

汉 / 译 / 佛 / 学 / 名 / 著



印度逻辑和原子论

对正理派和胜论的一种解说

Indian Logic And Atomism

■【英】亚瑟·伯林戴尔·凯思 著 宋立道 译

中国社会科学出版社

汉 译 佛 学 名 著

印度逻辑和原子论

对正理派和胜论的一种解说

【英】亚瑟·伯林戴尔·凯思 著 宋立道 译

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

印度逻辑和原子论：对正理派和胜论的一种解说 / (英)
凯思著，宋立道译. —北京：中国社会科学出版社，2006.2
(汉译佛学名著)
书名原文：Indian Logic and Atomism
ISBN 7-5004-5389-2

I . 印… II . ①凯…②宋… III . 因明 (印度逻辑)
IV . B81-093.51

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 157601 号

特约编辑 徐 然
责任校对 舒 丽
封面设计 王 华
版式设计 王炳图

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮 编 100720

电 话 010—84029450 (邮购)

010—64031534 (总编室)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂

装 订 广增装订厂

版 次 2006 年 2 月第 1 版

印 次 2006 年 2 月第 1 次印刷

开 本 880×1230 1/32

印 张 11.5

插 页 2

字 数 303 千字

定 价 25.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

译者的话

本书的英文原名为 Indian Logic and Atomism (《印度逻辑和原子论》)。书名虽然非常现代化，其实内容还是很传统的。它反映的是上一世纪初西方的印度学研究水平。不过，恐怕我们也不能说今天的印度学研究就已经超越这个水平了。无论东西方，现在的人文学界——也许还包括更广的学术界？——其实都很忙碌，流行语称作“浮躁”。一位老学者前些年跟我说，古人写书，一辈子写一本；古人刻书，一辈子也刻不了几本；如今的人怎生了得，有的教授，一年就能攒出几本来。著作等身的事，已经成了小儿科。但亚瑟·伯林德尔·凯思 (Arthur Berriedale Keith, 1879-1944) 先生不属于此列，他若见了今天的出版繁荣，肯定要汗如雨下。伯林德尔·凯思的本书，研究了古印度思想当中最重要的两个宗教哲学派别——正理派和胜论派。这两个派别正好可以作为典型，代表印度思想当中的知识论和本体论的成就。知识论，按照西方的学术分类标准，包括了逻辑学在内。胜论关于世界构成的基本范畴，有一套自己的看法。胜论师的名称，说起来我们中国人以往并不陌生，著名的唐三藏玄奘法师从印度回来，就翻译过《胜宗十句义论》。汉传的佛经当中，《大庄严经论》、《因明入正理论》、《百论疏》、《成唯识论述记》等都提到过胜宗理论。一句话，胜论派是古印度的一支重要哲学或宗教哲学派别。至于正理派，像龙树这样的印度佛教思想家以及陈那等人，也都提到过。《正理经》是最早的印度逻辑著作。它直接影

响到后来佛教的因明学的形成。

我们对本书作者的情况说几句，然后再大致介绍印度哲学的一般理论特色以及印度思想的宗教倾向。译者的意思，是用尽可能简洁的语言，向读者介绍，在印度文化背景下，通常我们今天所说的哲学本体论、知识论、解脱实践论是如何内在地联接起来的。

本书作者亚瑟·伯林德尔·凯思可以称得上是 20 世纪最著名欧洲东方学者之一。他是苏格兰人。其父是律师，其兄威廉·约翰·凯思在当年的印度殖民地做官，效力于当时尚属于印度殖民地的缅甸行省。凯思本人在苏格兰的爱丁堡受教育，毕业于爱丁堡大学。以后又曾在牛津的巴略尔学院学习。有十余年的时间，他是英国王室的律师，受雇于政府殖民地事务部。他也在印度做过官，对印度古典文化充满感情。其学术研究的兴趣主要在吠陀经典及古梵语方面。这位非常多才多艺的学者，在法律、政治学方面的成就并不低于其在印度学领域内的耕耘所得。他与爱丁堡大学的关系极深，今天，爱丁堡大学的图书馆仍然保留了以他的名字命名的一大批藏书。

