

# 徐梵澄《老子臆解》发微

◎ 王 鹰

**内容提要：**徐梵澄先生以为“道”之理念，实则乃二原则而已，即人与自然，二原则合之便是这超上之“道”，也可以称之为“天意”，表之为“世界进程中的合理性”（康德）。老子之“以正治国”与孔子“为政以德”不异，一反一正，合之为事体之全。“执今”，乃为“理”在三时一贯中，且有“得道者”之承担。“明大于智”，是在说一精神经验的道理，即“静则生明”，此“明”是真理之明，需“去私欲”而得。本书以“夫天道无亲，恒与善人”结束，合宜，因其与卷首“恒道”无殊，实一“善生”理念的敷陈与流行。

**关键词：**以正治国 执今 明与智 善生与善人

**作者简介：**王鹰，宗教学博士，中国社会科学院世界宗教研究所副研究员。

徐梵澄先生是学贯中、西、印的学者与思想家，他的《老子臆解》在融汇老子之学与诸家之学，以及中、西、印哲理的相互阐发方面，多有独到之见。本文仅就拜读此书时的初步理解，略陈于下。

## 一、哲人之思与郭店竹简本思想的合契

《老子臆解》以帛书本为底本，未参考比帛书本年代更早的但出土较晚的郭店楚简本，有学者据此认为《老子臆解》有文献采纳上的不足，故影响了其学术思想的完整性。而实际上，如果我们对《老子臆解》思想有深入体会，就会发现徐先生之《老子》的一些见解，与后来出土的最早的《老子》版本楚简本是若合符契的。

如历来对《老子》第二十五章的“人法地，地法天，天法道，道法自然”的解读<sup>①</sup>，主要有三种观点。第一种通行的读法，是“主—谓—宾”结构，“人”“地”“天”“道”分别是四句的主语，法是四句的谓语动词，“地”“天”“道”“自然”是各句中“法”的宾语。四句分别表达了不同的涵义，通读又形成了逐层递进的关系。第二种解读以河上公为代表，主张前三句的读法和第一种读法相同，而第四句“道法自然”的“道法”是名词，指“道之法则”，作主语用，“自然”是形容词，作谓语。“道法自然”是说道的法则无所可法，道本来即是如此。

第三种解读以人为四句的主语，句意为“人法地，法天，法道，法自然”。徐梵澄先生认同第三种解读。他通过分析《老子》与诸子之异，与《易经》之同，指出老子的道非支离破碎者，乃宇宙一体者。他说诸子与老子对待人主的态度不同：诸子通过学术理论震慑统治者，如孟子以“天爵”对抗“人爵”，阴阳家以阴阳五行灾异学说挟制统治者。而《老子》虽然分别了四大，说道大、天大、地大、王亦大，实则有着宇宙一体的思想，人取法四大，“人法地，地法天，天法道，道法自然”。徐先生指出：“实际相对者，人与自然而已。而人也、地

<sup>①</sup> 《老子》第二十五章（帛书本）：“有物昆成，先天地生。萧兮寥兮，独立而不改，可以为天地母。吾未知其名，字之曰道。吾强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。道大，天大，地大，王亦大。国中有四大，而王居一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《徐梵澄文集》第1册，上海：上海三联书店、华东师范大学出版社，1998年版，第295页）

也、道也，皆自然也。”<sup>①</sup> 法地是说法地之卑，法天乃取其高，法道取其大，“卑”“高”“大”皆一“自然”之形容，故说法自然乃返而取其为一体也。一体者乃“道”或“天意”，康德表之为“大自然”(Providece)，即指“世界进程中的合理性”。<sup>②</sup>

而据李健博士《内圣外王：〈郭店老子甲本〉的结构秩序》一文的分析，《郭店老子甲本》内圣篇是第1章至第7章的内容（在第一章末句有“人法地，地法天，天法道，道法自然”），先后论述人法天地、人法自然，人法道。<sup>③</sup> 可见徐先生对《老子》“人法地，地法天，天法道，道法自然”这段的理解，与《郭店老子》通过布局谋篇所表达的思想是相合的。

