

## 导 读

即使按照严格的哲学标准，老子也合乎哲学家这一身份。对哲学很挑剔的黑格尔（Hegel），也承认老子拥有玄妙的哲学。中国的哲人和古希腊的哲学，以“明哲”“为道”和“爱智慧”见称。老子的高级智慧令人倾倒，年轻的孔子在访问他之后，称赞这位长者犹如一条变化莫测的龙（“其犹龙也”）。道家的追随者尊称他为渊博的纯朴者（“博大真人”）。

老子德高望重，博学多闻，在世时就受人敬仰，赢得了“仁者”的声誉。在送别孔子时，他语重心长地对这位好学的青年说：“吾闻富贵者送人以财，仁者送人以言。吾虽不能富贵，而窃仁者之号，请送子以言乎！”（《孔子家语·观周》）《史记·孔子世家》中也有这一记载。世人常常看重财物，但良言甚至比金玉还珍贵。谚语不是说“一言之助，胜千金之益”吗？

人们敬仰老子，因为他为人类留下了珍贵的格言、妙语、警句和遗

训。由五千余言构成的《道德经》，言简而意味深长，质朴而充满哲理，直言而道破天机，奇谈而顺理成章。对于成为哲学家的大多数人来说，五千言实在是太少了。然而，老子就是以有限的五千言，成了哲学高级智慧的长老，成了道家的创始人和道教的教主。

## 一、传奇的生平

老子的生平带有传奇性，大胆的怀疑论者甚至认为他只是一个传说，而非实有其人；爱幻想的道教徒则将他想象为超凡的神人。第一位为老子作传的是司马迁，他是一位伟大的历史学家和思想家。他为老子留下了最早的传记，也留下了几个疑团。东汉桓帝时，担任陈国行政长官的边韶，是为老子作传的第二位人物，撰写有《老子铭》。他对老子生平的记载，和司马迁有所不同。

司马迁记载老子生平留下的一个疑点是，太史儋是不是老子？当时社会上对这种传闻不置可否。清代一位学者汪中在《老子考异》中断言，太史儋就是老子。后来钱穆写的《老子辨》，将这一断言称为“千古卓识”。至今仍有学者在此问题上大做文章。坦率而言，这是“语不惊人死不休”。

仔细阅读司马迁的记载可知，他只是记下了那时的传闻，实际上他不接受这一传闻。司马迁心中的老子，与孔子同时而稍早，他“著书上下篇，言道德之意五千余言”。这位老子绝不是公元前384年至前362年之间访问过秦献公的太史儋。《史记》中引用《老子》中的话，也用“老子曰”。更重要的是，战国子书已大量引用老子之言，主要称“老子曰”，还有的称“老聃曰”。其中引用的老子或老聃的话，百分之九十多都在传世的《老子》书中，却从未以“太史儋”之名义引用过；对老子的记载，也常用这两种称谓，从未将他混淆为“太史儋”。对如此多的事实和记载，

竟一笔勾销，视司马迁留下的一个小小传闻为至宝，信以为真。不疑可疑，而疑不可疑。

司马迁留下的另一个疑点是，当时社会上还有将老莱子同老子混为一谈的现象。同样，对司马迁来说，老莱子只是道家的另一位人物。传说老莱子也与孔子同时，《七略别录》称他是古代一位高寿之人，著书十五篇。《汉书·艺文志》说是“十六篇”，但已佚失（马国翰《玉函山房辑佚书》辑有一卷）。《史记·仲尼弟子列传》明确记载，孔子曾师从周的老子与楚的老莱子（“于周则老子”“于楚，老莱子”），他们是两个人，不是一个人。刘向的《列仙传》记载了一个不同于老子的老莱子形象：“老莱子，楚人。当时世乱，逃世耕于蒙山之阳，莞葭为墙，蓬蒿为室，杖木为床，蓍艾为席，菹芰为食，垦山播种五谷。楚王至门迎之，遂去，至于江南而止。曰：‘鸟兽之解毛可绩而衣，其遗粒足食也。’”《大戴礼记》称赞老莱子的品格说：“德恭而行信，终日言不在尤之内，在尤之外，贫而乐也，盖老莱子之行也。”先秦典籍中引《老子》的话，未有称“老莱子曰”的。《汉书·艺文志》将《老莱子》列入道家类中，说明他的思想具有道家倾向。他同老子的思想有关联，这很自然。但这不能成为他同老子是一个人的理由。老子与老莱子实为两人，不能混淆。

老子大约出生于公元前571年，出生地是楚国苦县厉（lài）乡曲仁里。苦县原来属于陈国。楚国征服陈国之后，苦县归属于楚国，位于现在的河南鹿邑县东部。厉乡，即赖乡。曲仁里，是乡下一个叫曲仁的基层单位。东汉时，这里有老子祠。唐时又在此建太上老君庙，后扩建并改名“太清宫”，故这里后又称太清宫镇。1997年，在太清宫遗址上发现了西周时期的一个大墓——长口子墓<sup>①</sup>。

老子原姓老，不姓李。老不是指他的长寿。姓李，或说是《史记》后被改，或说老与李音同，是一声之转。春秋两百多年间，有老姓，但没有李姓<sup>②</sup>。传说他生而手指李树，因以为姓；或说他是李氏女所生，

因袭了母亲的姓。这两种传说均属附会，不足为凭。老子名“耳”，说是因为他长了一双大耳（“耳曼”）。他的字是“聃”。“聃”的意思也是指下垂的大耳。历史上，习惯称这位智者为老子或老聃，一直沿袭至今。

老子大概度过了较长的一生，但他的经历人们所知甚少。老子熟悉历史文献，他曾担任过周朝皇家图书馆的官员。正是在这一时期，主张学无常师的孔子在南宫敬叔等弟子的陪同下，前往周都洛阳访问了老子。老子年长于孔子，博学多闻，大概早已是孔子心仪和敬仰的老师。《孔子家语·观周》记载，孔子决定访问老子时对南宫敬叔说：“吾闻老聃博古知今，通礼乐之原，明道德之归，则吾师也。今将往矣。”作为中国历史上最具影响力的儒、道两大学派的创始人，老子和孔子的历史性会晤，为人们留下了许多想象的空间，这也是孔老或儒道两家曾经友好的见证。

周王朝日趋衰落，无法挽回。目睹这一现实，老子失望了。他辞去了皇家图书馆的职务，可能也厌倦了都市里的生活，打算找一个清静的地方隐居下来。史书记载他往西远行，行至沟通东西的重要关卡——函谷关时，担任关守的官员（关令）尹喜，把他挽留了下来。传说尹喜凭借他特有的直觉，事先已预测到一位“真人”要西游，并根据一些迹象发现了老子。尹喜劝说博学的老子在隐居之前，为世人留下一部著作。老子接受了他的善意，写下了五千余言的《道德经》。若这一记载是真实的，尹喜就扮演了策划人的角色，是他促成了一笔永恒的人类文化遗产。

尹喜很可能为老子的写作提供了便利，使老子能够静下心来，将他一生对宇宙、人生、社会的沉思、理解和体验，提炼、浓缩为不朽的高级智慧。与老子的相见和交往，也激起了尹喜思考和撰述的冲动，《汉书·艺文志》著录说他著有《关尹子》九篇。他的思想倾向被概括为“贵清”，同老子的“贵柔”、列子的“贵虚”和杨朱的“贵己”一起构成了早期道家的主要学说。《庄子·天下》叙述道家人物谱系，将尹喜（关

尹子)同老子并列,一起称为“博大真人”。可惜尹喜的著作后来佚失了(传世的《文始真经》疑依托之作),郭店竹简《太一生水》篇,有可能是关尹喜或关尹学派的遗著。

老子完成他的著述后,依然坚持西行,找地方隐居。尹喜也辞去了他边关的职务,跟随老子西去。《汉书·艺文志》记载说:“老子过关,喜去吏而从之。”传说老子骑着青牛,悠然地过了函谷关。老子过关后,究竟隐居在秦国何处,已无从得知。他后来也许确实像司马迁所称的那样,成了“隐遁的君子”(“隐君子”)。

老子西行的传说,还被杜撰成一个更大的故事,说他一直往西行走,途经西域,走过漫长的路程,最后到达了遥远的天竺,成为化外人的精神导师。老子可能在秦地度过了隐居生活,也可能是在陈地。《庄子·养生主》记载,老子去世后,一位名叫秦失的人前往吊唁。他简短地哭了三声就出来了。老子的弟子说他不近人情,质问他为什么这样不敬。老子大约逝世于公元前480年。从公元前571年出生,到公元前480年逝世,这算是长寿了。说他活到160多岁,甚至是200多岁,都是神话。

《说苑·敬慎》记载,老子曾经师从过常枞(亦作“枞”),但常枞一直没有向老子传授智慧。当他年老一病不起时,老子鼓足勇气请求他留下重要的教诲。常枞张开他的嘴,伸出自己的舌头,说他的舌头因为柔弱还完好地保留着,而他的牙齿由于坚硬,早就完全脱落了。他能够教导老子的,如此而已。按照这一记载,老子强调“贵柔”,也曾受到了他的老师常枞的启发。老子的弟子中,著名的有杨朱、亢仓子、文子、环渊等。跟随老子过关的尹喜,应该也是老子的高足。司马迁清楚地记载了老子后代的传承。他的儿子名宗,曾担任过魏国的将领。下传到汉的李假,曾仕于汉文帝;李假之子李解,担任过胶西王卬的高级官吏(“太傅”)。老子学说的传承、扩展,远远超过了老子血统的传承。只要是领悟和实践他的超凡智慧,都可以说是老子精神的继承人。

## 二、争讼的著述

老子著述的《老子》(亦称《道德经》),同样引起许多争论。郭店竹简本《道德经》的发现,没有使问题简化,好像变得更复杂了。有关《老子》一书的疑点和争论,主要是宋代以后特别是在近人中出现的。主要的争论,一是《老子》的作者是不是老子,二是此书的成书究竟是在什么时期,三是此书的原本究竟有多少。

《汉书·艺文志》未直接著录《老子》,而是著录了《老子邻氏经传》(四篇)、《老子傅氏经说》(三十七篇)、《老子徐氏经说》(六篇)和刘向《说老子》(四篇)。不幸的是,这四种《老子》的注释性著作,都佚失了。在宋代之前,《老子》的注释家们,一般不怀疑《老子》一书是老子所作。传统和通常的立场,都以《老子》为差不多与孔子同时的老子所作。

宋代开始,《老子》一书受到怀疑。如陈师道、叶适、黄震等认为《老子》一书非老子所著。清末以来,怀疑加重了。一些研究者为《老子》找到了替代的作者。如崔述认为《老子》是杨朱之徒的伪托。钱穆主张它的作者是詹何,或者认为它是从《庄子》一书中摘编出来的。郭沫若认为,它是关尹也就是环渊的记录,记录的是老子的话。《汉书·艺文志》未直接著录《老子》,不是因为老子没有作《老子》一书,而是以著录的《老子邻氏经传》代之。因为下面记载说,老子“姓李,名耳,邻氏传其学”。还有学者把孔子问礼的老子与著书的老子一分为二,认为著书的老子是太史儋,而不是孔子请教的老子。照此,《老子》虽是老子所作,但却是他们所臆想的战国太史儋这个老子。

如同前述,先秦典籍中有很多例子以“老子曰”“老聃曰”的称谓引用老子的话。仅凭司马迁提到的一个孤立传闻,就把太史儋塑造造成另一个老子,还把《老子》一书归属于他,殊不可取。战国时期的太史儋,除了同老子一样,也是一位史官以外,他同《老子》的创作毫无关系。

竹简本《老子》由于只有一千六百多字，又有人提出一个想象，说竹简本《老子》是老子所作，而五千言传世本《老子》则是太史儋所作。但这一说法实难成立。因为在竹简本之外，还有不见于竹简本《老子》中的话已被引用，这说明老子的思想已经产生了影响。刘向《说苑·敬慎》记载，韩平子（韩宣子之子韩须，须误为顷，称韩顷）曾咨询叔向，问“刚硬”与“柔弱”何者更坚强。叔向称他八十岁了，他的牙齿一再脱落，而他的舌头依然还在。他引用了老子的两段话：“老聃有言曰：‘天下之至柔，驰骋乎天下之至坚。’又曰：‘人之生也柔弱，其死也刚强；万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。因此观之，柔弱者生之徒也，刚强者死之徒也。’”这两段话见于帛书本和传世本《老子》，但不见于郭店竹简本《老子》。

叔向是晋平公时人。晋平公在位时间是公元前557年至前532年之间。叔向与孔子差不多同时，如果他引用老子的话是战国时的太史儋之言，那只能说，叔向太聪明了，他竟能知道一百多年后太史儋所作的《老子》。唐徐坚的《初学记》卷六记载有墨子的话，并引用了老子之言：“江河不恶小谷之满己也，故能大；是故江河之水，非一源之流。老子曰：‘江海所以能为百谷王者，以其善下之。’苟有所逆，众流不至者多矣。”这同《墨子·亲士》中的一段话意思一致：“故曰：太盛难守也。……是故江河不恶小谷之满己也，故能大。圣人者，事无辞也，物无违也，故能为天下器。”《太平御览·兵部五十三》记载：“墨子曰：墨子为守，使公输般服，而不肯以兵知，善持胜者，以强为弱。故老子曰：‘道冲而用之，有弗盈也。’”

《列子·说符》《吕氏春秋·慎大》和《淮南子·道应训》等的记载与此相似。如《淮南子》记载说：“唯有道之主能持胜。孔子劲杓国门之关，而不肯以力闻。墨子为守攻，公输般服，而不肯以兵知。善持胜者，以强为弱。故老子曰：‘道冲，而用之又弗盈也。’”墨子是春秋末战国

初人，他的生卒年大约在公元前 480 年至前 397 年之间，即使他没有引用老子的话，根据以上记载，他的思想也是受到了老子的影响，而不是受晚于老子的太史儋的影响。蒋锡昌谈论说：“夫老子之书，已为孔子同时及其近世人所见，则老子必为孔子所问礼之人，可信也。”<sup>③</sup>

说太史儋是《老子》的作者，与《老子》一书的晚出说有关联。有的认为《老子》成书在孔、墨之后，有的认为它在孟子和庄子前后，有的认为它在战国晚期，有的甚至认为它在秦《吕氏春秋》与汉《淮南子》之间。1973 年马王堆帛书《老子》特别是甲本重见天日，使《老子》成于汉代的说法不攻自破。一般认为，帛书甲本用篆意较浓的隶书抄写，且书中不避刘邦讳，“国”都作“邦”，它是刘邦称帝之前的抄本。乙本用隶书抄写，“邦”字因避刘邦讳都写作“国”。传世本中的“常”字，因避汉文帝刘恒的“恒”字而改，帛书本中多作“恒”。可以判断，乙本抄在文帝称帝之前。

帛书《老子》甲乙本，同通行本的内容整体上相同，只是在用字和句式上略有不同。编排上的一个主要差别是，帛书甲乙本都是“德篇”在前、“道篇”在后，这同通行本“道篇”在前和“德篇”在后的顺序恰恰相反。帛书上、下篇的编排顺序，与《韩非子·解老》相同，这说明帛书本《老子》是比较早的一种《老子》传本。乙本不分章节，甲本用圆点符号区分（但已残缺）。这说明，帛书《老子》甲乙本也有差异。1993 年，竹简本《老子》破土而出。竹简本《老子》的下葬年代，大致在公元前 4 世纪中期至前 3 世纪初，其抄写的下限，不会晚于公元前 300 年左右。鉴于其传抄需要一个过程，竹简本《老子》应该出现在战国中期之前。这样，《老子》成书于战国中晚期的说法，自然也不能成立了。

《老子》的成书实际上更靠前，不管它是由老子直接所写，还是由老子弟子所记。根据叔向引用老子的话，根据《论语》和《墨子》言论受



到老子思想的影响,《老子》成书当是在春秋时期,而且原本就应是基本确定的五千余言。因为叔向引用老子的话,就不在竹简本之中,而是在通行本和帛书本之中。此外,《战国策·齐策四》记载有颜觸的故事,他是一位独立自由的游士,他到齐国访问齐宣王。正是在此时,他引用了老子的话:“虽贵,必以贱为本;虽高,必以下为基。是以侯王称孤、寡、不穀,是其贱之本与?”(属于传世本《老子》第三十九章)这段话,也不在竹简本之中。颜觸是齐宣王时人,他的卒年不详。齐宣王卒于公元前324年,他们的对话无疑在此之前。

不同于帛书本和通行本,竹简本只有一千七百多字,抄写在七十一枚简上。减去甲乙两组中重复出现的第六十四章后半部分的七十五字,那就只有一千六百多字,占通行本字数的三分之一左右,而且也没有通行本的上下篇之分。整理者根据竹简的字体、形制,分为甲乙丙三组,整个篇幅相当于今本的三十余章。

郭店竹简本《老子》同帛书本和传世本《老子》为什么篇幅悬殊,一种解释说,《老子》的原本就这么多,或者认为它是形成中的《老子》的最初本。五千言《老子》本中多出来的部分,是之后逐步补充、增加上的。这种解释没有根据。一是,它不能解释甲组和丙组都有六十四章(部分)这一现象;二是,如同上述,春秋时期叔向引用的老子的话不在竹简本《老子》中,如果是战国时期所补,完全说不通。

另一种解释说,竹简本《老子》是《老子》五千言本的摘抄本。古代抄书不易,它有意识地按不同主题摘抄了一部分。但《老子》一书的篇幅本来就小,抄它说不上繁重。竹简本《老子》甲乙丙三组,看上去每组并无明显的主题划分。甲组不是单一的主题,乙组有明显的治国内容,丙组也有修道的内容。因此,很难说竹简本是一个摘抄本。

合理地推测,郭店竹简本很可能是五千言《老子》传抄本的部分遗留本。这不是说抄书者只抄了一部分(这种可能性很小),而是说它原

是《老子》五千言的抄本。它之所以只有五千言的三分之一左右，可能是陪葬时《老子》一书并没有被完全放入，只是放入了一部分。作为郭店一号楚墓陪葬品，放入的竹简，可以说没有严格的选择标准。如，其中放有一小部分无字简。另，墓主作为贵族，他应该有相当多的书籍。放入的竹简抄本，应该只是一小部分。但放什么，放多少，应只是象征性地选择一小部分。竹简本《老子》同样很可能只是被选择了一部分放进去，而不是都放了进去。

