

道德经
新译
新评

道德经新译新评
卫周◎译著

华东师范大学出版社



道德经
新译新评

卫周◎译著

道德经
新译新评

图书在版编目(CIP)数据

道德经新译新评/卫周译著. —上海:华东师范大学出版社, 2007. 7

ISBN 978-7-5617-5497-9

I. 道... II. 卫... III. ①道家②老子-译文③老子-注释 IV. B223.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 108391 号

道德经新译新评

译 著 卫 周
策划组稿 夏 玮
文字编辑 李惠明
责任校对 郭绍玲
装帧设计 卢晓红

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电 话 021-62450163 转各部 行政传真 021-62572105
网 址 www.ecnupress.com.cn www.hdsdbook.com.cn
市 场 部 传真 021-62860410 021-62602316
邮购零售 电话 021-62869887 021-54340188

印 刷 者 上海华成印刷装帧有限公司
开 本 787×1092 16 开
印 张 15
字 数 201 千字
版 次 2007 年 9 月第 1 版
印 次 2007 年 9 月第 1 次
印 数 5 100
书 号 ISBN 978-7-5617-5497-9/K · 294
定 价 29.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社市场部调换或电话 021-62865537 联系)



道德经新译新评

译 序



翻译界前辈严复尝言：“译事三难：信、达、雅。”这三个标准，虽然是指西文中译，也同样适用于古文今译。

先来谈“信”。多年前我初读《道德经》时，由于国文基础差，只能朦胧读大意，碰到费解字句，便只好求助译文。然而看了译文之后，往往出现另一种情况，单句字义弄懂了，但串联起来读大意，却更加糊涂。譬如，第一章的“玄”字，初读之下，给人的直觉是在讲某种运动形态，但遍查各方注释，都将其解作“深远幽奥”。“玄”，本义为“黑色”，“幽深”之义，由此引申而来。于是，“玄之又玄”，便被翻译成了“深奥而又深奥”，其潜台词就是“神秘而又神秘”。这种八卦式的语言，听起来岂非故弄玄虚？果真如此的话，那老子又何必告诉读者“吾言甚易知”呢（见第七十章）？答案显然只有一个：若不是作者自相矛盾，便是译者理解有误。

如果我们细读全书便不难发现，《道德经》中多次论及的“玄”，是一个表达哲学概念的特殊用词，其含义是指矛盾运动的辩证规律，因此，要忠实表达老子本意，就不能按字面意思直译，为求其“信”，最好根据上下文来意译，即使保持原字不译，也胜于误释。正确解读“玄”的含义，是理解老子的关键，在读者眼中，辩证之“玄”和神秘之“玄”，虽一字之隔，却差之千里。

《道德经》中不宜直译的字义，可分为两类。一类是由通用词汇转借而来的哲学用语，如“玄”、“一”、“三”、“道”等，另一类则属于有所特指的歧义词，如“无为”、“智”、“愚”、“学”等（按今人惯例，歧义词需加引号，但古人无此习惯）。在这些用词中，“道”是一个包罗万象、无以类比的概念，所以不译为好，应由读者自己来逐渐领会；其他字义则需要具体斟酌，或取意译、或加附文，总之，当以“信”为准。“信”的原则，是求整体之完善与实质之保全，若得木而忘林，照猫以画虎，皆不可取也。古人将治学的弊习形容为：“章句小儒，破碎大道”，翻译之理，也不例外。

再来看“达”。《道德经》的行文风格，具有松散跳跃的特点，段落间常常缺少过渡连贯，读者因而难以把握作者的思维脉络。例如第二章前八句是谈认识的相对性，后半部则讲“无为而治”，表面看文意毫不相关，有学者据此认为是错简所致，但实际上前后两段有内在的逻辑关系，前半章谈“知”是立论，后半章讲“行”是推论，合起来是论“知”与“行”的关系，因此，要使读者真正理解老子本意，就必须在译文中体现段落间的内在联系。“达”，即是要在不影响原意的前提下，使章义连贯、句理通顺。遵照这一原则，本书译文在处理此类情况时，尽量避免硬译照搬，必要时增补适当文字，以使上下文得以贯通。翻译中的“信”和“达”，两者互为依存而不可分，“信”是“达”的前



提,“达”为“信”之手段,但要做到信达兼顾,绝非容易之事,严复所云“一名之立,旬月踟蹰”,诚如是也!

