

神作為語言的終極意指

羅摩拏闍論神性實在的可說性

何建興*

摘要

羅摩拏闍(Ramanuja, 約西元 1075-1140 年)係印度教吠檀多限定不二論學派的宗師。他以《奧義書》所說的大梵為宗教終極真實，並視之為創生、維繫以及主宰世界的至上神。相較於以宗教終極真實不可言說的思想家，羅氏主張神的可說論或直詮論，以至上神可以直接而適當地為語言所表達。尤有進者，他認為神是諸如「人」、「松鼠」、「柏樹」、「石頭」、「瓶」等指物語詞的終極指涉對象。

本文以羅摩拏闍的《吠陀義攝》、《梵經吉祥釋》和《梵歌釋》三本著作為根據，探討他有關「談論上神」的哲學神學思想。基本上，前述「神是指物語言的終極意指」的論點相當程度地取決於，羅摩拏闍對神與世界之關係的特殊見地，以及他對於《吠陀》聖典語言及其指涉作用的相關見解。本文將聖典語言概分為「指神語言」與「指物語言」二者，並就羅氏的觀點，分別論列這兩種語言在表詮上神時的指涉機制，試圖梳理出他的直詮論的內在理路，並扼要評及這理論的適當性。

關鍵詞：梵，上神，指涉物，指涉模式，身心關係。

【收稿】2004/10/23；【接受刊登】2005/03/03

*南華大學宗教學研究所助理教授

神作為語言的終極意指

羅摩孛闡論神性實在的可說性

何建興

壹、前言

「談論神」(God-talk)是不少東、西方哲學神學家深心關切的課題，其研究探問我人能否或者如何有意義地言說至上的位格神。不過，這課題也因為涉及語言限界的問題，而值得語言哲學研究者致意。我人的現世存在似乎無所逃於語言之外，現象事物也似乎幾無不可言詮者。但是，日常語言因人們約定俗成的行為而成立，以指涉現象界事物，這樣的語言如何適當地指謂或描述一個永恆、完美、超越的神性實在呢？適用於有限領域的語言，如何能意指無限的至上神？語言是否有它無可涉入的限界？神是否構成這樣的一個限界？¹對語言及其可能限界之關係的思考，有助於了解語言的功用與限制。

有人會說，形上學已傾覆，上帝已“蒸發”，「上帝」或「至上神」等詞若要言有所指，只能乞靈於宗教非實在論 (religious non-realism) 的解釋，而這解釋下的神並無可否言說的問題。不過，這樣的論點明顯流於武斷，其獨斷性同其批判的形上學/神學見解如出一轍。固然，現代科學的發展確立了自然秩序獨立於神的自律性，我人可以理性自主地探討世界之為如何如何。可是維根斯坦(Ludwig

¹ 這裡的討論並不需要預設對神之實在性的肯認，我們只是問說，具有如此這般體性的神是否構成語言的限界。我人可以在存而不論「神之實在性」的前提下，探討神的可說與不可說。附帶說明，這裡的「限界」一詞統指界限以及界限外不可言說的“彼岸”。

Wittgenstein)告訴我們，「感覺世界為一有限的整體，這就是神秘所在」，²維根斯坦的學生 John Wisdom 則認為，儘管有神論者與無神論者對世界內的經驗事實並無歧見，他們仍基於世界內不同的特徵與關係，各自形成世界指向神或不指向神的統覺直觀。³是以有神論與無神論之間畢竟難分軒輊，而自然秩序的自律性，顯然不妨礙我人之以世界整體為無限的神性真實所支持。就如同我人身體指向我人靈魂，而為後者的表現模式那樣，這世界也可能指向一神性實在而為後者的表現模式，並因之而不再是難以究詰的神秘。論辯不休的議題持續不得其定解，而神可否言說的問題仍有其論議的價值。

若就宗教終極實在的語言表詮問題而言，儘管東、西方宗教思想家見解分歧，我們仍可以概略區分之為「可說論」與「不可說論」兩種立場。不可說論者執持這樣的論題：超越的實在並無法如其所是地為人類語言、概念所表現，後者充其量只能間接地、極其模糊地指向前者。可說論者則主張這樣的論題：超越的實在畢竟能如其所是地為人類語言、概念所表現。⁴在作為東方印度教主流思想教派的吠檀多學派裡，我們就看到了這兩種相互對蹠的理論。對於吠檀多不二一元論(Advaita Vedanta)的宗師商羯羅(Wavkara, 約西元 700-750 年)而言，作為宇宙萬象之本體的大梵(brahman, 梵)實即我人的內在真我(atman)，它以純粹意識為體性，獨一無二，渾然無內在區分，也不具有任何屬性，更非任何語言、思議所能臻及。易言之，大梵是超越一

² Ludwig Wittgenstein 1974: 73.

³ John Wisdom, 'Gods,' *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1944-5, 收錄於 Hick 1990b: 334-349。

⁴ 與此相關的是密契經驗的語言表詮問題。主張終極真實不可言說的思想家一般認為，冥契該真實的密契經驗也超越言語、思議境界。不過，本文將以宗教終極真實的可說性問題為首要考量。

切思辨與言詮的不可說者。⁵另一方面，對於吠檀多限定不二論(Vivstadvaita Vedanta)的宗師羅摩拏闍(Ramanuja, 約 1075-1140 年)來說，大梵其實是創生、維繫及主宰宇宙的至上神，亦即，毗師拏神(Visnu, 舊譯「毗紐天」等)或自在神(Iwara, 自在天)，祂以意識為根本體性，並具有全知、全能等種種完美屬性，重點是，這神作為這學派的宗教終極真實，可以直接而適當地為言語所表達。

羅摩拏闍的神的可說論或許使我人不必對天際而默然，但是它不免危及神在認知上與存在上的超越性。成形於現象界的人類語言，如何能夠意指超越的至上神？神的造物豈不都太卑微，以致無法如實地表徵神？令人驚訝的是，羅氏不僅主張神的可說論，甚至認為(他的)上神是指物語言的終極意指，⁶也就是說，「山」、「河」、「大地」、「貓」、「瓶」等語詞都以神作為它們的終極指涉對象。是以，條條語言道路並不是通往羅馬，而是通往神！這裡的問題牽涉羅摩拏闍對於上神與世界及個人靈魂之關係的特殊見地，也涉及他對語言本性及其指涉作用的相關理解。下文裡，我們將闡述他在相關課題的哲學神學見解，梳理出其神之可說論的內在理路，並扼要評述這理論的適當性。⁷

貳、神不可言說？

探析羅摩拏闍神的可說論之前，我們不妨先確認，神之不可說論者所以以神不可言說的一些因由。以下三項理由應該是最常見的了：

⁵ 有關商羯羅的宗教語言哲學見地，參閱何建興 2004a。

⁶ 我們使用「上神」一詞專指印度教的至上位格神，以與西方宗教的「上帝」區隔。不過，「神」、「至上神」等詞則可指稱任一方宗教的至上神。

⁷ 必須說明的是，羅摩拏闍在其著作裡對宗教語言哲學課題的討論，篇幅並不多，且往往重複，而當代學者相關的詮釋論著也極為有限，這多少造成研究上的困難。無論如何，他的可說論論點頗有趣，也值得西方哲學神學研究者致意。

- (1) 神全然單純，毫無內在區分。人類語言則是分割的，具有主、述詞等結構，表現為實體與屬性等區分。
- (2) 神獨一無二，超越一切現象存在，而為“全然的他者”。人類語言有其受制於現象領域的有限性，無法表詮迥異於現象事物的神。
- (3) 神也有認知上的超越性，其真實體性我人或無所知。既然無法概念地決定祂的體性，自然無從將之表為言說。

理由(1)為甚多中世紀基督宗教神學家及密契主義者所主張。如果我人說「神是善的」，這等於肯定了神與善一屬性間的區分，就如同「張三是善的」語句區別張三及其善性那樣。然而，神既然純一無分，該區分並不真的存在於神之中，是而「神是善的」語句並未如實地表徵神自身。但是，為何主張神的全然單純性呢？對於多瑪斯(Thomas Aquinas)等神學家而言，雖說上帝有諸如智慧、善、力量、正義等性質，祂和這些性質卻是同一的，於此並無性質與有性質者的區分，否則上帝的自主性及自有性(aseity)將難以成立。這裡，依據 Alvin Plantinga 對多瑪斯相關論點的解說，如果上帝不同於智慧、善、力量等性質，卻又本質地具有它們，

