

中华
经典
名著

全本全注全译丛书

汤漳平 王朝华◎译注

老子

中华书局

老子所说的圣人,指的是能够得到“道”的精髓,并用以贯彻到治理国家的具体事务中去的帝王。这二十几处提到的“圣人”,或言其治国之道,或提出其修身方法与高尚品格,以与常人作对比。而庄子书中的神人、真人、至人则是想象中的虚拟人物,是得道者的三种不同层次,并非实有其人。

本章中谈到的也是圣人如何治国,充满了理想色彩,表达了老子理想中的“圣人”道德范式。

天下皆知美之为美,斯恶已;皆知善之为善,斯不善已^①。故有无相生^②,难易相成^③,长短相形^④,高下相倾^⑤,音声相和^⑥,前后相随^⑦。是以圣人处无为之事^⑧,行不言之教^⑨,万物作焉而不辞,生而不有,为而不恃^⑩,功成而弗居^⑪。夫唯弗居,是以不去^⑫。

【注释】

①天下皆知美之为美,斯恶已;皆知善之为善,斯不善已:天下都知道美的事物称为“美”,那是因为有丑恶的存在;都知道善的事物称为“善”,那是因为已有不善的存在。斯,此,为指示代词。恶,丑恶。王弼注云:“美者,人心之所乐进也;恶者,人心之所恶疾也。美恶,犹喜怒也;善不善,犹是非也。喜怒同根,是非同门,故不可得而偏举也。此六者皆陈自然不可偏举之名数也。”王安石云:“夫善者,恶之对;善者,不善之反,此物理之常。”(《老子注》)吴澄云:“美恶之名,相因而有。”(《道德真经注》)

②相生:相依而生。

③相成:相辅相成。

④相形:相互比较。形,今传王弼本原作“较”,但其他传世本均作

的地方，那就是天地是无私的，因此作为“天子”也应当是无私的。当然，西周以来所认为“无亲”、“无私”的天地，是有意志的、主宰人间祸福的天地，而《老子》书中的天地，是自然产生的、没有意志的天地。

天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生^①，故能长生^②。是以圣人后其身而身先^③，外其身而身存^④。非以其无私邪？故能成其私^⑤。

【注释】

①不自生：不为自己而生。王弼注云：“自生则与物争，不自生则物归也。”成玄英云：“不自营己之生也。”（《道德经开题序诀义疏》）

②故能长生：景龙本、吴澄本、寇才质本、危大有本等“长生”均作“长久”。出土汉简本、帛书本均作“长生”。

③后其身：以自身利益置于众人之后。河上公云：“先人而后己者也，天下敬之先以为长。薄己而厚人也，百姓爱之如父母，神明佑之若赤子，故身常存。”释德清云：“不私其身以先人，故人乐推而不厌。”（《老子道德经解》）

④外其身：置个人存亡于度外。

⑤成其私：许多译者将此译为达到私欲、自私的目的。显然不合适，张松如译为“成就了他的营私”，也不合适。因为在《老子》书中，圣人是不自私、不营私的，他法地、法天、法道、法自然，从主观上是不存在“私欲”的，因而这里不应译为“营私”、“私欲”。此处圣人之“私”，应指实现其自身的理想、愿望或事业。王弼注云：“无私者，无为于身也。身先身存，故曰能成其私也。”薛蕙云：“夫圣人之无私，初非有欲成其私之心也。然而私以之成，此自然之道耳。程子有云：‘老子之言窃弄阖辟者也。’予尝以其言为然，乃今观之，殆不然矣。如此章者，苟不深原其意，亦正如程

子之所诃矣。然要其归，乃在于无私。夫无私者，岂窃弄阖辟之谓哉！”（《老子集解》）

【译文】

天地的存在既长且久。天地之所以能够长久存在，是因为它并不为自己而存在，所以它能够长生。因此，圣人把自己的利益置于众人之后，他的所得反而先于众人；他总是将自己置之度外，其自身反倒得到保全。这难道不是因为他的无私吗？他反而因此而成就了伟业。

