

THE ORIGIN OF WORLD CIVILIZATION

世界文明 孤独史

人类精神的
伟大起源

徐达斯 著

世界文明 孤独史

人类精神的伟大起源

剑桥学者十年惊世力作

汤一介 楼宇烈

题字推荐

剑桥大学克莱尔学院教授伊萨玛·泰奥多盛赞：

重新定义了中国远古的文明和神话，为追索上古世界文明和华夏文明的起源提供了全新的视角。视野开阔，本书是一部广博恢弘、具有开创性的比较文化学、历史学力作。

作家出版社

作家出版社



GAOGAOSKY | 高高 BOOKS



世界文明孤独史

人类精神的伟大起源

(上)

徐达斯 著

图书在版编目 (CIP) 数据

世界文明孤独史：人类精神的伟大起源 / 徐达斯著

—北京：作家出版社，2019.4（2019.12重印）

ISBN 978-7-5212-0417-9

I. ①世… II. ①徐… III. ①世界史 IV. ①K1

中国版本图书馆CIP数据核字（2019）第042529号

世界文明孤独史

作 者：徐达斯

责任编辑：李 夏

装帧设计：高高国际

出版发行：作家出版社有限公司

社 址：北京农展馆南里10号 邮 编：100125

电话传真：86-10-65067186（发行中心及邮购部）

86-10-65004079（总编室）

E-mail:zuoja@zuoja.net.cn

<http://www.zuojiaclubanshe.com>

印 刷：北京盛通印刷股份有限公司

成品尺寸：165×235

字 数：647千

印 张：50.5

版 次：2019年4月第1版

印 次：2019年12月第4次印刷

ISBN 978-7-5212-0417-9

定 价：158.00元（全2册）

作家版图书，版权所有，侵权必究。

作家版图书，印装错误可随时退换。



谨以此书献给

我的外祖父、外祖母，历经苦难的二老
在我幼小的心中播下了追求爱和真理的火种。

為天地立心
為生民立命
為往聖繼絕學
為萬世開太平

湯一介



己丑年夏

文明的基因

梅宇烈





目 录 Contents

推荐序	中西冶铸成一味，梵道圆融终入神	1
第一章	世纪骗局的终结	39
	大不列颠的阴谋	41
	证据来自印度河谷	
	——史前古城哈拉帕与摩亨佐·达罗	47
	莎拉斯瓦提河做证	63
	淹没在海底的史前神都——杜瓦拉卡	67
第二章	破译史前全球文明密码	71
	雅利安——一个被误解的梵文词	73
	韦陀文明的灵知基因	78
	西亚是一个神话	123
	通往冥府之路——揭开金字塔之谜	139



西方效法东方的时代——希腊哲学的灵知渊源	176
从灵知到宗教	211
羽蛇和太阳鸟的世界	271
第三章 韦陀文明在史前中国的足迹	311
再探三星堆	313
龙象西来：韦陀文明进入中国的路径	347
第四章 华夏文化的韦陀灵知基因	371
楚：最后的雅利安	373
打破天机——华夏上古神话索隐	450
上帝留下的世界地图	560
《梵歌》中的《易》说	630
第五章 答案都在三星堆	659
史前丝路龙头	661
闻所未闻的东土神都	663
万年蜀古史	668
夏文明的子宫	672
诸神留下的启示	682
上古华夏与韦陀	685





第六章 从韦陀典看华夏上古道术 691

道通为一 693

太一生水 702

原人四足 710

第七章 印章开启奥秘 731

鱼藏玄机 733

上帝真容 746

北极星君 759

附录：韦陀宇宙图景下的“灵魂之路” 776

中文主要参考书目 783

英文主要参考书目 787



推荐序

中西冶铸成一味，梵道圆融终入神



我常常疑惑，为何在人类不同的历史时段，那些看似差异极大的国家——无论其国域位于东方，还是西方——总是会有一些先知般的人物不约而同地把朝圣的目光指向印度。¹ 最近在古波斯的苏菲派神秘诗人鲁米（Rumi）的诗歌中又猝遇此类诗句：“我已找不到我故事的线头/我的大象又再一次在梦中漫游于印度斯坦/叙事的，诗意的，毁灭的/我的体/一种消融，一次回归。”² 印度似乎成了他们共趋的神秘家园。更耐人寻味的，则是马其顿那位英磊雄拔的青年帝王亚历山大，由西向东，逶迤而至，一路攻城略地，一路随手抛掷，最终，长眠于这次直奔印度的漫漫路途之中，令人诧异，亦令人扼腕。如是种种，无须殚述。其中似乎埋藏着某种存在

1 西方据说自毕达哥拉斯（Pythagoras）起就已开始踏上了朝向“东方”的精神征程，就算同为东方子民的中国人，也在历史的不同时段一波又一波地往“西方”朝觐。而他们的汇聚之地就是这个神话思维和神话想象遍布全境的神秘国度——印度。这个曾为人类贡献出克里希那、佛陀、钵颠闍利、商羯罗和《摩诃婆罗多》，还创造出诸如“空”（Sunya）、“梵”（Brahman）、“涅槃”（Nirvana）、“三摩地”（Samadhi）等神奇意象的地域，曾被古代的中国人于汉籍中造出各种稀奇古怪的名字诸如“身毒”“贤豆”“天竺”等来加以称谓，其中某位朝圣者云：“详夫天竺之为国也，其来尚矣。圣贤以之叠軫，仁义于焉成俗。然事绝于曩代，壤隔于中土，《山经》莫之纪，《王会》所不书，博望凿空，徒真怀于邛竹；昆明道闭，谬肆力于神池。遂使瑞表恒星，郁玄妙于千载；梦影佩日，秘神光于万里。”又或曰：“夫印度之为国也，灵圣之所降集，贤懿之所挺生，书称天书，语为天语。”再或曰：“虽有星光之照，岂如朗月之明！苟缘斯致，因而譬月。良以其土圣贤继轨，导凡御物，如月照临。由是义故，谓之印度。”（参见〔唐〕玄奘等著，季羨林等校注，《大唐西域记校注》，中华书局，2000年，上卷，第1—2页；下卷，第1046页；上卷，第161—162页。）德国作家赫尔曼·黑塞（Hermann Hesse）在其颇具神秘色彩的作品《东方之旅》之舒缓而迷离的小说节奏之间也突然插入了一段神来之笔，说道：“我发觉参加了到东方的朝圣，表面上仿佛是一次明确而单纯的朝圣——但事实上，以它最广泛的意义来说，这次东方的远征，不仅仅是属于我的和现在的；这个由信徒和门徒所构成的行列，一直都在不断地走向东方，走向光明之乡。许多世纪以来，这个行列都在走动，朝着光明的奇迹，而每一名分子，每一个小组，甚至于连我们全伙及其伟大的朝圣，都只不过是人类，以及朝向东方的、朝向家乡的人类精神的永恒奋斗中川流不息的一波而已。”（参见〔德〕赫尔曼·黑塞著，蔡进松译，《东方之旅》，台湾志文出版社，1999年，第49页）。

2 〔波斯〕鲁米著，梁永安译，《在春天走进果园》，甘肃人民美术出版社，2013年，第33页。

界的共同奥秘，令人前仆后继，不惜身殉。而当我阅毕徐达斯先生所著的气象万千、恢宏博大的《世界文明孤独史》之际，心中惊喜莫名，相见恨晚。该书气魄之沉雄，论证之精妙，想象之大胆，皆为吾所罕见。若判断无误，我相信此著非但能为我以上之疑点提供深度的解答，而且，更为重要的是，它还能够为我们反省中国文明之原点，进而开出一条崭新的精神道路提供一个价值参照。简而言之，在我们为自己的文化寻求返本开新之际，它很可能会是我们思考与理解当代全球文明，以企向文化自新的有力支点。

我们通常不忍回顾近现代以来的华夏之文化劫难，其沉痛、惨怛兼奇诡被时人称作“三千年未有之大变局”，故为救此疲敝，援引他典，百多年来佼佼雄出者不少，其中，从西哲有之，从佛典有之，从耶教亦有之。而由“自古以来貽我大祥”的印度寻求自我的文化疗救者则寥若晨星。独可赞者，唯以才具闳辟、天秉奇出，沉潜印土几十载的徐梵澄先生为最，其融通中西印圣典所酿就的哲学慧见灵光孤耀，惜乎此后几成绝响，吾人或无心回应，或无力回应，其结果则一。而我以为，学殖丰赡博洽、悟力远届天人的徐达斯，或许可以接着徐梵澄先生说下去。其《世界文明孤独史》与《道从这里讲起》两本著作，足堪世人评裁。前者依据考古学、古文献学、古文字学、神话学、艺术学的最新成果，应用三重证据法，¹以追溯全球之人类文明的原质与始基；后者借着印度教的圣典《薄伽梵歌》（*Bhagavad Gita*）之翻译与诠释，会通中印元典之精义。虽一开一合，但两者皆属堂庑阔大、羽翼高扬之作，寄寓了一条洁净精微的精神道路，以企

1 晚清大学者海宁王国维氏，提出了“地下考古”与“传世文献”二重证据说，让三代的人文制度从文字、传说中跃然而出，令人耳目一新。但是，此两重毕竟仍只停留在“器”的层面，很难上透至“道”的层面，故而徐达斯提出自己颇为擅长的第三重证据：比较文化学，“即把中国文化的起源放在世界性的文明演化的框架之内考察，对中国文化进行重新诠释、评估、定位，进而勾勒出华夏大道的本来面目”。（参见《道从这里讲起——〈薄伽梵歌〉解读与会通》，九州出版社，2013年，第54页。）

开出“天地—神—人”圆融共在的神圣维度。高山流水，嗟尔有待，知其音者，盍兴乎来！

虽属严肃且不失华贵的学术著作，但《世界文明孤独史》一开篇却犹如侦探小说一般精彩。徐达斯以神话学与考古学的最新成就，加之近现代以来的相关史料，抽丝剥茧，层层披露，对大不列颠帝国以及欧洲殖民主义者关于东方文明之基于政治目的的种种学术判断，提出有力的质疑，尤其是那些矮化东方文明、虚构人种起源等理论，所烘托出的乃是幕后难以告人的殖民阴谋。今日看来，徐达斯的这种质疑是值得参考的，因为西人此种心态我们已经不再陌生。譬如，阿拉伯裔的美国大学者萨义德（W.Said）之《东方主义》，便是其中的扛鼎之作，揭出了西方以对东方的曲解与想象为基础实行殖民与侵略的目的。有必要顺带指出的是，中国现代史上的疑古学派瞠乎欧西学界后尘，几乎全盘否定自家古史，其实也正孕育于类似的殖民背景。幸好当下的中国古史研究早非昔日可比，按照李学勤先生的说法，“已经走出疑古时代”，从信古、疑古，走到了释古，即借助现代的考古学，重新评估、解释古代文献，从而为重建古史提供可靠的依据。

此处姑举一例。譬如，我们几乎在所有的以西方文明为主导的历史书中，都能读到印度文明的缔造者乃是起于欧亚草原的雅利安人（Aryan）。¹

而欧洲人所持之最重要的根据则是双方的神话系统与语言结构之相近，尤其是语音的类同，似乎确能证明欧洲人与印度雅利安人的同宗同源。因为语言的相近，正如动物的骨骼与牙齿的相同可以证明同属一个

1 “欧洲种族主义者虽然没有任何考古和文献方面的证据，却已经虚构出了一个白皮肤的雅利安人种。作为生活于欧亚草原的游牧部落，其中一支南下，侵入印度次大陆；一支东进，直至西藏高原；西进的一支，成了欧洲人的祖先。其后，白皮肤雅利安人种的优越性被不断夸大。”接着，他们认为这三支相揖而别的同一种群分别缔造了东西方的重要文明。若是我们结合近现代以来的欧洲人的殖民史与侵略史，这种人种一元论的目的是显而易见的。

物种。有趣的是，正是这一点倒给徐达斯提供了重要的反证，以设定欧洲文明之源头很可能始于印度。因为历史的沿袭规律，总是“先驱”影响“后进”，而徐达斯却能够证明雅利安人乃是印度的远古土著。他给出了两个证据：一是Aryan的梵文原意；二是Aryan人所创的韦陀圣典起源之邈远。

所谓“arya”，其梵文意谓“高贵，正义，优秀”，所以Aryan所代表的实乃一种文化与精神的价值，而非种族之认定，即任何人只要努力皆可成为雅利安人。这与中国春秋时代将仁义道德作为夷夏之别的根本标准相同，即“夷狄”有德可进而为“诸夏”，“诸夏”失德则退而为“夷狄”。¹而“雅利安”概念更是开放，超越了任何躯体、地域与种族的限制。正是这些拥有高级文明理念的人创作了诸多韦陀文献，因从《韦陀经》所载一些信息丝毫看不出游牧部落的痕迹，倒是处处呈现印度次大陆的圣地与圣河。

作者还引证卫星云图的考古证据，在拉杰斯坦沙漠里发现韦陀文献所记载的远古圣河“莎拉斯瓦提河”（Sarasvati River），再加上与克里希那关系密切的杜瓦拉卡圣城（Dvaraka）在堪培湾水底现身，以及早期印度河谷的种种文物，颇能劈开历史迷雾，俾雅利安文明溯至更古老的岁月。借此种种，足堪证明雅利安人非自外而来，而是自古以来就在印度土地上精心创造的文化精英。

由于雅利安信息的无处不在，作者便把目光投向了远古的韦陀文献，又发现了更多的秘密与疑点，进而第一次在学术界提出了“史前全球韦陀文明圈”的假设。他说，这个高度发达的文明在史前时代曾扩张渗透到几乎世界所有的区域，埃及、美洲、希腊、西亚以及中国华夏文明都不过是

1 钱穆著，《国史大纲》上卷，商务印书馆，2002年，第65页。

这个超级文明连续体的组成部分而已。韦陀灵知¹构成了这些古老文明的心理理念与内在动力，只是由于灵知基因的变异，不同的区域文明才表现出各自独有的特征与风貌。

这个假设之大胆近乎异想天开，故而也极其危险。我个人虽不敢贸然接受，但在阅读过程中，还是不由地为徐达斯结合多学科、跨文化的比较文化学之精彩论证击节赞叹，而他所指出的遍布全球的带有同一种灵知气息的文明实体也确乎发人深省。我们知道，这种相似性应该有不同的解释学进路：或心理学的，或生物学的。前者如荣格（G.Jung），后者如西琴（Z.Sitchin）。

人们在哲学上、神话学上都能给出解答，无非是人类具有共同的生物结构与心理结构，正如荣格所给出的“心理原型”理论。而徐达斯显然与之不同，他由文化结构与实物制器的相似性，进而断言史前有过一个遍及全球的辉煌的灵知文化，该灵知文化成了后来所有文明体的原初基因。其原则是：宇宙一神一人共融的实体。说白了，此灵知文化也就是开启于印度的古老的韦陀文明。

徐达斯通过对埃及、吴哥窟的金字塔，美洲的玛雅文明等地的神话学与建筑考古学的分析，就有这么一个断定，说道：

1 “灵知”是徐达斯各类著作之核心概念，它介于宗教与哲学之间，近似于西方的Gnosticism与印度的Jnana，但又非完全重合。质而言之，我以为最接近雷蒙·潘尼卡所提出的“宇宙一神一人”共融的不二智慧，统贯天地一神一人，其文化特点，尤重祭祀、解脱，而与纯粹的宗教并不一样。譬如徐达斯曾将它与宗教做了区分：“‘灵知’与现代的或西方意义上的‘宗教’概念不同，‘灵知’是完全东方色彩的、包罗万象、无乎不在的‘道术’，而‘宗教’只是‘灵知’的一个方面。庙宇和信仰不过是构成远古灵知社会的一个方面、一个环节，但‘灵知’却远远超越了庙宇和信仰，它开物成务、覆载化育，使人与天地神明相参，加入到宇宙的生生演化当中。在韦陀文化里，文化的最高成就、人生的终极意义并不是‘宗教’，但‘宗教’确实构成了文化和生活的一部分。”（引言见徐达斯未刊稿《〈薄伽梵歌〉——开启华夏道术的天机》。）

根据我们的看法，这个史前超级文明母体或“玛雅—中国文明连续体”，既不是“天外来客”的遗产，也不是某个海底“亚特兰蒂斯”的创造，而是史前时代就曾经遍布全球的“雅利安文明圈”的一部分。其核心意识形态源自史前全球文明基因韦陀灵知，而且迄今为止还封存在浩如烟海的韦陀诸经中。作为原始文明基因，经数万年的复制和变异，在世界不同的时间和不同的地点，产生了形态各异但又一脉相承的文化连续体，其中包括印度河谷文明、巴比伦文明、埃及文明、古希腊文明、中东文明、玛雅文明和公元前两三千年出现的中国青铜文明。一方面，从母体分离的子文化各自独立发展，创造出诸多独特的文明形态；另一方面，各子文化之间的文明元素、文化符号又互相影响、互相渗透，使得源流的辨识变得非常困难。¹

二

希腊与印度的关系颇耐人寻味，按照欧洲人的看法，它们都是某神秘的草原雅利安部落的文明孑遗。而对于这种观点，徐达斯一笑置之，因为孰先孰后他早就胸有成竹。尤其是借助语音比较的方法，把近似或相同的发音视作同一根源，于是，他发现了梵语作为史前世界语的可能性存在。

书中他列了专节来阐述此一文化现象。而史前超级文明圈的假设正是基于这么一种语音现象的存在。无数的时代过去了，散落世界各地的梵语音仍然可以辨其蛛丝马迹，譬如英语里面的yoke，语出梵文yoga，意谓“轭，联结”；calendar，语出梵文kalantar，意谓“日历”；mind，语出梵文mana，意谓“心意”；clock，语出梵文kala-ka，意谓“计时器”。美洲的maya，更是语出梵文maya，意谓“幻相”。甚至中国人文始祖黄

1 参见本书第二章第七节《羽蛇和太阳鸟的世界》，第305—306页。

帝所遨游的“华胥国”，源出克里希那的另外一个重要名字“Vasudeva”之“Vasu”，而“华胥国”正对应着克里希那的“逍遥居”；因为梵音V的发音接近B，所以伏（古音念“bao”）羲氏，很可能对应着毗湿奴（Visnu）；¹而与之相衬，中国古典文献中载有的羽人句（古音念“gou”）芒，很可能对应着梵文鸟王“迦鲁达”（Garuda）。在希腊文化里，众神居住的Olympus，则可能源出梵文Alayam，意谓“居所”，等等。徐达斯也解析了基督（Christ）一词的音义：

基督这个词来源于希腊语Chriso，意思是“被涂油者”。……极有可能，希腊语Chriso出自梵文词Krishna，在印度的方言里，Krishna经常被读作Krishno，或Krist，与Christ的读音几乎完全一样。至今，在印度的神庙里，婆罗门祭司们会周期性地为至尊神Krishna的神像涂上檀香油膏。“被涂油者”基督可能就是韦陀至尊人格神克里希那。²

1 “华夏上古之创世之神伏羲、女娲与西极梵土的韦陀造物之主毗湿奴、茹阿玛遥遥相印，若即若离之间，令人有扑朔迷离之感。不同的语言，是否有可能在表述同一个主体？……华文‘伏羲’之‘伏’亦作虜、庖，古通包、胞；‘伏羲’之‘羲’，亦作希、戏。按梵文V的发音接近B，例如Siva也可以读成Shiba，以前翻译成‘湿婆’，故‘伏羲’可能是梵文‘毗湿奴’之对音或远古华夏译音。……（女娲）之‘娲’可能是梵文‘茹阿玛’（Rama）之华文对音；‘女’不过指明其阴性之神格，女娲可能就是茹阿玛女神的远古译名。”又云：“来自毗湿奴的灵性能量茹阿玛，无疑相当于女娲的角色。《婆罗贺摩赞》第八偈云：‘茹阿玛女神，灵性之能量，至尊神之爱侣，乃众灵之主，在至尊神的控制之下。’显示出茹阿玛女神与女娲一样具有‘女皇’‘阴帝’的身份。”

2 韦陀文献中本来就有的“化身说”（Avatar）也影响了基督教，人们通常把耶稣基督视为神的“道成肉身”，其实正是“Avatar”思想，不过，英文一般是用“incarnation”来表达。很多学者不但把这个词的词义和韦陀信息对应起来，甚至确认这种宗教观念原本就来自于印度。譬如基督原有“救世主”和“受膏者”（Messiah音“弥赛亚”）的意思，他来到世上就是为了拯救陷于罪孽之中的人类，并且以自己的无辜之血来洗清人类的罪，以自己的无罪之身来承受人类的罚。从而赎出了一条崭新的人类正义之路，使凡信他的都得了盼望，并得拯救，这正是《薄伽梵歌》对于主神克里希那的期待与理解（参见朱文信著，《〈阿凡达〉里的东方元素》，载自《上海书评》第19辑，上海书店出版社，2011年，第130页）。

我们说过，语音乃是史前文明最可靠的化石，¹这些对应当非偶然。而我本人，尤对希腊神话中的重要角色赫拉克利斯（Heracles）之与印度大神克里希那的对应感兴趣：

19世纪著名的东方学学者克里斯蒂安·拉森（Christian Lassen）发现这个所谓的赫拉克利斯根本不是“希腊神”，而是被韦陀诸经推为至尊人格神的克里希那。在古老的韦陀祷文里，克里希那经常被称为Hare Krishna（赫列·克里希那），显然古希腊人将它念成了Heracles（赫拉克利斯）。……“希腊神”赫拉克利斯（或译为海格利斯）有着与“韦陀神”克里希那非常相似的神迹：“希腊神”赫拉克利斯——希腊神话里最伟大的英雄——从小就神勇非凡，8个月大的时候就在摇篮里掐死了两条由天后赫拉派遣的毒蛇；而“韦陀神”克里希那——韦陀神话里最伟大的英雄——则在摇篮里杀死了女妖菩塔那（Putana）。被赫拉克利斯杀死的巨狮、九头蛇怪、蟹妖、蝎怪，都得到超生，成了天上的星宿；同样，被“韦陀神”克里希那杀死的众多妖魔，例如多头蛇怪、鸟怪、牛魔、驴妖等，也都获得了解脱。²

1 梵文尤其如此，正如徐达斯在本书中所云：“所有这些5000年前就已经存在的韦陀文本，一直流传到今天，其内容和形式均没有显著的改变，并且都是使用同一种语言撰写的，那就是梵文。数千年来，梵文可以说是全球唯一一种没有经过任何变形甚至演进的远古文字，它似乎从被创造时起，就是一种最复杂的语言，拥有最完美的语法，一直到今天都是如此。梵文，可以说是一种语言化石。”（参见本书第二章第二节《韦陀文明的灵知基因》，第107页。）如今，梵文已被学术界普遍认定为印欧语言的母体，甚至是世界语言的母体。经过一个多世纪的研究和探讨，现在有学者认为，汉藏语系并不能成为一个独立的语系，而应属于具有全球性特质的印欧语体系，呼应19世纪后期欧洲远东语言学研究的先驱艾约瑟和施莱歇尔所提出的“汉藏—印欧语同源论”。尤迦南达（Yogananda）在其自传中论及梵文云：“作为所有印欧语言的源起，梵文Sanskrita，意谓‘洁净、圆满’，其字母脚本被称为Davanagari，意谓‘神的居所’。‘谁认识我的语法，谁就认识神。’印度古典时期伟大的语言学家帕尼尼（Panini）是如此地赞美梵文所具有的数学与心理学上的完美，相信一个人若追究此种语言的根源，俾能通晓一切的学问。”（Paramahansa Yogananda, *Autobiography of a yogi*, Los Angeles: Self-Realization Fellowship, 1990, p.96.）

2 参见本书第二章第五节《西方效法东方的时代》，第177页。

而且，韦陀灵知神话里天地之间的神使拿拉达（Narada），也有希腊文明里的形象对应者赫尔摩斯（Hermes），两者都是神秘哲学的宇宙传播者，在东西方神秘的玄学里面，各自的影响至今未绝。

至于希腊之哲学，那更可见出其所受韦陀哲学影响之深。我们随手一列，就有泰勒斯的“万物源起于水”，当脱胎于韦陀灵知之“金胎说”；恩培多克勒等所持有的“四元素说”，与韦陀哲学的地水火风无法分开；¹毕达哥拉斯哲学与作为灵知哲学之数论的对应；柏拉图的“理念论”与韦陀哲学的“摩耶论”之间的关系等等，无须尽述也。此处唯举其荦荦大端者，以说明印度韦陀哲学对于希腊哲学的深刻影响。

1. “哲学就是爱智”

我们知道，在希腊，哲学（Philosophy）的最初定义乃是“爱—智”（Philo-sophia）。据云，第一个使用“Philosophy”的哲学家是毕达哥拉斯。有一次，毕达哥拉斯同弗琉斯的统治者雷翁对话，当后者称赞其天才与雄辩，并询问他的技艺是什么时，毕氏答道，他不是技艺的大师，只是一位追求爱与智慧的人，即我们所理解之哲学家。

有趣的是，我们在阅博无际的韦陀典籍《薄伽梵歌》里，看到了克里希那对阿周那宣告存在界之秘旨时，就涉及四类伟大的瑜伽，其中最典型的正是：奉爱瑜伽（Bhakti Yoga）与智慧瑜伽（Jnana Yoga）。²就存在界的取向，照着韦檀多哲学的理解，最高的哲学有二：一是Jnana；一是

1 其实，韦陀哲学是八元素说。前四者仅仅构成粗糙的物质世界，而精微的世界还需要另外四元素构成，即地（prthivi）、水（apah）、火（agnih）、风（vayuh）、空（akasa）、心（mana）、觉（Buddhi）、我慢（ahankara）。参见《薄伽梵歌》第七章，辞曰：“地水火风空，心觉我慢兮，我之元气，化而为八。”

2 按照《薄伽梵歌》的分类，四类瑜伽就是：奉爱瑜伽、智慧瑜伽、禅定瑜伽与行业瑜伽。前两类瑜伽被印度最主要的宗教与哲学流派所采用。而禅定瑜伽是秘修之津渡，行业瑜伽则是入世之正法。

Bhakti。前者是般若不二智，是至尊的理性；后者是二元论，同时也是很慈悲的哲学，是所有宗教、所有神圣情感之源头，而两者又密不可分。《薄伽梵歌》直接将智慧瑜伽叫做“数论瑜伽”，故云：

只有无知的人才以为，奉爱活动不同于对物质世界的分析性研究（数论瑜伽）。真正有知识的人说：无论致力于两者中哪一者，都会得到二者共同的结果。看到事物真相的人知道：分析性研究和奉爱服务是同等的，用分析性研究能达到的境界，通过奉爱服务也能达到。仅仅停止一切活动而不为至尊主做奉爱服务，不能使人快乐。但是，做奉爱服务的有思想之人，却能很快到至尊主那里去。¹

“做奉爱服务的有思想之人”应该就是毕达哥拉斯所恪守的安身立命之道：爱与智慧。其中，对宇宙存在的数论分析是其哲学的灵魂。其名言是：“什么是最智慧的？数！”所以，徐达斯唤其为“古希腊数论哲学”，其本质乃是一种韦陀灵知。²同时，毕达哥拉斯学派还是一个僧团式的宗教盟会，行素食、祭祀之仪，守简朴、自律之道，毕氏之所行，全然是一位印度瑜伽士的作风。凡此种种，皆非偶然。若是联系其生平，出生于萨摩斯岛的他，不但到过腓尼基与埃及，而且据其门徒记载，他还在印度的Ellora一地接受过韦陀灵知的启示，并系统研究过韦陀诸经之早已洋洋大观的天文学、数学与几何学。细细想来，他之构成希腊哲学的开宗者，别有一番意味。

1 [印]维亚萨原著，帕布帕德英译，嘉娜娃中译，《薄伽梵歌》，陕西师范大学出版社，2007年，第109页。

2 徐达斯认为，印度的数论哲学除了与毕达哥拉斯哲学对应以外，还与中国的《周易》之数学传统一脉相通、密切相关。也许，还应该加上犹太教神秘学：卡巴拉体系（Kabbalah）。而在现当代科学家中最好的回应应该是爱因斯坦的话：“创造的原则寓于数之中。”

2. “哲学就是学死”

苏格拉底是希腊哲学的交叉路口，亦是其枢纽式人物。根据我们的阅读经验，其哲学应该与印度关系极为密切。纪元4世纪在位的希腊籍教皇圣欧瑟伯（St.Eusebius）的手稿里记载，亚里士多德的学生、音乐家亚里士多塞诺斯（Aristoxenus）有一段描述：当时一位印度婆罗门在雅典碰到苏格拉底，问他有关哲学的范围。“探索人类的现象。”苏格拉底回答道。那位印度人对此发笑。“一个人如何能够探索人类的现象，”他说，“若是他对神圣者一无所知？”¹

此后，神的知识就构成了苏格拉底恳挚的求索，甚而成了他死亡的一条法庭罪责。而他对于生死的考虑就与神的知识密不可分，在柏拉图的许多对话录中，都可以看到苏格拉底对神的奉爱与臣服。其临终绝唱《斐多篇》最有名的一句箴言是：“哲学就是学死。”他为了神的公义而从容服毒时的情境，几乎就是在亲证大神克里希那在战场上的至尊教诲。克里希那提醒阿周那作为武士的责任，同时也传授其灵魂与死亡的知识：

人离开躯体时，无论想到什么境界，琨缇之子呀！他必能到达那境界。

人临死的时候，借助瑜伽之力，将生命之气灌注两眉之间，一心一意，在全然奉爱之中想着至尊神，就必然能到达至尊人格神。²

1 Paramahansa Yogananda, *Autobiography of a yogi*, Los Angeles: Self-Realization Fellowship, 1990, p.410. 亦可参见[英]L.贝克著，傅永吉译：《东方哲学的故事》，江苏人民出版社，1998年，第7页。其实这种观念在基督教文化渗透至整个西方世界之后就显得很陌生了，譬如英国学者詹姆士·里德云：“因为人如果不知道神的奥秘，人的生活中就必定充满着紧张与不安。不知神意的人们意识不到生活的充实源泉，不知道他们的生命活力该用向何方。”（参见[英]詹姆士·里德著，蒋庆译：《基督的人生观》，生活·读书·新知三联书店，1998年，第3页。）

2 参见本书第二章第五节《西方效法东方的时代》，第201页。这种生死学知识在印度的韦陀诸经所在皆有，除了《薄伽梵歌》《薄伽梵往事书》外，譬如《伊萨奥义书》（第17颂）、《白净氏奥义书》（2.12与4.21）、《秃顶奥义书》（3.2.6）、《卡塔奥义书》（1.2.25与2.1.10-11）等（参见[印]斯瓦米·洛克斯瓦南达著，闻中译，《印度生死书》，浙江大学出版社，2013年）。

徐达斯判断苏格拉底就是一位使用逻辑咒语、修炼禅定瑜伽的玄秘瑜伽士。他说：

事实上，苏格拉底本人就是一个巫师、法学家。他使用富有魔力的言语治愈灵魂的痛苦；他相信自己被神灵选中，为雅典的公民们指出真理；他具有超自然的能力，能够超越他的肉身的存在，达到出神（extase）状态，并且“升至天堂，因为他曾经在那里”。¹

如果这种判断不差，换言之，如果哲学的训练就是学习正确的死亡的话，那么，我们对于柏拉图最伟大的哲学著作《理想国》的终篇以勇士厄洛斯漫游死后的世界作结，就很好理解。况且柏拉图与乃师一样持有灵魂之不朽与轮回的韦陀信仰。

3. “认识你自己”

而作为爱智的哲学，若要得着正确的死亡，必须含摄圆满的“自我知识”。据说“认识你自己”这句话最初刻在德尔菲的阿波罗神庙，而苏格拉底尤为喜欢征引。²其实，作为印度韦檀多哲学的根本信息，其内核即是对“自我”的认识（Self-knowledge）。遍布该主题的诸多奥义书暂且不论，就是《梵经》的核心信息也是——“认识梵，认识自我”。

“自我”确是极其复杂的一个命题，它是身体？它是心念？抑或是恒在不灭的灵？这些韦檀多哲学的探讨，在苏格拉底的对话中频频出现。

1 参见本书第二章第五节《西方效法东方的时代》，第202页。

2 根据徐达斯的考证，太阳神阿波罗就对应着温达文拿（Vṛndavana）时期的青年克里希那，而克里希那与九位牧牛姑娘的关系，正如阿波罗与九位缪斯之间的关系。而且阿波罗神庙所在的德尔菲作为希腊神话中大地的脐带，与克里希那度过逍遥时光的温达文拿作为存在界的永恒中心，亦颇有对比研究的价值。

而依据韦陀思想，对它的错误认同，所缘生的将是导致巨大痛苦的尘世无明。故而，印度僧侣尤迦南达云：“希腊的理念在西方哲学上的回应是‘人啊，当认识你自己（thyself）’，而印度人则会说‘人啊，当认识你的自我（thy Self）’。”¹

在韦檀多哲学里，“自我”是用大写的“Self”表示，对应者是不灭的“阿特曼”（Atman），而不是无常迁流的“有身我”或“情命我”。这种“自我知识”恰是《薄伽梵歌》所推崇的生命秘义的构成之一：

就像人脱下旧装，换上新衣，灵魂放弃老而无用的旧身，进入新的躯体。

伟大的圣贤、奉献者们，通过瑜伽之路，摆脱了物质世界中各种业的结果的束缚。这样，他们脱离了生死的轮回，回归首神，到达一种超越所有痛苦的境界。²

徐达斯指出，在韦陀文献蕴有的奉爱宗里，这种“认识自我”的知识被唤作Jnana（灵魂的知识）。它所传达的要旨即：灵魂超越了躯体，至尊薄伽梵超越了诸神和创世的化身。在至高无上的灵性星宿，灵魂与他的来源——至高神圣者或至尊薄伽梵——相逢，亲密无间。

我们可以看到，以上所论，几乎就是希腊哲学最本源的三个命题，却——源出印度的韦陀灵知。怪不得英国早期梵学名宿威廉·琼斯爵士（Sir William Jones）这么说道：

1 *Autobiography of a yogi*, Paramahansa Yogananda, Los Angeles: Self-Realization Fellowship, 1990, p. 410.

2 参见本书第二章第六节《从灵知到宗教》，第245页。

读过韦檀多哲学著作和其他许多注解它的经典的人，不能不承认毕达哥拉斯和柏拉图是从古印度先贤们同样的基础之上引出他们的卓越理论的。¹

而有鉴于此，徐达斯才说道：“那么，整个西方哲学史是否需要价值重估？”

历史的事实则是，这种“重估”的工作早就有人起步了，那就是德国19世纪的哲学家弗里德里希·尼采。借着叔本华，尼采与印度哲学发生了密切关联。²他一登上西方的哲学舞台，其对价值的重估、对偶像的扫荡，几乎如摧枯拉朽一般锐不可当。尼采锋芒所向，最典型的的就是苏格拉底与耶稣，换言之，他指向了整个西方哲学与宗教的心脏地带。

但徐达斯的高明之处在于，他认定尼采对基督教的批评，实质是对耶稣未竟工作的完成。他以为，让上帝死去的并不是尼采，尼采只是揭开了那个“神圣的谎言”，宣布保罗式上帝的死亡：“在保罗那里，有的不再是一种新的实践（像耶稣本人指点和教诲的那样），而只是一种新的崇拜仪式、一种新的信仰、一种类似于奇迹的变形（通过信仰得到救赎）。”于是，尼采大声宣告：

一个替我们赎罪而死的上帝；一种由于信仰而得到的拯救；一种

1 [英] L.贝克著，傅永吉译，《东方哲学的故事》，江苏人民出版社，1998年，第47页。

2 尼采与印度哲学的关系我们尚须加以深入的研究，其实在其处女作《悲剧的诞生》里，就可以看出韦檀多哲学的影子。尼采甚至还直接运用印度哲学的核心概念，譬如“摩耶”（maya）与“轮回”（samsara）。19世纪初，法国学者迪配隆（A. Duperron）依据17世纪莫卧儿王朝之波斯版“奥义书”将其转译为拉丁文，这个版本借着影响叔本华，进而影响到尼采。当今俄罗斯的东方学家玛丽埃塔·斯捷潘尼扬茨（Marietta Stepanyants）在《对哲学史的重新思考》中云：“尼采曾经坚持认为整个哲学思想——无论印度、希腊还是德国哲学思想——具有‘家族相似性’。某些情况下，它是‘唯灵论’，即一种东方心智的神秘精神。”此与徐达斯的洞见颇为相似。参见[俄]玛丽埃塔·斯捷潘尼扬茨著，杜鹃译，《对哲学史的重新思考》，引自《第欧根尼》，商务印书馆，2010年第1版，第62页。

死后的复活——所有这一切都不过是真正的基督徒的胡说八道。¹

从尼采强力批判的声音里，我们似乎听到了与基督教较量几百年的纪元初之诺斯替知识的回响，²实则也回响着韦檀多所指向的灵魂的知识，即Jnana。非但如此，里面还蕴含着一种超然的宗教知识。所以尼采说道：

我们已经误解了：1.人的不死性。2.所谓的另一个世界。3.基于生存解释中心的惩罚概念和赎罪概念的荒谬性。……³

于是，徐达斯这么判断超人的疾呼：

从文化宗教学的角度来看，尼采对基督教的批判，可以说是西方宗教内部“显教”与“秘教”之间的又一场冲突。……可以说，以韦陀祭祀、仪式为主体的业报瑜伽，以数论哲学为主体、以梵为目标的思辨瑜伽，以及以神秘精神力量为主体、以超灵为目标的神定瑜伽，构成了韦陀灵知的“显教”；而以至尊薄伽梵为终极目标的奉爱瑜伽，构成了韦陀灵知的“秘教”。两者之间既存在冲突，也互相融摄。⁴

换言之，尼采乃是复苏了基督之秘教，复苏了一种超越性的上帝之

1 [德]尼采著，孙周兴译，《权力意志》，上海人民出版社，2012年，第164节。

2 “诺斯替主义”（Gnosticism）是一种融合了多种古代信仰与哲学的宗教，产生于纪元1世纪初的希腊—罗马文化圈，于2世纪左右盛行。早期基督教为了应付它的挑战而编著正典《圣经》，提出教义神学，建立主教制，从而获得长足发展。与正统基督教，也就是保罗所强调的信心不同，诺斯替尤为强调“诺斯”，即“神圣的知识”，与韦陀文献中的Jnana Yoga颇类似。徐达斯在本书第二章第六节《从灵知到宗教》里有精彩的论述，此处不表。

3 [德]尼采著，孙周兴译，《权力意志》，上海人民出版社，2012年，第196节。

4 参见本书第二章第六节《从灵知到宗教》，第260、261页。

概念。就这样，借着诺斯替的知识，借着韦陀灵知基因，尤其是借着尼采，以及西班牙的学者潘尼卡，徐达斯认为基督教里最核心，也是最神秘的“三位一体”概念得以澄清：三位一体的实质，正是韦檀多哲学的不二论，也就是奥古斯丁所说的——“三位一体”把二元论还原为统一体。

看得出来，徐达斯颇受西班牙伟大的神秘主义者潘尼卡之影响，他以潘尼卡的话来一锤定音：

被理解为具有人格的上帝，若得不到梵的概念的纠正，就会有成为神人同形同性之偶像的危险。超人格的梵，倘若丧失梵作为上帝的互补观念，就可能变成完全抽象的共同本质。¹

如同西方的上帝需要梵的概念纠正，徐达斯认为，古老的华夏之道，也需要与薄伽梵的概念进行互补，从而找回失落的民族精神，以开出崭新的文化慧命，如同凤凰涅槃，浴火重生。

三

关于中国的早期文明，我们常常听到这么一种判断，即汉文化是一种过于早熟的文化。此语一经细思，我们就明白里面实蕴有一种虚空与无稽：所谓早熟者，乃在于过早地以实用理性来取代神话思维与神话想象。很难理解，以中国这样的文明古国，其神话史料居然如是之贫乏与寒酸，实教人匪夷所思。非但数量稀少，而且毫无头绪、不成体系。当代神话学大师坎贝尔（J.Campbell）云：“一个完全没有神话的国家，只能算是一盘

1 [西]潘尼卡著，王志成、思竹译，《印度教中未知的基督》，四川人民出版社，2003年，第154页。

散沙，不能算是国家。”¹

当然，我们不相信自己的先人只创造这么一些零散的可怜篇章，必是种种原因令其散佚或湮灭于岁月的长河。我想其中老大的一个理由，即所谓的“文化早熟”。而一种文化所葆有的神话数量之多寡、质量之优劣，对于我们理解该文明之精神原点却意义重大。我以为，徐达斯该著的主旨之一，正是试图复原华夏古老神话的系统性与生命力，把捉其中所奥藏的有效信息与灵知秘义，从而探明我国文明的源头。就此，他巧妙地借助了考古学之发现，大量的史前神话以物化的形态存焉，而于种种器物之造型中，读出了常人未及深究的生命哲学与宇宙论。这也是最见作者功力的部分，几乎占了全书三分之二强，其浓墨重彩、氤氲激荡、妙谛纷呈、精义迭出，实可谓华章独构，令人欢喜令人赞叹。而且，所有的论证都与前面部分对欧洲、美洲、非洲古文明的分析一样，皆是基于翔实的文献比较与考古成就，那些充满古味的器物与沉默的古籍似乎都活了过来，纷纷站到前台，滔滔不绝，言说着自己的复杂身世，言说着文明的发端之秘。

大而言之，作者根据“三重证据说”，认为史前韦陀文明自两条路径进入华夏，即北方的青铜之路和南方的象牙之路，对华夏文明的形成和演变起了持续而深远的影响。基于“史前全球韦陀文明圈”这一理论假设，他为我们诠释了三星堆、良渚、半坡等史前文明的真实面目，同时，对上古巫文化、儒家、道家的形成和本质也提出了全新的判断。可以说，借着与《薄伽梵歌》《薄伽梵往世书》《婆罗贺摩赞》与《奥义书》等各种韦陀典籍的参照比勘，徐达斯以全新的视角对一系列中国上古文化之秘提出了颇具学术冲击力的理论建构，譬如伏羲、女娲、黄帝、西王母、太一的灵知身份，太极八卦、河图洛书的原始含义，《山海经》《天问》的神秘

1 [美] 菲尔·柯西诺著，梁永安译，《英雄的旅程》，金城出版社，2011年，第47页。

出处，等等，虽亦秉有前辈学人譬如闻一多、苏雪林、丁山、张光直、饶宗颐等一些零散的近乎猜想的结论，但其大根大本皆属千古未发之宏论。他相信华夏文明与埃及文明、希腊文明、美洲文明等一样，当属印度之韦陀灵知的子系统，人类拥有一个“单一的文明或神话源头”。而且该神话还是一个源源涌出、生生不息的智慧系统。

此种结论与美国学者坎贝尔不谋而合：

不论我们是以单纯的好奇心倾听刚果红颜巫医梦呓般的咒语，还是怀着满腔的喜悦之情阅读充满神秘感的老子著作的简约译文，或不时钻研阿奎那艰深的论证，或突然领悟到因纽特人某个怪异神话故事灵光闪烁的意义，我们发现的故事尽管形态不断变化，但主题却是恒常不变的，它不断以挑战性的方式暗示我们，那尚未经历的，远比我们所能知道的多。¹

客观地看，徐达斯所寻求的“史前韦陀灵知”信息在中国的古代典籍中确乎留有不少痕迹。譬如在中国的古文化里面，我们看到：

1. 普遍的怀古情绪。²

1 [美]坎贝尔著，朱侃如译，《千面英雄》，金城出版社，2012年，第1页。

2 在先秦典籍中，譬如老子、孔子、墨子等人的著作中，怀古精神弥漫氤氲，对“古圣先贤”的精神境界的追思怀念之内容着墨颇多。而且与印度人、希腊人之“世系概念”（yugas）类似，即虽没有像他们那样将时间明确分为“萨提亚年代”（黄金时代）、“特瑞塔年代”（白银时代）、“杜瓦帕尔年代”（青铜时代）与“喀历年代”（黑铁时代），也是带有每下愈况、人心不古的同样念想。此处我们尤为重视的是，庄子在《天下篇》中的一段话：“古之人其备乎！配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。其明而在数度者，旧法世传之史尚多有之。”以及荀子《解蔽篇》里的话：“夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之。曲知之人，观于道之一隅而未之能识也，故以为足而饰之，内以自乱，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之祸也。”皆在指向一种完备的无所不包的远古“道术”。

2. 绵亘久远的瑜伽实践与瑜伽精神。¹

3. “恐天时之代序兮，耀灵晔而西征”，如前文所述，“西部”既是文明的故乡，也是死后的解脱之地，其中尤以“昆仑神话”为代表。²

4. 普遍存在的神秘主义对于“不死”之追求。中国之上古文化，以此一点与印度文明最为相契。恐怕篇幅过于冗长，我们仅对这一点稍加讨论。³

毫不夸张地说，“不死的追求”实为贯通整个韦陀灵知体系的宗义。徐达斯该著虽所涉深广，但所有篇章都隐隐指向人类古文明中的“不死”或“永生”的主题。该一主题在珠玉琳琅的《世界文明孤独史》中，统摄了诸多命题，譬如上文提及的“自我的知识”“奉爱与智慧”，“哲学就是学死”等，此犹如阿里阿德涅（Ariadne）的线团，借着它，可以步出庞大奇崛的徐达斯所构建的文化迷宫，它既指向黄帝梦游的“华胥之

1 瑜伽（Yoga）一词从词源学与英文的“Yoke”（轭，牛轭；纽带，联结）同源，跟两个梵文词根“Yuj samadhau”和“Yujir yoge”有关，前者意味着“专注”，后者意味着“合一”。此种精神与实践在《老子》《周易》等古代典籍中普遍存在，譬如瑜伽作为身心技艺：“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能如婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？”（《老子》第10章）。瑜伽作为更广阔的天人联结系统：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。”（《周易·乾文言》）尤其是《国语·楚语》《庄子·大宗师》《抱朴子·释滞》以及后来在长沙马王堆发现的战国玉器上所刻的《行气铭》等文献，确证中国文化里有深度的“神定瑜伽”（见《薄伽梵歌》[6:11-15]）之实践。瑜伽是印度流传下来的沟通天地一神一人的精微知识体系，起于远古之初，而在古代的中国发现，“最有可能的情况是……曾经受到雅利安韦陀文化圈的影响或甚至本来最早就属于雅利安韦陀文化圈，因而分享了同一套修炼身心的技术。这套技术，可以说是史前灵知文明的核心技术之一”。

2 据庄子的《在宥》记载，黄帝问道于远在西部空同的广成子。黄帝作为华夏文明之奠基人向西部问道本身就耐人寻味。在上古神话里，“昆仑”更筑有黄帝的帝苑。而“空同”者何？除了地理意义上的圣山外，与“昆仑”类似，还专指灵知意义上的“混沌”状态。譬如《关尹子·九药》云：“昔之论道者，或曰凝寂，或曰深邃，或曰澄澈，或曰空同。”

3 我们不要忘记，徐达斯这些分析，都是基于器物的考证、文献的考订与文化的比较而一一得出。对于诸多考古学、人类学、民族学、天文学，以及灵知建筑学的内容，我们此处从略的原因，一方面是为了节省篇幅，另一方面也限于个人的学养、学识的边界，非因此方面不精彩而避而不谈。客观地说，这是作者徐达斯的重头戏之一，自当有高明睿哲之士来评论之，故亟乎有待。

国”¹，也指向耶和华的“应许之地”、宙斯所在的“奥林匹斯山”，以及埃及、玛雅的“金字塔”，更指向了克里希那永恒的“逍遥居”²。

在中国诗人屈原之惆怅迷离的诗章《远游》里面，出现了一个“不死之旧乡”：

闻至贵而遂徂兮，忽乎吾将行。仍羽人于丹丘兮，留不死之旧乡。

王逸《注》云：

丹丘，昼夜常明也。《九怀》曰：夕宿乎明光。明光，即丹丘也。《山海经》言有羽人之国，不死之民。或曰：人得道，身生毛羽也……遂居蓬莱，处昆仑也。³

因为华夏上古神话遗存极少，留下来的只言片语弥足珍贵。徐达斯认为，《远游》这段话为我们探寻远古华夏的超越性世界提供了重要线索。他考证出“羽人”与韦陀神话里接引灵魂升天的大鹏鸟迦鲁达对应；而“昼夜常明”的“丹丘”指向“皇皇兮彼处无所用乎日月火光”的克里希那之居所；海上的“蓬莱”则与毗湿奴所居的“白岛”（Svetadvipa）相

1 黄帝“梦游华胥”主要记载于《列子·黄帝》。关于《列子》一书，自宋人高似孙、明人宋濂以来，加上近代梁启超、马叙伦、杨伯峻等推波助澜，皆目之为魏晋伪书，几成定论。但严灵峰先生进行详尽的考证，认为该书虽有后人掺杂或错简，但属于先秦古书无疑。徐达斯云：“《列子》书中许多以前被认为是出自‘佛典’，与‘佛教’有关的东西，其实都与华夏史前流传的韦陀传统有关，因为佛教产生、发源的根基和土壤就是韦陀灵知文化。”

2 参见《薄伽梵歌》（8：20-21），（15：6）。

3 [宋]洪兴祖著，《楚辞补注》，凤凰出版社，2007年，第147页。

应，¹至于“处昆仑”²更是遍及各种古代典籍与器物图案。古人以为，天有九部八纪，地有九州八柱，天之中者，北极也；地之中者，昆仑也。故拔地而起、居于天地中央的“昆仑”就构成了通往“不死之旧乡”的天梯，是各方天神或上或下的梯子。³

而在上古奇书《山海经》⁴里，与“不死”意象相关甚密的，则有“神药”说。神话学学者袁珂云：“《山海经》里，凡说到药处，都不是普通一般的药，而是专指不死之药。”⁵譬如《大荒南经》：“有云雨之山，有木曰栾。禹攻云雨。有赤石焉生栾，黄本，赤枝，青叶。群帝焉取药。”

1 在徐达斯的书中，以此处涉及的韦陀文献中的毗湿奴所居之“白岛”与其相关的“牛奶之洋”，漂亮地解释了遍布全球的“水化宇宙创世模式”（譬如基督教之“上帝的灵运行在水面上”与中国的“太一生水”等）的神话。徐达斯指出，在印度神话里，创世大神“那罗延那”（Narayana）的梵文原意即是“卧于水中者”。

2 中国古代神话有两条求取“不死”之路径：其一是东方蓬莱神话，“古代燕齐都于滨海，受海市蜃楼变幻不测之影响，人们因而幻想并传说，海岛上有逍遥快活、长生不老的仙人”（袁珂）。其二就是西方昆仑神话。闻一多在《神话与诗》中考证神仙说，以为此乃来自于西方羌族之火葬风习引起，而我们知道印度历来是火葬之故乡。此两条路径在中国文化的“河出昆仑”传说中又合为一体：即是说，象征生育之水的洪水本是源出于母体——昆仑山。河出昆仑，换句话说，也就是与印度恒河神话一致的“黄河之水天上来”。

3 在《山海经》等灵知文献中，天梯有二：一是山，二是树。山譬如昆仑山，或者华山青水之东的肇山，还有西南的登葆山等；树是建木、三桑、寻木、扶桑，以及西方荒野之若木等，皆是长达数十丈、数千丈乃至数千里的大树。有学者指出，“昆仑”是个极为古老的联绵词，字或作“混沦”“浑沌”“困敦”“鸿濛”“圉圉”“湏洞”等。其神话对应不少，譬如希伯来神话中的伊甸园与生命树，后衍为卡巴拉（Kabala）。最初原型当是印度的迷卢山与宇宙树。据《薄伽梵往世书》记载，迷卢之山顶正中央是婆罗贺摩之城，而据《淮南子》记载，昆仑山最高处有“太帝之居”即黄帝之宫。早在20世纪之中叶，苏雪林借着昆仑神话的研究，提出“世界文化同出一源”说，她云：“昆仑神话分布之广，几遍全世界。埃及相传亦有大山，为群神诞生及聚居之所，惜今亦莫考厥详。至非里士坦人之Carmel，希腊人之Olympus，北欧人之Asgard，印度人之Sumeru，殆无不由……‘世界大山’之演化。”徐达斯考证得出华夏神话中的“黄帝”为四面之神，其原型正是韦陀神话里的四头创造之主婆罗贺摩。

4 作为中国上古奇书的《山海经》，徐达斯以为：“从《山海经》的宏大结构和庞杂的人名、神名来看，其背后肯定有一个完整的神话世界存在，《山海经》不过是某个完整的史前神话文本的一种具有特殊性质的注疏而已。很有可能，这个未知的灵知文本就是古老的韦陀秘籍《往世书》（Purana）……几乎世界上所有地区的神话、传说都可以在这部百科全书式的灵知著作里找到影子。”

5 袁珂著，《中国神话传说》，中国民间文艺出版社，1986年，第42页。

郭璞注曰：“言树花实皆为神药。”¹于是，这就与印度之“amṛta”神话对应起来，“amṛta”佛书每译为“甘露”，其义为“不死”，最初起于印度的“搅拌乳海”²之神话。是故，饶宗颐先生说道：

颇疑燕齐方士当日与印度思想容有接触。以近日广州掘得船塢观之，秦汉造船业已非常发达，海外交通非如往日想象之困难。延命之方既为邹学之一端，邹书屡推及海外，方士所以向往于海上，而始皇百端以求之者，惟不死之物。《山海经·海内西经》记诸巫操不死之药，又《大荒南经》有不死之国，《梁书·刘杳传》：（沈）约又云：“何承天《纂文》奇博，其书载长颈王事，此何出？”杳曰：“长颈是毗骞王。朱建安《扶南以南记》：古来至今不死。”朱建安即朱应，此不死之国指扶难，其地向来习于印度文化。不死观念即来自梵典。《梁书·诸夷传》称其王“亦能做天竺书，书可三千言，说其宿命所由，可以为证”。《韦陀》思想最具诱惑性者无如amṛta（不死）之义，与月神之soma息息相关；燕齐方士取名为“宋无忌”，即以月中仙人自号，于此可窥古之齐学，庸有濡染于《韦陀》者，此则有待于吾人之寻绎矣。³

1 袁珂著，《中国神话史》，重庆出版社，2007年，第42页。

2 印度著名的“搅拌乳海”神话，在两大史诗与《往世书》中俱有叙述。洪荒时期，众天神与阿修罗鏖战不息，经毗湿奴调解，终于停止争斗，齐心协力搅动乳海，以取得可保永生不死的“甘露”。有趣的是，此神话非但在亚洲各地的神话图案中看到，而且还在埃及、美洲的文明中发现。就此，徐达斯在书中有细致的考证与分析。

3 饶宗颐著，《不死观念与齐学》，载自《饶宗颐东方学论集》，汕头大学出版社，1999年，第342页。此处“邹学”即指邹衍之学说。徐达斯书中，把后人难以理解的邹衍之学说，视为“灵知地理学”：早在西汉，因史前灵知之学已然衰微蜕变，故连穷究“天人之际”的司马迁也视邹衍为“闳大不经”的“怪迂”之说。就“不死”之药，晋代葛洪《抱朴子》借孔子对答吴王的话，说：“此乃《灵宝》之方，长生之法，封之名山石函中，乃今赤雀衔之，殆天授也。”这意味着中国炼丹术的开启正与之相关。

早有学者指出，“昆仑”并非一个现实的自然地理现象，而是一个幻想的人文神话地理观念。¹正如邹衍的“大九州说”、《周易》的“河图洛书说”等。徐达斯认为，这些俱属灵知地理学与灵知天文学，也就是上古印度传承下来的韦陀宇宙图景，属于灵魂界面的超然知识与宇宙观，说白了，也就是灵魂的知识谱系。面对这种普遍存在于不同文明的知识谱系，我们也许还是要像屈原一样地发问：“遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？”唯有指向灵魂的知识，才是真正意义上的“天问”。²对于中西印文化之精义具有通盘慧见的徐梵澄先生解答道：“唯有返求诸己，觉自内心，常养灵明、不枯不竭，则真理层出，大用无穷，宝珠在衣，灵山不远，不疾而速，不行而至，竟可得其向导，臻至圆成，要之希圣，希天，终必发蒙乎内心矣。”³而徐达斯则似乎不满足于此，他所提供的解答，直指“宇宙一神一人”圆融并在的神圣的那一维。

四

韦陀灵知的核心信息之一，是上古所有民族皆以祭祀的方式呈现出来的“天人关系”，也就是“灵性世界”与“物质世界”之间的彼此化育

1 吕微著，《“昆仑”语义释源》，载自马昌仪编《中国神话学文论选萃》（下卷），中国广播电视出版社，1994年，第508页。

2 王逸注曰：“天问者，屈原之所作也。何不言问天？天尊不可问，故曰天问也。”意味着“天”是最高主体，无法被对象化。德国神秘主义者埃克哈特甚至说，只有神才可以运用第一人称（I），常人都是在不完全意义上非法使用“我”（I）这一词汇，它隐含的意思就是——耶和華的主格是最高的，最圓滿的，也只有他才是真正意义上的主体。作为主神，其无法被对象化，故英文钦定本有言：I AM THAT I AM（我是自有永有的）。铃木大拙云：“所有一切人类的宗教的、精神的、玄学的或道学的经验，莫不以此为起点。这跟基督教所说的‘我是’（I am）没有两样，这也就是说，他是永恒的本身……永恒都是这个‘是’，永远不会随着过去的‘是’（Was）和将来‘是’（will be）而转变。”（参见〔日〕铃木大拙著，徐进夫译，《耶教与佛教的神秘教》，台湾志文出版社，1999年，第154页。）

3 〔印〕室利·阿罗频多著，徐梵澄译，《薄伽梵歌论》，商务印书馆，2004年，第477页。

参赞之关系。“人”的知识若借着“反求诸己”之冥想而得以体认，那么“天”的知识呢？于是，我们必须追问，何者谓之“天”？即所有“天梯”之构建最终指向哪里？韩国学者方善柱指出：

中国人也相信昆仑山处在世界的中央（《括地象》曰：“……盖天地之中”）。古代中国人也相信北极星处在苍穹的中央（《论衡·说日篇》引邹衍云：天极为天中）。北斗七星处在昆仑山的西北隅（五横维，其西北之隅——《淮南子·地形训》）。又：《海内西经》说昆仑山是“百神之所在”。《昆仑记》说：“太帝之居。”而《史记·天官书》说，北极星是“天极星，太一常居也”。¹

所有“天梯”之构建最终指向“太一”！而“太一”谓何？²功力深湛的丁山先生很多年前就写出了一篇宏文《吴回考》，他将屈原的《天问》与《创造赞歌》³加以比较，很好地解决了“太一”（也就是“彼一”）的身份问题：

其初无无（asat）亦无有（sat），无空界，亦无其上之天界，曾有何物掩蔽之耶？在何处耶？谁拥护之耶……其时无死亦无不死，无昼与夜之表现，独一时之彼（Tad Ekam）无息而自呼吸矣，彼外曾无何物之存在。⁴

1 [韩]方善柱著，《昆仑天山与太阳神舜》。转引自萧兵、叶舒宪著，《老子的文化解读》，湖北人民出版社，1994年，第366页。

2 其实，徐达斯借着对马王堆帛书的解析，认为远古华夏神话里面可能存在两个“太一”：一是藏于雷泽的太一；另一个则是高踞宇宙之巅的太一。前者应是造物主伏羲，对应的是印度韦陀神话里的毗湿奴；后者是北极紫微宫的伏羲，对应的是韦陀神话里的至尊主克里希那。需要注意的是，两者皆为人格神。

3 《梨俱韦陀》（10:129）。

4 参见本书第四章第一节《楚：最后的雅利安》，第431页。

即先于有、无之界域的至高存在。徐达斯将郭店楚简的《太一生水》、楚帛书《创世篇》与印度的《摩诃那罗衍那奥义书》比较，得出“彼一”或“太一”即创世人格神：那罗衍那（Narayana）。也就是对应于毗湿奴创世的三重化身：原因之洋（Karanadakshayi Visnu）、孕育之洋（Garbodakshayi Visnu）与牛奶之洋（Ksirodakshayi Visnu），构成了一个无比宏伟的原始混沌大水之创世论。而其根源却是至尊人格神克里希那：

半神人和伟大的智者都不知道我的来历和财富，因为我在所有方面都是他们的源头……

还说：

超出这个展示和不展示的物质，还有一个永恒的、不展示的自然。它至高无上，永不毁灭。当这个世界里的一切都被毁灭时，那个永恒的自然依然存在着。那个被韦檀多主义者描述为不展示和绝无错误的自然，那个被称为至高无上的目的地，那个到达后永不返回的地方，就是我至高无上的住所。¹

所以，若要获得“天人”之连接，必须找到宇宙之中心，如昆仑、迷卢等神圣的山，它们可以通往永生不死的天界。然而，诚如古代诗人所云：“诚愿游昆华，邈然兹道绝。”人间的盼望毕竟无法借着幻想达成，于是，人们提出了“中心象征说”。比较文化学巨擘伊利亚德在《永恒回归的神话》中即持此论，譬如神山、圣城与王居，以及寺庙宝塔等，都是

¹ 《薄伽梵歌》（8:20-21）与（10:2）。参见〔印〕维亚萨原著，帕布帕德英译，嘉娜娃中译，《薄伽梵歌》，陕西师范大学出版社，2007年，第164、186页。

宇宙之轴，为天地人三界交会之神圣地带。美国汉学家艾兰研究了中国商代的宇宙观后指出：

爱利德（伊利亚德）的理论在很多方面与中国传统历史学家的思想互相吻合。说服“中国人”去相信中心象征的重要性未免显得多余，他们称自己的国家为“中央之国”……人立足于大地之上，他怎么来看宇宙呢？二元对立显然不够了；东，意味着西；东西，意味着南北。人只有立于环形之轴，或四个方向的中央，最易取得和谐之感……从宇宙学上看，人除了意识到两度空间外，他当然还意识到第三度空间，即上和下。……爱利德理论中的这座中央神圣之山既是天堂与地界的交点，也是天堂、地界、地狱的会合处。¹

庄子在《天下篇》里概括老子之哲学时云：“建之以常无有，主之以太一。”此所谓“太一”即老子之道，此永恒之界域的启示遍及存在，既在时空之内，又在时空之外。老庄之道作为中国文化的灵知基因，很可能就是韦陀灵知基因的克隆。而徐达斯所慨叹的，正是超越性的“太一”、人格维度之“至尊薄伽梵”，在老子那里最后却衍为了中性的“道”：

与《薄伽梵歌》相比，因为失落了超越于“超灵”的“薄伽梵”维度，《老子》现出更强的非人格色彩和入世基调，《老子》之道所翱翔的空间依然在天地、物质世界之内，一个超越于物质世界的灵性

1 [美]艾兰著，汪涛译，《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》，商务印书馆，2010年，第123—125页。伊利亚德还云：“宇宙山的峰顶不仅是大地的最高点，也是大地的肚脐，宇宙开辟的起点。有些宇宙论的传统在解释‘中心’的象征时，借用了胚胎学的说法。‘神圣太一’创造的世界如同胚胎。如同胎儿从肚脐次第向前进展，神创造世界也是从肚脐处开始，然后扩散到各角落。’……在Rg-Veda（X.149）处，宇宙被视为从一中心点开始扩散。”（参见[法]耶律亚德著，杨儒宾译，《宇宙与历史》，台湾联经出版事业公司，2000年，第12页。）

世界、灵魂的故乡并不曾出现，一个超越于创造之上的，作为“神爱”对象的“至高神圣者”的“薄伽梵”也不曾出现。¹

徐达斯认为此一纵向的维度之丧失是中国文化致命的精神“滑落”。
有关于此，他曾有明确的阐述：

秦汉以后的中国文化只把“道”看作宇宙、生命的本体，却有意无意地忽略了这个绝对本体的客观性、人格性一面，因此天道性命万物皆通而为一，本体的超越性、独立性被作用、现象埋没了，按《薄伽梵歌》的分判法，似乎应在平等一味的梵觉层面。追溯其源，是老庄一派凭空以有、无来设定体用，造成本体从人格神（上帝）、超灵（太一）向非人格梵的滑落，如牟宗三所说“从纵贯转为横摄”，由此开了华夏文化的一大变局。²

他把这种神圣维度的“滑落”之罪责非但指向先秦的老庄，也指向儒家，甚至指向印度的原始佛教：

佛教的虚无主义本质，否定了世界的真实性和生命的个体性，打破了宇宙—神—人共存的灵知基因。……唐宋以后华夏文化受佛教三界唯心思想的浸染，走向人极独大的道路，从以人入天逐渐演化为以人代天、以人僭天，终至以人灭天的断灭之道。³

1 参见本书第四章第一节《楚：最后的雅利安》，第445页。

2 [以]伊萨玛著，徐达斯译：《道从这里讲起》，九州出版社，2013年，第159页。

3 参见本书第四章第三节《上帝留下的世界地图》，第627页；第四章第四节《〈梵歌〉中的〈易〉说》，第656页。

类似的论述书中多有，不再细述。我相信徐达斯的思想确实触及到了存在的核心。神圣维度的非人格化所最易招致的危险，就是“人极独大”，以至物质主义乘虚而入。今日世界之礼崩乐坏、纲纪离析的格局，确实需要灵知信仰，尤为有力的即是重建人格化的神圣信仰。¹ 潘尼卡以为，这是扭转乾坤的关键：

当代人的危机（同时也是机遇和使命）在于认识到属人的小宇宙和物质大宇宙不是两个分离的世界，而是同一个宇宙、神、人共融的实在，在其中，确切地说，第三个“神性”维度是统一实在的另外两个维度的联结点。否则，退而图救个人灵魂就成十足的自私自利或怯懦，而投身于世界也变成了妄自尊大或自以为是。²

他还说道：

人不可能满足于一个无定形的梵：他们也要一个活生生的梵，纯粹的意识，完美的喜乐和至上的存在——不是作为所有存在物的某种综合，而是虽处于一切之中，但不能简单地被化成“一切存在物”的东西。³

1 饶宗颐先生也认为，宜恢复上古之“天教”：“夫天为至高无上之宇宙大神。‘面稽天若’，是谓‘天教’。‘天命不可错’，三代以来，莫不惶惶汲于是。《周诰》于格知天命，语尤恳挚，载祀八百，自非偶然。而孔子乃以天道远、人道迩为说，天不远人，而人自远之。愚妄之徒，至欲以人灭天，焉得不蒙天谴也耶！儒虽不非天，而实远天。无宗教之国家，即无精神文明；今吾华已无宗教。宜恢复上古之‘天教’。”

2 [西]潘尼卡著，王志成、思竹译，《宇宙—神—人—社共融的经验：正在涌现的宗教意识》，宗教文化出版社，2005年，第137页。

3 [西]潘尼卡著，王志成、思竹译，《印度教中未知的基督》，四川人民出版社，2003年，第154页。

于是，需要在物质界建起与灵性界交往的所在（譬如庙宇）；更需要祭祀，而祭祀之真义绝非仅是简单的崇拜或信仰形式，更应是借着与神的联结兑现奉爱意义上的普遍“行动”（Karma），得以复返天人关系与存在的固有秩序。帕拉瓦南达在诠解《瑜伽经》时，按照《薄伽梵歌》的“我是一切祭祀唯一的享受者和主人”（9：24）之教导：

将工作成果奉献给上帝是一种非常重要的精神训练……这被称为 Karma Yoga，即通过奉献上帝的行动与上帝合一。在实践业报瑜伽的过程中，虔信者的整个一生就成为一个无止境的仪式，因为其每一个行动都是在不计个人得失地向上帝作奉献。毋庸置疑，怀有这种精神的行动才是“正行”（right action）。¹

所有的行动皆因神圣维度的存在而转化为了奉爱与祈祷，其交汇而出的恰恰是人的种种可能性与终极意义上的福祉，用中国古代最富有灵知色彩与瑜伽意义的箴言来说，也就是“天人合一”。

五

在人类学与神话学的研究领域，一个长期存在的误区，就是简单地以图腾代替其中更深层的义理。尤其是在华夏史前灵知美术里，通常不直接表现神灵的形象，而是使用与该神灵密切相关的灵知符号来表现主题。这也许出于一种敬畏，但却使得表现方式过于抽象，而容易被误解为单纯的动物或图腾崇拜。即便如是，我们切勿忘记，每一上古图腾皆应秉有深

1 [印]帕拉瓦南达等著，王志成等译，《现在开始讲解瑜伽——〈瑜伽经〉权威阐释》，四川人民出版社，2006年，第94页。

度的灵知意蕴。事实上，当西方的神话领域研究大师如荣格、坎贝尔等诞生后，早已摆脱了这种粗浅的阶段，而徐达斯的理解受到既有学理的最大挑战，我以为也应该是荣格等人建构在心理学基础上的集体潜意识与原型学说。

关于远古遗留下来的种种神话材料，荣格从来不是以历史与人类的经历来解释这种一致性的，他提出：

心灵还包含着另一个面相，也就是，我们的心灵会受到器官的能量之驱策，而所有人的这种能量都是一样的，它可以推动我们。这样形成的潜意识就是所谓的集体潜意识，一种我们共有的潜意识。神话的象征是来自于这个深层的，而不是来自人性的深处。当然，每一种神话都有特定的历史时空脉络，换言之，它会受到特殊社会文化的影响，但是，它最根本的形塑力量，还是来自于我们共有的本我的深层能量。¹

在探究人类的这种深层意识领域时，荣格所发现的正是存在于时空之外的心灵大陆。他得出结论云：

在我们探索潜意识心灵的最深层上，人不再是一个个别的人，在这里他的心扩展并汇合进人类整体的心灵——这并不是意识的心灵，而是人类的潜意识心灵。在这里我们都是同样的。

于是，荣格提出所谓的“原型”（Archetype），此是一切人都自然秉有的观念模式，它们以不同的形式存在于所有的文明实体中，并常常潜入不可

1 [美]坎贝尔著，朱侃如译，《千面英雄》，金城出版社，2012年，第49页。

测的无意识深处。荣格也是用这种理论来解释西方的炼金术与中国的炼丹术的，相信它们所揭示的都是心灵的结构，而非物质实在的转化。

这种学说极具解释力，无论对于宗教，还是世界上各种神秘学，皆可以在心理学里寻找安妥的结论，即我们孜孜以求解的神话模式，投射出的必是内心或者灵魂的图景。若是穷于解答，非因该学问，而是个体的悟力不够。我曾坚信，它是可以安眠于知识风暴之中的风暴眼，是无常存在的唯一静定之结点。甚至，这种学理常常会得到宗教实修者的经验援助，譬如一位西藏喇嘛曾告诉美国神话学大师坎贝尔：

从某个角度来看，所有这些神都存在；而从另一个角度来看，他们又是不真实的。这正应了古代坦特罗佛教的正统教义——所有形象化的神祇，只不过是出现在求道路上的诸多事物之象征罢了。¹

但是，徐达斯此著的问世，我以为我们从此有了足堪与荣格等人的神话心理学之诠释并驾齐驱、两不相悖的理论。如前所述，我个人确信此书已经触及到了存在界的核心，一定程度上已经把存在界的宏伟轮廓与线条勾勒出来了。²而灵知的起点基于“天人之学”，基于灵魂的轨迹，它既是人类所深藏共蓄的，又应是外在的精神源头。

我们过去研究古史，或者哲学观念，对于文字史料的过度依赖所造成的往往是对存在界整体面貌的无知。其实，那尚未写下的，远比我们所阅

1 [英] I.G. 吉尼斯著，张燕云译，《心灵学——现代西方超心理学》，辽宁人民出版社，1988年，第208页。

2 虽然有许多细部的观念我个人未必赞同徐达斯，譬如对于佛道的理解，对于韦檀多不二论的评价，等等，但是，我相信他提供给我们的这种解释极有力量，这是基于某种更高的宇宙论图景，用徐达斯的话说，即基于共在的韦陀灵知所辐射开来的灵知天文学、灵知地理学、灵知美术学等，为人类寻求文明与神话的原点提供富有意味的解答。

读的为多。¹面对宇宙苍穹，面对难以测度、于穆不已的存在，即那无形而神秘之“大象”，人类已然在手的知解无异于茫茫夜空之一线微弱星火，如若虚无。所以，我们在自己构筑起来的观念世界中，常须“跨越雷池”的精神。而此书所提供之假设，正在突破我们既有的知识边界，突破既有的哲学宇宙论图景，是一个重大的“凯洛斯”（Kairos），一个“几”。²

徐达斯这种基于韦陀灵知的“宇宙论”与荣格、坎贝尔等人基于心理学的“原型说”“单一神话说”可以构成有力的两翼，共同指向人类知识的原点，指向存在界深处的奥秘，贯通万有的基础。而两者之分界，正是我们前面已经论述过的“自我”，亦即韦陀哲学所谓的“*Atman*”。这个“自我”是最根本的堤坝，也是灵魂的边界。伟大的圣典《歌者奥义书》（*Chandogya Upanishad*）云：

这个自我是堤坝，是分界，以免这些世界混乱。白昼和黑夜不越过这个堤坝，衰老、死亡、忧愁、善行和恶行也是如此。一切罪恶从这里退回，因为这里是摆脱罪恶的梵界。

因此，越过这个堤坝，盲人不再是盲人，伤者不再是伤者，病人

1 正如《汉字起源新解》的作者苏三所云：“我认为，无论是中国人还是全球知识界，对于包括中国历史在内的远古世界的了解，是非常有限的，比如100年前我们还不知道甲骨文的存在，比如30年前我们还不知道三星堆这样一支显著的文化，世界瞩目的敦煌学也不过才几十年的历史。所以，我们对这个世界的了解，科学的了解，可能才刚刚开始。假如之前有一点所谓历史知识的话，那么在今天也到了亟待更新与重新审视的时代。中国文字起源的神秘面纱，很可能就要在21世纪真正揭开。”

2 在古代希腊哲学里面，表述时间的主要有两个词汇：*Kairos*（καῖρός）和*Chronos*（χρόνος）。“*Chronos*”指向时间的某种量的维度，而“*Kairos*”则更意味着时间质的维度。“*Kairos*”（凯洛斯）意味着某种特定的时刻，意味着某种特殊事件的发生，在某种机会之下可以呈现于特定的时间点、特定的历史时空。但若机会不成熟、准备不够，它也可以不呈现。故此，在希腊哲学里，甚至基督教神学里边，它往往代表了神秘的“结点”与“可能性”。汉语词汇与之对应的当是《周易》里“知几其神乎”的“几”。

不再是病人。因此，越过这个堤坝，黑夜也变成白昼。因为这个梵界永远明亮。¹

韦檀多哲学极其究竟、极其彻底，它将整个大全合为一体，认为都是同一个“自我”，即阿特曼，它以超越肉身等受时空和因果法则局限之物为标志，如《婆悉湿陀瑜伽精义》云：

当像陶罐一样的容器被打破以后，其里面的空就变成了无限。同样，当肉体停止存在，自我就恢复了永恒和不执的本来面目。²

此时，一即一切，一切即一，当水溶入了水，内在的空与外在的空合而为一的时候，就只剩下了独居者，在《歌者奥义书》中有一句被广泛引用的名言——它是真实，它是自我，它就是你（*Tat tvam asi*）：

好儿子，那些东边的河流流向东，那些西边的河流流向西，它们出自大海，又返回大海。确实，这就是大海。……同样，好儿子，一切众生出自存在，但他们不知道“我们出自存在”。这世上无论什么，老虎、狮子、豺狼、野猪、蛆虫、飞鸟、螻虫、蚊子，都进入它。这个微妙者构成所有这一切的自我。它是真实，它是自我，它就是你。³

当然，这绝不等于我们可以借此穷尽存在的奥妙，那究属狂妄，连洞明玄奥的荣格都这么承认：“了解一件事是桥梁和道路上回转的可能

1 参见《歌者奥义书》（8.4），黄宝生译，《奥义书》，商务印书馆，2010年，第217页。

2 *Vasishtha Yoga sara*. I .22, Tamil Nadu, Ramanan Ashram, 2005, p. 4.

3 《歌者奥义书》VI.x: 1-3，参见黄宝生译，《奥义书》，商务印书馆，2010年，第198页。

性，解释一件事却是专横独断，有时甚至是谋杀了。你可数过，饱学之士中有多少杀人凶手？”¹在梵文里有一个很奇妙的词，唤作“不可思议”（Aciniya）；老子也以为“众妙之门”乃“玄之又玄”；对于中国哲学元典，徐达斯评价最高的是《周易》，其末卦有言：“物不可穷也，故受之以未济，终焉。”即无论人类如何努力，它的某些本质部位恒处人类的知解力之外，是非透明的，故其末卦为“未济”，俾整个存在系统永呈开放与生生之状态，此所谓“物不可穷”之真义也。

从当今时代之种种文化征兆而言，我们当身处古人所谓的“天地交泰”与“小往大来”的亨通状态。即意味着时运已到了《周易》之泰卦。

人当此世，理应博采众长，构筑雅怀。就此而论，有两位蜚声学界的学人之话语值得我们征引。一是哈佛大学人类学教授张光直先生，他说：

“讲中国学问没有中国训练讲不深入，但讲中国学问没有世界眼光也如坐井观天，永远讲不开敞，也就讲不彻底。”²另一位就是徐梵澄，他曾对中国的学术有过一个“综合”的期许，在《薄伽梵歌论》中下了按语曰：

“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，立定主旨方案，一以贯之而发其和谐，斯之谓综合也。然亦非有所发明增上不为功。……若使大时代降临，人莫我知，无憾也，而我不可以不知人，则广挹世界文教之菁英，集其大成，以陶淑当世而启迪后人，因有望于我中华之士矣。”³

而笔致宏丽渊雅的徐达斯悟力惊人，兼之他能博采群籍，抉择旨归，有望堪孚雅意。所谓“筑室有基，操舟有桨”，熟谙韦陀哲学，故能重奏

1 [瑞士]荣格著，林子钧、张涛译，《红书》，中央编译出版社，2013年，第6页。

2 张光直著，《中国青铜时代》，生活·读书·新知三联书店，1983年，第3页。

3 [印]室利·阿罗频多著，徐梵澄译，《薄伽梵歌论》，商务印书馆，2004年，第7页。

圣典“梨俱韦陀”之微旨：“实在（the Reality）虽是一，圣人异其名。”¹

《世界文明孤独史》一书，即借着对人类文明的源起之追寻，贯通了哲学与宗教、身体与心灵、东方与西方、梵学与华学。而既有高士愿意矢志于此，其目的当为置身当代文明中的芸芸众生构筑出更多的宽容之心量、互助之精神，从而在彼此的理解中达成一致，使古老的“民胞物与”的精神获得崭新的意义。因为按照《泰提里耶奥义书》（Taittiriya Upanishad）（1:6）的理解，这“实在”（the Reality）即“真理的灵魂，生命的喜悦，心灵的至福，全然的平安与永恒”，它既是人的本质，也是存在的本质、万有的根源。这才是“永恒哲学”（Perennial Philosophy）²所要昭示的要旨。换言之，所有的哲学和宗教，正如所有的神话，都实实在在指向了同一个真理，而同一个真理又会在不同的哲学与知识体系中复现。

徐达斯曾在译作《道从这里讲起》出版之际，吟出一首《题新作〈薄伽梵歌〉译注》：

两卷书传古圣心，
应于纸上作龙吟。
诗骚冶铸成一味，
儒道圆融化入神。
岂有金人托夜梦？

1 *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Kolkata: Advaita Ashrama, 2005 Vol. III p. 113. 诸多奥义书所谓的既在内、亦在外的“实体”正是“自我”（Atman），也就是“梵”（Brahman）。此一界面是一切真妄染净诸法共同依止，生死流转藉之而成，解脱涅槃由之证得之“无始界”。此一超然而又内在的界面在徐达斯的文本中隐隐欲出，可惜终究隐而未显。荣格的不彻底性与不圆满也在此，故其理论过于神秘而止步于心理原型，显得晦涩难解。

2 “Perennial”一词的最基本的意义就是“不断复现”。“永恒哲学”（Perennial Philosophy）是由A. 赫胥黎、H. 史密司等人提出，含摄了希腊的毕达哥拉斯哲学、印度的韦檀多哲学、中国的道家哲学与佛教般若学等，也被欧美学界譬如李约瑟、肯·威尔伯等接受的理论，赫胥黎便有“《长青哲学》”（*The Perennial Philosophy*）著作传世。

今看白马驮奇文。
世尊曲里头飞雪，
百代思回天地淳。

我颇愿意照着该诗颈联，将此文题做——“中西冶铸成一味，梵道圆融终入神”。借着徐达斯极富意味的劳动，使得东方和西方、梵学与华学，在文明的源头重新会合，融为一体，一起趋向存在的神圣性，以求得一条道路，一条洁净精微的、崭新的精神道路。

（中国美术学院副教授、浙江大学“全球文明研究中心”特聘研究员）闻中

第一章

世纪骗局的终结

大不列颠的阴谋 / 证据来自印度河谷——史前古城
哈拉帕与摩亨佐·达罗 / 莎拉斯瓦提河做证 / 淹没在
海底的史前神都——杜·瓦拉卡



大不列颠的阴谋

欧洲对印度一直抱有一种奇特的激情。从公元前334年马其顿亚历山大大帝不顾一切地长驱直入，到15世纪哥伦布异想天开西航寻找印度，西方表现出强烈的与东方汇合的愿望。汇合点都聚焦在印度，一个似乎遍布黄金、珠宝、神灵和苦修者的乌托邦。17—18世纪，大不列颠帝国最终征服印度。西方开始进入东方之后，才真正对东方的文明有了了解。当不列颠的学者和传教士们第一次直接面对更加古老、灿烂的东方文明时，他们震惊了！犹如习惯了黑暗的穴居人乍见光明，西方学者们的第一个反应就是要挡住这道历千古而弥新的阳光，为了这个目的，他们首先假设了一种新的印度文明起源说……

关于印度文明的起源，自19世纪以来，在西方学术界始终占主导地位的是雅利安人（Aryan）入侵说。虽然至今都没有任何确凿的来自考古或文献学方面的证据，这一假说却越来越多地被各类学术权威人物认可，最后成为某种不可动摇的事实，记载在所有西方或东方的历史教科书里。

其流行的说法是，白种雅利安人的先辈生活在今俄罗斯南部及土耳其西部之间的欧亚大草原上。他们说一种被称作原印欧语的假想语，驯养出了马匹，成为饲养家畜的专家。他们发明了有辐条的车轮和马拉的车子，还学会了制造铜、青铜武器和用具。作为游牧民，他们当中有些部落试图



这是在空中拍摄的20英里长的凯巴拉山口的照片。凯巴拉山口是从亚洲大陆进入印度次大陆的一个主要入口，从照片中央的山脉之间穿过。据流行的说法，雅利安人就是通过这个山口来到印度次大陆，缔造了一个辉煌的雅利安文明。但更深入的研究表明，可能存在着一一条完全相反的文明传播路径。

开拓新的生存空间，于是向东、西迁移，由亚洲大陆进入印度次大陆，通过血与火的手段征服了印度河平原上的原住民（土著部落达罗毗荼人），并用自身所拥有的先进技术和文化，改变了土著居民的生活，从而缔造了一个新的更先进的文明。他们还创作了被称为知识之源的人类最古老的宗教经典——《韦陀经》（*Veda*），为其后数千年的印度文明奠定了基石。雅利安人入侵的时间，早期的印度学学者认为是在公元前1000年左右，比较晚近的学者则认为可能最早在公元前2000年。

具有讽刺意味的是，这次辉煌的征服，所谓的游牧部落雅利安人自己并没有留下任何记载，而是由18世纪及19世纪的英国殖民者和德国种族主义者构想出来的。20世纪的印度学者汀·羌多（Deen Chandora）在《被扭曲的历史事件和不可征信的印度年表》（*Distorted Historical Events and*

Discredited Hindu Chronology) 一文中¹, 披露了真相, 所谓的雅利安人入侵说并非学术假设, 更不是历史事实, 而是大不列颠殖民统治者文化侵略的产物。

该文披露了1866年4月10日, 英国皇家亚洲学会 (Royal Asiatic Society) 在伦敦召开的一次秘密会议上的会议记录, 表明该次会议的目的是“创立雅利安人入侵印度的理论, 以便使印度人认为英国人并非外来人……印度一直以来被外族统治, 必须让印度继续成为基督统治下的奴仆”。²

此后, 这个政策一直被推行, 在英国和印度的所有大学、学院里都开始使用这个理论。

当时研究印度学的学者几乎都是狂热的种族主义者或基督徒。19世纪最伟大的东方学家、《梨俱韦陀》(*Rg Veda*, 四部韦陀之一)的第一位英文翻译者、雅利安人入侵说的主要倡议者之一马克思·缪勒 (Max Muller) 在一封1866年写给他妻子的信里表露了他的印度学研究动机, 在谈到《梨俱韦陀》的翻译工作时, 他写道: “我的这个版本以及韦陀诸经的翻译, 将在此后决定印度的未来及这个国度里百万灵魂的成长, 他们宗教的根基, 告诉他们这根基是什么, 我可以肯定, 是根除三千年来在这根上所繁育出来的一切的唯一方法。”³

对于虔诚的基督徒马克思·缪勒来说, 世界被创造于公元前4004年10月23日上午9时, 而大洪水发生于公元前2500年, 之后幸存者诺亚开始了人类历史的新纪元。一切历史时间表都在, 而且必须在这个神圣不可动摇的框架里。因此, 根据缪勒的逻辑, 雅利安人入侵时间不可能早于公元前1500年, 是白种雅利安人、诺亚的子孙们, 侵入了印度次大陆, 给这片蛮荒之地带来了文明。然而, 很明显这个结论没有任何《韦陀经》上的或

1 2 3 见于论文集 *Revisiting Indus-Sarasvati Age and Ancient India*, Editors Bhu Dev Sharma and Nabarun Ghose. Published by World Association for Vedic Studies, c/o Dr. Deen B. Chandra, 4117 Menloway, Atlanta, GA. 30340. 1998, p. 383.

考古方面的证据，只是基督徒马克思·缪勒的推想而已。实际上，韦陀诸经所提到的动物、植物以及地名都指向中亚、南亚本土，根本没有涉及到西亚或亚欧草原，经中也未曾提供任何雅利安人从西亚或东欧草原向南亚迁徙的线索。

唯一被用来证明雅利安人征服低等土著的证据来自于《梨俱韦陀》（第二篇第二十章第十诗节）中的一句话：“因陀罗，弗栗多（Vitra）的屠者，那黑皮肤达塞人的毁灭者。”而同一部《梨俱韦陀》第六篇第二十二章第十诗节里又讲道：“我们向因陀罗祈祷，赐予我们光荣，这光荣将使达塞人成为雅利安人。”根本没有任何种族仇恨的痕迹。给我们的提示是，雅利安人根本不是指称一个种族，成为雅利安人并非依赖于出身（关于雅利安人后文还有详论），最重要的是，所有的韦陀文献里提到的宗教圣地没有一个在中亚、南亚之外，作为入侵者的雅利安人怎么会没有把他们在欧亚大草原上的宗教圣地或发祥之地载入他们精心编撰的韦陀诸经以使后人永世不忘？

究竟是什么样的文化根基使高贵的不列颠帝国的学者如此恐惧，必欲完全篡改之、根除之而后快？在这片湿热而又神奇的次大陆里究竟隐藏着什么秘密？

1783年，新任命的（也是新晋封为爵士的）英国驻孟加拉最高法院法官威廉·琼斯到达加尔各答。与当时许多英国殖民官不同，琼斯具有学者的气质和素养，为了研究这个“奇妙的国家”的历史和文化，他与另外两个志趣相投的英国学者一道创立了孟加拉亚洲学会。

琼斯开始学习和研究梵文——一种被印度人认为是来自天堂的神圣语言。作为印度最古老同时也是最精深典雅的语言，梵文通常记录在稀有、珍贵的手稿中，只有高贵的婆罗门僧侣阶层才能使用和理解它，并且严格地保守着它的秘密。它也是书写印度最早的宗教圣典——四部韦陀的语

言。三年之后，1786年2月，琼斯向英国皇家亚洲学会宣布了他的研究结果。他的理论震惊了整个西方学术界——梵语、希腊语和拉丁语，不仅在单词的对应之间有着惊人的相似之处，而且在动词和语法形式之间都显示出如此众多的相同点。琼斯的结论是“没有一个语言学家在考察了这三种语言后会不相信它们是从某个或许已不存在的共同源头中派生出来的”。接下去的研究使他走得更远，他甚至宣称其他语言——包括德语和凯尔特语——必定也是从这个共同的源头演化出来的。这个刚被发现的古老语系被命名为印—欧语系。欧洲随即掀起了梵语热。

马克思·缪勒在以下这段评论梵文的话里，不小心泄露了天机：

梵语无疑比其他所有东方语言都拥有更大的优越性，它是如此独具魅力，如此广泛地受到崇敬，几乎会激起我们某种程度的嫉妒。我们自己也是印—欧人。从某种角度上说，我们仍然在说并且用梵语思考；或者更准确地说，梵语对我们而言就像一位亲爱的阿姨，这个阿姨并且取代了已故的母亲的位置。¹

已故的母亲是谁？这只是又一个猜测。最大的可能是，这个所谓的阿姨就是母亲。梵语会是西方语言的母体吗？它是远古语言的最早化石吗？人类的一切文明都建立在语言的基石上，那么西方文明呢？难道西方文明来自于东方文明，来自于梵语的故乡——南亚？

对于当时的西方学者而言，要承认欧洲传统之外，在亚伯拉罕和摩西之前，还有一个更古老、更先进的文化，是根本不可能的。

在发现梵语的同时，西方学者发现了梵语文学和韦陀宗教。1785年，皇家亚洲学会出版了琼斯的同事查尔斯·威尔金斯（Charles Wilkins）翻译

1 The Life and Letters of Right Honorable Friedrich Max Muller, London, Longman, 1902, Vol. I, p. 346.

的《薄伽梵歌》，这是世界上第一部译成英语的梵文著作。《薄伽梵歌》的精深奥义和磅礴气势又一次令欧洲惊心动魄，迅速成为世界性的经典。

《薄伽梵歌》阐述了精妙的瑜伽体系，其中对灵魂以及至高绝对真理的领悟，看起来甚至比《圣经》更深刻、更完整，而这部作品据说诞生于公元前800年！按西方学者最保守的估计，比中国的《老子》还早三个世纪！

如何解释这一道来自东方的文明之光？

不列颠的东方学者们感到困惑，但他们必须对这来自遥远时代的创世元音予以回答。然而作为殖民主义者，他们没有用学者的良知和审慎来做出回应，相反，他们试图利用自己的强势炮制学术骗局来混淆世界的视听。这就是雅利安人入侵说的实质。

这个假设的入侵说的可信度，在20世纪印度河谷一次考古大发现以后受到了全面的质疑。

证据来自印度河谷——史前 古城哈拉帕与摩亨佐·达罗

考古学家的发现是最具有说服力的。由于他们的工作，一个隐藏了5000年之久的文明被发现了，这个文明并不是外来人入侵的结果，而是印度次大陆这块神秘土地上的自身产物。

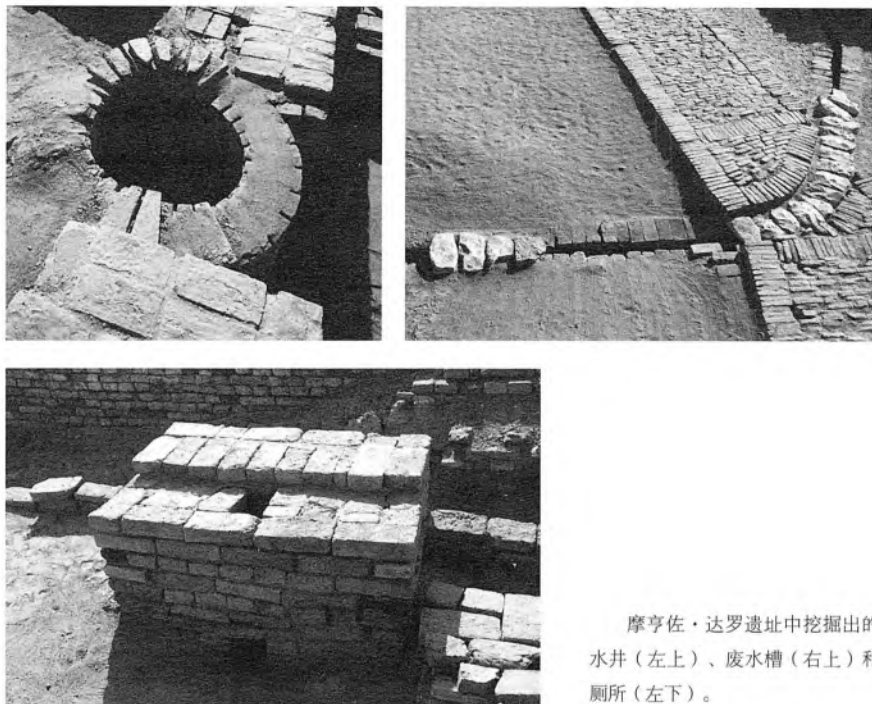
1924年，英国古典学者兼考古学家约翰·马歇尔爵士（John Marshall）在一份给印度考古研究院的报告中向国际考古学界宣称：

考古学家发现了一个被长期遗忘的文明的废墟。恰如施里曼发现提伦斯和迈锡尼那样，这样的情形并不常见。但此时此刻，我们在印度河平原上似乎即将得到这样一个发现。迄今为止，我们有关印度古代的知识几乎从未将我们带回到比公元前3世纪更早的年代。然而，出人意料的是，现在出土了一类全新的物品，与我们先前所知的全无共同之处。¹

马歇尔爵士所说的地方就是哈拉帕与摩亨佐·达罗。

印度河源头在中国的青藏高原，经喜马拉雅山与喀喇昆仑山之间流向

1 引自 *Chips From A German Workshop* London, Longmans, Green, and Co., volume 1, p.163.

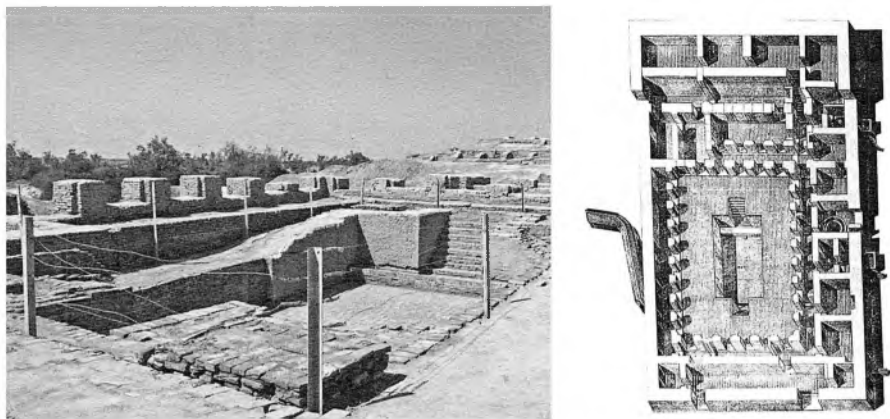


摩亨佐·达罗遗址中挖掘出的水井（左上）、废水槽（右上）和厕所（左下）。

西南，右岸交汇阿富汗的喀布尔河，左岸汇流于巴基斯坦的旁遮普地区之五河（萨特莱杰河、拉维河、杰纳布河、杰赫勒姆河、印度河），流经巴基斯坦而入于阿拉伯海。在五河之地冲积平原厚厚的淤泥和沙土之下，800个工人、一群技术人员和包括马歇尔在内的印度考古研究院官员，在摩亨佐·达罗发掘出一座闻所未闻的公元前3000年的城市。

这座城市拥有非凡的整体规划，如同中国的紫禁城——一条南北向的长长的中轴线（宽达30英尺的大马路）贯穿整个城市街区，每过200码左右就有一条东西向的小街与之呈直角相交，一张由宽5—10英尺的小巷组成的庞大路网连接了各个街区。

房屋一般至少有两层，用火烧砖砌成，砖高、宽、长的比值一律为1:2:4。马歇尔认为砌砖的精细程度几乎无法再提高了。房屋设计精细，



著名的中心大水池及其示意图。南面有两个入口通向一圈柱廊环绕的水池。浴池中央右侧的一口双壁水井可能曾为浴池供水，左边实顶拱的排水沟则把用过的水排空。

采光和透气性都很好。整个社区使用覆盖式下水道，很多人家都有自用的水井，而社区的水井则位于主要街道的沿线，构成了上古世界里独一无二的公共供水和卫生系统的一部分。城市中的生活垃圾则倾倒入指定的存放地点，再集中运出城外进行掩埋。

当欧洲人还生活在森林里，中国的第一个王朝夏朝远没有开始，仍处于石器时代的时候，摩亨佐·达罗已经拥有了远古世界最先进的供水和排污系统。

在摩亨佐·达罗，一个水井网络为每个街区提供方便的淡水来源。几乎每家都有沐浴平台、厕所。城中还有一个范围广大的排水系统将多余的水排走。在城市公共部门的正中心，还有一座被大建筑群包围的砖砌大水池，蓄有一池深水，它在当时绝对是一个技术上的奇迹！考古学家推测这里原来是寺院或者祭司们的住处，因为这种类型的用于宗教洗礼的水池，在现代的印度教寺院中依然存在。

这座城市的居民用水量如此巨大，以至于考古建筑师迈克尔·詹森说他们是最早跨越“将水作为基本的必需品和作为奢侈品加以挥霍”的界线

的人。清洁和沐浴似乎已经上升为他们宗教生活的一部分，就像今天的印度教徒，把外部身体的清洁当做培养内心神性的手段，因此，一天沐浴2—3次是最起码的要求，一个祭司甚至在大小便之后都要沐浴或净足。

此后，更多的考古发掘展示了印度河谷文明的精湛技艺和一幅传承久远的文化图景：

哈拉帕与摩亨佐·达罗的居民使用同一种类型的陶器和标准化的铜及灰燧石工具，佩戴黄金、红玉髓、贝壳、赤陶、天青石、绿松石打造的装饰品。由于物品交换的需要，印度河文明使用大量的度量衡器具，出土的砝码具有二进制的特点，重量比为1：4：8：16……但是到64时，砝码重量又变成了十进制，因此有学者认为印度先进的数学就源于印度河文明。

最关键的是，考古学家也挖掘出了哈拉帕文明的精神世界——他们的宗教信仰，竟然与今天印度人的信仰特征有着惊人的相似性。

威勒爵士在摩亨佐·达罗发现并确认了一座神庙。神庙里出土的几件雪花石膏器皿和遍布这座建筑的雕像断片具有一流的做工，显示它们是用在宗教仪式场合的。其中的一件石刻头像被认为是一位祭司的胸像。

更富有宗教色彩的是一尊7.5英寸高的精致石像，其双眼狭长如莲花瓣，半开半闭，做冥思状；双唇厚重紧闭，不怒而威；长须连鬓；左肩披有一件饰有三叶形花纹的袍子，类似的花纹在美索布达米亚、埃及和克里特都被用在神和神圣的动物身上做装饰，象征星宿或天体。石像既显示出王者君临天下的气度，又有哲人般的静穆玄远。显然，这是一位沟通天地、执掌乾坤枢纽的人物，考古学家将它称为祭司——国王像。这类人物在韦陀经典里被称为Raja-Rsi，Raja是王，Rsi是圣哲，Raja-Rsi就是圣王、哲人王。在古代中国，相应的称呼是“明王”。他具有与天地神明沟通往来的能力，从而有资格为万民君师，“垂衣裳而天下治”。

另一尊在摩亨佐·达罗发现的雕像是青铜舞女像，裸体，面露喜色，



摩亨佐·达罗出土的祭司——国王像

长臂纤腰，体态娴雅婀娜，身上只戴着项链和叮当作响的镯子。她应该是约5000年前用来娱神的少女舞者。直至今日，舞蹈和音乐仍然是印度人宗教生活的重要部分，用以表达他们对神的敬爱。有些神庙招募还未到青春期的少女，经过训练后她们便正式嫁给庙里所供奉的神。少女手臂上戴的镯子几乎没及肩部，至今印度西北部的妇女还保留着这种独特的风俗。

在哈拉帕还出土了一个象首小塑像，上有白色和红色颜料的印迹。据此，可以推测当时的哈拉帕人已经驯化了一些野象并将其装饰后用在宗教仪式上。在今天的印度次大陆，大象依然是神力的象征，装饰华贵的大象，面部涂上油彩，作为宗教庆典里神像的坐骑。象头神甘内什（Ganesh）则被认为是“一切障碍的清除者”，是在一切宗教仪式中第一个被召唤的神灵，也是成功、财富与智慧的赐予者。其他出土的刻有大象的印章也证实了这种热带动物5000年来在印度一直受到热爱与尊崇。

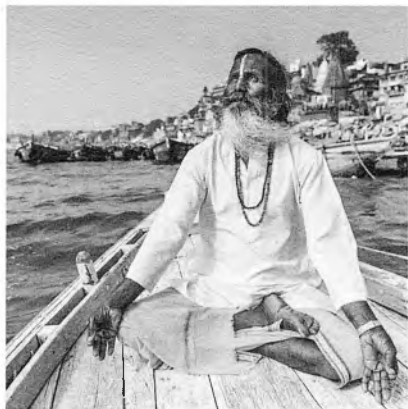
摩亨佐·达罗出土的雕像里还有一个赤陶像，是一位母亲女神，丰乳肥臀，头上戴着高高的头饰。头饰作杯形，杯子中发现的灰烬说明这样的小雕像或许是一个香炉或油灯。类似的形象在印章中也有表现，比如在树



摩亨佐·达罗出土的青铜舞女像（左上）；丰乳肥臀的赤陶女神像（右上）；哈拉帕遗址出土的象首小塑像（左下、右下）

林中嬉戏的长着角的丰产女神，其中一个正在产下一棵树。这些形象与印度的女神（Devi）——丰产、财富和繁荣的守护神——极其相似，女神至今仍是印度教徒最喜爱的神灵之一。对来自远古的女神或萨克蒂（Shakti）即性力的崇拜，构成了以后数千年印度文化的显著特征。

哈拉帕与摩亨佐·达罗最神秘也是最典型的出土文物是一种黏土印章，种类和数量都颇不少。虽然至今考古学家还未能完全破译出印章上的古老文字，印章上的图画却已经揭示了很多有趣的东西。在一枚印章上，



摩亨佐·达罗出土的这枚印章上，出现了史前时代的瑜伽士造型（左）；一位现代的瑜伽士在冥想，他的坐姿依旧承袭了远古遗风（右）

一个男人以标准的瑜伽坐姿（asana）坐在禅座上，两腿盘拢，脚跟敛至躯干以下，危然端坐，仿佛正处于深深的禅定当中。这证明韦陀本经和奥义诸书所盛赞的瑜伽修炼术绝非欧亚大草原游牧民的创造，至少5000年前，甚或更久远的年代之前，瑜伽术就已经在印度次大陆存在了，并作为一种通往神圣的修炼方法而受到尊崇。史前的印度河谷人已然理解禁欲和苦修对生命的意义，在体验天人合一的极乐状态，这真令我们后人惊讶！似乎印度人早已洞察了生命和宇宙的奥秘，他们只要坐在地上就能进入极乐世界。可以毫不夸张地说，瑜伽是韦陀文化的根基与核心，没有瑜伽，韦陀文化就失去了内在的动力和生命，而这个根基，事实证明，早就扎根于印度次大陆，并非由所谓“入侵的雅利安人”输入。

其他的印章表明，古韦陀的大神早在史前时代就已经存在。除了前面所说的象头神、母亲女神，在印章上还发现了毁灭之神——湿婆（Siva）——的形象。他穿着虎皮，戴着面具，头上长着长角，恒河水从两肩流出；另一个印章上的神的身上画了三个角，他带着公牛与一个女孩子在树丛中跳着一种古怪的舞蹈。学者们认为这是湿婆的早期形象，三个角

代表湿婆的三叉戟，女孩子是湿婆的永恒伴侣帕筏蒂（Parvati），而公牛则是他的坐骑神牛难敌（Nandi）。哈拉帕遗址发现的三件石雕“林伽”——象征湿婆的男性生殖器——进一步证实了为韦陀诸经所推崇的湿婆崇拜早已经流行于印度河谷文明之中。

印章上表现最多的是各种各样的动物：犀牛、大象、老虎、蛇、鳄鱼、羚羊、瘤牛，以及山羊等。但最常见的是头上长着长角的长角公牛，最近的研究认为它是生殖器崇拜的象征——后来印度教“林伽”（linga，印度教崇拜的阴茎像，是湿婆神的象征物）崇拜的滥觞。

哈拉帕印章上出现了图画状的象形文字，其中有些已经被译解出来。考古学家将这种文字命名为“原始梵语”（Proto-brahmi），认为它是梵文的早期形式。哈拉帕遗址最底层出土的一块陶片上，还出现了几个形式更简古的陶文，被认为是一种前哈拉帕时期使用的文字。这几个陶文已经被破译，它们对应于一组梵文：ila vartate vara，意为：莎拉斯瓦提河环绕的神圣之地。莎拉斯瓦提河作为一条久已消失的圣河，似乎仅仅出现于韦陀诸经里，我们将在后文讨论莎拉斯瓦提河在印度史前史上的重要地位。更令人惊讶的是，这些陶文的刻画形状，居然与中国半坡、乐都、二里头出土的陶文符号十分类似。¹

哈拉帕印章上还出现了在印度文化中极具普遍性的象征符号——吉祥“卐”符（Svasti）、OM，以及菩提树叶。

除此之外，印度的考古队在哈拉帕还找到了用来举行火祭的祭坛（yajna-vedis）。火祭可以说是韦陀文明中最重要的社会活动，在全部《韦陀经》中作为人、神沟通的主要方式被反复提到。在比如《百道梵书》（*Satpatha-Brahman*）这样的韦陀典籍中，有对祭坛构造和几何学原理的精细描述。哈拉帕祭坛的构造和几何数据竟然完全符合这些韦陀典籍的记载！

1 参考饶宗颐著《谈印度河谷图形文字》。见《饶宗颐东方学论集》，汕头大学出版社，1999年，第126页。



哈拉帕出土的刻有公牛和原始湿婆的印章（右上、右中、右下）；哈拉帕印章上的象征符号——菩提树叶、OM，以及吉祥“卐”符（Svasti）（左上、左中、左下）

20世纪七八十年代的考古工作揭穿了大不列颠学者设下的学术骗局，早期印度河谷文明的真相大白于世。1973年，在迈戈尔地区，璫沙罗的发现将哈拉帕文明追溯到了公元前7000年。同样，耆路支斯坦发现的梅赫尔格尔（Mehrgarh）遗址也将早期哈拉帕文明推到了公元前6500年。在哈拉帕、罗塔尔（Lothal）、苏尔拘塔德（Surkotad）、贡塔西（Kuntasi）和喀利邦岗（Kalibanga）都发现了马骨的遗存。考古学家认为最终找到了印度次大陆文明的源头，他们的结论是：“这一文明不是外来入侵的结果，文

明的灵感也不是舶来品，而是从当地人长期的努力、卓越的才智和复杂的信仰中产生的。”¹

由此而来的结论是：编撰韦陀经的人，并非欧亚大草原的游牧部落——“入侵的雅利安人”，而是曾经创造了哈拉帕文明，被韦陀诸经所赞美的，自古以来就生活在印度次大陆的“雅利安人”。前者来自殖民主义学者的虚构，后者才是在远古历史上存在过的“真正的雅利安人”。

就迄今为止的考古发现来看，印度河文明（Indus Civilization）的高度、深度、广度和悠久度远远超过了我们的想象。印度河文明区域拥有良好的生态环境，由于高山融雪和热带季风两种降水补给，使得这里水量丰沛，可达2070亿立方米。这里还有十分丰富的自然资源，尤其是矿藏资源，主要有铜、天青石、锡和玛瑙。印度河文明鼎盛于公元前2600年的哈拉帕文明，但其根基可以追溯到公元前6000—7000年〔例如梅苏赫尔格尔（Mehrgarh）、瑙莎罗（Nausharo）等地的史前文化〕，并且各文化层之间具有明显的连续性。在哈拉帕时期，出现了装备有洗澡间、卫生设施、排水槽的砖砌房屋，经过严密规划和布局的城市、街道、社区，高度发达的城市供排水系统，城堡和大型宗教性建筑，以及用于远洋贸易的大型仓库和船坞。在印度河流域，1500余个聚落已经被发现，它们分布于大约68万平方公里的范围内，但实际上印度河文明向东和向南拓展，远远超出了印度河流域，总的覆盖面积可能达到130万平方公里。从地理上来看，哈拉帕文明的面积大约是同一时期的埃及古王国的两倍、苏美尔和阿卡德的四倍。虽然没有留下像古埃及金字塔或苏美尔塔庙那样的宏伟建筑，但印度河文明的城市建设、分工管理，以及手工业和海陆贸易极为发达，其全部城市文明的复杂性，远非西亚和北非所能望其项背。大型城市比如哈拉帕、摩亨佐·达罗、甘瓦里瓦拉（Ganweriwala），居住人口四五万，无疑是当时世界上最大规模的都市。

1 引自〔美〕戴尔·布朗著，李旭影译，《古印度——神秘的土地》，华夏出版社，2002年，第36页。

农业方面，印度河文明使用犁耕，土地耕作呈十字交叉状。冬季作物主要有大麦、小麦、芥末、亚麻、豌豆、小扁豆、鹰嘴豆等。夏季作物主要为芝麻、棉花、大米、小米、豆类等。牲畜主要有瘤牛、绵羊和山羊。

手工业方面，印度河文明有制作玉石、玉髓、玛瑙、海贝等装饰品的高超技艺，尤其擅长制作珠子和手镯。印度河流域进口从阿富汗开采的天青石和从德干高原开采出的玛瑙，经过加工后输出到两河流域。印度河文明还生产青铜器、印章、彩陶。印度河工匠是远古世界最富有创造力、技术最高超的工匠之一。他们使用复杂的技术程序和专门的窑炉，把原材料制成全新的生活用品。较为惊人的是，印度河铜锯竟然与现代的钢锯一样锐利，这表明印度河铜匠可以生产出同钢一样坚硬的铜。用湿黏土高温制成的石镯和石环可谓独一无二，其技术在印度河文明末期便已消失，考古学家经十余年实验，至今仍无法完美复制。

一种独特而神秘的饰物为这个史前世界性贸易体系的存在提供了强有力的证据：蚀花红玉髓珠（garnelian），最早出现于古代印度河谷文明，印度河谷文明衰落后，蚀花红玉髓珠及其制作工艺也随之消失，考古界通常把印度河谷时期的蚀花红玉髓珠称为一期蚀花红玉髓珠。在很多古代文明的考古发掘中，都曾出现印度河谷时期蚀花红玉髓珠的身影。印度河谷的哈拉帕、摩亨佐·达罗和昌胡达罗（Chanhudaro）等，两河文明苏美尔时期的乌尔城和启什城，古埃及中王朝的阿拜多斯，还有叙利亚、希腊、伊朗和波斯湾等，甚至中国新疆昭苏县和额敏县，都发现了印度河谷蚀花红玉髓珠。4000多年前，印度河谷人通过直接或间接的方式，将这种蚀花红玉髓珠，传播到当时古代文明的各个角落。在阿富汗北部阿姆河谷地区的苏尔图盖（Shortughai），曾发现印度河谷人的贸易中转站。苏尔图盖的印度河谷文明贸易中转站，被用于获得中亚的黄金、铜、锡和青金石等资源。苏尔图盖距离额敏县和昭苏县，较两河南部和印度河谷地区更近，路径上

更为便利。但也不排除印度河谷人通过苏尔图盖与新疆昭苏县和额敏县发生交流的可能，或者印度河谷人出现在新疆昭苏县和额敏县的可能。

叶舒宪先生在《内蒙古社会科学》2018年第4期发表《草原玉石之路与红玛瑙珠的传播中国（公元前2000—公元前1000年）》一文，他认为，在中国境内，与草原玉石之路伴随而来的是来自南亚和中亚地区早期文明的红玛瑙珠的自西向东传播。最近，在新疆和河西走廊西段发现的红玛瑙珠表明，距今约三四千年的四坝文化先民发挥着向河西走廊以东乃至中原地区输送红玛瑙的“二传手”作用。赤峰地区的夏家店下层文化则发挥着“三传手”的作用。由于帕米尔高原的阻隔，红玛瑙珠从印度河谷地区传播到新疆整整耗费了三千年时光，而从新疆到燕山以北的传播仅仅用了三四百年时间。再经过塞外史前文化的中介，红玛瑙珠最后辗转输入商周文明。

事实上，越来越多的考古发现证明，通过史前最早的世界性海洋贸易体系，印度河谷文明或原始韦陀文明（Proto-Vedic Civilization）影响所及，向西越过中亚、西亚，沿着波斯湾、北非海岸直到地中海，向东一直延伸到东南亚直至长江流域的诸多地区。并且，与埃及和西亚相比，印度河谷文明具有与众不同的特征：很少发现武器和屠杀、奴役的痕迹；财富分配相对平均，几乎不存在极富和极穷的分化现象；有一套以手工饰物（诸如手镯、项链）标示阶层和身份的礼制体系。总之，这是一个以祭司和圣王（Rajarshi）为中心，拥有高度发达的农业、手工业、商业、王制、灵知的远古高级文明。

国际学界一度认可莫蒂默·惠勒的观点：印度河谷文明是由于雅利安人的东侵而灭亡的。惠勒的观点依据是在摩亨佐·达罗遗址最上层发现有格斗而死的人体骨架遗迹，以及韦陀诗歌中赞美因陀罗摧毁城堡的句子。但这显然是一个谬论，如果据马克思·缪勒所说雅利安人进入南亚最早约为公元前15世纪，印度河文明衰亡却在公元前18—17世纪，时间上完全不符合。同时，摩亨佐·达罗遗址上层的人体骨架遗迹，亦不能成为证据。

关于雅利安文明的起源，这或许是世界历史里最纠结的地方。两百多年来，许多杰出的学者试图追寻雅利安文明的发源地，但尽管有大量的文献和考古资料，却迄今无法获得令人满意的答案。自19世纪以来，由西方学者提出的雅利安人入侵说，一直占据着学术界的主导地位。但与此同时，随着20世纪印度本土学术的自觉和考古学、语言学、历史学方面的新材料、新观点、新方法的出现，雅利安文明的南亚本土起源说也开始登上学术舞台，并获得了印度本土文化圈的广泛支持。跟中国一样，印度史前史研究由此也进入了一个摆脱西方学术模式，走出疑古思潮的新时代。近二十年来，印度考古学家大多认为：印度河是雅利安人的故乡，印-欧语系的发源地。不过，这个说法所伴生的民族主义情绪应该被剔除：雅利安人并不是某个特定的种族，印度河文明也不属于某个国家，它属于史前超级文明圈，属于全世界。从考古发掘来看，印度河文明是一个开放的融合型文明，其中生活着多个种族，既有白种人，也有黄种人和黑种人。

由于中国学者对古印度历史、文化了解甚少，尤其是印度史前史研究的新动向、新思路，这方面的资料国内全无译介，基本是一片空白，所以只能单方面信从西方学界所盲目坚持的源于种族主义的雅利安人入侵说。其实，即使在西方学术界内部，这两派对立的学说也在不断争论、补充当中，至今尚无定论。牛津大学于2001年出版爱德温·布赖特（Edwin Bryant）著《探索韦陀文化起源——论印度-雅利安移民》（*Quest for the Origin of Vedic Culture—the Indo-Aryan Migration Debate*）一书，汇集了两派学说代表人物的主要论文，可说是对19世纪以来两派论争的一个总结。

除了前面已经提到的，在支持本土起源说的印度学者里，B.B.拉尔（B.B. Lal）作为当今印度考古界的领军人物，可能是最重要的一个。他在20世纪50年代早期发现的彩绘灰陶是印度现代考古学的里程碑，他将其定位在了《摩诃婆罗多》的年代，并断定印度河文明代表了韦陀雅利安文

明。拉尔凭借已有的考古学证据推断，带有城垣防御工事的哈拉帕古城就是梨俱韦陀中的“城”（Purs），城中居民有远洋船队，从事海上贸易。雅利安人并非游牧或农耕部落，如一般人所构想的，他们是产业主，住在规划完备的城市里。他们有组织相当严密的政治机构，掌握了驯马的技术，还举行种种祭祀，喀利邦岗发现的祭坛便是明证。此外，他把《梨俱韦陀》的时间追溯到了公元前4000年。

关于印-欧语言及其文化发源地，在对较早的各派理论进行了一番梳理后，拉尔指出，如果按照这些理论，几乎欧洲的每个部分都成了发源地：斯堪的纳维亚、芬兰、俄罗斯西南部、德国、立陶宛，等等，事实上，没有一个地方是被排除在外的。他也拒绝了中亚和西亚起源说。他认为，南亚才是更合理的选项，跟哈拉帕考古发现相对应的是韦陀诸经，而哈拉帕使用的语言就是梵文。根据梅赫尔格尔一地的考古发现，拉尔把哈拉帕文明的上限推到了公元前4500年，下限推到公元前1600年。

但拉尔这个说法的漏洞在于，假如筑城而居的哈拉帕人就是韦陀雅利安人，那他们的居住中心应该在莎拉斯瓦提河上游盆地，根据韦陀诸经记载，那里才是婆罗多人的聚居地，才是雅利安之地（Aryavarta）。但从哈拉帕成熟期的居住地分布来看，他们更多地聚居于莎拉斯瓦提河下游盆地，即今巴基斯坦的巴哈瓦尔浦（Bahawalpur）地区。据此，居住在公元前3500年前尚未干涸的莎拉斯瓦提河上游盆地，撰写了最早的韦陀诸经、创造了辉煌的韦陀文明的韦陀雅利安人，对我们依然是个谜，哈拉帕文明或许只是其旁系分支。

还有一种目前比较流行的说法认为，雅利安人的圣河莎拉斯瓦提河有可能是阿富汗境内的哈拉克斯维提河（Haraxvaiti）。雅利安人的故乡有可能在中亚一带，后来他们迁徙到阿富汗地区，在那里进行了分化，一部分进入印度形成印度-雅利安人，创立韦陀教；另一部分进入伊朗形成

伊朗-雅利安人，创立拜火教；双方信仰的神祇的善恶和各自语言中字母s和h都发生了对调。比如伊朗人拜火教中的善神阿胡拉·马兹达（Ahura Mazda），在印度的梵语语境中被换成了Asura即阿修罗或恶魔。这种推测似乎比较合理，但缺乏考古和文献方面的证据。

另一位重要的印度学者是P.L.巴尔伽筏（P.L.Bhargava），他也把韦陀诸经上溯到了4000~5000年前。他的研究表明，《往世书》（*purana*）体系和韦陀体系是一致且对应的，《往世书》的记载或许也以某种方式（比如口头传诵）存在于韦陀时代。他认为：韦陀文献所提供的证据已经清晰地反映出一个史实：由于大洪水的缘故，雅利安人离开了最初的家园，在其领袖摩奴（Manu）的指引下，来到了印度七河（Sapta-Sindhu）流域。这个史实在往世诸书里得到了进一步的描述，往世诸书将所有雅利安王室的起源追溯到摩奴——维筏斯伐特（Vaivasvat）之子，明确肯定他就是印度-雅利安的第一个国君¹。巴尔伽筏进一步指出，同样的史实也可以在西亚圣典《阿维斯特》（*Avesta*）里找到。故此，他推断，因为大洪水，雅利安人离开了最初的家园，其中一支来到了印度七河流域并定居下来，而另一支迁徙到了伊朗。

对于世界史前史研究，西方学术界一直采取了两套标准。对于西方历史，可以无限上推，比如近代自德国西利曼（Schliemann）、英国伊文斯（Evans）在希腊本土克里特岛上的新发现以来，西方学术界居然将希腊历史推前到5万年之久。而对于东方历史，他们拒不承认韦陀文明的本土起源，也不承认夏朝的存在，遑论黄帝、伏羲了。印度学者已经渐渐醒悟，有了学术自觉，而中国的学者们依然跟着西方学术界亦步亦趋，总是把中国历史斩头去尾，缩短历史的时间；把经书古籍视为神话传说，将华夏文

1 引自*The Aryans: Myth and Archaeology*, by M.K. Dhavalikar, published by Munshiram Manoharlal Publisher, 2007, p.27.

明与西方文明相比附，加以自我矮化。另一方面，中国的学者还对印度学者追溯韦陀文明起源真相的诉求，一律置之不理甚或斥为谬见邪说，其态度有时比西方学者更为傲慢。对此，我想借用杜维明先生的一句话：当中国的学者懂得弯下腰身向印度学习时，才表明他们真正成熟了。

一个世界性学术风气转变的征兆是，由联合国教科文组织发起编撰的《中亚文明史》第一卷里，“雅利安人入侵说”已经不再被提到，代之而起的是印度河文明独立起源说和上古亚洲文明圈互动说。该书总结道：

来自中亚各地的考古资料反映了整个发展过程，并且展示了极度辉煌的古代东方文明的全貌，这些文明以众所周知的哈拉帕型文明（是为古代世界最伟大的创造之一）为巅峰，分布在肥沃的印度河流域、苏联中亚南部、伊朗东部以及阿富汗。

……考古发掘为我们提供了极佳的例证，表明中亚的居民一方面与美索不达米亚及埃及文明进行交流，另一方面则与中国文明进行交流。诸如波斯湾这样的中介地区，则感觉到了文化交流的冲击，从而成为文化发展中心，而哈萨克斯坦草原地区，则发展成了以战车为象征的一种社会和军事的精英阶层。于是，学者们的不懈努力使得我们能够重建一段连续的中亚文明史，它是人类伟大遗产不可分割的一部分。¹

但是，当我们清除了殖民主义者设下的迷雾，把目光再次投向远古的韦陀文献时，却发现了更多的秘密和疑问，它远远超越了我们目前对世界文明起源的理解，最终把我们引向更大胆的假设，向传统的文明起源学说提出挑战。

1 [巴基斯坦] A.H.丹尼、[俄] V. M. 马松主编，芮传明译，《中亚文明史》，中国对外翻译出版公司，2002年，第一卷总论部分。

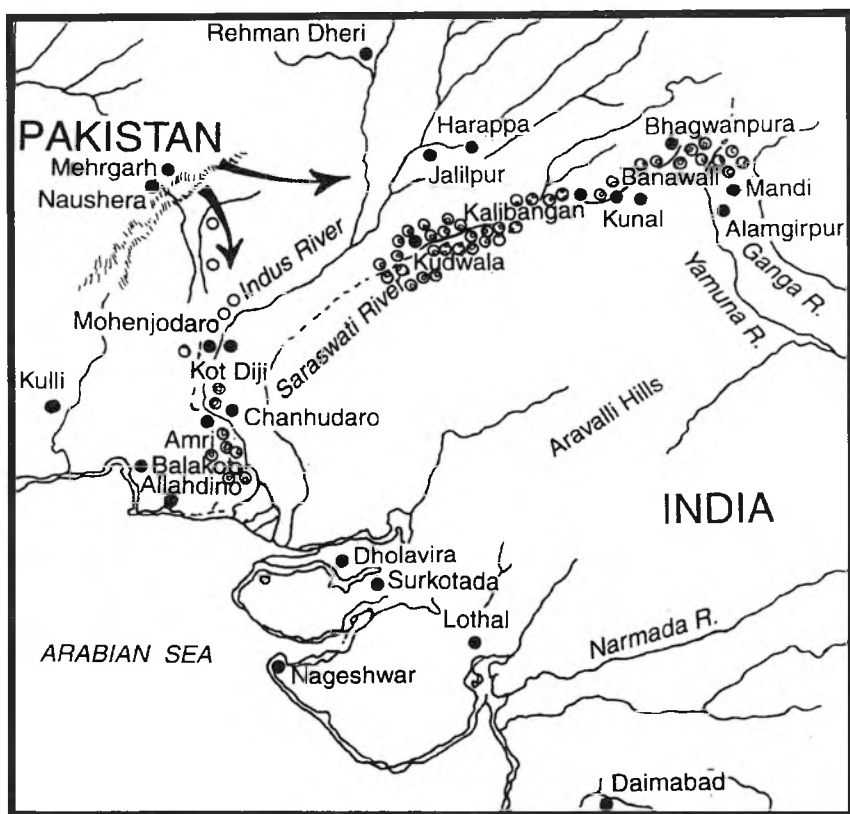
莎拉斯瓦提河作证

中国的古史研究，按照李学勤先生的说法，“已经走出疑古时代”，从信古、疑古，走向释古，借助现代的考古学，重新评估、解释古代文献，从而为重建古史提供了可靠的根据。

同样的释古精神，已经应用于东方学的研究，即利用现代考古的发现，对悠久的韦陀文献进行考察和论证，进而寻找雅利安文明的源头。

一条早已不复存在的河流为我们的释古工作指出了方向。这就是记载在韦陀文献里的神圣河流——莎拉斯瓦提河（Sarasvati River）。19—20世纪初的许多东方学学者一直认为，莎拉斯瓦提河是一条神话中的河流，因为在地图上或者地面上根本就看不到这条河流。只有韦陀诸经，比如《梨俱韦陀》上，才反复提到这条河流，并将她与恒河（Ganges River）、朱木拿河（Yamuna River）这样的伟大圣河相提并论。

《梨俱韦陀》只提到恒河一次，但却在至少60个地方提到莎拉斯瓦提河！《梨俱韦陀》所描述的莎拉斯瓦提河发源于喜马拉雅山西南，越过拉杰斯坦沙漠，在今天的孟买以北杜瓦拉卡（Dvaraka）地区汇入阿拉伯海，位于朱木拿河与苏特累季河（Sutlej）之间；在《耶柔韦陀》里描述的莎拉斯瓦提河是一条融汇了5条河流的大河。在把韦陀诸经当作神话汇编的西方学者来看，没有任何证据能证明这样大的水体曾经存在于印度次大陆，她只能



印度河-莎拉斯瓦提河文明遗址，莎拉斯瓦提河用虚线标出

是史前神话的一部分，出自“入侵的雅利安人”的丰富想象。

2002年7月28日，印度的高空卫星在拉杰斯坦沙漠发现了一条深埋地底的8公里宽的巨河的河床，从它的位置和走向（起于喜马拉雅山，越过拉杰斯坦，终于阿拉伯海）判断，这条神秘的河正是莎拉斯瓦提河。在消失了数千年后，她又一次向世人展示出犹如蒙娜丽莎一般的魅力。

随后展开的地面考古工作进一步证实了这个发现，沿着卫星摄像标出的河床，考古学家陆续发掘出1000多个约公元前3500年前的遗址，其中最有名的是拉杰斯坦北部的史前城镇——喀利邦岗。这些城镇具有哈拉帕文化的典型特征：规划整齐的城区，印章、庙宇、祭坛，等等。

印度考古学家和地质学家推测，发生于大约公元前3500年的一次巨大地震，改变了喜马拉雅山的构造，造成了莎拉斯瓦提河逐渐干涸，以至最终从地表消失。让印度政府感到惊喜的是，卫星探测出仍然有水在干涸的河床下流动！

2005年8月，印度政府组织了水文学家、地质学家、考古学家和宇宙空间学家，试图重新将这条神话里的河流带回人间，解决沙漠地带的用水问题。

2001—2002年间，印度国家海洋科技学会（NIOT）的海洋研究者在印度古吉拉特邦坎贝湾（Gulf of Cambay）的海水下发现了一座水下古城，从对打捞出来的上千件手工制品进行的碳同位素测定表明，这些古物的年代在距今3000—7800年之间。水下摄影展示了海底城市里有类似庙宇、浴池、楼梯一样的建筑结构。这座古城，可能就是传说中的圣城——杜瓦拉卡。

坎贝湾遗址正处于昔日莎拉斯瓦提河与阿拉伯海相汇的三角洲地带。它的发现，将印度文明推到了7000年以前，也证实了莎拉斯瓦提河的确如韦陀诸经所载，曾经是养育韦陀文明的摇篮。

反过来看，莎拉斯瓦提河及两岸史前文明的存在，也证实了韦陀诸经至少在5000年以前就已经传世（无论是文字形式还是口头形式），并且其真实性、丰富性和原始性对探索史前文明具有无与伦比的价值。我们的释古工作，将基于这部世界上最古老、最神秘的典籍所记载的史实与材料，以及考古发掘和大量已有的研究成果，从全新的视域考察文明的起源。

现代天文学的研究为韦陀诸经的真实性和原始性提供了新的证据。印度当代杰出的天文学家、印度B.M.比尔拉（B.M.Birla）科学中心主任B.D.悉达特（B.D. Sidharth）博士，在1991年出版的《开启韦陀经的天钥·发现世界最古老文明的源头》（*The Celestial Key to the Vedas: Discovering the Origins*

of the World's Oldest Civilization)¹一书中提出了突破性的观点：根据《梨俱韦陀》最古老部分的天象记载，通过现代天文学方法推算，《梨俱韦陀》所记述的年代可以上溯到公元前1万年！不仅如此，B.D.悉达特以无可争辩的论据证明那个时代的韦陀学者已经懂得诸如岁差、太阳中心说和食相循环这样先进的天文学概念，因而这个古老文明拥有比埃及、希腊以及其他任何文明更悠久的天文学传统。就像中国的学者根据《尚书》所记载的星相确立了周武王伐纣的时间，B.D.悉达特也根据韦陀诸经的天象记载，破译出了诸如《摩诃婆罗多》《罗摩衍那》中所记述的历史事件的具体时间。

这个古老的文明，在公元前1万年以前就拥有了精妙的天文学，深奥的哲学和灵知学，高度发达的伦理学和政治学，一如韦陀诸经所载，完全有可能是地球文明的母体！那么，根据公元前1万年以前就可能已经存在的韦陀诸经，我们也完全有可能打破流行的时间—历史框架，重新追溯全球文明的起源，重写全球文明的演进历史。

1 *The Celestial Key to the Vedas: Discovering the Origins of the World's Oldest Civilization*, by B.D. Sidharth, published by Ten Speed, U.S. 1991, p.87.

淹没在海底的史前神都——杜瓦拉卡

传说中的海上圣城杜瓦拉卡的发现，证实了韦陀诸经中的历史记载绝非向壁虚构。考古证据又一次将辉煌的雅利安韦陀文明带回了5000年前濒临阿拉伯海的印度西海岸。

《摩诃婆罗多》（*Mahabharata*）和《薄伽梵往世书》（*Bhagavan Purana*）中都有关于杜瓦拉卡的详细记载。这座赫赫有名的史前王都与韦陀诸经里最神秘的人物——《薄伽梵歌》的讲述者、传说中5000年前降临地球的至尊人格神克里希那（Krishna）——密不可分。

隐姓埋名的雅杜王朝王子克里希那长大后回到王都玛图拉（Mathura），杀死了残暴的独裁者康萨，拥立祖父乌格拉森纳为王，招致了康萨的岳父佳拉桑达的疯狂报复。佳拉桑达率领大军进攻玛图拉，前后达17次。为了避免更多的侵袭，克里希那决定带领全体雅杜族人离开玛图拉，到遥远的西海岸重建新都。

经过长途跋涉，雅杜部众来到了首拉施特拉（Saurashtra）海岸，打算在海岸边筑城。克里希那招来天堂的大匠维施瓦卡玛，请他设计营造新都。但维施瓦卡玛说除非海神能让出一块地，否则他无法完成任务。于是克里希那开始崇拜海神，在取悦了海神之后，从他那里得到了一片方圆十二由旬（yojana，古印度长度单位，佛教常用语。一由旬相当于一只公牛

走一天的距离，约11.2公里。——编注）的土地。就在这片四周环海的土地上，维施瓦卡玛建造了一座金碧辉煌的城市。

这座城市便是号称“神都”“圣城”的杜瓦拉卡。薄伽梵、至尊人格主神克里希那和他的子孙以及臣民就住在这座城市里。《薄伽梵往世书》第十篇描述了这座神奇壮丽的海上城堡：

……这所建在海中的城市有整齐的街巷，还有设计优雅的小径及种满如愿树的花园……城中还有宫殿与大闸。这些大闸现在还可在一些大庙中看到。它们异常高大，以极度巧妙的工艺建成。宫殿与大闸顶部都置放有金水瓶，以为吉祥之兆。

所有的宫殿都高耸入云。每一间屋子都陈设金、银水罐，地窖则满储谷物。睡房以珠宝装饰，地板则由宝石镶嵌而成。城中每户都供奉毗湿奴神像。宅地依据不同阶层划分，使那时既已存在的婆罗门、刹帝利、毗舍及首陀罗四种姓各得其所。城中有特为乌格拉森纳王而建的皇宫，为诸宫之冠。

这一切都发生在5000年前，大约公元前3102年。克里希那清除了一切邪魔力量，数十年之后，与他的家族成员一起离开了地球。杜瓦拉卡也随即陷入灭顶之灾：

那冲击着海岸的巨浪，突然冲破了自然设定的藩篱。海涛涌入城区，漫过美丽的街道，吞噬了城堡里的一切。雄伟的建筑物一幢一幢被淹没。仅仅几分钟内，一切就结束了。大海又复平静如潮，再也看不到城堡的丝毫痕迹了。杜瓦拉卡只剩下一个名字，一个记忆。

这是《摩诃婆罗多》里留下的幸存者的回忆。此后漫长的岁月里，在那片海域沿海的岸边，又陆续建起了许多庙宇，以纪念昔日的圣城和神王。围绕这些庙宇，渐渐形成了新的城市，也被朝圣者称为杜瓦拉卡。真正的杜瓦拉卡仅仅在犹如神话般的经书里依然存在。

20世纪80年代，一支在坎贝湾为不列颠天然气公司服务的海上科学考察队突然在水下发现了体积庞大的不明物体，考察队立刻组建了水下作业团队开始打捞工作。

一些打捞出来的样品，包括手工艺品、木片、陶片、生活用品、动物骨骼等，被分别送往曼尼普大学、剑桥大学、地球科学学会等机构进行分析鉴定。其结果令人震惊，这些样品的年代居然在距今3000—7800年之间！

随后的水下考古陆续发现了人工运河、巨大的城墙基石、港口遗址，以及具有明显韦陀文化特征的文物，如铜铃，石刻的神像、浮雕。

当代印度最负盛名的考古学家、杜瓦拉卡遗址考古工作的负责人S.R.拉奥（S.R.Rao）在其专著《杜瓦拉卡，消失的城市》（*The Lost City of Dvaraka*）中揭示了杜瓦拉卡史前遗址的历史学意义：

传说中克里希那建立的杜瓦拉卡城的发现，是印度历史的重要里程碑。它彻底解除了历史学家对《摩诃婆罗多》以及杜瓦拉卡城真实性的怀疑。通过重建韦陀文化在印度历史中的连续性，这个发现大大缩短了印度历史中原先存在的鸿沟。¹

海底打捞出来的文物中有一枚刻有三头怪兽的印章，《摩诃婆罗多》里记载，当杜瓦拉卡城受到魔王佳拉桑达的威胁时，居民们都持有这种当

1 *The Lost City of Dvaraka*, by S.R. Rao, Published by Aditya Prakashan, India, 1999, p.157.

作身份证使用的奇特印章，以避免敌人混入城中。这枚印章的发现进一步证实了这座海底城市与史诗《摩诃婆罗多》的关系。此外，刻有印度河谷文明类型陶文的陶片、铁桩、三角形三孔锚等出水文物，都证实至少3500年前，这里曾经有高度发达的史前文明存在，并且可与《摩诃婆罗多》的记载相印证。从已有的考古证据来看，这个神话般的文明并非天外飞来，它属于史前雅利安文明或原始韦陀文明，是印度历史也是人类历史的一部分。浮出水面的杜瓦拉卡遗址，又一次击破了19世纪西方学者虚构的雅利安人入侵说。

杜瓦拉卡城及与《摩诃婆罗多》传统一致的考古证据的发现，清除了一直以来对《摩诃婆罗多》历史真实性的疑问。我们要说，克里希那肯定存在。¹

经过十多年对海底古城杜瓦拉卡的考察研究，S.R.拉奥作出了使全世界为之瞠目的结论。

1 *The Lost City of Dvaraka*, by S.R. Rao, Published by Aditya Prakashan, India, 1999, p.177.

第二章

破译史前全球文明密码

雅利安——一个被误解的梵文词 / 韦陀文明的灵知
基因 / 西亚是一个神话 / 通往冥府之路——揭开
金字塔之谜 / 西方效法东方的时代——希腊哲学的
灵知渊源 / 从灵知到宗教 / 羽蛇和太阳鸟的世界



雅利安——一个被误解的梵文词

按照韦陀诸经的说法，韦陀诸经记载了雅利安人的信仰和生活。考古方面的证据，又使我们得以将地面存在的印度河史前文明与文献上的韦陀诸经联系起来，从而澄清了19世纪以来对雅利安人的认识误区，得以证明雅利安人并非来自欧亚草原的某个游牧部落，而是从远古时就生活在印度次大陆的原住民，是他们编撰了韦陀诸经。因此我们试图从韦陀诸经自身出发，而不是根据任何现代的“疑古”理论或构想，来重新诠释雅利安人和他们流传万年之久的典籍——韦陀诸经，以及在这个基础上所产生的高度发达的文明。

事实上，雅利安（Aryan）本身就是一个梵文词，源自于《韦陀经》。在《韦陀经》任何一处，这个词都不是用来指称某个特定的种族、民族或族群。Aryan的梵文原意，作为形容词的arya有“高贵、正义、优秀、令人尊敬”的意思；相应的，作为名词的aryan就有“主人、贵人、导师、朋友、维系者”的意思。因此，从这个词的语源的角度来分析，它指向一种生活、为人的标准，或理想范式；它与文化价值观相联系，意指在这种文化价值观指引下生活，或能保持这种文化价值观的人，就是理想的人，或文明人，从而能够有资格成为主人、导师、朋友，受到他人的尊敬。另一种解释是：ar有白色、洁净的意思，ya意指神，这样，Arya就指洁净身心以

侍奉神明，名词Aryan就有事神者的意思。美国著名的韦陀学者戴维·弗劳利认为：“Aryan是一个与梵文词Sri意思一样的尊称。我们可以将它与英文词Sir（先生、阁下）等同。”

如是，我们可以说，雅利安人与肤色以及地域没有丝毫关系。任何种族、族群，无论来自哪个地域，如果采取了雅利安式（Arya）的生活方式或价值观念，更确切地说，接受了韦陀诸经所标举的文明理念和文化价值观，就可以称为是雅利安人（Aryan）。

对“雅利安”这个词的错误解释最早源自东方学大师马克思·缪勒。1853年，他用英文解释Arya一词，认为这个词指称一个特定的种族和语言，以支持其种族理论。然而到了1888年，由于受到其他学者和历史学家的质疑，缪勒不得不改变了说法：

我已一再声明，我所谓的雅利安人，既不意味着血液、骨骼，也不意味着头发或者头骨；它仅仅是指称那些使用雅利安语言的人。……对于我来说，一个谈论雅利安种族、雅利安血统、雅利安眼睛和头发的人种学家，是跟一个谈论长头发的字典和短头颅的语法的语言学家一样的罪人。¹

但是大师的自我纠正为时已晚！欧洲的种族主义者虽然没有任何考古和文献方面的证据，却已经虚构出了一个白皮肤的雅利安人种：作为生活于亚欧草原的游牧部落，其中一支南下，侵入印度次大陆；一支东进，直至青藏高原；而西进的一支，成了欧洲人的祖先。其后，白皮肤雅利安人种的优越性被不断夸大，直到希特勒将这个种族理论付诸实施，开始屠杀犹太人、斯拉夫人之类的所谓“劣等民族”。

¹ *Biographies of Words and the Home of the Aryas*, Max Muller, Kessinger Publishing, 1888, p. 120.

人类对历史的肆意歪曲竟然会给人类自身带来如此巨大的灾难，是人类在玩弄历史，还是历史在嘲弄人类？

如前章所引，唯一被西方学者用来证明雅利安人征服低等土著的证据来自于《梨俱韦陀》中的一句话：“因陀罗，Vitra的屠者，那黑皮肤达塞人的毁灭者”。而同一部《梨俱韦陀》里又讲道：“我们向因陀罗祈祷，赐予我们光荣，这光荣将使达塞人成为雅利安人。”《梨俱韦陀》对达塞人的态度印证了《韦陀经》本身对雅利安人的理解，即接受了韦陀诸经所标举的文明理念和文化价值观的人，就可以称为雅利安人，无论其出身或肤色。因此即便愚蛮如黑皮肤的达塞人，也可以由于接受雅利安文化的光荣传统而转化成雅利安人。

由此看来，“雅利安”这个概念来自于一种非常高级的价值体系，这个价值体系更关注精神取向和文化遗产，因而有可能会造成一种具有开放、宽容特质的文明，对异质文化具有很强的同化能力和嫁接能力。可以说，这个概念与中国文化里“夷夏之辨”的观念非常接近。

中国最早的“诸夏”是指周所建立的诸封国，其地在黄河下游东部和黄河中游南岸，即所谓中原，包括齐、鲁、卫、曹、郑、宋等，后来又有黄河中游北岸之国家也就是晋的加入，此时南方的楚、吴、越，西方的秦都不是诸夏的成员，而楚更自称“蛮夷”，雄心勃勃地要统一中国。后来楚加入诸夏，再后来，吴、越等南方国家也加入。战国秦孝公后，秦人加入诸夏团体，自此，中国大一统天下的雏形确立了。

夷夏之辨源于春秋公羊学。在公羊家看来，区分“夷狄”与“诸夏”的标准在于是否接受先王礼义文教的教化。不接受先王礼义文教教化的群落是“夷狄”，接受先王礼义文教教化的群落谓之“诸夏”。孔子作《春秋》，进一步将仁义道德作为夷夏之辨的最根本标准，“夷狄”有德可进而为“诸夏”，“诸夏”失德则退而为“夷狄”，完全超越了种族的局

限。这种文明价值观造就了华夏文化的扩张和统一，如钱穆先生评论：

“其大势为文化先进诸国家逐次结合，而为文化后进国家逐次征服……同时文化后进国家而亦逐次为先进诸国所同化……在此进展中，诸夏结合之团体亦逐次扩大。”¹中国从来不是民族国家，而是不断生长的弹性存在。黄帝、炎帝是西戎或东夷，商源于东夷，周源于西戎与夏之结合，隋唐皇家血统以鲜卑为主。大抵是先占据中原的族群与后继不断进入中原的周边族群（匈奴、突厥、鲜卑、羌、藏、契丹、女真、蒙古、苗，等等）一直在融合中形成新中国人，其多族混合的结果就是现代所命名的汉族。总之，古代中国或有生活方式与礼教之分，却无种族与民族之分。

但是，“雅利安”概念似乎比“夷夏之辨”更具有开放精神和超越精神，因为“诸夏”概念仍然囿于地域范围，虽然可以是一个不断扩大的地域范围；而“雅利安”概念自身就超越了任何躯体、地域、种族的限制，它仅仅与文明理念和文化价值观相关。

这种高级的文化理念使得雅利安文化得以渗透到印度次大陆以外的广大地区，在所谓的史前时代，与其他地区的异质文化融合交流，成为一种全球性的元文明。然而或许也正因为这种理念过于超越，造成雅利安世界体系缺乏稳定的地理—种族构架，在与各个区域文明进行融合的过程中，很快失去原有的地理—种族特色，以致无法辨认其最初的表现形态。

尽管“雅利安”概念具有文化上的超越义，但据现代基因学的研究，雅利安文明以及雅利安人的主体是操印—欧语的印欧人，通过基因分析看，狭义的印欧人应该指以基因单倍群R为核心的人群。R基因人群出现的时间大约在2.68万年前，其发源地可能是中亚或南亚，后来分为东支R1a和西支R1b。西支进入欧洲直至英伦三岛，东支主要分布于印度和伊朗，同时广泛渗透于整个亚欧草原，直至西伯利亚平原地区，甚至还进入了包括中国

1 钱穆，《国史大纲》，商务印书馆，2002年，上卷，第65页。

在内的东亚，并与以上区域的其他基因人群进行了充分的融合。中国检测出的R1a基因大多与印度板块的雅利安人联系更为密切。著名的俄罗斯古代阿凡那谢沃文化（公元前3500—前2500年）和安德罗诺沃文化（公元前2300—前1000年）的人群也属于R1a单倍群，前者对中国东北的新石器文化和甘肃的齐家文化都产生了影响（参考苏三《新文明简史》）。

韦陀文明的灵知基因

中国的读者对于韦陀经籍一般都比较陌生，除了韦陀诸经本身的浩瀚和艰深给译介带来极大的困难外，佛教的原因——佛教从开始就将《韦陀经》归入异部，将婆罗门视为外道——也是一个主要的因素。

今天我们考察韦陀诸经，除了抛开宗教的偏见，还要排除“疑古”的习气，突破由19世纪西方印度学家划定的历史—时间框架，从韦陀诸经以及韦陀传统自身出发，来寻找、破译韦陀文明的文化基因。

韦陀文本的来源

由于受虚构的“雅利安人入侵说”的影响，通常西方学者认为只有四韦陀即Sruti部分才属于权威的《韦陀经》，但韦陀传统却接受了三种不同类别的经典汇集作为权威的韦陀知识来源，即：

1. *Sruti-prasthanā*（所闻汇），即通过聆听或启示得来的知识，包括四韦陀即《梨俱韦陀》、《耶柔韦陀》（*Yajur veda*）、《娑摩韦陀》（*Sama veda*）、《阿达婆韦陀》（*Atharva veda*），以及108部奥义诸书（*Upanisad*）等；



远古婆罗门仙圣传授韦陀经典

2. *Nyaya-prasthanā*（因明汇），即逻辑知识，包括《韦檀多经》（*Vedant sūtra*）等逻辑学著作；

3. *Smṛti-prasthanā*（所记汇），即神圣的传统或被老师记住的知识，包括18部《往世书》（*Purāṇa*），史诗类（*itihāsa*）如《薄伽梵歌》《摩诃婆罗多》，最初的《罗摩衍那》（*Ramayana*）等，以及后来被总结为六派的哲学思想（胜论、正理、弥曼差、数论、瑜伽、韦檀多）。其他还有关于律法、仪轨的文献，比如著名的《摩奴法论》。

传统的韦陀学者例如14世纪著名的经学大师摩多婆（*Madhva Acarya*）在其对《韦檀多经》的评注中就引用了《未来往世书》（*Bhaviṣya Purāṇa*）作为论据，认为“《梨俱》《耶柔》《娑摩》《阿达婆》《摩诃婆罗多》

《往世书》《罗摩衍那》都属于《韦陀经》”。9世纪伟大的韦檀多哲学家商羯罗（Sankara Acarya）认为，被归于史诗的《薄伽梵歌》传达了四韦陀和奥义诸书的精髓。《唱赞奥义书》（*Chandogya Upanisad*）则将《往世书》作为第五韦陀。

可见，就韦陀传统及韦陀诸经本身来看，*Sruti*，*Smrti*，及*Nyaya*这三个知识来源是互为补充的，犹如中国的经、史、子三部，或诗、书、礼、乐、易、春秋六艺，各有侧重，而又互为表里，互相阐释。

此外，还有用来研究韦陀经典的辅助性学科论著，称为*Vedanga*的部分，包括语音学（*shiksha*）、韵律学（*chanda*）、语法学（*vyakarana*）、天文学（ *jyotish*）以及*Upaveda*，即与研究韦陀经典有间接关系的学科论著，包括医学、建筑、艺术、兵法等各门各类的实用知识。

原初的四韦陀由口耳相授而来，所以称为*Sruti*，即所闻；*Smrti*意谓记忆，即所记。如果*Sruti*可以被比喻成母亲，*Smrti*就是姐姐，孩子既从母亲那里聆听，也从姐姐那里请教。如果只承认*Sruti*，而拒绝如《往世书》《薄伽梵歌》一类的*Smrti*，韦陀文本的整体性和一致性就受到破坏，变得支离破碎，进而无法理解。

确定韦陀文本的来源非常重要，因为对于我们的“释古”工作来说，*Smrti*的历史部分，尤其是《往世书》，给我们提供了破译史前全球文明基因的钥匙，以及探寻史前全球元文明传播路径的路线图。

5000年前的科技、文化高峰——《韦陀经》的成就

韦陀诸经卷帙浩繁，可谓汗牛充栋。仅《梨俱韦陀》就有1017篇；《摩诃婆罗多》有11万个诗节；而《往世书》共有18部，规模比《摩诃婆罗多》还要大十几倍！

韦陀 (veda) 的梵文本义是“知识之源”，其梵文字根vid，意思是“知道”或“知识”；德语wit意为“智慧”，希腊语widea意为“思想”，拉丁语video意为“看到真理”，最初都来自vid这个梵文字根。¹

韦陀之学体大思精，内容丰富，体系完备，几乎涉及人类认知的各个领域，举凡文学、逻辑、哲学、历史、政治、经济、军事、音乐、艺术、天文、地理、物理、化学、数学、建筑、心理、生物、医药、航海……各方面的知识无不囊括。

在众多的知识领域里，韦陀理论体系几乎都达到了令人惊叹的高度。我们先列举一些最主要的，已经被现代科学所证实的，或者说能被现代科学所理解的韦陀科学发现：

数学：韦陀数学体系最早提出了零的概念，十进位制、代数理论、几何理论、平方根、立方根等数学基本原理，经阿拉伯人、波斯人之手，传入欧洲。美国著名历史学家威尔·杜兰特 (Will Durant) (1885—1981) 断言韦陀数学是西方数学之母。²

天文学：韦陀天文学已经提出地球是圆形的，并且确定了地球的圆周；计算日食、月食的出现；发现地心引力；确定了太阳系行星的数量；确定黄道十二宫、二十八宿及岁差运动。

物理学：对空间、时间、运动、速度、动力、声音都有独特的理解。它计算时间的单位微小到0.00666秒，甚至已经有了原子的概念。对韦陀物理体系中关于宇宙创生和宇宙构造的理论，现代物理学家给予了极高的评价，其中某些理论甚至与现代物理学的宇宙生成论不谋而合，而某些部分现代物理学甚至还无法做出判断。³

1 参考 *World Vedic Heritage*, by Purushottam Nagesh Oak, Published by Hindi Sahitya Sadan, New Delhi, 2003, p. 14.

2 参考 *Proof of Vedic Culture's Global Existence*, by Stephen Knapp, published by The World Relief Network, US, 2000, p. 23.

3 参考论文 *Rigveda and Modern Physics* by Ashish Pathak, p. 7.

生命科学：韦陀经籍里有对胎儿发育成长过程的详细描述。瑜伽体系对生命的生理、心理及意识的探索和理解是无与伦比的。通过瑜伽的修炼过程，瑜伽士凭借精妙的瑜伽技巧以及对意识的微细认识，可以清除各种生理疾病和心理障碍，达到身心的高度和谐，进入深层的潜意识层面。流传到今天，瑜伽仍然是一种风靡世界的健身、养生术。

医学：《阿达婆韦陀》记载的阿育韦陀（Ayurveda）体系，以五大理论为基础，显示了非常复杂高超的医学知识和技术，2500年前的外科医生已经能根据其原理实施白内障和脑部手术。

制造技术：矿物学和冶金术高度发达，著名的德里铁柱高24英尺，底部直径16.4英寸，重6.5吨，历经两千余年，至今没有显示出生锈或腐烂的征兆。拥有远洋航海的技术。根据近年发现的一本韦陀秘籍《工巧本集》（*Silpa Samhita*）记载，韦陀时代已经拥有了制造降落伞、气球、电池、温度计、风扇、发动机、望远镜的技术。其中还分别对使用8种不同动力的机器做出分类和描述，包括电力、自然动力（如水、风）、蒸汽、宝石、气能、油（石油和柴油）、太阳能以及磁力驱动的机器。¹

更令人不可思议的是，韦陀经籍里竟然有对如何制造飞行器的详细描述！这些飞行器被称为维玛纳（*Vimana*），不但能在地球的环境里飞行，甚至可以进入太空或潜入海底。1875年，在南印度的一座古老寺庙里发现了一部经书，梵文名为《飞行经》（*Vaimanika Sastra*），作者署名摩诃利希·婆罗德筏遮（*Maharishi Bharadvaja*），分8章，附有图表，书中描述了3类维玛纳及它们的31个主要部件，16种主要能吸收光和热的材料，能防火防震的仪器设备，其中还包括飞行指南，对如何操纵，如何预备长途飞行，如何抵御暴风和雷电，以及如何获取能量等技术问题作出说明。这部

1 参考 *World Vedic Heritage*, by Purushottam Nagesh Oak, Published by Hindi Sahitya Sadan, New Delhi, 2003, p.152.

