

# “一心开二门”

——略论阿罗频多与牟宗三哲学中的主体性和客体性

[印] 理查德·哈茨 [中] 李文彬

---

---

室利·阿罗频多和牟宗三作为 20 世纪印度和中国最重要的思想家，面对彼时中西方文化的碰撞和现代世界的挑战，均在哲学领域做出了极具创见性的回应。他们坚信，在未来的世界里，亚洲文化所注重的主体知识与更为西方文化所强调的客观知识一样重要。他们都认为，“心”门不仅向感官知觉的现象界敞开，而且应向物自体敞开，尽管康德认为人类不具有知觉物自体的“智的直觉”。自古以来，中国和印度将拥有这种更高权能的人称为圣人。牟宗三和阿罗频多指出，现在应当以新形式复活儒家与韦檀多传统中“成圣”的主观理想，方能相较过去更成功地解决客观世界之问题。

**关键词：**阿罗频多 牟宗三 主体性 客观性 内圣外王 一心开二门 西方 东方

**作者** 理查德·哈茨 (Richard Hartz)，印度室利·阿罗频多国际教育中心主任；**译者** 李文彬，中国社会科学院世界宗教研究所副编审。

---

---

## 一、哲学、文化与人的境遇

人之为人，在于意识到自己的存在，意识到与自己相似且相异的其他人，以及含括自己与他在内的世界。还意味着，面对此种生活于同类共存世界的境遇，人有能力思考其意义，即便这思考或流于浮表。换言之，人之为人，在于对生命至少进行最基本的思考，由此决定他如何看待和回应周遭事物。一个人的世界观中的大多数观念通常并非源于独立思考，而是辗转自他人。原创思想实为罕有，具有原创能力的哲学家和圣贤往往在文明史上留下深刻印记，其余音回响世代不歇。

所有哲学面对和处理的经验材料大体相同。因此可以说，人类面对着共同的处境。所有在此尘世中由生至死的人类，都与其他心思情命体在同一个世界中经历各种苦乐。但是生命的共同处境只是由此而起的各种世界观的起点。各种观念在或大或小的群体中传播，群体内的成员共享着相同的文化，进而在群体成员中发生各自社会允许或鼓励的种种变化。

为了便于讨论，可以将类别繁多的各种文化简归于更大的框架中，我们用“文明”来称呼这种更具涵盖性的实体。依据思考和生活方式的同异，可以将各类文化、亚文化和超文化划归入文明体，此类文明体是人类整体之下可识别的最大群体。以现代印度和中国为中心的两个文明区域是最重要的两个文明实体，历史最长，拥有大体上未曾断裂的文化连续性。历史和地理上的间

隔使得中国和印度这两个文明体相互独立发展。然而交流与互动上的诸多困难，并未阻止两种文明及其临近区域的长久交往。由此，“亚洲”或者“东方”这样更宽广的称谓绝非毫无意义，其中“东方”作为一种“元文明”指称，与“西方”相对。

过去的几个世纪中，古老的亚洲文明所面临的危机，源于若干年轻且不安的现代欧洲民族将其力量 and 影响扩展至远远超出其源初文明的地理界限。这一冲突的政治、经济和社会方面已经有非常多的讨论，不是本文的直接主题，本文意在讨论这一冲突的哲学方面。21 世纪初，面对欧洲由扩张主义而起的文化挑战，一些亚洲思想家谨慎地吸收西方文明对人类历史进程的贡献，诸如现代科学和自由民主，以及支撑两者的理性个人主义。然而“吸收”的方式是一综合，即恢复和重述东方文明的核心价值，将新观念整合其中。东西方进路间相互冲突的张力消解在综合之中，此一综合面向未来，既不受限于向后看到保守主义，也不受限于时下流行的主流风潮。

## 二、阿罗频多、牟宗三和亚洲的复兴

在对亚洲危机作出种种原创性回应的亚洲思想家中，印度的室利·阿罗频多（Aurobindo Ghose, 1872 - 1950）与中国的牟宗三（1909 - 1995）最为重要。尽管在许多方面互不相同，但他们都对西方思想的主要面向有透彻的理解，同时对各自的文化传统有深刻的体悟，而且极具原创性。阿罗频多早年基本生活在英国，毕业于剑桥大学，主要用英语写作，但是他在阐述自己的精神进化理论时，经常引用包括《奥义书》在内的梵文经典，惯常被视为新韦檀多学者。用中文写作的牟宗三深受儒家影响，被视为新儒家学者。牟宗三熟悉道家，并深研佛学，同时还是康德哲学最重要的中文译者。他们回望传统，并非为着复古，而是为着将来。他们相信，在未来世界中，亚洲一定会在人类整体的进步中再次扮演重要角色。

如果亚洲再次崛起，其开端一定始于再次发现自己。在现代中国、印度乃至亚洲，致力于哲学复兴的思想家并非为着纯粹的学术目的，而是为了文化生存、重生和转化。牟宗三于 20 世纪 20 年代末至 30 年代初在北京求学，他在自传中回忆这段生涯时，形容自己对哲学的热爱源于“生命深处”。但是在当时，他并不能在身边感受到这种热爱：

我因此感到当时学哲学的人实在于中国文化生命之根以及西方文化生命之根皆未接得上，只是漂浮在横面的时尚中，在口耳之间袭取一些零碎浮辞。他们的生命只是现实的、片段的，并没有通于文化生命之大流而植根于其中。他们的聪明尚只在感觉状态中，庸俗而平面的知解状态中，并没有接上中西学术道术的慧命。此不但学哲学的人如此，一般知识分子大抵皆然。所以一切皆是游离飘荡，毫无生命途径可言。<sup>①</sup>

牟宗三尖利地批评守旧知识分子“没有进入中国文化生命的底蕴，于西方文化生命的来龙去脉未能抓住其纲要……于天人之际，古今之变，则一无器识。”<sup>②</sup> 另一方面，他见到提倡“全盘西化”的新文化运动同样缺乏见识，无法“本自本自根的创造的文化生命以建设近代化的新中国。”<sup>③</sup>