八章

【题解】

本章以水为喻，说明道德的高尚就应当像水一样，有利于万物而不与物相争，在老子看来，水的这种品格是与道最为相近的。因而具有这种品格的人，就能在各种不同的情况下把事情都处理得很好。老子贵柔，主张以退为进，以柔克刚，以不争而使天下莫能与之争，这些观点，在以后的各章中还经常出现。先秦时期，被称为中国美学史的“比德”时期。所谓比德，即通过对自然界中某些事物的某一方面的属性进行抽象化、人格化与伦理化，举凡山水、草木、鸟兽、金玉等种种物品，均可成为“比德”的对象物。孔子曾以多种事物来作为比德的对象。《荀子·法行》篇载有孔子和其弟子子贡的一段对话，子贡问孔子，为什么“贵玉而贱珉”，是不是因为玉少而珉多？孔子告诉他并非这个原因，是因为玉和珉品质的不同，他说：“夫玉者，君子比德焉。温润而泽，仁也；缜栗而理，知也；坚刚而不屈，义也；廉而不刿，行也；折而不挠，勇也……”这显然将玉拟人化，赋予它人类的美好的品格。非独儒家如此，道家也不例外，本章即为典型的比德之作，老子以水比喻“道”及得道者的品格，完全将水拟人化了。“水”在道家学说中具有特殊的地位。1994年在湖北荆门郭店楚简中，发现了一篇《太一生水》的道家著作，与楚简《老子》丙简抄作一书，其开头便为“太一生水，水反辅太一，是以成

张人与人交往要尚仁（‘与善仁’，可见老子并无弃绝（仁？）义之说，郭店简本出土，始知为人妄改。）《庄子·肱篋》有‘攘弃仁义’之说，由此可窥见原本‘绝伪弃诈’被臆改为‘绝仁弃义’，可能受到庄子后学激烈派思想影响所致。”（《老子今注今译》）丁原植云：“帛书甲、乙与王弼均作‘绝仁弃义，民复孝慈’。简文并无‘绝仁弃义’这种激烈反对人文价值的思想，就《老子》哲学的发展来说竹简《老子》似属较古文本。”（《郭店竹简老子释析与研究》）今仍其旧。

③绝巧弃利：抛弃工巧和货利。

④此三者以为文不足：以上的三种作为巧饰的东西，不足以治理天下。文，文饰。帛书中作“此三言，以为文未足，故令之有所属”。

⑤所属：有所归属。

⑥见素抱朴，少私寡欲：外表单纯而内心淳朴，少有私心降低欲望。见，显现。王弼注云：“圣智，才之善也。仁义，行之善也。巧利，用之善也。而直云绝，文甚不足，不令之有所属，无以见其指，故曰，此三者以为文而未足，故令人有所属，属之于素朴寡欲。”少私寡欲，刘师培云：“案‘私’当作‘思’。《韩非子·解老》篇曰：‘凡德者以无为集，以无欲成，以不思安，以不用固。’‘思’、‘欲’并言。又《文选》谢灵运《邻里相送方山》诗李注引《老子》曰：‘少思寡欲’，此古本作‘思’之证。《韩非子》之‘不思’，即释此‘少思’也。”（《老子斟补》）蒋锡昌云：“按《庄子·山木》篇‘其民愚而朴，少私而寡欲’，其言本此，可见《老子》自作‘私’，不作‘思’。若李注作‘思’，则为‘私’之误。《文选》嵇叔夜《幽愤诗》及谢灵运《田南树园激流植援》诗两注引并作‘少私寡欲’，可证。至韩非所言，与此‘少私’之谊无关。刘氏引以为证，不足为据。刘说非是。”（《老子校诂》）汉简帛本均作“少私寡欲”。

⑦绝学无忧：摒弃所谓的学问，就能无忧无虑。此句原在二十章之

宇宙中存在着被称为“混沌”的气体(这是东西方神话传说中一致公认的概念)，“朴”是“混沌”中存在的最小的原始物，它成为后来所形成的万物的基础，“朴散则为器”，所表达的便是这种意思。而在二十八章谈到“复归”时，三个复归中，“复归于婴儿”，是指心灵的复归，淳朴的境界；“复归于无极”，是指无终止的永恒的运动状态；“复归于朴”，即回归到万物的本始状态。冯友兰认为老子哲学具有朴素唯物主义倾向是不错的。当然，本书中所使用的“朴”的涵义，另有指人性中“淳朴”的意义在，如“敦兮其若朴”(十五章)、“我无欲而民自朴”(五十七章)等，均属此义。

