

# 陈那派与正理派论战的跨文化思考

任然

张晓翔

**摘要:** 陈那派与正理派的论战构成了印度逻辑思想史上的重要篇章,二者围绕推理方法、认识论基础和逻辑体系等核心问题展开了深入的哲学辩论。本文通过跨文化视角,系统分析了陈那派与正理派在论式理论上的根本分歧。研究发现,陈那派强调现量和比量的认识论二分法,主张推理的形式化和严密性;而正理派则坚持五支论式的传统框架,重视推理的实用性和可操作性。两派在“共相”与“自相”问题上的争论,反映了印度哲学中关于普遍性与特殊性关系的深层思考。通过对比分析发现,尽管两派在表面上存在相似性,但其哲学立场、方法论原则和逻辑框架存在根本差异。这种差异不仅体现在技术层面的推理规则上,更深层地反映了不同的世界观和认识论预设。从跨文化哲学比较的视域看,印度逻辑呈现出不同于希腊逻辑传统的独特品格:它本质上是经验取向的逻辑,强调推理与感性经验的内在关联;它是认知逻辑,关注推理过程中的认知状态转换;它是自然语言逻辑,基于梵语语法结构建构逻辑理论;它兼具演绎与非演绎、外延与内涵的复合特征。本文强调,在进行东西方逻辑比较研究时,不仅要识别共同点,更要充分认识各个体系的独特性,这是深化跨文化哲学对话的重要基础。

**关键词:** 比较逻辑; 因明; 陈那派; 正理派

**中图分类号:** B81

**文献标识码:** A

印度逻辑最有影响的两大派分别是陈那派和正理派。正理派逻辑学家的首领是阿格沙巴答·乔达摩(Akṣapāda Gautama, 旧译: 足目); 陈那派的泰斗是陈那(Dignāga)。同为在南亚次大陆发展起来的一对宿敌,陈那派与正理派之间的论战持续了六百年之久。然而,正是在这场旷日持久的论战中,陈那派与正理派互相攻击又互相借鉴,客观上推动了两派哲学特别是逻辑学的发展。考虑到印度因明和正理逻辑涵盖了逻辑学和知识论的双重维度,本文分别从知识论和逻辑学两个方面展开论述。首先从康德哲学的视角看陈那派知识论和正理派知识论的特征,然后分别考察陈那派与正理派之间论战在知识论和逻辑学方面的共同点和分歧。最后从比较逻辑的视角概括印度两大派逻辑思想不同于西方逻辑的特异性,进而探讨这种比较研究的方法论原则。

收稿日期: 2025-01-23

作者信息: 任然 唐山师范学院马克思主义学院  
32254793@qq.com

张晓翔 江苏师范大学法学院  
58806663@qq.com

基金项目: 国家社会科学基金重点项目“印度正理派逻辑思想研究”(22AZX019)

## 1 从康德哲学的角度看陈那派知识论的特征

陈那是公元五世纪佛教逻辑学界的泰斗，是印度有史以来最伟大的思想家之一。他和他的追随者在发展知识论的基础上创建了因明，逐渐形成了独具一格的佛教逻辑。（[14]，第45-78页）陈那派的重要贡献之一是区分了两个不同的知识来源——“现量”（*pratyakṣa*）和“比量”（*anumāna*），前者相当于感知，后者相当于推理或理性。与此类似，康德也把感性和知性看做知识的两个来源。从东西方文化比较的角度看，陈那在东方哲学上的贡献可以与西方哲学上的康德比肩。“康德和陈那一样先肯定了我们知识的两个来源并指出了它们的根本区别”。（[10]，第232页）这两个来源“尽管根本不同、且理论上可相互分离，但从经验角度看二者又表现为混合起来的。”（[10]）也就是说，陈那的知识论与康德的知识论有些类似但有根本上的差异。康德在西方哲学史上引发了一场哲学变革。康德之前的一些哲学家认为，我们的知识必须符合经验的对象，但康德认为，这个顺序应该倒过来：即经验的对象应该符合知识的对象。康德认为，通过感官得到的感觉材料是后验的，而世界的形式是由人类的认识能力先验给定的。这种形式有二。其一由感官提供的材料以空间和时间的形式呈现。根据康德的观点，空间和时间并不是外在客观的实在，只是我们认识实在的主观方式。实在本身是非空间的，也是非时间的。其二是主观形式，它属于知性的范畴，可分为数量、质量、关系和模态。推而广之，根据康德，我们经验的对象是以人类理解它们的方式的形式存在的，也就是说，它符合我们的思想。康德虽然承认确实存在一种外部实在，但它是超验的。我们的经验世界并不以我们所看到的形式存在于外部。它是我们思想对外部来源进行消化与整合以后的结果。可见，康德的哲学思想是经验论与唯理论之间的一种调和，但康德的思想更接近于后者：经验论认为外部世界完全以我们眼中看到的形式存在，而唯理论者则认为它只不过是我们思想的投射。（[3]，第2页）