至于说“雅”,由于译者力所不及,恕不能再现神韵,故只得退求其次,以简明为要。《道德经》好比千年浓酿,以五千字述万年事,博大精深,尽在凝练之中,天地变化,道于数言之内,若将其译成冗长琐碎的现代白话文,则无异于冲兑之白酒,索然无味。有鉴于此,本书译者在古语今言的同时,务求精短扼要,使译文保持在万字以内,力不从心之处,尚望读者见谅。

本书除今译和原文外,每章另加注释和评解,最后还附有译者所撰的《老子思想概述》和《道德经专题辑录》,可供有心钻研的读者参阅。《道德经》自问世起,述老之作汗牛充栋,作为读者,我尝寻阅众书,求诸解惑之道,然而玄奥者如禅房讲经,肤浅者若隔靴搔痒,有此同感者,想必非我一人,无奈之余,遂以拙作抛砖引玉,诚望四海知音指正。

本书承蒙华东师大出版社夏玮女士热情推荐与精心策划,在此并致谢意。

卫 周 2006 年末



目 录

译 序 / 1

《道德经》今译与评解 / 1

老子哲学思想概述 / 181

《道德经》的内容分类 / 183

老子的本体论思想 / 186

老子的认识论思想 / 188

老子的伦理观与政治思想 / 197

《道德经》的历史影响与现实意义 / 212

《道德经》专题辑录 / 217



道德经新译新评

《道德经》今译与评解



第一章

今译

可言之道，实非恒道；
可用之名，难为恒名。

无名，本为天地始；
有名，乃辨万物生。

常无名之分，
欲观大道之宏妙；
常有名之别，
以察万物之细奥。

有无之辨，两者相成；
同出于道，异为之名。

对立之同，称之为“玄”，
同见于异，异复生同，
万物之妙，变化其中。

原文

道可道，非常道；⁽¹⁾
名可名，非常名。⁽²⁾

无名，天地之始；
有名，万物之母。

故常无，
欲以观其妙；
常有，
欲以观其徼。⁽³⁾

此两者，
同出而异名。

同谓之玄，⁽⁴⁾
玄之又玄，
众妙之门。

注释

(1) 在本句中，第一和第三个“道”字，是老子表达宇宙本体与运动规律的哲学名词，第二个“道”字作动词用，意为言论表述。

(2) 本句第一和第三个“名”，为名称概念之意；第二个“名”作动词，指对名称的取用。在中国古代哲学中，“名”是与“实”相对的逻辑分析用语，公孙龙、墨子、荀子等对此都有论述。

(3) 徼：原为边际、界端之意，此处引申为区分之意。“常有，欲以观其徼”，是指人们在认识过程中，常常需要借助具体的名称概念，来辨别区分事物。



(4)《道德经》中的“玄”字,是老子阐述辩证法规律的哲学名词,其意指对立统一的矛盾运动,故不可简单地理解为“深奥莫测”。详述见本章评解。

评解

本章为通行版首篇,也是理解全书的开门钥匙,其中尤以第一、二句与最后一句至为关键。

老子在本章一开始,就向读者揭示了一个古今中外哲学家们所共同面临的难题,即:语言在认知过程中的局限性。他所指的这一局限性,表现在两方面:首先,客观世界的本源和宇宙运动的永恒规律,是无法用语言来完整地表述的(道可道,非常道);其次,即使可以勉强地用语言来表述客观世界,由于人们主观认识的不断变化更新,任何名称概念的使用都只能是相对的,而不是永恒的(名可名,非常名)。

