

汉译世界学术名著丛书



分科本◎哲学

神圣人生论

下册

〔印度〕室利·阿罗频多 著



商務印書館
The Commercial Press

汉译世界学术名著丛书



神圣人生论

下册

〔印度〕室利·阿罗频多 著

徐梵澄 译



商务印书馆

2011年·北京

图书在版编目(CIP)数据

神圣人生论:全二册/(印度)阿罗频多著;徐梵澄
译. —北京:商务印书馆,2011
“汉译世界学术名著丛书”(分科本)
ISBN 978-7-100-07811-5

I. ①神… II. ①阿…②徐… III. ①哲学理论—
印度—近代 IV. ①B351.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 042992 号



所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)

神圣人生论

(全二册)

[印度] 室利·阿罗频多 著
徐梵澄 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-07811-5

2011年7月第1版

开本 880×1240 1/32

2011年7月北京第1次印刷

印张 36 1/2

定价: 120.00 元

目 录

第二部 知识与精神进化

第十五章	真实性与大全知识·····	681
第十六章	整体知识与人生目标;四存在论·····	707
第十七章	向知识进步——上帝,人,与自然·····	735
第十八章	进化程序——上升与一统·····	756
第十九章	出七重‘无明’趋向七重‘知识’·····	781
第二十章	重生哲学·····	799
第二十一章	诸世界之序列·····	824
第二十二章	再生与其他世界;业,心灵与长生不死·····	853
第二十三章	人类与进化·····	886
第二十四章	精神人的进化·····	910
第二十五章	三重转化·····	952
第二十六章	向超心思上达·····	983
第二十七章	神圣智者·····	1030
第二十八章	神圣人生·····	1084



第二部 知识与精神进化

第十五章 真实性与大全知识

如是。这便是‘无明’之起源，‘无明’之自性，‘无明’之界限。其起源是知识之一限制；其分明的性格，乃有体之从其自有的整体性与全般真实性之分离；其界限乃为知觉性的这分离性的发展所决定，因为这遮蔽我们不见到我们的真实自我，以及事物的真自体与全自性，勉强我们生活于一显似的表面生存中。回转到或进步到整体性，泯除限制，打破这分离性，超越界限，恢复我们的真元的和全部的真实性，必然是内中转向‘知识’之对立的表征和性格。有限的和分离的知觉性，必为一真元的和整体的知觉性所代替，这代替者，即是与自我与存在的原本真理和全部真理为一者。整体的‘知识’，是一个原有在于整体的‘真实性’中的什么：它不是一新的或尚不存在的什么，有待于造成，求到，学得，发明，或为心思所建立；毋宁是应当发现或揭露，它是一‘真理’，对一番精神努力是自体启示着的：因为它在那里被隐蔽于我们的更深的和更大的自我中；它是我们自己的精神知觉性的真本质料，而且，是由虽在我



们的表面自我中也觉悟到它,我们乃当占有它。有一整体的自我知识是我们当恢复的,因为世界自我亦是我们的自我,是一整体的世界知识。一能学得的或心思所建造的知识是存在的,有其价值,但那不是我们说起‘知识’(或‘明’)与‘无明’时所指的。

一整体的精神知觉性,其中涵藏有体之一切项目的知识;它以一切中介项目联系最高者与最低者,成就一不可分的整体。在事物的最高峰,它启对‘绝对者’的真实,这无可名状,因为除对它自有的自我觉识外,对一切皆为超于心知的。在我们的最低下一端,它见到我们的进化所由起的‘无心知性’;但同时它觉识‘太一’与‘大全’,自体内含于那些深处,它启露在‘无心知’中之秘密‘知觉性’。能表达,能启示,它游移此两极端之间,它的视见发现‘一’在‘多’中的显示,‘无限者’在有限的事物之差异性中之同一性,无时间的‘永恒者’在永恒的‘时间’中之当前存在;是这见识为它照亮了宇宙的意义。这知觉性不废弃此世界;它取起它、且给予以它的隐秘意义而转化它。它不废弃个人存在;它转化个人和它的本性,由于向之启示它们的真实意义,使之能超越它们从‘神圣真实’与‘神圣自性’之分离。