与此类似，陈那认为，以自相（*sva-lakṣaṇas / unique particular*）形式存在的外部实在，在空间上没有扩展，在时间上也没有持续；它没有性质、确定性或关系，也没有形式，因此是超验的。它是通过纯粹的感觉来把握的，就我们的思想而言，我们从来没有认识到它的本来面目，紧随其后的是另一种知识的形式，称为确定性知识（*adhyavasāya*），亦即对共相（*sāmānya-laksana / universal*）的把握。共相只是我们的头脑强加在纯粹感觉中被把握材料（*sva-lakṣaṇa*）之上的一种普遍形式。该形式是由智力赋予经验对象的，因为，根据陈那，共相或普遍形式不是外部的实在，而是一种精神的建构。时空延展过程中对于对象的理解，只不过是一种普遍化。一个对象的延展意味着想象一个“整体”（*whole*），或者意味着所有的部分（许多相邻的实在）共有一个实体。一个对象的持续意味着想象一个持续的对象，它对于许多瞬时相继的实在（*sva-lakṣaṇas*）来说是共同的。在这两种情况下，

都存在一种纯粹主观的普遍化，在外部世界中没有对应物。同样，所有的性质都是普遍化的。纯粹感觉（*pratyakṣa*）以自相的形式把握对象，随之而来的是确定性知识。它向纯粹感觉材料提供了一种普遍的形式，并将其转化为一种有意识的体验。因此，根据陈那，我们所意识到的知识都限于智力操作的普遍形式，但它从未触及外在的事物。正理派所说的确定性知识或知觉（*determinate knowledge / perception*），在陈那看来只是一种虚假的知觉，因为这种知觉把（仅仅是心理因素）的普遍形式误认为是一个外部实在的对象。然而，确定性知识处于实在的核心，因为它可以通过把握外在超验实在而获得感官的觉醒。（[3]，第4页）显而易见，陈那和康德一样，其思想是经验论与唯理论的折衷。但是陈那的思想较康德的思想更接近经验世界。

在舍尔巴茨基（Th. Stcherbatsky）看来，虽然在哲学分析的细节上，陈那与康德有所不同，但他们的思想观点本质上是相似的，是基于其知识论内在结构的相似。当然，舍尔巴茨基也指出了陈那与康德在思想观念上的差异，如陈那的知识论是半经验主义，康德的知识论则（主要）是先验主义。（[10]）印度哲学家莎斯特里（Nath Shastri）认为，尽管舍尔巴茨基率先指出了两位思想家的相似之处，但康德和陈那在终极实在本质的看法上是存在分歧的。（[8]，第4页）按照佛教教义，陈那坚持认为实在（*sva-lakṣaṇas*）即生即灭，是一个个刹那（*kṣaṇa*）的持续向前运动。这显然不同于康德对实在的看法。

在我们看来，陈那的知识论预见了他一千三百年后的思想，也与恩格斯的辩证法思想相契合，即认为万事万物都是相互联系的、相关的，事物“处于不断的流动中，处于无休止的运动和变化中”。（[7]）以往学界的研究比较偏重陈那思想与康德思想的相似之处，但忽视了二者之间的不同特点。通过以上讨论，我们注意到，陈那思想与康德思想的不同之处在于，第一，它们是不同的时代的思想。陈那生活的年代是欧洲中世纪；康德活跃的年代是近现代。他们的思想具有各自的时代特征。陈那思想的抽象性和深刻性显然不如康德的思想，但陈那的哲学超越了同一时期欧洲中世纪的哲学思想。第二，陈那的思想是基于东方的语言文化发展起来的，带有梵语语言的特点，康德的思想是在德语语言中发展起来的。因此，与康德的思想相比，陈那的思想虽然具有比较复杂的特点，但从思想史角度看，在逻辑学和认识论的发展方面，陈那相对于同时期的欧洲思想家具有时间上的优先性，其对直接知觉与推理的区分、对概念构造的批判等理论贡献，为后世逻辑学和认识论的发展奠定了重要基础。

## 2 从康德哲学的角度看正理派知识论的特征

与陈那派的“二量”论（知识论）不同，正理派的量论（知识论）包括四量：一是现量、二是比量、三是譬喻量、四是声量。按照伐兹耶那（*Vātsyāyana*），量可

定义为“能知之主观，由之而知对象”，“故量者指知之来源或知之方法。”（[11]，第199页）按照汤用彤的观点，“正理宗所承认的四量中，现量最为重要”。（[11]，第199页）《正理经》对现量下的定义是：“现量者乃生于根与境相接之知，无误、决定，并不可显示。”（[11]，第199页）可见，在正理派看来，现量是居于首要地位的量。因为它不依赖于先有之知识。正理派把现量分为无分别现量和有分别现量。前者是没有加入概念作用的，是没有明确的事物特性的一种认识；后者是掺入概念作用的，对于事物已有概念作用的认识。（[8]）实际上，正理派把现量分为两类旨在化解现量难题之一，即关于如何处理全体与部分关系的难题。例如，对于“白”和“白马”，按照《正理经》，我们不但对于“白”有现量（部分）而且对于“白马”也有现量（全体）。换言之，正理派不仅认为部分是实在，而且认为全体也是实在。（[11]，第200页）可见，正理派知识论的独到之处在于，它强调现量或知觉经验的内容不仅需要在直观上考虑概念的全体，而且需要考虑部分的细节。不难看出，这正是对康德思想的一种朴素表述：直观无概念是盲的。（[9]，第52页）为了将个别的和短暂的感性综合为融贯的知性，康德引入了“想象力”（imagination）的概念，以表明概念在经验中的作用。按照康德，想象力为这个概念提供了一个“图式”（schema），使得它可以在缺乏经验时得以应用。调用其他真实图像并将这些图像与即时呈现的感官印象连接起来的活动对感知来说是必不可少的。与此类似，在正理派看来，“概念化”和“想象建构”是现量或知觉经验的必要组成部分，但它并不是完全不受给定内容约束的。正如康德所说：思维（概念）无内容是空的。（[9]，第52页）正理师（Naiyāyikas）认为，感觉能力和物体之间的因果相互作用导致了一种感官印象，这仅仅是一种生理变化，即无分别现量。对这一印象的意识出现在随后的阶段，由于概念的渗入，才有了第二种意识，严格地讲，这后一种意识是一种知觉认知，即有分别现量。

