

# The history of Buddhistical logic

印度因明、中国古代名辩学、亚里士多德逻辑并称世界三大逻辑源头  
在论辩风靡的今天，看看印度古人是用什么样的逻辑在论辩  
在论辩中又需要遵守些什么规则，具体的论辩过程又是如何的  
本书将为你提供既简短又易懂的关于佛教逻辑的相关知识  
阅读此书使你更加懂得如何论辩，如何在现代社会生活中占领先机

## 佛教逻辑发展简史

王克喜 郑立群/著



中央编译出版社  
Central Compilation & Translation Press

# The history of Buddhistical logic

印度因明、中国古代名辩学、亚里士多德逻辑并称世界三大逻辑源头  
在论辩风靡的今天，看看印度古人是用什么样的逻辑在论辩  
在论辩中又需要遵守些什么规则，具体的论辩过程又是如何的  
本书将为你提供既简短又易懂的关于佛教逻辑的相关知识  
阅读此书使你更加懂得如何论辩，如何在现代社会生活中占领先机

## 佛教逻辑发展简史

王克喜 郑立群/著



中央编译出版社  
Central Compilation & Translation Press

## 图书在版编目 (CIP) 数据

佛教逻辑发展简史 / 王克喜, 郑立群著. —北京:  
中央编译出版社, 2012. 4

ISBN 978-7-5117-1330-8

I. ①佛… II. ①王… ②郑… III. ①佛教—逻辑史  
IV. ①B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 016082 号

## 佛教逻辑发展简史

---

出版人: 和 葵

责任编辑: 周新力

责任印制: 尹 珺

出版发行: 中央编译出版社

地 址: 北京西城区车公庄大街 5 号鸿儒大厦 B 座 (100044)

电 话: (010) 52612345 (总编室) (010) 52612365 (编辑室)

(010) 66161011 (团购部) (010) 52612332 (网络销售)

(010) 66130345 (发行部) (010) 66509618 (读者服务部)

网 址: [www.cctpbook.com](http://www.cctpbook.com)

经 销: 全国新华书店

印 刷: 三河市华东印刷有限公司

开 本: 710 毫米 × 1000 毫米 1/16

字 数: 198 千字

印 张: 11

版 次: 2012 年 4 月第 1 版第 1 次印刷

定 价: 35.00 元

---

本社常年法律顾问: 北京大成律师事务所首席顾问律师 鲁哈达

凡有印装质量问题, 本社负责调换, 电话: 010-66509618

# 目 录

## CONTENTS

<b>第一章 佛教逻辑与中国文化(代序)</b> .....	1
第一节 佛教逻辑对中国文化的影响	/ 1
第二节 中国文化对佛教逻辑的制约	/ 5
第三节 余论	/ 10
<b>第二章 佛教逻辑的产生</b> .....	12
第一节 论辩在佛教逻辑产生中的作用	/ 14
第二节 语言分析在佛教逻辑产生中的作用	/ 17
<b>第三章 佛教逻辑论式的发展</b> .....	25
第一节 佛教逻辑论式的性质	/ 25
第二节 作为论辩术的佛教逻辑论式	/ 35
第三节 佛教逻辑的十支论式和七支论式	/ 41
第四节 佛教逻辑发展中的条件论式	/ 45
第五节 佛教逻辑发展中的三支论式	/ 48
第六节 佛教逻辑发展中的二支论式	/ 54
第七节 佛教逻辑发展中的三支、五支兼顾	/ 60
<b>第四章 佛教逻辑应成论式的发展</b> .....	62
第一节 应成论式的特点	/ 62