…那麼，就不可能說，祂存在著，卻沒有這些性質存在“於其中”。但倘使它們並不存在，它們就不存在於祂之中。因此，如果它們未曾存在，祂也就不會存在。尤有進者，祂的存在與它們的存在之間的連繫是必然的；這連繫並非出於祂的意志，

⁸ Alston (1989: 40)提及前兩項理由。有關這三項理由的相關說明，可參閱 Stiver 1996: 16-20, 23-4, 122-133 以及史泰司 1998: 398-406。

也非祂的力量所能廢止。這連繫並不在祂的掌握下，祂只能接受它。…要點是，祂要依待其他事物才能存在，而此事非祂所能控制或改變。這一點同祂的自有性扞格不合。⁹

這當然也違逆於上帝的獨立自主。譬如說，假如上帝是本質地全知的，祂根本不可能不是全知的。這樣一來，祂之具有全知性一事毫不取決於祂的決定或意志，這事全由不得祂作主，以致上帝的自主性將難以成立。質是之故，上帝是全然單純的，祂的種種完美性質不但存在於祂之內，也與祂渾一無分。¹⁰

理由(2)與(3)分別關連於神在存在上和認知上的超越性，在此僅簡略述及前者。如果神夙然絕待，全然異於現象事物，語言則係針對現象描述、人際溝通等需要而生，那麼，以這語言言說神不免如水底撈月般一無是處。例如，(印歐)語言常有時態、數量等意含，不適用於談論永恆、絕對的至上神。「意向」、「寬宥」、「說話」、「命令」等詞詞義的理解涉及相關主體的身體作用，但是神顯然不具有形體。此外，人們藉由事物間的相似性或共通性來言說事物，但是神獨一無二，與現象事物迥然別異，自然非關世俗言語境界。

我們並不是說，認同上述任一項理由的思想家就一定是不可說論者；而即使是不可說論者，也多半不主張捨棄語言以止於沉默，毋寧是置重點於否定依字面義理解的直詮語的表詮能力，並尋求適切的間接言語方式。譬如說，密契主義者往往訴諸「非此，非彼」式的否定語，遮撥一切直詮語言，以使人意會不可說的終極真實。¹¹依據多瑪

⁹ Plantinga 1980: 32-3。Plantinga 所討論的多瑪斯觀點，見於後者的 *Summa Theologiae* 與 *Summa Contra Gentiles* 二書，詳 Plantinga 1980: 28-31。

¹⁰ Plantinga 1980: 7-8, 33.

¹¹ 參閱何建興 2004a: 17-22 及 Dionysius the Areopagite 1920: 191-201。

斯的類比語言論，指涉造物的語詞能在意義上作類比的擴展，以用來意指上帝。在此，我們不擬詳述這個廣為人知的理論。值得注意的是，多瑪斯區分「字詞所表詮者」以及「字詞的表詮方式」二者。刻就「字詞所表詮者」言之，「存在」、「善」等字詞依字面義指涉上帝，甚至更適合指涉祂而非祂的造物，它們因此首要地(primarily)意指上帝；但是，若就「字詞的表詮方式」觀之，由於「存在」、「善」等詞的表詮方式僅對於神的造物方為適當，它們並不依字面義指涉上帝。¹²這理論基本上兼綜了可說論與不可說論二者。另一方面，一些當代學者認為，有關上帝的宗教語言---不僅如「神是我的磐石」類的，甚至包括「神是善的」這樣的語句---全然是隱喻性的(metaphorical)：這語言原本適用於言說有限實在，但透過語義衝突而應用至吾人所知無多的超越境域。隱喻的使用包含否定與肯定二者，而指涉神的語言正是如此；這語言成形於人類脈絡以致其字面意義應被否定，但其(隱喻)使用因能模糊、有意義地表達神而應受肯定。這否定面顯示神的超越性，肯定面則顯示神的內在性。¹³

田立克(Paul Tillich)的象徵語言論提供另一種非直詮式的宗教語言進路。他強調神作為存有自身(being-itself)的超越性或其他者性：

如果神作為存有物基礎無限地超越一切存有物，則有兩個結果：首先，任何人們得之於有限事物的知識，都與神相關，這是因為該事物植基於祂，以祂為基礎；其次，任何人們於有限事物所知道的，都無法應用至神處，因為如前所說，祂是個“他者”…。這兩種分歧結果的結合，則為有關神的類比的或象徵的知識。¹⁴

¹² Davies 2000: 160.

¹³ Stiver 1996: 129-133.

¹⁴ Tillich 1957: 9.

對田氏而言，有關神的語言是象徵的語言，而這語言的象徵意義和其字面意義之間並無交集。不過，「神為萬有根柢」一事暗示神在某種意義下的內在性，以致對有限物的知識也間接地是對神的知識，依此類推，對有限物的言說似乎也可以說是對神的間接言說。

相較於上述的語言策略，羅摩孛闍採取了可名為「直詮論」的宗教語言進路，主張日常語詞---在修正其字面意義之後---得以直接而適當地表徵上神。此中一個關鍵在於，羅摩孛闍的神學觀點不盡支持前述三項理由，為此，我們需要先論述他對於神之本性及其與世界之關係的相關見解。

參、超越與內在

太初，這世界只是有(*sat*)，獨一無二。…有想說：「讓我成為多，讓我生殖吧！」

---《唱讚奧義書》6.2

梵想說：「讓我成為多，讓我生殖吧！」於是祂增長自身熱能，熱能增長後，祂創生了(*asṛjāta*)這一切事物。創生這一切之後，祂遂進入於其中。¹⁵

---《泰迪黎耶奧義書》2.6

羅摩孛闍的哲學神學樹立於他對於印度教天啓文獻(*ṛuti*)與聖傳

¹⁵ Olivelle 1998: 246, 304:
sadeva somyedamagra asṛjamevadvitīyam, ... tadaikṣata bahu syam prajāyeyeti.
so 'kaṇayata, bahu syam prajāyeyeti, sa tapo 'tapyata, sa tapastaptva, idaṃ sarvamasṛjāta,
yadidaṃ kiṃca, tatsṛṣṭva, tadevanupraviwt.

文獻(*smṛiti*)的詮釋，特別置重於《奧義書》(*Upanisads*)、《梵經》(*Brahmasūtra* 或 *Vedāntasūtra*)、《薄伽梵歌》(*Bhagavadgīta*)以及《毗師孛往世書》(*Viṣṇu Purāna*)等聖典。這些聖典彼此的形上學與神學見解並不一致，因此他必須在他所屬 **Vi** Vaisnava 教派的毗師孛神信仰氛圍下，試圖消解不同聖典間的歧異，建立一個宣稱契合於聖典深義的哲學神學體系。另一方面，雖說羅摩孛闡的論述以聖典權威為依歸，他仍然強調理性論證的效用，反對為了證立聖典觀點而違逆理性思惟。下文裡，我們將以羅氏的《吠陀義攝》、《梵經吉祥釋》以及《梵歌釋》(《薄伽梵歌釋》)三本主要著作為根據，¹⁶論述他的相關哲學見解。

依羅摩孛闡之見，「梵」(「大梵」)可以有廣、狹兩種涵義。這字詞狹義地意指一永恆、無限、具有種種完美屬性的至上位格神，在廣義上則指稱至上神與意識性個我(*jīva*, *jīvatman*, 靈魂)及無意識的物質世界，所形成的不相分離的統合體。為避免混淆，除非另有說明，本文將僅狹義地使用該詞。於此，羅摩孛闡對(狹義的)梵的描述可以徵引如下：

[大梵是]如是種類之意識(*cit*)與無意識(*acit*)[事物]所構成的現象世界(*prapañca*)之生、住、滅，乃至輪迴之捨離的唯一因；由於祂對反於一切邪惡，且無止盡的良善，是而祂在自性上超越其他一切事物(*vastu*)，而具有無數無比卓越的良善屬性。整個吠檀多(亦即《奧義書》)以諸如「一切我」、「至上梵」、「至上光」、「至