经书已经在1979年由国际梵文研究会主席G.R.乔叟（G.R.Josyer）翻译成英文出版。考古发现也表明，这类史前飞行器可能确实存在。

哲学：韦陀哲学思精体大，其范畴几乎涵盖一切精神现象和物质表象，是后来古印度六派哲学以及佛教哲学产生的土壤。它不但对古代世界（包括希腊、波斯、阿拉伯……）有极大的影响，甚至对现代世界都产生了巨大的冲击。《奥义书》在19世纪的欧洲一经问世，便震惊西方学术界，德国哲学家叔本华读后，大加叹赏，“谓举全世界之学，无有如此有益且使人感发兴起者，此为余生之安慰，亦为余死之安慰云”（徐梵澄译）。在其代表作《作为意志和表象的世界》（1818年初版）序言中，叔本华更是推断韦陀梵学将引起一场新的文艺复兴。19世纪美国思想界的领军人物像爱默森、梭罗、惠特曼等都在韦陀哲学体系里找到了构成其核心思想的灵感。20世纪最伟大的科学家爱因斯坦在垂暮之年被《薄伽梵歌》所震撼，竟有相遇恨晚的感觉，他在回忆录里表示，如果有来世的话，他要用来探索《薄伽梵歌》的奥秘。

文学：韦陀诸经还是世界上最宏伟的神话宝库，数量之大，人物之繁，描摹之细腻，场面之恢宏，几乎令人眩晕，简直可以构成一部完整的神灵史诗。《摩诃婆罗多》《往世书》作为史诗，且不论艺术性，仅其篇幅就令《伊利亚特》《奥德赛》无法望其项背，它的长度是后两部作品加起来的7倍！

音乐：《娑摩韦陀》使用的7个音符ni、sa、re、ga、ma、pa、dha，被波斯人借用，改造成do、re、mi、fa、so、ra、ci之后传入欧洲。

在韦陀文明里，科学的探究精神和严格的因果相互关系在说明自然现象时是特别明显的。韦陀哲学与医学、数学、天文学和实用技术之间具有深刻而内在的联系。各类特殊的科学都植根于并且发展于统一的宇宙概念和预设之下，其中单一的科学的成果，似乎只是普遍宇宙规律的一个特例

与现象、一种展示和一个方面。韦陀文化从来没有丧失这种普遍的远见。因此，韦陀文明既是宇宙论的、宗教的、神秘的，也是自然主义和功利主义的。关于世界秩序的一些较为著名的思想，在韦陀和伊朗的文献中是共同的。世界被认为是受一种循环规律黎塔（Rita）的支配。黎塔（筏楼那是其中的管理者）是自然的规律，它的标准进程可由行星的周期和季节的循环来说明，其功能在于维持宇宙、神明、人类和动物界之间的平衡与和谐。韦陀的黎塔不像其希腊的同一概念，希腊的概念中有一种全能创造主引入的、规划好的秩序，黎塔则是已经存在的现象的机能平衡，其中的每一部分都按照它自身的运动规律起作用，而它们整合到一起便能在宇宙的普遍节律中达到相互平衡。在古波斯的圣典《阿维斯特》中，这个规律被称为阿莎（asha）；在古代中国，它被称为“道”。

虽然韦陀文明曾经达到的高度，就像金字塔一样仍然是个谜，但幸运的是，韦陀文明或雅利安文明留下了文化密码——韦陀诸经。这些宝藏使我们得以穿越历史和思想的迷雾，追踪史前时代元文明的迷离神光。

天书奇谭——韦陀诸经的成因和流传

无法想象，这些伟大的作品出自3000—4000年前的亚欧草原，是一个还处在文明门槛的原始游牧部落，在连绵征战的岁月里写成的。让我们从韦陀文本本身来寻找韦陀诸经的成因和流传吧。

从《韦陀经》一以贯之的神秘主义倾向来看，可以肯定《韦陀经》本身的说法，即《韦陀经》的作者是被称为利希（Rsi）或是牟尼（Muni）的一类神秘主义者，就像今天在印度仍然可以看到的，他们或是在喜马拉雅山的岩穴里冥思苦想，或是在恒河岸边结茅苦修。相对于当今的科学家用逻辑假设和实验仪器获取经验知识，这些牟尼更擅长使用瑜伽内观的力量

察知宇宙和生命的奥秘。

据《薄伽梵往世书》第九篇第十四章第四十八节记载，在最遥远的黄金年代，出现了第一部《韦陀经》即《耶柔韦陀》，仅此一部就包括了所有的韦陀知识，它通过师徒口口相传的方式流传。直到距今5000年前的青铜时代之末、铁器时代之初（《韦陀经》称之为Kali Yuga，按《韦陀经》的计算方法，这个时代起始于公元前3102年，将持续43.2万年），韦陀诸经才以文字的形式被记录下来。其撰著者是一位传奇式的隐修者毗耶娑（Vyasadeva，旧译毗耶娑天人），其活动时间就在这两个时代的交替期。以下是《薄伽梵往世书》的一段记载：

一日，维亚萨当日升之时、晨浴之后，于莎拉斯瓦提河岸边独坐冥思中，以超绝之灵视，见数千年劫难因无形之力量推动，将降临于地球。由于铁器时代（KaliYuga）之影响，一切物质将趋退化，一切众生寿命将衰减，记忆力亦将减退。如是，他便开始思考如何救渡众生。

维亚萨知道，依靠《韦陀经》的指引，人类的工作会得到净化。为了使这个程序更加简化，他于是把原初的一部《韦陀经》一分为四，以利流传。韦陀——知识之源——如此便被分为四支记载下来。而其后撰写的史诗及《往世书》部分被称为第五韦陀。

对此，《毗湿奴往世书》（*Visnu Purana*）第三卷第四章中有更详细的记载：

从前只有一部《耶柔韦陀》，但是在将它分而为四后，毗耶娑规范了祭司执掌的四种祭祀礼仪。这四类祭祀礼仪是：称为爱



传说中韦陀诸经的编撰者毗耶婆

塔列雅（Aitareya）的祭司，其职责是唱诵圣诗（Richas）；称为阿德筏留（Adhvaryu）的祭司，其职责是唱诵祷文（Yajus）；称为霍特利（Hotri）的祭司，其职责是唱诵赞歌（Sama）；称为婆罗门（Brahmana）的祭司，职责是念诵仪轨（Atharva）。其后，这位牟尼收集了称为梨叉（Richas）的圣诗，撰著了《梨俱韦陀》；收集了称为耶柔莎（Yajushas）的祷文，撰著了《耶柔韦陀》；收集了称为娑摩（Sama）的赞歌，撰著了《娑摩韦陀》；依据阿达婆（Atharva），撰著了《阿达婆韦陀》。

陀》，为适合君王举行的祭礼制定了规则。

不但四部韦陀本经，按《薄伽梵往世书》所载，毗耶娑也是《摩诃婆罗多》《韦檀多经》以及《奥义书》《往世书》等最主要的韦陀文本的撰著者。

西方学者自然很难接受这个说法，故而臆测出不同作品的写作年代和作者，但是都缺乏可靠的依据。实际上，除了流传下来的韦陀诸经，5000年前的印度没有任何历史记录或历史文献可资参考，即便是韦陀的史诗作品，也都没有明确的编年体系。喜好玄思的印度远古哲人，似乎只对历史中体现的宇宙秩序（Rta）或天道感兴趣，对我们所谓的历史时间却毫不在意。幸运的是，韦陀史诗如《摩诃婆罗多》里留下了当时的星象记录，使数千年后的天文学家找回了失落的时间，从而让我们能够确认韦陀文本的年代。也许，这就是他们记录时间的方法——根据宇宙的节律，而不是人为的预设。

如前所论，现代天文学又一次印证了韦陀文本的可靠性。那么，我们为什么不能接受《韦陀经》作者本人对《韦陀经》撰著过程的叙述呢？难道5000年前生活在喜马拉雅山岩穴里的哲人，也与我们的现代学者一样，要争取独家版权吗？要知道，即便在今天，一个信奉“法”的印度教信徒也会因为撒谎而感到羞耻。面对谜一样的漫漫时间长河，让我们暂且抛开19世纪西方学者毫无根据、层出不穷的臆测，将韦陀文本本身作为我们进一步考察韦陀文明的假设和前提。

《薄伽梵往世书》第十一篇第四章记述了韦陀本经的传承情况：

《韦陀经》分而为四之后，派拉利希（Paila Rishi）成为传授《梨俱韦陀》的宗师；闍弥尼（Jaimini）成为传授《娑摩韦陀》的

宗师；维萨玛帕耶拿（Vaisamapayana）则独承《耶柔韦陀》一脉；安吉罗牟尼（Angira Muni）被授以《阿达婆韦陀》；楼摩哈萨那（Romaharsana）被授以《往世书》。以上哲人将此诸经传授其众多弟子，如是世代相承。

直到今天，印度依然存在着众多的韦陀传系，以师徒授受、口口相传的方式接续韦陀诸经的奥义，只是经过数千年的演化，变得更加错综复杂。

韦陀诸经可谓包罗万象。然则“韦陀”之意，与华夏之“道术”观念相近。冯友兰先生在其《中国哲学史》中解释“道术”一词云：

“道术”一词，照《庄子·天下篇》所赋予的意义，差不多与西洋有一部分哲学家所谓的“真理”一词范围相同。大概言之，道术是对道而言，道是万事万物的总原理，对于此总原理的知识，就是道术；道术是对于道的知识，故有时亦简称曰道，荀子对于此所谓真理，即只称之曰道，而不称之曰道术。道既然无所不在，所以道亦是无所不包。人所有的一切知识，以及各家的学说，都可以说是道术的一部分，可以说是从道术分出来的。

一直到春秋战国时期，都有很多思想家认为完备纯全的“道术”确实存在于远古，之后却散于诸子百家。例如上面引文中讲到的《庄子·天下篇》里就说：

古之人其备乎！配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。其明而在数

度者，旧法世传之史尚多有之。其在于《诗》《书》《礼》《乐》者，邹鲁之士搢绅先生多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。

“本数”“末度”即是礼法形名制度，“道术”从“天地”“神明”演绎出去，以至“六通四辟，小大精粗，其运无乎不在”。这样的体势规模，恐怕只有韦陀诸经可以比拟了。观韦陀诸经，“天启”的部分，以祠祀颂赞为主，配合论天人玄理的《奥义书》，涵盖了庄子所谓“配神明，醇天地”的内圣之道，其旨趣与华夏道术之《礼》（祭祀天地神明的部分）、《乐》、《易》相近；“圣传”的部分，除了“法经”，还有借故事史实阐扬礼法伦理的史乘和《往世书》，应该属于“育万物，和天下，泽及百姓”的外王部分，其旨趣与华夏道术之《诗》、《书》、《礼》（应用于日常生活、伦理的部分）、《春秋》相近。“韦陀支（Vedanga）”的主要部分，类似于华夏的音韵训诂，也即“小学”；其中的竖底沙（jyotish），为天文星占类；“韦陀增（Upaveda）”涉及各种实用技艺，在华夏道术体系中属于数术方技类。

“道术”或者“韦陀”的观念体现出一种“一以贯之”的思维模式，即人类所需要的一切知识，无论小大精粗、形上形下，皆自一个核心的弥纶万物的“天地之道”生发出来，都不过是这个“天地之道”的显示应用。外于或执着于“道术”的片段部分，从完整的“道术”体系分裂孤立出去，就形成了对整体真理的障蔽或曲解。《荀子·解蔽篇》云：

故由用谓之，道尽利矣；由俗谓之，道尽兼矣；犹法谓之，道尽数矣；由势谓之，道尽数矣；由辞谓之，道尽论矣；由天谓之，道尽

因矣……夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之。曲知之人，观于道之一隅而未之能识也，故以为足而饰之，内以自乱，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之祸也。

韦陀之学，虽包罗万象，宗旨在于贯通天地一神一人，故特重祭祀祝祷。其他各类学问，例如玄理、礼法、史地、天文等，也都与神明及其崇拜有关，甚至融合为一体。这类学问或许可以总称为“灵知”。另外一方面，反过来说，“灵知”渗透于一切知识、一切领域。不但政治、礼法、制度、经济、宗教等社会各方面都表现出灵知特征，但凡神话、义理、美术、天文、地理、医学、建筑等各种学问也都以灵知为其血脉，成为一种灵知神话、灵知义理、灵知美术、灵知天文……

“灵知”与现代的或西方意义上的“宗教”概念不同，“灵知”是完全东方色彩的包罗万象、“无乎不在”的“道术”，而“宗教”只是“灵知”的一个方面。庙宇和信仰不过是构成远古灵知社会的一个方面、一个环节，但“灵知”却远远超越了庙宇和信仰，它开物成务、覆载化育，使人与天地神明相参，加入到宇宙的生生演化当中。在韦陀文化里，文化的最高成就、人生的终极意义并不是“宗教”，但“宗教”确实构成了文化和生活的一部分。

韦陀灵知认为人生的目的是实现“法”“欲”“利”“解脱”四大目标。所谓“法”（Dharma），含义极为广泛，有宗教、信仰、道德、法则、职责、义务、习俗等各种意思；所谓“欲”（Karma），指现世的各种欲乐，包括身心、情感、知性等各个方面；所谓“利”（Artha），指政治、经济、权力等人生的生计、功利方面；所谓“解脱”（Moksa），指对宇宙、自我的终极觉悟以及随之而来的人生归宿。在《薄伽梵歌》里，这四个人生目标的实现都与“灵知”有关，其实现途径被归结为称作“瑜伽”的修

炼方法。“瑜伽”蕴含了“内圣外王”之道，作用于“法”“欲”“利”“解脱”各个层次。然则西方意义上的“宗教”只是属于“法”的领域，而韦陀灵知则涵盖了自然、社会、生命的各个面向。“法”“欲”“利”“解脱”一起构成了灵知的整体和人生的全部，而人生也就在这由各个阶段、部分组成的灵知实践中得到了完满的实现。这样看来，用西方的“宗教”概念来概括、定义“灵知”，也会造成荀子所谓的“蔽塞之祸”。

中国远古的“道术”似乎也有这种灵知特征。《尚书·大禹谟》云，“正德，利用，厚生，惟和”。“正德”相当于“法”的范围，“利用”无异于“利”，“欲”属于“厚生”的层次，而“解脱”无疑在“道”的层面。

西方印度学学者习惯以文本成形时间界定韦陀诸经的流传时间，原因就在于不懂得上古知识尤其是灵知奥义之传承主要依靠口头传授，师徒之间的口口相传才能保证知识的完整权威。实际上，《奥义书》之梵文为 Upanisad，其本义就是坐近上师身边，以得听闻于彼。最近叶舒宪先生提出，文字出现和广泛使用之前的古老传统才是“大传统”，而依赖文字书本记载的文明史传统为“小传统”。口传文化的十万年“耳识”大传统在先，读书识字的“眼识”小传统在后。大传统才是文化的渊源和根本，也是小传统发生的母胎。反过来讲，小传统之于大传统，除了有继承和拓展的关系，同时也可能会对无文字的大传统要素产生某种筛选、断裂、遮蔽和遗忘。基于这个理论，叶舒宪先生根据先于汉字和书本而存在的出土玉器及其取材、造型和传播线索，试图复原被遗忘、遮蔽的公元前6000年到公元前2000年的华夏史前“玉器时代”，以及作为其核心文化基因的“玉教”¹。中国的古史探源经验完全适用于印度，从目前已有的考古证据和传统本身来看，韦陀诸经构成了印度文明的大传统，并且，与华夏不同，这

1 叶舒宪著，《图说中国文明发生史》，南方日报出版社，2015年，序言部分。

个大传统直接被小传统继承，并以文字经典的形式流传下来，中间没有发生巨大的遗忘和断裂。因此，韦陀诸经或许是揭开史前文明真相的一份不可替代的路线图。

文明基因：宇宙—神—人共融共存原则

我们试图从令人眼花缭乱的韦陀经论中寻找其思想的核心架构，它构成了整个韦陀文化的文化基因，使整个韦陀文化体系得以生成，并复制、移植到其他史前文明机体之中。

首先，我们能否找到一部韦陀作品，能够概括、评估并整合从各类韦陀文本衍生出来的看似歧义纷出、五花八门的思想和观点，从中找出并厘清韦陀文化的纲领及核心原则？这部作品必须具有足够的权威性和兼容性，即它能被各门各派的韦陀传系所广泛接受，作为其理论的基础或出发点。

答案是肯定的。《韦陀经》的作者似乎早就考虑到了这个问题，为我们留下了破译韦陀文化基因密码的线索，这就是《薄伽梵歌》。这部只有短短700个诗节的作品，以最精练、最简捷的哲学语言浓缩了韦陀诸经的要义，阐述了支撑韦陀哲学体系的最基本的概念，并对韦陀各派哲学加以定位和评价，最终得出了韦陀哲学的终极性结论。5世纪，在印度彻底摧毁廓清佛教哲学的韦陀宗师商羯罗认为：《薄伽梵歌》是所有韦陀要义的总纲。被称为当代印度“三圣”之一的哲学家室利·阿罗频多也将自己对韦陀哲学的阐释和理解都放在其释论性作品《薄伽梵歌论》里面。近代梵学大师徐梵澄先生以为，“五天竺之学，有由人而圣而希天者乎？有之，《薄伽梵歌》是矣”，且誉之为“千古之深经，人间之宝典”。印度学者提拉克（Bal Gangadhar Tilak）发现，《薄伽梵歌》中记载的春分点在猎户座（梵文Mrigashiras，或Agrahayana，希腊语Orion即源于此），他据此判



A.C.巴克提维丹塔·斯瓦米·帕布帕德，使韦陀古义的精神传统得以在全球复兴的伟大学者。

断，此书出现应早于公元前2500年，因为公元前2500年后春分点就转移到了昴宿星（梵文Krittikas）。

《薄伽梵歌》其实只是史诗《摩诃婆罗多》中的一个篇章。按照《摩诃婆罗多》的记载，它是在5000年前一场决定人类命运的战争爆发前被讲述的，这场战争最终导致了韦陀文明的衰落和一个统一的具有全球规模的韦陀文化—政治圈的解体。讲述者——人类的精神导师克里希那——在战争的号角吹响后不到一个小时的时间里向他的学生——陷于迷惑痛苦的伟大武士阿周那——总结了韦陀诸经的精义和结论，使后者豁然开悟。地点在俱卢之野（Kurukshetra），今天有一座现代化的《薄伽梵歌》博物馆开设在那里。克里希那宣称其中的知识在人类的始祖摩奴时代就已经被师徒传系所传承。

现代著名的韦陀学者A.C.巴克提维丹塔·斯瓦米·帕布帕德根据古代韦檀多传统，在其《薄伽梵歌原义》引论部分总结了《薄伽梵歌》的五大

实谛：Isvara，至高无上的主宰；Jiva，受其控制的生命体；Prakrti，物质自然；Kala，时间；Karma，活动或业报。

可以说，这五大实谛也是韦陀诸经的主题，韦陀哲学的核心架构就是对这五个永恒主题的思考：如何去定义、定位，并处理这五者之间的关系。

我们将这五大实谛纳入一个更开放的框架里，从而得出了韦陀文化基因的双螺旋结构：宇宙—神—人共融共存原则。

它揭示了存在的三层结构或三个维度，而不是相互独立的三个部分。克服宇宙—神—人隔离睽违的状况，达到三者之间的融洽和谐，成为雅利安人也即文明人的终极目标和永恒职责、法或道。人类对三者之间隔离睽违状态的克服被称为“Mukti”即解脱，亦即脱离虚幻、束缚从而获致“天人合一”的绝对自由；人类促进三者之间融洽和谐的活动被称为“Yoga”，也就是瑜伽、联结。

当代跨文化思想大师、韦檀多哲学的现代阐释人雷蒙·潘尼卡在深入研究韦陀哲学之后，以现代的哲学语言表述了对这个灵知原则的直觉经验。

潘尼卡认为，实在是非二元的，一切存在都有三个维度：宇宙的，人的和神的，或者说物质（时空）的、理智（意识）的和神秘（永恒）的。这三个维度互渗互存，构成了对实在的完整理解。人类曾经持神秘的整体主义世界观，但在过去3000年历史中已经越来越通过分解、抽象和规定实在去把握实在，造成了宇宙、神、人的隔离和分裂。潘尼卡以古老的韦陀智慧为基点，宣称：

然而时候到了，必须将这些支离破碎的、不完全的片断性洞见以一种新的整体主义世界观整合在一起。没有精神就没有物质，没有物

质也就没有精神；没有神就没有世界，没有世界也就没有神。¹

这个人类曾经持有的神秘的整体主义世界观，源自于《薄伽梵歌》所代表的韦陀哲学的启示。作为三个不可还原的维度，其存在互相依存。没有世界的上帝不是真实的上帝，没有神之冲动的宇宙也不是我们体验的宇宙，没有上帝或者没有世界也就没有人，世界不仅仅是上帝的荣耀，也是人的世界，没有人或意识的宇宙不是我们居住的宇宙，上帝是终极的和唯一的“我”，而人类是上帝的“你”，我们与上帝的关系是人格的。它是三位一体的和非二元的。

潘尼卡以先知一般的口吻预言了这个来自远古的原则正在复活——韦陀文化基因将再一次被激活，为我们这个时代创造新的精神生命和文化形态。他说道：

现代人已经杀死了一个孤立的、与世隔绝的上帝，当代的大地正在杀死残忍的、贪婪的人，诸神似乎已经抛弃语言工程实验室、人和宇宙，而宇宙—神—人共融的直觉代表了我们的时代正涌现的宗教意识，因为“一旦触及根基，我们就发觉复活的迹象”。²

在韦陀哲学体系的经营理念中，划定宇宙—神—人之间关系的部分被称为本体论（Sambanda-tattva）；恢复宇宙—神—人之间共融关系的道路或方法称为工夫论（Abidehya-tattva）；宇宙—神—人和谐互爱的终极目标或最高境界称为究竟论（Prayojana-tattva）。

对这三个tattva亦即灵知真理的实践和领悟，构成了韦陀诸经所提倡的

1 引自王志成著，《和平的渴望》，宗教文化出版社，2003年，第116页。

2 同上。

一切文化—社会—宗教活动的中心和韦陀文明的最后归宿。

本体论：划定宇宙—神—人之间关系的真理

人的维度：这个维度的梵文术语是Jiva，意思是“存在的，活着的”。但它并不指称躯体，而是指称灵魂——个体灵魂。灵魂与躯体完全不同。躯体可以是人类的躯体，也可以是动物或植物的躯体，受业力的影响，轮回生死。但是灵魂永恒不变。灵魂来自上帝，是上帝的一部分，同时又是微小的神性个体，与上帝有着永恒的从属关系。并且正是由于忘记了这种关系，使得原本永恒存在，充满无尽知识和喜乐的灵魂被躯体所束缚，经历种种短暂的痛苦和快乐。在这里，躯体只是物质自然提供给灵魂的一个他无法主宰的活动场，因而解脱就意味着灵魂不再受感官的控制或身体的囚禁，并“想起”进而恢复他与上帝的永恒关系，在上帝的居所或灵魂的故乡重新开始极乐世界的生活——对神的奉爱。就躯体而言，按照《韦陀经》的计算，一共有840万种生物/生命形式/躯体，不但包括人类、动物、植物，还包括更高的生命形式，如外星生物以及诸神，即拥有巨大权能的宇宙各种能量及星球的管理者如太阳神、月神、水神等，他们也称为半神（demigod）。

宇宙的维度：这个维度的梵文术语是Prakrti，意思是“阴性”，它指称阴性能量，因而不单独运作，被一种更高等的能量即Jiva（生命体）所运用、操纵、维持、运转。同时，它也被能量之源——终极的阳性力量（Purusha）即薄伽梵或上帝——创造和主宰。“这世上一切物质的和灵性的，须知我皆其创造或毁灭之源”。也就是说，物质能量由生命体操纵，但却为上帝所创造和主宰。因而，宇宙是具有神性的。物质自然由三极气性（guna）构成，即中和气性（Sattva-guna）、强阳气性（Raja-guna）、

浊阴气性（Tama-guna）。三极气性之上是永恒的时间。这些物质能量在永恒时间的控制范围内，纵横交错，往来相推，就产生了活动，也就是业（Karma）。

神性的维度：《薄伽梵歌》所阐述的神或绝对真理是多元的，展示为三位一体的特征，其中包括：

梵：“整个物质实体称为梵，是诞生的始源”，它无始无终，永恒存在，无差别，无品质，而又遍存万有，衍生出万有。它是创世的光，无所不在的光，不可思议，不可言说。同时，“不可毁灭的超然的生物叫做梵”。作为上帝的部分，灵魂也分有神性，因此他也是梵，一样永不毁灭。在梵的层面，灵魂与神融合了。如此，在梵觉的境界里，生命与天地万物合为一体。但是非人格的梵并非独立存在，它从属于具有人格性的超梵或超灵。“现在，我要说明什么是可认知的，你知道后就会尝到永恒，它是无始的，而且从属于我。它称为梵，也就是灵，在这个物质世界的因果之外”。梵具有遍在性、平等性。

超灵（Paramatama）：其名为毗湿奴，宇宙和生命的主宰，遍透一切灵魂和造物，乃至尊人格主神薄伽梵在物质世界的扩展和代理，以创造、维系万物和指导生命。超灵使得在灵性世界的神与物质世界相关联。如《薄伽梵歌》所描述：

他的手足眼脸无所不在，他能听到一切。超灵就是这样存在，遍透万物。

超灵是一切感官的始源，但他却没有感官。他虽是一切生物的维系者，却无所依附。他超越物质自然属性，同时又是物质自然属性之主。

绝对真理既存在于众生的内部，亦存在于众生的外部，亦动亦

静。因为他如此精微，我们物质的感官能力无法看到或认识。

超灵看似是分散在众生之中，但其实未被分割。他一直安处如一。

他是众生的维系者，但我们须明白，他培育一切，又吞噬一切。

他是一切发光体的根源。他在物质的黑暗之外，而且并不展示。他是知识、知识的对象和知识的目标。他位于每一个人的心里。

与梵相比，超灵具有独一性、主宰性和内在性。

薄伽梵（Bhagavan）：超灵和薄伽梵都属于阳性主宰，然而薄伽梵是超灵和梵的根基，是原始的阳性或“元阳”。当最高的真理在其内部或灵性世界展示神性品质时，则被称为薄伽梵即至尊人格神。他具有人格性的特征：形体、名字、品质、活动。这些特征是神性的，具有永恒、全知、喜乐的特性。也就是说，至尊人格神与他的形体、名字、品质、活动无二无别，上帝的形体、名字、品质、活动就是上帝！因此，聆听、念诵、冥思、崇拜他的形体、名字、品质、活动，会使人分享或恢复永恒、全知、喜乐的神性；聆听、念诵、冥思、崇拜他的形体、名字、品质、活动，成了与神性沟通的桥梁，即通天的手段。

据《薄伽梵歌》的说法，至尊人格主神原本的形象就是克里希那。犹如第一根蜡烛点燃了无穷的蜡烛，从他衍生出无数分身，即本质一样但外形和权能不同的形体，以及化身，即薄伽梵降临于物质宇宙而为世人所见的形体。薄伽梵超越诸神，是诸神的主人，诸神在他的指令下运作。与梵、超灵相比，薄伽梵具有绝对圆满的超越性、人格性。

梵、超灵、薄伽梵一体而三面，在神的维度同时存在，犹如太阳神与他的太阳和太阳光之间的关系，他们根据通神者所使用的不同方法或修炼路径而展示不同的特征、侧面。

就宇宙、神、人的关系而言，物质自性、个体命我产生于至高主宰

者，却又异于至高主宰者。梵、我、物永恒分立，却又一体共存。至高主宰者是体，是一；个体命我是相，是多；相因体现，多从一生。至高主宰者与命我的关系正像蜘蛛和它的网丝，亦如火和火花。网丝虽非蜘蛛，但产自蜘蛛；火花不同于火，但源自火。同样，命我不是至高主宰者，但不离至高主宰者，是至高主宰者的部分和微粒。

命我（Jiva）表现为生命觉知，具个体性和自由意志，具足至高主宰者所有的德性，只不过在量上极微小罢了。本质为阴性从属的个体命我在幻力（Maya）的影响下，不再臣服于至高主宰者，而试图以自我为中心，成为阳性主宰者，操纵、改变、享受物质自然。但是，由于其微小、从属的本性，却反而为物质自然所制，在物质躯体中凭借各种感官挣扎求存。

在《薄伽梵歌》五谛之中，至高主宰者、命我、自性、时间四者都是永恒的。物质自性的展示虽然短暂，但并非假象。有些印度哲学派系例如大乘唯识宗认为，物质表象是虚假的，但根据韦陀义理，则不是这样。物质表象并非虚假，而是真实的，只不过短暂易逝罢了。譬如下雨来临，云雨骤降，滋润草木。一待雨季过去，云雨散尽，草木便又干枯。物质自性之展示也是如此，每隔一段时间便展示一次，持续一段时间，随后又消失殆尽。这就是物质自性的运作，周而复始，永无休止。所以，物质自性是永恒的，而非由意识虚构幻化而成。物质自性是至高主宰者的隔离态能力（Shakti），同样，个体命我也是至高主宰者的能力，但不是跟他隔离的，而是与至高主宰者永恒相连的。所以，至高主宰者、个体命我、物质自性、永恒时间四者互相关联，均为永恒。然而，业却不是永恒的。个体命我因亘古以来自己业报活动的结果，在物质躯体中或享乐或受苦。虽然这种业力的影响持续而且深远，但个体命我却可以通过选择自身的活动而改变业力，这有赖于个体觉性的完美程度。

个体命我和物质自然均被解释为自性——即至高主宰者的能力。但

是，个体命我有与至高主宰者本质相似的觉性，物质自然却没有，这便是两者的区别。所以，个体命我的本性属于高等能力。然而，个体命我不可妄称具有至高无上的觉性，无论达到何种完美的阶段，个体命我都不过是至高主宰者的碎片，不可能具备至高主宰者的觉性。事实上，由于个体命我忘记了其真实本性以及与至高主宰者的永恒关系，便受到物质自然的覆盖，原本的觉性因物质气性的障蔽而产生幻妄，正如光通过有色玻璃会透射出某种颜色一样。然而，至高主宰者的觉性却不受物质气性影响。一旦个体去除幻妄障蔽，就能恢复其作为灵魂的高等本性，最终摆脱物质躯壳的束缚，觉悟真我并重新建立与至高主宰者的永恒关系。

个体命我只能觉知到自己特有的躯体，而至高主宰者则觉知到所有的躯体。犹如月映万川，至高主宰者以超灵（Paramatma）形式进入每一个个体命我的心中，作为至上控制者，一方面提示个体命我按其所愿行事，另一方面指挥物质能力使其运作，以达成个体命我的物质欲望，给予个体命我业力活动的结果。可是个体命我遗忘了其真实本性以及与至高主宰者的永恒关系，在无知妄念之下，以自我为中心，力图宰制、享受物质自然，于是陷入自己业力反应的束缚之中，不能自拔。他放弃一个身体，却又进入另一个身体，犹如脱下旧衣，换上新装。随着灵魂如此这般地轮回转世，个体命我承受着过往活动的因果反应。然而，活动是可以改变的。当个体处于中和气性，在智慧明通之时，就会懂得修炼瑜伽苦行，以爱敬之心待奉至高主宰者，改变一己过往活动所造成的种种业力。

至高主宰者与个体命我的关系在《奥义书》里被比喻为二鸟的关系。二鸟同栖一树，一鸟在吃树上的香果，一鸟旁观不吃。比喻至高主宰者（胜我）与个体命我（小我）同住一躯体内，小我承受善恶果报，轮回转生；胜我寂然不动，常存自在，却时时默观小我，等待小我回头。

统观此五谛，业由个体命我在物质自然中的活动构成，时间与物质

自然的存在形式有关，所以终极的实在可以归结为三大实体，即物质自性、个体命我、至高主宰者。在这三者中，前二谛作为至高主宰者的能力，绝对依赖于至高主宰，它们与后者具有内在的构成性关系。此三谛皆为实在，互有差别，而又不可隔绝，由此组成终极实在的统一整体，也即大梵。

故《薄伽梵歌》之宗旨可归结为：如何理解至高主宰者、物质自性、个体命我，并正确认识其相互间之关系。按此存在之三维度，分别对应于华夏哲学体系里的天、地、人。故《薄伽梵歌》所阐发的学问，用华夏义理的语言来说，即天地人一体共存之道。

工夫论：恢复宇宙一神一人之间共融关系的道路或方法

《薄伽梵歌》将祭祀牺牲作为使宇宙一神一人达到共融的首要途径：

创造之初，万物之主遣来一代一代的人类和半神人，带着对维施纽的种种祭祀，并祝福他们说：让祭祀使你们快乐，因为它的实施会赐予幸福生活和获得解脱所需求的称心如意的一切。

祭祀取悦了半神人，半神人也会取悦你们。人与半神人如此互相合作，一切都会繁荣昌盛。

负责掌管各种生活必需品的半神人被祭祀的施行满足后，便会给你们提供一切生活所需，但人若享用半神人的馈赠却不回以祭祀，则与盗贼无异。

众生吃五谷而活，五谷赖雨水而长，雨水因祭祀而降，祭祀则源于赋定的责任。

规范活动是由《韦陀经》赋定的，而《韦陀经》又是由至尊人

格神（薄伽梵）直接展示出来的。因此，遍存万有的超然性永存于献祭中。

献祭是宇宙—神—人结合的仪式、程序和庆典。它既是生活，也是真理本身。通过献祭的纽带，自然、人、半神人、至尊人格神即上帝或薄伽梵，互相合作，循环相生，人由是上达于神，神由是降福于人，宇宙—神—人由是共融共存。因此，献祭是一切社会生活和私人生活的核心，是群体与个人生存、幸福、解脱的关键，正如现代社会把经济发展视为一切的一切，献祭被视为史前文明发展的动力。这一点，在几乎所有韦陀文本里得到了强调和经典性的系统论述。

《薄伽梵歌》列举了祭祀牺牲的种类，显示了对献祭具有非同寻常的深刻理解：

有些瑜伽师用完美的方式崇拜半神人，向他们奉上种种祭祀；而有些则在至尊梵的火焰之中进行祭祀。

有些人（纯洁的贞守生）在心智控制之火中，以聆听和感官作献祭；有些人（守规范的居士）在感官之火中，以感官对象作献祭。

还有些人有志于通过控制心意和感官而获得自觉，他们则把一切感官和生命之气的功能，作为祭品供奉于已受控制的心意之火上。

有些人立下庄严的誓言，通过牺牲自己所有而得到觉悟；也有人通过实行严苛的苦行，修习八部瑜伽，或钻研《韦陀经》，而得以在超然知识方面取得进步。

还有些人，为了恒处禅定，偏好控制呼吸的途径，他们练习反呼为吸，反吸为呼，最后达到无呼无吸，而恒处禅定。此外还有人以节食为法，以停止呼吸作牺牲。

这些奉献者通晓献祭的真义，他们洗净了罪业，尝过了献祭的甘露，于是，便向着至高无上的永恒境界迈进。

这种种不同的献祭，由种种不同的工作产生，均为《韦陀经》所认可，你若能这样了解它们，就可获得解脱。

履行神性职责、追求灵知或灵性觉悟，修习神秘瑜伽都成为一种牺牲献祭之道，使得献祭者渐次由外而内，由宇宙而至于天人，下学而上达，最终觉悟宇宙一神一人之间关系的灵知真理，在宇宙一神一人共融共存的喜乐里品尝献祭的甘露。

究竟论：宇宙一神一人和谐互爱的终极目标或最高境界

根据献祭者采用的牺牲方式或路径，献祭者进入神的维度，并体验到神性的不同方面和特征。以践行神性职责、社会道德规范以及对诸神的各种祭祀活动的路径即行动瑜伽的方法，献祭者得到诸神的赐福，得享个人与社会生活的繁荣昌盛；以思辨的路径即思辨瑜伽的方法，献祭者将认识梵，达到灵魂与天地为一的境界；以神秘瑜伽、冥思的路径即神定瑜伽的方法，献祭者将认识超灵。

遵行以上三种献祭路径的献祭者在躯体死亡后，灵魂将踏上一条“天国之路”，在诸神的接引下升入永恒的灵性世界。但如果死亡计划得不够缜密，也有可能再度返回。在后文中我们可以看到这条“天国之路”与天体、星座及其位置有紧密的关系。因此，占星学和天文学在瑜伽系统及整个韦陀社会里占据了极其重要的位置。此外，业报瑜伽的实践包括渗透于全部日常生活的献祭活动和相关仪式，这些献祭活动也需要精准的天文知识才能确定其履行的日期及时间。

以奉爱、崇拜的路径即奉爱瑜伽的方法，献祭者将得到薄伽梵的直接指引，在爱的狂喜或迷狂中与薄伽梵相遇，最终灵魂在离开躯体后，回到灵魂的故乡——薄伽梵的居所。这构成了宇宙—神—人和谐互存的终极目标或最高境界。

在每一种境界里，献祭者都能从中体验到一种与感官躯体之乐迥然不同的称为喜乐（ananda）的灵乐。按《薄伽梵歌》的观点，来自自私假我的感官躯体之乐阻碍了献祭的进行，打破了宇宙—神—人共融的秩序，因此克服自私假我所制造的假象，是献祭者获得成功的关键和必由之路。

一套被称为种姓—行期法（Varnasrama-Dharma）的社会制度及相应的组织结构动员了整个社会及其各个阶层的资源、人力进行献祭，以促进、保障宇宙—神—人共融共存之最高目标的实现。这个最高目标，无论是作为个人的理想还是作为集体的意识形态，都通过频繁而又宏大的祭祀得以强化、体现，从而使神性的维度在地面展开。我们将这样的社会制度定义为灵知型社会制度，这样的社会也就是灵知社会。

种姓—行期法：韦陀社会制度——四社会阶层与四灵性阶段制度

《薄伽梵歌》确认这个制度来自于神谕。《毗湿奴往世书》进一步解释了这个制度的意义和作用：

通过正确履行四社会阶层及四灵性阶段体系所设定的神性社会职责，至尊人格神毗湿奴得到崇拜。此乃唯一的事神之道。吾人必须置身于四社会阶层及四灵性阶段体系之中。

Varna——四社会阶层包括：婆罗门（Brahmana），禀赋中和之气，梵文意思是“与梵合一者”，他们是祭司、通灵者、精神领袖，韦陀价值体系、精神文明、道德文化、社会制度的传播者和维系者，平静、自制、苦行、清静、安忍、真实、博学、睿智、虔诚——凡此皆为婆罗门所赖以作为之德；刹帝利（Ksatriya），禀赋强阳之气，政权统治者、军事贵族，掌握政治、经济、军事等一切世俗权力，但必须接受婆罗门的教化和指导，英武、雄强、果决、多谋、勇猛、慷慨、有领导力——凡此皆为刹帝利之天性；吠舍（Vaisya），禀赋阴阳混杂之气，为土地经营者、商人，虽然谋利乃吠舍之天性，他们必须向婆罗门布施，向刹帝利交税，照顾首陀罗的生活；首陀罗（Sudra），禀赋浊阴之气，为其他阶层服务、劳作，包括匠人、农人、艺人等，首陀罗不必接受韦陀教育和仪礼，但须对主人尽忠守职。

四社会阶层之间的关系被比喻为互相配合的身体各个部分。婆罗门是头脑，刹帝利是手臂，吠舍是供应身体营养的肚腹，首陀罗是使得身体运行的腿脚。这个制度最关键的一环就是一位合格的帝王愿意接受婆罗门的指导并践行韦陀价值体系、精神文明、道德文化、社会制度，因而他既是王者也是圣人，《薄伽梵歌》称之为“圣王”。实际上，据《薄伽梵歌》的讲述者克里希那说，这部神圣的经典就是留给后世“圣王”的！

这位“圣王”将带动、组织整个社会的献祭活动，以武力及法律的力量保护韦陀价值体系，监督四社会阶层与四灵性阶段制度的施行，以此逐渐提升社会成员的道德精神水平，协助整个社会达到宇宙—神—人共融共存的最高境界。通过这个人，一方面，宇宙、社会、个人的能量被汇聚起来，实现对神的献祭；另一方面，神的意志将通过他在现实世界里得以施行。他成为沟通宇宙—神—人的桥梁。事实上，四社会阶层的活动和工作都以他为轴心展开。但是，原则上他仍然属于刹帝利，因此必须接受婆罗

门的权威。

然而，这个制度在数千年的执行过程中出现了偏差，堕落为我们今天所知的“种姓制度”。社会分层不再根据个人的德（guna）和业，而是根据血缘世袭传承，从而导致腐化和隔阂。

Ashram——四灵性阶期

这个制度似乎只有在最初的雅利安社会得到施行。它为以解脱为人生目标的个人规定了不同的生活阶期，包括：Brahmacarya——梵行，坚持独身的学生；Grhastha——家居，履行家庭责任的居士；Vanaprasta——林居，退出家庭生活的居士，入山林苦修；Sannyasa——出世僧，彻底弃绝家庭和社会，为进入另一个世界作出准备。

所有这些灵知义理、灵知型社会制度，构成了最核心的韦陀灵知文化基因。它们已经在史前的青铜时代之末、铁器时代之始，亦即5000年前以文字的形式被保存在韦陀诸经里。不但如此，从考古所得的发现来看（如前章所列举的祭坛、神庙、刻有象征符号的印章等），它们在5000—10000年前的印度河—莎拉斯瓦提河时代就一直在持续遗传、克隆，创生出一个又一个雅利安文明社会，并且有可能向东、西两面扩散，进入更广大的领域。

对灵知的启示以及实践，即灵知文化，是韦陀诸经最机密、最高端和最本质的部分，所有的韦陀灵知文明都围绕着这个核心展开。5000年后，我们将凭借对这种灵知文化在各个方面的表象——包括灵知神话、灵知义理、灵知天文、灵知地理、灵知建筑、灵知象征符号以及灵知型社会制度的辨识，透过历史的迷雾去追踪韦陀文明的足迹。

在后文中，我们将在几乎全球的范围内寻找韦陀灵知文化的残余信

息。在展开我们的文化冒险之前，我们预先假设，在数千年甚至近万年的漫长岁月里，韦陀灵知文化通过贸易、征服、文化交流等各种方式被传播到世界各地，并与当地的民族文化、习俗、特性相结合，创造出新的文明形式，由此，一个全球性的雅利安文化圈可能存在于史前的地球上。在传播、移植、嫁接的过程中，其中有些因素得到了强化，而有些因素被遗失、抛弃或遗忘，就像基因的变异和遗传。但是，凭借各种具有普遍性的灵知文化符号，我们相信有可能通过对各种古代文化类型做出DNA鉴定，找出它们久已被遗忘的文明血缘。

史前世界语——梵语

所有这些5000年前就已经存在的韦陀文本，一直流传到今天，其内容和形式均没有显著的改变，并且都是使用同一种语言撰写的，那就是梵文。数千年来，梵文可以说是全球唯一一种没有经过任何变形甚至演进的远古文字，它似乎从被创造时起，就是一种最复杂的语言，拥有最完美的语法，一直到今天都是如此。梵文，可以说是一种语言化石。

即便是现存的最古老的文字，比如希腊文、中文、拉丁文，在原始初创的年代都只有为数不多的常用字。例如英语，在1604年编的第一本词典里，只收录了3000多个英文词；汉字，从陶文演变到甲骨文、金文，字数也没有超过3000个。总之，这些文字一般都有漫长的演变、发展的历史，与梵文的较少变化相比，确实大异其趣。

但奇怪的是，梵文的影响却并不只限于印度。18世纪的西方学者无比惊讶地发现，在这片被西方征服的遥远的东方土地上，竟然存在着与西方语言（包括拉丁语、希腊语）有密切血缘关系的语言——梵文。实际上，梵文并非某种神秘的部落巫师使用的地方语言，相反，在横跨亚欧次大陆

的广大区域里，直至西方文明的起源地——希腊——都能找到古老的梵文留下的印迹。

面对来自印度的文化挑战，西方学者不愿意承认甚至假设西方语言根源于梵文，于是提出了“印-欧语系”理论，将西方语言和梵文归于同一个语系；同时，又预设“印-欧语系”之前存在着一种“前印-欧语”，以掩盖真相。实际上，印-欧语系的母体可能就是梵文。在5000年前这门语言就已经发展到如此的高度和复杂程度——用它撰写出了举世公认的人类历史上最早的神秘主义文献《梨俱韦陀》及其他韦陀文本，而其他语言只是在作为历史分水岭的5000年之后才从原始阶段逐渐萌芽产生出来。

受“雅利安人入侵说”的影响，西方学者一直致力于在亚欧大草原上寻找出一种“前印-欧语”，但结果是，根本无法找到一种在史前时代与梵文接近的语言，其特性和结构足以能够演化出精美绝伦的梵文及其后的希腊语、拉丁语。

英国著名的东方学家威廉·琼斯在1786年2月所作的历史性演讲里宣称：

梵文，无论她有多么古老，却具有令人惊奇的结构；她比希腊文更完美，比拉丁文更丰富，并且比两者都要精练优雅，然而却与两者都有很强的相似性，无论是从动词的词根还是语法的形式来看都是如此。实际上，相似性太强了，无法想象这种相似性是偶然产生的。当一个语言学家研究这三种语言时，不得不相信它们来自同一个源头，这个源头，可能早已不复存在。

“印-欧语系”的概念是由19世纪早期的学者提出的。他们系统性地研究了亚欧大陆几乎所有现存的或过去的主要语言，其范围从西方的冰岛、

爱尔兰到东方的印度，从北方的斯堪的纳维亚到南方的希腊。在总结了这些地区的语言的相似性后，将它们都归入“印-欧语系”。印度语、伊朗语、波斯语、希腊语、拉丁语、亚美尼亚语、斯拉夫语、波罗的海语、阿尔巴尼亚语、凯尔特语、意大利语、日耳曼语、法语、英语，还有两种已经消亡的语言即希泰语和安那托利亚语，以及最东面的吐火罗语（位于中国新疆），都被认为是这个语系里的分支或方言。

到20世纪，语言学家掌握了更多的工具，进而对语言的研究也更加精密。新一轮的“印-欧语系”研究热又开始兴起。梵文作为一种史前世界语的假设也被正式提出来。于是，一场语言学界的哥白尼革命发生了。所有“印-欧语系”里的各种语言，可能都是梵文的方言！梵文，作为一种史前世界语，可能曾经在从西部的冰岛、爱尔兰到东部的印度，从北部的斯堪的纳维亚到南部的希腊之间的印欧大陆的广大地域被使用。在其流传过程中，受到不同地域、民族的影响，产生了各种方言，再经过数千年的演变，形成了我们今天所见的“印-欧语系”。¹ 这种情况类似于秦统一文字之前的汉语，各个诸侯国都使用不同的文字，更不必说各个地区的方言、方音了，其繁复变化，几乎无法想象，但从总体上来说，还是都属于同一个古代汉语语系。举几个非常有趣的例子，就可以看出“印-欧语系”里的英语与梵文之间明显的血缘关系：

英语	梵文	中文
Yoke	Yoga	轭，瑜伽
calendar	kalantar	日历
clock	kala-ka	计时器

1 参考Some Blunders of Indian Historical Resarch,by P.N.Oak,The Celtic Druids,by Godfrey Higgins,Published by Kessinger publishing,2010,p.47.

day	din	白天
September	saptamber	九月
October	ashtamber	十月
december	dashamber	十一月
path	path	道路
go	gama	走
mind	mana	心意
hunt	hanta	打猎
sugar	shakara	糖
dictionary	deekshantary	词典

印度河谷出土的哈拉帕印章文字属于从缀音文字向字母文字的过渡的表音文字，是前雅利安语，对韦陀梵文有较大的影响。有学者认为婆罗迷文源于哈拉帕印章文字。早期的婆罗迷文与阿拉米亚字母有三分之一相同，其他的也极为相似。佉卢文、犍陀罗文皆源于阿拉米亚字母，它可能是西北印度方言与西亚字母的结合体。阿拉米亚语很早就成为亚述、巴比伦和波斯通行的“国际语”之一。

自公元前2千纪下半叶以降，印度次大陆上出现了分别被称为印度语、达尔德语和卡菲尔语的方言群，它们全都属于印-欧语系。借助于丰富的语言和文献资料，我们很容易证明，印度语、达尔德语、卡菲尔语及伊朗语之间的亲缘关系。事实上，时间上溯得越远，它们之间的亲缘关系越近。例如在上古时代，作为古伊朗语的阿维斯特语跟早期梵文是如此的接近，以至于我们可以利用二者之间的语音对应关系，将阿维斯特语逐词逐句地转换成早期梵语。这些语言构成了原始印度-伊朗语。原始印度人和伊朗人都自称为Arya，即雅利安人。

按照最近的语言和考古研究成果，在新石器时代之初，原始印度-伊朗语已代表了具有广泛分支的一个语言群。到公元前6千纪初，当农业开始在东欧发展时，印-欧语群发生分离，这从西印-欧语群和东印欧语群（主要为原始印度-伊朗语）具有共同的农业词汇这一现象可以看出。安纳托利亚语群、波罗的海语群、原始希腊-马其顿-弗里吉亚语群，包括吐火罗语，虽然通行于中亚和中国西域，却都属于西印-欧语群。

从下面若干例子中可以看出梵语和阿维斯特语的对应关系：

韦陀梵语	阿维斯特语	汉语
Ashva	aspa	马
Ushtra	Ushtra	骆驼
Asura	ahura	神
Deva	daeva	神/魔
Hotr	zaotar	祭司
Kshatra	khshathra	力量
Ratha	ratha	战车
Yajna	yasna	祭祀
Yatha	yatha	如
Asti	asti	是
Hiranya	zaranya	黄金
Sukta	hukta	良言

在本章的下一节里，我们将凭借梵文与“印-欧语系”其他语种的血缘关系，寻找雅利安文明在其他文明中的遗传信息。

尤其值得注意的是，亚欧大陆上的很多地名都显示出与梵文的渊源。

比如stan，梵文意思是“地区”，这样我们可以发现带有后缀-sathan的地区，如：Afghani-sathan阿富汗，Kurdi-sathan库尔德斯坦，Kafiri-sathan卡菲尔斯坦，Turki-sathan土库曼斯坦，Kazak-sathan哈萨克斯坦等，都可能与史前雅利安文化圈有关。再比如puri，梵文意思是“城市”，而英国的很多地名都带有后缀-bury，应该是puri的变异，所以从什鲁斯伯里（Shrews-bury）、爱因斯伯里（Ains-bury）、沃特伯里（Water-bury）一类的地名就可以推测那个地区可能有使用梵文的雅利安人进入或居住过。还有梵文后缀-ia，意思是“……之地”，这个用法我们也可以在世界上很多地名里看到：Siberia西伯利亚，Prussia普鲁士，Rumania罗马尼亚，Iberia伊比利亚，Ethiopia埃塞俄比亚，Somalia索马里，Tanzania坦桑尼亚，Austria奥地利，Australia澳大利亚，Scanidinvia斯堪的纳维亚，Armenia亚美尼亚和Albania阿尔巴尼亚。

再举几个可以与梵文直接对译的国际地名，就足以令我们惊讶于梵文曾经普及的程度：

地名	对应的梵文
Syria（Suria） 叙利亚	Surya 太阳神之地
Assyria 亚述（西南亚洲底格里斯河流域的古国）	Asura 恶魔之地
Russia 俄罗斯	Russiya 圣人之地
Moscow（Moskva） 莫斯科	Moksa 解脱
Siberia 西伯利亚	Shibireeya 风景优美的山地
Caspian Sea 里海	Kasyap 人类始祖的名字
Rome 罗马	Rama 大神的名字
Iran 伊朗	Iranam 盐碱之地

Rhodesia 罗得西亚

(津巴布韦的旧称)

Britain 不列颠

Nippon 日本

Korea 韩国

Singapore 新加坡

Burma 柬埔寨

Rhid-desh 心灵之地

Brihad-sthan 伟大的地方

Nipun 聪明

Gauriya 女神之地

Simhapur 狮城

Brahma (desh) 梵天之城

史前超级文明圈的假设

西方人类学家于20世纪末提出了世界体系 (world system) 的概念。1993年考古人类学家谢拉特 (Andrew Sherratt) 在《欧洲考古学报》首卷发表论文《青铜时代世界体系应该怎么样: 史前晚期地中海与温带欧洲的关系》, 全面地阐述了青铜时代世界体系的概念: 从旧大陆或全球观点考察人类史上的重大变迁, 如全球殖民、农业传播、冶金发展与城市化的进程, 还有印欧人的起源。次级产品革命大体发生在青铜时代, 牛、羊、马在欧洲的传播大体与青铜时代的展开同步。青铜时代世界体系的形成过程也就是家养动物次级产品开发的过程。车辆运输和骑乘使远距离贸易和互动成为可能, 西亚无疑是青铜时代世界体系的中心, 中亚和欧洲地中海地区近水楼台较早进入世界体系外围, 欧洲大部分包括北欧随之加入, 成为其边缘。几乎同时, 经济人类学家弗兰克从现代世界体系出发, 透过中古世界体系, 也发现了古代世界体系。弗兰克主编出版的《世界体系——500年还是5000年?》已被翻译成中文出版, 青铜时代世界体系理论逐渐进入中国学术界, 广为人知。弗兰克《白银时代》研究了古代中国在青铜时代世界体系中的地位, 他认为东西方在青铜时代就有了接触, 像西亚、中

亚和欧洲一样，中国或东亚也是青铜时代世界体系的一个组成部分。在此基础上，社科院研究员易华考察了三代青铜文化，以青铜技术和游牧文化的起源与扩散为例证，断定中国跟欧洲一样，处于青铜时代世界体系的边缘地区。他在《夷夏先后说》里总结道：“青铜、牛、马、羊、小麦、大麦、蚕豆、牛耕、车马、毛制品、砖、火葬、墓道、好战风气、金崇拜、天帝信仰等是青铜时代世界体系的指示物或示踪元素，三代中国几乎照单全收，无疑已进入青铜时代世界体系。中国不是考古学上的孤岛，更不是人类文化的死角”；“青铜时代世界体系中中国既是边缘，也是中心。东亚处于古代世界体系的边缘，中国又长期是东亚文化的中心。安阳殷墟是国际性文化中心，青铜时代东方独特的世界性都市。古代世界体系中，4000年前龙山时代的中国是遥远的边缘，4000年后夏商周三代逐渐成了中心之一。所谓四大文明古国实质上是青铜时代世界体系的四个中心。”易华描述了这样一幅远古世界的景象：“帕米尔高原西边或中亚与西亚之间有青金石之路，东边或中亚与东亚之间有玉石之路，沟通东西的是青铜之路。丝绸之路是双向交流的，青铜之路亦然，洲际互动在青铜时代已蔚然成风。牛羊往来，骏马奔驰，麦浪滚滚，欧亚非三洲之间并无明确的分界线，旧大陆已形成连续互动的体系。”

青铜时代起始于大约5000年前，正当韦陀经所谓的斗争世或卡利纪（Kali Yuga）的开端，远古婆罗多就在这个时期里陡然衰落解体，而各大附属文明体借着青铜兵器与轻车快马之利，乘势崛起，独霸一方。随之而来的是整个文明形态亦从有祀无戎、神权至上的玉帛帝道转向尚武重礼的青铜王制。《庄子·盗跖》云：“神农之世……无有相害之心，以至德之隆也。然而黄帝不能致德，与蚩尤战于涿鹿之野，流血百里。”《商君书·画策》叙述此一上古文化之大变局：“神农既没，以强胜弱，以众暴寡。故黄帝作为君臣上下之仪，父子兄弟之礼，夫妇妃匹之合，内行刀

锯，外用甲兵，故时变也。”红山文化、良渚文化、泰国班清文化、印度哈拉帕文化皆未发现战争、殉葬、为战争而祭祀的迹象，也未发现围城或防御工事以及陪葬兵器的武士阶层的存在，倒是有专业的祭司阶层，率民祀神，唯祀为大。种种证据表明，在青铜时代世界体系之前，还存在着一个更为神秘的上古玉石时代世界体系。玉石文化出现于欧洲、非洲、西亚、中亚、南亚、东南亚、大洋洲、美洲，南亚和中亚同样是“玉石走廊”的中枢。玉和夷文化关系紧密；俄罗斯远东地区特别是贝加尔湖附近发现了大量新石器时代玉器，个别可以早到2万年前的旧石器时代晚期，可能是东亚玉文化的起源地。韦陀诸经应该发皇于这个时代，原始雅利安文明也酝酿生成于这个时代。

上古世界贸易体系在公元前5000年就已经出现，巴尔干采石场制造的石器制品，遍及从黑海的多瑙河口到波罗的海和北海的广大地区，这显然是长距离交换行为的证据。种种贸易从石器逐步扩展到金属。到了公元前2000年，从今天土耳其的安纳托利亚高原向东纵贯美索不达米亚和波斯湾，穿过印度洋海岸的水域，向东北到巴基斯坦境内的印度河，出现了一条长达5000公里的弧形地带，而远古国际贸易沿着这条漫长的道路悄悄展开，古希腊历史学家希罗多德称其为“寂静的贸易”。在印度河文明的雅利安人之后，腓尼基人、希腊人、罗马人和阿拉伯人轮流坐庄，先后掌控古代世界贸易的领导权，他们以接力棒的形式，不断延续着这个体系，直到郑和、达·伽马和哥伦布的第二次全球大发现为止。

始于埃及的贸易路线，还有一个重要的东部延伸，分三条路径通往东亚的核心地带。第一条通道从印度北部翻越喜马拉雅山麓，在今西藏阿里地区（后来的古象雄国）停留和中转，然后继续向东穿行，经今天的青海省，抵达盛产丝绸的成都平原——古蜀国。四川广汉、金沙遗址出土了大量产于印度洋深海水域的齿货贝以及源自阿萨姆的象牙。另一条就是所谓

“蜀身毒道”，被后人称为“南方丝绸之路”，它绕过喜马拉雅山，从阿萨姆向东经缅甸进入中国云南，并向北经大凉山抵达成都平原。在云南楚雄、大理、昆明、曲靖和四川凉山等地均有齿货贝出土。第三条是海上航路，从恒河口起始，向东到达金州（今苏门达腊或马来群岛），然后沿海岸折向北方，在中国山东一带登陆。

贸易的路线往往就是文明传播的路线。史前全球贸易体系的存在很可能意味着史前超级文明圈的存在。基于20世纪以来考古学、语言学、文献学、地理学等诸多方面的新发现，印度学者N.S.罗遮朗（N.S. Rajaram）提出一个大胆的假设：

有充分的证据表明，在埃及、巴比伦、印度河谷文明崛起之前，曾经存在着一个伟大的文明。远古世界的中心就在那片从印度河到恒河之间的地方——创造韦陀文化的雅利安人就生活在那里。过去30年来的科学发现，推翻了“雅利安人入侵说”——中亚的雅利安游牧部落于公元前2世纪侵入印度平原，建立了自己的文明，并编纂了韦陀诸经。“文明的摇篮”远非如历史课本所宣讲的在美索不达米亚河谷。现代科学和古代文献为我们解开一个久无答案的历史之谜提供了线索：为什么从远古以来，生活在从印度到斯里兰卡，从英国到冰岛的人们都明显地讲着互相关联的语言，都拥有非常接近的神话和信仰？简单的回答是：这些地方都曾经是一个伟大文明的一部分。这个文明在埃及、巴比伦、印度河谷文明之前就已经存在，它是一个在“文明曙光”之前就已经存在的文明。¹

1 引自 *Vedic Aryans and The Origins of Civilization*, by N.S. Rajaram, published by Voice of India; 2nd rev. edition, 1997, p. 56.

这个假设逐渐被来自各个领域的学者、专家的发现所证实：

历史学家威廉·杜兰特（William Durant），十卷本《世界文明史》的作者，在其著作中写道：“印度是我们西方人的故土，梵文是我们欧洲语言的母语，她是我们的哲学的故乡……数学的故乡……是体现在我们基督教里的宗教理念的故乡……也是自治与民主的故乡，一句话，她是我们的文明之母。”¹

人类学家伊萨克·泰勒（Sir Isaac Tailor）在《雅利安起源》（*The Origins of the Aryans*）中用同样的口吻写道：“阿德朗（Adelung），比较哲学之父……把人类的摇篮定位在克什米尔山谷，他将那里视作天堂。我们从阿德朗那里接受了这个观点，那就是人类来源于东方，最靠西的民族，比如伊比利亚人、凯尔特人，肯定是最早离开父母的成员。”²

考古学家约翰·D.克里福特（John D Clifford），在《印度古物》（*Indian Antiquities*）的序言里指出：“印度教可能传播到整个地球……在每个宗教体系里都能找到其迹象……算术、天文、星象、假日、游戏、星名、星座，不同民族的语言都有极强的相似性，显示它们同出一源。”³

在后面的章节里，我们将深入到远古世界主要的文明机体里，寻找韦陀文明的遗传基因或残余信息，以进一步验证韦陀文明作为史前超级文明的假设。

面对越来越多的考古发现和历史证据，打破19世纪以来的机械进化论的时间—历史框架，对世界文明的起源和构成进行重新定位，对远古文明的理念和精神加以重新评估，将是21世纪文化思潮的发展趋势，它将成为人类反省自身、重建人与自然关系的契机和桥梁。用愚昧、落后、迷信来粗暴地定义远古世界和远古文化，只能证明我们自己的愚昧、落后、迷

1 *The Story of Civilization*, by William Durant, published by MJF Book, 1993, p. 253.

2 *The Origins of the Aryans*, by Sir Isaac Tailor, published by Adamant Media Corporation, 2005, p. 1.

3 *Indian Antiquities*, by John D. Clifford, published by University of Tennessee Press, 2000, p. 23.

信。抛开成见，学会“以古人之眼看古人”是重新认识远古文明的关键。因为远古文明的一个突出共性是，几乎所有的方面，包括神话、宗教、天文、建筑、文学、艺术、工艺，等等，都隶属于一个不可分割的灵知整体，它们源自于自然和诸神的威力，并构成社会生产的基础，也是古代社会秩序稳定的主要保证，所以灵知的完整性和宗教的威慑性，正是古代文明的标志。没有它们，古代文明也就不复存在，这是它与现代文明的极大区别。

近现代科技文明应当放弃对远古灵知文明的歧视，向令人敬畏的远古哲人学习永恒的有关宇宙—神—人之间关系的真理，从而结束人与自然、人与心灵的对抗、分裂，进入一个宇宙—神—人共融的新时代。

远古文明普遍持有一种环形的时间观，宇宙和人类在永恒的时间循环或轮回中不断地展示、兴盛、衰落、消亡——接着重新开始，正如老子所说“夫物芸芸，各归其根”，“大曰逝，逝曰远，远曰反”。而基督教之后的西方文明却提出了完全不同的线性时间概念，将宇宙和人类的进程指向一个终极点，并不断向终极点演进、上升。这种源自基督教的时间—历史观念，正在经受来自各方面的考验，需要进行重新审视。从历史的长河来看，历史永远不会终结，古老的文明也不会停止复兴的步伐。

国际著名古文明学者、《上帝的指纹》（*Fingerprints of the Gods*）的作者葛瑞姆·汉卡克（Graham Hancock）在对众多的远古文明，例如埃及、南美洲金字塔文明，进行实地考察研究之后，提出了“遭地球表面巨变所毁灭的消失的古文明”的概念。他根据最新的考古发现揭示出，这些相距遥远的文明不但历史比当今主流历史学家想象的要悠久得多（可以追溯到1万年前），而且相互之间惊人地相似。他总结道：

《奥义书》的启示为古老精神教诲的一部分，不仅在印度流传，并远至墨西哥、埃及、中南半岛、太平洋及南美洲……影响这些地区

的失落的共同来源——此一神秘的思想体系运用一种天文学的机密形式，作为其主要的的方法论，并在地面建造伟大的建筑物，以反映星座的结构及运动。这种体系属于“不朽的科学”之一，设计将灵魂“从逝者口中”释放出来，其起源在先史年代已被遗忘。¹

种种迹象显示，散落于墨西哥各地的是一种古老的重生仪式的遗痕，这种仪式表现为精密的天文观测，源自一套世界性的宇宙观念系统：此观念系统也影响了埃及和东南亚，强调地与天、物与灵的二元对立与相互穿透，教人要跳脱感官世界的羁绊，透过自我牺牲与追求知识来向上扬升，及于天界。所有中美洲的古文明显然都表达了这种观念，问题是学者们无法确认其起源为何。这些观念仿佛就那么存在着，完整存在于玛雅文明之初，也完整存在于泰奥提华坎城建立之初。²

据我们的研究，这“不朽的科学”早已被完整、系统、精妙地呈现于韦陀灵知体系中，并且在5000年前以梵文的形式记载下来，构成了一个史前超级文明圈的核心文化基因。凭借这个核心文化基因的自身复制能力，史前超级文明以贸易、移民、征服等各种方式渗透到几乎全球的各个角落。

韦陀诸经本身提供一些线索，使我们得以勾画出这个史前超级文明的传播路线图。《梨俱韦陀》记载，摩奴是人类的始祖，也是最杰出的先知和君王，他与他的家族避过了大洪水，于是，新一轮的人类繁衍史开始了。地点在喜马拉雅山——幸存者曼努的船就停靠在那里。他的后裔主要有4个人：波拉瓦氏（Pauravas），阿尤（Ayu），拿护萨（Nahusha），雅亚提（Yayati）。从雅亚提衍生出韦陀五部族：普茹氏（purus），阿努

1 [英] 葛瑞姆·汉卡克著，周健、刘世平译，《天之镜：中南美洲与埃及秘境探奇》，九州出版社，2003年，第11、69页。

2 同上。

氏（Anus），杜鲁优氏（Druhyus），图尔瓦萨氏（Turvashas），雅杜氏（Yadus）。

室利康特·塔拉戈里（Shrikant Talageri）在《雅利安入侵：一次再评价》（*The Aryan Invasion Theory: A Reappraisal*）一书中勾勒出雅利安五部族的分布路径：

图尔瓦萨氏部族进入印度的东南部，成为达罗毗图人（Dravidians）的祖先；雅杜氏部族进入印度南部；阿努氏部族进入印度北部；杜鲁优氏部族进入印度西部和西北部；普茹氏部族进入恒河-雅沐那河中心地带。¹

普茹族成为韦陀文化的继承者，在恒河-莎拉斯瓦提河-雅沐那河之间的中心地带缔造了正统的雅利安文明。之后，普茹族的一支可能远征埃及，创立了埃及文明。而其他部族在扩张的过程中也逐渐建立了各具特色的文明体系：阿努氏部族由印度北部扩展到西亚，随后创立了中东诸文明；杜鲁优氏部族从印度西北部进入欧洲，成为最早的印-欧人如德鲁伊人（Druids）、凯尔特人（Celts）的祖先，之后渐次扩展到德国、意大利、希腊。²

现代人种学证实，印度、中东、欧洲的人种都属于高加索人种，这就为以上这种说法提供了科学依据。

史诗《摩诃婆罗多》中提到Pulinda（希腊），Yavana（土耳其），是作为巴拉达之地（Bharata Varsa，韦陀诸经对雅利安文化圈的称呼）的一部分。据此，我们推测，巴拉达之地曾经涵盖了亚欧大陆的广大地区。

除雅利安五部之外，韦陀文献还提到其他非雅利安部族，例如Kirata族，是居住在喜马拉雅山脉的藏人、尼泊尔人的祖先；Cina族，后来成为中国人的祖先。《毗湿奴往世书》提到Shakas，即古代中亚的塞西亚人

1 参阅 *The Aryan Invasion Theory: A Reappraisal*, by Shrikant Talageri, published by Aditya Prakashan, 1993, p.304, p.315, p.367.

2 同上。

(Scythians)；及Pahlavas，即后来的波斯人。这些非雅利安部族与雅利安部族之间有着持久而深刻的交流。例如有一种推测认为，雅利安文明通过中国传播到了美洲，演化为印第安文明。

这个史前超级文明圈显然只在文化的层面存在，它并非一种高度统一的政治、经济实体。它更多地依靠精神载体和文化习俗进行维持、传承，而缺乏制度化的联结。因此，在扩张的过程中，它表现出柔韧、开放、善于适应的特性。但是也正由于这种特性，造成各种区域性文明不断从这个超级文明圈中分离出去，脱离母体建立自己独立的文明体系，最后互相隔绝，超级文明圈也就逐渐衰弱，不复存在了。

《摩诃婆罗多》里记载的一场大战成为造成分裂的致命一击。这场发生在5000年前的战争，其规模和破坏力如此巨大，以至于最终改变了当时世界的格局。雅利安超级文明圈分崩离析，大量人口迁徙到新的未曾开辟的遥远地区，固有的传统和文化失去维系和传承。于是，新的区域性文明诞生了，随之而来的是新的语言，新的宗教，新的神殿，新的经典，新的习俗……由经过变异或嫁接的史前文明基因而创生的新的文明体产生了。

随后数千年间，各个区域文明之间的杀戮和毁灭使残存的史前文明圈遗迹消亡殆尽。雅利安文明的起源地——印度——在此后的2000年间经历了一次次浩劫。来自西亚、中亚的游牧部族——匈奴人、波斯人、阿拉伯人、蒙古人，一直没有停止对这片传说中的黄金之地进行征服和劫掠，直至18世纪大英帝国的入侵。

许多世界级的古代图书馆毁于战火，摧毁了文化载体，史前文化母体被逐渐遗忘。例如，公元前48年恺撒烧毁了埃及亚历山大城的70万卷手抄本；公元前6年雅典图书馆藏书全部被焚毁，只剩下一部《荷马史诗》。在中国，春秋战国的诸侯们为了推行“新制”，已经开始销毁上古传下来的

重要典章文献，直至秦始皇“焚书坑儒”，尽搜六国国家图书馆藏书于咸阳宫，却被项羽一把火烧得干干净净。在此之前，号称具有远见卓识的萧何只抢救了一批户籍档案和财务报表出来。以至于到汉朝，东周很流行的儒家经书都只能得之于老儒口授或者鲁壁所藏，更不必说传自远古的珍本秘籍了。

但是另一方面，现代科学和科技的进步，使考古学获得了前所未有的发展，不断为史前考古提供新的证据和线索，为我们重新寻找远古久已失落的文明之链提供了帮助。

西亚是一个神话

苏美尔凭什么？

苏美尔文明历来被西方学者认为是两河美索不达米亚最早出现的文明，也是世界最早的文明。苏美尔文明被冠以诸多的“第一”，比如第一个发明文字、带轮的马车、礼仪性大型建筑、灌溉、冶金、天文学、数学，等等。苏美尔文明简直是天外飞来，不可一世。苏美尔几乎没有资源，包括森林、矿藏，甚至在埃及很丰富的石头，但尽管如此，苏美尔人不仅了解地质学，知道如何获得矿石和其他方面的工艺，而且还制造出世界上第一种合金和青铜。在金字塔附近找到的一块泥版上，开列出了一道由两个数字相乘的计算题，其最终乘积如果用阿拉伯数字来表示，竟是一个十五位的数字195,955,200,000,000，这就是距今6000年的苏美尔人已达到的数学知识水平。然而，公元前500年左右的古希腊人，还认为10000这个五位数字，简直是一个“大得无法计算的值”，凡是超过了10000的，就被称为“无穷大”。更令人惊奇的是，在苏美尔人的古老典籍中，我们能找到与现代星相图几乎毫无二致的星相图，难道他们那时就已发明了现代的测绘仪器？

按照一般的说法，大约在公元前4000年以前，从伊朗高原和差不多纵贯如今伊朗西南部边境地区的扎格罗斯一带进入两河流域的早期居民，

构成了苏美尔民族。但也有学者认为，可以在阿富汗山区到印度河谷之间，寻找到苏美尔人的踪迹，这一区域在美索不达米亚平原以东将近2500公里的半径以内。这个假设很快就得到了考古发现的证明，在印度河摩亨佐·达罗遗址的出土文物中，有几个长方形的印章，无论从制作外观上，还是从图案风格上，看起来都与乌尔（Ur）和基什（Kish）古城遗址中发掘出来的十分相似，而印度河流域文明早期阶段可以上推到公元前7000年到公元前2600，其繁盛期在公元前2600年到公元前1900年，正当苏美尔文明的成熟期。今天，印度河流域1500多座聚落被发现，它们散布在南亚西北部68万平方公里的范围内，是埃及和美索不达米亚文化区域的两倍。并且，这个高度发达的文明自新石器时代起就一直保持了在各方面的连续性。20世纪70年代末，经过多年的实地考察和研究，美国考古学者乔纳森·马克·基诺耶得出结论：

虽然在社会和宗教组织中有了一些重要的改变，但我们还没有新的居民进入次大陆并取代印度河流域原有居民的证据。事实上，在一些主要活动、技术、经济网络、城市组织和可能的社会仪式及政治结构上，保持着重要的连续性。¹

实际上，苏美尔这个名称，英语为sumer，古巴比伦和亚述称之为sumeru，应该就来源于梵文“苏弥卢”（sumeru），意思是宇宙中心的神山。苏美尔吾珥古城遗址周围的平原上建立起来的许许多多的名为“吉库拉塔”的阶梯型金字塔，就是弥卢神山的象征。根据出土泥板的记载，这些塔庙全都是用来进行祭祀的，因为苏美尔人的神总是高高地居于神山之

¹ [美] 乔纳森·马克·基诺耶著，张旭春译，《走进古印度城》，浙江人民出版社，2000年，引言部分。

巅，所以需要到金字塔顶祈祷，使人能够接近神的宫殿，使神便于接受人的礼拜。按照苏美尔人的说法，这些塔庙是“天地的纽带”。这种祭拜方式，在美索不达米亚平原迅速扩展开来，并且保持了数千年之久，从巴比伦王国到亚述王国，从巴比伦到尼尼微，随处可见这样的阶梯型金字塔，甚至连《圣经》里的巴别塔，其外形也是阶梯形状的，如果能够建成，也将是一座巨型的金字塔。

苏美尔文献《萨尔贡传奇》里，统一了苏美尔和阿卡德，建造古巴比伦城，号称“万王之王”的萨尔贡一世吹嘘道：

有船来自梅卢哈，
有船来自马坎，
有船来自迪尔蒙，
他让船一一停靠在阿卡德码头。

迪尔蒙即是巴林岛。苏美尔的货船从马坎和梅卢哈运来大量铜锭及其他物品如光玉髓、象牙、贝壳、天青石、珍珠、香料等，这些都是印度河文明专有的特产。正是由于这个原因，马坎与梅卢哈一直被认为意指“印度河地”。梅卢哈（Meluha）来自于梵文Mleccha，意为“边地人”。马坎即今天的马克兰。印度河文明成熟期的两座港口城市，即位于印度西海岸坎贝湾头萨巴尔马提河畔的洛撒尔和德里西北约310公里处拉贾斯坦北部古莎拉斯瓦提河左岸的喀利邦岗，至少在公元前2500年前就已经拥有用于大型海上贸易的船坞和仓库，这为印度河文明的远程输出提供了充足的证据。在洛撒尔发现了船首很高的小帆船模型。大海中的季节性贸易完全由季风来决定，它在5月末或6月开始，8月结束。很多印度河船只可以沿着马克兰海岸长途旅行，进而沿波斯湾向上行驶，来到两河城市的港口。

美索不达米亚西部同印度河流域之间的贸易反映在商品上的赤陶印章和许多记载商品贸易的文书上面。可以考证的最早的接触在公元前2600~前2500年，是在美索不达米亚南部的中心乌尔城。乌尔皇室公墓里，随葬有精美的双锥形玉髓珠。对钻孔技术和加工过程的详细研究证明，长双锥形玉髓珠、装饰用玉髓，还有绿色石珠子，确实是远方的印度河流域的工匠制作的。庙宇和墓葬中玉髓珠、贝镯、象牙、贝壳镶嵌物的发现，表明来自印度河流域的商品是为上帝和美索不达米亚的统治者制造的。

与美索不达米亚从印度河进口东西的证据相反，在印度河地区没有发现美索不达米亚生产的東西。美索不达米亚的楔形文书中列举了这样的出口品：毛织物、香料和黄金。这些东西易坏，或在印度河城市中已被加工成了新物品。美索不达米亚缺少圆柱形印章及印文，表明美索不达米亚的商人没有直接参与印度河之间进行的贸易，没有美索不达米亚商人用印章盖过的商品运到印度河城市。很明显，印度河城市参与了原料进口和成品出口，这一切为便利的贸易战略的形成创造了条件，这也是整个次大陆西北部印度河聚落快速成长和扩大的动因。印度河流域发掘的每座遗址里，都发现了成套的立方体燧石量器，它是复杂的二进制和十进制计算系统的基础，而且所有量器都符合印度河统治者确立的标准系统。这再次证明了史前印度河流域贸易网的强大和广阔。这个贸易网包括从遥远的西亚、中亚、阿曼和印度半岛进口原材料。

西亚向来被认为是定居农业最早的发源地之一，原始农业和畜牧业从这里被传播到中亚、南亚乃至东亚。然而，正如美国人类学家和考古学家G.波塞尔（G.Possehl）所指出的，新的考古发现表明“近东动物植物驯养的范围比从前所假设的要大得多。它并未终结于伊朗/伊拉克的扎格罗斯山，而是一直从伊朗草原跨越到印度河河谷”。就是在这片广大的区域里，从地中海延伸至印度河，原始农业差不多发生于同一个时期，也就是

公元前1万年甚或更早。按照G.波塞尔的说法：

这个地区可以被视为史前时代的巨大交流场。它也是近东、伊朗、中亚和南亚动物植物驯养的扩大化核心地带。近东、南亚和中亚文明所专注的那些动、植物的驯养似乎都在这片核心地带里发生。其内部的交流是如此密切和有规律，以至于未来的发掘将不会在其中找到占主导地位的早期发明中心，动物植物驯养的早期实验所产生的理论和产品在这个交流场里被快速散播。文化变革和适应的力量是区域性的而非地方性的（近东、南亚、伊朗、阿富汗，等等）。丰富的交流以及理念和产品的分享乃是文化变革过程的基本因素。¹

揭开西亚诸神的面具

新巴比伦时期一位名叫贝鲁苏斯的史家和祭司，在三卷本的《巴比伦一迦勒底史》泥板书简中说，有一群半人半鱼的怪物，在一个名叫俄安内的领袖引导下，自艾里顺海（Erythraean，疑为波斯湾）里冲出来，它们发明了农耕、冶金和文字，从而开创了苏美尔文明。Oannes（俄安内）一词来自苏美尔语的Uanna，而阿卡德语为Umanna。苏美尔神话里有人形太阳鱼（sun-fish-man），名为S'ukha或Biesh，象征着“复活”（Resurrection）。这种鱼人面鱼身而无足，与韦陀经中备受崇拜的水神筏楼那（Varuna）的形象正相吻合。而Uanna或Umanna似乎源出梵文Uma，为雪山女神的名号。由此推论，开创苏美尔文明的或许是一个崇拜水神筏楼那的韦陀部落，其领袖的名字则取自于女神的圣号。

1 *The Indus Civilization: A Contemporary Perspective*, by G · Possehl, published by Altamira Press, U.S., 2002, p. 28.

筏楼那这个韦陀神名出现于米坦尼语的协议和赫梯语的祭祀经文中，米坦尼语作A-ru-na。这说明两河文明一直延续着崇拜筏楼那的传统。有学者认为筏楼那与西亚开辟主神阿胡拉·马兹达（Ahura Mazda）有关，都是宇宙时空秩序的确立者与真理的化身。¹另外，波斯圣典《阿维斯特》最古老的神歌（Gatha）里，有一个叫乌鲁瓦那（Uruwana）的天神，也与筏楼那之名相近。

跟韦陀体系一样，苏美尔人的宗教拥有多神，同时又受制于一个主神。苏美尔人相信人是为了服侍神而降生的，国王是神明在世界上的代理人，人必须服从神，否则必受惩罚，因此建造高耸的塔庙，展现人神之间的关系。

据最近的研究，原始印度-伊朗人向美索不达米亚扩散以及与胡里安人融合的时间肯定始于公元前2300—前2100年。²确凿的证据包括，在有关喀西特人的少量语言材料中，出现了三个指称神祇的重要词汇：Suriyas、Maruttas、Bugas，它们对应于韦陀神名Surya（太阳神）、Marut（风暴神）和Bhaga（跋伽）。公元前1380年前后米坦尼和赫梯两国之间签署的《米坦尼协议》（*Mitanni Treaties*）的最后部分，开列了一系列韦陀神名，其中有光明之神密特拉（Mitra），雷神因陀罗（Indra）、水神兼司法神筏楼那和双马神阿须云（Ashvin，亦名Nasatya）。胡里安人借用了大量的原始印度语词汇，并使用了大量的原始印度语名字（以至用于王室成员）。公元前3千纪中叶，在西亚阿卡德王朝的一块书板上出现了两个原始印度语名字：Arisaina（相当于梵文Arisena），sauma-saina（相当于梵文somasena）。在赫梯首都波加兹·科伊发现的文献中有一部关于战车竞赛的手册，其中很多技术术语都使用了梵文。许多早期《阿维斯特》中的拜火教神明可与韦陀诸神

1 魏庆征编，《古代印度神话》，山西人民出版社，1999年，第701页。

2 参阅《中亚文明史》第二卷，中国对外翻译出版公司，2002年，第386页。

相对应，例如：

韦陀	阿维斯特
Apam Napat	Apam Napat
Aramali	Armati
Aryaman	Airyaman
Bhaga	Baga
Vritrahan（因陀罗的一个名字）	Verehraghna，后来演变为Behram
Mitra	Mithra
Puramdhi	Parendi
Soma	Haoma
Surya（从词根svar衍生）	Hvare
Trita Aptya	Thrita 或Thraetona
Vayu	Vayu
vivasvat	Vivanhvant
Yama	Yima
Yami	Yimak
Narashamsa	Nairyosangha
Nasatya	Nanhaitya
Indra	Indra
Sharva	Saurva

在中东两河流域的苏美尔—阿卡德、巴比伦文明中，女神的形象耀眼夺目。泥板上的楔形文字记载着女神伊南娜的多重职能，其中城邦守护

者、文化掌握者与爱神的功能最为显著。苏美尔出土器物上的图像，也清晰显示了女神至高无上的地位。苏美尔史诗《吉尔伽美什》称之为伊什妲尔，巴比伦人称之为伊斯塔尔，西支闪米特人和赫梯人奉之为美与丰饶女神阿斯塔尔（Ashtare），她一直被认为是希腊美神阿芙罗狄忒（也被称为Ashtarte）和罗马美神维纳斯的原型。¹

从语言学的角度分析，伊南娜、伊斯塔尔、阿斯塔尔这些名称似乎都源于梵文（或原始印度—伊朗语）Isha、Ishana，意为拥有者、统治者、至尊者、自在主，一般指生殖与毁灭大神湿婆，但也指创世主神毗湿奴。伊斯塔尔、阿斯塔尔应该是这个词的阴性表达式，其本意就是“女主宰”。在韦陀神话里，至高的女神吉祥天女（即拉克什米，梵语Laxmi，也称为Rama devi）是至尊者Isha即至上神毗湿奴的永恒爱侣，跟希腊美神阿芙罗狄忒一样，也出生于大海的泡沫之中。她是美与吉祥的化身，是财富、智慧和爱的赐予者。

日本神话中的伊邪那岐和伊邪那美应该也属于这个神谱系列。这一对兄妹从混沌大水中凝聚出陆地，接着生下众神，其事与毗湿奴和拉克什米在孕诞之洋中造育天地、众神相似。中国的伏羲、女娲，以及美洲印第安人的共同始祖，发明人工火和天文历法、确立天地秩序的伊萨姆娜、伊希切尔，似乎都源出这个韦陀神话原型。印度河谷哈拉帕遗址出土的大母神泥塑为这个观点提供了考古证据。本书将要证明，地中海、北非、西亚、中亚、南亚、东亚、美洲曾经属于同一个世界性的史前韦陀文明圈。

除了美和爱的无穷魅力之外，伊斯塔尔还是伟大的母神，具有使万物繁荣滋长的无边法力。同时，她也是狂野凶猛的战神，叙利亚阿赫马尔土丘出土的伊斯塔尔女神直立骑在豹子背上，四臂，身佩刀剑，很自然使人

1 参阅沈爱凤著，《从青金石之路到丝绸之路》，山东美术出版社，2009年，第167页。

想起韦陀神话里的杜尔嘎女神（Durga），以及中国神话里骑虎善嘯、司天之厉及五刑的西王母。印度河陶印上出现了人首虎身的长发女神形象，应该就是杜尔嘎的原始形象。西亚的女神崇拜来源于女祭的传统，伊斯塔尔、库芭芭、阿芙罗狄忒、基伯勒，还有玛（Ma）、瑞娅、娜娜，等等，都是两河、小亚细亚和地中海的至尊母神的专有称号，似乎都与韦陀神话里兼具生殖女神、毁灭女神、复仇女神身份的兽主神湿婆之妻帕伐蒂、乌玛（Uma）、杜尔嘎、卡利（Kali）有关。在古希腊克里特岛克诺索斯出土的一只公元前1500年左右的戒指上，镌刻着一个站在神坛上的“女兽主”，她与脚下相对的两只狮子构成了一个完整的三角形构图。在一枚椭圆形克里特“女兽主”印章图案上，女神坐在中间，两边的狮子前腿高高地站在王座的基座上，这种女神加上动物的组合神像，在新石器时代的小亚细亚以及后来的叙利亚、腓尼基海岸都一再出现过，显然就是西亚豹子女神的变化形式。在克里特甚至还发现了“男兽主”的造型。

著名的巴比伦时期伊南娜女神像，人身鸟翼、鸢足，脚踩双狮，两侧各有一鸢侍立。狮子是杜尔嘎的坐骑，猫头鹰是吉祥天女的坐骑，因此，5000年前的苏美尔女神伊南娜明显是吉祥天女和杜尔嘎女神的结合体。苏美尔语中猫头鹰一词为ninna，正是伊南娜得名Nin-ninna的根据，意思为“鸢女神”。该女神的阿卡德名字kilili兼用于伊南娜和伊什塔尔两位女神，其词义也和鸢有关。金芭塔丝在《活着的女神》一书第七章讨论先于希腊文明的克里特岛米诺文明之宗教神话，得出结论说古希腊的雅典娜起源于米诺文明的阿塔娜女神——戴着鸟喙状大鼻子面具的女神，其更早的原型则来自苏美尔文明和埃及文明。鸢眼的艺术造型甚至可以追溯到叙利亚北部出土的6000前的大眼石像。并且，据叶舒宪先生的研究，中国殷商乃至红山文化的玄鸟、玉鸢崇拜，也都属于世界性女神文明的遗产之一。

通过考古学资料，人们发现早期犹太人还崇拜迦南当地的大母神阿瑟

拉，传说她是西支闪族的至高主神伊卢之妻。阿瑟拉的形象与西亚大母神的传统是一致的，或许与《旧约》中名为亚斯他录的女神有关，这两个名号应该都源出伊斯塔尔。在以色列北部但城等多处遗址，考古学家发现了阿瑟拉的雕像、浮雕和残画，有一幅壁画上描绘着女神坐在豹子或狮子的身上。有西方学者认为当初犹太人将阿瑟拉看作是耶和华的配偶神，但是后来由于犹太教对一神论的强调，便去除了这位配偶神和所有其他的神。

西亚母神传说多牵涉阉割和生殖器崇拜，比如据赫梯神话和晚期希腊的神话，英俊的阿提斯为摆脱大母神基伯勒（或伊斯塔尔）的纠缠，在松树旁自阉而死。这里明显有韦陀生殖神湿婆的影子。相传湿婆当初没有把与梵天（Brahma）一起创造世界的事放在心上，独自去海底修炼，结果出海时发现世上的一切都已安排妥当。湿婆气恼之下遂割掉生殖器抛向人间，从此就有了印度人对林伽¹的崇拜。

虽然或许同出一源，但与韦陀神话相比，西亚神话显得怪诞而血腥。比如来源于苏美尔神话的巴比伦开辟史诗《恩努马·艾利希》，第一代父神阿普苏和母神提阿马特于混沌中生养出众神。但诸神长大后却阴谋反叛，第二代神埃阿（水和智慧之神）以咒语使阿普苏沉沉睡去，进而将他的咒具、头冠摘走，将他头上的光环移向自身，随后埃阿绑起阿普苏，杀害了他。埃阿于是重新开始安排宇宙空间。他在阿普苏的身躯上建起了众神之殿。就在这个神殿里，埃阿之子——第三代神马尔都克——诞生了。在四目四眼、口喷火焰的马尔都克率领下，诸神与母神提阿马特展开了大战。最后，马尔都克无情地击杀撕裂了提阿马特，并以其身躯造成天空与大地。于是马尔都克安置群星，并规定了天体运行的秩序，安排山川、大河，创造了伟大的巴比伦城。马尔都克由此也就成了征服混沌、开天辟地的新神。神明的嬗代竟然全凭暴力，而天地亦从弑亲的血污中开辟，这与

1 林伽：印度教湿婆派和性力派崇拜的男性生殖器像，象征湿婆神。——编注

韦陀神话的灵知意趣迥然不侔。在韦陀神话里，诸神的嬗代是主神自身的流衍生化。《梨俱韦陀》也有原人（补鲁莎，Purusha）以其身躯变化为天地日月、山川河流的说法，但却是原人甘愿以自身为牺牲、为献祭，从而让诸神完成创世大业，其中蕴含了深刻的玄理和救世情怀。

如果说主神与其后裔间确有争斗杀戮的话，应该是发生在主神与天魔（asura，阿修罗）之间，而不是主神与天神（deva）之间。从这个意义上来说，西亚神话中所谓神，其实相当于韦陀神话里的魔。西亚文明，或许是神魔颠倒的产物。证之于古波斯《阿维斯特》，虽然波斯人向来自称雅利安人，并且此经与《韦陀》在语言和体裁上极为近似，甚至可以用语音的对应关系将阿维斯特语逐词逐句地转换成早期梵语，但经中的许多韦陀天神却多被冠以天魔（Asura）的称号，比如韦陀之天神因陀罗，在《阿维斯特》里相当于天魔安德拉（Andra）。再比如，苏美尔人虽然信神祭祀，却不相信灵魂和永恒神界的存在，似乎信神祭祀的目的全在于现世的功利果报。极有可能，西亚文明是韦陀文明的一种变异形式，其中发生了灵知基因的转变和断裂。如果说韦陀文明是以陶玉时代婆罗门文化为主导的连续型礼乐文明，那么西亚文明就是以刹帝利文化为主导的断裂型王霸文明，它开启了崇尚奢侈、享乐、争斗、征服、掠夺和占有的青铜时代。

随着大型皇家神庙和大型皇家祭祀建筑的出现，祭司必然沦为王室的附庸和神道设教的统治工具。美索不达米亚和埃及的浮雕和雕塑充分显示出帝王建筑和城市庙宇的气派庄严。然而，在南亚，雕塑里出现统治者形象却并不常见。例如孔雀王朝最有权力的统治者、次大陆的第一位帝王——阿育王，在印度各地建立起一百五十多个巨大的石柱，上面雕刻着国王颁布的新法令。但是，伴随铭文而出的，并无一个单独的国王雕像或肖像。韦陀典提出的四大人生目标：法（Dharma）、利（Artha）、欲乐（Kama）、解脱（Moksha），似乎也为印度河的统治者所遵循并成为他们

的治国纲领。他们并不通过扩大军事力量和对外征战，而是靠控制经济、促进贸易来增长城市的财富和影响力。印度河宗教象征物的长期稳定性表明，宗教秩序和合乎正法的行为对城市和广大地理区域内的融合统一起到了广泛而持久的重要作用。印度河统治者没有用高耸的纪念物来炫耀自己的权力，也没有对战争或被征服的敌人加以渲染和描绘。

印度河流域的史前领袖们运用政治技巧和宗教信仰，创造出了由不同社会阶级和职业组成的城市社会。工匠和农夫，管理者和商人，宗教领袖和政权统治者，所有的人都被以前所未有的方式组织起来，一起住在有围墙的城市内，并按规定好的地区关系划区而居。大型建筑物以及权贵的宫室，不在城市的一个单独区域内，而是分散在附近不同的山上，这跟美索不达米亚的生活方式非常不同，那里的宫殿和庙宇明显地标示出城市管理和宗教的中心。与美索不达米亚和埃及的墓葬实例不同，在印度河墓葬中未曾发现丰富奢华的个人随葬品。印度河的统治者似乎选择了让他们的财富在生者中循环，而不是同死者一起被埋葬。

斯基泰三神器

在伊朗系游牧民中，以黑海北方地区作为根据地的斯基泰人曾与古希腊人交往甚密。古希腊历史学家希罗多德在其旷世之作《历史》中记载了有关斯基泰民族起源的神话。据他说，在黑海居住的希腊人相信，早先希腊大力神赫拉克利斯驱赶牛群来到了一片沙漠，他和当地一位半蛇半人的女怪结合，生下三个儿子。长子和次子不能完成大力神交代的任务，唯有三子完成了任务，于是他继承了赫拉克利斯的弓、黄金腰带和金杯。所有斯基泰国王都是老三司库铁斯之子，因此，希腊人称司库铁斯的民族为“斯基泰”。这里有意思的是，根据该书看法，希腊大力神赫拉克利斯

对应于韦陀至上人格神克里希那（见后文），克里希那也被认为是母牛的保护神，而克里希那和他的爱侣分身于混沌大水中创造世界，他们的坐骑就是天蛇阿难陀。神秘的“埃金娜宝藏”中有一件古希腊克里特“持鸟和蛇人物金挂饰”，神祇手持一对巨大的圣鸟，圣鸟则踩在四头两两相对的巨蛇上。这个人物应该就是赫拉克利斯或克里希那、毗湿奴，圣鸟和天蛇是其标志性坐骑。

但希罗多德又说，据斯基泰人自己的说法，斯基泰人的始祖是一位名叫塔尔吉陶斯的河神之子。他生下三个儿子，掌管斯奇提亚之地。有一次，从天上降下三件用黄金制造的宝物，分别是用来耕种的犁具、名为萨卡利斯的战斧和一只杯子。两位兄长靠近宝物时，宝物突然燃烧起来，而当老三走上前时，火焰熄灭，于是他便取走了宝物。见此情形，两位兄长认为这是神的意旨，便把掌管斯奇提亚的权力交给了小弟弟。这三件黄金制成的器物，从此由斯基泰历代国王小心守护，每年都会向它们敬奉盛大的牺牲，以求保佑。

据法国语言学家本维尼斯等人的观点，这三种宝器体现出斯基泰人对三种职业的认识。耕具是农人使用的（黄金腰带是由此而来的财富的象征），斧头或弓是战士必备的，而酒杯是举行宗教仪式必不可少的祭祀礼器。在波斯圣典《阿维斯特》中，列举了祭司、战士、农人各自的“道具”，祭司使用的道具主要就是酒杯，用来盛祭献给神的饮料哈奥玛。法国神话学者杜梅齐尔认为，这三件宝器，象征着三种职业，而与之相对应的三种社会功能，则构成了人类社会乃至宇宙秩序的核心要素。这种观念，一直以来都是印-欧语系古老文化的固有要素。我们可以透过古印度《梨俱韦陀》的教理看到这种表现。其教理认为，人类社会由掌管祭祀教化的婆罗门、掌管治国保民的刹帝利、专职垦殖贸易的吠舍和为前三者服劳力役的首陀罗构成，婆罗门和刹帝利二者结合而成的贵族阶层君临于吠

舍、首陀罗庶民之上，是为韦陀之种姓—行期法中的种姓法。作为一种灵知型社会制度，它保证了宇宙—神—人共融原则的贯彻和维系。在《阿维斯特》里，也有完全一致的制度设计，也就是说，社会是由穆护（婆罗门）、阿扎特（刹帝利）和瓦斯特里·奥尚萨达尔（吠舍）这样三种身份的阶层构成。

杜梅齐尔证实，在印度和伊朗两个文明中发现的这种理想社会制度，其实自古以来也存在于凯尔特人、希腊人、罗马人和日耳曼人等诸多其他的印—欧语系的民族之中。杜梅齐尔的弟子、日本学者吉田敦彦更进一步认为印—欧语系诸民族的神话世界也是由三种不同的神明构成的，而这三种神明分别掌握了与三种社会身份各自的任务相对应的功能。¹

根据吉田的研究，在印度—伊朗语族（斯基泰人就属于此语族）的观念当中，三种功能中的第一种即祭司的功能自古以来就是由筏楼那、密特拉、阿里羯摩、跋迦这四位神明一同担当的。其中，筏楼那是神通广大的魔法师，密特拉是正法的司法者和守护神，阿里羯摩是雅利安民族共同体的保护神，而跋迦是财富的分配者。罗马或日耳曼的神话世界里也存在同样的第一功能神明组合，对应于韦陀的五位第一功能神明，日耳曼神话里有奥丁、提尔、巴尔德尔和霍尔德尔，罗马神话里则有朱庇特、斐底阿斯、尤瑞特斯和特尔米努斯。吉田认为，日本神话中的三种神器：镜、剑、玉，对应于斯基泰三神器，并且日本神话里也有第一种功能神明组合，是为天之御中主神、天照大神、高御产巢日神和神产巢日神。据我看来，在中国神话里，颁布《尧典》的尧似乎对应于密特拉，善于让财的舜对应于跋迦，治理水土、步天勘地的禹对应于筏楼那，而华夏共祖黄帝相当于阿里羯摩。传说中的“五帝”，可能就是执掌第一种功能的五大神组合。

1 参阅〔日〕吉田敦彦著，唐卉、况铭译，《日本神话的考古学》，陕西师范大学出版社，2013年，第78页。

在印度-伊朗语族的神话世界中，通常都是由因陀罗和伐尤两位神明代表第二种功能即战士的功能。雷神因陀罗一般都是乘坐战车然后使用各种各样的武器，可以视为“文明型”武神，而风神伐尤则是一位相当“野性的”暴力之神。吉田认为，日本神话里的两位武神，建御雷命和建速须佐之男命，分别对应于因陀罗和伐尤。这也让我们想起了中国神话里的黄帝和蚩尤。

代表第三种功能的韦陀神明组合是双马神阿须云。双马神不仅是财富之神、丰收之神、医疗之神，同时也是绝世的美男子，代表了人类的爱欲，其中一个有战神的资格，而另一个是爱好和平的智者。吉田指出，他们分别对应于日本神话里的大国主命和少彦名。在中国神话里，养五谷、尝百草的神农氏和传述《内经》的黄帝可以与之相对应。

据《薄伽梵歌》论述，四种姓源于物质自然的三种气性，婆罗门禀赋中和气性，刹帝利禀赋强阳气性，首陀罗禀赋浊阴气性，而吠舍则混杂了强阳和浊阴。由此，我们又可以引入一个更高层级的三位神格组合。在韦陀神话里，中和气性由毗湿奴掌控，强阳气性由梵天统御，而湿婆是司掌浊阴气性的神祇。他们似乎分别对应于中国神话里的“三皇”：湿婆有天眼，能喷出毁灭世界的劫火，相当于燧人氏；毗湿奴相当于伏羲氏；而神农氏或黄帝则对应于梵天（后文对此有更详细的论证）。

西亚对密特拉的崇拜到希腊化时代演化成了密特拉教。在波斯祆教的基础上，密特拉教糅合了希腊罗马神话、新巴比伦的天文学和西亚的公牛崇拜。密特拉既是光明之神，具有日神的属性，也是契约之神，成为誓言和团结的象征。密特拉同时还是救世主（Sebasio，意为令人敬畏的），这个词的词源Savishio，就是阿维斯特语Saoshyan。其后他被基督教吸收，成了救世主弥赛亚；也被佛教吸收，成了未来之佛弥勒（Maitreya）或阿弥陀（Amitaba）。在密特拉教繁荣的时代，它几乎取代了基督教。后者为抗拒

密特拉教，甚至大量吸收了密特拉教的内容。

源出《韦陀》的双马神阿须云或许是在印欧语系各主要部族里分布最广的神祇。迄今最早的双马神图像发现于黑海附近的颜那亚古墓中，后来在赫梯、米坦尼、波斯、印度、斯基泰、萨马尔提亚、塞种、吐火罗文化中广泛出现，并传播到中亚和亚欧草原各民族之中。中国学者林梅村在《古道西风》一书中指出，大月氏的龙神有马蹄和马鬃，并成双出现，乃源于印欧民族古老的双马神。在中国北方天山、阴山、内蒙古、新疆巴里坤等多处岩画上，均发现有双马神造型。在内蒙古、宁夏、新疆、河北等很多地方也发现了双马神金饰牌。另外，在晚商青铜器的族徽符号中居然也出现了双马神像。

另一种遍及大西域的神兽格里芬则与韦陀神话中的金翅鸟迦鲁达有关。此外，古巴比伦鸟形怪兽、小亚细亚双头鸟、亚欧大草原双头鹰、祆教鸟形神，以及苏美尔的英杜格、亚述的乌迦路，其造型似乎皆有印度鸟王迦鲁达的一丝魅影。

另外，流行于小亚细亚、两河流域、印度河流域、希腊山地以及尼罗河流域的牛崇拜，也显示出史前雅利安文明圈的共同特征。实际上，在韦陀型灵知社会里，对牛的畜养、保护和崇拜乃是整个社会的根基，涉及经济、政治、道德、宗教等各个方面。根据韦陀典，牛也是诸神和至尊者最宠爱的动物，在宇宙一神一人的感通循环中担任了极为重要的角色。

通往冥府之路——揭开金字塔之谜

众神指引的升天之路

神秘莫测的金字塔、帝王谷，数不清的木乃伊，宏伟壮丽的庙宇，都在向我们诉说着同一个主题：灵魂、复活和超升。这个主题几乎占据了古埃及人生活的全部。

公元前2200年铭刻于埃及第五王朝乌那斯金字塔的铭文，在墓室穹顶的群星点缀之下，向我们揭示了一个已然消失的精神世界。这些经文古意盎然，显然承袭自久已失传的更古老的原典。

铭文描述了一条通天之路。法老，死后作为灵魂，在太阳神拉（Ra）和众星守护神的指引之下，越过黑暗的冥府，踏上登天的梯子，最终得到重生，与诸神合为一体，融汇进永不毁灭的天界。

铭文表达出对俗世的轻蔑和鄙薄，以及对永恒生活的渴望：

俗世乃大王所恶……大王属于上天。

我愿跃上青天，立于天际。

天梯已经架好，可让我登天而上。

灵魂合当上天，肉体合当下地。

起来，绝尘离俗；起来，与灵同游……穿越青天……筑居于不灭的星球。

其中有一句经文，竟然与5000年前的韦陀圣经《薄伽梵歌》中的一个诗节如出一辙：

脱下旧装，换上新装，放弃老而无用的旧身，进入新的躯体——
金字塔铭文

躯体不断变换，犹如脱下旧衣换上新装，灵魂从一个躯体转生到
另外一个躯体——《薄伽梵歌》第22诗节

显然，古埃及人已经拥有了关于肉体与灵魂、灵魂与灵界之间关系的精奥知识——轮回、解脱、超升，也即我们称之为灵知的那类知识。这知识并非源于恐惧和诞妄，乃是出自冥思的智慧。

我们在第十八王朝法老图坦卡门墓室里看到：一排金质人像，视线朝上，每个人前额皆以光线与一星宿或天体连结，形成默思、专注、静穆的神圣氛围，似正冥思并领受宇宙最深邃的奥秘：“天门已开，天神欢迎你，把你的灵魂接上天去……”

事实上，古埃及人所认知的冥界，从来不是犹太—基督教教义里所谓的“地下世界”，相反，如大英博物馆的福克纳博士早已发现的，古埃及人心目中的“冥府”位于“可见的天界”，也就是说，冥府在天空有相当确切的对应物。埃及考古学家萨利姆·哈桑（Selim Hassan）在研究了大量古埃及有关重生和葬仪的典籍之后，得出结论：当天狼星（其守护神是爱瑟丝女神）及猎户星座（其守护神是欧西里斯）于破晓前出现在东方的

天空，被太阳的光芒所吞没，此时那儿的天空就是古埃及人所认知的冥府位置。在古埃及时代，这个天门洞开的时间在白日最长的夏至前后。据说一年中冥府只在这个时节向死者的灵魂开启门户。进一步的天文学研究表明，由于受地球岁差运动的影响，太阳“吞没”猎户座与天狼星，即天门洞开的时间，会产生变化。因此，观测日月星辰的位置，确定四季交替的时间对于想要登上天路的埃及人是一件至关重要的大事，它决定了灵魂在漫长的旅途中是否能成功地与诸神会合并得到他们的帮助。

在《薄伽梵歌》里，这条升天的规则早就被确立了，修习行动瑜伽、思辨瑜伽以及神定瑜伽的瑜伽士：

在月盈的十四天，或在太阳运行于北方的六个月中的白日吉时，在光明中，在火神的影响下，认识至尊梵的人离开世界，便能到达至尊。

神秘主义者在下弦月的十四天，或在太阳运行于南方的六个月中，在黑夜有烟的时候，离开这个世界便到达月球，但还要再回来。

这里提及的火、光、白天、太阳、月亮，都与掌管它们的诸神有关，众神为灵魂的通行做出安排。死亡时，心意带着灵魂走向一个新生命的路上。如果灵魂在以上被规定好的时间离开躯体，偶然的或精心安排的，它就有可能达到梵界。当灵魂以这种方式离开，火神会将他带到一个特定的点交给下一个半神人，这个半神人再将他交给另外一个——他要经过宇宙中一个接一个的部分一直到达梵界。

更详细的接引灵魂进入神界的守护神的名单，在古印度《唱赞奥义书》（4.15.5）中被开列出来：

Archis: 光之神

Dinam: 白昼之神

Suklapaksun: 星期之神

Uttarayanam: 太阳在北方轨道上的守护神

Samvatsaram: 年之神

Devaloka: 众神之星宿

Vayuloka: 风神之星宿

Adityaloka: 太阳神之星宿

Chandraloka: 月神之星宿

Vidyutloka: 闪电神之星宿

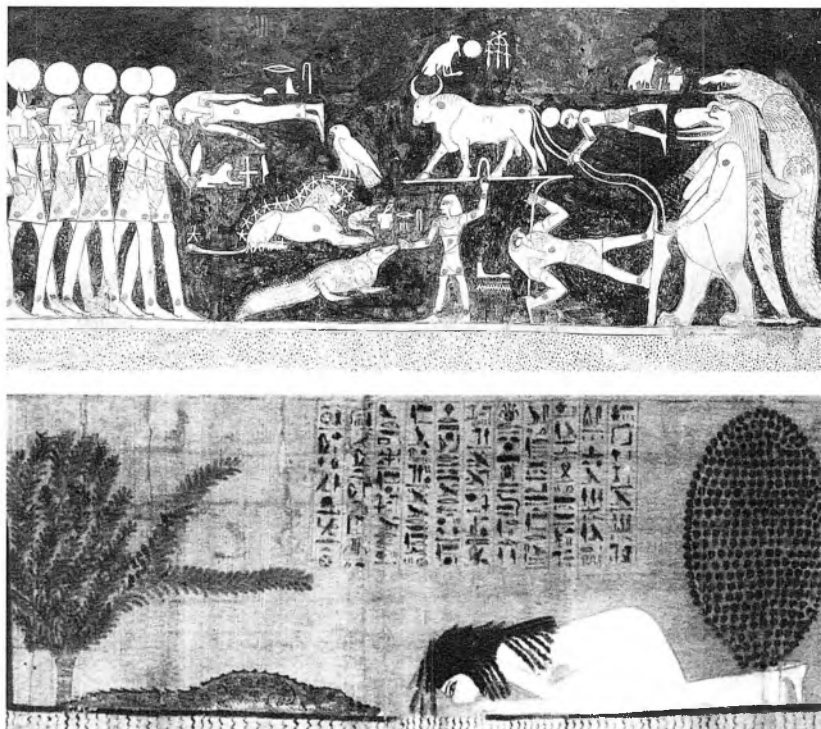
Varunaloka: 水神之星宿

Indraloka: 天帝之星宿

Prajapatiloka: 始祖之星宿（北斗七星）

这份名单无疑源出于更古老的记载。虽然没有说明具体的星座名称及相关位置，但是对“冥府之路”上的守护神却似乎了如指掌。仅仅透过这些名字，我们就可以想象这条“冥府之路”有多么错综复杂。

在古埃及法老陵墓里的壁画中，随处可以看到对这条永恒“天路”的启示：帝王谷之中塞提一世陵墓内的天文天花板，在画面右侧，有只鳄鱼骑在河马背上的图像。学者们认为河马代表今日所知的天龙座，而河马手臂所依靠的“大腿骨”代表北斗七星（大熊座），盘踞在河马头顶的鳄鱼应该象征北极星。位于天龙座龙尾的 α 星（中文名叫“右枢”）是一颗四等星，虽不算明亮，但在古代埃及却是很著名的星，因为这颗星是4000年前的“北极星”。传说古埃及时期遗留下的齐阿普斯王的金字塔下有一条百米长的隧道，它的方向就对着天龙座 α 星。古埃及的神官们都从隧道



帝王谷之中塞提一世陵墓内的天文天花板。学者们认为鳄鱼骑在河马背上的图像，代表今日所知的天龙座，而河马手臂所倚靠的大腿骨，则代表北斗七星。狮子座的周围由众星点缀，面向它站立者是猎户座。基于此种诠释，塞提一世陵墓内的天文天花板向我们显示，在北极星俯瞰之下，通往“天界冥府”的大门。鳄鱼象征了宇宙主神令人可畏的力量。

里眺望这颗当时的“北极星”。狮子座的周围群星闪耀，面向它站立的是猎户座，其上方的牡牛即是金牛座，因此这部分壁画向死去的法老显示了一条在北极星俯瞰下的“冥府之路”。

拉美西斯六世陵墓室的天花板上，两位努特女神环抱众星和诸神，相对而列，那是白天与黑夜的守护神，引领灵魂进入“天门”的众神之一。

这些复杂精准的天文学知识及对天象的观测构成了古埃及人灵知学的一部分，我们将其称为灵知天文学。此外，“法术”和“知识”对于灵魂的复活之旅也是至关重要的。

古埃及“棺文”——刻在法老棺材上的咒文，犹如“冥府之旅”的指引手册——这样写道：

年少的神（得到超升的亡者）在美丽的西方诞生，他来自生界，已甩脱身上的尘沙；他浑身充满魔力，他因之解了渴，他的知识使他成为此地的主人。

我已走过欧西里斯之路：天界之路。知晓此咒文并来到此路的，本已是神，并有索斯神随行；他会去他想去的任何天界。而那些不知此咒文、走不了此路的，将被带到哀惨的死域，好像未曾存在过一样。

这“知识”显然与来自于思辨瑜伽体系、梵文称为“jnana”的灵知义理有关（如前灵知真理所述）；而“魔力”或“法力”则是修炼神定瑜伽产生的神通之力，梵文称为siddhi，共有8种：

anima：变得像原子一样小；

mahima：变得无限大；

laghima：变得极轻，摆脱重力的束缚；

prapti：有能力去任何地方；

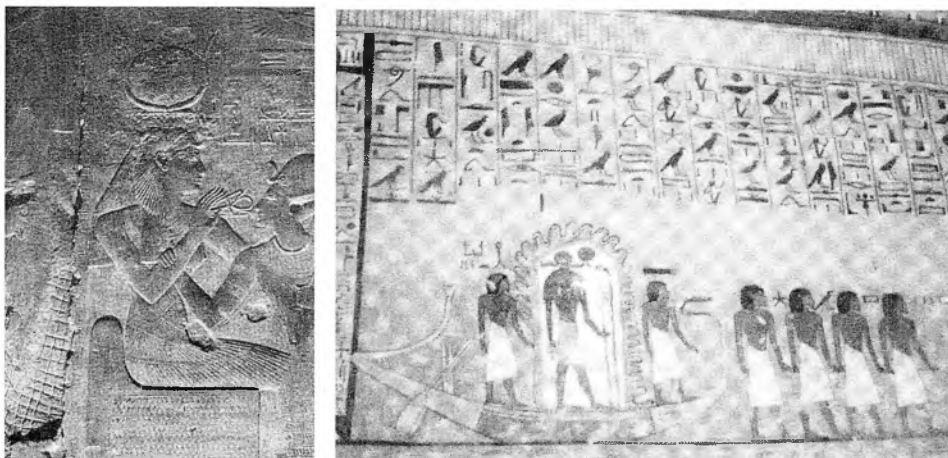
prakamya：随心所欲；

vashitva：能控制自然力量；

ishititva：超越物质的限制；

kama-avasayitva：自我觉悟，完全自足。

一个拥有全部法力的瑜伽师，几乎就已经跟神一样“法力无边”了，



阿比多斯的塞提一世神庙浮雕：魔法女神爱瑟丝赠与“安卡”——永恒生命的礼物——给法老塞提一世的灵魂（左）；拉美西斯六世墓室的“冥府之旅”浮雕，俨然一幅绝妙的瑜伽大士升天图（右）

“他会去他想去的任何天界”，得到与神一样的天界位置。

阿比多斯的塞提一世神庙浮雕：魔法女神爱瑟丝赠与“安卡”——永恒生命的礼物——给法老塞提一世的灵魂。法老跪在地上，紧握女神的手臂，显示他已获赐无上神通。飘逸的线条，神秘的气氛，表达出古埃及神王/圣君与神呼吸相通的神圣一刻。相对应的，在瑜伽体系里，能量或法力的赐予者也是女神，通常是帕筏蒂（后文有详细描述）。

拉美西斯六世墓室浮雕：冥府之旅的路上，一叶小舟，由一条天蛇护卫，前面站立者代表“灵魂”，后面站立者代表“魔力”，中间站立着太阳神拉，前面众星（守护神）开道，俨然一幅绝妙的瑜伽大士升天图。

《金字塔铭文》第508段写道：“我乘着你（太阳）的光芒，好似足下的斜坡，我上升到我母亲，拉，额头的圣蛇那儿去。”在古埃及，我们看到，就像韦陀灵知体系所描述的一样，万物有灵，都有人格化的守护神，比如法力、众星、时间，甚至知识等一切自然、人生现象，其背后都有人格化守护神在操纵。显然，这种灵知思维与我们现代的理性思维是截然不同的。

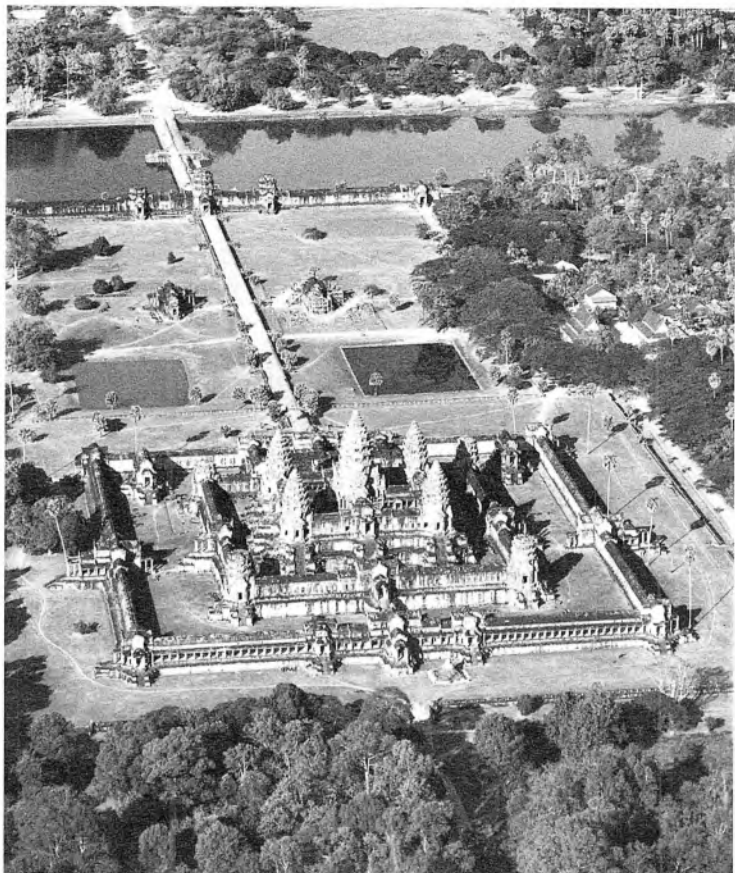
我们注意到，冥府之旅中，灵魂使用的交通工具是一种两头尖尖往上翘起的小舟。这意味着旅程是在水面上行进的。冥府之舟在众神接引之下，沿着众星闪耀的“天河”溯流而上，这壮丽的“天河”在韦陀灵知体系里同样存在，但是描述更加精细：这条“天河”就是恒河。据《薄伽梵往世书》记载，恒河源自于物质宇宙之外的永恒世界，之后由于天神瓦玛那（Vamana）用脚尖将物质宇宙的外层覆盖踢破了一个洞，于是永恒之水（称为原因海）从这个洞里流入了物质宇宙，先流到北极星，之后流经北斗七星，然后月球，再经过迢迢星空，落到宇宙神山——迷卢山——之巅，在迷卢山分为四脉，其中一脉最终降于喜马拉雅山，从那里流出了印度人世代崇拜的圣河——恒河。《薄伽梵往世书》称那段流经天上诸星的恒河就是银河，神秘的瑜伽士能够逆河而上，直达宇宙最高的星辰。古埃及人继承了这个观念，将尼罗河作为“天河”的延伸。

根据最新的对吉萨金字塔的研究，吉萨金字塔与邻近的两座金字塔模拟了（或对应于）猎户座三星——冥府之门——的位置，而在西面流经吉萨金字塔的尼罗河，其位置正好对应于流经猎户座三星的银河！

天文学家罗伯·波法尔在《猎户星座的奥秘》中揭示了这个惊人的奥秘：

鸟瞰吉萨高地可以发现大金字塔和第二座金字塔连成一条45度的斜线，从大金字塔东侧向西南延伸。第三座金字塔……稍稍向东偏离这条斜线，如此三者的排列方式恰似猎户座腰带三星连成一条不正的斜线……

这确实是明显而惊人的对应关系。在西面流经吉萨金字塔的尼罗河，对应于古埃及人视为天上尼罗河并于古葬仪中称为“曲折水道”的银河，更强化了其中的象征意涵。苍穹中，猎户座腰带三星在银河西侧；地面上，金字塔立于尼罗河西岸。



吴哥窟独特的曼荼罗型建筑，是宇宙结构的象征图案

这种基于精准的天文观测及对神秘岁差运动掌握的天地对位式（或称为曼荼罗心像型）大型灵知建筑，不但在古埃及文明，在古印第安文明中也存在。最具有启示意义的是，最近考古学者们发现，被誉为“东方四大奇迹”之一的柬埔寨吴哥窟也蕴含了同样的建筑理念。

众所周知，吴哥窟是供奉韦陀至尊神毗湿奴的印度教寺庙建筑。这充分说明，古印度文明一直拥有营建这类天地对位式大型灵知建筑奇迹的技术和理念（被保存在韦陀诸经里）。正是这些历代相传的技术和理念在遥远



吴哥窟中央宝塔（左）；公元893年建造的巴恒庙，俨然是一座小型的金字塔（右）

的年代里传到了埃及和美洲，创造了辉煌的金字塔文明，然后又在11—12世纪重新在起源地附近（高棉）神秘现身。在吴哥窟建筑群里，我们不但能看到无与伦比的运用巨大石块的技术，也能看到许多金字塔形的建筑，包括吴哥窟中央宝塔本身。

除了吴哥窟，同样的韦陀式灵知建筑奇迹也出现在印度洋和太平洋之间的爪哇岛上——那就是与金字塔、吴哥窟、长城齐名的印度尼西亚婆罗浮屠。这座金字塔——曼荼罗（mandala，即坛城）心像型的宏伟建筑——建于8—9世纪，虽然普通游客认为这是一座佛塔，但学者们认为并没有足够的证据能说明这一点。不过可以肯定的是，它的风格是韦陀式的。

柬埔寨和爪哇群岛在古代属于雅利安文明圈。在印度本土的古代文明遗迹被数千年连绵不断的战火摧毁殆尽后，吴哥窟、婆罗浮屠由于地处海疆，反而被保留下来。我们设想一下，假如处于雅利安文明圈边缘地带的山区海隅已然有了这样巧夺天工的建筑奇迹，那么其中心地带的文明成就几乎就令我们无法想象了。但是，岁月无情……尽管如此，一些令人敬畏的灵知建筑作品还是在印度本土留下了残迹，例如康利希、埃洛拉和象



从空中看，婆罗浮屠犹如一个立体的曼荼罗。整个建筑用200多万块玄武岩石堆砌而成，总计5.5万立方米，没有使用任何接合剂。

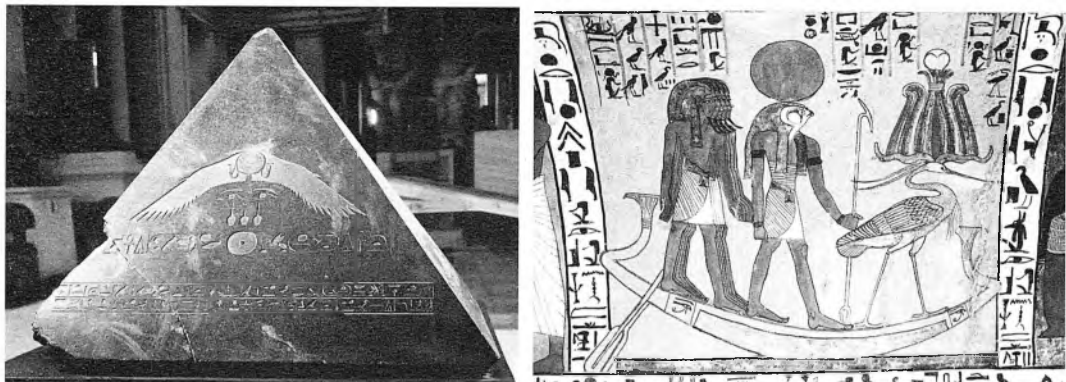
岛的原生岩寺庙——在原生岩层里人工开凿雕刻出来的无比壮观的地下宫殿。

所有这些辉煌的建筑都指向同一个目的——找到通天之门，让灵魂脱离死亡，重回神界，获得永生。这就是韦陀诸经所传承的史前全球文明的灵知基因，它几乎与人类历史一样悠久。

法老所崇拜的神灵

最近的语言学研究发现，Nile（尼罗河）源于梵语neel——蓝色。Egypt（埃及）这个地名本身则来自梵文Ajapati，意思是Aja之苗裔。

根据《摩诃婆罗多》的记载，Aja是太阳神系王族的祖先。著名的印度神王、至尊神毗湿奴的化身之一罗摩（Rama）即是Aja的孙子。这与埃及法老崇拜太阳神、自称为其子孙的传统相吻合。历史上的法老大多喜欢以拉美西斯（Ramesses）冠名，例如拉美西斯一世、拉美西斯二世，显然与他们对其祖先罗摩的敬仰有关，因为古埃及语Ramesses可能就是源出于梵文Rama。



古埃及神器本本石由高度磨光的黑色花岗岩石切割而成。在三度出现的象形文字上端，铭刻着有翼的太阳图案伸展在荷罗斯的双眼之上（左）；太阳神拉手牵逝者的灵魂，在贝努鸟的引导下，乘舟跨越冥界。贝努鸟以灰鹭的模样出现，据说是希腊人所说的凤凰鸟的原型。这幅壁画与长沙子弹库楚墓出土的“人物御龙帛画”极其相似，不过龙舟上站立的是一只鹤（右）

拉神是埃及灵知神话中的造物之神，还是太阳神。一日之内拉神会呈现多种样子。白天他是一个活着的神，到晚上他就会死去。他在黎明时出生，是一个小孩童，中午时成为壮年男子，到太阳落山时则变为一个老人——等待着次日早晨的重生。在此期间，他乘着被称为“万年之舟”的船只驶过天空。梵文Ravi，是太阳的意思，而拉神明显是太阳的人格化。

因此，Ra应该源出于梵文词Ravi，Ra可能是一种方音或口语的读法。

在埃及灵知神话中，太阳神也被表现为猎鹰头的荷罗斯（Horus，是希腊语的发音），其原名是heru，或Nar heru；在韦陀灵知神话中，相对应的是一个梵文神名：诃利（Hari）或那罗延（Nara Hari），是至尊神毗湿奴的另外一个名字。并且在韦陀灵知神话中，至尊神毗湿奴扩展其自身进入太阳，是为“大日那罗衍那”（Surya Narayan），而太阳则被称为至尊神诃利的眼睛，这个韦陀灵知传统在埃及灵知体系里由代表太阳神的荷罗斯之眼体现。

韦陀秘典《梵天本集》（*Brahma samhita*）有一节赞美太阳的诗：“太

阳，星中之王，具有无限的光能，灵魂之形象，上帝之眼。”

荷罗斯之眼或上帝之眼，具有极大的神力，是灵魂超升的主要守护者。而拉和荷罗斯一起组成的太阳神形象构成了埃及灵知体系中最重要、最显赫的神灵。正如韦陀灵知体系中，毗湿奴是万物及众神的创造者。

表示荷罗斯的符号（或象形文字）有时候是一头鹰，有时候是一个带羽翼的圆盘，两条眼镜蛇从旁边盘旋而下。在埃及最神圣的“本本石”上，荷罗斯之眼就在圆盘之下。这些符号与至尊神毗湿奴或诃利有密切的关系。在韦陀灵知神话里，毗湿奴的坐骑是一头巨鹰，而他最殊胜的法器就是闪耀着太阳般光芒的神碟。多头眼镜蛇——阿南塔·蛇沙（Ababda-sesa）则是他的守护神。

古埃及灵知体系中的生殖器崇拜也与韦陀灵知体系中的林伽（Linga，男性生殖器）和约尼（Yoni，女性生殖器）崇拜一脉相承。在韦陀灵知体系中，林伽是大神湿婆的象征符号，约尼则是其妻子帕筏蒂或萨克蒂的象征符号。由于湿婆和帕筏蒂的交合，宇宙开始孕育出生命。与此相对应，古埃及传说中两位开天辟地的神是塞布（Seb）和努特（Nut）。躺在地上，巨大阳具向上勃起的是大地之神塞布；在他上方弓着裸露的身体做迎合状的是天空女神努特，她身后还露出一只公牛的头。对古埃及人而言，这样的图景绝非色情，而是神圣的灵知符号，犹如中国的乾坤两卦一样，它象征了群生万类的起源。这个姿势，与韦陀灵知传统中湿婆、帕筏蒂的交合姿势一致，帕筏蒂通常站在湿婆的身体上舞蹈，而湿婆林伽耸立，微笑着仰卧在地上。实际上，梵文学者P.N.奥克（P.N.Oak）指出，塞布这个词也可以读作shib，本身就是源于梵文词shiva，即湿婆siva，而公牛正是湿婆的坐骑。古埃及对林伽的崇拜随处可见。比如神秘的本本石及方尖碑，就与创世之神亚檀姆的阴茎崇拜有关，是亚檀姆勃起阴茎的象征。



大地之神慕布和天空女神努特（上）；女神站在湿婆的身体上舞蹈，
湿婆微笑着仰卧在地上（下）

从现存的文献来分析，古埃及的哲人、祭司、法老或瑜伽士通过瑜伽体系，获得了有关至上神的机密知识。

《亡灵书》如是记载：

索斯……主上……自生自长，无父无母……天空的计算者，星星记数者，数算世间万物者。

吾乃索斯……凡吾所言必真，谎言无所遁形。吾乃索斯，法力横亘数百万年，天上地下皆受我指引，人类受吾滋养。

一直到亚历山大时代结集的《赫米斯文集》（*Corpus Hermeticum*），也是这样赞美索斯神的：

看见一切，见无不知，知无不解。他既知便刻之于石；虽刻之于石，却尽皆藏匿，付诸静默，让往后世代代皆得寻觅……

显然，索斯的这些石版或“书”是追寻的标的，《赫米斯文集》也说得很清楚，智慧之神运用魔术一再拖延其知识宝藏的复现：

神圣之书啊……无可毁灭的……永世不损的，在地上来去的人看不见也找不着，直到老天将来生出与汝相称的身体为止。

这与神秘瑜伽士对其终极崇拜对象，创造、维系万物，指导生命回归神界的至尊神——超灵——的领悟完全吻合。《薄伽梵歌》云：

我是这个宇宙之父、之母、支柱和始祖。我是知识的对象。净化

物和神圣的音节om。我也是《梨俱》《娑摩》《耶柔》三韦陀。

他是一切发光体的根源。他在物质的黑暗之外，而且并不展示。他是知识、知识的对象和知识的目标。他处于每一个人的心里。

索斯之书，来自超灵的灵知，藏在每一个人心里，“无可毁灭的……永世不损”，但只有破除假象迷幻的瑜伽士才能在觉悟的心灵里“寻到”它。

古埃及创世神话比较繁杂，但却与韦陀创世说相当对应。古埃及最主要的创世神话主要有三种：第一种，阿图姆（Atum，太阳神的名号之一）为一切事物的创造者。世界以一座土堆从远古之水中浮现出来开始，阿图姆是一位自我创造的神，起先为蛇形，在被称为努恩（Num）的原始水域中降生。通过自我交媾，以咳吐的方式，创造了空气之神舒（Shu）和湿气女神泰芙努特（Tefnut），此二神结合，又生出地神盖布和天空女神努特，如此物质世界就形成了。在这里，混沌大水中的阿图姆作为首出自生的创世大神，对应于韦陀神话里的胎藏毗湿奴。原始大神阿图姆的名号亦有深意，在埃及文字中，Atum意为“完全”，也就是说阿图姆是最完美、无所不包的存在；另一方面，Atum又具有“不存在”的意思，即在宇宙万物创生之前，只有“无”。如此看来，“无”与“全”乃一体之两面，这种宇宙本体论理念，跟《梨俱韦陀》之《有无歌》中的“波之一”（Tad Ekam）或“太一”极为契合。第二种，卜塔神以其思想（心）和语言（舌）创造了宇宙万事万物，这跟韦陀神话里至尊神毗湿奴凭借《韦陀经》创世的说法如出一辙。第三种，在最早的时候，世界是一片混沌不明，而后有四对男女神祇出现，这八个神又产生了一个卵，从而生出了具有创造人、动物、植物等一切事物的功能和义务的神。卵生神话，也是韦陀创世说的一个重要方面，从卵中出生的“具有创造人、动物、植物等一切事物的功能和义务”的神，显示为第二重创造神，类似韦陀神话里的梵天。

像韦陀灵知传统一样，古埃及祭司就是神明在世间的使者。他们的职责与国家命运以及个人解脱息息相关，因此在权力和名望上几乎可以和法老并驾齐驱。在古埃及，祭司并不是可以选择的职业，而是世袭的。他们的职责是侍奉神明，包括装扮、供养神像等事项。他们穿白袍，剃光头，而且要一直保持清洁。作为回报，他们获得每天的食物——祭余。这些古埃及祭司与今天印度教寺庙里的婆罗门几乎毫无差别。甚至他们供养神像的方式都遵守着同样的程序：每天在固定的时间举行仪式“唤醒”神明，为神像供奉食物、灯、鲜花、歌舞，更换衣服，最后让神像安歇。

除此之外，古埃及的社会制度也继承了韦陀传统，即严格的社会分层和等级制度。法老既是神统治人间的代理人，同时也拥有强大的灵知法力（至少在理论上应该如此），他是一个《薄伽梵歌》所谓的“圣王”。在法老和祭司的带领下，整个社会生活的各个方面都与无数的守护神和宗教仪式、灵知法术相关，具有强烈的灵知型社会特征。

和谐是古埃及人对世界的最高理想，它与古埃及人对“玛特”（Ma'at）的重视有关。玛特在象形文字里意为“真理”，涵摄了秩序、公平、正义、伦理、道德等等具有客观性和普遍规范性的概念，也是宗教和伦理道德之间的桥梁。玛特原本是一个自然概念，是拉神创世时所建立的宇宙秩序，意味着平衡和秩序，表现为人与神、人与人、人与自然的和谐。在古埃及人的观念中，自然界的万物都由神灵所创造，是玛特将万物联结在一起，也将自然与人类联结在一起。人类同神灵、社会的自然一起置于秩序之中，人属于神灵和自然，也属于社会。因此，人必须在每一个领域都实践玛特，以达到最终的和谐。人类当下和未来的不断努力就是为了返回创世之初的和谐与完美。正如图坦卡蒙的“复兴石碑”上所说的，法老的终极目标是“使世界又恢复到它初创时的样子”。玛特几乎可以说是韦陀诸经所推崇的黎塔（后来演变为法）的翻版。

从历史的角度来看，灿烂的埃及文明几乎只是在一两个世纪内就突然从尼罗河岸边兴起，因此很难想象那里存在着一种原始的土著文化，经过一两个世纪的积累就能达到如此高度的文明。按照古埃及人自己的传说，他们的祖先乃是来自印度洋之岸边一块叫作“punt”的神秘之地，那是埃及诸神的故乡。P.N.奥克认为，“punt”源出自梵文“pundit”，即圣人、先知之意，“punt之地”意味着“先知、圣人之地”，亦即印度。

现代著名的东方学者L.A.瓦德尔（L.A. Waddell）在其极富原创性的著作《埃及文明之苏美尔起源及年代》（*Egyptian Civilization Its Sumerian Origin and Real Chronology*）中指出，梅内斯（Menes）——埃及第一王朝的创立者，统一埃及的法老——就是韦陀史诗《摩诃婆罗多》中提到的玛纳斯育（Manasyu）王（后缀yu，在梵文中意思是“统一者”），他是雅利安普茹族的后裔。一些在印度河谷地区发现的古印章里提到了玛尼斯（Manis，Menes的梵文音）和普茹族之王，并说他的统治区域包括了埃及。¹

由此出发，瓦德尔以及其他埃及学者推测，玛尼斯（Manis）率军越过印度河谷，经阿拉伯海和红海进入埃及的阿比都斯（Abydos）。在那里，梅内斯（或玛尼斯）结合苏美尔文字和雅利安文字，创造了埃及象形文字并逐渐建立了雅利安文化体系。

考古学家在阿比都斯发现了最古老的埃及神像和梅内斯的陵墓。他的棺盖上赫然刻着一艘海船——以纪念他的开辟之功。

埃及学者埃勒·苏里曼指出，对牛、太阳、蛇、莲花和河流的崇拜以及社会等级划分在埃及和印度都是共同的。摩亨·佐达罗的某些陶制装饰品和埃及的陶制装饰品、印度河铜书版上的绳纹与三枚埃及印章上的绳纹，都十分相似。公元前3500年至公元前3200年的涅伽达二期格尔津文化

1 参考 *Egyptian Civilization Its Sumerian Origin and Real Chronology*. by L.A. Waddell, by Kessinger Publishing, March 2003, p.156.



埃及格尔津文化出土的牛头调色板（左）；印度河彩陶上的神徽（中）；古埃及瓷盘（右）

出土有一个牛头调色板，牛的双耳、角尖和头顶都饰有六芒星，这种类型的图案在印度河彩陶上也出现了，事实上这是印度河文明最高级别的神徽，它代表显像为水神的北极上帝。此外，古埃及瓷盘的底部经常出现这样一种纹饰：以黑、白两组对角三角形为中心（象征北极），展开了一棵旋涡状的树，飘动的树叶间四个方向各有一条鱼，头尾相连形成旋转的形态。这种纹饰在印度河文明的陶盘上也出现了，它象征了宇宙树上的群星围绕北极做拱极运动，因此也与北极崇拜有关（具体论述见本书第六章）。

古埃及坟墓中发现了印度河的农产品：靛蓝、平纹布和罗望子果。乌木、象牙、檀香和棉织品在公元前2千纪从印度抵达埃及。种种证据表明，从底格里斯河到印度河，乌浒河及幼发拉底河以西，远至尼罗河的整个地区，在印度河文明成熟期已经结成了一个巨大的贸易网络。

搅拌乳海

虽然相距如此之远，时间如此之久，但越来越多的学者开始认识到吴

哥文化与金字塔文化之间的微妙关系。

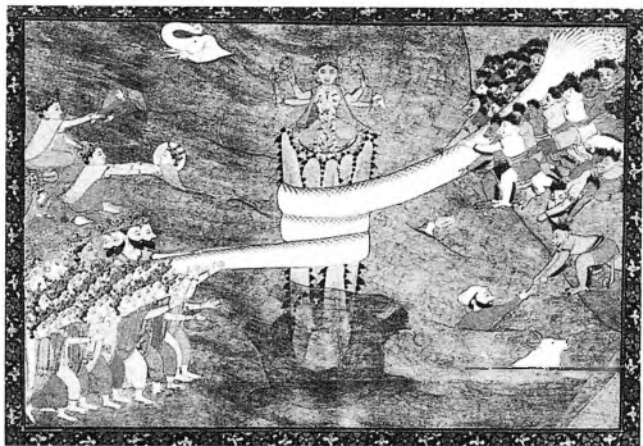
其中最令人震惊的是，金字塔《冥府之书》中的一幅壁画所表达的主题，竟然与吴哥窟中的一幅大型壁雕及吴哥通王城入口处108尊雕像所表达的主题几乎完全一致，即在《摩诃婆罗多》《罗摩衍那》《薄伽梵往世书》里被千古传唱的《搅拌乳海》故事。故事的基本情节是这样的：众神之王因陀罗骑象巡天，遇到一位圣者，名叫杜尔华萨。那圣者有心让因陀罗荣耀，将一束散发香气的花环献给因陀罗。因陀罗遂把花环套在他坐骑——四牙白象——的额头上。不料象被花香激怒，将花环甩在地上，又践踏它。愤怒的圣者于是诅咒诸神将失掉他们的权柄。

诸神害怕失掉权柄，并预见到阿修罗将主宰三界，便来到至尊人格主神毗湿奴跟前乞求庇护。毗湿奴建议他们搅动乳海，以获得不死之药。诸神自己搅不动，便又找到阿修罗，邀请阿修罗也一起来搅。他们将曼德拉山（Mandhara）搬运至乳海之上，放在毗湿奴的化身龟王库尔玛（Kurma）的背上，再将蛇王瓦苏奇（Vasuki）缠绕于曼德拉山上。众神与群魔分成两边，各执蛇的一头，合力拉扯，山就转了起来，乳海也跟着旋转搅动起来。在众神魔精疲力竭、乳海中央的曼德拉山快要下沉时，毗湿奴现身，为双方助力。经过很长时间毫不停歇的拉扯运动，终于，各种神物纷纷从乳海里出来了。

首先出来的是致死的毒液，名叫诃拉诃拉（Halahala），其毒气能窒息一切活物。应众神的召唤，毁灭之神湿婆喝下了满洋的毒液。

接着出来了如意奶牛、天驹、白象、宝石、如愿宝树和幸运女神，最后出来的是答梵塔利（Dhanvantari）——众神的药师。他手里捧着藏有不死之药的金壶。

当阿修罗抢走不死之药时，诸神惊恐万分，只得向毗湿奴呼告。毗湿奴化身为牟黑尼（Mohini），有着美丽无比的女性形体，群魔都被她吸引。



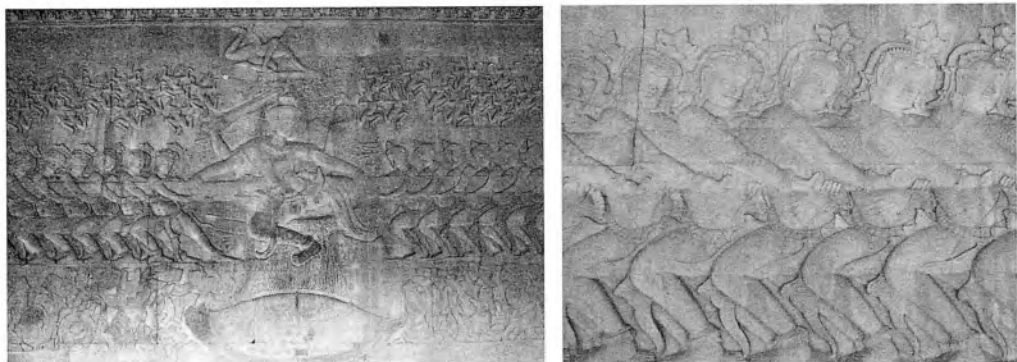
印度细密画，表现了《搅动乳海》的壮观景象

牟黑尼施狡计从阿修罗手中骗回了妙药，分予诸神。诸神饮后力量大增，遂与阿修罗开战，彻底打败了阿修罗。

阿修罗中有一个名叫罗睺（Rahu）的，伪装成诸神的模样分到一杯不死之药，饮了下去。药还没通过他的喉咙，牟黑尼使用神碟把他的头割了下来。但因他的头已饮入不死之药，故而永生。据说，日月不时被他永生的头颅吞下，又从他颈部的断口滑出，这就是日食与月食。

吴哥窟主回廊的南北面墙各长202.14米，东西面墙则各长187米。八面墙壁上皆饰以宽2米的浮雕，所有雕刻作品面积共达1200平方米，美轮美奂，瑰丽无比。

东向回廊墙上的浮雕，清晰详细地表现了这段著名的韦陀神话的经典场景。故事自壁雕的南端展开——蛇王瓦苏奇的5个蛇头昂然扬起，被阿修罗的强大臂膀紧紧夹住，其他90个邪魔沿着蛇王瓦苏奇的庞大身躯排成一列，一起抓住蛇身往后拉扯。壁雕的中央，瓦苏奇的身体层层缠绕在曼德拉山上，悬浮于曼德拉山旁的便是至尊神毗湿奴，伸出四只手中的两只抓起瓦苏奇的身体，在操控拉扯的方向。毗湿奴的下方，巨龟库尔玛驮着曼



吴哥窟壁雕上清晰详细地表现了《搅拌乳海》的经典场景

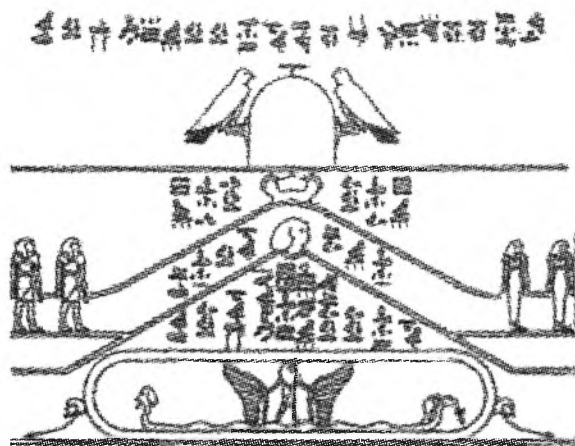
德拉山（我们看到，在传统的印度绘画里，巨龟库尔玛的头通常被表现为人首）。曼德拉山的北边是这场“拔河比赛”的另一方——诸神，将近90个，拉扯着瓦苏奇的尾部。这幅图景构成了壁雕的中央部分。在其上方表现了布满仙女的天堂世界；其下方则是一片汪洋——传说中的乳海或牛奶之洋，海中游弋着众多鱼类、鳄鱼和其他深海动物。

几乎同样的场面在古埃及《冥府之书》里得到了重现：

图特摩西斯三世陵墓中的《冥府之书》记录了灵魂在往生道路上所遇到的12个境界及相关的磨难。在第四和第五界中表现的索卡国度，就如同吴哥窟《搅拌乳海》壁雕一样，被分为彼此相关的上、中、下三个平行排列的画面。中央是一条巨蟒贯穿整个索卡国度，下部则是滔滔洪水——其间的场景与《搅拌乳海》极为类似。¹

从一座可以对应于曼德拉山的金字塔形山峰之上，伸出某个神的头颅；有一条绳索缠绕于金字塔山之上，犹如缠绕于曼德拉山上的瓦苏奇蛇身；在绳索的两端，各自排列着拉扯绳索的两方，长长的两行队列一如吴

¹ 参考[英]葛瑞姆·汉卡克著，周健、刘世平译，《天之镜：中南美洲与埃及秘境探奇》，九州出版社，2003年，第58页。



图特摩西斯三世陵墓中的《冥府之书》中的第五部分“索卡之蛋”，其中的画面与吴哥窟的《搅拌乳海》壁雕极为相似。

哥窟壁雕中的神魔双方；在金字塔形山峰的上方有一圆柱形物体，它的两旁各栖息着一只黑鸟——在古埃及的象形文字中代表“纬度线和经度线排列”。埃及学学者们普遍认为，圆柱体代表了古希腊阿波罗神殿的圆柱石“欧法罗斯”——古代世界中心的象征；下部的椭圆形“蛋”之中，中央鹰状头形的“索卡”（意为“方位之神”，他的工作是保护其自身的统御）立于一条三头羽翼巨蟒之上，其双手各握巨蟒的羽翼之一，犹如毗湿奴操控着瓦苏奇。“索卡之蛋”的两边各守护着一座人面狮身像。根据韦陀诸经的描述，毗湿奴的分身之一“胎藏海毗湿奴”就住在犹如胎盘一样的原始“宇宙蛋”里，其时万物皆未展示。从他的肚脐里长出一根无与伦比的莲花茎，自那莲花茎的顶端，莲花开放，宇宙的第一个生物——梵天——出生了。而毗湿奴就躺在“胎藏海”中一条多头神蛇——蛇沙——的身上，整个情景与“索卡之蛋”的描绘完全相似。由此看来，“索卡之蛋”代表了宇宙的起源之地，而“索卡”神则对应于宇宙中央的至高主宰者“胎藏海毗湿奴”。金字塔、塔下的“索卡之蛋”以及塔顶的人首等形

象结合在一起，表现了这场“搅拌乳海”戏剧的核心画面：宇宙创造者毗湿奴不但背负起作为搅拌棍的曼德拉山，而且操纵着被当作绳子的天蛇瓦苏吉。

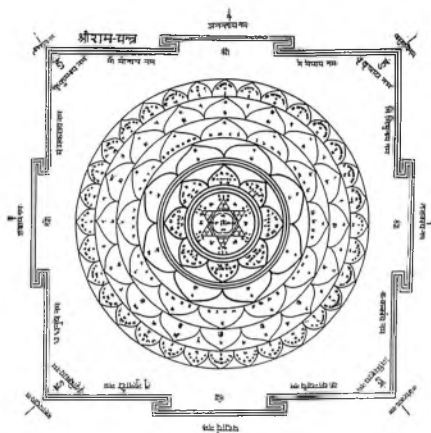
浮雕顶部的“欧法罗斯石”恰恰也被称为“脐石”，象征了造物主那生出万物的伟大肚脐——宇宙的中心。类似的“脐石”或“欧法罗斯石”在古希腊戴尔菲神殿受到崇拜，在阿胡提皮特古拉的复活节岛也有发现。

虽然这两幅作品（或符号），表面看来具有不同的文化成分，而且相隔巨大的时空间距，但二者在本质上无疑来自相同的源头——韦陀灵知神话。也就是说，源于韦陀诸经的《搅拌乳海》故事，也存在于1000多年前的东南亚和4000多年前的北非，但却被具有不同文化特征的象征符号表达出来！

人面狮身像和“欧法罗斯”圆柱石的出现使得著名的埃及历史学者塞林·哈桑认为，第五界的场景正是基沙金字塔。也就是说，在古埃及人看来，基沙金字塔就在（或可能象征了）宇宙的中心。

而韦陀诸经《搅拌乳海》故事里的曼德拉山正是来自于世界的中央。据韦陀诸经记载的灵知地理，我们所处身的世界由七大洋所包围的七块岛形大陆构成，在这世界的中央，圣山迷卢（Meru，也称为Sumeru）拔地而起，高耸入天，其高为252万英里，乃众神之居，日月星辰出没之所。迷卢山又为另外4座小山撑起，每座各高约3万英里。其中一座便是曼德拉山。

据此我们推测，金字塔这个实体符号象征了宇宙中心的那座圣山——迷卢。它高耸入天通向诸神及其星辰，实际上，那些星宿守护神就居住出没于这座犹如天梯一样的神山上。在古埃及人看来，基沙金字塔就是通天之梯。基沙大金字塔内由走廊、上升的通道、密室所组成的迷宫，则象征了在诸神和星辰指引下的升天之路（称为“冥府之路”）。考古学家注意



曼荼罗 (Mandala) , 一种瑜伽士使用的神秘图案, 代表“神圣的空间”或“宇宙的缩略图”, 其中央通常有一个代表宇宙中心的明点, 是结合宇宙中诸力量于一的神圣之域。瑜伽士借冥想之力, 可以“神游”其中并逐渐凝聚于中心点, 从而经历永恒的超升之路。

到, 图特摩西斯三世陵墓《冥府之书》的一幅壁画描绘的冥府之路与大金字塔内的通路设计极其相似。

回过头来看吴哥窟那巨大的金字塔中心——5座震慑人心的金字塔形宝塔, 学者们称之为曼荼罗型建筑, 即宇宙象征图案。中间最高的金字塔形宝塔象征迷卢神山, 周围4座较小的金字塔则代表撑起迷卢山的另外4座小山。

吴哥金字塔形宝塔的寓意与基沙大金字塔相同: 众神的居所处于宇宙的中心迷卢山之上。即便今天遗留下来的印度教寺庙, 特别是西部与北部的神庙, 在神像居住的房间上方, 依然高耸着巨大雄伟的金字塔形宝塔, 上面通常层层叠叠雕刻着无数神灵。根据韦陀建筑学经典《瓦斯图经》(*Vastu Sastra*) 的解释, 那是宇宙中心迷卢山的象征。而最高的金顶, 在瓦斯图建筑学中被称为凯拉什 (*Kailash*), 象征至高无上的众神居所^①。

在埃及、中美洲、东南亚、印度次大陆等地出现的具有通天特征的金字塔形灵知建筑，包括太平洋爪哇岛上的婆罗浮屠，作为实体文化符号，显示出同样的灵知意蕴——宇宙中心、众神居所的象征。它们可能来自同一个文化根源——韦陀灵知。

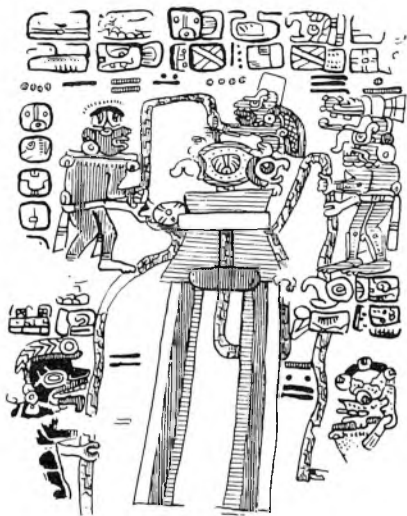
这个推论又一次被新的发现证实了：《搅拌乳海》的故事竟然又出现在相隔更为遥远的中美洲玛雅文化所创造的文化符号里。

流传于14世纪的玛雅律法书，用绘在龙舌兰纤维纸上的象形文字、图画记载着印第安人古老的神话、历史故事和天文历法，其中之一《特罗-考特希阿努斯律法》（*Codex Tro-Cortesianus*）之中有这样一幅图：

图中央是一只巨龟，上面站立着一位神灵，手中握着长长的蛇身，与立于巨龟库尔玛身上操控神蛇的毗湿奴相对应；蛇身绕过一座山形的磨状物体，其下有井状管道，通向深深的水下世界；蛇身跨越整个画面，被左右两列人物拉扯着，显然对应拔河队伍的两方——阿修罗和众半神人。左边的人物面目狰狞，应该是阿修罗一方——与吴哥窟壁雕的次序居然完全吻合。山形磨状物体底部与“井”的交接处也有一块圆石：象征宇宙中心的“脐石”。

这幅图无疑是《搅拌乳海》的美洲版——这个故事看起来在灵知体系里占据了非常重要的位置，也许因为它体现了追求永生的不变主题。而获得不死之药既需要神的帮助，也需要借助于魔力——其中蕴含了神秘莫测的灵知。

我们还可以在其他古代文明的神话传说中找到这个故事的片断。古希腊罗马传说中的爱神兼美神维纳斯，诞生于大海的泡沫。而《搅拌乳海》故事里的吉祥天女，则升起于乳海的白波。维纳斯，希腊语称之为阿弗洛狄忒，是主管人类爱情、婚姻、生殖及一切动植物繁殖生长事宜的守护神，与吉祥天女的身份恰好吻合。



绘在龙舌兰纤维纸上的美洲版《搅拌乳海》

中国诗人屈原在《天问》里的一节诗句似乎也透露了来自“乳海”的神秘消息：“鳌戴山抃，何以安之？”历来注释者都认为这与海上神山的传说有关。据许地山先生考证：

海上三神山在驹衍时已经流行，想是神山最古的说法，到后来才加上二山为五神山。鳌负五山也是从古代传说而来。《楚辞·天问》

“鳌戴山抃，何以安之？”可见战国末年对于海洋底知识渐广，而未明深海忽现于高山底理，以为底下必有巨鳌负着，或则随波上下，不能停住。印度古代底地理见解也是如此，以为地下也有大鳌负着。关于二神山流失底话，想是后起的……对于神山地信仰，另一个说法是当时误以蜃楼现象为实在，如说望之如云，到时却在水中，一切的颜色都是白的，都是属于蜃楼底记事。自魏晋以后，神山地底名目越多，例如王嘉《拾遗记》有昆仑、岱舆、昆吾、洞庭、蓬莱、方丈、瀛

洲、员峤八山。《拾遗记》又有三壶底名目。三壶即海上三神山，方丈为方壶，蓬莱为蓬壶，瀛洲为瀛壶。¹

从古文献的记载来看，三神山不但是群仙之居所，藏着有关不死之药的秘密，而且“一切的颜色都是白的”。

早在战国时期，齐燕方士们就说：“勃海之东，不知几亿万里，有大壑焉……其中有五山焉，一曰岱舆，二曰员峤，三曰方壶，四曰瀛洲，五曰蓬莱。”“而五山之根无所连著，常随潮波上下往还，不得暂峙焉。”（引自《列子·汤问》）

又如《山海经·海内北经》云：

蓬莱山在海中，上有仙人，宫室皆以金玉为之，鸟兽尽白，望之如云，在勃海中也。

《史记·封禅书》云：

自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其传在勃海中，去人不远；患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药在焉。其物禽兽尽白，而黄金白银为宫阙。未至，望之如云；及到，三神山反居水下；临之，风辄引去，终莫能至云。

“诸仙人及不死之药在焉，其物禽兽尽白”，“望之如云”，只言片语，却指向了史前韦陀灵知神话中那片牛奶一般的汪洋大海——乳海。其中也有着神秘的白色岛屿，称为白岛，那就是至尊神毗湿奴的第三重扩

1 许地山著，《道教史》第六章，上海古籍出版社，2011年，第156页。

展，“乳海毗湿奴”的居所，而躺在白色巨蟒蛇沙之上的毗湿奴正是不死之药——解脱的赐予者。

在一部名为《梵天本集》的韦陀秘籍中，有对“白岛”的详细描述：

有一处神秘的四方形白岛，分为四区。至尊神毗湿奴的四个扩展各处一区。此四区为虔诚、财富、知识、解脱及四韦陀之曼陀罗（mantra）所覆盖。其十方为十枝三叉戟所护卫，其八方为八种宝石所装饰。各色仙人徜徉其间，其光照耀四方。

上文与《山海经》的记载遥相对应。“三叉戟护卫”，故凡人无法靠近，这又与《史记》的说法接近。三神山之说吸引了中国古代无数的帝王和方士，寻仙蓬莱之辈络绎不绝，而近代的学者则认为这不过是海市蜃楼的寓言性描述，但现在看来，它应该是一个更恢宏的世界性史前灵知神话背景的一部分。

真正的故事包含在屈原的《天问》里：“鳌戴山抃，何以安之？”意思是：“巨鳌戴上大山，手舞足蹈，那雄伟的大山是如何安放在巨鳌背上的？”巨鳌就是《搅拌乳海》故事中背负神山曼德拉的巨龟，到屈原的时代，已经演变为巨鳌，难怪聪明绝顶的屈原要问：“何以安之？”不过屈原用一个“抃”字，却活画出那只通天巨龟的神态。

《末日审判》

紧邻吴哥窟《搅拌乳海》壁雕的是另一幅壁雕巨作《末日审判》。它与古埃及《冥府之书》记载的冥府第六界死神欧西里斯之地，密切相关。

这幅公元前3世纪古埃及米狄纳神殿的浮雕表现了欧西里斯“称量

灵魂”的场景。浮雕最右边如木乃伊般俨然端坐的是掌管死亡和复生之神——冥界大法官欧西里斯。他俯视着眼前发生的一切：死者托勒密王左手握拳横过右胸，右手举起，呈立姿向欧西里斯致敬。在欧西里斯两侧各有一玛特（Matt），这两位女神代表“真理”“正直”和“公义”。

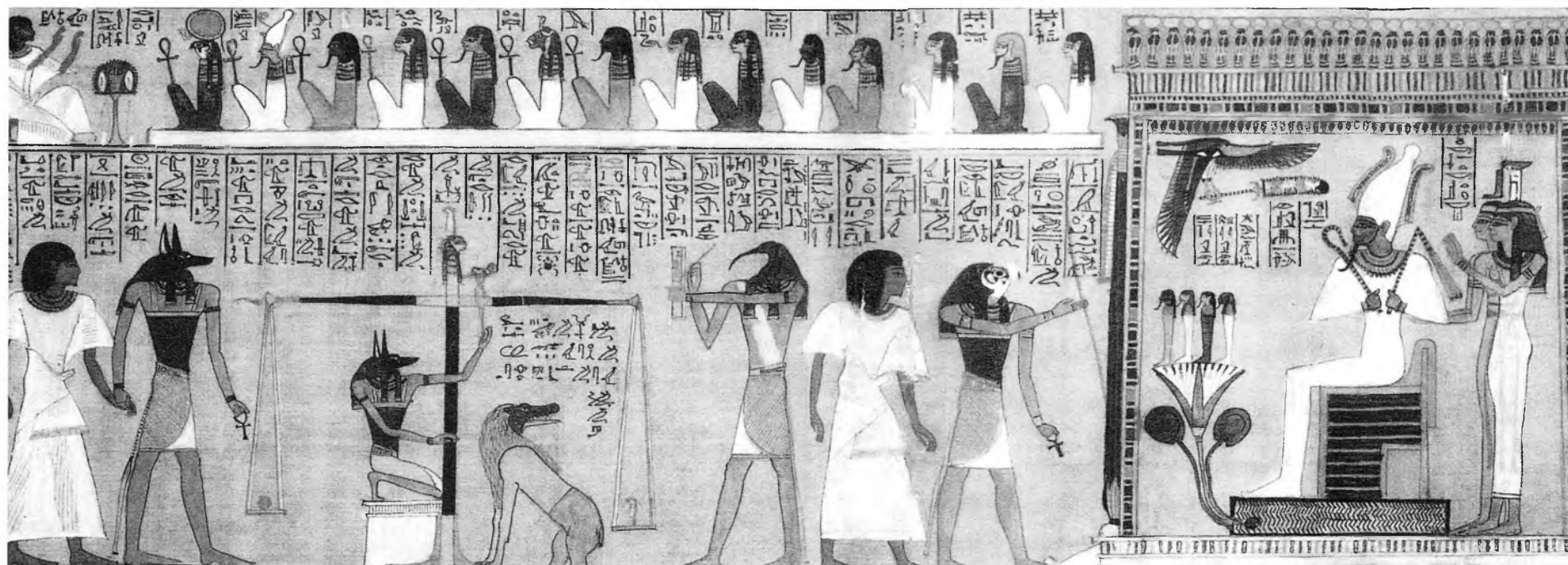
托勒密王上方是42位聆听亡者忏悔的判官，死者必须在每一位判官面前就自己生前的所作所为进行辩护，也就是根据古埃及象形文字所记载的《冥府之书》中的“42项否认”来辩护。例如，第四项：我不偷；第五项：我不杀人；第六项：我不说谎；第十九项：我不欺人妻；第三十八项：我不诅咒神。通过这“42项否认”后，托勒密王来到一具大天秤前面，秤臂下面站立着犬头死神阿努比斯和鹰头的荷罗斯。天秤两边各悬一秤盘，其中一只秤盘上放着一个形似小瓮的物体，代表死者的心；

另一边秤盘上放着一根玛特女神的羽饰，代表真理。于是，心与真理相会了。

称完后，阿努比斯宣告最终的判词，由朱鹭头的索斯神记录。胜诉的灵魂将被欧西里斯判与永生的钥匙，而败诉的灵魂则遭到惩罚。欧西里斯身前的阿米特——一只集鳄鱼、狮子、河马为一体的怪兽——正虎视眈眈，预备吞噬罪恶的灵魂：如果他的心重于代表真理的羽毛！

我们将这幅浮雕与吴哥窟的《末日审判》图景相比较：

死神阎罗（Yama）高踞于水牛背上，俯瞰着冥府的芸芸众生——有的翻滚哭号，有的从容镇定。阎罗右边坐着达摩（Dharma）（掌管正义、责任和宇宙法则之神），负责宣告审判；另一个冥府判官奇特拉古普塔（Citragupta），为“生死簿”的记录者，负责核查每个人生前的行为，决定谁该接受审判。若判决有罪，罪灵将被阎罗的众仆役抓住，头朝下丢入地狱之中。



这幅公元前3世纪的古埃及米狄纳神庙的壁画生动地表现了欧西里斯称量灵魂的场景。



吴哥窟《末日审判》浮雕

这里的关联处是：阎罗——欧西里斯；达摩——玛特；奇特拉古普塔——索斯神；阎罗的仆役——阿米特怪兽，或吞噬罪灵的地狱之口。此外，韦陀神话里也提到阎罗豢养了一种叫卢卢（*ruru*）的犬状凶兽，专门撕咬堕入地狱的罪灵。不可能仅仅是偶然或巧合造成了这两幅作品的惊人相似。古埃及显然继承了韦陀灵知传统里有关灵魂、审判、地狱的理念。虽然吴哥窟的壁雕出现于古埃及米狄纳神殿浮雕之后1000多年，但毫无疑问，吴哥窟《末日审判》壁雕背后的灵知理念却来自它的源头——具有5000至10000年历史的韦陀灵知体系。

神奇的经络学说

古埃及也有名为枚图（*metu*）的经络学说，公元前1700年的拉美西斯五世（*Ramesseum V*）纸草文中就有明确记载。“枚图”的英译为“channel”，或“vessel”，有时也译为“vein”或“duct”。据2005年10月的《中国针灸》刊登的中国中医科学院针灸研究所所长朱兵的文章，古埃

及纸草纸医书中对枚图进行了系统详细的描述，其功能与中国的经络概念几乎完全吻合。并且，“枚图”一词居然与汉字“脉”发音一致，尤为引人注目。中国最早关于“脉”的记载是马王堆汉墓出土的《足臂十一脉灸经》和《阴阳十一脉灸经》，其中脉的起止点与古埃及枚图系统的描述基本相同，只是马王堆汉墓帛书时代的经脉仅在体表，而枚图可深入到胸腹内脏，直到《黄帝内经》，经络才与内脏发生联系。

古埃及人认为心脏是人体的中心，是灵魂的居所，因而枚图的起始部位都是心脏。枚图系统包括血管、肌腱、肌肉、神经、气管、胆管、输尿管等。其功能是传输血、气、黏液、尿液、精液；也有运输和排泄病原体的作用。由心脏发出的22条脉管，主宰了人体的生命。古埃及医书与《黄帝内经》关于经络的描述有着惊人的相似之处，如古埃及医书认为枚图系统与尼罗河等水系相应，《黄帝内经》则以华北和西北地区的十二江河附会十二经脉。此外，古埃及人与中医同样以诊脉的方式来判断疾病。英国学者约翰·F. 努恩（John F. Nunn）在《古埃及医药》（*Ancient Egyptian Medicine*）一书中指出，古埃及医学描述的大多数疾病治疗都是如何疏通、调节、平衡枚图系统，从枚图中排除有害物质，恢复枚图的正常功能。同时也认为枚图中运行气和血，这与中医的观点完全一致。

无独有偶，古印度居然也有这样一套精妙神奇的经络学说。源出《阿达婆韦陀》的阿育韦陀认为人体经络共有24条，并研究了其中物质的流动方向。此外还指出人体有107个穴位，且有详细的刺络放血疗法，如脉轮（Chakra）针刺方法，与中医经络腧穴的说法可谓异曲同工。印度古医书《妙闻集》中记载，“经络对于人体就像花园和牧场的沟渠，经络分支状态恰如树叶的脉络”。

在《妙闻集》问世大约两百年后，中国出现了《黄帝内经》，并提到药物“自西方来”。中医药物学形成独立的体系即“本草”概念与著作的产生

时间均不早于西汉末期，现存最早的药理学专著《神农本草经》成书大约在东汉时期。此后的《肘后百一方》《本草经集注》《诸病源候论》，孙思邈的《千金要方》与《千金翼方》，《外台秘要》《证类本草》等均有大量印度医学的内容，如地水火风、百一病生等理论。当时流传甚广的“千金奢婆万病丸”和“奢婆汤”也是来自印度神医奢婆。《妙闻集》则是外科经典著作，以手术治疗为主，记载了101种外科手术器械以及剖腹产、白内障摘除、结石摘除、截肢等手术方法，同时注意到了手术过程中的疼痛和感染问题。比较常见的是鼻子整形术，由于印度刑罚中有割鼻的条例，整形术随之发达。医生在患者颊部或前额切下一块皮肉，但不完全分离，再划开鼻子的部位嵌入，待生长后再与原来的部位分离。中医眼科手术是陇上道人（俗姓谢）从印度僧人处学来的，印度著名的眼科医生龙树所著的《龙树菩萨眼论》也被翻译成中文。其中尤以金菟决障术（用金针拔除白内障）最为知名，刘禹锡诗曰“三秋伤望眼，终日哭途穷。两目今先暗，中年似老翁。看朱渐成碧，羞日不禁风。师有金菟术，如何为发蒙”。白居易也有诗“人间方药应无益，争得金菟试刮看”。

正如佛教的传入一样，中医受印度传统医学的影响至深，从理论到药物都带有浓厚的印度医学色彩。季羨林先生曾就印度眼科手术传入中国作过详细的考证。陈寅恪先生曾撰文指出，“华佗”二字是天竺语“agada”的音译，旧译为阿伽陀或阿揭陀（后省略阿字，如阿罗汉后称罗汉），华佗就是“药神”的意思（见《寒柳堂集》）。林梅村在《麻沸散与汉代方术之外来因素》（见《汉唐西域与中国文明》）一文中也赞同陈寅恪的观点，他认为：“agada在梵语中的实际含义多指丸药、麻沸散为天竺胡药，华佗其名或来自五天梵音，其医术有印度因素则事在情理之中。”扁鹊，传说中黄帝手下的一位神医，在汉画像中经常被画为鸟形。在韦陀神话里，神鸟迦鲁达是不死甘露的盗取者，而作为神医的扁鹊也能

起死回生。

古印度阿育韦陀医学不仅是一套医学体系，而且代表着一种健康的生活方式。阿育韦陀由两个字组成：Ayur指生命，Veda为知识、科学之意，因此“阿育韦陀”一词的意思为生命的科学。根据阿育韦陀的观点，人类应该和自然界和谐共存，疾病的产生是由于身心灵与宇宙的一体平衡被打破了，而存养清净心（cittaprasadah）能使五大达到平衡。通过利用自然界及其产物，以及人类自身从身心灵各个层面的调节，恢复这种基本平衡是阿育韦陀医学的主要目的。这种观念不仅贯穿于治疗病痛的过程，而且还贯穿于疾病预防的过程。“清净心”之说与《黄帝内经》所说“恬淡虚无”“精神内守”的养生思想可谓妙合无间。

跟中医一样，阿育韦陀也是医道同源，其哲学基础是古印度数论。阿育韦陀的原理是：造成人们生病的原因是由于体内多煞（doshas）失去平衡造成的。多煞分为三种，分别是瓦塔（Vata）、皮塔（Pitta）和卡法（Kapha）。阿育韦陀医学认为，自然界和人体由空、风、火、水、土五大构成。人体内的多煞也是由这五种元素构成：空和风结合形成瓦塔（Vata），火和水结合形成皮塔（Pitta），水和土结合形成卡法（Kapha）。实际上，古印度数论五大之说，与中医所依据的五行理论完全契合。五大之土、水、火、风、空，相当于五行之土、水、火、木、金。肺属金，为发声之官，故金对应于数论之空，空包含声音和传播声音的以太、空间。肝属木，木生风，故木对应于数论之风。按照数论，五大生成变化的依据是三德（tri-guna），三德（tama、raja、sattava）实际对应于中国哲学里的阴、阳、中和三极，而阴阳理论恰恰也是中医的核心。

经络学说在古代美洲同样盛行。古玛雅医学认为人体内有行气和疏血的通道系统，以肚脐为中心发散至头、胸、背及四肢，在这个“经络”系统上还分布有50个穴点，由此总结出了针刺、推拿、热灸、拔火罐、膏药

热敷等与中医极为相似的疗法。此外，古玛雅人的“冷热”与中医的“阴阳”学说基本一致。玛雅人多以植物荆棘、豪猪刚毛和鱼骨为针，其针刺方法与穴位的选择与中医近似。赫尔南·加西亚（Hernan Garcia）等著的《血中之风：玛雅治疗和中医》（*Wind in the Blood: Mayan Healing and Chinese Medicine*）一书中对比了玛雅人与中国的传统医学，认为二者之间具有相似性，都是带有一定巫术色彩的古医学。

古希腊《希波克拉底文集》中描述了人体的通道系统phleps，包括了血管、神经以及肌腱等条索状结构，其分布及走向与中医经络循行的路径相似得令人惊讶。希波克拉底提出的“体液学说”则与阿育韦陀的多煞（dosa）理论极为相近。希腊医生亚历山德曾于1996年专门来中国学习针灸，他对比了《希波克拉底文集》和《黄帝内经》关于经络的描述后认为，希波克拉底阐述的人体经络系统和穴位与中医极为相似，其刺络的位置和方法与中医针灸基本类似。

美索不达米亚医学在理论上把人体比作“小宇宙”，认为一切自然现象都会影响人体，人体构造与天体运行对应，星体的运行与吉凶祸福和疾病健康有关。这种“取象比类”的解释人体的方法与中医的“天人合一”观点几乎完全一致，但是比中医早了几千年。

经络学说精微奥妙，经络非普通的手眼等感官可以认知，即便当今的X射线等高科技手段都无法探测验证。要发现、运用经穴，唯一的方法就是内观和调息。很难想象，这些时空相隔遥远的文明能独立发明出一套具有诸多相同点的经络学说和内观方法。是古印度早熟而发达的瑜伽术为这套远古生命科学的发现和实践提供了最早的工具，内观、调息和对经脉的认识起源于韦陀灵知，这似乎是一个最合理的解释。

古埃及也有一套灵性修炼的方法，以获取超越尘世的“魔法的力量”——“赫卡”（Heka）。根据古埃及人棺木上的文本记录，赫卡存



古埃及鹰蛇壁画

在于“二元生成之前”。有西方学者认为赫卡与印度瑜伽体系中的脉轮有关，脉轮梵语为Chakra，与Heka之音相近。通过瑜伽修炼，修炼者可以让蕴藏在七个脉轮中的能量沿着脊柱激活并向上提升，由此获得神通和解脱。这种神圣的潜伏在身体底部的能量被称为昆达里尼（Kundalini），其形态犹如一条蜷曲的灵蛇，瑜伽修炼就是唤醒并提升这种能量。古埃及人对蛇和鹰的崇拜应该跟脉轮修炼过程有关，蛇象征昆达里尼能量，而鹰则代表来自宇宙极点的接引。

西方效法东方的时代——希腊哲学的灵知渊源

阿波罗之谜

没有比印度雅利安文明更不重视历史的远古文明了，它似乎完全沉浸在神话和灵知的神秘之中。只有为数寥寥的异域旅行者为后世留下了一些昔日韦陀文明的片断，以至于今天的印度史学家往往要从其他国家去搜集史料来弥补本国的历史空白。例如玄奘的《大唐西域记》就为公元6世纪时期的印度史填补了空白，闻名天下的阿旃陀石窟和那烂陀寺就是根据《大唐西域记》提供的线索才得以确认的。

同样幸运的是，古希腊人留下的历史记录以及一段珍贵铭文为我们了解古希腊和雅利安文明之间的关系提供了线索。

事实上，古希腊人留下了世界上最早的有关印度的历史记录。公元前3世纪，一位希腊人美加斯特尼斯被印度塔克西拉一地的诸侯王聘用，作为派驻印度最伟大的皇帝昌陀罗古普塔宫廷的使臣。就是这位印度帝王击败了横行欧亚的古希腊马其顿亚历山大大帝。美加斯特尼斯在一本名为《印第喀》（*Indica*）的书里记载了他在印度的所见所闻。

可惜，美加斯特尼斯的原著没有一本能逃过时间的劫难。现在我

们所能看到的是古希腊、罗马学者例如阿里安（Arrian）、狄奥多罗斯（Diodorus）、斯特拉博（Strabo）对这部作品的评述以及有关美加斯特尼斯本人的历史记载。美加斯特尼斯提到了玛图拉城（Mathura）——一个非同寻常的宗教中心，据他说古希腊的大力神赫拉克利斯（Heracles）在那里受到崇拜。

但是，19世纪著名的东方学学者克里斯蒂安·拉森发现这个所谓的赫拉克利斯根本不是“希腊神”，而是被韦陀诸经推为至尊人格主神的克里希那。在古老的韦陀祷文里，克里希那经常被称为Hare Krishna（赫列·克里希那），显然古希腊人将它念成了Heracles（赫拉克利斯）。

千百年来，直到今天，摩图罗城（Mathura）一直是印度教徒崇拜克里希那的圣地。“希腊神”赫拉克利斯（或译为海格力斯）有着与“韦陀神”克里希那非常相似的神迹：“希腊神”赫拉克利斯——希腊神话里最伟大的英雄——从小就神勇非凡，8个月大的时候就在摇篮里掐死了两条由天后赫拉派遣的毒蛇；而“韦陀神”克里希那——韦陀神话里最伟大的英雄——则在摇篮里杀死了女妖菩塔那（Putana）。被赫拉克利斯杀死的巨狮、九头蛇怪、蟹妖、蝎怪，都得到超生，成了天上的星宿；同样，被“韦陀神”克里希那杀死的众多妖魔，例如多头蛇妖、鸟怪、牛魔、驴妖等，也都获得了解脱。能够赐解脱于被其所杀者，按照韦陀灵知神话，是克里希那所独有的特殊能力之一。

根据古希腊神话的记载，赫拉克利斯，或者赫列克里希那，生活于亚历山大之前138代。如果我们按一代20年计算，那么从亚历山大出生的公元前325年开始，往前倒推，可以追溯到大约公元前3085年，正好接近韦陀神话里的至尊人格神克里希那离开地球的时间，即公元前3102年。

希腊神话里最伟大的英雄居然脱胎于韦陀灵知神话里的核心人物，这给了我们一个线索，即古希腊的神话和灵知传统与韦陀灵知体系可能有密



力大无比的克里希那举起哥瓦丹拿山，保护乡亲们免于天帝因陀罗的袭击。

切的关系。例如希腊的最高神宙斯，好色专权，以闪电为武器，就与韦陀神话里的天帝因陀罗极其相似；而因陀罗的法宝金刚杵，其威力也在于能发出摧山裂石的霹雳。此外，两者都是掌管行云布雨之神。就像韦陀神话里的众神都居住在迷卢山，希腊的诸神则聚集于奥林匹斯山（Olympus）。而Olym这个词本身就可能源自于梵文Alayam，意谓“居所”。希腊酒神狄奥尼索斯跟韦陀大神湿婆可谓一脉相承，都是性爱和迷狂的化身，与湿婆教派相关的公牛、蛇、生殖器、女神崇拜乃至麻醉品和人祭的使用也流行于古希腊的狄奥尼索斯传统。

印度人和希腊人源于相同的印-欧血统，语言和宗教都比较类似。希腊的逻各斯（logos）与韦陀的Vac（圣言）概念十分接近，Vac相当于拉丁词Vax。《韦陀经》如是解说Vac：“众神生于Vac，一切半神、动物和人同样如此。Vac是不朽的精灵，是最先产生的不朽法则，是韦陀之母和永生的中心”。此外，荷马史诗所描绘的社会生活跟韦陀诸经中的社会生活场景惊人地相似。

古希腊人用“宇宙卵”来叙述宇宙的起源：天是倪克斯所垒之卵的上壳形成的，地则是其下壳形成的。在波斯、印度、中国都能发现这个神话的不同版本。事实上，《韦陀经》的“梵卵”（Brahmāṇḍa）说要古老得多。无疑，希腊人对一个起源于印-欧人的故事作出了自己的解释，但韦陀颂诗保存着这个神话的最初形式。马克思·缪勒指出：

当我们将韦陀日益增多的神话，与已发现的荷马史诗中充满兴衰的神话相比较时，就能更清楚地感到，印度古诗与希腊最古文学作品之间的距离，不论在什么地方都并不宽。韦陀是雅利安人真正的“种谱”，而赫西奥德的神谱则是对最初形象的歪曲模仿。

《韦陀经》最早的颂诗可能构成了希腊、凯尔特和波斯许多神话的核心。梵文deva（神），拉丁文作deus，希腊文作theos，立陶宛文作dewas，爱尔兰文作dia。从19世纪初，许多杰出的欧洲学者都强调，从爱尔兰到印度的民间传说和神话中的相同内容，主要是从共同的印欧传统继承而来，而它们的起源可以追溯到《梨俱韦陀》。早在1838年，卢瓦瑟勒尔·德朗尚就认为，欧洲的民间故事可以追溯到印度的《五卷书》《鸚鵡故事70则》《僵尸故事25则》。

早在1830年，当西方刚刚接触古老的印度文化时，第一批东方学者



拉斐尔作品《帕那苏斯山》中的阿波罗和缪斯

就发现了这层被掩盖了数千年的关系。克罗内尔·爱尔伍德（Mrs. Colonel Elwood）在《从英国至印度之陆路旅行手记》中惊叹：

某些印度神话与希腊神话之间惊人的相似性，使我们相信，希腊与印度，在文明的早期，就存在着交流。很可能，毕达哥拉斯在引进灵魂轮回概念的同时，也将印度诸神的故事安在了希腊众神的头上。

挥舞霹雳的因陀罗看起来与宙斯无异。克里希那和他的九个牧牛女无疑就是阿波罗和缪斯；美丽的喀摩（Kamadeva）似乎比希腊的丘比特更有趣；可爱的幸运女神，与维纳斯一样，都诞生于大海乳白色的泡沫，太阳神苏尔亚（Surya）和阿尊拿类似于菲比斯（Phoebus）和奥罗拉（Aurora）；孪生双星阿须云（Aswini），对应于双子座卡斯斯特（Castor）和波洛克斯（Pollux）；卡利女神，对应于冥界女后 Hecate；而漫游于三界的仙人拿拉达，作为诸神的信使，就是墨丘利；威廉·琼斯爵士将象头神甘内什认同于两面神贾努斯（Janus）；而希腊的森林之神潘及其半人半兽的随从则与猴神哈努曼和他的猴子军队相似。

我们试将克里希那、牧牛女和阿波罗、缪斯作为典型进行比较研究。

缪斯是希腊神话中掌管科学与艺术的神女的通称，她们是海林肯山泉水的水仙，分别掌管着历史、天文、史诗、情诗、抒情诗、悲剧、喜剧、圣歌和舞蹈。奥林匹斯神中的阿波罗是她们的首领。

赫西奥德在其《神谱》中说，她们是众神之王宙斯和记忆女神摩涅莫辛涅的女儿。阿尔克曼则认为她们比宙斯古老，她们是乌拉诺斯和盖娅的女儿。这9位缪斯分别是：

欧特碧（司音乐），持笛子；

卡莉欧碧（司史诗），持写字板；

克莉奥（司历史），持一卷纸和书；

埃拉托（司抒情诗），持竖琴和一个玫瑰冠；

墨尔波墨（司悲剧），戴悲剧性的面具；

波莉海妮娅（司圣歌），一般神情庄重，作祈祷状；

特尔西科瑞（司舞蹈），持竖琴舞蹈；

塔利娅（司喜剧），戴喜剧面具；

乌拉尼娅（司天文），持地球仪。

这9位文艺女神，把阿波罗当作她们的共同领袖。因此，阿波罗又名“阿波罗·缪斯盖忒斯”，意即“缪斯们的领袖阿波罗”。缪斯们对阿波罗的感情，既有崇敬，也有爱恋。作为阿波罗的随从，她们从阿波罗那里获得创作的灵感。

太阳神阿波罗是宙斯与黑暗女神勒托的儿子，阿耳忒弥斯的孪生兄弟，以及音乐与诗歌之神，乃希腊奥林匹斯12主神之一。阿波罗又名福波斯，意思是“光明”或“光辉灿烂”。作为光明之神，在阿波罗身上找不到黑暗，他从不说谎，光明磊落，所以他是真理之神；他很擅长弹奏七弦琴，其美妙的旋律犹如天籁；他又精通箭术，百发百中，从无闪失，因而也是射手的保护神；阿波罗也是医药之神，把医术传给人们；他聪明，通晓世事，所以又是预言之神。阿波罗掌管音乐、医药、艺术、预言，是希腊诸神中最多才多艺，也是最美最英俊的神灵。与9位缪斯女神一样，阿波罗青春永驻，永远不会衰老。

与阿波罗一样，克里希那是韦陀诸神中最迷人、最具魅力的神。他青春常在，永远保持着十七八岁少年的形象。瑜伽士在冥思克里希那的超然

形体时体验到灵性的最高启示和狂喜。

克里希那又叫哥文达（Govinda），是至尊的控制者，他有一个永恒、极乐、充满知识的灵性躯体。他是一切的始源，一切原因的起因。克里希那这名字的意思是，他甚至吸引丘比特，是最有魅力的人，因此，他吸引一切生物。¹

在一部中世纪的瑜伽秘籍《奉爱的甘露》里，克里希那最具代表性的4个特征被总结为：能展示奇妙无比的逍遥活动，精于吹笛，与其奉献者有灵爱的交流，拥有无可比拟的美。

克里希那的形象被描绘成一个漂亮的牧牛童，有着莲花般的大眼睛，蓝黑色的皮肤，手持横笛，头插孔雀羽毛，身躯弯曲呈三度曲线，上身裸露，显示出健美的体魄。如同阿波罗的七弦琴，他神奇的笛声，吸引了创造中所有的生物。成年的克里希那也精通箭术，能同时射出成千上万支利箭，并且他是最伟大的射手阿周那的保护神。

克里希那是一切真理和光明的源头，及韦陀灵知的授予者，因而通晓一切语言、科学和艺术，了知过去、现在和未来。作为《薄伽梵歌》的讲述者，他无疑也是真理之神。

克里希那还是一切化身的源头。医药之神——Davantali是他的化身之一，太阳神也被认为是他的分身。因此，他也具有阿波罗的另外两个身份：太阳神和医药之神。

克里希那的神圣游戏（Lila），既有阳刚勇武的一面，比如杀死各类魔王（这体现在赫拉克利斯身上）；也有甜蜜温柔的一面，表现为他与牧牛

1 [美]佳杜茹阿妮·戴薇·姐西著，嘉娜娃译，《瑜伽的艺术》，陕西师范大学出版社，2005年，第192、193页。

姑娘的爱恋。阿波罗被称为“缪斯们的领袖”，克里希那则被称为“牧牛姑娘的主人”。在《薄伽梵往世书》一类的韦陀典籍里，披露了牧牛姑娘与她们的主人之间的秘密关系。但在阿波罗的故事里，阿波罗与缪斯们的关系似乎只留下了一个随从或情人的外壳。

按照《薄伽梵往世书》的记载，这些牧牛姑娘并非俗世的凡人，作为幸运女神，她们是至尊人格神克里希那的内在阴性能量（Shakti），而克里希那则是能量之源（Shaktiman）。

其中首要的一位牧牛姑娘茹阿达（Radha）是所有宇宙阴性能量的源头，因而是她们中的首位女神。茹阿达被描述为美丽与情味的精华，极乐与怜悯的完美典型，甜美和卓越才华的化身，聪明及优雅的象征。

茹阿达能给哥文达以快乐，令哥文达迷醉。她是哥文达的一切，是他最珍爱的珠宝，超然的女神茹阿达与克里希那最般配。她是幸运女神的中心人物，她拥有所有的吸引力以吸引最有魅力的人格神克里希那。她是克里希那扩展出的内在快乐能量，是地位最崇高的女神。她是万物的保护者，整个创造的母亲，受到所有追求解脱、吉祥和快乐生活的灵魂的崇拜。¹

超越一切的美和灵性之爱构成了女神的核心品质，而迷狂是这爱和美的最高体现。同时，她是情味之皇后，精于审美之道。在古印度传统美学中，情味作为审美的核心概念，体现在一切艺术形式如诗歌、戏剧、舞蹈、音乐之中。

1 [美]佳杜茹阿妮·戴薇·姐西著，嘉娜娃译，《瑜伽的艺术》，陕西师范大学出版社，2005年，第192、193页。



作为牧童的克里希那和9位牧牛姑娘

出于对克里希那不断增长的爱恋，茹阿达以其神圣能量扩展出另外8个牧牛姑娘。克里希那是自足的至尊神，茹阿达是他为享受自身而分化出的喜乐能量，而其他的牧牛姑娘则是茹阿达进一步分化出来的……这些牧牛姑娘协助茹阿达和克里希那举行他们超然的神圣游戏，精到地运用她们的天赋来增加这对神性伴侣的灵性喜乐。

这8个牧牛姑娘分别是：拉莉塔（Lalita）、维莎卡（Visakha）、苏奇陀罗（Sucitra）、羌巴喀拉塔（Campaklata）、朗伽戴薇（Rangadevi）、苏戴薇（Sudevi）、屯伽维狄耶（Tungavidya）、因杜曹卡（Indurekha）。她们都擅长运用各自的天赋来抒发灵性的喜乐。这些天赋，除了缪斯们所掌管的音乐、诗歌、舞蹈、戏剧，还包括种种生活艺术，例如烹饪、花道、美容、装饰，等等。这样，加上茹阿达，一共有9位牧牛姑娘，恰好与缪斯的数目相当。

《薄伽梵往世书》认为，克里希那、茹阿达和其他8位牧牛姑娘之间的情感绝不是世俗的情欲，而是瑜伽灵知的至高境界、属于最高的神性世界。牧牛姑娘们对克里希那的“爱之迷狂”，代表灵魂对神所能有的最纯

洁的爱，具有深刻的灵知意义。它与基督教传统中的“基督新娘”、犹太教传统中的“神圣女性”及伊斯兰教苏菲派的“安拉之恋人”概念相近。实际上，在我们后面的讨论中，我们将发现，这些不同的信仰传统，最初都受到了韦陀灵知的启蒙和浸润。

古希腊横空出世、一枝独艳的美学，似乎与这种神性的、超越的爱有密切的渊源。智者柏拉图对“爱之迷狂”情有独钟，有着深刻的体认。他在《斐德若篇》中指出：“迷狂是神灵的禀赋，人类许多最重要的福利都是从它来的。”而人生中最高的迷狂即是爱的迷狂：

有这种迷狂的人见到尘世的美，就回忆起上界里真正的美，因而恢复羽翼。新生羽翼，急于高飞远举，可是心有余而力不足，像一只鸟儿一样，昂首向高处凝望，把下界一切置之度外，因此被人指为迷狂。

这种爱的迷狂实际上就是审美的迷狂。审美迷狂的根据在于灵魂不朽与回忆。当灵魂完善了，羽毛就丰满了，就可高飞到诸天神的境界，依靠美、真、善这些神圣品质的培养发展，进到天外，观照天外永恒的景象，见到事物的真实本体而“怡然自得”“心旷神怡”，这就是灵魂真正回到了家。然而有些灵魂因未驾驭住烈马，受伤损坏了羽翼，沉沦于尘世肉体中，并未见过真实本体，遂分别投生为哲学家、君主、政治家、体育者、预言家、诗人、工农、诡辩家和僭主。其中，只有哲学家的灵魂专注于绝对真善美的回忆，使灵魂恢复羽翼，“只有借妥善运用这种回忆，一个人才可以常探讨奥秘来使自己完善，才可以真正完善”。

因此，审美迷狂的发生是由于人的灵魂曾经见过真善美的本体，并且还努力保持着回忆真善美本体的能力。然而迷狂的实现必须凭借神的赐福：“老天要赐人最大的幸福，才赐他这种迷狂。”一般人并不理解这种

迷狂，以为是疯狂，这是因为他们不知道它来自于神：“这样一个人既漠视凡人所重视的，聚精会神来观照凡是神明的，就不免被众人看成疯狂，他们不知道他其实是由神凭附着的。”

这“真善美的本体”和“爱的迷狂”，应该指向并且也来自于真、善、美、爱的极致，即真、善、美、爱之神：阿波罗—缪斯，或克里希那—茹阿达。在古希腊的壁画里，阿波罗英俊健美，手持牧杖，头上插着一枝孔雀羽毛，身边总有缪斯女神陪伴，其形象与克里希那简直毫无二致。

柏拉图对“爱之迷狂”的描述，几乎与冥思茹阿达—克里希那的瑜伽士的神秘体验如出一辙。瑜伽士通过秘传数千年的瑜伽程序，将使灵魂达到完善，并“回忆”起灵魂在灵性世界的真实身份，从而再度唤醒对茹阿达—克里希那的“迷狂之爱”。

瑜伽士以瑜伽之力，除去一切俗世欲望的束缚，进而唤醒或恢复了灵魂原本所具有的神爱能力，于是逐渐升到灵界的最高处——灵魂的故乡，也就是茹阿达—克里希那所居住的被称为温达文拿（Vrindavan）的至高灵性星宿。在一部19世纪的瑜伽作品《圣名点金石》（*Harinama Cintamani*）中，这种如醉如痴的“迷狂之爱”的形成过程和表现形式被精细地描绘出来：

完美的瑜伽士达到斯塔依—巴瓦（*sthayi-bhava*）即不变的情感层面，这也称为罗提（*rati*）。四种巴瓦（*bhava*）的联合把罗提转为情味。四种巴瓦是：维巴瓦（*vibhava*）、阿努巴瓦（*anubhava*）、萨特维卡（*sattvika*）和汉黎（*sancari*）。

1. 维巴瓦，引起激情的因素，有两部分：阿朗巴纳（*alambana*）和乌底帕纳（*uddipana*）。阿朗巴纳，即激情的对象（人）；乌底帕纳，即动力，包括克里希那的美丽、品质等等。

2. 阿努巴瓦，不变情感的身体表现，指来自维巴瓦的结果，或阿朗巴纳和乌底帕纳的活动。

3. 甚者，当这些情感变得更为强烈时，他们就转为萨特维卡-巴瓦（sattvika—bhava），即八种迷狂征兆：眩晕、语言噎塞、毛发直竖、身体颤抖、身体的肤色改变、泪如雨泻、出汗、打滚。

4. 此时，三叉黎-巴瓦（sancari—bhava）也同时显现。

情味就像一台机器，罗提（或不变的情感）是这机器的轮轴。当四种巴瓦的联合能量启动机器时，斯塔依-巴瓦（或不变的情感）就转化为情味。

作为asraya（迷狂之爱的储藏所和容纳者），瑜伽士成了这情味的享乐者。这里所描述的情味是温达文拿情味Vraja—rasa或温达文拿情味Vrindavana—rasa，即体现在茹阿达-克里希那所筑居的永恒世界、灵魂故乡的灵性之爱。

情味是万物的精髓，是灵魂的最高目标。《韦陀经》解释了四种目标：Dharma、Artha、Karma、Moksa（意指宗教信仰、经济发展、感官享乐和追求解脱四种人类基本活动）。但超越所有这些《韦陀经》所设定的目标，灵性完美的真正的顶点是情味。全然觉悟和完美的灵魂才有资格品尝这情味。

作为灵知最高境界的“迷狂之爱”，是一种高踞于神性维度的审美观照。与柏拉图的观点一样，瑜伽的“迷狂之爱”或“巴瓦”超越了宗教和艺术，成为人类最纯粹的精神体验。显然，这样高远的目标是世俗之人所无法企及的。然而，与注重冥思体验的瑜伽体系不同，在柏拉图及以后的西方美学传统里，“天外永恒的景象”被抽象成了“真善美的本体”。最

终，美成了一个与一切现象隔离的非人格性的抽象理念。

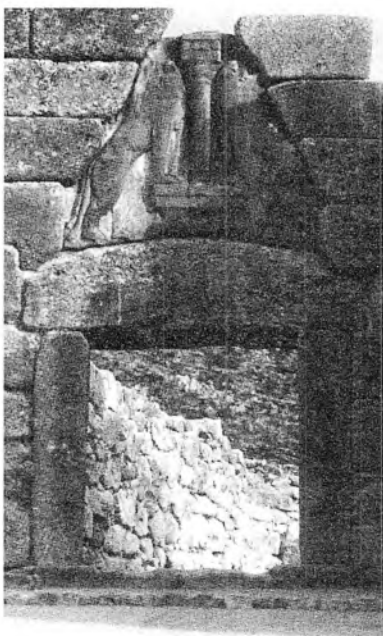
这部作品的作者是近代奉爱瑜伽宗师巴克提维诺达·塔库尔（Bhaktivinoda Thakura），他将他的奉爱瑜伽体系一直推到5000年前，即韦陀诸经所记载的克里希那化身降临的时代。

荷里奥杜罗斯石柱

由于考古方面的发现，西方学者从19世纪开始就已经注意到了古希腊与东方之间的联系。

建立于公元前2200年的古希腊迈锡尼文明，其最著名的标志性建筑——迈锡尼卫城入口的“狮子门”——就展示出了浓郁的东方色彩。

现存的迈锡尼卫城的平面形状大致呈三角形，位于查拉山和埃里阿斯山之间的山顶上，城墙高8米，厚5米，用巨大的石块环山修建。有一座宏伟的大门开在西北面，门楣上立有三角形石刻，雕刻着两只虽已无头但仍威武雄健的雄狮。这就是欧洲最古老的雕塑艺术——狮子门。



陷入迷狂之爱的奉爱瑜伽士（上）；狮子门迈锡尼卫城的狮子门（下）

考古学家认为，狮子门还具有浓厚的宗教色彩：门楣上方的石狮分立在巨大的石柱两侧，时刻守护着迈锡尼人所崇拜的女神。

爱琴海诸岛显然不是出产狮子的地方。两只狮子左右对称的雕刻形式明显透露出东方文化的影响。在大门的门楣上使用对称的狮子作为宗教性建筑的守护神，这种做法在印度随处可见。无独有偶，古希腊的《伊索寓言》里，也充满了各种希腊所没有而在印度却司空见惯的动物，例如狮子、老虎、大象、孔雀、猴子、鳄鱼、豺狗等。《伊索寓言》里的许多故事与印度一些古老的故事集，诸如《五卷书》（*Panchatantra*）、《寓言集》（*Hitopadesa*）、《本生经》（*Jatakas*）里的故事非常相似。这些印度故事集都有非常悠久的历史，它们流传的时间几乎无法追溯。因此，马克思·缪勒认为，《伊索寓言》的源头是印度。

迈锡尼以出产金银制品闻名，被称为“黄金之城”。可是，迈锡尼并没有金矿。考古学家的推测是：依靠强大的远洋航海能力，迈锡尼人从东方取得了大量的黄金，然后做成黄金饰品或用品进行贸易。在迈锡尼的墓墙上，确实发现了埃及和腓尼基文字。

到20世纪，更多的考古证据出现了。

法国考古学家 P. 贝尔纳（P. Bernard）及法国探险队在阿富汗与苏联交界的阿伊哈努姆（Aikhanum）地区，发现了公元前2世纪古希腊的一位统治者 Agathaclose 发行的6枚方形银币。其中两枚银币上刻着克里希那和他的兄长巴腊罗摩（Balarama）的形象及希腊、梵文文字。

银币上的克里希那展示出毗湿奴或华苏代瓦（Vasudeva）的形体，他手持神碟、剑、海螺这些典型的属于毗湿奴的宝器。巴腊罗摩则手举神犁——象征摧毁愚昧的至高无上的武器。

“荷里奥杜罗斯石柱”（Heliodirus）的发现，为古希腊人的克里希那和毗湿奴崇拜提供了最重要的实物和文字证据：这根矗立于印度中部贝斯

纳噶（Besnagar）的石柱，1877年被早期东方学者坎宁汉爵士发现。但当时坎宁汉并没有留意到石柱上的铭文，原因是，历代的朝圣者习惯用红色石墨粉涂抹这根神圣的石柱以求福佑，所以石柱底部的铭文部分被包上了一层厚厚的红粉。坎宁汉根据石柱的外形和式样，将它定为公元4世纪笈多王朝时代的作品。

1901年，考古学家马歇尔爵士在铲去这层覆盖后，发现了石柱底部的文字，并于1909年在皇家亚洲协会会刊上发表了石柱研究论文。根据石柱上的铭文，他认为坎宁汉的判断是错误的，“坎宁汉甚至做梦都想不到被他所遗漏的发现具有多么巨大的价值”，这根石柱的年代应该比笈多时代早数世纪。皇家亚洲协会会刊登出了铭文的全部译文：

这根迦鲁达（Garuda）石柱，献给华苏代瓦（作者注：克里希那或毗湿奴的另外一个名字），众神之神。为荷里奥杜罗斯所立，他乃毗湿奴之崇拜者，迪翁（Dion）之子，塔克希拉（Taxila）的居民，来自希腊的使臣，服务于伟大的国王安提阿尔基达斯（Antialkidas），以及迦尸补陀罗·薄伽巴陀罗（Kasiputra Bhagabhadra）——那救世主，时当他辉煌统治的第十四年。

另一面的铭文是：

三个永恒的规则，世人若追随，便引向天堂——此即克制，布施，尽职。¹

从铭文来分析，荷里奥杜罗斯被古希腊塔希拉一地的君主安提阿尔基

1 译自 *Journal of the Royal Asiatic Society*, John Marshall, London: JRAS, Pub., 1909, p.1053-1054.

