

象太一之容

——从吠陀典探华夏上古宗教源流

徐达斯

卢牟六合，混沌万物，象太一之容，测窈冥之深，以翔虚无之轶。

——《淮南子·道原》

一、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，其实也跟其他远古文明诸如埃及、印度、希伯来、希腊、波斯一样，也是从天道、神明与灵魂、精神的沟通交融中获得灵感和力量，从而生发出文明之光，开拓出文明之法姿。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的将玄学—神学—宇宙论融汇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“吠陀”（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2段文字描述了“古之道术”的运用范围，“配神明、醇天地”是“内圣”的工夫，“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”的关键。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：

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。

[1] 参考王中江：《简帛文明与古代思想世界》第1章，北京：北京大学出版社，2011年版。

“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”即是周易系辞传所谓“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》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“醮诸神，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，但却不是一神论的 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，近于印度吠陀时代的宗教。^[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。

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”。^[2]

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

[1] 饶宗颐：《饶宗颐二十世纪学术文集》，台北：新文丰出版，卷五，殷代的宗教，第8页。

[2] 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海：上海书店出版社，2011年版，第386页。

已经是一种兼有星、神和终极物三重含义的概念。^[1]

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》至谓“正及神人曰极；世世能极曰帝”，意即“上帝”也。

“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，既非一套诠表明晰之哲学，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”。^[3]

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了吗？

还是丁山先生，早在上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”，

[1] 李零：《中国方术续考》，北京：中华书局，2006年版，第177。

[2] 方东美：《中国哲学精神及其发展》（上），北京：中华书局，2012年版，第53页。

[3] 同[2]。

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，也即是印度的三吠陀”。他援引日本高楠顺次郎博士对吠陀《创造赞歌》之概述：

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，发展为万原后，大原之自体依然不动。无有赞歌曰：“彼之一”（Tad Ekam），生主歌曰：“万有之独一主”（Bhutasypatir），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。奥义书中有“唯一不二”之格言，大乘佛教中遂开展为“唯一乘法，无二亦无三”之大思想。（印度哲学宗教史，第一篇第四章第二节梨俱吠陀之统一的宇宙观）^[1]

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，大一思想的根本在吠陀。^[2]

随后，精通梵文，跟从印度婆罗门学习过吠陀原典的饶宗颐先生也认识到了这一点。他认为，梨俱吠陀之《创造赞歌》，其中表现着极浓厚的高度一元论思想（monism）：

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。^[3]

但饶宗颐先生以为吠陀中的 Tad Ekam 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。

[1] 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海：上海书店出版社，2011年版，第482页。

[2] 同[1]。

[3] 饶宗颐：《梵学集》，上海：上海古籍出版社，1993年版，第45页。

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4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。^[1]陈伟先生认为《太一生水》的内容可以分成3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”。^[2]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。^[3]谭宝钢先生更进一步推断《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。^[4]

关于《太一生水》篇中的“太一”的性质，学术界大致也有两派意见。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。^[5]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。^[6]二是自然哲学说。谭宝钢先生认为，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”。^[7]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》。

本人在2009年出版的《上帝的基因》（重庆出版社出版）里，重拾丁山先生、饶宗颐先生的坠绪，借助上古域外文献也即吠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] 李学勤：《荆门郭店楚简所见关尹遗说》，《中国文物报》，1998年4月29日。

[2] 陈伟：《“太一生水”考释》，《古文字与文献》试刊号，台北：楚文化研究会，1999年版，第65-72页。

[3] 邢文：《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》，沈阳：辽宁教育出版社，1999年版，第165-186页。

[4] 参考谭宝钢：《老子及其遗著研究》，成都：四川出版集团巴蜀书社，2009年版。

[5] 李泽厚：《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》，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年版，第418页。

[6] 萧兵：《“太一生水”的神话学研究》，《华中师范大学学报》（人文社会科学版）2003年第6期，第18-24页。

[7] 同[4]，第272页。

二、太一生水

我们先来看一下《太一生水》篇。以下是《太一生水》篇的简文：

大一生水，水反辅大一，是以成天。天反辅大一，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，大一之所生也。是故大一藏于水，行于时。周而又[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，不能埋，阴阳之所不能成。君子知此之谓[□，不知者谓□。■]。

“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？究竟什么是“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整个全球上古文明，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。我在《文明的基因》里考证，这些面貌相似的神话的原型出于吠陀诸经。水化宇宙的创世模式在吠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。例如属于吠陀天启（Sruti）部分的《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字。

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]

