

引言

佛教主张以“非断非常”的态度来审视缘起诸法。对于佛教本身的发展,尤其是她从印度到中国的跨越地域、跨越文化的发展,我想也应当采取这样的态度。“非断”,即不能割裂历史发展的延续性;“非常”,即重视研究后人为应对新的情况、回答新的问题而对于前人的革新。佛教逻辑,亦复如是。

纵观佛教逻辑的发展,从陈那(Dignāga, 约公元 480—540 年^[1])到法称(Dharmakīrti, 约公元 600—660 年)是最富创见的一个阶段。在这个阶段中,涌现出了三个有代表性的因明体系,即陈那因明、玄奘因明和法称因明。玄奘(公元 600—664 年)虽然身为中国僧人,但也曾亲预印度因明的发展。他以三种比量的理论,扩充了陈那因明的应用范围,是陈那对于立敌决定共许的分析在逻辑上的充分展开。玄奘“唯识比量”的胜利,正表明他本人的因明体系是陈那以后的又一座理论高峰。法称深化了陈那对于不相离性(avinābhāva)的分析,将论证理由(hetu)与论证对象(sādhya)之间的不相离性,落实为实在世界中的同一关系、因果关系和主观认识与客观实在的关系,这就是法称的三类因。在此基础上,法称重新组织了陈那因明,从而提出了自己的新体系,为佛教逻辑在以后的发展,确立了一个总的方向。

与西方逻辑相比较,佛教逻辑更体现出对于论证理由是否真实的关注。唯有真实的理由,才能够保证真实的结论。理由的真实性,在佛教逻辑中称为“不相离性”,即论证理由与论证对象之间的必然联系。陈那将这种联系的必然性,托付给论辩双方的共同认可。玄奘沿着这个方向,完成了三种比量的理论。而法称则是把这种联系的必然性,托付给实在世界中存在的客观联系,取陈那的“不相离性”之名而易其质,使陈那因明的类比推理脱胎换骨,一变而为演绎推理。可见,历史

[1] 为便行文,本书标识生卒年,仅限于中印古典学者以及主要活跃在 20 世纪上半叶的学者。本书对印度逻辑学家的系年,一依 STEINKELLNER & MUCH 1995。

后来的发展选择了法称而不是玄奘,这不是没有理由的。^[2]但我们也不能否认玄奘因明的历史贡献。^[3]陈那因明、玄奘因明和法称因明,代表了佛教逻辑史上最富创见的三个体系。

本文以陈那、法称因明的推理学说为线索,来贯穿这三个体系,并针对其中蕴含的因明的基本理论问题,尝试作一番新的探索。“旧学商量加邃密,新知培养转深沉”(朱熹语),因明的基本理论问题虽然已经过前辈时贤的反复探讨,但是由于因明和逻辑两方面的知识都不完备^[4],由于已有的正确观点尚未真正落实到文献的层面^[5],由于已有的研究尚未在方法论上得到全面的总结^[6],针对这些旧问题的新探索便尤为必要。本文之新,一方面在于对已有的正确观点,从逻辑和文献两方面作出更进一步的论证,另一方面在于针对不同的问题,运用切合于这些问题的方法来探讨,从而为将来的研究提供方法论的启示。

0.1 西方佛教逻辑研究百年

西方^[7]的佛教逻辑研究肇始于19、20世纪之交,以维提布萨那(Satis Chandra VIDYABHUSANA, 1870—1920)和杉浦贞次郎(Sadajiro SUGIURA)^[8]分别对于印度中世逻辑和汉土所传因明的介绍启其端。继有欧洲学者的参与而蔚为大观:一方面是以杜齐(Giuseppe Tucci, 1895—1984)为代表的语文学家,对于印度因明家及其著作的历史研究;另一方面则是以舍尔巴茨基(F. Th. STCHERBATSKY, 1866—

[2] 业师郑伟宏先生曾指出:“法称论师的生卒年代不详。有说公元600年至660年,有说大约是公元620年至680年,也有说生于公元625年的。其卒年略晚于玄奘(公元600—664年)则无疑。”见郑伟宏2008c: 108。今按,关于法称的生卒年,学界至今仍未取得一致意见。但至少可以肯定,法称的因明,代表了玄奘以后更进一步的发展。至少从理论发展史的角度来看,法称要晚于玄奘。又该文首创以玄奘的“唯识比量”为坐标,来审视法称因明。在之前的“论印度佛教逻辑的两个高峰”(郑伟宏2007c)一文中,还细致考察了陈那、法称的异同。这都是本书立论的基础。

[3] 关于玄奘对因明的历史贡献,参见郑伟宏、汤铭钧2008。

[4] 参见郑伟宏2006、2010a。

[5] 笔者认为,通过梵、汉、藏多种语言的相关文献的对比,才能使一个观点真正在文献的层面上得到决定。

[6] 业师郑伟宏先生将因明研究的基本方法概括为四种:因明与逻辑比较研究法、整体主义研究法、历史主义研究法和梵汉藏对勘研究法。先生对因明研究法的探讨,参见郑伟宏2008b、2008d。

[7] 指以欧洲各种语言(西文)为载体的整个学术文化圈,不仅包括印度学者用西文撰写的各种论著,而且包括东方学者,如日本和中国的学者的西文论著。参见刘宇光2009: 199。

[8] 目前仅见有因明专著一种,即《保存在中国和日本的印度逻辑》(*Hindu Logic as preserved in China and Japan*),该书系作者1898年为获得宾夕法尼亚大学的哲学博士学位而提交的论文,于1900年经埃德加·辛格(Edgar A. SINGER)编辑(主要是润饰原作的英文,因作者英文不佳),在费城出版。作者生卒年不详,仅由书前序言可知其学成旋即归国,此后履历亦不详,但似未再有因明著述。其名字Sadajiro可能是“贞次郎”也可能是“贞吉郎”,今据亚瑟·伯林戴尔·凯思(Arthur Berriedale KEITH)所著《印度逻辑和原子论》(*Indian Logic and Atomism*)一书“所引书名缩略语表”的中译文确定为“贞次郎”,见宋立道2006: 4。

1942)为代表的佛教哲学家,对于陈那、法称因明基本理论的研究和诠释。

西方20世纪中后期的佛教逻辑研究,也始终是沿着杜齐、舍尔巴茨基开创的文献和理论这两条路线齐头并进,且多有创获。在因明与逻辑的比较研究方面有代表性的,是华裔学者齐思贻(Richard S. Y. Chi)、美国学者理查德·海耶斯(Richard P. Hayes)、日本学者末木刚博对于陈那因明体系的研究。^[9]但由于对陈那因明初始概念的理解多有失误,对佛教逻辑的整体把握,又受到19世纪印度逻辑“归纳演绎合一”说的影响,因而唯有理查德·海耶斯的研究始近于陈那因明体系的实际,这一点参照陈大齐、郑伟宏诸先生的论析可知。此外,在法称研究方面,笔者收集到的新近专著也已有五部,可见学界讨论研究热情之高。