¹⁶ 羅摩孛闡身後的吠檀多限定不二論傳統將九本著作歸予他，其中理論性著作計有五本，除了這裡提到的三本論著外，另有《吠檀多精髓》(*Vedāntasāra*)以及《吠檀多燈論》(*Vedāntadīpa*)二書。不過，部分當代學者質疑《吠檀多精髓》與《吠檀多燈論》的真偽性，加上《吠陀義攝》等三書已盡攝羅摩孛闡的哲學見解，因此我們僅只論列及這三本主要著作。見 Lipner 1986: 1-2。

上實在」、「至上我」(*paramatma*)、「真實」等語辭理解祂。祂是薄伽梵·那羅衍那(Bhagavan Narayana)，是至上位格(*purusottama*)。這些[語辭說明了]內在主宰者的自身體性。意在解說祂之榮耀的諸聖典教導說，祂是處於一切意識與無意識事物之中的內在真我，而主宰了萬事萬物。[於此，聖典]使用「祂的力量」、「祂的部分」、「祂的光輝」、「祂的體相(*rupa*)」、「祂的身體」等語辭[指稱萬物]，並且[肯定萬物]與祂之間的同體性(*samanadhikaranya*)。¹⁷

神之於世界的超越性與內在性，是東、西方神學討論的重要課題。相對於基督宗教對於上帝之超越性的強調，羅摩孛闡試圖於神的超越性與內在性二者間求取一平衡點。一方面，上神是迥異於現象事物的宇宙統主，是全知全能、具有無限美好屬性的意識性實體，藉其意志創生、維繫以及主宰萬有；另一方面，如引文所示，祂也是寓存於一切意識物與無意識物之中的內在真我。羅氏接受一些印度教聖典的提示，主張上神以其自身的一細微部分進入世界之內，而為萬物的內在真我，宛如以差別歷然的萬象為其體相，並依其意志內在地主宰萬物。¹⁸於此，「神寓存於萬物之內」一點顯示神的內在性，而神僅以其細微部分入於萬物且依其意志主宰之，則顯示了神的超越性。

整體言之，羅摩孛闡的神學可說以「身心關係」為其根本隱喻：¹⁹一切意識與無意識的有限事物是梵(上神)的限定模式(*prakara*)，²⁰構

¹⁷ 梵文原文見《吠陀義攝》2，頁 3-4。

¹⁸ 《吠陀義攝》105-6，頁 82-3；《梵歌釋》9.4-5，頁 296-7。

¹⁹ 這裡所謂的「根本隱喻」(*root metaphor*)，係筆者對羅摩孛闡神學思惟的詮釋，他本人未必依隱喻理解這神學上的「身心關係」。有關此一關係的「經證」，見《梵經吉祥釋》，vol. I，頁 164。附帶一提，羅氏於《梵經吉祥釋》(vol. III，頁 131)也以「火與其光輝」、「個物與其共相」等關係，表徵上神與個我之間的關係。

成祀的身體(*mr̥ira*)，梵則是它們的我或靈魂(*aman, mr̥irin*)。就如同我人的身心關係那樣，大梵與有限事物間的關係不即不離；一方面，梵全然別異於這些事物，另一方面，後者仰賴前者以為存在根柢，不能脫離梵而獨存。身體離開能“賦靈”(ensoul)的靈魂，則成為屍體，不再是身體；靈魂在存在上並不依待身體，但它需要一能“體現”(embody)的身體，才能間接地為人所認識。同理，一方面，整個現象世界為大梵所主宰，以之為存在根柢，因之而有其體性的終極證解，另一方面，現象界可說是梵的體現模式，它暗示梵的存在，終極地指向梵。再者，一如身心關係那樣，梵居存於作為其身體的萬有之中；大梵為萬有心，物我為大梵身，二者同體不離。如是，古《奧義書》似乎等同大梵與個我的「梵我一如」式陳述，²¹在羅摩拏闍處成了以大梵為個我之我的「梵我一體」式教說。

基督宗教以上帝自無中創造(*creation ex nihilo*)萬有，這創造觀突顯神、人之間的絕對分野，強化了人對於神的絕對依賴性。²²但對羅摩拏闍而言，大梵既是世界的動力因(*nimitta-karana*)，也是它的實質因(*upadana-karana*)。這裡，就「神是世界的動力因」而言，羅氏---大抵依循印度教的宇宙觀---以無意識的物質世界週期性地經歷創生與寂滅的循環，每個未解脫的個我則恆常地依自身無始時來的業(*karma*)，隨世界之創生而流轉於世，隨其寂滅而隱存不顯，唯有解脫才得出離輪迴，昇進至上神的天界。在每一個新周期的開始，神基於思想、意志的作用而創生世界，此事原則上是自由而不受限制的，亦即，神也可以選擇不創生這世界。另外，雖說神在創生新世界之前，

²⁰ 「限定」的相應梵字是 *viśeṣaṇa* 等，相當於英文的 *qualification*。雖說這限定模式是一種存在，「限定」在此只有「認識論與語言使用上的限定」之意，而無「存在上的限定」之意，是以為此模式“限定”之物仍可以是無限的存有。

²¹ 商羯羅對《奧義書》所作的「梵我一如」式詮釋，參閱何建興 2004b。

²² Hick 1990a: 9.

需要整體考量眾生尚未化為果報的業，但這毋寧是一種自我約束的、道德上的制限，毫不影響神之於業力的實質的超越性。²³

「神是世界的實質因」的神觀，則多少顯示神的內在性。這裡，羅摩拏闍必須調和「太初，上神獨一無二」與「個我、原質(*prakṛti*, 舊譯「自性」)等無始時來即已存在」兩種觀點。在大梵創生世界之前，個我與---作為物質世界的源初、未顯現形態的---原質處於極隱微、有如不存在般的狀態，甚至難說為是梵的身體。這時的梵是處於原因狀態的梵，同個我與原質間尚無明顯區別，因此說為獨一無二：

[在世界創生之前，]*tamas*(=原質)極其細微，無法別詮為大梵的身體，與梵渾然一體無分。這時，以這樣的 *tamas* 為“身體”的梵意想說：「讓我一如已往般，以意識物與無意識物之現象界整體為身體吧！」…。[在世界創生之前，]構成大梵身體的一切意識物與無意識物極其細微，無法離開梵而被指出，它們與梵渾然一體，而梵也因而說為獨一無二。…。其後祂意想說，祂將成為多，將以處於粗大狀態的一切意識物與無意識物為身體，後者能藉名與色[而與大梵]有所區別…。²⁴

像這樣以粗大的意識物與無意識物為身體的梵，則說為是處於結果狀態的梵。世界創生的過程是大梵由原因狀態轉為結果狀態，以及其身體自隱存而變異、轉現的過程。世界創生之後，分化出的物質世界成為個我的經驗對象，分化出的個我則成為物質世界乃至其自身業果的經驗者。不過，梵本身並不真的經歷變化，祂的“變異相”毋寧在於

²³ Lipner 1986: 89-90.

²⁴ 英文譯文見《梵經吉祥釋》，vol. II，頁 233, 235。

祂之先後為隱存的身體以及轉現的身體所限定一事。

大梵與現象世界的關係不即不離，似一復異，形成具有內在差異的統合體。以一切有限的現象事物為身體的梵作為唯一的終極真實而存在著，獨一無二；這不二的梵又為這些差別歷然的事物所限定，展現出多樣的的存在面貌；最後，梵和這些事物分而不離，形成具有內在差異---梵為基體，事物為屬性模式，彼此體性別異---的統合體，後者無非是廣義的梵。²⁵事實上，不單是廣義的梵有內在差別，甚至作為基體的狹義的梵本身也有實體與屬性之分。梵作為一意識性實體，是無數無比完美之屬性的居所，而不是吠檀多不二論所謂渾一無分的純粹意識。²⁶試以先前《唱讚奧義書》6.2 引文為例。羅摩拏闍認為，以大梵(作為「有」字的意指)獨一無二的語句在相關脈絡下，已歸予前者「作為世界的實質因」、「作為世界的動力因」乃至「具有一切力量 (*sarvaṃkṛtiyoga*)」等屬性，²⁷「自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎！」，還能說梵是渾一無分的純粹意識嗎？

肆、名實相應

既然羅摩拏闍不以神全然單純，毫無內在區分，他自不會認同前述以神不可言說的第一項理由。上神的屬性乃至現象事物以不同程度的緊密關係，依附著上神而存在，而這點毋寧突顯神的崇偉，絲毫不危及祂的自有性。說「神是自有的」，是說神的存在並不依待任何其他真實的事物。既然對羅摩拏闍來說，並不存在任何可能離神獨存的

