

略论徐梵澄的精神哲学与儒家诠释学^{*}

陈进国

徐梵澄先生是当代中国的学术大家和思想大家，他关于中国精神哲学的整全性理解，贯彻的方法就是经典的互诂、互证以及相互的转义，并有效地融入了个体的生命体验和文化的忧患意识。徐先生所持重的儒家诠释学，试图提升儒家之精神性和神圣性的维度，为重建中国儒家的“永恒生命”提供了一个健康的发展方向。徐先生以儒家的生命哲学为安身立命之所（圣门），是当之无愧的“当代新儒家”。

关键词：精神哲学 儒家诠释学 生命哲学 当代新儒家

作者 陈进国，中国社会科学院世界宗教研究所研究员、《宗教人类学》主编、《中国宗教报告》主编。

一、前言

徐梵澄先生（1909 - 2000）是当代中国难得一见的学术大家和思想大家，他在中学、西学、印度学等领域之贡献，尚未获得应有的重视。倘若我们从比较的眼光来真切地体会儒家思想结构对于中国及周边的长时段的精神影响，则不能忽视徐先生如何采用“经典互诂”（以经解经，直接面对经典，玄理参同）方式，从精神哲学的诠释进路来理解儒家思想传统的尝试。徐先生同现代新儒家的经典诠释学一样，既强调“道统”，亦有所“判教”，以期裁剪和抉择出儒家之普世性、未来性的核心价值和可持续性的发展空间。他指出，儒家活泼的生命精神，同样可以为当代及未来的中国乃至世界，提供带有“神性”或“天下性”之普遍主义的超越方案。在这个意义上说，徐先生是名符其实的“当代新儒家”。

二、徐梵澄关于中国精神哲学的经典互诂

徐先生关于精神哲学的简洁性思考，比较集中体现在《玄理参同》《老子臆解》《孔学古微》《陆王学述》《希腊古典重温》等作品之中。在诠释印度哲学家室利·阿罗频多（Sri Aurobindo）的著作时，他主张“只能自精神哲学立场，用了玄学眼光”，“古今中外有此理之同然”，“原则上诸家必有会通之理”^①，故精神哲学必然双摄所谓哲学与宗教的“玄理”，属于贯

* 本文系作者参加“第八届宗教哲学论坛暨纪念徐梵澄先生诞辰110周年学术研讨会”（2019.8.23 - 26）的论文，感谢同仁赵广明研究员的催促和指点，方有此文之孕产。

① 《玄理参同》，载《徐梵澄文集》第1卷，上海三联书店、华东师范大学出版社，2005年，第90页。

通的“精神道”。“就内容则希腊的，印度的，中国的哲学或玄学或精神哲学，可以合论”^①。他的经典互诠方法就是“参考和参会三派学说之相同曰‘参同’”^②。这是对中西印之经典的“共时重构”，以寻求文明间的精神共识和平等对话，由此智慧地淡化了经典诠释学中的“中国特色论”，并有效地对治了时下流行的中学西学互诠的弊端。

1. 知觉性与神圣性：精神哲学的确立

徐先生关于精神哲学的界定，首先是立足于本体论、存在论的角度来诠释的。精神哲学作为中、西、印三家共有的玄理，“重直观、重体验或实践，论到精神上的证悟和受用，则竟可谓实际底了”^③。精神哲学既然是一种整全性的生命哲学，涵摄工夫论、实践论，其确立与神圣性、知觉性之生命的实践与圆成有着密切的关系。我们试举其所学述。

《玄理参同》序曰：“通常说精神哲学，总是与物质科学对举；但从纯粹精神哲学立场说，不是精神与物质为二元，而是精神将物质包举，以成其一元之多元。主旨是探讨宇宙人生的真理，搜求至一切知识和学术的根源，其主题甚至超出思智以上。那么，可谓凡哲学皆摄，即一切哲学之哲学，它立于各个文明系统之极顶。”^④

《孔学古微》序称：“什么是‘精神性’呢？室利·阿罗频多的定义值得我们体味：神圣圆成永远在我们之上；但是精神性的含义是要人在知觉性和行为中具有神圣性，并于内中和外部都生活在神圣生命之中。”^⑤