## 二、儒道之同——老子的“以正治国”和孔子的“为政以德”

老子和孔子的诸多观点，都是说与侯王，尝试以道佐人主的。老子提出圣人统治者的德善、德信<sup>④</sup>，徐先生依此看出实则儒道指归不二：“自汉文、景用黄、老，而汉武乃独尊儒。观于其本义，岂不有同者？”<sup>⑤</sup> 即不论统治者或以黄老治国，或以儒家治国，从德治的角度来看，儒道并无本质的不同。下文将道儒两家的“以正治国”和“为政以德”做一个比较，以说明徐先生之见解的深意。

对周朝末年以来封建社会的危机，《道德经》提出了“以正治国”，认为社会纷乱，人民不得安宁，要归结于统治者追求利益的欲望，因“有欲”而妄动，天下因而多事……老子因此希望统治者可以克制私欲，圣人要有心不用，以百姓心为心。而一旦私欲萌生，就要用道的真朴来镇定人的私欲。《老子》五十七章，就集中体现了老子所推崇的“为君之道”，如萧天石说“老子于此章，示天下万世以君学之‘三纲领、四条目’”。三纲领，即“以正治国，以奇用兵，以无事取天下”。四条目即“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。”<sup>⑥</sup> 这也正如《老子》三十七章<sup>⑦</sup>所说，帝王之道要符合道的原则，因任自然，这样才能使得芸芸众生自长自成，百姓可以“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”。不起贪欲，不生冲突，而复归于静定，天下便自可安足矣。

我们再看一下孔子回应时代危机的政治对策。孔子的政治思想是其人道之一端。孔子重视人道，以君子作为治学成德的人格典范。他的政治思想也蕴含深层人性根源的价值基础，他治国理政的观念，实则是按照人道的规范来实践的。孔子的君子之道，包括“修己以敬”“修己以安人”“修己以安百姓”<sup>⑧</sup>，延展至国家管理的政治层面，就是以德治己然后治国，即要将道德原则推及到政治治理之中，以德性的垂范影响，来感召众人并以施以治理的。如孔子在《论语》“为政篇”第一章就提出“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之”<sup>⑨</sup>。就是说“当政者通过道德来治理国家，就好像北极星一样，安居其所，而其他众星都井然有

① 徐梵澄：《老子臆解》，引自《徐梵澄文集》，第1册，上海三联书店、华东师范大学出版社，2006年版，第297页。

② 徐梵澄：《康德也懂历史吗？》，载《读书》，1992年第8期。

③ 参见李健：《内圣外王：〈郭店老子甲本〉的结构秩序》，载《荆楚学刊》，2018年第2期。

④ 出自《老子臆解·德八》：“圣人恒无心，以百姓心为心。善者善之，不善者亦善之，德善也。信者信之，不信者亦信之，德信也。圣人在天下为天下浑其心，百姓皆注其耳目，圣人皆咳之。”

⑤ 徐梵澄：《老子臆解》，引自《徐梵澄文集》，上海三联书店、华东师范大学出版社，2006年版，第1册，第329页。

⑥ 萧天石：《道德经圣解》，自由出版社，1979年，第383页。

⑦ 《老子》三十七章：“道恒、无名。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，夫将不辱。不辱以静，天地将自正。”

⑧（南宋）朱熹：《论语集注》，北京：商务印书馆，2017年版，第238页。

⑨（南宋）朱熹：《论语集注》，北京：商务印书馆，2017年版，第90页。

序地围绕着它”。这种解读和老子无为思想有些相似，而历史上朱熹等人也确实以“无为”解读这一章。程子也说：“为政以德，然后无为。”<sup>①</sup>

清代毛奇龄则提出相反意见。毛奇龄说为政以德，正是有为，他引用孔子在《礼记》的一番言论作为佐证：“政者，正也。君为政，则百姓从政矣。君之所为，百姓之所从也。君所不为，百姓何从？”他认为“德者无为”的说法，是汉儒掺和黄、老之言而成的。<sup>②</sup>

