



歸謬論證與自立論證



梶山雄一著
吳汝鈞譯

——中期中觀的論證法

第一章 『中論』的註釋家

一、八個註釋家

由於鳩摩羅什把『中論』並青目的註釋譯為漢文，因而在中國與日本，青目作為『中論』的註釋家，已長期間為人所熟知了。不過，這註釋的梵文原本與西藏譯都不傳，青目是什麼樣的人亦不十分明瞭。但即使我們不能推定青目是否特定的印度中觀學者，並不影響這個註釋有超卓的內容。

有一種說法，由觀誓（Avalokitavata）開始傳播（『般若燈論廣註』第一章），其後成為西藏方面的一般傳承的說法。若依據這說法，則七世紀前的印度，有以下八個偉大的『中論』註釋家輩出。

- （一）龍樹自身
- （二）佛護（Buddhapālita）四七〇——五四〇
- （三）月稱（Candrakīrti）六〇〇——五〇
- （四）提婆設摩（Devassarma）五——六世紀
- （五）求那師利（Guṇasī）五——六世紀
- （六）德慧（Guṇamati）五——六世紀
- （七）安慧（Sthiramati）五一〇——七〇
- （八）清辨（Bhavya）五〇〇——七〇

龍樹的自註稱為『無畏註』（Akutobhaya），只有西藏譯現存。這是否龍樹的真作，還有可疑，總之頭尾都是簡單的、語句的解釋。作為註釋，價值不高。

佛護註現存於西藏譯中，這是一劃時代註釋，來自一確定的哲學立場。月稱繼承了這一立場，形成一學派，後代稱為歸謬論證派。清辨及其註釋家觀誓的系列，則批判佛護，形成自立論證派。這是中觀派分裂的原因；但由此我們亦見到佛護的方法論的

獨創性。

月稱的『中論』註『淨明句論』(Prasannapadā)，有梵文原典與西藏譯現存。『中論』詩頌的梵文原典，亦可由這註釋中抽取而得。這註釋一方面維護佛護而批判清辨，是歸謬論證派的代表作，是極其重要的註釋。月稱曾為提婆的『四百論』作過註釋；此外，又著有『入中論』(Madhyamakavatāra)一獨立論書。這書討論菩薩修習階位的十地，闡明中觀思想。後期中觀派的學者即特別強調這十地與中觀思想的結合，可見『入中論』相當受到重視。

提婆設摩的註釋，除斷片以外，今日已無存；有關他的為人，亦一無所知。所謂斷片，是清辨與觀誓在『般若燈論』與其註中說到他，引用了他的一些文章，這斷片即由此而被知。清辨十分欣賞他。關於求那師利，我們則一無所知。

德慧與安慧是唯識派的學者，但亦對『中論』進行解釋。按唯識派學者對中觀的論書寫釋論的事，屢見不鮮。漢譯中，仍有無著(Asaṅga)的『順中論』與護法(Dharmapāla 五三〇——六一)的『大乘廣百論釋論』留存；前者是對『中論』的釋論，後者則是解釋提婆的『四百論』的後半部的。

德慧的『中論』註沒有流傳，但清辨在『般若燈論』中批判地說到他。安慧的註釋有留存，在漢譯作『大乘中觀釋論』。此書有安慧對清辨的批判，意味深長。

清辨除了『般若燈論』(Prajñāpradīpa)外，尚有『中觀心論』(Madhyamakahrdaya)及其自註『思擇炎』(Tarkajvālā)；還有『掌珍論』，這是中觀哲學的概論。在『中觀心論』中，他批判了與他同時代的印度哲學諸學派、佛教內部的有部與唯識派的教義，主張中觀思想高於這些思想。這種通過與諸學派對抗的形式來評價中觀思想的方法，為其後的中觀學者，特別是寂護(Sāntaraksita 七二五—七八)所接受與繼承。

關於清辨，有不同的別名傳流下來。月稱與觀誓稱他為Bhavaviveka。寂護與蓮華戒則稱他為Bhavya。本文為便利起見，用Bhavya一名字。

二、中期中觀派的特色

八大註釋家中，除掉龍樹自身外，其餘七人，其活躍時代，我們姑稱為中觀派的中期。這些人很有特色，與龍樹及提婆的初期中觀派，和始自寂護的後期中觀派都不同，標誌着一時代的風格。中期中觀派以歸謬論證派與自立論派的學者最重要。或者可以說，中觀派通過這些學者們而分裂為兩個學派，是當時最重要的事。

