

# 商羯羅論不可說者的言說

何建興\*

## 摘要

對印度教吠檀多不二論的宗師商羯羅(Wavkara)而言，作為萬有本體以及吾人真性的大梵或真我(梵我，*brahman-atman*)，不具有任何屬性，也超越一切思想與言詮，易言之，梵我是非語言思議所能臻及的“不可說者”。問題是，以語言指涉終極真實一事似乎無可避免，此外，商氏推崇的《奧義書》等聖典也於梵我多所言說。如是，對商羯羅而言，我人應如何理解聖典語言的指涉作用？我人還能否以任何方式言說那不可說者？

在簡略介紹商羯羅的不二論哲學之後，本文探討《奧義書》與商羯羅本人以梵我不可言詮的理由。其次，我們依序論述商氏所採取，語言之於不可說者的三種表示法，亦即：

- (1) 訴諸否定語的遮撥法。
- (2) 訴諸間接肯定語辭的指示法。
- (3) 訴諸明言的增益及其否定的隨說隨掃法。

其後，本文參就「增益及其否定」一概念，討論這三種表示法的何建興，南華大學宗教學研究所助理教授。

投稿日期：92年12月15日；接受刊登日期：93年6月18日。  
異同關係。我們認為，商羯羅對於「如何言說不可說者」一課題

所提出的語言哲學進路頗具深意，也有極大的參考價值。

關鍵詞：

梵我，指示，增益，否定，不可說，商羯羅

# Wavkara on Saying the Unsayable

Ho, Chien-hsing\*

## Abstract

For Wavkara, the most renowned teacher of the Advaita Vedanta school of Hinduism, *Brahman* or *Atman* as the sole ultimate reality underlying all beings is attribute-less, indivisible, unconceptualizable and unverbalizable. In other words, *Brahman-Atman* is for him ineffable, well beyond the reach of human language. Yet, referring to the reality in words seems on many occasions inevitable, and the scriptures of the school do contain positive statements about the reality. How, then, should we understand the referring function of the scriptural language? How can one speak meaningfully of something that is unspeakable? In this paper I propose to expound Wavkara's views on these issues.

Wavkara, indeed, sets forth three methods by means of which one can make linguistic references to the unsayable: (1) the method of negation (*netivada*), (2) the method of indication (*laksana-vritti*), and (3) the method of imposition-cum-negation (*adhyaropa-apavada*). The three methods will be closely examined in sequence with their mutual relationships exposed thereafter. The author is of the opinion that Wavkara's linguistic approach toward

---

\*Ho, Chien-hsing, Assistant Professor, Department of Religious Studies, Nanhua University.

‘saying’ the unsayable is rather instructive and really worth our attention.

**Keywords:**

Brahman-Atman, indication, superimposition, negation, Wavkara

# 商羯羅論不可說者的言說

何建興

大海啊！什麼是你的語言？

永恆探問的語言。

天空啊！什麼是你的語言？

永恆沈默的語言。

泰戈爾〈漂鳥集〉

## 一、不可說者的言說？

商羯羅(Wavkara)在他的《梵經釋》裡提及一段出處不詳的《奧義書》對話，同《莊子·知北遊》「無為謂」對「知」的三問三

不答頗有相互呼應之處。這段對話可以轉述如下：<sup>1</sup>

Baskali 問 Badhva：「請教導我，什麼是真我(*atman*)」。Badhva 卻沉默不語。在 Baskali 再三探問之後，他才說：「我都已經說了，你卻不懂。真我就是沉默！」

這裡傳達的，是不少東西方宗教家與哲學家所遭遇的語言困境。我們試圖認識終極實在，但如果這實在超越一切思想、語言境界，我們又如何能夠認識它？我們試圖言說終極實在，但如果這實在並非任何言語、思議所能臻及，我們又如何能夠言說它？我人豈不只能在沉默中略過？

Badhva 說「我都已經說了」，這似乎意味著沉默也可以是一種“言說”，一種默示理意的語言。不過，他大概認為，“聖默然”

---

<sup>1</sup> 商羯羅《梵經釋》III.ii.17，頁 644。

式的沉默才是勝義的，「真我就是沉默」的言語則已落入徒生葛藤的第二義。這樣一來，日常語言的作用又是什麼？它是否全然無益於指涉或揭顯終極真實？冥證這真實的密契經驗又能否適當地形諸言說？

本文以「不可說論者」一詞，指稱以終極真實及其相應體驗不可言詮的思想家。對不可說論者而言，語言並不與勝義實在相應，其之於後者的指涉作用極其有限乃至是錯妄的。於此，吠檀多不二一元論(Advaita Vedanta)學派的宗師商羯羅(約西元788-820年)，是印度教思想傳統裡極重要的一位不可說論者。依據商氏的不二論見解，作為宇宙萬象之本體的大梵(*brahman*，梵；源自字根 *brh*，語源上有廣大等意)實即我人的真我，其以純粹意識(*caitanya*; *vivuddha-vijbana*)為性，<sup>2</sup>獨一無二，是真實、意

---

<sup>2</sup> 這裡，*caitanya* 一詞國外學者多半英譯之為‘pure consciousness’，*vivuddha-vijbana* 一詞

識、喜樂與無限的勝義實在。重要的是，大梵或真我竟然獨存，  
渾綸無分，不具有任何屬性，也非任何語言、思議所能湊泊。換  
言之，梵我(*brahman-atman*)是超越一切思辨與言詮的不可說者。  
而由於契證梵我的純粹經驗(*anubhava*, 覺受)和梵我並無二異，  
這經驗也一樣不可詮說。<sup>3</sup>這是否意味著，我人必須捨離言語，依  
止於沉默？不然的話，我們又應該如何言說那不可說者，而不落  
於自相矛盾？

在商羯羅的著述裡，不難見到不可說論者常用以意指不可說  
者的否定語。商氏肯認《大林間奧義書》「於真我[，我人只說：]

---

若依傳統漢譯，可中譯為「清淨識」。由於「純粹」一詞隱含有純淨之意，因此筆者統  
以「純粹意識」翻譯 *caitanya* 與 *vivuddha-vijbana* 二者。考慮及不二論吠檀多學派與印  
度佛教在思想以及名相理解上的差異，傳統漢譯譯詞未必適合用來翻譯前者的哲學術  
語，因此筆者在行文間傾向不採用漢譯譯詞，以免引生誤解。不過，如果某一梵文字  
詞於吠檀多學派與印度佛教二者在使用上意義接近，筆者將附上傳統漢譯譯詞，以供  
中文學界參考。

<sup>3</sup> 依據商羯羅，作為現象界之種子的未顯現名色(*namarupa*, 略同於魔耶[*maya*])乃至作為  
已顯現名色的現象界，不可說為是實在的或非實在的 (*tattvanyatvabhyaṃ  
anirvacaniya*)。不過，本文不擬討論這個意義下的不可說性。



『非是，非是』(*neti, neti*)」等語，對他而言，「非是，非是」(意為「不是這樣，不是這樣」)一語，否定了加諸於梵我之上的種種肯定語辭。只是否定的進路遮撥一切，聽者於梵我或者仍一無所知，或者誤以之為虛無。所以，《奧義書》和商羯羅本人也使用諸如「真實」(*satya*)、喜樂(*ananda*，歡喜)、「自知自識」(*svaprakawa*)、<sup>4</sup>「如虛空般周遍一切」(*vyomavat sarvavyapi*)等肯定語，以意指語言道斷的究極真實。如是，他所謂不可言詮的梵我畢竟可以言說？他如何理解聖典語言或形上語言的指涉作用，如何看待先前提及的某些問題？本文試著就商氏的相關論著，參考當代學者的觀點，探討商羯羅對於「語言之指涉不可說

---

<sup>4</sup> 其他相關的字詞包括 *svayamjyotih*, *svayamvedya*, *svapramanaka* 等。「自知自識」一概念在商羯羅處多少可作為梵我的認識論基礎，它與佛教量論學者陳那(Dignaga)首先提出的「自證知」(*svasamvedana*; *svasamvitti*)概念頗相類似。商氏於其《梵經釋》II.ii.28，頁 475，承認雙方觀點的局部相似性，不過，他也從自身立場批評佛教量論對於「自證知」概念的相關理解。關於此一議題，筆者已於〈意識、目擊識與純粹意識〉文中論及，在此不再贅述。

實相」一課題的哲學見解，以確認對他而言，我們是否可以---又應如何---言說那不可說者。

## 二、真我與個我

在論析商羯羅的宗教語言哲學之前，我們先概述他的不二論思想裡的一些相關論點。<sup>5</sup>對商氏而言，大梵無形相，無區分，永恆不變，如虛空般瀰綸一切，等同於吾人的內在真我，這樣的梵也稱為「離德梵」(*nirguna brahman*)，亦即不具有屬性的梵。與之相應而具有種種完美屬性的梵則說為「實德梵」(*saguna brahman*)，其人格化則是自在神(*Iwvara*, 自在天)，祂以未顯現名色(*avyakrte namarupe*)為其附屬物(*upadhi*)，<sup>6</sup>藉由魔耶(*maya*, 幻

