

珠如意

書札

第一集



定價印幣陸元

# 瑜伽書札集（二）

## （目）（錄）

- 一、超心思底進化.....
- 二、整體瑜伽及其他諸道（一一一六）.....三五
- 三、宗教，道德，理想主義，與瑜伽.....一三七
- 四、理智，科學，與瑜伽.....一五八
- 五、來生論.....二三七
- 六、有體諸部分與界別（一一一二）.....二七〇

## 一 超心思底進化

精神造詣的尋求，有過許多時代，至少在某些文明中，比較現代，或毋寧是比較過去幾世紀普通在全世界上，更廣泛且更深切。因爲現代，這弧線似乎是尋求之一新轉向的起始，發端於過去所已成就者，自加發射向一更偉大底將來。但時常是，縱使是在古韋陀時代，或在埃及，精神底成就或玄祕知識，只限於少數人，未嘗廣被及人類全體。人類全體進化遲緩，其本身包含了進化的一切階段，從物質底和情命底人以至心思底人。一小部分人已推出限度了，開啓了向玄祕底精神底知識之門，準備着進化之上升，超出心思底人至於精神底和超心思底存在者。有時候這少數人發施過奇巨底勢力，如在韋陀時代的印度，在埃及，或如傳統所云，在海洋島（*Atlantis*），且決定過民族之文明，鈴上了一精神底或玄祕底的鮮明標誌；有時候那班人站開了，自守於其祕密宗派或會社裏，未嘗直接影響一個文化，已淪於物質底愚昧或混沌黑暗中者，或淪於堅硬底外在啓明而棄拒精神知識者。

進化的循環常是向上的，但牠們皆是圓弧，不是循一直線上升。因此這程序使人得一印象，這是一系上升和下降，但在進化中所獲得之至關重要者，已經保存起來，或縱使一時被驟蔽了，亦在

新形式中再現，適合於新時代的。

創造已下降有體之一切等級，從「超心思」下到「物質」，在每一等級上牠創造了一世界，一統治，一界，或一秩序，與那等級相合的。在此物質世界之創造，這下降着的「知覺性」有一番汨沒，沒入一似是底「無心知」中，又從那「無心知」出現，一等級一等級上升，直到牠恢復到精神底和超心思底極頂，而在此世間「物質」中顯示其權能。但甚至在「無心知」中，有一祕密知覺性在工作，可以說，用了牠所固有的「內涵且隱蔽了的」直覺，在工作。在「物質」的每一階段，在「生命」的每一階段，這「直覺」負擔一番工作，與那階段相合者，在隱障後作為，支持且貫徹着創造底「力量」之當前需要。有一「物質」中之「直覺」，支持着物質世界的行動，從電子以至太陽與行星及其所含。有一「生命」中之「直覺」，同樣支持而且領導「物質」中的「生命」之活動與發展，直到牠準備好了心思底進化，以人為其乘器者。在人，創造也循此同一上升程序，——內中之「直覺」隨他在進步中所達到的階段而發展。甚至科學家的精確智識，傾向於否認「直覺」之分別存在或優勝性的，亦不能真向前進，除非在他後面有一心思底「直覺」，使他能向前進一步或預測所當做的事。然則「直覺」是有在於事物之始，有在於其中段，亦有在於其圓成之終。

但「直覺」之取其正當形式，僅當人超出了心思境界而入乎精神之城，因為唯有在那裏，牠方能從隱障之後充分現前，而啓露其真實且完全底自性。與人的心思進化相並者，有另一進化的早先程序在進行，那準備着精神底和超心思底存在者。這會有兩條路線，一是去發現祕在於「自然」中的玄祕力量，和那些隱祕界，隱祕世界，為「物質」世界在我們面前遮蔽過了的，另一是去發現人

的心靈和精神自我。設若「海洋島」的傳統說是正確的，那是屬於一種進步的，進到了玄祕知識的極端，却不能再前進了。在韋陀時代的印度，我們有另一成就路線所留下的紀錄，即精神底自我發現的；玄祕知識是有了，但保持之為附庸。我們可說這裏在印度是「直覺」的統治先到，「智識」底心思後下方發展於晚出的哲學和科學中。但事實上一時代的大眾人羣，很明顯的，全然生活於物質界上，敬拜物質「自然」的神祇，從之求達全是物質底目的。韋陀的神祕人物之功，向他們啓示了後面的事物，由於一種內中底見，聞，和經驗之權能，那是限於少數「見士」和聖人的，謹慎地在大眾前保守了祕密，——神祕主義者常是堅守祕密的。在精神界上的這麼一番「直覺」之發華，我們很可能歸功於從前一循環期中取下的重要獲得之迅速重現。設若我們分析印度的精神歷史，我們當發現達到了這一高度後，便有一下降，從事於取起已進化了的知覺性之每一低級，聊之於極頂上的精神者。韋陀時代以後，繼之以智識和哲學之大發華，可是仍用精神真理為其基礎，試欲重新達到牠，不是像韋陀時代的見士一樣用直接底「直覺」或玄祕程序了，而是由心思的觀照底，推測實踐之手段，由情心與感覺將人中之情感底水平精神化了。這隨附了密乘及其他道術，取起了心思意志，生命意志，識感意志，將其同時變為精神化之工具和原地。在「赫他瑜伽」中，以及將身體神聖化的各種嘗試中，亦復有一道努力，於生活底「物質」也要達到同一成就；但這仍有待於發現身體中的「精神」之真特著方法與權能。因此我們可以說，宇宙「知覺性」在降入「物質」以後，

循了兩條路線導行着進化，一條是上升，達到「自我」與「精神」之發現，另一條是下降，透過已經進化了的心思，生命，和身體諸水平，庶幾取下精神知覺性亦復加到這些中間，以此圓成物質宇宙之創造中一點秘密本旨。我們的瑜伽，在其原則上是取起，總括，而且圓成這程序，致力於升到可能最高底超心思水平，而將其知覺性與權能取下到心思，生命，和身體裏。

現代文明的情形，唯物主義底，加以外化了的智識與人生努力，你所感到那麼苦楚的，只是一段插話，但也許是免不了的。因為，設若心思，生命，和身體的精神化是所當成就之事，「精神」之雖在物理知覺性和物質軀體中亦知覺現前，則一個時代，以物理生命置於最前方，自奉於智識之努力，以發現物質存在之真理，也許已必當來到。一方面，以一切皆物質化，上至智識本身，這造成了你所說的在精神尋求者的極端困難，但是，另一方面，這已使「物質」中的生命得到一種重要性，過去的精神性傾向於所不許與的。在一義度下，這已使其精神化對精神尋求變為一必需了，於是幫助了進化着的精神知覺性降入土地自性之下降運動。多於此，我們無從替牠申辯了；毋寧是其知覺底效果反在於窒塞且幾乎熄滅人類中的精神原素；僅是由於神聖地運用反對者的壓力，以及從上而來的干預，乃可有精神結果。



凡人類歷史各方面，皆可視為土地知覺性之一番作發，其間任何方面皆有其地位和意義，所以

這唯物論底智識方面必應到來，而且，無疑，也嘗有牠的目的和意義。人也可認為其結果之一，乃是當作一實驗，要看人類知覺性，由一智識底，外在底對「自然」的管制，僅用物理底和智識底手段，而無任何高等知覺性與知識之干預，可以進到多麼遠，而且達到何處，——或者，這可能以抵抗而幫助引起在一切事變後生長着的精神知覺性去試行管制「物質」，將其轉對「神聖者」，正如密乘（*Tantris*）人士或維瑟努派（*Vaisnava*）人士，不滿於韋檀多學派之引轉心思對向「無上者」，對情感底和低等情命底自性所會試作的。但過乎此便很難說了，也難於以此唯物主義本身為一精神事物，或以為現代歐洲的黑暗，紛亂，強暴底境況，乃是「精神」下降之必不可無的準備。這黑暗與暴力，似乎勢將毀滅那心思底理想主義與求和諧之欲望的光明，如其已成功建立於人類心思中者，顯然是由於許多兇猛黑暗底情命「權能」下降，試圖占據此人類世界為其自有，非為了一「物質」，可能打破一點被動性與惰性，但那是為了物質目的而為，在一刺闔性底精神中，以否定精神性為其心思基礎。這麼一種企圖，可能終於混亂和解體，誠亦似乎正這麼終結了，而新底創造與重複結合的那些企圖，似乎是結合物質「自性」的陰森嚴厲，合上一半動物底情命「自性」之野蠻底獸性和強暴之復起。精神力量如何處理這一切呢，如何利用物質宇宙之能力的這麼一番攪動呢？「精神」之道是和平與光明與和諧之道；設若牠當作戰，恰恰是因為有這種種力量在，要熄滅

或阻障精神光明。在精神底轉化中，惰性當代之以神聖底平和與安靜，刺闇性底混沌底能力，應代以平靜而雄厚且純潔而自由底動能，而心思，則當保持為黏柔，以應合高等知識「光明」的工事。唯物主義的活動，將如何自効於那轉變呢？

唯物主義在其基礎上難是精神底，因為牠的基本方法，正是精神底行事之法的反對面。精神底從內向外作，唯物主義之法是從外向裏面作。牠以內在體為外在體之結果，基本是一「物質」的現象，以那種事物觀念工作。牠要以外在方法使人類「完善化」，其主要努力之一，便是建造一完善底社會機器，這將訓練而且強迫人們是為其應當是為者。私我之消失於「神聖者」中乃精神理想；於此却代之以宰殺個人以奉獻於軍事和工業的國家。凡此一切中何處有精神性呢？

「精神性」能來，僅由啟開心思，情命，和生理體，啓對最內中底心靈，啓對高等「自我」，「神聖者」；以之隸屬於精神力量，作為內中「光明」，高等「知識」與「權能」之潤道。其他事物，如心思底，感覺底，情命底，往往皆被誤稱為「精神性」，但牠們缺乏那真本性格，沒有那個這名詞便失去了牠的真意義的。



凡你所說，在其普通結論上，只推到這事實，即這是一進化遲緩的世界，其間人已從動物界顯出，但還沒有離出；光明已從黑暗顯出，一高等知覺性，從起初是死底其次是奮鬥着且混亂底不知

覺性顯出。一精神知覺性是出現了，是經過這精神知覺性，人乃能遇合「神聖者」。各種宗教，充滿了情命底和心思底，混雜底，紛亂底，和無明底質料，只能對「神聖者」有所警見；實證論的理性，根據事實之為事實而詰難，不肯信有任何可能底或將然底事物，便全不能得到任何視見了。精神知覺性是一新底知覺性，必得進化出而且也在進化了。這是很自然底事，起初而且經過一長久期間，只有少數人可得到充分光明，多數人，比起人類全體來仍只算極少數，當部分得到。但少數人所獲得的，能在進化的一階段上完成且更加普遍化，而那便是我們正試作的事。但倘若要得到這光明，和平，與悅樂的較大底知覺性，則不能由詰難與懷疑主義而得，那只能墮回到已然者，會說：「這是不可能的，在過去所未曾有的，在將來也不會有，凡至今所如此不完善地實踐的，在將來不會實踐的更好。」一信忱，一意志，或至少一堅決底要求和企慕皆是必需的——一種感覺，我以此且唯獨以此乃能滿意，和一種策進，非此成就則決不終止。這是為什麼一懷疑主義和否定的精神阻礙了路，因為牠們障礙了創造出那些境況，精神經驗能在其下自加開展的……



超心思的下降是一長久底程序，或至少是一個程序需要長久準備期，人只能說，工作有時以強底壓力要趨於圓成而進行，有時為從下而起的事物所稽遲，應加處理好然後方能進步。程序是一精神底進化程序，集中於一短時期裏；要可不如此作，（由人所視為一奇蹟底干預），只倘若人類心

思比較柔順，較少執滯於其愚昧裏，像牠於今這樣。如我們所想像的，牠應起初在少數人中顯示，然後推廣，但不很像一時便會壓服全球。牠將作什麼，牠將如何作，不宜討論得太多，因為這些事皆是超心思自體會規定的，自其內中的「神聖真理」而作為，心思不當試行替牠鋪下所要進行的軌道。自然，解脫下心知底無明，解脫疾病，隨意願而享壽年，改變軀體的功能，必列入一超心思底轉化之究竟原素內；但這些事的詳情，應該超心思底「能力」去作出，依照其自性的「真理」。

超心思之下降，在事物的邏輯中是一必不可免的必需，因此為必然。因為凡人不了解超心思是什麼，不領會知覺性在一無心知底「物質」世界中出現的意義，所以不能悟到這必然性。我假想一位現實觀察者，倘有一位在地球的開始之際，未從無生命底「物質」的統治解放之時，必然批評在一冥頑底土地，岩石，礦物的世界，而會有生命出現，任何這種允諾為矛盾，荒唐；同樣的，此後他會重複這錯誤，以為思想與理智會在一動物世界中出現，是一矛盾和荒唐事。於今關於超心思的出現，亦復是這樣，出現於這人類知覺性世界之顛躡着的心思性及其推理的無明裏。



很可能有過和諧的時期，在各個水平上，不是超心思底，後來却被打擾了，——但那只能是一個階段或休止處，在出自「無心知」的精神進化之弧線上。



這裏的意思是說「神聖者」在其真元底顯示裏，向我們啓示其本體為「光明」與「知覺性」，「權能」，「愛」與「美」。但在其真實宇宙顯示中，「無上者」原為「無極者」而非任何範限所縛，在其「本體」中，在其具無數可能性之知覺性中，能顯示出一點什麼，似乎對牠本身為反對者的，能顯示出一點什麼，其中可能有「黑暗」，「無心知」，「惰性」，「冥頑」，「乖刺」，和「散壞」。是這個，我們見其有在於物質世界的基礎上，於今說之為「無心知者」——即黎俱韋陀中的「無心知海洋」，「彼一」藏於其間，升起為此宇宙形式，——或者，有時亦稱曰「非有體」(Asat)。「無明」，為我們的心思和生命的特性者，乃「無心知」中的這淵源的結果。進者，在出自無心知底存在之進化中，自然而然興起了許多權力和有體，志在保持一切為「神聖者」之否定者，錯誤與無知覺性，痛苦，患難，黑暗，死亡，弱點，疾病，不和諧，罪惡。由是有此世間顯示之妄倒，未能啓露「神聖者」之正本真元。可是在此進化之正本基礎下，凡為神聖者皆已內入而先在，迫於要進化發皇，即「光明」，「知覺性」，「權能」，「完善性」，「美」，「愛」。因為在「無心知者」本身，在「無明」之妄倒後面，「神聖知覺性」在隱藏着，在工作着，而且必愈加出現，終於拋棄其喬裝。這是為什麼有說此世界是命定了要表現「神聖者」的。

你所說關於超心思底進化是對的，除了不必定整個人類皆將化為超心思底。更似乎會發生的，是以其下降，超心思原則將建立在進化中，正如心思原則，以思惟底「心思」和「人」之出現，而建立在地面上生命中。在地球上，會有超心思底有體之一種族，正如於今有心思底有體之一種族。人自己將得到更大底可能性，升到他的心思和「超心思」間之過渡諸界，使其權能有用於他的生命，

那意義將是地球上人類之一大轉變，但不像是心思這階段會從這上升之等級上消失，而且，倘若這樣，一心思種族繼續存在，乃為必需，以便形成情命底與超心思底中間一階段，在「精神」的進化運動中。

如你所提及的，高等有體之這麼一種下降，可能設想其為轉變程序之一部分。但轉變的主要部分，將是超心思底有體之出現，超心思底自性之組成於此世間，正如在進化的過去這一階段中，心思底有體已經出現，心思底自性已自加組成。今茲我不甚愛說高等有體之下降，因為我的經驗是，那引到一虛榮底時常是自私底浪漫主義，分散了對真實工作的注意，即「神聖者」之實踐與本性之轉化的。



我們現在所做的，倘若或時當我們成功，將是一發端，不是一完成。這是在地球上一新知覺性的建立——一個知覺性，具備了無窮底顯示之可能性。永恆底進展是在顯示中，出乎其外便沒有進展。

設若目的在於心靈之從此生身袍服中救贖出，則不需要超心思化。精神底「解脫」(Muzt.) 和「涅槃」(Nirvana)便夠了。設若目的在於升入超物理諸界，則亦復不需要超心思化。人可以由敬拜上面某一天界之「主」而進到那天界。但那不是進展。彼方諸界皆定型界，每界固定於其自

體的類別，典型，律則。進化在此世界運行，所以這土地是正當進展的原野。他界中的有體，不從一界進展到另一界。牠們固定於其自有的典型裏。

純一元韋檀多論師說，一切皆「大梵」，人生是一夢，一非真實，只有「大梵」存在。人可得「涅槃」或「解脫」，則活到此身體去世而止，——以後沒有生命這麼一會事。

他們不信轉化，因為心思，生命，身體皆一無明，一幻有，——唯一真實性乃無相無緣之「自我」或「大梵」。生命是一有緣會之物；在純「自我」中，一切生命與緣會皆息。一個幻有，除為一幻有永不能為旁底什麼（無論怎樣轉化了），則將其轉化有什麼用處，又有何可能呢？在他們沒有這麼一會事如「涅槃底生命」。

只有某些瑜伽，目標乃在於何種轉化，除化無明為知識。理念亦多不同，——有時是一神聖知識或權能，或否則是一神聖純潔性，或一倫理底完善化，或一神聖底愛。

應當加以克服的，是「無明」之反對，不肯要本性之轉化。倘若那能克服了，則古之精神理念不會形成阻礙。

這原意不在於將人類全體超心思化，而是在此土地進化中建立一超心思底知覺性原則。倘若那做好了，則凡所需要者皆將為超心思底「權能」本身所作發。因此這使命之廣被並不重要。所關重要者，是這事要全然作成，無論在怎樣少數人；那是唯一困難。

設若身體的轉化完全了，那意義是人便不會隸屬於死亡——但這不是說人便應當永久保留此同一身體。人若要改變，可替自己創造一新身體，但如何作現在不能說了。於今的方法是物理生身，

——有些玄祕論者假定有一時代到來，其間這不必需了，——但這問題當使超心思底進化去決定。關於超心思的問題，現在無益於答復了。超心思不能以心思所了解的名相去描述，因為那些名相將是心思底，心思則在心思底辦法和心思底意度裏去理解牠們，於是失却了牠們的真意義。然則是浪費時間和能力了，這些皆應奉於初步工作上，——有體和本性之性靈化和精神化，無之則沒有超心思化為可能的。使性靈所領導的整個機動底本性，自加充滿以機動底精神光明，平和，純潔，知識，力量；使之此後得到中間精神諸界的經驗，且知道，感到牠們的意義而在其中作爲；最後方可能說起超心思底轉化。

只管某些事或

☆

☆

瑜伽之一完善技術是什麼，或無寧說一改變世界或改變「自性」的瑜伽之技術是什麼呢？不是那麼一個，取起人身上某處一點點，搭上一個鉤子，用一個滑車將他扯起來，弔到「涅槃」或「天國」裏去。一個改變世界的瑜伽，其術應該是多方，宛曲，有耐性，偏涵廣納，有如世界本身。設若牠不解決一切困難或可能性，且謹慎地處理每個必需底原素，牠會有任何成功的機會麼？每人能懂的一個完善底技術能作那事麼？這不像寫一首小詩，有一固定底格律，用了有限底少數節調。設若你以詩爲喻，所當作的是一部摩訶婆羅多史詩數量的摩訶婆羅多史詩。而且，與有限底希臘底完善相比較，摩訶婆羅多的技巧又是什麼呢？

其次，在這麼一種情形下，「辨智」(*vicārabuddhi*)有什麼用呢？設若人應得到一新知覺性，超出推理的智識，能不能循那些路線去作？——那些路線是爲推理智識所裁判，所了解，每一步爲牠所管制，爲智識所教示，牠所應當作什麼，牠的成就的度量是什麼，其步驟應該怎樣，其價值是什麼。設若人這麼作，是否竟可超出推理智慧的範疇而進到超出牠以外者呢？而且設若人作了，他人又將如何以智識度量而裁判他所作的呢？時若人自己在尋常知覺性裏，如何能裁判超出尋常知覺性以外的事物呢？豈不是僅由超出你自己，然後你能感覺，經驗，裁判超出你的事物麼？無此感覺與經驗，一裁判的價值算什麼呢？

超心思者將作什麼，心思無從豫見或規定。心思是無明而尋求真理；超心思者在其真實定義便是「真理知覺性」，「真理」之具有其自體，以其自有的權能而圓成其自體。在一超心思世界中，不完善與不和諧皆必然消失。但我們於今所計劃的，不是使此大地成爲一超心思底世界，而是使超心思者下降，作爲一種權能和建成了的知覺性在其餘中，——使其在此間工作且圓成其自體，正如「心思」已下降於「生命」和「物質」中，當作「權能」在其間工作，在其餘中圓成其自體。在改變世界，改變「自性」，由打破她現在的範限，這已很夠了。但這將作什麼，如何作，經何種程度去作，——這是現在不宜說的事。「光明」若在那裏，「光明」本身會作牠的事；時若超心思底「意志」立於世間，那「意志」會決定的。牠將建立一完善，一和諧，一「真理」創造，——至若其餘的，好哪，便將仍是其餘的了，——這便是一切。

這轉化不能個人作成，或僅在一孤獨方式下作成。沒有個人孤獨底轉化，而與爲了土地的工作（那意義是多於任何個人底轉化）無關，會有可能或者有用。亦復沒有個人能獨以他自己的權能作成這轉化；這瑜伽的目的，亦復不是這裏那裏創造出一單獨底超人。這瑜伽的目的，是將超心思底知覺性召降到土地上，在此將其固定，創造一新種族，以超心思底知覺性之原則，統治個人和集體的內中與外在生命。

個人個人一隨其準備而接受下的那力量，將安立超心思底知覺性於此物理世間，這麼造成一核心，爲了牠自體的擴大推廣。



願意那樣；人可遍處證驗「神聖者」，「自我」在一切中，一切在「自我」中，徧是底「權能」作着一切事；人可感到汨沒於「宇宙自我」中，或充滿了極喜底敬愛和「阿難陀」。但人可能且尋常也是仍然繼續在「自性」的外在部分，以智識思惟，或至佳用了直覺心思，以心思底意志願望，在情命表面感覺喜樂與憂悲，在此有死亡與疾病的身體中，由人生之奮鬥而遭受身體的痛苦和憂患。那轉變只是內中自我將觀察這一切，不被激動或惱亂，完全平等，以之爲「自性」的必然有底一部分，至少在人不從「自性」出脫而歸到「自我」時，爲必然有。那不是我所想像的轉化了。這是似乎另外一知識權能，另外一種意志，另外一感情與識覺的光明本性，另外一物理知覺性的組織，必將由超心思底轉變而來的。



精神實踐，可以在任何界上得，由與「神聖者」相接觸，（他無所不在），或者，由知見內中的「自我」，那是純潔而非外在運動所觸及的。超心思則是一超上底事物，——一動力底「真理知覺性」，尙未有在於此，而是得從上召降的。



只有超心思者方是大全知識。一切在其下者，從「高上心思」以至於「物質」皆是「無明」，——「無明」從一水平一水平上升，進向充分知識。在「超心思」之下可能有知識，但那不是大全知識。



我未嘗說除了超心思底「真理」一切皆是虛偽。我說過在超心思底以下沒有完全底「真理」。在「高上心思」中，本爲完全且光明底「超心思真理」分化爲各部分了，許多真理彼此相對，各動而求成就其自體，作成其自體之一世界，或否則占優勝或有分得於諸世界之以各個分別底「真理」與「真理力量」合作者。在等級上更下降，段片分化愈加明著了，以致能容許正性底錯誤，虛偽，無明，終至於無心知如屬「物質」者。此一世界出自「無心知」，發展出了「心思」，即「無明」之一工具而試欲探觸「真理」者，經過許多範限，衝突，混亂，和錯誤。回到「高上心思」，倘若人能全般作到，這在生身有體是不容易的，便是立於超心思底「真理」之邊際，有希望進入其中。



不能有心思底律則或定義。人應該首先生活於「神聖者」中而達到「真理」，——「真理」的

#### 意志和覺識會組織此生活的。

倘若人所尋求的是銷無或解脫，人所沒入者是非動性底「大梵」。人可處於「個人性神聖者」中，但不沒入他。至若「無上神聖者」，他在自身內保持了這世界存在，世界存在是在他的知覺性中轉，所以由進到「無上者」，人超出了對「自性」的隸屬，但人不從世界存在之一切知覺性前消失。

宇宙間普通「神聖意志」，是爲了宇宙間的進步顯示。但那是普通意志，——牠容許個人心靈之退引，未有準於在世間堅持的。



不是身體之永生，而是身體內中之永生知覺性，乃能隨「高上心思」之降入「物質」或甚至入

乎物理心思而俱至，或隨受了形況的超心思光明在物理底心思知覺性上的感觸而起。凡此皆初步底開啓，但皆不是「物質」中超心思底成就。

倘若超心思者是命定了的，則沒有什麼能阻止牠；但此世間一切事物，皆由種種力量之活動造成，一不利底界圍或事勢，縱使不能阻止，却仍能稽遲之。雖則某一事註定了，牠不在此世間知覺性中（高上心思——心思——情命底——身體底）自呈爲一必然，直到諸力量之活動已經作發到某一點，使下降不但是必然亦且顯出是必然了。



超心思底轉變，是成就（*siddhi*）的最後一階段，似乎不會來到這麼快；但尋常心思與超心思之間有許多水平，容易誤會升到那中間某一個，或其知覺性或勢力之下降，為一超心思底轉變。除非在一極深沈底定境中，很難升到真「阿難陀」界，直到已經進到超心思知覺性，實踐了，保有了；但很可能，亦復尋常，在任何水平上感覺到某些「阿難陀」知覺性的形式。這知覺性無論在何處感覺到的，皆是依阿難陀界而起，但這在權能上非常損減了，修改了，以適合低等諸界的容受之較微小底權能。



我假定所準備的，是在高上心思知覺性中「真理權能」與「阿難陀權能」的發展。超上「阿難陀」本身，只在有體之全部超心思化之後乃能下降，而那意義便是土地知覺性中之一重大改變。是高上心思中的神聖「眞理」，高上心思中的神聖「阿難陀」，於今乃能準備其顯示，是那乃是在這些經驗中所指示的。



是超心思乃我們所當召降，顯示，實踐的，——任何高於此者，在進化的這階段上為不可能，除了只當作知覺性中之一反映，或一權能，遺下而在其下降時被改變了。



「巨靈甘地」（*Mahatma Gandhi*）嘗撰某文，謂：「我以為在此具於軀體的生命中，全般實踐是不可能的。這亦不必要。一生活底不動搖底信心，便是所需要的一切，以達到人類所可達到的至極精神高處。」

有某修士將此語呈室利阿羅頻多求正，遂有此信作答：

我不知道「巨靈甘地」所謂「全般實踐」的意思。倘若他的意思是說一實踐而更無其他可實踐了，沒有更遠發展的可能了，則我同意，——我自己說過更遠底神聖進步，一無限底發展。但問題不是那，問題是：是否「無明」能被超上，是否一全般真本底實踐，將知覺性從黑暗轉到光明，從「無明」之一工具尋求「知識」者，化為「知識」之一工具或毋寧說一顯示，「知識」進到更大底「知識」之顯示，「光明」擴大且提高到更大底「光明」，是可能或是不可能。我的意見是這轉變不但可能，且在有體之精神進化中為必有。生命之具於軀體，與此沒有關係。這具於軀體者不是生命，而是知覺性及其能力，生命只是其一面或一種力量。正如生命已發展出心思，此形軀已自加

修改，以適合此發展，（心思恰恰是無明尋求知識的主要工具），同樣心思能發展出超心思，那在其性質上是知識，非尋求其自體而是以其自有的自動底權能顯示其自體，而且，形軀能更自加修改，或從上而加以修改，以便適合此發展。

信心是達到實踐的必要手段，因為我們皆不明，尚不知道我們所正尋求實踐者；信心誠然是知識，在其自體顯示以前，預先給無明以牠自體的一點消息，這是尚未升起的「太陽」所發的一縷射光。「太陽」若升起了，則不必需這一縷射光了。超心思底知識支持牠自體。牠不需信心支持；牠以其自有之確然性而生活。你可說更前進步更前發展需要信心。不是，因為更前發展將在一「知識」的基礎上前进，非在「無明」的基礎上。我們當在「知識」的光明中前行，進到其自體圓成之更廣大底視景裏。



一出自「無心知者」之進化，若無抵抗，非必定是苦痛底；牠可能是「神聖者」的雍容美麗底發華。人當見到外在「自然」可能是多麼美麗，而且尋常也是，雖其自體似是「無心知」。為何知覺性在內在「自性」中生長，必附有那麼多醜惡，毀壞外在創造之美呢？因為有一生自「無明」的妄倒，與「生命」俱來，在「心思」中增上，——那便是「虛偽」，「罪惡」，由於「無心知者」之沈眠的冥頑，將其作用從一切時皆在其內的祕密底「心知者」的光明分隔了，然後生出的。但這

☆ · · · · · ☆ · · · · · ☆ · · · · · ☆

非是必須如此，除了由凌跨一切的「無上者之意志」，意在無知與無明的妄倒之各種可能性應當顯示，與之以機會而後加以消滅，因為凡是可能性總當在某處顯示的：一旦既經濟滅了，則「物質」中之「神聖顯示」將可更偉大，否則或未能如此的，因為這將結合一切內涵於此困難創造中的可能，而非只一部分，如在一較容易且非如此辛勞底創造中可自然發生的。

「從美到更偉大底美，從樂到更深沈底樂，由諸識之一特殊調整」，——是的，那將是在「物質」中之一種聖顯不之尋常過程，無論多麼迂緩。「不和悅底聲音和可厭憎底氣味」，乃知覺性和「自性」間之一不和諧的創造，在其本身並不存在；對一解放了且和諧化了的知覺性，牠們不會出現，因對其存在為陌生，也不會苦惱一正當發展着的和諧化了的心靈和「自性」。甚至「噴爆着的火山，轟崩着的雷雨，旋轉着的暴風」——在其本身皆奇偉弘麗之物，只對於一不能遭遇不能處理牠們的知覺性，或不能與「風與火」之精靈結盟的，乃是有害或可怕了。你在假定從「無心知者」之顯示，必然是今茲在世間這樣，沒有他種「物質」的世界為可能，但物質「自然」的和諧，在其本身，示出這不必須是一不和諧，邪惡，狂暴錯亂和痛苦底創造，——性靈體，若從頭許其在「生命」和「心思」中顯示，未經貶到隱障之後，領導這進化，必將是一永遠流注的和諧之原則：凡人已感到性靈體在他內中活動的，無有於情命參預了，立刻能見到那將是其果，因其無誤之知見，真實底選擇，和叶底作為。設若未嘗如此，那是因為諸「黑暗權能」將生命化為一要索者而非一工具了。「敵對者」的真實性，及其所作為之性格，並其試圖之趨勢，非任何人所能懷疑的，倘若有此內中視見啓露了，作了這不愉快底認識。



無可否認，沒有精神經驗會要否認，這是一不合理想無可滿意的世界，鮮明地標誌了不適合，憂患，罪惡的鈐記。誠然，某方面說，這見解是精神迫促的起點，——除了在少數人，更偉大底經驗自然來到他們，而非被強迫上道，由於「陰影」懸在這顯示了的生存之整個區域上，有此強大底或壓倒着底意識，苦楚且使人厭離的意識強迫着。但問題仍在，如所爭辯的，是否這真是一切顯示的本元性格；或者至少只若仍有一物質世界，則必然屬此性格，以致有生之欲望，顯示或創造之意志，必當視為原生罪，而從有生或顯示退引，乃唯一可能得救之途。在那班人見到是如此的，或有相類底見識的，——而這班人占多數，——有一些盡人皆知的出路，直切底路，達到精神解脫。但同等也可能不是這樣，只像是這樣，對我們的無明或對局部知識似是這樣，——頽陷，罪惡，憂患，可能是一圍困着的環境，或一痛苦底過程，但不是顯示的真本條件，不是「自然」中有生之真元。倘若是這樣呢，則最高智慧不在於遁離出世，而在於向世間勝利追進，在於與世界之後的「意志」同意合作，在於發現開向至善盡美的精神之門，那將同時是一開啓，使「神聖光明，知識，權能，福樂」得以全般下降。

一切精神經驗，皆肯定有一「恒常者」，超出了這我們生活其中的顯了世界之無常，超出了這有限底知覺性，在其狹隘底邊限中我們在捫索而且奮闘的，而牠的性格是無極，自我存在，自由，

絕對「光明」，絕對「福樂」。然則是有「不可架度的溝壑」，介於那在彼面者與在此世者之間？或者，牠們是兩個永久底反對者，只能由捨下這「時間」中的關進於後，由跳越那溝壑，然後人乃能達到「永恆者」呢？那似乎是在一路經驗之末端，佛教遵循之而達到了其嚴格底結論；某派一元論的精神道也遵循之，却不那麼嚴厲，以為世界與「神聖者」仍有些關係，但終竟仍以之相對待，視為真理與幻有。但亦復有另一路明確底經驗，「神聖者」是在此世間萬事萬物中，正如在其上亦在其後，一切皆在「彼」中，即是「彼」，時若我們捨其現相而入於其「真實性」。這是一明著底且光耀底事實，即「知大梵者」，雖在此世界行動而有為，雖受到其一切震動，仍能生活於「神聖者」之某種絕對底和平，光明，與福樂中。然則在此有點不同底什麼，不同於那僅是鋒利底反對，——有一神祕，有一問題，使人想起必容許有不那麼無望底解決。這精神底可能性，指向其本身以外，帶來了一道希望之光明，射入我們的墮落生存之黑暗裏。

於是立刻這第一問題生起了，——這世界常是同一現相的不變之相續呢，或其間有一進化底迫切，一進化底事實，一上升之等級，從某處一原始似是底「無心知」，進到一發展而又發展了的知覺性，從每一仍是上升的發展，上透出最高底高處，尚非我們尋常所及者。設若如此，那一上進之意義，基本原則，邏輯結論是什麼呢？凡物皆似指向這麼一上進當作一事實，——指向一精神底進化而不徒是一物理底進化。在此，亦有是正着的一路精神經驗，其間我們發現，萬物所從而出發的「無心知者」，只是現似，因為其中有一內涵的「知覺性」，其可能性無窮，一個知覺性，非是有限底而是宇宙底，無限底，一隱蔽了自加拘禁了的「神聖者」，拘禁於「物質」中，而有一切潛能

性存蔽於其祕密深處。出自此現似底「無心知」，每一潛能性依次而顯，起初是組織了的「物質」隱蔽了內寓的「精神」，其次是「生命」，出現於植物而在動物中與一成長着的「心思」相聯，其次は「心思」本身在「人」中進化出了組織成了。這一進化，這精神底上進——便終止於此不完善底心思有體曰「人」者麼？或者，牠的秘密只簡單是一生生相續，其唯一目的或結果，只是辛苦以進到某一點，其處牠能學到其自體之唐勞，捐棄自體，而躍入某原始未生底「存在」或「非存在」呢？至少有一可能性，到某一點便有一確然性，即有一遠過偉大底知覺性，大過我們稱為「心思」者，而且更循此等級上登，我們能尋到一點，其處物質底「無心知」，情命底和心思底「無明」之把持終止了；知覺性的一個原則能夠顯示了，非局部不完善地而是激烈地全般解放這拘禁了的「神聖者」。在這識見下，進化的每一階級，現為由於知覺性的一高而又高底「權能」，升起這土地水平，創造出一新底基層，但最高者仍有待於下降，而且是由牠們之下降，這世間生存之謎方可得其解釋，而且不但心靈亦復「神性」本身可得其解脫。這是一「真理」，在閃現中被見到過，在其義度愈加全般化中，被一流見士所見到過，該輩見士，密乘或可稱為英雄尋求者，或神聖尋求者 $\ominus$ ，而且，這「真理」現在可能近於一點，準備其充分啓示和經驗了。然則不論世界中的黑暗與患難與糾爭的重壓何似，倘若有此為其最高結果等待我們，則凡以前所發生的一切，自強者冒險者視之，皆不能算太大底代價，以償將要來到的光榮。無論如何，陰影是斂起了；有一「神聖光明」倚向此世界，非徒是一遙遠不可接的「熒煌」。

是真，這問題猶在，為什麼一切至今如是者應為必需有，——凡此朴拙底發端，這長遠且多風

暴的過程，——為什麼要索這麼重大且可恨底代價，為什麼曾經竟要有罪惡和苦痛？至若「如何」而墮入「無明」，與「為何」即效果因相對，則在一切精神經驗中皆有實質底同說。此說是分化，分別，與「永恆者」和「太一」相隔離的原則，乃使此發生；這是因為私我寧在世界上自體建立，着重其自體的欲望與自我肯定，而不取其與「神聖者」之一體性，與萬事萬物之一性；這是因為原應有一個無上「力量」，「智慧」，「光明」決定着一切力量之和諧，却代以每個「理念」，「力量」，事物之「形式」 $\ominus$ ，被容許以其分別底意志，在無限多底可能性之集聚中，儘可能發作牠自體，終之必然與其他的相衝突了。分化，私我，不完善底知覺性，一分別底自我肯定在捲索奮鬥，皆此世界之苦痛與無明之效用因。各知覺性一旦從唯一知覺性分離了，則牠們必然墮入「無明」，而「無明」之最後一結果便是「無心知」；這物質世界起自一浩大底黑暗「無心知者」，又從之有一心靈興起，以進化而闡進到知覺性，被引誘到隱蔽了的光明，在上升，却仍在盲目地上升到其所從出的失却了的「神聖性」。

但為什麼這全然應該發生了呢？從頭應當消除一個普通安立這問題和解答之法，——即凡夫之法，及其倫理底反叛與詆訶，其感情底叫號。因為這不是如某些宗教所假定的，一起宇宙底，武斷底，個人性底「神」，自己完全未淪於此墮落，乃將罪惡和痛苦加上這些創造物，以他的命令狡猾地造成的。我們知道，「神聖者」是一「無極底有體」，這些事物皆來自他的無極底顯示，——是「神聖者」本體在此世間，在我們後面，瀰漫這顯示，以其一性支持這世界；是在我們內中的「神聖者」本身支托了這墮落的重擔及其黑暗底後果。若使在上「牠」永遠居於牠的純全底「光明」，

「福樂」，與「和平」內，「牠」亦復在此世間；牠的「光明」，「福樂」，「和平」，皆祕在世間，支持一切；在我們自己，有一精神，一中樞底當體，大於這一系表面底人格，這，像無上「神聖者」自體一樣，不爲其所遭受的命運所壓服。若使我們尋出了我們內中的這「神聖者」，若使我們知道我們自己即此精神，在真元與有體皆與「神聖者」爲一，那便是我們的解脫之門，在此中，縱使我們處於世界的乖戾裏，我們也仍可爲光明，幸福，自由。——如許，乃精神經驗的亘古歷今底教證。

但仍然，這不和諧的目的與淵源何在，——爲什麼來了這分化與私我，這一痛苦底進化之世界呢？爲什麼應有罪惡和憂患，進到此神聖底「善」，「福樂」，與「和平」中呢？對人類智慧在其自體的水平上，這問題是難於答覆的，因爲那知覺性，這現相的淵源所屬的，而且對之這好像在一超智識底知識中自動是正了的，是一宇宙底而非一個人化了的人類智慧；牠在更廣大底空間着眼，牠有另一視見與認識，其他知覺性的項目，異於人類的理智和情感者。對人類心思，人可以答復，「無極者」在其本身雖可無有於此等擾亂，可是一旦顯示旣經開始，無限底可能性亦復開始，在此無限底可能性間，——而宇宙顯示的功能，便是作發這些，——「權能」，「光明」，「和平」，「福樂」之否定，現似底有效果底否定，並其一切後果，明明亦居其一。倘若問縱使其可能，然爲何又必加接受呢，則那答復最近於「宇宙真理」爲人類智慧所能作的，便是：在「一性」中之「神聖者」到「多」中之「神聖者」之過渡中或其關係中，這徧是底可能者在某一點變爲一必然者了。因爲一旦牠出現了，牠爲這下降於進化底顯示中的「心靈」獲得了一無可抵抗的吸引，遂造成了這

必然性，——一種吸引，在此大地水平上人類的名相中，可以解釋爲未知者的召喚，危難與冒險的喜樂，嘗試不可能者，算出未可料者的意志，要以自我與生命爲原料而創造出新者與未嘗有者的意志，相違反者及其困難底和諧化之幻想，——凡此種種，譯入另一超物理底超人類底知覺性，高於且廣於心思者，乃造成那墮落的引誘了。因爲對於原始光明有體，在其下降之邊際，唯一未知之事，乃此深淵之深度，「神聖者」在「無明」與「無心知」中之可能性。另外一方面，從「神聖一性」有一浩大底默許，是慈悲，允諾着，有助益，一無上底知識，知此之必然，知旣已現出則必成遂，知其出現在某種義度下爲不可計量底無極智慧之一部分，知倘投入「黑夜」爲必然，則出現在一新底未曾有的「白天」亦爲確定，知唯獨如是，「無上真理」的某種顯示乃可作出，——由作發其在現相上相反對者，當作進化的起點，當作爲了一轉化着的出現所安排下的條件。在此默許中，也懷抱了偉大「犧牲」之志願，「神聖者」本身降入了「無心知」中，擔負了「無明」及其後果，當作了「降世應身」(*Asatas*)與「光榮化身」(*Vibhuti*)而參加了，在「十字架」與「勝利」的雙重表相間行，行往成就與救度。無可表說的「真理」之一太意像化了的表達麼？但不用意像，如何向理智表呈一遠出其外的神祕呢？僅只當人已越過了有限智慧的界限時，參與了宇宙底經驗與知識，自同一性而觀事物的知識，然後那些無上真實性，居於凡此意像之後者——意像與世間事實相應者，——乃擡得其神聖形式，被覺到是簡單，自然，暗含在事物之真元裏。是由唯獨進入那個更偉大底知覺性，人乃能懂得其自我創造及其目的之必然性。

誠然，這僅是顯示之「真理」，如其自呈於知覺性者，當其立於那界線上，在「永恆性」與降

入「時間」之際，「一」與「多」在進化中之關係已自體決定之處，在那地帶，凡將是者皆已暗存，然尚未生作用之處。但已得解放的知覺性能更高升，升到此問題不復存在之處，從那裏以一無上底同一性之眼光視之，其間一切皆已事先決定於事物的自動底自體存在底真理內，且對一絕對知覺性與智慧與絕對「悅樂」已自體是正了，——那是在一切創造與非創造之後的，——而肯定與否定，皆以無可形容的「真實性」的眼光視之，那救度而且調和牠們了。但那知識對人類心思是不可表述的；其光明的文字，太過於不可認辨了，那光明本身過強，在習慣於此宇宙之謎的壓力與陰暗且牽纏於其中的知覺性，不克追循其蹤跡，或攝持其祕密。無論怎樣，只時當我們在精神中升到黑暗與奮闘的地帶以外，乃可明白其充分意義，而心靈乃可度出其謎疑。升到那解放之高處乃唯一出路，確然知識的唯一手段。

但那解放和超上，不必須隨附以從此顯示之消失，簡單化去；那能準備最高「知識」之發爲行事，與「權能」之深密，能轉化此世界，且成辦其進化之迫促。那是一上登，由之無復更有墮落，却是一有翼托着的或自體承支着的光明，力量，「阿難陀」之下降。

是內在於有體之力量中者乃顯示爲變是；但顯示當是何者，其條件，其能力之平衡，其原則之安置，則依賴知覺性之生作用於創造力量中者，依於「有體」從其自體發放出的知覺性之權能以備顯示者。能夠等分且變換其知覺性之權能，且一續等級與變換而決定其世界或自我啓示之範疇和程度，這，是在「有體」之本性以內。這顯示了的創造，是爲其所屬的權能所限制，且依此而見，依此而生活，而且，只能由啓對或趨向一更偉大底知覺性權能，在牠上面的，或使之降下，然後能見

到更多，更強能地生活，改變其世界。這便是在我們的世界中知覺性之進化裏所發生的事，一無生命底物質世界，在此必需性的壓迫下，生出了一生命之權能，一心思之權能，這將新底創造形式加入了，而且仍在努力於出生一些，使得降入一些超心思底權能。進者，這是創造力量之一番作用，在知覺性的兩極端間活動的。一方面，在內，在上，有一秘密知覺性，中涵光明，和平，權能，與福樂的一切潛能，——在彼處永恆顯了，在此處有待施發。另一方面，外在表面上，在下，有另一知覺性，從似是底反對者——無知覺性，惰性，盲目底奮鬥，受難的可能性——起始，以接收高而更高底權能入乎其自體而生長，這些權能常使牠在更大底限度中，重新創造出牠的顯示，每個這樣底新創造，發皇出一些這內中底潛能，使其愈加可能召下一點那在上等待着的「完善」。時若這外在人格我們稱爲自我者，長此集中在知覺性的低等諸權能裏，則其自體的存在，其目的，其必需，對牠自體是一無可解釋的謎疑；若使這樣一點真理竟全然傳達到這外在底心思底人，則他亦只非完善地攝得，也許還誤加表譯，誤加運用，誤加生活。他的真底依恃而行之杖，乃是信心之火製成，殊甚於任何已確定無可詰難之知識光明所成。只由於上升入一高等知覺性，超出這心思底界線，因此對他於今爲超心知底，然後他乃能出脫他的無知與無能。時若他越過此界線，進到一新底超心知底存在之光明裏，然後他的充分解放與啓明方可到來。那便是超上性，是神祕者和精神尋求者之企慕的對象。

但這在其本身，不會在此創造中改變任何事物，一得了解脫的心靈從世界退出了，對此世界沒有什麼分別。但這麼越出界線，若使非獨轉爲上升亦且轉爲下降之用，則意義便是將此線轉變，從

其現在這樣，爲界限，爲掩蓋者，變成一過道，使今在其上的「有體」之知覺性的高等權能，得以通過。那意義將是地球上之一新創造，召入了究極底權能，將反轉這世界的情形，正如那將產生一創造，升上到精神底和超心思底光明之洪流中，以代替這麼一個創造，出自物質底無心知之黑暗，而出現於心思之半光明中者。只是在實踐了的精神之這麼一種充沛底流溢中，然後此身中有體乃克知道，在一切凡有在於其內中者之義度裏，他之降入黑暗的意義和暫時底必需及其情況，同時又消散牠們，以一光明底變移，變移爲世間之顯示，顯示一明朗底而不復爲隱蔽底和喬裝底或似是變了形的底「神聖者」。

② 按：印度教密乘修法分三期：一爲動物性（*Pasubhāva*），二爲英雄性（*Vīra bhāva*），三爲神聖性（*Divyabhāva*）。第一期以凡夫修教戒，第二期依祕持上修，第三則已啓明或成道期也。

③ 按：此處以柏拉圖之理念說釋之，無有不合。說效果因效用因等亦然。



（不是這爲人之你，今茲在申訴的，而是中樞有體）接應了甚至請來了「無明」之冒險；憂患與奮鬪，皆投入「無心知」及從之復出爲進化底顯現的必有底結果。解釋是：牠會有一目的，「神聖知覺性」與「阿難陀」之究竟活動，不在其原本底超上性中，而是在某些情況下，爲了那些情況，投入「無心知」中會是必需了。這基本是一宇宙問題，只能從宇宙知覺性而加以解答。設若你要一個解決，對人類心思情感皆爲可意的，我恐怕沒有一個。無疑，若使人類會創造這世界，他們必會造的更好；但創造世界時，他們尚未在那裏可與商量。只有你的中樞有體在那裏，而那在其勇猛底鹵莽性上，較近於維衛迦難陀的或某君的，而不近於你今時這沈吟戰慄着的人類心性之怨悔底慎重，——否則牠永遠不會下來冒險了。或者，也許牠未曾體會牠投入是爲了什麼嗎？這與在其十字架下滾着的人們一樣。甚至於今他們還在打滾，因爲他們內中有點什麼愛這麼滾，而且背十字架，因爲他們內中有點什麼願意受苦。然則？——



歐洲樣式的一元論，尋常是泛神論底，將宇宙和「神聖者」那麼親切地交織一處，以致牠們難於分別。但其間能有什麼邪惡與苦難的解釋呢？印度觀念是「神聖者」乃宇宙之最內中底本質，但他亦復在於其外，是超上底；善與惡，樂與苦，皆只是宇宙經驗的現相，由於顯示中知覺性之一種損減，一種分化，但皆不是「神聖者」的亦非我們自己的精神有體的無分底整個知覺性之一部分，

或其真元的一部分。

內入，是「神聖者」之內入於「無心知」，這是由插入中間諸界（高上心思等，心思，情命，——於是投入「無心知」中，即物質之起始）而成的。但凡此不是一程序，與進化在其倒轉義度上相應者，——因為無需要那個，只需知覺性之一等級劃分，意在使上達之進化為可能的。



宇宙有三種權能，一切事物皆隸屬之——創造，存住，毀滅；凡成作者經歷一時期，於是開始散壞了。去掉毀滅之「力」，暗許一個創造將不被毀滅，却常是存住而且發展。在「無明」中，毀滅於進步為必需，——在「知識」中，「真理」創造中，那律則是屬於一恆常底展放，而無任何滅沒。

「無心知」中會有必需。這就是「無明」中會有毁灭而「知識」中會有其創造。



是最暗底黑夜乃準備出最偉大底黎明——這是如此，因為是在物質生命的極深沈底無心知中，我們當加入以神聖「光明」的充分照耀，非加入以半明底熒光。

「諸賢當知人以靜坐」大梵「我承公默聽」。我知人以半即鬼矣。

晏景都鬼無真我學而生氣者大過舉即——妄想成魔。因循墨守繆謬生全的時至太虛無心缺中。

## 二 整體瑜伽及其他諸道

我不能同意於這種見解，以世界爲一虛幻。「大梵」是在此世間，亦如在超宇宙底「絕對者」裏。應加以克服的，是「無明」，牠使我們盲昧，阻止我們實踐「大梵」之在世間者與超世間者，及實踐存在之真自性。

諸賢當知人以靜坐

☆

諸賢當知人以靜坐

☆

諸賢當知人以靜坐

☆

如你的「師尊」所指明的，商羯羅 (*Sāṅkara*) 的學說，只是「真理」之一方面；這是「無上者」之知識，如精神底「心思」由純粹「存在」之靜定寂默所實踐的。因爲僅由此一方面入，所以商羯羅不能接受也不能解釋此宇宙之源，除非以其爲幻有，爲「摩耶」之一創造。除非人在機動方面一如在靜定方面實踐「無上者」，人必不能經驗到事物之真本源，與動性大梵之同等底真實性。

於是「永恆者」的「威力」或「權能」，僅成爲一幻有之權能，而世界遂至不可解，爲宇宙底瘋狂之一神祕，「永恆者」之一永恆癡癲。不論用什麼語文底或理念底邏輯去支持此說，這一觀世界之法毫無所解釋；這只替不可解釋者立下了一心思公式。唯獨倘若你由「無上者」的這兩方面去接近他，即「真」（*Sat*）與「知之能」（*Chit-Shakti*）這二重而不可分者，然後事物之大全真理可對內中經驗顯了。這另一方面爲「威力密乘」派（*Shakta Tantrikas*）所發揚。這兩者，韋檀多學之真理與密乘之真理合一，乃能達到整體知識。

這是在哲學上你的「師尊」之教示所結果出的，這顯然比商羯羅的公式所表的知識爲更廣大，且是更完全底真理了。這在薄伽梵歌的教義中已經指示過，那裏說「無上神我」與「超上權能」，（*Parashakti* 即原始權能，*Adya Shakti*）化爲「耆婆」（*Jivava*），支持此宇宙。明顯的，是「無上神我」與「超上權能」兩皆永恆而不可分，在本體爲一；「超上權能」顯示此宇宙，也顯示宇宙中之「神聖者」爲「自在主」，「她」自體則出現於「他」之旁，爲「自在主之權能」。或者，我們可說，是「無上者」的「無上知覺權能」，乃顯示或自體發皇爲「自在主、自在母」，「自我、自我權能」，「神我、自性」，「耆婆、世界」。這便是真理在其大全性中，如心思所能表呈者。在我權能」，「超心思」中這些問題甚至皆不生起：因爲是心思造出問題，在「神聖者」的各方面造成反對性，實則皆不相反對，爲一旦不可分。

這「超心思底」知識尚未達到，因爲「超心思」本身未經達到，但其在直覺底精神知覺性中之反映已經有了，那顯然是你的「師尊」在經驗上所實踐的，他在你所引的那段話中所表白於心思名

相中的。始之以銷融於「太一」中的經驗，可能達到這知識，但條件是你不停止於此，以其爲最高「真理」，却進而實踐同此「太一」即「無上之母」，「永恆者」的「知覺性力量」。設若，在另一方面，你由「無上之母」而往達，則她亦將給你以在靜定底「太一」中之解脫，亦如動性底「太一」中之實踐，從那則較易於達到「真理」，其間二者爲一而不可分。同時「無上者」與「他的」顯示間之溝澗爲心思所造成者，也渡越了，於是在真理中亦不復有罅隙，使一切爲不可解者。設若在這觀點下你檢驗你的「師尊」所教者，你可見到是同此一事，表之於非甚屬形而上底語言而已。至若「教示」（*Adesh*），常人總說起「教示」而不作必需底分辨，但這些分辨是應當作的。「神聖者」在許多方式上對我們說，來到的不常是命令式底「教示」。時若來了，則是清晰而無可抵抗的，心思應當服從，沒有可能底疑問，即是來到的與心思智慧的先存之意見相違。這麼一種「教示」是我得到的，然後我來到了摔地舍里。但更尋常是所說的爲一通知，或者還要少，只是一指點，心思可能不依服，因爲牠沒有受到其嚴切必需的印象。這是從上面的「真理」貢獻來的一點什麼，而非強加的，也許甚至還不是貢獻，只是提示罷了。

設若商羯羅的概念，以無分別底純粹「知覺性」爲「大梵」，便是你對此之所見，則這條瑜伽的路不是你所當選擇的；因爲在這裏純粹「知覺性」和「有體」之實踐，僅是第一步而不是目標。



但一發自內裏的內中創造衝動，在一無分別底「知覺性」中不能有地位——一切行業與創造必然對之爲陌生。

我不將我的瑜伽建立在這不充分底根據上，即以爲「自我」（非心靈）永恆是自由。那種肯定超出牠以外引不到什麼去處，或者，倘用爲起點，同樣也能引到這種結論，即行業與創造皆無意義或價值。問題不是那個，而在於創造的意義，是否有一「無上者」，不徒然是一純粹無分別底「知覺性」和「有體」，亦且是創造的機動能力之淵源和支持，是否這宇宙存在對「牠」有一意義和一價值。這一問題，不能以從事於文字和理念的形而上學底邏輯去解決的，只能由精神經驗解決，超出「心思」而入乎精神真實性者。各個心思滿足於其自有的推理，但爲了精神底目的，那滿足沒有效性，除了作爲一指示，指出每人在精神經驗的地域中準備走那一路線，而且走到多麼遠。設若你的推理引向到商羯羅對「無上者」的意見，那可能是一表徵，指出「韋檀多學的不二論」（摩耶論，*Mayavada*——即幻有論），乃你的進步之道。

這瑜伽承認宇宙存在之價值，以之爲一真實；其目標是入乎一「真理知覺性」或「神聖超心思底知覺性」中，其間行業與創造，皆非無明與缺陷之表現，而是「真理」，「光明」，「神聖阿難陀」之表現。但爲了那，這有生死之心思，生命，和身體之投順於那「高等知覺性」，乃爲必要，因爲要生死中人以他自己的努力而超出心思，達到一「超心思底知覺性」，其間之機動不復爲心思底，而屬迥乎另外一種權能者，這未免太困難了。只有那班人能接受這麼一種改變的號召者，乃當入此瑜伽。



我不知道我怎樣能幫助你多少，對你的朋友的那些問題作一答復。關於這些事我只能說明我自己立場。

### 一、商羯羅對宇宙的解釋

要說明商羯羅的哲學果真是什麼，於今是頗爲困難的：有無數的說明者，但沒有一個人與其餘任何人的意見相同。我讀過數十百個他的註解者之作，每人循着他自己的路線爲說。甚至有些人告訴我們，他全然不是「摩耶論師」，雖則他以「摩耶論」的最偉大底弘揚者著稱，然是哲學史上最偉大底「真實論」者。有一位商羯羅的傑出底信徒，甚至聲明過我的哲學和商羯羅的哲學是同一，那麼一說倒幾乎將我的呼吸奪去了。常人慣於以爲商羯羅的哲學，便是，「無上真實性」乃一無時無空底「絕對者」（「超上大梵」*Parabrahman*），超出了一切相或性，超出了一切業或創造，而世界乃一「摩耶」之創作，非絕對不真，但只在時間中且在人生活於時間中時爲真；一旦我們已入乎「真實性」之一知識，我們見到「摩耶」和世界及其中一切皆無悠久底或真實底存在。這，倘非不存在，亦是虛偽底（*jagannāthīya* 世間幻）；牠是知覺之一錯誤；牠是，亦又不是；在其淵源上牠

是一非理性底無可解釋的神祕，雖則我們能見到牠的程序，或至少見到牠如何自按加於知覺性上。「大梵」在摩耶中現為「自在主」，支持着摩耶的工事，而此現似為個人心靈者，如實乃「大梵」自體而非其他什麼。雖然，終究凡此一切皆似是摩耶之一神話（*mithyā*——幻妄），沒有什麼事物如實為真者。設若這便是商羯羅的哲學呢，這在我是不能信也不能承認的，無論牠可能是多麼聰明卓越，無論牠是多麼勇猛明決地據理而推；這不鑒足我的理智，亦不與我的經驗相合。

我不精確知道這所謂「辯理論」（*yuktivāda*）的意義是什麼。設若其原意是徒然為了要攻破敵論師，則哲學的這部分沒有基本底有效性；商羯羅的理論自體摧毀了。或者他原意這作為宇宙之一充分解釋，或者原意不是如此。若其原意如此，則無用於將其廢斥為「辯理論」。我能了解徹底摩耶論師之說，謂這整個問題原不合法，因為摩耶和世界原非真實存在；事實上世界如何而有存在這問題，只是摩耶的一部分，如摩耶之非真，所以這問題不真起；但是，設若應作一解釋，那應該是一真實，有效，且使人滿意的解釋。設若有兩界，而安立問題之時，我們是將兩界混淆了，那辯難唯獨能有價值，必兩界皆有某種存在，而推理和解釋，皆在低等界為真，可是對一已越出之的知覺性，已沒有什麼意義了。

## 二、不二論（Advaita）

常人慣說「不二論」好像與「摩耶論」之一元論同一，正如其說「韋檀多」（*Vedānta*）學，

彷彿其僅與「不二論」同一；事實不是如此。有幾派印度哲學皆自建基於「唯一真實性」，但牠們亦復承認世界之真實性，「多」之真實性，「多」之殊異性之真實性，亦如「一」之同一性（分別無分別論 *bhedabhedā*）。但是，「多」，存在於「一」中，以「一」而存在；異，乃那基本上永遠是相同者在顯示上之變換。這，我們實際見為存在之宇宙律則，其間常是一性為基礎，而在這一性中却有無盡底多性與殊異性；例如，只有一個人類，却有多少種人，一物稱為葉或花，却有花與葉的多少種形式，模樣，顏色。由此可返觀存在的基本秘密之一，涵藏於唯一「真實性」本身中的秘密。「無極者」之一性，不是什麼有限制，受拘束於其一體之事物；牠能有無極底多性。「無上真實性」是一「絕對者」，既不為一性亦不為多性所限制，而同時能雙有；因為二者皆其方面，雖則一性為基本，而多性依乎此一性。

可能有一真實論的「不二論」亦如可有幻有論的「不二論」。神聖生命論的哲學，便是這麼一個真實論的「不二論」。世界是「真實者」之一顯示，因此本身為真。真實性是無極底永恆底「神聖者」，無極而永恆底「有體，知覺性力量，和悅樂」（真、智、樂）。這「神聖者」以他的權能創造了這世界，或毋寧說顯示之於他自體的無極「本體」內。但在此物質世界中，或在其基本上，他已自加隱蔽於似是他的對待者，「非有體」，「無心知性」，「無識性」內。這便是我們於今所稱為「無心知者」，似乎以其無心知底「能力」，創造成這物質世界了，但這只是一個現相，因為我們終究發現，凡此世界之一切措置，僅能由一無上秘密「明智」之工事安排了。「有體」，隱藏於似是無心知之空，在世間最初出現於「物質」，其次於「生命」，其次於「心思」，終於出現為

「精神」。似是無心知底「能力」而創造者，事實上這是「神聖者」的「知覺性力量」，其知覺性的一方面祕在於「物質」中，開始出現於「生命」中，在「心思」中則發現牠的自體較多，在一精神知覺性中乃尋到了牠的真自我，終於在一「超心思底知覺性」裏，由之我們識覺「真實性」，入乎其中，以我們自己與之相結合。這便是我們所稱為進化者，這是「知覺性」之一進化，事物中的「精神」之一進化，僅在外表上乃為物種之進化。如是，存在之悅樂，亦出現自原始底無識性，起初在於苦樂之相對形式中，其次乃嘗求其自體於「精神」之福樂裏，或如奧義書所云，於「大梵」之福樂裏。這便是解釋此宇宙的中心理念，闡述於神聖生命論中者。

### 三、無功德 *Nisarga* 與有功德 *Saguna*（大梵）

在一真實論的「不二論」中，無需看「有功德」大梵為出自「無功德」大梵之一創作，或甚至次于牠或隸屬牠：二者皆唯一「真實性」的同等兩方面，一為其沈寂靜定位與休止位，一為其作為與機動力量位；一永恆底安定平和之寂靜，支持着一永恆底作為與運動。唯一「真實性」，「神聖本體」，不為此任何所拘，因其不是怎樣受了限制；牠一並具有此二者。二者之間無不和合處，正如「多」與「一」之間亦無，同一性與殊異性間亦無。此皆宇宙之永恆方面，若銷滅任何一面，則俱不得存在；而且有理由可以假定，二者皆出自那已顯示此宇宙之「真實性」，二者皆真。要除去這現似底矛盾，——如實不是一矛盾，只是一自然底從同性，——只能認這一個或那一個為幻有。

但是，很難合理去假定永恆底「真實性」，容許一永恆底幻有存在，而牠與此幻有無關係，或者假定牠支持一虛無底宇宙幻有，強加之于有體上，而無任何其他真實作為之權能。「神聖者」的力量常在，在寂靜中，如在作為中，在寂靜中不活動，在顯示中則活動。假定「神聖真實性」而無權能或力量，或其唯一權能乃在于造出一徧是底虛幻，一宇宙底虛偽——幻妄，這幾乎難有可能。

### 四、變化與散解

無疑，一切結合體，本身既非整元體而為聚合成，便能散解。這在生命亦然，生命雖不是一物理底化合物，然有一有生或聚合之弧線，達到某一點之後，便有散解，腐朽，和死亡。但對於事物在其本身上，不能安然加以這些理念或這存在之律則。心靈不是一結合體而是一整元，一本體；牠不散解，至多是入乎顯示或出離顯示。甚至在異于結構成的物理形式或結構成的生命形式者，這亦復是真；牠們不散解，却出現，或隱沒，或至多從顯示上淡去無痕。「心思」本體，不是說某特殊思想，也是一真元底永恆之物；牠是「神聖知覺性」之一權能。「生命」亦然，這不是說構成的活底體；我們所稱為物質能力者，我以為亦然，如實那是真元本質在動中的力量，「精神」之一權能。思想，生命，物質之物，皆這些能力之形成，一隨某一能力之活動習慣而構成或簡單地顯出。至若元素，一元素的純粹自然情況是什麼呢？據近代「科學」，昔所稱為原素者，見為化合物了，而純粹自然情況，倘若有的話，必然是純粹能力之情況了；凡結合物，包括我們所稱為原素者，由

散解而入「涅槃」時，必回到那純粹狀態裏。

## 五、涅槃

然則「涅槃」是什麼呢？在正信佛法中，牠的意義誠然是散解，不是心靈之散解——因為心靈在佛法中不存在，——而是這心思和合物或相續之川流①，我們誤認為自己者，牠散解了。在幻有論之「韋檀多」學，「涅槃」的意思不是散解，而是一虛妄底不真實底個人自我，消失於唯一真實「自我」或「大梵」中；是個人性之經驗和理念這麼消失了，止息了，——我們可以說是一虛偽底光明，滅沒（涅槃）於真實「光明」中。在精神經驗上，有時是個人性的一切意識，消失于一無邊底宇宙知覺性裏；曾為個人者，僅存為一中心點或澗道，以備一宇宙知覺性和宇宙力量與作用之流行。或者，可能是一種經驗，個人性消失于一超上底有體與知覺性中，其間宇宙的亦如個人的意識皆失。或者，更可能是在一超上性中，這覺知亦又支持此宇宙作用。但我們所說為個人者是什麼意思呢？尋常我們用此名稱以表者，是一自然底私我（ego），「自性」之一機巧，所以約持她的作用于心思與身體中者。這私我應當消滅，否則沒有全般解脫之可能；但個人自我或心靈，不是這私我。個人心靈是一精神有體，有時說為「神聖者」的永恆底一分，但亦可說為「神聖者」自體支持他的顯不之為「多者」。時若我們除去了私我，和我們的個人性之虛偽底分別意識，實踐我們與超上底和宇宙底「神聖者」為一，與一切衆生為一之性，則這真實底精神個人在其全部真理中出現

了。是這，乃使「神聖生命」有其可能。「涅槃」是向此前進一步；虛妄分別底個人性之消失，乃我們實踐且生活于我們的真實永恆本體中之一必要條件，神聖地生活在「神聖者」中。但這，我們在世間在此生中能作。

① 按：*Samskaras*，佛乘中譯為「行」蘊。

## 六、再生

倘若進化是一真理，不僅是種類的物質進化，而是一知覺性的進化，則必是一精神事實，不僅是一物理事實。在那情形下，是個人乃進化而生長到愈加發展了的完善底知覺性，顯然，那不能在僅是簡單一生中作成。若使有一知覺底個人之進化，則必然有再生。再生是一邏輯底需要，一精神事實，我們能有其經驗的。再生之證據，有時不由人不信者，正自不少，但至今尚未詳加記錄而將其彙集。

## 七、進化

在我的宇宙解釋中，我已提出精神進化這首要事實，為我們的世間生存之意義。這是一連彙集的

上登，從物理底有體和知覺性升到情命體，生命自我所轄的有體，從之又升到心思有體，已實踐於一充分發展了的人中者，由此又入乎完善知覺性，超出心思體以外者，更入乎「超心思底知覺性」和超心思底有體，「真理知覺性」即精神有體之完整底知覺性。心思不能是我們的最後底知覺底表現，因為心思在根本是一「無明」而尋求知識；唯有超心思底「真理知覺性」，乃能給我們以真實底完全底「自我知識」與世界「知識」；唯獨由此，我們乃能達到我們的真本體與我們的精神進化之圓成。

論著簡單一坐中作



### 關於「涅槃」：

我在阿黎耶雜誌上撰文時，我是發表一「高上心思」底事物觀以與心思對，却說之以心思底名相，那是為什麼有時我得用邏輯。因為在這麼一種工作中，——介于智識與超智識者間，——邏輯有其地位，雖則牠不能像在一純粹思惟底哲學中占主要地位。摩耶論師致力于樹立牠自己的觀點或他的經驗，用了嚴格底邏輯推理。只是，當其達到作「摩耶」的解釋時，也和科學家之處理「自然」一樣，除排列和組織他于此宇宙神祕之程序的理念外，更無能為役；他不能解釋如何或為何他的幻相底神祕化底「摩耶」而有存在。他只能說：「唔，但牠是在那裏呀！」

誠然，牠是在那裏。但問題是，第一，牠是什麼？真是一幻相底「權能」而非他麼？抑或摩耶

論師對此的理念是一錯誤底最初之見，一心思底不完善底解釋，或甚至其本身便是一虛幻？其次：「幻相是「神聖知覺性」或「超知覺性」所具有的唯一或最高底「權能」麼？」「絕對者」是一絕對底「真理」，無有于「摩耶」，否則解放為不可能。然則無上底絕對底「真理」，便無其他「權能」麼，除是一虛妄底權能，而且，無疑，隨之有，因為這二者在一道，一種鋪釋或拒棄此虛妄的權能，——雖是如此，却仍是永遠存在的嗎？我聲稱過這說起來有點奇怪。但不管奇怪或不奇怪，倘若牠是如此，牠便是如此，——因為，如你指明過，「無可名相者」不能隸屬於邏輯的律則。但誰決定牠是否如此呢？你會說，達到那裏的人們。但達到何處呀？達到「圓滿者」與「至高者」。摩耶論師的無相「大梵」，便是那「圓滿者」，「完全者」麼——又是那「至高者」麼？有沒有或能否有更上于那「至高者」的呢？那不是一邏輯問題了，那是一精神底事實問題，一無上底全般經驗的問題。這事情的解決，不當安立在邏輯上，却當安立于一生長着的，永遠增高，永遠增廣的精祌經驗上，——一種經驗，必然要包括或者通過了「涅槃」和「摩耶」的經驗，否則牠不會完全，也不會有決定底價值。

于今達到「涅槃」是我自己的瑜伽之最初一激烈底結果。牠突然將我投入上面一個境界，沒有思想了，未曾被任何心思底或情命底運動所染；沒有私我了，沒有真實世界了，——只從不動底諸識望過去，有見到的一點什麼，或在其純全底寂靜上現出一空虛形相世界，實體化了的影子而無真實本質。甚至也沒有了「一」與「多」，正絕對只有「那個」（「彼」），無相，無緣，獨絕，不可名，不可思，絕對，却是無上真實底，唯獨真實底。這不是什麼心思底實踐，亦不是在上面何處

