

# 《薄伽梵歌论》玄言寻绎

李文彬

---

《薄伽梵歌论》为阿罗频多“狱中见道之作”。阿氏认为《薄伽梵歌》之所以为印度民族之《圣经》，盖因其综合全部古代思想之菁华，从而确立神圣工作之原则，此即行业瑜伽之精神。以行业瑜伽之实践综合智识瑜伽与敬爱瑜伽，乃为大全瑜伽，其为教是“织薄伽梵歌以为经，缉奥义诸书而为纬”，如此，主体（自我、心灵）即本体（自在主、大梵），事业（工作、战斗）即永生（奉献）。此原则对每一自性（三德：萨埵性、刺阇性、答摩性）之人、每一族姓（婆罗门、刹帝利、吠舍、戍陀）之人皆有普遍的适用性，即平等性，“此乃自由精神与世界之自由关系之结节也”。此“结节”，也就是“知行合一”之理念，任何人都能以自身为起点而上达，任何人都需汲取他者之优长而进步。阿氏似于“答摩性”肯定不多，徐先生已在《孔学古微》中予以补充，他举曾子例，以为其“姿态”显“鲁”“笨”，但内中却是“忍”与“耐”的负重，最后曾子也成了为圣人。要之，这理念非是政治性的而是精神性的，是“降世应身”（圣人）为我们人类或族类携来的“神圣使信”之理念，其标志是在大变革中“有一精神的种子和意向存”，它启明我们——“内则心灵进展，外则人生变改”。

关键词：大综合 行业瑜伽 相战斗相成全 平等性 知行合一 降世应身

作者 李文彬，中国社会科学院世界宗教研究所编辑。

---

《薄伽梵歌论》乃印度圣哲室利·阿罗频多“狱中见道之作”。徐梵澄先生于1953年在南印度，将此书译为中文，越50年，由商务印书馆出版。1908年5月，时值印度革命情势高涨，阿罗频多以领袖身份系狱。彼时，其瑜伽修为已深，与外隔绝，而成一内中转换的契机。他在狱中沉默终日，唯听律师辩护，寂然无一语，但读《薄伽梵歌》精进无怠。他在入定中，闻大瑜伽师维卫迦难陀亲临说法，两周后，于阿罗频多释然方才隐去。1910年4月4日，阿罗频多38岁，乘船抵瑛地舍里，开始其“弘道时期”，凡40年。

《薄伽梵歌论》首章便是“大综合论”。阿氏指出：我们所求的“真理”，是独一无二而永恒者（一），万事万物（多）之理皆由此出、依此明、据此得，它必于“时间”中表露，并且因乎于人心而显隐。这是韦檀多哲学的“谛视”。他说“夫古人之心，今人之心也；今人之智识非古人之智识，此随时代而变迁者也。”<sup>①</sup>也就是说，前者属永恒者、不变者，放之古今而皆准；后者属暂时者、变灭者，随时随地而变化。“智识”要依乎“人心”，“暂时”要归于“永恒”，这一倾向谓之“不二”，意在调融、和合或综合不同者为一完美的统一体。阿氏说，以印度思想观之，这综合大端有四：

最古者，《韦陀》之综合也。……在其修正经验中，有至神圣极超上而殊快乐者，于是

---

<sup>①</sup> [印] 室利·阿罗频多（Sri Aurobindo）著，徐梵澄译，《薄伽梵歌论》商务印书馆，2003年，第3页。

而人与神合得其圆成。次则《奥义书》集纳古代先知与见者经验之菁华，以之为一大精神知识综合之起点，凡其所见所经验而得者，皆综合于一伟大之和谐。此其二也。《薄伽梵歌》由此韦檀多之综合起始，托基于其基本理念，进而和合诚敬、行业、智识三大瑜伽，以此而人类可以直面至真，归于超极。此其三也。过此以往，密乘之大综合，……利用身心之苦行以成就神圣生命之多方，此《薄伽梵歌》仅略略涉及而未深入者。……此其四也。<sup>①</sup>其四已离“人心”之原旨，可在不论之列。其三，《薄伽梵歌》，集前二汇之大成，执一以究极，殊途而同归，是一伟大之综合，其后各宗各派的创立，皆以它为圭臬。徐先生在此章“案语”中说“综合者，集大成之谓也。网罗百家之学而无遗，一一皆究其极，然后从而比较抉择进退抑扬于其间，一以贯之发其和谐，斯之谓综合也。然亦非有所发明增上不为功。”<sup>②</sup>阿罗频多之学可谓大矣，何以能大？“为综合，故能大”。