达斯派往印度君主迦尸补陀罗·薄伽巴陀罗的宫廷担任使臣。塔克希拉位于印度的西北部，于公元前325年被亚历山大征服，成为希腊的领地，它包括了今天的阿富汗、巴基斯坦和旁遮普。作为毗湿奴之崇拜者，他在任职之地立下了这根石柱献给毗湿奴或华苏代瓦——克里希那。

身为希腊的使臣，荷里奥杜罗斯不可能随便公开接受异国的信仰。并且从第二段铭文来看，他对韦陀灵知有相当的理解。因此，合理的推测是，克里希那（或毗湿奴、华苏代瓦）崇拜也曾经是希腊灵知传统的一部分。所以，荷里奥杜罗斯的奉献才被认为是合理的、得体的，并可以为他的希腊君主所接受。不然，我们无法想象骄傲的希腊使臣会公开接受一个敌对民族所信奉的神及其教义，并把他置于“众神之神”的至上地位，超越于其他希腊诸神之上。

历史掩埋了太多的真相，语言之流可以随意淹没真实与虚构之间的沙地。

真正的知识都是灵知

道慈（E.R.Dodds）在1951年的名著《希腊人与非理性》（*The Greeks and the Irrational*）中，根据专家的研究，正式提出希腊哲学源出萨满的假说。道慈在他的名著中曾一再强调“精神锻炼”（askesis或spiritual exercises），在希腊哲学史上占据了很重要的地位，而其最早的源头则在“萨满传统”（shamanistic tradition）。亚都（Pierre Hadot，1922-2010）在《何谓古代哲学》（*What Is Ancient Philosophy*）中对于“精神锻炼”作了更深入的讨论。希腊的精神锻炼包括许多技能（techniques），如节食、禁睡眠、抗寒热、控制呼吸，等等，尤其控制呼吸（controlling the breath），与印度的瑜伽调息术（pranayama）和中国的“行气”根本就是一回事。

“精神锻炼”的主要功能在于使人不断提高自己的精神境界，实现自我的内在转化。亚都特别指出有两条似相反而实相成的自我转化之路：一条是内向的，即集中于自我与良知的省察；另一条则是外向的，即与宇宙的关系和“我”的扩大，此则颇近于中国的“天人合一”或古印度的“梵我合一”理念。由此看来，古希腊的哲学实际上并非不着边际的思辨或空谈，而是一种让人觉悟宇宙奥义的“灵知”。比如，柏拉图认定肉身虽限于尘世，但灵魂却永远在努力拥抱宇宙之全体（包括神界与人世），从无一息停顿。他认为哲学家的特性便是“对时间和存有的全部进行深沉的思考”。其“精神锻炼”则强调通过自我扩大以进入“实有的整体”（the totality of the real）。刘晓枫对古希腊灵知及知识人所做的概括对我们了解希腊灵知大有裨益：

再说一遍：（古希腊）知识人不是如今的知识分子，而是用灵知与神交往的人。对于古人来说，真正的知识都是灵知（与神交往）。

哲人就是法学家，而不是如今的自然科学家、社会科学家或人文科学家，这些科学都是“技艺行业”，搞这类行业的专家、教授不过就是“寻常的工匠”——无论其行业技艺多高。但哲人身上的精灵是一种欲望——属灵的欲望。不能把这精灵看作轻飘飘的虚气，狄俄提玛甚至说它就像喜欢追女人的男人们身上的情欲，只不过属灵的情欲追神明。如何追神明？狄俄提玛说这是“奥秘”，一种美轮美奂的直觉——从人世间的个别事物脱离出来，一步步接近“无始无终、不生不灭、不增不减的美妙”。狄俄提玛还说，苏格拉底有指望懂得属灵欲望的奥秘，但不一定有指望懂得追神明的“奥秘”。

柏拉图的苏格拉底崇拜的狄俄提玛秘传的灵知，就是有精灵附体，从而能在神人之间传通信息。所谓灵知人，是对根本“美妙”充

满情欲的人，渴望与阿蕾特（德性、美好）做爱、生儿育女。

他们（精灵）是人和神之间的传语者和翻译者，把祈祷祭礼由下界传给神，把意旨报应由上界传给人；由于居于神和人的中间，填满空缺，他们就把乾坤连成一体了。他们感发了一切占卜术和司祭术，所有祭礼、祭仪、咒语、预言和巫术一类的活动。神不与人混，但是有这些精灵为媒，人与神之间就有了交往，在醒时或梦中。凡通这些法术的人都是受精灵感通的，至于通一切其他技艺行业的人只是寻常的工匠。¹

狄俄提玛是《会饮篇》里教导苏格拉底的女巫。所谓的根本“美妙”，乃是灵魂本身的属灵欲望所产生的情感体验，体现在对神明的爱与追求之中。它与奉爱瑜伽所设定的灵性完美顶点、灵魂的最高目标情味——人神关系的审美情味——何其相似！对神明的追求，对“无始无终、不生不灭、不增不减的美妙”以及“上界的真正的美”的观照，不过是瑜伽冥思的一种哲学性表述。这些可爱的古希腊哲人、灵知人几乎就是深陷于神爱迷狂的奉爱瑜伽士。与韦陀祭司、瑜伽士一样，超绝尘世的古希腊灵知人也是精灵附体者、人神交往的媒介、宇宙一神一人共融共存的引领者。

韦陀灵知体系包括了繁复精深的因明学（Nyaya），即演绎推论法。作为思辨工具，与古希腊的智者一样，因明学的师生们也喜欢玩儿公开辩论一类的逻辑游戏。

依靠这套传自远古的演绎推论法，韦陀灵知体系发展出了一套完整精密的灵知义理——Sankya，即数论哲学，它构成了瑜伽哲学的基础。

原始瑜伽数论哲学的创始人是《薄伽梵往世书》中记载的迦皮罗天人

1 刘骁枫著，《灵知人及其现代幽灵》，华夏出版社，2012年，第46页。

（Kapila Deva），他不是公元前6世纪的迦皮罗，后者的数论哲学是唯物论的。除了《薄伽梵往世书》里记载了迦皮罗天人的学说，《薄伽梵歌》作为韦陀灵知体系的精华，也吸取了数论哲学来阐明世界产生的逻辑过程和宇宙一神一人的关系。它认为：

在人的层面：智慧，能区别内在永恒不灭之我——梵、灵魂或阿特曼（atma）和随外部肉体浮沉的生灭之我即假我。不灭之我——灵魂是最高之我，是最高之梵——至尊神的不可分割部分。生灭之我住在肉体之内，由本身业力支配而轮换肉体，是为轮回。如是区别不灭我和生灭我的修炼程序，称为“思辨瑜伽”，其目标是带来解脱的秘密灵知。

在自然的层面：灵魂被物质自然所覆盖，因而忘记了与最高之梵——至尊人格神——的永恒关系。物质自然有三种气性：中和气性、强阳气和浊阴气性。三者常处在运动、斗争之中，如是造成了物质世界的一切创造、维系和毁灭。宇宙的25种元素亦由此处产生，这些元素通常以神秘的数字形式出现。因而这些神秘的数字代表了生成、构建宇宙的神性力量。数论哲学分析研究这25种元素，以彻底觉悟世界以及灵魂的本性。

在神的层面：灵魂、物质自然都是最高之梵——至尊神的能量展示。作为至尊神的部分，个体灵魂通过唤醒对至尊神的爱，即“属灵的欲望”，便能从物质自然中解脱，进而回到灵魂的故乡，此为“奉爱瑜伽”。

智慧和爱，并将两者结合融入个体的生活和修行实践，此即“追神明的奥秘”，构成了瑜伽数论哲学的核心，也是古希腊哲人孜孜以求的Philosophy——爱智或哲学的根本。

古希腊灵知人与瑜伽士、婆罗门祭司似乎分享了同一种“属灵的欲望”以及“追神明的奥秘”。以至尊神的身份，克里希那在《薄伽梵歌》¹

1 《薄伽梵歌》的版本注脚皆在推荐序。

（13.21-24）中赞美了瑜伽士的属灵地位及其与神的关系：

瑜伽士比苦行者伟大，比经验主义者伟大，比追求功利者伟大。

因此，阿尊拿呀！无论如何，要立志成为瑜伽士。

在所有的瑜伽士中，谁对我信仰坚定，长处我中，内心时刻想着我，以超然的爱心服务于我，谁就能通过瑜伽和我最亲密地连在一起，谁就是最高级的瑜伽士，这就是我的意见。

瑜伽士超越一切世俗职责，唯一的目标就是觉悟自我和侍奉神明。只要稍加比较，就可以看出古希腊灵知人与瑜伽士之间无可置疑的传承关系。

古希腊哲学的开山祖师之一毕达哥拉斯，就是一位先知型的灵知派学者。他出身于希腊萨莫斯岛的一个雕刻匠家庭，在波吕克拉底的宫廷里度过了自己的青年时代，后来外出旅行，到过许多地方。传说他到过腓尼基和埃及，并在埃及住了很长时间，与那里的祭司交往。据他的门徒记载，他还到过印度，在埃洛拉（Ellora）一地接受了韦陀灵知的启迪，并研究了韦陀诸经中早已相当发达的天文学、数学和几何学。

毕达哥拉斯的生活方式完全像一位韦陀式圣哲：素食，自律，简朴，接受门徒。他收了三百门徒，并建立了一个带有很强的政治和宗教色彩的盟会。这些门徒来自四面八方，有男有女，有贵有贱，毕达哥拉斯和他们一起过着一种僧团式的集体生活，参与城邦政治活动，同时潜心研究哲学和科学。轮回思想、五大元素的设想、几何理论、食物禁忌，毕达哥拉斯兄弟会的宗教哲学特征和毕达哥拉斯学派的神秘思索，与古代印度均有密切的对应物。研究希腊哲学的权威学者E.J.厄威克认为：“我们所知道的构成毕达哥拉斯和克罗多那的毕达哥拉斯兄弟会的‘信条’，乃至毕达哥

拉斯学派的每一条学说，几乎都是印度学问和印度瑜伽的基本学说的精确再现，其精确程度如此之深，以至于印度吠檀多派教徒今天毫不犹豫地主张：毕达哥拉斯是他们的一员，是他们学派的伟大阐述家之一。”¹

按黑格尔的说法，毕达哥拉斯是希腊的第一个民众教师，他所创建的毕达哥拉斯学园，对以后希腊文化教育的发展有着极其深远的影响。

希腊的教育活动渊源久远，但希腊教育思想的创立却是从第一个引进灵魂不朽、灵魂轮回思想到希腊的毕达哥拉斯及其学派那里开始的。毕达哥拉斯在宣扬灵魂不朽、追求灵魂净化的过程中所创立的全新的爱智生活方式，是其教育思想的本质，也是毕达哥拉斯及其学派的最大贡献。正如柏拉图所说：他的后继者至今还在讲着毕达哥拉斯派的生活方式，并显著地区别于其他的人。

毕达哥拉斯派的生活方式，其核心是“爱智慧”。毕达哥拉斯是西方哲学史上第一个发明和使用“爱智”即“philosophy”（哲学）这个用语的人。传说，毕达哥拉斯有一次同弗琉斯的统治者雷翁谈话，当后者称赞他的天才和雄辩，并询问他的技艺是什么时，毕达哥拉斯答道，他不是技艺的大师，只是一个爱智慧的人（哲学家）。并解释说，生活中有些人为了名，有些人为了钱，可是有少数人作了最好的选择，他们把自己的时间用来思考自然，做爱智慧的人，这就是哲学家。也就是说，毕达哥拉斯把哲学即爱智慧本身理解为一种生活方式，而且是比那种追逐名利更好的生活方式或生活道路。这是毕达哥拉斯一切言行的目的所在，他的全部学说和世界观里都渗透着这种基本精神。

而“智慧”又是什么呢？有一句毕达哥拉斯学派的名言：“什么是最智慧的？——数。”他们把数当作世界的本源，是永生不死的大神，人的灵魂可以在对数的研究或玄思默想中实现净化，使之上升为纯洁的灵魂，摆脱肉

1 转引自《印度与世界文明》，[印]D.P.辛加尔著，庄万友等译，商务印书馆，2015年，第13—14页。

体轮回的命运，达到神的境界。这就是毕达哥拉斯学派数论哲学的要义所在。可以说，古希腊数论哲学本质上乃是一种灵知哲学。

毕达哥拉斯把数看作世界的本源，认为数具有完全、匀称、和谐的德性，三者乃神意之所在，亦人心之所求，因而如何化神意为人心，也就成了灵知的根本任务。将数赋予神性的意义，以神秘的数字形式表达世界的构成和本质，显然与瑜伽数论哲学的传统相通，与中国《易经》中的数术传统也似乎有异曲同工之妙。

同样，《薄伽梵歌》也将哲学和爱视为觉悟自我和神的两种互相生成的力量：

只有无知的人才认为，奉爱瑜伽与物质世界的分析性研究（数论哲学）不同。真正有知识的人说，致力于其中之一，都会取得两者的结果。

认识到分析研究所达到的境地也可通过奉爱瑜伽而达到，并因此视分析与奉爱瑜伽为同一层面，这样的人便能看到事物的本来面目。

仅仅弃绝所有活动，而不为神作奉献，不会令人快乐。但是，有思想的人从事奉献，却能够毫无延迟地到达至尊。

“到达至尊”，即意味着经过净化的灵魂，“摆脱肉体轮回的命运，达到神的境界”。

灵魂不朽是古代希腊人的共同信念。他们认为，人的灵魂本质上属于另外一个灵的世界，在进入人的身体以前，它不得不喝勒忒河即“遗忘之河”中的水。因此，当灵魂进入肉体以后，开始时他并不记得以前的事情。毕达哥拉斯学派进而解释了古老的灵魂轮回说。他们认为，灵魂不仅

不朽，而且可以在多个躯体之间进行转生，这种理论后来也成为希腊人灵魂观的一个基本信念。对于这些信念，柏拉图并无太大的异议，他所做的工作是对这样一种信念做出某种解释和说明，而灵魂不朽的观念经过柏拉图的解释以后，也就成了希腊哲学中的一个恒久话题。

柏拉图在他的许多著作中都论述过灵魂问题，如《斐多篇》《国家篇》《斐德罗篇》《蒂迈欧篇》等。他的基本观点是，个体灵魂是宇宙灵魂（韦陀灵知体系中“超灵”的等价概念）的分有者，灵魂就其最真实的意义上讲，是一种中介性的存在，它起着连接理念世界和物质世界的作用，它是真实的理念世界和物质世界的边界。柏拉图视灵魂为永生，灵魂被身体束缚，“犹如牡蛎之于贝壳”，躯体是灵魂的坟墓，是灵魂渴望从中得到净化的邪恶之源。灵魂在人死后进入其他生物体，其高低等级的不同根据灵魂在以前的身体中所获得的关于善和恶的知识的程度而定。追求智慧就是要将灵魂从被束缚的状态下解救出来。

在人与神的关系中，苏格拉底则认为在神为人所创造的各个部分中，灵魂是最重要的。只有灵魂才能认识神，判定万物是否符合神的意志。灵魂与肉体是两个可以各自独立存在的实体。灵魂是自我运动的，所以它永远不会停止运动，它是永恒不朽的；肉体是被灵魂赋予生命的，灵魂推动身体就如同水手划动船。灵魂曾经把握到的理念世界中的纯粹真理因肉体的障碍而忘记了，但是，感性世界中理念的不完善的摹本使得灵魂能回忆过去，因此，学习无非是回忆，是一种重新觉醒；死亡就是灵魂与肉体的分离，灵魂从肉体中解放出来，摆脱肉体的束缚而得到纯粹的知识，因此，死亡也可以看成是一种自我解放，通过死亡，我们从心灵里驱除掉肉体快乐及痛苦所带来的各种不良影响。所以，哲学家的任务就是教人学习死亡：“其他人似乎没有认识到，那些以正确方式从事哲学的人，实际上正是在致力于使他们自己做好死亡的准备。”

柏拉图把人的本质领会为灵魂。灵魂在肉体诞生之前就已经存在，它与肉体的结合是偶然的，并且在与肉体的短暂结合中处于绝对的支配地位：“灵魂在肉体中的时候是生命之源，提供了呼吸和再生的力量，如果这种力量失败了，那么，肉体就会衰亡……”

与灵魂说相应，毕达哥拉斯、柏拉图、阿波罗尼奥斯等都曾提到过轮回。毕达哥拉斯曾说过：“灵魂是个不朽的东西，它可以转变成别种生物；其次，凡是存在的事物，都要在某种循环里再生，没有什么东西是绝对新的；一切生来具有生命的东西都应该认为是亲属。”据说古希腊另一位哲学家第欧根尼还具体谈到毕达哥拉斯能够回忆起他自己4次转世轮回的情况。柏拉图在《斐德罗篇》中论述，所有投生于肉体的灵魂，如果是依照正义而生活的话就可以获得较好的命运，若不依正义而生活的话，命运就会较差。柏拉图还指出人将依据自己的不同行为而投生到不同的肉体，如“那些不去努力避免而是已经养成贪吃、自私、酗酒习惯的人，极有可能会投胎成为驴子或其他堕落的动物”，“那些自愿过一种不负责任的生活，无法无天、使用暴力的人，会变成狼、鹰、鸢”，“而那些养成了普通公民的善的人……通过习惯和实践来获得，而无须哲学和理性的帮助……可能会进入某种过着社会生活，受纪律约束的动物体内，比如蜜蜂、黄蜂、蚂蚁，甚至可能再次投胎于人”。

可以说，阐述肉体—灵魂—超灵，也即宇宙—人—神的关系构成了柏拉图哲学的内在本质，而这也正是韦陀灵知文化的核心。在肉体—灵魂—超灵，也即宇宙—人—神的关系中，韦陀灵知体系将灵魂定义为神的一种“边际能量”，通过培养灵知，灵魂得以从肉体的束缚中摆脱出来，觉悟到自身与超灵的属灵关系，正如《薄伽梵歌》所载：

应该理解，物质自然和众生都是无始的，其变化和物质形态都是

物质自然的产物。

据说，自然是一切物质因果的原因，而生物则是此世诸种痛苦和享受的原因。

物质自然中的生物就这样循着生命的道路，享受自然的三形态。这是由于生物跟物质自然接触的缘故，于是，便在不同的生命种类中遭遇善恶诸事。

在这个躯体中，还有另一超然的享受者。他就是神，至尊无上的拥有者，以监察者和准许者的身份存在，被称为超灵。

这一知识涉及物质自然、生物、自然形态的相互作用，理解它，肯定能获得解脱。不管现在的处境怎样，他都不会再次投生于这个世界之内。

“无始”的“生物”，意指灵魂，躯体是灵魂与物质自然接触而产生的短暂结合。躯体不断变化而灵魂不朽。但灵魂不应该作为“此世诸种痛苦和享受的原因”而存在，因为他是超灵的一部分，属于超越尘世的神性世界。所以，《薄伽梵歌》也将肉体的死亡看作通向解脱之路的最后考验：

人离开躯体时，无论想到什么境界，琨缇之子呀！他必能到达那境界。

人临死的时候，借助瑜伽之力，将生命之气灌注两眉之间，一心一意，在全然奉爱之中想着至尊神，就必然能到达至尊人格神。

从其终极意义来说，整个韦陀灵知文化就是“教人学习死亡”的文化，苏格拉底的哲学以及精神要义似乎只有在《薄伽梵歌》中才能找到最

终的根源。

事实上，苏格拉底本人就是一个巫师、法术家。他使用富有魔力的言语治愈灵魂的痛苦；他相信自己被神灵选中，为雅典的公民们指出真理；他具有超自然的能力，能够超越他的肉身的存在，达到出神（extase）状态，并且“升至天堂，因为他曾经在那里”。¹

就像《薄伽梵歌》中所描述的奉爱瑜伽士一样，苏格拉底坚信，灵魂永恒，通过追随哲学和“练习死亡”，灵魂得以从肉体释放，然后，“纯粹而且不带身体的污秽”的灵魂将奔向一个“像他本身一样光辉的、纯粹的”，“看不见的、神性的、不死的、有智慧的地方”——“来到慈祥而且智慧的主神面前”。

因此，逻辑学本身并非目的，它是打破肉体枷锁的工具。“哲学接管了灵魂，而且通过温和的劝导，试图把灵魂解放。哲学为灵魂指出，借着眼睛、耳朵以及所有其他感官得来的观察是完全靠不住的，因此它劝告灵魂，除非他必须那么做，否则最好避免使用它们。”²

如果西方第一个逻辑学家、辩证法的发明者苏格拉底确实是一个使用逻辑咒语的巫师、修炼瑜伽禅定的玄秘瑜伽士，那么，整个西方哲学史是否需要进行价值重估？

在饮下毒酒前的最后时刻，苏格拉底宣称：“我认为我自己跟天鹅一样，都是神的仆从，都忠心服侍同一位神，而我的主人赐给我的预言能力也不比天鹅差。我对离开这个人世也不比天鹅更忧伤。”据苏格拉底的解释，天鹅是主神的仆人，当它们觉得将要死亡时，因为意识到即将离开肉体并投身到主神面前的欢乐，会叫得比它们一生中任何时刻更大声、更甜美。天鹅的主神，也即苏格拉底的主神，就是阿波罗（也有可能是克里希

1 参考〔法〕尼古拉·格里马耳迪著，邓刚译，《巫师苏格拉底》，华东师范大学出版社，2007年，第54页。

2 以上引言均出自《斐多篇》。

那?)。因为在古老的韦陀典籍里,达到最高灵性境界的瑜伽士也常常被称为至尊天鹅(Param hamsa)。

“理想国”并非空想

在政治方面,柏拉图提出了一套等级制的社会制度。他的老师苏格拉底认为,治理国家只能依靠少数优秀人物,而这种优秀人物必须具备高贵的品德。这体现了一种精英治国的思想。柏拉图继承了苏格拉底的思想观念,于公元前377年前后写下了代表性著作《理想国》,构建了人类世界的第一部治国纲要。柏拉图的政治思想在《理想国》中得到了充分的展现。

柏拉图考察了当时的四种政府体制,即重视纪律和军事力量的斯巴达式政体、寡头政体、民主政体和极权政体,认为它们都不是理想的政体。与这些政体不同,他提出了“理想国”的社会构建。他认为不懂哲学的纯粹政治家不能治理好国家,只有真正的哲学家掌握政权才能给国家以出路,把国家治理好。为什么柏拉图把治国理政的重任放在了哲学家而不是政治家身上呢?因为在他看来,哲学家的本质使其具有知识,能够达到对国家本质即“善”的认识与把握,而一般人只能把握“意见”而已。治国是一门学问,是一种知识,只有哲学家才能把握它,因其具有执政能力,所以具有执政资格。这样,哲学家执政就被视为是最合理的、最好的执政方式,并且也是唯一的选择。

理想国是以“社会分工”和“等级划分”为基础的。柏拉图认为人天生秉赋不同,因此每个人的能力大小也是不同的,他们在社会上的分工就应该不一样。“他们虽然一土所生,彼此都是兄弟,但是老天铸造他们的时候,在有些人的身上加入了黄金,这些人因而是最可宝贵的,是统治者。在辅助者(军人)的身上加入了白银,在农民以及其他技工身上加入

了铁和铜”。

他把公民分成了三个等级。最低等级的人是由最普通的劳动者构成的生产阶层，他们是神用铜和铁做成的。他们负责为城邦提供物质需要，同时也受到统治者的保护。中间等级的是护卫者或曰管理者，他们是神用银子做成的，负责保卫城邦免受外来势力的侵略。最高等级的是统治者，他们是神用金子做成的，人数很少，但却具备人类最高的知识和智慧。这种人不是一般意义上的职业政治家，他们是一些被称为“哲人王”的人。他们具有美好的公德、自律精神和丰富的知识，他们是唯一能够被人民委以国家绝对权力的人。这三种人各司其职，各尽其责，在哲人王的统治和领导下，他们发挥各自的美德和能力，相互协调，这样就会使城邦安定和谐，各人就会得到最大的幸福和快乐。“我们的立法不是为城邦任何一个阶级的特殊幸福，而是为了造就全国作为一个整体的幸福。它运用说服或强制，使全体公民彼此协调和谐，使他们把各自能向集体提供的利益让大家分享。而它在城邦里造就这样的人，其目的就在于让他们不致各行其是，把他们团结成为一个不可分的城邦公民集体。”

智慧只有极少数人即统治者才会具备并必须具备，执政者集王者的能力与哲人的智慧为一体，是为哲人王（Philosopher-king）。有智慧天赋的人统治国家。勇敢的品德主要体现在军人身上。勇敢的人保卫国家。节制就是对于欲望的控制，是一般的公民都应该具备的品质。节制的人生产食物和其他社会所需物品。柏拉图比较了三个阶级的三种社会职能和三种美德：

阶级 / 职业	职能	美德	精神要素	所含金属
统治者（哲学家）	统治	智慧（节制）	理性	金
管理者（武士）	管理	勇敢（节制）	激情	银
生产者（劳动者）	生产	节制	欲望	铜、铁

上述三种美德和谐相处，就产生了正义的美德。智慧者思考，勇敢者保卫，节制者生产，三者各安其位、各司其职，就构成一个相互满足的、和谐的正义的社会。这样的社会就是柏拉图心目中的“理想国”。

由哲人王统治的“理想国”，明显是一种灵知型社会。实际上，5000年前的《薄伽梵歌》（18.42-47），已经阐述了这种以美德和能力要素为衡量标准的等级制社会及其各社会阶层，即四种姓制度：

平和、自制、苦行、纯洁、宽恕、正直、知识、智慧、虔诚——
这些是婆罗门赖以活动的品性。

英武、有力、果决、足智、勇驰沙场、慷慨大度、领袖风采，
这些是刹帝利活动的自然品质。

农作、保护奶牛、贸易，这些是吠舍的天然活动；而首陀罗则必须
为别人提供服务和劳力。

遵循各自活动的性质，人人皆可完美。怎么能做到这样，现在请
听我说明。

崇拜众生之源、遍存万有的至尊神，人就可以通过履行自己的工作
而达到完美境界。

从事自己该做的事情，即使做得不完美，也远胜过完美地履行别
人的职责。依个人的本性而赋定的职责永不会受恶报影响。

婆罗门受中和气性影响，爱好美德和知识，相当于柏拉图所尊奉的哲学家灵知人，作为沟通宇宙一神一人的中介，他们处于社会的最高领导地位。通过传授韦陀知识，婆罗门教导其他阶层，包括作为政治、军事贵族的刹帝利，来维系灵知型社会的价值观和意识形态。

刹帝利或武士受强阳气性影响，爱好荣誉，行事虔诚，其职责是保护

其他阶层不受侵犯。他们必须接受婆罗门的指导，按照韦陀经典的训喻管理社会。

吠舍、首陀罗相当于生产者阶层。首陀罗处浊阴气性，吠舍兼受强阳和浊阴气性的影响。虽然受到贪欲的支配，但吠舍乐善好施，首陀罗忠诚勤勉，按照柏拉图的说法，他们拥有节制的美德。

这4个社会阶层的合作使韦陀灵知型社会得以维持和发展。这就是种姓一行期法或韦陀种姓一行期制度。它保障了灵知型社会的价值观和意识形态能够贯彻到整个社会，并使社会各个阶层互相协作，通过祭祀牺牲，实现宇宙一神一人共融共存的最高目标。

柏拉图的“理想国”显然脱胎于这种古老的灵知型社会制度，是远古前哲学时代灵知传统的再次复兴。但他强调了美德和职能在区分社会阶层方面的作用，这避免了由于世袭制而必然造成的腐化。“哲人王”的概念，近于韦陀经典里所说的Raja-rshi即圣王，他们兼有智慧和勇敢，是灵知型社会最理想的统治者。实际上，他们被认为是神在人间的代表。通过追随和事奉这样的“圣王”，整个社会踏上了“通天之路”。《薄伽梵歌》对“圣王”推崇备至，将“圣王”归于接受最高灵知的理想继承人：

“这至高无上的科学就这样通过师徒传习传授下来，那些圣王也是以这种方式接受这门科学的。然而，时光流逝，传习中断，这门科学的本来面目仿佛已被湮没。”

E. J. 厄威克认为《理想国》是柏拉图思想的完整体系，并认为柏拉图和印度圣者“从事完全相同的探索，受同样信仰的激励，受同样想象力的吸引”。他证明印度和希腊思想不仅相似，而且用来表达思想的词语也类似：

（柏拉图的）概念、论点和结论在多数场合与印度教经典里的相同，

表达它们的语言也常常极其相似；他的几个隐喻是那些更古老作品里使用的隐喻的重复；被他赋予半专门术语用途的心理和伦理词汇可能是对梵语里相应的专门术语的杰出翻译。¹

他发现，印度哲学提出的物质自然三种属性，tamas（旧译暗，现译为愚昧）、rajas（旧译忧，现译为激情）、sattva（旧译喜，现译为善良）这三种德（guna），是与柏拉图的epithumia、thumos、logistikon完全一样的对应词。epithumia意为惯性，代表以无知为特征的盲目欲望；thumos意为动性，是力量和激情的因素；logistikon意为潜在力，是与灵魂和谐并照亮灵魂的理性品质。据笔者看来，这三种物质属性其实相当于中国哲学里的阴、阳、中和。

在远古的中国，这类人被称为“天子”“哲王”，处于掌握乾坤枢纽的至上地位。他们既是政统，也是道统的合法继承人。《尚书》里提到“畏天明命，下及小民，惟行其德、执其敬”的“先哲王”，“睿哲文明，温恭允塞”的帝舜，都是指连接天道与人道的圣王。徐梵澄——近代少有的贯通中、西、梵学的学者——亦曾断言老子所谓的“圣人”“侯王”与“古希腊哲学言圣王同”。²

事实上，学者们也注意到，古代东西方在思想、信仰及社会组织方面的一致性远远大于其差异性。诚如李宗侗所说：“东西两方古代的信仰相同，思想略似，因而发生相类的组织。”³

根据古朗士在《希腊罗马古代社会史》中对远古东西方皆存在的灵知型社会的研究，与中国东周时代相对应的古希腊罗马，其前哲学的时代皆

1 转引自《印度与世界文明》，[印]D.P.辛加著，庄万友等译，商务印书馆，2015年，第48页。

2 参考徐梵澄著，《老子臆解》，中华书局，1988年，第3页。

3 [法]古朗士著，李宗侗译，《希腊罗马古代社会史》译者序，中华文化事业出版委员会，1955年，第2页。

以宗教为本，他写道：

上古宗教先建家庭，然后建城邦，它先制定私法及演司政府，然后制定民法及邦政府。国家与宗教密切有关，国家出自宗教，与之合而为一。如此，最初的邦，政治制度皆是宗教制度，佳节即祭祀典礼，法律即神性祝语，王及官员即教士……¹

而在中国，以对天神祭祀的独占和国家祭祀体系的建制为特色的远古国家宗教，显示出国家政权的合法性以及与通神手段之间的密切关系。

在社会思想方面，亚里士多德在他的《政治学》中提出：“城邦源于家庭，而家庭的组成本于主仆、夫妇、父子三伦。”这与古代中国的纲常理论如出一辙。韦陀的《摩奴法典》（*Manu Samhita*）说：“女人童年时从父，少年时从夫，夫死从子。无子则从其夫之最近亲属，妇人不能自己做主。”这种基于纲常理论的对妇女的要求，古代印度、希腊及中国都极为相近。

犹如古希腊前哲学时代“一以宗教为本”，春秋以前的中国社会也体现出强烈的灵知型社会特征。意大利汉学家安东尼奥·阿马萨里在深入研究殷商甲骨刻辞以后，认为中国的远古宗教及建立在此宗教基础上的远古社会与《旧约》时代颇为相似。他总结道：

在我们熟悉的最远古的时代，即在刻辞上得到记载的那个时代，人们信赖上帝的创造力，力求理解他的至高无上的意旨，君主们都遵循他的意旨行事。

1 [法]古朗士著，李宗侗译，《希腊罗马古代社会史》，中华文化事业出版委员会，1955年，第323页。

例如，人们如果想去打猎，那么，地点、环境的选择，征途中可能遭遇的灾祸，圆满的结局，全取决于上帝。在农事活动方面，播种和收获的时间，雇佣劳动和他们的管理人，都需要占卜，以询问上帝是否会恩赐丰收。建立新的城市机构，也要获得上帝的恩准。雨、风、雪、日光，乃至健康或疾病、喜庆、君主和他们家庭的命运，都取决于上帝。最后，只有上帝才有权认可军事行动，选择行军路线，任命指挥官，批准战时动员和军事战略。

这些例子证明，上帝的意旨和行为，乃是社会生活的最根本的准则，是君主们以及大臣、官僚们和谐地、团结一致地管理的前提。¹

全部的伦理、政治、经济、军事生活都以甲骨刻辞中所谓的“帝”即上帝及其诸神的意志为中心，这才是中国远古社会的实质，也是远古印度、希腊、罗马、希伯来等灵知型社会的首要特征。

安东尼奥以为，甲骨刻辞中所谓的“帝”，是最高的统治者、领导者和至高无上的组织者，不仅驾驭地神、水神，指引着命运、生命和自然力，而且也是众神之首。

根据汇集于商朝的文化中的史前宗教传统，上帝不只是一个住在遥远天国的帝，而是真正的“宇宙的中心”。这是一个极具独特性的概念。

这个“帝”的概念，与《旧约》的“上帝”及古希腊前哲学时代的“神”相似，但更接近韦陀灵知里对作为宇宙主宰的“超灵”的界定。

1 [意]安东尼奥·阿马萨里著，刘儒庭等译，《中国古代文明》，社会科学文献出版社，1997年，第65页。

近现代西方学者把希腊文明看得高于一切远古文明，并因此将东西方古文明加以割裂，乃是对历史的无知。这种无知始于基督教一元主义的宗教专制，盛行于近代殖民主义时期。随着基督教在地中海地区确立统治地位，远古的异教崇拜便逐渐消亡，神像和神庙以及对它们的信仰均被抛弃。异教被认为是那些离开近东，失去与犹太教和基督教主流信仰的接触因而堕落的人发展出来的。异教徒的遗迹因此被视为堕落者的遗物，无论在任何地方都可以被摧毁，要么将它们中性化或基督教化。

实际上，基督教在欧洲获得全面胜利之前，整个世界根本不存在今天意义上的西方文明和东方文明之说。在《中西古典文明千年史》一书中，历史学家日知先生认为，按语言民族系统的复杂关系，在世界古代文明的三大地区中，中间部分（即北非、西亚、南亚、中亚、波斯）同欧洲部分事实上是联成一体。由苏美尔—阿卡德而下的系统，同克里特—迈锡尼而下的希腊—拉丁—日耳曼系统互相穿插。随历史之发展，这个中间部分与欧洲构成西方古典文明系统，而与东方中国部分构成中国古典文明系统，两者遂成为中西并立之局面。因此，总起来看，世界古代文明应该被视为一个整体。

从灵知到宗教

解读基督神话

19世纪，当西方与东方、基督教与韦陀灵知相遇时，双方都像住在黑屋子里的独居者，第一次在阳光下看到了镜子里的自己，先是震惊，之后是反省和思考。

到印度的第一批学者早就发现，印度人崇拜的至尊神克里希那，其降生凡间的传说竟然与救世主耶稣基督的圣诞奇迹惊人地相似。1959年，法国历史学家阿兰·丹尼路（Alain Danielou）首次提出了这个观点。

《马太福音》是这样记述耶稣基督的降生的：耶稣基督的母亲玛利亚当时已经许配给约瑟，但还未过门，玛利亚发觉自己从圣灵怀了孕。约瑟是个正直的人，他不想公开羞辱她，便打算暗地把婚约解除算了。当他决心已定时，天主的使者在梦中向他显灵说：“大卫的子孙约瑟，你不用害怕，只管把玛利亚娶入门。她是从圣灵怀的孕。她将生个儿子，你要给他起名叫耶稣（救世主），因为他将把自己的人民从罪恶中解救出来。”这一切之所以发生，是应验了天主曾借先知之口讲的话：“将有童女怀孕生子，人要称他的名为以马内利”，这名字意思就是“上帝与我们同在”。

约瑟醒后，就遵循使者的吩咐，娶玛利亚为妻。但直至儿子降生，他一直都不跟玛利亚同房。他给儿子起名叫耶稣。

耶稣降生于犹太的伯利恒，当时是希律王当政。他出生后，有几个占星学家从东方来到耶路撒冷，说：“那个生下来要做犹太人之王的孩子在哪里？我们看到他的星宿升起，特赶来拜谒他。”希律王听后异常惊恐，耶路撒冷的全城居民也感到非常不安。希律王把祭司长和犹太人的法学家召集到一起，问道：“基督要降生在何处？”他们答道：“在犹太的伯利恒。”他们告诉他，先知预言说，“犹太地的伯利恒啊，你在犹太诸城中，并不是最小的；因为将来有一位君王，要从你那里出来，牧养以色列民。”

希律王私下又把占星学家召了来，问清楚那星是何时出现的。然后，便派他们到伯利恒去：“去仔细打听一下那孩子的下落，找到后向我禀报，我好亲自去拜谒他。”

占星学家们遵照希律王的命令起程去查访。他们看到那颗升起的星一直在他们前边移动，到了那孩子所在的地方的上空就停住了。他们看到这情况十分高兴。进屋后，他们看到那孩子正和他母亲玛利亚在一起，便伏地拜见他，然后打开宝盒，把带来的黄金、乳香和没药等礼品献给他。占星学家们因为在梦中得到指示说不要再回去见希律王，于是就从别的路径返回家去。

他们走后，主的一个使者便在梦中向约瑟显灵，对他说：“快起来，带着孩子和他母亲一起逃往埃及去吧。你们先住在那儿，以后我再告诉你们该怎么办；因为希律王要寻找这孩子，要置他于死地。”约瑟醒来马上起床，连夜带着母子俩逃往埃及。他在那儿一直住到希律王死去。这就应验了主借先知所讲的话：“我把我的儿子召出了埃及。”

当希律王得知自己受了占星学家的欺骗后，便怒不可遏地下令：按占

星学家们指出的时间，凡是伯利恒城或其周围地区的两岁以内的孩子，全都要杀掉。这就应验了主借先知耶利米所说的话：“在拉玛，你会听到号啕痛哭的声音，这是拉结在哭她的孩子们，而且谁也劝不住，因为她的儿女们再也不在人世了。”

希律王终于死了。天主的使者便在埃及向约瑟梦中显灵，说：“起来，带着孩子和他母亲去以色列吧，因为要害孩子性命的人都已经死了。”约瑟便起来，带着母子俩去以色列。但当他听说亚基老接替他父亲希律做了犹太王的消息后，便又不敢到那里去，并按另一个梦中得到的告诫，转往加利利地区，在一座叫拿撒勒的城里住下。这就应验了天主借先知们所说的：“他要被称为拿撒勒人了。”

《路加福音》则记载耶稣生于夜间，耶稣降生时，有天使报喜讯给野地里的牧羊人：“不要惧怕，我给你们大喜的信息，是关乎万民的；因今天在大卫的城里，为你们生了救主，就是主基督。你们要看见一个婴孩，包着布，卧在马槽里，那就是记号了。”然后有一大队天兵同那天使赞美上帝：“在至高之处荣耀归于上帝！在地上平安喜悦归于人！”

《薄伽梵往世书》描述了薄伽梵克里希那于5000年前显现于世间的逍遥（梵文Lila，意指神的非凡活动），两者之间的相似之处非常明显：

由于地球上暴君横行，正法沦丧，在诸神请求之下，毗湿奴答应再次下凡拯救世界。

在人间，华苏代瓦在娶妻子提婆吉（Devaki）时，天上传来话语：“提婆吉生的第八个儿子智慧超群，他将杀死他母亲的表兄摩度罗国国王刚萨（Kamsa），因为刚萨暴虐无道。”

摩度罗国国王刚萨得知此事后，立刻利用手中的权力把提婆吉投入监狱。

提婆吉生下来6个儿子，刚萨都亲自把他们杀死了。接着，提婆吉又怀

上了第七个儿子——巴腊罗摩，也是至尊神毗湿奴的化身。他通过神力，转移到华苏代瓦在狱外的另一个妻子罗希尼的子宫里，后来顺利生产，免遭厄运。

第八个儿子就是克里希那。犹如玛利亚的童真怀孕，克里希那凭借其父心意的力量进入母亲的子宫。以梵天为首的天界诸神及天界使者拿拉达得知此事后，一起隐身现于刚萨的监狱之中，为至尊神的降临欢呼祈祷——犹如《路加福音》所说的，“有一大队天兵同那天使赞美上帝”。

克里希那显现之时，天空升起了一颗特别耀眼的明星（劳轩尼星），象征着救世主的降临。一如被派到伯利恒的星星学家在天空所看到的、指引他们找到耶稣的明星。

耶稣诞于马槽，克里希那出生于地牢，作为未来的救世主，他们的降生之地却一样卑微阴暗。克里希那降世后先现出四臂毗湿奴的模样，然后变成一个普通的婴儿。借助婴儿的神力，古星学家半夜里抱着孩子从狱中出来，到哥窟拉村用克里希那换来了牧人南达的妻子耶稣达刚刚生下的女儿，从此克里希那寄养在南达的家中。

当星星闪烁在伯利恒上空时，被东方的三个星星学家看到了。他们知道这是一个信号，便骑着骆驼，爬过高山，穿越沙漠和平原，沿着星星的指引，往伯利恒方向而去。最终他们来到了伯利恒，发现了睡在马槽里的圣子。三个星星学家俯伏跪拜，并献上黄金、乳香和没药。同样，新生出的克里希那也接受了天使们供奉的黄金和乳香。

刚萨见提婆吉生下的是一个女儿，知道其中定然有诈，但又不知道克里希那藏在哪里，于是刚萨命令手下的阿修罗杀掉10天之内全国所有新生出的婴儿，意欲赶尽杀绝，不留后患——这无异于希律王屠杀伯利恒婴儿的暴行。

对于自己下凡降生的使命，基督和克里希那发出了几乎一致的宣言。

克里希那在《薄伽梵歌》里宣布：“为了铲除邪恶，保护正义者，重新树立正法，我一次复一次降临此世。”而《约翰福音》则记载了基督的预言：“你们说我是王，我为此而生，为此而来到这世界。我将为真理做证，每一个诚实的人会听到我的声音。”

两位救世主都显示了死亡—复活奇迹。在离开世界前，耶稣被矛刺穿肋骨，克里希那被箭射中脚趾；接着耶稣复活，而克里希那的真身在诸神的祈祷声中返回灵性世界。

出于对《圣经》权威性的绝对信赖，基督教传教士们一致认为印度神话“借用”了《圣经》的圣诞典故。然而古希腊柱石铭文和银币的发现，却证实有关克里希那的神话和崇拜在耶稣降生之前200年就已存在于欧亚文化圈。于是，越来越多的西方学者得出相反的推论：《圣经》的圣诞典故源于韦陀神话。班达卡尔也指出，印度克里希那崇拜先于基督的到来：古印度梵语大师波你尼的《波你尼经》和《瑜伽经》（*Yoga Sutras*）撰作者波颠阇利（Patanjali）的著作中都提到了克里希那。

东方学者T.W.多阿纳（T.W. Doane）在《圣经神话及其在其他宗教里的相似说法》（*Bible Myth and Their Parallels in Other Religion*）第二十八节中总结道：“耶稣历史中的神话部分，即构成新约教义核心的那部分，其实不过是印度教救世主克里希那以及佛教救世主佛陀神话的一个翻版，并且借用了其他来自波斯及中东的神话因素。”¹

实际上，《圣经》本身对耶稣的出生及30岁传道以前的生活语焉不详，各种福音书的记载在耶稣出生的时间、地点方面也颇有出入。耶稣时代的历史文献上也从来没有提到希律王屠杀婴儿的事件。甚至，按《路加

1 参阅 *Bible Myths and Their Parallels in Other Religions*, by T.W. Doane, reprinted by Health Research, P. O. Box 70, Mokelumne Hill, CA 95245, 1985, p. 109.

福音》的说法，并经第一位教会史学家尤西比乌斯（Eusebius）确认，耶稣生于塞伦纽斯（Cyrenius）统治叙利亚的时期，而塞伦纽斯统治叙利亚是在希律王死后10年的事，因此，耶稣根本就不是生于希律王时代！

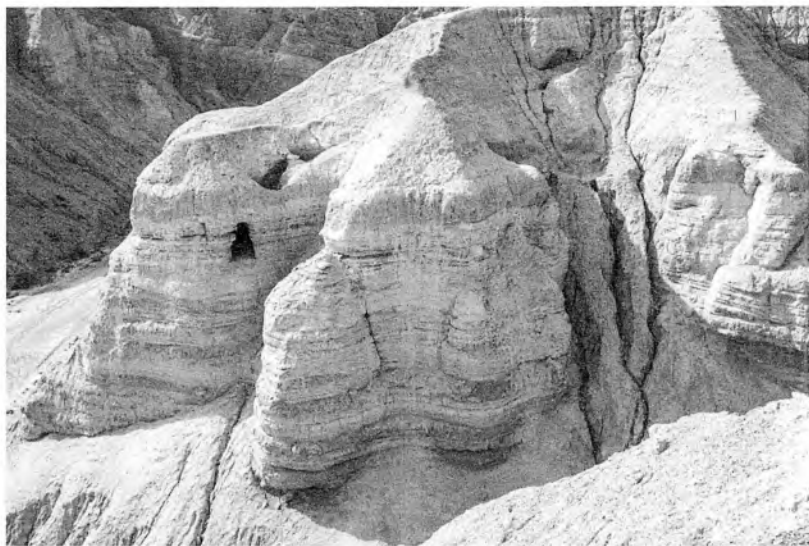
基督（Christ）这个词来源于希腊语Christo，意思是“被涂油者”。在前一节里，我们已经探讨了梵文对希腊文的巨大影响。极有可能，希腊语Christo出自梵文词Krishna（克里希那）。在印度的方言里，Krishna经常被读作Krishno，或Krist，与Christ的读音几乎完全一样。至今，在印度的神庙里，婆罗门祭司们会周期性地为至尊神Krishna（克里希那）的神像涂上檀香油膏。“被涂油者”——基督——可能就是韦陀主神——克里希那。

其实，耶稣（Jesus）和基督（Christ）本身就是两个概念。基督代表了耶稣传说的神话部分，包括其出生与复活。这部分实际源出于韦陀《往世书》中的克里希那神话。在2000年前，克里希那的神话及崇拜经过数千年的传播，早已渗透希腊及中东、西亚的广大地区，因此也为巴勒斯坦的早期基督徒所听闻，他们将这个来自遥远东方的救世主神话略加改造，安在一位被他们所崇拜的先知——拿撒勒的耶稣（Jesus）——身上，从而将他塑造成了一个全新的救世主——预言中将要降临的弥赛亚。

福音的真相

根据基督教的教义，耶稣就是神，或神的儿子，就是基督，或救世主。他下凡或被上帝派遣，传播上帝的教导，最后复活，又回到上帝的居所。总之，《圣经》里的耶稣，给人一种横空出世、神龙见首不见尾的感觉。

但是，现代考古的发现，却使我们逐渐了解到一个完全不同的耶稣。他的学说和教导绝非空穴来风或直承天启，他也并非绝世独立的神。实



发现《死海古卷》的昆兰古洞

际上，耶稣属于一个更古老的灵知传统，他接受了这个灵知传统的训练和启示，由此获得了超人的精神力量（cit-shakti）——能与神明相沟通。并且，这个灵知传统与韦陀灵知体系有着明显的血缘关系，这方面的考古资料来源于20世纪最伟大的考古发现——《死海古卷》。

广义上的《死海古卷》，包括在死海沿岸陆续发现的古洞中所发掘出的文卷。狭义上的《死海古卷》就是我们通常所指的，在死海西北沿岸昆兰地区的一条干涸的河岸旁11个古洞中所发现的古卷。

从1947年开始，有近4万个书卷或书卷的碎片被找到。这些书卷大都储存在瓦罐中，大部分是以希伯来文写在羊皮上的，少数用亚兰文（阿拉米语）写成。据估计，古卷的成书时间，从公元前3世纪到公元1世纪不等。古卷经过了2000年的时光，大部分都已变成碎片，只有少数书卷比较完整地保留了下来。又经过专家们50多年的努力，近500个书卷部分或全部得以复原，其中保存最完整的是《以赛亚书》。



隐士派犹太人昆兰社区遗址

“古卷”的内容丰富多彩，主要分三大类。首先，古卷中近100卷的书卷，是《圣经·旧约》经卷。除了《以斯帖记》外，《旧约·圣经》的每一卷书都出现了，而且许多卷多次出现；其次，古卷包括了许多《圣经》注释、《圣经》评论、解经书、次经和伪经；最后，还包括了非《圣经》文献。

在非《圣经》文献中，有很大一部分是关于世界末日的预言书，以及神毁灭邪恶势力，弥赛亚再来时的公义国度的著述。“古卷”还包括许多

其他主题和体裁，例如圣乐、书评、智慧书、律法书、伪经，甚至建筑草图与藏宝书。

从“古卷”的内容来看，大部分学者认为，其原收藏者是当时附近昆兰社区（Khirbet Qumran）的隐士派犹太人。公元70年，如日中天的罗马帝国占领了耶路撒冷，放火烧毁了犹太的圣殿。在这种背景下，当时住在附近昆兰社区的隐士派犹太人，可能由于携带不便，或为了避免珍贵书卷的毁坏或遗失，将他们珍贵的藏书大部分藏入洞穴，以便保留。

“古卷”写成的时代被称为“共同时代”（Common Era）。“共同”指的是在这个时代中，现代的拉比式的犹太教与基督教同时形成，并传播、影响了整个西方，也对世界产生了深远的影响。

当时的犹太社会主要分成三种教派，撒都该人（Sadducees）、法利赛人（Pharisees）、隐士派人（Essenes）又称爱色尼人。

撒都该人大部分是当时的统治阶层和特权等级的人，在信仰上，只相信《圣经·旧约》中的前5部书（即《摩西五经》）为神之话语的绝对权威，并把圣殿作为买卖交易的场所。

法利赛人是人数最多的，在《圣经·新约》中他们是反面人物，但当时是最受欢迎的教派。在信仰上，不但接受包括《摩西五经》的《旧约》经典，还强调由历代的许多拉比对律法的解释。

隐士派人在当时为数不多，主要强调生活上的圣洁。他们极度重视清洁、禁欲、素食、独身，住在一起，诸物共有，具有典型的隐修瑜伽士色彩。他们由于对撒都该人不满而离开城市，选择住在郊外，因此被称为隐士。他们采取一种与大众实践截然不同的、完全超越现世的生活方式，这种生活方式包括要求放弃常人所欲求的现世物质利益。

H.斯宾塞·刘易斯（H.Spencer Lewis）博士在《耶稣的秘密教义》（*The Secret Doctrine of Jesus*）中依据考古发现，揭示了爱色尼人与基督教

及耶稣的隐秘关系：

考古学家，例如G.兰克斯特·哈定（G.Lankester Harding）的发现，暴露了隐士派文献中令人吃惊的事实，即这个派别在基督教之前就已经拥有了那些被认为专属于基督教的术语和修行方式。爱色尼人接受洗礼，在礼拜式的宴会上由祭司主持分享面包和酒。他们相信救赎和灵魂的永恒。他们最重要的老师被称为“正义导师”。¹

根据《死海古卷》的记载，所有隐士派寺庙都有一位领袖和12名助手。在他们举行仪式之前，会掰开面包、分派葡萄酒，主祭者站在面包与葡萄酒之前，代表上帝布道说“这是我的身体，这是我的血”，之后与众人分享。他们独身，也有的建立家庭，向寺庙交什一税。

显然，许多基督教的术语和修行方式，除了将耶稣高奉为神的保罗的新发明之外，都传承于前基督时代的隐士派神秘主义传统。H.斯宾塞·刘易斯博士认为，耶稣就是隐士派中的一位重要的“正义导师”。

隐士派属于犹太教的神秘主义流派，从《死海古卷》中的文献来看，他们具有强烈的韦陀灵知色彩。例如，他们相信转世、占星术、通灵开示、预言、灵魂旅行、精神提升术和天使。

与韦陀经典所宣称的一样，隐士派的教义是物质身体终将腐败，但灵魂不朽。物质的身体是灵魂和神的庙宇。

隐士派修士松散地分为两类团体，即从业者团体和医治者团体：

从业者把重心集中在身体需求方面，从事制陶、制衣、木匠工作（类似于业报瑜伽，我们不要忘记耶稣就是一位木匠）。

1 *The Secret Doctrine of Jesus*, by H. Spencer Lewis, published by Supreme Grand Lodge of AMORC, San Jose, CA., 1953, p.31.

医治者分为两个类别：使用药草、根、树叶、树皮、石头疗法的草药师；运用身体、精神能量者——使用源自生命、灵魂、上帝的高等能量进行医治（接近神定瑜伽）。

与在古埃及和韦陀诸神接引下的“登天之路”相应，隐士派发展出了一种生命树学说，它由14位天使的能量构成。天使中的7位是属天的，阳性：永生天使，平安天使，爱心天使，智慧天使，力量天使，创造天使，工作天使；另外7位是属地的，阴性：大地天使，生命天使，喜乐天使，太阳天使，空气天使，活水天使，大地之母。这棵生命树有7根树枝到达天堂、7根树根进入地球，从而贯通了宇宙一神一人，对于停留在天堂与地球之间的人而言，它就是通天之路。

隐士派犹如瑜伽士一般对高等精神能量的运用，也使我们对耶稣所拥有的超人力量有了更加合理的解释。在水上行走，驱除邪灵和病痛，使死者复活，使盲人复明，这些对于获得魔力或瑜伽完美的瑜伽士而言，并不是只有上帝才能完成的任务。《瑜伽经》里就提到了获得这些超人力量的修炼途径：

通过控制掌管肺部以及上半身的气息，瑜伽师可以在水面、沼泽或荆棘上行走，他随时可以死亡。

通过控制支配气息的力量，他身体周围放出光芒。

《死海古卷》之《爱色尼和平福音》篇，显示出耶稣原初启示中所具有的浓厚东方色彩，对于我们了解基督教的起源有着重要的意义。我们来看下面一段：

在一条溪流的河床旁，许多病人正在禁食，与神的天使一起祈祷

已达七昼夜。他们得到了极大的奖赏，因为他们遵循耶稣的教导。七天过后，所有的痛苦都从他们身上消失了。当太阳从地平线升起时，他们看见耶稣从山上向他们走来，头上罩着初日的的光芒。

“和平与你们同在。”

他们默默不语，只是俯在他的面前，触碰他的衣边，示意他们已经痊愈。

“不要感激我，应该感激你们的地母，是她把她的医病天使派遣来的。去吧，罪已消失，你们也许再也不会得病了。让医病天使成为你们的保护者吧。”

但他们回答他说：“无论我们去哪儿，夫子啊，您永恒生命的教导是什么？我们必须回避的罪恶是什么？怎样我们才永不再生病？”

耶稣回答说：“根据你们的信念。”他坐到他们中间说，“过去有人告诉他们：‘荣耀你的天父和地母，遵守他们的诫命，你在大地上的日子就可以长久。’之后给予了这条诫命：‘你们不可杀生。’因为是神把生命给予了一切，神已给予的，不要让人夺走。我真实地告诉你们，大地的一切生命都来自同一位母亲。因此，杀生的人，就是杀他的兄弟。地母将离开他，把她哺乳的乳房拔出。她的天使们将避开他，撒旦将进入他的身体。在他身体中，动物的肉将成为他自己的坟墓。

“我实在地告诉你们，杀生的人杀了他自己。吃被杀动物的肉，是在吃死亡之躯。因为在他的血液中，它们的每一滴血都会变成毒药；它们的气味使他的呼吸臭不可闻；它们的肉在他的肉中沸腾；它们的骨头在他的骨头中变成白垩；它们的肠子在他的肠子中腐烂；它们的眼睛在他的眼睛中变成翳障；它们的耳朵在他的耳朵中流脓；它们的死亡会变成他的死亡。只有服务你们的天父，你们七年的债才

能在七天中得到原谅。但是撒旦却不会原谅你们，你必须向他付出一切。‘以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚；以烙还烙，以伤还伤；以命偿命，以死偿死。’罪恶的报酬是死亡。不要杀生。不要吃你的无辜猎物的肉，免得你们成为撒旦的奴仆。因为那是痛苦之路，导致死亡。遵循神的意志，他的天使们会在生命之途上服务你们。因此，服从神的教导：‘看哪，我将遍地上一切结种子的菜蔬和一切树上所结有核的果子，全赐给你们做食物。至于地上的走兽和空中的飞鸟，并各样爬在地上的有生命的物，我将青草赐给它们做食物。世上一切会动的、活着的一切的奶是你们的食物，还有我给它们的青草。我把它们的奶给了你们。但使它们成长的肉和血，你们不能吃。流你们血的人，我必讨他的罪，因为你们的血中有你们的灵魂；凡杀动物的，杀人的，我必讨他的罪，因为我是主，是你的神，是强大、忌邪的神。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三世代。爱我，守我诫命的，我必向他们发慈悲，直到千代。全心、全意、全力爱主，你的神：这是首要的和最大的诫命。’第二条这样写道：‘爱人如己。’没有哪个诫命比这些更重要。”

听到这些话后，人们默默不语，只有一人嚷道：“夫子，如果我看到一头野兽在森林里撕咬我的兄弟，我该怎么做？我应该让我的兄弟死去，还是应该杀死那头野兽？如果这样，我是不是违反了诫命？”

耶稣回答说：“以前是这么对它们说的：‘地上所有的走兽，海里所有的游鱼，空中所有的飞禽都在你的控制之中。’我真实地告诉你们，地上所有动物，只有人是神按照他的形象造的。因此走兽是为人造的，人不是为走兽造的。因此，如果你为了保护你兄弟的生命而杀死了野兽，你没有违法。我真实地告诉你们，人胜过走兽。但是如

果走兽没有攻击行为而毫无原因地杀死走兽，或出于屠宰的贪欲，或为了它的肉，或为了它的皮，或为了它的牙，他就犯下了大罪，因为他自己变成了一头野兽。他的命运将和野兽一样。”

接着另一个人说：“以色列最伟大的人摩西允许我们的祖先吃干净动物的肉，只禁止吃不干净动物的肉。你为什么禁止我们吃所有动物的肉？哪个诫命来自神？摩西的，还是你的？”

耶稣回答说：“神通过摩西颁给你们祖先十条诫命。你们的祖先说：‘这些诫命太严格了。’他们无法遵守。摩西看到后，怜悯他的人民，为使他的人民不致灭绝，于是他给了他们十的十倍条诫命。脚如锡安山一样强壮的人，不需要拐杖；但羽翼颤抖的人，更加需要拐杖，这比没有的好。摩西对神说：‘我内心充满悲哀，因为我的人民要迷失了。因为他们没有知识，不能明白你的诫命。他们像孩子一样，不能明白父亲的话。神啊，我给他们其他律法，虽然他们会受苦，但这样他们不会毁灭。如果他们不能与你同在，神啊，但不要让他们反对你；他们会维持下去，时机成熟时，他们就会接受你的话，向他们展示你的律法。’为了这个原因，摩西摔碎了两块写着十诫的石板，另外给了他们十的十倍条诫命，代替原来的诫命。而从这十的十倍条的诫命中，文士和法利赛人又制定了十的一百倍条诫命。他们给了你无法忍受的重担，而他们自己却不承担。诫命越接近神，我们需要的就越少；它们越远离神，我们需要的就越多。这就是为什么文士和法利赛人的律法数不胜数。人子的律法有七部，天使的有三部，而神的只有一部。因此，我只教导你们那些你们能够明白的律法，你们能够成为人，遵守人子的七部律法。然后，天父的未识天使会把他们的律法显示给你们，神的圣灵也许会突然降临于你们，引你们到他的律法。”

在这段经文里，耶稣强调了食物对灵魂命运的决定性作用，肉食被受到诅咒，杀生成为使灵魂堕落的原因。并且，作为犹太灵知密教的一部分，不为普通以色列人所理解或知悉。耶稣所开示的摩西心传更是令大众惊叹不已。经文中对素食的理解，把身体作为灵魂庙宇的说法，都与瑜伽传统密切相关。而且，耶稣所运用的地母及其天使的力量，似乎也与瑜伽体系中对女神即宇宙阴性能量的崇拜有关。

不杀生，梵文术语称为Ahimsa，是瑜伽修行中最基本的戒律之一，对灵魂的解脱至关重要。相反，使用暴力，带来的是罪和生死。如《瑜伽经》所强调的：

持戒（yama，八步瑜伽的第一步）是：不杀生、不说谎、不偷盗、不纵欲、不贪婪。

阻碍瑜伽的障碍——如暴力、不诚实——可能会直接产生，或被间接地引发、认同，它以贪、嗔、痴为动机，无论其强度是温和、中度还是猛烈，都会带来无穷的苦难和无知，因此要培养与之相反的思想。

对照耶稣有关诫命的开示，瑜伽戒律简要精严，以超越尘俗为目的，显然属于高层次的诫命，因为，“诫命越接近神，我们需要的就越少”。

所有这些律法和启示都在公元325年第一次基督教尼西亚会议之后被从基督教教义中改变或完全删除，也被耶稣时代的大部分以色列人所遗忘。

隐士派（或爱色尼人）所表现出的神秘主义风格与后世的基督教大相径庭，它更接近古埃及、古希腊的灵知传统，因而也更接近韦陀灵知体系。其实，犹太教的形成历史本身就是从出走埃及开始的。而埃及，据我们的考证，可能原本就属于史前雅利安文化圈。并且，犹太人就认为自己

来自东方，从“大洪水的另一端”而来。有的历史学家认为，那个地方可能就在现在的印度。

作为犹太教的一个连“法利赛人都自叹弗如的”极端灵知主义教派，隐士派似乎在经历了时间长河的考验后，依然继承了更多的也更纯粹的韦陀灵知及修炼方式。“爱色尼”一语的希伯来文，意为“圣人”，正暗示了这个教派的高贵性、纯粹性和精英特征。

在《新约》里，耶稣批判了法利赛人、撒都该人，却只字没有提到爱色尼人，虽然耶稣与穴居在昆兰洞穴的爱色尼人在同一个地域同一段时间活动。这本身就是一个不同寻常的信息。

还是H.斯宾塞·刘易斯博士，在另一本著作《耶稣的秘密生平》（*The Mystical Life of Jesus*）中说：“在埃及和巴勒斯坦的每一个隐士派成员都必须是血统纯正的雅利安人。”¹透露出爱色尼人与雅利安灵知文化的传承关系。作为爱色尼的领袖人物，耶稣无疑是一个血统纯正的雅利安圣人。

将基督拯救绝对化、唯一化，神化耶稣的倾向开始于保罗。他强调对基督的唯一信仰，并与灵知主义划清界限。刘晓枫注意到了这个基督教史上的巨大转折：

保罗在《哥林多前书》中提到过单纯认信与灵知者认信的冲突，而且明确表态拒绝灵知者的高明：我们基督徒的信仰对于希腊人来说就是“愚拙”。这意味着保罗努力想让基督教的灵知成为大众的信仰，在这一意义上可以说，保罗是基督教中的先知（为民众着想的知识人），也是用白话希腊文写作的好手。保罗之后，基督徒知识人出现了分化，灵知派出于知识人的天性，沉浸于宇宙过程以及人的灵魂和命

1 *The Mystical Life of Jesus*, by H. Spencer Lewis, published by Supreme Grand Lodge of AMORC, San Jose, CA., 1953, p.28.

运的充满想象的神话式思辨中，对新约作出深度解释，自称对福音书有深刻见识。保罗最讲究pistis（信仰），但信仰是与个体的自我认识相关的事情。灵知论者相信，由于他们掌握了普通人无法分享的隐晦知识，具有特殊的“见识”，可以把自己的灵魂从现世强制的约束中解救出来，因此在精神上高人一等。¹

公元4世纪，通过基督教尼西亚会议，古罗马皇帝康斯坦丁进一步把耶稣变成了一个超脱于人类世界、权力不容侵犯的神，从而确立了统一罗马教会的至上权威。早期的福音书被查禁焚烧，那些选择禁书，而不看康斯坦丁制定的《圣经》的人被称为异教徒。“异教徒”这个词就是从那时候来的。拉丁语中“异教徒”的意思是“选择”。那些“选择”了基督教真正历史的人反而成了世界上的第一批被排除在基督教之外的“异教徒”。

这些早期福音书所继承的灵知传统，例如轮回说、通灵术、素食说，接引灵魂登上“通天之路”的天使说等，此后被罗马教廷宣判为异端，成为在欧洲绵延近千年之久的“诺斯替幽灵”。一直到20世纪四五十年代《死海古卷》和《拿哈玛地文库》（*The Nag Hammadi Library*）重见天日，才使我们得以了解耶稣及其福音的真相。

希伯来的升天之路

希伯来语著作《以诺书》，又称为《埃塞俄比亚以诺启示录》，因为它最完整的抄本是用埃塞俄比亚文写成的。此书亦有亚兰文和拉丁文的抄本残卷，所以有学者认为其原文可能是以亚兰文或希伯来文写成的。有《以诺一书》和《以诺二书》，其中《以诺一书》应是在不同时期由不同

1 引自刘晓枫著，《灵知人及其现代幽灵》，华夏出版社，2012年，第58页。

人写成的，而成书的地方亦被学者认为是在巴勒斯坦。在《死海古卷》中亦见有其残卷，因此学者认为犹太教的爱色尼人可能时常诵读这书。在犹太人和基督徒当中，《以诺一书》是最为人熟悉的，而《新约·犹大书》的作者被认为深受此书影响。初期教会及教父们十分重视这书，其中以特土良为代表；但4世纪开始，教会开始改变态度，因为奥古斯丁和耶柔米也不看重此书。自此以后，此书仅在埃塞俄比亚东正教教会中常被提及。

《以诺书》大约成于公元前3世纪到公元前1世纪，是基督教兴起之前的名作。据信，它是某些基督教信仰的源泉。尽管这部著作充满非犹太人的思考，但它是为犹太人写的，并且涉及他们最终的救赎。在基督教神学上，《以诺一书》是十分重要的著作，因为它帮助读者了解两约之间的犹太教思想：例如，以诺以不同的名字称呼上帝，包括：至高者、至圣者和至大者，等等。此书又特别解释《创世记》第六章的一至四节，视此经文为讲述天使坠落。在《旧约圣经·但以理书》第七章中所描述的“人子”与《新约·圣经》中所指的“天上的弥赛亚”都可以在《以诺一书》中找到相同的记载，并且指出，“人子”是那位持公义并且将会审判世界的弥赛亚。此书又以对末世论的描述详尽而闻名，书中详细地描述到末日的审判，罪人在阴间永受刑罚，而义人则复活并得到永生。在末日，弥赛亚将再临，并且他的王国和新耶路撒冷城将被建立。《以诺一书》和《但以理书》都是犹太教中重要的启示文学，并且都对《新约圣经》中的作者们有很多的影响。与《以诺一书》最有直接关系的经文是《犹大书》第十四节到第十五节：“亚当的七世孙子以诺曾经预言这些人说：看哪，主带着他的千万圣者降临，要在众人身上行审判，证实那一切不虔敬的人所妄行的一切不虔敬的事，又证实不虔敬之罪人所说顶撞他的刚愎话。”另外，《新约·圣经》对人子、弥赛亚与他的国度、天使和魔鬼等思想都直接或间接地跟《以诺一书》有关。

活着升天的远古圣者以诺，临行前宣说来世审判。他的说教缺乏耶稣寓言的魅力和雅致，但耶稣许多格言的内容与以诺的说教有关，有些似乎完全是引语。《新约》中对耶稣的四个称呼：基督、正义者、上帝的选民、人类之子，都可以在《以诺书》中找到。然而，正如鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）所指出的那样：人类之子的上帝之子的思想，肯定不是起源于以色列而是扎根于雅利安人的古代宗教。印度现代哲人拉达克里希南进一步向前推进了这一论点，并且得出结论：“当耶稣靠蒙难而显示自己精神洞察力的时候，他得到王国。他是人类之子和上帝之子。以诺所证明的、耶稣继续证明的是古代印度教的传统。”¹

奥托在一次对非犹太人对早期基督教影响的分析中，追溯了印度对以诺提出的很多思想的影响。《以诺书》所描述的灵（spirit）的上升、暴露和遮盖的过程，在印度雅利安的东方思想中有清晰的对应。这条不朽的升天之路在《考史多基奥义书》中被发现，有改变和节略，但实质未变。《以诺书》揭示了罪人和义人所走的两条道路，义人之路通向上帝的宫殿：

我看见自己上升到云雾中，星星和光线快速地闪过，我乘风上升，被引入天堂。之后我遇到一面火墙，我经过那里并进入一座水晶般的宫殿：它真的吓了我。我觉得自己进入了火舌的包围，之后我进入了那水晶般的宫殿：这里全是用水晶做成的，包括墙壁与地面。我在那里看到了神圣的上帝。天花板像是星辰与太阳的通道，暴烈的二级天就在水与火的中间。

.....

我看见了风中的宝库：我观察他们是如何运用的，以至于他们

¹ *Eastern Religions and Western Thought*, S. Radhakrishnan, Oxford University Press, 2008, p. 162.

是怎样创造大地，并保持它的稳定。然后我看见了大地的角落之石：我看到四种风，它们从天堂而来，承担着大地。我看到这些风是怎样使大地与天堂维持着更长久的联系：它们是天堂的支柱。我看到他们是怎样设置，以至于让天堂之风围绕着太阳和所有的星星运动。我看见地上的风带着云：我看见了天使的通道。我在地上看见天上的天堂。我还看见了有七个山峰的壮丽的高山，它夜以继日地燃烧，其中三个山头朝东、三个山头朝南。朝东的山峰有被着色的石、有红锆石和珍珠；朝南的那些山峰则有着红色的岩石。中间的那座山峰则直通天堂，好像是上帝的宝座一般，它有蓝色的宝石和雪晶般的石头。我还看到了燃烧的火焰。在大地的尽头耸立着群山：这就是天堂。我还看见天堂的火柱深埋在深渊中，火焰不断地盘绕着柱子落下，顶端和末端的情形是一样的。越过深渊我看见天堂并没有任何的基础（地面），也没有坚固的土地：这上面没有水，也没有鸟，只是一个废弃而令人害怕的地方。我又看见七颗星星，它们好像燃烧的山脉一样，当我问天使们这些星星的事情的时候，天使们说：那里是天堂和大地的尽头，这儿现在已经变成巨大的天堂监狱。罪人们在火里打滚，因为他们触犯了主一开始制定的戒律，因为他们不按照规定的时间前往。主被他们激怒，所以禁锢他们直到他们的罪满一万年为止。

.....

据《以诺书》记载，ENOCH是亚当的第七代孙，在他三百六十五岁时，有天使降临在他面前，将他带往神的天国。

天界一共有七又三重：

第一重天，由天使长加百列支配，和地球很接近，为风和云所包围。这里居住的天使们是天文学者，支配星星，受冰、雪、花、露的保护。

第二重天，由拉斐尔支配，等待审判的堕落天使在这暗黑的刑场哭泣。以诺被告知，这些叛神的天使们的王子，被囚于第五重天的牢房。

第三重天，由阿纳海尔支配，分为正反两极。北部是地狱一样的冰焰业火，凡是有辱神名，使用禁断魔法的天使都在这里受罚。这一重天的其他部分是伊甸园的残部，生前公正的人死后灵魂在这里有福了。

第四重天，由大天使米迦勒支配，被称为圣都耶路撒冷，牛奶、蜜糖、葡萄酒、油脂流动的河围绕她，生命之树、太阳和月亮也都在这里。

第五重天，是牢狱，火之峡谷的看守在这里，那些因与人类的女子结合生出巨人和怪物的天使被囚禁于此。

第六重天，是作为学者的天使们——四季、历法、河川海洋大地收获、草原荣枯等自然规律的支配者。他们中的佼佼者会被选出，送往至高天。

在第七重天，以诺见到了座、智、炽、主等高位天使，这时，带领以诺的天使就不能再往前走了，由加百列继续引路。

第八重天，这里“司四季、干旱、雨季、黄道十二宫变化”。

第九重天，被称为“兽带”，即黄道十二宫。

现在米迦勒带领以诺前往第十重天，在这里，他见到了“神之素颜”，随后在神谕下写出三百六十六部天书（从创世到世界终焉），他将天书交给地上的子民，回到天国，神赐予他三十六万五千只眼和三十六对翅膀，以诺变身为大天使麦塔特隆。

与之相对应，《考史多基奥义书》也详细描述了灵魂飞升及其穿越更高天体的旅行：月界是通向较低存在的入口，而火界通向更高的天体，最后灵魂升入位于尘世之上的梵界并遇到梵天本人。书中第一章写道：

那些从这个世界逝去的人，全部前往月亮。由于他们的气息，

月亮在前半月充盈。它在后半月让他们再生。确实，月亮石通向天国世界之门。凡能答出问题，它便放行，而不能答出问题者，则变成雨水降下。按照他们的宿业和知识，在这世上各处再生为蛆虫、飞虫、鱼、鸟、狮子、野猪、蛇、虎、人或其他。

.....

这样，他踏上天神之路，首先到达火神世界，然后，他到达风神世界、筏楼那世界、因陀罗世界、生主世界，最后到达梵界。

在梵界中，有阿罗湖、危害祭祀的时间、不老河、伊利耶树、娑罗吉耶城、无敌宫、因陀罗和生主两位门卫、大会堂、智慧座、无量光辉床。可爱的思想女神和同样可爱的眼睛女神采集鲜花，还有，世界之母安芭和安芭利以及安必伽等其他天女。

归于以诺的上帝名下的一些属性，在《奥义书》中也可以找到。鲁道夫·奥托在《上帝的王国与人类之子》（*The Kingdom of God and the Son of Man*）一书中认为，上帝的王国思想的最终渊源，存在于年代更为久远的史前雅利安人宗教即阿修罗（Asura）教时期，后者出现在伊朗人和印度人分离之前。¹

到印度的欧洲学者很早就发现，梵界大神梵天不仅与亚伯拉罕（Abraham）发音相近，而且梵天的伴侣萨拉斯瓦蒂（Sarasvati）也恰好与亚伯拉罕的妻子撒拉（Sarah）惊人地对应。梵天是人类的始祖，而亚伯拉罕是希伯来人的祖先，“亚伯拉罕”意为“多国之父”，“撒拉”意为“多国之母”。亚伯拉罕首次与神缔约，被委任为神在世上的代理人，而梵天是混沌之初第一个见到至尊神毗湿奴的生灵，他被授予天书《韦陀经》，从而获得了创世的资格和能力。

1 *The King of God and the Son of Man*, by Rudolf Otto, published by wipf & Stock Pub. p.20.

诺斯替：拒绝造物匠上帝

1945年，在上埃及贾巴拉-塔里夫（Jabal al-Tárif）附近的名为拿哈玛地村的周边地区，一位阿拉伯农民偶然发现了一个蜂窝状的山洞，其中有150多个洞穴。这些洞穴在4300年前的埃及第六王朝时期被用作埋葬死人的坟墓。

30年后，发现这个洞穴的农民穆罕默德告诉人们当时发生了什么：他和他的兄弟，刚刚报复了杀害他们父亲的仇敌，然后骑着骆驼去贾巴尔挖掘一种被称为“sabakh”的柔软的土壤，用这种土壤来给他们的庄稼施肥。在挖掘的过程中，他的鹰嘴锄击中了巨大的红色陶器罐子，这个罐子几乎有一米高。穆罕默德犹豫了一会儿，然后打碎了罐子，发现了裹在羊皮里的13本莎草纸书。他将这些抄本带回家，放在炉灶的附近。

这些藏书后来被称为《拿哈玛地文库》，一共有50多篇，为13部古经典。这些古经典被认为是在基督教发展的早期，被“正统派”从基督教圣典中抹去的部分，如：《托马斯福音》《菲利普福音》和《真相福音》。这些文字以古埃及的古柯普特语言书写，因此也被称为“古柯普特语埃及人圣经”。经过研究发现，这些书籍是大约1500年前，由希腊语被翻译为柯普特语的，它们来自更为古老的典籍。这些更为古老的希腊语的典籍，曾经少量地被发现，但是都没有《拿哈玛地文库》完整。它的完成时间也有一些争论，根据历史年代推算，承载这些典籍的莎草纸和包裹它们的皮革普遍使用于公元3世纪；另一些不同意见认为，从行文来看，这部典籍的成书时间不会晚于公元2世纪。20世纪70年代，这些经书被完整地翻译出来。根据翻译的结果，人们认为，这部分的文字所记载的，是有关基督神性的讨论。

《拿哈玛地文库》的发现革命性地改变了以往对诺斯替思想的研究主

要依赖教父文献的状况，堪称人类历史上的重大考古发现，为我们全面了解诺斯替思想提供了客观、完整、权威的资料。

诺斯替运动在公元2世纪初获得声望，在那个世纪的后半期达到高峰。它到3世纪中期已开始衰退，虽然它以其他形式继续存在达一个或两个世纪之久，并且它的许多思想还残存于后来的神秘主义中，它的最后也是最伟大的表现却是在摩尼教里。它在中世纪欧洲得到复兴，并被认为是同圣殿骑士团的衰败有关。在近代，共济会的许多象征手法被认为明显来源于诺斯替派。作为一种宗教运动，诺斯替致力于哲学和神学之间的和谐。它的基本概念以及对上帝的认知与《韦陀经》的智分（Jnanakanda）非常接近。但它的追随者将“对宗教的直接知识”不解释为“知识”或“理解”，而是解释为“启示”。它是深奥的神秘主义宗教，崇拜救世主或神，并像《奥义书》传统一样，将个体灵魂的拯救视为最终目标，并为死后的灵魂寻找安全和舒适的栖息地。此外，诺斯替传统也强调圣礼、仪式，注重入教和献祭的礼仪规定以及符号和惯用语句的特殊价值。它长期被认为是“基督教的严重希腊化”或是基督教内部的一种运动。但是，现在进一步的研究证实，诺斯替主义“真正是基督教起源之前的一场宗教运动，作为基督教的竞争对手从东方侵入西方”。¹肯尼迪说它是“戴着希腊化面具的东方学”。²

透过诺斯替派留下的古老莎草纸书，我们又一次找到了韦陀灵知文化基因，一种与后世启示性宗教例如基督教、伊斯兰教所宣说的完全不同的宇宙—神—人关系，它触及到了灵知基因的核心部分。

首先，《拿哈玛地文库》将上帝分成了两个，即作为至高神圣者的上帝和作为造物匠的上帝。

1 引自〔印〕D.P.辛加尔著，庄万友等译，《印度与世界文明》，商务印书馆，2015年，第138页。

2 引自〔印〕D.P.辛加尔著，庄万友等译，《印度与世界文明》，商务印书馆，2015年，第106页。

在诺斯替主义的神话中，至高神圣者的超越性、独一无二性和不可知性都得到了最大限度的强调。首先，至高神圣者是超人间的，它所寓居的领域完全处于物质宇宙之外，与人类所居住的世界有着不可测度的距离；其次，至高神圣者是独一的、非宇宙甚至反宇宙的，对这个世界及其所有附属而言，至高神圣者在本质上是“他者”（other）和“异在者”（alien）、“异在的生命”（alien Life）；再次，由于其存在的超越性和他者性，由于它不能被自然揭示和显明，至高神圣者自然而然地未被认识、不可言说、超出人类的理解力从而不可认识。当然，由于启示或秘传的缘故，对至高神圣者有着许多肯定性的描述和比喻，比如，光、生命、灵、父、善，但关于至高神圣者的描述大体上都必须以否定的形式进行。

不过，至高神圣者并不孤独，因着其内在的多样性，其内部会发生流溢，这种流溢有时被以精细的辩证法来描述，但更多的时候是被以相当自然主义的神话方式（比如，性）来描述。结果，围绕着至高神圣者的是其永恒的、分等级的流溢物，它们实体化为半位格性的永恒存在物，即“移涌”。这些有着高度抽象名字（主要是精神特性的）的移涌与至高神圣者一起组成了神圣领域的等级体系：普累若麻（即充满或圆满，plenitude或fullness）。

这个层次的具有超越性的上帝概念，对应于韦陀灵知体系中的最高真理范畴——薄伽梵及其分身。

对于薄伽梵或至尊人格主神克里希那的超越性、独一无二性和不可知性，古老的韦陀典籍不厌其烦地作了种种描述和赞美。没有任何物质品性的至尊人格神及其远离物质世界的灵性世界都属于不可思议（Acintya）的范畴。

《薄伽梵往世书》第二篇所记载的宇宙造物匠梵天的祷文，是一段非常典型的对至尊人格神的超越性、独一无二性和不可知性的描述：



作为造物匠的上帝

我亲爱的主啊！至尊人格主神啊！超灵啊！所有神通力量的主人啊！你以瑜伽摩耶（Yogamaya）的能力展示你的分身，却没有人能够明白你的扩展，也没有办法加以解释。这些分身遍布三个世界。

科学家、学识渊博的人估计一个星球的原子构造也办不到。就算他们可以数出大气间雪粒的分子，数出太空里星星的数目，也无法估计你怎样降临这个地球，怎样降生这个宇宙；还有，你无数的超然能量和品质，也超乎他们的估量。

至尊人格主神与存在的一切都全然不同，没有人能估计至尊人格主神的能力及存在。

我的主，你是无限的，没有人估量过你能力的幅度，我以为就是你也不知道自己潜在能力的范围。无限的星宿就如原子一样漂浮在太空间；探究、找寻你的吠檀多学者，却发现每一件事物都有别于你，所以，最后便只好断定你就是一切。

至尊人格主神超越于一切人与诸神之上，乃是绝对的“他者”。

克里希那是一切半神的主人，包括梵天、湿婆和在宇宙里的毗湿奴。因此，没有人和他相等，没有人比他伟大。他圆满具足，拥有六项富裕。所有负责管理每个宇宙的半神人都虔敬地顶礼膜拜他。真的，他们头上的盔冠，因为印上了至尊主的莲花足印，变得美丽非凡！

作为最根本的特征，与诺斯替的至高神圣者一样，至尊人格主神克里希那并不直接参与宇宙的创造或毁灭，而是在无限的灵性世界以其爱的能

量展示超然的逍遥。

超越性的爱和美，构成了“光”“生命”和“灵”，乃是至高神圣者以及至尊人格神薄伽梵的终极特征。在这种超越尘世的审美观照中，神不再是宇宙的主宰或诸灵的统治者，相反，克里希那成为了个体灵魂或其奉献者（Bhakta）的儿子、朋友乃至情人。于是，一切对造物主的恐惧、敬畏不复存在，神与人之间流淌的只剩下纯粹的爱。

为了增长其喜乐和美善，至尊人格神克里希那以几何级数的方式将自己“扩展”（expansion）为无限多的形象。最初的四重扩展是华苏代瓦、商伽萨那（Sankarsana）、钵罗度牟（Pradyumna）、阿尼鲁陀（Aniruddha）；接着华苏代瓦将自身扩展为三，即Kesava、Narayana、Madhava。商伽萨那、钵罗度牟、阿尼鲁陀也同时各自扩展为三，如是一共扩展为12个形象，成为分掌12月的御神，称为维巴瓦-维拉萨（Vaibhava-vilasa）。除此之外华苏代瓦、商伽萨那、钵罗度牟、阿尼鲁陀又各自扩展出8个维拉萨-木尔提（Vilasa-murti）形象，这样重重扩展下去，以至无限。这些形象分有至尊人格主神的部分神性，围绕着克里希那所在的最高灵性居所歌珞珈（Goloka），分住于灵性天空无数的无忧珞珈（Vaikuntha Loka）之中，从而造就了灵性世界——灵魂故乡的圆满和辉煌。“扩展”之说明显相当于诺斯替提出的所谓至高神圣者的“移涌”概念。

在最新译出并轰动世界的另一份诺斯替主义文献《犹大福音》里，耶稣对犹大讲述最高神如何扩展出重重“移涌”：

出现了一朵灿烂的云彩。他说：“让一个天使成为我的使者。”

于是从云端里出现了一位伟大的天使——大彻大悟的自生之神。因为他，另外四个天使从另一朵云彩里显现，他们成了自生之神的使者……他根据神灵的意愿，在永不败坏的一代中出现了七十二个光

明体。七十二个光明体中的每个又根据神灵的意志，创造了五个光明体，在永不败坏的一代中一共出现了三百六十个光明体。十二个光明体的十二个爱安（aeon）组成了他们的圣父，每一个爱安有六重天，因此十二个光明体共有七十二重天，每一重天有五重苍穹，因此一共有三百六十重苍穹。

这种几何级数式的扩展方式，显示出诺斯替主义与韦陀灵知的传承关系。

在韦陀灵知体系中，至尊人格主神克里希那远远超越于物质宇宙，作为“造物匠上帝”的神是至尊人格神克里希那的“化身（Avatara）”，即“降临者”。从克里希那的“扩展”之一商伽萨那，“降临”了“主宰化身”摩诃毗湿奴（Maha visnu），创造出时间、自然、因果、心意、自我、五大元素、三种自然形态、感官和物质宇宙。创造完成之后，由于业力未了，众生便被摩诃毗湿奴以目光的神力投入了物质宇宙的子宫之中〔人格化为摩耶女神（Maya Devi）〕。从此，众生就被禁锢在这个犹如监狱般的物质世界里接受惩罚和苦难的无尽磨炼。

摩诃毗湿奴在呼吸之间，于原因之洋中创造了无数如气泡般的宇宙。每个宇宙为八重物质能量（土、水、火、空气、以太、心意、智性、假我）所覆盖。接着，摩诃毗湿奴分身为“胎藏海毗湿奴”，孕生了宇宙的第一个生物梵天，梵天创造了诸神及众星，而诸神繁衍并统治着人类乃至其他一切生灵。

诺斯替主义在其关于宇宙和人的本性的核心思想里，也指出宇宙和人由恶而生，被另一个主宰物质宇宙的造物匠上帝所操纵。

造物匠上帝及其主宰们所统治的物质宇宙就是人类生活的具体环境，其中的地球如同囚禁人的监狱。围绕和居于地球之上的通常有七重天，它

们同心圆式地排列成紧密的封闭系统。另外，环绕在七个同心圆之外的第八重天介于这个物质宇宙和上面的普累若麻之间，并不属于造物匠上帝及其主宰们的领域。诺斯替主义的宇宙论具有显然的独特之处：七重天中的各种事物都服务于把人与超越性上帝分离开来，不仅仅借着空间的距离，而且还通过主动的恶魔力量。

七重天分别是造物匠上帝及其主宰们的宝座所在，对于诺斯替主义者来说，这些统治者如今成了希伯来上帝的同义词。他们集体统治着自己（或最高统治者）创造的世界，并且各自在自己的那重天充当这宇宙监狱的典狱长。他们用以专制统治的世界规则被称为命运（fate），这不仅是物理上的自然规律，也是道德上的正义律法；道德上的正义律法出自造物匠上帝或其主宰们，借着报复和惩罚的威胁，目的在于禁锢人，就如同物理上的自然规律借着必然性力量所做的一样。作为自己那重天的守护者，每个主宰挡住死去灵魂往上攀升的通道，以阻止他们逃离世界和返回神圣领域。

诺斯替主义提出的造物匠上帝与至高神圣者之间的区别，相当于韦陀灵知体系中对超灵与薄伽梵概念的区分。这使我们更清晰地看到了它与韦陀灵知体系的血脉关系。由是诺斯替主义成为史前韦陀灵知在基督教及犹太教世界的绝响。

还是在《犹大福音》中，耶稣与门徒进行第一次对话之后，他离开了。次日早晨，门徒们想知道他到哪里去了，干了些什么。耶稣告诉他们：“我到伟大的、神圣的另一代那里去了。”当门徒们询问那一代的情况时，耶稣嘲笑了他们，对他们说：“你们为什么在自己心里去想这强大的、神圣的一代？我实话告诉你们，没有一个出生在这个世界上的人会看到那一代，没有任何星球上的安琪儿会统治那一代，没有一个凡人能够与它沟通。”

耶稣所谓的秘密知识就是关于这个灵性王国以及至高神圣者的知识。而门徒们所理解和膜拜的上帝依然是希伯来式的“造物匠上帝”，所以耶稣嘲笑了他们。

似乎只有犹太有资格得到耶稣——光明使者——的秘传，了解这至高无上的机密。

《犹大福音》中，耶稣这样对他唯一真正的使徒犹大说：“来，我要将没有任何人知道的秘密教给你。有一个伟大的、无限的疆域，没有任何一代天使知道它的范围。在这个疆域里有一个伟大的无形的神灵（Spirit），没有一个天使的眼睛看见过它，没有一颗心灵的思想领悟过它，它从来没有被用任何名称称呼过。”

我们要知道，在康斯坦丁定教之前，是诺斯替主义而不是保罗的“愚拙”代表了基督徒的主流思想。也许，《犹大福音》中的耶稣才是真正的耶稣。而保罗，本该在耶稣的嘲笑之列。无论如何，诺斯替教中的耶稣与基督教中的耶稣大相径庭，他并非《旧约》中那位上帝的儿子，而是至高神圣者的光明使者。

但另一方面，与诺斯替主义绝对的二元论不同的是，韦陀灵知体系对“神性”问题采取了一种更加圆融的不二论：即造物匠上帝与至高神圣者既有区别，但又是一体，因为造物匠上帝本身就来自于至高神圣者。在韦陀灵知看来，造物匠上帝只是执行了至高神圣者的旨意，担任了监狱建造者和典狱长的职务。而监狱是必要的，罪犯必须受到改造才能得以新生。从根本上来说，恶或摩耶本身就是至高神圣者的仆从。这显然避免了诺斯替主义将善、恶对立的极端主义倾向。

那么为什么要设监狱？为什么要惩罚？至高无上的神灵，为什么会创造一个充满苦难的人类监狱呢？这取决于宇宙—神—人关系中的第三维——人的本性。苦难来自于人的无知（avidya）。个体生命的本性是属

神的灵魂，而不是属世的躯体。当个体生命由于自私，忘记了与至尊人格神的关系，便产生了堕落，成为宇宙罪犯，永恒地被囚禁于躯体和宇宙之中。正如政府建立监狱的目的并非出于私意，而是维持秩序的必要手段；神创造了宇宙，监禁违反宇宙律法的人，既是为了维护宇宙律法，也是为了改造灵魂。对于处在无知之中的罪犯来说，苦难和惩罚是必要的；但对于觉醒的灵魂而言，苦难不复存在，因为苦难仅仅与躯体有关。

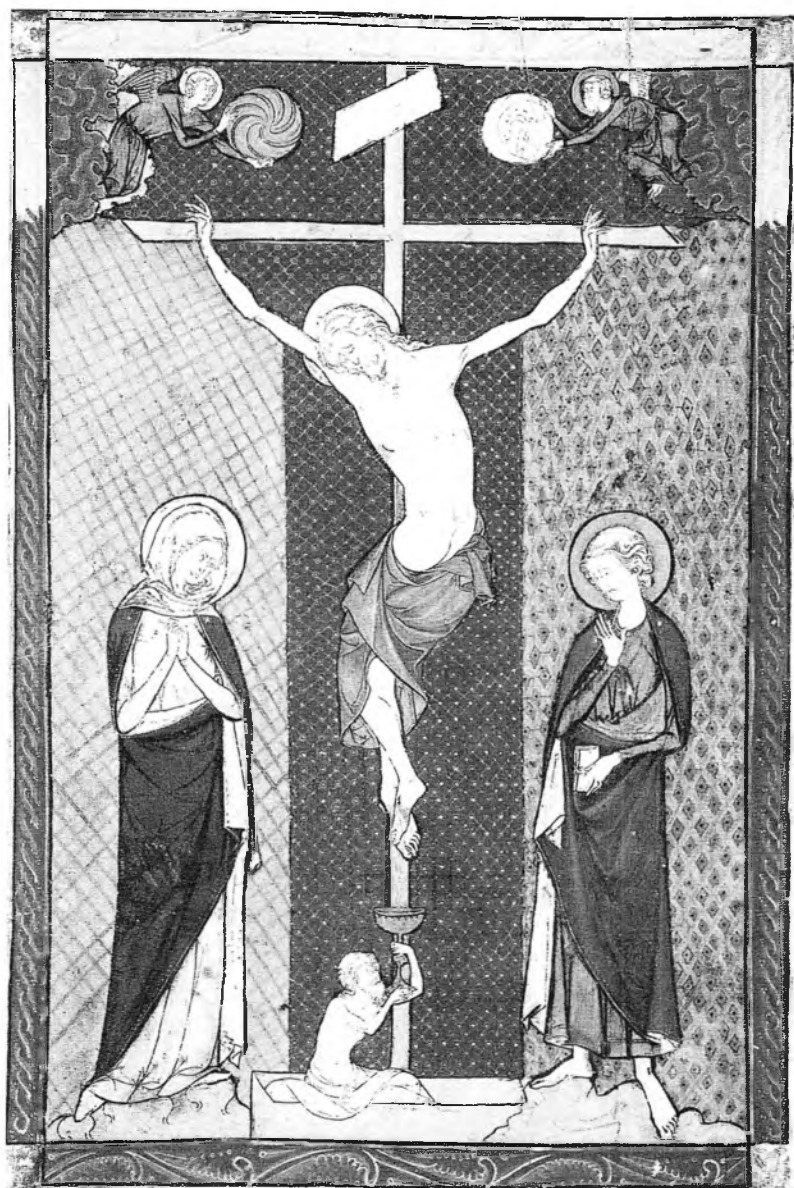
对这方面的理解，诺斯替主义与韦陀灵知几乎完全一致。诺斯替主义认为，物质宇宙的主角是由体、魂、灵组成的人。人的起源有二：宇宙的和超宇宙的。体和魂是宇宙力量的产物，这些宇宙力量以其所知的神圣领域的形象塑造了体，并且以自身的属魂力量赋予体以生气；由此，自然之人的欲望和激情出现了，这些欲望和激情分别来自于、对应于宇宙中的某一重天，并且一起组成了人的魂。因为体和魂，人是世界的一部分，并且受制于命运。封闭于体和魂的是灵，它是从上面堕落进世界的神圣者及其神圣领域的一部分；造物匠上帝及其主宰们之所以创造人显然就是为了把灵禁锢于这世界。由此，正如处于大宇宙的人被七重天所封闭，在人的小宇宙中，灵被七个分别来自七重天的属魂装置所封闭，这些属魂外套被当作是对超世界之灵的损伤和羁绊。结果，宇宙秩序中最外面和最上面的（不属于宇宙的），在人而言是最内部的，宇宙秩序最内部和最下面的结构——地球——在人而言是其外在的衣袍。对于诺斯替主义者来说，唯独最里面的和属灵的人才是真正的人，他不是属于世界的（of this world），而只是在世界上的（in the world）。因为他的起源——至高神圣者及其神圣领域——作为一个整体外在于整个宇宙。在未被救赎的状态之中，灵远离自己的源泉，被囚禁于魂和体中，并没有意识到它自身，沉睡和迷醉于世界的毒害之中。一句话，这就是无知，灵的觉醒和解放是借由知识（诺斯替）实现的。

强调灵魂与身体、宇宙的绝对分离、绝对异质，也是韦陀灵知的重要特征。《薄伽梵歌》认为灵魂被由土、水、火、空气、以太组成的粗糙身体，和由心意、知性、假我组成的精微身体所覆盖、束缚、囚禁，失去了与其源头——至尊人格神及其灵性世界的联系。

因此，灵魂（灵）应该借助瑜伽之力，获得灵知，进而脱离粗糙身体（体）、精微身体（魂）的囚禁，独立不羁，超越物质世界的迷幻，回归他的起源或故乡至高神圣者的灵性王国，在那里得到一个完全灵性的形象，从而再也不必返回灵魂的监狱——物质世界。

我们在《犹大福音》和诺斯替的一支——摩尼教——的文献里甚至可以看到《薄伽梵歌》式的名句。《犹大福音》中耶稣对犹大说：“但是你将胜过他们所有的人。因为你将牺牲那个衣被我的人。”“衣被我的人”直译为“那个承载我的人”。这里用了一个科普特文中的希腊文借词 $\text{Etp}\Phi\text{opei mmoel}$ 。耶稣指示犹大帮助他牺牲这个衣被或承载耶稣神灵的肉体。在犹大的帮助下，耶稣肉体的死亡被视为囚禁在肉体中的神灵的解脱。因此，在基督教中视为叛徒的犹大，在《犹大福音》中却胜过耶稣的十二门徒，是唯一能理解灵魂真相的弟子，被委以帮助耶稣解脱的重任。《犹大福音》的结尾是：犹大收下一些钱，把耶稣交给一些犹太教的高级祭司，并无耶稣复活之事。因为耶稣摆脱肉体唯恐不及，何来复活？

吐鲁番出土的摩尼教帕提亚文书中有一首哀悼耶稣被钉在十字架上的诗，其中写道：“高贵的主（耶稣）改变（'zwšt）了他的衣服，以其神力出现在撒旦面前。天动地摇，桑迈尔（Sammaēl）深藏远遁。”桑迈尔为妖魔。如果耶稣只是日常意义上换了一件衣服，何至于天动地摇，使妖魔深藏远遁？格施威彻（I.Gershevitch）提出，'zwšt 可以解释为“除去”。耶稣除去他的衣服，就是脱去他的肉身，显示出他的真身，从而使魔鬼震惊而深藏远遁。在讲到摩尼时，也把肉体比作衣服。帕提亚文书悼念摩尼



耶稣被钉上十字架

的遇难，写道：“沙雷瓦月的第四天，星期一，十一点钟，当他（摩尼）站着祈祷时，脱去了肉体的凡衣。”摩尼教科普特文赞美诗集第二部第二六四首是赞美耶稣的，得救的灵魂以第一人称写道：“我把衣服——这曾伴随我的衰老病躯——抛在地上，我给自己穿上不朽的衣服……”

在诺斯替教神学中，人的灵魂要想得救，要抛弃自己的旧衣服——肉体——穿上不朽的新装，就必须获得秘密的知识。这秘密的知识就是为《薄伽梵歌》所推崇的Jnana，即有关灵魂的知识。正如《薄伽梵歌》所云：

就像人脱下旧装，换上新衣，灵魂放弃老而无用的旧身，进入新的躯体。

伟大的圣贤、奉献者们，通过瑜伽之路，摆脱了物质世界中各种业的结果的束缚。这样，他们脱离了生死的轮回，回归首神，到达一种超越所有痛苦的境界。

经历了许许多多的生生死死之后，真正处于知识之中的人会臣服我，认识到我是万源之源，是一切存在的始原，这样的灵魂非常罕见。

小智的人崇拜半神人，所得的有限而易逝。崇拜半神人的，到半神人的星宿去。但我的奉献者，最终会到达我至高无上的星宿。

灵魂超越了躯体，至尊薄伽梵超越了诸神和创世的化身。在至高无上的灵性星宿，灵魂与他的来源——至高神圣者或至尊薄伽梵——相逢。这部分知识便是有关灵魂的知识，即韦陀灵知体系中神圣的灵知义理。

只有将灵魂与躯体分离，将至高神圣者与“造物匠上帝”分离，才能超越诸神的天堂——它构成了物质世界的一部分，才能为灵魂提供一个完

全不同的存在维度——灵性存在；上帝、至高神圣者、至尊薄伽梵才能彻底超越物质宇宙，获得完全独立的异质时空——灵性世界。

这种物质与灵性的彻底分离，在《旧约》和使徒所传的《新约》里被模糊了，上帝被描绘成手托宇宙或划定天地的形象；另一方面，因为没有灵魂转世的理论，要解释灵魂与肉体的关系变得非常困难，甚至使得圣徒还要带着肉体进入天堂。此外，基督教根深蒂固的对上帝的恐惧心态也来源于此。《旧约》里的造物匠上帝所展示的愤怒、嫉妒和仇恨，与韦陀灵知体系所描绘的充满了爱、宽容、理解的至尊神形象相去甚远，反而从另一个方面反映出信徒的无知和恐惧。

灵知派将造物匠上帝与至高神圣者分离，为人、神之爱及“神秘联结”提供了可能。毕竟，既然上帝已经立下了宇宙律法，并给予人类选择的自由，何必还要再去仇视、嫉妒罪人？人类将对自己的选择负责，接受大自然律法的审判，得到或好或坏的结果。最高的神，并非万物的创造者兼灵魂大法官，乃是灵魂在灵性家园的亲人。这就是灵知派所要保守的无上机密。

将灵知派理论与使徒所代表的“正统”基督教理论相比，“正统”基督教理论显得粗糙而且幼稚，显示出更多属世的品质，其原因就在于缺失了这部分将灵性与物质彻底分离的核心灵知。诚如刘晓枫所指出的：

《灵知派经书》引发的首要问题是：何谓“真正”的基督信仰，何谓“真正”的教会，何谓“异端”，何谓“正统”。《灵知派经书》中的一些篇章同样攻击“异端”，而这些灵知派所谓的“异端”恰恰是正史上所谓的“正统”派基督徒。如果说坚持《新约》、跟随使徒的踪迹就算“正统”，灵知派同样从《新约·福音书》（尤其《约翰福音》）的释经出发。如果拒绝《旧约》的上帝就算不“正

统”，《灵知派经书》中的一些书卷又明显是从《旧约》出发的，以至于人们推测，基督教灵知派原本是犹太教中的一个“异端”小派。如果灵知派成为“主流”教派，这些《灵知派经书》就可能成为犹太—基督教的正典，其中不少篇章构思之精巧、识见之高超、希腊文之典雅，都不亚于《新约》书卷，就神学教义之系统性和理论性而言，更不亚于教父们的护教论著。事实上，灵知派的经书同样是一种护教文。¹

由犹太知识精英所保存的诺斯替，与韦陀灵知体系遥遥呼应，很可能属于犹太灵知的“秘教”部分；与强调律法及仪式的旧教一样，由保罗所发扬的“正统”基督教，面对世俗大众，更强调恩赐和信仰，而非个人的灵知境界和内心证悟，在基督教里继承了犹太灵知的“显教”传统。作为“隐士派”领袖的耶稣力图向世俗大众传播“秘教”，贯通犹太显秘二教，结果招致大众和“显教”人物的猜忌和嫉恨。耶稣自愿走上十字架，正是要向大众和“显教”人物传达他的拯救意愿。在耶稣那里，“以牙还牙、以血还血”的《旧约》式复仇，变成了《新约》的“要爱你的仇敌，为逼迫你的人祷告”，其原因就在于《旧约》和《新约》所启示的是两个不同的上帝和不同的人（灵与肉）。不过，在耶稣死后，犹太显秘二教在基督教里分歧更加严重，最后导致双方的仇视和诺斯替的毁灭。

从耶稣的启示来看，耶稣并不是要毁灭“律法”，而是要“成全律法”：“但我们既然在捆我们的律法上死了，现今就脱离律法，叫我们服侍主，要按照心灵的新样，不按着仪文的旧样。”也就是说，他要打破犹太显秘二教的鸿沟，让两个不同的上帝和两个不同的人（灵与肉）互相成全。这种理念在基督教的三位一体说中被保留下来，成为基督教的核心思

1 引自刘晓枫著，《灵知人及其现代幽灵》，华夏出版社，2012年，第65页。

想。而三位一体说，我们将会看到，与韦陀灵知体系密切相关。

诺斯替派的多重天和灵魂学说基本上是韦陀学说，并且它认为人由灵、魂、体三部分组成，按这三种成分的比例多少，可以把人分成三类：属灵的人、属魂的人、属肉的人，同一个人或多或少同时拥有这三种属性，此“三种品格”说亦与数论体系的“三德”说相当吻合。拉达克里希南进一步强调了印度对诺斯替主义的影响。他发现诺斯替主义和《奥义书》之间有大量的相似之处。他同意鲍塞特的说法：诺斯替的基本信条在基督教之前便得到了充分发展。诺斯替主义不是基督教之子，而是其哲学的母体。在1世纪期间，诺斯替派给基督教提供了它正在寻找的哲学。拉达克里希南认为：

诺斯替主义根本不仅仅只是试图抛弃《旧约》和将《福音书》希腊化，它所做的不是要将希腊哲学的真正精神而是要将东方宗教的概念引入基督教，到公元1世纪为止，后者已在罗马帝国的四面八方占据了席位。¹

在诺斯替教派的福音里，我们可以看到诸多《薄伽梵歌》的奥义，甚至其表现形式亦惊人地相似。比如，《腓力福音》中说：

当邪恶的根隐藏的时候，它是强大的。但是一旦为人所认识，它就消解了；一旦为人所揭露，它就灭亡了。这就是经上这样说的原因了：“斧头已经放在树根上了。”它不只是一要砍——因为砍了之后还会发芽——这斧头要渗透得很深，直到把根挖出来……但是如果我们不认识它的话，它就会在我们身上扎根，在我们的心里面结果。它就

¹ *Eastern Religions and Western Thought*, S. Radhakrishnan, Oxford University Press, 2008, p. 200.

会主宰我们，我们会成为它的奴隶。¹

相对应的，是《薄伽梵歌》第十五章开头四句偈颂：

1. 薄伽梵克利须那说：据说，有一棵菩提树，根向上，枝向下，叶就是韦陀颂歌。知此树者明韦陀。2. 这棵树的枝干上下展布，受到阴阳气性之滋养。其细枝为感官对象。这棵树也有向下延伸的根，与有情世界的业行相纠结。3. 此树之真形，世人无法察知。无人得知，此树终于何处、始于何处、根基又在何处。但是，人须下定决心，以不执为斧，砍倒此根深蒂固之幻树。4. 然后，必须找到那个至则无返的地方，在那里归命至上人格神——万物之所资始，无始以来，万物之所资生。²

这棵弥漫世界的菩提幻树，其根正在陷于贪执的人心——邪恶的寄生地。又比如，诺斯替经典《秀华努的教导》中，论述了神的存在：

神无在而无不在。就他的能量而言，他当然是无所不在的；但就他的神性而言，他的确不在任何地方。因此我们可以稍稍地认识神。就他的能量而言，他充满充斥万方；就他的高妙的神性而言，没有任何事物能容得下他。万物都在神里面，但神却不在万物里面。

这简直就是“有能者与能不二”的韦檀多神学了，《薄伽梵歌》第七章如是表达：

1 张新樟编译，《古代诺斯替主义经典文集》，东方出版社，2017年，第44页。

2 徐达斯译，《薄伽梵歌通解》，藏文古籍出版社，2016年，第209页。

帕尔特呀！我是水之甘味、日月之光、韦陀曼陀罗中最神圣的音节——唵（om）。我是以太中的声音和人的能力。9. 我是土地的原始芬芳；我是火中之热；我是一切有情的生命；我是一切苦修者的赎罪苦行。10. 帕尔特呀！你要知道，我是一切存在的原始种子，是智者的智慧，强者的勇武。11. 我是强者的力量，却无情无欲。婆罗多之华胄！我也是一切有情心中的情欲，但不与正法相违。12. 须知，一切存有之状态，无论为中和、强阳还是浊阴，无不根源于我。但是，我不在它们之内，相反，它们在我之中。

三位一体：“显教”与“秘教”

哈拉帕文明遗址挖掘出的瑜伽士打坐（Asana）印章，证实了瑜伽的源头可以追溯到史前时期。瑜伽的梵文词是“Yoga”，源于梵文词根“Yuj”，基本意思是“联结，结合”，它意指精神联结的方法。它与意思是“绑在一起”的英文词“religion”（宗教）的拉丁词根“religo”类似。

瑜伽是一种方法，通过这种方法，个体能与潜藏在短暂现象界中的神性相联结，达到了这样的联结也就进入了完美瑜伽的境界。基督教中有一相应的术语表达了类似的观念，即“神秘联结”。

因此，就终极的目的而言，瑜伽与基督宗教合而为一。瑜伽犹如一座通向神性的阶梯，由不同的循序渐进的梯级构成。《薄伽梵歌》列出了构成这条永恒阶梯的梯级：业报瑜伽、思辨瑜伽、神定瑜伽以及奉爱瑜伽。与后世钵颠闍利的《瑜伽经》重视解脱不同，《薄伽梵歌》确立了奉爱瑜伽在瑜伽阶梯中的最高位置：“在所有的瑜伽士中，谁信仰坚定地总在内心想着我，为我做超然的爱心服务，谁就通过瑜伽与我最紧密地连在一起，就是最高级的瑜伽士。”这里的“我”，就是克里希那——至尊人格

神本人。通过奉爱瑜伽的程序，瑜伽士切断了俗世纽带，获得心灵的自由和解脱，进而与至尊人格神建立了“神秘联结”，恢复了灵魂原本就具有的神圣之爱。

《新约》里的耶稣所传递的启示，与奉爱瑜伽有着惊人的一致。耶稣的教导是：最大的诫命就是爱。人最大的本分就是要尽心（heart）、尽意（soul）、尽力（mind）地去爱神与人。与此相应，5000年前《薄伽梵歌》对奉爱瑜伽的总结是：心意恒想着我，做我的奉献者，顶礼膜拜我，崇拜我，全然专注于我，你必回归我。这个训喻被称为是最机密的知识。

要获得这最机密的灵知，瑜伽士必须切断属世的一切关系，包括来自肉身的一切私欲和对世间、家庭的依恋，从而超越肉体 and 世俗，如《薄伽梵歌》所说：

克己自制，无所依附，轻视所有物质享受的人，通过修习弃绝，能达到远离报应的最高的完美境界。

以智慧净化自己，下决心控制心意，摒弃感官享乐的对象，既不贪恋亦不憎恨，深居幽僻之地，少食，控制躯体、心意和言语，常入神定，超脱并摒弃假我、权力、自傲、色欲、嗔怒，不接受物质事物，远离虚假的所有权，平静恬然——这样的人必定升至自觉的境界。

耶稣对他的追随者提出了同样的放弃肉体享受的要求，甚至有一些门徒在耶稣的直接指令下弃绝了家庭，加入他的灵修团体。耶稣宣称：

人到我这里来，若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹，和自己的生命的，就不能做我的门徒。

我实在告诉你们，人为神的国撇下房屋，或是妻子、弟兄、父母、儿女，没有在今世不得百倍、在来世不得永生的。

这确实非同寻常。耶稣所指出的灵修之路超越了世俗的道德规范，与摩西的成圣之路截然不同。现代很多西方学者认为耶稣受到了佛教的影响。但基督教的神爱观是与佛教哲学水火不容的。无论从教义、修行方式还是终极目标来看，耶稣的基督教更接近一神论的、也更古老的韦陀灵知体系，尤其是将神爱作为瑜伽最高境界的奉爱瑜伽。

基督教对神的理解，核心在三位一体说。这个学说体现出耶稣对犹太灵知显秘二教的融合。现代比较宗教学大师雷蒙·潘尼卡——他既是基督徒也是印度教徒，在其成名作《印度教中未知的基督》中揭开了基督之谜。

他认为，基督并不等同于玛利亚之子耶稣，基督大于历史的耶稣，基督的道成肉身也大于耶稣的道成肉身，它连绵不断地发生着，不仅发生在身体中，也发生在所有创造物的活动和过程之中。作为三位一体中的“第二位”，人通过基督与上帝或不可知、永恒沉默的上帝接触，是上帝与人乃至上帝之外的一切之间的“中保”“联结”，基督是印度教与基督教相遇的“相会点”。潘尼卡说道：

这就是基督：他产生万物，维系万物，万物经历世事沧桑又将复归于他。他是神之恩典的体现，这恩典将每个人引向上帝；除了他以外没有别的道路。这不就是基督徒所称的基督吗？正是他给予人的祈祷以灵感，并让祈祷可为天父“听到”；正是他低声说出神的所有启示，并以上帝的身份说话，不管一个人可能拥有什么样的信仰和思

想。他不正是照亮每一个来到这世界的人的光吗？¹

圣子—基督，作为来自“第一个”圣父的“第二个”，其本身不是沉默的神性，不是不可达到的梵，甚至不是天父上帝、一切神性之源，而是在真正意义上的自在天、上帝圣子、逻各斯、基督。²

它好像有两张脸，两个方面。一张脸面向神，而且是它完全的表达和承担者。另一张脸面向外面，面向世界，而且是头生的，是维系者，是世界之存在的赐予者。然而，它不是两个，而是一个——同一原理，同一人格。³

基督“等价于”《奥义书》和《薄伽梵歌》中的自在天（Isvara）或无上补鲁莎（Purusa），即世界的终极创造、维系和毁灭者毗湿奴，也即超灵（Paramatma）。《薄伽梵歌》如此讲述超灵：

我是目标、维系者、主人、见证者、居所、庇所、最亲密的朋友。我是创造，也是毁灭。我是万物的根基，是息止之地，是永恒的种子。

超灵、基督确实创造、维系了这个物质世界——灵魂的监狱——让沦为“罪犯”的众生在其中受尽苦难。但同时，他遍透整个宇宙，进入一切众生的心中。作为灵魂的守护者、监督者和引导者，“给予人的祈祷以灵感，并让祈祷可为天父听到”，“将每个人引向上帝”，因此，他又是灵魂“最亲密的朋友”。作为灵魂的终极精神导师，“我以超灵居于众生心中”。就像一个最完美的“典狱长”，他看管、维系“罪犯”，也教导

1 [西]雷蒙·潘尼卡著，王志诚译，《印度教中未知的基督》，四川人民出版社，2003年，第53页。

2 同上。

3 同上。



三位一体：圣父-圣子-圣灵（以鸽子象征）

“罪犯”，让“罪犯”走上自新之路，最终离开“监狱”，回到他们的“父”身边。因此，超灵即是宇宙监狱的创造维系者，也是宇宙囚徒——灵魂的指引者、教导者。

而圣父，或“第一个”，就是“第二个”、基督、超灵、毗湿奴的源头，也是一切灵魂的源头——薄伽梵或克里希那。薄伽梵、克里希那才是至尊人格神、至高神圣者，远离物质世界以及一切物质属性，在另一个完全不同、不可测度、不可思议的灵性世界——灵魂的故乡——与纯粹的灵魂一起享受永恒的爱的美妙”。他不“做工”，但是透过其“头生子”、化身——超灵、基督、毗湿奴——“做工”而无所不能。

在三位一体的上帝之中，基督教和印度教“相会”了。但从灵知文化基因的角度来看，毋宁说，基督教在韦陀灵知体系中找到了其DNA的核心

分子结构。

不过，雷蒙·潘尼卡将非人格性的“梵”（Brahman），与“第一个”等同起来，显示出他对“三位一体”缺乏真正的领悟。在韦陀灵知体系里，“三位一体”中的“第一个”是神性的人格，是灵魂的源头和归宿，灵魂之爱的终点与对象，它不可能是抽象的、非人格的。如果“第一个”是抽象的、非人格的，那么“父”和他的“永恒、全知、极乐（sac-cit-ananda）”的“世界”将不复存在。

事实上，梵“是抽象的、普遍的、遍透一切的。似乎是从下而上的，是每一事物共有的，是每一存在物的前设”。作为“存在的基础”，等同于阿特曼——人之中最深处的精神或自我，亦即灵魂。因此，梵不是对应于“第一个”，而是对应于“第三个”——圣灵。人和万物的本质是梵，是神性的。虽然人不是上帝，却是上帝的部分和个体性的扩展，因而与上帝同质。

虽然雷蒙·潘尼卡也同意“如果梵是所有存在物的本质（ens commune），是万物的普遍基础和基本条件，那么它就不可能等同于不仅在万物中而且超乎万物的ens realissimum，即活的上帝，万物之源，绝对的实在”。但是受到吠檀多假象宗学派（Mayavadi）的影响，终于没有指出“第一位”，因而也没有找到“第三位”。

根据韦陀灵知体系的“三位一体论”，与“第二位”一样，梵同样来自“第一位”，是薄伽梵之“光”或扩展构成了薄伽梵或至尊人格神遍透一切的非人格特征。梵处于哲学（神学思辨之终点）、处于理智之极限或就在理智背后，本质上是内在的——它就是圣灵。

就“一体”而言，薄伽梵、圣父、超灵、基督、梵、圣灵，是等同的，三者“不分，不离”，构成了合一的上帝。上帝既是人格的，也是非人格的；既是内在的，也是超越的。



主宰物质世界的超灵（下部卵形空间内），其上是灵性世界的主人薄伽梵及其梵光、无忱珞珈。

就“三位”而言，基督、造物主虽然等同于上帝，却并非就是上帝，是上帝的圣子，来自上帝的上帝；圣灵/梵虽然遍透一切，是万物的基础，却并非就是上帝，而是来源于上帝，是上帝之“光”。离开了“第一位”，梵、灵魂就失去了存在的根基和超越的目标。吠檀多假象宗学派的错误在于认为梵就是上帝，“第三位”就是“第一位”。如此，“三位一体”轰然倒塌，“上帝死了”，人成了上帝。灵知文明DNA的核心分子结构解体了。

这样的分裂和解体，不仅发生在韦陀灵知体系的内部，发生在诺斯替灵知体系（“第一位”和“第二位”的分裂），发生在“正统”基督教（“第一位”和“第二位”的混同，以致“第一位”隐没），甚至发生在华夏文明的核心结构里，造成了各大文明自身的变异和分裂。

就诺斯替体系而言，“第一位”和“第二位”的分裂，造成了对世界的仇视和冷漠。就“正统”基督教而言，“第一位”隐没，耶稣及其肉体成为基督上帝，使得灵魂无法最终独立于肉体存在并超越物质世界。与躯体的认同造成了狭隘的种族、教派分歧，从而引起了更多的仇恨、排斥和虚伪。上帝沦为赏善罚恶的道德法官，进而“彼岸世界”也失去了超越性，沦为物质享受的乐土，犹如宙斯的奥林匹斯。无论哪一种情况，“三位一体”的分裂或解体，都使超越性的上帝之爱——瑜伽的最高境界不复存在。

由于“三位一体”的分裂和解体，基督教的上帝已经分裂成许多个互相排斥的“上帝”，帕斯卡尔哲学家的上帝，与亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝，雅典的上帝与拿撒路的上帝相持不下。西方灵知人的精神分裂难以避免，尼采的出现也难以避免。

尼采反基督的本质恰恰在于对灵魂、上帝之超越性的呼唤，对道德化宗教的厌恶和抨击。上帝之爱并非来自大众对奇迹、魔术、救赎、仪式的

盲目信仰，而是来自长期身心实践（瑜伽）所引起的深刻的心灵、自我觉悟（圣灵的洗礼）。尼采如是说：

基督教掀起了一场反对古典理念、反对高贵的宗教的斗争……

我们已经误解了：

1. 人的不死性；
2. 所谓的另一个世界；
3. 居于生存解释中心的惩罚概念和赎罪概念的荒谬性；
4. 使人非神性化，而不是使人神性化，扯开了最深刻的裂缝，对于这种深刻的裂缝，只有依靠奇迹、依靠最深刻的自我蔑视的礼拜才能克服；
5. 充满了毁坏的想象力和病态欲望，而不是充满了可爱而单纯的实践，不是充满了一个可以在尘世实现的佛教乐土的世界；
6. 包含了教会团体、神学、崇拜仪式、圣礼在内的教会制度：总之，所有拿撒勒的耶稣所反对的东西；
7. 无处不在的奇迹和迷信；相反，犹太教和最古老的基督教最引人注目的标志正好是它对奇迹的反感以及它的相对的理性。¹

剥开教会的“神圣谎言”，尼采试图从保罗的基督教里夺回基督的真精神和自我的真价值。

宗教毁于对道德的信仰。基督教的道德意义上的上帝是不牢固

1 【德】尼采著，孙周兴译，《权力意志》，上海人民出版社，2012年，第134页。

的：结果必然只能是无神论。¹

真正的宗教源于真正的超越肉体的生命，超越了世俗道德的善恶概念。

和日常的那种生命相对立，耶稣提出了一种真正的生命，一种真理中的生命：因为他所讨厌的莫过于那种笨拙的、毫无意义的“永恒化的彼得”、个人肉体生命的永恒延续。他斗争的对象就是“肉体的个人”的张狂：他怎么可能希望这种“肉体的个人”的张狂变得永恒呢？

对道德的超越是和完美的人同时出现的。²

没有对超越性上帝和灵魂的觉悟，基督教成了庸人的道德裁判所，“罪恶、宽恕、惩罚、奖励等等概念——这些对原始基督教来说都不值一提甚至被排斥的东西——如今都走上了前台”。³上帝成了庸人的奴仆，“用我们心中还残存的那一点点的虔诚，我们应该会在适当的时候，发现一个治疗伤风的上帝，或正当暴风雨来临时带我们上马车的上帝，如果存在着这样一种荒谬的上帝，我们应该扬弃他。上帝作为仆人、作为信差、作为报告时辰的人——事实上，这是用于所有偶然事件的最愚蠢的字眼”。⁴

让上帝死去的并不是尼采，尼采只是揭开了那个“神圣的谎言”，宣布了保罗式上帝的死亡：“在保罗那里，有的不再是一种新的实践（像耶稣本人指点和教诲的那样），而只是一种新的崇拜仪式、一种新的信仰、

1 [德]尼采著，孙周兴译，《权力意志》，上海人民出版社，2012年，第134页。

2 [德]尼采著，孙周兴译，《权力意志》，上海人民出版社，2012年，第135页。

3 [德]尼采著，孙周兴译，《权力意志》，上海人民出版社，2012年，第106页。

4 同注3。

一种类似于奇迹的变形（通过信仰而得到救赎）。”¹

在躯体和世俗道德的层面，不再有耶稣的宽容和基督之爱。相反，产生了对异端的仇恨和渴望迫害的意志，“‘后来的附加物’——整个的预言家和奇迹创造者的态度，愤怒，用魔法来召唤最高审判，乃是一种令人厌恶的败坏。譬如：何处的人不接待你们……我告诉你们说：真的，那将成为索多姆和蛾摩拉（注：《旧约》中被毁灭的巴勒斯坦的城市名）。无花果树：早晨回城的时候，他饿了，看见路旁有一棵无花果树，就走到跟前，在树上找不着什么，不过有叶子，就对树说，从今以后，你永不结果子！那树就立刻枯干了”。²

尼采于是大声宣告：“一个替我们赎罪而死的上帝；一种由于信仰而得到的拯救；一种死后的复活——所有这一切都不过是真正的基督徒的胡说八道。”³

在超人的疾呼声中，我们似乎听到了千年前巴勒斯坦荒谷中诺斯替派的苍凉回音。从文化宗教学的角度来看，尼采对基督教的批判，可以说是西方宗教内部“显教”与“秘教”之间的又一场冲突。

这种冲突和张力在韦陀灵知体系的内部同样存在，造物主上帝与薄伽梵处于不同的层面；同样，宗教活动（dharma）与奉爱瑜伽也有着完全不同的程序和目标：

至尊者作为创造者的形貌跟作为薄伽梵的形貌是不一样的。至尊者作为造物主的一些名字，有些是由物质主义者想象出来的。物质创造是至尊者的外在能力的功能，因此，了解造物主的名字并不能使人

1 [德]尼采著，孙周兴译，《权力意志》，上海人民出版社，2012年，第106页。

2 [德]尼采著，吴增定译，《敌基督者》，生活·读书·新知三联书店，2013年，第87页。

3 [德]尼采著，孙周兴译，《权力意志》，上海人民出版社，2012年，第135页。

完全地觉悟到至尊薄伽梵的精粹。¹

一般的宗教活动指向对造物主及其外在能力包括半神人或诸神的崇拜，其目标和成果是与肉体或与肉体相关的家庭、族群、国家的物质富裕及物质享受。而奉爱瑜伽指向远远超越于物质世界的至尊薄伽梵、至高神圣者，其结果与躯体及其相关物没有任何干涉，因此它的成果就是神圣之爱本身，以及与躯体完全分离的灵魂本身的喜乐。

履行一般的宗教活动跟履行奉爱瑜伽截然不同。人履行宗教仪式，可以得到经济成长、感官享乐、解脱（融入于至尊的存在中），但从超然的奉爱瑜伽而来的成果与宗教仪式而来的结果有天渊之别。²

可以说，以韦陀祭祀、仪式为主体的业报瑜伽，以数论哲学为主体、以梵为目标的思辨瑜伽，以及以神秘精神力量为主体、以超灵为目标的神定瑜伽，构成了韦陀灵知的“显教”；而以至尊薄伽梵为终极目标的奉爱瑜伽，构成了韦陀灵知的“秘教”。两者之间既存在冲突，也互相融摄。一方面，通过履行宗教仪式和祭祀，可以使修行者提升至奉爱瑜伽；另一方面，如果修行者未能放弃躯体化的自我认同，形式上地执行宗教仪式，对于灵魂的提升是无用的，恐惧、愤怒和贪婪仍将在宗教的外衣下制造仇恨和虚伪。

回到基督灵知的源头，借助韦陀灵知基因，我们有可能重新发现“三位一体”的神圣奥秘，让超越性的上帝之爱得以复活。

“三位一体把二元论还原成统一体（Trinitas reducit dualitatem ad

1 *Teachings of Lord Caitanya*, by A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, published by BBT, 1998, p.195, p.196.

2 同上。

unitatem)。”圣奥古斯丁如是说。比较宗教学大师雷蒙·潘尼卡认为，三位一体的实质正是韦檀多哲学的不二论。

雷蒙·潘尼卡对韦檀多不二论的理解发人深省：

被理解为具有人格的上帝，若得不到梵的概念的纠正，就会有成为神人同形同性之偶像的危险。超人格的梵，倘若丧失梵作为上帝的互补观念，就可能变成完全抽象的共同本质……人不可能满足于一个无定形的梵：他们也要一个活生生的梵，纯粹的意识，完美的喜乐和至上的存在——不是作为所有存在物的某种总和，而是虽处于一切之中但不能简单地被化成“一切存在物”的东西。¹

如同西方的上帝需要梵的概念的纠正，我们将在后文论述的古老的华夏之“道”，也需要与薄伽梵的概念进行互补，才能如凤凰涅槃，浴火重生。

生命树和双头龙

作为犹太教里的秘教，卡巴拉教的起源可以上溯到12世纪至13世纪，其教义分为三个方面：卡巴拉神学、卡巴拉冥想和卡巴拉咒法，它要求信徒坚持艰苦的冥想过程和严格的苦行生活方式。卡巴拉是犹太教神秘哲学的核心价值，依靠希伯来语在老师与学生之间秘密口头传承，它并非作为智力训练而存在，其神秘之处也不仅在于它孤独的实践过程，它真正的用途是开启人类内心的仁慈和博爱。卡巴拉追求两种看似对立的成就：一

1 [西]雷蒙·潘尼卡著，王志诚译，《印度教中未知的基督》，四川人民出版社，2003年，第154页。

是与上帝的结合，一是在世代沿袭的犹太教框架内的家庭和公众生活的幸福。

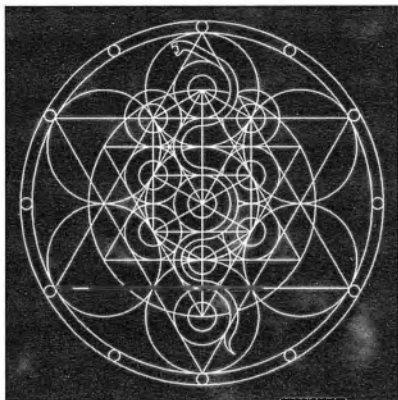
卡巴拉能够帮助人类回归上帝。上帝首先将卡巴拉传授给了几位天使，他们又转而传授给了亚当。后来它又被传给了诺亚、亚伯拉罕和摩西。最初有七十位长老参加了卡巴拉，他们认为，大卫王与所罗门王也是卡巴拉的参习者。后来，这种口头的传承终于结束了，卡巴拉的知识开始被书写下来。

卡巴拉的许多基本思想和原理在诺斯替教中也能找到。两者都在其教义中阐述了重要的“灵知”，这些知识无法为理智所思辨，无法以文字表述，却可以被上帝感召。与上帝隔离且被圈囿于身体和物质中的人只不过是无知者，其过失不被认为是罪行。“灵知”可以将人与上帝再次结合成一体，使人知道上帝之所以为上帝。这些可以共享“灵知”的人是被选中的人，他们是启发人们共享上帝知识的人。

在卡巴拉看来，上帝是所有对立观念的总和。因此，上帝是好的也是邪恶的，是公平的也是不公平的，是仁慈的也是冷酷的，是无限的也是有限的，是不可知的也是可知的，而所有这一切包含着矛盾和对立的事物，结合成一个完整、伟大的上帝。

由此乃得出卡巴拉的第二个观点，即上帝与世界的间接联系。上帝就像镜子的光芒，这些光芒反射到第二面镜子，又反射到第三面、第四面……这样继续下去，在这继续反射的过程中，这些光逐渐失去一部分，直到完全昏暗消失在无限的世界中。

光的反射说构成了卡巴拉的创世理论。最初的上帝及上帝自己放出的光形成了第一个起源，从第一个光源发展出九个，这十个光源被叫作“原体”（Sephiroth）。“原体”的光组成了上帝神圣的名字，十个“原体”中的每一个都是“原质”（Sephilot），它们合在一起便形成了生命树，它是



卡巴拉生命树

卡巴拉冥想的中心映像。每一个“原质”都呈显出上帝的一个方面，它们合起来，又表示上帝神圣的名字。生命树描述了让人类更加接近上帝的上升道路。在“原体”的帮助下，人类向着上帝攀登，以努力获得来自每一个“原质”所蕴含的知识和品质。

生命树是卡巴拉神学的核心，它被视为神创造宇宙的蓝图，或者称之为神体的构造图。生命树不只是描绘于羊皮纸上的图样，它象征广大的宇宙、作为小宇宙的人体生命，以及臻达上帝的灵魂之旅。生命之树大致由以下部分构成：三支柱（慈悲之柱、温和之柱、严厉之柱）、十圆或十原质、四阶层（风、火、水、地）、四世界（原型的世界、创造的世界、行动的世界、物质的世界），以及二十二条路径。冥想的旅途从象征物质存在的“王国”开始，经过二十二路径，穿越十圆，直到象征最高超越性的“王冠”为止。其中每个圆都有守护、指导灵魂超升的大天使。十个原质按照由上至下、由右到左的顺序分别是：

王冠（Crown）：超越、神的本性；亦代表净火天。

智慧（Wisdom）：智慧、纯粹理性、创造原点；亦代表恒星天/原

动天。

理解（Understanding）：执行、实质的理性、创造之象；亦代表土星天。

仁爱（Love）：爱、仁慈、恩宠、伟大；亦代表木星天。

严格（Severity）：法、神的权力、恶的发现、怒；亦代表火星天。

美丽（Beauty）：慈悲、调和、美；亦代表着太阳天。此原质正是生命之树的核心。

胜利（Victory）：永远、膨胀、胜利；亦代表金星天。

光辉（Splendor）：尊严、收缩、光荣；亦代表水星天。

基础（Foundation）：基础、万物的基础、神的创造力；亦代表月球天。

王国（Kingdom）：王国、物质、人，由四元素所合成，代表物质质的存在。

一般认为生命树中的十个圆代表神的十个面，左边代表男性，右边代表女性，而中间则是二者协和地带。如此看来，卡巴拉生命树的概念已将大宇宙和作为小宇宙的生命融合为一，或者说，其中蕴含了大宇宙与小宇宙也即天与人的全息感应关系。一方面，在小宇宙的层面，生命树近似瑜伽的脉轮体系，圆相当于chakra（轮），而径相当于脉，每一个轮都储藏着神圣的能量，释放出圆或“原质”所内含的品质和觉知。二十二条路径分左中右的布局，则对应于阴脉、阳脉和中脉。另一方面，在大宇宙的层面，生命树对应于宇宙树，它既映显了宇宙的总体架构和创造过程，也是灵魂升达上帝天国的登天之路，其超升过程就在精神的自我修炼中完成。如是，《考史多基奥义书》的升天场景又一次呈现在我们面前。好几部主

要的韦陀经典都提到这棵植根于上帝天国的生命树/宇宙树。《羯陀奥义书》第四颂把世界比作一棵大树，而梵则是此树的根：

其根在上界，枝叶乃下垂，永恒宇宙树！其根实清净，彼即为大梵。彼名不灭者，诸世界依止，无人能超越，信然此即彼！

《薄伽梵歌》第十五章开头，克里希那讲述了有关倒生之树的寓言：

据说，有一棵菩提树，根向上，枝向下，叶就是韦陀颂歌。知此树者明韦陀。

这棵树的枝干上下展布，受到阴阳气性之滋养。其细枝为感官对象。这棵树也有向下延伸的根，与有情世界的业行相纠结。

此树之真形，世人无法察知。无人得知，此树终于何处、始于何处、根基又在何处。但是，人须下定决心，以不执为斧，砍倒此根深蒂固之幻树。然后，必须找到那个至则无返的地方，在那里归命至上人格神——万物之所资始，无始以来，万物之所资生。

觉悟真常，不为荣名、错觉、幻缘所污，不贪爱欲，不执苦乐双昧，不受迷惑，了知如何皈依至尊主，这样的人，能够超转永恒的国度。

我的居所非由日月照明，也不用电气。到了那里的人，绝不会重返世间。

《白净识奥义书》第四章以二鸟同栖一树喻解灵魂与内心之神我的关系：

美羽情亲侣，同树栖一枝。一啄果实甘，一止唯视之。

魂栖同此树，沦没在无明，昧觉能力孱，痴惑自伤情。时若见其邻，可敬拜之主，得睹其光荣，遂尔离忧苦。

宇宙神我弥纶天地，遍覆万物，也进入众生心中，与灵魂相伴，作为观监者、引导者而存在。《奥义书》将此二我比喻为两只鸟的关系，一只鸟为个体之我（Jiva），另一只为入乎内心之神我。两只鸟同在一棵树上，一只在吃树上的果实，另一只在旁观看，等待老友转头相认。个体之我进入生死轮回，承受善恶果报；神我则清静无为，永恒自在，始终以朋友的姿态在静观对方，并以种种不可思议的方式在身心内外警醒、指引、成就个体之我。

《奥义书》的二鸟比喻让我们想起了希伯来《圣经》中亚当和夏娃的故事。据《旧约·圣经》记载，上帝令伊甸园的地里长出各种美树，树上结满香甜的果实。花园中央有两棵神树，一为生命树，一为智慧树。生命树的果实能够令人永生，而智慧树的果实，则能让人获得分辨善恶的知识。亚当、夏娃受到蛇的引诱，偷尝禁果之后，上帝勃然大怒，遂将两人驱逐出伊甸园，并派天使守护生命树，防止人类再次偷窃，这使人类永远失去了获得永生的机会。亚当、夏娃偷尝禁果，一如《奥义书》中那只吃下善恶苦乐之果、象征个体之我的鸟，从此沦入无边无际的无明和烦恼。蛇象征被扭曲的生命力——昆达里尼。它蕴藏在人身之内，在阴阳气脉间冲撞游走，制造出贪欲和愤怒。如果说智慧树是二元对立之幻，那么生命树就是天人一体之真，它象征载着灵魂向上帝天国飞升的神圣灵能。破除了幻觉的鸟儿如今回头看到伴侣，立时恢复其本来真性，两鸟结合为一体，生命之树骤然绽放。《奥义书》里的两只鸟在《圣经》故事里被替换成了两棵树。

生命树源远流长，在西亚史诗、埃及壁画、波斯神话、中国《山海经》、三星堆出土的青铜器中都出现了它的身影，以至朱大可认为它是“亚洲精神共同体”的血缘符号。哈拉帕出土的一枚陶印上雕刻着一棵菩提树形状的生命树，树中央赫然盘绕着一条独角双头龙。这个纹饰与苏美尔、古埃及的鹰蛇合体形象显然同出一源，但看似更为朴质简古。印度学者认为这条造型如弯弓的双头龙实际代表梵语里最神圣的字母OM（唵）。在《奥义书》中，OM这个音节被解释为天地万物和韦陀诸经的源头，是整个世界及其过去现在未来的象征，深思冥想这个音节能让人觉悟梵，实际上，OM就是音声之梵。OM由a、u和m三个音节组成，这三个音分别代表创造、维系和毁灭，也代表司掌创造、维系和毁灭的大神梵天、毗湿奴、湿婆，以及为三大神所操纵的阴、阳、中和之气。OM代表韦陀三明：《梨俱》《耶柔》《娑摩》。OM也代表三界：天界、地界、空界。从OM产生了韦陀，梵天吟诵韦陀，通过韦陀的圣言和梵音，一切存在物的名相功德自动呈显。



世界发源于圣音和圣言，这种奇妙的创世说也出现在希伯来宗教里。希伯来圣经《塔纳赫》中说，上帝有无上的智慧，以言辞创造世界。《旧约》箴言和诗篇等多处赞美了上帝的智慧，而《创世记》也记载了上帝以言辞创造的伟业。《约翰福音》开头就说：“太初有道，道与神同在，道就是神”，而“道”在希腊语《圣经》中，就是逻各斯（logos）。可以说，上帝的智慧是内在的逻各斯，上帝的言辞是外在的逻各斯。卡巴拉密教文献《佐哈尔》描述了上帝如何透过观想犹太律法《托拉》创造了天、地和世间一切表象：

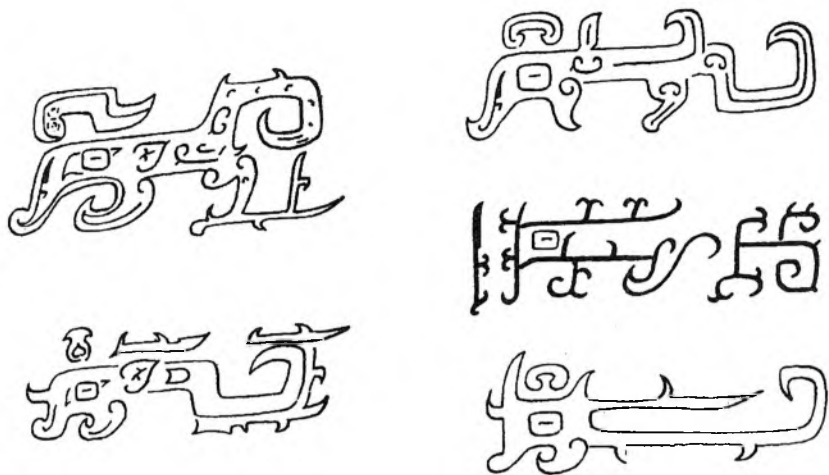
当神圣者决心要创造世界，他用《托拉》指导他自己一如他所计划……他深观《托拉》，深入每一个具有创造性的言辞，并把世界



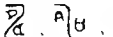
印度河陶印，刻有菩提树上的双头龙形象，被认为代表了最早的神圣符号“OM”（左）；神圣的符号“OM”（右）

造成与之相对应的形状……上帝如是照见自己的计划。《托拉》中写道：“起初神创造天地”，他观想这个表述，并创造出天地；《托拉》中写道“要有光”，他观想这些言辞，并创造了光。用这种方式，整个世界被创造出来。

印度河双头龙的形象里面肯定蕴含了至高的上古灵知信仰。令人惊奇的是，双头龙竟然也是商周宗教艺术最重要的母题。据台湾郭静云教授的研究，从盘龙城文化早期以来，商周礼器充满了弯形、璜形、夔形三种双嘴龙变形图案（早商双嘴龙符号，殷周双嘴龙造型）；礼器的纹饰也可以归类为弯形、璜形、玦形、蟠形等双首夔龙；尾刺龙、双尾龙、双龙饕餮也属同一母体衍生的构图。这说明双嘴龙形象牵涉到中国先民信仰之核心，在历史发展过程中成为殷商宗教的核心。通过礼器与神话的比较，郭静云推断，在商周的巫觋文明信仰中，双嘴神龙应有双重的机能：从天上吐下甘露，养育群生；在地上吞杀群生，使他们



据张光直先生分类的夔龙图的类型

升天归源。这应是“双”的真正的观念本质——并非雌与雄，而是生和死（《天神与天地之道》，第二章）。创造、养育、毁灭三位一体，正是韦陀创世元音OM所蕴含的神圣能力，其表显之意象恰好也是双首龙。更有意思的是，殷周双嘴龙往往也是独角！并且，殷周的双龙饕餮也总是与宇宙树相连。郭静云还进一步指出，双嘴神龙作为一个神秘符号，同时也是汉字“神”的雏形，金文、甲骨文“神”字的象形意义即是双嘴龙（西周金文“神”字造型 ），双嘴龙的形象即是商文明“神”的概念。汉语“神”字与梵语OM字都代表了来自宇宙本源的神圣能量，同时也是宇宙本源的象征符号。莫非华夏也拥有同一套世界性的上古灵知信仰体系？殷周跟印度河文明之间莫非一脉相通？这正是本书试图破解的千古之谜。

羽蛇和太阳鸟的世界

鹰踞扶桑：帕伦克石雕

美洲大陆虽然孤悬于大西洋与太平洋之间，与欧亚大陆相隔甚远，但有种种迹象、证据表明，是欧亚大陆史前文明的迁徙造就了美洲印第安文明。

不但如此，以色列“失亡的十族”、《圣经》里亚当的子孙、北欧海岛人、匈奴人、中国人、印度人、古埃及人、叙利亚人、腓尼基人、斯基太人、澳洲人、马达加斯加人、鞑靼人都曾被当作印地安人可能的祖先。因而对美洲文明的考察，使我们有可能对文明的起源、传播和史前文明的原生态有更深刻的理解。

在这块世外桃源里，最令人印象深刻的自然是北美洲高耸入云的玛雅金字塔。一望而知，它们与古埃及金字塔有着不可否认的血缘关系。这暗示着一条隐秘的通天之路在美洲可能同样存在。

令人痛惜的是，有关这条通天之路的文字记载，早就被欧洲的“文明人”付之一炬。

16世纪的欧洲人，双眼被无知、偏见和贪婪所蒙蔽，除了闪闪发光

的金子，什么也看不到。在狭隘的宗教感情的驱使下，入侵者四处搜罗历史文物，然后堆成一堆烧掉。他们用这种野蛮无比的方式，有系统地消灭“异教”文化。1562年7月，在曼尼城中心广场上，西班牙神父狄亚哥·迪兰达（Fr Diego de Landa）亲手烧毁了成千上万册的玛雅古籍抄本、故事画册和书写在鹿皮上的象形文字书卷。此外，他还砸碎了无数神像和祭坛。

无限灿烂神奇的玛雅文明终于沉落在幽黑的历史深处，此后世人再也无从知晓这条大洋彼岸的通天之路。

直到18世纪末，由于启蒙运动的开展和历史眼光的提高，西方人才又对200年来他们视而不见的美洲文明产生了兴趣。玛雅沉睡的密林深处回荡起陌生人的脚步，旅行者到这里寻找传说中的神奇和美丽，探险家到这里寻觅藏匿千年的珍宝，诗人来这里追怀一个杳然的世界，而考古学家则想要寻回一段失落的文明。

从南到北，一个又一个伟大文明的遗迹不断被发现：帕连克、科潘、蒂卡尔……一座座举世皆惊的千年古城被唤醒；20层楼高的金字塔，遍饰精美浮雕的巨石祭坛，观测天体运行的天文台……一处又一处不可思议的宏伟建筑屏住了整个世界的呼吸。近两个世纪的玛雅考古成就斐然，虽仍有无数谜团，但一个失落的史前文明，终于一点一点地浮现出来。

现在我们知道，玛雅是指一个地区、一个民族和一种文明，分布在今墨西哥的尤卡坦半岛、危地马拉、伯利兹、洪都拉斯和萨尔瓦多西部，最北为北纬22°，最南达北纬14°，全部属于热带。其中部和南部满是茂密的热带雨林，北部尤卡坦半岛则十分干旱，灌木丛生，几乎没有地表水。

玛雅从无一个统一的强大帝国，整个玛雅地区分成数以百计的城邦，然而玛雅各邦在语言文字、宗教信仰、习俗传统上却属于同一个文化圈。

通常，玛雅文明被划分为三个时期：公元前1500年—公元300年称为

前古典期或形成期，公元300年—900年为古典期，公元900年—16世纪为后古典期。人们发现玛雅文明和其他墨西哥各地古代文明之间有许多共同之处，于是学者们猜测，可能有一个更古老的文明，是玛雅和这些墨西哥文明的共同渊源。

墨西哥民间有一个古老的传说：远古时代的密林里生活着拉文塔族，他们居住在仙境般的美丽城市里，有着高度发达的文明。

1938年，有人意外地在传说中的拉文塔族森林里，发现了11颗巨石头像，最重的达20吨。随后，考古学家们发现了拉文塔（La Venta）和特雷斯·萨波特斯（Tres Zapotes）两处重要遗址——中美洲文明的“老祖母”出场了。然而直到20多年后，随着又一处重要遗址——圣洛伦佐（San Lorenzo）的发现，奥尔梅克文明才最终被学术界确定。

科泽科克斯河注入墨西哥湾的地方，就是传说中奥尔梅克人的家乡，那里水草丰美，河流众多。奥尔梅克的意思是“橡胶之乡”，因为此地盛产橡胶。根据玛雅人自己的日历推算，奥尔梅克文明于公元前3100年前后已经在墨西哥湾沿海地区出现，是墨西哥最早出现的高等文明，被学术界公认为中美洲“文化之母”。

公元前900年—前400年，在墨西哥湾畔这片潮湿、低洼、多雨的沼泽地上，在拉文塔的核心，5平方公里的高大土台上矗立着一座座神庙、祭台……而美洲最有特色的神庙形式这时也已出现——10层楼高的塔状高台顶端，雄踞着一座壮丽的神殿。整个建筑看起来像座金字塔。

比起神庙，拉文塔的巨石头像更令人称奇，这些高达1.8米的头像都用整块玄武岩雕凿而成，嘴唇肥厚，鼻子扁平，扁桃形的大眼睛深邃冷漠，头上戴顶古怪的头盔。这种巨石头像是奥尔梅克文明最典型的象征，也是美洲最早的纪念性雕刻，被考古学家称为奥尔梅克头像。

喜欢用翡翠绿玉做各种珍贵的礼器、宗教用具和装饰品，是奥尔梅克

文明的又一特色。这也让我们联想起中国悠久的玉石文化。

奥尔梅克文明开创的传统为中美洲各文明继承下来。从神权政治、金字塔神庙、纪念碑和祭台，到象形文字、历法系统、美洲虎崇拜和活人祭神，这一切构成了中美洲古代文化的基础。甚至他们创造的橡胶球死亡游戏，以及他们对玉石、可可豆和奎特查尔凤鸟的喜爱，也都被其他印第安民族接受和继承下来。

神权政治、严格的等级制度、繁复精致的祭祀构成了奥尔梅克文明、玛雅文明乃至整个印第安文明的社会特征和制度基础，其社会制度与韦陀社会的灵知型社会制度有着同样的结构。玛雅祭司——通常也是玛雅王——凭借各种仪式与众神沟通，获得超越世俗的力量；他们观测星象，制定历法，成为其他各阶层人的世间之神。通过这样一位神王，人与宇宙、众神互相沟通，和谐共存。无疑，这也是一种以宇宙—神—人的共融共存为核心的灵知型文明。

千年流逝。公元前300年左右，奥尔梅克文明衰落中断，仅存遗风。然而文明的火炬并未就此熄灭，它被其他民族接过来，继续照耀着中美大陆的丛林与沟壑。当奥尔梅克的余晖渐渐消失在玛雅文明的光环之中后，玛雅时代来临了。

玛雅地区最早出现陶器是在公元前1500年前后，陶器的出现标志着前古典期的开始。这时印第安人的“农业革命”已大功告成，一种河谷中的野草经过几千年的培育，已变成了既甜美又富营养的粮食，那就是玉米。有了这种易种保收的“铁杆”庄稼，玛雅人定居下来，制作陶器，存贮玉米。玛雅人的肉食相对较少，他们的果腹之物主要就是玉米。他们自称是玉米人，而他们的文明也被称作“玉米文明”。

奥尔梅克后期发展起来的、刻有浮雕图像和年代铭文的纪念碑，此时已成为玛雅文明最重要的文物。卡米拉瑚郁的花岗岩石碑是前古典时期玛

雅最精美的雕刻艺术品，而碑上铺天盖地的云龙回纹，竟然酷似中国商周青铜器的纹饰。

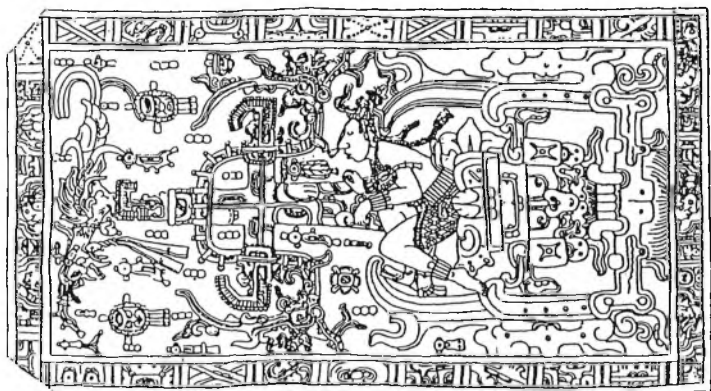
位于墨西哥东部尤卡坦半岛内陆雨林的帕伦克，是第一座让欧洲人重新发现玛雅文化的古典期都市。在此之前，整个玛雅文明都如神话般缥缈而遥远。

那是在18世纪末，一位名叫卡尔德隆的欧洲人，意外地发现了这处丛林中的古迹。一石激起千层浪，一股寻找玛雅遗迹的浪潮就此掀起。

帕伦克坐落在崇山峻岭之间的一片丘陵上，背依马德莱山脉，面朝苍翠的墨西哥湾沿岸大平原，距乌苏马辛塔河不足25公里，而蔚蓝的海湾就躺在百里之外。

帕伦克是古典时期最美丽的玛雅城市，人们甚至将它誉为“美洲的雅典”。帕伦克的中心广场不是封闭的，除了东面的王宫和南面的碑铭金字塔，向西向北都敞开着，蓊蓊郁郁的热带丛林从广场边沿一直延伸到远方。而其余众多秀美的神庙和屋宅，则分布在广场以东的山麓林莽之中。帕伦克没有石碑雕刻，但它所有建筑物的外表都装饰着精美绝伦的灰泥雕塑和石灰石板浮雕，为此它还获得了“雕塑之城”的美名。蓝天白云下，那些玲珑秀巧的建筑点缀在绿浪翻涌的热带丛林之中，敦实的方形石屋上高耸着镂空的顶饰，五颜六色的灰泥雕塑使它们显得无比富丽，温暖的石灰石与彩色的浮雕在阳光下流溢着悦目的光彩。热带丛林的单纯苍莽与人类创造的繁复精致互相辉映、浑然一体，其风格一如印度笈多王朝那些隐没在丛林里的婆罗门神庙。

帕伦克处处都留下了盛世辉煌的刻痕。最负盛名的“碑铭神殿”，矗立在一座有9层台阶的巨石金字塔的顶端。“碑铭神殿”是一座金字塔、庙宇、墓葬合一的建筑，也是帕伦克最雄伟的建筑。神庙有5个门，在其内一厅的三面墙壁上雕刻了617个象形文字，由图形和音符混合而成，是最长



帕伦克石雕

的玛雅铭文之一，碑铭神殿由此而得名。玛雅文化的第一道谜题，就摆在这里。这两块碑铭到底叙述的是什么，至今犹未被完全破译。

1950年，墨西哥考古学家鲁兹·卢伊利埃在考察碑铭神殿时，发现内墙一直延伸到地面之下，同时地板上的一块大石板周边有把手，可供提升之用。当他把那块大石板慢慢吊起来时，突然发现有一条石砌的通道向地下延伸。鲁兹花了3年的时间才终于将这条通道清理出来。它向下延伸约20米，通道的尽头，静静地立着一堵厚重的石门。

鲁兹打开了这道门，摇曳的灯光下，玛雅考古史上最惊人的景象出现了：一座国王的墓室和他巨大的石棺横陈在眼前！墓室长10米，宽4米，高7米，四壁的浮雕代表玛雅神话的9个夜神（亦称阴间九主神）。整个石棺用一块5米长、3米宽的巨石雕成，里面的人物正是王朝盛世的建立者——帕卡尔国王。这是中美洲发现的第一座类似古埃及王陵的金字塔式陵墓。碑铭金字塔里的帕卡尔墓葬被发现之前，人们一直认为玛雅没有强大的王权，金字塔式的神庙也只是神庙而已，不像埃及金字塔那样是国王的陵墓。可是重见天日的帕卡尔陵墓将这些谬论冲得烟消云散，它破天荒地第一次告诉人们：玛雅城邦存在着强大的王朝和著名的国王！

同样巨硕的棺盖上，刻着一幅极其精美的浅浮雕，其高贵壮丽的气派令人深深震撼！正是这块石碑为我们打开了玛雅人的通天之路。

比较文化人类学及美洲图腾专家王大有先生认为，玛雅文明所在的墨西哥就是《山海经》中讲到的“扶桑国”，而这幅“帕伦克石雕”则表现了宇宙之树——“扶桑树”的主题。引文如下：

“扶桑国”争论的焦点之一是“扶桑木”究竟是什么？（玛雅文物中国巡展）展览及书（《神秘的玛雅》）的结尾部分横置展示了一幅公元684年玛雅文化帕伦克神庙石棺盖上的石雕，否定这是外星人开动的宇航器，墨西哥国家人类历史学院副院长米盖尔·威克多也不认为玛雅文明是外星文明，这都是对的。但如何理解这幅石棺画？雕刻的什么？这上面雕刻的就是扶桑木天齐圭表，是用来作日晷观测太阳出没运行规律的，最初是大山天齐博木（扶木），甘青地区称若木，陕称空桑，晋称榆，豫称建木，齐称扶桑，是宇宙树，又是“天梯”，石棺上表示主人缘扶桑木升天返祖，因此应竖看。

他返的祖是谁？是凤神太昊，就是扶桑木树顶的太阳鸟（Macaw），并兼龙神库库尔坎，也就是成“十”字形的树干的双头龙和成为天穹形的双头龙，它们就是中国的应龙青龙木帝伏羲太昊；仰卧者是伏羲的母亲大地女神华胥氏，以其肚脐为天地中央，作为竖立扶木的天地之中，她双手掌握着三足太阳鸟升（右手上推）降（左手下按）；她仰卧在U形雷泽汤谷之中的雷神雷公的巨大雉面饕餮龙头上。这种意象的扶桑图在春秋战国至秦汉时极为盛行，见于楚国、曾国、越国、巴蜀国。

玛雅人继承了奥尔梅克文化传统，才有玛雅国王死后灵魂认祖归宗到龙凤祖先那里的丧葬习俗。尤其是这位国王还戴着“绿玉面

具”，这个面具也展出了。只有中国人有用玉殓葬的传统，玉殓葬为的是墓主人升天。玛雅人也奉行同样观念。这种用玉传统显然同样来自中国。¹

栖息在生命树上的双头龙又一次横空出世！虽然王先生的演绎有可以推敲的地方，比如：太阳鸟何以兼了龙神？何以就是“十”字形的树干的双头龙？仰卧者何以是女神，尽管从其装束和面貌来判断明显是男性玛雅人的样子？“扶桑木”被解释为是玛雅人用来作日晷观测太阳出没运行规律的“天齐圭表”，但从浮雕本身来看，“扶桑木”明显就是一棵通天通地的“宇宙树”。假如说人类需要日晷来观测日月的出没规律，但是那位“仰卧的创世之神”应该根本不需要这样的观测仪器。相反，应该是他创造了“宇宙树”，乃至“宇宙树”上的日月。在其他的玛雅雕刻作品中，“宇宙树”也被表现为这种“十”字形的造型。这棵“宇宙树”两边的两个人面，应该象征着日月之神。

此外，王先生将伏羲当作历史人物，而在这里又断定“仰卧之神”是伏羲的母亲、大地女神华胥氏，似乎有将史实与神话混淆的嫌疑。

不过从这段解释性文字中，我们可以指认出“帕伦克石雕”的主要灵知象征符号：

宇宙树——生命、宇宙创生及回归的始源、根本，连接宇宙一神一人的通路：

踞于宇宙树之巅的神鸟——太阳鸟、凤，乃天地间的使者；

仰卧的创世之神——其肚脐为天地中央，宇宙树于此生长；

饕餮龙头——表明创世之神卧于一条承负整个宇宙的巨龙之上。

根据这些要素，我们可以拼出一幅图景，这幅图景竟然与韦陀灵知神

1 王大有著，《昆仑文明播化》，中国时代经济出版社，2006年，第221页。

话的创世图景惊人地相似！

按照韦陀灵知神话，最原始的造物之神摩诃毗湿奴（mahavisnu），以其自身能量创造了无数字宙。之后将自身分为胎藏海毗湿奴（Garbodaksayi Visnu），亦称金胎，进入这些球状的宇宙，并以其排出体外的汗水创造了在宇宙底部的占宇宙三分之一的原水——孕诞之洋。之后躺在长着数千万个头的巨蛇阿南塔·蛇沙（Ananda-sesa）身上休息。当毗湿奴沉思的时候，他创世的力量以莲花的形象从他的肚脐里展示出来。这莲花不断向上生长，穿透孕诞之洋以及创造之初的重重黑暗，在宇宙的最高处盛开了。接着，在这莲花的花瓣里，降生了宇宙的第一个生物——梵天。那时候的宇宙，还只有无边的虚空和黑暗。在毗湿奴的指令下，梵天开始瑜伽苦修。凭借由苦修而来的无上瑜伽神力，他以“宇宙莲花”里所蕴藏的物质元素作为材料，创造了上中下三个星系和其中的万物。接着，胎藏海毗湿奴又分身为乳海毗湿奴（Ksirodakasayi Visnu），亦称超灵，进入一切创造之物乃至灵魂和原子之中。如此，整个宇宙的创造完成了。

《薄伽梵往世书》中有一段梵天的自述，描述了这幅创世图景背后宇宙一神一人相生相长的宇宙法则：

从那位至尊人格神产生的是有着各种物质元素、有着品质和有着感官的宇宙球体和宇宙形象。可是他却高处于这些物质展示之上，像太阳有别于它的光和热。

我从伟大的原人毗湿奴肚脐的莲花生下来的时候，并没有举行祭祀的用料，有的只是他的身体四肢。

为了举行祭祀仪式，人需要祭祀的用料：诸如鲜花、叶子和库萨草，还有祭坛及适当的时间。

其他的必需品是器皿、五谷、酥油、蜜糖、黄金、泥土、水、



躺在神蛇身上的胎藏毗湿奴。宇宙莲花从他的肚脐里生长出来，随后宇宙的第一个生物梵天诞生于莲花的顶端。

《梨俱韦陀》《耶柔韦陀》《娑摩韦陀》，以及四个举行祭祀的祭司。

其他必须做的事包括召唤半神人的个别名字：方法是按照特别经典，以特殊的程序，为了特定的目的而唱赞诗和许愿。

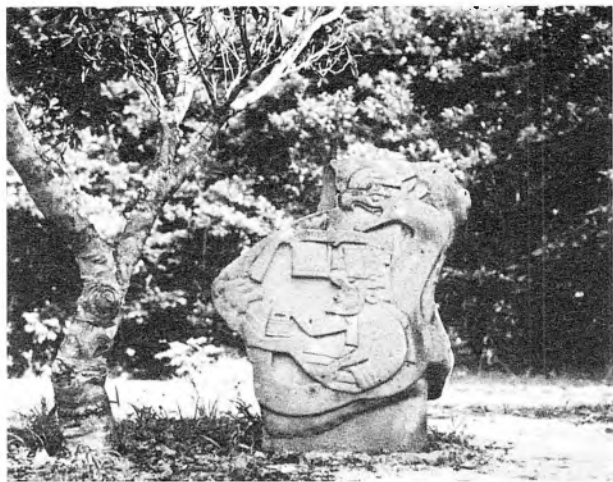
如此，我便从人格首神的身体四肢创造所有这些祭祀所需的用料及装备。借着呼唤诸半神人的名字，便慢慢地到达了终极的目标——毗湿奴。报偿和最后的供奉也就完成。

所谓至尊人格主神的身体四肢，便是指这枝从毗湿奴肚脐长出的莲花——“宇宙之树”。所有的造物，皆来源于这“宇宙之树”，而万物被造的目的也只有一个：祭祀诸神，最后回归宇宙之主毗湿奴的居所。这株

“宇宙之树”，通过梵天的瑜伽神力，变形为诸神、人、动植物所赖以居住和生长的宇宙诸星系，以及我们在前文中所讲到的贯通天地的须弥神山。

“帕伦克石雕”的主题也正在此：“仰卧的创世之神”的原型就是躺在宇宙巨蛇阿南塔·蛇沙背上的胎藏海毗湿奴。从他的肚脐，也就是古希腊、古埃及“脐石”所象征的“天脐”或“天地中央”，长出了诸神、人和万物之所从出的“宇宙之树”。

日月、龙蛇环绕着这株巨硕辉煌的“宇宙之树”。“宇宙之树”之巅蹲踞着一只遮天的鲲鹏——那是毗湿奴的坐骑兼使者：迦鲁达。它也是宇宙超灵——毗湿奴的象征。至今印度的毗湿奴神殿正前方，还都立着这样一根石柱，通常称为“迦鲁达柱”。高耸入云的柱子，如同“宇宙之树”，象征着大地之巅。在柱子顶端，迦鲁达或做鹰鸟形展翅而立，或做半人半鸟形合十跪拜，等着领受主人毗湿奴的命令。死者——离开身体的灵魂——由于生前对诸神的祭祀，将获得新生，在他引领下穿过诸神的星宿，超越物质宇宙，最终进入永恒的神性世界。由此看来，“宇宙之树”正是通天之路的象征——“扶桑树”上的“太阳鸟”将指引灵魂升上天界。这个帕伦克著名的“十字形图案”也出现在爪哇的皮影戏里和柬埔寨吴哥窟的浮雕之上。宇宙树是中美洲玛雅各部中普遍盛行的与创世神话、生命传说有关的宗教母题。玛雅创世神话史诗《波波乌》（*Popol Vuh*）中对宇宙树有详细的描述：其根深入冥界西巴尔巴（Xibalba），树枝伸展在大地和天空之上，顶端的枝丫则在天顶展开。宇宙树是宇宙生命之源，共有五棵，分五色，大地中央一棵，四维各一棵。中央一棵像宇宙之轴一般耸立在宇宙之中，支撑着宇宙中心——北天极。周边四棵标志大地的四极，同时支撑着天盖的四边。树干分为上中下三层，连接冥府、人间和天堂三界。宇宙树上的至尊神鸟伊扎姆·乙在玛雅人标识着天文符号的天区

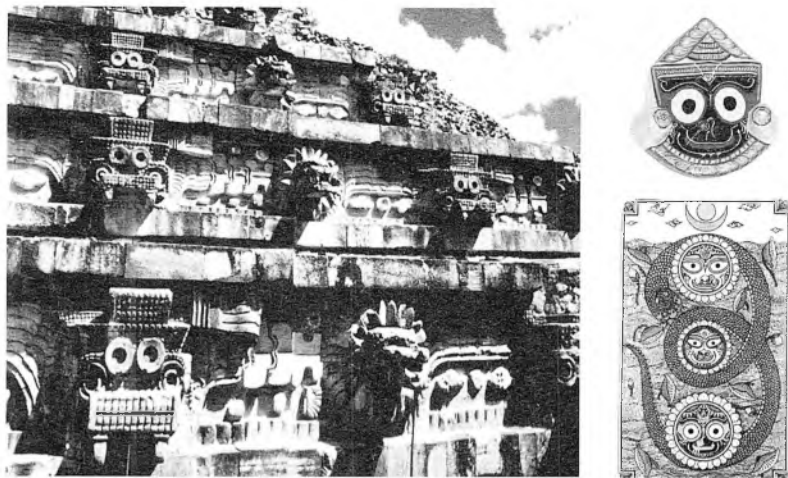


发现于拉文塔的一块羽蛇浮雕的石碑。表现一个神躺在羽蛇身体绕成的“蛇床”之上。羽蛇的头覆盖着神灵，犹如一把巨伞。

上代表着天顶、天极枢或北极星。与印度河文明一样，玛雅人也有一套以北天极和北斗七星为中心的天文观测体系，以及与之相关的神话—信仰体系。居于天北极的玛雅最高神被称为伊萨姆那，这个名称应该源于梵文 Isha，意思是至尊者、自在者，通常用来指称至尊人格主神毗湿奴。

石雕里“仰卧的创世之神”毗湿奴两手作操控状，表现出天地万物都在他的掌握之中，这确实是神来之笔。犹如我们在前文所讨论的，在韦陀灵知神话里，太阳神也被认为是毗湿奴的分身，因之将毗湿奴的坐骑迦鲁达称为“太阳鸟”也合情合理。这让我们想起了埃及神话里的鹰头太阳神荷罗斯，他也被描述为一位引领灵魂渡过“冥界之路”的使者。

同样的主题也被表现在其他奥尔梅克艺术品中。例如发现于拉文塔的一块羽蛇浮雕的石碑，表现一个神躺在羽蛇身体绕成的“蛇床”之上。羽蛇的头覆盖着神灵，犹如一把巨伞。羽蛇是古代中美洲神话中最重要的神，玛雅人称之为库库尔坎、特奥蒂互坎人、托尔特克人和后来的阿兹特克人称其为奎扎特科尔，而蛇身环绕中的神灵竟以羽蛇为“床”，可以想



特奥蒂瓦坎羽蛇神庙底座的石雕神像，跟印度教的“宇宙之主”佳干纳托十分相似。

见他具有至高无上的地位。很有可能，他就是“帕伦克石雕”中那位“仰卧的创世之神”，将宇宙神蛇阿南塔·蛇沙作为“蛇床”的毗湿奴。

著名的特奥蒂瓦坎羽蛇神庙，现在只剩下神庙的底座——一座造型优美的6层棱锥形建筑，其精美和华贵足以惊世骇俗。最引人注目的是底座墙上众多的羽蛇雕像，和与之间隔排列的另一个怪异的头像。这个头像有着矩形的脸，两只大到不可思议的圆眼和咧开的长方形大嘴。在韦陀灵知神话中，我们竟然也发现了这种奇特的神像脸谱：被称为“宇宙之主”的佳干纳托（Jaganatha）神像。他是至尊人格神克里希那的一个特殊形象，以展示“宇宙的笑容”而闻名。睁得奇大的圆眼，以及咧到耳根的大嘴，象征着无边的灵性喜乐。在韦陀灵知神话里，克里希那正好是阿南塔·蛇沙的原初形体巴腊罗摩的弟弟。因此，特奥蒂瓦坎羽蛇神庙的“羽蛇墙”所表现的灵知神话原型应该就是：至尊人格神克里希那和他的兄长或第一重扩展——巴腊罗摩，或毗湿奴和他的永恒伙伴——神蛇阿南塔·蛇沙。另一个令人信服的证据是，两个头像之间还雕刻着成对的海螺。这是毗湿奴



万鸟之王迦鲁达

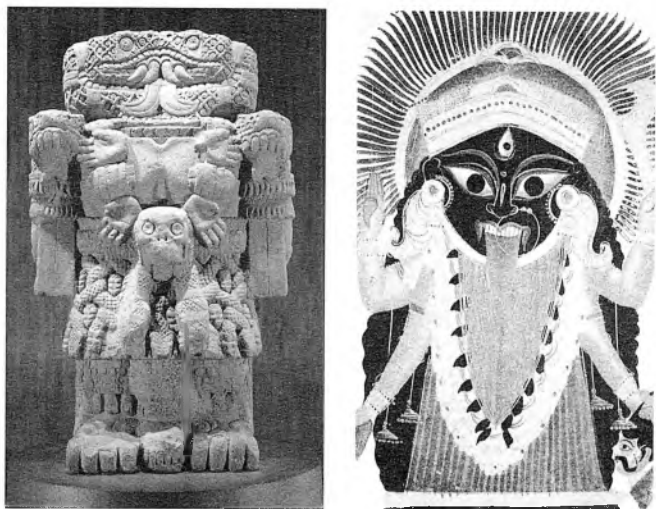
手中所持的吉祥物，因而也是毗湿奴的一种象征符号。

对“帕伦克石雕”的解读意义重大。它使我们发现了美洲灵知文明与韦陀灵知文明，乃至与世界其他灵知文明之间存在着不为人知的隐秘关系。

从美洲神话体系里的太阳鸟、雷鸟，到埃及神话体系里的荷罗斯，乃至希腊神话中的凤凰鸟（Phoenix），以及中国神话里的凤、帝俊、勾芒，其原型可能都是韦陀灵知神话里以龙蛇为食的九天鲲鹏迦鲁达，它是与灵魂的拯救和再生有关的上帝使者。相比于其他神话体系中有关记载的支离破碎，韦陀诸经对迦鲁达的记载丰富宏丽，甚至有一部专门的《迦鲁达往世书》（*Garuda Purana*）可供查考。其原创性和原始性是毋庸置疑的。

“万鸟之王迦鲁达”和埃及、希腊神话中的凤凰一样，有着很长的孵化期，据说迦鲁达在蛋中孵化长达500年。另外，凤凰的特色是长生不老，而在韦陀灵知神话里，迦鲁达也从天神手中窃得不老神丹。

“帕伦克石雕”里出现的另一个世界性神话形象就是龙。它被表现为



寇特利裘女神（左）与卡利女神（右）

羽蛇，即会飞腾的神蛇。作为至尊人格神克里希那的创造能力、灵性力量的展示，以及宇宙的第一位导师，多头巨蛇阿南塔·蛇沙可能就是龙、羽蛇的原型。在阿兹特克神话里，羽蛇既是天地间神圣力量的象征，也化身为人类伟大的教导者和神秘的通灵者。羽蛇神的原文由两个词组合而成。一个是鸟名，表示上天和精神活力；另一个词的本义是蛇，表示大地和物质力量，因此羽蛇是天与地、灵性与物质能量相融合的象征。玛雅的祭司都被认为是羽蛇神的门徒，在传说中，羽蛇神奎扎科特尔“通晓所有魔法仙术的奥秘”，并且“授人以科学，教人如何度量时间、如何观测星体运行”。在埃及、中国的神话里，龙或眼镜蛇是宇宙权能的象征。但是没有哪一个神话体系像韦陀灵知神话体系那样对阿南塔·蛇沙及其背后所蕴藏的灵知义理有如此深刻的理解。

除了“帕伦克石雕”，其他很多美洲灵知艺术品也表现出与韦陀灵知神话体系的深刻渊源。例如寇特利裘（Coatlicue）女神雕像。寇特利裘女神是阿兹特克众神及人类之母，据说必须用人的血和肉供养。女神雕像的头部表

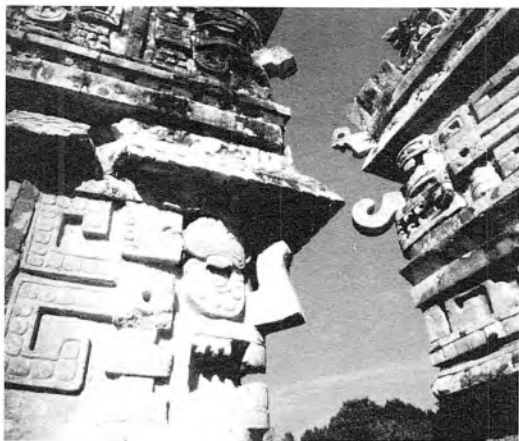


玛雅科潘遗址的雨神像（左）；玛雅古抄本里的御龙雨神（右）

情狰狞，她所佩戴的项链上悬挂着头骨，并有一串心脏和人头。她的头顶伸出数对手掌，应该是多臂形象的美洲式造型。手掌之上托着由两条头尾相连的蛇构成的一个畸形脸孔的幻象。女神的脚作猛兽足形。

这样的造型与韦陀灵知神话里佩戴头骨项链、多臂嗜血、以狮虎为坐骑的卡利女神十分相似。寇特利裘头顶的双蛇幻象，似乎象征了卡利女神真正的身份——摩耶之神。人类注定将受到她所创造的假象的迷惑，最终被时间之蛇所吞噬。

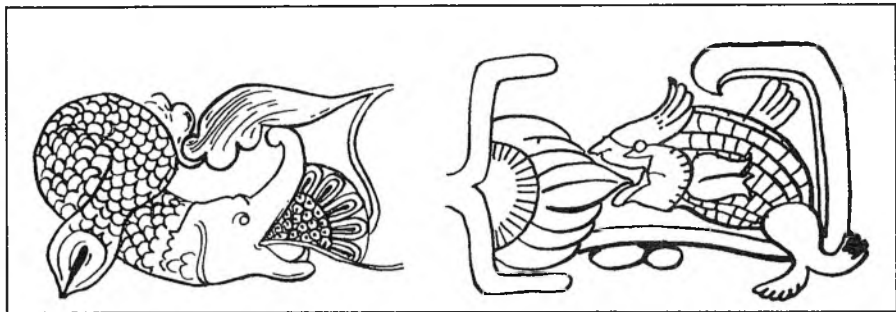
玛雅科潘遗址的雨神像，如帝王般威严的雨神手上握着具有降雨神通的法器，令我们想起了韦陀灵知神话里的诸神之王因陀罗的金刚杵——它发出的闪电召来了云雨。事实上，雨神查克或查克莫尔（Chacmool）这个词就来源于梵文Sakra或Sakramula，原意是因陀罗或雨神之祖。在玛雅人留下的古抄本《玛雅马德里法典》（*Maya Codex Tro-Cortesianus*）里，雨神被画成乘龙御风的形象，手捧一口罐子向人间倾泻雨水。这使我们又联想到了中国的雨神——应龙。印度教的三位一体大神——毗湿奴、梵天、湿婆，类似于印第安神话里霍—维奇洛波奇特利—特拉洛克的三大神组合。



奇琴伊察古城遗址中发现的象头神

保罗·科尔霍弗在讨论韦陀宗教向墨西哥的传播时，认为它不单是多种影响从一个地域向另一个地域的转移，而是中国、印度、爪哇和墨西哥实际上具有共同的神话—历法体系。科尔霍弗认为，28位神祇按历法分类，以及将动物分为12组——四个集团，每个集团有一组代表创造、毁灭、再生的神祇和动物，这种将神祇、动物与历法相配伍的体系存在于印度和爪哇两地，其标志、作用和意义皆惊人地相似。这个体系一定是从旧大陆带到新大陆的。

此外，奇琴伊察（Chichen Itza）古城遗址中发现的古怪头像——一个有着长长的卷鼻子的神——可能就是韦陀神话里的象头神甘内什。不但如此，大量的玛雅雕刻和建筑图形里都使用了富有宗教色彩的象纹图案。虽然众所周知，美洲并不出产大象，因此玛雅人使用象纹图案的历史无法在本地传统中追溯，而大象在印度是正法的著名象征。并且这些象的鼻根处呈锯齿形，加上手持驯象钩、戴头巾的驯象人，都显示出印度象的特征。莲花图案在玛雅、奇琴伊察被大量使用，尤其莲花根茎的表现手法，与印度艺术极为近似。一种在印度被称为马卡拉（Makara）的海怪——身体像



来自印度的马卡那（左）和来自奇琴伊察的马格那（右）

鱼，长着大象的鼻子，口中吐出莲花根茎，也出现在奇琴伊察。

从南亚穿越太平洋到达美洲的航线虽然漫长，但完全可能。即使现在，大独木舟或者长筏从波利尼西亚越洋到美洲也根本没有困难。并且，太平洋在史前时代分成一些相对较小的区域，岛屿众多，适合航行。在这些区域之内，200英里左右的离岸航行是可行的。印度人在古代有卓越的造船技能，即使是一向关注造船学的英国人，也发现印度早期的海船值得模仿。印度船只集优美与实用于一体，是精美工艺的典范。甚至在印度河文明时期，就已经有了大型的远洋航船，远洋贸易是印度河文明的主要经济来源之一。

风水术：天地对应

特奥蒂瓦坎，在印地安语中意为“众神信徒得道之地”，是一座献给羽蛇神的圣城，有“众神之城”的美誉。自1905年墨西哥政府开始组织发掘以来，花了一个多世纪的时间，也只不过恢复了当年壮丽面貌的一小部分。整个城市的十分之九仍然埋在泥土之中。从特奥蒂瓦坎的电脑复原图来看，高耸的金字塔、华丽的宫殿、宏大的建筑、排列整齐的宽阔的街

道，处处经过精心设计。全城采取网格布局，构成一个庞大的几何形图案。整座城市气势磅礴、规模巨大、中心突出，其城市设计之精密，即使与当代最先进的大都市城市规划相比也毫不逊色。

这座世界上最为神秘的圣城，其核心建筑是太阳神金字塔建筑群，包括太阳神金字塔、月神金字塔和前面所说的羽蛇神庙。中心广场上两条大道垂直相交，3公里长、40米宽的“亡灵之路”纵贯南北，两旁的建筑错落有致，街道的坡度巧妙地设计为30度，在3公里长的街道上，每隔若干米建6级台阶和一处平台。这样，从北向南望去，台阶隐没在坡度差之中，看上去是一条笔直的街道；而从南往北望去，街道上的台阶与3公里外月亮金字塔的台阶融为一体，没有尽头，给人以直逼云天之感。这表明，“亡灵之路”从设计到施工，每一处台阶、平台的尺寸和间隔都经过精确无比的计算，没有丝毫偏差。这样大的工程，设计如此精密，即使用现代施工仪器测量的现代化城市建设都很难做到！

美国工程师对圣城的9000余处局部遗址进行了现场测量，发现特奥蒂瓦坎的伟大建筑物，都环绕着“亡灵之路”这条中轴线呈现方格状的布局，并使用了标准的度量单位进行设计，此即著名的“特奥蒂瓦坎标准单位”（Standard Teotihuacan Unit, STU）——1.05946米。当使用STU表示时，建筑物之间或其内部的建筑数据，皆以72为基数，形成一定的序列。这一数据来自岁差的比率。例如，太阳金字塔地基每边的长度为216个即 $(72+36) \times 2$ 个STU；月亮金字塔的东西轴线长144个即 72×2 个STU；太阳金字塔的中心距离月亮金字塔的中心720个STU。最为奇特的是，柬埔寨吴哥窟的韦陀式建筑群竟然也使用了这种标准的度量单位以及奇特的数字序列！据葛瑞姆·汉卡克的研究，与埃及金字塔群、柬埔寨吴哥窟一样，特奥蒂瓦坎圣城也蕴含了精密的天文设计。根据其方位来推算，电脑显示，太阳金字塔在大约公元150年中一年两度指向了通过天顶点的正午的太阳以



特奥蒂瓦坎（电脑复原图）

及“日升之星”昴星团——通天之路的大门。至于“亡灵之路”，其走向则由太阳金字塔西面的方位决定。布鲁克林文理研究所人种系主任哈格尔曾于特奥蒂瓦坎进行广泛的古天文学研究，在1920年发表的学术论文中，他提出有力的证据证明特奥蒂瓦坎的“亡灵之路”其设计原意是要做“银河的象征”，“据说亡灵会走过……这一条介于人间尘世与星空灵魂归所之间的道路”^[4]。

葛瑞姆·汉卡克的结论是：古代美洲民族心目中的冥府之路位于银河横亘的天界，这与古埃及人的观念非常类似。另一个奇异的相似之处是，两个民族似乎都相信，来世之门将在“破晓前的红光闪现”中开启。两者皆专注于天文学，讲求神秘的天界众星循环之道，并企求升为天星而永垂

不朽。¹

特奥蒂瓦坎太阳金字塔塔高65米，底部面积为222米×265米，它的体积要比埃及胡夫金字塔更大。更令人惊讶的是，它的底边周长与塔的高度之比为4帕埃（圆周率），而埃及胡夫金字塔底边周长与塔的高度之比为2帕埃。这里帕埃的使用，不仅显示出其建造者高深的数学智慧，而且使我们看到了这两座金字塔之间有着无可置疑的关系。

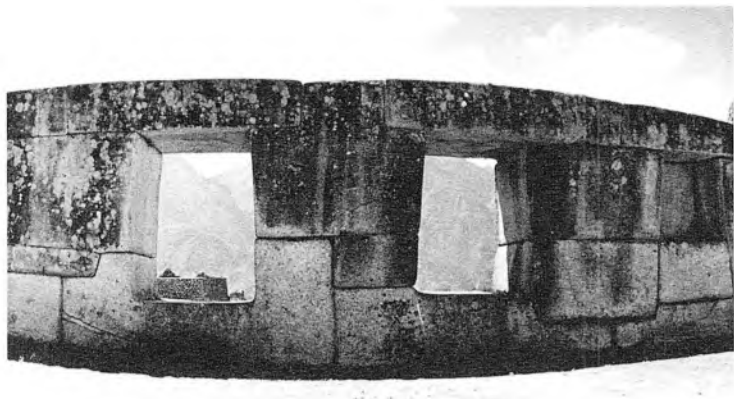
不仅仅是特奥蒂瓦坎太阳金字塔，美洲的金字塔都呈现出这种“天地对应”的建筑特色。例如库库尔坎（Kukulcan）金字塔，此塔高约30米，四周各由91级台阶环绕，加起来一共364阶，再加上塔顶的羽蛇神庙，共有365阶，刚好象征了一个太阳年中的365个日子。而这座古老建筑的几何设计和方位，足以媲美钟表的精确校准，创造出一种惊心动魄的效果：每年春分和秋分两天的日落时分，北面一组台阶的边墙会在阳光照射下形成弯弯曲曲七段呈等腰三角形的影子，连同底部雕刻的蛇头，宛若一条巨蟒从塔顶向大地游动，象征着羽蛇神在春分时苏醒，爬出庙宇，秋分日又回去。每一次，这个景象持续整整3小时22分，分秒不差。这预示着，当地上金字塔出现羽蛇影像时，天上的羽蛇神也将在此时出现，来接引等待着“天门”洞开，准备踏上“通天之路”的灵魂。

考古学家莱斯利·米切尔（J.Leslie Mitchell）在《玛雅的征服》一书中的观点也可以与葛瑞姆·汉卡克的结论相印证。根据他的研究，玛雅帝国的宏伟建筑并非为今天的玛雅人所建，而是由外来的民族所建，就是这些民族建造了柬埔寨和爪哇岛各处的“天地对应”式灵知建筑。²

蕴藏宇宙密码、天地对应式的灵知建筑，与天文学密切相关的“天门”以及“通天之路”，这些因素竟然在空间上相隔万里、时间上相差数

1 参阅〔美〕葛瑞姆·汉卡克著，周健、刘世平译，《天之镜：中南美洲与埃及秘境探奇》，九州出版社，2003年，第251页。

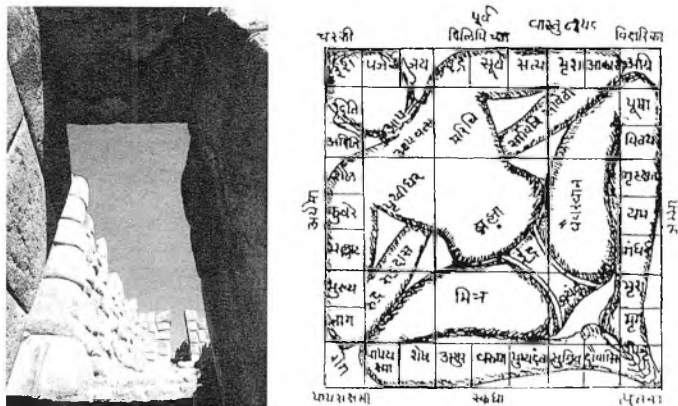
2 参阅*The Conquest of the Maya*, by J.Leslie Mitchell, published by Jarrod's in England, 1935, p.105.