伯林德尔·凯思先生博闻强记，学问渊深，他对梵语、梵语戏剧和诗歌，对于印度神话，对于从奥义书到往事书，以至正理学派和佛教因明家的著作都有深入的研究。他的著述自然也涵盖了所有这些领域。他在印度的文学、语言学和哲学经典方面的研究，使他获得很高的学术声誉。1990 年，他的传记出版时，为了表达对于这位学者的尊重，该书的副标题就采用了印度传统中赞誉大学问家的方法，他的传记作者称其为“苏格兰学术的大花鬘 (the chief ornament of Scottish Learning)”。这个传记的作者是小席恩 (Ridgway F. Shinn Jr.)。

凯思先生的《印度逻辑和原子论》出版于 1921 年。本书集中地探讨了古印度两个理论立场非常接近的派别，它们同属于吠

陀系统中的六派哲学。凯思教授在本书中主要地研究了与佛教相对立的正理—胜论派的逻辑学与本体论作品。这一过程中，他涉及了吠檀多派的商羯罗、佛教的陈那等论师。关于印度哲学和正理学说，凯思写过不少的文章与著作，像《印度和锡兰的佛教哲学——从小乘佛教到大乘佛教》，以及“世亲和〈论轨〉”（Vasubandhu and the Vadavidhi）、“因明入正理门论的作者考（Authorship of the Nyayapravesa）”等。我们还得不厌其烦地再说一句：在上一世纪的20年代，这些作品都是居于印度思想史研究界的前列的。

要理解正理派与胜论派哲学，有必要大致看一下这两家在印度哲学的总体系中的位置。也有必要知道印度哲学的理论本质及思维倾向。印度有一部著名的哲学百科全书，称为《摄一切见论》（the Sarva-darsana-sangraha）。从这部书中，我们看到：在印度，任何哲学见解——无论它们是否同意有神论——都被承认是印度思想的一部分，尽管前面我们说了，宗教取向是印度哲学的第一特征。必须说明：印度人的玄思，从一开始就是放在寻求人生的价值意义的，就是要评判生死的价值。他们眼中，并不存在纯粹理性思维活动的快乐与游戏。印度人绝不会赞同为思辩而思辩的取向。当马达婆大师（Mādhāvācārya）在编写其《摄一切见论》时，无疑认为一切形式的人生见解，都可以放到哲学的或者宗教哲学的体系中来。在印度，理论主张或意见被称为 darsanas，也就是佛经里面的“见”或“见解”。但是有一点，印度的各家哲学派别都有一个约定俗成的立场原则——所有的思想和主张都应该也可以放到同一个基准线上或同一个原则下来考校。这是一切哲学讨论的前提。任何一位哲学家在陈述自己的见解以前总要表述他的对手，也就是因明常说的敌证一方的见解。这种自所成立的主张称作前宗（purvapaksa），它是相对于后宗而言的。前宗是对立一方的意见，对这种意见进行

了驳斥，然后才会由立论者出示自己的主张。驳斥，也叫破斥(khandana)。那在破斥之后出现的才是哲学家自己的主张和对此主张的证明，后者就称作随见(uttarapaksa)——随后的主张，或者结论(siddhānta)了。结论又在印度逻辑中被称为“(道理)成就”。