又据《摩奴法论》，造物主那罗衍那禅卧于自其本身流衍而出的混沌大水，以瑜伽幻力（yoga maya）化生摄持天地万物，其文有曰：

这宇宙原是一个暗的自体，不可感觉，没有特征，不可推理，不可认识，一如完全处于昏睡状态。

后来，自身不显现而使这宇宙显现的世尊自在出现了，他驱除暗，具有转变粗大元素等等的力量。

[1] 徐梵澄：《五十奥义书》之《摩诃那罗衍那奥义书》，北京：中国社会科学出版社，1996年版，第310页。

他自照独存，不可感觉，细不可见，不显现，无始终，化入万物，不可想象。
怀着创造种种生物的愿望，他通过禅思，首先从自己的身体创造出水，又把自己的种子投入那水中。

那种子变成一枚金卵，像太阳那样光辉灿烂；他自己作为一切世界之祖梵天出生在那金卵之中。

水叫做“那罗”，因为水是“那拉”生的；既然水是他的最初的居所，所以他叫做“那罗衍那”。

……

在那金卵中住满一年之后，那世尊通过自身的禅思，亲自把金卵分成两半。

他用那两半金卵造成天和地，以及其间的空界、八方和水的永恒所在地（海洋）。^[1]

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。《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，在属于吠陀圣传经 (smṛti) 部分的《薄伽梵往世书》(Bhagvat Purana) 第 2 篇中还有更详细的描述：

第一个主宰化身 (Purusa Avatara) —— 至尊主巨大的宇宙形象摩诃毗湿努，出现在原因海中。他把不同的宇宙分隔开后，从混沌大水中出来，进入每一个宇宙里面，想要躺在他创造好的超然之水（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——那拉 (Nara)。至尊那拉创造的超然之水称为那罗，由于他躺在那水面上，他被称为那罗衍那。

吾人应该明确地知道：所有的物质成分、业、时间和气性，以及专为享受那一切的有情，都仅仅是靠他的慈悲而存在着；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命体，便通

[1] 蒋忠新译：《摩奴法论》，北京：中国社会科学出版社，2007年版，第7页。

过他的外在能量分泌出具有三种特征的金色精液。

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）。

.....

继第一控制者原因海毗湿努后，物质大实体（Maha Tattva）产生了，接着时间展示了，最后出现的是物质自然三极气性。大自然是指三极气性的呈现，而它们转化为种种业。^[1]

物质展示（adibhautic）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（adidaivic）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。”与吠陀之说极为相近。

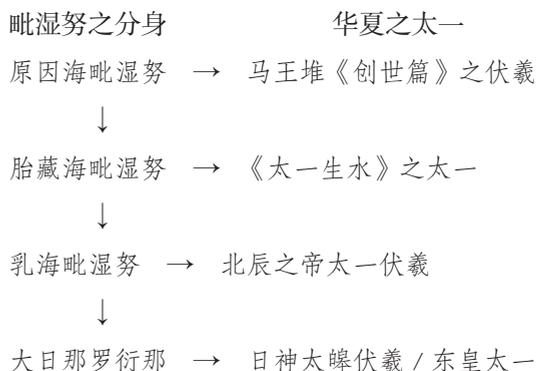
结合以上三段来自不同文本的吠陀经文来看，那罗衍那即是宗教之独一至上神，也是弥纶天地的玄学本体。彼至大而无外，至小而无内，即超越于天地之外，又内在于万物之中，无为而又无不为。彼化生一切，摄持一切，彼即是一切。如《摩诃那罗衍那奥义书》所说“无有高于彼者兮，无逾彼微；超卓而为至极兮，大之极巍；为一而非显了兮，无极其相，为大全兮，太古，出幽冥之上”，“周流乎诸世界兮，周遍群有；尽诸方与诸极兮，无不周遯；造物主父兮，太始生者，为大道之自体兮，生而为自己。”与《老子》“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道。强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，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。周而又〔始，以己为〕万物母；一缺一盈，以己为万物经。此天之所不能杀，地之所不能埋，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，与吠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、

[1] 毗耶娑著，佳那娃译：《薄伽梵往世书》第2篇，北京：中国社会科学出版社，2014年版。

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。

那罗衍那即吠陀之至高人格神毗湿努（Visnu）。毗湿努的主宰化身有三重，对应于宇宙创造的3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努（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，原因海毗湿努分身进入各个宇宙，示现为第二重主宰化身胎藏海毗湿努（Garbodakshayi Visnu），这个化身以其分泌的汗液创造了充塞宇宙三分之一的胎藏海，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；由是胎藏海毗湿努又分身为第三重主宰化身乳海毗湿努（Ksirodakshayi Visnu），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，^[1]居于北极星。

根据我在《文明的基因》里的考证，华夏神话体系里的伏羲，即梵文毗湿努（Visnu）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太一伏羲（出现于长沙马王堆“非衣”帛画）、居于太阳的太皞伏羲，他们分别对应于吠陀神话体系中至高人格神毗湿努的不同分身，即原因海和胎藏海毗湿努、居于北极星的乳海毗湿努、居于太阳的大日那罗衍那（Surya-Narayana）。图示如下：



