伊莎克

伊莎克叢書

定價印幣二元

伊莎奧義書

印度室利阿羅頻多修道院出版

天竺古稱十奧義書者，首伊莎。至今集百零八或百二十奧義書者，亦首伊莎。「伊莎」者，「精神」也。取頌之初二字名書，與中國古詩之例合。全書寥寥十八頌。室利阿羅頻多（一八七二——一九五〇）疏釋，亦止此簡約一卷，而韋檀多學之菁華皆攝。有此一卷，即是書古今餘家注疏皆可不問。梵文簡古，非雅言不足以達神旨。疏釋出義沈博，譯文稍澀，尚不至於晦；編次微與原本不同，必要處亦略加補註按語。竊意讀是書者，數行即宜掩卷深思，或三復乃有當於心，確然知其理之不可易也。是聖言量，曠世一遇，爲序爲跋，皆所毋庸，謹識數語於端。

譯者

目錄

前記

頌（一至三）

發凡……六

第一運動

內寓之神主……七

頌（四至七）

第二運動

（上）大梵……二三

（下）自我實踐……四二

頌（八至十四）

第三運動

（上）主宰……六五

（中）明與無明……八四

（下）生與無生……一〇〇

頌（十五至十八）

第四運動

（上）諧世界——太陽……一一五

（下）行業與神聖意志……一三三

結論與綜括……一四四

伊莎奧義書 *Īśā Upanishad*

室利阿羅頻多 *Sri Aurobindo* 疏釋

前記

奧義諸書，皆啓明之乘器，非教訓之方冊也。爲已泛諳韋陀及韋檀多見士之理念者作，爲於其所基之眞理，甚至已稍有個人經驗者作也。體製之間，思想之明表過渡皆略，暗許或附屬之義理，發展亦隱。此伊莎奧義書，每頌安立於暗涵本文中之若干理念，然無處或加以顯豁發揮；推理以支持其結論者，僅以文字提示，亦未明然傳達於思智之前。讀者，或毋寧謂之聞者，固所假定從光明進至光明，確定其直覺，證明以體驗，而無用於歸其理念於邏輯理智之判決。於近代思想，此法爲無效而不可行者。固宜表述其義理之大全，標識其所暗示，補充其轉捩過渡之說，而

闡明其所遏抑然恆伏藏之推理也。

此奧義書之中心思想，乃調和基本相反對者，如：一與多，體與用，明與無明，變易與不變易，動之神聖個人性，與靜之神聖非個人性，棄捨與享受，作業與內中自由，上帝與塵世，斯世彼世生生死死與無上永生。凡此種種似相違背者，此奧義書皆使人識其和諧，見其眞元爲一體也。以此十八頌分析之，等衡爲相續之四種思想運動。

初分——第一頌至第三頌。

二分——第四頌至第七頌。

三分——第八頌至第十四頌。

四分——第十五頌至第十八頌。

伊莎奧義書

唵！

一、凡此皆伊莎所宅舍兮，

凡宇宙之動中爲動者。

以此棄捨兮，爾其享受！

而毋貪誰人之所有。

二、 於斯世唯作業兮，
當願身生百年。
於爾如是而無他兮；
行業于人不牽。

三、 彼諸界無太陽兮，
皆黑暗所蓋藏。
彼等終然歸往兮，
倘靈魂其賊戕。

釋：頌一。「所宅舍」 *vāsyam*，字有三義：一爲「衣蔽」，二爲「著之如袍服」，三爲「所寓居」，常釋取第一義。商羯羅疏 *Shankara* 亦以爲當識此宇宙萬有之幻而見純全「大梵」之眞也，故如「衣蔽」之然。其釋乃與此奧義書全部思想相違。意像原是世界如一「袍服」或一「寓所」，有其內中形成且統治之「精神」御之居之也。取第三義，於本書思想較合。

頌二。「於斯世唯作業兮」，「唯」字着重。卽事業當作，而非捨棄事業，了無所作也。商羯羅讀此後半頌爲「在汝如是——此非有異於如是——行業於人不纏。」釋第一行之「作業」，爲韋陀中所說祀事等。凡夫作之以免惡行惡果而徼天福；而末句之「行業」則爲「惡業」。以爲此頌乃爲凡夫留地步，至若見道啓

明之士，則出世捨棄事業，入山林而無所作爲云。其說牽強。余說似爲原文簡單逕直之義。

頌三。「彼諸界無太陽兮」，asūrya，「無太陽」，另本原文有作 asurya「阿脩利耶」者。「阿脩利耶」則義爲「屬阿脩羅者」，或「非神聖」。在全書思想結構中，此頌所以啓末四頌中之最後一運動，在彼處其暗示之義乃加以闡明。向「太陽」之祈禱，返徵於無太陽諸界，爲黑暗所籠蔽，亦第九頌第十二頌所回顧者也。在餘奧義書中，太陽及其光線常說爲與諸「光明」世界親切相聯，其自然之反對面乃黑暗，無太陽，非指「阿脩羅」界。

補註：第三頌言「非賊性靈」，此亦辭之華耳。性靈如何能受非賊？參薄伽梵歌第二章第十九頌。亦參羯陀書二，十九。此頌與大林間書四，四，十一，文字大同小異。

發凡

唯一安定之「精神」，寓居于此一運動之宇宙及種種運動形式之宇宙中，且統御之。——此爲第一頌初二句義所安立之一基本。

在此基本一概念，遂建立一人類神聖生命之律則：即由除斥欲望而捐棄一切，以享受一切。——此爲第一頌後二句義。

於是說人類物理生命及其行業之正當理由，基于心靈不可讓度之自由，與「伊莎」爲一，在諸多運動中作一切活動。——此爲第二頌義。

終則說無明擾亂「多」中「彼一」之正當顯示者，其結果爲死後淪入黑暗境界。——此爲第三頌義。

（按：已上爲第一思想運動，廣釋如下。）

（一）第一運動

內寓之神主：生命與行業。（頌一至三）

宇宙存在之基礎

「上帝」與世界，「精神」與形成之「自性」，相與對照。其間之關係，亦加以確定。

宇宙

世界萬事萬物，皆「精神」在其本體中一運動也。遷變無常，在其所形成與現

相爲然。其唯一永恆性，卽循環往復之永恆性；其唯一安定性，乃一似是安定之相，由關係與類聚之顯似固定性所成者也。

宇宙間每一事物，依眞，本身卽全宇宙，表呈其運動之某一方面或外表現相者也。小宇宙固與大宇宙爲一矣。

第在其運動原則與運動結果之關係，則皆能涵與所涵；世界涵于世界中，運動涵于運動中。由是個體分有宇宙徧是者之自性，溯其活動之淵源于此。是卽如吾人所云，爲宇宙「自性」之一部分，而服屬于其律則者也。

精神

「精神」爲其運動之主，爲一，爲不變易，爲自由，爲安定，爲永恆。

「運動」及其一切形成之對象，皆所以備「精神」之寓居而創造也。「精神」是「一」，其多方寓于所居也，無數也。

是同此一「主」也，寓于總和，又寓于部分。居于「宇宙」全體，又居于宇宙間每一有體，事物，或力量中。

「彼」既爲一矣，不可分；萬有中之「精神」是一。其多也，「彼」之宇宙知覺性之活動也。（按：「活動」原義作「遊戲」。此出梵文之 *līlā*。）

是故，個人在眞元中與一切餘者爲一，爲自由，永恆，無變易，爲「自性」主

過渡思想

無明

且所爲寓居者，爲享受與其有也。（按：「具有」卽「占有」。）然則宇宙中「精神」之目的，乃具有且享受此宇宙。人在其眞元中爲一，神聖而自由；然似乎有限，與他人有分，隸屬于「自性」，甚且任其造化作弄，奴役于死亡，無明，苦惱。人在顯示中之目的，固爲具有且享受其世界也，而因其範限，乃不克享受。

此相反之結果何由而成？曰：「無明」，昧於一性也。無明之癥結爲何？卽「私我」是。

私我

「明」與「無明」，「精神」之二重權能也，「精神」以此而寄寓於多性與相對性之知覺中，又同時寄寓於一體性與同一性之知覺中，是故不囿於「無明」，然在心思中，「此」能自認與運動中之事物爲一，凝然欵如，顯若除外其障蔽隱居于心性以後之「明」；此則「私我」之由來也。「自性」中「心思」之運動，由是能認知事物對象爲眞實，以爲此「寓居者」，乃爲事物現相所範限，所決定。其見事物也，不視爲宇宙于其前方諧現相之一，而視之爲自體分別存在，矗然離乎宇宙，在本體原與餘者不同。其視「寓居者」也，亦若是。斯則無明之惑，亂一切眞實性者也。此惑名曰「我執」（或「我慢」）*ahaṁkāra* 卽分別之私我意識，使每人個體，自認爲一獨立人格者也。

此分別之結果，乃不克與萬事萬物入於太和一體，遂不克具有而享受之矣。然具有與享受之欲望，固「我」之主要動力。雖以其相對性之範限，未能實踐其眞實生存，然「我」隱約自知其爲「主」。其結果，則爲身心苦惱，與人與己齟齬扞格，乏弱之感，晦暗之情，於是乎生，熱中切望以求自我圓成而用力已疲，衰憊沮喪之能力退轉以趨于死亡壞滅。

然則欲望者，奴役之徽幟，乖戾苦惱，皆其附屬也。而彼爲自由，爲一，爲主者，澹然無欲，確然涵容，具有，享受也。

神聖生命之律則

享受此世界及其一切所涵，世界生存之目的也。然在欲望中捨棄一切，乃自由享受一切之條件。

所謂捨棄者，非自我否定之道德禁制，亦非事物之屏絕斥除，而爲精神之純全解脫，脫然無欲于事物形式。

此種解脫之條件，乃化除私我，因之亦化除個人之私欲。就事實而論，此一捨棄，隱義爲不可在宇宙中視任何事物爲所必當占有，亦不視爲他人所有而非己有，更不視爲心情識感之所貪求者矣。

此種識度，托基于一體之見。如前所云，一切心靈皆一能具有之「自我」即「主」，「主」者，似分別寓居每一事物中，然萬事萬物皆在彼「自我」以內，非在其外也。

是故以超越己私而實踐唯一「自我」，吾人乃在唯一宇宙知覺性中而具有全世界，固無須乎物理上據有也。

與「主」爲一矣。遂于萬事萬物得無限自由之樂欣，更無用於欲望矣。

既與羣有爲一，在彼等之享受中，在吾人及宇宙「本體」之享受中，吾人乃具有徧是自我表現之悅樂。斯樂也，（按：音譯「阿難陀」 *Ananda*，唐譯曰「慶喜」。）同時爲超然又爲徧是，人於心靈以之而得自由，又生存于世間，充分參加活動「生命」，「主」在其運動宇宙中之「生命」也。

行業之正當理由

此自由不依乎無所作爲，此具有亦不限於靜性「神我」之享受。靜性「神我」，徒事觀照而不參加運動者也。

反之，有爲于物質世間，充分踐生身之形壽，皆圓成之分也。

盖動性「大梵」，以工作在世界中成就其自體。人在軀體中，亦以行業而求自我圓成。人無能外乎是也；雖其情性亦非無作爲，是必在此宇宙運動中發生效果。既在此形體或任何形體中已，而思免除作爲或出離生理軀命，則愚癡也。意此本身可能爲解脫之法，則「無明」也，盖以爲心靈在「大梵」中爲一分別元也。

有避免作爲者，以爲此與自由不相融合。人若有所爲，乃假定其必陷于作爲後之欲望中，桎梏于策動此作爲之形式能力，拘束于其結果。此皆似是，實則非也。欲望者，感情心之一態而已，愚昧求其樂於所欲中，而不求之於「大梵」，即自加表曝於事物中者。祛此無明已，則可以有爲，而不陷于欲望中。

且策動行爲之「能力」，本身固屬于「主」，「主」絶對自由自加表現于其中。入乎「自性」以後而歸于「自性」之「主」，汨沒個人於「宇宙意志」中，則可以神聖自由而有爲。奉吾人之行業于「主」，吾等個人之責任，皆安止于「彼」之自由中矣。

且行業之鎖鍊，僅足以縛繫「自性」之運動，不足以牽制心靈。心靈既識其自體，甚且不復現似爲行動之結果所拘束。

是故自由之路，非無所作爲，而爲不自認與運動爲一。乃恢復在事物之「自我」即其「主宰」中之眞實同一性。

他方世界

捨此生理身命已，人非離此「運動」而消逝，惟度入他種知覺性之普通境界中，異乎此物質世界者。彼等境界，或光明，或幽暗，有黑暗或無日光者。

若堅住于無明之麤重形式中，顚倒牽掣心靈于其自體成就，或誤謬銷散其在「運動」中之變化，則且將淪入盲昧之黑暗境界，而非入乎光明世界，已得解脫與福樂存在者諧界矣。

（按：以上釋第一分竟。）

四、彼一不動而速于心，
諸天所不達兮，居前邐迤。
彼止，而越乎奔馳者兮，
彼中生命之主始立諸水。

五、彼動作兮彼休，
彼在遠兮又邇；
彼居羣有兮內中，
彼亦於羣有兮外止。

六、而見羣有唯在「我」中，
羣有中乎「我」獨；
斯人兮，自茲無所畏縮。

七、見唯「我」化爲羣有兮，
是則全知。
萬物皆見其一兮，
何憂曷癡？

釋：頌四。「生命之主」，原文是 *Mātariśvan* ，字義是「自伸展於『母』或『能涵』中者」，此或可謂「以太」（空大），即能涵之原素，萬物之母。或可謂「地大」，即物質能力，在韋陀中謂「地」曰「母」。此又韋陀中「風大」渦柔 *Vāyu* 之稱，表生命能力中一神聖原則曰「氣」*prāṇa* ，自伸展於「物質」中，使其形體生動者。於此義表神聖「生命權能」，居臨宇宙一切活動形式中者也。

頌四。「諸水」，原文是 *Apas* ，如在「白夜珠韋陀」 *Śukla Yajurveda* 中所標音而讀者，義僅是「水」。若不取此韋陀所標音之義，在文法上以單數視之，義爲「工作」，「行業」。商羯羅則以複數釋之，意爲「種種行事」。此困難由於古韋陀之原義忘

佚，後人或釋爲「物質」五原素之一，即「水大」。此一引據，自於本文上下不合。然「諸水」者，原指韋陀中之「七道水流」，又稱爲養育人生之「七母牛」也。象徵宇宙間七原則及其活動，三卑四高。三者爲生理體，情命體，心思體，皆在下；四者爲神聖「眞理」，神聖「悅樂」，神聖「意志」與「知覺性」，及神聖「本體」。（按：即存在者，泛稱則譯有體。）古七世界之理念，亦建基于此，七世界中，此七原則皆以其種種和諧分別活動。是則顯然爲此與義書中一名詞之正義。

頌七。「羣有」 *sarvāṇi bhūtāni* ，直解當是「一切已變是之事物。」與「自我」相對，「自我」謂自體存在而不變易之有體。此辭常義爲「一切創造物」，但於此顯然當着重直解，於「已化

爲『變是者』*bhūtāni abhūt*」一語可見。意謂人得無上知覺，毋此其人中唯一「自我」自加引申展拓，以懷抱萬事萬物，且實踐永恆一行事，卽「彼一」以之自加顯示于宇宙之動之多種形式中者。（按：阿氏譯頌之前半爲：「其人中是此『自我本體』化爲一切存在卽『變是者』，因其有完全知識……」故有此釋。「羣有」唐譯「一切衆生」。曰「一切」是，曰「衆生」亦是，而多數重複，非漢文常語。若釋「衆」指品類之「衆」，而「一切」爲多數泛稱，於義可通，但原意不爾。故不若「羣有」之爲直譯又爲雅語也。但「有」字於「變是」之義仍未出。譯頌以「羣有」二字較佳，出義則「變是者」爲卓。又「萬物」阿氏譯爲「徧處」。）

補註：「羣有內中」之說，參薄伽梵歌第十三章第十五頌。

第六頌「羣有中乎我獨」之說，亦參薄伽梵歌第六章第三十頌。

「無所畏縮」之說，參大林間書四，四，十五。

羯陀書四，五。四，十二。

第二分中，重擬第一頌之理念，而加以擴大。

唯一安定之「主」與多式多方之運動，認爲同是一「大梵」。「大梵」徧涵一切，亦寓居于一切；一體性與安定性皆其高等眞理。——此第四、第五頌義。

生命律則之基礎與成就，皆具於一體性之經驗中，人以此而自認與宇宙「自我」超上「自我」同一，亦在此「自我」中與其一切變化爲同一，然全般無有憂悲妄惑。——此第六、第七頌義。

