



全本·详注·精译·详解

老子

译注

陈剑译注

上海古籍出版社



全本·详注·精译·详解

老子

译注

陈
剑
译
注

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

老子译注 / 陈剑译注. —上海: 上海古籍出版社,
2016. 1

ISBN 978-7-5325-7906-8

I. ①老… II. ①陈… III. ①道家②《道德经》—译文③《道德经》—注释 IV. ①B223. 1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 279771 号

老子译注

陈 剑 译注

上海世纪出版股份有限公司 出版
上 海 古 籍 出 版 社

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.co

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行经销

常熟文化印刷有限公司印刷

开本 889 × 1194 1/20 印张 15.2 插页 2 字数 280,000

2016 年 1 月第 1 版 2016 年 1 月第 1 次印刷

印数: 1 — 4,100

ISBN 978-7-5325-7906-8

B · 928 定价: 24.00 元

如有质量问题,请与承印公司联系

《老子》是我国古代的经典著述，又名《道德经》，其著作者是春秋晚期的老聃，一般称为老子。《史记·老子列传》是目前最可靠的关于老子生平的记载：

楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。孔子适周，将问礼于老子。老子曰：“子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之，良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚。去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益於子之身。吾所以告子，若是而已。”孔子去，谓弟子曰：“鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至於龙吾不能知，其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪！”

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，彊为我著书。”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。

老子之子名宗，宗为魏将，封於段干。宗子注，注子宫，官玄孙假，假仕於汉孝文帝。而假之子解为胶西王卬太傅，因家于齐焉。

世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子。“道不同不相为谋”，岂谓是邪？李耳无为自化，清静自正。

由这篇列传可知，老子是春秋晚期楚人，依汉代姓名连用的习惯，可名为李耳，字聃，先秦典籍中多称为老聃。老子做过周王室的守藏室的史官。孔子曾经问礼于老子，老子劝其去除骄气与多欲。盖指孔子尊德似骄人，欲道之行似多

欲，这些都与老子的主张不合拍，故而建议去除。孔子评价老子似龙而不能知，不似鸟、鱼、兽可知而有可服之。两者是不同道之人，相见不能相合。老子见周室衰微而离开，出关时为关尹喜所强，乃著书上下篇，即是今见《道德经》，之后《老子》就不知去向了。尽管老子生平不可确知，但相传战国时代魏国将领李宗是老子之子，西汉胶西王卬的太傅李解是老子八代孙。

像大多先秦典籍一样，学者对《老子》的著作者是谁、是何时人，有很大的争议。司马迁《史记·老子列传》中记述了三个老子，早者与孔子同时，晚者后于孔子129年，相差巨大。清代学者崔述、毕沅、汪中对《老子》的作者为谁有不同看法。自1922年梁启超对老子的年代提出质疑以来，不断有学者探讨《老子》以及老子的问题，所论数十万字，可谓洋洋大观。全面而简洁的论述“《老子》和老子”的关系极为困难，我们这里只就一点相对比较确定的问题加以讨论，即战国时人认为《老子》是与孔子同时的老聃所作。

唐兰在《老子时代新考》中引证了《庄子·天下篇》和《韩非子》中之《六反》、《内储说下》篇以说明战国时人对《老子》著者的认识，下文以此为据，略述其要。《庄子·天下篇》云：

以本为精，以物为粗，以有积为不足，淡然独与神明居。古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而说之……老聃曰：“知其雄，守其雌，为天下溪；知其白，守其辱，为天下谷。”……关尹、老聃乎！古之博大真人哉！

《庄子》所引用的“老聃曰”见于《老子》二十八章。《韩非子·六反》说：

老聃有言曰：“知足不辱，知止不殆。”夫以殆辱之故而不求于足之外者老聃也，今以为足民而可以治，是以民为皆如老聃也。

所引用的老聃的话见于《老子》四十四章。《韩非子·内储说下》：

其说在老聃之言失鱼也。……赏罚者，利器也。君操之以制臣，臣得之以拥主。故君先见所赏则臣鬻之以德，君先见所罚则臣鬻之以威。故曰：“国之利器，不可以示人。”