一整体的知识,必先有一整体的‘真实’;因为这是一‘真理知觉性’本体即为‘真实’的知觉性之权能。但是,我们于‘真实性’的理念和意识,随我们的知觉性之格位与运动而异,随其对事物的看法,着重,采纳而异;那看法或着重,可能是深密的和除外的,或者是引申的,概括的,周到的。很可能,——而且在其自有的原地中,是为了我们的思想,且为了一路很高的精神成就,成为一有效能的运动,——肯定不可名相的‘绝对者’之存在,着重其为唯一真实



性,而为了我们的自我,否定且废除个人和宇宙创造,从我们对真实性的理念和意识上将其祛除。个人的真实是‘大梵’这绝对者,宇宙的真实是‘大梵’这绝对者:个人是一现相,宇宙中的一时间性的形表;宇宙本身是一现相,一更大更复杂的时间性的形表。‘明’与‘无明’这两项,只属于这形表;为了达到一绝对的超上知觉性,两者皆应超出;私我知觉与宇宙知觉皆消灭于那至高的超越中,只留下‘绝对者’在。因为绝对的‘大梵’,只存在于其自体的同一性中,超出一切异者知识以外;在那里,知者与所知,因此这二者相遇于其间而化为二的知识,这真本理念消失了,被超越了,失去了有效性,以致对心思和言语,绝对‘大梵’必常仍其为不可达到的。与我们所提出的这观念相反,或相成的,——‘无明’本身,只或是神圣‘知识’之一有限作用,或是其一内寓的作用,在局部心知者中被范限了,在无心知者中内寓,这么一个观念,——我们可从事物的等级的这另一端说,‘知识’本身只是一高等‘无明’,因为它停顿于绝对‘真实性’,那对‘它自体’是自明的,但对心思为不可知的。这绝对论与思想的一真理相应,与精神知觉性中一最高经验的真理相应;但在其本身,它不是精神思想之全,圆满而概括,也不尽赅最高精神经验之诸多可能性。

绝对论者于真实性,知觉性,与知识的观念,是建立于最古韦檀多思想的一方面,但不是那思想的全部。在诸奥义书中,在最古的韦檀多的灵感的经典中,我们发现于‘绝对者’的肯定,究竟的和无可名相的‘超极性’之经验概念;但我们亦复发现,非与此相违而是与此相辅相成者,有对宇宙的‘神圣性’之肯定,有宇宙的‘自我’与宇宙中‘大梵’的变是的一经验概念。同等的,我俩也发现个人



中‘神圣真实性’之肯定：这亦复是一经验概念；不是摄持之为一现相，而是当作一实际的变是。独一无二而除外的肯定，一切皆加以否定，除了超上的‘绝对者’，这，我们发现是代之以一概括的肯定，推到了其最远的结论：这‘真实性’与‘知识’的概念，笼括宇宙者与‘绝对者’于一览，基本上与我们自己的观念相合；因为它暗许‘无明’也是‘明’的一半隐蔽了的部分，世界知识即自我知识之一部分。伊莎奥义书，坚执‘绝对者’的一切显示之一体性与真实性；它拒绝将真理拘限于单独任何一方面。‘大梵’是静者亦是动者，内者和外者，近者和远者，不论在精神上，或在‘时间’与‘空间’的引申上。它是‘有体’亦是一切变易，是‘纯洁者’与‘玄默者’，无相状亦无作为，又是‘见者’，‘思士’，组织着世界及其对象者；它是‘太一’，变成凡一切在宇宙中我们所感知的；它是‘内在者’，又是那它所寄寓其中者。这奥义书肯定完善且能解放的知识，是那既不除外‘自我’也不除外其所创造者的知识：已得了解放的精神，视凡此一切为‘自我存在者’的变是，视之于内中的视见中，且是以一种知觉性视之，这知觉性见到宇宙是在它自体中，不是向外看，有如有限的和自私的心思一样，看之为异于自体的一物。生活于宇宙的‘无明’中是一盲昧，然自限于‘明’的一除外的绝对观，也是一盲昧：知道‘大梵’同时又一并为‘明’与‘无明’，以‘变是’与‘非变是’而同时臻至最高格位，以超上‘自我’与宇宙‘自我’之实践联合为一，成就着在超凡世者上建立基础又在凡世者上作出自我觉识的显示，乃是整体的知识；那便是占有‘永生’。是这整个的知觉性及其全部知识，乃建筑出‘神圣人生’的基础，且使其臻至为可能。这便推到‘绝对者’的绝对真实性，必然不是一严格不可决定的一