其实从“为政以德”的德化思想进而引发出无为、有为的争议，将儒、道两家做出较明显的区分有一定的难处。在《老子》四十九章，谈到道家的民本思想，也是和玄德联系起来说的。圣人要无心，要以百姓心为心，要有玄德。虽然儒道的明德和玄德内涵不同，但是道家具备了玄德品质的圣人，也和儒家的统治者一样，是有垂范作用的。因此，如果说儒家和道家的“为政以德”和“以正治国”之间有什么区别，我认为其不同则在于一是（儒家）正面的、积极地说，另一是（道家）反面的消极地说，合之是一事体之全。

从实践的角度理解道家的无为，则更加落在实处，也好理解。因为有为、无为分别是统治者在不同阶段的行为方式。这里我们联系儒家的“为政以德”和《论语》的卫灵公篇第十五的内容，思考一下道家的“无为”“无事”“好静”的度在哪里？顺应自然之道、不妄为的圣人，是否也如钱穆对儒家“为政以德”这一章的解读，“居其所，犹云不出位，自做己事，而非一无所为”？<sup>③</sup> 卫灵公第十五中，孔子评价舜可以端坐在那个位置上，无为而治，看似清静无事的样子。我们知道，舜的这个境界也不是一蹴而就的。现实生活中的舜，除了有修身正己，但敬己者必敬人，敬人者必先敬贤的德行，青壮年也是一路打拼而来。舜三十岁摄政，受命代尧治理天下，苦干了三十年才正式接任，其后又干了五十年，当然舜很长寿，活了一百一十二岁。长寿而又苦干的舜，晚年才实现了群贤辅佐，居其所而众星拱之的无为之治。可见从舜的理政之路来看，有为和无为也是不同阶段的为政状态。无为是理想的政治样态，有为是实现无为的过程。

### 三、儒道之异：仁与自然

《道德经》第五章载“天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗”。刍狗这种祭祀之物，用过即被丢弃，正如《庄子》所说，“万物当其时，得其用，则贵；时已过，用已毕，则弃之矣”。<sup>④</sup> 徐先生据此总结儒道两家的区别：“儒家尚仁，天地间以人为主。老氏贵自然。春生不为仁，秋杀不为不仁。”即老子以自然为主，自然并不局限于人道。这是儒道两家的分辨处。<sup>⑤</sup>

那么历史上也有人据此批评《老子》对“仁”的态度。徐先生说近古知老氏学最深者，无过于王船山，而攻击之最力者，亦无过于王船山。那么王船山是怎么批评老子的呢？徐先生引用了王船山《读通鉴论》中的一段记载。王船山说救多欲之失，要靠仁义。但是黄老之道，却灭裂仁义，视尧舜为糟粕，安于守慈之不扰，这样的做法，就是屋子起火了想救火，却不用水，而是撤出这个屋子，睡在旷野中自我欺骗没有这个火灾。<sup>⑥</sup>

