

恐怕没有哪个中国人不知道中国历史上有一位老子。他是中国古代的大思想家，写了一本书，叫《老子》或者叫《道德经》。受过教育的中国人也都想了解老子的思想和事迹，因此许多人读过一些研究、解释《老子》的书籍，然而却没有多少人能把《老子》读完。说起来，原因倒十分简单：不仅《老子》的原文难以读懂，就是那些用现代汉语写成的研究、解释《老子》的著作也很难读懂。我自己就有这样的经历。

八十年代中期以前，我曾多次阅读《老子》，但每次都读不下去。按照一般人读古书的习惯，我就去查阅专家们研究、解释《老子》的著作，其结果不但没有什么帮助，反而把问题搞得更加复杂了。因此，直到不惑之年，我脑子中的《老子》只不过就是一些诸如“千里之行，始于足下”之类的语录。

1987年，一位美国朋友 David Moser（中文名莫大伟，现在中国外国语大学任教）寄来一本英文书 *Tao Is Silent*。该书的作者是美国著名的逻辑学家 R. M. Smullyan，在书脊和扉页上印有原作者所译的中文书名《道是静的》。一位美国逻辑学家在研究老子的“道”，这件事引起了我的职业好奇心，于是便认真地坐下来读起了《老子》。事实上，这十年之中，除了完成本职的教学和研究工作（基本上属于逻辑学范畴）之外，其余的时间我大都浸泡在《老子》之中。

《老子》一书不过五千余字，但研究、解释《老子》的著作已有上千种，论文更是数以万计。按说，有了这么多文献

可供参考，该当使我们阅读《老子》变得容易些，然而实际情形却非如此。这些著述中，有说《老子》是讲哲学的，有说《老子》是讲政治的，也有说《老子》是讲军事的，还有说《老子》是讲气功的；有说《老子》是唯物的，有说《老子》是唯心的；有说《老子》是进步的，有说《老子》是倒退的；有的说《老子》具有鲜明的人民性，有的则说《老子》代表没落奴隶主阶级；有的说《老子》质朴，有的则说《老子》诡诈，等等。

本来，对一个人、一本书有不同的评价并不是什么奇怪的事情，奇怪的是这些不同的评价主要并不是来自对《老子》文字的不同解释，而是来自《老子》以外的什么地方。近几十年出版的研究《老子》的著作，大多对《老子》原文作了逐字逐句的解释或翻译，给人的印象是，不同观点的著作对《老子》所作的解释或翻译虽有差别，但差别并不那么大，仅凭这些差别不足以导出如此对立的观点。导致这许许多多尖锐对立观点的原因，是前人对《老子》的原文作了自相矛盾的解释。从逻辑学的角度来讲，从一堆自相矛盾的材料出发是什么结论都可以得出来的。上述种种相互对立的观点之所以能长期并立，就是因为按人们现在对《老子》章句的解释，都能在《老子》中找到一定的依据。因此有必要对现有的《老子》释义作一番考察。

一、 读不懂的《老子》译文

在十年前刚刚开始研读《老子》时，不仅《老子》原文读不懂，那些释文和译文也读不懂。耐心读了一段时间之后，反而觉得释文、译文比原文更为难懂：不少章节的译文根本

读不懂它们是什么意思，或实在看不出它们与《老子》原文有什么关系。这种不懂反映在以下六个方面。

1. 译文或释文读不出一个意思来，完全不知所云。

例如，王弼本《老子》第六十章为：

治大国若烹小鲜。以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不伤人。非其神不伤人，圣人亦不伤人，夫两不相伤，故德交归焉。^①

《老子新译》对这段文字的译文是：

治理大国，要像煎小鱼那样 [不要常常扰动它]。用“道”这个原则来面临天下，就可以使鬼不起作用。并不是鬼不起作用，而是它起的作用不能害人。并不是它起的作用（神）不能害人，而是由于“圣人”根本不害人，这样，人与鬼互不伤害，所以 [人与鬼] 都 [互相] 称赞“圣人”的德。

我不知道有谁能读懂这段话的意思。“鬼”到底是“起作用”还是“不起作用”？怎么刚说了“使鬼不起作用”接着就说“不是鬼不起作用”？鬼起的作用到底能不能害人？怎么刚说了“它起的作用不能害人”接着就说“不是它起的作用（神）不能害人”？“人与鬼互不伤害”是什么意思？人居然能伤害鬼吗？“[人与鬼] 都 [互相] 称赞‘圣人’的德”又是什么意思？圣人能泽被鬼神吗？人和鬼能经常交流吗？

另外，译文对“圣人亦不伤人”中的“亦”字完全是回避了，把这句话译成了“而是由于‘圣人’根本不害人”显然与原文有较大差距。实际上这个“亦”字反映出上述断句方法是有问题的：“亦”字前后应当是同质的句子（或者都是

^①以上所引文字和标点均按任继愈《老子新译》，其他各书标点略有差异，但断句都是相同的。

肯定的，或者都是否定的)，如果前面是“其神不伤人”接着说“圣人亦不伤人”才“亦”得有道理。像上面所引的那样，上句是“非其神不伤人”，要“亦”就只能“亦”出个“圣人亦非不伤人”，而“亦”不出个“圣人亦不伤人”！

2. 译文或释文能读得通，但明显不是《老子》的原意。

例如，《老子》第七十七章中有：

天之道其犹张弓欤？高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。

不论什么人看到这几句话都会明白老子是在用拉弓比喻“天之道”，但这个比喻究竟是什么意思，是从哪个角度作的比喻，却越说越糊涂了。《老子新译》的译文是：

天的“道”，不很像拉开弓〔射箭瞄准〕吗？高了就把它压低一些，低了就把它升高一些，过满了就减少一些，不够满就补足一些。

句子通顺，意思明白，但显然不是《老子》的原意。“高了就把它压低一些，低了就把它升高一些，过满了就减少一些，不够满就补足一些”是人们做事的一般原则，跟《老子》的“天之道”没有什么联系。如果说这样拉弓就叫做“损有余而补不足”的“天之道”，那要是按“损不足以奉有余”的“人之道”来拉弓，岂不就该“高了就把它再升高一些，低了就把它再压低一些，过满了就干脆拉断，不够满就索性放松”？何况《老子》原文只是说“张弓”，并没有射箭的意思。

其实这段话并不难懂，只要找一张弓来拉上一下甚至只要想一想拉弓的情形就很容易理解：弓在未拉开时，长度（两弓梢之间的距离）比宽度（弓柄到弓弦的距离）大得多，是长度有余而宽度不足。弓拉开后，弓的上梢会降低（高者抑之），弓的下梢会抬高（下者举之），弓的长度会变小（有

余者损之)，弓的宽度会变大（不足者补之）。也就是说张弓这一个动作同时产生了“高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之”这样四种效果。

《老子》讲“自然”、“无为”，“张弓”而产生“损有余而补不足”的效果就是一个“自然”、“无为”的过程：张弓并不是为了“损有余而补不足”，但它自然而然地产生了“损有余而补不足”的效果。像那种发现高了就压低，发现低了就升高的说法，绝对不是《老子》的自然无为。

3. 译文、释文通顺，和原文放在一起也说得通，但不合情理。

比如，《老子》第十三章中有：

贵大患若身。

对这句话有两种读法：一些人认为应按原字序读，也有一些人认为应当反过来读成“贵身若大患”。但不论是主张正读还是主张反读，其中的“身”字都是解释为“身体”、“生命”之类的意思。“患”则主要有两种解释：“疾病”和“灾祸”。于是这句话的意思就成了

把大病（或大祸）看得像生命一样宝贵，

或者

把生命看得像大病（或大祸）一样宝贵。

有谁会如此舍不得丢掉大病（或大祸）呢？实在不合情理。另有一些著作是将“大患”转义为“虚荣”，意思仍无法理解。因为《老子》中的这句话的结构，明显是“‘贵大患’与‘贵身’是一回事”，是就普遍情形而言的。虽然确实有人是把虚荣看得和生命同等重要，但绝非普遍现象，更不是《老子》的主张。

4. 过多的通假解释，缺乏可信的理由。

例如，《老子》中有四处“取天下”，一般的书上都说“取”是“治”的意思，理由却很奇怪，说是“取”与“为”通，“为”与“治”通，于是“取”便与“治”通了。字义的通假怎么能传递呢？如果通假能够传递，岂不是所有汉字都能辗转相通了？

5. 轻易改动原文，又没有充分的道理。

在许多研究《老子》的著作中动不动就说某字“谊不可通，应为……”，或者某字“与下文谊不相属，……”。有的著作说得客气一点：“此文疑作……”。有些书改了字根本不再讲道理，似乎只要有“谊不可通”、“谊不相属”就够了；有些书讲了不少道理，但那些道理却只能说明这样改能改出个意思来，说明不了应该这样该，更说明不了必须这样该。例如《老子》第四十五章中有：

躁胜寒，静胜热，清静为天下正。

对此，《老子校诂》有大段议论，为说明问题兹摘录如下：

此文疑作“静胜躁，寒胜热”。二十六章“静为躁君”，“静”、“躁”对言，其证一也。六十章王注，“躁则多害，静则全真”；六十一章王注，“雄躁动贪欲，雌常以静，故能胜雄也”；七十二王注，“离其清静，行其躁欲”；皆“静”“躁”对言，其证二也。《管子·心术上》，“躁者不胜”；《淮南·主术》，“人主静漠而不躁”；亦“静”“躁”对言，其证三也。

这三个证据实际上毫无意义，说了和没说完全一样，根本不能支持这种改动。如果说《老子校诂》是想说明《老子》

的这句话中“静”与“躁”应当是对用的，那根本用不着这些证据，因为《老子》的原文中本来就是“静”对“躁”，“热”对“寒”。如果《老子校诂》是想说明“静”“躁”对用只能用在同一个单句中而不应当用在同一个复句中，那么这三个证据完全不能说明问题。因为《老子校诂》的证据二所引的王弼注文里“静”、“躁”就不是出现在一个单句中，而是出现在一个复句的两个不同单句中。退一步讲，即使举出一万个“静”、“躁”对用在同一个单句之中的例子，也不过是说明它们可以用在一个单句中，至多说明它们经常用在同一个单句中，但却不能说明它们只能用在同一个单句中，更不能说明《老子》的这句话里的“静”和“躁”实际上位于同一个单句中。

总之，我完全看不懂《老子校诂》改动《老子》原文的道理，更看不出这种改动的必要性。因为《老子》的这句话并不难懂，它不过就是在用“胜寒容易，胜热难”这样一个尽人皆知的事理来比喻“静”和“躁”的关系：在《老子》中，“正”和“奇”是对文，“正”指一贯的长久之策，“奇”指一时的权宜之计，如第五十七章的“以正治国，以奇用兵”，第五十八章的“正复为奇”。在生活中“躁”虽然有用，比如说能够胜寒，但“静”却能胜更难胜的热，所以在“静”和“躁”之间的关系是“静”为“正”，“躁”为“奇”。

6. 不合逻辑，自相矛盾之处太多。

《老子》的解释中有矛盾已经是一个众所周知的事实：人们一面说《老子》所讲的是“道”和“德”，一面又把《老子》的第一句话

道可道非常道，

解释成

“道”，说得出的，它就不是永恒的“道”。

于是我们又只能认为《老子》所讲的都不是“道”，至少不是“永恒的道”！

人们一面说老子主张清静无为、主张质朴自然；一面又把《老子》的许多章节解释成阴谋诡计，甚至在打仗打胜了的时候还要说是出于不得已，简直虚伪到了无以复加的地步。

人们一面说老子反对学习，不要知识；一面又说老子主张尊重老师。

人们一面说老子斥责统治者赋税太重、是“强盗头子”；一面又说老子向统治者献愚民之策。

人们一面说老子的“道”是“柔弱”，老子的“德”就是“得道”；一面又把“建德”解释成“刚健的德”（第四十一章）。

.....