整体上，《老子》一书，最初实际上不会只有一千六百多字，原本整体上应在五千言上下，战国时附益、增加很有限。《老子》一书的传抄和流传，十分广泛和复杂。根据已知的抄本和大量刻本，分类说，第一类是从地下出土的古抄本传本，包括郭店本（公元前300年之前）、帛书甲本（抄于刘邦称帝前，约在公元前206—公元前195年之间）、帛书乙本（抄于刘邦称帝后、刘恒称帝前，约在公元前179—公元前169年之间）、汉简本（抄于汉武帝时期，或更早）四种<sup>④</sup>。出土的帛书甲本，因不避汉帝讳，应最接近于《老子》原本的面貌；其次应该是帛书乙本和汉简本。第二类是敦煌本《老子》，包括“老子想尔注本”“河上公本”，它们保存了中古时期《老子》抄本的面貌。可惜的是，它们多是帛书残卷。第三类是石刻本，最早的是几种唐石刻本，如唐景龙二年（708）河北易州龙兴观道德经碑（简称“景龙本”）、唐开元二十七年（739）河北邢州龙兴观道德经幢（简称“邢玄本”）等，之后还有宋元诸本。第四类最多，是历代各种抄本和刻本，包括道藏本和其他诸本，不计其数。主要有《老子道德经河上公章句》（有常熟瞿氏藏宋刻本等）、严遵的《老子指归》（残本，有明正统道藏本）、傅奕的《道德经古本篇》（有道藏本）<sup>⑤</sup>。此外，海外还有日本等保存的一些传本。

### 三、万物的根源和统一：“道生之”“德畜之”

不同的哲学传统和哲学家，都有寻找万物根源及其存在奥秘的尝试和努力。老子是这些哲学家中的一位，他对万物根源的探索受到了普遍的关注。西方的一些解释者，还喜欢把他看成是神秘主义的大师，视《道德经》为神秘主义的高级文本。中国的解释者，倾向于从三代宗教到哲学的转变，来观察子学的兴起及老子哲学的突破。相对于宗教和神学，哲学和理性被认为是脱离幻想、神秘和迷信的产物。神秘主义当然不只是宗教上的，但老子的哲学是否能被概括为“神秘主义”，不是没有疑问。关键的问题是“道”。“道”的原义并不神秘，它是指连接两地的人们行走的路，虽然人们有时会迷路。海德格尔试图恢复“道”作为“路”的原义，想让“道”以原始和朴实的面貌向人们敞开。这就意味着，“道”只会更加清晰和明朗，但老子的“道”已经远远超出了常识性的“路”的意义了。

从《老子》一书来看，老子的“道”或“常道”主要有五种意义：一是指最高的实体和根源，二是指万物的创造者，三是指宇宙和万物的最普遍法则，四是指普遍的准绳和真理，五是指最高的美德（“玄德”）和价值。老子哲学的根本问题是“道”与“万物”的关系。掌握老子哲学的构造，就是认识“道”与“万物”是什么关系。

万物的根源和统一，不会像走的路那样直接呈现出来。它一旦成为“万物”的统的路，它就不再是寻常之路了。老子冥想和直觉到，万物有一个伟大的根源，也有其统一性，老子姑且称它为“道”。万物的根源和统一，一旦被归结为“道”，“道”也就被转化为超验的东西，成为终极实在的概念。作为终级性的实在，“道”超出了普通的语言。它不可“言说”，不可“指称”，它是“朴”和“无名”（“道隐无名”）。从通常的意义看，不可言说和无名，仍然是言说和命名，就像说“无法形

容”仍然是一种形容一样。

但在超验的本体领域中，“不可言说”不只是一种言说和命名，它还是对本体和超验的言说和命名，它不同于现象世界和经验领域的言说和命名。“道”从“路”引申出言说，“可道”即可以言说。但老子的形上之“道”，恰恰超出了经验言说的范围，不能和西方 Logos（逻格斯）那样（具有语言、说明的意义），从言说的意义上去发挥它。“道”是无名之名，无言之言。

“道”不能言说，它超越于感性世界，这是它的突出特征。老子一再强调，“道”是无形的，人无法用各种感觉器官去感知它。《道德经》第十四章说：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。一者，其上不曷，其下不昧。绳绳不可名，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。”

道家形而上学可以称之为“无形之学”。从老子开始，道家及其后继者，都一脉相承地以“无形”和无法感知作为“道”的根本特征。如《庄子·大宗师》这样说：“夫道有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”

从“现象”“形象”“形状”的意义上说，“道”也是“无象”“无状”。但从“无状之状”“无物之象”“大象无形”的意义上说，“道”既有“象”，也有“状”。它的“象”和“状”，一方面包含了所有之象，所有之状；另一方面它又无具体之象、无具体之状。《道德经》第二十五章说“道”是“有物混成”，其中的“有物”，竹简本作“有状”；第二十一章说“道”“惚兮恍兮，其中有象”。这表明，老子的“道”有象有状态，而又不是一般性的“状”（或“状态”）和“象”。

老子的“道”是“气物性”的实在，还是“非气物性”的绝对，研究者有过彼此都振振有词的争论。争论的双方都从《道德经》那里找到了似乎是可靠的根据。研究者还争论，“道”是气物性的实体，还是绝对性的原理；是宇宙生成的根源（“自然哲学”），还是万物统一的“本体”。这些争论，牵涉到了一个方法论上的问题，即“道”是不是非此即彼。坦率地讲，对老子的“道”进行单一化约，有些简单。实际上，老子对“道”有许多解释，我们也要在复合的意义上理解它。

“道”是“有”与“无”的统一。老子把普通名词“有”与“无”，还有“德”“玄”“朴”“一”“静”等，都转化为形而上学语言，这些词后来都成了中国形而上学的核心概念。传世本“天下万物生于有，有生于无”这句话，使人得出结论说，老子的“无”也就是“道”，它就像王弼以无为根本的“无”那样。在竹简本中，这句话是“天下万物生于有，生于无”。我倾向于认为这句原是如此。据此，老子的“无”并不比“有”重要，两者是并列和平行的。从没有可感的形体、形象和形状说，老子的“道”是“无”；但从它是“无象之象”（“大象”）、“有状混成”的意义上说，它又是“有”，是最实在的“有”。正如老子所说：“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。”（第二十一章）

作为“道”的统一两个方面，“有”与“无”两者同出于“道”（“同出而异名”），但它们同时又是“万物”的始源。《道德经》第一章的“有无”就是这样：“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。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”“天地之始”当为“万物之始”。

以“常无”和“常有”句读，基于“有”与“无”是“道”的两个方面，这也符合《庄子·天下》说的，老子“建之以常无有”。以“常无欲”和“常有欲”句读，“常有”和“常无”的概念便丧失了。关键是，“常

有欲”的说法根本不合乎老子的思想。还有，帛书中“欲”后面的“也”字是增益。“欲以”的用法，在先秦古籍中常见。以“无名”和“有名”来句读，也不恰当。老子这里要说的是，“有”与“无”同出于“道”，而又名称不同。不是说“无名”和“有名”同出于“道”，而又是两个“名”（“无名”和“有名”）。

老子有“道隐无名”“道常无名朴”“镇之以无名之朴”等命题，这里的“无名”不能解释为“无”，因为“无名”是“道”的谓词，不是“无”的谓词。况且《道德经》没有“有名”的第二个用例，也没有“有”是“有名”的意思。把这里的“有名”理解为“万物”，就更成问题。老子的“有无观”，还有一个方面，它是在形而下的意义上使用的。这有两个明显的例证，一是《道德经》第二章的“有无相生”；再就是第十一章的这段话：“三十辐共一毂，当其无，有车之用；埴埴以为器，当其无，有器之用；凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。”

老子确实为“道”赋予了“物”的性质。主要的根据是他说过“其中有物”。这是恍恍惚惚、若隐若现、捉摸不定中的“物”，它不同于“万物”“夫物芸芸”的“物”，它不是具体的有形的器物。老子说万物向“道”的复归，是“复归于无物”。老子的“道”是绝对的“实在”，是绝对的“有”或绝对的“物”，它又被称之为“朴”。“道”的“朴实性”，既是说它未分化，它是混沌，是最初的状态，又是说它包含着一切的可能。

“道”的这种意义，涉及的是宇宙生成论。老子相信，“道”是产生万物的根源。他说：“道冲，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。”（第四章）老子联想到女性的生育，用“谷神”“玄牝”来形容“道”的伟大的创生能力。《道德经》第六章称赞“道”是“万物的母亲”，说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。”又说：道“可以为天地母”（第二十五章）。

老子不仅主张“万物”是由“道”造就的，而且还说明了“道”造就万物的过程。他提出了一个模式，这个模式是：“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。”（第四十二章）老子应该清楚他在说什么，可我们却难以理解他说的“一”“二”“三”究竟是指什么。《淮南子·天文训》解释说：“道曰规始于一，一而不生，故分而为阴阳，阴阳合和而万物生。”一般解释说，“一”是指未经分化的“气”，“二”是指分化之后的阴阳二气，三是阴阳相结合而形成的“和气”。这种“和气”最后产生了万物。其中的“负阴抱阳”和“冲气以为和”，是这种解释的基本依据。

“负阴抱阳”是《道德经》中唯一使用“阴”和“阳”的例子。“气”除了这里的“冲（虚）气”外，还有“专气致柔，能如婴儿乎”和“心使气曰强”的“气”。不过，这两处的“气”，都没有宇宙观和自然观的意义。“气”“阴阳”等是中国宇宙“生成论”的关键词。老子这段不明朗的话，是整个中国宇宙生成论的催化剂。

老子的“道”具有无限的生育能力，万物都根源于它。老子的“道”又是万物统一的基础和根据。这涉及了老子有关“一”的概念。“一”这个数字，在老子那里，已经不再是一个普通的数字，它是无限的最大的“一”，是“道”的一个别名（“混而为一”），它强调了“道”的整体性和统一性。《庄子·天下》称老子之学是“主之以太一”。“太一”是至高无上的“一”。“一”相对于“多”。“多”分有了“一”并统一于“一”。《道德经》第三十九章说：“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”

万物分有了“一”，各自就具有了特性和活力。保持“一”，就是保持自身，老子形象地称之为“拥抱一”（“抱一”）。晋武帝求助术数得到了“一”，感到不好，裴楷就以老子的“一”为他作了皆大欢喜的注解。《世说新语·言语》记载：“晋武帝始登阼，探策得‘一’。王者世数，系

此多少。帝既不说，群臣失色，莫能有言者。侍中裴楷进曰：‘臣闻天得一以清，地得一以宁，侯王得一以为天下贞。’帝说，群臣叹服。”

“德”是老子形而上学的又一个重要观念，同“道”具有密切关系。“万物”是“道”的创造物，“万物”各自分有了“道”并统一于“道”。《道德经》第三十四章称：“大道汜兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。常无欲，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。”万物分有了“道”的部分本质，就成为自己的“本质”，这个本质就是“德”。

韩非把老子的“德”解释为从“道”那里“得到”了自己的东西。老子还为“德”赋予了万物养育者和监护者的意义。《道德经》第五十一章说：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之。长之，育之；亭之，毒之；养之，覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”在这里，老子一并歌颂了“道”和“德”的崇高。“道”和“德”是万物默默无闻的创造者和养育者。

老子心中最高的“德”是“上德”“玄德”和“广德”。老子的“德”，只能往“大恩大德”的高处去理解，而不能往“小恩小惠”的低处去想。老子描述说：“玄德深矣，远矣，与物反矣，然后乃至大顺。”（第六十五章）“上德若谷，……广德若不足。”（第四十一章）对老子来说，“大德”是以德报德，也是以德报怨，更是以德报无德：“善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之，德信。”（第四十九章）“德”是内在于万物的“本质”和“本性”，万物因得到了“德”而有“德”。但“孔德之容，惟道是从”的“德”，是从不沾沾自喜于自己的“德”。《道德经》第三十八章说：“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。”

在老子那里，“道”体现在“天道”上，就有了“天道”的公正和



德性。这是天下财物分配的公正，是为人民带来利益而从不损害人民的“德性”。《道德经》这样说：“天之道，其犹张弓与！高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下？唯有道者。”（第七十七章）又说：“天之道，利而不害；圣人之道，为而不争。”（第八十一章）老子的“天道”是正义的理性，如他说：“天道无亲，常与善人。”（第七十九章）

总之，“道”既是万物的根源，又是万物的本质（“道者万物之奥”）；“道”是“一”，但它创造了层出不穷的“多”，使万物各有其“德”。“道”是最高的“安静”，但它能使一切变化；“道”是最大的空虚，但它能使一切充满；“道”是最大的谦让和不争，但它能使一切都具有伟大的力量；“道”从不表白什么，也不干预什么，但它能使万物处于最完善和最完美的状态。“道”是万物的母亲，也是万物的榜样。有了“道”，一切光明；没有了“道”，一切死亡。

#### 四、“转化”的奥妙：“有无相生”

老子的思想充满着辩证的思维，我更愿意使用“转化”（或“变化”）这个词来分析他在这方面的智慧。《道德经》第四十章，有两句著名的话——“反（返）者道之动，弱者道之用”，它包含了重要的“转化”法则。但理解起来并不容易，一直有不同的解释。这两句话的恰当解释是，促使异常的事物回到自身，是“道”的运动方式；柔弱地对待一切事物，是“道”发挥作用的方式。柔弱和无为一样，都是“道”面对万物的活动方式；万物变化，“化而欲作”“妄作”，事物就会失去自我。在这种情况下，“道”又帮助事物返回自身。“返”，同老子反复强调的“复归”完全一致。因此，“反”和“弱”这两方面共同构成了老子“转化”世界观的基本内涵。

具体事物之间为什么会转化，在老子看来，这是因为事物彼此包含着相反的因素。老子的名言说：“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。”（第五十八章）按照老子的洞见，灾祸与幸福作为相反的两极，彼此包含着对方的因素。但实际的转化究竟如何发生，有时令人捉摸不定。老子追问说：“孰知其极？其无正？正复为奇，善复为妖，人之迷，其日固久。”“塞翁失马，焉知非福”的故事，是后人对老子祸福转化莫测的一个生动的演绎。“损益关系”也一样，老子称：“故物，或损之而益，或益之而损。”（第四十二章）

事物转化需要条件，而条件是积累起来的。当事物的因素和力量积累到一定程度，它就促使事物发生变化，事物由弱小而转化为巨大。如《道德经》相邻的两章说：“图难于其易，为大于其细。天下难事必作于易，天下大事必作于细。是以圣人终不为大，故能成其大。”（第六十三章）“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下。”（第六十四章）这里的积累，是促使事物朝着壮大的方向转化。任何伟大的事物，都来自于微小因素的不断积累。只要不断地积累，就可以使事物发生巨大的变化。这同时说明，事物的微小状态是容易被控制的：“其安易持，其未兆易谋，其脆易泮，其微易散。为之于未有，治之于未乱。”（第六十四章）放任微小的不利因素的增加，伟大的事物也会被毁灭。“千里之堤，毁于蚁穴”，就体现了事物转化的这一无情法则。

在事物转化中，事物变得过分强大，就会朝着相反的方向转化，一般称之为“物极必反”，用老子的话说就是“物壮则老，是谓不道，不道早已”（第三十章）。有关这一方面，老子还有以下的深刻认识：“持而盈之，不如其已；揣而税之，不可长保。金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎。功遂身退，天之道。”（第九章）老子从自然界的风雨现象中获得了物极必反的灵感。在他看来，即便是“天地”这

种巨大的事物，如果极盛化，也不能长久地保持，更何况是人：“故飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎？”（第二十三章）

对于事物的转化来说，看似“柔弱”的东西，反而能够战胜刚强的东西。这可以说是“物壮则老”的反向法则。既然事物强盛就会走向灭亡，那么使事物处于柔弱的状态，它就能够持续存在。老子转化思想最有特色的地方，是他的“柔弱主义”或“阴性主义”。有人推测，老子可能是女性或月神崇拜论者，因为女性和月神都体现了阴性和柔性的美德。老子的“玄牝之门”和“谷神”，都以空虚和卑弱为特征。生物死后都变得僵硬，从中受到启发，老子得出结论说，生命的活力和持续，都在于“柔和性”，在于它们善于处于卑下的位置：“人之生也柔弱，其死也坚强；万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则不胜，木强则折。强大处下，柔弱处上。”（第七十六章）老子十分欣赏天真和纯朴的婴儿，因为婴儿是柔和性的完美表现：“含德之厚，比于赤子。蜂虿虺蛇不螫，猛兽不据，攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而全作，精之至也。终日号而不嘎，和之至也。”（第五十五章）

老子赞美“水的美德”，把“水”看成是柔弱及柔和的象征。古希腊和古印度哲学，或把水作为万物的根源，或把它作为构成事物的基本元素之一。在中国哲学中，作为五种元素和动力的五行，其中就有水。郭店竹简《太一生水》，受老子“尚水”思想的影响，为“水”赋予了生成论的意义。在老子看来，水处于最卑下的位置，它不与事物争高，它最接近于“道”的本质：“水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”（第八章）水是最柔弱的，但它蕴含着无限的冲击力，它能够攻下最强硬的堡垒：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，其无以易之。”（第七十八章）一般人都相信“刚强”的力量，看不到“柔弱”的魅力，

然而老子一反常态，认为“柔弱”比刚强更有力量。

不限于柔弱，老子的智慧，关注的都是常识中消极的一方。我们可以把常识中认为是积极的一方称之为正，认为是消极的一方称之为反。在两者彼此相反的关系中，老子站在了反的立场上：

正	反
有	无
有为	无为
动	静
实	虚
上	下
雄	雌
先	后
直	曲
贵	贱
多	少
直	枉
有知	无知
有欲	无欲

以上是一些正反对立的关系。人们通常偏爱正者，但老子则偏爱于反者。在被认为是消极的反面，老子看到了力量和意义。不同于正向的思维，老子的思维方式是逆向的，是通过否定性来肯定和实现正面的东西。这样的思维方式，不仅在中国哲学中，就是在世界哲学中，也是非常独特的。

相反的事物，彼此相互依存。老子举出了一连串的例子，如美丑、

有无、难易、长短、高下、音声、前后等，它们相反，而又相互依存。《道德经》第二章说：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。”对老子来说，对立的事物不是纯粹消极的，相反的东西也具有借鉴的意义。照一般的标准，善人与坏人是相反的两极，人们一味地赞美善人，完全否定坏人，但老子则独到地认为，坏人对善人也具有资借的作用，而不是纯粹否定性的存在：“故善人者，不善人之师；不善人者，善人之资。”（第二十七章）同样，委曲与保全、弯屈与伸直、低洼与充盈、破旧与崭新等，它们作为相反的两极，彼此都相互依存和互相借助：“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。”（第二十二章）