（二）第二運動（上）

大梵：上帝與世界爲一。（頌四至五）

大梵——即一體

世界與「主宰」，雖似是分殊，如實彼此無異；皆一「大梵」也。

「彼一不動」

上帝爲一安定且永恆之「眞實」。彼爲「一」，無餘故；凡存在與非存在，皆「彼」也。彼爲安定或不動；蓋動者，「空間」與「時間」中之變易也。「彼」超

「時」與「空」，是無變易。「彼」在其自體中，永恆具有一切今是者，曾是者，或永能是者，故「彼」不增不減。「彼」超出因果性與相對性，故在彼之「本體」中，無關係之變易。

「速于心」

世界者，「神聖知覺性」在「時間」與「空間」中之一循環運動也。（*saṁsāra* 唐譯「相續」。）其律則爲進展，或亦可謂其目的爲進展。是世界以運動而存，運動止息則必滅。然此運動之基礎，非屬物質；而爲活動知覺性之能力，以其在各種不同原則（在現象不同，在眞元爲同一）中之動作與增乘，遂造成一性與多性之相對，「時」與「空」之分野，環境與「因果性」之分彙與關係。凡此，在知覺性中皆眞，然僅足以象徵此「本體」。微似一能創造之「心思」之想像，皆此「心思」之代表無誤，然較其自體則不如其眞，或可謂在別一種眞實性中爲眞也。

然心思知覺性，非創造萬有之「權能」也。較之且爲無限有能，無限迅速，了無拘繫者，斯則「太極」（或「絕待者」）純粹徧能之自體識覺性，非任何相對性律則所約制者也。相對性之律則，諸天之所保持者，皆「其」暫時之所創造。其顯現之永恆性，僅爲彼等所統諸界之時歷，非吾人所可量者。是皆軌範運動與變易之律則，非繩檢運動「主宰」之律則也。是故說諸天皆相續馳驅於其軌道中；然此「主宰」乃是自由，初不爲「彼」自有之運動所影響。（按：「諸天」亦說爲「諸識」。）

「彼動作令，彼休。」

世界動作，皆在一恆常安定性之統治下開展。變易，表一永恆「不變性」中諸顯現關係之常轉也。

「彼一不動而速於心」，「彼動作令彼休」，爲一「安定者」，在其有效果之

知覺性速度中，凌越其他奔馳者。——凡此諸公式所表，皆此等眞理也。

過渡思想

說「多」

（此則下之一系理念，似爲此奧義書所必不可無之形而上學基礎。伊莎奧義書，未嘗教人以純粹且除外之「一元論」，主「一」，然不否認「多」，其方法爲「多」中見「一」。亦標舉「明」與「無明」同時有效，指知與行之鵠的，乃永生，而此永生與生命及生此世間，初無不合。又視每一事物如其自體爲一宇宙，每一性靈如其自體爲一「神我」。——凡此諸理，唯與綜合或概括之「一元論」相合，而與幻有或除外之「一元論」相違。）

倘「一」卓然爲眞，則「其他」之「多」不能爲妄。世間萬有，非「心思」之虛構。

一體性爲事物之永恆眞理，分殊性爲一體性之活動。是故稱此一體性之義曰「知識」，曰「明」，分殊性之義曰「愚昧」，曰「無明」。然分殊性非妄，若離乎其眞實永恆一體性之義，則爲妄。

「大梵」是一，此非數學之一，乃眞元太一也。數學之一性，或則摒除多性，或則爲多而可分之一性，以「多」爲其分數也。此非「大梵」之一體性。「大梵」之一，既不可增，亦不能減，更不可分。

萬有之「多」，有時稱爲宇宙「大梵」諸分，如波浪爲海之諸分。顧在眞理論之，每一波浪卽是此海，其分殊僅爲前方或表面諸現相，爲海之運動所成者也。宇宙間每一事物，如眞卽全宇宙，在一不同之前方現相而已，如是，每個心靈亦「大梵」全體，自一宇宙知覺性中心點視「此自體」與世界者。

蓋「彼」者，是同一，非單一。常恆徧處于「時」「空」爲同一，亦超「時」超「空」爲同一。數學之一性與多性，皆其眞元一體性之同等有效兩項。

此兩項者，如吾人所見，皆一「智」（*chii* 按：此字「智」不足以盡其涵義，然捨此亦無他字可用。）中之呈表，與其他一切同，是在「太極」之自由且創造一切之自體識覺性中，多方多式無極無數以自視且表呈其所視者也。「智」不僅是知識之一權能，亦爲有表現之意志之權能，不但屬接納性之視見，亦且屬形成性之表呈；二者，固同此一權能也。蓋「智」爲「本體」之作用，非屬于「空」。凡其所見，彼則變是。此見自體超「時」與「空」；彼變是于「時」與「空」之條件中。

創造，非自無中生有，亦非自一物而作成一物；而爲「大梵」之自我映示於「時」與「空」之條件中。創造非做作，乃變是，在知覺存在之名色中。

在變是中，每一個體卽爲「大梵」，在神聖知覺性之活動中，多方表呈，且多方與「此自體」相緣者；在本體中，每一個體卽全「大梵」。

「大梵」之爲「太極」或「徧是者」也，有權能從「此自體」處于相對性中者退引。由知覺性之一附屬運動，此乃視個體異乎徧是體，相對者異乎「絕對者」。若無此分別運動，則個體常將自失於徧是者中，相對者且消失於「絕對者」中。如是，此在個人中乃支持一相應之反動，卽個人自視爲異乎超上徧是之「大梵」，異乎「多」之餘者。彼遺置同一性于不顧，且強「本體」活動于分別私我中。

個人，可自視與此「太一」永遠相異；或與「此」永恆爲一，然且異；或在其知覺中全歸于純粹「同一性」。（三者，所取觀點不同，逆數之，恰當韋檀多學之三派，卽「一元論」，「殊勝一元論」，「二元論」三者。）然人永不能自視離某種「一體性」獨立，蓋此種觀念，不與宇宙內外任何可思議之眞理相應也。

此三種態度，符合「大梵」之三種眞理，三種眞理皆同時有效，而無一全然眞實，除非以餘者相輔。其同時並存，于因明推理之智慮有難測者，可在知覺性中與「大梵」同體爲一而加以證驗。

甚者，既安立「一性」矣，吾人猶當記「大梵」乃超乎心思分別以外者，非屬能區辨之「思想」中事，而屬乎「本體」，卽絕對，無極，離乎思辨者。吾人之知覺性能表相且屬象徵；然不能得事物本體，「絕對者」，除在某種空觀中否定一切，盡空其一切似是涵存于宇宙中者。然此「絕對者」，固非空亦非否定也。乃此世界中一切在「時間」內與超「時間」者。

甚者，一性亦是一表相，以與多性相對而存在。「明」與「無明」，同爲無上「智」之永恆權能。「明」或「無明」本身，皆非絕對知識。（頌九至十一。）

雖然，一切關係之祕密基礎，仍爲一性，而非多性。一性組成且保持多性，多性不組成或保持一性。

是故，吾人當念一性爲吾人自我及「本體」之眞元自性，多性爲「自我」之一表相與一變是。吾人當思「大梵」爲一切之「一自我」，而返乎「多」，視爲「太一本體」之各種變是，斯之謂「羣有」。然「自我」與諸變是兩皆「大梵」；吾人

不能視其一爲「大梵」，餘者或非眞非「大梵」。二者皆眞，其一屬組成與徧涵之眞實性，餘者屬引發或依起之眞實性。

諸天之馳驅

「大梵」以其不變易之存在（*Sat* 卽「眞」），在宇宙中自表爲「安定者」，是爲「神我」，「上帝」，「精神」；以其活動知覺性（*Chit* 卽「智」）之權能，自表爲「動者」，則爲「自性」，「力量」，或「世界原則」。此二原則之活動，卽宇宙之「生命」。

（有爲之「自性」*Prakriti*，與「神我」*Purusha* 相對，「神我」管制，默識，且享受「自性」之工作，是爲「性靈」。——「力量」*Shakti* 卽自體存在，自體識知，自體生效果之「權能」，屬于「主」者。「主」，卽「自在主」，「神我」，「提婆」。「力量」自加

表現于「自性」之工事中。——「摩耶」*Māyā*，在韋陀中原指徧涵與創造之知識，太古之「智慧」；後世取其引伸之第二義，爲狡譎，魔術，「幻有」。此第二義僅可屬諸「低等自性」*Aparā Prakriti* 之工事，卽已遺棄「神聖智慧」，唯專注于分別「私我」之經驗者。在諸奧義書中乃取其古義，字亦不常見。）

諸天者，（按：又譯「諸神」。）「大梵」於宇宙諸「人格」中之表其「自體」也，宇宙諸「人格」皆表現此唯一「神主」，在其非個人性之作用中，出現爲「自性」諸原則之各種活動。

其他奔馳者，卽後一頌中之「羣有」，皆變是者。卽「大梵」自表於「多」之分別知覺性中。

世界萬事萬物以至於諸天，皆在一普徧運動中，對其自體，似趨向出自體以外或異乎其當前自體理念之另一目標，此目標卽「大梵」是已；蓋「大梵」兩爲一

切運動之始與終，因與果。

然「自性」運動中而有一終極目標，此理念本身已屬虛妄，蓋「大梵」爲「太極」亦爲「無極」也。諸天盡力以馳赴之，終在其所實踐之每一目標，見「大梵」仍遠焉在前，邐迤趨向一更遠大之實踐。于相對之知覺性，則宇宙之種種現相中，實無有能至是「彼」者；一切僅是此「不可知者」之一象徵表相。

萬事萬物，固皆已實現於「大梵」中矣。其諸奔馳者，在「自性」軌道上之前驅，僅爲以「因果性」在「時」與「空」中而作發「大梵」所已具有者。（按：作發之工事卽是「自性」。）

甚者，「大梵」在其徧是體中，超越此「運動」。超「時間」已，「此」在「自體」中涵容過去，現在，未來，同時並在，而無事乎馳驅以至可思議「時間」之終極。超「空間」已，「此」在「自體」中涵容一切形成，同事相符，而不必馳驅以至可思議「空間」之終盡。超「因果性」已，「此」在「自體」中自由涵容一

切事會一切潛能性，而不繫乎顯似因果性之鎖鍊，所以貫攝之於宇宙間者。「此」爲「主宰」，每一事固已爲其所實踐，然後諸分別「人格」在運動中能成就之也。

生命原則

生命之主始立諸水

然則「此」在運動中之本旨奚是？

運動者，一旋律，一和諧也，「彼」之爲「宇宙生命」，在知覺「本體」之義態中，以其「自體」之形象而作發者也。此爲一公式，象徵以表現「不可知者」，——而如此位列排成，以致每一知覺性水平，亦誠代表超出其本位之若何事物，深度下之深度，能涵內之能涵。此爲神聖「知覺性」之一種活動或遊戲，（「遊戲」，即維示奴教派 *Vaishnava* 中之 *Lila* 一表像，通常說諸世間「個人性神道」之活動者，但亦同可加諸動性非個人性之「大梵」。）爲其自體之滿足而存在，固無所增于「彼」，「彼」本是圓成。此爲知覺體之一事實，即以其自體存在而得是正，無別對自體之目的。目的或目標之理念，生于前進之自體開展，即世界對寓居于其形體中之個人心靈，開展其眞實自性；蓋「本體」已漸次自加顯露于其自有之變化中，眞實「一體性」出現于「多性」間，而對吾人之知覺全然改變後者之價值。

此自體開展乃若干條件所管制，爲知覺性在其宇宙作用中之複雜性所決定者。原知覺性非單一或混同，乃是七重。是說由純粹「本體」下降至物理有體，中間自組爲七形式或七等級之知覺活動。其交互作用乃創造諸世界，決定一切活動，構成一切變化。

「大梵」常爲此工事或遊戲之容域。「大梵」自體伸展于「時間」與「空間」，即全宇宙。

在此伸展中，「大梵」表其「自體」爲能形成之「自性」，爲萬物之「母」，

最初對吾人現似爲「物」，曰「地大」*Prthivī*。

在「物質」或物理體中，「大梵」自表爲宇宙「生命權能」，（*Matariśvan*，按：譯曰「生命之主」，見前釋。）作爲發動能力曰「生氣」（*Prāṇa*，「生命氣息」，註見後）而運行其間，居臨于一切位列與形成而生效用。

「宇宙生命」內入于「物質」，建立七重知覺性，而發動能力——卽「生氣」——之作用加于事物「胚原」，乃從之生發各種形體，爲其一切進化之基矣。

過渡思想

諸水

如是，活動于宇宙間者，「智」（*Chit*）之組成者七。

尋常吾人習知吾人有體之三原素，「心思」，「生命」，「身體」是也。三者，構成一分化而變易之生存，是在一不安定之和諧境況中，以正負相對諸力之交爭，而工作于「生」「死」兩極之間。蓋一切生命，皆恒常之生起或變是，（參下第十二至第十四頌）。而凡生起，必終之以變是者之恒常死亡或散壞，庶幾還化爲一新變是者。是故稱此一存在之境況曰「死」*Mṛtyu*，說爲必須度過且加超越之一境也。（參第十一至第十四頌）

原此非吾人有體之大全，是故非吾人之純粹有體。吾人之後有超知覺之生存焉，此亦有三原素：曰「眞」*Sat*，曰「智力」*Cit-Tapas*，曰「樂」*Ānanda*。

「眞」者，吾人有體之眞元也，純粹，無極，無分，與此有分之存在體相反，則自建立于物質之恒常變易性者也。「眞」，卽此物理本質之神聖對稱者。

「智力」者，「知覺性」之純粹能力也，或動或止，皆爲自由，意志獨尊，與「生氣」之發動能力有其阻碍者相反；「氣」以物理質素爲養，以物理質素之營衛爲依，亦爲其所限制者也。（是故物理質素在諸奧義書中亦稱曰「食物」*Annam*。

雖然，此字之本義原是「有體」或「本質」。）「力」（*Tapas*）爲此低等神經力或生命力之神聖對稱者。

「樂」者，「幸福」也，爲純粹知覺存在與能力之福樂，與感情感覺之生命相反；感情與感覺，任憑「生命」與「物質」之外表接觸，及其正負反應憂喜悲歡者也。此「樂」乃低等感情感覺體之神聖對稱者。

此高等之生存，固有于神聖之「眞智樂」*Sachidānanda* 者，爲合一，自體存在，而不爲「生」與「死」之形相所淆亂。是故稱之曰「永生」*Amṛtam*，倘吾人已超越死亡，固奉與吾人爲當趨之目標，可享之幸福也。（參下第十二，十四，十七，十八頌。）

高等神聖者與低等生死之存在相聯，則聯繫以爲因之「理念」或超心思之「知識意志」，曰：「毗若那」*Vijñāna*。——（此爲因「理念」，非抽象之心思理念，而爲超心思之「眞實理念」。「本體」之「眞智樂」，降而爲一徧涵與區辨之覺

識，覺識其自有生存之一切權能，眞理；在其自我知識中，負荷自我顯示之意志，負荷其一切潛能，及其一切形式之權能。此是作爲且發生效果之權能，亦是主宰其自體作用之知識。）——此爲因「理念」，以支持且祕密領導「心思」，「生命」，「身體」之紛紜活動，遂確定且促成萬有之正當位列。在韋陀中稱之曰「眞理」，因其以直接視見而表事物之眞理，亦攝入亦不依事物之現象者；又稱之曰「正道」或「法」，因其內中既包含「智」*Chit* 之有效權能，遂以純全之知識與先見而作發萬物，各隨其性。又稱曰「大」，因其性質屬無極之宇宙「智慧」，徧涵一切特殊活動者也。

「毗若那」之爲「眞理」也，則引導已分化之知覺性而返乎「太一」，亦于多性中見事物之眞理。「毗若那」爲低等已分化智慧之神聖對稱者。

斯七者，皆「智」之權能，古韋陀聖哲輒稱之曰「諸水」，表像爲七道流水滙歸或湧起于人類「知覺性」之海洋，性海亦嘗稱曰「心海」。（見黎俱韋陀 *Ṛgveda*

凡斯七者，在宇宙中永恆不可分而同存并在，然可相互涉入且相互重映顯出。皆實已內入于物理「自性」中，故必然由之外發。皆可斂入純粹無極之「本體」，復由之顯出。

是故「一」于「多」與「多」于「一」之吐納斂舒，乃宇宙永遠「循環」之律則焉。

「大梵」觀

此奧義書教人如何見「大梵」于宇宙中，見「大梵」于吾人自我生存中。

吾人當概見「大梵」双爲「動者」「靜者」。當見「此」于永恆且不變易之「精神」中，又當見之于宇宙之一切變易顯示與相對性中。

吾人當識「時」與「空」之一切事物，遠者邇者，洪荒太古，當前今是，無極

未來，及其一切內容與事會，皆此「一大梵」。

吾人當知見「大梵」爲超越，涵容，且支持一切事物個體及全宇宙者，而超乎「時」與「空」與「因果性」以上。吾人又當視「此」爲寓居乎宇宙以內，具有此宇宙及其一切所涵者。

是爲超上，徧是，與個體之「大梵」，「主宰」，「容涵者」，與「內寓之精神」，則一切知識之對象也。此之實踐，乃圓成之方與「永生」之道焉。

（三）第二運動（下）

自我實踐（頌六至七）

自我實踐

主觀論之，「大梵」即「自我」，亦即宇宙萬有之不變易存在。凡在吾人爲變易者，如身體，生命，心思，德操，氣性，動作，皆非吾人之眞實而不變之自我，皆「自我」在運動中之變是也。

