

玄观集



玄理參同

原名

Heraclitus

'Sri Aurobindo 撰

譯並疏釋

譯者序

這一本小書，原名赫那克萊安斯(Heraclitus)，一位古希臘哲人之名。撰者密利阿羅頻多，以印度的精神哲學眼光，察看這一宗哲學而加以申論，即以其人名名書。在華文若亦以此名譜音爲題，一般讀者必不知所謂。譯之而附以疏釋，就內容而擅改書名曰玄理參同。以謂精神哲學之理可簡稱「玄理」，而參考和參會三派學說之相同曰「參同」。

世界古代五大文明系統今餘其三；三者各自有深厚底精神哲學。——通常說精神哲學，總是與物質科學對舉；但從純粹精神哲學立場說，不是精神與物質爲二元；而是精神將物質包舉，以成其二元之多元。主旨是探討宇宙和人生的眞理，蒐求至一切知

識和學術的根源，其主體甚且超出思智以上。那麼，可謂凡哲學皆攝，即一切哲學之哲學，牠立於各個文明系統之極頂。其盛、衰、起、伏，實與各國家、民族之盛、衰、起、伏息息相關。

不幸，希臘學術早已不在希臘本土了。約略自公元六世紀新柏拉圖派解散以後，人物無聞，語文亦變。欲追溯古雅典哲學的黃金時代之端緒，只合乞靈於近代西洋。到近代西洋於希臘古典的研究，頗臻極致了，幾乎可將那古典世界之本來面目，傳映到眼前。

2

昔人印度這一系統，亦久已式微。梵文原是第一族姓的語文，却早已失去了創造的活力。其在印度諸語文中的地位，略遜於拉丁之於西方語文。經歐西近二、三百年來之蒐討，其所可出者，大抵皆已表現於世，又當先求之於西洋。非但外國學者循此已開闢之途徑，即其本土學者，亦首西路而求故家，至今仍皇皇然於國

3

外各處尋求其貝葉。循西洋途徑似平落入第二義，然事半功倍。而印度學術在世界之影響，遠不可與希臘的同年而語；因爲近世科學，早已在希臘開其端緒，迤邐經晦塞的中世紀而至於今世之發揚光大，氣脈仍是一貫相承。例如原子、電子等研究，竟可追溯到其早期哲學之「物生論」(Hylozoism)，探求一宇宙本質者；如赫那克萊妥斯，於此亦有其假定。印度佛法在古代盛行過一時期，但自公元七世紀中葉後即已衰敝，於今當外轉而求之於中國。其流傳至今的韋檀多學，如這疏釋中所舉少數論師維持了傳承。直到現代方經此書撰者室利阿羅頻多加以發揚；然室利阿羅頻多不是宗教領袖，他是綜合自韋陀以下之精神哲學而集其大成者，超出了韋檀多學的範圍，度越前古。

這兩大系統中種種哲學，在撰者是詳熟的，因其自幼留學英倫，深研希臘古典，其後還治本土哲學，亦似鉅細靡遺。唯於

中國這一系統因語文之隔未嘗詳知，其度量之數亦不甚相遠。

中國文明自古，學術文化自有其特色，恆久不已，重心未嘗外移，其種種優勝處不必我們自加揚詔了。以三者而比勘，思惟，值得我們警惕、振起。學術生命實與民族生命同其盛衰，互為因果。器非求舊，惟新，學術則無論新、舊，唯求其是。科學不必說，任何舊理論，新發明，實證即是，無時、空之礙限，因為物質真理是一。精神真理本身亦無新、舊可言，說其是一，則有待於哲學上的比勘會通了。其間地域、時代、語文、體系之殊異，往往成為障礙，乃大費參稽；何況其所憑藉不徒在於思智和推理，則更有待於相通，互證。但無妨假定其有會通之可能，因為這真理原是由內中修為省悟而得；可說凡人自知或不自知，皆多多少少生活於此真理中，而人人皆稟賦有此靈、此心、此性、此情、此體、此氣，中西古今不異，則可謂只有所見之方面和所表之形式。

不同而已。

固然，精神哲學屬於內學，內學首重證悟。悟入精神真理的某一方面，往往為思智、語文之所不及。然這早已成為常識，以內、外對言，內、外不可偏廢，即其所證所悟仍當講明，有可表現，非可遽棄語文、思智。事實應當是一內、外交修之局。春秋時閔子馬論周之將亂及原氏之將亡，以其時盛倡「無學」之說，或者正蹈此弊。以情理度之，當時公卿大夫不應那麼愚蠢。或者當時對累世不能窮之禮學起了反動，另一方面已有類似「不言之教」、「絕學無憂」、「明白四達能無知乎」之說起，實有人得了證悟，如章檀多學及佛法之「無學果」，知之亦無餘事當知。由是一切推翻，捨棄了世法，自然結果是「下陵上替」。由此或可見到一偏之弊了。——求之於外自當廣開門戶，容納他山，然後可以別異觀同，挈長度短，進達其所未至，增益其所不能，恰

是此三系統特色判然，各自有其原始性和獨到處，乃使比勘增其意義，參會更有價值了。

雖然，比勘會通，談何容易？必如此書之論說，當世亦復難求。撰者非有意爲文，亦非專事述學，主旨在闡明精神真理。而其文有如天馬行空，若析其理路，亦絲絲入扣，半字不易。篇幅雖小，不礙其爲鉅製。可謂一非常之文，近代英語著作中頗罕有其比。但內容不易爲一般讀者所了解，除非是專治哲學的人；不然，則當挽下兩整個古典世界的文化背景配上去。

請先就譜譯說：這仍是義理之文，譯時自求其精密，美妙，明白，圓到。雖在另一文字里，意在於還他一個本來面目。「信，達，雅」三字，昔嚴幾道樹爲譜譯工作的指南。西學入華之初，固應懸此爲圭臬。近世觀感已頗改變了：因爲不「信」則不期，成其爲譜譯，是僞製；「達」則猶覺有閒隔，距離；「雅」則屬

於辭氣，形式，而出自譯者，是外加，原作可能是「雅」或「不雅」。然則僅從本文着想，而出之能精、妙、明、圓，不算是苛求了。是否在此譯中這皆已作到呢？讀者諒不乏深知此工作之甘苦的人，心中自有定評，甚有待於高明之教正。

其次，請略說此疏釋。這既是一非常之文，自不能附以尋常之疏，——尋常作疏釋，分彙、別目，科判、列表，圖解、發題，從「序品第一」起，唯恐其不詳盡，如釋氏之義學，導源於漢人之註經，用力不少，爲礙亦多。甚或增加滯晦，有損原作風裁。馴至疏釋者漫駢詞鋒，務爲奇奧，以艱深文鄙陋，敵心力於蹇淺，誤已誤人，爲害不小。雖然，論古不嫌其恕，那皆由其時代風氣使然，今人於往者自不必深咎，總歸是不從而取法了。——這書的主旨既自有所在，非徒述學，其所提到的學理和事實等，多僅說出了一名詞，倘學者未有古典知識根基，或覺其結構有如

華嚴樓閣，從半空而起。那麼，頗待解釋。要全部配上兩大古典世界的文化背景，自不可能，只合擇要點提供參考。而赫那克萊安斯是西方言變易哲學的第一人，恰好我國有最古一部著作《易經》，屹然猶在，許多處所正可互相比勘。更推下至老、莊哲學，亦可發現若干同、似之處，宜於參會而觀。今若捨此不提，學林必引為遺憾，深覺其可惜。當代多明通博達之士，——即譯者所知亦大有其人；而且，就最近出版物看來，一般學術水準，較二、三十年前高的多了，——然亦可假定知其一者未必知其二，知其二者未必知其三。然則此書之疏釋有其必要，無妨參會三派學理之相同，只不可過於貢拙。

雖然，以言三者之比勘會通，這工作是留待讀者自己作的。比勘以觀其異，則重分析，分析不厭其詳；會通以見其同，則重綜合，綜合不妨其略。綜合不是強將多個事物聚置一處，或顛然

成一大龐洞而爲混沌，而是宜成一和諧底有機底整體。今疏導和解釋諸理而一一爲說，需要多少文字！只合擇要。若不明加辨析，豈不成爲混沌？徒然辨析而不提出一二例證，豈不失之空疏？又貴在折衷。因此簡述學派，提挈綱領，多是引出一些端緒，使學人可從之更往深求。亦稍蒐故實，增入一點歷史趣味，使不致過於枯燥。其徵引老、莊，原是讀者自家的寶物，或可感覺親切，易於得個入處。要之，一小冊子而三大體系精神思想之宏綱具在，可以袖珍，乃此作原意。——或者文字猶嫌稍繁，亦是一失。究竟讀者可隨意揀擇。是亦猶如擷集幾束花草，莊嚴一尊精神真理的造像，使其姿態愈生動，愈高華。花草可棄，造像無改。雖未必與原作全融，相得益彰，形成一有機底整體，尚不至於齷齪而不相中。總之是於此一非常之文，附加一非常之疏。——這疏釋亦曰非常，謂其異於尋常而已，則無好、壞之可言。

如是，讀者能說參考資料雖或已擇要提供，而看不到疏釋者自己的意見，頗屬憾事，多見僻述，皆有案無斷，仍難說上會通。不但此也，即赫那克萊安斯的一百二十餘則簡言，亦未全部譯出，更為缺陷。——這是歎然的。限於體例，疏釋不是疏釋者所當發議論的地方；附有某些理念，仍採自室利阿羅頻多的其他著作。自知學識淺陋，實未敢於三大系統之哲學作何軒輊，妄加優劣之評，僅有敘述，各個顯表其特色而已。若求全讀此希臘哲人之簡言，又有待於學者之自力了。近代各西方語文的譯本正自有在，亦可逐字逐句譜譯，各憑自己的見解分彙、別目，加以導揚。然那不是譯此一著作之主要工事，只合將其所稱引者譯出，然亦猶附帶譯出如干則以供參考。未嘗贅舉，留有大多空白任學者填補，獨往而深造自得，且可更優游於玄理之域中了。

末了，請於此更贅一言：現代人士盛言世界大同，理想實爲

高遠。然求世界大同，必先有學術之會通；學術之會通，在於義理之互證。在義理上既得契合，在思想上乃可和諧。不妨其爲異，不礙其爲同，萬類攸歸，「多」通於「一」。然後此等現實界的理想，如種種國際性的聯合組織或統一組織，方可冀其漸次實現。那非可一蹴而至，但無論道路多麼悠遠，希望多麼渺茫，倘從此基地前進，亦別無其他途徑可循。然則此書雖小，意旨亦遠。

一九七三年七月徐梵澄序於南天竺

(一)

希臘人的哲學和思想，或許是世界上至今所有在智識上最有刺激性，最富於明暎性的結果的。印度哲學，在其萌芽期原屬直觀，却能刺激起對事物的深沈視見，——較之韋陀與韋檀多的詩頌(*mantra*)，即神聖而且出自靈感的語言，如人類所曾經懷有的，無有逾其崇高與深奧者、無有逾其能啓示高度和深度，無有逾其雄強而擅能開闢無盡底視景者。時當那哲學智識化了，變到精確了，建立在人類理智上了，則也變到嚴格合乎邏輯，愛好固定性和體系，勢欲成一種思想的幾何學。古希臘腦經，却有一種流動底精密性，有一種有伸縮性的研究邏輯；其主要性格是智識的敏銳與精明眼光，於是由于其中這一權能，牠決定了後代歐洲思想的整個性格和原野。

也沒有任何希臘思想家，比這作簡語的哲人赫那克萊妥斯更能直接刺激人；而他在這較近代的智識刺激性上，保持了也增添了一點古代「神秘者」(*Mystics*)的古老的心靈底和直覺底視見和語言。對理性主義的傾向是有了，但還沒有那推理心思的流動底明暎性，即「智論師」(*Sophists*)的創作。

初段室利阿羅頻多以希臘和印度的哲學相提並論。

在華文，這區分是容易作的：一爲哲學，一爲玄學。

在西文，philosophy 一字皆攝。這名詞初定於希臘的畢達歌拉斯，在希臘有其特色，可說此學爲希臘所獨有，流傳至歐洲近代。在印度的，可謂爲玄學或精神哲學，性質又迥乎不同。在玄學是純憑靈感和直覺，在哲學是雖在高境上憑靈感，然重概念。重概念則重分辨，重方法，玄學不然。牠只能以較高底靈感代替較低底靈感，其所出的概念也是多象徵而少直指，多概括而少分析。顧其目的雖同爲求宇宙之「真理」，而玄學重直觀，重體驗或實踐，論到精神上的證悟和受用，則竟可謂實際底了。

至若 metaphysics 一名詞，在初始得之偶然。安德

隆立格斯(Andronicus)在公元前半世紀出版亞里士多德(Aristotle)全集時，以其「第一哲學」之文字，皆編置於「物理學」(physics)文字之「後」。(meta)，亦可曰「以上」或「超出」。在華文譯曰「形而上學」，是巧合。此名出自易繫傳「是故形而上者，謂之道，形而下者謂之器……。」然則「第一哲學」在華文即「道學」，名終於近似而實不同。而「玄學」之「玄」，首出於大易之「天玄而地黃」，字義許慎釋爲「幽遠」。凡染紅，則或絲或帛，「一染謂之緜，再染謂之絰，三染謂之纁，(爾雅)，「五入爲緜，七入爲絰」，(考工鍾氏)注，「凡玄色者在緜，絰之閒」，然則可推定其爲「六入」——總之是一深紅近黑之色，至「絰」已是全黑了。其稱爲「玄學」則疑出自老子「玄之又玄，衆妙之門」，始於魏晉。無論「玄學」，「道學」，

形而上學」在我國皆超乎純思辯和理智範圍。至若「第一哲學」，乃研究「存在」之爲「存在」者，則頗凝定於思辯之域。將一切抽象凝定於名相思慮之境而嚴格加以推理，則始於蘇格拉底（Socrates），而東方之道學或哲學界至今未產生一蘇格拉底，所以形成或支配東、西方之哲學觀者，始終不同。

這一分歧初端極微。大思想家如柏拉圖，也仍重精神契會，心靈與心靈之相接，然後有哲學可傳，以爲傳授哲學真理，文字幾乎是無能爲役的。當然後世仍賴柏拉圖的文字。但在哲學發展時代，希臘不是沒有另一精神追求，即神道。然而或幸或不幸，在中國未嘗有希臘似的哲學發展，也沒有印度似的精神哲學，亦復沒有西洋的宗教。但中國不是沒有精神上的追求，也不是沒有哲學與玄學。但整個中國文化是

另開一面，與印度的和希臘的不同，正如印度文化之與希臘文化又互不相同。自其異者視之，三者分別峙立，各自定其一尊。就希臘哲學及近代西洋哲學而論，印度沒有，中國亦沒有。就中國本土觀之，我們僅稱之曰玄學，然道家之學可謂之玄，儒家又不好全謂之玄，魏晉間稱周易、老子、莊子爲三玄之學，則儒、道兼攝。宋明理學又是另外一事。就印度本土觀之，佛教以前的婆羅門道，乃包括此文所說的韋陀與韋檀多學，與佛教以後的印度教，體系是一，而後世的諸宗各派又炳然不同。即佛教是否可嚴格稱爲宗教，至今仍有辯論之餘地。室利阿羅頻多當然是深通韋陀與韋檀多的精神哲學。亦復深明希臘哲學，所以其學術的建立，可謂得東西二者之長，是作一大綜合。當然，希臘哲學不是沒有弱點；婆羅門道或印度教皆然，其流弊所及，又無可諱言，但至少在

室利阿羅頻多的精神哲學，那些弱點皆洗鍊淨盡了，訴於理智，訴於情心，更有當於整個人類精神追求，燦然可觀。因此，我們看這文字，只能自精神哲學立場，用了玄學眼光。論希臘哲人，這還是在蘇格拉底以前之哲學時代。因此，各家各派的萌芽皆在，有些種子方始苗芽，到後世方發葉開花。惟其時在各家學說未嚴格劃分，即尚未是純理性的發展，所以統同之工作易做。愈到諸派分裂，則難於統同了。謂之爲統同（統一是不好說的，因爲異者難一。），毋寧謂之會通，各種理義是多有可合的，即不妨忽略形式而專求其內容。東西方之人性，古代之智慧，沒有什麼差異，在其出發點是相同的，則其所立之義有不二者。

進者，我們考赫那克萊安斯的時代，知其在畢達戈那斯Pythagoras，赫卡泰歐斯Hekataois，雷諾芳涅斯Xeno-

phanes諸人之後，當然更在太列斯Thales安那徙曼德，Anaximander與安那徙曼涅斯Anaximenes諸早期哲人以後了。其卒年約當公元475 B.C.，若真其壽六十，即生當公元前535年。約略是孔子與釋迦同時代的人。——這一點我們不好過於重視，大致印度的章陀時代，亦已近末期，而韋檀多時代，則或已成熟。在印度，古歷史年代多無確據，很難取其同時代文化發展作比較觀。那麼，這方面只合存而不論。我們只求其內容之同似，求其義理之會通。如韋檀多學說內容論，大可與宋明理學相比，然其時代大致在前了。因為佛教在印度本土衰落以後，即有韋檀多學的振興。這麼一直綿延到現代，故室利阿羅頻多引以爲言。綜之，時代這一因素不妨除外，就內容則希臘的，印度的，中國的哲學或玄學或精神哲學，可以合論。

其次，文中提及高與深的問題。這是學術上一般底說法其實頗爲相對，因爲這甚屬別相。然對事物的深沈視見，與對事物的深沈底思惟不同。以實踐而論，思惟不如觀照，觀照不如體驗。這里說視見，是指心靈底內視，不是說憑眼識的觀感。諸識之不足信，是古希臘哲學已明言的；不足信並不是全不可靠，而是說其記錄或証據之不可盡據。但希臘思想之明晰是一特色。「流動性」即是通貫。這歸功於民族的優秀，其文字語言之精密。整個古代希臘語文，盡自古至今歐洲學者之努力，還有十分之三未能了解。文法是世界語文之中之最精密的一種。當然，文字是工具，但此工具之優良，成就了製作之優良。由此思想之優良，決定了西方物質發展之優勝。近代語文中唯有日耳曼語最方便於推理，故亦有哲學語言之目。

宗教信仰是一事，哲學思想又是一事。或者泛以思想爲學說，西洋至今爲希臘思想的傳承。歐美教授的仍是亞里士多德的邏輯。這成了西洋思想的骨幹，較之印度的因明，其勢用不可同日而語，希臘的「智論師」(Sophists)初期實頗高明，到末流是任憑人立一主題，他可尋出論証，則已離乎推求事物真理的本旨了。

蘭納德(R. D. Ranade)教授，最近發表了一篇關於赫那克萊妥斯哲學的小論文。看這文章的篇幅，這像是
一提要，但出自何者無說。以爲這是這位完善底作家和

學者說哲學家的一系論文之一，或出自一哲學史，這或許希望太過。無論怎樣，這麼一篇作品出自這一手筆，是一無價底獲得。因為蘭納德教授，具有稀罕底才能，到了一絕高底程度，善能容易却又適當表白；但他有多於此者，因為他像於語言學和哲學的問題，對尋常讀者似爲苛刻，枯乾，困難，感拂逆者，能賦予以引人入勝的興趣。他於文辭之光輝底清晰，流暢，美悅，加上了表呈之同等底輝煌與正確底明朗性，且皆具有那完善底風度，爲希臘的和法國的語文與思想所自有，但在英語頗爲稀有的。在這十七葉文字中，於這古老、謎語似的，耶惠索斯人思想，他表述的那麼清晰而且充份，使我們感到愉快，得到啓明，而且滿意了。

疏釋：

耶惠索斯(Ephesus)是伊阿尼亞的大城之一，以一百二十七柱之狄安那(Diana)女神廟著名古代。該廟焚毀於元前三五五年，亞歷山大出生之夜。

赫那克萊妥斯是耶惠索斯人，是一貴族，世襲祭司之號(王者，Basileus)然傳到他時只存其爲一宗教上的虛銜，這，他又讓給他的兄弟了。他對本地人士極不滿意，嘗反對他們的政治措施。或者天性頗爲隱僻，又加以對時代的不滿，漸養成了對普通人類的蔑視。生平著作不算豐富，所寫的多是簡語，但內容極充實，然未作說明。這裏說是「謎語似的」，亦言其文字之難解。在其生平已有「晦暗者」(ho skoteinos)之稱。(此名初見於Ps. Arist. 'De Mundo,' c. 5)。然不礙其爲高深底哲學。於此可知其文

字之多憑靈感和直覺，非如後期之依概念而推理，轉而與東方的玄理有合了。

作者在此盛稱蘭納德教授的表呈，惜乎譯者未及見。一般而論，能將幽晦底古典文字，用現代語解釋的明明白白，而無任何牽強或臆斷等弊病，是異常使人愉快的——求其文於修院，已不可得。距今僅五十年，(塞利阿羅頻多此文，發表於Arya 阿利耶即聖道月刊，時在一九一六之十一月至一九一七之六月。而單行本初版印行於一九四一。第二版印行於一九四七)，一位哲學教授又頗聲塵寂寞，或者其文於巴黎圖書館猶有庋藏，有待於學者尋索了。

有一、兩點困難地方，我傾向異於他所取的結論，他積極地拒絕勃萊德勒 (Pfeiderer) 的見解謂赫那克萊委斯爲一神秘者；那自然是過甚其辭，而且，如其所云，是一誤解；但在我，彷彿覺得在那誤解之後，却有某一眞理。赫那克萊委斯之斥責其時代的「神秘道」，(Mysteries)，在這方面是不甚概括的；因爲他所譴責的，是「神秘道」的那些方面，爲黑暗魔術，身體的歡樂，識感的興奮，至少在其末期的某些發展方出現的，其時「神秘道」進入頹廢已深，一世紀後甚至耶路沁尼亞 (Eleusinian) 人物，亦成了阿啓毗亞迭斯 (Alcibiades) 及其朋輩的危險底嘲笑資料。他的申訴是民衆所愚昧崇拜和迷信的秘密儀式，「使在人民所奉爲神秘道者，不

神聖地詭秘化了。」他反對狄阿尼西亞(Dionysia)道的極樂，在其接近「自然」秘密中的黑暗之法；但是，如有此一陰暗底有時且為危險底狄阿尼西亞的神秘主義，亦有一光明底阿頗羅(Apollo)的神秘主義；如在神秘底檀怛羅(Tantra)中有「右道」亦有「左道」(Dakshina Marga, Vama Marga)之分，雖赫那克萊妥斯未嘗參與也未嘗支持任何種儀式或扮戲，他仍然使人感覺他至少是「神秘者」和神秘主義的一個智識孩子，雖或是他母親家中的一忤逆之子。他有點點神秘作風，有點直覺底阿頗羅式的內視，窺見生存之秘密。

疏釋：

這段牽涉的問題頗廣，必待略加說明。

請先略釋關於印度神秘道的事。「檀怛羅」是Tantra一字的音譜，姑譯為「密法」。此字在梵文中有三十四個意義，但在此是指各種求神的儀法，為了要得到超凡的權能。中國所了解的密法，屬大乘佛教，所謂「密宗」或稱「真言宗」，則主要是唸咒，或朗誦或默念，其次是畫符，和作其他秘密儀式。大乘到末期，論師之路已窮，術士之途漸啓。論師所操的工具是因明，所訴予者是人的理智，所求達的目標是涅槃，解脫，到了龍樹，無著，可謂登峯造極；即是龍樹，已有二人，一是純粹論師，一是附帶了南印度鐵塔的傳說，似乎是一密乘神秘人物。人類的精神尋求，路道是廣的，多方多途，極少人能純粹憑理智而生活，因明甚至邏輯

的範圍有限，不能堅足人類精神的要求。於是大乘在中國這重實際而淳朴的民族思想之勢力下，發展了禪宗，一切推翻，並文字語言也不要。在印度本土，這民族原富於幻想與宗教熱忱，便吸收了印度教本身的一切對神的崇拜，發展了無數「陀羅」，誠所謂牛鬼蛇神，無所不有了。大乘的主旨依然不失，但在相當程度下「法術」盛行了。唸一咒語，施一法術，便可收到超自然甚至超物理的效果。這便是所謂「檀怛羅」。牠部份屬佛教，但主要仍屬印度教。

然有一點是於值得注意的，這類咒語以及法術，從來是不公開傳授的。流傳到西藏的，即所稱為「藏密」者，似乎比較公開，其人士頗有社會地位，但在中國內地，這類人士自成系統，江湖上往往有之，不甚為凡人所崇拜。其間有各宗各派，由於各師的傳授不同。在印度教中則分別所謂「左

道」，「右道」，即通常所謂「黑法」與「白法」，大致非其道中人亦不得其詳，而行「黑法」者，必不自以為黑，或者自知或不自知，如近古殺人祀「大力神」，在旁人必以為「左道」，為「黑」，然其人必自以為非是。似乎其分別在於由道德或倫理或反道德與倫理而入乎精神境域之辨。

神道超人道以上，但神道亦在人道之中。人道應當超出，若道德與倫理成了拘礙，則左道可濟右道之窮。神道原不離人生，若其奔軼放蕩轉有害於人生，則右道正所以救左道之弊。通常兩派是互相水火，於精神造詣已深，方可見其等平，因為人性中本來有這麼兩個趨向。其為流弊亦同然，總歸是忘却了主旨或原來的指歸，以小術小數為大道，忽略超上的精神境域了。

其次，在東方如是，在古代希臘同然。這些文化上的史

實，近代很少人注意了，因為是陳述，在學術研究上或猶有少數好奇之士，根據古典或考古學上的新發現，不時作出點新底報告，但自公元後六世紀，古希臘民族已完全銷亡，哲學早已湮沒無聞了。近代對希臘古典的認識，皆出自文藝復興以後。古希臘哲學當然是光華燦爛，為人類智識努力的最高紀錄，但何以未能保世滋大，使其民族傳世永久而保持其萬世無疆之祚，這是歷史上的絕大問題，或者可在其間尋出某些法戒了。綜之，其聲光文物，值得重尋，就此所提及者，不妨說明一二事。

「耶路沁尼亞」(Eleusinia) 是古希臘每四年舉行一次的大慶節。或者遊行慶祝，羣衆大會，原有在於人類天性中，是所謂羣德。這羣德在生物中原是集體底自衛，是保持種性的本能，在人類則已昇華，所以打破生活的平凡，

開拓新底活動原地。在動盪的社會如現代者，羣衆運動多屬政治性格；在古代較安定的社會，成為生活上的新刺激，主旨在乎精神追求，則多屬宗教性格了。這希臘的耶路沁尼亞節慶儀文，亦即mysteria，茲譯曰「神秘道」。原是敬祀雪勒斯(Ceres)，收穫之女神，和她的女兒頗羅色賓那(Proserpina)，司人類死亡的陰界的王后。——神話說凡人將斷氣時，不經她剪去一縷頭髮，終於是不可以不死的。司理的是人生多麼重要的兩事。

以現代社會學和心理學(以至精神分析學)的眼光觀之，這類神話以及宗教建置的價值無盡，其可探究者亦無盡。參加這節慶的，只有「神秘道」中之人。其入道之前，雖無年齡性別的限制，亦頗有嚴格底範圍。起初是非雅典人不可入道，其後終於是外邦人或野蠻人不許參加。在社會上犯過罪

或行使巫術的人，當然也在禁止之列。入道的儀式是先齋戒九天，作祈禱，奉貢獻；此爲參加「小神祕道」的初端，有祭司領導作種種儀式。一年之後，方可參加大組織，然後傳授種種秘法。若有洩漏其秘密的，必被處死刑。這是最神聖而不可侵犯的規條，蘇格拉底之定死罪時，甚與此事有關係。

傳授是將入道者夜間帶進一大廟里 (*mysikos sekos*)，在入門處以聖水滌手，教其保持心思清潔，其次方向之誦出神祕之文，該文是鐫在或寫在石上，上面蓋以一石，上下契合，不易揭開（名 *petroma*）。其次另有祭司發問，得一答復。其次是神祕現象發生了。此入道之士，彷彿覺得大地震動，黑暗瀰漫，火焰突明，雷電交至，魔鬼現前，呼號刺耳，凡可駭可畏之一切恐怖現象一時皆起。此之謂直覺，(*autopsy*) 久之始靜，而入道者乃被叱退。其時所穿的外

袍，由此奉爲聖潔，以爲可辟邪魔，破敝後猶傳於子女，或送入神廟。

祭司有各職位不同。主祭司 (*Hierophantes*) 有侍者三人，持炬，傳呼，司壇，各有其職。其餘各祭司的等級亦分，如前所云赫那克萊妥斯所世襲的，亦是主要一職。他得唸禱詞，作奉獻，司糾儀法。有四個助理，是民衆所選舉的。另外有十人爲諸節慶大會之理事，佐理一切奉獻或犧牲。

這一慶節在九月舉行 (*Boedromion*) 從十五日至二十三日凡九日始畢。在這期間是不能拘捕犯罪者，或向政府有所請求，違者是罰鉅金，或者處死。已入道的人，當禁某些食物，如豆，如鯔魚，如山狸。也不許坐在井蓋上。若婦女乘車到會場，罰六千銀幣。第一日名「大聚會」(*agormos*) 各信士皆初聚集相見。其規則是公民一切平等，無貧富之

分。第二日是「赴海」(alade mystai)，凡已入道者皆往海濱洗浴。第三日「獻祭」，獻的是鮪魚，以及Eleusis地種的大麥。灌獻之酒(名曰Thua)異常神聖，雖祭司亦不得嘗。第四日「遊行」將送彌帖(即雪勒斯)的「聖筐」(kalathion)載於一特製的車上巡行，道旁觀者皆呼「送彌帖萬歲！」(chaire Demeter!)。車後隨以婦女，亦各挑籃子，中置芝蔬，絨毛線，鹽，石榴，蛇，長青樹枝，餅，蘆等物。第五日為「火炬節」，是夜人民皆執火炬遊行。競爭誰奉獻於女神的火炬最大。第六日為「雅克休斯」日，雅克休斯為攸彼得與雪勒斯之子，嘗隨其母遍尋其妹頗羅色賓那，因為她被地府之王(Pluto)劫去了。遊行日載出了他的造像，手執火炬，像及擁之行者，頭上皆挽着「雁來紅」樹枝為冠。此日遍處歌聲，及擊銅器作響，遊行時信士舞

蹈。出耶路西斯Eleusis之郊，至鄰地某一無花菓樹下而止，中途過某一橋(Cephisus河上)必稍止，而凡過路者此時可遭其嘲戲而必不以為侮。行程入乎Eleusis由「神祕道」(mystike eisodos)入。第七日則為「運動會」，競技，勝利者得獎，獎品為大麥。第八日名為「耶昆道羅斯節」，接受新會員，重行儀式收入道者。——以紀念耶斯慈那毗烏斯AEsculapius，自耶毗道羅斯回雅典時，常舉行儀式介入「小秘密道」。第九日為最後一日，稱為「陶餅日」(Plemochoai)，是作祭祀，用兩個陶器製成的大瓶，盛滿了酒，置之一東向，一西向，祭司唸完了禱祝之詞，便將其擲下地，打破了，酒便流出，這是作為灌獻了。這麼結束了九日來的辛勞。

這便是所謂耶路沁尼亞的「神秘道」，是希臘一切節慶中最神聖的一個。一切神祕法術在民間流傳的，皆由此而起。這後來傳到羅馬，直到公元後四世紀，方為帖阿多修斯大帝

(Theodosius Magnus) (335—395) 所廢。大致自其最初設立起，每四年舉行一次，前後行了一千八百年。

對這麼一個歷史事實，時代相隔如此其久，東西方距離如此遙遠，我們實在不好贅一辭。其間詳細情形，已不得而知了。這上述的記載，出自可靠的史實，只鈎出了一大致底輪廓，或者去真不遠。即就此一簡括記載觀之，這不好說是怎樣不健康底舉動。牠充分代表了古代這一優秀民族的風俗人情，行之者不限於雅典而是全希臘，還傳入了羅馬，何況傳世近兩千年。但宇宙間的事，貴乎隨時進步，續續增新，無論甚麼健全組織，日久必然不能無敝，如佛法，初起多麼

雄直，然其正法住世，亦不過五百年，像法住世，不過一千年，未流去原始形態已遠了。這一秘密道之久而不能無弊害，亦屬情理中事。何況宇宙間的事，一涉及神秘或秘密，便不能是至大至公。不是至大至公，可能無害，但亦可有害，其性質不定。若本身為一秘密道而又如此廣被，則其秘密必不能長守，亦必不能無害，倘若原有所益，亦必不能無所損。少數個人可以保持某一崇高底理想，多數人則不能，多數人只可順從一時代的風氣或合為一潮流，必不能冀其保持任何崇高底理想而不渝變。因為，人性自古至今還未全般轉化，天生不盡為君子而不免有若干小人。那麼這麼一大組織中必有藏垢納污之處，因其秘密，或為公開的秘密，必附有臆揣謠傳，或真或偽。其中的人物，倘若盡為純潔，由此秘密之故，亦必不能皎然曠然，何況未必盡皆如此。倘若精神權

能實有可操，則有如武器，而操之者必不免於誤用或妄用，亦情理中事。大致古今中外的宗教組織盡皆如此。「白法」，「黑法」原同是一「法」，用之不正當則爲「黑」，往往最初分辨在幾微之間，而結果的分殊則異常浩大。這文字所說，如赫那克萊安斯，在當時已對此「秘密道」大加攻擊了。必然是已釀成了若干流弊，必待新有改革和智識上的啓明。

其次，文中說及阿啓庇亞迭斯 (Alcibiades)，這是蘇格拉底的一位學生，後來爲一大將，亦爲一良好底政治家。然被謀殺而死，死於公元前四〇四年，年四十六。其人富於天才，能冒險，且深有哲學智慧，古代有幾位著名作者在其死後替他辯白了其時代人士對他的誤解，以爲希臘在殺害了他便失去了一可使希臘強盛的偉人。如此處所云，必然

對此「神秘道」亦表示不滿。

就史事觀之，似乎在古代不無流弊的，不單是這，而是狄阿尼西亞 (Dionysia)，紀念「酒神」(Bacchus)的節慶。這原是由埃及傳入希臘的，有人認此 Bacchus 神，即古埃及的 Isis，或「月神」。其紀念儀式亦不甚異。這種儀式在希臘各地的又頗不同，大致皆在秋間舉行，在葡萄收穫以後。在城市舉行的（稱爲 astica 或 ta katasty，義爲「在城中」）與在鄉間舉行的（稱爲 lenaia 「酒權」或 ta kat' agroys 「在鄉下」），有大、小之別。無疑，「小節慶」是「大節慶」的準備。而每年在雅典舉行的，尤爲盛大。

起初，這節慶儀式是頗簡單，其原則是歡樂，而其末流入狂歡。人民皆出而遊行，携了一罐酒，上加以一枝葡萄

藤爲裝飾。其次牽一羊，其次隨之以一筐無花果，最後爲

phalloi，表生殖的徵象。人民各各奇裝異服，求合乎「酒

神」在神話上的傳說，或披鹿皮，或着細紗，或戴法冠，或以長春藤，無花果枝葉，葡萄藤，繩於杖頭或編成圓環戴在頭上。此外亦裝扮成神話中種種怪物，作種種醉態，戲態。

樂器隨之，在鄉村山野間浪走，作種種奇怪舞蹈，高聲大叫

“Evoe Bacche! Io! Io! Evoe! Bacche! Io! Bacche!

