



---

# 新編世界佛學名著譯叢

第一一九冊

佛教邏輯（上）

Fëdor Ippolitovich Stcherbatsky 著

宋立道譯



中國書店

---

## 本册說明

本書作者費多爾·伊波里托維奇·舍爾巴茨基是著名的印度學和佛學專家。他精通多種語言，有深厚的文獻學功底，注重對文獻的分析，對印度思想有自己獨到而精闢的見解。舍爾巴茨基一生致力於對印度哲學和佛教學的研究工作，有突破性的貢獻，在該領域產生極其深遠的影響。

在《佛教邏輯》一書中，舍氏充分展現了他的語言學和文獻學功底，書中引用的資料相當原始，都是具有梵文特色的印度學著述。另外，作者在書中堅持比較哲學研究方法，加之本書又是英文寫作，所以書中的很多概念是按照西方哲學的習慣來表述的，這樣便于閱讀和理解，當然，印度的概念和歐洲的哲學術語是不可能等同的。書中還重點研究了佛教邏輯與歐洲邏輯的相似性，儘管歐洲的邏輯理論起點早，被認為在亞里士多德時期已經登峰造極了，印度的佛教邏輯體系却相反，是人們不太熟悉，不太關注的，但是二者在認識論和形式邏輯等視角還是有相似點的。

本書是舍氏最後一部著作，它匯集了作者前後 20 多年的研究成果，它綜合了當時佛教史、佛教哲學和梵藏文獻研究的重要成果。一方面它縱觀東西方邏輯思想的發展，選擇了三位佛教思想家——陳那、法稱、法上為對象，通過東西方邏輯的比較，對晚期大乘佛教的認識論邏輯作了充分估價。它被許多印度學學者認為是佛教學研究中的權威著作，具有劃時代的意義。

宋立道譯

Fëdor Ippolitovich Stcherbatsky 著

佛  
教  
邏  
輯  
(上)

新編世界佛學名著譯叢

## 譯者說明

費多爾·伊波里托維奇·舍爾巴茨基 (Fëdor Ippolitovich Stcherbatsky 1866—1942) 是在佛教學研究方面影響過一代風氣的學人。他是著名的印度學和佛教學專家，又是印度哲學和藏學文獻的權威。生前為蘇聯科學院院士，列寧格勒大學教授，並且是歐洲三個著名學術協會——倫敦皇家亞洲學會，巴黎亞洲學會和柏林東方學會——的會員。

舍爾巴茨基于 1866 年 9 月 15 日出生於一個俄國貴族家庭。自幼受到良好的教育，少年時代便掌握了德、法、英三種語言。1884 年他進入彼得堡大學，師事著名梵語學者米納耶夫 (Минаев)，以後又曾問學於米納耶夫的高足奧登堡 (Ordenburg)；同一時期，他還曾從德國學者 F. A. 布勞恩 (Braun) 學習哥特語、古代北歐語、古代德國高地語；另外還研習過教會斯拉夫語等，充分顯示出他的語言才能。1889 年他以優異成績畢業於彼得堡大學。之後，前往奧地利維也納師從印度學權威比累爾 (Büler) 進修印度文學，攻讀梵文經典波你尼 (Panini) 的語法及法論和題銘學等，從中深深感受了印度古代學者精於分析的學風。梵語當中，“文法”本意即為“分析”；而“正理”本意為“方式”，指釋讀經典的方法。1899 年參加羅馬舉行的東方學者集會後，他應邀往波恩同雅各比 (Jacobi) 教授研究梵語論書，對雅各比直探原典，重視語言分析和思想源流的學風深為膺服。1900 年歸國後，執教於彼得堡大學

東方語言學系，與著名學者奧登堡共事。同一時期，開始研究北方一系列的佛教文獻，注意到了藏文文獻的重要性。

舍氏對文獻學的深湛功力與他從語言學入手，進而研究文學，再轉至哲學研究的學術路子是分不開的。他曾在大學中開設研究迦利陀莎《雲使》和沙恭達羅戲劇的課程。他的學風接近雅各比和比累爾。依據其深睿銳利的哲學頭腦，輔以淵博厚實的語言學素養，他對印度思想往往有精確而嚴密的理解。

1910—1911年，舍爾巴茨基曾往印度實地考察。于孟買與印度學者討論耆那教經典和《法論》等；于加爾各答和貝那勒斯苦心搜求梵文哲學本子，其中多有正理派著述。在此期間，他在塔爾吉林格拜見了第十三世達賴，并獲得所饋贈的大批藏文抄本。