《陆王学述》之“精神哲学之确立”曰：“精神哲学一词，在现代常见，在宗教范围中，然与‘神学’大异其趣。只有在印度室利·阿罗频多（Sri Aurobindo）的瑜伽学或大全瑜伽，多与相合。将其统摄入宗教是世俗误解，它与宗教有天渊之别。……在形而上学中，应当说精神是超乎宇宙为至上为不可思议又在宇宙内为最基本而可证会的一存在。研究这主体之学，方称精神哲学。这一核心，是万善万德具备的，譬如千丈大树，其发端出生，只是一极微细的种子，核心中之一基因（Gene），果壳中之仁。”^⑥

精神哲学的根基既然是指向“神圣人生”的生命哲学、主体哲学，“即一切哲学之哲学”，自然也非宗教原教旨主义、神学、神智学、唯灵论或心理学。中国是否和印度、古希腊一样，具有精神哲学的传统呢？徐先生的回答是肯定的，中国具有指向心源的“精神道”：

中国的形而上学包括三部书，第一是《易经》，第二是《老子》，第三是《庄子》。以《易经》研究“有（Being）”，以此为基础，进而通过其他两部书研究“非有（Non-Being）”，这三部书可以使研究者完整地理解“有”与“非有”。完整地理解“有”与“非有”意味着圆成于“道”“超上之有”，或以现代语言表之为与上帝合一。这是一条通过心思之上层知觉性而进阶的精神修习之路。^⑦

徐先生又敏锐地提醒，《易经》的思维是了解中国精神哲学的关键，将“整个精神哲学系统化了”，其中“知觉性是其坚实的基础。提问者和占卜师之间的心理条件或心理氛围在占卜时最为重要。双方必须真诚，占卜师尤其不能用意，需要近乎机械地计数，勿使喜好或厌恶左右其心思。也就是说，心思混合体不能干扰占卜，高等知觉性须独自指出决而未显的答案。基本上只有高等知觉性在起作用，真诚即是要求心思全力集中于一点。剩下的过程仅是如何有效地解释《易

① 《玄理参同》，载《徐梵澄文集》第1卷，第56页。

②④ 《〈玄理参同〉序》，载《徐梵澄文集》第4卷，第43页。

③ 《玄理参同》，载《徐梵澄文集》第1卷，第55页。

⑤ 《〈孔学古微〉序》，李文彬译，孙波校，华东师范大学出版社，2015年，第7页。

⑥ 《陆王学述》，载《徐梵澄文集》第1卷，第412页。

⑦ 《孔学古微》，第113页。

经》占辞，这更多地有赖于占卜师的世俗经验和灵感”^①。

徐先生关于《易经》与《圣经》的经典互证，直指中西精神哲学起源的差异性。中国精神哲学的特质是突出人之存在（Being）的“神圣圆成”（神性），亦即透过明悟而走向生命之生成的境界（Becoming）。人终究要通向“神圣者”却又不会匍匐于“神圣者”之下。所谓人与万物一体者，非在形而在性，即宇宙知觉性之为一：

中国人的心思从来都不是无神论的，但其信仰的中心仍然在“人”。因为“人”是宇宙的一极，他一直知觉自己在这个世界中的地位。当公正正在社会中得以践行，他便满足了，然后将一切归于上帝。然而他的上帝在某种程度上仍在“人”域之内。若将这一思想推至极限，便可以知道，人以自己的形象创造了上帝，与《创世记》所述相反。以基督教的视角来看，这是异端的宗教或信仰，其中没有“原罪”概念，没有对神谴的恐惧，也没有对上帝的爱，反有对天堂的向往，也没有对地狱的憎恶。如前几章所述，这“爱”属于人自己，需要他践行并且完成。这是通往中国人心灵的关键，依此方能正确理解《易经》。神圣圆成是在人的限度中完成的终极成就。^②