第二节	应成论式的辩法举隅	/ 75
第三节	应成论式的发展	/ 86
<b>第五章</b>	<b>佛教逻辑论证规则的发展</b> .....	<b>96</b>
第一节	佛教逻辑论证规则因三相的性质	/ 97
第二节	佛教逻辑论证规则因三相的发展	/ 105
第三节	世亲的因三相理论	/ 113
第四节	陈那的因三相理论	/ 115
第五节	法称的因三相理论	/ 123
<b>第六章</b>	<b>佛教逻辑谬误论的发展</b> .....	<b>128</b>
第一节	佛教逻辑谬误论发展的初创期	/ 129
第二节	佛教逻辑谬误论的成熟期	/ 137
第三节	佛教逻辑谬误论的衰落期	/ 155
<b>第七章</b>	<b>佛教逻辑发展的式微与复兴</b> .....	<b>158</b>
第一节	佛教逻辑在汉地式微原因探析	/ 158
第二节	佛教逻辑的复兴	/ 167

## 第一章

# 佛教逻辑与中国文化（代序）

作为三大逻辑之一的佛教逻辑，在中国有藏传和汉传之分，不论是哪种佛教逻辑，都对中国的文化产生了深远的影响，同时也深受中国文化传统的制约和限制。探讨这种影响和制约，对于我们今天的文化建设和逻辑学科的发展都具有十分重要的意义。

探讨中国的佛教文化，无论如何不能不探讨佛教逻辑在中国的传承和发展。相形之下，佛教逻辑研究之孤寂和落寞，实在难以和人声鼎沸的佛教研究相提并论，个中缘由不能不引起我们的深思而感慨。探讨和研究这种研究的落差的原因，对于佛教逻辑的研究和佛教的研究无疑是大有裨益的。本文从中国文化与佛教逻辑的关系的角度探讨这种现象，希冀能够有所获益。

### 第一节 佛教逻辑对中国文化的影响

佛教逻辑对于中国文化的影响由来久矣，自佛教逻辑传入中国千六百余年以来，这种逻辑就给我们的文化以深深的影响和难以磨灭的烙印。佛教逻辑通过和平友好的文化交流方式从印度传入中国，没有像佛教那样一开始就带有中国的民族特点和民族气派，也没有像佛教那样经过传统的改造而形成中国式的佛教逻辑，因此，佛教逻辑传入中国基本上还葆有其固有的特点和性质。但佛教逻辑作为

一种方法在很多方面随着佛教的不断本土化而不断地影响着中国文化的发展和思维方式的变革。

首先，佛教逻辑的传入对佛教的传播产生了极其重大的影响。“佛教通过和平友好的文化交流，从印度进入中国，一开始就带有中国的民族特点和民族气派。它对中国古代文化产生巨大的影响，只是在中国固有的文化传统的基础上，并经过这种传统的改造，才得以实现。由此形成的中国佛教，把整个佛教的发展推向了一个绚烂多彩的新阶段。”<sup>①</sup> 佛教从印度传入中国，并能够在中国演绎得如火如荼，一方面是受到了中国的士大夫阶层的欢迎，反映了中国古代文化的宽厚博大；另一方面也是因为佛教的主动迎合中国文化，反映了佛教的精致构思与坚强的生命力。在佛教传教的带动下，佛教逻辑作为一种认识论证的方法，大大丰富了中国既有传统文化；同时，佛教逻辑的不断研习，也为佛教的传播和根植中国文化做出了重要的贡献。

在佛教传入中国的过程中，佛教徒与外道进行论辩，佛教徒间不同学派之间的论辩和论争，都是利用了佛教逻辑这个极为重要的工具。由于这个原因，不论是佛教徒，还是外道都很重视佛教逻辑的学习和研讨。佛教的教义和思想能够为中国文化所接纳并融入中国文化，是与佛教逻辑的论证功能分不开的。可以这样说，如果没有佛教逻辑作为工具，佛教的很多著作是难以得到传播和发扬光大的，正如韩廷杰先生指出的那样：“研究佛典，特别是研究唯识典籍，必用因明。比如，很多佛学院都讲授唯识学的根本经典《解深密经》，没有任何一所佛学院能把圆测《解深密经疏》的内容讲出来，其原因就在于圆测疏涉及很多因明问题，授课教师和学生都缺