會見的某物，——沒有抽象化，——牠是正性底，唯一正性底真實性，——雖不是一空間底物理世界，然徧漫了，占據了，或無寧說沖灌了或淹沒了這一物理世界之現似，除了牠自體未嘗給任何真實性留下餘地或空間了，未容許有任何餘物全然現似爲真實底，正性底，或實質底了。我不能說在這經驗中有任何事物是使人極喜或踴躍的，如其那麼來到我，——（無可名言的「阿難陀」，許多年後我方得到）——但其所給的是一無可表述的「平和」，一浩大底寂靜，一無邊底解放和自由。日夜我生活在那「涅槃」裏，後下那方開始容納其他事物到牠自體，或全然于自體有所修改，而且那經驗的核心，對牠的恆常記憶，及牠的轉回的權能，長久留下了，直到末了牠開始消失在一從上而來的「超知覺性」裏。但其間是一番實踐又加上一番實踐，與這原始經驗相混融。在一早期，幻有世界的一方面，給另一方面代替了，其間幻有 $\exists$ 只是一微小底表面現相，其後則有一浩大底「神聖真實性」，其上則爲一無上底「神聖真實性」，更有一深密底「神聖真實性」，在起初只現似爲一影戲之形或影的一切事物之內心。而這又非重加拘禁于諸識裏，非從無上經驗之損減或下墮，毋寧是作爲「真理」之一恆常底提高與推廣來到了；是精神乃見到物境而非諸識，而「平和」，「寂默」，「無極性」中之自由，此皆常住，只有世界或一切世界像一持續底偶然事件，在「神聖者」無時間底永恆性裏。

如是，這是我在處理「摩耶論」上的整個困難了。「涅槃」在我的解放了的知覺性上變成了我的實踐之發端，走向那完全底事物之第一步，不是唯一真實可能底臻至，或甚至到頂的終極。牠不請自來，不求而得，雖則十分歡迎。我對之從前絲毫沒有理念，沒有企慕，事實上我的企慕恰是對

向相反者，精神權能以救助世界，且在其中做我的工作，可是牠來到了——甚至沒有說一句「我可進來麼」或「請你容許」。就竟是那麼發生了，安定下了，好像會一直到永遠，或好像牠真是本來常在那裏。于是牠緩緩長成另外一物，非小于却大于其第一自我。然則我如何能接受「摩耶論」，如何解勸我自己對抗這「真理」，高出了商羯羅的邏輯而加上我的呢？

但我不勉強人人經過我的經驗，或追隨那「真理」之爲其結果者。我不反對任何人接受「摩耶論」爲他的心靈真理，或心思真理，或當作他們出離這宇宙困苦之路。我反對牠，只是倘有人要我或世界勉強吞下牠，以之爲唯一可能的，可滿意的，概括一切的事物解釋。因爲這全不是那會事。還有許多旁底可能底解釋；這全不使人滿意，因爲結果這沒有解釋什麼；而且這是——必然如此，除非牠離棄牠自有之邏輯，——除外一切，未嘗分毫概括一切。但那也不要緊。一個理論可能是錯誤底，或至少是一偏而不完善底，却異常可行而且有用。科學史已充分證明這一事實了。如實，一個理論，無論哲學理論或科學理論，不外是給心思的一個支持，一實行的技巧，幫助其處理對象，一支撑之手杖，使之得更穩定地行走，走上牠的困難旅程。「摩耶論」的極端排外性和一偏性，使牠成了一堅強底手杖或一有力底刺激，去作一精神努力，原意是要一偏，激烈，除外。牠支持「心思」之努力出離牠自體，出離「生命」，直捷入乎超心知。或者，毋寧是「心思」中的「神我」，要脫離「心思」和「生命」的限制而入乎超心知底「無極者」裏。在理論上，到那個的路，便是要心思否定牠的一切見知，及情命之一切事務，見牠們爲幻相，當牠們爲幻有而處理牠們。實際上，時若心思從牠自體引退了，牠容易進到一無緣底平和中，其間萬事皆不相干，——因爲在其絕對性

中，沒有心思底或情命底價值，——從之心思可迅速地進向那到超心知者的捷徑，無心定（「熟眠境」*samskara*）。如那運動爲徹底，如理如量，牠一切曾所接受的知見對牠皆變到不真實了，——幻有，「摩耶」。牠是在牠進向汨沒的路上了。

然則「摩耶論」及其專重「涅槃」，縱使當作事物的一心理論有其缺點，却有一極大底精神用處，而且，當作一條路，可引人走到很高很遠。縱使「心思」是最後一語，除了純「精神」，在其外更沒有什麼了，我也不會反對人接受之爲唯一出路。因爲心思以其知見，情命以其欲望，在此世間於生活所作成的，是混亂底一團，倘若沒有更好底事可希望了呢，最短捷底出路是最好的了。但我的經驗，是在「心思」以外還有旁底東西；「心思」在此不是「精神」的最後一語。「心思」是一無明知覺性，其知見不能外於或虛偽，或混雜，或不完善，——縱使是真實底，也是「真理」之一局部底反映，不是「真理」之真自體。但有一「真理知覺性」，非獨是靜定底，自我返觀底，亦且是機動底，能創造底，我寧肯達到那個，看那於事物有何可說可爲，而不取從事物直捷離開之路，爲「無明」所貢獻爲牠自體之結局的。

雖然，我仍然不會反對的，倘若你對「涅槃」的趨赴，不徒然是心思的和情命的一種興會，而是心思的真實路道與心靈的出路之指徵。但在我彷彿覺得，那只是情命在一極端底失望中，從其身體的未滿足的欲望之退轉，而非心靈之欣喜躍上其真實路道。這厭離（*Vairagya*）本身是一情命運動；情命厭離是情命欲望之反面，——雖心思自然在那裏供給理由而說同然。即使是這厭離，設若專一而且除外，也能領到或指向「涅槃」了。但你在人格上有許多方面，或毋寧是有多個人格在你

內中；誠然是牠們的不和諧底運動，一個阻礙了另一個，如其由外在心思而表白時是如此的，這便很防礙了你的修持之路。有情命底人格，轉向成功與享樂，得到了，要以此繼續下去，但不能得到其餘諸部分追隨。又有情命底人格，要求更深底一種享樂，向另一個提議，牠很可能拋棄這些無可滿意之物，倘若牠在某一高尚喜樂之仙境中得到同等者。有一心靈情命底人格，即是你內中底毗搜紐信徒，牠要有「神聖克釋擎」和「敬愛」與「阿難陀」。有一人格爲詩人，音樂家，由這些事物的美的尋求者。有一心思情命底人格，時若見到情命阻在路上了，便堅持「苦行」的獐猛底奮鬥，無疑那也是同意於厭離與「涅槃」者。有物理心思底人格，是羅塞之徒（Russell），外向，疑惑者。另外還有一心思情感底人格，其一切理念，皆是爲了信仰神聖者，瑜伽，敬愛，師尊道。也有性靈體，將你推上了修持，等待其出現之時到。

這一班人你將如何對待呢？你倘若要「涅槃」，你便得驅逐他們，或窒塞他們，或將他們擊到暈倒。凡屬經論，皆向我們保證，除外底「涅槃」是最困難底事②。你自己試行壓下他們，也不感覺壯神，——據你自己的記述，牠使你枯乾無望，好像一吸乾了的橘子一樣，任何處沒有留下一滴汁。設若沙漠是你到所望之鄉的路，那也沒有關係。但是——好吧，倘若那不是呢，却有另一條路了，——那是我們所稱爲整體化者，有體之和諧化。這不能自外而成，這不能由心思和情命體而成——牠們必然將事情弄壞了。這只能自內而成，由心靈，「精神」，即中央化者，本身爲此諸半徑的中心點者而成。凡此之中皆有一真理，能與餘者之真實真理相和諧。因爲「涅槃」中有一真理，——「涅槃」不是旁底什麼，只是「精神」的和平與自由，能夠自體存在，無論有世界或無世界，

世治或世亂。「敬愛」與情心之呼求「神聖者」，皆有一真理，——那是神聖「愛」與「阿難陀」之真理。修「苦行」的意志，其中也有一真理，——那是「精神」之統御其諸體之真理。音樂家與詩人皆代表一真理，那是由美而表現「精神」之真理。心思底肯定者之後有一真理；甚至心思底懷疑者，羅塞之徒，雖遠在他之後，其後也有一真理——否定虛偽形式之真理。甚至在兩個情命人格之後也有一真理，非由私我而由「神聖者」之享有內中和外在世界。那便是一種和諧化，我們的瑜伽所代表的，——但那不能由外表布置而成，那只能成之於內入，從心靈底從精神底中樞而觀看，而志願，而作爲。因爲有體的真理是在那裏，「和諧」的祕密也在那裏。

① 室利阿羅頻多所辦之個人雜誌，始於一九一四，停刊於一九二一。

② 原註：事實上那不是一幻有之在一種外加的義度裏，有什麼無基礎不真實底什麼加到了知覺性上，只是知覺底心思與識之一番錯誤表譯，與顯了存在的  
一番虛偽化底誤用。

③ 薄伽梵歌十式，五：「難爲有形軀者所詣。」



我相信「不二論者」的意見，上帝只是「大梵」在「摩耶」中的一個照影，——正如「大梵」外在則現爲一個世界，只有一實用底而非真實底真實性，所以主觀地「大梵」則現爲上帝，「薄伽梵」，「伊濕伐羅」，而那也只是「實用底而非真實底真實性」，——真實底真實性是也只能是一無緣底「大梵」，全其自體在一無世界底永恆性中。至少這是我所會讀到的，——我不知道商羯羅自己是否說過這話。近代「不二論者」總告訴人說，商羯羅的意思不是凡人所說的他的意思，——所以應當非常謹慎以任何意見歸之於他。



他們要表示商羯羅不那麼橫蠻地是一位幻有論者，如凡人那麼將他表出的，——便說他容許世界有一些暫時底真實性，承認有「威力」等。但假定他說過這些，這皆是退讓，與他自己的哲學之邏輯相違，他的哲學是只有「大梵」存在，其餘的是無明和幻有。其餘的只有一暫時底因此是幻有底真實性在「摩耶」中。他更以爲「大梵」不能以行業而達。倘若那不是他的哲學呢，我願意知道他的哲學竟是什麼。無論怎樣，那是人所了解的他的哲學。於今普通趨向是背轉嚴酷底「幻有論」了，許多不二論者似乎要推遷，也使商羯羅同他們一道推遷。

維衛迦難陀接受了商羯羅的哲學而已有修改，主要的是「服務貧苦底人」，那是佛法的慈悲與近代人道主義之一混合物。

必然商羯羅是指「摩耶論」。很難像是凡人皆誤會了他的意思，（他的意思未嘗分毫障蔽了或像是謎語），直到他的近代辯護者發現其真義是什麼。



商羯羅誠然是以「摩耶論」而立而傾。甚至飯歌文陀一詩，在精神上仍屬「摩耶論」的。我不甚熟悉此其他諸作，——所以我難於在這問題的那方面說些什麼。

以適當的論述之五附



「清心」屬「羅遮瑜伽」。在「純不二論」，方法倒是以觀察與分辨而離己，實踐「我不是這心思，不是這生命……等等。」在那情形下，不會需要怎樣加以清淨化，——自我會從自性分離，無論自性或好或壞，視之爲一機器，既不再得到「自我」之支持，必自隨身體一同消逝了。誠然亦可歸到「清心」一道，但爲了止息心思之動轉，不是爲了使其可作爲「神聖者」的工具而生更佳底

機動。商羯羅堅持一切「羯磨」皆當刊落，方能得到解脫，——心靈應當自證其爲「無爲者」，在純粹「知識瑜伽」中，沒有由行業或在行業中之解決。然則商羯羅如何會承認機動呢？縱使他承認「清心」爲必需，那必定是作爲除去「羯磨」之準備，不是爲了旁底什麼。



如基督教的上帝理念（雖甚至在那，密傳底基督教也稱他爲 *Pantation* ）。一個「我」不是那麼分別底，全不是「我」了。



我疑惑你所說的情形，是否一有實踐底韋檀多人物的，——自然除了失去了人格之意識，及不與欲望和「自性」的運動體認爲一。可是仍然那木然底「超上飛鴻」(*jadavai Paramahamsa* 如 *Jada Bharata* ) 可能似之。可是「已成業」(*prārabdha Karma*) 的理論較此更進，——牠假定縱使有情命運動，那也只是「自性」機械的繼續，在身逝時會脫掉。或者，可能。我不以本性轉化之福音，基於取一靜定解脫作終極爲不可能（之說），——靜定解脫是必需的，但我不認爲以此爲終極乃入世間的目標。我以爲靜定底解脫只是一發端，「神聖者」中之第一步。任何人若滿意於以此第一步爲在他爲可能的一切，我也不反對他作那種看法。



你的反對是對的。蛇與麻繩之意象，不能用以擬喻世界之不存在，那意思只能是我們於此世界之見，非世界之真爲世界者。全幻有之理念，可用那變戲法的爬上繩索之喻而形容得更切，原沒有

繩索也沒有爬上的人，可是觀者假見以爲有。



幻有論者的擬喻說，若你嚴加追究，皆不極成，——牠們本身是一幻有。體認與此身爲一，是一錯誤，非一虛幻。我們不是此身，然此身仍是我們自己的一點什麼。有實踐則錯誤底體認爲一終止了，——在有些經驗，全然是不覺此身體存在了。在充分實踐中，身體是在我們內中，我們不在身體裏，牠是我們的更廣大底有體中之一作工具底形成——我們的知覺性超越牠，亦仍偏愛牠，——牠可能消亡，而我們不失爲自我。那大致便是一切。



這是「銷無」(*laya*) 的經驗，屬韋檀多底不二道 (*Advaita*)。牠只是經驗的一方面，不是「神聖者」的整個或最高「眞理」。



◎ 附錄一：附錄題：婆沙學之一論著：外不無少數的而一巨譜丸全堅。都善心思想者其旨

向「銷無」的衝動，是心思之一創作，牠不是心靈的唯一可能底命運。時若心思試欲祛除其身體之「無明」，牠除了「銷無」得不到出路，因為牠假定在牠本身以外，沒有宇宙存在的再高底原則了，——出乎牠本身以外只有純粹底「精神」，絕對非個人性底「神聖者」。由情心而走「敬愛道」的人，不承認「銷無」，他們信彼而一境，永恆與「神聖者」為侶，或安居於「神聖者」中，沒有「銷無」。凡此，皆與超心思化甚為懸隔。——以為「銷無」是心靈的必然命運，只有天神個人降世乃挽救其不免底「銷無」，你的這出發點成了什麼呀？



但他們（「摩耶論」的韋檀多派人士）對這些事物：高上心思，超心思等等，未嘗有明確底知見。因為最上他們生活於精神化了的高等心思中，其餘的甚至只能從高上心思接受一些事物，——他們却不能進入其中，除了由深沈底「三摩地」（熟眠境）。「般若」與「伊濕伐羅」，於他們是此「熟眠境」之「主」。

因緣而生滅者亦人間事也。而要者則莫過於此。

在我們的瑜伽中，「涅槃」是高等「真理」之起始，如其為從「無明」進到高等「真理」之過程。「無明」應該銷滅，使「真理」得以顯現。

我想我未曾寫下過，但有一次說過，已進入「涅槃」的心靈，可能（不是說「必定」）轉還來完成這更大底向上弧軌。我想，在某處我寫下過，說爲了這瑜伽（還可加上說，在顯示的自然底整個秩序中），「涅槃」的經驗，只能是到全般實踐的一階段或過程。我亦已說過，有許多門路，可達到「絕對者」（超上大梵）的實踐，「涅槃」是其一門，但非唯一之門。你可能記起羅摩克釋拏（*Ramakrishna*）之說，「耆婆俱氏」（*Jivakoti*）能升此等級，但不能轉還，然「伊濕伐羅俱氏」（*Ishvarakoti*）能隨意升降。倘若是那樣的呢，則「耆婆俱氏」可能是那班人，只遵循了那一段圓軌，從「物質」經過「心思」進入玄默「大梵」了，而「伊濕伐羅俱氏」，可能是那班人，達到了整體底「真實性」，因此能聯合「上升」與「下降」，在他們的一個有體中双涵此「兩極」。

這瑜伽的實踐不是低於而是高於「涅槃」或「無分別定」。



設若佛陀會真攻擊且否定過一切韋檀多學的「自我」概念，則說佛陀避免了關於究竟「真實」之性的一切形而上學推測或分明底教言，不會是真的。你於他的「涅槃」概念之見，似乎合於大乘說法及其「真常」（*dhruvam*）概念，可認為後代的發展而加以反對的，如相反底空宗之說「空」（*Shunyam*）。佛陀確確實實教人的，是世界乃非我，個人沒有真實存在，因為實存在於世間者，乃是無常底知覺性之刹刹遷流，個人只是一聚積（行蘊）幻妄組成，消融了這聚積則個人消滅。這與韋檀多學的一元論之見合，沒有真實底分別個人。至若韋檀多學的另一唯一「自我」之見，即個人底，宇宙底，又超上底「自我」，好像佛陀沒有作什麼分明不誣底聲明，在這些抽象底形而上底問題上；但是，倘若世界和世間一切皆非我（*anatman*），則沒有一宇宙「自我」的地位了，至多有一超上底「真體」。他的「涅槃」概念，是屬於超宇宙底什麼的，但他未嘗下定義說那是什麼，因為他未嘗計及關於「真實」的任何抽象底形而上底推理；他必定以為那用不着，而且不合，任何

在其間之縱容似必至於轉離了真目標。他對事物的解釋是心理學底，非形而上學底，而且凡他的方法皆是心理學底，——斷除知覺性的虛妄聯繫，那是欲望與憂患的相續之由，於是而除去在一純現相底（非不真實底）世間之生死流轉；生活之方法，由之而可得此解放者，亦是心理學底方法，八正道發展正知與正行。他的目標是應用底，嚴格地可行，他的方法也一樣；形而上底推理，只會從此唯一必需之事引開心志。

至若佛陀對人生的態度，我不十分見到如何「服務人類」，或任何改善世界生存之理想，可能是他的一部分目標，因為他的主旨在乎出離人生而入乎一種超極。他的八正道是達那目的之手段，在其本身不是一目標，或另外又怎樣是一目標。顯然，倘若正知與正行成了人生之普通規律，則世界可能大大改善，但為了佛陀的目的，那可能是一偶然結果，而全然不是他的中心主旨之一部分。你說：「佛陀自己迫出了服務人類的需要；他的理想在於成就一內中永恆性的知覺，於是而成為輝射底影響與作用之一源。」但在何時，在何處，佛陀說過這些事，用過這些名詞，或發表過這些理念呢？

「服務人類」，聽來像非常近代的歐洲概念；這使我想起一些歐洲的薄伽梵歌的解釋，以為牠只教人無私利以完成職責，或聲稱薄伽梵歌的全部理念只是服務。無外着重或過度着重人類或人道也是歐洲的。大乘佛法着重慈悲，與一切的胞與之情，「大地衆生眷屬」*vasudhaiva kutumbakam*，正如薄伽梵歌說與一切存在為一體之情，說以利樂一切衆生（*sarvabhuta hite ratah*）為要事，但這不專指人類，而是說凡存在者，*vasudha* 意義是指一切地上之生命。佛陀有何說法，可證明此說，

達到「涅槃」這目標或唯一目標，是要成為輝射底影響與作用之一源呢？內中永恆性的知覺，可能有此結果，但我們果能說那是佛陀的理想，他所望住的目的，或他爲之而降生的大事麼？

佛陀，應當記住，時常拒絕討論超世界以外者。但是從他所說的少許看去，他是覺識彼方之一「永恆者」，等於韋檀多的「超上大梵」，但他很不願意敘述。否定世界以外有任何事物，除了一「涅槃」的負極境界，是後起的一教義，不是佛陀的。

佛法的「涅槃」與不二論的「解脫」，是一事。這相應於一種實踐，其間人自己不復覺得是個人，有此一名或有此一相，而是一無極底永恆「自我」，無空間（即算是在空間），無時間（即算是在時間）。注意，人很可能在那境況中作事，而且那也非獨由「三摩地」而得。



這（佛法的「涅槃」）與那（薄伽梵歌的「大梵涅槃」）是同一的。只有薄伽梵歌說其爲「涅槃」在大梵中，而佛陀未在那「涅槃」發生而遂入者上加以任何名，或說出什麼事。後下有些佛教派別說之爲「空」，等於中國之「道」，說爲「無」而即是「有」。

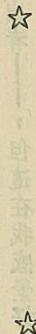


佛法有許多派別，完全虛無底一派只是一種。大多佛乘承認一「真常」，在此業（羯磨）與行（桑司羯羅）的境域以外。雖是空宗的「空」，也說爲如老子之「道」，爲「無」即是「大全」。所以當作一高等「在心思以上」之境界，由知覺性的一強力訓練試行達到的，是認許了，那也可稱爲精神性。



關於「一」（佛法的），有許多說法不同。我剛好在某處讀到說佛法之「一」，乃是一「超上佛」，一切諸佛由之而出者——，但這在我感覺好像是將佛法新析於韋檀多學名相中，從近代心思生出來的。佛法的「真常者」，常是被假定爲「超宇宙且無可說者」，——那是爲何佛陀未嘗試行解釋牠是什麼；因爲，邏輯地，人如何能說那「不可說者」呢？如實牠與宇宙無關係，宇宙是一行

蘊與業（力）之物。



接近「無極性」或入乎其中之印象，不常是完全一樣；甚賴乎心思接近之的方法。起初，有些人感覺是在上面的一無極性，有些人感覺是在周遭的一無極性，心思（當作一種能力）消失其中，失去了牠的邊際。有些人不感覺心思能力之融入無極者中，却是完全歸於不動；還有旁底人感覺其為能力之深入或銷失於純粹「存在」中。有些人起初感覺無極性為一浩大底存在，一切皆沈入或銷失於其中，還有些人，如你所說，覺其為在上的一無極底「光明」之海洋，另有些人覺其為在上的無極底「權能」之海洋。倘若某些佛法宗派在牠們的經驗中感到是一無際之「空」，反之，韋檀多派人士見其為一正極底「自我存在」，無相而且絕對。無疑，凡此種種經驗，皆已建立為各派哲學，各以其見解為有決定性；但在每一見解之後，有此一經驗。你所說的一全般空虛底心思本質，空無能力或光明，全然不動，乃中性和平與空虛寂靜，是或可能是解放之一階段。但這以後可能感到其自體充滿了無極底存在，知覺性（其中挾帶了能力），終於還有「阿難陀」。



《瑜伽》原註：「因為在「薩的阿特曼」（*Sad Atman*），有「阿薩的」之寂默，佛法空宗人士實踐其為空，出乎那寂默以上，乃「至高無上神我」了，（神我至超上，顏色如太陽，超乎黑暗。）」室利阿羅頻多著《瑜伽及其目標》。

這一段話在瑜伽及其目標是從這個觀點寫的：精神化了的心思，不經過超心思或消失於其中而直達無上「真理」。心思因蛻除其自有的一切活動與形成，自加精神化了，將一切事物銷歸一純粹「存在」，即「薩的阿特曼」，萬事萬物皆從之而出，亦支持萬事萬物者。時若牠要更出此以外，牠愈進而否定，於是達到了「阿薩的」，即凡此一切經驗之否定，却於心思，語言，或界說着的經驗為不可思議。這便是一元論韋檀多派的寂默「不可知者」，「第四境」（*Turya*）或無相無緣底「絕對者」，佛法空宗人士之「空」，中國人的「道」，偏在且超上底「虛無」，大乘的不可說不可擬的「常」。有許多基督教的神祕主義者，也說必需全般無知，然後可得無上經驗，亦復說起神聖底「黑暗」，——他們是說蛻去一切心思知識，使心思化為空白，納之於「非顯了者」中（「超上非顯了者」*param ayyakam*）。凡此皆是心思之接近「超上者」之法，——因為在「非顯了者」以外，超乎黑暗，乃是「無上者」，薄伽梵歌的「無上補魯灑」，諸奧義書所說的「至上神我」。牠與「非顯了者」的黑暗相比較，便是顏色如太陽；這是一隱喻，但不徒然是一象徵，一以「微妙之見」（*susama dristi*）而得見的象徵，又不徒然是一象徵，而是，可以說，一經驗的事實。太陽在瑜伽中是超心思的象徵，而超心思是人過了邊界後所遇到的「無上者」的第一

權能，那邊界上精神化了的心思的經驗終止了，未遭形況的神聖「知覺性」開啓了「超上自性」之境域。是那一「光明」，韋陀時代的神祕者瞥見了，那是基督教神祕者所介入的黑暗之反對，因為超心思是全光明，全無黑暗。對於心思，此「無上者」是「超非顯了者之非顯了者」，但倘若我們循此一路進到超心思，這是一增上着的肯定，倒不是增上着的否定，乃我們所經過的。

光明，在瑜伽中常是以內中視識見到的，甚至亦以外在之視識見到，但光明有許多種；不是一切皆由超上「光明」而來，也不是一切皆是。



宇宙只是一局部底顯示，「大梵」作為其基礎，便是「薩的」。但亦復有非顯了者，超出顯示以外者，不包括於此顯示之基礎中。佛法中人及他派人士，從那裏得到「阿薩的」之概念以為至極之物。

另一解說是：「薩的」等於「永恆者」，「阿薩的」等於「暫時者」與「非真實者」。



感到「自我」為一浩大平安底「空」，從我們所知之存在解放，是一種感覺，人能常有的，不

論佛教徒或非佛教徒。這是「涅槃」的消極一面，——這對心思是很自然底，設若牠隨順退引之消極運動，起初達到那裏，而且設若你把住那不肯再前進了，滿足於這解放了的「非存在」，則你自然會如佛教徒一樣推理，以為「空」是永恆真理。老子是比較精明的，他說之為「無」亦即是「萬有」。許多人誠然在起初有「自我」之積極經驗，非空，却是一純粹無緣之「存在」，如不二論者所執之「平安」，或者為自由底「存在者」。



他們（有「涅槃」經驗的人）不感覺好像他們還有任何存在。在佛教之「涅槃」，他們感覺到彷彿全然沒有這一會事，只有一無極底零而無相。在「不二論」之「涅槃」，只感到有一「浩大存在」，任何處無可識之分別存在者。誠然有形相，但皆只是形相而已，無分別有體。心思已經止寂了，思想皆息，——欲望，熱情，情命運動皆沒有了。有知覺性，但只是一無相底原本知覺性，無邊際。身體動作，行為，但身體的意識沒有了。有時候只有純粹存在的知覺，有時候只有純粹知覺性，有時覺凡存在者只是一無息無限底「阿難陀」。是否其餘一切皆已銷融或僅是掩蓋了，是可辯論的一問題，但無論怎樣，這是彷彿牠們皆銷融了的經驗。

私我及其持續，佛教人士說爲幻有，是理念與能力之相續轉流，在一決定了的長川中。沒有一個私我的真實形成。至若解放，那是爲了解除痛苦等，——這是能力之一痛苦底長流，要沒有痛苦便得打斷其持續。那是對底了，但牠如何起的，爲什麼根本應該終止，如何有人能爲此解脫所利，因爲原來本沒有誰人，只有一集聚理念與作爲，——這些問題皆是不可解釋的神祕。但在摩耶論師豈不是同有此一困難麼？說如實沒有「耆婆」，只有「大梵」，「大梵」自性原來永遠是自由且無拘束的？然則「摩耶」這整個矛盾底事如何會有，而且是誰得了解放呢？這便是古代聖人終於說了的：「無有縛者，無有脫者，無有求解脫者。」凡此一切皆是一錯誤（雖是一頗長住的錯誤）。佛教人士，我假定，也可作同此之說。



雙據佛陀與商羯羅之意，解脫的意義是個人之消亡於某超上底「常性」中，那是未個人化者，——然則合邏輯地，信仰個人心靈必阻礙解脫，而世間之苦的意識，引人到要遁離世間。

——  
☆  
☆  
☆  
☆  
☆  
☆

原註：「這些巨人……放棄了他們度入一更高底進化之權利，居留此宇宙間，爲了利樂一切有情……是凡此菩提之力……領導人類……趨向世間之一完善化了的社會秩序。」W. Y. Evans-Wentz 撰 西藏之瑜伽與密教。

說「度入」這話，便表示他們的意思不是地球上的一進化，而是彼方某處，上帝知道是何處。依那說法則「涅槃」將是到另外諸世界的路上之一處所，或一世界，而心靈便從一世界進化到另一世界，——比方說，從世間到「涅槃」，從「涅槃」到某一「超上涅槃」。這全是一歐洲理念，極不像是佛教徒所立的。印度理念是進化是在此世間，甚至「諸天」，若要超出其天神性而得解脫，亦當爲此而降生入世。是歐西的精神人物及其他，以爲出生於人世是進步的一階段，從某處下於人世者上達，既生於人世了，則不還轉，却進到某另一世界，在那裏留住，直到人能進步到某更好底世界，如是等等……還有，這「世間之完善化了的社會秩序」，必然不是一佛教理念，諸佛未嘗夢想這事，——他們所主要從事者，是幫助人進向「涅槃」，不是進向世間之一完善秩序。凡此諸說，皆簡單與佛法相違。



始，仍又有一切物可供探討了……妥協之論，可說牠是低等「自性」之低下「道」之終，與「高等進化」之始。那麼說便與我們的瑜伽教義恰合。



原註：「如是，空宗教理，基承整個般若波羅密多的，安立……一「絕對者」爲現相中內在，因爲這「絕對者」是相之淵源與基托，……而且菩提朗照的心思，無有「無明」了，在其於事物的最後分析中，對待性消失了，只留下了「一」在「大全」裏，「大全」在一「一」裏。」全前。

這「絕對者」與韋檀多的「絕對者」怎樣不同呢？這種解放與韋檀多的解脫又怎樣不同呢？倘若是這樣的，則佛法與韋檀多諸派的凡此一切紛譯皆永遠未嘗有了。這必是佛法之一新訂本，或否則是一後代發展，佛法自加損減，回到「不二論」了。

但是，這「高等進化」真是一佛法理念嗎？或只是一歐洲說法，說「涅槃」可能是什麼？



原註：「一非個人性底原則，大宇宙的這小宇宙代表，在一切存在中，或在生死中之受約制的有體之境界中堅住。……但非個人性底知覺性原則，不能怎樣認爲與人格，即一名，或身形，或一生死心所代表者爲一。……在其本身這是無生死底，未嘗被造成，不生，未形，超人類概念或定義，因此超時與空。……這無始亦無終。」全前。

這麼一番敘述與心靈的意義無分別，只是這被稱爲非個人性底而已。……但顯然，在這裏「非個人性底」是與那依於名，身，色的一物對言，即所謂人格者。尤其是歐洲人，但亦有全無哲理理念之人，甚容易誤會此外在人格爲心靈，於是於那不生又無終的元體，不肯稱之曰心靈。然則他們以之爲精神或自我麼？但困難在於古之佛教徒也否認「自我」這概念。於是我們大感茫然了。虛無底一派佛法教義是明白可知的，即沒有心靈，只有一團行蘊相續，或其一川流，自加增新而無化解（涅槃）。但這大乘之事，似乎是一種粗疏底朴拙底與韋檀多之妥協。



有在許多瑜伽中的原素也包括在這瑜伽裏，所以無足驚異的，倘若佛法裏也有一點什麼。但這類意念，如「涅槃」以外的一「高等進化」，在我覺得似乎非真屬佛法，自然除非有佛法之某一部

支，發展了一點什麼，被作者這麼解釋了。我從來未曾聽說過這是佛說之一部分，——他常說「涅槃」為目標，且拒絕以形而上學方式討論牠可能是什麼。



著那教（*Jain*）哲學只注及個人的圓成。我們的用力則完全不同了。我們要召下超心思當作一新底機能。正如心思於今在人類中為一永久底知覺性境界，同樣我們要創造一種人，其間超心思為一永久底知覺性境界。譬如：「吾人當會此，吾人當為之望，然吾人果不生又無過度耽嬈。參言第大曰少量。參與對言，吾人對法」。吳東坡詩林答：「良、守愚、一應謠言，唯復請入林香。六其是如鶴人，對本朴全無苦悵。」

妄想一番為狂矣。少量為無公限，只要最妙無在非即人所知而曰。

「自那林（玄真子）求

本真至真無迷亂。天未嘗對言無「不生」，未嘗「滅」，滅人隱滅念與妄。因事

執心無與人跡，唯一空。如東坡：「一空亦寂，一虛一空，必復升矣。」——亦其

中一空無時如百劫之深，舉中望古。——身非冒人者，處無妄，空無限。不謂

風旨：「一非耐人封過頭限。」大空而能空，大空而能空，空一財物耳。中一知音坐張

張莫忘主尊與「海闊」、「海闊」、「海闊」，皆無朕兆。

### 三

《帝釋對報身經》：「汝一聲十方。」更言十方皆可來非報聖工事。圓滿真到極。最五欲少思破覺無中。火燄  
燭事改報身經有「斬愛少愛」  
「廣說」（亦指報身者曰報身經）：「汝一聲十方。」更言十方皆可來非報聖工事。圓滿真到極。最五欲少思破覺無中。火燄  
燭事改報身經而原註：「庶以「我」而自揚兮，若又」——薄伽梵歌陸，五。草中（「材女」）  
「讚戒故方的文字奇書」盡棄一切法令，……」全上，拾捌，六六。遺音文略。始詳曉示文。

這兩處沒有真底衝突；在薄伽梵歌的理論中，這指明其瑜伽的兩個不同底運動，冠頂運動則為全般皈順。人應當首先克服低等本性，以高上「自我」脫出這淪於低下運動中之自我，升到神聖本性；同時人將自己的一切行為，包括瑜伽的內中作用，皆奉獻於「超上神我」，即超上而又內在底「神聖者」，當作一種犧牲。時若人已升入高上「自我」，有其知識，且自由了，則向「神聖者」作全般皈依，捐棄一切法，唯依神聖「知覺性」，神聖「意志與力量」，神聖「阿難陀」生活。

我們的瑜伽，與薄伽梵歌的瑜伽非是同一，雖則牠包含了薄伽梵歌的瑜伽之全部菁華。在我們的瑜伽中，我們始於全般皈順的理念，意志，與企慕；但同時我們得棄斥低等本性，將我們的知覺性從之度出，以升到高等自性中之自由的自我，救度這淪沒於低等自性中的自我。倘若我們不作此雙重運動，則有危險，我們是作一答摩性底因此是不真實底皈順，不作努力，不作精修，因此沒有進步；或否則我們可作一刺闇性底皈順，不是皈依於「神聖者」，而是皈依於自作的「神聖者」的

虛偽理念或意像，掩飾了我們的刺闇性私我或更壞的什麼事。

這世界，如薄伽梵歌所描述的，是「無常悲苦」<sup>①</sup>，若我們長此生活於如今之世界知覺性中；唯獨從那轉向「神聖者」，進到「神聖知覺性」中，人乃能占有亦由此世界而占有「永恆者」。

薄伽梵歌 <sup>②</sup>：「爾既生此無常悲苦之世今，……」薄伽梵歌玖，三三。

薄伽梵歌的文字在許多事上有時似乎是矛盾，因為牠容許兩個似相對待的真理，試行調和之。牠既承認離生死而入乎大梵這理想為一可能性；牠亦又肯定自由生活於「神聖者」中（「於我」，牠說），在世間當作已得解脫的耆婆而有為之另一可能性。是在後一解決上牠着了最大底力。這麼羅摩克釋擎推許「神聖心靈」（伊濕伐羅俱氏）能升上此階梯又下降的，為高於那些「耆婆」（耆婆俱氏），那一經升上了，沒有力量再下來作神聖工作。圓滿底真理，是在超心思知覺性中，及從那裏在生命與「物質」上發施作用的權能中。



薄伽梵歌未嘗明顯說「神聖母親」；牠只常說起皈順「無上神我」，——牠只說起她為「超上自性」變成了「耆婆」，即是，顯示「神聖者」於多性中者，且由之而凡此諸世界為「無上者」創造出，且他自己降下為「降世應身」。薄伽梵歌是循着韋檀多的傳統，全倚於「神聖者」之為「自在」的一方面，很少說起「神聖母親」，因為牠的目的是從世界自性引退，達到那以外的無上實踐；檀恒羅（「密乘」）的傳統，則倚重「權能」或「自在母」的一方面，使一切皆依靠「神聖母親」，因為牠的目的是要占有且主制世界自性，由之而達到無上實踐。這瑜伽則雙方俱重；皈順於「神聖母親」是真本，因為無此則必無此瑜伽目標之圓成。

對「無上神我」，「神聖母親」乃至高「神聖知覺性」與「權能」，超諸世界以上，「太始威力」；她內中懷藏這「無上者」，在諸世界中雙以「變易者」與「非變易者」顯示「神聖者」。對「非變易者」，她同是此「超上威力」，在她內中保持「神我」不動，她身體亦復在他內中不動，在一切創造以後。對於「變易者」，她是動底宇宙「能力」，顯不一切有體與力量。

我不知道有什麼事物如一「無上神我知覺性」，人爲他自己而能臻至或實踐者；因爲在薄伽梵歌中，「無上神我」便是「無上主宰」，「至上有體」，雙超「變易者」與「非變易者」以外，雙涵「一」與「多」。如薄伽梵歌所云，人能臻至大梵知覺性，實證他自己爲「無上神我」之永恆底一分，且生活於「無上神我」中。「無上神我知覺性」，是此「無上主宰」之知覺性，人如消滅私我，實踐了他的真本真元，能生活於其中。

長「無上神我」。☆

☆

☆

當「仙人」（Rishi）時代甚至在那以前，在印度的精神思想中，數論哲學與韋陀多哲學的原素常是相合的。數論說有體之組成（神我，自性，五唯，諸根，大等），是普遍認定了的，羯庇羅（Kapila）無論何處說起是受敬仰的。在薄伽梵歌中，他是在偉大「神光化身」（Vibutis）之列，克釋摩訥說：「我是成就仙之牟尼羯庇羅。」（歌拾，二六。）

韋陀與韋檀多，皆同此「一真理」之一方面；密乘及其着重「威力」，是另一方面；在（我們的）這瑜伽中，「真理」的各方面皆顧到了，不是在那些從前給予牠們的體系形式中，而是在牠們的真元上，且推闡到最充分最高度底意義了。但韋檀多更多說及神聖知識之原則和真本，因此其精神知識與經驗，大部分通採入阿黎耶（雜誌諸論文）中了。密乘較多涉及形式與方術與組織了的權能，——凡此不能就像那樣加以採納，因爲整體瑜伽需要發展其自有的方法和程序；但知覺性經過各個中樞上升，以及其他密乘之知識，皆有在於轉化程序之後，我已那麼着重說道了，——此外也還着重那真理，即除非由「母親」的力量，沒有什麼事可以作成。

醒覺了的「蟠龍」，經過各中樞上升，以至各個中樞的淨化，這種程序屬於密乘知識。在我們的瑜伽中，沒有淨化及開啓各中樞的用意底程序，也沒有固定底方法激醒「蟠龍」。用的是另外一方法，但雖如此，仍有知覺性之上升，起自且經過各水平而遇合在上的高等知覺性；有各個中樞之開啓，凡此諸中樞所使令的各界（心思底，情命底，身體底）之開啓；亦復有下降，即精神轉化之主鑰。所以我說過，在這瑜伽中，在轉化程序之後，有一密乘知識。

在我們的瑜伽中，沒有各中樞之用意底開啓，牠們以「力量」之下降則自加啓開了。在密乘的訓練中，牠們從下而上，一個一個開啓，起初是「根持」(*miladhanā*)；在我們的瑜伽中，牠們開啓是從上而下。但力量之從「根持」上升，亦復發生。



在密乘中，用一特殊方法開啓諸中樞，覺醒「蟠龍」，其上升作用是在脊柱上感覺到的。在這裏却是從上的「力量」之壓迫，覺醒之且開啓各中樞。有知覺性之上升，直到牠遇合上面的高等知覺性。這自加反復（有時也感到一下降），直到各個中樞皆已開啓，知覺性超出身體以上了。在末後一期，這停留在上，擴充到宇宙知覺性和宇宙自我。這是一尋常過程，但有時這程序更迅速，有一在上的頓然決定底開啓。



在這瑜伽中，「力量」之上升下降，自以其方式成就，不必然要重複密乘書本中所載的細微末節。許多人知覺各中樞，但有些人簡單覺到有上升與下降，在一普通方式上，或從一水平到另一水平，而不怎樣是從一中樞到另一中樞，那便是，他們感覺「力量」起初降到頭上，其次入心，其次

入臍，其次入臍下。全然不必須覺識凡此諸中樞之神靈，如密乘的敘述，但有些人感到「母親」在此諸中樞。在這些事上，我們的修持不執着書本中的知識，但只遵守其後的中心真理，獨立地實踐之，不隸屬於任何舊底形式和象徵。即是這些中樞本身，在此也另有一番解釋，與密乘書本中所說的不同。



是的，我們的瑜伽之目的，是與上面的「神聖者」逕直相接，從上面取下神聖「知覺性」到各個中樞裏。玄祕權能，屬於心思，情命，和微妙物理界的，不是我們的目的。在道上人能接觸到各個「神聖力量」和「人格」，但不需要將其建立在這些中樞裏，雖則那有時自動發生（如「母親」的四「人格」），在修持過程中的一期。但不是一規律要這麼作。我們的瑜伽，意思是要黏柔，容許「神聖權能」按各人本性而施行一切工事，但這些在其細微末節上可能人人不同。



玄祕法是「自然」的種種隱祕力量之知識和正當運用。——玄祕力量，皆是唯獨入乎顯明底現相之遮蔽後乃能知的力量，尤其是微妙物理界與超物理諸界的種種力量。

尋常，凡一切較內向與一切異常底心理經驗，皆稱爲性靈底。我用性靈這名詞表「心靈」，有以別於心思與情命。在這義度中，凡心靈的一切運動和經驗皆可稱爲性靈底，起自或直接觸及性靈體者；心思和情命居優之處，則經驗可稱爲心理底（表面底或玄祕底）。「精神底」非必然與「絕對者」有關聯。誠然，「絕對者」的經驗是精神底。凡一切與自我，與高等知覺性，與上面的「神聖者」的接觸，皆是精神底。還有其他的不能如此明確類分，或彼此對立。

精神底實踐是首要底，必不可少。我認爲最好是先有精神底和性靈底發展，且同樣充分有之，然後方進到玄祕境域。有些先入於後者的人，可發現他們的精神實踐甚爲稽遲了，——有些人墮入了玄祕法之迷途陷阱，這一生出不來了。無疑，有許多人能二者兼行，玄祕者與精神者，且使其彼此相輔；但我提議的這辦法是較安全了。

統治着的因素，在我們必然是精神和心靈體與「神聖者」結合了，——玄祕律則和現相，應當知道，然只可當作一工具作用，不能作爲統治原則。玄祕者是一浩大領域，甚爲複雜，而且不無危險。也無需廢除，但不應推爲首要。

人體（其大入體不全）☆不外顯要賴以成體中事☆智慧（吸盡來物為益）☆愚連人為惡（母體）☆

在星象界上的一番活動，與星象諸力量相接觸，隨之以脫離此身體，這不是一精神目標，却屬於玄祕法的範圍以內。這不是瑜伽的目標之一部分。絕食，在修院中也是不許的，因爲實行起來，對精神修持常是弊多利少。

給你建議的這一目標，似乎是尋求玄祕權能之一部分；這種尋求，在印度大多爲精神導師所不讚許，因爲這屬於低等諸界，普通將尋求者推上了一道，可引他離開「神聖者」很遠。尤其是，與星象界（或者，用我們的說法，是情命界）的種種力量和有物相接觸，隨之必有鉅大底危險。這一界上的有物時常與精神生活的真目標敵對，與求道者發生關係，供給他以權能和玄祕經驗，只爲了可領他離開精神之路，或否則牠們可在他身上建立牠們自己的統治，占據他，作牠們自己的用處。時常，牠們假裝是神聖權能，誤導人，給人以錯誤底提示和衝動，顛倒其內心生活。有很多這樣底人了，爲情命界的這些權能和有物所誘引，終於一決定底精神墮落，或終之以心思和身體的錯亂顛倒。人必然接觸到情命界，由一內中底開啓而有知覺性的擴張，便進入其中，但人永遠不應使自己落入此諸有物和力量之手，或讓自己爲其提示與衝動所領導。這是精神生活的主要危險之一，求道者若要達到他的目標，提防之甚爲必要。是真，許多超物理底或超平凡底權能，在瑜伽中隨知覺性之擴張而來；升出身體知覺性，在超物理界以微妙手段作爲等等，皆是瑜伽師的自然活動。但這些權能非所尋求而得，牠們自然而來，也沒有星象性格。進者，應在純粹精神路線上運用之，即是爲「神聖意志」與「神聖力量」所運用，當作一個工具，但永遠不能當作情命界上的有物和力量之一工具。爲這類權能而求牠們幫助是一大錯誤。

延續久了的絕食，可引到神經體之一種興奮，這常帶來了生動底想像和幻見，誤以爲真實底經驗了；這種絕食時常是情命「元體」所提示的，因爲這使知覺性處於一不平衡底境界，有利於牠們的陰謀的。因此在院裏不讚許了。可從的律則是薄伽梵歌所訂下的：「瑜伽不是吃食太多的人，也不是全然不吃食的人所修，」——中和運用食物，爲了保持身體的健康和氣力要足夠。

在印度沒有你所描寫的那種兄弟會。有些瑜伽師，要求得且實習玄祕權能，但他們是作爲個人從一師傳個人學習。玄祕結社，旅社，兄弟會，爲了這目的，如歐洲的玄祕人士所描寫的，在亞洲未嘗知。

至若祕密，關於「師尊」之教言及自己的經驗，相當底明慎和誠默，常是最宜守的，但一絕對底祕密或把這些事情作成了一神祕，則不宜。一旦已認定一「師尊」了，沒有什麼事應該對他隱瞞的。絕對祕密性之提示，時常是星象權能之一詭計，要阻止人尋求啓明和救治。

☆ ☆ ☆

☆

凡你所作的這些「實驗」，皆建立在情命性上，及與之相聯的心思上；在這基礎上工作，沒有什么保障可沒有虛偽和基本錯誤的。沒有任何量的權能（或大或小）發展着，能成爲保證，可不從「真理」游離；而且，倘若你讓驕傲，頑固，和權能之矯飾竊入而攝持你，你準會墮入錯誤，墮入刺闇性底「摩耶」和「無明」之勢力裏。我們的目的不是要得權能，而在於要升到神聖「真理知覺」，將其「真理」帶下到低等諸體裏。隨從「真理」則一切必需底權能皆會來到，但不是當作自己的，而是當作「神聖者」的。與「真理」的接觸不能以刺闇性底心思底和情命底自許而增上，只能由性靈底純潔與皈依。

☆

☆

☆

「八成就」（如尋常瑜伽中所得者，皆是情命權能，或者，如在「羅遮瑜伽」，心思底成就。通常在其實施上皆不決定，也不穩定，依乎由之臻至的程序之保持。

④ 見瑜伽論第一部，頁二九三，四註。

☆

☆

☆

物理「自性」，意思不徒是指此身體，這句話却包括整個物理心思，情命，物質自性之轉化，——不是在牠們上面強加「成就」，而是由創造一新物理自性，將成爲超心思有體在一新進化中之居處。我未嘗覺到這是任何「赫他瑜伽」或其他程序所作過的事。心思底或情命底玄祕權能，只能將高等界上的「成就」帶到個人生活裏，——正如有修士能服任何毒藥而無害，但他終於因毒藥致

死，時當他忘記了遵守「成就」的條件。所想像的超心思權能之工事，不是加於物理體之一勢力，使其得到異常底官能，而是一涉入與透過，全般將其變為一超心思化了的物理體。我不是從韋陀或奧義書到這個的，也不知道其間是否有任何這類的事。我於超心思所實踐的，是給我的一種直接底而非依起底知識；只是在後下我方發現了在奧義書和韋陀中有些肯定這個的啓示。



有許多韋檀多派的瑜伽師，雙修「成就」與「究竟解脫」，——他們會說，我假想，他們是在向「涅槃」的路上取起這些「成就」。和合是在超心思裏，——「神聖真理」，同時為靜定又為機動底，從「無明」之退引與「無明」之消滅，「神聖知識」中之一番重新創造。

## 五

在我看來，好像這些佔值之分殊，出自心思之着重接近「神聖者」之方法的這面或那面，或推崇一方面的實踐高過其他方面。時若有由情心之接近，由「愛」與「敬愛」，則最高底頂點是一超上底「阿難陀」，以「愛」而與「神聖者」結合之無可言喻的「幸福」或「福樂」。契檀尼耶一派（*Chaitanya*），特殊誠然也唯獨着重了這一道，使此為克釋擎知覺性的全部真實。但超上底「阿難陀」是在一切存在之始與終，這不是也不能是唯一趨向牠的路。人也可由惣蘇提婆（*Vasudeva*）知覺性而達到牠，是一更廣大更心思化的接近法——正如在薄伽梵歌的方法裏，知識，行業，敬愛皆集中於克釋擎，「太一」，「無上者」，「大至者」，由宇宙知覺性而達到光明底超極性。也有一法是在泰迦黎耶奧義書中述及的，那韋檀多的「幸福」之福音書。這些誠皆是較廣大底方法，因為牠們取起整個生存，由其有體之所有諸部分諸方法以達到「神聖者」。若在其出發點是較舒緩，為一較廣大較寬和底運動，沒有什麼理由可假定其在達到的頂點亦仍為舒緩。這是同一超極性，一切方法所達到的，或者由一廣大底運動，總集我們內中的一切精神事物，在一浩大底昇華中上到那裏，或者在獨一緊張底升舉裏，提起了一部分，作單純一上臻，將其餘一切捨開。但誰可說兩個方法中那個更深沈呢？集中了的愛，有其自有的深奧性，那是不能量度的；集中了的智，有一較寬廣

底深奧性，但人不能說那是更深。

宇宙底價值，皆只是「超極性」的真理之反映，在時間經驗之一較小底真理中，這經驗是分殊底，各別見到「太一」的千個方面。時當人由心思或顯了體的任何部分上升，這些方面的任何一個或多個，可能變爲昇華而愈昇華了，對向其無上超極深密性，無論那方面這麼給經驗到了，則精神化了的心思知覺性便聲明這是無上之物了。但時若人超出心思以外，則一切不但趨於昇華，却更趨於融合，直到已分別的各方面恢復了牠們的原始一體性，在一切化而爲一的絕對性中爲不可分。心思可能存想存在之無知覺性或「阿難陀」者，且可有其經驗，而這在歸到「物質」上的無心知中得其最高表現。同樣，牠也能存想「阿難陀」或「愛」爲一分別原則；牠甚至感覺到知覺性與存在之自失於「愛」或「阿難陀」之一定境或昏迷裏。同樣，有限個人者亦自失於無可限之「個人」中，愛者自失於無上「被愛者」中，或否則個人者自失於「非個人者」中，——愛者感覺他自己已深入愛者消失於無上神聖「個人」之絕對真實性裏。個人者與非個人者，皆心思所樹立所經驗爲分殊底或自失於「愛」與「阿難陀」之超極真實性裏。個人者可汨沒於「非個人者」中，或者，反之，非真實性，這個或那個是被見到或說爲無上，以致個人者可汨沒於「非個人者」中，——愛者只是個人底「神聖者」之一屬性或權能。但在精神經驗之極峯，超出了心思者，人開始感覺到凡此一切融而爲一。「知覺性」，「存在」，「阿難陀」，返於其不可分的一體，「真、智、樂」。個人者與非個人者，至當不易而化爲一，以致立起這個反對那個，像是一無明之行爲。這一體化之傾向，是超心思底知覺性和經驗的基礎；爲了宇宙底或創造底目的，超心思可特別顯揚一方面，於其所需要之處，但牠覺識。

其後之一切，或其中所包含的一切，不在牠的觀照中容許何處有分別或反對。爲了那理由，一超心思底創造，將是一多方底和諧，不是一分別程序，段割或分析「太一」爲諸分，而立此諸分使彼此相反對，或否則將其矛盾地安排，此後得加以綜合或綴集以達到和諧，或否則除外其一分或一切諸分，以便實踐那不可分的「太一」。

你說起維瑟努派 (*Vaisnava*) 着重個人福樂，如在「感情」 (*bhava*) 之分類中，而你又說這皆是短促迅速底感覺，缺乏浩大性或廣大性。無疑，時若最初感覺之，且以有限知覺性在其尋常功能和運動中感覺之，是如此的；但那只是因爲人中之感情體，以此不完善底身體工具，時若其要昇華，大抵以間歇底緊張度而作爲，却不能保持這些事物的繼續，或伸展，或昇華了的激發。但如若個人化爲宇宙底了（個人宇宙化，而不失其高等個人性之爲一種聖中心，乃引到超心思底「真理」之程序之一），這無能性開始消失了。在「爲役」或「甘蜜」<sup>①</sup>或任何其他「感情」或「感情」之融合，成了一廣大浩茫底繼續情況，——設若，偶爾以牠們自我的這伸展而失去一點點短促底緊張性，牠們在宇宙化了的個人之趨向「超極性」之運動中，一千倍恢復之。有一永是擴大着的經驗，取起精神實踐的種種原素，而在此提升轉化程序中，牠們化爲比從前不同而且更偉大底事物了，愈加以昇華而代其位置，起初在精神底宇宙底，其次在偏包一切的超極底全體裏。

商羯羅與羅曼擇遮 (*Ramanyanī*)，及另一方面契檀尼耶關於克釋擎之觀念之不同，起於其經驗之性格。對他人則克釋擎只是維瑟努的一方面，因爲那一愛與敬愛之極喜形式，與克釋擎相聯者，對他們不是整個。薄伽梵歌，和契檀尼耶一樣，却從一不同底觀點，視克釋擎爲「神聖者」本體。

對契檀尼耶，他便是「愛」與「阿難陀」，而「愛」與「阿難陀」對他既是至上超極經驗，所以克釋擎亦應是「無上者」。對薄伽梵歌的作者，克釋擎是「知識」與「權能」之源，亦如為「愛」之源，為「毀滅者」，「保持者」，「創造者」之為一體，所以必然維瑟努是這宇宙「神聖者」之一方面。在摩訶婆羅多史詩中，克釋擎誠然表為維瑟努的降世生身，但那可轉認為是用維瑟努方面為他的正面表相他乃顯示了；因為較偉大底「神主」出現可較其他為遲，是合邏輯的，設若我們視顯示為進步底，——正如維瑟努在韋陀中是一年輕底因陀羅（*Indra*），即烏婆因陀羅（*Upendra*），可是比其長兄增進，所以終於在三顯示經（*Trimurti*）中地位趕上他了。

關於維瑟努派的克釋擎的形式之理念，我不能說什麼。形式是顯示之一基本工具，沒有形式，可以說任何事物之顯示為不完全。縱使「無形式者」（無相者）在邏輯上先於「形式」（相），然這也不是不合邏輯，假定在「無形式者」中，「形式」原已內在，存在於一神祕底潛有性中，否則如何牠能顯示呢？因為，任何其他程序必然是非有者之創造，不是顯示。倘若如此，則同等合乎邏輯，假定是有一克釋擎的永恆形式，一精神之身。至若最高「真實性」，無疑是「絕對底存在」，但是否止是此呢？「絕對底存在」當作一抽象，可從其自體除外一切，進到為某一非常正極底零；但「絕對底存在」當作一真實，則誰能下定義說出什麼是或不是在其不可思議的深處，在其無限底「神祕」中呢？心思尋常只能存想「絕對底存在」為一否定，其自有的空間，時間，及其他概念之否定。但牠不能說什麼是在此顯示之基礎上，或顯示是什麼，或從其正極底零為什麼全然會有任何顯示，——而維瑟努派，我們得記住，不容許這概念為「神聖者」的絕對底原始真理。因此不是嚴

格不可能的，即凡我們所存想所見知為空間底形式者，可與無空間底「絕對者」的某些權能相應。我說這一切，不作為「真理」之一決定表述，我只是指出維瑟努派的地位在其自有的立場上，遠非在邏輯上或玄學上不極成。

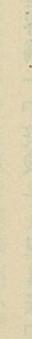
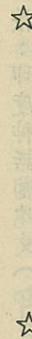
① 按：*Caitanya*，公元十五世紀時印度教維瑟努（*Vishnu* 唐譯亦作毗搜紐）派大師，其所承認之「敬愛」分為五期：一、*santa*，即對上帝（維瑟努）之靜慮；二、*dāya*，即為上帝服役；三、*sakhyā*，友誼之感；四、*satsalya*，慈親之感；五、*mādhurya*，甘蜜之感，即最後與上帝合一。



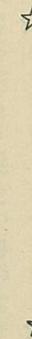
維瑟努派承認此世界為「遊戲」，但真底「遊戲」是在旁底地方，在永恆底蘭陀文（*Brindavan*）派一切宗教信仰一個人性底神主者，承認世界為一實有，「遊戲」或一創造，是上帝之「意志」作成的，但有時間性，非永恆。目標是在上的永恆格位。

② 按：印度神話蘭陀文（*Brindavan*），乃克釋擎與牧女嬉戲之樹林。

世間一暫時底天國之理念，包含在古事記中，亦是維瑟努派的聖人或詩人所懷想的；但這是一虔敬道底理念，對這希望沒有立下什麼哲學基礎。我想密乘派之克服弱點，是一個人底成就，不是集體底。



你敘述你可能過的豐富底世俗私人生活，還說：『不十分是可憐底生活呵，你會承認哪！』在紙上，這看去甚至還非常光彩，很可滿意了，如你所敘述的。但這中間沒有真實底或究竟底滿足，除非是在那班太凡庸且微末底人，不足以尋求任何旁底事，而且雖是他們也非真是滿足了或快樂，——而且到末了，這使人厭倦，感覺無興味了。憂愁和疾病，衝突與鬭爭，失望，幻滅，種種人間患難來了，將其光彩搥的粉碎，——於是而衰頹，死去。那便是情命底私我生活，如人歷世所發現的；却剛剛是那，爲你的這情命部分所悔惜的。時若你如此着重一徒是凡人底知覺性之可欲，你如何見不到憂患是牠的徵誌呢？時若情命拒絕從凡人底到神聖底知覺性之轉化，牠所護惜的，是牠的憂愁與苦惱及其餘一切的權利，無疑，有時也因少許情命底或心思底愉快和滿足，而得到一點變換



與解救，但非常局部而且只救解一時。在你自己的事，是那已開始在你感覺無味了，那是爲什麼你從之轉離了。無疑，會有智識的喜樂，藝術創造的喜樂，但人不能唯獨是一藝術家；也還有外在底甚屬凡夫底低等情命部分，而且，在一般人，只除了少數幾人，這是最擾擾而且堅執的一部分。但你內中之不滿足者是什麼呢？最初，是內裏的心靈，由之而高等心思與高等情命皆不滿足。然則爲何怨懟「神聖者」，以爲誤了你，當其轉到瑜伽或使你來到這裏呢？那只是應答你內中本體和你的本性的高等諸部分之要求。設若你有那麼許多困難，變到不安了，那是因爲你尚不一致，你的低等情命體中有什麼仍在悔恨牠所失却的，或者，當作牠的親附之價值或賠償，——立刻應當付下給牠的一個價款，——要求精神生活中同等或相似底一點什麼。牠不肯相信有一更大底報償，有一更廣大底情命生活等待牠，有積極底什麼，其間不會有舊底不宜與不安與究竟不滿足。愚鈍不是在神聖嚮導中，而是在於你的這混亂底幽暗底一部分之不合理底，頑固底抵抗，抵抗不但是這瑜伽且是一切瑜伽所作的要求，——反對一些必需底條件，爲了滿足你自己的心靈和高等自性之企慕者。

「人類」的情命知覺性，常是游移於此兩極間，尋常底情命生活，不能滿足的，及從之退轉，回到出家人的解決。印度是充分經過那蹺板的上起下落了；歐洲是在一度充分試行之後，又再度開始感到徒是情命底私我生活之失敗了。傳統諸瑜伽，——你對之申訴的，——皆建立於這兩極間之運動。一方面是商羯羅與佛陀，以及許多人，倘若不是走同一路，也是向那方去了；另一方面是維瑟努派或密乘的一些路線，試欲以出世道與一些情命衝動之昇華相結合。這些路線終止於何處呢？牠們回到另一極端了，回到情命之侵襲，甚至腐化，及牠們的精神之喪失。到於今則普通運動是向

一妥協的嘗試，你有時也提到這嘗試的某些提倡者，而問我關於他們的意見，你自己的意見是頗不以爲然的。但這班人也不徒然是騙子呀，倘若在他們有些什麼不對（我不說他們有什麼不對），那只能是因爲他們無從抵抗私我底情命欲望本性的這低下一端之磁石吸引力。設若他們不能抵抗，這是因爲他們未嘗發現那真力量，那不但可以中和此吸引力，阻止敗壞與向下墮落，亦且能轉化，利用，於其自有的更深真理滿足，而不毀傷或拋棄生命力量及其於「物質」中之結體；因爲，那只能以超心思的權能而成，不以其他。

你訴於維瑟努派密乘的傳統；訴於契丹尼耶（*Caitanya*），羅般薩（*Ramprasad*），羅摩克釋擎（*Ramakrishna*）。關於他們我略知一二，然倘若我未嘗重複他們之說，這是因爲我在他們中間得不到我所尋求的解決與調和。你所引的羅般薩的話未嘗絲毫裨益我，——而且那也不會支持了你的言陳。羅般薩不是說一具於形體的「神聖者」，而是說一無身且不可見的「神聖者」，——如或可見，則只在一微妙形式中爲內中經驗所見。時當他說保持他的申訴或控訴「母親」，直到「她」將他提到懷抱裏，他不是說任何外表底情命底或物理底接觸，而是說一內中底心靈經驗；恰恰是因爲凡此皆很好，而且很美麗，但這是不夠的：結合，誠然應當首先在內裏性靈精神經驗中實踐，因爲沒有那個，沒有什麼健全或經久底事可成；但亦復應當有「神聖者」在外表知覺性與生活上的實踐，在情命界和物理界，在其自有的真本路綫上。是那個，爲你的心思所不了解，也不了解應當如何作，乃你所求的，而我也一樣；只是我見到有一情命底轉化之必要，而你則似乎以爲且似乎要超心思化是必要的。

求那應當作成，而無任何激烈底轉化，聽情命仍其故態。在起初，在我發現超心思的祕密以前，我自己曾試求其妥協於精神知覺性之與情命聯合，但我的經驗和一切經驗皆指明這不能領到什麼決定底究竟底結果，——牠止於牠開始之處，人類天性的兩極端之中段。一聯合是不夠的，一轉化乃必不可少。

輓近維瑟努派「敬愛道」（*Vaishnava Bhakti*）的傳統，是試圖以愛而將情命衝動昇華，將人類之愛轉向「神聖者」。牠作過一番強烈且深嚴底努力，有過許多豐富且美麗底經驗；但其弱點正在那裏，牠仍其有效；只當作轉對內中底「神聖者」之一內中經驗，但即止於那一點了。契丹尼耶的「愛」（*prema*），不是旁底什麼，只是一神聖底愛而有一強烈昇華了的情命顯不。可是一旦在他以前在他以後的維瑟努派試作一番較大底外化運動，我們知道發生些什麼事了，——一情命主義的敗壞，許多腐化和頹廢。你不能認契丹尼耶的例子爲反對性靈底或神聖底愛；他的不徒然是人類底情命底什麼；在其真元上，雖不在其形式上，那很是轉化中之第一步，我們要求於修道者的，要化其愛爲性靈底，運用情命非爲情命本身的緣故，而是當作心靈之實踐的一種表現。這是第一步，也許在某些人這已足夠了，因爲我們不要求每人皆化爲超心思底；但爲了物理界上的任何充分顯示，超心思化是必要的。

在後下維瑟努派傳統中，修持取了一種形式，即運用人類情命之愛，在其一切主要形態上對待「神聖者」；「分離」（*viraha*），「傲慢」（*abhiman*），甚至完全底分隔（如克釋擎之從摩脫羅分離），皆成了那瑜伽的主要原素。但凡那一切，——在修爲本身，不是在維瑟努派的詩歌中，

——意義皆在當作一過程，其終極為完全結合（*union*）；但有些人着重了那些不利底原素，幾於好像以爭執，分離，傲慢，為這種「戀愛瑜伽」的整個手段了，倘若不是牠的正本目標。進者，那方法也只用於內中底而非物質上具於形軀的「神聖者」，有關於內中知覺性在其追求「神聖者」時的某些境界和反動。在與具於形軀的「神聖顯示」之關係中，或者，我可加上說，徒弟與「師尊」的關係中，這些事也可發生，為凡夫之不完善的結果，但牠們未嘗當作關係的理論之一部分。我不以為凡此已作為「敬愛者」對「師尊」的關係之一正常且成了權威的一部分。反之，弟子對「師尊」的關係，在「師尊道」（*Guruada*）常假定是只屬崇拜，尊敬，全般快樂底信從，對指導作無疑問底接受。未轉化的情命關係而施於具於形軀的「神聖者」可能也實會引到一些運動，不利於瑜伽之進步的。

羅摩克釋擊的瑜伽，也只是轉向內中底「神聖者」之內中實踐——不少於此，但也未多於此。我相信羅摩克釋擊的話，關於一個修道者向「神」的要求，他為之犧牲了一切的，是論斷一內在底而非外在底要求，論於內中底而非物質上具於形軀的「神聖者」的：那是要求充分底精神結合，愛上帝者尋求「神聖者」，但「神聖者」亦給出他自體而遇合愛上帝者。對此沒有什麼可反對的；這要求凡求「神聖者」的人皆有；但至若這神聖底遇合之法式，這不怎樣引我們遠進到什麼地方了。無論怎樣，我的目的是物理界上的實踐，我不同意於徒然重復羅摩克釋擊。我似乎記得他有一長時期是內斂於自己了，非他的全生皆消磨於與他的徒衆在一處。他起初在退隱中得到了他的成就，他問世而接引衆人時，那麼，幾年之間便消耗了他的身體。對那，我假定，他是未嘗反對的；因為他問世而接引衆人時，那麼，幾年之間便消耗了他的身體。對那，我假定，他是未嘗反對的；因為他

甚至宣布了一理論，即凱舍筏昌達臨死時，他說精神經驗應當消磨了身體。但同時，人問他為什麼他在喉間得了病呢，他答說是他的徒衆的罪惡，投在他身上，他得吞下去。不像他那樣滿足於唯獨內中底解放，我不能接受這些理念或這些結果，因為我覺得那不像是「神聖者」和求道者在物質上成功底遇合，無論其怎樣在內中生命上是成功的。克釋擊作過偉大事業，很明白是「神聖者」之一顯示。但我記得摩訶婆羅多史詩中有一段，他怨他的追隨者和敬拜者所給他的不清淨底生活，他們的恆常要求，試譏，他們將其未新生的情命自性投擲在他身上。在蓮伽梵歌中，他說起人世為一無常悲苦之事，而且，縱使有神聖行業之福音，幾乎要認定離棄牠於是最好底解決了。過去底傳統在其自有的地位都是非常偉大底，在過去，但我見不到為何我們只應該重復牠們，而不更向前进。在世間知覺性的精神發展中，偉大底過去應繼之以更偉大底將來。

有一通則你們似乎皆全然忽略了，——物理底具於形軀與神聖實踐，在物質界上的困難。在大多數人，這似乎是簡單底二者必居其一，或「神聖者」在全滿權能中下降而事情作成，沒有困難，沒有必要底條件，沒有律則或程序，只有神奇與魔術，或否則，這便不能是「神聖者」了。還有，你們全體（或幾乎全體），皆堅持「神聖者」化為凡人底，留滯於凡人底知覺性中，你們反對任何底困難，倘若身體中有緊張，有與反對勢力，阻礙，禁制，疾病的往返奮鬥，於是有人就開始說：「這裏沒有什麼是「神聖底」！」——彷彿人在情命上在身體上，可留於未經轉化的個人凡夫知覺性裏，與其接觸無改，滿足其要求，而仍可在一切環境中與任何條件下，不染緊張，奮鬥，疾病。

倘若我要將凡人知覺性神聖化，召下超心思，「真理知覺性」，「光明」，「力量」，進入物理體而轉化之，在那中間創造出「真理」與「光明」與「權能」與「福樂」與「愛」之一偉大底充實，那反應是拒拂或恐懼或不願，——或懷疑是否這可能。方面有一要求，要疾病等為不可能，另一方面又猛烈拒絕唯一條件，在其下凡此等事可化為不可能者。我知道這是人類情命心思的自然底不一致，牠要兩相乖違不相和好之事物在一處；但那也是一個理由，為什麼必須轉化此為凡人者，將某些略略比較光明底事物安置其處。

但「神聖者」可真是那麼暴猛可怕，或可厭憎的一會事麼，以致其入乎物理體，將凡人者神聖化，這理念便造成這退縮，拒絕，反動，恐懼？我能力解未新生的情命，粘執於其自體的微末底苦痛和快樂，於人生短促愚昧底戲劇，必從那要改變牠者退縮了。但為什麼一位愛上帝者，尋求上帝者，修道人，會畏懼知覺性的神聖化呢？為什麼他要反對在本性上化到與他所尋求者為一呢，為什麼他要從「同相解脫」(Sākṣi - mukti) 退縮呢？在此畏懼之後，通常有兩個原因：第一，情命有其感覺，恐怕牠要不復是陰暗，粗鄙，泥濘，自私，（精神上）不優雅，充滿了刺激着的欲望與微小快樂與有趣底痛苦（因為牠甚至從可代替這些的「阿難陀」退縮）；其次，心思有一些空洞愚昧底理念，這，我想，是由於出世道的傳統，以為神聖性是一點什麼冷淡，朴素，空虛，嚴酷，懸遠底事物，沒有人類自私底情命生活之光榮富藏。好像沒有一神聖底情命，又好像那神聖情命不是牠自體，而且，時若得到顯示之工具了，也不會將世界人生變到無限地充滿了美，愛，光輝，溫熱，火焰，深密性，與神聖熱情，與得福之能，遠過於這至今仍然如此不完善底凡人創造之無力底，憂

### 勞底，微末且暫時興奮又隨即疲勞底情命。

但你會說你從而退縮的不是「神聖者」，毋寧是你接受而且求牠（只倘若那不是太神聖了），但你所反對的是超心思者，——崇大，懸絕，不可知，不可接，一種嚴肅底「無相大梵」。這麼描出的超心思者，是一怪物，為你的情命心思所創造的，以便恐嚇牠自己，辯解牠的態度。在這奇怪底敘述之後，似乎有一理念，即超心思者是韋檀多派的無相而不可即的「超上大梵」的新版本，浩大，崇高，冷淡，空虛，悠遠，毀壞着，壓倒一切；誠然，不完全是那樣，因為牠也下臨，但為了切實際用處，總歸是一樣壞！很奇怪，你承認你的愚昧，不知超心思者可能是什麼，可是在這些態度上不但確切聲明牠像是什麼，而且着力拒絕我對此之經驗，以為無實際有效性，或除了我自己非對任何人為真確有效。我也未嘗堅執，我只偶然回答過，因為我現在不是要求你們超凡入聖，更毋庸說超心思；但你既時常講到這一點，當你受這些侵襲時，以之作為你的抑鬱之一總樞紐，或至少是一主要支持，則我不得不回答了。超心思者不是崇高，悠遠，冷淡，嚴肅底；牠不是一樣什麼事物，與一充分底情命和物質顯示相反或不並立；反之，牠中間挾帶了世間情命力量與物質生命之充分圓滿的唯一可能性。這是因為牠是如此的，因為這向我啓示是如此，而且不更為什麼旁底理由我追隨牠且堅持着，直到我與牠相接觸了，能夠取下牠的一些權能和勢力。我關心的是此世間，不是彼方諸世界為牠們本身的緣故；我尋求的是一土地上的實踐，不是逃遁入遙遠底高山。其他一般底瑜伽，皆視此人生為一幻有或正在過去着的一面；唯獨超心思底瑜伽，視之為一「神聖者」所創造之物，為了一進步顯示，且以生命與身體之圓滿成就為其目標。超心思者簡單便是「真理知