《薄伽梵歌》（以下简称《歌》）被称为十三《奥义书》，但它又独立于五十《奥义书》或百《奥义书》，乃是印度民族的《圣经》。阿氏把它叫做“行业瑜伽”之书，“所谓工作福音是也”<sup>③</sup>。而“行业”、“工作”，从词义上乃表“动用”（Becoming），那么，表“静本”者又为何？是“经”或“经籍”。一般而言，这是知识学的看法。诸《奥义书》为韦檀多学之典籍，属知识学，是先知与见士对真理的“观照”，之所以能得以“观照”，是因为他们以强大的直觉力见到了“真理”的凸显，这是第一步，或藉用伽达默尔的表述，叫做“理解的实现”<sup>④</sup>。但只有“理解的实现”是不够的，也就是说，此于事物并无任何变化，能知者与所知者仍是二分，作为“经”与“经典”，仍为寂感，仍为客体，仍为他律。倘若将其推向极端，便会生成二元观，即“不动大梵”与“动性世间”只有消极的关联，此为后世僧佉（数论）所导向者。这就是说，此“真理”需要第二步的展开，即“动用”（行）于“真理”（知）中，牟宗三称此为“神用”，伽达默尔说此为“说明的实现”，径直可说是康德的实践学。于此，有一个本体论的转向，即在“神用”或“说明的实现”或“实践”中（知行或名动合一），转向了“第三者”即“超上”。这里，于“用”见“体”，亦当是动词而已化为名词，已可为“本”为“体”了，此之为“主体”。牟宗三指出，祈天永命之人，尚是在他律之中，而“自孔子之仁教始，正式从作用中转为承体而起，从关联中转为义理当然之不容已，从他律中转为自律。而曾子之慎独，却正是自觉地要直接承当此自律而行者。”<sup>⑤</sup>其“行”，便是“践仁尽性以知天”，“天”，“超上者”也。正是由于这一实践学的转向，徐先生说阿罗频多之学“其为教也，织薄伽梵歌以为经，缉奥义诸书而为纬。”<sup>⑥</sup>尝如康德所言，实践理性高于知识（纯粹）理性。一“经”一“纬”，表一人生之“大全”，“大全”亦“超上者”也。

《歌》既为“经”为“本”，那么其书成于何时呢？其论不定。有说在公元前，又有说在公元前500年，总之应“成在古《奥义书》以后，诸派哲学发展及其经典形成以前，则昭然可睹。”<sup>⑦</sup>何以“昭然可睹”呢？是因为与彼间（超上）三观念即“真”“智”“乐”之对应原则已然分明，这就是阿罗频多所诠释的此间之三原则，即“知识瑜伽”“行业瑜伽”和“敬爱瑜伽”。在此三者中，“知识瑜伽”表高栖，“行业瑜伽”表基础，“敬爱瑜伽”表冠冕（核心）。徐先生说“要其涵纳众流，包括古韦陀祭祀仪法信仰，古《奥义书》超上大梵说，天主教之神