阿罗频多对印度情况的分析与牟宗三大体相似，他同样将其置于泛亚洲背景。他在 1916 年写道，印度“要改变，正如整个西方和东方需要改变，它不可能躲避由于欧洲的强加所带来的改变。”印度和中国同样面临着激进与保守路径之间的冲突。但是阿罗频多进而指出了一个并不明显，但是更具启发性和潜在重要性的可能：

① 牟宗三：《五十自述》，《牟宗三先生全集》第 32 卷，联经出版社事业有限公司，2003 年，第 38 - 39 页。

② 同上，第 22 页。

③ 同上，第 84 页。

或者，也许这样才是最好，从这广阔生命的深处升起一次新的精神觉醒，而且这次觉醒的范围不仅包括灵魂及其超世命运的巨大难题，而且还包括地上生命的巨大难题，这次觉醒应当与西方精神寻求的复兴及其对人类完善之渴望紧密的结合起来。

尽管如此，这个“仍然未知的第三量”，被阿罗频多视为“整个东方所需要的力量”，如今仍如彼时一样遥不可及：

如今，我们所有的只是两个极端，一端是保守地禁锢在传统硬壳中的不动性和无能，另一端是几乎同样盲目无效的进取力量，因为这进取只是对19世纪欧洲的辗转模仿。飘忽在两端之间的是模糊而巨大的不确定性。其结果是不断的惨败和无能，得不到任何广大、有力、确定而关键的收获，在势流中飘荡，在细节、无谓中摸索，不能触及生命症结的核心，尽管这个时代将此症结带到我们面前。<sup>①</sup>

对于无法触及核心问题的肤浅和无能，阿罗频多和牟宗三留给后世的著作堪称良药。毫无疑问，两位思想家的著作在今天被阅读的数量要远远大于他们在世之时。这些文字能否完成其使命仍有待观望。虽然他们的思想没有催生出任何大众运动，或许其思想性之层次使其不能如此，但是有迹象表明，他们正在激起种种具有创造性的思想。

### 三、普遍性与特殊性

在过去的几个世纪中，欧洲的扩张主义冲动与催生此冲动的科学和技术革命一起创造了人类寻求理解自我和世界的新境遇。纵观历史，文化互动一直是不同文化丰富彼此的途径。哲学之进展同其他领域一样得益于此类互动。但是近世以前，遥远文明之间相对有限的接触，致使此类互动未能在世界主要思想传统的进展中扮演重要角色。现在，文化交流的范围、数量和强度前所未有。然而令人吃惊的是，欧洲和美国的大多数哲学活动很少关注其他思想传统。<sup>②</sup>另一方面，这种民族中心主义在西方之外的现代世界几乎不可能存在。作为非西方的思想家，无论他们多么坚持自己的传统，几乎无可选择地要面对西方思想。

这一时期最有价值的亚洲思想家，如阿罗频多和牟宗三，都直面这一必然，做一广泛的综合工作。面对欧洲的知识霸权，他们没有固守于有限的传统主义，而是在东方的概念框架下重新阐释西方观念，前者因此得以扩展和修正。对此种路径的责难主要来自于文化纯粹主义，或者是固守文化不可通约性的严格多元主义。他们在驳斥这些反对意见的同时，义无反顾地致力于重新激活各自的文化精神，他们相信，与西方的创造性对话最终将有益于东西双方。

牟宗三在《中国哲学十九讲》中，首先讨论了普遍性和特殊性。如果中国哲学不只是与中国有关，而且与世界有关，如果中国哲学不只是历史的陈迹，而是面向未来的力量，那么除了其独特和动态演进的特点之外，它必然具有普遍可通的真理和价值。换言之，哲学特殊性可以看做是文化特殊性的结果：

我们说中国代表一个文化系统，西方代表一个文化系统，印度也代表一个文化系统。可是，为什么会有这些不同的文化系统？都是人类，为什么文化系统欲有差别呢？我们如何来

① Sri Aurobindo, *Essays in Philosophy and Yoga; Shorter Works 1910 - 1950*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. 1998. pp. 138 - 139.

② 帕克 (Peter K. J. Park) 将非西方思想排除在哲学经典学术研究之外的历史追溯到18世纪晚期，叙述了正在逐渐增长的包容趋向如何在康德和黑格尔时代被有意地逆转。参见 Peter K. J. Park. *Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780 - 1830*. Albany: State University of New York Press. 2013. 万百安 (Bryan Van Norden) 在其《多元文化宣言》中激烈地讨论了一些很成问题的理由，这些理由仍然经常用来解释西方哲学界排外状态的合理性。参见 Bryan W. Van Norden. *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*. New York: Columbia University Press. 2017.

解释这个差别呢?<sup>①</sup>

简单地说，牟氏的回答是，文化系统的差异与个人差异的原因一样。每一个人“表现他的精神，他的 love、will、understanding，他是在限制中表现”<sup>②</sup>，正如同无限的“道”通过一个孔洞经由我们表现且限制自己。不仅个人如此，集体亦是如此：“不但是个人受到这内外两方面的限制，就是一个民族也是这样，”因为“每个民族都是许多人合起来的集体活动。”<sup>③</sup>

如果这是正确的看法，那么没有什么可以阻止文化间的相互滋长。不同孔洞对其所显之“道”的限制并不受制于任何逻辑或形而上学的必然性，而是可以修改和扩展。因此每一种文明在其发展路径上都能而且应该借鉴并回馈其他文明。谈论中国时，牟宗三认为：“我们应当将自己的生命纵贯地投入中国文化的大流中，横贯地投入世界的大流中。”<sup>④</sup>他以此路径研治哲学，将作为中国哲学主流的儒释道与以康德为中心的西方哲学进行创造性综合。

由牟宗三、阿罗频多以及其他学者在中国、亚洲以及其他东方地区所进行的哲学综合之意义，在亚洲之外所获得的关注仅仅初露端倪。这些哲学家正是“有根源的全球哲学”（rooted global philosophy）的绝佳例证。安靖如（Stephen Angle）所谓“有根源的全球哲学”是指“身处某一活的哲学传统中——因此为其根源——同时开放地面对来自其他哲学传统的刺激和洞见——因此为其全球性”<sup>⑤</sup>令人意外的是，虽然我们生活在这个后殖民世界，彼此紧密关联，但是这种研治路径的价值并未在西方主流哲学界获得广泛的认可。