这些自相矛盾的解释就使得《老子》成了一个杂货铺，谁想要什么都可以从这里面找到，结果反而使《老子》一书的价值成了问题：它什么都主张，又什么都反对，这样的书又有什么意义呢？

二、 《老子》与老学

为了弄清在《老子》研究中何以会出现上面所说的六个方面的问题，我反复对照、阅读了几十本研究《老子》的著作。一个明显的感觉是，这些书都不是从《老子》的字句中寻找《老子》的思想，而是在用“老子思想”解释《老子》的字句。也就是说，在实际解释和翻译《老子》字句之前，

这些作者已经掌握了“老子思想”，写书解释和翻译《老子》，是为了给那些不掌握“老子思想”、不具有阅读古文能力的人读的。至于这些作者是如何掌握“老子思想”的，从书中的内容看，主要是来自古人的注释。

《老子》一书，在中国历史上影响巨大。但由于《老子》的文字过于简练，《老子》一书在历史上的影响是通过历代人物对《老子》的理解和解释而实现的。在研究老子时注意、重视历代古人对《老子》的引用和注释，当然是完全必要的。然而这与我们阅读和解释《老子》一书并不完全是同一回事。

我在开始研读《老子》、重新解释《老子》时，就有朋友批评我脱离了古人的解释，认为这样的研究方法是不可取的。对于这样的批评，我很不以为然。因为这种批评的背后有一个没有说出的预设：古人对《老子》的理解是正确的。而这个预设却是一个未经证实的命题。

我们没有任何理由认定，古人是在像我们一样客观地、科学地研究《老子》的思想，相反，我们却有许多理由怀疑古人对《老子》的解释缺乏必要的客观性和科学性。因此，我认为在研究老子时有两个彼此相关但又彼此不同的问题：一个可以称之为“老学”或“老学史”，包括研究古人对《老子》的解释和发挥，研究这些解释和发挥在历史上的影响和作用；还包括研究以《老子》为源头的道家思想的演化和发展；以及研究奉老子为始祖的道教的产生与发展；研究《老子》版本的演化和变迁，等等。这个方面的研究基本上属于史学范畴。另一个就是用现代人的眼光解释《老子》，这是一种客观的文献研究，也涉及现代人如何去继承和发扬古代的文化传统。目前的问题则是人们并不去区分这两个方面，而总是自觉或不自觉地用前一个方面取代了后一个方面。

司马迁在《史记·老庄申韩列传》中说：“世之学老子者

则继儒学，儒学亦继老子。‘道不同不相为谋’岂谓是邪？”这表明直到司马迁的时代，《老子》的理论是与儒家理论尖锐对立的。“道不同不相为谋”是《论语·卫灵公》中所记载的孔子的一句话。司马迁觉得这句话可能就是针对老子而言的。然而，我们如今所看到的对《老子》一书的解释，却往往是和儒家思想一脉相承，至少是并不对立的。

现存的文献中，先秦时代解释《老子》的著作只有《韩非子·解老》一篇（引用和发挥《老子》文字的不计在内）。但这篇文字并没有系统、全面地解释《老子》全书，而只是就其中的第三十八、第四十六、第五十、第五十三、第五十四、第五十八、第五十九、第六十、第六十七等九章的内容作了解释和发挥，实际上是在利用《老子》中的一些文字阐述法家的思想（参看本书第五十三章）。而汉代以后解释《老子》的著作，则或者带有浓重的儒家色彩，或者脱离政治将《老子》解释成养生之道。

在古代注释中，最受学者重视的是王弼所注的《老子》，但王弼的注文中也有着浓重的儒家味道。例如，王弼在注释《老子》第五十三章的“盗夸”时说：

凡物不以其道得之，则皆邪也，邪则盗也；夸而不以其道得之，窃位也。

这几乎是《论语·里仁》中下面一段话的翻版：

子曰：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不云也。”

北宋的晁说之评价王弼的注文说：

王弼《老子道德经》二卷，真得老子之学欤！

盖严君平^②《指归》之流也。其言仁义与礼不能自用，必待道以用之。

这样看来，老子的思想与儒家思想就不是对立的，而是一种源流关系或互补关系了。后来的一些注释《老子》的著作，儒家味道就更足了，甚至就直接用儒家的“修身、齐家、治国、平天下”的说法来注释《老子》。

那么，究竟是司马迁说错了还是古人解释《老子》的思路有问题呢？我的感觉是司马迁恐怕是对的。从史实上看，自从汉武帝采取“罢黜百家，独尊儒术”的方针以来，历朝历代都是把儒家思想奉为经典，加上根据儒家经典选举官吏的科举制度，历代的文人都是读儒家著作启蒙的。在这样的背景下，他们自觉或不自觉地向儒家思想解释《老子》的文字就是一件顺理成章的事情了。反之，要是真的有人在汉朝以后还像司马迁所说的那样“学老子者则绌儒学”反倒是件稀奇的事了，而且即使真有这样的人、这样的书，恐怕也很难留传下来。

如果司马迁所说的是正确的，那么本文第一节所列举的种种现象也就不足为奇了。从历史上看，文字的使用有一种强烈的时代性：在同一个时代，表述对立的思想体系时所使用的词语有许多是相同或相似的，但在不同的思想体系中，相同词语所表达的概念却是不同的。例如，《老子》中有七十多个“道”字，《论语》中的“道”字还要多一些。在两本书里，“道”这个字都表达着相应的思想体系中相当基本的概念。如果《老子》与《论语》的思想是对立的，“道”字在两本书里所表达的概念就是很不相同的。这时，如果用《论语》中“道”字的涵义去解释《老子》中的“道”字，就势必导

^②严遵，字君平，西汉末年人，著有《老子指归》（亦称《道德指归论》）。

致矛盾，造成混乱。

不过，感觉毕竟不是结论，感觉要经过验证才能形成结论。而目前所能采取的验证方法，就是重新解释《老子》，看看能不能从《老子》的文字中解释出一个前后一致、不相矛盾的意思。当然，即使找到了一个前后一致的解释，我也不能保证它就是老子的原意，因为从逻辑上讲，一个理论可能会有不同的解释。但只要找到了一个逻辑上一致，意思上完整、自然的解释，就基本上可以断定原先的解释无论在方法上还是在内容上都有问题。如果所找到的解释的确是儒家思想对立的，那也就基本上可以确定司马迁的说法是正确的。

由于我是读不懂前人对《老子》的解释、不满意前人对《老子》的解释，才去重新解释《老子》的，因此自然就不能再采取前人的方法在古人的注解中转圈子，而是要换一个角度。我所采取的方法就是分析，包括逻辑分析和语言分析。具体地说，就是从《老子》一书的内部去寻找老子的思想，而不是轻易地把后人的解释当成《老子》的原意。

一本书总有其逻辑结构和语言结构，这是不难发现而且也不致有太大分歧的。例如，《老子》书中有许多用“故”或“是以”联结的复句，那么这些复句应当是在陈述一个推理或者是一个因果关系，解释出来的结果就得确实是一个推理或因果关系。全书解释下来应当是一个连贯、完整的意思，从逻辑上说，应当前后一致、不自相矛盾。具体的分析方法，读者从本书的正文中自能看到，此处就不再赘述了。

许多朋友对我的这一原则提出异议：“你怎么知道《老子》是不自相矛盾的？你凭什么按一致性的原则来解释《老子》？”这些朋友认为，我们既不当假定《老子》是自相矛盾的，也不应当假定《老子》是不自相矛盾的，而是应当客观地去解释《老子》的文字，解释出来是矛盾的就表明《老

子》本身自相矛盾；解释出来是一致的，就表明《老子》是不自相矛盾的。这种意见在我国文科的人群中具有相当的普遍性，因此有必要多说几句。

一个理论、一篇文章、一段文字，都可以有不同的理解，都可以解释出不同的意思。这在我们的生活中是常见的，“文革”中的“语录仗”就是最典型的例子。中国的古文，文字简练而且没有标点符号，歧义就更大。往往改动一个标点，就可以使意思大不相同，甚至完全相反，中小学语文课上就有许多这样的例子。因此，解释的结果是否一致，在相当大的程度上取决于我们在解释时所遵循的原则。

过去，人们在解释《老子》时所注重的是古人的注解，而把全体古人的注解加在一起，也并没有将《老子》的全部文字都逐一加以解释。不同人对不同部分所做的解释加在一起，产生矛盾的可能性就更要大一些。加上过去思想文化背景的限制，人们在读到《老子》的文字时会不由自主地联想到文字相近的儒家著作，很容易将它们混为一谈。我们现在所见到的解释、研究《老子》的著作，基本上每本都有矛盾，而且，这些矛盾并不限于枝节末叶问题，而是直接关系到《老子》的基本思想。是否就可以因此下结论说《老子》是自相矛盾、混乱一团呢？不，这~~只说明我们没有找到~~一致的~~解释~~，而完全不能说明找~~不到~~一致的~~解释~~。事实上前人根本就没有朝这个方向去想过。