其引老聃说在《老子》三十六章。《韩非子·喻老》有一节文字解释“鱼不可脱于渊，邦之利器，不可以示人”和《内储说下》略同。根据上面的材料，可以知道《天下篇》的作者和韩非子都以为《老子》里的话是老聃所说。战国时有一本流传的著作和今本《老子》差不多，当时人以为是老聃作。

《礼记·曾子问》记载的孔子言论中有四处说“吾闻诸老聃”，一处提及“吾从老聃助葬于巷党”。依《礼记》的记载，孔子是亲见老聃。《庄子》中九处提及孔子见老聃或孔子与老聃对话。《吕氏春秋·当染》说孔子学于老聃。这些材料都可以证明老子和孔子同时，见过面，年辈比孔子长的事实。

唐兰的论证是可以信据的，老聃当与孔子同时，战国人认为老聃是《老子》的作者。对《老子》和老子关系造成困惑的主要是司马迁《史记·老子列传》（见前引）对老子的记载。其中所说的“姓李氏，名耳，字聃者”，应当就是先秦诸子书中所说的老聃。《老子列传》认为老聃、老莱子、太史儋都有可能是老子，后世之争论皆由此出。《史记》所记最为人指摘处是关于老子后代的世系。梁启超说：“孔子的十三代孙安国，当汉景武时；前辈的老子八代孙和后辈的孔子的十三代孙同时，未免不合情理。”以常情而论，梁启超所说很有道理，老子的八代世系上接晚孔子129年的周太史儋还有可能，但上接春秋晚期的老聃实在过于勉强。不过，司马迁相信这个世系也有其缘故，因为司马迁明言“盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也”，他相信老聃活了160—200余岁，所以在司马迁看来这个世系也是可能的。

观《史记》之文，司马迁不是不知道老聃、老莱子、太史儋的区别，特别是将“言道德之意五千余言”属之老聃，与老莱子的十五篇区分开，是很清楚明确的。司马迁迷惑的是不知道把当时盛称的“老子”这个名号放在哪个人头上。盖司马迁时代有自称为“老子”的后人者，为世人所信，并有世系为证。司马迁以为老子高寿，其世系也有可能上接春秋时的老聃，而此世系亦可与老莱子或太史儋相合，遂将三者皆写入列传中，不确信何者是“老子”。

不难看出，造成困惑的首先是“老子”高寿的说法，其次是传世的“老子”的世系。“老子”高寿之说，不合情理之至，当摒弃。如果“老子”不能活160—200岁，则其世系一定不是老聃的世系。如果去掉这个世系，就不需要把老聃同汉代自称为老子后代的人牵扯到一起，老聃自是老聃。这样司马迁所记载的“言道德之意五千余言”的老子与先秦诸子所说的老聃差别不大，老聃大体与孔子同时，而著有道德之意五千言。

先秦诸子和司马迁距离老子时代最近，所说应当有据。1993年湖北荆门郭店一号楚墓出土大800余枚竹简，其中71枚抄录的是《老子》。一号楚墓大约是战国中期墓葬，竹简《老子》不会晚于战国中期，那么《老子》的著作年代也不会晚于战国中期。这大大增强了我们对《老子》是春秋晚期作品的信心。因此，我们相信《老子》是春秋晚期的老聃所作。

从《老子》的文体也可以得出类似结论。冯友兰《中国哲学史》中提出“《老子》之文体，非问答体，故应在《论语》、《孟子》之后。”又云：《论语》为记言体，其记言体又极简约，及《孟子》、《庄子》书，遂由简约的记言进而为铺排的记言。及此以后，则有舍去记言之体而据题抒论者，如《荀子》之一部分是也。舍记言体而据题为论，此乃战国诸子文体演进之第二步。胡适、陈鼓应都对冯友兰