萨克基华曼遗址

千年的埃及、美洲、柬埔寨的宗教建筑群和灵知信仰里均有出现，这表明，它们可能都由同一种具有全球性的史前文化基因复制而成。

1995年6月出版的《今日印度教》（*Hinduism Today*）披露了一则有趣而又耐人寻味的报道。室利·V. 迦南帕提（Sri V. Ganapati Sthapati）——印度最著名的神庙建筑师及石艺雕刻专家——去中南美洲考察玛雅古代神庙和巨石建筑。在考察玛雅圣地马丘比丘（Machu Picchu）的一所建筑时，他立刻就判断出墙壁的厚度是33英寸——南印度使用的标准建筑尺寸。而且，那里的建筑都采用了模式化的设计，其长度绝不会超过宽度的2倍。对于迦南帕提来说，这些标准和模式是如此的熟悉，因为它们都来自于古老的韦陀风水术——瓦斯图（Vastu）。至今印度的神庙设计还沿用着代代相传的《瓦斯图经》（*Vastu Shastra*）作为建筑设计的依据。这本经书是一部有关建筑、艺术和设计理念的古典文献的集成。不过，它只是一部更大也更古老的经书《玛雅之法则》（*Mayamatama*）的一部分，其作者是一位传说中远古的魔术师般的建筑大师——玛雅·达那瓦（Maya Danava，意思是“聪明的巨人”）。



奇琴伊察遗址（左）；瓦斯图标准设计图（右）

在“豹城”萨克塞华曼（Saqsayhuman）遗址，成千上万块巨大的石块被精密无比地堆砌成石门、石墙。许多石块的重量约为200吨，最重的有355吨。这些石块具有多边形的特色，每一块石头的形状与大小并不相同，但互相砌合的方式却无比精巧且富有艺术魅力。石块之间如此的密合，以至于连刀锋都插不进缝隙去，整座建筑犹如鬼斧神工。没有人能解释这些像小山般的大型石材是如何被切割、雕刻、抬起、搬运、高举、放下并拼接成如此完美的建筑的。然而，迦南帕提却很容易地发现了秘密——那些石块底部都有小小的石钮。因为在印度至今仍然保存的传统建筑技术里，就是凭借这些石钮，以三四十个壮汉之力就能移动成百吨的石料。其他相似的建筑技术还包括采石、拼接、安装石块、使用铅垂以及灰泥的技法。在奇琴伊察遗址，迦南帕提找到了更多的瓦斯图印迹：那里的神庙大小是斯瓦图所列底座尺寸的1/4，梯级设计则是以 8×8 的序列作为依据。甚至墙的厚度、位置和柱子的大小比例都是根据瓦斯图的标准来设计的。

谜底就在这里！从史前时代人类就拥有了一套“国际通用”的建筑法则、规范和标准，其中贯彻了灵知体系中所包含的宇宙天文信息。正是凭

着这套神奇的“天地对应”式建筑原理，远古的文明人——雅利安人——在几乎全球范围内，创造了无数神秘莫测、辉煌绝伦的灵知建筑，作为灵魂的“通天工具”。有充分的理由可以推断，这套建筑原理最早是由韦陀典籍《玛雅之法则》制定的。照迦南帕提的研究结果，这套法则至少可以上溯到公元前3000年，如果不是更早的话。

实际上，“玛雅”这一名词本身就源出梵文，它的本意是“假象”，也是瓦斯图建筑原理的制定者玛雅·达那瓦的名字。这解释了古代玛雅人何以拥有如此高超的建筑技术——他们可能是玛雅·达那瓦的后裔或传人，因而掌握了瓦斯图灵知建筑体系的原则和方法。

有趣的是，根据传说，吴哥窟是天界的设计师——维斯瓦卡玛（Visvakarma）的作品。他正好是与玛雅并立的另一个韦陀建筑学派系的祖师。

据韦陀史诗《摩诃婆罗多》的记载，这位史前建筑大师曾经为5000年前的婆罗多帝王建造过美轮美奂、神妙壮丽的宫殿。他同时还是一位机械设计大师，能设计出神秘的被称为维玛纳的远古飞行器。因此他的另一个名字叫作玛雅修罗（Mayasura），意思是“聪明的阿修罗”。在远古史诗《罗摩衍那》和《往世书》里，玛雅修罗被认为是最早的韦陀天文学著作《太阳经》（*Sūrya Siddhanta*）的作者，而且曾经被流放到塔拉珞珈（*Patala Loka*）——传说中的地狱。那里有可能就是对应于印度的地球另一端——美洲。实际上，在秘鲁的印第安史诗中发现了《罗摩衍那》和《摩诃婆罗多》的诸多特征。美洲的雅潘（Yappan）故事与《摩诃婆罗多》里的因陀罗故事完全吻合。

这为古代玛雅人不可思议的天文成就提供了解释。

历法中的灵知

玛雅历法是最完美的历法，科学史专家诺杰包尔（Otto Neugebauer）将其称为“人类最重要的发明之一”。但是如同对其宏伟建筑一样，至今考古学家无法对玛雅历法的起源提出合理的解释。

玛雅的历史体系由3种历法构成，即神历、太阳历和长纪年历。

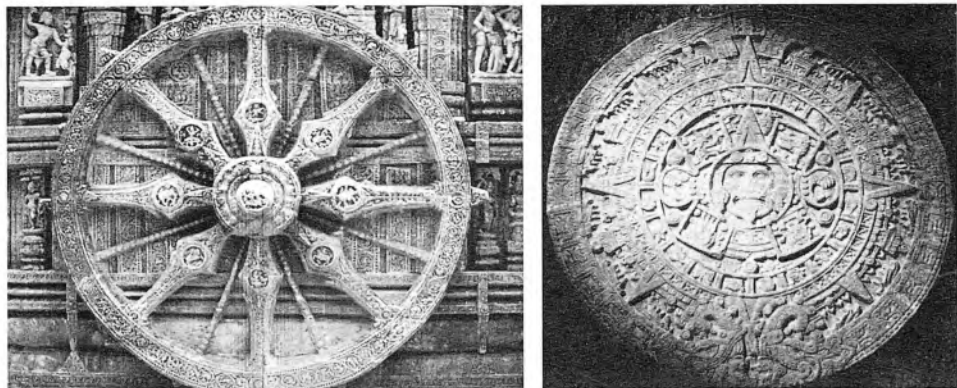
神历亦称卓尔金历，每年260天，由20个神明图像和1到13的数字不断组合循环，就像中国的天干地支不断搭配组合，得到260种组合图标，代表260天。

太阳历是根据天文测算而来的。一年分18个月，每个月20天，另加5天作为禁忌日，这样全年就是365天。精于星象观测的玛雅人经过长期观察、周密计算，将一年的长度修正为365.242129天，这同今天科学测定的绝对年长365.242198天的数值，相差不足1/1000！

奇妙的是，当神历年轮回了73圈后，便刚好和周转了52圈的太阳年回到同一个标记上，由此形成一个52年的大周期，使得玛雅人深信历史会一再地重演。而那一天就是玛雅人最盛大的节日，不仅要倾情庆祝，而且所有的宗教建筑都要重建。考古学家在发掘玛雅金字塔时，一再地在金字塔的内部发现更古老的金字塔神庙，每两层之间相隔都是52年。

玛雅历法提供了精密且恢宏的世界历史纪年。根据玛雅的世界历史纪年，宇宙以“大循环”的方式运转，自从创世纪以来，宇宙已经历过4个循环周期，每个周期就是一个“太阳纪”，目前已进入灾难临头的“第五太阳纪”。

葛瑞姆·汉卡克指出，这种世代循环的宇宙论，与韦陀的宇宙论极其相似。按韦陀的宇宙论，人类的黄金时代开始于“克里达纪”（kṛita Yuga），一直持续经过“特雷达纪”（Treta Yuga）、“达瓦帕拉纪”（Dvāpara Yuga），直至“卡利纪”（Kali Yuga）——充满虚伪纷争、最黑



印度科纳克太阳神庙的时间之轮（左）；阿兹特克历法石盘（右）

暗堕落的年代。这个年代的特征是：

只有1/4的人保存正义之心。世界生病了，万物堕落，人类变得狡诈……人类之所以不幸是因为他们不配享有幸运。低俗成为主要的价值观，在饮食上索求无度且不加选择，居住的城市盗贼横行……人类受统治者的迫害，也受大自然、饥荒和战争的摧残。¹

葛瑞姆·汉卡克认为：“根据印度天文学和历法的计算，卡利纪开始于公元前3100年，几乎与古代玛雅人对末世——‘第五太阳纪’——计算的起源时间吻合。”²

与韦陀的“纪年论”一样，玛雅的“太阳纪”也具有循环的特性，世代周而复始，末世结束后新的黄金时代又会重新开始。这种循环的历史观，同样从埃及的“第一世代”传说，乃至华夏对远古三皇五帝时代的崇

¹ 参阅〔美〕葛瑞姆·汉卡克著，周健、刘世平译，《天之境》（续）第3章《鬼斧神工》，九州出版社，2004年，第112页。

² 参阅〔美〕葛瑞姆·汉卡克著，周健、刘世平译，《天之境》（续）第3章《鬼斧神工》，九州出版社，2004年，第115页。

仰中反映出来。真实、完美、公平、正义，虽然已不复存在，却曾经辉煌于遥远的过去。并且，天道往复，天下为公、大道流行的日子有可能经过劫难后又会回到人间。

这种宇宙—历史一体的时间循环论，遍及古代世界，可能都源于同一个全球性文明基因——韦陀灵知。在这个时间体系里，宇宙—神—人共同创造了不断循环的宇宙历史。人类在这宏大的宇宙历史中生活，目的并非对这个世界进行无限的理智探索和资源掠夺，而是为了有朝一日能够从这循环或“轮回”中解脱出来，经由秘密的“通天之路”，返回灵魂的故乡。因为，从本源上来说，世界无非是“玛雅”（Maya）——假象的产物。

明白了这个道理，我们就不会像艾瑞克·汤普森（J. Eric Thompson）那样感到大惑不解。他发现玛雅文明中存在着一些显著的矛盾：一方面，玛雅文明的整体成就并不算突出；另一方面，他们却拥有先进的天文、历法知识。他问道：“是怎样的一种心灵怪癖，促使玛雅知识分子观测天象，却不去研究车轮的原理；他们比任何半开化民族都热衷于探索人类永恒的问题，却不肯花点功夫，把石柱支撑的拱门改进成真正的拱门；他们有能力以百万为单位，进行繁复的计算，却不懂得怎样称一袋玉蜀黍的重量。”¹

既然人生的全部要义在于灵魂的解脱，那么何必去在意一袋玉蜀黍的重量呢？就像古代的埃及人，玛雅人传承精奥无比的天文学及历法体系并不是为了世俗的目的，而是如同他们的金字塔一样，为人类标明由星辰及其诸神所组成的“通天之路”以及为宇宙—神—人所共同创造、分享的宇宙—历史时间。

毕竟，在死亡之时，灵魂必须放弃躯体以及尘世的一切。16世纪萨哈冈神父（Bernardino de Sahagún）在其著作《新西班牙事物史》（*Historical General de Las Cosas de Nueva España*）中，记载了被西班牙人征服之前的美

1 The Rise and Fall of Maya Civilization, by J.Eric Thompson, Pimlico, London, 1993, p.13.

洲史实。该书中记录了玛雅的传人——阿兹特克人用纳瓦透语留下的一段古训：

我全然所爱的年幼的儿子……知道并了解你的房子不在这里……你在这栋房子里诞生（即肉身），不过是个窝。它是间你暂住的客栈，你进入了这个世界；在此你萌芽和开花……你真正的房子在别处。¹

这里，我们又一次看到了《薄伽梵歌》所教导的不朽灵知。

梵文在古代美洲

古代美洲并没有统一的文字，在漫长的历史中似乎存在着多套语言体系。但最新的语言学研究表明，美洲文字确实显示出与梵文有极深的渊源。迈尔斯·玻因德克斯特曾任美国驻墨西哥大使，他提出原始雅利安词汇和民族经过波利尼西亚岛屿链来到美洲。墨西哥称呼木船为Catamaran，而这是一个南印度泰米尔词。玻因德克斯特列出了一份长长的印加克丘亚语词汇和相应梵语词汇的对照表。有学者指出印加统治者所使用的赞美诗跟韦陀颂歌之间多有相通。克罗伯也发现印-欧语言结构跟北美彭努蒂语惊人地相似。

印度语言学者维努教授（Dr.Venu Gopalacharya）在《世界范围内的泰米尔语、埃纳德语和梵语词汇》（*World-Wide Kannada-Tamil & Sanskrit Vocabulary*）²一书中，列举了几百个源出于梵文和埃纳德语的印加词汇。限

1 *Proof of Vedic Culture's Global Existence*, by stephen Knapp, published by the World Relife Newwark, 2000, p.251.

2 *World-Wide Kannada-Tamil & Sanskrit Vocabulary*, by Dr. Venu Gopalacharya, Jains' Colony, Ashoka Nagar, Mandya, India, 1989, p.58.

于篇幅，我们只能列举部分作为例证：

印加语	梵语/埃纳德语	词意
Acqui	Kakki	鸟
Alwa	Aluva	哭
Ala	Aala	挖
Ancu	Anju	离开
Ankalu	Angattalu	俯身
Anuka	Aluku	丢弃
Asi	Haasya	笑
Atipa	Adippa	敲
Apacita	Uppasita	山寺
Ayllu	Illu	家庭
Chac	Sakra	因陀罗，雨神
Chile	Chali	寒地
Cicu	Sisu	怀孕
Curia	Hiriya	父亲
Chakra	Chakra	环形
Cipi	Kapi	猴子
Kalu	Kaalu	玉米
Kami	Kammi	侮辱
Katakata	Gadagada	颤抖
Kochipille	Kotipilla	猴神，哈努曼
Kuta	Kuttu	磨
Manaciku	Maanasika	担忧

Marca	Maarga	道路
ayauel	Maayaaul	魔术
Mictalanteotl	Mitrlinidevatlu	死神
Pachacamac	Paasalamah	控制者
Pampas	Pampa	日出之地
Sumaq	Sumuka	漂亮
Waasi	Waasa	房子
Tambu	Tangu	休息的地方

仅从这个短短的列表就可以看出，从日常的用语到庙堂神灵的名字，梵语/埃纳德语渗透到印加语言的各个方面，很难否认两者的渊源关系。

玛雅—中国文化连续体

玛雅文化与中国文化具有惊人的相似性，这是20世纪世界范围内的考古学、人类学研究所得出的一个结论。如何看待这种相似性，成了学术界争论的一大焦点。

学术界基本上达成的共识是：两三万年前就陆续有移民通过白令海峡或通过太平洋诸岛屿作蛙跳式的海上航行，从亚洲大陆迁徙到了新大陆。这批旧石器时代的祖先，其文化尤其是思想、意识形态、天文、建筑、美术的复杂及发达程度，远远比我们从极有限的考古资料中所看到的要高得多。

但接下来，关于这些祖先的身份问题却引起了激烈的纷争。其中最令我们感兴趣的自然是中国一些学者的观点，按他们的看法，美洲文化与中国文化根本就是“同根同质，同文同种”：美洲文化就是中国文化的美洲

版，美洲人就是华夏人的后裔。尽管这一点颇能满足我们的民族自豪感，但是，学术研究却远远超越于种族、国界，也不应该受种族、国界的局限。首先，我们还远不能确定中国文化有一个完全独立的起源；其次，史前美洲文化乃至古典美洲文化的复杂、发达程度，也远非中国文化所能涵盖，虽然古代的中国人比如殷商人完全有可能曾经到过美洲，并且带去了中国的文化和器物。

对此，作为一位卓越的考古学、人类学家，又立足于中西学术前沿，张光直先生的美亚文化研究为我们作更深入的探索提供了坚实而且宽广的基础。

张先生首先否定了“传播论”，即所谓的“超越太平洋传播”（Trans-Pacific Diffusion）。中国文明和美洲文明之间的相似性绝非偶然的接触所造成，相反，由于两者之间的相似性非常广泛，再考虑到两者之间遥远的空间距离，这两种文明的接触必然是全面的、连续的，有可能是有着密切的血缘关系的。

其次，张光直先生认为，中国文明和玛雅文明是同一个祖先的后代在不同时代、不同地点的产物。也就是说，在史前时代还存在着一个超级文化母体，中国文明和玛雅文明都来自于这个母体。张光直先生将这个超级文化母体定义为“玛雅—中国文化连续体”。基于此，他提出了一个全新的富有革命性的世界史前史观：

我们不妨提出一个对世界史前史的新的基本看法：从旧石器时代，人类就具有非常丰富的文化内容。它的代表，我称为“玛雅—中国文化连续体”。这个连续体后世在不同时间、不同地点产生了一连串的文化，这一连串的文化中间就包括中国文化和玛雅文化在内。¹

1 引自张光直著，《青铜挥麈》，上海文艺出版社，2000年，第210页。

并且，张光直先生认为：“虽然它们起源不同，但中国文明和中美洲文明实际上是同一祖先的后代在不同时代、不同地点的产物……这个连续体的地理范围是整个旧大陆和新大陆，其时间也远远超过中国文明或玛雅文明起源的时间，至少可以早到旧石器时代晚期。”¹

根据张先生的研究，这个文化连续体形成的时间可以上溯到两三万年前到一万多年前，在源源不断的变化和传播过程中，它覆盖了广大的地理范围。除了中国，在埃及、印度河流域、东南亚、大洋洲和中美洲的众多古代文明中都可以找到这个文化连续体所表现出来的相似特征。

“玛雅—中国文化连续体”的特征非常明显，凭借考古学与人类学的研究成果，我们很容易辨认出它与韦陀灵知文明在核心部分的重叠性。

总结起来，“玛雅—中国文化连续体”最主要的一个特征是其特殊的世界观、意识形态及由此意识形态直接生发的政治社会体制——张光直先生将其称为“萨满式（shamanistic）文明”。

中国古代文明中的一个重要观点，是把世界分成不同的层次，其中主要的便是“天”和“地”。不同层次之间的关系不是严密隔绝、彼此不相往来的。中国古代许多仪式、宗教思想和行为的很重要的任务，就是在这种世界的不同层次之间进行沟通。进行沟通的人物就是中国古代的巫、觋。从另一个角度看，中国古代文明是所谓“萨满式文明”。这是中国古代文明最主要的一个特征。²

可以很明显地看出，这种所谓的“萨满式世界观”实际体现了韦陀灵知中宇宙—神—人共融共存的理念。

1 引自张光直著，《青铜挥麈》，上海文艺出版社，2000年，第210页。

2 同上。



印第安美术人物，其手势经常呈现出一种“手印”（mudra）的姿态。

萨满的或巫术的力量，源出于瑜伽，作为最高、最纯粹、最精深的“通天手段”，瑜伽超越了功利性目的，将解脱或回归灵魂的故乡作为最终的精神境界。印第安美术中的人物，其手势经常呈现出一种“手印”（mudra）的姿态，应该也是瑜伽、法术的一种艺术表现。有的学者以为这些特殊的手势是“佛手印”，殊不知，佛教的修行法门实际上渊源于更为古老的瑜伽。

当这些“通天手段”被运用于世俗、功利的层面，或被错误理解时，便成为巫术。人类学家通常将现代的巫术、萨满作为考察和研究对象，很容易把远古的“通天手段”与功利性的巫术相提并论，因而无法进入远古精神世界最深邃的领域。实际上，现代残存的巫术无疑只是古代灵知体系遗留下的秕糠而已。将建立在这种高度发达的意识形态上的文明称为“萨满式的”，无疑会造成诸多误解。所以，我们将其定义为“灵知型文明”。

例如，关于阿兹特克文化中难以理解的人祭。人类学家赛约尼（Sajjoni）认为，他们用人献祭的整个仪式，源自古老的纯粹精神内行知识的体系，与寻找不朽的生命有关，却被怪异地误解了。她指出，所有阿兹特克人祭祀的令人毛骨悚然的外在表现——剥皮、切除心脏、火焚等等——原为引入某种知识所经历的心灵过程的隐喻。“剥皮”，意即这种知识能够将灵魂从其肉体中分离。而心脏代表灵魂，在死后将其从身体中“切除”，意味着灵魂脱离身体，释放至光明的国度（后者以太阳作象征）。“火焚”，乃更新之火，在火中，永恒的灵魂将从其先前存在的肉体灰烬里以类似凤凰的形象升起，会从一个精疲力竭的肉身中释放出来，并以其他的形体再生。

再比如印第安人巫师经常用致幻植物以造成迷魂失神的精神体验，无疑也是对瑜伽高层境界的一种模仿。在高层瑜伽境界里，处于三摩地（samadi）或神定的瑜伽士确实会进入一种出神或心灵狂喜（ecstasy）的状态，甚至会展示出犹如疯癫的身体特征。

可以推想，由于瑜伽一类的“通天手段”只掌握在极少数的祭司手中，并且其修习和传承也极其困难，所以渐渐失传乃至被后世曲解，遗留下的也大多是很肤浅的部分。后代的巫师只得以种种人为的荒唐手段作为代替品，这也正是这些灵知型文明渐渐衰竭的根本原因。

在张光直先生总结的“亚美式萨满教意识形态”内容里，我们可以看到与韦陀灵知相似的宇宙—神—人共融共存的萨满世界，例如：

一、灵魂可以与肉体分开并且在地球、天界和冥界旅行，在解脱的状况下，灵魂可以成为天上的诸神，或者与神合一。

二、宇宙一般是分成多层的，以中间的一层以下的下层世界和以上的上层世界为主要的区分。下层世界与上层世界通常更进一步分成若干层次，每层经常有其个别的神灵式统治者和超自然的居民。有时还有四方之

神或四土之神，还有分别统治天界与地界的最高神灵。这些神灵中有的固然控制人类和其他生物的命运，但他们也可以为人所操纵，例如通过供奉牺牲。宇宙的诸层之间为一个中央之柱（所谓“世界之轴”）所穿通，这个柱与萨满的各种向上界与向下界升降的象征物在概念上与实际上都相结合。萨满还有树，或称世界之树，上面经常有一只鸟——在天界飞翔的超越各界的象征物——栖居着。这分明就是前面所说的帕伦克石雕所显示的韦陀式宇宙图景。

三、萨满教知识世界中的另一条公理是人和动物在品质上是相等的。而且，人与动物之间可以互相转形。这无疑源自于韦陀灵知的“轮回”说。

四、自然环境中的所有现象都被一种生命力或灵魂赋予生命。因此在萨满的世界里没有我们所谓的“无生物”这种事物。在韦陀灵知的世界里，一切自然环境中的现象同样具有生命，其人格化的展示即为诸神（deva）。例如地球本身就是一个生命体，其人格化的展示便是女神普弥（bhumi），至今印度教徒还会在每天清晨向大地女神顶礼。

五、萨满式的宇宙乃是巫术性的宇宙，所谓自然的和超自然的环境乃是巫术变形的结果，而不是像在犹太—基督教传统中的自虚无而生的创造。在韦陀灵知里，宇宙从根本上来说是由于至尊人格主神毗湿奴的能量（Shakti）的展示，因此，可以说“自然的和超自然的环境”都是这种能量的各种“变形”，而操控各种能量的能力则来自瑜伽。

因此，根据我们的看法，这个史前超级文化母体或“玛雅—中国文化连续体”，既不是“天外来客”的遗产，也不是某个海底“亚特兰蒂斯”的创造，而是史前时代就曾经遍布全球的“雅利安文明圈”的一部分。

其核心意识形态源自于史前全球文明基因韦陀灵知，而且迄今为止还封存在浩如烟海的韦陀诸经中。作为原始文明基因，经数万年的复制和变异，在世界不同的时间和不同的地点，产生了形态各异但又一脉相承的

文化连续体，其中包括印度河谷文明、巴比伦文明、埃及文明、古希腊文明、中东文明、玛雅文明和公元前两三千年前出现的中国青铜文明。一方面，从母体分离的子文化各自独立发展，创造了诸多独特的文明形态；另一方面，各子文化之间的文明元素、文化符号又互相影响、互相渗透，使得源流的辨识变得非常困难。

以苏美尔文明为起源的西方文明，包括后来的古希腊文明、希伯来文明，张光直先生将其命名为“突破性文明”，以与“玛雅—中国文化连续体”的“连续性文明”分别开来。在我们看来，这两种不同类别的文化体都产生于同一个史前超级文明母体雅利安文明圈，其产生差别的根本原因，乃是原始灵知基因的变异。

“连续性文明”的灵知基因结构更强调人与神在质上的同一性、能量（Shakti）的“变形”，以及由之而来的诸神、自然、人、社会的和谐——非人格化的天人合一境界。可以说，这种文明更接近于韦陀灵知结构中内在于宇宙的“梵”及“超灵”层面。而“突破性文明”更强调神与人之间永远无法抹平的差异，物质能量对灵魂的异在性和虚幻性，个体灵魂只有摆脱肉体、自然、社会的束缚和囚禁，才能获得拯救，回到灵魂的故乡——超越于物质世界的神性王国。这种文明的终极目标专注于韦陀灵知结构中的“薄伽梵”或至尊人格神、至高神圣者的层面。希伯来文明中的诺斯替派应该是这种变异的极端表现。

杜维明先生在《试谈中国哲学中的三个基调》一文中提出了“存有的连续”（Continuity of being），作为中国古代意识形态和哲学上的重要基调，并将它与西方文明的“上帝创造万物”的信仰进行比较：

瓦石、草木、鸟兽、生民和鬼神这一系列的存有形态的关系如何，这是本体学上的重大课题。中国哲学的基调之一，是把无生物、

植物、动物、人类和灵魂统统视为在宇宙巨流中息息相关乃至相互交融的实体。这种可以用奔流不息的长江大河来譬喻的“存有连续”的本体观，和以“上帝创造万物”的信仰，把“存有界”割裂为神凡二分的形而上学绝然不同。美国学者牟复礼指出，在先秦诸子的显学中，没有出现“创世神话”，这是中国哲学最突出的特征。这个提法虽在西方汉学界引起一些争议，但它在真切地反映中国文化的基本方向上，有一定的价值。

其实产生这种差别的深层原因，就在于灵知基因的变异。原始全球灵知基因蕴含了非人格化的“能量”（Shakti）即“存有的连续”和人格化上帝及其超越性世界两种特征。这两个看似矛盾的特征，在韦陀灵知的不二论中却达到了不可思议的融合。就像《薄伽梵歌》所说的：

我以未展示的形体，遍透整个宇宙。众生尽在我中，我却不在他们之中。

然而一切造物又不处在我之中。看哪，这就是我玄秘的富裕！虽然我是众生的维系者，虽然我无处不在，我却不属于这宇宙展示中的一部分，因为我自己就是创造的根源。

要知道，就像强风处处吹遍，却总是处于天空之中一样，所有被造生物都处在我之中。

“我”，至尊人格神、薄伽梵、超越性上帝，虽然如长江大河般遍透万有，无处不在，化生出宇宙巨流，却并不曾失去“我”的人格性和超越性，依然不属于这宇宙展示中的一部分，依然是创造的根源，对宇宙万物拥有绝对的权力。一方面，作为能量，是周流六虚，变动不居；另一方

面，作为能量的源泉和控制者，却不变不动，超然象外。能量和能量的源泉，就像太阳和太阳光，不二而二，二而不二。“连续性文明”注重对两者合一性的体悟，而“突破性文明”则过于强调神。凡二分，由此造成原始文明基因结构的断裂和破碎。前者逐渐失去了超越性、人格性、个体性的存在维度；在后者的结构里，宇宙一神一人不复相生共融，而是互相隔离，斗争不断。于是，大道破碎，原始的和谐失去了，史前文化统一体倒下的废墟里，诞生出无数以地域、种族、宗教划分的“文明”。

也正是由于灵知基因变异的产生，使得这两类文化体以不同的方式创造了文明。“连续性文明”在外表上继承了更多的韦陀灵知型社会制度（Varnasrama system），以政治程序作为集中财富、创造文明的手段。其操纵的关键在于“通天阶层”（巫、祭司）的出现。作为包括灵知在内的“通天手段”的独占者，他们成为建立社会精神凝聚力和意识形态的精英分子，从而为社会的政治、经济分层和财富积累的合法化提供了可能。在很多情况下，例如在中国，最高等级的巫、祭司也成为行政、军事首脑，成了神王、圣王、明王、哲王，对社会的生产阶层（商人、土地经营者、工匠）进行统治，高度集权的一体化氏族政治就这样开始了。然而在原始的韦陀灵知型社会体制里，祭司、通天阶层、婆罗门的权力和地位始终高于帝王、刹帝利，因而构成了对王权的制约机制，避免了高度集权的一体化专制政治。由于偏离了原始的雅利安/韦陀灵知型社会制度，在神—王一体化的氏族政治制度里，帝王的权力最终成为至高无上的权力，超越了神权，出现了“以人篡天”的局面。

这种灵知型社会制度的创设，其目的不在于最大限度地满足社会成员的生活、物质需求，而在于引导和保证社会各阶层成员在灵知的指导下生活，例如通过建立庞大的灵知建筑、制造灵知美术品和需要动员社会各阶层力量的祭祀，达到“通天”、天人合一、解脱、回归灵魂故乡的精神目

标。它是“原始的”，但绝非“愚昧、野蛮”的。

而在“突破性文明”体系里，由于其灵知结构里有一个与人和世界截然分开的神界，因而产生了与国家分立的庙宇和独立的祭司阶层。国家和庙宇都成了土地占有者。在这种情况下，氏族的血缘关系为地缘关系所破坏，财富集中的主要手段也不是政治和宗教仪式，而更多的是依靠技术，例如生产、贸易、先进工具的使用。这类新的文明体系，开始于公元前3000多年的两河流域苏美尔文明，其后为古希腊、古罗马所继承，开启了西方文明的先河。它也是原始雅利安、韦陀文明的一种变体。在这种文明体系里，世俗权力和神圣权力、世俗目标和神圣目标之间持续不断的角逐成了最主要的文明冲突。

“中国—玛雅文化连续体”理论为史前全球雅利安文明圈的存在提供了论据。原始韦陀文明可能在史前时代就已经在中国浸润化育，造就了夷、夏文明，并经过中国和太平洋群岛传播到美洲，成为美洲文明的基本组成部分。

那么，下一步，就让我们一起去揭开神州“诸神”的面具吧！

第三章

韦陀文明在史前中国的足迹

再探三星堆 / 龙象西来：韦陀文明进入中国的路径



再探三星堆

世界级的史前王都

20世纪山清水秀的川西平原，古老的鸭子河畔，一个名不见经传的小山村——德阳广汉三星村，于1986年7月，震惊了全世界。谁也没有料到，世界“第九大奇迹”竟然在这里悄然现身了。一时间，广汉的天空上，三星闪耀，“天门”洞开！

这就是三星堆文化遗址。在两个大型祭祀坑里，除了大量的玉器，还出土了华美绝伦、可与古希腊媲美的青铜雕像、面具，以及灿烂夺目的黄金权杖、面具。更不可思议的是，还有一棵高近4米、华美神妙的青铜树，树枝上面，盘龙蜿蜒，大鹏敛翅，又是一棵扶桑神树——青铜版的宇宙之树！华夏的土地上，从来没有出现过这样浪漫奔放、具有“异国情调”的史前美术品，而且，这些具有高超技术含量的美术品可能在5000年前的新石器时代就已经存在了！要知道，那时候，作为“华夏正统”的中原文明还在萌芽之中呢。中外学者们，甚至连共和国的首脑都惊叹：历史要重写了！

其实，从初次发现到整体发掘，整个三星堆考古工作历经了60多年。

经过半个多世纪的求证，到现在，一个庞大的“古城、古国、古文化遗址”的存在已经得到证实。它总面积12平方公里，上起新石器时代晚期，下至商末周初，上下绵延2000多年。这显示，夏、商之间，中国还存在着一个未知的、高度发达的远古文明。

蜀，在中国学者们的图景里，远古时代一直都应该是蛮荒偏僻之地，怎么可能会先于三代就独立孕育出如此辉煌的文明？谁不知道，三代文化才是“郁郁乎文哉”的华夏文明的主干、嫡系？于是，三星堆文化从发现伊始，就被冠上了“殷商”的标签。

无奈，三星堆文明的血脉实在太悠远，精神气脉实在太宏大了，一张“殷商”的皮根本无法包起来，甚至是否属于“中华文明”都要打一个大大的问号。

首先是时间。中国科学院对三星堆出土文物进行碳14测定的结果，将三星堆文明的历史年代定位于公元前2300年左右（从三星堆一期算起）。而据夏商周断代工程的历史分期，夏代历史年代定位于公元前2070年—前1600年；商王朝定位于公元前1600—前1046年；周王朝定位于公元前1046年—前256年。也就是说，三星堆文明出现时间比夏还要早230多年，存在时间差不多等于商周两个王朝加起来。三星堆青铜文明出现的时候，华夏地区还处在铜、石并用的新石器时代，当三星堆文明达到鼎盛期时，中原的殷商文明才开始起步。三星堆三期后段的两个大型祭祀坑，经碳十四测定，一号坑内骨渣的年代为距今3600年左右，二号坑的时代可能略晚一些，大约相当于殷墟三期。即使按照考古界比较保守的说法，以三星堆遗址第二至四期文化为其典型代表，三星堆文化早期亦相当于二里头晚期至二里岗文化期，中期相当于殷墟早期，晚期相当于殷墟文化晚期至西周早期。如是，三星堆文化的绝对年代约在公元前1600—前900年。

并且，三星堆文明的成就也领先于后起的夏、商。先说青铜器，器形高大、造型生动、结构复杂是三星堆青铜器的重要特点。二号祭祀坑中出土的立人像高达2.62米，重180多公斤，由素面的梯形基座和方形的平台以及立人像三部分组成。人像头戴兽面形高冠，身着衣服三层，最外层衣服近似“燕尾服”，两臂平抬，两手呈握物献祭状。这样高大的青铜铸像在世界青铜文明中是独一无二的。同坑出土的大型兽面具宽138厘米，重80多公斤，造型极度夸张，方形的脸看起来似人非人，似兽非兽，角尺形的大耳高耸，长长的眼球向外凸出，其面容十分狰狞、怪诞，可谓青铜艺术中的极品。再加上那棵无与伦比的青铜神树，其艺术成就远远超越以青铜礼器为主的夏商青铜器，标示了青铜时代的艺术巅峰。

这些世界级的青铜艺术品，其制造技术更是精妙得不可思议。经过对三星堆青铜器做金相组织、电子探针成分及X—衍射岩相鉴定等多种现代技术考察，发现三星堆的青铜器不同于中国以往发现的青铜器：三星堆青铜器不含锌成分。在自然界中，铜锌都是伴生的，三星堆人是如何将铜与锌分开的？三星堆青铜器含有微量的磷元素，以增加流动性和弹性，这也是以往发现的青铜器所没有的。接近4米高的三星堆青铜神树，其底座维氏硬度（HV）值达到了60，这是即使在今天都难以达到的高硬度。三星堆青铜神树，树枝采用套筒焊接，大筒口套小筒口，在地下埋藏四五千年，依然牢固如昔，坚不可拔。如此高强度的焊接技术，现代人要到300年前，随着电和乙炔的使用才能掌握。树上小鸟的爪子是用一种高强度黏结剂粘上的，比焊接还牢固，至今专家还未能分析出其中的成分；树身上那条蜿蜒的神龙，是用粗细不同的圆铜管扭结而成麻花状的，现代金属工艺专家们认为，即使在21世纪，这也属于难度极大的高科技。此外，三星堆人还掌握了给青铜器镀锡以及二次镀锡的技术，这种技术，更是连现代技术都难以做到！夏商青铜器根本就没有达到如此高度的冶炼、制作技术。据专家

的研究，三星堆高超的铜焊和铜铸技术来自古印度河谷文明中心——摩亨佐·达罗。那里的青铜制作甚至早于三星堆。¹

三星堆文明另一个引人注目的成就是黄金艺术品。三星堆文明不仅在开采黄金的量上大大超过了中原的夏商王朝，而且在黄金制作工艺上更是居于领先地位。三星堆遗址出土的金杖、金面具、金虎等黄金大器，工艺精湛、造型奇特，远非同时代的中原能望其项背。考古学家一致认可，三星堆遗址的黄金器是同时代文化遗址中最丰富的。其特点一是种类多，有金杖、金面罩、金箔虎形饰、金箔鱼形饰、金箔璋形饰、金箔带饰、金料块等。二是形体大，其中一号祭祀坑出土的一柄金杖，用纯金皮捶打而成，长142厘米，重400多克，其上用双勾手法雕刻出鱼、鸟、神人头像和箭等图案。而河南、河北等地的殷商遗址中只发现过金箔、金叶等小型金器。面对这些夺人魂魄的黄金大器，我们有理由认为，三星堆文明更接近那久已消逝的黄金时代。

城市建设非同寻常。三星堆遗址东、南、西三面发现有城墙，这些城墙虽然曾遭受不同程度的破坏，但是城墙基础依然存在。勘测和发掘结果表明，东城墙现残长1000余米，估计原长度应为1800米左右；西城墙被鸭子河和马牧河冲毁，现残长800余米；南城墙残长约600米。整个城址呈北窄南宽布局，东西宽1600米，南北宽2000米左右，面积约3.56平方公里。城墙横断面为梯形，墙基一般宽40余米左右，顶部现存宽度约20米，可容5辆桑塔纳轿车在城墙上并排行驶。墙体由主城墙（即墙心主体部分）和内侧墙、外侧墙三部分组成。主城墙呈梯形，采用平夯法夯筑，两腰经铲削修整，并用圆木棒横向拍打，表面十分平整、光滑、坚硬；内侧墙和外侧墙采用分段夯筑法筑成，每段夯筑到一定高度，经切削修整后继续接夯。在主城墙局部，使用了土坯砖来增加城墙高度，这是中国城墙建筑史

1 参考吴红著，《天问三星堆》，花城出版社，2004年，第130页。

上发现的最早使用土坯垒筑城墙的实物例证之一。这样宽阔修长、建筑精良的城墙，以及庞大的城郭，在5000年前的世界诸文明中，也是非常罕见的。

三星堆的城市布局严谨，显然经过严密精准的勘测、设计。整座城市以一条中轴线为城区的核心进行规划。几个重要的遗址，如宫殿区、作坊区，分别位于中轴的不同区段上。中轴线南端，南城墙内外，以及中轴线的东西两侧，都有密集的房屋遗迹。作为高度城市文明的证据，三星堆城内还发现有相当完善的排水系统。据考察，三星堆的排水系统与古印度河谷古城摩亨佐·达罗的设计极为相似，后者在三星堆之前，建立了史前时代极其现代化的城市供水、排水系统，其城市布局也经过严密的规划设计。并且，两地的城市建筑也都以土坯为原料。

据专家测算，三星堆城内约有人口16383户，以每户5口计算，就有81915人。如果加上外城12平方公里的人口，总人口估计超过20万人。俨然是一座世界级王都的规模。

吴红先生指出：“即使比三星堆晚1000多年的中原商都城安阳，其规模也远远不能和三星堆相比。如果认为三星堆与中原商、周同时，且是他们的方国，这样建城逾制肆无忌惮，简直是大逆不道。仅仅是这个理由，三星堆就会成为商王朝的征伐对象。”¹

由此，吴先生认为，三星堆不可能是“地方古蜀文化”，或“中原大国周边的邦国文化”，而是“高规格的人类史前文明”的重要遗址。

各种迹象和证据表明，这个所谓的“高规格的人类史前文明”，可能就是发源于印度半岛的雅利安韦陀文明。三星堆领先中原的青铜、黄金制造技术，城市规划建筑技术，乃至隐藏在艺术品中的神话、传说、灵知都与5000年前曾经辉煌无比的全球史前雅利安韦陀文化圈血脉相通。更确

1 参考吴红著，《天问三星堆》，花城出版社，2004年，第130页。

切地说，三星堆文明可能也是原始全球文明基因（韦陀灵知文化）的克隆文明。

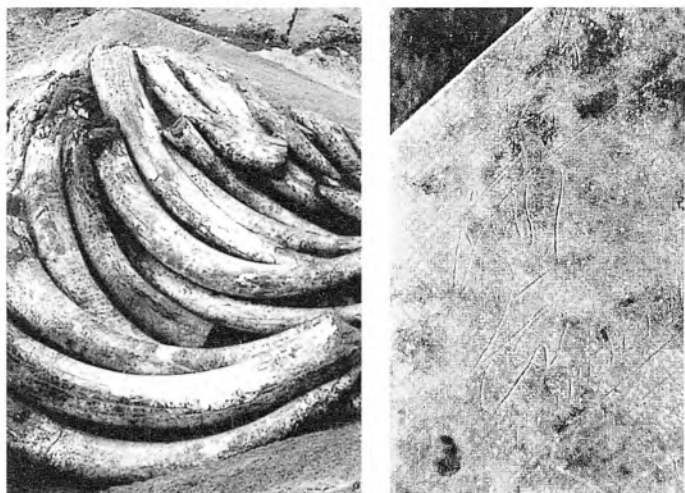
三星堆出土文物中不可否认的“外来文明”因素，进一步证实了我们的推测。

来自热带和海洋

如果说三星堆祭祀坑出土的80余根象牙令人惊讶的话，那么在随后的金沙遗址发现的1000多根堆积成山的象牙就使人目瞪口呆了。这些象牙大多长1米以上，最大的长达150厘米，埋在地下虽已数千年之久，却仍然显露出细腻的光芒，给人一种天生神物的感觉。出土数量如此众多的象牙，在世界考古史上都堪称奇观。

三星堆和金沙遗址出土的象牙，经鉴定为亚洲象的象牙，原产自印度的阿萨姆邦。亚洲象主要分布在印度、孟加拉国等南亚和东南亚地区。从生物学角度看，现代象有两种，即亚洲象与非洲象。亚洲象仅雄象有象牙，每头雄象两根，非洲象则雌雄都有象牙。如此说来，金沙遗址出土的1000多根象牙应当取自500多头亚洲雄象，这么多象足以组成一个庞大的象群。有一些学者认为这些象牙乃猎自蜀地的象群，但是，如果当时真的有那样庞大的象群，为什么迄今为止在当地却没有发现大量的野象遗骸？而且，象牙在中国历来被视为极罕见珍稀的灵物，从新石器时代到商周时期各地虽然都有象牙制品出土，例如河姆渡遗址出土的双鸟朝阳象牙雕刻，安阳殷墟妇好墓出土的象牙杯，却都是小件的象牙制品，绝没有三星堆和金沙遗址那样象牙成山的“豪阔”场面。这显示出，三星堆和金沙曾经拥有一条通往印度的“象牙之路”，因而能积累起数以吨计的稀世灵物。

值得注意的是，这些象牙并不是用于器具或装饰品的，而是用作礼神



金沙出土的成吨象牙（左）；三星堆玉璋上刻的象牙献祭图案（右）

的祭品。三星堆出土的玉璋图案就对象牙的使用方式作了形象的描述，画面上悬置于左边神山内侧的粗大弯曲尖状物便同象牙实物几乎完全一样。金沙遗址也出土了一件刻有图案的玉璋残件。图案分为上下两图，可以清晰地看到侧跪一人肩扛弯曲的象牙，显示出三星堆人有将象牙用于献祭的习俗。这种独特的献祭方式在整个中原地区都不曾出现过。联系到象牙源出印度的事实，我们有理由认为，这种以象牙献祭的方式可能来自盛产大象的印度。作为雅利安文化圈的一支，三星堆人保留了这个习俗，并不断地通过“象牙之路”从印度输入象牙，作为最高档次的献祭供品。

与象牙一起输入的，还有史前时代作为货币的海贝。三星堆遗址1号坑曾出土650枚海贝，2号坑曾出土4600枚海贝，经过古生物专家的考证，这些海贝并不产于中国海域，应该是印度、缅甸温暖的海域的产物。在三星堆遗址出土的大量海贝中，有一种齿贝，大小约为虎皮斑贝的1/3，中间有齿形沟槽。这种海贝只产于印度洋深海水域。显然，它们是从印度洋北部地区引进的。

与齿贝一起还出土了大量海洋生物青铜小雕像，这一点有力地证实了三星堆文化与印度洋南亚地区雅利安文明之间存在着直接而持续的关系。因为三星堆人只有身临印度洋地区，并在那里获得深刻的海洋生物印象，才会在偏僻蛮荒的古蜀地区制作出如此栩栩如生的海洋生物青铜小雕像，从而使三星堆文化放射出海洋文明的奇异光芒。

被初步判定为夏都的二里头遗址也出土了跟三星堆一样的隆背具齿的海贝（或称“子安贝”“货贝”）。据学者近年的研究，海贝属暖水种，分布于印度洋和中国南海的热带海域，而绝不见于古代东海及其以北沿海。同时，从考古材料上看，海贝及各类质地的仿制海贝，都以中国西北腹地出现最早，而盛行于青铜时代。在早于二里头文化的龙山时代陶寺文化中，也出土有海贝。分布于黄河上游，与二里头文化同时的齐家文化中，也发现有海贝。秦汉以前海贝的使用地域限于长江以北，海贝的使用有自西、西北向东、东南传播的轨迹。且从渤海到南海的中国古代滨海遗址，都没有发现使用海贝的迹象。鉴于此，社科院考古专家许宏教授提出，中国古代海贝不是从东南向西北传播，而有可能是从印度洋到土库曼地区，再经欧亚草原、蒙古草原到达中国青海东部或长城地带，进而输入中原地区的。¹ 学者们还注意到，使用海贝的史前至早期王朝阶段的遗址基本上都有铜器的使用，即海贝的出现、繁盛与衰亡跟青铜文化的发生、发展和消逝是大体吻合的。而在海贝使用的渐衰期和海贝在汉文化系统中消逝后，中国北方游牧民族如匈奴族和鲜卑族等依然保持着使用海贝的传统。这实际上为海贝的来源提供了某种暗示。大量海贝经由连接欧亚的北方草原地带向中国输入的途径中，北方游牧民族充当了传播的载体。不过，据本书看来，三星堆的海贝似乎并非来自北方，而应来自南方的“象牙之路”。

三星堆地区发现过一些零星的文字符号，文明学者苏三认为它们明

1 参考许宏著，《最早的中国》，科学出版社，2009年，第206页。

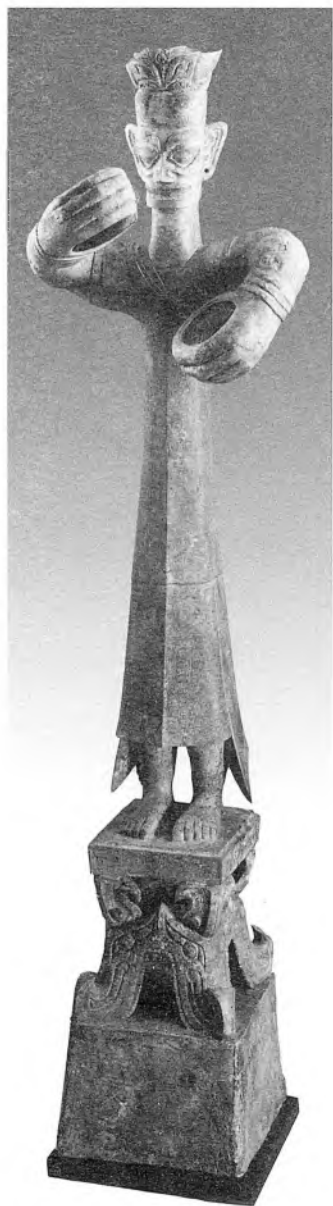
显与印度河文字有一定联系。苏三在《汉字起源新解》中指出，从甲骨文看，汉字起源一定借鉴过印度河文字。粗略统计，印度河文字中大致有10%出现在甲骨文或早期中国文字系统中。甲骨文中的数字，基本上除了“九”，都与哈拉帕文字重合。甲骨文线条化的程度、风格、造字理论都明显受到哈拉帕文字的影响。她断言，即便三星堆人不是来自印度河核心地区，也是距离印度河文明不远的一个地区。据她推测，其时通向南亚的水上国际交流网络最初的进出口不是别处，正是四川盆地的三星堆；通过后来著名的“南方丝绸之路”，三星堆人可以经云南腾冲进入缅甸，然后进入印度洋或印度次大陆，与国际水域连成一片。¹

主宰东方的千眼神王

最明显的是那些青铜人物雕像，高鼻深目，方面阔口，大眼长耳，面部表情超凡脱俗，透过数千年的静默，已经说出了他们的真实身份——他们绝不是华夏人种。最典型的是青铜大立人像。

青铜大立人像出土于2号坑的中层，在它的脚下还有一个高台底座。立人像高172厘米，连台座通高达2.62米，全重180公斤有余。如此巨大的青铜大立人像，在中国商周时代出土器物中闻所未闻。立人像头著高冠，刺簪束发；方面宽颐，鼻梁高隆，深目大耳，体态修长，端正直立，双臂平抬，左腕稍高，右腕略低。双手均对握为环形，手形有明显夸大，手中原应握物，现已无法确认所握为何物。立人像虽有华丽的冠服，却是裸露十趾，跣足而立，两足左右平齐，正立在恰可容足的高台上，台座用4个长有长鼻的大象头颅形象勾连而成。立人双手握祭品，极目远眺，气度华贵不凡。

1 参考苏三著，《汉字起源新解》，东方出版社，2009年，第291页。



三星堆青铜大立人像

大立人像的冠服极为华丽，冠服所饰纹样也极为繁缛。立人身穿紧袖内服、半臂式外套和裙式下裳。内衣无领窄缘，长袖短摆，袖长及腕，摆子及胯，向右开衫，腋下系扣。外套为半臂短袖，袖口宽缘，衣摆稍长于内衣，向右开襟。下裳开为前后两片，前短后长，前片平齐过膝，后片叉分及足。立人衣外还有一条大带，带作编织之形。大带沿外衣缘口左斜挎肩，两端于背后肩胛处结扎。衣裳繁纹满饰，纹样构图取图案化形式，对称工整，有大块单元，也有连续小图，似为锦绣织物。半臂外衣纹样最精，纹样分为两组，以前后中线为界。前后中线构图相同，用相间的一旋一圆的眼形图案组成垂直纹饰带，将外衣中的图案分为左右两组。左侧一组为排列成方阵的4条龙纹，龙纹两两相背，龙吻龇咧上昂，龙爪紧握为拳，龙翅高展，龙鬣飞扬；右侧一组为竖向平行排列的两排兽面纹，构图简约。

华服之外，立人像身上可能还有过一些佩饰。在两耳下郭有佩戴饰物的透孔，在脑后存有插簪的斜孔，表明立人原本有简单的首饰。左右手腕各戴三道手镯，两小腿近足踝处各戴一圈方格形纹脚镯。这类手足同时戴镯的习俗，既不是古代巴蜀也不是西南夷

和中原民族的人体装饰艺术风格，但在南亚从古至今的文化传统中却比比皆是。这在南亚早期的青铜雕像艺术中就有明确反映，例如举世闻名的印度河谷青铜舞女雕像就是如此。

跣足、半臂式外套、耳饰、手镯和足环，分明是古印度男子的装扮。尤其是立人那条斜挎左肩的3股线编成的大带，透露出浓厚的韦陀文化气息。这条带子并不是一般的装饰物，而是“圣线”。在韦陀社会里，婆罗门的孩子从8岁开始，刹帝利的孩子从11岁开始，吠舍的孩子从12岁开始学习韦陀诸经，要举行隆重的入门仪式（Upanayana），这相当于他们的第二次诞生，从此他们便成为了“再生族”，与那些只能有一次诞生经验的“一生族”（指最低层次的首陀罗与贱民）完全区别。在举行入门式的过程中会给他们加戴“圣线”（yajopavita）。圣线是用3股线编成的圆圈，从左肩斜挎而下至肚脐。婆罗门的圣线是用棉纺成的，刹帝利的用麻纺成，吠舍的用毛纺成。这些线都由婆罗门的处女来纺，再由婆罗门把线拧成圣线。在举行入门式的仪式上，由老师给学生戴上，并授以伽亚垂曼陀罗（Gayatri Mantra，“再生族”念的一种咒语）。同时，还要有老师、年长者和客人在场，并要点燃圣火，在学习韦陀诸经时才能加戴。戴有圣线的人，便成了遵行韦陀训谕的雅利安人——文明人。除了人类，在古印度的雕像里，天上的仙人（半神人）也佩戴“圣线”，通常都比较粗，成带状，跟青铜大立人所戴的完全一样。这表明，青铜大立人的身份可能不一定是以前一般学者认为的祭司兼人王，而可能是神。

在三星堆，有很多青铜人像表现了祭祀者跪拜献祭的形象。例如三星堆2号坑出土的双手执玉璋作跪献状的小型青铜人像、铜喇叭座跪献人像以及1号坑出土的多种跪坐姿势的青铜小人像。从其衣饰、头冠和神态来看，应该是主祭的祭司或者王室贵族的形象。这些献祭者的表情，大多谦恭温顺，与立人像横空睥睨的神态完全不同。

中国社会科学院考古研究所研究员王仁湘先生以为：

立人的四龙外衣，古称作袞衣。显示出立人地位一定显赫非凡。《说文》云：袞，天子享先王。且言袞衣上的卷龙绣于下裳，龙形蟠曲向上。《周礼·司服》也说，“王之吉服，享先王则袞冕”。注家袞衣就是卷龙衣，《诗·幽风·九罍》有句曰：“我觐之子，袞衣绣裳。”如此看来，立人衣冠正是绣有卷龙之吉服，是为袞衣绣裳。古礼王者袞衣之龙首向上，而公侯绣龙的龙首则向下，立人袞衣上的四龙之形龙首向上，应为王者之服。进而言之，袞衣吉服为王者之服，立人像自然为王者之像。¹

诚然，立人为王者无疑，但从其超越万象、目空古今的气势神韵来看，有可能是众神之王。立人像身上的一个细节为我们提供了线索：

特别引人注目的是，立人像的周身布满了眼形装饰，除了双眼兽面冠，下裳前后都有成组兽面装饰，均以环眼作主要构图。在袞衣前后都有直行排列的眼目纹和成组横排的简化兽面纹，眼睛纹样成了立人外衣的主要装饰。布满眼目装饰的立人像，简直可以看成某种眼目的化身。²

此外，据王仁湘先生的观察，立人像五齿头冠的冠面上也有一对大眼睛，这眼睛与器物坑中同时出土的一些单体青铜眼睛的形状基本相同。眼球涨出眼眶之外，颇具威严。由于外眦残缺，让人不易获得直接的印象，

1 王仁湘，《三星堆出土青铜高台立人像观瞻小记》，《中华文化论刊》2005年第4期。

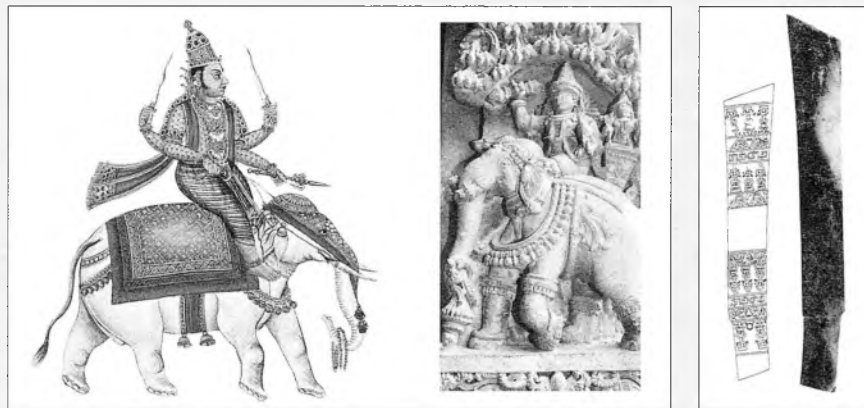
2 同上。

致使有的研究者将这眼球认作是盛开的两个莲瓣图形。据此，王先生将青铜立人冠的冠式定名为“天目冠”。

一个浑身上下布满眼睛的神王跃然而出！我们在古老的韦陀神话里找到了这个怪异绝伦的形象，他就是统领众神的天帝因陀罗。关于他的记载甚为宏富，大抵见于往事诸书（Puranas）。作为天堂诸神之首的因陀罗，统治着天界，经常被喻为上帝（毗湿奴）之手，拥有无比的力量和权力，受到诸神、人的祭祀崇拜，故而也被称为“祭祀之主”。他手持金刚杵，驱使云雨闪电，因此也是雨神。因陀罗的坐骑是一头白色的长着4根象牙的象王——埃拉瓦特（airawat）。他居住在宇宙之轴——苏迷卢山——东面的一座山上，控制了天堂诸星所在的宇宙之东方。并且，作为至尊人格神性力的化身，因陀罗拥有强大的性繁殖能力，也是人类精液的掌管神，他的另外一个名字“千眼人”（Sahasraksa）就源出于这个特征。据说有一次他勾引了一位圣人的妻子，圣人知道后，便诅咒因陀罗，让他全身长满女阴。因陀罗羞惧难当，立时向圣人顶礼祈求宽恕。出于怜悯，圣人将女阴变作了数千只眼睛。由是之故，因陀罗通身是眼。

这个通身布满眼目装饰的三星堆青铜立人可能就是传说中的千眼神王因陀罗的神像！立人像基座上的4个象头，代表了因陀罗的坐骑——长了4根长牙的象王——埃拉瓦特。立人像那双夸张的巨手，象征了宇宙之手——因陀罗的力量和威权。整个立人像巍然挺拔，神光炳耀，威风八面，霸气逼人，不可能是谦恭献祭的巫师或人王形象。如此重量级神器，在重神轻人的史前时代，只可能是作为崇拜献祭对象的神像。

除了大立人像，三星堆出土青铜文物中还发现有大量青铜单体眼和装饰眼的存在，这表明眼形对三星堆文化是非常重要的一个象征符号。极有可能，这些神秘的眼形物指向对“千眼神王”——因陀罗的崇拜。此外，“神手”或“上帝之手”的主题在其他三星堆文物中也有反复表现，例如



骑着象王的千眼天帝因陀罗（左、中）；三星堆祭山图玉璋（右）

“祭山图玉璋”之上，有8只巨大的人手从天而降，握成空拳，拇指按在神山的外侧，作为神的威力的直接体现。可以肯定，对因陀罗的祭拜，构成了三星堆文化的一个重要方面。因陀罗恰好是东方之帝，在三星堆人看来，主宰着东方的土地——华夏神州的神祇应该就是三星堆人的保护神，所以受到高规格的特别崇拜。

因陀罗崇拜在整个史前雅利安文化圈里非常普遍，例如在希腊神话里，他变形为奥林匹斯之王宙斯；在美洲神话里，则变形为雨神恰克。青铜大立人像的破译，使我们对史前雅利安文化圈的范围又有了新的认识。从各方面的考古证据来看，三星堆文明可能是雅利安韦陀文明东扩直接产生的克隆文明，因而除了具有各种热带和海洋的因素，还有保留着本土雅利安人种特征的神像。

摩亨佐·达罗出土的一具石雕人头像为揭开三星堆的人种之谜提供了重大的线索。这个印度河人头像最突出的是犹如莲瓣一样的眼睛，既大又长，造型十分夸张。眉毛粗而弯，颧骨明显凸出，唇吻外突，唇线较长，鼻部已经破损，头顶似乎戴着一顶拉比式的小帽，帽檐清晰可辨。三星堆



印度河出土石雕人头像（左）；三星堆青铜人头像（右）

也出土了一具罕见的青铜写实人头像，其面部造型和人种特征居然与印度河人头像极为相似。值得注意的是，其他的三星堆青铜人头像中也有戴小帽的，帽型与这具印度河人头像所戴的小帽几乎完全一样。并且，据考古学家的描述，印度河人头像大多脑后挽髻，还有的编成辫子，这类发型也是三星堆人头像里常见的。

鹰王无处不在

透过三星堆2号坑出土的人面鸟身像，我们又一次找到了一个富有全球性的韦陀灵知文化符号——沟通神一人的宇宙之鸟迦鲁达。这具青铜人面鸟身像造型极为神异，其面部为人面，特征与其他三星堆面具造型相似，方面大眼，眼球外凸，高鼻阔口，头上戴着高高的羽冠。其身体则为鸟身、凤尾。硕大的翅膀卷曲为蝴蝶状，尾羽张开犹如孔雀开屏。腿爪作鹰爪形，高踞于枝头花果之上。青铜鸟人像的胸前有一个双圆圈图案，一般都认为是圆日的象征。如此奇异瑰丽的造型，在中国青铜考古史上可谓前所未见。



三星堆青铜人面鸟身像（左）；青铜鸟爪人像残件（右）

考古学者一般认为人面鸟身像是三星堆青铜神树上的残件，原来就高踞在青铜神树的顶端，与青铜神树上的其他9只较小的铜鸟一起，构成了《山海经》中所记载的，扶桑神树之上金乌负日，“一日居上枝，九日居下枝”的壮美奇观。从三星堆人面鸟身像的造型、所处的位置以及神性艺术特征来看，它毫无疑问与美洲帕伦科石雕中的那只宇宙树之巅的鹰一样，是至尊神、宇宙创造者毗湿奴的坐骑迦鲁达的神像。同时，在韦陀灵知神话里，太阳是至尊神毗湿奴的扩展，称为大日那罗衍那（Surya-Narayana），被当作至上主宰、造物主毗湿奴的可见形象而受到崇拜。鸟王负主，可能就是“金乌负日”神话的出处。

根据韦陀神话，迦鲁达乃鸟族之祖，从他的翅膀下，衍生出世上的诸多鸟类，这解释了三星堆文物中何以有如此众多的鸟类造型。迦鲁达显然是三星堆人所崇拜的一个主要神灵。三星堆最大的青铜纵目人面像，与鸟人像的脸型非常接近，也是鹰鼻、弯长的兽耳，只是眼睛更加外凸，应该也是用来象征迦鲁达的面具。但似乎更突出了神鹰无所不闻、无所不见的

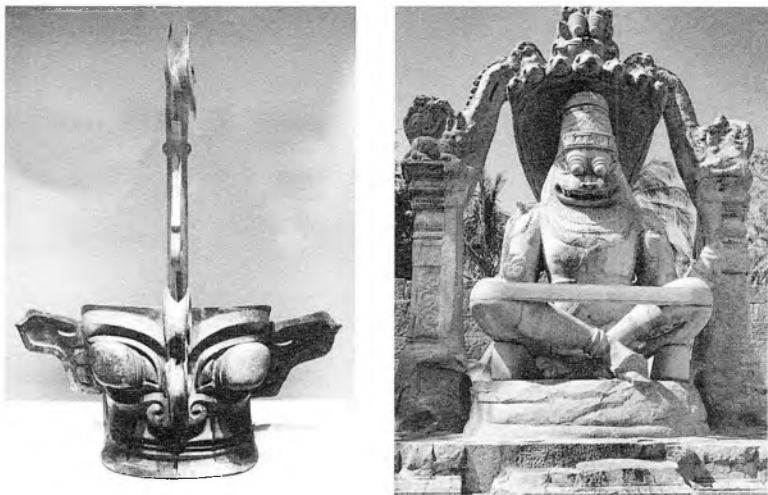
神力。事实上，今天印度教神庙里的迦鲁达神像，大多也有着一对往外暴突的“纵目”。

另外一个青铜鸟爪人像残件，只有下半身，穿着华丽的短裙，人的腿，长着鹰一样的脚爪，踩在两只伸长脖子的鹰头上，非常传神地表现出一个人兽合一的鹰王形象。总的来看，三星堆青铜人面鸟身像非常接近迦鲁达的原始造型，这表明三星堆文化与雅利安本土文化之间应该有很近的血缘关系。关于这只往返于天地之间的大鹏鸟，我们在后文还有更详细的论述，它构成了华夏神话的一个重要方面，也是史前全球韦陀文明圈的一个标志性符号。

可爱的青铜象神

再来看三星堆那些古怪雄奇的青铜面具。2号坑出土的一具青铜纵目人面像，高65厘米，宽138厘米，凸出的柱形眼球长16厘米。最奇特的是，鼻梁上方还有一根高高竖立的卷云纹柱子，犹如卷曲的象鼻。关于这根柱子，有各种各样离奇的猜测，甚至有人认为是外星人的望远镜。然而假如我们从韦陀神话的角度来考察这副硕大的青铜面具，答案就非常自然了。那根柱子就是一条卷曲的高高竖立着的象鼻，长长的向外伸展的耳朵就是大象的耳朵，这是一尊象头神的面具。它代表了韦陀神话中鼎鼎大名的象头神甘内什——财富和成功的赐予者。

在韦陀灵知神话里，甘内什的地位非常显赫。他是三大主宰神之一湿婆和女神帕伐蒂的儿子，也是瑜伽能量军荼利的守护者，能破除一切障碍和迷惑。他的形象就是象头，两耳如蒲扇，象鼻，人身，脸上总是带着孩童般的笑容。直到今天甘内什依旧是印度民间最受喜爱的神之一，受到印度人的广泛崇拜，在举行仪式、启程朝圣、旅行、开学以至展开一切活动



三星堆青铜纵目人面具（左）；拥有“纵目”的那罗星河神像（右）

之前，都会先敬拜象头神。他有四臂，代表了4种特性：纯真、智慧、纯洁、神圣（吉祥）。其坐骑是一只小鼠，代表谦卑。

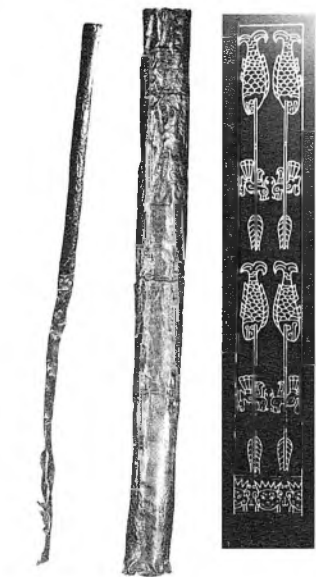
5000年前的三星堆雅利安人用极具艺术魅力的方式绝妙地表现了这位奇特的韦陀神灵，今天看来，他咧着大嘴，笑容依然那样可爱脱俗。设计者将人的鼻子与象的鼻子结合，凭借简单的面部变形，在面具里表现出象头神人兽合一的特征，不禁令人拍案叫绝。这件青铜面具的眼部处理也让研究中国美术的专家摸不着头脑。这是一双中国古代美术史上从来没有出现过的眼睛——鼓凸而出的眼珠好似探出眼眶的短柱。这根本就不符合生物学的常识嘛，简直匪夷所思！然而，在古印度和东南亚的神像美术里，确实从很古老的年代就有这样的艺术表现方式。例如印度南部被称为世界奇迹的胜利之城毗佳亚那伽罗，至今还能看到10—14世纪的壮丽神庙留下的遗迹，其中很有名的那罗星河（Narasimha）神像——毗湿奴半人半狮的凶猛化身——就有着异常暴凸的双眼，即所谓的“纵目”。其嘴部的处理，也像三星堆的青铜面具，唇线极长，嘴角上翘与耳根接近。

黄金国度的文明之光

其他具有更强烈“外来文明”色彩的三星堆文物是那些横空出世的金杖、金面具。三星堆金杖是用较厚的纯金皮包卷而成的金皮木芯杖，杖长142厘米，直径2.3厘米，净重400多克。杖的上端有一段长46厘米的平雕纹饰图案，分为3组：最下一组线刻两个前后对称、头戴五齿高冠、耳垂系三角形耳坠的人头。上面两组图案相同，下方为两背相对的鸟，上方为两背相对的鱼，一支强劲的羽箭贯穿鸟的颈部和鱼的头部。关于金杖上的鱼鸟图案，说法颇多。不过基本的含义，应该就是隐喻执杖者的威权贯于天上地下。戴五齿冠的人头像，可能与青铜大立人像有关，象征了东方的最高神王——因陀罗。执杖者因此获得了因陀罗的赐福，成为天帝在人间的代理。这根金杖，标志至高无上的统治权力，这同中原夏、商、周三代用鼎作为最高权力的标志物是全然不同的。然而，在西亚近东地区以及古埃及和古希腊、古罗马，则普遍采用权杖作为政治、经济、军事、宗教等独占权力的特殊象征物。三星堆这柄金杖，从形制上看，与西亚、埃及较晚时期的权杖相似，同时图案内容也近似。这些地区，根据我们的研究，都曾经属于雅利安文化圈，是雅利安文化的克隆文明。

同样的，三星堆出土的金面具，也显示出雅利安文化圈的特征。在世界考古史上，黄金面具一直是古埃及和古希腊的文明标志，例如公元前15世纪古希腊迈锡尼墓葬中出土的金面具和公元前14世纪古埃及第十八王朝国王墓中出土的金面具。在三星堆遗址发现之前，无论是中原、西部还是长江中下游地区都没有出土过大型的黄金制品。三星堆出土的多个黄金面具和金杖告诉世人——史前雅利安文明在华夏文明的形成期就已经辉煌现身了。

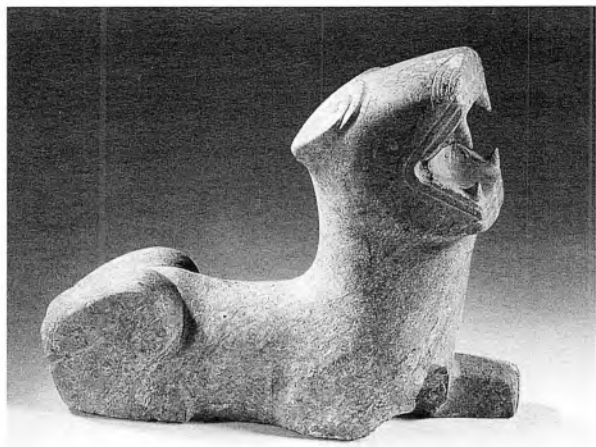
很多学者都认为，三星堆青铜面具和人像所表现出的面部特征与以前



三星堆金杖及鹳纹饰（上）；金沙
青铜小立人像（下）

在中国发现的人像面部特征都不同。其高鼻深目、阔口方面的面部特征更接近高加索、雅利安人种。加上诸多的热带、海洋因素，以及对原始韦陀诸神的崇拜，都显示出三星堆文明可能是由雅利安人直接或至少以其为主体来创建的，因之保留了相当程度的原始雅利安文化特色。随着时间的推移，雅利安文化作为一种史前高级文明的产物，逐渐为蜀地的本土居民所接受和模仿。从文化学的角度来说，这些本土居民经过多年的学习和传承，也成了文化学意义上的雅利安人。而雅利安文化本身就是开放的，根据《韦陀经》的定义，无论种族和地域，只要接受韦陀的训谕和生活方式，就是雅利安人，即文明人。这些雅利安文化的继承者开创了一个具有明显模仿痕迹的，然而却富有本土特色的新文明——金沙文明。

我们看金沙遗址出土的众多石人像，眼睛变小了，鼻子变矮了，嘴也变小了，眉毛变得短而细，已经全然是中国人的模样了。但文化依然一脉相承。在金沙遗址出土的器物形制，很多都与距金沙村大约60公里的三星堆祭祀坑出土的器物非常相似。尤其是金面具、金冠带和青铜小立



金沙遗址出土的石虎

人，都惊人地相似。

金沙出土的青铜小立人仅有19.6厘米高，这是金沙遗址中最具代表性的青铜器。它与三星堆出土的2米多高的青铜大立人在造型上极其相似，身上都穿着同样的长衣，摆出同样的姿态，一只手空空地攥着拳头，不同的仅仅是体积上的悬殊。

金沙遗址中出土了金冠带，上面刻有鱼、鸟、箭、人头图案，与三星堆遗址出土的金杖上面的图案完全一致。金冠带与金杖都是至高王权的象征，二者表面上基本相同的纹饰具有相同的象征意义，反映出了金沙文明与三星堆文明之间内在的传承关系。从金沙遗址出土的大量象牙来分析，金沙人与雅利安文明的发源地——印度——依然保持着密切的关系，“象牙之路”依然通畅。

金沙遗址中发现了很多神态各异的石虎，可以看出金沙人有崇拜虎的习俗，与古文献所记载的蜀人崇虎的传统相吻合。但这未必是图腾崇拜，倒是很可能与司刑杀的西王母或杜尔嘎女神崇拜有关。金沙石虎口中有朱砂的遗痕，而朱砂正是用来崇拜杜尔嘎女神的必需品。

一个值得探讨的问题是，三星堆文明除了自身非常突出的雅利安文明特征外，还发现有中原文化以及长江中下游文化的特征。例如，殷商风格的青铜纹饰；中原风格的青铜礼器，如罍、尊、盘等；夏商风格的玉石器，如玉琮、玉戈、玉圭、玉璋、玉刀、玉瑗等；长江中下游风格的青铜器、玉器，以及夏代形制的陶器。甚至青铜大立人——因陀罗神像本身，从他的四龙袞衣来看，也有很强的中原礼制文化的特征。

一般的学者都认为，三星堆文明作为一种邦国文化，肯定是受到过中原或吴楚华夏文化的影响。但从三星堆文明之发达及其时间因素来推测，相对后起的华夏完全有可能透过三星堆以及那条连接印度与华夏的久已存在的“象牙之路”受到了史前全球文明的洗礼。史前雅利安韦陀文化对华夏的影响，无论其深度、广度、时间跨度，可能都要大得超乎我们的想象。

越来越多的考古证据表明，三星堆文明的影响绝不仅仅止于古代的蜀国，例如在陕西周至发现了与三星堆相似的青铜面具。这件青铜面具高34厘米，粗眉大眼，尖鼻阔口，耳朵竖直，耳垂穿孔，其面部特征与三星堆青铜人像如出一辙。

越南富寿省的冯原遗址发现了跟三星堆一模一样的牙璋。

最早的青铜无胡三角形援蜀式戈和柳叶形剑，分别出土于成都十二桥遗址和广汉三星堆遗址。到了商代中后期，陕南汉中也出现了这种无胡蜀戈。其后，到了商代晚期，这种戈型又继续向北流布，以至当代在中原和商都殷墟都相继有出土。

三星堆青铜文化应该较早地渗入和影响到滇文化。例如云南晋宁石寨山、江川李家山滇文化遗址出土的青铜器上，铸有若干人物和动物立雕像，其风格完全有别于中原文化与楚文化，而与三星堆文化颇为一致。在滇文化的青铜兵器中，古蜀文化的色彩较为浓厚，其无胡式青铜剑风格类

似古蜀柳叶青铜剑。滇文化的无胡式青铜戈，也十分近似源于三星堆文明的古蜀戈。

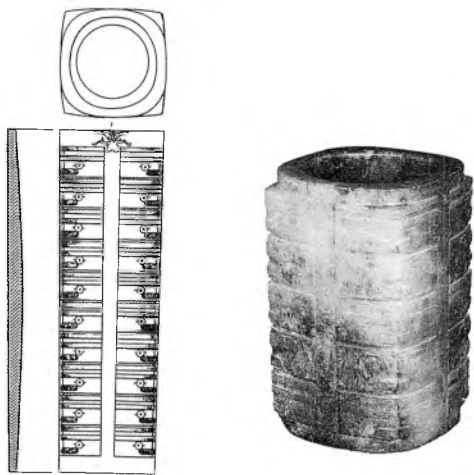
三星堆“仓包包”祭祀坑出土的镶嵌绿松石的铜牌形饰，与河南二里头夏文化遗址出土的铜牌饰在形态上极其相似。

通天玉琮

三星堆与金沙遗址出土的大量玉器，揭示出三星堆文明与长江下游的良渚文明之间也有密切的联系。尤其是金沙遗址出土的玉器，数量更为惊人，其种类的丰富和器型的精美，绝不输于良渚玉器。这些玉器种类丰富多样，主要有玉琮、玉璋、玉璧、玉环、玉符、玉铎、玉刀、玉剑、玉戈、玉牌、玉贝、玉人头像以及动植物形玉饰，等等。这些玉器大都采用透闪石玉料制作而成，所用玉材大多选料精良，采用了切割、琢治、打磨、钻孔、雕刻等手法，不仅在加工工艺方面显示出相当高的技术水平，而且在器型、纹饰、文化内涵等方面也都极富特色。日本专家用现代仪器测量三星堆出土的玉璋上的几何图案花纹是人工无法打磨和雕刻的。还有两块直径约一米、水平切割的玉石石料，水平误差不过微米！而有的玉琮上有细若发丝的精美微雕图案。要知道，玉石的硬度仅次于钻石，在玉石上刻出如此高精度的图案花纹，连现代技术都难以做到。

以金沙出土的青玉琮为例，它的颜色为翡翠绿，玉质非常温润，呈半透明状。雕工极其精细，表面有细若发丝的微刻花纹和一人形图案，上面的微雕图案令人叫绝，堪称国宝。整个玉琮分为10节，刻有40个神面纹和一个人形图案。

人形图案在长琮的上端射口部，采用阴刻手法雕刻，形态壮硕，头上戴有一个冠饰；双臂甚长，向两边平举，其上都刻有一个向上卷起的羽毛



金沙出土的青玉琮线描图及实物图

形装饰；双脚粗短叉开，长袖飘逸，大有飘飘乎往来于天地之间的氣勢。这个神人纹，应该就是三星堆的天极主神。

神面纹雕刻尤其精妙。每个神面纹的具体特征由上而下大致可分三层：采用平行线纹以表现神面的羽冠特征；用雕琢的大小圆圈表现鹰王的眼睛和眼珠；用长方形几何图形来表现鹰王的嘴部。鹰王迦鲁达在韦陀灵知神话里，作为至尊神毗湿奴的坐驾兼使者，是人神交往的媒介。而玉琮内圆外方，圆器像天，方器像地，琮兼圆方，正是贯穿天地的法器。

至此，对金沙青玉长琮神徽的解读已告完成。40个神面纹象征了至尊神毗湿奴无所不在，处于射口的神人图案则表现了高居于宇宙树之巅的天极主神。从这个角度来反观玉琮，它似乎也是贯通天地的宇宙树、扶桑树、迷卢山、昆仑山的象征物。将作为山石精髓的玉作为原料来制作通天的礼器，其理论根据也应在于此。

这件玉器，因为与良渚玉器造型极为近似，有的学者就认为可能不是蜀地工匠所制，而是来自于长江中下游良渚文化区域。但是，成都市文物

管理委员会谢辉先生提出了不同的看法。通过仔细研究，他发现二者之间仍存在差异：首先质地不同，良渚文化的玉材多为鸡骨白，金沙遗址的是青玉；其次造像风格不同，目前在良渚文物中还没有发现如青玉琮的造像风格的图案。

由此看来，三星堆、金沙的玉器制作技术未必就直接传自长江中下游。更有可能的是，两地的玉器文化同源而异流，都来自于同一个史前高级文化体。

在距今5200年的良渚玉器里，我们看到了与金沙青玉长琮造型一样的神徽，只是表现风格、手法有所不同。最著名的就是浙江余杭反山良渚文化遗址墓葬中出土的大型玉琮上浮雕的“神人兽面纹”。这幅浮雕表现了一个戴着硕大羽冠，人面人身、兽足鸟爪，身上遍布变形夸张的鸟纹的神人，用双手护持着胸前一个凸起的几何图案纹神面（这幅浮雕的含义将在后文详细解读）。这个人鸟合体神纹无疑与金沙青玉琮上的神人纹表现了同一个神话母题。以前，学者一般认为这幅浮雕表现了巫王骑神兽通天的景象，其原因就在于没有参照三星堆、金沙的人面鸟身图案和神面纹来解读。

玉琮在良渚文化以及同时的龙山文化中代表了一项重要特征，张光直先生因而将玉琮文化作为中国文明形成的一个主要基础，指其对中原文化的形成至关重要。他引用凌纯声在《中国古代海洋文化与亚洲地中海》一文中所指出的“中国文化是多元的，文化的形成是累积的，最下或最古的基层文化，可说是发生和成长于亚洲地中海沿岸的海洋文化”，并且表明所谓的“亚洲地中海沿岸的海洋文化”的基础就是良渚的玉琮文化。¹

对“神人兽面纹”的解读，也使我们对三星堆—金沙和良渚两地共有的崇鸟和崇日观念有了更深的理解。不但如此，这种观念，甚至可以上溯

1 引自张光直著，《青铜挥靡》，上海文艺出版社，2000年，第356页。

到7000年前的河姆渡文化，例如河姆渡文化遗址出土的“双凤朝阳”象牙雕片和“双鸟负日”骨匕，其中的象牙、太阳鸟、用同心圆表现的太阳符号，都显示出河姆渡文明与三星堆文明可能有着共同的来源。

对三星堆文明的重新审视和重新定位，标志着中国文明起源研究领域的一次“哥白尼革命”。全部的中国文明史都将可能以三星堆文明为基点，进行全面的检讨和评估。中国文明的起源将放在史前全球文明的背景上进行讨论，而三星堆，作为黄河、长江文明与印度河、恒河文明之间的重要环节，应当被视为连接史前东西文化的世界级王都。其在中国文明史上的地位，甚至比数千年后的敦煌更为重要。

天地人共同参与的宇宙庆典

由于没有任何文字记录留下来，我们已无法从文献上考证、探索三星堆文化内部的信仰体系。但是三星堆数量惊人的祭器、礼器，却确凿无疑地告诉我们这个史前文明对祭祀、礼神的重视程度。几乎所有的资源和财富都被用于献祭各种神灵和祖先。在三星堆出土的文物中，兵器和个人奢侈品非常少，也没有像殷商一样的大规模人殉、人牲的迹象。并且出土的玉礼器也是直接用于献祭而不是用于随葬，跟殷周“玉敛葬”的习俗大大不同。这些都表明，三星堆显然不是一个依靠武力和强权建立的文明，而是一种具有高级意识形态的灵知型文明，正是依靠这种高级意识形态，三星堆人凝聚了足够的力量和财富创造了如此辉煌的文明。与中原文化相比，三星堆文化似乎具有一种更加人性化同时也更神性化的奇妙特征。与此遥相呼应，印度河谷文明，在其影响下的城市里，也没有发现大量的兵器和殉葬，透露出相似的人文精神。

三星堆对祭祀礼神的执着和热情会让现代人觉得不可思议。在5000年

前最原始的交通运输状况下，人们从万里之外的印度输入象牙、贝壳；从滇缅采集铜、锡矿；以举国之力铸造大量的青铜重器和神像，并组织需要社会各阶层人员参与的庞大祭礼。而这些用来献祭的稀世珍宝可能是“一次性消费”的！历次祭祀完成后都被埋入巨大的土坑里，不再为任何人所拥有，它们只属于神。这样“疯狂”的活动持续了将近2000年！恐怕不能仅仅用统治者的统治需要来解释，其中肯定有更为深刻的精神诉求和信仰内涵。

5000年前雅利安人的韦陀经典《薄伽梵歌》，为我们打开三星堆的信仰世界提供了钥匙。在《薄伽梵歌》中，祭祀的意义和作用被反复强调，提升到空前的高度：

作为牺牲祭献给毗湿奴的活动，一定要做；不然，活动只会将人束缚在物质世界，所以呀，琨缇之子，你要履行你赋定的责任，去满足毗湿奴。这样，你就可以永远不会受到捆绑。

创造之初，万物之主遣来一代一代的人类和半神人，带着对毗湿奴的种种祭祀，并祝福他们说：“让祭祀使你们快乐，因为它的实施会赐给幸福生活和获得解脱所需求的称心如意的一切。”

祭祀取悦了半神人，半神人也会取悦你们。人与半神人如此互相合作，一切都会繁荣昌盛。

负责掌管各种生活必需品的半神人被祭祀的施行满足后，便会给你们提供一切生活所需，但人若享用半神人的馈赠却不回以祭祀，则与盗贼无异。

祭祀者脱离各种罪恶，因为吃的食物已事先祭祀供奉过。其他人则为了个人的感官享乐而备制食物，实际上吃的只是罪恶。

众生吃五谷而活，五谷赖雨水而长，雨水因祭祀而降，祭祀则源于赋定的责任。

规范活动是由《韦陀经》赋定的，而《韦陀经》又是由至尊人格主神直接展示出来的。因此，遍存万有的超然性永存于献祭中。

我亲爱的阿周那啊，在人的生命中，不遵从《韦陀经》所确立的祭祀规定的人，肯定过着一种充满罪恶的生活。只为感官满足而活着的人，只是在虚耗生命。

祭祀既是人世生活的保障，也是来世解脱的法门，更是人神沟通的途径。它既是对个人道德的规范，也是整个社会的最大职责，无论重视到多大程度都不为过。只有从这个角度来解释，三星堆人的“疯狂”才能为我们所理解。这绝非某个巫师的异想天开，也不是某个统治者天才的发明，而是来自悠久深厚的灵知传统。

天帝兼雨神因陀罗神像的发现，也证实了三星堆人举行祭祀的一个原因——祈求丰足的雨水。在韦陀社会体制里，国君的责任在于监督社会其他阶层履行各自的赋定职责，以确保祭祀的举行。整个社会力量因为祭祀得到凝聚，也因为祭祀得到维系。祭祀既具有精神层面的意义，也有社会政治层面的意义。然而祭祀的最终目的却并不止于获得滋养稻谷的雨水，而在于满足毗湿奴，如此，灵魂的解脱才成为可能。通过祭祀，人类的一切政治、经济活动，都与一个更高的维度联系起来，从而获得了超越俗世的意义。

青铜神树：通天之路

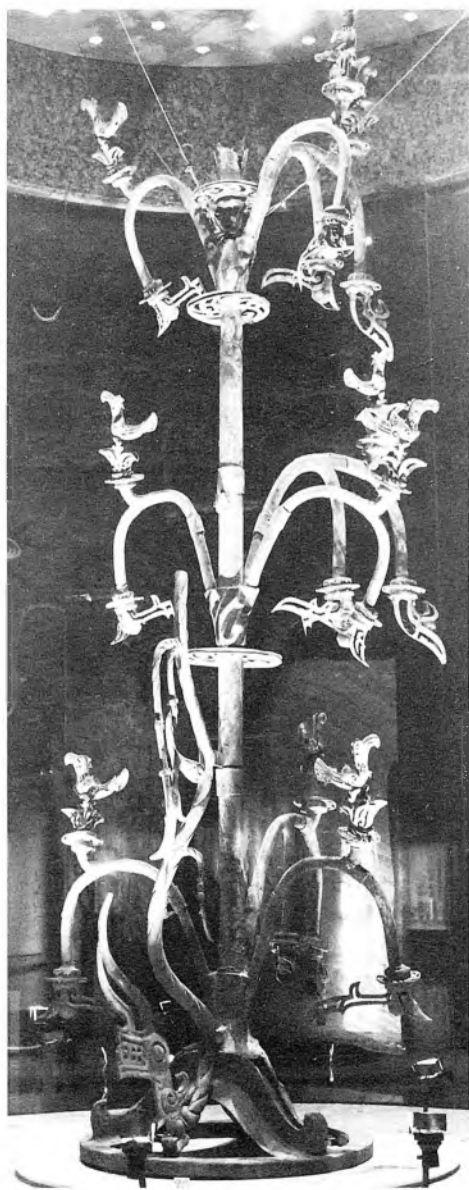
三星堆存在着一条“通天之路”。金沙遗址出土的兽面纹玉钺，顶部为奇特的兽面纹，两侧为变形的夔龙纹，下边为门字形边框，学者们一般都认为这是天门的象征。在另一件广汉出土的铜钺上，门形的图案里，刻



金沙遗址出土的兽面纹玉钺（左）；广汉出土的铜钲（右）

着3颗连在一起的星，下面守护着一只咆哮的飞虎。将这两个图案结合起来看，我们发现，跟古埃及的灵知传统一样，三星堆的天门也是由星辰构成的。我们似乎看到这样一幅灵魂升天的图景：在一年中某个特定的时间例如春分日，太阳从地平线上升起，与3颗神秘的晨星重合，此时，天门顿开，凤鸟迦鲁达自天而下，来接引逝去的灵魂。大鹏展翅，沿着扶桑神树扶摇直上，越过大地之巅，进入天界。这3颗星，可能与天文上位于“东方苍龙”心脏处的“心宿”三星有关。

三星堆2号器物坑发现了6件由青铜制造的树木。考古学者将其命名为一至六号青铜神树，能够完整修复好的只有一号大铜树。这棵神树残高396厘米，由于最上端的部件已经缺失，估计全部高度应该在5米左右。树的下部有一个圆形底座，三道如同山峰状的支架扶持着树干的底部。树干笔直，套有3层树枝，每一层3根枝条，全树共有9根树枝。所有的树枝都柔和下垂。枝条的中部伸出短枝，短枝上有镂空花纹的小圆圈和花蕾，花蕾上各有一只昂首翘尾的小鸟。枝头有包裹在一长一短两个镂空树叶内的尖桃形果实。在每层3根枝条中，都有一根分出两条长枝。在树干的一侧有4个



三星堆青铜大神树（左）及其局部（右上、右下）

横向的短梁，一条身体倒垂的龙被固定在树干上。

二号大型神树人为损毁比较严重，曾被砸击和焚烧而变形。残留部分为树座和树干两部分，底座为圆形圈座，3个拱形足如同树根。树干通高193.6厘米，残高142厘米，底座直径54.8厘米。圈座三面正中有一方台，上有一19厘米的跪坐人像。现存的仅2层树枝，有3个分杈，但仅存一枝完好。该枝从中段上下一分为二，上段有一立鸟站在花瓣上，下段端部为一花朵。

小型神树只有一件比较完整，也颇有特色，残高50厘米。该树为3股辫绳状树干，基座无存，但周围有几枝卷曲的枝条外展。树的主干中部有两层树枝向外展出，但端部均残。两个主干顶端分别有一立鸟。特别有意思的是，这两只鸟均为人面，方脸、大眼、高鼻、大耳，身短翼大，造型更像是长着鸟翼的人。

羽鬣飞扬的龙，人鸟一体的神灵，庞大无比的体形，贵重的青铜材料，都说明这些奇异瑰伟的青铜植物绝非普通的“树”，而是那棵沟通天地的扶桑神树的象征。除了与鸟、日崇拜相关外，复旦大学陈淳先生在《三星堆青铜树象征性研究》一文中对青铜树上的龙也作出了独到的解读：

祭祀坑出土的青铜神树既非扶桑、若木或建木，也非图腾和摇钱树，而是巫师或祭司在祭祀仪式上用以沟通天地的道具“萨满树”。

以一号大型神树为例，这棵萨满树分为三层，应该代表天界、人界和地界的三层宇宙，每层树枝上的小鸟代表各层沟通上下界之间的信使与精灵。每层的树枝向3个方向分叉，似民间艺术中用萨满树（王纪等：《萨满绘画研究》）来代表世界的象限，而没有树枝的一侧恰好是一条身贯天地的龙。从青铜神树的象征性来推断，三星堆文化的

宇宙也分为3层和4个象限。龙身所缺失的腹和尾原来刚好固定在树干中下层的分枝部位，固定龙身的残钉依然留存。以龙来标志宇宙象限的一方，对于三星堆文化可能具有特别的含义。我们在此想作一个大胆的揣测，如果三星堆文化对中原地区文化已经有了比较多的了解和交流，那么这条龙很可能被用来代表东方的象限，暗示东方华夏民族的神灵。而且龙身被设计成触地通天，象征了无与伦比的神力。如果这一揣测能够成立，那么这棵萨满树当时在仪式中，龙头应该被安置面向东方。还有值得注意的是，与龙头相反的一侧中层的树枝分出两杈，与上下层的仅有一杈的树枝不同，如果该分杈是代表西方象限的话，应该指的就是蜀地的方位。一般萨满树的中层分枝代表人界，因此这一设计所蕴含的象征意义也是值得玩味的。¹

陈先生的观察和分析使我们对这棵青铜神树有了更深入的理解。他认为树上的龙很可能被用来代表东方的象限，暗示东方的神灵。在中国古代星官体系里，天赤道附近的星空被划分为二十八宿，并分别由四象统辖。四象是4个赤道宫的象征。孔颖达《尚书·尧典正义》称：“是天星有龙、虎、鸟、龟之形也。四方皆有七宿，各成一形，东方成龙形，西方成虎形，皆南尾而北首；南方成鸟形，北方成龟形，皆西首而东尾。”处于东方象限的正是龙星七宿，成“东方苍龙”之象。青铜树上的龙应该就是东宫龙星的象征，而龙星中最神圣的“心宿”三星则是三星堆“通天之路”的“天门”之所在。统领东方诸神的天帝因陀罗可能就是这条“东方苍龙”的主宰神，因为在韦陀神话里的诸神通常也是众星的主人。在美洲神话里，雨神恰克——美洲版的天帝因陀罗，就是乘龙腾飞的形象。三星堆的因陀罗神像——青铜大立人像——身上也穿着4龙袞衣，显示出了龙星之

1 引自陈淳著，《三星堆青铜树象征性研究》，《四川文物》2005年第6期。

主的身份。

二十八宿之说，起源极其古老。早在100多年前，法国天文学家比约（J.B.Biot）就指出，中国的宿、古代印度的“纳沙特拉”（Nakshatra）和阿拉伯的“马纳吉尔”（al-manazil）3种主要的“月站”体系应该有着共同的起源。李约瑟也指出，除非认为每一个使用原始阴历的文明古国都需要有一套二十八宿，从而使它们各自创立自己的二十八宿，否则就只有把它们视为具有共同的来源。参照古文献资料进行的天文学研究，已经证实二十八宿之说最早起源于印度。第西脱（K.P.Dixit）根据古代印度人祭献“科里提卡”（krittika，昴星团）神位必须是在该星从正东方升起的时候，认为其时印度已具有“月站”体系，并进而推断这个时间应在5000年前。而基斯（A.Berriedale Keith）则根据《梨俱韦陀》，认为其中记载的任何一颗恒星都可以说与“纳沙特拉”有关。¹

此外，关于宇宙分为3层、4个象限的说法，也与韦陀经对宇宙结构的描述吻合。因此，我们认为，这棵青铜神树蕴含了至高的韦陀灵知，它指向宇宙之轴、通天之路、天门以及天门的主宰神，与灵魂从物质世界的解脱有关。这条与星辰、太阳有关的神秘的“通天之路”，在古埃及金字塔壁画以及《薄伽梵歌》中都有过描绘。

陈淳先生认为，青铜神树对于三星堆人而言，并不是普通艺术品，而是比生命还重要的指向终极或超自然境界的符号与象征，是三星堆人的浓缩宇宙，属于“萨满艺术”，具有强烈的“巫觋”特征和“沟通人神”的萨满特点，与夏商青铜器那种强烈的王权意识明显不同。这与我们对三星堆文化意识形态的定位是一致的：它来源于灵知型社会政治体制，神权明显高于王权，有别于中原王权至上、王权与神权一体的观念。

1 参考冯时著，《中国天文考古学》第六章《星象渊源》，中国社会科学出版社，2001年，第355页。

青铜神树可以说是宇宙一神一人共融的灵知观念的具体体现。宇宙之树来自于神身体的变形，并为人和诸神所拥有。人通过祭祀取得了诸神的护佑，得以穿越无边无际的物质世界，返回神的居所、灵魂的故乡；而祭祀则是将宇宙一神一人连接起来的媒介，是人提升灵魂的手段，因此获得了最高程度的重视。在三星堆，一切都是为了祭祀——天地人共同参与的宇宙庆典。

龙象西来：韦陀文明进入中国的路径

象牙之路：世界从成都走入

司马迁《史记·大宛列传》中记述了张骞出使西域之举。他回国后向汉武帝汇报，他在西域大夏（今阿富汗）看到从中国蜀地贩去的蜀布、邛竹杖。于是帝问曰：“安得此？”张骞答道：“大夏人曰：‘吾夏人往市之身毒，身毒在大夏东南，去海数千里。……有蜀物。’”

这个身毒，就是现在的印度。这段文字，也是对中印交通的最古老的记载。这表明，西汉时期，印度已经与蜀地有贸易。

然而，印度与蜀地却隔着连绵不断的崇山峻岭，其间还有世界屋脊——喜马拉雅山脉。这是一片连鸟雀都无法逾越的高原，更何谈进行贸易、文化的交流？

地下出土的考古资料和中外古代文献告诉我们，一条历史悠远的蜀—身毒古道确实存在，它绕过喜马拉雅山脉，穿行于川藏滇缅走廊，蜿蜒进入南亚，与上古雅利安文明圈融为一体。

《华阳国志·南中志》记载：“明帝乃置郡，以蜀郡郑纯为太守。属县八，户六万。去洛六千九百里，宁州之极西南也。有闽濮、鸠獠、僮

越、裸濮、身毒之民。”据饶宗颐先生考证，僂越就是现在的缅甸，可见汉朝时蜀地还有印、缅人居住。¹

《史记·大宛列传》记有滇越古国：“昆明之属无君长。……然闻其西可千余里有乘象国，名曰滇越，而蜀贾奸出物者或至焉。”据考证，这个滇越就是印度东部阿萨姆地方的古国迦摩缕波。²

在西北的丝绸之路开通数千年前，蜀地的丝绸就通过这条蜀—身毒古道被贩运到印度乃至更遥远的欧洲。公元前4世纪印度孔雀王朝第一代王旃陀罗笈多王朝时期的大臣考底黎耶（Kautiliya）所著《国事论》（*Artha Sastra*，或译为《政事论》）就写道：“支那产丝与纽带，贾人常贩至印度。”记载5000年前印度史事的韦陀经典《摩诃婆罗多》《摩奴法典》以及其他一些印度古籍都有许多关于丝的记载和支那的名称。在古老的《往世书》中提到了阿萨姆（Assam）的原始住民之一就是支那人。而“支那”（Cina）一词，向来被认为是“秦”的对音，但据四川师范大学巴蜀文化研究中心主任段渝先生考证，乃是印度人对先秦时的成都的称呼。

季羨林先生早就指出：“古代西南，特别是成都，丝业茂盛，这一带与缅甸接壤，一向有交通，中国输入缅甸，又通过缅甸输往印度的丝的来源，不是别的地方，就正是这一带。”³

谭晓钟先生认为：“蜀锦生产年代很早，大约在三星堆古蜀文化时代就已发展到比较成熟的阶段。中外文献和考古发现表明，蜀锦从南方丝绸之路传到南亚，再传到近东、欧洲。”⁴

《旧约》的《以赛亚书》第四十章和《以西结书》第十六章上就有关于中国丝绸的记载。《以西结书》和《以赛亚书》均成书于“巴比伦之

1 参考饶宗颐著，《饶宗颐东方学论集》，汕头大学出版社，1999年，第236页。

2 参考谭晓钟著，《论三星堆文化的开放性特征》，《文史杂志》2004年第3期。

3 引自徐达斯译《薄伽梵歌通解》，藏文古籍出版社，2016年，第209页。

4 参考谭晓钟著，《论三星堆文化的开放性特征》，《文史杂志》2004年第3期。

囚”之后，其年代约在公元前527年。据此可以作出大致推测：至少在公元前6世纪时，古蜀人的足迹及丝绸就已出现在巴勒斯坦地区。而在公元前4世纪，希腊人的书中就已发现“赛利斯”（Seres）一词，意为丝绸，也指丝国。杨宪益先生考证“赛利斯”就是古代的蜀国。由此可见，古蜀国的丝绸已在古希腊、古罗马出现。

段渝先生提出以巴蜀为起点，经云南出缅、印、巴基斯坦至中、西亚的中西交通古道“南方丝绸之路”早在商代已初步开通的说法很有意义。《华阳国志》中关于“蜀王控制南中”的记载和云南、四川等地出土的仅西亚地区才生产的宝石，云南出土的大量带有蜀文化风格、造型的青铜器和三星堆无数来自印度洋的贝壳，越南冯原文化遗址中发现的三星堆式样的玉璋，越南铜荳文化中大量存在的三星堆式样的有领铜环都加强了这一说法的可信性。尤其是云南的古滇文化显示出明显的印度特征。例如晋宁石寨山所发掘的古墓中，发现了原产于印度的蚀花红玉髓珠，印度河谷的昌胡达罗就有生产此类石珠的工厂。晋宁石寨山出土的众多精美的男性生殖器雕刻，也与印度的“林伽”崇拜关系密切。事实上，根据我们对三星堆文明时间要素的考察，所谓的“南方丝绸之路”开通的时间应该更早，可以上推到新石器时代的晚期乃至更早。

吴红先生对这条千年古道进行了更详细的描述：“三星堆文明与当时世界诸文明交往的国际商贸通道总长计2万余华里：东段由广汉三星堆出发，到北缅甸约3000华里；中段由北缅甸经印度、巴基斯坦到阿富汗，长7000余华里；西段由阿富汗经伊朗，近东诸国伊拉克、叙利亚、约旦、以色列直至埃及，长约1万华里……继之经以色列和约旦，西行抵达尼罗河三角洲、爱琴海和古希腊。”¹

在这条漫长的远古文明通道上，一方面是丝绸的输出和贸易，另一方

1 吴红著，《天问三星堆》，花城出版社，2004年，第132页。

面，也持续着文化、文明的交流。雅利安文明作为一种更成熟、更高级、更精致的史前全球文明，在南部沿蜀—身毒古道留下了传播的足迹。由于三星堆数以千计的用于献祭的象牙就是通过这条古道输入的，不妨将这条古道称为“象牙之路”，以突出它在传播韦陀灵知文明方面所起的作用。

如果从史前雅利安文明圈这个更大的角度去看雅利安文化对中国的影响，我们发现，雅利安文明圈在中国的延展，除南部与东南亚、南亚连接的“象牙之路”之外，还有一条西北的连接中、西亚的“青铜之路”。

青铜之路：夏就是雅利安

中国社会科学院民族学与人类学研究所易华先生在《青铜之路：上古西东文化交流概说》一文中指出，以商周为代表的东亚青铜文化并非独立起源，而是由西亚传入：

西亚早在五千年前已进入青铜时代，在此之前还有一个上千年的铜石并用或红铜时代，表明由新石器时代向青铜时代过渡是缓慢而艰难的。东亚大约四千年前才进入青铜时代，龙山文化和仰韶文化遗址中有零星铜器出土，但不足以表明东亚进入了铜石并用时代。古墓沟文化、四坝文化、齐家文化、朱开沟文化、夏家店下层文化和二里头文化遗址中出土了大量青铜器才标志着东亚进入了青铜时代。商周之际东亚青铜文化达到鼎盛时期，西亚赫梯王国已进入铁器时代。虽有一二千年的时间差，西亚东亚之间相距近万公里，青铜技术的传播这一复杂的人文历史过程并不是一目了然的。泰列克特等早就明确指出金属冶炼技术公元前2000年左右经高加索或伊朗传入东亚。¹

1 南京师范大学文博系编，《东亚古物》（A卷），文物出版社，2004年，第187页。

易华还提供了一份详细的“青铜之路”的路线图：

安诺、纳马兹加、阿凡纳谢沃、安德罗诺沃、古墓沟、四坝、齐家、朱开沟、夏家店、二里头文化遗址就像一组坚实的桥墩，如果充分考虑到游牧民的桥梁作用，我们就会发现丝绸之路开通之前早已存在一条青铜之路……西北，特别是新疆地区青铜时代遗址的发掘和研究填补了青铜冶铸技术由西向东传播的空白。古墓沟文化遗址的发掘和研究表明大约四千年前新疆部分地区已进入青铜时代，且与中亚、西亚、中原均有联系。梅建军等认为安德罗诺沃文化在欧亚大陆青铜文化传播过程中起了关键作用，对新疆青铜文化的影响是明显的。库兹美娜指出是欧亚大草原的牧羊人创造和传播了安德罗诺沃和塔里木盆地的青铜文化。¹

“雅利安人入侵说”的被推翻，使我们必须重新审视欧亚大草原青铜文化的根源。雅利安人并不是来自欧亚大草原的游牧部落，而是创造了高度韦陀文明的原始印度居民，虽然两者都属于高加索人种，也属于同一个印-欧语系，但他们才是真正意义上的雅利安人。因此，欧亚大草原青铜文化的起源可能与历来受“雅利安人入侵说”影响的传统观点恰好相反。也就是说，是印度的雅利安人将自身高度发达的史前文明传播到了欧亚大草原，其中包括了青铜的冶炼和铸造技术。

其中一个有力的证据即是5000年前的印度哈拉帕文明已经拥有了非常发达的青铜文化。青铜冶炼、铸造以及矿石的开采是高度复杂的技术活动，需要大规模、长时期的分工协作，很难想象飘忽不定的游牧人能独立完成青铜技术的发明工作。在欧亚大草原常见的青铜器通常是小件的日用

1 南京师范大学文博系编，《东亚古物》（A卷），文物出版社，2004年，第189页。

品，如刀子、凿、针、锥、镜、耳环、指环，更多的是兵器如斧、剑、头盔、镞、马衔等，远没有达到哈拉帕青铜文化的高度。青铜冶炼和铸造是农耕定居者的事业，不可能在马背上进行。因此欧亚大草原的游牧民只是传播了青铜文化，并且巧妙地利用了青铜器，完善了游牧生活方式，走上了游牧军事化的道路。

远古西亚、中东与印度曾经同属雅利安文化圈，经历过一个所谓的“印伊时代”，这在史学界已是不争的事实。除了广泛而悠久的贸易联系，韦陀灵知文化在西亚、中东也留下了不可磨灭的印迹。

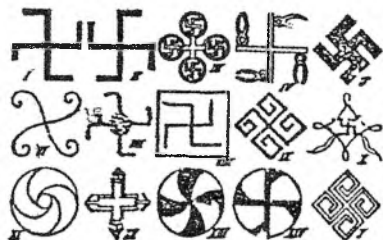
20世纪初期，印—欧史专家V.戈登·柴尔德（V.Gordon Childe），在其著作《雅利安人》（*The Aryans*）中就指出，有证据表明，公元前1400年左右，雅利安人已经在幼发拉底河上游地带建立了与印度河谷文明类似的城市。¹

1907年，雨果·温克勒（Hugo Winckler）在一块公元前1360年的米坦尼（Mitanni）楔形文字泥版上释读出了一份协议。这份协议是米坦尼人与赫梯人（Hitties）签署的。除了双方国王的名字，上面还出现了作为见证人的神祇的名字，其中包括4个韦陀神名，即密特拉（Mitra，梵文Mitra）、因陀罗（Indaru，梵文Indra）、筏楼那（Uruwna，梵文Varuna）、那沙提（Nashatiya，梵文Nasatyas）。

丁山先生谈到波斯拜火教时，也提及印伊文化：

拜火教，中土载记谓之火祆教，其传入中土时代虽在南北朝（详见陈垣《火祆教入中国考》），其创教则始于纪元前千四百年顷，今传《圣奥维斯他》（Gent-Avesta），即其最古圣经也（详见加藤智玄《世界宗教史》之《波斯宗教》节）。考《圣奥维斯他》中神祇，其名称多同《韦陀》，如日神密特拉（Mithra）之即《韦陀》中

¹ *The Aryans*, by V.Gordon Childe, published by Routledge, 1996, p.36.



- | | |
|--------------------|----------------|
| I 左万字 | Ⅸ 见于小亚细亚及希腊之花瓶 |
| II 右万字 | X 见于中国 |
| III 见于印度 | XI 见于北美洲 |
| IV 见于印度 | XII 见于兴都之古币 |
| V 见于库本(高加索)之墓 | XIII 见于北美印第安 |
| VI 见于高加索马之烙印及希腊之花瓶 | XIV 见于北美印第安 |
| VII 见于高加索之小盖铜壶 | XV 见于希腊之花瓶 |
| VIII 见于新旧大陆 | |

“卐”符广泛分布于史前西亚各地及夏殷时期的中国

的密特拉(Mitra)，水神阿帕(Apa)之即阿帕斯(Apas)，酒神豪麻(Haoma)之即娑摩(Soma)，在在可证《韦陀典》与《圣奥维斯他》所见神名，实同语源；而风神婆廋(Vayu)，与火神阿耆尼(Agni)，则二典相同；故近世宗教史家皆谓印度人曾经过印伊时代，其文化则承继雅利安民族悠久之积聚(详高观庐译高楠顺次郎著《印度哲学宗教史》)。¹

据饶宗颐先生的考证，史前韦陀灵知文化的标志性象征符号“卐”符不但广泛分布于史前西亚各地，而且早在夏殷之前就出现在华夏的器物上：

近时印度考古学新知，比哈拉帕文明更早在次大陆俾路支(Baluchistan)地区几次发掘中发现所谓米哈迦尔文储，出土有泥砖砌成的储藏室，陶器出口输往伊朗，贝壳编制颈环出于近阿拉伯海之口岸。内有陶器和铜器，估计年代约为公元前5000—前3500年，又有男、女塑像，女带长发、男披缠头巾，首次发现[参看J.F.Javvigt与Meadow的《印度河谷文明的履历》(The antecedents of civilization in the Hindustan Valley)]在俾路支与印度西北边界发掘出土一件绘有圆圈，内画一个

1 丁山著，《古代神话与民族·吴回考》，商务印书馆，2015年，第213页。

“𠂔”符，这个记号在汉土西周、战国器物上非常习见。

印度大文法家波尔尼仙书中论“𠂔”符用为牲畜的耳记，见于史诗《罗摩衍那》及《大战书》（即《摩诃婆罗多》）。这个符号代表吉祥，印度河谷文化亦已普遍使用，尽人皆知……我从前尝举出“𠂔”这一符号在西亚分布邻近各地，一般追溯到公元前4000年于死海泰利拉特，加苏尔（Telelat tat Chasue）文化层中出现一石权杖头部带有“𠂔”字形……一般所知，米坦尼—赫梯文件上的神名，可与韦陀互证。韦陀经的首创者雅利安人事实亦复川流不息地由阿富汗逐渐南徙，今天考古学的新知告诉我们“𠂔”这一符号在印度的诞生可追溯到公元前3500年的梅赫尔格尔文化，它和阿纳托利亚（Anatolia）附近公元前7000年的内瓦里·科尼（Nevali Coni）文化相衔接。

1891年《符号的迁移》一文的作者，指出“𠂔”符在世界各地分布情况，唯波斯地区则未之见，百年以来，考古学的推进，近东、印度、华夏的新知，大可补其不及。印度与华之间，“𠂔”符在殷代早已被吸收成为契文，与万、萬二字通用，远在佛典传入之前。西印度则哈拉帕文明所出见带“𠂔”符的印章，J.马歇尔（J.Marshall）的考古报告所见的方形圈内有“𠂔”符，与Rangpun陶片上的“𠂔”符，亦非最原始之物，在此以前出现的有圆圈内带“𠂔”符的陶纹，和汉土的𦣻钟、越戈一样，真是匪夷所思！¹

“𠂔”字符与韦陀宗教之性力崇拜有关，很可能是女阴的象征。在韦陀神话里，“𠂔”字是毗湿努胸前白毫所呈现的形状，代表幸运女神拉克什米。古希腊克里特岛出土的一尊女神石像的阴部被刻上了“𠂔”字符。

有充分的考古学证据表明，雅利安文明透过欧亚各部落的迁徙进入了

1 饶宗颐著，《饶宗颐东方学论集》之《𠂔字考续记》，汕头大学出版社，1999年，第175页。

中国。林梅村结合考古学与语言学论证了青铜剑在商周之际传入中国北方草原、巴蜀地区和中原，与印欧人在东方的活动有关。他指出：“丝绸之路流行的17种古代东方语言或方言中的‘剑’字无一例外都源于古印欧语。古代印欧人最初是游牧民……公元前1500年前后，欧亚草原的古代游牧部落不断分化，并向四方迁徙，史称‘雅利安人大迁徙’。”“剑”在古代汉语中又称“径路”或“轻吕”，显然亦是外来词。这里的“雅利安人大迁徙”，也应该从整个史前雅利安文明圈的角度来理解。¹

广泛分布于欧亚大陆的青铜镜，也由“青铜之路”传到了中国。中原较早的铜镜见于殷墟妇好墓，可能源于齐家文化。宋新潮曾谨慎地指出以水鉴容是中原农业民族传统映像方式，用金属铸造镜子则可能首先为西北游牧民族所发明，殷商时期铸镜照容才传入中原，直到春秋以前在中原地区尚未流行。² 其实，铜镜也是巫师或萨满的法器，齐家文化遗址出土的铜镜只不过是中亚或西亚铜镜的翻版而已。二里头文化铜镜的十字纹和齐家文化铜镜的七角星几何纹正是巴克特利亚青铜文明的典型标志。³

根据世界史的最新研究，这条沟通东西的“青铜之路”上传播的不只是青铜技术和青铜器，且还包括众多极为重要的生产技术，比如养殖牛、马、羊的技术，以及相关的制作马车技术、毛纺织技术。美国宾州大学东方研究系教授梅维恒（Victor H. Mair）认为，从里海到贝加尔湖的这条通道上居住着基本上共享同一文化的人们。他们使用的语言属于印度—伊朗语。这些人成功地充当了欧亚大陆偏远地区不同文化之间的媒介。这条通道，往西是黑海地区，与欧洲和地中海紧密相连；往西南是伊朗血统的农

1 引自林梅村著，《商周青铜剑渊源考·汉唐西域与古代文明》，文物出版社，1998年，第102页。

2 参考宋新潮著，《中国早期铜镜及其相关问题》，《考古学报》1997年第2期。

3 参考Qijin and Erlitou: the Question of Contacts with Distant Culture, Early China, by Fitzgerald-Huber, L. G., 201995, p. 17-67.

耕团体，产生琐罗亚斯德教的纳马兹加晚期文化即属于这类团体；往东南就是中国，穿过北部的大草原，沿着戈壁沙漠的东边而行。另外一条可供选择的路线可能是沿着阿尔泰山脉和西边的天山山脉起伏的山麓前行，然后通过甘肃来到陕西。梅氏总结：“晚近的考古学越来越清晰地证实，从极早的时代开始，中国就在文化交流中显得十分开放。公元前第二个千年也毫不例外。我们确实有极好的理由相信，中国的文字、特定的农业生产方式和文明的其他方面都是在与西方和南方的文化的交流中得以发展的。”¹

甘肃省文物考古研究所所长王辉在《早期丝绸之路开拓和发展的考古学证据》一文中提出：史前时期，中华文明和西方文明之间通过欧亚草原相互联系。最早的西方文化的传入可以追溯到旧石器时代晚期，西方的石器制作技术通过新疆传入中国。在新疆的通天洞遗址，距今约45000年左右，出现了西方的勒瓦娄哇技术。在宁夏水洞沟遗址也出土了大量具有欧洲莫斯特、奥瑞纳文化特征的石器。早期丝绸之路开拓的第一阶段在公元前3000年至公元前1800年左右，以阿凡纳谢沃文化为代表的南西伯利亚铜石并用时代的文化因素进入新疆。在塔里木盆地出现了古墓沟一类的遗存，体质人类学的研究表明，古墓沟墓地人群的体质特征属于古欧罗巴人种。第二阶段是公元前1800年左右至公元前1000年左右，以安德罗诺沃和卡拉苏克文化为代表的欧亚草原的青铜文化因素，进入中国西北并扩散到中国北方地区。安德罗诺沃文化的影响通过天山北麓到达天山并进入了今天的河西走廊地区，进而可能随着齐家文化的东扩，影响了中国北方地区。第三阶段是两周时期，欧亚草原的塔加尔文化、巴泽雷克、斯基泰等文化因素广泛影响了中国西北和北方地区，深入到了中华文明的腹地，并

1 [美]梅维恒著，《古汉语巫（'Mag）、古波斯语Maguš和英语Magician》，载于[美]夏含夷主编《远方的时习：〈古代中国〉精选集》，上海古籍出版社，2008年，第55页。

沿着“藏羌彝走廊”进入四川、云南，真正意义上的早期丝绸之路在这一时期确立。

依靠现代的基因技术，考古学家发现了通过“青铜之路”进入中国的雅利安人留下的残存信息。在新疆等地发现的青铜时代文化遗址的主人大都属于印欧人。¹ 殷墟遗骨亦有印欧人的成分。² 对殷代人种的研究表明，组成殷商王室的血统相当广泛，不仅是现代中国境内的人种，还跨及北亚、太平洋、高加索等地区的人种。据人类学家分析所得的人种比例来看，殷商的人种来源以北蒙为主，其次还包括南洋、白种人等。太平洋人种应源自太平洋沿海的文化交流路线。研究河姆渡及良渚文化的学者早已论及这一问题，从新石器时代以来，这条路线往南可到达南洋地区，向北通往楚科奇半岛，现今在山东、辽东、黑龙江、朝鲜、哈巴罗夫斯克边疆区等北方沿海地区，均留下了来自南方海岸的文化遗迹。殷人与草原白种人有大量接触，殷文化中有诸多雅利安元素，例如马车、麦子、牛和北极帝星崇拜、日干系统等，显示殷人在北方草原活动，成为中原先民与中亚、西亚文明之间的桥梁。

周人来源于含有大量印欧人种成分的西戎（说吐火罗语——属印-欧语系），西周墓葬中即发现有很多印-欧人种特征的颅骨。周人始祖名为弃，号为后稷，其母为姜嫄，系出自羌人部落（姜，羌同源。《说文》：羌从羊，意即牧羊人），而羌人为西戎的一支。周人直到灭商入主中原之后才开始“贬戎狄之俗”，逐渐摆脱游牧文化的影响。苏三发现，与周相关的姓氏如万、郑、王、辛、焦、朱、贾、齐、沈、唐、施、叶、蔡与印-欧人基因R关系极为密切，其次是与夏相关的姓氏（辛、萧、施、夏）和与商相

1 参考易华著，《青铜之路：上古西东文化交流概说》，载于《东亚古物》（A卷），文物出版社，2004年，第189页。

2 参考杨希枚著，《河南安阳殷墟墓葬中人体骨骼的整理和研究》，《历史语言研究所集刊》第42册，1976年，第231—266页。

关的姓氏（万、朱、施、王、萧、边）（参考苏三《新文明简史》）。

山东临淄春秋战国时代墓葬出土的人骨中有些经DNA测定属于（类似于）印-欧人。山东博物馆的考古学家和中国古生物分子遗传学研究所，通过对山东新石器时代大汶口文化时期的墓葬和春秋战国时期的山东临淄古墓群里古人类遗骨中提取的DNA样本所做的检测、研究表明，儒家的发源地——山东——从新石器时代一直到春秋战国晚期，当地人的种特征都是明显的高加索人种（印欧人），而不是蒙古人种。¹

1976年在甘肃灵台白草坡一座西周墓出土的青铜鼓上的人头像，以及白浮西周墓葬中出土的青铜人面，皆具有明显的印欧人种特征。还有青铜器上的饕餮纹和狩猎图像，都很可能是印-欧人在上古中国活动时留下的痕迹。²

中国考古学之父李济先生在最后一次公开演讲的结尾处谨慎地主张：“商人的殉葬习惯恐怕不是中国人自己的习惯；我疑惑这是与两河流域接触的结果。两河流域远在比商朝早两千年就有杀人殉葬的情形；并且所有铜器时代的文化都有杀人殉葬的事，例如墨西哥如此，早期希腊如此，美索不达米亚如此，埃及也如此……假如青铜器没有发明，我怀疑杀人殉葬是否会有这么大的规模；因为人们那个时候有了青铜刀，砍人容易，结果杀人就如杀一头猪或一头羊一样；杀人殉葬也就是人类发明了利器以后也发明了自己杀自己。”³

这种种族的混合甚至发生在更遥远的时代。在中国区域内所发现的“智人”（Homo sapiens，指具有分辨能力的人或动物），以1933年周口店发现的山顶洞人为最早。山顶洞人所遗的头骨中，出乎意料地竟然包括了

1 参考Genetic Structure of a 2500-Year-Old Human Population in China and Spatiotemporal Changes, Molecular Biology and Evolution, by Li Wang etc 17 (9), 2000, p.1396-1400.

2 参考易华著，《青铜之路：上古西东文化交流概说》，载于《东亚古物》（A卷），文物出版社，2004年，第76页。

3 李济口述、李光周笔记，《殷文化的渊源及其演变》，《考古人类学学刊》1981年第42期。

好几个种族。魏敦瑞（Franz Weidenreich）曾在其1939年所写的初步报告中加以简单的描述。据魏氏所述，其中保存最完整的三具头骨代表了“三种不同的种族因素——分别为原始的蒙古人种、美拉尼西亚人种及因纽特人种……”，最早的中国人种以及中国文明似乎显示出一种非常有趣的国际性色彩。¹

语言学方面的证据也表明中国的文字并非传说中的仓颉所造，而是有着很深的印-欧洲渊源。蒲立本通过对上古汉语和印-欧语的比较研究得出结论：印-欧人进入中国绝不晚于他们进入印度。在汉语和阿尔泰语中不仅存在许多印-欧语（吐火罗语）借词，而且存在某种结构上的类似性，汉语和印-欧语可能存在某种发生学联系。²

经过一个多世纪的研究和探讨，现在看来汉藏语系并不能成为一个独立的语系，而应属于具有全球性的印-欧语体系。其实，早在19世纪后期欧洲远东语言学研究的前驱艾约瑟和施莱歇尔就不约而同提出了“汉藏—印欧语同源论”。1925年孔好古将汉语、藏语、缅甸语和泰语等统称为印欧—汉语系。20世纪下半叶谢飞写成《欧—亚超级语系》，尝试建立汉—印欧语系。蒲立本随后论证汉藏—印欧语系假设并非基于个别词语的相似性，而是根据深层结构和构拟形式的一致性。易华认为：“麦、青铜器、铁、土坯建筑、农耕灌溉技术和车马、黄羊、山羊、绵羊、家马，由骑兵经新疆、蒙古传入东亚。新疆、蒙古、甘肃境内的居民表现出与中亚和西伯利亚相联系的人种特征，可能与欧罗巴或高加索人种交融。这就是汉藏—印欧语同源论或汉藏—高加索语相似的人类文化背景。”

饶宗颐先生发现半坡、乐都、二里头等地出土的陶文符号，有许多跟印度河谷哈拉帕文明遗址陶印上的符号十分类似。饶先生并且将印度古图

1 引自李济著，《中国文明的开始》，江苏教育出版社，2005年，第8页。

2 参考[加]蒲立本著，潘悟云等译，《上古汉语的辅音系统》，中华书局，1999年，第88页。

形文字与殷墟甲骨文字进行比较，发现印度河谷文字的构造方法跟古汉字的关系非常密切。甚至，国外学者 J. 格尔布（J. Gelb）认为中国象形文出自印度。¹虽然哈拉帕文明要晚于半坡文化，但是在哈拉帕文明之前印度北部还存在着比半坡更古老的莎拉斯瓦提河文明。因此，不能排除 J. 格尔布的假设。印度河谷类型的文字有可能就是由“象牙之路”或“青铜之路”传入中国，而后影响到中原仰韶文化的。值得注意的是，在仰韶文化的彩陶里，也出现了大鸟负日的图案和大量的鸟纹，显示出与三星堆一样的韦陀灵知符号。

中国与世界的早期接触，可以追溯到极早期的旧石器时代晚期。宋亦箫教授指出，宁夏水洞沟文化及其石器制作技术——勒瓦娄哇技术——乃是最早期东西方文化交流的风向标。其后，历经新石器时代中晚期和青铜时代，早期中国与域外的接触持久而活跃。彩陶、冶铜术、绵羊、黄牛和小麦等文化因素，成为中外早期接触的最醒目标志。中外早期接触的通道在欧亚草原，正是通过它，遥远的中西亚与中国北方的陕甘宁地区、内蒙古以及海岱地区出现了持久的联系和交流。而历史上形成的“丝绸之路”，只是到了青铜时代才渐有沟通。这条欧亚大陆北部长达八千余里的草原通道到达中国后，沿着青藏高原的东部边缘河谷下行，从甘肃南下到云南，再到缅甸和泰国，形成所谓“藏羌彝走廊”。“T”字形欧亚文明大走廊亦由此形成，并延伸到了美洲、非洲和大洋洲，其在建立泛欧亚民族和文化联系中的中枢地位贯穿了旧石器时代、彩陶时代、红铜时代和青铜时代。正是通过这条文明大走廊，西方彩陶文化传播到了东方。宋亦箫教授将彩陶文化的传播路径，依据各地彩陶的相似度及存在时间，推定为西亚—中亚—欧亚大草原—中国关中，而不是中外学者一直认为或作为反驳

1 参考饶宗颐著，《饶宗颐东方学论集·读印度河谷图形文字》，汕头大学出版社，1999年，第78页。

彩陶西来说的新疆、甘肃“丝绸之路”一线。¹这就解释了中国仰韶、东南欧的特里波里、中亚安诺以及印度河哈拉帕等地出土的彩陶为何如此相似的原因。

越来越多的证据显示东亚人主要来自东南亚，大体属于蒙古人种；同时发现另一部分人来自西北，属于印欧人种，正是两者结合形成了东亚各民族。先到东亚者为土著，可称之为夷，创造了东亚石器时代文化；后到者与夏关系密切，引进了青铜时代游牧文化。易华由此提出“夷夏先后说”：

考古学发掘和研究表明夏朝建立之前东亚尚未有游牧与农耕之分，正是夷创造了东亚新石器时代定居农业文化，夏或戎狄引进了青铜时代游牧文化。体质人类学研究表明夷大体上属于蒙古人种，来自东南亚，部分夏或戎狄属印欧人种，来自中亚。语言学研究表明汉语、韩语、日语是典型的混合语；夷语或华澳语是底层，夏言或印欧语是表层。夷夏结合与转换开创了中国的历史，形成独特的东亚民族文化传统。²

相对于夏而言，夷虽是所谓东亚土著，其实也不过是早到的移民。夷或许来自东南亚，但东南亚的文化大抵受南亚辐射，不太可能有独立的起源，所以夷文化应该与早期印度河文明（可以上推至6000—7000年前）有关。夷文化一路沿“南方丝绸之路”，从滇缅、长江上游传播到长江中下游，三星堆文化、滇越青铜文化、泰国班清文化、越南东山文化都在这条传播路径上，这个传播过程可能持续了很长时间；另一路沿“海上丝绸

1 参考宋亦箫著，《中国与世界的早期接触：以彩陶、冶铜术和家培动植物为例》，载《吐鲁番学研究》2015年第2期。

2 参考易华著，《夷夏先后论》，民族出版社，2012年，第3页。

之路”，从印度洋、南海、东海、黄海、渤海海岸线渐次北上，从而形成了环太平洋沿岸古文化、良渚文化、海岱文化、红山文化，是为中国文化的基底层。夏文化沿“北方丝绸之路”输入，混合了源于西亚、中亚的各种雅利安文明要素。从本书的研究视角来看，印度河文明与西亚、中亚文明同属于史前雅利安超级文明圈，故夷夏原为一体，只是有先进、后进之别。这里可以举出一个有趣的证据，李济先生在《中国文明的开始》里提到一件特殊的陶罐盖子，这种见于东亚小屯、南亚摩亨佐·达罗、西亚众多遗址的罐盖像花盆一样，中央有一根突起的阴茎状的柄，因柴尔德的介绍而闻名于世。再举一个案例。摩亨佐·达罗发现一个有名的壁向内凹的玉石有底高杯，在器形上同俾路支斯坦和阿富汗发现的宗教柱子相似。这种绿玉石十分稀罕，产地在印度河流域南1600多公里处的迈索尔。制作这样的连底玉杯，显然需要极高的工艺。但令人惊讶的是，中国东北部的红山文化遗址中也出土了同样造型的玉杯，只是杯壁两面打磨得更薄更光滑。

“象牙之路”与“青铜之路”的发现，为中国文明的起源提供了新的视点。透过这两条通路，史前雅利安文化圈从喜马拉雅南北两侧两个方向对华夏地区产生了悠远、持续、全面的影响。这种影响来自于多种类型的雅利安文化，当然，也不排除来自于本土的文化因素。总的来说，中国文明的起源是多元的，并且具有国际性的特征，绝不可能是在完全独立、封闭的情况下形成的。作为一个伟大的文明，中国文明是文化接触互动的结果，它是一个多方面的综合体，融汇了很多不同的文化源流。从史前全球雅利安文明圈的视角来看，中国文明也是史前全球雅利安文明圈的一个重要组成部分，是一种由多种文化组合而成的文明，其最底层的文化基因结构依然是韦陀灵知。

易华在《夷夏先后说》中指出，以仰韶文化、河姆渡文化、良渚文

化、红山文化、大汶口文化、龙山文化为代表的新石器时代的夷文化皆表现出农耕定居、礼乐祭政一体的特色。书中说道：

“玉帛古国”时代“有祀无戎”。红山、良渚文化有专业祭祀队伍，率民以祀神，唯祀为大；未发现战争的迹象。东亚先民与其说是政治动物，还不如说是宗教动物。他们祭祀是出于对天、地或宇宙自然的敬畏，或为了生殖、丰收和安康。没有发现为了战争而祭祀的行为，亦未发现围城或防御工事以及陪葬兵器的武士阶层的存在；以人为牺牲、以人殉葬的风气尚未形成。

……距今5000年左右中国南北交汇产生的坛、庙、冢和东西交汇产生的鼎、鬲、壶等固定组合，都与礼制有关。从仰韶文化的彩陶到红山文化、良渚文化的玉器，以及三代足器的最初出现，都可能是通神的工具。通神以及神权至上在文明起源过程中占有特殊重要地位。¹

传说中的尧舜源出东夷，而禹来自西夷。考古发现新石器时代有一个昌盛的夷文化圈，孕育孳生了齐鲁文化，而齐鲁正是孔孟儒家文化的发祥地。子为夷礼，箕子、微子、孔子、孟子、墨子、老子、庄子均是夷人，正是夷人创造记述了中国传统文化的精神根底。从本书的角度来看，“夷”应该与源起于印度河—莎拉斯瓦提河的婆罗门文明有关，属于10000—5000年前陶玉时代世界体系。目前国内外学者对东夷文化有更宽泛的看法，认为整个东北亚地区包括俄罗斯远东地区、日本列岛、朝鲜半岛和中国大部都属于考古学意义上的东夷世界。更为开放的看法认为东夷文化不但是中国大陆本土文化的基层，而且是整个环太平洋文化的源头，它从亚洲东北部越过白令海峡或沿由南太平洋逐岛航行而抵达南美。北辛、

1 参考易华著，《夷夏先后论》，民族出版社，2012年，第99页。

大汶口、龙山、河姆渡、良渚、屈家岭文化等新石器时代文化均与东夷文化相关。跟印度河文明一样，夷文化具有厚重的海洋文明特征。夷人靠海吃海，从海洋中获取物质生活资源，还将海贝作为装饰品和货币。殷墟未被盗掘过的墓葬中40%出土海贝，其中80%墓主口中含贝或手中握贝、足下放贝，而这些海贝大多来自印度洋的温暖海域。

“夏”源出西亚、中亚，是4000—3000年前青铜时代世界体系游牧文化向东亚扩张的结果。大规模青铜冶铸、兵器制造，墓葬制度、殉葬，战车和马，尚武好战风气，黄金崇拜、天帝信仰，皆盛行于处在青铜时代世界体系的夏商周三代，至秦和秦制的统一天下乃达到其顶峰。从其在历史上表现出的各种特征来看，“夏”属于刹帝利为主导的文明，与源起于中亚、西亚的青铜雅利安文明有关。刹帝利或说军事贵族力图摆脱婆罗门文化的约束和指导，甚至取代婆罗门的至高地位，于是追求富强、争竞攻伐之风逐渐剥夺了以礼乐玉帛为象征的灵知精神，血缘、民族、国家中心顶替了灵魂、神明和天下，被物化的人类从此离文明的本质和源头越来越远。这种刹帝利型雅利安文明其实是韦陀文明的一种变体。

作为史前陶玉时代世界体系的主要文明形式，婆罗门型雅利安文明构成了中国史前夷文化底层，其后刹帝利型雅利安文明由西亚、中亚的游牧、游战民族输入，形成夏文化，是为夷夏先后说。是故相对于夏，夷是东亚土著。印度河文明是以婆罗门文化为主导的雅利安文明，故夷文化崇礼乐尚大同；而中亚、西亚是以刹帝利文化为主导的雅利安文明，故夏文化倡王霸重富强，大型墓葬制度、大规模人殉、帝国大一统的法律政治制度和尚武征服精神都是受西亚文明尤其是波斯的影响。可以说，夷夏文化共同造就了此后中国文明内圣外王的文化格局，而圣始终为王所压制利用。

婆罗门型雅利安文明和刹帝利型雅利安文明，夷文化和夏文化，其关

系犹如印度河之于两河，希腊之于罗马，尧舜之于三代，文明教化在先，霸业武功在后，其实本出一源，而终于武力居上，圣智消歇。文明的基因不断裂变转化，宇宙一神一人分崩离析。

尧舜是夷人，禹出西羌也是夷人，夷人建立夏朝，其百官和民众也是夷人。殷商是夷人王朝，周朝是西夷建立的王朝，其群众基础是东夷。而夏反倒与西北的戎狄包括羌、月氏、吐火罗、塞（斯基泰）、大夏（今阿富汗地区）等印欧人关系密切。更奇怪的是，夏不见于甲骨文，以至于甲骨文专家陈梦家认为夏史乃商史中分出，主张夏世即商世。杨宽认为夏史大部分为周人拼凑而成。西方学者更是普遍不相信夏朝的存在，坚持认为商才是中国历史上第一个王朝。易华认为，作为东亚土著的夷并没有被消灭，而是纷纷接受了来自西北的新兴的青铜文化，从此皆以夏自居，变成了诸夏。夏、商、周三代是夷夏争斗与转变的时代，本来在中心的夷变成了夏，而边缘反倒成了四夷。夏为君子，夷为野人，逐渐成为成见。实际上，夷人和夷文化才是三代的基础，亦是汉族和汉文化的根本。周与戎、狄、吐火罗的关系非常密切，夏崇拜始于周，到战国时代诸侯皆称诸夏，始皇帝时已无复四夷，夏由第三人称变为第一人称，夷则由“人”变成了“他人”，夷、夏完成了人称和时空的转换。因此，“三代之前尽是夷，三代之后都成夏，夷、夏消长大致如此”。也就是说，婆罗门型雅利安文明已经彻底为刹帝利型雅利安文明所取代。

《说文》：“夷，从大从弓，东方之人也”。“夷”并无贬义，有平常之义，可引申为平和满足。《诗·郑风·风雨》云：“既见君子，云胡不夷？”《说文》曰“夏，中国之人也”，夏通雅，古读ha，《大夏》即大雅。《荀子·荣辱》：“越人安越，楚人安楚，君子安雅。”夏很可能就是梵语Aryan也即雅利安的译音，夏人即推崇雅利安文明且以雅利安人自称的印-欧人。夏人本就与印-欧人关系密切，印-欧人进出东亚来回迁

徙过程中还留下了很多与“夏”有关的地名，比如夏墟、宁夏、临夏、大夏河。东周初期齐桓公曾“涉流沙，西伐大夏”。公元前6世纪一支印-欧人部落到达阿姆河流域，建立大夏。夷、夏本是一体，南亚、西亚皆为雅利安。“夏”即雅利安，三代之后的诸夏即后来改奉青铜雅利安文明并以夏人/雅利安人自居之夷。要之，“雅利安”这个概念绝非特指某个种族，而是指一种泛文化意义上的文明归属。而“夷”，则是一个很适合婆罗门文明的称号，确实，三代之前的夷文化比较倾向于隆祭祀尚和平的婆罗门文明。

雅利安（Aryan）一词源自于《韦陀经》。在《韦陀经》任何一处，这个词都不是用来指称某个特定的种族、民族或族群的。Aryan的梵文原意，作为形容词arya有“高贵，正义，优秀，令人尊敬”的意思；相应的，作为名词aryan就有“主人，贵人，导师，朋友，维系者”的意思。因此，从这个词的语源学角度来分析，它指向一种生活、为人的标准，或理想范式；它与文化价值观相联系，意指在这种文化价值观指引下生活；或能保持这种文化价值观的人，就是理想的人，或文明人，从而能够有资格成为主人、导师、朋友，受到他人的尊敬。就这一层含义来说，梵语Arya与汉语“雅”的意思完全吻合。另一种解释是：ar有白色、洁净的意思，Ya意指神，这样，Arya就指洁净身心以待奉神明，名词Aryan就有事神者的意思。美国著名的韦陀学者David Flawley认为：“Aryan是一个与梵文词Sri意思一样的尊称。我们可以将它与英文词Sir等同。”所以，我们可以说，雅利安人与肤色以及地域没有丝毫关系。任何种族、族群，无论来自哪个地域，如果采取了雅利安式（Arya）的生活方式或价值观念，更确切地说，接受了韦陀诸经所标举的文明理念和文化价值观，就可以称为是雅利安人（Aryan）。Arya夏并不指某个朝代，而是诸多部落的共称，其盟长称为夏后氏。比如，傅斯年先生于《夷夏东西说》中指出：

所谓夏后氏者，其名称甚怪，氏是族类，后为王号，何以于殷曰殷人，于周曰周人，独于夏曰夏后？意者诸夏之部落本甚多，而有一族为诸夏之盟长，此族遂号夏后氏。¹

这些散布中国的诸夏部落，乃至与诸夏有密切关系的戎狄之羌、月氏、吐火罗、大夏、土方、鬼方、匈奴，虽然种族、地域不同，但却同奉源于史前印度河文明的雅利安或韦陀文化为其文明之理想，所以皆以夏/雅利安自居，并奉韦陀创世大神梵天/黄帝为其共同始祖。古代中国通过包容教化外来种族从而不断壮大重生的天下无外的信念和天下基因，正是源于史前世界体系的雅利安式文明理念。

不过，从其主要性质来分析，华夏文明虽然内含婆罗门文化和刹帝利文化的因子，却更广泛更深层地表现出吠舍文化的特征。吠舍是四种姓中对经营获利阶层的统称，其实不光指从事经商贸易的商贾，也包括经营土地垦殖的地主。实际上，华夏第一个统一王朝——商——就是商人和商业开始大规模出现的朝代。商朝时期，农业、酿酒业、养蚕业、畜牧业、冶炼业、制陶业、纺织业、营造业、玉石加工业都达到了相当高的水平，特别是手工业的分工化及专门化表明相当一部分产品是为了交换，纯属商品生产范畴。商统治者不再迁都，城市固定发展下来。现在发掘出来的殷墟，不但城市面积大（至少10平方华里），且有诸多手工作坊，还有交易场所“市”，殷金文里也有“市”字出现。贝作为货币被广泛使用，盘庚称贝玉是“好货”“宝货”，并且常用来对臣下赏赐。据考古发掘，不但贵族墓中有大量的贝随葬，就是平民也不乏贝随葬。安阳晚商一座王室墓葬中，出土六千余枚贝。可能是海贝不足，所以还出现了骨贝与铜贝。特别是铜贝的出现，标志着至少在商晚期，中国已有了世界上最早的金属货

1 傅斯年著，《民族与古代中国史》，上海人民出版社，2014年，第165页。

币。殷墟卜辞中，有许多关于商贾的记载，如“多贾”（泛称，许多商贾）、“某贾”（某为地名）、“贾某”（某为人名），等等。商的先祖王亥，据说发明了牛车，驾着它往来做生意。史载殷人重贾之说，可谓真实不虚。吠舍文化倾向实用和功利，但也注重伦理道德，既有保守内敛的一面（作为土地经营者），也有积极开拓的一面（作为经商贸易者），对世界和人生习惯保持一种中庸适度的柔韧态度，所以既不像刹帝利文化强霸好斗、穷奢极欲，也不像婆罗门文化有可能过度强调出世超越，以致失去文明的建构力和创造力。这或许是何华夏文明能绵延5000余年，历经劫难而始终生生不息的主要原因之一。

华夏重商传统甚至可以追溯到更古远的传说时代。炎黄二帝被认为是最早提倡和发展商业交换的人。《易·系辞下》载：“包牺氏没，神农氏作，列廛于国，日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所。”《易·系辞下》载黄帝时“剡木为舟，剡木为楫。舟楫之利，以济不通，致远以济天下”；“服牛乘马，引重致远，以利天下”。尧、舜、禹同样高度重视商业，《淮南子·齐俗》载：“尧之治天下也，水处者渔，山处者木，谷处者牧，陆处者农，地宜其事，事宜其械，械宜其用，用宜其人，泽臬织罔，陵阪耕田，得以所有易其所无，以所工易其所拙。”《史记·五帝本纪》载，舜“耕于历山，渔雷泽，陶河滨，作什器于寿丘，就时于负夏”。据《尸子》载，舜是个精明的商人，发现了贱买贵卖的经商原理：“顿丘（今河南浚县）买贵，于是贩于顿丘，传虚（今山西解虞）卖贱，于是债于传虚。”禹时商业活动更广泛，最突出的标志是，夏开始使用货币。汉桓宽《盐铁论·错币》载“夏后氏以玄贝”。夏时有了贝币，说明已经进入商品流通的阶段。贝币所使用的海贝并非产于中国，而是来自印度洋和东南亚，则显示出商品流通具有世界体系的特征。

历时3000余年的南北丝绸之路的开通和繁荣，同样是这种根深蒂固的吠舍文化的产物。它使中国在历史上成了东西方财富和资源的吸收者和分配者，成了“世界之胃”。但与此同时，吠舍文化的弊端也经常表现出来，比如重聚敛、贵功利、柔弱圆滑、贪图俗世享乐、缺少创新能力和超越情怀，等等。是北方草原游牧民族带来了刹帝利文化，为中原农耕文明输入了尚武、血性、开拓、创造、统治的精神和能力，实用理性结合乃造就了华夏帝国的成型、不断扩大和强盛。但在这两股势力背后，却是婆罗门型雅利安文明所传承积淀的伦理、灵知体系在净化、支撑、提升着华夏的道德世界和精神维度，并在实用理性走向极端所造成的华夏帝国周期性轮回中，保存、修复亘古相传的文明基因，从而再造礼乐文明。不过，在这三种文化中，吠舍文化仍居上风，所以华夏帝国虽然一君独大，却并不曾像西亚、波斯、罗马帝王一样以征服好战为尚，反而大多以守成防御为主；另一方面，华夏虽重礼乐，由于超越出世精神较弱，却并不强调对俗世的否弃和向神灵世界的超升，致使信仰和智慧容易成为获取现世利益的工具和通道，从而失去其应有的作用，最终引发全民腐败的不治之症。此时，只有首陀罗（农民）的起义和新兴游牧民族的再次入侵，才能以大放血或大换血的方式重新净化社会肌体，再次激活文明的基因。



GAOGAOSKY | 高高 BOOKS



世界文明孤独史

人类精神的伟大起源

（下）

徐达斯 著

作家出版社

第四章

华夏文化的韦陀灵知基因

楚：最后的雅利安 / 打破天机——华夏上古神话索隐 /

上帝留下的世界地图 / 《梵歌》中的《易》说

楚：最后的雅利安

敢与古希腊媲美

从公元前6世纪到公元前3世纪的楚文化，被认为可以与同时期的古希腊文化相媲美。的确，与古希腊一样，楚也拥有开明发达的政治经济，浪漫壮丽的音乐、戏剧，超凡脱俗的美术、诗歌，以及玄深博大的哲学，其浓厚的灵性气质与中原的礼法文化迥然不同。大量竹简帛书的出土更使楚文化的研究有了文献学的依据，为后人了解先秦时代的华夏精神世界提供了第一手资料，使楚文化研究成了国际性的显学。

自20世纪初以来，中国出土简牍总计34万余枚，而荆楚一带的简牍就占半数以上，多达18万余枚。20世纪40年代初，在湖南长沙出土了著名的楚帛书。从20世纪50年代起，荆楚简帛不断地出土面世，共计有50余批。其中自20世纪70年代以来，马王堆汉简帛书、睡虎地秦简、包山楚简、郭店楚简、张家山汉简、走马楼三国吴简、战国楚竹书、里耶秦简等大宗简帛陆续出土。每一次出土和发现，几乎都给中国文化的研究带来了富有开创性的甚或转折性的改变。由于荆楚简帛的发现，中国上古文化和中古文化都必须予以重新定位和评估。

荆楚简帛大都出于墓葬和古井，书籍、文书各具特色，种类甚多，内容主要涉及如下数端。

道家思想

荆楚是老庄道家思想的发源地。荆楚简帛所出《老子》就有郭店楚简本和马王堆帛书本。竹简《老子》属于选本，抄写于战国中期，是所见最早的本子，与今传本相比，没有关于“道”的理论，以及“小国寡民”理想社会的阐述，没有“绝仁弃义”“绝圣弃智”等与儒家主要学说相抵牾的内容。马王堆帛书《老子》有甲、乙本，分别抄写于刘邦称帝前和称帝后，除“德经”在前“道经”在后与今本不同外，内容结构基本一致，能解决今本章节、字句的许多争议，是所见最早的全本《老子》。道家著作还有郭店楚简本《太一生水》和上海博物馆馆藏楚简《恒先》篇，这是两篇荆楚传习的十分珍贵的先秦道家佚籍，分别阐述道家的宇宙生成论及道家虚静理论和天地起源问题。道家在战国中后期分为黄老学派和庄子学派。黄老学派在战国时代影响颇大，因其著作失传而导致后世知之甚少。马王堆帛书《黄帝内经》的发现，使世人获得了重新认识黄老学派的机会。荆楚简帛所显示出的原始道家的面目与后来的道家似乎有着本质上的差异，最重要的是，道家和儒家的思想在黄老学派里并不互相排斥，而是显示出互相融会的局面，似乎都出自一个更古老的传统。

儒学

郭店楚简和上海博物馆馆藏楚竹书中的《缁衣》（各一篇）、《性情论》（《性自命出》）、《五行》《唐虞之道》《忠信之道》《穷达以

时》《六德》《成之闻之》《尊德义》《性自命出》《子羔》《民之父母》《武王践作》等篇都不同程度体现出注重心性、民本的特征。其核心内容是“尊善而抑恶”，追求“心”之“善”，开后世思孟学派心性学和性情论的先河。学者认为郭店楚简中的儒学与后世宋学的内圣精神遥遥相接，而与中原儒学重礼制、重治平的外王路径有所不同。

方术

这部分内容占的比例很大。20世纪40年代初在长沙出土战国时代的楚帛书，讲一年十二个月的宜忌，属于“月讳”一类的历忌数术书，其所配的图，应是所见楚国最早的一种“式”（数术家用以占验时日的一种工具）或“图式”。江陵九店战国楚简《日书》，是目前发现的最早选择时日吉凶的数术书。云梦睡虎地秦简《日书》，也分甲、乙两种，内容更为丰富。马王堆帛书的数术书超过半数，《五星占》《天文气象杂占》主要以星象云气占行师用兵，与天文关系最为密切。其中30幅彗星图是世界天文学史上最早对彗星所作的精确观测和准确描绘。两种《阴阳五行》和3种《刑德》更是令人关注的数术书。周家台秦简和张家山汉简均发现有历谱，前者为秦始皇三十四、三十六、三十七年及秦二世元年的历谱，后者为汉高祖五年至吕后二年间历谱。这些历谱或存全年日干支，或存各月朔日干支，是研究秦汉时期历法演变过程的珍贵资料。湘西龙山里耶秦简中的木牍乘法口诀表，是迄今我国最早的乘法口诀表、算术史上的珍贵实物。张家山汉简《算数书》是早于《九章算术》的一部数学著作，比较集中地反映了战国晚期至西汉早期数学发展的水平，书中保留了一些不见于《九章算术》的数学史资料，弥足珍贵，在数学史上占有十分重要的地位。湘西张家界市（原大庸市）古人堤遗址也出土了东汉简牍乘法表。

诗歌音乐

楚地本就有占中国文学半壁江山的楚辞楚赋。上海博物馆馆藏战国楚竹书有诗、赋、音乐方面的简文。《诗论》是儒家文学评论性质的论文佚篇。楚简中除《诗论》所见《诗经》诗篇外，还新发现了6篇佚诗，十分珍贵。《诗乐》（或称《曲目》）有7支简，记40种诗的篇名和演奏、吟唱诗曲诗词时的音高，写在一篇或一组（数篇）篇名前，由宫、商、徵、羽4个音阶与穆、和等9个变化音调组合而成，如宫音有宫穆、宫群、宫汗、宫祝。楚地流传的这种诗曲的调名来源尚难考究。

从考古发现来看，楚国通过以两广为主要地区的百越与南洋诸国有货物往来。楚国虽处内陆，但国力雄厚，雄踞南天，立国800余年，先后灭国七十余个，其疆域约占周王朝全部国土的1/2，总面积近百万平方公里。疆土包括今之湖北、湖南、安徽、江西、江苏、浙江六省的全部，以及陕西、河南、山东、广东、广西、贵州等省、自治区的部分地区。作为大国，楚国的势力已经影响并深入到以两广为主的百越地区。新中国成立以后，两广出土青铜器中的鼎、鉴、盞、缶、盘、钟、壶、矛、斧、剑、凿、削等，均分别见于两湖楚墓，印证了晋人裴渊在《广州记》中关于楚文化在百越之地流布的记载。南海人高固在楚威王时曾为楚相，雷州半岛碓洲岛出土有楚式青铜剑、斧、削刀等，都证明了两广等百越之地以至雷州半岛地区，当时在政治、经济、文化上都深受楚国的影响，契合了《汉书·南蛮传》“楚子称霸，百越朝贡”之说。据《战国策》记载，楚王曾说：“黄金、珠玕、犀象出于楚，寡人无求于晋国。”又据《淮南子·人间训》记载，秦始皇是因为“又利越之犀角、象齿、翡翠、珠玕，及使尉屠睢发卒五十万”进取岭南的。春秋战国时期，南方的越国、楚国和百越地区，富有珠玕、犀角、象齿等物，这些物品主要产地其实就在南洋地

区。据《中国文物报》报道，在德国南部发现了公元前5世纪凯尔特王子的墓葬，他卧在一张3米长的青铜床上，身披中国丝绸制的华丽服装，身上还戴有金饰。那时“陆上丝绸之路”还没有开辟，只有古泉州的“海上丝绸之路”能够经由南洋延伸到德国和欧洲。在两广与东南亚地区贸易的古代港口中，广东的徐闻、广西的合浦是最早的港口之一，它们与越南相连，与东南亚诸国水路最近，《汉书》已有汉朝政府派遣官使在两港出洋的记载。海交史专家杨少祥先生认为：“古代的官营对外贸易是在民间贸易的基础上发展起来的，只有民间对外贸易在长期的航海中形成了港口，官府才会派遣官使从这些港口启航出海贸易。由此推断，合浦、徐闻港的形成应在汉代之前，春秋战国时期，两广以及转运到楚国等地的犀象、珠玕等物品，当不少是由这两个港口输入的。”¹

日本学者藤田丰八在《中国南海交通考》中，也推论楚、印交往早于春秋时期。近年考古实物的出土已经证明古代中国南方地区与南洋的交往可追溯到商周时代。据《中国文物报》报道，3000余年前流行于东南亚一些古国的海贝货币，近年在我国南方古墓葬中纷纷出土，其中四川商代遗址就出土了数以千计的海贝。古代的中、印、缅、泰、越、孟、马、帝汶群岛等国家和地区，都曾以海贝为货币，并用贝币进行国际贸易。这些古代货币的出土把古中国与南洋的交往上溯到3000年前的商代。处于楚国古黔中郡“海上丝绸之路”上的津市，曾出土了商代的青铜觚和青铜爵，并且青铜器上缠裹了丝织物。另据殷墟考古发现，殷商时代用于占卜的大宝龟甲中一些就是来自东南亚的特有龟种。饶宗颐先生曾谓：“殷墟发掘到‘屯乙’4330号，为最大之龟腹甲。据研究所得，乃马来半岛之龟类（全龟长440公厘，宽约350公厘，钻凿共204处），是即南服远夷所供之元龟矣。”上述考古发现和研究说明早在殷商时期，中国就与南洋有贸易往

1 杨少祥著，《试论徐闻、合浦港的兴衰》，原载《海交史研究》1985年第1期。

来。春秋战国时代，楚国与古印度即身毒国的贸易交往完全可能存在。¹

商贸往来客观上伴随着文化的交流，外来词汇的使用是必然的文化现象。比如琉璃本产印度，后来被引入楚、越等南方古国。江陵望山一号楚墓出土的越王勾践剑，在剑柄上就装饰有蓝色琉璃。过去湖北、湖南和贵州都把琉璃称之为“料”或“烧料”，“料”恰恰就是梵语“宝石”（bery）的音译。

“楚些”广义地说就是楚辞。“楚些”得名本自《楚辞·招魂》。《招魂》沿用楚国民间流行的招魂词的形式而写成，句尾皆有“些”字。因此后人用“楚些”代指招魂歌，也泛指楚地的乐调或《楚辞》。《招魂》篇里出现了用“些”字煞尾的辞句，使它成为屈赋中的另类。洪兴祖《楚辞补注》：“些，苏贺切。《说文》语词也。”而沈括认为“些”不是一般的语气词，《梦溪笔谈》载：“今夔峡湖湘及南北江獠人凡禁咒句尾皆称‘些’，此楚人旧俗，即梵语‘萨缚诃’也。三字合言之，即‘些’字。”也就是说“楚些”渊源于梵咒。朱熹的《楚辞集注》、王士禛的《香祖笔记》、张云璈的《选学胶言》、朱亦栋的《群书杂记》、《四库提要》经部小学类都赞同沈括的意见。沈括认为楚辞的“些”与梵语“萨婆诃”的语法特点及祝咒功能完全吻合。“萨缚诃”是梵语古译，如今统一译作“萨婆诃”，常见于梵文咒语煞尾。此外，金克木先生通过对成书在公元前1500年左右的印度最古老诗集《梨俱韦陀》的研究，发现《楚辞·招魂》与《梨俱韦陀》的巫术部分在六方下招和招生魂这两个基本程序和巫术因子上高度一致。他断定，这不是文化普同或偶同现象，而是古印度文化东传的结果。²

1 饶宗颐著，《殷代贞卜人物通考·论卜辞中关于“龟”之记载》，香港大学出版社，1959年，第9页。

2 金克木著，《比较文化论集·〈梨俱韦陀〉的招魂诗及有关问题》，生活·读书·新知三联书店，1984年，第190页。

近来学界对印度文化之于楚文化的影响又找到了更多的证据：如认为屈原《天问》“厥利维何，而顾菟在腹？”之月中含兔的说法即源于《梨俱韦陀》；《战国策·楚策》中“狐假虎威”寓言亦源自印度；楚国境内流通一种蚁鼻钱，系仿印度海贝而造；楚墓出土了大量蜻蜓眼式琉璃珠，无论其化学成分还是式样均与印度等国家类似物件同属一个系统。

史前中国的瑜伽士

这些楚文化的成就和特征，如果追溯上去，明显都与在史前中国文化中占据重要位置的“巫”密切相关。有关巫的本义的描述，最重要也最早的文献记载就出自楚地。《国语·楚语》载：

昭王问于观射父曰：《周书》所谓重黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？对曰：非此之谓也。古者民神不杂；民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号，高祖之主，宗庙之事，昭穆之世，齐敬之勤，礼节之宜，威仪之则，容貌之崇，忠信之质，祗洁之服，而敬恭神明者以为之祝。使名姓之后，能知四时之生，牺牲之物，玉帛之类，采服之仪，彝器之量，次主之度，屏摄之位，坛场之所，上下之神，氏姓之所出，而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神明类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德。民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。

从这段文字来看，到楚昭王的时代，人们对巫的精神和使命已经很隔膜了，以至昭王会问出“民将能登天乎”这样的幼稚问题。一国之君尚且如此，何况普通人乎？现代人就更不必提了。大多数学者都将史前之“巫”与西方所谓的“巫术”（magic）以及后世的“巫”混为一谈，即便张光直先生也将“巫”与“萨满”等同起来。但我们从这段文字来分析，“巫”的概念与“巫术”或“萨满”的概念是在完全不同的层面上展开的。