徐先生还指出，中国的“礼”是双摄宗教与哲学的。宋代陆王出而二者之精神扬，朱子亦然。特别是陆王都指向一个“自得”的未来精神，而“目前为俱收并蓄时代，一皆取之域外。将来似可望‘精神道’之大发扬，二者双超”^③。就内外交修而论，“儒修之胜道修”^④，此足见徐先生的精神哲学之落实处依旧是儒家的生命哲学。《老子臆解》极少提及“精神哲学”四字，但强调老子是“入世道”，“道与儒，虽宗旨各别，而说理往往有同矣”^⑤。

2. 精神哲学与玄学、道学之互证

在方法论上，徐先生借助中西印的经典互证和义理互证，强调易学及儒、道具有普世性的精神哲学传统，并有返本开新的可能性。广义上的“玄学”“道学”“形而上学”，“皆超乎纯思辨和理智的范围”^⑥。其中，轴心时代圣人（文王、周公、孔子）“奠定了中国的精神思想，可说是领导了这民族以臻于精神思想的启明，至今我们仍在其教义范围内未尝出离，因其所表者是浩大底宇宙真理”，“中国是具备了这一玄学大纲，至今还没有走上纯思想之路”^⑦。徐先生事实上将精神哲学提升到中华文明起源的高度。

中国哲学史家往往从唯物或唯心的视角，来诠释“道”“气”“心”等范畴。徐先生则透过中印西之间的经典互证、互参和转义，将这些范畴视为室利·阿罗频多《神圣人生论》中的“宇宙知觉性”及其“生命理实”（生命力、精神之运动）的名相，藉以论证中国精神哲学传统的超摄意义。徐先生承认翻译《神圣人生论》有四大旨意：“（一）收拾佛法之残绪而代之；（二）廓清西教之神说而遏之；（三）移植彼本土精神哲学之大本，则凡古今宗教之偏见可除；（四）而发扬真理，必有以佐吾华新学之建立者。”^⑧

徐先生指出，《神圣人生论》的宇宙观与中国的《周易》大合，周易学说包含着一种系统化的玄学或精神哲学的气象。大易哲学是“通乎昼夜之道而知”，“皆统之于阴阳，阴阳则归之太

① 《孔学古微》，第135页。

② 同上，第119页。

③ 《玄理参同》，载《徐梵澄文集》第1卷，第153页。

④ 同上，第327页。

⑤ 同上，第336页。

⑥ 同上，第56页。

⑦ 同上，第74-75页。

⑧ 《〈神圣人生论〉出版书议》，载《徐梵澄文集》第4卷，第134页。

极，即本体，即一，即道”^①。‘澈上澈下只有一事曰‘知觉性’。名相之殊无数，修之为道多途，要归之于‘一’，此‘一’或谓‘至真’，或谓‘精神’或谓‘上帝’，……即此，在华言，此即是‘道’”^②，这是“不得已落于言诠，则曰至真，即至善而尽美；曰太极，即全智而遍能；在印度教辄曰超上大梵，曰彼一，人格化而为薄伽梵。薄伽梵者，称之为至尊，佛乘固尝以此尊称如来者也。欧西文字，辄译曰：天主，上帝，皆是也”^③。显然，他的道论并非指宇宙创化论，更非指向人格化的一神论，而是欲图为中国精神哲学奠定一个存有论的根基，接近于现代新儒家所谓的“即存有即活动”的哲学本体观点。

徐先生对“气”的经典诠释，则多少受到尼采哲学的深刻影响，毕竟尼采“思索出超人，以‘力’为一切的解释，远之假借希腊狄阿立修斯，更远假借波斯教主苏鲁支之名，以诗情之浩瀚，现显出一种生命的典型”^④。而中国的气论，亦可从道或精神所呈现的生命力角度来体认。因为气“无法解释，只可说是一精神运动，仍统摄于阴阳二元之一元”^⑤，“治易者好言‘气数’，‘数’且不论，‘气’字意涵义实觉混茫，似乎无由界说。姑译以近代常语曰‘力’，或者较易理解。”宇宙间多种力量，何可胜穷！玄学上分之两汇，稍成其系统，总归是两方面各在扩充，扩充至极，势必相并吞，相毁灭，亦相成就。”^⑥其道理“依凭证验和体会，依然出自灵感和直觉”^⑦。“然说‘气’便着重其‘运动’面，此即所谓‘行’”^⑧。中国系统化的玄学还呈现出了人文的进化，具备了“明智”即“知觉之明”或“神圣知觉力”^⑨。