正理派认为，我们直接经历的一切，都必须有一种外在的实在。从这个基本思想出发，正理派提出了一个基本原则：“经验是我们接受外部对象实在的个别信条。”（[3]，第15页）哲学不应该挑战那些接受外在实在的全人类共同经验。哲学的功能是分析经验，并通过分析建构一个融贯的系统。不难看出，这是一个经验论研究纲领。

正理派和胜论派都从经验出发提出了自己的句义（也译：范畴）体系。其中，正理派提出了“十六句义”体系。胜论派提出了比较简明的“六句义”体系。与此类似，康德也提出自己的十二范畴体系，它们包括：单一性，复多性，总体性，实在性，否定性，限制性，实体与偶性，因果性与依存性，相互性，可能性-不可能性，存在性-非存在性，必然性-偶然性。（[9]，第71-72页）康德的范畴是纯粹知性的概念，对于经验认识具有“必然性和普遍有效性”。在康德那里，十二范畴都是不可或缺的，但是正理派思想家把诸多句义化归为一个句义（范畴），即“量”，

这是获得有效知识的手段，并将其余十五个句义融入该句义自身中。删除一些句义，如所量（认识的对象，*prameya*）、论诤（*jalpa*）、论诤（*vitanda*）、误难（*jāti*）和堕负（*nigrahasthāna*），另一些句义则作为量的子类而纳入。这就是“将十六句义简化为一个句义”的方案（[10]，第 355 页），这样一来，句义理论就成为有效认知——量（*pramāṇa*）的理论。因此，“量论”即知识论，它是印度因明和正理逻辑的基石。

在我们看来，正理派思想与康德思想尽管有一定相似性，但也有显著的不同，第一，它们分属于不同的哲学传统。正理派知识论是经验主义的；康德的知识论是介于经验论与唯理论之间但偏向于唯理论。第二，正理派的句义或范畴理论表面上看与康德的范畴论相似，但实质上是不同的。康德的十二范畴是并列的，其中没有一个核心的范畴；但正理派的句义（范畴）可以化简为一个核心的句义即量。这样一来，句义理论就发展成为量论。第三，康德的范畴不仅具有共相和必然性，而且具有抽象性。与之相比，正理派的范畴虽然具有共相和必然性，但不是高度抽象的。因为印度思想家并不认为具有共相和必然性的就一定是高度抽象的。这也许是东方文化与西方文化的差异所致。

### 3 陈那派与正理派论战始末和哲学分歧

陈那的哲学思想与正理派哲学思想有明显对立的倾向，从而导致了广泛持久的争论。在陈那之前，正理派已经基于常识或经验创建了一个实在论结构。（[3]，第 7 页）陈那对这套理论加以猛烈的抨击。而正理派的朴素实在论不堪一击，陈那用强大的逻辑力量摧毁了对手的防线。

总体而言，正理派的有关思想虽然先于陈那；但在其逻辑严密性方面，陈那显然超越了正理派学者。在实在论哲学方面，尽管正理-胜论派学者为捍卫自己的观点进行了一场近乎绝望的战斗，但莎斯特里认为，正理派输掉了这场论战。（[3]，第 5 页）陈那派的批评客观上刺激了正理派修正自己的思想，同时推动了两派哲学思想的共同发展。

在《集量论》（*Pramāṇa-samuccaya*）中，陈那提出了一些新思想并抨击了正理派的朴素实在论。他驳斥了《正理经》（*Nyāyasūtra*）和伐兹耶那《正理经注释》中提出的观点。在陈那及其继任者的轮番冲击下，正理派的朴素实在论节节败退。但是到了六世纪末，乌地约塔伽罗（*Uddyotakara*）卷土重来，勇敢接受了陈那派的挑战，写出了《正理经释补》（*Nyāya-vārtika*），“旨在消除伪哲学家所造成的黑暗”。（[3]，第 6 页）他所说的黑暗就是指陈那派的批评带来的不利局面。按照公元七世纪梵语先驱作家萨班乎（*Subandhu*）的说法，乌地约塔伽罗是“捍卫正理地位的化身”。（[3]，第 6 页）他对正理派理论的辩护不可小觑。这是陈那派与正理派之间论战的第一个巅峰。