是故，在「自然」中，凡存在者，或有生物或無生物，皆萬有唯一「自我」之變是。凡此種種生物，皆一不可分之存在。此則每一生存者所當實踐之眞理也。

個人若實踐此一性於其生存體之每一部分，則臻乎圓成，純粹，脫離私我及諸對待，而具有純全神聖福樂。

自我

「自我」，吾人眞實之我，即是「大梵」；此爲純粹不可分之「本體」，自體光明，自體凝定于知覺性中，自體凝定于力量中，而自體悅樂。其存在即是光明與幸福，無時無空而自由。

神我三位

（參薄伽梵歌第十五章，第十六，十七頌；及第十三章各處。）

依乎「神我」與「自性」間之關係，「自我」對有生體之知覺性，自表爲三位。一是「不變者」，*Aksara*，不動或無變易；二是「變易者」，*Ksara*，動或

變易；三爲「超上者」*Para* 或 *Uttama*，卽「無上神我」。

「變易神我」，乃「自我」之反映「自性」之變化與運動者，參與其間，汨沒于運動之知覺性，似是生滅增減進展變化于其中。「自我」之爲「變易神我」也，享受變化與分化及二元性；潛然管制其自有之變化，然似爲此變化所管制；欣賞善惡苦樂之相對，然似爲其犧牲者；具有且保持「自性」之作用，然似爲其所創造。蓋「自我」恆爲「大自在」，爲「主宰」，至當不易。

「不變神我」，「自我」之居于「自性」之變化與運動以後者也，平定，純潔，至公無偏，漠然不動，居唯觀照而不從事于其間，超然似自居于崖岸而未嘗淪沒於此「諸水」。此靜定「自我」，猶如蒼蒼之天，永遠不動不變以照臨其下方諸水永遠動盪不息者也。「不變者」乃「變易者」之隱秘自由。

「無上神我」，則爲享受此靜定與運動之「自我」，而兩涵之，非任何其一所範圍或所約制。斯則爲「主宰」，爲「大梵」，爲「大全」，爲「不可名相者」，

爲「不可知者」。

雙在靜定者與變易者中，所當實踐者，此無上「自我」也。

自性中之神我

（參泰廸黎耶奧義書第二分第一節至第六節。）

「自我」，在「自性」之七重運動中分別自表，一隨個體中知覺性之主要原則而定。

在物理知覺性中，「自我」化爲物質體。（*Annamaya Puruṣa*，古曰「食成我」。）

在情命或神經知覺性中，「自我」化爲情命體或動力體。（*Prāṇamaya Puruṣa* 卽「氣成我」。）

在心思知覺性中，「自我」化爲心思體。（*Manomaya Puruṣa*，卽「末那成

我」。）

在超智識之知覺性中，受制于「眞理」或爲因「理念」，（在韋陀中稱此曰「眞理」*Satyam*，曰「正道」或「法」*Ṛtam*，曰「大者」*Bṛhat*。）「自我」則化爲理想體或「巨靈」。（*Vijñānamaya Puruṣa*，卽「智成我」或 *Mahat Ātman*，「浩大之靈」。）（此在諸奧義書中常加說及，亦稱曰「丕大」*Bhūmā*。）

在宇宙之善美悅樂所固有之知覺性中，「自我」化爲全福樂體，或全享受與全物生之神靈。（*Ānandamaya Puruṣa*，卽「樂成我」。）

固有於無極神聖自體識覺，亦卽無極全能之「意志」*Cit-Tapas*，在此知覺性中，「自我」化爲全知覺之神靈，卽萬有之淵源，主宰。（*Caitanya Puruṣa* 卽「精神我」。）

在固有於純粹神聖存在境界之知覺性中，「自我」卽純粹神聖「自我」。（*Sat Puruṣa*，卽「至眞我」。）

人，在其眞實「自我」中，既與寓居乎一切形體之「主宰」爲一，在世間可生活于此諸「自我」之任何一境界而分有其經驗。從物質體以至全幸福體，人可是爲任何其所願是爲者。由「樂成我」乃能入乎「精神我」與「至眞我」焉。

眞智樂

「眞，智，樂」，乃高等「神我」之顯示；其無限本體，知覺性，權能，福樂之性質，乃高等「自性」*Parā Prakṛti*。心思，生命，身體，皆低等「自性」也 *Aparā Prakṛti*。

「眞，智，樂」之境界，乃宇宙存在之上半 *Parārdha*，其性質爲「永生」*Amṛtam*。物質中之生存境界爲下半 *Aparārdha*，其性質爲「死」*Mṛtyu*。

身體中之心思與生命，皆在「死」之境界，由于「無明」，皆未能實踐「眞，智，樂」故。雖然，若完善實踐之，則皆可以自化；「心思」化爲「眞理」性，

Vijñāna；「生命」化爲「精神」性 *Caitanya*；「身體」化爲「眞」性 *Sat*，卽純粹眞元。

若此未能純全在此身成就，心靈且在其他生存形式或世界中而實踐其眞境，則「光明」諸界與幸福諸界也。而後返乎物質生存，以完成其身體中之進化。

身體中進步之完善實踐，則人類進化之目的也。

心靈亦可退藏于「眞，智，樂」之純粹境界中，歷無可限定之時期。

實踐「自我」爲「眞，智，樂」，斯人類生存之目的也。

自我實踐之條件

（在此則及以前諸條，乃收集諸奧義書中關于「自我」之主要思想。於本書中固未經明說或暗示，然求了解凡此諸書之全部哲學，及于此伊莎書中所發明之思想關係，殊不可不知者也。）

「眞，智，樂」恒爲「自我」之純淨境界；或儻然自體含蓄，宛若與世界相離；或監臨之，擁持之，具有之，如爲之「主」矣。

如實，固同時爲此二事。（參第八頌）

「主」漫徧宇宙間，爲「世界神我」，*Virat Puruṣa*，「宇宙心靈」。（卽第八頌之 *paribhūḥ*，義爲處處變是之彼「一」。）「彼」入乎運動中每一對象，於「明」，則爲「大梵」，支持個別知覺性及個別形體者，於「無明」，則爲孤立化且有範限之個體。在生物中，「彼」顯示爲「情命我」或個別我。

吾人處乎低等界，此死生與範限之域內，由此立場望之，「自我」爲「眞，智，樂」，超心思，然反映于心思中。若心思純潔，光明，靜定，則映示明確；若未加淨化，而渾擾，翳暗，則反映顚倒，隸屬於「無明」之偏頗作用。

一隨反映心思之境況，吾人或得純淨自我知識之「明」，或得昏暗顚倒知識於是非眞僞之二元中；或得無私「意志」之純淨活動，或得「意志」之陰晦偏曲于善

惡邪正行業之衝突中；或得幸福之純淨境界，得無染之欣愉，或得其隱障乖戾于正非正受及苦樂憂喜之對待。

所以造成此錯亂者，乃心思之私我意識分化且範限此「自我」也。分別之身體，個人之生命，自私之心思，凡此「自性」諸變易形成，「變易者」皆自認與之爲一，而簡除與萬事萬物一切存在爲一體之意識，分限由是而起也。

此一簡除，乃理解上之積習，由于吾人在運動中之過去進化所成，初非人類知覺性不可移易之律則。減損之，終于消滅之，乃自我實踐之條件。

智慧，圓成，福樂之發端，在有見乎「一」矣。

自我實踐諸階段

大全之見

自我實踐之第一運動，即體認與宇宙間萬事萬物爲一。此意識之早期或初胚形式，即企圖了解或同情他人，傾向于擴充仁愛或慈悲胞與之懷，熱忱爲他人工作。如是而實踐之一性，乃多性之一體性，乃聚合諸相似單位個體，成爲一集體或團結，而非眞實之一性。「多」，對知覺性仍其爲諸多眞實存在者，「一」，僅爲其結果。

眞知識以直體眞元一性始，——「物質」，「生命」，「心思」，「性靈」活動于諸多形式中也。

若見事物之此一「性靈」爲「眞，智，樂」，則知識乃臻乎圓成。蓋吾人見「物質」，僅是「生命」之一活動；「生命」，則「心思」充其能力于本質中之一活動；「心思」，爲「眞理」或爲因「理念」之一活動，多方表存在者之眞理于一切可能之心思形式中；「眞理」爲「眞，智，樂」之活動，而「眞，智，樂」則至上「不可知者」，「超上大梵」，或「無上神我」之自我顯示也。

吾人見一切體中之性靈，皆此一「自我」或「眞，智，樂」，增乘其自體于個別知覺性。吾人亦見凡諸心思，生命，身體，皆同此一存在之自動形成，形成于「自我」之引伸體中者。

此爲見一切存在于「自我」中，「自我」在一切存在中之視見；此爲美滿內中自由，與美滿悅樂和平之基礎。

蓋由此種視見，如其深密度與完整性增加，則同比例而一切「退縮」愈從個人心性消失。「退縮」 *jugupsā* 者，謂凡諸違忤，退轉，厭憎，恐怖，仇恨，及其他惱亂之情，皆由對他人他物之分別與個人反對而起，或對環繞吾人之客觀對象而興者也。性靈之至極平等性於是乎立。（此境在薄伽梵歌，稱爲「平等性」 *samatva*。「退縮」即拂逆之感，起于個人有限自我形成與外境之接觸，失其和諧，遂繼之以憂愁，恐懼，憎恨，不安，苦惱之種種退轉。此與吸引或引誘相反對。引誘爲欲望與執着之源。双除違拒與引誘，吾人乃得平等性。）

見自我於其變化中

有見，不足也；人固當化爲內中所見者。全部內中生活必須改變，必吾生全體諸部分，皆能完善代表心智之所理解，內中之所證會者。

個人心靈之引伸于「大全」也，由一體之見，「萬物皆見其一」，其措置思想，感情，感覺，皆順乎事物正當關係之純全知識，以實踐「眞理」而得者也，「是則全知」。于此必重復知覺性之神聖作用，由之而永恆自體存在之一「本體」，顯示世界萬物之多于其「自體」中者。（「見唯我化爲羣有。」即「自我本體」化爲一切「變是者」。）

此謂凡夫或私我之見，乃見無數分別創造物之世界，一一皆自體存在，異于餘者，一一圖自他人自世界得其最極可能之利。神聖觀念則不然，上帝之視世界也，即「彼自我」，爲唯一「本體」，生存于無數即「彼自我」之存在者中，持載一

切，利濟萬品而至大至公，且在有始以來早已規定之項目下，作發「大化」之一偉大進步之和諧，趨向神聖圓成者。「大化」之最後一項，卽「眞，智，樂」或「永生」也。斯則「自我」作爲「主宰」寓居全運動中之觀點。個人固當改變其凡夫自私之觀念，而代以此無上神聖宇宙觀，且生活于其實踐中。

是故，必當有超上「自我」之知識，唯一一體之知識，在此「我爲彼」*So'ham* 之公式中，而在此知識中，伸展擴大個人知覺之生存，以懷抱全部「多性」。此爲伊莎奧義書之双重理想或綜合理想；同時懷抱「多」與「一」，「明」與「無明」；固生活于斯世也，獨化「死亡」之情況爲「永生」之情況；在「有生」之活動中，同時具有「無生」之自由與和平。（參下第九至第十四頌。）

凡有生體低等諸部分，皆當贊成此一實踐；徒以智識見知，則不足。情心必當同意于徧覆之仁愛與悅樂；識感心思必感覺徧處皆上帝與自我；生命固當體會世間一切目標與能力，皆其自體之部分矣。

動性之福樂

此種實踐，乃純全美備之「福樂」，抱持行業，然解脫乎憂傷惑癡。是無癡惑自欺之可能。心靈旣證悟一切存在以後之「不可知者」，則不復執着「變是」，不復以絕對價值歸諸宇宙間任何特殊事物，宛若其在本身別爲一事物，在其本身爲可欲者。萬物皆可樂欣，以是「自我」之顯示故而有其價值，亦復爲顯示于其中之「自我」故而有其價值，獨爲其自體則無有也。（參大林間奧義書 *Brihadāranyaka Up.*）如是欲望與幻妄皆解；幻妄，代之以明智，欲望，則代之以具有一切之動性福樂矣。

亦復無有憂悲苦惱之可能。蓋見一切皆「眞，智，樂」，由是皆在無極知覺存在，無極意志，與無極福樂之境況中。甚而至于痛苦憂傷，皆見爲「阿難陀」之變格。而在斯世爲苦痛憂傷所隱蔽之「阿難陀」，且爲之而備置此低等生存者，——

盖進化中一切憂患，皆幸福與力量之準備。——固已爲心靈所攝持，覺知，而享受矣，心靈固如是已得解脫，圓成；以其具有永恆之「眞實性」，凡此皆其現相也。

如是，由實踐上帝與世界爲一體于「大梵」之全知識中，則能祛除欲望與幻妄；以上臻于純粹「自我」與「非變易者」，而又因顯示中之萬事萬物，猶享宇宙間之上帝；以與一切存在中之「眞，智，樂」自認爲一，自由而光明也。

結論

是故，吾人在此第二運動中，乃得此奧義書第一頌之正解。前二句說一切有靈乃此一「主」，「主」寄寓于宇宙間每一事物中，而每一事物，卽宇宙中之一宇宙，普遍運動中之一運動，則以在「大梵」之純全一性而闡明，釋「大梵」爲超上又徧是，雖在個體中亦然，爲「多」中之「一」，爲「一」中之「多」，爲「靜者」，爲「動者」，超出而又調和一切對待。後二句規定神聖生命之律則，爲欲望

之盡除，卽精神中徧享，則以自我實踐之境界說明之，卽實踐自由而超上之「自我」爲個人之眞本體；證會此「自我」卽「眞，智，樂」；見此宇宙爲「眞，智，樂」之「變是」，具之于正知識中，而無復在「無明」之境況中，「無明」固一切引誘違拒欺惑憂苦之端已。

八、是彼周至兮，——光明，
無身兮，無瘢，無筋兮，潔清，
罪業兮不攖。
爲見者兮爲思士，
爲一自在兮爲徧是，
各如其性兮位列萬事，
自來兮古始。

九、人遵「無明」兮，
入乎冥幽。
所樂唯「明」兮，
大暗是投。

十、說唯異乎是兮，從「明」所由，
說異乎是兮，「無明」所出。
——如是聞之哲人，
哲人示我兮「彼一」。

十一、人知「明」與「無明」兮，
　　于一俱幷。
以「無明」而出死兮，
　　以「明」克享永生。

十二、人遵「無生」兮，
　　入乎冥幽。
所樂唯「生」兮，
　　大暗是投。

十三、說唯異乎是兮，從「生」所由，
　　說異乎是兮，「無生」所出。
——如是聞之哲人，
哲人示我兮「彼一」。

十四、人知「生」與「滅」兮，
　　于一俱幷。
以「滅」而出死兮，
　　以「生」克享「永生」。

釋：頌八。「見者」卽「見道者」*Kavi*。「思士」*Manisi* 今言「思想家」。在古韋陀思想，此二者分明有辨。前者表神聖超智識之「明」，由直觀與啓悟，得見事物之眞性，原則，及其形相於其眞實關係中。後者表勞苦之心思，自已分別化之知覺性工作，由事物之可能性，下入乎形體之實際顯示，上達乎其于自體存在「大梵」中之眞性。

頌十。「說唯異乎是兮」，用「唯」字所以着重「異乎」。意謂：迥異乎前頌所說之結果，乃「明」與「無明」之所歸者。「異乎」說見下頌。尋常解者，謂爲『「明」有一結果，「無明」另有一結果』，顯爲凡俗之見，出以誇飾之辭，于義無所增益，亦亦無所立于思想之通貫。

補註：第九頌與大林間書四，四，十，同文。

第十頌「聞之哲人」之說，原意亦見由誰書一，三，第四句。

第三思想運動，又回溯生命與行業之是正理由，——卽第二頌之主旨——，幷指出其神聖圓成。「主宰」之自我顯示于運動宇宙，及唯一「本體」之大化中，次第皆加闡明。一切存在之內中律則，皆說爲由「彼」之意念與決定。

「明」與「無明」，「變」與「無變」，皆加調協，以其相互有用于進步之自我實踐，則由生死界入于「永生」界也。——此第九頌至第十四頌義。

（四）第三運動（上）

主宰（第八頌）

「彼」

在第三運動，此書乃說明行業之是正理由，固已在第二頌中泛泛提示，於此則更加確立之於此概念中，卽「大梵」或「自我」之爲「主宰」也，稱曰「伊莎」，「自在」，「超上神我」，而簡言之曰「彼」。爲人格之因，以「彼」之工作律則而管制「運動」旋律及諸世界之程序，皆「彼」之所懷蓄，而在「彼」自有之自體存在中，貫永恆之「時間」所實現者也。