---

<sup>5</sup> 這裡僅能扼要地敘述商羯羅的不二論思想。相關文獻出處以及進一步討論，請參閱筆者另文〈意識、目擊識與純粹意識〉。

<sup>6</sup> 「附屬物」一詞指稱依附於並限定著另一事物的事物或性質，譬如說，瓶子是虛空的附屬物，它外在地限定著虛空，以致於瓶內的虛空彷彿不同於瓶外的虛空。就大梵的附屬物而言，這些事物在實在層次上遠較為低下，乃至並不能離梵而獨存，是以它們

力)的作用，自未顯現名色中創生出這萬象森然、生滅不已的世界。但是，實德梵自身尚不是最高實在，離德梵(本文中省稱「梵」或「大梵」)才是終極真實。現象事物就其差別歷然的種種區分而言，也可說是大梵的不真實的幻現，雖說這些事物仍有其世俗層次的實在性。

在個人層次裡，約與魔耶相當的無明(*avidya*)產生了諸如意(*manas*，作為思惟機能)、理智(*buddhi*，覺，作為審定機能，或泛指屬於非我的意識狀態)、五根以及身體等心理與生理機制。由於無明和這些機制的的作用，我人並不了解作為純粹意識的真我才是自己的真實本性，誤將無常的心理、生理機制增益至真我之上，以彼等為我，並於意識經驗中構畫種種幻妄無實的區分，而陷於

---

對於梵的“限定”，充其量只有認識論或語言使用上的意義；因此，梵也被說為是無附屬物的(*anupadhika*)，見商羯羅《示教千則》15.29。下文裡，我們將提及梵的種種“附屬物”。

苦惱乃至生死輪迴中。儘管如此，吾人意識裡仍透顯著真我的光輝，隱默地自知自識。藉由對《奧義書》「那就是你」(*tat tvam asi*)、「我是梵」(*aham brahmasmi*)等語句的正確體悟，成就正智以證知梵我一如，則能破除無明，解消似乎蔽覆著真我的種種虛妄增益，體現梵我合一、永恆自由的解脫境地。

「增益」(*adhyasa*)一概念在商羯羅思想裡極為重要。扼言之，「甲物之增益至乙物」意謂著，甲物及甲物的性質被加諸於乙物之上，使乙物顯現為是甲物及具有甲物的性質。譬如說，我人可能將地上的草繩誤認為蛇，於此我人將蛇的體相外在地加於草繩之上，以該物(作為「那」字的對象)具有蛇的體相(作為「是蛇」一述語的對象)，作出「那是蛇」的錯誤判斷，雖則這裡所認識到的蛇僅只是虛妄不實的幻相。商羯羅儼予區分我與非我二者，真正的我不可被對象化而為純粹的意識主體，非我則是非意

識性、終極地幻妄的客體。如是，由於無明或錯妄知的作用，我人未能明辨我與非我、主體與客體二者，誤將屬於「非我」範疇的理智、意、五根、身體等物及其性質增益至我之上，產生諸如「我很瘦」、「我在思想」、「我覺得痛」等認識或判斷。<sup>7</sup>必須注意的是，每當某物為另一物所增益時，該物本身並不為後者的體性所改變。

對商羯羅而言，我人的思想活動是理智/意等機能(理智與意也混稱為「自我」[*ahamkrt*])的作用，理智能因為映現真我的純粹意識之光，而宛現為似有認識作用的意識狀態或活動。<sup>8</sup>然而，種種意識狀態或活動仍是意向性的、二分的、無常的，異於恆常、超越能所二分、兀自光耀著的純粹意識。另一方面，為理智、意乃至身體等所限定、所增益的真我則稱為「個我」(*jiva*，神我)，

---

<sup>7</sup> 參見《梵經釋·序》，頁 4-10。

<sup>8</sup> 商羯羅《大林間奧義書釋》IV.iii.7，頁 870。

個我(個體之我)才是真正的思想者、言語者、感受者和行動者，它也才是真正的輪迴主體。正如烏雲並不真能晦蔽天空那樣，吾人真我自是純淨光明，永恆自由，只是緣於無明增益，它才顯現為好似思想者、感受者或有輪迴者等。商氏強調，我人必須藉由我與非我二者間的分別知，去除種種幻妄的增益執著，才能復歸渾合無分的本然真我狀態。

### 三、不可說的緣由

商羯羅宗教語言觀的主要源頭是印度教聖典《奧義書》，後者多次言及梵我之非思想、語言所能湊泊。早期《奧義書》傾向以梵為萬有的根源及本質，它既夔然絕待，又包羅萬物，無形無相，無內外區分，至小無內，至大無外，也等同於吾人內在的真我。依據《由誰奧義書》(*Kena Upanisad*)1.5-6，大梵「無法為言

語所說，但藉由它言語才能被說。...無法為意(*manas*)所認識，但藉由它意才能被認識」，<sup>9</sup>這說明了梵無法為意所思惟，也無法為言語所表詮，它卻是思惟和言語活動的可能性基礎。同樣地，《泰迪黎耶奧義書》(*Taittiriya Upanisad*)2.4 著名的「未能臻及[梵樂]，言語和意自該處退反」一語，<sup>10</sup>顯示梵的至樂體性並不為思想所觸及，也無從表述為語言文字。

先前提及的《大林間奧義書》「非是，非是」語，主要見於這兩段文字：<sup>11</sup>

如是，這裡的教喻是「非是，非是」，因為除了這「非是」之外沒有其他較好的[語辭]。他的名稱是「真實之真實」

---

<sup>9</sup> Olivelle 1998: 364-5. Olivelle 此書翻譯部分，單數頁為英文譯文，雙數頁則為梵文天城體原文；本文所譯《奧義書》文句，主要係根據此書所提供的梵文原文。

<sup>10</sup> Olivelle 1998: 302-3.

<sup>11</sup> Olivelle 1998: 66-7, 100-1.

(*satyasya satyam*)。 (2.3.6)

於真我[，我人只說：]「非是，非是」。它不可執取，因為它不能被執取。它不滅壞，因為它並不受毀壞。(3.9.26)

商羯羅以前一引文的「他」指稱大梵，後一引文則明顯意指真我。這裡應是說，梵我本身並無實體與屬性的區分，它既不具有相狀，也渾一無分，因此無法肯定地表詮為這樣或那樣。一如《大林間奧義書》2.4.14 的設問，「當一切都成為真我時，...應藉由什麼方式言說，所言說的又是什麼？應藉由什麼方式思惟，所思惟的又是什麼？」，<sup>12</sup>在超越諸般二元性的境地裡，一切仰賴二分的言語、思惟都無從著力，既沒有所資以表詮某個對象的言語，也沒有所謂的言語的對象。

---

<sup>12</sup> Olivelle 1998: 68-71。



必須強調的是，商羯羅和《奧義書》的不可說者並非絕對無法為語言所表示，也不是無法藉語言而以任何方式被了解。之所以提出「不可說」的論題，其目的主要在於凸顯語言與(不可說)實在間的不相應性，強調這實在絕無法如實地為語言本身所揭露，有關它的一切言語充其量只能間接地成就浮光掠影般的喻解。在這個意義下，我們說該實在---不論其內容或結構皆然---並不為語言所“觸及”。言語和它所欲加言說的實在間的關係，或許可以類比於一幅水墨畫與它所描繪的景象間的關係，儘管這水墨畫與這景象間可能存在著似無若有的相似性，我們卻無從透過前者而正確了解後者。同理，言語雖有助於人之極其模糊地意會它所欲表達的實在，它所傳達的同該實在間並無局部或結構的相應性，甚至可能使人誤解該實在；在這種情況，我人自可以視後者為不可言詮。這也說明了，我們其實可以“言說”不可說者而不落

於自相矛盾：這裡的「不可說」意指不可詮說，不可描述，不可為語言所觸及，這卻無害於不可說者之間接地、極其粗略地為語言所表示。<sup>13</sup>

於此，有必要說明本文對「詮說」、「描述」等詞的理解。依本文界定，一特定字詞的語義(semantic)對象是指該字詞依字面義在相同語句脈絡使用下，與該字詞不變地和指涉地相連繫者，而一組字詞的語義結構則是該組字詞依字面義在相同語句脈絡使用下，與該組字詞不變地和指涉地相連繫者。如是，一組字詞詮說或描述它們的對象是說它們直接且適當地表示該對象，而這意謂著，這組字詞的語義結構符致於乃至等同於它們所表示的對象的結構，這裡我們也可以說，該組字詞“觸及”了它們所要表示的對象。譬如，「牛」字的語義對象可說是牛共相或者諸牛間的家