從印度歸來，他致力於對世親《俱舍論》和世友釋本的研究。作為其研究成果，發表了《佛教的中心概念和法的意義》一書。該書被認為是對小乘佛教哲學體系的精闢而中肯的批判。他在佛學方面的第二部重要著作是《佛教的涅槃概念》\*。該書是對大乘佛教思想的總體把握。其中往往涉及婆羅門哲學及梵藏語言問題，顯示了其人的廣博才識。

《佛教邏輯》（兩卷本）是舍氏最後一部巨著。它出版于1930—1932年間，最初以英文寫成。如果考慮到舍氏對法稱的研究始于1900年，并曾以俄文出版過《晚期佛教徒學說中之認識論和邏輯》（Теория познания и югика по учению позднейших буддистов 1903—1909）那麼，《佛教

---

\* 兩書出版時分別易名為《小乘佛學》和《大乘佛學》，同時也收錄于《世界佛學名著譯叢》中。

邏輯》就是前後約 25 年的研究成果。這部作品的重要意義在於它綜合了佛教史、佛教哲學和梵藏文獻研究的當時的重要成果。一方面它縱觀東西方邏輯思想的發展，選擇了三位佛教思想家——陳那、法稱、法上為對象，通過東西方邏輯的比較，對晚期大乘佛教的認識論邏輯作了充分估價。該書問世半個多世紀了。它一直享有佛教學研究中的權威著作的地位。直至今日印度的印度學學者們也將它奉為劃時代的作品。

譯者首次讀到這本書是在王森先生和虞愚先生的指點下，目的是為了準備一篇有關因明的碩士論文。當時邊讀邊摘譯，待論文完成時，基本上譯完了第一卷和第二卷中的一部分。以後又斷斷續續地補譯改訂。五年中間，三易其稿。儘管如此，譯文仍難讓人滿意。譯者誠懇期待批評。為便于閱讀，這裏順便說明幾點。

由于舍爾巴茨基在書中堅持採用比較哲學研究的方法，他又用英文寫作，所以好些概念祇能借用西方哲學術語表達，而他的研究對象恰恰又是印度思想背景下的佛教邏輯。為此譯者對某些重要的術語如何漢譯，往往躊躇再三，不敢下筆。因為就是原著者自己也認為要找到一個西方哲學術語等值地表達印度的概念也是不可能的。任何詞匯，尤其哲學詞匯都是它依存的哲學系統的一部份，孤立地、簡單地移借難免造成誤解。對此舍爾巴茨基是有深刻瞭解的，他在書中顯然并未拘泥於一個概念的本來內涵（其實就是在西方哲學中，同一概念名稱對不同哲學家往往也有不同的意義），而祇求大致為東西兩大系統通融。例如，對於佛教哲學中的終極真實者（paramārthasat），他便認為是可以實存、存在、實體、實質、本質等來說明

的。因而在他的概念系統中，諸如 paramārthasat、vastu、sat、dravya、dharma 都是可以互換的。譯者在譯文中也就在等值意義上使用“實在”與“真實”兩者，並不以為二者有任何區別。

另外，經量部的認識論——若以舍氏的眼光看，應稱為批判性的實在論——或批判的反映論。兩個名稱側重了不同的哲學含義。前者表示外部世界的最終極真實性對於認識活動說來，是給懸置了的。它僅僅強調對象（外境）是認識不可缺少的因素，artha-kriyā-sāmarthya-lakṣaṇam（具有境之功能的自相）。僅在此意義上，它是實在的。後一反映論（sārūpya-vāda）的名稱，則說明認識過程中並沒有實然地直接把握對象，而祇是在意識中生出了對象的影相。由於認識論是佛教邏輯中包含的一大特色，這裏多加幾句說明。首先，譯者對於影相并未作進一步細分，因為若按西方認識心理學來區分的印象、心象表象等都含有印度人“影相”之外的意義。譯者祇是采用“表象”這個概念，並以它來對譯梵文為 pratibhāsa、bhāsanam 和 ākāra 的概念，儘管“表象”嚴格說來已包含了理智加工過了的感覺印象的意義，而印度人原本所指的祇是簡單的單純的近乎直覺性的反映。另外，反映（sārūpya）在舍氏的書中譯成 conformity（符合），譯者譯為“相似相符”，就認識過程言，它指概念形成中忽略個別者差異以及判斷形成中主謂統一的過程。這是經量部哲學的要點。玄奘的“帶相說”指的便是這種心理過程。從梵文形式上看 sārūpya 可分為 sā 的前綴與 rūpya（形相、形式、形色），sā 有三個意義，即：1）表現為……，含有……，具有……；2）同……一道的，帶有……的；3）屬於……同一類的。因而