① 《薄伽梵歌论》，第6页。

② 同上，第7页。

③ 同上，第9页。

④ 殷鼎《理解的命运——解释学初论》，三联书店，1988年，第105页。

⑤ 牟宗三《心体与性体》（上册），上海古籍出版社，1999年，第235页。

⑥ 徐梵澄《徐梵澄文集》第一卷，《阿罗频多事略》，上海三联书店，2006年，第31页。

⑦ 徐梵澄译《薄伽梵歌》，崇文书局，2017年，第3、4页。

道观，僧伽之二元论，瑜伽学之止观法，综合而贯通之。”<sup>①</sup>撮于诸《奥义书》之要旨，说“多”与“一”，说“万事万物”与“大梵”“自我”，虽“汝即彼也”或“彼即汝也”，然仍似只说到二元，或说未至超上三原则在此间之显豁，这也因此为“空论”和“幻有论”留下了罅隙。此中问题乃在尚未明确阐释出“第三者”，或从另一角度说，是混同了“静性大梵”（阴）与“超上大梵”（太极）为一事，故三分不彰。在此，我们可得出结论，果若执着于二元世界（明与无明、神我与自性）之分判而不加以融合，必至消歇“动性大梵”，然后再抹去“自体”或“自我”（太极）。前者乃僧伽，后者是佛教。阿罗频多尝说僧伽（知）与瑜伽（行），是“同一韦檀多真理之两面也，证悟此一真理之方，乃分两道：僧伽之道，属哲学，属智慧，属分析性；瑜伽之道，属直觉，属实行，属诚敬，属伦理，属综合性。”<sup>②</sup>“两面”实说不可分之“真理”一体，正如“阴”与“阳”之于“太极”。说瑜伽之综合性，其中已双摄“行”与“敬”，但它必须还得综合或说通过“知”，才能达至大全“真理”。这非是方法论的要求，而是生成论的使然。生成于何者？“大梵”“原人”云云。所谓四族姓亦然，皆出自其精神性之一分，谓“有适当之个性，乃成就适当之事业，有其天性之禀赋，乃足成其自我表现之功能，原非拘泥于阶级之不可废者。”<sup>③</sup>在此精神的广义上，可说四族姓之人皆在“行业瑜伽”之中，皆是自己“行业”的“行动之主”。

《歌》从史诗《摩诃婆罗多》分出，讲婆罗多大战。说古有大部落俱庐者，其君目瞽昏聩，其子朵踰檀那失德，本应分前国王即瞽君之弟班卓五子土地之半，然朵氏阴谋流放此五人于外，十有三年，后五人乞五邑以自安，朵氏不许，遂不免一战。有俱庐之友族雅达婆君长天人师克释拏，欲解一家兄弟之争，初无偏袒，谓欲得雅达婆军者不能得其君，反之亦然。朵氏乞其军，克释拏则从班卓部，为其三子神射手阿琼那之御者。阿琼那不忍屠血于亲族，临阵萌生退意，克释拏一说，遂奋勇杀敌。双方大战十八日，四百万人皆尽，阿琼那胜而复国。此《歌》，实乃克释拏阵前说词，又皆托之于瞽君之御者桑遮耶之口而出之。

天人师克释拏先阐战争的正当性，指出战争与和谐乃为一体，二者相反相成。因之“和谐”要于“战争”中求达，战争乃毁灭，和谐乃成就，无毁亦必无所成，或说无牺牲亦必无所胜利。此“毁”“牺牲”取广义说，亦可谓“被吞噬”，譬如身体，“舍由吞噬其他生命以恒常自加长养而外，生命实无由长存。”<sup>④</sup>推之于整个宇宙大生命，其原则也一，曰“相战斗”亦“相成全”。希腊古哲赫拉克利特谓宇宙生命为“火”，火必燃料而生明，料燃后乃毁灭，明生起而和谐，这是入“死”而出“生”的律则。以此又立一义，说“战争是世界的律则，为万物之父，为万物之王。”<sup>⑤</sup>这道理正与古印度同，《大林间奥义书》说“太初，斯无一物也。死亡者，饥饿也。唯此遍覆。”<sup>⑥</sup>“此全世界皆食物与食者而已”。<sup>⑦</sup>徐先生解释：

若以进程而论，当然是凡物皆趋向“死亡”。黄金似的少年，终究也是归于尘土。人的寿命高了一点，便是距其“死亡”又近了一点。凡物是新陈代谢，一年中便有春生秋杀，小年大年，如庄子所说，结果皆是终尽。这不必深说了，宇宙间是如此一事实。在人类中起了“永生”的追求。因为取“永生”为一基本，所以死、生现为流转。<sup>⑧</sup>此于俱庐之地概莫能外，只有皈依这律则，才能双超“死”“生”而入乎“永生”之境。永生