性,不是一无限性空无一切非纯粹的自我存在者,只能由除外多者与有限者而臻至,而是一个什么,出乎此等界说以外,诚然出乎任何正性的或负性的描述以外。一切肯定和否定皆能表现其多个方面,是双由一至上的肯定与一至上的否定,我们乃能达到‘绝对者’。

于是,在一方面,向我们表呈为‘真实性’者,我们有一绝对的‘自我存在’,一永恒的独一无二自我有体,而且由寂默的和不动的‘自我’,或无执的静性‘补鲁洒’,我们能进向这无相无缘的‘绝对者’,否定创造性的‘权能’的作为,不论那是一虚幻的‘摩耶’,或一形成着的‘自性’,从一切宇宙的错误中之回旋,进到永恒的‘和平’与‘玄默’,除却了我们的个人的存在,自得或自失于那唯一真实的‘存在’中。另外一方面,我们有一‘变是’,即‘有体’的真实运动,而‘有体’与‘变是’,二者皆一绝对‘真实性’的真理。这第一观念,是建基于一形而上的概念上,这在我们的思想中构成一极端的知见,在我们的知觉性中,构成一除外的经验,知见且经验到‘绝对者’为一真实性,空无一切缘与一切决定:为其后果,那便按加一逻辑的和实际的必需,必须否定此诸多缘会性之世界,为一不真实的有体之一虚伪,一‘非有’(Asat),或至少是一低等的和旋灭的,时间性的和实用的自我经验,且将其从知觉性中割除,以便达到精神的解放,从其虚妄知见或其低等创造脱出。第二观念,则基于‘绝对者’是既非正性也非负性可范限的这概念上。它出乎一切缘以外,是在这义度上,即它不被任何相对性所拘束,或在它的有体之权能上可被其所限:它不能被我们的相对的概念,不论是最高的或最低的,正性的或负性的,所系缚或圈围:它既不被拘束于我们的



明上,也不被拘束于我们的无明上,既不被拘束于我们的存在的概念上,也不被拘束于我们的非存在的概念上。却又不能以任何无能性限制,谓无能于包含,支持,创造,或显示一切关系;反之,那能在一性之无限与多性之无限中显示它自体的权能,可认为是一内在的力量,其真正绝对性之表征,结果,而这可能性,在本身便是宇宙存在的一充分的解释。诚然,‘绝对者’在其自性上不能被限定要显示一缘起的宇宙,也不能被限定不得显示任何宇宙。它本身不是一顽空;因为一空的‘绝对者’不是‘绝对者’,——我们对‘空’或‘零’的概念,只是一概念上的表征,表我们的心思之无能,不能知道或摄持它:它在自身中,涵有一切已是者、和一切能是者之不可言说的真元性,又既因为它在自身中保持有此真元性与此可能性,它必然在自身中,在它的绝对性的怎样一方式上,保持凡属于我们的或世界的存在为基本者之永久的真理,或内在的,即算是潜能的,可实现的实际性。是这可实现的实际性现实化了,或这永久的真理发皇它的诸多可能性了,我们乃称之曰显示,见为这宇宙。

然则,在‘绝对者’的真理的概念或实践中,没有一内在的必然的后果,必拒斥或消解宇宙的真理。一真元上不真实的宇宙,怎样为一不可解释的虚幻之‘权能’所显示,而‘绝对大梵’不加顾盼,或与之相离,不影响它,如其不为它所影响,这理念在基本上是我们的心思知觉性之无能,以这无能转到了‘它’,按加或强加于‘它’^①,于是而范限它。我们的心思知觉性,若出乎其界限以外,

① adhyāropa,在韦檀多哲学中为‘妄见’,‘非见’之意,如误见麻绳为蛇,以蛇相妄加于麻绳,此即‘妄见’。‘它’亦译‘彼’。



便失去了它自有的知识方法和手段，乃趋向止息或无活动；同时它失却或倾于不更摄住它从前的内容了，对那一切曾是对它为真实的，不继续有真实性的概念了：对绝对的‘超上大梵’，想其为永远非显了的，我们也归之以一相应的无能性或分别或离隔性，隔别今兹对我们已变成或似乎是非真实者，它必然是像我们的心思在其止息或自我灭无上，以其纯粹的绝对性，与这现似的显示之世界空无一切关系，不能有任何支持着的认识，或它的机动性的保持，使它得一真实性者，——或者，倘若有这么一种认识，它必然在自性上为一不是之‘是’，为一魔术的‘幻有’。但是，也没有必然的理由，要假定这空隔必然存在；凡我们的人类的相对的知觉性所能者或所不能者，不是一绝封的能量之考验或标准；它的概念，不能施用于一绝对自我意识性上；凡于我们的心思的无明为必需以使之逃出其自体者，不能是‘绝对者’的需要，它无需自我逃遁，没有理由要拒绝认识凡对它为可认识者。