我当然并不知道老子的思想是否前后一致、不自相矛盾，我所做的事情就是想弄清《老子》是否可以有一个前后一致、不自相矛盾的完整意思，以及这个意思对于我们这些行将进入二十一世纪的人是否有积极的意义。现在，我认为答案都是肯定的——我的确找到了一个一致的~~解释~~，而且其中大部分内容对我们这些现代人都有积极的启发。我这里只是说我

找到了一个一致的^①解释，而没有说这就是《老子》的原意，也没有说这是惟一的^②解释。完全可能还有其他的解释也是既一致又自然的。我认为，如果能再找出几个与我的解释有实质区别的^③解释，当会有助于我们更进一步理解和研究《老子》。

从现代逻辑学的角度讲，一个理论只有当它能够自圆其说（具有一致性）时，才有存在和研究的价值。从一个自相矛盾的理论出发，是什么结论都可以推出来的。现在人们对《老子》的解释就是这样一种状态。对此有些人却感到鼓舞，认为《老子》是一切学说的总源头，古今中外的各种理论都可以认为是源于《老子》的。这实在是将古人置于一个十分尴尬、窘迫的境地，老子若在地下有知，恐怕也是欲哭无泪。

三、 版本问题

短短五千余字的《老子》，其版本之多是一般人难以想象的。朱谦之《老子校释》中所引用的古本就有一百零三种，据说各种古本总计有三百多种。自清朝以来，就有许多学者对《老子》的各种传本进行校订，又产生了许多校订本。进入二十世纪以来，这种校订风竟成为了一种时尚——许多研究《老子》的著作在解释、研究《老子》的同时都对《老子》原文进行一番校订，从而也就制造出一个新的“校订本”。据说，迄今为止，这样的“校订本”已多达三千个。与《老子》只有五千多个字的篇幅相比，这差不多已经是一个排列组合的数字了。照这个速度发展下去，再过几百年，我们的后代再要读《老子》恐怕会是一件十分艰难的事情。

古书在上千年的流传过程中，经过多次的传抄和刻印，

文字上出现错误在所难免。因此，校订古书是一件必要的工作。然而近百年来对《老子》的这种“校订”，却很难归入校订古书的范畴。因为校订古书有一个必要的前提，那就是该书本身没有多少歧义，人们对该书的理解也没有太大的分歧。所谓校订，是根据内容来修改错字、删除衍文、补充脱文，而不是修改原书的内容和意思。即使遵循上述原则，由于校订者考虑不周等原因也可能出现错误。

例如，《史记》在记载秦末的公子婴的身世时，两处说法不一：《秦始皇本纪》说是“二世之兄子”，而《李斯列传》则说是“始皇弟”。古人在校订《史记》时都一致认为“二世之兄子”是对的，“始皇弟”系“始皇孙”之误。但这个结论恐怕并不正确。《秦始皇本纪》中记载，公子婴在除掉赵高之前曾与儿子一起谋划。如果公子婴是“二世之兄子”，公子婴的儿子就是秦始皇的重孙。秦始皇死时五十岁，三年后秦亡。一般说来，五十三岁的人是不会有重孙的，即使从秦始皇起连续三代都是早婚早育，都是十五岁就生儿子，公子婴的儿子也只有八岁，不可能参与谋划诛杀赵高这类涉及宗族存亡的大事。

由此可见，校订古书的工作是一件十分细致、相当艰苦的工作，不是一两个人所能胜任的，而且是需要在对该书内容有了比较统一的认识后才能着手进行的工作。像近百年来这种校订《老子》的现象，实在并不可取。这不是正常意义的校订古书，而是相当随意地制造新版本，实际上，有许多著作仅仅是因为没有能解释通原文，甚至只是因为原文解释不出该作者想要的意思，就去随意改动原文，把问题搞得十分混乱。

根据上面的道理，本书不采用这种制造新版本的做法，而是采取绝不改动原文的办法。《老子》的古本也有上百个，

在一本书里又无法对所有版本一一讨论，因此就有一个版本选择的问题。

目前，学术界比较重视的版本，是王弼的注本（通称王弼本或王本）和1974年长沙马王堆汉墓出土的两个抄本（通称帛书甲本和帛书乙本）。王弼所注的《老子》（参看本书附录二），从三国到北宋一直传抄流行，宋后出现刻本，如今所说的王弼本多是指清朝的刻本。帛书甲本用篆书抄写，因该本不避汉高祖刘邦讳，故一般都认为抄写于刘邦称帝之前。帛书乙本用隶书抄写，避邦字讳（甲本的“邦”字在乙本中均作“国”）但不避汉文帝刘恒讳，因此一般认为抄写于汉惠帝时期。

由于帛书比王弼本要早四百年左右，因此近年来许多学者都更加推崇帛书，这种态度有相当的道理。但两种帛书在地下埋了两千多年，字迹残损都很严重——甲本缺一千四百余字，乙本缺六百余字。通行的办法是将甲乙本中现存的文字合成一本。但这样做之后仍有不少字缺损，于是就又根据王弼本或其他版本将其补全。人们把这样得到的文本称为“校勘复原”。

我觉得这样的做法并没有什么优越性，这样“复原”的结果，可以肯定地说既不是甲本的原貌也不是乙本的原貌。在甲本、乙本上都保存完好的那些句子，其文字和意思也并不都相同，有些差异还很大；在甲本、乙本上相同的那些文字与王弼本中相应的文字也并不都相同，有些差异也很大。因此我们没有任何理由认为在这个本子上缺损的那些文字与另一个本子上保存下来的文字恰好是一样的。这种“校勘复原”工作实际上仍是在制造新版本。此外，帛书甲乙本中的假借字多得不可胜数，有些字假借得简直不着边际。例如，王弼本中的“动”字，在帛书中成了“重”或“僮”；“安”

成了“女”，“扔”成了“乃”等等。可以说，如果不与其他版本对照，帛书的许多段落就根本读不出一个意思来。

根据上述原因，我选取王弼本作为底本，具体地说，是清朝光绪元年浙江书局辑刊的《二十二子》中的《老子道德经》，同时以两种帛书本作为参照。王弼本《老子》被划分为八十一章。从现有的证据看，这八十一章并非《老子》原书所分的章节，很可能是东汉时期道教人士所为。不过，由于我们如今还无法确定《老子》一书的原貌，也就只好就书解书。因此本书保留王弼本八十一章的划分不动，以王弼本的一章为一个单元进行解释。王弼本解释不通的章，则考虑帛书甲本，如果该章文字在帛书甲本中保存较好，则尝试按甲本解释；如果帛书甲本该章文字缺损严重或仍解释不通，再考虑帛书乙本。最终的结果有七十章是按王弼本原文，两章（第三十一章和第七十五章）按帛书甲本，九章（第十五、十八、二十三、二十八、三十七、三十九、六十、七十四、八十章）按帛书乙本。

之所以这样处理，是因为本书采取了绝对不改动原文的原则。由于我目前所能做的事情只是就书解书，没有权力去修改原书的文字，对于各种版本的差异，可以进行分析、比较，可以发表自己的意见，但不应该按自己的意志进行修订。在按照这个原则进行工作时，王弼本中有少量章节没能解释通或虽然解释出一个意思但与大多数章节的意思相左，而帛书中相应的文字却可以解释出一个完整的意思并且与全书其余章节的内容一致。因此对于这十一章文字采取以帛书为主对照王弼本原文进行解释的办法，以便保持全书的完整。

采用帛书乙本（或甲本）的这十一章的原文，其中个别缺损的文字据另一帛书本或王弼本补。帛书中的假借字、异体字均按王弼本改为通用字。正文中不再一一注解。

为了使读者了解本书从方法上到结论上与原有著作的差别，我挑选了一些研究《老子》的著作进行对照。选择的原則是以下四条：

1. 以王弼本为底本，因为本书也是以王弼本为底本的；
2. 在帛书出土之后出版或再版，因为帛书的出土为研究者提供了许多新的材料和证据，而且本书也大量涉及帛书的内容；
3. 有完整的现代汉语译文，以便于非专业读者阅读；
4. 发行量较大，在学术界和社会上都有较大影响，读者比较容易找到。

按这些标准筛选下来，我意外地发现同时满足这四条的书籍并不算多，在我所使用的文献中只有三本符合要求，即：

《老子新译》，任继愈著，上海古籍出版社，1985年（第二版）；

《老子校读》，张松如著，吉林人民出版社，1981年；

《老子注译及评介》，陈鼓应著，中华书局，1984年。

此外，本书还对以下各书中的内容进行了讨论：劳健《老子古本考》、蒋锡昌《老子校诂》、高亨《老子正诂》、朱谦之《老子校释》、马叙伦《老子叢诂》、奚侗《老子集解》、南怀瑾《老子他说》、卢省三《老子释义》，等等。

四、 关于训诂

一个理论、一本书、一篇文章，其内容都是通过文字表达的。因此要想弄清书或文章的意思，就需要首先弄清其中文字的意思。汉字历史悠久，随着时间的推移，字形和字义

都有很大的变化。我们在读古书时不能简单地按照书中文字的现代意思来理解它们，而要搞清它们在成书之时的意思，这就是训诂。训诂对于现代人阅读古书是必不可少的一个步骤。在这一点上大家并没有分歧，问题在于根据什么原则去做训诂，以及实际训诂时如何去做。

别人在训诂时遵循了一些什么原则，我并不很清楚，因为没见有人明确说过这件事。也许大家都认为这是一件不言而喻的事情，但我不这样看，因为不同的人这样“不言”而“喻”出来的东西很可能是彼此并不相同的。所以我要把我在解释《老子》一书时所遵循的原则明确列出来，以便在将来有所争论时能明确争论焦点之所在。

训诂中一种常见的现象是通假解释。在各种研究《老子》的著作中，都有大量的通假解释。为此，有必要先明确一下“通假”这个概念。通假，可以再细分为同、通、假、借四种。

说“A字与B字同”大体上有两种情形：一是异体字，即它们实际上是同一个字的两种不同写法；二是古代的一个多义字，其中的某一个（或一些）意思后来被用另一个字表示了。也就是说在古代本是一个字，而在后代成了两个字。例如，“孰”和“熟”，“取”和“娶”，“知”和“智”都是如此。

“通”就是现代语文课里所讲的同义词。说“A字与B字通”意思是说A字和B字都是多义的，它们的一部分意思相同，在古代表达这个意思有时用A字有时用B字，而到后来，人们不再（或很少）用A字表达这个意思而只用B字表达这个意思了。例如本书对《老子》第六十三章和第七十三章都出现的“圣人犹难之”一句中的“犹”字，就是这样处理的，认为“犹”通“猷”。对第五十九章中“是谓早服”中