但是总的来看,如果忽视汉传所保存的对于陈那因明的经典解释,就不可能对于从陈那到法称这一佛教逻辑最富创见的阶段,获得如实的理解,并开展准确、深入的比较逻辑研究,即便是在当代,这仍为国外研究不容讳言的缺陷。这些年来,在我们对陈那因明和法称因明开展各项研究的过程中,特别是当我们已取得实质的进展^[10]之际,国外同行论著的各种误解,特别是因明与逻辑比较研究方面长期流行的各种错误观点,就成为我们时常谈论的话题。因此,笔者深感有必要将我们向来对国外的陈那、法称因明研究及其与逻辑的比较研究中的各种代表性观点,所作的评论和商榷^[11],以提纲挈领的形式作一番总结,为将来中外因明研究更为详尽、更为深入的对话提供一份简要的指南。^[12]

0.1.1 陈那因明研究

佛教逻辑(因明)源于印度,是印度中古逻辑的主体。佛教逻辑以陈那和法称为两个高峰。陈那的因明学说传入汉地,成为汉传因明;法称的因明学说传入藏地,成为藏传因明。可以说,中国是因明的第二故乡。汉传因明和藏传因明是中国逻辑史的重要组成部分。

玄奘西行求法,学成将还之际,代表了当时印度佛教因明的最高水平。玄奘开创的汉传因明是对于陈那因明体系的继承和发展。陈那成熟时期的因明思想,以

[9] 在这方面,我国的巫寿康博士亦多有建树,参见巫寿康1994。

[10] 以郑伟宏先生的一系列专著为代表:郑伟宏1996、1999、2008a、2007a、2010b。以外,由先生主编的《佛教逻辑研究》一书也已完成,等待出版。

[11] 散见于郑伟宏先生的专著(见上注)和系列论文,如郑伟宏2006、2007b、2007c、2008c、2008d、2010a。以及先生指导的四篇学位论文:孙浔2005;程娜2008;汤铭钧2010b;丁铭2012。此外,同门程朝侠博士的博士论文(2013年)对日本因明研究的回顾,也已进行到相当深度。

[12] 迄今为止,国外因明研究的最详尽介绍,参见刘宇光2009。该文的下篇“散见于期刊的专题论文窥管”,将由笔者协助撰写。目前我们已收集归类相关论文900余篇,预计下篇的篇幅会远远超过上篇。

《因轮抉择论》(*Hetucakraḍamaru*)、《因明正理门论》(*Nyāyamukha*)和《集量论》(*Pramāṇasamuccaya*)为代表,三书虽然篇幅和结构不同,但其因明思想一以贯之。在《因轮抉择论》中,陈那首次提出了他的九句因理论,阐明了他的因三相新说的逻辑前提。在其最后的著作《集量论》中,则立足其业已确立的新因明体系,详破当时各种不同的逻辑学和知识论学说,并提出了“他者之排除”(anyāpoha,遣他)的意义理论,进一步巩固了他的新因明体系的语言哲学基础。完成于两书之间的《因明正理门论》,便可以视为陈那新因明体系的首次完整表述。玄奘对于《因明正理门论》的翻译和讲解,以及弟子们在疏记中的阐发,正是原原本本地揭示了陈那的新因明体系,为研究和整理陈那因明的逻辑体系保存了最可靠的依据。

由于学界目前仍无法确知《正理门论》梵本的情况,所以玄奘的汉译本就成为研究陈那立破之说的最可靠依据和最重要典籍。^[13]一百年来日本和苏联一些著名学者甚至是举世公认的权威对陈那的因明体系和逻辑体系都作了大量有意义的探讨,但是在总体上仍有误解。究其原因,是由于他们或者没有读过《正理门论》,或者没有理解和掌握《正理门论》的某些关键理论。

西方佛教逻辑研究的正式开端,以1889年彼得·彼得森(Peter PETERSON, 1847—1899)校订和出版法上(Dharmottara,约公元740—800年)的《正理滴论广释》(*Nyāyabinduṭīkā*)为标志。这是第一部在现代西方世界得到整理和出版的佛教逻辑原典。然而,彼得森当时还不知道法上所注释的《正理滴论》(*Nyāyabindu*)乃法称的作品,并误认法称为《正理滴论》的另一位注释者。同时,彼得森还囿于当时的了解,误认陈那为印度著名诗人迦梨陀娑(Kālidāsa,约公元4世纪)的同时代人。^[14]这表明当时的学者连佛教逻辑学派的师承情况都不甚了解,更谈不上理论方面的研究。而当时西方学界关于正理派的五分论式包含归纳和演绎的观点却已相当流行。^[15]正是这种非历史的观点,深刻影响了此后百余年的佛教逻辑研究,阻碍了学界对于佛教逻辑在印度逻辑史上地位的公正客观的评价。

杉浦贞次郎于1900年正式出版的《保存在中国和日本的印度逻辑》(*Hindu Logic as preserved in China and Japan*)是西方学界第一部佛教逻辑的专著。该书原为作者1898年为获得宾夕法尼亚大学的哲学博士学位而提交的论文。该书主要依据汉传方面的资料,特别是在论述陈那的逻辑体系时,完全采用了玄奘所传译

[13] 据悉,《正理门论》可能有一部纸本的梵文写本存世,该写本有一部分被烧毁过。

[14] PETERSON 1889: xiii - xiv.