以爲諸奧義書說眞實存在，僅屬非人格與無作爲之「大梵」，非人格之上帝，無德性或權能者，誤也。反之，諸書所教，爲一「不可知者」双顯其自體于「人格」與「非人格」兩方面。當其欲廣泛概括而說此「不可知者」，卽用中性字稱之曰「彼」，（*Tat*，按：俗言「牠」。）然此中性稱呼，未嘗簡除其徧是與超上「人格」一方面，統御且作用于世界中者。（參「由誰奧義書」第三章）。雖然，若其意在顯發此後一理念時，則更常好用陽性字之「彼」，（*Sah*「他」。）或否則用「天」，（*Deva*，按：唐人音譯「提婆」。）「上帝」或「神聖者」，或「神我」），（*Puruṣa*，按：唐人音譯「補魯灑」。）知覺「性靈」諸名稱；「自性」或「摩耶」（*Prakṛti, Māyā*）則施爲作用之「能力」（*Shakti*）也。

伊莎奧義書，旣說「大梵」爲唯一眞實性，自顯于多方面多形式間，主觀表此「大梵」爲「自我」，卽唯一「本體」，一切存在皆其「變是」，謂此乃吾人所當實踐于吾人中，萬事萬物中，及萬事萬物以外者；今乃進說同此一「大梵」，客觀

爲「主宰」，爲「神我」，涵容此宇宙，而又寓居其中者。

是「彼」爲周至矣。此「大梵」或「自我」，卽此書發端所說之「主」，「伊莎」，一切形式中之寄寓者；吾人亦將見其與第十六頌中之宇宙「神我」爲一。（按：「神我」卽「彼士」*Puruṣa*，「士」字亦唐人舊譯。）「彼兮彼兮，彼士，我爲彼！」是「彼」乃化爲萬事萬物，——爲一知覺之「本體」，唯一「存在者」與「自體存在者」，爲一切「彼」所變是者之「主宰」與享受者。於是此書更進而表呈屬于上帝之變是卽吾人所稱爲世界者之性格，形態，及普徧律則。並死與永生兩極之韋陀理念，「無明」存在之理由，及世界中行業之是正，皆依乎此概念也。

韋檀多學派之上帝一理念，曰「彼」，曰「天」，曰「自在主」，不可混淆于尋常人格性之上帝概念。人格，通常以爲卽是個人性。凡俗之見，人格性之上帝卽擴大之個人，其性格如常人，然又不同，乃更偉大浩茫，權能勝服一切。韋檀多學派承認「大梵」在人中之顯示，且顯示于人，然不以爲此卽「自在主」之眞性。

上帝，「眞，智，樂」也。「彼」自加顯示爲無極存在，其眞元卽知覺性，而知覺性之眞元又卽是福樂，卽自體悅樂。悅樂而識其自體之多方，宛若尋求其自體之變化，乃成此宇宙。然凡此皆抽象名詞也；抽象理念本身，不能生具體眞實。此皆非人格性之境，非人格性之境況本身不能生人格性活動。

若吾人推究「眞，智，樂」之顯示，此理愈明。在此顯示中，「悅樂」自化爲「仁愛」；「知覺性」則化爲兩項，一概念之「知識」，一施爲之「力量」；存在自化爲「有體」，是謂「個人」與「本質」。然「仁愛」而無「愛者」與「所愛」，則「愛」不完全。「知識」而無「知者」與「所知」，「力量」而無「工作者」與「工作」，「本質」而無一識之成之之「人」，皆非完全。

其故，皆由此等原始諸名，亦非眞無個人性之抽象。在「大梵」之悅樂中，有一「享受悅樂者」；在「大梵」之知覺中有一「知覺者」，在「大梵」之存在中有一「存在者」；然「大梵」之悅樂與知覺對象，及其存在之名與實，皆卽「大梵」自體。在神聖「本體」中，「知識」，「知者」，「所知」爲一；是故「悅樂」，「享受者」，「所享受者」，亦皆必爲一矣。

「大梵」之「自我覺識」及「自我悅樂」，有其知覺性力量之二態，卽「自性」或「摩耶」之二態，——自體凝斂則深密，自體伸展則瀰漫。深密一態，于純淨玄默之「大梵」爲固然；瀰漫一態，于動性「大梵」爲固有。是自體存在者瀰漫于其固有存在之名與實中，吾人乃稱之曰世界，變是，或恒久之運動。變化者，「大梵」也；「彼」所變是者，亦「大梵」也。「愛」之對象卽爲「愛者」本身；工作卽「工作者」之自體象形，「宇宙」卽「主宰」之體與用。

是故，吾人推究無極存在之抽象與非個人性一方面時，輒稱之曰「彼」；（中性字，「牠」。）吾人稱及自體悅樂自體識覺之存在者時，亦稱曰「彼」。（陽性字，「他」。）二者，于義皆非完足。「大梵」本身即「不可知者」，超出一切「人格」與「非人格」概念以外。吾人可稱之曰「彼」（牠）者，蓋已從肯定中廓除一切語表言詮。若以同一嚴格簡除之意說之，亦可稱爲「彼」（他）。「彼」*Tat* 與「彼」*Sah*，常爲同一，即超言詮之「太一」也。

宇宙間「一性」與「多性」恆常相緣。此自表爲泛是之「人格」與諸多「個人」。双在「多」與「一」間及「多」體內中，因緣變化之可能性無限。此等因緣（關係），皆決定于神聖存在，「主宰」，入乎其顙了寓居之活動。此等關係，初則存在爲諸個人間之知覺因緣；次則用之爲與「彼一」知覺以相緣之工具。入乎與「彼一」之種種因緣關係，即宗教之目的與功能。一切宗教，皆以此原本需要而得其是正，皆多方表此一「眞理」，殊途而同歸。

「神聖人格」，對個人心靈，顯示「彼自我」于種種名色中。在一義度下可謂此等名色皆創生于人類知覺性中；在別一義度下可謂皆「神聖者」所啓示之永恆象徵，「神聖者」對多知覺性如是具體化「彼自我」于心思形式中，助之返于其自有之「一體性」也。（若謂此等概念，在其眞元皆後起，屬哲理化之印度教發展者，誤。「太一」多名多色之一概念，與黎俱韋陀同古。）

彼周至兮

是「彼」伸展「彼自我」于相對知覺性中，其有極與變易情況之整體，乃依乎一平等，永恆，而不變之「無極性」，——此即吾人所稱曰「宇宙」者也。故曰：「彼周至兮」！

故在此引伸展拓中，有其兩面，一屬純粹無極無緣之不變易性，一屬「時」與「空」中諸對象之全體，以因果性而作發其關係者。二者，不同而相輔，表此同一

不可知之「彼」者也。

表此無極之「不變易性」，此奧義書乃用一列中性形況詞，曰：「光明，無身，無瘢，無筋，潔清，不爲罪惡所撄。」表此同一「太極」，爲事物全體及全體中每一事物之因，能涵，及能統制之「寓居者」，則用四陽性名稱，曰：「見者，思士，徧是者，自在者」或「自體變是者」。

「非變易者」，大化與運動之基礎也，靜默玄祕，平等伸展于萬事萬物而至大至公，（在薄伽梵歌，稱之曰「平等大梵」。）致其佐助于萬事萬物，無活動參與而無擇焉。既安定且自由于「彼」之永恆無變易性中矣，於是「主」乃展示「彼自我」于大化與運動中；於是於「彼」之自體存在中，化爲「見者」于「彼」之一切所見，「思士」于「彼」之一切所思矣。故曰：「爲見者兮爲思士，爲自在兮爲徧是」也。

純粹非變易者

「主」之純粹不變易性，爲「光明」。「此」乃純粹集中之「自我覺識之光明，非以曲折而破散，非迸發而成形色。此爲「神我」——知覺「性靈」——之純粹自我知識，凝斂其「權能」施行之「力」，而無爲者也。

「此」爲「無身」，——無形相，不可分，亦無分相。爲一切事物中之一平等「神我」，不以「時」與「空」之分而分，——爲一純粹自體覺知之「太極」。

「此」爲「無瘢」，無瑕隙，破損，或缺陷也。非諸變易者所感觸。然支持其因緣之相盪摩，支持其多與少，增與減，迸發與相互侵澈諸活動。若其「自體」，固無爲也，在薄伽梵歌第二章第四頌則曰：「無爲而永恆」。

「此」爲「無筋」。謂其「無筋」者，理由是未嘗發布其「權能」，未嘗多道流放其「力」，未嘗失之于此，得之于彼，非益其所損，或以仁或以暴而求其輔

助，覓其食糧。此無力量神經；未嘗發施其自體于「氣」之機動，「生命」之能力，「生命主」*Matarisvan* 之能力。

「此」爲清潔，未爲罪惡所侵。吾人所稱爲罪爲惡者，徒係過多與不足，謬誤之措置，不和諧之動作與反動而已。而知覺「性靈」，雖支持一切動作時亦守其無爲，持其平等，由是乃保有其永恆純潔，永遠自由。蓋「此」未受形況；爲「見證者」*Sāksin* 而鑒臨「自性」所成之形況，然不分有之，不凝滯其間，不受其印象，「不牽」也。

性靈不易之自由

動性有爲之「大梵」，與此純粹「無爲者」，其關係爲何？人類心靈與此之關係爲何？——亦皆「彼」也。作用不變「自我」之性，唯變各種形式之性。「自我」常爲純潔，幸福，圓滿，不論其無爲或有爲皆然。

「自我」，即一切事物而又超越之者也。是常超越心思之所注，超越凡在某一時間某一空間所以爲其自體之一相者。無邊之整體常爲圓滿。事物之全體乃一美滿之和諧，無創傷或瑕隙者也。以局部爲全體，此觀點曰「無明」，爲破碎之反映，所以創造礙限，缺陷，及乖戾之知覺性者。吾人當見此「無明」在「大梵」之活動中自有其用，然其本身，初不過現爲罪惡之源。

「無明」者，障蔽也，使心，身，生命，與其源頭眞實性之「眞，智，樂」相隔離。如是而翳蔽矣，心思乃覺其自體爲「無明」所造之罪惡所侵澈。然動性有爲之「大梵」，固常是「眞，智，樂」爲其自體變是而運用心思，身體，與生命諸形式。然則凡其經驗，皆在「眞，智，樂」之義度下爲「此」所見矣。「此」不爲罪惡所侵者也。蓋「此」亦是此「一」，于徧處皆見「一性」。「此」非爲「無明」所宰制，第運用「無明」爲其概念之一小項而已。

人類心靈，與「主宰」爲一者也；在其全體中亦即「眞，智，樂」，運用「無

明」爲其有體之一小項而已。但亦復映示其概念于此小項中，於此在有限之心思中乃建立其視見中心點卽其觀點。於是自體失其完全，而擅有其後果之缺乏，乖戾，欲望，困苦諸感。其後之「眞人」，固未嘗爲凡此擾亂所摟也；特顯現或外表之「人」受其感觸。若欲恢復其自由，必恢復其完全性。必體認自體與內中之神聖「寄寓者」同體爲一，是卽其眞實完全之自我。然後能導行「自性」之作用，如「主宰」然，而不受與其行業結果爲一之虛妄印象。此奧義書所斷言，謂「行業於人不牽」，蓋基于此義。

爲此目的，則必須恢復內中之玄默「大梵」。「主宰」常具有「彼」之兩項而導行此宇宙之大用，舒展於其中，而不執滯於「彼」之工作，亦不爲其所範限。人類心靈旣陷于心思中，爲「自性」工作之洪流所盪，視見眈然，幻想其自體爲此潮流之一部分，漂蕩于其波濤旋伏中。此必在其自體存在中返于玄默之「神我」者也，縱使其在「自性」運動中參與其自體變化時，必當如是。然則不但如玄默之「神我」然，化爲見證者與支持者，亦且將化爲「主宰」，爲「自性」及其工作之自由享受者。內則絕對安寧，靜定，純潔，等平，外則爲尊嚴無竭之活動，乃「大梵」之自性，吾人所見顯示于宇宙間者。

是故于工作亦更無反對。反之，工作皆得其是正於心靈之參與「主宰」之動靜兩面，或自認與「主宰」爲一。靜定以爲于「性靈」，活動則爲乎能力，乃人中神聖旋律之平衡焉。

事物之律則

事物之全體，乃「主宰」在其自體伸展中之變化。其原則二重。有知覺性；有「本體」。知覺性在能力（*tapas*）上堅住於其自我存在體中，以生其自體之「理念」（*vijñāna*），及形式與作用，皆必然與此「理念」相應者。此乃印度原始之創造觀，自體產生，或映發爲形式（*sṛṣṭi, prasava*）之概念。「本體」運用其自我覺

識，發皇其自體之無限形式，而受制於形式中內在「理念」之擴充。此卽印度原始之進化觀，在某某哲學爲明著者，如數論。曰「轉變」曰「現變」曰「幻變」（*pariṇāma, vikāra, vivarta*），同一現相，說法不同而已。

有思想者流，以世界爲純主觀進化（*vivarta*），非如客觀事實之眞，而有其他思想者，則以世界爲客觀事實，一眞轉變*pariṇāma*，然對「本體」之眞元則無分別。二者，皆稱資取奧義書爲其權威，其反對處，實由分別在古韋檀多學所視爲一者，——如吾人在此章所見。

「大梵」，卽「彼」所自有之主體，亦卽「彼」所自有之客體，無論在「彼」之純粹自體存在，或「彼」之多方自體變是，皆然。「彼」卽其所自有自體覺識之對象，「彼」卽其所自有自體存在之「知者」。二者皆不可分，縱似互相隱沒，而又自彼此出現。凡一切純粹主體性之現相，皆自以其本身爲客體，所內在於其眞主體性中者；凡純粹客體性之現相，皆自以其本身爲主體，所內在於其眞客體性中者

一切客觀存在，卽「自體存在者」，「自體變是」，（頌曰「爲一自在兮爲徧是」。）變是，以其內中「理念」之力而變化也。「理念」自涵，卽其變化之「事實」。「自在者」在「事實」之眞元中，悟解或見「彼自我」，爲「見者」；在其諸多可能性之進化中，籌度「彼自我」，爲「思士」，在「時」與「空」之運動中變化爲「彼自我」之形式，則爲「徧是者」。三者，皆一活動，在屬相對，屬時間，屬空間之「知覺性」中，似爲相續。

由是，每一事物自體中，永恆含有其自體律則。「自來兮古始」，在永恆「時間」中也。凡事物全體中之一切關係，如是皆爲其「寄寓者」，「自體存在者」，「自體變是」所決定，皆自涵於事物之自性中，由於彼「太一」卽「主宰」之徧在性，由「彼」之自我視見，卽事物內在之主觀「眞理」，由「彼」之自體變化，斯倚乎無邊可能性之背景，卽其在客觀「事實」中必然進化之「律則」。

是故，萬事萬物皆「彼」所位列而完善云，曰：「各如其性」，如在其自性中

所當然也。「大全」中固有一強迫性之和諧，統治個別化之顯似諸衝突。非然者，若僅有一聚個別形體與力量，若每一形體與力量，內中未涵有此自體存在之「大全」「主宰」，且在其眞實性卽此「大全」卽此「主宰」者，則此衝突必爲眞實，且發爲永恆之混沌矣。

事物之程序

在事物程序之相對觀念中，「主宰」向吾人初現示爲「智者」，「見者」。「見者」見「眞理」于「眞理」自體中，于其變化，于其眞元，于其諧可能性，于其實際性中。凡此「彼」皆包含之于「理念」內，「理念」卽「眇若那」，又曰「眞理」*Satyam*與「律則」*Rtam*。「彼」概括包攬，非散碎容納；事物之「眞理」與「律則」，卽「大」*Brihat*。就其自體以觀，「眇若那」境界，似爲前定境界，集中之境界，強迫之種子境界。然此種前定，非在前「時」，而在永恆「時」中；爲一「命運」，爲「心靈」所強迫，而不強迫「心靈」，乃強迫行業與結果，存在于運動之展拓，亦內在于「理念」之集中者。是故，「心靈」之眞理乃自由與主制，而非奴役與羈束。「神我」命令「自性」，「自性」不強迫「神我」。故曰：「行業于人不牽」。

「思士」則自處于諸多可能性立場。彼身後有「無極」之自由，遂取爲決定有極者之背景。是故世間每一行事，似出現自各種可能性之平衡，衝突。雖然，凡此在決定上皆無效果，除非與必然變是者之「律則」有祕密和同。「見者」固在于「思士」中，且支持之于其工作。若唯就其自體以觀，則「思士」之境界似爲一黏柔性境界，（按：「黏柔性」謂可大化，小化，有伸縮，可型模之性。）自由意志領域，諸力量交互作用之場，然屬于思想中之自由意志，遭際事物中之命運者。