法称 (Dharmakīrti) 是陈那思想的继承者, 作为一个佛教哲学家, 他回应了乌地约塔伽罗的挑战。此后, 法称的注释者法上 (Dharmottara) 和辛塔拉克西塔 (Śāntarakṣita, 寂护)、卡马拉西拉 (Kamalaśīla, 莲花戒) 等一众弟子纷纷披挂上阵, 声讨乌地约塔伽罗。在乌地约塔伽罗身后 250 年, 针对佛教徒的反攻主要由正理派的盟友前弥曼差派 (Pūrva-mīmāṃsā) 打头阵。前弥曼差派中产生了两位大学者, 枯马立拉 (Kumārila) 和普拉巴伽罗 (Prabhākara)。他们的研究范围虽然主要涉及献祭, 但这一学派的实在论结构或多或少与正理派的实在论结构相同。尽管前弥曼差派的目的是要捍卫正统实在论, 但他们在陈那派批评的刺激下发展了自己独具特色的知识论。舍尔巴茨基甚至感叹说, 普拉巴伽罗“真正是佛教的私生子”。([10], 第 60 页) 因为他的观点在很大程度上受到了佛教徒的影响。可见, 正理派及其盟友与陈那派之间的论战客观上推动了两派思想的发展。

在量论研究方面, 陈那派与正理派观点的碰撞更为激烈。按照梶山雄一的说法, 正理派“把概念世界与知觉表象世界视而为一”; 而陈那派“严格区别概念世界和不掺和概念化的纯粹直觉世界。”([12]) 这就导致了兩派哲学的分歧, 从而在逻辑哲学上导致了演绎主义与非演绎主义的分化。

这一时期另一位杰出学者是伽衍陀 (Jayanta)。他智力超群、论辩机敏。与他过从甚密的是两位大师, 乌陀耶那 (Udayana) 和吉祥喜 (Śrīdhara)。这二位大师活跃在 10 世纪末。从 5 世纪到 11 世纪是印度哲学中最为辉煌的时期之一。在此期间, 由于陈那派和正理派之间的论争, 印度的学术思想在哲学方面达到了顶峰, 也促进了逻辑学的发展。不仅如此, 两派的争论还遍及诸多领域, 比如知识论。当代哲学家马蒂拉尔 (Matilal) 曾经这样评价正理派的知识论:

正理派的共相只存在于我们的世界中, 而自相不“复制”共相, 而是“例示”共相或为共相安“家”。按照正理派, 我们可以说自相为共相提供了一个“家”。唯一的奥秘在于, 当这个“家”被摧毁时, 共相变得“无家可归”, 但它并不因此而消失! 它保持着一种“无家可归”的存在, 即无例示的存在。它在空间上是可定位和可观察的, 前提是相关的自相是可观察的。 ([2], 第 383 页)

马蒂拉尔明确指出, 在正理派思想体系中, 共相不是以具体形式单独存在的, 而是始终寓于自相之中。不难看出, 正理派的上述表述与马克思主义哲学的有关论述相类似。按照唯物辩证法, 共相寓于自相之中, 并通过自相表现出来, 没有自相就没有共相; 正理派认为, 自相不是“复制”而是“例示”共相, 共相寓于自相之中。自相为共相提供了一个“家”。比较而言, 马克思主义哲学的表述更专业, 正理派的表述更为朴素, 但基本思想是一致的。

在我们看来, 假如没有陈那派批评提供的刺激, 正理派理论可能就被学界忽视了。因为正理派理论的深层含义, 只能通过与之对立的佛教哲学理论比较来

理解。更重要的是，正理派哲学的重要理论，其最新形式大多是通过与陈那学派的碰撞和互动才形成的。陈那派的批评使正理派思想家修改自己的理论以便自圆其说。普拉巴伽罗受到佛教思想的影响，让非存在（abhāva）有了实在之名分。有鉴于此，吉祥喜（Śrīdhara）调侃他说：“根据你的说法，什么是不存在认知的支持对象？如果没有，那么你自己也支持了大乘佛教徒（瑜伽行派思想家），因为他们认为认知没有对象支持。〔3〕，第 14 页）这就暗示，正理派不应该采用了这种可能有利于对手的理论。正理派学者也调侃普拉巴伽罗说：“我们知道，你从法称家中偷了这个理论。”〔3〕，第 14 页）但与普拉巴伽罗不同的是，多数正理派学者在对抗佛教思想时非常保守。他们固执地坚持自己的立场，从不屈尊于佛教观点以便使自己的观点更合理。然而，在佛教徒的影响下，正理派及其同盟者也在暗渡陈仓，开始做一些微调，提出了一些新的思想。比如，枯马立拉就采取了比较理性的态度，借鉴佛教思想阐述自己的知识论，从而可以从容应对陈那学派的批评。普拉巴伽罗自己本来就不那么正统，所以他毫无顾忌地借用了佛教哲学思想。实际上，只有在与陈那系统碰撞和互动的背景下，才能真正理解正理派理论。另一方面，在陈那派的哲学著作以及前弥曼差派的著述中，都可以见到介绍正理派理论动向的内容，这就为陈那派理论与正理派理论之间的比较研究铺平了道路。