①（南宋）朱熹：《论语集注》，北京：商务印书馆，2017年版，第90页。

②（清）毛奇龄：《四书改错》，上海：华东师范大学出版社，2015年版，第383页。

③ 钱穆：《论语新解》，北京：三联书店，2007年版，第24页。

④ 参见徐梵澄：《老子臆解》，引自《徐梵澄文集》，上海三联书店、华东师范大学出版社，2006年版，第1册，第269页。

⑤ 参见徐梵澄：《老子臆解》，引自《徐梵澄文集》，上海三联书店、华东师范大学出版社，2006年版，第1册，第269页。

⑥ 徐梵澄：《老子臆解》，引自《徐梵澄文集》，上海三联书店、华东师范大学出版社，2006年版，第1册，第309页。

徐先生针对王船山的这段话，做了回应。他说儒者讲仁义，言辄称尧、舜，此所谓“执古之道，以御今之有”。道家确实“灭裂仁义”，但是灭裂的是仁义之虚名，而并不灭裂仁义之实事。视尧舜为糟粕，是本着时移世易的精神，不拘泥于古代，不取法于先王，而是以“今世之理，治今世之事”，此何以可能？可能！因其概在“理‘一’”，而古今之“理”没有什么不同，“世间，一人也；古今，一理也。至道又奚其二？”<sup>①</sup>所谓“一人也”，即代表人“类”的“得道者”；所谓“一理也”，即“道（理）”在过、现、未之三时一贯中。这就是“执今之道以御今之有”之义。学术不同，而其主旨不异，没有必要相互否定，因此徐先生认为王船山在此处的评价是有所偏蔽的。<sup>②</sup>

#### 四、亦玄亦史的诠释途经

《老子臆解》采取的是亦玄亦史的途经。“道”在上，且敷陈于本体之发用；“道”亦在下，且决定着事物之转进。

如在解读《老子》七十六章“坚强者，死之徒也……是以兵强则不胜”，这句从表面涵义来看，容易引发歧义的句子，即兵强反而不胜，是何道理？难道兵弱才会胜吗？对此徐先生从何为兵之强弱，如何区分兵之强弱的角度，化解了诸多疑惑。徐先生说：“观于往史，强弱亦有难分者。安定如山，或缺动机；威如流水，或少镇静，则强犹弱也。兵而木强，缺乏灵动矫健之生命力，必败。后世苻坚淝水之战，岳飞朱仙镇之胜，皆此之由。”<sup>③</sup>

深谙历史者，必然十分认同徐先生此处之见解。如三国时期的两个重要战役“官渡之战”和“赤壁之战”都是以少胜多，以弱胜强的战役，胜利的关键都是胜利方具备“灵活矫健的生命力”。“官渡之战”中，袁绍将全部的兵马聚集在官渡，决定与曹操决一胜败。曹操的兵力粮草相对匮乏，形成了以“至弱当至强”的局面。双方在官渡僵持了半年之后，曹操几近粮草断绝之时，突然以奇用兵，趁夜率领五千骑兵，突袭袁绍的粮草大营，袁军从而溃亡。<sup>④</sup>

同样，在“赤壁之战”中，曹操北方大军看似浩浩荡荡而来，却因劳师远役，士兵水土不服，身染疾疫；再加上北方人不习水性，大家出于安全考虑，让载着士兵的战船首尾连接相续前行，导致浩荡的军队反而缺乏了“矫健的生命力”，队伍变得笨拙不堪，才让周瑜成功地以灵动的火攻取胜。<sup>⑤</sup>

当然，以小搏大，以弱胜强，不是单凭“矫健的生命力”就可以达至的，因为兵者属于国家与人民，必须结为有机之一体，如此才能有生命力的充沛。官渡之曹操，赤壁之孙刘，都是这“矫健的生命力”的体现。返观前者之袁绍，后者之曹操，貌似强大，但各自都有其不可克服的弱点。徐先生在其《玄理参同》中指出：“然强者本身的弱点，变相亦等于对方的抵抗。”他要我们再超出具体史事来看待问题，说：“然老子之意，……（乃）胜败的最后决定者非相敌对之两方，而为第三者曰‘道’，归之于有道者。”<sup>⑥</sup>这里，“道”曰“精神”曰“生