解读《道德经》,首先要了解语言的局限性。在说明这点后,老子进而指出了一个哲学上的根本问题,即:思维与存在的关系。宇宙起源时,尚未有人类;没有认知主体,便无所谓名称概念(无名,天地之始)。然而,语言是思维的工具。人类只有借助名称概念,才能够反映和辨别万物之存在;所以,名称概念是认识万物的前提(有名,万物之母)。老子的上述观点,用现代哲学词语来说,就是“存在先于思维,思维反映存在”。

语言只能局限地表述客观世界,但又是不可缺少的思维工具。既然如此,人们怎样才能正确地认识事物呢?在老子看来,对客观世界的全面认识,应同时包含两个层面:一方面,人们应力求摆脱名称概念的束缚干扰,学会从“常无名”的角度来观察事物的宏观发展,只有保持开放的思维,不断更新对客观世界的整体认识,才能探索浩瀚宇宙的无穷奥妙(故常无,欲以观其妙)。另一方面,人们又必须借助“常有名”的方法,通过不断完善各种名称概念,来对具体事物展开具体分析,以求达到总结、积累和传授知识的目的(常有,欲以观其微)。

老子接着指出,“有名”与“无名”,此两者源自同一个宇宙世界,只是主观认识的角度不同而已(此两者,同出而异名)。名与实,体现的是认识论中的辩证关系。万物既有名,又无名,有无互生,相反相成,矛盾的对立统一,正是万物运动的辩证规律。在《道德经》中,老子把宇宙运动的这一辩证规律,称之为“玄”(同谓之玄)。

“同谓之玄”,是老子对“玄”的简明定义。老子所谓之“同”,并非普通意



义上的相似,而是矛盾的对立统一;是转化之“同”,而非静止之“同”。同时,老子还进一步指出,对立统一(即“玄”)的过程周而复始、永无休止。同中见异,异复生同,正是万物运动变化的普遍规律,用老子在本章结尾的话来说,就是“玄之又玄,众妙之门”。

“玄”,作为老子表述辩证法的特定用语,在书中多次出现。除本章外,另见于六、十、十五、五十一、五十六及六十五章。正确解读“玄”字,对研究老子思想,具有极为重要的意义。许多《道德经》的注本,常将“玄”解读为“深奥幽远”,而忽略了其丰富的哲学含义。这样一来,“玄之又玄”,便成了不可知的代称。如此简单地望文附义,难免为虚无论与神秘主义大开方便之门。

老子之“玄”,为辩证之“玄”,非虚无之“玄”。后世注家不明老子之“玄”义,往往以字度字,以文化文,以误传误,常使读者不知所云。魏晋以后,玄学的兴起,更使原本朴素的老子辩证思想,披上了浓厚的神秘色彩。因此,去除神秘化的“玄”义,还原其辩证之内核,对于解读老子思想,无疑具有正本清源的作用。



第二章

今译

美，闻之于天下，
必有丑同生；
善，溢之于众口，
必有恶相随。

有与无，互依相生；
难与易，对立而成；
长与短，比照得见；
高与下，参较方存；
声与音，和差以配；
前与后，交次相随。
相反相成，万物之恒道也！

故而，
圣人顺自然以行事，
而不强求其美；
贤者以身教代令教，
而不阔言其善。
劳而不辞，
育而不取，
为而不骄，
功成而不居。

善行不以功名为居；
美德不随功名同去。

原文

天下皆知美之为美，
斯恶已；⁽¹⁾
皆知善之为善，
斯不善已。⁽²⁾

有无相生；
难易相成；
长短相形；
高下相盈；⁽³⁾
音声相和；⁽⁴⁾
前后相随；
恒也！

是以，
圣人处无为之事，⁽⁵⁾

行不言之教。⁽⁶⁾

万物作焉而不辞，⁽⁷⁾
生而不有，
为而不恃，
功成而弗居。

夫唯弗居，
是以不去。



注释

(1) 斯：这。 已：古时与“矣”通用。

(2) “天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已”，这两句话有双关含义。一指相反相成，即“美”与“善”的产生，是以“丑”与“恶”的存在为前提的。二指物极必反，即原本“美”与“善”的事物，如被庸俗化，也会变成“丑”与“恶”。