要搞清这一点，需要对这段文字有深刻的理解。我们先来解释这段话的大意：

在上古人与神不相混淆。在人之中（民者，人也），纯洁贞守（携贰，就是携偶，也就是结婚的意思，不携贰，就是保持贞操不婚配）以至于洁净精微（精）、真心无瑕（爽），并且持身严谨，虔诚恭敬（齐肃：齐者，戒也；肃，诚敬之意），内心中正无私（衷正：中正），其智慧之高足以能按神人之间应有的名分而行事（上下比义：义者，宜也，有行事恰如其分的意思；上下，就是天人之际、神人之分），其纯粹博大（圣者，中正而诚，大而化之之谓）足以洞见过去未来（光远）、宣化朗照众生（宣朗），其目光明照超越世俗之见，其听觉微妙直抵天意人心。这种人，无所不知的神（明神）就会降临于他心中。在这类人中，是男人就叫“觐”，是女人就叫“巫”。

这部分是讲巫觐应该达到的灵性标准和精神境界。首要的是贞守，避免来自色欲、身体的污染和执着，如此心灵才能“精爽”。这里的“精”，是在心灵层面的东西，即古人所谓“易之教，洁净精微”的境界，不是精明、精细的意思；“爽”，是心灵清爽通达自在的意思。将色欲以及感官享受视为心灵纯洁自由的大敌、人神相通的障碍，是一切高级灵知的共同特征，尤其在将灵魂解脱（mukti）视为终极目标的瑜伽体系里更是如此。瑜伽灵知的最高经典《薄伽梵歌》里对此反复强调：

阿周那问道：维施尼的后裔啊，人即使不愿为恶，却身不由己，是什么力量在驱使他们呢？

至尊人格主神说：只是色欲呀，阿周那。色欲产生了与物质激情属性的接触，随后又转化为嗔怒，它是这个世界上吞没一切的罪恶的大敌。

正如火被浓烟遮蔽，镜被尘土覆盖，又如胎儿被子宫所包裹，灵魂也同样被不同程度的色欲所覆盖。

因此，有智慧的生物的纯粹知觉被他永恒的敌人——色欲——所蒙蔽，这色欲像烈火般燃烧，永无满足。

色欲盘踞于感官、心意以及智性之中，并通过这些，蒙蔽了生物的真正知识，因而使生物限于困惑。

因此，阿周那啊，你首先要节制感官，去遏制这罪恶的显著象征（色欲），然后再铲除这知识和自觉的毁灭者。

色欲被认为是万恶的根源，遮蔽了灵魂内在的知识之光，带来感官、心意、智性的污染。因此，克制了色欲和感官的人，自然能打破躯体的束缚和自私的心态，博大其心量而与万物为一体，获得心灵的聪明圣智，于是而能精爽齐肃，光远宣朗。这里的聪明圣智绝对不能从普通的生理或世俗层面来理解。恰恰相反，这里的聪明圣智不是世智小慧，而是通乎神明的圣智——《薄伽梵歌》所谓的“知识和自觉”，也即是灵知。最后的境界便是“明神降之”，获得资格与无所不知的至上之神相遇。犹如《薄伽梵歌》所说的：

那些超越了因疑虑而蔓生的双重性的人，那些心意执着于内在追求的人，那些忙于造福众生的人，那些脱离了一切罪恶的人，在至尊

处获得解脱。

那些远离嗔怒以及一切物质欲望的人，那些自觉自律并恒常追求完美的人，必能很快在至尊处获得解脱。

旨在解脱的超然主义者，摒弃一切外在的感官对象，将眼神集中于两眉之间，呼吸停滞于鼻孔之内，并这样控制住心意、感官和智性，从而远离欲望、恐惧和嗔怒。常处此境之人必已解脱无疑。

一个完全知觉我的人，知道我是一切献祭和苦修的最终受益者；知道我是一切星宿的至尊主，知道我是众生的赐福者和祝愿者。这样的人必达平和，远离物质痛苦的折磨。

这里的“超越了因疑虑而蔓生的双重性”，即是观射父所谓的“精爽”“光照”；“心意执着于内在追求”，即是观射父所谓的“齐肃衷正”“微彻”；“忙于造福众生”即是“光远宣朗”；“那些脱离了一切罪恶的人”，巫觋“上下比义”，明人、神之分，守人、神之义，故脱离一切罪恶；“知道我是众生的赐福者和祝愿者”意为觉悟到神的临在，“明神降之”，就是“见”到、觉悟到神的意思。

这样高超纯粹的心灵境界，不可能是天生的，也不可能通过理性的心智达到，必定需要通过某种特殊的手段或方法，经长期的修炼才能达到。5000年前的韦陀灵知巨著《薄伽梵歌》透露了各种神奇的“通天手段”，最基本的是呼吸术：

旨在解脱的超然主义者，摒弃一切外在的感官对象，将眼神集中于两眉之间，呼吸停滞于鼻孔之内，并这样控制住心意、感官和智性，从而远离欲望、恐惧和嗔怒。常处此境之人必已解脱无疑。



《行气铭》就刻在这件战国玉器上

控制呼吸以达到专注，是神定瑜伽的程序。楚文化里，确实存在一套这样的神秘主义修炼体系。从楚地的出土文物和古文献里都可以找到有关的记载。长沙马王堆出土了一件战国初期的玉器，其上刻有《行气铭》，可以说是中国最早的关于神定瑜伽修炼方法的铭文。此器是一玉柱，青玉，有灰黑色晕斑。十二面棱柱体，高5.2厘米，宽3.4厘米。中空但未穿顶，顶部为圆形平面，一面下部有一孔与内腹相通，棱面经抛光。在十二面中，每面自上而下阴文篆刻三字，有重文符号，共计45字，记述了“行气”的要领。

全文为：“行气，深则蓄，蓄则伸，伸则下，下则定，定则固，固则萌，萌则长，长则退，退则天。天几春在上；地几春在下。顺则生，逆则死。”郭沫若释其文为：“这是深呼吸的一个回合。吸气深入则多其量，使它往下伸，往下伸则定而固；然后呼出，如草木之萌芽，往上长，与深入时的径路相反而退进，退到绝顶。这样天机便朝上动，地机便朝下动。顺此行之则生，逆此行之则死。”

修习呼吸术是瑜伽术的关键。“行气”相当于瑜伽体系里的“调息”（pranayama）。Prana是“气”，它意味着能量——从周围万物中吸纳必

不可少的能量，而这种能量最初是通过呼吸获得的。Yama意思是“行”，pranayama即调节控制气的运行。在钵颠阇利的瑜伽体系里，呼吸被认为可以影响到心意和精神能量的运行，实际上，所有的身体能量，所有的感觉官能，还有心智都被认为是Prana力量的表达。

这似乎可以使我们对玉铭文里的“顺则生，逆则死”有更深刻的理解。

儒道两家都有对气的认识，例如《庄子·知北游》篇：“人之生，气之聚也，聚则为生，散则为死。”《韩诗外传·八》：“然身何贵也？莫贵于气。人得气则生，失气则死。”尤其《韩诗外传》的说法，与韦陀《奥义书》的观点相通：

婆拉伽瓦靠近导师问道：

“尊敬的先生，身体中一共汇集了多少能量？哪一种最明显？哪一种最伟大？”

“这些能量，”圣人回答道，“有以太、气、火、水、土——这五种元素构成了身体；此外，还有语言、心智、眼睛、耳朵和其他感官。正当这些能量沾沾自喜道‘我们构成并支撑起了身体’时，气息，这一至高的最初的能量对它们说：‘别再欺骗自己了。是我将自己分成五部分，这才构成并支撑起了身体。’可它们并不相信。为了证明自己的话，气息做出要离开身体的样子。当它上升到即将离去的时候，其他的元素意识到如果它走的话它们也会散去；所以当气息再次回到座位上时，其他元素也都各就其位。就像蜜蜂都跟随蜂后进进退出，语言、心智、视觉、听觉以及其他感官也都回到自己的位置上。各种能量认识到了错误，它们这样赞美气息：‘作为火，他炽热燃烧；作为太阳，他照耀大地；作为云朵，他降下雨露；作为因陀罗，他统

领诸神；作为风，他吹拂万物；作为月亮，他滋养一切。他是可见又是不可见的。他是不朽的生命。’”

最后一段赞美诗，将气视为宇宙展示的生命之所在，与《抱朴子·至理》的“夫人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也”的意思是一样的。《大戴礼记·易本命》篇谓，“食气者神明而寿”，俨然将气作为一种食物，并带来心灵之光明，无疑也来自“行气”的体验。

关于瑜伽的修炼术，我们可以参考2000年前古印度六派哲学之一瑜伽行派的代表人物钵颠闍利所著的《瑜伽经》，书中指出：“可以通过调节呼吸使心意安稳”，即由气可以作用于心。

瑜伽体系的呼吸术相当精深复杂，《瑜伽经》列出4种调息，先是吸气、呼气、在某段时间内中止呼吸，这些全靠意志力的控制，是一种有意的训练。第四种调息是无心的、自然的。当一个人通过练习完全控制了气息，或者他不是通过调息，而是通过敬爱上帝达到某种精神境界时，一旦他进入深度的专注状态，就能在任何时候自愿地停止呼吸。这种自然的呼吸停顿可以持续好几秒，或好几分钟，他甚至觉察不到。在三昧境界中，呼吸可以完全停止几个小时。《行气铭》上所说的呼吸技术，应该就是前3种调息方法。第四种更高级的调息方法则与道家的“胎息”颇为接近，即不用口鼻呼吸，全靠丹田中的内息在体内氤氲流动，好像胎儿在母体中不用口鼻呼吸一样。《抱朴子·释滞》谈及修炼胎息之法：

初学行气，鼻中引气而闭之，阴以心数至一百二十，乃以口微吐之，及引之，皆不欲令己耳闻其气出入之声，常令入多出少，以鸿毛著鼻口之上，吐气而鸿毛不动为候也。渐习转增其心数，久久可以至

千，至千则老者更少，日还一日矣。

按葛洪的说法，练到这个地步，“则成仙矣”。

瑜伽的修行分为8步，“瑜伽八支是：持戒、精进、坐法、调息、摄心、凝神、入定、三昧”（《瑜伽经》）。调息之前是坐法，即练习各种模仿动植物或自然现象的坐姿或动作，例如有“猫式”“狗式”“莲花式”等姿势。在道家的养生术里也有，称为“导引”。如《庄子·刻意》篇“吹嘘呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已，此导引之士，养形之人，彭祖寿考之所好”。《淮南子》里还有“泉视虎顾”之类的名目。从瑜伽八支来看，其实“导引”是“行气”的前一个阶段，而“行气”到极高的阶段，便进入心性的修持，即由摄心、凝神、入定，以至三昧的境界。“养形之人”固执于对身体的修炼而未进入凝摄心神的阶段，所以受到庄子的批评。庄子推崇的是由“踵息”（深长至于脚踵的呼吸），“缘督以为经”（疏通督脉让气运行）达到“心斋”“坐忘”的“真人”境界，即由调息而至于入定、三昧。“当所有的精神涣散消除，心注一处之时，便进入了三昧境界”（《瑜伽经》），这与《老子》的“载营魄抱一”（营者，魂也）的宗旨是一致的。

闻一多先生认为道家、道教的前身就是巫教，而《庄子》又与古巫教最为接近。

我常疑心这哲学或玄学的道家思想必有一个前身，而这个前身很可能是某种富有神秘思想的原始宗教，或更具体地讲，一种巫教。这种宗教，在基本性质上恐怕与后来的道教无大差别，虽则在形式上与组织上尽可截然不同。这个不知名的古代宗教，我们可暂称为古道教。我以为与其说新道教是堕落了的道家，不如说它是古道教的复



人体七大脉轮，昆达里尼依次提升

活。不，古道教也许从来就没有死过，新道教只是古道教正常的、自然的组织而已。¹

闻先生不愧是天才的诗人和学者，用诗人的敏感和直觉认识到巫道同源的本质。

在最高的修炼境界里，“行气”所唤起的精神能量可以使人与神相遇。依据瑜伽的生理学，脊骨的底部储藏着大量精神能量。这个能量源被称为昆达里尼，它是“盘绕在那里的”，因此，它有时也被称作“蛇能”。当昆达里尼被“行气”唤醒的时候，据说它沿着脊骨通过六个意识中枢，最终抵达第七个中枢，即大脑中枢。每当它上升一个中枢时，就会给人不同程度的启迪。现代瑜伽大师罗摩克里希那（Ramakrishna）清楚地阐述了这一过程。

经典中提到了七个意识中枢，心智可能停留在其中一处。当它依

¹ 闻一多著，《道教的精神》，上海古籍出版社，2002年，第21页。

附于世俗时，就停留在较低的三个中枢——肚脐、生殖器官、排泄器官。此时的心智没有更高的灵性追求或视野，它陷于性欲和贪婪的渴求中。

第四个中枢位于心脏。当心智开始在那里居住时，人第一次体验到了灵性觉醒。这时的他看到四周光芒环绕。见到这神圣之光，他惊讶不已，说道：“啊！多么有福！”他的心智再也不想回到更低的中枢中去了。

第五个中枢位于喉咙。到达这一中枢的心智摆脱了无明和错觉。除了上帝，他不再乐于听闻或谈论任何事。

第六个中枢位于前额。当心智抵达这一中枢时，就能不分昼夜地直接见到上帝。即便如此，修习者的心中依然留有自我的痕迹……正如灯中的火光，看似能触及光明但其实不能，因为隔着玻璃。

第七个中枢位于头顶。当心智抵达这里时就进入了三昧。人认识了梵，与梵相联。¹

调息行气的目的就是唤起昆达里尼，从而摆脱躯体欲念达至心灵的纯粹，最终进入神圣的光明，并与上帝相遇——“明神降之”。犹如《薄伽梵歌》所云：

真正的瑜伽士在众生中看到我（至尊人格主神），也在我中看到众生。自觉者的的确确到处看到我，到处看到同一个至尊主。

看到我无处不在，而且在我身上看到一切，这样的人永远不会失去我，我也永远不会失去他。

1 [印] 格塔原著，王志成、梁燕敬译，《罗摩克里希那言行录》，宗教文化出版社，2008年，第184页。

这样的瑜伽士，虔诚地为超灵服务，知道我和超灵本为同一，因此各种情况下，总在我之中。

“这样，对内在光辉的遮蔽就被去除了”（《瑜伽经》）。经过调息修习，心灵被净化，在内在的灵性之光的照耀下，“超灵”——“明神”——降临了。观射夫所谓“其明能光照之，其聪能听彻之”就是这个意思。

巫或者瑜伽的修炼方法细微精奥，绝对是一门常人难以掌握的技术，更何况发明。瑜伽术非常古老，印度河谷出土的瑜伽师跌坐印章表明，瑜伽的历史至少可以上溯到5000年前的新石器时代晚期。而观射夫所追忆的“古者民神不杂”的年代也应该是非常的久远。无法想象中印两地在互相隔绝的情况下在史前时期就各自创立了一套如此复杂而又如此接近的修炼体系。最有可能的情况是，楚地曾经受到雅利安文化圈的影响或甚至本来最早就属于雅利安文化圈，因而分享了同一套修炼身心的技术。这套技术，可以说是史前灵知文明的核心技术之一。

通过瑜伽修习，心意达到专注，即庄子所谓的“坐忘”（《庄子·大宗师》：“堕肢体，黜聪明，离形去智，同于大通，此谓坐忘。”坐者，打坐；忘者，忘却身心，故精纯专注进入无分别的境界），瑜伽师除了获得灵性之光的启迪，还开启了神奇无比的超自然力量。例如《瑜伽经》所例举的：

通过专念于两种业——它们产生的后果有快有慢——或通过识别死亡的预兆，瑜伽师能够得知死亡的准确时间。

专念于太阳，便获得全宇宙的知识。

专念于北极星，便获得星空运动的知识。

专念于脐轮，便获得身体构造的知识。

专念于头的光辉，便能获得超人的视力。

由于自然而然的觉悟，人获得了知识，拥有了超自然的听觉、触觉、视觉、味觉和嗅觉。

专念于耳朵和以太的关系，便能获得超自然的听力。

通过控制掌管肺部以及上半身的气息，瑜伽师可以在水面、沼泽或荆棘上行走，他随时可以死亡。

专念于身体和以太的关系，或冥想棉花的轻盈，瑜伽师可以在空中飞行。

专念于或粗糙或精微的元素形态，专念于它们中的本质特征和固有的德，以及它们带给个人的体验，便能控制元素。

这几乎是通天彻地的本领了，然而却也正是巫所宣扬的。巫的本义，就是掌握乾坤枢纽的圣人智者。张光直先生对巫的本义与本领的解读是：

甲骨文中的“巫”字一般是写成：(𠩺)，最简单的解释，就是两“工”相交，“工”字在解释巫上面是一个很重要的概念。据我个人的看法，“工”就是矩。《周髀算经》上说：“环矩以为圆，合矩以为方……方属地，圆属天，天圆地方，是故知地者智，知天者圣。”矩显然是古代科学、技术、思想上的一个很重要的工具，那么使矩的专家也就是掌握天、地的专家。能够掌握握地的巫就具备圣人、智者的起码资格。巫不但能掌握方圆，更要紧的是能进一步贯通天地。贯通天地是中国古代宇宙观里一个最重要的动力和焦点。这种“天人合一”的宇宙观将宇宙分为不同的层次。古代宗教和仪式的主要任务是使生人（活人）能够贯通不同的层次，能上天入地，能贯通明暗、阴阳、

生死，巫的任务就是执行这项任务。¹

能够贯通不同的层次，能上天入地，能贯通明暗、阴阳、生死，应该就是庄子所说的“同于大通”的境界。在《庄子》一书里，对这类超自然神通的描述可谓淋漓尽致。我们且看《逍遥游》篇：

夫列子御风而行，泠然善也，旬有五日而后反，彼于致福者未汲汲然也。此虽免乎行，犹有所待者也。若夫乘天地之正，而御六气之辩（变）以游无穷者，彼且恶乎待哉？

……藐姑射之山，有神人居焉；肌肤若冰雪，绰约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外；其神凝，使物不疵疠而年谷熟。……之人也，大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不热。

“御气”就是瑜伽里的“控制气息”。能够产生如此不可思议的超自然力量，也难怪让人觉得“大而无当，往而不返”，以至于“惊怖其言，犹河汉而无极也。大有径庭，不近人情焉”。然而庄子并不以为这是神话或寓言，犹如闻一多先生的推断，其实庄子所谓“神人”“真人”之类，在他自己是真心相信确有其“人”的。他并且相信本然的“人”就是那样具有超越性的，现在的人之所以不能那样，乃是被后天的道德仁义之类所斫伤的结果。他称这本然的“人”为“真人”或“神人”或“天”，理由便在于此。²

更早的“古之巫书”《山海经》里不但罗列出诸巫的名字，也记载了

1 引自张光直著，《青铜挥麈》，上海文艺出版社，2000年，第414页。

2 引自闻一多著，《道教的精神》，上海古籍出版社，2002年，第225页。

巫的超自然能力。

大荒之中有山，名曰丰沮玉门，日月所入。有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫从此升降，百药爰在。

开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窫窬之尸，皆操不死之药以距之。窫窬者，蛇身人面，贰负臣所杀也。

群巫升降于日月所入的灵山，操不死之药，与庄子所推崇的“真人”或“神人”应该是同一个级别的。

《山海经》里多次提到“不死之药”“百药”等仙药，在瑜伽体系里也有使用，以作为开启超自然力量的手段。例如《瑜伽经》里就讲：“超自然力量可能生来就有，也可以通过药物、念诵曼陀罗（Mantra，咒语）、苦行以及三昧获得。”后世道家的“服食”之法应该就来源于此。东汉《神农百草经》里讲，大麻“多食会见鬼狂走，久服通神明、轻身”。使用大麻以“通神明”，想必也是巫文化遗留下来的传统。

“通天手段”或与上帝的结合之道，在《薄伽梵歌》的瑜伽体系里得到总结，被归结为渐次上升的四类，即行动瑜伽、智慧瑜伽、禅定瑜伽、奉爱瑜伽。

行动瑜伽是为上帝及诸神而工作。主要通过祭祀的方式将工作的果实——种种牺牲、玉帛、珍贵之物——奉献给上帝以及作为其组成部分的诸神，始终用正当的手段按照韦陀律法履行一己的社会职责。如是修习者在获得物质赐福的同时，会渐渐地拥有智慧，达到不执，并逐渐培养出对神的信心。行动瑜伽引领这些人依靠上帝和诸神的力量，避开急功近利和执着结果的心态工作，而避免由此产生的业报，达到“无为而无不为”的

境界。这个方法，简易而博大，适合普通生活于俗世的人。在韦陀社会里，通常是由王者发起祭祀，婆罗门主祭，而其他各阶层的人通过奉献工作成果的方式进入献祭的程序。

智慧瑜伽依靠的是理智的分辨，它通过分析现象的真正本质发现梵。它拒绝一切短暂、表面、肤浅的东西，“不是这个，不是这个”，它通过排除法接近“梵”的领域，最后与梵合一。

禅定瑜伽基本上就是前面介绍的八步瑜伽，即“行气”“坐忘”之法，也包括了服药之类开发超自然力量的方法。这条道路的终极目标是觉悟到“超灵”，即处于内心中的和宇宙之上的上帝。

奉爱瑜伽是瑜伽的最高境界。瑜伽士此时已超越了绝对真理作为“梵”“超灵”的展示阶段，开始无私地服务于超越物质创造的至尊人格主神薄伽梵，以便最终回到物质宇宙之外的灵性世界或灵魂的故乡。其主要的方法有念诵曼陀罗、崇拜神像、举行祝祷仪式并供奉饮食乐舞，等等，目的都是为了培养一种纯粹无我的神爱。

这四种瑜伽可以说组成了一架依次递进的“通天之梯”，逐渐引导人步上解脱之路。四种手段既互相独立，又互相融摄互补。例如一个修习行动瑜伽的人，会逐渐培养出智慧，进而对以哲学思辨了解世界本质的智慧瑜伽产生兴趣。然后，经过哲学的洗礼，他培养了出世的情怀，于是离弃世俗修炼禅定瑜伽。最终，瑜伽的完美使他与神相遇，超然的神爱让他如痴如狂，由此玄秘的超自然力量失去了魅力，他开始了奉爱瑜伽的修炼。

《薄伽梵歌》将瑜伽士的各种“通天手段”都归结为祭祀牺牲之道：

有些瑜伽士用完美的方式崇拜半神人，向他们奉上种种祭祀；而有些则在至尊梵的火焰之中进行祭祀。

有些人在心智控制之火中，以聆听和感官作献祭；有些人在感官

之火中，以感官对象作献祭。

还有些人有志于通过控制心意和感官而获得自觉，他们则把一切感官和生命之气的功能，作为祭品供奉于已受控制的心意之火上。

有些人立下庄严的誓言，通过牺牲自己所有，而得道觉悟；也有人通过实行严苛的苦行，修习八步瑜伽，或钻研《韦陀经》，而得以在超然知识方面取得进步。

还有一些人，为了长处神定，偏好控制呼吸的途径。他们练习反呼为吸，反吸为呼，最后达到无呼无吸，而长处神定。此外还有人以节食为法，以停止呼吸作牺牲。

这些瑜伽士通晓献祭的真义，他们洗净了罪业，尝过了献祭的甘露，于是，便向着至高无上的永恒境界迈进。

这些瑜伽士所从事的不同“献祭”，与巫的活动以及职能是对应的。他们所追求的“甘露”（梵文为Amṛta，亦即不死、永恒），以及“至高无上的永恒境界”，也正是巫的最高目标。

1980年陕西扶风周原遗址出土了两件小小的蚌雕人头像，其年代被确定为公元前8世纪早期。雕像高鼻、狭面、深目，具有明显的印-欧人种特征，其中一个头顶上还刻有一个“十”字。目前考古学界公认，雕像顶部的“十”即甲骨文的“巫”字，这两个人头像所表现的是所谓“胡巫”的形象。美国宾州大学东方研究系梅维恒教授在《古汉语巫（*Mʷag）、古波斯语Maguš和英语Magician》一文中，基于这个周原发现的蚌雕人头像，以及“巫”的上古汉语拟音*Mʷag，推断现代英语中的magician或mage和汉语的“巫”，都来源于印度—伊朗语系中的同一个单词。它们是从古波斯文Magus逐渐演变过来的。拉丁文的Magus的复数形式就是Magi，意为“智者”。Magi是祭祀的专家，任何统治者都可以因为宗教仪式的需要而与



周原遗址出土的蛙雕人头像

Magi缔结契约，请他们为其服务。梅氏认为Magi在宗教仪式上所扮演的角色与已知的“巫”的行为有着相同的方面，他们都负责释梦，进行占卜，解释征兆，吟唱圣歌与赞祷文，观察天象以预测未来，以及在神圣的祭坛上献祭。Magi活动的地理空间和历史时间跨度极大，他们出现在公元前6至公元前5世纪的波斯大流士一世的贝尔希斯铭文中；大量的希腊文和拉丁文的文献都宣称Magi是琐罗亚斯德的追随者，甚至说琐罗亚斯德本人就是一个Magi，而琐罗亚斯德教的创立最晚也可以追溯到公元前1100年，这正是甲骨文中经常提及“巫”的时期；一直到第一个千年中期的美索不达米亚和黎凡特，以及后来的安息、大夏、花刺子模、阿里亚、米太、塞人、阿拉伯半岛、埃塞俄比亚、埃及、印度、希腊和整个小亚细亚，都可以找到Magi的身影。¹

但是，从其渊源来看，这个表示Magician的波斯语单词Maguš以及汉语“巫”（*Mʷag），应该源出梵语Maga，意为“崇拜太阳的祭司”，他们是来自包括伊朗在内的萨卡德维帕（Sakadvipa）的居民，主要由婆罗门构成。

1 [美] 夏含夷主编，《远方的时习：〈古代中国〉精选集》，上海古籍出版社，2008年，第55页。

凌驾于君王之上的祭司

在巫的“通天手段”里，除了冥想瑜伽的行气坐忘之法，还有业报瑜伽的祭祀之道。主持祭祀一向是巫的本色行当。我们回到观射父的那段陈词。在讲了巫的定义之后，他又谈到了巫的职能：

是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号，高祖之主，宗庙之事，昭穆之世，齐敬之勤，礼节之宜，威仪之则，容貌之崇，忠信之质，禋絜之服，而敬恭神明者以为之祝。使名姓之后，能知四时之生，牺牲之物，玉帛之类，采服之仪，彝器之量，次主之度，屏摄之位，坛场之所，上下之神，氏姓之出，而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其职，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德。民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。¹

这段话的意思是：

已经达到圣智境界的高明巫觋，被挑选出来履行如下职责：排列神灵的位置和主次，为神灵准备献牲、礼器和四时的祭服。从先辈导师的后代中挑选有智慧有能力的人担任“祝”，他们必须了解山河命名的由来、远古祖先的神主所在、宗庙祭祀的内容以及宗庙中男性祖先与女性祖先的匹配，保持斋戒祭祀的礼数、威仪、容貌、忠诚和信义，懂得举行火祭及沐浴的典礼，而又敬奉神明。在那些大族的后裔中挑选能了解四季的生态，知晓祭献神灵的牺牲、玉帛的使用，以及祭服的用法，礼器的大小，位置的主、副与显隐，祭坛的场所，天上地下的神灵及其姓氏大族的由

¹ 《国语》，上海古籍出版社，2012年，第116页。

来，并牢记古老的典章的人担任“宗”。

“宗”和“祝”显然是从巫觋中精选出来为王者祭祀、宗庙服务的祭司。原来离世苦修的巫觋进入了社会，以祭司的身份为国家社稷服务，指导君王及各阶层的社会成员进入业报瑜伽的修炼。“宗”和“祝”的身份，非常接近韦陀社会制度中的婆罗门阶层。在韦陀种性一行期法（旧译种姓制度）里，婆罗门是韦陀灵知的传承者和守护者，处于社会的最高阶层，其他社会阶层刹帝利（统治阶层）、毗舍（农商阶层）、首陀罗（劳工阶层）在婆罗门的指导下按韦陀原则履行各自的赋定职责，其中最首要的就是对祖先、诸神、上帝进行献祭。不过“宗”和“祝”似乎是专为王室或大族服务的婆罗门，并且本来就是先圣大族的后裔，因而其社会地位也就较普通的婆罗门、巫觋更为崇高。巫觋宗祝的地位，绝非卑贱如后世的巫医或萨满，不必说三代以前，即便在殷商以至春秋时代的楚国，也是相当的可观，厕身于最高的权力圈。陈梦家先生根据甲骨文卜辞断定，在商代，“王者自己虽为政治领袖，同时仍为群巫之长”，“王兼为巫之所事，是王亦巫也”，因此，在更古的时代，“王乃由群巫之长所演变而成”。¹我们再看一看三代王朝创立者的功德，就会发现，他们的所有行为都带有巫术和超自然的色彩。如夏禹便有治平洪水的神力，所谓“禹步”成了后代巫师特有的步态。又如商汤能祭天求雨，后稷竟能奇异地使自己的庄稼比别人的长得好而又成熟快。在楚地，有充分的证据表明，楚王及其高级权力阶层都与巫有关。例如，楚昭王的顾问观射父本身就是一个大巫；楚灵王“善能巫术”；楚有令尹之官，为他国官制所无。与其称令尹为宰相，不如称之为副王，“令”与“灵”音通，为巫意，故令尹可能是群巫之长的意思，最著名的是屈原，很多学者认为他原本的身份就是巫。²

1 引自陈梦家著，《商代的巫术与神话》，载于《燕京学报》1936年第20期。

2 参考〔日〕藤野岩友著，《令尹考》，引自《巫系文学论》，重庆出版社，2005年，第201页。

《庄子》一书里记载了很多上古得道的隐士，这些人的地位很高，连帝王贵胄都要去拜见他们，并接受他们的指导。而他们也俨然以精神贵族自居，对世俗的生活进行批判。例如《逍遥游》里著名的隐士许由：

尧让天下于许由，曰：“日月出矣，而燭火不息，其于光也，不亦难乎！时雨降矣，而犹浸灌，其于泽也，不亦劳乎！夫子立而天下治，而我犹尸之，吾自视缺然。请致天下。”许由曰：“子治天下，天下既已治也，而我犹代子，吾将为名乎？名者，实之宾也，吾将为宾乎？鹪鹩巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹。归休乎君，予无所用天下为！庖人虽不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。”

许由自认为是执掌天人相通之职的尸祝，而将帝王比作庖人，显然暗喻自己的祭司地位比帝王要高贵。而尧也确实认为自己不如许由，所以要天下于他。但许由坚守婆罗门出世的本色，不愿越俎代庖，为了富贵权势而牺牲婆罗门的精神地位。许由是庄子理想的“真人”，估计也是大巫。庄子所言虽未必是历史事实，却反映了远古巫文化时代的意识形态特点。

巫处于最核心、最高的权力阶层，与婆罗门的地位是一致的，而与萨满完全不同。萨满虽然也有巫的一部分本领，但并没有巫的社会地位，萨满往往是处于从属的地位。巫是人天导师，整个社会的灵魂。离开他们，整个社会就失去了“沟通天地”的媒介和手段。这从祭祀对于巫文化的重要性可以看出来。在《国语·楚语》里，观射父阐述了祭祀对于社会所起的作用：

昭孝息民，抚国家，定百姓也，不可以已……是以古者先王日祭、

月享、时类、岁祀……国于是乎蒸尝，家于乎尝祀，百姓夫妇择其令辰，奉其牺牲，敬其粢盛，契其粪除，慎其采服，虔其酒醴，帅其子姓，从其时享，虔其宗祝，道其顺辞，以昭祀其先祖，肃肃济济，如获临之……自公以下至于庶人，其谁敢不齐肃恭敬致于神？

整个社会被动员起来，进行沟通人神、祖先的各种祭祀，其核心的领导人物就是宗祝，故“虔其宗祝，道其顺辞”。依靠巫的圣智和超自然力量，社会各阶层的成员，“自公以下至于庶人”都得以参与到神圣无比的“通天”活动之中，感受到神明的临在，为生命、世界找到了终极的解释和意义。于是，“民是以能有忠信，神是以能有明德”，人与神在各自的维度被彰显出来，宇宙的秩序由此得以建立，“民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮”。“国之大事，唯祀与戎”，祭祀尤在决定社稷存亡的军事之前，原因也正在于此。

透过观射父对祭祀意义的阐释，我们可以看出，在这种种祭祀活动背后，隐藏着一套精深玄奥的灵知体系，贯穿了宇宙—神—人共融的精神。围绕这套灵知体系，产生了巫的社会领导地位以及神权政治和灵知型社会。可以说，是否拥有灵知体系以及意识形态、神权政治的领导地位，是巫文化时代的巫或萨满与王权时代的巫的根本区别。

这段文字里，还透露出另外一个与巫文化相关的时间因素。由“古者先王日祭、月享、时类、岁祀……国于是乎蒸尝，家于乎尝祀，百姓夫妇择其令辰”来看，祭祀的举行贯穿于岁、时、月、日、辰，因此，精确的天文历法知识是举行各类祭祀的先决条件。而观天授时，正是掌天握地的巫的本领之一。我们从这个角度来看中国最古老的文献《尧典》，就可以豁然贯通了。

《尚书·尧典》在开篇赞颂尧的治绩之后，接着叙述当时的政治活

动，所记载的首要政务即是观测天象，制定历法：“乃命羲、和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授民时。分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。寅宾出日，平秩东作。日中、星鸟，以殷仲春。厥民析，鸟兽孳尾。申命羲叔，宅南交，曰明都，平秩南讹，敬致。日永、星火，以正仲夏。厥民因，鸟兽希革。分命和仲，宅西，曰昧谷，寅饯纳日，平秩西成。宵中、星虚，以殷仲秋。厥民夷，鸟兽毛毳。申命和叔，宅朔方，曰幽都，平在朔易。日短、星昴，以正仲冬。厥民隩，鸟兽氄毛。帝曰：‘咨！汝羲暨和：期三百有六旬有六日，以闰月定四时成岁。允厘百工，庶绩咸熙。’”

尧当政的第一要务既非治军也非理政，而是让羲、和“历象日月星辰，敬授民时”。

《尧典》孔安国注：“重、黎之后羲氏、和氏世掌天地四时之官，故尧命之，使敬顺昊天。”羲、和是重、黎之后，而重、黎是著名的司天地的巫祝，那么羲、和必定也都属于巫阶层的人物。我们将《尧典》与观射父对祭祀的论述结合起来就清楚了，既然祭祀是社稷的头等大事，直接关系到国家意识形态（昭孝息民，抚国家，定百姓）和人民物质生活（神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮）的维系，那么“敬授民时”，为确定日祭、月享、时类、岁祀的时间而制定历法，“历象日月星辰”，理所应当是神权政治下政府职能的重中之重。接着，尧派员到四方观测分至日及相关星相，视察风土，调查人民和鸟兽的生活、繁殖状况，显然也与为祭祀准备牺牲和人力有关。以前学者通常把尧的“历象日月星辰，敬授民时”与农业生产直接联系起来，以为观象授时就是为了使农事不失农时，就是没有从神权政治和灵知文化的角度来分析，将巫时代的尧赋予了现代人的思想。如果仅仅是为了不失农时，身为天子的尧是不必如此郑重其事，将之列为执政的第一要务的。真正的原因是，这关系到与天地鬼神沟通的头等大事——祭祀。而祭祀带来诸神、祖先、上帝的赐福，

这才是国家、人民生存、繁荣以及死后升天的关键。《尧典》对祭祀的重视，与《薄伽梵歌》所阐述的祭祀对灵知型文明所具有的功能和意义是一致的。

由此看来，《尧典》只能是灵知型社会的产物，只有在这样的社会和意识形态下，才会把观象祭祀放在如此重要的地位。因为在这样的社会里，诸神和上帝才是人类获得生命完美与成功的第一要素，而不完全取决于人类个体或集体的努力。人类个体或集体的努力必须围绕着诸神和上帝的意志，才能获得形而上的意义和成功的保证。

考古发掘证实了《尧典》之所说绝非虚构。山西襄汾陶寺遗址发现了一座可能具有观象授时与祭祀功能的大型建筑，考古报告称其“面积约1400平方米，是迄今发掘出的最大的陶寺文化单体建筑，规模宏大，结构复杂，集观象与祭祀等功能于一体”。整座建筑为三层台基，推测为祭祀功能的半月台位于第二层，观象功能的夯土测柱位于第三层。关于夯土测柱，报告说：“上层台基夯土挡土墙与生土台芯之间有一道夯土测柱，呈半圆形，半径10.5米，弧长19.5米、宽1.25米、残深2.7米。夯土质地坚硬，密实度1.6t/立方米。揭露部分夯土观测柱自东偏北方与第三道夯土挡土墙同起，向南以11个夯土柱排列成圆弧形，第11个夯土柱与第一道夯土墙相连接，继续向西延伸。夯土柱之间有10道缝，宽15—20厘米。各缝中心延长线向内交汇于圆心，向外与崇山山脉上的一个山峰相连。这10道缝中心延长线方向角在74度—139.5度之间，张角为67度，每两个缝之间的夹角为7—8度，是圆弧48边形等分得到夹角7.5度的误差结果。将夯土柱间观察缝编号由南向北逆时针排序，编号为1号—10号缝。东2号缝长1.2米、宽0.25米。去年12月22日冬至实地模拟观测证明该缝为冬至日出观测缝。东3号缝长1.3、宽0.2米。1月21日大寒实地模拟观测此缝为大寒日观测缝。”据测

定，这座建筑的相对年代约当陶寺文化中期，绝对年代约为距今4100年。¹

陶寺遗址这座兼具观象授时与祭祀功能的三层土台，不但为我们对《尧典》的解读提供了实物证据，也进一步证实了史前巫文化时代确实存在。通过观象—授时—祭祀这样一个程序，巫的意识形态、“通天手段”与社会的各个阶层和资源整合起来，由此整个社会成了“通天之路”的组成部分，而不同社会阶层所履行的各类社会职责，也被按上了诸神的手印，成为不同种类的祭祀牺牲。

李泽厚先生于《说巫史传统》一文中也指出，“礼”来源于“巫”，正是祭祀制度的确定和传承造成了鬼神、君臣、父子、贵贱、亲疏、夫妇、长幼、上下之伦纪纲常，而仁义忠信之“德”则来自“巫”的修炼传统和情理交融并兼信仰的祭祀行为。由祭礼产生、统管的各種名分、制度、习俗都具有超人间的神圣性，礼制中的“名”不只是事物的名称，也是天地的法规、神圣的符号。故此，“由巫到礼”形成了以伦理为轴心的宗教、伦理、政治三合一的礼治，这构成了华夏文明的文化基因。

《楚辞》中隐秘的“升天之路”

“历象日月星辰”的目的，除了规定祭祀的时间以外，可能还有更深刻的灵知背景。对于那些修炼“御气”之术或瑜伽的巫，观测星相与一种更高级更神秘的“通天手段”有关。就像《薄伽梵歌》以及古埃及法老所宣称的，在特定时间（分至日）特定位置出现（日出之处）的某些特定的星相指出了“通天之路”的大门——天门。凭借超自然力量，灵知人死后的灵魂可以飞升进入天门，由此踏上回归上帝的归乡之旅。并且整个旅

1 何弩、严志斌、王晓毅著，《山西襄汾陶寺城址发现大型史前观象祭祀与宫殿遗迹》，载于《中国文物》2002年第2期。

途，也是由日月星辰构成的。因而为了准备升天之旅，掌握天文学知识的灵知人必须进行准确的天文观测。例如著名的河南濮阳西水坡新石器时代墓葬，整个墓室用蚌塑组成了一幅原始星图，而这幅星图所反映的情况，据天文学的测定，就是公元前4500年的实际星空。其中一个殉人埋葬的位置，不是按正东西摆放，而是有一个角度。考古学家通过计算，参照濮阳所在的地理纬度，发现它正好指向冬至时期的日出方向，似乎和《尧典》对分至四时的强调有关，其中的灵知含义非常明显。¹

屈原《九歌·大司命》中出现了“天门”：“广开兮天门，纷吾乘兮玄云”。吴筠《元纲论后序》描述了天门所在的位置：“东方角亢二星，列宿之长，故曰寿也。二星之间，则天门。”虽然屈原所谓的“天门”未必就在角、亢二星之间，却表明天门与星相之间确实关系密切。楚辞中也透露出了死后灵魂升天的“巫术”，《远游》曰：“载营魄而登霞兮，掩浮云而上征。”登霞即登遐。《墨子·节葬下》曰：“秦之西有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴薪而焚之，熏上，谓之登遐。”

死亡后尸体被烧掉，灵魂得以从躯体释放，上天而得永生，这应该就是登遐的意思。火葬的风俗，与对灵魂的信仰有关，韦陀的传统历来都是采用火葬。不过，“谓之登遐”，却未必真的能够登遐。《远游》里所说的登遐，远不是火葬这样简单。首要的条件是“载营魄”，营者，魂也。《老子》曰：“载营魄抱一，能无离乎？”

可见“载营魄”是指一种精神高度专注、与道合一的状态，类似于瑜伽的“三昧”境界。这样的精神境界，无疑需要长期的修炼才能达到。也就是在这样的精神状态下，灵魂升天了，“掩浮云而上征”。于是天门顿开，诸神接引，“仍羽人于丹丘兮，留不死之旧乡”，穿过日月群星、仙

1 参考冯时著，《中国天文考古学》中的《中国古代的天文和人文》一文，中国社会科学出版社，2016年，第374页。

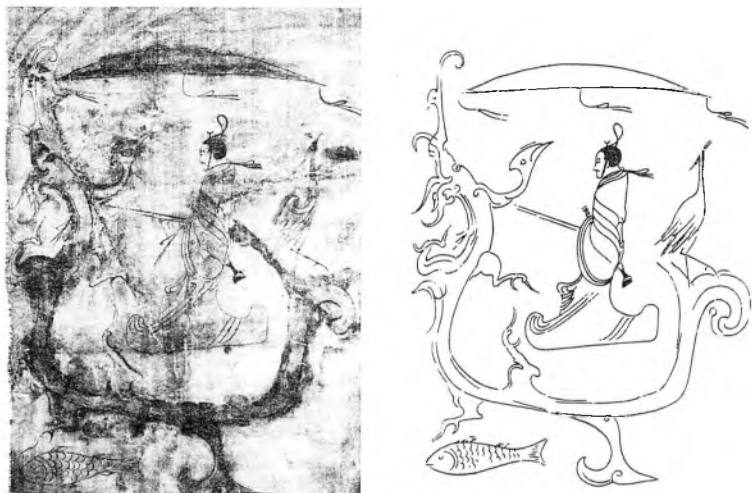
山银河，灵魂最后回到了永恒的故乡。漫长而神奇变幻的升天之路以及灵魂升天的壮丽场景，我们看《离骚》就可以想象得到了：

驷玉虬以桀鸞兮，溘埃风余上征。
朝发轫于苍梧兮，夕余至乎县圃。
欲少留此灵琐兮，日忽忽其将暮。
吾令羲和弭节兮，望崦嵫而勿迫。
路漫漫其修远兮，吾将上下而求索。
饮余马于咸池兮，总余轡乎扶桑。
折若木以拂日兮，聊逍遥以相羊。
前望舒使先驱兮，后飞廉使奔属。
鸾皇为余先戒兮，雷师告余以未具。
吾令凤鸟飞腾兮，继之以日夜。
飘风屯其相离兮，帅云霓而来御。
纷总总其离合兮，斑陆离其上下。
吾令帝阍开关兮，倚阊阖而望予。

还有：

屯余车其千乘兮，齐玉轡而并驰。
驾八龙之婉婉兮，载云旗之委蛇。
抑志而弭节兮，神高驰之邈邈。

驾龙御凤，月神（望舒）、风神（飞廉）、雷神（雷师）为其奔走，从身体解脱的灵魂几乎获得了如同神一样的尊荣和地位。



长沙子弹库楚墓出土“人物御龙”帛画及其线描图

1973年在长沙子弹库楚墓出土的“人物御龙”帛画为这幅升天图景提供了实物依据。画的正中为一长须男子，高冠佩剑，侧身直立，手执缰绳，驾着一条巨龙。龙头高昂，龙尾翘起，龙身起伏，略如舟形，其下又有鲤鱼，似乎正在银河沧海之上，冲风扬波。在龙尾上部站立一鹤，昂首向天。人头上方为舆盖，三条飘带随风拂动，令人有天风海雨之感。考古学者的解释是“乘龙升天”，或“引魂升天”，驾龙的人物即是墓主，很可能是一个巫。我们看他的形象，几乎跟《楚辞》里所描绘的巫一模一样：

带长铗之陆离兮，冠切云之崔嵬，被明月兮佩宝璐。

世溷浊而莫余知兮，吾方高驰而不顾。

将这幅图与埃及的“冥府之路”壁画相比较，其中的相似之处令人惊讶。埃及帝王谷拉美西斯六世陵墓内，有一幅壁画，描绘了载着灵魂的方舟，船舱之上盘绕着天蛇，船舱里是鹰头的太阳神拉，船头站着代表“灵

魂”的人物，舟尾站着代表“魔法”的仆从。起接引作用的鸟或鹰，起保护作用蛇或龙，和作为交通工具的舟，在这两幅画里都得到了表现。我们用韦陀灵知来破解，其真正的含义就变得非常明显：鸟和蛇都是上帝——至尊人格神毗湿奴的坐骑，其中的鸟就是毗湿奴的使者迦鲁达，蛇是毗湿奴的护卫蛇沙。他们在护送、指引从尘世获得解脱的灵魂踏上回归之路，最终的目的地就是他们主人的居所——灵性世界、上帝的家园、灵魂之故乡。“魔法”——瑜伽的超自然力量——在为跨越宇宙银河的灵魂提供勇气、智慧和灵力。

爱上神灵的诗人

在《楚辞》中所反映出来的神灵崇拜，有非常浓厚的神爱色彩。这种神爱，既表现在神与神之间，也表现在神与人（崇拜者）之间。并且这种爱，与希腊神话里宙斯式的情欲全然不同，有一种空灵圣洁的气氛。尤其值得注意的是人神之间的爱，似乎超越了敬畏，进入一种缠绵犹如恋人的关系，因而获得了具有超越性的审美意味。例如《东皇太一》：

扬枹兮拊鼓，疏缓节兮安歌，陈竽瑟兮浩倡。

灵偃蹇兮姣服，芳菲菲兮满堂。

又如《东君》：

姁瑟兮交鼓，箫钟兮瑶虞。

鸣篪兮吹竽，思灵保兮贤姱。

翻飞兮翠曾，展诗兮会舞。

应律兮合节，灵之来兮蔽日。

再如《礼魂》：

成礼兮会鼓，传芭兮代舞。

姱女倡兮容与。

春兰兮秋菊，长无绝兮终古。

过去学者多以为人神爱恋，事涉猥亵。但我们从《楚辞》本身来吟味，在雍容娴雅的乐舞和缠绵悱恻的情思中，感觉到的却是一种圣洁芳菲而又喜乐甜美的气氛。贞守自持、达到圣智境界的巫，不可能用俗世猥亵的方式来爱神。他们内心弥漫的是高洁脱俗的情怀和神爱的芬芳，这样的精神境界在《离骚》中发挥得极其酣畅：

朝饮木兰之坠露兮，夕餐秋菊之落英。

苟余情其信姱以练要兮，长颇颀亦何伤。

擘木根以结茝兮，贯薜荔之落蕊。

矫菌桂以纫蕙兮，索胡绳之緜緜。

謇吾法夫前修兮，非世俗之所服。

虽不周于今之人兮，原依彭咸之遗则。

屈原明说自己是“依彭咸之遗则”，愿意追随先辈大巫的精神足迹。因之屈原在《离骚》中所描述的自我形象就是巫的形象，其自我情怀也就是理想中巫的情怀。无法想象，饮露餐菊的灵均会以世俗的情欲心态看待与神明的关系，并有兴趣对猥亵之事如此大肆渲染。

更加合理的解释是,《楚辞》中的人神相恋是一种极高级的精神迷恋,类似古希腊的“爱之迷狂”、古代波斯的苏非派神秘主义或奉爱瑜伽中的神爱。伴随这种神爱的,乃是精神的迷狂或极乐状态,通常以乐舞的形式表达出来。在奉爱瑜伽中,人与至尊人格主神的情感被称为Rasa(情味)。“Rasa”一共有5种,最高超的“Rasa”就是与神的爱侣之情味(madurya-rasa),其感情表达方式包含两种:相聚(madana)和别离(mohana)。女神或阴性能量则是这些超然而又变化多端的情感的载体。实际上,在瑜伽体系里,人神相恋并不发生在躯体的层面,而是灵魂的层面。灵魂永远是阴性的(Prakrti),灵魂之主——至尊人格神——则永远是阳性的。躯体是男是女并不影响对神的爱恋,灵魂纯净与否才是神人相恋产生的首要条件。将人神相恋理解为世俗污秽之事,或以劝诫之笔叙述神人之爱(例如宋玉的《高唐赋》),应该是灵知文化堕落以后发生的事情。

日本著名的楚辞学家藤野岩友在《巫系文学史》中已经注意到这种精神前提:

作为神婚的前提,要求身心清静洁白。在《离骚》中,屈原在漫游天宇寻求神女之前,首先作了严格的自我反省并在神前献了誓词:

“跪敷衽以陈辞兮,耿吾既得此中正。”王弼注:“乃长跪布衽,俯首自念,仰诉于天,则中心晓明,得此中正之道,精合真人(神女),神与化游。故设乘云架龙,周历天下,以慰己情,缓幽思也。”¹

在屈原的作品里,神女固然是用作譬喻和寓意的,但却可以看出其中所表现出来的神人爱恋的本来性格。王注所谓的“精合真人”,即精

1 [日]藤野岩友著,韩基国译,《巫系文学论》,重庆出版社,2005年,第244页。

神的沟通激励，才是神人爱恋的实质。这种爱恋并没有肉欲的成分，其产生的前提和指向是“中正之道”——宇宙真理本身，因此纯粹是精神性的。女神的作用，则颇类似《神曲》里引导但丁从地狱升入天堂的贝特丽丝。

《楚辞》的神爱世界纯粹空灵，没有普通宗教里经常表现的祈福主题，似乎神爱本身就是祭祷的目的，“春兰兮秋菊，长无绝兮终古。”同时这种爱也是炽烈而富有个性的，甚至带有“迷狂”的色彩。《湘君》《湘夫人》《山鬼》里面缠绵痴绝的意绪，似乎表现了神爱中别离之情味。而《东皇太一》《礼魂》的热烈喜乐，自然是相聚之情味的体现。与此相对应，神爱所指的对象——神灵，也具有丰满诚挚的神性，例如东皇太一的肃穆博大、云中君的高贵超迈，都是后世的作品中所不曾见的。

《九歌》是表演于神堂的歌舞剧，其中迎神的场面很可能都是以神像为崇拜中心的，而且表演者也是被称为“灵”的巫。例如《东君》之“思灵保兮贤姱”，《东皇太一》之“灵偃蹇兮姣服”。

王国维解释“灵”字：

《楚辞》之灵，殆以巫而兼尸之用者也。其词谓巫曰灵，谓神亦曰灵。该群巫之中，必有像神之衣服形貌动作者，而视为神之所凭依。故谓之曰灵，或谓之灵保，云云。至于“浴兰沐芳”“华衣若英”，衣服之丽也。“缓节安歌”“竽瑟浩倡”，歌舞之盛也。乘风载云之词，生别新知之语，荒淫之意也。是则灵之为职，或偃蹇以像神，或娑娑以乐神，盖后世戏剧之萌芽，已有存焉者矣。¹

王国维思想局限于儒家，故视神人爱恋为荒淫之事，自然不足为奇。

1 王国维著，《宋元戏曲史》，中华书局，2015年，第6页。

但他将《九歌》视为娱神舞剧的观点无疑是合理的。这样的舞剧，是由巫与神的情感互动、交流构成的，非常接近韦陀的戏剧理论。斯蒂文·J. 罗森在《瑜伽的故事》中总结了韦陀戏剧理论的核心：

人与神的特定关系给双方带来的“感受”或“心情”——情味——不仅是韦陀文献中的一个重要概念，也是梵文戏剧理论的精华。外士那瓦（奉爱瑜伽修行者）和演员的共同目的一贯是：使观众更容易明白剧中人物的关系发展，完全融入剧情，身临其境地体验各种情感交流。¹

对于奉爱瑜伽修行者而言，升入神的王国——真正的解脱——也就是永恒地参与到这种人神交流的戏剧之中。而透过弥漫着神爱精神的《楚辞》，我们似乎还能感觉到那些数千年前体验着永恒神爱之情味的巫——灵知人——那超越肉身与俗世的神圣迷狂。

屈赋中的神爱文学，可以说是中国文学的瑰宝。其中所体现的个体灵魂强烈的精神诉求、对超越性的爱的渴望和张扬，为中国文学树立了人性与神性的最高峰。可惜，屈原之后，再也没有同样精神高度的作品出现，《楚辞》所表现的神人之爱，成了中国文学史乃至中国宗教史、思想史的绝响。继屈原之后的“神女叙事”，从《高唐赋》《洛神赋》到《会真记》《游仙窟》之类的作品，都失去了精神的高度，越来越沉溺于肉欲以及随之而来的道德劝诫，“神女”甚至成了“妓女”的代名词，“神女叙事”也逐渐堕落成了“妓女叙事”。人性的萎靡、神性的失落，由此可见一斑。

张光直先生进一步把这种与神沟通的迷狂状态与饮食、乐舞、礼器联

1 [美] 斯蒂文·J. 罗森著，嘉娜娃译，《瑜伽的故事》，陕西师范大学出版社，2003年，第130页。

系起来，他指出：

饮食、乐舞与巫师进入迷魂状态有密切的关系，也是研究中国古代文艺的重要线索。《楚辞·九歌》实际就是对以舞乐来沟通神明的具体描写。饮食礼器是商周美术的核心，如把曾侯乙墓中的各种器物与楚辞中所描写的比较一番，就会发现许多相同的地方，这些都是巫觋沟通人神、生死的基本工具。从这个观点看，中国古代的艺术品就是巫师的法器。¹

由此可见神爱精神对于塑造中国早期文化所起的关键作用。这种精神在史前的巫文化时代就已经渗透到中国，并由商周传承，成为礼乐文化的核心。

乐者，天地之和也。礼者，天地之序也。和，故百物皆化；序，故群物皆别。乐由天作，礼以地制。过制则乱，过作则暴。明于天地，然后能兴礼乐也。论伦无患，乐之情也；欣喜欢爱，乐之官也。中正无邪，礼之质也；庄敬恭顺，礼之制也。若夫礼乐之施于金石，越于声音，用于宗庙社稷，事乎山川鬼神，则此所与民同也。

虽然经过儒家人文思想的包装，仍然不能掩饰那种由宇宙—神—人共融体验而来的“欣喜欢爱”，于是，发自灵魂深处的迷狂无可阻挡地产生了：

故歌之为言也，长言之也。说之，故言之；言之不足，故长言

¹ 张光直著，《青铜挥麈》，上海文艺出版社，2000年，第165页。

之；长言之不足，故嗟叹之；嗟叹之不足，故不知手之舞之，足之蹈之也。

在这远古的巫歌声中，我们听到了古希腊柏拉图“爱之迷狂”的回响，也听到了古印度瑜伽行者“爱极情狂”的极乐呼唤。

楚辞诸神的真面目

巫文化中的诸神谱系，也显示出与韦陀灵知体系的一致性，即由至尊人格神、上帝为首，诸神（半神人）为从属的、一、多统一的金字塔结构。这在《楚辞·九歌》里有明显的体现。

《九歌》以《东皇太一》居首，凸显出东皇太一的至高地位。《鹖冠子》里讲到太一，“太一者，执大同之制，调泰鸿之气，正神明之位者也”，“中央者太一之位”，其地位等同于“天”，“天也者，神明之所根”。太一、天是“神明”（众神）的根源、主宰，宇宙法则的制定、执行者，宇宙之气的控制者，显然具有至尊人格神的地位。闻一多直接认为东皇太一就是上帝，《九歌》中其他的神明都是以从属的身份接受享祀：

其实东皇太一是上帝，祭东皇太一即郊祀上帝。只有上帝才够得上受主祭者楚王的专诚迎接。其他九神论地位都在王之下，所以典礼中只为他们设享，而无迎送之礼。这样看来，在理论的原则上，被迎送的又非只限于东皇太一不可。对于九神，既无迎送之礼，难怪用以宣达礼意的迎送神的歌辞中，绝未提及九神。

但请注意：我们只说迎送的歌辞，和迎送的仪式所指的对象，不包括那东皇太一以外的九神。实际上九神仍不妨和东皇太一同出同

进，而参与了被迎送的经验，甚至可以说，被“饶”给一点那样的荣耀。换言之，我们讲九神未被迎送，是名分上的未被迎送，不是事实的。谈到礼仪问题，当然再没有比名分观念更重要的了。超出名分以外的事实，在礼仪的精神下，直可认为不存在。因此，我们还是认为未被迎送，而祭礼是专为东皇太一设的。¹

虽然闻一多“其他九神论地位都在王之下”的说法比较牵强，但他从礼和名分的角度阐释东皇太一与九神的关系却比较精当，对《九歌》的性质的把握也很准确。

这种礼制与韦陀祭祀的原则是吻合的。在韦陀祭祀中，至尊人格主神毗湿奴是献祭的真正对象，但诸半神作为毗湿奴的所属部分也得到祭品，以满足祭祀者的愿望，如《薄伽梵往世书》所云：

在婆罗多州（Bharata-varsa）有许多半神的崇拜者。半神如因陀罗、槃陀罗（Candra）和苏尔亚是至尊主指定的不同官员，他们受到不同的崇拜。崇拜者向半神人们献上祭品，认为半神人是作为整体的至尊主的所属部分。因此至尊人格主神接受这些供奉，并通过满足他们的愿望和渴求，逐渐将崇拜者提升到奉献服务的真正标准。由于主是圆满的，因此虽然崇拜者只崇拜他超然躯体的部分，他也赐予崇拜者想要的祝福。

苏尔亚是太阳神，与《九歌》中的东君对应。因陀罗是天帝，是诸神之王，同时又是雨神，控制着降下雨水的云，似乎与《九歌》里的云中君相似。云中君尊贵的地位仅次于东皇太一，我们来看他的形象：

1 闻一多著，《道教的精神》，上海古籍出版社，2002年，第89页。



驾着战车的古印度太阳神苏尔亚神像

浴兰汤兮沐芳，华采衣兮若英。

灵连蜷兮既留，烂昭昭兮未央。

蹇将憺兮寿宫，与日月兮齐光。

龙驾兮帝服，聊翱游兮周章。

灵皇皇兮既降，焱远举兮云中。

览冀州兮有余，横四海兮焉穷。

思夫君兮太息，极劳心兮忡忡。

细细体味《云中君》的辞意，确实可以感受到云中君具有诸神之王的风范。“龙驾帝服”，“横四海兮焉穷”，一副雄视环宇的气派。“皇皇”“昭昭”“未央”，也都是适合颂扬帝王的字眼。三星堆的青铜大立人像，就有这样的气势。青铜大立人像身上穿的4龙衮袍，正是一套“帝服”，而他真正的身份，根据我们的研究，就是神王因陀罗。云中君可能与三星堆青铜大立人像同出一脉，其原始的身份，也是诸神之王，集雨神、云神、雷神为一体的因陀罗。

历来学者认为《山海经》属于巫系文学，其中讲到应龙的故事：

有人衣青衣，名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水，蚩尤请风伯、雨师，纵大雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。叔均言之帝，后置之赤水之北。

应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上……

应龙以杀蚩尤，又杀夸父，乃去南方处之，故南方多雨。

应龙蓄水，能为雨，又勇武过人，能杀死魔头蚩尤、夸父，与他同时

出现的有魃即旱魃，民间又有招请应龙驱旱魃的仪式。将各种传说的片断拼起来，我们就看到了因陀罗的身影。

《梨俱韦陀》赞歌中一遍一遍地赞美因陀罗的法力及男性力量。根据《梨俱韦陀》所记载，远古大旱笼罩世间，人们只得祈求神的帮助。神很快做出反应。从诸神之母、以母牛形象显现的阿迪蒂（Aditi）的肋部，降生了因陀罗。这个婴儿立刻抓起人们祭祀神明的苏摩酒（soma），喝了很多。他浑身立刻充满了神力，变成了天、地、空三界之主。于是，他手持法力无边的“霹雳”（vajra），驾上金马车，杀死了魔头沃利特罗，放出被囚禁的神牛，使水从天上流下来，顿时电闪雷鸣，暴雨倾盆而下，从干旱中得救的人类向因陀罗欢呼致敬。

因陀罗作为风暴之神，掌管雨云，他带来令人欢欣鼓舞的季雨，挽救了久旱的庄稼和人类。他作为一个有神力的武士，一个怀抱雷电的暴风雨之神，还是丰收之神和带来生命力的水神，在韦陀时代的众神之中享有崇高的地位。实际上，他就是天堂众神之王。¹

据丁山先生考证，楚地的“火正”即火神或雷神——吴回（也写作吴雷，古回、雷通）——也是“肋生”，是因陀罗肋生神化传说之变相。楚地用来祭祀的缩酒，也可能由因陀罗所饮神酒苏摩（soma）而来，So是缩的对音。这更证明了因陀罗曾经在楚地受到过祭祀崇拜。²

《山海经》所谓的“应龙蓄水”，其实暗指应龙以云蓄水，源出因陀罗掌管雨云的职能，与“云中君”的称呼也正好吻合。“应”与Indra是对音，神中之龙、神王因陀罗应该就是“云中君”应龙的原型。

《山海经·大荒西经》：“有人名曰吴回，奇左，是无右臂。”丁山先生以为，臂应读为袂，“无右臂”，当谓衣无右袂，亦即左衽。³ 吴回

1 刘晓辉、杨艳译，《永恒的轮回·丰收之神》，中国青年出版社，2003年，第53页。

2 参考丁山著，《古代神话与民族·吴回考》，商务印书馆，2005年，第225页。

3 同注2。

左衽右袒，是印度的风俗，与三星堆青铜大立人像（因陀罗神像）的打扮一样。

东皇太一的神格与毗湿奴的神格类似，都是至尊上帝的身份。关于太一的种种说法（我们将在后文有更详细的讨论），大致上也渊源于毗湿奴神话。

总的来看，楚地巫文化实质为一种高级的灵知文化，它对神人关系、诸神谱系的理解，以及所掌握的通神手段，都显示出浓厚的韦陀灵知色彩，与长江上游的三星堆文化、长江中游的盘龙城文化有着明显的传承关系，因而也是史前雅利安文明圈互动融合的产物。台湾学者郭静云指出，在屈原笔下，楚国史拥有自创世始的完整脉络，而我们在其他列国的传世历史中，并没有见到这种完整的脉络。然以文明进程的考虑来说，这样的脉络才符合最原始的文明自我意识的发展进程。由此推论，楚的传统实际上奠基于最原始的文明，中国最初的大文明或许就是楚。¹另外，在楚国的神话历史中，出现了大部分传世文献中提及的远古圣王，包括尧、舜、禹、汤等，在传世文献中，这些圣王多被认为与所谓“夏朝”有关，而根据本书的考证，“夏”正是“雅利安”的对音，夏所代表的文明就是史前雅利安文明，尧、舜、禹原本都是韦陀大神，后来被理性化为历史人物。

召唤灵魂的不死之说

相信灵魂与躯体各自独立，躯体死亡而灵魂不死，可以说是一切灵知文化的基本特征。在比较高级的灵知里，这种灵魂观念不仅仅停留于信仰的层面，而且还能够通过理性思辨或玄秘手段实际认识、体验灵魂的存

1 郭静云著，《夏商周：从神话到史实》，上海古籍出版社，2013年，第103页。

在和解脱状态。古代的文献资料表明，中国的巫文化也达到了这样的灵知高度。

在《楚辞》系统的文学作品中有很多关于魂的记载。《招魂》是最有名的“招魂文学”，学者以为与《梨俱韦陀》中的一组招魂诗——《意神赞》——意思极为接近。《意神赞》是一篇祈祷词，通常是在人死后不久，由其亲属对着死者默默念诵。死者亲属认为，死者作为灵魂不会因肉体的死亡而消失；亡灵在离开肉体后，还会去别的世界寻找新的依托（投胎）。亡灵飘忽游荡，有可能去投奔阎罗之国，或飞往海角天涯，或漫游大地空间，或航行于汪洋大海。亲属们于是默请亡灵，不要远走高飞，最好还是返回阳间，和活着的亲友团聚，共享人世福乐。无论从风格、体裁、意趣还是回环咏叹的表现形式来看，《意神赞》与楚辞《招魂》可谓机杼同出。

《国殇》是祭祀战死者魂魄的诗歌，其中提到魂魄以及相对应的神鬼：“身既死兮神以灵，魂魄毅兮为鬼雄。”朱注曰：“盖魂神而魄灵，魂气而魄精，魂阳而魄阴，魂动而魄静，生则魂载其魄，魄检其魂，死则魂游散而归于天，魄沦坠而归于地。毅为鬼雄者，毅然为百鬼之雄杰也。”

身体死亡后，魂魄犹存。魂属天而神，魄属地而鬼。生命并不随死亡而消逝，而是以另外一种更精微的状态展示自身。考诸瑜伽文献，魂魄之说似乎与一套复杂精细的生命理论相对应。按照《薄伽梵歌》的观点，生物由躯体和灵魂构成，灵魂是灵性的神我即阿特曼（atma），躯体是物质能量构成的，犹如灵魂外在的衣服或承载灵魂的机器。躯体又可分为粗糙身体和精微身体两部分，粗糙身体由各种感官构成，即我们所谓的肉体；精微身体由末那（心意，mana）、菩提（觉，智性，buddhi）和我慢（ahamkara）构成，这精微身体在《瑜伽经》中也被称为心（chitta）。

末那是将人对外部世界的感觉印象收集起来的记录官能。菩提是一种将这些印象分类并对它们产生影响的有判别力的官能。我慢则声称这些印象全是它自己的，并把它们作为个人知识储存起来。举个例子，末那报告说：“一个巨大的生物体正在迅速逼近。”菩提判断道：“那是一头公牛。它愤怒了，它要袭击某个人。”我慢尖叫道：“钵颠闍利，它要袭击的人是我。是我看到了这头公牛。受到惊吓的人是我。准备拔腿逃跑的人是我。”这个人随即爬上了附近的一棵树。我慢补充说：“现在我知道这头公牛（而不是我）很危险。其他人并不知道这一点；这点知识会使我在今后避开这头公牛。”¹

所谓的躯体死亡，只是指精微身体载着阿特曼离开了粗糙身体即肉体，而将以另外一种方式展示其存在。阿特曼、神我、灵魂相应于魂的概念，是永恒的灵性存在——属天而神；精微身体相应于魄的概念，是一种精微的物质存在——属地而灵。

阿特曼、神我、灵魂又被气所包围，因气而得活动的的能力。灵魂受运行于躯体内的10种功能不同之气的影晌，这可从呼吸系统中感觉到。瑜伽体系即教人如何巧妙地去控制驾驭身体之气的功能，以最终让体内之气有利于净化，依附于躯体的灵魂。当灵魂通过瑜伽修习得到彻底净化，脱离对精微及粗糙身体的依附，便能升入永恒的灵性世界，此即为解脱。否则，肉体死亡后，灵魂还要被气与精微身体带入物质世界，进入另外一个肉体，此即轮回。甚或不能得到另外一个新的肉体，而以鬼魂的形式存在。

在中国的文献记载里，也常常是魂、气并举。例如《礼记·檀弓》：

1 引自〔印〕钵颠闍利著，王志成译，《瑜伽经》第一章第二节注释部分，四川人民出版社，2006年，第12页。

“骨肉归于土，命也。若魂气，则无不之也。”《礼记·郊特牲》：“魂气归于天，形魄归于地。故祭求诸阴阳之义也。”

魂气归于天，形魄归于地，灵魂驭气升天而归于神，留下形魄沦坠而消散于地，其实说的是灵魂从肉体（形）、精微身体（魄）的解脱。在巫文化的符号系统里，载魂升天的灵气，是用飞翔的龙来象征的，与瑜伽体系中的灵能——昆达里尼（kundalini）——所使用的喻象是一致的。

《礼记·檀弓》说“若魂气，则无不之也”，意指灵魂具有不同的归宿，或驭灵气上天而复归灵界，或随浊气下地而沉沦尘世。但无论如何，躯体的死亡是不可避免的，“骨肉归于土，命也”。使“魂气归于天，形魄归于地”，即灵魂得到超生，正是祭义之所在，故“祭求诸阴阳之义也”。魂、气相对而言，可见魂与气是不同的，许慎《说文》释“魂”为“阳气也，从鬼，云声”，《礼记》寥寥数字，却说得极其精到。如果没有对灵知的深刻理解，是写不出来的。从某种意义上可以说，后起的儒道汲取了巫文化的部分精髓，而原始的巫文化反而在演变过程中逐渐蜕化，留下来的糟粕为神仙家所继承，流为方术一派。

从源出楚地的道家学说里，我们还可以窥见原始巫文化对灵魂之存在及解脱所达到的认识、体验高度。《老子》有一句很精辟的话：“吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患？”

吾可以有身，也可以无身，无论有身、无身皆无害于“吾”之存在。这个超越于形体的“吾”显然就是“魂”。身体是一切灾难痛苦的根源，“无身”，脱离身体的束缚，就达到了解脱，是以“吾有何患”？将“我”的本来面目认同于作为真我的魂而非作为假我的形，是高超的灵知觉悟，庄子《养生主》谓之“吾丧我”。

《老子》对魂魄的认识，并非来自逻辑思辨或单纯的信仰，而是基于深刻的瑜伽体验。例如：

载营魄抱一，能无离乎？

专气致柔，能如婴儿乎？

涤除玄鉴，能无疵乎？

天门开阖，能为雌乎？

明白四达，能无知乎？

这段话是倒过来说的。先是收摄感官，使心无外骛，犹如无知无觉；“天门开阖”说的是行气呼吸，天门就是鼻孔，“能为雌乎？”意指呼吸能像雌性一样轻柔深细吗？如是祛除心知意识使智慧纯净无瑕照见本来面目；通过进一步的呼吸修炼，使身心如婴儿般柔软天真，这就是“专气致柔”；最后是魂魄合一（营者，魂也），灵魂与精神、躯体不复分裂矛盾，在高度的统一中达到自在圆通的境界。老子所阐述的证悟过程大体与八步瑜伽的程序一致。尤其“抱一”一词，与“瑜伽（yoga）”的本意相通：

瑜伽的字面意思是联结；它和英文中的“yoke”一词有相同的词源，yoke的意思是根据古代农耕方法把两头公牛连在一起。但几千年后，它的引申义变成了“拓展灵性的方法”，尤其指冥想。原意和引申义之间的联系在于灵性发展意指将人的官能“连在一起”：人们可以将它理解为身心的统一；低级自我和高级自我的统一；或者人与神的统一。¹

可以说，瑜伽就是“抱一”之术。

《庄子》则更侧重于对“气”的认识，在《至乐》篇“鼓盆而歌”

1 引自〔印〕钵颠阁利著，王志成译，《瑜伽经》中文版序言，四川人民出版社，2006年，第12页。

一节中，庄子妻死，惠施来吊唁时，见他不仅没有悲哀之色，且正敲着瓦缶唱歌。面对惠施的责难，庄子解释他的理由是：“察其始，而本无生；非徒无生也，而本无形；非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生；今变而之死，是相与为春秋冬夏四时行也。”在庄子看来，人生是一个自然的过程，自无而有，由气而成形，再回归于无形，如同四季之迭代。很明显，其中最为重要的一个关键是气的形成与变化。关于“气”在包括人在内的物种品类之生灭中的作用，《知北游》作了最简单明白的表述：“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。”也就是说，人的生命之存在与结束其实不过是气的聚散活动而已。将生死等同于气的聚散，已经显示出将魂与气混同一体倾向。在这个基础上《大宗师》提出了“以生为附赘悬疣，以死为决痂溃痛”，“以无为首，以生为脊，以死为尻”，“知死生存亡之一体”的解脱观。

但庄子还是提出了与“魂”相关的对“神”的体悟。“神”应该是魂的功用，神者，申也。所谓“身既死兮神以灵”“官知止，神欲行”都是这个意思。“神”是“形”的主宰。《庄子·知北游》：“精神生于道，形本生于精，而万物以形相生。”《在宥》：“抱神以静，形将自足。”又曰：“神将守形，形乃长生。”《天地》：“留动而生物，物成生理，谓之形；形体保神，各有仪则，谓之性。”《大宗师》“指穷于为薪，火传也，不知其尽也”，传薪的比喻，似乎也暗示了形灭而神不灭的神秘体验。

与原始的巫文化相比，老庄哲学具有明显的非人格倾向。神、气取代了魂，齐物逍遥也取代了升天宾帝，继浪漫激扬的“爱之迷狂”之后，是平实恬淡的养生之术。难怪刘晓枫讥刺老庄的逍遥之道是欲将人心修炼成木石。从韦陀灵知的角度来看，这种思想转变可以说是从超灵层面向非人格梵层面的滑落。

不过，老、庄打破对身体俗世的执着，获得精神的自由独立的观念却与史前灵知一脉相承，其哲学的根基依旧建立在神秘主义灵知体验上。现代学者以西方现代的哲学概念、哲学体系研究老、庄哲学，总给人刻舟求剑之感，根本的原因就在于对老、庄的“通天手段”即灵知方法缺乏了解，因而无法触碰到老、庄哲学的灵知核心，也就无法理出老、庄哲学的历史渊源。

还是学者兼诗人的闻一多先生对道教的真精神有比较深切的直觉体认。他指出：

我们只要记得灵魂不死的信念，是宗教的一个最基本的出发点，对庄子这套思想，便不觉得离奇了。他所谓“神人”或“真人”，实即人格化了的灵魂。所谓“道”或“天”实即灵魂的代替字。灵魂是不生不灭的，是生命的本体，所以是真的，因之，反过来这肉体的存在便是假的。真的是“天”，假的是“人”。全套的庄子思想可说从这点出发。¹

饶宗颐先生考证，“不死”渊源于古印度梵典中的amṛta一词：

不死者，印度《梨俱韦陀》谓之a-mṛta，其句（Vii63, 5）云：

Yatra cakru ramṛta gatum asamai,syena na diyann anu eti pathah.

（where the immortals have made a way for him like a flying eagle he follows his path.）

《楚辞·远游》：“从羽人于丹丘兮，留不死之旧乡。”梵语dlyant训飞，犹羽人也；cakra，训车（wheel），此颂乃咏太阳神苏尔

1 闻一多著，《道教的精神》，上海古籍出版社，2002年，第21页。

亚（cakra amrta，即指日车），辞意与《远游》相仿佛，盖仙人有如飞鸟上天，故谓之升遐。后期《韦陀》，有以死与不死对言。如X，129，2云：

Na mrtyur asid,amrtam na tarhi.Na ratria ahnasit praketaḥ anid avatam
svadhaya tad ekam tasmad dhanyan na parah kim canasa.

(There was not death nor immortality then. There was not the beacon
of night, nor of day. That one breathed, windless, by its own power. Other than
that there was not anything beyond.)

Mrtyur与Amrtam，华言即死与不死；此辞为创造之颂，谓泰初之始，未始有始，无死，亦无不死，无阴无阳（辞称无日月之指），得一（eka）而不假于他（para），不调气而自为呼吸（a-vata即windless）。庄子所谓“咸其自取”（《齐物论》），“真人”“其息深深”“自本自根，未有天地，自古以固存”（《大宗师》），非此意而何耶？《老子》及古《黄帝书》俱云：“谷神不死。”（《列子·天瑞篇》）……

Amrta一字佛书每译作“甘露”，义为永生。印度《奥义书》中有Amrta-bimdy Upani亦作Amrta-nada Up。前者可译为《甘露滴奥义书》，后者可译为《甘露音奥义书》。书中言及吐纳静坐，又言观身如槁木，与《庄子·齐物》之“形固可使如槁木”相近。

仙人即amrta；不死之药即甘露，汉人若《淮南子·览冥训》、张衡《灵宪》均称“羿请不死之药于西王母，嫦娥窃以奔月”。不死药所以与月有关，说者皆谓缘于印度soma之神话。《梨俱韦陀》viii，48，3云：

Apama soman;amrta abhuma;aganma jyotir;avidama devan.

(we have drunk soma;we have become immortal;we have gone to the

light;we have found the Gods.)

服soma之汁，即可以长生不死。古印度火之精曰agni；月中仙人则为soma，婆罗门经典中soma is identified with the moon god，此尽人皆知之。其仙人（Rishi）有曰somaka，后世王者每取为名；火神宋无忌既为月中仙人，亦如somaka之比。Soma为不死之药，究为何物，论者颇异其说，或谓为《楚辞》之桂浆……“顾菟在腹”语见《天问》，《古诗十九首》“三五蟾蜍满”。月中有兔，见于印度之《梨俱韦陀》，梵语所谓sasa，意即兔也……

颇疑燕齐方士当日与印度思想容有接触。以近日广州掘得船坞观之，秦汉造船业已非常发达，海外交通非如往日想象之困难。延命之方既为邹学（作者注：邹衍之学说）之一端，邹书屡推及海外，方士所以向往于海上，而始皇百端以求之者，唯不死之物。《山海经·海内西经》记诸巫操不死之药，又《大荒南经》有不死之国，《梁书·刘杳传》：“（沈）约又云：‘何承天《纂文》奇博，其书载长颈王事，此何出？’杳曰：‘长颈是毗骞王，朱建安《扶南以南记》：古来至今不死。’朱建安即朱应，此不死之国指扶难，其地向来习于印度文化。不死观念即来自梵典。《梁书·诸夷传》称其王“亦能做天竺书，书可三千言，说其宿命所由，可以为证”。《韦陀》思想最具诱惑性者无如amrta（不死）之义，与月神之soma息息相关；燕齐方士取名为“宋无忌”，即以月中仙人自号，于此可窥古之齐学，庸有濡染于《韦陀》者，此则有待于吾人之寻绎矣。¹

老、庄之后，灵魂脱离形骸而存在的不死观念渐渐淡出了中国人的意识。从巫文化的灵魂不死说到庄子的神形长生说，再变而为神仙家的肉体

1 饶宗颐著，《澄心论萃·不死观念与齐学》，上海文艺出版社，1996年，第156页。

不死说，显示出从灵魂向肉体沉沦的轨迹。原先的“通天手段”也就逐渐流为神仙方术、符咒、养生一类为庄子所嘲讽的“致福”手段。

闻一多先生认为道教的灵魂不死说源出于西方的宗教，他猜测这种古老的西方宗教可能就是除儒家以外百家的根源。

他（《庄子·天下》篇的作者）又说“道术将为天下裂”，然则百家（对儒而言）本是从一个共同的道分裂出来的，这个未分裂以前的“道”是什么？莫非就是所谓古道教吧！这古道教如果真正存在的话，我疑心它原是中国古代西方某民族的宗教，与那儒家所从导源的东方宗教比起来，这宗教实在超卓多了，伟大多了，美丽多了，姑无论他的后裔是如何没出息！¹

结合两位先生的说法，所谓“古老的西方宗教”，具体来讲应该就是史前雅利安韦陀灵知。若是，则古之齐学楚风，不但濡染于《韦陀》，且渊源于《韦陀》。

楚文化里的天竺遗风

古代印度对先秦中国文化的影晌，从20世纪初就受到了中外学者的注意。1918年，新郑出土了一件具有楚文化特征的莲鹤青铜方壶，造型奇特，艺术风格迥异。郭沫若对这件青铜器作出了独到的解释：

此壶全身，均浓重奇诡之传统花纹，与人以无名之压迫，几可窒息。乃于壶盖之周围骈列莲瓣二层，以植物为图案，器在秦汉以前

¹ 饶宗颐著，《澄心论萃·不死观念与齐学》，上海文艺出版社，1996年，第156页。



莲鹤青铜方壶

者，已为余所仅见之例。而于莲瓣中央复立一清劲俊逸之白鹤，项其双翅，单其一足，微隙其喙作欲鸣之状，余谓此乃时代精神之一象征也。

更进，以莲花为艺术活动之动机，且于莲花之中置以人物者，此乃印度艺术中所习见之图案。盖赤道地方之莲，硕大无朋，其叶若花，每可乘人载物也。此壶盖，取材于莲花，复于莲心中立一白鹤，与印度艺术之机杼颇相近似。中国自来无此图案，自来无此大莲，谓作者闭户造车，出门合辙，然必有相当之自然条件以为前提。中国之小莲，与此夸张之着想不相应。余恐于春秋初年或其前已有印度艺术

之输入，故中原艺术家即受其影响也。¹

其实莲花在韦陀文化中一向是吉祥美丽、纯洁超脱的象征，郭氏以为莲鹤青铜方壶受印度艺术之影响，确有见地。随后的研究和发现表明，这种影响确实存在，而且其范围广泛而深刻。

在楚辞里，“芙蓉”“夫渠”满目可见。而这只清劲俊逸的青铜鹤，与后来在1973年长沙子弹库楚墓出土的“人物驭龙”帛画里那只昂首站立于升天龙舟之上的仙鹤，也似乎出于同一机杼。郭氏所说的“时代精神”，应该与楚国的巫文化不无相关。

著名的历史学家、神话学家丁山先生在其遗作《古代神话与民族》中对当时的各家之说作了简略的叙述：

是说也，近世东西学者犹疑其未尽。如德儒孔拉德著《战国时中国所受印度之影响》，证明庄子吐纳之术，出于印度《瑜伽师》禅定说，鲲鹏之化亦为《大战书》（*Maha Bharata*）所传金翼鸟（*Supanra*）故事之变相。又谓，邹衍所谓五德终始与印度四大五谛相应；大九州说与印度四大部洲尤相符；而其说最值吾人注意者，则自屈原《天问》中更寻出若干传自印度之故事，如月中有兔，螯戴山抃，虬负熊游之类。日人藤田丰八著《中国史乘所传二三神话考》，对于《天问》故事渊源印度说，推阐证发，所获尤多。滕田氏又著《中国石刻由来》，谓昭公十五年《左传》所称“阙巩之甲”，即犀甲，犀，梵语Khadga，正为“阙巩”对音；……《豳风·七月》所称兕觥，亦即印度人用犀角杯可以消毒之意，更证明中印文物之交通，不始春秋战

1 郭沫若著，《殷周青铜器铭文研究·卷二·新郑古器之一二考核》，科学出版社，1961年，第97页。

国，或远在宗周初叶。¹

但影响之最深切者，丁山先生以为还是荆楚文化。他举了若干例证，例如楚人尚左，与中原尚右不同，是印度人习惯；楚人以肉袒为对尊之仪，其俗正同印度；楚国流传的远古典籍如《三坟》《五典》《八索》《九丘》，与婆罗门教有极深的渊源。

据丁山先生的考证，楚史倚相所读《三坟》即婆罗门教之三《韦陀》；《五典》即楚国《训典》《祭典》《鸡次之典》等，而“婆罗门教经书中有《法经》（*Dharma Sutra*），搜集四姓之义务，与社会规范等以成其体例，与《鸡次之典》颇相似。经书中又有《家庭经》（*Grhya Sutra*），说明家长司祭之仪式，《天启经》（*Srauta Sutra*），说明祭官所司之大祭，与屈建所称《祭典》性质亦相近”。其实韦陀诸经之补充文献中有《五祭典》（*Pancaratika*），包括入门仪式、祭司日常职责、神像崇拜、祭司的行为及品性、安装神像以及建立庙宇等内容，似乎与《五典》的名目更为吻合。

《八索》之“索”，源于梵语sutra，意谓以简短的警句，统括教义的大纲，宛如以线串珠，意思与“索”相同，音也接近，以此推断，《八索》必与印度sutra一类的“经书”有关。《庄子》所引《法言》即《八索》佚文，其中如“传其常情，无传其溢言，则几乎全”之类的警句便具有sutra的风格。

《九丘》即《九歌》，“《九歌》来源古矣！始于夏后氏祭天，其变也乃有《九韶》《九畴》《九州》《九共》《九攻》”。丁山先生以为这些乐曲“或蒙婆罗门教音乐之影响”。“此种（《九歌·东皇太一》所描述的）迎神仪式，全异华风。《小雅·楚茨》：‘絜尔牛羊，以往烝

1 丁山著，《古代神话与民族》，商务印书馆，2005年，第252页。

尝……工祝致告……苾芬孝祀。’此真华夏祭典之准则也。楚人则代牛羊以蕙兰，代工祝以巫唱。巫唱，先拊鼓然后安歌，此婆罗门教徒诵经之常仪也。且，‘桂酒椒浆’，有似于‘苏摩祭’所用之苏摩酒；‘瑶席玉镇’，有似于‘压石赞者’歌赞苏摩之压石（adri），灵之姣服，五音繁会，亦无不仿佛婆罗门教之祭仪。沅湘间流行之《九歌》原本不可知，但就屈原润色之迎神曲《东皇太一》考之，则全用婆罗门教诵经仪式，是知楚国民间宗教濡染于婆罗门教尤深，宜倚相所读《三坟》《八索》多婆罗门教经典”。

解答《天问》之问

《天问》，无论其内容还是文体，都可谓是屈赋里最怪异艰涩的作品，在中国文学史上可谓一桩空前绝后的疑案。但如果与韦陀文学进行比较研究，则种种疑问可迎刃而解。丁山先生指出：

但考《天问》原文，自天地开辟，问到堵敖以不长，文章风趣，极似《韦陀典》（作者按：即《韦达经》）后之《古谭史话》（Itihasa-Purana）（作者注：即《往世书》或《宇宙古史》）；其言宇宙进化程序，则又极似《梨俱韦陀》所附《创造赞歌》。¹

所谓《创造赞歌》出《梨俱韦陀》卷10、卷129，分5篇，分别是《无有歌》《生主歌》《造一切歌》《祈祷主歌》和《原人歌》。是以用韵的短诗，对宇宙创造提出连续的发问，与《天问》特有的文体惊人地相似。丁山先生在《吴回考》里将两者的内容作了比较，试举若干例子：

1 丁山著，《古代神话与民族》，商务印书馆，2005年，第230页。

《天问》：遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？

《创造赞歌》：其初无无（asat）亦无有（sat），无空界，亦无其上之天界，曾有何物掩蔽之耶？在何处耶？谁拥护之耶？（无有歌一节）

谁实知之？今谁得说明之？彼由何处出乎？造物来自何处耶？在上者何耶？（无有歌五节）

《天问》：冥昭瞢暗，谁能极之？冯翼惟象，何以识之？

《创造赞歌》：其时无死亦无不死，无昼与夜之表现，独一时之彼（Tad Ekam）无息而自呼吸矣，彼外曾无何物之存在。（无有歌二节）

唯有黑暗耳，一切为黑暗所掩，成无光之波动界矣。（无有歌三节）

《天问》：明明暗暗，惟时何为？阴阳三合，何本何化？

《创造赞歌》：较天为前，较地为前，较诸神魔为前而存者何耶？如何受持初胎耶？万有均现于胎中矣。（无有歌三节）

《天问》：圜则九重，孰营度之？惟兹何功，孰初作之？

《创造赞歌》：此造化由来之本主，果造作之耶？抑未造作之耶？惟在最高天监视此世者当知之，或亦未之知乎？（无有歌七节）

《天问》：斡维焉系，天极焉加？

《创造赞歌》：依其神力而雪山存，海与天河俱属于彼矣！此天极（pradis）乃彼之双臂也（生主歌四节）。（《梨俱韦陀》有云：“毗湿奴测定地界，以固定天之住所”，与此说尤近。）

《天问》：八柱何当，东南何亏？

《创造赞歌》：彼构成天地之树木为何物耶？其材木如何耶？达识者乎！其以识寻之，彼撑万有而息者何在耶？（《梨俱韦陀》有云：“如是作成之天与地，虽以柱支之，而空中则无柱。”）

《天问》：九天之际，安放安属？隅隈多有，谁知其数？

《创造赞歌》：尊严之天与地，亦由彼而安住，苍天及穹隆亦由彼而支持，彼曾测量空中之大气矣，谁是吾等当祭之神？
（生主歌五节）

《天问》：洪泉极深，何以寘之？九州安错，川谷何洿？东流不溢，孰知其故？

《创造赞歌》：彼水何在？无底之深何在耶？（无有歌一节）
依其神力而雪山存，海与天河俱属于彼矣。（生主歌四节）

《天问》所用的发问代名词，有谁、孰、何、焉、安诸字，在《创造赞歌》里则有ka（who, what, which）、im（what, why）、ko（what, how）等相对应的梵文词。《创造赞歌》的发问次序，是从无到有，创造一切，而《天问》也是从“上下未形”开始，依次问及日月星辰至于人类，叙述的次序大致相同。丁山先生甚至认为：“余故谓《天问》首段之宇宙本源论，直撮举《创造赞歌》大意；谓即《赞歌》之意译，亦无不可。”

对照更原始的《创造赞歌》，这类“天问文学”的主旨就很明显了。对于天地创造的种种发问，其实质并不是出于怀疑的精神，而是以一种对造化之不可思议提出问题的方式，启发读者作形而上的思考，以此引出经典所启示的神学答案，与中国禅宗公案的作用有些类似，不过一以发明自心，一以觉悟上帝。这类作品以《梨俱韦陀》为滥觞，在雅利安灵知文化圈的不

同区域时有表现。例如古波斯火教经《阿维斯特》云：

谁为创造主，正义之主？
 谁斡大钧，日星异路？
 谁藉畴力，致月盈亏？
 呜呼智人，我愿知之！
 谁分大地，下丽于天，以免其倾？
 水与植物，谁孳生之？
 谁役风云，周道是遵？
 呜呼智人，谁更启我善心？

《圣经·旧约》约伯传也有这样的文体：

是谁定下地的尺度，是谁把准绳拉在其上？
 他的根基安置何处？地的路标是谁安放的？
 ……光明从何而至？黑暗原来位于何所？

比较一下这几种“天问文学”，《圣经》和《火教经》设问的主旨更接近《韦陀经》本义，《天问》则确乎有一些怀疑的倾向，更像是史前灵知信仰面临崩溃的绝唱。屈原的时代，礼崩乐坏，巫文化业已衰落，理性、人文的精神开始占据历史舞台的主导地位。屈原以正道直行、竭忠尽智，却受尽委屈而无处申诉，所以他终于忍不住要发问，把心中的一切郁闷疑虑，通过叩问苍天宣泄而出。“天命反侧，何佑何罚？”“皇天集命，惟何戒之？受礼天下，又使至代之？”曾经被上帝/皇天选中（受命）的人为何没有好的结果？屈原困惑了，愤怒了。这样的疑问和反思，

可以说与“奥斯威辛之后的世界是否有上帝的位置”之类的问题具有相同的语境。还是太史公说得最透彻：“夫天者，人之始也；父母者，人之本也。人穷则反本，故劳苦倦极，未尝不呼天也；疾痛惨怛，未尝不呼父母也。”

《天问》写作的动机也就在此了。坍塌的信仰世界的碎片化作了《天问》中成百个惊心动魄的问号。众神死去了，宇宙一神一人共融共存的结构随之解体，人开始以神的名义主宰一个冷漠的理性化世界，中国历史进入了儒家“神道设教”的时代。

无为之道：从《薄伽梵歌》到《老子》

根据饶宗颐先生的看法，韦陀典之《创造赞歌》中表现了极浓厚的高度一元论思想（monism），如Tad Ekam（that one）的观念，与老子的“太一”思想非常接近。¹

《创造赞歌》开头就说：“太初无无，亦复无有，其间无元气，其上无苍穹。”《老子》则说，“天下万物生于有，有生于无”，“无名天地之始，有名万物之母”，超越于无、有之上的是太一即“建之以常无、有，主之以太一”。无、有本出一体，“此两者同出而异名”，那一体就是“一”或“太一”，即未分化前的“同”，“玄之又玄”的本体（Tad Ekam），也就是梵。

《老子》是否纯粹的一元论还很难说，但它对灵知境界的赞美和体悟确实与《薄伽梵歌》有异曲同工之妙。例如老子说：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相形，高下

1 参考饶宗颐著，《天问·文体的源流》，引自《饶宗颐东方学论集》，汕头大学出版社，1999年，第127页。

相倾，音声相和，前后相随。是以圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。”

圣人超越美恶、善与不善的相对性，处于无为超然之境，与《薄伽梵歌》所说的“专注于灵知而远离俗念的哲人”（sthita-dhi-muni）就很相似：

处三重苦中而心意不惊，虽临安乐而不为所动；远离执着、畏惧和愤怒，这才是心坚意稳的哲人。在物质世界里，谁不受所得好坏的影响？既不欣赏也不鄙夷，谁就坚定地处于完美的知识之中。

放弃一切对活动结果的执着，自足自立，这样的人虽然从事种种事务，却并非进行功利性活动。

对于处于无为之境的圣人所表现出来的外在行为和风范，老子是这样形容的：

五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。是以圣人，为腹不为目，故去彼取此。

古之善为士者，微妙玄通，深不可识。夫唯不可识，故强为之容。豫焉若冬涉川，犹兮若畏四邻，俨兮其若容，涣兮若冰之将释，敦兮其若朴，旷兮其若谷，混兮其若浊。孰能浊以静之徐清？孰能安以久动之徐生？保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能蔽不新成。

唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去若何？人之所畏，不可不畏。荒兮其未央哉！众人熙熙，如享太牢，如春登台。我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。傚傚兮若无所归。众人皆有馀，而我独若遗。我愚人之心也哉！沌沌兮！俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷。澹

兮其若海，颺兮若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙。我独异于人，而贵食母。

圣人控制感官对象的冲击，内心清静安详，与俗人的观念和目标完全不同。《薄伽梵歌》中也出现了同样的圣人形象：

因此，臂力强大的人啊，能约束感官，不使其追求感官对象的人，必有定慧。

众生的黑夜，正是自律者清醒的时刻；众生醒来的时候，便是内省圣者的黑夜。

不为欲望滔滔不尽之流所扰，就像海洋纳百川之水，依然波平浪静。只有这样的人才能心平气和，而试图满足这些欲望的人，则永远不能达到平和。

圣人是灵知文化的理想人格，相似的理想人格反映了相似的文化背景和文化理想。

《老子》对“道”“太一”的体悟，似乎不能说是简单的一元论，而体现为一种玄妙的不二论。他所崇拜的“太一”即超越于万物，同时又无处不在：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以以为天地母。

昔之得一者：天得一以清；地得一以宁；神得一以灵；谷得一以生；侯得一以为天下正。其致之也，谓天无以清，将恐裂；地无以宁，将恐废；神无以灵，将恐歇；谷无以盈，将恐竭；万物无以生，

将恐灭；侯王无以正，将恐蹶。

这种玄妙难测的不二论，正是韦檀多哲学的精髓，它也体现于《薄伽梵歌》的诗节之中：

我以未展示的形体，遍透整个宇宙。众生尽在我中，我却不在他们之中。

然而一切受造之物又不处于我之中。看哪，这就是我玄秘的富裕！虽然我是众生的维系者。虽然我无处不在，我却不属于这宇宙展示中的一部分，因为我自己就是创造的根源。

要知道，就像强风处处吹遍，却总是处于天空之中一样，所有被造生物都处在我之中。

“独立而不改”，就是“我却不属于这宇宙展示中的一部分”，以及“我却不在他们之中”；“周行而不殆”，就是“遍透整个宇宙”，乃至“众生尽在我中”；“可以为天地母”，就是“我自己就是创造的根源”。“我无处不在”，故天地一神一人皆不能脱离于“一”而独立存在。这就是玄秘的富裕（yogam aisvaram）——“道”之所以为“玄之又玄，众妙之门”：“道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗；湛兮，似或存。吾不知谁之子，象帝之先。”

《薄伽梵歌》里所礼赞的“我”——超灵、至尊梵——不也是“渊兮，似万物之宗；湛兮，似或存”吗？

财富的征服者啊！没有比我高的真理。我是万物的依系，如线串珠。

琨缇之子啊！我是水之甘味，我是日月之光，我是韦陀曼陀中最神圣的音节om；我是以太中的声音和人的能力。

我是土地原存的芬芳，我是火中的热量；我是所有活着的生命，我是一切苦修中的赎罪苦行。

普瑞塔之子哟！要知道我是所有存在的原初种子，是智者的智性，强者的英武。

“我”是最高的真理，“渊兮，似万物之宗”；却可以于天地日月水土一切存在中明明白白地感受到，“湛兮，似或存”。

“众半神人和伟大圣哲们，都不知我的来历和富裕，因为，在每一方面，我都是半神人和圣者之源。”——《薄伽梵歌》如是说。“吾不知谁之子，象帝之先”——老子如是说。

《老子》一书议论高远深玄，却又不离侯王治道，隐然是一部帝王书。内圣外王，成圣之道与帝王之道结合，这样的体例和宗旨，与《薄伽梵歌》的立意可谓异代而同调。据《薄伽梵歌》的讲述者克里希那本人宣称，《薄伽梵歌》的知识是为圣王而准备的：

这至高无上的科学就这样通过师徒传系传授下来，那些圣王也是以这种方式接收这门科学的。然而，时光流转，传系中断，这门科学的本来面目仿佛已被湮没。

我今天就告诉你，这门关于人与至尊关系的古老科学，因为你既是我的朋友，又是我的奉献者，所以必能了解这门超然科学的秘密。

克里希那的学生、《薄伽梵歌》的聆听者——阿周那（Arjuna）——正是一位深具资格的王者。他们兄弟的王位被叔叔篡夺，在历经磨难和迫害

后，他们奋起还击，一场骨肉相残的权力争夺战开始了。在大战一触即发之际，看到对面战阵里的敌人竟然都是昔日的亲朋好友，已经弯弓搭箭的阿周那突然崩溃，失去了作战的勇气。在这生死关头，阿周那的朋友，至尊人格神克里希那在战场上为他讲述了这部传诵千古的《薄伽梵歌》。在理解了《薄伽梵歌》的微言大义之后，阿周那恢复了勇气和智慧，经过苦战，最后夺回了王位，并建立起一个庞大的帝国。

在《薄伽梵歌》里，克里希那向阿周那讲述了一套“无为之道”：

对于那些一生追求自觉，在自我之中找取快乐，仅仅追求内在的喜乐彻底满足的人来说，则无其他任何责任可言。自觉者履行赋定责任时并无所求，也不会因任何理由而不履行责任，无须依赖任何其他生物。

因此，人应把活动作为一种责任，不要执着于活动的成果，因为不依附地活动，便能臻达至尊。

以无欲出世之心而入世履行（王者的）责任，不执着于结果，这样的活动就是不依附地活动，似有所为而实无为。《老子》直接将这种超妙的“无为之道”运用于“帝王之道”：

道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫将不欲。不欲以静，天下将自正。

将欲取天下而为之，吾见其不得已。天下神器，不可为也，不可执也。为者败之，执者失之。是以圣人无为，故无败；无执，故无失。

“无为”之治的关键就是“不欲”，不欲以静，天下将自正。反之，

如果将天下作为欲望贪恋的目标，意图凭己意夺取操纵，“为之”“执之”，则“为者败之，执者失之”。无为、无欲、无事、好静，就是那镇守天下的“无名之朴”：“故圣人云：我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。”

如此圣君，并非心灵枯槁如木石，而是“一生追求自觉，在自我之中找取快乐，仅仅追求内在的喜乐，彻底满足的人”，犹如老子所说的“我独异于人，而贵食母”。

老子以为治人事天的原则是一样的，那便是“啬”：“治人事天，莫若啬。”这个“啬”，其实也就是要为人君者去奢、去泰、无为、无欲，去除个人的名利私欲，彻底奉献于“人”和“天”。

《薄伽梵歌》中，作为“超灵”的克里希那以同样的原则教导阿周那：“因此啊，阿周那，你要将工作全部奉献给我，全然认识我，不求任何得益，不声称拥有什么，振作起来，作战吧！”

事者，事奉也，奉献也。在“无为”的背后，是对柔弱谦下以及牺牲精神的崇尚，老子有言：

江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以圣人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。

圣人常无心，以百姓心为心。

知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。

知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。

知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。

反者道之动，弱者道之用。

我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。

圣人如婴儿般柔弱纯朴，无欲无为，以太一、无极为归依之所，犹如婴儿之返身托庇于父母，这就是“食母”“抱一”之“道”——“反者道之动，弱者道之用”。由是圣人之心变得慈悲博大，“以百姓心为心”，守雌守辱，如卑下的仆人一样侍奉造福万民，遂得到万民的拥戴，一似百川之归于江海。

如果说《老子》的开示比较具有诱导启发的气息，那么《薄伽梵歌》的教导就显得更为直接，也更具有超越性：

那些超越了因疑虑而蔓生的双重性的人，那些心意执着于内在追求的人，那些常忙于造福众生的人，那些脱离了一切罪恶的人，在至尊处获得解脱。

但那些全然地崇拜未展示的存在——那超出感官感知之外的，遍透一切，不可思议，并无变化，固定不移的——即绝对真理的非人格概念（作者注：此处指超灵）的人，控制着各种感官，同等对待每个人，这样的人，置身于造福众生，最终也能到达我。

《老子》对“太一”“道”的体悟完全可以与《薄伽梵歌》对“超灵”的礼赞相印证：

故道生之，德畜之；长之育之；成之熟之；亭之毒之；养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰。是谓玄德。

大道汜兮，其可左右。万物恃之而生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。常无欲，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。

另一方面是《薄伽梵歌》的超灵赞歌：

我是这个宇宙之父、之母、支柱和始祖。我是知识的对象，净
化物和神圣的音节噢姆。我也是《梨俱韦陀》《娑摩韦陀》和《耶柔
韦陀》。

我是目标、维系者、主人、见证者、居所、庇所、最亲密的朋
友。我是创造，也是毁灭。我是万物的根基，是息止之地，是永恒的
种子。

以及：

他的手足眼睑无处不在，他能听到一切，超灵就是这样存在，遍
透万物。

超灵是一切感官的始源，但他却没有感官。他虽是一切生物的维系
者，却无所依附。他超越自然形态，同时又是物质自然形态之主。

绝对真理既存在于众生的内部，亦存在于众生的外部，亦动亦静。
因为他如此精微，我们物质的感官能力无法看到或认识。他十分遥远却
又离众生很近。

超灵看似是分散在众生之中，但其实未被分割。他一直安处如一。
他是众生的维系者，但我们须明白，他培育一切，又吞噬一切。

“道”无所不在——“大道泛兮，其可左右”，却又视之不见，听之
不闻，不可捉摸，老子形容道：

视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不

可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象。是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自今及古，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。

有如《薄伽梵歌》所说的：“绝对真理既存在于众生的内部，亦存在于众生的外部，亦动亦静。因为它如此精微，我们物质的感官能力无法看到或认识。它十分遥远却又离众生很近。”

“它十分遥远”，所以“惟恍惟惚”；同时“又离众生很近”，“存在于众生的内部”，所以“窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信”。但终究，它是视之不见、听之不闻、搏之不得的“无状之状，无物之象”，因而“迎之不见其首，随之不见其后”，即“物质的感官能力无法看到或认识”。

这既一而多的“道”既长养覆育万物，却又不执着依附，视万物为刍狗，他培育一切，又吞噬一切，“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”。老子赞叹道：

夫大人者，与天地合其德。

天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。

天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先；外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。

是以圣人处无为之事，行不言之教；万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。

《薄伽梵歌》中相应的境界是：

我不嫉妒，也不偏袒。对一切众生，我都平等对待。但谁为我作奉献服务，谁就是我的朋友，谁就在我之中，我也是他的朋友。

因得到了知识和觉悟而完全满足的人，被认为是处在觉悟中，堪称瑜伽师（或神秘主义者）。这样的人自我控制，安处超然境界，视万物如一——无论是石块，还是金子。

平等看待一切人——诚恳的祝愿者、慈爱的捐助者、中立者、调解者、妒嫉者、朋友和敌人、虔诚者和罪人。这样的人更为进步。

圣人分有了天地、超灵的德性，以超然之眼平等看待万物百姓，因为，他已“在至尊处获得解脱”。

《薄伽梵歌》讲到了觉悟和认识超灵的途径：

有些人通过观想，在自身之内知觉超灵，有些人通过培养知识，另一些人则通过不带功利性欲望地工作。

所谓的“观想”就是瑜伽呼吸冥想之途，即老子的“抱一”之术：“不带功利性欲望地工作”，即老子的“无为”之道：“知识”即老子的圣人之“道”。“培养知识”的目的与其说是获得增加普通的世俗知见，不如说是去除世俗知见和分别之心的“绝圣弃智”，就像老子所说的“见素抱朴，少思寡欲，绝学无忧”。在去除世俗知见和分别之心后，永恒的灵知显现了：“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为”（《老子》），此即“征服了心意的人，已到达超灵，因为他已经达到宁静平和。悲喜、冷热、荣辱对这样的人，均无分别”。（《薄伽梵歌》）

总之,《老子》之道的目标、手段以及境界,都可以与《薄伽梵歌》的“超灵”层面相印证。考虑到楚文化与韦陀文化的深刻渊源,两者之间完全可能有传承的关系。《老子》之道作为中国文化的灵知基因,或许是韦陀灵知基因的克隆。

不过,这是经过变异的基因,在克隆过程中,基因的分子结构改变了。与《薄伽梵歌》相比,因为失落了超越于“超灵”的“薄伽梵”维度,《老子》显出更强的非人格性色彩和入世基调,《老子》之道所翱翔的空间依然在天地、物质世界之内,一个超越于物质世界的灵性世界、灵魂的故乡并不曾出现,一个超越于创造之上的,作为“神爱”对象的“至高神圣者”“薄伽梵”也不曾出现。对于至高无上的“道”“太一”,老子更多地表现出中性的敬畏之情。

《老子》学说中的非人格色彩和入世基调,在演变过程中更趋强烈。到战国时代,在韩非子的阐释下,已经成了不折不扣的“帝王学”、厚黑术。超然物外变成了冷漠自私,慈悲容忍、柔弱谦下都成了夺取权力的利器。

由于史前灵知的衰落、遗忘乃至被篡改利用,巫失去了在灵知型社会的至高地位,不复拥有指导君主的精神能力和思想武器,遂渐渐沦为方士或儒生,成为世俗君主权力的附庸。

经过春秋战国时代的血洗,起而代之的是“僭天”而立的皇权,代替彼世的“黄帝”成了此世的“皇帝”。史前灵知原本用来“事天”的义理及社会制度,亦一变而为以“事君”为核心的法家及其创立的“秦制”。经过秦始皇的阐释,规定了以下三种不可置疑的价值:皇权来自于神授,皇权在空间和时间上是无限的,皇权也是完美无缺的。对此,谭嗣同分析说,正是由于君主垄断了祭天之权,使得其权力变得“神圣不可侵犯”,亦使得民众堕入万劫不复之深渊。此一仪式巩固了权力一元化的格局:

“中国自绝地天通，惟天子始得祭天。天子既挟一天以压制天下，天下遂望天子俨然一天，虽胥天下而残贼之，犹以为天下之所命，不敢不受。民至此乃愚入膏肓，至不平等矣。”这样，“公义”便掌握在此世的君王手中，而不掌握在彼世的“上帝”手中。中国一直没有出现类似于基督教教会的精神与权力体系或古印度的婆罗门至上文化，能够对君权进行有效的制约与均衡。

此后法家及“秦制”以压倒一切的气势主宰了中国历史、政治、思想格局，如徐复观所论：“两千年来的历史，政治家、思想家，只是在专制这架大机器之下，作补偏救弊之图。补救到要突破此一专制机器之时，便立刻被此一机器轧死。一切人民，只能围绕着这副机器，作互相纠缠的活动；纠缠到与此一机器直接冲突时，便立刻被这架机器轧死。这架机器，是以法家思想为根源，以绝对化的身份、绝对化的权力为核心，以广大的领土上的人民，及人民散漫的生活方式为营养，以军事与刑法为工具构造起来的。一切文化、经济，只能活动于此一机器之内，而不能溢出此一机器之外，否则只有被毁灭。这是中国社会停滞不前的总根源。研究中国历史，不把握到这一大关键，我觉得很难对中国历史作出正确的理解。”

按照岑仲勉先生的观点，当时有大批波斯拜火教徒聚居在陕甘和湖南两地，他们把波斯的典章制度和各种技术带入秦国，导致秦始皇借鉴了许多波斯帝国的制度，书同文、车同轨、量同衡、驰道、人工水渠、宦官和皇家陵墓建制，这些早在秦始皇称帝前三百年，就已经由波斯帝国实现了。秦始皇从当时的拜火教移民那里获得了资讯和灵感，据此建构了一个大一统的超级帝国。西亚君主向来喜欢以神王自诩，始皇自称“皇帝”，应该也是受当时西亚文化的影响。从这个角度看，秦国、秦制之崛起，绝非偶然，而是因为来自西域的印伊青铜雅利安新文明的输入，而这种新文明无疑是一种经过基因变异和退化的崇尚富强和王权的刹帝利文明，即张

光直先生所说的“断裂性文明”。然而，历史证明，对权力和暴力的滥用，只会加速文明的腐败和解体。

近来对出土简帛本《老子》的研究表明，老子与孔子，或说与以“六经”为代表的儒家传统文化之间，存在着一种深层的亲和相关甚至融摄关系。这种关系揭示出两家水火不容，却可能具有共同的文化根源。丁四新在《简本〈老子〉考及其与帛书本、通行本的比较》一文中指出：

……这主要表现道之道德与儒之仁义，在老子那儿是并存贯通的，当然在二者的关系中道德是根本，仁义则是道德的内涵之一。这种关系的消解或崩溃，即仁义成为道家强烈批评的儒家伦理说教之一，大概是在战国中期开始，到孟庄的时代这种批判已经发展到相当激烈的程度了，《庄子》一书就成为时代精神的鲜明见证。

……据我个人阅读《庄子》的体会，庄子之所以要激烈地批判儒家的仁义学说，实是因为在当时或此前有一些儒者把仁义观念抬到了学问思想的顶点，出现了“擢德塞性”“毁道德以为仁义”的偏激观念，而在此儒道分野的关节点上，庄子自然是站在道家的立场来批判儒家过激地宣扬仁义思想的，因为是在以道德统摄仁义，还是以仁义充塞道德二者上，其学派立场有着根本性的不同。¹

老子的学说，其实并不反对“仁义”。通行本《老子》中一些激烈的反儒言论，在简书里并不曾出现。例如通行本的“绝仁弃义”，简书原本是“绝伪弃诈”，通行本的“绝圣弃智”，简书原本是“绝智弃卜（通辩）”。老子的本义是用道德统摄仁义，即用天道统摄人文，用灵知统摄伦理，用天的维度统摄人的维度，保持宇宙一神一人共融共存的史前灵知

1 丁四新著，《郭店楚墓竹简思想研究》，东方出版社，2000年，第72页。

结构，因此显示出圆融超妙的特色。而失去超越性灵知维度的儒家，在历史的演变中，却显示出越来越浓厚的实用主义伦理色彩，并逐渐与法家互补，呈现出“阳儒阴法”的分裂性格。

有趣的是，楚地出土的简书中亦多儒学论著，学者认为其侧重“心”“性”的理路与后世宋学的内圣精神遥遥相接，而与荀学大异其趣。徐梵澄先生精研《薄伽梵歌》，尝谓其理合于儒家内圣外王之学，且惊其与宋儒之说不谋而合：“内圣外王之学，至宋儒而研虑精深，论理论性论气论才，稍备矣。勘以此《歌》主旨，则主敬存诚之说若合焉；理一分殊之说若合焉；敬义夹持之说若合焉，修为之方，存养之道，往往不谋而同；在宋世释氏且为异端，印度教更无闻焉，自难谓二者若何相互濡染，然其同也，不诬也。”¹对这个现象，一种完全可能的解释是：楚地的儒学更接近儒道未分时的原始“大道”，因而也更多地继承了韦陀诸经所承载的灵知基因。后世宋学，不过是这段灵知基因残片在数千年后借佛学之魂复活而已。

《老子》学说中的非人格色彩和入世基调，在道家学说本身的演变过程中更趋强烈。其中一派就是法家，到了战国时代，老子之道在韩非子的阐释下，已经成了不折不扣的“帝王学”、厚黑术。超然物外变成了冷漠自私，慈悲容忍、柔弱谦下都成了夺取权力的阴冷利器；另一派则流为神仙家，将灵魂的不朽与肉体的不死等同起来，将史前灵知的“通天手段”转化成了“致福”的方术，走向迷信和愚昧。无可否认，灵知基因的蜕变导致了民族精神的崩溃和民族性格的沦落。徐梵澄先生以为《薄伽梵歌》之说通乎老子之道，对此道、术之蜕变感悟尤深：

1 [印]室利阿罗频多著，徐梵澄译，《薄伽梵歌论》1957年海外初版序言，商务印书馆，2003年，第463页。

而世之解《老》《庄》者，一误于申、韩之克核，再误于方士之求仙，皆强索玄妙无上之真，于粗重形下之器，未得乎牝牡骊黄之外者也：至若导引服气，固形养寿，与彼瑜伽，亦多合辙。以术而辅道则同然，为术而行术皆无可。不然，即欧阳公所谓始于一念贪生，虽寿至千岁，功在一生，亦何益矣！¹

一般的学者研究《老子》，通常都在义理的层面来阐释老子的道、太一，将这些灵知术语作为哲学范畴进行推敲，而忽略了这些概念在灵知体系中的深层意义，即神学层面的意义。其实《老子》之道都建立在实际的修炼体验之上，明显透露出巫文化的神学意味，例如，“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤”。“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均”，皆透露出对宇宙间不可思议之大力之高超领悟。

其实在史前灵知体系里，灵知义理、灵知神话与灵知天文经常是结合在一起的，古埃及、中国、巴比伦、韦陀的灵知体系都表现出这样的特点，这应该与史前灵知体系的人格性特征有关。古代的文献和考古的资料表明，《老子》所谓的“太一”也在灵知神话与灵知天文的维度上存在。

1 [印]室利阿罗频多著，徐梵澄译，《薄伽梵歌论》1957年海外初版序言，商务印书馆，2003年，第463页。

打破天机——华夏上古神话索隐

藏在原始混沌大水里的“太一”

荆门郭店1号楚墓发现的竹简中有一篇与《老子》简编连在一起的《太一生水》简。这种编排方式显示出这两篇简文之间的关系非同寻常。这篇简文是否属于简本《老子》还曾引起学者的争议。

《太一生水》篇阐述了一种以“太一”为宇宙化生总根源的宇宙生成图式，在宇宙论和本体论的层面确立了“太一”的地位，其学术意义非常重大。以下是《太一生水》篇的简文和郭沂先生的释读：

太一生水，水反辅太一，是以成天。天反辅太一，是以成地。天地（复相辅）也，是以成神明。神明复相辅也，是以成阴阳。阴阳复相辅也，是以成四时。四时复（相）辅也，是以成寒热。寒热复相辅也，是以成湿燥。湿燥复相辅也，成岁而止。

故岁者湿燥之所生也。湿燥者，寒热之所生也。寒热者，（四时之所生也。）四时者，阴阳之所生（也）。阴阳者，神明之所生也。神明者，天地之所生也。天地者，太一之所生也。

是故太一藏于水，行于时。周而或（始，以己为）万物母；一缺一盈，以己为万物经。此天之所不能杀，地之所不能厘，阴阳之所不能成。君子知此之谓道也。

天道贵弱，削成者以益生者。伐于强，责于（刚；助于弱，益于柔）。下，土也，而谓之地；上，气也，而谓之天。道亦其字也。请问其名。以道从事者，必托其名，故事成而身长；圣人之从事也，亦托其名，故功成而身不伤。天地名字并立，姑过其方，不思相（当。天不足）于西北，其下高以强；地不足于东南，其上（高以强）。（不足于上）者，有余于下；不足于下者，有余于上。

译文：

太一首先创生出水，水又反过来辅助太一，于是形成了天。天又反过来辅助太一，于是形成了地。天和地相互辅助，于是形成了神明。神和明又相互辅助，于是形成了阴阳。阴和阳又相互辅助，于是形成了四季。四季之间又相互辅助，于是形成了寒热。寒和热又相互辅助，于是形成了湿燥。湿和燥又相互辅助，最后形成岁（一年）。这就是说，岁，是湿燥创生出来的；湿燥，是寒热创生出来的；寒热，是四季创生出来的；四季，是阴阳创生出来的；阴阳，是神明创生出来的；神明，是天地创生出来的；天地，是太一创生出来的。因此，太一是隐藏在水中的，并在时间的长河里运行。它周而复始，循环不已，把自己作为天下万物的母亲；它一缺一盈，以至无穷，把自己作为天下万物的典范。这个规律是永恒不变的，天不能使之减损，地不能使之改变，阴阳不能使之终结。懂得这个规律的君子就是圣人……天道以弱为贵。它削弱强盛的事物以便增益新生事物。它伐击强者，责罚刚者；它帮助弱者，增益柔者。我们的脚下是土，叫作

地。我们的头顶之上是气，叫作天。道也是天地的名。既然如此，请问其名（天地）何用？是这样的：依据道做事的，一定要托天地之名，所以他们事业有成，身体长寿。甚至圣人做事，也托天地之名，所以他功业有成，身体不伤。天地的名和字并立，只不过姑且给予托名之方而已，但不要认为天和地是相当的。天在西北部低而不足，而在东南部却高而强；地在东南部薄而不足，但在西北部却高而强。也就是说，在西北部不足的，在东南部有余；东南部不足的，在西北部有余。¹

“太一”创生天地、神明、阴阳、四季、寒热、湿燥，“以己为万物母”。这与老子所谓的道“可以为天下母”的说法是一致的，可以说是“周行而不殆”；另一方面，“太一”，“以己为万物经”，天不能使之减损，地不能使之改变，阴阳不能使之终结，可谓“独立而不改”。显示出这里的“太一”与老子的“道”，以及既超越又内在的超灵属于同一个灵知义理范畴。但“太一”又与“道”不同，郭沂指出：“在《太一生水》中，‘太一’和‘道’完全不是一回事。‘太一’是最高形上实体，而‘道’为天地或天地之道。”“太一”是比“道”更高的形而上实体，终极的宇宙创生者，超越于非人格的天地或天地之道，具有更多的灵知神话色彩。可以说，“太一生水”是老子之“道”的宇宙生成论的补充。

但令人困惑的是“太一生水，水反辅太一”，以及“太一藏于水，行于时”的说法。“太一”何以能生水呢？既然“天地者，太一之所生也”，它是宇宙万物的终极创生者，那么生水应该是不成问题的。但问题是，在《太一生水》篇中首先讲到的是“太一生水”，然后才生天生地。

“水”的重要性竟然超出了天地？这究竟是什么“水”呢？“太一”又如

1 引自郭沂著，《郭店竹简与先秦学术思想》第一卷《太一生水考释》，上海教育出版社，2001年，第104页。

何藏于“水”呢？

已有的文献似乎都不足以给出令人满意的答案。学者大多从诸子对水或水性的刻画中寻找答案，例如老子“上善若水”说。但显然文不对题，过于牵强。但如果我们将目光转移到整个史前雅利安文化圈，一个玄远瑰伟的宇宙化生神话就浮现出来了。古埃及神话有记载：

世界开初是一片海水，水上有一个发光的蛋，众神之主太阳神拉就是从这个蛋中诞生的。当他长大以后，越发强大，遂成为造物之主和众神之父。他先生下风神舒和雨神苔芙努特，这两位神祇后来逐渐变为天上的星星，称为“双子座”。接着拉又生下地神塞勃和苍天之神努特，塞勃和努特结合又生下冥王奥西里斯和王后伊西斯，还有恶神塞特和其配偶尼普齐斯。之后拉神开始说话，他吩咐天和地从一片废水中升起，拉首先让自己的光普照大地，然后让风神把苍天神努特举起，努特形成一个拱顶，而地神塞勃则平躺在下，如此天地形成。拉发出指令，要大地变出些东西来。只要他说出自己的愿望，任何东西就都出现在他面前，于是一切大地的生灵、物质形成了，最后人从他的眼中生出。

拉生于水中——“藏于水”，创生了诸神（神明，“神”为天神，“明”为地祇）、天地、万物和生灵。虽然没有点出阴阳、四季、寒热、湿燥，但诸神、神明显然是造成阴阳、四季、寒热、湿燥的原因，例如风神舒和雨神苔芙努特是风雨的原因。这表明，众神之主拉与“太一”在宇宙生成论中的地位是一致的。

美索不达米亚的《巴比伦史诗》记载：太初是还没有开天辟地的水世界，其中最初的始祖是阿卜苏（Apsu）和提阿玛特（Tiamat，其他文献则

说提阿玛特代表原始大海，而阿卜苏则代表原始大水，水中央浮着一块土地），如同许多其他原始诸神，提阿玛特被认为既是女人也是雌雄同体。淡水和咸水的混合孕育出成对的诸神。甚至《旧约·创世记》也有类似的启示：“起初上帝创造天地，地是空虚混沌，渊面黑暗，上帝的灵运行在水面上。”

这些面貌相似的神话的原型皆源出韦陀诸经。水化宇宙的创世模式在韦陀诸经中得到了完整、系统、精奥的阐释，相比之下，其他神话传统的寓言式描述显得幼稚、零碎。例如《摩诃那罗衍那奥义书》咏叹造物主那罗衍那（Narayana）之创世云：

大海无涯兮，万物之中央；大于至大者兮，居天之彼方；以其净明兮，于光辉其遍入；是乃造物之主兮，游于胎藏。

万物灭入其内兮，由斯舒展；万神万灵兮，基础安立于是。彼为已是者兮，而又为将是，居于太始之音兮，至上之字。

以此隐蔽太空兮，复地弥天；以此太阳腾热兮，灿烂明圆；于大海之内兮，诗人织出；于彼无上之音兮，凡此造物。

由之而生起兮，世界之生育；以水而播大地以生命种族。而又入乎草木兮，人与牲畜；凡静者与动者兮，宇宙万物。

无有高于彼者兮，无逾彼微；超卓而为至极兮，大之极巍；为一而非显了兮，无极其相，为大全兮，太古，出幽冥之上。

唯彼为大道兮，唯彼为至真；彼唯超上之大梵兮——说之诗人。敬事，善事，成与方成事无数，彼咸负之兮，为万有之轮轴。

唯彼是火兮又是风，唯彼是日兮又是月，彼唯纯洁兮永生，是大梵兮是诸水，彼哉造物主！凡瞬间兮皆迸发乎电，是乃出自乎神人！为刻兮，为时兮，为秒忽，为昼夜兮，遍恒。为半月兮，为月，为

季，又为年兮，辨甄！彼挹水自兹二者：自两间之空而又自天！……

生自水兮自金胎……

彼，我辈之亲串，父，创造主兮，彼知万物兮，知一切之寓府。

彼处诸天所冀得乎永生兮，乃逍遥游第三天之上宇。

彼等迅尔周流乎天与地兮，遍诸界，遍诸方，遍诸光明处。道织成兮广被，彼复盖之兮，彼见是，化为是，在含灵之所。

周流乎诸世界兮，周遍群有；尽诸方与诸极兮，无不周遯；造物主父兮，太始生者，为大道之自体兮，生而为“自我”。

宝座之主兮神奇首！因陀罗兮挚爱友！赐予智慧兮我祈受！¹

这段文字，义理的部分几乎可以与《老子》逐句比勘。如《摩诃那罗衍那奥义书》所说“无有高于彼者兮，无逾彼微；超卓而为至极兮，大之极巍；为一而非显了兮，无极其相，为大全兮，太古，出幽冥之上”，

“周流乎诸世界兮，周遍群有；尽诸方与诸极兮，无不周遯；造物主父兮，太始生者，为大道之自体兮，生而为自我”与《老子》“有物混成，先天地生。寂兮寥兮独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道。强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反”一段可以对照，也与《太一生水》“是故太一藏于水，行于时。周而或（始，以己为）万物母；一缺一盈，以己为万物经。此天之所不能杀，地之所不能厘，阴阳之所不能成。君子知此之道也”相为表里。形容之妙，如出一口。

而灵知神话的部分，则与《太一生水》可以互相参证。“那罗衍那”的梵文本义即是“卧于水中之人”，藏于大海之中央，化生出火风日月、万神万灵、草木人畜，以至于时间四季。《奥义书》之创世说，是典型的东

1 引自徐梵澄译，《五十奥义书·摩诃那罗衍那奥义书》，中国社会科学出版社，1995年，第310页。

方式的化生创世，即张光直所谓的“巫术性的宇宙”，宇宙现象乃是超自然能量变形转化的结果，而不是像在犹太基督教传统中的自虚无而生的“创造”，这与《太一生水》天地阴阳相生的创世模式是相同的。

那罗衍那创世的过程，在《薄伽梵往世书》中有更详细的描述：

第一个主宰化身（Purusa Avatara）——至尊主巨大的宇宙形象摩诃毗湿奴——出现在原因之洋中。他把不同的宇宙分隔开后，从原因之洋中出来，进入每一个宇宙中，想要躺在创造好的超然之水（胎藏海）的水面上。

这位至尊的人并非不具人格特征，而是非凡的人——那罗（Nara）。至尊那罗创造的超然之水称为衍那，由于他躺在那水面上，他被称为那罗衍那。

人应该明确地知道，所有的物质成分、活动、时间和属性，以及专门享受那一切的生物，都仅仅是靠他的仁慈而存在着；他一旦不照管他们，一切就不存在了。

独一无二的至尊主在神秘的睡眠状态中想要展示出各种各样的生物体，便通过他的外在大能量产生出具有三种特色的金色精液象征。

请听我告诉你，至尊主是怎样把他的能量一分为三，按前面所谈的分为：负责控制的生物（adidaivic），被控制的生物（adhyatmic）和物质展示（adibhautic）。

.....

当至尊主想要感知软硬、冷暖、轻重等物质特征时，皮肤、毛孔、毛发等触觉器官，以及它们的控制者树木（控制毛发的神明）便产生了。皮肤内外各覆盖着一层空气，使感知能力得以体现。

继第一控制者原因海毗湿奴（Karanadakashayi Visnu）后，物质创造

实体（Maha Tatva）产生了，接着时间展示了，最后出现的是物质自然三种属性。大自然是指三种属性的呈现，而它们转化为种种活动。

物质展示即是宇宙、天地；负责控制的生物即神明、神；被控制的生物即生命、人；此三者皆为那罗衍那能量之所化生。宇宙阴性能量（Prakrti）与那罗衍那——能量之主宰——构成了最初的阴阳。而“独一无二的至尊主”，就处于“太一”的位置。

那罗衍那创造了胎藏海，这海水也被称为超然之水。那罗衍那躺在水面上，以其宇宙阴性能量创生了时间、宇宙、神、人，以及感知对象（寒热、湿燥），这可能就是“太一生水”，“太一藏于水，行于时”的原始神话图景。“太一”所生、所藏的“水”也不是普通五行中的“水”，而是犹如万物子宫的孕诞之水、原始混沌大水。

毗湿奴的主宰化身有三重，对应于宇宙创造的三个进向。据《薄伽梵往世书》的记载，第一重主宰化身称为原因海毗湿奴（Karanadakshayi Visnu），以瑜伽龟息（Yoga-nidra）卧于永恒黑暗之原因海，呼吸之间无数宇宙由他的皮肤毛孔中产生出来。随后，原因海毗湿奴分身进入各个宇宙，展示第二重主宰化身胎藏海毗湿奴（Garbodakshayi Visnu），这个化身以其分泌的汗液创生了充塞宇宙1/3的胎藏海，并从肚脐里创生出宇宙莲花，宇宙第一始祖大梵天遂诞生于莲花之巅，开始创造宇宙万物；由是胎藏海毗湿奴又分身为第三重主宰化身乳海毗湿奴（Ksirodakshayi Visnu），进入宇宙万物人心，行操控、维系、监督之职权，是谓超灵。

从生化万有的原始混沌大水，创世大神于虚空无形、幽冥无象中逐次创生天地阴阳万物人神，像这样完整系统的“水化宇宙创世模式”也出现于中国。更深入细致的比较神话研究，使我们得以揭开这光怪陆离的原始神话图景背后所隐藏的诸多千古之谜。



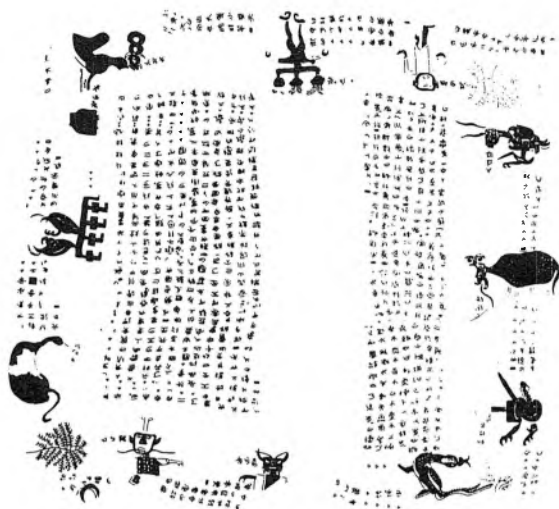
卧于混沌大水之中的天蛇身上的至尊神毗湿奴

1942年在湖南长沙东南郊子弹库战国楚墓出土了一件楚帛书，出土不久即落入一度在长沙雅礼中学任教的美国人考克斯之手，被他带到美国后又几度易手，现存放于纽约大都会博物馆。楚帛书上下高38.5厘米，左右宽46.2厘米，中心是书写方向互相颠倒的两段文字，一段13行，一段8行，可分为甲、乙编。四周是作旋转状排列的十二段边文，其中每三段居于一方，四方交角用青、赤、白、黑四木相隔，每段各附有一种神怪图形。另外帛书抄写者还用一种朱色填实的方框作为划分章次的标记。全篇共有900多字，可谓是中国目前出土的最早的古代帛书。

楚帛书中最重要的部分是有关宇宙起源的《创世篇》，这些文字可以说是中国最古老的创世神话版本，为中国上古神话的真实性及其原始面貌提供了实物依据。

楚帛书《创世篇》全文如下：

曰故卍（天）（大）𪔐（熊）𪔐（電戲）。止（出）自𪔐，尻于



长沙子弹库出土的战国帛书

穀口，又（厥）□□魚谷泉口，谷泉口女（如）。梦（梦）墨（墨），亡
 章彌（彌）。否伐（每=晦）水（水）口，风雨是於（於）。乃取（娶）
 虞（且）子之子曰女皇（皇），是生子四。口昌（是）義（壤），天壤
 （踐）是各（格）。晶集（化）塘（法）逃（兆），为禹为万，司培
 （堵）義（壤），咎（晷）而步。乃十（上下）脈（朕）連（转），
 山陵不穀（穀）。乃命（名）山川四昔（海）。口實（黨）燹（氣）魚
 （百）燹，為元（其）穀，為涉山陵。泥汨出（治）汨（漫）。未又
 （有）日月。四神相戈（代），乃步以为岁，是佳四寺（时）。依
 （长）曰青櫛（櫛），二曰朱四曆（单），三曰鬻黃（皇）難，四曰墨
 櫛（櫛）。千百又岁，日月爰（允）生。九州不璽（璽），山陵倬歟。
 四神□□，至于遠（遠）天旁遠（动），攷歟之。青木、赤木、黃木、白
 木、墨木之精（精）。炎帝乃命祝驪（融），為四神路（降）奠，三天累
 思，殺（歟）奠四亟（极）。曰非（非）九天口则大歟，则毋群（敢）齟
 （齟）天靈（灵）。帝爰乃为日月之行口。共攻（工）仑（夸）步，十日

四寺（时）。𠂔𠂔神则閔，四𠂔毋𠂔（思）。百神风雨，餐祗乱作。乃𠂔
日月，𠂔𠂔相𠂔思。又宵又朝，又书又夕。

帛书《创世篇》首先展示了一个无形无象、混沌未判、昏暗无光、唯有洪水浩瀚的幽冥世界。高明先生解释：“如第八行的第一节，主要讲太古时代天地未分，宇宙间萋萋冥冥，亡章弗弗。义若《淮南子·天文篇》所云：‘天坠未形，冯冯翼翼，洞洞漚漚。’《精神篇》：‘古未有天地之时，惟象无形，窈窈冥冥，芒芟漠闵，颛蒙鸿洞，莫知其门。’”¹

饶宗颐先生也认为：“马王堆本《道原》：‘恒无之初，𠂔（洞）同大虚，虚同为一，恒一而止。湿湿梦梦，未有明晦。’梦梦、墨墨，指天地混沌之时。《淮南子·天文训》：‘未有天地，窈窈冥冥。’语意略同。”²

在伏羲与女娲化生天地万物之前，楚帛书《创世篇》以“𠂔𠂔（每=晦）𠂔（水）𠂔”作为创世之前的宇宙初始状态，《释名·释水》：“海，晦也。主承秽浊，其色黑如晦也。”《广雅·释水》：“海，晦也。”其意象是一片混沌的原始大水。“风雨是（於）”，“於”读为“闕”，有“郁滞”的意思，言此时万籁俱寂，风雨止塞而犹未兴。

这片混沌的原始大水与韦陀灵知神话中有关原因之洋的记载完全符合，两者都存在于宇宙创造之前的幽冥之中，同时也是宇宙万有的孕育之地。根据《薄伽梵往世书》的描述，毗湿奴在原因之洋中凝聚了一切创世所需的物质元素，创为大实体（Maha Tattva）。由此看来，原因之洋就如同孕育宇宙万有的胎盘羊水，故前引《摩诃那罗衍那奥义书》称之为“胎藏”：“在大海无涯兮，万物之中央；大于至大者兮，居天之彼方；以其净明兮，于光辉其遍入；是乃造物之主兮，游于胎藏。”

1 高明著，《楚缙书研究》，《古文字研究》第12辑，中华书局，1985年，第369页。

2 饶宗颐著，《楚帛书新证》，引自饶宗颐、曾宪通著，《楚帛书》，中华书局香港分局，1985年，第11页。

这处于万物之中央的无涯大海即是原因海。它处于灵界与尘世的交界处，是一片黑暗浩渺的无际汪洋，是一个窈窕冥冥，鸿蒙鸿洞的幽冥世界。在那里，唯一的光明来自“游于胎藏”、被喻为“金胎”的造物之主摩诃那罗衍那即摩诃毗湿奴。

在一部后世的韦陀释论性文献《永恒的采坦耶经》（*Caitanya Caritamrita*）中提到了原因海的景象以及位置：

在创造了无可计数之宇宙后，摩诃毗湿奴扩展出无数形体进入其中。

摩诃毗湿奴进入各个宇宙，唯见无边之黑暗，亦无处可以居住。

摩诃毗湿奴，一切宇宙之超灵，卧于原因之洋，他乃物质世界之主宰。

摩诃毗湿奴卧于原因之洋，据经书所云，原因之洋在梵光（*Brahma-jyoti*）之外，黑暗之中。

无忧星之外乃梵光，光明之外乃原因之洋。

原因海在永恒的光明之外、无边的黑暗之中，是将灵界与尘世分隔开的冥海。一切宇宙之超灵——摩诃毗湿奴——卧于其中，为落入凡间的众生创造无量的宇宙。

这部灵知著作综合各类韦陀文献，对宇宙创造以及创造之外的永恒世界作了概括性的叙述，这对我们了解整个庞大恢宏而又精细繁复的韦陀创世神话体系的脉络非常有帮助。因为篇幅有限，我们只能对这部分进行简略的概述：

在物质世界的范限之外是灵性天空——*paravyoma*，那里有无数数的灵性星球（梵语 *loka*，珞珈）。其中的至高星球名叫克里希那珞珈（*Krishna*

Loka)，乃薄伽梵、至尊人格主神克里希那（作为Vasudeva之子亦称为Vasudeva）或歌宾陀（Govinda）的居所，克里希那珞珈分为三个部分：杜瓦拉卡（Dvalaka）、摩图罗（Mathura）和歌窟拉（Gokula）。在那个居所中，至尊人格主神把他自己分身成四个全权部分——克里希那、巴腊罗摩、钵罗度牟和阿尼鲁陀。他们被称为原初四重形体（catur-vyoha）。

克里希那珞珈以下，无边无际的灵性天空中，遍布无忧珞珈。每一无忧珞珈之上，都有一四臂那罗衍那，他是从原初四重形体分身而来的，从他分化出第二波四重形体：华苏代瓦、商伽萨那、钵罗度牟和阿尼鲁陀。在克里希那珞珈以巴腊罗摩为名号的人格主神是原始的商伽萨那，从这个原始商伽萨那扩展出第二波四重形体里的商伽萨那，是为摩诃商伽萨那（Maha Sankarshana），通过其内在力量，他维系着灵性天空中所有星球的存在。

无忧珞珈以外是克里希那的非人格性梵光（Brahma Jyotir）。梵光的另一边是灵性的karana—samudra，即原因海。物质能量存在于原因海的对岸，但并不接触原因海。原因海里有摩诃毗湿奴即原因海毗湿奴，乃是从Sankarshana而来的原始补鲁莎的分身。摩诃毗湿奴瞥视物质能量，借助身体的倒影把自己融进了物质元素之内。

作为物质元素的来源，物质能量叫作冥谛（pradhana）；而作为物质展示的来源，物质能量又被称为摩耶女神。物质能量是阴性的，她没有独立能力做任何事情。通过阳性主宰摩诃毗湿奴的瞥视，她才得以有能力呈现物质展示。因此物质能量不是物质展示的最初原因。确切地说，是摩诃毗湿奴对物质能量的超然瞥视创造了宇宙展示。作为所有生物体的源泉——摩诃毗湿奴分身为胎藏海毗湿奴，进入每一个宇宙。胎藏海毗湿奴又分身为乳海毗湿奴——每一个生物体的超灵。在每一个宇宙里，乳海毗湿奴有他自己的无忧珞珈——北极星，他作为超灵或至高主宰者居于宇宙之巅。胎藏海毗湿奴卧于宇宙底部的孕诞之水，并生出宇宙中第一个生物——大



古印度四臂那罗衍那神像

梵天。囊括天地万物的宇宙形体乃是胎藏海毗湿奴的部分展示。

每个宇宙的无忧珞珈或北极星上有一座乳海，在乳海之中有一座名为白岛（Svetadvipa）的岛，乳海毗湿奴就住在那里，其坐骑为神鸟迦鲁达。因此有两座白岛——其一在克里希那即华苏代瓦的居所，其一在每个宇宙的乳海之中。每个宇宙的白岛之上，都有一位以天蛇阿南塔·蛇沙的形体示现的至高神，他也变化为华盖、宝座等形式侍奉至尊人格主神毗湿奴。

伏羲、女娲的身世之谜

在楚帛书的原始混沌大水之中，也出现了造物之主電戏，即帛书所载的：

曰故𠄎（天）（大）𧈧（熊）𧈧（電戏）。止（出）自𧈧，𧈧于
𧈧𧈧，又（厥）𧈧𧈧𧈧𧈧𧈧，𧈧𧈧𧈧女（如）……乃取（娶）𧈧（且）

𡗗𡗗子之子曰女𡗗(皇)，是生子四。

冯时对这段残缺甚多的文字作了如下考释：

大字唯留残字，旧多释黄，然残形与帛书黄字下部字形不类。巴纳教授假定为“天”字残形，近是。饶宗颐先生谓(天)𡗗即大熊。或可径释为大，字残形与帛书“大”字相同。𡗗即大能合文，能读如本字。

《说文·能部》：“能，熊属，足似鹿。”《左传·昭公七年》：“昔尧殛鯀于羽山，其神化为黄能。”《国语·晋语八》《天问》皆作“化为黄熊”……《归藏·启筮》：“鯀死三岁不死，剖之以吴刀，化为黄龙。”知黄能实即黄龙。据此，则帛书“大能”应即大龙。伏羲为人面蛇身之神，文献与出土遗物所见甚明。

𡗗即𡗗戏，金祥恒先生考定为伏羲，甚是……

“止(出)自𡗗𡗗，……”𡗗上一字甚残，金祥恒先生释华，并读𡗗𡗗为华胥，可从。故帛书“止(出)自𡗗𡗗”即言出自华胥，意为伏羲乃华胥氏之后。

“𡗗于𡗗𡗗”，此承上句述伏羲所出而言所居之地。……读如雷，“𡗗𡗗”即雷夏，可从……雷泽又名雷夏泽……是雷夏乃伏羲所居之地。

“乃取(娶)𡗗(且)𡗗𡗗子之子曰女𡗗(皇)”。严一萍先生读“取”为“娶”，并谓“女皇”即“女娲”，说甚是。汉代石刻画像中普遍以伏羲、女娲交尾为夫妻，应是当时流行的传说。《初学记》卷九引《帝王世纪》：“女娲氏亦风姓也，承庖牺制度，亦蛇身人首，一号女希，是为女皇。”与帛书所记女娲称女皇合……¹

1 引自冯时著，《中国天文考古学》，中国社会科学出版社，2001年，第15页。

霍戏即是伏羲，也即混沌原始大水的主人，与他在一起的还有其配偶女皇/女娲。帛书后面的文字记述他们生下了4个孩子，定立天地，化育万物，于是天地形成，宇宙初开。以后夏禹和商契开始为天地的广狭周界规划立法，他们于大地勘定九州，敷平水土，又上分九天，测量天周度数，辛勤地往来于天壤之间。大地上山陵横阻而淤塞不通，致使洪水泛滥，禹和契便导山导水，跋涉于山陵、急流与泥沼，命令山川四海的阴气阳气疏通山川。当时日月还没有产生，于是伏羲、女娲的4个孩子依次在天盖上步算时间，轮流更替，确定了春分、夏至、秋分和冬至。分至四时产生的千百年后，日月由帝俊孕育而产生。

从帛书的记载来看，伏羲无疑是造物之主、创世之神。宇宙创生的次第也与《太一生水》所载基本符合，即太一/伏羲创生天地、神明/四子、阴阳/日月、四季/四时。而帛书中时间之创造尤在天地之前，宇宙创造的过程也不是先秦以后流行的强调宇宙自然演进的“气化说”，似乎更为接近韦陀创世神话。这也进一步表明太一应该是创世之神伏羲在灵知义理向度的表述，尤如《摩诃那罗衍那奥义书》称造物之主摩诃那罗衍那为“大道之自体”“自我”“一”等。

除了楚帛书以外，有关伏羲与女娲的记载，也出现于战国时期的文献。伏羲主要见于《易·系辞》《庄子》《楚辞》《荀子》《尸子》；女娲主要见于《楚辞》《山海经》，其中大多也是出于楚地的文献。汉代纬书多提及伏羲、女娲，并且其中许多内容与楚帛书相同，有可能直接渊源于楚帛书。出土的若干汉唐石刻、画像，证实了中国古代确实存在伏羲、女娲崇拜，也为后世的研究提供了可靠的实物资料。而张光直先生的研究将伏羲、女娲崇拜推到了更久远的史前时代。他认为，商代安阳西北冈殷王大墓出土的木雕交蛇图案，似乎是东周楚墓交蛇雕像与汉武梁祠伏羲女娲交蛇像的前身。¹

1 参考张光直著，《中国青铜时代》，生活·读书·新知三联书店，1998年，第267页。

文献中伏羲、女娲二名同时出现的例子，始见于汉代楚地的《淮南子》。《淮南子·精神训》云：

古未有天地之时，惟像无形，窈窈冥冥，芒芟漠阒，鸿蒙鸿洞，莫知其门。有二神混生，经天营地，孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所止息。于是乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形。烦气为虫，精气为人。

《淮南子·原道训》亦云：

夫道者，覆天载地，廓四方，析八极，高不可际，深不可测，包裹天地，禀授无形；原流泉淦，冲而徐盈；混混滑滑，浊而徐清。故植之而塞于天地，横之而弥于四海；施之无穷，而无所朝夕。舒之悞于六合，卷之不盈于一握。约而能张，幽而能明，弱而能强，柔而能刚，横四维而含阴阳，絃宇宙而章三光。甚淖而淖，甚纤而微。山以之高，渊以之深，兽以之走，鸟以之飞，日月以之明，星历以之行，鳞以之游，凤以之翔。

泰古二皇，得道之柄，立于中央。神与化游，以抚四方。是故能天运地滞，转轮而无废，水流而不止，与万物终始。

闻一多先生以为“二神”“泰古二皇”即指伏羲，女娲，所言极是。¹《精神训》篇所写的原始混沌景象颇接近楚帛书；而《原道训》篇将灵知义理与灵知神话融合的风格，也与《摩诃那罗衍那奥义书》的表述方式相似。可见伏羲、女娲一直是中国上古时代开天辟地、首出人伦的最高创世之神。

1 参阅闻一多著，《伏羲考》，上海古籍出版社，2006年，第36页。



新疆吐鲁番出土的伏羲女娲交尾图（左上）；交合为一体的至尊神克里希那和他的爱侣茹阿达（右上）；汉代伏羲女娲石刻（下）

例如目前所见汉墓画像石上的伏羲、女娲交尾像，一般有两种形式：

一为伏羲、女娲分别手捧太阳与月亮。太阳代表阳精，月亮代表阴精。可见伏羲、女娲分别为宇宙间至高之阳性力量与阴性力量之人格化。另一为伏羲、女娲分别手执规矩，规以象天，矩以象地。其取义为伏羲、女娲乃天地宇宙之主宰及创造者。

《山海经·大荒西经》：“有国名曰淑士，颡项之子，有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野，横道而处。”郭璞注曰：“或作女娲之腹。”郭曰：“女娲，古神女而帝者。人面蛇身，一日中七十变，其腹化为此神。栗广，野名。娲音瓜。”

考之韦陀创世神话，唯补鲁莎、摩诃毗湿奴、摩诃那罗衍那及其伴侣

有此身份与力量。《薄伽梵往世书》记载：

苏塔道：创世之初，至上之神将其扩展为具宇宙形体之补鲁莎，且化显物质创造所需之一切要素。如是先有物质活动十六项原则之创生。此乃为创造物质宇宙之目的。

至上之神借其内在力量使物质自然受孕，之后物质自然产出全部之宇宙智能，此物质自然即金摩耶（Hiranmaya）。此皆由物质自然造作，当伊为众生业力激荡之时。

此补鲁莎，即摩诃毗湿奴，乃薄伽梵克里希那之第一重创世化身，不但展示了物质创造之所有元素，而且还将生命体注入物质自然摩耶使之受孕。

《永恒的采坦耶经》这样描述道：

如陶罐之始因乃陶人，创世者乃补鲁莎。

补鲁莎遥望摩耶，如是注入生灵种子使其受孕。

按“补鲁莎”梵文意为主宰者，在梵文经典中，“毗湿奴”一词乃用来指称遍存万有、无所不在、无所不知的至上主神，毗湿奴亦被称为补鲁莎，其身份便是创造之神，物质能量摩耶（Maya）之主人。“摩耶”亦称为Prakrti，意为阴性物质自然，用华夏灵知语言来表现应当是阴，而补鲁莎用华夏灵知语言来表现即是阳。毗湿奴被称为补鲁莎，是为阳精，则摩耶当为阴精。

韦陀释论性文献中有一部极为神秘的经书，被称为《梵天本集》（*Brahma Samhita*），据说传自宇宙始祖大梵天。该书于14世纪发现于南印

度，其时所见已是残本（仅剩第五篇）。书中对宇宙之创生及创世诸神有详尽的叙述。

《梵天本集》中礼赞高宾陀（Govinda）——薄伽梵克里希那——称其为Adi-purusa，即原初补鲁莎，摩诃毗湿奴为此原初补鲁莎之化身，即一而二。

而摩诃毗湿奴之伴侣——至高无上之女神，摩诃毗湿奴内在能量之人格体现，被称为茹阿玛女神（Rama devi），天地万物之创生即始于此阴阳二神。

以下所引《梵天本集》，由韦陀外士纳瓦宗（Vashinavism）的伟大学者巴克提希丹塔·萨拉斯瓦蒂（Bhakti Siddhanta Sarasvati）于20世纪初由梵文译成英文，并作了详细的注释。

《梵天》第一颂云：

原文：

被称为高宾陀的克里希那乃至上主神，拥有永恒、喜乐、灵性的身体。他乃万源之源，原因之因。

注释：

……克里希那乃至上超级之生命体……“克里希那”寓意深具魅力……其在物质世界之展示部分乃无所不在之超灵，及主宰，或称毗湿奴，意为养育一切……他在神圣的原因之洋的部分扩展即超灵之瞥视，启动了二级能量——创造物质宇宙的自然力，并将众生灵注入其中，如太阳之放射光芒。

第七颂云：

原文：

克里希那从不与他的迷幻能量相伴。但她（迷幻能量）与绝对真理的联系并未完全切断。当他（克里希那）欲创造物质世界以享受与他的灵性能量茹阿玛之爱恋时，便瞥视迷幻能量，释放出时间。

注释：

毗湿奴，万物之始因，卧于原因之洋……向迷幻能量瞥视。

这两段经文简古朴奥，所传递的信息似乎已经超出了人类的理解能力。但宇宙间至高力量之拥有者，及天地宇宙之主宰创造者的名字却揭示得非常清楚，那就是毗湿奴（有时又被称为主宰胜我，即物质世界之至高至终极者，而在其最高最终极的示现阶段里被称为克里希那或高宾陀，即灵性世界之至善至美者）。凭借神光，毗湿奴以其时间能力激活了物质自然，并以生灵种子使其受孕，此为宇宙天地人物创生之第一因，其开辟鸿蒙、经天营地之身份，与华夏造物之主伏羲相当。

来自毗湿奴的灵性能量茹阿玛，无疑相当于女娲的角色。《梵天本集》第8颂云：

“茹阿玛女神，灵性之能量，至尊神之爱侣，乃众灵之主，在至尊神控制之下。”显示出茹阿玛女神与女娲一样具有“女皇”“阴帝”的身份。

摩诃毗湿奴瞥视迷幻能量，释放出时间，由此激发宇宙创造的神话。在中国的文献里，似乎也有隐微的体现。我们在《庄子》里找到了线索，这部《南华经》里似乎确实包藏着天地间之大秘密。《大宗师》一篇有载：

夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见。

自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地，在太极之

先，而不为高；在六极之下，而不为深；见天地生，而不为久，长于上古，而不为老。稀韦氏得之，以擎天地，伏戏氏得之，以袭气母，维斗得之，终日不忒，日月得之，终古不息……

伏戏氏便是伏羲氏。袭者，入也。气母，元气之母也。在华夏灵知语言里，能量通常用“气”的概念来表达，“气母”显然对应于物质能量之母体——摩耶女神。伏羲袭气母，不失为“补鲁莎遥望摩耶，如是以生灵种子使其受孕”的一种中国式表述。

伏羲氏所袭之气母，应指女娲无疑。中国神话向有女娲造人之说，且娲、蛙谐音，古人以蛙形状女娲，取其受孕于伏羲，产子无数，遍布宇宙之意，正与摩耶女神（即茹阿玛女神）为宇宙母体之说吻合。

华夏上古创世之神伏羲、女娲与西极梵土的韦陀造物之主毗湿奴、茹阿玛遥遥相印，若即若离之间，令人有扑朔迷离之感。不同的语言，是否有可能在表述同一个主体？

语言，关键是语言。人类创造了语言，也被语言所分隔，不同的语言意味着不同的世界，打破语言的障碍也即打破了不同世界的隔阂。在华言梵语之间，我们似乎听到了来自远古的回音。最大的秘密往往是公开的秘密，习惯性的思维模式永远是真相的面具。如果我们跳出思维的定式，不把“伏羲”这个由两个汉字组成的音节当作普通的汉语名词来解释，而是视为一个来自远古时代的神秘回音，一个造化天地的神的名字，那么我们会发现这个声音、名字并没有被国界、种族、语言、历史所隔断，远古的“汉语”传递了一个在文字产生之前就被史前雅利安文明圈世代相传的声音。

华文“伏羲”之“伏”（古音读为Bao）亦作雹、庖，古通匏、包、胞；“伏羲”之“羲”，亦作希、戏。按梵语V的发音接近B，例如Siva也

可以读成Shiba，以前翻译成“湿婆”，故“伏羲”可能是梵文“毗湿奴”之对音或远古华夏译音。

中国文字，不但绘音，亦以象形，用以翻译外来文字，并可兼含其音义，其中之微妙非字母文字可比。闻一多先生以为“娲”即“瓜”，指葫芦，亦通，盖取其多子繁衍之义，¹透露出女娲、茹阿玛女神众灵之母的身份。不过闻一多从人类学的诠释角度以为古人真的是崇拜葫芦或以葫芦为图腾，则不啻扞牾以为日矣。又闻一多先生以为“伏”通匏，喻指葫芦多子繁衍，是匏亦有胞胎之意，实即点明伏羲、毗湿奴作为宇宙“金胎”之身位。

《史记·补三皇本纪》云：“太昊伏羲氏，风姓，代燧人氏继天而王。母曰华胥，履大人迹于雷泽，而生庖羲于成纪（庖羲即伏羲，成纪，可能为成阳之误），蛇身人首，有圣德。仰则观象于天，俯则观法于地；旁观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，始画八卦，以通神明之德，以类万物之情。造书契以代结绳之政，于是始制嫁娶，以俪皮为礼。结网罟以教佃渔，故曰宓戏氏。养牺牲以庖厨，故曰庖羲。有龙瑞，以龙记官，号曰龙师。作三十五弦之瑟。”

这也是将“庖”与“羲”拆成两个字来解释庖羲的意思。按《薄伽梵歌》谓毗湿奴教导人类举行祭祀牺牲，与庖羲“养牺牲以庖厨”之意相合。而韦陀灵知神话谓毗湿奴之呼吸化为《韦陀经》，故毗湿奴为一切知识礼法之始源，亦与伏羲画八卦、造书契、制婚娶之意相合。

汉武梁祠题记：“伏牺苍精……画卦结绳，以理海内。”毗湿奴身体之肤色乃蓝黑色，与“苍精”之说吻合。

“娲”可能是梵文“茹阿玛”之华文对音；“女”不过指明其阴性之神格，女娲可能就是茹阿玛女神的远古译名。

1 参阅闻一多著，《伏羲考》，上海古籍出版社，2006年，第36页。

张自修据近年在陕西临潼姜寨仰韶文化遗址发现的新石器时代蛙图腾彩陶图案，认为蛙是生殖发育旺盛而被初民视为神圣的一种图案。“蛙”与“娃”“娲”等古字相通，故女娲可能就是史前蛙图腾的变形。¹这种说法，过于拘泥于西方人类学的图腾说，而不能从史前灵知的角度来解释史前象征符号。冯时先生从考古天文学的角度批驳了这种褊狭的观点，他以史前天文以猪象征北斗为例，断言：“人们习惯于沿着图腾崇拜的思路去思考一切问题，事实上这是对史前文明的一种简单理解。”²其实，这些所谓的“图腾”，是一种灵知象征符号，具有更为精深的灵知意义。新石器时代蛙图腾彩陶图案应该就是象征宇宙之母女娲的灵知符号，既是象形，也是形声。

《说文》：“娲，古之神圣女，化万物者也。”汉墓之伏羲、女娲像，伏羲执规，女娲执矩，规以开天，矩以辟地。一文一图，皆可明二神化生天地之功，可与毗湿奴—茹阿玛创造万有相印证。

《太平御览》卷七十八引汉代应劭《风俗通》云：“俗说：天地开辟，未有人民，女娲抟黄土作人，剧务，力不暇供，乃引绳于泥中，举以为人。故富贵者黄土人也；贫贱凡庸者引绳人也。”

女娲造人，即生灵种子随毗湿奴之瞥视而受孕于摩耶女神的韦陀神话在华夏神话里的表述。所谓“抟黄土作人”，似乎暗喻了灵魂为物质能量所赋形而进入尘世的沉沦。

《山海经·大荒西经》：“有国名曰淑士，颛顼之子，有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野，横道而处。”郭璞注曰：“或作女娲之腹。”郭曰：“女娲，古神女而帝者。人面蛇身，一日中七十变，其腹化为此神。栗广，野名。娲音瓜。”

1 参考张自修著，《骊山女娲风俗及其渊源》，载于《陕西民俗学研究资料》第一集。

2 参考冯时著，《中国天文考古学》，中国社会科学出版社，2001年，第108页。

《淮南子·说林训》云：“黄帝生阴阳，上骈生耳目，桑林生臂手。女娲所以七十化也。”高诱注：“黄帝，古天神粤，始造人之时，化生阴阳，上骈、桑林，皆神名；女娲，天下王者也。七十变造化，此言造化治世非一时之功也。”

女娲“七十变造化”，且化生诸神明及所主宰之感官，与《薄伽梵往世书》言物质自然 Prakṛti 在至尊造物之主毗湿奴的意愿下按顺序次第化生诸感官及其控制神祇之说颇为契合。

伏羲、女娲之身份，在华夏古神谱系中，无疑居于首位。屈原《天问》叩问的第一对神明便是他们：“登立为帝，孰道尚之？女娲有体，孰制匠之？”问得非常好，创生宇宙万有的伏羲、女娲，又是从哪里来的呢？是谁授予伏羲主宰天地的权能？是谁赋予女娲奇妙莫测的形体？

黄帝真的游了华胥国

楚帛书谓伏羲“（出）自𠩺震”，即言出自华胥，意为伏羲乃华胥氏之后。据闻一多先生的考证，伏羲、女娲既是兄妹，也是夫妻，因此伏羲、女娲应该都来自华胥。¹

《汉书·人表考》卷二引《春秋世谱》云：“华胥生男子为伏羲，女子为媧。”

《太平御览》卷七十八引《诗含神雾》曰：“大迹出雷泽，华胥履之，生伏羲。”后世遂附会华胥为伏羲之母，如《史记》所云。但这样的解释，似乎会使问题更加复杂。伏羲、女娲既然是开辟天地、首出人伦的造物之主，华胥又如何成为他们的母亲？华胥怎么会有超越于创世之神的权能？

1 参考闻一多著，《伏羲考》，上海古籍出版社，2006年，第57页。

中国的文献已经不足以引证来回答这个问题了，我们在韦陀灵知神话里找到了答案。如《梵天本集》所说，无所不在之超灵、主宰，毗湿奴乃至上超级之生命体薄伽梵——克里希那在物质世界之部分展示。克里希那或哥文达才是原始的至尊人格神即“万源之源，原因之因”，因此薄伽梵克里希那为创世之神毗湿奴及其能量摩耶、茹阿玛女神之原因。克里希那也被称为华苏代瓦。按“华苏”（Vasu）可能就是“华胥”的对音，“胥”古通“须”，属心纽鱼部字，与su谐音；Deval旧译“提婆”，是“仙人”的意思，“华胥”就是薄伽梵、至尊人格主神——华苏代瓦，造物之主毗湿奴、超灵、伏羲以及一切能量（Shakti，包括茹阿玛女神）之源头。这种神性的衍生关系在神话的演变过程中被阐释为更容易理解的家族血缘关系，因此，在华夏神话中出现了伏羲、女娲为华胥所生，以及伏羲、女娲兄妹为夫妻的说法。

虽然华胥之身份如此显赫，但中国传世的文献对华胥的记载却极少。然而，即便是这些只言片语，也隐隐暗示出一个不可思议的神以及另一个神奇缥缈世界的存在。《轩辕本纪》记载：“帝（黄帝）游华胥国，此国神仙国也。”《列子·黄帝》载：

黄帝即位十有五年，喜天五戴己，养正命，娱耳目，供鼻口，焦然肌色黧黯，昏然五情爽惑。又十有五年，忧天下之不治，竭聪明，进智力，营百姓，焦然肌色黧黯，昏然五情爽惑。黄帝乃喟然赞曰：“朕之过淫矣。养一己其患如此，治万物其患如此。”于是放万机，舍宫寝，去直侍，彻钟悬，减厨膳，退而间居大庭之馆，斋心服形，三月不亲政事。昼寝而梦，游于华胥之国。华胥之国在弇州之西，台州之北，不知斯齐国几千万里，盖非舟车足力之所及，神游而已。其国无帅长，自然而已。其民无嗜欲，自然而已。不知乐生，不知恶

死，故无夭殇；不知亲己，不知疏物，故无爱憎；不知背逆，不知向顺，故无利害；都无所爱惜，都无所畏忌，入水不溺，入火不热。斫挞无伤痛，指撻无痛痒。乘空如履实，寝虚若处床，云雾不碍其视，雷霆不乱其听，美恶不滑其心，山谷不踬其步，神行而已。黄帝既寤，怡然自得，召天老、力牧、太山稽，告之，曰：“朕闲居三月，斋心服形，思有以养身治物之道，弗获其术。疲而睡，所梦若此。今知至道不可以情求矣。朕知之矣！朕得之矣！而不能以告若矣。”又二十有八年，天下大治，几若华胥氏之国，而帝登假，百姓号之，二百余年不辍。

华胥国，自然就是华胥之国。《列子》里没有讲到华胥，只描绘了华胥之民。这里的居民身心两方面都与尘世之人全然不同，表现出超然物外的特征。例如“入水不溺，入火不热。斫挞无伤痛，指撻无痛痒。乘空如履实，寝虚若处床，云雾不碍其视，雷霆不乱其听，美恶不滑其心，山谷不踬其步，神行而已”，这样的身体自是不死永恒、纯净无瑕之躯：“不知背道，不知向顺，故无利害；都无所爱惜，都无所畏忌……”这样的心灵，无欲超脱，按道家的理解，才是心灵本然的状态。这些描述似乎暗示了华胥之国的本来面目：灵魂的故乡，即楚辞中所谓的“不死之旧乡”，亦即灵性世界。而这片超越于物质宇宙的超然净土的主人便是华胥——华苏代瓦，众灵之主、万源之源。

那么黄帝又是谁呢？这个谜早就被揭破了。神话学家叶舒宪先生引马王堆3号汉墓出土的战国佚书《十六经·立命》篇：“昔者皇宗（帝）质始好信，作自为象（像），方四面，传一心，四达四中，前参后参，左参右参，践立（位）履参，是以能为天下宗。”及《太平御览》卷七九引《尸子》“黄帝四面”一段，以为黄帝即大梵天。并引阿基列巴里耶夫《印度

教的神及其传说》为证：

梵天是印度教万神殿中传说的主神，但他已逐渐失去自己的意义而让位于毗湿奴和湿婆……梵天与毗湿奴和湿婆不同，他没有化身。根据构成印度教要义的古印度韦陀圣诗记载，梵天产生于最高神本身，是智慧之神，创造之神，一切生物的始祖。一般把他描绘成有四个头，每个头各掌管宇宙的四分之一。而圣典——四韦陀——也被认为是出自他的四个头。¹

在中国上古帝系里，黄帝排名第一，夏、商、周之始祖皆源出黄帝。司马迁写《史记》以黄帝本纪为首，自然是以黄帝为中华文明之开端。《史记》里的黄帝，是标准的圣君形象，所谓“治五气、设五量、抚万民、度四方”，乃平章百姓、协和万邦之人帝表率。但这其实只是黄帝的一副面相，在司马迁之前，至少有两个黄帝，一个是人帝，一个是天帝。《逸周书》《大戴礼记·五帝德》有关黄帝的记载，突出人帝的一面，为《史记》所采用，属于司马迁所谓“其言雅驯”的部分。但“百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之”，百家所传作为天帝之黄帝的资料，似乎比雅驯的多得多，自然也扑朔迷离得多。按照《古史辨》一派的说法，黄帝也属于“层累地造成的古史”，从天帝到人帝，神话气味愈少，而政治色彩愈浓，显示出从神话时代、传说时代向史话时代的嬗变。

《韩非子·十过》中有一处记载，对作为天帝的黄帝进行了一番活灵活现的描述：

师旷曰：……昔者黄帝合鬼神于泰山之上，驾象车而六蛟龙，毕

1 引自叶舒宪著，《中国神话哲学》（中篇）第六章，中国社会科学出版社，1992年，第179页。

方出辖，蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道，虎狼在前，鬼神在后，腾蛇伏地，凤凰覆上，大合鬼神，作为青角。

场景氛围一如楚辞，黄帝操纵神灵，驱遣鬼怪，俨然有皇天上帝的气概。顾颉刚于《古史辨》中早已指出，黄帝就是皇帝，而皇帝即是上帝。他不止于像后来所传的那样，同尧舜并列为五人帝一员，也不止于和青帝、赤帝等比肩为五天帝一尊，他早先本是至高无上、统辖四方的中央上帝。《墨子·贵义》篇云：

帝以甲乙杀青龙于东方，以丙丁杀赤龙于南方，以庚辛杀白龙于西方，以壬癸杀黑龙于北方。

在这个传说里，四色龙明显就是后来四方帝的雏形，而主角“帝”正是后来中央黄帝的前身。这一点，《孙子·行军》的“黄帝之所以胜四帝也”和《蒋子·万机论》的“黄帝之初，养性爱民，不好战伐，而四帝各以方色称号，交共谋之”诸记载，以及《吕氏春秋》：“中央土，其日戊巳，其帝黄帝，其神后土”，皆可参证。

更奇特的是，《吕氏春秋》的“本味”篇中还言之凿凿地提到黄帝的神奇相貌：“黄帝立四面（以求贤）。”据说子贡也就此问过孔子：“古者黄帝四面，信乎？”（《太平御览》卷79引《尸子》）孔子这样回答：“黄帝取合己者四人，使治四方，不计而耦，不约而成，此之谓四面。”四面上帝被解释为圣王向四方派出使者，神话于是变身成了史话。面对残缺扭曲的华夏古史，我们只有从域外文献中寻找黄帝的真相了。

美国东方学家斯蒂文·J.罗森依据《薄伽梵往世书》的有关记载勾勒出梵天的出生以及创世神话的框架：

据《往世书》记载，物质宇宙内的创造，始于住在宇宙最高星球（Brahmaloka）上的四头半神梵天。由于他是第一个被创造的生物体，以及圣人们的第一位教导者（Guru），所以被称为始祖（Pitamaha）。

……有关宇宙第一个生物梵天的启蒙教育，《薄伽梵往世书》第二篇的第九章有描述。创造一开始，他从由毗湿奴的神性肚脐长出的一朵莲花上诞生出来。他发现自己在一个完全陌生的世界里，不知道自己是谁，也不知道生活的目的是什么。为了了解自己是哪里来的，他顺着灵性莲花的花茎往下爬，但却找不到答案。他处在进退两难的困境中。在这时，他终于听到他的主人毗湿奴的声音，毗湿奴喊出两个音节：“塔—帕（ta-pa）”。这两个梵文音节的字面意思是“苦修”。梵天理解这两个音节蕴涵的意思，于是服从地执行命令，以打坐冥想的方式苦修了天堂一千年时间（地球上是一亿年）。苦修结束时，梵天不但看到了至尊神克里希那的居所，也见到了至尊神本人。至尊神给他朗诵《薄伽梵往世书》中的四节最重要的诗，这些诗系统地阐述了生命的意义。听了至尊主的声音，梵天得到了彻底的净化，具备了在物质宇宙中创造的能力。¹

梵天不但从至尊人格主神克里希那即Vasudeva之处得到了灵知启蒙，而且在瑜伽冥想中见到了Vasudeva本人，以及其神妙无比的居所。《列子·黄帝》中黄帝梦入华胥国并得到开悟的故事显然保留了原初韦陀灵知神话的基本情节，但却将神话改造成了一个历史传说，冥想转述为梦，宇宙始祖化身为伦理化的华夏始祖，灵性世界改造为政治化的“国”等。但从黄帝的“放万机，舍宫寝，去直侍，彻钟悬，减厨膳，退而间居大庭之

1 引自〔美〕斯蒂文·J.罗森著，嘉娜娃译，《瑜伽的故事》，陕西师范大学出版社，2003年，第89页。

馆，斋心服形”，还是可以看出其原型——梵天——“苦修”的印迹。经过一番苦修，黄帝获得资格“梦入”华胥国，领略了神仙风采，醒来之后便自称已得“养身治物之道”，故事情节似显唐突。考之于梵天神话，中间显然漏掉了一个情节，即黄帝在华胥国得到了华胥本人的开示，由此悟道。最后，悟道的结果，也从营造宇宙被转述为“天下大治”。梵天依靠禅定，成功进入至尊神克里希那之居所并得闻至上神谕的事迹，竟然也出现在黄帝传说里面。这让我们对《黄帝内经·素问》之“上古天真论”所谓：“昔在黄帝，生而神灵，弱而能言，幼而徇齐，长而敦敏，成而登天”有了更深刻的理解。《轩辕本纪》记载：“帝（黄帝）游华胥国，此国神仙国也。”

《薄伽梵往世书》写梵天四头之起源，与马王堆帛书有关黄帝形象的记载对照，尤觉趣味。“梵天，自莲花出生以后，虽处宇宙之中而无法看见宇宙。于是他环视四周，此时，对应于四方，他长出了四颗头颅。”这正是帛书中所形容的“作自为像”“方四面”“四达四中，前参后参，左参右参”的神奇模样。

《山海经·海外西经》云：“轩辕之国在此穷山之际，其不寿者八百岁，在女子国北。人面蛇身，尾交首上。”袁珂注：“古传黄帝亦作此形貌也。”黄帝“尾交首上”，与其他必待雌雄交尾而生之生物不同，应是雌雄一体，具有自性生殖的能力。大梵天在梵典中被称为Svayam-bhuvam，即“自生者”，以其诞自莲花，并无躯体关系上之父亲，而与所有其他被赋形之生物不同，且能以自力繁殖所有种类之生物，与黄帝“尾交首上”之说相合。甘肃秦安大地湾附近出土的仰韶文化庙底沟类型彩陶器上，有一种人面龙身纹图案，其特征就是“尾交首上”，可能就是黄帝的远古形象。据此推测，远古中国之梵天或黄帝崇拜，可上溯至新石器时代。

按《薄伽梵往世书》所载，梵天所托生之莲花，出于原始混沌大



古印度四面大神梵天石雕（左）；甘肃秦安大地湾附近出土的仰韶文化庙底沟类型陶器上的人面龙纹身图案（中）；《山海经》所记载的轩辕国图（右）

水——胎藏海，即宇宙树——创生物质世界之一切元素皆蕴含其内。梵天取此中之物质元素构造宇宙各星系及其中各类生物之形体，其作用颇类似宇宙之工程师。《吕氏春秋·有始览·应问》曰：“凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时，天先见大螾大蜺，黄帝曰：‘土气胜。’土气胜，故其色尚黄，其事则土。高诱注：‘蜺，蜺蛄；螾，蚯蚓，皆土物。’”又《竹书纪年》：“黄帝轩辕氏……有大蜺如羊，大螾如虹。帝以土气胜，遂以土德王。”注引刘向《别录》邹衍言：“黄帝土德，有蜺蛄如牛大，螾如虹。”黄帝土气胜，其事则土，正与大梵天之宇宙工程师身份相符，为其掌宇宙之土功也。螾与蜺，皆为出于土中、善于土功之生物，实即象征黄帝或梵天之灵知象征符号。

类似的创造神话，尚可在同属史前雅利安文明圈的印第安传说中找到，北美阿尔衮琴印第安人的创世神话《米恰勃》说：“米恰勃（Michabo）是阿尔衮族的主神，古老的旅行者的记载中把他描写成为风的主宰，图画文字的发明者，甚至是世界的创造者和保存者。他从海底抓起一粒砂来，用它造成一个岛，把岛投入原始时代的水中。这岛很快地伸展，变

得很大很大。”¹南美哥伦比亚有一土著神话：“天地最初唯有水与一香鼠。因此兽常在河底觅取食物，故口中常满含烂泥。这些烂泥，它自然要吐出来，久之，愈积愈多，便成了一个小岛，后来这个小岛又渐渐大起来，就成了大地。”²美国俄勒冈州瓦纳帕姆印第安人的创世神话：“从前，世界是一片汪洋，上帝孤独寂寞地生活着。他独自一人，连个立足之地都没有。于是，他从水底把沙子捞起来，创造了地……”³

把这三段文字拼起来，便约略可以看到梵天创世的影子了。“一片汪洋”即是孕诞之洋。在莲花中出生的梵天向四面张望，只是一片漆黑，顿感孤独寂寞，遂沿着莲花茎上下求索，却终于“连个立足之地都没有”，最后在至上主神Vasudeva的启示下，以苦行的力量，使用莲花茎中孕藏的物质元素即“烂泥”，渐次构建了使所有生物得以居住的各个星系即“从小岛到大地”。