精神哲学既然指向神圣生命的知觉与圆成，那么“生命力”就是“知觉性”的表相和功用，气就是道之动，“存在亦即是力量”^⑩。诸如善养“浩然之气”“生命之气”，就是中国精神哲学之整全的生命典型。至于“天地以心为本者也，此‘心’即所谓‘知觉性’”^⑪。一旦个体的灵明知觉性（清净心）得以扩大、增高、加深，近于弥纶，则能知者与所知者合一，“悟入本体、契合至真”，“精神哲学于是安立，因为此际是‘与天为徒’”^⑫。

不过，徐先生所理解的力或生命力，只是从尼采式的强力或强力意志范畴的“转义”，主要是指生命本身之内省的精神运动。《陆王学述》称“弥漫宇宙人生是一大知觉性，这知觉性之所表便是生命力。或者，如某些论者说弥漫宇宙人生只是一生命力，而这生命力之所表便是知觉性。……毋妨假定知觉性是体，生命力的活动便是其用，体不离用，用不离体，此即宋儒之所谓‘体一’。而每个人皆是此同一知觉性的中心点，个人彼此不同，此即宋儒之所谓‘分殊’。在人人皆有此共通之知觉性，共通之生命力，此之谓‘气’。”^⑬《老子臆解》称“宇宙间实有‘力’在，分说之为阴、阳、刚、柔皆可”，“力内而气外”^⑭。《孔学古微》称“浩然之气充塞宇宙，超出言语表述之外，几乎所有获得内中成就的导师都知晓这个精神事实。那么，如何是

① 《玄理参同》，载《徐梵澄文集》第1卷，第81页。

② 同上，第95页。

③ 《〈薄伽梵歌〉南印度版译者序》，载《徐梵澄文集》第4卷，第11页。

④ 《〈尼采自传〉序》，载《徐梵澄文集》第4卷，第4页。

⑤ 《玄理参同》，载《徐梵澄文集》第1卷，第74页。

⑥ 同上，第86页。

⑦ 同上，第75页。

⑧ 同上，第104页。

⑨ 同上，第77页。

⑩ 同上，第128页。

⑪ 同上，第127页。

⑫ 同上，第151页。

⑬ 《陆王学述》，载《徐梵澄文集》第1卷，第483页。

⑭ 《老子臆解》，载《徐梵澄文集》第1卷，第270页。

‘道’呢？‘道’为一终极的内中经验，只能证实于相同的内中经验。”^①

总之，徐先生关于中国精神哲学的论述，主要来自印度韦檀多学说的启示，特别是室利·阿罗频多《神圣人生论》的精髓，故不免有以印度学来“格义”中国学的影子，尚未完全走出自我的整体理解，这或许是徐先生的精神气质的局限。然而，问题不在于这类经典诠释学是否精准到位，而是他的方法论所联结的悲悯意识和生命精神。徐先生借此凸显了中西印之精神传统的相契性，从而论证了中国精神哲学具有普世性和未来性的向度。

三、徐梵澄的儒家诠释学及其理解的开放性

晚年的徐先生如此明确其精神的旨归：“诚然，历史上未尝可凭宗教迷信而长久立国者。五千年中国文教菁华原自有在，不得不推孔孟所代表的儒宗。仁民而爱物，于人乃仁，于不必仁，而亦不失其爱。从容中道，走出了一条和平忠恕的坦途，能善其生，即所以善其死。有了宗教之益处，而不落宗教迷信之邪魔。……所谓神明华胄，出生原本自由，不必入教堂受名或受洗。”^②而《陆王学述》的副标题开宗明义——“一系精神哲学”。他贯以儒宗为“文教”和“圣门”，不仅深受印度精神哲学的启证，更有基于西方和中国之生命哲学的体会，从而在经典互证中凸显了儒家精神哲学之追求“自由”与“善生”的向度。这也是他为何将诠释重心放在孔孟和陆王之“道统”和“心法”的原因。要言之，儒家精神哲学的核心是“内圣外王”的生命之学（善生），既指向精神性（神性）的澄明（曾点之乐），又涵摄了仁、义等中心原则的落实（颜回之乐），即“学者学此，乐者乐此”，“是于宇宙人生真实的全部悦乐的体验”^③。