---

<sup>13</sup> 有關本段內容之進一步闡述，參見筆者另文〈「不可說」的弔詭〉。

族相似性，如果我們以種種個別的牛都具有牛共相，或至少其彼此間有著某種家族相似性，我們可以約略地說，「那是一頭牛」一語句(作為一組字詞)詮說或描述了某一個別的牛；我們也可以說，牛共相和具有這共相的某個別的牛都為「牛」字所詮說。這裡我們主要從印度語言哲學立場發言，雖說也局部運用了西方語言哲學的術語，無論如何，這樣的理解應該與商羯羅的觀點大抵無異。本文對「表詮」、「言詮」與「指謂」等詞也採取相似的理解方式。不過，我們對「表示」、「表達」乃至「言說」等詞則採取較廣義的理解，所以，某些不可說者或可以間接地、極其粗略地方式被表示或言說。

何以說語言與不可說實在(或經驗)間並不相應呢？有些不可說論的批評者抱怨說，不可說論者往往只是申言某物不可言詮，卻未能指出其所以不可言詮的理據。但事實或許不是那樣。至

少，我們可以在此列舉出東西方不可說論者，之所以持不可說論的幾個主要理由：

- (1) 語言運作於一般性或相似性的領域，但不可說論者的實在或經驗卻具有全然的特殊性或差異性。
- (2) 語言的語義內容是結構性的，因字詞意義而具有種種內在區分，然而，不可說實在卻往往渾綸無分，也不具有任何結構。
- (3) 詮說某個對象往往需要先概念地決定該對象，以便為言詞提供所賴以依止的“駐足處”。問題是，不可說實在無形相，不可量度，並無法為任何概念所決定。
- (4) 語言符應於人類知性針對現象世界所發展成的約定俗成體例。然而，那不可說的較高實在是現象世界的根源，與世界有極大的異質性，它既超越這世界，也超越人的知性。

這些彼此相關的理由都顯示語言與不可說實在間的不相應性。

理由(1)主要適用於論及具體的內在感受與知覺事物的不可說性。譬如說，有些思想家認為，情意感受和知覺事物是全然特殊的，不為運作於普遍性、相似性領域的言語所觸及。<sup>14</sup>不過，這理由也適合於說明獨一無二之終極真實的不可說性。理由(2)常為不可說論者所提出。例如，多瑪斯(Thomas Aquinas)以及一些西方密契主義者認為，語句的主、謂詞文法結構蘊含了表現為事物及其性質之區分的語義結構，然而上帝純然單一，無有區分，因此上帝顯然不可言詮。相似地，《奧義書》的大梵或真我渾然無分，超越一切二元性，也非言語所能臻及。理由(3)從概念思想的角度看待此一問題。如果某物並無可概念地決定的體性，由於概念思想與日常語言緊密連繫，凡可思想的便為可說，而不

---

<sup>14</sup> 印度哲學家如 Bhartrhari 與陳那等人持此一見解。

可思想的自然也就不可說。這理由常為不可說論者所提及或暗示：既是「心行處滅」，自然「語言道斷」。理由(4)強調不可說實在的超越性。不少西方神學家認為，人類語言主要用來表詮作為神之造物的現象事物，有其內在的有限性甚至卑微性，不適用於指涉永恆、絕對的上帝。<sup>15</sup>雖說《奧義書》並未將現象界與超越界判然二分，不過，終極真實與現象事物及語言之間的根本差異，應也是《奧義書》不可說論的一個因由。

就筆者知見所及，除了訴諸吠檀多聖典的「經證」外，商羯羅自己的不可說論緣由都與這四項理由有關。在理由(3)方面，商羯羅強調語言和概念思惟恆相連繫，譬如他在解釋《泰迪黎耶奧義書》「...言語和意自該處退反」一語時，說：「如果名言趨向於某不可見物，概念知即趨向於該物以便顯示(*prakawana*)它。某處

---

<sup>15</sup> 本段落所述有關西方神學部分，參閱 Stiver 1996: 16-20, 23-24, 122-133。

有概念知，該處即有言語作用。是而無論何處，言與意，名言與概念總是行動一致」。<sup>16</sup>也因此，商氏在註解《蛙氏奧義書》(*Mandukya Upanisad*)「不可思議(*acintyam*)，不可言詮(*avyapadewyam*)」一語時表示，等同於真我的第四位(覺位)既然不可思議，因此也就不可言詮。<sup>17</sup>在理由(4)方面，商羯羅以大梵或真我超越思想與言語等機能而為彼等的本質及作用根源，對他而言，思想與言語等機能並非勝義真實，充其量只是增益至梵我的附屬物(*upadhi*)，兩者顯然分屬不同的實在層次，因此緣它們而有的種種言語並無法詮說梵我。<sup>18</sup>此外，他也表示，梵我超越感官知覺，不像瓶子等事物那樣可見可聞，並不能藉世俗層次的經驗概念來理解。<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> 商羯羅《泰迪黎耶奧義書釋》II.9，頁311。

<sup>17</sup> 商羯羅《蛙氏奧義頌釋》，頁51。

<sup>18</sup> Gambhirananda 1989: 54-56。

<sup>19</sup> 商羯羅《薄伽梵歌釋》13.12，見Warrier 2002: 432-3；參見《泰迪黎耶奧義書釋》II.7，

不過，商羯羅真正強調的則與理由(1)、(2)有關。語言表詮預設能詮者、言詮語以及所詮物的三分，真我卻是能詮者的我自身，渾然無分，不可作為對象被認識，也不能作為對象被詮說，既然超越能詮、所詮的二分差異，自然也就排除了為語言所表詮的可能性。<sup>20</sup>其次，梵我不具有任何形相、關係、動作和屬性等，也不屬於任何品物事類，更造成了語言表達的困難性。於此，商羯羅表示，<sup>21</sup>

藉由對附屬物造成的一切徵相(*viwesā*, 或差異相)的遮除(*apoha*, 離)，字詞指稱不具有名稱、體相(*rūpa*, 相)、動作、

---

頁 303。

<sup>20</sup> 《大林間奧義書釋》IV.iv.20，頁 928；Madhavananda 1997: 518；《示教千則》18.24。商氏在註解《由誰奧義書》1.3 時指出，由於真我是言語和言語機能的我，就如同火不自燒、自照那樣，真我並無法為言語所臻及；Gambhirananda 1989: 48。

<sup>21</sup> 《大林間奧義書釋》II.iii.6，頁 755；Madhavananda 1997: 239；Gambhirananda 1989: 48-9。《薄伽梵歌釋》13.12 則提及種類、屬性、動作和關係等四種徵相，見 Warrier 2002: 434。另參考《示教千則》15.31。



部分(*bheda*)、種類(*jati*, 或共相)、屬性等徵相的事物。質實言之, 字詞透過這樣的徵相而應用[至它的指涉對象], 然而, 大梵並不具有任何這樣的徵相, 因此不能像[一頭牛]為「那頭白色、有角的牛在走動」語句所表詮那樣, 為「它是這樣」等語所表詮。

譬如說, 一頭白牛具有白色的屬性以及與其他牛共通的牛種類(共相), 透過與白色屬性語義地相應的「白色」一詞以及與牛種類語義地相應的「牛」字, 我人可以藉「那(牛)是白色的」、「那是一頭牛」等語句描述該牛。依據印度語言哲學的一般見解, 這裡的白色屬性和牛種類兩個徵相分別為「白色」和「牛」二詞的應用根據(*pravrtti-hetu*), 「白色」和「牛」可藉由它們而應用至某白色的牛, 因而詮說了該牛。然而, 梵我獨一無二, 渾綸無分, 並無

諸如屬性、體相、動作、部分、種類共相等徵相以為語詞的應用根據，自然應被視為是不可詮說的。

如果梵我具有上述的不可說性，那麼，商羯羅如何理解宗教或形上語言的指涉作用呢？不可說者如何間接地為語言所表示呢？依據學界的一般看法，<sup>22</sup>對商氏而言，語言之於不可說者的指涉方式略有三種，可以分別稱名如下：(1)訴諸否定語的遮撥法(*netivada*)；(2)訴諸間接肯定語辭的指示法(*lakṣaṇa-vṛtti*)；(3)訴諸明言的增益及其否定的隨說隨掃法(*adhyaropa-apavada*)。這三種語言表示法對商羯羅的重要性程度，當代學者們見解分歧。依筆者之見，商氏似乎較重視遮撥法，不過更重要的是，這三種方法彼此相互聯繫，一體相通。下文裡即逐一論列這三種方法，並指出它們之間的內在連繫。