据文体判断《老子》为战国作品做了反驳，但基本上是以理论之，没有举出比《论语》更早的类似《老子》文体的实例。那么是否真的没有这样的文献例证呢？

2015年3月，《清华大学藏战国竹简（五）》出版，其中有《命训》一篇，见于今本《逸周书》。《命训》收入《逸周书》当是周人作品无疑。《清华简》是战国时期竹简，《命训》与《清华简》中许多篇章一样都是《尚书》类文献，此类文献大多时间比较早，决不是战国之衰周所能创作。因此《命训》是战国之前的作品的可能性很大。《逸周书·周书序》说《命训》是文王作，即便不是文王作，也不至于晚至战国。黄怀信《逸周书汇校集注》以为是春秋早期作品，或是。

黄怀信联系《逸周书》的《度训解》、《命训解》、《常训解》以为文体是“训”。黄怀信指出：

考周之有训，或系传统。《国语·郑语》载史伯之对郑桓公曰：“训语有之，曰：‘夏之衰也……’”韦昭注：“训语，《周书》。”《周语下》载太子晋谏周灵王之言曰：“若启先君之遗训……”《楚语上》申叔时告庄王之言曰：“教之训典，使知族类，行比义焉。”

黄说有一定道理。《逸周书》中从第一篇《度训》到第十篇的《大明武》文体都类似，无论是否是“训”，都具有共同的特点：既不记载言论的时间与相关事件，也没有某某曰，更没有问答，而是以论说为主。与冯友兰所说的据题抒论的诸子颇为相似，只是《清华简·命训》原无标题，不能算“据题”，只是“抒论”。以往我们很难确信《逸周书》中这类文献的论说文体在战国之前就存在，《清华简·命训》的出现使我们相信论说文体应当出现得比较早，不是战国晚期才产生的，论说文体不一定就比问答体晚。《老子》的文体本质上也是论说性质，不能因为不是问答体而断定其晚于《论语》。

关于《老子》的思想体系和对后世的影响，实在是很难在这篇短小的《前言》中用三言两语介绍清楚的，因此请读者朋友们参阅本书附录所收的笔者撰写的《略论〈老子〉的思想》一文。

凡 例

一、本书《老子》原文以王弼本为底本（简称王本），以郭店楚简《老子》（简称郭店本）、马王堆帛书《老子》甲乙本（简称帛书甲乙本），北京大学藏西汉竹属《老子》（简称北大本）为参校本。王本指《四部备要》本《老子道德经》（该本是根据明华亭张氏原本刊印），同时参考了中华书局1982年出版的楼宇烈整理《王弼集校释》。《四部备要》本“玄”皆作“元”，是辟宋讳，今皆改回。郭店本指文物出版社1998年出版的荆门博物馆编《郭店楚墓竹简》，同时参考福建人民出版社2005年出版的刘钊著《郭店楚简校释》，经济科学出版社2009年出版的陈伟著《楚地出土战国简册〔十四种〕》，巴蜀书社2011年出版的彭裕商、吴毅强合著《郭店楚简老子集释》。帛书甲乙本指中华书局1996年出版的高明著《帛书老子校注》，同时参考了文物出版社1980年出版的国家文物局古文献研究室编《马王堆墓帛书〔壹〕》。北大本指上海古籍出版社2012年出版的北京大学出土文献研究所编《北京大学藏西汉竹书〔贰〕》。