---

<sup>①</sup> 杜继文：《中国佛教与中国文化·中国佛教和中国文化》，宗教文化出版社2003，10，第39页。

乏深厚的因明功底。”<sup>①</sup> 佛教逻辑对佛教传播的意义于此可见一斑。

其次，佛教逻辑对中国传统论辩的影响。正如汤一介先生指出的那样：“外来思想文化在所传入的国家（民族或地区）能有较大的影响，除了社会现实的需要之外，往往总是和原有思想文化自身发展的某一方面（部分）可能出现的结果大体相符合。”<sup>②</sup> 中国传统的论辩与因明有异曲同工之处，都是关于论证的非形式逻辑的研究。由于中国传统的论辩与佛教逻辑的这种相通之处，因此，佛教逻辑的论证格式便很容易进入中国的传统文化，并进而成为我们论证万事万物的一种特性。在学界公认为中国古代明辩学代表的墨家著作中，我们不难找到诸如此类的论证格式：

“同、重、体、合、类。”（《经上》87）

“名、达、类、私。”（《经上》79）

“知、闻、说、亲、名、实、合、为。”

“为、存、亡、易、荡、治、化。”

这种形式，国内的学者都是当成定义来理解的，假如我们换个思考的角度，把诸如此类的定义理解成一个个列举论证也未尝不可。而这些例证正好和佛教逻辑论证格式中的“同喻”具有相同的作用。

一般地说，学者大都认为，南朝齐梁时代的刘勰深受佛教逻辑的这种方式的影响。刘勰早年在南朝佛学中心——定林寺整理佛典，又是佛学大师僧祐的门徒。而《方便心论》在刘勰青年时代就已经被翻译出来，刘勰一定接触并研究过这部著作，考察《文心雕龙》全书的架构和某些具体的论证可以明显地看到佛教逻辑的痕迹。从总体架构上来说，《文心雕龙》首篇《原道》就是首先提出总的论点“文原于道”，这就是“宗”；然后《征圣》、《宗经》、《正纬》、《辨骚》四篇为总论点提出了立论的主要依据，这就相当于“因”；

① 刚晓：《汉传因明二论·序言》，宗教文化出版社2003，3，第2页。

② 汤一介：《佛教与中国文化》，宗教文化出版社1999，9，第27页。



接着，从《明诗》到《书记》共二十篇，提出总立论的例证，这就相当于“同喻”；从《神思》到《程器》一下二十四篇，刘勰把第二、第三部分结合起来论证总论点的正确性；而最后一篇《序志》，则是全书的序言，也是全书的总结。这种论说的结构，很多学者认为与佛教逻辑的宗、因、喻、合、结的五支作法的结构非常相似，充分说明佛教逻辑对刘勰的影响。

佛教逻辑的这种影响，还体现在我们今天的各种写作的结构中，诸如论说文章的开门见山提出观点，然后为论点选择论据，最后再做一个总结，这又与佛教逻辑三支作法的结构极为相似。如果我们对古代科举考试所使用的八股文章的格式进行分析，也不难看出它们的某些相似之处。八股的基本形式其实很简单：开头“破题”，说出写作的主要内容，其性质也就相当于今天我们所说的首先提出“主题”；次是“承题”，简单对主题进行补充，类似于“副标题”的作用；三是“起讲”，是较深入地说明题目的用意所在，或者说是内容大意，并进行逐条分析，正面如何，反面如何；最后是首场结束语。这种“起、承、转、合”的格式如果把“承题”忽略不计，就可以说是很“正规”的因明三支作法了。我们现在还找不到这种格式受到佛教逻辑影响的具体证据，或者，也许正是佛教逻辑的这种格式与中国传统文化的内在相通，才使得佛教逻辑能够在中国传播并成为因明第二故乡的。