① 徐梵澄译《薄伽梵歌论》，第3页。

②③ 同上，第4页。

④ 同上，第14页。

⑤ [印]室利·阿罗频多著，徐梵澄译疏《玄理参同》，崇文书局2017年，第47页。

⑥ 徐梵澄译《大林间奥义书·第二婆罗门书》，《五十奥义书》，中国社会科学出版社，2007年，第358页。

⑦ 《大林间奥义书·第四婆罗门书》，《五十奥义书》，第367页。

⑧ 《玄理参同》，第48页。

之境乃“彼处有克释拏——瑜伽主，彼处有帕尔特——神臂弩，是处即有吉祥，胜利，安乐，永恒大法兮！我思兮栩栩！”<sup>①</sup>

此说陈义甚高，阿琼那一时未解。或在后世人，以为精神之人遇侵袭可以采取“不抵抗”之行动，并发舒其“心灵力量”以御之，如圣雄甘地然。但克释拏告之，此谦柔亦会同时生起大“羯磨”之力施加于对方，正如阿罗频多所说“然‘心灵之力’，若发皇功效，则亦非和平不害之力也；其毁灭之效，且远过刀枪炮弹，盖不在一时之近功，而在莫大之后果。”<sup>②</sup>这就是说，此谦柔之力往往会招致宇宙间的更多力量而起反作用，这反作用一旦蔓延，将会带来更远的损害。况且，恶势力也并不能因此得以剪除或有效的遏制，因此以武力迎击，反而损害为一时为较小。其实，我们还要看到，争斗与毁灭并非一切，宇宙间尚有“爱”的原则存，就连争斗与毁灭，也与这“爱”脱不了干系，只是这“爱”属于小己私我之爱，而这正是人类冲突不已的根本原因。克实而论，《歌》之成书之时，各民族之德性与社会尚未成熟，其进化中的“自性”，未许有超越之“爱”升起，所以承认战争，克服战争，便是理实之当然了。“超越之‘爱’升起”，第一步至何处呢？即从争冲之“交易”原则上升到结合之“互易”原则，而这一境界端赖“心思（理性）”知觉性的自觉。此又表一内一外，外则表示签署“和平条款”（康德），属后之历史；内则表示全般奉献“上帝”，属当时之情势。要之当时之情势，与近代不同，不以其生存之美满为极则，而以其精神之圆成为标准，此原则深中康德之“物之在其自己”（物自体）义。

阿琼那，刹帝利族人，职责所在，固为战斗与保护而已，抑强扶弱，裨益其余族姓之人，其道义务已然显彰矣。阿罗频多说：“（刹帝利）其天分，气质，传统，固皆以战争见长，且于战争中得其心灵焕发，凡勇武之德操，训练之纪律，扶助之义烈，皆于是在乎……（无形中）而于精神生活及民族伦理之提高，乃多建设……此就任何进化论观点论之，不得不承认也。”又说“常人在此人生战斗中所取之态度，必与其自性中最优越之气质相合。”<sup>③</sup>而在战斗中之“最优越的气质”，便是其大无畏的勇敢精神，敢于牺牲，敢于奉献，径直可说无私之品质。而“无私”之人往往一悟即转，阿琼那是也，其本“刺闾性”人，而以高等“萨埵性”自制其行为，然一时之忧伤，乃为“答摩性”所袭耳。克释拏反复陈言，拨去迷津，阿琼那遂自强力而更跻于强力者，一跃而成为“胜利者”。又何以而成耶？盖其内中心灵已超乎世间“自性”之道，而外在行动仍作为于此世间矣！犹如“十”字打开，“自我”得以充分地发展，从之确立自己为“自法”之主。这“自法”之主，内中向上皈依而外间向前行动，勇敢地面对这世界的战斗之场，并且理性地承认其为我们之成长与发展的因缘。这样，阿琼那作为行动之人，便成为一个“人生的高贵模型”，一个“完全者”。于此问题一转，可问：何以如此？这是因为他汲取了各种“人格典型”的优良：知识人物（婆罗门）的睿智，权能人物（刹帝利）的勇力，生产和工作之人（吠舍）的灵活，劳动与服务之人（戍陀）的忍耐。此为阿罗频多最为推崇，他在《瑜伽论》中说，刹帝利族姓人，“将他的勇猛，大胆，征服的精神，带到直觉知识与精神的原地中来，乃最初发现了韦檀多学的伟大真理。”<sup>④</sup>

