

# 中西冶铸成一味，梵道圆融终入神

闻中

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了印度。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/我的身体/一种消溶，一次回归。”（《在春天走进果园》）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，无俟殚述。其中似乎埋藏着某种存在界的共同奥秘，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、恢阔博大的《上帝的基因：破译史前文明密码》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。易而言之，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、贻我大祥”的印度寻求自我的文化疗救则寥若晨星。独可赞者，惟以才具闳辟、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《上帝的基因》与《道从这里讲起》两本著作既已问世，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，以追溯全球之人类文明的原质与始基；后者藉着印度教的圣典《薄伽梵歌》之翻

---

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，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地的神秘国度——印度。这个曾为人类贡献出克利希那、佛陀、钵颠阇利、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。圣贤以之叠轸，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，徒寘怀于拱竹；昆明道闭，谬肆力于神池。遂使瑞表恒星，郁玄妙于千载；梦彰佩日，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：“所有星光之照，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。由是之故，谓之印度。”参见（唐）玄奘等著，季羨林等校注：《大唐西域记》，中华书局2000年，上卷，第1-2页，第161-162页；下卷，第1046页。德国作家赫尔曼·赫塞（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·赫塞著，蔡进松译：《东方之旅》，台北：志文出版社1999年，第49页。

（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。

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

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！

虽属严肃兼不失华贵的学术著作，但《上帝的基因》一开篇却犹如侦探小说一般地精彩，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，譬如近年来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，其实也正诞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）。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物种一样。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 人所创的吠陀圣典起源之邈远。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同，即“夷狄”有德可进而为“诸夏”，“诸夏”失德则退而为“夷狄”。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吠陀文献，因从《吠陀经》所载有的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吠陀文献所记载的远古圣河“莎拉斯瓦提河”（Sarasvati），再加上与克利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，俾令雅利安文明溯至更古老的岁月。藉此种种，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吠陀文献，又发现了更多的秘密与疑点，进而第一次在学术界提出了“史前全球吠陀文明圈”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

---

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。

“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，其中一只南下，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。”参见《上帝的基因》，重庆出版社 2008 年，第 23 页。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。

钱穆著，《国史大纲》，商务印书馆，2002 年，上卷，第 65 页。参见《上帝的基因》，重庆出版社 2008 年，第 24 页。

及中国华夏文明都不过是这个超级文明连续体的组成部分而已。吠陀灵知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，或谓之“上帝的基因”，这个文明基因的原则是：宇宙-神-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吠陀文明。

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：

“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，也不是某个海底的亚特兰蒂斯的创造，而是史前时代就曾经遍布全球的‘雅利安吠陀文化圈’的一部分。其核心意识形态源出于史前全球文明基因——吠陀灵知，迄今为止还封存在浩如烟海的吠陀诸经中。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。”

## 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子遗。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做同一根源，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，散落世界各地的梵文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帝所遨游的“华胥”国，源出克利希那的另外一个重要名字“Vasudeva”之“Vasu”，而“华胥国”正对应着克利希那的“逍遥居”；因为梵音 V 的发音接近 B，所以伏（古音念“bao”）

---

“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-神-人”共融的不二智慧，统贯天地神人，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，加入到宇宙的生生化化当中。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》。

徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社 2008 年，第 147 页。

羲氏，很可能对应着毗湿奴（Visnu）；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“伽鲁达”（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（Christ）这个词来源于希腊语 Chrioso，意思是‘被涂油者’。……极有可能，希腊语 Chrioso 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’基督可能就是吠陀至尊人格神克利希那。”

我们说过，语言语音乃是史前文明最可靠的化石，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）之与印度大神克利希那的对应感兴趣：

“19 世纪著名的东方学学者 Christian Lassen 发现这个所谓的赫拉克利特根本不是‘希腊神’，而是被吠陀诸经推为至尊人格神的克利希那。在古老的吠陀祷文里，克利希那经常被称为 Hare Krishna（赫列·克利希那），显然古希腊人将它念成了 Heracles（赫拉克利斯）。……‘希腊神’赫拉克利斯有着与‘吠陀神’克利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‘吠陀神’克利希那，吠陀神话里最伟大的英雄，则在摇篮里杀死了女妖 Putana。被赫拉克利斯杀死的巨狮、九头蛇怪、蟹妖、蝎怪，都得到了超生，成了天上的星宿；同样，被‘吠陀神’克利希那杀死的众多妖魔，

---

“华夏上古之创世之神伏羲、女媧与西极梵土的吠陀造物之主毗湿奴、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’亦作雹、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。……（女媧）之‘媧’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，女媧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，无疑相当于女媧的角色。《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媧一样具有‘女皇’、‘阴帝’的身份。”参见徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社 2008 年，第 243-244 页。

徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社 2008 年，第 95 页。而吠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吠陀信息对应起来，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》对于主神克利希那的期待与理解。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。

梵文尤其如此，正如徐达斯在书中所云：“所有这些 5000 年前就已经存在的吠陀文本，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，一种到今天都是如此。梵文，可以说是一种语言化石。”参见《上帝的基因》，重庆出版社 2008 年，第 39 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”。此一点可以参见徐达斯的《文明的基因》第三章第 2 节“注释”。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, 第 96 页。

例如多头蛇怪、鸟怪、牛魔、驴妖等等，也都获得了解脱。”

而且，吠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相对应者赫尔摩斯（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，各自的影响至今余响未绝。

至于希腊之哲学，那更可见出其所受吠陀哲学影响之深，我们随手一列，就有泰勒斯的“万物源起于水”，当脱胎于吠陀灵知之“金胎说”；恩培多克勒斯等所持有的“四元素说”，与吠陀哲学的地水火风无法分开；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”与吠陀哲学的“摩耶论”之间的关系等等，无待尽述也。此处惟举其荦荦大端者，以说明印度吠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，而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，我们在阔博无际的吠陀典籍《薄伽梵歌》里，看到了克利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）。就存在界的取向，照着吠檀多哲学的理解，最高的哲学有二：一是 Jnana；一是 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。”

“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”，其本质乃是一种吠陀灵知。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 一地接受过吠陀灵知的启示，并系统研究过吠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。

### 2、“哲学就是学死”

---

徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社 2008 年，第 95 页。

其实，吠陀哲学是八元素说，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（manas）、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。”（7:4）（徐达斯译文）。

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。

（印度）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。

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》之数术传统一脉相通、密切相关，详见《上帝的基因》之第四章。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。”

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。纪元四世纪在位的希腊籍教皇 St.Eusebius 的手稿里记载，亚里士多德的学生、音乐家 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时？”

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从容容服毒时的情境，几乎就是在亲证大神克利希那在战场上的至尊教诲。克利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。”

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，达到出神状态，并且‘升至天堂，因为他曾经在那里’。”

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地持有灵魂之不朽与轮回的吠陀信仰。

### 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。其实，作为印度吠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？这些吠檀多哲学的探讨，在苏格拉底的对话中频频出现。而依据吠陀思想，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）’。”

在吠檀多哲学里，“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”恰是构成《薄伽梵歌》所推崇的生

---

Paramahansa Yogananda, *Autobiography of a yogi*, Los Angeles: Self-Realization Fellowship, 1990, 第 410 页。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》，北京三联书店 1998 年，第 3 页。

徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社 2008 年，第 86 页。这种生死学知识在印度的吠陀诸经所在皆有，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（印度）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。

徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社 2008 年，第 86 页。

根据徐达斯的考证，太阳神阿波罗就对应着温达文拿（Vṛndavana）时期的青年克利希那，而克利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，与克利希那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。

Paramahansa Yogananda, *Autobiography of a yogi*, Los Angeles: Self-Realization Fellowship, 1990, 第 410 页。

命秘义之一：

“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活动结果的束缚。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。”

徐达斯指出，在吠陀文献所蕴有的奉爱宗里，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，却一一源出印度的吠陀灵知。怪不得英国早期梵学名宿威廉·琼斯爵士（Sir William Jones）这么说道：

“读过吠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。”

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，那就是德国十九世纪的哲学家弗里德里希·尼采。藉着叔本华，尼采与印度哲学发生了密切关联，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挡，尼采锋芒所向，最典型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。”

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，实则也回响着吠檀多所指向的灵魂的知识，即 Jnana。非但如此，实则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、居于生存解释中心的惩罚概念和赎罪概念的荒谬性。……”

于是，徐达斯这么判断超人的疾呼：

---

徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社 2008 年，第 112 页。

（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。

尼采与印度哲学的关系我们尚需加以深入的研究，其实在其处女作《悲剧的诞生》里，就可以看出吠檀多哲学的影子。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）。十九世纪初，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”转译为拉丁文，这个版本藉着影响叔本华，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 期，第 62 页。

（德）尼采著，《权力意志》，第 164 节。参见徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社 2008 年，第 119 页。

“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”，与吠陀文献中的 Jnana Yoga 颇类似。徐达斯在《上帝的基因》里有精彩的论述，此处不表。

（德）尼采著，《权力意志》，第 196 节。参见徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社 2008 年，第 118 页。

“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，以吠陀祭祀、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，构成了吠陀灵知的‘显教’；而以至尊薄伽梵为终极目标的奉爱瑜伽，构成了吠陀灵知的‘秘教’。两者之间既存在冲突，也互相融摄。”