举例来说，用英语写作的印度哲学家的工作经常被忽视和贬低，有一部分原因是，据说他们脱离了印度传统，因此“不真正”，与此同时，他们又因为太过属于印度传统，因此与真正的——即西方的——哲学无关。我们或许会认为，现在实在没有必要如布山（Bushman）和加菲尔德（Garfield）一样迫切地强调，具有世界意义的思想家如阿罗频多“并不是在稀释或者污染印度哲学，而是在丰富印度哲学”：<sup>⑥</sup>

印度的身份认同应当建立在与世界其他文化的对话之中，而非对立之中。表面上看，印度文艺复兴是要恢复印度之往昔，但是这恢复并不是为了自我隔离于全球观念流通之外，而是为了建立与未来世界的连接……印度从未与世隔绝，任何文化传统都不曾处于隔绝状态；因此，用正统性观念批评这一时期的哲学，不能成立。<sup>⑦</sup>

#### 四、转向主体

牟宗三对中西文化之不同有一宽泛的区别，即主观与客观态度。阿罗频多在印西比较中也经常有相似的论断。两位思想家常常将“东方”与主观心思联系在一起。他们重新定义了主观性，将西方认为客观优于主观的态度翻转过来。在并不否定或轻视客观知识的前提下，他们都认为主观洞见能力具有极高价值，而东方文化向来对此更为注重。

通过主体之客观化，不能获得“自我知识”（self-knowledge）。如果没有“自我知识”，我们的个体生命和集体存在都将深陷迷惘，失去意义。因此，两位思想家都坚信，培育更深的主观

① 牟宗三：《中国哲学十九讲》，《牟宗三先生全集》第29卷，联经出版社事业有限公司，2003年，第3页。

② 同上，第8页。

③ 同上，第11页。

④ 同上，第173页。

⑤ Stephen C. Angle. *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2009.

⑥ 阿罗频多集中讨论文化互动所产生的问题，参见其文章 *Indian Culture and External Influence*，载 Sri Aurobindo, *The Renaissance in India and Other Essays on Indian Culture*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2004, pp. 43–54.

⑦ Bhushan, Nalini, and Jay L. Garfield, *Minds without Fear: Philosophy in the Indian Renaissance*. New York: Oxford University Press, 2017.

性，从而转化我们与他人和世界的关系是成就和谐未来的关键。他们期望，亚洲文化应当会在不久的将来复兴，不再盲目效仿问题丛生的西方模型，这需要亚洲认清自己的真髓，在人类命运的新转向上扮演创造性的角色。

牟宗三因此认为，中西文化的“发展路向不同”：

中国文化并未否定客观面，而是暂时抛开客观面，从主体这里看，而开主体之门……但是开主体之门，并非不要客体，而是要通过我们的主体来了解客体，最后主体和客体合而为一。<sup>①</sup>

通常，我们谈论主体时是指人类个体存在。然而在20世纪的中国，主体性与客体性问题与更大的文化问题有关。汪辉曾经评价这种对新文化运动科学主义的回应，斯多克（Van den Stock）引述如下：

中国现代思想中的所谓“主体性转向”，并不仅仅是从对客观世界（自然和社会）的认识转向对个体的内在世界的体察，而且是一种文化的转向，即以反思西方现代性为契机，重新发现中国文化的价值与意义。主体性问题在这里决不仅仅是个人主体性的问题，而且是民族文化的主体性的问题。<sup>②</sup>

牟宗三对重新发现和评估中国文化的主体性有极大的贡献。他论述道：“中国人首先重视生命，他的头往这儿转，他两眼不往外看。”他还比较地说道：“西方的哲学也是习于向外看。西方文化的特点就是如此。这头脑一旦定住了，它是很难转的，它成了个习惯，看任何东西都是这样。现在的中国人就专门学西方那一套。”<sup>③</sup>虽然牟氏赞成接受西方的科学和民主，但是他期望看到中国能更加向内转；如此做，并非只为了中国，而是为了世界。牟氏借用罗素（Bertrand Russell）的英文术语 *extensional*（外延的）和 *intensional*（内容的）<sup>④</sup> 分别指称客观知识和主观知识，谨慎地预言：

西方文化现在是当令领导世界，它本身不觉得它的文化本身究竟有没有毛病，即使有感觉也不是很严重。但是当它一旦感觉到光讲外延真理是不够的时，那它就可以正视东方文化中这种内容真理也有它的价值。<sup>⑤</sup>

## 五、主观论与客观论

自我意识通常与我们对周遭世界的意识处于交互之中，因此我们的常态是一种主客混杂的知觉性。但是主观与客观倾向的相对力量时有变化。我们或是内向于生命，或是倾心于外部存在。在沉思的文化传统中，常以前者为智慧。《羯陀奥义书》这样说：

自体出生者，向外开诸门，是故外物窥，而不睹内魂。智人殊罕有，返视求本源，乃见“内自我”，永生意方敦。<sup>⑥</sup>

正如《奥义书》所言，这样的智者实为罕有。然而作为文化领袖，这样的智者深深地影响着其

① 牟宗三：《中国哲学十九讲》，第434页。

② Ady Van den Stock, *The Horizon of Modernity: Subjectivity and Social Structure in New Confucian Philosophy*. Leiden: Brill, 2016, p. 213.