[15] 如19世纪英国逻辑学家威廉·汉密尔顿(Sir William HAMILTON, 1788—1856)就认为古正理的五分论式既是分析的(analytic)又是综合的(synthetic),见 HAMILTON 1861: 604, n. 1。关于19世纪西方学界对于印度逻辑的各种不同理解,参见 GANERI 1996。

的商羯罗主(Śaṅkarasvāmin, 约公元 500—560 年)的《入正理论》(*Nyāyapraveśa*)中“二义八门”的理论结构。可以说,该书首次向西方介绍了汉传因明的基本内容。但在介绍的过程中,由于作者显然主要受逻辑学方面的训练,缺乏印度学的素养,故而并没有结合印度本土所存的逻辑学说来进行对比,没有将汉传的陈那因明放回历史的语境中考察。甚至仍延续唐代学者的误解,认为“九句因”为正理派创始人足目(Akṣapāda, 约公元 2 世纪)的学说。更重要的是,该书所介绍的保存于汉传的陈那因明体系并不准确,特别是在介绍“因三相”的时候,将因的后二相等同于同、异喻体,而且只字未提“除宗有法”的重要规定。在使用传统的词项逻辑刻画因明时,也存在前后矛盾的论述。因此,该书在西方学界引起了研究佛教逻辑的浓厚兴趣,如威提布萨那从藏传方面来挖掘印度的佛教逻辑传统,正是受了该书的启发。^[16]但是,该书并未成功地将它所依据的汉传因明在解读印度佛教逻辑方面的独特价值忠实地介绍给西方学界。迄今为止,西方学界都未认识到如果缺乏汉传所保存的陈那因明的经典解读,就很难写出一部完整的印度佛教逻辑史。

意大利的著名佛教学者杜齐意识到了汉传文献对于补足印度佛教逻辑的早期发展的重要价值。正是他将《正理门论》的玄奘汉译转译成英文。整部译文从文献学的角度来看近乎无可挑剔,但是在翻译《正理门论》中著名的“因三相”表述时,却漏译了奘译的精华,丢掉了打开陈那《正理门论》逻辑体系的钥匙。^[17]正如杜齐在为舍尔巴茨基的《佛教逻辑》(*Buddhist Logic*)撰写书评的时候就曾提到:“汉语文献对于研究佛教尤其是它的早期阶段的外部历史来说很有帮助,但是对于正确理解印度的哲学论典来说,藏文著作便具有无与伦比的价值。”^[18]这一评价反映了杜齐仅仅看到了汉传的文献资料,而丢弃了汉传所忠实保存下来的印度陈那因明的理论学说。

这一评价正是代表了国外因明学界迄今为止仍然通行的研究视角。事实上,以玄奘所传的因明为主要内容的汉传因明,其独特价值正是在于保存了法称以前的那烂陀寺对于陈那因明的传统解释。通过汉传对于陈那的解读,就能说明被誉为“印度中古逻辑之父”的陈那的重要逻辑创见。陈那因明构成了印度逻辑史从类比到演绎发展过程中的关键性环节,倘若无法准确地把握这一环节,整部印度逻辑史就无法找到一条融贯的理论发展线索。

[16] 参见 VIDYABHUSANA 1921: xix—xx。

[17] Tucci 1930: 44。参见郑伟宏、汤铭钧 2008: 554—555。我的同学丁铭女士已对杜齐的《正理门论》英译作了较为详细的探讨,见丁铭 2012。

[18] Tucci 1935: 970。

著名印度学者威提布萨那的《印度逻辑史》(*A History of Indian Logic*)^[19]是关于印度逻辑史仅有的完整介绍。但此书作者根本不知有陈那《正理门论》的玄奘汉译本存在,他对于陈那新因明基本理论的理解不符合陈那的本意。威提布萨那虽然郑重提出陈那为“印度中古逻辑之父”,并认为陈那在印度逻辑史上首次发现了“遍充”(vyāpti)的概念,但是他在解释古正理五分论式的时候,却已未加批判地引入了全称命题作为五分论式中喻支的逻辑形式。^[20]要知道,唯有真正体现了“遍充”观念的喻支才有可能具有全称命题的形式,而且陈那虽然发现了“遍充”概念,但是离全称喻支的建立还有一步之遥。只有到了陈那后学法称,才真正在陈那提出的“遍充”概念的基础上,真正确立了全称形式的喻支。将古正理、陈那因明和法称因明混淆,正是该书的最大缺点。威提布萨那的错误观点为我国学者(如虞愚先生)所普遍沿袭。^[21]

苏联科学院院士舍尔巴茨基的划时代之作《佛教逻辑》(*Buddhist Logic*)^[22]直到今天还很值得我们研读。然而不容讳言,这部著作也有不足。其最大的问题就在于忽视了《正理门论》在印度逻辑史上的特殊地位,完全用法称因明来代替陈那的因明,甚至代替了陈那以前的古因明、古正理。而且,从其书可见其人关于逻辑三段论的知识本身也有误解。舍尔巴茨基的观点对我国20世纪以来的因明研究有重大误导。^[23]

舍尔巴茨基对于佛教逻辑的理解,主要受到以下三方面的影响:一、19世纪以来有关印度逻辑与西方逻辑比较研究的成果。这些成果都是依据晚出的阿难帕得(Annambhaṭṭa,约17世纪)的新正理派逻辑学纲要《摄思择论》(*Tarkasaṃgraha*),因而判定印度逻辑的推理形式都是演绎与归纳的结合。这对于研究《摄思择论》以前很长时期内的印度逻辑特别是佛教逻辑而言,不啻为一种先入之见,阻碍了我们合乎历史实际地把握印度逻辑的发展过程。二、受到了藏传佛教格鲁派乃至法称以后印度本土的因明家,祖陈那而宗法称的理论态度的影响,最终走向了以法称因明为佛教逻辑的唯一解读模式,并用它来取代陈那因明。三、受到了舍尔巴茨基本人的比较哲学观念的影响。舍尔巴茨基理解佛教逻辑的切入点,是这样一个

[19] 威提布萨那1907年加尔各答大学的哲学博士论文《印度逻辑中古学派史》(*History of the Mediaeval School of Indian Logic*, 1909)是《印度逻辑史》一书“中古”部分的前身,两书观点基本一致。

[20] 试比较VIDYABHUSANA 1921: 60-61关于五分论式的论述和VIDYABHUSANA 1921: 292关于陈那的论述。

[21] 参见郑伟宏2008c: 109;特别是郑伟宏2010a: 98。以郑伟宏先生的研究为基础,我的同学程娜女士已对威提布萨那的陈那因明研究作了较为详细的探讨,见程娜2008。

[22] STCHERBATSKY 1962a/b,系该书第一版(Bibliotheca Buddhica, St. Petersburg 1930, 1932)之重印。

[23] 参见郑伟宏2007a: 371-378;特别是郑伟宏2010a: 98-99。

问题:稳定的思想是如何把握流变的实在?^[24]然而,在陈那看来,稳定的思想(共相, *sāmānyalakṣaṇa*)与流变的实在(自相, *svalakṣaṇa*)本来就是两个截然不同的领域。稳定的思想本来就不是用来把握流变的实在。这恰恰体现了陈那在稳定的思想方面“共许极成”的真理共识论的倾向,又从稳定的思想与流变的实在的截然二分,可以看出陈那的这种共识论具有反建构的理论性格。舍尔巴茨基的问题,其实是法称的问题而不是陈那的问题。正是法称才致力于沟通稳定的思想与流变的实在,使辩论的过程不再随人转语,更符合思想在把握实在的过程中所体现出来的规律性。从这三个方面,就能系统地梳理舍尔巴茨基佛教逻辑研究的功过得失。