蓋「思士」之作用，原意在成就于「徧是者」之變化中。「徧是者」亦稱曰「宇宙性者」，舒展「彼自體」于事會當然性之域。彼成就「眞理」中所包含者，

成就爲心思所反映諸可能性中之作發者，成就對吾人現似爲客觀已實現之事實。此「宇宙性者」之境，若分別以觀，似爲「律則」與「前定」之境，迫出在彼境中所發之一切事物，——現爲「羯磨」之鉄鍊，機械必需性之統治，一不可解之「律則」爲暴君專政。

然此「宇宙性者」之變化，常爲自體存在之「主宰」——「自在者」，「徧是者」——之變化。是故若欲實踐此一變化之眞理，吾人必當退轉，重新懷抱一切自居於後者；——吾人當返乎自由且無極之「眞，智，樂」之圓滿眞理。

是則爲事物之眞理，自上而觀，自「一體性」而觀者也。此爲神聖立場，但吾人亦當顧及人類立場，自下而起者，自「無明」出發，相續以見此諸原則爲知覺性諸分別境界，而非概括以見者。人類者，在經驗中返乎「眞，智，樂」者也，必自下而始，始于「無明」，始以具于物質中之心思，受拘禁而出現自客觀「事實」之「思想者」。此受拘禁之「思想者」，卽「人」，卽「摩奴」也。（*Manu*）

人必自死亡與分化出發，以達乎一體與永生。彼必須實踐徧是體於個別體中，「絶對者」于相對者中。彼卽「大梵」在客觀多性中漸臻自我知覺者也。爲宇宙中私我，而自明爲「大全」與「超上者」。

（五）第三運動（中）

明與無明（第九至第十一頌）

明與無明

一切顯示，以兩項進展，一曰「明」*Vidya*，一曰「無明」*Avidya*。即「一體」知覺性，與「多體」知覺性是。二者，即「摩耶」之兩方面，「永恆者」能形成之自我概念也。

「一體性」，永恆基本事實也。無此，則全部多性皆將非眞實，且爲一不可能之虛幻。是故「一體」之知覺性曰「明」，曰「知識」。

「多體性」乃「彼一」之活動或有變換之自體擴充，其項目可以變動，其自體觀念可以分化，以此，而「彼一」在宇宙「運動」中，乃占有多個知覺性中心，寓居於能力之多種形成以內。「多性」于一體性中，或隱或顯。若無「多性」，則「一體」或將爲一無有之空虛，或爲一無權能無生育之範限，範限于無區辨之自體凝定，或空洞止寂境。

然多性之知覺，若離乎多中見其眞元一性之眞知識，——即分別私我觀點，自認即分別形體與有限作用者，——則錯誤與凝惑也。在人，此乃多性知覺所取之形式。是故稱之曰「無明」，「無明」者，愚闇也。

「大梵」，「主宰」，爲一而全樂，然不爲「彼」之一體性所範限；爲全能，能自多個中心，自見爲多個形體，則多道力量之潮流所沛出亦所灌注，即吾人所見爲諸作用或諸力量之活動也。當「彼」如是而爲多也，亦不爲「彼」之多性所拘束，而於一切變化間恆居於「彼」所自有之一性中。「彼」爲「明」與「無明」之

主宰。此乃其自我概念（*Māyā* 摩耶）兩方面，「彼」之能力之孳生權能（*Chit-Śakti*）。

「大梵」，亦超出亦寓居于「彼」之「摩耶」活動中，卽是「伊莎」*Īs*，爲「摩耶」之主宰而自由。人，居于此活動中爲「阿尼莎」*Anīs*，卽非主宰，非自由，而隸役于「無明」。但此隸役本身亦卽「無明」之活動，在眞實義諦中則非眞，僅在實際關係中爲眞，在神聖「能力」*Chit-Śakti* 作用之作發中爲眞。若返乎彼之自由眞際事實，則必恢復「一性」意識，「大梵」，「主宰」之知覺性，實踐其在「大梵」中之一性，與「主宰」爲一。人既恢復其自由，既體驗與萬物爲一，體驗萬事萬物皆「太一本體」之變化，——此「太一本體」恒常爲其自我，故曰：「我爲彼」*So'ham asmi*。——然後能在世間行其神聖事業，不復隸役于「無明」，蓋自由逍遙于「明」。

是故人之圓成，乃「神聖者」在個人之充分顯示，由於「明」與「無明」之至

上和諧。多性必覺知其一性，一性必擁持其多性也。

極端兩道

「主宰」在世間之目的，不能唯遵循乎「明」或唯遵循「無明」而成就。彼等全致力于多性與分別原則，背一性而馳者，則入乎「無明」之盲昧。蓋此種傾向，趨于增加範限與收縮，離散知識所得，愈加隸役于「自性」之機械需要，終隸于其分化與自體毀滅力量而已。背轉趨于「一性」之進行，乃背轉生存與光明。

彼等全用心于無區辨之「一體性」原則，且欲棄去「大梵」之整體性者，亦復背棄知識與完全性，宛若入乎更大黑暗中。彼等入乎某種特殊境界，遂以之爲全體，誤以爲知覺性之簡除，爲知覺性之超上。彼等以知識揀擇而盲昧，一如他人由錯誤強迫而愚迷。知一切以超一切，乃「明」之正道也。

雖較其一爲高等境界矣，此高上黑夜乃稱爲「大暗」。蓋低等者乃混沌境界，恢復正態恆有可能；高等者，乃「空」或「無有」一概念，執着「自我」之無存在，則返乎「自我」之圓成，較爲困難也。

每一道所得

若較少執着而趨，則「明」與「無明」二途，各于人類心靈皆有其法益，而俱非充分與圓滿之事，個人在顯示中所爲者。

由「明」，人可臻于玄默「大梵」或「非變易神我」，顧視宇宙而不活動參與其間。或臻至「彼」在「眞」 *Sat* 中自體凝斂之「智」 *Chit* 境，宇宙出焉亦歸往者。此兩境界，皆嚴淨，周足，無有于世間之紛亂痛苦。

顧人生至上目標，既非在運動中成就爲一分別個體，亦非在「玄默」中成就而與運動相離，乃在圓成于「無上神我」中，斯卽「主宰」，「周至之彼」，兩持

「變易者」與「非變易者」爲「彼自體」之双態者也。凡人自我或情命我，居世，原爲在個人中且爲此世界而實現彼一切之至上「自我」。「無明」所創之私我，原爲一必須有之機械，以肯定個人性於徧是者中，爲此無上成就之起點。

由「無明」，人可達乎一充實境界，足於權能，喜樂，世間知識，有體之博大，屬於「狄坦」 *Titan*，或屬於「諸天」，屬「因陀羅」 *Indra* 或「般荼帕底」 *Prajapati* 者。此在自我擴充之道上獲得，由廣泛接納多性於其一切可能性中，恆常以世界所能灌注於彼之資料增豐其個體。然此亦非人生目的也。此雖使人超出尋常凡夫界限，然不俾人以在宇宙「主宰」中之神聖超宇宙性。人可超越「無明」糾紛，而不能越「明」之界際，——超身體死亡，而未越有體局限，——超苦惱之役屬，而不出歡樂之隸從，——超低等「自性」，而未逾高等「自性」也。若欲得眞實自由與圓滿「永生」，必當重返乎其所棄者，而正當運用生死，憂患，無明。

眞知識乃見「大梵」於「彼」之整體中者，而不急力追從一知覺性有過餘一，

不復專執在「明」，亦不凝滯於「無明」。此則古哲所傳之知識，彼等哲人，皆堅定者（*dhira*），思想之凝視不搖，不以此種彼種光明引誘而離知識大全，故於「大梵」所見亦完整而概括，其所建立於此知見之教亦同然矣。是彼等古代哲人所傳授之知識，乃發揮於此奧義書也。

完全之道

「大梵」在「彼」之顯示中，双擁「明」與「無明」。所以双存於顯示中者，蓋於其存在與圓成兩爲必要也。「無明」存在，「明」支持而擁有之也。「明」，依乎「無明」者也；所以爲心靈準備且促其進向大「一體」。若相互無，必俱不能有；若簡除此或彼，則必俱亡，消歸非此非彼之物，不可思議不可相狀，而出乎一切顯示以外者。

在極劣「無明」中，猶有幾許之「明」，以組成此「無明」之形式；猶得幾許「一體性」助力，以免其在極度分化，界際，黑暗中，化爲無有而不存。「無明」之命運，非必消亡至無存，而爲其原素應加啓明，結合，於其所致力欲表現者，加以出脫，成就；在成就中加以變化，轉移。

在知識所堪之至極一體性中，「多性」內容皆所暗涵而固有，隨時可發爲活動。「明」之能事，不在於消滅「無明」，以其爲永遠不當顯示之物，而爲持續引之歸於自體，支持一時，助其增進以脫出彼「無明」性格，即於眞元「一性」之遺忘，所以使其得此名稱者。

「無明」愈趨於「明」而成就，乃克使個別體與徧是體，化爲「主宰」在「彼自體」中之爲「彼」者，知覺「彼」之顯示，知覺「彼」之非顯示，自由於有生，自由於無生。

人適代表此一點，即宇宙中之多性，堪能知覺以作此轉變與成就。其所自有之自然成就，得自遵循此完全一道，即「無明」自投於「明」，「多」順乎「一」，

私我返乎超一切且在一切中之「太一」；而「明」且接納「無明」入其自體，「一」成就「多」，「太一」且顯示「彼自體」，揭然於個人與宇宙中已。

生死與永生

生　死

以「無明」而成就矣，人乃超出死亡，以「明」接納「無明」入其自體，乃享有永生。

死亡者，謂生死境界，此乃役屬於恆常生生死死之程序，如一有限私我拘繫於種種對待，如喜憂，善惡，眞僞，愛憎，苦樂。

此一境也，得自從彼「一」自加分別與範限，彼「一」固卽一切，超一切，且在一切中者。由於自我理念附麗於「時」「空」中一身體，生命，心思之形成，由

此而「自我」從其視景中簡除一切眞實是者，唯留一集聚經驗，流出且注入某一中心，爲某特殊心思，情命，軀體輪廓之能爲所界定者。此一集聚經驗，環心思中私我中心點組成，在「時間」中更以記憶之二重作用而聯繫之，在境界爲被動，在工作爲自動，遂常曰：「此卽我也」。

其結果也，心靈僅以「自性」或「智能」之一部分活動歸其自體，由是知覺性力量之能耐，格於某一限度中，而當承受一切盪摩，心靈所不視爲其自體而爲外力之衝擊者；遂從而抵禦之，保護其個性之分別形成，不致消淪於「自性」或爲「自性」所制。此求在個人形式中，且以其工具，有以確定其「伊莎」或「主宰」之內在性格，由是以具有且享受其世界也。

顧由私我之正當定義，其能耐正爾界然。此接受一形式爲自體，由「自性」之運動所成，在事物之泛流中不能堅住者。是必以運動程序形成之，則爲有生；又以運動程序消散之，是則爲死。

進者，以其理解，此僅可主制其如許少分經驗，爲與其自有觀點相融合者，且在一必爲不完全且必有錯誤之方式上主制之。蓋此非一切之見，亦非「大全」觀點。其知識有一部分爲錯誤，其餘一切，則皆所忽諸。

又進者，此僅能接受一相當數量經驗，而與之相和諧，正因此等恰爲其所能充分理解以同化者。是爲其喜樂；其餘則爲憂苦，或漠然無感。

以其軀體，神經，心思中之力，此僅能融洽相當數量外力之盪摩，於此則得其樂；其餘則受之無所感覺或痛苦。

是故死亡者，「大全」恆常否定私我之誤自限於心，命，身之個人軀殼中也。錯誤者，「大全」恆常否定私我之虛僞滿足於有限知識也。而心身痛苦者，亦「大全」之恆常否定私我試欲禁約宇宙阿難陀於謬誤與自私形成中，屬有限且除外之享樂者。

唯由接受「大全」之一性，個人乃脫乎此恆常且必有之否定，而達乎彼方。於

是大全本體，大全力量，大全知覺，大全眞理，大全悅樂，乃得占有此個人心靈，易生死爲永生也。

生死與無明

雖然，臻至永生之道，初非個體形成之自加消散於「自性」波流中，亦非尚未成熟即解散之於「自性」所表之「大全神靈」以內。人之趨向，固歸於某事物，以超越宇宙而成就宇宙者。彼當準備其個人心靈作此超越與成就。

若「無明」爲生死之因，則亦爲出離生死之路。此界限造成，恰在使個人能堅定其自我以對抗「自性」之流波，終有以超越，占有，且轉化之也。

然則第一需要，人當在私我範圍中，持續擴大其有體，知識，悅樂，權能，以致能得某種事物之概念，即在其人中進展自加顯示於此諸項者，遂愈有權能以處理「自性」之反抗，而後愈能一一變換無明，痛苦，乏弱，爲知識，悅樂，權能諸

項，甚至化死亡爲廣大生命之由路矣。

此自我擴大也，必喚醒一種知見，有見於超越其自體之某事物，且超越個人顯示者。人當推廣其自我概念，見羣有於自我中，見自我於羣有中（第六頌）。彼當見此包涵一切又包涵於一切中之「我」，卽是彼「一」，乃徧是者而非其個人私我。人當以其私我皈順於「彼」，當在其本性中複示此「彼」，當化爲「彼」，當以一平等心靈，在其一切形式與運動中占有而且享受「彼」也。（按：以上四「彼」字，皆中性字。）

人當見此徧是之「太一」，乃全然超上之事物，乃唯一「本體」，而宇宙及其一切形式，動作，私我，皆此「本體」之變是而已。（第七頌）世界爲一變化，常求於「時」與「空」之運動中，由在心思，生命，與身體中進展，表現超「時」與「空」，超一切變化，超心思，生命，身體者。

由是「無明」與「明」化而爲一。以「無明」乃度出死亡，痛苦，愚昧，乏

弱，皆人最初所當處理之情況，卽「彼一」在「多性」之種種界限與分別間，最初有以堅定「彼自我」於有生者也。由「明」，則人雖在有生中亦享受「永生」矣。

永生

永生之義，非謂軀體散壞之後，自我或私我猶存。「自我」固常存于身體散壞以後，因其常存于身體有生以前。「自我」，不生不滅者也。私我之存，僅爲第一情況，由此而個人心靈乃得繼續且聯繫其「無明」中之經驗，庶幾以增上之自我保有與主制，而遵循自我擴大之程序，臻極于「明」者也。

永生之義，爲超生死之知覺性，超因果之貫串，超一切拘限範圍，自由，幸福，自體存在于知覺體中，爲「主宰」，「無上神我」，「眞，智，樂」之知覺性。

人在宇宙間之自由活動，可托基于此實踐。

但臻至此際已，心靈于有生或行業更有何用？無爲其自體者矣，一切皆爲上帝與此世界也。

超宇宙之永生，非宇宙間顯示之目的，蓋「自我」常具有之矣。人之存在也，庶幾由人而「自我」克享「永生」于有生，一如于無生。

個人之得救，非究竟也；蓋此將爲私我之崇極，非其由萬物中「主宰」之自我實踐。

既實踐其自有之永生已，個人猶當在宇宙間完成上帝之工作。當助一切衆生之生命，心思，身體，進展以表現「永生」而非生死。

此事，可由在物質軀命中變是而爲之，卽吾人尋常所謂有生，或自他方世界之

某格位而爲之，或亦有可能者，自世界以外爲之。但已得解脫者可施于衆生之助力，施于仍自拘繫于「無明」之最低世界中生死之進化者，其最親切，神聖，有效之方式，仍爲託生于身體中也。

（六）第三運動（下）

生與無生（第十二至第十四頌）

生與無生

外乎「自性」之「自我」不變；非變易而且永恆。「自性」內之「自我」則變，變其境界與形式。在「時間」相續中入乎諸境界諸形式，乃「自性」中之有生。

因「自我」之此兩位置：在「自性」中，在「自性」外；在運動中運動，亦高居運動之表而無爲；活動于進化中而啄食「生命樹」之果，或無活動而唯靜觀，——遂有知覺存在之兩可能境界，彼此正相對待，爲人類心靈所堪能者，則「有

生」之境與「無生」之境是已。

人始於「有生」紛擾之境，終于知覺存在之靜止平衡，由運動解脫，卽是「無生」。「有生」之癥結在私我意識；化除私我意識已，吾人乃臻乎「無生」，故「無生」亦謂之「滅」（*Vināśa*）。

「生」與「無生」，本原皆非物理狀況，而爲心靈境界也。人固可解除私我意識之糾結，而仍生活于此生理軀體中；人若惟自集中于私我銷散之境，則不復生身有體。一旦今之「自性」衝動力，所以繼續身心之動作者，皆已耗盡，則解脫乎有生。反之，人若自凝滯于「有生」，則其內中之私我原則，自持續常求附麗于新身軀形體與心思形體。

兩極端之弊

專執「無生」或「有生」，俱非完善之道。蓋凡執着皆無明行爲，加于「眞

理」之暴行也。其終竟亦爲無明，一盲昧之境而已。

除外以專執「無生」，則必至消散于無區別之「自性」，或消歸「虛無」，入乎「頑空」，此兩境皆爲盲昧。蓋「虛無」爲一種企圖，非超越有生存在之境，而爲消滅之，非從有邊限之生存入乎不可範限之存在，而爲自存在入乎其反對面。此存在之反對面僅能爲負極知覺性之「黑夜」，乃無明之境而非解脫之境也。