米恰勃是图画文字的发明者，与黄帝之人文始祖以及大梵天“第一个被创造的生物体，以及圣人们的第一位教导者，所以被称为始祖”的身位相合。

《世本·作篇》云：“黄帝使羲和作占日，常仪作占月，臾区占星气，伶伦造律吕，隶首作算数，容成作调历，沮诵、仓颉作书。”

《淮南子·览冥训》亦云：“昔者黄帝治天下……以治日月之行，律治阴阳之气，节四时之度，正律历之数，别男女，异雌雄，明上下，等贵贱……于是日月精明，星辰不失其行，风雨时节，五谷登孰。”

虽做了些历史、伦理化的变形，但黄帝法天则地、首出人伦的人文始祖身位却保留了下来，与大梵天通过神启颁布韦陀经典，订立人类生活秩序和知识范围之“始祖”身位一致。黄帝是中国灵知天文的鼻祖，而梵天

1 丰华瞻编译，《世界神话传说选》，外国文学出版社，1982年，第199页。

2 茅盾著，《神话研究》，百花文艺出版社，1981年，第38页。

3 《美国俄勒冈州印地安神话传说》中译本，中国民间文艺出版社，第8页。

也是韦陀灵知的导师，后世道家创立学说，多托黄帝立论，其原因可能就在这里。饶宗颐先生在《道教与楚俗关系新证——楚文化的新认识》一文中且考证道教之老君，最早亦有四面，而“四面老君”即出于黄帝四面的传说。¹黄帝即是殷商卜辞上所说的“黄宗”，楚、汉、唐则称作黄神。湖南宁乡黄材地方出土的殷器大禾人面方鼎，四周作四个人面像，状貌慈和，饶先生以为即象征黄宗四面。马王堆帛书《经法》云：“黄宗受命于天，定立于地。”纬书《春秋命历序》云：“有人黄头大腹，出天齐（通脐）……上下天地，与神合谋。”两处皆与梵天传说契合。又殷商青铜器上多有四羊、四马分设四方的形象，应该也是四面黄帝的象征符号，《山海经》载黄帝生白马、白犬，羊、马皆为阳性力量的象征，而梵天正是宇宙强阳气性（raja guna）之主宰神，因而受到雅利安君主的崇拜。传说中黄帝兴战争、善功伐，其缘起当与此有关。

台湾考古学家郭静云指出，大禾人面方鼎与殷墟侯家庄、西周前期琉璃河出土的青铜面具的人面造型具有共同的特征，尤其都特别强调眉毛，以及鼻梁下接上唇的凹沟，即相术中称之为“人中”的部分。三者形象一致，其隐含的信仰意义应该也相同。考古界认为，琉璃河面具渊源于河北刘家河遗址（属于夏家店下层文化的末期阶段）出土的青铜面具。殷墟安阳后岗出土陶壶盖上的四方人面，是与刘家河完全相同的人面造型。河北藁城台西比殷墟一期早的下层也出土了四面器盖。青海大华中庄齐家文化遗址出土了一件铜铸杖首，造型极为古朴奇特：一人伸腿而坐，左右臂至胯部各铸一面，双脚铸为一面，成四面人像。人像留发而无冠，降鼻大眼，神态各异。或威而不露，或远眺沉思，或含笑说教。这一类人面造型，或一面，或四面，应该都是黄帝的形象。寿眉和长大的“人中”正是

1 饶宗颐著，《中国宗教思想史新页》，北京大学出版社，2000年，第52页。



大禾人面方鼎（左）；琉璃河出土青铜面具（中）；河北藁城出土四面陶盖（右）

对人伦始祖的一种想象。“大禾”（方鼎上的题字）则跟通天神树有关。¹

《山海经·海内西经》云：“海内昆仑之虚……上有木禾，长五寻，大五围。”昆仑之虚，正是黄帝之所居。《神异经》云：“昆仑之山有铜柱焉，其高入天，所谓天柱也。围三千里，周圆如削。”此昆仑铜柱即《山海经》里的昆仑木禾。

在中国神话里，梵天所托生的莲花或宇宙树，被转述为出于天地之中的天梯建木。《淮南子·地形训》云：“建木在都广，众帝所自上下。日中无景，呼而无响，盖天地之中也。”“众帝所自上下者，盖缘建木而上下于天。”这天梯建木由黄帝建造，而为太皞所使用。《山海经·海内经》云：“南海之内，黑水、青水之间，有木，名曰建木。大皞爰过，黄帝所为。”管辖宇宙神树的首领不是黄帝，而是太皞。《淮南子·时则训》云：“东方之极，自碣石山，过朝鲜，贯大人之国，东至日出之次，搏木之地，青土树木之野，太皞、句芒之所司者万二千里。”高诱注：“太皞，伏羲氏，东方木德之帝也；句芒，木神。”这里可以看出伏羲是“东方木德之帝”，是宇宙神树的主宰神。《世本·帝系篇》：“太昊，伏羲氏。”据此，知太昊（太皞）即伏羲。大梵天所托生的莲花或宇宙树，出于

1 参阅郭静云著，《天神与天地之道》，上海古籍出版社，2016年，第542页。

胎藏海毗湿奴之肚脐，由毗湿奴亦即华夏神话里的伏羲创生，之后被大梵天亦即华夏神话里的黄帝营构为众神之居所，此即建木故事之所本。

比较一下黄帝梦见的华胥国，与大梵天冥想入定即《列子》所谓的“神游”所见的灵性世界，应该是很有意思的事情。《梵天本集》其实就是大梵天得灵性启蒙后对至尊人格主神克里希那、哥宾陀的礼赞，其中有赞云：

我顶礼原始的主哥宾陀。在宝石铺地、宝树环绕的灵性居所，他被成千上万的幸运女神所侍奉，牧养着如意乳牛。

我顶礼超然的居所歌窟拉（Gokula），在这里幸运女神以灵性之爱侍奉她们唯一的情人、至尊人格主神克里希那；在这里每一棵树都是如愿宝树。这里的土地由如意宝石铺就。所有的水都是甘露，每一句话都是歌唱，每一个动作都是舞蹈；每一个生命都光艳灿烂、喜乐有福，笛子是他（她）们最亲密的伴侣；无数乳牛流出的奶汁汇成超然的海洋；这里的时间永恒存在，只有现在没有过去和将来，连一秒都不会损失。这便是歌窟拉，只有极少的自我觉悟者才知晓的地方。

《列子》所形容的华胥国，虽没有歌窟拉的诗情画意，但“乘空如履实，寝虚若处床……山谷不蹶其步，神行而已”，与“每一个动作都是舞蹈”似乎也差堪仿佛。无夭殇、无利害、无所畏忌，看起来也像是“每一个生命都光艳灿烂、喜乐有福”，以及“时间永恒存在”的一种“遮诠”。华胥国“非舟车足力之所及”，必赖“神游”之力才能进入，华胥之民则明显都是得道的道家“真人”；而歌窟拉也是超越于物质世界之上，“只有极少的自我觉悟者才知晓的地方”，要成为其中的居民，自然也非脱胎换骨不可。

毋庸置疑，道家对这个史前时代流传下来的神话以道家义理进行了重新诠释。两个神话比较起来，道家版的华胥国更像一个哲学寓言。《列子》一书，自宋人高似孙以来，明人宋濂，近世梁启超、马叙伦、顾实、杨伯峻等皆将其目为魏晋伪书，几成定论。但最近严灵峰先生对其进行了详尽的考证，认为《列子》一书绝非张湛所伪造，尽管其中不免掺杂了后人的文字或错简，但其属于先秦古书无疑。严先生的观点，代表了《列子》研究的最新成果。¹从这个角度来看，《列子》书中许多以前被认为是出自“佛典”，与“佛教”有关的东西，其实都与华夏史前所流传的韦陀传统有关，因为佛教产生、发源的根基和土壤就是韦陀灵知文化。

这个久已湮没的华胥国、笛声缥缈的灵性世界，除了《列子》里直接讲到过，其他文献中的零星材料似乎也有间接的暗示。例如女娲与伏羲，在华夏的传说里，是音乐的创始人：

太昊伏羲氏，风姓……作三十五弦之瑟。（《史记·补三皇本纪》）

女娲作笙簧。（《世本·作篇》）

女娲氏命娥陵氏制都良管，以一天下之音；命圣氏为斑管，合日月星辰，名充乐。既成，天下无不得理。（《世本·帝系篇》）

女娲氏……惟作笙簧。（《史记·补三皇本纪》）

瑟是弦乐器，笙簧是管乐器，都由伏羲、女娲创制。女娲的手下，还有一批“缪斯女神”即所谓的娥陵氏、圣氏，这似乎暗示了一个管弦悠扬、男女情深的犹如《红楼梦》之“太虚幻境”般的神仙世界，古希腊神

1 参考严灵峰著，《列子辨诬及其中心思想》，台北时报文化事业出版有限公司，1983年，第86页。

话里的太阳神和他的缪斯女神们似乎从几个歪歪斜斜的汉字中漂浮而起。在歌窟拉，皮肤有如乌云、头上插着孔雀羽毛的克里希那吹奏笛子，幸运女神们翩翩起舞，歌声乐声无处不闻。至上神与音乐的密切关系，似乎表达了一种灵知体悟，即美才是最高的真理。无疑，伏羲、女娲的管弦之美弥补了《列子》华胥之国“真”的空寂。克里希那也有情侣称为茹阿达，是至高无上的女神，也是毗湿奴之侣茹阿玛的源头。如果说伏羲对应于毗湿奴，女娲对应于茹阿玛，华胥对应于毗湿奴之源头克里希那，那么，在更高审美维度上的茹阿达则对应于作为“缪斯女神”的女娲。据《薄伽梵往世书》所说，无所不在之宇宙神毗湿奴，乃至尊薄伽梵——克里希那在物质世界之分身化现。克里希那或哥宾陀才是首出的至上人格主神，即“万源之源，众因之因”，因此薄伽梵克里希那为创世大神毗湿奴及其伴侣或阴性能量——茹阿玛女神——之源头。“华胥”就是薄伽梵、至尊人格主神华苏代瓦，而伏羲即毗湿奴，茹阿玛女神即女娲。这种神性的衍生关系在神话的演变过程中被阐释为更容易理解的家族血缘关系，因此，在华夏神话中出现了伏羲、女娲为华胥所生，以及伏羲、女娲兄妹为夫妻的说法。

《薄伽梵往世书》载至上主神克里希那于鸿蒙之初传“薄伽梵法”（Bhagavat dharma）于梵天，其中的四句教（catur-sloka）被认为是世间万法之种子，其辞曰：

我先天地，在我之先，元气未形，一切非有；
 万有现前，无物非我；世界坏灭，唯我独存。
 若有一物，在我之外，无非幻化，如影投暗。
 五大成象，存乎象外；我周万物，独立不改。
 一切时地，直道曲径，求真之士，终证此义。

我们将这首偈颂与前引《庄子》之《大宗师》篇开头的那段话来对比一下：

夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见。
自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地，在太极之先，而不为高；在六极之下，而不为深；先天地生，而不为久，长于上古，而不为老。

这段话被历代学者们公认为是《庄子》全书论道最重要最完整的文字，是其道学思想的总纲。按“自本自根，未有天地，自古以固存”，即是四句偈之第一颂里的“我先天地，在我之先，元气未形，一切非有”，皆就绝对存有之独立不改一面而立说。“神鬼神帝，生天生地，在太极之先，而不为高；在六极之下，而不为深；先天地生，而不为久，长于上古，而不为老”，即“万有现前，无物非我；世界坏灭，唯我独存”，皆就绝对存有之周流遍布一面而言。表面看似不同的是，作为形上本体的人格性之“我”，梵文aham，被转成了非人格性之“道”。不过庄子却说“夫道，有情有信，无为无形”，“无为无形”是“道”非人格性的一面，而“有情有信”却透露出人格性的本体特征。“道”是整体大全，一阴一阳，通乎神明，合为天地；“天地”是一体并存、无所不包的非人格性存在；而“神明”是生生不已的精神、生命，是超越性的人格性形上本体，假如“道”能够“神鬼神帝”，而自身却缺失精神与生命，岂非荒谬之极？道“有情有信”，为天人所感应，非人力可以袭取，故“可传而不可受”，道“无为无形”，必去智离形而后可以证得，容不得丝毫情识攀援，故“可得而不可见”。《薄伽梵歌》第九章四、五、六颂揭示了同样的“玄理”（parama guhya）：

为物窃冥兮，我周行而不殆，
 万有在我兮，我独立而不改。
 我生万物而不有兮，玄通广大尔其识乎！
 弥纶天地而不改兮，我独立以为天下母！
 若飘风遍吹，未尝出天穹，
 万有寓于我，不离与此同。

“万有”与“我”，宇宙表象与精神本体，不一不异，并行而不悖，一体而共存，构成了既内在又超越的终极实在整体。又老、庄证道之途，亦与瑜伽之禅定法如出一辙。“一切时地，直道曲径，求真之士，终证此义”一句，无异于《易·系辞》之“天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑”。

庄文中紧接着以上论道总纲的，是一份类似师承世系的“大宗师谱”：

稀韦氏得之，以擎天地，伏戏氏得之，以袭气母，维斗得之，终日不忒；日月得之，终古不息；堪坏得之，以袭昆仑；冯夷得之，以游大川；肩吾得之，以处大山；黄帝得之，以登云天；颛顼得之，以处玄宫；禺强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广。莫知其始，莫知其终。彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾，而比于列星。

在这份“大宗师谱”里，“道”排在第一位，后面从神仙至于君相，从太古之初至于三代，序列宛然可见。并且也说到“日月得之”，与《薄伽梵歌》有关日神传承《梵歌》奥义之说相合。根据前面的考证，这份名



毗湿奴、梵天、湿婆

单里的好几位，其实都与韦陀神话里的人物有关。例如“伏羲氏”即伏羲，为韦陀之造物者毗湿奴；“猗韦氏”即韦陀神话里主毁灭的大神湿婆；黄帝即韦陀神话里的创世大神梵天（Brahma）；西王母即湿婆之明妃杜尔嘎；气母即阴帝女娲，为伏羲即毗湿奴之伴侣茹阿玛女神。老子之学本于黄帝，汉世合称黄老。老子《道德经》中“谷神不死”数句，即出自考古出土的《黄帝四经》。如果以上考证成立的话，那么黄老之学可谓根深蒂固，不但远超儒家，甚且与上古韦陀之神话和义理相通。

与西王母一样，黄帝也与昆仑神话相关。从多种传世文献来看，黄帝在下界的离宫别苑就位于昆仑之巅，例如：

昆仑之虚，黄帝之所休。（《庄子·至乐》）

昆仑之丘，实惟帝之下都。（《山海经·西山经》）

《山海经》所谓“帝之下都”，应该就是黄帝之宫。“帝之下都”，郭注以为即“天帝之都邑在下者也”，毕沅《新校正》据《穆天子传》

及《庄子》，认为“帝者黄帝”。《庄子·天地》进一步证实了《穆天子传》的说法：“黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘而南望。还归，遗其玄珠”。然则昆仑之丘不但为黄帝登临之所，亦且有黄帝之宫。《水经注》言昆仑，引释氏《西域记》曰：“阿耨达太山，其上有大渊水，宫殿楼观甚大焉。山即耨达宫也。”又引《穆天子传》曰：“天子升于昆仑观黄帝之宫，而封丰隆之葬，黄帝宫，即阿耨达宫也。”又引《水经注》言：“佛出生地。”又引《海内经》云：“身毒国，轩辕氏居之。”郭氏云：“天竺国也。”身毒，天竺国也，为古印度。将《山海经》《穆天子传》《水经注》《庄子》以及纬书里有关黄帝的零星记载拼合拢来，竟然与《薄伽梵往世书》所叙述的梵天神话若合符节。

值得注意的是，三星堆出土祭祀神坛之四面黄帝（见后文）皆为牛角“龙颜”，这让我们又回溯到四五千年前印度河陶印上的“原始湿婆”形象。摩亨佐·达罗出土的印章中有一种被称为“原始湿婆”（Pro-Siva）的人像，例如M-305印章：一位高鼻大眼长眉的神明，拖着粗而长的发辫，头戴双牛角冠饰，冠饰中央插一根菩提枝，两边牛角向内弯，形成两个半圆弧，其中各有一颗闪烁的星星。他侧面盘腿而坐，双手自然下垂，搁在膝盖上，居然采用了一个标准的瑜伽坐姿。他的身侧，正对着眼睛，有一个象征北极或众星拱极的鱼形符号。还有一枚摩亨佐·达罗发现的陶制长方形护身符（Md 013）上，也出现了类似的“瑜伽士”人像，其身周围绕着水生动物：鳄、鱼和蛇。这类神明应该是居于北极星的至高主神，而外显为水神筏楼那。而在另一枚哈拉帕印章里，四头“原始湿婆”的身周却环绕着各种走兽：虎、象、犀牛、水牛、羚羊，显示出湿婆作为“兽主”（pashu-pati）的特征。从这些不同的“原始湿婆”造型来看，筏楼那似乎一身兼有四重不同的神格：以水神面目显现的北极之帝毗湿奴、毁灭大神湿婆，以及创造大神梵天（具体考证参看本书第六章“象太一之容”）。

按照印度哲圣奥罗频多以及传统韦陀经师的说法，韦陀本集（Samhita）有表层的显义和内层的秘义。表面的祭礼和仪轨是为普通人而设的，《梵书》保留了这些；而同样的咒语赞祷里所隐含的灵知秘义，却呈露在《奥义书》里，只能传递给秘法入门者。在《奥义书》或者《薄伽梵歌》里，创造、养育、毁灭世界的宇宙大我（virat-atma）或超灵、胜我（Paramatma）是毗湿奴（Visnu），他是至上主神，具有超自然的神格，同时又涵摄宇宙形而上本体——梵。从这个角度来看，作为水神的筏楼那其实只是一个为普通人而设的显教表相，宇宙大我毗湿奴才是筏楼那背后所隐藏的密教本体，这就是所谓一体二相、显密合一。那么，当筏楼那被赋予了本体意义之后，他就具有了其他各种流生于本体的神灵的大能和名相。所以，筏楼那可以兼有数重不同的神格。从他主宰、遍入一切时空众生的一面，可以看到毗湿奴；从他繁殖、毁灭的一面，可以看到湿婆；从他创立四维，可以看到梵天；阎罗与湿婆的毁灭、刑杀有关，密特拉与梵天的创造力有关，而因陀罗则是毗湿奴维持世间秩序的代表。这一切都隐藏在《韦陀本集》的秘密书写或口耳传承里，直到《奥义书》《往世书》出现的时代才转密为显，形上形下、神明世界的各种分际才显豁明朗起来。所以在《往世书》里面，筏楼那就不再承载这么多的暗喻和秘义，仅保留下水神的本来面相。

据本书第六章考证，殷周青铜器上出现最多、地位最为尊贵的神纹——饕餮纹——即渊源于印度河陶印之牛角“原始湿婆”形象。它就是传说中作为北极主神的“太一”的象征符号。如此看来，至少在殷商时代，原始宗教内的显教和密教还没有分离，彼时只崇拜一个无所不包的笼统混沌的神格——太一。他涵摄了创造、维系、毁灭三大主神以及所有自然神祇，占据了通天神树以及天地两端的所有空间。也许，直到《山海经》的时代，显密分宗，密教流出世间转为显教，各种神灵才从这个混沌

体中分离出来，演绎各自的角色和神话。而远古的显密合一符号反不为人所知，成了无法理解的谜团或禁忌。商周以后饕餮纹的渐渐消逝，以及华胥、伏羲、黄帝、昆仑诸传说以及黄老之道的兴起，应该就是这种原始宗教嬗变的结果。反映在韦陀文明里，就是从《韦陀本集》向《奥义书》《往世书》的演化流变。

太一就是融摄万有的混沌，而黄帝从混沌中来。《庄子·应帝王》有一段关于中央之帝浑沌的传说：

南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。”日凿一窍，七日而浑沌死。

庞朴先生认为这条记载不单是寓言，它保存了一条有关黄帝的古老神话，比其他文献记载都更加原始的神话。揆之以梵天降生神话，其内涵便明显了：儵、忽代表时间，由于时间之作用，中央之帝浑沌化生出四面及其七窍，而宇宙四方亦随之定立。

另外，闻一多先生在《天问疏证》中指出：“传说中禹事多与黄帝相混”，并举有五事为证。庞朴先生也认为，黄帝神话和鲧禹神话同出一源，或者本是一套神话，因不同的现实要求，演变成两个英雄系统了：

《山海经·海内经》说：“黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鲧。”《礼记·祭法》说：“夏后氏禘黄帝而郊鲧，祖颡顼而宗禹。”都肯定鲧禹为黄帝一系。仔细分析神话的结果，似乎更应肯

定，他们根本是一人，是一个神话的不同演变。¹

从韦陀神话的角度来看，作为整体大全的至上者显像是水神筏楼那，而又融摄密教创造大神梵天，于是水神和四面创造大神合而为一，犹如鲧禹和黄帝本来是一人，后来才分离为两个神话。古史辨派已经证明：禹的地位是西周中期建立起来的，尧舜是春秋后期起来的，黄帝之起更后。禹和洪水传说有关，所以得到后世的共同尊敬；尧舜之起显然是为的驾乎禹上，所以有禹父为尧臣并被杀之说。黄帝之说，又为着驾乎尧舜而上之。但从原始宗教的演化规律来看，越是后出的神灵反而越原始越秘密，那么黄帝应该比尧、舜、禹都要古老，而更加原始的则是浑沌，也就是太一，被后世误称为饕餮，反而被后世误解成了最大的凶神。《山海经》里的帝江、《左传》里的帝鸿氏之子浑敦，《神异经》里的浑沌，其实都源出原始浑沌大神，但却已经被说成是“好行凶德”的“丑类恶物”了。

黄帝战胜蚩尤，应龙帮了大忙，《山海经》之大荒北经、大荒东经云：

蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水，蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。

大荒东北隅中，有山名曰凶犁土丘。应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上，故下数旱，旱而为应龙之状，乃得大雨。

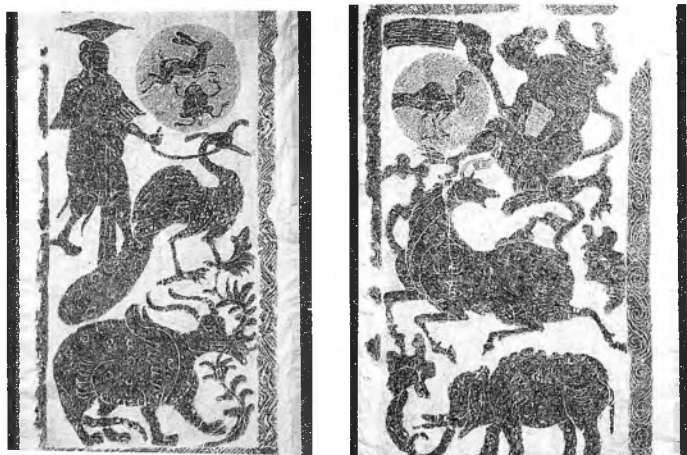
而继鲧的禹，也是靠应龙的帮助取得治水的胜利。《天问》说：“应龙何画？河海何历？”注者以为应龙是有翼的龙；禹治洪水时，应龙以尾画地，导水所注当决者，因而治之也。应龙的原型很可能就是《梨俱韦

1 庞朴著，《一分为三·黄帝与混沌》，海天出版社，1995年，第1页。

陀》中备受赞美的雷电神因陀罗，应与Indra谐音，而龙是天帝的象征符号。《梨俱韦陀》之《因陀罗赞》叙述因陀罗战胜黑魔弗栗多（Vrita）和黑蟒阿醯（Ahi），把水释放到人间。弗栗多专在由云致雨的过程中制造障碍，阻止雨水下降；阿醯躺在水里，封锁河川，不让水流通畅。这两个恶魔，其实就是旱灾的制造者，于是因陀罗出现了：

天帝因陀罗，施展神力量，
制服弗栗多，彼之魔力量。
正是因陀罗，有此大力量，
斩除该黑魔，雨水得释放。
欢呼他显示，最神圣力量。

应龙能蓄水，能导水，也能致雨除旱，正好与因陀罗作为雷电神、雨神的身份相吻合。在韦陀神话里，战神分为两类，一类属因陀罗类型，为除暴安良的正义神；一类属楼陀罗（rudra）类型，为施暴易怒的黑武士。楼陀罗是暴风神，手下有暴风神队摩鲁特（Maruts）。他在《梨俱韦陀》中被称为风神之父，全身褐色，青发结，千眼多手，手持弓箭，有善恶二重性格，发怒时用霹雳之矢，伤害人畜，损伤草木，但在人畜受病害时，又能以千种草药治病，使之化险为夷，因而楼陀罗被认为既是家畜之主，也是恶魔之王，在韦陀后期乃演变为毁灭之神湿婆。暴风神队摩鲁特是楼陀罗之子，故而有凶神的特征，但却是因陀罗的助手和侍从。作为正义战神黄帝、应龙对手的蚩尤，明显对应于黑武士类型的暴风神楼陀罗以及暴风神队摩鲁特。“蚩尤请风伯雨师，纵大风雨”，正显示出暴风神的特征。湿婆为阴性质物质的主宰，梵天为阳性质物质（raja-guna）的主宰，所以，黄帝与蚩尤的战争，其实暗喻了阴阳两气的争斗。另一个黄帝的对手是炎帝，其原型



汉代石刻中的炎帝（左）和黄帝（右）

应该就是更早的燧人氏，而燧人氏或许就源于湿婆，因为湿婆毁灭世界的武器正是从其天眼喷射出来的三昧真火。在徐州汉画像石艺术馆收藏的汉代石刻“炎帝升仙图”上，炎帝身侧是象征阴性能量的月亮，脚边是他豢养的神兽凤鸟（孔雀）和神牛，这两种神兽恰好是韦陀神话里阴气的主宰神湿婆及其儿子塞健陀的坐骑。炎帝是能赐予不死之药的药神，而湿婆也拥有不死甘露。与这幅“炎帝升仙图”相对应的是“黄帝升天图”，黄帝半人半龙，身侧是象征阳性能量的太阳，脚下是象征乾健不息的天马和神龙。蚩尤有时为黄帝之臣属（如前引《韩非子》所言），有时又是黄帝的死敌，亦犹如摩鲁特之既是因陀罗之侍从，又是凶神之子；或楼陀罗之既是家畜之主，也是恶魔之王，应该都是上古宗教善恶同源观的表现。

总之，印度神话里的四首梵天和华夏神话里的四面黄帝具有共同的渊源，而源头应该就在印度河文明。很多主流印度学者认为，根据已有的诸多考古发现，印度河文明或许就是韦陀文化的发源地，韦陀以及雅利安文明并非欧亚草原入侵者输入的舶来品，相反，倒可能是史前印欧文明的主要源头。在新石器时代末期或商代早期，中国从西方传入青铜器、车、

马、羊、小麦等重要生产、生活资料，随之而来的还有黄帝与昆仑神话。这个时期，正当印度河文明走向衰亡，很可能，其时属于印度河文明的中亚雅利安诸部落沿西北丝绸之路陆续进入中国，并带进了象征雅利安最高神权和最高王权的象征符号——筏楼那/饕餮/浑敦神徽，以及“二虎搏人”神纹（参考第六章）。由此隐藏在这些显教符号后面的密教，诸如创世大神、宇宙神山之类的神话也进入中国，陆续在后世发酵酝酿，最终演变为炎黄、昆仑、山海传说。

黄帝一向被推奉为华夏始祖，据傅斯年先生考证，夏通雅，古语读为ha，故夏很可能就源出雅利安，即梵语之Arya一词。雅利安绝非如西方学者所杜撰的，是指称某个来自欧亚草原的游牧民族，而是一个文化概念。至于华，传统上认为与华胥有关，所以应该源出韦陀至高神之名Vasudeva。古印度之《五卷书》（*Pancatantra*）的第一卷中有一句著名的箴言：Vasudhaiva kutumbakam，中文译为“天下一家”，实际意思应当是：“天下皆为Vasudeva之眷属”。以神名为族号，自有其深刻的宗教意蕴。

有一点必须澄清的是，奠定于巴基斯坦、阿富汗的印度河文明并不专属于印度，印度亦无法将其据为己有。作为世界文明发源地之一，史前印度河文明实际上开启了中、西、印三大文明体系。在这三大文明体系中，华夏似乎继承保存了最古老的文明基因，这从筏楼那/饕餮/浑敦神徽和“二虎搏人”神纹在殷周的大量制作及其所占的至尊地位可以看出。反之，印度河文明消失之后，南亚、中亚乃至欧亚大陆上就几乎再也找不到这两种上古最高权力象征符号的痕迹了。很有可能，史前印度河文明的王统和道统正支都东迁到了东土神州。

龙：托起宇宙的混沌神兽

楚帛书《创世篇》中伏羲所藏身的原始混沌大水，被称为雷泽，《易》曰“震生万物”，《易·说卦》云“帝出乎震”，“震为雷、为龙、为玄黄、为大涂、为长子”。雷泽喻指孕育万有的宇宙羊水之意甚明。

原始混沌大水雷泽还与混沌神兽——龙——有关。首先，《创世篇》里的伏羲本来就是“大能”，即大龙，按后世文献的描述，伏羲同样也是“人身鳞体”。但是，也有其他的文献资料表明这原始混沌大水中另有混沌神兽存在。例如《史记·五帝本纪》正义引《山海经》载：

雷泽有雷神，龙首人颊，鼓其腹则雷。

《山海经·海外北经》云：

钟山之神，名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏。不饮，不食，不息，息为风。身长千里。在无綦之东，其为物，人面，蛇身，赤色。

《山海经·大荒北经》云：

西北海之外，赤水之北，有章尾山，有神，人面蛇身而赤，直目正乘，其目冥乃晦，其视乃明。不食，不寝，不息，风雨是谒，是烛九阴，是谓烛龙。



《山海经》所记载的雷神、烛阴

烛龙与烛阴显系一物。郭璞注“烛阴”云：“烛龙也，是烛九阴，因名云。”烛龙神话又见于《楚辞》《淮南子》等文献：

日安不到，烛龙何照？（《楚辞·天问》）

烛龙在雁门北，蔽于委羽之山，不见日，其神人面龙身而无足。

（《淮南子·地形训》）

天不足西北，无有阴阳消息，故有龙衔火精以照天门中。（郭璞注《大荒北经》烛龙引《诗含神雾》）

烛龙之所在，在西北海之外，无絜之东。袁珂注引毕沅说，以为“说文无絜字，当为絜，或启，继皆是，‘无絜即天地之门还未开’”。¹此处天地之门尚未开启，自然日月不到，“无有阴阳消息”。而“西北”在中国远古哲学的元语言里，也向来指幽冥混沌之地，即所谓“九阴”。这些方位所暗示的正是原始混沌大水雷泽，亦即韦陀灵知神话中处于永恒黑暗中的原因海——宇宙万有孕育、归宿之地。华夏神话谓之“天地之门”，

1 郭静云著，《天神与天地之道》（下）第四章，上海古籍出版社，2016年，第753页。



《山海经》里的九头蛇（左）；伏羲·女娲的原型毗湿奴、茹阿玛（中）；印度神庙廊柱上的龙女形象（右）

即宇宙显、隐出入的门户，确乎妙不可言。

原因海中，摩诃毗湿奴的身下，也躺着一条“身长千里”的神蛇——阿南塔·蛇沙（Ananta-sesha）。这条蛇有着成千上万的头颅，是毗湿奴创造力量的化身。《永恒的采坦耶经》在有关龙王蛇沙（作者注：梵文 Seshanaga, Naga在佛典里通常译为龙王）的祷文中写道：

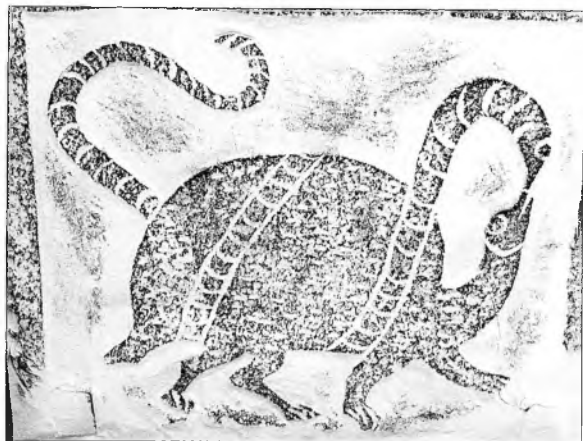
至尊神毗湿奴，以龙王蛇沙之形，将宇宙众星托在头顶，对此他浑然不觉。

他吐出成千上万的芯子，上面都缀着宝石，灿烂如太阳。

直径千万由旬的宇宙，被托在他的头冠上，宛如一粒芥子。

龙王蛇沙是至尊神的化身，他一心侍奉至尊神克里希那。

龙王蛇沙将无数的宇宙如芥子一样顶在头冠上，支撑了所有的宇宙创造，自然必须具有“不食，不寝，不息”的能力；蛇芯之上，又缀着无数灿烂的宝石，光彩夺目，如亿万太阳照亮了黑沉沉的原因之洋，与“龙衔



汉代壁画中的玄武造型

火精以照天门”“是烛九阴”的说法相合；如此洪荒神兽，其“视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏”，也就不足为怪了。这个龙王蛇沙，应该就是烛龙的原型，伏羲“人身鳞体”，似乎也与蛇沙神话有关。《楚辞·天问》：“雄虺九首，儵忽焉在？何所不死？长人何守？”九首雄虺，多头的雄性巨蟒，应该就是有着无数蛇头的混沌神兽蛇沙的造型。在印度艺术里，龙王蛇沙的造型通常也是“人身鳞体”，印度的寺庙里，雌雄交尾的龙王形象亦所在多有。“何所”之所，当即超越宇宙之外的原因海。“长人”应该就是九首神龙的主人——太一伏羲或原因海毗湿奴。

龟是与龙有关的另一个神兽，据《往世书》记载，天龙蛇沙盘踞在神龟库尔玛的背上，而库尔玛趴在混沌大水的底部，用它的背脊承负着整个宇宙的重量。库尔玛也被认为是至尊神毗湿奴众多的化身之一。这种龟龙合体的“玄武”形象在早期中国频繁出现，可以追溯到商周甚或更早的陶玉时代。红山文化玉器中就有这两种神兽的造型，并且还有头尾双首的虫龙以及龟龙纹弧形玉佩，都是作为陪葬的礼器。此外，凌家滩、石家河、二里头也出土了玉龙和玉龟或陶龟。龟鳖造型一般见于器物底面的中心，

如在盘、尊的内底或外底。从出现在礼器上的部位来看，龟和龙的造型有时候可以互换。殷商青铜器的龟甲上还刻有似钻凿痕迹的圆圈纹或涡轮形的“神明纹”，显示其与龟卜通神有关。商文明的人相信：地表之下水中的生物，能够与天沟通，吸引天水之上恩，这是神龟的灵力。龟是幽冥水界的神兽，本身虽不能上天，但能够通达天义、吸收天恩，故地下水龟能与天上神龙相生互补。郭静云据此描绘出一幅商文明宇宙意图：

天中有帝，先王等祖先在他左右，天空四方有四凤，在天上负责中与方的相合；天上另有龙负责降甘露从天上实现上下之交；地面之下水中有乌龟，能受天意，以参加上下之交；神灵雨之甘露降地，而太阳从地下升天，构成上下神明之交；另外地上中央有王，负责四土、四疆、地上四方与中的相合，并共同供明德以祭天，同时从地的中央，人王通达天中的帝。¹

神龟应该就在宇宙底部的幽冥水界，配合神龙完成天地上下神明之交通，这幅宏大奇伟的宇宙图景，几乎就是韦陀神话经过简化的巫术实用版。

马王堆帛画的宇宙图景

湖南长沙马王堆1号汉墓出土的西汉“非衣”帛画，为“太一生水”的图景提供了实物依据。

天神世界：处在画面上方。位于中央顶部的人首蛇身形象代表最高天神，周围环绕着飞鸣的神鸟；左方为一轮新月，月中有蟾蜍、玉兔，一个

¹ 郭静云著，《天神与天地之道》（下）第四章，上海古籍出版社，2016年，第753页。

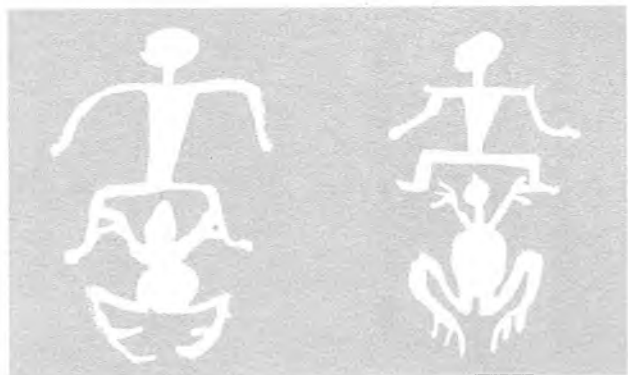


湖南长沙马王堆1号汉墓出土的西汉“非衣”帛画及其线描图

仙女乘龙奔向弯月；右方一轮红日，日中立一金色飞鸟；太阳下面，有一棵扶桑树，上面又停着8个小太阳；下方中间画着两扇天门，有两个守门人拱手对坐守卫。

人间世界：处在画面中央。大地明显为一方盘之状。其上有人、动物及人类生活之场面。围绕着墓主人的双龙与玉璧结成一体，构成了一艘升天龙舟，好像正负载着灵魂缓缓深入天界。

地下世界：大地之下虽未画出海水形，但却出现了混沌神兽。方盘状的大地被一个巨人的双臂托起，而巨人站立在两条相交的蛟龙之上，脚下



金文“天龍”

横跨着一条与升腾而起的两条巨龙相互勾连的赤色大蛇（《山海经》里的烛龙被描绘为蛇身赤色）。

帛画中的“地下世界”“九阴”“幽都”，即是韦陀灵知神话中作为宇宙显隐之地的原因之洋。巨人和他脚下的蛟龙映现了摩诃毗湿奴和龙王蛇沙以神力支持天地的形象，不过帛画时代似乎“去古已远”，对神力之不可思议已经缺乏想象和理解，故摹影揣测，令人以为神功亦如人力之拙。

这件帛画在立意、构思方面与前文提到的著名的印第安帕伦克遗址帕卡尔石棺浮雕非常相似：宇宙底部巨大的混沌神兽，上面立/卧着创造之神，正在支持/操控天地日月/宇宙树/扶桑树，大地之巅的宇宙树上是接引死者灵魂的神鸟。虽然帕伦克石雕没有直接表现出位于宇宙之巅的最高天神，但宇宙树顶巅的神鸟显然是一个象征超越性存在的符号；另一方面，帛画的扶桑树尽管不像帕伦克石雕里的宇宙树一样纵贯天地，而只象征性地扶疏于天神世界，但是，扶桑树是十日栖止之处，与宇宙树所隐含的概念还是相通的。帛画和浮雕都被用于覆盖棺椁，表现了招引死者灵魂升天的主题。比较起来，帕伦克石雕似乎更接近韦陀灵知神话原型，而帛画比

较多想象和创造。这两件无与伦比的艺术品时空差距如此之大，而内容主题却如此接近，令人不得不得出结论：它们有着同一个文化根源即韦陀灵知文化。

金文中有一个神秘的符号（见容庚《金文编》图）。金文中类似的符号一共出现二十多次。学者以为是“天鼃”二字。按金文中“天”字均作正立大头人形，而天在中国远古哲学中，向来指至尊之存有，万物之主宰。“天”之形两手两足左右张开，屈臂屈腿，颇有顶天立地、唯我独尊之势，应指作为万物之主宰，至尊存有之上帝无疑。故汉董仲舒释天，径称“天者，百神之君也”（董仲舒《春秋繁露·郊义》），得古人遗意最多。即如韦陀文献中称呼毗湿奴，亦有“Devadeva”之号，即“神中之神”，可与仲舒之解相印证。在此符号中，“天”骑“鼃”龙，鼃龙蹲踞盘曲，力托“天”足，正是龙王蛇沙负载摩诃毗湿奴之象形。据此推论，此神秘符号，乃是象征伏羲、毗湿奴或“太一”的神徽。

北斗帝车——鹰猪合体

一般学者都认为，马王堆帛画中人首蛇身的最高天神就是伏羲。如果如前文所论，“太一生水”中的“太一”是伏羲，那么帛画中的人首蛇身天神应该在帛画所勾画的宇宙底部而不是顶部。帛画表明，远古华夏神话里可能存在两个“太一”：一个是藏于雷泽的“太一”，另一个是高踞宇宙之巅的“太一”。

宋玉《高唐赋》云：“进纯牺，祷璇室，醺诸神，礼太一。”刘良注云：“诸神，百神也。太一，天神也。天神尊，敬礼也。”太一为诸神之最。《鹖冠子·泰鸿》云：“中央者，太一之位，百神仰制焉。”屈原《楚辞·九歌》有《东皇太一》之篇，将“东皇太一”称为“上皇”，明

显含有至上神的意思。戴震之注释云：“古来有祀太一者。以太一为神名，殆起于周末。汉武帝因方士之言，立其祠长安东南郊。唐宋祀之尤重。盖自战国时，奉为祈福神，其祀最隆。故屈原就当时祀典赋之。非祠神所歌也，天官书中宫天极星，其一明者，太一常居也。吕向曰：‘祠在楚东，故云东皇’，未闻其审。”（《屈原赋注》卷二）可见太一之祀，亦最为隆重，并且源远流长。这个“太一”，并没有“藏于水”，而是高居于天的中心即以北极星为中心的中央天区（中宫）的天极星之上。如果说“藏于水”的太一表现为宇宙创生之神，那么高处中宫天极的太一，作为“百神之君”、统帅诸神之神的身份明显更加突出。

马王堆还有一幅帛画名叫“太一将行图”。此帛画分为上中下三层，上层右边的神像标明为“雨师”，中间神像标明为“太一”，左边神像标明为“雷公”。中层为四名“侍者”，左右各二；居于中间者是一条黄首青龙，托日于太一神的两胯间。下层，右边是“持鑪（通炉）”的黄龙，左边是“奉容（通瓮）”的青龙。题记中与太一有关的总题记已经残缺，只余下几个字：“……太一祝曰：某今日且（行），神……”太一神题记也只剩下：“太一将行，何日神从之，以……”

《楚辞·远游》云“左雨师使径侍兮，右雷公以为卫”，与帛画上层图像相合。《越绝书·宝剑记》云“雨师扫洒，雷公击橐；蛟龙捧炉，天帝装炭；太一下观，天精下之”，叙述的情景与帛画更加接近。

这幅帛画为先秦以来文献中有关“神中之神”太一的记载提供了实物依据。这个太一居处于宇宙中央最高的北极星，为诸神所环拱，即“中央者，太一之位，百神仰制焉”。诸神代表了各自所居处或主宰的星辰，如此，“百神仰制”也就造成了众星环拱的景象，亦即孔子所谓的“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之”，地上的君王必须效法天上的上帝太一。在这个体系里，灵知天文与灵知神话以及背后所蕴含的灵知义理是紧

密结合的，将其中的任何一个环节还原或消除，都会使我们无法深入理解史前灵知思维。例如如果从天文考古学的角度，认为诸神就是众星，神话只是天文现象的拟人化表述，那么我们就无法对远古灵知信仰加以客观的分析，对远古时代天文学的发达以及各种天体崇拜的内在动力和文化含义也就不会有深刻的理解。

马王堆“非衣”帛画，在天门入口内侧有两个守门人。据考古学家考证，这两个守门人即是大、小司命，其职守为接纳灵魂升天不死。司命本为北斗之神，《史记·封禅书》云：“寿宫神君最贵者太一，其左曰大禁、司命之属。”《后汉书·赵壹传》云：“乃收之于斗极，还之于司命。”司命既然是太一之佐，那么这件帛画里位置高于他们的最高天神自然非太一莫属。而太一又是北斗之神，显示太一与北斗关系密切。

中国传统的天官体系，就是以北斗七星作为中心的天文学，以北极星作为参照系统的天文体系。孔子所说的“北辰”就是北极星，郭璞《注》：“北极，天之中，以正四时。”在中国远古天文里，观察北极星最重要的是围绕北极星作周日或周年旋转的北斗七星，是“观象授时”即建立时间系统的关键。其操作方法在《夏小正》里就被反复提及：“正月，斗柄悬在下。”“六月，初昏斗柄正在上。”“七月，斗柄悬在下则旦。”《鹖冠子》也有记载：“斗柄东指，天下皆春；斗柄南指，天下皆夏；斗柄西指，天下皆秋；斗柄北指，天下皆冬。”这就是所谓的“斗建授时”。不但如此，凡阴阳、五行、四时、八节都要依靠北斗来决定。北斗作为授时枢纽的地位在《史记·天官书》里得到阐述：

用昏建者杓，夜半者衡，平旦建者魁。斗为帝车，运于中央，临制四乡。分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。



汉代武梁祠北斗帝车石刻画像

司马贞《索隐》引宋均曰：“言是大帝乘车巡狩，故无所不纪也。”上帝以北斗为车，“运于中央，临制四乡”。山东嘉祥武梁祠东汉北斗帝车石刻画像就表现了灵知天文与灵知神话结合的图景。“大帝”坐在北斗七星组成的“帝车”上，两边围绕着驾云侍立的诸神，头顶龙翔凤舞，与《太一将行图》的场面极其相似。这个“大帝”无疑就是居于北极星之上的至上神“太一”，因为北斗七星实际上就是围绕北极星旋转的。在中国远古的天官体系里，充当北极的两颗星被称为“天一”“太一”，这两颗星就是“天帝”“太一”的居处。

《史记·天官书》云：“中宫天极星，其一明者，太一常居也。……前列直斗口三星，随北端兑，若见若不，曰阴德，或曰天一。”司马贞《索隐》引《春秋合诚图》云：“紫微，大帝室，太一之精也。”张守节《正义》：“泰一，天帝之别名也。刘伯庄云：‘泰一，天神之最尊贵者也。’……天一——星，疆阃闼外，天帝之神。……太一——星次天一南，亦天帝之神。”

《史记·封禅书》司马贞《索隐》引《乐汁微图》云：“北极，天一、太一。”引宋均云：“天一、太一，北极神之别名。”又引石氏云：“天一、太一各一星，在紫宫门外，立承事天皇大帝。”天皇大帝或太一

的居室名为紫微、紫宫、闾阖。北极二星之上的“天帝之神”在闾阖之外，“立承事天皇大帝”。

从马王堆“非衣”帛画来看，这位高踞北辰、日月星辰之上的“天帝”“太一”也是人首蛇身的形体，因此他应该也是属于“伏羲”范畴的至上神。但他也不完全等同于“藏于水”的造物之主伏羲，而应该是统帅天神之神，即“天神之最尊贵者”。帛画居中最高位置的人首蛇身体形只有一个，而不是通常的伏羲、女娲交尾形象，就可以说明这一点。这个形象，有可能是伏羲、女娲的结合体，而这正是“太一”的真正含义：太一者，阴阳合而为一也。所谓“太极生两仪”，太极也就是太一。灵知义理、灵知神话与灵知天文在这里合为一体，极大地丰富了“太一”概念的内涵。闻一多先生《伏羲考》所引《东洋文史大系》第171页东汉石刻插图有一幅太一拥抱伏羲、女娲两尾合拢图，1954年山东沂南发现一幅太一拥抱伏羲、女娲的石墓壁画，可见伏羲、女娲合二为一则化为太一。这个太一就是居于北辰、众星拱之的“天皇大帝”“大帝”“天神之最尊贵者”，众神之神，至高无上的宇宙统治者。他是伏羲，但却不是“藏于水”的造物之主伏羲，而是伏羲、女娲的统一体，因而成为宇宙的最高统治者。《通典》云，“北辰为皞宗”，又有少皞，“法度量，调气吕，行二十有八宿”，皞宗、少皞应该就是指居于北极之上的至尊神伏羲。这样一来，伏羲的权能从宇宙底部的混沌大水、九阴冥界扩展飞腾到九天之上、众星拱卫的北极紫微。

这个作为“天神之最尊贵者”的太一、伏羲被称为少皞伏羲，与“藏于水”的造物之主伏羲相区分，也与作为太阳神的太皞伏羲有别。《〈吕氏春秋·孟春纪〉注》云：

太皞，伏羲氏，以木德王天下之号。死祀于东方，为木德之帝。



汉代石刻中表现的伏羲、女娲、太一合体形象

句芒，少皞氏之裔子曰重，佐木德之帝，死为木官之神。

《淮南子·天文训》云：“东方木也，其帝太皞，其佐句芒，执规而治春。”虽然留有汉代流行的五行说的痕迹，但太皞伏羲作为“太阳神”的身位是明白无疑的。句芒为少皞氏之裔子，但又辅佐木德之帝太皞，显示少皞与太皞实为一体分身。

这与韦陀灵知体系的描述是一致的。《薄伽梵往世书》第五篇第二十二章讲到众星的位置和轨道，在罗列了日、月、金星、水星、火星、木星、土星之后，提到了超越于诸星之上的北斗七星。

位于土星上面八百八十万英里，或者在地球上面两千零八十万英里的是七大圣哲，他们总是想着这个宇宙居民们的福祉。他们环绕着被称为杜华珞珈（Druva Loka，即北极星）的主毗湿奴的至高无上的居所。

在七圣贤的星球之上一百三十万由旬（一千零四十万英里）

的位置是博学的学者们所讲的主毗湿奴居住的地方。乌塔纳帕德王的儿子——伟大奉献者杜华——仍然作为所有生物的生命源泉居住在那里，这些生物将活到创造结束。阿耆尼、因陀罗、帕佳帕提（Prajapati）、卡夏帕（Ksyapa）和达尔玛（Dharma）都聚集在那里向他致以敬意和虔诚的顶拜，他们以右侧对着他，环绕他。

在这两段短短的梵文句子里，灵知义理、灵知神话与灵知天文被完美地结合为富有诗意的表述。杜华珞伽即北极星，是“主毗湿奴的至高无上的居所”。环绕着北极星杜华珞伽运行的“七圣贤的星球”即是北斗七星。阿格尼是火神，因陀罗是云雨之神，帕佳帕提是人类始祖，卡夏帕是诸神之父，达尔玛是宗教原则（类似于中国文化的“道”）的人格化身。所谓“以右侧对着他，环绕他”，是指他们各自所居住的星辰，环绕北极旋转。

这个毗湿奴是原因海摩诃毗湿奴的第三重分身，即作为超灵的乳海毗湿奴。乳海毗湿奴就在北极星杜华珞伽，在白色的乳海中有一岛，其名为白岛。乳海毗湿奴就住在那里。关于乳海和白岛，前文已有论及，《山海经》《史记》中所记载的蓬莱仙岛传说即源于此。白岛正是中国神话中的不死之乡，与韦陀灵知神话里将超灵之居所称为无忧珞伽之意相符合。马王堆“非衣”帛画里的死者灵魂，乘着龙舟，在神鸟的指引下，将跨越银河日月诸星，抵达宇宙之极，最后进入这片不死之地、灵魂故乡，在太一、少皞、伏羲亦即超灵毗湿奴之处得到解脱。

在中国，这种灵知信仰可以追溯到非常久远的年代，最显著的表现就是史前时期就存在的北斗崇拜。山西吉县柿子滩发现了新石器时代的女巫禳星崖画。画中一位头戴羽冠的女巫伸展双臂作祈禳状，头顶绘有7颗星点，应该就是北斗七星。女巫脚下所踏的6颗星点，可能就是与北斗七星相对的南

斗六星，这与中国传统以北斗主死、南斗主生的观念是符合的。

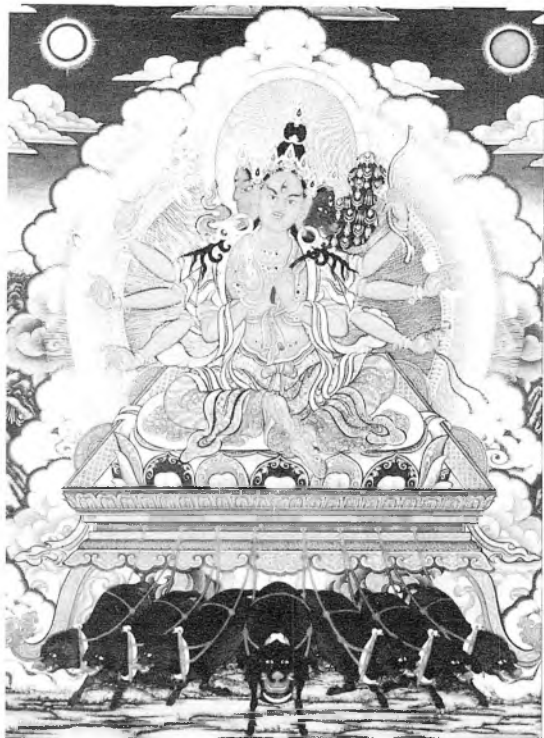
在属于公元前3千纪新石器时代的安徽潜山薛家岗文化遗址中出土的7孔石刀，根据上面的钻孔和图像，考古学家认为可能就是古人祭祀北斗的礼器。浙江余姚河姆渡遗址第三文化层出土了一件木制的北斗模型，山东大汶口文化也发现了契刻在陶尊上的柱状斗杓形北斗。

北斗崇拜在中国文化史前期分布非常广泛，除了上面提到的，在红山文化、龙山文化、良渚文化等主要新石器文化遗址中都有发现。一直到殷商时代的卜辞里，都保留了很多殷人祭祀北斗的记录。这类祭祀称为“妣祭”，规格相当隆重。冯时先生从天文考古学的角度破译了史前时代中国古人以猪象征北斗的传统，在这个基础上，我们得以进一步考察北斗崇拜的起源。¹

冯时根据《明皇杂录·补遗》记载的唐代天文学家一行法师藏猪故事，并以汉代典籍的一些零星记载为旁证，揭示了以猪为北斗七星象征的古老天文学传统。但他并没有给出具有说服力的证据阐明这个传统产生的原因，为什么要用猪来象征北斗呢？冯时只给出了一个笼统的说法：“……伴随着原始思维的种种特点，一个古老而新奇的观点便诞生了。”显然我们无法满足于这样的答案。一个可能的答案是，北斗七星构成大熊座，而熊与猪外形相似。

一行是佛徒，在佛典里确实记载有一位以猪为车舆的天神。据唐不空译《摩利支天经》所记，摩利支天（Marichi）也作摩利支提婆（Marichi deva），意为“阳焰”，或“威光”。相传她是帝释天的部属，又常随从日宫天子。当日宫天子出巡时，她在前头飞走如箭。她的最大神通是能隐身。摩利支天的形象，有二臂、六臂以及八臂等多种。其外形为天女，左手屈臂向上，持天扇，扇形如维摩诘说法时天女所持之扇，扇中画卐字。

1 参考冯时著，《中国天文考古学》第三章第二节，中国社会科学出版社，2001年，第124页。



摩利支天驾驶着七头猪拉的北斗星车

右手下垂，举掌向外，像两边各有一随侍天女。另有一种三面八臂乘猪的摩利支天像，身金黄色，八臂三面九眼，顶戴宝塔，塔中有毗卢舍那佛，摩利支天身披红色天衣，有宝带、璎珞、耳珰、腕钏等种种饰物。左侧四手分别执索、弓、无忧树枝、线，右四手分别执有金刚杵、针、钩、箭。正面善相，显微笑状，唇如朱色。左面做猪相，忿怒丑恶，口出利牙，令人望而生畏。右面深红色，立于猪身上。还有一种作童女形的摩利支天像。《摩利支天经》说她有大神通自在之法，常在太阳前面行走。其行踪诡秘，没人能知道她的所在，也没人能加害和欺侮她。其单身塑像多骑在猪身上，而壁画上多画着她坐一辆由七头猪拉的车，上方有日月星辰。天息灾译《大摩利支菩萨经》云：“别明成就法，令彼行人先作观想。想彼

摩利支菩萨，坐金色猪身之上，身着白衣，顶戴宝塔，左手执无忧相华枝，复有群猪围绕。”

摩利支天也是藏密诸天护法中最常见的神祇，一般表现为立姿、女性忿怒护法神形象，是光的化身，也译成积光佛母、作明佛母等，多为三头八臂。其主臂持弓、箭，余臂持针、钩和杵、花等。最显著的标志是猪，或踏，或坐，或为标识。当面相呈静寂状，结跏趺坐于莲台时，习惯上就称为积光佛母。

《西游记》里猪八戒的来历与这位摩利支天也大有干系。杨景贤《西游记》杂剧四本十三出《妖猪幻惑》中，猪八戒“自报家门”道：“某乃摩利支天部下御车将军，生于亥地，长自乾宫，搭琅地盗了金铃，支楞地顿开金锁。”

猪八戒是摩利支天属下驾御猪车的将军。猪八戒又号称“天蓬元帅”，这个称号却又是道教中的神名。唐末杜光庭《道教灵验记》中《刘载之诵天蓬咒验》云：

彭城刘载之……尝遇苏门道士刘大观，授以天蓬神咒……寇陷长安……而密诵神咒以求其祐。是夕，有人如军人之饰……此人引其手，若腾跃于空中，良久覆地。……有谒者平冠褒袖云：“太帝君令于冥宇憩息。”俄赐酒饌仙果，二仙官与之宴饮……仙官曰：“太帝是北斗之中紫微上宫玄卿太帝君也，上理斗极，下统丰都阴境。帝君乃太帝之所部天蓬上将，即太帝之元帅也，吾子冥心北元，尊奉神咒，而值此危难，将陷锋镝，太帝阅籍当在驱除之伍，仰轸圣虑，已奉章太上，述勤瘁之心，延寿三纪，使还于故里尔。”……是则太帝之昭鉴，天蓬之威神，不遗毫分之善也。

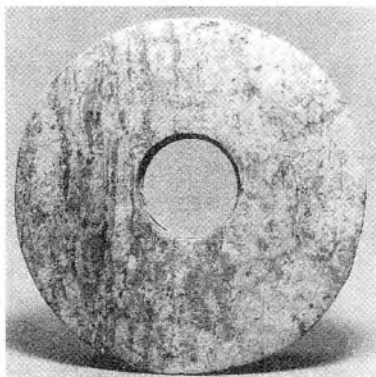
此书中《王道珂诵天蓬咒验》又云：“天蓬将军是北帝上将，制伏一切鬼神。”杜光庭所说的天蓬将军，或称天蓬元帅，是北帝属臣，能降妖祈雨。北帝或称北极，或称北斗之中紫微上宫玄卿太帝君。《晋书·天文志》云：“北极五星，陈六星，皆在紫宫中。”紫宫即紫微宫。然则摩利支天属下的将领，又是北斗星君的属臣。《西游记》“天蓬元帅”之说虽是小说家言，却透露出摩利支天与北斗星君之间的微妙关系。

按佛教所谓的“摩利支天”或“摩利支菩萨”，其实源于更古老的韦陀神话。摩利支的原型并非女相，而是《薄伽梵往世书》中居于北斗七星的七大圣哲〔Sapta Rishi，包括摩利支，阿特利（Angiras），安吉罗（Pulaha），克罗图（Kratu），菩拉斯提阿（Pulastya），筏希斯塔（Vashishtha），其中摩利支居首〕之一。摩利支所居之星位于北斗斗柄三星之末，坐驾就是七头小猪拉的车子。在韦陀神话里，摩利支是太阳神苏里亚之父，宇宙始祖梵天之子玛鲁塔（Marutas）众兄弟之一。玛鲁塔兄弟通常被描绘为手持闪电、霹雳的形象，佛教摩利支天手持的金刚杵，就是发射霹雳的武器。摩利支天在日宫天子之前飞行的说法，其实不过是摩利支为太阳神之父的演绎。

佛教的天神一般都取自于韦陀神话，再经过佛教化的包装，这已经是公认的事实。徐梵澄先生早就指出“大乘之末路，盖尽徙《韦陀》神坛造像而礼拜之，菩萨、陀罗，异名同实”，¹可谓一针见血。摩利支天的原型即是北斗星君摩利支，应该是没有疑问的。

北斗星君（摩利支）以猪为坐驾，这才是以猪象征北斗的真正原因。这个象征符号起源于史前韦陀灵知神话，在华夏的灵知天文传统中得到了继承。冯时先生注意到了猪纹在良渚礼玉上的大量使用，他特别提到一件良渚玉璧上雕刻的精美猪纹：

1 徐梵澄译，《五十奥义书》译者序，中国社会科学出版社，1995年，第3页。



居于北斗七星之上的以摩利支为首的七大仙圣（左）；良渚玉璧上的精美猪纹（中、右）

安徽含山凌家滩新石器时代遗址出土的鹰猪合体玉雕

玉璧为台湾许作立先生所藏，灰黄色。外径15.6厘米、孔径4.6厘米、厚1.25厘米。猪的图像刻于璧面中央，口微张，背有鬃毛，长尾上扬，一后腿系有绳索。图像长4.8厘米。猪的寓意显然不可能为反映当时畜牧业生产的进步，因为在同时的礼玉之上，还可以经常见到鸟和云气的图像，这些图像都与天文具有密切的联系。因为我们不能想象古人会在一种庄严的祭天礼玉上雕刻与敬天无关的内容，显然，根据古人对于北斗的神秘理解，将雕刻在礼天玉璧上的猪视为北斗应是合乎情理的。事实上，图像中猪的身上特意刻有四个星饰，应是以猪应合斗魁四星象征，而微扬的猪尾虽然显得过分夸张，但却像是连接斗魁四星的斗杓，这在形象上与北斗也十分接近。¹

冯时先生的观察、分析都很精到，但有一个疑点尚未解释清楚。为什么猪腿上系有绳索呢？如果猪的身体应合北斗七星，北斗七星怎么会被拴起来呢？对照猪驾星车的韦陀神话原型，答案就清楚了：猪腿上的绳索将猪与北斗星君的星车连接起来，笔直绷紧的绳索、前倾壮硕的猪身和大张

的猪嘴显示猪在拖动北斗斗柄上的第一颗星，并带动了整个北斗七星的运转！

在河南浍池县班村新石器时代遗址曾经发现一祭祀坑，坑中埋有七头完整的小猪。冯时认为可能属于北斗祭祀的遗迹。无疑，这个发现为我们的比较研究提供了令人信服的地下考古依据：七头小猪正好符合北斗星君摩利支手下“御车将军”的数目。

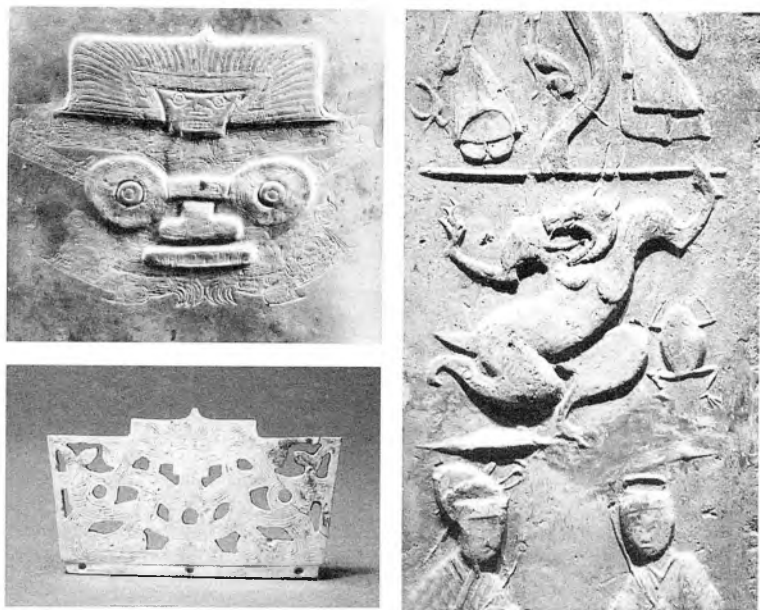
安徽省含山县凌家滩新石器时代遗址出土的一件奇异玉雕，为猪、北斗与北极星、太一的联系提供了实物证据。这件玉鹰雕塑出土于该遗址29号墓，玉鹰的胸前刻一圆环，环中雕有平行指向四方的八角图形，奇特的是，鹰的双翼被雕成一对东西向的猪首。冯时先生认为，这种特殊的八角图形实际就是九宫图形，九宫布列于圆环中央实际体现了太一行九宫的古老观念，整个图案因此构成了一幅九宫璇玑图。东西向的一对猪首暗寓斗建授时而周天运行。但冯先生认为鹰的形象，不过是“氏族标志的象征徽识而已”，“反映了古人祭天与配祖的传统观念”，似乎颇显武断，有待进一步分析。

根据前文的比较神话研究，我们已经知道，北斗星君摩利支的坐驾

¹ 引自冯时著，《中国天文考古学》，中国社会科学出版社，2001年，第115页。

是七只小猪，在这些神猪的拉动下，北斗七星环绕北极星杜华珞珈旋转；处于北极星的太一神即是少皞伏羲，对应于韦陀灵知神话中居于杜华珞珈的“神中之神”毗湿奴，而毗湿奴的坐驾则是来往于天地之间的鹰王迦鲁达。以此为线索，最终的解读呼之欲出：鹰作为毗湿奴的坐驾，是太一、少皞伏羲的象征符号，犹如猪是北斗七星的象征符号。玉鹰胸前的九宫图与玉鹰本身构成了太一行九宫的图像，因此带有九宫图的鹰即象征了高踞于宇宙之巅的“神中之神”少皞伏羲、太一、毗湿奴；鹰的双翼呈现为东西向的一对猪首，正是北斗环绕北极星旋转，或北斗为帝车，载天帝太一巡行这一灵知天文意象的表现。这件奇形玉器，将北斗（以猪为象征符号）、北极星、太一（以鹰为象征符号）结合为一体，揭示了史前华夏北斗、北极、太一崇拜的起源，即韦陀灵知体系中有关七大圣哲以及毗湿奴的灵知神话。这个灵知神话显然也与一套完整精密的灵知天文结合在一起，从而展示出高妙的灵知义理。

这组奇异的灵知象征符号在随后的华夏灵知传统中得到了继承。良渚文化的礼玉上经常出现有一种诡异的神徽，普遍见于玉琮、玉璧、玉钺之上。这种神徽通常由两部分组成，其主体是一个戴羽冠（呈天盖状）的羽人图案，方面环眼，双臂作鸟翼状张开，双腿曲屈呈蹲踞之势，而以鸟爪盘结收形，全身用阴刻线条刻出卷曲的云纹；另一部分是用阳线刻出的猪首形象，大鼻，睥目圆睁，巨口獠牙（有的刻出獠牙，有的没有）；羽人双手持猪首，作驾驭状，双足呈鸟爪盘于猪首下。冯时先生断定猪首是北斗的象征，而人形图像就是太一。这个人形纹饰很明显是人鸟合体的形象，圆睁的环眼，比较接近鹰眼，而与下面猪首的巨大睥目有所不同。神人头上的天盖状羽冠标志了这个神灵来自宇宙最高的位置。在一件良渚出土的双鸟玉佩上，头戴天盖状羽冠的神人双手张开，各御一鸟，应该是太一神的另外一种形象。



良渚神徽（左上、左下）；河南新野出土的汉画像，人首蛇身交尾并立的伏羲、女娲之上，有像人一样取直立姿势并且手舞足蹈的神熊（右）

据叶舒宪先生《图说中国文明史》考证，另一种象征北斗、北极和太一崇拜的动物符号是熊，因为北斗和北极星分别处于大、小熊星座之中。小熊星座中的北极星恒定不动，大熊星座的北斗星则以斗柄直指北极星，绕其旋转不息。从大熊星座中找到北斗七星后，总能找到小熊星座，因为北极星同时也是小熊星座尾部的最后一颗星。从小熊星座反过来，也能很容易地找到大熊星座。帝居北极帝星，北斗是帝或太一之车，帝乘坐着由北斗组成的车，巡行四方，运行一个周期就是一年。同时，观测者根据帝车的旋转区分出一年中的阴阳两个半年，分判出四季和节气。战国铜镜中有四神熊环舞飞翔的图像；河南新野出土的汉画像中部是人首蛇身交尾并立的伏羲女娲，其上还有像人一样取直立姿势并且手舞足蹈的神熊；萧县汉画像石有二龙穿壁引双熊升天图，以及红山文化牛河梁积石冢、殷墟妇好墓出土的熊首龙身玉雕，应该都是大、小熊星座运行或北斗

绕北极星、太一旋转天象的符号象征。熊外形似猪，甚至有一种熊就叫猪熊，故华夏上古以猪象征北斗星所在的大熊星座。《易纬·乾凿度》记黄帝之言曰：

黄帝曰：“太古百皇辟基文籀，遽理微萌，始有熊氏，知生化抵，晤兹天心。意念虔思慷慨，虑万源无成。既然物出始俾，太易者也。太易始著，太极成；太极成，乾坤行。”

这段记载的是黄帝描述宇宙造化之初的状态。他说远古的时候，诸神开辟创造世界，其中的大神有熊氏最为主要。他以非凡的智慧和力量，成为宇宙化生的源泉。“知生化抵，晤兹天心”二句表明有熊氏的智慧和力量来源于神圣的超自然世界。他是万物的奠基者，宇宙化生本源的知晓者，直承上天之意志，完成了创世的过程。这一进程分为四阶段：有熊氏—太易—太极—乾坤。据郑玄《易纬·乾凿度》所注“有熊氏，庖牺氏，亦名苍牙也”，可见有熊氏就是伏羲，也即居于北极星之帝——太一伏羲。神熊正是环绕着他而转动不息的车驾——北斗。据《史记·五帝本纪》载：“自黄帝至舜禹，皆同姓而异其国号，以章明德。故黄帝为有熊……”又汉班固《白虎通义·号》曰：“黄帝有天下，号有熊。有熊者，独宏大道德也。”所谓“独宏大道德”，即相当于“知生化抵，晤兹天心”，表示其为宇宙一神一人创生演化的原动力。按本书考证黄帝即是众生始祖、创造大神梵天，出生于至高人格神毗湿奴之肚脐，而北极星杜华珞珈即是宇宙超灵——乳海毗湿奴——的居所。毗湿奴即是伏羲，梵天为毗湿奴之子，故黄帝与伏羲同为有熊一族。华夏神人开辟神话皆渊源于韦陀灵知，至此又得一有力的佐证。

迦鲁达：《山海经》里的太阳神鸟

在汉之前，关于句芒的记载主要有如下一些：

《山海经·海外东经》云：“东方句芒，鸟身人面，乘两龙。”郭璞注：“木神也，方面素服。”

《尚书大传·鸿范》：“东方之极，自碣石东至日出樽木之野，帝太皞、神句芒司之。”

《墨子·明鬼下》：“昔者郑穆公，当昼日中处乎庙，有神入门而左，鸟身，素服三绝，面状方正。郑穆公……曰：‘敢问神名？’曰：‘予为句芒。’”

《淮南子·天文训》：“东方，木也，其帝太皞，其佐句芒，执规而治春。”

《淮南子·时则训》：“东方之极，自碣石山过朝鲜，贯大人之国，东至日出之次，樽木之地，青丘树木之野，太皞、句芒之所司者，万二千里。”

《吕氏春秋·孟春》：“其帝太皞，其神句芒。”高诱注：“太皞，伏羲氏，以木德王天下之号，死祀于东方，为木德之帝。……句芒，少皞氏之裔子曰重，佐木德之帝，死为木官之神。”

《世本·作篇》：“句芒作罗。”

从这些记载里可以勾勒出句芒的形貌特征：鸟身、人面，而且“面状方正”，与良渚神徽上的羽人图像完全吻合。句芒为太皞伏羲氏之佐，对应于鹰王迦鲁达作为毗湿奴使者兼坐骑的角色。《尚书大传·鸿范》《淮南子·时则训》的记载显示出太皞、句芒与“樽木”，即扶桑木或宇宙树有关，太皞为东方“木德之帝”、句芒为“木官之神”的说法，似乎都源自扶桑木、宇宙树神话。

《薄伽梵往世书》有一段关于迦鲁达的记载：

在沙勒玛丽岛（Salmali Dvipa）上有一棵沙勒玛丽（Salmali）树，该岛因此树而得名。那棵树和普拉克沙（Plaksa）树一样高——换句话说，有一百由旬宽（八百英里），一千一百由旬高（八千八百英里）。博学的学者说，这棵巨树是众鸟之王——主毗湿奴的坐骑迦鲁达的居所。在那棵树上，迦鲁达向主毗湿奴献上韦陀祷文。

这棵八千八百英里高的巨树可能就是“搏木之野”的那棵扶桑树的原型，而鸟王迦鲁达、毗湿奴的坐骑高踞其上，这才是太皞伏羲之佐句芒的原始形象。从语言学的角度来看，句芒之“句”，读作“勾”，有可能是梵文迦鲁达的对音，而“芒”似乎点出了鹰王的身体特征。这种原始的音译方式，也与女娲、伏羲二词的翻译方式相似。《世本·作篇》曰“句芒作罗”，是说句芒也可以称为“罗”，鸟王迦鲁达在佛典里正是被翻译作“迦楼罗”，可知“罗”也是迦鲁达的华夏音译之一。

至此，良渚神徽之谜已经昭然若揭。这个神徽是安徽含山凌家滩新石器时代猪鹰合体玉雕的延续，也即是太一、北斗的灵知象征符号，可以称为太一北斗神徽。良渚太一北斗神徽的左右两侧经常相伴有两只云鸟，冯时先生以为即象征雷公、雨师，与前文所记马王堆帛画《太一将行图》描绘的情景亦相合。

前文在探讨三星堆文化时，曾解读过金沙遗址青玉琮上雕刻的羽人纹饰。这个人形图案在玉琮的上端射部，采用阴刻手法雕刻，形态壮硕，头上戴有一个冠饰；双臂甚长，向两边平举，其上都刻有一个向上卷起的羽毛形装饰，犹如大鹏展翅飞翔；双脚粗短叉开，长袖飘逸，大有飘飘乎往来于天地之间的气势。这个羽人纹，与良渚神徽上的羽人图案具有同样的



良渚玉琮。其上半节为多首纹，下半节为猪首纹（左）；良渚玉琮，四面皆为鸟首纹（右）

身体特征，不过一个取了蹲踞的姿态，另一个则是飞翔的姿态。与良渚神徽不同的是，金沙羽人是被单独表现出来的，并没有与象征北斗的猪首组合在一起，但这也使得人物的形象更为突出，证实了良渚神徽中的人形图案确实是可以与猪首分离的、具有独立性的灵知象征符号。

这件青玉琮上还雕刻有40个精美的神面纹。每个神面纹的具体特征大致由上而下可分三层：采用平行线纹以表现神面的羽冠特征，用雕琢的大小圆圈表现神面的眼睛和眼珠，用长方形几何图形来表现神面的嘴部。表面看起来，这种神面纹与良渚神徽的猪首纹类似，但细察则颇有出入：金沙神面的眼纹为环形，比较小，而良渚神徽猪首的眼纹为椭圆形，形状也要大得多。比较起来，金沙神面的眼纹更接近鸟眼，例如三星堆出土的一些青铜鸟的鸟眼就是这样的环形；而良渚神徽猪首的眼纹则明显是猪眼。此外，更引人注目的是，金沙神面上没有扁平宽阔的鼻纹，而良渚神徽猪首的鼻纹却非常明显。据此可以断定，金沙神面纹绝不可能是猪首纹，而是鸟首纹，即宇宙之鸟句芒、迦鲁达的象征符号。上海福泉山出土的一件玉琮分两节，上节刻鸟面纹，下节刻猪首纹，鸟面纹的式样与金沙神面纹完全一样。这件灵知美术作品无疑也表达了鹰猪合体的主题。

值得注意的是，在华夏的史前灵知美术里，通常都避免直接表现神灵的形象，而是使用某种与该神灵密切相关的灵知象征符号来表现主题。这可



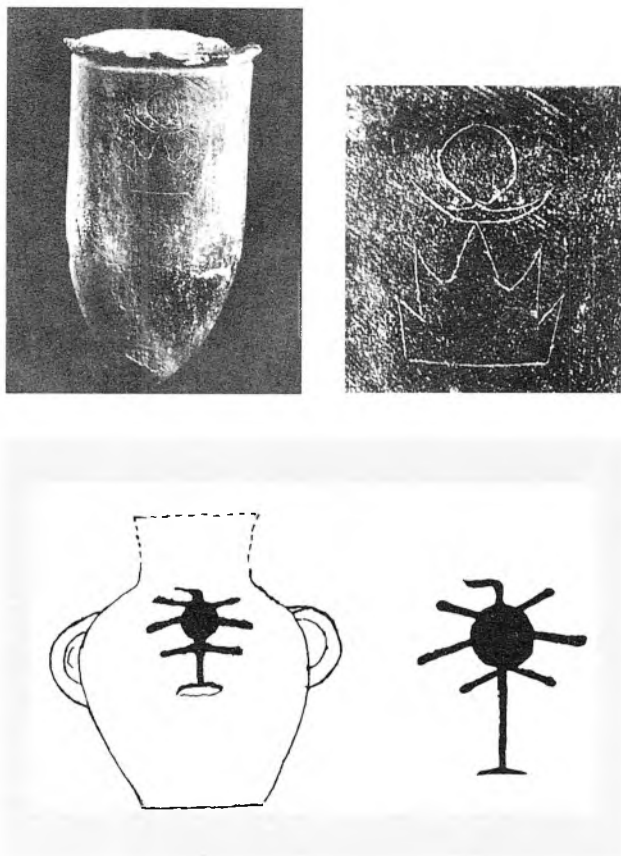
内蒙古敖汉旗小山新石器时代遗址出土的陶尊及纹饰展开图（左）；河姆渡文化陶钵上的“猪拖北斗”图（右）

能出于一种对神明形象的敬畏心理，但却使得表现方式显得过于抽象，很容易被误解为单纯的动物或图腾崇拜，从而形成了一个长期的神话学研究领域的误区。事实上，图像纹饰上某些易于忽略的细节或标识，往往具有标志性的作用，使灵知象征符号与其他更单纯的纹饰区分开来。

例如冯时先生破译的两例以猪为题材的灵知美术作品，一件是内蒙古敖汉旗小山新石器时代遗址出土的陶尊，上面由鸟、猪、鹿图案组成的纹饰，经考古天文学的研究，居然是公元前5000—前4000年的二分日天象星图！其中的猪纹象征北斗，鸟纹象征张宿，鹿纹象征危宿。另一件是浙江余姚河姆渡文化遗址第四文化层出土的长方形夹炭黑陶钵。陶钵圆角，平底，呈倒梯形斗魁形状，外壁两侧各绘刻一猪，形象逼真。这种做法以前通常被认为是河姆渡先民驯养家畜的反映或是原始图腾崇拜，但猪的中心标示出的一颗圆形星饰，以及陶钵的斗魁形状显示这是一件灵知美术作品：猪和猪身上背负的星纹一起组成了“猪拖北斗”的主题。¹

再比如安徽含山凌家滩新石器时代遗址的鹰猪合一玉雕，如果鹰的胸前没有雕刻九宫璇玑图，就很难断定这是一件灵知美术品。

1 参考冯时著，《中国天文考古学》，中国社会科学出版社，2001年，第108、109页。



大汶口文化尖底陶器及陶器上的日鸟符号（左上、右上）；大汶口陶背壶上的“扶桑鸟王”符号（左下）与金文“重”字（右下）相差无几

这几个灵知象征符号解读案例也说明了源于史前韦陀灵知体系，以猪为象征的北斗崇拜以及以鹰为象征的太一崇拜，在中国史前时代所具有的时空广度。远在6000—7000年前，一北一南、一西一东，都出现了意义相同的灵知象征符号，这应该足以证明一个跨地区超级史前文化圈的存在了。

《山海经》专家喻权中先生将句芒的踪迹追寻到了遥远的新石器时代的大汶口文化。在著名的大汶口文化晚期遗址中发现一字，它在两个遗址的三件器物上重复出现，表示它已经不是偶然出现的东西了，因此引起

了人们的注目。已有学者指出，此符号取象一载日之火鸟落于扶桑之上。扶桑者，榑木也，而据《尚书大传·鸿范》：“东方之极，自碣石东至日出榑木之野，帝太皞、神句芒司之。”高踞于“榑木”之上的，正是鸟王“句芒”。喻权中先生进一步认为：在大汶口遗址中出土的另一件陶背壶上出现的用朱彩绘制的图像便是句芒的名“重”的图像文字，它与金文“重”字相差无几。而金文“重”从人、从东，犹言“东方之人”，也就是“东方之神”。¹丁山先生以为：

句芒，当然是东方大神。句芒的造象特征是“鸟身，素服，玄纁”。假定将“素服”的服字通假为腹，那末它就成为了黑身白肚子的鸟，活像玄鸟燕子了。诗商颂所谓“天命玄鸟，降而生商”，商祖玄鸟，固可确定为句芒的化身，即《礼记·月令》所谓“仲春，玄鸟至，至之日，以太牢祠于高禘”。高禘当然也是句芒的语转。²

安徽尉迟寺新石器时代遗址，考古工作者在大汶口文化层首次发现了一尊被专家称为“惊天的发现”的陶制鸟形神器。这件神器为陶制品，出土于尉迟寺遗址大型广场的东部的地层中。该器物经复原由三部分组成，最底层为圆柱形，中间是圆锥形，圆锥大头向下反扣在圆柱上，同圆柱连为一体，在圆锥的两边还有两个酷似鸡冠的饰物，圆锥的顶端是一件鸟形陶塑。整个器物通高59.9厘米，底径16厘米，上径20厘米，采用手工工艺，红褐色器表有烧制时氧化的灰褐色斑块，颈部以下为空体，器形像瓶，又像一个长颈背水壶。考古专家结合现场发掘情况分析，鸟形神器应当不是一件实用器具，而是一件象征性礼器。在尉迟寺遗址和其他地方的大汶

1 喻权中著，《中国上古文化的新大陆》，黑龙江人民出版社，1992年，第523页。

2 丁山著，《中国古代宗教与神话考》，上海书店出版社，2011年，第50页。



《山海经》中的句芒（左）；安徽尉迟寺新石器时代遗址出土的陶制鸟形神器（右）

口遗址的发掘中，这件陶器是迄今为止发现的最为完整的礼器，属首次发现。

这件“神器”显然不是一般意义上的“图腾”，而是一件灵知美术品。顶部的鸟形陶塑无疑就是大汶口文化灵知象征符号里经常出现的宇宙神鸟——重、句芒、迦鲁达。中间的圆锥象征天盖，底部的圆柱则象征了天柱、宇宙树或通天神山，应当是用于祭祀通神的礼器，可以命名为“重神陶塑”。与重神句芒有关的还有扶桑树、神山昆仑神话，具体解读留待后文再作讨论。

人面鸟身的句芒形象，与华夏神话里的另一个神明帝俊极为相似。江苏镇江发现的南北朝帝俊石刻像，帝俊为人鸟合一的形体，双手持长蛇，鹰嘴大张，作吞噬状。这与鹰王迦鲁达的形象几乎毫无二致。在迦鲁达神话里，蛇是迦鲁达最喜欢的食物，事实上很多印度教庙宇里的迦鲁达神像就被塑成口叼长蛇的形象。在对良渚神徽的解读里，冯时先生也认为骑在猪首之上的羽人图像就是帝俊。原因是“俊”本作“爰”。《说文》训



江西镇江出土的南北朝帝俊石刻像（左）；印度教寺庙前的鹰王迦鲁达神像（右）

“爰”为“倮”，即蹲踞之意，是指帝俊本以蹲踞姿态为其特点。这样的姿态与人鸟合一大神的形象是符合的。帝俊并非鹰王，而是主神及其坐骑的合体形象。帝俊应该是天极主神的一个早期称号，因为他被殷人推为始祖，由此受到特别的崇拜，上升到“帝”的级别。

殷人将自己的祖先追溯到天极主神，显示了史前神话向古史转化的演变轨迹。《山海经·西荒经》云“帝俊生后稷”，后稷是殷人的祖先。《大戴礼记·帝系篇》则说后稷为帝喾所产。帝喾其实就是帝俊，《史记·五帝本纪·索引》引皇甫谧曰，“帝喾名爰”；《初学记》引《帝王世纪》曰，“帝喾生而神异，自言其名曰爰”。王国维说这个“爰”就是《山海经·大荒经》及《山海经·海内经》中的帝俊。¹

帝俊之名多见于《山海经》，其地位相当显赫，几乎具有像黄帝一样的人文初祖的身位。

《山海经·海内经》载：

帝俊生禺号，禺号生淫梁，淫梁生番禺，是始为舟。

¹ 参考王国维著，《殷卜辞中所见先公先王考》，引自《观堂集林》，河北教育出版社，2003年，第237页。

番禺生奚仲，奚仲生吉光，吉光是始以木为车。

少皞生般，般是始为弓矢。

帝俊赐羿彤弓素缯，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。

帝俊生晏龙，晏龙是为琴瑟。

帝俊有子八人，是始为歌舞。

帝俊生三身，三身生义均，义均是始为巧倕，是始作下民百巧。

后稷是播百谷。

稷之孙曰叔均，是始作牛耕。

帝俊的子孙发明了舟车、弓矢、琴瑟、歌舞、种植乃至手工百艺，由此神话开始在大地上实现，神的血脉在人间施行了统治。

帝俊的事迹与鸟的关系非常密切。《山海经·大荒东经》云：“有五采之鸟，相乡弃沙。惟帝俊下友。帝下两坛，采鸟是司。”

又《山海经·大荒西经》：

有五彩鸟三名：一曰皇鸟，一曰鸾鸟，一曰凤鸟。

有五彩之鸟仰天，名曰鸣鸟。爰有百乐歌舞之风。

有五色之鸟，人面有发。爰有青鸾、黄鹓、青鸟、黄鸟。

有三青鸟，赤首黑目，一名曰大鹓，一名曰少鹓，一名曰青鸟。

帝俊与众神鸟为伍，显示了鸟王的身份。而帝俊的后裔，也多能役使四鸟。

《大荒东经》云：

帝俊生中容……使四鸟，虎、豹、熊、黑。

帝俊生晏龙……食黍，食兽，是使四鸟。

帝俊生帝鸿，帝鸿生白民，白民销姓，黍食，使四鸟，虎、豹、熊、黑。

帝俊生黑齿，姜姓，黍食，使四鸟。

《大荒南经》云：“帝俊妻娥皇，生此三身之国，姚姓，黍食，使四鸟。”“使”即役使之意。“使四鸟”或“使四鸟，虎、豹、熊、黑”，是说役使的既有四鸟，也有四兽。而只有帝俊的后裔，才有这种役使四鸟与四兽的能力。

根据长沙子弹库楚帛书的记载，伏羲、女娲开辟鸿蒙，禹、契划天界土，伏羲四子步天建时之后，帝俊不但孕育产生了日月，而且操纵着日月的运行。《山海经》证实了帛书的说法。《山海经·大荒南经》云：“东（南）海外，甘水之间，有羲和之国，有女子，名曰羲和，方浴日于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。”《山海经·大荒西经》云：“有女子方浴月，帝俊妻常羲生月十有二，些始浴之。”可证帝俊之妻羲和，生十日；帝俊之妻常羲，生十二月。又《山海经·海外东经》云：“黑齿国……下有汤谷，汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北。”黑齿是帝俊之子，扶桑树就在黑齿之国，汤谷之上。帝俊、重、句芒就蹲踞于这沟通天地的扶桑树上，与他的子孙日神、黑齿以及妻子羲和、常羲等统领着宇宙的巅峰地带。

羲和浴日的甘渊，在“东（南）海外，甘水之间”，自然也跟黑齿之国一样，属于鸟王帝俊的领地。前文提到《薄伽梵往世书》有关鹰王迦鲁达的记载。

就在这段古老梵文诗节的前一节里，赫然出现了《山海经·大荒南经》里提到的神秘“甘水”：



羲和浴日于甘渊

普拉克沙洲（Plaksa Dvipa）被一汪洋甘蔗（iksu-rasa）环绕，这个海洋和洲本身一样宽。同样的另外一个洲——沙勒玛丽洲（Salmali Dvipa）——是普拉克沙洲两倍宽（四十万由旬或三百二十万英里），被同样宽的水体、尝上去像酒一样的海洋Surasagara所环绕。

沙勒玛丽洲，鸟王迦鲁达的栖息之地，北面被Surasagara即酒醴之洋所环绕，南面则被甘蔗之洋所环绕。这个甘蔗之洋，岂不就是《大荒南经》里“东（南）海外”，环绕着“羲和之国”的“甘水”吗？

沙勒玛丽洲的南面，隔着甘蔗之洋，是普拉克沙洲，这个洲是日神的居所，而沙勒玛丽洲则是月神的居所。《薄伽梵往世书》第五篇第二十章在描述了地球所处的瞻部洲（Jambudvipa）之后，讲到了瞻部洲咸水洋之外，被“甘水”环绕的普拉克沙洲：

正如苏迷卢山被瞻部洲环绕。瞻部洲宽十万由旬（八十万英里），与咸水之洋的宽度相同。如同围绕城堡的护城河又被园林环

绕，围绕瞻部洲的咸水海洋又被普拉克沙洲环绕。普拉克沙洲的宽度是咸水之洋的两倍，即宽二十万由旬（一百六十万英里）。在普拉克沙洲有一株树，像金子一样发光，同瞻部洲上的瞻部树一样高。在它的根部是一团有着七束火焰的火。正是由于这株普拉克沙树，此洲被命名为普拉克沙洲……

……普拉克沙洲之民寿一千岁，像半神人一样美丽，也像半神人一样生育。藉着完全履行《韦陀经》中提到的祭仪，并崇拜以太阳神形象展示的至尊人格神，他们臻达太阳这一天堂星宿。

普拉克沙洲之民如是祷告：“让我们托庇太阳神，他是全面扩展的至尊人格神、最古老者、主毗湿奴的反射。毗湿奴是唯一值得崇拜的主。他是《韦陀经》，他是宗教，他是所有吉祥和不吉祥结果的源泉。”

普拉克沙洲为太阳神之地，故其民以太阳神为主宰之神。那株根部有着七束火焰的普拉克沙神树，可能就是《山海经》里“十日所居”的扶桑树的原型。咸水海洋之外、环绕普拉克沙洲的甘蔗之洋，也就是《山海经》“东南海外”的“甘水”了。

鹰王迦鲁达所栖的沙勒玛丽洲为月神之地。其民以月神为主宰之神。《薄伽梵往世书》载：

沙勒玛丽洲之民向月神祷告如下：“月神凭借光芒将一个月分为两个半月，称为Sukla和克里希那，据此将谷物派发给祖先和半神人们。月神划分时间，是宇宙众居民的国王。因此，我们祈祷他继续担任我们的国王和向导，我们向他致以虔诚的顶拜。”

而《山海经》“有女子方浴月，帝俊妻常羲生月十有二，些始浴之”一节，也表明鸟神帝俊与月神所居为同一处所。

《薄伽梵往世书》所陈述的地理应该属于一种与神话结合的灵知地理，与目前已知的地理学全然不同。《山海经》对于灵知地理的描述，显然继承自韦陀诸经，但经过了华夏式的转述，风格更显简约晦涩。数千年之后，如果没有韦陀诸经作为参照，几乎已经无法破解了。灵知地理颇为繁复，我们留待后文详论。

在韦陀灵知神话里，与北极星的主宰神一样，太阳的主宰神也是作为超灵的至尊人格主神毗湿奴或那罗衍那。《薄伽梵往世书》将居于太阳之中的至尊人格神毗湿奴、那罗衍那形容为身泛金光、坐在莲花上的金摩耶：

圣王婆罗多……崇拜居住于太阳之中、身泛金光的主那罗衍那。

圣王婆罗多通过唱诵《梨俱韦陀》中的诗篇崇拜主那罗衍那……

至尊人格主神身处纯粹的中和气性，它照亮整个宇宙，赐福于他的奉献者们。主从他自身的灵性力量中创造了这个宇宙。主根据自己的愿望，以超灵身份进入这个宇宙，并以他不同的力量维系着欲求物质享乐的一切生物。请允许我向这位主——智慧的赐予者——致以最虔诚的顶礼。

既然至尊人格主神毗湿奴、那罗衍那居于太阳之中，那么自然，毗湿奴、那罗衍那的坐驾——鹰王迦鲁达——也栖息于其中。这在韦陀灵知看来并不奇怪，因为至尊人格主神具有扩展自身形体的能力。《弥勒奥义书》也说日中有鸟，但显得更为古奥：

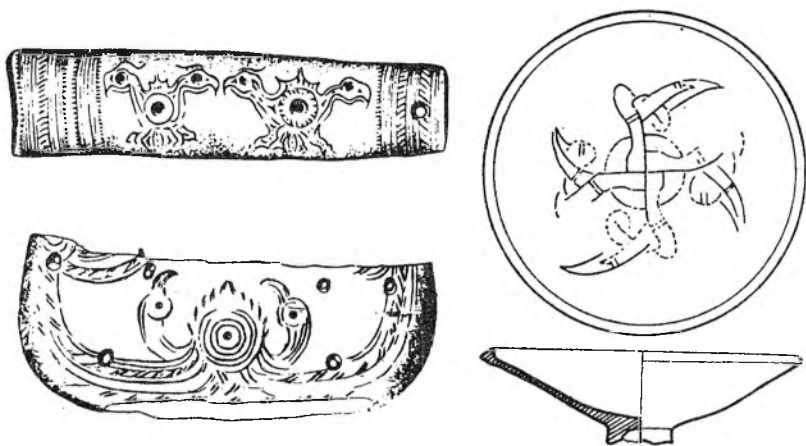


19世纪印度星象学手抄本上的大日那罗衍那，通常以时轮内置六角形为其象征符号（左）；站在鹰王背上的那罗衍那（右）

这金色的鸟在心中和太阳中，我们
祭供祭火中光辉似雨的水鸟、天鹅。

在华夏灵知神话体系里，这个韦陀神话被演化为神鸟负日的壮丽景观。《山海经·大荒东经》云：“有谷曰温源谷，汤谷上有搏木，一日方至，一日方出，皆载于鸟。”《淮南子·精神训》云：“日中有踞乌。”高诱注：“踞，犹蹲也，谓三足鸟。踞音逯。”负载太阳的踞乌，就是玄鸟，也即是句芒。《淮南子·天文训》：“东方，木也，其帝太皞，其佐句芒，执规而治春。”暗示太皞伏羲、句芒分别为太阳之主宰神及辅佐神。据此可知，句芒相当于鹰王迦鲁达，而太皞伏羲的原型则是身泛金光、居于太阳之中的金摩耶、超灵、那罗衍那、毗湿奴。

金鸟负日神话的实质是对太阳之主宰神太皞伏羲、毗湿奴、那罗衍那、超灵及其坐骑——鹰王句芒、迦鲁达的崇拜，其根源也还是韦陀灵知神话。考古发现证实这个古老的雅利安信仰可以上溯到处于华夏文明萌芽期的新石器时代。上文提到的大汶口文化，河姆渡文化、仰韶文化、良渚文化的灵知美术品上都出现了金鸟负日的图像，尤其是良渚文化陶器里的



河姆渡文化出现的日鸟图案

日鸟纹，振翅而飞的大鸟的胸前绘着双圈形日纹，与三星堆青铜大鸟人像胸口的图案非常相似。

余姚河姆渡遗址出土了三件雕有日鸟图像的雕刻，分属河姆渡文化的不同时期。一为有柄骨匕，出土于河姆渡遗址第四文化层。残存柄部，匕柄长14.5、宽3.4厘米。柄面雕刻两组日鸟图像，每组图案的中央均为圆日，圆日两侧绘有相背的两鸟。鸟头、鸟嘴都明显呈鹰形。一为象牙雕片，出土于河姆渡遗址第三文化层，雕片长6.6厘米、宽5.9厘米、厚1.2厘米。正面雕刻一组日鸟图像，中央由同心圆组成圆日，圆日两侧刻两鸟相望。鸟嘴也是鹰形，但鸟头、鸟颈、鸟羽已具有“凤鸟”的特征。故此这件牙雕被命名为“双凤朝阳”，成为河姆渡文化的标志性艺术品。一为陶豆盘，出土于河姆渡遗址第十文化层，柄残，泥质灰陶，盘径27.5厘米。豆盘呈钵形，盘内底阴刻日鸟合璧图案，四鸟盘环相绕，分指四方，中央刻有圆日。

研究表明，河姆渡文化的陶器纹饰从第三、四层到一、二层有着显著的变化，这种变化是由第三、四文化层发达的动、植物图像和几何形图

案，发展到第一、二层的抽象图案，显示出一种由繁到简、由写实到抽象的演变趋势。这一特点通过以上三组日鸟图像从早期到晚期、由具体到抽象的变化，体现得相当清楚。¹

河姆渡文化早期的日鸟图像，似乎更接近韦陀神话原型，负日的“金乌”明显保留了“鹰王”的形象。后期的“双凤朝阳”图像，则为我们提供了韦陀“鹰王”向华夏“凤鸟”演变的线索。

冯时先生从天文考古学的角度，破译了这些奇特的双鸟或四鸟负日图像。他认为：

豆盘所绘图像的特点是，图像中四鸟盘环，每鸟各守一方，中央的圆形似为太阳，这使我们想起了四时与四方。古人认为，太阳之所以能在天空中运行，那是因为有金乌的载负，因此，乌运行到什么地方，也就意味着太阳运行到了什么地方。从这个意义上考虑，太阳在天空中每一位置的变化，都需要靠乌的搬运来完成。假如先民们对太阳的周年运动确实有着认真的观测，那么，金乌运载着太阳东升西落，南行北进，不正是四时日行四方的写真？同样，牙骨雕板上的图像如果有与此相同的含义，那么它无疑体现了二分日时太阳分主东、西方的古老观念。

我们对河姆渡文化日鸟图像的解释，至少在最关键的两点上符合中国传统的文化。首先，图像中总是将日与鸟密切结合在一起，这种以鸟作为太阳运行方位象征的做法无疑来源于古老的金乌负日的观念。然而，河姆渡文化的三组日鸟图像其实并不仅仅表现了运日的鸟，它的真正目的则在于体现了太阳运行至东、西两方或东、西、南、北四方的方位概念。其次，四方主四时的观念也是中国文化的特

1 河姆渡遗址考古队著，《浙江河姆渡遗址第二期发掘的主要收获》，载于《文物》1980年第5期。



北美印第安及东北亚古代遗物上的日鸟图

征之一，古人对太阳于一年中运行方位的变化早有了解，春分与秋分日出正东，日没正西；夏至日行极北，其后南移；冬至日行极南，其后北归，所以二分二至各主东、西、南、北。《尚书·尧典》以分至四神分居四方之极，掌管四时。商代甲骨文至汉代的文献也明确反映了这一传统。¹

但是从我们的角度来看，这个传统不仅体现了中国文化的特征，实际上也是一个更大的全球性史前雅利安文化圈的遗产。冯时先生随后的发现为我们的推论提供了考古学依据。

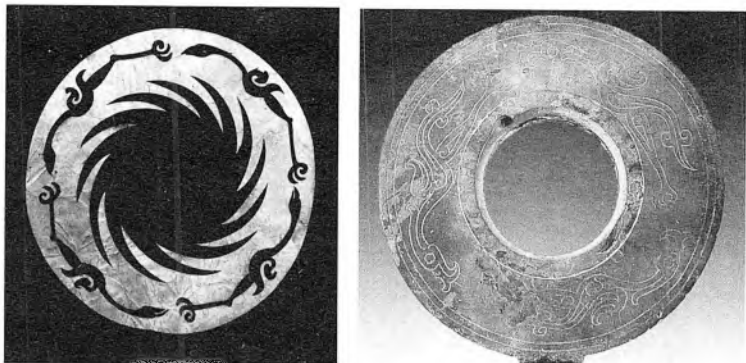
1 冯时著，《中国天文考古学》，中国社会科学出版社，2001年，第159页。

冯先生在北美洲印第安新石器时代的陶盘，即著名的普韦布洛刻盘上找到了与河姆渡文化陶豆上一样的四鸟运日图像。东北亚雅库特银鞭柄、东北亚图瓦皮壶上也出现了具有相同含义的图像。此外，这个灵知天文符号还出现在中国西南地区战国至西汉的铜鼓图像上。大汶口文化陶器上出现的双翼太阳图像，作为金乌负日神话的另一种更原始、朴素的表现，与西亚巴比伦、亚述浮雕上的有翼太阳似乎也完全可以联系起来。

金沙遗址出土的太阳神鸟金箔饰，无疑也属于这一古老的灵知传统。该器为圆形，内有镂空图案，外径12.5厘米，内径5.29厘米，厚0.02厘米，系用很薄的金箔制作而成。图案可分内外两层。内层图案的中心为一镂空的圆圈，周围有十二道等距离分布的牙状弧形旋转纹，呈顺时针排列，应为旋涡形太阳纹。外层图案是四只逆向飞行的神鸟，引颈伸腿，振翼飞翔，首足前后相接，围绕在内层图案周围。整个图案动感十足，将金乌负日的主题表现得神奇绚丽，淋漓尽致。同时出土的还有一件青铜三鸟纹有领璧形器，应该也是具有同一象征意义的礼器。金沙文化直接传承于三星堆文化，两处遗址里都发现了众多的表现鸟和羽人的美术品。尤其是三星堆，除了青铜人面鸟身像，还有各类造型丰富的铜鸟，几乎像是《山海经》里那个神鸟世界的复制。金沙遗址出土的一件玉人头像，鹰鼻方面，羽冠飞扬，与三星堆青铜人面鸟身像的头部造型一模一样，都是方面玄鸟、伏羲之佐句芒的形象。而三星堆文化，如前所考，与印度河的史前韦陀文化血脉相通。

作为一个灵知符号，金乌负日的图像在远古世界似乎无处不在。从石器时代到青铜时代，从旧大陆到新大陆，从欧亚大草原到南亚大陆，时间跨度如此之久远，空间跨度如此之广大，可能的解释是，一个不断流动扩张、不断融合互渗的超级文明圈确实存在于史前的迷雾之中。

总结一下，在华夏神话体系里的伏羲，根据其所居之地，可以分为



金沙遗址出土的太阳神鸟金箔饰（左）；青铜三鸟纹有领璧形器（右）

原始混沌大水里的创世神太一伏羲、北极星上的众神之主少皞伏羲以及主宰太阳的太皞伏羲，分别对应于韦陀神话体系中至尊人格主神毗湿奴的不同分身：原因海（或胎藏海）毗湿奴、北极星上的乳海毗湿奴和太阳的主宰神那罗衍那。除了创世之神伏羲、原因海（或胎藏海）毗湿奴的坐驾是巨蛇、龙，其余两个居于宇宙星体之上的毗湿奴、伏羲的分身都以神鸟、凤为坐驾，由此缥缈难征的灵知神话进入可见的宇宙空间，并与可以进行实际观测的灵知天文结合，产生了各种神秘的灵知象征符号，例如日鸟图纹、鹰猪神徽。在华夏灵知体系里，神话与天文结合的表现方式尤为突出，在长期的演化过程中，神话甚至逐渐被遗忘或删除，只剩下抽象神秘的灵知天文象征符号，为后人留下了一个个不解之谜。这种情况，似乎与人格神信仰的衰退有关。

关于龙、凤之来源，华裔东方学学者谭中教授也指出了其中之印度因素。他认为龙乃印度“龙王蛇沙”之转化与变形，其威力无比、变化多端的特征与汉语符号里的“龙”正相符合。至于凤，他引述了许慎的《说文解字》，其中说到这“神鸟”是“出于东方君子之国，翱翔四海之外，过昆仑，饮砥柱，濯羽弱水……见则天下安宁”。他认为，所谓“东方君子之国”，似乎与印度有关。他进而推论：“如果凤指的是印度的神鸟，那

就是迦鲁达无疑了，还有《庄子》的大鹏形象也有（迦鲁达）的影子。”¹

就造型而言，关于大鹏鸟的形象，应综合考虑古巴比伦类似神兽、小亚细亚双头鸟、亚欧草原双头鹰、拜火教鸟形神以及中原地区出土的古代文物上的相似造型。上古苏美尔英杜尔、巴比伦魔鬼拉马什图、亚述的鸟迦路、雅吉利-卡雅岩壁上的主神浮雕右下角之双头鹰、阿拉卡-休於大门巨石上的双头鹰浮雕、大西域之格里芬、巴米扬东大窟券顶壁画上的袄教人头鸟、楚墓出土之彩绣三头凤等造型，似乎都有古印度鹰王迦鲁达的一丝魅影。

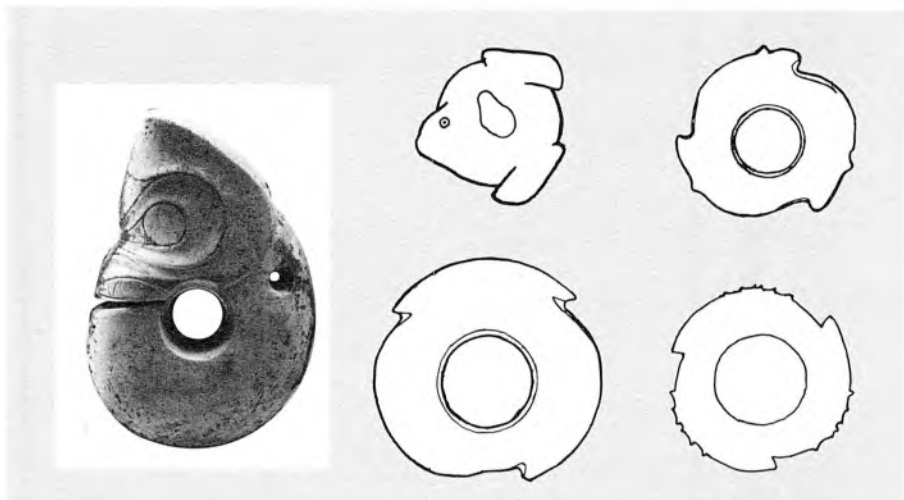
通天法器的奥秘

前面讲到象征北极太一的猪鹰神徽。除了良渚文化以外，在红山文化中也有诸多表现。值得注意的是，其形式又有所变异，从而为另一个重要的灵知象征符号的破译带来了线索。

分布于辽宁、内蒙古、河北的红山文化遗址出土有一种代表性礼玉，一般被称为玉猪龙。其基本特征为猪首，身体蜷曲呈基本封闭的环状，眦目，吻部前突，皱鼻，肥首大耳，背部近头处皆钻有一孔，个别的礼玉上还雕有鸟头。这类礼玉直径最大者15厘米，最小者仅4厘米。

红山文化的猪形礼玉“玉猪龙”出土于辽宁牛河梁红山文化墓葬规模最大的4号墓。墓主的身份应是具有交通天地本领的巫长一类人物。在墓主的胸前，就并排倒置着两件猪形礼玉。这两件猪形礼玉，显然是巫长沟通天地的重器。冯时先生认为猪形礼玉的猪首象征北斗，背部近头处的小孔则代表北极星。

1 参见谭中、耿引曾著，《印度与中国——两大文明的交往和激荡》，商务印书馆，2006年，第513页。



红山文化玉猪龙（左）；大汶口文化、龙山文化的璇玑（右）

从红山文化的环形玉猪龙，发展出了龙山文化的“猪首形璇玑”。夏鼐先生在探讨璇玑的起源时，提到了辽宁长海县广鹿岛五家村出土的“猪首形璇玑”：

到了龙山文化晚期，出现了一种外缘有三处作牙状突起的玉璧。三牙的尖部都朝向一个方向，犹如儿童玩具中的风车。到西周早期墓中，仍有发现。这种玉器在发掘简报中称作“璿玑”或“形似璿玑的玉器”。

我们知道三牙斜行突起的风车形图案，在我国新石器时代并不罕见的。例如河南庙底沟型仰韶文化彩陶和甘肃马家窑文化彩陶都会绘有这种图案。吴家村的这件玉器也许是受它的影响，同时它又给人以猪头的印象。¹

1 夏鼐著，《所谓玉璿玑不会是天文仪器》，载于《考古学报》1984年第4期。

据夏鼐先生考证，璇玑（即璿玑）并不是天文仪器，而是宗庙使用的礼器。龙山文化“猪首形璇玑”的“猪首”透露了璇玑与北极有关。玉璧“圆以象天”“猪首形璇玑”是否象征了以北极星为枢纽的不停旋转的天宇？

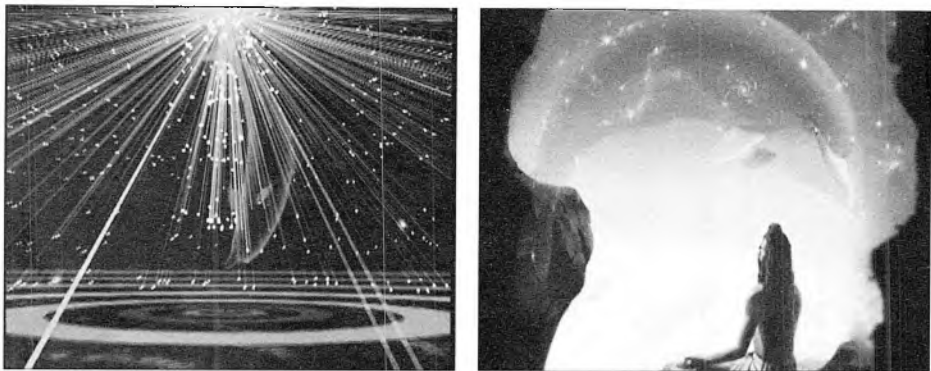
《薄伽梵往世书》第五篇第二十三章描写了一架称为豚鱼轮（梵文 Ssumara Cakra, Sisumala 意为豚鱼；Cakra 意为轮）的宇宙机器：

室利舒卡戴瓦·哥斯瓦米继续说：我亲爱的国王，在七圣贤的星宿上面一百三十万由旬（一千零四十万英里）是博学的学者描述为毗湿奴居住的地方。在那里，乌塔纳帕德王的儿子，伟大奉献者杜华仍然作为所有生物体的生命源泉居住着，这些生物体将活到创造结束。阿格尼、因陀罗、帕佳帕提、卡夏帕和达尔玛都聚集在那里向他献上敬意和虔诚的顶拜。他们以右侧朝向他环绕他。

由至尊人格主神至高无上的意志确立，杜华所居的北极星作为所有恒星和行星的中枢不断地闪耀着。不眠的、目不可见的、最有威力的时间因素使这些发光体围绕着北极星不停旋转。

当公牛们被共同套上轭拴在中间的柱子上打谷时，他们绕着中枢轴行走，不偏离正确的位置——一头公牛离柱子最近，另一头公牛在中间，第三头在外边。同样地，所有行星以及成千上万颗星星在各自轨道上绕着杜华的行星——北极星——旋转，有些高有些低。按照果报活动，他们被至尊人格神拴在物质自然的机器上，被风驱策着环绕北极星，并且将继续环绕直到创造结束。这些行星在辽阔的天上飘浮在空气中，就像有几百吨水的云朵浮在空气中，或者像巨大的 syena 鹰，由于过去的业报在空中高高翱翔，没机会落在地面上。

这架巨大的机器由星星和星球组成，好像一头水中的希殊玛尔



希殊玛尔轮构成了不朽的“通天之路”的最后阶梯

（Sishumala）的形状。有时它被当作克里希那、华苏代瓦的化身。伟大瑜伽师以这种形象冥想华苏代瓦，因为它真实可见。

希殊玛尔形象头朝下，身体盘旋，尾巴末梢是杜华星宿，尾巴上是半神人帕佳帕提、阿格尼、因陀罗、达尔玛的星宿，尾巴根部是半神人达塔和维达塔的星宿。在希殊玛尔大约臀部的位置是七位圣贤如瓦西施塔和安给茹阿。希殊玛尔轮（Sishumala Cakra）盘旋的身体面朝右侧，从阿波黑吉特到普纳尔瓦苏的十四颗星座坐落在上面。左侧是从普沙亚到乌塔茹沙达在内的十四颗星座。这样它的躯体保持平衡，两侧占据相同数量的星座。希殊玛尔后背是称为阿佳维提的星群，腹部是在天空流淌的恒河（银河）。

在希殊玛尔上顎是阿嘎斯提；在下顎是阎罗王（Yamaraja）；在嘴部是火星；生殖器官部位是土星；后脖颈上是木星；在胸膛是太阳；心坎里是那罗衍那。在其心意是月亮；肚脐上是金星；在胸脯上是双子星。在叫做帕纳帕纳的生命之气中是水星，颈部是罗睺，全身上下是彗星，毛孔里是无数的星星。

构成希殊玛尔轮的至尊人格主神毗湿奴的宇宙形体是众半神人

及众行星和星宿的憩息所。一天三次——早上、中午、晚上——唱颂这首曼陀罗，崇拜那至尊者的人定会免除一切罪恶的业报。人若一天三次只向这个形体顶拜，或记忆这个形体，他最近的一切罪业都将被消除。

这架无与伦比的机器由宇宙众星及其诸神构成，形如首朝下、尾朝上的海豚（或盘绕的蛇，因为它的另一个名字是Kundalini Cakra，即灵蛇轮），以北极星为中枢不停旋转，犹如车轮。这个至高无上的宇宙形体不就是玄妙莫测的“璇玑”吗？

由此看猪首形璇玑，则猪首象征帝车北斗，同一方向的牙状突起象征旋转飞翔的鸟翼——那是居于北极星的众神之神太一、毗湿奴的坐驾迦鲁达的羽翼，因此也是旋转不息的宇宙之轴北极星的象征符号。“璇玑”事实上是鹰猪神徽的立体模型，当北极星（以鹰为象征）驾驭北斗（以猪为象征），带动众星在时空中展开旋涡式运动时，就形成了轮或璇玑的图像。安徽含山凌家滩鹰猪神徽，玉鹰胸口的九宫图外还围有一圆环，这个圆环可能就是最早的璇玑图案。而北极星与北斗的关系，被用猪首构成的鹰翅极富创意地表现了出来。

希殊玛尔轮的形象被喻为海豚，有时也被喻为灵蛇（kundalini），或当作至尊人格主神毗湿奴的庞大宇宙形体。瑜伽士认为冥想或崇拜这个玄秘的形象能消除恶业，得到解脱，帮助他们与至高无上的神克里希那相沟通——这恐怕也是华夏的巫师将璇玑作为礼器或通天法器的原因。如果璇玑确实是希殊玛尔轮的象征物的话，那么使用这件法器的巫师，将能获得周天诸星、诸星之主太一，甚至伏羲的源头——华胥即最原始的至高神圣者克里希那、华苏代瓦——的加持。无怪只有群巫之长才配持有如此最高规格的法器。

最重要的是，希殊玛尔轮构成了一条称为“Arcir-adi”的不朽的“通天之路”的最后阶梯。《薄伽梵往世书》如是记载：

藉着灵知的力量，瑜伽士安处于对梵的觉悟，如此平息一切物质的欲望。接着，瑜伽士便放弃物质的身体。方法是以脚跟堵塞肛门，将生命之气流经六个重要的部位，逐一提升。

冥想中的瑜伽士把生命之气慢慢地向上推，从肚脐推到心脏，从心脏推到胸膛，又从胸膛推到腭根。他必须用智慧去找出正确的部位。

然后，瑜伽士要把生命之气上推，直至两眉中间，跟着，他一边堵塞生命之气的七个出口，一边要保持重返灵魂故乡、回归至尊神的目标。如果他完全摆脱了一切物质享乐的欲望，生命之气便直冲出脑孔。放弃种种的物质联系，他将到达至尊者。

在这样一个神秘主义者取道闪闪发光的舒宋纳（Susumna）星系，越过银河，升往最高的星宿梵天珞珈（Brahma Loka）之前，首先到火神的星宿外士梵拿拉珞珈（Vaisvanara loka），在这里完全烧尽一切的污垢。然后便更上一层，达到希殊玛尔轮，与至尊神相接。

这个希殊玛尔轮是整个宇宙旋转的枢轴，称为毗湿奴（胎藏海毗湿奴）的肚脐。只有瑜伽士能超越这个希殊玛尔轮，到达玛哈尔珞珈（Mahar Loka，即圣贤珞珈），净化了的圣哲如布黎古（Brghu）享受长达四十三亿太阳年的寿命。就算处于超然境界的圣贤也崇拜这个星宿。

在整个宇宙最后毁灭的时候（梵天寿命终结），一道来自宇宙底部的火焰从蛇沙的口中喷出。瑜伽士看到宇宙中的所有星宿都将烧成灰烬，便乘坐由伟大的灵魂所使用的飞行器飞往萨提雅珞珈（Satya

Loka)，那里居民的寿命计为十五兆四千八百亿太阳年。

在那个萨提雅珞珈，没有悲伤、年老，也没有死亡。有些时候，出于纯粹的知觉，其上的居民会对那些受制于物质世界中无法超越的苦恼、没有践行瑜伽之道的人产生怜悯，除此之外，那里没有任何种类的苦楚，因此也没有任何种类的不安。

瑜伽士在抵达萨提雅珞珈后，勇猛无畏地将自我与精微的身体结合，就像与粗糙的身体相结合一般。如此他便逐一从土到水，从水到火，从火到光，从光到气，从气到以太，经过不同的生存形态。

如此，瑜伽士便超越各类感官的精微对象：他以嗅超越气味，以尝来超越味觉，以见来超越视觉，以触来超越触觉，以与以太的认同来超越听觉，并且以种种物质活动来超越其他的感官。

瑜伽士如是超越了粗糙形式和精微形式的各层覆盖后，便进入自我的层面。在那状况之下，他把物质自然的属性（愚昧及激情）融会入中和点，因此而达到善良属性的自我。此后，一切自私假我便融会入大实体（Mahatatva），他达到了纯粹自觉之点。

只有净化了的灵魂能够以完全的喜乐和满足，在他的原初地位中达到与至尊人格神同游的境界。谁若能够重建这种完美的神爱，便不再受这个物质世界的吸引，永不复回来。

这段神秘而古老的经文虽然颇难理解，但大致的意思是清楚的。它所精心描绘的“升天之路”，即通向天界的道路，只有在灵知、超自然瑜伽法力，以及诸神的指引加持下才能跨越。希殊玛尔轮处于关键的环节，因为升天的灵魂在这里与居于北极星之上的至尊神相接，获得了更多的力量和帮助，得以进入天界或天堂星宿。犹如楚帛画所表现的，升天的巫得到了龙和鸟的接引，穿越波浪滔滔的银河。龙、鸟正是至尊人格主神毗湿奴



对鸟式旋涡纹



兽面旋涡纹

的象征符号。

甘肃马家窑文化新石器时代遗址彩陶上发现了与猪首璇玑纹类似的兽面旋涡纹。马家窑文化旋涡纹表现形式颇多，大致有以下几种：

对鸟式旋涡纹：

例一见《甘肃彩陶》图18，彩陶钵内彩，于圆心画一中分线段，两侧各画放射状线三根，方向相反，呈翻转式，左旋，为“S”形，与太极图的造型相似。¹

例二见《中国新石器时代陶器装饰艺术》41页，在圆面内画两个翻转式相向旋飞的鸟纹，两鸟头皆向圆心，尾翼各用三根弧线表示。²

1 甘肃省博物馆编，《甘肃彩陶》，文物出版社，1979年，第65页。

2 吴山编著，《中国新石器时代陶器装饰艺术》，文物出版社，1982年，第97页。

兽面旋涡纹：

例一见《甘肃彩陶》图9，彩绘于陶罐的腹部。在团团旋涡纹之中心，捧出鸟目兽面纹，其身部用两组火焰纹，构成展翅上腾状的鸟纹。

例二见《甘肃彩陶》图16，彩绘于马家窑文化陶壶的腹部。也是在团团旋涡纹之中心，捧出鸟目兽面纹，其身部为一展翅向右飞的变形鸟纹，鸟尾很长，周围有散乱的火焰纹。

这类兽面或鸟纹旋涡纹，应该是一种比较抽象的猪形璇玑纹。其他较为抽象化的旋涡纹省略了兽面纹或鸟纹，而代之以花纹、卷浪纹或星云纹。这些旋涡纹再经简化、抽象，就接近后世所见的太极图了。

郑州大河村仰韶文化遗址出土的彩陶片上有旋风状旋涡纹，在一个圆面内，围绕圆心画放射状弧线，弧曲方向一致，成左旋式。如果通过圆心，取一对对称弧线，便能得到太极图式的效果了。

西北民族大学马家窑文化研究院王志安院长个人收藏的一个马家窑彩陶罐证实了仰韶旋涡纹与北极崇拜有关：这是一个半山类型的彩陶，高30厘米，宽34厘米，双彩大旋涡纹，旋涡纹的空隙中画着四个人物，皆叉脚站立，两臂伸展，五指张开，造型类似甲骨文、金文的“天”字，其两侧肋骨突显呈树杈状；连绵起伏的巨大旋涡纹，则象征着在北极天帝带动下作绕极运动的宇宙群星。这类人物造型是仰韶彩陶纹饰的母题之一，人物肢体呈蛙状，也像树干、树枝、树杈构成的山形植物，喻示运天转斗的北极天帝也是生命之源、宇宙树的主人。在马家窑彩陶里，这种X光骨骼人物的胯下有的还有象征女阴的所谓“海贝纹”，有的兼具女阴和男根的特征，表明北极天帝即是统摄阴阳的太一。¹汉代石刻画像里的太一也有呈蛙状的，左右分列或环拥伏羲女娲，应该是远古的遗绪。

到屈家岭文化，终于出现了最原始的太极图案。这种旋涡纹绘制于纺

1 参考王志安著，《马家窑彩陶文化探源》，文物出版社，2016年，第41页。



西北民族大学马家窑文化研究院王志安院长收藏的马家窑彩陶罐

轮上，以纺轮的中心圆孔为圆心，画一宽平弧形，占大半圈，或一圈多，宽头靠近圆心，尾尖在外侧，有左旋式与右旋式两种，黑白相间，形似一条旋转着的鱼。这种图像，像是鱼（Sisumala）和轮（Cakra）的组合，实际就是后世由阴阳鱼组成的太极图案的原型。

在存世的古彝文文献《玄通大书》中，列有多幅“太极图”图像，这些图像在古彝文中被称为“宇宙”。最早的“宇宙”图像并不具备黑白回互对称的形式，图中的白色部分像一条回环盘曲的蛇，有着十分清晰的头、眼、身、尾。有的在圆圈外还有像风车叶子一样的翼。这种图像，是蛇（Kundalini）与轮的组合，应为蛇轮的表现形式。“宇宙”之名，与“蛇轮”的本意也似乎更为贴近。

在另外一幅彝族“太极图”里，蛇的形象被龙代替了。这类龙形太极图在新石器时代就已经出现了。例如辽宁阜新查海遗址发现的距今约8000年的石蟠龙，湖北黄梅发现的距今5000—6000年的河卵石龙，公元前2400—前2200年陶寺文化早期陶盘的勾龙，以及商周时代雕绘于陶盘或青铜盘内底的蟠龙图像。这些龙形图像的最大特点是龙身盘绕，首尾相接成环状，都绘在或摆放在一个圆形的背景图上。

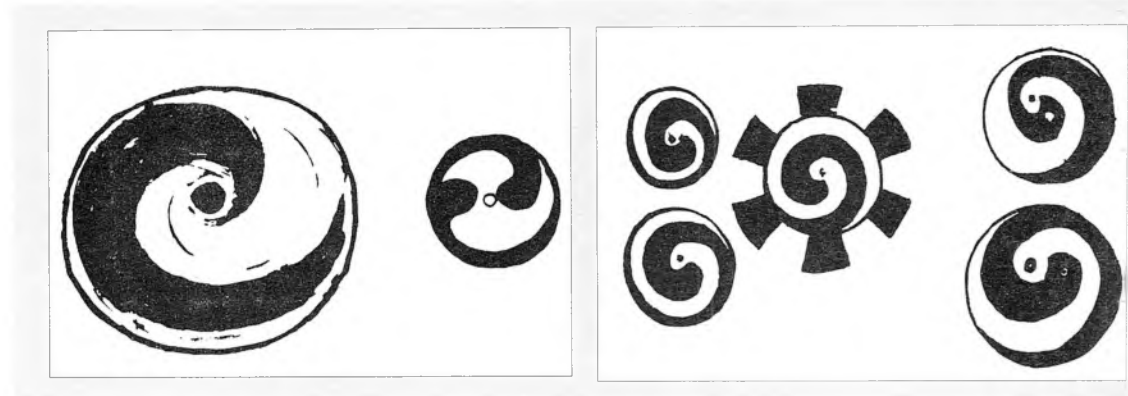


图4-1 屈家岭文化纺轮上的原始太极图案（左）；古籍文献所载“太极图”（右）

据冯时考证，“太极图”就是传说中神秘的“河图”。而这个所谓的“河”并不是宋明以来儒者认为的“黄河”，而是天上的银河。¹这似乎又与Sisumala（鱼）或Kundalini（蛇）之腹为银河（天空流淌的恒河）之说契合了。

在汉魏时期的墓室星图上，已经可以看到圆形星图中央波涛滚滚的银河形象。这类星图最早起源于所谓的“盖图”，只有皇室的墓葬里才能使用。通常是环形，中心为北极星或北斗七星，环带内分布着二十八宿，有的还标出了星官或其器具、御兽的形象，将天文与神话巧妙地结合在一起，例如较早的西安交通大学校内西汉墓葬墓室顶部的星图，²牛宿绘成一人牵牛，女宿绘成织女，鬼宿内因有积尸气，绘成二人抬尸的形象。这种星图演变到北魏时期，神话的因素已经看不到了，例如元义墓星图，已完全采用圆点标星的方法。但与西汉星图相比，这幅星图更突出了精确性，它不仅代表了一个象征性的星空，而且也是当时的实际星空。³如此精确的



图4-2 查海石蟠龙（左）；陶寺文化早期陶器上的勾龙纹饰（中）；洛阳北魏墓室星图，图中央为天河（右）

星图绘在墓室顶部，显然不是用于现世的目的，而是为逝者的灵魂指出一条由诸星和银河组成的“升天之路”，其用途与埃及金字塔内的“冥府之路”壁画完全一样。到唐代，受佛教的影响，这类墓室星图上又出现了黄道十二宫，与二十八宿相配。

类似的环形星图在巴比伦、埃及和印度都有发现，不过都以黄道十二宫标示。印度流传下来的三环星图里，中央内环是称为星宿原人（Nakshatra-Purusa）或时间原人（Kala Purusa）的人形图像，第二环环布黄道十二宫（大多以器具或御兽形象标出），第三环为赤道诸星。梵文Kala意为时间，Purusa意为阳性主宰神，时间原人即是以时间展示之主宰神，或至尊神华苏代瓦、毗湿奴的时间化身。时间原人全身绘满星宿标记，双足置于头顶，肢体屈曲呈环状，犹如一条头尾相接跃然而起的巨鱼。这个形象无疑源自古老的希殊玛尔轮。在《薄伽梵往世书》里，希殊玛尔轮也被描述为至尊神毗湿奴的庞大宇宙形体（Visvarupa），即《薄伽梵往世书》所云：“构成希殊玛尔轮的至尊主毗湿奴的躯体是众半神人及众行星和星宿的憩息所。”纳沙特拉（Nakshatra）意为“月站”，即在天空上自西向东选择28个标准点，来观测日月的位置。这些标准点就如同日

1 冯时著，《中国天文考古学》，中国社会科学出版社，2001年，第369页。

2 陕西省考古研究所、西安交通大学著，《西安交通大学西汉壁画墓》，西安交通大学出版社，1991年，第43页。

3 王车、陈徐著，《洛阳元魏元义墓的星象图》，载于《文物》1974年第12期。

月在天空中停留的驿馆，与中国古代天文学里二十八宿的概念是一样的，即《论衡·谈天》所谓：“二十八宿为日月舍，犹地有邮亭，为长吏廨矣。邮亭著地，亦如星舍著天也。”这类展示希殊玛尔轮的星图与中国的墓葬星图以及璇玑图明显具有渊源关系。从灵知神话、灵知天文、灵知义理合为一体的特征来看，这类星图显示出更为原始的色彩，或许就是璇玑类灵知象征符号的原型。在华夏灵知符号体系里，至尊神毗湿奴和希殊玛尔轮合为一体的时间原人形象被用“鸟、鱼合体纹”这样的象征性符号表现出来，与猪鹰神徽、猪首璇玑、太极图一样成为最高等级的灵知符号、



河南临汝阎村出土的彩陶缸上所绘的“鹳鱼石斧图”（左上）；陕西宝鸡北首岭出土的“水鸟衔鱼图”（中上）；陕西武功出土的“鱼鸟合体图”（右上）；古埃及星象图也有三环结构，其星座以星神形象表示（左下）；古印度时间原人三环星图（右下）

“通天法器”。

“鸟、鱼合体纹”即仰韶文化中常见的“鱼鸟纹”，最为人瞩目的考古案例是河南临汝阎村出土的彩陶缸上所绘的“鹳鱼石斧图”：画幅左边为一只向右侧立的白鹳，细颈长嘴，短尾高足，通身洁白。它衔着的鱼，头、身、尾、眼和背腹鳍都画得简洁分明，全身涂白，不画鳞片，应该是白鲢一类的细鳞鱼。因为鱼大，衔着费力，所以鹳身稍稍后仰，头颈高扬，表现了动态平衡的绘画效果。竖立在右边的斧子，圆弧刃，斧柄中间画一黑叉，显然不是装饰而是特意标记的符号。其他有陕西宝鸡北首岭出土的“水鸟衔鱼图”。这幅图绘在一个大头细颈瓶的上腹部，鸟向右侧立，啄着鱼的尾部。鱼体有尖利如牙状的背腹鳍。因为鱼大鸟小，鸟显得很费力。陕西武功游凤出土的“鱼鸟合体图”，也绘在一个大头细颈瓶的上腹部，鸟头与鱼身已经结合为一体，显得尤为怪异。

现在我们将这几个考古案例结合起来考察，以释读“鱼鸟纹”的含义。释读“鹳鱼石斧图”的关键是鹳鱼右侧那把与鹳等高的圆弧刃石斧。据陆思贤先生的考证，在新石器时代，石斧、石钺或玉斧、玉钺都是岁祭用的礼器，例如濮阳西水坡仰韶文化出土的龙、虎、鹿、蜘蛛蚌塑，在蚌塑蜘蛛的东侧，就放有一件磨制精致的宽板石斧，明显是用于祭祀或象征神权的礼器；良渚文化出土的一件玉钺，上面刻有我们熟知的“猪鹰神徽”，标志着这是一件最高规格的礼器。¹作为岁祭礼器的石斧的醒目存在，表明“鹳鱼石斧图”绝不可能是一幅普通写实作品，而是一件灵知艺术品。根据前文对鸟、鱼作为灵知象征符号的探讨，白鹳应该是鸟符号的形象化，是北极星的象征；而鱼则是希殊玛尔星体的象征。白鹳衔鱼，象征了北极星以及在北极星统领下旋转不息的宇宙诸星宿，因此不过是猪鹰神徽或璇玑的另一种表现形式。水鸟衔鱼吃力的姿态，似乎暗示了北极星

1 参考陆思贤著，《神话考古》，文物出版社，1995年，第351—353页。

以巨力转动群星的宇宙景观。“水鸟衔鱼图”里的鸟用力衔紧鱼尾，与北极星在希殊玛尔轮尾部之说恰相呼应，而鱼身上的众多芒刺状鱼鳍，也令人想起璇玑上那些方向一致的牙状突起。“鱼鸟合体图”进一步证实了“鱼鸟纹”的灵知象征符号意义，它几乎就是华夏版本的希殊玛尔轮了。

值得注意的是，“鸛鱼石斧图”石斧上的那个黑叉符号，饶宗颐先生认为其实是人类从远古以来表示“富有”的一个标记。这个符号在西安半坡、姜寨、青海柳湾的陶器上都有发现，西亚两河流域的哈斯纳文化（Hassna，公元前5800年）的彩陶罐下腹部则连绘两个黑叉的符号。据说在安纳托利亚地区（Anatolia），即以黑叉表示富庶，至今尚然。¹在用于祭祀的石斧上绘制表示“富有”的标记，似乎体现了古老的具有全球性的灵知信仰——祭祀乃一切富裕之源。

以“鱼鸟纹”为象征的希殊玛尔轮旋转苍穹的壮阔景象，不禁使人想起《庄子·逍遥游》里那只翱翔于九万里之上背负青天的鲲鹏：

北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也。怒而飞，其翼若垂天之云。是鸟也，海运则将徙于南冥。南冥者，天池也。

《齐谐》者，志怪者也。《谐》之言曰：“鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里，去以六月息者也。”野马也，尘埃也，生物之以息相吹也。天之苍苍，其正色邪？其远而无所至极邪？其视下也，亦若是则已矣。

且夫水之积也不厚，则其负大舟也无力。覆杯水于坳堂之上，则芥为之舟。置杯焉则胶，水浅而舟大也。风之积也不厚，则其负大翼

1 参考饶宗颐著，《澄心论萃·彩陶鸛鱼画与青海舞人图像》，上海文艺出版社，1996年，第156页。

也无力。故九万里则风斯在下矣，而后乃今培风；背负青天而莫之夭阏者，而后乃今将图南。蜩与学鸠笑之曰：“我决起而飞，抢榆枋，时则不至而控于地而已矣，奚以之九万里而南为？”适莽苍者，三餐而反，腹犹果然；适百里者，宿舂粮；适千里者，三月聚粮。之二虫又何知！

宇宙神鸟的形象跃然纸上，成为解脱于尘世的象征。饶宗颐先生认为大鹏即是金翅鸟迦鲁达：

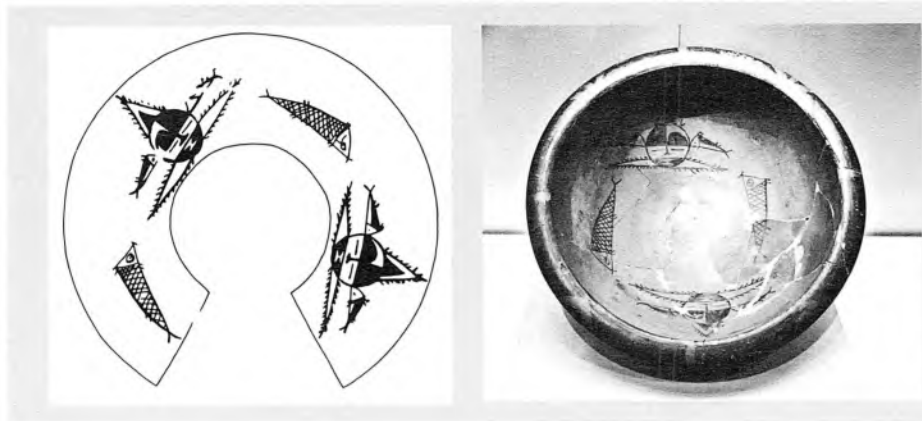
庄子《逍遥游》引《齐谐》志大鹏鸟。《御览》九二七异鸟类引《符子》曰：“齐景公时，晏子言琬琰之外，有鸟曰金翅。”此金翅鸟亦见《南齐书·南郡王子夏传》，即迦鲁达，其神话产生之地域亦在齐。¹

不过何以鹏来自于鲲呢？鲲化而为鹏，鱼化而为鸟，鱼鸟合为一体，于是鱼具有了鸟一样飞翔回旋的能力。仰韶文化古老的“鱼鸟合体纹”又一次依稀浮现，这次使用了浪漫神奇的诗化哲学语言，但追求解脱与不死的主题依然继承了下来。

依据灵知象征符号的使用法则，我们得以从仰韶文化的“鱼鸟纹”，进一步追溯到半坡遗址神秘莫测的“人面鱼纹”。仰韶文化半坡类型彩陶器上的人面鱼纹，见于临潼姜寨遗址、宝鸡北首岭遗址出土的彩陶器上，图案造型怪异，其含义历来是学者争论的焦点。

所谓的人面鱼纹，就是人面纹与鱼纹结合形成的图像。人面的基本特征是：画一个大圆圈作为人面的轮廓，横截人面上半部约2/5为额部，又横

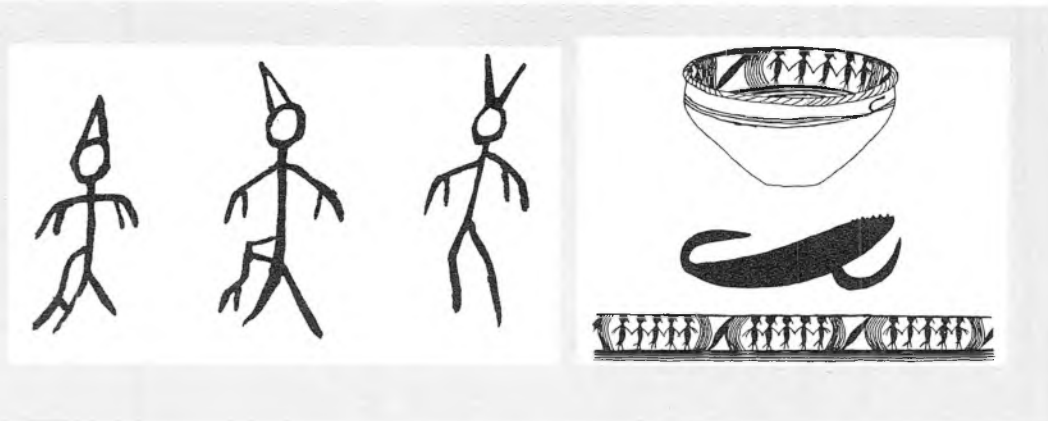
1 饶宗颐著，《澄心论萃·不死观念与齐学》，上海文艺出版社，1996年，第275页。



半坡遗址神秘莫测的“人面鱼纹陶盆”及其线描图

截人面的下半部约1/5为嘴部，中间部分以鼻梁、鼻翼为中垂线。鼻翼用横短线或三角形表示，左右两侧画短线表示微闭的双眼，现冥思之状。鱼纹在人面的嘴部：两条相对而游的鱼，身体两侧遍布芒刺纹，黑色的鱼头交叠于人面的嘴部，形成一个用白色标出的X形图案，鱼身则向两侧展开。整体来看，“人面鱼纹”的造型既像人嘴衔鱼，也像人鱼合一（人面两侧，耳朵的部位画着挑脚式曲线，在这个部位上有时也挂着两条鱼，似乎是一种冠饰）。人面的头顶上，有一个三角状的尖顶冠饰（有的作叉形），绘着象征发光体的芒刺纹。最奇特的是人面的额部，黑白相间，似乎体现出一种阴阳变化的观念。

“人面鱼纹”的寓意其实与“鱼鸟纹”是一样的：遍布芒刺纹的鱼象征了希殊玛尔星体，两鱼相对表示了星体在空间的旋转式位移；人面象征了北极星及其主宰神太一，他头顶上高耸的带有芒刺的三角形象征北极星作为极星在天顶高高闪烁。人嘴衔鱼，并与鱼合为一体，同样表现了希殊玛尔星体以北极为轴心作旋涡式运动的主题。人面额部，以及嘴部黑白色块相交所组成的图案，体现出阴阳交合相生的理念，而太一正是阴阳的结



甲骨文里的秋社舞者形象（左）；青海马家窑文化舞人纹陶盆线描图（右）

合体。“人面鱼纹”只是另一种形式的太极图！有一种彩陶盆沿盆内壁画着一圈“人面鱼纹”与“鱼纹”相间隔的图像，环转乾坤之太极意象更为明显。

仰韶文化流行一种瓮墓葬的习俗，把夭折的儿童置于陶瓮中，以瓮为棺，以盆为盖，埋在房屋附近。“人面鱼纹”多见于当作儿童瓮棺棺盖的彩陶盆上，表明它是一种具有“通天手段”作用的符号，与太极图或璇玑图的象征寓意是符合的。凭借“人面鱼纹”太极图的法力，孩子的灵魂将有希望上升到最高的天穹，从而获得永恒的解脱，因此这个图像的寓意及作用与以后出现于墓室顶部的星图其实是一样的。

马王堆汉墓帛画《太一将行图》，在太一神之侧榜题“太一：社神”，可知太一即是社神。甲骨文里有秋社舞者的象形字，舞者的头顶上就戴着三角形的尖顶冠，形状与“人面鱼纹”的冠饰一样，应该是半坡“人面鱼纹”冠饰的原型。

舞者作鸟装，两臂张开似鸟翼，身后有鸟羽状尾饰，两腿叉开，与青海大通县孙家寨出土的马家窑文化类型舞蹈纹彩陶盆上的舞人图像很接

近。这件彩陶器上的舞人纹可能是迄今为止发现的中国最早的表现舞蹈的美术品。舞者分为三组，每组五人，手拉手排成一行，计三行，在陶盆内壁间隔围成一圈，每组舞者之间，间隔画跳跃状鱼纹一条。这件陶绘应该是表现了社舞的场面，舞者头上的三角形尖顶冠，象征了社神所居的北极星；身上的鸟装和尾饰象征了负载太一翱翔于宇宙的鸟王，而鱼纹依然是希殊玛尔星体的象征符号。

对这件彩陶器上的舞人纹，饶宗颐先生考论颇详，并揭示出它与滇文化以及西亚文化的关系：

1973年青海大通县孙家寨出土马家窑类型三八四号墓有成组带辫发五个舞人携手图样的陶盆，现陈列于北京历史博物馆。每个人还在背后系有尾饰，金维诺引证葛天氏之乐，三人操牛尾，投足以歌八阕来加以解释，赴取云南晋宁石寨山出土的西汉铜舞俑，亦饰有兽尾作证。余考滇地古有尾濮，《太平御览》七九一引《永昌郡传》：“尾濮尾若龟形，长三四寸。”又引《扶南土俗传》言：“蒲罗中人人皆有尾，长五六寸。……”蒲罗盖尾濮之地名。盖自皇古以来青海羌人与滇之濮人都喜爱尾饰，均有实物作证。至于图绘成组舞人携手平列作为图案，西亚的彩陶亦有相同的画面。在Halaf的遗物竟有若干舞人腰下系尾，而手拉手平列表现舞姿。稍后的Ubaid时代陶器上仍保留这舞人画面。¹

西亚同类型的舞人纹出现时间犹在半坡文化之前，青海与西域相通，而滇地又一向受印度文化之影响。由点及面，一个史前超级文明圈呼之欲出。

1 饶宗颐著，《澄心论萃·彩陶鹭鱼画与青海舞人图像》，上海文艺出版社，1996年，第210页。

值得一提的是，学者翟玉忠最近出版新书《人类文明的基因》，以实地考察的方式，证明古代太极图分布全球：规整的“阴阳鱼”太极图只分布在欧亚大陆和中美洲的玛雅文化中；西伯利亚、非洲以及世界各地的萨满文化中，还保存着太极图最原始的形式——多层螺旋；大洋洲和南、北美洲的太极图纹饰发育不是很完全，没有看到“阴阳鱼”。¹

1 翟玉忠著，《人类文明的基因》，中央编译出版社，2017年，第29页。

上帝留下的世界地图

阴阳家的宇宙图景

齐学的领军人物“稷下先生”邹衍，曾经提出一种“大九州说”，其说见于《史记·孟荀列传》：

邹衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》《大圣》之篇十余万言。其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。先序今，以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰；因祥其玕祥制度，推而远之，至于天地未生，窈冥不可考而原也。先列中国名山大川，通谷禽兽，水土所殖，物类所珍；因而推之及海外，人之所不能睹；称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。以为儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州。赤县神州内自有九州，禹之序九州是也，不得为州数。中国外如赤县神州者九，乃所谓“九州”也。于是有裊海环之，人民禽兽莫能相通者，如一区中者，乃为一州。如此者九，乃有大瀛海环其外，天地之际焉。

邹子属于阴阳家。从《史记》这段文字来看，邹子既能讲天地未生，窈冥不可考之事（神话），又深观阴阳消息（天文），而最终归于黄帝之道，《大圣》之篇（义理），其学说似乎直接承袭了远古巫文化的余绪，对天文、神话以及义理都有广博深邃的理解，并且能把三者融为一体，体现出“必先验小物，推而大之，至于无垠”的学术特点。

然而到西汉，史前的灵知之学早已衰微蜕变，连推崇黄老之术的司马迁都以为邹子之说“闳大不经”，而有“怪迂”之讥。但作为秦火和儒家的古文献整理运动的“漏网之鱼”，邹子以及其他阴阳、方术之士留下的只言片语，却成了我们追寻史前灵知世界的不可多得的线索。

邹子以为《禹贡》所序九州，即赤县神州内之九州，其外有裊海所环之九州，而裊海所环之九州外更有大瀛海环绕。因此，“中国”并不是中央之国，而只是处于大九州东南隅的“赤县神州”。《论衡·谈天篇》引《邹子》之言：“方今天下，在地东南，名曰赤县神州。天极为天中。”如此富有现代科学意味的说法，似乎完全超出了我们想象中古人所应具有的地理知识，无怪司马迁以为其说“闳大不经”。

与邹子之说相似，《淮南子·地形》篇也提出了一个闳大的“大九州说”：

何谓九州？东南神州曰农土，正南次州曰沃土，西南戎州曰滔土，正西弇州曰并土，正中冀州曰中土，西北台州曰肥土，正北沛州曰成土，东北薄州曰隐土，正东阳州曰申土。

九州之大，纯方千里，九州之外，乃有八殛，亦方千里。自东北方曰大泽，曰无通；东方曰大渚，曰少海；东南方曰具区，曰元泽；南方曰大梦，曰浩泽；西南方曰渚资，曰丹泽；西方曰九区，曰泉泽；西北方曰大夏，曰海泽；北方曰大冥，曰寒泽。凡八殛。八泽之

云，是雨九州。

八殛之外，而有八纮，亦方千里，自东北方曰和丘，曰荒土；东方曰棘林，曰桑野；东南方曰大穷，曰众女；南方曰都广，曰反户；西南方曰焦侥，曰炎土；西方曰金丘，曰沃野；西北方曰一目，曰沙所；北方曰积冰，曰委羽。凡八纮之气，是出寒暑，以合八正，必以风雨。

八纮之外，乃有八极，自东北方曰方土之山，曰苍门；东方曰东极之山，曰开明之门；东南方曰波母之山，曰阳门；南方曰南极之山，曰暑门；西南方曰编驹之山，曰白门；西方曰西极之山，曰阖闾之门；西北方曰不周之山，曰幽都之门；北方曰北极之山，曰寒门。凡八极之云，是雨天下；八门之风，是节寒暑。八纮、八殛、八泽之云，以雨九州而和中土。

九州之外，又有八纮、八殛、八极。杨树达《邹衍九州考》以为《淮南子·地形》之八纮、八殛、八极乃邹衍遗说，应该是可信的。《淮南子》《邹子》里面所讲到的地理，虽然部分说法与现代地理知识相符（例如“方今天下，在地东南”），但显然不是完全可以实证的地理知识，而是一种与神话结合的史前灵知地理，其中提到的很多山、泽、丘、野的名字似乎都与另一部著名的神话著作《山海经》有关。

然而，“稷下先生”邹衍之说，却绝非闭门杜撰。在古老的“天竺梵典”《薄伽梵往世书》里，居然记载了一幅更具体、更神奇的灵知地理图景。《薄伽梵往世书》第五篇第十六章描述古印度婆罗多之地（Bharata-varsa）所在的瞻部洲之地理状况云：

布-曼达拉（Bhu-mandala）星系就像一朵莲花，漂浮于其上的七

座大岛就像七个花瓣。处于莲心位置的瞻部洲就如一片圆圆的荷叶，其长度和宽度各为一百万由旬（八百万英里）。

瞻部洲又分为九州（varsā），长度均为九千由旬（七万二千英里），以八座大山划分疆界。

在诸州中有一州名为伊拉瑞塔州（Ilavṛta-varsā），处于莲花瓣的中央。这个州上耸立着黄金堆成的苏迷卢山。布-曼达拉星系就像莲花一样，而苏迷卢山就如花蕊。这座山的高度与瞻部洲的宽度一样，换言之，即十万由旬（八十万英里）。其中有一万六千由旬（十二万八千英里）处于地下。因此这座山的海拔为八万四千由旬（六十七万二千英里）。这座山的山顶高度为三万二千由旬（二十五万六千英里），山脚宽度为一万六千由旬。

从伊拉瑞塔州向北、再向北，依次排列着三座大山，名为尼拉、西维特和旬嘎万。茹阿姆亚卡瓦尔夏、希冉玛亚和库茹三个州便以这三座山为界，三山将它们彼此分开。山的宽度均为二千由旬（一万六千英里）。它们纵长地向东西方向延伸，一直到咸水之洋海边。从南向北，每座山的长度为前座山的十分之一，不过高度都是一样的。

同样，伊拉瑞塔州的南部有三座东西走向的大山，（自北向南）分别名为尼夏达、黑玛库塔和喜马拉雅山，每座山高达一万由旬（八万英里）。它们是哈瑞州、克依普茹夏州和婆罗多州（古印度）三个大州的分界。

同理，伊拉瑞塔州的东面和西面各有两座大山，分别名为玛亚万和达玛达纳。这两座山的海拔均为二千由旬（一万六千英里），向北一直延伸到尼拉山脉，向南延伸到尼夏达山脉。它们划分了伊拉瑞塔州之地，为开图玛拉州之地和巴佳西州之地的疆界。

瞻部洲为布-曼达拉星系七大洲之一，其本身又可分为九个州，其中似乎只有古印度所在的婆罗多州可以与实际经验到的地理位置相对照，而古代的中国亦即“赤县神州”，恰好在喜马拉雅山的东南隅。瞻部洲之九州，相当于邹衍所谓的裨海所环之九州，犹如古印度之地婆罗多州为瞻部洲九州之一，中国之地赤县神州亦为九州东南之一隅。

瞻部洲，咸水之洋外又有六洲，各自为不同性质的大海所环绕，由此构成布-曼达拉星系或布珞珈（Bhur-loka）即中等星系。这部分前文已有涉及，今再据《薄伽梵往世书》第五篇第二十二章序言部分撮要讲述瞻部洲之外六洲之地理状况：

瞻部洲之外，第二个洲为普拉克沙洲，面积是瞻部洲的两倍，被甜水之洋所环绕，可分为七个瓦尔夏或地区，每个地区都有一条山脉和一条大河，以太阳神苏尔亚为主宰神。

普拉克沙洲之外为沙勒玛丽洲，面积是普拉克沙洲的两倍，被酒醴之洋所环绕，可分为七个瓦尔夏或地区，每个地区都有一条山脉和一条大河，以月神槃陀罗为主宰神。

沙勒玛丽洲之外为库萨洲（Kusa dvipa），面积是沙勒玛丽洲的两倍，被酥油之洋所环绕，可分为七个瓦尔夏或地区，每个地区都有一条山脉和一条大河，以火神阿耆尼为主宰神。

库萨洲之外为匡查洲（Krauncadvipa），面积是库萨洲的两倍，被牛奶之洋所环绕，可分为七个瓦尔夏或地区，每个地区都有一条山脉和一条大河，以水神筏楼那为主宰神。

匡查洲之外为沙卡洲（Saka dvipa），面积是匡查洲的两倍，被酸奶之洋所环绕，可分为七个瓦尔夏或地区，每个地区都有一条山脉和一条大河，以风神婆廋为主宰神。

沙卡洲之外为普施卡茹阿洲（Puskara dvipa），面积是沙卡洲的两倍，被净水之洋所环绕，可分为七个瓦尔夏或地区，每个地区都有一条山脉和一条大河，以始祖梵天为主宰神。

每个洲上都有代表性的“神树”，例如瞻部洲有瞻部树，沙勒玛丽洲有沙勒玛丽树，并且居住着具有高度文明的各类生物。

在甜水之洋的另一边，完全环绕着甜水之洋的是一座名叫楼卡阿楼卡（lokaloka）的山，它把被阳光充分照亮的地域和未被太阳照亮的地域分隔开来。

《薄伽梵往世书》中瞻部洲之外的六大洲似乎犹在邹衍所说的“大瀛海”之外，这七大洲组成的布珞珈即是中等星系，也就是中国古代地理概念里的“地”。中等星系之上为高等星系，梵语布瓦珞珈（Bhuvah Loka），即中国古代地理概念里的“天”。“天地之际”，就在这大瀛海之外了。中等星系之下则为低等星系，梵语斯瓦珞珈（Svah Loka），如是物质宇宙一共有三大星系，梵语谓之“三珞珈”（loka-traya）。

古希腊第一大哲人苏格拉底在临终时的最后一次谈话中向他的追随者揭示了地球的奥秘。他认为“真正的地球”比我们所想象或经验的要大得多，也丰富得多，我们只不过生活在地球的空穴里面：

我相信地球体积很大，而我们住在费西斯河和赫丘利柱之间的人，只居住了地球的一个微小部分；我们环海而居，就像蚂蚁或青蛙环池塘而活；而且还有许多其他的民族居住在相似的区域里面。地球表面有许多各式各样形状和体积的中空地方，那里汇集了水、雾和空气。可是地球本身是像它所躺卧的充满星星的天空（绝大数我们的权威人士称之为以太）一样纯洁。水、雾和空气是这以太的残渣，它

们不断地排泄到地球的空穴里去。我们不了解我们是生活在地球的空穴里面，而以为我们生活在地球的表面。试想有人在海的深处生活，他也许会觉得他是生活在地球的表面，而且透过水看到太阳和其他天体，他也许以为海就是天空。他也许又懒又弱，以至于从来不曾到达过海水的最高层，也不曾从海水中冒出来并且把头伸出海面，进入我们这世界，亲眼看看（甚至于听听曾经看过我们世界的人怎么说）我们的世界确实比他的同胞们居住的世界要纯洁、美丽多少倍。现在我们就处于同样的情况。虽然我们只是住在地球的空穴里面，我们却自以为是生活在表面，而且把空气称为天空，仿佛空气就是星球移动的时候所穿越的天空。下面这一点也是一样的——我们太懒太弱，以至于没有向外前进到空气的上限。如果有人能到达顶点，或者插上翅膀向上飞翔，当他伸出头去，他会看到在上面的世界，就像鱼儿从海里伸出头来看我们的世界。同时如果他的本性能使他受得住他看到的景色，他会承认那才是真正的天空、真正的光明以及真正的地球。因为我们所生活的地球，它的石头，以及我们居住的区域已经被毁损了，腐蚀了，就像在海水里，所有的东西都已经被盐水腐蚀了一样，那里没有值得一提的植物，也几乎没有任何完美的地岩层，只有大洞穴、沙、数不清的烂泥，以及大面积的黏泥（只要那里有土）；按照我们的标准，没有一丝东西是称得上美丽的。可是在我们的世界之上的东西，比起我们这世界里的东西，又不知要好上多少倍。

接着，犹如瑜伽大师一般的苏格拉底似乎进入冥想，描述了一个奇妙、不可思议的“真正的地球”，令他的听众又惊又喜：

据说从上面看，这个真正的地球（就像我们平常看到的球一样）

是由十二片皮包起来的。那些皮各有各的颜色，而跟那些颜色相比，我们所知道的颜色，譬如艺术家所用的漆，就只是有限的样品而已；可是在那里，整个地球都是由那些颜色组成的，而且它的颜色要光亮、纯粹得多。有一个部分是奇妙美丽的紫色，而另外一个金黄色。那地球上所有的白色比粉笔或雪更白；而其余部分，同样是由其比我们所看到的颜色种类更多、色彩更鲜艳的颜色组成的。即使地球里这些充满水和空气，周围有着不同色彩的洞穴，也呈现出一种颜色在那里闪闪发光，因而组成一个有着不同颜色的连续面。在这个地球上生长的树、花和水果也是美丽而又匀称的。那里的山和石头有一种协调的光滑和透明度，而它们的颜色更可爱。在我们的世界里被视为宝石的卵石——碧玉、红宝石、绿宝石和其余的宝石——是这些石头的碎片；可是在那里，每一样东西都跟宝石一样美丽，或者在品质上更好。这是因为在那里的石头是处于自然状态，没有衰变损坏，也没被盐水侵蚀，不像我们的石头，已经被在这里堆积起来的沉积物（这种沉积物对石头、泥土、动物和植物带来变形和疾病）破坏侵蚀殆尽。那个地球本身不仅由所有这种石头，而且还有金、银和其他金属点缀着。全球各地都有它们的许多丰富的矿脉，平铺地呈现在人们眼前。对那些有福的人的眼睛来说，看到这些矿脉就是一种风景。

在这个“真正的地球”上，有着别样的生物和生活：

那里有许多种不同的动物和人，有些人住在内陆，另外一些环着空气住，就像我们环海而住一样，还有一些则住在由空气围绕着，但接近大陆的岛上。总而言之，正如水与海之适合我们的目的，空气则适合他们的目的；另一方面，空气之于我们，正如以太之于他们。他

们的气候是如此温和，以至于他们没有疾病，活得远比我们长寿；他们的视觉、听觉、理解力以及所有其他感官都远比我们的强，就好比空气比水清或以太比空气清。

他们也有真正有神在那里居住的神殿和教堂；而神喻、预言、显圣以及所有其他各种与神的交流，在那里都是面对面发生的。他们看到的太阳、月亮和星星都是如实呈现；他们其余的幸福也是同一种类的。

其说似乎比邹子之说更为“科学”“深妙”。正如汉代史家之于邹子的“大九州”说，对于昔日的雅典哲学家来说，苏格拉底的地球说自然也显得“阔大不经”，以至后来响应者寥寥。但比之于韦陀地理学说，苏格拉底的地球说却只不过是一幅更阔大、详尽的宇宙地图的一部分。

中国古代科技史专家江晓原教授认为，《周髀算经》中的宇宙模式很可能来自印度。根据他的研究，《周髀算经》中的宇宙模式有如下要点：

1. 大地与天为相距80,000里的平行圆形平面。
2. 大地中央有高大柱形物（高60,000里的璇玑，其底面直径为23,000里）。
3. 该宇宙模型的构造者在圆形大地上为自己的居息之处确定了位置，并且这位置不在中央而是偏南。
4. 大地中央的柱形物延伸至天处为北极。
5. 日月星辰在天上环绕北极作平面圆周运动。
6. 太阳在这种圆周运动中有多重同心轨道，并且以半年为周期作规律性的轨道迁移（一年往返一遍）。
7. 太阳的上述运行模式可以在相当程度上说明昼夜成因和太阳周年视运动中的一些天象。

8. 阳光照四周的极限半径为167000里。

令人惊讶的是，上述八项特征竟与古代印度《往世书》和一些佛经上所记载的宇宙模型完全吻合！

色香味俱全的宇宙大水系

《薄伽梵往世书》之七大洲，其山脉、水体、动植、出产与《山海经》所描写的神明、地理特征颇有相似之处，足可互相印证。例如前文已经解读的乳海为“渤海或白海”，“甘蔗甜水之洋”之为“甘水”。《山海经·海内西经》中还提到了其他类似或者相关的水体：

赤水出东南隅，以行其东北，西南流注南海灰炼。

河水出东北隅，以行其北，西南又入渤海，又出海外，即西而北，入禹所导积石山。

洋水、黑水出西北隅，以东，东行，又东北，南入海，羽民南。

弱水、青水出西南隅，以东，又北，又西南，过毕方鸟东。

同样的描述也出自《淮南子·地形》篇：

疏圃之池，浸之黄水，黄水三周复其原，是谓丹水，饮之不死。

河水出昆仑东北陬，贯渤海，入禹所导积石山，赤水出其东南陬，西南注南海丹泽之东。赤水之东，弱水出自穷石，至于合黎，余波入于流沙，绝流沙南至南海。洋水出其西北陬，入于南海羽民之南。凡四水者，帝之神泉，以和百药，以润万物。

《淮南子》以为“凡四水者，帝之神泉”，可见这些水体都不是普通的河海，而是“人之所未能睹”的仙河瑶海，与《薄伽梵往世书》中布珞珈七大洋的性质是一样的。

《楚辞·离骚》之“朝吾济于白水兮”，王注曰：“《淮南》言白水出昆仑之原，饮之不死。”《文选·思玄赋》“斟白水以为浆”，李善即引王注。《太平御览·地部》二十四，亦云：“《淮南子》曰‘白水出昆仑之原，饮之不死’，则旧本皆作白水明矣。”洪兴祖引《河图》曰：“昆山出五色水，其白水入中国，名为河也。”洪氏注《九歌·河伯》章曰：“授神契曰：‘河者水之伯，上应天河。’《山海经》云：‘昆仑山有青河、白河、赤河、黑河，环其墟。其白水出其东北隅，屈而东南流，为中国河。’”按今本《山海经》无“白水”“白河”字样，宋时则尚有之，可见《山海经》散佚之多。

《山海经》五色神水可与布珞珈七大洋相较：白水近于牛乳之洋，青水近于甘蔗甜水之洋，黄水近于酥油之洋，弱水近于净水之洋（净水至纯至净，无有杂质，以至于全无浮力载物，与弱水之意相合）。《山海经》里的五色水，如果配上五味，似乎就与布珞珈七大洋接近了，而以五色配五味，也符合阴阳家的思维模式。

五色神水皆出于昆仑，而七大洋亦源于布珞珈之中央神山苏迷卢（Sumeru）。佛教承袭了韦陀经典有关苏迷卢的神话，因此自佛教传入中国后，中国也知道了苏迷卢。汉传佛典将其译为苏迷卢山或妙高山，有人以为苏迷卢山即是昆仑，如宋陈善《扞虱新话》谓：

昆仑即须弥，亦即阿耨达，彼中又名之为雪山。有四天下，东弗子伐，西瞿耶波，南阎浮提，北郁单越，雪山在中天竺国，正当南阎浮提之中。山最高，顶有池，名阿耨达池。池中有水，号八功德水，

分派而有青黄赤白之异色，今黄河盖其一派也。

“黄河盖其一派”固然出于附会，但须弥出五色水的说法显然有本于佛典。

三星堆青铜神坛：大地之巅的神山景观

神山苏迷卢的地理位置，前引《薄伽梵往世书》第五篇中已经提及。

苏迷卢山位于布洛迦中心之伊拉瑞塔州，即宇宙中心的位置。而昆仑也在“天地之中”，如《淮南子·地形》所谓：

昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死。或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨。或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。搏木在阳州，日之所曠。建木在都广，众帝所自上下，日中无景，呼而无响，盖天地之中也。若木在建木西，末有十日，其华照下地。

又《河图·括地象》：

地中央曰昆仑……

昆仑之墟下洞，含有赤县之州，是为中则。

昆仑山为柱，气上通天。昆仑者地之中也。

昆仑居地之中，其势四下，名山大川，皆有气相承接。

昆仑地之中也，其外有五色弱水，横绕三千里，深十三寻。

相比于《淮南子》《河图》的简笔写意，《薄伽梵往世书》栩栩如生地用浓墨重彩描绘了苏迷卢山的壮阔景观：

在名为苏迷卢的巨山四周有四座大山，即曼达茹阿山（Mandara）、梅茹曼达山（Merumandara）、苏帕西瓦山和库木达山，像玉带一样环绕着苏迷卢山。这些山的高度和长度均计算为一万由旬（八万英里）。

各山巅上分别矗立着一棵杧果树，一棵葡萄树、一棵卡丹芭树和一棵榕树，仿佛旗杆一般。这些树的宽度均为一百由旬（八百英里），高达一千一百由旬（八千八百英里）。它们的枝条覆盖了半径一千一百由旬的地方。

在这四座大山之间有四个大湖。第一个湖水味如牛奶，第二个像蜂蜜，第三个像甘蔗汁，第四个纯水充盈。像希达哈、查茹阿纳和甘达尔瓦这样的天人，也称为半神人，享用着这些湖泊。结果便自然而然地达到了瑜伽的完美境界，比如使自己变得比最大的还要大、比最小的还要小。还有四座天堂花园，分别称为南达那园、采恰茹阿塔园、外布茹阿佳卡园和萨尔瓦透巴佳园。

半神人中出类拔萃的人物与他们那如同天堂饰品般美丽的妻子一同在这些花园中嬉戏，而地位较低的半神人甘达尔瓦就在那里歌唱他们的荣耀。

曼达茹阿山的山腰低处有一棵名为兑瓦秋塔（Devacuta）的杧果树。这棵树高达一千一百由旬，大如山顶，味美如甘露的杧果从树梢落下，天堂居民非常喜欢。

当所有坚硬的果实从高处落到地上时，便会裂开，甜美芳香的果汁流淌出来，因与其他香味混合而愈发芬芳。果汁形成瀑布，从山上落下，最后汇流成河，名为阿诺达河（Arunoda），它令人愉快地流经

伊拉瑞塔的东部。

夜叉们（Yaksas）虔诚的妻子是协助主希瓦之妻芭瓦妮（Bhavani）的贴身女仆。她们因为饮了阿诺达河水，遍体生香，空气中弥漫的香味在方圆八十英里之内都闻得到。

同样，瞻部树的果实，其大如象，果肉盈实，并有小籽，从高处落地时开裂成数瓣，流淌的果汁汇成河，名叫瞻部纳迪（Jambunadi）。这条发源于梅茹曼达的果汁河下落一万由旬的距离，一直流到了伊拉瑞塔的南部，使得整个伊拉瑞塔之地充盈着果汁。

瞻部纳迪河岸上的泥土被流动的果汁浸润，又经阳光和空气蒸发，便形成了大量的黄金，称为瞻部-纳迪，天堂居民用于各种装饰。因此天堂星宿的居民们以及他们年轻的妻子们头戴金盔，腕带金镯，腰系金带，享受着天堂的生活。

苏帕西瓦山的侧面耸立着一棵参天大树，这棵名为摩诃卡丹芭（mahakadamba）的巨树闻名遐迩。从它的树洞里流出五条蜂蜜河流，每条河流的宽度约为五阿亚玛（ayama，计量单位，大约八英尺）。蜂蜜源源不断地从苏帕西瓦山巅流淌下来，从西边开始绕整个伊拉瑞塔-瓦尔夏流了一圈，使得这一片土地芳香四溢。

饮过那蜂蜜的人口中的芬芳，被空气携带着，飘香了方圆一百由旬的地方。

类似的库木达山上生长着一棵巨大的榕树，因为主要枝干就有一百根之多而得名夏塔瓦夏（satavalsa）。这些枝干上又生根，根部又流淌出众多的河流。这些河从山巅一直流到伊拉瑞塔之地的北部，造福了这一方居民。奔腾的河水使得那里的居民有充足的牛奶、酸奶、蜂蜜、酥油、糖浆、谷物、衣服、床垫、座位和装饰品。他们渴望的一切都供应充分，因此繁荣快乐。

在这个物质世界里，享用这些河流的居民，无皱纹华发。他们从
无疲倦之感，呼吸也不会给躯体带来难闻的气味。他们不会衰老、疾
病或早夭，也不受严冬盛夏之苦，身体也不会失去光芒。他们无忧无
虑，生活快乐，直至死亡。

群峰环绕苏迷卢山脚，景色秀美，恰如莲花瓣周边的细丝。它们
的名字是库苏巴、外康卡、垂库塔、希西茹阿、帕棠卡、茹恰卡、尼
夏达、西尼瓦萨、卡皮腊、香卡、外杜亚、阿茹地、邯萨、瑞夏巴、
纳嘎、卡朗加茹阿、拿茹阿达。

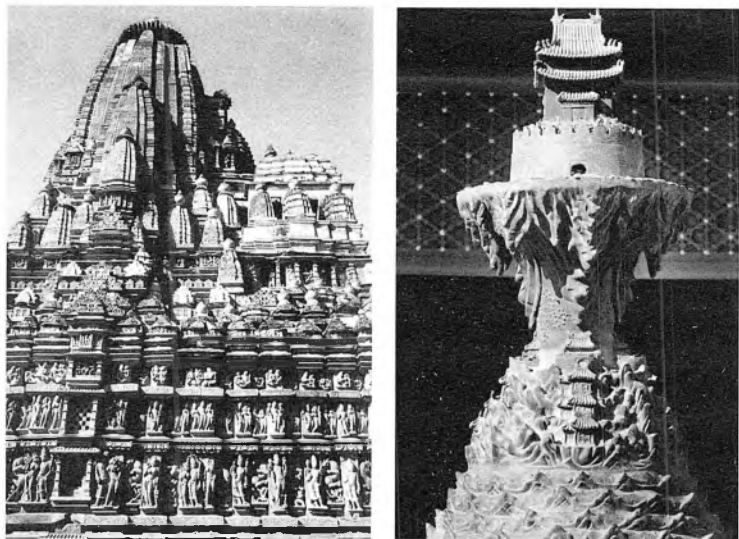
苏迷卢山的东边耸立着两座大山，名为佳塔茹阿和兑瓦库塔，南
北走向，绵延一万八千由旬（十四万四千英里）。同样迷卢山西边也
屹立着两座大山，名外帕瓦纳和帕瑞亚恰，走向和长度与东边的山脉
一样。开拉萨山和茹阿维茹阿山雄踞于迷卢山的南面，是东西走向，
长一万八千由旬。垂星嘎山和玛卡茹阿山位于迷卢山的北面，东西走
向，长度跟南部一致。这些山的高度和宽度均为二千由旬（一万六千
英里）。苏迷卢山为这八座大山环绕，由纯金堆成，像火一般鲜明
耀眼。

苏迷卢山顶的正中央便是梵天之城。四边每一方向都有一千万由
旬（八千万英里）。因为全是由黄金砌成，所以学识渊博的学者和圣
哲们称之为夏塔考比（satakaumbhi）。

在各个方向环绕梵天之城（Brahmapuri）的八位主要大神的居
所，以天帝因陀罗为首。这些居所的构造与梵天之城相似，不过规模
只有后者的四分之一。

概括起来，苏迷卢山的景观可以分为如下几类：

神山：苏迷卢山四周有四座山峰，即曼达茹阿山、梅茹曼达山、苏



印度教庙宇金字塔形的顶部象征作为大地中心的迷卢群山，上面多刻有仙人瑞兽。
图为著名的坎达里耶神庙，高达35米，宛如群峰环抱的仙山（左）；北京雍和宫内的须弥山坛城，佛教继承了迷卢山的传说（右）

帕西瓦山和库木达山，像玉带一样环绕着苏迷卢山。而其外又有八座大山环绕。

圣树：四座神山山巅上分别矗立着一棵芒果树、一棵葡萄树、一棵卡丹芭树和一棵榕树。

仙湖：四座大山之间有四个大湖。第一个湖水味如牛奶，第二个像蜂蜜，第三个像甘蔗汁，第四个为纯水；其水源来自圣树的果实或根部，牛奶之水为葡萄树果实所化，蜂蜜之水为卡丹芭树果实所化，甘蔗甜水为芒果树果实所化，纯水来自榕树的根部。

仙人：天堂的居民，例如半神人的妻子，希瓦之妻芭瓦妮的贴身女仆，天帝因陀罗为首的八位大神，以及苏迷卢的领袖——居于苏迷卢山顶正中央的大梵天。

仙苑：四座天堂花园，分别称为南达那园、采恰茹阿塔园、外布茹阿

佳卡园和萨尔瓦透巴佳园，以及山顶正中央的梵天金城。

《淮南子·地形》《山海经·海内西经》中所说的昆仑也有着极其相似的各类景观：

海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之，百神之所居。在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上冈之岩。

昆仑南渊深三百仞。开明兽身大如虎而九首，皆人面，东向立昆仑上。

开明西有凤皇、鸾鸟，皆戴蛇践蛇，膺有赤蛇。

开明北有视肉、珠树、文玉树、玕琪树、不死树。凤皇、鸾鸟皆戴戩。又有离朱、木禾、柏树、甘水、圣木曼兑，一曰挺木牙交。

开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窆窆之尸，皆操不死之药以距之。窆窆者，蛇身人面，貳负臣所杀也。服常树，其上有三头人，伺琅玕树。开明南有树鸟，六首；蛟、蝮、蛇、蝮、豹、鸟秩树，于表池树木；诵鸟、鹑、视肉。

昆仑虚……中有增城九重，其高万一千里百一十四步二尺六寸。上有木禾，其修五寻；珠树、玉树、璇树、不死树在其西，沙棠、琅玕在其东，绛树在其南，碧树、瑶树在其北。旁有四百四十门，门间四里，里间九纯，纯丈五尺。旁有九井玉横。惟其西北之隅，北门开以内不周之风。倾宫、旋室、县圃、凉风、樊桐在昆仑闾阖之中，是其疏圃。疏圃之池，浸之黄水，黄水三周复其原，是谓丹水，饮之不死。河水出昆仑东北陬，贯渤海，入禹所导积石山，赤水出其东南陬，西南注南海丹泽之东。赤水之东，弱水出自穷石，至于合黎，余波入于