在印度佛教思想史中，六—七世紀這一時代，具有獨特的意義。一言以蔽之，這是知識論的時代。特別是陳那(Diṅnaga 四八〇—五四〇)與法稱(Dharmakīrti 六〇〇—六〇)出來，使認識論與邏輯飛躍地發展。這兩入又縮短了經量部與唯識派(瑜伽行派)在理論上的距離，促發經量瑜伽派一總合學派的成立。這兩個佛教哲學者的時代的先後，和當時對於這兩人的理論的反應上的不同，把中期中觀派清楚地區別出來。

佛護被認為是歸謬論證派的始祖，他生於陳那之先，不能知曉完整的佛家邏輯。但他以敏銳的邏輯意識來解釋『中論』，想依歸謬法來論證中觀思想。清辨與月稱並不知道法稱的深邃的認識論，又對先於他們的陳那的思想，對其認識論未有留意。但兩人對陳那的邏輯都表示機敏的反應。

自立論證派的清辨差不多全面地把陳那的佛家邏輯取入自己的中觀哲學中。他以為要依陳那的推論式，才能定言地論證中觀的基本立場。歸謬法的間接論證是不成的。月稱則與新興的邏輯主義相對抗，他嘲笑邏輯，以為與中觀的本質不相容，他把中觀思想，只作為主體的問題來處理。雖然月稱與佛護同被稱為歸謬論證派，但他排斥邏輯，這則與佛護不同。

清辨與月稱對陳那的認識論都沒有表示任何反應，這好像是不可思議的。恐怕是他們持有太多對於唯識派的對抗意識吧。這唯識派是在龍樹、提婆以後發展的，不久即表示出凌駕中觀派的態勢。唯識思想比其他都更接近認識論，清辨與月稱決意與這唯

識學派相對抗，而謹守中觀派的城堡，因而對認識論本身亦甚冷淡哩。

由寂護開始的後期中觀派，肯定地受到法稱的認識論的影響。結果，後期中觀派成了中觀派與唯識派的總合學派。這即是把龍樹所未見到的異質的要素，導入中觀哲學中。若與這樣的後期中觀派比較，則中期中觀派可以說是：第一、對認識論無興趣，專要與唯識派對抗。第二、就全體看，與其說是創設新思想，無寧是限於註釋、解釋方面而已。雖然他們一方面亦致力於論證初期中觀的方法論上面。

此中我們無意介紹中期中觀派諸學者的著書的內容。這不僅是篇幅不容許，且在這些著書仍未被徹底地研究的狀況下，這是不可能的。我們現在且把焦點放在中觀二分派的方法論上，說明中觀學派在這邏輯時代的特色。

第二章 歸謬論證派與自立論證派

一、兩種論證方法

所謂歸謬論證派（*Prāsāṅgika*），即是應用歸謬法（背理法 *prasaṅga* 或 *prasaṅga - anumāna*）的學派之意；自立論證派（*Svāntarika*）即是應用定言的論證（*svatantra - anumāna*）的學派。歸謬是間接的論證，定言的論證則是直接的、自立的。這兩個學派名並不是佛護、月稱或清辨他們自己加上去的，恐怕是後來西藏人整理印度佛教諸學派而要理解它們時所作出來的。不過，這並無損於這學派名字的妥當性。

印度的正理學派與佛家邏輯所用的歸謬法，與西方邏輯者，在原理上是相同的。當要證明某一立言 *A* 為真時，首先假定 *A* 是偽，換句話說，即非 *A*；由證知這個假定帶來的不合理的結論——明顯地是偽，即演繹出這是自己矛盾一結論。由於這偽的結論是

由非 *A* 的假定妥當地論證出來的，故非 *A* 的假定當是偽的。非 *A* 是偽，即可決定最初要證明的 *A* 是真。

假定有人看見山中有煙升起，而要論證「彼山中有火」（*A*）一點。倘若其他的人反對，說這山中無火，則可先假定「這山中無火」（非 *A*），而表示，倘若這山中無火，則此中當亦無煙，再指着現在正在升起的煙，而論證「這山中無煙」這一被引出來的結論之偽。順此，即可證明被假定的非 *A* 是偽，換言之，*A* 是真。必需注意的是，在這個場合中，「這山中無火」一點（非 *A*），在立論自身看來，並不是真的，只是假定出來的東西；演繹出來的「這山中無煙」的結論，則是在立論者與反論者看來都是偽的，不希望的東西。