Evohe!”亦有較莊嚴底隊伍，則其後一羣人捧持祭器，有一則貯了水。此後隨着一班貴族童女，携着金製小筐，中貯種種菓實，有時筐中盛着小蛇，往往蜿蜒欲出而使人驚駭。此後則隨以一隊男子，以花葉飾頭遮面，持着長竿，上縛生殖象徵，歌唱前進。此後又隨以一隊作女裝的人物，着長白條紋衣裙，而頭戴花冠，手套亦爲花製。此後多爲樂隊，一

隊人持着「酒神」的樂器(*liknon*)，此爲全會中最重要之一部份，無此則不成其爲慶典，因「酒神」亦有*Liknites*「樂神」之稱。

此一歡樂節在希臘各地的名稱不同，也有三年舉行一次的，也有五年舉行一次的。後從圖斯干尼傳入羅馬，稱爲*Bacchanalia*，流弊叢生。盛時會有男女七十人參加，當然使羅馬城熱鬧一時。或許秩序被擾亂過甚了，終於爲元老院所廢；然廢了久後又復興，變到較爲莊嚴典重了。（大率參

客觀，然就歷史眼光看，這是自古至今未有定論的一問題。古七賢之一的比達可斯(*Pittacus*公元前六五二至五七〇年)立法，凡酒醉而犯法的人，懲罰加倍。禁酒從來被視爲良法，但從有史以來，沒有任何處能澈底實行。出產葡萄以釀酒，關係農民的生活，而飲酒又成了生活上的需要，所

以從來無法禁絕。熱帶人猶易將其蠲除，溫帶的人或寒帶必藉此保健。秋收勞苦後民衆藉此作一日之樂，在原則上無可非難，對於社會生活，不必有壞影響。若在生活緊張，禮法森嚴的社會，民衆必然樂此，每年有一趨弛緩之時，反而保持了社會的精神健康，無形之中大有益處。但這可疵議的是荒於酒與色，羣衆擾亂社會秩序，必釀成禍亂。一大羣衆的黑暗根性因此迸發，未足以爲趨向光明的導揚。求其歡樂而不荒忘，不是容易的事。

酗酒者往往荒於色，皆足以喪生頹命。社會上的一部份禍亂，多由此起。這在羅馬以禁止爲明智，在歷史上也不免於後世的非難，因爲必有荒淫無度之事發生，敗壞了風俗習慣。但其敬拜生殖象徵，似乎不是弱點。自宇宙之創化立場觀之，據我國哲學，整個世界是一陰陽之合，不但人類之男

女，動物之牝牡，甚至植物，也是雄蕊雌蕊之合，結果而存其種性，甚而至於礦物，也有陰電子陽電子之分。同性相拒雖未必然，而異性相吸亦爲通則。必神而明之，取此一而爲二的宇宙原則爲敬拜對象，由是而敬拜宇宙的創生者，則亦與吾國大易的玄學真理初無二致，所敬拜者不是此表象而是同此一「眞理」。說者或以爲有鄙俗與文雅之分。則不關係於原則而成爲形式問題了。它在各民族的習尚不同。印度各地崇拜濕婆神的信徒不少，幾千年中，其間文人學者何限，拜的是「天根」，傳說是濕婆神的生殖器，其於民情風俗，可謂絕無不良影響。我輩近代自詡爲啓明，科學發達了，對此原則的物質方面當然比古人懂得多一點，但於這原則的「爲何」沒有解釋，沒有解釋只好視爲當然，牒出了現象而未能說明其原因，終於仍其爲神祕，只是我們不以此原則爲

敬拜對象罷了。

精神方面的事往往只能由個人體會，牠難於成爲共通底真理而爲大衆所許。或能下正當批判的，從來只有極少數的人。但揣想歷史上最初創立此種敬拜及其儀法的人，似乎不是無其明智，反之，却可能寓有深奧底道理，以此而裨益人類。淺易觀之，這似可使族類滋大，蕃衍；但另一方面，是否救治了社會的疾病，有益於羣衆的或個人的精神健康，即間接爲善生之一法，還大有可研究的餘地。我們很難信它是人類野蠻風俗的遺留，因爲不但希臘，即其發源的埃及，很古就已甚文明了。但古代社會情況的歷史紀錄，不完全，材料是在某方面嫌多，於我們合用的仍是太少。精神方面，至今所公開的學問仍甚有限，輓近的心理學及精神分析學等猶待發展，對這，只好姑且存而不論了。

雖然，既皆是欲情的事，無論酒與色，而又公開，且加以敬拜，這頗難於通過我們的理智，則不得不視之爲神祕道了。我們不能不承認享樂的追求，是一鉅大力量；或者利用了這力量，成就了甚麼精神上的結果，如所謂「解脫」，以及其他，然非道外之人所知，這便是所謂狄阿尼西亞的神祕主義了。古希臘亦曾產生過一絕大底「虛無論」，比佛法之言空，尤爲激烈，這似乎尼采在其悲劇的產生一書中也提起過。那是不是這神祕主義的副產品呢？享樂主義之與虛無主義，在邏輯上有其對反之相形，雖不必互爲因果，在心理上有其密切關係。論宇宙之本質，據印度哲學，亦爲「真」爲「智」爲「樂」，只是從入之門徑不同。大致可說那從入之途是超凡的，而這從入之途是人間的，甚至是欲情的；是否達到同一目標，仍屬疑問，但其動機皆是解除人生之悲苦。

我們却又不可視此一神祕道爲全無理智。很明顯的，「酒神」便有兩個表相，一爲美少年，表飲酒之歡樂，一爲醜老年，表飲酒之能使人身體衰老，精神虛弱。然則又有教示存於其間，是儆醒人不當縱酒或沈醉。

平心論之，欲情亦不是罪惡。此理至明，無欲情決不成其爲人類，而放縱情欲適足以戕生，這亦是常識。或者卸除其享樂與神祕的外裝，這一狄阿尼西亞道原本是很明智的或理性的，亦說不定。由於傳世久遠，初旨漫失，附加了若干黑暗成份，這類例子，在中外教派的歷史上，亦屬常見的。

文中所舉與此對立者，是阿頗羅道，亦復成其爲神祕主義。神話的傳說初未一致，阿頗羅有四人。（一爲Vulcan之子，乃雅典人之護神。一爲Corybas子，生於Crete，嘗與Jupiter爭其地之統治權。一爲Jupiter與Latona

之子，由Hyperboanea北國而往Delphi。一生於Arcadia稱曰Nomion因其爲民衆立法。第三者最著。）其最古者即埃及之阿魯斯神或太陽神。可見此道亦由埃及傳入。流傳在希臘，謂其爲美術，醫藥，音樂，詩歌，辯才之神。在多地的造像，爲壯大之少年，長髮無鬚，羅馬人喜效其姿態，蓄長髮至十七、八歲時始剪去。造像或手持弓，或持豎琴。在Rhodes曾立有鉅像，爲古代七奇工之一。普通造像頭上總環有光暈，在多處廟堂中有其「神示」，甚爲古代人所敬拜。傳說其亦能播散瘟疫，則頭上環繞的是雲而不是陽光。因爲造像之圓光，有詩歌中又頌其有如太陽，因此俗人亦誤以爲即是「太陽神」。在埃及曾是在希臘不是。
紀念阿頗羅的節日不是怎樣盛大，如Aegialea舉行的，紀念阿頗羅與狄安那(Diana)之被勸回於該島，傳說

阿頗羅與狄安那會訪該島，被該地人士所逐而往Crete島，隨後該島人民，一皆傳染情緒惡劣的毛病。後有本地先知勸本土遣派青年七男七女往克列特島勸其返回，於是在島上建一「勸導女神」(Peitho)之廟。紀念時不過男女遊行。此外在羅馬紀念的，不過是每年舉行的運動會(Apollinares ludi)，傳說古有預言詩，羅馬人若立運動會紀念阿頗羅，且釀資祀奉此神，則不難擊敗威脅羅馬之敵人。相傳第一次紀念時，忽傳敵軍逼近，於是人民爭出城擊敵，倏見雲中矢如雨下，叢射敵軍，遂獲大勝，由此每年舉行此運動會，至羅馬建國後五四五五年，此日乃定於每年七月。

這麼看來，阿頗羅之敬拜，全無神祕。神話是優美的，說他是詩歌之神，常在帕納索斯(Parnassus)山頂上，與九位文藝女神(muses)出現。但我們稍深思文藝之創作，

在其極詎，亦憑靈感，在作者亦不自知其所以然而然，只合說是自上而降，如一長篇中或者所謂神來之筆，或寥寥數語，便光氣四射，千古不磨。這不能說是一偶然，而實可假定是天上一界的光明下降。至今寫藝術論的不少，美的探求不算不鑽深，但對這現象，依然不能解釋，只好說爲靈感，那麼，靈感出乎或依乎神明，依然是神祕境域了。但這其間人們不使用什麼祕密法術，是一光明之道，可謂太陽的祕密，不是黑夜的祕密。而且，倘若後世的學術進步，可以希望其增上啓明，不成其爲神祕了。

關於未來的神祕學，我真無知。但就我所知，應該有兩種：一、教育者學者（多才者）。此教導改造多才者，或善於讀書，或善於寫書，或善於作畫，或善於音樂，或善於文學，或善於醫學。

誠然，如蘭納德先生所云，徒然是簡言不是神祕主義；簡言與短詩，很常時是也許通常是智識之一凝聚了的或有所含孕的一番努力。但赫那克萊妥斯的作風，如蘭納德先生自己所敘述的，不但是簡言式和短詩似的，而是幽奧的。而且，此一幽奧性格，不止是一位智識思想家的自願的隱晦，似充作他的思想之一過度底凝聚，或提示性的一太緊密包裹了的重擔。這是隱語似的，是在神祕者的作風爲然；是隱語似的，是在他們的思想方式下；他們的方式，是要用真本「謎的語言」以表白此生存之謎。比方說，那「永遠活着的火」是什麼呢，他在其中見到是世界的原始不滅底本質，認其相續與宙斯(Zeus)與永恆性爲一的？或比方說，所謂「那駛動萬物

的雷電杵」，我們又應如何理解呢？解釋此「火」僅爲光與熱的一物質力量，或簡單是「存在」的一喻相，即永恆底「變是」，這，在我感到似乎是失却赫那克萊妥斯的話語的性格了。牠包括這兩種理念，以及與牠們聯繫的一切。但於此我們立刻回到韋陀的語言和思想之轉了；使我們記起韋陀中的「火」，被讚頌爲諸世界的建造者，在人和物中的秘密底「永生者」，諸神的周匝之表，阿祇尼(Agni)・周圓「轉變」爲其他諸永生者，他自體變化而包含一切神；使我們記起韋陀的雷電杵，那電「火」之屬於「太陽」即真底「光明者」，「眼目」，爲神聖底開路者密怛羅(Mitra)與渦魯擎(Varuna)的神奇底武器。這是同一幽奧底語言形式，甚至是同一簡單

而豐富底思想方法；雖其概念非爲同一，然有一清晰底合誼。

疏釋：

這里，是希臘的神祕道又牽及印度的神祕道了。說韋陀，只指四韋陀中的黎俱韋陀，皆是對天神的頌讚，體製無韻而有節律，亦等於中國的詩，可誦可唱，而罕播之於絃管。意義可淺釋亦可深釋，訴之於凡人亦訴之於最高底聖人或神人。

印度一般的信仰，以爲皆不是人作的而是神授的，Rishi 這名詞，佛典中譯爲「仙人」，在古代指「詩人亦見士」，是見道知眞的人。韋陀的作者，便是這流人物，所表的是見者

的智慧，所用的是見者的語言。因其見到宇宙人生之奧秘，所表之者是奧秘底語言，這便又自然成其爲神祕道了。大抵其崇高底精神知識或玄秘知識，亦不宜爲凡俗所共知，除了傳授於「入道」之人，即選拔之士，此與希臘古俗無異。見士狄迦答摩斯(Rishi Dirghatamas)說韋陀的這些頌讚，存在於「一無上底以太里，不可滅，不可變，一切天神皆坐於其間；而不知道「那個」的人，將以此頌讚何爲呢？」（見黎俱韋陀I, 164, 39）他又說語文出自四境界，第四界乃屬於人間，即尋常語文，而其上三界皆隱秘了。然至今所推許此等黎俱或詩頌，分其內中和外表兩種意義，外義雖凡此詩頌皆著，即可讀，可解，然必在見道知眞的人，乃可窺知其內中另一深義，依尋常人這麼讀去解去，終於是見之而不見，聞之而不聞，誦之而不知，解之而不解，此即其所以爲

神秘了。簡言之，同一文字的意義，有顯有密。

後世於韋陀的解釋，已分數派，屬顯了義的：有文法學的解釋，有文字學的解釋，有文辭學和哲學的解釋，有儀法或禮儀上的解釋，有考史的或神話學上的解釋，而西洋十九世紀後對此作社會學上的研究，又另自成一派，因其從而出發的立場不同，觀察的眼光亦異，所達到的結論與傳統的迥別。然精神學術中的解釋，則屬於秘密義了。——室利阿羅頻多，於黎俱韋陀有英語譯本，自成一家之學，主旨在于抉發其秘密義。

此段舉出了韋陀神壇上三個神名，一，阿祇尼(Agni)即「火神」。——因為這是黎俱韋陀第一章第一字，且略作文字學上之分析：

「阿祇尼」一字之「阿」，可謂原始字根，Va，義

爲「是」，即「是此是彼」之「是」。其次一字母爲g，義爲「力」。由是成一拼音爲ag，成次等字根，義爲「力中之是」或「存在於力量中」，換言之，即「強盛地生活着」，或「優越地生活着」。「尼」ni，即名稱之附加，在音譜時，g與n合而表之爲「祇尼」，實則祇」字無韻而有聲，略如古之反切。然則「阿祇尼」此字或此名稱之本義，爲「有力」，「雄強」，「光明」，「優越」。

以此次等根V^gag而成者，梵文中還有agra，義爲「在前」，「居首」，有「仙人」名Agasti，乃傳古亞利安文化南下印度中嶺山脈之第一仙人。以希臘文比較，agathos，義爲「善」，原義爲「雄強」，「高尚」，「勇武」。動詞作ago，義爲「我領導」，亦由此出。人名亦有Agis，Agamemnon等稱。拉丁則有ago，age，aglaos，義爲

「光明」。而此 ag 在梵文中亦可與 aj 一次等字根互換。似與「愛」與「擁抱」之義相關。但古梵文多用 ang, 如 angati, 義亦爲「火」 angara 義爲「熾炭」，而 angira 安吉羅即

agni 阿祇尼。

古代拜神必燃火，不論所燔者何物，無火決不能成其祭祀。火焚於地而上達于天，則此火神是天、地兩間之一中介者。因此有「祭司」之稱。無星無月之暗夜，燃火則明，故又謂爲「見士」。古人鑽木取火，由上、下兩片木用力敲擊，然則亦稱爲「力之子」。火明則無暗，故亦稱「無睡使者」；其他種種名稱，意象皆極豐富：如「家中永爲清醒之火焰」，「我輩住宅之主人」，「可愛之賓客」，「造物中之主」，「髮辮發光之見士」，「不可戰勝之勇士」，「人類導師」，「生死中之永生者」，「天神在人中所立之工作者」，「神

聖視見」，「真理之發光之太陽」……種種名義，不一而足。

倘若意義僅是如此呢，則可說是靈感的詩頌之辭，可在文學上品其價值而已。然真成其爲精神哲學，於此即可見頗有不止於此者。如上所云，求字之本義，牠表示優越底力量，那麼在任何作爲，運動，情況，以及人的感覺中皆然。爲力，爲優美，爲光華，居力量或權力或能力或權能之首。必求其所自來，而宇宙有其「主」者，此必出自浩大而秘密之「主」。此阿祇尼然則乃「神明」之火。推之，凡存在之力量，作爲的能力，形式之美，知識之光明，榮耀等，皆此阿祇尼的顯示，此則出乎通常「火神」一名的概念以外了。然則可概稱爲知識之力，或更就本原說，爲「神聖知覺力」，凡熱情之力，意志之力，皆概括於其內。此「神聖知覺力」之於物質界，乃形成或毀滅一切事物，牠攻入，籠括，改造，

重殼，那麼，又是物質及其形式下的潛在者。——作如是觀，已頗涉入精神哲學境界了。

此一知覺着的力量，不容黑暗，爲見者，又爲見者之意志，則可說其所知覺所見者必爲「真理」，因爲通常是黑暗與光明相對，即「真理」與「虛偽」相對。無論世界如何黑暗，此一神聖意志與知識之光明必然存在，一旦顯明，必然見到「真理」。

如黎俱所云，阿祇尼是一祭祀的領導者，他以犧牲的馨香達於上界，供奉天神。推廣此義，凡物之成也，毀也，始也，卒也皆可謂「犧牲」。人類若志願覺醒，以其一切活動奉獻於一更真實更高尚之存在，或者說，要出離生死以達永生，那麼，必當引燃此「力量」與「意志」之火焰。然這「意志」亦包括人的「情命意志」，此譬如烟燄，將情欲等的。

焚去或犧牲掉，則無上之精神意志出現，白熱之焰，上升於光明之天國即其故家。其毀滅亦即是純潔化，將人生一切虛偽焚却了，然後人類乃得生活於純粹真理中。它是古往今來的人類之共通理想，希臘古代如畢達歌拉斯 (Pythagoras) 派人物，多麼注重純潔化或清淨化，是略窺西洋哲學者皆知的。

若詳述阿祇尼在韋陀或印度古代文化史上的地位，非此文字所能罄盡，亦非此文本旨。要之，若謂其爲一個人性之「神」，毋寧謂之爲一宇宙原則，爲一雄強底宇宙力量或世界權能。因其本是偉大，亦無特殊自求之目的，故不在羣神中稱尊；有如天界的一祭司，而祭司不是所崇拜的對象。總歸這是一精神真實，其有助益於人類之工作無盡。於此不好廣推。如拜火教不但在古代即在現代，仍流行

於亞洲中部，在帕米爾高原之西。印度教中仍有拜火一派，散見各地。山崖石窟中，往往可見到有穿赭色衣的修士，坐在五聚火焰中，在各聚上添薪，或在靜觀默想。似樂於熱帶的酷暑，無異雪山之祁寒，非其道中人，自不知其主旨何在了。這里得略回顧我國古代的事。

比較以觀，中國從來沒有神話學。也未會有過神之董狐。但不是因此便沒有精神哲學，反之，却有超乎底玄學。也許這民族開化太早，這類神話在上古曾有，然已經遺忘。西南夷中亦仍有開闢的神話，但少爲我們所知。三個聖人奠定了中國的精神思想，可說是領導了這民族以臻于精神思想的啓明，至今我們仍在其教義範圍內未嘗出離，因其所表者是浩大底宇宙真理。這便是文王，周公，孔子，東方三聖。雖然如此，上古的傳統仍有留傳，惜乎我們所得的仍是一鱗半爪。五行之說當然早於鄒衍，或者是上古民族信仰的遺留。

周家即有火德之稱，可以爲證。五行漢代人釋爲「五常之行氣」，是優美的解釋，因爲這已離乎初期希臘哲學那樣的信仰，以爲或火或水是宇宙萬物之本始因。「氣」無法解釋，只可說是一精神運動，仍統攝於陰陽二元之一元。在一圓周上劃定四方又配之以八卦，加以中央更配之以五行，重之爲六十四卦即六十四個表象，附之以天干地支，再加之以算數，宇宙萬象的基本原則，幾乎欲籠括無遺，——倘若這在理論上不可能，至少原來的主旨如是。——整個精神哲學系統化了。在學術史上大抵系統化後起，是從漫無統緒而又豐多的材料中提挈而綱領之，是幾乎純理智的產物。但這系統化之者又非純思想純思想可產生哲學，以及科學，如柏拉圖以後的哲學及近代科學皆是。道理非全出於思考，亦依憑證

驗和體會，依然出自靈感和直覺。總歸中國是具備了這一玄學大綱，至今還沒有走上純思想之路，（近代學自西洋者除外），比較印度的章陀時代的神道，又迥乎不同了，那是林林總總，是此亦是彼（*Henotheism*），使人極難尋出一頭緒來。

系統化的玄學，代替了上古的神話，理智已參入其間，便見不出神秘道了。禮記中的月令，當然不是周公所作，亦非呂不韋所作，大抵是呂不韋門客集合古代流傳至當時的信仰編成。其中「火神」成了孟夏即四月之神。「孟夏之月，日在畢、昏、翼中、旦、婺女中。其日丙丁。其帝炎帝，其神祝融。其蟲羽，其音徵，律中中呂，其數七，其味苦，其臭焦……。」——鄭玄注：「此赤精之君，火官之臣，自古以來，著德立功者也。炎帝，大庭氏也，祝融，顓頊氏之子，

曰黎，爲火官。而高誘於呂氏春秋此文注云：「炎帝，少典之子，姓姜氏，以火德王天下，是爲炎帝，號曰神農，死託祀於南方，爲火德之帝。祝融，顓頊氏後，老童之子吳同也。爲高辛氏火正，死爲火官之神。」——於「其數七」鄭注云：「火生數二，成數七。但言七者，亦舉其成數。」——僅觀此段，可知歷史參進了神話之域，與希臘和印度的多麼不同了。

雖然，這亦不失其爲神秘或玄。孟夏有帝爲炎帝，有神爲祝融，則是管領天時之君與臣。左昭二十九年傳：「火正曰祝融」。賈逵云：「夏，陽氣明朗。祝，甚也；融，明也。亦以夏氣爲之名耳。」鄭語云：「黎爲高辛氏火正，以炳耀敦大，光照四海，故命之曰祝融」。若徇許書之說謂「祝，祭主贊詞者」，意義爲祝其融明，則此火神亦有祭司

之義，與印度之神話同。這解釋似乎牽強傅會，但古代以之爲臣；或敬祖先，或祀上帝，未嘗以此火神爲祭祀的對象，亦有可說的。祀火禳災，是已見於春秋時的事。至若火官則掌祭火星，行火政，在大祭祀時，司火燎庭燎之事。此之謂「火正。」

春秋昭十七年「秋，鄭子來朝」，左氏傳記其言「炎帝氏以火紀，故爲火師而火名」，揆之以古史，似乎可信。所以孔子從而學之。但那是古史，不是神話。時至中古，這炎帝乃成了孟夏之「帝」。其他律呂之談，皆算配置了。配置是或配以數，或配以方。——配數即五行之列於所謂「河圖」了。以一，二，三，四，五，配水，火，木，金，土，此之謂「五行生數」，中加一天地之中數五，所謂「天一生水，地六成之」，「天二生火，地七成之」，謂六，七，

八，九，十爲「五材成數」。——這可謂玄學算術，其術和近代算術一樣，沒有奇巧，但附麗以玄學意義，是外加。那麼，「其數七」可以不論。而配以方位，則「水，火，木，金，土」，居北，南，東，西，中。南方當然近熱帶，象之以火之熱，亦非無理可尋。在易之古學，則北坎，南離，「離爲火，爲日，爲電」。（見周易說卦）據邵子之先天易學，則離東，坎西，謂之爲伏羲八卦方位，亦自言之成理。「離爲日」，而日出於東，則亦非全然無據。

八卦中之離，象火。火總有其焰中之黑處，即尚未燃燒之氣體，表之以一陰爻。上下皆陽爻，表光明。這距神話境界已不知多麼遙遠了。牠不是「火神」，而只是宇宙間一原則，「見乃謂之相」，是一現相。六十四卦中之離（易上卷之終）則謂「離，利貞，亨。畜牝牛吉」。彖曰：「離，麗

也。日、月麗乎天，百穀草木麗乎土。重明以麗乎正，乃化成天下。柔麗乎中正故亨。是以畜牝牛吉也。」象曰：「明兩作，離。大人以繼明照於四方。」

這是就剛柔爲說。火須是剛猛之物，兩陽爻一陰爻皆得其位，正表其剛猛之力。這里就音訓爲「麗」，義爲「附着」，但亦有「美麗」之義。古代不言「美」而言「文」。「物相雜，故曰文」。於易是「通其變遂成天下之文」。或「觀乎人文以化成天下」，凡我們現代之所謂文化，其義今古不異。以今言出之，凡美麗底事物，皆曰文。文采之新著曰文章，取象皆是美麗，光輝，所謂「文章昭晰以象離」。是取此一火德。而「離」又有「分別」一義，訓絕也，別也，如言「分崩離析」，則屬散壞之工事。此與火之能壞滅一事義相通。

但這里又將其抽象化了。顯然，所謂「明」，不能專指火燃之光明，亦當指人之「明智」即知覺之明。明而又明，即重卦之象，爲「麗」（通儂），即「兩作」，即「繼明」。內卦與外卦皆「離」，即可說「內明」與「外明」兼備。大人之明如是，而且「照於四方」，則不單是屬個人之造詣，亦是向人類之普及了。——於此，可見凡印度神話中之高尚義，如「形式之美」……，以至「神聖知覺力」等，皆收攝無餘，且廣大又有過之者。

但這文字里，說一「畜牝牛吉」，彖傳中又說「是以牝牛吉也」，這「是以」沒有表出文字意義上的因果，使我們想不通。但印度神話中亦有阿祇尼從母牛生出之說，謂其爲世間最偉大之出生。母牛即「牝牛」，加以養育者，稱爲「富足之母」（多數）。得其養育，乃頓然生長，其肢體壯

大，光明，充滿諸界。若求在物質上的這象徵的根據，用牛奶奶的產品、酥油、傾入火中，火燃燒則光明盛大，亦是祭祀中的常法，至今可見。梵文「母牛」(गौ)），其象徵義又為光明。「馬」則象徵精神力量。「仙人」禱求「馬形而母牛在前之贈賜」，不是求賜一羣馬而有幾頭母牛在前行之禮物，他是求有為光明所領導之精神權能。這屬韋陀的意義。

易之「牝牛」，解釋則頗不同。或者亦有類似的超上意義，但傳統無說。反之，牛表柔順，屬坤，「為子、母牛」；徵於人事，則履乎中正，以柔濟剛，同於以晦養明，義通乎「蒙以養正」，而不是以明養明。離為陰卦，一陰二陽，陽之盛大，賴居中之陰加以養育。以物理觀之，火光，熱力皆屬陽，外發，有賴乎其生之之資或薪或炭屬地屬陰者加以而不論了。

養育，則燃燒愈為盛大。——這道理也說得通，可解釋此「是以」，這與韋陀中「光明」之象徵義成了對反。然倘以後天、先天之說，釋此牛、馬之同表「光明」，亦可說得通，但韋陀無所謂「兩重天地，四個陰陽」諸說。這問題只合存而不論了。

以人文進化觀之，道家自漢、唐的丹鼎一派，求服食以長生完全失敗以後，乃轉而入乎鍊氣一途，則以人身譬若鼎鑪，而「火」乃身體中之「陽氣」了。近世社會上流行的樂育堂語錄，題曰仙佛正宗，似乎其作者讀書不少。謂其人為黃裳，字元吉，則難斷定是誰，大抵是明代人，或者有後人假名，亦難於考証。明代有黃裳，字元吉者，不像是道士，而隨英宗北狩，死於土木之難。我們看坊間這本書，知道道家如何修鍊，實亦與印度的赫他派瑜伽，不甚相遠，只

是方案或其玄學間架有些不同。總歸以實物之丹與鼎，轉爲身中之丹與鼎，明確不誣，可謂是一由外轉內的思想運動。同理以推，韋陀之由外轉內，亦屬可能。幾乎一切皆可以玄秘之義解釋。

在韋陀的說法，阿祇尼是「生命之主」被天神潛置於土地所生之物中，凡人類，動物，植物中咸在，又置於「水」中。「水」從天上下注，充滿富藏，甘美，清澈，爲牛乳，酥，蜜。——考我國春秋時已有「火爲水妃」之說，而莊子中亦言「水中有火，乃焚大槐」。五行中水、火相尅，亦相生相成。在事義上此「水」爲雨，而「火」則爲電。大雷雨中焚去一塊樹是慣見底事。若謂其於動、植物中咸在，則可謂「生命」之火，而推源究極，仍是一知覺性。

文中又言及密怛羅(Mitra) 與渦魯拏(Varuna)。這

兩個天神總是連稱的。皆表太陽神(Aditya)，後世的神話謂阿提梯亞有其十二，各表年之二月，但古代僅有其七，以渦魯拏爲首，而此神即穹蒼之神。——據室利阿羅頻多密義解釋，則「太陽」(修利耶Surya)爲無上「真理」之主。此「真理」包括一切真理，如存在之真理，知識之真理，作用與功能與運動之真理等。若此一修利耶當安立於吾人之生死自由性中，則亦有其先決條件：必有一浩大之純潔性與清明之寬廣性，消除一切罪惡及虛偽，——此即渦魯拏；必有一同情與仁愛之光明力，領導吾人之思想，行爲，衝動等而化之爲和諧者，此即密怛羅。觀此，可知對象化之外神，亦轉爲主體化之內性。亦是一由外轉內的思想運動。此「太陽神」之光明力，(餘尚有其二)，乃使吾人超凡入聖，超聖入神之權能。

此段尙說起宙斯 (Zeus)，此即希臘之創造主，人類之父，在拉丁名攸彼得，茲不贅論。所謂「簡言」，在十七、八世紀時曾風行一時，在法國有伏爾太 (Voltaire)，在德則有尼采，皆其著者。思想家作格言似的簡要語，或為靈感的語言。可能長篇大製亦為「簡言」，則是若干條的總集。我國文字中最佳的一例是周子的通書。此外則是「格言」了。