认识老子的相反相成，容易联想到晏婴的“和而不同”。有一次，晏婴陪伴齐景公，齐景公称赞他的另一位臣僚梁丘据（亦称子犹），说只有梁丘据能同他相“和谐”。晏婴辩难说，梁丘据不过是“苟同”而已，根本谈不上是“和谐”。齐景公不理解“和谐”与“苟同”之间的差别，晏婴以生活中的烹调为例，向他说明了两者之间的差别：“和如羹焉，水、火、醯、醢、盐、梅，以烹鱼肉，焯之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。君子食之，以平其心。”（《左传》昭公二十年）对晏婴来说，理想的君臣关系也是“和而不同”。他接着说：“君臣亦然。君所谓可而有否焉，臣献其否以成其可；君所谓否而有可焉，臣献其可以去其否。是以政平而不干，民无争心。……先王之济五味、和五声也，以平其心，成其政也。……今据不然，君所谓可，据亦曰可；君所谓否，据亦曰否。若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专壹，谁能听之？同之不可也如是。”在君主赞成和否定的两种决策主张中，相反的看法能够完善决策。即：“用相反和敌对的关心来补足较好动机的缺陷。”<sup>⑥</sup>

从事物的转化中还可以发现，伟大的事物看上去像是相反的东西。老子以佯谬的方式揭示说：“大成若缺，其用不弊。大盈若冲，其用不穷。

大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。”（第四十五章）《道德经》第四十一章还阐述说，完善的事物恰恰就容纳了反面性的东西：“故建言有之：明道若昧，进道若退，夷道若颡，上德若谷，大白若辱，广德若不足，建德若偷，质真若渝。”“缺陷”一般用来描述事物的不完美性，但“缺陷”对于事物来说，又有不可缺少的意义。因此，要允许有缺陷，善于包容各种事物。“道”为什么能够成为万物的根源，正是因为它包容了万物。就像江河的伟大，是因为它容纳了所有的支流和小溪。老子说：“容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。”（第十六章）

## 五、“简省”和“清静”的统治：“自然”与“无为”

道家的学说被概括为“君人南面之术”，可以说又是一种“统治术”。不过老子的“统治术”，要从统治的基本原理上来看，不能从制度上来看。黄老学十分关注法律规范，也强调官僚技术，这使统治变得既具体又实用。老子当然不像一般所说的那样，反对法律制度和条令规范，因为任何统治都不能没有制度和规范，哪怕是老子设想的“人口稀少的小型国家”（“小国寡民”）。他只是谴责法律和条例的繁多（“法令滋章”）。老子的“统治术”体现为统治的原理，它是由“自然”与“无为”这一对概念构成的。“无为”一词曾见于《诗经》，之前它不是一个显眼的词。经过老子之手，它变得异乎寻常。孔子大概最受到了老子“无为”观念的影响，他说舜推行的就是“无为而治”。“自然”一词是老子首次使用，是他将“自”和“然”合起来创造了这个词。

在宇宙秩序中，“无为”是“道”的运行方式。“道”产生了万物，但它并不宰控和干涉万物，而是顺从万物的自行化育，这是“道”的“无为”（不干涉、不控制）；万物不受外部力量的干涉和强制，按照各自的本性变化，这是万物的“自然”（自己造就、自己完成）。“无为”是相对

于“道”而言，“自然”是相对于“万物”而言。“道法自然”的确切意义是，“无为”的“道”遵循万物的“自然”。“道法自然”习惯上被解释为“道自己如此”、道的本性是自然。这样解释，语言上说不通，也失去了“道”遵循万物、不干涉万物行程的真义。

进一步，在社会政治生活中，执政者要以合乎“道”的方式来治理。作为人世间的统治者，圣人或侯王的最好统治方式，就是效法“道”的“无为”，实行“无为”。“无为”容易给人一种没有行动的消极意义。但它的真正意义，是限制权力的使用，不加干涉和控制，避免有害的政治行动。老子的“无为”和“无事”，表现在许多方面，“不言”“不争”“无欲”“不为始”“不恃”“弗居”“无执”“不可为”“不可执”“不宰”“勿矜”“勿伐”“勿强”“无事”“不为大”“不自见”“不自贵”“少私”“不为天下先”等等，这些都是老子要求的，它们是“无为”之“为”，是“无事”之“事”。

专制的政治行为都是“有为”，它是指统治者一系列不合乎“道”的行为。比如，过分、过度、功成自居、自以为是、苛政、大量的税收、繁琐的法令等。从否定的方面说，“无为”是禁止统治者从事什么；从肯定的方面说，它是要求统治者积极从事什么，如“纯朴”“清静”“谦卑”“功遂身退”“柔弱”“以贱为本”“以下为基”“宽容”“赤子之心”“守中道”“节俭”“勇于不敢”“为无为”，等等。

人们可能对老子的“为无为”，对“勇于不敢”感到困惑，就像老子说的“味无味”那样。既然“无为”是合乎“道”的政治活动，那就需要坚定地去实践它。但政治本来是统治，对于掌握着最多政治资源，对于具有最高权力的统治者来说，客观条件不仅促使他们“想”做很多事，而且他们也完全“能够”做很多事（不管做得如何）。因此，对于统治者来说，“想事”和“做事”，“想为”和“有为”，反而是容易的；而“不想事”“不做事”，实行“无为”和“不为”、不折腾，恰恰是一件最难的事。

因此，实行“无为”是极其困难的，需要巨大的政治勇气。老子为什么会提出“勇于不敢”，由此可以得到理解。

在政治领域中，“勇敢”就是勇于“有为”，“勇于不敢”就是勇于“无为”。这种“勇气”非同寻常。“无为”的深层意义是要求统治者限制自己的行为，说到底还是限制权力的使用，防止权力的滥用。因为正如阿克顿（Acton）勋爵所说：“权力导致腐败，绝对权力导致绝对腐败。”（Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely）<sup>⑦</sup>。在权力缺乏有效监督和制约的情况下，统治者自身能充分意识到权力的危险性，并限制权力的使用，这需要的不仅是明智，而且也是“自己战胜自己”的“强大”（“自胜者强”）勇气。

统治者“无为”、不干涉，百姓们就能“自然”，就能自行其事。“自然”一般解释为“自己如此”。老子称“功成事遂，百姓皆谓我自然”（第十七章）。这句话的意思是，事务和功业的完成，都是百姓自己成就的。同“自然”的意思一致，老子使用了“自化”“自正”“自富”“自均”等词汇。“自”这个字，强调百姓是他们自己事务的主体，百姓最清楚自己的事务，也最关心自己的利益。他们懂得，为了获得自己的利益，应该如何去行动。

黄老道家清楚地意识到，百姓具有无限的活力和智慧，统治者虽然掌握和控制着最多的政治资源，具有最高的权力，但他绝不是“无所不能”“无所不知”的。仅就统治者本身的各种能力来说，他可能是极其平常的。《管子·心术上》说：“强不能遍立，智不能尽谋。”《淮南子·原道训》也说：“任一人之能，不足以治三亩之宅也。”统治者同无数的臣民相比，撇开他的政治资源，他的智慧微不足道。这就可以理解，道家为什么强调统治者要遵循（“因”和“循”）百姓的意愿和选择；也可以理解，道家为什么反对统治者代替百姓作出选择。《管子·心术上》说：“上离其道，下失其事。毋代马走，使尽其力。毋代鸟飞，使弊其羽翼。



毋先物动，以观其则。动则失位，静乃自得。道不远而难极也。”

在复杂的社会生活中，人掌握到的知识和信息极其有限。因此，执政者不要试图进行万能的统治。问题恰恰在于，有限的统治者，却要承担无限的责任，进行无限的统治。在政治生活中，统治者若能自我约束权力并有所不为，只要有这种有限的开明性，他就很有可能是一位明君。

老子生活在天下失序的乱世，他观察到，统治者对百姓和庶民事务的干涉太多了，这引起了许多社会问题。统治者还试图用死来威胁他们，迫使他们接受。但是当百姓生活不下去的时候，他们就会抛弃对死亡的恐惧而进行反抗。老子谴责并警告说：“民之饥，以其上食税之多，是以饥；民之难治，以其上之有为，是以难治；民之轻死，以其求生之厚，是以轻死。”（第七十五章）“民不畏死，奈何以死惧之！若使民常畏死，而为奇者，吾得执而杀之，孰敢？常有司杀者杀。夫代司杀者杀，是谓代大匠斫。夫代大匠斫者，希有不伤其手矣。”（第七十四章）

老子称“以正治国，以奇用兵”，似乎表明他对军事征服和战争是支持的。然而，战争是最大规模的“有为”行动，它既不合乎老子清静无扰的学说，也有悖于老子对军事的整体立场。老子不可能鼓励统治者主动挑起战争，因为他清醒地意识到军事行动是不吉祥之物，真正遵循“道”的统治者是不会发动战争的。在《道德经》第三十章和第三十一章，我们都看到了老子的这种立场：“以道佐人主者，不以兵强天下。其事好还。师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年。”“夫佳兵者，不祥之器。物或恶之，故有道者不处。……兵者，不祥之器，非君子之器。不得已而用之，恬淡为上，胜而不美。而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣。”在不得已的情况下，如果需要动用兵力，那就要出奇制胜。但最后即便胜利了，也要以悲哀的心情去掉念那些死去的士兵。真正说来，倡导清静的老子是一位和平主义者。唐代王真把《道

德经》视为一部兵书，但它的目的不是为了指导战争，而是为了消除战争（“息兵”）。老子设想的小型国家模型（“小国寡民”），是连军事力量都不存在的，更何况是战争。

老子是“文明的批评者”，他甚至要求放弃文明。对老子来说，那些被称为文明的东西，既是远离“大道”的结果，又是造成问题的原因。他的两个著名推断说：“大道废，有仁义；慧智出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”（第十八章）“天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起。”（第五十七章）老子还严厉地批评礼说：“夫礼者，忠信之薄而乱之首。”（第三十八章）这都是老子对文明弊病的深度反思。

孤立和表面地看，老子似乎是主张“愚民政策”的，尤其是他说：“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。”（第六十五章）他还说：“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，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。常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。”（第三章）这不是要求统治者愚弄他的人民，还会是什么？但根据老子的整个政治奥秘，绝不能从专制绝对主义的意义上理解老子的“愚之”。专制绝对主义同老子的“无为主义”格格不入。“愚之”既要从老子反思和批评文明的立场来理解，如《老子》第十九章说：“见素抱朴，少私寡欲”，也要从老子反对统治者以智慧治国的观念来观察，如老子说：“其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。”（第五十八章）又说：“故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”（第六十五章）老子说得很清楚，要糊涂是都糊涂，百姓要糊涂，统治者也要糊涂。

老子“自然无为”政治学说的中心，是要求统治者清静无扰，奉行“不言之教”，让百姓能够自行其事。这是一种高度“简省无为”和“质朴无华”的统治。老子相信，这种看似“消极”的无所作为的统治，却

是最有成效的（“无为而无不为”）。正如《道德经》所说：“道常、无名、朴。虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾。天地相合以降甘露。民莫之令而自均。”（第三十二章）又说：“道常，无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将无欲。不欲以静，天下将自正。”（第三十七章）

在老子那里，圣人“无为”与百姓“自然”，彼此互为前提和条件。正因为统治者是“有限的”，因此他必须因循百姓的才能；正因为百姓具有统治者所不具有的“无限性”，能够自己治理自己，所以才不需要圣王“有为”，只要圣王能因任他们，就能无所不治。《老子》第五十七章以彼此对应的方式说：“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。”

老子把统治的模式和社会效应划分为四个等级：最高一等的统治是，社会秩序良好而百姓又感觉不到统治者的存在；第二等是，统治者为人民带来了福利，并得到了人民的拥护和称赞，这类似于儒家所说的“德治”；第三等是，统治者采取暴力和恐怖的手段，使人民畏惧他；最后一等是，腐败不堪，胡作非为，遭到了人民的轻蔑和唾弃。老子理想中的最高等级的统治，不是激进的无政府主义或者所说的“无君论”，而是基于“道”的“无为”的统治，其中心是要求统治者清静无扰，百姓能够自行其事，这是一种“简省无扰”的统治。

老子形象地把治理一个大国的方法比喻为烹烧一条小鱼，要耐心地静观其变，不要翻动。司马迁将老子的治国智慧概括为“无为自化，清静自正”，既准确又简约。老子这一深刻的自然无为的政治观念，在公元前5世纪就隐隐约约聆听到了一种近代的呼声：“不要干涉”“要安静”“管得最少的政府就是最好的政府”。

## 六、“修身养性”：“善摄生”和“不失其所”

老子贡献了大到治理国家的智慧，也贡献了小到“修身养性”“处世”的精湛人生艺术。老子长寿而终，信仰不死的道教徒将他神化为长生不老的化身，或者还想象，他是率领天上的仙人、玉女来到人间的“太上老君”。老子的长寿，同他教导人们修身养性有联系。老子是如何教导人们修身养性的呢？

不用说，道教徒发展出来的指导人们养护生命的可操作的各种技巧，老子没有。他教导人们的，是养生的高级原则，是以“道”为最高的准绳。无限和伟大的“道”，是生命力的不竭源泉。合乎“道”而生活，或者遵循“道”的本质而存在，人就能够保持长久的生命。老子说：“不失其所者久，死而不亡者寿。”（第三十三章）“不失其所”是指“不失去根本的道”，这是生命长久的奥秘。老子这里说到的“寿”，不是指身体上的，而是指一个人死后不被人们所遗忘。由此可以看出，老子虽然相信人可以“长生”和“长久”，但他确实没有身体不死的想法。后来一部分道教徒，把他的长生和长久的信念变成了自然生命的永恒。

合乎“道”的生活方式，体现为一系列的修身和养生原则，它们都根源于伟大的“道”的本性。在这些原则中，老子要求人过一种“适度”和“节制”的生活。老子没有直接使用“节制”和“适度”的概念，但他有“去甚”和“去泰”的说法，这就是要求不要过度 and 过分，它十分符合“节制”和“适度”的观念。人的生活愿望无穷无尽，愿望的满足不是愿望的减少，而常常是愿望的扩大和无休止的追逐，使人的身心疲惫不堪，不得安宁。

老子观察到，上层社会和贵族阶层生活丰裕、奢侈，他们拼命地消费和享用着一切。《道德经》第五十三章描述说：“大道甚夷，而民好径。朝甚除，田甚芜，仓甚虚。服文采，带利剑，厌饮食，财货有余，是为

盗夸。非道也哉！”人不知生命机体的可承受性，不知身心需要宁静，过度地消费，过度地竞逐，生命的机能和身心的平衡就要被破坏。老子以朗朗上口的句式告诫说：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。”（第十二章）目不暇接的华丽色彩、震耳欲聋的激昂旋律、应有尽有的美味佳肴、竞奔追逐的射击、令人垂涎三尺的财物和珠宝，在老子看来，都有害于人的身心健康，必须加以节制。

有人有一种逻辑，叫做与其克制欲望痛苦地长寿，还不如充分享受人生的乐趣而短命。更让人惬意的，是这样的逻辑：既充分地享受人间的美好生活，又长命不死。齐景公在饮酒作乐时曾感叹说，自古以来若没有死亡该多好啊！但晏婴则巧妙地回答说，如果自古以来人都没有死亡，那就是古人之乐，他就没有机会享受侯王的生活乐趣了。照杨朱的快乐主义和纵欲主义的想法，人生既然是有限的，不管圣贤愚不肖最终都要死去，最好的选择就是去追求欲望的满足和最大的快乐。但对于理性主义者来说，合理的人生选择，是过一种有节制和适度的生活，他们既能够享受到人生的不少乐趣，又能够安度天年。

老子用具体的数字，说出了人们不同寿命的比例。长寿的占十分之三；短命而死的占十分之三；本来可以长寿，不珍惜生命而走向死路的又占了十分之三。老子的原话是这样说的：“出生入死。生之徒十有三，死之徒十有三，人之生动之死地，亦十有三。”（第五十章）不管老子是根据什么得出的这一数字，他重点要挽救的，是自然天赋长寿却因后天原因不能享受天年的人。人们喜欢和追求美好之物，但美好之物也是长着“爪牙”的，也会伤害人。没有节制的欲求，过度的享受，再美好的事物都会损害人的身心，何况是那些可怕的力量。

在老子看来，合理的养生之道，是善于使用美好的事物，要避免对事物的过度使用，避免产生有害的结果；要善于避免直接威胁生命的可

怕力量，在那些置人死地的场所，也能做到安然无恙。老子追问说，为什么自然天赋长寿的人反而不能长寿呢？这是因为他们享有的生活物品太丰厚了，远远超出了实际需要。真正善于护养生命的人，是在死亡之地也能远离死亡的人。老子惊人的说法是：“盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。”（第五十章）

老子的说法，使我们想到了孔子的养生论。鲁哀公曾咨询孔子说，是仁爱的人长寿，还是有智慧的人长寿？孔子没有直接回答他的问题，他先是讲述了咎由自取、死于非命的三种情形：一是无节制的生活，二是触犯刑律，三是自不量力的争斗。但仁人智士都是长寿的，因为他们能够选择合理的生活和行为方式。《孔子家语·五仪》记载了孔子的这番回答：“哀公问于孔子曰：‘智者寿乎？仁者寿乎？’孔子对曰：‘然。人有三死而非其命也，行己自取也。夫寝处不时，饮食不节，逸劳过度者，疾共杀之。居下位而上干其君，嗜欲无厌而求不止者，刑共杀之。以少犯众，以弱侮强，忿怒不类，动不量力者，兵共杀之。此三者死非命也，人自取之。若夫智士仁人，将身有节，动静以义，喜怒以时，无害其性，虽得寿焉，不亦可乎！’”

孔子这里讲述的长寿之道，同老子主张的适度和节制的生活方式是一致的。老子赞美圣人，因为圣人有许多美德，其中就有不走极端、不奢侈和不过分的美德——“去甚，去奢，去泰”（第二十九章）。老子说，人生有三个妙方（“三宝”），其中之一是“节俭”。它不是墨家提倡的清苦生活，不是佛教托钵僧的苦行主义，更不是奢侈的生活，而是有节制的简单生活。生活其实也是很简单的，复杂的生活往往加重了生命的负担。关键是，人要能把握住生活的奥秘，能够体验“味无味”（第六十三章）、“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”（第八十章）的境界。

适度和节制的生活，不仅体现在合理地使用生活资源和消费上，也

体现在善于积蓄身心的精力，使生命处于旺盛和饱满的状态。《道德经》第五十九章有一个称之为“啬”的概念，它的意思是“爱惜”和“蓄养”。人要爱惜自己的身心，要有节制地生活。在老子看来，治理国家和修身养生，没有比珍惜和保存自己的精力更好的方法了。只要奉行和实践它，国家可以长治久安，人能够长寿不老。老子说：“治人事天莫若啬。夫唯啬，是谓早服。早服谓之重积德，重积德则无不克，无不克则莫知其极。莫知其极，可以有国。有国之母，可以长久。是谓深根固柢，长生久视之道。”（第五十九章）