道常无名，朴虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾^①。天地相合，以降甘露^②，民莫之令而自均^③。始制有名。名亦既有，夫亦将知止。知止可以不殆^④。譬道之在天下，犹川谷之于江海^⑤。

【注释】

- ①道常无名，朴虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾：道总是无名的，是“朴”；“朴”虽然细小，天下却没有谁能支配。侯王如能保有它，万物自然会宾服。朴，原意为未加工的木材，这里代指道的原初混沌状态，称为真朴。臣，臣服，服从。自宾，宾服，顺从。王弼注云：“道，无形不系，常不可名，以无名者为常。故曰‘道常无名’也。朴之为物，以无为心也，亦无名。故将得道，莫若守朴。夫智者，可以能臣也；勇者，可以武使也；巧者，可以事役也；力者，可以重任也。朴之为物，愤然不偏，近于无有，故曰‘莫能臣’也。抱朴无为，不以物累其真，不以欲害其神，则物自宾而道自得也。”河上公注云：“道能阴能阳，能施能张，能存

道自然无为的原则出发,老子主张“无为”的政治,反对仁、义、礼等一切“有为”的政治和价值。作为仁、义、礼的反面,老子标举“无为而无以为”的“上德”。这“上德”之德,正是作为本体的道的显现和作用。其次,老子反对仁、义、礼,乃是出于他对春秋后期社会政治现实的认识,以及他对殷周以来政治文化传统的反思。老子生逢乱世,面对春秋末期诸侯纷争、礼崩乐坏的动荡混乱的政治局面,面对残暴横行、民不堪命的黑暗现实,他反对战争和暴力,反对一切凌驾于人民之上的统治意志,反对掠夺和压迫,反对一切束缚人民的法令和教条,并带着反思与批判的目光审视与社会堕落密切相关而日趋败坏的人文传统。这一殷周以来逐渐形成的以仁、义、礼为核心价值的人文传统,为孔子所代表的儒家所继承和弘扬,成为儒家“德治”的基本内容。孔子以仁和礼来规范德,老子以自然无为的道来规范德,从而超脱于世俗的政治伦理价值之外,显示出深远的思想境界。再次,老子反对仁、义、礼是与他他对事物相反相成、对立统一的辩证关系的认识密切相关的。老子对仁、义、礼的反对也是一种辩证的否定。十八章所谓“大道废,有仁义;智慧出,有大伪;六亲不和,有孝慈;国家昏乱,有忠臣”,正是在突出事物辩证关系的表述中,揭示“仁义”、“智慧”、“孝慈”、“忠臣”的反面意义。这种表述本身突出事物的辩证关系,是否定中包含了肯定,是辩证的否定。本章说“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼”,与“大道废,有仁义”的表述是一致的。在这里道与德、德与仁、仁与义、义与礼既依次相差,又互相包含,接续而生。《韩非子·解老》引述“失道”一节文字,作“失道而后失德,失德而后失仁,失仁而后失礼,失礼而后失义”,在每一句中加了一个“失”字。韩非的引述也许是由于传抄的失误,但这一字之差确实改变了老子的本意,抹杀了老子语言和思想固有的特征,把错综交互、递相差次的句式一改而为并列联串的句式,使语言表述连同思想一并丧失了张力。传世的各本《老子》,以及新近出土的帛书《老子》,在这一段话中都没有这个“失”字。有人以为韩非的时代在

是一种哲学思想,如果仅仅停留在“常识”的水平上,那就只能称为“生活小百科”。

实际上人类思想的进步,正是不断突破“常识”、超越“常识”的过程。然而时至今日,人类也并未真正彻底超越古人的智慧,中西方古老的智慧仍然是人类文明的重要源泉。甚至当我们回顾历史时,我们会发现,古人伟大的思想有时仍然超越于我们的“常识”之外——正如在经历了将近一百年之后的今天,爱因斯坦的相对论对于我们大多数人来说,仍然是“常识”之外不可思议的东西。