---

<sup>22</sup> 參見 Comans 2000: 290-1, Sharma 1997: 92-6 以及 Murthy 1974: 58-64。

#### 四、遮撥法(*netivada*)

「終極真實不可言詮」的觀點不難使人認為，由於我人無法正面地或肯定地言及終極真實，訴諸否定語的遮撥法毋寧是最佳的語言表示法。大梵或真我不具有任何關係、屬性或體相，超越一切名言概念，我們並不能說梵我是什麼，只能用否定語、遮撥語說它不是什麼。究實言之，一切可能藉言語、思惟而增益至梵我的徵相都必須被否定，所以先前引文提及：「藉由附屬物所造成的一切徵相的遮除，字詞指稱不具有名稱、體相、動作、部分、種類、屬性等徵相的事物」，故而與意、理智、五根、身體等附屬物相關的一切徵相都應被排除。也因此，吠檀多不二論學者以諸如「不二」(*advaya*)、「無生」(*aja*)、無限(*ananta*)、「無染污」(*amala*)、「無差異」(*nirviwesa*)、「無動作」(*akriya*)、「無形相」(*anakara*)、「非對象」(*avisaya*)、「不滅壞」(*aksara*)、「非可知，

非不可知」(*na jibeyo ajbeyo athava*)以及「非言語、思議所能臻及」(*tam mano vak ca napnutah*)等等否定語指涉梵我。

當然，對商羯羅而言，「非是，非是」(可拆分為 *na iti, na iti*)語是《奧義書》最重要的遮撥語；<sup>23</sup>我人可以從他對此語的討論，看出他對遮撥法的見解。商氏在《梵經釋》針對前述《大林間奧義書》2.3.6 引文闡釋如下：<sup>24</sup>

...「如是，這裡的教喻是『非是，非是』」，這裡可確認說，這[語句]藉由種種所構想形相的否定，以使人知曉梵的自性(*svarupa*)。實在說來，根源於梵的一切造物都為「非是，非是」語所否定。從[《唱讚奧義書》6.1.4 造物]「生於語言使

---

<sup>23</sup> 依據 Olivelle (1998: 501-2, n.3.6)，*neti, neti* 語的 *iti* 字只是單純用來指稱之前的 *na* 字，因此該語應英譯為‘not—, not—’。不過，我們這裡仍參照商羯羅觀點來理解該語，以之為‘not thus, not thus’(「非是，非是」)。

<sup>24</sup> 《梵經釋》III.ii.22，頁 655-6。

用」等語辭可知，造物並非真實，是以應為「非是，非是」語所否定。大梵則不然，因為它是一切[現象]構作(*kalpana*)的根源。...「非是」語的重複意在說明，任何於梵處所想像的如是(*iti*)、如是等等全都不是梵。...有了這重複，由於一切種類的對象都被否定，[吾人知道，]不是對象的內在之我(*pratyagatman*)才是大梵，而不再有[想知道梵是這樣或那樣的]欲想。因此，這裡的結論是：於大梵處所構想的雜多現象(*prapabca*)都被否定，<sup>25</sup>大梵則不受否定。

這裡，商羯羅強調大梵與現象事物間的差異，任何增益於梵處的附屬物---諸如世界、身體、意、五根等---都必須加以否定。他在

---

<sup>25</sup> 這裡的 *prapabca* 一詞於漢譯傳統主要譯為「戲論」。不過，印度教吠檀多傳統對此詞的理解與印度佛教頗相逕庭，前者理解之為「現象世界(的開展)」、「雜多的現象事物」、「雜多相」等義，此 *prapabca* 遂與獨一、非開展所成、非關現象的大梵形成對比。至於下文第六節的 *nisprapabca* 一詞，則意指「闕無雜多相、顯現相的(大梵)」。有關印度佛教與印度教吠檀多對 *prapabca* 一詞的不同理解，參閱萬金川 1998: 66-85。

行文中表示,「非是,非是」語並未否定大梵,反而棲止於(*avasana*)或指向於它。此外,他也針對《奧義書》之所以重複「非是」一詞提出解釋,認為書中意思應該是說,一切於大梵處所構想的可知對象(亦即,可作為對象而被知的任何物事)都必須被否定,唯有不作為對象的內在之我才是梵。<sup>26</sup>是而依商氏之見,《奧義書》以「非是,非是」語表示大梵,其目的在於遮除增益於大梵之上的附屬物、藉此附屬物而形成的種種徵相(諸如動作、因果性、變異性等)乃至任何可知對象,以此揭顯大梵之為不可對象化的真我自身。這裡的意含似乎是:(1)既然大梵非關言語、思議境界,我人不能肯定地思想或表詮它為如此這般,只能藉一切可思想者的否定來意會它;(2)「非是,非是」語的作用並不是全然消極的,

---

<sup>26</sup> 商羯羅在行文中也對重複「非是」語的因由提出其他解釋。本文所介紹的是他最後提出的解釋,依照梵文寫作習慣,這應該是商氏最屬意的,它其實也是涵蓋最廣、最具哲學深意的解釋。

它其實是藉由一切對象的遮撥，以引領人解悟那不可對象化的梵我。

若說一切所知對象都應受遮遣，概念構想下的「意識」、「喜樂」等義自然也不例外。所以，商羯羅在他處闡釋「非是，非是」語時也說：<sup>27</sup>

梵藉由名稱、體相、動作等之增益(*adhyaropita*)於其上，而為「梵是意識(*vijbana*)，喜樂」、「梵我純然是意識」等語辭所表示(*nirdiwyate*)。然而，如果我人想要[直接]表示梵的自性，離除附屬物所造成的一切徵相，那卻是不可能的。唯一可行的方法是透過相關表詮語的否定，而以「非是，非是」語表達它。

---

<sup>27</sup> 《大林間奧義書釋》II.iii.6，頁 755-6。

如是，即使像「真實」、「喜樂」、「純粹意識」等似乎可用以直指梵我的語詞，其使用上也含有微相的增益而應受到否定。這是因為它們的相應概念與其說呈現出梵我自身，不如說扭曲了它：梵我之為真實、喜樂、純粹意識等，實非吾人藉由「真實」、「喜樂」、「意識」等概念所能構想或理解的那樣！下文裡我們將進一步闡述這要點。無論如何，從這裡可以看出，對商羯羅而言，「非是，非是」語也否定了用以表詮梵我的一切肯定語---它否定了終極真實的可詮說性。

否定語的使用往往遭致這樣的質難：否定語本身也是一種肯定，牽涉概念的運用，因此否定語的使用已構成對所謂的不可詮說者的詮說。以「梵不是有限的」一語句為例，依據這質難，「不是有限的」一語無非是「是非有限的」，以致該語句等於藉由賦予梵「非有限的」一性質而詮說了梵。不過，這樣的論點顯然誤



解了某些否定語的運作方式。如果我說「張三並不友善」，我等於已將類似「懷有惡意」的實質性質歸予張三。但如果我說「2 這個數字不是綠色的」，我只是否定數字 2 和綠色之間的實質連繫，未有將任何性質歸予這數字，是以，我也可以說「2 這個數字也不是非綠色的」而不至於自我矛盾。印度文法學家很早就區隔這兩種形態的否定語句，其一(如「張三並不友善」)內含有某些實質性質的置定或歸予，另一(如「2 這個數字不是綠色的」)則大抵不然。至少，商羯羅本人在遮撥法處明顯屬意不含有任何性質之置定的否定語，是而他在注釋《薄伽梵歌》13.12「[梵]不可說為存在或不存在」一語時宣稱，大梵既不是含有「存在」(*sat*)概念之認知的對象，也不是含有「不存在」(*asat*)概念之認知的對象。<sup>28</sup>如同數字 2 無關顏色範疇那樣，梵也不是任何概念知的對

---

<sup>28</sup> 《薄伽梵歌釋》13.12，頁 432-3。附帶說明，在此不但「梵不是有限的」不能理解為

象。

當然，我們也可以描述地使用「梵不是有限的」一語句，於此，為使「不是有限的」的語義結構符致於其對象，後者必得具有「非有限的」一性質，而此性質正與「不是有限的」一語相應，以致該對象可以為相關語言概念所觸及。譬如，印度教正理學派主張，如「桌上無瓶」一語句無非是說「桌子具有瓶子的非存在」，而這「瓶子的非存在」指涉桌子的一個客觀特徵，約略為勝論學派「句義(*padartha*, 範疇論)裡「無(*abhava*)」句義項下的物事。是而「桌上無瓶」等否定語句的使用，無可免地含有某種實質性質的置定或歸予。<sup>29</sup>針對正理學派這種可說是「語義實在論」

---

「梵是非有限的」(，而以「非有限的」為一可資以描述大梵的性質)，甚至如「梵是無染污的」也應理解為「梵不是染污的」(，以避免以「無染污的」為可資以描述大梵的性質)。

<sup>29</sup> 有關這兩種否定語句的區分以及正理學派的特殊見解，可參閱 Matilal 1971: 162-5。中後期大乘佛教對前述兩種否定語句的理解與運用，參見 Kajiyama[梶山雄一](1989: 167-174)。