时下不少学者每每纠结于儒学的“宗教性”问题，这其实是受西学范畴左右而形成的“诠释焦虑症”的表现之一。徐先生则通过《薄伽梵歌》与儒家经典的互证，强调儒家“内圣之道，恒古不变者也”，而这种“文教”更是超乎宗教形式之上——“《歌》中自述为皇华之学，秘之至秘，较之儒宗，迥乎有别，儒家罕言神秘，后世儒者或谈气数，终亦不落于神秘”；“内圣外王之学，至宋儒而研虑更精，论理论性论气论才，稍备矣。勘以《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。”^④

是故，徐先生并非遵从于“流行的观念认为儒学在本质上是世俗的，或以为儒学仅为一堆严格的道德训诫或枯燥的哲学原则”，而是强调“儒学在本质上是极具精神性的，亦有难以逾越的高度和不可量测的深度，有极微妙精细处乃至无限的宽广性与灵活性，甚或遍在之整全性”^⑤。因为“人生亦不可无有禁戒，所以善其生。宗教中的戒律是多的，有的苛细之极，若不加学习，在日常生活中动辄得咎。孔子也曾说人生三期之戒，可谓深透人情，正是所以善生，不是束缚。绝不是磨折身体至死，以图其所谓精神的解脱，或不生不灭的无余涅槃或梵涅槃”^⑥。这是徐先生对儒家之“善生”的生命精神或者说艺术精神的一种创造性的诠释。儒家的精神哲学由此既落实于日常生活，又具有自由性和超越性。

诚然，徐先生的诠释学进路，系将儒家放在世界性的精神谱系中进行知识考古，从而彰显了儒家是一门关涉“善生”的生命学问，满足了人类对“神圣人生”的永恒追求。为此他还列举了一个三教的譬喻（佛教为黄金、道教为白玉、儒教为稻谷），以强调儒家“皆先有所得于心，

① 《孔学古微》，第203页。

②⑥ 《〈陆王学述〉后序》，载《徐梵澄文集》第4卷，第210页。

③ 同上，第210-211页。

④ 《〈薄伽梵歌〉南印度版译者序》，载《徐梵澄文集》第4卷，第15页。

⑤ 《孔学古微》，第6页。

见道真切，有一种独立自主的精神，不依傍他人门户”^①：

这比喻阐明了儒家教义对于维护生命的重要性，无论个人还是群体在生命中遇到的所有困惑，都可以在其中寻出答案。现代文明已经行至这样一个地步，生命问题是如此复杂，以至找不出任何满意的解答，苦难如此沉重，以至否决任何治愈之可能。如果将这些困难归约为一简单的程式，无论对个人还是对群体，问题的核心仍是如何寻到一种适宜且幸福的生活方式。^②

在精神之域，养护生命且生命须臾不可离者，可称之为“神（divinity）”。印度人则妥当地视其为“彼”或“大梵”。孔子被尊为至圣先师，神的化身，但他本人极少谈论这一话题。关于“精神”的物质或物理方面，或说其人文方面，我们倾向于认为那是高度发展和文化了的生命，也可视其为文化。“文化”在汉语中的意思是，依照人性中的菁华而使人转化和完善。^③

就此而论，儒学之精神性品格是关涉生命本身的“神圣圆成”，而“神性”自然不可简约化为“宗教性”，而是指其“善其生”的“本来面目”，因为“精神之超越性在万物之上，冷峻地看待人的生死乃至世界之兴衰存亡，本质上却又与我们的生死和这个世界紧密相连”；而儒家的先哲思想“用力在于转化人类的低等自性，锻造其品格，擢升人类至更高层度。其影响遍布极广，恒长且持久，中国文化因此发展与繁盛”，乃“另一层度为精神之精神”^④。神性或灵性的遍在和整全，也明示着主体生命的精神自由。如圣人之“无我”的德性，亦即“达至精神圆满所应具有的基本德性”^⑤。