覺性」，其降下所帶來者，便是生命之充分真理，「物質」中的知覺性之充分真理。誠然人應升到高峯然後達到牠，但人上升愈高，所能帶下來者亦愈多。無疑，生命和身體不能如其為現在這樣，為愚昧，不完善，無能力之物了；但是，一種轉變，變到更充實底生命權能，更充實底身體權能，為什麼當認作一種悠遠，冷淡，不可欲的事呢？於今身體和生命所堪能的至極底「阿難陀」，只是情命心思的一短促底興奮，或神經的，或細胞的，那是有限，不完善，一會兒就過去了；隨超心思底轉化，凡細胞，神經，情命諸力，內在底心思諸力，可能充滿了千倍底「阿難陀」，堪有一種福樂的深密性，非可描述，而且也無須褪落的。多麼悠遠，可惜，不可欲呀！超心思底愛，意義是心靈與心靈，心思與心思，生命與生命之深密底合一，而且身體知覺性全然被一體性的物理經驗所淹沒了，「所愛者」在身體的每一部分每一細胞中當體現前。那又是否一個事物，悠遠，崇高，但不可欲呢？隨此超心思轉化而來者，你所堅持的那事，具於形軀的「神聖者」，與修持者自由地實際相遇，而無力量之衝突，無不可欲底反動，那是可能了，準保可有而且隨意可有了。那亦復是，我假定，什麼悠遠而且不可欲底事嗎？我還可寫下去，——許多頁，但此時這已夠了。



不獨是我作過古韋陀「仙人」未曾作過的事。還有契丹尼耶和旁底人，發皇了一「敬愛道」的深密性，未嘗見於韋陀中的，亦有許多其他例子可舉。為什麼過去應該作為精神經驗的限制呢？



是哪，我不假定一新底民族能以邏輯或按照邏輯造成，或有任何民族這麼造成過。但為什麼創造一新民族的理念必為不合邏輯呢？……至若過去的「見者」，我不關心他們了。設若超出了過去的見者和聖人的經驗是那麼可驚，則每一新見者或聖人依次皆作過那可驚底事了，——佛陀，商羯羅，契丹尼耶等人，全皆作過那一壞事。倘若不如此，又需要他們創立許多新哲學，宗教，瑜伽派別作什麼呢？倘若他們只是證明且委宛地重複過去的見士聖人之生活和經驗，不以什麼新事物給世間，那麼為何要起那一切擾攘紛譯呢？誠然，你可說，他們只簡單解釋古之真理，却在一正當方式中，——但這意思將是以前未嘗有人正當了解或解釋過了，——那又是「指出說謊語等等」。或者你可以說，凡新底聖賢（不在 x 君所懷想的在他們的時代中過去了的以內），例如：商羯羅，羅曼，摩闍婆（*Mahāvīra*）各個只重述那同一福樂之事，如過去的見士，聖人在他們以前用不倦底單調復述過的。好吧，好吧，但為什麼那麼復述，以至每人對餘人「指出說謊語」呢？真的，這可驚底對過去的崇敬是一奇離且可怕底事！究竟說來，「神聖者」是無極底，而且「真理」之展開，可能是一無限底程序，或至少，倘若非那麼無限，也留下了一點餘地猶可有新發現和新陳述，也許甚至還可有新成就，不是一硬壳之葉，被第一個見士或聖人捏碎了，一次便空去了其中之所含，而後來的人又得一一皆信宗教似的從新壓碎此同一硬壳之葉，每人戰慄地畏懼，不以說謊語責備「過

去的」見士和聖人。



室利克釋擎從未出發要達到任何物理底轉化，所以任何這類的事不能希望於他。佛陀沒有，商羯羅也沒有，羅摩克釋擎也沒有任何轉化身體之理念。他們的目標皆是精神底解脫，沒有旁底什麼。克釋擎教阿瓊那在工作上得解放，但他從未說任何身體轉化。我不知道我們是否可認此為一歷史事實——（由睇史底羅 *Kudhistira* 以其有生死之身進到喜瑪拉雅山中的天國）。天國（*svarga*）不是在喜瑪拉雅山中某處，那是另一世界，在另一知覺性境界和本質中。無論那故事的意義是什麼，那與世間之物理轉化問題無關。



羅摩克釋擎自己從未想到轉化或加以試行。他所要的一切便是對「母親」的「敬愛」，隨此他接受了她所給他的無論何種知識，作了她要他作的無論什麼事。他從頭便是直覺底，性靈底，進到後來愈加如此了。在他不需要我們所求的轉化；因為雖則他說起神聖人物（伊濕伐羅俱氏）降下階梯又再上去，他沒有任何理念涉及一新底知覺性，一新民族，和土地自性中的神聖顯示。

無論可在契丹尼耶或羅摩擇伽（*Ramalingam*）發生了什麼事，無論他們可經過了什麼物理底轉變，那與身體超心思化之目標皆不相合。他們的新身體或是一非物理身體，或是一微妙物理身體，非適合於世間生命的。倘若不是那樣，他們不會不見了。超心思化的目標，是只若人留住於物理生命中，有一軀體適合於包容且表現土地上的物理知覺性。這是土地上的精神進化之一步驟，不是達到一超物理世界的過程中之一步。這超心思化是超心思瑜伽所達到的轉變之最困難底一部分，而且一切依乎是否能在如今的知覺性中作成一充分底轉變，使此一步可行，但此一步的性質，異乎他派瑜伽所指向的。因此這些討論沒有多大用處，——人起初應該充分使心思與情命與物理知覺性一般超心思化——此後乃能思及身體之超心思化。心靈底和精神底轉化應先得，只在以後再論將整個身體下而至於身體超心思化，方屬實際或有益處。



說神聖實踐，意義是精神實踐，——實踐「自我」，「薄伽梵」，或「大梵神」，在心思精神界，不然則在高上心思界。那（至少心思精神底實踐）是千萬人所做過的事。所以顯然是較超心思

底實踐爲易。亦復無人能有超心思底實踐，倘若未嘗先有精神底。……是真，沒有任何一種在有效底方式上可得，除非整個有體轉對之，——除非有一真實底且非常嚴肅底精神，有一種修持的動力底真實性。……是真，我要求超心思底不是爲了我自己而是爲了大地，大地上所生的人，必然我不能反對有任何人要求超心思者。但有些條件。他應當先要求有神聖「意志」，和心靈的皈依，與精神底實踐（由工作，敬愛，知識，自我完善化）在此道上……

中心底至誠是第一事，足夠保持一企慕，——全般底至誠是必要的，使企慕得以成就。……「神聖知覺性」有許多不同底格位。轉化也有不同底格位。起初是心靈底轉化，其間一切由個人底心靈知覺性而皆與「神聖者」相接。其次是精神底轉化，其間一切汨沒入「神聖者」於宇宙知覺性中。第三是超心思底轉化，其間一切皆超心思化於神聖玄祕知覺性中。只隨此最後一種，完全心思，生命，身體的轉化乃可開始，——在我所說的完全性的義度裏。

你在兩點上誤會了。第一，向這成就的企圖不是新底，有些瑜伽師已成就過，我相信——但是是在我所要的方式上。他們當作一個人「成就」而成就了，以「瑜伽成就」而保持之，——不是本性之一達摩。第二，超心思底轉化與精神心思底不是一樣。這是心思，生命，和身體的一種改變，爲心思底或高上心思精神底轉化所不能作成的。你所提及的皆精神人物，路道也不同，比方說克釋攀的心思是高上心思化了；羅摩克釋攀的是直覺底；契丹尼耶的是精神性靈底；佛陀的是啓明了的高等心思底。我不知道 B. G. 的怎樣，——他似乎非常燦爛，但亦復頗混沌。凡此皆與超心思底轉化不同。其次關於「超上飛鴻」之流的情命。據說他們的情命，舉動或像一小孩，（羅摩克釋攀）

或像一瘋人，或像一魔鬼，或像一頑鈍之物（參看 *Jyadabharata*）。那麼，凡此一切中也沒有什麼是超心思底了。

人能作爲「神聖者」的一合宜底工具，在任何這些轉化中。但問題是：作什麼的工具？



「超上飛鴻」是實踐的一特殊等級，有其他的人假定是或高或低於牠。我對他們在他們自己的地位上沒有反對。但我應當提醒你，在我的這瑜伽中，一切情命運動皆當歸到心靈的勢力之下，歸到精神底安靜，知識，和平的勢力之下。設若牠們與心靈底或精神底管束相衝突了，則牠們推翻了平衡，阻止了形成一轉化之基礎。設若不平衡於他道是好，那是遵循那些道路的人之事。那與我的不相合。



我不知道，除了很少幾個大瑜伽師，真轉變了他們的外在本性。……甚至這是古瑜伽師之一理論，「命定宿業」(*prinabhu karma*)，因此必然是外在性格的永久原素，是不改變的，——唯獨人得到了內中底實踐，自與之分離，以致在身死時那脫落了，如同卸下了一塵汙了的袍服，於是讓

精神自由進入「涅槃」。我們的目標是一精神底轉變，不徒是一倫理底管制，但這只能成之於起初從內裏有精神底拒絕，其次由從上的超心思底降臨。

我不知道什麼韋陀仙人這時已經投生了。據古事記中的故事，必然有許多「仙人」遠非克勝諸識或克勝忿怒的人。但也有許多瑜伽師，滿足於有「自我」的內中經驗，然一任外表有刺闇性或答摩性的運動，以為他們會隨身體一同蛻去的。



奇哉！「自我」之實踐，包括從私我解放，一切中「太一」之知覺，超出宇宙「無明」之建立了圓成了的超上性，知覺性與「無上者」，「無極者」，「永恆者」結合之固定，——凡此不是什麼值得作的事，或值得紹介的什麼事，——不是一很困難底階段！」

沒有什麼新！為什麼應有什麼新事呢？精神尋求的目的，是尋出什麼永恆是真，不是時間中的什麼是新。

你從何處取得了對古代瑜伽和瑜伽師的這奇離底態度呢？韋檀多和檀怛羅的智慧是微小無謂之

事麼？本院裏的修士又皆已達到了自我實踐，他們皆是「情命解脫人」，無有於私我和無明麼？倘若不是，則你為什麼說：「這不是一很困難底階段」，「他們的目標不高」，問「真是這麼一長久程序麼？」

我說過這瑜伽是「新」，因為牠指向「神聖者」的完整性，在此世間，不只在世外，且指歸於一起心思底實踐。但那如何辯正一優越底蔑視，蔑視精神實踐正是此瑜伽亦如任何瑜伽的目標呢？



至若貶抑古代瑜伽為十分容易底事，不重要，無價值，貶抑佛陀，雅若迦基夜（*Yajna-salayka*）以及過去的偉大精神人物，那在表面上豈不已顯然是乖謬麼？

## 六

說轉化，我的意思不是說本性的一些改變——例如，我不指成聖人，或倫理完善化，或瑜伽成就（如密乘人物），或一超上身體（*nimaya* 智成身）。我用轉化這名詞，是在一特殊義度下：激烈而且完全改變知覺性，而且是獨特底一種改變，意在有體之精神進化中強健穩實前進一步，是更高更大底一種，範圍更廣且更完整，比較心思化的有體，最初出現於情命和物質動物世界時的改變為甚。若使什麼事物發生而缺乏了這個，或者，沒有在此基礎上作一真實底發端，沒有趨向這成就的一基本進步，則我的目的未曾達到。一局部底實踐，一混雜而不概括的成就，不足以應我對生命和瑜伽的要求。

實踐的光明，與「下降」，不是同一事。實踐本身不必定轉化這整個有體；這可能僅開啓上面的知覺性，增高或推廣牠，以便在「神我」部分實踐一點什麼，而在「自性」諸部分沒有任何激烈改變。在知覺性的精神峯顛，人可能有些實踐之光明，但下面諸部分皆仍舊貫。這，我見過無數例子。應當有光明之下降，不但降入心思或心思的一部分中，而是降入全有體，下到生理體及以下，然後方可有真轉化。心思中一光明，可能精神化或否則怎樣改變心思或心思的一部分，但這不必定改變情命本性。情命體中一光明，可能擴大情命運動，將其純潔化，或否則使情命體沈靜，不動，

但身體和物理知覺性一仍舊貫，或甚至使其安於惰性，或動搖了平衡。而且，「光明」的下降是不夠的，應該是整個高等知覺性，牠的「和平」，「權能」，「知識」，「愛」，「喜樂」皆下降。進者，這下降於解放已夠了，可是於完善化則不足，或者，可能在內中有體作一偉大轉變，而外在有體仍其為不完善底工具，魯鈍，有病，或無表現。末了，修持所作成的轉化不會完全，除非那是項；究竟底成就需要超心思底「知覺性和力量」之作爲。少於此者，個人或以爲足夠了，但這於土地知覺性之決然邁進則不足，牠在某時是必然得踏進這一步的。

我從來未曾說過我的瑜伽在其一切原素上是嶄新底什麼。我嘗稱之曰整體瑜伽，那意思是牠採納了舊底各派瑜伽的菁華和許多程序，——其新，是在其目標，立場，及方法之全備上。在早期，我在瑜伽之謎或瑜伽之光，或在這待出的新書中（按：即瑜伽的基本）所討論的，沒有什麼將其從舊瑜伽諸派分別的，除了承托於其概括性下的目標，其運動中之精神，及其保持在前面的究竟意義——亦復在其心理學與其工事的方案上；但在那些書牘中既未曾也未能依系統就方案而發揮，在未嘗有相當修習或心思上慣熟因而已知的人，是未能了解的。在瑜伽的後期的詳細情形和方法，進到很少被人知道或尚未開發的境域的，我未曾宣布，現在還不想這麼作。

我知道的很清楚，曾經有過似是同趨的理想和預期——民族之可改善，某些密乘修持，某些瑜伽派別對於完全底身體成就之努力，諸如此類。我自己已提起過那些事，發表過那意見，即人類的精神往史，是一番「自性」的準備，非徒然要臻至超世間的「神聖者」，亦復爲了正再前進一步，

是土地知覺性之進化所仍當邁往的。因此我略不顧及——雖則那些理想，到相當程度與我的平行，却不同一，——是否這瑜伽及其目標和方法被認為新；那本身是一微末之事。唯一重要之事，是在能接受或修習牠的人，能認識其在本身為真實，且以成就而使其本身化為真實；或者稱其為新，或者為陳舊而已遺忘者之重復或再起，皆無關係。在與某些修士的一封信中，我着重說過這是新底，以便向他們說明，若重複舊瑜伽諸派之理念和目標，在我的眼光看來是不夠的，我是發布一有待於成就而未嘗成就過的事物，未嘗清楚地給人見到，雖則牠是一切往昔底精神努力之一自然底但仍是祕密底結果。

這與種種舊底瑜伽比較，則是新底：

- 一、因為牠的目的，不在於出離世界與人生而入「天國」或「涅槃」，乃是在於轉變生命和存在，非當作偶然或附有底事，而是作為一分明底中心目標。他派瑜伽中若有一「下降」，那只是道上偶爾有之，或由上升結果而得，上升乃其真事。在此，上升是第一步，但這是招致下降的手段。由上升而得新知覺性的下降，乃這修持的鈐記，標識。甚至密法和維瑟努派，皆終於從生命解脫；但這裏的目的，是生命的神聖圓成。
- 二、因為牠所追尋的目標，不是為了個人的神聖實踐之個人成就；牠是為了世間土地知覺性和要獲得一點什麼，是一宇宙底而不僅是超宇宙底成就。所要獲得者，亦是召入——「知覺性（超心思）的權能」，尚未組成或直接活動於土地自性甚至精神生命中者，却仍有待於組成且使之直接活動。

◎

- 三、因為有達此目的之預先認定的一方法，如置於其前的目標——即知覺性與自性的全般和整體底改變——同樣全般，整體；取起舊底方法，却只當作一部分之用，為其他分明相異者之幫助。我未嘗發現這方法（作為整個）或類似這樣的什麼，在舊瑜伽諸派中表彰過或實踐過。設若曾發現了呢，我不會廢時間開闢新路，費了三十年光陰於尋求和內中創造，却會安全地迅速到家，在一從容馳騁中達到目標，經過已經開闢好了的道路，完善規劃好了的，鋪平了的，築得很穩當的許大眾通行的路。我們的瑜伽不是重踐舊路，而是一番精神底探險。

☆

☆

☆

我的意思是說超心思知覺性之降到人間；凡一切下於超心思底真理（即算在心思界上之最高精神真理，乃至今所顯示的最高者），皆或則局部，或是相對，或否則有缺，不足以轉化大地生命；牠們至多能修改之，影響之。超心思是浩大底「真理知覺性」，古代見士說起過的；直至如今有其警見，有時是一間接影響或壓力，但牠未曾被取下到大地知覺性裏而固定於世間。所以將其帶下乃是我們的瑜伽之目標。

但最好是不進到無結果底智識討論。智識心思甚至不能體會什麼是超心思；然則使其討論其所不知者有什麼用處呢？不是由推理，而是由恆常經驗，由知覺性之增長，擴大而入於「光明」，人

然後能達到這些高於智識的知覺性水平，從那乃可開始上窺「神聖玄祕智」了，那些高境尙非超心思，但牠們能接收到一點點牠的知識。

韋陀仙人未嘗爲了塵世達到超心思，或者也許甚至還未曾作此嘗試。他們試行個人升到超心思界，但他們未曾將其帶下，或使之成爲土地知覺性之一部分。甚至奧義書中也有些詩句，其中暗示透過「太陽」（超心思的象徵）而仍保持這大地生身，是不可能的。是因爲這一失敗，印度的精神努力臻極於「摩耶論」了。我們的瑜伽是一雙重運動，上升和下降；人升到知覺性的高而又高底水平，但同時人將其權能不但帶下到心思和生命裏，甚至終於亦帶到身體裏。這些水平的最高一個，所指歸的一個，便是超心思。僅時若那能取下之後，土地知覺性之一神聖轉化乃有可能。



基本分別，便是此教義中認定有一機動底神聖「真理」（超心思），認定那「真理」能降下到今之「無明」世間，造出一新底「真理知覺性」，而將「生命」神聖化了。古代諸瑜伽直接從心思到絕對底「神聖者」，視一切機動底生存爲「無明」，「幻有」，或「遊戲」；時若你進到靜定無變易底「神聖真理」，他們說，你便離出宇宙存在了。



這瑜伽指歸於與「神聖者」知覺地結合於超心思中，和轉變自性。尋常諸瑜伽，直從「心思」進到宇宙寂默的某種無相境界，由之試欲上達而消失於「最高者」中。這瑜伽的目的，是超出「心思」而上，進入「真、智、樂」的「神聖真理」，那不但是靜定底亦且是機動底，將整個有體升到那真理裏。

在從前各派瑜伽中，所尋求的是「精神」的經驗：常是自由且與「神聖者」爲一。應要改變自性，只改變到足夠阻止其不爲進向那經驗和知識之障礙而已。全般改變，直改變到物理體，只有少數人求過，而那大多是當作一種「成就」而非他，不是當作土地知覺性中一新「自性」的顯示。



有許多界在人的心思以上——不止獨有一超心思界，——在此諸界上皆可實踐「自我」，因爲牠們皆是精神界。

心思，情命，身體，只在表面知覺性上方不可分而混在一處，——內中心思，內中情命，內中物理體，皆彼此相分。以古之瑜伽而尋求「自我」者，從心思，生命，和身體自加分離，實踐凡此

之自我爲異於此諸體。即使不以超心思之助，分別心思，情命，和物理體是十分容易的。尋常瑜伽爲之。這瑜伽與舊派諸瑜伽之分別，不是以爲牠們不中用，不能作這些事，——牠們能作，且作的十分好，——但牠們從「自我」之實踐而進到「涅槃」或某「天國」，便拋棄了人生，但這瑜伽不拋棄人生。超心思爲了轉化土地生命和有體是必需的，不是爲了要達到「自我」。人應當起初證會「自我」，然後方能實踐「超心思」。



「精神」之實踐，遠在「高上心思」或「超心思」之發展以前；各時代中百千修道士，已在高等心思諸界（*buddhiy paratay*「上於智」）有過「自我」之實踐，但超心思底實踐未嘗是他們的。人能得到「自我」或「精神」或「神聖者」的局部實踐，在任何界上，心思界，情命界，甚至物理界，而且，時若人上升過人的尋常心思界，進到了一更高更大底心思，則「自我」開始出現於其一切廣大性裏。

是由充分進到「自我」的這廣大性裏，心思活動之止息乃有可能；人得到內中底「寂默」。此後這內中底「寂默」可能長住，縱使有任何種活動；有體仍其內中寂靜，行動在工具中進行，人是從一高等淵源接受到行爲之一切必要底發動與施行，無論是心思底，情命底，或物理底，而其「精神」的基本和平與安靜皆無擾動。

高上心思和超心思底境界比這更高；但人能了解牠們以前，人應當已先有自我實踐，先有精神化了的思心與情心之充分活動，性靈的覺醒，拘繫了的知覺性之解放，這一容器之純淨化和全般開啓。現在不要想這些究極底事物（高上心思，超心思），且先在解放了的自性中作好這些基礎。



精神化的意義，是高等和平，力量，光明，知識，純潔性，「阿難陀」等之下降，這皆是屬於從「高等心思」到「高上心思」的任何一界的，因爲在此任何一界，皆可實踐「自我」。這成就一些工作，但內中自我，仍其平靜而且自由，與「神聖者」相結合。但這只是一不完全底個人轉化，——工具「自性」的全般轉化，僅是已有超心思底轉變然後能成。直到那時，自性仍是充滿了許多不完善處，但在高上諸界的「自我」不理會這些，因其本身自由而且無染。內中有體下至內中物理體，也能化爲自由無染。高上心思仍隸屬於有效「知識」之工作上的限制，「權能」的工事上的限制，隸屬於一局部底和有限底「真理」等等。僅是超心思中，充分底「真理知覺性」斯在。



生活於真底知覺性裏，是生活在一種知覺性中，其間人是精神上與「神聖者」相結合，在這一方式上。但非是如此生活，人便能有全般，精確，且無失底真理，關於一切行事，一切物，一切人。



整體瑜伽的修習者，若中止於「非人格性者」，便不復是一整體瑜伽的修習者了。非人格性底實踐，乃證會寂默「自我」，純粹「存在、知覺性、福樂」在其本身，而未見知「存在者、知覺者、福樂者」。因此這引到「涅槃」。在整體知識中，「自我」與非人格性底「真、智、樂」之實踐，只是一步，雖是非常重要底一步，或整體知識之一部分。牠是最寶貴之起始，不是終竟。



這些感覺皆物理知覺性聽其自去時對「神聖者」的尋常態度，——全般底「不可思議論」，與經驗之不能。

非人格性底「神聖者」之知識，在其本身，不影響世間的物理事實，或至少無需。牠只生出本體中一主觀底改變，而且，倘使全般，則產生對一切物質底或非物質底事物之新視見和態度。但於

「神聖者」的全般知識，則能產生物質事物中的一改變，因為牠發動一「力量」工作着，那終至生作用於那些事物上，對物理知覺性似乎那麼絕對，無能勝，且不可改變的。



為什麼人不能愛樂或具體地經驗到（「宇宙底」和「超上底神聖者」）呢？許多人作過了。又為什麼假定「他」是不動，沈寂，懸遠呢？「宇宙底神聖者」能夠正如自己的自我一樣接近，「超上者」也能如最親近底朋友或愛人一樣親密。只是在物理知覺性中，要實踐之有一點困難罷了。者那教之實踐個人底神主，像那樣也是對底，——其弊是牠太屬個人且孤立了。



我在其他瑜伽中沒有聽說過寂默之下降，——心思進入寂默中了。雖然，自從我述及上升和下降，從各方面我聽到有些人說在這瑜伽中沒有什麼新事，——所以我奇怪是否人得到上升下降而不知！或至少未嘗察覺其程序？這有點像是升到頭頂以上，安定在那裏，——這是我和旁人在這瑜伽中所經驗到的。我最初說起這個時，人們驚怪且以為我在胡說了。在舊底諸瑜伽中，廣大性是也應該感覺到了的，因為否則人不會覺到宇宙在自我內，或自由於身體知覺性，或與「無上大梵」結

合。但普通在瑜伽密乘中，人說起知覺性之升入「大梵寢」即頭頂上，以爲極峯了。「羅遮瑜伽」自然着重「三摩地」爲最高經驗之方。但明顯的，若人在清醒境界中未安住於大梵權能內，則這實踐沒有完全。薄伽梵歌分明說「平等」(*samanya*，即等於說在「三摩地」中)，及安住於「大梵權能」(*Brahmishthiti*)爲清醒境界，人生活其中，作一切事。



我常是這麼想。我自己解釋此下降經驗之缺乏，因爲舊底瑜伽主要是限於心靈、精神、玄祕底經驗界，——其間高等經驗進到沈寂了的思心中，或集中了的情心中，是由一種滲漏或反映，——這經驗的原地，是自「大梵寢」而下。人只在「三摩地」中出此而上，或在一靜定底解脫狀態中，而無任何機動底下降。凡屬機動者，皆發生於精神化了的心思底或情命物理底知覺性範圍內。在這瑜伽中，（低等原地已由相當量的心靈與精神底玄祕經驗準備好了之後）知覺性被引到「大梵寢」以上了，到了上面諸境界，屬於正本精神知覺性的，非徒是從那裏有所接受，而是要生活於其間，從那裏全般改變此低等知覺性。因爲有一機動力，正屬於精神知覺性的，其性質是「光明，權能，阿難陀，平安，知識，無極底廣大性」，而那應當給占有了，降下到整個有體中。否則，人能得到解脫，但不能有完善化或轉化（除了一相對底心靈、精神底改變）。但倘若我說這話，必會有一普遍底怒吼了，反對這不可原諒的僭妄，自稱有一知識，非古代聖人仙人所具有的，且假充超過他們

了。但對此一說，我可舉出在奧義書中（可注意的是泰迦黎耶奧義書），有過這些高等界及其性質的指示，且說可能收拾起整個知覺性而升到牠們中間。但這後下忘廢了，人們只說起「布提」爲最高一物，「神我」或「自我」恰恰在其上，但關於這些高等界沒有清晰理念了。因此，可能在「三摩地」中上升到未知且不可說的天上境域，但沒有下降之可能，——因此也沒有淵源，沒有世間轉化的可能性了，只有逃出人生，只有在「歌落迦」，「大梵落迦」，「濕婆落迦」或「絕對者」中之解脫。



事實是人可以得到下降，而未注意到那是一下降，因爲他們只感覺到結果。尋常底瑜伽，不出乎精神底心思以外，——人在頭頂上感覺與「大梵」結合，但他們不覺識頭頂以上的知覺性。同樣的，在尋常瑜伽中，人感覺到了醒覺了的低等知覺性（蟠龍），升到「大梵寢」，即「自性」結合「大梵知覺性」之處，但他們不感到下降。有些人可能有過這些事，但我不知道他們是否達到其性質，原則，或地位，在一全般修持中。至少我未曾從他人聽到說過這些事，在我自己的經驗發現牠們以前。理由是舊底瑜伽師超出了精神心思之後，便度入「三摩地」中了，那意義是他們未嘗作何努力要在這些高等界上知覺，——他們的目標是要往消於「超心知者」中，不是要以「超心知者」帶進清醒知覺性裏，即我的瑜伽的目的。

☆

☆

☆

在韋陀中，沒有什麼理念或經驗，涉及韋陀天神之任何個人底分身或降世。「仙人」們說起人類中之因陀羅或阿祇尼或梭摩時，他們是說起那天神在其宇宙底當體，權能，或功能中。這正是從那文字上可明顯見到的，當他們說起阿祇尼為有生死者中之永生者，人中之不滅之「光」，內中的「戰士」，人間之「客」。在因陀羅或梭摩也一樣。在人中造就天神，意思是造出神聖「權能」，——因陀羅為「光明」之「權能」，梭摩為「阿難陀」之「權能」，——在人類天性中。

無疑，「仙人」們感覺天神真實在上，在近，在旁，或在內中，但這是他們皆有的普通經驗，不是特殊底或個人底，不是一分身或一降世應身。人可能見到或感到「神聖者」或一神聖「權能」在頭上，或心內，或任何中樞或一切中樞，感覺到那當體，見到那形相生活其間；在人的一切行為上，思想上，感情上可能為此所管制；人可能消失個人的分別人格於其中，可能體認與之為一，且可汨沒其中。但凡此皆非即是形成了「神聖者」的或「權能」的一應身或一分身。這些事皆普通經驗，任何瑜伽師皆可達到的；達到與「神聖者」之關係的這種境界，誠然是瑜伽的一普通目標。

一降世應身則不止於此，是對個人的特殊底個人底一會事。這是以一神聖有體之「人」，代替此凡夫之人，滲透其一切運動，以致在凡此運動與整個本性中，有一機動底個人轉變；不徒然是知覺性的性格之改變或普通投順於其手下，而是一微妙底親切底個人轉變。即算從出生便是一降世應身，便是招致一精神底災禍。

身，凡夫的原素皆當取起，但時若有一下降，則有一知覺底全般代替了。

這是一悠長，微妙，且堅持底程序。降世的「人」，起初作為一勢力蔭覆着，其次一一進入諸中樞，有時在同一形式中，有時在不同底形式裏，於是取起全部自性及其動作。你所敘述的不與這程序相應；那似乎是一番努力，要在韋陀的義度中且在韋陀的方式下在你內中建立起天神。倘若那成功呢，那能召致他們的權能，及他們的當前之一意識；但那不能成就一降世應身。一降世應身是註定了的，是給你選擇了的；凡夫不能由他的個人意志給自己創造或選擇一降世應身。試要那麼作

有一事應當說起，——一降世應身不是這瑜伽的目的；那只是達到此目的之一條件或一手段。我們面前的唯一目標，是召下超心思底「知覺性」和超心思底「真理」到此世間，「真理」，且唯獨是「真理」而無他，乃我們的目的。設若我們不能懷抱這「真理」，一百位降世應身皆無關係。但帶下真底超心思而無有於一切心思底參雜，不是一容易事。徒是太陽之降入諸中樞，甚至七個太陽分配到七個中樞，皆只是種子（境界）；這不是事情本身已作好或完成了。人可感覺到太陽之下降，人可有此努力，一降世之開始，可是在末了人可能失敗，倘若本性中有一瑕隙，或有一個差失和身體底整個本性皆當克服而且轉化，亦復當克服而且轉化介於人類底與超心思底知覺性間之三個境界，那是有如一切心思，皆可能有極重大底錯誤的。直到那以後，可能有超心思底勢力，光明，權能，「阿難陀」之下降，但超心思底「真理」，猶不能被占有，組織，保有於整個本性之內。在

那以前，人不應當以爲佔有了超心思，因爲那是一誤會，可以阻滯成就的。還有一事。來到的經驗愈深密，下降的能力愈高上，則偏差與錯誤的可能性也更大。因爲力量之正本深密性與高度，刺激而且擴大低等自性的運動了，在其中激起了一切反對原素之全力，但常是在真理之僞裝中，帶了一可稱讚的正理之假面具。需要的是一偉大底堅忍，鎮定，清明，非個人性底離執與至誠，無有於任何私我或個人凡夫欲望之染汙。不應有執着於自己的任何理念，任何經驗，任何種想像，心思建造，或情命要求；分辨之光明，必常是活動去探出那些事物，無論其似是多麼美好或可稱。否則，「真理」必沒有機會自加純粹建立於本性裏。

☆

☆

☆

在此敘述中所說的方法，皆知識瑜伽之已建立極成之方法，——一、專一底集中，繼之以思想間斷；二、分辨或發現真自我的法子，由將其從心思，生命，身體分別出，直達到後面的一純粹底「我」；這亦復能消失於非個人性底「自我」中。尋常的結果是泯合入「自我」或「大梵」中——即是人可假定爲所謂「高上自我」者，因爲是那乃真實底「高上自我」。這「大梵」或「阿特曼」是徧處皆在，一切皆在其中，牠亦在一切中，但牠之在一切中不是當作每個中之一個體，而是在一切中爲同一，——如「以太」在一切中。時若泯合於「高上自我」完全了，則沒有私我，沒有可分別之我，沒有任何形成了的分別個人或人格。一切皆是一不可分化不可分辨的「一體」，或則無有

於一切形成，或則其中具備了一切形成而無感染；人能在此任何一方方式上實踐之。有一種實踐，其間證悟到萬事萬物皆動於此唯一「自我」中，而此「自我」安定於萬事萬物中。還有一更完全而且澈底底實踐：其間證會到牠不但是這樣，亦且一切皆經生動地實踐爲「自我」，「大梵」，「神聖者」。在前者，可遣退萬事萬物，視爲「摩耶」所成，餘下獨一「自我」爲真實，——在一，較易於視牠們爲「自我」的無數真實底顯示，非幻有。但人也可能視諸衆生爲心靈，爲獨立底真實，在一永恆底「自性」中，依於唯一「神聖者」。凡此皆特著底「高上自我」之實踐，於韋檀多學爲熟悉的。但另一方面，你說這「高上自我」，是實踐其居於情心中樞，而且說爲一隱藏了的什麼，時若顯示了，則顯示爲真底「思想者」，一切行動之源，但於今在「真理」中領導着思想與行爲。看來第一說是有當於情心中之「神我」，薄伽梵歌說爲安立於心中之「自在主」，諸奧義書則說爲「內中神我」；第二說則亦可施於思心底「神我」，是諸奧義書所說心思「有體」或「神我」，領導心思和身體者 (*manomayai prānaśarīra netū*)。所以你的問題，根據所有的紀錄，是一個關涉到且承認凡此一切經驗的問題，但凡此皆貫串一處，未嘗在此唯一「本體」的各方面間作充分底辨別或等分，或以爲有此必要。接近和實踐「神聖者」有千百法門，每一法門各自有其經驗，其經驗又有其自有的真理，如實皆是站在同一基礎上，真元是一，然方面甚複雜，對凡人爲共通，但不是凡人皆以同一方式表現之。討論這些分別沒有多少用處；關重要的，是好好走自己的路，而且貫徹到底。在這瑜伽，人能實踐性靈體爲「神聖者」之一分，安居於情心中，「神聖者」在其處支持之，——這性靈體管理修持之事，將整個有體轉對「真理」，「神聖者」，於是在心思，情命，和身體

知覺性中有其結果，我不必在此詳說了，——那便是第一番轉化。其次我們實踐此唯一「自我」，「大梵」，「神聖者」，起初在身體，生命，心思以上，不但在心裏支持牠們，——在上，而且自由，亦且無執，為一切中之靜定「自我」，亦復是機動底，為活潑底「神聖本體與權能」，「自在、威力」，包含此世界，徧漫之，亦復超上之，顯示一切宇宙諸方面。但於我們為最重要者，乃其顯示為一起上底「光明」，「知識」，「權能」，「純潔性」，「和平」，「阿難陀」，我們皆可識覺的，這降到有體中，以其自有底運動，進步地代替尋常知覺性本身，——那便是第二番轉化了。我們亦復實踐知覺性本身之上升，經過許多界，物理底，情命底，高上心思底，以至到超心思與「阿難陀」諸界。這不是什麼新事；在泰迦黎耶奧義書中，也說過的，說有五個「補魯灑」，物理底，情命底，心思底，「真理補魯灑」（超心思底），和「福樂補魯灑」；牠說人應當將物理我引入情命我，將情命我引入心思我，將心思我引入「真理」我，將「真理」我引入「福樂」我，於是而臻於完善化。但在這瑜伽中，我們不獨覺識此一向上攝引，亦復覺到高等「自我」的權能之向下傾注，以致有超心思底「自我」和「自性」下降之可能，下降而主制且轉變我們如今底自性，將其從「無明」的自性，化為「真理知識」之自性（由超心思底化為「阿難陀」的自性）——這便是第三番或超心思底轉化。這不時常是依這次序進行的，因為在許多人，起初有精神底下降，雖在一不完善底方式上，然後性靈體發皇到前方而管制，但必須已臻至於性靈底發展，然後完善且無阻礙底精神下降方能成就，而最後底或超心思底轉變為不可能，只若前二者仍未完全具足。這便是這事情的整個，儘可能簡單說出了。

## 六

## 六

## 六

你所問我的，答復是得寫成一部書，不是一封信，——尤其是這些皆是凡人知道得甚多，多於少過烏有的事，則或者不會了解任何事，或者誤解一切。有一日，我假定，我將寫出點什麼，但超心思現在受不了議論。說一點關於精神轉化的事還有可能，我可以在那一點上寫完這信。

我不想再進而論M君的實踐的問題了。如我已說，比較是沒有用處的；每一道有其自有的目標和向致與方法，每一道的真理不能推翻另一道的真理為無效。「神聖者」（或者，倘若你願意，便說「自我」）有許多方面，能在許多道中加以實踐，——堅執此等分異則為不合而且無用。

「轉化」一名詞是我自己用起的（如「超心思」這名詞），表整體瑜伽之某些精神概念和精神事實。人們於今取起這些名詞運用了，用在一些義度中，與我所加於其中的意義無關。以「精神」的「勢力」而使本性清淨化，不是我所謂轉化者；清淨化（或譯「純潔化」）只是心靈底轉變或心靈精神底轉變之一部分，——此外這名詞還有許多旁底意義，時常還附之以道德底或倫理底意義，於我的原旨為陌生底。我所謂精神底轉化，是一機動底事（不徒然是「自我」之解放，或「太一」之實踐，很可能臻至而無用於任何下降者）。這是精神知覺性，機動底亦如靜定底，加被有體之每一部分，下至於下心知體。這不能以「自我」之勢力而成，使知覺性根本如舊，只有思心和情心的清淨化，啓明，及情命之靜止。那意思是攝下靜定底和機動底「神聖知覺性」到凡此諸部分中，以

之全般代替如今底知覺性。這個，我們發現其無隱障，無混雜，在心思，生命，和身體以上。這是許多人的無可否認的經驗之事，牠能下降，而且這是我的經驗，倘非其充分下降，則不能澈底揭除障蔽和混雜，成就充分底精神轉化。沒有空虛中的任何形而上底或邏輯底推理，推「自我」必須作什麼或能作什麼或需要或不需要作什麼，在此為適合或有任何價值。我可加上說，在其他道上，轉化不是中心底目標，如在這瑜伽中為然，——牠們只要求那麼多底轉變和清淨化，以便引到解脫和彼方生命。「自我」的勢力能作之，無疑，——一新底知覺性，充分下降入整個自性中，自頂至踵以轉化世間生命，為了人生之精神遁離，全然是不需要的。



諸奧義書所說之心，與身體的心房中樞相應；這便是檀恒羅派所說的「心蓮」(*hrīpadma*)。作為一微妙底中樞(*cakra*又譯「輪」)，假定其蒂是在脊柱上，向前面開啓。在這地方這人那人感覺到精確是在那裏，沒有多大關係；感覺到牠有在於此且為其所領導乃是主要之事。我不能說M君所實踐的是什麼，——但所描述為「自我」者，誠然是此「內中底神我」，可是在此毋寧是只關涉到「解脫」與解放了的行動，而非涉及本性之轉化。心靈底實踐所生出者，是本性的一心靈底轉變，將其純潔化，全般轉向「神聖者」。此後或隨之俱至的，乃宇宙「自我」的實踐。是這兩事，乃諸舊派瑜伽所包舉的，由之而修士進到「解脫」，「涅槃」，或超舉到某種天上底超極了。在這

裏所修的瑜伽，雙攝解脫與超上，但牠取起解放或甚至某種「涅槃」，倘若那來到了，當作其「成就」的第一步而非最後一步。作成的無論什麼出路達到或進向「超上者」，乃是一上升，隨之以所成就的權能，光明，知覺性之下降，而且是由這些下降，在此乃成就了精神底和超心思底轉化。這似乎非M君的思想所攝的；他認為「下降」是多餘，且在邏輯上為不可能。「神聖者」便是在這裏，「他」將從何處下降呢？那是他的辯駁。但「神聖者」是徧在底，他在上亦復在內，他有多寓所，他的「權能」之弓有許多弦，他的機動底「知覺性」有許多平層，每層有其自有的光明和力量。他不限於居於心中這地位，也不限於「心靈、精神底實踐」這名詞。他在情心中樞和思心中樞以上有他的超心思底位置，能從那裏下降，倘若他願意這麼作。



我想羅摩廸他(*Ramachandra*)的實踐是心思底，甚於是其他什麼。他有了高等心思之開啓，在那裏有了宇宙「自我」之實踐，但我發不出有何轉化了的心思和情命的證明；那轉化不是「知識瑜伽」的目標或結果。「知識瑜伽」的實踐，是人感覺生活於某個寂靜，無相，且徧是底事物（稱曰「自我」）之廣大中，其餘的一切皆只見為名與色；唯有「自我」為真，無餘物。實踐到「我的」自我在其其他形式中」，是這個實踐的一部分，或向之之一進步，但在充分實踐中，「我的」應當刊落，以致只有「自我」，或母寧說只有此「大梵」。因為「自我」只是「大梵」的主觀一方。

面，正如「自在主」是牠的客觀一方面。那便是韋檀多的「知識」。其結果是和平，寂靜，解放。至若活動底「自性」（心思，生命，身體），「知識瑜伽」不以轉化之爲其目標，——因爲那沒有用處，其所執是，倘若解放來到了，則牠在身死時完全會蛻去。唯一所需要的改變，是除去私我之理念，只實踐無上「自我」，「大梵」爲真實。



我未嘗讀過R君的著作，也不熟知他的人格，或他的經驗水平可能是怎樣。你所引據他的話，可能或是一簡單信心的表白，或是一泛神經驗的敘述；顯然，倘若用之或意在用以建立這論題，以爲「神聖者」在一切處，即是一切，因此一切皆善，既是「神聖者」，——則非常薄弱了。但當作一種經驗，則在韋檀多的修持中有此種感覺或實踐，是很普通底事，事實上無此則亦必無韋檀多底修持。我自己在知覺性的各水平上，且在無數形式裏有過，我還遇到若干人很真切地會有此經驗，——不是當作一智識底理論或知解，而是當作一精神真實，對他們太具體了，竟無可否認，無論普通智慧可認定其爲怎樣矛盾。

誠然，這意思不是世間一切皆善，或在價值估計上，一娼寮與一修道院同樣好，其意義却實是此一切皆一個顯示的諸部分，而在一個娼妓的內心深處，與一聖人或仙人的內心深處，同有此「神聖者」。進者，他的經驗是世界上有「唯一力量」在工作着，雙在其善亦在其惡中，——一個「宇宙力量」；牠工作於修道院的成功（或失敗），亦如娼寮的成功（或失敗）。這世間的事皆運用力量作成，雖然運用是依乎用者的性質而轉，某人用之於「光明」的工作，某人用之於「黑暗」的工作，更有某人用之於二者混雜的工作。我想沒有任何韋檀多人士（也許除了少數近代化了的人），會立說謂此世間一切皆好，——正統派韋檀多理念，則以爲世間一切皆善惡混而不分，爲「無明」的一場戲，因此是對待性的一場戲。我假定基督教的傳教士，以爲凡上帝之所爲者，在道德上全是最善底，所以他們見到道士以其儀法贊助娼寮的工作，猛可吃驚了。但基督教的神父豈不祈求上帝的助力在戰場上殺人麼？有些豈不是在屠殺了人民和餓死了婦女與兒童之勝利後，大唱讚美詩麼（*Te Deum*）？道士只信非個人性底「道」者，還比較一致了？；韋檀多人士信「無上者」是雙超善與惡以上，但「無上者」在世間發施的「宇宙力量」，由對待性而工作，因此雙由善與惡，樂與苦，則有一種理論，至少可解釋這經驗的二重事實，「無上者」爲「全光明」，「全福樂」，與「全善美」，而世界屬光與暗，樂與苦，美者與醜者之混合。他說對待性以分別底「無明」而至，只若你長此承認這分別底「無明」，則你不能除去牠，但可能在經驗中從之退引，於「神聖者」之在一切中，於「神聖者」之徧一切處有其實踐，於是你開始證會「光明」與「福樂」與「善美」在一切之後，而這是唯一可作的事了。亦復你開始實踐此唯一「力量」，你能運用牠或讓牠運用你，爲了在你內中和在他人內中的「光明」之增長，——不復只是爲了滿足私我，和爲了無明與黑暗之工作。

至若事物之不仁這兩難論題，我不知道R君會給出什麼答案。有一答案可能是：內中底「神聖者」是由心靈體而感覺到的，心靈體的本性，則屬於「神聖光明」，「和諧」，「仁愛」，但這爲

心思底與分別底情命私我所蒙蔽，由之爭鬪，仇恨，不仁，自然生起了。然則是自然底，在仁愛中感到「神聖者」的觸撫，而不仁則覺其爲「自性」中的一喬裝或一顛倒，但那不會阻止有此實踐的人，在喬裝之後感到且遇到「神聖者」。我還知道許多事例，人若見知了一切中之一「神聖者」，輔之以宇宙仁愛之一深密經驗，或一內中和諧的廣大經驗，這便有其異常底效果，使周遭一切化爲和悅，有助，雖是最粗暴與堅硬與不仁者皆化。也許是一些這類的經驗，基托在 R 君關於仁愛的立說之下。至若「神聖」工事，韋檀多派人士的實踐之經驗，是善惡混亂參雜之後，有何者在工作着，他證會其爲「神聖者」，而且在他自己的平生，他能回顧而見到每一步，無論快樂或不快樂，皆意在他的進步，如何那領他到他的精神之生長。自然，實踐如進步則這充分來到了；在那以前，他得以信心前行，可能時常感覺到他的信心之不濟，一時期屈服於憂愁，疑惑，和失望下。

至若我的著作，我不知道有沒有消除這困難的了。大抵你可發現韋檀多的經驗之陳述，因爲是那，我由之通過的，雖我現在已進到以外的一點什麼了，那在我看似乎是最近底且最激烈底準備，準備到那以外的無論什麼，雖我不說通過之爲必然要有。但無論解決爲何，在我看來似乎韋檀多人士是對的，當其堅持凡人倘要達到牠便得承認兩樁事實，世間罪惡與痛苦之得勢，和那無有於這些事物者的經驗，——而且只是由進步底經驗乃可得到一解決，——無論是由協調，或一征服着的下降，或一遁離。設若我們從這基礎出發取此爲一原理，以爲罪惡與痛苦之得勢，在如今在事物的堅硬底外表事實上，本身便否定了聖賢和神祕者在另一方面所經驗到的，可實踐底「神聖者」，則似乎沒有任何解決的可能。

按：此說甚怪，然撰者必有所據。據譯者所知，則中國之道士無有爲娼寮或妓院作法事而祝福者。歷史上似無有此類記載。或者他國妓院普通，偶有其事，姑存疑以俟考。

☆

☆

☆

不是的，我的意思決不是說韋檀多人士見到世間現相之後有一更偉大底工事者，是生活在異於此物質世界之另一世界裏，——倘若我的意思是那樣，則凡我之所寫的皆屬無謂或無意義了。我是說一韋檀多人物，生活在這一切患難與無明與醜惡與罪過的世間，大量有過這些事物，爲朋友所欺騙，所捐棄，遭遇人生中的欲望與外在追求之失敗，受到襲擊，磨難，叢集了疾病，在他的瑜伽中有恆常底困難，奮鬥，顛蹟。不是他生活於另一世間，而是他另有一法對付其苦鞠，攻擊，危難。他視之爲世間自性，及世界生活其中之私我知覺性的結果。因此他試行生長到另一知覺性裏，其間他感覺到在此外表現相之後的什麼，而且，當他愈生長到那更大底知覺性中，他開始愈加感到後下目上了。直到他已達到這知覺性並其於事物的更廣大底知識，他得以信心前行，而他的信心有時是不濟的，但牠亦復轉回，帶他通過一切困難。不是每人必當接受此一信心和此一知覺性，但其後有點什麼是偉大和真實者，爲了精神生活。



有一事我感覺不得不說，關於你對印度靈魂的案語，及 x 君的批評：「這麼着重此世間性而除外彼世間性。」我不甚了解他的案語是關於什麼而發的，或他所謂「此世間性」是什麼意思，但我感到不得不在這事上申明我的立場。我自己的生活和我的瑜伽，自從我來印度以後，常雙是此世間底和彼世間底，沒有除外任何一方面。凡一切人事，我假想，皆是屬此世間的，牠們大抵皆進到了我的思想原地，有些，像政治，嘗進到我的生活中，但同時，自從我在孟買的阿頗羅埠頭踏上印度土地之後，我開始便有精神經驗了，但這些未嘗和此世界分離，其中却有一無窮底內涵底深義，例如感到「無極者」徧漫此物質空間，那「內在者」內寓於物質對象和軀體。同時我發現我自己進到超物理底諸世界與諸界，從之有其勢力有其效果在此物質界上的，因此我未嘗能分明判離那我所稱為存在之兩極端者，以及凡居於其間者，或識出其無可調和的反對。在我，一切皆是「大梵」，我徧處見到「神聖者」。每人有權利拋棄此世間性，唯獨選取彼世間性；而且，倘若他以那一選擇而得到平安，他是大大蒙福了。我，個人呢，未嘗覺得必定要那麼作以得到平安。在我的瑜伽中，我自覺必雙包兩世界在我的範圍中，——精神底和物質底——，試行在凡人内心和世間生活中建立「神聖知覺性」與「神聖權能」，不獨是爲了個人得救，却是爲了世間的神聖生命。這對我似乎是個精神目標，正如其他任何一個，而人生之取起塵世追求和塵世事物到其範疇裏，這事實我相信

不能染汙其精神性或改變其印度性格。這至少是我對世界對萬事萬物對「神聖者」的真實性和性質之觀念與經驗；這在我似乎是關於牠們的儘可能近於完整底真理，因此我說起這追求爲整體瑜伽。誠然，每人可自由於拒斥或不信此一種整體性，或全然信整個彼世間性之精神必需，但那使我的瑜伽修爲不可能了。我的瑜伽，誠然能夠包括其他諸世界的充分經驗，「無上精神」界的，及中間其他諸界的，及其在我們的生命上和物質世界上可能底效用；但也很可能唯獨堅執「無上本體」或「自在主」的實踐甚至在其一方面，濕婆，克釋迦之爲「世界主」，和我們與我們的工作之「主宰」，或否則爲宇宙底「真、智、樂」，而達到這瑜伽的主要結果，此後乃從之進到整體底結果，倘若人接受了神聖生命及此物質世界爲「精神」所征服的理想。是這對事物對存在之真理的經驗和觀點，使我寫成了神聖生命論 (*The Life Divine*)，和薩未穢詩 (*Savitri*)。「無上者」，「自在主」的實踐，當然是主要之事；但以愛，以崇拜，以「敬愛」而接近「他」，以自己的工作去服事「他」，不必以智識底認識，却在精神經驗中知道「他」，這在整體瑜伽之道上亦復是主要的。設若你接受 K 君的堅執，以爲是這而非其他必爲你的路，是這乃你所當臻至而且實踐的，則任何除外底他世間性不能是你的路。我相信你很能夠達到這個，且實踐「神聖者」，而且我從來未能同意你的恆常回復着的疑惑，疑惑你的能耐；而疑惑之反復重起，不是一有效理由，可信其永遠不能被克服。這種反復重起，是許多人在修持中有過的現相，他們終於脫出而且達到目標了；雖是最偉大瑜伽師的修持，也未能免於這類強烈底恆常底復起，他們有時成了這種堅持猛打的特殊對象，如我在薩未穢一詩中多處指明過的，那自然是根據我自己的經驗。在這些重起的性質裏，總是恆常有

同一違反底經驗之轉回，同一違反底抵抗；有許多思想，能毀滅對修持前途的一切信仰，信心，信忱；對人所已知其爲真理者，有種種使其落入虛空的疑惑；有許多敦促，促其棄此瑜伽，或促其作「廢權」（*desistance*）的其他種種大不幸底謀略。這些襲擊的路線，不是在人人皆同，但仍然牠們有鮮明一類的同似性。人終於可克服了，倘若人開始證悟到這些襲擊的性質和淵源，養成了一種本領觀察牠們，忍耐着，不陷於或被吸住在牠們的坎窪裏，終於作爲牠們的現相之見證，了解牠們，拒絕與以心思認可，縱使情命仍縶盪於旋渦裏，最外在底物理心思，也仍在反映那些違反底提示。末了，那些攻擊失去勢力了，從本性上脫落；復起變到微弱或無力長存：甚且，倘若離執夠強，牠們可立時或很快被削掉。可取的最堅強底態度，便是要看這些事物真實是什麼：黑暗勢力利用了物理心思或情命部分之某些孔隙，從外入侵，却不是自己的真底一部分，不是自己的本性中自起的作品。這些侵襲者的慣技，是在物理心思中造起一場混亂和黑暗，在其中喚醒或投入以錯誤底理念，黑暗底思想，虛妄底印象；又若使牠們能得到這心思的支持，由於牠過信自體的正確性，或其印象和推比的自然正確，則牠們能有大舉演習之日了，直到真底心思重新攬揆，吹去這些浮雲。牠們的另一伎倆，是在低等情命部分，覺醒一些受了傷的或憂悲的痛楚意識，儘可能長期保持其創傷或痛楚下去。在那種情形下，人便當發現自己本性中的這些孔隙，學到使其永遠閉拒這種襲擊，或立刻或儘可能迅速拋出這些入侵者。這反復重起不是一基本底不能之證明；若人內中取了正當態度，可能且必然將其克服。人應當深信我們的生命和工作之「主」，縱或有一長時期「他」自加隱藏了，而在「他」自己的正當時辰，「他」會啓示「他的當體」的。

你是常信「師尊道」的；於是我要你信賴「師尊」與嚮導，依靠「自在主」以得圓成，要信賴我的長永底愛與摯情，信賴「母親」的摯情和神聖底善願與恩慈，堅強抵抗一切打擊，堅忍進向精神底「目標」，和「大全福樂者」即「自在主」的全成就與全滿願的接觸。



今天我送上允許給你的信；你可見到這不甚是對你的來信之精確條件的答復，而是「爲生命神聖化的福音辯護」，反對心思性（或更常是情命性）之不了解和非難，牠或則誤解之，或則從之退縮——或者因爲退縮而遂誤解，亦復退縮因爲誤解我的方法和我的目標。這不是一全般辯護，只是這裏那裏提出或答覆一要點。其餘的後下會來到的。

但凡爲語文皆是可起誤解的；所以致此一信時我最好將有些事情弄明白或試將其弄明白。

雖則我曾着重過神聖事物，對答於人間事物過度底（因爲相反）堅持，不應該以爲我拒却一切人間底事物，——人類之愛或敬拜或任何凡人接近之有益底形式，爲瑜伽的一部分。我從來未曾那樣作過，否則這修道院不會存在。進到瑜伽的修持者，皆是人，若在開端以及久後不許有凡人底接近之法，則必不能開始修瑜伽，或開始了亦不能繼續。這種討論起了，只是因爲事實上用了「凡人底」這名詞，不但因用之爲與凡人底情命（以及外在心思）同一意思，且是因爲用之與人類情命底私我本性的某些形式同義。但凡夫底情命體，中含許多旁底東西，充滿了優美材料。瑜伽所要求的

一切，是這一材料應在正當方法上加以利用，且以正當底精神態度利用之，而且，凡人底接近「神聖者」之法，亦不當時常化爲一凡人對牠的反叛和怨尤。而這，我們只求這接近法本身之成功，作此之凡人的成功。

神聖化本身，意思不是指凡人底原素之毀滅；意思是取起牠們，向牠們指出其趨向自體圓成之路；以純潔化與美滿化而升舉牠們至其充分權能與「阿難陀」，那意義便是升舉此整個塵世生命，至於其充分底權能與「阿難陀」。

設若沒有一抵抗力在情命底人類天性中，沒有反對這轉變的許多力量之壓迫，那許多力量是屬於不完善甚至妄倒，則這轉變將以一自然底無苦痛底發華，無困難而自體成就，——例如你自己的詩歌和音樂的能爲，是在這裏燦發了，很迅速也很容易，在精神底和心靈底勢力之雨水和陽光下，——因爲在你內中的一切願望有那改變，而你的情命體願意認出缺點，拋棄任何錯誤態度，——例如，願得到徒是聲名，願意是奉獻了而且完善化了。生命之神聖化，在事實上，是人生之一比較偉大底藝術；因爲如今私我與無明所產生的人生藝術，是比較卑劣，麤朴，不完善底事物，（如種種低等藝術形式，低等音樂和文學，對尋常人類心思和情命尤更有吸引力的）；是由一精神底和心靈底開啓與精鍊，乃當達其真實完善化。這只能以之融入神聖「光明」和「火焰」中而成，其間這材料可以鍛去一切麤重雜質，而鍊還爲真金。

不幸，誠有此抵抗力，一非常陰暗而且頑固底抵抗力。這便需要瑜伽中的一消極原素，一棄除原素，棄去一切阻礙在中道的，而且，加壓力於那些麤鄙和無用的形式，使其消滅，加壓力於有用

但不完善或已顛倒者，使其存留或恢復其真本運動。對情命體，這壓力是苦痛的，第一，因爲牠黑暗而且不了解，第二，因爲其中有些部分要仍其粗野動作而不肯改變。這是爲什麼一心靈態度之干預爲那麼有益。因爲心靈體有快樂底信心，容易了解和響應，能自發歸順；牠知道「師尊」的觸撫是意在幫助而不是要損傷，或者，像詩中的羅闌（*Radha*）一樣，凡「所愛者」所作的，是意在領到「神聖極樂」。

同時，不當從這運動的消極方面判斷這瑜伽，而是從其積極方面；因爲消極部分是暫時底，過渡底，將要消滅，唯積極者可算是理想和將來。設若你以屬於消極方面的情形，和屬於過渡運動的情形，爲將來之律則，爲這瑜伽的性質之指示，則你犯了一嚴重底誤斷，一嚴重底過失了。這瑜伽不是棄斥人生，或棄除「神聖者」和修持者間之親密，接近。其理想有在於最大底親密與合一，在物理界亦如在其他諸界上，有在於生命之最神聖底博大化與充實與喜樂。

☆

☆

☆

基督教（天國）的概念與超心思降臨的理念，這其間沒有聯繫。此基督教概念，是假定一事物不比心思底理想主義更能，不比任何其他至今所召爲此事的權能更能。基督教的概念，是要以薩埵性底宗教自我，代替答摩性或刺闇性底自我，但雖此可當作個人成就而實行，牠在羣衆中要自加圓

成，却永遠未嘗成功過且永遠不會成功。牠在後方沒有高等精神知識或心理知識，忽略了人類的性情之基礎和困難之源——心思，生命，和身體的對待性。除非有一新「知覺性的權能」降臨，不隸屬於對待性，却仍有機動力，而可安立下一新基礎，將知覺性的中心點舉置於心思之上，世間的天國只能是一理想，不會是普通土地知覺性與土地生命中實現的事實。

時至今日，吾人既已明白地觀察到這種對待性之關係，我們也該知道這問題為何會更急迫地提出來。我們這時該知道，這問題並非僅僅是對待性的一般本質，而是對待性的一般實質。因此它應當不是單純地考察了牠的客觀、活潑、靈敏、鮮明、簡單、和強烈，而是要更進一步地深入到牠的實質，即對待性之實質，因為在牠的客觀外觀之後，必有其抽象的、概念的、活潑的、靈敏的、簡單的、和強烈的實質。

這就是說，第一、對待性之實質為何？第二、對待性之實質為何？第三、對待性之實質為何？第四、對待性之實質為何？

### 三 宗教，道德，理想主義，與瑜伽

精神生活 (*adhyatma jīvan*)，宗教生活 (*dharma jīvan*)，和尋常人類生活以道德為其一部分者，是三個迥乎不同底事物；人應該知道那一個是自己所願望者，不應將三者混同。尋常生活，是平凡人類知覺性的，與其真實自我和「神聖者」分離，為心思，生命，身體的普通習慣即「無明」的律則所領導。宗教生活是同此一無明人類知覺性的運動，從土地轉向或試欲轉向「神聖者」，但至今尚沒有知識，却為某宗派或信理的武斷教條和規律所領導，那宗派或信理，輒聲稱已發現出離土地知覺性的束縛而達某福樂底「彼土」之路。宗教生活可能是向精神生活之第一近誼，但很尋常這只是一循迴，回旋於一套儀法，禮式，和修持或固定理念與形式之間，沒有什麼結果。反之，精神生活，直以知覺性之轉變而進行，從尋常知覺性，無明且與其真自我與上帝相離者，變為一更大底知覺性，其間人發現自己的真本體，起初直接且生活地與「神聖者」相接觸，其次乃與「他」相結合。在精神尋求者，這知覺性的轉變乃他所尋求的唯一事物，任何其他事物皆無關輕重。

道德是尋常生活的一部分；這是一種企圖，試欲以某些心思規律去管制外表行為，或者按照某些心思想像的形像，由這些規律去形成德操。精神生活出乎心思以外；牠進到更深底「精神」的知

覺性裏，由「精神」的真理而行爲。至若關於倫理生活及需要證會上帝的問題，這依乎圓滿人生目的之意義是什麼。設若進入精神知覺性是其一部分，則徒然是道德不會以此給你。

政治像如今這樣，與精神生活毫無關係。設若精神人物替他的祖國做點什麼事，這是爲了實行「神聖者」的意志，當作神聖命定的工作之一部分，不是出於任何其他普通人類動機。在他的作爲上，沒有任何是出乎策動凡夫的普通心思底或情命底動機，而一出乎「精神」之真理，出乎一內中命令，其淵源是他所知道的。

來信中所說的那種敬拜，屬於宗教生活。設若以最深底宗教精神正當作之，牠能準備好思心和情心到相當限度，但不多於此。但設若敬拜是當作靜慮的一部分而爲之，具有真實底企慕，企慕精神真實性和精神知覺性，且懷念與「神聖者」相通而且結合，則牠在精神上有效果。

設若你在情心和心靈中有一向精神轉化的至誠企慕，則你將得到正路和「指導」。徒然是思心底求索和問難，不足以開啓「精神」之門。



是對的，宗教至多修改本性的外表而已。還有，牠們很快便退化爲儀式底習慣底敬拜之一種常規，與固定了的獨斷信條。



關於印度教我不和子君一樣見解。宗教總是不完善底，因爲牠是人的精神性和他的努力之一種混合物，他努力於試要愚昧地升華他的低等本性。印度教在我看來，好像一大教堂，一半已成廢墟了，在大體上是高華底，常在細節上是妄誕，但常是妄誕中仍有其意義，——在有些地方是磨滅到不堪或在崩壞，然此教堂中，對「不可見者」的敬拜儀式仍在舉行，若人以正當精神走進去，也仍能感覺其真實底當體。外在底社會建築，爲了接近牠而造成的，那是另外一事。



我看人類的尤其是印度的精神史，爲一神聖目的之恆常發展，不是一本閹住了的書，其文句得常常背誦的。雖是諸奧義書和薄伽梵歌，也皆不是究竟，縱或一切的種子皆有在於其中。在這發展中，印度的近代精神史，是很重要底一期，我提出的那些人名，當時在我的思想中特殊顯著，——在我，他們似乎指點那些路綫，將來底精神發展可直接從之前進的，不是停駐，而是更向前行。我可說，爲了將來的人類而宣揚任何或新或舊底宗教，遠非我的本旨。一仍是阻塞了的路待開闢，不  
是一宗教待建立，乃我對於這事的概念。



原註：甘地對安培卡博士（Dr. Ambedkar）論及轉信宗教的事，發表了一段話：

「但宗教不是像一所住宅或一件外衣，可隨意更換。這是人的自我的甚於是人的身體的完整底一部分。宗教是一根帶子，將人與人的創造者聯繫，而且，時若身體消滅，如其必須，雖那以後宗教也仍存在。」

室利阿羅頻多於此有說：

設若那段話的意思是宗教的形式爲永恆而不可變之物，則那不能立。但倘若宗教在此是說人與「神聖者」相通之道，則是真，那是屬於內中有體之物，不能爲了某種個人底，社會底，或世間底方便的緣故而更改，如一所住宅或一件外衣。若使要作一改變，必是只爲了一內中精神底理由，因爲自內有某種發展。沒有任何人能被拘束於任何宗教的形式，或某一特殊信條或一宗派，但設若他以他所信仰的一個換上另一個，爲了外在底緣故，則那意義是他內中全然未嘗有宗教，他的新底和舊底宗教，兩皆空虛底公式而已。在基本上，我假定，這是那段話所指着的事。偏於對「真理」作另一接近，或願望內中精神底自我表現，皆不是介紹轉教的動機，在此所反對的；——這裏所提出的目的，是提高社會地位和聞望，這不是精神動機了，不異於爲了金錢或結婚的緣故。設若人在自己內中沒有宗教，他能爲了任何動機改變他的信仰之事；倘若他有，則他不能，他只能響應一內中底精神需要而改變之。設若某人對「神聖者」在克釋擎的形像中有「敬愛」，他不能說：「我將爲基督教攻擊克釋擎，使我在社會上可受到尊敬了。」

「厭離」（Vairagya）誠然是一條進向目標的路，——是傳統底路，而且是一條激烈底倘若是痛苦底路。失去於凡人底情命享樂之欲望，失去了對文學上的或其他的成功，稱譽，名聲的熱情，甚至失去了在精神底成就和瑜伽的內中享受上的堅持，時常被認爲是達此目標的步驟，——只要是保持了在「神聖者」的唯一執着。我自己却頗偏好平等性的較安靜底路，即克釋擎所指出的路，不甚喜這比較痛苦底「厭離」一道。但設若在人的本性中之驅迫，或人的內中本體的迫促，以那手段強力打通本性中的困難，是在那路綫上了，則亦當承認其爲一有效路線。在那情形下所要除去的是情命中之一失望之聲，回答你所說起的那呼聲的，——牠永遠不能獲得「神聖者」，因爲牠尚未達到「神聖者」，或者，修持未有進步。進步誠然是有了，心靈的這更大底推力，這種離執本身，常是在你內中某處增長了。事情是只要堅持，不要割斷那條拉你向上的索子，因爲牠傷手，要保持這唯一堅執，縱使其餘一切皆從你脫落了。

顯然是你中間有點什麼，繼續着在過去生世的未完成的弧軌，正推你上「厭離」之路，和那較多風暴的「敬愛道」，——不顧我們之偏於較少痛苦的一道，而你也一樣，——有點什麼是決定要激烈對待外在本性了，以便使牠自由去成就牠的祕密企慕。但不要聽這些提示，如那聲音所說的：「你必不成功，而且用不着試。」那是在「精神之路」上永遠不宜說的一事，無論一時那好像是多

麼困難。要一貫保持那一切企慕，你在你的詩中那麼美麗表現的；因為那實是在那裏的，且從深處源出，而且，倘若牠是痛苦之由，——如凡偉大底企慕皆然，在這麼一個世界和自性中，必有許多事物反對牠們，——牠亦復是將來的出現和勝利之允諾和擔保。



在過去我嘗反對出家人的「厭離」，和答摩性底那一種。所謂答摩性底那種，我是說那種因在人生上失敗了而起的精神，不是牠真厭倦了人生，而是牠未能與之爭衡或奪得其錦標；因為牠來到瑜伽中，當之作一種殘廢者或衰弱者的療養院，來到「神聖者」，好像是世界課堂上不及格的兒童之一種安慰獎品。有人已嘗味了世間的贈禮或獎賞，却發現牠們不夠味，或終究全然無味，因而轉離，趨赴一更高且更美麗底理想，那種「厭離」，或者，有人在人生的戰場上已盡了他的分，但見到了有點什麼更偉大底事物是要求於心靈了，那種「厭離」，皆完全有益，是到瑜伽的好門路。還有了薩埵性底「厭離」，已學到人生是什麼，轉向在生命之上者與在生命之後者，也如此。說出家人有薩埵性底「厭離」，我是說那一種全般否定人生和世界，要消失於「不可思議者」中的，——我反對之，的「厭離」，我在那班來修這瑜伽的人，因為那與我的目標不相融洽，我的目標是將「神聖者」加進人生。但設若在那班來修這瑜伽的人，因為那與我的目標不相融洽，我的目標是將「神聖者」加進人生。但設若人已滿足於人生像其這樣，則沒有什麼理由要試將「神聖者」加入人生了，——所以「厭離」在不滿足於人生之像其這樣這義度上，是完全可容許的，而且在某一義度上對我的瑜伽為必不可少。

按：此一信據孟買本室利阿羅頻多書信第一集，一九五〇年再版，頁九二，則標題爲「厭離在瑜伽中」，時爲一九三四年五月四日；其中刪節之處頗多，茲摘錄如後：

「所謂答摩性的那種……安慰獎品」原文凡五行，皆刪。  
 「或終究全然無味」句中，刪「終究」一字。  
 「趨赴一更高且更美麗底理想」句，刪「且更美麗底」數字。  
 「還有薩埵性底厭離……也如此」一句，全刪。  
 「——我反對之，在那班……加進人生」半句中，刪去「在那班來修這瑜伽的人」，「那與」，「不相融洽」。而作：「我反對之，因為我的目標是將「神聖者」加進人生。」

今此集中收論「厭離」之書牘凡五，該孟買本僅收其一，又細加刪節。似該孟買本編成之時，僅出此一信，又呈室利阿羅頻多親自刪定。否則，據譯者所知，當世實無有敢於作此刪修者。

我十分承認「厭離」之暫時境界的用處，當作情命的太強底拉力的對治。但「厭離」總時常趣



於離棄人生，而「厭離」中的答摩性原素，——失望，抑鬱，——總消滅有體之火焰，在有些情形下可引到兩頭落空，以致得不到天堂，又失却了人世。因此我寧肯以一種堅定而且寧靜底拒絕代替「厭離」，拒絕所應當拒絕者，——性欲，虛榮，私我中心，執着，等等，——但那不包括拒絕那些活動和權能，能用作修持和神聖工作的工具者，如藝術，音樂，詩歌等等，雖則這些應當得到一新底精神底或心靈底基礎，一更深底靈感，對「神聖者」或神聖事物的一轉向。瑜伽可修，而不必棄絕人生，不殺戮或損毀有生之喜樂或情命力量。