流沙，绝流沙南至南海。洋水出其西北陬，入于南海羽民之南。凡四水者，帝之神泉，以和百药，以润万物。

昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死。或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨。或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。扶木在阳州，日之所曠。建木在都广，众帝所自上下，日中无景，呼而无响，盖天地之中也。若木在建木西，末有十日，其华照下地。

圣树计有珠树、玉树、璇树、不死树、沙棠、琅玕、绛树、碧树、瑶树、珠树、文玉树、玕琪树、木禾、柏树、圣木曼兑——挺木牙交、扶木、建木、若木（似乎接近于盘根错节的榕树）种种名色。

仙河则有赤水、甘水、黄水、弱水、河水、洋水，作为“帝之神泉”，具有“不死之药”的功能，与《薄伽梵往世书》对苏迷卢四仙湖的描述相吻合：“享用这些河流的居民，无皱纹华发。他们从无疲倦之感，呼吸也不会给躯体带来难闻的气味。他们不会衰老、疾病或早夭，也不受严冬盛夏之苦，身体也不会失去光芒。他们无忧无虑，生活快乐，直至死亡。”

昆仑闾阖之内亦有仙苑，即所谓的倾宫、旋室、县圃、凉风、樊桐、疏圃、悬圃。最高的“太帝之居”对应于“梵天金城”。

昆仑有“众帝”“太帝”，与苏迷卢之有创造主梵天及诸神相似。据《穆天子传》载，昆仑乃黄帝之宫：“吉日辛酉，天子升于昆仑之丘，以观黄帝之宫，而封丰隆之葬，以诏后世。”《庄子·天地》进一步证实了《穆天子传》的说法：“黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘，而南望还归，遗其玄珠。”此昆仑之丘，不但为黄帝登临之所，亦且有黄帝之宫。《山海经》所谓“帝之下都”，应该就是黄帝之宫。“帝之下都”，郭注

以为即“天帝之都邑在下者也”，毕沅《新校正》据《穆天子传》及《庄子》，也认为“帝者黄帝”。据此推断，《淮南子》中昆仑最高的“太帝之居”即黄帝之宫，“太帝”即是黄帝。根据前文的考证，华夏神话里的黄帝为四面之神，其原型正是韦陀神话里的四头创世大神梵天。因此，苏迷卢山顶正中央的梵天金城就是昆仑之丘的“太帝之居”、黄帝之宫。昆仑“在八隅之岩”，八隅当指其形状言，隅者，方也，八隅，八个方隅也，也就是说，昆仑之虚的平面结构有八个方角，八隅之形，只能是十字形，即“亞”形。苏迷卢中峰之四面为四峰围绕，恰好也构成了一个巨大的“亞”形。

不过《山海经》写昆仑多有奇禽异兽，而《薄伽梵往世书》鲜有提及，其原因恐怕与《山海经》作为“符应书”的功能有关。在“符应”体系里，奇禽异兽是标示治乱的“祥瑞”或“凶兆”，《山海经》最早应该是配图的，这些奇禽异兽构成了“符应书”的基本内容。但从《山海经》的宏大结构和庞杂的人名、神名来看，其背后肯定有一个完整的神话世界存在，《山海经》不过是某个完整庞大的史前神话文本（以口头形式流传）的一种具有特殊性质的注疏而已。很有可能，这个未知的灵知文本就是古老的韦陀秘籍《往世书》或《宇宙古史》。全部《往世书》共有18部，《薄伽梵往世书》只是其中之一，其内容构成了世界上最丰富最完整最奇特的神话体系，几乎世界上所有地区的神话、传说都可以在这部百科全书式的灵知著作里找到影子。

《往世书》里的奇禽异兽大多是作为诸神的坐骑出现的，这方面的研究相当繁复，非本书所能涵盖。但人面兽身、多首多臂多尾的形象，却与《山海经》大致接近，“操蛇”“珥蛇”的造型也所在多有。这似乎可以解释这些奇禽异兽作为“符应”的原因，即它们的出现意味着某个御神或恶灵的出现。



印度中世纪手抄本《往世书》中的神人异兽

三星堆祭祀坑出土的一件类似神坛的大型青铜礼器将昆仑的“黄帝之宫”引向史前的迷雾之中。

此坛底部为两只独角怪兽，头尾相向而立。此兽形象怪异，长尾、带翅、大耳、独角，既像鹿也像牛，颇近于传说中的神兽角端。“角端”一名，始见于司马相如的作品。《汉书》卷五十七上《司马相如传》录《子虚赋》：“其兽则麒麟角端，騊駼橐驼，蛩蛩弹駻，馼馼驴羴。”“注：张揖曰：雄曰麒，雌曰麟，其状麋身牛尾，狼题一角。角端似牛，其角可以为弓。”瞿昙悉达《开元占经》卷一一六《兽占·周市角端》：“《瑞应图》曰：周市者，神兽名也。星宿之变而见，王者德盛则至。又曰：角端日行万八千里，能言，晓四夷之语，明君圣主在位，明达方外幽隐之事，则角端奉书而来。”角端的出现，似乎兆示了这座青铜神坛是祭献“帝”的礼器。



三星堆出土的青铜神坛及其线描图

不但如此，角端的来源也与西域以及印度有关。“桃拔，《西域传》：乌弋有桃拔，一名符拔。似鹿，长尾，一角者或为天鹿，两角者或为辟邪，一名扶拔……宋《符瑞志》：天鹿者，纯灵之兽，五色光耀洞明，王者道备则至。”天鹿、桃拔产于西域，应该是角端的异名。

《元史》卷一《太祖纪》、卷一四六《耶律楚材传》：“太祖十九年甲申，帝至东印度国，角端见，班师。”“甲申，帝至东印度，驻铁门关。有一角兽，形如鹿而马尾，其色绿，作人言，谓侍卫者曰：‘汝主宜早还。’帝以问楚材，对曰：‘此瑞兽也，其名角端，能言四方语，好生恶杀。此天降符，以告陛下。陛下天之元子，天下之人，皆陛下之子。愿承天心，以全民命。’帝即日班师。”角端现身于铁门关，致使成吉思汗无法西进印度，班师而还。虽然耶律楚材将角端的出现归于上天降符，但这个著名的传说却显示角端是一种保护神，为印度以及西域所崇信。事实上，这种奇异的动物作为护门神兽，至今还流传在印度以及尼泊尔等毗邻印度的国家和地区。那里每个寺庙和达官贵人的豪宅门口都会立有这样的一对神兽来镇宅第。据说它的功用可以驱鬼破邪，能守护主人的健康、运程以及所有的家业，使家道日渐昌隆，因此深受人们的喜爱。这种来源于印度的护门神兽，独角、牛尾、状如麒麟，身上居然也长着一对肉翅，与三星堆神坛底部的独角兽造型惊人地相似。而且，三星堆独角兽成对出现的表现方式也符合护门神兽的使用方法。至此，三星堆神坛底部独角兽的意义已经很明显了，它是一座“帝城”的守护神，类似于《山海经》里看守昆仑之门的开明兽。

独角兽之上是四个腰围短裙、跣足、袒裸的力士，戴冠面向四方而立，神情肃穆。其装束绝不类华夏，而与天竺极其相似。四人皆双手握物，显得极为恭谨。左右两人双手持绳状物，前后两人双手持钩状物。四人头上顶着构成神坛第三层的四座山峰，应为黄帝之佐后土。《淮南

子·天文训》云：“中央土也，其帝黄帝，其佐后土，执绳而治四方，其神为镇星，其兽黄龙，其音宫，其日戊己。”四力士力能托地，自然是土地的御神，执绳而治四方，手中的钩子似乎是配合绳使用的神器，将其判定为后土的造型，应该是没有问题的。

四力士之上，第三层的造型呈圆形莲花状，四片犹如莲花瓣状的山峰分别立于四方。左右两边皆有浮雕人面。

此器第四层即最高一层的构型为四方坛形，每面有五个小铜人跪立，双手持规。四方坛的顶部中央位置突嵌四张完全一样的神面，带羽饰，顶有双角。四方坛的四角各立一鸟，展翅作飞翔状。

四方坛顶部顶有双角的神面，即是黄帝的“四面”，确有见地。《史记·天官书》云“轩辕，黄龙体”，《河图稽命徵》《汉书人表考》都说黄帝“龙颜有圣德”“河目龙颜”，由此看来，神面头上的双角无疑是“龙颜”的艺术表现。四方坛为四座山峰所拱卫，处于中央的最高位置，与“黄帝之宫”在昆仑的位置符合。

神坛四面的五个小铜人，似乎与殷墟卜辞的“帝五臣”对应。胡厚宣《论五方观念及“中国”称谓之起源》分析甲骨文中商人向“帝五臣”求雨的文字后说：“五行之观念在殷代颇有产生之可能，未必即全为战国以后之物也。”丁山说：“近代学者颇有以五行之学出于晚周诸子创说而疑其亦皆晚周人伪托者，兹以甲骨文四方神名证之，则大有商讨的必要了……顾名思义为东木，南火，西水，北金，隐然以木火水金四正配合了东南西北四方，加上社稷的主神后土，便成了五行之官。”¹《史记·历书》则曰“黄帝考定星历，建立五行”，然则五臣即是五行之官，为黄帝所立。四方神坛四面的五个跪立铜人，应该就是中央黄帝治下的五行、五方之官。

综合各方面的因素及其考据，这座四方神坛，无疑象征昆仑之巅、天

1 引自丁山著，《中国古代宗教与神话考》，上海书店出版社，2011年，第102页。

地之中的“黄帝之宫”，其原型即是苏迷卢山顶正中央用纯金打造的梵天之城。四方神坛四角的青铜立鸟，似乎暗示苏迷卢四峰的四株圣树。托着四方神坛的莲花状山峰，应该就是苏迷卢四峰，环绕簇拥着中间的苏迷卢山以及山巅的梵天金城。四峰莲花状的造型似乎暗含了梵天以莲花为座的意象。

东君行天的轨迹

三星堆青铜神坛四峰两侧的人面可能代表环绕昆仑运行的日神。《山海经·海外东经》云：

黑齿国，下有汤谷，汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。

《山海经·大荒东经》云：

大荒之中，有山名曰孽摇颤玑。上有扶木，柱三百里，其叶如芥。有谷曰温源谷。汤谷上有榑木（郭璞注：“扶桑在上”），一日方至，一日方出，皆载于乌。

按照《薄伽梵往世书》（第五篇，二十一章）的描述，太阳以苏迷卢山为轴心，沿玛纳首塔尔山（manasottara-giri）运行：

有学问的人说太阳沿玛纳首塔尔山运行，周长九千五百一十万由旬（七亿六千零八十万英里）。在玛纳首塔尔山，面对苏迷卢山正东的地方是一片名为戴瓦丹尼的地方，由诸神之王因陀罗拥有；同样，

在南边是一片名为桑亚玛尼（sayamani）的地方，由死神阎罗掌管；西边是一片名为尼姆楼查尼的地方，由水神筏楼拿拥有；北边是一片名为维巴瓦瑞（Vibhavari）的地方，由月神槃陀罗掌管。根据特定的时间，日升、正午、日落和子夜在上述那些地方发生，因而令所有生物从事各种赋定职责，也让他们停止这些职责。

太阳神的战车只有一个轮子，称为桑瓦特萨尔（samvatsara）。十二个月是它的十二根辐条，六个季节构成了它的辋缘，三个查图玛夏（catur-masya）期是车轮上由三个部分组成的毂。载着车轮的车轴一头搭在苏迷卢山顶，另一头搭在玛纳首塔尔山之上。车轮被固定在车轴的外端，沿玛纳首塔尔山不停地旋转，如同一台榨油机的轮子。

就好像一台榨油机，这根车轴连接着第二根轴，其长度为第一根车轴的四分之一（三百九十三万七千五百由旬或三千一百五十万英里）。这第二根轴的上端被一条风的绳子拴在杜华珞伽上。

玛纳首塔尔山东、西、南、北四面皆面对苏迷卢山，应该是一座环形的山脉。四神掌管的四个地方可能就在像玉带一样环绕苏迷卢山的四峰之上，而玛纳首塔尔山当为四峰所在山脉之总称。四峰之上的四株通天圣树，标示了太阳运行的轨迹，与《淮南子·地形》榑木、若木之说吻合。《山海经》里浴日的汤谷、甘渊，则可以从四圣树之下的四仙湖找到原型。

楚辞《九歌·东君》云：

暾将出兮东方，照吾槛兮扶桑。

抚余马兮安驱，夜皎皎兮既明。

《离骚》云：

吾令羲和弭节兮，望崦嵫而勿迫。
 路漫漫其修远兮，吾将上下而求索。
 饮余马于咸池兮，总余轡乎扶桑。
 折若木以拂日兮，聊逍遥以相羊。

《九章·悲回风》云：

折若木以蔽光兮，随飘风之所仍。

王逸《楚辞章句》，《离骚》注曰：“扶桑，日所拂木也……言我乃往至东极之野，饮马于咸池，与日俱浴……若木在昆仑西极，其华照下地……以若木障蔽日，使不得过也。”可证扶桑在昆仑之东，为日出之处；若木在昆仑之西，为日落之处。扶桑和若木既是太阳出没之地，也就标示了太阳运行的轨迹，故屈子以此象征逐日而行的旅程。

长沙子弹库楚帛书，内层为有关创世神话和天文星占的两篇文字。外层分帛书四周为十六等区，其中居于四隅的四区分别绘有青、赤、白、黑四色木，其余十二区则依次绘有十二月神将，并以每三神将一组分居四方，分别代表四季的孟、仲、季三月，形成了青木统领春三月居东，赤木统领夏三月居南，白木统领秋三月居西，黑木统领冬三月居北的格局。帛书四隅的四色木，应该就是标示太阳运行轨迹的玛纳首塔尔山四圣树，同时也是四时和四神的象征。十二月神将形象奇特，极为罕见，尤其三头的造型明显还留有韦陀灵知神话的痕迹。以四神木配十二月神将，实际代表了太阳在一年之中的运行轨迹。

我们来看《薄伽梵往世书》里描绘的太阳神出巡的场景：



太阳神苏尔亚驾着独轮马车穿过天空

太阳神战车的车身估计有三百六十万由旬（二千八百八十万英里）长，其宽度为长度的四分之一。拉着战车的马是以伽亚垂和其他韦陀音步的名字而取的，它们被阿茹纳戴瓦（Aruna deva）套在同样是九十万由旬的轭上。这辆战车载着太阳神不停地运行。

虽然阿茹纳戴瓦坐在太阳神前面，驾驭着马车，但他却朝后看着太阳神。

有六万位名为瓦立克依利亚斯（Valikhiliyas）的圣人，每一位都拇指大小，在太阳神前面向他献上滔滔不绝的祷文。

同样，另外十四位圣人被分成两人一组，每个月用不同的名字，不断举行各种祭典，与乾达婆（Gandharvas）、飞天仙女（Apsaras）、神蛇（Nagas）、夜叉、罗刹（Raksas）和半神人一起崇拜至尊主最有力量的半神人苏尔亚·戴瓦（Surya deva）。

在贯穿布曼达拉轨道上，太阳神旅行九千五百一十万由旬（七亿六千八十万英里）的距离，每一瞬间的速度为两千由旬和二扣刹（一万六千零四英里）。

《毗湿奴往世书》也记载：

崇拜最有力量的半神人苏尔亚时，乾闥婆在他面前唱歌，飞天仙女在车前跳舞，尼沙查茹阿（Niscaras）追随战车，潘纳伽（Pannags）装饰战车，夜叉护卫战车，名为瓦立克依利亚斯的圣人们环绕太阳神，献上祷文。七组十四位同游安排恰当的时间在全宇宙有规律地下雪，带来温暖，降下雨水。

这与《九歌》《离骚》中东君行天的场面简直形神俱肖：

暾将出兮东方，照吾槛兮扶桑。
抚余马兮安驱，夜皎皎兮既明。
驾龙辀兮乘雷，载云旗兮委蛇。
长太息兮将上，心低徊兮顾怀。
羌声色兮娱人，观者憺兮忘归。
絃瑟兮交鼓，箫钟兮瑶虞。
鸣篪兮吹竽，思灵保兮贤姱。
翱飞兮翠曾，展诗兮会舞。
应律兮合节，灵之来兮蔽日。
青云衣兮白霓裳，举长矢兮射天狼。
操余弧兮反沦降，援北斗兮酌桂浆。
撰余轡兮高驰翔，杳冥冥兮以东行。

驷玉虬以桀鸞兮，溘埃风余上征。
朝发轫于苍梧兮，夕余至乎县圃。

欲少留此灵琐兮，日忽忽其将暮。
 吾令羲和弭节兮，望崦嵫而勿迫。
 路漫漫其修远兮，吾将上下而求索。
 饮余马于咸池兮，总余轡乎扶桑。
 折若木以拂日兮，聊逍遥以相羊。
 前望舒使先驱兮，后飞廉使奔属。
 鸾皇为余先戒兮，雷师告余以未具。
 吾令凤鸟飞腾兮，继之以日夜。
 飘风屯其相离兮，帅云霓而来御。
 纷总总其离合兮，斑陆离其上下。
 吾令帝阍开关兮，倚闾阖而望予。

马车、御者、歌舞、祭典、龙凤、风伯、雨师，以及“灵之来兮蔽日”的恢宏，都可以与《薄伽梵往世书》的记载相印证。尤其御者阿茹纳戴瓦坐在太阳神前面驾驭马车，却朝后看着太阳神，似乎是东君“长太息兮将上，心低徊兮顾怀”的写照，令人感叹楚辞之精妙。

《薄伽梵往世书》提及太阳神战车之轴与杜华珞珈即北极星相接，故而太阳亦随北极星运转。这为“金乌负日”的传说提出了另一种解释，因为在华夏灵知符号体系里，巨大的鹏鸟是北极星的象征。东君“援北斗兮酌桂浆”可能就是这个与灵知天文有关的神话的一种隐喻。

最重要的是，太阳运行的轨迹与灵魂的“升天之路”有关，此即古埃及“荷罗斯之眼”所指引的道路。沿着太阳神之车所行的“光芒之路”，灵魂将找到升向不死灵界的“天门”。“吾令帝阍开关兮，倚闾阖而望予。”这道“天门”可能与环绕苏迷卢的玛纳首塔尔四峰、四圣树以及四神有关。

玛纳首塔尔四神明显与华夏灵知体系里的四时、四方、五星、五帝相配，如《淮南子·天文训》篇所云：

何谓五星？东方，木也，其帝太皞，其佐句芒，执规而治春；其神为岁星，其兽苍龙，其音角，其日甲乙。南方，火也，其帝炎帝，其佐朱明，执衡而治夏；其神为荧惑，其兽朱鸟，其音徵，其日丙丁。中央，土也，其帝黄帝，其佐后土，执绳而制四方；其神为镇星，其兽黄龙，其音宫，其日戊己。西方，金也，其帝少昊，其佐蓐收，执矩而治秋；其神为太白，其兽白虎，其音商，其日庚辛。北方，水也，其帝颛顼，其佐玄冥，执权而治冬；其神为辰星，其兽玄武，其音羽，其日壬癸。

持之与《薄伽梵往世书》第五篇二十一章第七节（见本书正文第583页引文）相较，可以看出两者持有极其相似的宇宙模式。

玛纳首塔尔山四神，加上中央苏迷卢山的大梵天，与《淮南子·天文训》五帝之数相合，而且五神也与四时及五方、五星相配，虽然这种配合看起来不像经过五行学说修饰的《天文训》那样严整。但是综合两种体系的神话，可以推测，在一年中某个特定时间（凭借星宿确认）离开躯体的灵魂，将得到四神（其中之一）的接引，升入玛纳首塔尔山四峰（其中之一），进而沿着圣树攀升至太阳神之车运行的轨道，接着在灵界使者大鹏鸟的接引下，乘龙直上宇宙之巅北极星，最终离开生死相续的尘世。

然而人中之精英，即有大能的巫，以及诸神却随时拥有这种绝地通天的神秘能力。《山海经·大荒西经》：“大荒之中有山，名曰丰沮玉门，日月所入。有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫

抵、巫谢、巫罗，十巫从此升降，百药爰在。”《淮南子·地形》：“建木在都广，众帝所自上下，日中无景，呼而无响，盖天地之中也。”仙山、神木的作用非常明显，它们既是不死之药进入人间的通道，也是灵魂升入不死之乡的万古“天路”。在华夏远古的宇宙观中，大地上的昆仑与天穹中的北极遥遥相对：

北斗居天之中，当昆仑之上，运转所指，随二十四节气，正十二辰，建十二月。（《五行大传》引《尚书纬》）

（昆仑山）上通璇玑，元气流布，玉衡常理，顺九天而调阴阳。（《水经注》引《十洲记》）

天神则主北辰，地祇则主昆仑。（《周礼》郑玄注）

昆仑山为天柱，气上通天，昆仑者，地之中也。地下有八柱，柱广十万里，有三千六百轴，互相牵制。（《初学记》卷五引《河图括地象》）

要之，三星堆神坛的象征寓意非常丰富，为解开昆仑、黄帝之谜提供了最具说服力的实物依据。尤其是四力士、五臣的装束以及角端神兽、莲花座状的苏迷卢四峰，透露出强烈的韦陀文化特征，留下了史前时代韦陀灵知神话向华夏神话过渡的痕迹。类似的礼器在西周还可以看到。591页图中的这件西周青铜器底座为方坛形，由四力士抬着；方坛之上为一粗壮的圆柱体，柱身雕满云鸟纹，顶部立着一只属于鹰鹏类的大鸟。这件西周青铜器明显是三星堆神坛的变异，虽然省略了神面、五臣、金城、莲花状的四峰等细节，但天地之中的昆仑神山、黄帝之佐后土和灵界使者大鹏鸟却被凸显出来，表达出绝地通天的主题。

在商文化中，以十日为一旬的时间计算系统，以甲乙丙丁等十日为



殷商铜鸛形鼎

庙名谥号，是一套深层的信仰文化。甲骨文出土以来，学者们已从祭祀先王的卜辞中发现了一项明确的规律：祭祖的日期与受祭者的日名相同。对此，王国维先生最早提出：“因之际先率以其所名之日祭之，祭名甲者用甲日，祭名乙者用乙日，此卜辞之通例也。”（《观堂集林》，卷9）郭静云认为，十日系统所表达的，不仅是十天一旬的时间周期而已，而是象征十个太阳轮流升降于天地之间，以此作为天地之间的沟通媒介。在商文化信仰中，东、西方象征着掌管大自然死生规律的奥秘：在春分之时向东举行迎日礼，欢迎日暖，祈求生机降临；在秋分之日向西举行送日礼，送别日暖，并祈求死后再生。此以信仰不仅涉及大自然的生灭循环，同时也推及人的生命历程以及死亡后可以再生的观念。是故，对十日的崇拜，其实与丧礼有密切的关系。十日谥名决定了丧祭的准则。商和西周早中期的铭文所录“日甲”“日乙”等祖先名号，其中的“日”字未必是用来表达日期，更可能是表达升天后的祖、父、兄本身已经与日合体，所以能从地

下随日轮升天。因为共有十日轮流升降于天地之间，十日各有其名，所以死者所乘之日名，就成为死者的谥号。也就是说，商人对日的崇拜，包含了死者再生的信仰，他们相信死者灵魂没入地中，犹如太阳西落，夜晚过后，又将在朝霞时再生于东方并乘日升天。日名谥号即指亡者升天之日，它并非表达亡人入土之日，而是表达其灵魂随日升天的日期。商代在祭祀先王的同时，也会祭祀他所乘的日，以及与他同日升天的所有祖先，此即虞祭的神秘隐义。并且，虞祭不仅是送先王乘日升天，也是协助其升天之后能顺利地朝见“帝”，列于天中上帝左右，亦即“宾于帝”。所以殷商的王冢都是头朝北向，也即上帝北辰所在的方向。直到西周时期，青铜铭文上依然常见日某为祖名，表明乘日信仰与日名丧礼也是西周贵族文化之核心。乘日升天、御龙游历的神秘形象，早已深植于中国文化，因此自古以来，送魂、安魂、祭魂仪式都是在朝霞时进行。日本人藤田丰八在其《中国南海古代交通丛考》一文中提出，古印度韦陀文献中有“十二日迭出，烧尽大地”的记载，与中国文献所见的“十日并出”“焦火不息”很相似，因此殷商最具种族特征的十日概念很可能发源于印度。除了十日，郭沫若等学者提出了很多颇有见地的依据，证明殷商十二辰计时系统源于巴比伦的十二宫体系。但实际上，《梨俱韦陀》也讲到了十二宫体系，而《耶柔韦陀》则列举了二十八宿（Nakshatra）。¹

改变史前历史的昆仑神话

早在20世纪之中叶，苏雪林女士于抗战时期，中华民族处于最危殆的时刻，发奋研究昆仑神话，提出了昆仑神话西来说，并且将其归为一种

¹ 参考郭静云著，《夏商周：从神话到史实》第六章之七，上海古籍出版社，2013年，第245—261页。

世界性的文化现象。她断言，昆仑之谜以及相关古文献如《山海经》《九歌》《天问》《淮南子》的破译将证明“世界文化同出一源”，“中国古史混有外来神话及历史之成分”，“战国学术思潮乃外来文化刺激所产生”，“由是则先秦史地与文化史皆将全部改观，其关系岂不诚重且大哉”。并且她还预见到，新的突破点会来自比较神话学研究：“惟窃以为伏羲、女娲、虞舜、夏禹及夫黄帝、共工诸人根源，似不能完全索之故纸堆，若觅之于两河流域、埃及、波斯、印度、希腊古史与神话，必有惊人之发现。”其名作《昆仑之谜》有云：

关于昆仑仙山之想象，不知始于何时，今日文献之约略可徵者，惟有文化最早之两河流域，故吾人亦惟有姑定两河流域为昆仑之发源地。考西亚远古传说，即谓有一仙山曰“Khursag Kurku-ra”，其义犹云“大地唯一之山”（Mountain of all lands）或曰“世界之山”（Mountain of the world），为诸神聚居之处，亦即诸神之诞生地……

笔者固不解西亚语文，以意测之，Khursag之一字或指“世界”，或指“大地”，而Kurku-ra或为“大山”，为“高山”。中国之昆仑，古书皆作昆仑。说文谓昆为古浑切，仑，卢昆切。以今日粤音读之，与Kurku-ra相差不远，殆音译其后一字也（且此仙山实为阿拉拉持Ararat，波斯人呼阿拉拉持山为Kuh-i-nuh，则音与昆仑更近）。夫西亚与中国古代之语音，一则几经转译，一则屡有变迁，而尚能保存此项对音，使昆仑之真源不昧，终能互证于数千年后之今日，此则非可喜可庆之事耶？

昆仑神话分布之广，几遍全世界。埃及相传亦有大山，为群神诞生及聚居之所，惜今亦莫考厥详。至菲里士坦人之喀密（Carmel），希腊人之奥林匹司（Olympus），北欧人之阿司卡德（Asgard），印度

人之苏迷卢，殆无不由西亚“世界大山”之演化。

希腊之奥林匹司，希腊人所想象此仙山之景况，考之荷马史诗《依里亚德》及《奥德赛》，再考之希腊诸神话，则亦殊为奇丽。大概谓：此山最高处为天帝宙斯（Zeus）所居。宙斯召集群神会议亦在其处。有云母石之宫殿，宏峻无比。殿中梁柱，巨壮异常，瑰采琦光，互相映发；所有宝座，皆黄金白银所成。宙斯高踞中央之座，称为天地万物之主宰，亦称为诸神之父，万神之王。其他诸神，则各按其品级之高下，列坐于两旁。宫廷四壁，铺满凡手不能描绘之图画，谲诡奇幻，万态千形。其色则或浅绛，或殷红，或金黄，或深紫，堂皇绚丽，炫人心目，有似夕照西沉时之一天霞彩。山巅气候，四季皆融和如春。既无风雨之侵暴，亦无雪霰之飘零，既不见雾气之冥磅，亦不睹纤云之舒卷，惟湛湛青天，覆于山之四周上下，昼夜皆光明洞澈，宛似琉璃世界。满山好鸟嚶鸣，悠扬悦耳，朝夕不断；奇葩异卉，吐艳争妍，终岁无已。自山巅至山腰为“云区”（The region of clouds），为仙境与凡尘之分界。荷马史诗谓此云区为“天门”（The gate of heaven），有女神曰霍莱士（Heraes）者守之。女神者或谓为宙斯之女儿，或谓为宙斯之近侍，为数不止一人。宙斯常至此云区，麾云聚散以为乐。奥林匹司本为大丛山，故其他诸神，散居他峰，或居山谷，与宙斯不共一处。希腊人想象天空之上，乃是神域，此山之高，既直通于天，则可为登天之阶梯。故Olympus者义犹天人两界之渡口云尔。

综合上述奥林匹司、苏迷卢、昆仑诸山形况而比较之，则相同之点实不一而足。试论列于次：

昆仑之最上为悬圃，人能登此，则成为灵体，能使风雨。由悬圃再上，则登于天，成为神人；奥林匹司之巅即为天界；苏迷卢以上为

三十三天。同点一。

昆仑为“帝之下都”，为禹之“下地”，可见帝之正都在天上；希腊万物主宰宙斯本居天上，特以奥林匹司为其地上离宫，以便时到大地，与人类相接触；苏迷卢亦为大妙天之居处。同点二。

昆仑除天帝外，尚有西王母居附近之玉山，又有许多神灵，散居昆仑附近各山曰昆仑之墟者；奥林匹司诸神散居此山之丛峰或山谷；苏迷卢四大天王居山腹，尚有诸天，居山之四近。同点三。

宫殿城郭，众宝庄严，瑰奇美丽，不可名状。三山之景况，大概仲伯之间。同点四。

昆仑四近之山多玉石；苏迷卢为琉璃、玻璃、黄金、白银四宝合成。又有所谓金刚、车渠（砗磲），因陀青宝，赤莲花宝；奥林匹司未言多玉多宝，然宫殿为云母石所筑，梁柱皆闪宝石之光，宝座皆为金银。同点五。

奥林匹司有四季不断之仙葩；昆仑有珠树、璇树、绛树、碧树，又有不死树及木禾等；苏迷卢有四大林，又有如意树，能随天人之愿而供给其需要，又有大树王名波利耶多，使天人于树下享受各种娱乐。同点六。

昆仑有开明兽守九门；苏迷卢有金刚守护山顶四角；奥林匹司有霍莱士守天门。同点七。

昆仑之神陆吾，司天之九部及帝之囿时。郭璞解“囿时”义曰：“界天帝范围之时节也。”

奥林匹司女神霍莱士监守“天门”。然此神之职司亦管理四时之顺序，及花开果熟之时节，与陆吾之职责相似。同点八。

特此为目前之例耳，若再研求，同点当不止此。故三山之神话同出一源，万无疑义。

.....

昆仑既系人类想象之仙山，故若问昆仑究在何处？吾人正可诵白传《长恨歌》一句以答之曰：“山在虚无缥缈间！”

.....

按《旧约·创世纪》第二章：“耶和华上帝在东方的伊甸，立了一个园子，把所造的人，安置在那里……”

有河从伊甸流出来，滋润那园子，从那里分为四道：第一道河名叫比逊，就是环绕哈腓拉全地的。在那里有金子，并且那地金子是好的，在那里又有珍珠和红玛瑙。第二道河名叫基训，就是环绕古实全地的。第三道河名叫希底结，流在亚述的东边。第四道河，就是伯拉河。

.....

余按埃及巴比伦神话“生命草”以外，均有“生命水”，饮之永生。印度人之“不死甘露”，殆混合生命草及生命水而成者。《新约·启示录》第二十二章：“天使又指示我在城内街道当中一道生命水的河，明亮如水晶，从上帝和羔羊的宝座流出来。在河这边和那边有生命树，结十二样果子，每月结果子，树上的叶子，乃为医治万民。”疑此语与西亚河之传说有关。希伯来文化固受两河流域之影响者也。既曰“明亮如水晶”，则此水色白无疑。

.....

回教之天园亦伊甸之衍化也。《古兰经》形容天园，辄有“诸河流在其下”之语。全经屡见不一，则与“潜流”之说不能无关。又回教天园河流之数似亦为四。《古兰经》卷二十六第四十七章：“天园的情形……内有常久不浊的‘水河’，滋味不变的‘乳河’，在饮者感觉味美的‘酒河’和清澈的‘蜜河’，他们在那里享受各项果实，并蒙其养主的饶恕。

首先苏雪林女士断言昆仑系人类想象之仙山，之后总结了昆仑神话在西亚、古希腊、基督教、伊斯兰教、佛教、古华夏传说中都有惊人相似的表现，例如世界中心的位置，居住的诸神以及天堂花园、仙河、神树、不死仙药、出产等。苏女士且认为昆仑乃西亚语Kurku-ra或波斯语Kuh-i-nuh之译音，其说在当时可谓惊世骇俗。但苏文既推断昆仑为神话中的仙山，却又不遗余力考证昆仑四水之实际位置，以为《山海经》《淮南子》所言皆为西亚地理上之水道，前后矛盾，徒增葛藤，智者之失，令人扼腕。

苏雪林女士的观点显然受到当时流行的“文化西来说”影响，遂将两河流域视为世界文明的发祥地。丁山先生也是持“西来说”，但却以佛典为参照，认为昆仑神话起源于印度。从今天来看，两位先生的观点皆有可取之处，因为昆仑神话乃是一个史前全球性灵知文明即史前雅利安文明圈的产物，这个全球性文化圈分享了同一份不朽的精神财富——韦陀灵知。诚如苏女士所言：

夫昆仑神话之发生，实不知其已有若干千年之历史，其传入中国，亦有二千余年。凡传说与信仰之久者，其支配人心之力必厚而且雄，所谓“民族心”者盖亦由此而成者也。昆仑之在彼西亚，在希腊，在印度，皆已成为神话宗教之渊源，文学艺术之宝库，其在我国亦颠倒鼓舞二千年之人心，化为民族性灵之一部分。

其实，根据迄今为止的考古发现，昆仑神话之传入我国，已经远远超出了2000年，可以上溯到更为古远的史前时代。例如大汶口文化陶尊上的刻符（山东莒县凌阳河采集），陶符顶部是太阳，被鸟翅托负着，下面是高齐日月的神山，最高的中峰为周围的四座山峰所簇拥，与苏迷卢山及其

四峰的格局几乎完全相似。

不但如此，最近的研究表明，昆仑神话可能还存在于美洲印第安文化中，¹这似乎进一步印证了苏雪林半个世纪前就提出的“世界文化同源论”。

Shakti: 宇宙阴性能量

还有另外一个与昆仑密切相关的神话人物，值得我们加以专门的探讨，那便是西王母，她与女娲一起，构成了华夏神话里的女神谱系。

西王母所居之处接近昆仑或者其居处即为昆仑之一部分，这似乎是不成问题的。《山海经·西山经》云：

又西三百五十里曰玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾，虎齿，而善啸，蓬发，戴胜。是司天之厉及五残。

《海内北经》云：

西王母，梯几而戴胜杖。其南有三青鸟，为西王母取食，在昆仑虚北。

《大荒西经》云：

西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神，人面虎身，有文，有尾，皆白，处之。其下有弱水之

1 参考王大有著，《昆仑文明播化》，中国时代经济出版社，2006年，第209页。

渊环之。其外有炎火之山，投物辄然。有人戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。

《竹书纪年》载：

穆王十七年，王西征，至昆仑丘，见西王母。其年西王母来朝，宾于昭宫。

《穆天子传》卷三曰：

吉日甲子，天子宾于西王母，乃执白圭玄璧，以见西王母。……西王母再拜受之。又：天子觴西王母于瑶池之上。西王母为天子谣曰：“……将子无死，尚能复来。”

不过《山海经》里的西王母，似乎颇为凶厉，“豹尾，虎齿，而善啸，蓬发，戴胜。是司天之厉及五残”，而《竹书纪年》《穆天子传》写西王母与周穆王宾主酬唱，又俨若女王。至于《庄子·大宗师》中的“大宗师谱”，又将西王母写成得道的宇宙宗师，与黄帝、伏羲、狝韦氏并列。

“大宗师谱”曾经为我们揭开伏羲创世之谜提供了线索。据前文的考证，伏戏氏即伏羲氏，也即至尊人格主神摩诃毗湿奴。而伏羲氏所“袭”之“气母”，即主宰阴性物质自然（Prakṛti）之女神摩耶，为摩诃毗湿奴之神性伴侣茹阿玛女神（女娲）的扩展或影子。

在韦陀灵知神话里，摩耶女神为宇宙之母，但也展示为诸多具有不同特征的形体。《梵天本集》第五章第四十四节描述宇宙之母摩耶女神：



《山海经》里的西王母（左）；以虎为坐骑的杜尔嘎女神（右）

至尊神的外在能量摩耶，本质上是灵性能量（cit-sakti）的影子，作为创造、维系和毁灭这个物质世界的代理杜尔嘎而受到所有人的崇拜。我崇拜存在中的第一位主哥宾陀，杜尔嘎完全按他的意愿行事。

据此可知杜尔嘎女神是摩耶女神的另一个形象。她是物质世界的统治者或典狱长，其形象既恐怖又富有象征意义。她的形象极具英雄气概：她有十条手臂，这代表着十种功利性活动；她的坐骑是一头凶猛的狮或虎；脚下踩着象征邪恶的水牛怪；一只手中抓着一象征毁灭的时间之蛇；其他的手上持有20种不同的兵器，这些兵器象征各种虔诚活动。

这个形象与《山海经》的西王母已然很接近了。所谓“司天之厉及五残”，与杜尔嘎女神主刑杀、司毁灭、降魔除恶的典狱长职能是符合的。杜尔嘎女神以狮虎为坐骑，在《山海经》里则变成了“豹尾，虎齿，善啸、蓬发”的诡异造型。

在《淮南子·览冥训》中有一段描述女娲的文字，其中女娲的形象颇近于杜尔嘎女神：

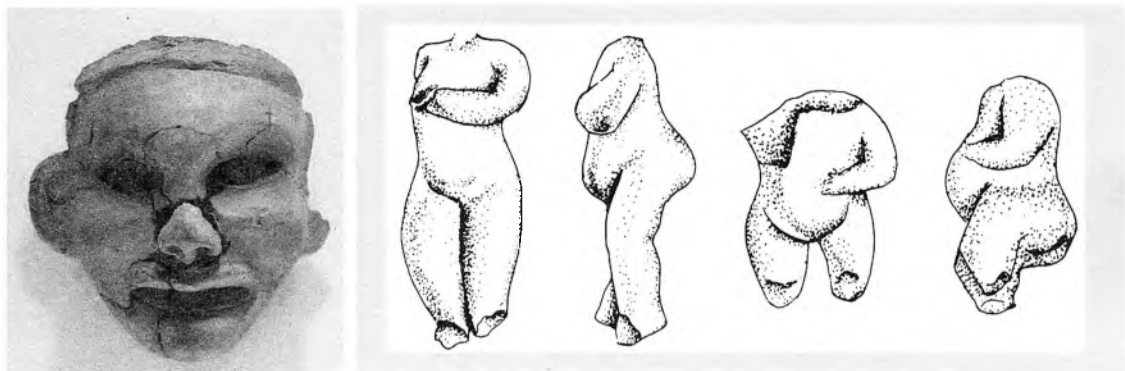
往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火熾炎而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱，于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极。杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡虫死，颛民生……禽鸟竣蛇，无不匿其爪牙，藏其蜚毒，无有攫噬之心。

这里的女娲降龙伏虎，理水补天，大有叱咤风云之态，与众生之母的“气母”形象全然不同，却接近具有英雄气概的杜尔嘎女神。

20世纪80年代初，随着辽河流域红山文化考古获得重大发现，专家们在辽宁省西部山区发现一处原始社会末期的东山嘴大型石砌祭坛遗址，随后又在与其相距50公里的辽宁省凌源市与建平县交界处的牛河梁发现一座女神庙、数十处积石大冢群，以及一座面积约4万平方米类似城堡或方形广场的石砌围墙遗址。经碳十四测定和树轮校正，确定这些遗址距今已有5500年。

从1983年开始，考古工作者对牛河梁遗址进行了多次发掘，出土了包括女神头像、陶质塑像、彩陶、玉雕龙等大批精美绝伦、世所罕见的文物。特别是辽宁省文物考古研究所2003年对遗址中第十六地点中心大墓的发掘，首次发现了大型玉人、玉凤等远古文化精品，同时发现这座墓葬是有意在坚硬的花岗岩上挖掘的，营造极其费工费时，是从未发现过的史前墓葬，说明墓主人极为尊贵。

考古专家们在对上述考古遗存进行研究时发现，东山嘴、牛河梁遗址皆属红山文化类型。遗址坛、庙、冢布局类似北京的天坛、太庙和明



红山文化女神头像（左）；辽宁乐山嘴祭坛遗址出土的生殖女神残部（右）

十三陵。祭坛遗址内有象征“天圆地方”的圆形和方形祭坛，建筑布局按南北轴线分布，而且注重对称，有中心和两翼主次之分；女神庙有主室和侧室，泥塑残块证明有体魄硕大的主神和众星捧月的诸神；积石冢群都在山顶或小山包上，具有山陵性质，冢群中心是大墓，周围有很多陪葬的小墓，墓中有的完全没有或仅有少量的随葬品，有的则随葬有大型精美玉器。其整体规模的庞大，犹如古埃及的帝王陵。

在女神庙的前堂遗址内，清理出的女神身躯残块有头部、臂部、乳房、手等，此外还有泥塑猪嘴龙、泥塑鹰爪等残体。其中最引人注目的是一件如真人头部大小的女神头像，被认为是当今世上最古最精致的史前艺术品。女神头像做方圆脸，宽平额，眼梢吊起，两眉斜竖，鼻翼微张，用玉磨砺成的眼珠，炯炯有光，如怒目而视。而嘴角向上抽搐，又似乎有痛苦不忍之态。

其他出土的身躯残块中，有大于真人三倍的女性乳房，如复原全躯，也应大于真人三倍，当为女神庙中的主神。泥塑猪嘴龙吻部作扁圆状，獠牙毕露，还显示出门牙，椭圆形鼻孔，环眼暴突。泥塑鹰爪，爪子锋利，应是神鸟大鹏的残块。

除女神庙之外，在喀左县东山嘴红山文化祭坛遗址，也出土了两件比较完整的裸体女神立像。石筑圆形祭坛上，还发现有盘坐式裸体女像，腰部有装束，其身份应当是天地开辟之神。另外，祭坛遗址还出土了两尊小的裸体女像，皆用红黄色胶泥捏塑，其中一件制作较精细，施红色陶衣，突出向外挺起呈鼓圆形的大肚子；腹下有表示性器官的记号，臀部肥硕，向后凸起，沉重的身躯使双腿微向前曲；头部、右臂、双足已残损。另外一件，基本形象相同，左手抚摸着圆鼓的大肚子，上身微向前倾，头及右臂也已残损。

红山文化诸多的女神塑像证实华夏史前就存在女神崇拜。女神头像凶厉但又显出痛苦不忍的表情，表明她的原型应该就是宇宙典狱长杜尔嘎女神。在这尊神像的表情上，我们似乎还可以感受到女神亲手惩罚她的叛逆子孙时那种愤怒而又悲悯的情怀，令人深深震撼。这个形象反映在《山海经》中，就是“司天之厉及五残”的西王母，以及《淮南子·览冥训》中降龙伏虎的女媧。东山嘴红山文化祭坛遗址的孕妇女神像，似乎表现了宇宙之母的主题，与“气母”或摩耶女神的形象比较接近。要之，这两种形象应该都属于同一个女神谱系，是同一个女神的不同展示。在华夏神话里，这个至高无上的女神即是女媧，或Rama女神，西王母只是这个形象的另一个侧面，犹如杜尔嘎女神之于摩耶女神。同一女神，作为摩耶或女媧之一面，主繁衍生殖；而作为杜尔嘎或西王母之一面，主刑杀，降魔除恶，以救苍生，其功与摩耶相反而相成。

《轩辕黄帝传》有云：“时有神西王母，太阴之精，天地之女。”西王母为“太阴之精”，与“女媧，阴帝”之说相合；又《山海经》中西王母“司天之厉及五残”，代天行刑杀灾厉之事，与《淮南子·览冥训》中女媧氏之“断鳌足，杀黑龙”，“禽兽蝮蛇，无不匿其爪牙，藏其蜚毒”事迹呼应，此皆可证西王母与女媧为同一身份之女神。

又西王母形象，与韦陀之杜尔嘎女神相较，明显为艺术化之再造。杜尔嘎女神骑狮虎，十臂，持各种刑杀器械，如叉、弓、刀剑之类，披发驰骋，极具威势；《山海经》谓西王母豹尾虎齿善啸，实即将杜尔嘎女神形象与其坐骑形象合为一体之艺术再造，犹如“伏羲鳞身”，为伏羲即毗湿奴形象与其所乘之龙王蛇沙合二为一之新形象。这类人兽一体的艺术化再创造，似乎体现出华夏灵知美术的一种独具特色的普遍性特征。红山文化女神庙发现的泥塑猪嘴龙和泥塑鹰爪，应该就是更大型的“鹰猪神徽”的残余，自然也属于这类具有华夏特色的人兽一体式美术。

在女神谱系里，杜尔嘎女神还有其他诸多形象，例如卡利、布（Bhu，即大地女神）、乌玛、帕筏蒂、高瑞（Gauri），等等。其中乌玛、帕筏蒂，高瑞等名字，则与另一位韦陀大神湿婆相关，她们意指雪山女神、美艳无比的湿婆之妻。

到了《穆天子传》中，西王母就变成了一位雍容华贵的天帝之女，并且能够与周穆王赋诗唱答。而在《淮南子》中，羿向她请求不死之药，说明她已从凶神变成吉神。而从汉代开始，西王母的形象又被仙话，并且和汉武帝扯到了一起，在《汉武故事》《汉武帝内传》等小说中变成一位“年三十许”“容颜绝世”的美丽仙人。或者是与东王公相提并论，成为古代传说中的一位重要角色。

红山文化女神庙出土之女神头像，应该就是《淮南子·览冥训》中女娲形象的传神写真。女神庙遗址之规模、布置，足可证实女神作为至上神之身份。从女神之形象判断，当为女神杜尔嘎，即摩耶女神之毁灭形象，同一女神，作为摩耶之一面，主繁衍；而作为杜尔嘎之一面，主刑杀，降魔除恶，以救苍生。其功正与摩耶相辅相成。

《梵天本集》第四十四节咏赞摩耶/杜尔嘎女神：“物质能量摩耶作为灵性能量的影子而备受崇拜，她被称为杜尔嘎女神，乃物质世界之创造、

维系及毁灭的代理人。我顶礼至尊主宰哥文达，杜尔嘎女神依据他的意愿而活动。”

源于19世纪的有关该诗节的权威注释对杜尔嘎的形象及其寓意进行了细致的描述：

杜尔嘎女神具十臂，表征十重功利性活动；骑狮、虎，表征其勇武；脚踏修罗，表征其为邪恶之降服者；……执20种器械，代表韦达诸经推荐的20种用来克制罪恶的虔诚活动；手握灵蛇，代表毁灭……；杜尔嘎意为监狱，业报之轮即是施行惩罚的工具。杜尔嘎女神的职责就是看管这监狱，以改造被囚禁在物质世界的生命。在哥文达的指令下，她持续不断地进行着这项工作。

杜尔嘎女神的形象和职能，完全可与红山女神像表现出来的神态印证。中国道教体系里的斗母，具三眼四头六臂，又称为斗姥或斗姆，是道教星宿神中的北斗众星之母，也具有宇宙之母的身份，可能就是远古女神崇拜的残余。

除女神庙之外，喀左县东山嘴红山文化祭坛遗址，又出土两件裸体女神立像。在石筑圆形祭坛上，有盘坐式裸体女像，腰部有装束。考古学家以为其身份应是天地开辟之神。裸体女神腹部圆鼓，臀部肥硕，为孕妇之状，与“气母”——繁衍众生之摩耶女神的形态相合。腹部圆鼓，正为其腹部之内孕有无数生命之夸张表现。

《楚辞》中有山鬼骑虎之形象，凄迷缠绵，幽艳诡异，其机杼所出，当源于西王母。而其本来面目，却是杜尔嘎女神。盖女神虽主刑杀，然非出于本意，天命所在，不得不尔。其中实怀深悲，哀悯受苦之苍生。故其形象合残厉与悲悯、诡异与温柔为一体，而独具悲剧之深美。新石器时

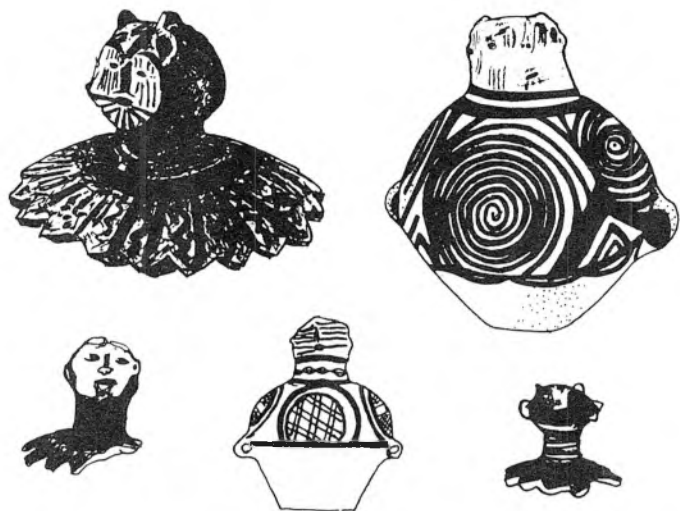


山鬼骑虎

代，马家窑文化出土之虎状人形纹彩陶即为此西王母形象之鼻祖：人面虎身，或人头虎面，而其表情大抵作哭泣哀苦状。乃知其时人神相通，人心能与神意相感，于“司天之厉及五残”之女神亦深致同情。

马家窑文化又有裸体人像蛙纹彩陶，以人像与蛙纹相配合，象征摩耶女神之生殖繁衍，与杜尔嘎女神之刑杀结合，构成物质能量之两面，即有与无、存与亡、生与死、活与杀的对立统一。而此物质能量，即为杜尔嘎，即为摩耶，即为女神茹阿玛灵性能量之阴影部分。故女娲一名实含三义，是三位一体的宇宙女神的华夏称号。

根据叶舒宪先生在《图说中国文明发生史》中的研究，红山、仰韶、龙山文化玉器和殷周青铜器上的众多鸱枭（猫头鹰）形象是女神的另一种象征符号。以鸱枭为象征符号的女神崇拜可能就是“天命玄鸟，降而生商”传说产生的文化背景。美国考古学家马丽加·金芭塔丝通过数以万计的欧亚大陆史前陶器图像的研究分析，推论史前的多数动物形象代表了女神信仰，鸟、蛇、熊、蛙等均可能是女神的符号象征，而在鸟类当中，作为猛禽的鹰与猫头鹰，则是最常见的女神化身。早在一万多年前的旧石器时代，居于现在法兰西的先民们就将三只雪枭的神圣图案刻在了岩石之

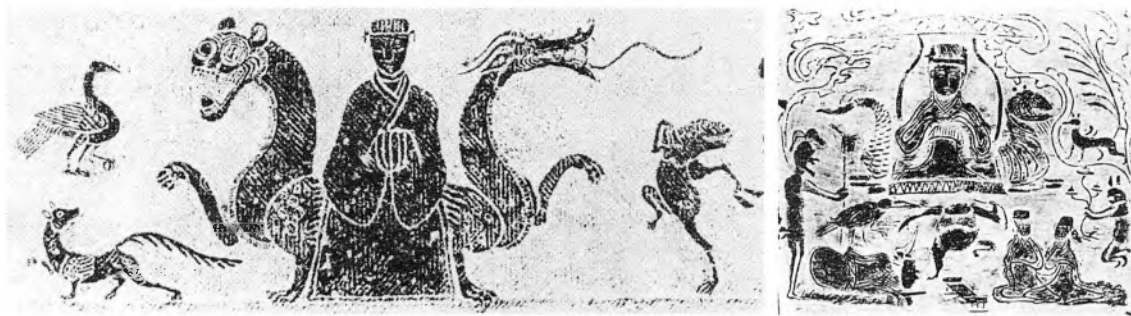


马家窑文化人虎纹彩陶

上。进入新石器时代，崇拜猫头鹰的信仰更加普及流行；从西亚到东北亚，从因纽特人到日本北海道的阿伊努人，无不有着崇拜猫头鹰的传统。在古埃及，鸱枭的形象被刻在法老的王陵之中，随处可见；在古希腊，猫头鹰是智慧女神雅典娜的使者，雅典卫城就供奉着巨大的猫头鹰神像；而在印度神话里，猫头鹰是赐予财富的幸运女神拉克什米（Lakshmi）的坐骑兼使者，而拉克什米正是出生于乳海的女神、至尊人格神毗湿奴的永恒伴侣，为宇宙大母神茹阿玛之分身。

三星堆、金沙遗址中出现的大量以虎为造型的灵知美术品，可能与杜尔嘎女神崇拜相关。虎作为女神的坐骑和刑杀能量的象征，在灵知符号体系里，成了杜尔嘎女神的象征符号，正如大鹏鸟是至尊主宰毗湿奴的象征符号一样。

三星堆“一号坑”出土的金虎和青铜虎形器，金沙遗址出土的大型石虎，都透露出这两个一脉相承的远古文化对虎的崇拜和敬畏。金沙遗址出

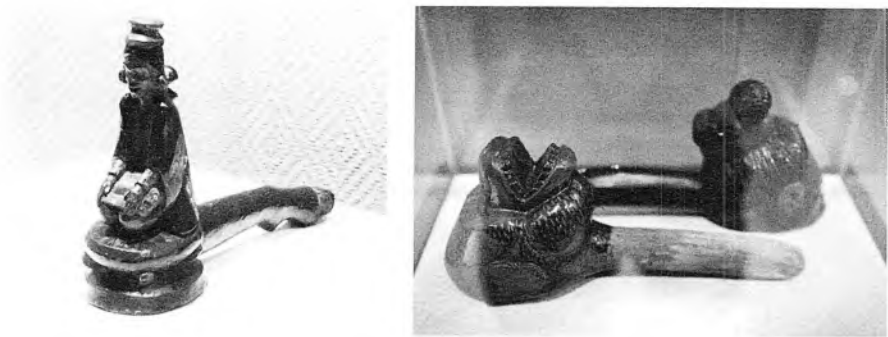


四川彭山出土的汉代石棺上的西王母画像（左）；四川新繁出土的汉代画像上的西王母（右）

土的石虎，虎口、虎眼、虎耳等部位都涂有朱砂，这种具有巫术色彩的做法，很可能既表达了尊崇，又为了增加灵验。由此可知，金沙遗址出土的这些石虎，应该是宗庙或神庙中的重要供奉或举行重大祭祀活动时使用的灵知美术品。虎的形象在礼器例如玉璋、铜钺上的出现，也证实了虎与灵知信仰的密切关系。

四川彭山出土的汉代画像石棺，新繁出土的汉代画像砖上的西王母，都坐在龙虎座上，这证实了西王母与虎崇拜的关系。在这两件美术品里，西王母端坐于龙、虎合体的洪荒异兽之上，周围环绕着各种飞禽走兽爬虫，隐然有百兽之王的意味。尤其是新繁出土的汉代画像砖上，西王母身旁还侍立着执戈的鬼怪，其下是作匍匐状的妖魔。因此，虽然西王母的造型已经明显演变为汉代贵妇的形象，但仍不失叱咤风云的气度，明显是脚踏修罗、骑虎执械的杜尔嘎女神的艺术化变形。

1999年，昆明官渡羊甫头墓葬出土一批古滇国漆木器，其中M113号墓出土的一组色彩光艳、雕工精美的漆木雕刻木祖，是前所未有的考古发现。木祖一端是呈勃起状的男性生殖器，大小尺寸与男根相仿，光滑逼真；另一端雕刻成鹰爪形、牛头形、鹿头形、猴头形、人首形、水鸟戏鱼形、兔头形、猪头形等造型，并由一跪坐在鼓形宝座上的彩漆木雕贵妇人



昆明官渡羊甫头墓葬出土的漆木雕木祖

统领着。贵妇人衣着华艳，身穿风衣、短裙，发型高贵、端庄，宝座后竖着一条直挺挺的马腿，前突翘起的马蹄暗示了它是男根的一种艺术表现手法。雕刻者着意表现了贵妇人的面部：长牙外毗，剑眉高耸，目露杀机，表情凶厉，与贵妇人端庄的坐姿似乎颇不协调。在另一件漆木组上，木祖的前端雕有一个妇人头像，其凶厉的形象与鼓形宝座上的贵妇人相似，显然表现了同一个主题。

这位统领百兽的凶厉贵妇，应该就是西王母。尤其西王母形象与男根的组合，显示出更强烈的原始韦陀文化痕迹。在韦陀灵知符号体系里，摩耶/帕筏蒂/杜尔嘎女神的象征符号是约尼（Yoni），即女阴，通常与湿婆神的象征符号林伽（Lingam）即男根组合在一起，象征了宇宙一切生命的起源。羊甫头漆木祖上西王母与马腿形勃起男根的组合，应该就是约尼—林伽崇拜的一种具有古滇文化特色的表现方式。在哈拉帕印章上，湿婆也被表现为兽主神的形象，与彭山汉西王母画像遥遥相应。据中国维吾尔族学者库尔班·外力的研究，“王母”是古梵语“Uma”通过古突厥语变化而来的，她实际上是印度神话中喜马拉雅山神之女、湿婆之妻乌。¹

1 参考库尔班·外力著，《西王母新考》，载于《新疆社会科学》，1982年第3期，第75—50页。

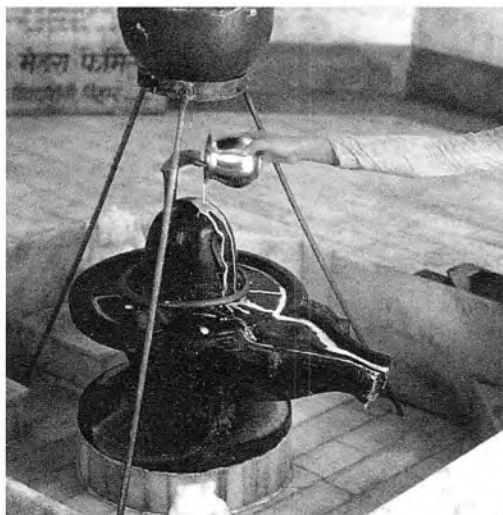
宇宙的生殖器官

约尼—林伽（Yoni-Linga）崇拜与韦达灵知一样古远。在神秘的古梵文《梵天本集》残卷里，记载了约尼—林伽对于创生宇宙生命所起的作用：

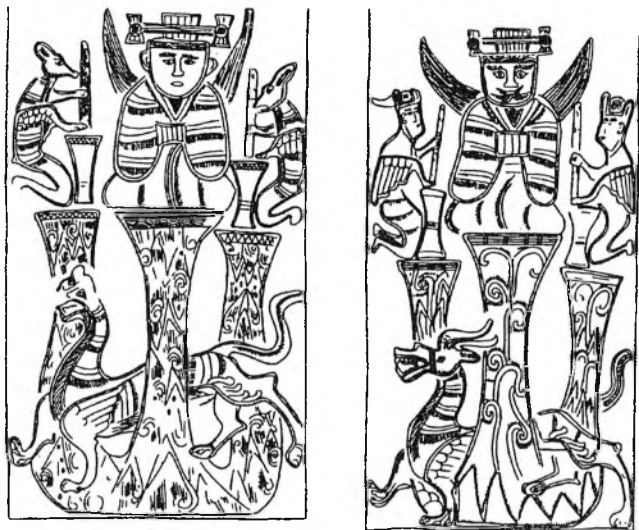
一切众生皆产于湿婆之妻（Mahesvari），其本性皆为约尼—林伽之体现。

宇宙创生原则的体现者、众生之主摩诃希瓦利（Maha-isvara，即湿婆），以男根之形与其阴性能量相交合。宇宙之主摩诃毗湿奴以一瞥之力将其所属部分投入于此形体中。

至今印度各地的印度教神庙里，都供奉着约尼—林伽神像，认为它代表生命象征湿婆、帕瓦尔蒂的生殖、创造神力，是宇宙之源和宇宙最高能量的象征。



湿婆头像（左）；崇拜者用牛奶沐浴林伽（右）



山东沂南汉墓门楣上的西王母和东王公端坐在三峰耸立的昆仑山上。

约尼—林伽崇拜可以追溯到史前印度河文明时期。早期的林伽形象几乎完全是男根的自然模拟，例如南印度泰米尔纳杜邦古蒂姆拉姆出土的一根公元前2世纪前后的林伽，就是如此。后期的林伽形象，有的正面雕刻着湿婆的头像，其造型立意与羊甫头漆木祖极其相似。事实上，有些漆木组的前端确实雕刻着挽着高高发髻的与湿婆神非常相像的男性头像。

古滇文化中的韦陀文化因素近来被一些学者注意到了。除了约尼—林伽崇拜，还有对牛的崇拜，对祭祀的热衷，以及建筑和风俗，都显示出韦陀文化的痕迹。扶南国故地——越南——奥开奥遗址中的砖石砌筑房屋明显具有印度河文明的特征。¹饶宗颐教授认为滇铜鼓中的蛙饰及其相关的雨神崇拜，以及佤族铜鼓上饰牛头视作财富的标志，都是受到了印度古文化的影响，这些习俗观念在印度古代的《梨俱韦陀》等篇章中都有明确的反映。

1 谢崇安著，《沉沙中的失乐园》，重庆出版社，2002年，第106页。



掌管毁灭和生殖的大神湿婆

汉代画像石上的西王母坐龙虎座，其中的龙可能就暗示了林伽及其阳性力量。同时，在汉代的画像石上也多处出现了西王母的配偶——东王公。山东沂南汉墓门楣上的西王母和东王公端坐在三峰耸立的昆仑山上，三个柱形山峰顶部稍宽而平，底部相连；西王母的座下，三峰之间是一只昂首长啸的猛虎；而东王公的座下，三峰之间则是一条穿峰而过的巨龙。很明显，虎代表了西王母的阴性力量，龙代表了东王公的阳性力量。在韦陀灵知神话里，湿婆的力量是用蛇来象征的，与龙的意象完全相似。

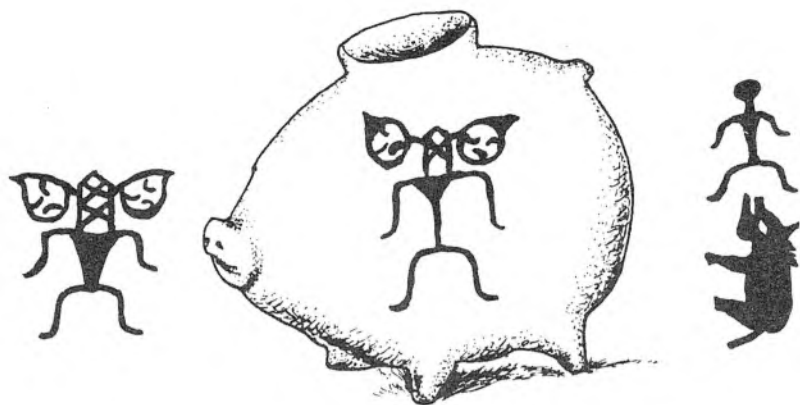
湿婆是在印度受到最广泛崇拜的神明之一。他的形象通常是一位全身涂满灰烬、三眼四臂的瑜伽士。腰围虎皮，发髻高挽，其上戴着一弯新月；颈戴头盖骨串成的项链，一手持蛇，一手持戟，骑着白色的公牛难敌。湿婆是浊阴之气的主宰神，掌管毁灭，与强阳之气的主宰神、掌管创造的梵天和中和之气能量的主宰神、掌管维持的毗湿奴构成了三位一体的物质气性化身。斯蒂文·J. 罗森在《瑜伽的故事》里根据韦陀灵知阐述了

三者之间的关系：

湿婆的崇拜者（Shaivites）不只是把湿婆当作最伟大的（毗湿奴的）奉献者，而是把他视为神本人。他们这么做有经典的依据。正如毗湿奴本人在《薄伽梵往世书》第四篇第七章的第五十节诗中解释的：“梵天、湿婆和我，都是物质展示至高无上的源头。我是超灵，是自给自足的见证者。但从本质上讲，我与梵天、湿婆之间并没有区别。”……然而，深入研究经典就会发现，在有理由看到视湿婆和毗湿奴没有区别的同时，也有理由看到他们之间的区别。《薄伽梵歌》被印度境内所有种类的超然主义者，包括崇拜毗湿奴和崇拜湿婆的人所接受；而按照《薄伽梵歌》中的教导，毗湿奴是至高无上的主神，就连湿婆都要向他顶礼。

湿婆即是与毗湿奴一体的至尊主宰，却又与超越物质能量和物质宇宙的至尊人格主神毗湿奴不同，他受到浊阴气性的影响，从而成为物质宇宙毁灭的制造者、宇宙能量的控制者和宇宙生命的始祖。《梵天本集》将他与毗湿奴的关系比喻为酸奶和牛奶，当牛奶拌入罗望子之后，就产生反应，转化成了酸奶。

从灵知角度对湿婆所作的理解，使我们得以在残存的华夏灵知符号里找到这位众生之主留下的指纹。现存的金文中有一至今尚未得到解释的神徽，其造型头为“且”形，应该是男性生殖器官之象形字；两耳作两睾丸形，状似猪耳；四肢伸开，构成了象形文字里的“天”字。相似的符号也出现在一只大汶口文化遗址出土的猪形陶罐上，这个神徽组合了男根和“天”即宇宙至高主宰的意象，与湿婆的身份及其象征符号林伽恰好吻合，有可能就是湿婆神的象形字或神徽。



猪首人身金文神徽（左）；大汶口文化猪形陶罐（中）；金文“天猪”（右）

又金文中有“天猪”神徽，上为“天”的象形字，下面画了一头猪。猪为愚昧物种之典型，“天猪”神徽应该也是浊阴能量之主宰神湿婆的象征符号。

马家窑文化遗址出土的一件彩陶葫芦瓶上，出现了一个三眼的人面纹图案，其中一目直立，当面之中，甚是诡异。环绕瓶腹，共有这样五个并列的三眼人面。这个奇特的人面纹可能就是生命之主湿婆的头像。在韦陀灵知神话里，湿婆有时被描绘成有五张脸，每张脸上有三只眼的保护神（Panca-mukha Siva）。他的五张脸代表着五个方向——上、东、西、南、北，因而湿婆的力量无所不在。湿婆的第三只眼直立在额头上，必要时会喷出毁灭之火。一天，女神帕瓦尔蒂来到他身后，戏谑地捂住他的两只眼睛。当湿婆看不见东西时，黑暗的洪流涌入宇宙，但他的第三只眼挡住了这场混乱，把火焰带进了黑暗中。火焰烧死了帕筏蒂的父亲——喜马拉雅山神——和宇宙中所有的生物。但帕筏蒂乞求湿婆以慈悲为怀，于是湿婆又带回了喜马拉雅山神和万物的生命。葫芦在华夏文化传统里向来隐喻繁殖多子，这位三眼五面的神明被绘在葫芦上，显然隐喻他是生命、生殖之



马家窑文化遗址出土的三目人面纹彩陶葫芦瓶

神，与湿婆的身份相合。

再回到前面所引的《庄子·大宗师》里那段包藏了天地大奥秘的“大宗师谱”，其中豨韦氏被列为宇宙第一位得道的大宗师，“豨韦氏得之，以挈天地”。王先谦注：“豨韦，即豕韦，盖古帝王也。”成疏：“豨韦氏，文字以前远古帝王号。……提挈二仪。又作契字者，契，合也，言能混同万物，符合二仪者也。”《尔雅·释诂下》：“契，绝也。”《释名》：“契，刻也。”《诗·大雅·绵》：“爰契我龟。”孔疏：“契，开。”是故挈（契）兼“符合”与“剖判”义。

豨韦氏掌握着宇宙大道，是剖判、交合天地乾坤阴阳两种能量的天人宗师，所谓“古帝王”，应该不是指人世间的帝王，而是宇宙之“帝”。豨即是猪，豨韦氏即豕韦氏。《方言》曰：“猪，北燕朝鲜谓之豨。关东西或谓之彘，或谓之豕，南楚谓之豨。其子或谓之豚，淮扬之间谓之猪子。”《庄子·知北游》：“正获之问之于监市履豨也，每下愈况。”郭象注：“豨，大豕也。”成疏：“豨，猪也。”郝懿行《尔雅义疏》曰：“猪彘声转，豕、豨、彘俱声近。”韦者，“大”也。豨韦即是大猪。豨

韦氏既是宇宙之“帝”，又与猪有关，似乎与金文“天猪”里所蕴含的灵知符号意义相通，有可能是湿婆的华夏称号。而且湿婆也正是一位指引众生达到不朽的超级瑜伽士，即庄子所谓的“大宗师”。在《庄子》这段文字里，猋韦氏的名字与伏羲即毗湿奴、黄帝即梵天并列，根据我们以前的研究，已经隐含了韦陀灵知神话里三位一体的物质能量化身。此外，阴性能量的女神即西王母的名号也出现了。

从语言的角度来看，“猋韦”一词的读音（xi wei）与湿婆的梵文读音 Siva 居然惊人地相似！“猋韦”很可能就是“湿婆”的华夏对音，这也符合前文提到的远古音义兼达的梵华对译原则，正如“伏羲”即是“毗湿奴”之音译，又是对潜伏于混沌中的光明之神的暗示。

由此可以得出结论，“猋韦氏”即是汉代画像石上的“东王公”，其原型是韦陀灵知神话里交合阴阳、孕育众生的大神湿婆。而东王公—西王母崇拜的实质即是约尼—林伽或湿婆—女神（Devi）崇拜。此外，如前文所论，湿婆的另外一个名号是“炎帝”，以及与之相关的“燧人氏”，两者都与湿婆能够喷火有关。

女神、西王母崇拜在汉代依然如火如荼。在汉代人的信仰里，西王母不仅是解脱以至长生不死的象征，也是日常生活的赐福者，而且还能在特殊情况下消灾攘难，救百姓于倒悬。例如最早记载这种信仰的文献《淮南子》，书中提到远古的射日英雄羿如何从西王母处讨得不死之药，可是却被其妻嫦娥偷吃，以至嫦娥孤身只影地飞往月亮；司马相如的《大人赋》描写了汉武帝对神仙之道的痴迷，赋中武帝向西王母的诉求紧跟着对昆仑仙境的描述：“吾乃今日睹西王母……必长生若此而不死兮，虽济万世不足以喜。”公元前3年成书的《易林》有24节谈到西王母，其中一些谈到这位女神对人们尘世安全和幸福的重要性：

戴尧扶禹，松乔彭祖。西遇王母，道路夷易，无敢难者。

稷为尧使，西见王母。拜请百福，赐我喜子。

震夜惊骇，不知所止，皇母相佑，卒得安处。

这种对既能赐予解脱、又能赐予尘世幸福的超凡能力的信仰，也是今天依然流行于印度各处的湿婆—女神崇拜的实质。作为超级瑜伽士的湿婆是解脱之路的至高指引者，而“拜请百福，赐我喜子”，则是女神的专长。

冥府画像：华夏原始精神世界

汉代民间画像石里透露出的意蕴丰富而深刻，是佛教传入中国以前华夏精神世界系统而直观的表述，因为通常设于墓室，其原始性、普遍性远远超出了具有学派特征的诸子百家乃至汉代儒家文献中所描绘的宇宙—人生图景。美术史家巫鸿先生依据对汉武梁祠画像石所进行的深入剖析，揭示了佛教传入中国以前华夏深层精神世界的概貌。

首先是根深蒂固的灵魂信仰：

武梁祠上的装饰是现存中国艺术史上第二个最古老的“宇宙图像”，我们必须根据祠堂在中国古代礼仪中的多重功能来理解它的意义。像马王堆帛画一样，它的一个功能与根深蒂固的灵魂信仰有关。

《礼记》中记载了中国古代关于灵魂的二分信仰。根据这部儒家礼仪的经典，一个人死了之后“魂气归于天，形魄归于地”。一位称作张子的儒家学者解释了这个理论与祠堂/坟墓的二元关系，在概括了《礼记》的某些章节后他总结说：“体魄则降，智气在上，故立之主



汉武梁祠画像石

以祀之，以至其精神之极。而谨严其体魄，以竭其深长之思。此古人明于鬼神之情状，而笃于孝爱之诚实者也。¹”

祠堂无疑是灵魂信仰的实物化体现，但离开肉体的灵魂却超越了经验世界，翱翔于神性的宇宙，在另一个属于灵魂的世界里找到归宿：

这种“翼……灵魂有所依止”的功能为理解2世纪墓葬祠堂的基本象征性结构提供了一把钥匙。如同武梁祠一样，这些祠堂的屋顶常常用来展示上天的场景（包括天象、天界诸神、征兆等），两面山墙上通常描绘西王母和东王公，而墙壁上一般描绘的是人间的事情。山东一座东汉祠堂的铭文中的一句话总结了这种象征性结构：“上有云气与仙人，下有孝友贤人。”如上所述，这种结构把祠堂转化为一个微型宇宙。死者虽然离开了世间，但他的灵魂仍得以跻身于这个模拟的宇宙之中。²

灵魂的最终目的地当然不是祠堂，而是这个模拟的宇宙所象征的神性世界。祠堂的画像石为灵魂的飞升指出了一条“通天之路”，其作用一如为法老灵魂指示“冥府之路”的古埃及金字塔壁画。

在《武梁祠》一书中，巫鸿引用了简·詹姆斯（J.James）对武梁祠图像“模式”的解说：

对灵魂及其旅途的信仰乃是部分墓室画像的普遍基础，这些画像

1 巫鸿著，《武梁祠——中国古代画像艺术的思想性》，生活·读书·新知三联书店，2006年，第239、240、73页。

2 巫鸿著，《武梁祠——中国古代画像艺术的思想性》，生活·读书·新知三联书店，2006年，第73页。

包括神仙天人、通天绝地的巫师以及灵禽异兽等。社会秩序的原则及政治秩序的实施则是另一类画像的基础，包括孝子图、墓主人图、祭祖图、出行图及宴饮图等。¹

灵魂旅途的目的地便是祠堂屋顶所象征的“天”，“这里的‘天’不是一个物质的、无生的实体。它拥有目的、愿望和智慧，它回应人类的活动并指导他们，它扬善惩恶”。“天”的最原始、最高级的展示便是宇宙一神一人的源头和归宿：伏羲—女娲，即无所不在的超灵毗湿奴及其阴性能量茹阿玛女神，它的画像在祠堂天顶之上。

天界与人类世界又是一体连续的。对于古代中国人，真正具有神性的概念首推“天”“道”，其次是从“天”和“道”流生的“天下”，接下来就是象征性地复制了天地秩序因而复制了天地神性的“中国”，因此“中国”概念在地理想象之外另有配天的神学意义，这是一种在思想结构上更为复杂深刻的神学。从这个意义上说，“中国”也是“通天之路”的一个具有神性的环节，“神州”的道德伦理生活已经为灵魂“升天”准备了必要的资格。

武梁祠上描绘的古帝王对应于司马迁《史记》的第一部分《本纪》，随后对著名历史人物的描绘则与该书的《列传》和《世家》部分平行。如王延寿在其《鲁灵光殿赋》中所说，这些人物是“忠臣孝子，烈士贞女”。武梁祠画像使我们了解的是这些人物形象在一个礼仪建筑中所构筑的完整的图像程序。在这个祠堂中，历史人物被组织为三组，以作为汉代儒家政治理论和伦理基础的“三纲”——君臣、父

¹ 巫鸿著，《武梁祠——中国古代画像艺术的思想性》，生活·读书·新知三联书店，2006年，第239页。

子、夫妇——之间的关系为中心。在这个框架内，画像石的设计者将历史记载转化为道德教训，将所描绘的男女主人公转化为教化者。一个接一个的历史故事把观者引向最后一幅画面，即对武梁本人的描绘。这幅画面标志了整部图像历史的结束。

在武梁祠对宇宙的表现中，天界与人类世界之间的关系从根本上说是政治的和伦理的，两者之间的互动沿循着一条垂直的路径；在屋顶表现为征兆图像，在墙壁表现为历史人物。宇宙的这个垂直进一步由东、西山墙画像构成的水平结构结合在一起。正如鲍尔（Wolfgang Bauer）所指出的，在中国古代的宇宙观里，“东方和西方总是仙界的方向”。宇宙的这种水平维度主要与死后而不是与此生相联系。西王母和东王公的仙境里淌着不死之水，生长着不死之树，是人们寄托了对永久幸福之向往的福地。¹

通过实践“三纲”——君臣、父子、夫妇——之间的关系，“忠臣孝子，烈士贞女”获得了“天”的垂爱和福佑，不但使祥瑞之物出现，并且有机会在死后“升天”，享受不死福地，最终跨越漫长的“通天之路”，返本归根，回到灵魂的故乡。此时，天人相通所依靠的不再是外在的“法器”或“工具”，而是内心的“孝爱”。这“孝爱”既行于地，展示为三纲五常，亦行于天，表现为神人相感的宗庙祭祀。这弥漫于天地间的“孝爱”即是“仁”，即是人心、灵魂的本性。孔子将这条隐藏在古老灵知传统最深处的“通天之路”发扬光大，为此后的中国文化找到了生生不息的源泉。《孝经》云：

1 巫鸿著，《武梁祠——中国古代画像艺术的思想性》，生活·读书·新知三联书店，2006年，第239页。

夫孝，德之本也，教之所由生也。（《开宗明义章第一》）

曾子曰：“敢问圣人之德，无以加于孝乎？”子曰：“天地之性，惟人为贵。人之行，莫大于孝。孝莫大于严父，严父莫大于配天，则周公其人也。昔者周公郊祀后稷，以配天。宗祀文王于明堂，以配上帝。是以四海之内，各以其职来祭。夫圣人之德，又何以加于孝乎？”（《圣治圣章第九》）

子曰：昔者明王事父孝，故事天明；事母孝，故事地察，长幼顺，故上下治，天地明察，神明彰矣。故虽天子必有尊也，言有父也，必有先也。言有兄也，宗庙致敬，不忘亲也。修身慎行，恐辱先也。宗庙致敬，鬼神著矣。孝悌之至，通于神明，光于四海，无所不通。诗云：自西自东，自南自北，无思不服。（《感应章第十六》）

“笃于孝爱之诚实者”，即孔子所谓的“圣人”，从事父母兄弟开始，以“事天”为终极，通于神明，配天配帝。透过不断扩大弥漫的“孝爱之心”，形而下的政治伦理世界与形而上的神明世界之间的隔阂被打破，宇宙一神一人在“孝爱”之中和谐相处，通为一体。

曾子曰：甚哉！孝之大也。子曰：夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民是则之，则天之明，因地之利，以顺天下。是以其教不肃而成，其政不严而治。

这条被孔子标举的“通天之路”，以践履世间的道德伦理职责为根本，以礼乐祭祀为法门，以培养扩充“孝爱之心”为实质，与瑜伽体系里的业报瑜伽其实是一路，只是更突出了其中的精神原则，从而染上了奉爱瑜伽的色彩。余英时先生认为，作为“事神致福”的祭祀系统，礼乐自始

便是巫的创造，礼乐与巫始终保持着一一种互为表里的关系，孔子对天作为道德根源的深刻信仰和他替天传道的使命感都是从礼乐传统的宗教根源中生长出来的。¹

西周中期的青铜器兴钟和史墙盘都有“上帝降懿德大屏”的句子，表明“降德”的主体就是周人信仰中的“上帝”。这两件西周铭文最有效地证明了“德”的本源与宗教意义，人伦道德和身心秩序的根源是天命、天意，而“降德”的方法就是礼乐、祭祀。叶舒宪先生认为：

当弄清楚了周人文字叙事的通神背景以及神灵、天命与德的可降临性之后，就能理解周代文明最关键的一些思想观念，如“革命”“礼乐”“分封”“以德治国”等举措，那不是抽象的政治智慧建构，本质上是通神获得承认的需要。如礼乐制度，本来就是沟通天人的符号手段，强化这种符号手段，目的不只是一般意义上倡导伦理道德教育，也是更有效地建立稳定和持久的人神沟通机制，从而保证神明和祖灵的持续护佑。分封看起来是权力和财富的分配，但在“分”的表象背后，仍然有信仰的力量发挥着支配思想的作用，受封的族裔实际上是获得了在自己的土地上用礼乐沟通上天的能力。这种分享到的能力通过物质上的纳贡与制度上的仪礼，最终指向金字塔的最高层——最高的通神者周天子，从而在精神上达到统一。实质上，春秋战国的礼崩乐坏不只是制度的衰败，也是神圣信仰的消亡。²

新出土的战国楚竹书（上海博物馆藏）《鲁邦大旱》显示，孔子不仅主张“为政以德”，也主张“为政以礼”，而礼一方面处理人伦关系，另

1 参考余英时著，《论天人之际》，台湾联经出版事业公司，2014年，第171页。

2 引自叶舒宪著，《图说中国文明发生史》，南方日报出版社，2015年，第190页。

一方面也处理人神关系。《孔子家语·问礼》载孔子之言：“非礼则无以节事天地之神。”对神灵的信仰和对神灵的祭祀，在孔子那里是完全统一的。《礼记·祭义》记载：

宰我曰：“吾闻鬼神之名，不知其所谓。”子曰：“气也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。众生必死，死必归土，此之谓鬼。骨肉毙于下，阴为野土。其气发扬于上为昭明，焄蒿凄怆，此百物之精也，神之著也。因物之精，制为之极，明命鬼神以为黔首，则百众以畏，万民以服。”

对孔子来说，祭祀之礼庄严而肃穆，人必须以内心的虔诚和恭敬身临其中，要如同神就在身边那样，这就是孔子强调的“祭如在，祭神如神在”“吾不与祭，如不祭”的真正意思。正如“未能事人，焉能事鬼”的说法，并不意味着孔子否认鬼神的祭祀，“务民之义，敬鬼神而远之”之“远”不是疏远、轻视的意思。《论语集解》引包咸的解释，“远”意为“不渎”。“远”不是轻视，而是严格神人之间的界限，同鬼神保持应有的距离，既不亵渎鬼神，同时又尽力于人事，即尽人事以事奉鬼神，故《礼记》同一篇说：“唯圣人为能飨帝，孝子为能飨亲。”

但孔子显然还是作了取舍。对于原始灵知传统中的神话以及形而上的义理部分，孔子似乎采取了沉默的态度，转而更强调礼乐的内在心性依据，以及世间的伦常秩序，这为以后儒学的世俗化开了方便之门，出现了以荀子之学为代表的实用性儒学。原始灵知传统中的神话以及形而上的义理部分则被道家 and 道教继承，但因为缺乏超越性“孝爱之心”的观照，逐渐沦为无何有之乡的清谈以及追求肉体长生不老的神仙方术。

徐梵澄先生在比较儒学与《薄伽梵歌》之主旨之异同时也委婉地指出

了儒学的弊端：

观其同，固如是矣，以明通博达之儒者而观此教典，未必厚非。若求其异，必不得已勉强立一义曰：极人理之圆中，由是以推之象外者，儒宗；超以象外反得人理之圆中者，彼教。孰得孰失，何后何先，非所敢议。¹

一直到理学的兴起，才重新唤醒了儒学对超越性存在的兴趣。但激起这场思想革命的催化剂却不是本土的儒家或道家，而是来自印度的佛学。佛学和儒学的完美融合造就了理学，堪称本土文化与外来文化融合的典范，至今为学者所称道。

然而，从全球性史前韦陀文明圈的角度来看，佛学在中国的成功移植不过是一次大规模、远距离的文化输血。因为，说到底，如同儒学一样，佛学不过是从源自史前的韦陀文化土壤里长出一朵鲜花而已。诚如徐梵澄先生所云：

《韦陀》之教，明著于韦檀多学，其典籍乃诸《奥义书》，于是而义理可寻，卓为内学。说者曰：吾将信之。然且疑之曰：谓印度诸宗各派皆导源于此者，何也？在吾国之明佛乘者，且谓此“无”宗与彼“有”宗，相去霄壤，何与耶？——久矣，吾国佛教徒知印度有佛教而无其他，稍窥异部者，亦知外道九十六种，已称于唐，或举其十六异论，而以为皆不足道也。彼印度人士，则以为吾国舍自彼所得之佛教而外，亦无其他。民族间之误解，亦莫大乎是。请即以佛乘论之，曰，是不然也。佛教由《韦陀》之教反激而成者也。瞿昙之教

1 引自徐梵澄译，《五十奥义书》，中国社会科学出版社，1995年，第5页。

初立，揭糈其四谛、八正道、十二因缘、涅槃诸说，正所以反对《韦陀》教之繁文淫祀也，破斥其祈祷生天诸说，扫荡其鬼神迷信也。所谓原始佛教，及小乘是已。历时既久，不能以此餍足人心，渐渐引入救苦天神，土地生殖之神等而曰“菩提萨垂”，如“观自在菩萨”“地藏王”等，以及往生弥勒内院及弥陀净土诸说，而恢宏其教理，则合为上乘。至今吾国佛寺建筑，法式多定型。入门则见四大金刚造像，曰地、水、火、风，是皆《韦陀》教之神也。其五大曰空，空固无相可表也。往往隔庭对正殿佛像者，辄有龕，塑立像曰韦驮，操金刚杵，谓为护法神，是则雷电之神，杵表电光，谓之因陀罗，古雅利安族之战神也。印度于今佛教寺观不可寻，其制犹仿佛可见于我国。大乘之末路，盖尽徙《韦陀》神坛造像而礼拜之，菩萨、陀罗，异名同实。若是者，一正一反一合，衍变公式可寻，佛教之成，固有所自来矣。至若由师授二三学徒，乃至佛陀说法有千二百五十人俱，扩小学塾为大僧伽，生活与学术皆大众化，夺第一阶级之尊严，重四姓沙门之平等，皆其反《韦陀》教之社会面，亦其外表也。¹

“观自在菩萨”即中国民间深受爱戴的观音菩萨，其救苦救难、大慈大悲的女性形象，实与韦陀神话里的“女神（Devi）”无异，应该是佛教汉传后，宇宙阴性能量（Shakti）在中国的一种富有特色的表现形式。“观自在菩萨”在印藏的佛典里本是男身，但传入中国后，却转成了女身，并且渐渐成为婚姻、生殖以及诸多现世幸福的赐予者，不能不说是原始女神崇拜的复兴。

徐梵澄先生将原始佛教归为“无”宗，而将《韦陀》教之《奥义书》及韦檀多一派归为“有”宗，洵为见道之言：

1 引自徐梵澄译，《五十奥义书》，中国社会科学出版社，1995年，第5页。

“有”宗者，谓超世界人类以上，有存在者也。“无”宗者，谓超世界人类以上，无有存在者矣。《韦陀》隶乎“有”宗。胜论、数论、瑜伽、因明，皆属“有”宗，而不背乎《韦陀》者也。“顺世”“佛教”“耆那”，皆属“无”宗而反对《韦陀》者也。¹

无论“无”宗还是“有”宗，其终极目的都是“超世界人类以上”，即追求从形下现象世界的解脱，达到超越性的形上存在，这种意识形态的根源最终还是在原始韦陀灵知。佛教最基本的概念诸如涅槃、业报、轮回，在《奥义书》和《薄伽梵歌》里早已存在，正是对这些范畴的再思考和诠释，产生了佛的智慧。但是佛教的虚无主义本质，否定了世界的真实性和生命的个体性，却打破了宇宙一神一人共存的灵知基因。至公元8世纪，商羯罗彻底推翻了原始佛教哲学，重新确立了韦檀多哲学在印度本土的至高无上的地位。而传到中国的佛教，也因为与儒、道的融合，多少重建了与天道、人道的关联。

这次中一印文化大输血也给当时衰萎的中国文化带来了新的生机，开启了新的局面，直到面对似乎完全异质的西方文化，儒、道、佛合一的中国文化才失去了包容一切的气概，进入了“二千年未有之大变局”。中国文化如何打破这天、地、人设下的大谜局？如何凤凰涅槃，再获新生？也许，第二次文化大输血已经迫在眉睫。这，对正在缓缓衰亡的西方文化可能同样适用。

面对价值观分崩离析的当代世界，韦檀多大师雷蒙·潘尼卡指出，每个人都负有完善宇宙的责任，而扭转乾坤的关键在于：

当代人的危机（同时也是机遇和使命）在于认识到属人的小宇宙

1 引自徐梵澄译，《五十奥义书》，中国社会科学出版社，1995年，第5页。

和物质大宇宙不是两个分离的世界，而是同一个宇宙——神——人共融的实在，在其中，确切地说，第三个“神性”维度是统一实在的另外两个维度的连结点。否则，退而图救个人灵魂就成十足的自私自利或怯懦，而投身于世界也变成了妄自尊大或自以为是。¹

宇宙——神——人共融共存原则，作为史前全球文明基因，也许会再一次被唤醒，重新植入病人膏肓的东、西方文明的肌体之中。在修复了各自的内伤后，东、西方文明才有可能血肉相生，在一个宇宙——神——人共融共存的多维架构中和谐互补。

徐梵澄先生自幼淹贯经史，青年时师从鲁迅，后留学德国，深研尼采之学，中年后却侨居印度33年，师事印度“哲圣”室利·阿罗频多，自谓已得安身立命之大经大法。他花了7年时间在南印度棒地舍里翻译乃师的《薄伽梵歌论》，“挥汗磨血几死而后得之”。这位兼通中西印三大文明的学术大师在《薄伽梵歌论》的译序里纵论古今，以惊人的洞见勾勒出中国文化在过去与未来的走向：

远者不论，佛法未入中国之前，周秦西汉之世，人生刚健，充实光辉。晚周诸子，学术争鸣，东汉士林，声实弘大，古无前例，后罕继踪，固由往圣之德泽未渝，礼教之菁华未竭。然其弊也，英雄事去，则纵情于醇酒妇人；君子路穷，唯有使祝宗祈死。要皆性命之本真是率，局限于形体之封。黄老盛而人生观为之一变，佛教传而人生观踵之再变。自是葆真遐举，削发披缁。澹情累于五中，栖心神于遐外，浮世之乐既非乐，有生之哀亦无哀，由此忧悲苦恼始稀，常乐我

1 [印]雷蒙·潘尼卡著，思竹译，《宇宙——神——人共融的经验：正在涌观的宗教意识》，宗教文化出版社，2005年，第137页。

净之说皆入。而其弊也，则浑沦浩瀚之真元凿，深纯朴茂之德泽亏，博大光明之气象阴，笃厚善良之风谊薄矣。鼓芳扇尘，经唐历宋，救苦诚然救苦，利生亦殊利生，盛兴未及千年。迄今遂趋末法。夫断雕不可返朴，浇漓不可复淳。今欲废除佛法而复兴殷周之礼，事不可能；欲导扬佛法而绍隆唐宋之观，亦势所不许。无已，倘弘雅量而于佛教以外求之，则同出西天，源流异派，可资裨益殊堪尊尚者，犹大有在也。夫道本无分，群非可出。一麻一麦，犹藉耕耘，半缕半丝，终由纺绩。则诚所谓逃空虚出尘世者，果何可得也？以此歌而论，天帝降世，乃激励猛士赴战场，以建立正义大法之国土，非可异欤！例此一端，足以救弊。大致古婆罗门之颓废，佛教皆可匡正之。小乘之不足，大乘足以博充之；末法之罅漏，新起印度教可以弥缝之。更互代兴，后来居上，独尊光大，今数百年，大济斯民，同功异位，且远播欧西，又百余年。吁嗟！非无故矣。¹

徐梵澄所谓“新起印度教”者，其本质即是作为“一切教之教”的《薄伽梵歌》之教。但《薄伽梵歌》并非“新起”，实际上，它来自更遥远的史前文明，是史前文明基因的不朽载体。《薄伽梵歌》之教的“新起”，其实只是史前瑜伽文化在印度的新一轮回归或复兴而已。在一切神圣价值皆被解构的后现代全球化时代，强调宇宙一神一人和谐互补的古老韦陀原则，作为世界文明的原始基因，是否能再一次在全球复兴？破裂成无数碎片的人类信仰世界能否再次被文明的原始基因修复、整合、成全？这应该是21世纪全球化社会所面临的最大挑战和机遇。

1 [印]奥多频多著，徐凡澄译，《薄伽梵歌论》，商务印书馆，2010年，第474页。

《梵歌》中的《易》说

阴阳数论

据《薄伽梵往世书》载，僧佉（Sankhya）或曰数论创自伽皮罗天人，《奥义书》对此亦多有论述。《薄伽梵歌》之数论义理主要有三部分，一为灵肉说，一为二十五谛说，一为气化三极说。此系原始数论持有神论，与后世之无神论数论迥然有别。

首先，数论认为个我（Jiva）的身体是物质能量以及灵魂、超灵活动的场所，梵文称为ksetra，也就是“田”。《薄伽梵歌》第13章专论身田，其言曰：

身谓之田，有身之人谓之识田者。

五大、我慢、智、冥谛、十根、一心、五根尘、欲望、憎恨、快乐、苦恼、聚合、生命力、信——这一切，概言之，即业田及其交互作用。

须知我亦识田者，遍在一切身田；知田与识田者即谓之明，我之见解如是。

所谓五大、十根等，总括为二十四谛，即二十四种物质能量；有身之人即真我、灵魂（atma），乃觉知身田者，为第二十五谛；“我”即超灵，亦居于身田，为此身田之最终主宰者、观监者与维系者，而又独立于此身田之外。

二十四谛分为：

五大——地、火、水、风、空

五知根——鼻、皮、耳、舌、眼

五作根——口、手、足、生殖、排泄

五唯——色、声、香、味、触

心根——心意

智或觉——梵语buddhi

我慢——梵语ahankara

元气——未展示之物质自然（Prakrti，自性）

其演化的顺序是：在主宰者的安排下，原人与自性交合，从自性生统觉，统觉生我慢，我慢受三极之气，合阴气而生五唯、五大，合阳气而生五作根，合中和之气而生五知根与心根。

由五大组成了人的粗身。心、智、我慢组成了人的细身。粗身、细身、灵魂三者合成了整个身田。细身高于粗身，灵魂高于细身，为不朽之真我，《薄伽梵歌》第3章第42颂云：

诸根高于物质，心高于根，智高于心，灵魂高于智。

细身者，头足手面等体相具足。其性细微，人不可见，细身堕落胎中，由父母滋益，和合五大而成粗身，暂住世间，死时分崩，粗身坏灭，细身则常住，继续携灵魂轮回于三界。

所谓解脱登梵，即灵魂沿元气演化之路径逆行，如此不但离开粗身，且不受细身缠缚，以其本来灵体（svarupa）回归灵魂之故乡——薄伽梵之居所。

二十五谛皆为超灵所主宰，此即《薄伽梵歌》第7章第4—7颂所说：

土、水、火、风、空、心、智、我慢——八者合起来构成了我的物质能量。

除了这些低等能力，我还有一种高等能力，表现为开发利用物质低等能量的有情众生。

一切受造之物都源于这两种能量。你要知道，灵与物皆自我流生，也消融于我。

没有凌驾于我之上的真理，万物依系于我，如线串珠。

如是宇宙大我（真宰、超灵）、元气（物质能量）、个我构成了存在的三个维度，这相当于《易经》里的天、地、人三极。

所谓三种物质属性，梵文tri-guna，或译三德，乃合成元气或物质自然之三重能量，表现为愚昧属性、激情属性和善良属性。二十四谛之变化和合，皆由三极物质属性而来。汤用彤先生论“三德”之体相曰：

数论之三德，则自性即由其相合而成，非仅为属性。盖宇宙万有或具轻微光照之象，则理智是。或具沉重遮覆之象，如物质是。而理智物质之错综，必有使动及动者在。即以人生论之，轻明则官感（诸根）能了别对象（执尘）。若笨暗则感知钝拙。而有时心欲争持，躁动不安。因举凡事物咸有此三方面而立三德：一曰萨埵（sattva），轻光为其相，其功用为照别。二曰多磨（tamas），重覆为其相，其功用为系缚。三曰

罗阇 (raja)，持动为其相，其功用为造作。此三者果为何物，则极难解。惟《金七十论》第十二偈曰：喜忧暗为萨埵、罗阇、多磨之体，则似数论人分析万有而最终归之情感，于苦感乐感之外，人常有麻木沉闷之情感，三者实为万有之本体，宇宙之变化，无非三者之分合。(一)或此胜彼伏。(二)或彼此相依赖。(三)或彼此相生。(四)或同时并行。(五)或可同时引起不同之事(如喜生喜而又同时生忧)。¹

汤先生反复考论，终觉“此三者果为何物，则极难解”。其实从汤先生所举三德之体相来看，数论之三德，实即《易·系辞》所谓三极或三才，其论曰：

《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者，非它也，三才之道也。道有变动，故曰爻。爻有等，故曰物。物相杂，故曰文。文不当，故吉凶生焉。

《易》之为书也，原始要终以为质也。六爻相杂，惟其时物也。

三极即天道、人道、地道，道有变动而生六爻，六爻相杂而成万物之森然。此即汤先生所谓“三者实为万有之本体，宇宙之变化，无非三者之分合”。萨埵 (Sattava，善良属性) 轻光属天道，多磨 (Tamas，愚昧属性) 重覆属地道，罗阇 (Rajas，激情属性) 造作属人道。

老子谓之三气，《道德经》云：

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。

1 引自汤用彤著，《印度哲学史略》，上海世纪出版集团，2006年，第76页。

道或曰太一，转为天一，天一生出地二，地二化出三气，三气资生万物。按数论之顺序，则大梵显示为真宰，真宰流生物质能量（即元气），物质能量分而为三极物质属性，进而创生宇宙万物。据高亨《老子正诂》说，三者，阴气、阳气、和气。《庄子·田子方篇》曰：

至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎地，赫赫发乎天，两者交通成和而物生焉。

即此意也。故三极即三气，气化之三极即阴气、阳气、冲气（即和气，或曰中和之气）。老子所谓“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，即言三气为万有之本体。

萨埵轻光属天道，为中和气性；多磨重覆属地道，为浊阴性气；罗闍造作属人道，为强阳气性。《薄伽梵歌》第14章论三极气性曰：

物质自然涵摄三极气性：中和、强阳、浊阴。当永恒的生命跟物质自然交接，便为气性所拘限。

中和气性光明能照，比其他气性要清净，能断除一切恶报。安住中和气性之人，为安乐和知识所拘限。

强阳气性产生于无限的欲望和渴求。为此之故，躯体化的生命个体为果报活动所束缚。

浊阴气性生于无明，颠倒一切有情。它招致疯狂、怠惰、昏睡。

和气使人生智而上升天界，阳气使人贪求而生于人间，阴气使人顽劣而沉沦幽冥。由此可知和气对应于天道，阳气对应于人道，而阴气对应于地道。

三极之争斗分合，升降往来，刚柔相推，造成了品物之变化、有情之殊类：

有时中和气性突出，打退强阳气性和浊阴气性；有时强阳气性增盛，打退中和气性和浊阴气性；还有些时候，浊阴气性掩盖了中和气性和强阳气性。如是，三极气性往来消长，推排争胜。

万物的生灭、盛衰，人的行为、信愿等都在三极的浸染塑造之下，不能逃出三极之外。此即《易·系辞》所谓：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。

《易纬·乾凿度》亦曰：

一者形变之始。清轻者上天；浊重者为地。物有始、有壮、有究，故三画而成乾。乾坤相并俱生、物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。……阳动而进，阴动而退。

乾坤是二，动静、刚柔为三极之变（有始、有壮、有究；始为强阳，壮为中和，究为浊阴），三极变而为六爻，六爻动而有物类、吉凶、象形，即老子所谓三生万物。

《薄伽梵歌》多从吉凶讲三极，故有升天、沉沦之说。然认识三极变化之目的，在于跳出三极之拘制，求解脱于象外，而非仅为避凶求福，其言有曰：

若有人洞察到，一切活动只是物质气性的运化，除此之外，别无其他作为者在作为，而至尊主则超越一切气性，他就证入了我的灵明自性。

当躯体化生命能超越这些作用于躯体的物质气性时，就可以挣脱生、老、病、死诸苦，甚至当身受用到永生甘露。

《易》之道，洁静精微，固亦不仅在功利祸福，而在和天下、赞化育，开物成务，按此即《薄伽梵歌》所推举的“无欲业瑜伽”（Niskama Karma Yoga）之道。《易·系辞》曰：

与天地相似，故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。

神无方而易无体，是亦不为物化，而能化物，即《薄伽梵歌》所谓“超乎三极”者。总的来看，无欲业瑜伽和《易》道都强调内外体用打通，上则配神明、准天地，下则育万物、和天下，实际皆为内圣外王之道。

《薄伽梵歌》将元气分而为八，与易之八卦说相通。《易·系辞》曰：

是故，易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。

太极即太一，两仪为阴阳（即数论所谓补鲁莎与元气，或曰超灵与物质自然），四象为元气变化而生之四种表象（老阴、少阴、老阳、少阳，实为三气说之另一种版本），八卦代表八种不同性质的物质能量。

《易·说卦传》言八卦曰：

乾，健也。坤，顺也。震，动也。巽，入也。坎，陷也。离，丽也。艮，止也。兑，说也。乾为天，为圆，为君……坤为地，为母……震为雷……巽为木，为风……坎为水……离为火……兑为泽，为少女。

按《易》之八卦中，艮、坎、离、巽、震分别对应于《薄伽梵歌》之地、水、火、风、空。空与空间、声音有关，故震取象于雷。心、智、我慢分别对应于兑、坤、乾。乾健主宰，为我慢之属性；智为分辨判断能力，随我慢而动，故顺而为坤；心（即心意）流动不息，其性常避苦而求乐，故对应取象于泽、少女的兑。兑通悦。

前述数论之宇宙演化顺序为：大梵或太一化为补鲁莎与元气交合，元气分而为三极。由元气生统觉，统觉生我慢，我慢受三极之气，合阴气而生五唯、五大，合阳气而生五作根，合中和之气而生五知根与心根。此与《易》说基本一致，唯数论言由觉（智）生我慢，我慢生五大等，自坤生乾，与《易·系辞》之说不同，或为殷《归藏》以坤为首之所本欤？

数论五大之说，与华夏之五行论契合。五大之地、水、火、风、空，相当于五行之土、水、火、木、金，盖木生风，金生音。五行论最早见于《尚书·洪范》，其文曰：

五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。

五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，

言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作义，明作哲，聪作谋，睿作圣。

五行即五大，与五味相配。后世阴阳家又以五行配五色、五音，犹数论之以五大配五唯（色、声、香、味、触）。阴阳家以五行配五气、五性（喜、怒、哀、恶、好）、五常（仁、义、礼、智、信），《尚书·洪范》于五行之下举五事（貌、言、视、听、思），则与数论由五大生五作根、五知根、心根之说相通。且《洪范》首倡“建立皇极”，“皇极”即“太极”或“太一”，以“太一”统摄天地阴阳五行以及一切人事，也符合数论和《易》的理路。

乾坤易理

《易》涵摄乾坤、天地之体用关系，与数论之论超灵一物质自然或补鲁莎一自性颇为契合。《易·系辞》云：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。

乾，阳物也；坤，阴物也。

夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。

夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。

乾知大始，坤作成物。

《彖》曰：

大哉乾元！万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。

至哉坤元！万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。牝马地类，行地无疆，柔顺利贞。

乾元，显示一阳性之创造原则，为资始者、授命者、成全者，性命之所悬，万国之所依，此即《薄伽梵歌》之宇宙大我、超灵或补鲁莎所涵摄之理。

坤元，显示一阴性之生成原则，为资生者、化育者，顺于天而厚于人、施于物，此即《薄伽梵歌》之物质自性（Prakrti）所涵摄之理。

“万物资始，乃统天”意谓万物资以为始，万物凭借依赖乾元始有其存在，此即前引《薄伽梵歌》所说的“没有凌驾于我之上的真理，万物依系于我，如线串珠”。

“万物资生，乃顺承天”，凭借顺承天命而运作的坤元，万物与生命得以凝聚生成。用《薄伽梵歌》的话来说即是：“一切受造之物都源于这两种能量。你要知道，灵与物皆自我流生，也消融于我。”

《彖》辞这两段话，已经勾勒出天、地、人关系的基本框架。《鹖冠子》之《泰鸿》篇论泰一（即太一）与天地人曰：

泰一者，执大同之制，调泰鸿之气，正神明之位也。故九皇受傅，以索其然之所生。……

九皇殊制，而政莫不效焉，故曰泰一。泰皇问泰一曰：“天地人者，三者孰急？”泰一曰：“爱精养神内端者，所以希天。天也者，神明之所根也。醇化四时，陶埏无形，刻镂未萌，离文将然者也。地

者，承天之演，备载以宁者也。吾将告汝神明之极，天地人事三者复一也……

这段话讲天地人，与乾坤二卦之彖辞一致，但说得更清楚。人希天，也就是效法天；地承天，也就是顺天命而载物；天先于有形，为神明万物之所资始。这里的泰一，应该是三位一体里的第二位，也即超灵，是人与天的中介，所以泰皇，也就是人皇，要来询问他。万物资始，乾元统天，即《鹖冠子》所谓“神明之极，天地人事三者复一也”。复一者，统于太一也，故天、地、人皆生于太一、归于太一。

韦檀多哲学以“能”和“有能者”阐述体用关系。能，梵文为Shakti；有能者，梵文为Shaktiman。“有能者”与“能”本为一体不可分，而又分而为二，犹如太阳与阳光之关系，太阳以阳光乃遍照，而阳光亦缘太阳而生起，然阳光与太阳又实为一体而不可分者。此即韦檀多之“不一不异”论（Bhedabheda Vada），如《韦檀多经》（*Vedanta-sutra*）所言：

Shakti-shaktimatayor abhedah

有能者与其能力不二。

又《白净识奥义书》（*Svetasvatara Upanisad*）4.1云：

彼亦本无形，多方以能力。

如其秘密用，赋予众形色。

万物为始终，终于彼消逝。

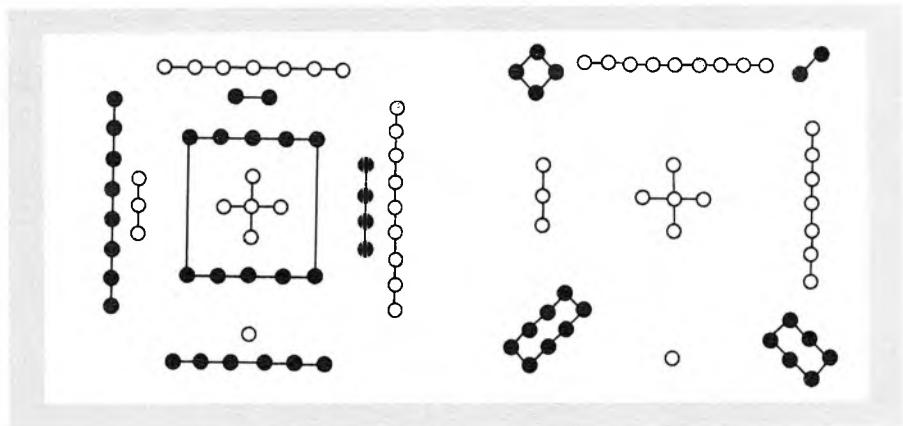
惟愿彼真宰，赐我以明智。

按“有能者”与“能”，实即华夏义理所谓体与用、乾与坤、理与气、主宰与流行之关系，体现为从体起用、摄用归体、体用一源的体用圆融特征，一如“有能者”与“能”原本同出大梵本体。用《中庸》的话来说，就是“天地之道，可一言而尽也：其为物也不贰，故其生物也不测”。

象数弥天

以上是就易理而言，从数的方面来说，阴阳五行八卦即象数之学，与天文、星占、卜筮有很大的关系。这类方技，在上古时代都是沟通神明、察知天命的手段，与性命之学配合，从内外两方面来贯彻宇宙一神一人一体共融之道。冯友兰先生以为中国象数之学，与希腊哲学中毕达哥拉斯派之学说颇多相同处，且其相同处之多，令人惊异。要之，皆以神圣数字表达宇宙之发生与结构，并运用于天文与音乐。这个合学术、宗教为一体的古希腊学派认为数是万物的本原，事物的性质是由某种数量关系决定的，万物按照一定的数量比例而构成和谐的秩序。毕氏学派把整数看作是人和物的各种性质的起因，整数不仅从量的方面而且在质方面支配着宇宙万物。对数的这种认识和推崇，促使他们热衷于研究和揭示整数的各种复杂性质，以期来左右和改变自己的命运。整数和几何学的研究被应用于宗教秘仪、法术、占星学和占卦上。对毕氏学派而言，对几何形式和数字关系进行沉思的目的在于达到精神上的升华、解脱，而不在于求知欲的满足。这与“洁净精微，易之教也”的心地发明和数论的解脱诉求，无疑是一脉相通的。

与易相关的数术之学隐藏在两幅神秘的图像里，此即传说中的“河图”“洛书”。这两幅秘传古图最初由朱熹的弟子蔡季通自蜀地搜得，朱



河图（左）；洛书（右）

熹后来将其列在《周易本义》的卷首。按照朱熹的理解，“河图”之数为十，“洛书”之数为九。他解释：

《系辞》曰：“河出图，洛出书，圣人则之。”又曰：“天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十，天数五，地数五，无为想的而各有合，天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以行变化而行鬼神也。”此“河图”之数也。“洛书”盖取龟象，故其数截九履一、左三右七、二四为角、六八为足。

“河图”用十个黑白圆点表示阴阳、五行、四象，其图为四方形：

北方：一个白点在内，六个黑点在外，表示玄武星象，五行为水。

东方：三个白点在内，八个黑点在外，表示青龙星象，五行为木。

南方：两个黑点在内，七个白点在外，表示朱雀星象，五行为火。

西方：四个黑点在内，九个白点在外，表示白虎星象，五行为金。

中央：五个白点在内，十个黑点在外，表示时空奇点，五行为土。

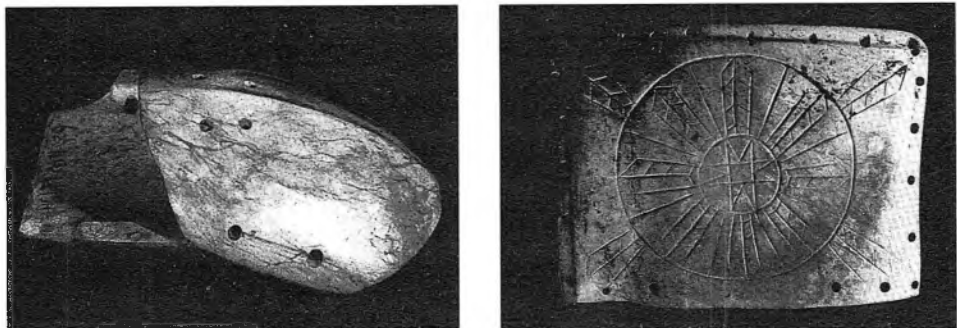
其中，单数为白点为阳，双数为黑点为阴。四象之中，每象各统领七个星宿，共二十八星宿。

“洛书”则是根据《大戴礼记·明堂》中所记的“二九四七五三六一八”九个数字，从右至左，自上而下三三排列而成，于是可以画成以五居中位的图形，实际就是九宫。《易纬·乾凿度》有太乙行九宫之说，太乙即太一，所行九宫为：中央招摇，北宫叶蛰，东北天留，东宫仓门，东南阴洛。南宫上天，西南玄委，西宫仓果，西北新洛。太一移宫的日期为东至、立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬八节，与太阳运行的方向和位置有关。

“河图”实际代表四象、五行。考虑到上古灵知天文与灵知神话结合的传统，“河图”应当也与主宰四象与五行的诸神有关。考之于《薄伽梵往世书》，五行的主宰神与玛纳首塔尔山四神以及中央苏迷卢山的梵天（即黄帝，五行为土）相配（参考前文《东君行天的轨迹》一节）。

“洛书”代表太一所行九宫，根据前面的考证，这个太一应该就是太阳之主宰神大日那罗衍那或太皞伏羲。沿着玛纳首塔尔山，以苏迷卢山为其中轴，太阳载着大日那罗衍那环绕苏迷卢山周行，其所处方向、位置可以由对应的苏迷卢山巅环中央梵天金城而分布的八大神所居的宫殿标出，此即太一移宫说之所本。故太一移宫与太阳运行的方向、位置有关，移宫日期则为东至、立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬八节。在韦陀的星象央陀罗（Yantra，器具）传统里，也使用“洛书”，其名正是 Surya-Narayana yantra，即大日那罗衍那央陀罗，象征太阳能量的运行，央陀罗中数字的排布跟“洛书”完全一样。并且，除了太阳以外，七大行星皆有央陀罗相配。

据《往世书》的记载，这条太阳的运行轨迹与灵魂升天之路密切相关。由此可见，“河图”“洛书”不但涵括了韦陀灵知地理、灵知天文、



安徽含山凌家滩新石器时代遗址出土的玉龟（左）和玉版（右）

灵知数术、灵知神话，也指向那条不朽的通天之路。

八节又与八方、八卦相配。所以很多学者认为八卦乃据河洛图书推演而出。汉人多宗此说，以河洛图书解释八卦来源。《易·系辞》所谓“河出图，洛出书，圣人则之”，即此意。

从考古发现来看，“河图”“洛书”以及八卦的传承可以追溯到无文字可考的史前时代。安徽含山凌家滩新石器时代遗址一座王者墓葬里，考古学家发现了一件摆放在墓主人胸部的雕刻玉版和夹放玉版的玉龟，其位置恰好对准墓口上方象征王权的巨型石斧，这是一套前所未有的史前法器。玉版呈长方形，长11厘米、宽8.2厘米，通体呈牙黄色，内外两面精磨，其中三条边磨出榫缘，且两条短边各钻有五个圆孔，一条长边钻有九个圆孔，在没有榫缘的另一条长边钻有四个圆孔。玉版正面雕琢有复杂图案，中心部位刻有两个同心圆，圆中心刻一方八角图像；两圆之间以直线均分八区，每区内各刻一枚叶脉纹矢状标分指八方，外圆之外又琢四枚矢状标分别指向玉版四角。出土时玉版夹放在玉龟腹甲与背甲之间。这块公元前3000年的玉版就是作为通天法器的“河图洛书”。

玉版边缘的圆孔数，为四、五、九，表示太一自一循行至四，还至中



印度河陶印上的“亞”形纹饰，明显跟宇宙方位和结构有关

央五；自六循行到九，还至中央五。玉版外圆之外的四枚矢状标指向宇宙四方的宇宙树，也隐含了四象。两圆之间分指八方矢状标表示八方、八卦；两圆之间的八区加上中心圆，就成了九宫；圆中心的八角星纹应该象征太一。这幅玉版，结合太一、四象与九宫，乃是一件将“河图”“洛书”合二为一的至高神器。它实际上隐藏了“宇宙平面图”和“太一移宫图”，其作用除了占卜以外，还可以与“非衣”、玉琮一样，帮助离开躯体的灵魂登上升天之路。彝族也有“河图”“洛书”，但却分别以“地数”“天数”标示，似乎更符合两图的原意。如是，贾湖玉版实为“天地数图”。

八角星纹也是广泛流行于上古世界的灵知符号，不但出现在大汶口文化、良渚文化、崧泽文化、仰韶文化，还出现在史前的中亚和西亚。¹例如在土库曼西部的格欧克休尔·奥亚西斯遗址出土的陶器中，就有一只陶钵上刻有典型的梭形八角纹，嵌在一个“亞”形纹中，其年代在公元前3000年左右，在时间上与中国的八角纹陶器基本相当。这一时期的“亞”字形纹饰在中国也有发现。此外，虽然没有发现明显的八角星纹，但印度河出土陶印上却多有“亞”形纹饰，这种纹饰显然跟宇宙的构造有关。

近来学者研究帛书《周易》的卦序，发现其中蕴含了一套与今本《周

1 参考王志安著，《马家窑彩陶文化探源》，文物出版社，2016年，第157页。

易》不同的宇宙观。其实质也是一种天地—神—人、日月星辰、四时五行一体相应的“宇宙形体”。李尚信在《帛书〈周易〉卦序与宇宙论》一文中论述：

这是一个极其重要的卦序，因为它反映的是日、月、斗、四时、五音、六律、七星、八风这样一个独特的具有宇宙论意味的序列。所以是一个根本的、具有终极意味的卦序列，因而也必然是一个可以形成根本性的易学解释系统的卦序列。这个卦序列与今本卦序迥然不同。今本卦序注重的是以日月运行生成四时为天道基础的易学解释系统，因而强调的是“时变”与“顺时”，所谓“变通莫大乎四时”。而以日、月、斗（北斗）为核心的系统，以斗紧排于日、月之后，更注重斗居于天之中央而主宰号令、“监制四乡”之义，也可能含有以“斗极”即“太一”为万物本始的宇宙生成论的意味，而且它至少还成为了黄老派政治权术思想的一个哲学基础。可见以日、月、斗为核心的体系确实是与四时为核心的体系根本不同的另一个解释系统。¹

帛书《周易》可能与殷商的“归藏”有关。“太一”为至高神，《史记·封禅书》索引“东君、云中，亦见于归藏易也”，东君即日神，云中即云神，殷墟卜辞中已有日神东母及云神，故此可以推断帛书《周易》卦序中的日、月、斗、四时、七星、八风应该也都与诸神有关。而且，居于北斗的“太一”伏羲可能就是韦陀灵知中的至高主宰者、宇宙超灵——毗湿奴。

邢文博士在对帛书《周易》的研究中，指出帛书《周易》有两系“五

1 引自李尚信著，《帛书〈周易〉卦序与宇宙论》，载《中国哲学史》，2009年第1期。

行”说，其一即金木水火土，其二为天地人神时。¹如其中之《二三子》篇云：

圣人之立政也，必尊天而敬众，理顺五行——天地无困，民神不渗，甘露时雨聚降，飘风苦雨不至，民心相锡以寿；故曰“蕃庶”。

这段话里的五行，明显不是第一系“五行”说，而是第二系“五行”说。天地人神时互通感应，圣人之要务就在理顺五行。《二三子》篇谓：

德与天道始，必顺五行。

圣人之德，始乎感应天道，而体现于对天地人神时的顺应。这里，道是整体大全，涵盖了存在的多个维度。这让我们回到了《薄伽梵歌》的“五大实谛”说，即主宰、个我、自性、时间、业报，这五者及其关系构成了绝对真理“大梵”的整体。文宰对应于天；个我对应于人；自性对应于地，诸天神伴随物质自然而生，为其各要素之主宰；时间对应于时。《周易》常以“时行”并称，这个“行”就是业报。例如《文言》：“坤道其顺乎？承天而时行。”“终日乾乾，与时偕行。”《损》：“损益盈虚，与时偕行。”《损》：“大亨贞无咎，而天下随时。随时之义大矣哉。”《庄子》《黄帝四经》都反复讲到这两个概念。李光地《周易折中》说“消息盈虚之谓时”，把“时”纳入天道观的范围。

由此看来，帛书《周易》的天地人神时“五行”就是《薄伽梵歌》所讨论的“五谛”。天地人神时“五行”应该属于天道之“五行”，而金木水火土属于地道之“五行”，后来儒家提出的仁义礼智信则属于人道之“五行”。

1 邢文著，《帛书周易研究·帛书周易传文所见五行说》，人民出版社，1998年，第184页。

人道、地道、天道构成了一条逐层上升的解脱之路，并体现为四种不同的渐进的瑜伽修法，即业报瑜伽、智慧瑜伽、禅定瑜伽和奉爱瑜伽。

业报瑜伽乃运用人之身体作为，践履“法”所赋定的职分与祭祀，却不执着功利业果。“法”相当于儒家之“礼”，儒家立于礼，行于义，故近于业报瑜伽，此即《易传》所谓“和顺于道德而理于义”。

通过修持业报瑜伽，在礼义之践履中获得历练、净化，行者之智慧增胜，便可进入智慧瑜伽之阶段。智慧瑜伽梵文为Jnana Yoga, Jnana，即理，有知识、智慧、正见的意思。这种智慧并非世间的智慧，而是指能够认识觉解自我、宇宙，以及至上本体的最高智慧，梵语谓之僧佉，亦即数论，用华夏哲学术语说，就是天人之学。《薄伽梵歌》之僧佉学理主要有三部分，一为灵肉说，一为二十五谛说，一为气化三极说，大致相当于《易经》的性命阴阳三才易数说，属于“穷理尽性以至于命”的致知一路。与数论互为补充的另一套智慧是韦檀多哲学，讨论宇宙的本体和现象，勘定至上者、物质自然和个体生命也即天、地、人的关系，对应于乾坤易理和老子《道德经》的哲学。

僧佉之所谓智慧，亦非仅由逻辑推理可得而证，必待修炼而后有亲切之体认。修炼身心之术即是禅定瑜伽。禅，梵文Dhyana，意为静虑、入定。《薄伽梵歌》第六章提出的禅定瑜伽又称为八支瑜伽（Astanga Yoga），禅定只是其中的一支。瑜伽八支包括持戒、精进、坐姿、调息、制感、执持、禅定、三昧，与导引行气、心斋坐忘，追求精神专一、超脱生死的道家如出一辙。

虚静纯粹，自然上通神明。从禅定瑜伽的解脱独存之境再进一步，便是巴克提瑜伽（也称奉爱瑜伽）。巴克提（bhakti），或说奉爱，是《薄伽梵歌》的主旋律；它代表了对至上的具有超越性的爱敬之情，在巴克提的语境里，至上一般是以人格性方式被忆念的。深入观察具有巴克提特征的

情感状态，可以识别出皈依、忠诚、爱、奉献，以及取悦、崇拜、透过世间职分服务至上、体现天道的渴望。在《诗》《书》所表现的三代明王昭事上帝、祈天永命的内圣外王之道里，似乎蕴含了巴克提瑜伽的原则。孟子曰：“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”“知天”“事天”，就是成为天的知音、仆人，无疑已经进入了巴克提瑜伽的至高境界。

《薄伽梵歌》之四大瑜伽修法与华夏的儒、道、易天人学说遥相呼应，构成了一条不断向上超越、不断向本根逆转的超世通天之路。

天人学说

通过与《薄伽梵歌》比较会通，华夏古传之天人学说乃得彰显。就人之一极来看，“天生百物，人为贵”（郭店楚简），个体生命要高于物质自然，因为其本性属于高等能量，即分有了属天的本性，表现为具有与无上者相似的知觉。“生之谓性”，“天地之大德曰生”，人与天、地同其德，皆分有“生”之特性。“大易生生”，这个“生生”，就是梵（本意为能生者），无上者、物质自然、个体生命，皆属于梵，但无上者为至上梵（Para Brahman），为个体生命和物质自然之根基。个体生命若能觉悟、保持、发皇此属天的本性或高等的知觉性，便能上与天道相通。《易系辞传》云“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也，成性存诚，道义之门”，即此意也。故性与命相关，郭店楚简《性自命出》篇有云：“性自命出，命自天降。”又《语丛》曰：“有天有命，有物有名。”在天与命之间，命自天降，命是天之所命，天或帝具有发命或施命的特权。在天与物之间，世间万物皆来自于天，万物无不禀受天命而生，且生成之后无不听从天命；在天与人之间，则性自命出，命自天降。“生之谓性”，性本

生义，此生乃禀有天命，是属于天赋、不自人为的东西。故发命是天的本性，听命是人、物的特性，授命与禀命把天、地、人联贯、沟通起来。

问题是人之性虽然禀受天命，具有高等的知觉，但由于其个体偶在性，却受到“物”或低等能量、物质自然的影响，郭店楚简《性自命出》篇云：“喜怒悲哀之气，性也。及其见于外，则物取之也。”个体生命之偶在性源于天赋本性之迷失，而其所以遗忘“天命”，在于受到被外物包括其“身”所牵引的“心”的误导。《性自命出》篇云：“凡人虽有性，心无奠（即定）志，待物而后作，待悦而后行，待习而后奠。”个体生命的知觉遂受到物质环境的覆盖迷惑，忘记了与无上者的永恒关系，以及不可改变的属天本性，由此心中产生无明妄念，一味以己意操纵、占有、享受外物，私欲永无止境，烦恼执着不能自拔，《乐记》所谓“灭天理而穷人欲”。所以要使人恢复其本性天命，必须从修身克己、正心诚意开始，这便是《大学》《中庸》的学问。《中庸》开篇就说：

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。

喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉、万物育焉。

“喜怒哀乐之未发”乃有本性之呈露，也就是个体生命与天同具的超越二元对立之高等知觉性，故“中也者，天下之大本也”；“发而皆中节”即是率性，即是天之所命，即是道，也就是服从天命，听命于、服务于无上者，故“和也者，天下之达道也”，个体生命觉悟到无上者才是终极的创造者、主宰者、享受者，于是放弃私欲，不复一味以己意操纵、占有、享受外物，而是“知止”“止于至善”，将身、心、外物用来服务无上者，如此便是修身，便是达道，便是致中和，天、地、人和谐共融，

“天地位焉，万物育焉”。

故大学之道首重格物，即如何对待外物。“物格而后知至”，不复以己意操纵、占有、享受外物，而是将身、心、外物用来行天下之达道，物来而应之以正，《礼记》谓之“化物而不化于物”。如此便能逐渐觉悟本性，了知天命，在此“知”的基础上，接下来才有一番正心诚意修身的“行”的功夫。其要在达到“诚”，即涤除私欲杂念、纯一精诚、光明虔敬之心。《中庸》曰：

自诚明，谓之性。自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

纯一精诚，光明虔敬，即“尽人之性”，将人之所禀于天者归于天；克己复礼，格物敬天，是“尽物之性”，将物之所禀于天者归于天。是以如此“天下至诚”，为达成天、地、人和谐共融之枢纽，所谓赞天地之化育，可以与天地参者是也。“诚”不仅是对自我本性的提纯，也包括对外在世界的正确认知和态度。若“不诚”，则不但不能成就自己，抑且不能应对格物使合于天地之道。故《中庸》曰：

诚者，自成也；而道，自道也。诚者，物之外始，不诚无物。是故君子诚之力贵。诚者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。

人心中培养发皇如此“至诚”，自能以人心安宅天心，动静不违达道。

以纯粹、不间断的仁义之心参赞天地之化育，此即《易·系辞传》所谓“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也……成性存存，道义之门”。“成性存存”，既是通向“至诚”之道，也是《中庸》之最高境界：

唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育。

故至诚无息，不息则久，久则徵，徵则悠远，悠远则懋厚，博厚则高明。博厚，所以载物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也；博厚配地，高明配天，悠久无疆。如此者，不见而章，不动而变，无为而成。

博厚者，仁也，爱也，虔敬奉献也，为坤德；高明者，义也，智也，圆融无碍也，为乾道。悠久无疆者，不朽永存也。所谓“至诚”，乃是在圆满智慧指导下的虔敬奉献之心，因其本于人性，合于天地之道，故纯粹超越，永不止息，遍透无碍。《薄伽梵歌》从无上者的角度赞美了“天下至诚”的内涵和表现：

这些人中，知识完全又常作纯粹奉献服务的最为优秀。他对我笃爱至深，我对他也是钟爱备至。

毫无疑问，这些奉献者全都是高尚的灵魂，但更有处于认识我的知识之中的，我把他看作就是像我自己，他投入对我的超然服务中，必能到达我最高最完美的目标。

经历了许许多多的生生死死之后，真正处于知识之中的人会皈依我，认识到我是万原之原，是一切存在之始原。这样伟大的灵魂是不多见的。



《薄伽梵歌》的两位主角：克里希那和阿周那

我亲爱的阿周那，谁为我作纯粹的奉献服务，远离功利性活动和心智臆测的污染，谁为我工作，以我为生命的最高目标，与众生为友，谁必能来到我跟前。

崇拜我，将一切活动奉献于我，绝无旁骛，侍奉我，观想我，心意专注于我，菩瑞塔之子啊，对于这样的人，我是拯救他们脱离生死苦海的救主。

只要将你的心意专注于我——至尊人格主神——将你的全部智慧奉献给我，这样，毫无疑问，你必常驻于我。

不怀嫉妒，做众生的良友，不以拥有者自居，远离假我，苦乐如一，宽厚容忍，永远满足，善于自律，坚定地从事奉献服务，心意和智慧都专注于我这样的奉献者，我很珍爱。

不置人于困境，不为人所困扰，在苦乐、恐惧和焦虑中均保持平静，这样的人我很钟爱。

不受活动的常轨影响，纯粹，干练，无忧虑，远离一切痛苦，不为某些成果而苦苦奋斗，这样的奉献者我很钟爱。

不欣喜，不悲哀，不痛惜，不欲求，吉凶之事，均予放弃，这样的奉献者，我分外钟爱。

对敌友皆一视同仁，对荣辱、冷热、苦乐、毁誉皆超然不惊，保持平衡，远离不洁的联谊，保持沉静，事事满足，不计较住在何处，精神专注于培养知识，从事奉献服务，对这样的人，我十分钟爱。

遵行这一不朽的道路，从事奉献服务，彻底投入，满怀信心，以我为最崇高的目标，对这样的人，我非常非常地钟爱。

“这样的人”或“奉献者”受到上帝的关照、被上帝宠爱。因为不试图成为主宰者、享受者，所以超越了物质自然三种气性的控制，而直接置于物质自然之控制者——无上者——的命令、保护、帮助之下，遂能洞察幽明之变，无为而无不为，以天道帅人道，以人道尽物性、体天道。用《易·系辞传》的话来说，就是达到了“圣”“神”的至高境界：

易曰：自天佑之，吉无不利。子曰：佑者助也。天之所助者，顺也，人之所助者，信也。履信思乎顺，又以尚贤也。是以自天佑之，吉无不利也。

易无思也、无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此。

夫易，圣人所以极深而研几也。惟深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰：易有圣人之道四焉，此之谓也。

“圣”以明天人之分、达天地之道为其根基，以虔敬奉献、开物成务为其法门，故孔子曰：“……敬其所尊，爱其所亲，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。郊社之礼，所以事上帝也。宗庙之礼，所以祀乎其先也。明乎郊社之礼、禘尝之义，治国其如示诸掌乎！”爱尊亲为孝贤之事，事上帝为仁圣之事，天人两行，而一以贯之者，“至诚”是也。是以“明乎郊社之礼、禘尝之义，治国其如示诸掌乎！”，天道与人事浑然达成一片。

又此“至诚”不累于物，遂超越于物质自然之阴阳气性，故其知照彻明达，圆融无碍，此即是“神”。《易·系辞传》所谓“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”，所描述的“易”的境界可以与《薄伽梵歌》旁通互证：

易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知生死之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过。旁行而不流，乐知天命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。通乎昼夜之道而知，故神无方而易无休。

由于知“幽明之故”“生死之说”以及“鬼神之情状”，所以能做到不以拥有者自居，远离私我执着，此即“无思无为”；由于“无思无为”，所以能做到不欣喜，不悲哀，不痛惜，不欲求，吉凶之事，均予放弃，保持沉静，事事满足，不计较住在何处，也即“旁行而不流，乐知天命，故不忧”，此乃“寂然不动”境界；心意和智慧都专注于神，此即“感而遂通”；精神专注于培养知识，同时服务奉献于世间众生，此即

“知周乎万物，而道济天下，故不过”；不怀嫉妒，做众生良友，宽厚容忍，此即“安土敦乎仁，故能爱”，是以能牺牲奉献，开物成务，尽物性而体天道，参赞天地之化育，所谓“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”。

《易》素称往圣之绝学，《薄伽梵歌》托为上帝之神谕，其精义可相互参证之处，往往若合符契，盖皆以此天、地、人三极之道为其大经大本。

天人的关系，至庄子产生了变化。这位过于聪明的智者以“天人相一”说取代了传承自上古的“天人相分”说。《庄子·大宗师》曰：“忘乎物，忘乎天，其名为忘己。忘己之人，是谓入于天。”《庄子·山木》曰：“何谓人与天一？仲尼曰：有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也。圣人晏然体逝而终矣。”以人人天，人与天一的同时，造成了以天灭人、天人不分、乾坤失序的局面。庄子之学，终于堕入虚无主义的极端。故荀子批评庄子“明于天而蔽于人”。实际上，人尚不明，何能明于天？然而庄子的天人学说，后来影响华夏文化至深至巨。唐宋以后华夏文化受佛教三界唯心思想的浸染，走向人极独大的道路，从以人人天逐渐演化为以人代天、以人僭天，终至以人灭天的断灭之道。

饶宗颐先生以史为鉴，于《稽古稽天说》一文中告诫当今华语世界：

夫天为至高无上之宇宙大神。“面稽天若”，是谓“天教”。

“天命不可错”，三代以来，莫不惶惶汲于是。《周语》于格知天命，语尤恳挚，载祀八百，自非偶然。而孔子乃以天道远、人道迩为说，天不远人，而人自远之。愚妄之徒，至欲以人灭天，焉得不蒙天谴也耶！儒虽不非天，而实远天。无宗教之国家，即无精神文明；今

吾华已无宗教，宜恢复黄古之“天教”。¹

诚哉斯言！“灭天理而穷人欲”的结果，只会是物欲横流，礼崩乐坏，剩下一片没有爱敬、没有自然之美的钢筋混凝土的原始丛林。《易·系辞》曰：“天地设位，圣人成能。”天、地、人的位置若不摆正，如何能成就礼乐的教化？

1 饶宗颐著，《澄心论萃·稽古稽天说》，上海文艺出版社，1996年，第324页。

第五章

答案都在三星堆

史前丝路龙头 / 闻所未闻的东土神都 / 万年蜀古
史 / 夏文明的子宫 / 诸神留下的启示 / 上古华夏与
韦陀



史前丝路龙头

近年来由于三星堆文明研究的推动，学者们对南方丝绸之路进行了更为广泛和细致的考察，将这条连接中国和东南亚、南亚、中亚、西亚的古道从时间上往前推至商代，空间上也做了更具体的划分。

目前考古学界已经考证出，南方丝绸之路国内段的起点为巴蜀文化的中心成都，向南分为东、西两路。西路沿牦牛道南下，经今邛崃、雅安、荣经、汉源、越西、西昌、会理、攀枝花、大姚，西折至大理。东路从成都南行至今乐山、犍为、宜宾，再沿五尺道经今大关、昭通、曲靖，西折经昆明、楚雄，进抵大理。两道在大理会为一道，又继续西行，经保山、腾冲出德宏抵达缅甸八莫，或从保山出瑞丽进抵八莫，跨入外域。

南方丝绸之路国外段有西路、中路和东路三条。西路即是历史上有名的“蜀身毒道”，又称为“滇缅道”，从成都出云南至缅甸八莫，再至印度、巴基斯坦以至中亚、西亚，这条纵贯亚洲的交通线是古代欧亚大陆最长、最悠久的国际交通大动脉之一。早在殷周之际，杜宇即从这条道路从朱提（云南昭通）北上入蜀，自立为蜀王。近年来蜀、滇文化中的中亚、西亚文物和风格近似的文化因素的大量发现，证明此道在殷商之际已经开辟。

中路，是一条水路相间的交通线，水陆分程的起点为云南步头，先由

陆路从蜀、滇之间的五尺道至昆明、晋宁，再从晋宁至通海，利用红河下航越南，这条线路是沟通云南与中南半岛的最古老的一条水路，战国末年蜀王子安阳王即由此道率众三万南入交趾，称雄北越。

东路，从蜀入滇，至昆明，经弥勒，渡南盘江，经文山，出云南东南陲，经河江、宣光，循盘龙江，可直抵河内。《史记·西南夷列传》载楚将庄蹻“将兵循江上，略巴蜀、黔中以西……蹻至滇池……以兵威定属楚……以其众王滇，变服，从其俗，以长之”。考古学界认定，庄蹻入滇即由此道。正是这条连接楚、滇、印的古通道的存在，使楚与滇文化，乃至印度文化的交流成为可能。

另外一条支线史称“牂柯道”，从成都至黔中，通过红水河、黔江、西江水路，经贵州、广西抵达广州而至南海，由海路可通东南亚、南亚。

由于南方丝绸之路诸道皆以成都为中心，使古蜀文明具有强烈的开放性、兼容性，乃至世界性，诚如苏秉琦先生在《中国文明起源新探》一书中所说：“四川的古文化与汉中、关中、江汉以至南亚次大陆都有关系，就中国与南亚的关系看，四川可以说是龙头。”段渝教授并且断定梵语对中国的称呼“cina”（支那）一词指的是成都，而不是秦朝或春秋时的秦国。因为秦王朝始建于公元前221年，春秋时秦国贫弱，影响绝不可能远播西方，而“cina”最早出现于《摩诃婆罗多》，其年代应在5000年以前，至迟也在公元前4世纪。成都这个名称，见于《山海经》，春秋时期的四川荣经曾家沟漆器上还刻有“成造”的戳记。“成”这个字，从南方语音来考虑，乃真部从纽字，读音与秦字的先秦古音并无区别。按照西方语言的双音节来读，也就读作“支那”，支那其实是成的对音。梵语里的cina，在古伊朗语、波斯语、粟特语以及古希腊语里的相对字，均与“成”的古音相同，明显都是从梵语cina转生而来，也恰同成都丝绸经印度播至其他西方文明的传播方向一致。

闻所未闻的东土神都

史诗《摩诃婆罗多》载“cina”亦遣兵将赴俱卢之野（Kuruksetra）参预关涉雅利安文明之存亡的俱卢大战，由此可推测古蜀或许是史前雅利安文明圈在东土的一个军事、政治、经济、文化、宗教重镇。

首先是古蜀的货币，采用的是“国际货币”体系。在三星堆一、二号坑出土一种海贝，大小为虎斑贝的1/3，中间有齿形槽，这种海贝只产于印度洋深海水域，显然是从印度洋北部地区引入的。据史载，印度地区自古富产齿贝，当地居民交易常用齿贝为货币。三星堆出土的这些齿贝，大多数背部磨平，形成穿孔，以便于串系，用作货币进行交易。中国西南地区出土的这类海贝，并不止三星堆一处，在云南大理、禄丰、昆明、晋宁、楚雄、曲靖，以及四川凉山、茂县等地多有发现。这些地区没有一处出产海贝，都是从印度地区引入的。把这些出土海贝的地方连接起来，恰是中国西南与古印度地区的陆上交通线——蜀身毒道。这表明，三星堆时期古蜀国的经济绝非独立封闭，而是属于一个更大的国际经济体。通过以贝币为媒介的商品交易，使古蜀与史前雅利安文明圈保持着持续而久远的经济交流。考古上也已经证明印度河文明与商朝之间是有联系的，因为在印度河文明发现了属于商朝的物品，在商朝也发现了印度河文明的物品。杰里·本特利《简明新全球史》如此写道：

考古发现表明，在商朝，也可能在夏朝，中国就有了远距离贸易的线路。尽管在中国和印度、东南亚之间存在高山和沙漠的阻隔，贸易网络还是早在公元前3千纪的时候就把中国与西方和南方的大陆连接起来了。商朝墓中的玉石来自中亚，包括马拉战车在内的军事技术通过中亚从美索不达米亚传来。商朝青铜冶炼所使用的锡来自于东南亚的马来半岛，玛瑙贝是由东南亚从缅甸和印度洋的马尔代夫运送而来的。……在摩亨佐·达罗和哈拉帕遗址中发现了几件商代的陶器。¹

据《史记》和《汉书》，蜀商很早就到“滇越”从事贸易，还到身毒贩售蜀布、筇竹杖等蜀物。蜀布即蜀锦，滇越即今天的东印度阿萨姆地区，身毒是梵语Sindu的转音。“印度”一名也是从Sind来的，是河流的名称，即今天的印度河。Sind一地现在位于巴基斯坦，正是印度河谷文明的发祥地印度七河之所在。公元前4世纪孔雀王朝开国宰相考底黎耶所著《政事论》中提到：

Kauseyam cinapattasca cinabhumijah

按照季羨林先生的解释，cinapattasca的意思是“成捆的中国丝”，cinabumijah的意思是“产生于中国”。印度考古权威M. C. 乔什（M.C. Joshi）认为，Kauseyam的意思是“中国蚕茧”。据他考证，古梵文文献中谈到韦陀大神都喜欢穿这种“中国蚕茧”纺织的衣装，湿婆神尤其喜欢黄色蚕茧制成的丝织品。综合两位专家的意见，这句话可以翻译成：

1 引自[美]杰里·本特利等著，刘新成导读《简明新全球史》，北京大学出版社，2008年，第128页。

那架上的中国蚕茧和成捆的中国丝都是从中国来的。

除了出口贸易，古蜀还从印度进口大量用来献祭神明的象牙，金沙遗址发现的成吨的亚洲象象牙就是证明。假如蜀地产象，就没必要囤积如此多的象牙，这么大的储存量，显然是长途贸易造成的结果。此外，古代巴蜀还从西亚输入琉璃珠和蚀花肉红石髓珠。这类人工宝石原产地均在西亚，有悠久的历史，后来传播于西亚和印度河地区。

从文化角度来看，三星堆出土的金杖、金面罩、青铜人物全身雕像、人头像、兽面像等，在文化形式和风格上完全不同于巴蜀本土的文化，也不同于中原的殷商文化，倒是有足够的证据表明，这些文化因素渊源于包括西亚在内的史前雅利安文明。

至迟在公元前3000年初，西亚美索不达米亚地区就形成了青铜雕像文化传统。在乌尔，发现了这个时期的青铜人头像。在尼尼微，发现了阿卡德·萨尔贡一世（公元前2800）的大型青铜人头雕像，还出土各种青铜人物和动物雕像。古埃及最早的青铜雕像可以追溯到公元前2900年。在印度河文明中，摩亨佐·达罗遗址也发现了若干人物、动物雕像。并且，三星堆人物青铜雕像从人物造型、艺术风格、功能体系上无不与近东文明相近，而与中原迥然不同。

印度河文明古城与三星堆古城，都有发达的青铜器制造工业，都以青铜雕像为其青铜文化的显著特征，它们共有的武器都是柳叶形青铜短剑。并且，两座城市的青铜器制作工艺都运用了铜焊法，而铜焊法在当时的中原地区并不存在。据段渝先生的研究，商代蜀国的青铜合金术，无论在选料、合金类别的用途还是熔炼技术方面，都自成体系，独具一格，有别于华北商文化。反之，东周时代的云南滇池区域青铜文化中，有较为浓厚的蜀文化早、中期青铜文化色彩。段渝先生推断：

不论在古蜀本土还是中国其他地区，三星堆大型青铜雕像的文化风格都是绝无仅有，没有任何迹象可以表明它具有发生演化序列。在非金属制品中，也同样找不到其祖型。这就意味着，三星堆大型雕像群虽制作于当地，但其文化形式和风格却不是包括蜀地在内的中国所固有。

从世界文明史上的青铜雕像文化形式的起源的发展观察，三星堆雕像文化的来源可寻端倪。它不仅与世界文明初期青铜雕像文化的发展方向符合、风格一致、功能相同，而且在年代序列中的位置也恰相吻合。因而，它有可能是通过南亚文明的途径，由古代的滇缅道，经云南、缅甸、印度、巴基斯坦等地区，吸收了西亚近东文明的青铜雕像文化因素，并把它融合进蜀国自身的青铜文明之中，使它表现出浓厚的复合型文化的特点。¹

至于黄金面罩，西亚艺术的许多雕像都饰以金箔，如叙利亚毕布勒神庙地下发现的一尊青铜雕像，就覆盖着金箔。乌尔王陵中的公牛雕像，亦以金箔覆盖牛头。自然，还有埃及、迈锡尼覆盖在死者头部的黄金面罩。

权杖起源于西亚欧贝德文化第四期，年代约为公元前四千年代前半叶。在以色列的比尔谢巴，发现了公元前3300年的铜权杖首。青铜时代西亚使用权杖标志权力的传统，在当时的石刻、雕塑和绘画等艺术品中体现得比比皆是。古埃及考古亦发现大量各式权杖，既有黄金的，也有青铜的。三星堆文明用权杖代表王权、神权，就更与中原用鼎、斧钺代表这些权力的传统有着明显差异，而与近东雅利安文明完全一致。

古巴蜀对祭祀的极端重视，祭祀的方式和对象，以及祭政一体的政治体制，也表现出明显的韦陀文明的特征。从考古发现来看，三星堆古国

1 引自段渝著，《巴蜀古代文明研究——政治结构与文化模式》，学林出版社，1999年，第315页。

施行的是以祭祀为中心的礼乐之治，并不张扬武力和强权，这一点与近东文明重富强、隆法治、好征战的传统差别甚大，也与殷商时代人牲、殉葬的作风殊异，反倒与印度河文明的精神气脉更为相通。大致可以推断，虽然同处史前雅利安文明圈，三星堆文明似乎更多继承了韦陀文明的婆罗门文化，而远古近东文明与中原文明则体现出了更强烈的刹帝利文化的气息。从这个角度来说，三星堆文明才是将婆罗门和祭祀奉为至上的韦陀文明的真正继承者，也就是说，正统的韦陀文明从印度七河消隐后，在遥远的巴蜀却得到了传承和发扬，而近东文明乃是一种经过较大变异的雅利安文明。

万年蜀古史

饶宗颐先生在《西南创世纪》中谈到古蜀史，认为蜀古史系统和华夏古史系统完全不同，最显著的是在古史的年代。在《蜀王本纪》中，记载古蜀帝王世系共十二世，从开明上溯到蚕丛，竟有三万四千岁，而按华夏古史计算，黄帝迄今尚不过五千年。饶先生将蜀古史和巴比伦古史加以比较，发现巴比伦古史中洪水时代以前的帝王，每人在位皆有万年之长，历八王而有二十四万年，及都于乌尔之后，有的在位才数十年，有了记录，乃为信史。饶先生遂推测，在很早的时代，西亚文化往蜀身毒道传来，可能已将近东巴比伦的一些历史神话渗入，故蜀人的古史系统极力夸张他们洪水神话前的人物，以至于有万年的数字。

其实，不独西亚古史，印度韦陀古史也有同样的现象。我们看《往世书》中的日族和月族列王，治世时间动辄数千乃至数万年，有名的神王罗摩，举行一次祭祀就可以持续上万年。然则古蜀历史或受韦陀的历史神话影响，似也在情理之中。根据对殷墟甲骨文的考释，后来的殷商列王便以日神或月神子孙自称。并且，近来印度学者以西亚古神曲《阿维斯特》所记载的神名、人名、地名为线索，考证出西亚洪水前的历史或许本就取自韦陀古史。

《蜀王本纪》记载的古蜀先王，颇有仙风道骨，此则又与韦陀古史所载的圣王气质极为相近，而与西亚列王的豪强作风大相径庭。《蜀王本纪》云：

蜀王之先名蚕丛，后代名曰柏濩，后者名鱼凫。此三代各数百岁，皆神化不死，其民亦颇随王去。鱼凫田于湔山，得仙。今庙祀之于湔。时蜀民稀少。

又《先蜀记》云：

蚕丛始居岷山石室中。

所谓“神化不死”，应该是羽化登仙的意思。鱼凫田猎，于山林间遇到仙人，得授仙道，其后修炼升天。蚕丛“纵目”，而始居岷山石室，似乎也有修道通神的经历。甚至后来的望帝杜宇，最后也是禅让退隐，令后代的诗人叹惜不已。按圣王出家修道，乃是韦陀古史的一大事件，也是韦陀帝王道的一大传统，列王代有奉行，最出名的如《往世书》里的婆罗多大帝（Bharata Maharaja）和黎沙巴天人（Rshabadeva），皆盛年弃位，出家修炼。又有神王罗摩、克里希那，最后隐迹升天，其民皆随之而去，尽归不死灵界。饶宗颐先生曾撰《三首神考》认为，华夏上古“不死”之说与印度不死观念相同。由此看来，古蜀似乎颇受韦陀出世思想之濡染。巴蜀为古道教之发源地，其中似乎不无线索可寻。三星堆祭祀坑出土一枚玉璋，上面刻有神山之下结手印跏趺打坐的祭司形象。流传至今的两部蜀史，西汉扬雄的《蜀王本纪》和东晋华璩的《华阳国志》，对于古蜀历史文化的记载，通篇弥漫了神仙家的浓重气息。可以说，整部蜀古史就是由方术和神仙家言交织而成的宗教体系。直至汉代，还流传着蜀地仙人王乔、彭祖的传说。《淮南子·齐俗》云：“今夫王乔、赤诵子吹呕呼吸，吐故纳新，遗形去智，抱素反真，以游玄渺，上通云天”，分明是古印度瑜伽仙人（Rshi）的做派。

古蜀的先王名鱼凫。据饶先生考证，鱼凫与《山海经》里鱼身人面

的氏人有关（参考饶宗颐《氏人半身为鱼的神话与蜀人的太阳崇拜》）。

《大荒西经》云：

有鱼偏枯，名曰鱼妇。颛顼死即复苏。风道北来，天乃大水泉，蛇乃化为鱼，是为鱼妇。颛顼死即复苏。有互（氏）人之国。炎帝之孙名曰灵脷，灵脷生氏人，是能上下于天。

赫懿行疏谓此即《海内南经》之氏人。《海内南经》云：

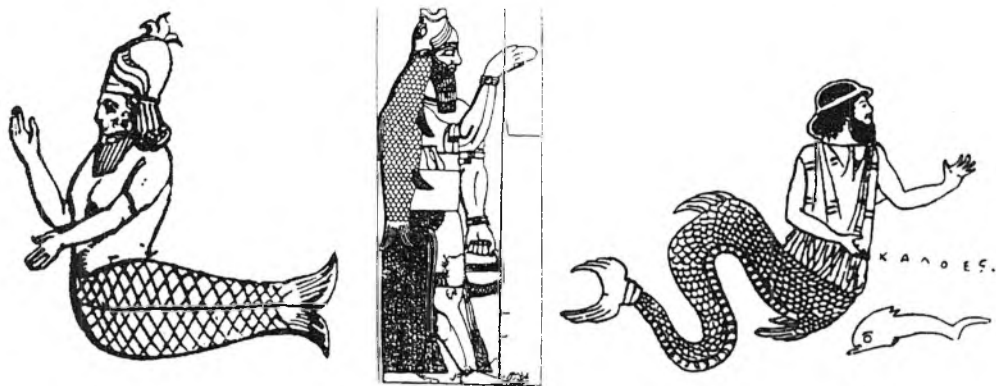
氏人国，在建木西；其为人，人面鱼身而无足。

郭璞注云：“《画》胸之上人，胸以下，鱼也。”《画》指《畏兽画》，为郭璞所亲眼目睹。

《山海经图赞》云：

炎帝之苗，实生氏人。死则复苏，厥身为鳞。

饶宗颐先生以为鱼妇复活的神话可能与西亚和印度的太阳鱼神有关。苏美尔神话里有人形太阳鱼，名为S'ukha或Biesh，象征着“复活”。L.A.瓦迪尔（L.A. Wadill）所据亚莱德（Layard）提供的鱼形人像，原出柏林博物馆所藏阿苏尔（Assur）的塞纳克里布（Sennacherib）时代（AV704-681）的浮雕。据称此为披上了鱼形动物的水神，能赐予生命和复活之甘露。或谓指西亚巨神埃阿（Ea），莱德认为是女神妮娜（Nina）。埃阿一名，近东史家研究即E（house）与a（ab即水）的合音，义即水居。



韦陀神话代表日神的毗湿奴亦以人首鱼身为神像（左）；苏美尔神话里的人形太阳鱼（中）；古希腊水神波塞冬（右）

韦陀神话代表日神的毗湿奴亦以人首鱼身为神像，人面鱼身而无足，与《山海经》氏人的形象正相吻合。《梨俱韦陀》之《筏楼那赞》谓水神筏楼那：“彼持诸有，全能通晓；太阳名号，秘密奥义”，“彼行宇内，处处现身”，可知筏楼那亦为人形太阳鱼一类能“上下于天”的神祇，且筏楼那最早兼具至尊神毗湿奴的身位。在《往世书》中，水神筏楼那有时也被描述为蛇形，并有阴性能力或说配偶，名为筏楼尼（Varuni），能赐予永生之甘露。水神是阴阳合体，蛇鱼互变，这似乎解释了“蛇乃化为鱼”的来历。

这样看来，氏人即是太阳鱼神或水神筏楼那，因为是阴阳合体，也可变现出女身，故称之为曰妇。鱼鳧与鱼妇同音，有时也写作鱼符或鱼复。鱼妇枯而复苏，正是太阳鱼神“复活”能力或筏楼尼之表现，盖鱼有冬眠之习，春风至则复苏。“颛顼”或为冬至之神。蜀王鱼鳧以神名为号，犹如开明以九头虎神之名号为号，这种以神名为人名的风习，在印度自古即有，至今沿袭不已。

综上所述，蜀古史透出浓厚的韦陀文化气息，三星堆古国崇拜韦陀水神，古蜀先王且以之为名号，古蜀之为史前雅利安文化圈之一分子，似乎已经昭然若揭。

夏文明的子宫

氐人国是指巴蜀北部氐羌的领域。氐、蜀古代传说都和“鱼”发生密切关系。氐族的祖先是人面鱼身，而蜀的先世，有鱼鳧一代，可知氐与蜀有相同的神话。近时研究蜀史的学者无不主张蜀人实出于氐羌之一支，又支持了上面的说法。

根据史料记载，华夏第一个王朝夏的创建者——禹——本是古蜀羌人。《史记·六国表序》：“禹兴于西羌。”《集解》：“《孟子》称禹生石纽，西夷人也，《传》曰禹生自西羌是也。”张守节《正义》云：“禹生于茂州汶川县。本冉骊国，皆西羌。”墨子弟子随巢子言“禹生于昆石”，《淮南子》但言“禹生于石”。他书若《荀子》言“禹学于西王国”。《华阳国志》记载岷江上游广柔县境为大禹圣地，“夷人营其地，方百里不敢居牧。有过，逃其野中，不敢追，云畏禹神；能藏三年，为人所得，则共原之，云禹神灵佑之”。《水经注·沫水》也说：“（广柔县）有石纽乡，禹所生也。”

禹的身份似乎也有两重，即作为神统的禹和作为帝统的禹。本书第四章第二节提到过，长沙子弹库楚帛书有一篇讲述宇宙起源的中国现存最古老的创世纪文字，其中就讲到了禹作为创世大神的功业，内容大致如下：伏羲和女娲于混沌幽冥中交合，随后生下了四个孩子，定立天地，化育万

物，于是天地形成，宇宙初开。以后夏禹和商契开始为天地的广狭周界规划立法，他们于大地勘定九州，敷平水土，又上分九天，测量天周度数，辛勤地往来于天壤之间。大地上山陵横阻而淤塞不通，致使洪水泛滥，禹和契便导山导水，跋涉于山陵、急流与泥沼，命令山川四海的阴气阳气疏通山川。当时日月还没有产生，于是伏羲、女娲的四个孩子依次在天盖上步算时间，轮流更替，确定了春分、夏至、秋分和冬至。分至四时产生的千百年后，日月由帝俊孕育而产生。

禹在伏羲、女娲创生天地、化育万物之后，勘定九州，敷平水土，又上分九天，测量天周度数，为天地十方划定了界域，俨然是一个宇宙开发官的角色。在韦陀神话里，这个角色的扮演者竟然就是水神筏楼那。《梨俱韦陀》之《筏楼那赞》云：

最胜明神，测量天师，
现身大地，创立四维。
水天行宫，古老辉煌，
是此神王，我等主人。

筏楼那创立四维，即创立宇宙方位——东南西北——上下四维，又测量天地，坐镇水天行宫，监视三界众生的一切善恶行为。两者相较，作为神统的禹和韦陀水神筏楼那显然共通之处颇多，禹的神话很可能就是筏楼那神话的华夏翻版。

禹即是水神，自然熟知水性，有疏江理水的神力。根据闻一多先生《伏羲考》的说法，“禹”字同“巳”，禹、巳都是蛇名，此则又与筏楼那之现为蛇形吻合。传说中禹是龙，夏为龙族。《海内经》注引《归藏·启筮篇》：“鲧死，三岁不腐，剖之以吴刀，化为黄龙。”《初学

记》引末句作“是用出禹”。《列子·黄帝篇》说夏后氏也是“蛇身人面”。《尚书·大传》描写禹受禅时的情形：“于是八风循通，庆云丛聚，蟠龙奋迅于其藏，蛟鱼踊跃于其源，鱼鳖咸出于其穴，近虞而事夏。”龙王持国，水神当位，蛟鱼龟鳖欢欣鼓舞，大概就是后来鱼龙漫衍之戏的底本。传说夏后氏诸王多乘龙。《括地图》说禹乘二龙，《海外西经》《大荒西经》都说启乘两龙。《天问》：“应龙何画？河海何历？”王注曰：“禹治洪水时，有神龙以尾画地，导水所注当决者，因而治之。”

维基百科有“伐楼拿”（即筏楼那）一条：

作为神族的代表，伐楼拿具有作为太阳神的职能。但作为最重要的阿修罗天魔，他更倾向管理道德及社会的事务。他的形象经常与另一位阿修罗神密特拉连结对偶神合称“密特拉伐楼拿”（或两者前后对调），是宇宙秩序梨多（rta）的最高守护神。《梨俱韦陀》中伐楼拿更曾经与因陀罗成对合称为“因陀罗伐楼拿”……《阿闼婆韦陀》记载，伐楼拿是全知神，说谎的人不能逃出他的罗网，星星是他的千眼密探，监视人类的一举一动。尽管《梨俱韦陀》中伐楼拿的登场次数远不如因陀罗，但这不代表他在早期的韦陀社会的重要性不及因陀罗，这是因为《梨俱韦陀》的叙述主要集中在火（阿耆尼）及苏摩酒仪式上，苏摩又与因陀罗有着紧密的关系。原本《梨俱韦陀》给伐楼拿和密特拉的身份都是阿修罗魔族，但他们随后又被安排进神族的体系中……在自身职能不断被其他神祇分割后，伐楼拿最后下降为单纯的水神（包括海洋与河流）及溺水者灵魂的守护神，伴随着那伽族成为镇守西方的护法。

谜底揭开了。在本书前文有考证，应龙即天帝因陀罗，应龙辅佐大禹

理水，对应于《梨俱韦陀》的因陀罗、筏楼那联盟。“契”似乎对应于跟筏楼那联盟的另一位神祇——密特拉。水神的助手是那伽族（Naga），是以作为水神后裔的夏后氏多能乘龙御龙，夏人的器物亦多以龙为饰，而夏人当为龙族。

被初步断定为夏文化的二里头遗址，龙形象文物尤为突出。有号称“超级国宝”的大型绿松石“龙旗”，其用工之巨、制作之精、体量之大，在中国早期龙形象文物中极为罕见。此外还有陶塑龙（蛇）、图案化



二里头夏文化遗址出土的大型绿松石“龙旗”（上）；二里头出土的透底陶器（左下）；二里头出土的大型陶盆以及盆沿的长蛇浮雕（右下）



二里头遗址中心区出土的一件陶透底器残片，其上出现了一首双身龙的形像（左上）；二里头出土的陶透底器，器身如斗，器身常饰有龙蛇图案（右上）：“禹”字的不同写法（下）

的龙纹装饰等。二里头遗址宫殿区以东出土的两件透底陶器的肩腹部，都雕有数条立体的小蛇，呈昂首游动状，身上饰菱形花纹。宫城外侧出土的大型陶盆，盆口内侧绕盆沿一周浮雕了一条或两条长蛇，昂首卷尾，生动逼真。蛇身上方的盆口上还阴刻了一周的鱼纹，笔法相当写实。鱼和蛇的组合，似乎寓示了水神雌雄合体的主题。二里头遗址中心区出土的一件陶透底器上用粗阴线表现的龙为一首双身，其额头饰有菱形纹，鼻吻凸出，梭目圆睛，与二里头嵌绿松石龙纹铜牌饰上的龙头极为相似。龙身则自颈部开始分为左右伸展的双身，龙身细线阴刻不规则菱形花纹和双曲线。正是龙额的菱形纹饰暴露了这条龙的真正身份！出现在通天神器或神兽上的菱形在三代时期通常都是北极的象征，透底器乃是祭祀用的神器，那么这条龙应该是北极主神的象征符号，一首双身的造型，与殷商的双头神龙、印度河陶印上的双头独角龙遥相呼应。筏楼那最早兼具北极主神毗湿奴的身位，由此推测，马王堆帛书中所记述的上分九天、测量天周度数的禹起初可能也是北极主神，二里头的一首双身龙或许跟神禹有关。《说文解字》云：禹，蟲也。从虫，象形。甲骨文里未发现禹字，但金文里却有，

其字象瓮无底，中有立蛇，蛇头部位或蛇身部位有弧形线或叉形线，应该喻示该部位产生了分叉，二里头文化陶透底器广肩直腹无底，器身常饰有龙蛇图案，其造型跟金文禹字竟然完全相似。此类陶器无底，可以肯定不是容器，应属于祭祀用器。二里头宫殿区以东出土的两件陶透底器的肩腹部，都立体雕塑有数条小蛇，身上有菱形花纹，呈昂首立起状，几乎就是金文禹字的实物原型。此器广肩直腹浅身，其状如斗，应为北斗星之象征物。至此，我们可以推断，二里头陶透底器可能就是在祭祀时使用的禹的神主！它象征了外显为水神的北极主神。此类陶透底器目前仅发现于二里头文化遗址，可见其为二里头文化独有之通神重器，这有力地证明了，二里头或许就是传说中的神禹夏都！二里头号称华夏第一王都，有若干中国之最：最早的城市干道网，最早的中轴线布局的宫殿建筑群，最早的青铜器铸造作坊，而且出现了最早的陶排水管、石板砌成的地下排水沟，宫室建筑工程可能使用了最早的营造规制，如此先进的整体性营造规划理念和营造技术究竟从何而来？并且，二里头文化早期大型宫室建筑群建筑结构的复杂程度甚至超过晚期，这表明，二里头前所未有的营造规划理念和营造技术并非来自本土技术和经验的积累，而很有可能为外来输入。只有与二里头文明同时但形成更早的印度河文明才有这套当时最先进的高科技，城市规划、中轴线布局、道路网、功能性区块分隔、排水设施，正是印度河文明的强项。二里头古城遗址没有发现城墙或壕沟，三星堆也没有防御性城墙，其城墙为宗教性建筑，而这也恰好是史前印度河城市的特色之一，体现出天下无外、王者无敌的文明格局。种种迹象表明，正是通过三星堆祖庭的传递，二里头的夏后氏族得到了来自印度河雅利安文明最先进的文明理念和先进技术，从而崛起成为华夏第一王朝乃至东亚的文明中心。这种源源不断的文明传播和传递可以上推到三星堆文化一期。三星堆是吸收外来先进文明的管道，而开花结果却在二里头，荀子言“禹学于西

王国”便透露了个中消息。三星堆文化二、三期是印度河文明的直接植入，也暴露了三星堆与印度河久有交通，故彼时三星堆乃成为文化飞地，其文化又为后起的商、周所吸收。其时正当印度河文明的衰落期，雅利安文明火炬遂由中国接手。

最值得注意的是嵌绿松石龙纹铜牌饰，这种独特的器物，竟然也出现在广汉三星堆，而在全中国其他地区、其他时代均未见出现。据考古学者研究，两地的铜牌饰之间有着某种递次衍化的关系¹。

三星堆文化与二里头文化之间存在着较为密切的文化联系，近年已经得到了不少学者的注意。他们列举了两地出土的陶盂、高柄豆、玉璋、玉戈、玉圭等器物在形制上的很多相似之处，因而认为这两种文化之间存在着不少线索可循的内在联系。

此外，二里头遗址也出土了跟三星堆文化一样的隆背具齿的海贝，主要被用作贵族墓中的随葬品。二里头考古负责人许宏认为，海贝属暖水种，分布于印度洋和中国南海的热带海域，而绝不见于古代东海及其以北沿海，且从渤海到南海的中国古代滨海遗址，都没有发现使用海贝的现象。同时，从考古材料上看，海贝及各类质地的仿制海贝，都以中国西北部腹地为最早。史前时代的黄河上游青海马家窑文化、龙山时代的陶寺文化以及与二里头同时分布于黄河上游的齐家文化中都发现有海贝。在此后的商周时代，海贝又曾被用来作为原始货币而广泛地使用，汉以后才逐渐淡出社会生活。（参考《最早的中国》）

关于夏与巴蜀的关系，除了禹生于川西，古籍传说中还遗留下一些其他的记载。主要有三：一是黄帝之子昌意降居若水，娶蜀山氏之女，生高阳，封其支庶于蜀的故事，而禹被认为是黄帝的玄孙（载《史记》《华阳国志》）。二是夏启之臣孟涂“司神于巴”且听讼于巴人（载《山海

1 引自段渝著，《巴蜀古代文明研究——政治结构与文化模式》，学林出版社，1999年，第315页。



二里头遗址出土的隆背具齿海贝

经·海内南经》)。三是夏桀娶岷山二女，成汤放桀或夏的遗民于南巢（载《尚书·汤誓》）。夏启之臣能司神、听讼于巴，可见夏与蜀应该有共同的宗教、信仰、法律体系。蜀与夏有共同的祖先，夏后多娶蜀女，而夏亡后，遗民被流放于蜀地。种种迹象显示，蜀或许就是夏的祖宗龙兴之地，而三星堆古蜀王国乃是夏文明的子宫。近年新出土的地下文献资料，也证实了这种推测。2004年重庆云阳旧县坪出土一块东汉熹平二年景云碑，碑文说大禹后代，夏后氏少康之子帝杼遵循大禹石纽、汶川之会的遗则，所谓“述禹石纽、汶川之会”，甲帐龟车，巡狩巴蜀。

近来学者对三星堆与二里头文化之文化近亲关系逐渐已有认识，比如有的认为：“夏与蜀既是文化同源，又各自独立发展，在发展中不断交往交流”，或者认为这种交流是双向的。也有的认为：“蜀与夏的确可能是文化同源的南北两大支族。”学者谭继和撰《禹文化西兴东渐简论》，进一步认为，禹治水始于岷山，扩及九州，提出夏文化初起于西蜀，而兴盛于河洛的看法，并概括为“夏禹文化西兴东渐”之说。从作为人王的禹来看，他出生于蜀地，又学于“西王国”，蜀与夏在文化上应该是传承的关系。很有可能，古蜀人的一支出川东进，在中原的诸夏部落中获取了支配

性地位，因而成为盟长，从此遂被称为夏后氏，并将古蜀文化的主要元素带到了中原，随后又通过与其他文化的融合，使其得到了发扬光大。段渝教授断言：

从众多史籍关于禹生石纽的一致记载来看，只有把禹的出生地放在四川西北的岷江上游，才是符合历史实际的。惟因如此，禹生石纽的传说才可能在古蜀之地长期保留下来。及禹长后，东进中原，开创夏王朝，随禹东进的羌人也就转化为夏王朝的主体部族。¹

当宗周初叶，即公元前11世纪之末，周公立政，尝称“陟禹之迹”。太史辛甲作虞人之箴也说“茫茫禹迹，画为九州”。自此诗、书、诸子都盛称禹迹，或谓“禹平水土”，或谓“禹敷土，奠高山大川”。大致春秋以前，自王朝至于列国的一般重要文献，每一追溯中国历史的起点，必以禹为首出。据丁山先生考证，《尚书·尧典》里的尧、舜都是皇天上帝的别名，而禹则为“帝使”“帝臣”之类，应是“辟地”的大神。考之楚帛书，此说完全成立。丁山先生遂推断：

《尚书》以尧典开篇，显与“摩奴法典”创世纪意义相同，也是说中国有史时代自“汤汤洪水方割”发轫。²

摩奴是古印度《往世书》中将人类带出大洪水的始祖，其后又颁布《摩奴法典》，为世界建立秩序，其事迹颇类大禹。禹跟摩奴，尾音极为相近，或许为其译音。看来，禹的神话不但本于韦陀水神，似乎还掺杂了

1 引自段渝著，《善邦与国家起源：长江流域文明起源比较研究》，中华书局，2007年，第461页。

2 丁山著，《中国古代宗教与神话考》之“洪水传说”，上海书店出版社，2011年，第223页。

摩奴传说的成分。

《尚书·禹贡》谓大禹：“岷山导江，东别为沱。”治理岷江水患，这是作为人王的禹的赫赫功业。也许正因为这个缘故，他被认为是水神和摩奴的化身。

三星堆文明对先周文化的形成也有很深刻的影响。从先周文化的涵盖范围来看，其与中原地区的交流关系，往往还不如通过陈仓古道和褒斜古道，从而与汉江流域及广汉地区的文化交流来得频繁。目前的先周与西周早期考古已经证明，先周文化与新石器半坡和马家窑文化的关联并不多，其间似乎产生过文化断层，倒是跟西南广汉、汉中等地的关系更为密切。由此可以推论，位于周原的西北先戎族群，并非是从殷商继承对夏的知识，反而是在殷商之前或同时，便已经通过陈仓古道和褒斜古道，吸收了夏文明的精神、文化、技术，同时亦从同一管道得知了夏文明的神话历史和传说。所以对夏的崇拜实际从周开始，殷人对夏反而只字未提，是西周晚期的周室编写了夏的历史并将其改写成自身族群的前史，但却隐藏了夏文明的地域范围，遂造成后人误解，以为夏的位置在黄河流域。郭静云据此推断：

最近考古的发展皆显示：中国境内的文明起源在长江流域；直至青铜时期，草原地带才出现文明化的活动，但此文明的发展点不是产业，而是战争。青铜早期时代，以黄河作为不同文明的边界，直到接近殷商时代，黄河才逐渐成为文明交通的要道，并形成了南北、东西集中的“中”文明。¹

1 郭静云著，《夏商周：从神话到史实》，上海古籍出版社，2013年，第394页。

诸神留下的启示

近来的考古学研究越来越清晰地显示，三星堆文化内涵并非川西平原独立发展演化而成，也绝非输入自中原、华北的夏殷文化，从大范围空间连续性分布的文化丛及其分布年代来看，倒与以西亚、南亚为主体的史前雅利安文明圈更有亲缘关系。

先从城市文明来看，华北早期的城市，无论河南偃师夏都二里头遗址，还是早商的偃师尸乡沟商城，皆无法同三星堆蜀都和古城成都的规模相比。与古埃及的早期城市例如梅里姆达遗址、希拉康坡里遗址相比，三星堆古城和成都古遗址群要大出几倍甚至几十倍，人口也多出几倍甚至几十倍。就城市规模而言，与之最相近的是美索不达米亚的苏美尔早期城市，例如乌尔、乌鲁克，以及印度河文明时代的摩亨佐·达罗，其城市面积都在2~3平方公里，人口在3万以上。

三星堆古城和印巴次大陆古代文明的两座典型城市——摩亨佐·达罗、哈拉帕——的城市文明意趣尤为接近，都有密集的生活区、作坊区，错落有致的房舍、纵横交错的排水通道、城市中轴线，规划有序，布局井然。摩亨佐·达罗城市多以土坯为建筑材料，而三星堆城墙上垒砌的土坯又是中国城墙建筑史上最早使用土坯材料的实例，成都羊子山大型礼仪建筑也用土坯垒砌而成。在谈到三星堆古城墙的功能和用途时，段渝认为，

三星堆古城墙并非一防御体系，而是具有宗教性质和神权象征性，为宗教性建筑。大型宗教礼仪活动和祭典，有可能便是在宽阔的城墙上或南城墙内高大的土台（祭坛）上举行的，而这种情形，与美索不达米亚和中美洲古代文明、印加文明城墙和城堡的功能竟毫无二致。

再来看三星堆横空出世的青铜文明。由这种高度成熟的青铜冶金术而来的三星堆大型青铜雕像群，更非夏商周三代的文化传统。尽管在商代考古中也偶尔发现过铜人面像，但不仅数量少，体量小，而且在头型、面容、风格和功能体系诸方面，均与三星堆所出大型青铜雕像群有异。三星堆大型雕像群展现的是一座大型礼仪中心与王权结构相结合的内容，具有深刻的文化内涵和广阔的社会背景，不可能来自华北的殷商文化。反之，上古时代的西亚、埃及、爱琴海区域以及印度，都在史前雅利安文明圈的世界体系之内，都产生过高度繁荣的青铜文明。4500~5000年前，这些地区包括埃及、西亚、希腊均出现了青铜雕像，并显然成为一种文化传统。印度河文明的摩亨佐·达罗，以一件青铜舞女雕像展示了其高超的青铜工艺水平。三星堆二号祭祀坑出土的大型青铜立人雕像，左右手腕各戴三道手镯，两小腿近足踝处各戴一圈方格形纹脚镯。这类手足同时戴镯的习俗，既不是古代巴蜀，也不是西南夷和中原民族甚或西亚的人体装饰艺术，但它不仅在印巴次大陆从古至今的文化传统中比比皆是，而且在印巴地区早期的青铜雕像艺术中就已有了明确反映，比如前面讲到的在摩亨佐·达罗出土的青铜舞女雕像。

三星堆出土的青铜神树、黄金面具等，都不是商代川西平原乃至华北文化的产物。而在西亚著名的乌尔王陵殉葬品中，曾发现黄金制成的“神树”。古埃及王国时代的一幅浮雕上也刻着满是飞禽走兽的大树。在古代爱琴海克里特人的宗教仪式中，女神的标志是神圣的树、树枝和鸟，一幅克诺索斯壁画的宗教舞蹈场面上，就醒目地画着几棵这样的神树。古印

度的“太阳树”，树上有飞鸟，树干有多头那伽，其意象与三星堆大神树尤为契合。至于黄金面具，迈锡尼文明有用纯金制成的戴在逝去的国王们脸上的金面罩，古埃及有法老图坦卡蒙用纯金打制而成的栩栩如生的葬殓面具。再就是金权杖，三星堆金杖用金皮包卷杖身，用青铜铸成龙头形杖首，形制呈细长形，学者认为可能是融合了西亚和埃及两大文明的特色制作而成。

不过，三星堆青铜文明亦有其极为鲜明的特征，即彰显神明的至高无上。与西亚、埃及乃至摩亨佐·达罗青铜雕像主要以表现人物、突出王权的意趣不同，三星堆大型青铜雕像群呈现的是一个由至上神和诸神、祖先、神性宇宙构成的神灵世界，诸神与天地万物都以至上神为中心，获得其相应的位置和意义。也就是说，三星堆大型青铜雕像群皆是为祭祀、为崇拜神明而设。此外，三星堆的金权杖虽然形制与西亚、北非的权杖相似，其功能却不是夸耀王权，而是用来昭示神权的至高无上。在三星堆的青铜世界里，王公的形象在神面前毋宁说是卑微的，比如那些戴冠跪人像，有的是被剪发绑缚的，神态凝重，恐怕并非奴隶、罪人、俘虏一类贱民，而是象征王族贵臣，为解百姓社稷之灾祸，在神明面前谢过领罪，以求神明宽宥。证之于《金枝》一类的民俗学研究，以及《吕氏春秋》载商汤剪发磨手、献身求雨的传说，即可知此乃上古王风，后世帝王的罪己诏，便是其流风余韵。

上古华夏与韦陀

深受古蜀文化影响的楚地文学具有浓厚的韦陀色彩。丁山先生曾经断言：

老庄宇宙本体论与屈原思想完全一致，都发源于楚史倚相所读的三坟，也即是印度的三韦陀。¹

他引用了日本高楠顺次郎博士《印度哲学宗教史》对《梨俱韦陀》创造赞歌的提要：

此等赞歌，言其主要有三点：第一，认宇宙之大原为唯一；第二，以万有之生起，皆由唯一大原发展；第三，发展为万有后，大原之体依然不动。无有赞歌曰，“彼之一”（Tad Ekam）；生主歌曰，“万有之独一主”（Bhutasya patir）；造一切歌曰，“唯一神”（Deva ekah）；原人歌谓全宇宙为一原人（purusa）之发现。大原之名称及性质，各赞歌间虽有差异，但认为唯一则同。此种思想，后遂永久支配印度思想界。²

1 丁山著，《中国古代宗教与神话考》，上海书店出版社，2011年，第482页。

2 同上。

丁山先生遂推论,《梨俱韦陀》创造赞歌中的“唯一”大原,即《道德经》所谓“道生一”之“一”、《易·系辞》所谓“易有太极”之“太极”。是故,“宇宙大原在大一,大一思想在韦陀”。大一即太一。¹

本书前文已论及老庄哲学、楚辞与韦陀灵知的关系。现在看来,屈原楚辞里的诸多篇什可能都是从《梨俱韦陀》的颂神赞歌转化摹写而来,其立意铺陈、辞气风格跟后者皆极为近似,比如《天问》与《有无歌》,《招魂》与《意神赞》,《东皇太一》《云中君》与《筏楼那赞》《因陀罗赞》。尤其是《有无歌》,很可能就是《道德经》的真正鼻祖。

《有无歌》歌颂的对象叫做“有转神”(Bhava-vrta),亦称为“最胜我”或“超灵”即宇宙大我,由于重点在阐述“无”和“有”这两个概念,故又称为《有无歌》。其第一颂云:

无既非有,有亦非有,
无空气界,无远天界,
何物隐藏,藏于何处?
谁保护之?深广大水?