其实，孟子亦论述过“神性”：“充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神。”由于儒家文明的“神性”来自无私的天命或道统，即作为自然的天道与作为教化的人道的合与化。故儒学的精神性或文化性，亦体现在圣人之精神性的张扬，亦即“神道设教”四字，由观天道而观天下而化天下。因儒学天然的“神性”气质，“神道设教”是沟通天道与人道的中介，既要符合天道之固然（无形之理），又要引导人道之“当然”。圣人的天命，就是根据神道制立法，使天下百姓服膺之，从而达到有序的人文教化。天下服“教”的过程，不仅是指传播渠道上“以道化俗”的“存神过化”教育，还是人格养成上“安所遂生”的生命教育。

在诠释“儒学大义”时，徐先生反复强调“生命的态度”是既向外服从又向内体认，“天命”或“上帝-良知”是支配“生命”的意义，但生命又能实现自我的完满：

“天命”也可称为“上帝之命”，狭义可为个人之命运。“life”在英文为一字，在汉语为一词，由“生”和“命”二字组成。自汉代起，“生命”在传统上解释为“天以其统帅人之生存及生长者”。……个体都受制于在上之命，上帝塑造或“支配”着个体命运，个体必须服从。但这并不意味着盲目地顺从无知无光的命运。个体依照自己的良知行事，个体良知在最高层度上与上帝-良知相符，内心没有任何悔恨、怨憎或不安。英文“恩赐（Blessing）”在中文的含义为“个体道德完满之状态”。个体甚至不应期望从“天”那里得到任何额外的好运。即是说，个体应尽其所能使自己完满，其他则等待天命，或者换个说法，将自己交给上帝。这是正统儒家对待生命的态度。^⑥

上述徐先生对于“天命”的互文性诠释，很难区分究竟是价值抑或真实的判断，而圣人孔子之所知得“天命”，则被诠释为知得“上帝的约命”或明悟“神圣意志”：

① 《陆王学述》，载《徐梵澄文集》第1卷，第601页。

② 《孔学古微》，第9-10页。

③ 同上，第10页。

④ 同上，第11页。

⑤ 同上，第18页。

⑥ 同上，第196页。

孔子在四十至五十岁之间（或者至迟在五十岁时），内中经历了大的明悟，这仅是一次预见或启示，或是对真理的隐约窥见，而一定是与超上者（the Supreme）的直接交流或合一。或如孔子自己所说“与天地合其德”，以瑜伽的方式表述，便是与上帝和自然合一。直至生命结束之前，孔子的行动和言语都已稳固并整合在其中了。只有在获得这样的内中成就之后，孔子将“真理”传播于人类的事业，才会成为他生命之交响曲的主旋律。在明悟之中，生与死，成功与失败，赞誉与责备，所有构成人类苦难与痛苦的矛盾对立都消失了。而这一定是孔子寻求全般结合与“一”的结果。^①

既然知天命是个体对“宇宙知觉性”的自得的契会，我们便不能不体会儒学的中心原则“仁”。然则什么是“仁”，徐先生并不纠结于其确切性或本真性的内涵，而是透过经典互诂来呈现其整全的要义，即仁对于“永恒生命”的神圣义和庄严义，因为“神圣之爱维持着生命，赋予其意义，将其携至圆成，驻于永恒生命之中”^②。他关于“仁”的多元互诂，既立足于经典的“真实”呈现，也包含着自我的“价值”设定：

“精神之爱（psychic love）”非常接近原义，但这爱并不只针对个人。这是一宇宙原则，汉语中称为“天地之心”，宇宙的大和谐以之显现和遍漫。“神圣恩典”也非常合适，只是背后有施加恩典的神圣者，这么“仁”便少了人格性。“仁”可以被看作是普降“神圣恩典”的“彼（That）”。以太阳和阳光做类比，“彼”即是太阳本身；但是没有日光的太阳，如何还是太阳呢？如果我们要使用“爱（love）”这个字，只能在“神圣母亲”的定义下使用：爱是直接源自“唯一者”的巨大震动……换个说法，“仁”就是“神圣之爱”。“神圣圆成”也十分接近，自存于人类之上的圆成。如果称之为某种圆成状态，那这正是所有人类都努力趋向的一种状态，进入这种状态的人即为神圣。向下则接近人的层面上，“仁”包含着各种善，如平和，非暴力，慈爱，善行，同情，博爱等等，还有其他许多美德，如孝，顺，忠，诚，信，以及对适当、有礼、正义、正直、谦虚、谦和的热爱等等。总之，“仁”在上，亦在内，是宇宙存在的根底。^③