上士闻道,仅能行之^①;中士闻道,若存若亡;下士闻道,大笑之——不笑不足以为道。故建言有之^②:明道若昧,进道若退,夷道若颡^③,上德若谷,大白若辱^④,广德若不足,建德若偷^⑤,质真若渝^⑥,大方无隅^⑦,大器免成^⑧,大音希声^⑨,大象无形。道隐无名^⑩。夫唯道,善始且善成^⑪。

【注释】

①仅能行之:仅仅能够实行。此句传世本多作“勤而行之”,或又作“而勤行之”。帛书乙本作“董能行之”(其中“董”字残缺,据文意及帛书用字惯例补足),而竹简本作“董能行于其中”,与帛书文近意同。“董”字当读作“仅”(仅),通行解读因受传世本影响,仍读作“勤”,“勤能行之”、“勤能行于其中”文意不通,实误,今世学者已有所辨析,兹不烦引。“仅能行之”或“仅能行于其中”,于义为长,而且竹简、帛书版本较古,故从帛书本改作“仅能行之”。参见刘笑敢《老子古今:五种对勘与析评引论》上卷。又近见北大所藏汉简《老子》此句作“董能行”,亦与帛书文近而意同。

②建言:即立言,指前人的言论。王弼注云:“建犹立也。”

了道，就放声大笑——不被人笑话也就不足以称作道了。所以从前有人说过：光明的道像是昏暗的，前进的道像是后退的，平坦的道像是曲折不平的，高尚的德性像是溪谷，极度的白像是受了玷污，广大的德性像是有所不足，刚健的德性像是松弛懈怠，本质纯真像是受污染变质，最大的方形没有边角，最大的器具无所合成，最大的乐音没有声响，最大的形象却不见踪迹。大道深广而没有名称。只有这大道，善于开始而且善于完成。

天下之至柔，驰骋于天下之至坚^①，无有入于无间^②，吾是以知无为之有益。不言之教，无为之益，天下希及之^③。

【注释】

①驰骋于天下之至坚：奔驰出入于天下最坚硬的东西。王弼本此句无“于”字，帛书甲本“驰骋”后有一“于”字，乙本“驰骋”后有一“乎”字，“乎”、“于”相通，按句法句中应有介词，今从帛书甲本补一“于”字。驰骋，驰马，奔驰。

②无有入于无间：无形的东西穿过没有间隙的东西。此句王注本无“于”字，帛书本有“于”字，今据以补上。此句傅奕本、范应元本句首多“出于”二字，今人注本对于此句文字的校订，因此有不同的意见。张松如云：“刘师培曰：‘案《淮南·原道训》引作“出于无有，入于无间”，此《老子》古本也。王注本亦有“出于”二字，王弼上文注云：“气无所不入，水无所不出于经。”注文“无所不出于经”，当作“无所不经”，与上“无所不入”对文。“出于”二字，必系“无有”上之正文。盖王注本亦作“出于无有，入于无间”，而“出于”二字误入注文也。’易顺鼎说略同。近人马、高、劳、蒋均从之。如按：刘、易所说固辩，而极烦琐；仅凭文字考证，未及义理训诂。且即使王弼亦冠‘出于’二字，仍不得概括古本尽然也。帛书就是反证。原‘无有’不等于‘无间’，义可解作‘至柔’，不得称为‘至坚’。此句‘无有入于无间’，实即上文‘天下之至柔，驰骋于天下之至坚’的申说。如云‘出于无有，入于无间’，便不知所云为何物矣。蒋锡昌强为之解曰：“‘至柔’即谓水也’，‘此二句承上文就水言之。’如此增字解经，可谓无中生有。莫若仍以帛书及唐宋诸本为是，‘无有’者无形之道也；‘无间’者有形之物也。道至柔，物至坚，故曰‘无有入于无间’，正是‘天下之至柔驰骋于天下之至坚’的意思。河上注：‘无有，谓道也。道无形质，