二、本书每章分“题解”，“原文”，“注释”，“译文”，“述评”五部分。

三、本书校勘不单独列出，写入注释内。校勘限于影响文义者，其他不影响文义者皆不出校。参校本皆是古本，文字用宽式，以通行字表示。

四、原文据校勘后的王弼本写定，有比较确定的错误者，径改原文，注释中标明。不十分确定的错误，在注释中说明，不改原文。分章据王弼本章次，调整了个别句子的章次所属。

五、注释力求简洁，引用他人成果处因丛书体例限制，没有完全标出，不敢掠美，特此申明。

六、译文以原文为准，以圆括号（）内表示增补内容。有些地方的译文参考了他人翻译成果，不敢掠美，特此申明。

七、述评以阐释文意为主，兼及校释。文中引用《老子》文字，除特别标明，皆以本书《老子》原文为准。

八、本书中引用他人成果的出处见书末《引用书目》。参考而不引用的文献略不出书目。

第一章

【题解】

本章言道为万物之始、母，为一书之总纲。

道可道，^[1]非常道；^[2]名可名，^[3]非常名。^[4]无名，^[5]万物之始；^[6]有名，^[7]万物之母。^[8]故常无欲，^[9]以观其妙；^[10]常有欲，^[11]以观其徼。^[12]此两者同出，^[13]异名同谓。^[14]玄之又玄，^[15]众妙之门。^[16]

【注释】

[1] 道，指世俗所谓道。可道，可以言说。

[2] 常，不变。

[3] 名，指有形者所具有之名称。可名，可以称名。

[4] 常名，不变之名。

[5] 无名，指混一未分，形名没有产生之时。

[6] 万物，王本误作“天地”，今据帛书甲乙本、北大本改。始，初始，万物由此出，故言始。

[7] 有名，指混一已分，形名产生之时。

[8] 母，万物为道所生养，故以母比喻之。

[9] “欲”后帛书甲乙本有“也”字。常，总是。无欲，没有欲求。常无欲，指无所求的人。

[10] 妙，微小。

[11] “欲”，帛书甲乙本后有“也”字。常有欲，指有所求的人。

[12] 徼，归终，谓为万物宗主。

[13] 两者，指始与母。

[14] “异”前王弼本衍“而”字，“谓”后衍“之玄”二字，今据帛书甲乙本、北大本删。

[15] 玄，幽深。玄之又玄，赞叹道幽深之辞。

[16] 门，比喻由此出。

【译文】

世俗所谓道可以言说，不是不变的常道。名可以称名，不是不变的常名。无名之时，为万物所从出。有名之时，为万物之母。无欲之时，可观见其微妙混然之状，有欲之时，可观见其为物之所主。始与母同所出，名称不同而所指相同。真是幽深啊，而物之微小皆由之出。

【述评】

此章是《老子》一篇之总纲，如释德清云：“老氏之学，尽在于此，其五千余言所敷演者，唯此一章而已。”此章在《老子》中有着重要的地位。本章通篇都是对“道”的描述与赞叹，而“道”在《老子》一书中有多重含义，读《老子》书者不可不辨。

道，本指道路，引申为道理或治理之术，又有讲述言说等之意，此为普通含义，不论。西周春秋的道是指与某一目标相关的行事原则的总和，《老子》中的道在概念的框架上与之保持一致。但在具体的目标与实现目标的原则的内容与传统迥然不同。《老子》的目标是指天下混然为一，无所分析，与周人所设定的“天下文明”的目标正相反。实现天下混然的行事原则的总和就是道。此外，道还具有终极性质的本根的意味。这个含义在《老子》之前没有，是《老子》独创的。《老子》的道表现在具体用词上，目标，原则，本根三方面都可以用道称。如“大道废”，“道之在天下”，“道殷无名”等都是称目标或目标实现为道。如“明道若昧”，“保此道者不欲盈”，“弱者道之动”以昧、不盈、弱为合于道的行为原则。如“道生之”，“大道泛兮”，“吾不知其名字之曰道”等都是有本根意味。合而泛言之者也以道称，如“上士闻道”，“坐进此道”，“道之出口”等。道又有与其他词结合起来使用的情况。道的实现与否可以称为有道或无道，如“天下有道却走马以粪，天下无道戎马生于郊。”行事违背原则称为“不道”或“非道”，如“不道早已”，“是谓盗竽，非道也哉”。对道的践行称为“为道”，如“为学日益，为道日损”。明于道的称为有道者，如“有道者不处”。《老子》的道一词比较宽泛，各章具体含义，随文而异，需具体考察。