如果徐先生仅仅囿限于瑜伽学的“神圣之爱”来歧解儒学的“仁”的范畴，我们可能会觉得他只是反向的“格义之法”，太过牵强和比附了。其实，徐先生诠释思想的高明和通透，恰恰在于他并非“格义”，而是“转义”。而“转义”是有抉择的主体意识或所谓知觉性，是立足于自身之价值准则出发的经典诠释学：

用孔子并未说明为什么要爱人。但是“仁”本身不就是原因吗？我们需要在这源头活水上加任何武断的理由吗？在瑜伽的义度上，说“爱是存于人中的神性（the Godhead）”，即是说并非只爱人或人类，而是爱一切存在中的“自我”。这正是一个转折点，韦檀多哲学由此向内，儒家由此向外。我们可以确认，同为儒家人物的孟子觉得了“自我（the Self 或者 Atman）”。如果采取严格的历史学之视角，仅凭文字记载判断，我们无法全然确定孔子是否也觉得了“自我”。自我延伸之路线有两条，一条是转向道德伦理领域，扩展至处于同一平面上的大众；另一条是向内或向上转对上的神性，即形而上学领域，个人得以纵向提升。儒家学者认为，“如果个人圆成只是为了自己的救赎，而非为了全体，那么有何用处呢？”儒学向外转的努力旨在社会进步，大众成长，人类整体最终得似超越。这使我们想起“地狱不空誓不成佛”的菩提萨埵。^④

① 《孔学古微》，第44-45页。

② 同上，第56页。

③ 同上，第47-48页。

④ 同上，第57-58页。

我们详细地引用这节文字，旨在指出徐先生释“仁”时已将印度哲学本义之向内的“神圣之爱”，转义为儒家之兼顾内外的“神圣之爱”了。如此，儒家之不可或缺的精神价值不也彰显了吗？我们又有什么理由鄙视儒家缺乏“精神哲学”的高度呢？徐先生引伸说到：

儒家教导“神圣之爱”，绝对的爱，本质上为纯净的精神之爱。“神圣之爱”不求取任何回报（尽管可以得到任何可能的回报），不会产生恶，因其本身超出了所有的恶。这精神之爱是“超人类（superior-mandhood）”的本质，这样的人从外表看来无疑是“君子（gentilhomme）”，但是我们可说，在其内中，他亦是卓绝的精神求道者。所以终极且重要的是内中之努力。我们发现，孔子的弟子每次问起相同的问题，都得到不同的答案。精神之爱并非指向一两个人，而是指向宇宙中的所有人和所有事物。^①

通过在经典互诂中对“神圣之爱”的“转义”，徐先生一定程度上达成了对儒学中心原则“仁”的整全性理解。这种转义融入了个体生命经验的诠释，有效地张扬了儒学之开放性的、普世性的超越价值，显示了徐先生对儒宗之追求永恒生命境界的文化自信。是故，徐先生将儒家基于“神圣之爱”的自由维度（向内外的超越）创造转化并提升了。仁爱原则既非人类中心主义，而是立足于“宇宙知觉性”，因而也敞开自身而与“启明者”或“神圣者”相互契合：

仁或神圣之爱是儒家教义的核心。或是因为“仁”是内在于所有人类灵魂之中的启明之光，能够与在上的伟大“启明者”相合，是一条向所有人敞开的道路。如果“仁”并非先天内具于人，那么一定是后天强加于人，如此一来则一切通向“仁”的途径便成为人为造作的，一切起于内中的生长、发展或自然发华遂为不可能，“仁”也就因此不再是一条敞开的道路了。这敞开的道路最终一定要通向“神圣者（Divinity）”，“神圣者”本身虽然仍是秘密，但这秘密属于光明，非属于黑暗。^②