反过来说，阿琼那仅凭其勇力是不够的，而其他典型皆然，正如阿氏所说“凡此四种人格典型，即在自由的范围内，没有一种能够完全，设若不掺入一点其余的性质。”<sup>⑤</sup>这也是从根本上说，四典型必须综合为一，共同进退，因为它们各自都是“原人”之一分，缺一不可。正如老

① 《薄伽梵歌》，第18章第78节，第162页。

② 《薄伽梵歌论》，第15页。

③ 同上，第21页。

④⑤ 《徐梵澄文集》第12卷，《瑜伽论（四）》，第145页。

氏所言“出生，入死。生之徒十有三，死之徒十有三。”<sup>①</sup>此“十有三”乃完具之身，谓四肢九窍之身，而生与死皆此身皆此体。这四分（头、臂、胫、足）一体与“十有三”之一体的寓意有什么不同吗？倘若我们都把它们看作是一“神圣有体”的话。果若一偏突进，非是不能创成一强烈之光明，但亦产生一强烈之混乱，如刹帝利之人，其行事多为欲望所从出，其结果也多为成与败、乐与忧、善与恶的循环而已，是“出不到哪里去的”（鲁迅）。阿氏说其“事业之主”是欲望，“工作之因”是无明，“盖其真理原素之力本身，即增强错误原素之力。动能（性）理想之误，是以延长无明。”<sup>②</sup>那么，与“动能（性）理想”对举的“静能（性）理想”，即婆罗门之“萨埵性”人会怎样呢？他们会走上僧佉（数论）的二元之路，并终至佛教和耆闍罗的否定之途，故阿氏说其只一德独彰，亦不能成其为“自由”，而“静性理想”之误，“则其本身包含毁灭世界之原则”<sup>③</sup>。《歌》中克释摩所云“若吾羌无行动兮，诸界且将摧折，余且为祸乱之元恶兮，群生与焉尽灭。”<sup>④</sup>此“尽灭”不是生物性的，而是指生命之“善生”原则，即阻止了人类生存之向前迈进的脚步。又说“答摩性”人，其与前二者之“性质因”对反，一是取消“力量”，一是遮蔽“光明”，在不作为之内传中退缩，视人生整个为毫无意义，所得结果不过为“生、老、病、死”的“无常”而已。而作为这现象的结果，又为佛教所擅，并以之为起点。佛教为一元论者，它承认宇宙之“能力”，但同时又否定这一元“能力”，它欲止寂一切行业，故阿氏说“此一对治之法，其弊在犹如使病人与疾病同除。”<sup>⑤</sup>这是因为它只着重了“死”，而抹去了“生”。不错，在“死”面前，固皆人人平等，但《歌》却强调神圣有生之平等。