(semantic realism)的觀點，<sup>30</sup>我們可以提及商羯羅於《梵經釋》對勝論學派相應見解的批評，商氏指出，我們不能僅僅因為某字詞於日常用法中意指某事物，即認定該事物存在。<sup>31</sup>易言之，無實可有名，有名未必有實，正理、勝論學派的論點毋寧是對語言意指作用的一種誤解。再者，正理學派提出的語義解釋，僅僅適用於描述地理解否定語句的情況。至少在某些情況，這樣的理解本身並非錯誤，但我們從上述對「2 這個數字不是綠色的」語句的分析可知，該理解顯然不是理解否定語句的唯一方式，亦即，我人也可以非描述地理解「梵不是有限的」等語句，而自動地否定

---

<sup>30</sup> 「語義實在論」一詞指稱這樣的思想見解，即傾向以前述語辭的語義對象及語義結構真實存在，譬如實際存在於語辭的指涉物內；也因此，語義實在論的哲學家往往主張「名實相應」說，並對不可說論執持反對的態度。與此相反的立場，可名為「語義非實在論」(semantic non-realism)。於印度哲學裡，正理、勝論學派以及佛教說一切有部為極典型的語義實在論，吠檀多不二論有語義非實在論傾向，至於大乘佛教各宗派則為語義非實在論，中觀學派尤其如此。

<sup>31</sup> 《梵經釋》II.ii.15；英譯文見 Gambhirananda 1983: 394。

任何因語言使用所可能產生的增益。<sup>32</sup>質言之，這裡的重點在於語句使用者本身的意向，因此問題的決定應取決於商氏如何使用有關大梵的否定語句，而不在於正理學派等如何理解該類語句。既然對商羯羅而言，任何於大梵處所擬想的如是如是等等對象(乃至等等肯定語)，都是應予否定的錯妄增益，則包括像「非有限的」一性質自然也在摒棄之列，而相應的語義理解當然也難以成立。

前述《大林間奧義書》引文提及「除了這『非是』之外沒有其他較好的[語辭]」，商羯羅附和這個說法，表示除了否定徵相的語辭之外，並沒有其他有關梵的較好的語辭，由此可見他對於遮撥法的重視。不過這表示法的問題是，諸如「非是，非是」等否定語似乎只告訴我人梵不是什麼，卻未言及它是什麼。這樣一

---

<sup>32</sup> 若人堅持「描述」式的理解方式，則不免忽略了語言使用(或，「語言遊戲」)的多樣性。有關此一議題的相關討論，可參見〈「不可說」的弔詭〉一文，頁 100-5。下文裡有對於「增益及其否定」概念的進一步討論。

來，不但我人對於梵不能有任何正面的喻解，甚至可能不知道這些否定語所意指的正是梵！這裡，商羯羅認為，諸如「大梵」、「真實之真實」等名稱仍不可或缺，有助於在文句脈絡中點出相關否定語的意指物。事實上，《奧義書》乃至商羯羅都使用肯定語辭指涉語言道斷的究極真實，是而我人需要探討商氏對這類語辭之意指作用的見解。

## 五、指示法(laksana-vrtti)

《奧義書》等聖典的肯定語辭包括諸如「梵」、「真實」、「這我是梵」等用以指涉大梵或真我的名稱、述詞和語句。對商羯羅而言，這些語辭可說是間接語言，它們之於梵我的指涉作用是指示性的(*laksana*, 能相)。<sup>33</sup>這指示作用與比喻語言的運作模式頗為

---

<sup>33</sup> 商氏在一般語言學討論上區分遠與近兩種指示作用。當我人將毗師孃神(Visnu)的神像增益至毗師孃之上，而說「毗師孃神在廟裡面」時，由於毗師孃與他的神像全然不同，

類似，但是並不相等同。

印度語言學家區分字詞的首要或字面意義(或用法)，以及它的次要或比喻性意義(或用法)。「牛」字一般指稱具有牛共相的動物，但也可以基於某人的體格、力量或個性等因素而意指該人，如說「張三是一頭牛」，這裡「牛」字的使用顯然是比喻(隱喻)性的。「張三是一頭牛」語句裡的「張三」和「牛」二詞依字面義指稱不同的事物，但由於這兩種事物明顯不相等同，聽者轉而把握與牛相關的某些性質並將這些性質歸予張三。字詞比喻地意指的對象往往和同一字詞依字面義所指稱的對象有性質上的相似性，不過比喻的使用也可能基於時空的鄰近性等因素，例如「牛群在淡水河吃草」語句以「淡水河」一詞轉喻地喻指淡水河岸邊。

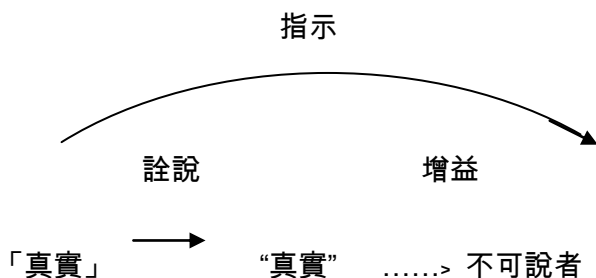
---

這是遠的指示作用。但是，當說「村子著火了」而以「村子」一詞意指村子的部分時，「村子」與「村子的部分」的指涉物局部重疊，則是近的指示作用。參見 Lipner 1989: 171ff 和 2000: 53-4。本節所討論的指示法與後者較接近。

另外，我們也可以以表示全體的字詞來意指部分，或以表示部分的字詞意指全體，如說「村子著火了」而以「村子」一詞提喻地喻指村子的部分，這裡「村子」與「村子的部分」的意指物相交疊。雖說本節討論的指示法在商羯羅處與末一比喻性用法相似，筆者認為，我們有必要區分商氏的一般語言學觀點以及他的語言哲學，商羯羅有關不可說真實的語言哲學觀點才是本文重點。對此區分的忽略導致誇大語言正面意指作用，也使得如何在現有立場下包容遮撥法一事困難重重。

對商羯羅而言，前述肯定語辭的指涉作用也一樣是間接的。其與一般比喻用法的差異，則可從前引「梵藉由名稱、體相、動作等之增益於其上，而為『梵是意識，喜樂』、『梵我純然是意識』等語辭所表示。然而，如果我人想要[直接]表示梵的自性，離除附屬物所造成的一切徵相，那卻是不可能的」一語看出。也就是

說，即使使用諸如「梵是意識」、「梵是真實」等看似適當的語辭來意指大梵，也不可免地含有某些徵相的增益，以致此意指作用仍應受到否定。譬如說，以「真實」一詞意指某不可說者的指涉關係可以圖示如下：



這裡，「真實」一詞實際所詮說---也就是說，直接而適當地表示---的是為“真實”符號所表徵，「真實」一詞的相應語義對象乃至具有這語義對象的具體事物。但是，後者畢竟不同於「真實」所用以表示的不可說者，是以該詞並未“觸及”所要表示的不可說



者。即便「真實」一詞因配合語句脈絡而轉變其意義，亦是如此。不過，藉由該所詮對象之---配合語句脈絡而轉變後---被增益至不可說者，則能使聽者間接地意會該不可說者的真實體性。<sup>34</sup>本節所說的「指示」，即是指這藉由詮說與增益及其否定而成就的間接表達方式，依此方式使用的語辭則說為是指示語。這指示作用與語言學上的比喻作用的另一個差別在於：比喻語所傳達的事態大抵（但未必全然）可為其他依字面義理解的語辭所描述，如我人也可以說「張三體格壯碩，力大耐勞」以及「牛群在淡水河岸邊吃草」等，指示語所指示的不可說者則無法為非指示語所表詮。

商羯羅對於指示語的討論，見於他對《泰迪黎耶奧義書》2.1

「梵是真實(*satya*)，識知(*jbana*)，無限(*ananta*)」語句的詮釋。商

---

<sup>34</sup> 這種意會是極其模糊的；上圖中「增益」一詞以及虛線箭頭正顯示，不可說者不即是我人藉由增益內容所理解的那樣。不消說，這裡的增益不同於也為商羯羅所討論，諸如「太陽是梵」、「那(神像)是毗師孃」等比喻用語的增益作用。

氏以這語句意在透過真實、識知與無限等梵的體性(*dharma*)來界定「梵」，以揭顯大梵之迥異於他物的自性。首先，「梵是真實」語將大梵和因無常變化而不真實的事物區別開來。其次，由於真實者有可能是非意識性的物質，因此藉「梵是識知」語顯示梵之異於物質性存在。最後，「梵是識知」可能使人誤以梵為能知的行動主體，所以「梵是無限」語正顯示梵並非能知者，不為所知物以及知識二者所限定，此外，「梵是真實」也顯示梵無關乎認識活動。<sup>35</sup>

對商羯羅而言，「真實」、「識知」與「無限」三詞將梵和非實在、非意識及有限的相反物區隔開來，「真實」與「識知」二者則更正面地顯示梵的自性。這裡的問題是：「真實」與「識知」如何表示大梵，使人於梵的自性有所曉知呢？如前已述，理智因

---

<sup>35</sup> 《泰迪黎耶奧義書釋》II.1，頁 282-3；Gambhirananda 1989: 306-9。凡有活動作用者即有生滅，即非終極真實。