[1] 毗耶娑著，佳那娃译：《薄伽梵往世书》第2篇，北京：中国社会科学出版社，2014年版。

除了创世大神伏羲即原因海和胎藏海毗湿努的坐驾是巨蛇或龙，其余两个居于宇宙星体之上的毗湿努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，例如出现于仰韶、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”。（图1，兵避太岁戈；图2，马王堆帛画《避兵图》）“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）。按吠陀文献里描述毗湿努，通常也是顶盔持械的武士形象，乘大鹏鸟伽鲁达（Garuda），以天龙蛇沙（Sesha）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努（和气之御神）、婆罗贺摩（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”，

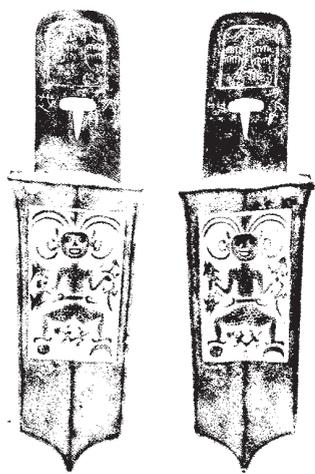


图1 兵避太岁戈



图2 马王堆帛画《避兵图》

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。

毗湿努\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吠陀，^[1]“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。我在《文明的基因》里将楚辞《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。

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，在吠陀诸经的参照下，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，都在吠陀的毗湿努分身神话及其所蕴涵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”（pradana），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。

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、矛盾甚至貌似毫不相关的因素，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，毗湿努派（Vaishnava）吠檀多哲学称之为“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

[1] 饶宗颐：《饶宗颐东方学论集》之《不死观念与齐学》，汕头：汕头大学出版社，1999年版，第342页。

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。

三、原人四足

《文明的基因》出版大约五年后，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〈梨俱吠陀〉第十卷第129曲及〈太一生水〉的思考》。他将《梨俱吠陀》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吠陀第一玄言诗，蕴藏了极大的玄机。饶宗颐先生曾专门解读过其中的第2颂：

Na mrtyur asid, amrtam na tarhi. Na ratria ahna asit praketah 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。”……^[2]

所谓创造之颂，或创造赞歌即《梨俱吠陀》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》。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

[1] Edited by Itharmar Theodor and ZhiHua Yao : *Brahman and Dao*, by Lexington Book, 2014, Part I

[2] 饶宗颐：《梵学集》之《不死观念与齐学》，上海：上海古籍出版社。

我” (paramatman) 的至上神，也就是这段经文中的 Tad Ekam，即太一、那罗衍那^[1]。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，此吠陀神曲也以有 (sat)、无 (asat) 开篇，其第 1、第 2 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，
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：

这两句话标志着吠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”。

[1] 巫白慧译解《〈梨俱吠陀〉神曲选》第 5 章，北京：商务印书馆，2010 年版，第 245-252 页。

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1、第2颂论本体界，其精髓就是《老子》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3、4、5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3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 *tuchya*，意为“虚空”。照《淮南子·天文训》的说法，“道”始于“虚廓”，“虚廓”产生“宇宙”，“宇宙”又产生出“气”。此“虚廓”即相当于“虚空”。“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，作为第一个创造因素生出永恒法则和真理，乃是“最胜我”之内在能量或精神力量 *cit-shakti*，出自无上者的本性，也是“法”（*dharma*）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4颂讲到人或生命个体 (jiva) 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 (mana) 即心，心乃引发出一切现象，是为入世道 (Pravitti Marga)。所以众生 (Jiva) 作为无上者的边际能量 (Tathasta-shakti)，乃是无上者创生世界的动力因 (operativa cause)。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” (Nivitti Marga)。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1、2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3、4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5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（Jiva）及其心、欲念或无明；作为形式因的“热”或内在能量；以及作为根本因、目的因的道、太一、“最胜我”、那罗衍那、毗湿努。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。此即吠檀多哲学之“奇妙不一不异”论（acintyabhedabheda），如《吠檀多经》（Vedanta-sutra）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”/“最神我”/那罗衍那/毗湿努（complete wholeness）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，地之所不能理，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”内涵了人格性和客观性，“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。用吠陀诸经的说法，就是原因海毗湿努分身为胎藏海毗湿努、乳海毗湿努，“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，《梨俱吠陀》第10章第90曲之《原人歌》第3、4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。^[1]

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。^[2]

原人（梵文 Purusha, 补鲁莎）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。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”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《梨俱吠陀》之《有无歌》的天地秘义，数千年来，在印度却久已暗而不明，吠陀时代之后出现的各宗各派，大多不是执著于“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20世纪初，天竺有大哲人出，是为奥罗频多氏，目睹民

