

经典文库



World Classics

Tao Te Ching

道德经

Lao Tzu
老子

外语教学与研究出版社

大师经典文库

Lao Tzu

道 德 经

Tao Te Ching

老子 著

Arthur Waley 译



外语教学与研究出版社

(京)新登字 155 号

京权图字 01-97-1107

图书在版编目(CIP)数据

道德经: 汉英对照/(春秋)老子著;(英)威利译. -- 北京: 外语教学与研究出版社, 1997. 12

(大师经典文库)

ISBN 7-5600-1372-4

I. 道… II. ①老… ②威… III. 老子-哲学-对照读物-汉、英
IV. H319.4:B

中国版本图书馆 CIP 数据核字(98)第 01427 号

大师经典文库

道德经

老子 著

Arthur Waley 译

* * *

外语教学与研究出版社出版发行

(北京西三环北路 19 号)

北京外国语大学印刷厂印刷

新华书店总店北京发行所经销

开本 850×1168 1/32 6.5 印张

1998 年 7 月第 1 版 1998 年 7 月第 1 次印刷

印数: 1—20000 册

* * *

ISBN 7-5600-1372-4

H·773

定价: 7.90 元



The paper in this book is produced from pure wood pulp, without the use of chlorine or any other substance harmful to the environment. The energy used in its production consists almost entirely of hydroelectricity and heat generated from waste material, thereby conserving fossil fuels and contributing little to the greenhouse effect

This edition published 1997 by Wordsworth Editions Limited
Cumberland House, Crib Street, Ware, Hertfordshire SG12 9ET

ISBN 1 85326 471 7

© Wordsworth Editions Limited 1997

Wordsworth® is a registered trade mark of
Wordsworth Editions Ltd

All rights reserved. This publication may not be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publishers.

Typeset in Great Britain by Antony Gray
Printed and bound in Denmark by Nørhaven

出版说明

外语教学与研究出版社自 90 年代以来，一直以促进国际文化交流为己任，致力于原版外语著作的引进、出版工作，逐步形成了规模化、系统化、精品化的出版传统，在广大读者中产生了一定的影响。当下，我国外语图书出版呈现出较为严重的不均衡局面，即文艺类图书品种相对齐全，而人文科学、社会科学类图书的出版却寥寥可数，远远滞后于日益增长的文化市场需求。为了填补这一空白，外研社决定编辑出版英文版哲学、社会科学类丛书“大师经典文库”，系统地推出一批世界著名思想家、哲学家、政治学家、历史学家、心理学家的经典学术名著，包括我国古代哲学典籍的权威英译本，为广大英语学习者提供高质量的阅读文本，也为各类社会科学研究工作者提供必备的学术资料。本丛书内容详实，制作精美，每一种均约请著名专家、学者专门撰写评介性的序言。外研社将本丛书的出版视做一项利国利民的文化基础工程，将坚持不懈地完善、充实它，希望它能够赢得读者朋友们的喜爱。

外语教学与研究出版社

1997 年 11 月

序 言

王岳川

学术史上往往有这样的情况，一种影响深远的学说，其真伪的辩论往往也最为激烈。而有时，由于当时时代气氛、学术语境的原因，而出现的有意或无意的“误读”以及学术考辨的疏漏，往往使某些大师的思想遭到遮蔽或变形。然而，当历史以其新的思想阐释角度澄清了谬误，还思想以原初的真实面目时，走出“疑古”时代就成为必然。同时，这种对古代文化哲学精神的现代性反思，也将使时代悖论中的宇宙人生智慧浮上历史地表而历久弥新。

阐释不尽的老子，尽管其某些具体的说法因抽离了时代语境而显出意义的迷思，但其所体现出的整体智慧和对宇宙人生的透彻感悟，却无疑具有超越时空而向我们敞开的精神魅力。

一 老子其人其书之谜

老子其人其书在本世纪初“疑古”学术模式中遭到了时代文化的误读，并爆发了广泛而激烈的学术论战。

这一论战分为两部分，首先，是否确有老子其人，而其人究竟生于何时；然后，才是《道德经》是否由老子所著。

就第一个问题而言，司马迁是第一个为老子作传的人，使我们无法不重视他的看法。由于汉代距老子已经有相当一段时间距离，因此，司马迁为老子作传时，是谨慎地有一分材料说一分话。他在《史记·老庄申韩列传》中说：“老子者，楚苦县厉乡曲仁

里人也。姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。……老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我著书！’于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。或曰：老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用，与孔子同时云。盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。自孔子死之后百二十九年，而史记周太史儋见秦献公曰：‘始秦与周合，合五百岁而离，离七十岁而霸王者出焉。’或曰儋即老子，或曰非也。世莫知其然否。老子，隐君子也。”