③ 牟宗三：《中国哲学十九讲》，第17页。

④ 牟宗三定义“外延知识”为“可以脱离主观态度”的知识（如科学知识），“外延真理”为“凡是不系属于主体而可以客观地肯断的那一种真理”。（牟宗三：《中国哲学十九讲》，第21页）。他认为“内容真理”是“系属于主体。可是虽然系属于主体，它既然是真理就一定也有相当的普遍性。”（同上，第26页）。“外延的”和“内容的”这两个术语来自罗素《意义与真理的探究》一书，牟氏为这两个术语赋予了更宽泛的含义。

⑤ 牟宗三：《中国哲学十九讲》，第42页。

⑥ 徐梵澄译《五十奥义书》，中国社会科学出版社，2007年，第245页。

所在社会的特点和理想。相较于印度，中国的主观论更少个体与寂静色彩，含有更显著的主体交互和行动维度，即便在其自我修行中，亦是如此。但是佛教作为印度和中国之间的共同因素，促成了某种程度上的融合。

20世纪初，在欧洲冲击的影响下，各种形式的亚洲主体主义似乎正在面临困境，在严酷混乱的国际形势中，一度被认作是软弱和失败的根源。但是西方模式的短暂胜利很快遭遇了来自自己的危机。似乎有必要重新审视这两种生命路径。

第一次世界大战肆虐欧洲的时候，阿氏开始讨论主观论与客观论问题，他在1916-1918年间刊发系列文章，整理出版为《社会发展的心理学》（之后更名为《人类循环论》，徐梵澄译名为《社会进化论》）。正如最初的书名显示，这部著作的主题不是讨论文化差异，而是讨论人类整体发展的普遍阶段，其根基是人类心理的本性。《社会进化论》在与本文最为相关的章节中讨论了理性外化时代向主观时代的转变，前一时代的特点是客观知识的增长和外部发展，后一时代的特点是深入的寻求和自我发现。如果能够集聚动能，这转变将是一历史进程的转捩点，而西方近世正以其生命客观论立场在这一历史进程中充当重要角色。

阿罗频多解释了何为主观论和客观论，先看客观论：

主观论和客观论出发自同一事实根据，个人和集体，各个的复杂性质并其心思，生命，身体的种种权能，及它们的自体成就与和谐之律则的探索。但客观论以分析底理智而进展，在整个问题取了一外表底和机械底观点。它看世界为一物，为一对象，一程序，得以观察底理智加以研究的，而这理智，抽象地自处于它所当探讨的诸原素及其总和以外，这么从外方去观察，如观察一复杂机械一样。

这种看待事物的方式，使得我们在理解和掌控物理世界方面取得了极大地进步。但是生命，尤其是人类生命，并不是机械。欲理解和掌控自我，需要另外一种路径：

主观论由内中出发，从一包含着发展着的自我知觉性之观点看一切事物。这里的律则是在我们自己内中；生命是一自我创造之程序，一番生长和发展，起初是下知觉其次是半知觉，终则更加全然知觉，知觉我们在潜能上之为我们且有在于我们内中者；其进展原则是一增上底自我认识，自我实践，及为其结果之自我形成。理智和意志皆仅是自我的有效能底运动，理智是自我认识中之一程序，意志是自我肯定和自我形成之一力量。<sup>①</sup>

虽然时代动乱不堪，阿罗频多却看到了人类主观主义时代即将来临的迹象，“由之而人得圆转回到他更深底自我之发现，循着一向上底新路线，或文明的一回转着的新循环。”<sup>②</sup>他认为，历史上，尤其是在亚洲，人类曾经在某时某地触及到这深潜的自我，现在至少是部分地失去了。历史上的主体性常常有其短限，但是新的主观主义将会克服这些缺点。阿氏在《未来诗论》（*The Future Poetry*）一书中讨论19世纪欧洲文学的“主流客观现实主义”，接着说道：

另一方面，现代心思中有一同样显著的特点，即其正在增长的主观性，对“我”、灵魂或自我的强烈知觉，但不是向内退至神秘的冥想之中，或者说，没有明显如此，而是面向整个生命和自性。这一特点是现代主观主义与前代自然主观主义的区别，后者或是倾向于极度内向的孤寂，或是浮表地囿限于几个普通却又着重强调的音符。<sup>③</sup>

阿罗频多认为，未来正需要这种新型的主观主义接受和转化我们的客观性存在：

为了这缘故，常是比较容易精神化内中自足底诸部分，较难转化外表作为；内省底，内寓着的，或主观底精神性，远离世间或对世界自己防护，其完善化较易；整个本性在一机动

① 室利·阿罗频多著，徐梵澄译《社会进化论》，《徐梵澄文集》第7卷，华东师范大学出版社，2006年，第139-141页。

② 同上，第98页。

③ Sri Aurobindo, *The Future Poetry with On Quantitative Metre*, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1997. p. 117.

底，动力底精神性中，这精神性在人生中客体化了，拥抱世界，为环境的主宰，在其与世界“自性”的交易中独尊，其完善化较难。<sup>①</sup>

## 六、一心开二门

上文提及，牟宗三认为中国文化“从主体这里看，而开主体之门”<sup>②</sup>。牟宗三经常引用的“一心开二门”一语，出自唐初僧人法藏为《大乘起信论》撰写的注疏，所谓“主体之门”显然由此语而来。牟氏解释其原初含义，“一心”是指佛教某派所论的“真常心”；“二门”是“真如门”和“生灭门”。<sup>③</sup>然而在牟宗三的论述中，这一程式脱去了其原本的佛教派别含义，获得了更为广泛的相关性。<sup>④</sup>“一心开二门”可以成为“一个有普遍性的共同模型，可以适用于儒、释、道三教，甚至亦可以笼罩及康德的系统。”

在牟宗三的比较阐释中，“康德分 noumena 和 phenomena，严格说也是一心开二门，不过康德……不甚能充分开得出。”<sup>⑤</sup>牟宗三认为，康德需要来自东方的帮助才能弥补这一缺陷——正如东方同样需要来自康德的帮助以解决另外的问题。开本体之门可以知“物自体”；否则我们只能受限於现象界。获得本体知识只能经由康德所谓“智的直觉”（*intellektuelle Anschauung*），不同于我们经验现象的“感触直觉”。但是康德认为人类不具有智的直觉，智的直觉只属于上帝。牟宗三论述道：

依照康德哲学，“自由”、“灵魂”、“上帝”等理念，在实践理性中虽有其实在性，然欲仍只是“设准”（*postulate*），我们的知识是无法达到它们的，其实在性仍只是实践的，而非知解的。因为我们对于这些理念，没有直觉（*intuition*），所以无法令这些理念“呈现”。

康德的问题，在于他虽强调人的实践理性，欲未肯定人有智的直觉。<sup>⑥</sup>

康德拒绝承认人类有智的直觉能力，牟宗三认为，康德因此在人类潜能上添加了不必要而且不可接受的限制，这正相反于中国文化自古以来希圣希贤的企慕和努力。<sup>⑦</sup>对于他来说，认可人类具有培育此种能力的潜能是中国哲学和文化的根本特点，亦是其对世界文明的特别贡献所在。