有那非显了的‘不可知者’；有这显了的可知者，局部对我们的无明为显了，全般对那将它保持于其自体的无限性中之神圣‘知识’为显了。倘若这是真的，既非我们的无明，亦非我们的究极的和最广的心思之明，能给我们于‘不可知者’之摄持，仍然这也是真的，即不论由我们的明或无明，‘它’多式多样显示‘它’自体；因为它不能是显示着异于它自体的什么，因为没有其他什么能够存在：在这多方显示中有那个‘一性’，而由异性我们可触到‘一性’。但纵使如此，纵是承认此同存并在，仍可能在‘变是’加以一终结裁判和贬斥的判决，决定从之离绝而回到绝对的‘有体’之必需。这判决可托基于此分辨，即区别‘绝对者’的真正真实性，与相对的宇宙



之局部的和迷误的真实性二者。

因为在知识的这开展中,我们有此‘一’与‘多’两项,正如有其他两项,如有限者与无限者,变是者与永是而无变易者,有相者与无相者,‘精神’与‘物质’,无上‘超心知者’与无下‘无心知性’;在这二元论中,且从之脱出,一任我们说‘知识’是具有其一项,而具有其另一项便是‘无明’。我们的人生之究竟,则将是‘变是’之低等真实性退引,进到‘有体’的较大的真实性,从‘无明’跃进到‘明’且弃去‘无明’,离开多而进到‘一’,从有限者到‘无限者’,从有相入乎无相者,从物质宇宙的生命入乎‘精神’,从无心知者封我们的把持,进入超心知的‘存在’。在这解决中,已假定在我们的有体的两项间每个场合,有一固定了的对反,有一究竟的不可调和性。或者不然,倘若两者皆是‘大梵’的显示之手段,则下者是一虚伪的或不完善的关键,一必败的手段,一价值的系统,终究不能使我们满意的。既不满足于多性的纠纷,既蔑视其所能启发的最高的光明与权能与喜乐,则我们当策进到彼面,进到绝对的一点专注,一处专立,其间一切自体变换皆止。既不能服从‘无限者’对我们的使令,要永远居于有限者的约束里,或在其间得到满足,宽大,和平,我们便应打破一切个人的和宇宙的‘自性’之拘束,摧破一切价值,象征,形相,自我界划,不可限量者的限量,而舍却一切小器性与分化性于那永是满足于其自有的无限性之‘自我’中。厌烦形相,于其虚妄的倏忽的引诱感到幻灭,倦于且沮于其飘浮的无常性与无谓的循环反复,我们必须逃出‘自性’的循环,遁入永远的‘有体’之无形无相性。既羞于‘物质’及其粗重性,不耐‘生命’之无目的的扰乱和苦恼,倦于‘心思’的无目标的奔驰,或相信其一切目的



和止境皆为虚妄，我们当自放于‘精神’的永恒的安宁与纯洁性中。‘无心知者’是一睡眠或一牢狱，心知者是一转轮的挣扎而无止境的结果，或一梦中的徬徨：我们得醒觉而入乎超心知者，其间一切夜的黑暗和昏明，皆止息于‘永恒者’的自体光明的福乐中。‘永恒者’是我们的皈依处；其余一切皆是虚伪价值，‘无明’及其迷误，心灵在现相‘自然’中的自我迷失。