司马迁在这里提到了三个“老子”。第一个是名李耳、字聃的老子，第二是老莱子，第三是太史儋。当然，从司马迁的行文中可以看出，后两个用“或曰”，有聊备一说之意，尤其是对太史儋，“或曰儋即老子，或曰非也。世莫知其然也”。但他只是基本上而非完全地倾向于“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也”，即名李耳字聃的老子。正因为司马迁未有完全肯定的说法，使得历代都有人在老子究竟是何许人的问题上，产生了一系列的疑问。

最初对老子提出疑问的是北魏的崔浩。其后，唐代有韩愈否认孔子曾师从过老子，而宋代也有人考辨老子其人其书的真伪，至清代，汪中和崔述坚持主张老子并非李耳，而是晚于孔子的太史儋。

到了本世纪初，胡适在《中国哲学史大纲》中，将老子置于孔子之前，而确认了老子是春秋末期的人。这一点遭到了梁启超激烈的反驳。其后，张煦又反过来全面批驳梁启超。于是，引发了一场时间长、牵涉面广的关于老子的考辨的“疑古”和“信古”的论争。

重审这场论战，不难看到，否认老子为春秋末期人，坚持老子是战国末期的太史儋的有：梁启超、钱穆、罗根泽、谭成甫等；认为老子是李耳，是春秋末期与孔子同时而略早于孔子的有：胡适、唐兰、黄方刚、马叙伦、高亨、詹剑峰、郭沫若等。当然，还有一种看法认为，历史上根本就没有老子其人，持这一看法的孙次舟认为，老子是庄子学派所虚构的一个从未存在过的寓言人物。这一学术背景和知识动机颇为复杂的论战，前后持续了约十五年之久，从事古代典籍和思想史研究的名家通人，几乎都参加了这场重大的学术论争，其文字著述被收入《古史辨》的第四册和第六册中。

其实，如果我们走出“疑古”和“信古”那非此即彼的二元对立模式而进入“释古”的大视域的话，那么可以看到，早在《史记》中，已经比较清楚地阐明了老子的存在。司马迁基本上肯定了老子即老聃，而且认为其年代要略早于曾向他问礼的孔子，并著有《道德经》一书。而先秦时代所记述的有关老子的内容还有一些材料，分别出自于《庄子》、《礼记·曾子问》、《吕氏春秋》、《论语·述而》等，《战国策·魏策》和《战国策·齐策》中都提及老子，《荀子·天论》也有老子的叙述，《韩非子》中除有《解老》、《喻老》以外，还有三条引述，分别在《六反》、《难三》和《内储说》中。以上古籍尽管只是从各个方面、三言两语地提到老子，但却共同构成了一个较为完整的老子人物形象。因此，老子其人不应是子虚乌有的杜撰，而是已然从历史的有意或无意“误读”中浮现出来：老子姓李名耳，字聃，为楚人，生于春秋末期（即生于公元前571年左右，比孔丘＜公元前551年＞约年长20岁），曾任东周王朝掌管图书的官职，孔丘曾向他问礼，其后著有五千余言的《道德经》。

如果说，老子其人是否存在和存在于何时，已经引起一大段学术公案，那么，《道德经》一书的作者是否老子这一悬案，同样引起了近二百年学术史上的纷纭聚讼。《道德经》一书名称起码有六个，即《老子》、《道德经》、《道经》、《德经》、《德道经》、《五千言》等。

《道德经》的原貌如何？有多少章？上下篇是怎样划分的？而更为重要的是《道德经》一书是否出于李耳之手？究竟是春秋时代还是战国时代成书的？这一系列的问题在学术界同样引发了剧烈的论战。

梁启超在评胡适《中国思想史大纲》时，用六条证据断言《道德经》一书出自战国之末，以后，有顾颉刚、钱穆、张寿林、刘汝霖、范文澜、李长之、罗根泽、冯友兰、熊伟、张西堂等学者撰文，认定《道德经》为战国时书。他们所依据的不外乎是思想源流、时代精神、语体文风、语言方式、流播方式、学者引述、民俗习惯等，以此判断其为战国时书。