“一心二门”框架是牟宗三综合中国思想体系的关键，亦是其批判地沟通西方哲学的关键。Serina Chan 写到：

牟氏认为“一心二门”是非常重要的模式，因为它为人类个体培育内在神圣性提供了先验基础。所谓神圣性是指所有人类成圣（儒家）、成佛（佛教）或者成仙（道家）的内在潜能。牟宗三认为，“一心二门”指明了作为中国哲学三大传统共同根基的重要主旨，即超越（客观之天）与内在（人类主观真实心）的统一。他认为这一主旨是中西文化之间的

① 室利·阿罗频多著，徐梵澄译《神圣人生论》，商务印书馆，1984年，第951页。

② 牟宗三：《中国哲学十九讲》，第434页。

③ 虽然牟宗三提到中国文化开“主体之门”时，一定有关于他反复论及的佛教“二门”，但是“主体之门”不能完全等同于“真如门”或者其他系统中的对等观念。或许应当说，开主体之门是我们可能进一步跨越现象和物自体的先决条件。

④ 牟宗三十分尊重佛教论师和学者的工作，虽然他在某些根本问题上不同意他们的观点。柯文杰（Jason Clower）曾详细论述牟宗三如何广泛使用中国哲学传统中的佛教资源构建他的新儒学框架，参见 Jason Clower, *The Unlikely Buddhist: Tiantai Buddhism in Mou Zongsan's New Confucianism*. Leiden: Brill, 2010。

⑤ 牟宗三：《中国哲学十九讲》，第114页。

⑥ 同上，第302页。

⑦ 费斯提奥（Mihaela Fistioc）曾试图调和康德与牟宗三关于人类是否拥有“智的直觉”的不同立场。她指出，康德在《判断力批判》中称“直觉的知性”属于上帝，然而在康德看来，人类的辩解知性“效仿直觉知性……虽然康德确实声称人类只有辩解知性，但是他还断定这种辩解知性试图靠近直觉知性”。引自 Mihaela C. Fistioc, ‘Mou Zongsan and Kant on Intellectual Intuition: A Reconciliation’, in Stephen R. Palmquist (ed): *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*. Berlin: Water de Gruyter, pp. 585–591。

根本分别。<sup>①</sup>

这些观念显示出中国思想传统与主流西方思想的区别，同时显示出中印文化和哲学之间的相似。中国佛教源于印度，只能部分地解释这种相似性。在中国，“一心开二门”虽然是佛教观念，但是其所代表的认识论立场却可以追溯到前佛教时期。在印度，相似的“明觉认识论”（epistemology of enlightenment）是许多哲学和教义的共同基础，其中多有早于佛教者。<sup>②</sup>

## 七、直觉与物自体

阿罗频多哲学探讨了“明”与“无明”之间的互补关系，《伊莎奥义书》<sup>③</sup>正是对这一问题的简洁阐述，“明”（*vidyā*）是“‘一性’之‘知识’”，“无明”（*avidyā*）是“相对和多性的知觉性”。两者是人类整全存在所必需，因为“甚至‘一体性’也当与‘多性’算计，因为‘多’亦是‘大梵’”<sup>④</sup>。然而我们通常只生活在“无明”之中。在这种状态下，心思运用其分析和综合能力“发现现象，错过真实；心思只知道对象，却对物自体一无所知，真实在其能力之外，它只能确定表象。”<sup>⑤</sup>然而心思“为了‘无明’之权能”远不于此：

“心思”也有一为了真理之权能；他将他的思想内室，启对“明”、亦如启对“无明”，而且，倘若他的出发点是“无明”，倘若他的过道是经过错误的弯曲路线，然他的目标仍常是“明”，“知识”……纵使他能示给我们的，只是真理的形相，或代表，或抽象表现，然这些在其自有的形态上皆是真理返映与真理形成，而那些真实，以这些为其外相者，皆在其更具体底真理中，存在于我们的知觉性的某更深底深处，或在某更高水平的权能上。<sup>⑥</sup>

我们只有转而向内观看，才最有可能直接接触及更深的真实，因为“在自我意识的现相中或其后，有时我们瞥见……有点什么使我们隐约见到或想象我们……超出一切变易与形成与动作以外”：

于此，是我们内中一张门有时挥开，露出那另一方面的真理之美富，而且，在其再闭合以前，让一道光明触到我们，——是一光辉底诏示，这，倘若我们有气力和坚忍，我们可用信心把握住，用以作为出发点，作根识心思以外知觉性的另一活动之起点，即“直觉”的活动的。<sup>⑦</sup>

这“门”应当正是牟氏论述西方哲学时认为康德未能完全张开的那扇“门”。阿罗频多不同于同时代的中国思想家，他几乎从未提到过康德这个名字。从阿氏的自传材料中，我们知道他在英国求学时曾试图阅读康德著作的英译本，但是未能深入便放弃了，之后再也没有尝试过。<sup>⑧</sup>他在那个时期似乎没有对任何形式的哲学产生兴趣。据阿氏自己回忆，他仅有的一点哲学知识都是在广

① N. Serian Chan. ‘What is Confucian and New about the Thought of Mou Zongsan’, in John Makeham (ed): *New Confucianism: A Critical Examination*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 131 – 64.

② 此处“明觉”一词，正如佛教中“佛”义为“觉”，其他思想中亦有对等观念。理查德·金（Richard King）比较了若干亚洲传统中的“明觉认识论”和典型的西方“限制认识论”，后者“限制人类获得某种形式的无中介知觉的潜在能力。”他认为，后者的现代版本，尤以“康德立场及其后启蒙继承人”为代表，反映了“西方启蒙时代之后的社会文化和政治变革，因此尤其具有欧洲中心倾向。”参见 Richard King. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and ‘The Mystic East’*. London: Routledge. 1999. pp. 178 – 79, 182.

③ 室利·阿罗频多曾为《伊莎奥义书》十八颂撰写一系列注释，名为《神圣人生论》，未能完稿，而后扩展为一巨著，亦名《神圣人生论》。参见 Sri Aurobindo. *Isha Upanishad*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. 2003.