总之，陈那派与正理派哲学分歧在于，在整体不同于部分理论方面，正理派强调二者的“同”，而陈那派关注二者的“异”。在共相理论方面，正理派强调共相中包含了知识的细节，而陈那派关注共相知识的“形式”亦即确定性知识。在量论方面，正理派强调量的特殊重要性，而陈那派更注重比量的探究。正是这种哲学上的分歧导致了逻辑理论上的分歧。

#### 4 陈那派与正理派在逻辑问题上的争论和分歧

陈那派与正理派之间的逻辑争论主要体现在推论式上。在正理派创立之前，已经有别的学派提出了十支推论式。正理派首领阿格沙巴答·乔达摩认为不合适，便把过去的推论式十个支分改为五支。〔5〕，第 123-156 页）陈那又把它精简为三支推论式。从十支推论式改为五支推论式，由五支推论式又简化为三支论式，这不仅是论式的演变，而且是逻辑性质的改变。在这个演变过程中，陈那派与正理派互相指责、各执己见，体现了不同的逻辑观。

从十支论式到五支论式的改变始于正理派首领阿格沙巴答·乔达摩，正理派和陈那派的多数人对这一改变都表示认同，乔达摩也没有详述这一改变的理由。后来，《正理经》的注释者伐兹耶那详述了这一改变的理论依据。在《正理释论》（Nyāyabhāṣya）1-1-32 中，他指出，过去一些逻辑学家主张十支论式〔4〕，第 121 页），它包括五个主要部分和五个附加部分，其结构如下：

五个主要部分，即乔达摩主张的五支论式：

1. 命题（宗）：“此山有火。”
2. 理由（因）：“因有烟故。”
3. 例证（喻）：“凡有烟者必有火，如灶。”
4. 应用（合）：“此山如此（有烟）。”
5. 结论（结）：“因此，此山有火。”

五个附加部分：

1. 质询命题——“这座山的火是全山都有，还是仅在某一特定部分存在？”
2. 质疑理由——“你所观察到的烟可能仅仅是水汽，而非真正的烟。”
3. 对例证能否得出结论的能力评估——“烟是否总是伴随火出现？例如，在厨房中确实有烟和火，但在炽热的铁球中却没有烟。”
4. 得出结论所抱的目的——“得出结论的目的在于确定山的真实状况，以判断是应该靠近它，远离它，还是保持中立。”
5. 消除疑问——“毫无疑问，这座山确实有烟，并且烟是火的恒常伴随物。”

伐兹耶那认为，这五个附加部分虽然能够使认知更为清晰，但它们并未真正起到证明作用。因此，这些附加部分不可以视为推论的基本组成部分。这些额外的步骤虽然在某些情况下可能有助于消除疑问或澄清问题，但它们对于论式来说并非必不可少。（[4]，第122页）换言之，伐兹耶那充分肯定了乔达摩把十支论式改为五支论式的做法，并进一步阐明了这种论式改革的合理性。

在陈那之前，佛教思想家大多采用五支论式，例如马鸣（*Aśvaghōṣa*）《大庄严论》中就是采用五支论式。（[13]，第89页）但是佛教逻辑学家龙树对五支论式提出非议。为此，龙树与伐兹耶那展开了针锋相对的论战。（[4]，第119页）龙树在《方便心论》（*Upāyahṛdaya*）第一章中提出了以下观点，即借助一个理由（因）和一个例证（喻）可以确立一个命题（宗）。例证可以是肯定的，也可以是否定的。论式只需要三支，而不是五支。最后两支即应用（合）和结论（结）是多余的。伐兹耶那在《正理释论》1.1.39中反驳了这一观点。（[4]，第120页）他指出，应用（合）和结论（结）是论式中不可或缺的部分。它们借助例证中包含的一般性原则，对理由（因）进行确认，并进一步重述命题，使最初可能存疑的命题得以确定。当我们在例证中证明了理由（因）与结论（结）之间的不变关系后，反对者就不能仅凭相似或不相似性，比如例证中的“如此（so）”或“并非如此（not so）”来否定应用的效力，因为这种应用是建基于例证所确立的共相原则，而不是仅仅依靠表面的相似或不相似。

另一场争论是佛教逻辑学家世亲、龙树与正理派逻辑学家乌地约塔伽罗对阵。（[4]，第127页）据说世亲曾经评论说，阿格沙巴答·乔达摩定义的论式并没有看起来那么精巧。按照跋遮湿钵底·弥续罗（*Vācaspati Miśra*）的考证，世亲曾经

指出，“阿格沙巴答·乔达摩定义的以‘命题’开始的论式存在严重混淆。”（[4]，第128页）乌地约塔伽罗没有直接反驳世亲的说法，只是以讽刺的口吻提到此事，转而指责说佛教逻辑学家的论式也有问题。他认为佛教逻辑学家对例证（喻）的定义的解释是站不住脚的。根据佛教的定义，例证中推论的“因”（中项）和“宗”（大项）是共存的。比如，在论式“声是无常，因为它是造作的，如罐”中，无常性和造作性在罐中共存。乌德陀迦罗对这一定义的阐释提出质疑：一个坚持刹那论的佛教徒，如何能认为“无常性”（指后验的非永恒性）与“造作性”（指先验的非存在性）可以在仅存于一刹那（它只具有瞬时性存在）的罐中共存？（[4]，第128页）