的“服”字，也是认为通“做”。

“假”是代替的意思，古人在写书时，因不便写某字（如避讳）或不会写某字，而用一个形近或音近的字来代替，称为“假”。例如唐朝的文章中常将“民”字写作“人”，就属于这种情形。“借”是借用。一般说来，语言的发展总要快于文字的发展，在任何一个历史时期都有这样的现象：某个词汇在语言中已经普遍使用，但表达它的文字还没有形成或没有确定。因此在用文字表达这类意思时就常借用一些同音字或意思相近的字。

“同”和“通”都是采用该字的古义，从古文的角度看，都是使用该字的本义，对字义做这样的处理时并不需要做出特别的解释。而假借则不同，假借不是就本字的意思做解释，而是把一个字改成了另一个字，要做这样的处理就应当说出充分的理由。一般说来，只有当我们已经确知文章的意思时才好断定哪个字是假借的用法。如果我们并不知道原文究竟是什么意思，而将其中一个或数个字做了假借处理，就很可能不是在解释原文而是在修改原文了。我解释《老子》就是想从《老子》的文字中分析出《老子》的意思，所以基本上不采用假借的解释方法。

除了同通假借之外，古书中还有一种“合音”现象。最常见的是将“之于”二字连读成“诸”的音，从而许多古书上就将“之于”写成“诸”。本书一概不采用这种合音的解释方法（参看正文第六十章）。

一般说来，在注释古书时不会对书中的每一个字都去考据、分析一番的，因为有许多字的意思自古至今并没有太大的变化，有些字的意思虽有变化，但其一部分意思仍是古今相同的。然而，对哪些字进行训诂，对哪些字不加训诂却会直接影响解释的结果。对此，我的原则是凡与全书内容有直

接关联的字，都去考据一番（当然并未全部写出），对每个字都尽量采用其原义，至少也要采用先秦时代普遍使用的意思。

例如，“贤”字在《老子》中总共出现三次，分别是

不尚贤，使民不争；（第三章）

夫唯无以生为者，是贤贵生。（第七十五章，帛书）

孰能有余以奉天下？唯有道者。是以圣人为而不恃，功成而不处；其不欲见贤。（第七十七章）

一般的著作中都将第三章和第七十七章的“贤”字解释成现代的意思，即贤能和贤德，而对第七十五章的“贤”字，则按宋朝林希逸的说法解释成“胜过”。我却认为这三处“贤”字都应按其本义解释为“多财”（参看正文）。

《老子》文风质朴，而且只有区区五千余字，以现在的标准看，作为一篇论文都算是短的。因此，如果一个字只在其中出现两三次，这两三次出现不大可能是几个不同的意思，上面所说的“贤”字就是如此。另一个比较能说明问题的例子是“朝”字。“朝”字在《老子》中只出现两次，分别是第二十三章的

飘风不终朝，暴雨不终日。

和第五十三章的

朝甚除，田甚芜，仓甚虚，……

各种研究《老子》的著作都认为前一个“朝”读 zhāo，是早晨的意思；后一个“朝”则读 cháo，是朝廷的意思。我则认为两个“朝”都读 zhāo，都是“日”的意思（参看正文）。对于《老子》中出现次数不太多的字，我都尽力将它们解释成同一个意思。

许多著作都以某某字“谊不可解”、“与上下文谊不相属”为由而改动原文。这种做法只有在我们已经确知原文的意思时才是合理的。否则就是试图通过改动原文来凑出一个后人想要的意义。由于本书的目的是要从《老子》的文字中分析出意思来，所以绝不采用这种改动原文的办法。从本书的正文中读者不难看到，前人所作的那些改动都不是必须的。人们之所以认为某字“谊不可通”是因为他们认定另外的一些字一定是什么什么意思，从而与“某字”的各种意思都不能对上号，如果我们对句子中的所有实词都平等对待，同时考虑各字的各种可能的意思，还是可以找到一个既合逻辑又合情理的解释。

五、 《老子》内容简介

本书的目的在于解释《老子》的文字，而不是系统研究《老子》的思想。当然，解释《老子》的目的是为了研究《老子》的思想，但解释不同，所引申出的思想也就不同。然而目前的状况是：人们各依各的解释，各讲各的理解，从而从《老子》这样一本薄薄的书（仅仅五千余字！）中引申出五花八门的“老子思想”，致使读者无所适从，闹不清《老子》究竟说了些什么。因此我认为我们还是不要忙着去谈《老子》的“博大精深”、“文约言深”，而是回过头来讨论一下《老子》的文义和解释《老子》文字时所需遵循的原则。如果我们能在这方面取得比较一致的意见，就有可能得到一个公认的老子思想。

这件事并不是做不成的，过去没有做成是因为根本没有

去做。而之所以没有去做，大致是两个方面的原因：一是在研究中国传统文化这个领域里根本就没有先弄清原则再去工作的习惯，人们在进行研究和论证时，常常是随意把一些古人的观点拿来作为论据，而根本不去考虑这些古人的观点是否一致、是否会导致矛盾；二是大家并没有想去统一这些原则。在我进行这项工作的过程中，有朋友开玩笑说我是在“添乱”，是在原有的 n 种解释之上又增加了第 $n+1$ 种解释。其实，在我从事这项工作的近十年时间中，早已有了 $n+m$ 种解释了——每年都有若干本研究《老子》的新作问世，但方法都是传统的。只有我这一本力图讲清是在依据什么原则、使用什么方法进行解释工作的。

出于上述考虑，我不想在这里详细讨论《老子》的思想，只想对本书所解释出的内容作一个简单的概括，这或许对读者阅读本书有些帮助。

1. 《老子》的“道”

《老子》书中讲了一些哲学，从现代的角度看，这些内容无疑是我们最感兴趣的，也是老子留给我们最重要的遗产。不过《老子》不是专门讲述哲学的著作，它所讲述的一些哲学内容是为了讲述其政治观点服务的，是其政治内容的论据。因此从《老子》一书中我们又无法窥见老子的全部哲学思想。

“道”是《老子》中最重要的哲学概念，“道”字在《老子》中出现总共七十余处。这七十多个“道”字分别是三个不同的意思。

“道”字的第一个意思是动词“说”。例如第一章“道可道，非常道”中的后两个“道”字和第六十七章的“天下皆谓我道大”中的“道”字都是这个用法。近来有人提出先秦著作中的“道”字没有作“说”解的用法，恐怕不是事实，《论语》、《孟子》中都有“道”作“说”解的例子（参看正文

第一章)。

“道”字的第二个意思是道路，这是“道”字的原义。第四十一章“明道若昧，进道若退，夷道若颡”中的三个“道”字都是这个用法。

“道”字的第三个意思，是《老子》一书中的专用术语，指的是作为“天地之始”、“万物之母”的那种原始物质。这是“道”字在《老子》一书中最重要也最有特色的用法。

古人观察到万物皆有出生、成长、衰老、死亡的过程，每一事物都是由另一事物生出来的，最终又都会消亡。对万物之间这种相生相灭过程的源头的思考，从逻辑上讲不外乎三种可能：一是周而复始的循环往复（从而没有源头）；二是有一个源头；三是无穷倒退（也没有源头）。《老子》采取了第二种态度。《老子》认为天地万物有一个起点，把这个起点叫做“道”，并明确说“道”是“物”。“道”直接、间接地生出了天地万物，为它们创造生存的条件，辅助它们成长壮大，但从不主宰、干涉它们。万物因此而感觉不到“道”的存在。《老子》使用“道”字来指称这个天地万物的起点，是来源于“道路”的意思，“道”直接、间接地生出天地万物的过程就类似于道路延伸的过程——道路总是从一地开始向前延伸并不断地分出岔路来。

《老子》全书的主线就是用“道”与万物的关系类比君主与人民百姓的关系：“道”生出了万物而不主宰万物，君主也应像“道”那样不去主宰百姓，而是“辅万物之自然而不敢为”。有学者说《老子》是“侯王教科书”，很有道理。由于这种类比的关系，就产生了“道”字的两个派生的意思：一个是指像“道”那样的君主，一个是指“道”的行为准则和行动规律。例如第四十六章“天下有道”、“天下无道”中的“道”字都是前一个意思，而“天道”、“天之道”中的“道”

字都是后一个意思。

从书的内容和语气上看，《老子》的谈话对象似乎是一位年轻的周天子或周太子。全书像是一个谈话纪要，但并没有记下双方对话的全部内容，而只是记下了一方所作的结论部分。

2. “无为”和“自然”

“无为”，是《老子》中的一个关键词组，在书中出现十余处。对于“无为”一词，各书的处理不同：有些著作解释成“无所作为”、“无所施为”，有些著作解释成“不妄为”，有些著作解释成“不造作”，有些著作则采取不加解释的作法。对这些解释和处理方法，我说不清是对是错，因为按照这些解释我仍搞不清《老子》的“无为”究竟是什么意思。

《老子》中有两处“为无为”，分别是第三章的

为无为，则无不治。

和第六十三章的

为无为，事无事，味无味。

这表明“无为”本身还是要“为”的，如果“无为”是“无所作为”，那么“为无为”就成了“为无所作为”，很有些不知所云的味道。此外，《老子》第二章中有

圣人处无为之事，……

表明“无为”本身就是一种“事”，“处无为之事”究竟应当算是“有所作为”还是“无所作为”呢？

“不妄为”看上去是一个很好的解释，近年来采用的人越来越多，但细想下来，这种解释不含任何信息。据我所知，似乎并没有什么人主张“妄为”，因此，“不妄为”也就不成其作为一种主张或观点，而只能是一种告诫。如果是告诫，那

就要说出一些区分“妄为”与“不妄为”的标准，否则这样的告诫就失之空泛。然而在《老子》一书中，我们只见到有许多处在强调“无为”，而没有一处讲述怎样做才算是“无为”。

我认为，“无为”一词是《老子》的一个专用术语，其中的“无”字并不是通常的否定词，而是有着特定的涵义，那就是第一章中所说的

无，名天地之始。

就是说，“无”是指那些最原始的、不是被生出来的东西。“无为”作为名词，就是指称那些原始的、不是人为生出来的行为；作为动词，则是（只）去做那些本来就该做的、不是人为生出来的事情。