為映現真我的純粹意識之光，而宛現為似有認識作用的意識狀態。依商氏之見，這無常的意識狀態才是「識知」一詞的所詮對象，至於梵本身並無認識活動，而不為該詞所觸及。商羯羅進一步表示，<sup>36</sup>

...「識知」一詞詮說了它(大梵)的相似性，亦即以理智的[意識]狀態為所詮對象；由於不具有作為字詞應用根據的種類共相等性質，[大梵]僅為「識知」一詞所指示(*lakṣyate*)，而不為之所詮說(*ucyate*)。同樣地，「真實」一詞以外在實在物為所詮對象，而由於大梵依自性並不[像外在實在物那樣]具有任何徵相(*viweśa*)，它僅為「真實」一詞所指示，不為之所詮說。...如是，梵不可言詮，不像青色蓮花那樣可以成為語

---

<sup>36</sup> 《泰迪黎耶奧義書釋》II.1，頁 285；Gambhirananda 1989: 314-5。商羯羅在註解《由誰奧義書》2.1 時也表示，「意識」、「真實」等詞藉由理智、根、身體等附屬物而指示大梵；Gambhirananda 1989: 61。

句的所詮對象(*avakya*tha)。

就說者而言，「識知」一詞雖詮說無常的意識狀態，但由於這意識狀態與大梵的親似性與鄰近性，該詞仍可用來曉喻聽者有關梵的相關體性。就聽者而言，藉由「真實」、「無限」二詞等脈絡因素，該意識狀態被轉變為恆常、無區分的純粹意識性而增益至大梵之上，以致聽者極粗略地知曉後者為純粹意識，而非他者。這裡，「識知」一詞之於不可說大梵的指涉關係正是指示的關係，而或許由於「識知」與其所詮對象的相應性，商羯羅也曾以意識狀態“指示”了光照意識狀態的真我。<sup>37</sup>不難看出，「真實」一詞乃至「梵」、「真實之真實」等名稱的指涉作用也可以依類似方式理解。

---

<sup>37</sup> 參見 Gambhirananda 1989: 67。

另一個例子涉及《唱讚奧義書》著名的「那就是你」語句。

從商羯羅在《梵經釋》對這語句的詮釋可知，他應該是以「那」

字意指作為創造者或世界之因的梵，「你」字則指謂具有種種附

屬物且經歷輪迴的個我。譬如，<sup>38</sup>

再者，當藉由諸如「那就是你」這樣表達無差異的語句，而

解悟[梵與我二者的]無差異性(*abheda*)時，個我的輪迴性以及

梵的創造者性即刻[為聽者所]泯除。

他在《示教千則》18.171 詮釋「那就是你」語句時，則表示，「由

於與表達苦的離除[的字詞(亦即『那』字)]相連結，『你』字意指

苦的離除；而藉由與表達內在之我[的字詞(亦即『你』字)]結合，

---

<sup>38</sup> 《梵經釋》II.i.22，頁 395；參見同書 I.ii.8，頁 167-8，IV.i.2，頁 829。商羯羅有時以「那」字意指自在神，但後者只有在移除其創造者性的前提下，才可能說為等同於吾人之我。

『那』字也同樣地[意指內在我]」。可見在這裡，「那就是你」語句的聽者先意識到「那」與「你」二字所詮對象間的矛盾，其次基於語法等因素的考量，聽者移去梵的創造者性、他者性以及個我的有限性、輪迴性，但保留梵的無限性以及個我的內在性，而領悟梵我一如的真理：作為終極真實的大梵和我的內在之我一般無異。<sup>39</sup>或許我們也可以說，這語句的解悟融合梵與我(*aham*)二者而為真我(*Atman*)的覺知。

不過，即使經由所詮意義的局部轉變，這裡的「你」字乃至

---

<sup>39</sup> 最近，Lipner (2000: 57-64) 訴諸《唱讚奧義書釋》VI.viii.7 及《示教千則》18.181-2, 195 與 197 等文本證據，一反學界一般見解地申言，商氏以 *tat tvam asi* (「那就是你」) 的 *tat* (「那」) 字本身直接意指梵我或真我，不像 *tvam* (「你」) 字那樣需要去除其部分的語義意含(如個體性、輪迴性)。除了如前文所述，商氏並不以梵我為可詮說者之外(可另參見《示教千則》18.29-31, 57 等)，Lipner 的觀點顯然與前引《梵經釋》文句相違。其實，在《唱讚奧義書釋》談及「那就是你」語句時，商羯羅一般以「那」字意指存有 (*sat* = 梵)，而非真我；Gambhirananda 1997: 469, 496-502。我們認為，他之所以在該書 VI.viii.7 處以「那」字直接意指真我，多少是由於配合《唱讚奧義書》VI.viii.7 「那是真我(*atman*)。噢，*Wvetaketu*，那就是你」語句使然，但這裡的 *atman* 是萬有或世界的真我，還不是聽者 *Wvetaketu* 的內在我；易言之，在聽者真正解悟「那就是你」語句之前，「那」字的意指尚未真的取得關聯於聽者自身的內在性。

相關的「我是梵」語句的「我」字，仍不能直詮不具有任何徵相的內在真我。依據《示教千則》：<sup>40</sup>

基於與那[真我]的持恆的親近性，自我(*abhimanakrt*)宛然如前者般[具有意識]。如是[於自我處]有“我”和“我的”兩者，以作為「我」(*aham*)與「我的」(*mama*)二字詞的[所詮]對象(*gocara*)[18.27]。質言之，自我(*ahamkrt*)因具有種類共相、動作等[徵相]，而得為字詞所指謂；但沒有字詞能應用至闕無這些[徵相]的真我自身[18.28]。字詞僅只連繫至[或相應於]映現真我之物(亦即，自我)；它們只能指示(*laksayeyuh*)內在的見者(亦即，真我)，卻絕無法直接地表詮(*abhidadhyuh*)它[18.29]。

---

<sup>40</sup> Jagadananda 2000: 226；參考 Comans 2000: 298-9。

「你」、「我」等字詞只能表詮映現著真我意識之光的自我或個我，但基於後者同真我的親近性以及如「那就是你」等語句的脈絡因素，它們得以藉由相應所詮對象的轉變及增益至真我之上而間接地意指真我。這種間接的意指作用無非是指示的作用。另一方面，如商羯羅於《梵經釋》所言，「聖典並非試圖以梵為『這』(*idataya*)字的[指謂]對象(*visaya*, 境)」，<sup>41</sup>是以「那就是你」語句的「那」字也並不真能表詮大梵，其意指作用至多類似「以指標月」式的指示作用。標月之指和月亮毫無相應性，卻能告知所以見月的方向，使人藉由這方向的增益而知曉月亮的概略位置，並進而觀見月亮。相似地，「那」、「你」等字和它們所要意指的梵我間並無語義連繫，卻能夠使人極粗略地意會後者。當然，知曉月亮的位置不等於實際見月，所以，所指示之物仍不即是吾人藉相關增益

---

<sup>41</sup> 《梵經釋》Ii.4，頁 79。



所意會、理解的那樣，這裡的增益式意指作用仍隱默地遭到否定。<sup>42</sup>

## 六、隨說隨掃法(adhyaropa-apavada)

以上討論了商羯羅有關不可說者之言說的否定與肯定兩種進路。不過，如筆者所已暗示，這兩種進路並不分別是全然否定與全然肯定的。譬如，先前提及「『非是，非是』語的作用並不是全然消極的，它其實是藉由一切對象的遮撥以引領人解悟那不可對象化的梵我」。首先，商羯羅的哲學立場是，對某不實在物的否定只能建立在對某實在物的肯定的基礎上，換言之，對某甲物的否定預設了對另一物的肯定，而如果甲物之外的其他事物也無一不被否定的話，那麼甲物的否定將不為可能，吾人否定甲物

---

<sup>42</sup> 可見，「我」、「你」等字其實不像「村子著火了」的「村子」一詞那樣，既局部地比喻、也局部地直註它的對象。指示法所隱含的否定作用，似乎為某些強調指示法的學者所忽視，參見前述 Lipner (2000)一文以及 Comans (2000: 291-300)。

實在性的意圖勢將落空。<sup>43</sup>這個觀點已然預示，「非是，非是」語所代表的否定不可能施諸於一切物事。其次，相關文句脈絡也顯示，梵我是這否定活動的存留者，這否定語如前所述地棲止或指向於梵我。再者，商氏在《示教千則》討論「那就是你」語句時宣稱：「如是，[『那』與『你』]二字相互地使人知曉『非是，非是』語的意指(*artha*)」。<sup>44</sup>何以說「非是，非是」會和「那就是你」有相同的意指呢？依筆者的看法，「非是，非是」語既否定一切可對象化的事物，也就暗指了不可對象化的存在，而這不可對象化者---依商羯羅之見---無非是隱默地顯現而為吾人自知默識的真我，後者正是「那就是你」的終極意指。「非是，非是」語遮撥一切非我事物，以此顯露吾人當下即是真我。<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Gambhirananda 1983: 625。