玄祕語言常時有這種弊病，牠易於變為幽隱，沒有意義，或甚至使人誤會，這在不知其祕密的人為然，對

後世便成了一個謎。蘭納德先生說：赫那克萊妥斯云「天神皆有生死，人則永生」，了解他這話的意思是不可能了。——但是，倘若我們於更古底神祕者的思想不將這思想家除外，了解果然是極不可能麼？古韋陀仙人亦請召「黎明之神」，呼曰：「哦！女神和人！」韋陀中的天神，皆當時被稱為「人」，同樣底文詞，傳統用於指人亦指永生者。永生的原則在人中內在，天神下降於生死中之工事，幾乎是神祕派的基本理念。同樣的，赫那克萊妥斯似乎認識了永恆者與暫時者不可分解而為一體，那永生者，却似乎只存在於這爭衡與變易中，即一繼續着的死亡中。天神自體顯示為繼續變易和消滅之物；而人在原則上是一永恆底存在者。赫那克萊妥斯不

是眞以枯乾底對反爲說；他的方法是舉似矛盾，又在相反對的語句下依約將其調和。這麼，當他說「弓」(biόs)的名詞便是「生命」(biόs)，而其工事爲「死」，顯然他不是意在徒作無謂的文字遊戲；他是說那戰爭原則，戰爭爲一切之父，一切之王，這使宇宙底存在現似爲一「生」之進程，而實是一「死」之進程。奧義書亦攝得此一真理，皆宣稱生命爲「死」之國王的疆土，描述其爲永生之對反，甚至說此凡世間一切生命和存在，起初皆是「死亡」爲充作他的食物而創造的。

疏釋：

這里，值得探討赫那克萊安斯的「簡語」了。就其形式說，當然，文字簡單，一句或二、三句而已。既不作解釋，也少有證明。牠所憑的是直覺和靈感，好像「神示」(Oracle)，性質是綜合底，不是分析的，不作長篇大論，作者已爲如此數語已足，然不失其爲一概一概的思想，或可說一聚一聚的思想。有如在因明三支，只有宗，然沒有因，喻。在邏輯中只有結論，不說大，小前提。他自己也說神示「這既是不明說亦不隱藏其意義，乃表徵之」，那麼這文字，如同迭爾菲的「神示」可知了。就今其「簡語」之存者，諸家所論，不出一百二、三十條，其間亦頗有重文，或亦原作之複出。然各個的解釋不同，有如「見仁見智」，如此書所討論的，亦只少數一部分而已。於今西洋學者，已不自許能全般明通古

代希臘思想，因為此題本自難明。加以後代的學術思想大變，而於古代思想，縱說出的是純全真理，亦有愛好，着重，闡揚與否之分，所以無論何人所作的研討，那總不免是局部的了。

這段首先提出的是「天神有生死而人是永生」，這一簡語。——據塞利阿羅頻多所舉韋陀之喻，則此一信仰起源甚古，是說人有永生的原則內在，而天神下降於生死中，有其生死。佛乘保持了同此一信仰，但理想是成佛或得涅槃。天神，通常在佛經中譯為「諸天」，是多數。諸天若要成佛，便得入此輪迴，其投生世間以前，有「額上花萎，腋下汗出，眼目瞬動……」等等六個現象。在其本界或國土，他是無由得解脫的，而無論他的快樂多麼永久，壽算多麼悠長，他總有一天得降生，再加修持而成佛。後世瑜伽學中亦同此何歸納？

說，要與「至真」或上帝合一，必須在此世界或人間；因為唯獨人有此聖神性靈可與至上神靈合契，而諸天則未有。與至上者合契或同體為一，即是得到永生了。這是本之韋檀多學信仰，遠追仍至於韋陀。所以在東方人看來是常語，因為慣熟此說，不以為奇，而純用思智的西方學者，便以為絕不可解了。這是任人怎樣去思惟是思惟不出結果的。因為合理的思惟於此必求實証，這一主題，何由證明？有何統計？從何歸納？

孔子曰：「未知生，焉知死！」——這答復不是教人不要知死，只管知生便夠。這暗許生、死是一體。大易哲學是「通乎晝夜之道而知」。因其「原始反終，故知死生之說」。後儒釋此為明此「本體」。「本體既明，則一切皆通」。大易於晝、夜、幽、明、剛、柔、生、死等，皆統之以陰陽，陰

陽則歸於「太極」，所謂「易有太極，是生兩儀」。後儒釋「太極」即此「本體」，「本體」是一，莊子所謂「通於一，萬事畢」者，謂此。此之謂「道」。

莊子善言生死，嘗假託孔子之言：「仲尼曰：死生亦大矣，而不得與之變；雖天地覆墜，亦將不與之遺。」（廣雅，釋詁二，遺，墮也）審乎無假，而不與物遷。（假，至也，謂無去來）。命物之化，而守其宗也。」「命物之化」即「參天地之化育」，「守其宗」，宗即本體。（德充符）。此外言生、死問題之處頗多，如「朝徹而後能見獨，見獨而後能無古今，無古今而後能入於不死不生。」（大宗師）所謂「不死不生」，合於佛法之超出生死。是解脫道。這亦由於明本體而致，因為生、死、存、亡原是一體。「孰知生、死，存、亡之一體者，吾與之友矣」。凡此之例，不必枚舉。

這里却介入了另一問題，即「本位」。道家的修爲，焦點在於一「虛無窟子」里。儒家却不離「人」這本位。人是中天地而立，與天地爲三才。他既與天地萬物爲一體，則無與天地萬物同爲一體，則可推知以格位(*status*)論，他高論「諸天」或「鬼神」皆沒有超出他這「本體」以外。他既然與天地萬物同體，則可推知以格位(*status*)論，他高論「鬼神」。因為他知幽、明之故，知死、生之說，知鬼神之情形。古人未嘗說鬼神能與天地萬物同體，而說於人則能。持此以勘這希臘哲人的名理：「天神有生死，人則永生」，亦可見其理之相通了。

易又言人與鬼神合其吉凶。孔子曰：「夫大人者，與天地合其德……與鬼神合其吉凶……」。自來釋乾之九五爲君之德，實際上不必爲人君，簡單謂之爲一理想人格曰「大人」於義已足。此同時表人類中人可有此造詣，即暗許凡人

皆可有此成就即有此潛能。這又與印度瑜伽之說相合。「瑜伽」的字義是「結合」，所修爲而企慕與之結合者，不是何鬼何神，而是「無上者」或「至真」或「上帝」。——這麼反復一思量，則塞利阿羅頻多所云「永生的原則在人中內在」，以釋赫那克萊妥斯的「天神有生死，人則永生」，亦可明其說之同，與我國大易之理初無不合了。

雖然，有學者可以問：縱使東西方或古或今之說同然，不足以起我之信。因爲人文是進化的。鬼神原屬虛無，沒有科學實証。無論是希臘的或中國的或印度的成說，倘若其爲同，可謂明智之相通，但亦可說爲愚蠢之相類。如今時代進步了，這些迷信皆當棄斥。

這答覆是簡單的：人要明「道」，真悟得了體驗了「本體」，見到了性靈，或「復性」或「見性」，然後於凡此諸

說可心知其然而不疑。否則，愈解釋則愈糾紛，愈不足以起信。若科學之知，因訓練學習而得，則玄學之知，亦因修養證悟而成。存其說而內中自求證解，實是明智而不悖於科學精神。

赫那克萊妥斯還有一簡言，較此言更明顯：「在我們內中是同一物，爲生動與死寂，爲醒覺與睡寐，爲少與老」（第七十八則）。——其言死、生之爲一理，也可明白了。此理卽一「本體」，分生、死、動、靜、睡、醒、老、少等等而言，理總是這一個，路總是這一條。（詳釋見後）綜合言之，無內外，無老少，徹生死，貫古今，通動靜，窮方隅，無非此一「本體」。此卽韋檀多學之「大梵」或稱「自我」，薄伽梵歌之勝義。

古人語言文字中所舉之對待複詞，多是以後者爲主，如

言「利害」，主旨是言「害」，上一字是襯託。（參頤亭林日知錄）。說「生死」主旨仍是說「死」。釋氏所謂生、死，也仍是以「死」為重。儒與釋為教的主旨不同，所以相非，至宋明儒者則斥釋氏為自私，因為側重個人的解脫，非大中至正之道。若就大乘佛法而論，則亦大願彌天，所謂「地獄不空，誓不成佛」，亦已超出個人自度的界限了。雖然，生死或死生，是一常理，或者說是一常事，或說是一通常現象。牒述這一通常現相，或說「生死事大」等，實沒有說明什麼，是指此一常理而已，亦不足以感人心。為大為小，皆可由人說，若強盜土匪等視死如歸，亦不算一會事。

赫那克萊妥斯又立一義，在此所提出的，即「戰爭是世界的律則，為萬物之父，為萬物之王。」（第六十二則，十四則）。於此相聯的，又有另一則簡言：「與另外一個爭鬥

的，支持牠自體。」（第四十六則。）類似者，又說：「分異者，與自體合同」（第四十五則，依柏拉圖‘Sophist’ 242D）「世界的和諧，安立於對反之堅張上，如豎琴，如弓弦。」（第五十六則）。——這皆是他的理論一部分或一方面，不是全體。

室利阿羅頻多，見到此理與奧義書中之理相合。大林間奧義書（第二婆羅門書，一）「太初，斯無一物也。死亡者，飢餓也。唯此偏覆。」（第四，六）：「此全世界皆食物與食者而已。」——如此等處，屢見不一見，總歸是「為食者又為所食」是正吃着，吃着，自體又被他者吃掉了。然則有如海水中之生物，一條魚正吞下另一條魚，而更有另一條將此吞者與被吞者一同吞掉了。——若以「進程」而論，當然是凡物皆進向「死亡」。黃金似的少年，終竟也是歸於

塵土。人生的壽命高了一點，便是距其「死亡」又近了一點。凡物是新陳代謝，一年中便有春生秋殺，小年大年，如莊子所說，結果皆是終盡。這不必深說了，宇宙間是如此一事實。在人類中起了「永生」的追求。因為取「永生」為一基本，所以死、生現為流轉。

這是牒舉了人生事實或現象，同樣沒有說明甚麼道理。但這位希臘哲人提出了兩個原則，即「戰爭」與「和諧」，而將其化為通則或世界原則。說「鬥爭」，正與時下的學說有合，如近百年來的「生存競爭」與「階級鬥爭」之說皆是。說「和諧」，則希臘的畢達戈那斯之求「中和」(Krasis)，(即兩對反者相互融合)，求之於音樂，推之於醫理，其說卓立。我們姑且檢尋我們中國古代哲學，有何類似之說。倘若這是人生之通則，則古代哲人沒有忽略的道理。

「戰爭」或「鬥爭」之說，在大易中早已存在，坤之上六為陰盛之極，曰「龍戰于野，其血玄黃」。王輔嗣注：「陰之為道，卑順不盈，乃全其美」——後漢書朱穆傳作「卑順不逆，乃至其美」。意義沒有多大差異。——「盛而已，固陽之地，陽所不堪，故戰於野」。正義釋「固為占固」文言於此則曰：「陰疑於陽必戰，為其嫌於無陽也，（「疑」古本亦作「凝」）故稱龍焉。猶未離其類也，故種血焉。夫玄黃者，天地之雜也。天玄而地黃」。

另一處見於說卦：「帝乎出震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮」。此文不像孔子之言，其後之解釋，却說出了一點意思：「戰乎乾，乾，西北之卦也。言陰陽相薄也」。正義曰：「乾是西北方之卦，西北是陰地，乾是純陽而居之，是陰陽相薄之象也。」

這與坤之上六意義一貫。可以推知凡陰凝於陽或陽固於陰，皆起爭戰。易道明變化，變化即陰陽剛柔之相盪摩，相迫擊，（薄，迫也），相兼併。然陰陽互相爭戰，亦彼此相需，相成。筮法老陰老陽變，則亦互易。推之於五行，則皆相克相生。「克」便是「勝」。相克相勝便暗許是相爭相鬥了。「相生」即是相成。宇宙不息，萬化不停，基本落入一簡單公式，曰相戰鬥，相成全。

由此以推，只稍有名相之不同，這一概希臘思想與易經思想，沒有什麼理實之異。而讀易坤上六之文言者，往往還忽略了一個意思，「夫玄黃者，天地之雜也。天玄而地黃」。另有古本作「天地之雜色也」。添了一色字，則是見理未透，涉下文「天玄而地黃」一語而妄增。「雜」自來訓「聚集」，即聚合，但所合者不必一致，或爲一色，一品，有，皆歸入此二原則。

文言釋「其血玄黃」，曰「猶未離其類也，故稱血焉」。注謂「猶未失其陰類，爲陽所滅」。訓「離」爲「失」。正義却解釋較當：「言上六雖陰盛似陽，然猶未能離其陽類，故爲陽所傷而見成也」。（「見成」，另本或作「見滅」，或作「見血」，皆可毋庸。）則依本經於「離」訓「麗」，即今言「附麗」。陰爲陽所傷而變爲陽，故謂之「見成」，因

1類等而已。通易經此「雜」字皆屬此義，即今言「錯雜」。（至若「蒙雜而著」，則是「雜」之誤字。）所謂「天地之雜」者，義實即今言「世界萬物」或「宇宙萬有」。玄黃指「色」而言，即象徵此兩原則，然亦非實指天色必玄而地色必黃。「龍」是一神話動物，象徵「氣」，「氣」又非是「空氣」之氣，而是言「運動」或「霧露」。實即言宇宙萬有，皆歸入此二原則。

上六爲「老陰」。老陰變而爲陽，故亦可釋爲陽所「滅」。「戰」當然是流血之事。歷史上最著名的事例，是光武中興的赤伏符：「劉秀發兵捕不道，四夷雲集龍門野，四七之際火爲主」。由此凡有戰爭，總是稱之曰「龍戰」。

綜合易經這兩處而釋其義旨，實許世界萬有之演化，有其爭戰一方面；是爭是戰，便是相勝相傷，相勝相傷即有毀有滅，此即如唐李筌僞造的陰符經所云：「陰陽相勝之術，昭昭乎進於象矣」。亦有如莊子所云：「凡物之成也，毀也，無始而非卒也」。但我們若掉轉此一語說：「凡物之成也，無卒而非始也」。其理實不異，說相克相生，這里只着重了「相克」一方面，非理體之全。

治易者好言「氣數」。「數」且不論，「氣」字涵義實覺混茫，似乎無由界說。姑譯以近代常語曰「力」，或者較

易了解。宇宙間多少種力量，何可勝窮！玄學上分之爲兩彙，稍成其系統，總歸是兩方面各在擴充，擴充至極，勢必相併吞，相毀滅，亦相成就。小至於人事之微，大至於可能毀滅全世界的戰爭，最後分析竟皆落入這一公式。這是生命的理實，自有人類以來便是如此。

除非我們記住赫那克萊妥斯的文字的這一有孕蓄的和象徵底性格，我們勢必將他的思想枯瘠化了，給予以過屬文字的意義。赫那克萊妥斯稱讚「乾心靈」爲最明智最佳，但是，他說，心靈之化爲潮濕是一種喜樂和慰

足。心靈這麼傾向於其自然底喜樂，在一種醉酒的懈弛里，這是應當禁戒的；因為狄阿尼修斯(Dionysus)酒神，哈迭斯(Hades)即「死亡」之「主」，陰界之「主」，是同此一神。蘭納德教授以爲這對「乾心靈」的譏諷，是對理智的乾底光明的稱讚，他在此得到一證明，證明赫那克萊妥斯是一理性主義者，而不是一神秘士；可是，夠奇怪的，他於這平行又相反的關於「濕心靈」和狄阿尼修斯的表述，又取其近乎不同的事實義，認爲對飲酒作道德上的遏斥。必然，不能是如此；赫那克萊妥斯的意思，不能是以「乾心靈」爲一清醒人的理智，而以「濕心靈」爲醉漢的狂盪理智或非理智；他說哈迭斯和狄阿尼修斯爲同此一神，也非簡單是不鼓勵人飲酒，以

爲對健康有損害！明顯的，像他常是那樣，他在此亦運用了一虛擬底和象徵底語言，因爲他得表達一更深奧底思想，爲了那，他感到普通語言過貧乏而且膚淺了。

赫那克萊妥斯是用了「神秘道」的古語言，雖出之以他自己的新方式且爲了個人的用處。他說起哈迭斯，和狄阿尼修斯，與永遠燃燒着的「火」，或說起「憤怒神」(Furies)「正義」的救助者，若「太陽」超過了他的行度，可以查出的，——皆是如此，倘若我們在這些神名中，只見到流俗神話底宗教中之較貧乏膚淺底意義，我們便失却其深旨了。赫那克萊妥斯說起「乾」心靈或「潮濕」心靈，他所思想的不是智識而是心靈，(是psuchē心靈，而不是nous智識)。「心靈」大致相

當於印度心理學上的「心」(cetas 或 citta)「智識」則相當於 buddhi (智)；這希臘的思想家的「乾心靈」約略相應於印度心理學家的純潔化了的情心之知覺性(清淨心，suddha citta)，據他們的經驗，乃純潔化的智識 (visuddha buddhi 清淨智) 的初基。「潮濕心靈」是那讓自體為不純潔底酒所擾動者，這酒是指識感之歡樂，感情的興奮，一幽隱底衝動和靈感，其源發自一黑暗底地下界者。狄阿尼修斯是這出自飲酒之歡樂的神，是巴過士「神秘道」的神，是「夢遊者，巫術士，狂飲者，神秘者」的神；因此赫那克萊妥斯說哈迭斯與狄阿尼修斯為一。在一相反對的義度中，印度敬愛道 (Bhakti) 的歡樂底誠信士，斥責純由思辨道的修士之

「枯乾知識」，是用了赫那克萊妥斯的詞句，但在貶斥而非褒讚的意度裏。

疏釋：

這段非難蘭納德教授的解釋，以為不當。這有如論理之先「破」他義，然後「立」自義。待說明了這解釋的不當，乃充分提出自己的解釋，見以上之第二段。

這段沒有特殊要說明的，除了關於哈迭斯的信仰。在希臘神話中，哈迭斯 (Hades) 有多個名稱 Dis, Ades, Clytopolon, Orcus, Agelastus 皆是。這神是陰界之王，管領地下一界，主死亡和喪葬。凡進到他的國土里的，

便不能還陽世，神話里描寫他的居處既爲幽暗，形貌亦復醜陋，常是一手持三齒叉，另一手持鑰匙，坐在琉璃製的寶座上。王后坐在左邊，一犬名 Cerberus 眇在足下，頭上則有女面鷹身之怪物飛翔，三位「憤怒」女神侍於其左，頭上皆蟠着蛇；三「紡織女神」(Parcae) 侍於其右，一手持紡竿，一手持紗綢，一手持剪。紗線象徵人的壽命，紡成了便剪斷。因爲這位神猙獰，故沒有人爲之立廟，然在各處有其祭祀。犧牲用黑牛。白楊樹，通常植在墓上之物，及水仙花，象徵人生之無常，皆對他爲莊嚴之物。

似乎神話中從來沒有說他便是狄阿尼修斯酒神。有之，自赫那克萊妥斯始，然已是離開說神話故事的範圍而談哲學了。可注意的是雖談哲理，所用的仍多是象徵底，摹擬底語言，不同於後世。

這里將「心靈」說爲乾、濕，誠覺費解。使人感覺不倫不類。但這兩名詞之後必有一理實，爲我們所不知。據蘭納德的解釋如彼，但據塞利阿羅頻多一解釋已非常明白了。塞利阿羅頻多自己說韋陀義時，也有「乾光明」，「潮濕光明」諸名詞，體驗出自內中，而表述之取材仍出於此。這里有兩個希臘字和兩個梵文字，稍待解釋：

psuchē=cetas 或 citta 心
nous=buddhi=知

考之佛乘，cetas 或 citta 從來譯爲「心」。buddhi，舊譯爲「意」，爲「慧」，如八十一龍王名，Buddhiko nagaraia。便譯爲「具意龍王」。而唐代新譯則爲「覺」。但這是佛乘中義，他派哲學中亦常用此字，不可一概譯爲「覺」，仍只合譯爲「智」。如此間說「清淨心」爲「清淨智」

之基，明白易曉。如室利阿羅頻多說，這「清淨心」便是赫那克萊安斯的「乾心靈」。

倘若我們稍稍變換名相而求其會通，（這像是極艱難的事，非集多個專家學者且深有內證的人，共同努力若干年不辦，但我們不妨嘗試，試求而已），則我們於「心」，「心靈」，「性」，「氣」……等心理形況，不慣於說乾濕或枯乾、潤澤，而慣於說「清」，「濁」。這是語文習慣之異，若以「清」代「乾」，以「濁」代「濕」，這便容易明白多了。

「心」字內容非常寬廣，姑不概說，據此於 *psyché* 譯爲「心靈」，「心靈」亦是此「心」。「清淨心」釋爲「純潔化了的情心知覺性」，即明淨之心知。這只好以境界解說：「乾心靈」或「清淨心」，是一明朗心知之境界，

沒有擾濁，昏蔽，姑且加以形況說爲「先天的」。用儒家常語說，如「清明在躬」之「清明」亦即喜、怒、哀、樂未發之「中」。這當然是物來順應，明朗照物如鏡，所謂「純潔化的智識」，即「清淨智」之基本了。

潮潤或「濕心靈」，則可謂已入乎「後天」了，牠不清淨，起了譏感或情感上的擾亂或障蔽，於此文中皆喻之以「酒」，推之則爲「物欲」，養之則成「習氣」，於是本原之明覺全被掩覆，其歸極爲「死神」，可想而知了。在此義度下赫那克萊安斯乃說狄阿尼修斯與哈迭斯是同此一神。

雖然，這以上是依文解義，即室利阿羅頻多也只說「乾心靈」，大致相當於「清淨心」他沒有說恰合相當。這當然是論學時必有的謙辭，不肯說這是最後論斷。但我們覺得這解釋正是恰當了，因爲古、今、中、外有此理之同然。在學

佛的人這自然易於了解，因為佛學中「染」與「淨」慣常對舉，他有依「智」與依「識」的抉擇。從來心體沒有兩個，不論人所學的是儒家或釋家或任何希臘的一哲學家之學。因此在原則上諸家必有會通之理，因為理體也是一。由此文字及賓利阿羅頻多的解釋，似乎赫那克萊安斯以我們的眼光看不是不見道的人。他必然已悟入本體，契會至真，然後說出了這些似謎非謎的簡語。至若所出的方式何以是這樣，則下段解釋很明白了。歷史發展的程序如此，不更贅釋。

忽視神祕思想及其自體表現的方法，在希臘思想家——從畢達戈那斯到柏拉圖——的智識思惟上的影響，便是乖誤人類心思的歷史進程。這起初是鍛鑄於「神祕派」的象徵底，直覺底，幽奧底作風和規矩里——韋陀和韋檀多的見士，阿菲(Orphic)派的秘密教師，埃及的祭司，皆屬此「神祕派」。從那帳幔後，循着一形而上底哲學之路，——那哲學仍是係屬於「神祕派」，由於其基本理念之淵源，——出現了其最初的簡言式底和晦闊底作風，其企圖以智識視見直接襲取真理，而不由審慎底思度以達到真理；但雖然如此，其方法和目標皆仍是智識底。這是在印度的最初「視見」時代(Darshanas)，在希臘只屬於初期智識底思想家。這以後方湧來了哲學底

理性主義的全潮，在印度有佛陀，或佛之徒，與因明哲學家，在希臘則是「智論師」(Sophists)和蘇格拉底(Socrates)及其全部光華之苗裔；智識方法誠非在他們起始，但臻至於其本來面目，生長到充實美滿。赫那克萊妥斯屬於過渡時代，不屬於理智的午潮；他甚至是最特著的代表。因此有他的幽奧底作風，因此有他的簡短又重荷了的思想，而我們若要弄清楚他的意思，要全般將其理性化時，便感到困難了。忽略了「神秘派」，我們的遠祖(purve pitahar)，是我們的思想進化的近代敘述最大缺點。

疏釋：

以上所譯原文第一分凡八段竟。

——

什麼正確是赫那克萊妥斯的思想主調？他的出發點在那裡？或者說，他的哲學的大綱是何者？因為，倘若他的思想，未嘗發展於後世思想家的嚴格系統化底方法里，倘若其不像柏拉圖的那麼樣，以微妙推理論和豐富想像，長江大河似的傾注，而是以離散底簡短文句，箭似的瞄向真理，仍然，那皆不真實是散漫底哲學觀照。其間有一聯繫，有一相互依倚的性格，皆是邏輯地出發自他于生存本身的基本觀念，又皆回到那，以得其恆常底是正。

此章初段尋求赫那克萊妥斯的思根綱領，凡研究哲學者，皆如是。所謂「先立乎其大」。自來立義標宗者，亦皆如此。否則必墮入支離。這里追討其於「生存本身的基本觀念」，生存即「存在」，換言之，對世間萬事萬物，有何種見解，——宇宙觀與人生觀雙攝。

像在印度哲學一樣，在希臘哲學中，對思惟的第一事，便是「一」與「多」這問題。我們徧處見到事物與有體之多；這是真實呢，或只在現相上或現實如是？（是「幻有」呢，或姑「就事而說」*(maya, vyavahara)*。比方說，一切近關係我們的問題，一個人是有他自己的真元底和永生底存在？或他簡單是在某唯一原始原則，如「物質」，「心思」，「精神」，即生存之唯一真底真實、之進化或活動中的一現相上的倏忽遷化的結果？一體性是否全然存在？而且，倘若是的，這是總和之一體呢，還是原本原則之一體？是一結果呢還是一初源？是全體之一，還是本性之一，或還是真元之一？——即「多元論」，「數論」，「章檀多論」各個的據點？或者，倘

若「一」與「多」雙爲真實，這有體的兩永恆原則間的關係爲何？或者，調和於超出這兩者以外的「絕對者」中？凡此，皆不是枯索底邏輯問題，不是雲霧似的形而上的抽象之論戰，如實際和感覺中人要我們鄙視地相信的；因爲，我們對上帝，生存，世界，和人生與命運的概念，皆依乎我們對這些問題的答復。

疏釋：

這裡提出「一」與「多」的問題。深透的討論，亦當求於柏拉圖。（茲附於第七分疏釋之末）。雖然，首先略釋此中梵文二字：

(一) 「摩耶」，maya，即「幻」，或「幻有」。非獨佛法，視世間萬事萬物如空花水月，即印度教新興之大論師商羯羅 (Sankara carya)，亦一大摩耶論師。

(二) 「就事」而說，vyavahara，即就慣常說。尋常習慣見解不必就是眞理，如說太陽出東沒西，是遷地球轉，但科學見解不是如此。這當然是俗諦，就實際有其用處。亦可曰「現實」，與「真實」異撰。

這里提出三個哲學名詞：(一)「多元論」，這幾乎不必解釋，盡人皆知。希臘的恩佩朵克列斯 (Empedocles) 其說見下段，安那薩葛那斯 (Anaxagoras)，皆屬此派。大抵承認宇宙本體雖無始無終，然其真實體不止一種，於是多種原素相合相離之說遂起。（按：stoicheion 原義爲「字

母」，後譯「原素」elementum。然其在哲學概念上亦早確立不謬）。恩氏謂之爲「根」，安氏謂爲「種子」，皆爲永恆而無由變化爲他物之原素。由是則亦無生（genesis）亦無滅（phthora）。而世間萬事萬物之有生滅，如識感之所得者，則由於合與離。此原素據恩氏則爲火，風，地，水。（「風」謂「空氣」）雖亞里士多德亦嘗採其說。據安氏則每一「種子」中含萬物，所以各異者，在成份不同，凡物皆因其中成份之多而異，而得名。譬如雪中黑、白雙有，以其中白之成份多，故謂之白。凡燥，濕，寒，熱等皆如是。故萬物皆非斷然割離，實爲互在。於此，已可見其所謂多元論，已暗示「一性」之存在了。

大抵多元論之有一性，皆指其總和，其原本原則爲多。我們通常忽略了這多元論的效果，即其啓發了現代西方物

質文明。化學原素發明到八十九種，已爲明著。東方哲學雖有論「極微」者，終未嘗產出這種科學。至若萊布尼茲（Leibnitz）之「單元」，論（monadology），亦屬多元論，則係純精神元，茲不具論。

(1) 「數論」，Sankhya，音譜「僧怯」。這是古印度哲學，唐代已有譯述，見於唯識述記及金七十論。數論標「神我」與「自性」并存。其所謂二十五諦，即：

(一) 自性，prakrtih 卽「勝性」pradhanam，亦稱「冥性」。未生「大」等，但住自分，名爲「自性」。若生「大」等，便名「勝性」。

(1) 大，mahā，「自性」相增，故名爲「大」。

(1) 我持，ahankarāḥ 亦譯「我慢」，「我執」，皆不確切。

(四) 五唯量，Panca tamatatrāni —— 謂聲，觸，色，味，香。

(五) 五大，Panca mahabhūtāni —— 謂地，水，火，風，空。

(六) 五知根Panca buddhīndriyāni 謂眼，耳，鼻，舌皮。

(七) 五作業根，Panca karmendriyāni 謂語具，手，足，大便處，小便處。

(八) 心平等根。

(九) 我知者即「神我」Ātman。

(此之謂)十五諦。其「自性」有「三德」，即「薩埵性」*Sattvam*，「刺闇性」*rajabh*，「答摩性」*tamah*。此「三性」見於薄伽梵歌，略有解說。)

唯識家及因明師等，對此攻擊不遺餘力，由於信仰之不同。如實「數論」本身不是完全美滿，但牠不失為一極有效用之實際哲學，為用於精神修為，而不可以因明方式陷，不可以文字語言執。「神我」或「自我」是長久修為之後由內中證悟而得，牠根本超出那些「有思慮無思慮，有作用無作用，是我見境非我見境」等問，那是愈問愈不得知，愈破愈不得當。公正態度是研究而存其說，以求其悟解。

雖然，於此乃討論哲學，仍當於思辨中加以研尋。就其「神我」與「自性」分立而言，可謂為二元論。就其「三德」（亦可謂「三性」）貫徹一切，則其有所謂「一體性」者，乃屬「性之一」。——若更就其同於希臘哲學之處而論，此「三德」初不異於希臘亞里士悌普斯(Aristippus).