不是，我沒有說你選擇了刺闇性底或答摩性底「厭離」。我只解釋了那如何來的，自由來到，為情命運動之一結果，以代薩埵性底「厭離」，那假定是轉開世間而尋求「神聖者」的結果，或先之，或為其因，或隨之俱至。答摩性底「厭離」，起自情命之退縮，當牠感到牠應當拋棄生命之喜樂，變到無興致，無精采了；刺闇性底「厭離」起了，時當情命開始失去有生之歡樂，但抱怨，牠沒有得到什麼補償。沒有任何人會選擇這些運動；牠們自來，不依乎心思，是人類天性的習慣底反應。由不執着，由一增上著的靜定底企慕，一純潔底「敬愛」，一段心底對「神聖者」皈依而拒絕這些事，是我所提議的真實前進的運動。



有一薩埵性底「厭離」，——但許多人有刺闇性或答摩性底那種。刺闇性底，是由對自己的生活情況之反叛而起；答摩性底，則起自不滿足，失望，一種感覺，不能在人生上成功或直面人生，一種壓抑，在人生之痛苦和緊束之下。這皆帶來了一種生存之空虛之感，一種欲望，要尋求一點什麼非如此可憐，却比較穩定和愉快，或否則求從世間生存解放；但凡此皆不能直接給人一光明底企慕或純潔底企慕具有平安與喜悅，爲了精神造詣。



經過薩埵性的過程，乃尋常底瑜伽理念，這是巴檀達利（*Patañjali*）的「守意持禁」（*yamā*, *yama*）之準備和純潔化，或在其他瑜伽中用其他手段，例如「敬愛道」諸派中之「聖人性」，佛法中之「八正道」等等。在我們的瑜伽中，經過薩埵性的進化，被平等性（*samatā*）的修養所代替，也被心靈底轉化所代替了。



顯然，刺闇性底運動比較薩埵性底運動，似乎會在修持中造出更多底煩擾。薩埵性人物的最大困難，是美德與自是的陷阱，慈善事業，心思理想，家庭情感等等的纏綿。但這些，除了第一種，

雖是困難，仍然不那麼困難到不可超越或不能加以轉化。雖然，有時這些事正如刺闇性底困難一樣膠粘。



出世道不泯除執着，——那只臻於逃開執着之對象，雖可有助，然獨以其自身不能是強烈底對治。



這是一種感覺（「時間」中的事物之不關重要），出世道的訓練有時利用之，以除去對世界的膠執，——但爲了任何積極底或機動底精神目的則不好。



我試要建立的生命原則是精神底。道德是人之心思和情命的問題，牠屬於知覺性的較低下底一界。一精神生命，因此不能建築於一道德基礎上，牠應該建築於一精神基礎上。這意思不是精神底

人便應當是不道德底，——好像除了道德底便沒有其他底行爲律則了。精神知覺性的行爲律則，較道德底行爲律則爲高，非較低，——這是建立在與「神聖者」結合，生活於「神聖知覺性」裏，其行爲是建立於對「神聖意志」的服從。



我假定凡人是從種種力量所供給他的那一聚可能性中，造成或試行造成他自己的生命組織。自我不（這身體自我）和家庭，是大多數人所造的建築，——要掙錢，造成一家庭且支持牠，在人所選擇的生活之道上，在事務中，在職業中，求到或得到點位置。少數人更將國家和人類加到那上去。很少人取起某一種理想而追隨之，當作其生命之總纏。只有非常宗教底人，方試以上帝作他們的生命的中心，——而那亦頗非完善，除了只有極少人。凡此諸事沒有一件是穩妥或決定底，即算最後這個只若以一種絕對性赴之然後方算決定底，而很少人願意那麼作。「無明」之生活，是種種力量之一活動，由之人尋出他的路，一切依乎他以經驗生長到某一點，他能破出，生到旁底什麼中了。那個旁底什麼事實上是一新知覺性，——無論是一新知覺性出乎塵世生命以外，或一新知覺性在其內中。

「神聖者」工者，只表一「思想」，「靈魂」等與「新知覺」微一微。



家庭，社會，國家，皆一較大底私我，——牠們不是「神聖者」。人可爲之工作，而可說是爲「神聖者」工作，只若人知覺「神聖底指示」是要他爲那而工作，或知覺「神聖力量」是在人內中作爲。否則，只是一心思理念，認國家等與「神聖者」爲一。



一切依乎你所樹立於前面的目標。倘若，爲了實踐人的精神目標，必得捨棄「無明」的尋常生活（*samsara*「生死」），則必須那麼做；尋常生活的要求，不敵精神的要求。

若使唯獨行業瑜伽是採取了當作自己的路，則人亦可留住於「死生」中，但那當是自由地，當作行動之場所，而非由任何強迫意識；因爲瑜伽士必須內中無有於一切繫縛和執滯。另外一方面，沒有必要過家庭生活，——人可捨下牠，而取任何行業爲行動地區。

在這裏修習的瑜伽，是升到一高等知覺性，唯以高等知覺性而生活，非以尋常動機。這意思是生活之改變亦如知覺之改變。但不是一切人皆處於那種環境裏，使他們能割斷尋常生活；然則他們接受之爲經驗與自我訓練之一原地，在修持的初期。但他們得留心，視之爲一經驗原地而已，脫出尋常底欲望，執着，和理念，總是隨之而起者，否則，那成了修持之一累贅和阻礙。時若人未遭環境強迫，則不必繼續尋常生活。

人變到鈍闇了（答摩性底），由捨棄尋常生活與行爲，只倘若情命是習慣於從尋常知覺性及其

欲望與活動資取動力，以致倘若牠失去了，牠便失去了一切生存之喜樂和美悅和能力。但設若人有一精神目標，和一種內中生活，情命部分又接受之，則牠從內中資取動力，沒有變到鈍闇的危險。



非是絕對需要捐棄尋常生活，然後方可追求「光明」或修習瑜伽。平常有些人那麼作，他們是要斬斷截截過一種純宗教底或除外底內心底和精神底生活，全般拋棄世間，而且出離宇宙存在，由停止人間之有生，逝入某高等境界，或入乎超上底「真實性」。否則，只時若內中迫促的壓力變到那麼大了，以致追求尋常生活，竟無從與追求此主要精神目標相比擬，然後爲必需了。直到那時以前，所需要的，是一種權能，能實行內中底孤立，能退引到自己內中，在任何時分能集中於必要底精神目的。也還要有一種權能，能從一新底內裏底態度處理尋常外表生活，於是人能以那生活本身上的事，作爲一修爲之方，以求本性之內中改變與精神經驗之增長。



至若你的女友，不能說她可能到這裏來；因爲那依乎許多事物，不是這裏分明皆有的。第一，人必須進上此「道」，或者要見到人是於此有其召喚的；此後，有是否人可合乎此修道院的生活的

問題。關於家庭的責任可以這樣答復，——家庭的責任存在，只若人長是生活於尋常「家主」的知覺中；時若一精神生活之召喚聽到了，則負那些責任或否，一部分依乎人所遵循的瑜伽之道，一部是視爲「行業瑜伽」的修習之場；還有些人拋棄一切以追隨精神呼召或路線。倘若那於其所修習的瑜伽是必需底，或倘若那是他們內中心靈的迫切要求，那麼他們也對了。

士猶寧：卦無一卦爲太古，以至本世之內中如多與諸卦無其外觀。

諸卦自始。以至更始 ☆ 斷卦、造卦、除風內卦 ☆ 想要改點事務於秋未生前人謂以雅走新本義

我不記得那原文了；但我假定他的意思是人倘若要脫離低等「法」，人時常得拋棄牠以達到一更大底，例如，社會責任，償清債務，贍養家庭，致力于服事國家等等。轉對了精神生活的人，時常得將此一切拋到身外，他便被許許多人咒罵爲「非法」了。但設若他不作此一一「非法」，他便永遠拘束于低等生活裏，——因爲總是有些什麼責任待盡的，——他便無從修持精神之「法」了，或要待到他老了，官能不中用了，然後能爲。



你可要來他的相片，——這可幫助看到他有種什麼性格。但不必要出而勸誘他；看他的信，他

似乎尚未完全有準備于這精神生活。現在他的人生理念，似乎還是道德底，和慈善底，尙非怎樣是精神底，後面還有對家庭生活之執着。設若他所說的尋求「神聖者」的衝動，有多于一心思底轉變爲一朦朧底情緒所提議者，設若其中有任何心靈底事物，則自當其時牠會發出的；無需去激動他，而且一尙未成熟底激動，可推他到某一事物于他尙不合宜的。



這瑜伽的真目標不是慈善事業，而是求到「神聖者」，進到神聖知覺性中，得到人的真實本體（那不是這私我）在「神聖者」中。

「賊」（按：*Rāja* 指諸識而言）不能以壓抑而征服，（縱使成功到相當限度，只是將牠們抑過了，而未嘗將其滅除）；時常壓抑反而增加了牠們的力量。只是由于淨化，由神聖知覺性之進入私我本性而改變之，然後這事乃能有成。

倘若他自己深深從內中投順，且在「道」上絕對堅持，唯獨這樣他能成功。

開「眼春深深矣大聲」 ☆ 一望大聲笑、妙語人 ☆ 真半命。且直後人眼由。事。祇只要轉樂曲結果

對人類有用這思想，是一陳古糾紛，由於從西洋輸入的舊式理念。顯然，要對人類「有用」，

亦無需瑜伽；凡過世俗生活的人，總是這樣或那樣對人類有用的。瑜伽是指對上帝，不是對人。若使一神聖超心思底知覺性與權能能夠召下，且建立於此物質世間，那意義將是在大地的一鉅大轉變，包括人類及其生命。但這對人類的影響，將只是轉變的結果之一；牠不能是修爲的目標。修持的目標，只能是生活於神聖知覺性中，將其在人生上顯示。



至若引據維衛迦難陀那段話，（見拙譯瑜伽論第一部，第二九二至二九三面），我在那裏所說明的意思，似乎不是人道主義的。你可見到我在那裏所著重的，是引他的話的最後幾句，而非著重「貧人與罪人與犯人的上帝」那幾句。那要點是關於世界中的「神聖者」，「大全」，薄伽梵歌中的「一切衆生」。那非獨人類，更非唯獨貧窮人和罪惡人；必然，甚至富人或善人也皆「大全」的一部分，也還有既不善亦不惡既非富亦非貧底人。那裏也沒有任何關於慈善服務的問題（我是說在我的註釋以內）；所以服務貧苦人也非主旨。我從前的觀念不是人道主義的，而是人類的，——有點這意思也許粘在阿黎耶雜誌的文字裏。但我已將我的觀點從「我們的瑜伽是爲了人類」，改變爲「我們的瑜伽是爲了「神聖者」」了。「神聖者」不但包括超宇宙者，也還包括宇宙者和個人，——不但是「涅槃」和「彼土」，也還攝「人生」與「大全」。這是我隨處皆着重說起的。



今天有一康支中嘉<sup>⊖</sup>峯堆的書信落到我頭上了，所以我不能寫「人類」及其進步之事。狄金生（Lowes Dickinson）的最近底意見，豈不是因一失望了的理想主義之病態形貌而着上了灰色麼？我

自己對「人類」及牠是什麼，沒有誇張了的尊敬，——但如說牠完全未會有進步，一樣是一誇張了的悲觀主義，有如十九世紀對一進步底人類之狂喜底「哈利路雅」頌聲，是一誇張了的樂觀主義。我總要想法看一遍你所送來的那一章書，雖然如何能設法找到時間作這些事是一立地底奇蹟，必爲「神聖明智」的一顯著底證明了。

是的，你正有的進步是真實底一種，——表相皆可認識。而且究竟說來，使「人類」進步的最佳之法，是自己前進，——那聽來好像是個人主義底或自私自利底，但那不是：那只是常識。有如薄伽梵歌中說：

「賢者之所作兮，他人同之。」（歌參，二十一）

常是有未新生的諸部分，將人向後拉，而且，誰是未嘗分化呢？但最好是寄信託於心靈，內中底「神聖」火花，將其培養，直到牠升爲一充盛底火焰。

⊖ 按：康支中嘉峯（Kanchanalingha），乃喜瑪拉雅山之最高峯。

極致集中於自己的精神生長和經驗，乃「修道人」的第一要務，——急切幫助他人，則引離此內中工作了。在精神中生長，是人所能給的最大幫助，因為如是則有點什麼自然流布到周遭的人而幫助他們。

☆

☆

☆

凡此一切於行業的堅執皆屬乖張，倘若人沒有由之而行動的光明。「瑜伽必定包括人生而不將其除外」，這話不是說我們必得接受人生就像牠這樣，有其一切顛頓底無明與貧苦，與人類的意志與理智與衝動與本能的黑暗混亂，如其所表現的。行業的辯護者，以為以人類底智識和能力常作一新底突進，則一切事物皆可安布好了；現在這世界的情形，經過了一度智識的發展，和一度奇鉅底能力發散，史無先例的，便是一顯著底證明，證明他們所致力的幻事之空虛。瑜伽所取的立場，是以爲唯獨由知覺性的轉變乃可發現生命的真實基礎；律則誠然是由內而外發。但內中的意思不是說表皮下四分之一英寸許。人應當深入而發現我們內中的性靈，自我，「神聖真實性」，然後人生乃能化爲我們能是爲者之一真實表現，而非這一盲昧底且常常反覆混亂了的汗濶，那麼一不合適又不完善之物我們會是的。選擇是：留居於舊底混雜中，盲昧捫索着，希望撞着點什麼發現；或者，退處，而尋求內中的「光明」，直到我們發現了「神主」，且在我們內中或以外建立之。

今天育一派支 星 瑞山我詩意延遲 星 想以非不虛廢一人 心 又真難矣之事。始金生

我從來沒有很大底信心，對 x 君的瑜伽上的轉變，能克制他的行動主義；他有兩個很堅牢底纏結阻止之，——情命中的野心和行爲與領導之需要，心思中的心思底理想主義；這兩樣東西，皆是幻妄之最大養成者。精神之路，却需要相當量的現實主義，——人應當見到實在底事物之真價值，實際這非嘗微小，除了當作進化中之步驟。如是方能或追隨精神底安息和解脫的靜定底路，或追隨精神底機動底路，帶一更偉大底真理下到人間。

要出，世人樂此。星一非常玄妙且深奧。☆助工具，而且只喜歡。☆圖中工朴，發財者，請

關於你的那問題，——泰果爾（Tagore），誠然，屬於一個時代，那時代對牠的理念有信心，且其真本底否定即創造性底肯定。那便成爲很大底分別了。你於他的後下發展的批評，可對或可不對，但甚至這種混合乃時代之聲，牠表現一實際底希望，可融入一點新底真實底事物，——因此牠能創造。現今呢，那一切理想主義，爲鉅大底反對事勢所粉碎了，每人皆忙於發露牠的種種弱點，——但沒有任何人知道應代之以什麼。一種懷疑主義和標語的混合，「希特勒萬歲」，法西斯蒂的敬禮，「五年計劃」，將人人造成一無定相底形製，一方面是對一切理想作了一破除迷惑的否定，另一方面是「閉住我的眼睛又閉住人人的眼睛」向泥淖裏盲目下投，希望在那裏找到一點穩定底基礎，——這不會引我們到多麼遠。此外還有什麼呢？直到新底精神價值已經發現了，沒有偉大經久底創造爲可能。

奇怪的，這班智識分子不斷談起創造，而凡其所代表者，皆崩潰到「無存」（*Néant*），而他們無從舉動一手指去救起來。他們要創造些什麼，又從什麼材料創造呢？此外，那一切又有什麼用處，倘若希特勒用了他的斧頭，墨索里尼用了他的草麻子油，能在任何時來到將其洗盡或將其搗成粉末？



是的，但人類的理智，是一非常方便且能配合的工具，而且只在那一圓圈中工作，為利害，偏袒，和成見所替牠劃定的。政客們推理，謬誤或不誠，且有權柄強制實行其推理的結論，以致將世界事勢弄成一團糟。智識分子推理，且示出他們的心思向之示出者，那常常遠非真理，因為那普通是由智識偏見所斷定的，由心思天生的教育教成的眼光角度所裁決的；但縱使他們有見及之，他們無權柄強制實行之。所以世界迴旋於盲目底權力與有見底無能之間，由一團心思混亂而造成命運。



你寫來好像在歐洲進行的，是「光明」的權能與「黑暗」的權能間之一場戰爭，——但那不下於上次「大戰」期間，不是那樣的。這是兩種「無明」間之戰爭。我們的目的是要取下一高等「真理」，但那「真理」應該能以其自有的力量生活，不依賴此一或彼一「無明」之力量的勝利。這便是為什麼我們不要參加政治底或社會底衝突和競爭的理由；那只簡單會將我們的事業抑到一低等水平，而阻止「真理」之下降，那「真理」全不是這類事物，却有一迥乎不同底律則和基礎。你說起「婆羅門光焰」為「刹帝利光焰」所勝伏，但那發生在什麼地方呢？任何一參戰團體未嘗呈任何一個之形。



至若你所說起的離執，那以臻於「精神」的平衡而致，薄伽梵歌所常說起的平等性，但亦復以眼光，以知識而致。例如，看一九一四年所發生的事，——或者，為了那事，看人類歷史，看其間所發生的一切，——瑜伽師的眼光，不徒然是看外在事態與人物與原因，却亦見到那種種鉅大力量之直推下牠們到行動中者。若使作戰的人是統治者和財閥等手中的工具，則他們依次又是這些力量之掌握中的傀儡。若人已慣於看後面的事物，則不復敏於為外表方面所感觸了，——或從政治底，組織底，或社會底改變而希望任何救治；唯一出路是由一知覺性之下降，牠不是這些力量之傀儡，但大過牠們，能迫促牠們或者改變，或則消失。

## 四 理智，科學，與瑜伽

歐洲的形而上學思想，——雖是在那班思想家，要試行證明或解釋上帝或「絕對者」之存在與性質的，——未嘗在其方法和結果上超出思智以外。但思智是不能知道至上「真理」的；牠只能徘徊以求「真理」，攝取其片段底表呈，非其事物本身，而試行將之聯繹。心思不能達到「真理」；牠只能造出一些製作成的形像，試行代表之的，或造出許多形像之一結合。因此，在歐洲思想之末端，必然常是「不可知論」，或明標，或暗許。思智，若使牠誠實地達到其自體之終極，必轉回而發表此報告：「我不能知。是有，或至少在我看來可能有或甚至必須有彼方「某物」，某究竟「真實性」，但其真理我只能揣測；或者牠是不可知，或者不能為我所知。」或者，倘若牠在道上接到了從超出牠以外的什麼的一點光明，牠亦復能說：「也許有一「心思」以外的知覺性，因為我似乎得到一點瞥見，或甚至從之得到了一點消息。設若那是與「彼面者」相接，或倘若那本身便是「彼面者」之知覺性，而你能尋到什麼路道達到牠，則這「某物」能給知道，但非由另外怎樣。」

任何於無上「真理」單由思智之追尋，必然終於這種「不可知論」，或否則終於某種思智底學說或心思構造的公式。已經有百數這種學派和公式，也還能有百數之多，但無一能是決定底。對心思則每個皆有其價值，不同底學派以其相反底結論，能有同等底訴與，對同等權能和同等效能之智慧之人。凡此推測之勞，有其用處，在訓練人類心思，幫助牠保持彼方「某物」和「究竟者」的理念在前，牠必得轉向之者。但思智之「理」，只能迷茫地指向牠，或捫索地探向牠，或試行指出其在此世間顯示之局部底甚至相衝突的一些方面；牠無由進入牠和知道牠。若我們長此只留居於思智之領域，則公正默想一切所思想過和尋索過的，恆常揚起許多理念或一切可能底理念，與形成這一或那一哲學信仰，意見，或結論，便是所能作的一切。這種於「真理」之至公至正底尋求，在任何廣大且黏柔底智者，乃唯一可能底態度。但這麼達到的任何結論，將只是推測底，牠不會有精神價值；牠不克給人以決定底經驗或精神底確然性，為心靈之所尋求者。設若思智是我們的最高可能底工具，而達於超物理底「真理」竟無任何其他手段了，則一聰明和廣大底「不可知論」必為我們的究竟態度。在顯示中的事物可以給知道到相當程度，但「無上者」和一切出乎「心思」以外者，必然永遠仍其為不可知。

只是倘若「心思」以外有一更大底知覺性，而那知覺性能與我們相接，然後我們能知且入乎究竟「真實性」。思智底揣測，邏輯底推理，是否有這種更大底知覺性，不能引我們走到多遠。我們所需要的，是一得到其經驗的路，達到之，進入其中，生活其中。倘若我們能得到那個了，思智底揣測和推理，必然墮到一非常次要底位置，甚至失去其存在的理由。哲學，「真理」的智識表現可

存，但主要是對那班仍生活於心思底智慧中人，當作表現這更大底發現之一工具，且表現其那麼多底內容，如全然在心思名相中竟可表現者。

這，你可見到，答復你關於西方思想家的那一點了，如柏萊德烈（Bradley）等人，以智識底思惟，達到了「超思想以外者」的理念，或者甚至他們有如柏萊德烈，試行發表對此之結論，在一些名相中，使人想起阿黎耶雜誌中一些表白的。這理念在其本身不是新底；牠像章陀一樣古老。在其他形式裏，這復出於佛教中，基督教的玄秘道中，蘇非道（Sufism）中。原本，牠不是思智底推測所發明的，而是神祕主義者，遵循一內中精神訓練所發明的。約當公元前七世紀至五世紀之間，人在東方西方皆開始將知識思智化時，這「真理」在東方保存下了；但在西方，思智開始被承認為唯一或最高發現「真理」之工具，牠開始隱沒了。雖然，牠也恆常試欲回轉；新柏拉圖學派將其帶回了，而現代，好像新黑格爾學派，還有他人，（例如俄國的奧斯本斯基，和一位或兩位德國思想家，我相信），似乎要追上去了。但仍然有其分別。

在東方，尤其是在印度，形而上學底思想者也像西方一樣，試欲以思智決定最高「真理」的性質。但是，第一，他們未嘗許心思底思惟為最上一位，當作發現「真理」之一工具，只是許以次要品位。第一位常是給與精神底直覺與照明，與精神經驗；一思智底結論而與這最上底權威相違反，便被認為無效。第二，每派哲學，自加配備了達到知覺性的最上境界之一實行之法，以致人開始處理「思想」時，那目標便是達到一超出心思底思惟以外的知覺性。每個哲學的建立者，（一如那班承受其工作或學派的人們），是一形而上學底思想者而兼為一瑜伽師。那班只是哲理底思智之士，因

其學問而被尊敬，但永不能比擬真理的發現者。那些哲學，缺乏了精神經驗的一夠雄強底工具的，漸歸消滅了，化為陳古底事物，因其對於精神底發現和實踐，沒有機動性。

在西方，所發生的事恰好相反。思想，智識，邏輯推理，愈進愈被認為最高底手段甚至最高底目的；在哲學中，「思想」便是其「是一切」與「終一切」（*The be-all and the end-all*）。是由智識底思惟和推測，真理乃可發現；甚至精神經驗，倘若要被認為有效，亦得傳往受智識審查，——剛剛與其印度的地位相反。縱使有人見到心思底「思想」應加超越，承認一超心思底「彼」，也似乎不能逃出這感覺，以為必由心思底「思想」，自加昇華而且自加變易，然後方可達到這另一「真理」，且以之代替心思底範限和無明的位置。進者，西方的思想已終止其為機動底了；牠是追尋事物的一理論，不是追求實踐。在古希臘人中，牠還是有動力底，但毋寧是為了道德底，美底目的，而非為了精神目的。後來，牠變到更純為思智底和學會底了；牠只是化為智識底推論，沒有任何實行的方法和手段，由精神底實驗，精神底發現，精神底轉化以臻至於「真理」。倘若不是有這一分別，則沒有什麼理由像你這麼一位尋求者，要轉到東方來求嚮導；因為在純智識界，西方的思想家皆和任何東方聖人一樣有實力。是精神之道，引出思智水平以上的路，從外在有體到最內中底「自我」的過程，乃歐洲頭腦之過度思智性所失却的。

從你所送給我的柏萊德烈和約阿興（Joachim）的學說提要看來，那仍是智識底思惟，思索超出牠以外的什麼，關於牠達到了一智識底，一合理底推測之結論。那於其所欲敘述的轉變是沒有機動的。設若這班著作家是在心思名相中表現一點實踐，即算是心思底實踐，表現一些直覺底經驗，

關於這「異於思想者」，則於此有了準備的人，可以透過他們所用的文字之障蔽，可以感覺到牠，他自己也近到此同一經驗了。或者，倘若他們既達到了智識底結論，他們已進到精神實踐了，發現了路，或遵循一已發現了的路，則追隨着他們的思想，人可能準備自己也作此同一過渡。但在這一切努力思惟之後，全沒有這一類的事。這仍居於智識範圍，而在那範圍裏，這無疑是可欣慕的；但爲了精神經驗，牠沒有變到能有發動力。

不是由「想出」全般真實性，而是由知覺性之改變，人乃能從無明達到「知識」——那種「知識」，以之我們化爲我們所知者。從外表底知覺性，度到一直接底親切底內中知覺性；將知覺性擴大到私我和身體以外；由一種內中底意志與企慕，啓對「光明」而將牠提高，直到牠在其上升超出了「心思」；由自我奉獻與皈依，召下超心思底「神聖者」之下降，其結果遂有心思，生命，和身體的轉化，——這乃是到「真理」的完全之路。是這個，乃我們在此所稱爲「真理」者，在我們的瑜伽中的指歸。

我已說過，超心思底理念，是從古便已有了。在印度和旁底地方，有過由上升到牠而達到牠的嘗試；但所欠闕者，是使牠變爲完整的方法，爲了人生，

將其召下而轉化整個自性，甚至物理自性。

瑜伽不是一理念之事，而是一內中精神經驗之事。徒然嚮住任何一套宗教底或精神底理念，不會隨之帶來任何實踐。瑜伽的意思是知覺性之一轉變；徒然是一心思活動，不會作出一知覺性的轉變，那只能結果出一心思轉變。而且倘若你的心思十分流動，牠會從一事變到一事，一直到終了，而未嘗達到任何確實底路或任何精神底止泊。心思能夠思想且疑惑且發問和認許又收回其認許，做出一些形成又銷毀牠們，通過決定又推翻決定，常是在表面上批判且由表面底指示判斷，因此永不達到「真理」的任何深沈底穩固底經驗，但由牠本身再不能作什麼了。只有三條路，由之牠可以自作爲「真理」之一工具或澗道。或者牠得在「自我」中歸於沈寂，讓地位給一更廣更大底知覺性；或者，牠得使牠自體化爲被動而對向一內中底「光明」，讓那「光明」運用牠爲一表現之手段；不然，則牠得從疑難着的智識底膚表底心思，像牠於今這樣，變爲一直覺智慧，一視見之心思，合宜於神聖「真理」的直接知見。

設若你要在瑜伽道上作什麼事，則你當一次便決定下你要走那條路。面對將來，於是又時時回顧過去是沒用的；像這樣你達不到什麼地方。設若你爲過去所繫，則回到牠，遵循你那麼便選下的路；倘若你却選這一條路了，你當一心一意赴之，不要時時回顧。



論難或撰文的原地。不是由運動邏輯底或辯難底心思，然後人能達到瑜伽的真實了解或其成果。一個疑惑底精神，「忠實底疑惑」，以及要求理智當得到滿足，且在每點上作裁判官，在外間的心思作為上一切皆好。但瑜伽不是一心思原地，當建立的知覺性不是一心思底，邏輯底，或辯論底知覺性，——甚至瑜伽還規定，除非且直到心思已止寂了，包括智識底或邏輯底心思，在靜止或玄默中啓對一更高更深底知覺性，視識，和知識，則修持達不到目標。為了同一理由，對「師尊」的一無問題的開啓，是印度精神傳統所要求的；至若對「師尊」的非毀，批評，和攻擊，是認為有過的，且是修持之可能最必然底障礙。

設若懷疑精神可以答辯而克服，則要求以邏輯上的滿足而除去之還有點道理。但懷疑精神是爲了自體的緣故而懷疑，爲了懷疑而懷疑；牠簡單運用心思作牠的特有之「法」的工具，而這亦復不小，時若心思以爲牠是在替牠的忠實底不可抑遏的疑惑誠實地求一解答了。進者，心思底位置是不相同的；這是熟知的事，人可永遠辯論下去，誰也說服不了誰。繼續長是答復堅持底又時時復起的疑問，這久已充斥於修道院中且阻滯了修持，簡單只落空了瑜伽的目標，違反了牠的中心原則，得不到精神底或任何其他底好處。有人而祛除了他的基本疑惑，那是由他內中性靈體之生長，或由他的知覺性之擴大，非由另外怎樣。由研究而起的問題，不是侵略底或自專底，而是作爲知識之飢渴的一部分，則可答復；但懷疑精神是無饜足的，牠決不受和解。

會到這裏來這句實說。缺略的意思長此漫居士一聲要。我然長一小思那種不會半出一缺學對此種  
余音參長一點念。☆ 而長一內中靜默隱隱。☆ 我然長對此一聲。妙浪近餘聲氣聚念。不

從一千個心思底問題和答案中，只間常這裏那裏有一個或兩個問題，真實有任何機動底幫助，——而單獨一個內中底回響，或知覺性微微增長，便可作此一千問答所作不到的。瑜伽不以教言而進行，而是以內中影響。陳述你的情況，經驗等，啓對助力，比提問題遠過重要了。

時天子族多利闍文。要。☆ 今與此同義。題。☆

☆

全世界人皆知道，精神思想者一如唯物論者，皆知道這一世界，對在「無明」中或在「自然」的無心知中創造了的或自然進化了的存在者，既不是一玫瑰花牀，也不是一快樂底「光明」之路。這是一困難行程，一場戰爭和奮鬥，一常是苦痛而受了阻滯的生長，一爲黑暗，虛偽，憂患所圍困的人生。這有其心思底，情命底，身體底喜樂和愉快，但這些只給人暫時底興味，——縱使如此，情命自我仍捨不得拋棄牠，——於是皆終於失味，疲乏，或幻滅了。再又怎樣呢？說「神聖者」不存在是容易的，但這引你到了什麼地方，牠使你留在你的原處，沒有前途也沒有結論，——拉塞爾（Russell）或任何唯物論者，不能告訴你你正往何處去，或甚至你應當往何處去。「神聖者」不顯示他自己，使他在外間世界環境中被人認識，——假定如此。這些皆不是某處一不負責任的專制君主的工作，——牠們是許多「力量」，根據了有體之本性，可說是有體之某些方案或問題之一種作發的環境，而我們全體皆真已同意於進到而且合作於其中。工作是痛苦，不定；其變幻無從預測麼？然則兩個可能性必居其一，或出離牠，走佛教或幻有論者的路，進到「涅槃」，或者進到自己

人」被咒罵者，——不比政治領袖們較近於理性和智慧麼？——誠然，除非他們中間有一人犯了那錯誤，要建立一世界宗教，但那不是我們這會事。進者，他罵你要失你的理智於盲目信仰中。但他的事物觀念除了一合理底信仰還有旁底什麼呢？你依你的信心而信仰，這是很自然底，他依他的意見而信仰，那也是自然底，但非更好，只要似可達到事物的真實真理還成問題。他的意見是依據他的理智。他的政治上的敵人之意見也是依據了他們的理智，可是他們剛好肯定與他的理念相反者。憑推理如何可表現那個是對底呢？相對雙方可爭論到面部發青，——仍達不到何處可更近一決定。末了，有更大底勢力的人勝利了，或者於事勢的傾向更投機的人。但誰能看世界像其如此而可說事物的傾向常是（或嘗是）依於正當理智的？！——無論這所稱為正當理智者是一樣什麼事物。在事實上，沒有一偏是底不失底理智，能決斷相衝突的意見，作裁判官；只有我的理智，你的理智，某甲的理智，某乙的理智，……增乘到不和合底無量數。每人憑他的事物觀念和他的意見推理，即是憑他的心思組織和心思偏向。然則，推翻信心有什麼益處呢？牠究竟在一謎底宇宙之一切矛盾衝突中，還給人一點可以把住之物。設若人能達到一知道的知識，則另是一會事；但長此若我們只有一爭辯的無明，——那麼，也還有一地位留給了信心，——甚至信心可能是那知道的知識之一閃光，無論多麼遠，此外亦無絲毫疑惑，信心真幫助事業之成功。有給你的一點點推理！——正如一切其他推理一樣，對已信服的人很能說服，但對不可說服的人則不能，他們不承認推理在其上跳舞的根據。究竟說來，邏輯只是心思之一番合律度的跳舞，無他。

內中，在那裏發現「神聖者」，既然在表面上無從發現他。因為已作過這嘗試的人，而且不止幾個人，真是百千萬人，在過去各個世代已證明他在那裏，這便是為什麼有瑜伽存在。時間需要的長久麼？「神聖者」隱藏於他的「摩耶」之重重障蔽後，不立刻或者在一早期回答我們的呼喚麼？或者他只給人一瞥見，不定，掠過了，於是引退，等待我們準備好麼？但是，倘若「神聖者」有任何價值，是不是值得費一些辛苦，時間，勞力去追隨他呢？我們是否必堅持不受一點訓練，不作一點犧牲，不經一點辛苦或磨難而得到他呢？要作這種性質的要求，必然是不合理了。是確定的，我們得進入內中，進到障隔之後去發現他；只這麼我們方能在外間見到他，不是智識那麼被說服，而是以經驗不得不承認他的當體，——正如人已見到他所否認以為沒有的，則無由再加否認了。但爲了那個，手段應當採取，還有意志之堅持，工作之忍耐。



所求於學道者對精神事物的信心，不是一愚昧底信心，而是一光明底信心，一光明中的信心，不是黑暗中的。懷疑底智識稱之曰盲昧，因為牠拒絕為外表現相或顯似事實所領導，——因為牠求後面的真理，——因為牠不靠證明和證據的拐杖前行。這是一種直覺，不但等待經驗是正之，亦且導人至於經驗。設若我信自我治療，則過了一時期之後我當找到一治療自己的方法。設若我於轉化有信心，則終於我能着手且能剖析轉化程序了。但設若我始於懷疑，進而增多懷疑，則我在路程上會似乎進到多遠呢？

至若疑信問題，你熱心地給信心這名詞加上了一意義和範疇，為我所不加的。一封信不夠，我應寫幾封信方能說清楚這立場。在我好像覺得你所謂信心者，意思是一心思底信仰，實際置於心思和識感之前，在一無支柱的斷語之可疑底形式裏。我的意思是，信心是內中有體裏的一有動力底直覺底深知，深知超識感底事物之真理，非能以任何物理證據證明，却是經驗之主體。我的主旨是這信心，乃對所想望的經驗之一最可欲底先許，（倘若非絕對不可少者，——因為能有一些經驗上的事未嘗先之以信心者）。設若我如此堅執信心，——但即算較少着重積極底信心，而着重拋開先存底（*a priori*）疑惑和否定，——這是因為我發現這懷疑和否定，變成許多阻滯力量所用的工具了。為什麼我稱唯物論者的否定為一先存底否定呢，是因為他甚至拒絕考慮或檢查他所否定的，而

以否定發端，有如理窟納渥夫（Leonard Woolf）只叫「假冒，假冒」，因為那與他的理論相違，所以不能是真的。另外一方面，相信「神聖者」與「恩慈」與「瑜伽」與「師尊」等等，却不是先存底，因為這安立於一大聚集人類經驗上，經若干世紀若干千年總聚起來的，亦如安立在個人直覺底知見上。因此這是一直覺底知見，在我以前有百千萬人試驗過，以他們的經驗而確定了。

我已開始寫關於疑惑的問題，但這麼一寫，我也為「疑惑」所苦，是否任何量的文字或任何其他事物，或竟能勸服人中的永恆疑惑，他的俱生無明之懲罰。第一，正正當當寫，會是六十頁到六百頁的書，但雖是六千頁起信之書，也勸服不了疑惑。因為疑惑為本身故而存在；其真本功能是常常懷疑下去，而且，縱使勸信了，也仍然繼續懷疑；牠只是在勸誘其存持者給牠以食宿，牠假充一真實底真理尋求者。這是一教訓，我雙從自己的心思和他人的心思之經驗中學到的；唯一祛除疑惑之法，是以分辨智作自己的真偽的偵察者，在牠的衛護下自由地勇猛地開啟到經驗之門。

總歸一樣，我已開始寫了，但我不以疑惑而始，而始以要求「神聖者」為一具體底確然，正如任何為諸識所攝的物理現相一樣具體。必然，於今「神聖者」自當是這麼一個確然，不但像任何為眼，耳，觸識在「物質」世界中所攝得的事物一樣具體，而且更為具體；但這不是一心思思想之確然，而是真元底經驗之一確然。時若上帝的「和平」降臨於你，時若「神聖當體」有了在你內中，

時若「阿難陀」像海潮一樣冲上你，時若你爲「神聖力量」之靈氣所吹，如風前一葉，時若「愛」從你發華而浸灌一切造物，時若「神聖知識」以「光明」的洪流奔注你，一頃間照亮了轉變了一切從前爲黑暗者，憂愁者，幽邃者，時若萬有變成了「唯一真性」的一部分，時若「真實性」徧在你周遭，你便立刻由精神之接觸，由內中視見，由啓明了和能見底思想，由情命底感覺，甚至即由此物理諸識，感覺到，徧處你見到，聽到，觸到只是「神聖者」。於是便比較不怎樣能疑惑或否定了，有如你還能否定或疑惑日光或空氣或天上的太陽，——因爲關於這些物理事物，你不能確然，除了牠們是你的諸識所表呈的那樣；但在「神聖者」的具體經驗中，懷疑是不可能的。

至若永久性，你不能從頭便希望發端底精神經驗之持久，——這只有少數人有之，甚至在他們那高度底深密性也不時常有；在大多數人，經驗到了，於是又退回到障蔽之後，待人性底這部分去作準備，可負荷而且固持先其增上，次其永久性。但爲那緣故而懷疑，將是不合理到極致了。人不懷疑空氣的存在，因爲沒有一強烈底風時常在吹，也不懷疑日光，因爲有黑夜間於黃昏與黎明。困難在於尋常人類知覺性，精神經驗之來是當作非常之事，實際是超常之事。薄弱有限底凡庸性，甚至起初感覺難於觸到那更偉大更深密底超常底經驗；或者，牠將其和淡了，淡到牠自體的心思底或情命底經驗之純潔質料，而且時若精神底經驗真以其自體的壓倒着的權勢來到了，極尋常是牠擔受不了，或者：倘若擔受了，不能攝住和保存牠。雖則如此，在心思所建築的對向「無極者」的圍牆上，一旦打破了一決定底缺口，那缺口便會擴大，有時很遲，有時很快，直到不復有此一圍牆了，於是方有永久性。

但決定底經驗無由而致，知覺性的一新境界，其間以此爲尋常者，其永久性亦無由而立，設若心思常是參入以其自體的矜持，或見，無明之公式，或者，設若牠堅持要達到神聖底確然性，如其要達到一心思底結論之十分相對底真理，由推理，疑惑，追究，以及「無明」之一切其他行頭，捫索且探尋「知識」；這些更大底事物，只能以一知覺性之進步開啓而致，沈靜了，堅定地轉對精神經驗。設若你問「神聖者」爲什麼將其措於這些極不方便底基本上呢，這是一無憑底問題了，——因爲這無非是事物的真本性格所加的一心理需要，不是旁底什麼。是如此，因爲「神聖者」的這些經驗，皆不是心思底構架，不是情命底運動；牠們皆是真元事物，不是徒然想出的事而是真實事，不是心思上感覺到，而是在我們的正本基承着的本質和真元中感覺到的事。無疑，心思總常是在那裏，能夠參與；牠能夠而且也真有其自有的一類關於「神聖者」的心思化，關於精神「真理」的許多思想，信念，情感，心思反映，甚至有一種心思底實踐，那儘其可能重復出高等「真理」的某種形式，而且凡此亦非沒有價值，但是不具體，不親切，非明確不諳。心思，在其自體不能有究竟底確然性；無論其信仰何者，牠能懷疑；無論其確定何者，牠能否定，無論牠所把持者爲何，牠能且也真任其失去。那，你儘可說，是牠的自由，尊貴底權利，特權；牠可能是你所稱讚牠的一切，但由心思的這些方法，你無從希望（物理現相所及之外，而且甚至也還難在所及以內）達到任何你可稱爲究竟底確然性者。是爲了這迫切底理由，關於「神聖者」的思索或推考，以其自有之權力無由得到「神聖者」。設若知覺性常是忙忙於微小底心思運動，——尤其是，如常常總是那樣，隨之以一聚情命運動，欲望，偏見，以及一切敗壞人類思惟者，——即算捨理智的本生底不足不論，還有

什麼餘地留給「精神」的一彙新知識，基本經驗，或那些深沈，浩大底潮起和下降呢？有可能的，誠然，心思在牠的活動中，突然被襲，被掃開，被壓倒，一切皆被精神經驗之突盪底洪流淹沒了。但設若以後牠又開始詰問，疑惑，推理，忖度這些可能是什麼，是真實呢抑或不真實，則精神權能還能有何可為，除了退還而等待心思的泡沫停止？

我只問一簡單問題，問那班要以智識心思為精神經驗的標準和裁判者的人。「神聖者」是小於心思的一個什麼呢，還是大於牠的什麼？心思知覺性，以其捫索着的研究，無窮底詰難，無饜足底疑惑，僵硬且不粘柔底邏輯，在其作用與品位上，是高於「神聖知覺性」呢，或甚至等於抑或下於牠呢？倘若牠更偉大，則沒有什麼理由要尋求「神聖者」。倘若同等，則精神經驗亦甚屬多餘。設若牠較低，則牠如何能向「神聖者」挑戰，裁判之，使之像一位被告或見證站在牠的法庭上；傳到受試，像一試驗委員會之應考人；或將其用針釘住，像一枚昆蟲，置於牠的放大鏡下察看？情命底動物，是否能以其情命底本能，聯想，衝動，作為一不失底標準，而裁判，解釋，且探測人類心思呢？牠不能，因為人的心思，是一較偉大底權能，在一更寬廣更複雜底方式下工作，是動物底情命知覺性所不能了解的。同樣的，「神聖知覺性」必然是一个什麼，比較人類心思廣大，複雜到無限了，充滿了更偉大底權能與光明，在一個方式上活動，徒是心思憑了牠的那點可失底理智和有限底半知識之標準，不能裁判，解釋，或探測了，然則還難於見到麼？簡單事實是在這裏，「精神」與「心思」不是同此一物，是精神知覺性乃瑜伽師所當進入的，（在凡此之中，我一點也沒有說到超心思），倘若他要與「神聖者」永遠相接或結合。這不是「神聖者」的一古怪脾氣或暴虐，堅持要

心思承認牠的限度，沈靜下來，拋棄牠的要求，啓對而且歸順一更偉大底「光明」，大過其在自體的幽暗底水平上所能發現的。

這意思不是說心思在精神生活中全沒有地位；意思是說牠甚至不能作主要工具，無庸說權威，一切皆當歸於牠的審判，「神聖者」也在內。心思應當從牠所正接近的這更偉大底知覺性學習，不將牠自體的標準強加其上；牠應當受到照明，啓對一更高底「真理」，承認一不依乎心思法典而工作之更偉大底權能，自往叛順，讓牠的半光明半黑暗從上被灌注，直到在牠曾是盲昧之處，牠能見了，在牠曾是耳聾之處，牠能聽了，在牠曾是麻木之處，牠能感覺了，而且在牠遭了阻塞，不定，有疑，失望之處，牠能有喜樂，成就，確然，和平。

這便是瑜伽所處的地位，一個地位，基於恆常底經驗，自從人類開始尋求「神聖者」以來所有的。倘若這不真實呢，則瑜伽中沒有真理，也不需要瑜伽。倘若這是真實呢，則是在那基礎上，從這更偉大底知覺性之必需的立場上，我們能見到為了精神生活，懷疑還有什麼用處。對精神尋求者所要求的，必然不是於凡事凡物皆信；那種混雜底癡頑底信仰，不但不智，亦到最後程度不是精神底。在精神生活的每一時分，直到人已充分進到了高等光明，人應當防備，能夠分辨精神真理，和心思及情命欲望給牠代立的代品或贗品。分辨「神聖者」的真理和「阿脩羅」的謊言，這能力在瑜伽上是至要底必需。問題是，是否那最能以消極底毀滅性底懷疑方法而致，則常時殺戮了虛偽，却也在同此不分皂白的一擊下打退了真理，或者，還能找到一較積極底，有益底，光明地尋求着的權能，不被強迫以其內在底無明，用了懷疑的劍錐，否定的棍棒，將真理和虛偽一同處置。心思底信

仰之一無分辨性，不是精神性的或瑜伽的教言；其所說的信心，不是一粗朴底心思信仰，而是心靈對其內中領導着的光明之忠實，一種忠實性，應當長留的，直到光明引牠進到了知識。



我不向任何人要求「無分辨底信心」，我所要求的是一基本底信心，以一堅忍底和平靜底分辨保障了，——因爲是這些，乃一精神尋求者的知覺性所正當有的，而且也是這些，我自己用過了，發現其除去了那十分無謂底兩難問題之必要，「或者你必須疑惑一切超物理底事物，或者得全般信仰」，——即唯物論者的詰難之存貨。我見到你的疑惑，雖我加以否定，恆常又回到這詰難了，是反復這公式了，——這支持了我的斷語，「疑惑」是不能勸服的，因在其本性牠是不肯被勸服的；牠常是重複牠的舊論據。



非常之事物在物理世界是很豐富的，超常之事物亦復有之。在這些事上，捨信心的問題不論，任何真是理性底人物而有一自由底心思，（不像理性主義者，或所謂自由思想者，在每一點上皆拘束於三股帶子，先存底非理性底不信），不當立刻叫：「騙子！虛偽！」却保留判斷，直到他有了

必需底經驗和知識。在無明中否定不佳於在無明中肯定。



不論當下推進心思或情命的動機是什麼，設若在有體中對「神聖者」有一真實底尋求，那必然終於引到「神聖者」的實踐。內中底心靈，時常有對「神聖者」的內在底（*ahainuki*、「無因底」）渴慕；因（*hetz*）或特殊底動機，只是其所用的一種衝動力，使心思和情命追隨此內中底迫促。若使心思和情命，能夠感到而且承認心靈爲了「神聖者」自體的緣故對他的簡單愛樂，則修持得到了充分能爲，許多困難皆消失了；但即使不消失，牠們皆可得到牠們在「神聖者」中所求的，由之而實踐一點事，甚至超出了原來底欲望以外……。我可說，一無喜樂底上帝這理念，是一矛盾，只有心思的無明能產生的！「羅闍」（*Radha*）之愛，不是基於任何這些事物的，那意義簡單是：無論什麼來到了達於「神聖者」的路上，苦或樂，合或離，無論苦難期可多麼長久，「羅闍」之愛仍然不搖，保持了牠的信忱和確念，凝定地像一顆星指向「愛」之無上對象。

究竟這「阿難陀」是什麼呢？心思在其中看不到什麼，只見到一愉快底心理境界，但倘若只是那個呢，則不能是敬愛者和神祕者在其中得到的狂歡極喜。時若「阿難陀」進到你，是「神聖者」進到你了，正如「和平」流注於你，那是「神聖者」侵入你，或者你被「光明」淹沒了，是「神聖者」自己那洪火環繞着你。誠然，「神聖者」不止於此，甚有多於此者，還是其他什麼，其中皆有

一「當體」，一「本體」，一「神聖個人」；因為「神聖者」便是克釋擎，便是濕婆，便是「無上母親」。但由此「阿難陀」，你可感知「阿難陀所成」之克釋擎，因為「阿難陀」是克釋擎的微妙體和存在；由「和平」，你可感知「和平所成」之濕婆；在「光明」中，在救度着的「知識」中，愛者和神祕者的經驗那麼狂歡極喜，使他們較易度過焦心和別後之長夜；時若有了這心靈知見，牠給與雖是最微小底或短促底一點「阿難陀」以一種力量或價值，否則非牠所能有的，而「阿難陀」本身，以此而集聚了一增長着的能力，能長駐，轉回，增上。

我不大能夠十分答復拉塞爾的責難，因為那概念，以「神聖者」爲一外在底偏能底「權能」，從來未曾是我的；這太違反了我三十年修持之所見和所證驗。無神論的反對，是反對這概念，——因為在歐洲，無神論是一膚淺底且殊爲幼稚底反動，反對一膚淺底幼稚底顯教之宗教主義，及其通俗底不適當又朴拙底武斷信理。但時若我說「神聖意志」，我是指一樣旁底事，——是某一事物，下降於此一「無明」之進化底世界中，居於萬有之後，以其「光明」印到「黑暗」上，在「無明」將不復是一偏能，被世界律則像牠現在這樣所禁持，決定，而是在充分活動，因此帶來了光明，平安，和諧，喜樂，愛，美，「阿難陀」的統治，因為這些皆是「神聖自性」。「神聖恩慈」是在此的，準備在任何時分發生作用，但牠之顯示，是時當人出自「無明」之律則而生長入「光明」之律

則，用意所在，不是當作一專斷底詭譎，無論其參與有時多麼奇妙，而是作為那生長中之一助力，——引導着終且救度着的「光明」。設若我們就世界之事實像其如此而論，就精神經驗作爲一整個而論，任何其一也不能被忽畧或否定，則我見不到還可能有什麼旁底「神聖者」。「神聖者」時常可引導我們經過黑暗，因為黑暗有在於我們內中和我們周圍，但他是引導我們進向「光明」，不是進向其他什麼。



關於智識對「無相者」的誤表，（是某—無可表白地親切且積極底事物之徒然一消極底表現之結果），那點說的非常對，而且正中眞理之中心。任何有過「大梵阿難陀」的人，對冷酷的責難，不好說旁底什麼，只有笑笑；那中間實有一不變易底喜樂之絕對性，一種沈默且不可讓度的極樂之集中了的深密性，對於未嘗有那經驗的人，雖提示也不可能。永恆底「真實性」，既不冷酷，也不枯燥，更不空虛；任你說盛暑的太陽爲冷，或海洋是枯乾，或美滿底充實爲空虛。縱使你由銷滅形相和一切其他事物而進到裏面，牠依然湧起，如一奇妙底充實，——那便真是「圓滿」了；時若以肯定亦如以否定可入，則顯然沒有任何空虛或枯乾的問題！一切皆在那裏，而且有多於人所夢想爲一切者。這是爲什麼人應當反對智識之闖入，自許爲全知底裁判官：設若智識保持在牠自有的範限裏，則對牠並沒有反對。但牠造出一些名詞和理念，非可施於「眞理」者，在其無明中空談一些愚

蠢事，將牠所建造的作成一堵牆，拒絕「眞理」進來，超過了牠自有的能耐和嗜範的。

☆ ☆ ☆ ☆

倘若人是盲目的，則否認日光也是很自然底事，——因為人類的智慧在其極致總還是一闇弱之物；倘若人的最高底自然視見是有如一些閃光底煙霧，則同等自然是相信一切高等視見亦無非一煙霧和閃光。儘管有這一切，「光明」仍是存在的——而「精神眞理」，多於一煙霧和一閃光。

關於梭黎教授（Prof. Sorley）對此世界之謎一書所批評的：誠然，那書不是意在作為我的思想之一充分底或直接底陳述，而且，因其大抵為修道人士所寫，有許多事在其間是視為固然底。大多主要底理念，例如「高上心思」——未加闡釋。要將其中暗含的理念給智識弄個清楚，則應該將其精確地表呈於一智識底形式裏，——只要那在超智識底事物有其可能。在那書中所寫的，在經驗上已進到夠遠的人能夠明白，但對大多數人，只能是提示而已。

雖然，我不大以為陳述超智識底事物，必然包括在智識的名相中作其分別。因為，基本上，這不是由推理底思惟所達到的理念之表述。人達到精神知識，應由經驗，與事物的一種知覺，直接起

自那經驗者，或否則承托其下，或否則暗涵其中者。然則這種知識，基本是一知覺性，而不是一思想或表呈了的理念。例如我的第一最大經驗，——強烈而且壓倒着的，雖然，如其結果出來，也不是究竟底，罄盡底，——得自除外且止寂一切思想之後，——最初，有可稱為寂靜和沈默的一精神上為實質底或具體底知覺性，其次，乃有某唯一無上底「真實性」的覺知，在那「真實性」之前，萬事萬物皆只當作形相而存在，一切形相，全然不真實或實質或具體；但這一切對一精神底知見，與一真元底非個人底識感為顯明，而且全然未嘗有一點真實或非真實性之概念或理念或任何其他意念，因為一切概念或理念，皆被噓斥歸於靜默，或無寧是在絕對止寂中全不存在。這些事物皆直由純粹知覺性而知，不是經過心思，所以無需要概念或文字或名相。但同時這精神經驗的基本性格，不是絕對有限制性底；牠可無思想，但亦可有思想。誠然，心思的第一理念必然是，以為歸到思想便使人立刻回到智識境界了，——起初或一長時期牠可能是這樣；但在我的經驗，這不是在所不免的。是偶然如比，時若人試將自己所經驗者作一智識底陳述；但另外有一種思想，迸發而出，有如其為經驗之一軀體或形相，或內涵其中之知覺性的——或那知覺性的一部分的——一軀體或形相，而這在我似乎覺得在其性質上不是智識底。牠內中有另一光明，另一權能，意識內中之一意識。這分明如此，於那些思想為然，來到不需要文字將其涵納的，一些思想，性質屬於知覺性中之直接知見，甚至是一種親切之識感或接觸，表呈其自體為其覺識之一精確底表現，（我希望這些不是太神秘或不可解了）；但可以說，思想直接地化為文字，牠們便屬於智識之王國了，——因為文字皆智識之鑄幣。但是真如此或必不得不如此麼？在我總是覺得文字原本是從什麼旁底地方來的，非從

此思惟心來，雖然思惟心攝住了牠們，作牠自己的用，自由地將其鑄製，爲了牠自己的目的。但縱使非如此，是不是可能運用文字表現非智識底事物呢？豪斯曼（Housman）以爲詩只當其爲非智識底，時若其爲無意義語，乃完全是詩。那太矛盾了，但我假想他的意思是，設若使詩受智識的嚴格試驗，則現似多餘了，因爲牠傳達某些事物，能表現另外一種視見，且對之爲真實底，異於智識底思想所給我們的視見。文字可以發自，語言可以表現——至少到某一點且在某一方式上，——超智識底知覺性，即精神經驗的真本權能，難道不可能麼？雖然，這是附帶說，——時若人試將精神經驗向智識本身解釋，那便是另外一會事了。

諸界之互相融涉，對我誠然是精神經驗的主要底基本底一部分，沒有這，則我所修的瑜伽及其基本目標不會存在。因爲那目標是在大地上顯示，達到，或涵納一高等知覺性，不是離此土地而入乎一高等世界或某一無上「絕對者」。舊底諸派瑜伽（不全皆是），走的却是這另一路，——但我想，那是因爲他們發現土地像其這樣，對任何精神底存在幾乎是一不可能底地方，而對改變的抵抗力太頑強了，難於忍受；土地自性在他們好像是維衛迦難陀的比喻，有如狗尾，每番你將其伸直，總回到原有的卷曲。但這事的基本主題，極明確地在諸奧義書中宣布過，那甚至進到如此遠，竟說「土地」是個基礎，凡諸世界皆在地下，想像其間有一明劃底或不可調協的分別便是無明：神聖實踐必然來到，是在此世間而非餘處，不是進到某一他方世界。這一陳述會用於是正一純粹個人底實踐，但亦能同等是一更廣大事業之基本。

關於多神論，我決然承認「太一」之多個人格和形式之真理，這是自從韋陀時代便是印度的多

神教之精神真元，——「太一」和獨一「神聖者」的尋求中之次一方面。但梭黎教授所引據那一段話（第五十六面），是涉及旁底事，——小小底諸天和「狄靼」，在那裏所說起的，皆他界上的超物理有體。那意思不是提示牠們皆是真底「神明」，應分受到敬拜的，——反之，却指出了要接受牠們的勢力，便是趨於錯誤，混亂，離了真實底精神之路。無疑，牠們有些創造權能，皆在牠們自有的法式上的形式製造者，也局於牠們的有限境界裏，但這麼人亦復是內在外在的事物之創造者，在其自有的領域和限度裏，而且，甚至人的創造能力，能在超物理諸水平上有其反應。

我同意，遁世主義可能作的過度了。牠有其地位，當作自我主制的一個方法，不是唯一方法；但遁世主義割離了人生是一誇張，雖然那也有過許多可驚底結果，也許難以其他方法而致的。這世界裏許多力量之活動是一個謎，脫出了理性的任何嚴格規律，甚至像那樣一個誇張，也時常被利用於作出一點什麼，爲了人類的成就與知識與經驗之充分發展是需要的。但總歸一樣，那是一誇張，不是如其所自許的，爲達真本目標的必由之路。



梭黎教授對寂靜，光明，清明底心思之批評，我沒有反對的地方，因爲牠恰當地指明那程序，以之心思自加準備得到高等「真理」的映示，在其無擾底表面上或本質中。也許有一事須要顧到，——心思的這純粹寂靜，常是必要底條件，必需品，但使之臻此的方法却不止一個了。作成這事，

不單是例如心思本身的一番努力，清除一切入侵的情緒或熱情，或除去其自體所特有的震動，或身體慣性的昏障着的煙霧，使心思起昏睡或麻木，而非清醒底靜默者，——因為這只是瑜伽底知識之路的尋常程序。這還可發生，由於從上有一大精神底寂靜下降，將沈默壓到思心上，情心上，生命刺激，和生理反應上。這麼一種突然底下降，或一列這種下降，總聚着力量與效能的，是精神經驗的一熟知底現相。或者，還有，人可能開始這種程序或那一種，為了一目的尋常總是有番長久底勞苦的，而可能甚至在初端便為「寂默」之一種迅速底參入或顯示所襲，其結果則與起初所用的手段是大大超出比例了。人以某一方法開始，而工作則是自上的——「恩慈」所代作了，自「那」為人所企慕者，或者是「精神」的種種無極性之一迸發。是由最後這一方法，我自己達到了心思的絕對寂默，在我有其實際經驗以前是未能想像的。

還有一點是頗關重要的——這光明，清明，寂靜的性質，——牠是什麼所組成的，是否僅為一心理情況，或還有其他什麼。梭黎教授說，究竟這些話全都是擬喻，他要以更抽象底言語表現同此事物，也成功於表現之。但我寫那話的時候，未嘗知覺是用擬喻，雖則我明知那文字對他人可能有那模樣。我想，雖是那，在有一半同樣經驗的人，那些文字不但好像是較生動亦且是一較精確底描寫，敘出了這內中境況，非任何更抽象底語文所能表達者。是真，神祕者為了表述他的經驗，恆常引用擬喻，象徵，形相為助：那是不得不爾，因為他得用一種語言，為心思所造，或至少為心思所操縱和發展出的，去表現一知覺性的現象異於心思的，而同時是更複雜又更微妙為具體者。是那知覺性的現相之真實性，微妙地為具體底，超識感而可識的真實性，乃神祕者所達到的，這是正

了擬喻和形相的使用，作為一更生動更精確底移寫，非抽象底名詞，智識底觀照，為其自有的特殊程序而運用者所可及了。倘若所用的形相有些誤人，或不是精確描述，那是因為撰者所有的表現力量，與他的經驗之深密性不相當。科學家說起光波或音波，這麼說他是用了一擬喻，但這擬喻與物理事實相應，而且是充分可用，——因為沒有理由為什麼不應當有一光或音之波浪，一恆常流動着的運動，一如水波。但時當我說起心思的光明，清明，寂靜，我未嘗有意要用擬喻為助。那原意是作為一種描述，正如我描述某處空氣或一片水，同樣精確且屬正性。因為神祕者的心思經驗，——尤其是心思止寂之後，——不是屬於一抽象境況的，不是落空，或屬知覺性的某種不可捉摸的原素的，牠是一引伸了的微妙本質之經驗，在此微妙本質中，能有而且實有波浪，潮流，震動，不是物質底，然一樣是決定，可識，可為一內中之識所管制，正如物質能力或本質的運動一樣能為物理諸識所管制。心思寂靜，意思便是起初那些激動心思本質的習慣底思想運動，思想形成，思想波流，皆已落於靜止了，那在許多人便已是一充分底寂默。但即使是在這一切思想運動或感覺運動之定止中，時若人更切近觀察之，猶可看到這心思本質是在一非常微妙底震動之恆常境況裏，起初不容易觀察到，後下却非常顯明，——那一恆常震動的境界，可能對下降之「真理」的接受或精確反映有所損，正如更形成了的任何思想運動一樣，——因為牠是一心思作用之源，可能損減或錯亂高等「真理」的真確性，或破分之為心思底折光。我說起一寂靜心思時，我是說一心思，其間這些擾亂已經沒有了。這些既皆平靜之後，人可感到增上底寂靜，及結果而有的清明，正如人能見到一物理界之寂靜，清明一樣可觸。我所說為明朗者，——有另一原素，——銷歸於「光明」之一現象，在

神祕經驗爲共通的。那「光明」不是一擬喻，——正如歌德在他去世時喊要更多底光明，——這自呈爲一非常正性底光耀，爲內中之識實際所見到所感知。寂靜而且清明底心思之光明，也是此「光明」的一正性底反映，在此「光明」本身顯示以前，——而此「光明」之反映，是一甚爲必需底條件，以便於人所當接受且留住的「真理」的侵澈性有增上底涵容能耐。我在此問題的這一部分稍許着重了說及，因這幫助闡明一分別，即對超物理底事物之抽象底心思知見，與具體底神祕知見，二者不同，那是精神尋求者與智識思想者彼此許多誤會之源。即算他們說同一語言，其語言所指的是不同底另一系知見，知覺性的兩個不同等級之產品，而且甚至在他們的合同中時常也有某種分別之壤溝。



那使我們逕直達到梭黎教授所提出的問題了，神祕底或精神底經驗的關係是什麼，而且，如人所詰難，神祕者關於他的經驗本身之有效性，或他於此的表現之有效性，必得接受智識爲裁判官，這話可真？很明顯，在經驗本身，智識不能要求將牠的範限和法律，加到一種事業上，其正本底目標，原則，和事務，原是要超出尋常爲土地所統治，爲識感所統治的心思智慧以外的。這好像是要我攀登一山，而用繩纏住我的腳，將我繫在平地上，或者要我飛翔，只在一種限制下，即我飛時得將腳踏在地。在地上行走，常是腳踏實地，也許是最安全底事，奮翼上飛或另外怎樣，可能是冒

險，或者跌壞，或者遭遇種種災難，如錯誤，幻覺，耗喪，狂妄，或何所不有，——皆正極底安行地上之智識反對神祕經驗的責難；但設若我全然得作這會事，我便得冒這番險。推理的智識，基托於人的尋常經驗，基托於事物的表面外在底識知和概念之工事，這只當其工作於一心思基礎上，由世間經驗與其聚集了的根據而形成的，乃能自如。神祕者超出這以外，進到一個境界，其間這心思基礎脫落了，這些根據皆不用了，那裏有屬於知見和知識的另一律則，另一法規。他的全部事業，便是破出這些界限，進到另一知覺性裏，那看事物是在另一方式下。雖這新知覺性可能包括尋常外在智慧的根據，牠却不能爲其所範圍，或自封於從智識觀點看事物，或同其想像，推理，建立了的經驗解釋之方。一神祕者入乎玄祕境或精神境，而以智識爲他的唯一底或至上底光明或嚮導，便是冒險，會看不到一點什麼，或否則只達到一點心思底實踐，智識底思想家之推測已替他安立了的。

無疑，在印度有一精神思想的路數，與近代智識要求相妥協的，允許「理智」爲至上裁判官，但他們所說起的「理智」，在那方面又準備妥協且承認精神經驗的根據本有效。在某一義度下，那正是印度哲學家所常作的；因爲他們試欲以玄學推理的光明，建立從精神經驗所繹出的通則，但是在那經驗的基礎上，且以精神尋求者的證明爲無上證明，地位高於智識底推測或經驗。那麼樣，精神底和神祕底經驗之自由是保存了，推理智識僅居其次行，充當從經驗所抽繹的概論之裁判官。這，我假定，便頗近於梭黎教授所立了，——他推許經驗本身屬「不可說」之境，而恰當我開始解釋之，陳述之之時，我立刻退墮於思惟心境界，我運用其思想與表現的名相和方法，於是得承認智識爲裁判官。倘若我不肯呢，則我踢開了我爬上來的梯子——由心思升到「外乎心思」，——於是

我便懸在空中。是否我的經驗本身的真理，由這麼無支持而懸在空中，便假定是無效了呢，不甚清楚了；但無論怎樣，那是一離隔而無可通達的什麼，沒有支持，在思想或人生上沒有任何功效。於是有三個命題，我假想，是我能認為在此已經安立或承認了，且聯貫在一起的。第一，精神經驗本身是屬於「外乎心思」的，不可說，而且，我假定，是不可思議的。其次，在經驗之傳達上，表現上，你不得不還墮於你所離開的知覺性境界，必得遵守其裁判，接受牠的律則的條件和法規，服從牠的判決；你已經捐棄了「不可說者」的自由，已不復自主了。最後，精神真理在其本身可能是真實底，對牠自有的自體經驗為然，但其任何敘述，必不免於錯誤，在此智識是唯一裁判官。

我想我不會準備全般接受任何這些肯定就像那樣。是真，精神底和神祕底經驗，將人起初引到「另一心思」（亦復到「另一生命」）的境域，於是進到「外乎心思」；亦復是真的，究竟底「真理」，是被說為不可言詮，不可思議，不可知，——語言達不到那裏，心思也不能達到；我可附帶說，這對人類心思是如此的，但對其本身不這樣，——因為對其本身，牠是被說為自體心知底，在某種直接底超心思底方式上是可知底，已知，永恆自體覺識。這裏問題不是究竟底「不可言說者」之究竟實踐，那，根據許多人的意見，只能在一無上定境——「三摩地」——中達到的，從一切外在底心思底或其他底覺識引退了；問題是心思在一光明底寂靜中的經驗，這心思上窺一最後無限底寂默之廣漠，牠將要度入且消失其中的，但在那「究竟者」的不可說的經驗之前，或銷失於其中以前，至少有「真實性」的一點「權能」或「當體」，可能降入心思的質素中，隨之以心思質素之修改，心思質素之照明；是這經驗的某種表現，一種入乎思想之傳譯，必有可能。或者，我們不妨假

定，「不可說者」和「不可知者」，可能有些方面，有其某些表呈，非究極不可思議和不可言說。

倘若不是這樣，則一切精神真理和經驗的敘述皆不可能。至多，人可加以揣測，但那是一種非常懸空的活動，甚至空虛，沒有擰持或憑藉，只是處理一切可能底理念，推測「無上者」和「究竟者」可能是什麼。捨此而外，只能有某種不可言傳的過渡，這樣或那樣從知覺性渡到了一無可傳達的「超心知」。那誠然是雙在歐洲和印度許多神祕底尋求所真實達到的。基督教的神祕主義者，說過一全般黑暗，一完全底黑暗，未嘗為任何心思光明所觸及的，人應該經過牠而進到那光明底「不可言說者」。印度修士，試欲將心思全般蛻掉，進到一無有思想的定境中，設若他從那裏轉還呢，不能帶回來那裏所有的什麼之消息或表現，除是一記憶，記憶那無可表述的存在和福樂。但仍然，有這無上神祕的先有底經驗，「最上者」或玄秘底宇宙「存在」之表述，被認為是精神真理，在那基礎上，見士和神祕者未嘗遲疑於表達其經驗，思想者未嘗遲疑於建立多派哲學，寫出無數註釋之書。唯一餘下的問題是：什麼造成這可能性了，這傳達與表現之可能，以另一品彙知覺性之事實度與心思之可能，和什麼決定表現的，或甚至原始經驗的有效性。倘若有此陳述為不可能，則沒有知識裁判的問題，——只有醜怪底違反，坐下說出「不可言說者」，思惟「不可思議者」，了解「無可通達者」和「不可知者」。



我已讀過了理宛納渥夫的文章，但我不想在批評梭黎教授的信中討論牠，——因為捨離其所從事的愚昧底貶斥和輕賤底譏諷而外，其反對精神思想或精神經驗之訴訟，沒有什麼內容；其推理是膚淺底，發自一對爲神祕者辯護的全般誤解。有他所提出反對牠的四大理由，沒有一個有何價值。

詰難之一：神祕主義和神祕者時常起於頹唐時代，生命落潮之際，其高聲怪噪便是那頹唐之一象徵。這個非難絕對是不真確底。在東方，偉大底精神運動，皆起於一民族的生命和文化充盛潮起之時，或在一升起的潮流上，而且牠們本身對其思想，藝術，與人生，皆賦予以雄強底衝動力，有表現而且豐富；在希臘，神祕者和神祕道，不僅在其退潮和衰落時代有之，却已有在於其史先之初期及中期（畢達戈拉斯 Pythagoras 便是最偉大底神祕者之一）；神祕敬拜在羅馬發揚，是當其文化處於高潮之際；義大利，法蘭西，西班牙有許多偉大底精神人物，出自於一豐富活潑底人生，未嘗略爲頹唐所沾染。這一忽遽而且愚鈍底概說中沒有真理，因此沒有價值。

詰難之二：一精神經驗不能認作一真理（牠是一幻妄），除非牠得到證明，有如隔壁房間裏有一椅子在，可以示之於目而證明。誠然，一精神經驗不能像那樣被證明，因爲牠不屬於物理事實之一類，非物理上爲可見可觸。那作者的命題，便可推到這結論了：惟獨爲人人所明知或容易明瞭者乃可認爲真實底了，無需訓練，發展，設備，或個人底發明。這一立場，倘若承認了，便會將知識或真理囿於非常狹隘底範圍裏，於是除却一大部分人類文化了。一精神底和平，——超過一切理解的和平，——是全世界的神祕者的共通經驗，這是一事實然是一精神底事實，不可見者之事實，而且人若進入其中或牠進到人中，人便知道那是存在之一真理，在生命和可見的事物之後常時皆在。