由于对异己的思想可以持平等的态度，由于可以包容和吸纳对立的意见或见解，印度思想宝库中才能最终实现纷繁竞呈。他们也有自己的“百花齐放”的思想环境。从消极一面说，我们可以说印度思想缺少明确的时间观；但从好的一面看，正是这一点使印度人觉得：其实太阳底下并无新鲜的东西。无论什么思想，莫不是以前出现过的，也可以说，没有什么思想是根本非法的或完全荒谬绝伦的。无论过去、现在、还是未来，一切存在都是相对的东西，今天是昨天的明天，今天也是明天的昨天，在这个意义上没有什么思想称得上真正的新，也没有什么思想一定是不可救药地陈旧。一切都属既有既成。因此，在主流的印度教吠檀多的经典中，在大乘佛教的经典中，我们都可以看到各种各样的见解——顺世论的、佛陀的、耆那教的、数论的、瑜伽派的、弥曼差派(声论)的、正理派的以及胜论派的思想。印度思想本来就有综合的特色，一切有关生命意义的思想都在各家的思想中获得各各应有的地位。每一种思想体系都从一定的视角加以组成而成为百科全书式的宗教哲学。印度的种种宗教哲学派别都会有异教或者异端的称呼，但那其实只是一种异见，从字面说，只是思想上的不同看法和见解，并不因此成为不共戴天的敌人。只是进入近代以后，才有以剑与火来从肉体上消灭异己的做法。

印度的哲学，按传统的说法可以分为正统的与非正统的两个部分。前者就被称作 āstika 而后者就称作 nāstika。前者指的是吠檀多等的六派哲学，后者指耆那教和佛教之列。六派哲学当中，至少一开始，在原初的时期，也有同佛教一样有无神论倾向

的，例如数论与弥曼差派就认为世界并非大自在天的作品，尽管他们也同意吠陀经典的神圣性质。其实，印度古代远不止只有六派宗教哲学，它们的数目要大得多，所以佛经里面还说，有九十六种外道或者数目可以更多。

本书的重要内容是对印度逻辑学的研究。逻辑学，我们知道，人类思想史上有三大系统：希腊的、印度的和中国的。中国的本色逻辑指墨子的逻辑学。正确地说，指墨子学派的后学所组织起来的那种逻辑。从时间上看，墨子逻辑稍晚于希腊的哲学家亚里士多德的逻辑体系。根据胡适先生在他的《先秦的名学》一书中的研究，晚期墨家的逻辑已经有了归纳与演绎的推理。后期墨家关于辟、侔、援、推的一套理论，还真是非常讲究的认识方法和论证方法。可惜中国人无论生活中还是治学问，都没有保存这门学科。说到逻辑，无论是希腊的，还是中国的或者印度的，最初都产生于辩论活动。可以简单地说，逻辑生于论辩。中国逻辑生于名辩学者，只有在东周末期社会瓦解、“礼崩乐坏”的情况下，才可能有人出来批评时政。名辩家们都是古代的“知识分子”，像郑国的邓析专门针对子产这样的政治家，从语言上钻“法家”的空子；而惠施这样的名辩家对于庄子的语言逻辑创造有很大的启发性。在印度哲学，语言论证和与之相联系的语言逻辑，从来就是捍卫和证明宗教教条的工具。印度的逻辑，单纯地从时间上看，可以分为古代的正理逻辑与近代的新正理逻辑。如果考虑到佛教方面对于正理派逻辑哲学的借鉴，佛教的因明——其实在印度背景下，佛教通常也称这门学问为正理的——也分为古因明与新因明。

“因明”这个名称，似乎是由我们汉地去印度取经的唐三藏的发明。译者一直疑心这个据称为“hetu-vada”的名词，是玄奘或他的高足那位叫窥基的发明出来的。这就像前些年，我们曾盛谈过“动员社会力量办学”，后来为了让外国人知道这个中国特

色的教育理念，我们的新闻界曾杜撰了一个“run education through mobilizing social forces”，我们猜想，外国人看见这个 social forces 时，联想到的是什么武装力量或民兵之类的在办教育。话还是说回来罢。佛教因明，从留存至今的梵本上看，玄奘译为因明的，其实原文并无对应的梵文名词——如像《因明入正理门论》的名称就是一例。佛家因明的学术史，通常以陈那菩萨为分界线，前为古因明而后为新因明。本书研究的对象，是正理派和胜论派。此二家比陈那生活的五世纪早得多了。从历史上看，正理与胜论起初是各不相同的思想系统，有着各不相当的发展道路。但是，这并不妨碍两家的共同的哲学目的，有相互同情的哲学方法论。不仅如此，在印度历史中，他们还走得越来越近，在中世纪的晚期也就形成了一个派别，叫做正理—胜论派。