公元前五世紀時人，年稍長於柏拉圖。蘇格拉底飲藥取盡時，彼亦侍側。」之「震動」說。其說謂凡知感爲「動」，若動爲溫和，則其果爲樂；若動爲躁激，則其果爲苦，若無動則不感樂亦不受苦。——此則於內容恰當於數論之三性，竟可假定其源出自人生之苦、樂、俱非三境。但在此希臘哲學，猶屬主觀經驗，在「數論」則推之於萬有以成其宇宙觀。亞里士悌普斯之說，原承普大戈那斯(Protagoras)之「人爲萬物之量」一說而來。然其所謂「樂」亦即是「善」，乃高深倫理哲學，往往後世誤稱爲享樂主義。

(III) 章檀多Vedanta，這在梵文是兩字合成，一：
Veda 即韋陀，二：anta，即「結末」「終了」。合成一字之義爲「韋陀之末」或「韋陀之終」。指一大宗哲學，在古代師徒密相傳受，其典冊即諸奧義書。奧義書至今傳世者，有一百三十多種，或者尚有秘傳而未出者，則非印度教中人不得而知，即該教中人亦未必能徧知，山椒水湊所藏之秘，何所不有！然其大要及菁華皆見。

就其主旨言之，章檀多學可謂一元論，宇宙間祇一「大梵」，「大梵」亦即是「自我」，這在思路上，可分其「超上」，「宇宙」，「個人」三面。論宇宙本質若層級而分，則爲「真，智，樂，超心，心思，生命，物質」七原則。澈上澈下只有一事曰「知覺性」。名相之殊無數，修爲之道多途，要歸於「一」，此「一」或謂「至真」，或謂「精神」

或謂「上帝」，……即「此」，在華言，此即是「道」。

然則其所謂一性或一體性，乃「真元之一」了。這裏可附帶略說時代上的事：在印度學術上，考史工作難為，因所據材料難定。必藉助於希臘史料，波斯史料，中國史料，較近則當參考英國史料。在其本土方言凡一百五十餘種，於今憲法所認定的語文凡十四種，所以又有文字上的碍限。其他宗教與族姓之障礙頗多，婆羅門教的道理，從來不傳非「重生者」，耆那教的典籍，優美豐富，從來不許教外人得窺。佛教典籍近世稍有發現，猶有待於啟發。

就其大致可說者：韋檀多學發展在韋陀盛行之後，可謂去古未遠。佛與耆那之興起在後。六派哲學之興又在其次，六派有包括佛學者，亦有不列入者，而韋檀多之立為一派哲學，則列入六派之中。「勝論」「數論」皆在其中。「瑜伽」

一派則起源雖古，然與「因明」一派，同屬「經典」或「修多羅(sutta)亦譜素貽覽」時代了。「前、後彌曼薩派」，約略發展於古韋檀多學之後。——附帶說起這時代問題，因如上所舉「五大」與希臘之「四大」等說那麼相同，是誰影響了誰，或同發自一更古的淵源，或彼此無關係而各自發展其學而偶然相合呢？希臘亞力山大東征，在公元前三百二十六年，隨軍有若干希臘學者，曾與婆羅門有過學術討論，或者者不難推定其知識之互換。這史料可據。思想之互相影響是今古同然的，而且，若真有一原始思想之勃興，牠「速於置 EGO 而傳命」，重要是解釋「如何」或「怎樣」這問題，即求其間之關係，此中消息，甚待研討了。

如蘭納德先生向我們提示的，赫那克萊妥斯於此與安那重曼德(Anaximander)不同，那哲人是像我們的幻有論師一樣，否定「多」之實有真性，又與恩佩朵克列斯(Empedocles)不同，那哲人是以爲「大全」交互爲一與爲多，信仰一體性與多性兩皆是真實而且同在。然則存在，永恆是一又永恆是多，——甚至有如羅曼魯遮(Ramanuja)與摩達注(Madhwa)所結論到的，雖在一本爲不同的精神里，又出發自迥乎不同的立場。赫那克萊妥斯的觀念，出自他對事物的強健底具體底直覺，他對宇宙真實性的敏銳識感；因爲在我們對這宇宙的經驗上，我們誠然時常發現這永恆底同在之不可分，而且不能真實離出牠。無論何處我們凝視於「多」，遂向我們啓

示一永恆底一性，不論我們認定那「一性」的原則爲何者；可是那一體性除非以其形式與能力之多性亦無由活動，而我們也不在何處見到此一體性唐無或離出其自體之多性。一「物質」，然多原子，多原質，多個體；一「能力」，然多種力量；一「心思」或至少一「心思本質」，然許多心思有體；一「精神」，然多靈魂。也許依周期，這多性還復，或消歸，或被合併於此「二」，原來由之外發者；但仍然，多之已外化又再內入，這事實使我們不得不假定其有一廢新底進化之可能，或甚至必要：然則牠非真實是消滅了。「不二論師」以他的瑜伽而還到彼「一」，感覺他自己合入了，相信他已經除棄了「多」，也許證明「多」之不真實；但這是個人的成就，

是「多」中之一的成就，「多」，仍是繼續存在下去，不顧怎樣。這成就只証明有一層知覺性境界，其間心靈能夠實踐「精神」之一性，而非徒以智識見到，却不証明其他什麼。因此，在這永恆底一性與永恆底多性之真理上，赫那克萊妥斯固定且止泊他自己了；由他對此之堅定接受，不是將其以推理推除掉，而是接受其一切後果，乃流出了他其餘的全部哲學。

疏釋：

此段略有幾個名詞得加註釋：

(一) 安那璽曼德 Anaximandros，是初期希臘哲學家，生於公元前六百一十一年或六百二十年，卒於五百四十七年或五百四十六年。是最古以散文寫哲學論著的一人。(其後之 Parmenides 與 Empedocles，仍用詩體，可算例外)。他的對宇宙的看法，是有一「無限者」(apeiron)為萬事萬物之始，(archy)，而萬事萬物散壞後還入其中。但此一原始之物，既非後世所謂四大原素所成，亦非風與火或風與水間之中介物，又非各不相同之質素之混合。此一原始之物，無所從來，(不生)，亦無消滅，(不滅)，其運動為永恆，(常)。永恆之運動即常變，變謂之分別或分離而出(ekkrinesthai)，於是種種物質皆起，最初為寒與熱之

相離，由此二者生濕，由濕乃分出空氣與土地；火則爲一圓球外殼而包裹此地。地球最初爲液體狀態，漸乾乃有生物出現，始有人類，最初爲魚形而生活於水中，後乃離水而生活於陸地，由於進化的發展。

此一「分離」說似出乎古希臘通行之「對反」觀念，即物質界處處可見之現象，與寒，溫，乾，濕等。換以吾華古代名相說，則仍是「太極」剖判而爲兩儀。一陰一陽，彼此對反。然安那璽曼德謂世界有新生與壞滅之循環期。其所以壞滅者，是因爲得返於此「原始之物」，以彌補或報償其彼此相反對之失，此則爲「時間」所命定者。安那璽曼德的著作，不幸很古便遺失了，今存的只有斷片，及他人之引據。由此一斑而作推測，則其否定萬事萬物之「多」的真實性，亦復無疑，何者真實？只有那「原始之物」。

(二) 其次，略述商羯羅之「摩耶論」：

宇宙間萬事萬物之多，皆「幻有」即「摩耶」。其所有唯一真實，則爲「大梵」。若見「大梵」之真實性，則「摩耶」不起。通常吾人以萬事萬物爲真實，乃誤知或「無明」。譬如暗中見繩，以爲是蛇。「無明」無始，爲個人流轉生死因，誤以我爲作者、受者等故。

世界萬事萬物既皆是「虛妄」，皆「外附」，皆「幻有」，則非絕對無物。世界有相對底存在。——於此商羯羅曾自加設難而與以解答，（見大梵經疏初分，「外附」疏釋），頗有名。

其詰難主旨：「主，客，有分別。主體與客體無由爲同一。其相對有如光與暗或我與汝。主與客之體既分，其彼此

各有之德性亦無由使人認爲同一。若以客體及其德性外附於主體，則不合因明推理，反之亦然。今認定主體之真元爲純粹智，則何能有此外附？

若宇宙萬象皆爲外附，如繩上之蛇，則誰附于誰？是宇宙萬象外附於「大梵」呢？抑是「大梵」外附於宇宙萬象？

若「大梵」外附於此宇宙相者，則此爲主體之宇宙爲真實，如繩。若宇宙相外附於「大梵」者亦不可能，「大梵」非可以識感得故，如繩（異法喻）。

「大梵」既是無極，則不能爲識感之對象，不能爲外附之基本。

「大梵」又是凡人之自我，故亦不能與人分別，如繩。
(異法喻)。

「大梵」亦不能爲思想程序中之主體與客體，蓋同一物

不能同時爲作者又爲受者。受者受所作爲，必與作者異。

經教皆云：「大梵」乃自體光明，無有極限。若使「大梵」爲他種知識所顯示由是而爲客體者，則必不復爲自體光明，且必化爲有極限。此與經教相違。

進者，凡于外附，必先有對客體之真知，如蛇，必先知蛇而後妄計繩是。故外附此世界萬象於「大梵」，必先有對世界萬象之真知，此則使世界萬象化爲真實。其爲虛妄之相必止。所謂解脫必不可能。

是故結論：無論如何建立之外附之說，皆不可能。

其答復主旨：「人以「無明」，自然不分主體客體；主、客原自相對。不分，乃附此於彼或附彼於此，而混淆真者與非真者，曰「此爲我」，「此爲我所」……。「我所」謂「我之所有，所爲」……等。」

自我非完全爲「非客體」，蓋此爲私我所計度之一對象。非全出乎吾人所攝以外。

而內中「自我」非客體或對象，無部分可爲分合。然由「無明」故，乃妄加以諸識，諸根，身……等。此皆「無明」所生物，外附於「自我」者。於是妄意有作者，受者，有部分，爲多；於是妄化爲客體爲對象，實則皆非。眞「自我」永非知識之對象。「自我知覺」僅對於已爲此等「虛妄」形況之自我乃有可能。

此則似有「循環論証」之失。蓋建立外附之說，必承認自我爲對象，而自我之能爲對象，又必藉此「虛妄」之外附。實則不然。如種子與樹，種生樹，樹生種，如此無窮。

「無明」無始，不可說。自我爲今之外附之基本者，乃由過去之外附使然，過去亦以自我爲對象，由更過去之外

附。由此推至無窮。

純粹「自我」，無有虛妄，無有範限，初非外附之基本。是由在有範限與能範限之「虛妄」中作分別，乃使「自我」同時爲作者爲受者。

復次。外附由於「無明」。對能附客體之知非真知。吾人之知，不必然爲真知，亦可爲妄知。

「自我」之存在，由直知而得；非此存在，則世間無可識之物。吾人在其中且由之而知識事物；離此，則任何知覺或經驗皆不可能。凡人皆覺知于一己，無人說「我非是」或「我不存在」。——此皆諸奧義書反復言之者。

復次，爲外附之基本之對象，不必當於吾人之前。如天空，非識感所得，而凡夫以爲外附之基本，加以藍天，球形等云謂，曰「天是藍色，球形……」等云云。

「由是外附爲一固定事實。」

似此辯論尚多，不必贅舉。此說「大梵」即是「自我」，幾乎是諸奧義書的唯一主旨，謂之「大梵明」亦即「自我明」。——這問題必然牽涉知識論。知識或經驗之知識，不必即是「明」，「無明」不是闕乏知識，而是妄知。「明」是實際之証悟。如前所說外附，商羯羅云：「由於記憶，前已觀察之物對另一物現似之表呈，謂之現似，仍是妄知。」換言之，即某一物之功能相狀等，現似表呈於另一物上，然則此知必然無效，此事物對象必非真實。真實與非真實對，「真」依自體，以自性而顯，「非真」依他，爲非實之相。如見鏡中日光，以爲是水。——「彌曼薩」派以爲如此喻言，鏡中反射，似爲有水，然而無水，故吾人於此現象之經驗，不能爲水，然究竟不能說鏡中之水非真，以其能爲經驗。

所得故。該派以爲凡非真實之物決不能爲經驗之對象，凡知識皆真，無有所謂「妄知」，而凡一切知皆有其內在之有效性。蓋凡知在吾人內中能生決定之感，其時吾人對此無疑，非然，吾人必常在疑惑中而無決定之知。故在一時中凡知皆真，而其後之經驗可表此知之誤。是故鏡中之水非真、非不真，亦不能同時爲真又不真，吾人必承認此乃出乎吾人之了知以外，爲「不可說」。此反適合於商羯羅之論，鏡中之水相依他，即在餘處嘗見水而有水之習見。(Samskara)此在佛乘中嘗譯曰「行」，亦曰「餘氣」，即十二因緣中「無明緣行」之「行」)。真者常，非真者非常，「大梵」爲真爲常。「摩耶」及其所起假定皆存於「大梵」中者，皆非真，故常變。然亦由吾人之經驗得。——然則世界之相非真，非非真，非亦真亦非真，故「不可說」。

此「摩耶論」又稱「沒有論」或「幻相體」(Vivarta-vāda,) 又稱「不可說論」(Anirvachaniya khyativāda)

(iii) 羅曼魯遮 Rāmanuja——(公元一千零一十七年，生於 Sriperumbudur，地在南印度，為一偉大印度教師，撰有韋檀多疏等五種。所倡者，通稱「勝不二論」(Visistadvaitavāda)，即「殊勝之一元論」也。平生主要事業，乃闡揚「敬愛道」(Bhakti)，恢復毗提紐神廟，在南印度行化，收弟子甚多。

摩達洼 Madhva —— (又名圓滿智 Purnaprajna, 及名樂賢 Anandatirtha) 生於公元一一九九年，為烏提昆

(Udipi) 人。乃二元論師，亦印度教中後起之一領袖。其師之學雖出自商羯羅，然彼反對商羯羅之「不二論」甚力。其意見多有與羅曼魯遮相同者。顧其「二元論」實謂永恆存在之元體為三：一上帝，二心靈，三世界。而後二者依於前一。然主旨在於「分別」，如謂上帝與個人心靈別，與物質別，個人心靈亦與物質別，而此心靈與彼心靈別，物質之一分與另一分別。由此可見宇宙非上帝之體，以此成其純二元論。

羅曼魯遮以「勝不二論」立場劃萬有為思想與物質二類，而此二則結合於一「絕對者」，即具體底有機之全體，凡其諸部分及其間之原素，皆由內具於其中之一無上原則而存在，其一體性既非同一性，又非諸分之綜合，然概括一切分別與關係。此即密利阿羅頻多所指，謂其以「生存永恆是

「又永恆是多」。摩達洼雖說三元之五大分別，然而謂「大梵」（上帝）是唯一而無二，此爲獨立之一真實性，故亦達此永恆爲一爲多之結論。然羅曼魯遮實企圖將一與多「調和於一（絕對者）中」（如上段所云），然絕不圓滿。設若謂其「絕對者」爲一超上無變易之存在，則亦無時間性，無歷史，又將如何包括時間程序與世界進化？故除非其「絕對者」爲一永恆進步之完善化，則其說終不圓滿。

這里，還得贅一語，即所謂「不二論」（Advaita），微異於所謂「一元論」。「不二」義是「唯一」，因爲通常說上帝不會說有兩個。若謂上帝在宇宙中，宇宙與人在上帝中，究竟與上帝不同。所以說「不二」是着重「無分別」義，不是「唯一」義。謂上帝充周宇宙，竟如此圓滿，似與之無分別，此之謂「不二」，此說開印度教中其他諸派，如

「能力」(shakti)崇拜等。

九「愛」
「以太」
「火」
「水」
「風」
「地」
「空」

但仍然，我們能更進一步之先，還留有一個問題待解決。既有一永恆底「一」，那是甚麼？是「力量」，「心思」，「物質」，「心靈」？或者，「物質」既有許多原則，是或「物質」的某一原則乃發出了其餘一切，或由其自體活動的某種權能，乃變成了我們見到的這萬有？古代希臘諸思想家，認定宇宙「本質」具有四個原素，除棄了或尚未達到第五個「空」（「以太」Ether），

據印度的分析認為最初一原始原則者。在尋求這原始質素的性質，他們便認定這四者中之任何一個為原始「自然」(Nature)，這人見到是「空氣」，(「風」Air)，那人以為是「水」，而赫那克萊妥斯，有如我們所見到的，敘述或象徵萬事萬物之本源與真實性，為一永是燃着的「火」。他說：「未嘗有人或神創造了這宇宙，從來只有、而且今有、而且將有永遠燃着的「火」。」

疏釋：

「空」—akasa，確是印度哲學所獨具，如「勝論」哲學的九「實」，以之為第五，即地，水，火，風，空，時，方，我，意。若地球上之「空氣」，則希臘之恩佩朵克列斯嘗作其「水鑑」(klepsydra)實驗，證明「空氣」可排水出鑑，抽出空氣之後始可入水。然所謂「空間」或「無有」之觀念，則與巴門尼迭斯(Parmenides)同說，蓋以為不成立也。是此所謂「空氣」，乃「風」或「風大」。然恩氏會說「空隙」(pores)有在於原質中，如水與酒易融合，水與油則否。關鍵在此等「空隙」或「過道」組織之均稱性云。

附帶可說，說「空」為九「實」之一的勝論師惠月(Mati chandra)大致是公元前四百九十五或四百九十年，至四百三十五

或四百三十年。前後相距約一千年。倘是同一理論，則千年後者較千年前者爲進步，完整，亦無足怪。但沒有歷史證明此勝論之說，如其說「極微」等，必出自希臘哲學。——毋庸說，所謂「四大」或「五大」，沒有一個是所謂「原素」。以文化史眼光看皆有其價值，就科學真理說皆是荒唐之言。

中國說「五行」，「土」相應於「地大」，「火」，「水」相同，無「風」與「空」而有「金」與「木」。所謂「五常之行氣也」，着重似乎說五者各有其「氣」，則亦原本不入乎物質界而自許爲科學之真理，猶可謂非荒謬之至者。然說「氣」便着重其「運動」面，此即所謂「行」。倘使視物質皆爲「震動」之聚集而成其分殊，則亦可自成其說。此屬玄學範圍，乃精神人物之所樂道。

在韋陀，在「神祕派」的早期語文中，普通是「本質」的原始原則或原素諸名詞，皆清晰地用在象徵義度里。在黎俱韋陀中，水的象徵是這麼常用的。說是太初從無心知的「海洋」中，「太」以「他」的能力之浩大而出生了；但從這頌詞的文字看，很明確的不是指物質上的海洋，而是指無心知體的一未成形的混沌，其間「神聖者」，「神主」，隱藏於黑暗中，封裹於更大底黑暗里。生存的七個活動原則，亦同樣說爲河流或流水；我們聽說七條河，大水，四條上方的河流，在其前後文義中皆示出其象徵底意義。我們見到這意像固定於後代古事記的毗搜紐（Vishnu）的神話里，說他睡在牛乳海的「無盡」長蛇上。但即是最早如黎俱韋陀，「以太」

已說爲「無極限者」的最高象徵，即希臘的apeiron；水，是那同一「無極限者」的象徵，在其爲原始本質一方面；火，是創造權能，「無極限者」的活動能力；風，這生命原則，說爲從諸太空之天上將火取下到地上者。可是凡此皆非徒然是象徵。明顯的，韋陀的神祕派，以爲心靈的活動和身體的活動間，有一切近的聯繫和有效的平行性，比方說，在「光明」之作用與心思明暎化的現相之間；火，在他們同時是光明底神聖能力，是宇宙「神主」。的「見士意志」能推動且創造萬事萬物者，又是物理原則，能創造宇宙間物質底形式，在一切生命中秘密燃燒。

疏釋：

生存——或說「存在」——的七個活動原則，象徵爲七條河，或七道光明，則指下半球的物質，生命，心思，上半球的眞，智，樂，而中間介以一超心思。

早期希臘哲學思想家，在他們關於原始原則的概論上保存了某個這種複雜概念到什麼程度，這還有可疑。但是赫那克萊妥斯在他的永遠活着的火一概念中，明確是一理念，多於爲一物理本質或能力者。火，在他彷彿是一偉大底燃燒着的能創造，能形成，能毀滅的能力之物理方，面凡以一恒常不息的變易爲進程者之總和。

「一」永恆變易爲「多」，「多」永恆變易爲「一」，然則那「一」不怎樣爲一安定底本質或真元，而是活動着的「力量」，一種本質底「變是之意志」，這理念乃是赫那克萊妥斯哲學的基礎。

疏釋：

本文至此乃將赫那克萊妥斯的哲學基本說出。「變是之意志」即Will-to-become。拙譯通常於Will-to-be則作是「是爲意志」，與此同列。

尼采 (Nietzsche)，蘭納德先生適當地以爲傳承了赫那克萊妥斯的思想。尼采在近代思想家中最爲生動，具體，而且有提示能力的，正如赫那克萊妥斯在早期希臘人中一樣，將他的全部哲學思想，建立在這概念上：以爲存在是一浩大底「變是之意志」，而世界爲「力量」的一活動；神聖「權能」在他以爲是能創造底「語言」，萬物之原始，生命之所企慕者。但他只肯定「變是」，而將「有體」從他的事物觀除外；因此他的哲學終於不使人滿意，不充分，一偏；牠使人興奮，但未曾解決什麼。赫那克萊妥斯不將「有體」從存在問題的論據上除去，雖則他在那與「變是」之間，不會立什麼對反或劃下什麼鴻溝。據他的概念，以爲存在同時是一是多，他

必然得承認他的永遠活着的火的這兩方面同時爲真實，互在爲真實；「有體」是一永恆底「變是」，而「變是」亦自銷歸於永恆底「有體」。一切皆在流動中，因爲一切皆「變是」之移易；我們不能兩度涉足同一流水，因爲是另外底水和更另外底水流去了。可是，以他看事物之真理的敏銳眼光，雖他主要注視存在的這一方面，他不能不見到在其後面的另一真理。我們所涉的水，是又不是同一的；我們自己的生存是一永恆，又是一不恆底暫現；我們是而我們亦不是。赫那克萊妥斯不解決這矛盾；他牒出了且在他自己的方式上試行作其進程的一點敘述。

那進程，他見爲一永恆底變易，和一變同，一互易

與一交易，在一永恆底大全里，——此外爲許多力量之一衝突所驅策，爲一能創造且能決定的鬥爭所管制，說『戰爭，即萬事萬物之父、之王』。在「火」之爲「有體」與「火」之於「變是」之間，生存劃出了一向下運動和一向上運動——（「流轉」pravrtti 與「還轉」nivrtti）——被稱爲「歸返之路」，一切皆行於其間。凡此皆是赫那克萊妥斯思想的主要理念。

這段提出尼采(F. Nietzsche 1844-1900)。當可窺其

哲學大凡者，有譯本數種，可供參考者。

- (1) 尼采自傳 *Ecce homo*
- (2) 朝霞 *Morgenroete*
- (3) 快樂的智諭 *La Gaya Scienza*

(4) 蘇魯支語錄 *Also Sprach Zarathustra*

(皆梵澄譯，第一次世界大戰前上海出版)

這里有一極普通底名詞，然在華文未免感覺生拙。」「有體」，Being，還不好譯爲「是體」，只好說爲「體」，或「有體」，有時亦譯作「本體」。而 Becoming 則譯爲「變是」，其與「有體」分言，亦同於「體」「用」分說。

文中舉出了幾個主要理念。如「你不能兩次涉足於同一流水里」乃其簡言之第四十一)，這便是說我們皆是、又都不是我們。這使希臘同時代的一位詩人兼劇作家耶毘闍母士(Epicharmos) 開玩笑，使一位負債的人說出這話，因爲借債之時另是一人，要還債時是另一人了，爲什麼要另一人還債呢？一切皆在變，瞬息瞬息在變，這是赫那克萊妥斯所明見的，於是一物變爲另一物，在理論上可推知爲什麼同一本性可出現於不同的情況里，而且其形式可變到正相對反。宇宙之本性爲「火」，然其變化之形式有三：從「火」出「水」，從水出「地」，是自上而下，相反對一路，便是從「地」出「水」，從「水」出「火」，是自下而上。「向上向下」只是一條路」(簡言，第六十九則)。

此文中舉出變易的四個方式。

(一) 常變

(1) 變回

(II) 交易

(四) 互易或「通易」

「交易」*exchange* 與「互易」*interchange* 似乎沒有什麼不同。但可作性質與價值等之同異之分別。中國講易學的，至清儒毛奇齡始將這些分辯標出。論其理實，於六十四卦中全皆具備了。覩易者於此可一目瞭然，欣其同似。

一一一

赫那克萊妥斯有兩句簡言，作為他的全部思想的出發點。那便是他說承認萬事萬物為一是智慧，以及他的另一說；『「一」出自一切，一切出自「一」』。我們應怎樣來了解這兩句內容充實的話呢？是否應將其參互解讀，結論到在赫那克萊妥斯，「一」只當作「多」的結果而存在，甚至有如「多」只為「一」的變是而存在呢？蘭納德先生似乎是這樣想；他告訴我們只說這宗哲學否定「有體」，只肯定「變是」，——有如尼采，有如佛教徒。但確實這於赫那克萊妥斯的永恆變易論，解說稍

覺過分了，過於專就其自體爲說。倘若那便是他的全部信仰呢，則難於見到他爲甚麼還要尋求一原始永恆原則，那永遠活着的「火」，以其長永底變易而創造一切，以其「雷電杵」的火力而管制一切，以週期底大焚燒而將一切銷歸其自體，亦難說明他的上道與下道的理論，又難於承認蘭納德先生所爭論的，認爲赫那克萊妥斯確實曾持一宇宙焚銷之論，或想像這麼一宇宙底大災難的結果可能是什麼。將一切變易銷歸於「空無」？必然不是的；赫那克萊妥斯的思想正居於思辨底「虛無論」的反極。入乎另外一種變是？顯然不是，因爲由於一種絕對底大焚燒，凡存在的萬事萬物只能銷歸於其永恆底有體原則，歸於阿祇尼，回到永生底「火」。某事物爲永恆

者，在其本身即是永恆，某事物永遠爲一者，——因爲這宇宙永恆是一與多，且不因變是而終止其爲一，——某事物爲上帝(宙斯)者，某事物，可想像爲「火」，倘若是一永遠的活動力量，却仍然爲一本質，或至少是一本質底力量，不徒然是一抽象底「變是的意志」，——某事物，一切宇宙變化由之而起，又返於其中，這，除了是永恆底「本體」外還是什麼？

釋氏亦嘗言「一卽一切，一切卽一」。——「一切」卽所謂「全」或「大全」。這亦復是左右雙得之論。——若細究原本辭義，「一切」之解爲「大全」，似乎至唐時始有。漢代之所謂「一切」，義爲「普通」或今言「一般」，暗涵「權且」，「目下」之義，古籍中這類例子不少概見，而古今辭義微變，是慣常現象。——但釋氏非如此中哲學之探討宇宙本源，作客觀對象研究。而且，誠如此文所言，倘若着重了變易而忽略了本體，必致落空，或者，入乎推測底「虛無無論」。大概自人類始有哲學思考卽有虛無論的萌芽，不但在佛法中說，道家說，即古希臘哲學亦說及虛無，禪宗之說「一卽一切，一切卽一」成了口頭語，除非於「本體」有所證悟或於「一」有所實踐的人，此「一」總不免起空虛之感。

但在釋氏這無妨其爲口頭禪，因其極歸另有所在。自來有說佛法之非哲學，亦於此可見。

(簡言第五十九則)——「一切出自一，一出自一切」。
——或可說「一出自萬有，萬有出自一」，這裏「卽」與「出自」義雖不同，然理致無二。

於赫那克萊妥斯，大大是他的永恆變易之理念先事爲主，這在他是宇宙的唯一正確敘述，但他的宇宙仍有一永恆底基礎，一獨一底原始原則。這基本地辨別了他的思想和尼采的與佛徒的不同。後期希臘哲人，從他挹

取了事物爲永遠長流的理念，「萬事萬物皆在流動中」。

宇宙爲一恆常底運動與不息底轉變，這理念常是在他面前，可是全在其中亦在這全體以後，他也見到一恆常底決定原則，甚至一神祕底同一性原則。他說每日是一新底太陽昇起；是的，但倘若太陽常是新底，徒以時時變易而存在，有如「自然」中一切事物，却仍然是這同一永遠活着的「火」，每晨昇起爲此太陽形式。我們永不能涉足入同一流水，因爲永遠是另外底水和又另外底水在流；可是，如赫那克萊妥斯所云：「我們是而又不是入乎同一流水，我們是而又不是我們。」這意義是清楚的；在萬事萬物中有一同一性，在一切生存中，在「一切衆生」(sarvabhuṭanī)，正如有一恆常底變易；有一

「本體」正如有「變是」，由此我們有一永恆底和真實底生存，亦如有一暫時底和現似底生存，皆不徒然是恆常底變易，而是一恆常爲同一底生存。宙斯存在，一永遠燃着的「火」，一永恆之「言」，一「太一」，萬物皆以之一統，一切律則和結果皆永遠決定了，一切度量皆不可移易地保持了。「晝」與「夜」爲一，「死」與「生」爲一，「少」與「老」爲一，「善」與「惡」爲一，因爲那是「太一」，凡此皆只是其各種形式和相狀。

每日升起的是一新太陽，因為太陽有如一船，其中所收集的火，在日暮息滅了，然在夜里又從海水蒸氣收集了火，在早上熾明起來。依他的理論，火是因水所吐的氣而得其養料，而水氣又是由火之熱力而生。若使無水則不能有火；若使無火，則水亦不能化氣。太陽當然是火之最純潔者，其他天體之發光者，皆火，如燃於盆爐而運行於天，要之得其養料於土地所吐氣亦即海洋之水氣。至若月之盈縮以及日、月食，皆因此等火盆傾斜位置之轉移。

進者，「燃燒」乃人生及世界之關鍵，火焰之長明在乎氣體之燃燒，而燃燒之結果乃化出煙與水氣。於是乎火焰之安定性，依乎所燃燒之氣體之「量」，及銷滅於煙中之火之「量」。

世界是一「永遠燃燒着的火」（簡言第二十則），則永遠不息滅，亦即轉變之無止息，即宇宙大化之陶鈞萬類之無時或休。但於此有「度量」，因為燃燒着的火與熄滅的火之「量」相等。（第二十則）。火消耗其養料，亦必同時吐出其所消耗者。於此可謂其爲永遠之「交易」（amoibe—exchange），如金之變易爲金器，而金器之復爲金。（第二十一則）。而此「度量」是定律，不可逾越的。『太陽不會越軼其「度量」；若其越軼了，「公正」的助理，耶林涅斯Erinyes會發現出的』。（第二十九則）。——雖然如此，「度量」亦非永恆不變，皆可有進退到某一限度，然出、入或吐、納或生產、消耗之間，常是保持了一平衡。於是這思想一轉，又落到了對於平衡之思考，平衡乃勢力之相等，相等即力量之對稱與緊張，所以比擬之於弓弦或琴絃，那麼，

是力量之對稱和緊張保持了萬物之平衡；保持了萬物之平衡，換句話說，即支持了萬物的存在。（第四十五則）。由

是而「戰爭是萬物之父」，（第四十四則），亦可理解了。

這一概思想，倘若除却了外衣，論其本質，在倘若略窺「三玄」之書的人，很容易明白了。大易中之老陰與老陽必變，豈非暗許萬事萬物皆有其「度量」？凡物達到了某一限度，將整個的「平衡」——古人說「太和」，說「和諧」——改變了，則事物全變。倘進化或前進程序擬說爲生長，則唐人說一卦之「始，壯，究」，何殊於說「始，中，終」，又何殊於說「成，住，壞」？若專就對反而說，則莊子所云：『方生方死，方死方生。方可方不可。方不可方可。因是因非。因非因是。……其分也，成也。其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。……』——若「戰爭」代表「毀滅」

則有毀滅而後有新創，或新成，或新生，亦是自然程序。因此每日升起一新太陽，其說在哲學上自可成爲「假定」，其實在物理或大文學上，太陽上的事至今多所推測，總歸牠時時刻刻在變，謂時時刻刻爲一不同的或新的太陽亦可。『方生方死，方死方生……其分也，成也；其成也，毀也。……』理實即可以「後水已非前水」爲喻。

赫那克萊委斯必不會接受一純心理原則曰「自我」爲萬事萬物之起原，但在真元上他與這華檀多學的立場不甚相遠。「虛無論」派之佛教徒，在他們自有的說法

上利用過這流水的意象，這火的意象。如赫那克萊委斯見到的，他們也見到世間沒有任何事物在兩個時分爲同一，雖在最堅住的形式之持續里。火焰在現相上保持身體不變，但每一時分這是另一而不是同一火；流水是以常新底水而保持其流。由此，他們得到結論，沒有事物能稱爲存在的一切，其後只有一永恆底「虛無」，一絕對之真元，沒有事物自體存在；現似底變是，便是我們所萊委斯見到，倘若火焰之形只由恒常底變易而存在，毋寧說這是慈姓之本質，變換爲火舌之本質，可是必有其間爲共通的一存在原則，這麼變換其自體，由一形式變到另一形式；——縱使火焰的本質常變，而「火」的原

則常是同一，常是產生同樣底能力之結果，常是保持同樣底度量。

疏釋：

純心理原則之「自我」，詳見於薄伽梵歌。

所謂「虛無論」派之佛教徒，指「空宗」。

這裏，當稍參究佛乘中於這宇宙之「火」的問題，果作何說。

希臘古哲人於宇宙作客觀探討，態度異於印度古韋陀時代之「見士」。佛法中大、小乘論師，態度又異於韋陀之「見士」，其主旨在建立佛法信仰。然亦可見雖其想像悠邈，非

是茫無所歸。這里先得說明所謂「劫」。此「劫」與「威脅」或「奪去」之字義無關，原是「劫波」之省文，梵文 Kalpa 之音譯。是時間之長度，「天地始終，謂之一劫；劫盡壞時，火災將起……」。火災起因，則由七個太陽並出。火災過後，世界又漸形成。此外尚有水災，風災。凡三小災，三大災，亦表之曰三小劫，或三中劫，與三大劫。（據經律異相引長阿含經等）而其時之長度呢？「佛言：設方百由旬——一由旬合今長度約八、九英里，另說合唐時十六里，或三十里，或四十里，參大唐西域記——城，滿中芥子，有長壽人，百歲取一芥子都盡，劫猶不盡。（全前引大智論，增一阿含經等。）——又：「云何八十小劫名一大劫？佛說劫中世界經云：二十小劫壞，次經二十小劫壞已空，次經二十小劫起成，次經二十小劫，起成已住」——

劫有四種：一別劫，二成劫，三壞劫，四大劫。從人壽十歲漸至八萬歲，經多時八萬歲，又漸減至十歲，爲一別劫。對餘「總」故名爲「別」也。……櫻炭經云：以二事論劫。一云：有一大城，東西千里，南北四千里，滿中芥子。百歲，諸天來下取一芥子，盡，劫猶未盡。二云：有一大石，方四十里。百歲，諸天來下，取羅縠衣拂石，盡，劫猶未窮。此亦應是別劫也。

「第二，有成劫四十，壞劫亦爾，所以然者，世間成時二十別劫，住時二十別劫，壞時二十別劫，空時二十別劫。此中以住合成，以空合壞，故各四十別劫。總此成壞，合有八十別劫爲一大劫。