此外,美籍华裔学者齐思贻的《佛教的形式逻辑》(*Buddhist Formal Logic*)^[25]和日本逻辑学家末木刚博的一系列论文,均利用数理逻辑整理因明,但由于没有把握好陈那因明的初始概念,因而对陈那因明逻辑体系的评价与其真实面貌相去甚远。末木刚博的问题在于错误地采用了“析取”记号来刻画陈那九句因的每一句,并忽略了陈那因明除宗有法的重要规定。齐思贻的问题在于为了迎合现代逻辑中演绎逻辑的观念,而修改了陈那因明的“异品”(*vipakṣa*)定义,取消了“异品”概念中除宗有法的规定。这一违背历史研究基本准则的处理方式,为我国的沈有鼎先生及其学生巫寿康先生所沿袭。

1905年日本大西祝《论理学》汉译本的问世,拉开了我国因明与逻辑比较研究的序幕。百年来对于陈那因明逻辑体系的研究中,争论的问题集中地表现在陈那新因明三支作法是不是演绎推理,有没有达到逻辑三段论的水平。在这方面,大致有三种观点:一、陈那三支作法是演绎推理,或者说是归纳与演绎的结合,或者说是类比、归纳、演绎的三结合。这种观点以虞愚、陈大齐、周文英、沈剑英等的论著为代表。这种观点主要是受到20世纪以来诸如大西祝、威提布萨那、舍尔巴茨基、杜齐等国外佛教逻辑研究学者的影响。

二、否定前一种观点,认为同、异品除宗有法,三支作法不可能是演绎推理,主张修改陈那的异品定义,使得三支作法成为演绎推理。持这种观点的巫寿康博士由于数学和数理逻辑方面的严格训练,敏锐地发现了陈那因明中的同、异品除宗有法,就使得“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。本来他应该据此判定陈那新因明三支并非演绎推理,但是他也没有贯彻到底。反而认为《正理门论》体系内部有一大“矛盾”。实际上巫寿康没有把《正理门论》当作一个整体来读,而是割裂了各部分的联系。

[24] STCHERBATSKY 1962a: 2.

[25] CHI 1969.

三、主张同、异品除宗有法,三支作法不可能是演绎推理,但不必替古人捉刀,应按陈那新因明体系的本来面目判定三支作法为类比推理。其结论的可靠性程度大大高于古因明的五分作法,而与法称三支作法的演绎推理仍有一步之遥。郑伟宏先生在《佛家逻辑通论》和《因明正理门论直解》中首倡其说。国外与此相近的观点,主要以日本的梶山雄一和美国的理查德·海耶斯为代表。

我们认为,陈那《正理门论》的玄奘汉译本是研讨陈那因明的逻辑体系的最可靠依据。从中可以读出同品、异品、九句因、因三相、同喻、异喻和三支作法的本来涵义和逻辑结构。唐疏不仅认为同、异品要除宗有法,而且同、异喻也要除宗有法。玄奘开创的汉传因明是解读印度陈那因明逻辑体系的钥匙。以此为基础,我们才能更为客观、更为如实地理解整部佛教逻辑史,才能更为准确、更为深入地比较因明与逻辑的异同,从而构建起因明研究的大厦。

1959年,奥地利著名佛教哲学史家埃利希·弗劳瓦尔纳(Erich FRAUWALLNER, 1898—1974)发表了著名的论文“陈那的著作和思想发展”(Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung)^[26]。该文对于陈那现存的主要著作进行了谨慎的编年和分类,并一一提要钩玄,对于它们的思想渊源和相互之间的关系,作了初步的探索。详细论证了陈那因明时期最早阶段的主要创见是“九句因”,以《正理门论》为代表;其因明时期最后阶段的主要创见是“他者之排除”,以《集量论》为代表。这就为我们历史地理解陈那,提供了重要的线索。正是这篇论文与他的另一篇论文“法称诸论的顺序和形成”(Die Reihenfolge und Entstehung der Werke Dharmakīrti's)^[27],开启了佛教逻辑研究中的维也纳历史文献学派。这个学派的工作突破了之前以舍尔巴茨基为代表的列宁格勒学派架空历史来谈理论的局限性,成为此后本领域研究的主流。但是不容讳言,该学派也有埋头文献而不涉及其中各项理论议题的重大局限。

此后,维也纳历史文献学派的学者们在其祖师弗劳瓦尔纳的“法称诸论的顺序和形成”一文的基础上,长期致力于开拓法称因明的文献领域。与此形成鲜明对比的,恰恰是弗劳瓦尔纳的“陈那的著作和思想发展”一文并没有形成此后陈那研究的新的生长点。这可能还是由于西方学者一直以来都深切地感受到陈那《集量论》的藏译本晦涩难读,而他们又未曾意识到其实还可以从汉传这条更为切实可行的道路来走进陈那因明的思想体系。可以说,当代以来的西方陈那因明研究,仍始终未能全面走出近现代以来用法称因明来解释并替代陈那因明的传统研究模式。

[26] FRAUWALLNER 1959.

[27] FRAUWALLNER 1954.

近年来,圣主觉(Jinendrabuddhi,约公元8—9世纪)《集量论广大清净疏》(*Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā*)的梵本首次被整理和出版^[28],为我们重新释读《正理门论》提供了极为便利的条件。这部《集量论》的注释引用了《集量论》本文的大部分字句。由于《集量论》中有大量文句,几乎原封不动地照搬自《正理门论》。故而,我们很有理由期待,这部《集量论广大清净疏》的逐步出版,也将帮助我们找回《正理门论》的大部分原文,从而了解此论梵本的大致面貌。尽管通过《集量论广大清净疏》的梵本来解读《正理门论》,还是一件从未有人做过而且过去也没有条件来从事的工作,但一定有助于在不远的将来全面更新西方和我国学界陈那因明研究的传统模式,开启陈那研究的新纪元。