粗泛地讲，正理—胜论在历史上的共同发展有 2400 年之久，从公元前 6 世纪一直到今天，时盛时衰，盛时影响到各家哲学；最弱的时候，也还是不绝如缕。正理派与吠檀多派一样，都可以称为印度哲学的宝库。大约公元前 4 世纪，乔答摩·足目就创立了《正理经》，以后每一代都有《正理经》的注家和阐释者。如像公元 4 世纪时的伐差耶那，稍晚的乌地约塔卡罗（Uddyotakara, 650 前后）、瓦恰斯帕底（Vācaspati, 840 前后）、Bhāsarvajna（约为 860），乌德衍那（Udayana, 约为 984），迦延达（Jayanta, 10 世纪）。《胜论经》最早的形式是迦那陀诵出的。这位逻辑学家生在正理派祖师乔答摩之前约百年。印度逻辑史上重要的正理学者还有公元 6 世纪时的普拉夏斯塔帕达（Prasastapada）了，以及 10 世纪时的室利达罗（Śrīdhaka）和约 15 世纪时的沙利伽罗·弥希罗（Sarīrkara Misra）。

正理与胜论的哲学基础及理论兴趣都是大致相同的。但一开始，胜论着力于叙述构成世界的基本元素及属性等等，而正理派则对语言的功能、本质、论辩的规则特别有兴趣。简而言之，前

者所感兴趣的是宇宙构成论或者形而上学；后者则留意认识发生的过程与依据等。将这两家综合起来成为一大哲学流派的是乌德衍那，他是12世纪时的人。乌德衍那是新正理派的创始人。为什么在古代印度有这么一个对于语言逻辑如此有兴趣的哲学派别呢？其实，正理派也还是怀着浓厚的宗教情绪来看待语言问题的。语言，在印度可以简称为śabda，中国和尚从来译为“声”，其实也通于“语词”、“语言”，甚至“观念”。从一开始，“声”这东西，就是神秘和玄奥的。从根本上看，声的神秘性来源于吠陀祭祀的功能。祭祀时的唱赞诗歌都是表达为声的，既然印度教的祭祀是有效的，可以感天动地，役使鬼神。婆罗门学者就会问自己，这样的有效性，它的根本依据或者本质究竟如何呢？在尘世的现实生活中，我们如何评价“声”的价值呢？婆罗门们对此最终形成了共识，相信这声的力量来自吠陀经典的神圣性。声，起源于自在天神的创造，但它又是无始以来本有已有的，所以具有原始实在者的地位。声音不仅仅是人的嗓子或喉头所发，我们耳朵所得，它还有更深层的意义。虽然声可以因人的意志发动——佛经上称这是“勤勇无间所发”，但声的本质依据在于吠陀，或者在于大自在天。这种看法通常是专门研究祭祀礼仪和吠陀诵赞的弥曼差派的主张，正理派并不一定同意，但正理派对于声或者对于语言的神秘性还是膺服的。^①

正理派认为人之所以在世间受苦，正在于不了解人生的本质，但世间的真实与人生的本性要揭示出来，就得靠语言，在印度哲学，也就是声。只有声（语言）才能澄清各种各样的误会，

① 说到这里，译者不揣浅陋，请读者注意《圣经·约翰福音》（I. 1.）“太初有道。道与神同在，道就是神”一段。那英文曰：In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. 英文是依希腊文译出的。这 Word 就是“言”、“话”之类，为什么会与印度人的“声”殊途同归呢？