「若更舒之，別有六劫：一、別，二、成，三、住，四、壞，五、空，六、大。若更束之，則有三劫：一、小劫，二、

中劫，三、大劫。小則別劫，中則成、壞隨二，大則總成與壞。……外國俗算有六十位，過此已後不可數，故名阿僧祇。」（以上并出法苑珠林卷二）。

尋常佛典中總是「通」「別」對言，或「總」「別」對言。以今俗語出之，「別」在此意義爲「單獨一個」。其想像時歷之長久，無可數計，故曰「阿僧祇」。那麼，即不異於今言「永恆」了。雖然自有此宇宙以來，在物理上亦未便說全無可數計。「芥子」或「胡麻」之喻，——起世經說以胡麻（今言芝麻，原出胡地，故名）二十斛（此「斛」今言爲「石」），凡百年始取一粒擲置餘處，胡麻盡而壽不盡。——皆不成何定說。但宇宙有其始終，而其終散壞，由於火焚，這與此概古希臘思想相同。

雖然，佛典中又不止一火焚而已，還說水災，風災，皆

足以散壞世界。此無足異，因古印度的世界觀如佛典中所表現者，「是地界住水界上，是水界住風界上，是風界住於空中」（參佛說立世阿毗曇論）。此即傳統之五大之四。「有時大風吹動水界，水界動時，即動地界」，以此而解釋地震。空非物，故無壞可言。在初原民族中，這想像可是可理解的。初原民族明明像我們現代一樣見到陸地外是海洋，由此推想地界在水界上，不算太不合理；而颶風起時海水可以升空，那麼，「水」大之外更有「風」大。大雨時則風挾水而水未嘗挾風，則明明是水大更於托風大上。以此解釋地震，最似妥當。或者是由地震而起此想像，亦非無因。總歸是此類想像，不是全無物理事實之根據。

至若火灾而起世界壞滅，則上古似確有其事，不但印度，希臘，而且其他如埃及，猶太，巴比倫以及中美洲土人，皆

有此類似之說，其事實發生於有人類以後，有歷史以前。其時宇宙必會起過大變化，或有某天體接近了地球，因吸引力而使陸地分裂，海水上騰，地極變移，東西易位。由太空降下的氣體，由地層磨擦而衝出的熱力，由隕星墜石之發燒，……種種原因，使地球成了一大火聚。所謂「流金鑠石」尙屬輕淡底描寫，曾結果出浩大底毀滅。此種過於浩大的宇宙變化，存留於人類的記憶里，不知其幾何年，終於淪入下知覺里，又不知其幾何年，到有史以後，發展爲宇宙毀滅或還於本源之神話。

據我國可信之古史，則確實會有過洪水之災，經大禹治之而人民乃得平土安居。大水災在世界餘處的神話或傳說中皆有，舊約聖經中一翻便見。而希臘「海洋洲」的傳說(Atlantis)，是一大洲島一日或一夜沉沒了，至今西方學者

仍推測紛紜，莫衷一是。

佛典中尙說及飢荒疾疫等，皆有史後常有的事，不足深論。

諸君讀書時，當留意於此。

奧義書亦敘述宇宙爲一徧是底動與變；是此一切在動性中爲動者，(jagat�am jagat)，——正本是這「宇宙」一字，jagat，有「動」的基本義，由是整個世界，大宇宙(macrocosm)，乃一浩大底運動原則，因此屬變動和不靜定性，而宇宙間每一物，在其自體是一「小宇

宙」(microcosm)，屬同此一變動和不靜定性。「存在皆「全爲變是」；自體存在之「自我」(Atman)，「自生者」(Swayambhu) 變成了一切變是者，(atma eva abhut sarvani bhutani)。上帝和世界的關係，總括於這一語中：『是「他」出動於偏處』，(sa paryagat)；「他」是「上主」，「見者」，和「思想者」，變爲偏是，——即赫那克萊妥斯的「理」(logos)，他的「宇宙」，他的「太一」，萬物所從出者，——『將萬事萬物各依其性格從遠古以來正當安排了』，——即赫那克萊妥斯的『萬事萬物皆已固定而且決定了』。用他的「火」代替韋檀多學的「自我」，則奧義書中之語，沒有什麼爲這希臘思想家所不會認作自己的思想之另一說法。

者。而且，諸奧義書在各種意象中，豈不也用過正是這「火」一象徵麼？『有如一「火」已入於世間，一隨世間各種形式而成其形』，同樣的，唯一「有體」已化爲凡此一切名與色，可是仍其爲「一」。赫那克萊妥斯告訴我們的，恰恰是同此一事；上帝是一切對反者，『「他」取各種形式，正如火，時若這雜著香料，一隨各人的臭味而與以名稱』。各人隨自己所好而稱呼「他」，這位希臘見士說，「他」接受一切名稱，却又不接受任何一個，雖最高底宙斯之名亦不接受。『他同意却同時又不同意被稱爲宙斯。』印度古代的狄迦答摩(Dirghatamas)，在他的黎俱韋陀的神聖「神秘道」的長頌詩中，也曾如此說；『一存在者，聖人以多個名字稱呼之。』奧義書

說，「他」雖擅有凡此形色，「他」却沒有眼視可得之形色，「他」的名是一強大底榮光。我們見到，這希臘哲人的思想，甚且常是他的表白和意象，與韋陀及韋檀多聖人的意思和作風，多麼接近。

疏釋：

「大宇宙」相當於「太極」，「小宇宙」相當於「一物一大極」，皆是理學家之常談。所謂「範圍天地之化而不過，曲成（義即「圓成」）萬物而不遺。通乎晝、夜之道而知（訓「智」），故神無方而易無體。」這是說宇宙之變動面。否則，這「太極」是一死太極。

此段引奧義諸書，謹將其原文錄下：

(一) 此宇宙敘述見第一奧義書（參拙譯伊莎奧義書）之第一頌，原文如次：

“Isavasyamidam sarvam;

yatkimca jagatyam jagat;
譯文如次：

『凡此皆「伊莎」所宅舍兮，凡宇宙之動中爲動者。』

(「伊莎」即上帝。)

(1) 又該書第七頌之文，乃此所引：“yasmansarvanibhutanyatmaivabhud vijanatah”

譯文如次：“凡「伊莎」所宅舍兮，凡宇宙之動中爲動者。』

「見唯「我」化爲羣有兮，是則全知。」

(四) 「將萬事萬物各依其性格從遠古以來正當安排
」。

此見該書第八頌末節。

yathatathyato s rthanvyadadhā

cchasyatibhyah samabhyaḥ

譯文如次：

「各如其性兮。位列萬事，自來兮古始」。

(四) 「有如「火」已入於世間……」，此出羯陀奧義書
第一章，第五輪，第九頌，原文如次：
agniryathaiko bhuvanam pravisto rupam rupam

pratirupo babhuva.

ekastatha sarvabhuvantararatma-

rupam rupam pratirupo bahisca.

拙譯如次：

「火入世間

所遇成形色；

「我」寓衆生，

形色從所式，

而又居其外，

一彼可識。

(五) 「大榮光」四五，諸奧義書中數見。茲錄自摩訶

那羅衍峯奧義書之第十，第十一頌，(即白淨識者書之肆，

十九，二十，兩頌。後頌又爲釋陀書之六，第九頌。）此所稱引，乃後頌之初分與前頌之末分，蓋由記憶泛述者也。原文如上。

nainamurdhvam na tiryanca
na madhye pari Jagrabhat |
na tasyese kascana
tasya nama mahadyasah ||
na sandrse tisthati rupamasya
na caksusa_ pasyati kascanainam |
hrda manisa manasabhhikirpto
ya enam viduramrtaste bhavanti||

(頌十) 不可在上處，
不可在對方，
不可在中間，
於彼而度量。
彼自無匹對，
彼名大榮光。

(頌十一) 非居視境中，

無誰能目見，
對情心，思心，
對超心皆現。——
有能知彼者，
水生庶可擅。

(六) 赫那克萊安斯之名言，上帝是一切對反者，見於簡言第三十六則上半：『上帝是晝與夜，夏與冬，戰爭與和平，飽足與飢餓。』下半乃說加香料之「火」云云，見前。然此處「火」字原文不明。

我們應當將赫那克萊安斯的每一簡言，安置於其適當之處，倘若我們要了解他的思想。『承認萬事萬物爲一是明智的』，——可注意，非徒是其出自一，且將歸於一，而是在今茲與常時爲一，——一切皆是，已是，且永遠將是長此燃着的「火」。一切，對我們的經驗現

似爲多，爲多方多式底存在之永恆底變易；其間那里有什麼永恆底同一性原則呢？真的，赫那克萊安斯說，好像是這樣；但智慧望到這以外，實見到萬事萬物之爲同一；「晝」與「夜」，「生」與「死」，善與惡，一切皆一，永恆者，同一者；凡見到事物之爲異者，不見到其所見事物之真理。『赫西阿德未知晝夜；因爲這是「一」。』——（希臘文曰^{est}i gar hen，梵文曰 asti hi ekan 卽唯「是」或「有」此「一」而已。即「萬物爲一」）。那麼，此萬事萬物皆是之一永恆者和同一者，恰恰是我們所謂爲「有體」；這正是唯獨見到「變易」的人所否認的。執「虛無論」的佛教徒，（原註一）堅持只有這麼許多理念（「識」vijnanani）和無常底形相，

僅爲多個部分和原素之合；任何處也沒有一性，沒有同一性；超出理念和形相以外，你便達到自我滅無，達到「空」，達到「無有」。可是人必得在某處安立一個一體的原則，倘若不在事物的基礎上，或在其祕密有體上，便得在其動作上。佛教徒安立了其「羯磨」（Karma即「業」）一宇宙原則，而這，倘若你加以思惟，終究達到一宇宙能力爲世界的本因，不變的度量之一創造者和保持者。尼采否定「有體」，但不得不說一宇宙底「是爲意志」；而這，倘若你加以思惟，又似乎不外是奧義書中所說的「意志能力即是大梵」（*tapo brahma*）的譯譯。後代數論否定知覺存在之一體性，却肯定「自性」（Prakriti）的一體性，這又同時是事物的原始原則與本

質和創造能力，即希臘人的*phusis*。承認萬事萬物爲一誠然是明智的；因爲視見着到牠，靈與心伸到牠，思想即在正本對牠否定上又旋轉回到牠了。

（原註一）：佛陀自己對這問題保持了緘默；他的「涅槃」的目標，是現相底存在之否定，但不必須是任何種存在之否定。

疏釋：

（一）『這宇宙，於衆生萬物爲同一的，不是任何神或人所創造的；牠恆常已是。正是。且將是——永遠活着的

火，以有規律的度量而自熾然，以有規律的度量而自熄滅。」

(簡言，第二十則)

(二)「對反興起叶調。從乖戾出生最優美底和諧。」(

第四十六則)

(三)「以關節而聯繫的骨骼，同時是一整體又不是一整體。相合同便是相分異；調叶者便是乖戾者。「一」性出自多個「別異者」；多個「別異者」出自「一」性。」(第五十九則)

(四)佛法中口語：萬法歸一，一歸何處？——答復是：「一歸萬法」，成了循環；或：「一法不受」，超上了，即此文所謂「達到「空」，達到「無有」」。——但這也非如此簡單。純然達到「空」，「無有」，似亦非佛法之極詣。

於此，無妨再引古籍，以相參証。「易有太極」不必說。古人早已安立這一宇宙的永恆原則。姑且引據莊生之齊物論：

「非彼無我，非我無所取。是亦近矣，而不知其所爲使。若有真宰，而特不得其朕。可行、已信，而不見其形。有情（「情」訓「實」）。而無形。……如求得其情與不得，無益損乎其真。……」

「道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然乎不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故爲是舉莊與櫟，厲與西施，恢詭譎怪，道通爲一。」

「子祀，子輿，子犁，子來四人相與語，曰：「孰能以無爲首，以生爲脊，以死爲尻，孰知生、死、存、亡之一體者，吾與之友矣。……」

莊生之寓言，此類甚多，似乎應著重其玄理而忽略其形式。所謂首，脊，尻，用哲學語言說，即是始，中，終；說其爲一體，只合承認其以「身體」之「體」表後世所謂「體用」之「體」或「本體」之「體」。總歸是說美、醜，（厲爲奇醜怪之人；西施是美人）善、惡，生、死，存、亡，皆是一體，此之謂「道通爲二」。

此外，在老子書中說「一」之處亦多，如「天得一以清……」之類。又說「聖人抱一爲天下式。」文繁，不具引。觀莊子所謂「真宰」多麼與「伊莎」相合！

赫那克萊妥斯見到凡稍留意於看世界的人所見到的，即在此一切動作與變易與分別中，有個什麼是堅住於安定性的，牠回到同一性，確定一體性，勝利入乎永恆。牠常有同一度量，牠今是，曾是，且將永是。雖然我們有一切分別，我們仍是同一的；我們皆出自同一源頭，皆依同樣底宇宙律則前進，皆生活，相異，且奮鬥於一永恆底一性之懷抱里，皆常在尋求那將一切有體結合爲一旦使萬物爲一者。每人依他自己的方法看去，著重其這一方面或那一方面，看不到或減除了其他各方面，因此各與以一不同之名，——甚至如赫那克萊妥斯，爲其創造和毀滅底「力量」一方面所吸引，與之以「火」之名。但時當他概括而言，他推的夠廣遠；是「太一」

爲此「大全」，是「大全」乃此「太一」，——宙斯，
永恆性，「火」。他可與奧義書同說，『凡此皆是大
梵』，(sarvam khalu idam brahma)，雖則他不會進
而說：『這「自我」是大梵』，反而會以韋檀多說渦柔
(Vayu)的公式，宣稱『你是當前顯明底大梵。』(tvam
pratyakṣam brahmasi)而說此「阿祇尼」(Agni).

疏釋：

此諸梵語在諸奧義書中皆屢見而不一見者。
神。風亦卽氣。黎俱韋陀擬象之爲原始巨人之氣息，在第十
卷中，該部分較晚出。思想與古韋陀相距稍遠，與諸奧義書
甚合。「阿祇尼」卽火或火神，見前。

但我們可以在各個不同底方式上承認此「太一」。
「不二論者」(Advaitins)肯定了這「一」，「有體」，
但將萬事萬物擋開了，以爲「摩耶」，或者，他們認識
了「有體」在這些「變易」中之內在性，這些「變易」却

仍不是「自我」，非「彼」。毗搜紐派(Vaishnava)的哲學見存在永恆爲一，在「有體」，「上帝」中；永恆爲多，由於「他」的本性或知覺能力，皆在「他」所變是的。或存在於她內中的心靈中者。在希臘，同然，安那璽曼德否定「變是」的多底真實性。恩佩朵克列斯肯定「大全」永遠是一與多；一切卽一，這變爲多，於是復歸於一。但赫那克萊妥斯不肯這麼研斷這謎的糾結。他是說：『不是，我執持我的萬事萬物的永恆一性之理念；牠們永不終止其爲一。全是我所說的永遠燃燒着的「火」乃取種種名與色，將自體變爲萬有，却仍其爲自體，全然不是由於任何幻覺或變易的純外相，而是有其一嚴格底和正極底真實性。』然則萬事萬物，在其真實性、

與本質、與律則、與其存在之理上，皆是此「一」；是「一」在其形色，價值，變易上，真的變爲萬事萬物。牠變，然又不可變；因爲牠旣不增，也不減，也未嘗須臾失却其永恆底自性與同一性，卽此永遠活着的「火」的。許多價值，皆歸到這一切價值之同一標準和判斷；許多力量，皆回到這不可更動的能力；許多變易，皆代表又歸結到一個同一底「本體」。

在這裡，赫那克萊妥斯加入了他的公式：『一出自一切，一切出自一』，這是他於宇宙進程的敘述，正如他的公式：『萬事萬物皆一』，是他於宇宙永恆底真理的敘述。他說：「一」，在宇宙的進程中常是變爲萬事萬物，剎那剎那如是，因此有萬事萬物的永恆底流行；但

萬事萬物亦永是回到其一性原則；因此乃有宇宙的一體性，變易的流衍後之同一性，度量之穩定性，在一切變化中之能力之保存。這，他進而以他的變易論，解釋在其性格上為一恆常底互換。然則這事物的同時向上和向下的運動沒有終竟？至今是向下的居優，以造成宇宙，那向上的是否也會得勢，將其銷歸於永遠活着的「火」呢？於此，我們便達到這一問題：是否赫那克萊妥斯會執一周期底焚燒或「散壞」(pralaya)論。『「火」將臨於一切事物，審判且將其定案。』倘若他曾持有此一說呢，那麼在赫那克萊妥斯的思想與我們慣熟的印度觀念間，又可得到一驚人的同點了，印度有所謂周期底壞滅說，古事記中說會有十二個太陽同時出現，將全世界

焚毀，而韋檀多學的理論，謂顯了與隱沒成其永恆底周期循環。如實，這兩路思想在真元上皆是同一，必然達到同樣的結論。

第二章 火與水

疏釋：

此處有當略釋者：

(1) 古事記Puranas——這是一種神話與小說式的記述，亦即是各教派的寶典，其作者不詳，雖傳者係維耶色(Vyasa)，又自許為直承韋陀的傳統，皆難確信。然古籍中有稱引及之者，(如唱讚奧義書，iii, 4, 1; 百道婆羅門書xi, 5, 6, 8; 財利論Arthasashtra, i, 5)，故可遠推至公元

前五世紀。作者自非一人，而主要有其十八種，分隸二教派，皆印度教。

(甲) 毗搜紐派 Vaisnava 有其六。Visnu, Bhagavata, Naradiya, Garuda, Padma, Varaha

(乙) 濕婆派 Saiva 亦有其六。Siva, Linga, Skanda

Agni, Matsya, Kurma

(丙) 訖釋肇派 (Brahma - Krsna)，亦有其六。

Brahma, (Saura)

Brahmanda,

Brahmavaivarta

Markandeya

Bharisya

Vamana

凡此皆長篇大製，故謂之「大古事記」(Mahapurana)，其他小者(Upapurana)皆未入計。

(1) 毗搜紐派 (Vaishnavas)——此爲印度教中敬拜Visnu之派，與濕婆派及密乘能力派鼎足而三。唐時音譳毗搜紐或維瑟努或維師魯，皆與原音相近，而皆不確切。大抵每一教派，必有標誌(tilaka)莊嚴其廟宇與造像，亦塗飾於信士之額。其次爲入道之儀(diksa)，各有繁簡之別。其次爲其師尊(guru)，亦有種種稱號，等級。其次爲咒語(mantras)，或顯或密。其次爲論撰(sastras)，所以闡揚該派教理者。此毗搜紐派，與佛教及耆那教之興起，大約同時，約當公元前三五世紀。以大梵(Brahma)與濕婆(Siva)合於毗搜紐

而成其三位一體之「一神教」即上帝崇拜。其後與那羅衍那(Nārāyaṇa)神之崇拜合，公元後又與克釋拏(Kṛṣṇa)神之崇拜合，即佛乘中所謂「徧入天」及「自在黑」是。實即阿毗羅(Abhīra)部落之英雄，神而化之。公元後八世紀又與「敬愛道」(Bhakti)合，成其精神一元論及幻有論(見前)，以商羯羅爲其大師。然推理之勢盛而敬愛之道衰，直至十一世紀時羅曼魯遮起而振興之。其教盛行於南印度，而廩巴洛(Nimbarka)則盛傳之於北，而加入以羅達(Rādhā)之敬拜，羅達即克釋拏夫人。十三世紀摩達婆(見前)倡多元論，仍以毗搜紐爲宇宙至上主。至十五世紀而有宰丹尼亞(Caitanya)之運動，使教派爲之一新，接收異教徒，及本教之他投者。同時洼拉伯(Vallabha，生於一四〇一年)

之「純不二論」(Śuddhādvaita)亦起，與商羯羅之「單不二論」(Kevalādvaita)微異。其間又與羅摩(Rāma)之敬拜合，該派起源亦當在公元前五世紀時，至十一世紀時乃大盛，於是此毗搜紐教派，幾乎統印度教之全部，皆此數人之力。以教理而論，則多元、一元，淨一元等，有其歧分；其間又有羅摩難陀(Rāmananda)一派，提倡以方言傳教，且廢除婆羅門族姓與賤民(「不可觸」階級)間之歧視，故其傳播之廣，亦有其由。

(11) 論「變易」之形式，簡言有說。『這拋散開又重聚合；這前進，又復後退。』(第四十則)

四

赫那克萊委斯對宇宙的敘述，是一進化與內轉，出自他的唯一永恆原則，「火」，——這同時是唯一本質和唯一力量，——在他的擬喻底語言中，表之爲向上和向下的路。他說：『上與下皆是同此一條路。』由「火」這發光和能力原則，發出「風」，「水」，「地」，——這是在其向下的路上的能力進程；在這進程自有的緊張中，同樣有潛能底轉同之一力量，這將循相反的次序，將萬事萬物引回到源頭。整個宇宙作用安立於這向上和向下的兩個力量的平衡中；凡物皆相反對的能力之平衡靜止。生命的運動有似弓弦的退反，他用了這比喻，擬似其爲

一引回和緊張之力，制止一發射力，每一正動之力，償之以一相應的反動之力。由這個對那個的阻力，造成了
一切生存的和諧。

疏釋：

(一) 此段徵於簡言者：

『火的變易是最初化爲海水；海水則半化爲土地，半化爲閃電。』

(第二十一則)

『土地融化爲海水時，其終竟之量與其凝固爲土地以前之量相等。』(第二十三則)

『火生地死，風生火死，水生風死，地生水死。』（此謂火生於地之死……。）（第二十五則）

(1) 這里有兩個名詞，亟待解釋，通常是被忽略了的：

(甲) *Avirbhavah* — evolution — 此通常譯「進化」，不誣。然亦當譯爲「顯現」，佛典中嘗譯之爲「現前出者」。

(N) *Tirobhavah* — involution — 拙譯作「內轉」，不誣。義即是「隱沒」，佛典中譯爲「非現者」。

進化當然是「顯現」，與之相對爲「隱沒」或「消失」。但於此有一義當稍著重，即二者皆是一作用或程序。進化是一顯了作用，內轉是一隱沒作用。向前、向外有其程序，向後、向內亦有其程序。此由外而推內，倘若不是原來有其內在者，經過了一番內入作用，如何能有其外發和進化？雖物

質中亦有其知覺性，如其原子之相組織相分離，這必是知覺性之隱藏於其中或內入其中了。隱而不顯，故不覺其作用或甚至其存在，然而外發而顯，所以成其進化了。在人類，在高尚心靈中，種種德性咸在，皆待顯豁而出。這大概是宇宙真理。亦暗合乎我國儒家之性善之說。至若說(大梵)以其德性之隱與顯而變化爲其所願是爲者，則是印度哲學了。

儒家說人性本善，則善爲內在，爲固有。其說另以今言出之，即心靈之性。亦即神聖之性。那麼，是至善，其爲學亦以此爲極歸，所謂「在止于至善」。然中國更有道家哲學，亦推闡其於有無之宇宙觀，在真元上正與此顯隱之說相應。如人聲之顯爲語，隱爲默，此語默對言。如作用之顯爲動，隱爲靜，則動靜對舉。此外尚有陰陽、剛柔、消息……（此「息」爲「繁息」、「增大」、「滋多」之謂。）等對言。

此在道學爲常談，通之於「顯了」「隱沒」之說，固無不合。然道家亦不全以此爲等同之相對。王輔嗣於易之復卦注云：「復者，反本之謂也。天地以本爲心者也。凡動息（此「息」爲「止息」，或「休息」義）則靜，靜非對動者也。語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。故動息地中，乃天地之心見也。若其以有爲心，則異類未獲真存矣。」

這里所云「異類」，即言「萬類」或萬事萬物。——輔嗣之意，動不足以與靜對，語不足以與默對，猶如說吾人所知，遠不足以對稱吾人之所未知，（佛陀亦有所說之法有如其手中所持之一片樹葉，所未說之法，則有如溝林的樹葉之喻），正是道家思想之勝處。推之至大，則「萬有」之後必存一「至無」或「本無」。此「無」不是中無所有，而是涵藏

了萬有。那麼，換個方式說，即又是萬事萬物有其「顯了」與「非顯了」，或「內化」與「外化」，或「內轉作用」與「進化」之分。

「天地以本爲心」，未嘗不可換個方式說，謂「天地以心爲本者也」。此「心」即所謂「知覺性」。

這麼，足以闡明老子之「天下萬物生於有，有生於無」說。解此「生於」爲「出自」可，解之爲「存在於」亦可。（如俗語所謂「生於憂患，死於安樂」，則義是「生活於其中」）。這無論作何解說，皆可以契入此真實義。即萬有不能爲空無。

自古至今，關於能力之爭衡，許多哲學家討論過了。我國老子說「反者道之動」，正是深明此理。在遭受的反動上可以測量正動的力量，是尋常物理。但單說「正動」與「反

動」，仍屬於線或屬於面，又未免將問題過簡單化了。力量作用之形式無限，而力量之分殊亦無限。可說有存在即力量，存在亦即是力量。至若「動態」只是極微末的一部外表，於此我們在討論其緊張度，弛緩度，平衡或和諧。而宇宙之動之本身或力量之本身，遠超出乎人類所知與能知的範圍以外。

這里有同一譬喻，恰可見東西方古代哲人看事之不同。老子：「天之道其猶張弓歟！」——「張弓」即暗許能力之緊張，對稱，平衡。然老子未嘗強調爭鬥一面，却說：「天之道其猶張弓歟，高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之。」——他的意許仍在於一大和諧，要得到相當的平等境。這是超出純物理計度而得到的結論。若純就物理為說，則其說只合止於力量之平衡，對稱。然另有其「天道」在，超乎人道以上。

在印度的「數論」(Sankhya)中，我們有此同一理念，從一原始本質力量，成其能力情況的相續進化。誠然，在那里所提出的體系，是比較完全且使人滿意的。牠始於原始底或根本底能力，(*mula prakrti* 「根本自性」)，這作為第一本質，(*pradhana*「勝性」)，由發展和變動而為相續的五個原則。是「空」而非「火」，乃第一原則，這為古希臘人所忽略，但經近代科學重新發現；(原註一)。由此隨之以風；火，即燃燒，發光，和電的能力；水，與地，即液體和固體。「數論」，如安那重曼涅斯置「空氣」(或風)於四原則之首，四者皆希臘哲人所承認的，雖則「數論」不和他一樣，以之為原始本質，因此亦異於赫那克萊妥斯的次序。但牠以創造一

切形色的功能歸於「火」這一原則，——正如韋陀中的阿祇尼乃諸世界的偉大建造者，——在這一點上至少與他的思想遇合了；因為必是作為一切形成與變易後的能
力原則，赫那克萊妥斯乃選擇「火」為他的「太一」的
象徵和物質代表。關於這，我們可記起近代科學進到了
多麼遠底地步，以其着重電力和種種無線電的放射力量
(radio-active forces)，是正了這班古代思想家之說——
赫那克萊妥斯的火與雷電杵，印度的三重阿祇尼，——
在原子的形成與能力之變換上。

原註一：現在又廢棄了，雖則那也不似確然無疑或
遂成定論。

疏釋...

(1) 安那璽曼涅斯Anaximenes,乃安那璽曼德之學
生，亦為該派哲學之承繼者。其學說以「風」或「空氣」為
萬物之創造因，亦視為一自體存在之神。至若日，月，星，
辰，皆從土地出。以為地是平原，天為穹蓋，星為釘，此其
當時之信仰，故有此俗間口頭語流行「倘若天下墜呢。」——
此哲學家卒於公元前五〇四年。

(1) 「畫廊學派」(Stoics)

這是治希臘哲學者所必知的。即漸蠻Zeno (of Citium
in Cyprus 342—270 B.C.) 在雅典講學之處 (Stoa
Poecile)，該處會友因此得名。自漸蠻以後，其著名學
者，有：

1) Cleanthes of Assus 331 B.C.—251 B.C.

——另說其人壽九十九歲。乃漸蠻之繼承者。

2) Persaeus ——漸蠻學生

3) Aristo of Chius

4) Herillus of Carthage

5) Sphaerius of Bosporus

6) Aratus

7) Chrysippus of Soli

此乃使畫廊派學說圓成一人。

生於281歲 276 B.C.

卒於208歲 204 B.C.

與刁固時代同著名者，有..

(甲) Eratosthenes of Cyrene 276歲2 B.C.—196
歲2 B.C.) 爲 Aristo 之學生。

(乙) Teles 道德學者。——或謂其學亦出自此派，因其爲「冷嘲派」之一人。

(丙) 翕栗西普斯 Chrysippus之學生一人..

(甲) Zeno of Tarsus

(乙) Diogenes of Seleucia (即 Diogenes the Babylonian) 於156 B.C. 爲遺往羅馬之哲學家代表。後不久謝世。然此人門徒甚多，其著者為..