<sup>44</sup> 《示教千則》18.198，頁 277。

<sup>45</sup> 本文一位審查人提醒筆者留意，是否這裡提及的商羯羅的哲學立場，使得商氏或我人難以回應前述正理學派「否定語本身也是一種肯定」式的詰難。如先前引文可見，商

另一方面，既然「那」與「你」二字的結合使人知曉「非是，非是」的意指，這其實也意味著，「那」、「你」等肯定字詞也隱含著遮撥的作用。如前節所述，對商羯羅而言，「梵是真實，識知，無限」語句的「真實」一詞將梵和不真實物區別開來，「識知」將梵和非意識物區別開來，「無限」則將梵和有限物區別開來，這些指示語詞實際上是藉由遮除梵所不是者來顯示梵的體性。<sup>46</sup>同樣地，「那就是你」以及「我是梵」語句裡的「你」、「我」二字，也可說藉由遮除一切非我事物來指示不可對象化的真我。再者，如先前討論所示，即使像「純然是意識」等語的指示作用

---

羯羅於否定語處所強調的，主要是對於主詞「梵」以外的語詞的相應增益的否定，因此他不像正理、勝論學派那樣，或許陷入種種不實在物的“存在的增益”中(對大乘佛教而言，這增益大抵可說是戲論使然)。對他而言，正理、勝論學派肯認的實在物充其量只有世俗諦層次的實在性。另一方面，商羯羅也不像大乘中觀學者那樣，似乎只破不立，遮撥到底，(似乎)再無餘“蘊”；對他而言，「非是，非是」的否定語並不撥無梵我，甚至還隱默地指向梵我。由於「梵」字以及「非是，非是」語等，最多只是指示梵我，而非詮說它，這裡並無「不可說者成為可說」的謬誤。

<sup>46</sup> 這觀點與佛教量論學派的遮詮理論(*apohavada*)頗為類似；西方宗教思想家的相應觀點，參見 Stiver 1996: 19。

也含有外來徵相的增益，以致於說，指示語的使用其實隱含著對該語所增益者的否定。這裡的重點是，任何我人於梵我處所擬議的肯定體性都不即是梵我實際所是者：相關的指示語既正面地揭露梵我，也同時負面地遮蔽它。綜上所述，指示語在肯定地顯示不可說者的同時，也還否定地遮撥不可說者之外的他者，乃至於隱默地否定自身增益予不可說者的肯定體性。

如是，否定語有正面暗指的作用，指示語則有否定、遮撥的意含，雖說它們的主要功能仍各自是否定的或肯定的。值得注意的是，商羯羅還提及第三種對於不可說者的表示法，略有兼綜否定進路與肯定進路之意。我們先徵引《薄伽梵歌》第 13 章的幾個詩頌：<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> 參見 Warrier 2002: 431, 434, 436。

13.12 我將宣說，知之者可臻於不死的當知者(*jbeya*)。它是

無始、至高無上的梵，不可說為存在或不存在。

13.13 [它的]手與足遍一切處，眼、頭及口遍一切處，耳朵遍

一切處，它存立於世界之內而又含攝一切。

13.14 [它]宛現出一切[感官與動作]機能的作用，卻不具有這

些機能，無所繫屬卻又護持一切，...

依據商氏之見，眾生的手、腳、眼等只是增益於大梵之上的附屬

物，並不真的屬於無形相、非位格的梵，這一點也可以從 13.14

頌看出。那麼，為什麼要說梵具有手、腳、眼等呢？商氏在註解

13.13 頌時說：<sup>48</sup>

於一切處，被視為是一切身體的部份的手、足等，由於當知

---

<sup>48</sup> Warrier 2002: 435。

者(大梵)的力能而有其各自的作用。因此,[它們]是當知者的存在的[指示]記號(*livga*, 相),而比喻(*upacara*, 施設)地說是屬於當知者。

某個身體的手、腳等活動指示了這身體內的靈魂或心靈的存在,後者藉由手、腳等的活動而鄰接與主宰事物。相似地,以大梵具有眾生手、腳、眼睛等的比喻語言,指示了作為一切手、腳等之存在與作用根柢的大梵的存在,後者以某種隱微的方式瀰綸與維繫著萬事萬物。不過,惟恐人誤以為大梵真的具有手、腳、眼睛等動作與感官機能,《梵歌》13.14 隨即強調,梵其實不具有任何感官或動作機能。

商羯羅宣稱,《薄伽梵歌》13.13-14 兩詩頌例示了熟知吠檀多傳統的人們的格言:「無顯現者(*nisprapabca*)藉由增益及其否定而

被顯現(*prapabcaiyate*)」。於此，《梵歌》先將手、腳等附屬物增益至大梵之上，這增益是一種揭顯(*vibhavyate*)，有助於指示大梵的存在，但它同時也是一種遮蔽，隱蔽乃至扭曲了梵的真實體相(增益畢竟只是增益！)，是以《梵歌》緊接著又否定這增益。儘管如此，在這否定下仍存餘著某種對於梵的存在的領會，離言詮的梵也因而被顯示。<sup>49</sup>

商羯羅認為相關的附屬物能作為記號以指示梵的存在，這已經接近指示法，<sup>50</sup>至於對相應比喻語的否定，則又等同於遮撥法。另一方面，若就「增益及其否定」一概念而言，遮撥法的運用可能預設了所否定者的增益，至於指示法則隱含有所增益者的否定，因此這概念其實不專屬於第三種表示法。不過，考慮及《梵歌》內容和商氏的詮釋，我人可以說，這種可稱為「隨說隨掃法」

<sup>49</sup> 參見 Lipner 1989: 181 以及 Warrier 2002: 435。

<sup>50</sup> 《梵歌》這種比喻式增益與表達法，近似於商氏所說的遠的指示作用(見註腳 33)。

的第三種表示法，其要點在於「說」、「掃」不同時，先「說」後「掃」，增益及其否定分別為不同語句所表達，因而有明顯異於前兩種表示法之處。

※ ※ ※

既然「增益及其否定」一概念貫通這三種表示法，它們之間顯然一體相通，可說是相同概念的不同表現面向。要言之，遮撥法的相關增益未被明言，雖有正面暗指作用，其重點在於他者的否定；指示法意在藉由遮遣他者以肯定地指點、顯示不可說者，其增益的否定一義則隱而未顯；最後，隨說隨掃法則兼綜肯定、否定兩種進路，分別明說(比喻式的)增益以及對這增益的否定。

於此，我們還可以考量以下五個語句，例示這三種表示法間的異同關係：

- (1)「梵的手與足遍一切處」。(「梵不具有手與足」)



- (2) 「梵是世界的原因」。
- (3) 「梵是真實，識知，無限」。
- (4) 「梵就是我」。
- (5) 「梵非粗，非細」。

語句(1)比喻地將手與足增益予梵，而為了避免誤解，這增益隨後為「梵不具有手與足」語句所掃除。語句(2)以「世界的原因」一詞指示梵，但由於大梵獨一無二，其與世界的連繫畢竟不屬實際地，加諸於它的「世界的原因性」一增益不免遭受否定，雖說這否定未必如語句(1)情況般明顯。<sup>51</sup>語句(3)的增益是典型的指示性增益，對此增益的否定則隱而未顯。語句(4)也是指示語句，它正如「那就是你」語句般隱有遮撥一切對象的作用，另外也包含

---

<sup>51</sup> 參見《大林間奧義書釋》IV.iv.25，頁 938-9；Madhavananda 1997: 534。語句(2)在二元性或世界之實在性的假設下，將「世界的原因性」這一偶然性質歸予大梵，它因此被視為是梵的偶然定義(*tatastha-laksana*)；相對地，語句(3)表明大梵自身的體性，故為梵的本質定義(*svarupa-laksana*)；見 Balasubramanian 2000: 98-9。

了「我」概念的增益及其否定。語句(5)運用遮撥法，否定可能被增益予梵的粗大相與細微相，也可進而說隱有「非粗」、「非細」概念的增益及其否定。可見這三種表示法都含有肯定意義的增益作用以及否定意義的遮除作用，只是在遮撥法與指示法處，增益與其之否定二者之一隱而未顯，隨說隨掃法則明白表達這兩者。

整體言之，指示法用以引生對於不可說者的肯定領會，遮撥法用以遮除可能的誤解及消解增益，隨說隨掃法則藉由明言的增益及其否定來表顯不可說者。這三種方法各有其特色與價值，如是成就不可說者的言說。