清除种种迷误，使人走向解脱，成为正命的觉悟者，也就是克服人世间种种不幸与缺陷的大智慧者。这里，逻辑并不只是日常生活语言的规范，它寓有道德的含义。逻辑不仅仅是语言表达的，也还是生活方式的规范。正理经中并不乏道德的说教，但道德毕竟是世间的，离世的或出世的宗教目标才是人们感兴趣的，愿意追求的。至于胜论学说，尽管其早期与晚期各有差异，不过说到底，也还是主要关心解脱的问题。正理与胜论两家，理论兴趣可能不尽相同，但这绝不意味着：他们两家只是纯粹的逻辑的或者玄学的爱好者。

印度正统的哲学，如弥曼差派甚至胜论中的思想家，都坚决相信“声（śabda）”的本质是正面的肯定性的存在，也就是实有一种实在存在着。本质规定了“声”或者“语词”的意义与功能。另一方面，佛教，尤其是大乘有宗佛教，所谓法相宗或瑜伽行派，却都认为“声”以及声所表达的语词或者概念的本质是一种虚妄的杜撰。瑜伽行佛教特重“自相”（svalakṣṇa）实在。陈那的因明学著作与陈那弟子天主慧的《因明入正理门论》都讲到这种自相。自相是终极的真实，是世界的本相，但自相又不是我们的理性能力能够把握的。只有在瑜伽禅定中那湛然不动的境界才能把握自相。陈那并未从正面说自相究竟是什么，这是因为：自相或者佛教所主张的根本真实本来就是离言绝相的，佛教说这叫“语言道断”。这里也就透露了佛教对于语言的最终真实性与可靠性是不相信的。但陈那的自相观，可以从另一角度，也就是从相对于自相认识的共相认识来揭示。陈那主张涉及共相的认识并不是真正的知识，这里从反面透露出一点自相和自相认识的本来真实。自相只有通过真正的现量（大致可说它就是感觉知识）才可以认识。从认识主体的角度看，如果人的认识功能并不是真正意义上的纯粹感觉，那它就不是现量，或者只是假的现量，亦称似现量。

《入正理门论》这样解释似现量，说“有分别智于义异转，名似

现量。谓诸有智，了瓶衣等分别而生。由彼于义，不以自相为境界故，名似现量。”这意思是掺杂了概念意识的（有分别的）知识能力在所知对象（义）发生作用，就是一种似现量。所谓似现量，指的是知识能力已经产生了“瓶”“衣”这样的类别概念。而类概念并不是自相，它是人的理性能力虚妄地构筑的。陈那的《正理门论》更说得清楚，（概念性的知识）“但于此中了余境分，不名现量，由此即说忆念、比度、徧求、疑智、惑乱智等，于鹿爱等，皆非现量，随先所受分别转故。……如是一切世俗有中瓶等、数等、举等、有性、瓶性等智，皆似现量，是假非真，名世俗有。”

佛教的目的是为了揭示世界的实相或者自相，从而否定我们对于生活着的世间的稳定与真实感。佛教徒认为，我们关于现实世间的认识与描述一定是共相性质的，也就是借助概念来实现的。而概念本身是理性虚妄加工的产物。概念，在印度的正统宗教哲学也就可以是“声”或藉声表达的“所指”或对象。类别或范畴——如瓶如衣——都是“声”的形式的。佛教认为它们并无实存的本质，它们的产生只是因为人类从反面来理解，忽略了自相之间的差别才形成的。比如，正是忽略了老人与小孩子的年龄差别，忽略了男人与女人的差别，我们才得到了“人”的概念；如果不通过忽略时时变易的随生随灭的自相的差别，我们也得不到共相的概念。“牛”这一概念就是忽略了不同颜色、大小、牛角、牛蹄等等的差别才达成的一个共相概念。从这里，我们知道，对于佛教说来，只有具体的个别才是真实的，一般永远是虚妄的理性产物。从这里我们也就想到了欧洲中世纪的唯名论与唯实论之争。人类的思想和思想的困惑在本质上是一致的！

这种从反面来揭示概念内涵的方式被称作 Apohavāda（遮论）。遮，就是否定的意思，诂是“解释说明”的意思，这从反面来界定概念或共相的理论，是陈那首先提出来的。“遮”又叫“离”，遮离的目的是清楚的，它只是权宜地表达对于世间法的承