但一些人不懂得珍惜自己的生命，常常不节制，过度地消耗自己的身心，结果萎靡不振，未老先衰。人们只知道储存和深藏财物，却忽略了蓄养精力；人们不仅透支金钱，更透支自己的生命。老子以必然性的法则断定说：“甚爱必大费。”（第四十四章）难道不是吗？过度地迷恋，就一定要有巨大的耗费。在名利与生命、生命与财物、得到与失去之间，人们失去了判断力，不知道轻重缓急，被物质所奴役。老子质问说：“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？”（第四十四章）

过度和过分的占有、消耗，源于人的生活欲求的无限性和不知足，这同人在所有方面的有限性极其不对称。庄子意识到，人的生命是有限的，这种有限性同知识的无限性不对称。他感叹说：“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已！”（《庄子·养生主》）相对于万物，人过高地估计了自己，自豪不已地相信人类是万物的中心；相对于人类，有人唯我独尊，喜欢以自我为中心，使自己同无限的宇宙万物、同社会处在紧张和决斗的状态中。

老子的教导是，“要学会放弃”。如果想无止境地拥有，我们什么也不能拥有；如果要贪得无厌地拥有，我们可能会失去得更多。这就是老子所说的“多藏必厚亡”（第四十四章）。人们常常讽刺图画上的“画蛇添足”，但不能摆脱看不见的“多余”：“其在道也，曰余食赘形。物或恶

之，故有道者不处。”（第二十四章）过去，甚至今天还有人仍在谴责老子，说他鼓励人“消极退守”“不求进取”。老子确实教导说，你们要虚心和谦卑，要守弱和不争。这样的话，散布在有限的五千言中。如第二十八章以典型的对偶句式说：“知其雄，守其雌，为天下谿。为天下谿，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。”《荀子》抓住了老子的思想旨趣，说他是“有见于诘，无见于信”。《庄子·天下》也揭示说，他是“以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实”。但是要记住，老子相信，柔弱不争，反而是最坚强和无往不胜的，就像他所说的“无为而无不为”那样。

老子不是占有论者，他教导人们，要给予，不要索取；他还使用了一个反常的逻辑，叫做“给予别人的越多，自己得到的也就越多”，圣人就懂得这一逻辑：“圣人不积，既以为人，己愈有；既以与人，己愈多。”（第八十一章）理解这样的逻辑，需要一种独特的立场。老子要求在“不足”和“有余”之间建立一种平衡。他认为，天道自然的法则是“用多余的来补充不足的”；可是，世间喜欢扩大差别，往往奉行与此对立的做法，“用不足的来扩大多余的”。老子继续教导说，人要“知足”，要“少私寡欲”。只要知足了，他就感到富有了（“知足者富”）。《墨子·亲士》也说出了类似的真理：“非无安居也，我无安心也；非无足财也，我无足心也。”老子和墨子这样的思想，也许让“不知足者”反感，或者让歌德笔下的“浮士德”迷惑不解。

从稀少和缺乏的意义上说，没有谁是不缺乏者。但是，如果他只知道自己缺乏什么，而不知道自己拥有什么，不知道珍惜自己已经拥有的，他就会永远处在不安的状态之中，就会不断地与自己过不去，或者像梁启超所说的那样，不惜以今日之我与昨日之我无休止地决战。在很大程度上，知足感不是基于他不断拥有新的东西，而是基于他已经拥有的东



西。他拥有的东西可能有限，可是他觉得已经不少了。“知足”总是相对于已往的情况而言，不是相对于未来更大的希望而言。因此，老子的“知足观”，不能简单从心理上的自我安慰来理解，更不能说是鼓励我们懒惰，让我们放弃追求。他是希望人们在自己的处境和状态之下，要有自我满足和自我肯定的胸怀。

《列子·天瑞》记载，一次，孔子兴致勃勃地游览泰山，遇到了一位名叫荣启期的人。他可能是一位隐士，衣着十分简朴，一边在野地里行走，一边快乐地弹奏和歌唱。孔子好奇地询问他为什么如此快乐。荣启期回答说：“吾乐甚多，天生万物，唯人为贵，而吾得为人，是一乐也；男女之别，男尊女卑，故以男为贵，吾既得为男矣，是二乐也；人生有不见日月、不免襁褓者，吾既已行年九十矣，是三乐也。贫者士之常也，死者人之终也，处常得终，当何忧哉？”听了这一番话，孔子评论说：难得啊！真是一位能够自我宽慰的人。

追随老子之道的庄子，安于宁静的生活，一开始就拒绝楚王高官厚禄的聘请。他一边无动于衷地继续钓鱼，一边告诉前来聘请他的楚王的使者，说他宁愿做一个在泥水中自乐的乌龟，请使者赶快离开。庄子是真正能够领会老子告诫的一位哲人：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足，常足矣。”（第四十六章）“知足不辱，知止不殆，可以长久。”（第四十四章）

仿佛是一个悖论，老子教导人们何以修身养性，如何保持自己的生命，但他却又教导说，你们不要试图来“养生”，因为它会给你们带来有害的结果（“益生曰祥”）。他甚至教导说，你们不要念念不忘自己的“生命”和“身体”，你们的所有祸患都来自于对自己“身体”的执着：“贵大患若身。……何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患！”（第十三章）“夫唯无以生为者，是贤于贵生。”（第七十五章）“无身”不是让人扔掉自己的身体，而仅仅是说不要老是想

着自己的身体和生命，使自己处在焦虑不安的状态中。要有一种达观和超然的生命观，即使不必达观到像庄子所说的“齐生死为一”，也可以超然到“忘我”，或者像庄子描述的“坐忘”。

鲁哀公曾经问孔子，他听说有人健忘，严重到搬家时，竟然忘掉了他的妻子。孔子回答说，这还不算严重，真正严重的是“忘了自己”。（《孔子家语·贤君》）担心树叶落下来砸坏自己，焦虑上天崩塌下来将撞坏地，是不可能超然于生命的。人生“难得糊涂”，如果他糊涂到不知道自己是谁，就是高级的遗忘。《列子·周穆王》记载说，宋国有一个“乐忘”的人叫华子，他中年得了严重的遗忘疾病（类似于现在所说的“失忆”）。他的妻子用大半的家产为他请到了一位鲁国的儒者，这位儒者用他那高明的“化心术”医治好了华子。但华子恢复记忆之后的态度出乎所有人的意料：“华子曰：曩吾忘也，荡荡然不觉天地之有无。今顿识既往，数十年来存亡、得失、哀乐、好恶，扰扰万绪起矣。吾恐将来之存亡、得失、哀乐、好恶之乱吾心如此也，须臾之忘，可复得乎？”

达观的人生观，能够使人超然面对一切，这反而使他的生命得到了一种最好的安顿。由此可理解《道德经》第七章所说：“天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。”在老子的笔下，我们看到的是一幅心灵单纯、宽厚不争、淡泊宁静甚至是充满傻气的“愚人相”：“荒兮其未央哉！众人熙熙，如享太牢，如春登台。我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩，儻儻兮若无所归。众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉！沌沌兮！俗人昭昭，我独昏昏。俗人察察，我独闷闷。淡兮其若海，颺兮若无止。众人皆有以，而我独顽且鄙。我独异于人，而贵食母。”（第二十章）

老子的人生榜样是天真纯朴的“婴儿”。婴儿甘其乳汁而别无所求，柔弱而充满着旺盛的生命力，单纯质朴而又情趣无限。人生的奥秘，就

在人生最初的婴儿身上；人生的美德，就凝聚在婴儿幼稚的心灵上：“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？……天门开阖，能为雌乎？明白四达，能无为乎？”（第十章）

《老子》第三十六章有一段话，好像是教人狡猾，教人玩弄阴谋诡计。这段话说：“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。是谓微明。……鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人。”韩非的解释是，麻痹对手，使之丧失警惕，最后加以清灭。例证是越王勾践卧薪尝胆，最终消灭了吴国。但王弼不同，他从治国的意义上来理解这段话。他认为“四欲四必”，是用来消除国家的亡命之徒和暴乱分子。

“利器”是指治国的法宝。“国之利器不可以示人”，是说治国要遵循事物的本性，而不是任用刑罚。老子有两段话说：“圣人无常心，以百姓心为心。善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之，德信。”（第四十九章）“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。”（第二十七章）根据这两段话，你很难说老子教导人们玩弄阴谋。善于为刘邦出谋划策的陈平，坦称他策划了许多阴谋，这是道家所忌讳的。按照陈平的理解，老子并不教导人们玩弄阴谋诡计。我们更愿意在军事的意义上来看待老子的这段话。老子不是好战派，但当战争变得不可避免时，他主张要想尽一切办法迅速瓦解敌人，这同“以奇用兵”的作战方法是一致的。

在人类行为和事务方面，老子教导要进行合理和明智的选择，用他的话说就是“善于”从事一切活动。下面这三段话值得聆听和细细玩味：“善行无辙迹，善言无瑕谪，善数不用筹策，善闭无关键而不可开，善结无绳约而不可解。”（第二十七章）“居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时。”（第八章）“善建者不拔，善抱者不脱。”（第五十四章）

老子告诉我们，圣人的高超之处，就是他完成了伟大功业而从不居功。《道德经》第七十七章说：“是以圣人为而不恃，功成而不处。”这十分合乎“道”或“天道”的法则，它是创造而不占有，功成而身退。

帮助刘邦打下天下的张良，受到过老子思想的影响，后来他明智地选择了退隐的生活。联想到汉朝开国功臣兔死狗烹的遭遇，我们恐怕都会佩服张良的先见之明吧。这不是孤立的例证。春秋时期的范蠡，在帮助越王征服吴国后，非常及时、也非常明智地结束了自己的政治生涯。范蠡是对天道和人道有很高领悟的人，他和老子的思想存在着联系。

李斯是一个相反的例子。他是荀子的学生，他辞别老师到秦国后，在那里经营了多年，权势曾登峰造极。他不时引用老师的话来提醒自己。《史记》记载说：“三川守李由告归咸阳，李斯置酒于家，百官长皆前为寿，门廷车骑以千数。李斯喟然而叹曰：‘嗟乎！吾闻之荀卿曰“物禁大盛”。夫斯乃上蔡布衣，闾巷之黔首，上不知其弩下，遂擢至此。当今人臣之位无居臣上者，可谓富贵极矣。物极则衰，吾未知所税驾也！’”（《史记·李斯列传》）但他就是不能遵循他的老师的教导去行动，或者按照老子的指示，做出明智的选择。结果，他和他的儿子一起被带到了刑场，此时，他对儿子说的话竟是：“吾欲与若复牵黄犬俱出上蔡东门逐狡兔，岂可得乎！”（《史记·李斯列传》）

老子宣扬非常低调的处世哲学。有关含蓄、不露锋芒方面，他教导人们说：“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓玄同。”（第五十六章）“圣人方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。”（第五十八章）有关虚心、谦虚方面，他教导说：“不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。”（第二十二章）“知人者智，自知者明。”（第三十三章）“知不知，上；不知知，病。夫唯病病，是以不病。圣人不病，以其病病，是以不病。”（第七十一章）不要将自信与谦虚对立起来。谦虚不是自卑，谦虚能够包含一切，它能够使自己永远处于不败之地。老

子欣赏浩瀚的大海，欣赏深不可测的山谷，就是因为它们都具有广泛的包容性。并非只是老子才赞美谦虚理性，《周易》六十四卦中有一个“谦”卦，它是唯一每一爻都吉利的卦。“满招损，谦受益”的名言，也是规劝人们要保持谦虚的理性。

老子的高级智慧，是玄妙的，而又非常朴实和实在；是反常的，但又道出了宇宙和事物的真谛；是看似矛盾的，但又融洽无碍。老子说，他的话既容易理解，也容易实行；但要真正理解和实行，又非常不容易。老子说：“上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。不笑不足以为道。”（第四十一章）

人们一直试图揭示老子学说的深刻奥妙，但老子一开始就预测说，懂得他的人，可能是稀少的。如果有人真正能够遵循他的话而行动，那就十分可贵了。

## 七、影响和活用

中国古代智慧的展开，是由经典引导的。无数的注释家，不断通过注释经典，来提出自己有创见的思想。《老子》这部书，只有五千余言，由于它的高度和深度，使其影响源远流长。通过这部书，老子开创了道家。这部书，成为后来道家哲学不断发展的源头活水。在中国经典注释的历史中，老子《道德经》是被注解最多的经典之一。人们可以写出一部很大的老子学说史，也可以提出一个老学解释学。东西方文化交流之后，老子《道德经》又成为彼此交流的一个重要桥梁。世界上的老子的研究者和爱好者，将《道德经》翻译成了不同的语言，其版本不计其数，围绕老子展开的探讨层出不穷。人们可以写出一部《道德经》翻译史，也可以写出一部老子思想的世界传播史。

《庄子·天下》解释老子的思想（还有他的弟子关尹的思想）说：“以

本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居。古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之。建之以常无有，主之以太一。以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。”

这一解释，说明了老子思想的主旨，也引用了《老子》一书中能够代表老子思想的一些话。早期的道家哲学，不管是关尹子、列子、杨朱和庄子等代表的个人自我哲学，还是慎到、彭蒙、田骈等（还有著作《管子》《黄帝四经》等）代表的黄老哲学，无不受到《老子》一书的影响。先秦的不少典籍，多引用《老子》的话，特别是《庄子》和《文子》，引用颇多。韩非最先为《老子》一书作注，他的《解老》和《喻老》开启了《老子》的注解史。

司马谈、司马迁父子的《论六家要旨》，还有后来的《汉书·艺文志》，都对老子和道家思想有所概括，颇得其旨。《论六家要旨》说：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，……与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。……道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用。无成执，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。”《汉书·艺文志》也说：“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。”

老子哲学也深深影响了汉代人。从汉初的黄老学，到东汉王充的自然哲学，再到早期道教，《老子》一书在汉代已具有了经典的地位。魏晋玄学复兴道家，首先是复兴老子的思想，首先是对《老子》做出了新的阐释。年轻的王弼，留下了不朽的《老子道德经注》，留下了精妙的《老子指略》，建立了哲理性十足的“以无为本”的玄学。在唐代，《老子》一书更受到官方的重视。开元二十一年（733年），玄宗令全国上下家家备藏《老子》一册，他还亲注《道德经》（《道德真经注》），开皇帝亲

注《老子》之先河。

宋元明清时期，由于印刷术的进步，由于文化的发展，注释《老子》的著作大量出现。《老子》一书的传播，更加普遍。不少人文学者、道教徒，还有佛教徒，都纷纷注释和阐发《老子》。比如王安石的《老子注》（有辑录本）、苏辙的《道德真经注》、林希逸的《老子虞斋口义》、范应元的《道德经古本集注》、吴澄的《道德真经》、焦竑的《老子翼》、王夫之的《老子衍》、魏源的《老子本义》、严复的《老子道德经评点》等等，不一而足<sup>⑥</sup>。继唐玄宗之后，这一时期，还有三位皇帝热衷注释《老子》。宋徽宗有《道德真经解义》，明太祖有《御注道德真经》，清世祖有《御注道德经》。

《老子》一书在历史上被不断地学习、注释和研究，说明了它的重要性和影响；也正是在众多的解释中，《老子》一书的哲理、精义和智慧，不断被揭示和呈现出来，不断地被活用。《四库全书总目》“子部”将“道家”类著作的主旨概括为：“要其本始，则主于清静自持，而济以坚忍之力，以柔制刚，以退为进。”道家的这一主旨，则本于《老子》一书。注释《老子》这一久远的传统，近代以来仍在持续，而且具有了更大的世界性空间。

## 八、底本、校本及注释体例

最后说明一下这本书的底本选择和注释体例。

这部《老子》注释本，以中华书局刊行的王弼注、楼宇烈先生校释的《老子道德经注》（2011年）为底本。选择它作为底本，基于三点：一是王弼的《老子道德经注》影响深远，至今仍传播广泛。二是此本以浙江书局所据的华亭张氏校刻本为底本，它是历史上保存下来的最完整的王弼的《老子道德经注》本（简称“王弼本”）。三是郭店竹简本、帛

书甲乙本、汉简本这四种《老子》，虽然是迄今所知最早的几种《老子》抄本，格外重要；还有敦煌本（包括想尔注本），传世的汉代河上公本、严遵本，唐代的傅奕本等，也很重要，各有千秋，但同王弼本相比，看不出哪一个本子的来源最早，也不能说何者整体上优于王弼本。因此，以楼宇烈先生校释的《老子道德经注》为底本是可行的。由于所列其他抄本的重要性，这里将它们都作为主要的校勘参考本。注释中引用书后参考文献，不再标注版本情况。

本书注本简称《老子》，分“上篇”和“下篇”，各章标以“第×章”。为了清晰起见，根据每一章的层次、内容和意义作了分节，标点符号也有所变化。各章内容，包括原文、注释、主要异文的对比、大意、点评和夹评等。

校勘的主要原则是，虚字上的差异一般不作说明；对部分重要的异文，做出对照和比较；对明显的错讹，做出校订说明和校正。王弼注中所引《老子》原文，同流传下来的王弼本《老子》原文，有一些不一致。根据帛书本等可知，这是因为流传下来的王弼本《老子》原文，后人有所改动<sup>⑨</sup>。凡属这种情况，也统一做出说明并校正。原误抄误写文字，按照本丛书体例，直接改正，不加符号，但在注释中加以说明。

本书用于校勘的主要抄本和版本，郭店楚竹简《老子》，简称“郭店本”；马王堆汉墓帛书《老子》合称“帛书本”，分称“帛书甲本”“帛书乙本”；北京大学藏汉简本《老子》，简称“汉简本”；河上公的《老子道德经河上公章句》，简称“河上公本”；严遵的《老子指归》，简称“严遵本”；《老子想尔注》，简称“想尔注本”；傅奕的《道德经古本》，简称“傅奕本”；传世的这四种本子，合在一起统称“今本”；敦煌五千文《老子》甲本，简称“敦煌甲本”<sup>⑩</sup>。