歸謬法已經在「正理經」中以思擇（*tarka*）一名出現過。正理學派認為，歸謬法是爲了要決定某一立言是真的重要方法，它作為「直接地論證某一立言的定言推論式」的補助手段，亦是極為有效的；不過，正理學派並不承認歸謬法本身是確實的論證式。在陳那的佛家邏輯中，歸謬法亦不是正當的推理形式。這原因是，初期的印度邏輯並未處理假言命題與假言推理（條件的論證）。歸謬法的性質必然是假言的，結論則是非真的誤知。因此在正理學派中，亦有把歸謬法分類到誤知中的。

二、歸謬式與定言的論證式

法稱發揚陳那的邏輯，他亦不認許歸謬法爲定言的論證。不過，他強調這是合乎推理法則的確實的思惟（『知識論評釋』第四章第十二頌）。八世紀以後的後期佛家邏輯成立之後，歸謬法才被稱爲 *prasaṅga - sādhanā* 或 *prasaṅga - anumāna*（*sādhanā* 與 *anumāna* 即推理之意），它作為推理，與定言的推理（*svatantra anumāna*）一齊被確立起來。（寂護與蓮華戒在『真理綱要』及其註釋中使用 *prasaṅga - sādhanā* 一語，智勝友 *Jiśāna - śimīta*、寶稱 *Raṇakīrti* 等十一世紀的佛教學者則以論證式的形式來陳述歸謬法。）歸謬法的原理與一般的性格，在印度邏

輯的初期亦是相當爲人所知的。

在印度邏輯中，定言論證與歸謬論證的關係如次。

有煙的地方有火（ p ）

這山有煙（ q ）

故這山有火（ r ）

輔助、反證這個定言論證的歸謬式，可表示如下。

無火的地方無煙（ \parallel 有煙的地方有火）（ p ）

這山無火（假定 $\neg r$ ）

故這山無煙（偽結論 $\neg p$ ）

這歸謬式「若 p 且非 r ，則陷於非 p 的不合理情況」（ $p \wedge \neg r \rightarrow \neg p$ ），必然地反證「若 p 且 q ，則 r 」（ $pq \rightarrow r$ ）之真。

三、中觀思想與印度邏輯

我們已說過，龍樹好用假言的推理、兩難（假言推理的應用）、四句否定。龍樹大約生長於與正理學派的成立相同的時代，他的邏輯是別於印度邏輯傳統的。兩難與四句否定，在傳統的印度邏輯中，不僅不被認許爲推理，且連表記的方法都沒有哩。或者龍樹受到希臘邏輯的影響，這種想像亦是可能的，但要從歷史與文獻上弄清這點，則不可能。

總之龍樹邏輯是不能以印度的邏輯——正理學派與陳那邏輯來表示的。這對五世紀以後的中觀學者，是相當困擾的事。由於當時的印度邏輯與認識論是哲學的主流，爲了鞏固自己的哲學，爲了與他派論爭，中觀派亦必需邏輯地發表其教義。然而以印度邏輯的形式來表記龍樹的兩難與四句否定，是不成的。不作一些工夫，中觀派即不能作爲一哲學學派而存在。

最初答覆這個要求的是佛護。他發現龍樹的兩難與四句否定可改寫成四個歸謬式之多。歸謬式在當時印度，並不被承認爲論證式；但最低限度，由於它是作爲具有效果的反證法而被知的，故作爲論爭法，遠強於兩難與四句否定；後二者在印度邏輯看來完全是異質的。佛護即基於這發現，而註釋『中論』。以下試舉

一例看。

四、佛護的歸謬論

『中論』（一八·一）詩頌，可以下面的兩難寫出來：

倘若自我與身心是同一的話，這變成生滅的東西了。倘若自我別異於身心，則它不存在。

自我同於身心，或異於身心，因此自我是生滅的東西，或是不存在。

佛護對這詩頌的註釋說：

「首先，倘若此身心的要素（個別要素或要素的全體）即是自我的話，（自我）變成具有生滅這一性質的東西了。因凡是身心的要素都是生滅的。又在這場合，（由於身心的要素是複數之故，）自我亦是複數的東西了；這是錯誤的。又，主張自我，本來便無意義。這所謂自我，不過是身心的同義語而已。因此，無論如何，說身心是自我，是不應理的。」