(3) 盈：圆满。此处引申为充实互补之意。

(4) 《礼记·乐记》云：“声相应，故生变；变成方，谓之音。”

(5) 圣人：指有道之人，详述见本章评解。老子所言“无为”，是指无所妄为、顺自然而为，而非无所作为。

(6) 此处之“言”，指说教。“行不言之教”，意即以身作则，不对他人训令说教。

(7) 本句采自通行古本。另有版本为“万物作而弗始”。有学者根据马王堆出土的帛书乙本，推测本句中的“不辞”为后人所加。然而，帛书虽古，却多有误字。且“始”者，即“生”也；倘若“作而弗始”，又何以能“生而不有”？老子用大自然来比照人的行为，而大自然的美德在于“作而不辞”，并非“作而弗始”。

评解

第一章点明了认识论主题，第二章接着讲知行观。本章内容分两部分：上半篇论“知”，下半篇谈“行”。

老子在上一章中已经指出，宇宙的存在及运动规律（道），是永恒的、绝对的，而客观世界在主观认识中的反映（名），却是有前提的、相对的。老子同时还指出，在人的认知发展过程中，绝对真理（无名）与相对真理（有名），其实是对立统一（玄）的辩证关系。在这一辩证认识论的基础上，老子在本章上半篇，就“知”的相对性，进一步展开话题。

首先，老子列举了一系列相反相成的辩证矛盾（美丑、善恶、有无、难易、长短、高低、前后等），来说明“知”的相对性。在所列举的这些辩证矛盾中，老子着重强调了价值观的相对性。人们常说的美丑与善恶，都只是相对之“名”。一方面，美与善的产生，离不开丑与恶的存在；另一方面，美与善的价值判断标准，如果被绝对化或庸俗化，就会物极必反，变成丑和恶。因此，正是在这个前提下，老子在下半章提出了“处无为之事，行不言之教”的行为准则。



老子认为,既然人的主观认识只是基于相对之“知”,所以行事必须谦虚谨慎,切不可妄自尊大。其所说的“处无为之事”,即是去妄为之心,把顺应自然作为行事的原则;主观愿望再美好,也不能代替客观规律。因此,顺应自然,就应当吸取大自然的美德,勤作于无声之中,奉献以育化万物,即所谓“行不言之教”。

“处无为之事,行不言之教”这一主张,实际上反映了老子“天人合一”的道德观。在他看来,顺应自然,化同自然,是人生的最高境界。老子把这种天人合一的道德境界概括为“作而不辞,生而不有,为而不恃,功成而弗居。”能达到这一境界的人,即是“圣人”。

与儒家哲学的“圣人”不同,老子心目中的“圣人”,是代表自然美德的人格化身。自然观与人伦观的交融合一,正是老子道德观的构成基础。无私无争,无夸无怨,这不仅是大自然的美德,也是“圣人”的品格。正像老子在本章结语中所赞扬的那样:崇高的善行,并不以功名为居(夫唯弗居);真正的美德,也不会随功名同逝(是以不去)。