## 七、結論

上文論述了遮撥法、指示法以及隨說隨掃法等三種表示法，也說明了它們的相互關係。從以上討論，我們可以梳理出商羯羅

對於「不可說者的言說」的主要宗教語言哲學見地如下：

(1)我人並無法直接地以一般能詮與所詮相應的方式適當地表詮梵我。

(2)我人能間接地以類似比喻的方式指示梵我，使人知曉它的體性。

(3)只要仍有能知與所知的二分，任何於梵我處指示地意會的都不免是有待否定的增益。

(4)一般言之，這增益的否定限制但並未泯除我人對於梵我的意會知解。

(5)這增益的否定也指向能知、所知二元性的否定，後者極成於無明的破除以及梵我的如實覺知。

這裡，(1)與(2)應不需要解釋。(3)與(4)分別強調否定作用的重要性，以及否定之後仍存留的對於所指示者似無若有的粗略領會。

值得注意的是，藉由(5)我們或許可以理解商羯羅對於聖典語言的曖昧態度。一方面，商氏認為聖典語言也同現象事物一樣不實在，預設了種種幻妄無實的區分。這語言並無法真以大梵或真我為字詞指謂對象，聖典有關梵我的語辭毋寧是要遮遣梵我的對象性，去除無知所構想的有關能知、所知與知識等種種差異。<sup>52</sup>另一方面，他又以梵我一如等真理僅能透過聖典而了知，上智之人甚至可因正確解悟《奧義書》「那就是你」、「我是梵」等語句而成就解脫智。<sup>53</sup>我們認為，這裡的關鍵在於，這類聖典語句其實是藉由「非是，非是」式的否定，指向不可對象化、超越能所二分的真我，而對二元性或他者的否定愈徹底，我人就愈可能破除無明，回復至無法為能知所知的真我。<sup>54</sup>這也解釋了商羯羅對於

---

<sup>52</sup> 《梵經釋》Ii.4，頁 79；《大林間奧義書釋》IV.iv.20，頁 928。另參見 Alston 2000: 90-1。

<sup>53</sup> 《梵經釋》Ii.4，頁 63-5；Gambhirananda 1983: 39-40, 329-31, 621。

<sup>54</sup> 所以說，只要依據聖典文句的教導否定、遮撥下去，吾人本來即是真我自然顯露。參見《大林間奧義書釋》IV.iv.20，頁 928；Madhavananda 1997: 518。這說法適用於可

遮撥法的重視。有如撥雲見日一般，遮撥實即顯露，聖典知性層次的消極的遮撥功能，正可資以助成我人對於不可說真我的超知性的體認。

有關本文起始處提及的語言困境，我們可以說，商羯羅在解決這難題上提出了深刻的語言哲學進路。所謂的不可說者並非絕無法以任何方式為語言所表達，在這裡，商氏訴諸遮撥法、指示法以及隨說隨掃法三種方法，以為“言說”不可說者的語言策略。再者，吾人還可以藉教悟理，藉語言來超越語言，透過聖典語句的解悟以臻及不可言詮的超越者。不過，這後一見解毋寧是令人疑惑的：對聖典語句的知性理解以及對種種二元性的知性遮撥，如何在一般道德修持、心靈克制以及教師的引導下，躍昇為對於不二真我的超知性的存在體悟？無論如何，商羯羅對於「如何言

---

以否定地理解的一切有關梵我的肯定語辭，不過，遮撥語的否定性最明顯，也因而更重要。

說不可說者」一課題所持的見解頗具代表性，也有極大的參考價值。

當然，像 Badhva 那樣的默然無語也可說是“表達”不可說者的一種方式。就商羯羅對於遮撥法的強調，也考慮商氏判然二分恆常、真實的我以及無常、非實的非我的哲學立場，他應是傾向於以沉默與勝義真我相應，言說則已落於現象雜多的第二義。<sup>55</sup>儘管如此，他的語言哲學觀點還不至於要求吾人捨離言語，依止於靜默。如果語言有如一把兩面鋒利的刀刃，有所揭顯，也有所遮蔽，我人也可以不可言而強為之言，藉肯定語以指示意會，藉遮撥語以消解概念增益，隨說隨掃，因言遣言，以此顯示及趨近離言獨存的不可說者。

附記：本文初稿發表於政治大學宗教學所與南華大學宗教學所合辦之

---

<sup>55</sup> 不過，商羯羅對於聖典的尊重多少使他以較正面的態度看待聖典語言。

「第一屆印度學學術研討會」(2003年10月4日),後經修改而成現稿。  
筆者感謝《臺大哲學論評》兩位匿名審查人,所提供寶貴的批評與建議。

## 梵本譯名與參考文獻

《薄伽梵歌釋》 = *Bhagavadgitabhasya* (Warrier 2002)。

《梵經釋》 = *Brahmasutra-Wavkarabhasya* (Shastri 1980)。

《大林間奧義書釋》 = *Brhadaranyakopanisadbhasya* (Wavkara  
1964)。

《唱讚奧義書釋》 = *Chandogyopanisadbhasya* (Wavkara 1964)。

《蛙氏奧義頌釋》 = *Gaudapadarikabhasya* (Nikhilananda  
2000)。

《泰迪黎耶奧義書釋》 = *Taittiriopanisadbhasya* (Wavkara  
1964)。

《示教千則》 = *Upadewa Sahasri* (Jagadananda 2000)。

何建興

2003, 〈意識、目擊識與純粹意識〉, 南華大學哲學研究所, 「第四屆比較哲學學術研討會」(2003.5.9), 嘉義。

, 〈「不可說」的弔詭〉, 《世界宗教學刊》第二期, 2003 年 11 月, 頁 89-110, 嘉義。

萬金川

1998, 〈由《中觀論頌 . 18.5》的解讀談 “prapabca” 的三義〉, 收錄於萬金川《詞義之爭與義理之辨—佛教思想研究論文集》(南投: 正觀出版社), 頁 25-91。

Alston, Anthony J.

2000: ‘Wamkara in East and West Today’, in Bradley J. Malkovsky (ed.), *New Perspectives on Advaita Vedanta / Essays in Commemoration of Professor Richard De Smet, S. J.* (Leiden: Brill), pp. 84-108.

Balasubramanian, R.



2000: 'Wavkara', in R. Balasubramanian (ed.), *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization, Volume II Part 2, Advaita Vedanta* (New Delhi: Center for Studies in Civilization), pp. 66-124.

Comans, Michael,

2000: *The Method of Early Advaita Vedanta*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Gambhirananda, Swami, trans.

1983: *Brahma-sutra-bhasya of Wri Wavkaracarya*, Advaita Ashrama, Calcutta.

Gambhirananda, Swami, trans.

1989: *Eight Upanisads with the Commentary of Wavkaracarya*, vol. I, Advaita Ashrama, Calcutta.

Gambhirananda, Swami, trans.

1997: *Chandogya Upanisads with the Commentary of Wavkaracarya*, Advaita Ashrama, Calcutta.

Jagadananda, Swami, ed. & trans.

2000: *Upadewa Sahasri of Wri Wavkaracarya (A Thousand Teachings)*, Sri Ramakrishna Math, Chennai.

Kajiyama, Yuichi,

1989: 'Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy', in Katsumi Mimaki *et al* (eds.), *Y. Kajiyama: Studies in Buddhist Philosophy* (Kyoto: Rinsen), pp. 155-175.

Lipner, Julius J.

- 1989: 'Wamkara on Metaphor with Reference to Gita 13.12-18', in Roy Perrett (ed.), *Indian Philosophy of Religion* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers), pp. 167-181.
- 2000: 'The Self of Being and the Being of Self: Wamkara on "That you are" (*tat tvam asi*)', in Bradley J. Malkovsky (ed.), *New Perspectives on Advaita Vedanta / Essays in Commemoration of Professor Richard De Smet, S. J.* (Leiden: Brill), pp. 51-69.
- Madhavananda, Swami, trans.
- 1997: *The Brhadaranyaka Upanisad with the Commentary of Wavkaracarya*, Advaita Ashrama, Calcutta.
- Matilal, Bimal Krishna,
- 1971: *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, Mouton, The Hague.
- Murthy, K. Satchidananda,
- 1974: *Revelation and Reason in Advaita Vedanta*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Nikhilananda, Swami, trans.
- 2000: *The Mandukyopanisad with Gaudapada's Karika and Wavkara's Commentary*, Advaita Ashrama, Calcutta.
- Olivelle, Patrick, ed. & trans.
- 1998: *The Early Upanisads (: ) Annotated Text and Translation*, Oxford University Press, New York.
- Wavkara, (editor unknown)
- 1964: *Ten Principal Upanisads with Wavkarabhasya*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Sharma, Arvind,

1997: *The Philosophy of Religion and Advaita Vedanta*, 1st Indian edition, Sri Satgura Publications, Delhi.

Shastri, J. L., ed.

1980: *Brahmasutra-Wavkarabhasyam*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Stiver, Dan R.

1996: *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, Blackwell, Malden.

Warrier, A. G. Krishna, ed. & trans.

2002: *Srimad Bhagavad Gita Bhasya of Wri Wavkaracarya*, Sri Ramakrishna Math, Chennai.