④ 室利·阿罗频多著，徐梵澄译《神圣人生论》，第37页。

⑤ Sri Aurobindo, *Essays Divine and Human: Writings from Manuscripts 1910 – 1950*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. p. 234.

⑥ 室利·阿罗频多著，徐梵澄译《神圣人生论》，第496页。

⑦ 同上，第69 – 70页。

⑧ 牟宗三晚年将康德三大批判著作从英译本翻译为中文，他谈及自己在学生时代“对于柏拉图、亚里士多德，隔；对于笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼兹，隔；对于康德、黑格尔，则尤隔。”引自《五十自述》第37 – 38页。



泛阅读中草草浏览而得，柏拉图是少数例外之一，他阅读过若干篇希腊原文的柏拉图对话，欣赏其文学性<sup>①</sup>。但是考虑到阿氏阅读范围之广以及化为己用的出色能力，我们不应当低估他以这种阅读方式所吸收的内容。阿氏返回印度，经历几年专心的精神修习之后，“潜伏”在内的哲学家“像火山一样爆发出来”<sup>②</sup>，我们会觉得他在与后康德时期的西方思想进行对话。他很少直接论述欧洲思想家，只有尼采（还有古代的赫拉克利特）是个例外。但是应当可以确定有些文字论述暗指康德，例如：

纯“理性”……在其自体的无色而又严正底光明中，看“时”与“空”，指出这二者为我们的知觉性的两汇，皆我们在其下安排现相知见之条件。时若我们在其自体看存在，“时”与“空”皆消失了。<sup>③</sup>

阿氏对纯粹理性之限度的看法大体上与康德相同，只是所用术语不同。他指出：“每个概念对我们为不完全，对我们的一部分自性几乎为不真实，直到此概念化为一经验。”<sup>④</sup>同样，康德认为“思想而无内容是空的”。康德进而说：“去使我们的概念成为感触的，即在直觉中去把对象加到这些概念上……为必要……。”<sup>⑤</sup>阿罗频多同意这个看法，但是对直觉有不同理解。康德认为，直接表相事物的能力只属于“感性直觉”。而阿罗频多与牟宗三一样，肯定人类具有康德所否定的能力，即另外一种能够直接接触及物自体的直觉。

阿氏对人类普通认知的分析与康德相似。人类认知开始于原始感觉材料，“倘若那便是全部机构，我们会只知道一点点，或全然不知，或只造成一大混乱之昏局”<sup>⑥</sup>。经过一系列涉及“识心直觉”（sense-mind intuition）和“知见心思的直觉”（intuition of the perceptive mind）的步骤，进而达到“对象之直觉的表达的构造”，至此才有理性的作为。<sup>⑦</sup>康德还认为，我们最初对对象的把握，其本身“只会给予一种在时空中多样‘物项’未决定的直觉。”<sup>⑧</sup>康德认为，一旦我们经过这些步骤，将多样感觉整合统一起来，加上可以进行判断的律则，这就是我们能知道的所有东西了。而在阿罗频多看来，这一粗笨且无结果的过程仅仅是我们走出原始无明的初始阶段。探入更深知识之门的的关键应当是超理性（而非下理性）直觉的显现。

## 八、克服他者

通往物自体之门的直觉，牟宗三称之为“主体之明”。他担心，如果西化思想以科学和现代性之名关闭主体之门，这种直觉能力会在中国文化中消失：

主体也就变成客体，变成对象……你一把它对象化，主体的意思就没有了……把主体推

① Sri Aurobindo, *Letters on Poetry and Art*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. 2004. p. 522; *Autobiographical Notes and Other Writings of Historical Interest*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. 2006. p. 122.

② Sri Aurobindo, *Letters on Himself and the Ashram*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. 2011. p. 63.

③ 室利·阿罗频多：《神圣人生论》，第77页。试将此段与康德的论述做一比较：“如果主体，或甚至只是感取一般之主观构造，被移除，则空间与时间中的对象之‘全部构造与一切关系’，不，甚至空间与时间自身，必一起皆消失。”引自康德著，牟宗三译《康德〈纯粹理性之批判〉》上，《牟宗三先生全集》第13卷，联经出版社事业有限公司，2003年，第145页。

④ 同上，第64页。

⑤ 康德著，牟宗三译《康德〈纯粹理性之批判〉》上，《牟宗三先生全集》第13卷，联经出版社事业有限公司，2003年，第52页。

⑥ 阿罗频多曾经阅读过威廉·詹姆士的《心理学原理》（参见 Sri Aurobindo. *Letters on Poetry and Art*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. 2004. p. 526.），“大混乱”之说很可能暗指此书中广为人知的一句话：“来自眼睛、耳朵、鼻子、皮肤和内脏的信息同时冲击着婴儿，它感受到的是巨大轰鸣的混乱。”引自 William James, *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt. 1890. p. 488.

⑦ 室利·阿罗频多著，徐梵澄译《神圣人生论》，第528页。

⑧ Terry Pinkard, *German Philosophy 1760 - 1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. 2002. p. 28.

出去当对象科学地研究，这个主体的明就没有了，就变成科学、数学中所表现的那个理性，这就不是明……所以必须把主体恢复它主体的地位，也就是把人当人看，不当物看。不当物看，主体才恢复；主体恢复，从主体发的那个明才真正能显。这就是王阳明所说的良知，这就是真正从主体中所发的明。<sup>①</sup>

“良知”在英文中有各种译法，直译为 good knowing。陈荣捷译为 innate knowledge of the good<sup>②</sup>，平衡了认知与道德含义。“良知”是阳明哲学的核心术语，虽然“良知”一词并非王阳明首创。牟宗三认为，康德所讲实践理性用中文表述即是“良知”。这就要有“明”，然而康德并不认可与其对等的观念：

他可以从实践理性这个地方把主体呈现出来，把人当人来看。所以康德总是说，你要把人当成目的来看，而不要把人看成是个工具。把人当目的就是恢复人的主体，因此这个明才能呈现。所以这个时候康德就不讲理论理性，他要讲实践理性。这个实践理性用中国话来说就是良知。<sup>③</sup>