足，常足矣。

【注释】

- ①却走马以粪：把奔跑的战马退回去耕田。却，退回。走马，奔跑的马，此指战马。粪，耕治农田。王弼注云：“天下有道，知止知足，无求于外，各修其内而已。故却走马以治田粪也。”按，王注云“故却走马以治田粪也”，语有不通，疑当作“故却走马以粪田也”，参见楼宇烈《老子道德经注校释》。
- ②戎马生于郊：战马兴起于郊野。戎马，战马。生，兴起。王弼注云：“贪欲无厌，不修其内，各求于外，故戎马生于郊也。”释德清云：“及世衰道微，圣人不作，诸侯暴乱。各务富国强兵，嗜欲无厌，争利不已，互相杀伐，故戎马生于郊。”（《老子道德经解》）
- ③罪莫厚于甚欲：没有比多欲更大的罪过。甚欲，过度的欲望，犹言多欲。“甚欲”一词，各本作“可欲”，颇费解。或解作“可欲之物”，但“可欲之物”何罪之有，于义难通。唯竹简本此句作“罪莫厚于甚欲”，句义最为明白可取。《韩诗外传》引此句“可欲”作“多欲”，“多欲”义犹“甚欲”，可与竹简本相印证。按，王弼本无此句，独与众本异。然各本及帛书、郭店竹书皆有此句，《韩非子》的《解老》、《喻老》亦引有此句，其原文当有此句。又，各本句中“厚”字皆作“大”，今从郭店竹书作“厚”。
- ④咎莫憯（cǎn）于欲得：没有比贪得更惨的灾殃。咎，灾祸。憯，同“惨”，惨痛。欲得，贪得，贪心，想得到。此句各本皆置于“祸莫大于不知足”之后，唯竹简本置于“祸莫大于不知足”之前，两句次序对换，联系下文“知足之足”，竹简本句序上下连贯，文意通顺，较为可取。按，“憯”字王注本作“大”，傅奕本、范应元本、帛书本、竹书本及《韩非子》引文皆作“憯”，其原文应作“憯”。

【译文】

天下有道政治清明，把奔跑的战马退回去耕作；天下无道政治昏乱，战马兴起于郊野。没有比多欲更大的罪过，没有比贪心更惨的灾殃，没有比不知足更大的祸患。所以知道满足的这种满足，就是永远的满足了。

中外都有不少关于婴儿能避害全生的传说以及各种有关婴儿的灵异故事。这些传说和故事，在本质上包含一定的合理性，甚至具有一定的事实依据。就此而言，老子这种理想化、象喻化的描述，也可以说是对某种事实的夸张与想象；而这种夸张与想象，在本质上和诗歌一样，是为了更好地揭示真理。

- ③攫(jué)鸟：用爪抓取猎物的猛兽。按，“攫鸟猛兽不搏”一句，王弼本作“猛兽不据，攫鸟不搏”，帛书本作“据鸟猛兽弗搏”，竹书本作“攫鸟猛兽弗搏”（此据廖名春《郭店楚简老子校释》释文）。帛书与竹书文字相近，而且又是“古本”，此处原文暂依竹书本，而改“弗”为“不”，以与王弼本上句相一致（竹书、帛书中多用“弗”字，王本一般都改为“不”字）。

- ④未知牝牡之合而媾(zuī)作：还不知道男女交合之事，小阴茎却自动勃起。牝牡之合，此指男女交合。媾作，小阴茎勃起。媾，婴儿的阴茎。作，起，挺举。按，“媾作”，河上本作“竣作”，帛书乙本作“媾怒”（甲本残），王弼本与众本皆异，作“全作”，显然是误字；《说文》云：“媾，赤子阴。”合于老子文义，其原文字当作“媾”，此处依傅奕本作“媾作”。

- ⑤嗃(shà)：嘶哑。

- ⑥和曰常：“和”就叫作“常”。“和”与“常”都是老子哲学的重要概念。“和”是指自然和谐、柔和协调的状态；“常”是恒定的意思，指恒定的状态。四十三章说“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，十六章说“归根曰静，是谓复命，复命曰常”，在老子看来，“和”与“常”都是柔弱永恒的道的的基本德性，也都是万物存在的根本状态，所以说“和曰常”。此句传世本皆作“知和曰常”，但帛书甲本（乙本残缺）与竹简本皆作“和曰常”。“常”是对客观事物存在状态的判断，而不应是对人的心智状态的判断，说“知和曰常”，语近无谓。作“和曰常”亦与上文“和之至也”一气贯通，语意更为