名，是《老子》中一个重要概念，王弼对之有精辟的解释。本章王弼注云：“可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。”二十五章注云：“夫名以定形。”王弼《老子指略》云：“名号生乎形状。”合三处可知，王弼认为名与形有着密切关系。名是对有形事物的指称。王弼所谓形或形状，不是今天具有一定形体之意，而是指分化（详见五十一章）。有所分，则有形。王弼举了一个具体例子，温凉寒热是由不温不凉分化而来，温凉没有具体形体，但有所分，

故而称为形。以此类推，其他如阴阳之类，皆可谓有形。有形则可名，道是混然未分者，无形故不可名。

“道可道”，前一“道”字，泛指当时凡俗所谓治道。“可道”，谓可称言。“常道”则是特指《老子》所主张的道。“名可名”，前一“名”字是指有形者所具有之名称。“可名”是动词，可以称名之意。“常名”其实还是指“常道”。《老子》盖从世俗以名称其所指的角度而言，以“常名”称“常道”。可称言之道、名，如王弼所云是“指事造形”，有形则可变，温可变为凉，故而说非常道、非常名。《老子》的潜台词非常明晰，他所主张的道则是恒常不变的，这是相对于其他所谓道者的一大区别。

“无名，万物之始；有名，万物之母”，自宋以来有两种断句方式，一以“无名”断句，如严遵、河上公、王弼等。一以“无”断句，如王安石、高亨、陈鼓应等。两说当以前说为是。自《老子》本书而言，以“无名”断句，如“道常无名”、“始制有名”、“镇之以无名之朴”。自他书而言，《文子·道原篇》云：“有名产于无名，无名者，有名之母也。”《史记·日者列传》：“此老子所谓无名者，万物之始也。”如上举王弼等汉魏旧注皆以无名、有名断句，亦可为佐证。

自其含义而言也应当是无名、有名断句。王弼注云：“未形无名之时，则为万物之始。及其有形有名之时，则长之、育之、亭之、毒之，为其母也。”其言“无名之时”、“有名之时”十分准确，无名、有名是两个阶段的名称。名与形相关，“未形”即初始之混一尚未分化，形尚未有，附形而来的名自然也没有，故言“无名”。及混一破，形有所分，万物以成，因形而有名，故言“有名”。

万物不是从来如此，而是由一个万物未形，混然为一的状态发展而来。始，就是未形的混然状态。万物形成，脱离原初状态之后，复归于混然，这个混然状态称为母。万物由始而出，似其所生，可称为子，始既有子，可称为母。始母本质上没有区别。万物形成与否是始母之分界，无名、有名又是万物形成与否的标志，所以可以说“无名，万物之始；有名，万物之母”（参见五十二章）。

始母与道在《老子》中又常互用。如：

有状混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道……（二十五章）

天下有始，可以为天下母。（五十二章）

两处一谓道可以为天下母，一谓始可以为天下母，可见道始母可以互用。本章前

四句也是道始母互用的体现。“无名，万物之始”的省略的主语就是“道”，万物未形无名之时，道是万物之始。“有名，万物之母”，万物已成之时，道是万物之母。

“故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其微”断句历来有争议，并与上文“无名”、“有名”断句相关。主张以“无名”断句者亦多主以“常无欲”、“常有欲”断句。主张以“无”、“有”断句者亦多主张以“常无”、“常有”断句。帛书甲乙本于“欲”后有“也”字，知帛书以“无欲”、“有欲”断句。严遵、河上公、王弼断句皆同帛书，盖汉魏历来如此，后起之新说当是为了协调无名、有名的断句而创制，与《老子》文意不合。

“无欲”频繁见于《老子》本文，如三十四章“常无欲，可名于小”、三十七章“夫亦将无欲”等。“有欲”今传本只一见于本章，但实际上是今传本篡改所致。帛书本、北大本分见于第一章、第二十四章、第三十一章，后两处文字相同，皆作“有欲者弗居”，今传本皆改“欲”为“道”。“有欲”见于三个版本，凡九处八字（帛书乙本三十一章有缺字），写错的可能很低，当是今本篡改无疑。无欲、有欲断句不误，关键在于怎么解释。