梁启超认为，老聃是一个拘谨守礼的人，与《五千言》中那种反礼的精神相悖，所以不像老聃所著。老聃有一句话为：“夫礼者，忠信之薄，而乱之首也”（三十八章），似不可能是老子的话。他从《道德经》中找出了“万乘之主”、“取天下”、“仁义”等词，认为非春秋时人所能作，而是战国时的用语。罗根泽认为，墨子提出“尚贤”，而老子提出“不尚贤”，那么，“不尚贤”这一否定判断不可能在“尚贤”之前出现。钱穆认为：“孔墨均浅近，而老独深远；孔墨均质实，而老独玄妙。以思想之进程言，老子断当在孔墨之后。”另一些学者从文体上来论证《道德经》，冯友兰说《道德经》是一种经体，是战国时的作品，不同于春秋时期的“对话体”（如《论语》）。而顾颉刚认为《道

《道德经》是赋体，是战国时的新兴文体。罗根泽和冯友兰从私家著述的角度提出，战国前无私家著作和私人著述等。上述看法几乎剥夺了老子的著作权。

当然，以上观点也遭到不少学者的反驳，此不具引。其实，哲人的思想早年与晚年发生变化的可谓多矣，或许正因为老子深知礼的弊端，才由知礼到反礼的；至于战国辞语问题，只能说明《道德经》在流传中有后人增益而已，这也是名著所逃不掉的命运罢了；“尚贤”在先秦文献中不独为墨子的专利；老子的“幽深”并不能说明其时代一定居孔墨之后，因为谁也不敢说《易》不幽深；至于文体，我以为《道德经》的节奏韵律更像是一种哲理诗的“诗体”，似更接近于《诗经》。《诗》三百篇的“诗体”在春秋时期早已存在，为什么《道德经》就一定要在战国时期才能诞生呢？

同时，认为《道德经》一书成于春秋末、确是老子所作的学者也有不少，如胡适、唐兰、郭沫若、吕思勉、张岱年、高亨、詹剑峰、陈鼓应等。他们坚持认为，《道德经》出于老聃之手，是春秋末年老子出关时所写的“五千言”。值得重视的是吕思勉的意见，他在《先秦学术概论》中说：“《老子》书辞义甚古，又全书之义，女权皆优于男权，俱足证其时代之早。”又在同页注中指出：“全书皆三四言韵语，间有散句，盖后人所加，与东周时代之散文，截然不同。一也。书中无男女字，但称牝牡，足见其时之言语，尚多与后世殊科。二也。”（中国大百科全书出版社1985年版，第27页）并认为《道德经》并非南方之学，而是北方之学。

还有一种说法认为，《道德经》是秦汉时期的作品。如顾颉刚认为，《道德经》这部书是吕不韦同时代的人所写。刘节认为是在西汉文景年间出现的。

我认为,《道德经》从其思想内容的连贯性和体系化,以及语言文体的严谨性,可以看出不是由门人编纂的,而是春秋时老子的一本大体思深的私家专著。因此,所谓成书于战国或秦汉的说法,在我看来其依据尚不充分。

1973年12月,从马王堆3号汉墓中发现了帛书《道德经》的两种抄本,世称甲本和乙本。甲本字体处于篆隶书之间,不避“邦”字讳(汉高祖刘邦),所以,断其抄写年代当在高帝之前。乙本字体是隶书即今体,避“邦”字讳,但仍用“盈”(惠帝)和“恒”(文帝)字,可见其抄写年代应在高帝时期,当与甲本相隔不远。甲本与乙本距今都已经两千多年了,是目前所能见到的最早的《道德经》一书的抄本。《道德经》帛书的发现,证明了《道德经》绝非汉代的作品,至少在秦代之前就已经流传。当然,我同意詹剑峰的看法,即帛书本身是最早的抄本,但并不是最好的抄本。其有些地方与现今的通行本相比还有差距。

总之,依据《史记》和前人的考释,似乎可以认为老子是春秋末期人,他应该拥有着上下篇五千言的《道德经》的著作权。当然,这一结论仍然需要实践加以检验,一方面希望得到更广泛的“书证”(即文献)和“物证”(即出土文物)的支持,坚持“无征不信,言必有据,孤证不足以定论”的原则,以得出更符合历史原本原貌的“理证”,从而存真复原;另一方面择善而从,在前人研究的基础上,引申出相对自圆其说的结论。因此,在我看来,《道德经》一书为老聃所著的私家著作,它并非对话体,而是一种哲化诗或诗性哲学,在其流传过程中,为人所修改,其基本上反映了春秋时代老聃的思想。

二 本体论与宇宙论

“道”是《道德经》一书的概念和最高范畴。老子的哲学思想是以“道”建立起来的完整的智慧哲学体系。

在《道德经》81章中就有37章提到了“道”，共出现了74次，是使用频率最高的一个关键词。他的“道”落实到现世界和人生方面而称为“德”，“德”是“道”之用。“德”字也出现在整整16章之中。“道”和“德”确乎是老子论述的核心范畴，故以此作为书名。