我们由此也可以看出中国古代的逻辑与佛教逻辑所具有的一定的相似之处，那就是从宗到因的思维过程是相似的，而佛教逻辑与亚里士多德逻辑最为根本的不同就在于在论题和论据之间的思维进程方向的不同，亚里士多德逻辑重在推出，而佛教逻辑和中国古代逻辑则重在证明。这一点我很赞同刚晓法师的观点：“在逻辑推理中，只要有前提，经过你的技术处理，虽然结论必然而至，但是，所推出来的结论是否正确，这可是不敢保证的，也就是说，逻辑所能保证的，只是从前提到结论之间的程序合法，也就是说，推理结

构符号一致，不出现漏洞，但却不能保证命题的真假。……因明所用的方式是，先提出自己的主张，这个叫做标宗，这是因明术语，类似于逻辑中的结论，提出自己的主张之后，再举出为什么我标这么一个宗，就是原因，这干脆是把逻辑推理调了个个儿。”<sup>①</sup>

我国著名的修辞学专家陈望道先生曾经对佛教逻辑和亚里士多德的三段论进行过比较研究，他指出：

- “（1）三段论的法式是思维的法式，三支作法是辩论的法式；
- （2）三段论法是在演绎断案，三支作法是在证明断案；
- （3）三段论法是以思维正当为目的，三支作法是以辩论胜利为目的；
- （4）三段论法不像三支作法留心过失论；
- （5）三段论法不像三支作法混合归纳法；
- （6）三支作法的因，不像三段论法备列命题的全形。”

并且认为：“这几条之中最重要的是第一条，其余各条几乎都可以看作从第一条权生出来。”<sup>②</sup> 这就清楚地表明，佛教逻辑、亚里士多德逻辑和中国古代的名辩学是三足鼎立的。

## 第二节 中国文化对佛教逻辑的制约

佛教逻辑在传入中国的过程中，一方面要固守其自身的性质和特点，对中国文化带来一定的影响；同时，佛教逻辑的这种影响必然要受到中国固有文化的撞击和制约，以致在汉地流行了数十年之后就趋于衰微，虽几经复苏和弘扬，仍然难以进入中国的文化主流

---

① 刚晓：《汉传因明二论》（《〈因明入正理论〉讲记》，宗教文化出版社，2003，3，第3~5页。

② 陈望道：《因明学》，世界书局1931年版，第26~27页。

而登堂入室。吕澄先生曾经对此有过精辟的分析，作了三点说明：第一，“译介因明，始终停留在以立破为主的阶段。这就大大限制了此学的范围，并使学者很自然地轻视此学，以为无关宏旨”。第二，“玄奘之讲说因明，只限在译场以内，听者的记述注疏也未能即时流传，这多少带有秘传的意味。一般学者不得师承，极难窥其门径。这也使此学流传受了很大的局限”。第三，“因明二论的翻译拘于格律，文字比较晦涩。在表面上讲求，有些地方很难得其确解。加以揣摩，又易流于穿凿。……其影响所及，会使人发生一种此学难言的印象，而妨碍了它的流传”。<sup>①</sup>对佛教逻辑在中国的传播和受制约的情况进行了精确说明，说明了佛教逻辑深受中国文化影响的坎坷经历。探讨佛教逻辑之所以在中国文化氛围中的尴尬地位，有助于我们弘扬佛教逻辑的精神和对中国逻辑的发展的深思。

首先，佛教逻辑与中国传统的名辩学是一种性质相似的论辩体系，这种近似的逻辑体系导致了佛教逻辑传入中国的命运和传入的范围。中国古代逻辑也是以“名、辞、说、辩”为中心的，也没有发展到探讨必然推出的那种境界，中国逻辑的发展也是强调“夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪，处名实之理，处利害，决嫌疑”。而因明注重“考定正邪，研核真假”，二者在本质上是相通的。正是由于这个原因，“玄奘之讲说因明，只限在译场以内”。一方面，研习佛教逻辑的人，师承关系密切，第相传授，一般学者难窥门径；另一方面，本土的墨家论辩体系又容易驾驭，信手拈来，自然不必去烦劳学习佛教逻辑。深思逻辑东渐的情形，与佛教逻辑的本土化，简直就是天壤之别。逻辑东渐华夏，风起云涌，一方面是因为中国当时的文化需要逻辑，另一方面，也是重要的方面，留学生对逻辑东渐华夏极尽宣传和推介之能事，使得逻辑学在中国甚