²⁵ 參見《吠陀義攝》117，頁 90。

²⁶ 依據羅摩拏闍之見，雖說聖典有大梵無屬性之類的陳述，其實際意含是說，祂自身並不具有任何邪惡的、物質性的屬性；參見《梵歌釋》13.2，頁 426-7，《梵經吉祥釋》，vol. I，頁 87-8, 177。

²⁷ 《吠陀義攝》37，頁 33；另參見《梵經吉祥釋》，vol. I，頁 201。

屬性，任何離神獨存而可能為神所依待的屬性，例如先前 Plantinga 引文所提及的性質，無非是我人二元化思惟所虛構的事物，而“依待”於它們並不真的破壞神的自有性。這裡的問題就如同問說：全能的神能否造出祂自身推不動的巨石？能否使「神知道祂自身並不存在」一事態成為事實？神的全能並不包括使不可能的事態成為事實，而「存在有神無法推動的巨石」和「神知道祂自身並不存在」正是這樣的事態，是而神這裡的“無能”並不真的危及神的全能性。相似地，由於前述的獨存屬性是虛擬的，神之於它們任何可能的“依待”都不危及神的自有性。當然，羅摩拏闍以個我靈魂無始時來即已存在一事，多少影響神的超越性與全能性，但是它同時也顯示了個我的本有價值。

不僅神性實在具有內在的區分與結構，語言本身也有其內在區分與結構，而這顯然有利於語言與實在間的名實相應。吠檀多不二論者認為，聖典語言意在揭顯渾一無分的純粹意識，對此，羅摩拏闍批駁說：

語言藉由其內在區分，僅能表詮具有差別相的事物，這是因為[語言的]使用必須透過字詞和語句使然。字詞由字根與字尾組成，而緣於字根與字尾的意義差異(*arthabheda*)，字詞無可免地表達一具有差別限定的對象。再者，字詞間的差異意謂著意義上的差異。語句由諸字詞結合而成，表詮諸多物事的特定連結，也無從表達不具有差別相的事物……²⁸

以不二論者偏好的 *jbaptimatra*(純粹識知)的 *jbapti*(識知)字為例。這字

²⁸ 《梵經吉祥釋》，vol. I，頁 42，相應梵文見 Lipner 1986: 152, n.4。

的字根 *jba* 意指識知，這無非是伴隨著主體與對象的特定活動，並具有異於其他活動的特殊體性，至於這字的字尾則指示這識知的性別與數量等。因此，*jbapti* 必然指涉具有內在差別的事物。²⁹ 其他名詞與形容詞的情況也大同小異。

語句的情況，則須先簡述羅摩拏闍對名為「同位指涉」(*samanadhikaranya*) 的梵文語法規則的理解：³⁰

專家們說，具有不同應用根據(*pravṛtti-nimitta*) 的諸字詞之於同一事物的應用(*vṛtti*)，是為同位指涉。

同位指涉是兩個字詞藉由兩個不同的模式(*prakara*)，而於同一事物的指涉。³¹

首先，解釋「應用根據」一詞。印度語言學家認為，一般字詞所以能指涉或應用至某個事物，必須藉由某個根據以媒介字詞的指涉作用；這根據有如字詞的“呈現模式”般，是與字詞直接相應，而為字詞呈現該事物---譬如說，呈現之為如此這般、屬於某類的個物---的模式。譬如，「松鼠」一詞需以松鼠共相---作為共通於諸個別松鼠的一般性體相---為其應用根據，以此意指具體、個別的松鼠，而這共相也是字詞呈現個別松鼠之為松鼠一類的模式。再者，這應用根據也可說是該字詞的語義(*semantic*)對象，亦即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，而一語句的語義結構則是構

²⁹ 《吠陀義攝》28，頁 26。

³⁰ 先前將 *samanadhikaranya* 一詞譯為「同體性」，是就此詞形上學層面的意義而言，在文法學方面，該詞可譯為「同位指涉」或「同位指涉關係」。

³¹ 梵文原文分別見《吠陀義攝》24 及 82；另參見《梵經吉祥釋》，vol. I，頁 85, 278-283。值得注意的是，這裡的字詞也包括如「無過失」、「不怯懦」等否定性的詞語，見《梵經吉祥釋》，vol. I，頁 278-9。

成該語句的一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。於此，羅摩孛闍傾向以字詞應用根據為實在的物事，表現出可說是「語義實在論」(semantic realism)的立場。³²無論如何，本文將以「意指」(作為名詞)、「指涉物」及「指涉對象」等詞，指稱字詞藉由其應用根據所應用至的對象，另以「指涉模式」一詞指稱字詞的應用根據。附帶一提，字詞的指涉物可能在特殊解釋下，成為同一字詞的另一指涉物的應用根據，這點將在下節裡再作說明。

其次，解釋「同位指涉」一詞。在同一語句、子句或片語中，如果兩個或以上的字詞具有相同的文法格性，且指稱相同的事物，則這些字詞具有同位指涉關係。譬如說：

S1：(那隻)松鼠是深褐色的。(wava vrksa wayika)

S2：(那隻)松鼠在木棉樹上。(walmalau vrksa wayika)

語句 S1 的兩個異義的語詞「松鼠」與「深褐色的」(其相應梵字)都是主格，也指涉相同的對象，而形成同位指涉，至於語句 S2 的「松鼠」與「木棉樹」(其相應梵字)則分別為主格與處格，指稱不同事物，顯然不具有同位指涉關係。這裡的重點是，S1 的「松鼠」與「深褐色的」分別以松鼠性(亦即，松鼠共相)和深褐色性為其指涉模式，而 S1 大抵意謂著，在某處存在有兼具松鼠性與深褐色性二者的某個事物，後者為松鼠性與深褐色性所限定、所內屬其中。像 S2 這樣非同位指涉的語句，明顯言說彼此別異的事物；而這裡也顯示，即使如 S1 那樣，其字詞因同位指涉而意指同一事物的語句，也不表詮無內在差別

³²「語義實在論」一詞指稱這樣的思想見解，即傾向以這裡所說的語義對象與結構真實存在，譬如實際存在於語辭的指涉物內；相應地，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)。於印度教哲學裡，正理、勝論學派以及吠檀多限定不二論為語義實在論，吠檀多不二一元論則傾向是語義非實在論。

限定的事物。

由於羅摩孛闍傾向以字詞之應用根據真實存在於字詞指涉對象內，加上他強調的「同位指涉」所揭顯的語句層次的名實相應關係，這些都指向他的直詮理論。這裡，我們理解「直詮論」為這樣的主張：語辭---包括字詞及語句---依字面義能直接且適當地表徵或表達其指涉對象，於此語辭的語義對象/結構大抵符致於其指涉對象的結構；如是我們說，該語辭表詮或詮說了它的對象，同樣情況也可以說，字詞指謂了字詞的指涉對象，語句則描述了語句的指涉對象或事態。不難看出，我人可以以這直詮論為基礎，探討語言與神性實在之間可能有的名實相應關係，進一步建立神的直詮論或可說論。

羅摩孛闍如同一些神的可說論者那樣，訴諸聖典啓示以支持其可說論：聖典啓示以人類所可理解的直述語言來指涉神、詮說神，那麼，人們應也可以使用相同的語言以有意義地談論神。羅氏乃至印度教主流對天啓聖典的理解，與西方一神論宗教頗相逕庭。對他而言，《吠陀》永恆存在，上神充其量只是它的傳佈者，而非創作者。不過，《吠陀》聖典本身是神聖的，它的語言(梵文)也是神聖的，而這神聖、永恆的聖典語言能夠無錯謬地言說神，傳達有關神之體性的知識。³³另一方面，他認為，人們日常生活使用的字詞其實取自於《吠陀》聖典，這些字詞基於日常需要而以異於《吠陀》字序的方式被使用，終而形成不同於聖典字義的其他意義。³⁴考慮及羅摩孛闍的一般立場，他應該不是說，凡異於《吠陀》字序使用的語句便不能適當地表詮神，³⁵但由於他對相關問題的討論篇幅有限，其確切思想並不易釐清。依筆者