先秦的哲学，大多是谈人生论和政治论的，唯有老子的哲学是从宇宙论、本体论延伸到了人生论、政治论和语言论，从而使老子的哲学不仅去思考人类的生存和社会问题，而且将这种思考扩展到整个宇宙时空。老子的“道”不仅是他的宇宙论和本体论建立的根基，也是他认识论和辩证论得以展开的基础，同时也是人生论和政治论、语言论和审美论的重要理论支柱。

“道”这个词在老子之前就已经广泛地使用了，它的主要意义是指“道路”或“道理”等。如在《周易》、《国语》和《左传》中的“道”，大多是指人们所行走的路或是思想行为遵循的道理。《左传》有“天道远，人道迩”的说法，《论语·述而》中也有“志于道，据于德，依于仁，游于艺”的表述，都是将遵循的路线视为道，而且主要指的是“人道”。

老子提出了全新的本体论依据，即提出了关于世界本源的命题。认为“道”比“天”更根本，“天”出于道，即“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，字之曰‘道’，强为之名曰‘大’。大曰逝，逝曰远，远曰反。故曰：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”（二十五章）。这里，强调了道是天地万物的本源。老子在四章中又说：“道而用之，或不盈。渊兮，似万物之宗；挫其锐，解其纷；和其光，同其尘。湛兮，似或存。吾不知谁之子，象帝之先。”强调道是万物的根源，是万物存在的根本，甚至也是“上帝”和“神”存在的根本。

作为“道”的本体论，老子还把“道”从某一“具体之道”到“哲学之道”加以一种形而上的超越。他认为：“道可道，非常道”（一章），把“恒常之道”与具体“可言之道”区分开来，从而使“道”具有了形而上的性格。这种非言的恒常之“道”，是一个超越了相对的绝对本体，它不同于《左传》、《国语》、《论语》所说的先王之道、君子之道、人生之道，因为这些“道”都是“可言之道”，都是属于“人间之道”。就“恒常之道”作为宇宙万物的本体论来说，是存在的本体，作为世界生存论来说，便是本源。老子这一高妙的思想，可以称得上是一种哲学的自觉。

老子的“道”，可称之为非有非无、亦有亦无的一种不同于一般事物的形而上“存在”，所以，他在二十一章中说：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信”；又在十四章中说：“视之不见，名曰希；听之不闻，名曰夷；抟之不得，名曰微。此三者，不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧。绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪。”这种其中有象，其中有物，却又是无状之状，无物之物的物质性实体，是不以人的意志为转移而永远存在的，甚至是无所不至地运行而永无止歇的，因此，只好把它命名为“道”。

这种关于“道”的本体论的说法，较之“五行论”或“元素说”更显出其深刻性。就逻辑学本体论意义上的“道”而言，它与宇宙生成论既相联系，同时又有其自身的特点。因为，它将本体性的第一存在的“道”看作是不可用语言来加以限制的，所以，对这一本体不可能有任何的规定性，而只是一个纯粹空无的思维起始状态。“道”即纯存在，是一个不可分析的纯粹存在或纯无。它强调了普遍规律的先在性，而将普遍规律看作是最高的实体。

老子关于宇宙的生成的过程，有相当精辟而又言人人殊的阐述：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”。（四十二章）依张岱年先生的看法，“道”在“一”之先，“一”是天地未分的总体，“二”是已分的天地，“三”是阴阳与冲气。（张岱年《中国古典哲学概论范畴要论》，中国社会科学出版社，1989年版，第25页）当然，我们在领悟其意之时，不必一一对照一、二、三在这里的具体对项，因为大多阐释的分歧皆缘此而生。

其实，这里的“道”是抽象的绝对，是一切存在的根源，是自然界中最初的动力和创造力。这里所说的“一、二、三”，即形容“道”的创生万物的历程，它由最抽象的本体，不断地向下即向物质世界域落实，而创生万物。正唯此，在《道德经》四十章说：“天下万物生于有，有生于无。”认为“道”生万物，是一个由小到多的过程，万物只能从无到有。“无”就是“道”，道能生出有，而“道”就是“无”和“有”的统一。老子在五十一章又说：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。正是道创生万物以后，又使万物得以生成，得到滋养。所以说，道创生并培育了宇宙万物。

老子的“道”，并非有意志的人格“神”或“上帝”，相反，它的本性就在于“自然无为”。它并不君临万物去宰治万物，而是“无为无不为”。在创化并形成了天下万物以后，万物自身的运动变化也同样是宇宙生成化育的重要方面。