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概念。就这样，借着诺斯替的知识，借着吠陀灵知基因，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的、也是最神秘的“三位一体”概念得以澄清：三位一体的实质，正是吠檀多哲学的不二论，也就是奥古斯丁所说的——“三位一体”把二元论还原为统一体。

可以看得出来，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”

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，只能算是一盘散沙，不能算是国家。”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，徐达斯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。其浓彩重墨、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，皆是基于详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”，认为史前吠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“史前全球吠陀文明圈”这一理论假设下，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》等各种吠陀典籍的参照比勘，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

---

徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社2008年，第119-120页。

（西班牙）潘尼卡著，《印度教中未知的基督》，四川人民出版社，2003年，第154页。参见徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社2008年，第120页。

（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。



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鸿论。他相信华夏文明与埃及文明、希腊文明、美洲文明等一样，当属印度之吠陀灵知的子系统而存在，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，或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，或突然领悟到爱斯基摩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。”

客观地看，徐达斯所寻求的“史前吠陀灵知”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、绵亘久远的瑜伽实践与瑜伽精神；

3、“恐天时之代序兮，耀灵晔而西征”，如前文所叙，“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。

4、普遍存在神秘主义的对于“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。

毫不夸张地说，“不死的追求”实为贯通整个吠陀灵知体系的宗义，徐达斯该著虽所涉

---

(美)坎贝尔著，朱侃如译，《千面英雄》，金城出版社2012年，第1页。

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乎不包的远古“道术”。

瑜伽(Yoga)一词从词源学上与英文的“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》)等。尤其在《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-神人的精微知识体系，起于邃古之初，而在古代的中国发现，“最有可能的情况是，……曾经受到雅利安吠陀文化圈的影响或甚至本来最早就属于雅利安吠陀文化圈，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。”参见徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社2008年，第196页。

据庄子的《在宥》记载，黄帝问道于远在西部空间的广成子。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，或曰邃深，或曰澄澈，或曰空同。”

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中一一得出，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。

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《上帝的基因》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，藉着它，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“华胥之国”，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”，更指向了克利希那永恒的“逍遥居”。

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”：

“闻至贵而遂祖兮，忽乎吾将行。仍羽人於丹丘兮，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。”

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”与吠陀神话里接引灵魂升天的大鹏鸟伽鲁达（Garuda）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”的克利希那之居所；海上的“居蓬莱”则与毗湿奴所居的“白岛”（Svetadvipa）相应，至于“处昆仑”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。

而在上古奇书《山海经》里，与“不死”意象相关甚密，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。”譬如《大

---

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，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吠陀传统有关，因为佛教产生、发源的根基和土壤就是吠陀灵知文化。”

参见《薄伽梵歌》（8：20-21），（15：6）。

（宋）洪兴祖著，《楚辞补注》，凤凰出版社2007年，第147页。

在徐达斯的书中，以此处涉及的吠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”。

中国古代神话有两条求取“不死”之路径：其一东方蓬莱神话，“古代燕齐都于滨海，受海市蜃楼变幻莫测之影响，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”。

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”、“圜圉”、“项洞”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。早在上个世纪之中叶，苏雪林藉着昆仑神话的研究，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。至菲里士坦人之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，其原型正是吠陀神话里的四头创造之主婆罗贺摩。参见徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社2008年，第318页。

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吠陀秘籍《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。”参见徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社2008年，第307页。

袁珂著，《中国神话传说》，中国民间文艺出版社1986年，第42页。

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。”郭璞注曰：“言树花实皆为神药。”于是，这就与印度之“amrta”神话对应起来，“amrta”佛书每译为“甘露”，其义为“不死”，最初起于印度的“搅拌乳海”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 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。”

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。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吠陀宇宙图景，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？”惟有指向灵魂的知识，才是真正意义上的“天问”。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。”而徐达斯则似乎不满足此，他所提供的解答，直指“宇宙-神-人”圆融并在的神圣的那一维。

## 四

---

袁珂著，《中国神话史》，重庆出版社 2007 年，第 42 页。

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。

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。

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。

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”是最高的主体，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的非法使用“我” (I) 这一词汇，它隐含的意思就是——耶和華的主格是最高的，最圆满的，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)。另见铃木大拙著，徐进夫译：《耶教与佛教的神秘教》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。

(印度) 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。

吠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”之间的彼此化育参赞之关系。“人”的知识若藉着“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’。”

所有“天梯”之构建最终指向“太一”！而“太一”谓何？功力深湛的丁山先生很多年前就写出了一篇鸿文《吴回考》，他将屈原的《天问》与《创造赞歌》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，亦无有，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。”

即先于有、无之界域的至高存在。徐达斯结合郭店楚简的《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（Karanadakhshayi Visnu）、孕育之洋（Garbodakhshayi Visnu）与牛奶之洋（Ksirodakhshayi Visnu），构成了一个无比宏伟的原始混沌大水之创世论。而其根源却来自于至尊人格神克利希那：