五十六章

【题解】

本章论“玄同”的境界，语意较为深奥。“玄同”是混同于大道，超越一切对立面，超越是非得失的分辨，超越亲疏、利害、贵贱，超越一切世俗价值的大同的境界。这是得道圣人的境界，是老子心目中理想的人生境界。也许没有人能够真正彻底超越是非得失，老子本人也不能没有是非善恶的分辨，但对于深陷是非得失的计较与纷争中的人生与社会，“玄同”的境界是一面镜子，是一种值得向往的理想的境界。人们是在分辨中认识世界的，分辨也是科学的基本方法，但分辨之智有本质的局限，也并不能解决一切问题。在这个科技飞速发展的时代，人类却面临着更严重的危机和困境，这在某种意义上可以说，正是建立在分辨之智的基础上的技术文明本身的危机与困境。分辨是一种智慧，超越分辨更是一种智慧。我们因此应该知道“不言”的可贵，应该知道老子的玄奥之言并非无谓的高论。

老庄皆崇尚“不言”或“无言”的智慧。就老子的思想而言，“不言”与“无为”可以说是相当的、一致的，“不言”也可以说是“无为”的体现。老子说“道可道，非常道”，说“天之道不争而善胜，不言而善应”，说“希言自然”，说“美言不信，信言不美”，说“大辩若讷”，皆与“不言”之意相通。庄子说“天地有大美而不言”（《庄子·知北游》），说“得意忘言”

弼注云：“立善以和万物，则便复有妖之患也。”又注上文“正复为奇”为“以正治国，则便复以奇用兵矣”，失其义。

⑧方而不割：方正却不割伤人。意指方正有棱角却不割伤人。割，割伤。

⑨廉而不剌(guì)：锋利却不刺伤人。廉，棱角，可引申指锋利。剌，刺伤。奚侗云：“《礼记·聘义》‘廉而不剌’，郑注：‘剌，伤也。’正义：‘廉，棱也。’《荀子·不苟》篇‘廉而不剌’，杨注：‘廉，棱也。’廉棱以资裁制，然锐利足以伤物。挫其锐，则胜物而不伤，是‘廉而不剌’也。”（《老子集解》）张松如云：“‘廉而不剌’，此古语也，亦见《荀子·不苟篇》，杨倞注：‘廉，棱也。《说文》云：‘剌，利伤也。’但有廉隅，不致于仞伤也。’”（《老子说解》）王弼注云：“廉，清廉也。剌，伤也。以清廉导民，令去其污，不以清廉剌伤于物也。”王注以“廉”为“清廉”，失其义。

⑩直而不肆：率直却不放肆。

【译文】

国家政治含糊不清，人民就敦厚朴实；国家政治明察是非，人民就狡猾欺诈。祸啊，是福所依凭的东西；福啊，是祸所隐藏的地方。谁知道它们变化的究竟？是没有个定准吗？正又变为邪，吉又变为凶。人们的迷惑啊，时日已经很久了。所以圣人方正而不割伤人，锋利而不刺伤人，率直而不放肆，光明而不耀眼。

六十章

【题解】

古人喜欢以烹调比喻治国。老子说治理大国就像煎小鱼，大约可以包含两个方面的意思。一是治大国应以清静为主，应避免刑政烦苛、滋事扰民，如同煎小鱼不能随便搅动。煎小鱼经不起搅扰，治大国经不起折腾。二是治大国更应谨慎从事，不可操之过急，如同煎小鱼，不可用猛火。这开头“治大国，若烹小鲜”二句，初看与下文若不相属，但细思其意，也还是有点关联的。“治大国，若烹小鲜”，是以清静之道治国，务须戒骄戒躁，谨慎从事，不敢轻举妄动，而这也正是治天下应有的态度，以这种治国之道来治天下，也就是下文所谓的“以道莅天下”。

本章主要说明以道治天下的好处。以否定再否定的句式推出“圣人亦不伤人”。圣人代表理想的治理者，以道治天下最终就体现在政不伤人，此中颇有深意：不能以道治天下，则政必伤人，国家机器便不可避免成为压迫与残害人民的工具。以道治天下，则政不伤人，政不伤人，则其鬼不神，人鬼各安其所。文中所谓鬼神不显灵作祟、不伤人，在某种意义上只是象征性的说法。鬼神不显灵、不伤人，实际上是“圣人亦不伤人”的有道之治的一种效果，就思想实质而言，隐约包含了老子无神论的倾向。