本书在非常有限的时间中撰出。我要向楼宇烈先生，向白奚、李四龙教授致以诚挚的谢意，他们审阅了书稿，并提出了重要的意见和建议。



此外，我也要感谢我的学生叶树勋、陈之斌和苗玥，他们帮助作了校订。

- ① 参阅河南省文物考古研究所、周口市文化局编《鹿邑太清宫长口子墓》，中州古籍出版社 2000 年版。
- ② 参阅唐兰《老聃的姓名和时代考》，见《古史辨》第四册，海南出版社 2005 年，第 225—226 页；高亨《〈老子正诂〉前记》，见《古史辨》第四册，第 237 页—238 页；《史记老子传笺证》，见《老子正诂》，古籍出版社 1956 年版，第 156—159 页。
- ③ 《老子校诂》，“民国丛书”第五编，上海书店 1989 年版，第 447 页。
- ④ 见荆门市博物馆《郭店楚墓竹简》（文物出版社 1998 年版）、《马王堆帛书汉墓帛书》[壹]（文物出版社 1980 年版）、《长沙马王堆汉墓简帛集成》（中华书局 2014 年版）、《北京大学藏西汉竹书》[贰]（上海古籍出版社 2012 年版）。
- ⑤ 有关《老子》不同抄本和传本的汇编，新近的有《老子集成》（15 卷）（宗教文化出版社，2011 年版），收录自战国以来的《老子》传本和注疏本 265 种之多。
- ⑥ [美] 汉密尔顿、杰伊、麦迪逊《联邦党人文集》，程逢如、在汉等译，商务印书馆 2004 年版，第 264 页。
- ⑦ [英] 阿克顿《自由与权力》，侯健、范亚峰译，商务印书馆 2001 年版，第 342 页。
- ⑧ 有关历史上《老子》的主要注释著作，参阅陈鼓应《老子今注今译》，商务印书馆 2007 年版，第 478—483 页。
- ⑨ 这方面的例子不少，楼宇烈先生在《老子道德经注》中华书局 2011 年版的“校释说明”中列出了部分例子。
- ⑩ “敦煌甲本”，依据朱大星《敦煌本〈老子〉研究》（附录一），中华书局 2007 年版，第 340—352 页。



# 老子

## 上篇

### 第一章

道可道<sup>[1]</sup>，非常道<sup>[2]</sup>；名可名<sup>[3]</sup>，非常名<sup>[4]</sup>。  
无名万物之始<sup>[5]</sup>，有名万物之母<sup>[6]</sup>。

故常无欲以观其妙<sup>[7]</sup>，常有欲以观其徼<sup>[8]</sup>。

此两者同出而异名<sup>[9]</sup>，同谓之玄<sup>[10]</sup>。玄之又玄<sup>[11]</sup>，众妙之门<sup>[12]</sup>。

有、无，道之  
两端。有言其实，  
无言其虚。

常道无限，万  
有之源。

#### [ 注释 ]

[1] 道：原义为“路”，引申为实在、规律和法则等。“道可

道”的第一个“道”字，指具体事物的规律和法则；第二个“道”字指言说、言谈。 [2] 常道：永恒之道，指事物的根本、普遍的规律和法则。“常”，原作“恒”（传世本因避汉文帝刘恒讳而改，大多如此），义同。 [3] 名：指名字、名称。“名可名”的第一个“名”字，指具体事物的名称；第二个“名”字，指命名、取名。 [4] 常名：即“恒名”，指根本或恒久的名称，义同“恒道”，亦是“无名”之“名”。 [5] 无：同“有”相对，指没有、不存在。这里指道的“虚无”，它是万物或天地的创始。万物之始：王弼本作“天地之始”，即天地的根源。在老子思想中，“天地”也是“道”创造的，它是万物中的两种，但又是非同寻常的两种。用它们作为万物的象征，义理上也说得通。“天地”，河上公本、傅奕本、敦煌甲本同，帛书本、汉简本作“万物”，王弼注文亦作“万物”，原抄本当作“万物”。今据改。 [6] 有：同“无”相对，指存有、存在。哲理上的“有”，指“道”不是纯粹的空无、虚无，它是最高的实有和实在。万物之母：即万物的根源。 [7] 常无：即“恒无”，指“道”的无形、无象和不可感知性。欲以：想借此。妙：神妙、奇妙。 [8] 常有：即“恒有”，指“道”的最高实有性和实在性。徼（jiào）：边际，界限。 [9] 两者：即“常无”（或“无”）和“常有”（或“有”）。 [10] 玄：深奥。 [11] 玄之又玄：深奥又深奥或深远又深远。“玄之又玄”，汉简本作“玄之又玄之”。“之”字起调节音节作用，无实义。其他诸本同王弼本。 [12] 众妙：万物的神妙或奇妙。门：创生万物的根源。

### [ 点评 ]

这一章的内容，一是区分可说之道与不可说之常道、可命名之名与不可命名之常名的不同；二是区分道的“有”（“常有”）和“无”（“常无”）同“万物”的不同；

三是区分“道”与“万物”的不同。本章的大意是：“道”如若可以言说，它就不是恒常的道；“名”如若可以用来命名，它就不是恒常之名。“无”指称万物的创始，“有”指称万物的来源。因此，人们想通过“常无”去领会道产生万物的奥妙，想通过“常有”去领会道与万物的界限。“常无”和“常有”这两者都出于“道”，而其名称不同。两者都可以称之为深奥。“道”是深奥又深奥，它是万物和一切神妙变化的总根源。

理解这一章，首先要知道，《道德经》今本的顺序是《道经》在前，《德经》在后；或相应于此，分上篇和下篇。出土帛书《老子》甲乙两本，分“德”和“道”两篇；汉简本《老子》分“老子上经”和“老子下经”。这种抄本都是《德经》在前，《道经》在后。《韩非子·解老》也以《德经》开始。按“道德”思想的逻辑，《道经》在先合理。《老子》一书的最早编排顺序，实际上是《德经》在前。

理解这一章，还要知道，此章句读不一，义理高深。句读不同，义理的解释自然也不同。句读上的分歧，一是“无名”“有名”应连读，还是将之断为“无，名……”“有，名……”二是“常无欲”“常有欲”应连读，还是将之断为“常无，欲以……”“常有，欲以……”宋代以前的汉唐句读，采取连读；宋代王安石等断开句读。今人的句读，两者皆有。帛书《老子》甲乙本，“欲”字后多一“也”字，似乎为连读提供了文字上的根据。实际上，从文字上，尤其是从义理上看，断开句读更为可取。

关键的地方是，老子的“道”同“有无”究竟是什

么关系。老子的“有无”，同王弼的“以无为本”的“有无”，明显不同。老子的“有”“常有”和“无”“常无”，是“道”的两个方面。“无”或“恒无”，强调“道”作为万物根本的无形、无象，强调“道”不是具体事物，它没有可感性；“有”或“恒有”，强调“道”作为万物的根本，是最高实在，是实有，它不是纯粹的“空”，不是“虚无”。

郭店本《老子》第四十章，同其他诸本有别，作“天下万物生于有，生于无”，这提供了“有”“无”同属于“道”的文本支持。传世本“有生于无”的“有”，是增益的。《庄子·天下》称老子和关尹的思想是“建之以常无有”。“常无有”即“常无”和“常有”。这是“常无”“常有”应当连读的又一力证。

《老子》中“道隐无名”的“无名”，也不同于王弼的“有名”和“无名”。它强调“道”没有具体事物那样的名称，强调道的“隐而不显”（无形、无象）。还有，老子主张“无欲”，批评“有欲”。“有欲”不合老子思想。

文字上，帛书甲、乙本“常无欲也”“常有欲也”的两个“也”字，其他传世抄本没有，汉简本也没有。先秦典籍，不乏“欲以”这样的搭配。如《庄子·大宗师》说“吾欲以教之，庶几其果为圣人乎”；《韩非子·外储说右上》说“有道之士怀其术，而欲以明万乘之主”等。

“道”是老子也是整个道家哲学的最高概念。《老子》第一章的主要概念，一是“道”或“常道”，一是“有”和“无”。老子说“道”或“恒道”不可言说，它是一个“恒名”，它至深至妙，它是万物的根源。

形而上学一般都区分两种东西：一是绝对的本根，一是具体的事物。《老子》第一章也有这种区分：一是“道”或“常名”的本根世界，一是具体事物、具体之名的世界。前者是后者的基础，后者奠基于前者。前者超越具体的经验事物，不可用经验和感知去把握；后者是经验的世界，它可以感知，可以用具体的名称去命名。前者是无限的，它具有无穷的可能性，它是具体事物的基础；后者以它为基础，是它的分化。《庄子·知北游》说：“视之无形，听之无声，于人之论者，谓之冥冥，所以论道而非道也。……道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也！知形形之不形乎！道不当名。”

“有无”是老子也是道家哲学的重要概念。老子的“有”和“无”，主要有三层意思：一是指“道”的既实有又无形的特征，这是“道”的两个方面，“无”不高于“有”，也不等于“道”；二是指具体事物的存在和不存在及其相互转化；三是指具体事物的实处和虚处，指条件、作用及其统一体。

《老子》第一章还有一个重要概念——“玄”。这一章的“玄”，一是指“有无”的深奥，二是指“道”的深奥和深远。其他章节的“玄”，都是用作修饰语，如“玄牝”“玄通”“玄德”“玄同”等。

## 第二章

万物皆相待。  
 天下皆知美之为美<sup>[1]</sup>，斯恶已<sup>[2]</sup>；皆知善之为善<sup>[3]</sup>，斯不善已<sup>[4]</sup>。故有无相生<sup>[5]</sup>，难易相成<sup>[6]</sup>，长短相形<sup>[7]</sup>，高下相倾<sup>[8]</sup>，音声相和<sup>[9]</sup>，前后相随<sup>[10]</sup>。

包容开放，功成不居。  
 是以圣人处无为之事<sup>[11]</sup>，行不言之教<sup>[12]</sup>，万物作焉而不始<sup>[13]</sup>。生而不有<sup>[14]</sup>，为而不恃<sup>[15]</sup>，功成而弗居<sup>[16]</sup>。夫唯弗居<sup>[17]</sup>，是以不去<sup>[18]</sup>。

### [ 注释 ]

[1]美：美丽、漂亮。与“丑”相对。为：是。 [2]斯：就，则。“斯”，郭店简本、帛书本、汉简本无，其他诸本同王弼本。恶：丑。与“美”相对。已：句末语言词，义同“矣”。 [3]善：好，美好。与“不善”“恶”相对。 [4]不善：即“恶”，坏，不好。与善相对。



“皆知善之为善，斯不善已”，郭店本作“皆知善，此其不善已”，帛书本作“皆知善，斯不善矣”，其他诸本同王弼本。 [5]有：存有。无：没有。“故”，河上公本、傅奕本、汉简本同，郭店本、帛书本、敦煌甲本无此字。此章的“有无”与第一章和第四十章的用法不同，后两者是对具体事物而言。 [6]成：形成。 [7]形：显示，对照。《淮南子·齐俗训》说：“短修之相形也。”王弼本“相形”作“相较”，诸本皆作“相形”。作“相形”于文为长。今据改。 [8]倾：原作“盈”。盈：包含。《公孙龙子·坚白论》说：“其白也，其坚也，而石必得以相盛盈。”“相倾”，汉简本、河上公本、傅奕本、敦煌甲本同，帛书本作“相盈”，帛书甲本读“相盈”。作“相倾”是避汉惠帝刘盈讳而改。 [9]音：有节奏的声音。声：单一的声响。和：调和，和谐。 [10]随：伴随，跟随。帛书本“前后相随”后有“恒也”。“前后”，河上公本、傅奕本同，郭店本、帛书本、汉简本、敦煌甲本作“先后”。义同。 [11]是以：因此，所以。是：代词，相当于“这”。以：连词，相当于“因为”。圣人：具有高超智慧的人，卓越的君王。圣人是《老子》中的关键词，用例很多。处：治，施行。无为：不干涉，不独断专行。 [12]不言：不发号施令。 [13]作：兴起。始：治理。《诗·大雅·灵台》说：“经始灵台，经之营之。”“始”，王弼本作“辞”，意思是起始、首要。河上公本、汉简本作“辞”，其他本作“始”。作“始”于文于义为长。今据改。 [14]“生而不有”句，疑袭《老子》第五十一章而入。郭店本、帛书本、汉简本、敦煌甲本无。 [15]为(wèi)：助，帮助。恃：凭借，不自恃有劳。 [16]弗：不。居：占，占有。 [17]唯：因为。 [18]不去：不失其功绩。

### [ 点评 ]

这一章的主要内容，一是讲述事物相反相成、相互

依赖的关系；二是讲述圣人实行无为而治，不自居其功。本章的大意是：天下人都知道什么是美，那是因为他们已经知道了什么是丑；都知道了什么是善，那是因为他们已经知道了什么是恶。有和无是相互依赖而产生的，艰难和容易是相互依赖而形成的，长和短是相互比较而显示出来的，高和下是相互比较而包含的，音乐和声响是相互依赖而产生的和谐，前和后是相互伴随而有的顺序。因此，圣人遵循事物的相互依赖关系，施行不干涉的无为治理，推行无言的教化。万事万物兴盛了，他不争先；他辅助万物而不自恃有德，他对万物有所成就而不自居有功。正是因为圣人不居其功，他的功绩反而不会被泯灭。

《老子》富有相互依存、相反相成的思想。美丑、善恶、有无、难易、长短、高下、音声、前后，彼此相反，又相互依赖。没有一方，就没有另一方。掌握万物相互依存、相反相成的奥妙，便能在相反的东西中获得力量。《庄子·知北游》说：“是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。”

“无为”表面是不做什么，看起来消极，也容易被误解。《淮南子·修务训》解释说：“或曰：‘无为者，寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不往。如此者，乃得道之像。’吾以为不然。”又说：“夫地势水东流，人必事焉，然后水潦得谷行；禾稼春生，人必加功焉，故五谷得遂长。听其自流，待其自生，则鲧禹之功不立，而后稷之智不用。”

“无为”不是无所作为，不是无所事事。它是指不干

涉，不控制；指统治者约束权力，不滥用权力，秉要执本，因循、顺应万物。“无为”也是“为”，也要“做”；“处无为之事”就是“为无为”。君王掌握着无限的权力，实行“有为”容易，实行“无为”难于上天。《淮南子·修务训》深得“无为”之旨：“若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立，权自然之势，而曲故不得容者，事成而身弗伐，功立而名弗有，非谓其感而不应，攻而不动者。”《淮南子·原道训》也说：“无为为之而合于道，无为言之而通乎德。”“所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为。所谓无治者，不易自然也；所谓无不治者，因物之相然也。”

老子的“无为”，有很多具体表现，柔弱、不争、清静都是。这一章的“行不言之教”是其一。老子主张少言，少发号施令，认为“无为”统治最有效（“无不为”）。统治者有德、有功，不沾沾自喜；百姓铭记在心，不用歌功颂德。弗洛伊德说，人的动机一是满足本能，二是渴望伟大。罗素极力称赞老子的“生而不有”精神，说它鼓励人的创造冲动，减少人的占有冲动。

## 第三章

很多欲求都是  
被刺激出来的。

生活其实很简  
单。

不尚贤<sup>[1]</sup>，使民不争；不贵难得之货<sup>[2]</sup>，使民不为盗；不见可欲<sup>[3]</sup>，使民心不乱<sup>[4]</sup>。

是以圣人之治，虚其心<sup>[5]</sup>，实其腹<sup>[6]</sup>；弱其志<sup>[7]</sup>，强其骨<sup>[8]</sup>。常使民无知无欲<sup>[9]</sup>，使夫智者不敢为也<sup>[10]</sup>。为无为<sup>[11]</sup>，则无不治。

### [ 注释 ]

[1] 尚贤：推崇贤能。“尚”，河上公本、傅奕本同，其他诸本作“上”。“上”通“尚”。《战国策·赵策三》说：“彼秦者，弃礼义而上首功之国也。” [2] 贵：重视，珍惜。难得之货：稀有的财货。 [3] 见(xiàn)：显现。可欲：能激起欲望的东西。 [4] “心”，帛书本、敦煌甲本无，其他诸本同王弼本。汉简本、河上公本、想尔注本作“使心不乱”，帛书本作“使民不乱”。王弼

本、傅奕本作“使民心不乱”，应为原文。乱：昏乱，惑乱，混乱。 [5]虚：淡泊，宁静。老子尚虚，《老子》第十六章有“致虚”的概念。 [6]实：饱。 [7]弱：减少，削弱。志：心志，志向。 [8]强：使强健、健壮，增强。 [9]知：知识。 [10]智：才智，聪明。 [11]为：行，施行。

### [ 点评 ]

这一章的内容主要是否定一般性的“有为”治理，实行高超的“无为”治理。本章大意是：统治者若不去推崇贤能，就能使人民不去争夺名位；若不去珍视少有的财物，就能使人民不去从事盗窃活动；若不去显露激起人们欲望的东西，就能使人心不产生惑乱。因此，圣人的治理，能使人民保持心灵的淡泊和宁静，让人民丰衣足食，减少不必要的欲望，增强体质，常常使他们保持纯朴，少识少欲，也使那些自以为聪明的人不敢去斗智取巧。统治者如果真能奉行无为、清静和不干涉的治道，他就会把国家的一切都治理好。

崇尚贤能、智能，追求财物，激发人们的积极性，是常规治理，是“有为”的治理。“有为”的治理，不但从根本上治理不好，还会引起人民的不安和争夺。“无为”之治，是根本之治，使人民生活满足，体格健全，心灵单纯，宁静幸福。

## 第四章

万物有根有源。“道”是根，“道”是源。

道冲<sup>[1]</sup>，而用之或不盈<sup>[2]</sup>。渊兮似万物之宗<sup>[3]</sup>。挫其锐<sup>[4]</sup>，解其纷<sup>[5]</sup>，和其光<sup>[6]</sup>，同其尘<sup>[7]</sup>。湛兮似或存<sup>[8]</sup>。吾不知谁之子<sup>[9]</sup>，象帝之先<sup>[10]</sup>。

### [ 注释 ]

[1] 冲：即冲、虚。“冲”，帛书甲本残缺，帛书乙本作“冲”，傅奕本作“盅”。俞樾指出，借“冲”为“盅”。盅，器虚。（《老子平议》，见《诸子平议》，第144页）“冲”，原作“盅”。[2]“或”，帛书甲本残损，帛书乙本、汉简本作“有”，想尔注本、傅奕本、敦煌甲本作“又”。或：借为“又”“有”。此处“或不盈”应为“又不盈”。盈：满，充满。“盈”押韵，众本不避讳；傅奕本改“满”，失韵。[3] 渊：深，深邃。宗：宗主，本原。[4] 挫：摧折，折损。[5] 解：排除，消除。纷：纠纷，错乱。“纷”，郭店本、帛书本、汉简本、河上公本、傅奕本同，想尔注本、敦煌甲本作

“忿”。原抄本当为“纷”。《战国策·赵策三》说：“所贵于天下之士者，为人排患、释难、解纷乱而无所取也。”“忿”，于义亦通。 [6]和：调和。 [7]同：混同。帛书本、汉简本、传世本、敦煌甲本皆有“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”之句，重出于《老子》第五十六章。此处割断上下文之义，疑为袭《老子》第五十六章而入。 [8]湛：隐晦不明。《战国策·魏策一》说：“物之湛者，不可不察也。” [9]吾：我。《老子》中使用了许多第一人称的“吾”“我”。有时指作者自己，有时指称统治者。 [10]象：好像。帝：天帝。先：早先。