反之，專執身體中之「有生」，則爲恆常自我範限，在私我性低等形式中作私我有生之無盡流轉，無解脫亦無出期。自某觀點論之，此爲更微之黑暗，蓋于解脫之衝動亦昧然矣。此非攝取眞理之誤，乃爲以盲昧之境一往永遠自足。此終不能臻至任何大善，因其不夢想更高尙之境界也。

兩極端之利

自他方面論之，若以相當之彼此相對性，而邊循此每一傾向，亦自有其果，自

有其益。追尋「無生」，以爲「有生」之目標，爲一更高尙更充分更眞實之存在，可使人自斂入玄默「大梵」中或「非有」之純粹自由中。追求「有生」，以爲進步與自我擴大之方，則導人入更偉大更充實之生命，亦依其序而可化爲終極圓成之進道矣。

完善之道

雖然，此二者之結果，本身俱不完善，亦非人類之眞實目標。惟其彼此相輔相成，乃可各盡其原意所在之分，貢于人類心靈之至善。

「大梵」，双爲「明」與「無明」，「生」與「無生」矣。實踐「自我」爲未生者，及心靈安止于生死双途之外，寧定于無極超上之存在中，皆自由與神聖生命在「變是」中之條件。二者彼此相需。惟由參加「不動（「非變易」）大梵」之純粹一體性，然後心靈得解脫乎專注于運動波流。如是解脫已，乃自證其與「主宰」

爲一，「變」與「不變」，皆「彼」存在之双態而已，且能享受永生於顯示中，而不陷于「自性」之虛幻機輪以內。有生之必需既息，其個人目的亦自圓成；而變是之自由仍在。蓋「神聖者」平等且同時享受「彼」永恆性之自由，與「彼」變是之自由也。

甚者，可謂卽此「有體」之理念滅沒于無上「非有」中，此種知覺經驗，于「有體」本身極自由充實之占有乃爲必需。自綜合立場觀之，此乃佛法大事之是正，企圖超出一切積極有體之概念，雖在其至廣至純之眞元性中亦爾。

是故由私我之銷除，有生之執散解，心靈乃度出死亡；解脫乎一切對待中之限制。臻此解脫已，乃接受變是爲「自性」之一程序，服屬於心靈而非拘繫心靈者，且由此神聖自由之變是，而享受「永生」焉。

生命之是正

如是，此奧義書之第三運動，乃辨正生命與行業，在第二頌中所付囑求「眞理」之徒者。行業（按：卽工作）皆「生命」之眞元。生命爲「大梵」之一顯示；在「大梵」中，「生命原則」乃列出知覺有體七原則之一和諧，彼顯示由之成辦其內入與外發作用。在「大梵」中，「生命之主始立諸水」，神聖「生存」之七重運動也。

彼神聖「存在」者，「主」也，周徧于運動中，展開此宇宙于「彼」之三位中，爲事物「眞理」之「全見者」，事物諸可能性之「思得者」，事物諸實際性之「實踐者」。彼獨尊決定事物于其自有之本性，發展，與目的中，自永始而然矣。

由「彼」之「明」與「無明」二重權能，眞元一體性之知覺，及現相多體性之知覺，此決定乃克成辦。

「多性」推至極限，乃復返于其在知覺個人中之自體，而此知覺個人，即「主宰」寓居于運動之形式內，初享受「無明」之活動者。爾後以「無明」中之發展，心靈返乎「明」之能爲，以「明」而享受「永生」。

得此「永生」也，由于消滅有範限之私我，及生生之貫串，入乎不生不滅者之知覺性中，即「永恆者」，「主宰」，永遠自由者之知覺性中。但此以在宇宙中之自由神聖變是而享受，非在此宇宙以外也。蓋在彼處則常爲所具有，而在此世物質軀體中，則當作發，而爲神聖「寄寓者」所享受，斯則在種種于現相上對其情況爲極相反對之項目下，在個人生命中，在宇宙多生命中。

生命當加超越，庶其能被自由接受；宇宙諸工事當加超越，使皆得神聖圓成。心靈，雖在顯似之拘束中，如眞亦爲自由，戲爲受拘束而已；但此當返乎自由之知覺性，徧是以占有且享受非此物彼物而是「神聖者」與「大全者」。

十五、金光爲蓋兮，
掩蔽眞理之面；
養育者！君其除之！
爲眞理之法兮爲見！

十六、養育者！獨見者！
執法者！太陽！造物之子！
整君之芒！
斂君之光！
我乃見君之相，
至福樂兮輝章！
彼兮彼兮彼士，——我爲彼！

十七、氣息兮，永生之命；
軀體兮，飛灰是竟。
唵！心志兮！記昔之行，記之！
心志兮！記之，記昔之行！

十八、火神！
君明知兮萬族！
由乎善道，
引我入乎大福！
而除罪惡引誘。
曰至上皈敬君兮，以祝。

釋：頌十五。在韋陀 *Veda* 之內中深義，「太陽之神」 *Sūrya*，表「見者」之神聖「啓明」，超出心思，而形成事物之純粹自體光明「眞理」者。彼之主要權能爲自體啓明之知識，在韋陀中稱之曰「見」。彼之國土則說爲「眞理」，「律則」，「大」。彼爲「養育者」或「長養者」，以其擴大且啓廸人類黑暗有限之存在體，入乎一光明與無限之知覺性。彼爲獨一「見者」，「見一性者」，「知自我者」，而導人至乎最上之「見」。彼爲「琰魔」 *Yama* 卽「管制者」或「執法者」，操持「眞理之大法」 *Satyadharma* 故亦卽吾人本性之正當原則，——「各如其性兮」，——以管制人類行爲及已顯示之有體；爲一發自「萬物父」之光明權能，而在自體則現示爲神聖之「彼士」（補魯灑），則一切有體皆其顯示也。彼之光明，皆輝煌發自「眞理」卽「大」之

思想，然在生分別及返映之原則——「心思」中，則變偏差，曲折，以致破碎，凌亂。於此造成一金光之蓋，蒙蔽「眞理」之容。「見士」禱告「日神」，祈其整飭之於正當關係與秩序中，更收聚爲一啓示之眞理整體。此內中程序之結果，乃在宇宙之神聖「性靈」中，見萬事萬物爲一。

頌十七。氣息，*Vāyu*「渦柔」，餘處稱 *Mātariśvan*，（按：前譯「生命之主」，見第二分註。）即宇宙中之「生命能力」。在「太陽」之光明中，彼自啓示爲生存之永生原則，軀體中之生，死，生命，皆不過特殊與外在之程序而已。

頌十七。在韋陀中，「心志」*kratu*，有時義爲「行爲」本身，有時義爲「行爲後之有效權能」，以「意志」代表於心思知覺性中者。「火神」即此權能。彼爲一神聖力量，初顯於物中爲熱，與光，與物質能力，其次在人之知覺性之其他諸原則中，取各種形式，以一種進步之顯示，而導人上達於「眞理」與「福樂」。

頌十八。「罪惡」，在韋陀之概念（此頌直取自韋陀），乃激動且引誘官能離乎善道者。有一正道，即自然增上光明與眞理之路，*rjuḥ panthā, ṛtasya panthā*，引過無限水平，引至無限視景 *viśāni pṛṣṭhāni* 由之而吾人本性之律則，可尋常導使吾人臻乎圓成。然「罪惡」反驅之在不平且有限之曲徑中行，頓躓顛沛，循乎盤紆轉折已。（*duritāni vṛjināni*）

頌十八。「以祝」 *vidhema* 一辭，乃用於勅其犧牲，向上帝獻供，尋常亦用於犧牲或祠祀本事。「皈敬」 *namas*，內中外表之歸依，在韋陀爲投順吾人內中及世界內中神聖「存在者」之象徵。此所奉爲犧牲者，卽全部低等自私人類天性之官能，所供奉者卽「火神」或神聖「意志之力」。作最完全之投順已，則無有於內中之乖戾，此乃能引導人之心靈，經眞理而達於福樂境，充滿精神富藏者。此幸福境，乃純粹「愛」與「樂」之原則中所涵原來必有之自我滿足。斯則韋陀入道者嘗視爲宇宙間神聖生存之淵源，人類神聖生命之基礎。惟此原則之以自私自利而變形，乃現爲低等世界中之欲望與占有慾。

補註：第十五頌至第十八頌全文，與大林間書，五，十五，一，同。

第十七頌「心志」，參唱讚書，三，十四，一。

第十八頌出 *RV. 1. 189. 1*。後半亦見 *AV. 4. 39. 10b*。

第四運動又回入諸世界之理念。而在「太陽神」「火神」諸表像下，無上眞理與永生之關係，（第十五，十六頌）此生之行爲，（第十七頌）死後之境界，（第十八頌）皆象徵以表述。

（七）第四運動（上）

諸世界——太陽（頌十五至十六）

死後諸界

此奧義書在第三頌，已說及無太陽諸世界，籠罩於黑暗中者。在第三運動中，亦兩度說及心靈之入乎暗夜，但此處似指知覺性一境界而非一世界也。雖然，此兩說在效果上無甚差異；蓋在韋檀多學之概念中，世界僅爲知覺體之一種境界，結集於七組成原則項下，皆屬於已顯示之存在者。若心思體出離此身之後，一隨吾人在此身中所達之知覺性境界，而定其知覺性境界，及其所結集之環境矣。出離軀體之

心靈，必或消失于其存在之普通組成者中，自汨沒入「大梵」，或者堅住于一種知覺性組織中，異乎世間者，其與宇宙之關係，亦異乎正屬于軀命者。此種知覺性境界及其所有之關係，皆謂之他世界，卽死後諸界也。

三　境

就心靈與顯了宇宙之關係而言，此奧義書承認三種境界，——生身有體之世間生命，一境也；身歿而個人心靈常存于他界中，二境也；不滅之生存，雖出乎生死顯示以外，仍可入乎形體爲「寄寓者」，且擁有「自性」而爲之主，三境也。前二者屬於「變是」；「永生」則處乎「自我」中，「無生」中，而享受此「變是」。

此奧義書雖不顯說世間身之輪迴再生，然其思想及文字中實暗含此種信仰，——尤可見於第十七頌。據此重生信仰之基礎，凡人可指對身後分明三目標，——重生世間，一世或多世而生活更幸福，一也。在超凡間光明喜樂之世界中永享幸

福，二也。或者，簡除一切宇宙生存而超上，合併入「無上者」如於一己之眞自我中，而與其無極知覺性之實際或可能之內容，不生關係，三矣。

重　生

達乎世間較佳之一生或多生，非此奧義書思想所貢獻於心靈之圓成也。若使心靈猶在生長與滋大之狀態，尚未臻乎解脫，則此爲一重要之中介目標。夫生死之必有，乃一種現相，表心思體尚未與其眞實超心思之自我與精神相結合，而仍「中處無明內」，卽寓居乎無明且閉置其中。（見羯陀書，一，二，五。蒙查書，一，二，八。）達此結合，人間世之有生，固爲所命定之方法也。解脫後而心靈乃得自由，亦仍可參與全運動而再生。再生，實爲他人故，且一隨其神聖「自我」——其運動「主宰」——之意志，有在於其中者，而不復爲其本身故。

諸天與地獄

居彼方一天而享福樂，亦非無上圓成。韋檀多學派思想，未嘗想像重生爲死後立卽入乎新軀殼。以爲人中之心思體，非如此嚴厲拘繫於情命體與生理體者，——反之，後者於死後常皆隨之俱化；是故，在心靈被誘還入世間生存以前，必有一間歇，時則同化其浮世經驗，以便能組成一新情命體與生理體於世間。在此間歇期中，是必居於彼方諸境界或世界，此諸境界或世界，於其將來發展，或利或不利。其爲有利，則如「無上眞理」光明——以「太陽」爲其象徵者——之透入其中，如量；然中間無明或黑暗境界，皆不利於心靈之進展。如第三頌所斷言，自障蔽以隔離光明，或錯亂其發展之自然過程，以是而自損者，則入焉。韋檀多學之諸天，皆光明境界，心靈之展拓；至若黑暗，自蔽，與自亂，皆「地獄」之性，則其所當廻避者也。

是故，彼方諸世界中之生命，在與心靈個體發展之關係中，本身乃一手段而非目的，如世間生命然。得解脫已，心靈可保有此諸世界，如其保有物質之有生，用之爲一趨向神聖顯示之手段，其間諸世界皆所以成此顯示之充實情況者，每世界爲知覺體已組成之一系境界之一部分，與一切餘境相聯且持支之者。

超上

超上乃發展之目標，然不除外保有其所超上者也。心靈不須亦不當推超上性過遠，以致趨歸其自體之滅無。涅槃乃私我限範之銷滅，然非滅沒顯示之一切可能性，以其雖在生身亦可保有也。

除外之解脫欲望，乃最後一欲望，心靈在其擴張之知識中所當捐棄者；誤以爲被有生所繫縛，則其所當滅除之最後癡惑也。

太陽神與火神

諸世界及各心靈境界相互之關係，如是；基乎此種概念，此奧義書乃進而指示知與行兩道，由之引向無上視見及神聖幸福者。此乃表之於對「日神」與「火神」之禱祈，二者皆韋陀之神，一象無上「眞理」及其光明，一表神聖「意志」，揚舉，淨化，且圓成人類行爲者。

諸界次第

欲全般了解太陽神之地位與功能，吾人當稍深究韋陀中七世界之概念，及其所代表知覺性七原則。

凡知覺體在本身皆爲一而不可分者也。然在顯示中，則化爲一複雜旋律，諸和諧音律之格度，諸境界或運動之層級。蓋吾人所稱爲境界者，僅爲一複雜運動之組

織。此層級制，由一下降或內入運動與一上升或外展運動所組成，而「精神」與「物質」，則其最高與最低兩項也。

「精神」即「眞」*Sat*，或純粹存在。在自我識覺中 *Chit* 爲純粹，在自我悅樂中 *Ananda* 爲純粹。是故「精神」可視爲一切知覺體之基礎，爲三位一體者也。項則分三，實則爲一。蓋一切純粹存在，於其眞元爲純粹自體心智，而一切純粹自體心智，在其眞元中又爲純粹悅樂。同時吾人之知覺性，亦可以「理念」與「語表」而分別此三，甚且在其分別或有限之運動中，爲其自體而創立三者顯似相違之意識。

以一整體直覺入乎知覺體之自性中，知其在眞元誠然是一，然在自體經驗，則堪有無限潛能之複雜性與多性。此潛能之複雜性與多性在彼「一」中之工事，由吾人之觀點視之，則稱之曰顯示，或創造，或世界，或變是（*bhwana, bhāva*）。非此，任何世界存在爲不可能。

成此變是者，常爲「存在者」之自體心智。以之而自體心智由其本身發展出潛能之複雜性，此權能曰「多波士」 *Tapas*，曰「力量」或「能力」，而且既自體知覺，則顯然屬「意志」之自性。然此「意志」也，非如吾人所理解，于其對象爲外在者，異乎其工作，從事外乎其本身之資料者。此是內在于「本體」中之「意志」，內在于變化中，與生存之運動爲一，——是自體知覺之「意志」，化爲在其自身中所見者所知者，是表爲其自有工作「力量」之「意志」，且自加形成於其工作之結果中者。由此「意志」，「多波士」或「智能」，諸世界乃創造焉。

高上諸界

一切自體心知之存在體之組織，以純粹存在之一體性爲其基礎者，皆屬於最高創造之世界 *parārdha*，——即「精神」諸界也。

吾人可想像其三種主要形成：

若「多波士」或自體心智之能力，堅處乎「眞」或純粹存在，以之爲基礎，則其結果爲「眞界」 *Satyaloka*，或眞實存在之世界。「眞界」中，心靈以眞元之一性而與其一切顯示爲一，是故在自體心智及自體心智之能力中爲一，亦在福樂中爲一。

若「多波士」堅處乎「智」之自動權能，以之爲基礎，則其結果爲「能力界」 *Tapoloka*，即自體心智之能力世界也。此界中心靈則與一切顯示在此「能力」中爲一，是故亦在其福樂之全體中享受一性，亦同等保有其眞元之一體性。

若「多波士」堅處乎有體之動性「悅樂」，以之爲基礎，其結果爲「喜樂界」 *Janaloka*，即創造性之「悅樂」世界也。心靈在此界中，與一切顯示在有體之悅樂中爲一，由此幸福，亦在知覺能力與有體眞元中爲一。

凡此，皆知覺性境界，其間多性與一體性，彼此尚未分離也。一切皆在大全中，一一皆在大全中，大全在一一體中，而爲內在固然，以知覺體之眞自性而然，

無用於概念之力，亦無用於知見之勞。無夜無暗。如實論之，亦無煊赫之「太陽」發其大用。蓋其間知覺性至一，乃自體光明，無需異乎其自體之光明。「太陽」之分別存在，乃消失於「圭宰」或「彼士」之一性中；此光明之一性，乃「太陽」一最福樂之相。