① 徐梵澄：《〈薄伽梵歌〉南印度版译者序》，引自《徐梵澄文集》，上海三联书店、华东师范大学出版社，2006年版，第4册，第10页。

② 参见徐梵澄：《老子臆解》，引自《徐梵澄文集》，上海三联书店、华东师范大学出版社，2006年版，第1册，第293页。

③ 徐梵澄：《老子臆解》，引自《徐梵澄文集》，上海三联书店、华东师范大学出版社，2006年版，第1册，第370页。

④（宋）司马光编著，（元）胡三省音注《资治通鉴》，第63卷，献帝建安五年（200），中华书局，2016年版，第5册。

⑤（宋）司马光编著，（元）胡三省音注《资治通鉴》，第63卷，献帝建安五年（200），中华书局，2016年版，第5册。

⑥ 徐梵澄：《玄理参同》，引自《徐梵澄文集》，上海三联书店、华东师范大学出版社，2006年版，第1册，第144页。

命力”，因此可说“矫健的生命力”即“精神力”或“心灵力”。徐先生说圣雄甘地的“非暴力运动”，“大大是运用了心灵的力量，以抵抗压迫”。<sup>①</sup>

## 五、明大智小

《老子》四十七章提到，圣人“不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而明，不为而成”。<sup>②</sup>

即圣人不出门户，就能够推知天下的事理；不望窗外，就可以了解自然的法则。他越向外奔逐，对道的认识就越少。所以圣人不出行却能感知，不察看却能明晓，不妄为而能成功。

历史上，中西哲人多有主张通过这种神秘主义的认识方法来洞见“道”或“上帝”的。康德则谓之此认知方式为“知性直观”（牟宗三译为“智的直觉”）。那么如何能进入这样的境界呢？徐先生认为要保有我们本来的“至灵至明”，“不囿于耳目之知者也。精神不淫于外，返观内省，一归于恬愉虚静，久乃发其本有之灵明，则可以知者大”。<sup>③</sup>

这是在谈“静则生明”这一精神经验的道理。徐先生在《陆王学述》一书中说，所谓“静”是指静心，因之游丝杂念不起，这需要练习或修为。我们知道，人心犹如一面镜子，镜面尘垢愈多愈不能照明，故需“去”掉，诚如阳明所说“去私意，存天理”，这是上法，其次还有一法“主敬存诚”，一法“戒慎恐惧”，三法亦相通。这里不妨一问：“戒慎恐惧”也能“生明”？可也。见船山夫子有云：“夫宋祖受非常之命，而终以一统天下，……何也？唯其惧也。惧者，侧悻不容自宁之心，勃然而猝兴，怵然而不昧，乃上天不测之神震动于幽隐，莫之喻而不可解者也。……得之也顺，居之也安，而惧而不忘，乾龙之惕也；汤、文之所以履天佑人助之时，而惧以始终也。”<sup>④</sup>

这是一心灵直观之法。也许有人（唯物论者）会以为老子的体认天道，完全是不需要感性认识的，这当然是一个绝大的误解。对于这个问题，徐先生通过识（识感知）、智（推理知）、明（同情知与同一知）三者的相互关系，做了深入的阐释：“识之知，见闻之类也；智之知，思虑之谓也。明则超乎见闻、思虑。见闻不可凭，然不可废也，依乎智；思虑不可凭，亦不可废也，终依乎明。识与智，犹外也；灵明，内也。修其内而废其外，则其失也巫，为天下笑。其弊害不可胜言。至若专务其外，则‘其出弥远’，而所知与能知皆少。将内外交修也，其庶几乎！”当然，徐先生认为，就内外交修之实践而言，儒家要高出道家许多了。<sup>⑤</sup>

徐先生还指出何以“明”（此“明”相当于唯“识家的“智”）大而“智”小缘由，这是因为“明”表“道”境，而“道”乃无限之“一”，与有限“多”相对。这就正好回应了历史上某些人诟病《老子》的“为学日益，为道日损”是“反智”的，合理的解释，应是“超智”而上的，如何“超”？“由博（多）返约（一）”也。他说：求道“贵乎减约而无为。益（增）而不已必决（失），学与道皆一决而不可止（裂）。于道犹然”。固当“损之又损”，以达“无为”之境，“无为”已然双超“损”“益”而上，“是曰无不为”。<sup>⑥</sup>