“常无欲”又见于三十四章，彼章王弼注云：

故天下常无欲之时，万物各得其所。若道无施于物，故名于小矣。

王弼以“常无欲”为“常无欲之时”，甚是。三十七章云“道常无为，侯王若能守之，万物将自化，化而欲作，吾将镇之以无名之朴。”因“欲作”与否分成两个阶段，前一段欲未作，后一段欲作（详见三十七章），前一段即王注所谓无欲之时。常无欲之时与上面所说的无名之时本质相同，都是指混然之时，只是无名强调无形分，无欲强调无所求，角度不同而已。

“以观其妙”，王注云：

妙者，微之极也。万物始于微而后成，始于无而后生，故常无欲空虚，可以观其始物之妙。

王弼以“微之极也”释“妙”，甚是。妙即十五章“微妙玄通”之妙，与微意近。朱谦之云：“妙者，微眇之谓，荀悦《申鉴》云：‘理微谓之妙。’”帛书本、北大本作眇，可佐证朱说。三十四章王注云：“若道无施于物，故名于小矣。”“万物始于微而后成”，谓万物不是从来就有，是从微眇无物之中生发而来。“始于无而后生”之“无”是未形之意。物皆由混然破裂而形成，如果说万物是“有”，则未形的混然就是“无”（详见四十章）。万物从混然破裂而来，也就是“始于无而后生”。

“始物之妙”，即物始时之微眇，也是指混然未分的万物所从出之状。无欲之时，物尚未生，正可观微妙混然之状。

“常有欲”与“常无欲”相反，即欲作之时，谓道散而混然不在之世。“常无欲，以观其妙”与“常无欲，可名于小”对应，“常有欲，以观其微”与三十四章“万物归焉而不为主，可名为大”亦可对应。“以观其微”，王弼注云：

微，归终也。凡有之为利，必以无为用。欲之所本，适道而后济，故常有欲，可以观其终物之微也。

王以“归终”为释是很合适的，“归”，即三十四章所说的“万物归焉”之“归”，是归附以之为主之意，最终之所归即最终为之主者。“欲之所本”之“欲”即《老子》本文之“有欲”，有欲求之意。本，指根基，此指欲望有其根基，即有所赖之意。欲求可以实现，乃是因为有所赖。“适道而后济”承上文说明这个所赖的“事物”。“适道”即合于道之意。合于道而后欲望可以成功。有欲者不过希望其欲求可以实现，如欲其所欲可成，必合于此道方可。道乃欲之所仰赖所主者。有欲之时，从物最终归附之主，也可以知道“道”的存在。无欲之时所观得始物之妙即万物之始，有欲之时观得物之归终所主即万物之母。故而下接“两者”二字，即是指始母。

“此两者同出，异名同谓”。王弼本误作“两者同出异名，同谓之玄。玄之又玄……”王注云：

两者，始与母也。同出者，同出于玄也。异名，所施不可同也。在首则谓之始，在终则谓之母。玄者，冥也，默然无有也，始、母之所出也，不可得而名，故不可言，同名曰玄。而言谓之玄者，取于不可得而谓之然也。

始母是“所施不同”而产生的异名，上文已经说明，这里主要说下王弼所论的“始母之所出”。王弼所据本有误，主要是“同谓”后多出一个“玄”字。王弼遂以为“始母”同出于“玄”，玄是始母之所出。帛书甲乙本、北大本皆无“玄”字，知王弼认为的玄在始母之前有误。“同出”之意，要结合下文来看，“异名同谓”谓始母是异名，所指相同，究其实质，是一非二。两者本同所指，而因不同阶段而有不同之名，同指的情况好像是本，异名情况好像是支流，故而谓两名同出，非谓始母之后又有出始母者，《老子》中不存在一个始母之后的玄。