低等創造

在低等創造中，亦有三原則，「物質」，「生命」，「心思」是已。「眞」*Sat* 或純粹存在，於此現爲擴充之本質或「物質」；「意志」或「力量」則出現爲「生命」，「生命」在其自性中即能創造或顯示之「力」。此「力」在其自性中，原是一自體心知之意志，內入且幽隱於其所創造之形式中者也。解脫乎其內入與幽隱，則由有體之悅樂，門進以求於欲望與感覺中知覺其自體者也；其結果則「心思」現焉。在上升或外發運動中，至少對吾人現似如是。

凡有「物質」之處，必有「生命」與「心思」存，已內入或正外發。同然者，「生命」與「心思」亦有某種物質形式，爲其活動之條件。由「無明」之分別原則統治之，不現爲三位一體而現爲三者各異。

在吾人所屬之知覺性組織中，「多波士」堅處乎物質，以之爲基礎。吾人之知覺性，乃爲已擴充之本質在其顯似諸形式中之可分性所決定。此即「物質世界」*Bhurloka*，形式變化世界也。

但吾人可想像一世界，以主動之「生命力量」有感覺出現其中者爲基礎，無「物質」麤重之障碍，而決定其所取之形式。此知覺性之組織，以「情命世界」*Bhuvarloka* 爲其原地，即在形式中自由情命變化諸世界也。

吾人亦可想像一知覺性之有組織境界，其間「心思」自加解脫，脫于物質感覺之羈靮；既化爲能主制矣，則決定其自有之形式，而不復爲此等形式所決定，即由生命進化之結果，使心思得其自體於其中者。此一形成，即自由，純潔，而光明之

「心思世界」*Swarloka* 也。

在凡此低等界中，知覺性尋常乃破碎而分化。「太陽」之光明，「眞理」，乃被幽禁於下心知體之黑夜中，或僅在有限諸中心點反映現出，或其光芒爲此諸中心點所收聚，各狥其個性而利用之已。

中間世界

兩種創造間，有聯繫者焉，則知覺性之組織或世界，以事物之無極「眞理」爲基礎者。於此，雖居優勢之個體分化，亦不復侵凌徧漫之心靈。知覺性之基礎，乃其所自有之浩大全體性，在自體中位列諸個別化之運動，然此諸運動，永不失其整體性之知覺，及與其餘一切爲一全體之知覺。多性不復得勢而分化，雖在其運動之複雜性中，常常返乎其眞元之一體性及其所自有之大全整體性。故此世界稱曰「大知覺性世界」*Maharloka*。

「大知覺性世界」，其原則爲「毗若那」*Vijñāna*，亦曰「理念」。但此「毗若那」，乃屬直覺，或毋寧謂爲玄祕「理念」，而非智識概念。（直覺，——此包含啓示，靈感，直觀知見，直觀區辨，——乃毗若那工作於心思中，在心思條件下，在心思形式上。玄祕智或眞超心，乃一種權能高出心思，工作於其所自有之律則中，發乎無上「自我」之直接同一性；其絕對自體知覺之「眞理」，以彼所自有絕對「光明」之權能而自知，無需寸尋求，雖至光明之尋求亦不需要。）其分別，乃智識概念不但傾於形式，且決定其自體於理念之形式中，一旦已經決定，則分明與其他概念相異。但純粹直覺性或玄祕智性之「理念」，自見於「本體」亦自見於「變化」中。此與彼存在爲一，彼則常投出形式爲自體之一象徵，是故常附帶「眞理」之在形式後者之知識已。在其自性中，此爲有體之自體心智，「太一」之權能，常覺知其全體，是故從一切存在之全體起，而直接了知其內容。其性質是見 *drsti* 而非思。是同時見眞元又見表相之視見。是此種直覺或玄祕智，乃韋陀「眞

理」，「太陽」之自體視見與大全視見也。

眞理律則

「眞理」之面，宛若爲一明麗面幕所掩，若金光之蓋然。掩者，謂從吾輩人類知覺性之視綫前隱蔽矣。蓋吾人皆心思有體，吾人尋常最高心思之見，亦由心思之概念與知見所組成。此誠皆「眞理」諸光芒，知識一手段，然在其自性中非存在之眞理，僅是形式之眞理。以此吾人序列事物形相之知識，試行推比其後之眞理。眞知識乃存在之眞理，非徒形式或現相之眞理而已。

若「太陽」在吾人內中作爲，除去此等概念與知見之明麗形成，代以自體視見與大全視見，唯獨如是，吾人乃逕如實「眞理」。

爲此，必須「眞理」之律則與作用，顯示於吾人內中。吾人必學習如事物之實是而見事物，如吾人之實是而見吾人。吾人於今之行事，其中自我知識與意志皆相

分隔。吾人始於一基本謬見，以爲吾人有生存獨離，與他人之生存相分別，求於分別性中知諸分別體之關係，又在如此形成之知識上行爲，作個人之利用。若吾人得覩吾人生存全體實包涵萬有，其形式皆此全體之大用所形成，其權能由此全體大用且在其中而動作，則「眞理」律則，可在吾人內中發生作用。於是吾人內中外表之行爲，將自然直接導源於吾人之自我生存，發於事物之正實眞理，而非依順一中介原則，在其性質原爲一淆亂之反映者。

太陽在人中圓成

雖然，即使在吾人尋常行爲中，已有「眞理」萌蘖，或至少有此「眞理」之種子，必能解放吾人者。每一行事與知見後，原有一直覺，有一眞理，縱使在形式上久經僞化，而在眞元中固保持其自體，且以增上之大性與光明，從事引導吾人趨向顯示中之眞理者。在此一切區別與分離之煩勞以後，原有一傾向堅持一體化，雖亦

在分別結果中久經僞化，然仍堅執導往吾人在知識，有體，與意志中之究竟整體性

「太陽」，卽是「普商」 *Pushan*，爲養育者或滋大者。其工作必爲成就此擴充，卽擴大已分化之自我知見與意志行動爲整體之意志與知識。彼爲惟一見者，且以其一體化視見，代其他知識形式，由是使吾人終克臻於一性。此大全一體之直見，見「全」于一，見一于「全」，遂爲吾人內中正當行爲律則之規定者，「眞理」律則之執持者。蓋「太陽」卽是「琰摩」 *Yama*，爲「執法者」，「管制者」，保定大法者也。於是吾人乃達於內中「光照者」之充分作爲，成就「眞理知覺性」之全。然後吾人乃見：凡包涵於「太陽」本體內者，含藏於建立諸世界之「毗若那」內者，皆存在之變是，變是于一存在中與一切變化之「主宰」中，卽「彼士」 *Puruṣa*，卽「眞，智，樂」中。一切變化，皆生於「本體」內，彼自體則超出一切變化，爲之「主」，曰「造物主」。

由「太陽」視見啓示，眞知識乃得形成。在此形成中，此奧義書標出相續兩動

作。第一，排列或整敕「太陽」光芒，意謂吾人之概念與知見後所藏隱諸眞理，皆爲對此相及此相之眞元之分別直覺所發皇，且序列於其相互眞實關係中。如是吾人乃達乎直覺知識諸全體，終且能遠至于一體。此卽所謂斂太陽之光。所以必需此二重運動者，乃由吾人心思之結構使然。心思不能如原始「眞理知覺性」，直從全體起自內而見其所涵。心思難見此一體性，除非以之爲一虛象，一總和，或一空無。是故，必漸引離其習態而導往超上之者。心思必成辦此其所自有之特著序列作用，然必由高等官能之助力與施爲，不復勉強，而一隨存在本身「眞理」之正當作用。此後，漸次糾正其自有特著作用之習態，乃能捩轉此特著作用本身，習知由全體以進向諸所涵，不復由「諸分」，（如實亦無諸分，存在原不可分者。）誤以爲整元者，而進向其似是之「全」，其「全」固猶是「分」，誤以爲整元者也。

如是，由「太陽」之作用，吾人乃達彼無上超心知之光明，其間雖事物眞理之直覺知識，基于大全視見者，亦進而化入此唯一存在者之自體光明之自見，居自我經驗一切無限複雜性中而爲一，永不失其一體性或自體光明性者。此卽「太陽」至神聖之形相也。蓋此卽無上「光明」，無上「意志」，無上生存之「悅樂」。

此乃「主宰」，「彼士」，自體心知之「本體」。若吾人有此視見，則有完整自我知識，純全之見，表於此奧義書偉大呼聲者，曰：「我爲彼！」——「彼令彼令，彼士！我爲彼！」——「主宰」顯示「彼自體」於諸多運動中，寓居多形式中，然是此「太一」寓居一切中也。此自體心知之存在者，此眞實之「我」，在個體化於形式中之心思有體，乃覺知爲其實自我，——是則「彼」也。此爲「大全」，又爲超越「大全」者。

（八）第四運動（下）

行業與神聖意志（第十七至第十八頌）

行業方面

如是，由乎「太陽」，由心思中光明滋大，終且使其超出自體，吾人乃得出生死而入永生之第一進步原則。然則以「太陽」爲從入之門，（*Sūryadvārena*「遂由日光道」，蒙查書，第一，下，十一。）而個人有限知覺性，乃達乎圓滿知覺性與生命，在太一，無上，全涵之「性靈」中。

知覺性與生命，雙函于「永生」性一公式中；知非行則不完全，「智」*Chit* 由

「熱力」 *Tapas* 即知覺性由能力而成就其自體。然則如「太陽」代表神聖「光明」，「火神」對於古代仙人，則代表神聖「力量」，「權能」，或「知覺性中之意志」。向「火神」禱祝，遂完成向「太陽」之祈禱焉。

個人意志

在行事中，亦如在知識中，一體性乃眞實基礎。然個人承認分別爲其律則，孤獨自處於私我界限中，則必然爲黑暗，有生死，無知於其行事。在其目標與方法中，彼所遵循者，爲一種專屬個人之知識，爲欲望，思想習慣，幽暗下知覺衝動所統治；如或最佳者，亦屬破碎偏頗游移不定之光明。彼以「太陽」光線而生活，非生活於「太陽」之全盛輝明以內。彼之知識在其客觀性爲狹隘，在其主觀性爲狹隘，俱非與整體知識爲一，俱非與宇宙中大全工事及大全意志爲一。故彼之行爲偏頗支離，在其衝動與進向亦復猶疑不定。而敲扑翻檢於虛僞中以尋求「眞理」，抖

藪或搜括散片以綴成完物，顚頓於謬誤罪惡間以求正義。既無獨一視見，亦非有大全視見，又無宇宙「意志」之全體性，亦無超上者集中之一性，個人意志，遂不能直行正道善途以達「眞理」與「永生」。既爲欲望所制，祖焉以受周遭力量之震擊，其自私與無明，又禁其自處於和諧，遂不得不受制於痛苦與虛僞，則「大暗」之孽生子也。既不得神聖「眞理」與「正義」，乃不克有神聖「幸福」。

火神，神聖意志

雖然，儘吾人物質心思與理智之一切虛僞，其內中與後方，固有一「光明」在焉，準備以此熹微之光，成作人中「眞理」之全曙；同然者，在吾人一切錯誤，罪惡，顚躓內中與其後，有一祕密「意志」在焉，傾向「仁愛」與「和諧」，則自知其所往，準備且歸納吾人之支離曼衍以就正途，將必爲其勞索尋求之結果者。此「意志」與彼「光明」出現，乃永生之條件。

此「意志」即「火神」也。黎俱韋陀，此末一頌所從出者，以火神爲工作於諸界之「神聖意志」或「知覺性力量」之光焰。說爲生死中之不死者，旅途之嚮導，神聖之「馬」，載吾人以就途，「曲性之子」，則自知且即是直道與「眞理」也。彼固隱藏於此世界之工事中，難以把捉，徒以世事皆爲欲望與自私所虛僞化，彼利用之以超上之，出現爲「人」中之徧是者，或宇宙「權能」，稱曰「宇宙火神」*Agni Vaiśvānara*，自體包含一切天神與一切世界，支持一切宇宙工事，終且成就此神道即永生。彼爲神聖「工作」之工作者。——是此等象徵，乃制定此奧義書末二頌義。

不朽生命原則

生命乃一種境況，「意志」與「光明」所從出也。韋陀中有云：是「渦柔」*Vāyu*或「生命原則」*Mātarisvan*，乃自高遠至上世界「太陽」處携來「火神」。斯

即「生命」自「眞理知覺性」召來神聖「意志」，降于心思與身體之域，而準備在此世間在「生命」中成作其自有之顯示。「火神」既吞噬而享受「生命」諸物，則產生「氣神」*Maruts*，即「生命」之神經力量，而化爲思想力量者也。思想諸力爲「火神」所支持，乃準備「因陀羅」神*Indra*之作爲。「因陀羅」者，光明「心思」也，于吾等生命諸權能爲導師，或「眞理」與「正道」之發現者。「因陀羅」殺戮「黎怛羅」*Vritra*即「魔障」，祛除黑暗，使「太陽」得昇照吾人之有體，以「眞理」之光芒徧燭其全境。「太陽」即「創造者」或顯示者*Savitri*，在此生死世間顯示永生世界或永生境界，祛除自私，罪惡，痛苦之噩夢，而轉化「生命」爲福樂，至善，永生。韋陀諸天神，皆譬喻，喻人類生命出現，升登，而自舉向「神明主」。

生命，身體，行業，意志，皆吾人起始之材料。「物質」與吾人以身，然此不過運動中一暫時糾結，「神我」之一宅舍，彼居其間以監臨「生命原則」所發出之

一切活動。若使「生命原則」一旦棄之，則歸消滅；飛灰爲其終盡。是故身軀非吾人之自我，不過一外在工具器物而已。蓋「物質」爲黑暗與分別原則，亦生死成壞之原則也。此卽死亡之確證。而永生之人，固不當自認卽此身體矣。

生命原則，在吾人內中長存。此爲「永生之命」*Anilamamrtam*，卽生命不滅之氣息，或者，如此語實諦，卽生存之微妙力量，超于生死原則者也。初視之，生死或現爲「生命」之形況，其實不然，生死皆「物質」之程序，身體之程序。「生命原則」不以身體形成而成，亦不以身體散壞而壞。儘其如是，則必無個體生存之持續，而一切于死後皆當返于無形者矣。是「生命」形成身體，非身體形成「生命」。此爲一線，吾人相續之身體生命乃得貫串其間，正因其本身原爲不朽。此自繫于可滅之軀，而挾心思體，心思中「神我」，登其旅程矣。

意志與記憶

此旅程也，乃此世界中一系生生相續之活動，間以他界中有生之休歇。「生命原則」支持此等活動，供給其形成能力之資料，在其間成形者也。但其主臨之神非「生命原則」而爲「意志」*Kratu*，行爲後之有效權能也。其性質屬知覺性；乃知覺性之能力，雖有在于一切形式中，——如知覺，下知覺，超知覺，情命，生理，或心思形式中皆具——，然必出現于「心思」中乃得其所也。此用心思之記憶官能，以聯繫各種活動，而知覺以指揮其趨向個人之目標。

在人，心思意志運用此知覺性非爲完善，其故，則記憶爲有限也。吾人之行爲亦散漫亦被周環，蓋在心思上吾人時時生活於「時間」流波中，僅執着引誘吾人私我之心思者，或對之似爲直接有用者。吾人生活於吾人今茲所爲者中，然無從管制所已爲者，甚且反爲吾人過去之工作所管制，在吾人已經遺忘者。其故，由吾人生

活於行業及其結果中，而非生活於心靈中，自後薄觀行業之川流。彼「主宰」，即眞「意志」乃居行業之後，故爲之主而不受其拘束也。

此奧義書嚴肅祈召「心志」記過去所已爲者，庶幾包涵且覺知此變化，使其成爲知識與自體保持之權能，不僅爲一衝動與自體形表之權能。由此，漸次愈自接近眞實「意志」，而居臨生生相續之同位幷列；有其知覺管制。此非在一崎嶇曲徑上生生旋折，如被風飄，而竟能在一有次序之系統中，聯系生生相續，以增上之知識力量與嚮導而長驅直進，至其化爲充分知覺之「意志」，輝煌邁此直道以達乎永生幸福而後已。心思「意志」*Kratu*，乃化爲其今之所僅爲代表者，即神聖「意志」，火神「阿祇尼」。

意志與知識

神聖「意志」之眞元性，即「知覺性」與「能力」，「知識」與「力量」，

皆在其中爲一。此知一切顯示，知一切事物之生于諸界者。是即「諸生明者」*Jatāveda*。知之於其有生體之律則中，知之於其與他生之關係中，知之於其指歸與方法中，知之於其程序與目的中，知之於其與一切爲一之一性中，與一切相異之異性中，有一切有生之正知識者也。是此神聖「意志」，乃導引此宇宙矣。此與其所結合之萬事萬物爲一，而其有體，其知識，其作用，彼此皆不可分；其是，則其所知也；其所知，則其所爲亦其所變是也。