我认为，《老子》中的“无”字多是“原始”、“不是被生出来的”这个意思，只有少数几处是否定词。

“自然”，是《老子》中的又一个关键词组。现代的老学著作多将《老子》中的“自然”理解成现代的意思，即它们在“自然科学”、“自然界”中的意思。我所见过的几种英译本也都将《老子》中的“自然”译为 Nature。实际上，现代汉语中在使用“自然”一词时，除少数成语（如“顺其自然”）外，大多数场合的意思反而是英文 Nature 的意思，即与“人工的”、“人造的”（英文 art）相反的意思。《老子》中的“自然”与 Nature 的意思并不相同。例如第十七章中有

百姓皆谓我自然。

这句话所说的本来就是人的行为，而不是有关自然界的事情。

“自然”在《老子》中总共出现五次，其余四处分别是：

希言自然。（第二十三章）

道法自然。（第二十五章）

道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。(第五十一章)

辅万物之自然而不敢为。(第六十四章)

这五处“自然”都应看成“自”、“然”两个字所形成的词组。“自”是自己、自身，“然”指样子、状态。“自然”二字形成的词组，如果是名词性的，就是“自己的样子”；如果是动词性的，就是“自己成为（现在的）样子”，与其相对的反义词是“使然”。上述五处“自然”中第二十三章和第二十五章两处是名词性的，而另外三处是动词性的。

“辅万物之自然而不敢为”是《老子》政治思想中最有代表性的一句话。前面说过，《老子》一书的主线是用“道”与万物的关系类比君主与百姓的关系，既然“道”是“辅万物之自然而不敢为”，那么君主也应当是“辅百姓之自然而不敢为”。由此也就容易看出“自然”与“无为”的关系：君主无为百姓才能自然。

《老子》书中有许多反对君主纵欲、奢侈、田猎的话，实际上都是围绕着“辅万物之自然而不敢为”这个基本政治态度的。

3. 《老子》的重农思想

重视农业是《老子》中的一项重要内容，也是被前人所忽略的一项内容。根据本书的分析，《老子》的第二十章、第五十三章和第五十九章都是在讲述重农思想。但是在现代的著作中却都作了不同的解释

《老子》第二十章的最后一句是：

我独异于人，而贵食母。

王弼的注文为：

食母，生之本也。人者皆弃生民之本，贵不饰之华，故曰我独欲异于人。

王弼的注文应当说是相当恰当的，“食母”就是“食之母”，用现代的话说，就是“吃饭的根本”，也就是农业。而现代的著作却多按河上公的注文

食，用也；母，道也。

将“母”解释为“道”。例如《老子新译》的译文为：

我偏要跟人家不同，关键在于得到了“道”（母）。

《老子注译及评介》的译文为：

我和世人不同，而重视进“道”的生活。

《老子》讲过“道”是“万物”之母（第一章：无，名万物之母），也讲过“道”是天下之母（第五十二章：天下有始，以为天下母），但没有说过“道”是“食母”，也不好因为第一章和第五十二章的两句话就认为《老子》中的“母”就是“道”。所以“食母”二字还是像王弼那样就字面直接解释为好。

第五十三章的内容近年来被解释的十分热闹，如今的大多数著作都把这一章解释成是老子骂统治者是强盗头子，这大约是将现代的阶级斗争理论上溯到古代的结果（参看正文）。但无论如何解释，总可以看出《老子》认为“田甚芜，仓甚虚”是件很糟糕的事情。实际上，按照本书的分析，《老子》的第五十三章是指责士人不事农耕的生活方式，从而反映了一种重农思想（参看正文）。

第五十九章是从统治者的角度论述农耕的重要，认为“畜”比“治人”、“事天”更为有效，认为“重积”是立国之本（有国之母），有了这个立国之本就可以长治久安（有国之母可以长久）。

“畜”的本义是收贮粮食，是农业的一个环节。但历代的

著作都不按这个意思解释这一章，而都是采用《韩非子·解老》中的说法再加以引申转义。韩非对“啬”字的解释是：

音之者，爱其精神，啬其智识。

是把“啬”与“无为”联系起来，解释成一种统治术。现代的许多著作又在这个基础上把“啬”转化为“爱惜精力”。例如《老子注译及评介》将“治人、事天莫若啬”一句译成：

治理国家、养护身心，没有比爱惜精力更重要。

为了把“啬”解释成“爱惜精力”，就只好把“事天”解释成“养护身心”，实在费解。古来有不少人将《老子》说成是一本养生炼气的书，在那些书里把“天”解释成身体或身体的某一部分，是不难理解的，但《老子注译及评介》并不认为《老子》是养生炼气之作，却也将这个“天”字解释成“身体”，而书中其他的“天”又都不解释成“身体”，就变得很不好懂了。

我认为，《老子》这三章中的重农思想是很明显的，三章文字分别从“我”、“民”、“君”三个不同角度讲了农耕的重要。前人之所以不做这种理解，恐怕与流传已久的儒道同源的观点有关。因为孔子认为无论是君主、卿相还是普通的士人，都不应强调农耕。《论语》中有两段十分典型的话，一段是：

樊迟请学稼，子曰：“吾不如老农。”请学为圃，曰：“吾不如老圃。”樊迟出。子曰：“小人哉，樊须也。上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣，焉用稼！”

另一段是：

子曰：“君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”

4. 《老子》对学习的态度

“老子反对学习”是一种相当流行的观点。例如《老子新译》将《老子》第二十章的“绝学无忧”译成：

抛弃所谓文化学问，才能免于忧患。

在第六十四章的评语中说：

老子的指导思想是“无为”，为了避免工作失败，最好不工作；为了避免损失，最好不占有。不要求知，不要学习，就可以不犯错误。活生生的辩证法，在老子的保守体系里，被扼杀了。

《老子》第六十四章中的“学不学，以复众人之所过”一句，也被《老子新译》翻译成：

[圣人]的学问就是不学，以补救众人所经常犯的过错。

这些理解不知源自何方，读起来都很吃力。“圣人的学问就是不学”是什么意思？“不学”难道还要通过“学”才能会吗？“不学”怎么就能“补救众人所经常犯的过错”？“抛弃所谓文化学问”，怎么就“能免于忧患”？实在想不出个所以然来。

这些问题已经引起了一些学者的注意，他们试图通过对“学”的内容加以限制来解脱老子，例如《老子集解》和《老子注译及评介》都说《老子》中的“学不学”的意思是“学别人所不学的”。《老子注译及评介》还特别指出《老子》中“所说的‘学’是指政教礼法”。但这些著作都没有说明“别人”是些什么人，“别人所不学的”又是一些什么东西。

按照本书的分析，《老子》并不反对学习。《老子》第六

十四章的整章内容实际上都是在讲学习的。这一章讲做事要掌握时机、要从细微之处着手、要慎始慎终、要从难谋划，等等。都是在讲学习。在第二十七章中，老子对善行者、善言者、善数者、善闭者和善结者都是持赞赏态度的，用他们来类比圣人。并且明确提出“善人者，不善人之师；不善人者，善人之资。”尽管老子在这一章中是借用这一比喻告诫君主不要只看重“善人”，而忽视“不善人”，但也明确反映了老子对学习的态度：“不善人”通过向“善人”学习就可以成为“善人”，“善人”也都是由“不善人”变来的。

《老子》并不是反对学习知识，而是反对学习上的舍近求远，反对一味地仿效他人。“绝学无忧”中的“学”和“学不学”中的第二个“学”都是仿效他人的意思。

“明智”是现代汉语中常用的一个词，但在《老子》中“明”和“智”是两个很不相同的意思。《老子》中的“明”指的是洞察力和辨别是非、体察规律的能力，“智”则是指个人的创造。《老子》对“明”持肯定态度，而对“智”持否定态度。《老子》把“自知”归入“明”，而把“知人”归入“智”（第三十三章）。由此可以认为《老子》肯定自知，而反对知人。因为《老子》强调“自然”，“自知”是“自然”，而“知人”则是为了“使然”。

第四十七章中有“不出户，知天下；不窥牖，见天道。”这表明《老子》不仅是说要有“自知”之“明”，而且要有“知天下”之“明”。要达到这样的“明”，不靠学习恐怕是办不到的。接下来的“不行而知，不见而名，不为而成”则是在反对学习方法上的舍近求远，而不是说不学就能什么都懂（参看正文第四十七章）。

5. 《老子》对战争的态度

自古以来就有人说，《老子》是一部“兵书”。的确，《老

子》中有不少内容与战争有关，但按照本书的分析，《老子》对于战争是持彻底的否定态度的。《老子》第三十章中说：

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。

讲的是战争的危害和“以道佐人主者”所应采取的态度。第四十六章中又说：

天下有道，却走马以粪；天下无道，戎马生于郊。祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。

把战争的原因归结为君主的“不知足”、“欲得”，这在古代是十分难得的见解。

第三十一章所谈的是对兵器的态度，认为兵器是“不祥之器”，只有在不得已的情形才去使用它，君子不应整天与兵器为伴，更不应当去修饰、美化兵器，否则就是“乐杀人”，而“乐杀人者”是不会在天下留下好名声的。

当然，在老子的时代战争毕竟是一种客观存在的现象，不可能采取回避态度，实际上《老子》所反对的只是主动的、掠夺性的战争，并不反对自卫性的战争。一旦战争临头，《老子》也并不主张妥协投降。《老子》认为，对于“勇”要加以分析，只有因“慈”而产生的“勇”才是可取的。而靠“慈”所激发出来的“勇”就能“战则胜”、“守则固”（第六十七章），“抗兵相加，哀者胜矣”（第六十九章）。

在战争问题上，《老子》也不主张“以其人之道还治其人之身”。《老子》认为，“善者”对待战争的态度应当是尽快地结束战争：有个结果就住手，不坚持非要取胜才肯罢休（第三十章）。不要去演练新的阵法，不要动员新的兵源，不要去制造新的武器，也不要去树立新的敌人（第六十九章）。

《老子》对待战争的这种态度，与其“无为”、“自然”的

基本思想是一脉相承的——无论从哪个意义上说，依靠战争达到自己的目的都不是“无为”，而是“为之”；不是“辅万物之自然”，而是使万物就范。换句话说，只要坚持“无为”、“自然”的基本思想，对待战争也只能采取这样的态度。

历史上之所以有不少人把《老子》说成是“兵书”，其原因恐怕是因为将《老子》的一些章节（如第三章、第七章、第三十一章、第三十六章、第六十五章、第六十六章）解释为权谋。按照这种权谋的思路，将《老子》中某些涉及战争的字句说成是战争谋略，倒也顺理成章。但问题在于这种权谋思路与《老子》的基本思想不相一致，也无法解释《老子》中涉及战争的全部内容。因此这种权谋的解释恐怕并不合适，说《老子》是“兵书”也就没有什么道理了。