- a) Antipater of Tarsus ——雅典講座之承繼人。
- b) Archedemus of Tarsus ——在巴比倫獨立學會
- c) Boethus
- d) Panaetius of Rhodes (185—110 B.C.) ——乃羅馬 Stoicism之獨立者。原爲雅典 Antipater 之承繼人。

考此派學說，其源出於蘇格拉底學派之所謂「犬儒派」Cynicism，（通常亦譯爲「冷嘲主義」，或「譏世派」），以講道德著名。其所以分出而爲異者，在科學推究。以爲哲學之究竟目的，在乎影響人之道德情況，然真道德有賴乎真知。哲學雖重修道德，同時亦爲「神聖之知識與人類之知識。」故其學三分：一、邏輯，二、物理，三、倫理。其倫理原則，亦全基於赫那克萊安斯之「一切爲一」之說。其後克列恩退斯(Cleanthes)又加修辭於邏輯，神學於物理，政治學於倫理學。）大抵始以思辨之精明，次以事理之探究，終於聖境之臻至。

據此派之物理論，以爲「天神」原爲「火氣」則最初化之爲「空氣」，次爲「水」，「天神」居「水」中，內在而爲其「形成之理」(logos spermatikos)。「水」一部份

仍其爲「水」，一部分乃沈墮爲「地」，另一部分則爲「空氣」，「空氣」一部份更稀薄化，乃燃爲原始之「火」。如是，世界形成而與「天神或靈魂分；及乎世界之程終盡，萬事萬物皆滅於一宇宙之火，宙斯收斂此世界，俟定期再吐生之。如是，成壞相循環，永遠不息。又因其遵循同一律則，故相續諸世界中萬物皆同，即同此人世，同此世事，以至細微末節皆重複出現。——此所據爲赫那克萊安斯之說。

更考古印度亦同此說，如謂萬物壞時，雖蘇迷盧山（簡稱須彌山）亦壞。世界成時，山現如舊。推之過謂去佛迹，無不皆然。（參大唐大慈恩寺三藏法師傳卷二。）則似久已成爲信仰，無復哲學思惟了。

(三) 復次，於「僧法」即「數論」之起源，猶當略說。
「數論」諸諦，散見於史詩，可見其起源甚古，非一人所製。

羯比羅等必然是取已成之說，從而組合之，條理之，成了一相當明確的系統。至若其古到什麼時代，則幾乎可說這是上古始有文字以後之傳統，尚存結繩之餘習。因為未有文字以前，在文明開化史上必先有算數，由於這在人類生活上是必需。結繩以記事，記日月，其紀錄必然簡單，主要仍是憑人的記憶；結繩之外，尚可用其他物質工具為助，如籌策。憑記憶有一數為系統，可謂為一心理工具。如諸奧義書中，也提到過「一是什麼，二是什麼……」之類。這傳統一直存留到中古，如佛書之百法明門論，百論，十二門論，千佛名經……等等。以及佛之卅二相，八十種好等等。此一智用，似於文化古老諸民族比較發達，如古希臘人，古巴比倫人，及古印度人為然，如在北歐諸民族開化較晚則不然。在心理上這一智用一轉便成為「分析」之智用了，成了科學之骨幹。

因此亦有人會目數論哲學為科學底哲學，或無神論。

(四) 「三重阿祇尼」——阿祇尼見前注。「三重」即地上的火，雷電火，與太陽。

但古希臘人未曾前進到那究竟底分辨，如印度所歸之於羯比羅(Rapila)的，一位無上底分析思想家，——分辨「自性」與其宇宙原則，其二十四諦，形成「自然」的主觀與客觀方面者，分辨「自性」與「神我」，「知覺底心靈」與「自然能力」。因此，在「數論」中，空，火，及其餘皆僅是「自性」的客觀進化原則，原始本質

(phusis) 的進化方面，而古希臘人未能脫出「自然」的這些方面，進到一純粹能力的理念，亦全然未能說出其主觀一方面。赫那克萊妥斯的「火」，要代表一切「物質」的原始本質，又要代表上帝和「永恆性」。這麼主要從事於「自然能力」，又失敗於探測其與「心靈」的關係，一直存在於近代科學思想中，我們發現其間亦有同樣底嘗試，要尋出「自然」的某一原始原則，或「以太」，或「電」，認其與原始「力量」為一。

疏釋：

(二) 在赫那克萊妥斯，「自然能力」與「心靈」猶未嚴格劃分，亦於其簡言中可見：

『化爲「水」是「心靈」的死亡，化爲「土地」是水的死亡。反之，「水」生於「土地」，「心靈」生於「水」。』

(第六十八則)

(二) 這里說的羯比羅，即「數論」師。(Kapila) 據佛乘，則云『外道名迦比羅，古云迦毗羅，訛也。此云「黃赤」，髮髮面色並黃赤故，時世號爲「黃赤色仙人」』。

這位思想家的歷史止此。在摩訶婆羅多史詩中，羯比羅幾乎是唯一哲人，又與阿祇尼，濕婆，毗搜紐，或金胎爲同一人。其他典籍中的記述亦皆屬神話，無歷史價值。凡「數論」之書，皆屬近古，數論經是公元後十四世紀時作，爲此經之

疏者毗若那比丘更是十六世紀後半期的人。可約略推知者，羯比羅寶有其人，或者生當公元前六世紀中葉。因為佛陀出生之地名，Kapilavastu（此字之後半文作vāthu，nagara, pura 義皆爲「城」）。羯比羅城之得名，因有此一人居其地。「仙人」是一尊稱。「黃赤色」是字義。如是而已。

不論那是怎樣，世界之由原始本質或能力，因某種進化的轉變而成，（由parinama 卽「轉變」），這理論於古希臘和印度諸學派是共通的，不論其於原始物質

(physis) 的性格所說的怎樣不同。赫那克萊妥斯與早期希臘聖賢之別，是在他的向上和向下的路一概念，以爲下降與回轉是同此一條路。這相應於印度的「流轉」與「還轉」，「心靈」與「自性」的雙重運動，——「流轉」，即發出而向前，「還轉」即退後和內斂。印度思想家專從事於這雙重原則，只要其觸到個人心靈之入乎「自然」的進程及從之退轉；但仍然，他們見到「自然」本身的一同似底，一周期底進前和退後的運動，這便引到永遠重複着的創造和散壞之循環；他們執持周期壞滅pralaya 的理念。赫那克萊妥斯的理論，似乎也要求同樣底結論。否則：我們必須假定那向下的趨勢一旦發動了，便常占了向上運動的優勢，或者，宇宙是永遠出自

那原始本質且永遠回到牠，但永遠不實際回轉。然則是「多」爲永恆，不但在顯示的權能中，亦且在顯示的實際事實上。

疏釋：

『向上和向下的路是同此一條。』（第六十九則）似乎不能全從直線着想；因爲他也說：『在圓周上始與終是共同的。』（第七十則）。即是說取圓周上任何一點爲起點，一旋轉之後則爲終點。或者設想其爲螺旋形，一旋轉之後可到起點的直線位置，然而提高了，則更合乎後代進化思想。

進者，更有一則簡言值得於此聯帶思惟：『爲生或爲死，爲醒或爲睡，爲少或爲老，是同此一事。在每一場合前者變爲後者，而後者又變爲前者，由頓然出乎不意的反轉。』

（第七十八則）

可能，赫那克萊妥斯是如此思想的，但這不是他的理論之邏輯底結論；這與他上、下路的意象之明顯提示相矛盾，路，是暗許有一出發點和轉回點；我們亦復有「畫廊學派」（Stoics）的清楚敘述，說他是相信「大焚毀」的，——倘若當時這未嘗公認爲他的教言，該派人

士似很難作此一假定。蘭納德先生列舉的近代詰難，皆基於錯誤概念。赫那克萊妥斯的肯定，不徒是「一常為多，多常為一」，「亦復是以他自己的話說：「出自一切者一，出自一者一切。」柏拉圖之牒述他的思想，說：

『真實雙是一與多，且其在分別中常是被合併的』正是用了不同底語言說出了同一理念。這意義是一恆常底轉變之進流和退流，向上與向下的路，而我們可假定正如「一」以其向下的轉變，全般變為「一切」於此下降的進程中，却永遠仍其為唯一燃着的「火」，然則此「一切」以其向上的轉變，可全般歸到「一」，却真元是存在着，因其能再返於各各有體，由於向下運動之重複。這一切疑難皆銷除了，倘若我們記起所暗許者，是一進完整邏輯了。

化和內轉程序，——同樣的，「創造」這名詞在印度文字中，（梵文^{सृष्टि}），意義是解放或發皇內中所蓄者，潛在者——而且壞滅之火銷毀存在着的形色，然不銷除多性原則。然則在赫那克萊妥斯的周期大焚毀理論中，全無乖違；而那既是變易的最高表現，倒是他的哲學的完整邏輯了。

倘若是「變易」律決定同此一向上、向下之路的進化和內轉，則同此一律通行於整個路程，貫澈其一切步趨和轉還，瀰漫路途間的億萬交涉。偏一切處皆是此交換與互易 (amoibe) 律。在一切時，一體性與多性皆有此相互的活潑關係。「一」恆常是將其自體變換為多；給出了那黃金，你便有代之之一切供應品；但事實上皆只有如許黃金的價值而已。多者恆常將其自體變換為此「一」；凡此供應品皆發給了，消失了，我們說，皆毀滅了，但代之者，有此黃金，原始底本質能力，等於供應品之價值者。你看太陽，你以為這常是同此一太陽，

但如實這每日是一新太陽升起；因為是「火」恆常給出牠自體，換得原素上的供應品所以組成太陽者，太陽便保持了形相，能力，運動，及其一切度量。科學指示我們這在凡物皆然，例如在人的身體；這常是同一，但僅以一恆常底變易而保存其現似底同一性。有一恆常底毀滅，然而無有毀滅。能力自體發施，却未嘗真是耗喪自體；變易，與在變易中能力之不可更換的保持皆為律則，毀滅却不是。倘若這多性的世界終於被「火」毀滅了，可是仍沒有終竟，這不是被毀滅了，却只是換得了「火」。進者，凡此轉變間皆有交換，這些轉變皆只是「有體」的這麼許多活動價值，皆為宇宙底黃金之固定量額與價值相等的供應品。「火」從一形式取得其本質

給予另一個，將其本質的一個表面價值變為另一個，但本質能力仍其爲一，新價值正等於舊價值，——正如其化燃料爲煙，爲燐燼，爲灰。近代科學關於這變易上所發生的事已有更精確底知識，却肯定赫那克萊妥斯的結論。這便是能力保存律。

疏釋：

(一) 這是赫那克萊妥斯的另一簡言：「一切皆換得了火，火又換得了一切。如器皿之換成金，金又換成了器皿。」——這裏說「換」，(amoibe)是指「交易」，但如實亦是指「互易」。(簡言第廿二則)。

(11) 「能力保存律」，即所謂「物質不滅」。物可滅，其實或原素終在。此律至今未變。略治化學者知此。推之至於宇宙原則，即凡存在者必然不會不存在，凡已是者不能爲非是，已存者不能無有。(參拙譯薄伽梵歌第二章第十六、廿頌)。

(三) 關於太陽，說「每日是一新太陽」。(第三十二則)。此外亦說：「倘若沒有太陽，其餘星辰不足以止其爲黑夜。」(第三十一則)。更說：「暮與旦之界線是大熊宿；正對大熊宿者，是光明底宙斯的邊界。」(第三十則)

實際上生命的活動底秘密在此；凡心思的或身體的或徒是動性底生命，皆以恆常底變易和交互而保持其自體。雖然，赫那克萊安斯的敘述，至此不是全般可滿人意的。所交換的能力之度量，價值，縱使其形式已經更換，仍其不改，但爲什麼我們所有的宇宙供應品以易世界黃金者，也應固定了，且在某一方面上不變易呢？那如何解釋，如我們在宇宙間所觀察的，許多原則和原素和種種結合的這永恆性，以及同樣底形式的長存與重現，是怎麼發生的？爲什麼在這恆常底宇宙川流中，每物當究竟是那一樣？爲什麼太陽雖是常新，却爲了一切實際用處仍爲此同一太陽呢？爲什麼，如赫那克萊安斯自己所承認的，川流應是同此一川流，雖則流着的永遠是

另外底又另外底水呢？是在這關係上，柏拉圖乃舉出了他的永恆底、理想底固定理念界之說，在那，他的意思似乎同時是說一發源着的真實現念，與一原始底理想方案，有在於萬事萬物。印度式的一唯心哲學，可能說這力量，(Shakti)，你所稱爲「火」者，是一知覺性，以其能力保存了其理念的原始方案，與相應的事物形式。但赫那克萊安斯給我們另一說明，雖不十分使人滿意，却是深沈而且充滿了提示着的真理；這包含於他的那些驚人的語句中，說及戰爭與正義與緊張，及「憤怒之神」之追逐軼度量者。他是第一位思想家之全在「權能」的義度中看世界者。

(二)「許多原則和原素和種種結合……」——「原則」是指物質，生命，心思，性靈等。「原素」是指科學上之原素。

(1)『柏拉圖的固定理念界』說——柏拉圖(Plato)——生於公元前四二七年。二十而從蘇格拉底學。凡八年而蘇格拉底逝世。年四十而遊意大利，西西利等地。亦數數從事政治，略無所成，蓋講學著書者凡五十年。壽八十而卒。這，只是方便一提起而已，其實盡人皆知。

柏拉圖的「理念」說，源出於蘇格拉底的辯証論。據蘇格拉底，凡人的識感的對象與思想的對象復乎不同。識感的對象皆「變易」，而思想的對象皆「是」。在思想上我們僅到如何謂之「相等」，但在識感上，我們從來未嘗見到有兩個可判然劃分。

「相等的」石頭或木杖。凡我們謂其爲「相等」，皆是指其「趨於」或「近於」相等，而如理實，兩石頭或兩木杖決不會相等。但是因其「近於」相等了，差不多了，所以仍屬於「變易」，而非卽「是」。例如圓周率，直一周三，此三後還有若干位小數，只達到近於全「是」。——以此而推定一無聲無臭無色的真實，僅可在思想中得。思想世界和識感世界可判然劃分。

其次，便當明所謂「形式」。倘若我們見到某事某物是美，則必然假定有此一美的形式。那麼，我們便可問是什麼使此一對象美麗？我們儘可說這樣那樣，說是色彩，說是光線……等等，但皆不足以解釋此一語：「這是美！」那麼，蘇格拉底也作了一簡單解釋：「倘若有什麼事物出乎「美」以外而是美底，則是「美」使其爲美底」。換言之，是美底

「形式」之當前，乃使其爲美麗。其他種種形況皆然。在一語句中，這表之以動詞，「是怎樣」或「是什麼」。這便成其爲一「形式」。然則凡某一識感的對象，便是若干個這種動詞的集合，每個是一可知之「形式」。在這義度下，識感世界與思想世界又沒有分別了。另一方面，我們凡述說一物的這些「形式」，沒有一個「形式」是全然存在於此一物中的，只好說此物「參與了」其中所有的某些「形式」。離乎此，此物亦無獨立底真實性。（在此，我們不妨問：如何是「現量」，是否有獨立底真實性？——這問題可提出，因爲哲學在此是討論普遍性的，則不當分別其爲印度的或希臘的，因爲普遍性的，其理必是同一。——據這觀點，「現量」亦復屬於一「形式」，是還未入乎思想中之識感知，現量所得，離此亦無獨立底真實性。）若我們於某一物所「參與」

的形式皆知，則於該物亦無餘事可知。

柏拉圖於此論更進了一步而推演說，事物「本體」之可知者，唯屬於思想，屬於概念，唯屬於「形式」或「理念」。吾人通常於事物之知識，多屬意見或「表呈」。某事物對吾人之「表呈」，即吾人於該事物之意見。然「表呈」非正知識，雖正確猶在向正知識之半途。正知識之獲得，取決於科學底思惟，此與「表呈」之形成不同，必取決於「理念」之真實性。（其「形式」*eidos* 與「理念」*idea* 同義。）如赫那克萊妥斯所云，萬物皆變易無常，永遠遊離於兩相對立之境況間，無有表出其純粹而全般之性格者。然則凡爲常，爲純粹，爲自體一致者，僅能在思想中得。此即直屬於「形式」或「理念」。

復次，謂求物事之真元於其「形式」或「理念」中，是

謂求之於「普偏者」中。普偏者謂於多個個體爲共通者，即所以成其一共通概念者。於此，或可得事物「本體」之知。吾人以一共通名詞，表述若干分別事物，於此乃得一「理念」。反之，若某一分別事物如其爲一分別事物，則不能成爲一「理念」。而此「普偏者」，非獨存在於吾人之思想中，或天神之思想中，實純粹自體存在而存在於其自體中，其形式常爲同一，無有任何變易。此爲永恆之樣本，凡「參與」其中者皆以之爲圖樣，然皆與之相分。是由此一獨立存在，乃使其成爲真實性獨有之真實原始原素，凡變易者之有何真實性，皆資取於此。而「理念」又名自體存在者；因每一類事物僅有一「理念」，故又爲——「單元」。赫那克萊安斯言變，柏拉圖於此言「不變」。其「理念」向吾人表呈「本體」，且以之爲科學之真正目標。

復次，此事物之「本體」或真元非全無分辨者。凡物之具「本體」者，作爲一定之對象，自有其一體性，然有其質素之多性，又因其與他物相異，故其「他體」或「非體」之量無窮。因此，在每一概念，我們當問究何者爲其他概念，此概念能與之相合或不能與之相合者。結果柏拉圖雙非唯有「一」而無「多」與唯有「多」而無「一」之論。（見其所撰巴門尼達斯 Parmenides，附本疏釋之末）。

復次，「理念」之不變易性，非謂其不能爲變易者之因。凡變易者，皆由之得其所具有之「本體」，故又云「理念」乃凡物以之而爲其物之因。如「善」之「理念」，乃一切完善，一切「有體」與知識之因，而「神聖理智」與「善」同一，故此爲世間之秩序與理智之因，而真實「本體」，爲一活動能力，凡一切動作，生命，心靈，理性，皆歸屬之。

然則「理念」雖爲不變，而有此一動力概念存，則可謂爲其一方面，然後其說圓成。

由是以觀，此所謂「理念」，亦不過普通概念，認其有分別存在，且認爲形而上學之真實而已。然則凡事物必有其「理念」可歸於概念者，而表之以相應之名詞。在柏拉圖著作中，誠亦如是。凡本質，性格，關係，活動，自然對象，人工創作，賤者，貴者，良者，劣者……皆有其「理念」，如「偉大在其自體」，「名在其自體」，「雙重在其自體」，「床在其自體」，「奴隸在其自體」……以及「污穢」之「理念」，「非體」之「理念」，「非正義」之「理念」……。凡此「理念」間有一定之關係，將此關係組織而綱領之，乃科學之使命云。

柏拉圖晚年，稍將「理念」限於自然對象，亦嘗謂「理

念」即「數」，此則遠從畢達歌那斯派學說。其「至善」之「理念」乃一切「有體」與知識之極因，使凡物得其真實性者，故亦爲宇宙之「本體」，則可謂爲上帝。然柏拉圖未嘗於人格性之上帝作何說。

塞利阿羅頻多於此文中，說「一發源着的真實理念」與「一原始底理想方案」，指此。世界乃理智之工作，凡變易無常之萬事萬物，皆以宇宙之「本體」爲極歸，此則與安那薩葛拉斯Anaxagoras與蘇格拉底同說。

(III) 「憤怒之神」Furies —— 據希臘神話，其數凡三。皆 Saturn 之血所化，名 Tisiphone, Megara, Alecto，皆女性。專主懲惡，在世間以戰爭，禍亂，瘟疫，以及良心之刺痛爲懲罰之工具。在地下陰界則加

罪人以鞭撻與毒楚。又被稱爲Furia, Erinnyses, Dirae然Eumenides字義表「仁惠」，「同情」，則得於停止懲罰Orestes之後，Orestes固嘗爲報殺父之仇而殺其母者，由Apollo爲之瀉滌，則亦原其情，Orestes乃爲三者立廟。古希臘各處皆有其廟，凡人諱其名，亦不敢窺此建築。人若有罪而入之，則必自生憤怒，理性皆失。祀用鴿，用羊，用酒，用蜜。神話謂其像皆獰猛，着血染之黑衣，頭上盤蛇，手執火炬與蠍子棒。在陰界則坐於Pluto之座位，司復仇。

(四)『在「權能」的義度中看世界者』——這是指思想家而言。此後則有卡力克列斯(Kallikles)。至若歐洲從希臘羅馬以後，凡實際政治家及英雄人物，幾無一不以此眼光看世界。若哲學方面，誠以赫那克萊安斯爲第一人，在文

藝復興時代可推瑪啓惟理，近代則有尼采。

這交換的性質是什麼呢？是爭衡(eris)，是戰爭(polemos)！戰爭的規律和結果是什麼呢？是正義。那正義如何施爲呢？由力量的一公正底緊張與賠償，乃生事物的和諧，因此，我們假定，乃產生事物的安定性。『戰爭是一切之父，一切之王。』『一切事物依爭衡而變是』。『知道那爭衡便是正義』。——凡此，皆他對這事的主要簡言。起初，我們見不到爲何交換應當是爭

衡；這倒像是貿易。爭衡是有的，但爲何不當應也有和平底願意底互易呢？赫那克萊委斯於此却一點也不要；不要和平！他或與近代條頓人同意，商業本身便是「戰爭」的一部門。是真，有其貿易，黃金換供應品，供應品換黃金，但此貿易本身及其一切情況，皆受制於宇宙的「火」之一更強底甚且是一暴烈底驅迫。這便是他說「憤怒之神」追逐太陽的意思；奧義書也說：『爲了畏懼「他」，神風便吹……死神便跑。』且在一切有體間，有一恆常底強弱比試；以鬥爭牠們方得存在，由於鬥爭牠們的度量乃得保持。我們見到他是對的；他攝得了宇宙「自性」的原始一方面。世間萬事皆力量之一衝突，由那衝突和奮鬥與拔執與角扭，不但事物得其存在，亦

且保持了存在。是「業」？「律則」？但各個律則相遭遇且相競爭，以其間之緊張，世界的平衡是保持了。而「業」呢？這是一恆底迫促着的「權能」之一雄強底正義，是「憤怒之神」追逐我們，倘若我們越軼了我們的度量。

疏釋：

(1) 奧義書云，此出揭陀奧義書，第二章第六輪，第三頌。原文如下：

bhayadasyagnistapati bhayattapati suryah,

bhayadindrasca vayusca martyurdhvati pāncamah.

拙譯如次：

『火神畏「彼」故，熾然散光精，
太陽畏懼「彼」，發熱舒其明；

因陀羅，渴柔，第五爲死神，

皆因畏懼「彼」，急爾前路邊。』

(1) 「業」，音譜「羯摩」(karma)

此即通常所謂「善業」「惡業」之「業」。牠是宇宙間的一律
則，其因果性幾乎是機械底。但室利阿羅頻多自己說過：『
有三種權能或力量，彌漫於這宇宙間。第一，即宇宙「律」，
稱爲「羯摩」或其他什麼。第二，即「神聖同情」，這透過
法律之網儘可能觸及最多的人，給他們以機會。第三，即是

「神聖恩慈」，其施爲更不可測度，却亦比其他的更不可抵
抗。』餘參拙譯薄伽梵歌注釋第一十三頁。

赫那克萊委斯諍辯說，戰爭不徒然是不正義，混亂
底暴力；戰爭是正義，雖是一暴烈底正義，唯獨可能底
一種。再度從那觀點看，我們見到他又是對了。由所費
的能力及其價值乃決定結果，凡兩種力量相遇之處，能力
的發施便是強弱的比試。然則報償對強者豈不應依乎他
的強力，對弱者依乎他的弱點？至少這在世界上是如此，
是一原本律，雖隸屬於強者對弱者之扶助，究竟這不必定

是一不正義或越軼度量，不論有無尼采和赫那克萊妥斯之說。而且究竟說來，有時在柔弱之後，豈不有一奇巨底強力，加於被壓迫者正本壓力，剛激起了牠的暴烈反動，如弓弦之退返，宙斯，永恆底「火」正保守着他的度量？

疏釋：

(一)『荷馬是錯了，當其說：「唯願鬥爭在天神和人類中絕迹。」因為倘若那是那樣呢，則萬事萬物皆會絕滅了。』

(第四十三則)

此語出自亞里士多德所引，諸家所譯，主旨無異，而出文微有不同。「唯願……」以上，皆譯家補輯。「因為……」以下，或緩為「因為倘沒有高、下，便不會有和諧；倘沒有陰、陽性的對待，便不會有動物。」

陰、陽對待之說，治易者讀之當莞然。而高、下、和諧之說，指聲晉，在我國春秋時，晏子已論及了（參左昭廿年傳）。是論「和」與「同」之異而相濟。

(二)『有時在柔弱之後，豈不有一奇巨底強力……』云云。這是普遍事理。但室利阿羅頻多說這話，另有心理背景，是印度當時尚未獨立。這文字撰於一九一六年杪，到一九一七年中。第一次大戰尚未結束。室利阿羅頻多雖然退隱，是夢寐也未忘祖國獨立的。而後下的「非暴力運動」等，大大是運用了心靈力量，以抵抗壓迫。

至若比喻「弓弦之退返」，這在物理上是一事實。射一鎗彈或發一弓箭，同時必受到「反坐」之力。最新式飛機，便是利用這原理，激空氣後退乃使飛機前進。

這里有一微細處宜辨：強力本身所附帶或必有的挫折亦即其弱點，強力所施的對象所發出的抵抗之強或弱。——這里又與老子學說相合。「柔弱勝剛強」。……「天下莫柔弱於水，而攻堅强者莫之能勝，其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行」。「人之生也柔弱，其死也堅強；萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵強則不勝，木強則共（通「拱」）。强大處下，柔弱處上。」——皆是就對抗而言。然強者本身的弱點，變相亦等於對方的抵抗。

凡此，皆是擬喻之說。人事，則從來沒有一事可銷歸這

麼簡單的公式。如何爲強，如何爲弱，既屬複雜，亦復甚爲相對，若在歷史上尋事實爲證據，則其事實不勝枚舉，然老子之意，亦如希臘哲人之意，勝敗的最後決定者非相敵對之兩方，而爲第三者曰「道」。最後勝利，歸之於「有道者」。

不但在有體與有體之間，力量與力量之間有戰爭，即在各個內中有一永恆底對反，互相反對者的緊張，是此緊張，乃造出對和諧爲必要的平衡。然則和諧是有，

因為宇宙本身在其結果上是一和諧；但這是如此，因為在其進程上這是戰爭，緊張，對反，永恆底衝突者之一平衡。真底和平必不能有，除非你說和平是指一安定底緊張，相敵對的力量間的權勢之均等，一種相互的過度力量之中和化。和平不能創造，不能保持任何事物，而荷馬(Homer)的禱告，唯願戰爭在天神與人類中消滅，是一奇鉅底乖謬，因為那會是世界的終結。一周期底終結可能有，不由於和平或調協，而是由於大焚燬，由於「火」的襲擊(to pur epelthon)，一火的裁判和定案。「力量」創造了世界，「力量」便是世界，「力量」以其暴猛性保持着世界，「力量」將結束這世界，——且永恆重新創造牠。

疏釋：

「與另一個奮鬥的，支持了自體」
(第四十六則)。

「分別着的，乃與自體相合」
(第四十五則)。

赫那克萊安斯之非毀荷馬，皆從其鬥爭論出，如謂「隱祕底和諧，勝於明顯底和諧。」(簡言第四十七則)則仍以「和諧」為指歸，同於儒家之「致中和」。

赫那克萊妥斯是第一且最一致底一位相對律則的教師；這是他的本原哲學概念的邏輯結果。萬事萬物，既在其本體上是一，在其變是上為多，則結論是凡物在其真元上是一。晝與夜，生與死，善與惡，只能是同此一絕對真實性的不同底方面。事實上生與死為一，我們可從各個觀點說，凡死皆只是生的一進程和轉變，或說凡生皆只是死的一活動。如實，二者皆為一個能力，其活動向我們呈似方面之為兩。從一個觀點看我們皆非是，因為我們的生存只是能力的一恆常變換；從另一觀點看我們皆是，因為在我們內中的有體常是同一，保持著我

們的祕密同一性。同然，我們只能從一純是相對底觀點，說某事物為善或惡，公正或不公正，美或醜，因為我們取一特殊立場，或着眼於某一實際目的，或某一時有效用的關係上。他舉出了一譬喻，『海，最純潔亦最不純潔底水』，對魚類為佳原素，對人類為可憎，不可飲。而這又豈不於凡物皆然？——牠們在真實性上皆是同一；而得其質素和性能，皆由於我們在此變遷世界中的立場，由我們的視見的性格，以及我們的心思的組織。一切事物皆旋圓回轉到永恆底一體性，在其始與終皆是同一；只是在變是的弧線上牠們自體殊異且互特殊異，在那裡牠們彼此沒有絕對性。晝與夜同；只是以我們視見的性質，我們在地球上的據點，我們與地球與太陽的關係，乃造成其異。於我們為晝者，於他人為夜。

(二)此段所言之相對性，頗合乎莊子。如海水喻，尚有其他喻說數則，茲未列舉，亦不必深論，類言猿猴，豕，家禽等；如舉齊物論裏一段參看：「且吾嘗試問乎汝：民溼寢，則腰疾偏死，鮪然乎我？木處，則惄惄恂懼，蟻猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鴟鴞嗜風，四者媛孰知正味？」，猶狙以爲雌，麋與鹿交，鮪與魚游。毛嬌，驪姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？」主旨略同。

至若「生死存亡之一體」，亦見前注。

(二)末句「於我們爲畫者……」參薄伽梵歌第一章第六十九頌。

因爲這於善與惡的相對性之執着，赫那克萊妥斯被人認爲是宣傳了某種超道德論；但我們應小心察看赫那克萊妥斯的這超道德論究竟歸結到什麼。赫那克萊妥斯不否認一絕對者存在；但於他，此絕對者當求於「一」中，於「神聖者」中，——不是羣神，而是唯一無上之「神」，「火」。有反對他者，以爲他以相對性歸於上帝，因爲他說那第一原則，是願意却又不願意被稱以宙斯之名。但必然，這是完全誤解他了。宙斯一名，只表現於「神主」的人類的相對底理念；因此，雖上帝接受這名稱，「他」不爲此名稱所拘束或限定。我們對「他」的一切概念，皆是局部底，相對底；「「他」是隨人所願樂而稱名。」這不多不少是章陀所宣布的真理；「一存在者，

聖人以許多名字稱之』大梵(Brahman)是願意被稱爲毗搜紐(Vishnu)，他却又是不願意，因爲他亦是婆羅門與摩醯濕伐羅(Brahma, Maheshwara「大自在」)與諸天神，和世界，和一切原則，及凡存在者，却又不是此任何一個，不是這，不是那(neti, neti)。如人這麼接近他，他便如是接引他們。但此「一」對赫那克萊委斯，如對韋檀多學者，是絕對的。

疏釋：

(1)『一切人類律則，皆以「一」、「神聖者」而支持其自體。』(簡言第九十一則。)「支持」與「保養」同義。

上帝是『雙超善惡』(第五十七，第六十一則)，『願亦不願意被稱以宙斯之名』。(第六十五則)。

(11)「不是這，不是那」——此諸奧義書中極常見語，或譯「非此也，非彼也」。換言之，什麼也不是。反推之，萬有無不是「大梵」。此韋檀多學勝義。此「大梵」即薄伽梵歌之「自我」。薄伽梵歌亦算奧義書之一。

(11)「如人這麼接近他，他便如是接引他們」。——

此出自薄伽梵歌第四章第十一頌，拙譯：

「人如是其就我兮，
「我」亦如是而祐之。……」

(四) 這所謂「超道德論」supermoralism，乃合乎老子之學。那一絕對者，仍是「道」。是「一」。亦文中所言之「神聖者」——若論其稱謂，則「道常無名」。若以「名」爲「實」賓而言，則此「實」即老子之所謂「樸」。以下言此「樸」之實際，如「樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。」那麼，在這種境界上加之以名，乃曰「始制有名」。既有名，則爲名所囿。故曰「名亦既有，夫亦將知止」。「知止」即知其限度。——總歸「道」是一絕對者，又是一

無限者。「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道。強爲之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反……」。——本無名，故曰「無名天地之始。」不得不勉强爲之名。此無不是亦無不在。如莊子所云「在鰐鱉」，「在稊稗」，「在瓦甓」……等(知北遊)。無不是則非一是，故奧義書稱之曰「非此也，非彼也」，稱「大梵」則無不是。以雅言出之「稊稗瓦甓，皆大梵也」。

(五) 這里更有「火」之一喻，亦見莊子(養生主)。是秦佚弔老聃之死所說：「適來，夫子時也。適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也。古者謂是帝(通「蒂」)之縣(即「懸」)解。(此謂如瓜果之熟落，其蒂之懸必

解。）指窮於爲薪，火傳也，不知其盡也。」——似乎也說「火」是一永生原則。薪盡而火不盡。

這從他的一切名句看是明白的；晝與夜，善與惡皆爲一，因爲牠們在其真元上皆是「一」，而在此「一」中，我們於其間所作的分別皆消失了。萬事萬物中有一「言」，一「理」，——*[logos]*，而那「理」是一；只是凡人以其心思的相對性，各自將其化爲個人的思想和看事物之法，且依照此可轉變的相對性而生活。這便推論到有一絕對底，一神聖底事物觀。對上帝，一切事

物皆是善底，公正底，但凡人以某些事物爲善，某些事物爲不公正。』然則有一絕對底善，一絕對底美，一絕對底正義，凡一切事物皆其相對底表現了。有一神聖秩序在此世間；每一事物之盡其性，皆依照其在此秩序中之位置，且居於此萬物之唯一「理」中的恰當地位和對稱中，便是善，美，公正；恰是因其圓成了那「理」，依據了永恆底度量。舉例說：世界大戰，有些人可能認其爲惡，僅是一場屠殺之恐怖，但對另外某些人，因其對人類開啓了新底可能性，却可能似乎是善了。這同時是善亦是惡。但那是相對看法；在其整體上，在其一神聖目的，一神聖正義，一神聖力量之發施其自體於事物的大理智中，在圓成凡此之每個和一切情況上，從絕對底

觀點看，這是善，是正道，——對上帝，不是對人，如此。

是否這便推論到相對觀點是全然無效呢？未嘗須臾如此。反之，這應是神聖「律則」的表現，適當於每個人心思，一隨其本性和立場的需要。這，赫那克萊妥斯明白說出了：『一切人類的律則皆爲一個所持養，神聖律則。』此一語應足夠保障赫那克萊妥斯不遭「自語相違」(antinomianism) 的攻擊。誠然，沒有人類法律是神聖正義的絕對表現，但牠從之取得其有效性與核准；牠之有效，是爲了牠的目的，在牠的地位上，在牠的恰當時機里，有牠的相對底需要。雖人們於善於正義的見解，在變易的轉換中也變化不常，可是人類的善與正義在事物

的川流中常住，保持一度量。赫那克萊妥斯承認相對底標準，但作爲一思想家，他不得不超出之以外。大至同時爲一爲多，爲一絕對者和一相對者，多的一切關係皆爲相對者，可是皆回到那在牠們內中爲絕對者，爲其所保養，以之而常住。

疏釋：

這里說晝夜之爲一，乃以之爲相對者之喻，始有其義。喻之於陰陽，善惡，以至生死，乃中西之所同。重在雙是且雙超之道。如大易：「通乎晝夜之道而知」。據莊子：『老聃曰：……夫天下者，萬物之所一也。得其所一而同焉，

則四肢百體，將爲塵垢；而死生終始，將爲晝夜，而莫之能滑，（滑，借爲「汨」），而况得喪禍福之所介乎！」

（田子方）

至此，赫那克萊安斯尙未推之如莊子說「真人」之遠。

「死生，命也。其有（訓「猶」）夜旦之常，天也。……」
（大宗師）天「一」，卽此文所謂一，人「不一」，卽此文所謂「多」。「有真人而後有真知」，莊子充分敘述所謂「真人」，欲藉此以表達「真知」，以今言出之，無妨曰「真理」。終於說：「……故其好之也一，其弗好之也一。其一也一。其不一也一。其一與天爲徒，其不一與人爲徒。天與人不相勝也，是之謂真人。」——轉化爲「真人」之後，始可知其真理，此自古至今中西精神尋求者所同致力之處。真理超出名言，然可契悟證會。換言之，是擴充此凡人知覺