阿罗频多也把这“平等性”称作“通律化”，义指三性皆有自己横向展开的通律化，然而他着意所在，应是纵向提升的通律化。就“答摩性”人而言，真解脱肯定不在自性之中，但其不碍作为一个起点，先注入“刺闍性”，勇力摆脱环境的宰制，再引牵“萨埵性”，照明向上的轨迹；就“刺闍性”人而言，先注入光明的“萨埵性”，再滤除闇弱的“答摩性”；就“萨埵性”人而言，注入勇力与滤除闇弱并举。这样，三德便超乎寻常自性或曰低等自性，成为神圣自性或曰高等自性。这就是说，自性的平等性不在于灭失自己或消除他者，而在于超上一维（超心思）的见“道”。阿氏指出：行业瑜伽独重平等性，何也？“此乃自由精神与世界之自由关系之结节也。”<sup>⑥</sup>也即“一”与“多”之结节也。“多”者，乃分殊，乃一物一“太极”，一“自我”。超上地说，“大梵”在同一时给与太阳又给与蚁封，它没有全分和部分，每一事物即是其自体之全，虽其“质与量相异”，然“自我则同”，“在压抑所废的能力，与在发扬所废的能力同大，在否定与肯定，沉默与发声，同然。”<sup>⑦</sup>形下地说，三德之人如果各自固步自封，以为“唯独我们自己重要，这（则）是原始无明的开始。”（同上）所谓“无明”，便呈现出这世间的平等性，这便是我们一切错误和缺点的造成者。其实，我们所说的“知识”（jnana），都是这平等的探索之“一性”者：科学知识，是为照明物理现象背后的“真实性”；心理学知识，是为入乎内中之高等“自我”；哲学知识，是为追求世界终极之“永恒者”；伦理学知识，是为达至人类有生之“神圣自性”；美学知识，是为吾人发现“神圣者”之美；世界知识（历史），是为我们窥见那“大自然”（Providence）之隐秘的（善生）计划（康德）。无论是“真实性”、高等“自我”、

① 徐梵澄《老子臆解》（德·九），崇文书局，2018年，第142页。

②③ 《薄伽梵歌论》，第82页。

④ 《薄伽梵歌》第3章第24节，第53页。

⑤ 《薄伽梵歌论》，第132页。

⑥ 同上，第109页。

⑦ [印]室利·阿罗频多著，徐梵澄译《神圣人生论》，商务印书馆，1996年，第75页。

“永恒者”，还是“神圣自性”、神圣之“美”和“大自然”，都是这超上“一性”或“平等性”的代名词。

见徐先生“案语”：

平等性而出精神性，其义独卓。庄生曰道在瓦甃，斯所谓遍见皆“大梵”也。以不齐齐，所谓自其同者视之，万物皆一也，有一而后有依，庄生之所未言也。逍遥放达，乃约束之于诚敬，老聃生殷周之后，尚敬尚文，其效皆睹也。独曰得一。诚敬失而后贵，则非聘周之世也。<sup>①</sup>

“诚敬失”乃“真理性失”，“精神性”失，“光荣性”失。“后贵”乃等差分，“四族姓”衍为“四阶级”。就印度社会情势而言，大致是“典型期”开始规板化，进入“因袭期”，原有之理想失去了活的根柢，化为成俗的惯例了，如一婆罗门之子，亦被目为婆罗门，身世与职业，依其血统而必然，已非早期《奥义书》时代的情形了。早期《奥义书》时代倚重的是个人的天性，其“得势的是机能和本领”<sup>②</sup>，《唱赞奥义书》载一少年拜师的故事：

师曰：“少年！汝姓氏为何者？”曰：“吾不知也。尝问之吾母，彼曰：‘吾少年为侍婢时，多所奔走侍奉，遂得汝矣。故我不知汝父族为何姓。虽然，我名茶葩刺，汝名萨底阿迦摩。’故我名萨底阿迦摩·茶葩勒。”