又倘若（自我）是別於身心的另一東西的話，這變成不具有身心的特徵了。身心是生滅的，自我與它相異，則將變成不生滅了。倘若這是這樣，（自我）即是恒常；倘若自我是恒常，則作所有行為將變得無意義了。因我是恒常，甚麼都不能作了。倘若這樣，則把自我想爲是存在，亦無意義。因在這恒常的自我中，任何東西都不能有既生且滅的事。因此，把自我視爲別於身心的另外的東西，亦是不可能的。」

此中佛護明顯地把龍樹兩難中的兩個可能，都一一以歸謬法來論證。對於第一個可能，他使用自我將成爲生滅的東西，成爲複數的東西，成爲無意義的東西這三個歸謬論證。

本來，佛護自身並沒有把歸謬法作爲論證式來陳述。但若強要把它形式化的話，則第一歸謬是「身心的要素是生滅。（倘若假定）自我與身心是同一，（則陷於）自我有生滅（這樣的不合

理情況」。對於第二可能，佛護亦行使同樣的歸謬論證。

『中論』(一·一)頌說，結果不由自體的原因生，亦不由他體的原因生，亦不由自他兩者的原因生，亦不由無因而生。這雖省略了論議的過程，但它是四句否定的結論，我們已敘述過了。對於第一者，佛護的註釋是「事物不由其自體生。因其(第二度)的生起是無用的，又因這會導致無限地不斷生的錯誤」。這亦是典型的歸謬論證，若要調整其格式，則可如下：

由自己自身的生起是無用的(p)

(假定)事物由其自身生起(¬r)

(陷於)其生起是無用的(這樣的不合理情況)(¬p)
對於其他三者，佛護亦行使同樣的論證。

五、佛護的困難

這樣，佛護發現了歸謬法能夠作為中觀理論的一定的論證方法而成立；他即由其一貫立場來註釋『中論』，使中觀適應於邏輯時代的印度哲學界。我們對這功績，必需予以重大的評價。不過，此中却有困難的地方。如先初所述那樣，歸謬法是印度邏輯中定言論證式的補助手段，這含意地反證它自身的小前提(假定)與結論二者的矛盾命題。p-¬r-¬p這一歸謬式含有pq¬r的意思。這樣，佛護使用前面的歸謬法，即間接地主張(一)、事物不由自體生起，換言之，由其他東西(自他兩者又或無因)而生起(r)；和(二)、事物的生起是有用的(p)這兩點了。佛護這樣理解，即與龍樹的真意相背。因龍樹說事物不由自生，亦不由他生。佛護陷入自身主張「由其他東西生起」的理解法，是必然的，因歸謬法即作為這樣性質的東西而為印度邏輯所認許。這樣的困難，是他把兩難與四句否定分解為兩個或四個獨立的歸謬法的必然結果。

佛護倘若把他的兩個乃至四個歸謬法全合起來，即得與龍樹所說的相同的意思。不過，這變成作出「不由自體生」、「不由不是自體的東西生」這樣的相矛盾的兩個主張了，這作為同一論

議領域中的議論，違背了矛盾的義理。在歸謬法立足的一般邏輯的領域中，這是不容許的，關於先初所舉的否定「與身心同一的自我」，亦變成主張「所有身心的要素是生滅的(凡不生滅的東西都不是身心)。(有)自我不生滅，故(有)自我不同於身心」這一點了。很明顯地，這不是我們的真意。

六、清辨對佛護的批判

正確地就這點而對佛護加以非難的，是清辨。他在『般若燈論』中大量引用佛護的歸謬論證，而一一予以批判，批判的方式，常是如下面那樣的旨趣。佛護的論點不過是歸謬論證(pṛasaṅga-vākya)，並未有陳述定言論證式中的必要的理由(相當於小前提)和喻例(相當於大前提)。即使用歸謬論證來整理論證的形式，佛護的真意，將是與這小前提及相當於結論部份相反對的意思。但龍樹的意圖並不是這樣。

