

徐梵澄文集

徐梵澄文集

第十四卷

神圣人生论(下卷)

上海三联书店
华东师范大学出版社

编者说明

《神圣人生论》(The Life Divine), 室利阿罗频多撰(Sri Aurobindo, 1872—1950)。

原著英语, 撰写并陆续发表于(1914—1919)《阿黎耶》(Arya)。后经作者修改于1939—1940年, 因订成专书, 分上、下二卷, 都56章, 1070页(《纪念集》本)。法文译本 La Vie Divine, 法国密那氏(Mira)译。德文译本 Das Heilige Leben, 德国卡别斯(C. Kappes)译。此华文译本, 由梵澄于1952年3月译出, 1984年5月由商务印书馆出版。

此书为阿罗频多“平生唯一杰作”, “五印度固视此书为当代唯一宝典, 而欧美亦殊尊重之也。(其)思想之现代亦不后人, 非一二派哲学固步自封者。”(梵澄语) 其著收摄自韦陀以下印度诸派学理及佛乘加以批判, 融会贯通且自出心裁, 因之大成于韦檀多哲学。又, 此书文采瑰伟铺排, 如江涌潮推, 反转不已, 然其中大有深

旨与极归在焉。其旨：超心思；其归：人生转化。其旨其归，皆与吾华儒家思想为近为合，而与宗教相疏相远也。故梵澄云：我国若有新精神哲学之建立，当藉此书为蓝本矣。

是书原分为两卷。考虑篇幅将第一卷、第二卷第一部合为卷十三，将第二卷第二部定为卷十四。

卷十四目录

第二部 知识与精神进化

第十五章	真实性与大全知识·····	3
第十六章	整体知识与人生目标;四存在论·····	27
第十七章	向知识进步——上帝,人,与自然·····	53
第十八章	进化程序——上升与一统·····	73
第十九章	出七重“无明”趋向七重“知识”·····	96
第二十章	重生哲学·····	112
第二十一章	诸世界之序列·····	136
第二十二章	再生与其他世界;业,心灵与长生不死·····	163

第二十三章	人类与进化·····	193
第二十四章	精神人的进化·····	215
第二十五章	三重转化·····	254
第二十六章	向超心思上达·····	283
第二十七章	神圣智者·····	326
第二十八章	神圣人生·····	375

第二卷

明与无明——精神的进化

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；其分明底性格，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底发展所决定，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底表面生存中。回转到或进步到整体性，混除限制，打破这分离性，超越界限，恢复我们的真元底和全部底真实性，必然是内中转向“知识”之对立底表征和性格。有限底和分离底知觉性，必为一真元底和整体底知觉性所代替，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。整体底“知识”，是一个原有在于整体底“真实性”中的什么：它不是一新底或尚不存在的什么，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底和更大底自

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。有一整体底自我知识是我们当恢复的，因为世界自我亦是我们的自我，是一整体底世界知识。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。

一整体底精神知觉性，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”在有限底事物之差异性中之同一性，无时间底“永恒者”在永恒底“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；它转化个人和他的本性，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。

一整体底知识，必先有一整体底“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，可能是深密底和除外底，或者是引伸底，概括底，周到底。很可能，——而且在其自有的原地中，是为了我们的思想，且为了一路很高底精神成就，成为一有效能底运动，——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，宇宙中的一时间性底形表；宇宙本身是一现相，一更大更复杂底时间性的形表。“明”与“无明”这两项，只属于这形表；为了达到一绝对底超上知觉性，两者皆应超出；私我知觉与宇宙知觉皆消灭于那至高底超越中，只留下“绝对者”在。因为绝对底“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—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，或是其一内寓底作用，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”是自明底，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，在最古底《韦檀多》的灵感底经典中，我们发现于“绝对者”的肯定，究竟底和无可名相的“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，有对宇宙底“神圣性”之肯定，有宇宙底“自我”与宇宙中“大梵”的变是的一经验概念。同等的，我们也发现个人中“神圣真实性”之肯定：这亦复是一经验概念；不是摄持之为—现相，而是当作—实际底变是。独一无二而除外底肯定，一切皆加以否定，除了超上底“绝对者”，这，我们发现是代之以—概括