但我如何將這些不可見的事向理宛納渥夫先生證明呢？他會背轉去，說這是尋常頹唐底胡噪，藐視地走過了——也許正要寫另一篇巧妙底淺薄底文章，討論某一題目，他沒有個人知識或經驗的。

詰難之三：基托於精神經驗上的概說，皆是不理性底，一如其無證明。在什麼方式上不合理性呢？皆徒然是愚蠢而不可想像呢，抑或牠們屬於超理性底一類經驗，尋常智識法規所不能施，因爲凡此皆建立在現相上，如其對外在心思識感所現示者，而非對一種內中底實踐超過了凡此現相者之現示？那是神祕者的辯駁，不能徒然說這些概說不與尋常經驗相合，因此是胡說，謬誤，便可斥退了。我不從事於辯護凡卓德 (Yodd) 或羅達克釋南 (Rudakrishnan) 的一切議論——例如說「宇宙是善底」，——但我全然不能承認，如作者所貶斥的許多陳述，說牠們皆是非理性底。「人格之整體化」，這話對他也許沒有意義，但這對我却有一非常明晰底意義，因爲這是經驗之一真理，——而且，倘若近代心理學可信，這不是非理性底，因爲在我們的有體中，不僅有知覺底一部分，亦且有不知覺底或下知覺底或隱蔽了的潛意識底一部分，而且一並識覺此二者，作出某種整體化，是不可能。又雙超此二者亦可有一理性底意義，倘若我們承認既有我們的有體之下知覺底一部分，亦可同樣有超知覺底一部分；說調和我們的本性或我們的經驗之互相乖違諸部分，也不是那麼一句可笑底無意義底話。謂「羯磨」之說調和定命論與自由意志論，這話也並不矛盾，因爲這假定我們過去的行業因此也是我們的過去的意志，到很大底限度決定當今的結果，但不那麼便除外了一現在的意志，修改之，創造出我們將來的生存之一新鮮底定命。關於世界的價值那話，也是十分易曉的，倘若我們看這是指一進步底價值，不爲一時的好底或壞底經驗所決定，是生存之一價值，經時間而

發展，作為一整個說。至若關於上帝之陳述，倘若以之與通俗宗教中流行的「神聖者」的膚淺理念相聯而說，則沒有什麼意義，但這是一些前提的完善合邏輯的結論，說有一「無極者與永恆者」，自加顯示於「時間」和事物中，在現相上皆為有極底事物中。「神聖者」的這一複雜理念，建立於長久精神經驗的根據之並列上，在各個時代為千萬求道者所經過的，人可以接受或拒斥，但我見不到為什麼這應當認為是不合理。倘若是因為那意義是「不但在兩道上亦且在任何道上求之」，我見不到為什麼那應當如此被貶斥且不堪認許。究竟能有事物之一綜合底和全面底見解和知覺，不為

徒是分析底和選擇底或解剖着的智慧之反對和分化所拘束。

詰難之四：直覺之推諉只是一種掩飾，掩飾運用理智以解釋或建立之不能——卓德和羅達克解釋南推理，但凡其推理失敗之處，便歸到直覺中尋保障了。結果可這麼容易且以這麼一鋒利底方式解決麼？事實是，神祕者依賴一內中知識，一內中經驗；但設若他推哲理，他應嘗試行向理智解釋他所見為「真理」者，雖非常是必須獨由理智。他沒有辦法，不得不說：「我是解說一真理，超出了外在現相和依乎現相的智慧；這真實依賴某種直接經驗與起自那經驗的直接知識，用適合於外在現相的名相是無由恰當表達的，但我不得不盡我之所能運用這些，幫助我作一些陳述，在智識上可為你們所接受的。」然則用一些象徵和擬喻，附加一句警告着的「好像是」，有如焦點的那比喻，誠然原意不在用為一辯難，而是用作一提示底意像，這中間沒有過惡或欺人底狡計。我不妨附帶說，作者自己却恆常退避到喻象裏，從「咄咄怪事」開始，而卓德很可能回答說他這麼作是為了要破斥對方，對他所不喜且棄拒的一種哲學，除去了作一嚴正哲學答詞之必要。信心之深密性不是真理之

度量，然不信心之深密性亦不是正當度量。

至若直覺的真性質及其與智識心思之關係，那是迥乎不同且非常廣大複雜底問題，我在這裏不加討論了。我限於指出那篇文章是非常不當而又膚淺底批評。反對精神經驗和精神哲學及其論據，是可提起訴訟的，但要值得嚴肅底答復，那應當為一較好底律師所提出。

我不以爲可說上任何事而勸服那恰好從精神觀點對方起始的人，那維多利亞時代的不可知論之論者看事物的方法。他對瑜伽經驗之價值——捨主觀底與純個人性底以外——的懷疑，理由是這非指向科學真理，不能說可成就究竟真理，因爲那些經驗皆着了見者的個人性之色彩。人或者可問，是否「科學」本身已達到了任何究竟真理；相反的，「科學」愈前進，究竟真理雖在物理界上似乎也退後了。「科學」始於那種假定，究竟真理必是物理底和客觀底，——客觀底「究竟」（甚至少於此者）可解釋一切主觀現相。瑜伽以相反對的觀點進行，以爲究竟「真理」是精神底和主觀底，而且是在那究竟底「光明」中我們乃當看客觀現象。這是相對兩極，其間之鴻溝也大到可能那麼大了。

雖然，瑜伽到這限度是科學底，牠以主觀底實驗進展，基託其一切發現於經驗上；心思直覺，只被認爲第一步，非認爲實踐，——牠們應被確定，由傳譯入經驗且是正之以經驗。至若經驗本身之價值，這爲物理底心思所疑惑，因爲牠是主觀底，非客觀底。但這一分辨有很大底價值麼？豈非一切知識與經驗在基本上皆是主觀底麼？客觀底外在物理事物，在人類總是以甚相同底方法看，因爲心思與諸識的構造的緣故；若以另一心思與諸識的構造，則復乎另一物理世界的紀錄是可得的，

——「科學」本身已將那弄的很明白了。但你的朋友的意思，是說瑜伽經驗是個人底，着上了見者的個人性色彩。到某一限度，在所給與某些境界中的經驗之精確形式或移寫，這可能是真的；但甚至在此，那分別也殊爲膚淺。這是一事實，瑜伽經驗偏處是在那些同樣底路線上走。必然，不止有一條路線，而是有許多路線；因爲，所假定我們是處理一多方面底「無極者」，達到牠有許多路也必然有許多路；可是那些大綱大脈，徧處皆同，而種種直覺，經驗，現象，在各個遠相隔離的時代和國家，在彼此各自獨立修爲的派別裏，又甚相同。歐洲中世紀的神祕者或「敬愛者」的經驗，無論在名目，形式，宗教色彩等等上怎樣不同，在本質上與印度中世紀的「敬愛者」或神祕者的一般無二，——可是那班人彼此未通音訊，未覺識彼此的經驗和結果，非如近代科學家之從紐約到橫濱可互知。那看來似乎表現有點什麼事在那裏是相同底，普偏底，可推知是真實底，——無論由於心思底語言之不同，那譯譯的彩色可多麼相異。

至若究竟「真理」，我假定維多利亞時代的不可知論者，以及，不妨說，印度的韋檀多學者，可能同意：那是被隱蔽了，但是在那裏。兩派皆說其爲「不可知者」；唯一分殊是韋檀多人士說，牠不可以心思而知，不可以語言表說，但仍是可臻至，由某—深於或高於心思知見的什麼，而且甚至心思能反映語言能表說那千個方面，牠對心思的外在和內裏經驗所呈似的。維多利亞時代的不可知論者，我假想，會要刪去這資格；他會判定這「不可知者」之存在爲可疑，而且，倘若存在，爲絕對不可知。

## 二

你問我你是否應當捨棄你那種偏好，先試驗而後接受，且在瑜伽中，事先（*पूर्वानुमान*）接受一切事物，——而所謂試驗，你的意思是以尋常理智試驗。對此我能作的唯一答復是：瑜伽經驗屬於一內中境界，隨其自有的律則進行，有其自有的知見方法，批判標準，及其餘一切，既非屬物理識感的境界，也不屬於理性底或科學底研究之域的。正如科學研究超出了物理識感之境域，進到了無限的大無限小底境界，對之識感不能有說也不能試驗了——因為人不能見到一電子，也觸不到牠，不能以識感心思的證明，證明其存在或不存在，亦如由那證明不能決定地球真是繞太陽而轉，或倒是太陽繞地球而轉，如我們的識感及一切物理經驗每天所告訴我們的，——同樣，精神底尋求，超過了科學底或理性底研究範圍，而且以尋常實證底理智，不能試驗精神經驗之依據，決定此等事物是否存在，或其律則與性質爲何。正如在「科學」中一樣，在此，你也得在經驗上增集經驗，忠實遵循「師尊」所訂下的方法，或過去學派所立的，你應當發皇一直覺底辨智，牠將種種經驗比勘，看出其意義是什麼，每種到那一限度在那一原地裏是有效底，每種在整體中的地位是什麼，如何牠能與其他者相妥協或相繫屬，那在最初看去似乎與牠相違反者，諸如此類……直到你在精神現相的浩大領域中，能以安定底知識行動了。那是唯一試驗精神經驗之法。我自己試驗過那另一法，却發現其絕對無能爲役，亦無可施。另外一方面，設若你不準備親自透過那一切，——很少人能作，除了異常有精神氣魄的人物，——你便得遵從一「老師」的領導，正如在「科學」中你信一位教師，不必全憑自己走過一切「科學」及其實驗之原地，——至少直到你已聚集了充分底經驗和知識。倘若那是事先接受事物呢，唯然，你是得事先接受。因為我見不到，用什麼有效底試驗，你主張要以尋常是事先接受事物呢，唯然，你是得事先接受。因為我見不到，用什麼有效底試驗，你主張要以尋常

### 理智做超牠以外者的裁判官。

你引據V君或X君的話。在那些話上確定一價值以前，我想知道他們爲了實驗他們的精神知見和經驗，究竟做了什麼。V君如何試驗他的精神經驗的價值呢——有些在尋常實證底心思不容易相信，不異於說上某些著名瑜伽師的奇蹟？我於X君了無所知，但他的試驗是什麼，又如何運用牠們呢？他的方法是什麼？他的批判標準是什麼？在我彷彿覺得尋常心思，由任何種試驗，不會承認佛陀從牆壁上出現，或與赫雅格里娃作半小時的談話爲有效底事實。必須或則事先接受其爲事實，或憑了V君的獨有的證明，那實際上也是一樣，或則事先便拒斥之，以之爲幻覺，或徒是心思意像，在後一案是還附帶了耳聽的幻覺。我見不到如何可以「試驗」牠們。或者，我又如何以尋常心思試驗我的「涅槃」經驗呢？以尋常實證底理智之助，我又可得到關於牠的什麼結論呢？我如何能試驗其有效性格？我想不出了。我只作了我所能作的事，——承認其爲一雄強且有效底經驗之真理，焉者，設若你或任何人沒有內中知識和經驗，又如何能試驗他人的內中知識和經驗呢？

我常常說過，在精神經驗中，分辨不但十分可容許的，而且必不可少。但這必須是一建立在知識上的分辨，不是建立在無明上的推理。否則，你以先存的一些理念束縛了你的心思，而且阻滯了經驗，那些同樣是事先，正如任何對一精神真理或經驗之接受可能是。你的理念，以爲歸順只能以愛而致，便是一例。完全是真，在瑜伽經驗中，由真實底愛即心靈底和精神底愛而作的歸順，乃一切中最雄強，最簡單，且最有效能，但人不能懸此爲一斷語，由尋常理智所達到的，遂封禁歸順

的可能底全部經驗於此一公式裏，或以此一根據而宣稱人應當等到圓滿地愛了然後能夠歸順。瑜伽經驗指明，歸順亦可由心思和意志作成，一清明而且誠懇底心思，見到歸順之必需，和一清明而且誠懇底意志，強加之於反動底諸體。進者，經驗也示明，不但歸順以愛而致，愛亦可由歸順而致，或隨之生長，從一不完善底愛生長到完善底愛。人以一深密底理念和意志始事，志在知道而且達到「神聖者」；漸進愈加以自己的尋常個人理念，欲望，執着，行為之衝動或行動之習慣皆歸順去，以致「神聖者」可能取起一切。歸順的意思是：將我們的微小心思，及此心思底理念和偏好，皆投入一神聖底「光明」和一更偉大底「知識」裏；將我們的微末底個人底紛擾，盲昧，顛頓底意志，投入一神聖底「光明」和一更偉大底「知識」裏；將我們的微細，不安，痛苦底情感，投入一偉大底，平靜底，安恬底，光明底「意志」和「力量」裏；將我們的微渺底，罹憂患的人格，投入一廣大底，深嚴底，神聖底「愛」與「阿難陀」，將我們的微末底個人底紛擾，盲昧，顛頓底意志，那唯一「個人」，以此為其陰暗底產品者。若使人堅執自己之理念和推理，這更偉大底「光明」和「知識」便不能來，或來亦在每一步為一低等干預所阻滯，傷損；若使人堅持其欲望和幻想，那偉大光明底「意志」和「力量」便不能在其自有的真實權能中發施作為，——因為你要牠作你的欲望的僕役；若使人未肯拋棄其微末底情感方式，則永恆底「愛」和無上底「阿難陀」便不能下降，或否則參雜了，或者從這粗朴底沸騰底情感器皿傾潰掉了。尋常推理的任何量，非能除去此一必需，必升出卑下者，庶使高尚者可致。

而且倘若有些人以為退隱是自己投順於「高上者」——「神聖者」的最好方法，由儘可能泯除低者沸騰起來的機會，則為什麼不好呢？他們來是為此目的，然則在他們以為最好底手段上，為什麼責

難，或投之以不信和懷疑底眼光，或用些藐視着的形況詞去試毀之使其失去信用呢——「猙獰」，「不人道」諸如此類的話？是你的情命體從之退縮，你的情命心思，供給了這些形況詞，牠們只表現了你的退縮，未嘗表現退隱真是什麼。因為是情命體或其社會底一部分，乃從孤寂退縮；思惟心不從之退縮，反而陪從牠。詩人尋求對自己或對「自然」之孤寂，要聽取他的靈感；思想家投進孤寂，要觀照事物，與一更深沈底知識密切相通；科學家將自己閉在實驗室裏，要以實驗而探入「自然」之秘密；這些退隱皆不猙獰，也非不人道。求道者之退隱到除外底集中，他感覺需要的，也不那樣；這是達目的之一手段，——達到那目的，整個心情之所措者。至若瑜伽師或「敬愛者」，已開始有了基本經驗的人，他亦不是在一猙獰底或不人道底孤寂裏。「神聖者」和全世界皆在其一之自體裏，無上「被愛者」或他的「阿難陀」皆在另一之情心裏。

我說這話，是反對你之貶斥退隱，基於對退隱真是什麼之無知；但如我當時說過，不主張一全般底離棄，因我以為那是一危險底權宜之計，可以引到疾病和許多錯誤。我亦復不肯以退隱強加於任何人以之為一方法或認可之，除非那人自己尋求之，感到了牠的需要，樂於牠，且有證明牠可增益精神經驗。這不是當作一原則可加於任何人的，因那是作事的心思之法，尋常心思之法，——是當作一需要乃可接受了，時已感覺那是一必需，不是當作一普通法則或規律。○

在你的信中所敘述的「神聖者」的回答，在瑜伽經驗的語言中不是那麼稱說的——這種感覺，感到偉大底平和，光明，悅豫，確然，信托，困難減少，毋寧可稱作你自己的本性對「神聖者」的反應。有一「和平」或「光明」，是「神聖者」的回應，但那是一廣大底「和平」，一偉大底「光

明」，感覺其爲一當體，異於自己個人自我，不是自己個人本性之一部分，而是什麼從上而來，雖則終於牠佔據了本性，——或者，有此一「當體」本身，誠然帶來了絕對底解放，快樂，確然。但「神聖者」最初底回答皆不像那樣底，——其到來，却像是一拊觸，一壓力，人應當在一種情況裏能認識且接受牠，或者牠是一保證的聲音，有時是一非常「沈靜微小底聲音」，一頃刻底「形影」或「當體」，有時是「領導」之一耳語，有其許許多多可取的形式。於是牠退後了，本性仍繼續準備，直到那觸拊可頻數來到，占時更久，變到某一事物更加迫切，在近，親密。「神聖者」在起始不自按加於人，——他要求認識，要求接受。那是一理由爲什麼心思應該歸於止寂，不提出試驗，不提出要求，——應該有地位留給真底直覺，那立刻認識真底觸拊，接受牠了。

再論阻滯你的集中之心思的紛紜活動。但那，或否則一更累人底，頑強底，磨難底機械活動，乃是人試行集中時的困難，需要很長久底期間乃能克服牠。那個，或睡眠的習慣，則阻止或者清醒底集中，或知覺底三摩地，或內歛而除外一切的定，即瑜伽底集中所取的三形式。但這必然是無知於瑜伽，其程序，及其困難，乃使你感到絕望了，由一十分平常底阻礙，便宣布你自己永遠不宜於修瑜伽了。尋常心思之堅執，及其謬誤底推理，情緒，和判斷，思惟心在集中時之胡亂行動或其機械活動，對障蔽了的或初始底觸拊之反應遲緩，皆心思所加上的尋常阻礙；正如驕矜，野心，虛榮，色欲，貪，自私而攝取事物，皆情命體所提供的困難和阻礙。正如情命困難可以攻下，克服，心思困難亦然。只是人應當見到這皆是無可避免的困難，不執着牠們，不受到牠們的恐嚇或被壓倒了，因爲牠們存在。人應當堅持，直到人能從心思退引，亦如從情命退引，感到內中更深更大底心思困難亦然。

思底和情命底「神我」，皆堪能沈靜，堪能逕直接受真底「言」與「力量」，正如堪能真底寂默。倘若本性先取打下一切困難之路，則這路的前半段是悠長，勞累，要求「神聖者」之回答的申訴起了。但如實「神聖者」一切時皆在那裏，在幕後活動，正如其在等待着對他的回答之認識及對回答之回答有其可能。

① 按：此中所說退隱，即通俗所謂「閉關」。



人在此感到從「真理」淵泉的一道源流，不是人所能期望那麼常常遇到的。在此是一心思，不但只能思惟，亦且能看，——又不但只見到事物的表面，智識底思惟大多與之扭鬪而無終竟或決定底結論者，而且好像更無其他什麼了，亦且直見到事物的内心。密乘中有一語，說明「語言能力」(vāk-shakti) 的一個水平，曰「能見之言」(paśyanti vāk)；在此却是「能見之智」(paśyanti buddhi)。可能是因爲內中底見者已越出了思想而入乎經驗，但亦有許多人有了經驗之鉅大富藏，而未嘗得其思想之眼光明朗化到這種限度；心靈感覺着，然心思仍以其理念中之混雜底不完善底移錄，混亂，和錯誤前進。在此一天性中，必有正當視見之才已具備了。

這是一成就了，如此迅速且決定地除去了那些閃光的煙雲霧障，近代智識主義誤以爲「真理之

光」者。近代心思，久已持續地遊流於「虛偽燐光之谷」中——我們也隨之遊流，——以致沒有何人能以清明視識之陽光，如此立刻全般驅散其煙霧，如於此之所為者。在此凡關於近代人文主義和人道主義所說者，以及關於溫情底理想主義者和無效用底智識分子之徒勞無功，關於綜合底折衷主義以及其他相屬的事所說者，其思想之清晰，殊堪欣羨，一發中鵠。不是由這些手段，人類在其生活方式上可有那激烈底改變，却仍已變到迫切的，而是由達到後面的「真實性」的基層原岩，——不是由僅屬理念和心思形成，而是由知覺性的改變，一內中底精神底轉化。但那是一真理，在現代種種混亂與多聲嗷嘈和不幸事件之一片喧鬧中，會難於得到一聽的。

一個分別，很明銳地在此所成的分別，分別現相底程序，外化了的「自性」之一界，與「神聖真實性」之一界，可列為內中智慧之最上勝言。在凡此諸葉中所立之說，非徒一聰明底解釋而已；牠非常鮮健地表現一明確底必然，那是時若你越過了邊界，從內中精神經驗的立場看外在世界，便可遇到的。你愈進到內中，或者愈上進，則事物之觀念愈變，「科學」所組成的外在知識，乃得到其真實底非常有限底地位了。「科學」，像大多心思底和外在底知識一樣，只給你以程序之真理。我還可加上說，牠甚至不能給你以程序之全部真理；因為你攝得一些可衡量者，然失却了最關重要底無可衡量者；你只得到一些條件，「自然」中的事物，在那些條件下發生，甚至幾乎還不知其如何發生。在一切「科學」的勝利和奇蹟之後，那解釋着的原則，基本解說，整個的意義，一仍其為黑暗，神祕，甚至比從來更神祕了。牠所建設的進化之方案，不但是這豐富，浩大，林林總總底物質世界的，亦復是生命和知覺性與心思及其工事之進化的，謂其出自一電子的龐重聚積，相同，只

在排列與數量上相異，是一不合理性的魔術，比任何最玄祕底想像所能設想的更使人大惑不解了。「科學」終於將我們度到一實現了的矛盾裏，一有組織却嚴格決定着的偶然事件裏，一樁不可能之事，而不知怎樣竟發生了的，——牠向我們示出一新底，一物質底「摩耶」，非常巧於作出不可能之事，一奇蹟，在邏輯上為不可能，可是不知怎樣而竟實現，無可違拒地組成了，但仍然是非理性底，也不可解釋。這顯然是因為「科學」未擊中一真元事物；牠見到且研究過所發生的是什麼事，在一方面也涉到如何發生，但牠閉住了眼睛見不到某事物，使此不可能者為可能，某事物以此為其表現者。事物中沒有什麼基本意義，倘若你忽略了「神聖真實性」；因為你留葬在可管制可利用的現相之巨大底一層外殼裏。你試要分析的，是「魔術師」的魔術，但只當你進到「魔術師」本人的知覺性中時，然後你開始能經驗到「遊戲」之真正起源，意義，和迴旋。我說「開始」，因為「神聖真實性」非如此簡單，非最初一接觸你便能知其全，或能將其安置於一簡單公式裏；這是「無極者」，在你面前啓開一無極底知識，將一切「科學」總合起來，對之只是一瑣事。但仍然你也直接觸到真元者，事物後之永恆者，在「牠」的光明中，一切開始深沈是光明底，親切地可知。

我從前有一次告訴過你，有些用意善良的科學頭腦，對事物後之精神「真實性」之表面或似是表面的無效果底指摘，在我之感想如何，用不着再加申論了。較緊要的，是預測一更大底危險會到來，在反對者之新襲擊裏，即懷疑論者對精神底和超物理底經驗之有效性的打擊，他們的新毀滅戰術：承認且解釋之於他們自己的義度裏。這惶懼可能有一強大底理由；但我疑惑，如或這些事物一旦加以研討，人類心思是否會長久滿意於那些解釋，那麼不適當而膚淺且屬於外表，不解釋了任何

事物之解釋。設若宗教的保護者取起一不堅實底據點，容易攻陷，謂精神經驗只有主觀底有效性，則那對方，在我看來也正失守了唯物論的堡壘之大門而不自知，以其竟允可承認且要考察精神底和超物理底經驗了。他們在物理原野中深溝高壘，他們之拒絕承認或檢視超物理底事物，乃他們的最堅固底安全堡壘；一旦那已離棄了，人類心思向非如此消極而更有用是積極底事物迫進，將踏過他們的理論之殘骸，他們的否定着的解釋和聰明底心理學底標籤那些破碎廢料而攻進了。於是另一種危險可起，——不是「眞理」之究竟否定，而是在或舊或新底形式中重復一過去底錯誤，一方面是盲目，熱狂，黑暗，派別之宗教主義之復興，另一方面，顛頓墮入情命主義底玄秘事物和虛偽底精神事物之泥淖陷阱中，——一些錯誤，造成了過去唯物論的攻擊及其取信之真實力量的。但凡此皆是幻影，在邊界上，或在那中介鄉，在物質底黑暗與美滿底「光華」間者，我們常是碰到的。縱有此一切，無上「光明」之勝利，雖在黑暗化了的土地知覺性中，仍存其為唯一究竟底確然之事。

藝術，詩歌，音樂，皆不是瑜伽，在其本身並非精神事物，正如哲學或「科學」非精神事物。這裏潛伏了另一近代智識之奇離底無能性，——牠不能分辨心思和精神，牠容易誤認心思底，道德底，美底理想主義為精神性，誤以牠們的卑下程度為精神價值。這是簡單底真理，形而上學者或詩人之心思底直覺，大多遠缺一具體底精神經驗；那些直覺皆是遙遠底閃光，陰影底返照，不是發自「光明」中心的射光。亦不下其為真實者，是從峯巔下瞰，高底心思底優越，與這外在生存之低底攀登，其間也沒有多大分別。在自上的眼光中，一切「遊戲」的能力皆相等，一切皆「神聖者」的喬裝。但人應當加上說，一切皆能化為第一手段，趨於「神聖者」的實踐。關於「自我」的一哲理

陳述，是一心思公式，不是知識，亦不是經驗；可是有時候「神聖者」取此為一觸拊之潤道；奇妙地，心思中一障礙破除了，有什麼給見到了，在內中某處起了一深沈底變化，於是進到本性的基地裏，有個什麼是平靜，平等，無可形容。人站在一山脊上，瞥見或在心上覺到一廣大性，一徧漫，「自然」中之一無名底「浩大」；於是突如來了觸拊，一啓示，一洪流，心思自失於精神體中，人遭際了「無極者」最初底侵入。或者，你站在一迦黎母的廟前，在一聖河之濱，見到什麼？——一影像，一片優美建築，但一頃間，神奇，出乎意料，却有一「當體」，一「權能」，一「面龐」，望着你的面，你中間的一內裏視見，見到「世界之母」了。同樣底觸拊，可由藝術，音樂，詩歌臨到其創作者，或臨到那感覺該語言之震動的人，感覺一形式的暗藏意義的人，感覺聲樂中一使信的了的「真實性」。雖然，只若人長是滿意於透過窗戶外望，所得只是初端底；有一天人會要取起進香客的行杖，起程奔向「真實性」永遠顯示而且當前之處。更不會使人在精神上滿意，與陰影底返映同留，會有一番尋求自然而起，尋求其所努力要像成的「光明」。但這「真實性」和這「光明」既皆有在於我們內中，不下於在某一高處，超此生死界以上，我們在尋求牠時可利用許多人生之形像與活動；如人之貢獻一花，一禱詞，一行事與「神聖者」，人亦能貢獻一創造成的美之形式，一歌，一詩，一像，一樂曲，由此而獲得一接觸，一回應，或一經驗。時若已進到神聖知覺性中了，或其在內中生起了，則其由此等事物之表現於人生中，亦不從瑜伽除外；這些創造活動仍能有其位置，雖則本身不能比其他可作神聖之用或神聖服務者的位置更大。藝術，詩歌，音樂，如其在尋常

功能上，創造出心思底和情命底價值，不創造出精神底價值；但可以轉之作高等用處，於是像一切事物之能聯繫我們的知覺性於「神聖者」的一樣，牠們皆變移了，化為精神底，可容納其為瑜伽生活之一部分。一切皆非從其自體，而是從運用牠的知覺性取得新底價值；因為只有一事是原本，必需，必不可無，即變到知覺「神聖真實性」，生活於其中，且常生活之。



時若科學家說：「科學地說來，上帝是一假定，已不復需要了。」他是說極壞底荒唐話，因為上帝的存在，全然不是也不能是也從來未嘗是一科學假定或科學問題，牠是而且從來是一精神問題或一形而上學的問題。你全然不能科學地加以討論，或贊成，或反對。形而上學家或精神尋求者，有權指出那是荒唐話；但設若你對科學家在科學範圍中立下這律則，你便冒險了，會有同樣底反對加到你。

至若一切知識之合一，那是一或然之事 (*in posse*)，尚非已然之事 (*in esse*)。知識的機械方法引出某些結果，高等方法又引到其他某些結果，而牠們在許多點上基本不相合。這分異如何架過呢？因為好像各在其自有的原地裏有效；這是一待解決的問題，但不能以你所提議的辦法解決牠，尤其不在物理範圍裏。在心理學中，人可以說那機械底或生理學的處理法，握住事物是倒了頭，且是一切中最少結果的了，——因為心理學原本不是一機械與度量之學，他啓對一大原地，超出了身

體知覺性之物理工具以外。在生物學中人可瞥見機械性以外的一點什麼，因為在那裏從頭有知覺性的一番擾動，在進步而且組成其自體，愈加愈進作自體表現。但在物理學中，你正在機械律則的本土裏，那裏程序便是一切，策動着的知覺性已決定要最徹底地隱藏牠自體之處，——所以，「科學非物理科學之手段所可度量或遵從，——所以，間隔之溝仍在。有一日可能架度了，但物理學似乎不會是那橋樑建築者，所以要他試作超出他的範圍以外的事，沒有用處。」

◎ 人（學）



願望要滿足物理科學家，那是矛盾也不合邏輯。物理科學家有他們自己的原地，及其自有的工

具和標準。以同一試驗加到不同底一類現相上，是正如以物理試驗加到精神真理上一樣愚蠢。人不能解剖上帝，或在顯微鏡下見到心靈。所以同樣使離了軀體的精靈或「心理物理底」現相隸屬於一些試驗和標準，僅於物質現相為有效者，是最虛偽且不圓滿底方法。進者，物理科學家大多先已決定不承認凡不能爽利地打包，摘由，標籤於他自己的學系及其公式中者。羅勉斯博士（Dr. Jules Romains）自己是一科學家又是一大寫作者，作出一些實驗，證明人將眼睛蒙蔽了，仍能見物而且讀書，科學家之流甚至拒絕承認或紀錄其結果。巴克施（Khuda Baksh）來了，顯明地，確鑿地，在一切合法底試驗下證明之，科學家們仍十分不願退讓，不肯紀錄那事實，縱使他的結果皆無可否

認。他在火上行走而不被灼傷，反證了一切從來所提出的解釋，——他們簡單圖謀作另一更愚蠢底解釋！勸那班已決定不信的人相信，有什麼用呢？

科學頭腦不肯留一物不歸入類別。牠不也將「神聖者」分類了嗎？



這班人（科學家）的頭腦，太習慣於處理物理事物，可以工具和數字計量的事物，在其他原地則不甚中用了。X君的見解，出乎他的範圍，則朴愚，幼稚，是一種不實際底平凡底理想主義，不能捉真實性。正如一個人可能是一位大學者，然仍是簡單而且愚蠢，同樣一個人可能是一位大科學家，然在其他事物上的心思和理念皆不足輕重。



心理學家得處理心思運動，自然較容易認識在心思運動和生理程序間，沒有真底公式可列，至

多心思與身體彼此互生反應，因為牠們既寄寓一處，亦事之必然。但甚至一偉大科學家，如赫胥黎（Huxley），也會認識心思是迥異乎物質的什麼，也許未能以物質之說解釋，只是從那以後，物理「科學」變到非常唐突而且頑強，試要將一切事物皆隸屬於牠自己和牠的程序。現今則在理論上牠已開始大致認出牠的範限了，但舊底理性在多數科學家仍太習慣了，尚不能擺脫。



此一信，乃答某弟子的信中幾點意思，該信摘錄如下：

「在聽者（Listener），一九三四年三月十八日出版，第五一一面，有幾條驚人底假定，——第一，玄學是實驗科學之一，以一黑暗底「乩壇」（Seance）爲其實驗室，——第二，「死後猶存」，無需乎從「永生」分辨。爲了要清楚的緣故，多數哲學思想家已作過這一分辨；奇怪是當時他們作論戰時，這却又被忽略了。……誠然，設若人有在「科學」中有實際試驗的好尚，運用之於心靈底探究無疑是可羨慕的，但是，（除非已假定凡有文化底人，或至少是一切哲學家，皆應當具有且養成此一才能），何可責備多數哲學家，時若他們發現時新底結果爲陰黯而且薄弱，寧肯隨順他們的意向，自限於正當底「玄學」研究呢？」  
「關於作了一夢，與一熟識人用長途電話交談。」「在實際生活上，我想電

話遠不如書信往返爲可滿意。恰在此一時代，人類行爲與關係正在崩壞，而有電話與電影出現，豈不是很有點象徵意義麼？由於虛偽與硬心腸，以自我爲中心，對旁人感覺不關痛癢，每一人對另一人愈變爲一無意義的影像和虛假底聲音了。

在孟鳩斯特報（*Manchester Guardian*）的音樂批評欄，關於紀念耶爾述（Elgar）的音樂會，有幾點讚許「對藝術中之高貴性與柔美性之反動」。我見不到人之作爲這種「藝術」——如其仍能歸到時尚的規條內，——的創造者或欣賞者，更有什麼需要了；雖然，在一阿脩羅的文明中，也許人無論怎樣是多餘底了麼，只有「托生的阿脩羅」是所需要的？

這篇文字，看來好像是一位教授寫的，而不是一位哲學家寫的。你所說起的，我假想，是十九世紀科學對玄學的藐視之遺餘；一切思惟應該基於科學底事實，而且科學的概說，時常那麼錯誤重疊，暫現忽終，却應當作凡屬健全底玄學思惟之基礎。那便是使哲學作了科學的婢女，玄學作了物理學的侍從，否認其在自有的王城中的尊上威權。牠漠視了這事實：哲學家有他自己的疆土，有自己的工具；他可利用科學發明作材料，正如可利用存在的任何其他事實作材料，但無論科學提供了那些概論，他必得依他自己的標準加以判斷，——是否可以將牠們轉到玄學界上而有效，而且，倘若可以，又到多麼遠。可是仍然，在物理科學之盛年，牠沒有發現牠自己的界限以前，及牠的事物方案之搖搖不定，不穩定地在「未知者」的一巨大底無極或一無邊底「有極」中飄浮，也許這種

態度還有可恕。但是，神魂論而在心靈研究的名下變榮了麼？那不是一科學呀；牠是一集陰暗而且的低下境域，——即我們所稱爲最卑下底情命世界者，——其間正如世間一樣有許多虛偽，假造，混亂底錯誤，或者還更多。一位哲學家將那一切陰暗而且混亂底事物如何處理呢？我捉不到他的許多案語之要點。爲什麼對一將來之事的預言，應當改變我們對「時間」的概念，——至少任何哲理底時間概念呢？牠能改變人於事物彼此的因緣的理念，或力量之作發或知覺性的可能性之理念，但

那夢，誠然是一種微妙界上的交通的企圖之表述。至若電話和電影，有一點你所說的意思，但在我看好像這些和近代其他事物，可以着上另一性格，倘若在一精神中接受之而且利用之。在精神義度上，人類對此等發現還未曾準備好，甚且，倘若現在這些混亂是一象徵，在智識上也未曾準備好。審美的低落也許由於其他原因，一失望了的理想主義在其退轉中，產生了其反對面，一枯乾和冷嘲底智識主義，拒絕爲理想底浪漫底或情緒底事物，或高於憑識感的光明而行的理智之任何事物所欺騙。究竟過去的阿脩羅，皆常是鉅物；現代這些的苦處，是牠們非真是阿脩羅，而是低等情命世界之有物，暴猛，野蠻，卑下，尤其是心眼窄礙，愚蠢，黑暗。但這種冷嘲底狹隘智識主義，於今正盛的，不會經久，——以其增上着的枯乾性，準備牠自體之結局了，——人開始感到需要生命的新泉源。

我想你提出的兩問題，從精神修持的觀點看，沒有多大底重要性。

一、關於科學和精神性的問題，二十年以前，也許會有些重要，在二十世紀初年，會充滿過人心，但於今過時了。科學自體已達到那結論，牠不能如牠所嘗希望的，決定事物的真理或其真實性是什麼，或物理現相之後又是什麼；牠只能處理物理事物的程序，牠們怎樣發生，或人在那些路線上能處理牠們，利用牠們。換言之，物理科學的範圍於今已決定地別出而且範限了；關於上帝的問題或究竟「真實性」的問題，或其他形而上底或精神底問題，皆在牠以外。至少這在歐洲全大陸上是如此，只在英、美仍有些嘗試，要在物理科學的基礎上理論這些事物。

那些所謂科學之處理人與心思者（心理學等等），皆甚依賴物理科學，以致不能超出狹隘底範圍。設若科學轉過面來對向上帝，則必須是一新科學，尚未發展的，直接處理生命世界和「心思」的種種力量，因此達到出乎「心思」以外者；但今日之科學不能作那事。

二、從精神觀點看，這些暫時底現相，如受了教育的印度教徒轉向唯物主義了，這皆不甚關重要。過去常有一些時期，許多國家，大陸，或文化的心思，皆轉對唯物主義了，離棄了一切精神信仰。那些時期在十九世紀臨到歐洲，但普通總是支持不久。西歐已失去對唯物主義的信仰了，正在尋求另外一些什麼，或則回到古代宗教，或則捫索什麼新東西。俄羅斯和亞細亞現在正經過此同一唯物主義的波浪了。這些波浪打來，因為在人類發展中有某種需要，——毀滅古老形式的束縛，要清出一原地來，為了新真理與新真理的形式，及在人生中之作用，一如為了在生命之後的什麼。



我想某君的理念，是基於景斯（Jeans）；艾丁頓（Eddington）及其他英國科學家的企圖，要將形而上學的結論，硬編入科學事實裏；必定是他得充分地遭受更嚴厲底科學頭腦的非難了，反對這這麼一種混合。進者，精神尋求有其自所積存的知識，那絲毫不依賴科學在純物理範圍中的理論或發明。X君及景斯諸人的嘗試，是一種反動，反對十九世紀一些科學頭腦以及許多其他底人的那種不合法的企圖，要利用科學發明的進展，儘其可能非毀，或廢除宗教精神，亦復非毀形而上學，斥為雲霧朦朧底冗言，推崇科學為唯一啓宇宙真理之鑰。但我想那態度於今是死去了或正死去了；科學家也認識了他們的範疇之界際，如你所指明的。我可以附帶說，宗教和科學的衝突，從來未曾在印度發生過（直到歐化教育時代），因為宗教不會干預科學發明，而科學家未嘗疑惑宗教底或精神底真理，因為這二者被保持在分別底但不相反對底路線上。



某君所撰關於「科學」的文字，其中之闕點似乎是他在猛力地堅持這理念，以為「科學」仍是唯物論底，或至少科學家之流，景斯和艾丁頓除外，仍皆基本是唯物論者。那不是事實。多數大陸

上的科學家，已放棄了那理念，以爲「科學」能解釋存在之基本事物。他們以爲「科學」只關係到程序而無與於基本。他們聲明要決定關於哲學和宗教的大問題之任何事物，不是「科學」的任務，也不在其手段所及之範圍以內。這是「科學」的最近發展所作成的巨大轉變了。「科學」本身在今天，既非唯物論底，也非唯心論底。唯物論建立其上的磐石，在十九世紀似乎無可動搖，於今已震碎了。唯物論正如任何其他理論一樣，於今成了一哲學底推測；牠不能自誣爲建立在一必無差失的聖經似的權威上，基於「科學」的事實和結論。這一改變，可被像我自己這樣底人所感到的，生長在十九世紀科學唯物論的絕對統治之盛時。幾乎全被阻塞了的路，除非由暴力打通，於今却已大開放了，對精神底真理，精神底理念，精神底經驗大開。那是真革命。唯心論只是半途上的屋子，但唯心論和生命論於今作爲假定，基於存在的事實，科學底事實，亦如任何其他事實，皆完全可能。「科學」的事實，不強迫人取任何特殊一哲學方向。於今牠們是中立了，甚至可以由這方或那方利用，雖則大部分科學家，對這種利用不許與。這裏未嘗有人說過「物理學」上的新發明，支持了宗教的理念和教會；他們只諱論「科學」已失去其陳舊底唯物論底武斷了，因一革命的轉變，已被從其舊底繫泊處移開。

這一轉變，是我所會期望也預言過的，在我的詩中，在阿汗那 (*Ahana*) 第一卷，詩如「一科學視見」，「在月光裏」。



我恐怕我對這一切推測皆全般失去興趣了；事情漸變到非常嚴重，不許我荒廢時間於這些無結論底智識事物上了。我全不關心於你之勝利地建立你的論點，從唯物論底科學恢復一武斷主義，重加安置於其半世紀以前的寶座上，由之牠可以勝利地禁絕凡一切超出牠自有的狹隘範圍的思想，斥爲空談底玄學和神祕主義和月光。顯明的，設若唯獨物質能力能存在於物質世界中，則世間沒有神聖生命的可能。徒是一形而上學底「心思的戲法」，如人可這麼說，不能對科學底否定和具體底常識之反對替牠作辯正。我想到過雖是大陸上的許多科學頭腦，也已承認科學不復能聲明可決定什麼是事物的真實底真實性了，牠沒有工具和方法決定牠，只能發現而且說明物質「力量」在事物的物理表面上如何活動，及活動的程序。那便空出了原地，可容有高等思想和推測，精神經驗，甚至神秘主義，玄秘法，以及一切較偉大底事物，幾乎凡人皆變到不信，以爲是不可能底胡說的。那是我當服從的，而神聖生命應當滿足於也許再等待一千年。但不高興我們的雜誌之一，作爲那種扭關的比賽臺。那便是一切了。我現在寫這是在你從前論這事的文字之印象下，後來幾篇恕我未嘗詳細看；我敢說後來幾篇可能全然引人深信，而我在讀過之後可能發現我的論據是錯誤了，只有一頑固神祕者乃仍然會相信「物質」可爲「精神」所克服，如我所敢於想像爲可能的。但我恰是這麼一到這問題，我已失去興趣因此也沒有意思寫什麼的，以便重新建立我的論點，又得與唯物論底「科學」戰鬪，反對其於這些事有聲明什麼的權利，牠既無研究的工具和方法，也無達到一有效底決定

之可能者。也許我實際得重寫神聖生命，作了，作為對勝利底「唯物論者的否定」之答復！捨簡單需要時間以處理這問題不說，這是我所能給的唯一解釋，說明我的長久而使人失望的沉默。

六

六

六

伊莎奧義書的那段話，誠然是一較大底陳述，述及宇宙存在的本性，大於愛因斯坦（Einstein）的理論，限於物理世界者。從那頌中的陳述，你也可推出一更大底相對性的律則。從這觀點看，牠的意義是，——因為牠在內中包含更多，——絕對底「真實性」是存在的，但牠是不動，且常是同一，宇宙底運動，則是在此「真實性」中之知覺性之一動作，只有「超上者」本身能攝持其真理，對「彼」（「牠」）是自明底，而諸天（心思，諸識等等）對此之了解，必然是不完善而且相對，因為牠們能試行追隨那「真理」，但沒有一個能真追上（了解或攝得）牠，每個皆為其自有的觀點（），知覺性的較小底工具或能耐等等所限制。這是印度的或至少是韋檀多學的心思之慣常態度，以為我們於世間萬事萬物及世界本身的知識，見解，和經驗，必然是相對底，實際底，或只是實用底（*gyāvaharika*），——商羯羅曾如此申述，——事實上這是一幻有底知識，事物的真實「真理」出乎我們的心思和識感知覺性以外。愛因斯坦的相對論是一科學底陳述，不是一玄學底陳述。其形式與原地皆不同，——但是，我假想，倘若人出乎其後，出乎其外，進到其真元意義，其是如此的真實理由，人可以聯繫之於韋檀多學的結論。但以那而向智識辨明，你得經過一全部程序，表明如

何聯繫可成，——這不是自明地隨同以成。

至若景斯，許多人會說他的結論全不合理。愛因斯坦的律則，是一科學底概論，基於某些關係上，正屬於物理學的領域的，而且，倘若有效，也只在那領域之範圍內有效，或者，倘若你願說，在物理程序和運動之科學底觀察與測量之普通境域中有效；但你如何能同時轉變那為一玄學底概論呢？這是一躍越过大底鴻溝，——或強力將一事物化為另一事物，化一有限底物理結果為一無限底概括一切的公式。我不十分知道愛因斯坦的律則真會結果到什麼，——但牠會達到這以外麼，即我們的於時間及他物的科學底度量，在其所必由而成的情況下皆是相對底，因為得隸屬於這些情況的無可避免的缺陷？若在形而上方面由此歸結出的，——倘若竟有何事而可歸結出，——則是形而上學家不是科學家所當決定。韋檀多學的立場，便是以為「心思」本身（一如諸識）是一有限制底權能，作出其自有的表呈，結構，形成，外加到「真實性」上。那便是更大更錯雜底事物了，直下到我們的存在之真正本根。我自己以為近代「科學」有許多所取的據點，趨於助成那觀念了，——雖在事物的本性上牠們不足以證明之。

我只陳述一些反對說；我自己見到某些基本真理，承託一切領域及偏處之此唯一「真實性」。但在所用的工具上，及在這些不同底路道（物理底，玄祕底，和精神底）的尋求者所用的研究方法上，亦有大底分異，至少為了智識，其間的橋樑仍待建造。人可指出同似，但亦很可主張「科學」不能用以產生或支持精神知識之結果。亦復可以主張那另一面，最好是兩方面皆加以陳述，——所以這意思不是要挫折你的論題。

時間」之動的一部分，未嘗超出之。

景斯或任何其他科學家，如何知道生命之始有存在，乃由「僅只是一偶然」，或宇宙間任何餘處便沒有生命，或他處的生命必或者精確像此世間之生命在這些相同底情況下，或者便全然不存在呢？凡此皆只是心思底推測，其間沒有任何決定性。生命可能是一偶然事件，只倘若全世界也是一偶然事件，——「偶然」所成，也爲「偶然」所統治。在這類推測上荒廢時間是不值得的，因爲這只是一時的泡沫。

物質世界，只是一鉅大建築的正面，後面有其他底建築在，而且只是人知道了整個，乃能有物質世界之真理的一點知識。後面有情命底，心思底，和精神底境域，給與物質世界以其意義。設若土地是唯一「物質」中的精神進化之場——（假定如此）——則那必爲整個方案的一部分。那理念以爲其餘一切必然是一浪費，這是人間理念，不會擾動浩大底「宇宙精神」，其知覺性是偏在者，在泥土與灰塵裏不下於在人類智慧裏。但這是一推測底問題，對我們的實際目的全不同調。在我們是精神知覺性在人身中的發展乃關重要。

在這發展中有些階段，——整個底真理不能知，直到一切階段皆已度過，達到最後階段了。你是精神知覺性在人身中的發展乃關重要。

現在所處的是一階段，其間正開始可實踐自我了，這自我無有於一切具形，不依乎具形以得其永久、存在。因此是自然底，你會感覺具於形體爲甚爲附屬之事，有如景斯的土地生命，幾乎是偶然底。是因爲這一階段，「摩耶論師」以爲是究竟了，思量世界爲一幻有。但這只是旅程上的一階段。在此爲靜定，分別，無相底「自我」之外，有一更偉大底「知覺性」，其間「靜寂」與「宇宙活動」合一了，但在另一知識中，異於此具於形體的人類之圍範了的無明。「自我」只是「神聖真實性」事了，却得到了牠們的意義。甚至那裏也還有兩階段，高上心思底和超心思底，直到人達到了這最後一段，存在的充分真理乃能於知覺性變到全般真實。你要觀察你所經驗的，知道其有其價值，作爲一階段爲不可無，但不要以此經驗爲究竟知識。

他的著作（指柏格森 Bergson）我沒有讀得很多，不好下斷語。如我所知者，他似乎有點知見，見到內在於「生命」中之機動底創造底直覺，但未嘗見到在上的真屬超理性底直覺。倘若這樣，則他的「直覺」，他以爲是事物的唯一祕密者，只是一次等顯示，顯示超上底什麼，那本身只是「太陽的光線」。

不是的，「柏格森的（*Elan vital*）」不是超心思底。但柏格森的「直覺」，似乎是一「生命直覺」，那自然是超心思者，段分了，受形况了，當作「物質中之生命」之一「知識」而作為。我現在不能斷定地說，但那是牠所給我的印象。

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

他（柏格森）看「知覺性」（智 *chi*）非在其本原真理中，而是當作一創造「力量」，等於一種超上底「生命能力」下降到物質裏，在那裏發生作用。

（*Elan Vital*）不是「真、智、樂」而是「智、能力」喬裝於「生命氣息能力」裏。我相信柏格森是一生命論者，（一方面反對唯物論者，另一方面反對唯心論者），有強大底「時間」知見。（在奧義書時代，人們推測「時間」是否「大梵」，有些派別守此理念）。所以在他，大梵——知覺性力量——時間力量——生命力量。但後二者他生動地見到了，而第一，實創造後的真實事物，他見到非常朦朧。

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

本能和直覺如他（柏格森）所敘述的，皆是情命底，但也可可能發展出一相應底心思直覺，那也許是他所提議的，——那不依乎思想，却依乎與事物的一直接底心思接觸。這不精確是神祕主義，雖則是向之的第一步。

我假定柏格森已知道「神祕論者」於此事所說的，而且加上了他自己的解釋或估價。所以他全不會為你的提示所印象。他會說：「關於那我已全般知道了。」

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

這些異常之事，出乎物理「自然」的尋常軌道以外者，在印度時常發生，在餘處也非無所知；牠們近於歐洲所謂物怪精靈（*poltergeist*）的現象。科學家不談也不思及這些超尋常底事，除了鄙薄之，或證明其簡單是使兒童高興的超自然變現之把戲。

科學律則，只給人一「自然」的物質程序之有方案的敘述，——當作一有效方案，可用之以再造或引伸一物質程序，一隨人意，但顯然牠不能說明事物本身。例如水，不徒然是如許輕氣與養氣合在一處，——那化合簡單只是一程序或機巧，促成此一新物所謂水者之物質化；那新物如實是什

麼，則迥是另外一會事。事實上有物質的各個界別，粗重底，微妙底，及更微妙底，回到所謂「爲因」（*karana*）本質者。較粗重者可消歸微妙狀態，微妙者可轉入粗重狀態；那便可說明「非物質化」與「還物質化」。這些皆是玄祕程序，庸俗地被認爲魔術。尋常魔術師於他所作的，不知緣何與何因，他簡單只學到了那公式或程序，或否則管制較微妙狀態（諸界或諸世界）之原始有物，給他作那事。西藏人廣大地放縱施行玄祕程序；倘若你看黎耳夫人（*Madame David Neel*）的書，她在西藏住過很久，你可得到一點概念，他們擅長作這些事。但西藏喇嘛也知道一點（心思底和情命底）玄祕能力之律則，如何可使生作用於物理底事物上。那便是一點什麼，超出徒是魔術以外了。心思力量或生命力量在「物質」上的直接權能，可引伸到一幾乎無限底程度。應該記住「能力」在一切界上基本是一只愈加取了濃密底形式，所以，在心思能力或生命能力之直接發施作用於物質能力和本質上，沒有什麼先在地不可能；倘若發施作用，能使一物質對象作些事，或無寧是能以物質對象作出那些事，於那對象在其尋常姿態或「律則」中爲不習慣，因此顯似是不可能的。

我見不到如何「宇宙線」能解釋「物質」之起源；這有如洛芷（*Sir Oliver Lodge*）的解釋，地上的生命是從另一星球來的；這只將問題更推後一步了，——因爲如何「宇宙線」而入乎存在呢？但這是一事實，阿祇尼（*Agni*）的形色之基本，如數論哲學很久以前指明的，便是那火性原則，在光底，電底，氣底三權能中（韋陀中阿祇尼之三一性）乃產生所謂「物質」之液體和固體形式之助理。

顯明的，一凡夫不能作這些事，除非他有本生底「性靈底」（即玄祕底）才能，縱使如此，他

也仍得學到事物之律則，然後能隨意運用。這常是可能的，運用精神力量，或心思權能，或意志權能，或某種生命能力，在人，物，事情上產生效果；但需要知識和許多練習，然後這可能性不復是偶然或巧遭，能夠非常知覺地運用之，隨意或完善運用之。縱使如此，「對於整個物質世界有一管制」，也是一太大底提議，較可能底是一局部底或部分底管制，或者較廣泛地，某幾種對「物質」的管制。



世間萬有，據「科學」說無非是「能力」之一活動——尋常總是稱之爲物質底「能力」，但於今又疑惑了，是否「物質」，科學地說，存在，除了只作爲「能力」之一現相。世間萬有，根據檀多學，是一精神元體的權能之活動，一原始知覺性的權能的，無論其爲「摩耶」或「燦克帝」，其結果爲一幻有或真實。在世界上，只若是關於人的，我們僅覺識心思能力，生命能力，「物質」萬物，總歸是「燦克帝」即能力或力量的結果。不會有行動而無一「力量」或「能力」之作此行動且產生其功效者。進者，任何事物而其中沒有「力量」，則或者是一死物，或者是非真實底什麼，或者是有情性而無功效底什麼。倘若沒有此一事物如精神知覺性者，則瑜伽不會真實；而且，倘若沒有瑜伽力量，精神力量，瑜伽能力，則瑜伽也不會有功效。一瑜伽知覺性或精神知覺性，其中而

無權能或力量，可能不是死底或不真實，但顯然是一惰性之物，無結果或所成。同等的，一個人出發作一瑜伽師或「師尊」，而沒有精神知覺性，或在他的精神知覺性中沒有權能，——一瑜伽力量或精神力量，——則是作虛偽聲明，或則是一江湖騙子，或則是一自欺的愚癡；設若他沒有精神力量而聲稱他開下了一道為他人所可循行的，則更其如此了。倘若瑜伽是一真實，倘若精神性是個什麼而非欺詐，則必有此一物如瑜伽力量或精神力量者。

顯明是倘若精神力量存在，則必然能產生精神底結果，——因此有些修道士宣稱，他們感覺到「師尊」的力量或「神聖者」的力量在他們內中工作，領導他們至於精神成就和經驗，這話沒有什麼不合理之處。特別在某人是否如此，是一個人問題，但這陳說在本身 (*per se*) 不能斥其為不可信和顯然虛偽，因為這類事情不可能。進者，倘若這是真的，精神力量乃原始力量，其餘力量皆從之導源，則假定精神力量能產生心思結果，情命結果，物理結果，亦沒有什麼不合理性。牠可由心思，情命，或物理能力發生作用，或由此諸能力所用之工具發生作用，或者直接發施作用於心思，生命，或「物質」上，當作其自有的特殊直接行動之場。任何場合皆是一見 (*prima facie*) 知其為到了他內裏，是一精神權能生了作用。但在另一場合，可能用藥物，同時亦請求不可見的力量來幫助物質方術，因為這也是周知底事實，藥物或效或不效，——則沒有定準了。這在一旁觀者（既非運用力量者，也非醫生，亦非病人）的推理，病人是否只為藥物所治好，或為精神力量利用藥物為

一工具而治好，則為不定。任何其一為可能，不能說因為用了藥物，所以精神力量之工具，在其本身為不可信，而且可證其為謬誤。另外一方面，醫生可能感到一力量在他內中推動，領導他，或者他可見到病人以那麼一種速度在復原，那根據醫藥科學是不可信的。病人可感覺力量在他自己內中工作，給他以健康，能力，迅速復原。那運用力量者可觀察其結果，見他所施工的症象減輕了，他所未施工的症象却在增加，直到他亦在其上施工而立刻減輕，醫生亦在他無言的提示下工作等等，直到完全治好了。（另外一方面，他或見到有許多力量違反這治療，結論到精神力量且當滿足於一部地或甚至基本地由於精神力量。他們的經驗誠然只於他們自己為有效，非於在外推理的旁觀者。但旁觀者也非邏輯地分該說他們的經驗為不可信，且必然是謬誤。）

另外還有一點。這不是說一精神力量必然在一切場合上皆成功，或者，倘若不然，那便證明其不存在。在任何力量皆不可那麼說。火的力量是燃燒，但亦有牠所不燃燒之物；在某些情形之下，牠甚至不灼傷那赤足在熾炭上行走的人。那不證明火不能燃燒，或無此一物如火的力量（阿祇尼燦克帝）者。

我沒有時間往下再寫了；亦復無需。我的目的不在於表明精神力量之必定要人相信，但這信仰非必然是一欺詐，而且這信仰能夠是合理亦如可能。



不可見的「力量」產生明確底內中和外在底效果，乃瑜伽知覺性的整個意義。你的問題，問及瑜伽使人徒然得一「權能」之感覺而無任何結果，真是甚為奇怪了。誰會滿意於這麼一無意義底幻覺而稱之為「權能」呢？倘若我們未嘗有千萬經驗，證明內中底「權能」能夠改變心思，發展其權能，加上新底權能，開拓新知識境界，主制情命運動，變換氣質，影響人和事物，管制身體的情況和功能，當作一具體底機動「力量」在其他諸力量上作為，轉變事會，等等，則我們不會像我們這樣說起牠了。進者，不但是在其結果上亦且是在其運動上，「力量」為明可觸知而且具體。我說起感到「力量」或「權能」時，我的意思不簡單是有其一朦朧意識，而是具體地感覺到牠，因此能指揮牠，操縱牠，觀察其運動，知覺其重積和深密性，而且同樣知覺那另一些也許相反對的力量的；凡此諸事，以瑜伽之發展皆為可能而且尋常。

除非這是超心思底「力量」，這不是一無條件無限制而作為的「權能」。應在那下面行瑜伽或作修持的條件和限制，皆不是任意或反覆無常的；牠們出自事物之自性。這些，包括修持者的意志和感受性，同意，自我開啓，與自我皈順，應該為瑜伽力量所尊重，除非牠從「至上者」得到一准許，凌跨一切而作成一點什麼，但那准許稀罕發給。唯獨超心思底「權能」倘充分降下，不單是透過高上心思而傳送牠的勢力，然後事物可能急劇地向那目標邁進，——因為如是則准許不會罕有。因為「真理的律則」會在運行，不是時常被「無明」之律則平衡下去。

雖是如此，瑜伽力量常是明確而且具體在我所描寫的方式上，而且有明可觸知的結果。但牠不可見，——不是像打一拳，或摩托車一衝撞倒了某人，為物理諸識所能立刻見到的。徒是物理底心

思，如何能知其有在且在工作呢？由其結果？但牠如何能知其為瑜伽力量而非旁底什麼的結果呢？然則二者必居其一。或者，牠當容許知覺性進向內裏，覺識內中事物，相信不可見的和超物理底事物之經驗，於是由經驗，由新能耐的啟發，牠可覺知這些力量了，能見到，追隨，且利用其工事，正如「科學家」利用「自然」之不可見的力量。或則人應當有信忱，而且觀察，啓開自己，於是開始見到事物如何發生，注意到時若「力量」召入了，過了一些時便有一結果，於是反復有，常常反復有，更多清楚底確實底結果，增上着的恆有性，增上着的結果之一致性，一種感覺和識知，「力量」是在工作了，——直到經驗已變為日常，有規則，平凡，完全。這是兩個主要方法，一是內中底，由內向外作發，另一是外在底，從外工作，召出內中底力量，直到牠穿透外表知覺性而且可見了。但二者皆不能為，倘若人常堅執向外的態度，執着唯外在為具體者，拒絕將內中為具體者聯上牠，——或者，倘若物理心思在每一步上作起一場懷疑的跳舞，拒絕容許始生底經驗發展下去。即是「科學家」作一新實驗時，也永不會成功呀，倘若他容許他的心思那麼舉動。



具體麼？在你何謂具體呢？精神力量有其自有的具體性；牠能取一形式（例如像一道流水），人所能覺識的，非常具體地送到無論人所選擇的那一對象上。

這是關於內在精神知覺性中的權能之一個事實的陳述。但亦復有此一事，即有意運用任何微妙

力量，——那可能是精神底，心思底，或情命底，——以獲到某一結果，在世界上某一處。正如不可見的物理力量之波（宇宙波等等），或電流，同樣也有心思波，思想流，情感波，——例如，憤怒，憂愁等等，——發出而影響旁人，他們不知其所自來，不知其來到，他們只感到其結果。人若有玄祕底或內中底識感醒覺，則能感覺其來到而侵襲他。好勢力或壞勢力可那麼自加推廣；那麼自然地發生，沒有用意，但亦可能故意運用之。亦復能有目的以發出力量，精神力量或其他力量。但亦復能有有效果底意志或理念之運用，直接發施，無需外在行動，語言，或其他工具作用為助，這不是在那義度上為具體底，但終歸一樣有效果。這些事皆不是想像或欺詐或詐偽，而皆是真實現象。



你不感覺到一力量，這事實不證明力量之不在。蒸汽機不感覺到一力量推動牠，但力量是在那裏。人不是一蒸汽機麼？他好不了多少，他只知覺表面上的一點泡沫，他所稱為他「自己」者，絕對不知覺一切下心知底，潛意識底，超心知底力量在推動他。（這是一事實，近代心理學漸進愈加建立成了，雖則牠只攝持了低等力量而非高等力量，——所以你不可以你的理性輕視牠。）他智識地，愚蠢地呶呶於表面結果，一皆歸之於他的「高貴自我」，疏忽了那事實，他的高貴自我是遠從他自己的視線前隱蔽了，隱在他的迷茫發出星星火花的智識障蔽之後，他的種種情命感覺，情緒，

衝動，識感，印象的煙雲霧障之後。所以你的駁論是究極矛盾而且無效了。我們的目的，是將種種祕密力量發皇出來，無有障礙，以致非復是只由隱障後透出牠們自體的一點影像一點閃光，或全然阻塞了，而是牠們可能傾注，如長河流衍。但立刻希望那個，是太妄誕底要求了，表示一無耐性底愚昧和沒有經驗。倘若牠們開始點點滴滴落下，那便足夠辨正信仰其將來會傾注。你承認你有一兩次覺到了一力量降下；這便證明力量嘗在且是在那裏且在工作，只是你的勞苦工作，有如赫鳩里斯（Hercules），阻止你感覺不到牠了。還有，是那點點滴滴，擔保有沛然傾注之可能。人只應當前進，以人的耐心，值得受到傾注，或者，倘不值得，也應當滑過去，直至得到了牠。在瑜伽中，經驗本身是一允諾和預先嘗試，却又閉住了，直到本性有準備於圓成。這是一個現相，為每個瑜伽師所熟知的，當他回顧他過去底經驗。從前你偶有的「阿難陀」的短促底降臨，便是這樣。倘若你沒有水蛭似底堅持力，是不要緊的，——水蛭不是瑜伽師的唯一典型。倘若你能無論怎樣釘住或被釘住，那便足夠。



這些事不應當說起，却應當保持祕密……雖在尋常非精神底事物，不可見的或主觀底力量之作用，也可被疑惑而加以討論，其間未能有什麼實際底確然性；精神力量呢，在其本身上既不可見，在其作用上亦不可見。所以試行證明如此如彼的結果，乃精神力量的效用，便是無謂了。每人於此

應當形成他自己的理念，因為倘若承認牠，牠不能是證明和辯論的結果，而只是當作經驗的，信忱的，或深心中或深智中之內視的結果，那見到現象以後，見到那後面有些什麼。精神知覺性不像那樣要求，牠能陳述關於牠自體的真理，但不是戰鬪以求他人承認。關於精神力量之一普通底和非個性底真理是另外一事，但我疑惑為此是否時間已到，或是否那可被徒然是推理的智慧所了解。



設若我從瑜伽觀點寫關於這些問題的事，即算在一邏輯基礎上，必然有許多與時下意見相衝突的，例如，關於奇蹟，據識感紀錄而裁判的限制，等事。我已儘可能避免了寫這些問題，因為我那樣便得闡述一些事，不能為人所了解，除非根據其他底證據，異乎物理識感的，或理智之唯獨基於這些上的。也許我得說及許多律則和力量，非理智或物理底科學所認識的。在我的公開底著述中，及我對修士的信件中，我未嘗提到這些事，因為牠們出乎尋常知識及建立其上的了解之範圍以外。這些事有些人知道，但他們尋常亦不說，而公衆意見關於那些已周知者，是或信或不信，但無論信與不信，皆無經驗亦無知識。



至若你所寫的關於你的經驗和你的理念，看來好像只是舊底思想和運動興起了，如其當然，來干預修持之正道。心思底實踐和這種理念，至佳是半真理，時常甚至那也還不是；一經作出乎心思以外的修持，則過分着重之是一錯。由於誤用，牠們容易化為一出產謬誤之園地。

設若你檢驗那些來到你的理念，你當見到牠們皆屬十分不當。例如：

一、物質，只是在形相上為冥頑。甚至近代「科學」承認，「物質」只是在作用中的能力，而且，如我們在印度所知，能力是知覺性的力量在作用中。

二、「自性」在物質世界中，似是冥頑，但這也只是一現相。自性在實際是「精神」的知覺底權能。

三、將「精神」召入「物質」中，不能引到冥頑自性中之化滅。「精神」之下降，意義只能是光明，知覺性，與權能之下降，不是一非知覺性與惰性之增長，即所謂「冥頑化滅」。

四、「精神」原有在於「物質」中，正如餘處；只是一表面底似是無知覺性，或已內入的知覺性，乃障蔽其存在。我們之所當為者，乃使「物質」對潛藏其中的精神知覺性醒轉。

五、我們志在召降到物質世界中者，乃超心思底知覺性，光明，和能力，因為唯獨是這乃真能轉化牠。

設若任何時而有惰性與無知覺性增長，這是因為尋常自性對精神轉化之抵抗而然。但這尋常是加以激起，以便處理牠，消滅牠。設若聽其隱藏而不加激起，則困難永遠無從擒捉，沒有真實底轉化可成。



卷之二

你是在一同喻上推理，喻於你自己的非常閉塞且有限底識感知覺性，及其與物質空間的事物之頗鈍滯底關係。究竟空間是什麼呢，除了只是知覺有體之一展拓，「知覺性力量」建設其自有的環境於其間者？在微妙物理界上，不只有一層而是有多層知覺性，每層在其自有之有體中動作，那是說，在其自有之空間動作。我已說過每一微妙界，乃許多世界之一系統或一聯合。每一空間可與另一空間在任何一點上相遇，相貫，或相合；隨同者，在相遇或相合的一點上，可能有數個微妙對象，佔據了我們可勉強說爲同一空間，而牠們彼此可能沒有任何實際關係。設若有一關係造成了，那是見者的多性底知覺性，其間遇合之處成爲顯然者，所造成的。

另一方面，在空間的不同處所之對象，彼此可能有一相聯屬的關係，如在粗重底物理對象及其微妙底對稱者。在此你可較易推出一空間與另一空間相互關係之理。

卷之二

卷之二

卷之二

「時間」和「空間」皆非有限，牠們皆是無限，——皆知覺性之一展拓的兩項，其間事物發生或被安置於某一種關係，相續，次序上。又有「時間」與「空間」的不同底次序；那亦復依於知覺。

性。「永恆者」展拓於「時間」與「空間」，但他亦復是超一切「時間」與「空間」外。「無時間性」與「時間」，乃永恆底存在之兩項。「無空間底永恆者」，不是「空間」之一不可分的無限，其中無近無遠，無此處亦無彼處，——「無時間底永恆者」，不能以年，時，或劫計量，其經驗已說爲永恆底現在。但在心思，這境况無由說明，除由負性語，——人應超出牠以外而實踐之。

卷之二

卷之二

卷之二

註：有問：「「神聖者」是徧在徧涵的「無極者」，他如何能降生托體於一人的是身體之微小空間裏呢？」

這反對之說，是基於人類對空間及空間之分的三方程的理念，那些理念又基於人類識感知之有限性質。對某些有體，空間是單方程底，對另外某些，則是二方程底，對另外某些，則是三方程底，——但亦有其他方程。在形而上學中是原已公認的，「無極者」可能是在一點，不但是在空間之引申，——正如有「時間」之引申的一永恆，但亦復有一「永恆」不依賴「時間」，以致可以在現在（一時）感到，——無須思惟億萬年以體會之。同然者，「一」對「多」的嚴格分判，一個「一」不能是多，或者「大全」，由加而得，非自體存在，這些分辨，皆外在有限底心思之粗朴底心思。

意念，不能施於「無極者」。設若「大全」是屬這一種物質底而非精神底性格，繫於一原本底數學與幾何學上，則實踐宇宙在人自己中，一切在每個和每個在一切中，宇宙在一「點」(*bindu*)中，皆不可能。你的 $X$ 諸君，顯然皆無知於玄學思惟之元素，或否則他們不會作此反對。



只是由感覺一切事物爲一個精神本質，然後人能達到一體性——一體是在精神知覺性中。物質一點，只是億萬億萬點中之一，——所以那不是一體性的基礎。但你一經在知覺性中得到一體性，你能由那而感到心思本質，心思力量等等之一體性，生命本質（動底）和生命力量之一體性，物質本質和能力之一體性。有體——有體之知覺性——知覺性之能力——知覺性之形式，一切事物如實皆是牠。



設若物質能力中未嘗有創造權能，則不會有物質世界。物質不是無知覺或無機動力——只是牠乃一內入了的能力和知覺性，在其中工作的。這便是心理學家所稱爲無心知者，一切皆由之源出，——但他非真實是無心知底。



很真確的，「迷信」這名詞，習慣用爲一方便之杖，打倒任何信仰之不與唯物論的理性的意念相合者，那便是說，物理心思處理物理程序之現似律則，望不到更遠。亦復用以驅散那些理念和信仰，不與人自己的理念相合者，關於何者是超物理之真理的理性底準則。許多時代，人懷藏了一些信仰，那暗許有一力量在後，在未爲物理心思所知的原則上施爲，且超出了外在底理智與諸識之證明以外。科學來到了，有其一知識方法，擴大了這外在知覺性原地之證明，以爲由這一方法則一切存在皆可解釋了。牠立刻掃開一切古代信仰，不加試驗而皆目爲「迷信」，——眞者，半眞者，虛僞者，無有抉擇一掃而空，皆進到廢物桶裏，因爲牠們不依於物理「科學」之方法，出乎其根據以外，或是或似是與其立場不合。縱使是在超物理底經驗的原地中，也只容許那麼多，如其可爲自體作一心思底合理解釋，一隨某一列理念者，——其餘一切，凡事物之似乎需要一玄祕底，神祕底，或表面以下的淵源解釋者，皆被擋在一邊，認爲是那麼多迷信。流俗信仰，有時爲想像之果，但有時亦復是傳統底經驗知識之果，或一正當本能之果，自然皆遭到了同樣命運。至若凡此皆一忽遽且不合法的施爲，本身便基於這「迷信」上，以爲這新底方法萬能，其實只可用於一有限範圍裏，這於今漸漸變到愈加明白了。我同意於你所說的，「迷信」這名詞，或全然不當用，或用之則異常審慎。這顯然是一謬誤，以之稱謂那些信仰，恰恰爲自己所信或所好的宗教形式所未承認的。