牟宗三曾在《智的直觉与中国哲学》中解释此“良知”之“明”：

此圆照之知不是在主客关系中呈现，它无特定之物为其对象（object），因而其心知主体亦不为特定之物所限……它超越了主客关系之模式而消化主客相对之主体相与客体相……故圆照之知无所不知而实无一知，然而万物却尽在其圆照之明澈中。<sup>④</sup>

“超越了主客关系之模式”的知识即是阿罗频多所谓“同一知”（knowledge by identity）。

在阿罗频多的认识论中，“同一知”是所有可能知识的最终来源。<sup>⑤</sup> 最直接显现“同一知”的能力，阿罗频多通常称之为“直觉”（intuition）。如此，他对直觉的理解可以与伯格森（Henri Bergson）的理解相互参看，伯格森在《形而上学导论》中区分了“认识事物的两种完全不同的方式”：

第一种方式，我们围绕对象观看；第二种方式，我们进入对象内部。第一种方式依赖于我们的位置所决定的视角，以及我们的表达符号。第二种方式既不依赖于视角，也不取决于任何符号。可以说，第一种知识止步于“相对者”；第二种知识，在其可能的情况下，达至“绝对者”。<sup>⑥</sup>

在印度传统中，早在《大林间奥义书》（4.5.15, 7）中即有“同一知”之说：

是如有对偶之处，则此见彼，则此闻彼，则此思彼，则此触彼，则此知彼。然若是处一切皆化为自我矣……则当由谁而知谁？由彼而知此一切矣……人若知性灵（即“自我”）以外何处而有万物，则万物当弃之矣！此婆罗门……此众生，此万物，即此性灵是也。<sup>⑦</sup>

① 牟宗三：《中国哲学十九讲》，第30-31页。

② Chan Wing-tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1969. p. 661.

③ 牟宗三：《中国哲学十九讲》，第32页。

④ 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》第20卷，联经出版事业有限公司，2003年，第241页。

⑤ 室利·阿罗频多：《神圣人生论》，第524页。

⑥ Henri Bergson. *An Introduction to Metaphysics*. Translated by T. E. Hulme. New York: G. P. Putnam's Sons. 1912. pp. 1. 另：阿罗频多在1942年左右使用的一本笔记中，有一段零散的文字，重述了这段伯格森引文的开头和结尾文句。彼时，阿罗频多的主要哲学著作均已出版。参见 Sri Aurobindo, *Essays Divine and Human: Writings from Manuscripts 1910-1950*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. 1997. p. 257.

⑦ 在另一个亚洲传统中，伊克巴尔（Muhammad Iqbal）这样描述“终极自我”：“‘非我’并不对其显示为‘他者’，若是如此，‘终极自我’就会如有限自我一样与对面的‘他者’为空间关系。”引自 Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford, CA: Stanford. p. 45. 伊克巴尔与阿罗频多一样强调，除了培育知性外，还应当培育直觉：“没有任何理由认为，思想与直觉在根本上相反对。二者来自同一根源，彼此互补。一者零散地把握‘真实体’，另一者整体地把握‘真实体’。一者专注于永恒，另一者专注于‘真实体’之变化相……二者需要对方以保持活力。二者寻求同一‘真实体’，同一‘真实体’视二者在生命中的不同功用而向二者显现。实际上，正如伯格森所言，直觉只是更高层次的知性。（p. 2）

因此，达至此种万物不“弃之”的知识，有赖于是否能找到一个可行的方法，由此克服似乎固有于知觉性内的感识之对偶性。为此，知识瑜伽 (*jñānayoga*) 诉诸提高‘集中’之权能：“由集中于任何事物上，我们能知道那事物，使其奉出所隐藏的秘密；我们运用这种权能，不是去知一些事物，而是去知唯一‘事物本体’。”<sup>①</sup>

## 九、内圣外王

如果我们可以通过瑜伽修行或其他方法进入本体之域门，此时我们与现象域将是怎样的关系？答案经常是，如果我们试图步入更高层度的真实体，在那一层度的知觉性中生活，我们必须尽力关闭现象界之门。普罗提诺 (Plotinus) 有言：“‘独我’升入‘独体’”(flight of the alone to the Alone)<sup>②</sup>，正是个体精神救赎或解脱的完美理想。无论是在东方还是西方，我们都可以在很多可敬的传统中发现这种理想的踪迹。

然而看待“明”与“无明”，“知”与“无知”，“一”与“多”的关系，还有其他方式。《伊莎奥义书》尤其警示我们不可在“无明”之外寻求“明”：“人遵‘无明’兮，入乎冥幽。所乐唯‘明’兮，大暗是投。”<sup>③</sup> 关于“所乐唯‘明’”，阿罗频多说，我们恐将变成“因一光明而盲目的人，不复能见到那光明所照之园地。”<sup>④</sup> 然而如《奥义书》所示，真实整全之知识是知“‘明’与‘无明’兮，于一俱并。”<sup>⑤</sup>

阿罗频多认为，“吠陀圣者之理想……是内外完美之王国，统御我们的内中有体，主治我们的环境与境遇。”<sup>⑥</sup> 经由不断的自我修为，从而克服自我本性和知觉性中分离之无明 (*avidyā*)，进至“‘一性’之知” (*vidyā*)。然后，这个体修为与启明可以扩展至其他人，有转化之行为与影响，助其朝同样的方向成长。同样的含义，还有另外的表述：“能全力地生活于内中者，最能成功地有益于世界，最能由其自体而丰富世界。”还有，“最能从内中自我而寻求和生活者，最能与普遍者相拥，与其合一；独立、自制且自治的内王 (Swarat) 最能是一统治和塑造世界的外王 (Samrat)，亦最能与宇宙自我 (Atman [universal Self]) 合而为一。”<sup>⑦</sup> 这是“古瑜伽士所树立的二重目标”。<sup>⑧</sup>

中国文化中的精神修为亦有相似的二重目标，即所谓“内圣外王”。《庄子》最早有“内圣外王之道”之语。而后宋明儒借此表述其内在修为与外在行为的正当关系。20世纪的中国，皇权体制消失，民国新儒家重新阐释“内圣外王”观念。他们在新的时代环境下革新儒家伦理—精神唯心主义，将现代化本身视为“由‘内圣’扩展至‘外王’的进程。”<sup>⑨</sup>

儒家传统自古以来就已经在理论上认识到主观“内圣”与客观“外王”之间的平衡问题，牟宗三甚至认为宋明儒因现实之原因“只是初步的‘合’，偏重于内圣方面”。<sup>⑩</sup> 他认为，中国文明的进一步发展，需要有一个“大综合”，这首先要“契入中国几千年文化生命命脉的最内部。”同时纠正过于偏重主观而缺失客观的问题，这需要“跟西方文化传统相结合”。<sup>⑪</sup> 安靖如

① 室利·阿罗频多著，徐梵澄译《瑜伽论》(二)，《徐梵澄文集》第11卷，第401页。

② Andrew Louth. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford, UK: Clarendon Press. 1999. p. 51.