---

<sup>①</sup> 吕澄：《因明学说在中国最初的发展》，见《因明论文集》，甘肃人民出版社1982年版，第238~239页。

至被提到救国救民的高度来。特别是逻辑的演绎和归纳功能，使得很多学者认为“是学为一切学治学，一切法之法”，逻辑体系的大相径庭，带给国人的是耳目一新的惊叹感觉。因此，对于佛教逻辑的理解和研究，要能够更加注重佛教逻辑与西方逻辑和中国传统逻辑的相异点，而不是求同研究，同样，“它不是逻辑，现在人把因明用逻辑符号操作，就丧失了因明本身的意蕴”<sup>①</sup>。所以，我们赞成对三大逻辑体系进行比较研究，但比较的目的是求异，而不是求同，或者说，重点在于求异，在求同的基础上求异。

其次，从文化的最为内核的语言来看，汉语与梵语以及翻译佛教逻辑所使用的语言系统存在很大的差异，这也对佛教逻辑的传播与发展产生了具有极为决定意义的制约和影响。“人是通过语言去创造文化的，人所生存的文化世界首先就是由语言组成的。只有当人们在活动中运用一定的语言，才能构成所面对的文化世界。文化成果积淀在语言而得以保存和流传。”<sup>②</sup>一种语言就代表着一种文化，而对佛教逻辑的翻译，绝不仅仅是语言的对译，而是两种文化之间的对接。“从比较语言学观点说梵语和汉语距离很远，……梵文和拉丁文可以简化变化以便上口说话通行。汉文在口头上从来只能半文半白，很难用文言作长篇大论，上口就要繁化。汉文译梵文佛典往往可以逐字翻译，虽然古怪，仍能接受。”<sup>③</sup>就目前我们所能见到的佛教逻辑著作来说，大多桀屈聱牙，晦涩难懂。这一方面是因为翻译佛教逻辑要使用一套专业术语，诸如“现量”、“比量”、“有法”、“有”、“非有”、“俱”、“所量”、“勇发”、“勤勇”、“无触”等等。这些专业术语的翻译和汉文的使用上有明显的不一致处，即术语的翻译和汉语的语言规律难以偶合；另一方面是因为从事佛教逻辑翻

① 刚晓：《汉传因明二论》（《〈因明入正理论〉讲记》，宗教文化出版社2003，3，第11页。

② 韩民青：《文化论》，广西人民出版社1989，5，第54～55页。

③ 启功、张中行、金科目：《说八股》，中华书局2000，6，第98页。

译的人原本就没有打算把佛教逻辑作为一种学问让世人学习之、把握之，而是力图当成一种“密笈”来传授。相传玄奘传授窥基《唯识论》，窥基私下要求玄奘单独助译，结果让圆测偷听，窥基再次请求单独助译《瑜伽论》，结果再次被偷听，窥基不胜怅快。玄奘劝慰窥基说：“测公虽造疏，未达因明。”于是为窥基讲佛教逻辑，才使得窥基“大善三支，纵横立破，述义命章，前无与比”。此说虽然不可信，但由此可见佛教逻辑的传授多少有点像中国的匠人传授技艺一样；只传给那些可以传授的人。这就大大限制了佛教逻辑学习的人数。在唐代，吕才的论敌把他的著作《立破注解》连文带图合在一起称作《因明注解立破义图》，这应该算是当时佛门外学者所撰写的唯一的佛教逻辑论疏了，却因此引起了佛门弟子的竭力攻击，引出了一场僧俗之间的大辩论。吕才被佛门弟子指责犯了很多错误，其中就有“读错句读和字音”、“不懂梵文”、“滞文句于上下，误字音于平去”。连吕才这样的学者尚且还难以解决语言上的问题，那一般人就更是难以正确地理解佛教逻辑的原文和注疏了，这也从某些方面揭示了佛教逻辑在中国化的过程中并没有像佛教那样很快深入人心的原因所在。