师（叹）曰：“非婆罗门，不能作此真实语也。少年，持束薪来，我教汝学！汝不离于真实道也。”<sup>③</sup>

此婆罗门师并未以门第取人，而是以天资收徒，以为非婆罗门，不能作此真实语也。这并不是说少年就是婆罗门族出身，而是在夸赞他天生就具备一种高上品质，而这品质属精神性。

而这“真实道”，是指“神圣工作”“神圣行业”。“我教汝学！”是教以最高理智之内视者。在阿琼那，则是得见此“无为”非是在外表而是在内中，内中“无为”即“解脱”与“舍弃”，而外表则恒常无不为。阿氏说：“实则弃舍（tyaga）本身，即真实完足之出世道也。”<sup>④</sup>然而这“完足的出世道”，无象可见，它属于精神，超乎伦理，以主观为指征。阿氏说它有四相，第一无私意，第二无欲望，第三非个人性，第四平等性，正同于孔子之“毋意、毋必、毋固、毋我”。但“儒者罕言出世，然《易》曰遁世不见知，而不悔。孟子曰，穷则独善其身。……（又）曰人皆可以为尧舜，与彼所谓虽贱民亦可以得转依而臻至极，其为道之平等大公，一也。”<sup>⑤</sup>“独善”与“转依”，必赖于“有为”，如若无所作为，“心灵”与“自性”仍为两撇，如僧佉者然。僧佉执着于无变易而自动之“神我”位格，故其合理之结论为止息一切行业。瑜伽则将两撇调和之，认为“神我”（心灵）即“自在主”，是“自性”的主宰者，同时又是超出者，它的结论非是一切行业的止息，而是虽为一切行业但仍其为“自由”。这自由相即外在执着内中不执而已。此“自由相”又人人皆可做得，山林尘俗不识一字者往往见之，即“堂堂正正做人”，既无求于神，又无依于人，自体悦乐已足，此用心者可矣。固然，此《歌》为英雄说法，但其英雄义应推而广之，因为近现代社会已不似古代社会，政治制度不同，社会分层繁复，果若历史不停其脚步，那么，则需要无数群体知觉性水平之提升，而这些群体亦需要其典型人物作为自己的标准，引领之，组织之，如模范、先进、精英云云。这些人物皆属个人，说其为个人主义不诬，但却是崇高的个人主义，而从下至上，行行业业，各类杰出人物的价值都是等值的，

① 《薄伽梵歌论》，《徐梵澄文集》第8卷，第321页。

② [印]室利·阿罗频多著，徐梵澄译《社会进化论》，《徐梵澄文集》第7卷，第96页。

③ 《唱赞奥义书》第四篇第四章，《五十奥义书》，第107页。

④ 《薄伽梵歌论》，第106页。

⑤ 《薄伽梵歌》译者序，第9页。

这就是《歌》之神圣平等性的要义。正是“牺牲之道非一，奉献正尔多方。”<sup>①</sup>

超上地说“‘神圣者’（心灵）平等地居于每一有体中，一也；交换之显示，仅在其暂时环境中不平等，二也。”<sup>②</sup>“一也”，是崇高的精神性“二也”，才是社会分工不同。而虽分工不同（多），行业（动词）精神（一）却不异。而这“行业精神”，是智识与瑜伽双摄，用儒家的话来说就是“知行合一”。“合一”是实践知识，是超上知识，是“明”的知识。而这“知识”也并非只是因读书而悟，而是由深沉的修为即“行”而得，因为古代可读的书籍实在有限。如问：“颜子所乐为何事？”孔子会说“惜乎！吾见其进也，未见其止也”（《论语·子罕篇第九》第20章）“其进”而不见“其止”，这不是指寻常知识的积累，而是说个人坚定的内中努力，从而最终获得了大的明悟。徐先生要我们推想一个古老的问题：在人类历史的源头时代，如我们的那些圣人，尧、舜、禹等，他们读了些什么书呢？这个问题仿佛可以在颜子身上解开，“从外部来看，他具备完好的儒家德性；然而他内中，却是简朴至极的道家境界。似乎只要保持‘与天地精神相往来’（庄子），知识便可以自为显现。（那么）所有宗教的外部分别就全部消失了。”<sup>③</sup>这么说，颜子无疑是具备了“萨埵性”与“刺闾性”的双重品格，然而“答摩性”呢？或问“答摩性”之人能够上登这高境吗？在阿氏的语境中，“答摩性”似乎乏善可陈，如说“‘答摩性’者，惰性与冥顽之姿态也。”<sup>④</sup>此“姿态”说“鲁”、说“笨”皆可，但亦可一转，提斯出积极义。就一般人而言，大都喜欢聪明伶俐的人，但在实际生活中，多数有成就者并非其中最优秀者，往往是过于机敏和聪明的人，最终会所得甚微或一无所获，这是因为他们的神经能量（灵光）很容易四处发散，从而被强烈的反应所耗尽。徐先生说“想要获得最后的成功，改变顽固的自性（Nature），所需要的是大力，而不是快速。”孔子以为曾子“鲁”，但“‘鲁’能负重担，行远途。”这么，曾子也成为了圣人。曾子曰“夫子之道，忠恕而已矣”（《论语·里仁篇第四》第15章）他以“忠恕”理解孔子的“吾道一以贯之”，“忠恕”亦是牺牲与奉献。总之，“对于‘一’的解释无法穷尽，通常意义上可以理解为个人有体的完整，言行合一。”<sup>⑤</sup>