0.1.2 法称因明研究

法称是继陈那之后印度佛教逻辑的又一座高峰,他在印度逻辑史上首次建立了演绎逻辑的体系,并使陈那所开创的佛教逻辑学和知识论体系得以大全式的完成。《正理滴论》(*Nyāyabindu*)是法称继《释量论》(*Pramāṇavārttika*)和《量决定论》(*Pramāṇaviniścaya*)之后又一部也是最后一部系统概括自己因明体系的著作,在“因明七论”中占有重要地位,是法称因明的高度浓缩和定本,也是世界范围内研究法称逻辑体系乃至研究佛教逻辑通用的文本。对这一著作的研究,直接影响到世界三大逻辑的准确比较,更是我们从事汉、藏因明比较研究的重要坐标。然而,法称因明研究恰恰是我国因明研究的一大薄弱环节。回顾西方已有的研究成果,特别是对于《正理滴论》及其逻辑体系的研究成果,或能为将来法称因明研究在我国的全面开展提供一些思路。

如上所述,西方的佛教逻辑研究始于1889年彼得·彼得森发现并出版了法上《正理滴论广释》的梵本,这也是西方法称因明研究的起点。然而,当时的西方学者还不知道法称是《正理滴论》的作者,对于佛教逻辑也不甚了解。^[29]然而,关于正理派的五分论式包含归纳和演绎的观点却已相当流行。正是这种非历史的观点,深刻影响了此后百余年的佛教逻辑研究,阻碍了对于法称因明乃至佛教逻辑在印度逻辑史上的地位的正确评价。

这一阶段的代表作是威提布萨那的《印度逻辑史》和舍尔巴茨基的《佛教逻辑

[28] 2005年出版了第一品(PST I),2012年出版了第二品(PST II),随后几品也即将出版。此外,《集量论》第一品的本文(PS I),已于2005年,经厄恩斯特·施坦因凯尔纳(Ernst Steinkellner)辑佚和还原;第二品的本文,据新近出版的第二品注释的校勘导言报道,也即将由霍尔斯特·拉西齐(Horst Lasic)配以相应的德文译注研究正式出版。

[29] 又可参见 Randle 1930: 35, n. 1。

辑》。前者是迄今唯一一部印度逻辑的通史。但是,正如逻辑史家波亨斯基(Joseph M. BOCHENSKI, 1902—1995)所评论的那样,该书取材虽博,然而论断不精,“不是以逻辑义理的理解为其目的”。^[30]这尤其体现在威提布萨那将法称的贡献归诸陈那,例如用法称的三类正因来诠释陈那《集量论》的因三相,就是一个明显的失误。^[31]这开启了后来学者完全等同法称因明与陈那因明这一误解的先河。

舍尔巴茨基的《佛教逻辑》是这一阶段佛教逻辑研究的集大成之作,具有划时代的意义。该书的下卷正是法称《正理滴论》连同法上的注释的英译,上卷则是以下卷提供的文献为依据,对于整个佛教逻辑的一项哲理性的阐述。就该书对于佛教逻辑的总体评价来说,汇集了这一阶段研究中的种种误解,诸如等同陈那与法称,并将整部印度逻辑史都看作是演绎的;就具体分析来说,该书也存在这样或那样的逻辑错误,甚至是因明和逻辑两方面的常识错误。

凡此种种,都阻碍了我们讲清楚印度逻辑史上演绎逻辑的产生和发展的脉络,限制了我们充分肯定法称在印度逻辑史上开创演绎逻辑的重要贡献。这种种误解的原因,一方面是受到了19世纪学者的五分论式归纳演绎合一说的影响,认为印度逻辑在其早期形态(古正理)已是演绎的,就很难再讲清佛教逻辑对于古正理的历史性突破;另一方面则是受到了藏传因明尤其是格鲁派等同陈那、法称这一传统看法的影响,这一时期的学者普遍相信“藏文著作对于正确理解印度的哲学论典具有无与伦比的价值”。^[32]事实上,藏文著作固然具有极为重要、不可替代的价值,但我们并不应当以此为理由,来否定汉文著作中所保存的古说也具有其独特的、不可替代的价值。唯有将汉、藏所传的佛教逻辑学说综合起来考察,才有一部完整的、富有层次感的印度佛教逻辑史可言。也唯有将汉传因明的独特价值予以阐明,我们才有可能更为深刻地领悟到藏传因明的独特价值所在。

更重要的是,这一时期的学者并没有认识到汉传因明对于解读陈那因明的重要价值。即便是精通汉语的意大利学者杜齐在将陈那新因明的代表作《正理门论》的玄奘汉译翻译成英文的时候,也漏译了奘译的精华,丢掉了打开陈那因明逻辑体系的钥匙。应当指出,玄奘留印传回的因明正是陈那因明,奘译《正理门论》和《入正理论》以及因明唐疏,忠实地保存了对于陈那因明的正确解释,同时还详细地说明了古正理的五分论式何以只是简单类比。正是这些重要记述弥补了印度逻辑史上所缺失的陈那因明这一重要环节。唯有以陈那为坐标,才能看清此前的

[30] BOCHENSKI 1970: 419.

[31] 参见郑伟宏 2008c: 109;特别是郑伟宏 2010a: 98。

[32] TUCCI 1935: 970.

五分论式的缺陷以及陈那的突破,才能准确地将此后的法称因明与陈那因明区分开来,从而讲清法称因明的理论贡献和历史地位。

从1938年开始,罗睺罗·商克利谛延那(Rāhula Sāṅkṛtyāyana)陆续出版了《释量论》及一批相关解释典籍的梵本。奥地利学者弗劳瓦尔纳于1954年发表了著名论文“法称诸论的顺序和形成”,考证了法称著作的次序,准确地指出法称“因明七论”可按写作的先后排列为:《释量论》、《量决定论》、《正理滴论》、《因滴论》(*Hetubindu*)和《论议正理论》(*Vādanyāya*),至于《观相属论》(*Sambandhaparīkṣā*)和《成他相续论》(*Samtānāntarasiddhi*)的写作先后则尚难确定。这一结论对于研究法称因明的发展和形成具有重要价值。秉承弗劳瓦尔纳精神的维也纳历史—文献学派在60、70年代陆续整理和翻译了《因滴论》全本以及《量决定论》前两品的藏译本,并将《因滴论》全本还原为梵文。^[33]这些成果连同意大利学者拉涅罗·尼奥利(Raniero GNOLI)于1960年校订出版的《释量论·为自比量品自释》(*Pramāṇavārttikasvavṛtti*)梵本(PVSV)一起,构成了此后研究的文献基础,开启了西方法称因明研究的第二阶段,即当代阶段。