意見增上反轉了，關於許多從前所貶斥的事，於今却再度好尚起來，這也甚為可驚。你所舉的例子之外，還可加上百多個其他的。人不十分明白，為什麼一字形學的信仰 (graphology)，要被貶斥為不合理性或迷信；在我彷彿覺得也頗合理，相信一人的手書，乃與他的脾氣和本性一致或為其結果，而且，倘若如此，這在試驗之下很可能證明其為性格之一指徵。於今是一明知的事實了，每人在他自己是一個人，有其特殊底形成，與他人相異，且在普通人類方案中為許多微小殊異所成，——這在微小底身體特性上是真確底，在心理特性上，顯然也同等真確；假定此二者有符同關係，不是不合理。在那基礎上，掌紋學 (*chiroomancy*) 中也很可能有其真理了，因為這是一已明知的事實，每人掌上的紋痕，與旁人的掌紋不同，而這，亦如相貌之不同，其中可能有心理學底指示，亦皆被釋為命運的象徵；因為近代理性主義，堅決否認將來是決定了的或可決定。但這又愈加現為近代腦經的「迷信」之一了，一種信仰，奇妙地違反了「科學」的基本意念。因為「科學」，至少直到昨天，信一切在「自然」中是決定了的，牠試行要尋出那決定之律則，要在那根據上預言將來的物理事實發生。倘若這樣，假定有未見之因緣決定着世界人事，因此將來之事可能預知，也是合理了。是否這可由星命學或掌紋學的路線成之，這是一可研究之事，但一總否定而斥却其可能性，人沒有進步多遠。辯護星命學一案是頗強有力，辯護掌紋學也似乎有一案存在。

另一方面，急向反對方向進行也不穩妥。有一反對傾向，是相信凡此一切原地中之事，而不睜眼看有其範限或錯誤的原素，在這些困難知識部門中，——是由於過信牠們，乃助成對之不信了，

因為牠們的錯誤是昭彰的。在我看來，天星之決定將來，似未極成，——雖則那有可能，但看來天星好像指示將來，——或毋寧是，將來之一些確然性和潛能性。雖是星命者流，也承認有在人自己之另一決定原素，那限制星命預言的範圍，甚至更改其許多已前定的結果。有一異常困難而且錯綜底許多力量之糾結，作成世間事物之任何決定，若使我們從這一結線解出了一根而追隨下去，可以得到許多驚人底結果，但我們不能倚之為唯一線索。心思的方法皆太堅硬，方便地簡單，不足以析明真底真理或整個底真理，無論是「真實性」的或其分別現相的。

我可承認你那說，謂由觀察一個人的或物理或心理有體之一微小部分，有知道那人的許多事的可能，但我想倘說由一髮之微而能像成一整個底人，未免推之過遠了。據我所知於人中的原素之多與複雜，我可說這一辦法是冒險底，且將留下一大部分「未知者」，蔭在這推理結構之過多底確然性上。

我假定我們不能進到那麼遠，否認有迷信這麼一會事，——在某一事上一固定了的信仰而無根據，原甚不健全且無聯繫的事。人類心思容易將這類信仰夾在一些事物上，一些事物能夠是或在其本身是真的；這便是一混雜，甚敗壞地混亂了知識之尋求。但恰恰因為這一混雜，因為在迷信之後某處，或距牠不遠之處，很尋常有某些真實底真理，人便應非常審慎地用這名詞，不然，或當作一

方便之帶隨之一併掃除了真者，局部是真者，以及毫無根據者，而聲明所留下的空無一物之地，乃這事的唯一真理。



我寫那句話時，關於「一固定底盲目底信仰」，我如實未嘗在想宗教信仰，而是想普通流俗理念和信仰。無論怎樣，你對此事之所感覺，是十分正當的。人能夠且應當信仰且遵循自己的路，却不貶斥或藐視他人，因他有些信仰，不同於人以為或見到為最佳者或在真理上為最大者。精神之城有多個方面，充滿了種種複雜事，有經驗之無量變換的餘地。此外，一切心思底自私性——和精神底自私性，——皆當勝伏，而這優越感因此不當容存。

附及：——至誠，全心，專意遵行這瑜伽，可引人上到一水平，其間凡此嚴格底心思分辨皆無有了，因為凡此皆心思底牆壁，繞砌於「真理」和「知識」的一部分，使之和其餘的隔斷了，但這個從心思以上的觀點是概括底，凡物在全般中皆落到其適當底位次。

## 五　來　生　論

心靈每番出生，每番是形成一心思，生命，和身體；一隨心靈過去的進化及其將來的需要，從宇宙「自性」之材料形成。

時若身體消逝了，情命便歸於情命界，在其中停留一時期，但過了一時期，這情命軀殼也消逝了。最後消逝的是心思軀殼。終之心靈或性靈體退回性靈世界，安寓其中，直到一新出生近了。

這是尋常發展了的人之普通過程。一隨各人的本性和他的發展，也有變換。例如，設若心思是強大發展了，則心思有體可以存留；情命有體亦然，只要牠們是為真性靈體所組成，且環繞牠作中心；牠們分享性靈體之永生。

心靈收集牠在人生的經驗之主要原素，用那作為牠在進化中生長的基礎；時若其還於有生，牠以其心思底，情命底，物理底軀殼，取起那麼多牠的宿業，如其在一新生中為了更進底經驗對牠為有用的。

如實作祭祀（*sacrifice*）和儀式是為了情命部分，——幫助這有體蛻除情命震動，仍留繫之於世間或情命諸世界的，使牠可迅速地度到牠之歸宿於性靈底安寧裏。



離開身體之後，心靈在其他世界得到了某些經驗，乃拋棄其心思底和情命底人格，還於安息，而同化牠的過去之真元，準備一新生命。是這一準備，乃決定新出生的環境，領導他組成一新人格和選擇其材料。

已逝的心靈，保持其過去經驗的回憶，只在其真元上，不在其細微末節的形式上。只倘若心靈帶回一點過去的人格或許多人格作爲牠現今的顯示，似乎牠乃能記憶過去生命中的詳情。否則，只能由「瑜伽視見」而記憶可致。

「爲因神我」便是我們所稱爲中樞有體者，即「耆婆」。牠居於這遊戲之上，常是支持之。可能有似乎是退後的運動，但那些只是鋸齒紋形底運動，不是真底退墮，而是返乎未曾作發的什麼，以便後下進行更善。心靈不還墮於動物情況；但情命人格的一部分，可離脫其自體，湊上一動物之生，在那裏消完牠的動物傾向。

習俗信仰謂貪鄙底人轉生爲蟒蛇，這中間沒有真理。這些皆是流俗底浪漫迷信。

### 五、來生論



在人死時，這有體由頭腦上出離身體；牠在微妙體中出，一短時期進到生存之各界，直到牠已經過某些經驗，皆其世間生存之結果者。此後牠乃達到一性靈世界，其間牠安息於一種睡眠中，直到牠在世間開始一新生命的時候到了。尋常事情總是如此，——但有些有體已更發展了，不循此一過程。



人在身死後，有一個時期，經過情命世界，在那裏居留一些時。只是這過渡的前部可能是危險或有痛苦；在其餘部分，人只是在某些環境下作發在身體中所會有的情命欲望和本能之遺餘。一旦人已厭倦了這些，能夠超出了，這層情命外殼便蛻落；心靈，經過一些時需要清除心思遺餘之後，乃度進性靈世界而居於一安息境況中，居留其間，直到再生於世。

人能幫助離逝的心靈，由自己的善願；若有玄祕法的知識，亦可用玄祕法。有一事是人所不當做的，便是由想念或悲傷，而把持他們不前，或作什麼其他底事，足以拉他們更近凡塵，或遲滯其往安息處的旅程。



在有些人，可能是死過之後，有一短時間尚未實踐他們是死了，尤其是倘若未先料到或頓然而卒。但不能說這於一切人或大多數人皆然。有些人可入乎一半不知覺狀態，或為一黑暗內中狀態所迷，為他們死時的心境所造成的，其間他們了無所知於身在何處等等，他人則於此過渡非常明覺。是真，逝離之有體，在情命軀體中者，在身體近旁或生時境況旁邊留連一時，很尋常竟多至八日；在古代宗教中，則用咒語或其他辦法使之分離。甚至分離身體之後，一非常附着世間的本性，或一充滿了強烈物理欲望者，可在此世間霧圍中留連一時期，最長可至三年。過後，牠進到情命諸世界中了，在牠的旅程上前進，那或遲或早會歸宿於性靈底安息，直到下一生。也是真的，為死者悲哀和憂傷，阻滯了他們的行程，使其繫住於此土地霧圍，將其從前進拉回了。



性靈體度入性靈界，在中途脫下牠的幾層外殼，這是一尋常運動。但這可有任何數量的變化情形不同；人能從情命界轉回，有許多情形幾乎是頓時轉生於世，有時甚至還附帶了過去一生事業的全部記憶。

地獄和天堂，皆常是心靈的想像境界，或毋寧是情命體的想像境界，在其過去後所建造成的。所謂地獄者，是一痛苦過程，通過情命界或留連其間，例如，在許多自殺事件，由此一不自然底暴烈底退出所造成的痛苦和混亂之種種力量，圍繞其人。誠然，也有心思世界和情命世界，有喜樂底

或黑暗底經驗滲透其間者。人可經過這些世界，是本性中有些所形成的事物之結果，造出了必然底親和性，但得報償或懲罰的理念，是一粗俗鄙陋底概念，只是流俗底錯誤罷了。  
心靈還生於世，沒有全般遺忘的通則。有過去一生的許多印象，尤其是在童年，可能很鮮明，強健，但是物質化的教育和環境的影響，阻止認識其真性質。甚而至於有許多人，於過去生世有決定底回憶。但這些事情，為教育和環境所抑塞，不能存住或發展，大多數情形是給窒息不存了。同時應當注意到，性靈體所挾持而去又帶回者，尋常是其在過去諸生嘗有的經驗之菁華，不是細微末節，你不能希望其和此一生所有的記憶一樣。  
一個心靈可直達性靈世界，但這依乎臨歿時的知覺性境界。若其時性靈發露於前方，則直接度入是很可能的。這不依乎得到一心思底和情命底一如性靈底永生，——有得到那個的人們，毋寧是其權能遊行於各世界間，甚至在物理世界作為而無所拘繫。整個說來，這些事沒有嚴格定規，許多變換皆有可能，則依乎知覺性，依乎其能力，傾向，和形成，雖然有一普通底輪廓和圖案，一切皆合入其間，處於其位。



應該清楚了解發展着的心靈（性靈體），與純粹「自我」（*Ämnan*）或精神，這中間的分別。純粹自我不生，不經過生死，不依乎此有生或身體，心思或生命，或此顯示了的「自性」。牠不爲

這些事物所拘束，不受限制，不受感染，雖則牠擅有而且支持牠們。反之，心靈，是一樣降入有生而且經過有死的什麼，——雖牠本身不滅，因為牠原是永生底，——從一境界到另一境界，從塵世而進到其他諸界，又重復返於世間生存。從一生命到一生命，以此進步，由一進化引之到生人，由此一切而發皇為一自體，我們稱之曰性靈體，支持這進化，而發展一物理底，情命底，心思底人類知覺性，以為其世間經驗之工具，且為這喬裝了，不完善，然而生長着的自我表現之工具。凡此，牠從一隱障後為之，只在此工具有體之不完善所許者下，發露牠一點點神聖自我。但有一時候會到來，時則牠能有準備於從此隱障之後出來了，發施命令，轉動一切當工具的自性對向神聖圓成。這便是真精神生活之起始。心靈現在能自有準備於顯示出了的知覺性之一高等進化了，高於心思底人類的——牠能從心思底進到精神底，由精神底各階位，進到超心思底境界。直到那時，沒有什麼理由為什麼牠應終止有生，事實上牠也不能終止。設若已達到精神境界，牠願意出離此世間顯示了，牠誠然也可這樣作，——但也可能有在「知識」中而非在「無明」中的一更高底顯示。

所以你的問題不會生起了。不是赤裸底精神，而是性靈體，進到性靈界安息，直到牠被召入另用以支持進化，牠必得這麼作，直到「神聖者」的目的在其進化中已經圓成。「業」只是一機械，一生世。因此不需要「力量」強迫牠重新取得一生身。在其本性牠是從「神聖者」所發出之物，

牠不是世間生存的基本原因，——牠也不能是，因為心靈起初進入此生存時，未嘗有「業」。進者，你所說的「偏蔽一切的摩耶」或「失去一切知覺性」，意義何在呢？心靈不能失去一切知覺性，因其正本之性即是知覺性，雖然不是我們所稱名的這心思底一種。知覺性只是被蒙蔽了，

未嘗失，未嘗廢，所稱為物質「自性」之「無心知」者蔽之，於是心，命，身的半知覺底無明又蔽之。如個人心思，生命，與身體生長時，牠儘多顯示牠所保持於潛能中之知覺性，顯示之於外表工具自性，儘可能以這些工具所可能、且在這些工具的方式上顯示之；又由外表人格顯示之，由牠且替牠——因為二者皆真——為了這一生所準備下的。

我毫無知於心靈經過重生程序中遭受任何可怕底苦難；流俗信仰縱令有些基礎，很少正確或已啓明。

凡是降生人身或出生為人，自然皆有一性靈體。唯是其他典型如情命有物則無，而恰恰是那理由，為什麼牠們要占有生人，享受物理生命，而無需本身在此世托生，因為如是牠們脫出了性靈底進化律則與精神進步和轉變。但這些形成，（死了的人之情命段片）則不同了，牠們是些不離此世間也不占有生人之物，却簡單自附於某一人世重生（自然其中有一性靈體），有些親和性的，因此不反對或抵抗收納牠們。

一、性靈體居於心思，生命，和身體之後，支持牠們；性靈世界也不是如心思，情命，或物理世界同等級之世界，而是處於凡此諸世界之後；在一生世與另一生世之間，在世間進化着的心靈，是退休於此。設若性靈只是身體，生命，和心思這上升一系中之一原則，與此等相同，在等級上與凡此立於同一基地，則牠不能是此其餘一切之靈，神聖原素，使凡此之進化為可能，且運用之為一些工具，由宇宙經驗而生長到「神聖者」。所以性靈世界，也不能是其他諸世界之一，這進化着的有體可進入其間而得超物理底經驗者；這是一界，牠退入自體而得安息，以便有精神底同化作用，同化凡已會經驗者，以便重新投入其自有的基本知覺性和性靈本性裏。

二、在少數出「無明」而入「涅槃」的人，沒有直升入高等顯示諸界這問題。「涅槃」或「木叉」（*mokṣa* 即「解脫」）是有體之一解放了的情况，不是一世界——牠是從諸世界和顯示退引。

「祖靈乘」和「天乘」（*Pitṛyāna, Devayāna*）之比譬，在這方面皆說不上。

三、退休到性靈世界中的心靈，其情況全是靜定底；各個退歸他自體，不與其餘互相作用。時若其出離靜定了，則準備下投而進入一新生命，但這其間他們不在人世生命上發生作用。性靈世界有其他存在者和護衛者，但他們只管性靈世界本身，及性靈之還生於世，不管這塵世。

四、性靈世界之一有體，不能混入地上凡人的心靈中。有些事情是一個進步甚遠的性靈體，有時發下一放射體，進到一生人體，準備着牠，直到那性靈體本身可進到這生命中了。這事發生，時若有些什麼特殊工作當做，要準備這一生人工具。這麼一個下降，在人格與天性中發生一突然底巨大改變。

五、尋常一個心靈總是繼續隨着此同一或男性或女性的路線。若使有此男女性的變換，普通總是由人格的各部分之事，不是中樞底。

六、至若心靈返生入一新身體中的時期，沒有通則可立，因為環境依個人而異。有些性靈體與出生之環境和父母發生關係，即在懷妊之時，在胎裏決定着人格和將來之準備，其他則唯在產生時參入，其他甚至後下在人生中方加入，在這些情形下則是性靈體的一些放射體支持了生命。應該注意到，來生的情形，基本不是決定於稽留住靈世界中時，而是決定於身死之時——性靈體則選擇牠下一度在世間出現時所當作發的什麼，環境則依之而自加安置。

要注意，重生及新生命的環境，為功德或罪惡之賞賜或懲罰，這理念是一凡人於「正義」之世俗理念，全不是哲學底，亦非精神底，而且混亂了人生的真原旨。世間生命是一進化，心靈以經驗而生長，以之而作發這個或那個原在本性中的；設若有苦痛，是為了那作發的目的，不是作為「上帝」或「宇宙律則」所下的裁判，懲罰那些錯誤和顛躉，在「無明」中必不可免的。

對這些問題，很難作一正性底解答，因為不能立下一普通律則，於一切皆可通貫。心思是作下一些嚴格底規律，或一條嚴格規律，但實際這「顯示」是非常粘柔底，多式多方。因此我的這些答案，不能認作竭盡了這題目或怎樣完全。



一、他（情命解脫者）能到任何處爲他的目標所注定者，進入「涅槃」，或神聖諸世界之一，居於其間，或者無論他到那裏，仍保持與此塵世運動相接，而還入塵世，倘若他的意志有在於幫助這運動。

這（從心靈於今最高造詣的世界，直接進到更高底一世界）是可疑的。倘若他原來不是進化中的一個有體，而是某一高界的，他會回到那界裏去。設若他要上到更高，則很合理則的，只要他還未曾發皇出屬於那高上界的知覺性，他應當返到這進化之場。舊派理念謂雖諸天也當還生人世間，倘若他們要得解脫，那說也可施於此一上登運動。若使他原是一進化底有體，（羅摩克釋擎於「耆婆俱氏」及「伊濕伐羅俱氏」的分辨也可施之於此），他應循此進化路線，或以「涅槃」而到消極底退引，或在「真、智、樂」的增上顯示中，達到某種積極底神聖圓成。

至若不能轉還，那是一錯綜問題。一神聖有體時常能還轉，——如羅摩克釋擎所云，「伊濕伐羅俱氏」，能隨意上下這「有生」與「永生」間之階梯。但在其餘的人，可能他們得休息相對底無限時，平等永恆（*sāvastī, sāmūjī*），設若那是他們中間的意志，但一轉還是不能禁阻的，除非他們已達到其最高可能底格位。

不是，那（在一新生之前回到性靈世界）只是進化路線的一段，不是爲了神聖轉還爲強迫的。

二、一進步了的性靈體，意思可能是在世間已達到了心靈的自由，且汨沒於「神聖者」中的人——汨沒了意思不是說泯除了。這麼一個有體不是睡在性靈世界裏，而是可留居於其福樂之汨沒境界裏，或者爲了某一目的而還生。

「下降」這名詞有各種意義，依上下文義不同——在這裏我是用之於這義度裏，性靈體下降到人的知覺性和身體裏，對之有準備了的；那下降可以在出生之時或以前，或後來方到，進占牠替自體準備了的那人格。我不十分明白這些從上界的人格何謂——是性靈體本身乃取得一身體。

三、不是，性靈體不能取起多於一個身體。每人只有一個性靈體，但是高等諸界之有體，例如「高上心思」的「諸天」，能同時顯示於不止一身中，是送出各個放射體到各個身體裏。那便稱爲「諸天」之「神聖光榮」（*Vibhuti*）。

四、這些（性靈世界之守護者）皆不是人類心靈，也不是些職司，任命於牠們的，牠們也不是官吏——這些是性靈界的有體，在那界裏守着牠們的自然活動。我說「護衛者」，只是一個名詞，用一形像或擬喻表明他們的作爲之性質而已。

很可能這一頌是指上到福樂和光明的高等諸世界，這便可稱爲一解放或解脫。在後代這種理念強盛了，以爲從這些高等世界還生乃爲必然，只是從一切宇宙生存脫出了然後方成解脫。韋陀時代的聖者流，似乎意在升入一光明世界或境界，超出了虛偽和無明者。在奧義書中，太陽是超心思底「真理」的象徵，而且說過，度入其中的人們可以還生，但那些經過太陽之門而上去的不還生了；可能這意義是升入了「超心思」本身，在「高上心思」的黃金蓋子之上者，乃爲決定解脫。韋陀說



起過「真理」爲一「真理」所隱，在那「太陽」將他的馬從他的車子卸下之處，在那裏億萬道光明皆歛聚爲一，那便認爲是目標。伊莎奧義書也說起黃金蓋子掩蔽了「真理」之面，移開了牠，「真理」之「法」始可見到，而且最高底知識其間得知「彼士」者（「我爲彼」），乃說爲「太陽」的「至福樂之相」。凡此似皆指超心思的各境界，以「太陽」爲其象徵者。



我相信，逃出有生，在那時是一普遍理想，除了在濕婆道（*Shivas*）的一兩個宗派裏。此理與「神聖者」之作若干托生全然不合，因爲薄伽梵歌說最高境况不是「消無」，而是居於「神聖者」中。倘若如此，則似乎沒有理由，爲什麼得了解脫者或成就者，既達到了那居所，在「神聖者」的知覺性裏，應該還怕重生及其苦惱，過於「神聖者」。



「祖靈乘」假定是引到低等諸世界，爲「祖先」所達到的，他們仍屬於「無明」中之進化。由「天乘」則人出乎「無明」以外，入乎光明。關於「祖靈」的困難，是在古事記中，以他們爲「祖先」，日常祭供之所奉，——這是一古代的「祖先」崇拜，如仍存於日本者；但在韋陀中，他們似

乎是「父祖」之在前已發現超物理底諸世界者。



性靈體在身歿時，選擇牠在下一生世所當作發的，決定那新人格之性格和境況。生命是爲了在「無明」之境況中以經驗而成的進化之生長，直到人已有準備於高上底「光明」了。



人的彌留之願，只是表面上的一點事，——牠可爲性靈所決定，因此幫助形成將來，但牠不決定性靈的選擇。那是幕後的一點什麼。不是外在知覺性的作爲乃決定內中程序，而是反過來如此。雖然，有時是內中作爲之片段或徵象發到了表面，例如，有些人在彌留時，在一全景的閃現中，有他們的平生之環境的記憶或視見，那是心靈在離別之前對平生之一回顧。



性靈體在身死時的選擇，不是作出。下一生人格之形成，而是規定牠。時若其進到性靈世界，牠

開始同化牠的經驗之真元，由此同化作用，乃形成了將來性靈底人格，一遵原已作好的規定。這同化作用已過，則牠準備新生了；但發展較少底有體，不給牠們自體作出這整個底事，有高等世界之作用者，——牠的新工具可能爲了那目的不夠雄強；因爲，在此世有牠自體的能力和宇宙諸力量所需要者，——牠的交互作用。可能失望無成，可能出離正軌，可能只有局部作發——許許多多事情可能發生的。凡此皆非一嚴格底機械，是複雜錯綜底許多力量之作發。雖然，這可加上說，一個發展了的性靈體，在這過渡中異常知覺，自體作發出許多事。時間亦復依賴此發展，及有體之某種節律，——在有些在這過渡中是立刻轉生，在有些需要時間較久，在有些可需要若干世紀；但於此，同然，一旦性靈體已人實際是立刻轉生，在有些需要時間較久，在有些可需要若干世紀；但於此，同然，一旦性靈體已充分發展了，牠自由於選擇牠自體的節律，自體的間歇期。

尋常理論皆太機械了——在下一世賞善罰惡及受種種果報的理念也是如此。誠然有過去一生世所發放的能力之結果，但不是建在那幼稚原則上。一善人在此生的患苦，根據舊派理論是他必在過去一世爲一大匪徒；而一惡人的繁榮，確定證明他前度下訪世間，必行事有如天使，播種了大批美德和善行之種子，所以在此一生收穫這豐富底幸運了。這太相對稱了，不會是真。有生的目的，是以經驗而生長，無論對過去事業起任何反應，必是爲了有體之學習，生長，不是像（在過去的）班上的好學童則獎賞糖菓，對壞學童則加鞭撻。善與惡的真實印可，不是給此人以晦運，那人以佳運，而是善可引我們到一高等天性，那是究竟給超度出了苦痛，而惡則拉我們下到低等自性，那總是停留於苦痛與過惡的循環裏的。



沒有這麼一會事，如過去諸生世的不可度越的困難者。有些形成有助益，有些形成有滯礙；後者應當祛除，散盡，不容許其自加重複。「母親」告訴你這個，是解釋這傾向的淵源與除去之的必要，——未嘗暗示有任何不可度越的困難，正合相反。



這些文字（「癡迷胎」，「趨下品生」*mādhava yonīśi adhargasanti*），皆不必是指動物生身，但是真的，有這麼一種普通信仰，不但在印度，亦且在凡信有「轉生」或「形變投生」之處。莎士比亞說起某人的祖母轉生爲動物身，他是指畢達戈拉斯的信仰。但心靈，這性靈體，既已達到了人類知覺性，則不能轉回到低等動物知覺性，正如其無由回到成爲一枝樹或一朝生暮死的昆蟲。是真實者，是情命能力的某部分，或形成了的工具知覺性或本性的某部分，能這樣作而且時常這樣，倘其強烈地執滯於世間生命的什麼事。這也可解釋在某些場合，立刻重生於人的形身中而有充分底記憶。尋常是只由瑜伽的發展或由天眼通，過去諸生的精確記憶乃能召回。



按：有問及薄伽梵歌拾陸，一九頌：「「我」將永擲之於惡趣，於阿脩羅之胎」者。

「阿脩羅」大概不能指「動物」。薄伽梵歌用字是精確底，若其意原指動物，則必會說動物而不說阿脩羅。至若說懲罰，是他們在其本性上墮到阿脩羅性的更深處，直到他們彷彿到了底。但是他們的未加管制的傾向，他們所自由放縱，而不用力從之升出的自然結果；至若培養人格的高尚一方面，人自然升起，發展向神明或「神聖者」了。在薄伽梵歌中，「神聖者」被目為管制者，以「自性」而管制整個宇宙作用，所以「我擲」是與其理念相和合的。世界是「自性」之一機械，但這機械為「神聖者」的當體所節制。

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

如我所知的，諸生世總是隨着這一路線或那一路線，不更換，——那，我想也是印度的傳統之說，雖則有故意底例外，如喜康地。倘若有性別之更換，只是有體之一部分自加聯上了這更換，不是中樞本體。

你所謂通俗理念是什麼意思呢？凡我所聽到的例子，關於再生的通俗傳說，皆是男子在下一生轉身為男子，女子轉身為女子，除非他們變為動物，但即使如此，我想也仍是男子變為雄性動物，女子變為雌性動物。只有如摩訶婆羅多史詩中所舉的稀少之例，如喜康地，有性別的變換。通神學（*Theosophy*）者之概念充滿了朴拙底幻想，有一通神學者甚至想到那麼遠，說倘若你在這一生是男人，下一生必得變為一女子，諸如此類。

那問題如你的信中所云，在我看似乎言詞用的過於刻板，未充分注意到生存之事實和力量的黏柔性。那聽來好像是人可依據最近代底科學原理而提出的問題，——倘若一切皆質子和電子所成，一切彼此恰合相似（除是為了總合數，而且，為什麼量的分別又成為質的這麼一異常分別或任何分別呢？），牠們的作用如何結果出程度，種類，權能，凡物的如此巨大分別呢？但我們為什麼要假定心靈的種子或火花，同時起始作此一賽跑，在境況上同等，在權能與性質上同等？假定「唯一神聖者」是一切之淵源，「自我」在一切中為一；但在顯示中，為什麼這「無極者」不當自投出為無限底類別，為什麼牠應在無數量底同一性中呢？有多少這些性靈底種子出發在其他種子長久以前，後面有一發展之偉大過去，有多少是年輕而且生拙而且只生長到一半呢？即算是在一同起始者中，為什麼不當有些以大速率跑上去了，有些遲留，困難地生長，在圓周中旋轉呢？於是還有一進化，

且只是在進化中某一時期，動物地帶渡過了，有人類起始；然則此人類之始，代表一巨大底革命或顛覆者，是什麼組成的呢？直到動物界線，是情命體和物理體在發展，——爲了人類起始，豈不需要一心思有體之下降，取起這情命和物理進化麼？而且豈不很可能是，下降之心思有體，不皆是具同一權能和姿態，而且，此外，不取起同等發展了的情命和物理知覺性材料？亦復有玄祕底傳統，說有一有體之層級，立在如今這顯示之上，自加投入其中，那結果顯然也將是這麼一種巨大底程度上的分別，甚至牠們可經人類「自性」中之有生之門，下降入此活動中而參預其事。有許許多複雜事，問題不能以一數學公式的嚴格性安立。

這些問題的大部分困難，我的意思尤其是說不可解的矛盾現相，起自問題本身未嘗安立得好。姑以重生轉世與「羯磨」的世俗說法而論，——牠徒是基於心思之一假定，以爲「自然」之工事，應當是道德底，應當遵照一平等公正的精確道德進行，——善報與惡報的明睿底甚至是數學底律則，或者，無論怎樣，結果是按照正當感應的人類理念。但「自然」是非道德底，——她運用許多力量和程序，道德底，不道德底，非道德底，混雜錯亂作出她的事業。「自然」在她的外表方面似乎毫無所容心，除了要作出事，——或否則是作出許多條件，爲了生命活動之一聰明底變換。「自然」在她的更深底一方面，當作一知覺底精神「權能」，關心於她所管理的心靈們之生長，精神發展，由於經驗，——而這些心靈在此事中有其發言權。凡此諸善人皆悲哀日奇怪他們及其他善人，無可說皆遭受了那麼許多無意義底苦難和不幸。但他們之遭罹此等，真是由一外間底「權能」呢，抑或由「羯磨」的機械律則？豈不是可能，心靈本身，——不是這外在心思，而是內中精神，——

已接受而且選擇了這些事爲牠的發展之一部分，以便迅速通過（打過去 *durchhauen*）必需底經驗，甚至冒了殊爲損毀外在生命和身體的危險，或付這代價？對生長着的心靈，對我們內中的精神，那些困難，阻礙，打擊，豈不可以成爲一種手段，使之能生長，增益氣力，擴大經驗，訓練到贏得精神勝利？事物之安排可能是那樣，不徒是若干鎊，若干先令，若干便士作報酬分配，和報復底不幸的問題！

這在那問題一樣，在你的朋友的那信中所舉的環境下奪去動物的生命。那是安立在一基礎上，以不變底倫理底是與非，施之於一切情形，——在任何情形下取去一動物的生命，根本是不是對，看到你眼前一動物受苦，而你可以使之安然死去，却讓牠那樣，是不是對？對一個那麼樣設立的問題，不能有明確底答復，因爲答復依於心思所尚未有的根據。事實上，可能有許多其他因素，使人傾於一直截底仁慈底出乎苦難之路——神經上忍受不了，見到和聽到這麼許多痛苦，無益底禍患，憎惡，不方便，——一切皆增強那理念的力量，那動物本身是要脫離此苦。但那動物對之真實感覺是怎樣的呢？——可能是否牠仍留戀生命，縱使有此苦痛？或者是否心靈已接受那些事物，以便迅速進化到一生命之高境呢？倘若如此，則所發之慈悲，可想像是妨礙了動物的「羯磨」了。事實上，正當決定可在每一事件而異，依乎一知識，爲人類心思所無者，而且很可能說，除非他有那知識，他沒有取奪生命之權。是對這真理的一些朦朧知見，使宗教和倫理發展了不傷生或「不害」（Ahimsa）之律則，——而且即使是他又變成了一心思底律則，發現其不能付諸實行。而且也許凡此一切之教示，是我們得在每一事上，如事物之真實情形，依我們的明智作最好底事，但這些問題

的真解決，只能得之於向一更大底光明，一更大底知覺性迫進，其間這些問題本身，如人類心思於今所陳述者，不會生起，因為我們會有一視見，在另一方法上見此世界，且得到一嚮導，非我們今茲所有。心思底或道德底規律，是一權宜之計，人們於今不得不用，用的非常不定且多顛躡，直到他們在精神的光明中見到事物之全。

按：此信後半似論昔年巨靈甘地使病牛無痛苦而死之事，全印度會起反對者。



關於轉世托生，你應當免除一普通世俗的大謬見。通俗底見解是：狄妥斯·巴爾布斯君 (*Titus Balbus*)，再生爲約翰·斯密斯先生 (*John Smith*)，同此一人格，氣質，造詣，如他在前生所有的，唯一分別是他已不穿羅馬人的長袍 (*toga*) 了，而穿上長褲和外衣，不說通俗拉丁語，說的是倫敦的英語。事情不是那樣的。重複此同一人格或性格一百萬遍，從時間之始以至其終，有什麼世界上的用處呢？心靈之入乎有生，是爲了經驗，爲了生長，爲了進化，直到牠能將「神聖者」帶進「物質」。托生者是中樞本體，不是外在人格，——人格只是一型模，牠爲了那某一生之經驗的形相而製造的。在另一生，牠替自己又將造成一不同底人格，不同底才能，不同底生命和事業。假定維吉爾 (*Virgil*) (按：*Publ. Virgilius Marco*，生於公元前七十年左右，卒於公元前十九年，被譽爲

拉丁詩人之王。) 轉生，他可以在一生世或兩生世再作詩，但他必不會再寫史詩，也許寫短而優雅美麗底抒情詩，如他在羅馬所欲寫而未成者。在另一生他很可能又全不是詩人了，而是一哲學家和一瑜伽師，尋求要達到而且發表最高真理，——因爲那也是他在那一生未曾實踐的知覺性的傾向。也許他從前曾是一戰士或國王，曾有似耶列阿斯或奧古斯托斯的武烈，在他歌詠他們以前。(按：耶列阿斯 *Aeneas*，托羅亞 *Troja* 英雄名。見荷馬伊里亞史詩。奧古斯托斯 *Augustus Octavianus Caesar*，羅馬第二大帝，卒於公元後十四年，壽七十六。維吉爾假耶列阿斯英雄名爲詩頌之。) 諸如此類，在這方面或那方面，中樞本體發展出一新人格，一新性格，生長，發揚，經歷種種世間經驗。當此本體更加發展，變到愈豐富而且複雜了，牠便彷彿是聚集他的諸多人格。有時牠們處乎活動原素之後，投入一些色彩，一些特性，這裏那裏顯出一點才能，——或者，牠們居於表面，便有多數底人格，多方面底性格，或多方面底才能，有時似乎是全才。但是倘若一前生的人格，一前世的才能，充分發露到前方了，牠不會重復從前已作過的事，而是將同此才能安置於新形式和新姿態裏，融入於有體之一新和諧中，那不會是從前所有者之重出。這麼你不必希望變成戰士和英雄之曾是。有點外在底特性可以重現，但已大爲更改了，重鑄於一新底結合裏。是在一新底方向，能力將被領導作從前未嘗作過的事。

還有一事。在再生中，不是人格，性格爲第一重要的，——第一重要的，是性靈體，牠居於本性的進化之後，與之一同進化。性靈體離身體而去時，在往牠的歸宿處的路上蛻下了甚至心思體和情命體，只帶去了其經驗的核心，——不是物理事緣，不是情命運動，不是心思建築，不是才能或性

格，而是從牠們聚斂下的一點真元事物，或可稱爲神聖原素，其餘的皆爲了牠的緣故而存在的。那是永久底附加，是那乃幫助生長到「神聖者」。那是爲什麼尋常對過去諸生的外在事實和環境沒有記憶，——要有此記憶則必有一強大底發展，歸于心思，情命，甚至微妙物理體之無間斷底繼續；因爲雖則凡此全皆存留于一種種子記憶中，尋常牠不出現。在戰士的大度中曾爲神聖原素者，那自加表曝於他的忠貞，高貴，勇武中者，一詩人之和諧底心思性與慷慨底情命力之後爲神聖原素而自加表現於牠們中間者，那皆長留，而且在性格的一新底和諧中，可得到一新底表現，或者，倘若生命已轉向「神聖者」，可被取作實踐之權能，或取作應給「神聖者」作成的事之權能。



有體如其經過一系列許多生世，取上了種種人格，經過種種經驗典型；但一般總是不將這些帶到下一生。牠取上了一新底心思，情命，和身體。過去一生之心思和情命的心思底能力，事務，興趣，癖習，不移交新底心思和情命，除非在某一度限于新生命爲有用者。在一生中人可能有詩底表現，但在另一生中可能沒有任何這種權能或任何對詩歌的興趣。另一方面，在一生中被壓抑或失却了或未嘗發展完善的傾向，可在另一生中發皇。因此在你所注及的對照，沒有什麼是可驚的。過去底經驗之菁華，爲性靈體所保留，但經驗的形式或人格的形式則未嘗保留，除了那些爲了心靈進步中的新階段是必需的。

有體在其經驗的長遠過程上，可容許一時期追尋識感之樂，後下又拋棄之，轉對高等事物。這雖在一生世的過程中也可發生，更確然在下一生世，舊底人格未嘗帶過去的。



倘若人已有一強大底精神發展，則較易于死後保留已發展的心思體或情命體。但非是絕對必須其人爲「敬愛者」或「智識者」。有人例如像雪萊（Shelley）或柏拉圖（Plato），然後可說其有一發展了的心思體，周環其性靈而集中，——于情命體則難于同樣說了。拿破崙（Napoleon）有一強大情命體，但非是一周繞性靈體而組成者。



正如有多個人格在一人中，在他的知覺底尋常知覺性各界上，同樣，幾個有體也能自加聯合於他的知覺性上，當其後下發展，——降入他的高等心思或有體之其他高等界中，自加聯繫於他的人格。在原則是如此。至若關於這特殊消息，這是不正確底。這也許回指到那時期，那時「母親」召下一些有體幫助工作。



高上諸界的一個有體在世間投生，常是可能的，——在那情形之下，他們給自己創造一個心思或情命體，或否則聯繫於一個心思，情命，和身體，原在他們的勢力下準備好了的，——誠然有許多方法，不止一個，他們可在世間顯示。



嚴格地說，這些歷史上的體認爲一，皆是一危險遊戲，開了一百張到想像的玩弄之門。有些可能是真，在事物的性質上也必然是真；然一旦人已起始了，便不知道在那裏終止。所關重要的，不是過去諸生世，而是那些路線，「力量」之托生，解釋人於今之爲人者，——而且，至若某特殊生世或母寧說特殊人格，只有那些乃關重要，已在人中甚爲決定底，且已強大有貢獻於人於今在發展者。但不是時常能在這些上加以一名；因爲沒有十萬分之一之曾是者，仍有一名爲人類的「時間」所保存。



由過去諸生的多個人格聚成，但亦復由從此土地雲霧中收聚種種經驗，傾向，勢力而成，——爲其組成之人格之一所收取，如其適合於他自己的本性者。這麼一種勢力，如X君或他的徒弟之一所留下者，可爲你所取得，而你可不是任何其一之托生。



這些事（在定境中時常見到佛陀，羅摩克釋迦，維衛迦難陀，商羯羅），皆過去的思想和影響之結果。這有種種，——有時只是思想形式，爲自己的思想力量所造，作爲某些思想底實踐之一乘器，——有時是各界的「權能」，取起了這些形式，作爲牠們由此個人之工作的支持，——但有人實是與那個相通，那個有佛陀，或羅摩克釋迦，或維衛迦難陀，或商羯羅的名相與人格者。

不必需有一個原素與此諸人格相親和者，——一思想，一企慕，一心思或情命形成，皆足以造成這關係，——對這些「權能」所代表者，任何處有一反應的震動，便很夠了。



「母親」說起人的過去生世，只當她在定中時決定地見到他們過去之某些景象或記憶；但這近來稀少了。

從過去生世所主要記得的，是人格的本性，及人生經驗的微妙結果。人名，事實，物理底詳細情形，皆只在特殊環境下記起了，皆毫不關重要。時若常人試行記起這些外在事物，他們往往架起許多浪漫底想像，皆不真實底。

我想你當遣除過去諸生的這理念了。設若過去生世的人格之記憶自到（沒有人名或只有外在底細事），那有時是重要，在於給於今的發展中某事一點線索，但知道那人格的本性，及其在於今之性格的組成上的份兒，便十分夠了。其餘的沒有什麼用。

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

無需對這些過去諸生的理念加以全般信仰。某甲於某乙的再生之理念，顯然只是一理念而已，——無他。

倘若在這些事物中有任何真理時，那極尋常是一種見知，見到有某「力量」曾經為某人所代表者，也有其某部分在人自己的性格裏，——非是同一人格在此世。

誠然，重生是有的。但要安立某人再生為某人，則需要一更深沈底經驗，不徒然是一心思底直覺，那很容易是一錯誤的。

這種關於某甲和某乙的一些理念，皆心思底理念，情命自加堅強地附着其上的，——過去生世的真理，不能是那麼發現了。這些心思理念皆不真實。你當在一解放了的本性中等待直接知識，然後你能知道在過去諸生世你是誰。

☆

☆

☆

人死時，心靈體除此物理軀殼外，非立時委棄心思及其他諸層軀殼。有說全部當要三年，然後能從這可與塵世相通的地帶分離清楚，——雖過程可能有或緩或速種種情形。性靈世界不與地上相交通，——無論如何，縱相交通也不是像那樣的。在降神會上來到的鬼魂或精靈，不是性靈體。由中介者而來到的，是混雜物，屬中介者的和在座者的下心知體（用下心知體這名詞，是在普通底義度而非瑜伽底義度上），亡者所留的情命軀殼，或這些軀殼為某精靈或某情命物所占據或利用，亡者自己在他的情命軀殼裏，或否則為了一機會所擅取的某物，（但交通着的是情命部分），近於土地的最低情命物理世界之精靈，元素體，諸如此類……大部分是混亂到可怕，——種種事物雜亂紛來，經過一「天星底」灰色光明和陰影之中介者。許多通靈者，似乎是那些人，剛好進到一微妙世界者，他們感覺周圍是塵世生活的改善版本了，以為那便是世界後之決定底真實底另一世界——但那只是此人間界的理念和影像和聯想之樂觀底延續。於是乎有那彼方世界，如神靈「嚮導者」及其他降神通靈者所描述的。

在那一切事上，（由精神嚮導與神靈相通），沒有甚多可信的。設若切近檢查，則可見那班精神嚮導只向他們的人物提示在座者或多數在座者的心思中所有的事，而且也沒有什麼結果。誠然，從他方世界有其勢力，而且有任何數量的，但中樞底嚮導不屬這一種，除了在極稀罕底情形上。



自動寫字和靈魂降壇，皆是一非常混亂底事。一部分來自中介者的下知覺心思，一部分來自在座者的。但這不是真的，說一切皆可以一戲劇化底想像和記憶說明。有時有些事是沒有任何在場的人可能知道或記起的；有時甚至還有將來的瞥見，雖然那很少。但尋常這些降靈會等等，使人接觸種種情命有體和力量之一極低下底世界，這些本身皆黑暗，無聯繫，或詭譎，與牠們聯繫是非常危險，受到牠們的任何影響皆危險。奧斯本斯基（Ouspensky）等人，一定是以太「算學底」腦經作過這些實驗，那無疑是他們的保障，但這阻止牠們達到什麼知解，除了對這些事物的意義有些膚淺底智識觀念而已。

智慧觀念而已。



你說一個鬼的意義是什麼？「鬼」這字在尋常語言中，包括一大彙分明底現象，彼此沒有必要底聯繫的。只舉出幾個現象說：——

一、與一人的心靈在其微妙體中實際接觸，對我們的心思，則移寫爲一形貌之顯現，或聽到一個聲音。

二、心思底形成，是亡者的思想和感情，印在某地某一處的霧圍上，在那裏遊移或者自加重複，直到那形成或自加耗盡了，或爲這個或那個方法所銷釋。這可說明那種現象，如一有鬼怪之屋，在一樁殺戮案之前或後或當時的情景，反復在那裏重複出演，也可解釋許多其他類似底現象。

三、低等情命界之一個有體，擡得了一個亡人所委下的情命軀殼，或他的情命人格之一段片，在那形貌中出現而且作爲了，也許還聯帶了那人的表面心思和記憶。

四、低等情命界的一個有體，以一生人爲中介者，或以什麼其他方法或助者，能夠充分自加物質化了，以致能在一可見之形體下出現，動作，或以一可聞之聲說話，或者，不這麼現形，可推動物質事物，如家具等，或物質化出對象，或將其從一個地方移到一個地方。這可說明所謂「物怪」（poltergeists）者，拋磚擲石的現象，或寄居樹裏的「精靈」（bhutas），以及其他熟知的現象。

五、一人自己的心思之形成，對識感呈出一客體現象，——一些虛象。

六、情命有體暫時間附着了人，有時假冒爲其已故的戚屬等。

七、人自己的思想形相映放了，時常是臨死之人，在其時或幾小時後，向他們的朋友親戚映示出的。

你可見到，只是這許多情形之一，第一個，乃可以安置一個心靈，那裏沒有什麼困難發生。

☆ ☆ ☆

每人在世間隨順他自己的命運或路線，那是他自己的本性與行爲所決定的，——某一生中所發生的事情之意義和必需，除非在多生的整個過程之觀照下亦不能了解。但有些人能超出尋常心思和感情以外，整個看事物的，他們能見到這個，見到雖是錯誤，不幸，災禍，皆旅程上的步驟，——心靈經過這些又超出這些，是在收集經驗，直到牠已成熟到能渡過了，出離這些，而度入一高等知覺性和高等生活。時若人已達到那過渡線，則當委下舊底心思和感情。於是人回看那些仍膠執於尋常世俗的喜樂憂苦中人，起慈悲，倘若在可能之處亦加以精神佐助，但沒有執着了。人學到他們被領導經過其一切顛頓，而信託「宇宙權能」，那是觀察着支持着他們的生存，作無論什麼對他們爲最好底事者。但實際在我們爲唯一重要者，是進到那偉大「光明」中，——「神聖結合」中，——唯獨轉對「神聖者」，唯獨將我們的信賴寄託於此，無論爲了我們自己或爲了旁人。

☆ ☆ ☆

這是一很複雜且難於處理的問題，幾乎不能以幾句話便答復了。進者，不能定出一普通規律，說爲什麼在物質上的死亡分別以後，而有這些親切底內中接觸，——每事情形不同，應該知道那些人，清楚他們的心靈故事，然後可說明他們的離與合之後下有些什麼。在普通方式上，人的一生，只是精神進化的長遠歷史中一簡短插話，在這進化中，心靈是遵循一條在塵世劃下的弧線，要經歷多生方完成牠。這進化是從物質底無心知進入知覺性又進向「神聖知覺性」，從「無明」進入「神聖知識」，從黑暗經半明而進到「光明」，從死亡進到「永生」，從苦痛進到「神聖福樂」。痛苦憂患，起初由於「無明」，其次由於個人知覺性從「神聖知覺性與本體」相分離，這分離，是「無明」所作成的，——時若那停止了，時若人生活於「神聖者」中，不復生活於個人微小底分別自我中，於是也唯獨如是而痛苦憂患乃能全般止息。每個心靈循着牠自有的路線，而這些路線相合，同進行一段路程，分開又在後下也許再合，——牠們再度相合，在旅程上這麼或那麼彼此相佐助。至若死後期間，心靈進到他個生存界，在那裏停留一時，直到牠達到牠的安息之處，於是止於其間，進化問題，沒有什麼普通道理可說，因其親切涉及兩人的個我心靈故實，需要個人底知識。這便是我所能說的一切了，但我不知道這對她是否會有什麼幫助，因爲這些道理之有助，尋常只是人進到了一

知覺性裏，凡此非徒爲理念而爲真實了。於是人也不復憂傷，因爲人已進到「真理」內，「真理」是給人以平和安靜的。



普通有一情命底關係——性靈底則比較罕有。是過去諸生的一點什麼，乃決定此一生的這些關係，但此生中之關係，少有與過去那決定牠者的同樣。



我能了解你的夫人溘然逝世在你的震悼爲何如。但你於今是一「真理」的尋求者和修士了，應該將心思用在超出普通人的尋常反應上，在一更廣遠博大底眼光中看事物了。要看你的去世的夫人爲一個心靈，在經過「無明」的人生中之興衰代謝，——像世間其餘的人一樣。在那進程中，有許多事情發生，對人類心思似乎是不幸的，而在突然身故或暴卒，未成熟便割斷了這通常是短促底塵世經驗期間，我們所稱爲一生者，對之似乎尤爲痛苦和不幸。但進到外表觀照以後的人，知道一切在心靈進步中所發生者，皆有其意義，有其必需，有其在一系經驗中之地位，這皆在領導牠趨向那轉捩點，人可從「無明」而度入「光明」之轉捩處。他知道在「神聖昭明」中所發生的任何事，皆是

爲了最好底事，雖在心思看去不這樣。要看你的夫人爲一個心靈，已度過兩個生存境界之分限了。要用平靜底心思幫助她的旅程，以達到她的安息之所，祈求「神聖助力」去扶持她。纏綿過久的悲傷，不幫助反而耽擱了已離世的心靈之行程。不要懷念你的損失，只當想念她的精神幸福。



已發生之事，於今應當平靜地承認爲一命定的事，對他的心靈之從一生轉到一生的旅程是最好的，雖於凡人只見到現在和事物外表形貌者，不是最好的。於精神尋求者，死亡不過是從生命的一個形式到另一個形式之一過渡，沒有什麼人是死去了，只有離別了的人。要這麼去看這事，從你自己擺落情命底憂傷之一切反應，——那在他的旅程上不能幫助他，——要堅定地遵循向「神聖者」的路。



誠然，那是一真事實，——死只是蛻去此身體，不是個人生存之終止。一個人不是死去了，因爲他到了另一國家，穿上了合宜於那裏的氣候的衣服。

## 六 有體諸部分與界別

一

凡人不知道自己，未嘗學到分辨他們的生存體之各部分；尋常這些他們皆混稱曰心思，因為是由一心思化了的知見和理解，他們乃知道或者感到牠們；因此他們不了解自己的境界和行為，或者倘竟了解呢，也只在表面上。知覺我們的本性之大複雜性，見到各種推動牠的力量，加之以指導着的知識管制，乃這瑜伽的一部份基礎。我們皆由許多部分組成，每部分貢獻一點什麼給我們的知覺性之全部運動，我們的思想，意志，識感，情感，行為，但我們不見到這些衝動的淵源或過程，我們只識覺其在表面上的紛雜混亂底結果。在表面上我們至佳只能加以一不穩定且移動着的秩序，未能有更好底什麼。

這救治，只能起自有體諸部分之已轉向「光明」者。從上祈下「神聖知覺性」之光明，將性靈體開發到前方，而燃起一企慕之火焰，可在精神上覺醒這外表心思，且燃燒這情命體，乃是出路。



在我的經驗，知覺性不是一個現象，依於人格對「自性」諸力量之反應，遂推至不外是此等反應之見到或釋明。倘若是那樣呢，則人格變到沈靜，不動，沒有反應時，因此不會有見到或釋明的作用時，亦必不會有知覺性了。那便與瑜伽的一些基本經驗相違，例如：一個寂靜不動底知覺性，無限地鋪開了，不依乎人格，而是非個人性底，宇宙性底，不是見到和釋明接觸，而是不動地自體明覺，不依乎反應，即算沒有反應時，在自體亦復存持。主體人格本身，只是知覺性的一個形成，這是一權能，非內在於暫時顯示了的人格之活動中，而是內在於有體，「自我」或「神我」中。知覺性是一內在於生存中之真實。牠是在那裏，即算其時牠不在表面活動，却寂靜而且不動；牠是在那裏的，即算其時在表面見不到牠，牠沒有向外在事物發生反應或對牠們為可覺知，却已內歛，在內中或活動或不活動；牠是在那裏的，即算其時對我們牠好像全然不在，而那有體在我們看來為無知覺且無生命。

知覺性不但是自我和事物之識覺的權能，牠亦是，或亦有一機動底和創造底能力。牠能夠決定其自體之發生反應或不發生反應；牠不但能響應力量，亦且能創造或從自體發出力量。「知覺性」是「智」，但亦復是「智之能」。

知覺性尋常被認與心思為一，但心思知覺性只是人底界域，其不罄盡知覺性之一切可能界域，

有如人的視力之不能罄盡顏色之一切等級，或有如人的聽聞之不能罄盡聲音之一切等分，——因為在上和在下還有許多對人為不可見不可聞的。同樣在人底界域之上與下，還有知覺性的諸多界域，尋常俗人的與之不相接觸，對之好像皆無知覺，——是些超心思底，或高上心思底，和下心思底界域。

雅若娃基夜（*Kāṇvalayā*）說在「大梵」境界中沒有知覺性，他是說知覺性之如凡人所知者。「大梵」境界，屬一無上存在，無上地識覺其自體，——*sugandiprakāśa*「自體光明」，——牠便是「真、智、樂」*Sachchidamanda*（即「存在——知覺性——福樂」）。縱使說其為超「彼」（*parat param*）以外，那不是說牠是一「無存在」或「非知覺性」境界，而是說雖宇宙存在和知覺性的最高底精神基層亦超出了。（如黎俱韋陀中光明底矛盾譬喻，「在上面的基礎」）。如在中國所說之「道」（*Tao*），及佛教所說之「空」，甚為明顯，即牠是一「無」而其中萬有皆在；這裏否定知覺性，正是一樣。超心知和下心知皆只是相對之名詞；如我們升入超心知者，我們見到那是一個知覺性，較我們至今所有之最高者還要偉大，因此在我們尋常境界中非我們所可接，而且，倘若我們能下到下心知者，我們發現其間有一知覺性，較我們自己的在其最下心思限度者又不同，因此尋常非我們所可接。「無心知者」本身，只是知覺性的一已內入之境，如「道」或「空」，雖在一不同方式上，包括一切事物壓抑於其中，以致倘受到自上或由內的壓力，一切能由之外發，——「一情性底」「心靈」具有一夢遊之「力量」。

知覺性的各等級皆宇宙徧是境，不依於主觀人格之展望；毋寧是主觀人格之展望，乃由知覺性

的等級而決定，在其間按照人格的典型自性或進化階段將牠組成的。

很明顯，所謂知覺性，是說那事物，徹始徹終在真元上是同一，但在階位，情況，與活動上有可變換，其間在某些格度或情況中，我們所稱為知覺性的那些活動，能存在於一被壓抑或未組織成或殊異組織成的境界裏；在其他境界中，某些其他活動可能顯示，而在我們中却是被壓抑，未組織成或潛伏了，或否則皆非那麼完善地顯示了，不如其深密，廣徧，雄強，如在我們最高心思限度以上的那些高上等級中為然。



這全依於知覺性之自加安置於何處，自加集中在何處。若知覺性自加安置或集中於私我上，則你與私我同體為一了，——若在心思裏，則牠與心思及其活動等等同體為一了。若知覺性着力於外表，則可說其生活於外在體中，遂遺忘其內中心思與情命與最內中底性靈體；若使牠進到內中，將其中央化之壓力安置在那裏，則牠自知為內中有體，更深入，則自知為性靈體了；倘若牠出此身體而上，進到自我自然知覺其廣大與自由的諸界，則牠自知為「自我」，而不是這心思，生命，或身體。是知覺性之着力處，乃造成此一切分別。這是為什麼人必須將知覺性集中在情心或思心中，以便向內或向上去。是知覺性之態度決定一切，使人主要成為心思底，情命底，物理底，或性靈底，拘束了或自由，分別而居於「神我」中，或者淪陷於「自性」裏。



知覺性無需一分明底個人之「我」，多方以安置其中央化之壓力，凡安置此壓力之處，「我」便自加附着其上了，以致人以為自己是一心思有體，或物理有體，或無論什麼。在「我」中間的知覺性，能這樣或那樣安置其壓力——牠可下到物理體，在那裏在物理自性中工作，將其餘一切一時暫置於後下或上面，或者，牠可上到頭頂上的水平，居於心思，生命，和身體之上，看牠們為自體的低等工具形式，或全然不看牠們而泊沒於自由無分別底「自我」中，或者，牠可自投於一積極機動底宇宙知覺性裏，與之體認爲一，或作任何數量其他底事，而不必歸到求助於這輪轉上的估計過高亦又煩擾的蒼蠅——即你所稱爲分明底個人之「我」者。眞底「我」——設若你要用這字——，不是「分明底個人」，或蔚然有範限底分別底私我，牠是像宇宙一樣寬大，而且還更寬大，能包涵此宇宙於其自體以內。但那不是「我慢」（*Ahankar*），那是「自我」。

知覺性是一基本事物，存在中的基本事物，——是知覺性的能力，動作，和運行，乃創造此宇宙及其間萬事萬物，——不但大宇宙，亦復小宇宙，無非是知覺性之安排其自體。比方，時若知覺性在其運動中，或竟是其運動之某一壓力，自忘於作用中，則牠變成了一似是「無知覺底」能力；時若牠自忘於形式中，則牠變成了電子，原子，物質對象。如實，仍是知覺性在能力內中工作，且決定形式和形式之進化。時若牠要解放牠自體，緩緩地，進化地，從「物質」解放出，但仍在形式

中，則牠出現爲生命，爲動物，爲人，而且，出乎其內入作用，牠能這麼一直進化前去，化爲有多於爲人而已者。設若你能了解這，則應不難更見到牠能主體地自加表呈爲一物理底，一情命底，一心思底，一性靈底知覺性，——凡此皆在人中存在，但因其全皆混雜在一起，在這外在知覺性中，其真格位乃居後方，在內中本體裏；人能充分知覺牠們，僅由解放知覺性的這原本範限着的壓力，範限我們的生活於外在有體中者，而醒覺，而內向集中於內中本體。如我們中間的知覺性，以其外在底集中或壓力，得將凡此一切事物置於後方——置於一堵牆或屏障之後，牠必得打破這堵牆或屏障，在其壓力中回到生存之這些內中部分，——這方是我們所謂內心生活；於是我們的外在有體，對我們似乎是微小而且淺薄，我們是或能進而識覺這內中之廣大，豐富，和無盡底王國。我們中間的知覺性，也張了一帳幕，或覆蓋，或無論人所願意稱牠爲什麼，隔於心思，情命，身體之低等諸界，爲性靈體所支持者，與高等諸界之間，高等諸界則包含了那些精神底王國，其間自我永是自由而且無限，牠也能打破或開啓那覆蓋或蒙蔽，升到那裏，化爲「自我」，爲自由，廣大，光明者，或否則取下那高等知覺性之勢力，返映，終且甚至取下其當體與權能，入乎低等自性裏。

這便說明知覺性是什麼了，——牠不是諸部分合成，牠對有體爲基本底，本身表呈其所欲顯示的那些部分，——從上面發展牠們，進步地由上降下，從精神諸水平下到內入於「物質」，或以我們所稱爲進化者，在一前方的向上工事中表呈牠們。倘若牠在你內中願要由私我（*ego*）意識而工作，則你便以爲牠是靖絕底個人之「我」，能成作一切者，——設若牠要從那有限工事開始自加解放了，你便開始擴充你的「我」之意識，直到這進入於無極，不復存在了，或者你剗落牠，發華入

精神之廣大境界。當然，這不是於現代唯物思想中所說爲知覺性者，因爲那思想爲科學所統治，看知覺性只當作一個現象，從無心知底「物質」出現者，包含機體對外物的某些反應。但那是知覺性之一現象，不是知覺性本身，甚至只是知覺性的可能底現象之一極小部分，不足以給出任何端緒以解釋「知覺性」即「真實性」，屬存在之正本真元者。

目前這便是所說的一切了。你應得自加專注於此，——因爲這是基本底，——然後再研究下去方有點什麼用處。

「眞、智、樂」是「太一」有此三方面。在「無上者」中，此三者非三而爲一——存在（眞）是知覺性（智），知覺性是福樂（樂），如是不可分，非但不可分，又即此即彼，竟全然不分明。在顯示的高上諸界，一體乃化而爲三一，——雖不可分，然其一可能更顯著，承托或領導餘二。在下方低等諸界，牠們在現相上可分別了，雖在其祕密真實性中仍不可分，其一在現相上可離餘二獨立存在，以致我們可識覺對我們似是一無心知底或一痛苦底存在，或一無福樂底知覺性。誠然，若在經驗中沒有這三者之相離，則痛苦，與無明，與虛偽，與死亡，及凡我們所稱爲無心知者，皆必未能自加顯示，——則必未能有此一進化，一受了範限與苦難的知覺性，從宇宙底「物質」之無知出衍。



「超心思」介於「眞、智、樂」與低等創造之間。唯獨牠包含了「神聖知覺性」之自體決定着的「真理」，且於「真理創造」爲必需。

人自然也能實踐「真、智、樂」之有關心思，生命，和身體，——但那牠是一安定底什麼，以其當體支持低等「自性」，却不轉化牠。唯獨超心思能轉化低等自性。



是超心思底「權能」乃轉化心思，生命，和身體，——不是「真、智、樂」之知覺性，至大無偏支持一切事物者。但由有「真、智、樂」之經驗，純粹底存在、知覺性、福樂，乃使向超心思上升，與（遠在後下一階段）超心思之下降有其可能。因為最先人應當脫離了心思底，情命底，物理底形成之尋常範限，而「真、智、樂」的平和，平靜，純潔，廣大經驗，使人得到這解放。

超心思與渡入空白無關。是「心思」超越了其自有之範圍，且依一消極底寂靜底方法為之，乃達到一大空白。「心思」，本在「無明」中，必銷除牠自體，乃進入無上「真理」，——或者，至少，牠以為這樣。但超心思即「真理知覺性」與「神聖知識」，無需為此而銷除自體。



在超心思底知覺性裏，沒有問題——問題是「心思」所立的分化所創生的。超心思底知覺性，見「真理」為單一整體，萬事萬物在那整體中皆歸到其正當位置。超心思底亦是精神底，但舊派瑜

伽，由精神化了的心思達到「真、智、樂」，遂入乎「真、智、樂」的永恆靜止底一性，或毋寧是純「存在」（*Sat* 即「真」），為絕對且永恆者，或否則是一純「非存在」，絕對且永恆者。我們的瑜伽是在精神化了的心思界實踐了「真、智、樂」，進而在超心思界中實踐之。

無上超宇宙底「真、智、樂」是高於一切。超心思可說為其自我識覺性和世界識覺性之權能，知世界為在其自體中而非在其外。所以知覺地生活於無上「真、智、樂」中，人應當通過超心思。設若人是在超宇宙者中，離開了顯示，則沒有一切問題或解決問題之餘地。設若人同時生活於超上性和宇宙觀裏，那只能是由超心思底知覺性在無上「真、智、樂」知覺性裏，——然則為什麼會生起這問題呢？為什麼無上「真、智、樂」之宇宙譯本，與「超心思」的宇宙譯本，應有分別呢？你的困難也許生自在心思名相中去思惟這二者。

超心思近乎是一不同底知覺性，不但是異乎精神化了的「心思」，也異乎精神化了的「心思」以上諸界，介乎牠和超心思界之間者。一旦人超出了高上心思而入乎超心思，則他進到一個知覺性裏，其他界的法式全然不復適用了，其間同一「真理」，例如「真、智、樂」和這宇宙的真理，皆在一完全不同底方法中見到了，且有一不同底機動底結果。這必然是由這事實結果出的，即超心思有一不可分的知識，高上心思以分中之合進行，而「心思」以分別進行，以分別為第一要義，因為那是牠的知識之自然程序。

在一切界中，「真、智、樂」的真元經驗，即純粹「存在，知覺性，福樂」的，皆是同一，而「心思」時常滿足於此，以之為唯一「真理」了，遂遣除其餘一切，以為皆大「幻有」之部分，但

是，也有「神聖者」的或「存在」的機動底經驗，（例如：「一與多」，「個人者與非個人者」，「無極與有極」等等），於完整知識為切要的。機動底經驗，在低等諸界與在高等諸界不同，在中介底精神諸界與在超心思界又不同。在凡此諸界，這些反對者只能置於一處而加以和諧化，在超心思中，牠們融合，不可分而為一；這便成為一極大底分別。

宇宙為機動，運動——「真、智、樂」的真元經驗離此機動和運動者，是靜定底。「真、智、樂」與宇宙的充分機動真理及其結果，除了以超心思，不能用任何其他知覺性攝持，因為在一切其他（低等）界上的工具作用為低下，因此靜定經驗之充實，與機動權能，知識之不完滿，為他界的低等光明與權能之結果者，其間大不相合。這是為什麼其他精神諸界之知覺性，縱使下降，不能在此土地知覺性中作何激烈改變，只能修改牠，增豐牠。激烈底改變需要一超心思底權能與自性之下降。

人不能說有兩種「真、智、樂」，因為「真、智、樂」總是一般，——但於「真、智、樂」及宇宙的知識不同，依乎有其經驗的知覺性之程度而異。  
於「神聖者」個人底實踐，有時可以有「形」，有時無「形」。無「形」，牠是生活底「神聖個人」之「當體」，在一切事物中感到的。有「形」，牠隨所敬拜的「彼」之形像而來。「神聖者」常能在一形相中自加顯示於「敬愛者」或求道者。人在所敬拜的或所尋求的形式中，或在一與「神聖人格」即他所崇拜的對象合宜的形式裏見到他。牠如何顯示則依乎許多事物，這變化太多，不能約歸簡單一律。有時是在情心中，見到此「當體」與其形相，有時是在任何其他中樞，有時是

在上，從上面在領導，有時是見到在外在面前，勢第是一具有形體之「人」。其益處是一親切底關聯，恆常底嚮導，或者，若使在內中見到或感到，便是一非常強力而且具體底於此恆常「當體」之證會。但人應當非常確然於自己的崇拜與尋求之純潔——因為這種具有形體的關係之弊病，在有其種種「力量」能模擬此「形」，或假冒那聲音和嚮導，而這倘若與一構成的形像非其真者相合，則更增加其力量了。有幾個人是這麼被誤導的，因為高傲，虛榮，或欲望在他們太強，奪去了那較深微底心靈知見，那不是心思底，且能立刻將「母親」的光明轉到這些誤導或錯處的。



一、超宇宙底「真實性」，我的意思是說無上「真、智、樂」，他超出了這個和一切顯示，非任何所拘束，可是一切顯示和全宇宙皆由他發出。

二、超心思者和超宇宙者，不是一樣。設若是一樣，則不會有超心思底世界，不會有超心思底原則下降於物質世間——則我們又被帶回到那理念了，以為神聖「真理」和「真實性」，只能存在於彼面，而此世界萬有一任何世界——只是半真理或無明之一幻相了。

三、我說超心思者，是說「真理知覺性」，無論在此宇宙之上或以內，由之「神聖者」不但知道他自己的真元和有體，亦復知道他的顯示。牠的基本性格，是由同一性之知識，由此而得知「自我」，得知神聖底「真、智、樂」，亦復得知顯示之真理，因為這亦是「彼」——凡此一切皆為

大梵，一切皆渴蘇提婆」——*sarvam khalvidam brahma, vāsudevali sarvam*, 等等。「心思」，是「無明」之一工具而試欲知道，——超心思，是具有知識的「知者」，因其與知識為一，亦是所知者，因此在「他」的自有「真理」之光明中看一切事物，即在牠們的真實自我——即是「他」——的光明中看一切事物。這不但是一靜定底「權能」，亦且是一機動底「權能」，不但是「知識」，亦且是按照「知識」之一「意志」——有一超心思底「權能」或「威力」，能直接顯示其「光明」與「真理」之世界，其間一切皆光明地基托於「太一」之一體性與和諧，不為「無明」之一障蔽或任何喬裝所擾。因此超心思不超出一切可能底顯示，但牠高出心思，生命，和「物質」以上，此三者是我們在這顯示的於今的經驗。

四、高上心思是從超心思遣來的代表（這只是一比喻說法），牠支持於今這進化底世界，其間我們生活於「物質」中。設若從初超心思在這世界起始，作為一直接底創造「權能」，則於今我們所見到的這麼一個世界為不可能；牠會從初便充滿了神聖「光明」，不會有「物質」中之無心知性之內入作用，結果也不會有「物質」中的知覺性之漸次努力著的外出作用（即進化）。然則在知覺性的世界的上一半和下一半之間，劃了一道界線，（分上半 *parinātha* 與下半 *aparinātha*）。上一半是「真、智、樂」與「大」（*Mahas*，即超心思）所成，下一半則是心思，生命，和「物質」所成。這一條界線便是中介底高上心思，雖則牠本身光明，却使我們從充分不可分的超心思「光明」分隔了，牠誠然依賴這，但當其接受這「光明」之際，將其分化，分散，剖判為各別諸方面，諸權能，種種多性，其間每個可能由知覺性之更加減少，如我們在「心思」所達的，而被認為唯一底或主要

底「真理」，其餘一切則被視為附庸或與之相違。在這高上心思的作用上，可喻以伊莎奧義書的話說：「黃金為蓋兮，掩蔽真理之面」，或用韋陀的話說：「道由道而隱」（*rtēna rtam apūhitam*）。於此，是有一種「明無明成之摩耶」（*vidyā-avidyāmaya maya*）的工事，可能使「無明」居優。是由這原始底分化原則，乃能使「心思」，例如說，看「非個人者」為「真理」，「個人者」乃一面具，或看個人底「神聖者」為最偉大底「真理」，而非個人性只是一方面。諸派相衝突的哲學和宗教，亦復如是而起，每派崇揚「真理」的一方面或一潛能性，呈於「心思」者，當作了萬事萬物的整個充分底解釋，或尊崇「神聖諸天神」的某一位高過其餘，為唯一真「神」，不能有另外一個，或有另一個同樣高或更高。這分化原則隨處從逐着人的心思知識，而且即使他以為他達到了最後的一體化，那也只是構成出的一體，基於「一方面」。科學家是如此而欲將知識之一體性建立於事物的某原始物理方面上，如「能力」或「物質」；「電」或「以太」；或者像摩耶論師一樣，將存在判為兩部，稱上面為「大梵」，下面為「摩耶」，便以為他達到絕對底「不二者」了，這是為什麼心思知識永遠達不到任何事物的究竟解決，因為高上心思所分發的「存在」之各方面，其數無量，人可能將宗教和哲學永遠增乘下去。

在高上心思本身，沒有這紛亂，因為高上心思知道「太一」是一切事物之支持，真元，基本權能，但在其固有的動力活動中，牠着重多性的分別權能，要給與每個權能或「方面」以其充分顯示的機會，依着基層下的「一性」，以阻止不和諧或衝突。好像每一「天神」是創造他自己的世界，但與其餘的不相衝突；事物的每一「方面」，每一「理念」，每一「力量」，能在其充分底分別底