清辨會這樣數度批判佛護。在『般若燈論』開首，清辨說龍樹寫『中論』，是要教導那些能理解邏輯而達至覺悟的優越的人。他又說，龍樹並不是要陳述其形式經整理過的論證式，只是其論點本質上可以換寫為定言論證式而已。

清辨具有與佛護相同的意向，即是以印度邏輯的形式來解說中觀思想，但他主張用定言論證式來進行。然而，龍樹的本體的邏輯要否定在現象的邏輯領域中的矛盾原理，對此果能以定言論證式來表記麼？定言論證式畢竟是屬於現象的邏輯哩。

第三章 清辨的論證及其挫折

一、清辨的論證式

在『般若燈論』中，清辨把龍樹的論點一一換寫作定言論證

式；他又以定言論證式來論證自己對這些論點的註釋的主張。他的推論形式是非常一定的。對於『中論』（一·一）頌的「事物不由他體生」一論點，他構成兩個論證式，現且取其中的一個作例證。但爲使易明白起見，我們預先將論證式中的胚胎的說明取出來解說一下。胚胎是剛托胎後胎兒的初階段，尙未形成人形。一般的理解是這樣，這是以後生起眼、耳、意識等認識器官的原因，但與它們並不同一，而是別異的東西。

清辨的論證式是這樣，「作爲最高的真實，胚胎決不是眼等認識器官的原因（主張）。是其他的東西之故（論據）。喻如絲那樣（喻例）」。「這順從陳那的推論式的形式；在這形式中，論據是主張命題的主辭，亦即是胚胎的屬性，喻例是論據與主張命題的賓辭間的必然關係的例證。順此，若要換寫成我們易於明瞭的形式，則可如下：（把佛教的論證式單純地寫成西方邏輯的三段論法，有很多問題。不過，由於我們現在對邏輯本身暫不討論，故不涉入這問題。這裏可以說的是，若透視至後期的佛家邏輯，這樣的換寫亦在某一程度可能。）

（如絲那樣）作爲最高的真實，對認識器官來說是其他的東西，則不是前者的原因。

對認識器官來說，胚胎是其他的東西。

因此在認識器官來說，胚胎不是其原因。

所謂其他的東西，即是無關係的東西之意。如絲不是身體的原因那樣，胚胎對身體來說，亦是其他的、無關係的東西，故非其原因。

首先要認識到，這論證式並不是歸謬論證。這小前提並不如在歸謬論證的場合那樣在清辨自身看來是偽。又結論亦不是不合理。由於未滿足這歸謬的二要件，故這推理形式上是定言論證式。不過，清辨實亦與佛護同樣地把龍樹的兩難四句否定分離爲兩個乃至四個論證式——今回是定言的。

二、清辨推理的特色

清辨對於自己的論證式，附上兩個條件。其一是，除了有關與中觀的理論本質上沒有連繫的問題的推理外，在論證中觀理論的本質的場合，在他的論證式中，必附上「作爲最高的真實」這一定句。

這即表示，這與作爲世間的道德是善的慈善，但就最高的真實言則不是善一點，和就一般理解言，佛教者亦把意識稱爲自我，但就最高的真實言則不是自我一點，是同樣的；在這論證式中，把兩種真理區別開來。在語言的世界，胚胎對身體來說是原因，但作爲最高的真實則不是如此；這是這論證的意圖所在。

第二個條件是，清辨的結論時常是否定命題，但他反覆強調這否定是命題的否定（*prajyapariśedha*），而不是名詞的否定。在印度，西紀前文法家已提出這兩種否定的區別。其後，關於這個區別的理論有高度的發展。這裏沒有詳細介紹它的必要，我想以簡單的例子大體把它了解一下便可了。

譬如，「他不是學生」這一否定，暗示着他是教師。或是職員的意思。在這個場合中，由於否定詞落在學生這一名詞上，這否定實際上要肯定這名詞的反對概念。這是名詞的否定。相對於此，「他見不到太陽」這一否定，落在見這一動詞上，並不含有由於見不到太陽因而見到其他一些東西這樣的肯定意義。這是命題的否定。

清辨辯白自己的結論的否定是命題的否定，即是不能把「胚胎不是外面的原因」理解爲「胚胎是作爲自體的原因」或「並非只是胚胎是原因，而是還有其他的原因」的意思。這樣禁止名詞的換質，就中觀的立場來說，即是，對胚胎的否定，僅是宜稱胚胎的空性而已，不能把空性視爲對其他一些東西的肯定。