然而,当代印度哲学史家对印度逻辑的发展史仍延续了前一阶段的不少误解。如德比普拉萨德·恰托巴底亚耶(Debiprasad CHATTOPADHYAYA, 1918—1993)在他1964年的《印度哲学》(*Indian Philosophy: A Popular Introduction*)中,对古正理五分论式的介绍仍未跳出舍尔巴茨基的窠臼。他认为古正理的五分论式已具备演绎的形式,佛教逻辑学家陈那的贡献仅仅是将五支删减为二支。^[34]这一观点不仅将法称才发展出来的演绎体系归诸早期仅具有类比推理特征的正理学派,而且用法称的二支论式代替了陈那的三支论式。这种观点体现了以舍尔巴茨基、威提布萨那等人为代表的对于法称、对于佛教逻辑长久以来非历史的理解模式。带有演绎形式的五分论式也出现在1993年版《大英百科全书》的“印度哲学”条中,其评论更与舍尔巴茨基如出一辙。^[35]

另一方面,这一阶段的研究尽管有华裔和日本学者的参与,但是在对于陈那因明的理解方面,仍未取得长足的进展。英国剑桥大学的华裔学者齐思贻和日本的末木刚博利用数理逻辑来刻画陈那因明,但由于没有把握好陈那因明的初始概念,还是与陈那因明逻辑体系的真实面貌相去甚远。特别是日本学者在历史上也采取汉传因明的研究框架,当代以来却抛弃了这一优良传统,还没有对于汉传所保存的

[33] 详见李学竹2008。

[34] CHATTOPADHYAYA 2007: 181—182. 参见郑伟宏2007c: 82。

[35] MOHANTY 1993. 参见郑伟宏2007c: 82。

印度因明古说作清楚明确的认识和研究,便急于从“汉传因明”转向了国际学界以“印度逻辑”和“量论”(知识论)为重心的研究框架。由于未意识到汉传因明本身便是研究印度逻辑所不可或缺的重要分析工具,因而他们的研究虽然成绩斐然,却没有从自身的历史文化传统出发的独特贡献。同时,在放弃了对于汉传的持续关注以后,从印度的文献来印证他们研究的历史起点—汉传因明所保留的古说,也就无从谈起。这一弊端在汉语学界也初露端倪,当引起重视。

直到2003年,才有英国学者乔那顿·加奈利(Jonardon GANERI)指出,古正理的五分论式是“基于个案的推理”(case-based reasoning)。^[36]这也印证了日本学者梶山雄一早先提出的观点,即古正理五分论式的喻支只是反映了个体间的关系而不反映一般关系,拒绝演绎推理是古正理的传统立场。而向演绎推理的转化,是在吸取了陈那、法称思想的新正理学派中才出现的。另一方面,对于陈那因明的正确解读,则以美国学者理查德·海耶斯为代表。在其1980年的论文“陈那的推理观”(Dinnāga's Views on Reasoning)^[37]和1988年的专著《陈那论记号的解释》(*Dignāga on the Interpretation of Signs*)^[38]中,理查德·海耶斯根据陈那的《集量论》和《因轮抉择论》,正确地指出了陈那因明并非演绎,这是陈那因明中除宗有法的规定必然结果,同时还指出了陈那因后二相在逻辑上并不等值。这些结论都可以在汉传因明的文献中得到印证。

在此基础上,理查德·海耶斯进一步研究了法称的《释量论·为自比量品自释》,在1991年和2008年与布伦丹·吉隆(Brendan S. GILLON)合作的两篇论文“法称推论理论导言:就《释量论·为自比量品自释》第1—10颂所见”(Introduction to Dharmakīrti's Theory of Inference as Presented in *Pramāṇavārttika Svopajñavṛtti* 1—10)和“法称论因果关系在推论中的作用:就《释量论·为自比量品自释》第11—38颂所见”(Dharmakīrti on the Role of Causation in Inference as Presented in *Pramāṇavārttika Svopajñavṛtti* 11—38)中,详细分析了陈那、法称的异同,在与陈那因明的比较中指出了法称因明的演绎特征。^[39]相比之下,印度方面自80年代以来的三部法称专著《佛教逻辑:法称哲学新研》(*Buddhist Logic: A Fresh Study of Dharmakīrti's Philosophy*, 1989年)、《法称比量以因为中心的理论》(*Dharmakīrti's Theory of Hetu-Centricity of Anumāna*, 1989年)和《法称的推论理论:重估和重构》(*Dharmakīrti's Theory of Inference: Revaluation and Reconstruction*,

[36] GANERI 2003.

[37] HAYES 1980.

[38] HAYES 1988.

[39] HAYES & GILLON 1991; GILLON & HAYES 2008.

2002年),则对于陈那、法称的区别均不置一辞,无法充分肯定法称因明的历史贡献。^[40] 唯有美国学者约翰·杜恩(John D. DUNNE)在其专著《法称哲学的基础》(*Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*, 2004年)中,采纳了理查德·海耶斯关于陈那因明的正确分析,指出法称因明通过以“自性相属”(svabhāvavapratibandha)作为推理的基础,克服了陈那因明的归纳特征,这是从形上学的角度克服了陈那的怀疑论倾向。^[41] 同声相应的,还有乔那顿·加奈利为2004年《逻辑史手册》(*Handbook of the History of Logic*)撰写的“印度逻辑”(Indian Logic)部分。他采纳了理查德·海耶斯关于同、异品除宗有法的研究,指出陈那因明仍未从根本上克服对于个别例证的依赖,而法称因明则是从普遍原则出发的推理。^[42] 这些正确的分析,在庞大的国际法称研究文献中真可谓是“凤毛麟角”。

日本学者借着汉传文献的便利,大多能接受“除宗有法”为陈那因明的应有之义。但是,在探讨因后二相与同、异喻体之间关系的时候则缺乏逻辑的眼光和对于汉传文献的准确理解。当代日本学者桂紹隆认为陈那的因后二相等值,分别与同、异喻体的形式相同,并认为同、异喻体等值,这就混淆了陈那、法称因明。^[43] 桂紹隆的观点受到了克劳斯·厄特卡(Claus OETKE)^[44]和理查德·海耶斯^[45]的批评。

总的来说,当代法称研究与此前的近现代阶段相比,在文献考察上更为广泛,在哲学问题的探讨上更为深入,尤其是日本学者对于法称因明中的知识论和本体论,都有深入的论述。但是,从逻辑研究的角度来看,仍未在整体上突破威提布萨那和舍尔巴茨基以来的种种误解。这一方面是由于相关研究者缺乏现代逻辑的素养,重哲学而轻逻辑;另一方面,还是由于未能充分地认识到汉传因明文献对于解读陈那因明的重要价值,这就使得陈那、法称之间的异同,一直以来都没有被彻底澄清。

0.1.3 汉传因明的未来

唐代玄奘师徒在因明研究领域一度达到了世界领先水平,这是中华民族的骄

[40] BAPAT 1989; CHINCHORE 1989; PRASAD 2002.

