄奘开创的汉传因明继承、发展了印度陈那新因明的立破体系,在当时所有传播因明的国家中处于领先地位。《理门论》梵本早佚,世上仅存玄奘汉译本。玄奘汉译本成为研讨陈那因明体系的最可靠依据。从《理门论》中可读出同品、异品必须除宗有法,九句因、因三相中的同、异品必须除宗有法,同喻、异喻也必须除宗有法,即是说,同、异喻体是除外命题,而不是真正的全称命题。因而可以从中读出三支作法的准确的逻辑结构:(宗)凡S是P,(因)凡S是M,(同喻)除S以外,凡M是P,例如M且P,(异喻)除S以外,凡M是P,例如非P且非M。显然,即使忽略同、异喻体,离三段论形式还有一步之差,还不是演绎推理。

我的一家之说与美国理查德·海耶斯教授的陈那因明研究不谋而合,可以说殊途同归。理查德·海耶斯批评了国际上用法称因明来代替陈那因明的错误做法,主张后二相中亦须除宗有法,二、八正因和因三相不能保证宗命题为真。理查德·海耶斯教授以梵、藏文献为依据,我的研究完全以汉传文献为指南。他从梵、藏文献的字里行间中推出了结论,我是从唐疏的白纸黑字中找到了答案。我们都实事求是地刻画了陈那因明的逻辑体系。这充分说明梵、汉、藏因明文献所反映的因明义理的一致性。在我看来,以梵、藏文献为依

据得到的正确结论更为难能可贵。因为陈那因明的庐山真面目在梵、藏文献中隐而不显,要找到一把开启陈那因明逻辑体系大门的钥匙,没有高超的洞察力和严谨正确的现代逻辑知识,难乎其难。对一个汉传学者来说,就要幸运得多。我们的先辈们已经用明确的语言揭示了陈那的因明体系,唐疏给汉传因明研习者提供了一把现成的钥匙,就看你识不认识了。我们作为研习者,要做的工作就是拿起这把现成的钥匙,再用正确的逻辑知识特别是准确的三段论知识来加以刻画和比较。我的研究还与多种方法论(整体论方法、历史主义方法、逻辑与因明比较研究方法)的正确运用有关。此外,我还很重视借鉴梵、汉、藏文对勘研究的成果。

遗憾的是,我在1996年出版的《佛家逻辑通论》中摘要评介了理查德·海耶斯教授的研究成果^{[13](P.87-89)},至今还没有引起国内因明界的普遍重视和广泛回应。

日本有一千多年绵延不绝的汉传因明传统。日本学者比中国学者理应更有优势。然而只有少数学者如文学博士大西祝,继承了唐疏的优良传统,却在因明与逻辑比较研究方面未能贯彻到底。日本学者中也有佼佼者,但未能引起注意。据我的博士生程朝侠近年来的译介和研究,北川秀则对陈那因明的研究相当深入,有很多值得我们关注和研究的地方。^⑥他既继承了唐疏的优良传统,又有正确的逻辑知识作指导。这在上个世纪继陈大齐之后的国际因明界难得一见,很值得弘扬。

北川秀则指出,“宗自身既不能归入同品也不能归入异品”,即同品和异品均是除宗有法的;因的第二规定在同品中必须存在因,只要求因存在于全部同品或者至少是一部分同品中。第三相说异品中不应该存在因;正确的因必须同时具备因的三个条件,三相之间是“并且”而非“或者”的关系,所以,三相缺一不可。在陈那的逻辑学体系中,第二相和第三相有各自独立的存在价值,一方不能包含于另一方。即二、三相不能互相推出,并不等值;从陈那三支作法的命题形式出发,论述了同喻体所表示的随伴关系和异喻体中的遮遣关系,认为此二种关系和因的后二相的关系并不是一回事,其原因在于随伴、遮遣关系和同、异品一样,也是除宗有法的。