“玄之又玄”，苏辙云：“凡远而无所至极者，其色必玄，故老子常以玄寄极也。”高延第云：“即《庄子》‘深而又深’，‘神而又神’，赞道之词。”苏、高二说是。始母不可见，故以玄为称，重言之，叹其深远不可见。“众妙之门”之妙，即上文“观其妙”之妙，物生之初皆微，微小又有所出，用比喻的方式说，好像从门里出来一样，而所从出的地方极为幽深，即上文赞叹的玄之又玄。

《老子》又名《道德经》，以其有《道经》、《德经》两部分。此章是《道

第一章

经》之首，三十九章是《德经》之首。今传本《道经》在前，《德经》在后。帛书甲乙本、北大本皆《德经》在前，《道经》在后，今本顺序当为后来编者调整，因此本章遂为全书之冠。就其内容而言，即便如古本不为全书第一章，还是足以为一书之纲领。而其言玄妙高深，必通读全书方可明其旨意。

第二章

【题解】

本章从对立与统一的认识出发，推出政治上的无为主张。

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

【注释】

[1] 斯，语词，无意。恶，此指丑。已，通作“矣”。

[2] 生，存。相生，相互依存。生，在《老子》中有三义，一是产生意，二是存意，三是生长意，此用第二意。

[3] 形，王本误作“较”，今据帛书甲乙本、北大本改。

[4] 倾，高下不正貌。

[5] 圣人，老子理想中与道同体且居君主之位的人。

[6] 始，王本误作“辞”，今据郭店本、帛书乙本改。王本“始”后衍“生而不有”四字，今据郭店本、帛书甲乙本、北大本删。万物，泛指可存亡变化之众物。成玄英云：“万物，一切群生也。”作，兴作。蒋锡昌云：“不为始，即不造作事端。”

[7] 为，成玄英云“为，施化也”，指帮助万物。恃，依仗、凭借。

【译文】

（最初的时候，本无所谓美或丑、善或不善，只是整一。）待天下人都知道美是美的时候，丑也就随之出现了；都知道善是善的时候，不善也就随之出现了。有无相互依存，难易相互成全，长短相互对照，高视下才显倾侧，音声不同而可谐和，前后异位却不得不相随。（引而伸之，即便是善政，总是执着于一方，不能避免不善政的随行，因此有为的政治有先天缺陷。）圣人用“无为”的方式来处理事情，通过不言来教导民众。任凭万物兴作而不造作事端，帮助万物却不自恃有功，成就了功业却不自居。恰因为它不自居，

所以它的功绩不会失去。

【述评】

对立统一是中国思考方式的基石，《老子》较早的明确探讨这个问题，诸章之中又以此章最为明晰，并由此引申出无为之治的原则。此章李嘉谋有个很精准的注：

此章言吾之本性自未始有物，孰为美、孰为恶？孰为善、孰为不善？及有生既立，形名遂分，人皆知美之为美，然而不知恶之名已从美生，人皆知善之为善，而不知不善之名已从善起。盖天下之物，未有无对者。有无之相生，难易之相成，长短之相形，高下之相倾，音声之相和，前后之相随，有一其一无其二。圣人知之，必立於物之先，顺物自然。

李嘉谋解释十分合乎古典时代的对立统一的思路。对立之双方，如美恶等，不是从来就有的，而是从一个统一体中重分化出来，这个统一体就是李嘉谋所说的“未始有物”。物是物类之物，指从统一体分化出来的具有差别的事物，如美恶、善不善皆是物，凡有所分，皆可谓物（详见五十一章）。“未始有物”，即物还没有形成，混一未分。未分，自然也没有美恶、善不善之别。