不過，更重要的一點在，附上這一條件後，由於把龍樹的兩難與四句否定分解爲兩個乃至四個定言論證式，因而生起種種問題，即被抑止。倘若將之規定爲命題的否定，便可以自體否定的

推論式、他體否定的推論式，來表示「原因不是結果的自體」，「亦不是結果的他體」這意思。佛護並沒有如清辨那樣，附上特殊的條件哩。

三、清辨的困難

倘若我們嚴密地對照正理學派與陳那的邏輯的規則，則可見清辨的論證有很多問題，要在這裏將他們一一介紹，並不十分重要，故把它省畧。不過，這裏我們姑舉兩個最本質的問題，研究一下清辨的邏輯。

其一是在『般若燈論』（第一章），正理學派亦批判過的。倘若「作為最高的真實」這一定限不僅是落於結論（主張）中，且限定推論全體的話，則「對認識器官來說，胚胎是其他的東西」——這一論證的小前提便不能成立了。因在中觀哲學，在最高的真實下，所有東西都是空的，故胚胎這一主張命題的主詞（相當於小名詞）不能成立；而作為這胚胎屬性的論據，即是其他東西一點，其實在性亦不能成立。

在推理中，小前提具有確認小名詞與媒名詞的關係（現在的場合的「對認識器官來說，胚胎是其他的東西」一點）的實在性的任務。因此，若小前提不能成立，則推理亦不能成立。歸謬論證之所以不能作為推理而被認許，其理由之一是因其小前提是偽之故。對於這樣的批判，清辨的答覆是如前所述，作為最高的真實，胚胎是不存在的；不過在一般理解的領域中是存在的，故自身的小前提可以成立。

四、安慧對清辨的批判

清辨這樣的答覆，招來了安慧激烈的非難。這即是這裏要介紹的第二個問題。安慧是唯識家，但亦寫了『大乘中觀釋論』。其中（『大正藏經』卷三十頁一三七，上三一十四行）對清辨的批判，其一即關乎清辨這裏成為問題的論證。這批判不僅在他的

註釋的漢譯中有闡明，亦由於觀誓有引用，故亦可見於西藏文譯本中（北京版西藏經『般若燈廣釋』Wa. 103, al-7）。

安慧表示：作為喻例的絲，就最高的真實說，不是眼等認識器官的原因；而同時，即就一般的理解立場說，亦非其原因。倘若使用與此一致的看法，則在最高的真實與一般的理解這兩種立場中，都應說胚胎都不是眼等的原因。然而清辨却說，關於胚胎，作為最高的真實，不是原因，作為一般的理解，則是原因哩。這樣地在一推理中，混同了兩種論議領域，是不可容許的，這亦違反陳那的邏輯規則。

這批判極為確當，對清辨來說可以說是致命的。跨越兩個不同的論議領域而進行推理，即是把一個名詞以兩種意思，亦即事實上作為兩個名詞來處理了。這與形式邏輯所謂四個概念的謬誤，是同質的錯誤。由三個而且只是三個名詞成立的推理，在這個場合中，即會破產。

五、有關解釋『中論』各種問題

如上面所見到的那樣，清辨把龍樹的邏輯換寫成定言論證式的努力，與佛護以歸謬法作為武器的努力，都是不成功的。龍樹的本體的邏輯是不能以現象的邏輯來寫的。倘若要以後者的立場來理解，則必須說龍樹的邏輯本身，亦是謬誤。因此，『中論』的邏輯並不依從形式邏輯，我們應當把它作為辯證法來理解。印度與中國的佛教學者曾努力地以辯證法來解釋『中論』，但都不很成功。必須說這個課題是現代的學者、佛教學者努力的目標。

月稱為佛護辯護，而批判清辨，但他並未回復形式的歸謬法的確實性。他把「歸謬」這一語，了解到邏輯的超越意義上去。即是說，他放棄對中觀的邏輯的證明，而主張其非邏輯性乃至越邏輯性，把中觀作為主體的問題，存在的思想來把握。不過，我們不能說，月稱已十分成功地作到這點。應該說，這樣的方向是中國的禪家所關心和發展的，這更是今日的存在哲學家的學問的核心問題。不過，有關這些東西，並不是這裏要討論的了。（完）