[41] DUNNE 2004. 又陈那哲学中是否如理查德·海耶斯所论断的那样,存在“怀疑论”的倾向,还是一个值得深入思考的问题。这个问题所涉甚大,与陈那因明的思想立场乃至整个佛教因明—量论传统的思想立场的整体定位直接相关。

[42] GANERI 2004: 340–352.

[43] 桂紹隆用英文撰写的相关论文有: KATSURA 1979, 1983, 1984, 1985, 1986, 1991, 1992等。英文专著有: KATSURA 1996。

[44] 见 OETKE 1994. 桂紹隆的反批评见 KATSURA 2000。

[45] 见 GILLON & HAYES 2008: 356 ff. 理查德·海耶斯早年曾问学于桂紹隆,桂紹隆在论述陈那的“除宗有法”规定时,常称引理查德·海耶斯的“归纳域”(induction domain)概念,以说明除宗有法以后的同品、异品概念所共同构成的外延范围。但是,理查德·海耶斯对于陈那三支作法推理形式的理解,特别是对于合(anvaya)、离(vyatireka)的理解与桂紹隆有根本不同。

傲。然而这一辉煌历史仅有短短几十年时间。宋明以后,因明再度沉寂。从明末到清代中期,二百多年间,汉传因明成为绝学。直到晚清,中国传统佛教的复兴与转换才给因明的复苏带来一声春雷。因明在中国近代复苏的重要标志是窥基《因明大疏》从日本回归,并于1896年由金陵刻经处刻版流通,这标志着百年中国因明研究的开端。从1896年至今(2013年),已经历了117个春秋。然而,国内百年来的因明研究,特别是因明与逻辑的比较研究,长期以来受到以威提布萨那和舍尔巴茨基为代表的西方传统研究模式的深刻影响和严重误导,用法称因明来解释并替代陈那因明,对于陈那三支作法的推理性质更缺乏合乎因明和逻辑两方面知识的正确理解。

对于百年中国因明研究的总结和反思,不过是最近三十余年来的事情。这表明中国因明研究在经历了百年的艰难跋涉以后,已发展到了一个需要停下来回头看的阶段。这一阶段以周文英先生的《中国逻辑思想史稿》^[46]的正式出版为标志性的开端。此时的回顾和总结还仅仅是中国逻辑史书写向近代和现代阶段的自然延伸,在回顾的同时并未注意到,百年来的研究从一开始便选择了一条“盗西方之火以解因明之谜”的学术道路,这是我国百年学界在研究本土学问的时候,所普遍带有的“据西释中”^[47]的取向在因明研究中的体现。

直到当代因明三家沈剑英(1985年)、巫寿康(1994年)和郑伟宏(1996年)^[48]的三种不同甚至对立的观点各自形成,我国学者才逐渐开始从不自觉的回顾和总结,走向了自觉的总结和反思。在传统的观点中能醒悟过来从而意识到“据西释中”的模式并不正确,也应以周文英先生晚年的反省为重要标志。他反省自己“在评述‘论式结构’和‘因三相’时有失误之处”,“这些说法当然不是我的自作主张,而是抄袭前人的,但不正确”。^[49]指的正是他照搬了威提布萨那和舍尔巴茨基的错误观点。^[50]这体现了一位襟怀坦荡的大学问家实事求是的治学品格,也体现了笼罩在“据西释中”阴影下的中国因明研究,在越来越多难以解答的问题面前,唯有经过痛苦的自我否定才有可能实现凤凰涅槃,为新世纪的因明研究开出一条真正属于自己的道路。

国外因明研究百年来,由于受到藏传因明以法称因明为唯一解读模式的影响,

[46] 周文英1979。

[47] 这里的“据西释中”指拿西方或者国外已有的研究,未经批判地套用到中国的古典学术领域,这是一种以中国古典附会西方学术的单纯的“比附”。科学的“中西比较”,旨在通过双向的比较,发现各自的特征。

[48] 沈剑英1985;巫寿康1994;郑伟宏1996。

[49] 周文英2002:46。

[50] 参见郑伟宏2008d:142;郑伟宏2010a:98。

在因明研究中采取印-藏语言文献的进路,忽视了汉传因明对于解读印度陈那新因明以及破解整部印度佛教因明发展史的重大意义。但是,唯有讲清了汉传因明所传的陈那因明,才能讲清藏传因明所传的法称因明,从而讲清整个印度佛教因明的发生和发展过程。汉传因明不仅仅如国外学者历来认为的那样,只是一种特殊的文化现象,而且对于印度本土因明传统的研究来说,更是必不可少的借鉴。

然而,百年中国因明研究在国际因明研究界历来是一个研究和参考的盲区。这一方面是由于国外学者在研究印度因明的时候,从未意识到汉传因明的重大参考价值。更为重要的是,我国百年来的研究大多参照国外的错误观点,等同陈那因明和法称因明,而抛弃了汉传因明本身对于佛教逻辑的解读模式。这种“邯郸学步”的研究路径,自然提不起国外“老师”们的兴趣。这也就解释了为什么我们的因明研究经历了百年的艰辛历程,而在国外学者的眼里却毫无价值。这恰恰是百年中国因明研究的悲哀!

另一方面,我们最新的研究成果,已经回答了“汉传因明的价值何在”这个困扰我国百年因明学者的问题,并且以此为立足点,发现了以我们的“老师”们为代表的传统观点的重大失误。这就为我们在国际学术视野下弘扬玄奘所传的汉传因明开辟了一条充满光明的坦途。我们的工作还刚刚开始,虽然已经得到了部分国外学者的认同,但还需要在研究方法和文献取材上与国际接轨,在更广大的论域中彰显汉传因明对于解释印度本土因明传统的重要价值,从而立足汉传因明,改写整部印度佛教因明发展史乃至整部印度逻辑学说史。

这就决定了我们对百年因明研究的总结和反思,不能以单纯文献整理和回顾过去的封闭性的方式展开,它必须要具备面向未来的开放性的品格。如果百年中国因明研究是一个活体,那么活体进入反思的阶段,只能是为了它在不远的将来破茧重生。

0.2 因明研究的理念与方法

以文献研究为基础进行义理分析,并将义理分析落实到文献的层面,是笔者从事因明研究的基本理念、基本方法。尽管因明这门古代的学问中,有不少并不属于逻辑学的内容,但是就它的核心内容来看,则无疑还是属于逻辑学的范畴,属于有效的推理形式及其规则的研究。这是因为,无论是陈那早期的因明,还是晚期的量论或者法称的量论,都是以有关推理(比量, *anumāna*; 自义比量, *svārthānumāna*)和论证(能立, *sādhana*; 他义比量, *parārthānumāna*)的探讨为其学说的核心,而且陈那和法称在因明领域的主要创见,也集中在有关推理、论证及其规则的探讨。因此,