③ 徐梵澄译《伊莎奥义书》，《五十奥义书》，第351页。

④ 室利·阿罗频多著，徐梵澄译《神圣人生论》，第37-38页。

⑤ 徐梵澄译《伊莎奥义书》，《五十奥义书》，第352页。

⑥ Sri Aurobindo. *The Secret of the Veda with Selected Hymns*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. 1998. p. 533.

⑦ Sri Aurobindo. *The Renaissance in India and Other Essays on Indian Culture*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. 2004. p. 49.

⑧ 室利·阿罗频多著，徐梵澄译《神圣人生论》，第18页。

⑨ Yao Xinzong. *An Introduction to Confucianism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. 2000. p. 269.

⑩ 牟宗三：《牟宗三先生晚期文集》，《牟宗三先生全集》第27卷，第270页。

⑪ 同上，第80页。

(Angle) 指出,这一综合的客观方面在牟宗三思想中表述为“儒学需要发展出新的政治哲学和实践,即‘新外王’,或称为‘新政治’,而“新外王”将更有助于‘内圣’的实现。”<sup>①</sup>

## 十、圣贤之国

阿罗频多和牟宗三都对政治哲学有重要贡献,在政治理论的讨论中囊括此类问题正可以使这一领域的主张具有全球意义。关于二者政治思想的比较研究不在本文论题范围之内<sup>②</sup>。但是值得注意的是,二者都用东方哲学框架阐释诸如民主之类的政治概念,而此类概念通常与西方文明的体制和意识形态关联在一起,从而阻碍其在他处的接受度。因此他们的工作或可有助于形成跨文化规范的全球共识。<sup>③</sup>

从具有自我修为传统的亚洲哲学看,政治的最终目的是创造一种最有益于主体觉悟(即成圣)的客观环境。在中国和印度文化中,各种形式的圣贤人物占据十分中心的位置。古代圣贤大多生活在拥有贵族或君主政体的层级社会中。但是在中国,“人皆可为尧舜”的观念暗示了前现代时期儒家理想中的民主化萌芽<sup>④</sup>。同样,在印度,《薄伽梵歌》(9.32)中一段广为人知的经文声称:无上精神之道,人人皆可践行。

于此,现代亚洲思想的主要革新在于论述一符合逻辑的结论,即政治制度能够而且应当促进和鼓励众生修为的目标和方法,因为这是亚洲长久肯认的主要传统。其新在于明确地认识到,觉悟成长不是被动的,因此“这一不断寻求成圣的过程需要参与式政治”。<sup>⑤</sup>这种成圣观念并非指向离俗隐修,而是指向一种动态,“人在其中感知并回应所有机遇,以践行这一新生且肯定生命的宇宙和谐。”<sup>⑥</sup>因此“内圣外王”或许会在一种从不可能的方式下和范围内得以实现。经由自我修为,所有人皆可成圣;经由政治参与,每一个人,某种程度上,皆可为王。

亚洲文化在近世一直吸收来自西方、始于其鼎盛期的冲击所带来的影响。阿罗频多曾驳斥对西化的过分恐惧,他认为印度需要创造性地应对“这些十分有效、处于生命外部领域的观念,如社会和政治自由,平等,民主”。他认为,我们应当接受和吸纳这些观念中的重要元素,“并非由于这些观念属于现代或属于欧洲,这本身不成其为理由,而是由于这些观念属于人类,因为它们代表了精神的丰硕视角,因为它们是人类生命未来发展中最重要东西”<sup>⑦</sup>。

亚洲也有“十分有效的观念”,例如成圣的理想,以及与此相关的、人类成长之更深远的可能性的观念。这些观念对人类未来的贡献至少会与西方提供的与之互补的观念一样重要。通过打开主体之门,我们可以获得“内容”真理,虽然相较于我们的外部存在,“内容”真理显然更与我们的内在生命有关,然而这些真理将是我们的世界在整体上有所转变的关键所在。我们或许期望这真理首先出现并实现于亚洲,但是这真理向全世界所有留心思考的人敞开。对于愿意深研这些观念的学者,阿罗频多和牟宗三的著作是决不可缺的资源。

(责任编辑:李 想)

① Stephen C. Angle. *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*. New York: Oxford University Press. 2009. p. 10.

② 本文作者有关阿罗频多政治哲学的研究,其中有涉及牟宗三和新儒家的部分,参见 Richard Hartz. 2021. ‘From Eden to Vrindavan: Exploring the Political Philosophy of Sri Aurobindo’, *Gandhi Marg*, 43 (1): 25 - 49.

③ Tim Connolly 在其著作 *Doing Philosophy Comparatively* 中讨论了做比较哲学的四种主要途径。其中之一是“共识法”,其“目标是建立不同传统共认的一组规范,同时允许多种可接受的哲学根基。”目的是“建立一个更稳固的全球学会,在其中,不可通约的哲学根基不会阻碍就人类行为之基本要素达成共识。”参见 Tim Connolly, Tim. 2015. *Doing Philosophy Comparatively*. London: Bloomsbury Academic. p. 178.

④ Stephen C. Angle. *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*. New York: Oxford University Press. 2009. p. 19.

⑤ Ibid., p. 210.

⑥ Ibid., p. 65.

⑦ Sri Aurobindo. *The Renaissance in India and Other Essays on Indian Culture*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. 2004. p. 47.