《薄伽梵歌》承认斗争、大战和革命，不仅是在物理上的，而且是在心理上的。世界与人生不可能是四平八稳地踱步，各自必有大危机大痉挛之时，此一刻，“降世应身”出现了。徐先生说“无需多论，每一个民族的历史或每一个个人的历史，都有前后相继的繁荣期和衰落期。但这其中有一个共同的特征，即总是在多灾多难、希望渺茫、孤苦无助、前途暗淡的时刻突然出现了光明——一位伟大的圣人诞生了。在印度，人们称他为‘毗瑟奴的化身’。在中国，人们称他为‘天生的圣人’。”（《孔学古微》序）阿氏说，以俗人的眼光观之，这时刻仅为物质环境之大转变，然其事会之渊源与真实义，则要求人类知觉性之一大转捩，即修改“自性”，以成就新的发展。但这“事会”的起点又分层次，即“物理”、“心思”和“超心思”：第一者的形式为“交易”，即流血之战争；第二者的形式为“互易”，即和平之条款；第三者的形式为“通易”，即人类之大同。这是一个自下而上或由外转内的精神运动，以此作为参照，可知人类历史上的多数精神“事会”不属于最上之“通易”原则。阿氏将这样的转变归其为“智识者”或“应用者”，并说其“无用于天神降世”。当然，那“事会”也是知觉性的高举飞扬，其权能也可以盛大显示，一时代的人物，亦可超出寻常知觉性或普通自我，花发烂漫，立于潮涌，留下了历史的回响，如秦皇汉武、唐宗宋祖者是。就连影响到欧洲乃至世界历史命运的宗教改革和法国大革命

① 《薄伽梵歌论》，第65页。

② 同上，第105页。

③ 徐梵澄著，李文彬译《孔学古微》，华东师范大学出版社，2015年，第151页。

④ 《薄伽梵歌论》，第21页。

⑤ 《孔学古微》，第152、153、154页。

命，阿氏也未予过高的评价，他以为“此非伟大的精神事会，而为智识上应用上的改变，一属教会，一属政治。”<sup>①</sup> 因为此中尚未有“降世应身”者出，那么又何为“降世应身”者呢？他说“若此危机中有一精神种子或意向存，则神圣知觉性在人类心思与心灵中之一全体或部分显示，乃出为其发动者或领导者。此则降世应身也。”<sup>②</sup> 这“降世应身”，在阿氏心目中，基督与佛陀是，尽管佛陀之理思推及而转向了负极，但其等平慈悲广被于行事，乃是“敬爱道”之最高的典型。况且，《歌》之所说的“涅槃”，也并未与世间割断若何联系。

依此理解“降世应身”，我们则会以为孔孟是、宋五子是。在徐先生，则会以为阿罗频多是，“母亲”是，鲁迅是。我们说鲁迅是“革命者”，非是在政治义度上的讲的，而是在精神义度上的讲的，这就是他发出的“立人”“改造国民性”理想，这一理想传达了一新的“精神使信”，要吾族之人“内则心灵进展，外则人生变改”<sup>③</sup>，也即要将我们的“识感经验”（外在的——似是自我）化为“心灵经验”（内在的——真实自我），即知觉性超出时下的当体，上登至一新的精神境界，并长存于其中而不衰。阿氏把这“超上性”称之为“上帝”，他说“在人生中成就上帝，是人的人道。他发轫于动物生命的生命力及其活动，但一神圣的生存乃是他的目的地。”<sup>④</sup>

（责任编辑：李 想）

---

① 《薄伽梵歌论》，第93页。

② 同上，第94页。

③ 同上，第95页。

④ 《神圣人生论》，第39页。