上面所谈及的五个方面的内容并不是《老子》一书的全部内容，有的也不能算是《老子》的主要内容。我之所以选择这五个方面的内容简要介绍，是为了使读者对本书在结论上与原有著作的差别能有所了解。《汉书·艺文志》在总结先秦诸子百家时说：

其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生也。仁之与义，敬之与和，相反皆相成也。

这段话给我的印象极深，它大约就是“相反相成”这一成语的出典。科学研究从来都是相反相成，这已为几千年的科学史所证实。我想，其他方面的学术研究也应当是相反相成的——各种不同见解经过相互之间的争论和反对，以逐步改进和完善自己，最终形成一个公认的理论，或者形成若干个相互对立的理论。

能够称得上一个理论，我认为有两个必要条件：一是逻辑上的一致性和明确性；二是内容上的清晰性。说具体一点，所谓逻辑上的一致性就是不能自相矛盾，而要能达到自圆其

说；所谓逻辑上的明确性就是清楚自己的结论是建立在哪些基本前提之上的，包括那些实际上使用过但没有明确说出的前提；所谓内容上的清晰性就是能让人明白看出该理论赞成什么、反对什么，与其他理论的分歧与差异何在。

不知从何时开始，“相反相成”这个成语用得少了，却时常见到“相辅相成”这个词。在我们的学术活动中争论和批评少了，赞扬和应和多了。这恐怕并不利于学术研究的进步。我的这本书还称不上什么理论，虽然我自认为能够具备上面所说的两个必要条件，但那毕竟只是必要条件，而且是我自己提出的必要条件。书中的内容还没有经过充分的批评和争论，我自己也还在不断地修改、完善它。事实上，现在印出来的已经是第四稿了。我殷切地等待来自各个方面的批评。

本书由正文和附录两大部分组成。正文中包括绪言和《老子》分析。为便于阅读，用简体字排印。附录中包括《史记·老子传》、“王弼注《老子》”、“王弼传”、“帛书《老子》甲本残文”和“帛书《老子》乙本残文”，用繁体字排印。

两种帛书残文均据高明著《帛书老子校注》（中华书局，1996）。王弼注《老子》则据光绪元年浙江书局刻本。其中《老子》原文用四号仿宋字，王弼注文用五号书宋字。《老子》原文的标点依据王弼的注文而加，与本书正文中的标点不尽相同。王弼注文的标点是我加的。由于千余年的传抄和翻印，王弼注文中有许多错误，有些句子根本就读不通。但全面研究王弼的注文并不是本书的任务，所以，即使是明显的错误也不予改动，只是照录出来供读者参考。

在近八年的写作过程中，我得到了许多朋友的鼓励、支持和批评，对此我深表感谢。特别要感谢华文出版社关淑芳编辑，没有她的帮助这本书是不可能这么快地奉献给读者的。

《老子》分析

第一章

道可道，非常道；名可名，非常名。

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。

帛书中本章文字与王弼本有几处重要差别，帛书甲本本章残文如下：

道可道也，非恒道也。名可名也，非恒名也。
无，名万物之始也；有，名万物之母也。□恒无，
欲也，以观其眇；恒有，欲也，以观其所嚟。两者
同出，异名同胃。玄之有玄，众眇之□。

“道可道，非常道；名可名，非常名”是两句简略的古文，可以分析为：

道可道也，非常道也；名可名也，非常名也。

也可以分析为：

道，可道者，非常道也；名，可名者，非常名也。

两种分析得到的含义完全相反。

历史上，宋朝的司马光等少数人曾主张过第一种分析，但没有得到认同。现代研究《老子》的著作都是采取第二种

分析，并由此得出“道不可道”、“道不可名”的结论。这种观点至少可以上溯到王弼那里，有将近两千年的历史。王弼对这两句的注文是：

可道之道、可名之名指事造形，非其常也，故不可道、不可名也。

《老子新译》将这两句话译成：

“道”，说得出的，它就不是永恒的“道”；名，叫得出的，它就不是永恒的名。

如今，“道不可道”、“道不可名”差不多已成为研究《老子》的主导思想，人们对此也早就习以为常，于是就形成了一种十分奇怪的现象：大家都说《老子》是讲“道”的，而大家又都说老子认为“永恒的道”是说不出来的。那么，《老子》一书究竟是在讲什么？是在讲“不永恒的道”，还是在讲“说不出来的道”？如果是前者，又何必去讲它？如果是后者，《老子》怎么又能把“说不出来的道”给说出来了呢？

帛书甲本中的这两句话恰好与第一种分析相同（乙本仅存“道可道也”和“恒名也”七字），语法上不再有歧义，因此我们自然应当按帛书甲本的文字来分析《老子》的头两句话。

帛书中的“恒”王弼本作“常”，当是后人为避汉文帝刘恒讳而改。“常”字和“恒”字既可以解释为“永恒”、“永远”，也可以解释成“经常”、“一贯”、“一直”、“坚持”。两种释义的区别在于：前者包括将来，后者不包括将来，只说到迄今为止。按这后一种解释，我们可以看出“道可道也，非恒道也”中的第一个“道”字是《老子》的专用术语，是名词。后两个“道”字都是动词“说”的意思，整个句子的意思是：

道是可以说清楚的，但不是人们一向所说的那样；也就是说在老子之前以及老子同时别人也在讲道（事实的确如此），不过老子认为他们讲得都不对，现在要重新来讲。

在先秦的著作中，讲“道”是一个相当普遍的现象，《论语》中的“道”字比《老子》还多，例如《论语·里仁》中有：

子曰：“参乎，吾道一以贯之。”曾子曰：“唯。”
子出，门人问曰：“何谓也？”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”

就是大家熟悉的一个讲“道”的例子。但儒家的“道”是一种观念性的东西，而《老子》中所说的“道”，则是一种客观存在的物质性的东西。

“名可名，非常名”与“道可道，非常道”对仗，具有相同的结构。因此它的意思应当是：

道的名是可以叫得出来的，但不是人们一向所讲的那类名。

在一般情形，人们在给一事物命名时总是从感觉出发，根据该事物的外形、组成、功用等等进行命名，王弼所说的“指事造形”大约也就是这个意思。由于“道”与一般事物大不相同，因此我们无法用通常的方法给它命名，所以虽“可名”但“非常名”。在后面各章中我们可以清楚地看到《老子》如何用“非常”的方法来解释“道”、指称“道”。王弼明白一般的命名方法是“指事造形”，而“道”不能用“指事造形”的方法来命名，这应当说是合乎《老子》原义的。但由此得出“道”“不可道”、“不可名”的结论却失之偏颇：不可用常法讲解的“道”仍可以用“非常”的方法讲解；不可用常名指称的“道”仍可以用“非常”的名来指称。

令人费解的是：帛书出土已经二十多年了，这二十多年中出版的研究《老子》的著作多达数十上百本，但从未见有人对帛书甲本中多出的这四个“也”字加以讨论。帛书中的

道可道也非恒道也

无论如何标点都不好解释成“说得出来的道都不是永恒的道”这个传统的意思。然而这么多的人这么多的书（包括各种专门研究帛书的著作）却都对此采取视而不见的态度，其原因实在让人难以想象。

近年出版的《老子他说》认为《老子》中的“道”字不应解释为“说”：

有人解释《老子》第一章首句的第二个“道”字，便是一般所谓“常言道”的意思，也就是说话的意思。其实，这是不大合理的。因为把说话或话说用“道”字来代表，那是唐宋之间的口头语。……如果上溯到春秋战国时代，时隔几千年，口语完全与后世不同。那个时候表示说话的用字，都用“曰”字。如“子曰”、“孟子曰”等等，如此，《老子》原文“道可道”的第二个“道”字是否可作“说”字解释，诸位应可触类旁通，不待细说了。

那么“道可道”中的第二个“道”字究竟应当是什么意思呢？《老子他说》却说：

假如我们要问《老子》本书第一章首句中的两个“道”字，应当作哪种解释才恰当？我只能说：只有亲见老子，天问个清楚。

我实在弄不明白《老子他说》到底想说什么。大多数研究《老子》的人都认为“道可道，非常道”中的第二个“道”

是“说”的意思（我认为第三个“道”也是“说”的意思），但我并未见到有谁说这个“道”是“常言道”或“曰”的意思。“说”是个多义词，有“话说”、“说话”的意思，也有“解释”、“谈论”、“说明”、“评价”之类的意思。两种用法在语形上有着明显的区别——前一种用法（相当于文言的“曰”）后面要接直接或间接的引语，而后一种用法不带引语。“道”字带引语的用法，在先秦古文中我也没发现过。但不带引语的“道”，在先秦古文中却并不罕见。例如《论语·宪问》中有：

子曰：“君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。”子贡曰：“夫子自道也。”

又如《论语·季氏》中有：

孔子曰：“益者三乐，损者三乐：乐节礼乐，乐道人之善，乐多贤友，益矣；乐骄乐，乐佚游，乐宴乐，损矣。”

再如《孟子·梁惠王上》中有：

齐宣王问曰：“齐桓、晋文之事可得闻乎？”孟子对曰：“仲尼之徒无道齐桓、晋文之事者，是以后世无传焉。臣未之闻也，无以则王乎。”

三例中加着重号的“道”字显然都是“说”的后一种用法。

“无名天地之始有名万物之母”两句的断句一直有争论。一部分人主张标点为：

无名，天地之始；有名，万物之母。

另一部分人主张标点为：

无，名天地之始；有，名万物之母。

从后面各章的内容来看，“道”既是“天地之始”又是“万物之母”，于是按前一种标点法就自然会得出“道”既是“有名”又是“无名”的结论。要想说这不是逻辑矛盾，就必须将这两个“名”字作不同解释：在这个意义下，“道”有名；在那个意义下，“道”无名。但是，通观《老子》全书，似乎并没有这种意思。所以本书采取后一种标点法。

由于“道”是“天地之始”，所以从这个角度可以把“道”命名为“无”；由于“道”是“万物之母”，所以从这个角度又可以把“道”命名为“有”。“道”既是“无”又是“有”。用“无”来称呼道，是因为它不是被别的东西生出来的，是初始的；用“有”来称呼道，是因为它具有生出天地万物的能力。“无”和“有”乃是“道”的两个基本性质。《老子》一书有许多重要概念都含有“无”字，比如说“无为”、“无事”等等，其中的“无”都是“不是被生出来的”、“初始的”的意思。