我们对‘明’与‘无明’的概念，拒斥这否定及其所建立于其上的对反：它指向一更大的即算是更困难的协调的结论。因为我们见到这些显似互相反封的项目，如‘一’与‘多’，‘相’与‘无相’，‘有限’与‘无限’，皆不甚是对反者而是相辅相成者。不是‘大梵’的更迭着的价值，在其创造中永远要失去一性以自处于多性中，又不能发现自体在多性中，必再失去之以恢复一性，而是双重和并行的价值，相互说明的；非是无望地势不两立的交替者，而是一个‘真实性’的两面，能引导我们达到它，以我们于两者之一并实践，不单是由分别实验每个，——虽则这种分别的实验，也可以是合法的或甚至是必要的一步，或知识的程序的一部分。‘明’，无疑是‘太一’的知识，‘有体’的实践；‘无明’是‘有体’之一自我遗忘，多性中之分别性的经验，与在一误解了的变是之纷纭中之寓居或回旋：但这可救治好，由在‘变是’中之心灵之生长入知识，入乎‘有体’之觉识性，这‘有体’是在多性中变成凡此一切存在，也能如此变是，因为它们真理原已有在于它的无时间性的存在中。‘大梵’的整体知识，乃一知觉性一并具有此二者，除外地追寻任何一个，乃将遍在的‘真实性’之真理的视见，闭住了一边。占有一切变是之外的‘有体’，使我们自由，解脱了在宇宙存在中之执著与无明的缠缚，而且



以那自由,乃得‘变是’与宇宙存在的自由占有。‘变是’的知识是知识的一部分;它当作一种‘无明’而作为,只因为我们居而被囚禁于其中(*avidyāyām antare*‘中处无明内’),未尝占有‘有体’之‘一性’,即是它的质料,它的精神,它的显示之因,没有之它会是不可能的。

事实上,‘大梵’不单是在一无相的一性上为一,超出了一切关系,亦且在宇宙存在的真本多性上为一。觉识着分化着的心思的工事,但本身不为其所范限,‘大梵’(彼)容易得其一性于多者中,于关系中,于变是中,亦如其容易得之于自多者,自诸关系,自变是的退转中。我们自己也一样,若要充分占有它的一性,便应当占有之——因为它既是在此,因为一切皆是它,——于宇宙的无限自我变换中。多性的无限性,只是时当其被包含、被占有于‘太一’的无限性中,乃自体得到解释和辩正了;但‘太一’的无限性,亦复倾吐其自体,在‘多’之无限性中保有它自体。能倾吐它的能力亦如不自失于此倾吐中,不从其无穷无际的变迁和殊异失败退转,亦如不为其变易而自体分化,乃自由的‘补鲁洒’的神圣魄力,知觉的‘心灵’在其自有的永生的自我知识之保有中。‘自我’的诸多有限的自我变易,失去自我知识之心思被收摄于其中,且被分散于诸变易中,却皆不是‘无限者’的否定,而是‘无限者’的无穷的表现,此外没有其他的存在的意义或理由:‘无限者’,如其保有其无限有体之悦乐,亦复得其喜乐于那真正无限性中,即其在宇宙中的无限自我界定之无限性。‘神圣有体’不是不能取无数个形式,因为‘他’在‘他’的真元中超出一切形式,也不由擅有无数形式便消失‘他’的神圣性,却毋宁是将‘他’的有体之悦乐倾注于它们中间,将‘他’的



神性之光荣灌注它们；这黄金不失其为黄金，因它自体形成为各种装饰品，和铸成各种价格的通货和钱币，而‘土地权能’，凡此一切成形体的物质存在原则，也不失其不可变易的神圣性，因她自形成为可居的诸世界，投出她自体为山陵，为溪谷，使她自体被作成炉灶，为家家之用器，或当作刚质金属，而作为兵器，为机器。‘物体’，——即本质本身，或微妙或粗重，或属心思或属物质的，——便是‘精神’的形式和躯体，而且必永远未经创造成的，倘若其不能作为‘精神’的自我表现的基础。物质世界的现似的无心知性中，在自身暗暗保存了一切在光辉的‘超心知者’中为永恒自体显示者；在‘时间’中启示它，乃‘自然’的舒缓和雍容的悦乐，和她的循环的目标。