① 徐梵澄：《玄理参同》，引自《徐梵澄文集》，上海三联书店、华东师范大学出版社，2006年版，第1册，第144页。

② 刘笑敢：《老子古今》修订版上卷，北京：中国社会科学出版社，2016年版，第499页。

③ 徐梵澄：《老子臆解》，引自《徐梵澄文集》，上海三联书店、华东师范大学出版社，2006年版，第1册，第327页。

④ 徐梵澄：《陆王学述》，引自《徐梵澄文集》，上海三联书店、华东师范大学出版社，2006年版，第1册，第485页；（清）王夫之：《宋论》，北京：中华书局，1964年版，第2页。

⑤ 徐梵澄：《老子臆解》，引自《徐梵澄文集》，上海三联书店、华东师范大学出版社，2006年版，第1册，第327页。

⑥ 徐梵澄：《老子臆解》，引自《徐梵澄文集》，上海三联书店、华东师范大学出版社，2006年版，第1册，第328页。

在徐先生的语境中，“明”是指一超出“心思”的光明知觉性，而“心思”之义则是含于且大于“智性”这一概念的，它非是指今之“理性”而是指古之“性理”（宋儒），是“半明”者（或印人之“无明”者）。于此分辨可不论。而明与智，同为知觉性境界，只是大小高下不同而已，一言以蔽之，明胜于智。而“古之学道者，求博大之明，非局限之智。及其‘明白四达’矣，有时恍然大悟，或灵感奔注。此境有如‘天门’之开，万象辉煌，秒美毕露。时则当听其自然而绝不用心智于其间，居被动而任此明之四达广被。乃至私心起，智用出，则灵感寂，明悟晦，而‘天门’阖矣”。<sup>①</sup>

可见老子反对的是局限之心智，是私心之智用，而不是通道的博大之明。

## 六、天道无亲、长与善人

在《老子》的篇章结构安排上，帛书本与通行本是不同的。通行本的最后一章八十一章，以“天之道，利而不害，人之道，为而不争”作为《老子》全篇的终结。笔者认为这种安排是解读《老子》主旨的一个线索：正像《老子》四十二章所表达的那样，“道生一，一生二、二生三、三生万物”，道生万物是“不塞不禁，畅开万物‘自生自济’之源之冲虚玄德”。<sup>②</sup>而人回应道的生生之德，就是要以其善下、为而不争的昭示，作为自己的立身处世之本。也就是说，只有善其下才能善其生。为什么理应如此呢？因为在上者要以在下者为基，在中心者要以在边缘者或表面者为界，否则便不能成为一充满活力的有机体。“以其善下之，是以能为百谷王。”<sup>③</sup>这是对“在上者”“在中心者”即统治者说的，因为他们握有社会生活的至高权力，如果他们的发力“一旦角度有些许偏离，球面上产生的差异就会很大。即是说，问题应在根本上解决”。这里，老氏与孔子一样，希望他们成为“善人”，“成为仁义君子，那么他们在国中所实行的政策和原则自然是合宜的，社会便可进步、繁荣，无论国人知或不知，皆可安足”。<sup>④</sup>

而按照帛书本<sup>⑤</sup>的“天道无亲、长与善人”作为《老子》全篇收尾，与上述道之善生主线并不相违，因为只有善人才可以说的上是能善其下又全其生的（每一个人）。历史上有人指摘《老子》通过表面上的（示）弱来实现一己之利益，属阴谋家一路，这种见解实未看到他背后的形上与历史之深意。而厘清《老子》之善生、善人、善下的内在思想逻辑，则“阴谋”论便可不攻自破了。

徐先生遵从帛书本的篇章顺序，以“天道无亲，长与善人”作末章<sup>⑥</sup>之结，可看出其悲天悯人之情怀。他说天道与卷首的恒道没有差别，思绪又是从争讼引起的，是在说人心同然之理，就像诉讼不能偏袒一样，人不能有私欲、私心。这就如屈原的“皇天无私阿兮，览民德焉错辅”：上天对一切都公正无私，见有德的人就给予扶持。“善人”就是这“有德者”，或如前所说“得道者”，因其能“公”。