乌德陀迦罗也对龙树的例证（喻）解释提出了质疑。龙树在《量毁论》（*Pramāṇa-vihetana* 或 *Pramāṇa-vidhvamsana*）中，将例证（喻）定义为“明确显示‘因’（中项）与其不变伴随的‘大项’之间关系的位点（place）”。（[4]，第128页）然而，乌德陀迦罗指出，对于佛教徒而言，不可能证明“中项”（如“它是造作的事实”）与“大项”（如“无常性”）的关联，因为按照龙树的观点，这两者是不能共存的。显然，正理派逻辑学家主要抨击佛教逻辑学家的哲学基础，对逻辑论式的结构和性质，两派虽有不同侧重点，但这种分歧不是根本性的。

实际上，两派的争论使得分歧逐渐减少，这一点可见于乌德陀迦罗对推论所下的定义上。（[4]，第130页）在《正理经释》（*Nyāya-vārtika*, 1-1-5）中，他将推论定义为：以感知“因”（*hetu*）并记忆这个因与“结”（*sādhya*，结论）之间的不变伴随关系为前提所产生的知识。例如：我感知到此山有烟；我记得烟与火的不变伴随关系；因此，我推出此山有火，其逻辑形式如下：

凡有烟者，必有火。

此山有烟。

故此山有火。

就推论的定义而言，陈那派与正理派的逻辑形式开始趋同，只是在对推论的解释上略有不同。基于经验论的正理派，其推论的解释含有心理因素，而陈那派在这一点上并不明显。

在推论的结构方面，陈那派与正理派的观点虽然大相径庭，但仍然有一定的共通性。受到正理派鼻祖乔达摩的影响，佛家在陈那之前，也是采用五支论式，到了陈那手中，才把五支论式改造为三支论式。同样受到正理派的影响，“陈那对于保持同喻和异喻极感兴趣。”（[2]，第89页）但是，陈那突破了五支论式的局限，提出了如下三支论式：

此山有火（宗）

因有烟故（因）

若是有烟就看出有火（同喻体）如厨房（同喻依）

若是没有火就看不到有烟（异喻体）如江河（异喻依）

这里的第二支体现了“因”（中项）的第一个特征，即“因必须完全归属于宗的主词”，旧译“遍是宗法性”。同喻体和同喻依体现了“因”（中项）的第二个特征，即“因必须在至少一部分同品事物中存在”，旧译“同品定有性。”异喻体和异喻依体现了“因”（中项）的第三个特征，即“因必须绝对不存在于任何异品之中”，旧译“异品遍无性”。有了上述推论规则（因三相）做保证，就足以合理推出结论，无需其他支分。〔6〕

在上述争论中，不难看出，正理派主要关注类比和基于案例的推理等非演绎推理，陈那派更注重推理的演绎化。另一方面，陈那式推理与西方演绎推理尽管在表面上有相似性，但仍有非常不同的特点。

在我们看来，通过长期论战，陈那派与正理派的之间的分歧逐渐减小，共识越来越多；正理派对陈那派的批评非但没有挫败陈那派的逻辑理论，反而使得陈那的三支论式脱颖而出，成为印度逻辑发展的高峰。学界以往的研究偏重于这两派之间的分歧和差异，对两派之间的互动和互补关注不够，对印度逻辑相对于希腊逻辑的特异性的研究更为薄弱。接下来，我们将从东西方逻辑比较的视角看待印度逻辑的特异性。

## 5 从比较逻辑视角看印度逻辑的特异性

从比较逻辑的视角看，印度逻辑与希腊逻辑的最早比较是从著名东方学家和数学家科尔布鲁克（H. T. Colebrooke）开始的。在皇家亚洲学会 1824 年学术会议上发表的一篇文章中，他考察了印度推论的标准形式，并效仿亚里士多德将这种推论命名为“三段论”。〔1〕，第 26-58 页）200 年来，这种观点极大影响了学界对印度逻辑推理的解释和理解，也引发了许多争议。反对这种比附的学者认为，将印度论式视为一种三段论的不幸后果是，与亚里士多德三段论的结构相比，五支论式在逻辑上显得很薄弱。如果硬要给印度思想家披上希腊人的外衣，让他看起来像亚里士多德，那么印度论式的特点就没有了，余下那些东西无异于拙劣地模仿亚里士多德。〔6〕，第 67 页）因此，比较逻辑研究的方法论不应是仅仅找出所比较体系之间的相似性，而是挖掘二者之间的差异。相比较而言，陈那派逻辑与正理派逻辑之间是共同性大于差异性；而西方逻辑与印度逻辑是差异性大于共同性。

在佛教哲学史家乔纳坦·加纳里（Jonardon Ganeri）看来，如果没有正确的方法论，“任何比较研究都可能使印度理论陷入双重困境：要么根本不承认印度逻辑是西方意义上的逻辑；要么承认它是西方意义上的逻辑，那么按照西方标准，它就不可避免地显得贫乏和欠发达。”〔1〕，第 21 页）摆脱这种困境的唯一办法是