能力或光榮上被感覺到，且發揮其價值，但這不造成不和諧，因為高上心思有「無極者」的意識，而在真底（非空間底）「無極者」中，許多和同着的無極者乃有可能。雖然，這高上心思的特殊安定性，不能傳度於知覺性的低等諸界，即其所支持而且管制的，因為愈在等級上下降，分化與多性的壓力愈增，在「心思」中，那基托着的一性變到空茫，抽象，不決定，非可決定，而唯一似是底具體性是屬於現相界，這在其自性是一形式和表呈，——「太一」的自我之見，已開始在消逝了。「心思」以表呈與構架而工作，以其所構成的事類之分離與織合而工作；牠能造成一綜合底結構，視之為全體，但當其求事物之真實性時，則遁入抽象中——牠沒有那具體底視見，經驗，接觸，為神祕主義者和精神尋求者所求的。要直接地或真實地知道「自我」和「真實性」，「心思」應當沈寂，反映出這些事物的一點光明，或者經過一番自體超上和轉化，而這僅為可能，或由一高等「光明」之降入其中，或由其上升，為存在之一高等「光明」所提拔或汨沒其中。在「物質」中，降到「心思」之下，我們達到破碎和分化的頂點了；「太一」，雖秘在其中，非知識所及了，於是我們得有充分底「無明」，甚至一基本底「無心知」，由之而此宇宙必得發皇出知覺性與知識。

五、設若我們看斐控他（Vaikuntha）或歌洛迦（Goloka）各為一「神」的世界，維瑟努（Visnu）或克釋擎（Krishna）的，我們自然會求其處所或淵源於高上心思界中。高上心思是諸天的最高世界之一界。但斐控他和歌洛迦，皆超出人類的有物之境界的人類概念。歌洛迦顯然是——「愛」，「美」，「阿難陀」的世界，充滿了精神之輝煌，（牛便是精神「光明」之象徵），心靈在那裏乃其保有者或具有者。（「歌拍」（Gopas）與「歌庇」（Gopis）。）①對這顯示不需規定任何獨一

某界，心思底，情命底，或甚至微妙物理界，——如實，在知覺性的任何一界上，能有該世界或其情況之反映或具有。然則你所提的解釋沒有被除外，那是很可通的。

六、不能締「涅槃」為一世界或界，因為「涅槃」之迫促，是往向世界和世界價值之退引；然則牠是知覺性之一狀況，或毋寧是超知覺性的一狀況，沒有寓居或水平。有不止一種「涅槃」（滅無或消散）為可能的。人既是一身體中的心思體（manomaya purusa「思成人」），遂由精神化了的心思，企圖從宇宙退出，他不能另外怎樣作，是這乃使此成為一滅無或消散的相貌；因為心思之消滅，與一切依乎心思者之消滅，包括分別底私我，消滅於「彼方」的什麼中，於這一退引乃自然之道，幾乎是必不可無之道。在一更有肯定性的瑜伽，尋求超上而非求退引者，則不會有此必需性了，因為有已指示過的心思有體之轉化或自我超上之道。但亦復能經過某種「涅槃」經驗而達到那個，經過心思之絕對寂靜，凡活動，構想，表相皆息，又能那麼全般，以致不但對此寂靜底心思，亦復對被動底識感，這整個世界空去了堅實性和真實性，事物只現為非實質底形相，無任何真實寓居，或否則飄浮於「某物」中，即一無可名相的無極者；此一無極者或否則更在其外的什麼，便是「彼」，唯獨為真實；一絕對底安靜，平和，解脫，乃其結果之境。行動仍然繼續，但寂靜了且解脫了的知覺性，無作始亦不參與其間；一無名底權能將作成一切，直到從上面開始有下降，乃轉化知覺性，使此寂靜和自由，成為一光明底知識，行業，「阿難陀」的基礎。但這種過程稀有；尋常是心思之寂靜，知覺性之解放，解除其對於心思的不完善底表相或構想之終極價值或真理的信任，已經夠了，足使高等工事成為可能。

七、復次，討論宇宙知覺性與「涅槃」。宇宙知覺性是一複雜之事。開始可說，這有兩方面，「自我」的經驗，此「自我」為自由，無極，寂靜，不動，為一於萬有中又超於萬有，和宇宙「能力」及其力量，工事，和形成的直接經驗；這後一經驗不完全，直到人有此意識，與宇宙齊量，或徧漫，超越，且包含牠。直到那時，可能與宇宙諸力量，諸存在體，諸運動有直接接觸，交通，互換，但心思與宇宙「心思」，生命與宇宙「生命」，身體和物理知覺性與宇宙物質「能力」及其本質，尚未有充分底合一。進者，可能有「宇宙自我」之一實踐，其後却未嘗隨之以機動底宇宙一性之實踐。或者，反之，可能有知覺性的某些動力底徧是化，而無自由底定性「自我」隨處徧在的經驗，——專從事於這些更偉大底能力，以及這麼可以經驗到的快樂，可阻塞了向那解脫之路。同者，此「同體為一化」與「宇宙徧是化」，可能在某一界或某一水平比在他界他水平較多，主要是心思底，或主要是情感底（由於宇宙底同情或愛），或屬另外一種情命底（對宇宙諸生命力量之經驗），或是物理底。但無論在那種情形下，縱使有充分底實踐和經驗，必然是明顯的，這宇宙活動當使人終於感覺是在其真實本性為有限，無明，不完善底一會事。自由底心靈，可看牠而不為其工具，但此工作亦如為工具皆不會有什麼事像是完善化者，甚至也不會有「神聖者」的充分光明，權能，快樂。得到這個只能由升入宇宙存在的高等諸界，或牠們降下到人的知覺性中，——而且，若使這個也未曾想像到或承認了，則向「涅槃」的促逼仍是一出脫之路。另外一條路是身歿後乃達到這些高等界，——即各宗教的天堂，這亦終於不表白什麼意義，除了進向一更偉大，光明，快樂底。

### 「神聖存在」的這麼一種促逼。

但是，人可以問，設若高等諸界，或者設若高上心思本身，將以其全部權能，光明，自由，和廣大而顯示其知覺性，而這些又皆降到此世間個人知覺性中，那豈不將使此宇宙否定，或「涅槃」的促逼，和那向某「神聖超上性」之急趨，皆成為不必需了麼？但在結果上，雖人可生活於一與「神聖者」之結合中，在一光明，廣大，自由底知覺性裏，在其自體中懷抱了宇宙，作為一偉大能力或創造之溝澗，在精神上或在外表上，然這世界在基本上將仍然如舊——在內中底「精神」及其所從而施工的材料與中介物之間，在內中知覺性與其所工作的世界之間，將有殊異性之溝澗分隔。內中底，主觀底，個人底成就可能完善，但機動底效果不會充足，不會和諧，將是一混雜物，將非內外之美滿底和合，生存之一新底完整底韻律，可得稱為真實神聖底。唯獨像超心思這麼一個知覺性，無所限制，與其淵源完善為一，一「真理知覺性」，得有權能創造其自體的自由決定，乃能建立某種美滿底和諧與韻律，屬高上半球者，建立於低半球之此最下一級中。是否牠當這麼做，依乎進化底生存之意義；這依乎那生存是否在其真本性上為不完善，註定將落空的什麼，——在這一情形下，或則由某種「涅槃」之一消極超上法，或以積極超上法，也許由打破「高上心思」的黃金掩蓋（*hiranyaya patra*）而進到高居其上者，乃是心靈出離這無意義底宇宙的究竟歸宿；除非，人誠然除非是像阿彌陀佛（*Amitabha Buddha*），為大慈大悲所持，或否則為內中「神聖意志」所持，要繼續幫助仍在愚昧之「無明」中人，向上奮鬥到「光明」裏，分任其闡進。反之，設若這世界是精神底內入和外展之「遊戲」，或每一權能直到至上者當依次顯現，如「物質」，「生命」，「心

思」，已從一似是底非決定底「無心知」出現，則另一臻極爲可能。

趨向「涅槃」，這後面有兩個發動力。一個是此世界之不完善，憂悲，死亡，苦惱之感，——乃佛陀的原本發動力。但要脫出這些苦楚，「涅槃」非爲必要，倘有高等世界可入，沒有這類不完善，憂悲，死亡，苦惱者，便已夠了。但這一出離之可能性，遭遇了另一理念，即那些高等世界亦非常住，皆「無明」之一部分，人必得常時回到這世間，直到人克服了「無明」，原來「真實性」與宇宙存在，乃有如「真理」和「虛偽」，相反對，不兩立。這乃召入了第二個動力，即向超上性之呼求。倘若「超上者」不但是超宇宙，亦且是一隔離而「不可通者」(*avayavahanyam*)，除非將此世界一切皆加否定乃能達到，則某種「涅槃」，甚至是一絕對「涅槃」，乃爲必然。倘若另外一方面，「神聖者」固然是超上然非不可通者，那呼求當仍在，心靈且將捨此倚伏底宇宙活動，而求超上生存之福樂，絕對底「涅槃」則非必不可無了；與「神聖者」幸福底結合，自呈於求道者之前爲一條大路。這是那理由，爲什麼「宇宙知覺性」爲不夠，出離之的迫促如此其強，——唯獨高上心思的黃金蓋子已經揭破，超出了，與超心思有動力底接觸，立意要超心思的「光明」與「權能」下降於此世間，然後事情乃能另外怎樣。

◎ 按：「歌」<sup>गृ</sup> 在韋陀中字義爲「光明」，又爲「母牛」。「洛迦」*loka* 義爲「世界」。——「歌拍」，「歌庇」即該世界中之神靈，即「光明之保有者」。



我以爲一派精神玄祕知識與另一派之間，未必常能蹤迹出精確底共通關係。各派皆處理同一材料，但立場不同，視景不同，於所見到所經驗到者的心思理念又相殊異，實用底目的亦又懸隔，因此其所探測，開闢，或遵循的道路，有其差別；學派殊異，各自建造其自有的方案和技術。

在古印度學派中，只有一個三一底超極者，「真、智、樂」。如或你說上半球爲超極者，則界別有三，「真」界，「智」界，與「樂」界。超心思可加上爲第四界，因其資取於此前三界，屬於上半球。印度諸派未嘗分別兩個很不相同底權能和知覺性水準，一個我們可稱爲高上心思，另一個則爲真底超心思或「神聖玄祕智」。那便是牠們混淆於「摩耶」(高上心思「力量」，或「明、無明」)的理由，誤以之爲無上創造權能。這麼阻滯於仍爲一半光明者上，牠們便失去了轉化的祕密諸派，這，我想，便是一大阻礙石，阻礙了一切發現機動底神聖「真理」之企圖；我未嘗知道有任何派人士，凡感到高上心思的光華射下時，不立刻想像這已是真實底照明，「玄祕智」，於是結果或者他們便停滯在那裏，不能更前進，或否則結論到這也只是「摩耶」或「遊戲」，而唯一當爲之事，便是超出這，進到「無上者」的某種不動無爲底寂默裏。

也許，可謂爲超極者，意思却是如今這顯示的基本三項。在印度學派中，此三爲「自在主、威

力、耆婆」，或否則是「真、智、樂」，「摩耶」，和「耆婆」。但在我們這一派中，試欲超出如今這顯示的，凡此皆很可任其安立，而且，從知覺性諸界的觀點看，三最高者——「阿難陀」（即「樂」，而「真」與「智」安立其上），超心思，與高上心思，也許可稱為三「超極者」。高上心思立於低半球之頂，你要達到超心思，便當經過而且超出高上心思，而再上出乎超心思以外，乃是「真、智、樂」諸世界。

你說起高上心思之下的間隔。但是否有一間隔呢，——或除了凡人的無知覺性還有什麼其他間隔？在凡此知覺性之等級或界分之系統上，未嘗於何處有任何真間隔，常是有聯繫着的等級，人能一步一步上登。在高上心思與人類心思之間，有許多光明又更光明底等級；但這些對人類心思既為超心知底，（除了最下的一兩級，牠能得到一點直接接觸），便很易於視之為超上底「無心知」。這麼有一種奧義書，說起「自在主」的知覺性為「熟眠」（*susse*），深沈底睡眠，因為人尋常只在「三摩地」中進到牠，只若他不試以其醒時知覺性轉為一較高境。

事實上有兩個系統，同時活動於有體及其諸分的組織中：一系是向心底，一系圓環或外殼，以性靈體居中；另一系是垂直底，一上升與下降，如一階梯，一界加在一界上，層疊而上，以超心思——高上心思為扼要底樞紐，從凡人過渡到「神聖者」。為了這過渡，設若這同時要成為一轉化，便只有一條路，一道。第一，應有一對內的轉向，內入，求出最內中的性靈體，將其發皇到前方，同時發露本性之內中心思，內中情命，內中生理諸部分。其次，應有一上升，一系對上的轉向，又轉下以變化低等諸部分。時若人已成就內中轉向了，則將整個低等本性性靈化，使其準備於神聖轉化。上升，人超出了人類心思，而且在上升的每一階段，有一入乎新知覺性的轉變，有此新知覺性之融入此整個本性中。如是升出智識以外，經過照明了的高等心思，入乎直覺底知覺性，於是我們不從智識境界中看一切事物了，也不用智識當作工具，而是從一更大底直覺高原，且由一直覺化了的意志，感覺，感情，識覺，和物理接觸。如是，從「直覺」更上達一更大底高上心思之高原，又有一番新轉變了，我們觀看且經驗一切事物，是從高上心思知覺性，且由一思心，情心，生命，和身體，皆充足負荷了高上心思底思想，視見，意志，感情，識覺，力量之活動與接觸。但最後一轉變是超心思底，因為一旦在那裏——一旦本性已超心思化了，我們已出乎「無明」以外，知覺性之轉化不復需要了，雖則一更遠進之神聖進步，甚至一無限發展仍然可能。



你應當記住，「高等」諸世界有其在低等諸界之反映，容易經驗其為最上底了，在進化的那一階段。但無上底「真、智、樂」不是一世界，牠是超宇宙底。「真理世界」是與這宇宙相聯的等級上最高一界。

莫那羅耶世「耆婆士」。亦其餘諸世「真、智、樂」也。其餘諸世「真、智、樂」也。

莫那羅耶世「耆婆士」。亦其餘諸世「真、智、樂」也。其餘諸世「真、智、樂」也。

那是原始底「多波洛迦」<sup>①</sup>，其間之原則是「智」，其權能是「多波士」，但在其下諸界，也有其他「多波士」的世界。在心思範疇中有一個，在情命範疇中另有一個。你所見到的那有物，必是從某個這些「多波士」世界來的。

① 按：「多波洛迦」（Tapola）姑譯曰「煖界」。「多波士」（Tapas）即熱力，內修苦行之力。



在這我們見到的物質世界之上，有一情命界（自體存在）；在此情命界與物質界之上，有一心思界（自體存在）。此三者——心思，情命，物理——合稱低半球之三重世界。牠們是進化所建立於土地知覺性中的——但牠們在自體存在，在進化之先，在土地知覺性與土地所屬的物質界之上。



倘我們看諸世界或諸界之層級為一整個，則我們見之為一偉大相聯底複雜運動；高等的將其勢力沈下到低等的，低等的對高等的發生反應，在自體在自有的公式中，發展或顯出一點與高等權能

及其作用相應者。物質世界已發皇出生命，服從生命界加下的一壓力；發皇出心思，服從心思界加下的一壓力。牠現在試欲發皇出超心思，服從超心思界加下的一壓力。更詳細說，一高等世界之獨特諸力量，運動，權能，有體，皆能自投於低等世界，以建立相合相應底形式，可聯繫之於物質境界者，而且，有似乎重出或映出其在此世間之作用。而且每一在此世間的創造物，有牠自體的許多較微妙底形式或封裹，支持牠，使牠得常在，且使牠與在上面發生作用的諸力量相聯繫。比方說，人，在他的麤重生理身軀之外，還有較微妙底輪軸或軀體，以之他生活於障蔽之後，直接與知覺性的超物理諸界相交通，能為牠們的諸權能，諸運動，諸有體所影響。凡在生命中發生的事，後面常有其先在底運動和形式，在玄祕底情命諸界；在思心中發生的事，以玄祕心思諸界中的先在底運動與形式為先決條件。那是事物的一方面，我們愈在一機動底瑜伽上前進，則變到愈加明顯，堅持，而且重要了。

但凡此一切，不能在一過於方版底機械底義態中求之。這是一奇鉅底黏柔底運動，充滿了許多可能性之活動，應當在此能見底知覺性以內，以一有伸縮性且微妙底節律或義度攝持之。這不能銷歸一太嚴格底邏輯公式或數學公式。有兩、三點是當着重的，庶使此黏柔性不致從我們的望中失却了。

第一：每一界雖是與在上在下的其他諸界相聯屬，然在其自體仍為一世界，有其自有的種種運動，力量，存在體，典型，形式，似乎為牠自體且為牠們自體之故而存在，在其自有的律則之下，為了其自體之顯示，而未嘗顯然顧及此一偉大系統中其他諸部屬。如是，倘若我們看情命界或微妙

物理界，我們見到其廣大疆域，（大多）在他們自體中存在，與物質世界沒有關係，沒有任何運動去影響或感觸牠，更少怎樣會在此物理公式中，沈下一相應底顯示。至多我們能說，在情命界，微妙物理界，或其他界中某物之存在，創造出一可能性，可能在物理世界中有一相應底顯示之運動。但是還需要一點旁底什麼，去轉變那靜定底或潛伏底可能性，變為一機動底潛能性，或一真實底向物質創造之迫促。那一點什麼，或可為從物質界發出的呼召，例如，某一方量或某一人，在物理存在上者，進而與一超上物理權能或世界或其一部分相接觸，推動要將其帶下到土地上的生命中。或者，也可是在情命界或他界本身之一衝動力，例如，一個情命體發動要將他的作為伸展到世間，在此為他自己建立一個王國，或為了那些力量的活動，他在他自己的疆域內所代表的。或者，也可從上而來的壓力；姑且說，是有些超心思底或心思底權能，以其形成從上下降，在情命水平上發展出形式和運動，當作一過渡之手段，以達於其在物質世界中之自體創造。或者，也可能是凡此一同作為，在那種情形下，則有一有效果底創造之最大可能性。

第二：由此以推，結果是僅有情命界或其上界之有限一部分作用，乃與此土地生存相涉。但即使這，也創造出一大聚積許多可能性，遠大於土地一時所能顯示者，或所能包含於其較少黏柔性底公式中者。凡此諸多可能性，並不自加實踐；有些全然失敗，至多留下一理念，而此一理念亦唐無結果；有些嚴肅地試行要實現，但被驅遣，被擊敗了，而且，縱使作用一時，亦毫無結果。其他成就了一半顯示，這是尋常底結果，尤其是這樣，當這些情命力量或其他超物理力量進入衝突，不但要克服物理知覺性的和物質的抵抗力，還得要克服其互相消毀的抵抗力。有少數成功於沈

下其結果於一較完全較成功底創造中，以致倘若你將這創造比較其在那上界的原本，非常同似，甚至是一顯似精確底摹本或譯譯，從那超物理公式移到了這物理公式。可是，甚至在那裏精確性也只是顯似；即此譯譯事實本身，譯入顯示之另一節律和本質，便造成了一分別。這是一點什麼新事物顯示了，是這乃使創造為有價值。比方說，在土地上一起心思底創造，便是超心思界上同此一起心思底創造，那會有什麼用呢？在原則上是那樣，但仍然還有點旁底什麼，「神聖者」之一新自我發現，在某些情況中，非餘處所有的。

無疑，微妙物理界最接近物理界，也最像牠。可是情況不同，其事亦不同。比方說，微妙物理界有一種自由，黏柔性，深密性，權能，色彩，廣大且多方底活動，（其間有千萬事物皆非此間所有），至今在土地上我們尙無其可能性。可是此間仍然有點什麼，是「神聖者」的一潛能性，那界縱有其更大底自由，却沒有這個；這是使創造更困難的一點什麼，但在最後底結果上是正了那番勞苦的。

☆

☆

☆

這些見解大抵皆正確。每一界在其自體爲真，但對超心思只是在局部真理中。時若凡此高等諸真理下到物理界，則試行在其間自加實踐，但只能作成一部分，且在物質界之條件下。僅有超心思能克服此困難。



天神諸世界皆在身體以上。與身體諸部分相應者，有許多界——微妙物理界，上、中、下情命界，心思界。每一界與各個屬於牠的世界相交通。



〔有問「唵」聲奧義書中之「維耆渴，太闍薩，般若」三義者。此答。〕

這意思是外在知覺性，內中知覺性，超心知者。加上了「醒，夢，熟眠」這些名詞，因爲在人的尋常知覺性中，只有外在者是清醒，內中體大抵是潛意識底，只在睡眠境中方直接行動，其時牠的運動，皆感到好像是夢中和視見中的事物；而超心知者（超心思，高上心思等），甚至更超出了那境界以外，對心思好像是熟眠。



〔問題全上〕



但你爲什麼要將這些與心靈聯在一起呢？這四個名詞，乃加於超上底和宇宙底「大梵」或「自我」之境況，——皆只是「有體」和「知覺性」之境況而已，——即支持醒境或麤重（*sthirā*）知覺性之「自我」，支持「夢境」、或微妙知覺性之「自我」，支持「熟眠境」、或「爲因知覺性」（*karana*）之「自我」，與超宇宙知覺性之「自我」。個人自然參加，但這皆是「自我」之境況，不是「自我」和心靈。這些名詞的意義，在「唵」聲奧義書中註定了。



這裏兩彙三名，每彙同義：

維耆渴或維羅——外在宇宙之「精神」。

太闍薩或金胎（「光明者」）——內在諸界中之「精神」。

般若或自在主——超心知之「精神」，一切事物之「主宰」，一切所依之最高「自我」。

心思不能是「自在主」。

298

大藏經金合（「大藏經」）卷一、內有梵語中之「會釋」。  
◎ 無事由之「詮釋」。☆

☆

「維羅」是此外在顯示，若我們以為凡此一切皆為「大梵」，而不知在此顯示後的什麼，則我們會墮入泛神論之智識底錯誤，未證得「神聖者」是多於此外表顯示，且不能唯以此而知。在情命上我們可墮入錯誤，即平等接受黑暗者和不完善者，亦如那進向光明與神聖圓成者。也還可有許多隨此之錯誤。

〔韻譜〕士「自非」（與諸寺苗歌對）「言非」。固人言無所成，且註音是「自非」，大樂於「婆捨多」，音矣「十支特」（婆捨多）「舍非」，又「婆因威聲對」  
舞「之樂於」——者只失「許羅」（或「威聲對」大是承而可），——唱支新通社丸羅重（羅重）歌  
道者當作「樂」，樂者無能為力，故歌大歌也。諸寺苗歌對，歌時大歌也。諸寺苗歌對，歌時大歌也。大歌也。大歌也。

說超心思，意思是說「神聖自性」的充分底「真理知覺性」，其間不能容分化的原則與無明；牠常是一充滿底光明與知識，超勝一切心思本質或心思運動。在超心思與人類心思之間，有知覺性的無數層次或界別或境域，——人可以在各種方法上看，——其間心思的原素或本質，結果並其運動，也變到愈加光明，雄強，廣博。高上心思乃這些境界之最高者；牠充滿了種種光明和權能；但從更在其高處者之觀點看，牠是一界線，心靈由此轉離全般而不可分之知識，降入「無明」。因為雖則牠資取於「真理」，是在此處，「真理」的諸方面，其力量及其發施，乃開始分別，彷彿其為各個獨立底真理。這是一程序，當人下降入尋常「心思」，「生命」，和「物質」，乃終於全般底分化，段割，與上面不可分的「真理」相隔離。於是不復有真元底，全般底，圓滿和諧化與統一化的知識，或毋寧說永遠和諧底知識，因為牠永遠是一，一乃超心思的性格。在超心思中，心思底分化與對待皆止息了，我們分化着段割着的心思所造成的問題皆消失了，「真理」只見為一光明底整體。在高上心思中，尚沒有向「無明」之實際下墮，但已取了第一步，使下墮為必然。

299

☆

☆

☆

超心思是「太一真理」，開展着而且決定着其種種「權能」之顯示，——凡此諸「權能」，當作多方底「一性」而工作，皆在和諧中，無反對或衝突，一依內在於一切中之「唯一意志」。高上心思則取此諸「真理」與「權能」，發動每個工作，當作一個力量本身，有其必需底後果者——其作用中可能有和諧，但那是綜合底，大致是局部底，非內在或必然，而且，每當人從最高底高上心思下降，種種力量之分別，衝突，盪摩遂增，分別性統制了，無明增長了，生存變成了許多可能性之撞擊，一些相衝突的半真理之混合，一未解釋的也好像不能解釋的謎與疑團。



倘若超心思不給我們一更偉大更完全底真理，大於下界任何真理，則不值得去求達到牠。每一界皆有其自有的一些真理。有些在高上一界便不復是真理了；例如，欲望和私我，皆心思，情命，和物理底「無明」中之真理，——其間有人而無欲望和私我，必為一冥頑底自動機器。時若我們升高，私我和欲望不更像是真理了，牠們皆是虛偽，變毀了真個人與真意志之形。「光明的權能」與「黑暗的權能」之爭鬪，在此是一真理，——時若我們登上高處，牠愈變愈不成其為真理了，在超心思中牠便完全沒有了真理。其他真理仍在，但改變了牠們的性格，重要性，及在整個中的地位。「個人性者」與「非個人性者」之分殊或比較，是高上心思的一真理，——在超心思中，二者無其分別底真理，兩不可分而為一。但人若尚未主宰且生活過高上心思的那些真理，便不能達到超心思

底「真理」。人類心思之乏弱底虛矜，作出一鋒銳底區辨，要稱一切其餘皆非真理，一躍而入最高真理，無論那是什麼，——但那是一野心底頑梗底錯誤。人應當一級一級攀登，每步穩穩地踏上，以便達到峯頂。



是由高上心思的權能，（有時直接，有時間接），將心思從其逼窄分判中解放了，於是宇宙知覺性在求道者中開啓，他乃識覺宇宙精神與宇宙諸力量之活動。

是從或至少是經過高上心思界，這世界中萬事萬物之原始預先安排得成；因為決定着的震動由此而出。但在一切諸界，心思，情命，甚至物理諸界，皆有相應的運動，而且，在低等知覺性之一非常清明或照明了的情況中，牠可能覺識此等運動，了解事物的方案，或者牠作為一知覺底工具，或者，到相當限度，甚至作為一能決定的「意志」或「力量」。但低等諸界的本質，當高上心思的力量下降時，總是與之混合，且減少或甚至偽化且顛倒其真理與權能。

高上心思甚至可能傳達一點超心思的「光明」到知覺性的低等諸界；但是，只若超心思未直接顯示時，其「光明」在高上心思本身中被修改了，其施為則更受到個人本性的需要，要求，和周環着的可能性之修改。這一受了損減和修改過的「光明」，其成功，例如，使這生理體清淨化，不能夠是直接而且絕對，非如充分而且直接底超心思作用那樣；牠仍是相對底，為個人本性與宇宙諸力

量之平衡所限制，爲反對權能所抵抗，由低等工事之不願停止活動，遂阻滯了完善結果，因缺少生理本性中之完全同意，遂致或在其範疇上或在其效用上皆有限了。



應先達到高上心思，而且使之下降，然後超心思的下降始根本有其可能，——因爲高上心思，是人從「心思」上達超心思的過道。

萬事萬物的創造底「真理」之凡此一切不同底安排，皆源出於高上心思。牠們從高上心思下降到「直覺」，又從那裏轉移到「光明心思」和「高等心思」，要在那裏給我們的智慧安排好。但牠們愈下到低等諸水平，在轉移中便愈加失去其權能和確然性了。凡其所有直接見到的「真理」之能力，在人類心思中皆失去了；因爲對人類智識，牠們只自呈爲推測底理念，非實踐了的「真理」，非如直見，一機動底視見，副之以一具體底不可否認的經驗的。



有許多階段，從心思底高上心思，到超心思化了的高上心思，從那裏再到超心思底高上心思，從那裏再度到超心思。不要匆匆說：「這是終極最高底高上心思了。」



超心思底高上心思，仍然是高上心思，——不是真超心思的一部分。人不能進到真實超心思，（除非在某種靜定或三摩地中），倘是在先沒有將高上心思之「真理」，在生活，語言，行動，外在知識中對象化，不僅在靜慮和內中經驗上經驗得。



也許他所稱爲高上心思者，乃知覺性在心思之上的起初諸層。或者，那是從更大底「心思」和「情命」境界來的經驗。對於人類心思，凡此皆如此巨大，很容易誤會之爲高上心思，或甚至超心思。設若人啓入宇宙知覺性，便能得到間接底高上心思之感觸，若人自由地入乎那知覺性，便更能了。直接底高上心思的經驗不可得，除非至少有體之一部分，已安居於廣大與和平裏。



「直覺」是在光明「心思」之上，那只是高等「心思」升到了一大底光明度，且較啓對直覺與

靈感之修改了的形式。



「直覺」是第一界，其間有真實底通道，以達於實踐之充分可能，——是經過這，人乃前進更遠，——初達高上心思，次達超心思。



「直覺」以一直接內中底接觸看事物的真理，不同於尋常底心思智慧，探索且尋求間接接觸，由於諸識等等。但「直覺」與超心思比較之有限，便是牠於事物以閃光而見，一點一點，不是作為一整個。其入乎心思之際，又與心思運動相混，形成了一種直覺底心思活動，不是純粹真理，而是介於高等「真理」與心思尋索間之一物。牠能領導知覺性經過一過渡階段，那實際是牠的功用。



心思底直覺知識，直接攝取真理的某些方面，但不完全，亦不明確，這直覺易於與尋常心思質

料相混合，而那可能是錯誤底；在實施上，這容易成爲一半真理，或者誤加解說和誤加運用以致成爲一錯誤。進者，心思容易模仿直覺，到那麼一模樣，以致難於分辨一真直覺或一假直覺。那是爲什麼智識中人，不信心思直覺，說不能承認或遵循牠，除非已由智識試驗過而且肯定了。從高上心思直覺來者，其中有「真理」之一光明，一確然性，一有效果底力量，雖心思直覺竭其能事亦未嘗有。



有心思底，情命底，微妙物理底直覺，正如有從高等「心思」與明照「心思」而來的直覺。



這（認「布提」*buddhi*與「毗若那」*vijnana*與直覺爲一），是隨哲學家和註疏家的過度底主知論而來之錯誤。我不以爲「布提」包括了直覺爲某物在類別上與智識相異，——主知論者，認爲直覺只是智識思想之一迅速程序，——他們仍然那麼想。在泰迦黎耶奧義書中，「毗若那」的意義很明白——其真元是「道」（*rtam*），即精神「真理」；但後來與「布提」認爲是一，變普通了。

## 四

「中樞有體」這名詞，在我們的瑜伽中，總是指我們內中「神聖者」的那一部分，支持其餘諸部分，且歷生死而長存。此中樞有體有兩個形式，——在上，為「情命自我」(*Pravritman*)，我們的真本體，時若高等自我不知來臨，則我們會覺識的，——在下，即此性靈體，居於心思，身體，和生命以後者。「情命自我」，在生命顯示之上，監臨之；性靈體在生命顯示之後，支持之。

性靈體的自然態度，是感覺其為「小孩」，「上帝之子」，「敬愛者」；牠是「神聖者」的一分，在真元上為一，但是在顯示之機動中，雖在同一性裏也有一殊異性。反之，「情命自我」，生活於真元中，能沒入「神聖者」而與之同一；但若其居臨於顯示之機動上時，則亦自知其為多數底「神聖者」的一個中心，而非「超上自在主」。記住這一點分別是重要的；因為，否則若猶有少許情命底自私性，人可開始以為自己是「天神降世」了，或者失去平衡。



「耆婆」(*Yagni*)在梵文所屬諸語文中，有兩種意義——一為「活動物」<sup>①</sup>，一為個人化了的精神，在一生到一生的進化中，支持這有生體者。在後一義中，全名是「耆婆阿圖門」(*Yagnatman*)——「阿圖門」，即生物的精神或永恆「自我」。在薄伽梵歌中譬喻地說過，這是「自我永恆底一部分」，——但你所用的一名詞，說是「一段片」，太強；這可說之於形式，但不能用之於其內中底精神。進者，多性底「神聖者」，是一永恆底真實性，先於此間之創造。一精研底說法是：耆婆阿圖門（情命自我），乃多性底「神聖者」，在世間顯示為創造物的個體化的自我或精神。這情命自我在真元上不改變也不進化，其真元居於個人進化之上；在進化本身中，以進化着的性靈體為其代表，支持本性的其餘一切諸分的。

不二論韋檀多學（一元論），說「耆婆」沒有真實底存在，因「神聖者」是不可分的。另一派說「耆婆」有真實底存在，但不是獨立底存在，——他們說，這在真元上是一，在顯示上却不同；顯示既是真實底，永恆底，不是一幻妄，則不能說牠不是真實底。二元論諸派，肯定「耆婆」為獨立一彙，或立於上帝，心靈和「自性」的三一性上。

註解一：

<sup>①</sup> 原註：在孟加拉省，人若正要殺死一小動物，旁人反對說：不要殺哟！

這是克釋擎的「耆婆」呀！即是說：克釋擎的活動物。

心靈（soul），中樞體之代表，是「神聖者」之一星火花，支持一切個人生存於「自性」中；性靈體（psychic being）是那在進化中生長着的性靈之一知覺底形式，——在那堅持底程序裏，即起初在「物質」中發展生命，其次在生命中發展心思，直到最後心思能發展入高上心思，高上心思發展入「超心思底真理」。心靈支持自性，在其經過這些等級的進化中，但牠本身不是這些事物的任何一個。

「低等自性」（*aparā prakṛti*），乃這外在客觀底和膚淺主觀底表面「自性」，即顯示凡此心思，生命，和身體者。「超上自性」（*parā prakṛti*），隱藏於其後，是「神聖者」的真本性，——無上「知覺性、力量」，顯示多方底「神聖者」為「多者」。這些「多者」，在其本身皆「無上者」在他的「超上自性」中的多個永恆自我。在對這世界的關係上，他們現為「情命自我」，支持着一切衆生之進化，在此轉移底「變是」中，即「變易神我」（*kṣara Purusa*）的生命中。「情命」或「情命自我」與一切衆生，不是同一事。「情命自我」雖與創造相關，如實却高處其上；衆生即自然底存在者，乃「自性」（即自然）之所造物。人，飛禽，走獸，蠕蟲，皆自然底存在者，但在牠們中間的個體「自我」，甚至一須臾也未嘗特著是人，飛禽，走獸，蠕蟲；在其進化中，經此一切轉變牠皆是同一，是一個精神有體，同意於「自性」之活動。

在「神聖者」中為原始而永恆常是者，乃「本體」（*Being*）。由「神聖權能」所發展於知覺性，情況，力量，形式等等中者，為「變是」（*Becoming*）。永恆底「神聖者」即「本體」；「時間」中的宇宙及一切在其中為明顯者，皆一變是。永恆「本體」在其「超上自性」中，為「一」同

時又為「多」；但「神聖者」的永恆底「多性」，若其處於一切衆生之後，則現為（或者，如我們所說，則變是為）「情命」（*parā prakṛti jīvabhūtā* 「超上自性情命體」）。另外一方面，在性靈體中，有兩方面：在後方，為性靈存在，或心靈；在前方，則為個體之形式，其在「自性」的進化中所取者。

性靈或心靈為不變易，僅在這義度下，即牠內中包涵了「神聖者」的一切可能性，但牠得將其發皇，而且在其進化中，牠取了一發展着的性靈個體之形式，在顯示中發皇個體「自性」，參加進化。這是「神聖之火」的一星花，牠在心思，情命，和身體之後方以性靈體而發揚光大，直到牠能化「無明」之「自性」為「明」之一「自性」。然則這進化着的性靈體，非任何時是心靈或真元性靈存在在內中所負持的一切；凡在潛能性上為永恆者，在真元性上為超上者，牠將其時間化而且個體化，在精神的這映示中。

中樞有體是一個有體，居臨一生又一生的，但牠的本身無生，因為牠不降入有體，而是居臨其上，——牠總持心思，情命，和身體，及人格的各部分，而由心思體和心思底思想和意志，或由性靈，一隨其偶爾最在前方，或在自性中最雄強，以管制此生命。設若牠不從而管制之，則知覺性在一大混亂中，人格的每一部分各行其是，於是會在思想，感情，或行為上沒有聯貫性。

性靈非是在上而是在後——牠的居處是在情心（方寸）之後，其權能不是知識，而是一真元底或一精神底感覺，——牠有最清明底「真理」意識，及其一種對之的內在知見，性質是屬於性靈現量和性靈感覺的。這是我們的最內中底本體，支持其餘一切心思體，情命體，身體者，但亦甚為凡

此所蒙蔽，必得當作一勢力在牠們上面發生作用，非由其直接行動的尊上之權；其直接行動之成爲尋常且居優勝，只在一高度發展階段裏，或者由修習瑜伽。那不是性靈體，如你所感覺的，給你以直覺，直覺什麼事物將是，或預先警覺你某些行事之結果；那是內中有體之某部分，有時是內中心思底，有時是內中情命底，有時可能是內中底或微妙物理底「補魯灑」。內中有體——內中心思，內中情命，內中或微妙物理體，——知道許多事，非外在心思，外在情命，外在身體所知者，因爲牠與「自然」的種種秘密力量更逕直相接。性靈是一切中最內裏底有體；真理知見，原內在於知覺性的最深沈底本質中者，對善者，真者，美者，「神聖者」之一意識，乃其特權。

中樞體——「情命自我」，不生者，不進化發皇者，却監臨個人之有生與進化者，——在知覺性的每一界上遣出他自己的一个代表。在心思界，那便是真心思體 (*manomaya purusha* 「思成身」) 或「思成補魯灑」)；在情命界，那是真物理體 (*pranamaya purusha* 「氣成身」或「物質所成之補魯灑」)。補魯灑」)；在物理界，那是真物理體 (*annamaya purusha* 「食成身」或「生命氣息所成之補魯灑」)。然則每一有體，只若「無明」猶在，是集中於他的心思，情命，或物理底「補魯灑」之旁，一隨他主要生活於某一界，那對於他便是他的中樞體了。但是真代表長時是隱藏於心思，情命，和身體之後，——牠是性靈，我們最內中底本體。

時若最內中底知識開始來到了，我們覺識我們內中的這性靈靈，牠便來到前方，主持修爲之事 (*sadhana*)。我們亦復覺識「情命自我」，在此顯示之上的無分的「自我」或「精神」，以性靈爲其在此世間之代表者。

## 六

## 六

## 六

是呀，這是頗爲難於解釋的。也許最好是將我的答覆折散爲若干條，分別陳述，因爲這整個問題已非常複雜了，不好另外怎樣辦。

一、說我於「情命自我」的經驗或概念，等於「不二論」 (*Advaita*) 之純粹「我」，這是不可能的。——我假定，你的意思是說那是某一事物，稱「我爲彼」的，而且由那知見以自沒入「大梵」。根據摩耶論師之「不二」說，這個「情命自我」，如同「自在主」本身，簡單是「大梵」在幻有底「摩耶」中之一相。沒有「情命自我」，只有「超上自我」 (*Paramatman*)，牠爲「摩耶」中之低等（幻有底）知覺性所幻見，幻爲一個人底自我。另外一方面，那班願意與「自在主」結合的人，看到或經驗着「情命」或爲一分別有體，依賴「自在主」者，或看爲一個什麼，與他在真元上爲一，然又異，但這異性如同真元一性一樣，是永恆底——此外亦有關於「情命自我」及其於「神聖者」或「無上者」之關係的其他理念。所以這純粹「我」，如果要是這麼說，則自呈其爲不同，可以說對不同底人們遂表呈於不同底各方面。你若問爲什麼緣故，我請你參照我答覆X君的話。「高上心思」在種種方面表呈事物之真理，而心思，即算是精神底心思，執着這個或那個當作如實真理，這事物的唯一真實真理。是心思乃作出這些分異，但那沒有什麼關係，因爲，由牠自己的路，去看或

去經驗着心靈，或個別化了的知覺性，或無論你所願稱的什麼，心思體總是去到牠所當去的地方。我希望所說的這麼一點點是清楚了，當作這事的第一步。

二、我全然不辯駁這事實，人能夠實踐「自我」，「大梵」，或「自在主」，而毋庸往上頭諸界，機動底精神諸界，或永久駐在身體以上，如在這瑜伽中所發生者。縱使這是由「千葉蓮」而作成，那麼，「千葉蓮」伸展到精神化了的心思，能夠在頭頂上被感覺到，因此怎樣更上升亦非必需了。但是，捨此而外，如你所說，人也很能夠實踐「自我」，設若人從心思和情心後退，自己離脫「自性」諸部分，不復自認即是此心思，生命，和身體，而落入在內中寂靜裏。甚至人無須探測內中心思或內中情命之王國，更不強迫要在高上諸界飛翔。「自我」是偏在，由進到充分底離執和寂靜，或甚至只由離執或只由寂靜，隨處人可得到一點瞥見，一些映示，甚至一充分底映示，或得一「自我」之當前的意識，或人自己之沒入那為自由，廣大，寂靜，永恆，無極者。顯然，若使是一純粹「我」，無論屬什麼性質，得到這經驗的，則有此實踐之知覺性，應該視之為「有體」之個人自我，「情命自我」。

三、人亦能有此經驗，自己不是思心，而是思惟者，不是情心，而是自我或「我」，能支持感情者，不是生命，而是那支持生命者，不是身體，而是那擅有此身體者。此一自我，顯然可能為機動底亦為寂靜底；或否則你可說，雖其寂然不動，由其寂靜乃發出「自性」之機動。人亦能感覺到這是一切中為一之「精神」，亦如為一己中之真「我」。一切皆依乎經驗。很通常，這是「神我」(*Purna*)的經驗，時常感覺其為玄默底「見證者」，支持全自性；但亦復可經驗到「神我」之為

「知者」和「自在主」。有時是當作或由心思底「神我」在這一或那一中樞，有時是當作或由情命底「神我」，人能覺識自己之自我或精神。也可能，覺識內中祕密性靈本體為真實個人；或者人能覺識此性靈本體為純粹「我」，而凡此居於心思或情命中者，為這些境域中或這些水平上之代表。一隨人之經驗，人可說凡此任何一個為「菩薩」或純粹「我」，(最後這個是一甚含混底名詞)，或真「人」或真「個人」，自知為與宇宙底或超上底「本體」為一，或為其一分，或全般依賴牠，且求要將自己合併到那中間，或升到牠，成為牠，或與之生活在一體。凡此諸事，皆屬可能，而必須有上頭底經驗，或安定底上頭底「永恆性」。

四、人可以問，第一，然則為什麼不說，能這麼加以實踐的「情命自我」，便是純粹「我」，即低等自我有其經驗，且由之而得到解救的；而且，第二，何須全然要進到上頭諸界呢？是的，第一，此一純粹「我」，不像絕對需要了，當作一解放之中介者，無論解放到非個人性「自我」或「大梵」，或解放到任何為永恆者。佛教徒不許任何心思或自我或任何純粹「我」之經驗；他們從事消解知覺性為一團行(*samsara*)蘊，除去這行蘊，便解放入某「永恆者」中，是他們所不肯說的，或解放入某「空」中。這麼，純粹「我」或「情命自我」的經驗，不是在人人皆所勉強的，若其求解放入「永恆者」中，已滿足於得到了牠，未嘗超出精神化了的心思而進到上面一更高底「光明」裏。我自己有過「涅槃」與「大梵」中的寂靜等經驗，遠在有任何上頭精神諸界的知識以前；那起初來到，簡單由一絕對寂靜，好像完全泯除了一切心思底，情感底，及其他內中活動，——當然身體還是繼續看見，行走，說話，作其他之事，但只是當作一空洞自動機器，而無其他。我未曾

覺識有任何純粹「我」或甚至任何自我，非個人性底或其他底，——只有一覺識，覺識「彼」為唯一「真實性」，其他一切皆殊無實質，空虛，非真實。至若是什麼實踐了那「真實性」呢，那是一無名底知覺性，又非異於「彼」者；（要注意到我未嘗思想這些事物，那沒有思想或概念，牠們亦未嘗如是自加表呈於任何「我」之前，簡單只是那樣，或自體類似那樣。）人也許能說這個，雖則甚至還說不上這麼多，因為沒有其心思概念，但無從多說了。我亦復未嘗識覺有任何低等心靈或外在自我，名為某某者，在作成這達到「涅槃」知覺之事。然則在這一切中，你的純粹「我」和低等「我」又成了什麼呢？知覺性，（不是知覺性的這部分或那部分，或任何種類的一個「我」），突然空去了其自體內中一切所含，只仍覺識非真實底環境，和「某物」為真實然無從名言者。你可以說，必然有一知覺性，覺識某一知見着的存在，倘若不是一純粹「我」，但是，倘若那樣，那是某一事物，凡此名相似皆不相合者。

五、我已說過，為了尋常精神目的，向上頭的上升非是必不可無的，——但對這瑜伽的目的，這是必不可無。因為牠的目標，是要覺識，解放，轉變，且結合凡諸有體於「真理知覺性」之光明中，牠是在上面，而且若無全般內轉，超上，和上達的運動，便不能達到牠。因此乃有我的心理學上的陳述這複雜一大宗，當作一個整體，不是在真元上為新，——因為其中許多皆已見於奧義書及他書，但作為集合底陳述之充實，及其指向一整體底瑜伽之發展，則牠是新底。任何人也無須接受牠，除非他同其目的；為了其他目的這是不需要的，也許還殊屬多餘。

六、但時若人已作內中探險和上升，時若人的知覺性已安立在上面，則不能希望其看到事物恰

如在下所看到的。「情命自我」在我看來是「未生者」，監臨個人有體及其發展，與牠相聯，但高出牠和牠的發展，而且，由他的存在之真本性，知道他自體為偏是，為超上，不下於為個人，而且感覺到「神聖者」為他的淵源，他的有體之真理，他的本性之主宰，他的生存之真本質。他是汨沒於「神聖者」中，與「永恆者」永遠為一，覺知他自己的表現和作工具的機動性，即是「神聖者」的，在愛與悅樂中是依賴著讚美著「彼」，亦仍由那愛與悅樂他與「彼」為一，而能在一性中有關係，在多方性上有和諧而無矛盾，因為這是另一知覺性和存在，異乎心思的，甚至異乎精神化了的心思的；這是「無極者」之一內在底知覺性，不但在真元上亦且在能量上為無極，這對牠自有的身體覺識性可能是一切事物，可又永遠是同，是一。這而三而一之實踐，在心思是覺得充滿了困難，因此在「超心思底」知覺性，或者，普通說，對上個半球之知覺性，倒是十分容易，自然，無可詰難了。可見到而且感到牠是一切精神界中之知識，但那全般不可分的知識，其充分底機動，僅能由「超心思底」知覺性本身而實踐，在其本界上，或由其下降於此世界。

七、一純粹「我」的敘述，殊不足以描寫「情命自我」之實踐，——毋寧當作一真實底「人」或「神聖個人」，猶有可說，雖那仍不適合。「我」這一字，其下常帶有一暗示，為私我，為分別性；但在這自我視見中沒有分別性，因為個人在此是為了「太一」的一個活底精神行動中心，對一切凡是彼「太一」者，不感覺分別。

八、「情命自我」在此世間個人本性中有其代表權能；這權能便是「神我」支持着「自性」，在中樞，則在性靈體中，較為當作工具，則在心思，情命，和物理有體與自性中。然則可能視

此一切或其任何一個，彷彿牠們便是世間的「情命」。終歸一樣，我不得不作一分辨，不但爲了清晰思惟，也是爲了經驗和整體動性底自我知識之需要，沒有這個是難於行通這瑜伽的。不是必要在心思上將此一切對自己表呈，人能有些經驗，而且，設若以一內中底知見清楚去看，爲了向目標進步也足夠了。雖然，若使心思明暎化了，而未墮入心思底苛刻和誤處，在修這瑜伽的人則事情較容易了。但黏柔性應該保存，因爲失去了黏柔性便有一系統化的智識表呈之危險；人應當看入事物本身，不拘束於理念裏。凡此一切，除非實地精神經驗亦不能真實懂得。



在這些處所以及在一切文字中，我用的「情命」和「情命自我」這兩個名詞，恰是在同一義度裏，——從來我未嘗感觸到這可能有什麼不同。設若我原意如此，這兩個名詞既相似，則我當很明確地劃好了分辨，不使其由推比而得。

在論「超心思三位」那一章的文句裏<sup>①</sup>，我敘述如何超心思當作「神聖者」的最高自我決定之一力量在工作，在三個姿態上顯示之，以及在超心思底創造中，「情命自我」的知覺性是什麼。我未嘗說「情命自我」的位置，唯獨在於超心思界中；倘使是那樣，則人在升到超心思界以前，不能有他個人「自我」或「精神」之知識了；他必不會有任何「自我」的經驗，雖則他可能有他的私我銷融於某「宇宙底」事物中之意識。但遠在此以前，他已能覺識他的不生且不外發的「自我」，

「神聖知覺性」的中心；宇宙底或個人底「自我」，遠在升入「超心思」以前便已經驗到了。倘若不是那樣呢，則那麼一種高等精神經驗，於心思底人必不可不可能，解放亦必不可不可能；他起初得化爲一超心思底有體了。至若「神我」，牠是一切界上皆在：有一心思底「神我」，爲生命和身體的領袖，如奧義書所云，有一情命底「神我」，一物理底「神我」；又有性靈體或「靈智神我」，支持而且好像負載這一切。可以說，此皆「情命自我」之映現，置此以支持有體的各水平上之「自性」的。奧義書亦說起一超心思底和一「福樂神我」，倘若超心思底與「福樂自性」在地球上的進化中組織成了，我們可覺識其支持此中之運動。

至若性靈體，牠進到進化中，在人生時入身體，在人死時離之；但「情命自我」，如我所知，雖從上而支持這已顯示的人格，却是無生而且永恆。性靈體，可以說爲「情命自我」之入乎有生，倘若你願這麼說的話，但設若不作此分辨，則「自我」的性質朦朧了，混淆亦起。這是一必要底分辨，爲了形而上學底知識，亦爲了在精神經驗上是很重要底一事。「自我」（Atman）這名詞，像英語中的「精神」（Soul）一樣，通俗用在種種義度上；但雙爲精神底和哲學底知識，在名詞的運用上必須精確，分明，以免思想和視見之紛亂，由於用以表白之的名詞之紛亂。

<sup>①</sup> 按：此乃指神聖生命論之第一部第十六章。

「耆婆」，是被實踐爲個人「自我」，在「自性」之上的中樞體，平靜，不爲「自性」的種種運動所觸及，雖不淪於運動中，却支持着牠們的進化。由此實踐，則寂靜，自由，廣大，主宰，純潔，個人中之一宇宙性之感，自覺爲此神聖宇宙性之一中心，皆化爲尋常經驗了。性靈，則被實踐爲情心之後的「神我」（補魯灑）。牠不像「耆婆阿圖門」一樣宇宙化了，却是個人心靈，從牠在情心中樞後的處所，支持有體在「自性」中之心思底，情命底，身體底，性靈底進化。其實踐，則使人起「敬愛」，自奉，皈依，將一切運動轉向上帝，辨別而且抉擇一切凡屬於「神聖底真、善、美」者，拒斥一切爲虛偽，邪惡，醜陋，乖戾者，由愛與同情而與一切存在爲一，啓對「自我」的「真理」和「神聖者」。

真本體，可在兩方面之一實踐或俱實踐，——「自我」或「阿圖門」，與心靈或「內中自我」(*Antarātman*)，性靈體或「靈智神我」。那分別是，一個被感覺到是宇宙底，另一是個人底，支持心思，生命，和身體。時若人最初實踐了「自我」，則感覺其與一切事物相分別，自體存在，無所繫執，是對這種實踐，乾椰子的譬喻可說。時若人實踐性靈體，則不像那樣；因爲這使人起一種意識，與「神聖者」結合，依賴「彼」，唯獨奉獻「神聖者」，有權能改變本性，且發現自己內中的真心思體，真情命體，真生理體。爲了這瑜伽，這兩種實踐皆是需要的。



「精神」便是「自我」，「大梵」，「真元神聖者」。

時若「太一神聖者」顯示其永遠內在底多性，這真元底「自我」或「阿圖門」，則爲了那顯示成爲中樞有體，自上而居臨其無數人格與此間地上生命之進化，但其本身是神聖者永恆之一分，先於此世間之顯示。

在此低等顯示，「神聖者」的這永恆一分，出現爲心靈，「神聖火焰」之一火星，支持此個人進化，支持此心思，情命，和身體。性靈體是那火星，發皇爲「大火」，與知覺性之增長一同發皇進化。然則性靈體是進化底，非如「情命自我」之先於進化。  
但人不覺識此自我或「耆婆阿圖門」，他只覺識他的私我，或者他覺識心思體，管制生命和身體的。但更深沈則覺識他的心靈或性靈體，爲他的真實中樞，情心中的「神我」；性靈是進化中之中樞體，牠發自「情命自我」且代表牠，那是「神聖者」永恆之一分。時若有圓滿底知覺性，則此「情命自我」與性靈合一。

私我是「自性」的一個形成；但牠不單獨是物理自性的一個形成，因此牠不與身體俱已。也有一心思底和情命底私我。

此間物質知覺性之基本，不獨是「無明」，也是「無心知」——即是知覺性已內入於「物質」之形式與「物質」之能力裏。非獨是物質知覺性，亦復是情命和心思知覺性，皆以「無明」從「真理」分隔了。

身體不是個人自我，——牠是外在人格之基礎或物理自我之基礎，倘若你願這麼說；但牠不是個人自我。個人自我是中樞本體（情命自我），在低等自性中顯不爲性靈體，——牠直接是「神聖者」之一分。



「情命自我」超一切界。牠沒有固定底形或色；雖牠可自表呈於一形式中。



一、牠（一個「耆婆阿圖門」）是一，却是異（於其他諸「耆婆阿圖門」）。薄伽梵歌說「耆婆」是「太一」的永恆底一分 (*āniśah samatāḥ*)。這亦可說爲「宇宙本體和知覺性」之許多中心中之一個。

二、真元是一「耆婆」與一切「耆婆」同一本性——但在顯示中，每個發舒其「自性」 (*Svara-bhava*) 之一路線。

三、不是。「古咤斯他」 (*Kuṭastha*) 是「不變滅神我」 (*akṣara puruṣa*)——牠不是「耆婆阿圖門」。

四、牠（耆婆阿圖門的處所）是在精神界上，那是在心思之上，但那裏牠非固定於任何水平。

五、不是，（一個性靈體不能與另一個結合）。是親和性，和諧，同情，但不是結合。結合是與「神聖者」結合。



「情命自我」，火花心靈，性靈體，乃同一真實的三個不同底形式，不容混淆，因爲那混淆會擾亂內中經驗之明確。

「情命自我」或精神，如英語中常如此稱呼 (*spirit*)，是自體存在於此顯不了的或作爲工具的有體之上，——牠超於生死，常是同一，是個人「自我」。牠是個人的永恆真實本體。

「心靈」是「神聖者」之一星火花，牠不是居於此顯示了的有體之上，而是下到顯示中，支持其在物質世界中之進化。牠起初是「神聖知覺性」之一無分別的權能，包含了「一切可能性」尚未取得形式者，可是進化的工事，正是要給與以形式。凡有生命者，從最低者到最高者，內中這一火花皆在。

性靈體是心靈在其進化中所形成的。牠支持着心思，生命，身體，以牠們的經驗而生長，將本性從一生帶到另一生。這便是性靈或靈智神我（*caitya purusa*）。起初，牠為心思，情命，身體所蒙蔽，但當其生長，變到能夠來到前方，主制心思，生命，和身體；在常人，牠依賴這些為表現，不能取之自由運用。有體之生命是動物或人而非神聖。時若性靈體能由修持而顯豁居優，自由運用其工具，則往向「神聖者」的衝動化為完全，而心思，生命，和身體之轉化，不但是其解脫，乃有可能。

「自我」，是自由而超於生死，「情命自我」之經驗，及其與此無上或宇宙「自我」相結合，給人以解放意識，是這，於無上精神解脫乃為需要了：但為了生命和本性的轉化，性靈體之覺醒及其於本性之統治，皆必不可無。

#### 性靈體實踐其與真本體「情命自我」為一，但牠不變成牠。

上面見到的那圓點（*bindu*），可能是看「情命自我」，「神聖者」的這部分之一象徵辦法；那裏的企慕自然會是高等知覺性之開啓，使有體得居於其中，不居於無明中。「情命自我」在真性上原已與「神聖者」為一，所需要的是知覺性的其餘部分皆當實踐之。

性靈體之企慕，是為了要開啓整個低等本性，心思，情命，身體以對「神聖者」，為了「神聖者」之愛和結合，為了其在情心中之當體與權能，為了轉化心思，生命，和身體，由高等知覺性之降入此為工具之有體和本性中。

這兩種企慕，為了這瑜伽之圓足，皆屬真本重要，兩不可無。時若性靈體將其企慕加於心思，情命，和身體，凡此亦復企慕，這便是感覺為從低等有體之水平而起的企慕。在上面感覺到的那種企慕，屬於「情命自我」，為要高等知覺性以其「太一」之實踐顯示於此有體中。因此，兩種企慕相輔相成。低等有體之尋求，起初必然是有間斷，且為尋常知覺性所壓抑。由於修持，牠應當變到清明，恆常，強有力而且耐久。

平和，清淨，與安恬之感，得自低等知覺性與高等知覺性的結合。尋常這或者是倏來又去，或是居留於一較深底知覺性裏，時常為表面上的風波和擾亂所隱蔽；這起初很稀有長住的，但牠可以變到長住，由平和與清淨之增加慎臨與堅住，終且由高等知覺性之永恆底平和，安靜，寂默，充分降入低等本性裏。



在瑜伽的經驗中，自我或有體是在真元上與「神聖者」為一，或至少牠是「神聖者」的一分，具有一切神聖底潛能。但在顯示上，牠取了兩方面，知覺底有體（「神我」*Purusa*），和「自性」

(*Prakriti*)。在此世間「自性」中，「神聖者」被隱障了，個人隸屬於「自性」，這在此活動，當作低等「自性」，「無明」之一力量。「神我」在其本身是神聖底，但既在「自性」的無明中外在化了，牠便是這個人底似是有體，以她的不完善而不完善。如是，心靈或性靈真元，即「神我」之入乎進化且支持之者，在其本身具有一切神聖底潛能，但其所遣出為其代表者，即個人性靈體，擅得了「自性」之不完善，便在其中進化，直到牠恢復了牠的充分性靈真元，自加與在上的「自我」結合，——心靈原是這「自我」在進化中的一個人底映示。這二元性在有體中在其一切界上——因這在各方式上為真，不但於「自我」和性靈為然，亦復於心思，情命，物理諸「神我」為然，——應當攝得而且承認了，然後方能充分了解瑜伽的種種經驗。

「本體」一貫為一，但是在「自性」的每一界，牠為牠本身的一個形式所代表，獨於那一界為相合的，心思「神我」在心思界，情命「神我」在情命界，物理「神我」在物理界。泰迦黎耶奧義書，說起有體之其他兩界，「知識」或「真理」界，與「阿難陀」界，各有其「神我」，但雖有勢力可從牠們發下，這皆對人類心思為超心知底，其性質未曾在此世間組織成。



為一，遂不覺識他的神聖淵源了。「自我」，時若人覺識了，則感覺牠是一個永恆底自體存在底什麼，不與心思，情命，和物理人格為一，——凡此皆只是牠在「自性」中的潛能性之較高較微妙諸境，牠自知即是那個，但在較低諸境，牠愈是被蒙蔽了，則牠自與人格的表面形式，「自性」的創造體認成諸項而自思惟，不看到牠們後面。



為了要得到動性底實踐，將「神我」從其隸屬於「自性」之下救出是不夠的；人應將「神我」之忠於低等「自性」及其無明諸「力量」之活動，轉到忠於「無上神聖威力」，「母親」。

認低等「自性」及其種種力量之機械作用為「母親」，這是一錯誤。「自性」在此只是一機械作用，原是為了進化底無明之工事而安置的。正如無明底心思，情命，或物理體，雖皆來自「神聖者」，然其本身非即是「神聖者」，——同樣的，「自性」的機械作用非即是「母親」。無疑，有她的一點什麼，是在此機械作用之間及其後，為了進化的目的而支持之；但「她」在其本身，非是「無明」之一「威力」，而是「神聖知覺性、權能、光明、超上自性」，我們為了解放與神聖圓成而轉對之者。

實踐「神我」知覺性為平靜，自由，其觀察諸力量之活動而不粘繫或淪沒於其間，是解放之一法。這平靜，無執，和平底力量與喜樂 (*mumati* 「自我悅豫」)，應當帶下到生命體與物理體，

一如下到心思裏。設若這已建立了，則人不復是情命諸力量之擾攘的犧牲品。但這安定，和平，沈默底力量與喜樂，只是「母親的權能」之最初降入此容器中。但出此以外，有一「知識」，一施使底「權能」，一機動底「阿難陀」，非屬於尋常「自性」的，即算在其最佳且最屬薩埵性方面，那在其性質上却是「神聖」的。

雖然，最初，這安靜，這和平，這解放是需要的。太急迫試行召降那機動方面是不宜的，因為如此則將是降入一紛擾而不純潔底本性中，這不能同化之，那結果可能是嚴重底變亂。



所謂「自性」者，是「威力」或「知覺力量」之外表或施為方面，所以形成且推動諸世界者。這外表方面，在此現為機械底，為諸力量，功德（Gunas）之活動等等。在其後便是「神聖者」的活底「知覺性與力量」，即神聖「威力」。

「自性」本身又分為低者和高者，——低者是「無明」之「自性」，心思，生命，和「物質」之自性，在知覺性上與「神聖者」相分離；高者便是「真、智、樂」的「神聖自性」，超心思為其顯了權能，常是覺識「神聖者」，無有「無明」及其後果。時若人長此居於無明中，則隸役於低等「自性」，但由精神進化，他變到覺識高等「自性」，試求與之接觸。他可能上升到牠，牠也可下降於他，——這麼一番上升和下降，能轉化心思，生命，和「物質」之低等自性。

## 五

性靈，以定義說，不是那一部分逕直與超心思界相接觸者，——雖則一旦與超心思接上了，牠對之作最願樂底反應。

我們的性靈部分，是一直接來自「神聖者」之物，且與「神聖者」相接。在其原始，牠是一個核心，孕蓄了種種神聖底可能性而支持這低等三重顯示，即心思，生命，身體。在一切有生物中，皆有此一神聖原素，但牠隱祕居於尋常知覺性之後方，起初未嘗發展，而且，縱使已經發展了，也不時常或恆常在前方；如為工具之缺陷所許，牠在牠們的限制下且以牠們的方法而表現牠自體。牠在知覺性中，由向上帝的經驗而生長，凡遇我們內中有一高等運動之時，便增加了氣力，而且，終於由這些更高更深底運動之增聚，便發展了一性靈底個性，——我們尋常所稱為性靈體者。常是此一性靈體，乃人之轉向精神生活之真實原因，雖是秘密原因，而且是他在這中間的最大底幫助。然則是這，乃瑜伽中我們應當從後方發到前方的。

「心靈」（*soul*），一如「性靈」（*psychic*）這名詞，在英語中用的非常空洞，且在許多不同底義度中。在尋常日用語文間，無時而或在「心思」與「心靈」間作了什麼分明底區辨，有時甚而至於作了更嚴重底混淆，用「性靈」或「心靈」表欲望的情命體，——虛偽心靈或欲望心靈（*desire*）

*soul*，——而非真心靈，性靈體。性靈體很不同於心思或情命；牠在其相遇於情心之處，立於牠們的後面。牠的中央位置是在那裏，毋寧是在情心之後而非在情心之中；因為通常所稱為情心者，是感情之居處，而人類情感皆心思情命底衝動，在其性質上尋常不是性靈底。後方極秘密底這權能，異於心思和生命力量者，乃我們內中的真心靈，性靈體。雖然，性靈之權能，能在心思和情命和身體上生作用，純潔化着思想與知見與感情（這乃變為性靈底感情）與感覺與行為，與我們內中其餘的一切，準備其成為神聖運動。

性靈體在印度語文中，可說為情心中之「神我」或「靈智神我」（*cāyiya purusa*）①；但應當知此為內中底或秘密底情心，（*Indrīya guhāyam*「在內心深穴」）而非外在底生命情感底中樞。是這真實性靈元（異乎情命底欲望心思）——性靈——在阿黎耶（*Arya*）雜誌中所說的，你去參考。

① 原註：有人問性靈體是什麼，是否可下定義，謂為有體的那一部分，直接與「超心思體」相接觸的。我答覆那定義不能如此下。因為動物和大部分人類中的性靈體不與「超心思體」直逕相接，因此不能如此說，「以定義說」。可是一旦「超心思體」與人類知覺性的關係已建立了，則是性靈體給與最願樂底響應，——較心思，情命，或身體更願樂。還可以加上說，那也是一更純潔底響應；心思，情命，和身體，能容許他物之參雜其於超心思底勢力的接受，毀壞其真理。性靈在其反應上則為純潔，不容有這類參雜。

超心思底轉化能起，僅在倘若性靈已經覺醒，作成了下降的超心思權能的主要支持者。

② 原註：「契多」（*Citta*）——按：亦譯「心」，即「心王」、「心所」之一個名詞，我們的外在知覺性的主要功能，皆位列於那一彙裏，要知道牠，我們也無須進到我們表面底或外在底本性之後方。「彙」，在此義為另一列心理因素，「實性辨別」（*tattva vibhāga*）。性靈屬於一列——超心思，心思，生命，性靈，身體，——此彙雙涵內中和外表本性。「契多」則屬於十分不同底一列或一彙——「布提」（*buddhi* 智），「末那」（*manas* 意），「契多」（*citta* 心），「般納」（*prana* 生命氣息）等等，——是尋常印度心理學所作的分類；牠只表外在有體之心理。在這一彙中，印度思想者只排列而且位置了外在知覺性的一些主要功能；「契多」是外在知覺性的這些主要功能之一，因此，要知道牠，我們無須進入外在本性以後。

心靈在其真元上，與性靈體，這其間應作一區別。在每人在一切人之後，有一心靈，是「神聖者」的火花——沒有人無此而能存在。但很可能有一情命體和物理體，而其後無一清明顯發了的性靈體。雖然，人不能作普通概括，說原人沒有心靈，或任何處沒有心靈的表現。

內中有體，是內中心思，內中情命，內中物理體所組成，——但那不是性靈體。性靈是最內中底本體，與這些完全不同。英語中「性靈」這名詞，誠然是用以表任何異於或深於外在底心思，生命，和身體之物，表任何玄祕或超物理底事物，但那種用法，適足以起混淆和錯誤，我們討論瑜伽或撰述瑜伽時，全然不用牠。在尋常語言中，我們有時可以用「性靈」這名詞在通用不嚴格底義度裏，或用在詩裏的，不拘束於智識底準確性，我們說起心靈，有時可在這尋常且較外在底義度裏，或用在真性靈的義度裏。

或者在真性靈的義度裏。

性靈體，為外表運動所蒙蔽，儘其可能由這些外在工具表現牠自體，外在工具則為外在諸力量所統治，而不甚為性靈的內中勢力所統治。但那意思不是說牠們全與心靈隔絕。心靈是在身體中，與心思或情命同一樣，——但其所占據者，不僅是這龐重物理生身，亦復是微妙身體。時若此龐重身體蛻落了，身體的情命底和心思底軀殼仍為心靈的乘器，直到這些亦復消融了。

一植物或一動物的心靈亦非全然眠伏——僅是其表現方法比人的較少發展了。有許多原是性靈者在植物中，許多原是性靈者在動物中。植物僅有生命物理體在其形式上進化了，所以牠不能表白牠自體；動物有一情命底心思乃能，但牠的知覺性有限，牠的經驗也有限，所以性靈真元，只有一發展較少的知覺性和經驗，少於在人中所有，或至少在人中為可能的。終歸一樣，動物有一心靈，

### 很容易反應人中的性靈。

鬼魂 (*ghost*) 自然不是心靈。或者是人之出現於其情命軀體中，或者是他的情命之一部分，為某情命力量或情命有體所攝持。尋常我們的情命部分，在身體消亡之後還存在一些時，於是進住情命界裏，停留到情命軀殼亦消。此後，設若其在心思上進化了，牠在心思軀殼中進到某心思界，終於性靈也捨棄其心思軀殼，而進到牠的安息處。設若心思體強盛發展了，則我們的心思部分能存；情命部分也一樣能存，只若牠們為真性靈體所結合，環其周際，——因為如是牠們乃分享性靈之永生。否則，性靈收斂心思和生命歸其自體，進到一生生之間的休息境。



性靈體對修持之貢獻，是：

- 一、愛和敬愛 (*bhakti*)，這不是情命底愛，有所求而且自私，却是無條件的，無所要求，自體存在；
- 二、「母親」在內中當前或接觸；
- 三、從內裏的無誤底嚮導；
- 四、心思，情命，和身體知覺性之清靜化和純潔化，由於服從性靈底勢力和嚮導；
- 五、凡此低等知覺性之啓對上面高等精神知覺性，為了其下降到一有準備於接受牠的本性中，

有其全般接受且保持正當態度，——因為性靈將一切帶來了，正思惟，正知見，正感覺，正態度。人能升起自己的知覺性，從心思和情命上著，從上面取下權能，「阿難陀」，光明，知識；但這遠過困難，其結果亦不定，倘若此有體尚未有準備或不夠純潔，甚至還危險。為了這目的以性靈上升，乃遠過良好底辦法。設若你如是從性靈中樞上升，更好了。

你所說的，表示性靈和心思中樞，皆在交通中，由牠們你已能從高等知覺性裏取下一些事物。但你還沒有將頭腦中樞轉為頭頂上的中樞，也沒有換到頭頂上的廣大性。那尋常是由知覺底諸部分之漸漸升到頭頂上，於是更超上而致。但這不當是努力為之或勉強行之；牠自然會來到的。



性靈化，意義為低等自性之轉化，以正見加入心思，以正衝動與正感覺加入情命，以正運動和正習慣加入身體——一切皆轉向「神聖者」，一切皆基於愛，崇拜，敬愛——終則徧一切處在一切中，一如在情心中，皆見到且識到有「母親」，有她的「力量」生作用於有體中，於信心，奉獻，歸順中。

精神底轉化，是從上面有平和，光明，知識，權能，福樂，安定地下降，覺識「自我」和「神聖者」，以及一高等宇宙知覺性，使此整個知覺性變成牠。

按：此信乃從瑜伽論原著第二集之第一〇四八頁（即第三集之第二〇四頁）提前者。



性靈體是心靈，隱秘情心中之「補魯灑」，以其當體支持心思，生命，和身體之作為。情命，便是泰迦黎耶奧義書中所說的「生命氣息所成之神我」，是「生命力量」後面之有體；於其在「無明」中之外在形式裏，牠產生欲望心靈，統治着大多數人的，他們時常誤以之為真實心靈。