他对陈那三支作法的总体评价又持非“纯粹”演绎说和演绎归纳合一说,表明他不如理查德·

海耶斯彻底。形式逻辑判定对象是演绎还是非演绎,真假二值一刀切,毫不含糊。北川说与梶山雄一接近,似乎又与陈大齐一样,带了归纳尾巴,最终未跳出演绎的窠臼。

百年中国因明研究史告诫我们,要把握陈那因明体系和逻辑体系的本来面目,必须熟悉和继承玄奘开创的汉传因明的优秀成果,必须以正确的逻辑知识为工具。

在藏传因明史上,由于长期以来没有见过陈那的前期代表作《理门论》,在对因三相逻辑原理的解释完全用法称因明来代替陈那因明,大大影响了欧洲、印度和日本的因明研究,反过来他们的因明与逻辑比较研究的种种错误又为藏传学者所接受。时至今日,不少藏传学者对陈那因明仍有误解,不了解玄奘和汉传因明对印度因明的伟大贡献。讲清汉传因明,从而讲清陈那因明,是为了更好地从事汉藏因明的比较研究。只有将汉、藏两地所保存的因明古说汇总起来,才能写成一部相对完整、有历史发展的脉络可循的印度佛教逻辑史。如果忽视了汉传所保存的陈那解释,就不能真正讲清楚法称因明在印度逻辑史上的伟大贡献。

因明与逻辑的比较研究是解读陈那因明逻辑体系的方便法门。藏传因明研究者努力学习和运用形式逻辑工具来讲解因明,成果显著。但是,迄今为止,由于不能用准确的形式逻辑知识来整理印度因明思想的论著在学界还很有代表性,因此无论是汉传因明研究者还是藏传因明研究者都要继续加强形式逻辑知识的学习。对一些学养深厚的逻辑专家来说,则必须亲口尝一尝印度因明这个“梨子”的滋味,否则,充当南郭先生只会授人以笑柄。

注释:

①国内外许多论著都说陈那三支作法有所谓 EAE 式,有三个常识错误:一是陈那三支非演绎,与三段论无可比性;二是陈那不允许有异法式,必须同、异喻双陈;第三,即使以法称的异法式与三段论比较,异法式有 5 个名词,也不能直接判定为第几格第几式,一化简为标准三段论,又成了 AAA 式。

②我把有人主张的三支比重是演绎、归纳、类比合一说也统归

为演绎说,还有人称演绎为“类推”,我也把它并为演绎说。此外,还有天然演绎说,等等。

③威提布萨那 1907 年加尔各答大学的哲学博士论文《印度中世纪逻辑学派史》(History of the Medieval School of Indian Logic, Calcutta: Calcutta University 1909) 乃其遗著《印度逻辑史》一书“中世纪”部分的前身,两书观点基本一致。

④以下关于宇井伯寿《东洋之论理》之引文均转引自程朝侠:“同、异品与宗有法、宗法关系之探讨——以大西祝、宇井伯寿、北川秀则为中心”,载张忠义等主编《因明》第四辑,甘肃民族出版社 2010 年,第 174-177 页;程朝侠“陈那因三相研究在日本”,载张忠义等主编《因明》第五辑,甘肃民族出版社 2012 年,第 206-209 页。

⑤1969 年初版于英国,1984 和 1990 年于印度德里两度重版。齐思贻是美籍华人,在《佛教的形式论理学》一书的扉页,有他自己的中文题签:包括中文书名和“第一辑陈那因明论及窥基因明大疏浅测”以及“一九六三年齐思贻题于剑桥英王学院”。

⑥北川秀则《印度古典论理学的研究——陈那的体系》,铃木学术财团,1965 年,第 18-19、21-27 页,亦转引自程朝侠“同、异品与宗有法、宗法关系之探讨——以大西祝、宇井伯寿、北川秀则为中心”、“陈那因三相研究在日本”两文。

参考文献:

- [1][日]大西祝. 论理学(下卷)[M]. 胡茂如译. 石家庄:河北译书社,1906.
- [2]章太炎. 国故论衡·原名[M]. 上海:上海古籍出版社,2003.
- [3]法尊. 集量论略解[M]. 北京:中国社会科学出版社,1982.
- [4]郑伟宏. 论印度佛教逻辑的两个高峰[J]. 复旦学报(社会科学版) 2007(6).
- [5]沈剑英. 因明学简论[A]//因明论文集[C]. 兰州:甘肃人民出版社,1982.
- [6]周文英. 因明在印度的发生和发展[A]//因明论文集[C]. 兰州:甘肃人民出版社,1982.
- [7]王森. 藏传因明与汉传因明之异同[A]//因明新论[C]. 北京:中国藏学出版社,2006.
- [8][日]宇井伯寿. 东洋之论理[M]. 青山书院,1950.
- [9]郑伟宏. 因明正理门论直解[M]. 北京:中华书局,2008.
- [10]沈剑英. 因明学研究[M]. 北京:东方出版中心,2002.
- [11][日]末木刚博. 逻辑学的历史[A]//现代逻辑学问题[C]. 杜岫石,孙中原等译. 北京:中国人民大学出版社,1983.
- [12]孙中原. 中国逻辑研究[M]. 北京:商务印书馆,2006.
- [13]郑伟宏. 佛家逻辑通论[M]. 上海:复旦大学出版社,1996.