“常无欲以观其妙常有欲以观其徼”的断句也有争论。一部分人标点为：

常无欲，以观其妙；常有欲，以观其徼。

另一部分人标点为：

常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。

单就本句而言，两种标点都通，但本句之前有个“故”字，表明本句与前面几句之间有某种因果关系，而按第一种标点法（无论“无名天地之始有名万物之母”一句如何标点）却看不出有任何因果关系，按第二种标点则有明显的因果关系。所以本书采用第二种标点方法。意思是：

坚持从无的角度理解道，想要以此来考察它的与众不同；坚持从有的角度理解道，想要以此来考察它的作用之广大。

帛书中的这句多了两个“也”字，作

恒无欲也以观其眇恒有欲也以观其所噉。

可以标点为：

恒无，欲也，以观其眇；恒有，欲也，以观其所噉。

意思是：

坚持从无的角度理解道，是必要的，这样可以考察到它的与众不同；坚持从有的角度理解道，也是必要的，这样可以考察到它的作用之广大。

意思相同，而且语气、语感上比王弼本更为传神。“妙”是奥妙的意思，说一个事物“妙”，就意味着它具有与其他事物大不相同的性质，不容易被人掌握；“噉”是边界的意思。

“此两者”指“无”和“有”，“同出而异名”是说它们从两个不同角度刻画了“道”的本原性。所谓本原性，就是说“道”是世界的本原：“道”不是被别的东西生出来的，但它可以直接、间接地生出天地万物。

“同谓之玄”是把“无”和“有”都称作“玄”，于是“玄”就是“本原”这一性质的两个方面，“玄”也就有“本原”、“原始”的含义。也就是说，“无”是一个“玄”，“有”是另一个“玄”。两个“玄”的相互作用就产生了纷繁复杂的大千世界（玄之又玄，众妙之门）。

总之，本章在一开头宣布“道可道”、“名可名”之后就在具体地道“道”、名“道”，集中讨论了“道”的本原性，也就是“无”、“有”和“玄”。

王弼本中的“常”字，在帛书中大都作“恒”，但并不全部作“恒”。帛书中仍有少量“常”字，这些“常”字在王弼本中也作“常”。今后，对于王弼本中作“常”而帛书中作“恒”的那些字，不再一一说明，径直解释为“一贯”、“一直”、“向来”之类的意思，而对王弼本和帛书中均作“常”的几处逐一作出说明。也就是说，今后凡在解释时未作说明的“常”，在帛书中都是“恒”。

今译“道”是可以说清楚的，但不是人们一向所说的那样；道的名是可以叫出的，但不是人们一向所用的那类名。“无”指的是“天地之始”；“有”指的是“万物之母”。所以，坚持从“无”的角度考察“道”，想要以此来认识它的与众不同；坚持从“有”的角度考察“道”，想要以此来认识它的作用之广大。“无”和“有”是从不同角度对同一对象所作的不同刻画，将“无”和“有”统称为“玄”，一个“玄”再加上一个“玄”，就是一切奥妙的总出处。

第二章

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。是以，圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。

“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善已”历来有两种解释。例如《老子新译》的译文是：

天下的人都知道怎样才算美，这就有了丑了；都知道怎样才算善，这就有了恶了。

另一些人解释为：

如果天下的人都知道什么是美，那就无所谓美了。

如果天下的人都知道什么是善，那就无所谓善了。

第一种解释虽然文字上也通，但意思不对。有美就有丑，并不需要等到“天下的人都知道怎样才算美”的时候再去找

丑。时至今日也没有能达到“天下皆知美之为美”，但“丑”却是早已有之。所以本书采取第二种解释，也就是说天下的人不可能都知道什么是美（善），要是真的都知道了，那也就不成其为美、不成其为善了。

“善”是《老子》中出现次数很多的一个字，总的说，大致可以分为两类：作形容词和作动词。作形容词时，大体上是“好”的意思，说详细一点，一是出发点好，即善良、心肠好的意思，《老子》中的“善者”都是这个意思；二是方法好、效率高、事情做得圆满，《老子》中的“善人”都是这个意思。作动词用也有两个意思，一个是“善于”，一个是“以……为善”。本章中的“善”都是形容词用法的第二个意思，即“能把事情作好”的意思。“天下皆知善之为善”就是“天下的人都知道怎样才能把事情作好”（参看第二十七章、第六十二章）。

“美”的基本意思就是漂亮，具体用法有两种：一是指事情做得漂亮，这是与“善”相关的一个意思，“善”是善于做事，“美”则是“善”的结果——善于做事，做出的结果总是漂亮的。“美”的另一个用法是做动词，美化、装饰的意思（参看第三十一章）。

接下来的“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”是把美与不美、善与不善之间的对立统一关系推广到一般情形。“是以”后面的话则是由这种普遍存在的对立统一关系而得到的处事原则，其最主要的精神是不要强求一律。

“无为”是《老子》思想的核心内容之一。“无为”中的“无”就是第一章中所说的“无”，即“天地之始”。“无”就是“不是被生出来的”的意思。“无为”作名词用，就是指那些不是人为生出来的行为；作动词用，就是说不去做那些人

为生出来的事，只做那些本来就该做的事。换句话说，就是“不去刻意做事”。老子认为“德”的一项主要内容就是“无为”，就是说不在事先制订什么奋斗目标，而是顺其自然而行；不去劝导别人应当如何不应当如何，而是任凭万物各行其是而不加指责、干涉。“辞”是指责、干涉的意思。

“行不言之教”通常认为是“用不言来行教”，将“教”字解释为“教导”、“教化”。例如《老子新译》将这句话译为：

用“不言”去教导，

《老子注译及评介》译为：

实行“不言”的教导；

对于“不言”一词，《老子新译》没有作具体解释，只是说“他的不言也不是任何意见都不发表”，《老子注译及评介》则将“不言”引申为“不发号施令，不用政令”。

单看本句，这样解释当然可通，但却与接下来的“万物作焉而不辞”不一致。因为，如果要“行教导”，大约就不能再“任凭万物各行其是而不加指责”了。导致这一矛盾的根源是对“行不言之教”的理解。老子讲“无为”、“无事”、“不辞”、“不为主”，不大可能又去讲“行教导”。因此“行不言之教”中的“教”字不是“教导”、“教化”中的“教”，而是“教条”、“教令”中的“教”，是“准则”的意思。“行不言之教”就是说“奉行不言的准则”。“不言”当然不是不说话，而是不要强求一律，不去讲应当如何、不应当如何，任由万物自行运作。

“生而不有，为而不恃”是“德”的又一项基本内容。是说在造就某一事物之后，并不去占有它、主宰它；在做好某一件事情之后，也并不因此而去要求什么。

“功成而弗居”一句，通常解释为“功成而不居功”。这样一来，“弗居”的是“功”。所谓“功成”，也就不外乎是达到了预定目标、完成了预定计划、造好了某样东西、做成某件事情等等。由于老子讲“无为”，大约不会有什么目标、计划之类的东西，而“造好某样东西”是“生”，“做成某件事情”是“为”，前面既然已经有了“生而不有，为而不恃”，要是“功成”还是指“生”或者“为”，就重复了。

当把“弗居”解释为“不居功”时，后面的“夫唯弗居，是以不去”也就只好像《老子新译》那样解释为：

正由于不居功，所以他的功绩不会失去。

这在逻辑上说不大通。“功”既然“成”了，“居”也好，“弗居”也好，所成的“功”总在那里，已经没有消失不消失的问题，而只有能不能得到承认、能不能获得奖赏的问题。于是一些著作在翻译这句话时把“功”译成“功绩”，或把“居”解释为“夸耀”，从而把“功”的存在问题转化为对“功绩”的承认与奖赏问题。例如《老子注译及评介》的译文是：

正因为他不自我夸耀，所以他的功绩不会泯没。

这样的解释在意思上当然也通，但总觉得带有浓厚的儒家味道。所以本书还想另给一个解释。

“功成”并不是指完成了某项业绩，而是指具备了圣人所应具备的品质，也就是做到了“处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃”。“功成而弗居”是说尽管已经具备圣人的品质但并不以圣人自居，“弗居”的不是“功”而是“圣人”。由于圣人所必备的这些品质中已经包含了“弗居”的内容，所以只有在他不以圣人自居的前提下，才能不失去圣人的地位（参看本书第十九章）。

本章可以与第六十二章参照阅读。本章的“美”、“善”并不是伦理意义上的意思，而是指人是否善于做事。第六十二章中有“美，言可以市尊，行可以加人。人之不善，何弃之有？”是说人如果言语得体就能换得别人的尊重，行动漂亮就能超越他人。但如果不善言词，不会做事，也没有理由就抛弃他。本章则是强调不能要求人人都能知道怎样就能做到“美”、做到“善”。对人不能强求一律，而应顺其自然。所以圣人的态度是“处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。”

今译要是天下的人都知道什么是美，那也就谈不上美了；要是天下的人都知道什么是善，那也就谈不上善了。于是，有和无相对而存，难和易相映而成，长和短互相比较，高和下互相补充，音和声互相平衡，前和后互相伴随。所以，圣人只做那些本来就该做的事，奉行不言的准则，任凭万物自行其是而不加指责，生养万物却不占有它们，做了好事却不仗恃它们，具备了圣人的品质却不以圣人自居。正因为他不以圣人自居，所以才能保持其圣人的地位。

第三章

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。

本章结构的要点在于其中的两层因果关系。

前三句每一句都是讲一个因果关系：“不尚贤”是“使民不争”的原因；“不贵难得之货”是“使民不为盗”的原因；“不见可欲”是“使民心不乱”的原因。这三句的结构比较清楚。需要解释的只是词义。

“贤”字有古今两个很不相同的意思。现代汉语中的“贤”是“能力强”、“品行好”或二者兼备的意思。而“贤”字的本义却并非如此。段玉裁《说文解字注》对“贤”的解释是：

多财也，从贝。

注文为：

“财”，各本作“才”，今正。“贤”本多财之称。引申之，凡多皆曰贤。人称贤能，因习其引申之义而废其本义矣。

这就是说，“贤”字的本义是“多财”，后来被引申成“多”的意思。因此如今所说的“贤能”就是“多能”，“贤德”就是“多德”。那么《老子》中的“贤”究竟是哪个意思呢？

“不尚贤，使民不争”一句，如果说“贤”是指“能力强（贤能）”或“品行好（贤德）”，那么它是指人的一些内在品质，而这些内在品质不是靠“争”可以得到的，所以“尚贤”也好，“不尚贤”也好，大约不能影响民的“争”与“不争”。而“财”是可以靠“争”而得到的，若以多财为上，势必会导致民的“争”，不以多财为上，则可以使民“不争”。