认，而随时提醒人们不要迷恋于我们的五根（感官）所执为实在的世界或世相。佛教谈论因明和逻辑，其实其出发点是首先从根本上否定世间法的实在性与意义。佛教徒之所以在因明论中始终不忘现量与比量的区分就是为了维护其所心仪的自相世界的真实性，一心一意地要想取消概念（共相）世界的实在性。而在世俗的逻辑方法上，佛教徒仍然与一般的正理派或胜论派，或与正理一胜论派是一致的。正是从这一理论前提出发，在这个基础上，凯思先生所撰写的本书其实相信：印度逻辑是一个包含了正统与非正统派的逻辑在内的庞大体系。也正是在这个意义上，人们可以认为，佛教的因明是对最早的正理学说的继承和发展；当然这里也就包含了新因明对于旧因明的继承，以及中世纪后期形成的新正理派是对原始的正理学说和佛教因明回应的产物。

印度的逻辑科学大致分为五个部分：语法的也就是声明论的逻辑。它以拜尼尼的梵文语法为核心或骨干；弥曼差派的学说，它从祭祀经典的解读阐释开始，在历史上涉及了各种各样的语言逻辑问题；第三是胜论与正理的学说，其本源当然是自然哲学，但其联系于解脱而对宇宙构成和语言表述的特殊兴趣，也产生了缜密的逻辑体系；第四是上面已经提到了的佛教因明；第五是新正理派的逻辑。它是印度教逻辑的最终形态。从 13 世纪到今天，新正理学说一直受到挑战。

本书称《印度逻辑与原子论》。它是采用西方哲学术语来命名的著作。印度逻辑的意思，上面已经说了；原子论，也就是极微说。极微，就是极其微小，极其细微，因之被比附于古希腊的原子说。在印度，胜论哲学应该是最初表述极微说的。在时间上比胜论稍后一点几乎同时的佛教说一切有部，也主张极微学说。仅从原子单元的本质上看，可能两家是相互借鉴的，也没有根本的区别。关于这一点，读者如果读了凯思的本书会有更清楚的了解。译者愿意借用一张表格来说明印度逻辑发展的旅程：

印度的逻辑家与逻辑著作

时代	声明学派 GRAMMAR	弥曼差派 MIMAMSA	胜论派与古正理 派 VAISESISKA AND OLD NYAYA	佛教因明 BUDDHIST LOGIC	新正理派 NEW NYAYA
	吠陀经典 (<i>Vedas</i>)				
	(<i>pratisakhi-</i> <i>a</i>)	(祭祀的经 典)			
前 3 世纪	拜尼尼 Panini				
前 2 世纪	波檀迦赋 Patanjali				
公元 1 世纪			迦那陀 Kanada		
公元 2 世纪				龙树 Nagar- juna (?)	
公元 3 世纪		贾弥尼 贾伊弥尼 Jaimini (?)	乔答摩 Gautama		
公元 4 世纪			世亲 Vatsyayana		
5 世纪		沙巴拉 Sabara	普拉夏斯答塔帕 达 Prasastapada	陈那 Dignaga	
6 世纪					
7 世纪	迦希迦 Kasika	巴尔特里哈利 Bhartrhari	普拉跋迦罗 Prabhakara	乌地约塔迦罗 Uddyotakara	法称 Dharmakirti
8 世纪		库马立拉 Kumarila		法上 Dharmottara	
9 世纪			瓦恰斯帕底·弥希 罗 Vacaspatimisra		
10 世纪			乌德衍那 Udayana		