³³ 《吠陀義攝》170, 231-2, 234；相關議題的論述，參見 Lipner 1986: 7-10。

³⁴ 《吠陀義攝》233，頁 181。

³⁵ 羅摩孛闍同意說，古代聖賢所創作的如《法論》、《往世書》等聖傳文獻，雖非永恆自存，但能補充天啓聖典，提供有關神的知識，而前者的字序顯然不盡同於後者。參見《吠陀義攝》216, 234。

之見，重點應在於《吠陀》字詞的日常使用，脫離了聖典的神聖脈絡，以致這些字詞在現象事物的指涉之間，或者形成不同的意義，或者隱蔽了源初的意義。

這樣一來，爲了方便對此問題的相關討論，我們可以粗略地區分如下兩種語言：

- (1) 指神語言：一般較適用來指稱上神的語詞，譬如「自在神」、「真實」、「識知」、「純粹」、「全知全能」乃至「獨一無二」等字詞。
- (2) 指物語言：一般用來指稱有限個體事物(包括天界神祇)的語詞，譬如「火神」、「人」、「牛」、「柏樹」、「石頭」、「茶杯」、乃至「你」等字詞。³⁶

本節先討論「指神語言」。這裡，多瑪斯的觀點應有助於闡明羅摩孛闍的見地。前此提及多瑪斯對「字詞所表詮者」與「字詞的表詮方式」的區分，就「字詞所表詮者」而言，「存在」、「善」等字詞依字面義首要地意指上帝，而僅間接地意指祂的造物，但就「字詞的表詮方式」言之，由於字詞的實際應用須配合我人理智的思惟方式，後者不免爲感官對象所侷限，因此字詞首要地意指造物，而無法依字面義直詮上帝。相似地，對羅摩孛闍而言，「真實」(*satyam*)、「識知」(*jbanam*)等詞原本較適合於指稱上神，祇是它們因世俗使用而形成新的意義，致使其源始意義隱蔽不彰。我人應該回到指神語詞的神聖脈絡，重新識取它們的源始意義。

羅摩孛闍以《泰迪黎耶奧義書》2.1「梵是真實，識知，無限」(*satyam jbanam anantam brahma*)語句爲「梵」的本質定義，其中真實、識知、

³⁶ 這兩種語言並未窮盡所有可能指涉及上神的語詞，譬如，我們還可以考慮諸如「說話」、「命令」、「引導」等可能表示神之行動的語詞。不過，羅摩孛闍似乎未論及此類語詞的意指作用。附帶說明的是，本文所用的「神祇」一詞並非指稱至上神，而是指相當於佛教之“天”的天界神明。

無限三者均為大梵的本質屬性。他這樣解說「真實」、「識知」與「無限」三詞的意義與作用：

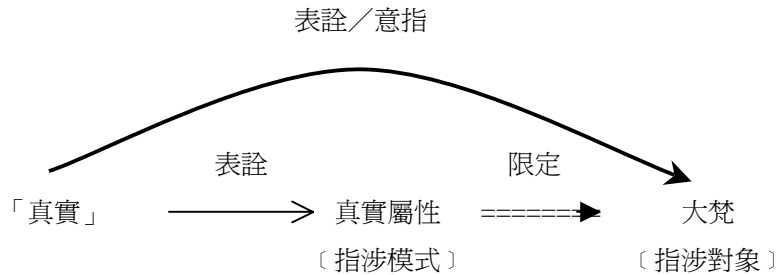
於此，「真實」一詞詮說(*aha*)大梵為具有無條件的(*nirupadhika*)實在性，這字詞將[大梵]和容受變化的無意識物以及繫於此物的[意識物]區別開來。…「識知」一詞詮說[大梵]為具有永恆、無有縮減的純粹識知體相，這字詞將[大梵]和其識知曾有所縮減的解脫意識區別開來。「無限」(*anantam*)則詮說[梵的]體性(*svarupa*)為闕無與時、空及個體事物(*vastu*)[相關的種種限制]…。³⁷

- (1) 對羅摩拏闍而言，「真實」與「識知」雖是名詞，但並不單只指謂某個屬性，而是也指謂擁有這屬性的實體。他強調，大梵具有識知這一本質屬性，而非等同於識知本身，³⁸其主要理由有二：(i)他認為，聖典有諸如「祂是一切知者」的經證；(ii)他以這語句為同位指涉的語句。
- (2) 羅氏以「真實」、「識知」二詞除了歸予梵肯定的屬性外，也否定地遮除不為它們所意指的對象；是而，這樣的字詞兼具表詮與遮詮兩種作用。「真實」遮除一切無意識事物和未解脫的個我，不以之為指涉物，「識知」則遮除已自輪迴解脫的個我，後者在解脫前其識知曾因業力作用，而無法如解脫後那樣無不周徧。「無限」係否定性詞語，它更進一步遮除可能加諸於大梵之上的種種限制，不過，它其實也正面地表詮了這些限制的闕無。

³⁷ 梵文原文見 Bartley 2002: 174-5, n.34-6；英譯見《梵經吉祥釋》，vol. I，頁 199-200 以及 Bartley 2002: 127。

³⁸ 參見《吠陀義攝》20，頁 21-2：「如是，『真實』、『識知』等詞以識知等為自身的意義(*svārtha*)，它們表達了為識知等所限定的梵」。

- (3) 我們清楚見到，在這裡「真實」等詞明顯擁有異於其日常語義的意義，而這樣的字詞顯然較適合用於指稱上神。譬如說，也唯有上神才具有無條件的實在性，現象事物則只有有條件的實在性。因此，在這引文裡羅摩孛闍已然回到這類語詞的源始意義。另一方面，由於「真實」一詞在世俗脈絡裡指稱現象事物，它因此形成新的意義，而僅用以表詮有條件的實在物，甚至被誤認為僅能表詮現象事物。
- (4) 刻就「同位指涉」觀之，據羅摩孛闍之見，「梵」(*brahman*，源自字根 *bṛh*，語源上有廣大等意)可以依其脈絡，以世界的原因性、廣大性等為其指涉模式。「真實」等三詞約略分別以真實(實在性)、識知以及無限等屬性為指涉模式。這四個字詞以大梵為其共同指涉對象，而該語句意味著，作為世界之創生因的大梵同時也是真實、無限、具有識知的至上存有。這語句的語義結構符致於上神的體性結構，因而名實相應地描述了神。這裡只能簡略地將「真實」一詞的表詮作用圖示如下：



如是，「真實」、「識知」與「無限」等詞在天啓聖典及其字序的脈絡下，具有引文表述的意義，但它們在世俗用法裡則發展出不同的

意義。這是聖典語言的神的直詮論。然而，如果我人了解這一點，且能在非聖典的脈絡裡滌除這些字詞的世俗限制的意含，依其源始意義使用它們，則將會是日常語言的神的直詮論了。

伍、語言的終極意指

羅摩孛闍宗教語言哲學的特殊見地，尤其表現在他以上神為指物語言的終極指涉對象一觀點上。這觀點或許不像它表面上看那麼難以置信。依羅氏之見，在日常語言使用裡，「松鼠」一詞透過松鼠性這一指涉模式指涉松鼠之身，但是後者並不窮盡這詞的所有意指；松鼠身體是松鼠個我(靈魂)的限定模式，必須藉由個我的賦靈與支持才成為其所是者，因此「松鼠」同時意指為此模式所限定的個我。這裡，先前作為「松鼠」之意指的松鼠身體，同時也以指涉模式的姿態，引導字詞意指內在於此身體的個我，於此，「松鼠」以松鼠之身呈現松鼠之靈，呈現其為體現為松鼠之身者，這松鼠之靈自然成為「松鼠」的第二指涉物。同理，「我是胖子」語句的「胖子」一詞，透過胖子性意指胖子這身體。由於「我」字意指說話者的靈魂，基於同位指涉考量，「胖子」必然也意指為這身體所限定的靈魂。這裡，先前作為「胖子」之意指的身體，同時也作為指涉模式引導「胖子」意指內在於此身體的靈魂，後者自然成為「胖子」的第二指涉物。不難看出，存在上的限定模式正可表現為語義上的指涉模式。

顯然地，羅摩孛闍運用「身心關係」以解釋指物語詞的意指機制，而這無可免地涉及作為一切意識與無意識事物之我的梵或上神。由於現象事物構成梵的身體，以彼等為身體與模式的梵(=至上我)便為所有指物語詞所指涉：