性，透入「真理」界，則可了悟……。尋常所謂「百尺竿頭更進一步」，徑路絕而風雲通者，其關鍵亦在於此：個人的知覺性既已擴大，增高，加深，真近於彌綸了，則此能知者可變到與所知者合一。凡超出名言爲「不可說」、「不可說」者，轉而仍有可表明；從來精神哲學皆於是安立，因爲此際是「與天爲徒」。

至此，我所着重探討的赫那克萊妥斯的理念，皆屬普通底，哲學底，形而上學底；牠們顧望生存的那些第一真理，「天神工作的初始律」(devanam prathama vratani)，皆哲所學最先尋求的，因為那皆是啓開一切其他真理的鑰匙。但其於人類的生活和企慕上的實際功效是什麼呢？因為，那終究是哲學對於人的真實價值；在他的自體的性格上，他的心理原則上，他與世界與上帝的關係上，他的命運的固定路線或偉大可能性上，給他以光明。這是大多數歐洲哲學的弱點，——不是古代

的，——皆是太生活於雲裏霧裏了，尋求純粹底形而上學底真理，過於無外地爲了其學術真理本身的緣故；因此，那不免稍覺枯乾，因其對人生的關係過於間接了。在輓近歐洲思想家中，是尼采卓然出衆，由於他帶回了一點古之機動性與實際力量到哲學裏，雖在偏重這一傾向，他可能失當地忽略了哲學思惟的辯證與形而上學方面。無疑，我們尋求「真理」，皆應當首先爲其本身的事緣故，不宜從任何預存的實際目標和成見出發，那會擾亂我們對事物的公正見解；但時若「真理」已給尋到了，其於人生的關係便變到大爲重要，乃成爲我們在研究上費了勞力的堅實辯護。印度哲學，常是了解了牠的二重功能；牠尋求「真理」，非徒作爲一智識底娛樂，或爲

理智的自然軌持(dharma達摩)，却爲了知道人可如何以此「眞理」而生活或企及牠；因此在宗教上，在社會理念上，在人民的日常生活上，有牠的親切影響，在印度人民的心思和行動上，有其浩大底推動能力。希臘思想家，在畢達戈那斯(Pythagoras)，蘇格拉底(Socrates)柏拉圖(Plato)畫廊派(Stoicks)和耶毗鳩魯派(Epicureans)皆會有這實際目的和主動力量，但牠只在少數文化人物發生過作用。那是因爲希臘哲學，失去了其與「神祕道」的古老親誼，將自體從流俗宗教分開了。但如尋常是唯獨「哲學」能給「宗教」以光明，救其鄙俚，愚昧，與迷信之弊；同然，唯獨「宗教」能給予（除了少數）「哲學」以精神熱忱和效用能力，而挽救其變爲不實際，抽象，無生育之失。這兩神聖姊妹分手以後，於兩者皆不幸。

疏釋：

於此讀者宜返觀我國情況，茲略提出數點，限於體例，姑不闡論。

(一) 古之「禮」，在孔子以前，以近代眼光看，雙包宗教與哲學。許多儀文，至今只合在宗教中攝。

(二) 子思出而儒學有獨立之哲學傾向。曾子之儒學傳，下至孟子，儒家哲學卓然確立。而宗教精神亦猶未失。於荀子見一別枝而終場。

(三) 墨子之宗教精神偏勝。而宗教儀法大被其非難。

(四) 惠子，公孫龍子等皆純思辨哲學，與希臘哲學——智論師或遊士派——相同。

(五) 老、莊出而清談起，哲理勝，宗教精神衰。

(六) 佛法入，雖本原非宗教亦非哲學，（如較近歐陽

大師辨之甚明），而二者之精神并存。

（七）道教興，齋醮盛，天書起，而其哲學衰。

（八）禪宗盛而宗教與哲學雙泯。

（九）陸、王出而二者之精神合。朱子亦然。宋、明理學俱有恢復古「禮」之傾向。

（十）近代中國無似古西洋之哲學，亦無似今印度之宗教。無其利亦無其害。

（十一）目前爲俱收并蓄時代，一皆取之域外。

（十二）將來似可望「精神道」之大發揚，二者雙超。

但時若我們在赫那克萊妥斯的名言中，尋求他的偉大基本思想於人生的應用，我們便失望了。他給我們很少直接指導，大致是讓我們從他的優秀理念之充實富藏中提取我們自己的利得。可稱爲他的貴族人生觀者，我們可能視爲他的哲學概念之倫理結果，以爲「權能」是原始原則的自性。他告訴我們，多的是不好，少的好，對他是一人等於千萬人，倘若那是最優者。知識的「權能」，德操的「權能」，——德操，他說，是人的神聖力量，——權能與優越性，普通在人生中是占勢力的事物，而且皆有無上價值，在其高上與純潔程度上，於凡人爲稀有，皆是少數人的艱難底造詣。從那，如其爲夠真實，我們可抽繹一社會哲學和政治哲學。但民主人士很可能

答覆，倘若在一人中或少數人中，有一優越底、集中了的美德，知識，和力量，同樣，在多數人中也有一分布了的美德，知識，和力量，倘若那集體地發生作用，可重過且超過孤單底或稀有底優越性。如古之印度思想亦如此認定，倘若國王，聖人，最優者皆毗搜紐本身，到那麼一種程度非「平常人」(prakto janah)所能企及，則凡夫('the five'見疏釋)，羣衆，平民亦皆如是。「神聖者」是「通體」(samasti)又是「別體」(vyasti)，顯示於集體中亦如於個人中，而赫那克萊妥斯所堅執的正義，要求二者皆當有其功效和價值；二者誠然相互依倚，資藉，以發揮其優越性。

疏釋：

(一) 關於政治的簡言，可錄出數條如下：

『人民應爲法律而戰，有如保衛自己的城牆』。(第一百則。)

『聽從一個人的提議亦是法律。』(第一百一十則)。

『我以爲一人勝於萬人，倘若他是第一流。』(第一百一十三則)。

『伊西非亞人最好皆上弔，每個成年人，讓該城給無鬚的少年人管轄，因爲他們逐走了赫模朵樂斯，他們中間的最優者，說：「我們全不要我們中間什麼最好底人；倘若有這種人，讓他在旁底地方、在其他人民中去。」』(第二百四則)。

赫那克萊安斯出身貴族，自易有此藐視羣衆的思想。

(1) 「凡夫」(the five)——即是說尋常底一家之主，即治家理事的人，因為一家中保持五個火，是古章檀多的傳統。另義為作五種常儀的人，即作默禱，作供奉，作斟灌，浴神像，施食與婆羅門。——謂之「凡夫」。

(II) 「神聖者」顯示於集體中——此即柏拉圖之「世界心靈」。

赫那克萊安斯的其他名言皆饒有趣味，如他肯定人類法律中的神聖原素，——那也是一深奧且有功效的簡言。他對流俗宗教的觀念皆為有趣，但只在表面上推動，且雖是在表面上亦不將我們推進多遠。他以一猛烈底蔑視，拒斥古代玄秘法門在當時的墮落，從之轉向真實底神祕法，屬於我們的本體和「自然」的，那「自然」，如他所云，愛隱藏，充滿了神祕，永遠是微奧的。這便是一表象，古「神祕道」的學術堙淪了，精神意義已離去了牠們的象徵，甚至有如在韋陀時代的印度為然，但在希臘未嘗有新底強大底運動，如在印度一樣，能代以新底象徵，於其隱藏着的真理作新底更屬哲理的重述，代之以新底訓練，「瑜伽」諸派別。有些嘗試，如畢達

歌那斯的，是作了；但希臘大體上隨着赫那克萊妥斯所作的轉向，發展了對理智的敬拜，讓古之玄祕宗教之遺餘，化為一莊嚴底迷信，和一成俗底奢靡。

疏釋：

(一)「人類法律中的神聖原素」云云——原來的簡言，(第九十一則)，是「一切人類的法律，以唯一「神聖者」支持自體。」

(二)「猛烈底蔑視」云云——原來的簡言，(第一百二十四則)，斥當時的神祕道人士為「夢遊人，魔術士，酒

醉漢Bakchoi，荒怪者Lenai，神祕人Mystai。」此大概指當時之阿非派人物(Orphics). Clement of Alexandria引此語，謂赫那克萊妥斯嘗以將來之報復恫嚇此輩云。
(三)「新底强大底運動」云云——這指章陀時代以後，韋檀多學勃興，其於古儀法等之反對甚力。(參拙譯薄伽梵歌：第二章，第四十三頌，四十六頌。)其於犧牲祭祀亦皆取抽象義，(參歌第四章，第二十四，二十五，二十六，二十七，二十八，二十九，三十，三十一，三十二頌，第六章，第一頌。)

此後則諸派哲學起，更成其爲思辨的討論了。

(四)「瑜伽諸派別」云云——大抵指鍊氣作體式等之

「赫他瑜伽術」(Hatha-yoga)及「羅遮瑜伽術」(Raja-yoga)，即主調心者。(參拙譯瑜伽論及瑜伽書札集)。

(五) 「畢達歌那斯」乙丙丁—

畢達戈那斯退隱到意大利的克羅通那(Crotona)之後，其時年近四十，——自成一教會或修會，稱曰Italian，接收門徒甚衆，其規律頗嚴，最善談辯之士，必隨從五年，然後許發問，沈默之士，試學二年後即可參加討論。所教者，內外並重。畢氏本人，原以算學，醫藥，哲學等著名。其講學目的，主要在尊德性；日常生活中頗多禁戒，如禁止肉食及荳類。諸生每晨入山林孤獨之處默自觀省心身之過，然後略進淡薄之早餐而相聚討論。類皆哲學及政治問題，入夜則其儀軌略與晨間同。如是講學授徒，而其地之風俗浸

變，以至於父慈子孝夫愛婦順，而其徒衆成德達材者多，後皆爲政治當局所樂用。及畢氏死而漸衰。(卒年不詳，多說其卒於Metapontum，時當公元前四百九十七年云。)

更饒有趣味的，是他斥責以犧牲祀神；他說這是徒勞於純潔化，是以牲血染汙自己，有似乎我們用泥塗洗滌泥塗之足。於此，我們見到是同一反叛路道，反對一世界性的古宗教習俗，如在印度一樣，毀掉了韋陀教的犧牲儀法，——雖然佛陀的偉大慈悲衝動，未嘗有在於赫那克萊妥斯之心：在古代地中海岸諸民族中，憐憫從

來未能成爲一強大底動力。但赫那克萊妥斯的言語詔示我們，古代在希臘和印度的犧牲禮制，非徒是請召野蠻底天神之一擗狂辦法，如近代研究誤會地結論到的；牠有一心理底意義，要使心靈純潔化，一如召請高尚有助益的權能，因此全然可能是神秘底，象徵底；因爲，如我們所知，純潔化乃古之「神祕道」的主要理念之一。

在薄伽梵歌之印度，在猶太教，因先知者流與耶穌而發展，古舊底物質象徵，尤其是血贊祀事，皆被貶抑了，然犧牲的心理意義仍被保留，着重了，配備了更微妙底象徵，如基督教中的「聖餐」，以及信士在潔婆或毗搜紐廟中的奉獻。但是希臘以其理性傾向，以其宗教意識之不充足，未能挽救其宗教；牠趨向那嚴格底分辨，以

哲學和科學置於一邊，以宗教置於另一邊，這成了歐洲心理的那麼奇特底一性格。於此，赫那克萊妥斯，如在許多其他方面，是一位先驅，西方思想的自然傾向之一指點者。

疏釋：

這上一段提及赫那克萊妥斯斥責犧牲祀神的事，這亦是

對該時代習俗的譏評。曾說：

大體『在羣衆中所謂「神祕道」者，皆是不神聖底儀文。』
(第一百二十五則)

更說：

『倘若不是崇事狄阿尼修斯，他們的遊行以及歌頌生殖的詩唱，皆會是羞恥底表演。但狄阿尼修斯，他們興奮談起，大張筵會而崇奉的，便是哈迭斯。』（第一百一十七則）。

這便是說：「酒神」即是「死神」。

『時若染汙了，他們便以牲血洗淨自己，好似已踏入泥濘中的人，更以泥濘洗淨自己。如或有人見到他這麼作，應當看他是瘋了。』（第一百三十則）

這所謂「染汙」，便是內疚神明，作了什麼事，感到違背了天良，對不起上帝，於是用牲畜去作祭祀，贖愆，表示懺悔。

於此值得略略檢討我國古代的辦法。因為「犧牲」之事，在全世界各民族中皆有。問題涉及民族性和奉祀者的心理背景。

這似乎是物質環境所決定的事：我國古代很早已脫離遊牧社會而入乎農業時代。因此先王制禮，於崇德報功之祀事，未嘗廢犧牲，然亦未嘗如古猶太遊牧民族之作全燔祭，每祭可殺牛羊若干頭而燔之。在事實上是重「質」而不重「量」。因名山升中天之柴燎，所燔者是柴木，不是牛羊。所謂祀天以「質」不以「文」，用的是陶匏瓦器。「太羹」是簡單肉汁，不加鹽料，「玄酒」便是清水。太廟之禘、祫等祭祀，用「太牢」亦僅為一牛，一羊，一豕而已。特牲之毛色與角狀，皆在選擇條件下，而且有如何豢養之方法。殺之之前尚當卜其吉與不吉，不吉則另揀其牲牲。這麼，似乎甚合中道了。多殺則傷仁。大夫無故不殺羊，士無故不殺犬豕。全然不殺，如梁武帝之用蔬代祭品，則源出佛教之慈悲；所保全者少，其爲益不弘。在古代視人與物有分。牲畜皆物，儒者

是「仁民而愛物」，孟子之說「是以君子遠庖廚也」，是在培養其仁心。趙簡子謂「殺馬而活人，不亦仁乎！」是以人為主體。至若以羔羊而贖人之罪，或燔祭而淨化一己，乃我國古禮之所未聞。

同樣驚人的，是他之斥責偶像崇拜，在人類歷史上屬最早底一人，——『有誰向一神像禱告的，是向一堵石牆喃喃作語。』這誓反性的唯理主義與實証主義之無容忍底猛烈性，使赫那克萊妥斯又成了人類思想的一整個運動之先驅。這誠然不是一宗教底抗議，如摩哈默德

之反對阿拉伯人的自然主義的，耶教的，崇拜偶像的多神教；或基督新教之反對公教會之美感底，情緒底聖賢崇拜，瑪利亞崇拜（Mariolatry）及其用造像和細緻底儀文；牠的動機是哲理底，理性底，心理底。赫那克萊妥斯誠然不是一純粹理性主義者。他信仰天神，但是作為心理底當體，宇宙權能，他過於不耐物質造像之朴率，其攝住識感，其醫障天神的心理意義，見不到所向之禱告者，不是石頭，而是石頭所表相的神聖人物。可注意的是在他對大神的概念上，他倒與古代韋陀見士相近，雖然在他的氣性上全然不是一宗教神秘者。韋陀教似乎除了物質造像，是耆那教和佛教的誓反運動，或者介入了偶像崇拜或至少使其在印度流俗化，普通化了。於

此，赫那克萊妥斯亦開了古代宗教之毀滅的路，準備了純哲學與理智的統治，也造成了一空間，後下爲基督教所填補；因爲，人是不能獨依理智而生活的。及至已太晚了，也有些嘗試是作了，要將老底宗教重新精神化，攸理安(Julian)和理班尼烏斯(Libanius)作了異常大底努力，要建立起新迦底「異教」，以與勝利底基督教爭衡；但那企圖太不實際了，過於純屬哲理，空無宗教精神的發動力。歐洲已毀掉了牠的古代信理，無可恢復，爲了宗教不得不轉向亞洲。

(一) 「耆那教的誓反運動」HAK。

耆那教，在我國古有所知，佛法視爲外道之一，稱「離繫子」，或尼犍子」[Nirgranthah]，自稱起源先於佛陀，其最後一聖爲大雄（即伐駁摩那Vardhamana，聖號Mahavira）爲第廿四祖，略與釋迦佛同時。爲吠舍釐(Vaisali)人，年卅而父母卒，得其家長之允許，出家而爲耆那教之修士，遊方十三月後，遂棄衣服，此即佛乘中所稱「露體」外道之由來。修行十二年而得「大偏智」，與釋迦同。入滅在西元前四百八十年左右，壽七十二。平生得大弟子十一人。其教未嘗瀰漫五印，亦未嘗滅絕，至今猶盛。

該教人士，自古分爲二派，一爲「白衣派」Svetambaras，一爲「天衣派」Digambaras；後者全身外露，有時塗灰，

即佛乘中所稱之「塗灰外道」。至回教征服印度時，始強其以布蔽體。兩派之教義悉同。主旨出輪迴，斷生死，除業縛，得涅槃。其於宇宙「本體」，以爲有成，住，壞，與韋檀多學之視宇宙本體爲「一」，爲「常」，爲無終始，無變易者不同。故其哲學稱「本體不定論」。(Anekantavada)其世界「本質」，則爲永恆而不滅，所變滅者，乃其「性格」與「形式」，此與希臘初元哲學同。其因明亦頗精深，辯証法作「或然論」(syadvada)。

就著那教理大致觀察，其標舉心靈之存在與佛法異，餘如修爲等多同。說原子合成「補特伽羅」，（此字義殊於佛乘中解，此當謂「本質」），而原子分「乾燥」「沾濕」二彙，因其乾濕度之不同，多方多式之結合亦異，乃化爲地，水，火，風等。亦近希臘哲學。其與印度諸宗各派全異者，

則有其「流質」之說，甚合於我國古之所謂「氣」。凡物分爲有生物無生物二彙，無生物則有「空間」使其存在，「法」(dharma)使其動或被動，「非法」(adharma)使其靜，「本質」成其變。此「法」「非法」皆屬「流質」，凡心靈與之相接，乃生善，惡，功，罪等；此唯「氣」旁彌近之。又謂地，水，火，風等皆有其靈，則其傳遠在婆羅門道發展以前，可謂猶存初民信仰。

此文所謂誓反者，原取義於基督教新派馬丁路德之流，反對舊教即今之公教或天主教。著那之反對佛陀教，與佛教反對之相同。同爲公元前五世紀時之大啓明運動。著那當時與原始佛教同無偶像崇拜。佛滅度後信士所拜者，乃頭巾，法輪，履跡等物，皆鏤影於石。及後正法漸失，像法興起，（「像」有二義，一謂「似是」，一謂「造像」），佛陀造

像乃繁，及菩薩道大興，兼之以密乘之陀羅，而造像乃不可屈指計。前後每五百年間，作風出自本土，及所受希臘彫刻影響，在藝術史上皆斑斑可考。

據耆那教理，初亦無重偶像之說。其僧徒所託處，可謂寺觀，然爲一大空堂(*upasraya*)，既無浴處，亦無廚房，僅有空牀，供僧止宿。然後世亦寺廟漸興，其諸祖之名姓可考，則造像亦立。其大戒之五，爲棄世間一切物，不得有私產，（餘四爲不殺一，不誑語二，不盜竊三，不淫亂四。）凡信士與僧徒皆同，故廟有之資產常富。因其戒殺，故不得墾土掘地，與佛遺教同，然其修士資生之具，乃取給於轉販貿易，貸錢取息，戒律所不禁，故西印度各處廟宇雖崇隆輝煥，而其名稍衰。而信士與他教之居士或修士稍異，蓋爲僧之初階或前期；其他戒律極嚴，如遊方不得出若干里，加以

衣着等限制，（白衣派許着一衣，不洗不脫，全破始易；頭髮長後不剪不剃，必根根拔除），故迄未弘揚廣遠，而二千五百餘年間，亦未嘗衰謝。至今建築，造像，皆爲弘麗，尤以所書經典，世界聞名。至若其戒殺護生，視他教有過之者。每廟必別有一處(*panjarapola*)，畜養老病動物，使盡天年。

(1) 僥理安(*Julianus*) 公元後三三一至三六三，年三十一歲。生於君士坦丁堡，爲君士坦丁大帝之弟。君士坦丁大帝旣入基督教，攸理安乃受基督教化，非其所好，年二十四乃遊雅典學天算與神術。後任高爾(*Gaul*)之愷撒，屢屢征服該地及日耳曼之強敵。後爲所其軍隊擁立，稱奧古斯都(*Augustus*)，故於公元三六一年爲羅馬大帝。秉政後崇祀

古羅馬諸神，宣布脫離基督教。其原因不一，或謂其早年所受教過於嚴刻，或謂雅典哲人深獲其心。後征波斯屢勝，傷於戰場而卒。其人聰明，服飾樸素，不失爲羅馬英主之一。臨歿猶與一學者議論心靈不滅，略無怨悔。

(11) 理班尼烏斯(Libanus)——攸理安時代之哲學家，安梯阿希亞(Antiochia)人。生卒年月不詳。少時受教育於雅典，後在安梯阿希亞辦一學院，作育文學英才甚多，皆有名當世。攸理安甚崇信之，爵之厚祿而不受。然所撰述，多經其判定云。

這麼，關於一般人的生活，赫那克萊妥斯沒有什麼給我們，出乎他在社會和政治上一貴族原則的暗示以外者，——我們也可注意到，在幾乎一切後下的希臘哲學家，這貴族傾向皆非常強。在宗教上，他的勢力傾於消滅舊底信仰，却未嘗有效地代之以更深奧底什麼；雖他自己不是一位純理性主義者，他却給哲學底理性主義開了路。但縱使沒有宗教，哲學本身至少可給我們關於人精神命運上的一點光明，對無極限者的一點希望，某種理想底圓成，我們可向之努力的。而柏拉圖，爲赫那克萊妥斯所影響，却替我們試作這事；他的思想尋求上帝，試要攝持其理想，有其一美滿底人類社會的希望。我們知道「新柏拉圖派」如何在東方的影響下發展了他

性的理，又如何影響了基督教。「畫廊派」，尤其更直接的是一班赫那克萊妥斯智識繼承人，達到了人類可能念的一些理念，極可驚異，且有結果，且達到了一雄強底的心理訓練，——如我們在印度當說是「瑜伽」——以之希望實現他們的理想。但赫那克萊妥斯自己有什麼給我們呢？直接則沒有什麼；我們只得儘可能從他的初原原則和僻奧語句中採集。

疏釋：

「新柏拉圖派」 Neo-Platonism 在東方影響下……

二二

自柏拉圖卒後，舊學會人士，愈尊信畢達歌拉斯之學，久之，漸厭其數理神秘說，而柏拉圖之「理念」論，又罕探求，其理想主義亦煙鬱不彰。於是新學會起，此乃卡列阿達斯所創，(Carneades)卒於公元前一二八年，壽九十八。所創之新學會，又稱第三學會，對以前 Arcesilaus 之「中古學會」，及 Socrates 之「古學會」而言。標舉知識之或然性，否定知識之可能；失望於形而上學之探討，則以實用性為真理之實驗，而於古之辯証法，亦無所取材。於啟明，則謂賴乎內心之光明，真理，乃直覺以傳於心思者。於是柏拉圖之學，化為啓示哲學，懷疑論遂不復存在。以為唯有超譏感者

爲真，唯神聖照明爲有福，其學基於信仰與虔敬二者，流風所被，亦隱約恢復柏拉圖當年之學術地位。

顧此新柏拉圖學派之發祥地，乃在北非洲之亞列山德利亞 Alexandria，該地爲東西方學術薈萃之所；此時之東方，一爲波斯，一爲印度。Philostratus 詧盛稱印度人之學，Apollonius (of Tyana) 詈往印度親訪婆羅門學者，基督徒克里門 (Clement) 且嘗聞佛陀 Boutta 之名。卜洛丹魯斯(Plotinus) 則隨羅馬軍入波斯，欲考查該國學術。而菲羅(Philo) 著述，又可見有猶太教之影響。則謂其有得於東方者，亦屬不誣。但新柏拉圖學，實亦柏拉圖學派之正統發展，未嘗失去其希臘本色。要之以卜洛丹魯斯，與揚必利休斯(Iamblichus)，及坡費利烏斯(Porphyrius)三氏著稱，獨以卜洛丹魯斯爲卓。三人皆以柏拉圖派自命，

未嘗或自標「新」，亦未嘗自稱爲「學會」人士(Academician)。其前可稱先導者，則爲勃魯塔 (Plutarch of Chaeronea)，卒於公元後百四十年左右，享高壽。其名人傳甚著稱於世)。直開此一新派者，爲阿孟尼烏斯(Ammonius Saccas，卒於公元後二百四十二年左右)然無著述傳世。嘗講柏拉圖哲學於亞列山德利亞，卜洛丹魯斯從之學者十一年。師徒似學說有異。卜洛丹魯斯生於公元後二百〇四年或五年，出生地爲埃及(Lyccopolis)。年二十七始學於阿孟尼烏斯。二百四十四年至五年間嘗往羅馬，創立一學院，其講學多公開討論，似文會而非課室，晚年始著筆爲書，然皆爲講稿。嘗患目，故亦未嘗刻意爲，其弟子坡費利烏斯集爲六卷(Enneads.) (每卷九篇) 文頗幽奧。羅馬帝(Gallienus) 及其后妃(Salonina) 莫尊信之，擬建一城於康班尼亞荒原(Cam-

pania) 以實現柏拉圖之理想國。然計劃未成。平生作隱士

生活，善理財。上流社會人士托孤者甚衆。年六十六，卒於村舍，近 Minturnae 地。時公元二百七十年。坡費利烏斯與之相處六年間，謂其四次親見上帝云。

卜洛丹魯斯之學，源出上帝之理念，而以求與上帝契合指歸。此蓋與印度古瑜伽之學不異。故其說論出自上帝之分體，及返歸上帝之路由。謂宇宙之真本源 (to proton) 為無極限，無形式，無界說，無有知識之性格可加，無可說爲思慮，意志，活動。此一本源，自爲一體，出其自體以外，無任何需要。故其上帝無人格性。蓋超乎一切存在思慮以上者，本無可說。所可知者，爲有以異於一切爲有限者及吾人所知者。

世界之出自此最初原則，有如一射光，此創造有其自然

之必需；是故從之而出者，皆與之相關切，以之而存在，終必歸返之已。然此能創造之原素，本身爲無分，於所創造者爲外在。故其學亦可稱爲「動力之泛神論」。此所創造者距其源頭愈遠，亦愈不完善，如光明遠射，終極必爲黑暗，斯則爲「物」。中間有最高有體曰「思靈」(nous)，此爲直覺者，無時間性，任何時皆爲完全。然可知之五彙皆屬之，五彙者，一，有體，二，運動，三，靜定，四，同性，五，異性。此五皆屬現相界。(後期新柏拉圖派不採此說。)此「思靈」中乃有多性之基，與最初第一原則不同。爲「多」特性則分化爲超識感之數與理念。此等理念，爲各個分別有體之之型模，又爲活動之權能或靈物。理念皆彼此內在而不相混，故又合於可知之世界之一體。(即柏拉圖之autozoom)，此一理念之領域，亦原始美之領域，一切美皆依倣之。

「思靈」(nous)完善，必從之有所生產，所產者則為「心靈」。「心靈」亦屬神聖之超識感世界；包含理念，本身亦即數與理念，如其為「思靈」之現相，則為生命與活動，為無時間之永生，與「思靈」同。此已居彼世界之邊際，雖本身為無軀體而不可分，然傾向於有身體而為可分，故其本性已非如「思靈」之純一。此第一「心靈」或「世界心靈」，非但居於有身體者之世界以外，亦且不於其上發生任何直接作用。此有其自體知覺性，然知見，記憶，回想，尚不足以當之。第一「心靈」放射出第二心靈，有如光線，此則謂之「自然」。此乃與世界之身體相結合者，如吾人之心靈與身體合。第二心靈分而為多，多個心靈漫布全世界，然在其源頭為一。超識感世界之邊境或下緣，以此分為多個之心靈為界際。神聖力量愈降，終則為物，此為顯示之最不完善者。

顧卜洛丹魯斯之第二「心靈」或「自然」之造物，謂其出於澄思默照，非「自然」之畫出形相，然宛如委出形體之線條。如第一心靈之產生「自然」，亦出自沈思，此與印度奧義書說造物主沈思觀照而產生萬物之說有合。然此希臘說亦重創造之「理」(logoi)，則非奧義書所提及者。此創造又為其本性之必然結果，初非立一意志而為，故此世界無始無終，與亞里士多德同說。而其所謂「物」者，形式之虛器，能力之所主，似離乎其能力而存在，然能力實使之存在且使之有意義者。「物」非可觸，非可接，近於無有之有。若吾人從一思想對像盡減去使之成為一思想對象者，庶幾得之。此則與「物質」不同。此「物」為一切變易之基本，無有形式，界說，為有體之陰影或可能性，可謂之「非有」，——其說與柏拉圖同，然卜洛丹魯斯進而說「物」為一切「惡」

之本，由之而出生世界之一切惡，由身體而出生心靈中之一切惡。精神終必化爲物，心靈必創生身體爲其寓居。心靈形成凡在其下者且照明之，故與之有其關係。

在相當義度下，卜洛丹魯斯可謂集其已往希臘哲學之大成。所取諸說皆精。其世界觀，謂周期之後一切情況重現，則與畫廊派學說同。物質世界爲真實超識感世界之影寫，心靈創造之，留其迹象於其間。其間一切皆以數與理念而位列，亦皆前人之說。其時基督教玄秘一派，蔑視自然，則其所斥者，可見保存希臘傳統於自然美之好尚。亦相信神明之施爲，即高上界對低等界之自然活動。其人類觀則純爲復述柏拉圖，其說心靈與身體之關係，有如原動力之於其工具，則與亞里士多德同。其他諸說之資於往哲而又加邃密焉者，不勝枚舉。

且卜洛丹魯斯之個人造詣，實有突過前人者。即超出思惟以上，入乎一極樂境(*ekstasis*)，獨一境(*haplosis*)，突然充滿神聖光明。凡神聖「思靈」之直覺，亦即思惟精神之直接自體直覺，此固已高出思惟之心，然至於「思靈」而止，思惟與直覺等之分別猶存。若又超出此而上之，至於證會與原始本體合一，其間一切分別皆泯，……此一證會，固東西方聖人所同有者。由此而視世間宗教，稍覺等閒。其弟子謂其視見上帝，指此。

此種哲學，終之以實踐或親證，謂其非受東方學術影響則不可。而其大弟子坡費利又有進者，以爲哲學之任務在於其實際效果，在于靈魂之得救。其從入之方，最要者爲「淨化」，使心身純潔，靈魂不受肉體之纏縛，則道德之學講。其制物欲與戒肉食等說，較乃師爲詳。至其徒揚必利休士則

已超出哲學範圍，而成爲一思惟派之神學家。揚必利休士爲敘利亞人，著述豐富，闡述柏拉圖與亞里士多德之學，其受東方哲學影響，著述中深有可見。

揚必利休土之後，該派徒衆尙多，然特出而卓然有貢獻者鮮。亞列山德里亞之柏拉圖學院，以希帕提亞(Hypatia)之領導而盛，然終毀於基督教暴徒之手，以其身殉。時在公元後四百一十五年。至若雅典之柏拉圖學院，則以研究亞里士多德爲主，加之以揚必利休士之神道哲學，而基督教與回教之哲學皆由茲出。五、六世紀時，名學者輩出，而以普洛克魯斯著稱(Proclus，四百一十年生於君士坦丁堡，年二十而遊學雅典，四百八十五年卒於該地。)如吾人所知之「新柏拉圖學」」，至此人而得其定型。其宗教信仰，推及阿非之神示，巴比倫之卜辭。其系統可謂完善，然內中頗闕

思想之自由，亦非任何科學處理，適可與基、回二教之經院哲學並觀。雖其後亦頗有傳人，然在羅馬帝國治下，基督教已盛，至公元五二九年，攸斯梯寧(Justinian)禁止雅典宣講哲學。柏拉圖學院之產業，加以沒收。講師數輩，相率而往波斯。至六世紀中葉以後，則無有柏拉圖學派人士而不信基督教。西羅馬最後一學者，(Anicius Manlius

Severinus Boethius 生於四八〇，卒於五一五)，雖屬基督教徒，然實深於柏拉圖與亞里士多德之學，以政事關係被囚，獄中曾著「哲學之安慰」一書，凡五卷。其間多畫廊派道德觀，其人終於被殺(Theodoric, Ostrogoths 之國王殺之)，古代希臘哲學，至斯而寂響。