但是，也有真实性的其他概念，有知识的性格之其他概念，需要考虑的。有一种观念是，凡一切存在皆是‘心思’的一主观创造，‘知觉性’的一个结构，而说有一客观真实性，自体存在，离‘知觉性’独立，这理念是一虚幻，因为我们没有且不能有事物之任何这种独立的自我存在之证明。这种看法，可能引到以创造性的‘知觉性’为唯一‘真实性’之肯定，也可能引到对一切存在的否定，和以‘无有’或一无知之零为独一‘真实性’之肯定。因为，在一个观念上，为知觉性所造成的对象没有内在的真实性，它们只是构架；甚至建造它们的知觉性，本身也只是知见之一波流，这些知见擅有相联与持续性的表形，造成一相续的时间之意识，但如实这些事物没有稳定的基础，因为它们只是真实性的一现象。这意义将是：真实性便是一永恒的虚无，无有一切自体知觉的存在，同时无有一切组成存在之运动者；‘明’的意义，便会是从建造出的世界之现象回转



到此。然则会有一双重的、全般的自我灭无，‘神我’之消失，‘自性’之止寂或灭没；因为知觉的‘心灵’和‘自性’，乃我们的有体的两项，包括一切我们所谓存在者，而对这两者一并否定，便是绝对的‘涅槃’。于是真实者必然或是一‘无心知’，其中有这些波流与构架出现，或者是一‘超心知’，出乎一切自我或存在的理念以外了。但是这世界观，当我们认我们的表面心思为知觉性之全部，乃只于事物的现相为真实；当作那‘心思’的工事之一叙述，这是有效的；在那里，无疑，一切皆现似为一波流，和一不永久的‘知觉性’的建造。但这不能当作存在的全部说明，倘若有一更伟大和更深沉的自我知识与世界知识，有一同一性知识，有一知觉性，以那知识为正常，且有一‘有体’，以那知觉性为其永恒的自我觉识；因为于是而主观者与客观者，对那知觉性和有体能为真实且亲切，二者皆能是他自体的一些什么，它的同一性的两边，对它的存在为真实可靠。

另外一方面，倘若能建造之‘心思’或‘知觉性’是真实的，且是唯一真实性，则物质有体和对象的世界可以有一存在，但它纯粹是主观构架的，由‘知觉性’从其本身作出的，为其所保持，它们消失则融入其中。因为，倘若没有旁的什么，没有真元的‘存在’或‘有体’支持着创造的‘权能’，又没有一存持着的‘空’或‘虚无’，则这创造一切事物的‘知觉性’，本身必是或必有一存在或一本质；倘若它能作出构架，那必是以它自有的本质或它自体的存在之形式作出的建置。一知觉性而不属于一‘存在’，或其本身不是一存在，必然是一非真实，一‘空’的知见‘能力’，或者是在一‘空’中这些不真实的构架，从无物作成的，——这是一很难接受的假定，除非一切



其他皆证明为无效。然则明显是我们所见为知觉性者，必然是一‘有体’或一存在，一切皆从其知觉性的本质造成。

但是，若使我们这么回到‘有体’与‘知觉性’的二位一体的或二元的真实性，则我们能或与韦檀多学同其假定，说有一原始的‘本体’，或与数论同说，说有多体，而‘知觉性’，或某种‘能力’，我们以知觉性归之的，对此多体表呈其构架。倘若唯独分别的原始的有体之多性为真，那么，因每个将是或将创造其自有的世界于其自体的知觉性中，困难便在于说明它们在单独同一宇宙中的关系；必须有唯一‘知觉性’或唯一‘能力’，——相当于数论的独一‘自性’，即许多同似的‘神我’的经验的原畴，——其间它们遇合于同一为心思所造成的宇宙中。这事物理论有其优点，它可说明心灵之多，事物之多，及对它们的经验之殊异性中之一性，同时赋予个人的分别精神生长与命运以一真实性。但倘若我们能假定一个‘太一知觉性’，或一‘太一能力’，创造它自体的一群形象，在它的世界中安置众多有体，则也没有困难假定有一原始的‘本体’，他支持或自我表现于有体之众多，——他的唯一存在之众多心灵或精神权能；则也可推论到凡知觉性之一切对象，一切形象，皆是此‘本体’之形象。于是必然问，这多众和这些形象是否皆此唯一‘真实存在’之真实，或只是代表着的人格和相状，或为‘心思’所造成以代表‘它’的象征或价值。这便大端依乎是否只有如我们所知的‘心思’在发生作用，或者还有一更深更伟大的‘知觉性’，以‘心思’为其一外表工具，为它的创划的施行者，它的显示的中介物，在发生作用。若是前者，则如‘心思’所见到所造成的宇宙，只能有一主观的或象征的或代表的真实性；若是后者，则宇宙及其自然有体和