再次，正如很多学者所分析的那样，佛教逻辑作为论证的一种工具，经历了归纳论证向演绎论证过渡的过程。巫寿康先生指出：“古因明学说是归纳推理，陈那因明学说是带有归纳成分的演绎推理，法称因明学说是纯演绎推理。”<sup>①</sup> 由于佛教逻辑中所具有的演绎、归纳、类比的性质，就必然同具有以推类为主导的中国古代的逻辑传承具有明显的差异，必然受到中国传统思维样式的制约和限制。在中国传统文化的思维方式上，具有重视事物的功能联系，轻视实体形质，强于综合而弱于分析的特征，具有整体性、对待性、

---

<sup>①</sup> 巫寿康：《〈因明正理门论〉研究》，生活·读书·新知三联书店，1994，10，第31页。

直觉性、模糊性和内向性的特质。这又与佛教逻辑的“宗、因、喻、合、结”五支作法以及“宗、因、喻”三支作法的“有效性”构成明显的差异。逻辑学界有人就主张三支论式和三段论“等同说”，即使不承认等同，也认为“如果在某一范围内，三支论式能处理的推理三段论都能处理，三段论能处理的推理三支论式都能处理，并且两者处理结果相同，我们就说，在这个范围内三支论式和三段论等效”。<sup>①</sup> 而我们的古代的逻辑传统没有走到这一步，中国古代的推类逻辑是“建立在对事物类的性质及其相互关系把握基础上的中国古代的推理形式（或方法）”。“推类逻辑有两个传统：一个是预测、推知的传统（易学逻辑为代表）；另一个是论辩的传统（墨家逻辑为代表）。”“推类逻辑不是‘形式’的逻辑。它没有揭示形式结构和建构形式的公理系统。”<sup>②</sup>

作为印度文化瑰宝的佛教逻辑，应该说具有分析理性的内核，但中国传统文化似乎对这种分析理性并不看重，因为中国文化中的辩证理性所追求的是“相反相成、执端取中、过犹不及”。推类在中国古代具有一种俯拾即是、甚嚣尘上的尊荣，例如：“齐人见田骈曰：‘闻先生高议，设为不宦，而愿为役。’田骈曰：‘子何闻之？’对曰：‘臣闻之邻人之女。’田骈曰：‘何谓也？’对曰：‘臣邻人之女，设为不嫁，行年三十，而有七子。不嫁则不嫁，然嫁过毕矣！今先生设为不宦，譬养千钟，徒百人。不宦则然矣，然富过毕矣。’田子辞。”如此推类，岂有不逃之理。正如有研究者认为：“中华文化中为什么没有衍生出形式逻辑？非不能也，乃不为也。”<sup>③</sup> 这也是

---

① 巫寿康：《〈因明正理门论〉研究》，生活·读书·新知三联书店，1994，10，第58页。

② 刘明明：《中国古代推类逻辑的历史考察》，南开大学博士生毕业论文（打印稿），2005，4，

③ 陈慕泽：《中华传统文化缘何未成为全球化大厦担纲之梁》，《湖南科技大学学报》，2005，5，第35~38页。

为什佛教逻辑在中国的传播会出现几番沉寂、几回复苏的局面的原因。正像汤一介先生所说的那样：“外来思想文化如对原有思想文化发生影响，不只是暂时的而且是长远的，则必须在某一方面（或全面）有超出原有思想文化的方面，这样才能对原有思想文化起刺激作用，从而影响他的发展。”“玄奘传入的唯识学以及和它相关联而传入的因明学，从思维发展水平上看，也是比较高的，虽然一时名声很大，但在中国思想的发展上并没有发生很大的影响。”<sup>①</sup> 个中缘由发人深思。