至“有生既立，形名遂分”，混一被打破，物从中分离出来，有形有名。有形有名，才有美恶、善不善之分。世俗人皆知美之为美，善之为善，往往不知：有美存，恶也就出现了；有善存，不善也就出现了。有无、难易、长短等有对之物，皆类似，同时出现，同时消失，形影不离，李嘉谋所谓“有一其一无其二”即是此意。这种两方共现同无的情况，只有一种可能，即双方本是一体，所以才会形影不离。对立的表象下，存在着统合两端的一，两端相互依存。这种二而一的情况，于古典时代的理解就是二从一出，一是对立之始原。欲去除恶、去除不善，需复归于初始。李嘉谋所说“圣人知之，必立於物之先”，即是要复归于美恶尚未生发之时。

接下来由对立统一的存在，推论出无为的政治观点。吕惠卿云：

凡此六者（指有无、难易、长短、高下、音声、前后——引者），当其时，适其情，天下谓之美，谓之善；不当其时，不适其情，天下谓之恶，谓之不善。夫岂知所谓至美至善哉？则美与恶，善与不善，亦迭相为往来兴废而已，岂常也哉。是故圣人知其如此也，以常道处事而事出于无为，以常名行教而教出于不言。

美善因时而变，不是至美至善，最好的政治应是至善之政，无不善存于其中，至于此境，方是恒常不变的理想之政。世俗所谓美善之政，一旦表达出美善的要求，那么不美、不善也已经存在了，永远也达不到至美至善，这是一个先天内在

的无可挽救的矛盾。要解决这个问题必须要“为之于未有，治之于未乱”（六十四章），在问题还没有成为问题的时候着手，回归事物的初始时整一的状态。一才是政治应当取法之原则，在政治中的体现就是无为、不言。

无为就是“顺其自然而不加以人为的意思”（陈鼓应）。与无为相对，人为即是有为，有心为之就是人为。例如“善政”就是一种人为，求其为善，善心已生，循此心以行事，即是善政，是谓有为。无为是无心而为，不知善或不善，不求善，顺其自然而已。言，字面意思就是说话，这里言指政治行为。蒋锡昌云：“《老子》‘言’字多指政教法令而言。”甚是。政教法令，必有所要求，是有所求矣，就是有为。不言则无政教法令，是无求，则是无为。不言可以说是无为的具体要求，政令日希，则近于道矣。

无为、不言的主语是圣人，《老子》中的圣人不是指普通人或世俗所谓圣人，有其特定含义，是指身处高位的体道之人。成玄英云：“圣人者，体道契真之人也。亦言圣者正也，能自正己，兼能正他，故名为圣。”圣人体道，且可以正他人，有德有位，不是普通的士人，也不是儒家所说的圣人。这与《老子》一书的预设读者有关。先秦时期普遍情况是贵族当权，《老子》通篇所言都是对着当时的这个统治阶层说话。所谓“服文彩，带利剑，厌饮食”，所谓“驰骋畋猎”等等，都是对这阶层的描绘。所以《老子》中圣人一词作为理想中对有德有位统治者的代称，一点都不奇怪。

《老子》书中有个古典的预设，居于高处的统治者，可以影响万物。三十二章云：“侯王若能守之，万物将自宾。天地相合以降甘露。”侯王有道，可影响于万物，一个具体的体现就是天地交泰，甘露降下。这种预设在当时人之普遍常识。如《国语·周语上》：

伯阳父曰：“夫天地之气，不失其序；若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能烝，于是有地震。”

韦昭注云：“言民者，不敢斥王也。王行为错乱，导致阴阳失其序。又如《庄子·在宥》：

（黄帝）曰：“吾又欲官阴阳，以遂群生，为之奈何？”

帝王可以对阴阳有影响，以此来影响群生。只有明确圣人是理想中身居高位者的代称，理解了这种古典预设，下面所说的圣人与万物的关系才能顺理成章。

“万物作焉而不始”，万物，一词是物类之物的延伸，泛指一切物类，物类有形名，有存亡变化。成玄英云：“万物，一切群生也。”成玄英所说生不是指生命之生，凡有存灭皆可谓生。一切有存灭变化的物类就是万物。“万物作焉而不始”之“始”，传世本多作“辞”，郭店本、帛书甲乙本皆作“始”。高