sārūpya 說明認識過程時便表示了：1) 主體意識中生出并包含對象的形相(影相)；2) 作為最初的認識來源(能量)的感性能力必然是能帶相(對象的形式)的；3) 當知性介入，着手處理感性材料時，必然有一個將雜多統一，即格式化、形式化(formation)的過程。從這個意義上，舍爾巴茨基的英譯“conformity”是恰當的，因為這個詞就有“與某一形式同一”的意義。由于帶相說在瑜伽經量部哲學(佛教邏輯便是其主體)中的特殊意義，譯者在此錄上《頌釋補》中一個頌，以供讀者參考——“智中境界，如青黃等。乃外境于識中引生。境界即能量。識中影相與外境有關，故爾說青黃等色是外境，自證是果。外境即所量。”本書第518頁，第1注對此有說明。

另外，由于原著者認為陳那的認識論體系與康德哲學有驚人的相似，所以傾向于多用康德的術語，尤其是用他的 Ding-an-sich 來說明佛教的 svalakṣaṇa(自相)。譯者在這種情況下稱 Ding-an-sich 為“物自體”；而在討論外部世界真實性時，譯者將與 Realität(實在)和 Sachheit(物)相關聯的 Ding-an-sich 譯成“自在之物”。實則兩個譯名為一回事。最後，原著者在闡述佛教的剎那存在論時，創造了一個術語“point-instant”(=Kraftpunkt)。他的意思是指這是空間與時間觀念生出的依據。譯者譯成“點剎那”，保留原含義。

最後，建議讀者先閱讀書末的“專用名對照表”，以對術語和佛教邏輯體系有大致的瞭解。

宋立道 舒曉煒

## 書名縮寫

- AK 《阿毗達磨俱舍論》
- AKB 《阿毗達磨俱舍釋論》
- CC 《佛教的中心概念和法的意義》（倫敦，1923）
- Nirvana 《佛教的涅槃概念》（列寧格勒，1927）
- NB 《正理滴論》（法稱著）
- NBT 《正理滴論疏記》（法上著）
- NBTT（或為 Tipp）《正理滴論疏記補正》（著者說曾將該書收輯于《佛教文庫》中并錯將它認為是 Mallavādi 所著）
- NBh 《正理經疏》
- NK 《正理穗》
- Nkandali 《正理花飾》（室利達羅著）
- NV 《正理釋補》
- NVTT（或 Tātp）《正理釋補疏記》
- ŚD 《論燈》（巴爾塔薩羅底彌希羅著）
- SDS 《攝一切見論》
- VS 《勝論經》

## 前 言

這部著作引起了亞洲文化史學家、梵文文獻學家及一般哲學家們的重視。

本書是由三部著作所組成的叢書的最後一部。這套叢書的目的在于說明亞洲史上堪稱最爲強有力的思想運動。這種思想運動產生于公元前六世紀時的印度斯坦流域，逐漸地擴張到幾乎整個亞洲大陸，以至日本和印度群島。因此，這幾部著作討論的是中亞和東亞的主要思想的歷史<sup>①</sup>。

本書也引起梵語學家的重視，因爲它依據的是完全基于“論”（*sāstra*）一類的原始資料，這些資料都是印度學者的著述，具有特別的梵文學術風格，其中的論證使用了相當特殊的術語，形式非常簡潔。對其思想的解釋和發揮

---

①歐洲學者現在已可以對這些文獻進行全面的考察。這些由印度流傳到北部國家的文獻編纂在《佛陀的法》中，該書由著名的西藏學者布通（Buston Rinpoche）編纂并有E. 奧伯米勒（Obermiller）的譯本。參見《布通佛教史》（*History of Buddhism by Buston*，海德堡，1931）。這一龐大學術體系中，主要思想有：1）一元論的形而上學；2）邏輯學。形而上學的部分將在一部叢書中充分闡明（參見《佛教文庫》*Bibl. Buddh.* XXXIII）。爲此E. 奧伯米勒已經出版了兩部著作：1）無著的《最上要義》（*Uttara-tantra*, *Acta Orient.* 1931）和2）依據《現觀莊嚴論》（*Abhisamayālaṅkāra*）及其注本的智度論（*Doctrine of prajñā-pāramitā*）（*A. O.* 1930）。邏輯（*tshad-ma*）在整個佛教文獻中的地位，布通在他佛教史著作中已經指出。參見譯本卷一、第45—46頁。