### [ 点评 ]

这一章主要讲述“道”的特性。本章大意是：道是最大的空虚，它可以无限地被使用，而又始终不自满。道深邃无比，好似万物的宗主。折去锐利的锋芒，消除错乱纠纷，对自己的才德含而不露，浑然同世俗相处。道隐晦不明，好似又很实在。我不知道它来自哪里，它非常久远，好像在天帝之前就有了。

老子的“道”具有“虚”的特征，它有一个隐喻叫“谷神”。“谷神”表示的就是“道虚”。“道虚”能包容一切，因此它又是最大的充盈，取之不尽，用之不竭。但“道”从不自满。这又是“道”的美德。“道”深邃、隐晦，但它非常实在，是万物的本原，是一切事物的开端，它比最古老的“帝”还要古老。

## 第五章

善待万物，善待他人。

爱心广布，天下一家。

天地不仁<sup>[1]</sup>，以万物为刍狗<sup>[2]</sup>；圣人不仁，以百姓为刍狗。

天地之间，其犹橐籥乎<sup>[3]</sup>？虚而不屈<sup>[4]</sup>，动而愈出<sup>[5]</sup>。

多言数穷<sup>[6]</sup>，不如守中<sup>[7]</sup>。

### [ 注释 ]

[1] 天地：古代中国的两个主要思想概念。在儒家思想中，两者有时指创造万物的两种实体和力量。在老子思想中，天地总体上隶属于“道”，是万物中的两种；但其地位和作用非同一般，有时也被作为类似于“道”的价值。不仁：不偏爱，不偏私，一视同仁。仁，即爱，是儒家的主要价值概念。 [2] 刍狗：用刍草扎成的狗，供祭祀等仪式使用，用后弃之，比喻轻贱。《庄子·天



运》说：“夫刍狗之未陈也，盛以篚衍，巾以文绣，尸祝斋戒以将之。及其已陈也，行者践其首脊，苏者取而爨之而已。” [3] 橐龠 (tuó yuè): 鼓风器具，即风箱。橐: 鼓风装置。龠: “箫”的本字，风箱中的吹风管。《庄子·大宗师》中有“以天地为大炉”的说法，《管子·宙合》中有“天地万物之橐”的说法。 [4] 不屈 (jué): 不竭，不尽。屈: 竭，尽。《荀子·王制》说：“使国家足用，而财物不屈。” [5] 动: 拉动。 [6] “多言”，帛书本、汉简本作“多闻”，其他诸本同王弼本。数 (sù): 通“速”。 [7] 中: 意思非儒家中庸、中和之中。借为“冲”，即虚。“如”，帛书本、汉简本作“若”。

### [ 点评 ]

这一章主要讲述不偏心、虚和守虚。本章大意是：天地不偏心，不偏爱，对待什么都一样；同样，圣人也不偏爱，不偏私，对待百姓谁都一样。天和地之间，不就像一个风箱吗？它中间空虚，所产生的风用之不尽，推拉越快，排出的风就越多。政令繁苛，很快就会陷入困境，不如保持虚静，不加干涉。

说天地和圣人不仁，以万物为实用性的“刍狗”，看似不爱不亲，实则强调“大爱”“大亲”。如同《庄子·齐物论》所言——“大仁不仁”；亦如同书《天运》和《庚桑楚》所说——“至仁无亲”。大爱、大亲，公而全，没有范围，没有偏心，没有差别。这是天地的大德，这是圣人的大德。

天地类似风箱，虚而尽有；圣人虚心，一视同仁。莫用繁苛的政令控制人，莫要约束人；学习圣人，包容

天下，宽厚待民。

老子主张“不言”“希言”，反对“多言”。《说苑·敬慎》所载《金人铭》，是老子思想来源之一，其中有“无多言，多言多败”句。

## 第六章

谷神不死<sup>[1]</sup>，是谓玄牝<sup>[2]</sup>。玄牝之门<sup>[3]</sup>，是谓天地根<sup>[4]</sup>。绵绵若存<sup>[5]</sup>，用之不勤<sup>[6]</sup>。

伟大的母性孕育一切。

### [ 注释 ]

[1] 谷神：太虚神。“道”的隐喻。《庄子·知北游》有“不游乎太虚”之言。谷：山谷，此处用为虚。《大戴礼记·易本命》记：“丘陵为牡，谿谷为牝。” [2] 是谓：即“谓是”，意思是称此。玄牝：创生万物的母性、雌性，指“道”。玄：幽深，玄妙。牝：母性，雌性。 [3] 门：阴道，生殖器。喻指“道”的无限创生力。 [4] 根：根源，本原。 [5] 绵绵：微细连绵的样子。《战国策·魏策一》记载：《周书》曰：“绵绵不绝，蔓蔓奈何？毫厘不伐，将用斧柯。” [6] 勤：尽，穷竭。《淮南子·原道训》说：“旋县（作‘绵’）而不可究，纤微而不可勤。”高诱注说：“县，犹小也；勤，犹尽也。”在帛书本和汉简本中，这一章与传世本的第七章合为一章。

### [ 点评 ]

这一章主要讲述“谷神”“玄牝”的特征和美德。本章大意是：无限的太虚之神是永恒的，它叫作玄妙的母性。玄妙的母性，它可以称为天和地的根源。玄妙的母性纤细微弱，好像一般的东西那样存在着，但它的生育力无穷无尽。

《老子》一书，不言历史人物，不言历史事件，喜欢用隐喻指“道”，喜欢诉诸象征说“道”。以“道”为谷神，以“道”为玄牝。“谷神”是“大山谷”“大川谷”，空虚能容，容纳河流，容纳森林。玄牝是伟大的母性和雌性，它能生育一切，能生天生地。

常人颂扬充实，颂扬拥有和实用；老子颂扬空虚，颂扬源泉，颂扬无限的创造力。

## 第七章

天长地久。天地所以能长且久者<sup>[1]</sup>，以其不自生<sup>[2]</sup>，故能长生<sup>[3]</sup>。

忘掉自己，充实自己。

是以圣人后其身而身先<sup>[4]</sup>，外其身而身存<sup>[5]</sup>。非以其无私邪<sup>[6]</sup>？故能成其私<sup>[7]</sup>。

放弃一己之小，成就一己之大。

### [ 注释 ]

[1] 所以：什么的原因。且：与，及。 [2] 以其：因它。自生：贪求自己的长生。 [3] 长生：恒久存在。 [4] 后其身：甘居人后。身：己，自己。“后”，传世本、汉简本、敦煌甲本同，帛书本作“退”。义近。 [5] 外其身：自外其身，置己于度外。 [6] 非以：不因。无私：不为狭隘的自为所束缚。《庄子·天道》载：“孔子曰：‘中心物恺，兼爱无私，此仁义之情也。’老聃曰：‘意，几乎后言！夫兼爱，不亦迂乎！无私焉，乃私也。’”邪：句末语气词，表示反问，相当于“吗”。这里老子认为儒家的兼爱无私是一种

私。 [7] 成其私：成就自己。私：自己。

### [ 点评 ]

这一章讲述天地为什么能够长久，讲述圣人如何成就自己。本章大意是：天和地长存常在，恒久不衰。它们之所以能够如此，这是因为它们不惟自己的生存是图，所以它们反而能够长久存在。圣人深知这个道理，因此，他先人后己，反而被人拥戴；他置身度外，反而会立于不败之地。这难道不是因为他无私吗？所以，无私反而能最好地成就他自己。

事物的存在，时间上有久暂之别，各有其限；空间上有大小之分，各有其宜。人的生命有时限，情感上偏爱久生，以长寿为福。天地悠悠，恒久不已，是天地的自然特性。老子赋予天地“忘我”“舍己”的美德，用天地为人类立法。

圣人效法天地的美德，忘我舍己，不计名利，最受人们的爱戴，成就了他的大我。放弃，反而能真正拥有；不争，反而可得到最多。看似矛盾的地方，蕴含着人间的真谛。爱因斯坦说：“一个人的真正价值首先取决于他在什么程度上和在什么意义上从自我解放出来。”（《爱因斯坦全集》第三卷，商务印书馆 2010 年版，第 48 页）

## 第八章

上善若水<sup>[1]</sup>。水善利万物而不争<sup>[2]</sup>，处众人之所恶<sup>[3]</sup>，故几于道<sup>[4]</sup>。

居善地<sup>[5]</sup>，心善渊<sup>[6]</sup>，与善仁<sup>[7]</sup>，言善信<sup>[8]</sup>，正善治<sup>[9]</sup>，事善能<sup>[10]</sup>，动善时<sup>[11]</sup>。

夫唯不争<sup>[12]</sup>，故无尤<sup>[13]</sup>。

人人与人  
为善、成人之美，  
人人都是慈善家。

善于选择，善  
于实行，心想事  
成。

### [ 注释 ]

[1] 上善：上等的善，至善。上：上等，至。义同《老子》第三十八章的“上德”“上仁”“上义”之“上”。 [2] 善：善于。利：有利，利于。不争：不争夺，谦让。“不争”，帛书甲本作“有静”，帛书乙本、汉简本作“有争”。“有争”错误；“有静”义虽通，于文恐错讹。其他诸本同王弼本。 [3] 处：居，位。恶(wù)：厌恶，不喜欢。 [4] 几：接近。义同《老子》第六十四章“常于几成而

败之”的“几”。[5]居：居住，居处。地：地方，位置。[6]心：思考。渊：静。《庄子·在宥》说：“渊默而雷声”“其居也，渊而静；其动也，县而天。”《庄子·天地》说：“渊静而百姓定。”[7]与(y)：给予。义同《老子》第三十六章“将欲夺之，必固与之”的“与”。“与善仁”，帛书甲本作“予善信”，帛书乙本、汉简本作“予善天”，傅奕本作“与善人”，其他诸本同王弼本。衡之于上下文，“与善仁”可取。[8]言：说话，允诺。信：信用。[9]正：通“政”。[10]能：胜任。[11]时：时间，时机。[12]唯：因为。[13]无尤：没有过错、过失。尤：过错，过失。

### [ 点评 ]

这一章的内容，一是讲述“水”的美德，一是讲述什么是好的选择。本章大意是：至善的人就像是水。水善于对万物有利而从不为自己争取什么，它处于众人所不喜欢的低下的地方。所以，它最接近道。高明的人，居住善于选择地方，心灵善于保持宁静，施予善于体现仁爱，说话善于守信，从政善于治理，做事善于胜任，行动善于选择时机。正因为他不争权夺利，所以他就没有过去。老子一反常识和一般的价值，强调“甘居下流”，认为“大国者下流。”

老子“尚阴”“尚柔”，赞扬雌性、母性、水、婴儿和川谷。水滋养万物，孕育生命，带来了一个世界，又低调居于这个世界；水柔弱不争，甘居下流，紧靠着“道”，相依不离。

孔子也赞扬“水”的美德。《荀子·宥坐》记载：“孔子观于东流之水。子贡问于孔子曰：‘君子之所以见大水



必观焉者，是何？’孔子曰：‘夫水，大遍与诸生而无为也，似德；其流也埤下，裾拘（通‘倨’）必循其理，似义；其洸洸乎不涸尽，似道；若有决行之，其应佚（奔跑）若声响，其赴百仞之谷不惧，似勇；主量必平，似法；盈不求概，似正；淖（通‘绰’）约微达，似察；以出以入以就鲜絮，似善化；其万折也必东，似志。是故君子见大水必观焉。’”

韩婴也赞扬“水”。有人问：“夫智者何以乐于水也？”他说水有“多德”：“夫水者，缘理而行，不遗小间，似有智者；动而下之，似有礼者；蹈深不疑，似有勇者；障防而清，似知命者；历险致远，卒成不毁，似有德者。天地以成，群物以生，国家以宁，万物以平，品物以正。此智者所以乐于水也。”（《说苑·杂言》）

人贵向上。常言说，人往高处走，水往低处流。《诗·小雅·伐木》说：“出自幽谷，迁于乔木。”《论语·子张》记载子贡之语说：“君子恶居下流，天下之恶皆归焉。”其旨在强调“天道酬勤”，同水甘居其下，不相矛盾。

事情有因果，是非有曲直。人生在世，好的生活，源于好的选择。居住、活动、行事、言语、内心、交往，莫不有道有理。好的选择，是合理合道的选择。有道者有福，有理者有福。郭店楚简《语丛二》说：“不善择，不为智。”

亚里士多德说：“人如不作善行（义行），终于不能获得善果（达成善业）；人如无善德而欠明哲，终于不能行善（行义）；城邦亦然。……惟有勇毅、正义和明哲诸

善性，才能达成善业 [ 而导致幸福 ]。”（《政治学》，商务印书馆 1965 年版，第 342 页）依亚里士多德之论，优良的生活由三方面的善造就：“外物诸善”“躯体诸善”和“性灵诸善”。（参阅上书，第 340 页）

## 第九章

持而盈之<sup>[1]</sup>，不如其已<sup>[2]</sup>；揣而棷之<sup>[3]</sup>，不可长保。金玉满堂<sup>[4]</sup>，莫之能守<sup>[5]</sup>；富贵而骄，自遗其咎<sup>[6]</sup>。

功遂身退<sup>[7]</sup>，天之道<sup>[8]</sup>。

适度的人生，  
无往不适宜。

最好的时候，  
也是退出的时候。

### [ 注释 ]

[1]持：持有，守。《国语·越语下》说：“持盈者与天，定倾者与人，节事者与地。”《管子·白心》说：“持而满之，乃其殆也。”其“持”即此义。“持”，帛书本作“揜”，读作“殖”。揜：积。于义虽通，非本字。其他诸本同王弼本（郭店本作“耒”）。盈：满，充满。[2]已：停止，罢休。[3]揣(zhu)：捶，锻击。“棷(rui)”，傅奕本同，郭店本作“群”，帛书乙本、汉简本作“允”，河上公本作“锐”，想尔注本作“悦”，敦煌甲本作“揜”。棷：一说通“锐”。《集韵·祭韵》说：“锐，或作棷。”朱骏声《说文通训定声·泰部》

说：“税，假借为锐。”《淮南子·道应训》引作“锐”。王弼注说：“锐之令利。”据此，原抄本应作“锐”。[4]金玉：黄金和玉石。“满堂”，郭店本、帛书本、汉简本作“盈室”，想尔注本、傅奕本作“满室”。义同。其他诸本同王弼本。[5]莫之能守：即“莫能守之”，宾语前置。[6]遗：招致。咎：灾祸。[7]遂：成，告成。“功遂身退”，郭店本、帛书本、汉简本同，河上公本作“功成名遂身退”，想尔注本、敦煌甲本作“名成功遂身退”，傅奕本作“成名功遂身退”。义近。[8]天之道：即天道，天的法则。

### [ 点评 ]

这一章主要讲述节制、谦让和退隐。本章大意是：持有太多的人，不如适可而止；若刀刃太锋利，就不能持久；金玉满堂，无比富有，怎么能一直守住；人富有、显贵而骄横，目中无人，就会招致灾祸。明智的人，大功告成，果断退隐，这十分符合天道。

凡事皆有度，物极则必反。人富贵，有权势，觉得自己能控制一切，觉得整个世界都是他的，就容易自负、骄横和轻狂，容易奢侈和放纵，容易得意忘形。这是自取灭亡。

为人处事，内方而外圆，低调而平易；理直不必气壮，心平气和更能服人；求得而不贪得，成功而不贪功。人人心里有杆秤，人心是最好的纪念碑。

尼采说：“凡是愿名誉的人，必须及时从光荣中离去，学习如何在适当的时候离去。一个人在最富韵味的时候，应该知道如何防止自己被品尝尽，这是最希望长久被爱的人所知道的。”（[美]考夫曼编《存在主义》，商务印书馆1987年版，第107页）

## 第十章

载营魄抱一<sup>[1]</sup>，能无离乎<sup>[2]</sup>？专气致柔<sup>[3]</sup>，  
能婴儿乎<sup>[4]</sup>？涤除玄览<sup>[5]</sup>，能无疵乎<sup>[6]</sup>？爱民  
治国，能无知乎<sup>[7]</sup>？天门开阖<sup>[8]</sup>，能为雌乎<sup>[9]</sup>？  
明白四达<sup>[10]</sup>，能无为乎<sup>[11]</sup>？

生之<sup>[12]</sup>，畜之<sup>[13]</sup>。生而不有<sup>[14]</sup>，为而不  
恃<sup>[15]</sup>，长而不宰<sup>[16]</sup>，是谓玄德<sup>[17]</sup>。

人生有宝，柔  
和谦和。

创造而不占  
有。

### [ 注释 ]

[1] 载：承负。这里指保持。营魄：即魂魄。古人以魄为阴神，以魂为阳神。《左传》昭公七年说：“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。”《楚辞·远游》说：“载营魄而登霞兮。”为何以“魂”为“营”？《黄帝四经·素问·痹》说：“营者，水谷之精气也。”抱一：守一。一：即“道”。 [2] 无离：不离开，保持。 [3] 专（tuán）：

借为“抟”。抟：结聚，收敛。气：万物的基本材料和能源，分阴气和阳气。抟气：聚气，凝气。《管子·内业》说：“抟气如神，万物备存。”致：达到。柔：柔软，柔和。 [4] “能婴儿乎”，帛书本、汉简本同，河上公本、想尔注本、敦煌甲本作“能婴儿”，傅奕本作“能如婴儿乎”。 [5] 涤除：洗刷，清除。涤：清洗。玄：幽深，深远。览：借为“鉴”。鉴：原指盛水的青铜盆子，可以水观容，引申为照视。《左传》襄公二十八年说：“美泽可以鉴。”《庄子·德充符》说：“人莫鉴于流水而鉴于止水。”《庄子·天道》说：“圣人之心静乎？天地之鉴也，万物之镜也。”鉴：意为镜。李零指出，古代的镜子由玄锡和青铜合成，同现在的水银镜不同。（参阅李零《我们的经典·人往低处走》，第51页）玄鉴：能照清一切的明镜，喻心灵的明澈和坦荡。《淮南子·修务训》说：“执玄鉴于心，照物明白。”“览”，帛书甲本作“蓝”，帛书乙本作“监”，应读为“鉴”。汉简本作“鑑”，即“鉴”。《说文·金部》说：“鑑，大盆也。” [6] 无疵：没有过失和缺点。疵：过失，缺点。“能无疵乎”，傅奕本同，帛书甲本作“能毋疵乎”，帛书乙本、汉简本作“能毋有疵乎”，河上公本、想尔注本、敦煌甲本作“能无疵”。义近。 [7] 以：用。“无知”，帛书甲本残缺，帛书乙本作“毋以知”，汉简本作“毋以智”，傅奕本作“无以知”。王弼注说：“治国无以智，犹弃智也。能无以智乎？”原抄本应作“无以智”，即不用智。 [8] 天门：人的先天感官，同心相对。门：感官。义同《老子》第五十二章“闭其门”的“门”。《庄子·天运》说：“其心以为不然者，天门弗开矣。”阖（hé）：关闭，闭合。《楚辞·天问》说：“何阖而晦？何开而明？” [9] 雌：母性，柔弱。“为雌”，王弼本作“无雌”，帛书甲本残缺，帛书乙本、汉简本、傅奕本、敦煌甲本作“为雌”。王弼注说：“言天门开阖能为雌乎？”可见原抄本作“为雌”。今据改。老子“贵雌”。《老子》第二十八章