所谓“无既非有,有亦非有”,通有无为一,实即老子所谓“同谓之玄”。后面又说宇宙超灵“不依空气,自力独存,在此之外,别无存在”,即老子所形容的“独立而不改,周行而不殆”的大道本体。超灵藏于大水,则对应于郭店楚简之《太一生水》篇。该篇言宇宙之生化,与简书《老子》丙组同抄一卷,李学勤以为是老子后学对《老子》的解说和发挥,李零认为两者有思想上的关系。谭宝刚且推断:“郭店楚简之《太一

1 以上引自丁山著,《中国古代宗教与神话考》,上海书店出版社,2011年,第482页。

生水》篇是老聃遗著，是我们没有见过的老子佚文”。¹勿庸置疑，这篇简文是理解老子真义的第一手资料。《道德经》只讲“大”“一”，《太一生水》却讲“太一”。前者是哲学层面的讨论，后者是宇宙论的阐述。

《太一生水》篇谓“太一”生水，生天地、神明、阴阳、四季、寒热、湿燥，“以己为万物母”，与老子所谓的道“可以为天下母”的说法是一致的，可以说是“周行而不殆”，显示出内在的一面；另一方面，太一“以己为万物经”，“天之所不能杀，地之所不能埋，阴阳之所不能成”，可谓“独立而不改”，显示出超越的一面。太一既内在又超越，盖缘其兼摄有无，通有无为一体之故，此犹《有无歌》之合有无于超灵。超灵之藏于水，即太一之生于水，而水又反辅太一。是故超灵实际就是太一，即是玄学的本体，也是神学之至上。据丁山先生考证，甲骨文里的祭祀对象“大乙”即是太一。

巴蜀地区自古巫风极盛。早在商代三星堆古蜀文明阶段，以萨满为特征的巫术就已弥漫风行。三星堆祭祀坑出土的大型青铜雕像群，包括各种大小立人、跪坐人物、奉璋人物、顶尊人物、人头像、人面像、祭坛、黄金面罩、金杖、神树，以及大量象牙、海贝、玉器，无不与降神、通神、祈神、祭神的巫术仪式和巫歌、巫舞有关，其场面气派之大，在当时全中国范围内绝无仅有，倒是与《韦陀经》所叙述的祭祀、祝祷情景极为吻合。

还有一个明显受到韦陀文化影响的学派是墨家。墨子尊大禹，崇祭祀，明鬼神，重苦行，倡平等，追求“兼相爱，交相利”的理想。墨家的旨趣为“尚同一义于天志”，意思是：天对人类是兼而爱之、兼而食之的，故人类的精神生活、物质生活都应置于宗教上之精神权力的支配下，然后一切人类之行为皆有一标准，可称为“法仪”。¹“尚同一义于天志”颇近于《洪范九畴》的“建用皇极”。故丁山先生认为《洪范》流出于墨

1 谭宝刚著，《老子及其遗著研究》，巴蜀书社，2009年，第3页。

家。如此看来，中国古代哲学思想中真正的复古者是墨家。其实，早在20世纪20年代，胡怀琛先生就撰有《墨翟为印度人辨》《墨子学辨》等论著，从哲学、科学、文学、文字、风俗、器物、姓名、肤色、弟子等九个方面进行论证，大胆地提出了“墨子出于印度”“墨翟为印度婆罗门”的看法。

作为文化的载体，三星堆字符与古印度文字也可能有渊源关系。段渝在《三星堆文化研究的回顾与展望》一文中提到，有学者从文字源流的角度分析了印度河文明的文字与中国商代文字的异同，认为三星堆刻符与印度河文字有紧密联系。

至今犹存的一些韦陀古籍留下了零星的线索，例如，《罗摩衍那》提到“中国人、显贵的中国人（Cinanparamacinangsca）、吐火罗人、巴拉巴人和缀满金色莲花的甘蒲”，《摩诃婆罗多》之《备战篇》描述东辉国（阿萨姆）的国王Bhagadatta赠送般度的对手难敌“一支aksauhini军队（包括21870头大象、21870辆战车、65610匹马和109350名步卒），由Kirata和Cina士兵组成，看起来好像身着金子，那支无敌的军队如Karnikara之林一样迷人”。在另一处，俱卢君主狄多罗史德罗说：“我将献给克里希那1000张中国产的鹿皮。”在《森林篇》中，《薄伽梵歌》的讲说者克里希那对尤帝斯提尔说：“我看见匈奴人、中国人、吐火罗人和信德的人民，被邀请参加你们的献祭，尽招待食品的责任。”史诗《摩诃婆罗多》中的英雄阿周那征服了那迦兰（Nagaland），并娶了那迦兰公主Ulupi和曼尼普尔（Manipuri）、公主Hitrangada。那迦兰位于印度东北角，临近缅甸，是南方丝绸之路的战略中心之一。另外，在一部古印度的星相学著作《毗梨诃本案》（Vrihat Samhita）中，频繁地提到中国和中国人的名字，并将其与古婆罗多之地的其他地域相提并论，例如，“假如在阿萨答（Asadha）月（6~7月）有一次月食……那在犍陀罗（Gandhara）、克什米尔、希腊

和中国就有灾难”，“如果在湿罗筏那（Sravana）月（7~8月）发生月食，那么在克什米尔、希腊、中国、湿罗筏那、俱卢之野、犍陀罗和中央省就有灾难”，“当土星在摩伽（magha——星座），那么Balhika、中国和犍陀罗将卷入麻烦”，“当土星移到Visakha星座附近，Trigarta、中国和Kuluta的朱砂、紫胶和庄稼就会歉收”，“太阳是下列国家——阿萨姆（Prggyotisa）、中国和甘蒲——的统治者”。¹三星堆古蜀正是一个崇拜太阳轮的国度。而按照韦陀诸经本身的说法，《摩诃婆罗多》的史事发生于5000~6000年之前，正好相当于华夏的伏羲、黄帝时代。

三星堆青铜雕像群所透露的人种信息也支持了三星堆为韦陀文明的推测。从形制分析，三星堆青铜雕像群中除开那些为人们所熟知的西南夷形象外，还有一种高鼻深目的人的形象。它们所代表的族类，显然既不是古代川西平原土著居民，也不是中原古代民族。如将其与成都指挥街周代遗址中发现的人头骨鉴定结果相对照，可知成都指挥街发现的普遍为长颅型，上面低矮，鼻型扁宽，齿槽突颌较明显，与华南地区古代居民的体质特征接近。而三星堆青铜雕像群则是菱形挺直的鼻梁，高鼻尖，显然与成都指挥街的古代居民不同。从人种的体质特征来看，他们明显属于雅利安人种。从印度河文明遗址中出土的一具人头石雕像，其面部特征与三星堆铜雕像群的面部特征极为相似，都是长眉入鬓、巨目如莲花花瓣、高鼻梁、唇线曲而长。

雅利安人种、海贝所代表的海洋文明，象牙所代表的热带丛林文化、城市文明、灵知文化和信仰，这种种南亚文明因素集结，在同一时期当中如此大量而集中地出现在古蜀内陆文明之中，使古蜀文明闪耀出奇异的色彩。古蜀文明中的大量的南亚文明因素，早已超出了可以用偶然性来解释

1 参看印度哈拉普拉萨德·雷（Harapasad Ray）教授《从中国至印度的南方丝绸之路》一文，载于段渝主编《南方丝绸之路研究论集》，巴蜀书社，2008年，第477页。

的范畴，实实在在地证明了早在夏商以前，古蜀王国便是史前雅利安文明圈的一个重要成员，三星堆文明的本质是韦陀文明，并且，反过来，三星堆韦陀文明再现世间，也证实了韦陀文明母体和韦陀灵知体系早在5000~6000年前就已存在于远古婆罗多之地（Bharata Varsa，指古印度），绝非欧亚大草原游牧民族的舶来品。

另一方面，假如把三星堆文明定位成《摩诃婆罗多》时代的史前韦陀雅利安文明，那么三星堆文明与其周边文明、中原文明的关系就豁然明朗了。从考古文化学的角度上看，三星堆文化已初步显示出与中原二里头文化（夏文化）、殷墟文化（商文化）甚至先周文化有密切联系，并且隐含着更多的区域文化因素，如长江中下游，以及滇、越等文化色彩。很有可能，作为史前韦陀雅利安文明主要输入口的三星堆文明对其周边文明和中原文明的影响、辐射，才是破解华夏文明起源之谜的关键。当然，也要考虑到欧亚草原刹帝利型文化的影响，比如二里头文化就出现了早期北方系青铜兵器：战斧和环首刀，殷商的青铜马车无疑也来自北方的游战民族。但是，三星堆文化却更像是印度河婆罗门型高等级文明突然而直接的强力植入（很可能有雅利安王族和祭司集团的进入），而且其时间恰好是印度河文明的衰落期和夏的崛起期（大约公元前1900年）。从三星堆文明的规模和发达程度来看，作为崛起于东方的史前超级神都，它是印度河雅利安文明正脉的直接延续和全新起点，从此，源自遂古之初的雅利安文明圣火在印度河谷渐渐熄灭，又将在东亚大陆再创辉煌，这一次，它的名字叫作“夏”。

总之，从世界性角度对三星堆古蜀文明的再认知，或许不但是解开华夏文明起源之谜的钥匙，也是勘察印度文明乃至世界文明起源的重大线索。古蜀，不但是古蜀的古蜀，也是中国的古蜀，更是世界的古蜀。

第六章

从韦陀典看华夏上古道术

道通为一 / 太一生水 / 原人四足



道通为一

追溯华夏文明的源头，我们不得不承认，我们这个似乎一向以实用理性自居，不喜言怪力乱神的民族，其实跟其他远古文明诸如埃及、印度、希伯来、希腊、波斯一样，也是从神明与灵魂、天道与心性的感通交融中获得灵感和力量，进而生发出文明之光，开拓出文明之法姿的。在这些远古文明的文明基因里，都隐藏了一套贯通宇宙一神一人，从而将玄学一神学一宇宙论涵摄为一体的神圣知识及其修炼路径、运用方法，在华夏被称为“天人之学”，犹如古希腊称其为“诺斯替”（Gnostic，译为灵知），古印度称其为“韦陀”（Veda，本意为知识，或一切知识的源头）。庄子在号称“晚周第一学术史”的《庄子·天下篇》中将此传承于三代的“天人之学”总结为“古之道术”，其言曰：

古之所谓道术者，果恶乎在？曰：“无乎不在。”曰：“神何由降？明何由出？”“圣有所生，王有所成，皆原于一。”

又曰：

古之人其备乎！配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，

明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。

第二段文字描述了“古之道术”的运用范围，“配神明、醇天地”是“内圣”的功夫，“育万物、和天下”以下是“外王”的作略。而圣之所生、王之所成、神之所降、明之所出，其关键、根源在“一”。这个神秘的“一”生成、涵摄、包有了神明、天地、万物、天下、百姓、本数、末度、小大精粗，是以一旦逆转上达于“一”，便可向下顺成此“其运无乎不在”的“道术”。

接着，庄子在评价他最称道的“古之博大真人”关尹、老聃时，透露出上古“一”系玄学的精蕴：

以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居。古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之。建之以常无有，主之以太一；以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。

这里，统摄一切、至高无上的宇宙本体“一”又被称为“太一”，体“太一”之“博大真人”，洞察卓立于“常”“无”“有”之境，故而精神虚静，上通神明，和济天下，成就万物。

从《天下篇》的论说来看，“一”或“太一”是觉解蕴藏于《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》乃至百家之学中的“古之道术”的关钥。从现存的文献来看，老子《道德经》确于“一”多所发扬，比如“载营魄抱一”“故混而为一”“天得一以清，地得一以宁”，等等。丁山、王中江等学者都认为：“一者，道也；太一者，大道也。”¹原始儒家也将“太一”视为礼的本源，如《礼记·礼运》云：

1 参考王中江著，《简帛文明与古代思想世界》第一章，北京大学出版社，2011年，第7页。

是故夫礼，必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神，其降曰命，其官于天也。

“大一”，即“太一”，“太一”分判而为“天地”，转化为“阴阳”，变显为“四时”、鬼神、命，无疑也是涵摄化生天地、阴阳、四时、鬼神、性命的终极性的根源，天地万物的主宰。

《吕氏春秋》更将“乐”之来源也追溯到了“太一”，《大乐》篇云：

乐之所由来者远矣，生于度量，本于太一。太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下，合而成章。浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。……万物所出，造于太一，化于阴阳。……道也者，视之不见，听之不闻，不可为状。有知不见之见、不闻之闻、无状之状者，则几于知之矣。道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之名，谓之太一。

此“太一”即是《易·系辞》所谓“易有太极，是生两仪，两仪生四象”的“太极”，也即是老子所谓的希夷之“道”。

由此看来，“太一”牵一发而动全身，破解了“太一”，也就找到了儒道之源，拈出了上古天人学说的总纲纪，整个华夏上古文明的精神世界将因而被照亮。

古今学者对这个在恍兮惚兮中的“太一”做了不同的解释，大抵有四类：

一是“元气”说。如孔颖达《礼记正义》云：“太一者，谓天地未分混沌之元气也。”

二是作为抽象化的宇宙本原或天地运行法则，是为“哲学概念”说，

一般认为《礼记》《庄子》《老子》《吕氏春秋》中的“太一”皆属于这一类。

三是“星神”说。《淮南子·天文训》云：“太微者，太一之庭也。紫宫者，太一之居也。”高诱注：“太微，星名也；太一，天神也。”《史记·天官书》载：“中宫天极星，其一明者，太一常居也。”又《周易·乾凿度》卷下有“太一行九宫”之说：“故太一取其数，以行九宫，四正四维，皆合于十五。”郑玄注云：“太一者，北辰之神名也，居其所曰太一，常行于八卦日辰之间，曰天一，或曰太一，出入所游息于紫宫之内，其星因以为名焉。”太一神居于北极星，并且行于九宫，又与《史记·天官书》之“帝车北斗”说吻合，其言曰：

斗为帝车，运于中央，临制四乡。分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。

司马贞《索隐》引宋均曰：“言是大帝乘车巡狩，故无所不纪也。”“帝”以北斗为车，“运于中央，临制四乡”，主宰阴阳、四时、五行以及宇宙的秩序。作为“星神”的“太一”，就是这至高无上的“帝”，应该也具有至上神的身位。

四是“神名”说。神名“太一”首见于《楚辞·九歌》，其中有“东皇太一”一篇。再见于宋玉《高唐赋》之“醺诸神，礼太一”，以及《鹖冠子·泰鸿》：“泰一者，执大同之制，调泰鸿之气，正神明之位者也。……中央者，太一之位，百神仰制焉，故调以宫。”稍后的《史记·封禅书》云：“天神贵者太一，太一佐曰五帝。”这里的“太一”显然具有至高人格神的位格，却不是一神论的God，因为他手下还有五帝、百神作为他的助手。《史记》的说法使“太一”与殷商甲骨中被无数次提到

的“帝”联系了起来。见于殷契卜辞，祭祀的对象除了“帝”，还有“五帝臣”“帝五臣正”一类的辅佐之神，以及日月、山川、贤圣、祖先等。周代彝铭上也提到“唯皇上帝百神”一语，分明是一至上神与众多半神（demigods）兼而有之。饶宗颐先生认为这种体系属于heno-theism，近于印度韦陀时代的宗教，¹他指出：

殷代的最高神明是帝，帝是自然的宇宙主宰。……卜辞每言燎土是祭地，与蒿之祭天，都是事上帝之礼。其时所谓上帝是最高级别的宇宙神，实际包有天地而统摄之。²

显然，殷代的“帝”和出现于晚周的“太一”指称的是同一个作为“整体大全”（complete wholeness）的包有统摄天地万物的至高人格神。

“太一”在殷代也被称为“大乙”，丁山先生认为商汤之号大乙即《九歌》中的东皇太一。他说：

日行东道，名为甲乙，则商人自可尊大乙为东方大神。可是，东方的大神大乙，汉以后人颇多写作“太一”或“泰一”。³

此“大乙”或“东皇太一”似乎又与日神及日的运行有关。

李零认为“太一”即《九歌》中的“东皇太一”，他推断“太一”在先秦时代就已经是一种兼有星、神和终极物三重含义的概念。⁴

1 饶宗颐著，《饶宗颐二十世纪学术文集》（卷五）之《殷代的宗教》，台北新文丰出版股份有限公司，2003年，第8页。

2 同上。

3 丁山著，《中国古代宗教与神话考》，上海书店出版社，2011年，第386页。

4 李零著，《中国方术续考》，中华书局，2006年，第177页。

再向上追溯，据说夏禹得之于天启，后来又由箕子授武王的《尚书·洪范》篇，其中有“皇极”之说，“洪范九畴”之五曰“建用皇极”。方东美先生断言：

“皇极”一辞，质言之，实指“太极”，以“太”或“大”释“皇”，自无疑问。盖“伟大”之涵德，商周之人皆奉为秉承于“天”或“上帝”。……《周书》第三十二篇《逸周书》之谓“正及神人曰极；世世能极曰帝”，意即“上帝”也。¹

“皇极”即“太极”，也即“泰一”或“太一”。《舜典》谓之“昊天上帝”，《诗经》谓之“皇矣上帝”。华夏上古确实存在一个贯穿三代乃至三代以上的以“泰一”或“皇极”“上帝”为根本或核心的宗教体系。方东美先生对此加以描述道：

据古代史官与各派先哲所述，殷人及其先驱宗教情绪至为强烈而浓厚，笃信精神真实存在，一切神灵，统之有宗，尊卑有序，凝成一大立体结构，表现实在之精神性或精神之实在性，而以“昊天上帝”“皇矣上帝”监临万有，统摄一切自然界及人事界之全域，藉旁通交感，以谋致生命整体之臻于至善。²

然而，方东美先生感叹，如此辉煌悠久、精奥博大的华夏上古宗教体系，“其中所隐含之思想，既非一套论表明晰之哲学，所需文献亦不足征，无法据作论证而证立之；亦非一套神话抽样，盖一切系统神话，除印

1 方东美著，《中国哲学精神及其发展》（上），中华书局，2012年，第53页。

2 同上。

度与希腊传统外，概属后起而晚出；只合视为一种宣露品性善良之宗教信仰，其意义多发诸系统化之祭礼”。¹

方东美先生的说法既令人扼腕浩叹，也足以让人生起极大的疑心。难道所谓“太一”不过是一些神话碎片的拼凑？抑或是幼稚蒙昧的原始思维臆想的一个玄学怪物？难道就没有其他的线索，让我们能顺着迷离的神光，找到华夏远古宗教世界的全景和真相吗？

还是丁山先生，早在20世纪初期就借助上古域外文明作为考据之第三重证据，卓有远见地为我们开启了一扇探索之窗。他在《宇宙大原在泰一》一文中大胆推测，礼记之“大一”、周易之“太极”、老子之“道”，以及屈原《天问》所问之“遂古之初”，皆指向同一宇宙大原，而“老庄宇宙本体论与屈原思想完全一致，都发源于楚使倚相所读的三坟，也即是印度的三韦陀”。他在《中国古代宗教与神话考》一书中援引日本高楠顺次郎博士对韦陀《创造赞歌》之概述（引文见前）。

丁山先生于是依此推论：

这个“唯一”宇宙大原，不就是《道德经》所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”，《系辞传》所谓“易有太极，是生两仪、四象、八卦”吗？由是言之，宇宙大原在大一，大一思想的根本在韦陀。²

随后，精通梵文，跟从印度婆罗门学习过韦陀原典的饶宗颐先生也认识到了这一点。他认为，《梨俱韦陀》之《创造赞歌》，其中表现着极浓厚的高度一元论思想：

¹ 方东美著：《中国哲学精神及其发展》（上），中华书局，2012年，第53页。

² 丁山著：《中国古代宗教与神话考》，上海书店出版社，2011年，第482页。

如Tad Ekam (that one)观念的出现,正如我们的“太一”,此歌开头便说“太初无无,亦复无有”,有点像老子一派主张“建之以常无有,主之以太一”。太一观念,在战国以后已经神化了。¹

但饶宗颐先生以为韦陀中的“彼一”是纯理抽象的高度一元论哲学,所以属于晚出,似乎不应与神化的“太一”相混淆。

至此,这扇刚刚开启的天窗就再也没有人去叩问了,丁、饶两先生的探索便也成了绝响。

斗转星移,1993年冬湖北荆门郭店村一号楚墓出土了一批战国楚简。在这批竹简中,有先秦道家文献两种四篇,即郭店《老子》甲、乙、丙三组和一篇被命名为《太一生水》的道家佚文。《太一生水》篇为“太一”研究打开了一个全新的维度。很多学者认为,《太一生水》和《老子》在思想上有极大的关联。李学勤先生认为《太一生水》是对《老子》第四十二章的引申和解说。²陈伟先生认为《太一生水》的内容可以分成三部分,“依次与传世本《老子》第四十二章、第二十五章和第七十七章对应,似为阐述《老子》这几章大义的传”。³邢文先生认为,《太一生水》及丙组《老子》不是合抄的两篇文献,而是内容连贯的一篇文献。⁴谭宝刚先生更进一步推断《太一生水》是老聃遗著,是我们没有见过的老子佚文,其思想的主要来源是周礼尤其是周公旦的思想。⁵

关于《太一生水》篇中的“太一”的性质,学术界大致也有两派意

1 饶宗颐著,《梵学集》,上海古籍出版社,1993年,第45页。

2 李学勤著,《荆门郭店楚简所见关尹遗说》,载于《中国文物报》1998年4月29日。

3 陈伟著,《“太一生水”考释》,载于《古文字与文献》试刊号,台北:楚文化研究会1999年版,第65—72页。

4 邢文著,《论郭店老子与今本老子不属一系——楚简“太一生水”及其意义》,见姜广辉主编《中国哲学》第20辑《郭店楚简研究》,辽宁教育出版社,1999年,第165—186页。

5 参考谭宝刚著,《老子及其遗著研究》,巴蜀书社,2009年,第12页。

见。一是宗教神话说。李泽厚先生认为,“太一”之名来源于神话或原始巫术仪典,即宗教上的神。¹ 萧兵认为,《太一生水》是神话学的产物,太一就是太阳神或天帝。² 二是自然哲学说。谭宝刚先生认为,由于作为抽象哲学概念的“太一”具有至上性和绝对性,使得它走上了神学的领域,遂被后人发展演绎为神名“太一”³。持这派意见的学者大多认为哲学上的“太一”是首先出现的,并且就始于《太一生水》。

本章重拾丁山先生、饶宗颐先生的坠绪,借助上古域外文献也即韦陀诸经这一参考体系,对“太一”进行了全方位的阐说,试图将“太一”放在上古精神世界的全景中去作一种“以古释古”式的解读。

1 李泽厚著,《初读竹简印象纪要》,见陈鼓应主编《道家文化研究》第17辑《郭店楚简专号》,生活·读书·新知三联书店,1999年,第418页。

2 萧兵著,《“太一生水”的神话学研究》,载于《华中师范大学学报》(人文社会科学版)2003年第6期,第18—24页。

3 谭宝刚著,《老子及其遗著研究》,巴蜀书社,2009年,第272页。

太一生水

楚简《太一生水》论“太一”是宇宙创生的本原、最高的形而上实体，这是不成问题的。但令人困惑的是“太一生水，水反辅太一”，以及“太一藏于水，行于时”的说法。“太一”何以单单先生出水呢？既然“天地者，太一之所生也”，它是宇宙万物的终极创生者，那么生水应该是不成问题的。但问题是，在《太一生水》篇中首先讲到的是“太一生水”，然后才生天生地。“水”的重要性竟然超出了天地？这究竟是什么“水”呢？“太一”又如何藏于“水”呢？

已有的古代文献似乎都不足以给出令人满意的答案。学者大多从诸子对水或水性的刻画中寻找答案，例如老子“上善若水”之类的说法。但显然文不对题，过于牵强。但如果我们将目光转移到全球整个上古文明，一个玄远瑰伟的宇宙化生神话就浮现出来了。古埃及、西亚、希伯来、美洲皆有水化宇宙的神话。本书在第四章第二节中考证，这些面貌相似的神话的原型出于韦陀诸经。水化宇宙的创世模式在韦陀诸经中得到了完整、系统、精奥的讲述，相比之下，其他神话传统的寓言式描述显得幼稚、零碎。

根据《那罗衍那奥义书》，至高人格神那罗衍那的梵文本义即是“以水为居者”，他藏于大水之中央，化生出火风日月、万神万灵、草木人畜，以至于时间四季（引文见前）。《奥义书》之创世说，是典型的东方

式的化生创世，即张光直所谓的“巫术性的宇宙”，宇宙现象乃是超自然能量变形转化的结果，而不是像在犹太基督教传统中的自虚无而生的“创造”，这与《太一生水》篇中太一与水、天地、阴阳相辅相生的创世模式是相同的。

“以水为居者”那罗衍那创世的过程，在属于韦陀圣传经部分的《薄伽梵往世书》第二篇中还有更详细的描述（引文见本书第四章第二节）。其中说到，物质展示（adibautic）即不断变化的自然，表现为阴、阳、中和三种气性的互相斗争消长，相当于华夏哲学体系中的“地”；负责控制的生物（adidavic）即诸神、神明，相当于华夏哲学体系中的“天”；被控制的生物（adhyatmic）即众生、有情，相当于华夏哲学体系中的“人”，此三者皆为那罗衍那之能量所化生。《白虎通·天地》篇对天、地有一段分说：“天者，何也？天之为言镇也，居高理下，为人镇也。地者，元气之所生，万物之祖也。地者，易也，万物怀任，交易变化。”与韦陀之说极为相近。

结合以上源于不同文本的韦陀经文来看，那罗衍那即是宗教之独一无二至上神，也是弥纶天地的玄学本体。彼至大而无外，至小而无内，既超越于天地之外，又内在于万物之中，无为而又无不为。彼化生一切，摄持一切，彼即是一切。如《摩诃那罗衍那奥义书》所说“无有高于彼者兮，无逾彼微；超卓而为至极兮，大之极巍；为一而非显了兮，无极其相，为大全兮，太古，出幽冥之上……周流乎诸世界兮，周遍群有；尽诸方与诸极兮，无不周遘；造物主父兮，太始生者，为大道之自体兮，生而为自我”。与《老子》“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然”一段可以对照。也与

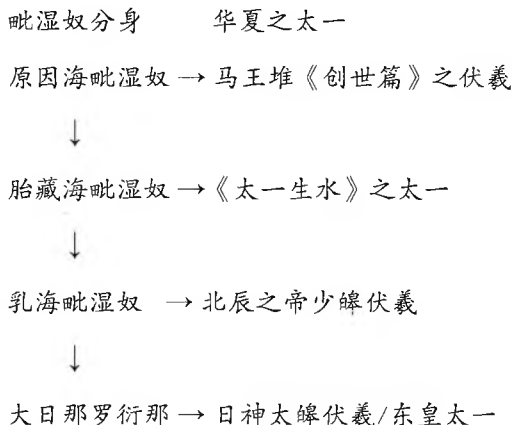
《太一生水》之论“太一”契合：“是故太一藏于水，行于时。周而或（始，以己为）万物母；一缺一盈，以己为万物经。此天之所不能杀，地之所不能厘，阴阳之所不能成”，其形容道体之妙，如出一口。尤其通行本《老子》“有物混成”句，郭店简本写作“有状混成”，其形上超越之意味更显明晰。《老子》这一段文字形容道体，又以道统摄天、地、人，与韦陀典关于至尊者那罗衍那及其三种能量的说法可谓妙合无间。那罗衍那之卧于胎藏海中，以其宇宙阴性能量创生时间、宇宙、诸神、众生，以及感知对象（寒热、湿燥），可能就是“太一生水”“太一藏于水，行于时”的原始神话图景。“太一”所生、所藏的“水”也不是普通五行中的“水”，而是犹如万物子宫的胎藏海或原始混沌大水。

那罗衍那即韦陀之至高人格神毗湿奴。毗湿奴的主宰化身有三重，对应于宇宙创造的三个进向。据《薄伽梵往世书》的记载，第一重主宰化身称为原因海毗湿奴，以瑜伽龟息（Yoga-nidra）卧于永恒、黑暗之原因海，呼吸之间无数宇宙由他的皮肤毛孔中产生出来。随后，原因海毗湿奴分身进入各个宇宙，示现为第二重主宰化身胎藏海毗湿奴，这个化身以其分泌的汗液创造了充塞宇宙1/3的胎藏海，并从肚脐里孕生出宇宙莲花，宇宙第一始祖梵天遂诞生于莲花之巅，开始创造宇宙万物；由是胎藏海毗湿奴又分身为第三重主宰化身乳海毗湿奴，进入天地万物及众生心中，行操控、护持、观监之职权，是为最胜我（Paramatman）或宇宙超灵，居于北极星。¹

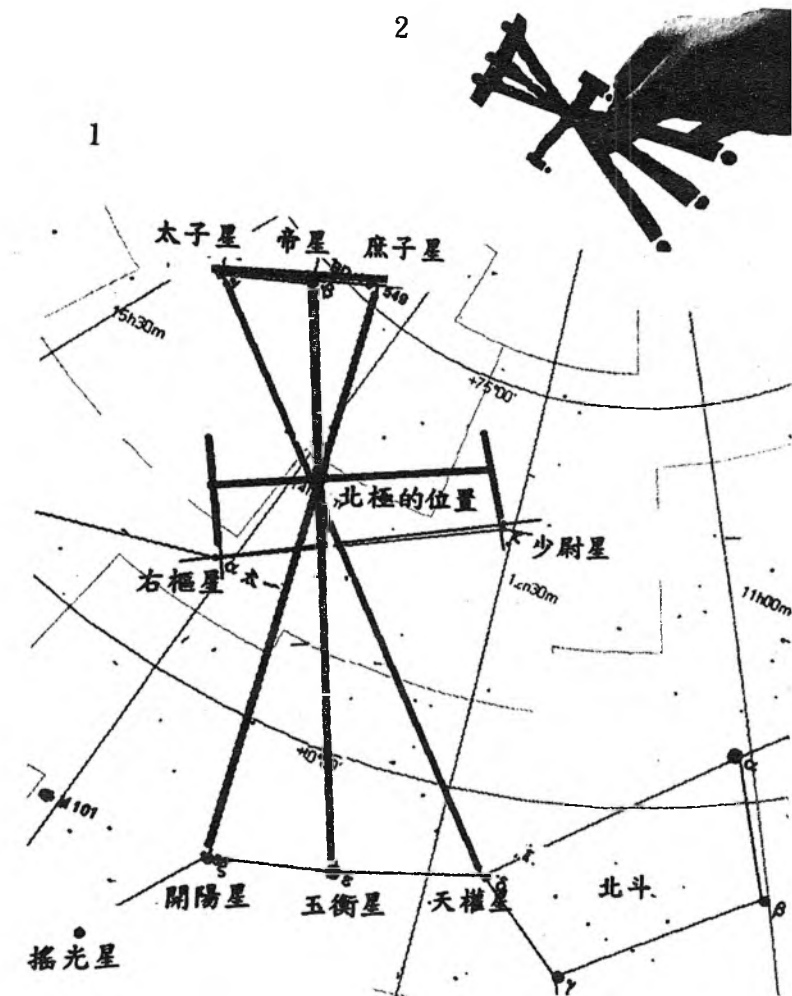
根据前文考证，华夏神话体系里的伏羲，即梵文毗湿奴之华夏对音。按照伏羲所居之地，华夏神话体系中的伏羲可以分为原始混沌大水里的创世大神伏羲（出现于马王堆楚帛书《创世篇》）和《太一生水》之太一、居于北辰的众神之主少皞伏羲、居于太阳的太皞伏羲，他们分别对应于韦陀神话体系中至高人格神毗湿奴的不同分身，即原因海和胎藏海毗湿奴、

1 [印]毗耶娑著，徐达斯译，《薄伽梵往世书》第四章，陕西师范大学出版社，2017年，第45页。

居于北极星的乳海毗湿奴、居于太阳的大日那罗衍那。图示如下：



除了创世大神伏羲即原因海和胎藏海毗湿奴的坐驾是巨蛇或龙，其余两个居于宇宙星体之上的毗湿奴亦即伏羲的分身相都以神鸟或凤为坐驾，由此缥缈难征的灵知神话进入可见的宇宙空间，并与可以进行实际观测的灵知天文结合，产生了各种神秘的灵知象征符号，例如仰韶、大汶口文化中的象征太阳崇拜的日鸟图纹，红山、三星堆、良渚的象征“北斗帝车”的鹰猪神徽，以及贯穿五千年华夏文明的龙凤崇拜。出土于荆门的“兵避太岁戈”，以及马王堆的帛画《避兵图》，据李零先生《中国方术续考》考证，上面的图像就是汉代所谓“太一锋”。“兵避太岁戈”援部纹饰上的浮雕“太一”为戎装神人，头戴“鹖冠”，身披甲冑，双手和胯下各有一龙，左足踏月（在右），右足踏日（在左）。按韦陀文献里描述的毗湿奴，通常也是顶盔持械的武士形象，乘大鹏鸟迦鲁达，以天龙蛇沙为卧具，常被视为克制阿修罗的战神。“太一”掌控三龙，应象征“太一”掌控天地人三极，犹摩诃那罗衍那之操纵毗湿奴（和气之御神）、梵天（阳气之御神）、湿婆（阴气之御神）。包山楚墓占卜简把“太一”当作主



甲骨文“帝”字，尤其是该字上端的倒三角形或交叉线，是对北极星或帝星位置的一种标示。

神，并提到云君（相当于《九歌》中的“云中君”）、“司命”（疑即《九歌》中的“大司命”）、“司祸（过）”（疑即《九歌》中的“少司命”）等神，据此李零认为“太一”即《九歌》中的“东皇太一”，并与基督教的God有一定的相似性。“太一”崇拜西汉尤盛，几乎属于国家宗教。在武帝诸祠中，祭祀太一的甘泉宫最尊。美国学者班大为在《北极简

史：附“帝”字的起源》一文中考证，“太一”指称的是北极星，尤其是紫微垣右枢（天龙座Thuban）以及另外一颗帝星（Kochab）的混合形象。而甲骨文“帝”字，尤其是该字上端的倒三角形或交叉线，是对北极星或帝星位置的一种标示。他由此推断，“帝”和“太一”之间具有同一性。¹

毗湿奴 / 伏羲 / 太一即是宇宙一神一人的本原，也是其归本复命之所，这就牵涉到作为华夏上古宗教核心的灵魂“不死”说以及“升天之路”说。饶宗颐先生认为“不死”渊源于古印度梵典amṛta一词，而追求不死升仙的齐学则有可能渊源于韦陀。²“升天之路”是灵魂离开尘世的途径，与神山、神兽、宇宙树、火、光、日、月、星辰及其守护神有关，也与天象、祭祀和修炼有关。本书第四章将楚辞《离骚》《远游》和《山海经》里隐藏的“升天之路”与《唱赞奥义书》《薄伽梵往世书》《薄伽梵歌》中所描述的登梵之途进行了比较，发现这两个体系间存在着惊人的相似。汉人封禅泰山所敬奉的神灵就是天神太一，《史记·封禅书》云：

初，天子封泰山，泰山东北陞古时有明堂处，处险不敞。上欲治明堂奉高旁，未晓其制度。济南人公王带上黄帝时《明堂图》。《明堂图》中有一殿，四面无壁，以茅盖，通水，圜宫垣为复道，上有楼，从西南入，命曰昆仑，天子从之入，以拜祠上帝焉。

其后二岁，十一月甲子朔旦冬至，推历者以本统。天子亲至泰山，以十一月甲子朔旦冬至日祠上帝明堂，毋修封禅。其赞飨曰：

“天增授皇帝太元神策，周而复始。皇帝敬拜太一。”

1 [美]班大为著，徐凤先译，《中国上古史实揭秘——天文考古学研究》，上海古籍出版社，2008年，第271页。

2 饶宗颐著，《饶宗颐东方学论集》之《不死观念与齐学》，汕头大学出版社，1999年，第342页。

后世之祭天大典、郊祀太一实际上即源于封禅泰山之俗，封禅泰山实即祭天，而天神最贵者为太一。太一之神即北极主神。明堂是昆仑的微缩模型，也是观象授时之所，对北极、北斗的运动进行天文观测，以此制定历法，向天下昭示天命之运化。

随着“太一”真容的呈露，一个宏大奇妙的华夏上古神灵世界、精神世界从冰山下渐渐浮出水面，其峥嵘灵怪之色，令人叹为观止。各种原来看似互不相关的零零碎碎的古代文献记载、神话片段，在韦陀诸经的参照下，渐渐拼成了一幅华夏上古宗教全景图。关于“太一”的种种说法：星神说、神名说、哲学本体说甚至元气说，都在韦陀的毗湿奴分身神话及其所蕴含的玄学义理里得到了圆满的会通。“元气”似乎就是《摩奴法论》里笼罩摩诃那罗衍那的那个“暗的本体”，即“冥谛”，意指尚未分化的总体物质能量，在《有无歌》中演化为“胎藏”，因为是“他”的能量，所以与“他”无异，犹如日光之于日。

反过来，被重新破解、拼接好的华夏文献和考古发现，也能实证、还原一个统一原始的韦陀世界。

在这里，我们需要打破“非此即彼”的逻辑思维方式，进入古人的一体化道性直觉路径。各种看似对立、矛盾甚至毫不相关的因素，比如天地人、有与无、体与用、超越与内在、本体与现象、天道与神明、一神与多神、哲学与神学、宇宙与人事、心灵与物质，在古人的精神世界里，却是一体圆融、息息相关的，毗湿奴派韦檀多哲学称之为“奇妙不一不异论”（acintyabhedabheda），按照庄子的说法是：“举莛与楹，厉与西施，恢诡谲怪，道通为一。”这就是我所谓的“以古释古”。后世学者各执一端、聚讼不已的原因，也就在此思维方式之差异上面。大道破碎，太一凿分，亲眼见证了上古华夏之精神信仰世界轰然崩塌的庄子，在《天下篇》中对此加以批判道：

虽然，不该不遍，一曲之士也。判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备于天地之美，称神明之容。是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉，以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

原人四足

2014年，香港中文大学姚治华教授在中印比较论文集《梵与道》中发表了论文《一，水，和宇宙论——对〈梨俱韦陀〉第10卷第129曲及〈太一生水〉的思考》。他将《梨俱韦陀》第10卷第129曲跟《太一生水》篇进行了比较，认为两者都是从相似的太古之水和北极星的神话主题发展而成的，并且与占卜和祭祀有关。¹

其实这首开启印度哲学黎明曙光的韦陀第一玄言诗，蕴藏了极大的玄机。饶宗颐先生曾专门解读过其中的第二颂：

Na mrtyur asid, amrtam na tarhi. Na ratria ahna asit praketaḥ anid
avatam svadhaya tad ekam tasmad dhanyan na parah kim canasa.

(There was not death nor immortality then. There was not the beacon
of night, nor of day. That one breathed, windless, by its own power. Other
than that there was not anything beyond.)

Mrtyur与Amrtam，华言即死与不死；此辞为创造之颂，谓泰初
之始，未始有始，无死，亦无不死，无阴无阳（辞称无日月之指），

¹ *Brahman and Dao*, Edited by Ithamar Theodor and ZhiHua Yao, published by Lexington Book, 2014, Part

1. p.4.

得一（eka）而不假于他（para），不调气而自为呼吸（a-vata即windless）。庄子所谓“咸其自取”（《齐物论》），“真人”“其息深深”“自本自根，未有天地，自古以固存”（《大宗师》），非此意而何耶？《老子》及古《黄帝书》俱云：“谷神不死。”……¹

所谓创造之颂，或创造赞歌即《梨俱韦陀》第10卷第129曲之Bhava-Vrta，译为《有转神赞》，因重点阐说有、无这两个基本哲学概念，故也通称为《有无歌》。此典籍共七颂，作者为住顶仙人。据巫白慧先生的注释，有转神亦即被称为“最胜我”的至上神，也就是这段经文中的Tad Ekam，即太一、那罗衍那。² 饶宗颐先生认为此Tad Ekam即庄子《大宗师》中“自本自根，未有天地，自古以固存”的“道”，以及《老子》“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根，绵绵若存，用之不勤”一句中的“谷神”，可谓法眼如炬，发数千年未发之覆。“玄牝”似乎对应于“太一”或“最胜我”那罗衍那所据以创化天地万物的“胎藏”。

跟《老子》一样，此韦陀神曲也以有（sat）、无（asat）开篇，其第一、第二颂曰：

无既非有，有亦非有，
无空气界，无远天界，
何物隐藏，藏于何处？
谁保护之？深广大水？

死即非有，不死亦无，

1 饶宗颐著，《梵学集》之《不死观念与齐学》，上海古籍出版社，1993年，第342页。

2 巫白慧译解，《〈梨俱韦陀〉神曲选》第五章，商务印书馆，2010年，第342页。

黑夜白昼，二无迹象，
不依空气，自立独存，
在此之外，别无存在。

巫白慧先生认为，“无既非有，有亦非有”两句中涵摄了至高的哲理。他评注道：

这两句话标志着韦陀哲学家在辩证的认识上有了一个飞跃，因为这两句话是对“无”与“有”作进一步的规定，是意味着“无”与“有”并非静止固定而是在不断的运动中变化，“无”不是永恒的“无”，“有”也不会永远是有……二者既是对立的，又是统一的。¹

他认为，“无”与“有”的矛盾统一，是一个三重辩证模式，即从“无”到“有”再到“非有非无”或“有即是无，无即是有”的统一，犹如第二颂生死、昼夜之统一。在此之上，存在着一个包摄一切矛盾现象（主观的和客观的现象）的超验统一体，它的特征是“不依空气，自立独存，在此之外，别无存在”，这个统一体就是“有转神”或“最胜我”。

这简直就是庄子《天下篇》所总结的关尹、老聃之旨：“建之以常、无、有，主之以太一。”“常”是“无”“有”的统一，常、无、有皆归摄于作为整体大全或全体大用的“太一”或“道”。《老子》第一章论“无”“有”曰：“此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”老子曰：“知和曰常。”和、同一义，故同即是常，谓之玄，而玄之又玄，则指向玄学—神学之最高位——统摄常、无、有的太一/谷神。

总起来看，《有无歌》第一、第二颂论本体界，其精髓就是《老

1 巫白慧译解，《〈梨俱韦陀〉神曲选》第五章，商务印书馆，2010年，第245—252页。

子》第一章“此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门”这一句话。

《有无歌》第三、四、五颂述宇宙之化生，其文曰：

太初宇宙，混沌幽冥，
茫茫洪水，渺无物迹，
由空变有，有复隐藏，
热之威力，乃产彼一。

初萌欲念，进入彼内，
斯乃末那，第一种识，
智人冥思，内心探索，
于非有中，悟知有结。

悟道智者，传出光带，
其在上乎？其在下乎？
有输种者，有强力者，
自力居上，冲力居下。

第三颂讲器世界的创化历程。“最胜我”居于混沌大水中，先化生出“空”“热”和“彼”。“空”，梵文为kham，西译为以太（ether），是地、水、火、风、空、心、智、我慢八大物质元素之一，与音波、空间有关。我在《文明的基因》里考证，数论之八大物质元素实际对应于华夏易经之八卦，而“空”则对应于“震”卦，“震”为雷，也与音波、空间有关，《易·说卦》也有“帝出乎震”的说法。“热”，梵文为tapa，引申为

苦行、祭祀、修炼、献祭之意，而非指一般意义上的热或火，乃是“最胜我”之内在能量或精神力量，出自无上者的本性，也是“法”的根源。老子所谓“道法自然”，即道取法于其自身之本性或内在能量，是为世界创生之形式因。“彼”是“胎藏”，即混沌“元气”、未分化的总体物质能量，属于无上者之外在能量或acit-shakti，是为世界创生之质料因（material cause）。“最胜我”或无上者为世界之本原、归宿，故为根本因或目的因（final cause）。

第四颂讲到人或生命个体与世界之关系。众生欲念或业识进入“彼”即胎藏之内，由是生化为末那即心，心乃引发出一切现象，是为入世道。所以众生作为无上者的边际能量，乃是无上者创生世界的动力因。但智者冥思，反身内求，不再为心、物所动，遂能自“有入无”，解脱于对“有”的执著，“于非有中，悟知有结”，是为向本根逆转的“出世道”。这一段文字，既包括创世论，也涉及解脱论，恰好对应于《老子》开篇第一段文字：

道可道，非常道。名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。故常无欲，以观其妙，常有欲，以观其微。

从《有无歌》第一、二颂无“无”无“有”、无空界、无天界、无生无死、无夜无昼的不可言说、无有分别的本体界，到第三、四颂空、彼、末那、识等“名”的渐次出现，可以用概念认知命名的现象界即“有”的分别世界产生了（观其微）。但随着世界的展开，深陷于欲念中的生命个体又被“有”所缠缚，于是智者冥思，向内心探索，自“有”而入“无”，又从“无”而观“有”，乃入“常”之妙境（观其妙）。

《有无歌》第五颂论智者向内层层逆转，终于上通宇宙本原，来自宇

宙本体的光明开启下传，其智慧之光于是向下逐层照彻天地（上、下）、神明（“有输种者”为天父，为乾；“有强力者”为地母，为坤，又“在天为神，在地为明”）、阴阳（自力为阴气，冲力为阳气）。由此可见智者所悟之“道”即“最胜我”，其中涵摄了天地、神明、阴阳，逆转则为悟道，顺成则生创化，而创化顺序竟然跟《太一生水》所说完全印契。这一颂，既包括知识论，也涵摄了宇宙生成论。

将五颂合起来看，《有无歌》通篇的精义就在《老子》的第一章和《太一生水》篇，其中涵盖了认识论、本体论、工夫论、知识论、宇宙论的基本范畴和原则。尤其《有无歌》所论述的宇宙生成论，精微奥妙，复杂多端，融合了多维度、多层位的创生因素，既收摄了长沙子弹库楚帛书的神话型宇宙论，也包含《老子》式的“有生于无”型宇宙论，以及《太一生水》式的数术型宇宙论，为我们提供了宇宙生成的全幅立体图景。

《有无歌》讲宇宙创生并非起于单一原因，而是四种因的聚合交织，即作为质料因的冥谛、胎藏、元气或物质能量；作为动力因的边际能量或众生及其心、欲念或无明；作为形式因的“热”或内在能量；作为根本因、目的因的道、太一、“最胜我”、那罗衍那、毗湿奴。而根本因“最胜我”又统摄了前三因，因为无论是外在能量“气”、内在能量“明”（cit），还是边际能量“心”，都是“彼一”的能量。有能者与其能力本为一体，而又分而为二，犹如日与日光、蜘蛛与丝之关系，日以日光而遍照，日光缘日而生起，日与日光实为一体而不可分。此即韦檀多哲学之“不一不异”论，如《韦檀多经》所言：

Shakti-shaktimatayor abhedah

有能者与能不贰。

用《中庸》的话来说，就是“天地之道，可一言而尽也：其为物不贰，则其生物也不测。天地之道：博也，厚也，高也，明也，悠也，久也”。不贰、不测是从体用言，博厚、高明、悠久是从能量言；博厚是地德，高明是天理，悠久是人文。天、地、人合而为“太一”之大能。

这里，我们又一次体会到何谓“天地之纯，与古人之大体”。宇宙的成因绝非还原论式的思辨可以概括，无论是心、气、理，还是天、地、人，单一的存在都无法创生宇宙或成为独立的缘起，融摄天地人、心气理为一体的作为整体大全的“道”/“太一”/“最胜我”/那罗衍那/毗湿奴才是“独立而不改，周行而不殆”，“自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地”的根本因。“彼一”创生一切，摄持一切，即是一切，“在此之外，别无存在”；但“彼一”作为“最胜我”“有转神”、无上者那罗衍那又超越独存，保有其独立的人格性和客观的超越性，“此天之所不能杀，地之所不能埋，阴阳之所不能成”。解老者通常喜欢摘出“象帝之先”“神鬼神帝”一类话头来否定“道”或“太一”之人格性和客观性一面，实际上，说“道”之“象帝之先”“神鬼神帝”，正表明“道”内含了人格性和客观性，“帝”和“神”之人格性和客观性无非是“道”之人格性和客观性在“有”的世界中的表显或延展。用韦陀诸经的说法，就是原因海毗湿奴分身为胎藏海毗湿奴、乳海毗湿奴，“最胜我”既在混沌幽冥之本体世界中，也住于现象界最高之天，前者为“太一”，后者为仰制百神之“帝”。

从本体世界来看，《有无歌》的本体也是多层位的“体一分殊”“一本圆融”，而非简单的一元论或二元论。“彼一”或“最胜我”统摄了有、无，以及非有非无、即有即无、有无一如的“大梵”，也即“主之以太一，建之以常、无、有”，是为“太一”之四位。如是常或大梵、无、有都成了“太一”或“最胜我”在不同层位上的存在方式，世界被赋予神

性，自我得以归根复命，而大梵得到客观超越性的摄持，成为上通“太一”的宇宙“光带”，不致坠落为主观性的抽象原则，“天人合一”转化为“天人互益”，“无我同天”上升为“知天事天”，天人之际的无限庄严、无限紧张于是得以维系、彰显。

相应于“太一”之四位，《梨俱韦陀》第10章第90曲之《原人歌》第三、四颂也出现了神秘的“原人四足”，其文曰：

如此神奇，乃彼威力；尤为胜妙，原人自身；一切众生，占其四一；天上不死，占其四三。

原人升华，用其四三，所余四一，留在世间。是故原人，超越十方，遍行二界，食与不食。

此外，《歌者奥义书》第3章也提到了“原人四足”，可以与《原人歌》相参证：

他的一足是存在的一切，他的三足在永恒的天上。¹

原人在此指向囊括万有的宇宙至高本体，实际就是《有无歌》中的“最胜我”或宇宙大我。对应于“原人四足”，《歌者奥义书》又提出了属于本体论范畴的“自我四位说”，即身体我、梦我、无梦我和最高我（Paramatman）。身体我为“有”，“梦我”为“无”，“无梦我”为“常”，“最高我”即“最胜我”。

原人之一足是“存在的一切”或原人留在世间的表象，即指“有”界；被原人携领超升至“永恒的天上”的其他三足，对应于“无”“常”

1 黄宝生译，《奥义书》之《歌者奥义书》第三章12:6，商务印书馆，2010年，第156页。

和“太一”三位，皆属超越之本体界，最终被摄归于“不食烟火”的永恒天宇。而原人往来于“食与不食烟火两界”，则喻示了他既超越又内在的本体性特征。

“原人四足”对应于存在之四位，宇宙至高本体涵摄“有”“无”“常”而融通超拔之。此蕴藏于《梨俱韦陀》之《有无歌》的天地秘义，数千年来，在印度却久暗而不明，韦陀时代之后出现的各宗各派，大多不是执着于“有”，便是沉溺于“无”或“空”，高明者则止步于梵我合一、色空不二的“中道”或“梵觉”，个体性、人格性和客观超越性被忽略否定乃至幻化，终于无法上达高明博厚悠久之境。精神萎缩，民族性于是整体堕落。直至二十世纪初，天竺有大哲人出，是为奥罗频多氏，目睹民族精神之疲沓懦弱，奥氏从韦檀多之根本经《薄伽梵歌》中钩玄提要，以此韦陀古教唤醒人心，其言有曰：

据现代印度思想，理念有足使人迷惑者，即“自性”之自体抹煞，此则代之以博大解决，即在神圣“自性”中一种自我圆成之原则。在敬爱道诸教派之后代发展，此至少有其预示。出乎吾等寻常格位以外者，隐藏于吾人生活其间之私我有体后方者，吾人第一种经验，在《薄伽梵歌》，则仍调为一浩大非个人性、非变易性自我之寂静，在其平等与一性中，吾人乃失去其小小私我人格，在其平静纯洁中，乃弃去吾人之一切欲望热情之狭窄动机。然第二种更完全之识见，则启示吾人一生动之“无极者”，一神圣不可量之“本体”，凡吾人之为吾人者，皆自此出，凡吾人之为吾人者，皆归属焉，自我、自性、世界、精神，皆归属焉。时若吾人在自我与精神上与彼为一，则不但不失去自我，竟且重新发现吾人之真自我，安定于彼中，居于此“无极者”之超上性内。此可一时以三种同时之运动而致：一、由

建立于彼及吾人精神自性之行业，作整体之自我发现；二、以“神圣本体”之智识——此“神圣本体”即是一切，一切亦存在其中——而作整体之自我转变；三、在三种运动中最具决定性而且最尊严者，即由敬爱虔诚，向此“大全者”与此“无上者”以吾人全部有体作整个自我投顺，归依吾人行业之“主宰”，吾人内心之“寓居者”，一切吾人知觉之能涵者。对彼凡吾人是为吾人之渊源，吾人奉献以凡吾人是为吾人者，此坚心之奉献，则且化一切吾人所知者为彼之智识，化一切吾人所为者为彼权能之光明，吾人自我奉献之敬爱热忱，将吾人举升入彼，而启彼本体内中深心之神秘。敬爱遂完成牺牲之三联，作为启此无上微密之三而为一之秘钥。¹

所谓“牺牲之三联”，即是从“有”（行业）入“无”（失去其小小私我人格），从“无”入“常”（浩大非个人性、非变易性自我之寂静、在其平等与一性中），由“常”上达于“太一”（大全者、无上者、神圣本体）的由“太一”四位所构成的天人贯通之梯。故“牺牲之三联”实际预设了“太一”之四位。所谓“三种同时之运动”，即业瑜伽、智瑜伽和巴克提瑜伽，为实现“牺牲之三联”之功夫。

华夏方面，在礼崩乐坏、贤圣不明、道德不一的时代，“太一”似乎被有意无意地抹去，而“道”也逐层下降，无力地盘旋于“天人合一”与“无”“空”“理”“气”之间。真正能传承老子“大道一”的，只有其直系弟子文子。据谭宝刚先生考证，《天下篇》所述的老子“主之以太一，建之以常无有”的思想既不见于今所见各种版本《老子》，却见于今本《文子》，而受《道德经》五千言于老子的关尹就是文子。²清人孙星衍《问字

1 [印]奥罗频多著，徐梵澄译，《薄伽梵歌论》第二系第一部之三，商务印书馆，2003年，第192页。

2 谭宝刚著，《老子及其遗著研究》附录一，巴蜀书社，2009年，第394页。

堂集·文子序》云：“黄帝之言，述于老聃；黄老之学，存于《文子》，西汉用以治世，当时诸臣，皆能称道其说，故其书最显。”1973年河北定州西汉中山怀王墓出土的竹简《文子》更是为孙星衍之说提供了有力的证据。《文子·自然》论上通“太一”之术：

天气为魂，地气为魄，反之玄妙，各处其宅，守之勿失，上通太一。太一之精，通合于天，天道默然，无容无则，大不可极，深不可测，常与人化，智不能得。

打破对包括躯壳心智在内的虚假小我（有）的执着，在“无我”之境，虚明朗照之下，天地、阴阳、魂魄各归其位，如是守之勿失，乃入乎与天地并生、与万物为一之“常”境，常则生明（知常曰明），于是上通“太一”，天人之际，得以穷神而尽化。整个修炼的路径，与奥氏“牺牲之三联”可谓一曲同调。尤其奥氏所谓“则且化一切吾人所知者为彼之智识，化一切吾人所为者为彼权能之光明，吾人自我奉献之敬爱热忱，将吾人举升入彼，而启彼本体内中深心之神秘”，几乎找不到比这更好的对穷神尽化的阐说了。《文子》对这种穷神尽化的境界加以渲染：

帝者体太一，王者法阴阳，霸者则四时，王者用六律。体太一者，明乎天地之情，通于道德之伦，聪明照于日月，精神通乎万物，动静调乎阴阳，喜怒和乎四时，覆露皆道，博洽而无私，翻飞蠕动，莫不仰德而生。

天地、阴阳、日月、四时、万物既然都在“太一”之内，而通“太一”者已与“太一”结合，“吾人所知者为彼之智识，化一切吾人所为者

为彼权能之光明”，其身心灵自然成了天地、阴阳、日月、四时、万物释放其潜在能量的“器具”，从而成就不可思议之功业。

除了《文子》，《淮南子》对“太一道”也独有慧解，其《诠言训》有言曰：

稽古太初，人生于无，形于有，有形而制于物。能反其所生，若未有形，谓之真人。真人者，未始分于太一者也。圣人不为名尸，不为谋府，不为事任，不为智主，藏无形，行无迹，游无朕。不为福先，不为祸始，保于虚无，动于不得已。

“真人”从“有”反“无”，与“太一”合为一体，而“未始分”则暗涵了有无一如、动静一体之“常”境。

倘若将以上《文子》《淮南子》两段文字合起来，与《薄伽梵歌》第5章第14—18颂作一比较，就会发现上古之“大道一”在中印之间确实息息相通，其文曰：

14. 躯壳的主人公（灵魂），不是造作的原因，也不产生业果。这一切，全由其气禀造成。15. 无上者也不为任何人的业负责，无论罪恶的或虔诚的。是无明蔽覆了真知，使众生堕入幻妄。16. 当人在真知的启明下，驱除了无明，一切便跃然于他的眼前，恰如白昼的太阳照亮天地万物。17. 觉性、自我、信念、爱全交托给至尊主，如此证得圆满的知识，疑虑一空，便能在解脱之途上，勇往直前。18. 谦恭的学者，凭着真知，以平等的眼光看待温雅的婆罗门、母牛、象、狗和吃狗者。¹

1 [以]泰奥多著，徐达斯译，《道从这里讲起》第五章，九州出版社，2013年，第75页。

第14、15、16颂是对灵魂、阴阳气禀、无上者的观照，如是在玄智之照耀下，觉者知作非吾作，但为气化之流行，于是小我之无明顿除，乃独存于形骸万物之外（无），而天地、阴阳、众生、因果亦随之各归其位（常），觉者从而体证别有至尊主（太一），超越于天地、阴阳、众生、因果之上而生化之、笼罩之、摄持之、左右之、安排之。于是觉者归命“太一”，以全部身心性命相交托，“觉性、自我、信念、爱全交托给至尊主，如此证得圆满的知识，疑虑一空”，此岂非“真人者，未始分于太一者也”？如斯“通于一”之觉者，已然打破二元之对待，能以平等心对待万事万物，故视婆罗门、母牛、象、狗、吃狗者，乃至吉凶、祸福、毁誉皆一体无别。

再从《薄伽梵歌》此节转回《老子》第16章，《老子》之宗旨便豁然贯通了。《老子》曰：

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，殒身不殆。

“致虚极”是从“有”入“无”，“守静笃”是守“常”生明，知“常”故不执着二元对立，故能容能公，成就内圣外王，以至于参赞天地之化育，行穷神尽化之功，最后上通大“道”，归根复命，这里的“道”，就是文子所谓的“太一”，应该也对应于《薄伽梵歌》中的“至尊主”。《淮南子》“真人者，未始分于太一者也”，实在是“归根复命”的最好注释。

至此，上古华夏融玄学—神学—宇宙论、天地人、常有无为一体的既超越而又内在的本体界真容已经露出端倪，其与古印度韦陀之思想一脉相

通，也已大体清晰。方东美先生看出了这套宗教体系的复杂性和精妙性，谓之“万有在神论”，以与泛神论和希伯来的一神论相区别，他认为：

中国古代的宗教情操，所有的不是单纯的宗教智慧，而是极其复杂的宗教智慧……由殷代的祭祀看，表面上可称为泛神论，而事实上应叫作“万有在神论”。¹

方东美先生曾就《洪范九畴》之“皇极大中”意符，对华夏上古之“万有通神论”或“天、地、人圆道周流，三极一贯”之大《易》哲学进行了一番提炼阐述。其说曰：

中国上古宗教含藏一套饶有机体主义精神之宇宙观，不以现实人生之此界与超绝神力之彼界为两者悬隔，如希伯来或基督教所云。此外，人生界与客观自然亦了无间隔，盖人与自然同为一大神圣宏力所弥贯，故为二者所同具。神、人、自然三者合一，形成不可分割之有机整体，虽有威权、尊严、实在、价值等程度之别，而毕竟一以贯之。……上帝或天乃是既超越且内在者，而非超绝。……神力既遍在万有，则自然界之诸形形形色，万般风貌，乃得以保合，而人生之重重境界，乃得以提升。上帝为本初神圣，自然与人乃后得神圣，参与上帝神性而反映之……

……据儒家看来，祭礼之微言大义，胥在乎是：“反古复始以厚其本，不忘其所由生也。”是之谓“返本复始说”。是故种种祭礼在精神上之象征意义皆蕴有“升中于天”之效。

1 方东美著，《中国哲学精神及其发展》（上）第二章，中华书局，2012年，第85页。

归摄天地一神一人于“皇极”的“大中”之道，与奥罗频多在《薄伽梵歌论》里所说的透过“牺牲之三联”以自我奉献爱敬于“无上者”“大全者”的宇宙秘钥何其相似！并且，方东美先生还认为，“皇极”“大中”之深微奥义隐藏在一套“洪荒上古时代之本体论诸原理之缩写符号”里，而这套“象征意符”，也存在于很多上古文化之中，其中包括苏末儿之经文与“印度之天上模范之城与《韦陀诗》”。方东美先生的弟子孙智桑先生更进一解，将“万有在神论”译为“万有通神论”，取“格于上下”之“格”之祭告而感通意解释“通”字，强调神与万有之旁通交感，其意尤为显豁。《薄伽梵歌》倡至上瑜伽道，瑜伽者，相应也，感通也。而奥氏之“牺牲”，也是从祭祀延伸而来的。¹

方东美先生将原始儒家和大易哲学归入上古华夏的“皇极大中”宗教体系，可谓慧眼独具。《太一生水》篇虽然是道家的著作，但对儒家的影响也极为深远。欧阳楨人先生在《“太一生水”与先秦儒家性情论》一文中认为，先秦儒家的哲学构架是始于性情论，而又终于性情论的。在先秦儒家的思想体系中，人的性情是天玄地黄、阴阳大化、风雨薄施的摩荡结果。先秦儒家吸收了《太一生水》的自然哲学思想。这不仅体现在儒家哲学的表述方式上，更为重要的是对儒家性情论，乃至整个儒家哲学的整体架构的建立，都产生了深远的影响²。不过，据我看来，《礼记》将“礼”归本于“太一”，又有“复情归于太一”之说，使生命向本原逆转，可见《太一生水》篇对儒家的影响不光在自然哲学方面，也在本体和功夫层面。

儒家不谈有、无，而直接从正面说太极、乾坤、天地，其立论则多从人与万物之“性”入手。乾主创造，坤主成聚，用韦檀多的语言说，就是有能者和能。因为“乾道变化，各正性命”“天命之谓性”，“性”从

1 方东美著，《中国哲学精神及其发展》（上）第二章译注部分，中华书局，2012年，第85页。

2 此文发表在《文化中国》（加拿大）2001年九月号，又见于《孔子研究》2002年第1期。

天命、乾道之向下贯注而来，所以儒家用“复情、复性”的方法来上达天命、乾道以至太一。郭店楚简《性自命出》有“性自命出，命自天降，情生于性，道始于情”之说，可以说是儒家“复情复性”说的核心表述。按儒家所谓“性”，可以与韦陀的Dharma即“法”的本义互相参证。《摩奴法论》论及无上者那罗衍那之创世。其中说道：

有害或无害，温和或凶残，法或非法，真实或虚妄，他在创造时把其中哪一种品性赋予哪一种生物，那一种生物就本能地获得那一种品性。

正如在季节轮换过程中各季节本能地获得各自的季节特征，众生也同样地各有各的行为。¹

“最胜我”那罗衍那或“太一”不但是最原始的存在者，也在创造过程中赋予万事万物以特有的属性，以及与其属性相应的行为或职分。万事万物所禀赋于至上者的特有的属性，以及与其属性相应的行为或职分，便是其Dharma也即“法”，《易传》谓之“乾道变化，各正性命”，《老子》谓之“德”，《老子》39章云：

昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正。

宇宙间的所有一切都分有了道的属性，天有天性，地有地性，人有人性，火有火性，水有水性，王有王性，万事万物，其所以成为其所是的本性，都是道赋予的。万物得之，乃成其“德”，“德”者得也，《老子》曰：

1 蒋忠新译，《摩奴法论》第一章，中国社会科学出版社，2007年，第6页。

道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。
道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。

道是根本因，德是形式因，物是质料因，而势则是动力因。万事万物得以顺其本性而为，所以既是“各正性命”，也是“莫之命而常自然”。

《礼记·乐记》论人之“性”云：

人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反己，天理灭矣。

从属天一面而言，人生而静，静为其“天之性”；但此形上超越之性亦受“物”或“气”的影响，而为好恶外境所扰动，在二元对立之执着中无法逆转向内，终至丧失其本来之“静”性，故其“德”不彰，其所禀赋之一段天理亦随之泯灭。这里所谓的“反己”，实际就是老子所说的“致虚极，守静笃”一类从“有”入“无”的功夫，而“天理”即是“常”或“明”。《文子·道原》也有几乎同样的一段文字，这正说明儒道在天理人性之根本上是相通的。孔子所谓的“吾道一以贯之”绝决非如其弟子所理解的但指“忠恕”而已，其背后必定有一套形而上义理及其修炼功夫。《论语·宪问》中透出一丝端倪：

子曰：不怨天，不尤人，下学而上达。知我者其天乎？

“下学而上达”，即“由建立于彼及吾人精神自性之行业，作整体之自我发现”；“不怨天，不尤人”即破除私我，超越人我、善恶、祸福之二元对立而入于“常”境，达到“整体之自我转变”；最后欲以“天”为知

音，将全部身心寄托于天命，即“向此无上者以吾人全部有体作整个自我归顺”。奥氏所谓“牺牲之三联”，开启无上微密之秘钥，宛然具在。

不过，儒家和道家为达到反己复性，所采取的功夫路径是不同的。《文子》讲“遗物”，《庄子》讲“外物”，《易传》讲“开物”，而《中庸》讲“格物”，是以动态的“中庸”达性命之正。儒家采取的是“下学而上达”的礼乐实践，近于《薄伽梵歌》所推扬的“业瑜伽”；而道家转气守静，应该属于“禅瑜伽”。《易》穷究天地阴阳之理，明显归于“智瑜伽”（Jnana Yoga）一路，《薄伽梵歌》谓之僧佉，也即数论。三种瑜伽并非互相排斥，而是相辅相成、互补互生，构成一道使身心灵不断向上超升的阶梯，其顶端是巴克提瑜伽，也即奥罗频多所推举的向无上者回归的“敬爱道”。庄子谓之“通于一而万事毕，无心得而鬼神服”，在涵融天人、有无的通“一”之境，以无所得之不执心，奉献于众生与神明，如是参赞天地之化育，与天地相参，与神明相配（配神明，醇天地）。《易·说卦》谓之“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”，“和顺于道德”属业瑜伽；“穷理尽性”是智瑜伽，但也涵有定安静虑之禅瑜伽成分；上达天命为巴克提瑜伽，而一以贯之的是“理”，也就是“法”。

饶宗颐先生认为“礼”不仅是“礼仪”，“礼”实为“理”之同义词，并且礼之经以德为其基础，下以顺人心，上以合天时。他引《礼记·礼器》之言曰：

先王之立礼也，有本有文。忠信，礼之本也；义理，礼之文也。无本不立，无文不行。礼也者，合于天时，设于地财，顺于鬼神，合于人心，理万物者也。

又引《左传·昭公二十五年》记：

夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之。则天之明，因地之性，生其六气，用其五行。气为五味，发为五色，章为五声。淫则昏乱，民失其性。是故为礼以奉之……

礼为上下之纪，天地之经纬，是天理、民德、气性之表显，故饶宗颐先生认为“礼”具“宇宙义”，并可与《梨俱韦陀》之宇宙秩序梨多相印证。他在《〈春秋左传〉中之“礼经”及重要礼论》中指出：

根据燕京大学《引得》，《左传》全书中礼字共见四百五十三次，又言“礼制”者十条，出现的频率可和印度《梨俱韦陀》中rta（梨多）一词出现超过三百次，互相比拟。《韦陀》的梨多，意义是指宇宙的秩序，这种秩序是代表礼仪上、道德上的宇宙性的经常之道，它和“礼”表示天经地义的“礼经”，有点相似。¹

梨多在后起的韦陀诸经里被表述为“法”。在韦陀思想体系里，“法”是一个涵盖乾坤式的概念，表现渗透于宇宙、人性、社会各个层面，奥罗频多在《薄伽梵歌论》里论述之如下：

“达摩”在印度概念中，非但为善，为正道，为道德，为公理，为伦理，而且为人与一切众生之关系之全部统率，此亦摄与自然与上帝之关系。论其出自一神圣原则观点，此原则乃自发为业行之形式与

1 饶宗颐著，《饶宗颐二十世纪学术文集》第六册卷四，台北新文丰出版股份有限公司，2003年，第293页。

律则，自发为内中与外表之生活形式，世间任何关系种类之命令也。

“达摩”者，轨持，吾人所可持，又能综合摄持吾人内中与外表活动者也。在其本初意义中，原指吾人自性之基本律则，秘密规定吾人一切行动者；在此义度中，则每一有体、典型、种类、个人、群众，皆有其自法。其次，吾人内中有一自当发展而显示之神圣性；依此义则“达摩”为内中工事之律则，以此而神圣性在吾人有体中生长者也。再其次，则为一种律则，吾人用以管制外发之思想、行为，及吾人彼此间之关系，以至最能一面助成吾人自体之成长，一面助成人类之生长，以趋向神圣理想者也。

就其为“管制外发之思想、行为，及吾人彼此间之关系”一面来说，“法”相当于儒家之“礼”；就其为“自性之基本律则”一面来说，“法”相当于道家之“德”、儒家之“性”；就其为“内中工事之律则，以此而神圣性在吾人有体中生长者也”，以及“人与一切众生之关系之全部统率，此亦摄与自然与上帝之关系”一面来说，“法”相当于儒家之“理”，或《易》所谓的统合天地人的“三才之道”。据《摩奴法论》，“法”源于无上者或“最胜我”那罗衍那，而《有无歌》则归之于“热”，即向宇宙本根逆转之苦修献祭力，乃“最胜我”之内在能量，或世界创化之形式因。

通过在不同的层面上阐释、运用“法”，《薄伽梵歌》将入世与出世、形下与形上、人事与天道、礼法与自然皆打成一片，从而呈现出一种“极高明而道中庸”的生命境界，此即向作为“整体大全”的无上者或“太一”返回，并在其里面也即宇宙一神一人三个维度寻求圆融感通的“巴克提”或虔敬道所代表的境界，也就是方东美先生所定义的华夏上古之“万有通神论”。所通之神则自三代以来一脉相沿，丁山先生断言

“这个至高无上的天神，夏后氏曰天，殷商曰上帝，周人尚文，初乃混合天与上帝为一名曰：皇天上帝，音或讹为昊天上帝，省称曰皇天，或昊天”。¹而“上帝”即是“太一”、伏羲、“最胜我”、无上者毗湿奴、那罗衍那。

《庄子·大宗师》里有一份解说“道”之传承的“大宗师谱”，叙述“古之道术”的承载者，“道”排在第一位，后面从神仙至于君相，从太古之初至于三代，序列宛然可见。其中的猗韦氏、伏戏氏、西王母、黄帝，据本书第四章考证，分别与韦陀的大神湿婆、毗湿奴、杜尔嘎、梵天对应，并且，《薄伽梵歌》也讲到，日神为上古“薄伽梵道”之传承者之一。尤其是黄帝，被认为是“黄老道”的开山鼻祖，而梵天也恰好是《韦陀经》的授予者和保管者，混沌之初，开辟之前，他从至上者毗湿奴那里听闻了《韦陀经》。据说，隐藏了华夏至高哲学秘密的洪荒上古之书——《洪范九畴》，是夏禹得之于伏羲的天启圣书，而《易》也是伏羲氏所传，是为“河图洛书”，假如伏羲即毗湿奴之推论成立的话，那么所有的疑团就都迎刃而解了。华夏与古韦陀时代可能分享了同样一套玄学-神学-宇宙论体系，上古华梵是一个精神共同体，一如中古大唐之世。如此，华梵之间的会通，不但能复原早已破碎消隐的华夏上古“道术”，而且也能反过来对同样沉沦失据的上古韦陀文明进行深度的阐释和实证。或许，丁山先生的大胆推测是成立的：《韦陀经》流传于华夏上古，即“楚使倚相所读的三坟”，而为《老子》《庄子》《九歌》《天问》一类楚文学之胚胎。²

1 丁山先生、苏雪林先生、饶宗颐先生都曾论述过《天问》文体与《韦陀经》之创造赞歌的渊源关系。关于楚文学与《韦陀经》及韦陀思想的比较，我在《文明的基因》里有专章阐述。

2 同上。

第七章 印章开启奥秘

鱼藏玄机 / 上帝真容 / 北极星君



鱼藏玄机

印度河文明拥有一套独特的象形、拼音兼备的文字系统，主要刻画在陶器、印章和书板之上。早期的印度河铭文可以追溯到公元前3300—前2600年。迄今已经发现了4200多个刻有印度河铭文的物品，大多数内容极其简短，平均长为5个符号或字母，最长的有26个符号。据学者们统计，印度河铭文总共有400—450个不同的符号。虽然印度河印章以及铭文也出现于苏美尔和埃兰，但在计算机比较分析象征物序列的帮助下，研究印度河铭文的专家阿斯科·帕尔波拉（Asko Parpola）教授断定，印度河铭文跟任何已知的文字系统没有直接的联系。同时，因为不曾发现双语对照文本，没有其他文字作为参照体系，印度河铭文至今无法完全破译。饶宗颐先生认为印度河文字的结构和造型与半坡陶文比较接近，并以甲骨文为参照，解读出十几个印度河铭文，但也是浅尝辄止，并没有进一步做深入的全面破译。¹

不过，经过多年的深入探索，帕尔波拉还是根据印章和书板上与铭文相关的图案，并参考跟印度河铭文较接近的文字诸如西亚楔形文字、埃兰文、达罗毗荼文、梵文，破译出一些重要的符号。其中最关键的是鱼形符

¹ 参考饶宗颐著，《谈印度河谷图形文字》，出自《饶宗颐东方学论集》，汕头大学出版社，1999年，第185页。

号，以及与之对应的鱼形图案和纹饰。根据帕尔波拉的研究，在达罗毗荼语里面，鱼这个词是min，但min还有另外两层涵义：

其一为星辰、闪烁（glitter, shine, flash）。在古梵文里，鱼这个词是mina，而动词minj的意思是“照耀”（to shine）。出土于阿姆利（Amri）的印度河文明成熟期的陶片上，发现了鱼、星组合乃至鱼、星一体（众多星纹点缀、环绕于鱼身）的图案。在韦陀典里，神圣的恒河被认为是天界银河降落凡间，而黄道的梵语是akasa-ganga，意思是“天界恒河”。如是，把夜空银河里闪耀的星辰比象为水面跳跃回旋的鱼，自然再正常不过了。

其二为天神、上帝。一些印度河印章上的神像身侧或头顶有闪耀的星星和鱼作为其身份的象征性符号。在韦陀诸经里，生殖神湿婆、水神筏楼那和爱神喀摩都跟鱼有密切的关系。湿婆在《往世书》中被称为“鱼”或“鱼主”，而水神和爱神的坐骑都是鱼，他们甚至有时被描述为半人半鱼的神。在最早的《梨俱韦陀》里，筏楼那拥有天上地下的至高权柄，几乎处于至高主神的地位。

由此出发，帕尔波拉对印度河印章上特有的“鱼+数字”符号进行了破译。他断定，“3+鱼”（鱼形符号旁边加3根竖线），意指二十八宿中的觜宿三星及其御神；“6+鱼”，意指昴宿六星及其御神；“7+鱼”，意指大熊星座，即北斗七星及其司掌神祇。¹这个结论被一枚印度河印章所证实：在这枚印章的上方单独刻有一个大而清晰的鱼形符号，前面加了两排竖线，上面4根下面3根，共计7根。印章的下方刻着一只象征至尊神权的独角兽。在印章左下角，独角兽头部下面，有一个造型奇特的供品架，上部为圆柱形，下部为半球盆形，中间有一根柱子支撑置于地面。迈哈·戴万认为这种物品是用来制造祭祀饮料的过滤器。²据我推断，这个所谓“供品

1 *Deciphering the Indus script*, Asko Parpola, published by Cambridge University, 1994, p.104.

2 *The Sacred Filter Standard Facing the Unicorn: Iravatham Mahadevan, More Evidence, in South Asian Archaeology*, 1993, p.251.



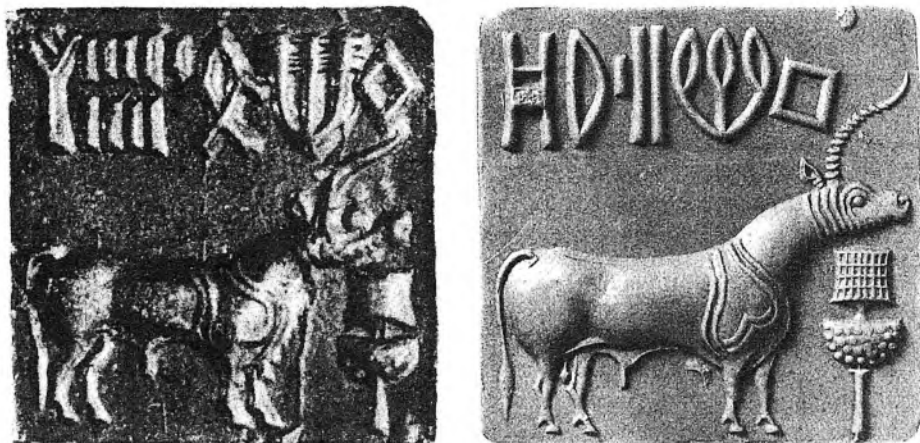
印度河陶印，上方的符号象征北斗七星

架”应该就是制作或加工、供奉娑摩酒（soma）的工具。在娑摩祭中，向七大仙圣（Sapta Rshi）献祭的七大火坛占据极其重要的位置，分别由七大祭司（Sapta hotrah）主持，而七大仙圣正是北斗七星的司掌神祇。哈拉帕文明成熟期喀利邦岗“城堡区”的祭祀平台上，出土了一排七个火祭坛，按照娑摩祭的仪轨，它们设在祭场的中心位置¹。独角兽很可能象征娑摩酒的享用者天帝因陀罗。属于印-欧雅利安族系的苏格兰皇室军队就以独角兽为唯一保护神，而独角兽是圣者安德鲁（Andrew）的象征，奥斯丁·瓦代尔（Austine Waddel）认为，安德鲁源于雅利安众神之王因陀罗或苏美尔、赫梯的水神Indara（又名Enki）²。

与此相关的还有两个重要的符号，“榕树+鱼”和“榕树+两根长竖线”（三叉形符号代表榕树）。据帕尔波拉分析，这两个符号都代表北极星。榕树的梵文为“vata”，达罗毗荼语为“vatam”“vati”，也有绳索

1 *Deciphering the Indus script*, Asko Parpola, Cambridge University, 1994, p.222.

2 *The Phonician Origin of the Britons, Scots & Anglo-Saxons*, Austine Waddel, Kessinger Publishing Co, 2004, Chapter XXI, p. 136.



印度河陶印，上方的符号“榕树+鱼”（左）和“榕树+两根长竖线”（右）都代表了北极星

的意思，所以榕树也被称为“绳索树”（rope tree, 梵语vata druma, 达罗毗荼语vata-maram）。在达罗毗荼语里，vata还有“北”的意思，而在古泰米尔语里，有vata-min一词，意为“北方之星”。如是，“榕树+鱼”即vata+min，意指北极星。“两根长竖线”读为velli，是min的同义词，其义也为星辰。因此，“榕树+两根长竖线”也是北极星的象征符号。在韦陀诸经里，宇宙经常被比喻为一棵倒长的榕树，例如《薄伽梵歌》第15章开头的一段著名偈颂有言：

1. 薄伽梵克里希那说：据说，有一棵榕树，根向上，枝向下，叶就是韦陀颂歌。知此树者明韦陀。2. 这棵树的枝干上下展布，受到阴阳气性之滋养。其细枝为感官对象。这棵树也有向下延伸的根，与有情世界的业行相纠结。3. 此树之真形，世人无法察知。无人得知，此树终于何处、始于何处、根基又在何处。但是，人须下定决心，以不执为斧，砍倒此根深蒂固之幻树。4. 然后，必须找到那个至则无返的

地方，在那里归命至上人格神——万物之所资始，无始以来，万物之所资生。

最早的《梨俱韦陀》（1.24.7）讲到天地之中有榕树：“神君筏楼那高举神圣榕树之冠，彼立于无底之空间；那些垂挂下来的枝干都有在上的根，愿那光芒罩护我们！”又：“从上面被固定住的众星，夜晚可见，白昼又转移他处。”（1.24.10）按照《往世书》的宇宙论，众星为不可见的“风索”（ropes of wind）固摄于北极星，如是皆绕天极运转而不致从空中下坠，其状有如挂满根须的榕树。《家居经》（*Grhyasutras*）提到，在婚礼中，新郎须崇拜北极星，其赞祷咒语可与以上《梨俱韦陀》引文相参证：

坚稳居停，坚稳缘起。汝为坚稳者，立坚稳边。汝为众星之柱，如是护我佑我。

.....

我知汝为宇宙殿堂，愿我成为国家殿堂，
我知汝为宇宙之中，愿我成为国家之中，
我知汝为宇宙之索，愿我成为国家之索，
我知汝为宇宙之柱，愿我成为国家之柱。
我知汝为宇宙之脐，愿我成为国家之脐。

北极星“坚稳居停”，《梨俱韦陀》（8.41.9）亦云“坚稳兮筏楼那之所居，他于彼处统治那七个”。这段咒语源出“筏楼那祭”，跟国君登基有关，念此咒的新郎无疑应该是准备登基的储君。由此看来，筏楼那及其神圣榕树跟北极星有关，为维系宇宙之柱索。此说不但与《往世书》之宇

宙论契合，亦可与印度河符号“鱼+榕树”相印证。

至此，我们就可以对著名的印度河鱼纹敞口碗加以分析解读了。这件灰陶浅底碗出土于梅赫尔格尔遗址第七期，属于菲兹·莫汗玛德（Faiz Mohammad）灰陶（类型3）。碗内壁绘三条、底部绘两条首尾相连、旋洄游动的鱼；碗底中央是两个带圆心的同心圆，外圆上下有双叶菩提枝环绕，沿碗底和碗口周圈也都以双叶菩提枝点缀。按照上文对印度河符号的解读可知，这只旋转鱼纹浅底敞口陶碗绝非普通生活用具，而是一件祭祀用的礼器，碗内的纹饰表现了印度河文明的神圣宇宙图景。中央极点和同心圆象征宇宙之中之脐之柱之索之殿堂——北极星和居停其上的大神筏楼那；四处围绕的菩提枝叶象征弥纶周遍的宇宙倒生树，其根在至高无上的天极北辰；首尾相接、旋转翻腾的鱼象征宇宙星体的运动，《薄伽梵往世书》（第五卷）谓之希殊玛尔轮，又名灵蛇轮（Kundalini Cakra），其说为：

北斗七星之上为北极帝星——杜华珞珈，至尊者毗湿奴居于其上。北极星为天枢，众星环拱，在时间之驱迫下，周巡不已。犹如众牛受轭，推磨脱粒，一牛近磨，一牛在中，一牛在外，众星皆受制于气机，被罡风推动，绕北辰而周行。众星浮空，犹如浓云，又如鲲鹏，扶摇翱翔，绝无下坠。作为至尊者的臣仆，众星御神皆在至尊者的指令下，乘车御辇，按各自的轨道周行不息。

此浩瀚浑沦之象状若豚鱼翻滚，故谓之希殊玛尔轮，此象被认为是至尊者的宇宙大身，常为瑜伽士所观想。此豚鱼之首朝下，身体盘曲。杜华珞珈处于豚鱼之尾梢，因陀罗、阿耆尼等天神之星分布于尾部。尾端为答多、毗答多二星。七大圣贤踞于髋部，其他无数星辰遍布豚鱼之身。



印度河陶盘底部为“太极”纹饰（左）；豚鱼状的时间原人（右）

流淌于天宇中央的恒河，即俗称银河者，位处希殊玛尔轮之腹部。阎罗居其下颚，火星在其口部，土星在其阴部。颈背处为木星，胸口处为日。月内于其心，金星处于其脐，双子星居其胸。水星在其生命之气中，罗睺在其颈项，至尊者那罗衍那在其心脏深处，无数星辰皆为其周身之毛孔。如是，希殊玛尔轮乃一切天神与星辰之止息地。

可见上述旋转鱼纹图案实际是对“宇宙大身”或曰“天地身相”（Visva Rupa）的一种象征性美术表现。希殊玛尔有豚鱼的意思，但有时也指鳄鱼，印度河印章多有“鳄食鱼”的图案，应该也是同一类的灵知美术。在流传下来的古印度三环星图里，中央内环是被称为Nakshatra—Purusa或Kala Purusa的人形图像，第二环环布黄道十二宫（大多以器具或御兽形象标出），第三环为赤道诸宿。梵文Kala意为时间，Purusa意为阳性主宰神，Kala purusa即是以时间示现之主宰神，或至高主神毗湿奴的时间化身。Kala purusa全身绘满星宿标记，双足置于头顶，肢体屈曲呈环状，犹如一条头尾相接、跃然而起的巨鱼。这个形象无疑源自古老的希殊玛尔轮。Nakshatra

意为“月站”，即在天空上自西向东选择28个标准点，来观测日、月的位置。这些标准点就如同日、月在天空中停留的驿馆，与中国古代天文学里二十八宿的概念是一样的。《论衡·谈天》云：“二十八宿为日、月舍，犹地有邮亭，为长吏廨矣。邮亭著地，亦如星舍著天也。”早在一百多年前，法国天文学家比约就精辟地指出，中国的宿、古代印度的Nakshatra和阿拉伯的al-manazil三种主要的“月站”体系应该有着共同的起源。是故，Nakshatra Purusa就是内摄二十八宿，并以北极星为中枢的宇宙大身。据《薄伽梵往世书》（第五卷）记载，希殊玛尔轮构成了不朽的“通天之路”的最后阶梯：

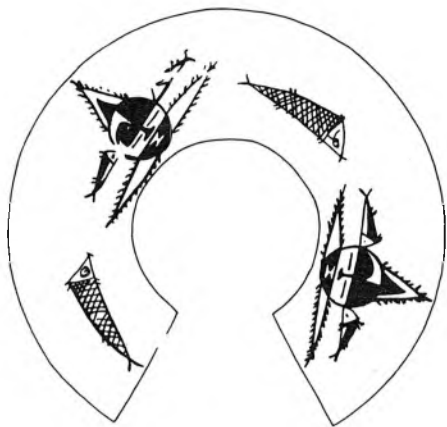
凭借灵知的力量，瑜伽士安处于对梵的觉悟，如是平息一切物欲。接着，瑜伽士放弃躯壳。方法是以脚跟堵塞肛门，将流经六个重要部位的生命之气，逐一加以提升。

瑜伽士以意念力将生命之气慢慢地向上推，从肚脐推到心脏，从心脏推到胸膛，又从胸膛推到腭根。他必须用智慧去找出正确的部位。

瑜伽士上推生命之气，直至两眉中间，他一面堵塞生命之气的七个出口，一面以回返灵魂故乡作为冥思的目标。如果他完全摆脱了一切欲乐之念，生命之气便会直冲出头顶梵穴。放下一切尘缘的他，将臻达至尊者。

如是通玄者取道闪闪发光的希殊玛尔星系，越过银河，在升登梵天珞珈之前，首先到达火神的星宿外士梵拿拉珞珈，于彼处烧尽一切尘垢，然后再更上一层楼，升入希殊玛尔轮，与至高主神相接。

希殊玛尔轮是整个宇宙旋转的枢轴，称为毗湿奴之脐。只有瑜伽士能超越希殊玛尔轮，到达玛哈尔珞珈。彼处，经历过净化的圣者如



半坡遗址人面鱼纹彩陶

布黎古享受长达四十三亿太阳年的寿命，就算处于超然境界的圣贤也崇拜那个地方。

希殊玛尔轮关乎升天通神，因而也是一种“通天手段”。令人惊异的是，公元前4800—前4300年之间的华夏半坡遗址也出现了这类神秘莫测的“通天神器”。仰韶文化半坡类型彩陶器上的人面鱼纹，见于临潼姜寨遗址、宝鸡北首岭遗址出土的彩陶器，图案造型怪异，其含义历来是学者争论的焦点。所谓的人面鱼纹，就是人面纹与鱼纹结合形成的图像。人面的基本特征是：画一个大圆圈作为人面的轮廓，横截人面上半部约 $2/5$ 为额部，又横截人面的下半部约 $1/5$ 为嘴部，中间部分以鼻梁、鼻翼为中垂线。鼻翼用横短线或三角形表示，左右两侧画短线表示微闭的双眼，现冥思之状。鱼纹在人面的嘴部：两条相对而游的鱼，身体两侧遍布芒刺纹，黑色的鱼头交叠于人面的嘴部，形成一个用白色标出的X形图案，鱼身则向两侧展开。整体来看，“人面鱼纹”的造型既像人嘴衔鱼，也像人鱼合一（人面两侧，耳朵的部位画着挑脚式曲线，在这个部位上有时也挂着两条鱼，

似乎是一种冠饰)。人面的头顶上,有一个三角状的尖顶冠饰(有的作叉形),绘着象征发光体的芒刺纹。最奇特的是人面的额部,黑白相间,似乎体现出一种阴阳变化的观念。如果运用我们已有的符号解读方法来破译,那么半坡“人面鱼纹”的寓意其实跟印度河“旋转鱼纹”是一样的:遍布芒刺纹的鱼象征了希殊玛尔星体,两鱼相对表示了星体在空间的旋转式位移;人面象征了北极星及至高主神,人面头顶上高耸的带有芒刺的三角形象征北极星作为极星在天顶高高闪烁。人嘴衔鱼,并与鱼合为一体,同样表现了希殊玛尔轮以北极为轴心作旋涡式运动的主题。人面额部,以及嘴部黑白色块相交所组成的图案,体现出阴阳交合相生的理念,而太一正是阴阳的结合体。“人面鱼纹”只是另一种形式的太极图!半坡有一种彩陶盆沿盆内壁画着一圈“人面鱼纹”与“鱼纹”相间隔的图像,环转乾坤之太极意象更为明显。

仰韶文化流行瓮墓葬的习俗:把夭折的儿童置于陶瓮中,以瓮为棺,以盆为盖,埋在房屋附近。“人面鱼纹”多见于当作儿童瓮棺棺盖的彩陶盆上,表明它是一种具有“通天手段”作用的符号,与太极图或璇玑图的象征寓意是符合的。凭借“人面鱼纹”太极图的法力,死去孩子的灵魂将有希望上升到最高的天穹,从而获得永恒的解脱。这个图形的寓意和作用与希殊玛尔轮其实是一样的。仰韶文化发现的“鸟食鱼”图案,类似印度河印章“鳄咬鱼”图案,似乎也是象征希殊玛尔轮。同期河姆渡文化发现的“猪拖星斗”陶器,也是华夏上古北斗北极崇拜的明显例证。

后起的马家窑、良渚、红山等华夏新石器文化继承了这套“通天手段”,却采用了不同的灵知象征符号体系。马家窑文化出现了“鸟式旋涡纹”和“兽面旋涡纹”;红山文化出现了“玉猪(熊)龙”环形礼玉;龙山文化出现了“猪首璇玑纹”;凌家滩文化出现了“鹰猪合体”玉雕;良渚文化出现了“羽人驭猪”神徽。大致是以猪或熊象征北斗七星(大熊

座），鸟或羽人象征北极星（居住于北极星的至高主神毗湿奴或太一的坐骑是大鹏鸟迦鲁达），从而表现北斗绕极运动。

到屈家岭文化，终于出现了最原始的太极图案。这种旋涡纹绘制于纺轮上，以纺轮的中心圆孔为圆心，画一宽平弧形，占大半圈，或一圈多，宽头靠近圆心，尾尖在外侧，有左旋式与右旋式两种，黑白相间，形似一条旋转着的鱼。这种图像，像是Sisumala（鱼）和Cakra（轮）的组合，实际就是后世由阴阳鱼组成的太极图案的原型。

在存世的古彝文文献《玄通大书》中，列有多幅“太极图”图像，这些图像在古彝文中被标作“宇宙”。最早的“宇宙”图像并不具备黑白回互对称的形式，图中的白色部分像一条回环盘曲的蛇，有着十分清晰的头、眼、身、尾。有的在圆圈外还有像风车叶子一样的翼。这种图像，是灵蛇与轮的组合，应为灵蛇轮的表现形式。“宇宙”之名，与“灵蛇轮”的本意也非常贴近。

在另外一幅彝族“太极图”里，蛇的形象被龙代替了。这类龙形太极图在新石器时代就已经出现了。例如辽宁阜新查海遗址发现的距今约8000年的石蟠龙；湖北黄梅发现的距今5000—6000年的河卵石龙，公元前2400—前2200年陶寺文化早期陶盘的勾龙，以及商周时代雕绘于陶盘或青铜盘内底的蟠龙图像。这些龙形图像的最大特点是龙身盘绕，首尾相接成环状，都绘在或摆放在一个圆形的背景图上。

据冯时先生考证，“太极图”就是传说中神秘的“河图”。这里所谓的“河”并不是宋明以来儒者认为的“黄河”，而是天上的银河。这似乎又与豚鱼或灵蛇之腹为银河（天空流淌的恒河）之说契合了。在汉魏时期的墓室星图上，已经可以看到圆形星图中央波涛滚滚的银河形象。这类星图起源于所谓的“盖图”，只有皇室的墓葬里才能使用。通常是环形，中心为北极星或北斗七星，环带内分布着二十八宿，有的还标出了星官或

其器具、御兽的形象，将天文与神话巧妙地结合在一起。星图绘在墓室顶部，显然不是用于现世的目的，而是为逝者的灵魂指出一条由诸星和银河组成的“升天之路”。

印度河文明的“旋转鱼纹”象征北斗带动群星绕极运动，或许就是华夏“太极图”或“河图”的鼻祖，其终极意义指向居于北极的至高主神崇拜。传世文献和考古资料都表明，对至高无上的太一的祭拜盛行于战国秦汉，而太一之居就在天极北辰。《史记·天官书》开篇就说：“斗为帝车，运于中央，临制四乡，分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。”《淮南子·天文训》云：“太微者，太一之庭也；紫宫者，太一之居也。”《鹖冠子·泰鸿》云：“中央者，太一之位，百神仰制焉。”据蒋湘南《太一释义》考证，太一之神即上帝：

太一之神何神也？曰：上帝也。上帝何以为北斗之神？曰：恒星天之正中曰紫微垣，紫微垣之正中曰北极，北极之第五星曰天枢，其相近无星处曰赤极，赤极上值宗动天之正中，而宗动天向下一面者有形，向上一面者无形。无形，即上帝本然之天也。上帝不可见，故取宗动天之中心以识之。宗动天之中心不可定，而北极第二星赤大而明，主日、主帝王，占天者因取之以为大帝之坐。《史记·天官书》曰“中央天极者，其一明，太一常居也”，即谓北极之第二星也。¹

希腊古代谓日月七星诸天之所以旋转不停，由一天带之而转。故这一天名曰“宗动”或曰“动因”。但此宗动天者，也不能自转，必有一大神转之。这位大神便是北极的主神太一，亦即《淮南子》“帝张四维”的那个“帝”，《十洲记》总九天之维的那个“天帝君”。

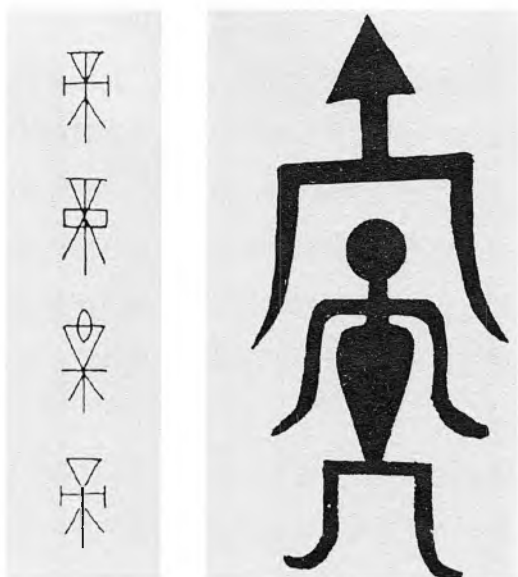
1 蒋湘南著，《七经楼文钞》，中州古籍出版社，1991年，第108页。

从殷商甲骨卜辞来看，上帝在天中，而四时表现为四方之风围绕着天中旋转。天上黄道四宫星辰之循环，在天地之间变成四季的循环，乃有万物生成坏灭之循环。上帝在天中主宰四方、四时、四季的规律，而为崇高的周年和死生之主。

上帝真容

太一是居于北极的上帝，统领百神，无疑具有至上主神的身位。据美国学者班大为考证，甲骨文中用于指代商人最高神的“帝”字源于对北极星的观测和定位。¹按常见的甲骨文“帝”字有四种写法，其结构基本上是：下半部为一“木”字，上半部为一倒立的三角形，有的三角形中间有一竖线，或者在三角形顶端横线上插入一小圆圈。班大为推测，甲骨文“帝”字代表某种“帝”字形的用来测量北天极位置的模板，这种模板可能是铜的，固定在一根类似于萨满所用的神杖一样的杆上。这个解释虽然略显牵强，所谓的测星模板也无实物可考，但却把“帝”字指向了居于天极北辰的太一、上帝。实际上，如果我们用印度河灵知象征符号体系来解读的话，天机就显露了：甲骨文“帝”字下半部的那根大“木”并非萨满用的木杆，而是贯通天地、囊括万有的宇宙树，而倒立的三角形正是代表北极星的符号，其中的小圆圈则是宇宙极心的象征。商周金文中有一个字（《金文编·附录上，字034》），上半部为“几”，“几”上一竖，其上又有一个锐角向上的三角形，连接起来像“个”；下半部是一个双手双脚向外叉开的人形，为金文之“天”字。这个字应该就是金文之“帝”，“几”代表

1 [美]班大为著，徐凤先译，《中国上古史实揭秘》之《北极简史：附帝字的起源》，上海古籍出版社，2008年，第275页。



甲骨文“帝”（左）；金文“帝”字（右）

天盖或苍穹，“几”上一竖代表宇宙树或曰建木，三角形代表天极北辰。

关于“帝”字的起源，西方学者波尔率先提出，甲骨文之“帝”源于一个出现于公元前4000前后的巴比伦星形字符，后者专门用来描述发光的神祇（Gods）和天体（Heaven），其发音为dingir或dimmer。随后郭沫若支持了他的看法。实际上，《梨俱韦陀》亦称天父为特尤斯（Dyaus），其梵文词根为dyu，意为“光芒”。梵语称天神为Deva（译为提婆），波斯人称其为Daeva，拉丁语称其为Deus，希腊人称其为Zeus（宙斯），罗马人称其为Dies，古英语称其为Divell，法文称其为Dies。从考古发现来看，两河文明与印度河文明有极深广的交流，又同属雅利安文明，巴比伦星形字符所象征的发光的神祇和天体应该就是北极星和北极主神。

马王堆汉墓帛画《太一将行图》，在太一神之侧榜题“太一：社神”，可知太一即是社神。甲骨文里有秋社舞者的象形字，舞者的头顶上就戴着三角形的尖顶冠，形状与半坡“人面鱼纹”的冠饰一样。舞者作鸟

装，两臂张开似鸟翼，身后有鸟羽状尾饰，两腿叉开，与青海大通县孙家寨出土的马家窑文化类型舞蹈纹彩陶盆上的舞人图像很接近。这件彩陶器上的舞人纹可能是迄今为止发现的中国最早的表现舞蹈的美术品。舞者分为三组，每组五人，手拉手排成一行，计三行，在陶盆内壁间隔围成一圈，每组舞者之间，间隔画跳跃状鱼纹一条。这件陶绘应该是表现了社舞的场面，舞者头上的三角形尖顶冠，象征了社神所居的北极星；身上的鸟装和尾饰象征了负载太一翱翔于宇宙的鸟王，而鱼纹依然是代表希殊玛尔轮的灵知符号。

摩亨佐·达罗遗址出土有一枚著名的“树神”印章（M-1186）。左上角的“树神”站在一个倒“几”字形带三角冠状底座的菩提枝神龛内，头戴牛角冠饰，冠饰中间又插一菩提枝，双手双脚略微向外叉开。显然，菩提枝神龛是神圣世界（世俗世界为其倒影）的象征，而神龛内的则是高踞宇宙树之巅、天极北辰之上的至尊主神。这个形象几乎就是一个倒写的金文“帝”字。实际上，哈拉帕出土的一枚陶书板上，就出现了“几”字形的菩提枝神龛，其两边底部枝条翻转呈环状，环内各有一大星，神龛内也有一神站立于内。在主神的面前，一个头上有着同样牛角冠饰、三叶菩提枝和长辫的人单腿跪坐，双手举起呈祈祷奉献状；此人纤腰肥臀，看上去更像是女性，似乎对应于印欧神话中的丰收女神古丽。女神的脚边赫然有一人头，摆放在一个小案子上面。在女神的身后，站着一只人面大角公羊，公羊背部上方有一个中央带点的鱼形符号。据帕尔波拉考释，公羊象征韦陀战神塞犍陀（Skanda）；中央有一点的鱼形符号代表Rohini即毕宿。按照最古的韦陀天文学，毕宿与太阳同时升起标志着新的一年开始，即春分日的到来。在韦陀神话里，塞犍陀是女神帕筏蒂的儿子，而帕筏蒂则是司掌丰产和胜利的女神。女神脚下的人头显示她也有杜尔嘎的特征，后者被认为是女神的愤怒相，司掌刑杀之权。喀利邦岗出土



摩亨佐·达罗遗址出土的“树神”印章

了一枚方形印章（k-50）和一枚圆筒印章（k-65），其上都出现了人面虎身、长辫戴角的女神形象，而杜尔嘎的坐骑也是虎。至于印章下方那七个拖长辫、穿短裙，手联手站成一排的妇女，Parpola认为，她们是毁灭和疾病女神，同时也是北斗七星之御神——七大仙圣的妻子，其中六个是塞犍陀的乳母，被称为“母亲们”（matrkas）。菩提枝神龛内的大神在七大母亲之上，受到她们的歌舞崇拜，自然就是居于北极星之上的韦陀主神——筏楼那。而代表丰产和胜利的女神元素的在场，又显示这位神明与后来的大神湿婆有关。

综合各方面的线索来看，马家窑文化表现社祭的连臂舞人纹很可能跟筏楼那及女神崇拜有关。《山海经》形容西王母“其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残”，其形象与印度河印章里虎身人面的女神极为接近。据尹荣方考证，远古祭天为“社”，“社”之作为天神、土地神、战神、雨水之神、生育之神等，具有保佑风调雨顺、农业丰收、六畜兴旺、宗族绵延、家国兴旺等神性。又社坛呈方形，象征位于大地之中的昆仑丘，中间的祭坛为圆形，象征圜天；社坛之上有社树，代表

《山海经》里扶桑树、若木、建木一类的通天神树或宇宙树。江苏铜山丘湾发现一处人祭遗址，属于殷商文化层，整个遗址以中部偏西的四块巨石为中心，围绕着巨石发现了人骨二十具和狗骨十二具。这四块巨石都是未经加工的天然石块，形状不规则，竖立土中。中心一块，南北西各一块，中间的一块最大，略呈方柱形状。考古学者认为这就是殷商时期的“社”。¹昆仑丘是西王母之所居，而宇宙树之巅为太一所在之天极北辰，天父地母的形象跃然而出，再加上人祭的使用，无不与印度河“树神”印章所描绘的场景若合符契。这枚印章的左侧中部，菩提枝神龕的左下方，与右下方跪坐的女神相对应的位置，有一个方形符号，类似“田”字，但中间一横只占半边，这个字符很可能就指地母或丰产女神。在这个字符之上，正好是象征宇宙树的呈天盖状的菩提枝，完全符合天圆地方的理念。并且，按照《往世书》，通天神树高耸于大地中央的苏迷卢山顶，许多学者（例如丁山先生）都认为，昆仑山的原型就是苏迷卢山。很有可能，印度河“树神”印章所描绘的“神女朝帝”场景，就是社祭的神话原型。

摩亨佐·达罗出土的印章中有一种被称为“原始湿婆”（Pro-Siva）的人像，例如M-305印章：一位高鼻大眼长眉的神明，拖着粗而长的发辫，头戴双牛角冠饰，冠饰中央插一根菩提枝，两边牛角向内弯，形成两个半圆弧，其中各有一颗闪烁的星星。他侧面盘腿而坐，双手自然下垂，搁在膝盖上，居然采用了一个标准的瑜伽坐姿。他的身侧，正对着眼睛，有一个鱼形符号。还有一枚摩亨佐·达罗发现的陶制长方形护身符（Md 013）上，也出现了类似的“瑜伽士”人像，其身周围绕着水生动物：鳄、鱼和蛇。这类神明无疑就是“树神”印章里那居于北极星的至高主神同时也是水神的筏楼那。在另一枚哈拉帕印章里，四头的“原始湿婆”的身周却

1 尹荣方著，《社与中国上古神话》，上海古籍出版社，2012年，第28页。



摩亨佐·达罗出土的印章中有种被称为
“原始湿婆”的人像

环绕着各种走兽：虎、象、犀牛、水牛、羚羊，显示出湿婆作为“兽主”（pashu-pati）的特征。从这些不同的“原始湿婆”造型来看，筏楼那似乎一身兼有三重不同的神格，水神、北极之帝毗湿奴和生殖、毁灭之神湿婆。此外，“原始湿婆”双臂满套臂环，为印度妇女之装饰，可见还附有女神的神格。此像有时作四面，似乎又有梵天的影子。总之，这个神像统合阴阳包融万有，也许就是传说中的“混沌”。

巫白慧先生认为，筏楼那（包拥神、遍摄天）是一个具有二重神格的超验大神，既具有（有相的）自然神格，又具有（有相的）超自然神格，体现出一体二相、二相一体的灵知玄理。¹ 在《梨俱韦陀》之“筏楼那赞歌”中，筏楼那是头戴金色斗篷，身披金色衣袍，庄严端坐在宇宙最高层的主神。侍从们为他准备了由神马牵引的战车，随从他在宇宙间巡回视察世间众生的一切活动。筏楼那是支配自然规律的主宰。他开天辟地，让天地按他的法令上下分开。他为太阳修筑了一条宽广的运行轨道，让太

1 巫白慧译解，《〈梨俱韦陀〉神曲选》，商务印书馆，2010年，第56页。

阳按照他的指令在太空中回转动。他规定月亮只在夜晚放光照耀，规定遍布苍穹的星辰夜升昼隐。筏楼那还把火置于水，让太阳行于空，将苏摩（树）栽入岩壑。筏楼那还是护持宇宙秩序的主神，因而受到凌驾于众神之上的尊敬和赞美。他严肃地贯彻“赏善罚恶”的因果法则。他庇护向他臣服归命的信众，用智慧眼观照他们，鼓励他们举办祭典，祈祷天地神灵，赐给他们前来筏楼那神宫共享圣食的恩典。那些真正实践筏楼那神谕的苦行者有望转生他的世界，瞻仰天国乐园的二大主管——筏楼那、阎罗王。筏楼那痛恨犯罪者，对破坏正法的人尤为恼火，要给他们加上桎梏。不过，知罪悔过者也会获得筏楼那的饶恕，免受惩罚。但筏楼那有时又在幽冥水底，《梨俱韦陀》之“筏楼那赞”云：“最胜明神，测量天师，现身大地，创立四维，水天行宫，古老辉煌，是此神王，我等主人。”筏楼那创立四维，即创立宇宙方位——东南西北，上下四维——又测量天地，坐镇水天行宫，监视三界众生的一切善恶行为。并且，筏楼那与天神因陀罗、密特拉也有密切的伙伴关系。

按照印度哲圣奥罗频多以及传统韦陀经师的说法，韦陀本集有表层的显义和内层的秘义。表面的祭礼和仪轨是为普通人而设的，《梵书》保留了这些；而同样的咒语赞祷里所隐含的灵知秘义，却呈现在《奥义书》里，只能传递给秘法入门者。¹在《奥义书》或者《薄伽梵歌》里，创造、养育、毁灭世界的宇宙大我或超灵、胜我是毗湿奴，他是至上主神，具有超自然的神格，同时又涵摄宇宙形而上本体——梵。从这个角度来看，作为水神的筏楼那其实只是一个表象，宇宙大我毗湿奴才是筏楼那背后所隐藏的本体，这就是所谓一体二相。那么，当筏楼那被赋予了本体意义之后，他就具有了其他各种流生于本体的神灵的大能和名相。所以，筏楼那可以兼有数重不同的神格。从他主宰、遍入一切时空众生的一面，可以看

1 参考 *The Secret Of The Veda*, Sri Aurobindo, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, 1971, p.287.



山西陶寺文化陶盘上的彩绘盘龙（左）：陶寺文化中期出土的一件彩绘陶簋（右）

到毗湿奴：从他繁殖、毁灭的一面，可以看到湿婆；阎罗与湿婆的毁灭、刑杀有关，密特拉与湿婆的生殖力有关，而因陀罗似乎是毗湿奴维持世间秩序的代表。此外，居于最高天的筏楼那暗喻居住在北极星的乳海毗湿奴，而居于幽冥水底的作为水神的筏楼那却暗喻胎藏海乃至原因海毗湿奴（关于毗湿奴之三重分身，可参考《象太一之容》上篇）。这一切都隐藏在《韦陀本集》的秘密书写或口耳传承里，直到《奥义书》《往世书》出现的时代才十字打开，形上形下、神明世界的各种分际才显豁明朗起来。所以等到《往世书》的世代，筏楼那就不再承载这么多的暗喻和秘义，仅保留下水神的本来面相。经过这番探源溯流的考索，至此我们可以比较有把握地断定，印度河印章上的“原始湿婆”就是《梨俱》赞歌中的筏楼那，而印度河文明就是原始《韦陀》的承载者，《韦陀》产生于印度河本土，而非外来民族入侵后带进来的舶来品，一如印度学者罗申·达拉尔（Roshen Dalal）所坚持的。¹

印度河文字和美术在新石器时代的华夏大地留下了诸多痕迹。长江

1 参考 *The Vedas*, Roshen Dalal, Penguin Books, 2014, p.55.



被称为“饕餮”的带牛角的神面出现在很多华夏史前文化遗址中

下游的安徽凌家滩文化，除了前文提到的象征北斗绕极运动的鹰猪合体玉雕，还出土了一件三角形树纹玉佩饰，应该也是宇宙树的一种表现形式。另外还有一件玉雕头饰，形似两端向内卷曲的水牛角，中间向上拱起呈三角形，这种纹饰在哈拉帕寇特·狄吉（Kot Diji）文化的彩陶罐上也出现了，其中有一件在牛角两端向上翻卷的圆弧内还各有一颗星纹，这明显是象征头戴牛角冠饰的北极主神筏楼那。这类水牛角纹在仰韶、良渚陶器上都有发现。前文解读的象征“豚鱼轮”的半坡“人面鱼纹”，其头部两边居然也有一对弯曲的牛角！良渚玉器“鸟站祭坛”纹饰，祭坛上刻有象征极星和北极的“菱形+圆”，而圆的两侧各伸出一对牛角，圆下端则有象征宇宙树的三片叶纹，这个符号应该就是指代北极主神太一，并且具有明显的印度河特征。山西陶寺文化的陶盘上也出现了象征“灵蛇轮”的彩绘

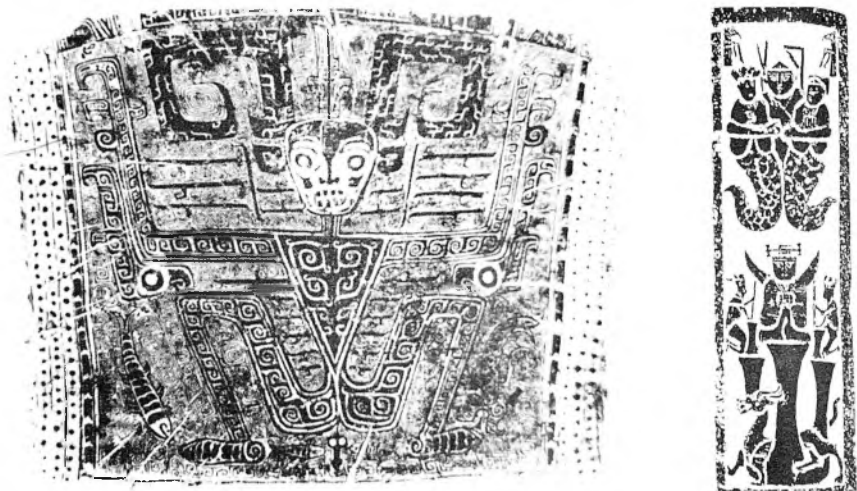


殷周牛角大兽面额头上通常都有象征北极星的菱形和象征宇宙树或北极的“葩”

盘龙，陶寺中期（公元前2200—前2100年）出土的一件彩绘陶簋上面出现了一组纹饰：左右鹰鸟纹相对，凸显出中间一个呈倒“几”字形的符号，其顶端有一个白色的倒三角，这应该是象征“帝”的一种符号。¹ 陕西石茆遗址也发现了璇玑形玉璧，最著名的玉雕人头像，侧面一巨目，目下有一孔，这个孔象征天极，那么人像就应该象征北极主神，其整体造型也很接近以侧面示人的印度河“原始湿婆”的头部。最近石茆遗址又发现了用于祭祀的大型陶鸟，显然也与北极崇拜有关。

三星堆出土一种大兽面，长眉巨目，头戴牛角，额头有柱状纹饰，柱头分叉如叶片，显然是宇宙树的象征。这个大兽面应该就是北极主神，与印度河印章的筏楼那形象可谓一脉相承。这种带牛角的大兽面盛行于殷周时代，殷周青铜器上比比皆是，后世失其传，遂笼统称之为“饕餮”。实际上，水牛备受殷人尊崇，从牛角形态来看，商代青铜、玉器上的牛纹主

1 参考王大有著，《中华源流》上卷第二章，当代中国出版社，2015年，第18页；附中华第一姓风十三宗支，专门列出中国新石器时代出现的各种“几”形、牛角形、三角形等象征天穹、北极的符号。



日本京都博物馆收藏的殷商后期神人蹲坐图像铜鼓（左）；山东沂南发现的伏羲女娲画像石（右）

要是水牛。殷墟出土的青铜水牛身上，还雕有象征宇宙能量的龙纹、虎纹和鸟纹。殷周牛角大兽面的额头上通常有象征北极星的菱形和象征宇宙树或北极的“葩”。日本京都博物馆收藏的殷商后期神人蹲坐图像铜鼓，神人头戴巨大的牛角，身躯作尖锐的倒三角形（北极星的象征符号），双臂作鸟形，双腿盘曲蹲踞，其体态状貌无疑源出印度河文明的北极主神——筏楼那。

一直到汉代，有关北极太一的神话依然基本保留了承自史前的元素。山东沂南发现的伏羲女娲汉画像石上，人身蛇尾的伏羲、女娲中间被插入一个人像，头冠呈三角形，两肩之上分立一规一矩，两手伸出，紧抱伏羲、女娲。画像石左右两侧顶端，伏羲、女娲的头顶之上，各有一鹰，现半身展翅而立；伏羲女娲之下是西王母，头戴玉胜，盘腿坐于昆仑山三峰之上，两边有玉女捣药，一条苍龙在她们下面穿山而过。这位抱阴阳（伏羲为阳精，女娲为阴精）、开天地（规圆象天，矩方象地）的至高神明无疑就是太一，三角形头冠和头顶两侧的神鹰表明了他作为北极主神的身

位。西王母头上形似牛角的玉胜，以及她的瑜伽式坐姿、作为阴阳能量之象征的坐具（龙，有时是虎或龙虎合体），都显示出她与印度河“原始湿婆”及其明妃的渊源关系（在汉画像艺术里，有时西王母也被描绘为众兽所围绕的兽主形象）。同在世界之中的昆仑山（苏迷卢山）和北极星，从大地到高天，从王母到极帝，构成了一条升天永生之路，这也是玉女捣药要传递的信息。拿这幅汉代石雕画像跟印度河“神女朝帝”印章相比较，不难发现两者之间微妙而惊人的契合。并且，太一或北极主神之神格分化或说一体三位也在此得到了形象化的呈现。

楚辞《天问》篇有一问：“阴阳三合，何本何化？”洪兴祖《楚辞补注》引《天对》云：“合焉者三，一以统同。吁炎吹冷，交错而功。”复引《穀梁传》云：“独阴不生，独阳不生，独天不生，三合然后生。逸以为天地人，非也。”所谓“独天”即太一，为宇宙之大本大源。沂南汉画像石上半幅画所表现的应该就是“阴阳三合”的鸿蒙化生景象。

郭静云先生认为，据殷商甲骨文来看，在商文明的信仰中，天上众多龙形和鸟形的神兽都属于群体性的崇拜对象，负责天与地、中与方之间的交往和化生，与此同时，天上还有一位非兽形的最高崇拜对象：上帝。在殷商信仰中，对几乎所有崇拜对象，包括自然众神和祖先都是群体的众神、众祖的信仰，只有上帝才是天上独一无二的崇拜对象，是主宰天地的崇高天主。甲骨金文的记载向我们揭示了“天中”信仰与“上帝”崇拜，在殷商文化中是彼此结合的。商周的“帝”从不可及的独特高位来管理一切上与下、中央与四方间的万有万象。上帝居于崇高天中，向四方派遣四风、降雨露、号令一切天象。在商周时期，帝是独一无二的崇高本体，具有绝对独一的身份。当时尚未有“五方”“五帝”的概念，只有居于天地之中的“帝”，完整地掌握天地间的一切，无所不及，无所不包，故可谓天地之主、天地之始、宇宙之中。实际上，上帝至高无上的居所就是北

极帝星。帝星是天上中宫唯一的一颗明星，这颗星虽然从来没有准确出现在北极的位置，但在夏商时它在天上的位置离北极最近，在历史舞台上自公元前2000年以来活动的族群，都有对帝星的观察，把它在广大空间中用作指路的明星，并当作将星。中国传世文献亦说明：在古人的信仰中，“太一”与“帝”实为异名同义，二者皆指天中北辰之无上天主。¹从种种迹象来判断，殷商的“帝”跟《梨俱韦陀》的北极主神筏楼那很可能是同一个至高主宰。

1 参考郭静云著，《天神与天地之道》（上），上海古籍出版社，2016年，第480页。

北极星君

前文讲到在印度河符号中，除了“榕树+鱼”，还有一个代表北极星的符号：“榕树+两根长竖线”。事实上原达罗毗荼中有一个同音词veli，意思是“封闭的或居于中间的空间”，其象形表达就是两根并立的长竖线。可以与之相印证的是另外两个符号：“两根长竖线+人形”和“两根长竖线（两侧）+人形（中间）”¹，译为泰米尔语应为vel-alan和velvi-y-alan”，意为“慷慨的人，献祭者”。

在摩亨佐·达罗出土的著名的“双虎搏人”陶印上方，有一排五个字符，左面第一个字符就是“三角形（在上）+竖线（在下）”，应该代表北极之“帝”；第二个字符是鱼形符号，第三个和第四个字符是“两根长竖线+菩提枝”，合起来代表北极星；第五个字符呈H形，中间画三条横杠。五个字符之下有一神人站于两只后腿直立的老虎之间，双臂伸出，扼住（或搂住？）虎颈，二虎虎头相向，前腿探出，似欲扑向被夹在中间的神人。如果把字符和图像结合起来看，“双虎搏人”应该就是“两根长竖线（两侧）+人形（中间）”字符的图像化表达，而且跟北极星和北极之“帝”有密切的联系。

李济先生早就注意到，商代的青铜礼器上也出现了这类“神御双兽”

¹ *Deuphering the Indus script*, Asko Parpola, Cambridge university, 1994, p.231.



摩亨佐·达罗出土的“双虎搏人”陶印

的题材，最著名的是安阳出土的晚商后母戊鼎，鼎耳外侧就有跟印度河陶印几乎完全一致的“神御双虎”雕像，只是人像被简化成了一个面带微笑的人头，夹在二虎的虎口中间。据李济先生观察，从头像的特征来看，不像是中国人，倒像是非洲人。此外，小屯出土的商代晚期妇好钺的正面，也出现了同样的图像。安徽阜南出土的商中期龙虎纹尊，上面也有这类图像，但人像是全身，蹲踞；二虎的虎面合并为一体，人首的印堂以上部分已经入于虎口之中，而人像脸部依然呈微笑状。

阿城先生通过研究日本京都博物馆收藏的商代晚期“虎食人卣”，发现了御虎神人的真正身份。¹ 这件青铜提梁卣，卣身为一张大嘴巴的立虎，虎口中含着一个浓眉大眼的男童。那男童面现虔诚庄严之色，双臂反抱虎身，双足踩在虎足之上。从他的面部特征来看，狮鼻阔口，唇吻突出，似乎也像是非洲人。据阿城先生的观察，男童和虎的北部，都有象征北极星的至高符形。卣的底部，刻有一条尾巴蜷曲呈旋转形的大龙，以及象征银

1 阿城著，《河图洛书》，中华书局，2104年，第121页。



晚商安阳出土的后母戊鼎，鼎耳外侧有“神御双虎”雕像（左）；小屯出土的妇好钺的正面，也出现了同样图像（右）

河的卷云纹和一条鱼。龙头大而可爱，额上刻象征北极星的菱形符号。龙头的位置正在人的肛门之下。凭借这些特殊的符号，阿城先生断定，此人就是天极神、北极星君！虎的形态，表现出猫科动物典型的护崽动作。所以，这只青铜提梁卣根本不应定名为“虎食人卣”，而应该称为“虎护星君卣”。虎是阴性力量的象征符号，在这里似乎代表了传说中的众星之母——斗姆。据后世道家记载，斗姆生九子，长子天皇大帝，次子紫微大帝。余七子即北斗七星，分别为贪狼、巨门、禄存、文曲、廉贞、武曲、破军，统称为北斗九皇大帝。斗姆主天地万物之生，道教的朝斗法科均以斗姆为主神。关于北斗星君的来历，韦陀史乘中的《薄伽梵往世书》记载了一个动人的故事：

众生始祖斯华央布筏摩奴有两个儿子：佩雅博罗多和乌塔拿钵多。乌塔拿钵多娶二妃，一名苏尼提，一名殊卢姬，其中殊卢姬尤得宠幸。一日，乌塔拿钵多抱起殊卢姬之子乌多摩，放在自己膝头爱抚。此时，苏尼提之子杜华也想爬到父亲的腿上亲热，然而这位父王却不太理睬他。其实国王本来对二子并无偏心，可因为当时殊卢姬在场，为了讨好爱妃，国王



日本京都博物馆收藏的“虎食人”提梁铜卣及其底部纹饰

便故作姿态。殊卢姬一直忌恨杜华，仗着国君的宠爱，见此便发作起来。殊卢姬大发雌威，在两父子面前高声喝道：“杜华，你不配登上御座，也不配爬上你父王的膝头。当然，你也是父王的嫡子，可就因为你不是我肚子里生出来的，所以就不配！你大概不太清楚你父王这两个妃子到底有什么区别。可我告诉你，你的企图必定落空！如果你真的想登上御座，你得先去崇拜至尊者那罗衍那。得到他的赐福后，你下辈子或许会有机会托生到我的肚子里面。”

杜华受庶母一番恶语相激，不由怒火中烧，呼吸低沉，就像一条被棍子挑起的毒蛇，气喘嘶嘶。再看父王一声不发，根本不为自己辩护，杜华只好大哭着冲出门外，回房找母亲哭诉。苏尼提见儿子痛哭不已，气得嘴唇发抖，便把儿子抱到怀里，好言劝慰。此时，见到殊卢姬恶语伤人的宫女们也过来，把刚才发生的事情告诉苏尼提。苏尼提听说儿子受到这样的侮辱，心如火焚。想到殊卢姬那番话，苏尼提脸色苍白，眼中落下泪来。她思量半天，想找出补救的办法。

可是，她根本一筹莫展。末了，她只得跟孩子说道：“我儿啊，殊卢姬所说的话都是真的。因为你的父王甚至都觉得我不配做他的奴仆，何况王妃？他为娶我而深感羞耻，你从这样一个不幸的女人肚子里生出来，真的是运气不好。虽然话不中听，可你庶母所言确实不假。所以，要是你真的一心想坐上你父王的宝座，你必须抛开嫉妒，马上按照她的教训去做。你不要耽搁，现在就去崇拜至尊者的莲花足，靠着他的恩慈，你的始祖梵天，获得了创造世界的力量。你的祖父，斯华央布筏摩奴也是靠着崇拜至尊者，事业大成。我儿，至尊之人对他的奉献者极为慈悲，你要把他放在心里，忠诚不二地去事奉他。除了他以外，我看不出还有谁能抚慰你的哀痛。走吧，现在就去找他，他比百万个母亲更慈爱！当所有人都无能为力的时候，只有他能伸出援手。”杜华听了母亲一番肺腑之言，思前想后，觉得确实舍此别无他法，于是便辞别母亲，孤身往森林而去。

仙圣那罗陀得悉杜华出走，决心找到至尊者，不禁大为惊诧，当下就想见见这个非同寻常的童子。当那罗陀进入森林，出现于杜华面前时，他先用那双吉祥的莲花手为这孩子摸顶，然后说道：“奇哉！刹帝利风骨！若是自己的权利受到侵犯，他们连一丁点都无法承受。杜华，你不过是一个贪玩的童子。小孩子根本还没有荣辱的观念，你何必对你庶母的恶语，如此耿耿于怀？”

实际上，仙圣那罗陀是在至尊者的指示下，下来为杜华传法的。他之所以说这番话，不过是为了考验杜华的诚心。听了那罗陀的告诫，杜华答道：“圣人啊，对那些深受尘境困扰的人来说，你的开示已然足以让他们心平气和。可是对于我，由于无明障重，这些道理根本不起作用。我知道，这样不顾你的劝告，非常鲁莽，但我没法认为这是我的错，因为我身上流的是刹帝利的血。我的心就像陶罐，一旦打碎，就再也无法弥合。自从被庶母的舌箭刺穿后，我的心流血不止，只想着如何复仇。为此，我不

能接受你的劝告，那些话只对有婆罗门品性的人管用。我想要得到一个权位，三界里任何人都不曾得到过，甚至我的父王、祖父、列祖列宗都不曾拥有过。所以，我求你告诉我一个好办法，让我能达到这难以达到的目标。那罗陀啊，你就像太阳一样，周行世界，施惠众生。求你对我慈悲，让我实现这个强烈的愿望。”

那罗陀听杜华如此说，不由心生怜悯，便说道：“你母亲苏尼提，已经告诉你去崇拜至尊者，这条路适合你。即便是追求法、利、欲乐、解脱之果的人，也应该投身于这样的奉献服务，因为崇拜至尊者的莲花足，可以实现他们的欲望。孩子啊，我祝你万事如意！你现在就去摩图森林，那地方就在朱木拿河旁边，只是住在那里，就已经接近至尊者了。每天在河里洗沐三次，奉持戒律，修炼瑜伽八支，如此逐渐控制生命之气、心念以及诸根，你就能清除一切染污习气，专心冥思至尊之神。在奉献者的眼里，至尊者的微笑美妙迷人，因为他总是准备着赐福给他的奉献者。至尊者的身体精醇无疵，青春永在。他有朱红的眼睛、嘴唇，颜色如同早上升起的朝日。他随时愿意给他的奉献者以庇护。他一贯宁静安和，让人赏心悦目。真正的瑜伽士观想至尊者的玄秘真身，他就站在心轮的莲花瓣上，莲花足上的脚趾就像一排宝石，闪闪发光。瑜伽士应该一直观想这个无比吉祥的形体，这样就会很快驱除俗世的染污。杜华啊，你在观想的时候，念这12个音的曼陀罗：om namabhagavatevasudevaya。人若诚心念这曼陀罗，七天后就可以看见空中飞过的玄秘仙人。你还要制作一个至尊者克里希那的神像，根据经典的训导，以及时间、地点、便利与否，进行祭供。你可以供奉净水、鲜花、果蔬，甚至嫩草、花蕾、树皮都可以，这些东西至尊者都很喜欢。在森林里，你可以用土和水制成神像，然后按照上面这些仪轨来崇拜他。要是连这个也不方便做到，那么就崇拜你心中的神像吧。除了崇拜神像、念诵曼陀罗，你还要冥思至尊者透过各种化身展示的

神圣游戏。任何人只要诚心、认真，用自己的身、口、意来进行这样的奉献服务，就会得到至尊者的恩赐，足其所愿。”

杜华受教，绕那罗陀环礼一匝后，便向摩图森林进发。那个地方，到处都印着至尊者克里希那的莲花足印。

杜华到了摩图森林，当天就开始戒食。此后，他每日都遵照上师那罗陀的教导，事奉至尊者。第一个月里，杜华每隔三天食用一些野果。到第二个月，杜华每隔六天进食一次，只吃干草落叶。第三个月，他仅隔九天喝一次水。如此，他完全沉浸在冥思和崇拜之中。在第四个月，杜华掌握了行气之法，隔12天吸气一次就能维持生命。第五个月的时候，他调息自如，已能单足站立不动，凝定于对至尊者的观想。

就这样，杜华赢得了宇宙宗主至尊者的恩慈。由于他已分有神性，三界开始在他脚下颤抖，他的脚趾下压之力，使大地为之沉陷，如同载于舟中的大象，稍一移动，就会让小舟摇荡不稳。他的身体变得跟至尊者毗湿奴一样重，几乎等同于整个宇宙的重量。当他闭气冥思之时，三界随之窒息。众天神顿觉呼吸困难，只得向至尊者祷告，乞求他的庇护。不过，杜华的力量并非来自涅槃寂灭，与神合一。靠着在纯粹奉献服务中的苦行，他把至尊神吸引到他心里面，因此部分地展示出至尊者的无边大力。

听到众天神的祷告，至尊者回应道：“天界的臣民啊，不必担心。这遍及众生的窒息是杜华苦修造成的，他一心只想着我。我现在就去找他，让他中止苦行。如此你等就可脱身此厄。”

经至尊者一番劝慰，众天神顶礼敬拜后，便各自归家而去。于是毗湿奴骑上神鸟迦鲁达，往摩图森林飞去。此时，杜华心中所观想的至尊者光辉灿烂的形体突然消隐，心急之下，杜华睁开眼睛，却看见那同一个形体竟然在他面前出现了。此情此景，令杜华在神圣之爱中激动不已。像根棍子一样，他立即直挺挺倒在地上，向至尊者顶拜。

杜华完全陶醉在超然的迷狂之中，他仿佛在用眼睛吮吸至尊者的美，用嘴巴亲吻至尊者的莲花足，用双臂把至尊者揽在怀里。杜华想给至尊者献上最美好的祝辞，可是因为年幼无学，却不知该如何措辞。一点沮丧之心不由生起。

至尊者当然理解杜华的处境。为了显示他的恩慈，至尊者拿手中的海螺碰了一下面前合掌而立的杜华的前额。顷刻之间，杜华便觉悟了一切韦陀真理。受到至尊者的激励，杜华开始祷告：“我主，你进入我里面，唤醒了我沉睡的感官、生命力以及语言能力。请让我向你顶礼致敬。创世之初，你启明了梵天，这样他才能看清、理解整个宇宙，就像人从昏睡中醒过来，才明白自己当下的处境。像我这等愚人，为了满足这个臭皮囊的各种感官而崇拜你，无疑是在你的迷幻能力控制之下。那赐予解脱、如同如意宝树一样的你，我们不想要，却只是跟你讨一些赐福，以求一时快意享乐，这些东西其实在地狱里都随处可得。我主，冥思你的莲花足，从纯粹奉献者口中听闻你的荣光，其中生发的妙喜远远超过与梵合一之乐。若果如此，那升登天堂，享受无常福报之乐，更何足一提？那些快乐终将被时光之剑斩断。无量之主啊，请加我慈悲，好让我能跟那些伟大的奉献者亲近，他们总是沉浸在对你的奉献服务当中。这样，我就能渡过无明生死之海。真的，这对我轻而易举，因为我已为听闻圣言而发狂。我主啊，如今，你既已在我面前现身，一切智力探索已告终结。我明白了，你就是至尊人格神。故此，我向你虔敬顶礼。至高之神啊，你是一切赐福的人格化显示。那些毫无私心杂念、一心事奉你的奉献者体会到，这种奉献服务比君临天下更超卓。可是，对于像我这样无知的奴仆，你还是白白施以恩惠，看顾我们，就像母牛照管新生的犊子。”

待杜华献祷完毕，至尊者说道：“杜华啊，我知道你心里的愿望。虽说这个愿望野心勃勃、难以企及，可是我要实现它。现在我把灿烂明亮

的北极星送给你，梵天一日之终，有劫波来，毁灭世界，唯有此星不受破坏。此星为众星所拱，众星环绕此星旋转，如公牛绕磨碾米。一直以来，此星还从未有人治理。你的父王将退隐山林，他会把社稷交你掌管，此后你将治理天下，为期三万六千年。虽然岁月漫长，可你却永不变老，体力也不会衰退。将来某个时候，你的兄弟乌多摩会在丛林狩猎时为人所杀。在丧子之痛的打击下，你的庶母殊卢姬将失去理智，在寻子途中被林中野火吞噬。登基为帝后，你将操办大祭，慷慨布施。如此，你将在生时享受荣华福乐，死时记住至尊之神。待世间大事已了，你将升登我的星宿北辰星，传说中的乳海白岛就在那里。到了那个物质世界里的无忧珞珈，你就再也不必流转于生死之中了。”

接受杜华崇拜之后，至尊者毗湿奴坐上金翅大鹏，返回灵界。杜华惊奇仰望，直至人鸟没入天际，才往家走去。尽管心愿得偿，可是杜华却颇感失落。在觉悟到纯粹奉献的无上地位之后，想到当初寻找至尊者，只是为了报复庶母兄弟，杜华深感悲哀。虽然至尊者帮他实现了这个愿望，杜华却为此羞愧不已，觉得这种愿望根本不应出自一个真纯的奉献者。

与此同时，有探报禀告国君乌塔拿钵多，说杜华王子正在归家途中。国君一直自怨自艾，认为是自己造成了王子出走。如今听说来报，几乎不相信自己的耳朵。再想起那罗陀牟尼的保证，不禁又惊又喜。

乌塔拿钵多立即摘下颈上金链，赐予信使。然后召集族中长老、婆罗门，以及无数臣僚、亲友，驾上马车，敲锣打鼓，浩浩荡荡，出郭门迎接王子杜华。苏尼提王妃也不计前嫌，带着殊卢姬和乌多摩，一同坐轿出迎。

看到儿子从远处林中缓步走出，乌塔拿钵多急忙跳下御车，热情迎上前去。他呼吸急促，张开双臂，紧紧抱住杜华。就在拥抱之际，他感觉到儿子已经脱胎换骨。乌塔拿钵多不断亲吻儿子的头顶，欢喜的泪水夺眶涌流。

杜华长大成人以后，乌塔拿钵多征询了众臣工的意见，让杜华正式登基加冕。

乌塔拿钵多自念年事已高，死生事大，便彻底抛下尘世，前往森林苦修。不久，杜华娶生主悉殊摩罗之女钵罗弥为妻，生下二子——喀尔巴和华特萨罗。杜华另外一个妃子，天神伐尤之女伊拉，也生下一子一女，那男孩名叫乌特喀罗。

执政期间，杜华为了取悦至尊者，举行了许多次献祭。透过没有丝毫偏离的奉献服务，杜华亲证一切皆在至尊者之中，至尊者也在一切之中。杜华治理地球三万六千年，在这段时光里，他用享乐抵消善业之果，用苦行减少罪业反应。到最后，视躯体、妻儿、友朋、钱财、权势、宫观皆为幻力所造，杜华把帝位传给儿子，隐退至喜马拉雅雪山的巴答黎喀净修林。

通过每日在雪山净水中洗浴，以及修炼瑜伽，杜华净化了诸根，进而退诸根于尘境，专心观想至尊者的神像。在三昧之中，他的心被无量法喜所溶化，泪水不断涌流而下，身体颤抖，身毛尽竖。就在这彻底忘我之境，杜华摆脱了尘世的羁缚。此时，他看见一辆绝顶奇妙的飞车从天而降，落到他的面前。

在那辆光辉夺目的飞车里，杜华看到了至尊者的两位同伴，一个叫难陀，一个叫苏难陀。两人都有四臂，青春俊美，肤色黝黑，眼如莲花。杜华认得这两个非凡之人必是至尊者的仆从，立即起身迎接。可是，惶急之下，他却忘记了该如何接待这两位毗湿奴的使者，只是合掌顶礼，口中念诵至尊者的圣名。

两位毗湿奴的使者却并不见怪，微笑着走到杜华面前，说道：“王啊，愿一切好运降临到你身上。你还在五岁时，就靠苦行取悦了至上主神。我们是至尊者的使者，被派来接引你回到灵性世界，毗湿奴珞伽。无

论是你的祖先，还是其他任何人，在你之前都不曾到达过这个超然的星宿，一切众星皆围绕它运转。这辆飞车是至尊者遣来接你的，你完全够资格坐上它，前往无忧珞珈，在那里获得永生。”

听罢毗湿奴使者这番话，杜华先去沐浴，然后，穿戴整齐，做完日常的灵修功课，再向在场的诸贤圣顶礼，并接受了他们的祝福。礼毕，杜华环拜飞车，又环拜毗湿奴使者。就在环拜行礼之时，杜华已经脱胎换骨，身上放出熔金也似的光芒。

正当杜华欲登车升天之际，死神出现在他面前。杜华毫不在意，脚踩着死神的头，登上了飞车。那车就像一座会飞升的宫殿。此时，空中鼓乐响起，优伶仙们唱着赞歌，撒下鲜花如雨。杜华坐下后，突然想起了母亲苏尼提：“我怎么会抛下可怜的老母亲，独自前往无忧珞珈呢？”两位毗湿奴使者立刻明白了杜华的心思，便用手指给杜华看，他的母亲已经登上了另外一辆飞车。杜华升天之际，遍历无数星辰，众仙人坐在天舆上，向他撒下鲜花。越过七圣所在的北斗七星，杜华最后到达了至尊者的不朽居所。那里就是众星拱卫的北极星。

王子杜华通过信神苦修，不但继位称帝，而且最终带着母亲尸解升仙，成了统御列宿的北极星君，并与至尊主神同居于北极星之上，受到他的直接庇护，其结局似乎近于黄帝的乘龙升天，而修道的经历却像道教传说里的真武大帝。据《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》，真武大帝是太上老君第八十二次变化之身，托生于大罗境上无欲天宫，净乐国王善胜皇后之子。皇后梦而吞日，觉而怀孕，经一十四月及四百余辰，降诞于王宫。后既长成，遂舍家辞父母，入武当山苦修，历四十二年功成果满，白日升天。玉皇有诏，封为太玄，镇于北方。屈原《楚辞》之《远游》篇既有句称“召玄武而奔属”。道家与韦陀灵知体系最为契合。很有可能，道教的玄武传说渊源于口耳相传期之韦陀《往世书》。据苏雪林先生的研



三星堆出土龙虎尊上的“神御双虎”图案

究，尧舜故事或许取材于《摩诃婆罗多》¹。如此说来，华夏史前大传统受韦陀《往世书》影响，也就在情理之中了。

殷商青铜器“虎食人卣”上的神人像，为童子相，牛唇大眼，相貌特征近于印度河文明哈拉帕遗址出土的王者—祭司像，且身具北极符形，很可能就是韦陀《往世书》中的北极星君杜华。虎是北极之“帝”的阴性能力的象征，虎口护崽，象征星君与至尊神同在，从而得到了无上神力的庇佑。在华夏神话里，至高无上的太一神或“帝”也居住在北极星之上，以北斗为车，运转日月星辰。道教中斗姆九子，除北斗七子之外，还有天皇大帝、紫微大帝，透露出北极星上实际有二帝同在。总之，印度河印章上的“双虎搏人”图像，证之于殷商“虎食人卣”，以及流传下来的道教神话，可能就是韦陀《往世书》中北极星君杜华的象征符形，实际上，北极星的梵语也是Druva，即杜华。殷商青铜器上的诸多“神御双虎”图形，即渊源于此神话。1995年在哈拉帕发现一方赤陶书板，其上也刻有“神御双

1 参考苏雪林著，《天问正简》，武汉大学出版社，2007年，第226页。



哈拉帕出土的赤陶书板，其上也刻有“神御双虎”图案（左）；卢浮宫东方文物部馆藏的一枚哈拉帕风格圆柱印章，为“双虎搏人”图形与北极星有关提供了佐证（右）

虎”的图案，而且神人是站在大象的身上，神人的头顶又有法轮罩护，似乎也暗示了来自至高法力的庇护。实际上，中国的“神御双虎”图案甚至可以上溯到距今5000—3000年时期的三星堆文明，三星堆出土的龙虎尊上就出现了“神御双虎”图案，双虎的头与神人的头融合为一体，神人环眼大耳，细手细腿，宛然一稚拙可爱的童子形象，其整体造型与阜南月牙河出土的殷商中期的龙虎尊上的“神御双虎”图案十分近似。三星堆龙虎尊“神御双虎”图案的下方，赫然出现了象征北极主神的牛角兽面纹。

卢浮宫东方文物部馆藏的一枚哈拉帕风格的源出近东的圆柱印章（Collection De Clercq 1.26）为“双虎搏人”图形与北极星有关提供了佐证。印章上出现了头戴牛角冠饰和菩提枝的筏楼那形象，他的两侧各有一条带角的飞腾而起的蛇（龙），以及宇宙树、鱼形符号、水牛，都是代表北极主神筏楼那的象征符号。筏楼那旁边是“双虎搏人”图形，人形的头部右边有一菩提枝，两侧是两条直立前扑的虎；其下有一只鹰，双翅展开，站立在一头犀牛背上；犀牛头部前方还站着一只头部高昂的捻角山羊。搏虎之人显然就是北极星君，“鹰立犀牛”的造型无异于象征北斗

绕极运动的“鹰猪合体”，而捻角山羊则暗示了北极星与战争和胜利密切相关。

苏美尔史诗《吉尔伽美什》中的大英雄吉尔伽美什也经常被西亚美术表现为双手力挽双狮的形象。不过，整部《吉尔伽美什》充满了对人和自然的征服、对天神的挑战和对命运的疑问，与《往世书》杜华传说的旨趣立意截然相反。这就像《罗摩衍那》里神王罗摩的忠实仆人——神猴哈奴曼——传到中国后，跑到《西游记》里成了大闹天宫的悟空，受挫败后又不得已归顺了正统韦陀的叛逆——佛教——成了取经僧的跟班。有趣的是，印度河印章与殷商青铜“双虎搏人”图形中的立人都是童子的形象（苗绣中也出现了类似的天极童子的图形，见阿城《河图洛书》），看上去天真质朴，与《往世书》的王子杜华极为吻合，而西亚的“吉尔伽美什”皆为满脸络腮胡子的成人，形态甚是凶暴刚猛，所搏之兽也从虎变成了狮。从种种迹象来看，虽然“吉尔伽美什”形象在西亚出现的时间几乎与印度河文明成熟期在同一时段，但西亚“吉尔伽美什”更像是后出经改造的神话，而《往世书》的北极星君杜华却可以追溯到四五千年前的印度河印章。与西亚相比，殷商“神御双虎”图形尽管出现较晚，但保留了更强烈的韦陀特征，从而为我们破译印度河印章上所表现的北极星君崇拜提供了无比珍贵的线索，同时也将《往世书》的口头流传时间提前至印度河文明的时代，从而证明印度河文明就是史前韦陀文明，所谓“雅利安入侵说”“韦陀外来说”不过是西方学者基于种族主义的一种猜想。

在华夏上古信仰传统里，神虎是掌握政权者的信仰，也是崇高权力和万乘武力的表现，象征崇高王位的存在。但是神圣的王位却不能代表上古精神文化的核心所在。虎神能加强王权，但古人另有更高的天权和天恩概念。龙形的神、云巡回昊天灌降甘露以表现天恩之养育万物，龙又吞噬众生，以表现神杀的天权，总体实现死生循环。可以说，虎是王权神，而

龙是天权神。龙和凤分别构成“上下和四方”的天上空间观念，而虎是地上或山上四方四缘的保护神。在此空间中还有一个最为重要的点：独一无二的四方之“中”。在商文明信仰中，人世间商王朝的“中”是神格化的“王”；而在天上除了龙、鸟神兽之外，还有居于“中”的独一无二之“帝”，即永居于北极天中的崇拜对象。龙和凤都在帝的手下，聆听帝令而传达于四方上下。商文明信仰蕴含了五个层面的形象：神兽、天象、时间、空间、人生，这些形象在上与下、中与方的关联当中，构成一个大的系统。神龙吞吐，虎食人，十日从扶桑升降等等，从不同角度，用不同的形象，表达同一主题：生命轮回的循环以及灵魂升天、再生的理想。¹这种传承于上古文明的韦陀式宗教在华夏大地上源远流长，从时间上起自新石器时代，成熟盛行于殷商西周，继响于西汉，地域上则覆盖了新石器时代的黄河流域、长江流域和辽河流域，成为华夏文明最终形成、统一的基础和根本动力。

在殷商时代，王的身份还远未能与帝相颉颃，但王与帝关系直接而密切，人王是上帝天主在人间的化身。帝永居于天中，所以位于地之中央的王室是直接呼应上帝的，甚至可以代表上帝。地上之王既受上帝的支持，亦被他考验，承受罪孽。《论语》曰“无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣”，意思是统治者应效仿北极，无为守静而运化天下。这样的理念源自上古的北极天帝崇拜，天子正南面，所体现的正是天帝的状态。直到战国以后，且在秦国的政治文化中，王的身份才开始等同于上帝。秦始皇自称为“帝”，过去千余年的宗教观念和礼仪遂告终结。以人王上同于天帝，似乎也是受了西亚刹帝利型雅利安文明的影响。然而，秦以人僭天的局面并不能维持长久，兴起于楚地的汉重新恢复了对太一的信仰和崇拜，但王权的至高无上已经被建立起来，因为王权彻底垄断

1 参考郭静云著，《天神与天地之道》总论，上海古籍出版社，2016年，第585页。

了对太一、天帝的祭祀。清朝律例规定：

凡私家告天拜斗、焚烧夜香、燃点天灯、告天七灯，拜斗褻渎神明者，杖八十，妇女有犯，罪坐家长。若僧道修斋设醮，而拜奏青词表文及祈禳火灾者，同罪还俗。

官方对此规定的注释是：

告天拜斗、焚香点灯，皆敬礼天神之事。祀典各有其分，私家所得祭者，祖先之外，惟里社五祀，若上及天神，则僭越矣，僭越则褻渎矣，故杖八十。

祭天仪式被严格地限定为皇帝的特权。皇室祭天之时，不仅普通百姓一概不准参与，连同官品较低的官员也无法以观众的身份擅自踏进天坛。由此，通过对祭天仪式的严格控制，皇室成为天人之间的唯一中介，垄断了万民的升天之路。另一方面，很多民间宗教的祭祀已经变成官方的等级性特权，虽然这些仪式通过民众参与的方式向公众开放，但是在宗教仪式中曾担任重要角色的巫师的地位，大部分被世俗社会制度的领袖替代了，后者在祭祀中成为主持事务的灵魂人物。

尽管如此，传统宗教的神学思想、宇宙观和仪式融入中国民间社会各个层面的日常生活中，民众的宗教感完全和日常生活的社会制度合而为一。宗教神学性地、仪式化地和组织化地渗入到世俗团体中，共同的宗教观念和活动充满整个社会，意味着社会环境作为一个整体性存在具有神圣的氛围，神、鬼和人一起共同参与筑就了现世的生活方式。这种弥漫性宗教不需要独立的制度作为基础，如明确的神职人员和单独的权力结构。其

宗教功能通过中国社会的世俗结构而发生作用——家族制度和帝国大规模的社会政治网络，由此形成天人合一的伦理—政治景观。其表现于大传统儒家理念，则为“天人感应”“致中和”“调理四时，太和万物”等形而上哲学概念；表现在小传统及日常生活中，则见于实物、医药习惯、姓名系统、祖先崇拜仪式、择日占卜、风水地理、神明仪式以及符篆咒法等方面。皇帝和官员构成了这种弥漫性宗教的执掌人，而全体臣民则是群体信众。¹但是，因为没有凌驾于王权之上的婆罗门阶层以及独立的宗教生活制度的监督和教化，构成王权和官僚体系的刹帝利阶层（包括皇帝和依附王权的儒生）必然因为信仰弱化而逐渐腐败，于是弥漫性宗教也就失去了其存在的意义。

¹ 参考杨庆堃著，《中国社会中的宗教》，四川人民出版社，2016年，第231页。

附录：韦陀宇宙图景下的“灵魂之路”

韦陀诸经所记载的“灵魂之路”，其路径组成了一幅完整的宇宙图景。它既是灵魂自下而上的“升天之路”，也是自上而下的“沉沦之途”，犹如柏拉图所谓的灵魂的“大地之旅”。

基瓦（Jiva）即个体灵魂，作为至尊人格主神不可分割的一部分，是他永恒的仆人。虽然其灵性的身体与物质世界的躯体很相像，但本质却与神一样，都是永恒、充满觉明和喜乐的。尽管灵魂本可以在灵性世界永恒地与神相爱相伴，而且可以参加他的灵性逍遥，但灵魂还是决定去探索物质世界，因此踏上了“沉沦之途”，接受生死轮回。

这条灵魂升降的“天梯”，由七个部分组成：

第一部分：灵性世界

这里是灵魂的故乡，永恒、充满知识、充满喜乐的超然世界，至尊人格神以永恒、无限的灵性形象居住在这里。在物质宇宙轮回的灵魂通过修炼瑜伽术，臻达完美后将恢复原本的灵性身体，重新回到至尊人格神克里希那或其扩展的身边，有如《薄伽梵歌》所说：“伟大的灵魂——热爱着

我的瑜伽士，一旦到达我那里后，便永不重返这个充满痛苦的短暂世界，因为他们已达到了最高的完美境界。”

中世纪瑜伽秘籍《大薄伽梵甘露》（*Brhad-bhagavatmṛta*）里，描述了一人一神在美与爱的情味中相遇的情景：

当我恢复自己的灵性身体，那位比生命更重要的朋友——俊美绝伦的至尊人格神克里希那，好像久别重逢似的问寒问暖；那位给博罗遮（Braja）的居民带来欢喜，走路像大象般优雅的美少年，用他莲花般美丽的手拉着我，走进了布阿佳的村庄。

博罗遮即最高的灵性星宿歌珞伽·温达文拿（Goloka Vrindavan），其形状犹如一朵千瓣莲花，漂浮在无边的灵性天空之上。在它下面是无量的Vaikuntha即无忧珞伽，至尊人格神的无数扩展居于其中，被至尊人格神的富裕和力量所吸引的灵魂将前往那里。

第二部分：混沌大水

灵性世界之外是无边的梵光（Brahmajyoti），梵光之外为大实体。至尊人格神的完整扩展摩诃毗湿奴躺在大实体之水上，那水体名为原因海。摩诃毗湿奴在原因海中进入瑜伽睡眠时，无可计数的宇宙随着他呼气而创造，也随着他吸气而毁灭。这些宇宙漂浮、遍布在整个原因海中。

摩诃毗湿奴扩展为胎藏海毗湿奴，进入每一个宇宙球体，仰卧于龙王蛇沙之上。从他的肚脐上长出一支莲花茎，在盛开的莲花上，宇宙造物匠——梵天诞生了。

梵天根据宇宙中所有生物的不同欲望，创造了各种各样的躯体。他还

创造了太阳、月亮和其他半神人。

宇宙创生之后，胎藏海毗湿奴遂分身为乳海毗湿奴，继而进入宇宙万物乃至原子与个体灵魂之中，是为超灵。

第三部分：湿婆之地

湿婆的国度充满了梵光，坐落于灵性世界与物质世界的中间。在这里，灵魂可以长时间地与湿婆为伴，也可以凭借湿婆的赐福前往灵性世界。同时，也有因违背宇宙法则，被送回物质世界的可能性。

第四部分：女神之地

杜尔嘎乃物质能量之女神，这个物质世界是她的居所。物质宇宙由无数的宇宙组成，每个宇宙都有7层覆盖。这7层覆盖中，每一层覆盖都是上一层覆盖的10倍。宇宙的第一层覆盖是土，厚1143万由旬，土层之上的覆盖分别是火、空气、以太、心意、智性、假我，一层覆盖接着一层覆盖。宇宙的直径为5.7亿由旬，像蛋一样漂浮在原因之洋上。灵魂必须穿越这七层覆盖，才有希望进入灵性的天穹。

每个宇宙由众多珞珈构成了垂直的结构。它们包括：

虔诚珞珈：这里是物质宇宙最高的地方，宇宙的第二创造者梵天居于其上。《薄伽梵往世书》云：

那些通过修习呼吸法而能控制自己心意的瑜伽士会到达梵天珞珈，那是非常非常遥远的地方。当他们放弃自己的肉身后，就会进入梵天的身体里，当梵天解脱，回到至尊人格神那里后，这些瑜伽士也

同时进入了神的国度。

圣贤珞珈：圣贤珞珈是圣人之居的统称，包括塔帕星、格亚纳星、玛哈尔星等。《薄伽梵往世书》云：

通过修习神定瑜伽、严厉的苦行、完全放弃人世间的身份，人可以达到圣贤珞珈以及虔诚珞珈。但通过奉爱瑜伽，瑜伽士可以达到至尊人格神的超然居所。

斯瓦尔嘎珞珈：是半神人或诸神的居所。作为至尊人格神的仆从，半神人们的职责是管理宇宙事务、对抗魔族、保护宇宙居民。半神人的地位并不稳固，在《薄伽梵往世书》里，有一段诸神之王因陀罗的祷文：

我们现在居住在天堂星宿，这无疑是因为我们曾举行过韦陀仪式、做过虔诚的活动、举行过祭祀、研习过韦陀经典。但是，总有一天我们的生命会结束。我们祈祷，在那时，能因为自己的虔诚活动，到地球投生为人类，这样我们能够铭记至尊人格神的莲花足。至尊人格神如此仁慈，他为全人类的好运而亲自来到地球。

布瓦珞珈：这是次等半神人，包括叉罗纳（Carana）、维迪亚达尔（Vidhyadara）、紧那罗（Kinnara）、乾达婆、金普茹萨（Kimpurusa）等的居所。作为次等半神人，他们从各方面协助半神人，有时也与人类有往来。

安塔瑞克沙：在布瓦珞珈与布珞珈之间的是安塔瑞克沙，这个地方位于太阳系。这里居住着罗刹、夜叉、毘沙查（Pisaca）和鬼魂。他们经常下

到地球来，并对人类抱有敌意。

罗睺星球在太阳之下1万由旬之处。罗睺星球之下1万由旬是悉檀珞珈、叉罗纳珞珈和维迪亚达尔珞珈。这些星球的下面是夜叉珞珈和罗刹珞珈。接着就是被称为布珞珈的地球或中等星系。

布珞珈：也叫布-曼达拉，即地球，有七大洲。它作为宇宙的中等星系，把宇宙分成了上层和下层，上层为高等星系，下层为低等星系。

人类居住在七大洲之一的瞻部洲，位于布-曼达拉的中心位置。瞻部洲也被称为业报之地。这个地区会产生新的业报，犹如宇宙的十字路口。在这里，个体的行为决定他下一世是上升还是继续沦落。

瞻部洲又划为九个州。这九个州中包括婆罗多州。从狭义上讲，婆罗多州代表印度，而从广义上说，它代表有人类居住的所有地方。

在瞻部洲的中心矗立着缥缈神奇的苏迷卢山，华夏称之为昆仑山。它处于宇宙的垂直轴心，高高耸立于大地之上，犹如擎天巨柱，是诸神在下界的离宫别馆的所在之地。在苏迷卢山的顶上有宇宙造物者梵天即黄帝的金城，其周围环绕着包括神王因陀罗在内的八大天神的离宫，是为九宫。

苏迷卢山之高，上与日月相接。获得瑜伽神通的灵魂沿此神山而上，进入由旋转不息的希殊玛尔星系构成的“升天之路”。

希殊玛尔星系中最高的是北极星，越过北极星便升入了高等星系。北极星之上1000万由旬是玛哈尔珞珈，玛哈尔珞珈之上2000万由旬是佳纳珞珈，佳纳珞珈之上8000万由旬是塔帕珞珈，塔帕珞珈之上1.2亿由旬是虔滅珞珈。北极星在太阳之上380万由旬，因此从太阳至虔滅珞珈有2.338亿由旬的距离。

北极星之下构成“天梯”的诸星依次为：北斗七星、土星、木星、火星、水星、金星、月亮、太阳。月亮与太阳的距离为10万由旬。高于月亮20万由旬之处，有一些星团，在这些星团之上的是金星。其上20万由旬之

处是水星，在水星之上20万由旬的地方是火星。高于火星20万由旬的是木星。木星之上是土星，土星之上是北斗七星，是七大仙圣的居所。北斗七星环绕着北极星，带动诸星做拱极旋转，而北极星也正是至尊人格神、超灵、乳海毗湿奴即华夏灵知传统中的“太一”在物质宇宙中的居所。

但罪恶的灵魂却从地球出发继续沉沦，被抛入可怕的低等星系。

第五部分：低等星系

地球之下7万由旬是不见天日的低等星系：包括阿塔拉、维塔拉、苏塔拉、塔拉塔拉、摩诃塔拉、茹阿萨塔拉和帕塔拉等珞珈。魔族、罗刹及其妻儿们住在这些低等星系上。此类族群总是沉迷于感官享乐，丝毫不担心他们下一次的投生。这里不见阳光，以龙王蛇沙头顶的宝石来照明，因此几乎没有黑暗。这里的居民不老不病，除了至尊人格神、时间因素外，他们不担心其他的死亡方式。

地狱星系位于三界与孕诞之洋中间。它们居于宇宙的南边，在布-曼达拉之下，略高于孕诞之洋的地方。毘垂珞珈（Pitri Loka，意为祖先之居）也在这个区域。以阿格尼斯瓦塔（Agnisvata）为首的毘垂珞珈全体居民总处于神定状态，不断地冥想至尊人格神，以此祝福他们的苗裔。

第六部分：地狱星系

是这个宇宙最低的星系，那些从事过违背业报定律活动的人将在此投生，接受一段时间的惩罚。阎罗王的使者将把灵魂带到法庭进行审判。阎罗王将根据宗教法典决定灵魂在此受罚的时间。在地狱中受罚之后，灵魂将得到一个动物的躯体。

就像一个罪犯被警察逮捕，从事罪恶活动的人将被地狱使者逮捕。地狱使者会用粗大的绳索套在他的脖子上，并保护好他的精微身体，好让他能体验地狱的痛苦。《薄伽梵往世书》记载：毘垂珞珈的国王是阎罗王，为太阳神之子。他威力无比，严格遵守至尊人格神颁布的律法，派遣他的地狱信使逮捕那些垂死的罪恶之人。这些人被带到法庭之上，根据他们的罪恶行为加以公正的审判。之后地狱信使将他们押送至某个地狱星球，受相应的惩罚。

第七部分：胎藏海

低等星系之下3万由旬，是胎藏海。躺在胎藏海之中的宇宙巨蛇阿南塔·蛇沙栖居在帕塔拉珞珈之下大约3.4万由旬的地方，以其头冠支撑着宇宙中无数的星宿。胎藏海的深度为24980万由旬。

在宇宙巨蛇阿南塔·蛇沙之下，还卧着宇宙灵龟库尔玛，它驮着天龙蛇沙以及整个宇宙。

中文主要参考书目

帕布帕德：《薄伽梵歌原意》，北京：宗教文化出版社，2009

帕布帕德：《薄伽梵往世书》，北京：中国社会科学出版社，2013

丁山：《古代神话与民族》，北京：商务印书馆，2005

饶宗颐：《饶宗颐东方学论集》，汕头：汕头大学出版社，1999

黄剑华：《金沙考古——太阳神鸟重现》，成都：成都时代出版社，
2005

陆思贤：《神话考古》，北京：文物出版社，1995

巫鸿：《武梁祠——中国古代画像艺术的思想性》，北京：生活·读书·新知三联书店，2006

斯蒂文·J.罗森著，嘉娜娃译：《瑜伽的故事》，西安：陕西师范大学出版社，2003

徐梵澄：《五十奥义书》，北京：中国社会科学出版社，1995

奥罗频多著，徐梵澄译：《薄伽梵歌论》，北京：商务印书馆，2003

时代生活图书公司编著：《印度神话——永恒的轮回》，北京：中国青年出版社，2003

饶宗颐：《澄心论萃》，上海：上海文艺出版社，1996

吴红、季元龙：《天问三星堆》，广州：花城出版社，2004

葛瑞姆·汉卡克：《天之镜：中南美洲及埃及秘境探奇》，北京：九州出版社，2003

葛瑞姆·汉卡克：《天之镜续：柬埔寨与复活节岛魔幻之旅》，北京：九州出版社，2003

藤野岩友著，韩基国译：《巫系文学论》，重庆：重庆出版社，2005

丁四新：《郭店楚墓竹简思想研究》，上海：东方出版社，2000

戴尔·布朗著，李旭影译：《古印度——神秘的土地》，北京：华夏出版社，2002

闻一多：《神话与诗》，上海：上海世纪出版集团，2006

王大有：《昆仑文明播化》，北京：中国时代经济出版社，2006

冯时：《中国天文考古学》，北京：中国社会科学出版社，2001

叶舒宪：《中国神话哲学》，北京：中国社会科学出版社，1997

张光直：《中国青铜时代》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998

张光直：《青铜挥麈》，上海：上海文艺出版社，2000

雷蒙·潘尼卡著，王志成译：《印度教中未知的基督》，成都：四川人民出版社，2003

室利·阿罗频多著，徐梵澄译：《综合瑜伽》，上海：华东师范大学出版社，2005

钵颠闍利著，王志诚译：《瑜伽经》，成都：四川人民出版社，2006

郁龙余著：《中国印度文学比较》，北京：中国社会科学出版社，2001

安东尼奥·阿马萨里著，刘儒庭等译：《中国古代文明》，北京：社会科学文献出版社，1997

李济：《中国文明的开始》，南京：江苏教育出版社，2005

- 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海：上海书店出版社，2011
- 蒋忠新译：《摩奴法论》，北京：中国社会科学出版社，2007
- 饶宗颐：《西南创世纪》，上海：上海古籍出版社，2010
- 饶宗颐：《中国宗教史新页》，北京：北京大学出版社，2000
- 巫白慧：《印度哲学》，北京：东方出版社，2000
- 巫白慧译：《梨俱韦陀神曲选》，北京：商务印书馆，2010
- 叶舒宪：《中国神话哲学》，北京：中国社会科学出版社，1992
- 叶舒宪：《图说中华文明发生史》，广州：南方日报出版社，2015
- 易华：《夷夏先后说》，北京：民族出版社，2012
- 苏三：《汉字起源新解》，北京：东方出版社，2010
- 李零：《中国方术续考》，北京：中华书局，2006
- 施议对编：《文学与神明——饶宗颐访谈录》，北京：生活·读书·新知三联书店，2011
- 段渝：《酋邦与国家起源：长江流域文明起源比较研究》，北京：中华书局，2007
- 段渝：《古代中国西南的世界文明——论商代成都平原青铜文化与华北和世界古文明的关系》，《南方丝绸之路研究论集》，成都：巴蜀书社，2008
- 方东美：《原始儒家道家哲学》，北京：中华书局，2012
- 谭宝刚：《老子及其遗著研究》，成都：巴蜀书社，2009
- D. P. 辛加爾著，庄万友等译：《印度与世界文明》，北京：商务印书馆，2015
- 郭静云：《天神与天地之道》，上海：上海古籍出版社，2016
- 郭静云：《夏商周：从神话到史实》，上海：上海古籍出版社，2013
- 洪修平主编：《东方哲学与东方宗教》，南京：江苏人民出版社，2016

朱大可：《华夏上古神系》，北京：东方出版社，2014

翟玉忠：《人类文明的基因》，北京：中央编译出版社，2017

王志安：《马家窑彩陶文化探源》，北京：文物出版社，2016

乔纳森·马克·基诺耶著，张春旭译：《走进古印度城》，杭州：浙江人民出版社，2000

沈爱凤：《从青金石之路到丝绸之路》，济南：山东美术出版社，2009

班大为著，徐凤先译：《中国上古史实揭秘》，上海：上海古籍出版社，2008

英文主要参考书目

Richard L. Thompson, *Vedic Cosmology and Astronomy*. New York: Bhaktivedanta Trust, 1991

Swami Sivapriyananda, *Astrology and Religion In Indian Art*. India: Abhinav Publication, 1990

Stephen Knapp, *Proof of Vedic Culture's Global Existence*. The World Relief Network, 2000

Translated and commented by His Divine Bhaktisiddhanta Sarasvati Goswami Thakura, *Sri Brahma Samhita*. New York: The Bhaktivedanta Book Trust, 1972

Translated by A.C. Bhaktivedanta Swami, *Bhagavad-gita As It Is*. New York: The Bhaktivedanta Book Trust, 1972

Gordon Childe, *The Aryan*. New York: Dorset press, 1987

Translated by A.C. Bhaktivedanta Swami, *Caitanya-caritamṛta*. Los Angeles: The Bhaktivedanta Book Trust, 1974

Translated by Devi Chand M.A., *Atharvaveda*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1980

Translated by A.C. Bhaktivedanta Swami, *Srimad-Bhagavatam*. Los Angeles: The

Bhaktivedanta Book Trust,1974

Edited by Dr.Manabendu Banerjee and Dr.Bijoya Goswami, *Science and Technology In Ancient India*. Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar,1994

Purushottam Nagesh Oak,*World Vedic Heritage*. Pune:Good Will Society, 1990

L.A.Waddell,*Hindu Influence On Greek Philosophy*. California:Omni Publication,1980

Kersten,*Jesus Lived In India*. Dorset England:Element Book Ltd.,1986

Kamala Subramaniam,*Mahabharata*.Bombay:Bharatiya Vidya Bhavan,1982

Editors Bhu Dev Sharma and Nabarun Ghose,*Revisiting Indus-Sarasvati Age and Ancient India*.India: World association for Vedic Studies,1998

Purushottam Nagesh Oak,*Some Blunders of Indian Historical Research*. India:Good Will Society,1994

Purushottam Nagesh Oak,*Some Missing Chapters of World History*,India:Good Will Society,1995

Translated by Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu,*Vedanta-Sutras of Badarayana with commentary of Baladeva Vidyabhusana*. New Delhi:Munshiram Manoharlal,1979

Dr.S.Venu Gopalacharya,*Worldwide Hindu Culture and Vaishnava Bhakti*. India:Ashoka Nagar,1997

Dr.S.Venu Gopalacharya,1471-D,*Worldwide Kannada-Tamil & Sanskrit Vocabulary*.India: Ashoka Nagar,1989

E.K.Subramanian,*he Upanishads and The Bible*.India:Abhinav Publication,2002

Roshen Dalal,*The Vedas*,Penguin Books,2104

Alain Danielou,*Gods Of Love And Ecstasy*,Inner Traditions International Ltd,1992

Sri Aurobindo, *The Secret Of The Veda*, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, 1971

Asko Parpola, *Deciphering the Indus script*, Cambridge University, 1994, P104

Asko Parpola, *Deciphering the Indus script*, Cambridge University, 1994, P222