为印度逻辑重新找回自己独特的领域，看看它是如何提出其他逻辑传统没有明确提出的观点，以及探讨它具有什么样的特异性。因此，我们提出的问题是：印度逻辑在什么意义上可以称之为逻辑？基于不同的文化传统，印度逻辑是如何提出与希腊逻辑传统不同的观点的？最重要的问题是：东方的印度逻辑不同于西方逻辑的显著特点是什么？我们的回答是：

(1) 印度逻辑是基于经验的逻辑。印度逻辑推论式与西方三段论推理明显不同。在西方三段论中，“喻”是多余的。但正理派认为，五支论式中的喻不可或缺。原因在于，只有具备五支才能获得“第三次的知识”。如果说“第一次的知识”是看到灶中的烟与火，从而知道烟与火的联系。“第二次的知识”就是看到此山中的烟。“第三次的知识”是通过记忆联想起烟与火的（因果）必然联系，从而知道此山有火。（[12]）I-III 这不禁使人想到经验论者休谟的“观念的联结”的说法。可见，正理派之所以坚持五支论式，是因为他们需要强调经验在论证中的决定性作用。“在早期印度逻辑学中，只有我们能够具体经验到的东西，才可以进行推理。”（[12]，第5页）因此，印度逻辑是基于经验的逻辑。

(2) 印度逻辑是认知逻辑。在印度的推理理论中，可以看到关于推理如何产生于一系列认知状态以及什么条件下会产生认知确定性的探讨。在这里，前提与结论之间的关系主要不是抽象的逻辑关系，而是关于因果顺序的认知关系。在这个意义上，我们可以说东方的印度逻辑是一种认知逻辑。当然，这种认知逻辑与西方认知逻辑是不同的。

(3) 印度逻辑是自然语言逻辑。西方逻辑学主要采用几何-数学模型，印度逻辑学主要采用基于自然语言语法的分析模型。西方逻辑是人工语言的逻辑，印度逻辑是自然语言逻辑。比如，正理师在发展他们的技术语言时，往往会深入梵语表达的语法表面之下去探索哲学范畴之间的逻辑关联。实际上，印度逻辑中的基本组成部分并不是主谓式命题，而是一个一个的梵文句子。在印度逻辑中，语法始终是与语义连在一起的。因为在印度学者看来，感知和推理是认识世界的可靠来源，仅仅靠有效性是不够的，还需要考虑合理性和认识论的进步。

(4) 印度逻辑是演绎和非演绎共存的逻辑，既有外延逻辑理论又有内涵逻辑理论。印度逻辑是演绎逻辑还是非演绎逻辑？主要有三种观点：一些学者认为它是演绎，另一些学者坚称它是非演绎，第三种观点认为，它是演绎和非演绎的混合。在我们看来，印度逻辑大致说来是介于演绎逻辑与非演绎逻辑之间。从不同学派的发展来看，因明思想家是朝着演绎逻辑走的；正理派思想家则是朝着非演绎逻辑方向发展的。因明的演绎成分较多但“含有归纳之意味”；正理逻辑以非演绎成分为主，推论式更接近于“从特殊到特殊的推理”。与此相关的问题是：印度逻辑是外延逻辑还是内涵逻辑？我们认为，因明可以看做一种特殊的外延逻辑，因为它的中项与大项之间的外延关系是“相对外延”（relative extension），这种普

遍的、恒常的或不相离的联系在梵文中称做“遍充”(vyāpti); ([4], 第292页)而印度正理派逻辑是一种关于属性的内涵逻辑。例如,在正理派逻辑学家看来,具有相同外延的两个属性可以具有不同的意义,例如壶性(壶的属性)与具有海螺状颈部容器的属性在外延上相同,但在意义上不同。当然,印度逻辑学家所说的“属性”与英语世界中的“属性”含义是不同的。它指的是处于某个特定位置的一种“属性”。换言之,这种内涵逻辑与西方内涵逻辑并不完全相同。

最后一个问题是:如何看待东西方逻辑的共同性和特异性?我们认为,对人类理性的追寻,是东西方逻辑的共同目标,这是东西方逻辑的共同性。同时,基于东方独特语言文化背景的东方逻辑也有自己的特异性。印度逻辑与希腊逻辑同属于世界逻辑宏大体系,是其中的一个重要组成部分。因此,印度逻辑与希腊逻辑有相似性,比较研究初期注重其相似性是可以理解的;若是要探索本质特征就需要考察其特异性。比较逻辑研究不能仅仅以西方逻辑为唯一标准去比附其他非西方逻辑,如印度逻辑和中国逻辑。还需要从跨文化审视的视角考察印度逻辑不同于希腊逻辑的特异性。这是比较逻辑研究的最重要的方法论原则。