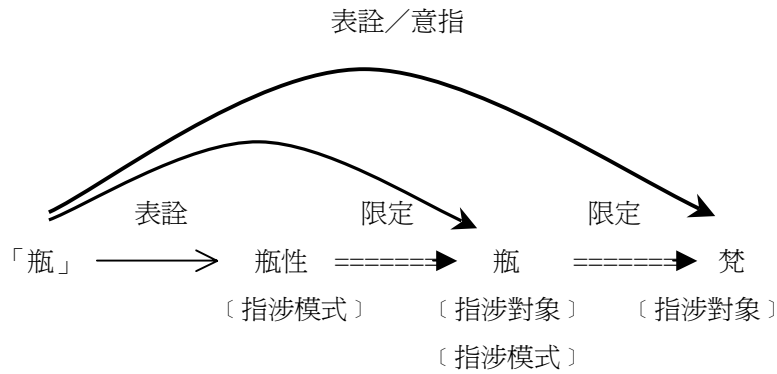
「神祇」、「人」、「夜叉」…「石頭」、「草」、「瓶」、「衣」等，這一切由字根與字尾組成且具有指涉(*abhidhaya*)能力的字詞，表詮(*vacaka*)它們在日常用法裡所表詮的各種形體物，[其中「神祇」與「人」等詞]並藉由後者表詮內在於它們的個我，乃至最後也表詮了內在於這些[形體物與個我]的至上我。

表詮原質與個我的一切狀態---彼等皆為自在神的模式---的字詞，直接[而非比喻]地(*mukhyataya*)應用至為這些模式所限定的至上我…。譬如說，表詮神祇、人等原質轉變物的「神祇」、「人」等字詞，由於[這些轉變物是]個我的模式，也直接地應用至具有這模式的個我。同理，由於一切意識與無意識物是至上我的身體與模式，一切表詮它們的字詞也直接地應用至至上我。³⁹

雖說羅摩拏闍提及梵為所有字詞所表詮，這引文所論及的字詞指涉方式應不適用於前述的指神語言。⁴⁰無論如何，至少就指稱有限的意識與無意識個物的指物語詞而言，字詞並不終止於它日常用法裡的指涉物，而是以梵為其意指活動的終站。這見解延伸了字詞的指涉視野。且以「瓶」字為例，圖示這裡的意指關係：

³⁹ 梵文原文分別見《吠陀義攝》11，頁 14，以及同書 94，頁 75。《梵經吉祥釋》(vol. I，頁 165)：「一切異於梵的事物僅因作為梵的身體才得存在，是而指稱它們的字詞的完整意指必須包括梵在內」。另參考《梵歌釋》11.40，頁 384。

⁴⁰ 羅摩拏闍也未說明，是否「白色的」、「邪惡的」等詞也可以同樣方式理解。不過他表示，「牛性」、「白色性」、「屬性」、「相狀」等明顯指涉事物性質的字詞，並不以梵為其意指；參見《梵經吉祥釋》vol. I，頁 170-1。



本文第二節指出，以神不可言說的一項理由，在於神之為全然他者的超越性。在第三節我們見到，羅摩孛闡「梵為萬有之我」和「神是世界的實質因」的見解，多少顯示他的上神之於世界的內在性。現在，這兩種見解正好反映在他「神是指物語言的終極意指」的論題上：由於神是有限個物的實質因，是維繫與賦靈萬物的內在真我，因此指稱個物的語詞以神為其終極意指。不消說，這論題正是對於神之不可說論的挑戰。尤有進者，於羅摩孛闡處，對有限物的言說一般不盡是對神的間接言說，蓋因指物語詞依字面義即表詮了上神。這裡的一個關鍵---畢竟，神的超越性未被取消---或許是，這些指物語詞如前所說源自於《吠陀》聖典，《吠陀》乃至梵文的神聖性可能促使他執持這樣的論題。⁴¹

羅摩孛闡主張「神是指物語言的終極意指」論題的一個緣由或許是，如此一來，我人無需訴諸隱喻，即可輕易解釋聖典裡一些依字面

⁴¹ 不過，羅摩孛闡並未表明此點，我們的解釋也將使人質疑，是否「電腦」、「磁片」等不見諸《吠陀》梵文的字詞能以大梵為其終極意指。羅氏只有指出，由於梵並非知覺等一般認識的對象，人們不知道牠也是指物字詞的意指，致使字詞的完整意義隱蔽不明，為此，《吠陀》的學習正可使人知曉字詞的完整意指。參見《吠陀義攝》15-6，頁 18-9。

義看似怪謬的語句，譬如：《唱讚奧義書》6.2.4「水想說：『讓我成爲多，讓我生殖吧！』」；《薄伽梵歌》7.8「我(上神)是虛空中的聲音」，10.30「群獸之中，我是獅子；眾禽之中，我是金翅鳥(Garuda)」。⁴²對羅氏而言，我們可以將思想活動歸予“水”，是因為這裡「水」字的意指其實是能思想的神本身。同理，《梵歌》「我是獅子」語句可以扼要詮解爲「我，至上神，是爲獅子所限定的神」。⁴²自此以往，物神崇拜式的「這石頭是神」語句，或可以理解爲「爲這石頭所限定的神是全能的神」，乃至「貓在草蓆上」語句，豈不也可以分析爲「爲貓所限定的神是爲在草蓆上者所限定的神」？想要不談及神，似乎有些困難！

同一論題的另一運用，在於詮釋《唱讚奧義書》6.13.3 等處極著名的「那就是你」(*tat tvam asi*)語句。於該文中，哲學家 Uddalaka Aruni 對他的兒子 **Wetaketu** 說：「這裡最精微的本質，是這一切事物的我，那是真實…，那就是你」。⁴³原本像是等同大梵與 **Wetaketu** 之個我的「梵我一如」式宣言，對羅摩孛闍來說卻有很不同的意義：

就我人先前所知，[「那就是你」語句的]「你」字意指身體的主宰者[亦即，**Wetaketu** 的個我]，但由於後者是至上我的身體與模式的緣故，這[字詞在意指上]更延伸至至上我。是而，「你」字詮說爲這個我模式所限定，作為個我之內在真宰的大梵。…「那」、「你」這兩個依同位指涉使用的字詞，都以梵作為它們的所詮對

⁴² 《梵經吉祥釋》vol. I，頁 252-4 以及《梵歌釋》頁 249，342-3。或許隱喻非其所愛，羅摩孛闍鮮少訴諸隱喻以詮釋聖典語句。對他而言，隱喻性詮釋僅發生於：(i) 主述語句無法依同位指涉關係解釋，譬如「那人是頭牛」；(ii) 文本意向顯然在於隱喻性用法，譬如《泰迪黎耶奧義書》2.5.1「[至上]我的頭是歡愉，右翼是欣悅」語句。參見《梵經吉祥釋》vol. III，頁 262 以及 Lipner 1986: 43-4。

⁴³ Olivelle 1998: 254-5.

象。於此，「那」意指作為宇宙原因的梵，其為一切殊勝屬性的居所，完美無暇，常住不變。「你」也意指梵，其為個我的內在主宰者，而為這具有身體的個我模式所限定。如是，「那」、「你」二字藉由不同的應用根據而指涉同一的梵。⁴⁴

- (1) 首先，「那就是你」語句具有同位指涉關係，「那」、「你」二字都是主格，且意指同一指涉物。依羅摩拏闍的詮釋，「那」以世界的原因性為其指涉模式，「你」的指涉模式則是 **Wetaketu** 的有限個我。整個語句可以析解為：為世界之原因性所限定的梵即是為 **Wetaketu** 的個我所限定的梵。由於限定模式的差異，「那就是你」乃至「貓在草蓆上」等語句---即使依這裡的解釋---並不是同義反復的恆真句(tautology)。
- (2) 「那就是你」語句並非意在顯示梵與個我的同一性，畢竟，我人不可能等同於全知全能的至上神。它也不是比喻性語句。雖說「你」字可以用為轉喻，轉而喻指作為個我原因的梵，但是當依字面義的詮釋可行時，實無必要乞靈於比喻性解釋。「那就是你」如同「這隻松鼠就是昨天看到的那隻」、「晨星是暮星」等語句那樣，其主詞與述詞意指相同的事物，同一事物而為不同的狀態或模式所限定。
- (3) 毋寧說，「那就是你」語句揭示了大梵與我人個我的一體性。大梵與你我不即不離，似一復異，形成具有內在差別限定的統合體。依羅摩拏闍之見，這語句極其簡潔地點出「一切事物以梵為真我」的諦義。我們自然也可以說，「那(梵)是天宇，是賭徒，是