据此，我以为，老子的宇宙论是建立在道德本体论之上的，道决定着宇宙的生成和演化。道的本性特性决定着宇宙形成和演化的根本属性。

三 认识论与辩证论

一般地说，中国哲学的关键是“闻道”，而西方哲学的要紧处在于“求知”。

老子的“求道”的本体论与他的“求知”即认识论的关系是相当紧密的。老子的认识论不仅是对自然宇宙规律的认识和概括，而且其真正的立足点恰好在于社会斗争和人生经验方面。其认识论具体表现在静“观”、“玄鉴”、“知常”、“弃智”等几个方面。

老子特别重视从具体的“物”去认识抽象的“道”，又从抽象的“道”来反观普世的“物”，他把这种直观的把握道体存在的方式称之为“观”。《道德经》五十四章中说：“故以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下。吾何以知天下之然哉？以此。”强调了直观在体认活动中的作用，要求主体去高妙地获得认识客体的广度和深度。从老子观身观家观乡观邦观天下而认识天下的人思角度，可以见到他认识论的展开逻辑方式。当然，老子在强调以直观的方式去把握“道”的时候，也有一些神秘论色彩。他在五十二章中说：“塞其兑，闭其门，终身不勤”，

以其作为自己去寻求绝对真理的一种认识方法，就有可能把感性认识和理性认识对立起来，以至于出现了这样的论述：“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，不见而知，不为而成”。这就走到一种否弃感性认识的理性绝对论的极端上去了。

“玄鉴”是老子的一个重要认识论原则。帛书乙本《老子》十章说：“修除玄鉴，能毋有疵乎？”（王弼本和河上公本皆为“涤除玄览”）高亨考证说：“‘览’，读为‘鉴’，‘览’、‘鉴’古通用。……玄鉴者，内心之光明，为形而上之镜，能照察事物，故谓之玄览。”（高亨《重订老子正诂》，古籍出版社，1957年版，第24页）玄鉴，即人们在心灵深处对事物加以明澈透彻体认的形而上“心镜”，它超越了一般的事物的感性的认识，甚至也不是一种逻辑推理的认识，而是一种生命体验的感悟和观照。尤其是对于“道”这种幽玄的、无影无象的、无以名之的认识对象，更是只能通过一种生命之“镜”的体验来加以把握，从而在主体心灵宁静幽玄的境况中，直观性地体悟到总体性的“道”。这一点，在庄子那里进一步发展为“心斋”，即剔除内心的欲望而达到一种“虚静”状态，使认识者自身无一私念，可以对“道”进行直观体悟。这就是“玄鉴”。

“知常”是对一切“为了一时而抛弃永恒”的反拨。《道德经》十六章中说：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根。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。”其中着重强调“知常曰明”。五十五章同样强调“知和曰常，知常曰明”。常与“恒”，常与“静”其意相近，是一切变化中的不变法则。《道德经》两次出现“知常

曰明”，强调“不知常”就只能妄作，必然导致凶的后果。老子认为，认识到和谐的道理就叫作常，认识到“常”就叫作“明”。

“常”义近“恒”，亦近于“静”。也就是说，老子强调一种静观的认识论，要求摆脱欲望和偏见去认识自然之道和人生之道，这样才能复命归根，才可以称之为“明”，即大智大明。将“常德”置之于“常道”的运行过程中来体认，可以说是老子的一个重要的思想。

最后，关于“弃智”的一些看法。老子对“知”是非常重视的，在《道德经》一书中，共有27章中出现过论知。但是老子却意在强调“绝圣弃智，民利百倍”（十九章）。如三章说：

“是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨；常使民无知无欲。使夫知者不敢为也。为无为，则无不治”；六十五章说：

“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福”；十八章有：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪”；五十七章有：“人多伎巧，奇物滋起”等。从这些说法中似乎可以看到老子确实有一种弃智、去智的倾向。但我们不能简单地将其看作一种愚民策略，而是应看出他对时代过分地玩弄智力、玩弄机巧、玩弄心术，以及阴险狡诈的所谓“智谋”的反感，而提出弃智，倡导回归到本心，回到一种安宁有序的本真生活和社会秩序中来，以消除那种争强好智行为带来的负面效应。

老子不是有人所说的那样是什么为君王提供愚民方案的阴谋家，因为，我们还可以看到在《道德经》中，他对智的一种由衷的赞美，或者是对智的正面效应的阐释。如三十二章：“夫亦将知止，知止所以不殆”；三十三章：“知人者智，自知者明”；二十八章有知雄守雌，知白守黑，知荣守辱之说。尤其是五十三