## 6 结论

通过对陈那派与正理派论战的系统考察,本文揭示了印度逻辑思想史上这一重要哲学事件的深层意蕴。陈那派与正理派的哲学论战构成了印度思想史上认识论与本体论交锋的典型案列。二者虽均致力于建构严密的推理体系,但其哲学立场、方法论原则和逻辑框架存在根本性分歧。陈那派基于佛教的哲学预设,主张现量与比量的认识论二分法,强调“自相”的刹那性存在和推理形式的严密性,体现了对直接经验与逻辑必然性的双重关注;正理派则秉承印度传统实在论立场,坚持五支论式的完整结构,重视推理的实用性和经验可操作性,反映了对常识经验和朴素实在论的哲学信念。两派围绕“共相”与“自相”的争论,实质上涉及普遍性与特殊性关系这一哲学根本问题的不同解答,该争论超越了单纯的逻辑层面,深入到本体论、认识论和语言哲学的核心地带。从跨文化哲学比较的视域观之,印度逻辑呈现出不同于希腊逻辑传统的独特品格:它本质上是经验取向的逻辑,强调推理与感性经验的内在关联;它是认知逻辑,关注推理过程中的认知状态转换;它是自然语言逻辑,基于梵语语法结构建构逻辑理论;它兼具演绎与非演绎、外延与内涵的复合特征。

本文的研究彰显了比较哲学方法论的根本原则:不仅要识别不同哲学传统的共同性,更要充分认识各个体系的独特性。陈那派与正理派长达六百年的论战表明,哲学传统之间的对话与论争是推动思想发展的重要动力。这一历史经验启示我们,不同哲学体系的对话不在于消解差异或强求一致,而在于通过深入理解各个体系的内在逻辑和哲学基础,在承认多元性的前提下寻求更深层的哲学洞见。

陈那派与正理派的论战不仅丰富了印度逻辑思想的内容, 更为当代比较哲学研究提供了重要的方法论启示。未来的研究应当进一步深化对印度逻辑传统内在结构的分析, 并探讨其对现代逻辑与认识论发展的理论贡献, 以期为构建更加包容和多元的全球哲学对话框架提供坚实的学理基础。

## 参考文献

- [1] J. Ganeri, 2001, *Indian Logic: A Reader*, London: Routledge.
- [2] B. Matilal and R. Evans, 1986, *Buddhist Logic and Epistemology: Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*, Springer.
- [3] D. Shastri, 1957, *The Philosophy of Nyaya-Vaisesika, and Its Conflict with the Buddhist Dignaga School: Critique of Indian Realism*, Bharatiya Vidya Prakashan Press.
- [4] S. C. Vidyabhusana, 1920, *A History of Indian Logic*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- [5] 沈剑英, 因明学研究, 北京: 中国大百科全书出版社, 1985年。
- [6] 陈那(造), 法尊(译编), 集量论略解, 北京: 中国社会科学出版社, 1982年。
- [7] 恩格斯(著), 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局(译), 自然辩证法, 北京: 人民出版社, 2015年。
- [8] 黄心川, 印度哲学史, 北京: 商务印书馆, 1989年。
- [9] 康德(著), 邓晓芒(译), 纯粹理性批判, 北京: 人民出版社, 2004年。
- [10] 舍尔巴茨基(著), 宋立道等(译), 佛教逻辑, 北京: 商务印书馆, 2019年。
- [11] 汤用彤, 印度哲学史, 北京: 新世界出版社, 2017年。
- [12] 梶山雄一(著), 张春波(译), 印度逻辑学的基本性质, 北京: 商务印书馆, 1980年。
- [13] 虞愚, “印度逻辑推理与推论式的发展及其贡献”, 哲学研究, 1957年第5期, 第154-164页。
- [14] 郑伟宏, 佛家逻辑通论, 上海: 复旦大学出版社, 1996年。

(责任编辑: 执子)

# Cross-Cultural Reflections on the Debate between the Dignāga School and the Indian Nyāya School

Ran Ren Xiaoxiang Zhang

## Abstract

The debate between the Dignāga and Nyāya schools represents a significant episode in the history of Indian logic, centering on methods of inference, epistemological foundations, and logical structures. This paper systematically examines their fundamental divergences in inferential theory from a cross-cultural perspective. The Dignāga school emphasizes the epistemological distinction between perception and comparison, advocating formal rigor in reasoning, whereas the Nyāya school maintains the traditional five-membered syllogism framework, prioritizing the practicality and operability of inference. Their disputes over *sāmānyalakṣaṇa* (universal property) and *svalakṣaṇa* (particular property) reflect profound reflections on the relationship between universality and particularity in Indian philosophy. Comparative analysis reveals that, despite superficial similarities, the two schools differ fundamentally in philosophical stance, methodological principles, and logical frameworks. These differences extend beyond technical inferential rules to underlying worldviews and epistemological assumptions. Viewed from a cross-cultural perspective, Indian logic exhibits a distinctive character compared to the Greek tradition: it is empirically oriented, emphasizing the intrinsic link between reasoning and sensory experience; it is cognitive, attending to transformations of mental states during inference; it is grounded in natural language, constructing logical theory based on Sanskrit grammar; and it integrates deductive and non-deductive, extensional and intensional reasoning. This study highlights that in comparative analyses of Eastern and Western logic, recognizing both shared features and the unique qualities of each system is essential for advancing cross-cultural philosophical dialogue.

---

Ran Ren	School of Marxism, TangShan Normal University 32254793@qq.com
Xiaoxiang Zhang	Law School, JiangSu Normal University 58806663@qq.com