都保存在繁多的注本和疏本中。本書第二卷收入了一系列分析性的譯文。<sup>①</sup>其目的就是爲了說明這些相當明確而又非常精確的術語。

對於哲學家來說，本書理應引起他對一種尚不熟悉的邏輯體系的重視。它是邏輯，但不是亞里士多德的邏輯；是認識論，但又不是康德的認識論。

有一種相當普遍的偏見，即認爲祇有歐洲纔有實證哲學。而認爲亞里士多德對邏輯的研討已達極致，認爲既然他在這一領域是前無古人的，其後也就不必有來者，這也是一種偏見。後一種見解似乎正在冷落下去。雖然我們對未來的邏輯還沒有一致的意見，但對邏輯的現狀的不滿却是一致的。我們處在某種改革的前夕，在這樣的時刻來考慮這種獨立的完全不同的思想方法——陳那和法稱正是以這種方法來討論那些既是認識論的又是形式邏輯的問題的——可能是具有某些重要意義的。

如是考慮和比較兩種不同邏輯的過程中，哲學家會發現，人類思維打算解決真實與謬誤時就自然而然地要遇上某些問題。諸如判斷，推理和論證的本質；關係和範疇；綜合與分析的判斷；無限及無限可分性；二律背反與知性的辯證結構等等。透過異文化的奇特術語，哲學家們將發現好些爲他們熟知的特徵。在這一邏輯體系中這些特徵是以迥然不同的方式來處理和安排的，它們占據着不同的地

---

<sup>①</sup>爲了證明我們的分析，注中給出原文。利用附于第二卷後邊的梵藏詞匯索引確定上下文意思，依據它來翻譯原文術語。

位，處于完全不同的背景中。哲學家如果熟悉梵文作品的風格，他就會試圖以印度的概念術語來詮釋歐洲的思想，而不僅僅是將印度概念譯成歐洲的哲學術語。

我的主要目的在于指出兩種邏輯體系的相似性，而不是比較估量二者的價值。這方面我樂意先聽聽哲學專家們的意見；在這一特殊認識領域中，他們具有的經驗遠遠非我所能企及。如果我竟然引起了他們的注意，并通過他們而將印度實證哲學家們介紹給歐洲的同行，我也就相當滿意了。

# 緒 論

## §1. 何謂佛教邏輯

我們所理解的佛教邏輯是指公元六世紀至七世紀產生于印度的邏輯和認識論體系。其創立者係陳那與法稱兩位佛學大師。屬于這一體系的文獻有兩類：一類是鮮為人知的處于醞釀階段的佛教邏輯著作；再就是北方諸國關於這些邏輯著作的注疏文獻。首先，就其含有關於論證形式的理論<sup>①</sup>而言，這一體系就足以稱為邏輯。在印度，也跟歐洲一樣，一種關於判斷本質<sup>②</sup>，關於名言<sup>③</sup>及推理<sup>④</sup>意義的理論也是從論證的理論中自然發展起來的。

不過，佛教邏輯的內容更廣泛。它還包含感性知覺理論。更準確地說，這是我們知識的全部內容中關於純粹感覺活動<sup>⑤</sup>的理論，是關於我們知識的可靠性的理論<sup>⑥</sup>，關於我們的感覺與表象所認知的世界真實性的理論<sup>⑦</sup>，這些問題通常屬於認識論。因此我們有理由稱這一佛教體系

---

① Parārtha-anumāna (為他比量，為他人的推理)。

② adhyavasāya=niścaya=vikalpa (分別)。

③ apoha-vāda (遮詮說)。

④ svārtha-anumāna (為自比量，為自己推理)。

⑤ nirvikalpaka-pratyakṣa (無分別現量)。

⑥ Prāmāṇya-vāda (量論)。

⑦ bāhya-artha-anumeyatva-vāda.

為認識論邏輯的體系。該體系的出發點是感覺論。感覺論是論證外部世界存在的確信無疑的工具。該體系進而討論了一種相似相符<sup>①</sup>的理論。它說明了外部世界與我們通過表象與概念對外部世界進行的描述二者之間的符合。再之後便是判斷、推理和論證的理論。最後還有在公共場合進行哲學論爭的辯論術。因此這個體系包括了人類的整個認識領域——從最基本的感覺活動到極為複雜的論辯術。

佛教徒自己管這一科學叫邏輯理由的理論<sup>②</sup>或正確認識來源的理論<sup>③</sup>，或者就簡單地稱作正確認識的量度<sup>④</sup>。它是有關真實與謬誤的理論。