在徐先生看来，孔子是一位精神导师，而非道德说教者。“仁（神圣之爱）”本身是自主的生命力的源泉，是通往神圣者的纯粹理性，亦是内心的道德律令，因此也是善心的宅舍。“在此‘仁’中存有给予和保持生命的巨大权能。正当地应用这一权能，可为社会乃至个人福乐的不歇之泉。这给予和保持生命的力量，即为‘天地之大德’”^③。这种独特的精神气质，在宋元新儒家获得到了充分的呈现，有助于改变近代西洋哲学对于中国的偏见。如宋明儒的身心性命之学，主旨或最后目的为气质变化，而精神哲学也注重转化，二者皆重视身心之修为。重温陆王，“即是意在双摄近代哲学与宗教原理而重建中国的精神哲学。仍其多种称名，如理学、心学、道学等，但舍精神哲学一名词而外，亦无其他适当且能概括的名词可取。其之所以异于纯粹思辨哲学家，则在乎躬行实践，内外交修，求其实证，即所谓‘自得’，态度仍是科学的，脱出了玄虚，终期于转化人生，改善个人和社会，那么，亦可谓此为实用精神哲学。而又有进者，精神所统辖者如此弘大，故此哲学亦广阔无边，正不宜精细界划，中间存有充分发展余地，留给将来”^④。这或许是徐先生对重建儒家之本体元真的一种乐观的期许吧。

徐先生进而认为，“仁”与“义”构成了纵横二线，推动了儒家之整全的精神之“生生”。而仁义之治绝非西方的个人主义，而是以建构“良好的社会体系最为首要”^⑤。

在传统意义上，两个原则构成一个十字形，“仁”是一条下降（或上升）的纵线，“义”是一条向两端伸展的横线。在精神之域中，下降的纵线内含宇宙自性（cosmic

① 《孔学古微》，第62页。

② 同上，第68页。

③ 同上，第189页。

④ 《陆王学述》，载《徐梵澄文集》第1卷，第421页。

⑤ 《孔学古微》，第188页。

nature),个人有体与宇宙的极深处以此同一,即所谓“天地之心”。伸展的横线处于人类层度,尤在心思之域。“义”指理性,在此理性并非纯为智识,而是内含以情命自性(emotional nature)掌握的实在。说到中国人的心思,其从古至今都不独是一逻辑家或法家的格局,而是多属儒家的心思,即为人文主义者。“义”的提出使儒学更加完整、完美,滋长繁盛,所得的赞颂亦为不虚。^①

大体而言,徐先生的儒家诠释学进路,立足于中西印之经典的互证和融通,是一种有明确的道德价值取向的经典诠释学。其对孔孟所开创的交织二线的“古典重温”,意在鼓吹“整个中国文化是另开一面”,“有超上底玄学”,是富有“生命力”的精神哲学。^②因为“一民族生命寄托在古今之伟大人格上”^③。由是理解,徐先生的经典诠释学,首先是清醒地明示了自身之文化本位的诠释学(华学),终究保持了一个向本民族、本文化敞开的自觉性的路径,从而彰显了儒家精神哲学之自由主义的价值向度。

四、结论

徐先生对于中国精神哲学之整全理解,鲜活地融入了个体的生命体验和文化的忧患意识,贯彻的方法就是经典的互证、互证和相互的转义,并在真实与价值之间建立历史联结,即“学术生命与民族生命同其盛衰,互为因果”^④。

总之,徐先生从印度而非流行的西方的思想资源来扩展中国精神哲学的普世性向度,毕竟让我们的经典重温又回归到“三维”互证的视角,这其实是经典诠释学对治西方中心主义的一剂良药。当然,徐先生所持重的精神哲学与儒家诠释学,最终都指向了儒家精神之神圣性、主体性、自由性的维度,从而为重建中国儒家的“永恒生命力”提供了一个健康的发展方向。

(责任编辑:于光)

① 《孔学古微》,第180-181页。

② 《玄理参同》,载《徐梵澄文集》第1卷,第74页。

③ 《澄庐文议》,载《徐梵澄文集》第4卷,第404页。

④ 《〈玄理参同〉序》,载《徐梵澄文集》第4集,第44页。