有“知其雄，守其雌”之言。为雌：使自己变得柔和。为：使。《老子》第四十九章说：“圣人在天下，歛歛焉，为天下浑其心。”义同此“为”。 [10]四达：四通八达，无所不至。《礼乐·乐记》说：“礼乐刑政四达而不悖，则王道备矣。”《庄子·刻意》说：“精神四达并流。”《庄子·山木》说：“始用四达，爵禄并至而不穷。”《庄子·知北游》说：“无门无房，四达之皇皇也。” [11]无为：不干涉，不强迫。 [12]生：生出，产生。之：万物。 [13]畜：蓄养。 [14]有：占有。 [15]恃：自恃。 [16]宰：主宰，控制。 [17]玄德：深厚、深远的德。“生而不有”四句，重见于《老子》第五十一章。

### [ 点评 ]

这一章主要讲述“抱一”“不用智”“致柔”和“无为”等。本章大意是：保持魂魄的高度和谐，要牢牢守住“一”（“道”），能做到始终不偏离它吗？凝聚身心的精气达到柔和，能做到像婴儿那样吗？清洗心灵的镜子，能达到光明澄澈毫无瑕疵吗？爱护人民、治理国家，能不使用智巧、费尽心机苛察吗？感官和身体的活动，能使它变得温和、柔顺吗？洞察、明晓无所不通，能做到无为清静吗？道生育万物，抚养万物而不占有它们，为万物尽力而不自恃有劳，帮助万物成长而不主宰它们，这叫作道的深远的美德。

生命和幸福没有奥秘。不猎奇，勿索隐行怪，过一般的生活，做自己想做的事。充实身体的能量，保持健康的体魄；拥有一颗纯正和宁静的心灵，保持身心的平衡及和谐；遵循事物的道理，不勉强，不强行；发挥生命

的创造力，在创造中获得永恒。《管子·内业》说：“转气如神，万物备存。能转乎？能一乎？能无卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能勿求诸人而得之已乎？思之，思之，又重思之。思之而不通，鬼神将通之。非鬼神之力也，精气之极也。”



## 第十一章

三十辐共一毂<sup>[1]</sup>，当其无<sup>[2]</sup>，有车之用<sup>[3]</sup>；  
埴埴以为器<sup>[4]</sup>，当其无<sup>[5]</sup>，有器之用；凿户牖以  
为室<sup>[6]</sup>，当其无<sup>[7]</sup>，有室之用。

故有之以为利<sup>[8]</sup>，无之以为用。

虚实相依，有  
无相生。

### [ 注释 ]

[1] 辐：车轮子上的辐条。辐条多，承重性就强。战国时期，多有三十根辐条的车子。共：共同分布。毂（g）：车轮中心的部件，外连接辐条，内以孔容轴。“共”，帛书甲本残损，帛书乙本、汉简本作“同”。义同。旧说通“拱”。拱：拱卫，环绕。义可通，于文应作“共”。 [2] 当：犹“有”“承”。无：车轮的空虚处。 [3] 用：作用，功用。 [4] 埴（sh n）：和（huó），又指“模子”。埴埴：和泥土，或指将和（huó）好的泥土放在模子里。《管子·任法》：“昔者尧之治天下也，犹埴之

在埏也，唯陶之以为。”《荀子·性恶》说：“故陶人，埏埴而为器。”以为：犹“而为”，“而制作”。以：为。连词。[5]无：器皿的虚空处。[6]凿(záo)：打孔，贯通。《韩非子·外储说左上》说：“筑十版之墙，凿八尺之牖。”户牖(yù)：门和窗。户：单扇门，两户为门，泛指门。牖：窗子。[7]无：屋宇的空间、虚空处。[8]有：器物的实体、载体。以为：用作。利：这里指条件。

### [ 点评 ]

这一章主要是讲述器物的实体和器物的虚空之间的相互关系，讲述只有两者的结合才有器物的作用。本章大意是：造车使三十根辐条共同分布在车毂上。正是在车毂的中心留有孔（能安装车轴），才有了车子承载和运送的作用；将和好的泥土放在模子里制作成陶器，正是有了器皿的空虚处，才有了器皿的用处；建立屋室，安门凿窗，正是有了屋宇的空间，才有了屋宇的作用。由此，就能明白一个道理，器物的实体和载体，是它产生作用的条件；器物的空虚处，是它发挥作用的地方。

大千世界无奇不有，自然不造无用之物。《荀子·富国》说：“万物同宇而异体，无宜而有用为人。”万物皆有其性，皆有其用，亦各有限。尺有所短，寸有所长。《列子·天瑞》说：“天地无全功，圣人无全能，万物无全用。”

常人眼睛只盯着“有”和“实”，无视“虚”“空”“无”。老子用具体的器物告诉人，“有”和“实”是事物的条件和凭借，能用则需要“空”和“虚”。人们受眼光限制，受性情限制，只顾一时之用，不知长远之用；善于用小，拙于用大。

人称“无用”者，大多是眼下无用，或不知其用，不会用之。庄子眼中的惠施就是这样。《庄子·外物》记载说：“惠子谓庄子曰：‘子言无用。’庄子曰：‘知无用而始可与言用矣。天地非不广且大也，人之所用容足耳，然则厕足而垫之致黄泉，人尚有用乎？’惠子曰：‘无用。’庄子曰：‘然则无用之为用也亦明矣。’”

庄子眼光广阔，心灵开放，深知“无用之用”。《庄子·知北游》说：“大马之捶钩者，年八十矣，而不失豪芒。……是用之者假不用者也，以长得其用，而况乎无不用者乎！物孰不资焉！”庄子批评眼光狭隘的人说：“人皆知有用之用，而莫知无用之用也。”（《庄子·人间世》）

受老子和庄子的启发，《淮南子·说山训》说：“鼻之所以息，耳之所以听，终以其无用者为用矣。物莫不因其所有，而用其所无。”又说：“物之用者，必待不用者。”

## 第十二章

生活越奢华，  
生命越脆弱。

五色令人目盲<sup>[1]</sup>，五音令人耳聋<sup>[2]</sup>，五味令  
人口爽<sup>[3]</sup>，驰骋畋猎令人心发狂<sup>[4]</sup>，难得之货令  
人行妨<sup>[5]</sup>。

是以圣人为腹不为目<sup>[6]</sup>，故去彼取此<sup>[7]</sup>。

### [ 注释 ]

[1] 五色：指青、赤、黄、白、黑。令：使，让。目盲：眼睛  
看不清。 [2] 五音：指宫、商、角、徵、羽。耳聋：听不到声  
音。 [3] 五味：指酸、苦、甘、辛、咸。爽：失，伤害。 [4] 驰  
骋：纵马奔跑。《吕氏春秋·情欲》说：“荆庄王好周游田猎，驰  
骋弋射。”畋猎：打猎。“畋猎”，汉简本、河上公本、傅奕本、敦  
煌甲本皆作“田猎”，想尔注本作“田獮”，帛书本作“田腊”。《孟  
子·梁惠王下》说：“吾王之好田猎。”同书《尽心下》说：“般乐  
饮酒，驱骋田猎，后车千乘，我得志，弗为也。”《庄子·齐物论》

说：“梦哭泣者，旦而田猎。”先秦古书大量的例子，几乎皆作“田猎”而无“畋猎”。原本应作“田猎”。发狂：狂放不羁。[5]行妨：妨碍、损害人的行为。妨：妨碍，伤害。[6]是以：因此。为（wèi）腹：为了吃饱肚子。不为目：不为了眼睛的赏心悦目。“是以圣人”，帛书本“圣人”之后有“之治也”三字，其他诸本同王弼本。[7]去彼取此：舍弃奢侈的生活，选择简单的生活。

### [ 点评 ]

这一章主要讲述奢侈和放纵的生活对人的身心的不良影响。本章大意是：贪图享受华美的色彩，它会使人失明；过度享受动人的音乐，它会使人失聪；沉迷于美味佳肴，它会使人失去口感；纵马奔驰在田野中打猎追逐，它会使人心狂放不羁。圣人深知奢侈和过度的生活会伤害人的身心，因此，他只求过简单的生活，避免奢侈和过度。

人是最不容易满足的动物。生活上，他想享有一切，过度消费，穷奢极欲。纵欲论者主张，人生短暂，要拼命享受。《庄子·盗跖》说：“目欲视色，耳欲听声，口欲察味，志气欲盈。人上寿百岁，中寿八十，下寿六十，除病瘦死丧忧患，其中开口而笑者，一月之中不过四五日而已矣。天与地无穷，人死者有时。操有时之具，而托于无穷之间，忽然无异骐骥之驰过隙也。不能说其志意，养其寿命者，皆非通道者也。”

殊不知，生命有限度，机体有不可承受之重。老子告诫说，过度消费，饮食无度，就会伤生。《庄子·天地》说：“且夫失性有五：一曰五色乱目，使目不明；二曰五

声乱耳，使耳不聪；三曰五臭薰鼻，困憊（z ng）中颡（s ng）；四曰五味浊口，使口厉爽；五曰趣舍滑心，使性飞扬。此五者，皆生之害也。”

## 第十三章

宠辱若惊<sup>[1]</sup>，贵大患若身<sup>[2]</sup>。

何谓宠辱若惊<sup>[3]</sup>？宠为上<sup>[4]</sup>，辱为下<sup>[5]</sup>，得之若惊<sup>[6]</sup>，失之若惊<sup>[7]</sup>，是谓宠辱若惊<sup>[8]</sup>。

何谓贵大患若身？吾所以有大患者<sup>[9]</sup>，为吾有身<sup>[10]</sup>。及吾无身<sup>[11]</sup>，吾有何患！

故贵以身为天下<sup>[12]</sup>，若可寄天下<sup>[13]</sup>；爱以身为天下<sup>[14]</sup>，若可托天下<sup>[15]</sup>。

谋取大者，不计一时之小。

真正爱自己的人不自恋。

### [ 注释 ]

[1] 宠：宠爱，偏爱。辱：羞辱，侮辱。若：而，就。连词，表承接。惊：惊喜，惊惧。 [2] 贵：犹“看得重”。大患：大的祸害。若：像。 [3] 何谓：什么是，什么叫做。《孟子·公孙丑上》说：“敢问何谓浩然之气？”其中“何谓”义同此。 [4] 上：上

等，好。 [5]下：下等，不好。“宠为上，辱为下”，王弼本作“宠为下”，河上公本作“〔宠为上〕，辱为下”，想尔注本作“宠辱为下”，郭店本、帛书本和汉简本等同王弼本。但在这段话中，“宠为下”的意思不够严格和完整，其已有的注解也令人费解，应该是“宠为上，辱为下”。可能正是基于此，就有了河上公抄本等的“辱为下”的异文（然又失上句）。（参阅王卡《老子道德经河上公章句》，第48—50页）出土各本均同这一事实说明，原本本身也可能就不严格讲究前后呼应，一一对应。因此，补文也可能是为《老子》原本增补。不过，对“宠为下”的一种解释也勉强说得通，即受到宠爱的是地位低的人，他得到它就惊喜，失去它就惊叹。 [6]得：得到，受到。若：乃。 [7]失：失去，失宠。 [8]是谓：即“谓是”，称此。 [9]吾：我。此为泛指。所以：什么的原因。 [10]为：因为。身：自己。 [11]及：做得到。无身：不想自己。 [12]贵以身：即“以贵身”。 [13]若：犹“乃”“才”。寄：寄托。 [14]爱以身：即“以爱身”。 [15]托：托付。“寄天下”“托天下”的顺序，郭店本、帛书本和汉简本作“托天下”“寄天下”。《庄子·在宥》篇引此段话，其顺序也是如此。故《老子》原本的顺序应先是“托天下”，后是“寄天下”。

### [ 点评 ]

这一章主要讲述人为什么受到宠辱就惊讶，人为什么有祸患，什么样的人才有资格治天下。本章大意是：人受到宠爱和羞辱，就会惊喜和惊恐；人重视大的祸患，就像生怕自己受到伤害那样。什么是受宠而惊喜、受辱而惊恐呢？受宠，人有荣光；受辱，人就没有面子。因此，人受到羞辱就会惊恐，受到宠爱就会惊喜。这就叫作受



宠而惊喜、受辱而惊恐。什么叫做人看重大的祸害，就像生怕自己受到伤害呢？我之所以老是想着有大的祸患，那是因为我老是想着自己；我做到了不老想自己，我就不会老是想着有什么祸患。因此，只有那种用贵身的精神去治天下的人，人民才可以将天下的大任寄托给他；只有用爱护自己的精神去治天下的人，人民才可以将天下的重担托付给他。

人的心理和意识，倾向于受到肯定，不希望受到否定。卡耐基引用詹姆士的话：“人类本质里最殷切的需求是渴望被人肯定。”（《人性的弱点全集》，中国发展出版社2009年版，第15页）因此，人受到肯定就感到高兴，受到否定就感到不悦。这就给那些投其所好者，给阿谀奉承者提供了机会。境界高的人，超越了这种限制。《庄子·逍遥游》记载的宋荣子，他是“举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮”。老子告诉我们，一个人从小我中解放了出来，他就能忘掉自我，不为一时的荣辱所左右，坚持自己的选择和价值，走自己的人生之路。

对于“故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下”，一般的解释是，真正懂得重视自己生命和价值的人，才可以接受治理天下的使命。《庄子·让王》中说：“道之真，以治身；其绪余，以为国家；其土苴，以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事也，非所以完身养生也。”这是将自己的生命和养生看得重于国家、天下，同老子所说不尽相同。

老子的“不贵身”“不爱身”同“贵身”“爱身”不矛盾。老子批评贵身、爱身，是指它不是真正的贵、真

正的爱，而是迷恋和沉迷。老子主张“不贵身”“不爱身”不是说轻视生命，轻视自我，而是说超越对生的迷恋和迷惑。老子主张“善摄生”，认为“死而不亡者寿，不失其所者久”，就是明证。

## 第十四章

视之不见名曰夷<sup>[1]</sup>，听之不闻名曰希<sup>[2]</sup>，搏之不得名曰微<sup>[3]</sup>。此三者不可致诘<sup>[4]</sup>，故混而为一<sup>[5]</sup>。一者<sup>[6]</sup>，其上不皦<sup>[7]</sup>，其下不昧<sup>[8]</sup>，绳绳不可名<sup>[9]</sup>，复归于无物<sup>[10]</sup>。是谓无状之状<sup>[11]</sup>、无物之象<sup>[12]</sup>，是谓惚恍<sup>[13]</sup>。迎之不见其首，随之不见其后<sup>[14]</sup>。

执古之道<sup>[15]</sup>，以御今之有<sup>[16]</sup>。能知古始<sup>[17]</sup>，是谓道纪<sup>[18]</sup>。

### [ 注释 ]

[1] 夷：训“平”，无迹。名曰：叫做。 [2] 希：稀少，无声。 [3] 搏：握，持。微：细微，无形。帛书本作“搢”（mín），

“一”对“万物”，超形脱相。

历史是一位老人，它有先见之明。

抚。于义亦通。 [4] 致诘 (jié): 求问, 求得答案。致: 求, 求得。《论语·子张》说: “君子学以致其道。”《庄子·逍遥游》说: “彼于致福者, 未数数然也。”诘: 询问, 追问。“致诘”, 帛书本作“致计”。应作“致诘”。 [5] 混: 混同, 混合。《国语·周语下》说: “若能类善物, 以混厚民人者, 必有章誉蕃育之祚。” [6] “一者”, 帛书本、傅奕本同, 王弼本无, 汉简本作“参也”。“参”疑承上文而为误, 应为“一者”。(参阅韩巍整理《北京大学藏西汉竹书[貳]》, 第150页) 今据补。 [7] 上: 上面。皦 (jiào): 明, 明亮。《诗·王风·大车》说: “谓予不信, 有如皦日。”“皦”, 帛书甲本作“攸”, 整理者当作“攸”, 读为“悠”; 帛书乙本作“谬”。《庄子·天下》有“谬攸之说”。谬和攸, 即虚和远。(参阅许抗生《帛书老子注译与研究》, 第94页) [8] 下: 下面。昧: 昏暗, 不明。 [9] 绳绳 (mnmn): 连续不断, 没有边际。 [10] 复归: 返回。无物: 指无形的道。物: 有形的事物。 [11] 无状: 没有具体事物的形态。 [12] 无物之象: 没有具体事物的现象。象: 表现出来的现象, 如天象、气象。与“形”相对。《周易·系辞上》说: “在天成象, 在地成形。” [13] 惚恍 (hū huǎng): 模糊不清, 似有似无。惚: 隐约, 不清。恍: 模糊。帛书甲本残缺; 帛书乙本作“沕望”, 许抗生读“惚恍”; 傅奕本作“芴芒”。“沕”: 读为“忽”, 恍惚不明的样子。《淮南子·原道训》说: “忽兮恍兮, 不可为象兮。”可读“惚芒”。 [14] 这两句, 帛书本、汉简本顺序颠倒, 且“随之”“迎之”作“随而”“迎而”。 [15] 古之道: 过去的法则。“执古之道”, 汉简本、河上公本、想尔注本、傅奕本、敦煌甲本皆同; 帛书本作“执今之道”, 注释者为之立论, 实不足取。老子同样有很强烈的以古律今的思维。原本应为“执古之道”。 [16] 御: 驾御。今之有: 当今的现实。 [17] 古始: 世界和宇宙的起始。 [18] 道纪: 道的纲领。

### [ 点评 ]

这一章主要讲述“一”即“道”与具体的有形事物的不同。本章大意是：看却看不见，这叫做无迹；听却听不见，这叫做无声；手握又握不到，这叫做无形。这三者无法再追问下去，因为它们混同为一。至一，它的上面不明亮，它的下面不昏暗。它没有边际，不可给它一个具体的名字，它终究没有具体事物的形态。它是没有形状的形状，没有形象的形象，这叫作它的模糊。你去迎接它，却看不见它的前面；你去跟随它，却又看不到它的后面。掌握古时候形成的历史法则，就可以驾驭当下的现实。如果能通晓世界的起始，这就叫作掌握了“一”和“道”的根本。