天人合一的道德观,是贯穿全书的主题。围绕这一主题,老子将进一步论述人生观与政治观。前者为修身之道,后者为治国之道。本章只是引题,详述见于以后诸章。



第三章

今译

哗众举贤，切勿效之；
民风朴，自不争荣禄。

稀缺之物，莫奢取之；
民生足，则鲜有盗徒。

欲望所滋，务须防之；
民心安，方无以生乱。

是以，圣人之治，常使民：
清心寡欲，温饱无忧，
志性简朴，体魄健厚。
不知名利为何物，
更无贪欲在心头。
遂令狡诈之徒，
纵有妄为之心，
而无施术之地。

为而不妄，则天下大治。

原文

不尚贤，⁽¹⁾
使民不争。

不贵难得之货，⁽²⁾
使民不为盗。

不见可欲，
使民心不乱。

是以圣人之治，
虚其心，实其腹，
弱其志，强其骨。⁽³⁾
常使民无知无欲，⁽⁴⁾

使夫智者不敢为也。⁽⁵⁾

为无为，则无不治。⁽⁶⁾

注释

(1) 此句中的“尚贤”，是指以大肆宣扬的方式来推举贤才。

(2) 贵：珍重，此处引申为“奢取”之意。

(3) 虚其心：清除贪欲妄念。 弱其志：淡化争斗之心。

(4) 无知无欲：不知功名，心无贪欲。

(5) 智者：此处指狡诈多谋和心术不正之人。

(6) 为无为：有所作为，但不妄为，即“为而不妄”。



评解

老子在上一章论述了“知”与“行”的关系,并由此演绎出“天人合一”的道德观。本章的主题,则是如何将这一道德观应用于政治,以推行“无为而治”的治国之道。

老子“天人合一”的道德观,可以概括为两大基本理念:一是博爱无私,二是“为而不妄”。前者体现了化同自然的精神境界,后者则代表顺应自然的理性行为。所谓“为而不妄”,即是老子在本章中所说的“为无为”。

作为老子政治理论的核心,“为无为”是针对“妄为”的社会病态而提出来的治国方要。在《道德经》一书中,老子举出了“妄为”的多种表现形态,如:浮夸、虚饰、贪婪、奢华、躁动、强横、骄满、好战、霸权等等。我们可以从老子各章的论述中发现,这些“妄为”的表现形态,集中反映了人类社会的三大通病,即:虚浮的世风、无节制的贪欲以及自大的心态。针对这些社会病症,老子在本章中提出了以下主张:

一、去虚饰,求真朴,以正世风。老子身处的春秋战国时期,社会处于新老交替的剧烈动荡中。一方面,周朝原有的礼制已经崩溃,各国间兵戈频起;另一方面,各方诸侯在争霸的同时,又深感人才的重要,力图以招贤纳士的方式,来扩大自己的势力。而当时的许多知识分子,在功名与抱负的驱使下,更是游走于诸侯之间,唯用是投,各显其能,高者或为国相,低者或为幕宾,其中朝秦暮楚者,不乏人在。老子认为,这种基于政治利益的“举贤”,只会加剧人们的争斗,反而使社会更加动荡不安。为政之道,在于保持自然真朴的民风,而不可借虚饰以哗众。“不尚贤,使民不争”的主张,道理即在于此。

二、去贪欲,除贫疾,以安民生。在老子看来,提倡和睦的社会风气,必须有相应的物质保证。春秋时期,随着井田废制和农具的改进,生产力大为提高,然而受益者却是贵族与地主阶级,统治阶层不仅奢侈无度,而且争相炫耀,劳动大众非但没有受益,反而要直接承受战争的负担和苦难,对此,老子指出,一个贫富不均的社会,绝不可能长治久安,而要消除贫困,统治者自己首先要去除奢侈,所以他说:“不贵难得之物,使民不为盗。”

三、去礼制,倡俭俭,以行教化。老子的政治理想,是建立“裕而不奢”的均富社会,而不是物欲泛滥的功利社会,因此他主张统治者不光应使百姓衣食无忧,还须使其免于物欲的困扰,所谓“不见可欲,使民心不乱”和“虚其心,实其腹;弱其志,强其骨”,讲的正是如何教化民众的问题。