⁴⁴ 梵文原文見《吠陀義攝》14，頁 17-8。相關討論，見《梵經吉祥釋》vol. I，頁 162-3, 165, 276, 289。

斑鳩，是塵埃，是尿溺」等等。

我們現在可以進一步審思，「指神語言」與「指物語言」二者之於神性實在的表詮關係。質言之，這兩種語言都可用於談論上神。其中，指神語言原本更適合於指稱上神，而非神創生的事物，但由於這語言的世俗使用，因而具有種種世俗經驗限制的意含。譬如，「識知」一詞可能因此具有「活動」、「無常」、「僅意向於某對象或處所」、「其生滅為生理、心理等狀態所影響」等意含，這些遮蔽或扭曲了該詞的源始意義，有如形成新的意義，使得它似乎不再適用於指稱神。另一方面，指物語言的指涉範圍則因其世俗使用而縮減，人們以現象事物為這語言的指涉終點，語言的全幅意義因而隱蔽不明。例如，「石頭」一詞的語義視域原本遠超過我人知覺經驗的視域，但由於知覺經驗對字詞意義之決定的重大影響，這字詞的意指遂侷限在知覺可及的石頭上，猶需透過《吠陀》的學習才得知曉它的全幅意義。從以上對指物語言的討論也可看出，羅摩孛闡不至於主張說，凡異於《吠陀》字序使用的語句便不能適當地表詮神。我人可以滌除日常語詞世俗限制的意含，依其源始意義或全幅意義使用它們，如此一來，聖典語言的直詮論將可轉化為日常語言的(神的)直詮論。

前一節雖述及多瑪斯的語義觀點，整體言之，羅摩孛闡的直詮理論明顯異於多瑪斯的類比論。不過，它或許較接近當代學者 William P. Alston 的相關語言理論。Alston 認為，一般語詞雖無法依其日常使用的意義言說神，卻可以依據特殊字面意義或修正的字面意義，而直接且適當地表詮神。他的論述以修正的字面意義為主。「知道」、「意圖」、「造作」等詞可以有一共通的核心意義，關連至人、神共通的某些抽象的特徵，於此，上帝的極端他者性表現在這些特徵體現於祂的方式，而不在於這些特徵的闕無。如是，這類語詞在「指稱人」和「指

稱神」兩種情況，得有意義的局部重疊，而這重疊的意義---作為修正的字面意義---正可資以表詮上帝。以「造作」一詞為例，當我人說(A)「張三造作了一個書架」，「造作」的完整意義應包括「轉化某些先已存在的材料」與「藉身體的移動以促成某事」二者，但是這兩個意義並未出現在(B)「上帝造作了天和地」語句內(上帝並無形體，其創造係無中生有)。然而，「造作」仍可以有一較抽象而出現於(A)與(B)二者的意義，譬如「藉意志的作用而使某事態為真」。上帝之造作某物與人之造作某物在方式上迥然別異，但這並不意味著，兩者間並無共通的、抽象的特徵。⁴⁵如是，應用至神的語言正是具有修正後之字面義的直詮語言。

Alston 的要點是，語詞意義往往包含較普遍、抽象的面向以及較特殊、具體的面向，以致語詞從一個應用轉換至另一個應用時，可能僅保留它較抽象的意義，而非較具體的意義。問題是，這見解是否與羅摩孛闡對「指神語言」的看法相應呢？不盡然。對羅氏而言，「真實」一詞詮說大梵為具有無條件的實在性，但這「無條件的實在性」顯然不存在於任何現象事物。不過，「真實」之於神與人的應用上的確具有共通的核心意義，亦即「實在性」一意義；只是該詞在意指上神時，另有「無條件性」的附加意義，而在意指現象事物時，則襲取了「有條件性」一意義；或者說，這語詞的世俗使用隱蔽其源始的「無條件性」意義，使之退轉為「有條件性」意義。這樣一來，聖典語詞的源始意義可能較接近也為 Alston 提及的「特殊字面意義」，後者可以以「力」、「能量」等字詞的物理學意義為例。⁴⁶

⁴⁵ Alston 1989: 39-80 (Essay 2, 3).

⁴⁶ Alston 1989: 45. Alston 提及，人們會質疑是否「特殊字面義」進路可適用於神學語言，蓋因神學系統並不具有科學理論享有的解釋效力。羅摩孛闡的“回應”應在於強調《吠陀》以及梵文語言的神聖性。

乍看之下，羅摩孛闡對「指物語言」的神學見解同 Alston 觀點風馬牛不相及，後者畢竟不以「松鼠」等詞可以直詮上帝。不過，在羅氏的語義解釋下，指物語詞的字面意義有如取得擴充性的修正那樣 (Alston 也論及此點)，亦即，它除了保留日常用法的字面義之外，還“增加”有可資以意指上神的意義---不管我人如何解釋「意義」的意義。在日常用法裡，字詞意義的擴充/縮減並非不常見。「嘉義」在一脈絡裡意指嘉義市，在另一脈絡裡卻意指整個嘉義縣市；「動物」在一脈絡裡並不意指人類，在另一脈絡裡卻意指。我人豈不也可以比照辦理，藉由詞義的擴充修正，使指物語詞意指作為其一般指涉物之存在根柢的神？

陸、結語

就先前所說一般以神不可言說的三項理由觀之，我們見到，羅摩孛闡明顯否定第一項理由。至於第二項理由，他的立場則較為折衷。對他而言，上神兼具超越性與內在性二者，此外，人類語言既然根源於神聖的《吠陀》語言，便不致於對談論神一事無能為力。

不過，我們一直未再述及神不可言說的第三項理由，亦即，神在認知上的超越性。這裡，羅摩孛闡的立場也比較折衷。一方面，他同意說，聖典語句只能傳達有關神的一般的、間接的知識。另一方面，他也認為說，如實認識其根柢於神的個我的真實體性，而全然欣樂於自身之為神的附屬物的個人，能藉由神恩而有對於上神恍若親見的觀視，後者於肉身死滅時直接促成個我的解脫，而解脫的個我則能有對於神的直觀。⁴⁷對羅氏而言，上神雖然超絕、奧秘、深微難知，「其至

⁴⁷ 《梵歌釋》頁 393；Lipner 1986: 114-5。這是比較簡略的敘述。對羅摩孛闡而言，對

上榮耀無邊無際，不可思議」，我人對祂仍得有一般性或局部的知識。譬如他在解釋《泰迪黎耶奧義書》2.4「未能臻及[梵樂]，言語和思惟自該處退反」一語時表示，「這裡宣說，大梵是無限的，賦有無數無量的屬性，無法為具有有限量度的言語與思惟所測量」。⁴⁸可見，神的不可說性是從其深廣度而為言。語言足以詮說至上神的部分體性，雖說無法窮盡祂體性的所有內容。

適用於有限領域的人類語言，能否意指無限的至上神？如同大多數的印度哲學家，羅摩孛闍知曉語言及語義分析對哲學研究的重要性，他也對這個問題提出個人肯定的答案。他的神之可說論頗具特色，應有值得宗教語言哲學研究者致意之處。不過，我們也見到，羅氏的直詮理論相當程度地乞靈於《吠陀》梵語的神聖性，這對於現代人，尤其是不接受《吠陀》權威或梵文神聖性的我們而言，顯然缺乏說服力。解除了語言的神聖性，我人需要重新面對，何以人類語言能夠表詮絕對、無限的神性實在的問題。

羅摩孛闍的形上學以實體為優先，他的語言哲學則以字詞為優先，而能詮字詞正與所詮實體名實相應。對他而言，上神於創生世界之初，先自《吠陀》擷取種種指物字詞，然後一如以往地創生出與它們相應的種種個體事物。⁴⁹此外，他對幼兒學習語言過程的描述，讓人想起維根斯坦於其《哲學探究》所引述的奧古斯丁(Augustine)說法。羅摩孛闍描述說，大人們對幼兒指出某個事物，並且說「這是人」、

神之體性的觀視與直觀，也伴隨著對於神之天界形相的觀視與直觀。神的天界形相約相當於佛教「三身說」中的「報身」或「受用身」，祂居於最高天界，並擁有無盡美好的裝飾與外貌；參見《吠陀義攝》198-201，頁 159-160。這天界形相的存在，使得羅氏可以依字面義解釋「祂具有太陽的顏色」等聖典語句，它或許也使人們較易解釋「說話」、「命令」等有關神的行動語詞的意義。