收稿日期:2013-10-09 责任编辑 尹邦志

本期重要 作者介绍



郑伟宏

研究员

郑伟宏，1948年生于江西会昌，1970年毕业于复旦大学哲学系并留校工作，1975年在人民日报国际部任编辑、评论员一年，“文革”后在复旦大学从事形式逻辑教学多年。现任复旦大学古籍整理研究所研究员、博士生导师，中国逻辑学会常务理事和因明委员会副主任、中国宗教学会理事。

郑伟宏研究员从1983年起参与由中国逻辑史学会集体承担的国家六·五重点项目《中国逻辑史（五卷本）》编写工作，正式投身因明研究。其专著《佛家逻辑通论》（1996年复旦版）、《因明正理门论直解》（1999年复旦版、2007年中华书局修订版）、《汉传佛教因明研究》（1999年国家社科基金项目，2007年中华书局版）分别获教育部、上海市哲学社会科学优秀著作三等奖；《因明大疏校释、今译、研究》（上海市社科基金项目，2010年复旦版）获上海市优秀著作二等奖；在海内外发表因明论文数十篇。目前已完成2006年教育部所属逻辑基地中山大学招标的重大项目《佛教逻辑研究》，正带领团队深入开展2012年国家社科基金项目《印度佛教因明研究》的课题研究。

郑伟宏的因明研究，以准确弘扬玄奘开创的汉传因明的伟大成就为己任，阐明了其由于保存了法称因明兴起以前，印度本土特别是那烂陀寺对陈那因明的解释传统，因而是打开印度陈那新因明、理解全部印度佛教逻辑史的一把钥匙。从汉传的视角出发，便能准确区分印度佛教逻辑的两座高峰——陈那因明和法称因明各自不同的历史地位和理论贡献。郑伟宏对陈那因明的逻辑解读，与美国学者理查德·海耶斯等人一致，但他依据的是汉传文献，而后者依据的是梵、

藏文献，可谓殊途同归。

郑伟宏认为，玄奘的译讲忠实传递了当时印度因明论辩的文化背景，是沟通印度因明与汉传因明的一座桥梁。这一结论出自他对于汉传文献的精审考察。郑伟宏因此强调，唯有依据因明与逻辑两方面都准确的知识，才能切实总结百年来国内外研究的功过得失，从而开创一个新百年的因明研究。

时任中国社会科学院哲学所逻辑室主任和中国逻辑学会会长的张家龙，曾为郑伟宏所著《因明正理门论直解》写序，指出该书：“讲得透辟，解得精当”，“是呕心沥血的精品”，“是用历史主义观点研究因明的成功范例”，“克服了在比较研究中的削足适履、穿靴戴帽等弊病。”

中国社会科学院世界宗教研究所资深研究员韩廷杰发表长篇书评，认为《汉传佛教因明研究》“在继承前人研究成果的基础上，大胆创新，纠正了自唐以来国内外代表性论著的一系列失误，本书在国内外因明研究领域都处于领先地位”，“取得巨大成就”。又认为《因明大疏校释、今译、研究》“是迄今为止对《大疏》注释最详尽、研究最深刻的一部因明专著，完全可以代表二十世纪八十年代以来因明研究领域的最高成就”。

1991年，郑伟宏研究员应印度华侨佛教总会会长悟谦法师邀请，赴印度进行学术交流；2011至2013年间连续三次应邀参加泰国摩诃朱拉隆功佛教学大学国际学术研讨会；2013年8月和11月，分别参加香港慈宗国际研讨会、尼泊尔兰毗尼逻辑与文化国际研讨会。2011年，应邀至台湾政治大学、佛光山大学、法鼓大学等六所大学做因明学术报告。