而何者有为“公”？“高以下为基”，“基”乃平地，指庶民。果若以其为中心，则要顾及

① 徐梵澄：《老子臆解》，引自《徐梵澄文集》，上海三联书店：华东师范大学出版社，2006年版，第1册，第275页。

② 牟宗三：《中国哲学十九讲》，台北：学生书局，1983年版，第162页。

③ 徐梵澄：《老子臆解》，引自《徐梵澄文集》，上海三联书店：华东师范大学出版社，2006年版，第1册，第354页。

④ 徐梵澄：《孔学古微》，李文彬译，上海：华东师大出版社，2015年版，第190页。

⑤ 《老子》通行本七十九章、帛书本八十一章：“和大怨，必有余怨，安可以为善？是以圣人执左契，而不责于民。故有德司契，无德司彻。天道无亲，常与善人。”

⑥ 徐先生是以帛书本为依据，做的篇章排序。所以《通行本》第七十九章，是徐先生《老子臆解》的最后一章。

到他们的切身利益，于此非赖“有德者”或“得道者”不办。“故有德者司契，无德者司辙”，“契”，符契，今指“所以迹”即依据或原则；“辙”，“迹”也，徐先生说旧注曰：“伺人之过也。”他依《广雅释诂·二》说：“辙（徽），税也。”合理，因为“伺人之过”并不影响百姓的衣食住行，正如今之在公共场合的摄像头一样，是伺“不法”之过，反而有助于社会治安。这是在说“苛徵”，是当局者不依原则或依法行事，遂引起民怨。而民怨何为大者？乃“苛徵为大”。徐先生举一史实，“春秋末季，鲁已什取二而国用不足，则必横徵暴敛而民怨起。此昭公之所以被逐也”。<sup>①</sup>

《德经》以此终结，是合宜的。<sup>②</sup>

## 结 语

徐梵澄先生谦虚地称自己的解老之书为“臆解”。名为“臆解”，却不主观妄断，因其有着深厚的哲思与经史知识支撑，从而呈现出往古来今、规模宏阔的视野，和透辟入理的思想睿智。

徐先生治学的方向，是求各家之同，他的宗旨在其《玄理参同·序》中说的非常清楚：“现代人士盛言世界之大同，理想实为高远。然求世界大同，必先有学术之会通；学术之会通，在于义理之互证。在义理上既得契合，在思想上乃可和谐。不妨其为异，不碍其为同，万类攸归，‘多’通于‘一’。”而“一”者何？乃“道”，乃“太极”，印人说之为“大梵”，西人说之为“上帝”。总之，这一最高的、超上的理念必风云际会、大化流行，即“道”行天下，“善生”行天下，“善人”行天下。<sup>③</sup>

在徐先生视域中，不仅儒道会通，而且与佛教和印人的思想亦无所窒碍，他在《薄伽梵歌·译者序》中说：“当就其同者而堪之，则不得不谓其合于儒，应乎释，而通乎道矣。”<sup>④</sup>以笔者之见，读徐先生的文字——应作如是观。

（责任编辑 王 伟）

① 徐梵澄：《老子臆解》，引自《徐梵澄文集》，上海三联书店、华东师范大学出版社，2006年版，第1册，第374页。

② 徐梵澄：《老子臆解》，引自《徐梵澄文集》，上海三联书店、华东师范大学出版社，2006年版，第1册，第374页。

③ 徐梵澄：《玄理参同·序》，引自《徐梵澄文集》，上海三联书店、华东师范大学出版社，2006年版，第4册，第48页。

④ 徐梵澄：《〈薄伽梵歌〉南印度版译者序》，引自《徐梵澄文集》，上海三联书店、华东师范大学出版社，2006年版，第4册，第13页。