赫那克萊委斯在古代被認為一悲觀思想家，我們有

他的一兩句簡語，倘若我們高興，可從之抽繹出古代的空虛福音，言萬物皆是空虛。時間，他說，像一兒童奕棋，數着籌碼爲戲，在海灘上作堡壘玩，只爲了再推倒牠。倘若那是最後一語呢，那麼，一切人類的努力和企慕皆屬空虛了。但這句使人沮喪的話依於那一原本哲學概念呢？一切皆依那而轉；因爲，這在其本身，不過是一自明底事實之陳述，事物遷變，形形色色反復暫現終。但是，倘若自加表現於形色中的原則皆爲永恆，或者，倘若事物中有一「精神」，在「時間」的變遷和進化中得其表述，而又倘若那「精神」寓居於人中，當作他的心靈之永生底無限底權能，則亦無世界之空虛或人類生存之空虛的結論可得。誠然，倘若那永恆底原始原則、「火」是一純粹物理質素或力量，那麼，真的，既是我們內中知覺性的一切偉大底活動與努力，皆當沈沒且銷歸其中，則必不能有悠久底精神價值在我們的存在中，更毋庸說在我們的工作上。但我們已見到赫那克萊委斯的「火」，不能是一純粹物理底或無心知的原則。然則他的意思是否說凡我們的生存，徒然是一持續底可變底「變是」，一遊戲(或Lila)，中無目的，遊戲而已，亦無終竟，除了斷定一切宇宙間的活動皆屬空虛，由其退落入原始原則或本質之混然一體呢？因爲，縱使那原則，「一」，多之所歸往者，非徒是物理底，或全然不是真屬物理，而是精神底，則我們仍可像「摩耶論師」

一樣，肯定世界和我們人類生存之空虛，正因爲這一個不是永恆的，而另一個沒有究竟指歸，除了其所固有的自體消滅，在斷定其一切時間性底利益與目的皆爲空虛且不真實之後。斷定世界歸于唯一絕對底「火」，這麼便是斷定「多」者之凡屬時間性和相對性的價值皆爲空虛麼？

疏釋：

『時間永遠在數籌碼遊戲』（簡言第七十九則）。——此指晝夜寒暑代相代，即萬變之無盡。

那是一個義度，我們能了解赫那克萊妥斯的思想於其間。他的萬事萬物皆生自戰爭，以奮鬥而存在，這理念若獨立，可以引我們採取這結論，雖然他自己未嘗分明達到此說。因爲，倘若一切皆種種力量的一持續底奮鬥，若其最佳一方面也僅是一暴烈底正義，若其最高底和諧僅是對反者間之一緊張，無任何希望於一神聖底妥協，其結局又是被永恆底「火」所判決而毀滅，則我們的一切理想底希望和企慕，皆無是處，在事物的真理中皆無基礎。但赫那克萊妥斯的思想有另外一方面。他誠然說萬事萬物之得以存在是「依乎鬥爭」，由種種力量之盪摩，爲戰爭的決定性底正義所統治。他進而更說一切皆極致是決定了，有其定命。但是什麼決定着呢？力

量相盪摩的正義不是定命；在衝突中的種種力量自然是決定着，但時時刻刻，依照了一恒常轉變着的平衡，常可因新起的種種力量而修改。倘若事物有其前定，有一必不可免的定命，則這衝突之後必有某權能決定牠們，規定牠們的度量。那權能是什麼？赫那克萊妥斯告訴我們，誠然一切皆依爭衡而有，但一切一切皆依乎「理」而得存在，（由乎爭kat erin 但亦由乎那「理」kata ton logon）。這「理」(Logos) 是什麼呢？這不是事物中一無心知底理，因為他的「火」不徒是一無心知底力量，而是宙斯，是永恆。「火」，宙斯，是「力」，但亦是一「智」，然則讓我們說牠是一明智底「力量」，爲萬事萬物的原始和主宰。而這「理」(Logos) 在其性

質上又不能與人類的理智爲同；因爲那是一個人底因此是一相對底和局部底判斷和智慧，只能攝持相對底真理，不能攝持事物的真實真理，但這「理」(Logos) 是一，是宇宙底，是一絕對理智，因此結合而且主持「多」者的一切相對性。菲洛(Philo) 由這一明智底「力量」，發端且統治世界者，宙斯和「火」，繹得他於「理」(Logos) 的解說，爲「上帝的神聖發動力，能力，和身體啓示」，豈不是正當麼？赫那克萊妥斯可能未嘗如此說，可能未嘗見到他的思想所包含的一切，但他的思想確曾包含這意思，若深測他的各句名言，一一就其理論之前因後果加以排比。

(一)此上論「理」，且檢尋赫那克萊安斯於此題所說：『雖此「理」Logos 永遠有效用，然凡人不能懂到牠，不但在未聞以前，亦且在初聞以後。便是說，雖萬事萬物皆因此「理」而成，然凡人對此似毫無經驗。倘在我於此所表出的這種言與行的看法上評判他們，至少是如此。

『我自己』的方法是：各各依其自性而分辨每一事物，特

『我自己的方法是：各各依其本性而分辨每一事物，特殊辨識其如何作爲。——一般人，相反的，在其清醒之時，亦如在其睡眠之時一樣，善忘，不關心於在他們的周圍和他們的內中所發生的事。』（第二則）又說：

「我們當使自己被於凡人皆爲共通者所領導。可是，雖此「理」於凡人皆爲共通，然大多數人生活是好似每人有自己所私有的智慧了。」（第九十二則）

二二

(11) 菲洛 (Philo) 公元後四十年代間亞里山德里亞 Alexandria 之猶太哲學家，曾被譽為猶太之柏拉圖。嘗為猶太駐卡里古那 Caligula 之公使，因該國王自尊如神，欲將己之造像置於猶太教堂使人敬拜，大遭猶太人反對，故其出使失敗而歸。嘗著書敘猶太人在凱攸斯 (Caius) 治下所受之苦難，朗誦於羅馬之元老院，大受贊許。其平生著作分三部，第一部說及世界創造，第二部說神聖歷史，第三部說及猶太之法律與習慣風俗。

我們非常接近印度的「大梵」(Brahman)——概念了，「大梵」是萬事萬物之原因，原始，和本質，一絕對底「存在」，其性質是知覺性(Chit 「智」)，自加顯示為「力」(Tapas 「多波士」) Shakti 「燦克帝」)，動作於其自體的這世界中，為「見士」和「思想者」，(Kavir manīśī)，一切中的「內在底「知識意志」」(vijnanamaya purusa 「智成身」)即是「上主」或「神主」(is 伊濕，isvara 伊濕筏羅，deva 提婆)，自從永古以來，已命定了萬事萬物而各如其本性，——赫那克萊妥斯的「度量」，雖「太陽」亦不得不遵守，他的『事物皆極致是決定了的』。此一「知識意志」便是「理」(Logos)。畫廊派說之為一種子「理」，

(spermatiskos 「元精」)，在知覺底有體中產生為無數底種子「理」(Logoi)，這立刻使我們記起韋檀多的「般若身」(prajna purusa)，無上底「智慧」即「主宰」，居於睡眠境中，收攝萬事萬物於一密集底知覺性之種子中，由微妙「神我」(「補魯灑」purusa)即心思「有體」的知見而作發。「毗若那」(vijnana)誠然是見事物的一知覺性，然不是像人類理智之見其部分和段片，見其分散與聚合了的關係，却見之於其存在的原本理智中，於其存在的律則中，於其原本底和全般真理中；因此牠是種子「理」，發源着且決定着的知覺力量，當作無上「智」與「意志」而工作。韋陀見士稱之曰「真理知覺性」，相信人亦可變到知覺真理，進入神

聖之「理」與「意志」，由此「眞理」而變爲永生者，
(anthropoi *athanatoi* 即希臘文謂「永生人」)。

疏釋：

凡此諸「身」或「補魯灑」之說，皆見於諸奧義書。

像韋陀的見士者流所保持的這種希望，且以那麼雄勝底信心歌頌着的，赫那克萊妥斯的思想是否容納呢？或者，他的思想也於任何種對神聖超人道的企慕，有如「畫廊派」的使徒那麼嚴毅地爲之辛勤着的，或者有如尼采，這位近代赫那克萊妥斯，畫出了一個過於粗率而且猛烈底形相的，甚至有所許與呢？他的名言，說人是燃着了又熄滅，如燈光消失於黑夜里，却也平凡，且夠使人喪氣。但究竟這可能只於現似底人爲然。人在他的轉變中，能否升起其如今固定了的度量呢？能否提高他的心思底，相對底，個人底理智，上與神聖底，絕對底「理智」直接相通，或直接參與其間呢？能否感發興起且將他的凡人力量的價值昇高到神聖力量之高等價值

呢？能否像天神一樣，覺知到一絕對底善與一絕對底美呢？能否提舉這生死體至於永生性呢？對着他的人世無常的憂悲形像，我們又有那非凡底却幽奧底語句：『天神有生死，人皆永生者』。這句話就字義說，可解爲天神皆是些權能，可滅、且互相嬗代，唯獨人的心靈是永生底，但那意思至少應該是：在人的外表無常性之後，內中有一永生底精神。我們更有他的一語：『你不能尋到心靈的邊際』。而又有在赫那克萊妥斯的一切言說中爲最深奧的一語：『王國是屬於兒童的』。倘若人在他的真實本體上是一無極限底和永生底精神，則沒有什麼理由他不應覺知他的永生性，升到宇宙者、一、且絕對者的知覺性里，生活於一高上底自我實踐中。『我尋索

疏釋：

了我自己』，赫那克萊妥斯說；但他所尋求得的是什麼呢？

(一)『你不能尋到心靈的邊際，(縱使你走完了每一條路去尋牠)；牠有那麼一個深深度量』。

(第七十一則)。

『我尋索了我自己』。(第八十則)

(二)「最高底祕密」——出薄伽梵歌第十八章第六十四頌。

但是，不論在他於事物之知識上，或他於人的自我之知識上，皆有一大空白處和缺點。我們見到赫那克萊委斯的深沈底先識眼光，在多少方向預見了「科學」和「哲學」的最廣大和最精深底概論，而且，雖是他的較膚泛底思想，如何指點了西方後代雄強底心思傾向，而且他的某些理念，如何影響了這班深奧底多那獲底思想家，如柏拉圖，畫廊派，新柏拉圖派。但在他的缺點上他亦是一先驅；這表相了後代歐洲思想的大闕陷，至少是在那些未嘗深被亞洲宗教或亞洲的神祕主義所影響的。我已試行指出他的思想多麼常是觸到了韋陀的和韋檀多的思想，幾乎與之同一。但他於事物的真理之知識，停止於宇宙理智與宇宙力量之見；他似乎總括了萬

事萬物的原則於此初二項，知覺性方面，權能方面，一無上底明智，與一無上底能力。印度思想的眼光，却見到了「自我」的和「大梵」的第三方面；在宇宙底知覺性活動於神聖知識中者以外，在宇宙底力量活動於神聖意志中者以外，牠還見到了宇宙底悅樂活動於神聖仁愛與極喜中。歐洲思想，順着赫那克萊委斯的思想路綫，凝定於理智上，力量上，以之為原則，其完善化乃我們的生存所當企慕的。力量是世界的第一方面，戰爭，能力的衝突；第二方面，理智，顯出於力量之出現中，牠其初是隱藏於力量里，自加啓示為某一種正義，某一種和諧，事物中某一決定着的智與理；第三方面，是居於此二者之後的一較深底秘密，即宇宙底悅樂，愛，美，這

取起了前二者，能建立一些事物，高於正義，優於和諧，真過理智，——一體性與福樂，我們圓成了的生存之極樂。這最後一秘密底權能，西方思想只見到其較低底兩方面，愉樂和美術底美；牠錯過了精神底美與精神底悅樂。因此之故，歐洲永遠未能發展出牠本土的一雄強底宗教；牠不得不轉向亞洲。「科學」占據「力量」的度量和用處；理性底哲學追逐理智到其最後底微妙處；但靈感底哲學和宗教，能攝持最高底秘密。（uttamam rahasyam）

赫那克萊妥斯倘若曾將他的眼光推前稍遠，或者可見到這個。力量本身只能產生力量之平衡，爭衡之為正義者；在那爭衡間，發生了恆常底互易，而且這互易的需要

一旦見到了，便興起了一可能性，以理智修改且代替戰爭，以之為互易的決定原則。這是人的第二努力，其可能性赫那克萊妥斯未嘗明見。從互易我們可升到可能最高底理念，通易，自我給予的一種相互依倚，為人生的深隱之秘。由那可生長出「愛」的權能，代替爭鬥，超出理智的冷酷平衡。此是一神聖極樂之門。赫那克萊妥斯却未能見到，可是他的關於兒童的王國的唯一簡語，觸到了也幾乎達到了這秘密的核心。因為這王國明顯是精神底，這是完善化了的人所臻至的極諧，絕頂；而完善底人是一神聖孩子！他是一個心靈，醒覺到神聖遊戲，無畏懼亦無保留而接受牠，在精神底一純潔性中，將自體奉獻於「神聖者」，讓人的充滿顧慮和煩惱的力

量脫去顧慮和憂愁，化爲神聖「意志」的愉快底遊戲，讓他的相對底顛頓底理智，爲那神聖「知識」所代替，那神聖「知識」對希臘人，理智底人，似是愚蠢，而此被束縛的心思之勞苦地尋求快樂，且將自失於神聖「阿難陀」(Ananda) 的自發性中；『因爲天國是他們的。』「超上飛鴻」(Paramhansa)，得了解脫的人，在他的心靈上甚至是兒童似的，(balavat)。

(全書六十一頁終)

疏釋：

「超上飛鴻」乃印度最高修士之稱號。如近人以尊稱羅摩克釋等。其詳亦散見諸奧義書。

於此，於室利阿羅頻多的原文譯譜的疏釋亦可終竟了。但對於讀者之欲尋繹赫那克萊安斯學說全部者，猶有所當提供。

大致自十九世紀初，在歐西即有對此哲學簡言作譯述和蒐討者。入這世紀以來則研究更勤，以日耳曼文的譯譜和論著最爲宏富。通常學林所用者，乃狄爾斯譯蘇格拉底以前哲人散稿，初版發行於柏林，時在一九〇三，凡三卷。其第四版發行於一九二三年，狄爾斯去世以前會親加修改。而其第五版爲克朗茲所修改者，似更完善。原名如左：

Hermann Diels

Die Fragmente der Vorsokratiker

revised by Walther Kranz

Berlin 1934

此外，則凡西文關於希臘哲學之著述，或史或論，無有不包括赫那克萊安斯者。英語譯本而註釋近於詳盡者，則有

Philip Wheelwright

Heracitus

Athenaeum, New York, 1964

此書本文錄存簡言至一百廿四則止。於狄爾斯所棄者，猶有所取。其他片語隻字，爲諸家所引，原有可疑、或不足爲論據者，概加存錄，增加至一百卅八則而止，似更無遺。然亦自加分彙，次序與從來諸家不同。

赫那克萊安斯一書止此。——以上於每段或每節稍加按語，無非提供參考資料，其實也只是一些線索，以便讀者自加尋討。其着重點在尋求古希臘、古印度、及我國古代精神哲學之同處。當然，不同處不能強求其同，然同處或恰合是同其所指處亦無由強立其異。貴在讀者之善觀其會通。宇宙間物理之真是一，如水在東方是趨下，決不能在西洋是趨上。而宇宙間精神之真亦一，如東方人性之企慕向上，決不能是西洋之人性企慕向下。因宇宙真理之同一，所以有、或成爲至今世界一切活動之共同基礎。但世界這三個古文化淵源，各自在此同一宇宙真理上有其獨特契會或認識之一面。此書末段提出了宇宙本體之悅樂一方面。

這是古印度精神哲學中所強調的，悅樂，即「阿難陀」(Ananda)。自來東西方不乏修爲之人體會到宇宙本真，感

到了大悅樂，極歡極幸，覺得到了那一地步方不虛此一生，此輩人更僕難數，如於宋明儒者之「學是學此樂，樂是樂此學（今言「修爲」）」，亦可見其一斑。但說此宇宙本原之「真」即是「樂」，這是印度獨創。譬如畢達戈那斯之說萬物生於數，即以數爲原素而成萬物，與說以數而可計萬物不同。以最高之實踐而起其悅樂或極喜，與說宇宙本體即是悅樂或極喜不同。

這「悅樂」當然不是指層級而下或末端之生理界之快樂或滿足之爲候忽變遷者。那麼，是一絕對者，非與「苦」爲對待之「樂」。如何以此而解釋人生之多苦或世界之充滿着痛苦，其說亦繁，要之不失其爲一概絕大底真理。——此只可求之於孔子之「仁」中，可謂二千五百餘年前，孔子已勘破之秘密。但未此以爲教，凡人所謂仁與義，是下推了一

層，要上到體會宇宙萬事萬物皆寓乎一大「仁」，則「阿難陀」出現。

至若以極樂而爲教，則如我們所熟知的，在釋氏有西方極樂世界淨土之宗。在釋氏是斷除一切人情欲想之後，乃修其往生，可說其流弊不大。中世紀歐西基督教之天堂，亦不乏「樂土」之誘引。印度至今仍有些宗派以此爲極歸，流弊常有。——總之，下降到人間和物質世間或器世間，事事皆可僞化，變形，顛倒，如「愛」之化爲男女間互相占有之慾情，即其一例，然亦無由便否定宇宙間原有此一至上原則。實際世間不乏「高於正義，優於和諧，眞過理智」之事。若靜心觀照，則許多這類事物皆日常現見，屬於此一所謂「至上秘密」。

復次，印度精神哲學判分上，下二界，下界爲「物質」，

「生命」，「心思」，上界爲「眞」爲「智」爲「樂」。介乎兩界之間，則爲「超心思」。從「超心思」以上皆實踐之事，這其間「心思」的邏輯推理以至名相語言皆無功了。必須要在百尺竿頭更進一步，跳出這一切，直超而上，使主觀與客觀雙泯，能指與所指合一，達到自我知識，方成其契會。然後優遊於玄理之域，即實踐這精神之上一界，那麼，如何是此「阿難陀」，不必再着一字了。

雖然，一處於心思界，邏輯之推種便用得著了。否則不成其爲思想。這推理或「理則之學」是一甚公正的思想運動場上的評判員，——思想之運動與身體之運動不異，——多少理論上的錯誤能夠指出，如誰是犯規了，可以見明；但其用亦止於在此運動場。至若整個人生活動，不止是在運動場上而已。邏輯之弊，在於看不出自體的範圍以外。換言之，

是一極有限的準則和度量。

精神人物常是屏斥推理，因爲通常有直知或直見便用不着牠，但亦不能全般棄去，縱或處於極明通之精神高境，亦非棄之如敝屣。若棄之如敝屣，是因其爲屣之用已敝，亦無其必要了，而屣之爲用無可否定。抑猶不至如是。往往已經明通之大哲人，回頭若需要從事推理而使他人了解，則拈著亦頭頭是道，是其屣之爲用猶新而未敝。不然，則精神哲學或玄學中，必皆爲「不可說」，「不可說」，或說之皆爲胡言謔語，不可究詰，在以智識而求其明通者便毫無希望了。所謂百尺竿頭更進一步者，是思智已達極詣，無可再進，然後徑路雖絕而風雲大通。尋常談玄學者，是思智尚未達極詣，猶未到百尺竿頭。例如講「萬法歸一」，或講「太一」是一極普通的口頭語。這里且藉另一希臘哲人——柏拉圖——於

這問題的推論作參照，或者可作爲他山之石，亦藉以爲此冗贅疏釋之結語：

一（問）：倘若是「一」，則（推論）其於自體之結果如何？

（推論）：倘若是一，則不能是多。因此不能有部分。（諸部分是多）。不能是一全者。（全體必有各部分）。既無部分，則不能有始、中、末。是故爲無限無極。

其次：

此亦無相。相必有部分故。

復次：

此亦不在何處。

在何處者，必爲他物所含納，或爲自體所含納。

此不能爲他物所含納，因能含納者與所含納者，必有相接觸之點，則必有部分。此亦不能含納於自體。因能含納者與所含納者是二而非一。

復次：此不能是動或靜。

若有變易 (alloiosis) 即動之一態，則不能是一。

若有空間之動 (phora) 即動之另一態，則亦不能是一。

或爲旋轉之動 (periphora)，則必有轉動之中心或

軸，則必有分，有相。

或爲移轉之動，則必有位置（即在某處）。

復次，若動，則同時必在同處又非在同處（而此無處）。

此亦不能是靜。

在空間無處故。既非在自體中，亦非在他體中，是故不能在某處而爲靜。

復次，此於自於他，不能爲同爲異。

不能異於自體；異則非一故。

不能同於他；同他則爲同異於一者。

不能異於他者；是異者乃能爲異故。

不能同於自體；若同是一，如何有物能同於多？

復次，此與自與他，不能似、非似。人乎「審乎」

「似者，有相同之屬性。」

爲「一」之屬性卽「是一」而已。

復次，此於自於他，不能是等、非等。

若等，則必同量，而此非入於同量。

若不等，則必爲大、爲小，則必有多部分亦如多量。是則非一。

復次，此於自於他，不能是老、是少、是同壽。

凡此「老、少、同壽」皆屬等、非等故。此不能在「時間」中。

凡在「時間」中者，必常變爲「老於」某一時之定體，故同時必爲「少於」其自體。

而此變是不能較變是之時爲短，爲長，故常於自爲同壽。

復次，此若完全不在「時間」中，則亦不在「有」或「存在」中。蓋未嘗變是，非嘗是。（過去）。不將變是，不將是。（將來）。非今變是，非今是。（現在）。

復次，若不能「是」，則不能是「一」。則爲不可名，不可說，不可知，不可判斷，不可識得。

二、（問）：倘若「一」是，則（推論）其自體之結果如何？

（此卽論「一」非獨是一，而論其爲「存在」或「有」或「是」。）

（推論）：倘若「一」是，則「一」入乎「存在」

或「有體」。「一」與「是」涵義不同。）

故「一」爲「是」必爲全，此「全」體中則「一」與「是」皆爲部分。然每此一部分既分有此「一」與「是」，則每部分可更分爲二部分。而常可化爲二者，必非「一」而爲無盡之「多」。

復次，若就自體而論此「一」，此異於「是」。然「一」非「異」，「是」亦非「異」。故「異」者，異於此二。「是」，「一」，「異」凡三。三中之任何一雙必稱爲偶，偶中之每個必爲一。若以「一」加於任何一偶，得三。三爲奇而二爲偶，是故有雙偶與三奇，雙奇與三偶。由是可得奇、偶數之任何結合。

由此可推至無數之多，其每一部分皆參與此「是」，

則此「是」亦分爲部分而無盡。然此每部分是一，故此「一」亦分爲無數部分如其爲「是」。是則「一」非但爲是爲無盡之多，「一」之爲一亦爲無盡之多。

復次：「一」爲「是」則爲全，部分爲全體之分，包含於全體中。而能含者爲有限。有限則必有極。若其爲全，亦必有始、中、末。中與兩端同距，則必有形相，如爲直線形，或弧線形，或俱有。因此必有盡。

復次，諸部分所以成此全體者，既被包含於全體中，則全體必在自體以內。全體既非被包含於其諸部分中，則就全體以觀又必在他者中，是故亦靜亦動。

復次，此於自於他必爲同，亦爲異。

異於自，雙在自體又在他者中故；又異於任何他

者，此等非一故。

但亦爲同，異性非任何物之屬性故。是故「一」與異於「一」者，不能以異性而異，亦不能在自體相異；更不能如全與部分之相關；因非「一」者不入於分數，是故爲同。

是故，於自於他，必亦似亦不似。

「一」異於他，猶他之異於「一」。故其爲異也，則相似。反之，其爲同也，則不似，相反對之前陳必有相反對之後論故。

復次，於自於他，必相接觸，爲他所含納故。

然接觸必至少有二者，乃成其爲接觸。其接觸點之數，必較相接觸者之數少一。故不能與自相接觸，亦不

能與他相接觸。

復次，此於自於他，亦等亦不等。

若較小，則「小」在其中，或爲全，或在全體之一部分內。若爲全，則於其中必徧，徧則必等。或超出之則較大。若在全體之一部分中，則同有此過。

於「大」，同破。

進者，「大」與「小」相對，而非與「一」相對。故「一」等於自亦等於他。

然「一」在其自體中，是故包含自體，亦爲自體所包含。是則大於自體又小於自體。

進者，「一」與異於「一」者以外，無有。而凡是者，必在是者之處。異於「一」者既在「一」中，則

「一」必大於異於「一」者。同然，「一」既在異於「一」者中，則必較小。

同此推理，可推之於部分，如推之于全體。

復次，此必參入時間。蓋此是，是卽必入乎當前之有或存在。時間以現在爲其一分者必常前進，則「一」參入此前進，則必愈老於自體，同時必常幼於（或少於）自體。

然此由過去以入乎將來，不能不經過現在。則當其入乎現在也，前進亦止。則其爲較老較幼，於現在皆已完成。但現在之久，當於「一」仍爲此是之時，無論何時爲是則必常爲現在。故現在時間之久，卽爲「一」之時間之久，其是愈老愈幼合乎其變爲愈老愈幼。且其是

及其變是，不久於其爲是及變是之時間。故常與自體同壽。

同然者，此必老於異於自體者。異於「一」者，必多於「一」。既多則必有數，而「一」在凡數之始已存在。又此必少於異於自體者。蓋此有始，有中，有末。始入乎存在居前，未入乎存在居後。然必未已入乎存在，然後「一」乃成其爲「一」，是故「一」之入乎存在，在在其諸部分之末。——另說推之，每一部分在其自體是一，故「一」之存在，與始，且與隨後之任何部分同時，是故必與異於「一」者同壽。

「一」凡此乃說已變是且是老於與少於異於「一」者，仍當更論其正變爲老爲少。——此非變老變少於異於「一」

者，蓋若二個年壽相差，同等之時間數加於不同等之時間數。不能改變二年壽間之（算學）差數。反之，此亦誠變老變少，蓋若得二個年壽間之差數，同等與不同等時間數之加積，誠能改變二個年壽間之（幾何）比例。

由上所推，「一」入乎過去，現在，未來；嘗是，今是，將是；已變是，正變是，將變是。此爲可名，可說，可思，可爲知識，判斷，識感之對象。

「附說」
「附說」文義傳也。古人有壽之數，非一非多。故人壽固中，惟生平之壽，非一非多。此乃第一結論。二說皆以壽數為對象。

「一」在時間中。
「一」在時間中。古人有壽之數，非一非多。故人壽固中，惟生平之壽，非一非多。此乃第一結論。二說皆以壽數為對象。

此乃第二結論。

於是當推完如何此第二結論影響此第一結論。

若「一」是亦一亦多又參入時間中，則在爲一之際入乎存在，非一之際不入乎存在。

入乎存在之始爲生，不入存在之時爲滅。

是故「一」有生滅。(genesis kai phthora). 是則

必合成，散解，

同化，分化，

增，減，而化爲同等。

復次，是必由動入靜，亦由靜入動。

雖然，此如何可能？——如何在靜時而起動？如何在動時而起靜？

由動入靜或由靜入動，必有過渡之非動非靜。而凡物非動非靜之時無有。

故過渡必全然超乎時間，必爲「奇物」(to atopon touto)，爲頓時者，有位置而無久暫。是此頓時者，乃使相反對者之一切變易爲可能。是在此轉變之間隙中，變易者無反對者之性格。

三（問）：若「一」是，則（推論）其于諸異者之結果如何？

（推論）異者皆異於此「一」，則將參與此「一」而爲其全（體）與（部）分。因其既爲異者，則必爲一聚合。此聚合必有分，或則將是一。

復次，此必爲一全者，一全者必爲一。若一全體非

一而爲多，則其每分將爲多之一分，其本身爲此多者之一。則每個將爲自體之一分又爲每一異者之一分，是則相違。是故多者爲一全體，即諸多分成爲完全之一。又每分亦復是一，與異者異故。是故雙爲一全與諸分，異者皆參與此「一」。

復次，諸異者必雙爲有限與無限。因其既多於二，則可爲無盡數。若吾人在思想從異於「一」者分割出所能想像之最微小一部分，此將多於「一」，是故爲無盡之多之聚合。反之，任何時任何部分參與此「一」，則與其他諸部分及全體皆有邊際，而全者在其諸部分上亦有邊際。是故此爲有限。

如是，此諸異者，相互爲亦似、亦不似，於自亦亦

似、亦不似。皆有限亦皆無限，則相似；同時雙爲此二，則不相似。若更求其爲同、爲異，爲靜、爲動，皆以此式可推。

四（問）：若是「一」，則（推論）其於諸異者之結果如何？

（推論）：異者參與此「一」，既非如一全者，亦非如諸部分。旣無物同時異於一又異於諸異者，則「一」與諸異者不能同涵於同一物。是故彼等相離。復次，「一」如其爲「一」旣無有諸分，則無其任何分能在於異者內。復次，異者旣不參與於「一」而爲全或爲分，則非是一全。亦不能有多或數，數是多一故。是故不能有兩個屬性，如同性，異性。（同於「一」或異於「一」），

自體亦無有任何一屬性，如「同」，「異」，「動」，「靜」等。若有，必參與於「一」故。

五（問）：若「一」非是，則于自之結論爲何？
(推論：)若吾人能說「一」非是，此「一」必有其意義，因此必可知，因此必有其知識。且此既與一切爲異，則必有變異性(heteroioetes)。此必入乎「此」，「彼」，「凡物」等；否則必不可言說，而異于「一」者亦不可言說。縱使其爲非是，亦無何者阻止其參與諸多事物。反之，若是彼「一」而竟可言說者，必然如是。
復次，如其爲異者，則必不似他者而似於自。

復次，亦必不等于他者。若等，則必是，且必如其似他者爲是。

更旁矚之，「大」與「小」，皆屬「不等者」。凡具不等性者，必有「大」，「小」。具有「大」與「小」，暗許有「同等」，爲一必要之中間者，則當有此三。

復次，此當入乎「是」(「有體」或「存在」)。蓋若誠然此「一」爲非是，則此「一」是「一非是」。其非是之所繫，卽此非是之是；正如是之所繫，乃非是之非是。

雖然，若其雙有是與非是，必有過渡，卽從其一渡至另一之動轉，此動轉暗許「變易」。(alloiosis)反之，「一」如其爲非是，卽爲不在何處，則不能從一處而移易至他處，亦不能在同一處繞某中心而轉。若其不終止其爲異於他者之「一」，則亦不能變。是故

爲不動，不可變易。

循此以推，如其爲已動已變，則亦入乎是而終其爲

是，（有生滅）；如其爲不動不變，則亦不入乎是亦不

終止其爲是。（無生滅）。

六（問）：若無「一」，則於自之結論爲何？

（推論：）若「一」全爲無有，則既不能參與存在（「存在」謂「是」），亦不能止其參與存在。是則既不能有，亦不能無；既不能動，亦不能靜，則與凡存在者（或說「有者」，「是者」）無任何緣，若有必參與存在。是故於自於他，亦無大，小，同，等，似，非似。亦不能在某處，在某時。對之不能有知，識，判斷；不可說，不可名。

七（問）：若「一」非是，則于異者之結論爲何？
（推論：）

彼等既爲他者，則必有其所以異者。彼等不能異于

「一」，「一」非是故；則彼等必異于自。

復次，彼等不能爲一，而必爲多之羣衆或多之聚

集，每個可分爲無數之同似部分，以致吾人無由達於最小或至少之一分，而似爲小者，必較其爲總和中之每分爲大。姑非以不藉其真實者。且嘗真味汝妙外妙華文

而歎復次，吾人永無由達於始，中，末。而常達乎始之
前，或末之後，或中之中。故衣不謂本而非最昔機卦

卦總之：若「一」非是，異者必雙顯爲有限與無限，一與多。問：若無「一」，則于異者之結論爲何？

第八（問）：若無「一」，則于異者之結論爲何？

（推論：）則皆非一非多；蓋多暗許一一。則無多相亦無一相，不能與非是者相緣故，亦不能有何非是者對任何他者存在，非是者無分故。

是故非但不許其真實性，且嘗真加或似許於彼等之屬性之相亦所不許，如似、非似，同、異，接觸、分別等。

〔註〕一、二俱是對二俱非，以是者大殊由對外無此類事，而後得妄生尋求也。蓋無此類事，則無此類事之端，更無此類事之別，故對二俱非者，以異者，則至有張異于

（註）三

〔註〕四

〔註〕五

Publisher :

SRI AUROBINDO ASHAM

INTERNATIONAL CENTRE OF EDUCATION

CHINESE SECTION

保有一切版權

All Rights Reserved

玄理參同

南印度

捧地舍里

室利阿羅頻多修道院

國際教育中心

華文組

出版

修道院圖書經理處發行

星加坡孟克刊印有限公司

HERACLITUS

First Edition 15 Aug. 1973