然若有私我知覺性現焉，一旦參與其間，則紛亂，分別，虛妄作用頓起。意志則化爲一衝動，無知於其祕密目的與歸趣；知識則化爲曖昧偏曲之光芒，非復保有意志，行爲，及結果，惟致力于具有且內成之者。其故，由於吾人未嘗保有吾人之自我 *ātmavān* 或眞本體，而惟有私我。吾人是何者，吾人不知；吾人所知者，吾人不能行。若使知爲眞知，而行與眞知相和諧，則必僅當其自然發乎心靈，發乎此知覺，已啓明，且保有自我之心靈，其中有體，知識，與行爲皆爲一個運動者。

此乃當生之變易：時若心志漸次愈近於神聖者，則「火神」輝耀乎吾人內中。是此增上之知識與力量，終携吾人就正道善途，而離乎偏曲也。此乃神聖意志，與神聖知識爲一，引導吾人趨向幸福，趨向「永生」境界。凡屬乎私我之畔離，凡足以翳蔽，隳策，或引誘吾人行此行彼邪道，遭其虛妄蠱惑而顚躓者，彼皆爲吾人遣散矣。此等事物皆從已神聖化之「意志」刋落，不復棲止於吾人之知覺性中。

是故，正行之表相，乃個人增上終且全般皈順乎神聖「意志」，卽「太陽」光明所啓廸於其衷者也。雖顯示於彼之知覺性，此「意志」非屬個人，而爲「神我」之意志，「彼」固在一切內而又超上者也。是卽「主宰」之意志。

知「主宰」爲「彼一」於充分自我知覺之有體中；皈命於「主宰」，以爲徧是者與超上者，在充分自我知覺之行爲內，此二者，一知識，一皈命，乃神聖門扉二

鑰，門者，「永生」之門也。

二者之性相合，爲一光明朗徹之「歸敬」，則接受，企慕，且成就上帝於人類生存中者也。

結論

如是，第四運動，乃在心理方面指明臻至「永生」之二重程序，卽第三運動之主旨，在內中爲眞理與福樂之境，在死後則「光明」諸界，臻極於與自體光明之「太一」爲一。同時在韋陀諸象徵之掩盖下，專化彼自我知識之程序，及與「自我」及其一切變化之同體爲一，斯卽第二運動之主旨，亦彼解脫行爲之宗旨，又第一運動所究極而肯定者也。是則此奧義書之恰當結束，而其義皆圓成矣。

（九）結論與綜括

韋檀多學派諸撰述中，以體製，實質，與詩法而論，伊莎奧義書誠屬較古之一種，時代誠復差後于少數其他奧義書，（如唱讚奧義書，大林間奧義書，或者亦後於泰廸黎耶與愛多列雅奧義書。）然在今存以詩頌體製成書者，固爲最古者也。奧義書思想，自然分兩大時代，較古，則仍密接韋陀根本，返映古韋陀聖人心理學體系，尙保存其可稱爲精神實用之學者。後一期則思想與形式皆近代化，不復依賴古之象徵與淵源，韋陀思想與心理之少數主要原素，皆已刋除，或失其原義，於是而後代遁世派及反實用派之韋檀多學基礎，漸次呈現焉。伊莎奧義書，屬於前一期或韋陀系。已直面以「一元論」觀點而調和人生與行業一問題，其於此困難之博大解決，固韋檀多經典中最有趣之一章也。此乃唯一奧義書，使商羯羅 *Shankarāchārya*

之極端幻有論與反實用論，感無可度越之困難；甚至其最大信徒之一，竟將其自可信諸奧義書目中刪除，非無故也。

此奧義書主旨

此書全部一貫主旨，乃不妥協極端之不妥協調和。後代思想，乃取一系名相，——「世界」，「享受」，「行業」，「多」，「有生」，「無明」，——使其位置漸漸居於次要；反揚舉其相對之一系：「上帝」，「捨棄」，「出世道」，「清淨道」，「太一」，「無生」，「知識」，直至此系思想臻極于「幻有論」，且以世間生存爲一陷穽，一無意義之負擔，由性靈外加於其自體，殊不可解，必儘可能從速棄去之者。終于猛烈割斷此一大謎之糾結。然此奧義書，則試欲握得此糾結之極端，從而分解之，使彼此依次排列而得釋，同時各得其正當位置與關係。雖承認二者相互依倚，然非限定或抑置任何一端而失當。「棄世退隱」當趨于極端，而享

受正復當同等完全。「行業」必當完全且無吝，而心靈無拘於其工事亦必爲絕對；固以絕對至極之「一體性」爲目標矣，然此絕對性應躋於其最高格，由在其中包括事物全部無極之多。

此奧義書於此固極爲審愼已。蓋既自表曝於此公式曰：「以無明而出死兮，以明入乎永生。」誠恐此世間「生命」，可釋爲僅是他界生存之準備，旋即正其平衡，覆轉次序於另一平行公式曰：「以滅而出死兮，以生入乎永生。」——是使生命本身爲永生之場，則爲一切人生之目標與企慕矣。在此結論，立義乃與古韋陀思想合，即相信一切世界，存在與非存在，生死與永生，皆在此世間稟賦形體之生人中，於茲可以外發，可以實現，可以具有，享受，非以爲依乎出世道捨此身命，遂有獲得，遂有享受也。此種思想，向來未自印度哲學全然失墜，然亦已化爲次要附庸，其勢力不足與增大之另一派思想嚴格相擬，即以浮世生存之消滅，爲吾人獲得自由之條件，且爲惟一明智而有價值之目標云。

諸相對者

此書聯續討論且加以解答之相對待者，依其次序，有如下述：

一．「知覺主宰」與現相「自性」。

二．「棄捨」與「享受」。

三．「自性」中之「行業」與「心靈」中之「自由」。

四．「彼一」安定「大梵」與多性「運動」。

五．「體」與「用」。（按：直譯即「有體」或「存在」與「變化」或「變是」。）

六．「自動主宰」與無感之「不變易大梵」。

七．「明」與「無明」。

八．「生」與「無生」。

九・「行業」與「知識」。

凡此諸對待者之衝突，皆依次除釋矣：

上帝與自性

一、現相自性，乃知覺「主宰」之一運動。此運動之目的，在創造「彼」知覺性在動中之種種形式，其間「彼」之爲多體中惟一性靈，乃克入其寓居，且享受此多性，與此運動及其一切關係。（此亦薄伽梵歌之觀念，普通所承認者。）

享受與棄捨

二、凡此運動與多性，在其眞理且在其無極性中之眞實全般享受，乃依乎一絕對之捨棄。但原意所在之捨棄，乃絕對捨棄欲望原則，建基于自私性原則者，非謂棄除世間生存也。（此亦爲薄伽梵歌之中心立場。然薄伽梵歌亦承認捨棄世間生

存。韋檀多思想之普通傾向，固以爲捨棄欲望與自私爲至關重要者，但以爲捨棄自私，其義卽是捨棄一切世間生存，蓋見欲望爲世間生存之因，而非「阿難陀」云）此一解決，依于一種理念，以爲欲望僅是神聖「阿難陀」之自私或情命性格之變形，而神聖「阿難陀」，卽有體之悅樂，世界之所由生者也。拔除私我與欲望，「阿難陀」乃重復爲生存之知覺原則。此一替嬗，乃由生死中生命，改易爲永生中生命之眞髓。享受生存之無限悅樂而無有於私我，建基於「主宰」中萬有之一性，是所謂享受「永生」義。

行業與自由

三、行業非與心靈之自由不合者也。人非爲工作所拘束，似爲所拘束而已。由恢復一體之知覺性，在「主宰」中爲一，在己身中爲一，與一切生存爲一，必恢復其不可移易之自由之知覺性。（此眞理又普通所可接受者，但尋常不許自此而推得

之結論。）此而行之矣，生命並行業皆可接受，且當充分接受。並「主宰」之顯示於生命與行業中，乃吾人有生體之律則，亦吾人世界生存之目的矣。

靜與動

四、然則「無上存在者」之靜止爲如何？靜止，通常固視爲無上「福樂」之主要條件也。而堅持在「運動」中，又胡能與「靜止」相合耶？

「靜止」與「運動」，同一「大梵」也，其間之分別，僅是吾人知覺性之一現相。時與空，遠者與近者，主觀者，客觀者，內在者，外在者，一己與他人，一與多，凡此等理念，皆如是也。「大梵」，眞實存在者，對吾人之知覺性即是此一切，然在其本體，則無可相狀而超乎此等一切實際區辨以上。「運動」爲「靜止」之一相。「靜止」本身亦可視爲一種「運動」，於諸天爲過速者，此謂於吾人知覺性之各種官能，無從追之於其眞性中。但此非形式或物質或空間或時間之運動，僅

爲知覺性中一運動而已。以「明」視之，則一切爲一；「無明」，則在無對待處，而僅是一知覺性在其本身之各種關係處，加以分別，造成對待。身中之私我則曰：「我在內，其餘一切皆在外；而在外者，若者於時間空間對我爲近，若者爲遠。」凡此，在如今之關係中皆實，但在眞際，皆「大梵」之一運動，不可分解者。此非物質運動，乃在此唯一知覺性中視事物之一法。

有體與變化

五、一切皆依乎吾人所見，依乎吾人在心靈之事物觀念中，如何視此生存。「有體」與「變化」，「一」與「多」，二者皆眞，二者皆同此一物：「有體」爲一，「變化」則多；此義不過爲一切「變化」皆此一「本體」，在「彼」之知覺性之現相運動中，多方多式安置「彼自體」而已。吾人當見此「太一本體」，然不當止而不見多「變化」，蓋諸多「變化」皆存在，皆包涵於「大梵」於「彼自我」之

見中。第吾人當見之以「明」，不以「無明」。吾人當體驗吾人之眞實自我，爲一無變易且不可分之「大梵」。吾人當見一切變化，皆在眞實自我中之運動之一切發展，而此自我，爲寓居於一切有身，非獨寓居於吾人之身體者。在吾人與此世界之關係中，吾人當知覺以是爲吾人眞是者，——此一自我變是吾人所觀之一切是者。一切運動，一切能力，一切形式，一切事會，皆當見爲屬於多生存者中此惟一且眞實之自我，見爲「主宰」在「彼」之世界存在中之「意志」，「知識」，「悅樂」之活動。

於是吾人乃解脫乎自私，欲望，與分別生存之意識，由是亦離乎一切憂悲，癡惑，畏縮；蓋一切憂悲，生於私我之迴避生存接觸，生於其恐懼，乏弱，慾求，憎惡等情；而此皆由分別生存之惑而起，覺吾分別私我，竟祖受如許非吾自我之接觸矣。棄此！徧處見一，且成爲彼「一」顯示「彼自體」于一切衆生者，則私我消滅；意中覺非是此，覺無有彼，由此所生之欲望，亦將消滅；彼「一」於「彼」自

有生存中之自由不可移易之悅樂，且取欲望及其滿足與不滿足而代之。（凡此亦尋常觀念所許者，但保持此知覺性境界，與世間之有生相並，其實際可能性乃爲人所懷疑。）如是，「永生」將爲汝有，而生於分別之死亡亦被克服矣。

變易與不變易大梵

六、「不變易」與「變易大梵」，僅一「自我」之兩方面而已。此一「自我」即是「大梵」，即是「主宰」。是「彼」在運動中徧至。於「彼」之不變易存在中，「彼」乃保持自由，不受一切形況。不變爲變之基礎，且存在於變易中；乃「彼」之無有於一切「彼」所爲與「彼」是爲，自由於一切「彼」所爲與是爲。此皆一不可分解之知覺性正負兩極。吾人在一靜與一動中而覺擁此二，相互無分而相依。靜以相對於動而存，動以相關于靜而在。彼則覺超矣。

此乃別一觀點，異乎動靜實際爲一之同一性觀點；毋寧謂此表白其在吾人知覺

性中之關係，若承認其双爲此知覺性之實際需要則然。吾人若與「主宰」爲一，亦可分有此二而爲一之知覺生存，亦顯然矣。（在尋常觀點，情命不能同時双存于二者中；其滅乃入乎「靜止」，而非入乎變易與非變易「主宰」之一體中。）

明與無明

七、「一」之知識，「多」之知識，皆惟一知覺性運動之結果，此知覺性視萬事萬物於萬事萬物之眞理「理念」中爲「一」，然在其心思性與形式變化中，則加以區辨。若使心思自凝定於上帝，以之爲形式之變是者，而自與在眞實「理念」中之上帝相分別，則失其「明」，卽「一」之知識，而僅有「多」之知識，此亦全然不復爲知識，爲「無明」而已。是乃分別私我意識之原由。

「無明」爲「主宰」所接受于「心思」中者，所以在分化之一切可能性及其後果中，發展個別關係至于其極，於是由此等個別關係，各返于一切中彼「一」之知識。此知在眞「見者」之知覺性中，長存而未革也。在吾人內中之此「見者」，退居心思思惟者之後；思惟者既如是而分離矣，必以其發展之經驗，作爲個體「寓居者」，而克服死亡與分別，終且以「一」與「多」重復結合之「明」，而恢復其「永生」之境況。此爲吾人之正當路程，非除外以自奉于「無明」之生活，或全部拒斥之，而專事不動凝斂于彼「一」也。

生與無生

八、「思想者」有此二重運動之理由，乃吾人原當在此「有生」中實踐永生。自我是一致而且無死，本身常具有永生性。此無事乎降入「無明」「有生」，而得彼「無生」之永生性；固常具有之也。所以下降者，乃欲有以實踐之且具有之，爲世界生存活動中之個體「大梵」。彼承受「生」「死」，擅有此私我，然後由恢復一性而銷釋此私我，實踐其本身原是「主宰」，彼「一」，而「有生」，又僅爲

「主宰」在心思體與形式體中之一變化而已；於是此變化于今乃爲「見者」之眞見所管制。一旦此而已爲矣，則變是不復與「本體」相乖違，有生對于此形式宅舍主之享受其永生，不復爲障礙而爲一手段。（尋常哲學縱不蹈「摩耶論」全部旅程，然懷蓄世界幻有之理念者，以此爲一大阻礙，蓋謂「有生」爲無明之活動，不能偕大全知識並存云。）此爲吾人之正當路程，非永遠繫于生生死死之串鍊中，亦非逃出有生而入乎純粹無變化。束縛不在於變化之物理作用，而在分別私我之愚昧意識之固執。鑄成鎖鍊者，是「心思」而非身體。

行業與知識

九、行業與知識，若僅屬私我之心思性格者，則其間衝突長存。心思知識非眞知識；眞知識基于眞見，「太陽」之見，「見者」之見。心思思想非知識，所謂黃金之蓋，掩冪「眞理」，「視見」，「神聖理念作用」，「眞理知覺性」之姿容。

金蓋揭除，眞見乃代替心思思想，概攬一切之眞理理念作用（卽「大」 *Mahas*，卽「明」 *Veda*，卽「直見」 *Dṛṣṭi*。）乃代替段片之心思活動。眞「智」（ *Buddhi* 卽「毗若那」 *Vijñāna* ）乃出現於「智」之散漫作用前，斯則其在識感心思基礎上一切所可能者。（識感心思曰「末那」 *Manas* 。）「毗若那」導人至于純粹知（ *Jñāna* ），純粹知覺性（ *Cit* ）。於是吾人乃實踐與一切中「主宰」全爲同一，在吾人有體之眞實根柢中。

然在純粹知覺性中，「意志」「視見」爲一。是故，在光明以出乎純粹知覺性之「毗若那」或「眞理理念作用」中，「意志」「視見」亦復相合而爲一，不復如在心思中彼此相分。是故，時若吾人已有斯見，且生活於眞理知覺性中，吾人之意志則化爲吾人內中眞理之自發律則，且旣知其一切行爲及其意義並目的矣，則直導人至人類目標，是則常爲「阿難陀」之享受，「主宰」在自我本體中之悅樂，「永生」之境也。在吾人之行爲中，吾人亦變爲與萬物爲一，吾人之生命乃臻至爲一

性，眞理，及神聖悅樂之代表，而不復躑躅于自私之曲徑，充滿分別，錯誤，顚躓者。一言以蔽之，吾人達乎吾人生存之目的，無論在凡間浮世生身中且對待「物質」之抵抗，或在他方世界，或超一切世界之表，乃卽在本身顯示神聖「生命」與神聖「本體」之光榮焉。

（全書完）

伊莎奧義書

徐梵澄譯

Publishers :
SRI AUROBINDO ASHRAM
PONDICHERRY

版權所有一切保留
All Rights Reserved

南印度捧地舍里
室利阿羅頻多修道院
印刷所　華文部出版
香港亞歷山大厦二樓一一二室
香港室利阿羅頻多哲學會發行

中華民國四十六年五月初版

SRI AUROBINDO ASHRAM PRESS,
PONDICHERRY
PRINTED IN INDIA

First Edition.....May 1957

133/57/500