因明研究作为逻辑史研究的一个分支,它所研究的义理,便主要是古代的佛教逻辑学家有关推理的各种学说,研究的依据就是这些逻辑学家的各种著作。这些著作以及相关的诠释文献,便构成了研究的文献依据。

然而,在我们展开研究的过程中,一定会遇到以下三方面的困难:

0.2.1 将逻辑研究落实为文献研究

第一方面,大部分因明原典在它们最初被撰写的那种语言(主要是梵文)中,或者已完全佚失,或者仅有一些零章断句通过后来作家的援引而被保存下来。这一点突出体现在陈那的著作中。尽管陈那晚年的集大成之作《集量论》被翻译成了藏语,但是在法称之前、离陈那最近的诠释陈那的文献却已佚失,甚至连这些诠释文献的名称和作者,我们大都无从得知。^[51]这就使得当代学者在诠释陈那的因明学说时,大多只能以法称的因明学说来参照。其流弊就是将陈那因明等同于法称因明。就汉语学界来看,我们固然有得天独厚的优势。因为,玄奘所传的因明,正是在法称之前的印度本土对于陈那因明的诠释,这些诠释通过玄奘的译讲得以保存在唐代因明疏记中。因此,对陈那因明的正确理解,一定是以汉传因明为依据才能获得。

但是,笔者又不得不指出,以汉传文献为基础的因明研究,又终将或已经遇到了研究上的瓶颈,遇到了西方学者曾经遇到过的文献缺乏的瓶颈。这是因为:一、陈那以后的因明著作,主要是保存在藏文和梵文中。假若不熟悉这两种语言,对于晚期因明的研究,最多只能是依赖一些二手文献来转相販售、陈陈相因,而无法开展真正彻底的研究;二、即便是已经译成汉语的因明文献,尤其是那些古代译师的翻译,还必须要参照现有的梵、藏文献,才能得到真正清楚明白的理解。我们不能满足于唐代疏记的种种说法,不能仅仅满足于唐人说了什么,还要追问这些说法的文献依据,追溯这些说法在印度的历史源头。这样,才能使汉传因明的义理真正落实到文献的层面,才能使唐人的要义精义,得到更深入的理解和更完全的阐发。更何况,唐人的说法之间又时常见有齟齬,以梵、藏文献为参照以定其是非,更是势在必行之事。在这方面,吕澂先生的一系列对勘研究^[52],已为我们作了很好的示范。

[51] 参见 SASTRI 1946。该文提到法称在《释量论》的第四品“他义比量品”中,有数条对于不同观点的批评,为《释量论》的注释者指出是批评了某一部《正理门论疏》(Nyāyamukhaṭīkā),该文又猜测此疏的作者可能是《入正理论》的作者商羯罗主。又文轨的《庄严疏》曾援引过一部“梵本理门释论”有关“勤发”因的论述,见文轨 1934: 卷四页十六右。又吕澂和释印沧指出,归于义净的《正理门论》译本,篇首较奘译多出“释论缘起”一段,“勘此殆系一种释论(奘译题曰“论本”,可知别有释文),义净试译即辍”,见《证文》2 页。又据《慈恩传》载,玄奘带回的因明著作有“三十六部”之多,见慧立、彦棕 2000: 卷六,127。

[52] 代表作有吕澂、释印沧 1928;吕澂 1991b 以及《证文》。

因此,对于当前的汉传学界来说,陈那因明的推理性质既已得到澄清,陈那因明的逻辑体系的大致轮廓也已被刻画出来^[53],接下来的工作就是:一、进一步将研究的触角,伸向陈那以后的因明学说,伸向法称的因明学说。这首先要求我们对现有的梵、藏文献,择其要者,做一些深入、细致的译注和研究工作,从而以点带面,将研究推向更广阔的文献领域;二、将我们所熟悉的汉传因明,与梵、藏文献相比较,从而说明汉传因明对陈那因明的继承和发展,指出汉传因明对印度因明的发挥哪些是符合本文、哪些又不符合,最终对唐代疏记在因明发展史上的意义作出评价。这就是说,通过文献的对勘来从事义理的对勘,从而将因明的东传视为中印思想交流史上的一项个案来研究。

以上两项工作简单来说,就是文本译研的工作和义理对勘的工作,两者都以文献研究为基础,其最终指向则是义理的研究。这就是说,文献是因明研究中的“物”,通过格因明之“物”来穷因明之“理”。假如无“物”可格,也就无“理”可穷。这就警示我们要尽量避免文献缺乏情况下的义理分析,这是当前因明研究的第一个误区。

0.2.2 将文献研究提升为逻辑研究

第二方面,因明以逻辑学为主要内容,同时也掺杂了辩论术、认识论的内容,它们在因明这门古代的逻辑学中,是作为一个整体呈现给我们的。我们应当如何从中提取逻辑学的内容,如何提升因明研究的逻辑品格,这不仅取决于我们对因明中蕴含的逻辑学说的体系性认识,而且取决于我们是运用何种逻辑方法,取决于这种方法能否精确地刻画因明中蕴含的逻辑概念和逻辑命题。这就涉及如何运用现代逻辑的手段来研究古代逻辑,如何运用西方逻辑的手段来研究东方逻辑的问题,涉及古今、东西之间的逻辑学说应当如何进行比较的问题。因此,对于任何一种古代逻辑的研究,对于任何一种东方逻辑的研究,在本质上都是一项比较逻辑的任务。

具体来看,比较逻辑的研究又可以区分为两个层面,即:一、用现代逻辑的手段,来刻画古代的逻辑学说,这是以西方逻辑为研究的方法,以东方逻辑为研究的对象;二、将西方逻辑和东方逻辑同时作为我们研究的对象,比较双方对于推理的有效性、推理的形式和推理的规则的思考的异同,指出东、西方逻辑在思考方向上的异同,从而说明这种异同对于两种逻辑各自的历史发展的意义。前一个层面的

[53] 这方面的工作以郑伟宏先生的一系列著作为代表,如郑伟宏 1996、2008a。尽管陈那因明是最大限度的类比推理等一系列重要观点,迄今仍未得到学界的一致认可,但是相关的异见已不再那么重要。关于最近的两场争论,见郑伟宏 2003;姚南强 2005;郑伟宏 2005b 以及姚南强 2012;郑伟宏 2012。