按這一理論的倡導者的意思，它與作為宗教的佛學，即與作為解脫之道的學說並無特別的聯係。它聲稱自己是人類理性的自然的普通的邏輯<sup>⑤</sup>。不過它也有權稱為批判性的邏輯。凡存在性并未由邏輯規則充分擔保的實體都遭受了無情的抨擊，就此而論，佛教邏輯僅僅保持了對最初的佛教觀念的忠實而已。從而它否認神、否認靈魂、否認永恒不朽，除了轉瞬即逝的事件的遷流以及在涅槃中達到

---

① sārūpya-vāda。這裏恐怕需要特別說明。原著中之英文為 coordination。直譯為“協調”，指內在認識形式與外在對象的符合。譯者考慮到書中這一認識理論是瑜伽經量部哲學背景下的，故直截地採用“相似相符”。相似者，謂識中影象與外境相似；相符者，謂自證分對能量工具與所量對象的契合印證。——譯者

② hetu-vidyā（因論）。

③ pramāṇa-vidyā（量論）。

④ samyag-jñāna vyutpādana（正智的啓示）。

⑤ laukika-vidyā（世間的學問），參見《中觀論釋》第 58、14 頁及拙著《涅槃》第 140 頁。

的最終永恒靜寂外，它什麼都不承認。按佛教徒的觀點，實在是能動的而不是靜止的，而邏輯則假想了一種凝固于名言概念中的實在。佛教邏輯的最高宗旨就是要說明運動的實在與靜止的思想構造的關係。這同實在論者的邏輯學截然相反，正理派、勝論及彌曼差派都主張實在本身是靜止的，符合我們認識中的種種概念。作為印度正統宗教的挑戰者，佛教被認為是狂妄的虛無主義者，反過來他們也將自己的敵人稱為“外道”<sup>①</sup>或“異教徒”<sup>②</sup>。從這種意義上說，唯有佛教徒創立的邏輯理論纔是佛教邏輯。

## §2. 邏輯在佛教史上的地位

佛教邏輯在印度佛教史上，在一般的印度邏輯和哲學史上都占有一席之地。在印度邏輯廣闊的領域裏，它構成了中間的佛教階段，而在佛教哲學的範圍內，邏輯則形成了印度佛教的第三階段亦即結束時期的鮮明特色。

印度佛教史可以分為三個時期。佛教徒自己把三個時期稱作“法輪三轉”。在這三個時期中，佛教始終信守其中心概念：存在是能動的非人格的遷流。但在佛教史上，曾有兩次——分別為公元一世紀及公元五世紀——對這一原理解釋作了徹底的變更，結果每一時期又都產生了它自己的新中心觀念。大致地說，從公元前 500 年開始的佛教在其誕生地生存的 1500 年中可以平均分為三階段，每一

---

① bāhya (外道)。

② irtika (異道，外道)。



階段持續 500 年。

讓我們簡略地回顧一下前兩部論及第一和第二階段的佛教著作的結論<sup>①</sup>。而這部討論第三亦即結束階段的著作，可以視作它們的續集。

### §3. 佛教哲學的第一階段

佛陀時代，印度激蕩着各種哲學思辨以及對最終解脫的渴望。佛陀對人的存在進行了精細的分析，人我（*Pudgala*）被分解成了結構性的元素<sup>②</sup>。這種分析的主導思想出于倫理方面的考慮。構成人格我的存在元素首先可分為善惡（*sāsrava-anāsrava*），染淨（*sāṃkleśa-vyāvadānika*），它有助於解脫或有礙于解脫（*kuśala-akuśala*）的實現。這整個理論也就稱作染淨之法（*sāṃkleśa-vyāvadāniko dharmah*）。人們所想像所珍視的解脫乃是一種絕對靜寂的狀態。從而人生即普通的生命過程被認為是一種不斷的蛻變、墮落的悲慘境況<sup>③</sup>。清淨的元素是導向靜寂的特性或力量，染污的元素則促成或導致人生的紛擾。除此兩種互相衝突的元素外，在每一精神生活的深層中尚有一種一般的、中性的、基本的元素<sup>④</sup>。但無論如何，絕對不存在一個容納這些元素的共同容器，因此，沒有自我，

---

①即《佛教的中心概念及法的意義》（*The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"*），倫敦，1923。《佛教的涅槃概念》（*The Conception of Buddhist Nirvāṇa*），列寧格勒，1927。

② *dharmā*（法）。

③ *duḥkha*（苦）=*saṃsāra*（輪迴）。

④ *citta-mahā-bhūmikā-dharmāḥ*（心大地法）。