时代	声明学派 GRAMMAR	弥曼差派 MIMAMSA	胜论派与古正理 派 VAISESISKA AND OLD NYAYA	佛教因明 BUDDHIST LOGIC	新正理派 NEW NYAYA
11 世纪	凯耶达 Kaiyata				
13 世纪					甘格夏郁帕 帝耶耶 Gan- gesopadhyaya
16 世纪		那罗延那 Narayana			罗怙主 Ragunatha
17 世纪	巴托吉底克 希塔 Bhatto- jidikrita	阿帕提婆 Apadeva			马土腊主 Mathuranatha 世间主 Jagadisa 迦达德罗 Gadadhara 阿南跋陀 Annambhatta 般遮南纳 Pancanana 摩尼加纳 Manikana
18 世纪	纳吉巴塔 Nagajibhatta				

正理派讲逻辑，胜论派讲本体论。凯思教授的本书就是从这两个方面的联系与区别上来探讨从古代到中世纪晚期的印度哲学的。同世界大多数哲学体系一样，印度哲学也重视本体论的建立。本体论，研究的是存在和存在的本质。古典哲学都致力于研究实在的本性，在其最根本的核心上，它有三个相互关连的思想：知识→正行（道德实践）→解脱。最终结果是要脱离人世的

苦难，要离苦得乐。印度的各家哲学，无论其为正统派还是非正统派，都各各开出自己的存在范畴系列。但恐怕除了吠檀多将最终的真实归结为梵和我，算是接近最高的统一性之外，其余的各家宗教哲学都会开列好些基本的范畴——它们也被称作句义。如果现象世界只是被看成某种虚幻的现象，无论吠檀多还是佛教中观宗都是认为世间法如梦幻泡影的，它们只是摩耶（maya）的幻妄作用而已。不同的是，在吠檀多，这是外在的幻，在中观派，这种幻来自内在的虚妄分别。吠檀多认为克服这种幻妄有待于正确地认识存在本身，这样他在解脱的方法论上也就与佛教是殊途同归的——通过逻辑分析的方法揭示现象界的虚妄本质。一旦揭去了现象界上笼罩着的迷雾，世界的本体也就朗然而现，直证真如本体的实践者也就获得了解放。跳出了生死轮回的瀑流，也就进入了涅槃的境界。数论哲学认为世界是从两个最为基本的实体——自性和神我——流出的，自性是本源，它服从于神我的需要，而不断地流衍和变化。所有的印度宗教哲学都相信世界呈现于我们的只是假相，在现象界后面的是一系列的句义（范畴），揭示这些范畴之间的关系，就是分析的任务，而分析必须采用逻辑。这样我们也就看到了印度宗教哲学从出于解脱论而探索本体，由批判现象而走向本体，从而不能不借助逻辑的思想理路。

说到句义（范畴）印度的胜论哲学是很有代表性的，胜论由于在逻辑立场上接近正理派，所以两家非常具有亲和力。胜论的句义有六个或七个或十个，即实、德、业、同、异、和合。实分地、水、火、风、空（以太或虚空）、时（时间）、方（空间）、我（神我或自我）、意（精神或心意）；德（性质或属性）则分为色味香触等二十四，业分取舍屈伸等，这些正是凯思先生的本书要想详尽讨论的。有趣的是，对于胜论，最终的“实”也是个别的、不可能再加划分的。一实只是他实的容器，但它又不可以同

那容器分离开来。后期的正理—胜论对于“实”这一范畴的广泛深入的分析，引向了对于关系和否定本质（类似佛教遮诠理论）那样的东西。这样我们便看到被佛教称为“外道”“异学”的正理—胜论派，其实也同佛教瑜伽行派一样，其对真实性（谛性、正理、真如等等）的寻求，一方面深入了本体论，另一方面也深入了知识论。后者包括了逻辑学与概念论这样的学科。

因此，我们可以这样说，就印度的哲学言，孤立地看，学者会从其中抽演出逻辑学、本体论、解脱论。但若从内在地联系看，印度哲学首先是宗教解脱的理论—实践体系。凯思先生的本书就抓住了正理—胜论的这一本质特性。他对印度哲学中的宗教情结的批判，也是从此出发的。

2005年岁末译者谨记于贵州大学
中国文化书院，其时天寒地冻