万物有形、有象、有名；“道”无形、无象、无名。万物可感、可触；“道”不可感，不可触。《庄子·知北游》说：“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也！知形形之不形乎！道不当名。”《吕氏春秋·大乐》说：“道也者，视之不见，听之不闻，不可为状。有知不见之见、不闻之闻、无状之状者，则几于知之矣。道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之〔名〕，谓之太一。”“道”遍在万物，万物各有其“道”，故可从万物中求“道”，从万物中识“道”。

历史是镜子，古可为今用。《荀子·非相》说：“圣人者，以己度者也，故以人度人，以情度情，以类度类，以说度功，以道观尽，古今一度也，类不悖，虽久同理。”常言说，历史是一面镜子。休谟说，学习历史大概有三种益处，一是愉悦想象；二是增长知识；三是加强美德。（参阅

《休谟散文集》，中国社会科学出版社 2006 年版，第 236 页）  
但不幸的是，人们容易遗忘过去，不借鉴历史。黑格尔说：  
“人们惯以历史上经验的教训，特别介绍给各君主、各政治家、各民族国家。但是经验和历史所昭示我们的，却是各民族和各政府没有从历史方面学到什么，也没有依据历史上演绎出来的法则行事。”（《历史哲学·绪论》，上海书店出版社 1999 年版，第 6 页）

## 第十五章

古之善为士者<sup>[1]</sup>，微妙玄通<sup>[2]</sup>，深不可识<sup>[3]</sup>。夫唯不可识<sup>[4]</sup>，故强为之容<sup>[5]</sup>。豫兮若冬涉川<sup>[6]</sup>，犹兮若畏四邻<sup>[7]</sup>，俨兮其若客<sup>[8]</sup>，涣兮其若冰之将释<sup>[9]</sup>，敦兮其若朴<sup>[10]</sup>，旷兮其若谷<sup>[11]</sup>，混兮其若浊<sup>[12]</sup>。

明智的人，谦虚谨慎。

孰能浊以静之徐清<sup>[13]</sup>？孰能安以久动之徐生<sup>[14]</sup>？保此道者不欲盈<sup>[15]</sup>。夫唯不盈<sup>[16]</sup>，故能蔽不新成<sup>[17]</sup>。

### [ 注释 ]

[1] 士：古代社会阶层之一，能文能武的人。“善为士”，郭店本、汉简本、河上公本、想尔注本、敦煌甲本同，帛书甲

本残，帛书乙本、傅奕本作“善为道”。《老子》第四十一章有“上士”“中士”和“下士”用语，第六十八章另有“善为士”一例。第六十五章有一例“古之善为道者”。“为士”“为道”皆通。 [2] 微妙：精微深奥。《韩非子·五蠹》说：“微妙之言，上智之所难知也。”“玄通”，帛书甲本残缺，郭店本、帛书乙本、汉简本作“玄达”。“通”“达”义同。玄通：精通，神通。 [3] 深：深远。识：知。 [4] 唯：因。 [5] 强：勉强，姑且。为之：给它。容：形容。 [6] 豫：小心，谨慎。“兮”，王弼本作“焉”，据下“兮”字订正。其他诸本前后语气词多有不同，但对意思并无影响。 [7] 犹：迟疑，警觉，警惕。《楚辞·离骚》说：“心犹豫而狐疑。” [8] 俨(y n)：庄重。“若客”，王弼本作“若容”，帛书本、汉简本、河上公本、想尔注本、傅奕本皆作“若客”。今据改。 [9] 涣：流散，离散。释：消融，溶化。《论衡·感虚》：“寒不累时则霜下降，温不兼日则冰不释。”“其”，王弼本无，据郭店本、帛书本、汉简本，并据上下文补。“冰之将”，河上公本同；其他诸本不一，有的无此三字，有的无“将”字。 [10] 敦：敦厚，纯厚。朴：朴实，纯朴。 [11] 旷：空旷，广大。谷：空虚。 [12] 混：混杂。 [13] 孰：谁。 [14] 徐：缓慢，慢慢地。 [15] 盈：充满。郭店本无最后两句。 [16] 唯：因为。 [17] 蔽：通“敝”，意思是“旧”。“能蔽不新成”，河上公本同，郭店本无此句，帛书甲本残损，帛书乙本作“能弊而不成”，汉简本作“能蔽不成”，想尔注本、敦煌甲本作“能弊复成”，傅奕本作“能蔽而不成”。衡之各本，疑为“能蔽不成”。它同《老子》第二十二章所说的“敝则新”不是一个问题。

### [ 点评 ]

这一章主要讲述如何做一个“士”和守道。本章大



意是：古代那些善于做士的人，他对世界的认识精微而又贯通，达到了深不可测的境界。正因为如此，我只能勉强地刻画一下他的形象：他小心谨慎，就像是冬天涉水过川；他提防警惕，就像是害怕来自四邻的伤害那样；他庄重礼貌，就像是做宾客那样；他闲散和蔼，就像是冰雪融化那样；他醇厚无华，就像是纯朴的原木；他心胸豁达，就像是虚谷那样；他混同合一，就像是雨后的污泥浊水。试问，谁能使流动的浑水停止下来而慢慢地澄清？谁能使事物平稳活动并慢慢地成长？不就是善于做士的人吗？善于做士的人，他保持着“道”而不自满。正是因为他不自满，所以他就能保持不变。

世界有危险，人心实难测；平静中有暗流，简单中有复杂；人外有人，天外有天。无知的人，胆大包天；以自我为中心的人，旁若无人；傲慢的人，不知天高地厚。明智的人，小心翼翼，谨慎行事。《金人铭》说：“君子知天下之不可盖也，故后之、下之，使人慕之。”

老子心目中明智的人，是谨慎的人，是谦虚的人，是小心的人，是朴实的人。《庄子·列御寇》描述了两种不同的人，一种人谦虚，一种人傲慢：“正考父一命而偃，再命而偻，三命而俯，循墙而走，孰敢不轨！如而夫者，一命而吕钜，再命而于车上舞，三命而名诸父。”《荀子·大略》也说：“一命齿于乡，再命齿于族，三命，族人虽七十不敢先。”

孔子心中的贤人，也是谦虚的人。《说苑·敬慎》记载说：“孔子读《易》至于《损》《益》，则喟然而叹。子夏避席而问曰：‘夫子何为叹？’孔子曰：‘夫自损者益，

自益者缺，吾是以叹也。’子夏曰：‘然则学者不可以益乎？’孔子曰：‘否，天之道，成者未尝得久也。夫学者以虚受之，故曰得。苟不知持满，则天下之善言不得入其耳矣。昔尧履天子之位，犹允恭以持之，虚静以待下，故百载以逾盛，迄今而益章。昆吾自臧而满意，穷高而不衰，故当时而亏败，迄今而逾恶，是非损益之征与？吾故曰：“谦也者，致恭以存其位者也。”夫丰明而动，故能大。苟大，则亏矣。吾戒之，故曰：“天下之善言不得入其耳矣。”日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。是以圣人不敢当盛，升舆而遇三人则下，二人则轼，调其盈虚，故能长久也。’子夏曰：‘善，请终身诵之。’”

士有不同的爱好，追求不同的事物和价值。庄子认为，他们都很片面，都很可悲。《庄子·徐无鬼》说：“知士无思虑之变则不乐，辩士无谈说之序则不乐，察士无凌谄之事则不乐：皆囿于物者也。招世之士兴朝，中民之士荣官，筋力之士矜难，勇敢之士奋患，兵革之士乐战，枯槁之士宿名，法律之士广治，礼教之士敬容，仁义之士贵际。农夫无草莱之事则不比，商贾无市井之事则不比，庶人有旦暮之业则劝，百工有器械之巧则壮。钱财不积则贪者忧，权势不尤则夸者悲，势物之徒乐变。遭时有所用，不能无为也，此皆顺比于岁，不物于易者也。驰其形性，潜之万物，终身不反，悲夫！”

## 第十六章

致虚恒<sup>[1]</sup>，守静笃<sup>[2]</sup>，万物并作<sup>[3]</sup>，吾以观复<sup>[4]</sup>。夫物芸芸<sup>[5]</sup>，各复归其根<sup>[6]</sup>。归根曰静<sup>[7]</sup>，是谓复命<sup>[8]</sup>。复命曰常<sup>[9]</sup>，知常曰明<sup>[10]</sup>。不知常，妄作<sup>[11]</sup>，凶。知常容<sup>[12]</sup>，容乃公<sup>[13]</sup>，公乃王<sup>[14]</sup>，王乃天<sup>[15]</sup>，天乃道，道乃久<sup>[16]</sup>，没身不殆<sup>[17]</sup>。

失去能让人知道什么是珍贵的。

### [ 注释 ]

[1]致：求。虚：虚心。“恒”，王弼本作“极”，其他诸本均作“恒”。多强为之解。“恒”与“笃”相对，实应为“恒”。“极”，实为“恒”的假借字，而不是相反。今据改。 [2]静：宁静。笃：坚定。“守静”，郭店本作“守中”，汉简本作“积正”。“积正”晚出。“守静”“守中”皆通。 [3]作：兴起。 [4]复：复归。 [5]芸芸：众多。“夫物芸芸”，郭店本作“天道员员”，多为之说。帛书

本读为“天物云云”，疑“天”是“夫”之误写。“云云”即“芸芸”。《庄子·在宥》说：“万物云云，各复其根。”“物”即“万物”。[6]根：根本，根源。[7]静：宁静，安静。[8]复命：恢复本性。命：本性。[9]常：即“恒”，法则。[10]明：明智。[11]妄作：胡作非为。[12]容：包容，宽容。[13]乃：才，才能。公：公正，正义。[14]“王”，帛书本、汉简本等众本同。王弼注说：“荡然公平，则乃至于无所不周普也；无所不周普，则乃至于同乎天也。”据此，劳健《老子古本考》认为两‘王’字是‘全’字之讹。可备一说。[15]天：无所不覆。[16]久：恒久。[17]没（mò）身：终生。殆：危险。

### [ 点评 ]

这一章主要讲述精神修炼、知常、归根和复命。本章大意是：务虚心，持之以恒；守静，坚定不移。万物生长变化如果出现异常，我将观察它们是否回归到自身。世界上的事物众多，它们只要复归，就能回到自身。回到自身，叫作回到自己的本性。回到自己的本性，叫作回到常道。懂得了常道，叫做明智。不懂得常道，又胡作非为，那就是凶恶。懂得了常道，才能包容；做到了包容，才能成为君王；成为君王，才能合乎天道；合乎了天道，才能合乎大道。合乎了大道，才能恒久，才能终生没有危险。

保持虚心和宁静，专一不二，无怨无悔，这是心灵的境界，这是幸福之源。万物有本性，天地有常道，人间有常法。意志有自由，命运自己定。遵循万物的本性，遵循常道和常法，按照理性去行动，这就是自己

的“命运”。《尚书·说命》说：“知之曰明哲。明哲实作则。”《诗·大雅·烝民》说：“既明且哲，以保其身。”《管子·白心》说：“道者，一人用之，不闻有余；天下行之，不闻不足，此谓道矣。小取焉，则小得福，大取焉，则大得福。”

万物失去了本性，就失去了常；迷失了方向，就误入歧途。恢复本性，回到自我，就是重回常道，复归理性。

## 第十七章

治理有等级，  
公众是杆秤。

太上<sup>[1]</sup>，下知有之<sup>[2]</sup>；其次，亲而誉之<sup>[3]</sup>；其次，畏之<sup>[4]</sup>；其次，侮之<sup>[5]</sup>。信不足焉<sup>[6]</sup>，有不信焉<sup>[7]</sup>。犹兮其贵言<sup>[8]</sup>。功成事遂<sup>[9]</sup>，百姓皆谓我自然<sup>[10]</sup>。

### [ 注释 ]

[1] 太上：最好的治理者、执政者。这一章，郭店本、帛书本、汉简本、想尔注本等是同第十八章、十九章抄写在一起，无分隔符号。 [2] 下：指人民。 [3] 亲：亲近。誉：赞誉。 [4] 畏：害怕。 [5] 侮：轻蔑，侮辱。 [6] 不足：缺乏，不够。 [7] “焉”，郭店本、帛书乙本、汉简本作“安”，帛书甲本作“案”，均读为“焉”。 [8] 贵言：不轻言，谨言。“犹”，王弼本作“悠”；帛书甲本残损，郭店本、帛书乙本作“猷”，读为“犹”；汉简本、河上公本、傅奕本、敦煌甲本作“犹”。

据上下文，当为“犹”。今据改。 [9] 遂：成，顺遂。 [10] 自然：自己如此，自己造就。

### [ 点评 ]

这一章主要讲述国家治理好坏的不同等级。本章大意是：最好的执政者实行无为的治理，他的人民不受干涉，自由选择；次一等的执政者，采取有为的治理，上行而下效，赢得了人民的亲近和赞誉；第三等的执政者，实行高压和恐怖统治，人人自危，敢怒而不敢言；最低一等的执政者，昏庸无能，混乱无序，人民无法忍受，愤然而起，诅咒他，侮辱他。执政者缺乏信用，这才有了人民对他的不信任。好的执政者，谨言慎行，信守承诺。天下和国家治理好了，人人各得其所，百姓都说这是我们自己造就的。

政治有奥秘，统治有等级。什么是最好的统治？传说帝尧时代，就有一番无为而治的景象：“尧时，五十之民，击壤于涂。观者曰：‘大哉，尧之德也！’击壤者曰：‘吾日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食。尧何等力？’”（王充《论衡·感虚》）老子主张“无为而治”，充分让人民自己选择和行动。

同老子类似，《淮南子·主术训》划分统治的好坏说：“故太上神化，其次使不得为非，其次赏贤而罚暴。”司马迁的《史记·货殖列传》认为，政府处理同人民之间的利益关系，也有不同的等级：“故善者因之，其次利道之，其次教诲之，其次整齐之，最下者与之争。”亚里士多德认为，政体有不同的类型，也有不同的等

级：优良政体，包括君主政体、贵族政体和民主政体；  
恶劣政体，包括僭主政体、寡头政体和平民政体（即暴民政体）。



## 第十八章

大道废<sup>[1]</sup>，有仁义<sup>[2]</sup>；智慧出<sup>[3]</sup>，有大伪；  
六亲不和<sup>[4]</sup>，有孝慈<sup>[5]</sup>；国家昏乱<sup>[6]</sup>，有忠臣。

好的失去，不  
好的来将就。

### [ 注释 ]

[1]大道：至道。 [2]仁义：儒家信奉的基本伦理价值。仁：爱。义：公正，正义。此句“有”字前，郭店本、帛书乙本、汉简本有“安”字，帛书甲本有“案”字，均读为“焉”。 [3]慧：聪明，有贤才。“智慧”，王弼本作“慧智”，众本多作“智慧”。王弼注说：“故智慧出则大伪生也”。原抄本实作“智慧”。今据改。 [4]六亲：父子、兄弟、夫妇。和：和睦，和谐。 [5]孝：孝敬。慈：慈爱。 [6]“国”，郭店本、帛书甲本作“邦”，因避刘邦讳而改。

### [ 点评 ]

这一章讲述仁义等伦理价值观念产生的原因。本章大意是：至高的道荒废掉了，这才有了仁和义；智巧和聪慧产生了，这才有了虚伪和诈骗；亲戚失去了和睦，这才有了孝敬和慈爱；国家错乱无序，这才有了忠臣。

谦虚退守的老子，激烈批评仁义礼智，认为这些东西是道德衰退的产物，它们不仅不能解决问题，反而还会制造更多的问题。对于“仁”，老子很消极。除了《老子》第八章说的“与善仁”没有贬义外，这一章的“大道废，有仁义”，第三十八章的“失德而后仁”，对仁都是持消极的立场。第十九章的“绝仁弃义”，虽不见于郭店本、汉简本，然众本都有。

老子的后继者比他更激进。《庄子·马蹄》说：“道德不废，安取仁义！性情不离，安用礼乐！五色不乱，孰为文采！五声不乱，孰应六律！夫残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也。”老子要为衰败的文明寻找根本的出路，寻找一劳永逸的方法。他引进了高级的“道德”原则，相信它是拯救人类的良方。

## 第十九章

绝圣弃智<sup>[1]</sup>，民利百倍；绝仁弃义<sup>[2]</sup>，民复孝慈<sup>[3]</sup>；绝巧弃利<sup>[4]</sup>，盗贼无有。此三者<sup>[5]</sup>，以为文不足<sup>[6]</sup>，故令有所属<sup>[7]</sup>。见素抱朴<sup>[8]</sup>，少私寡欲<sup>[9]</sup>。

放弃才能拥有。

### [ 注释 ]

[1]绝：断绝。弃：舍弃，抛弃。圣：聪明。智：巧智。 [2]“绝仁弃义”，郭店本为“绝为弃虑”。郭店本的这句话，不能读为“绝伪弃诈”。因为老子批评的大都是世俗和儒家肯定的价值，“伪”和“诈”是世俗和儒家都会批评的。仅就这一章，就能看得很清楚。如圣和智、巧和利，就是如此。两者同伪和诈明显不是一类。 [3]复：回归。孝：孝敬。慈：慈爱。 [4]巧：机巧。利：利益。 [5]三者：即圣智、仁义和巧利。 [6]以为：作为。文：文采，文饰。 [7]令：让，使。有所：有地方。有：存在。所：地方。

代词。属(zh): 归往, 向往。 [8] 见(xiàn): 通“现”, 呈现。抱: 守, 坚持。素: 朴素, 无华。“见”, 郭店本作“视”。 [9] 私: 偏私, 私欲。

### [ 点评 ]

这一章主要是批评文明化的东西和儒家的仁义礼乐等价值。本章大意是: 断绝聪明和智巧吧, 那样人民就能得到百倍的利益; 断绝仁爱 and 礼义说教吧, 那样人们就能重新恢复他们天然的孝敬和慈爱之心; 断绝机巧和逐利之心吧, 那样天下就不会再有盗贼了。聪明智巧、仁义礼乐、机巧逐利这三者, 用来作为教化的手段, 不仅不能治理天下, 反而还是造成危害的根源。因此, 要改弦更张, 使人民向往: 崇尚简素, 坚守纯朴; 排除私心, 减少欲望。抛弃文明的累赘, 拒绝仁义礼智的价值, 回到道德, 回到简单和纯朴, 一切皆美好, 一幅人间美景图。《庄子·胠篋》说: “攘弃仁义, 而天下之德始玄同矣。”

人的生活其实很简单。宋荣子称人“情欲寡浅”(《庄子·天下》)。希腊罗马哲学家伊壁鸠鲁说, 人的有些欲望是自然而必须的; 有些欲望自然而非必要; 还有些欲望既非自然, 亦非必要, 而是由虚幻的想象所致。(参见[古希腊]第欧根尼·拉尔修《名哲言行录》, 吉林人民出版社2003年版, 第691—692页)