“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。那个被吠檀多主义者描述为是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。”

所以，若要获得“天人”之联接，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藉着幻想达成。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

---

（韩国）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。

其实，徐达斯藉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，对应的是印度吠陀神话里的毗湿奴；后者是北极紫微宫的伏羲，对应的是吠陀神话里的至尊主克利希那。需要注意的是，两者皆为人格神。参见徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社2008年，第258页。

《梨俱吠陀》（10:129）。

参见徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社2008年，第219页。

《薄伽梵歌》（8:20-21）与（10:2），参见（印度）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。

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。”

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，很可能就是吠陀灵知基因的克隆。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。”

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”，他在《道从这里开始》一书中有更明确的阐述：

“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。”

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。……唐宋以后的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。”

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”，以至物质主义趁虚而入，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，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。”

他还说道：

---

（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，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》，联经出版事业公司2000年，第12页。

参见徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社2008年，第227页。

（以色列）伊萨玛著，徐达斯译，《道从这里讲起》，九州出版社2013年，第159页。

参见徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社2008年，第352页。

饶宗颐先生也认为，宜恢复皇古之“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！儒墨不非天，而实远天。无宗教之国家，即无精神文明；今吾华已无宗教。宜恢复皇古之‘天教’。”参见饶宗颐著，《稽古稽天说》，转引自徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社2008年，第353页。

参见徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社2008年，第340页。

“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。”

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，更应是藉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。帕拉瓦南达在诠释《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）。”

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相，而是使用与该神灵密切相关的灵知符号来表现主题，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度的灵知意蕴。事实上，当西方的神话领域研究的大师如荣格、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，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。”

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，在这里他的心扩展了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，相信他们所揭示的都是心灵的结构，而非物质实在的转化。

---

（西班牙）潘尼卡著，《印度教中未知的基督》，四川人民出版社，2003年，第154页。参见徐达斯著，《上帝的基因》，重庆出版社2008年，第120页。

（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。

（美）坎贝尔著，朱侃如译，《千面英雄》，金城出版社2012年，第49页。

（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。

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。”

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，一定程度已经把存在界的宏伟轮廓与线条勾勒出来了。而灵知的起点基于“天人学”，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，远比我们所阅读的为多。面对宇宙苍穹，面对难以测度、於穆不已的存在，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，常需“跨越雷池”的精神。而此书所提供之假设，正是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”。

徐达斯这种基于吠陀灵知的“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”，亦即吠陀哲学所谓的“*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。”

吠檀多哲学极其究竟、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。”

---

（美）坎贝尔著，朱侃如译，《千面英雄》，金城出版社 2012 年，第 101 页。

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，对于吠檀多不二论的评价，等等。但是，我相信他提供给我们这种解释极有力量，这是基于某种更高的宇宙论图景，用徐达斯的话说，即基于共在的吠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趣味的解答。

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 年前我们还不知道有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，科学地了解，可能才刚刚开始。假如之前有一点所谓历史知识的话，那么在今天也到了急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。”

在古代希腊哲学里面，表述时间的主要有两个词汇：Kairos (καιρός) 和 Chronos (Χρόνος)。“Chronos”指向时间的某种量的维度，那么“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”。

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。

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

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——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、蠓虫、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（Tat tvam asi）。”

当然，这绝不等于我们可以藉此穷尽存在的奥妙，那尤属狂妄，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？”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”乃谓“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”，俾令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。”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。”

而笔致闳丽渊雅的徐达斯悟力惊人，兼之他却能博采群籍，抉择旨归，有望堪孚雅意。所谓“筑室有基，操舟有桨”，熟谙吠陀哲学，故能重奏圣典“梨俱吠陀”之微旨：“实在（the Reality）虽是一，圣人异其名。”《上帝的基因》一书，即藉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，俾使古老的“民胞物与”的精神获得了崭新的意义。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）所要昭示的要旨。换言之，所有的

---

《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。

（瑞士）荣格著，《红书》，中央编译出版社2013年，第6页。

张光直著，《中国青铜时代》，三联书店1983年，第3页。

（印度）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。

*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。

“Perennial”一词的最基本的意义就是“不断复现”。“永恒哲学”（Perennial Philosophy）是A.赫胥黎、H.史密斯等人提出，它含摄了希腊的毕达哥拉斯哲学、印度的吠檀多哲学、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“Perennial Philosophy”著作传世。



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。

徐达斯曾在其新作《道从这里讲起》出版之际，吟出一首《题新作〈薄伽梵歌〉译注》，中间有句，曰：

“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。”

我颇愿意照着该诗句，将此文题做——“中西冶铸成一味，梵道圆融终入神”。藉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。