### 第三节 余论

对佛教逻辑与中国文化所具有的联系的考察，可以为我们今天的逻辑学研究提供如下启迪。

首先，逻辑学的研究要给予逻辑一历史的考察，正如俄国逻辑学家杜米特留所说的那样，逻辑就是它的历史，而逻辑史就是逻辑本身。金岳霖也曾多次强调研究中国逻辑史的重要意义。我们的逻辑史研究不能割断历史，不能只把逻辑发展的结果看作是逻辑，而忽视甚至抛弃对逻辑发展的历史过程的研究，这样也许会避免在大庭广众之下说出“研究逻辑史有什么用”这样惊世骇俗的话语了。

佛教逻辑曾经对中国的文化建设起到过极为重要的作用和影响，是我们文化宝藏中灼灼其华的一笔。它丰富了传统文化并且弥补了其理性思辨之不足，不论是文化建设的需要，还是中国逻辑史研究的需要，都不能舍去对佛教逻辑的研究和历史考察，要避免“研究印度佛教在中国，研究中国佛教在日本”的尴尬局面。

其次，佛教逻辑的研究要号准中国文化之脉。中国虽然是佛教

---

<sup>①</sup> 汤一介：《佛教与中国文化》，宗教文化出版社，1999，9，第29~30页。

逻辑的第二故乡，但是佛教逻辑毕竟是来自异国他乡，而且从历史上来看，它始终是游离于中国文化的边缘。如何让佛教逻辑在中国文化的殿堂中成为主人，真正地升堂入室，那就必须使佛教逻辑和中国文化水乳交融，就必须使佛教逻辑能够对中国文化起到互补作用，尤其是要使具有逻辑性质的佛教逻辑不要因为其特质而成为象牙塔中仅供瞻仰的“学术”、“文物”，要借助佛教研究的如火如荼的东风带动佛教逻辑的进一步复苏和发扬光大。可以说，没有佛教逻辑研究的佛教研究是难以更上层楼的，佛教逻辑的研究也要借佛教的航空母舰实现出海的愿望。



## 第二章

### 佛教逻辑的产生

考查三大逻辑发源地，我们不难发现，亚里士多德逻辑，中国古代的名辩学与佛教逻辑不是偶然产生的，而是有其丰富的文化背景。由于文化背景的不同，遂导致这三大逻辑也异彩纷呈。探讨佛教逻辑的产生背景，作为一种方法，正如马克思所说的那样：“人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙。低等动物身上表露的高等的动物的征兆，反而只有在高等动物本身已被认识之后才能理解。”<sup>①</sup> 有助于我们今天进行三大逻辑的比较研究，也有益于我们能够站在历史的角度上探讨什么是逻辑的问题，这也正如著名逻辑史学家杜米特留所说的那样，逻辑就是它的历史，而逻辑史就是逻辑本身。追溯佛教逻辑的产生过程，可以使我们对佛教逻辑发展的历史有一种清晰的把握，也有助于我们以文化为背景去阐释今天逻辑的发展方向，研究逻辑在今天发展的内在动力和外在环境。强调逻辑的社会文化功能，不是要社会、要文化来亲近逻辑，不能期待像欢呼“德先生”、“赛先生”那样欢呼“逻先生”，因为“罗先生”毕竟不是“德先生”，也不是“赛先生”。强调逻辑的社会文化功能首先要我们的“逻先生”发挥主动性，自觉地走向社会，而不是坐在象牙塔尖上期盼“下里巴人”来朝奉。这是因为逻辑在产生的源头上就不是“阳春白雪”，而是“下里巴人”。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1972年版，第108页。