⁴⁸ 《梵經吉祥釋》vol. I，頁 90-1；《吠陀義攝》234，頁 182。

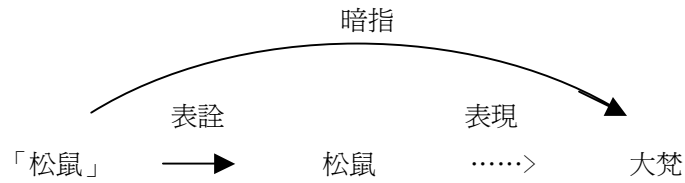
⁴⁹ 《吠陀義攝》17，頁 19。

「這是月亮」等等，這樣一而再地教導學習，其後每當他聽到某個字詞，便能想起該字詞的意義，如是他學會了所有字詞的意義，並開始使用語言。⁵⁰這容易使人以「實指定義」(ostensive definition)為語義決定的基礎，也加強了語言與實在相應的信念。當然，神不是經驗觀察的對象，也無法被指出，然而---這類觀點可能使羅氏進一步認為---我人可以將「真實」、「茶杯」等字詞，自其語言使用的脈絡中抽離，拖曳至超軼絕待的至上神處，後者正可為我人“心靈之眼”所指認。問題是，如果這些字詞的使用必然受制於語句、行動、人類經驗與本性等種種脈絡因素，我人是否還能將它們抽離脈絡地連繫至神處？這些字詞又是否能如實表詮其體性迥異於現象事物的神？

「神是指物語言的終極意指」一論題，係基於(i)神是有限事物的實質因，(ii)神是內在於萬物並維繫著萬物生命的“靈魂”。可是，「X 是 A 的實質因」並不意謂著「X 為表詮 A 的語詞所意指」，畢竟「茶杯」一詞並不意指塑成茶杯的黏土。此外，「松鼠」也非藉由松鼠之身以指涉松鼠之靈，而是直接指涉松鼠的身心結合體，而就「胖子」意指肥胖的人而言，也可以依相同方式理解。質實言之，羅摩孛闍的多重指涉理論恐怕賦予了語詞其所難以承受的指涉重擔，如非神聖語詞，其誰能堪此重荷？不過，他以「身心關係」比擬世界與上神關係的觀點仍有其可取之處。如果神是成就與賦靈萬物的內在真我，萬物也如同身體之表現心靈那樣，表現神的生命與存在，那麼，對現象事物的言說將間接地是對神的言說，而指物語詞或可藉由所意指事物之表現神，而以隱微的方式指向神。這裡的「指向」不同於前述的「指謂」或「意指」等：指物語詞毋寧是暗指了(allude to)神，而不是直接

⁵⁰《吠陀義攝》169，頁 135；比較 Wittgenstein 1968: 2。維根斯坦批判奧古斯丁說法背後所隱含的特定語義理論，同樣地，我們也可以質疑羅摩孛闍的相應語言思想。

地表詮神。這種指向的關係可以圖示如下：



只是這種間接表示法較接近象徵或比喻用法，將不為羅摩孛闡所許。依照羅氏的看法，日常指涉物僅僅是指物語詞之所詮的一部分 (*vacyaikadeṃ*)，還必須包含神在內才構成其完整的所詮。⁵¹對他而言，神大抵不構成語言無可涉入的限界，而他對於語言與神性實在之表詮關係的見解，可說開啓了瞭解語詞指涉機制的新視域。指物語詞並不以現象事物為其指涉終站，我人豈能因為自己只在中途某站“下車”，而堅持說該站就是終點站？

附記：本文初稿發表於南華大學哲學研究所主辦之「第五屆比較哲學學術研討會」(2004年5月14日)。筆者感謝《揭諦學刊》兩位匿名審查人所提供的修正意見。

⁵¹ 也就是說，上神仍為指物語詞所指謂，而非為之所暗指；參見《吠陀義攝》16，頁18-9。附帶說明，筆者並不認同羅摩孛闡的相關語言哲學見解(其理由如前此三段所示)，不過，本文意不在大張旗鼓地批判他的論點，因此本文文末仍以羅氏見解結尾。

梵本譯名與參考文獻

《唱讚奧義書》 = *Chandogyopanisad*。

《梵歌釋》 = *Giabhasya* (Adidevananda 2001)。

《梵經吉祥釋》 = *Wibhasya by Ramanuja* (Rangacharya & Aiyangar 2002)。

《泰迪黎耶奧義書》 = *Taittiriopanisad*。

《吠陀義攝》 = *Vedartha Savgraha* (Raghavachar 2002)。

史泰司(W. T. Stace)，楊儒賓譯

1998，《冥契主義與哲學》，正中書局，臺北。

何建興

2004a，〈商羯羅論不可說者的言說〉，《國立臺灣大學哲學論評》，第二十七期，頁 1-40。

2004b，〈意識、目擊識與純粹意識〉，預定刊載於《世界宗教學刊》第四期。

Adidevananda, Svami, trans.

2001: *Wi Ramanuja Giā Bhasya* (with Sanskrit text), Sri Ramakrishna Math, Chennai.

Alston, William P.

1989: *Divine Nature and Human Language (:)* *Essays in Philosophical Theology*, Cornell University Press, Ithaca and London.

Bartley, C. J.

2002: *The Theology of Ramanuja (:)* *Realism and Religion*, RoutledgeCurzon, London.

- Davies, Brian, ed.
2000: *Philosophy of Religion: A guide and Anthology*, Oxford University Press, New York. (本書第 12 章，頁 156-167，係選輯自多瑪斯的 *Summa Theologiae*)
- Dionysius the Areopagite,
1920: *On the Divine Names and the Mystical Theology*, trans. C. E. Rolt, The Macmillan Company, New York.
- Hick, John,
1990a: *Philosophy of Religion*, 4th edition, Prentice-Hall, Englewood Cliffs. Hick, John, ed.
1990b: *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, 3rd edition, Prentice-Hall, Upper Saddle River.
- Lipner, Julius J.
1986: *The Face of Truth*, State University of New York Press, Albany.
- Olivelle, Patrick, ed. & trans.
1998: *The Early Upanisads*, Oxford University Press, New York.
- Plantinga, Alvin,
1980: *Does God have a Nature?*, Marquette University Press, Wisconsin.
- Raghavachar, S. S. trans.
2002: *Vedārtha-Savgraha of Wi Ramanujacarya* (with Sanskrit text), Advaita Ashrama, Kolkata.
- Rangacharya, M. & Aiyangar, M. B. Vardaraja, trans.
2002: *The Vedāntasūtras with Wi bhāṣya of Ramanujacarya*, vol. I-III (vol. I, 2002; vol. II, 1989; vol. III, 2000), Munshiram Manoharlal, New Delhi.

Stiver, Dan R.

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

Tillich, Paul,

1957: *Systematic Theology II*, University of Chicago Press, Chicago.

Wittgenstein, Ludwig,

1968: *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, Basil
Blackwell, Oxford.

1974: *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D. F. Pears & B. F.
McGuinness, The Humanities Press, New Jersey.

God as the Ultimate Referent of Language

-Ramanuja on the Sayability of Divine Reality

Ho, Chien-Hsing

Abstract

Ramanuja (c. 1075-1140) was the founder of the Hindu philosophical school known as Viśiṣṭādvaita Vedānta. For him *brahman* as the ultimate reality is a personal God, responsible for the creation, maintenance and destruction of the world. Unlike many mystical-minded thinkers including Śaṅkara of the Advaita Vedānta school, Ramanuja averred that God can be directly and properly expressed in words. He even claimed that God is the ultimate referent of words like ‘man’, ‘squirrel’, ‘tree’, ‘stone’, and so forth.

Based on Ramanuja’s three main works, i.e., *Vedārtha Saṁgraha*, *Viśiṣṭādvaita* and *Gīṭābhāṣya*, the present paper seeks to investigate into his philosophical-theological thought concerning the issue of God-talk. We shall especially attempt to reveal the reasons behind Ramanuja’s claim that God is the ultimate referent of thing-referring words.

Keywords: *brahman*, God, referent, mode of reference, mind-body relationship.