[1] 巫白慧译解《〈梨俱吠陀〉神曲选》第5章，北京：商务印书馆，2010年版，第253页。

[2] 黄宝生译《奥义书》之《歌者奥义书》第3章12.6，北京：商务印书馆，2010年版。

族精神之疲沓懦弱，奥氏从吠檀多之根本经《薄伽梵歌》中钩玄提要，以此吠陀古教唤醒人心，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。

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”

[1] [印度]阿罗频多著，徐梵澄译，《薄伽梵歌论》，第二系之三，北京：商务印书馆，2003年版，第192页。

之间。真正能传承老子“大道一”的，只有其直系弟子文子。据谭宝钢先生考证，《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。^[1]清人孙星衍《问字堂集·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）的执著，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，乃入乎与天地共生、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，君者用六律。体太一者，明于天地之情，通于道德之伦，聪明照于日月，神通于万物，动静调于阴阳，喜怒和于四时，覆露皆道，博洽而无私，蛄飞蠕动，莫不依德而生。

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《诠释训》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

[1] 谭宝钢：《老子及其遗著研究》，成都：巴蜀书社，2009年版，附录一。

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颂做一比较，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]

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。于是觉者皈命“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。

如果再从《薄伽梵歌》此节转回《老子》第十六章，《老子》之宗旨便豁然贯通了，《老子》曰：

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归根。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，殁身不殆。

[1] [以] 泰奥多著，徐达斯译：《道从这里讲起》第5章，北京：九州出版社，2013年版，第75页。

“致虚极”是从“有”入“无”，“守静笃”是守“常”生明，知“常”故不执著二元对立，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，其与古印度吠陀之思想一脉相通，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，而事实上应叫做“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说，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，则自然界之诸形形色色，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：“复古复始以厚其本，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：《中国哲学精神及其发展》上，第2章，北京：中华书局，2012年版，第85页。

归摄天地神人于“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《吠陀诗》”。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(yajna)延伸而来的。^[1]

四、复情归于太一

方东美先生将原始儒家和大易哲学归纳入上古华夏的“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，也在本体和工夫层面。

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，用吠檀多的语言说，就是有能者(shaktiman)和能(shakti)。因为“乾道变化，各正性命”、“天命之谓性”，“性”从天命、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”，可以与吠陀的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：

[1] 方东美：《中国哲学精神及其发展》上，第2章，北京：中华书局，2012年版，译注部分。

[2] 此文发表在《文化中国》(加拿大)2001年9月号，又见于《孔子研究》2002年第1期。

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，哪一种生物就本能地获得哪一种品性。

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》三十九章云：

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：

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，在二元对立之执著中无法逆转向内，终至丧

[1] 蒋忠新译：《摩奴法论》，北京：中国社会科学出版社，2007年版，第1章，第6页。

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”的工夫，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”决非如其弟子所理解的但只“忠恕”而已，其背后必定有一套形而上义理及其修炼工夫。《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，所采取的工夫路径是不同的。《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。儒家采取的是礼乐实践，近于《薄伽梵歌》所推扬的“业瑜伽”（Karma Yoga），而道家抟气守静，应该属于“禅瑜伽”（Dhyana Yoga）。《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（sankhya），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（Bhakti Yoga），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”，并与《梨俱吠陀》之 Rta 相似。他在《〈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《梨俱吠陀》中 Rta 一字出现超过三百次，互相比拟。《吠陀》的 Rta，意义是指天地的秩序，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]

Rta 在后起的吠陀诸经里被表述为 Dharma，也就是“法”。在吠陀思想体系里，“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。

[1] 饶宗颐：《饶宗颐二十世纪学术文集》之《春秋左传之“礼经”及重要礼论》，台北：新文丰出版，第6册卷四，第293页。

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”（bhakti）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”、无上者毗湿努、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，其文曰：

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。豨韦氏得之，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；禹强得之，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。

第一段文字总论道体，接着便出现了“大宗师谱”，“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。其中的豨韦氏、伏戏氏、西王母、

[1] [印度]阿罗频多著，徐梵澄译，《薄伽梵歌论》，第一系之十三，北京：商务印书馆，2003年版，第96页。

黄帝，据我在《文明的基因》的考证，分别与吠陀的大神湿婆 (Siva)、毗湿努 (Visnu)、难近母 (Durga)、梵天 (Brahma) 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《吠陀经》的授予者和保管者，混沌之初，开辟之前，他从至上者毗湿努那里听闻到了《吠陀经》。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”，假如伏羲即毗湿努 (Visnu) 之推论成立的话，那么所有的疑团全都迎刃而解了。华夏与古吠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吠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：《吠陀经》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。^[1]

[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《吠陀经》之创造赞歌的渊源关系。关于楚文学与《吠陀经》及吠陀思想的比较，我在《文明的基因》里有专章阐述。