底肯定，推到了其最远底结论：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”的引伸上。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，视之于一内中底视见中，且是以一种知觉性视之，这知觉性见到宇宙是在它自体内中，不是向外看，有如有限底和自私底心思一样，看之为异于自体的一物。生活于宇宙底“无明”中是一盲昧，然自限于“明”的一除外底绝对观，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，以超过“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底显示，乃是整体底知识；那便是占有“永生”。是这整个底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底自我存在者，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，诚然出乎任何正性底或负性底描述以外。一切肯定和否定皆能表现其多个方面，是双由一至上底肯定与一至上底否定，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,我们有一绝对底“自我存在”,一永恒底独一无二自我有体,而且由寂默底和不动底“自我”,或无执底静性“补鲁洒”,我们能进向这无相无缘底“绝对者”,否定创造性底“权能”的作为,不论那是一虚幻底“摩耶”,或一形成着的“自性”,从一切宇宙底错误中之回旋,进到永恒底“和平”与“玄默”,除却了我们的个人底存在,自得或自失于那唯一真实底“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,是建基于一形而上底概念上,这在我们的思想中构成一极端底知见,在我们的知觉性中,构成一除外底经验,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,那便按加一逻辑底和实际底必需,必须否定此诸多缘会性之世界,为一不真实底有体之一虚伪,一“非有”(Asat),或至少是一低等底和旋灭底,时间性底和实用底自我经验,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底概念,不论是最高底或最低底,正性底或负性底,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,可认为是一内在底力量,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底解释。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；因为一空底“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底真理，或内在底，即算是潜能底，可实现的实际性。是这可实现的实际性现实化了，或这永久底真理发皇它的诸多可能性了，我们乃称之为显示，见为这宇宙。

然则，在“绝对者”的真理的概念或实践中，没有一内在底必然底后果，必拒斥或消解宇宙的真理。一真元上不真实底宇宙，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，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：对绝对底“超上大梵”，想其为永远非显了底，我们也归之以一相应底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，以其纯粹底绝对性，与这现似底显示之世界空无一切关系，不能有任何支持着的认识，或它的机动性底保持，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”，为一魔术底“幻有”。但是，也没有必然底理

^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”。

由,要假定这空隔必然存在;凡我们的人类底相对底知觉性所能者或所不能者,不是一绝对底能量之考验或标准;它的概念,不能施用于一绝对底自我意识性上;凡于我们的心思底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。

有那非显了底“不可知者”;有这显了底可知者,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。倘若这是真底,既非我们的无明,亦非我们的究极底和最广底心思之明,能给我们于“不可知者”之摄持,仍然这也是真底,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底“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,与相对底宇宙之局部底和迷误底真实性二者。

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”的较大底真实性,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”,从无心知者对我们的把持,进入超心知底“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,有一究竟底不可调和

性。或者不然，倘若两者皆是“大梵”的显示之手段，则下者是一虚伪底或不完善底关键，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底光明与权能与喜乐，则我们当策进到彼面，进到绝对底一点专注，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底和宇宙底“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，于其虚妄底倏忽底引诱感到幻灭，倦于且沮于其飘浮底无常性与无谓底循环反复，我们必须逃出“自性”的循环，遁入永远底“有体”之无形无相性。既羞于“物质”及其粗重性，不耐“生命”之无目的底扰乱和苦恼，倦于“心思”的无目标底奔驰，或相信其一切目的和止境皆为虚妄，我们当自放于“精神”的永恒底安宁与纯洁性中。“无心知者”是一睡眠或一牢狱，心知者是一转轮的挣扎而无究竟底结果，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”的自体光明底福乐中。“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：它指向一更大底即算是更困难底协调的结论。因为我们见到这些显似互相反对的项目，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，——虽则这种分别底实验，也可以是合法底或甚至是必要底一步，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，因为它们之真理原已有在于它的无时间性底存在中。“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，乃将遍在底“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着与无明的缠缚，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”不单是在一无相底一性上为一，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，不从其无穷无际底变迁和殊异失败退转，亦如不