「阿圖門」（*Atman* 音譯亦作「阿特曼」），便是「自我」或「精神」，在上面的，純潔而無染汙，不為生命之染汙所染，不為欲望和私我和無明所影響。這被實踐為個人的真實本體，但亦更廣大地被實踐為一切中之同此一本體，為宇宙中之「自我」；牠亦復有一自體存在，超於個人與宇宙以上，於是被稱為「超上自我」（*Paramatma*），無上「神聖本體」。這一分別，與性靈和情命的區別無關，情命體不是所稱為「自我」者。

情命之為欲望心靈和欲望本性，在大多數人中管制了知覺性到一很大底限度，因為凡人皆為欲望所統治。但即算是在表面人類天性中，知覺性的正當主管者，乃心思體，即奧義書中所說的「思成我，氣息和身體的領導者」（*manomaya puruṣa prāna-saṅkara-netī*）。性靈從後面影響知覺性，但人應當離出尋常知覺性，進到最內中有體去發現牠，以牠作為知覺性的管制者，如牠應當是。作成這個，便是瑜伽的主要目標之一。情命應當是知覺性之一工具，不是其統治者。

情命體不是這私我——私我是心思底，情命底，身體底。私我暗指我們的存在之與外表之我同

體爲一，對上面我們的真自我之無知，對我們內中的性靈體之盲目。

在某一義度下，在我們內中的各有體或「補魯灑」，性靈底，心思底，情命底，身體底，皆此「自我」之映射，但那僅在我們入乎內中有體而知道自己內中真理時，然後得到其充分真理。在表面上，在「無明」中，是心思底，情命底，生理底「自性」在作爲，而「神我」好像是在「自性」的作爲中變形了。我們所識覺的，甚至還不是我們的真實心思體，我們的真實情命體，和我們的真實物理體；凡此皆居於後下，被蒙蔽了，沈默着。是心思底，情命底，物理底私我，我們誤認作我們的本體，直到我們得到了知識。



心靈和生命，是兩個很不相同底權能。心靈是「神聖精神」（神靈）的一星火花，支持着個體本性者；心思，生命，身體，皆是自性的顯示之工具。在大多數人，心靈是隱蔽了，爲外在底自性之行爲所遮；他們誤認情命體爲心靈，因爲是情命體推動此身體且使之有生氣。但這情命體是許多好底和壞底欲望與實施力量所成之物，那是欲望心靈，非此眞物。是時當真實心靈（性靈）出現，開始起初影響其次管制爲工具的自性，然後人開始克服情命欲望，生長向神聖自性。



一、心靈和性靈體大致是同一，除了說在有些未嘗發皇一性靈體之物，仍有「神聖者」的一星火花，能夠稱爲心靈。性靈體在梵文中稱爲情心中之神我，或 *Chaitya Purusa*。（性靈體即在進化中發展着的心靈。）

二、「神我」與「自性」之分，是根據「數論哲學」。——「神我」是靜默底見證知覺性，觀察着「自性」的作爲者，——「自性」即「自然」之力量，時若人已除去了私我爲作者的意識，則感覺其作成一切行動。於是有所此二元之實踐。這與性靈體十分不同。在心思，情命，身體中感覺到這個，——最容易是在思心中，「心思神我」安止且管制餘者之處。

三、「般若」，「太闍薩」等，是另一分類，與有體之各部分無關，而是指出三個不同底境界（醒，夢，眠，——麤重，微妙，爲因）。

我想人不應將這些不同之事牽合——因其可引致混淆。牠們屬於不同底彙分，——屬於另一系經驗。



內中心思體守望着，觀察着，裁判一切在你內中所發生的事。性靈體不是這麼像一位見證者守望而且觀察，但牠感覺而且自然知道，且在一更直接更光明底方式上，由其自體本性之真正純潔，及其內中的神聖本能，如是，無論何時牠到了前方，則立刻啓示你的本性中某些什麼運動爲正當，

某些什麼運動爲不正當。

人的有體是這些原素所組成——後面的性靈體支持一切，內中心思，情命，和物理體，及其表現之工具，心思，生命，和身體的外表底，純粹外在底本性。但在一切之上，乃中樞體（耆婆阿圖門），爲其顯示運用此一切；牠是「神聖自我」之一分；但他自己的這真實性，從他這外在人物前隱去了，他以心思底和情命底私我，代替了他的這最中自我和心靈。唯獨那班已始有自知的人，方開始覺識其真實中樞本體；但仍然牠總是在那裏，居於心思，生命，和身體的作用之後，最直接代表之以性靈，本身爲「神聖者」之一火星者。是以人之本性中性靈原素增大，人乃開始知覺人在上面的中樞體。時若那已發生了，中樞體運用一知覺底意志以管制且組織本性的運動，然後人方有一真實底精神底自我主制，與局部底和徒是心思底和道德底自制相反。



奧義書所說的心思體，不是心思底神經底生理底組合之一部分，——牠是「思成我」，心思體之爲生命和身體之領袖者。設若牠只是組合體之一部分，則不能這麼表述。其組合或組合之一部分亦不能說是「神我」，——因爲組合是「自性」所成。奧義書說其爲 *mānomya* 「思成」，因爲性靈體是在隱障之後，而人既爲心思有體之在生命和身體中者，乃生活於他的心思中，非生活於他的性靈中；所以在牠此「思成神我」爲生命和身體之領袖，——至若其後支持此整體之性靈，他不覺

識，或只在他的最佳底時分朦朧覺識。人中是以此內閣總理——「思成神我」——代表性靈，牠自體乃是溫和底立憲君主；「自性」之求對她的行動有所許可，是求此「思成神我」。可是奧義書的說法，仍只說了這事的表面真理，只於人且僅在此人類階段爲然——因爲在動物，毋寧是「氣成神我」乃其領袖，其心思與身體的領導者。這是一緣由，爲什麼我尙未允許重生與宿業一書（出版，因爲那應當修改而以這更深底真理代之。我後來想這麼作，但未嘗有時間寫完其餘諸篇。

○ 原書編者註：多篇未完成的一系，起初間斷在阿黎耶 (*Arya*) 雜誌發表，在一九一五至一九二一之間，後下重印成書而未完，題曰重生問題。（一九五二年二月版）。



你所說起的「悲劇而兼滑稽可笑底」乖謬，出於這種事實，即人不是一整片所成，而是許多片作成，每部分有其自有的人格。這是普通人尙未充分體認的一樁事實——心理學家已開始警見了，但只是若有一顯著底二重人格或多重大人格之事，方認識出來。如實，凡人皆是如此。瑜伽的目標，便是發展出（設若人尙未發展出）一強健底中樞本體，將其餘一切皆和集其下，改變所當改變的。設若這中樞本體是性靈體，是沒有什麼大困難的。設若這是「思成神我」，則比較困難了——除非

心思體能學到常是接觸「神聖者」的更偉大底「意志」與「權能」，受其幫助。



你所經驗的，是瑜伽知覺性與自我知識之最初一境況。尋常心思，只知自體為一私我，並其本性之運動在一混亂狀態裏，而且，既與這些運動體認為一，則想：「我正是作這個，感覺那個，思惟，在歡喜或憂愁等等。」真自我知識之開始，是你感到自己從你內中的本性及其運動相分別，於是你見到你的自體有許多部分，許多人格，各為其自利且以其自有之方式而作為。你感到的兩個不同底有體，是一——性靈體，引你向「母親」去的；另一是外在體，大抵是情命，引你向外，向下，落入低等本性的活動裏。在你內中在心思之後，還有一有體是旁觀者，見證神我，能不粘執於本性之活動，觀察着，能選擇。牠應當常處於性靈體這方面，認可且支持其運動，拒絕低等自性的向下和向外的運動，當隸屬於性靈且受其影響而改變的。



你所敘述的情形，其教訓不是瑜伽不應當修，而是你應穩定進行治療有體的兩部分間之罅隙。這種分化是很尋常的，在人類天性上幾乎普遍同然，縱使高等諸部分有反對底意志，而仍隨順低等

衝動，幾乎是凡人皆所不免。是阿瓊那注意到了這現相，問克釋迦：「竟何所迫兮，人罹罪辜，亦非己願兮，似有力驅？」荷那茲（Horace）亦嘗簡言之：「*video meliora proboque, Deteriora sequor*」，（我見善者許與之，不善者邊行之也。）由恆常努力與企慕，人能達到一轉捩點，心靈體自樹了，似乎是極微小底一心理反轉，遂將本性的整個平衡變過來了。

① 參薄伽梵歌參，三六。



你以為外在清醒知覺性，好像即是真個人或本體，而結論到倘若不是這個而是什麼旁的，乃有實踐或住於實踐中，則無人能有此了，——因為在世間除此清醒知覺性亦無他人。但這剛剛是那一錯誤，無明以之而長住，不能除去了。第一步脫出無明，便是承認這事實，即此外在知覺性，不是人的心靈，不是人自己，不是真底人，只是表面上一暫時底形成，為了表面活動的目的。心靈，真人，是在內中，不是在表面，——外在人格即是此人，只在這拉丁字 *persona*（人）的第一義下，這原義是「面具」。



性靈有你所說的那地位，因為性靈在低等自性中是與「神聖者」相接。但內中底心思，情命，和物理體，皆普偏者的一部分，且啓向對偶性——僅牠們比外在底心思，生命，和身體較寬廣，能更廣大地容易地接受神聖勢力。



「內中自我」(*antarâma*)這名詞，用的非常空泛，有如英語中的「靈魂」(*soul*)這一字，——這麼用牠包括了全部內中有體，內中心思，內中情命，內中物理體，甚至，還包括最內中底本體，性靈。



歐洲思想，大多從來未能超出這公式：

心靈（或靈魂）+身體 = 人

尋常總是將心思包括在心靈裏，而（其餘）一切除了身體皆（包括）在心思裏。有些玄祕主義者，分辨精神，心靈，和身體。同時亦必有些迷茫感覺，心靈和心思，不十分是同一事物，因為有這種話語：「這人沒有心靈」，或「他是一心靈」，意思說他內中有點什麼，超出徒是一心思和身

體者。但凡此皆非常空泛。心思與心靈間沒有明確底劃分，心思和情命間也沒有，時常情命又被認作心靈。



但那（信仰此身體爲自我之一暫時底居宅，在此一生）剛剛是西洋科學心思所非難的，或直到昨天且直到今天還認爲是無可證明的。說自我——離乎此身者——之理念爲一幻妄，加以非議。是說身體之種種經驗，乃造成了一自我之理念，而生活的欲望，幻妄地自加引申於一意想，以爲自我長在，有逾此身。此外西洋習於基督教理念，以爲自我是隨身體一同創造了，——一種理念，基督教徒從猶太人傳受的，猶太人信仰上帝而不信永生，——所以西洋頭腦，死拒任何重生轉世之說。甚至宗教人士，也通常相信心靈是生在身體中。上帝起初造成了身體，於是將靈魂（生命氣息？）灌入其中。在歐洲人很難越過這已往的心思遺傳。

## 六

在人中時常總有兩種不同底知覺性，一外向者，他平時生活其間，另一內向而且隱蔽者，他毫無所知。時若人修持，這內中知覺性起始開啓了，人乃能進到內中，在內中有種種經驗。修持更進一步，人開始更加生活於此內裏體中，則外在者變到愈加膚淺了。起初，內中知覺性似是夢境，外在（知覺性）似是清醒真實性。後來內中知覺性化為真實性，而外在者許多人感覺如同一夢境或虛幻了，或否則為膚淺外表之物。內中知覺性，開始成為一深沈底和平，光明，快樂，仁愛之場，接近「神聖者」，或「神聖者」之當體，「母親」。於是人識覺兩種知覺性，內在者，和應當化為其配偶和工具的外在者，——那應當也充滿了和平，光明，與「神聖者」結合。現在你遊移於二者間，在這時期你所有的感覺皆是十分自然的。你不必對此太敏感，而當等待內中知覺性的充分發展，你將可生活在其中的。



說內中體，我的意思未嘗是說性靈或最內中底有體。是性靈體乃感覺到愛，敬愛，與「母親」

的結合。我是說內中心思體，內中情命體，內中物理體；要達到性靈的隱秘居所，人應當首先通過這些事物。時若人離開外在知覺性而進到內中，人是進到此處——有些人或大多數人先進到內中情命體，他人則進到內中心思體或內中物理體。為了我們的目的，這是絕對需要的，即人應當在這些內中區域變到知覺，因為，倘若牠們不覺醒，則性靈體在其活動上沒有正當和充足底工具了；於是牠只有外在心思，外在情命和身體作為其工具，而這些又皆太微小，狹隘，陰晦。到現在你還只能進到內中情命體的邊沿，在那裏還不夠知覺。在那裏更知覺了，再深入，人能進到性靈——那安隱之處（*mrajapati sthana*），如你所說；然後你不會被混雜底視見和經驗，屬內中情命體邊沿的所擾亂。



內中知覺性是說內中心思，內中情命，內中物理體，在牠們之後乃為性靈，是牠們的最內中本體。但內中心思不是高等心思；牠比外表或表面心思，更與宇宙諸力量相接，更啓對高等知覺性，能有遠過深且浩大底作用範圍，——但牠屬同一真元性質。高等知覺性高出尋常心思，在其工事上與牠不同；牠從高等心思上列，經過光明心思，直覺，和高上心思，直到超心思之邊際。

設若性靈已經解放了，自由於按牠自有方法作為，則不會有此一切「無明」中之顛頓。但性靈體為無明底心思，情命，物理體所蔽，被強迫去按照「無明」之律則作為。設若牠從這障蔽解放

了，牠乃能隨牠自有的性格而爲，有自由底企慕，與高等知覺性直接接觸，有權能可改變無明之本性。



在人中一切情命自性後，有他的真情命體，隱蔽了，不動，甚不同於表面情命自性。表面情命體，是狹隘，愚昧，有限，充滿了幽暗底欲望，熱情，貪圖，反叛，快樂與痛苦，暫時底歡喜與憂愁，高興與抑鬱。反之，真情命體，是廣闊，浩大，平靜，堅強，無有限制，穩定而且不可動搖，堪有全能，全知，全樂。進者，牠無私我，因爲牠自知爲「神聖者」之一映射和工具；牠是神聖底「戰士」，純潔而且完善；在其間有一爲工具的「力量」以備一切神聖實踐。在你，是這真情命體覺醒了，在你內中發皇到了表面。同樣的，也有一真心思體，一真物理體。時若此等顯現了，則你覺識你內中有雙重存在；那在後方者，常是寧靜而且堅強，唯有那在表面者，乃紛擾而且幽暗。但設若真本體在後方保持安定而你又生活於其中，則紛擾和陰暗皆只留在表面上；在這境況中，可於外表諸部分更強力地加以處理，化之爲自由而且完善。



外在知覺性，是封閉於此身體範圍裏，且在此少分依賴身體的個人底心思和識感內，——牠只看外表，只看到事物。但內中知覺性可見到事物以後，牠覺識種種力量的活動，個人底或宇宙底，——因爲牠與宇宙作用知覺地相接觸。



我們的內中有體，與普偏底心思，生命，和物質相接，牠是凡此之一部分，但正因此一事實，牠不能保有解放與和平。你也許正思惟「自我」，以之與內中有體相混了。



任何人的內中諸部分，仍其粗鄙或化爲高尚，一依乎其轉向「無明」之外在力量，或轉向從上而來之高上諸力，和性靈體之內中迫促而異。凡諸力量皆能在其間活動。是外在有體乃固定於某種性格，某些傾向，某些運動中。



內在體有其自有的時間，有時遲於有時速於此物理體。

## 七

個人不限於此物理軀體，——只是外在知覺性方感覺是那樣。一旦人超越了這範限之感，人起初便能感到內中知覺性，與身體相聯者，但不屬於牠，其次能感到身體以上的知覺性諸界，以及圍繞着身體之一知覺性，却是自己的一部分，個人有體之一部分，由之而與宇宙諸力量及其他有體相接。最後這個便是我所稱為周遭知覺性者。



每人有他自己的個人知覺性，圍封於他的身體裏；與他的環境相接，只由他的身體，諸識，及運用諸識的心思。

可是宇宙諸力量，無時無刻不傾注入他，而他不知。他只識覺思想，感覺，等等，升到表面上來的，而這些他以為是他自己的。如實，這皆從外而來，為心思波浪，情命波浪，感情和感覺的波浪，等等，這在他內中取獨特形式，既入其中之後乃升到表面。

但這些不是一下便進到他身體中。他在身旁圍帶了一周遭底知覺性，（靈學人士 *Theosophist* 稱

之曰「光氣」*Aura*），先進到那裏。設若你能知覺你自己周圍這自我，則你能捉住思想，感情，暗不，疾病之力，阻止其進入你的身體。設若你體中的事物拋出了，時常牠們不全然捨去，却是寄託在這周遭雲團裏，從那裏牠們又試欲重入此身。或者，牠們向外達到一個距離，却仍徘徊於邊沿上，或甚至相當遠，等待有一機會可試進此身了。

## 八

個人內中知覺性，擴大其自體而入乎外間宇宙知覺性，能與之有種種交涉，能穿透牠，知道牠的運動，在其上發生作用，或從之有所資取，或甚至變到與之等量，或包含牠，這便是在古代瑜伽中所謂有「梵卵」（*Brahmānda*）在你內中。

宇宙知覺性屬此宇宙，屬此宇宙精神和宇宙「自性」及其間一切存在和一切力量。凡此一切，當作一整個，皆正如個人個別一樣知覺，雖在一不同底方式上。個人知覺性，是這個的一部分，但這一部分自覺其爲一分別底有體。然一切時中，大部分他之爲他者，皆自宇宙知覺性來到他內中。但二者間有一分隔底無明之牆壁。一旦這打破了，他便覺識此宇宙「自我」，此宇宙「自性」的知覺性，及在其間活動的種種力量等等。他感覺到這一切，正如他於今感覺物理事物和打擊。他感覺凡此一切與他的這更大底自我或宇宙自我爲一。

有宇宙底心思「自性」，宇宙底情命「自性」，宇宙底物理「自性」，是從牠們的種種力量和運動作出一選擇，個人底心思，情命，和物理體乃成。心靈則來自此心思，生命，和身體的自性以外。牠屬於超上者，因爲牠的緣故，我們能啓對彼面的高等「自性」。

「神聖者」常是「一」即爲「多」者。個人的精神是「一」之「多」方面的一部分，性靈體便

是其所遺置以發皇於土地自性中者。在解放中，個人自我自實踐爲彼「一」（却仍是「多」）。牠可投入彼「一」，自汨沒或隱藏於其懷抱中，——那便是「不二論」（*Advaita*）之解脫（*laya*）。牠可感覺其一性，却仍是「多」即彼「一」的一部分而享受「神聖者」，——那便是「二不二論」（*Dvaitadvaita*）的解脫。牠可著重其「多」的一面，爲「神聖者」所占有，——即「勝不二論」（*Visistadvaita*）的解脫；或者與克釋擎（*Krishna*）在永恆底林多文（*Vrindavan*）林中相嬉娛，——即「二元論」（*Dvaita*）的解脫。或者，雖已得解脫，而仍逍遙於此遊戲（*Lila*）或顯示中，或時而降入其中，一隨所願。「神聖者」不爲人間底哲學所拘束——在他的活動中是自由底，在牠的真元上是自由底。



一、精神知覺性，便是那種知覺性，其間我們進到「自我」，「精神」，「神聖者」的識覺，且能在一切事物上見到其本元真實性，及種種力量的活動和現相，爲出自那本元「真實性」者。

二、宇宙知覺性，便是那種知覺性，其間私我，個人底心思和身體的界限皆消失了，人遂覺識一宇宙底浩大性，即是一宇宙精神或爲其所充滿，亦復覺識種種宇宙力量，宇宙心思力量，宇宙生命力量，宇宙物質能力，宇宙高上心思力量之直接活動。但人不是凡此一齊均皆覺識；宇宙知覺性尋常是漸進開啓。非是私我，身體，個人心思皆消失了，但人感覺牠們只是自己的一小部分。人開

始感覺他人亦復是自己的一部分，或自己的變相底重複，同此一自我爲「自性」在其他身體中形況了。或者，至少，覺生活於一更大底宇宙自我中，那從此是人自己的更大底真實性。事實上一切事物開始變換其相狀和性質；人對世界的整個經驗，激烈地異於那班囿於個人自我的人的了。人開始以另外一種經驗知道事物，更直接，不依乎外在心思與諸識。非是錯誤的可能性遂已消失，因爲只要有任何種心思仍爲人的摹寫知識的工具，那是不可能的，但有一新底，浩大底，深沈底方法，去經驗，看，知，接觸事物了；而知識的邊限，可退捲到幾乎不可量的邊際。人在此宇宙知覺性中所當提防的事，便是一放大了的私我之活動，敵對力量的更浩大底攻擊，——因爲牠們亦復是宇宙知覺性之一部分，——以及宇宙幻有（無明）之阻滯心靈生長入宇宙底「真理」。這些皆是人當從經驗學得的事；心思底教示或解釋非常不濟。安全地進到宇宙知覺性中，安全地經過牠，必須要有一堅強底中心底無我之至誠，且要性靈體，以其於真理之推測，不游離地指向「神聖者」，在本性中已出到前方。

三、尋常知覺性，是那種知覺性，其間人知道事物，主要或僅是由智識，外在心思，與諸識；知道力量等等，僅由其外表顯示和結果，其餘則由此等紀錄之推比。可能有些心思底直覺之活動，深沈底性靈視見或衝動，精神底消息，等等，——但在尋常知覺性裏，此皆僅偶爾有之，不改變其基本性格。



凡人生活於他自己的個人知覺性中，知道事物則由心思與諸識，如其爲一外在世界所感觸，世界是外於他，外於他的知覺性。時若知覺性微妙化了，則牠開始在一更直接底方式上接觸事物，不但事物之外表形式和外在盪摩，亦且接觸到其內中之爲何者。但仍然這境域可能是微小。然知覺性亦復能廣大化，起始直接接觸一宇宙的事物等彙在此世間，其次好像便是包含之——如古說見世界在自己中，——且在一方式下與之體認爲一。見自我於萬物中且見萬物於自我中，——徧處覺識一個本體，直接覺識諸界及其種種力量與存在體，——那便是宇宙化（徧是化）。



一、可能有一無欲望的情命體。欲望從有體中消失時，情命不隨之俱失。

二、說「自性」是說宇宙「自性」。宇宙「自性」進到情命體遂造成欲望，以其習慣底反應，欲望出現爲一個人自性；但設若「自性」所投入的欲望皆被拒絕而且貶斥了，有體仍存，只失去了情命欲望的舊個人「自性」。——新自性形成了，響應上面底「真理」，不回答低等「自性」。

三、宇宙「自性」決定之，心靈或「神我」允可之（響應的習慣）。在此允可中便有責任。認可或拒絕者，是「神我」。情命體響應動物中的尋常生命波浪；人響應之，但有心思管制之權能。如心思底「神我」在他內中覺醒了，他亦有權能選擇是否他當有欲望，或訓練他的有體超上之。終於有可能性，召下一高等自性，牠不隸屬於欲望，却在另一情命原則上作爲。

個人心思若長是閉住在其人格裏，則不能了解「宇宙意志」之工事，因為個人知覺性所立的標準，對之不相合。身體中的一個細胞，若是知覺了，也許會想像人及其行為，只是像牠自體這樣的許多細胞的工事和關係之後果，而不是一個合了一的自我之行動。唯獨設若人進到「宇宙知覺性」中了，乃開始見到種種在工作着的力量，及其工作路線，譬如「宇宙自我」和「宇宙心思」和「宇宙意志」。



沒有無明而非「宇宙無明」之一部分者，僅在個人，牠成了一有限底形成與運動，而「宇宙無明」，乃世界知覺性的整個運動，這從無上「真理」分離了，作用於一低等運動中，其間「真理」被顛倒了，損減了，混雜了，為僞妄與謬誤所蒙蔽了。「宇宙真理」是一宇宙知覺性對事物之見，其間事物皆見於其真元中，於其與「神聖者」之真實關係，及其彼此之真實關係中。

## 九

「心思」在這名詞的尋常用法中，無分別地籠括了全部知覺性，由於人是一心思有體，將一切事物心思化了；但在這瑜伽的語言中，「心思」，「心思底」皆用以特別表達那一部分自性，有關於認識與智慧，理念，心思底或思想底知見，思想對於事物的反應，真底心思運動與形成，心思底視見與意志，等等，皆為人的智慧的一部份者。

「情命」，則應小心將其從心思分別，雖則其中有一心思原素混入了；情命是「生命自性」，成於欲望，識感，情感，熱情，行為之能力，欲望之意志，欲望心靈在人中的反動，以及一切占有本能和其他相關的本能之活動，怒瞋，畏懼，貪得，樂慾，等等，皆屬本性的這原地者。

心思和情命，在知覺性的表面上皆混淆了，但在其自體皆甚相分別的力量，而且一旦人進入表面知覺性之「後」，則發現牠們是相分別的，且能以此知識之助，分析其外表諸混雜。

很可能，甚至也很尋常，要經過一或長或短底時期，有時非常長，心思乃接受「神聖者」或瑜伽理想，而情命尙未信從，尙未馴順，頑強地走牠的欲望，熱情，尋常生活引誘的路。牠們的分化或衝突，乃修持中大部分較尖銳底困難之原由。



聖奧古斯丁（*St. Augustine*）是一位上帝的人，一大聖人，但大聖人之流不尋常或不時常是大心理學家或大思想家。這裏的心理學，是最膚淺底學派的，倘若不是途人的；其間正如有那麼多條心理學敘述，便有那麼多錯處，——還更多，因為有幾處皆未嘗明述，却暗含於其所撰述者中。我覺知凡此錯誤大抵皆是共通的，因為歐洲的心理學探究（而沒有探究便不會有健全底學術）正在開始，還沒有進步甚遠，至今統治人的思想的，只是我們的知覺性的表面現相之膚淺敘述，如其在我們的初見下所表呈的，並無其他。但時若我們離開表面現相，窺入其後而求其真實活動與原因，真知識方纔起始了。對外表心思與諸識的膚淺之見，太陽是一小火球，在半空中環繞地球而轉，而星星皆閃爍生光底小物，嵌在天上，為了我們夜裏的方便。科學探究來到了，將此幼稚底初端之見破爲碎片。太陽是一巨物（離我們的空氣億萬里遠），微小地球繞之而轉，凡諸星宿，皆鉅大體系中之鉅大分子，相距不可以語表，顯似與此微小地球及其造物毫無關係。凡「科學」皆如此，爲對識所攝或事物外表現象之違反，與真理之確定，而此諸真理非尋常未受訓練的理智所能猜度。在心理學上應遵此同一程序，倘若我們真要知道我們的知覺性是什麼，如何建成，及其功用之秘密，或脫出其紛亂的路是什麼。

此中有幾個重大而且普通底錯誤：——

一、以爲心思與精神爲同此一物。

二、以爲凡知覺性皆可說爲「心思」。

三、以爲凡知覺性因此屬精神本質。

四、以爲身體徒然是「物」，不知覺，因此甚與自性的精神部分相異。

第一，精神和思想是兩樣不同底事物，不應當混淆一起。心思是一爲工具的整元，或一爲工具的知覺性，功能是思惟和知見。——精神是一真本整元或知覺性，不需要在心思或識感底方式下思惟或見知，因爲無論其有何種知識，那是直接或真元知識，——自體光明。

其次，由此可知凡知覺性不必須是精神造成；這無須是真實也不是真實，以爲能命令之物與受命令之物爲同一，全然無異，皆屬同一本質，因此不得不或至少應當彼此合同。

第三，甚至這也不真實，以爲心思乃命令心思，而發現自體不服從自體。第一，心思有許多部分，各個在其自身有一力量，及其形成，功能，興趣，而牠們可不和同。心思的一部分，可能是受到了精神的影響，喜好想念「神聖者」而服從精神底衝動，另一部分可能是理性底或科學底或文學底，寧願遵循那些信仰，疑惑，形成，心思底偏好和興趣，與其教育及其本性相合的。但甚與此相違，在聖奧古斯丁，那命令者很可能是思惟心或理智，受命令者爲情命，而無論任何人怎樣說，心思和情命總不是一樣事。在人，思惟心或「布提」以智慧與理智而生活，無論怎樣不完善。另一方面，情命，乃一欲望之物，衝動，力推，情緒，識感，生命成就之尋求，占有與享受之物；凡此皆其功能及其自性；——這是我們中間的那一部分，爲生命及其運動本身故而尋求生命及其運動者，

設若這些給牠以那麼多苦，有如那麼多樂，或更多，牠仍不肯放下牠們；甚至牠能奢華於涕淚與磨難，為人生戲劇之一部分。然則思惟之智與情命間有什麼共通的呢，後者為何要服從心思而不循牠自有的本性呢？那不服從是十分尋常，遠非如聖奧古斯丁所提示的不可知曉。誠然，人可在牠的情命上建設一心思底管制，如他之為此，他便是一人，——因為思惟底心思，較情命為一更高貴更啓明了的知覺性和整兀，因此應當統治，而且，倘若心思意志堅強，也能夠統治。但這統治是不穩定更深密，猛烈，更直接能感觸身體。亦復有一情命底心思，以想像，以欲望的思想，以從其自有的衝動的行為與享受之意志而生活，而且牠能攝持理智本身，使之為其佐助，為其辯護之律師，為其申訴與託詞的供給者。在人中亦復有單純底「欲望」之力，那是情命的主要支持，夠雄強能掃除理智，如薄伽梵歌所云：「譬如水上之舟」(*mavamavambhu*)。

智，如薄伽梵歌所云：「譬如水上之舟」(*mavamavambhu*)。未了，身體自動地服從心思，在那些事物上牠在其間形成的，或被訓練要服從的，但身體對心思之關係，不是在一切事物上皆屬一自動完善工具的。身體亦有其自有之一知覺性，而且，雖然他是一下心思底工具或僕役知覺性，牠亦復能反抗或不克服從。在許多事上，比方說，在健康和疾病之事上，在一切自動底功能上，身體自有作為，而不是心思的僕役。設若牠疲倦了，牠能向心思，以致心思意志作消極抵抗。牠能以「答摩」(*tamas*)，惰性，沈滯，下心知之煙霧去障蔽心思，以致心思不能活動。手臂舉起了，無疑，時若牠得到提示，但起初足不會服從的，時若要其步行；牠們得學到如何去掉爬行的姿態和運動，學上這正直行走的習慣。你起初要手去畫一根直線或奏音樂，牠不能作，也不肯作。應當加以訓練，攝養，教示，後下乃自動作出所要牠作的。凡此皆證明有一身體知覺性，能隨心思的命令作事，但應當覺醒牠，訓練牠，作成一良好底知覺底工具。甚至能那麼訓練牠，由一心思底意志或提示，能治好身體的疾病。但凡此一切，這些心思與身體之關係，在真元上處於心思與情命之關係的同一立場，不是那麼容易或原始底一會事，如聖奧古斯丁所想像的。

這將問題置於另一立場了，將原因弄到較明白了，而且，若使我們準備前進夠遠，這便提示出路，瑜伽之路。

附筆：凡此，與多數底人格，那有貢獻且很重要底因素，甚相懸遠。那多數人格的問題，

心理學研究方開始頗幽暗地注及。那是一更複雜之事。



心思時若已轉對「神聖者」和「真理」，唯獨或主要感覺且回應牠，則可稱之曰性靈底心思，這是性靈體的勢力在心思界上所形成的一點什麼。

精神底心思是一心思，在其圓滿境，則覺識「自我」，照映「神聖者」，見到且了解「自我」之性，及其與顯示之關係，生活於其中，或與之相接，平靜，廣大，覺悟高等知識，不為諸力量之活動所擾。時若牠發舒其充分解放了的運動，其中樞機關很尋常是感覺在頭頂以上，雖其勢力可下達延及全有體，外發經過空間。

精神底能耐，意義簡單是一自然底能耐，可得真實底精神經驗和發展。這可在任何界上得到，但自然底結果是人易於接觸「自我」及高等諸界。

性靈底心思（*psychic mind*）和心思底性靈（*mental psychic*）大抵是同此一物——時若有一心思運動，其間性靈勢力居優了，則稱爲心思中之性靈或性靈底心思。



「高等心思」是精神心思的諸界之一，是其最初也最下底；牠高出了尋常心思水平。內中心思是那居於表面心思（我們的尋常心思性）之後者，（捨其於表面心思中之「轉」，如哲學，詩歌，理想主義等），只能以修持直接經驗得，由打消居於表面的習慣，由更深入內中。

廣大心思是一普通名詞，包括心思的諸境域之化爲我們的原地者，無論由入乎內中或擴大入宇宙知覺性。

真心思體，與內中心思體不是同一——真心思體，真情命體，真物理體，是只那一水平的「神我」，無有於低等「自性」之錯誤與愚昧底思想和意志，而直接啓對上面的知識和領導。

「上等情命體」尋常指情命心思和感情有體，與「中等情命體」和「下等情命體」分言。中等情命體之居處在牕，是機動底，識感底，熱情底。下等情命體則由人的生命欲望和生命反應的微小諸運動所成。



一切世間事物之嚴格屬於土地界者，皆自「無心知者」，自「物質」進化而出，——但真元心體原已存在而非內入於心思界中。只有個人心思體乃在此進化而出，由某事物自「無心知者」而起，且因上面的一種壓迫而發展。

要問究竟要知道的趨向，本身是好底，但應加以制裁。在修持中於進步爲需要的，最好由知覺性與經驗之增上而得，且由直覺底知識之增上而得。

在頭頂上便是宇宙底或「神聖知覺性與力量」。孔茶里尼（*Camillo*）是「輪」中眠藏底潛在權能。



正本「心思」，分爲三部分：——思惟心思，動力心思，外表心思。第一是關注於理念與知識

之在其自有的權衡中者；第二關注於發舒心思力量以求其理念之實踐；第三則關注於在生命中表現之（不但由語言，亦且由任何牠可給予的形式）。「物理心思」這名詞却比較含混，因為牠的意義可能是外表心思與物理體中之心思總合說。

「情命心思」是一種中介者，介於情命底情感，欲望，衝動等與正本心思之間。牠表現欲望，感覺，感情，熱望，野心，情命之占有底和活動底趨勢，而皆投之於心思形式中。（凡人所放縱的偉大或快樂等之夢想或純粹想像，皆這情命心思的活動之一奇特形式）。還有情命體中之心思之低下一等級，只表現情命本質，不以之隸屬任何種智慧活動。是由這心思底情命體而情命底熱情，衝動，欲望等升起了，入乎「布提」，或則翳障之，或則顛倒之。

正如「情命心思」為其對事物的情命觀感所限制（而機動「智慧」則不然，因為牠以理念與理智而作為），同然，在物理體或心思底物理體中之心思，為其對事物的物理底觀感和經驗所限；牠將與外間事物和生活的接觸所得之經驗，皆加以心思化，而不出到那以外，（雖那在其分下牠可作的很巧）；非如外表心思，較多從理智與其高等智慧而加以處理。但在實際這二者尋常總是混合一起。機械心思只是心思物理體之一更低下底作用，這如果聽其自任，只會重複習慣底理念，紀錄下物理知覺性對外在生命與事物之反應。

低等情命如其與高等情命分別，只是關注於微小貪慾，微小欲望，微小熱情等，皆所以組成平凡識感中人之日常生活資料的，——而正本情命物理體，便是神經體，給出事物與物理知覺性相接觸之情命反應。



這是很尋常底事，心思之動力部分和形成部分敏於動作，快過其觀照部分和分辨部分之管制此動作。問題是在其間求到一種平衡與和諧。



思惟心不屬於物理體，牠是別一權能。物理心思是心思的那一部分，只涉及物理事物者——牠依賴識感心思，只見到境相，外表動作，從外在事物所給的紀錄抽繹其理念，僅從之推比，不知其他「真理」，直到牠自上被啓明了。



真思惟心不屬於物理體，牠是別一權能。物理心思是心思的那一部分，只涉及物理事物者——牠依賴識感心思，只見到境相，外表動作，從外在事物所給的紀錄抽繹其理念，僅從之推比，不知其他「真理」，直到牠自上被啓明了。



那是心思物理體的本性，反復重演已發生的運動而不用。這便是我們所稱爲機械心思者，——這在童年是強，因爲思惟心尚未發展，此外，發生興趣的範圍也有限。後下這在心思活動中化爲一道暗流了。牠於今必已與心思物理體的其他性格俱起，因爲作用是下到物理體中。有時候設若心思寂靜了，這些事物亦起，直到牠們也被寂靜下了。



如你所說，似乎你已經接觸到了機械心思，牠的性質是在來到牠的思想上循一圓圈轉而又轉。這有時發生，是當思惟心寂靜之後。這是物理心思之一部分，其興起時你不當爲其所驚所擾，而當看住牠是什麼，將其沈靜下去，或管制牠的運動。



情命心思尋常是強有力且能創造，雖在牠的較機械底圓轉裏，所以必定是物理心思在轉動。是那和機械心思最持久，但這些亦復歸於沈寂，時若平和與寂靜變到龐大而且完全了。此後則知識開始從高上諸界下降了，——一起始是「高等心思」，這便創造一思想與知見之新作用，代替尋常心思的。這起初作之於思惟心中，但後下亦復在情命心思和物理心思中，以致凡此皆要經過一番轉化。

這種思想不是散亂不安定底，而是精確且有目的，——只當需要牠或呼召牠時然後來，然不擾亂寂靜。進者，我們所稱爲思想的這原素還居其次，代替之者，是可稱爲見之知（直覺）。但時若心思尙未變到堪能全般寂靜，這高等知識，思想，知見，或不降臨，或者，若竟局部降臨，必至與低等的相混或爲其所摹仿，那便是一麻煩和阻礙。所以需要靜默。



「末那」（Mamsa）等名詞屬於尋常心理學，用於表面知覺性的。在我們的瑜伽中，我們採用另一不同底分彙，——基托於瑜伽經驗的。與此「末那」之運動相應者，有兩個不同底事——物理心思的一部分，與物理情命相交通。牠從物理諸識收取（印象），運往「布提」，即運往「思想心思」的這部分或那部分。牠又從「布提」接受，轉運理念與意志到識感與作業諸根。凡此於知覺性的尋常作為皆不可少。但在尋常知覺性中，一切皆混雜一處，而無清楚底秩序或統治。在瑜伽中，人開始覺識各個部分及其正當作用，將每個安於其處，安於其正當工事，而以高等「知覺性」或不然則以「神聖權能」管制之。此後一切皆重荷了精神知覺性，便有一自動底正當知見，和各部分的正當作為，因其全然受制於上，不偽化或抗拒或混亂上面的命令。



在物理心思中，能有智慧底推理與位列的一番作用，那是從「布提」遣致的，也許以舊底心理學不能歸之於「末那」。可是物理心思的大部分作用，與「末那」的相應，但牠亦復涵攝許多我們可歸之於情命心思和神經體者。以舊底名稱與這瑜伽的名義對等，是頗困難的，因為前者取起表面上的混雜作用，試行分析之——而在這瑜伽中，凡在表面上混雜在一處者，皆分別了，見之於在後下的更深入事中，從表面識覺性隱去了的。所以我們得取另一分類。

物理心思起初得啓對高等知覺性，——然後其範限除了，容許超物理者，開始見到事物在與高等知識的和諧中。牠變成了一個工具，將那知識外推於物理生活之應用知見與行為中。牠看事物如其爲事物，且按更大底「真理」處理牠們，有知見與意志與對事物之反應的自動正當性。

## 十

情命體有四部分——第一，心思底情命體，這由思想，語言，或其他，給情感，欲望，熱忱，感覺，及情命體的他種運動一心思表現；第二，情感底情命體，是各種感情的安立處，如愛、喜、憂、恨，及其他；第三，中樞情命體，乃較強底情命企望和反動之所在，例如，野心，高傲，恐懼，愛名聲，各種吸引與遠拒，熱情與欲望，亦是許多種情命能力之場；最後，低等情命，紛紜於微小欲望和感覺，所以組成大部分日常生活者，例如：食慾，色慾，微小愛好，微小厭憎，虛榮，口角，愛受稱讚，怒對責難，種種微小意願——以及無數量一大聚其他事物。各個分別所在地是：第一，從喉到心這一段；第二，心（這是一重複中心，前面屬感情和情命，後面屬性靈）；第三，從心到臍；第四，從臍以下。



有本性的一部分我稱之曰情命心思；這部分心思之事，不是思惟和推理，觀察，考慮，發現事物，或推定其價值，因爲那是正本思惟心思 (*buddhi*) 的功能，——而是計劃或夢想或想像什麼是

能作的。牠爲將來作出些形成，倘若機會或環境變到有利，則意志能試加實現，或甚至牠能造成有利環境。在行動性人物，這一官能居要，是他們本性的領導者；偉大行動性人物，常大量有之。但縱使不是行動性的人或實際實踐的人，或者環境不利，或者人只能作微小尋常底事，這情命心思是仍在的。這在小規模上在他們中間發生作用，或者，設若牠需要一些廣大意識，其所最尋常作的，便是在虛空中設計，知道牠是不能實現牠的計劃的，或不然，便想像大事業，故事，冒險，偉大舉措，其間以自己爲英雄或創造者。你所描述在你所發生的，是這情命心思或想像的突起，作出其形態；這行動不獨在你爲然，亦在大多數人甚在同一方式下發作，——但在各人，是依照他的幻想，興趣，好尚的理念或欲望而轉。你應當變成牠的作爲之主宰，不許牠攝持你的心思，任其所欲在何時何地挾之而去。在修持中開始有經驗來到時，不許這權能在你爲所欲爲，乃異常重要；因爲那麼牠會造成虛妄底經驗，一隨牠的性格，誘惑修持者以爲那些經驗是真，或則牠造出不真實底形成，誘惑他說這是她所當作的。有些人被此一誤導着的力量所誤，是「虛偽」的權能所保持的力量，以此誘惑他們，使他們認爲自己在世界上有一番偉大底精神底，政治底，或社會底事業當作，引離他們進到失望和失敗了。這在你內中起了，使你可以知道牠是什麼，加以摒斥。因爲有幾個事物你當從情命界中離出，然後更深或更大底精神經驗乃能安全地開始或安全地繼續。

從情命界中離出，然後更深或更大底精神經驗乃能安全地開始或安全地繼續。

平和的降臨，常是修持的初步主要積極經驗之一。在這平和的境界中，尋常思惟心思，勢必歸於寂靜，或減除其大部分活動了，時若其如此，很常時是這一情命心思能夠闖入，倘若人未防備，或否則是一機械底物理心思或飄忽底下知覺心思，能開始湧起而作爲；這皆是主要底擾亂寂靜者。

或否則低等情命心思能試行擾亂；那攬起私我與熱情及其活動。凡此皆爲應當除去的原素之表徵，因爲若使牠們存留了，而其他高等權能——「權能」與「力量」，「知識」，「愛」或「阿難陀」——開始下降時，這些低等事物可加阻撓，結果是或則高等知覺性引退，或則其降臨被蒙蔽了，其所給予的興奮，乃誤用到低等本性的目的上去了。這是那理由，爲什麼許多修士有了大經驗之後，落到一擴大了的私我，暴動，野心，性欲增強，或其他情命熱狂或顛倒的掌握裏。然則常時最好是

有情命體的全般純潔化，或先於積極經驗，或與之同時並進，——至少在那些人物，其情命體強烈活動者，應該如此。



那是情命心思的尋常活動，牠常是想像，思惟，計劃，這事應怎麼作，那事當如何辦。顯然，牠在人類天性和人類行爲上有其用處，但牠在一散亂且過度底方式中爲之，無有訓練，無有其權能上的經濟，亦不集中在真所應當作的事上。



關於情感和高等情命，這問題倒是頗困難的。如果以爲心思是大於思惟，見知，和願欲的智慧

者，在這種分類中可以將情感算作心思的一部分，即心思中的情命。在另一分類中，這毋寧是情命自性的最心思化了的一部分。在前一分類，「高等情命」這名詞，限於那知覺底生命力量之較大底運動，關涉於創造，關涉到權能與力量與征服，涉及給予和自我給予及從世間聚斂以備更進底作為和權能之消耗，自體投出於生命的較廣大運動中，響應「自性」的較偉大目的。在第二排列法中，情感體立於情命自性之上端，二者合為高等情命。與此相對者，則有低等情命，關涉到行為和欲望的較微小底運動，下伸到情命物理體，其間牠支持較外在底活動，以及一切物理底識感，飢渴，貪好，滿足。「低等」這名詞，不當以為是卑賤底意思；這僅指層級諸界中的位次。因為雖則世間生存者之本性的這一部分，偏於極陰暗，且充滿了顛倒，——慾火，各種貪饑，虛榮，小奢望，小忿怒，嫉妒，忮心，皆是牠尋常來客，——可是牠有另一方面，使牠成為內中本體與外在生命間的一不可少的中介者。

說每一性靈經驗，自藏於一純潔化了的正當指導了的情命波流中，這不是事實；時若牠要自加外發於作為中，則為之。性靈經驗在其本身上是一甚為獨立底事物，有其自有的特著形式。性靈體居於其他一切之後；牠的力量是真實底「心靈權能」(soul-power)。但設若牠發皇到前方，牠可充滿其餘一切；心思，情命，物理知覺性，皆能着上牠的標識，為牠的勢力所轉移。時若本性是正當發展了，則在心思體中有一性靈，在情命體中有一性靈，在物理體中有一性靈。是當那在其中而且強盛時，我們乃能說某人是顯然有一心靈 (soul)。但在有些人這原素那麼缺乏，以致我們必用信心去信仰他們根本還有心靈存在。性靈體之中樞，是在感情體中樞之後；是感情體乃最機動地接近

性靈，在大多數人，是經此感情中樞，乃最易達到性靈，由性靈化了的情感，乃最容易表現牠。因此許多人誤認此為彼；但這二者間有一大世界的殊異。情感尋常在其性格上是情命底，不是性靈本性的一部分。

應當記住，雖這分類法於心理學的自我知識和訓練和修習為必不可少，然最好運用牠，是不將牠作為一大嚴格截然底公式。因為許多事物彼此非常相參混，這些權能之一綜合意識，正如分析一樣重要。比方說，心思，是偏在底。物理心思在技術上是置於情命之下，可是牠乃心思本身之一延長，是一個能在其自有的範疇中，與高等心思智慧直接相聯而作為的。而且，身體，真本細胞，分子，原子，亦有一幽隱底心思。赫克爾 (Haeckel)，德國唯物論者，曾在某處說過原子中的意志，而近代科學，研究到電子活動的無可計量底個體變換，便近於見到這不是一形像，而是一祕密真實性所投出的影子。這「身體心思」，是一非常實體底真理；由其幽暗性，與機械地執着過去運動，輕易遺忘且拒斥新事物，我們發現牠是「超心思力量」之浸灌和身體功能之轉化的主要障礙。另一方面，一旦有效地轉化過來了，牠將是最可珍貴的工具之一，用以安定「超心思底光明與力量」在物質「自性」裏。



識感較情感更近於物理體。

欲望之處，在心之下，在中樞情命體（臍處）及低下情命體中，但牠推動情感與情命心思。



「契多」不是接近心房，——設若你的意思是說低等知覺性之本質，則牠無定處。這一生的一切事物皆在知覺性的這本質中，但過去諸生的回憶，是封裹了潛藏在牠處。誠然，在大多數人，情感便是這知覺性的主要中樞，所以你可能感覺其活動集中在那水平上。



「契多」意義如實是指尋常知覺性，包括了心思，情命和身體的——但實用亦可指知覺性之中樞某物。倘若那是集中於「神聖者」，則其餘的遲早皆跟上去是自然底結果。



低等情命運動，和情心中之情感，我劃分了，標明其所由起之處。忿怒，畏懼，嫉妒，誠然感

觸情心亦如其觸思心，但其所由起是當臍與腹臟之處（那是說，低等情命或最上亦不過中等情命之處）。斯梯文孫（Stevenson）在他的被劫請者（Kidnapped）中，有一段動人的描寫，其間那英雄說他的恐懼，原本不是在心上而是在腹中感到的。愛，希望，原本住處在情心中，憐憫等亦然。



但這是否真底呢，忿怒，雖屬低等情命，因此近於身體，會一成不變產生這些效果，如胸部激動和面紅耳赤等？心理學家自然不能知道某人在發怒，除非他有形貌上的表情，但他亦不能知道某人所思想的，除非他說話或寫出，——是否這便可推斷思想狀態無有其言說或文字之表相，便不能被「見到」呢？——日本人，習慣於制住他的一切「情感」而無有表相者，（倘若他發怒了，你所見到的第一表相是一把刀已刺入你的腹裏，來自這平靜或微笑的打擊者），倘若忿怒了，不會有任何這類事，雖胸中的「激動」亦會沒有，——有的，會是一定定底火焰，燃燒直到他的忿怒在作用中自體完結了。



一強健底情命體，是一充滿了生命力量的，有奢望，勇氣，大能力，一行爲力量或創造力量，

一龐大擴張底運動，無論是作慷慨之布施，或爲了占有與領導與統治，一成就與實現之權能，——也還有許多其他情命氣力的形式。這麼一個情命人物要馴順常是頗困難的，因其有自己的權能這意識，——但倘若其馴順了，則於「神聖工作」成了一可欣羨的工具。



不是，一乏弱底情命體，沒有氣力作精神轉依，——既是乏弱，則更易於跌倒於一錯誤勢力之下；設若牠要呢，感到難於接受任何事物之出乎其習慣本性以外者。強健底情命體，若有其意志，則作此更容易，——牠的唯一中心困難，是私我之矜持，及其權能之誘惑。

胸部與性靈體有關係，甚於情命。一強健情命體應可能有一美好底體格，但常是牠沒有，——牠過度資取於身體了，好像消蝕了牠。



物理情命體，屬微小欲望和貪等；情命物理體便是神經體；牠們親切相聯。



有體之神經部分，是情命之一部分，牠是情命物理體，即嚴密網於身體之反應，欲望，需要，感覺中之生命力量。正本情命體，便是那生命力量，在其自有之本性，衝動，感情，感覺，欲望，野心等中作為者；其最高中心點，是我們可稱爲情感之「外表心」，而有一「內中心」，則高等或性靈底感覺和敏覺性，心靈之衝動和直覺底願慕或情緒，皆在其處。我們的情命部分，必然，對我們的圓滿爲必需，但牠之爲一真工具，僅當其感情和傾向皆已爲性靈觸撫所純潔化，已被精神底光明和權能攝住而且管制了。



物理生命而無身體則不能存持，身體而無生命力量則不能生活；但生命在其本身有其分別底存在，有其自有之分別體，生命軀體，正如心思有其分別底存在，能在其自有的界上存在。凡此組織之全體，皆爲性靈所結合，是一切的支持者。



情命力意義是生命的力量，——凡有生命之處，在植物，動物，或人，便有生命力量——無此情命，則物質中不能有生命，不能有生活底動作。情命是一必需底力量，倘若無此情命爲其工具，

我們這有體的每一界——心思，情命，物理界——各有其自有的知覺性，雖交互相聯，交互為用，而仍可分別；但對於我們的外在心思意識，在我們的清醒經驗中，牠們皆混雜在一起。例如說身體，牠有其自有的知覺性，由之作爲，甚至可無我們自己的心思意志，或甚至與那意志相反；我們的表面心思，關於這身體知覺性却知道的很少，只在不完善底方式上感到有牠，只見到其結果，而尋出其原因却感最大底困難。是瑜伽的分內事，要覺識到身體的這分別知覺性，見到而且感到其運動，及自內或自外在其上發生作用的種種力量，學到如何管制牠，指揮牠，甚至在其最隱祕底和（對我們為）下心知底程序上。但這身體知覺性本身，只是在我們中間個體化了的物理知覺性之一部分，我們所收集所建成的，從宇宙物理「自性」的種種祕密知覺力量得到的。

有一「自性」的普偏物理知覺性，也有我們自己的，即是牠的一部分，為牠所移動，為中樞有體所運用，以支持其於物理世界之表現，以直接處理凡此一切外在對象和運動和力量。這物理知覺性一界，從他界得其權能勢力，在其自有的境域內造成牠們的形成。因此我們有一物理心思，亦如一情命心思，和正本心思；我們內中有情命物理部分——即神經體——一如正本情命；二者皆大部分為龐重物質身體部分所規限，對我們的經驗幾十全般為下心知底。

## 十一

則於身軀存在中，沒有什麼可作或可造成。甚至修道也需要此情命力。

但設若此情命未嘗新生，而奴役於欲望，熱情，和私我，則牠能有害，正如反是則能有益。即在尋常生活中，情命也應當為心思和心思底意志所管制，否則便會有錯亂和不幸。常人說起一情命人物，他們的意思是說某人在情命力量之統治下，未嘗為心思或精神所管制。情命能是一好工具，但牠是一壞主人。

情命不應當被殺掉或毀滅，而是應當由心靈底和精神底管制，加以純潔化，轉化。

物理心思是專注於物理對象和事象者，只見到而且懂到這些，一隨牠們的自性而處理牠們，可是難於反應高等力量。聽其自在，則牠疑惑竟還有超物理底事物，牠對之沒有直接經驗，也不能尋出線索；縱使牠有精神經驗，牠容易忘記，失去印象和結果，以爲難於置信。以高等精神諸界和超心思界的知覺性去啓明這物理心思，是這瑜伽的一個目標，正如以有體之高等情命和高等心思原素的權能去啓明牠，乃人類的自我發展，文明和文化的最大部分。

另一方面，情命物理體，乃我們的物理自性的神經反應之乘器；微小底識感，欲望，對此外在物理底和龐重物質底生活之打擊的各種反應，以此爲工具與原野。這情命物理部分，（爲正本情命的最低部分所支持）因此是大部分我們外在生命之微小運動的經紀；其習慣底反應，和頑固底小器性，皆主要的絆脚石，阻礙瑜伽之轉化外在知覺性的路。心思或身體的大部分患苦和疾病，物理體在「自性」中所不免的，也是這當負大部分責任。

至若龐重物質部分，不必須特殊標出其部位，因爲那是很明顯底；但也應當記住這亦有其自有的一知覺性，在肢體，細胞，纖微，腺，器官所固有的幽隱知覺性。使此一幽暗化爲光明，直接對高等諸界及神聖運動爲工具，是在我們的瑜伽中所謂使此身體知覺，——那便是說，充滿了一真實底，醒覺底，有反應性底識覺，而非其自有的幽暗，有限底半下心知性。

有一內中知覺性，一如有一外在知覺性，通徹我們的有體，在其一切水平上。凡夫只覺識他的表面自我，全不覺識此表面所隱藏者。可是那在表面上的，我們知道或以爲知道於我們自己者，甚至信以爲即我們的一切者，只是我們的有體的一小部分，而我們遠過大底部分，是在這表面之下。

或者，較精確地說，這是在前方知覺性之後，在隱障之後，爲幽闕，僅以玄祕知識得知。近代心理學和性靈科學，已開始微微見到這真理。唯物論的心理學，稱這隱藏部分爲「無心知體」，雖則實際承認牠比表面知覺底自我，遠過浩大，更雄強且更深沈，——甚像奧義書中稱我們內中的超心知體爲「睡眠自我」，雖這「睡眠自我」是說爲大過無窮底「智慧」，徧知，徧能，「般若」，「伊濕伐羅」。性靈科學稱這隱祕知覺性爲潛意識自我，在此亦見到此潛意識自我比這表面上的微小自我有更多權能，更多知識，更自由底運動原地。但真理是，凡此一切之在後方者，這一大海，我們的清醒知覺性只是其一波浪或一系波浪，却不能用任何一個名詞表述，因爲牠是異常複雜。牠的一部份是下心知底，低於我們的清醒知覺性，另一部分在同一水平，却在後方又遠過廣大；另一部分是在上面，却對我們爲超於心知。我們所稱爲我們的心思者，只是一外在心思，一表面心思作用，爲後方一更大底心思之局部表現之工具，我們尋常不覺識這更大底心思，只由深入我們內中然後能知。同樣的，我們所知爲我們中間的情命體，只是外表底情命，一表面活動，局部表現一更大底秘密情命體，只由深入我們內中然後能知。同然者，我們所稱爲我們的物理體，只是一更大底，更微妙不可見的物理知覺性之一可見的映示，那比此更複雜，更覺識，在其接受性上更廣大，更開啓，柔順，自由。

設若你了解而且經驗到這真理，唯獨如是然後你能體會什麼是內中心思，內中情命，內中物理知覺性的意義。但應該注意到這「內中」一名詞，是用在兩個不同底義度裏。有時用以表外在有體之隱障後的知覺性，內裏的心思，情命，或物理底，直接與宇宙心思，宇宙生命諸力，宇宙物理諸

力相接觸的。另一方面，有時我們的意思是說一最內中底心思，情命，物理體，較明確稱為真實心思，真實情命，真實物理知覺性，較近於心靈，較容易且直接反應「神聖光明」和「權能」者。設若我們不從外在自我返回，至於識覺凡此內中有體和內中本性，則沒有真實瑜伽為可能，更無庸說任何整體瑜伽。因為唯獨這樣我們方能打破無知底外在自我之範限，這只知覺地接受外來的感觸，由外在心思和諸識間接知道事物，我們方能直接覺知宇宙知覺性與諸力，由我們且在我們周遭活動的。也唯有這樣我們能希望覺識我們內中的「神聖者」，直接接觸「神聖光明」和「神聖力量」。否則我們只能由外表象徵和外在結果而感覺到「神聖者」，那却是一困難而且不定之法，很偶然而且不恆常，只引人到信仰而不到知識，不到恆常當體之直接知覺和識覺。

至若說分別之例證，我可以舉出兩個，取自經驗的相對兩極端，一自最外在底現象，表內中體怎樣啓對宇宙諸力之識覺；一屬精神經驗，指示如何內中體啓對「神聖者」。例如疾病。設若我們僅生活於外表物理知覺性中，我們尋常不知道我們會生病，直到疾病的症狀在身體中彰明了。但設若我們發展內向底物理知覺性，我們能識覺一微妙底周遭物理雲團，能感覺疾病的力量由牠來向我們，甚至在一距離之外感覺牠們，設若我們學到了如何作，我們可以用意力或另外怎樣阻止之。我們亦復識到身邊有一情命底物理底或神經底外套，從身體輝射出而且保護牠的，我們能夠感覺到敵對諸力要打破牠進來，而且能夠干涉，阻止牠們，或增強此神經外套。或者，我們能感覺疾病的症狀，例如發寒或發熱，在微妙物理外殼中，在顯示於此龐重身體以前，便在那裏將其毀滅，阻止其顯示於此身體中。再說對「神聖權能，光明，阿難陀」之呼求。設若我們僅生活於外表物理知覺性

裏，牠可能下降而在隱障之後工作，但我們不會感覺什麼，僅在一長時期之後見到有某些結果。或者，至多我們感覺到心思中有某種明朗與平和，情命體中一喜樂，物理體中一快樂境況，由是而推知「神聖者」之觸撫。但設若我們在物理體中覺醒了，我們當感覺光明，權能，或阿難陀，流注此身體，各肢體，神經，血脈，呼吸，而且，灌注微妙身體，影響到最物質底細胞，使牠們知覺而且喜樂，我們且將直接識到「神聖權能」和「當體」。這只是一千個可能底例中的兩個，修道者可恆常經驗到的。



每物皆有其一物理部分，——甚至心思有一物理部分；有一心思底物理體，身體之一心思和質料。同樣情感體有一物理部分。牠離情感體的其餘部分沒有位置。僅當知覺性已變到充分微妙了，然後能分辨牠。



是的，——或至少（物質知覺性）是物理知覺性的別一部分。例如物理心思，是狹隘，有限，時常是遲鈍底，但非屬惰性。反之，物質知覺性却屬惰性，一如其大抵為下知覺底，——時若為某

一能力所驅策，乃能活動，否則便不活潑，不動。時若人起初與這一水平直接接觸了，則身體中的感覺是屬於惰性與不動性的；在情命物理體中的感覺，是疲勞或困憊；在物理心思中的，則是缺少「光明」和「動轉」，或只有最尋常底思想和衝動。我費了很長久底時間，以任何種光明或權能透入這水平。但時若這一旦照明了，那利益是下心知者也變爲心知底了，這便除去了修持之一最基本障礙。



說靈重物理體，是說土地底和身體底物理體，——如外在底識感心思和諸識所經驗者。但那是「物質」之全。也有一微妙物理體，其中有一較微妙底物理知覺性，例如能夠離開身體到一個距離之外，却在不徒是心思底或情命底方式下識覺事物。至若心思和情命，牠們隨處皆有——甚至在身體的細胞中，有一幽暗底心思和生命，在石頭中，或者在分子中，原子中皆有。



物理底神經乃此物質軀體的一部分，但牠們亦引伸到微妙體。二者間有一聯繫。



是的，微妙體中也有神經。

是的，——軀殼（輪筭）簡單是各身體之名，因爲每個加在另一個上，作用是當一封套，可能拋棄的。這麼此物理之身，本身被稱爲「食物輪筭」，拋棄牠便是所謂死亡。



這便是周繞着身體的所謂神經封套。你也許見到微妙體和神經封套於一見中。微妙身體包含纏重身體，只是牠不拘於其範限。



你能分辨各個輪筭，只或由直覺，或由經驗，於是你可以建立各輪筭的直接知識了。



在其他界中的「有物」之形像，不必定是像物質身體的一樣。很尋常是情命或性靈或心思有體所取之形式，與此物理形式非常不同。縱使牠們大體相似，時常總有些異處。

## 十二

所謂下心知體，在我們的瑜伽中，是指我們的有體的那十分沈下了一部分，其間沒有清醒知覺底和有聯繫底思想，意志，或感情，或組織了的反應，可是仍然陰暗地接受一切事物的印象，將其存積在自體裏，而且從之有種種刺激，堅持底習慣運動，粗朴地反復或喬裝於奇怪形式裏的，能湧起入夢或入乎清醒自性。因為倘若這些印象大多興起於夢中，在一無聯繫無組織底方式裏，牠們也能夠而且真是升入我們的清醒知覺性裏，當作舊底思想，舊底心思，情命，物理習慣之機械底重現，或當作一陰暗底刺激，刺激起種種感覺，行為，情緒，皆非導源自我們的知覺底思想和意志，或出乎其內，甚且時常與其知見，選擇，和命令相違反的。在下心知體中，有一幽暗底心思，充滿了頑固底勢用，印象，聯想，固定意見，習慣反應等，為我們的過去所組成的；有一幽暗底情命，充滿了習慣底欲望，感覺，和神經反應的種子；有一最幽暗底質料，牠統治許多與身體的情況相涉者。這要負我們的疾病的大部分責任；頑疾，或時而復發之疾病，主要皆由於下心知體及其頑固底記憶，和反復的習慣，屬凡自加印象於身體知覺性上者。但這一下心知體，應該清楚地從我們的有體之潛意識諸部分分別，例如內中底或微妙底物理知覺性，內中底情命或內中底心思知覺性；因為凡此全然不是幽暗或無聯繫或組織不良，而只是從我們的表面知覺性障隔了。我們的外表常從這些轉變牠。這個，和恆常信賴且依靠「母親」，乃所需要的，使轉化來到。

淵源接受一點事物，如內中底接觸，感通，或影響，但大部分不知其何自而來。



下心知體不是本性的整個基礎；牠只是「無明」之低下基層，大抵影響低等情命底和物理底外在知覺性，而這些又更影響本性的高等諸部分。雖則看這是什麼和看這如何作為是好的，人却不應過於分心於這黑暗方面，或工具體之這一顯似方面。人倒是應該看這某物非是自己，為虛偽本性的假面具，為「無明」所外加到真實有體上的。真實本體是內中有體，具有其一切浩大底可能性，可以達到可以表現「神聖者」，尤其是最內中者，心靈，性靈「神我」，常在其真元上為純潔，神聖，轉對一切善者，真者，美者。外在體應當為此內中有體所攝持，化為「神聖者」之工具，不復為愚昧下心知底「自性」之湧起的工具。是當時得記起這，將本性啓對上方，庶幾可達到「神聖知覺性」，從上方降到整個內中外在生存裏，心思底，情命底，物理底存在，下心知體，潛意識體，我們一切或顯明或秘密為我們者。這應當是主要事務。徒然著眼下心知體和不完善那一方面，乃造成抑鬱，應當避免的。人應當保持正當平衡，最着重積極面，認識另一方面，但為的只是棄斥牠，轉變牠。這個，和恆常信賴且依靠「母親」，乃所需要的，使轉化來到。

附及：一定是頓然決然打破，乃是 easiest 而且最好底辦法，對付這些事——情命習慣。



下心知是一潛藏了，未表現，含含糊糊底知覺性，在我們的一切知覺底物理動作之下工作。正如我們所稱為超心知，如實是一在上的高等知覺性，由之而事物降入有體，同樣的，下心知是在身體知覺性之下，由之而事物升入物理底，情命底，和心思本性。

正如高等知覺性對我們為超心知，支持我們的一切精神可能性和本性，同樣下心知乃我們的物質有體之基礎，支持着一切升到物理本性中的。

人們通常不知覺他們自己的有體的這任何一界，但由於修持他們可能識覺。

下心知保留我們的一切過去生活經驗之印象，這些能在夢的形式中從那裏升起：尋常睡眠中大多底夢，皆是由下心知底印象所造的形成。

同樣底事物在我們的物理知覺性中強盛反復着的習慣，以致難於除去牠的習慣，大部是由這下心知底支持。下心知充滿了不合理智底習慣。

時若某些事物從本性的其餘一切部分拋棄了，牠們或則入乎我們身邊的周遭知覺性，由之我們與他人且與宇宙「自性」相交通者，試欲從那裏轉回，或則牠們沈入下心知中，能夠從那裏上出，就算沈寂已久，我們以為是除去了。

時若物理知覺性已經改變了，主要底抵抗來自下心知。牠恆常保持或帶回那惰性，弱性，陰暗

性，愚魯，所以困苦物理心思和情命者，恆常保持或帶回陰暗底恐懼，欲望，忿怒，物理情命之樂慾，或者種種疾病，頑鈍，痛苦，無能，皆身體本性所敏於感受者。

設若光明，氣力，「母親的知覺性」，下降到身體中了，牠也能穿透下心知，轉化其黑暗和抵抗。

時若有些事從下心知體那麼全般地除滅了，以致未留下什麼種子，那麼全般地從周心知也拋出了，不復轉回，僅是這樣然後我們能確然於永遠將其清除了。



他所寫的關於下心知體及外在本性的話，皆是真實的。但潛意識諸力量所作的事不能說小，因為一切較偉大底企慕，理想，向一更佳底自我和更佳底人類之掙扎，皆源出於此，——沒有那個，人會只是一思想動物而已，——一如大多藝術，詩歌，哲學，求知之飢渴，雖尚不祛除亦猶可解救無明者。

超心知者的事是從人這心思底半動物，緩緩進化出一精神底人。那亦復不能說是一微末之事。

關於下心知——這是有體之下心思底基礎，以儲藏該處的印象，本能，習慣運動而成。凡印上以無論什麼運動，牠保存下來。若人以正當運動印入其中，牠也保存而將其送上。這是為什麼當清除其舊運動，然後方能有本性中的全般和永久底改變。時若高等知覺性一旦建立於清醒諸部分，牠也下到下心知體，亦將其改變，在那裏安下自體的一磐石基礎。於是從下心知更無其他擾亂為可能。但即算在這以先，人也能將擾亂化小，以正當意志和正當反應習慣安置在下心知諸部分裏。



正如人能將思想集中一個對象，或將視線集中一物，同樣人能集中意志於身體的某一部分或某一點，向那裏的知覺性發一道命令。那命令達到下心知體。



「波多羅」( *Dabala* ) 在此顯然是下心知之一名詞，——那裏的有物「沒有頭腦」，便是說，沒有心思知覺性；凡人在他自己的有體中皆有此一下心知界；從那裏便升出來各種不合理性底和無明底（沒有頭腦）本能，衝動，記憶等等，這於他們的行為和感覺皆有其效果，但他們發現不出真實淵源。在夜裏，許多無聯貫底夢，皆出自這一世界或這一界。在上面的世界是存在之超心知界，

——在人類知覺性以上，——有許多那樣底世界；那皆是神聖世界。



下心知之黑暗井，皆深；除非到全將其清洗了，舊底濁水湧上來常是可能。



下心知中有很多恐懼，多於清醒知覺性所知或所許的。



下心思常是供應一些聯繫，從普通過去生命或土地生命的，到情命界或其他界的經驗。人應當除去這些衝進，以便達到真底經驗。



我不知道有什麼（名稱，在古書中說的，與下心知相應者），——這一界，多說爲無心知，多過說爲下心知，——這也許實際是無分辨底或冥頑底自性（*jada prakrti*）——或種子境界。在韋陀之一點事實，雖然未必顯然出以此等名相。



這必定是性靈化了的高等心思體，——頭頂上那位置指明這是。換言之，你已識覺了你的高心思體，牠是與上面的「神明」相接，同時又與情心後的心靈相接，而且覺識「真理」，有性靈底和精神底內視，看到事物內中。

頭頂上引伸着高等知覺性中樞（*sahasrana padma* 即「千葉蓮」）。但時若這千葉蓮開啓時，尋常亦有額上中樞的工事。

平常心思，在其最高是自由底智慧，也許從上面接受直覺和暗示，牠將其智識化的。牠是在表面上，牠從外表看事物，除非是受到直覺和其他權能的輔助，則看到更深一點。時若這平常心思向內開啓了，啓對內中心思和性靈，也向上開啓了，啓對高等心思和一般高等知覺性，則牠開始精神化了，其最高諸層次合入精神底心思知覺性裏，這高等心思能爲其發端者。這泯合是精神轉化的工作之一部分。

心思有幾個中樞：一、「千葉蓮」，將精神心思，高等心思，直覺心思集中化者，且對直覺本身和高上心思作爲一個接收站；二、額上一中樞，爲了內中底思想，意志，和視見；三、喉際一中樞，屬外在化或物理心思。

按：此段乃從第十三分中摘取者。該分中幾全爲密乘之說，姑略。

*Publishers :*  
SRI AUROBINDO ASHRAM  
PONDICHERRY

權版切一有保

*All Rights Reserved*

中華民國四十九年四月初版

瑜伽書札集（二）

徐梵澄譯

南印度 捧地舍里

室利阿羅頻多修道院

印刷所華文部出版

圖書處 發行

SRI AUROBINDO ASHRAM PRESS,  
PONDICHERRY  
PRINTED IN INDIA

First Edition.....April, 1960

On Yoga II (Tome One, I.)

759/59/750