《老子》书中共有三处“贤”字（另外两处见第七十五章和第七十七章），如果以“多财”解释，三处都顺；如果以“贤能”解释，则本章与第七十七章的“贤”字都有些牵强，而第七十五章的“贤”就根本解释不通。因此本书没有像大多数著作那样将“贤”解释成“贤能”、“贤德”或者“胜过”，而是一概解释为“多财”。

“不贵难得之货，使民不为盗”中的“盗”，一般都解释为“偷盗”。这样的解释粗看上去是通的，但经不起分析。因为君主贵不贵“难得之货”与一般的盗窃行为不会有什么关系，“贵难得之货”也好，“不贵难得之货”也好，都丝毫不会影响诸如盗窃粮食、盗窃耕牛之类的行为。“不贵难得之货”顶多只能使民不盗难得之货，而“难得之货”本身已属“难得”，偷盗“难得之货”的行为就更是难得了。此外，这些“难得之货”只有献给君主才有意义——将“难得之货”献给君主就能得到封赏——而“民”把它们偷回家来并没有任何用处。因此这个“盗”并不是偷盗的意思。

“盗”字除了作“强盗”、“窃贼”解之外，在古代还有一个常用的意思，即“小人”，尤指的谄佞之人。古有“盗言”、

“盗儒”等词，其意思并不是强盗的话和以抢劫为业的儒生，而是指小人的谗言和献媚的儒生，即“小人言”和“小人儒”。《诗·小雅·巧言》之三：

君子屡盟，乱是用长；君子信盗，乱是用暴；
盗言孔甘，乱是用斃；匪其止共，维王之邛。

诗中的两个“盗”字就都是指“小人”。

“不贵难得之货，使民不为盗”中的“盗”也是指“谄佞小人”。这句话是说如果君主不把那些“难得之货”视为宝贝，人们也就不会争先贡献这些难得之货来向君主献媚。

《老子》书中总共有四个“盗”字，另外三处是第十九章的“绝巧弃利，盗贼无有”、第五十三章的“是谓盗夸”和第五十七章的“法令滋彰，盗贼多有”。四个“盗”字都是“小人”的意思。

“不见可欲，使民心不乱”中的“见”同“现”，《老子》中没有“现”字，都是写作“见”的。“可”和“欲”是两个并列的词，“可”是“认可”、“可意”即“赞同”、“喜欢”的意思；“欲”是欲望。“不见可欲”就是“不现可、不现欲”，即不表现出喜欢什么、想要什么。能做到这一点，老百姓也就用不着随着君主好恶的变化而变来变去了。

本章的前三句话都是讲君主不要表现出物欲，因为君主的物欲会将人民引上邪路。

“是以”二字表明前面的三句与其后的六句之间也是因果关系，问题在于这个因果关系是个什么样的因果关系。

通行的解释把“圣人之治”释为“圣人对国家的治理”，认为其后的“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”六句的主语都是“圣人”。许多人并据此认为这一章是老子的愚民政策。例如《老子新译》将

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。

译为：

因此“圣人”的治理〔天下〕，要简化人民的头脑，填饱人民的肚子，削弱人民的志气，强壮人民的筋骨，永远使人民没有知识，没有欲望。〔这样〕，使自作聪明的人不敢妄作主张。

另外一些著作不赞成这种“愚民政策”式的解释，试图通过重新解释词义的办法改变《老子》主张愚民政策的形象。例如《老子注译及评介》将这段话译为：

所以有道的人治理政事，要净化人民的心思，满足人民的安饱，减损人民的心志，增强人民的体魄。常使人民没有〔伪诈的〕心智、没有〔争盗的〕欲念。使一些自作聪明的人不敢妄为。

前者说“简化”，后者说“净化”；一个是中性词，一个是褒义词。前者说“填饱人民的肚子”，后者说“满足人民的安饱”；前者说“削弱人民的志气，强壮人民的筋骨”，后者说“减损人民的心志，增强人民的体魄”。实质内容没有多大区别，但情感大不相同。

应该说《老子注译及评介》的这种改变语气、语感的作法是有一定成效的，但并不能解决多少问题。按《老子注译及评介》的译文，《老子》不是那么一味地欺骗老百姓，形象要好得多，但文字上却显得牵强。例如《老子注译及评介》将“无知”翻译成“没有伪诈的心智”，将“无欲”翻译成“没有争盗的欲念”，这在《老子》中找不到依据，从文字上看，反而远不如《老子新译》翻译成“没有知识，没有欲望”直截了当。此外，两书都将“智者”说成是“自作聪明的

人”，这在《老子》书中也没有证据。《老子》第三十三章中说“知人者智”，可见《老子》中的“智”并不是自作聪明，而是真的聪明。实际上，只要认为这几句话是老子“为政”手段，就已经与《老子》的基本思想不协调了，《老子》的基本思想是“无为”，是“辅万物之自然而不敢为”（见第六十四章），是“功成事遂，百姓皆谓‘我自然’”。而上面的两种翻译，尽管情感上很不相同，意思却都是“为之”，而不是“无为”。

上述解释的要点，是把“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”说成是“圣人”的手段，于是“是以”前后的因果关系就是一个目的与手段之间的因果关系：因为要达到某种目的，所以要采取某种手段。这样，“是以”之前的三个句子就应当是在讲目的。但那三句话所讲的并不是目的，而是三个行为和它们的后果。因此“是以”前后的这个大的因果关系就不是目的与手段之间的因果关系，而仍是行为与后果之间的因果关系。所以有必要重新解释“是以”后面几句话的意思。

“治”字不仅可以解释为“治理”也可以解释为“清平世界”即与“乱”相反的那个意思，“圣人之治”就如同我们通常所说的“（汉朝的）文景之治”、“（唐朝的）贞观之治”，指的是圣人所领导的清平时代。《老子》中“治”字出现的次数不少，可以分为两类：一类是在讲述自己的观点（如第八、第六十五章等）；一类是在引述、批驳别人的观点（如第十、第五十九章等）。在第一类的使用中，“治”都是与“乱”相反的意思，可以解释为“不乱”；在第二类的使用中，“治”字是“治理”的意思，实际上指的是儒家的观点。

“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”六句的主语不是“圣人”而是“圣人之

治”。这六句话的内容并不是“圣人”的愚民权术，而是“圣人之治”所带来的后果。前面的“不尚贤”、“不贵难得之货”和“不见可欲”是圣人的一部分行为，它们导致了“民不争”、“民不为盗”和“民心不乱”的初步后果，而圣人的全部行为所造成的“圣人之治”则导致了“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”的最终后果。而这个后果正是老子所认为符合“道”的结果。

“常使民无知无欲”中的“知”通常解释为“知识”。我认为这个“知”字同“智”，是智慧的意思，在《老子》一书中“智慧”不是个好词，“智慧”是产生伪诈的根源（参看第十八章）。帛书中只有“知”字，没有“智”字，王本中所有的“智”字在帛书中都作“知”。猜想是后人根据自己的理解将一部分“知”字改成了“智”。“无知”就是“无智”，“无智无欲”中的两个“无”并不是没有的意思，而是如第一章所定义的“天地之始”，是“不是人为生出来的”，“无智无欲”就是不去生出智慧、不去生出欲望。

本章最后的“为无为，则无不治”是对“是以”前后的这个大的因果关系的总结概括。这里的“为无为”与“圣人之治”相呼应，其意思是按无为的原则办事就肯定可以达到天下大治。

一般的著作都将这一章说成是老子的愚民政策。根据本书的解释，意思恰好相反，《老子》并不是想“愚民”，而是想“愚君”。老子找到了天下不太平的根源，那就是君主的物欲横流。他提出的解决方案是要君主不生物欲，做到“为无为”。

从逻辑上讲，这个方案当然是有道理的，但从实际上讲，却肯定是行不通的。正如他自己所说的：“吾言甚易知甚易行，天下莫能知莫能行”（第七十章）。在整个中国古代，君

主的权力不受任何约束，君主手中漫无边际的权力势必导致物欲的泛滥。人们苦苦寻觅了几千年，直到现代才找到了“民主”这个保护老百姓的制度，可惜我们无法把这个结果告诉老子了。

今译 不以多财为上，就可以使百姓不去争夺；不珍视难得的物品，就可以使百姓不去献媚；不显示喜欢什么、想要什么，就可以使民心保持稳定。所以，圣人的清平世界能够使百姓的心境虚空，生活温饱，志向减弱，体魄增强。总使百姓不去追求智慧、不生出新的欲望，使那些有智者也不敢有所作为。只要按无为的原则办事，就必然天下大治。

第四章

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。

本章中的“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”四句在第五十六章中又出现一次。各本皆如此。从文字上看，“渊兮，似万物之宗”与“湛兮，似或存”应是连成一气的。从意思上看，在这两句之间插入“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”之后也不连贯。所以不少学者认为本章中的“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”是第五十六章中这四句话的错简重出。我也认为这种说法有道理，所以在本章中不再讨论这四句，关于这四句的分析请参看第五十六章。

本章的逻辑结构很简单，只是四个陈述句，没有推理和因果关系之类的结构。因此主要问题是字义的解释。

“冲”在《老子》中共出现三次。另外两处是第四十二章的“冲气以为和”和第四十五章的“大盈若冲”。本章和第四十五章的两个“冲”都是“虚”、“空”的意思。“道冲”就是说“道”是看不见的，这与第十四章所说的“惚恍”一致。

“盈”是“满”、“足”的意思，“用之不盈”就是“用不足它”，也就是“用不着它的全部力量”。“用不足”与“不足用”的意思不同，“不足用”是不够用。这里是前者而不是后

者。许多著作转弯抹角地将“盈”解释为“尽”，既无必要也不妥当。

“渊”是水深的地方，“湛”是水深的样子；“宗”是祖宗、祖先，“帝”指天帝、上帝。

今译 “道”是虚空的，但用起来却总用不全它。它非常深远，好像是万物的祖先；[挫掉棱角，解开纷乱，调和光亮，匀散尘土，] 它看不清楚，好像就在那里。我不知道它是怎么样生出来的，大约在上帝之先就已经有了。

第五章

天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。天地之间其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。多言数穷，不如守中。

“仁”字在《老子》中共出现八次。老子对“仁”并未加以解释而是作为一个已知概念使用。在道、德、仁、义、礼之中，老子把仁排在第三位（参看第三十八章）。除了第八章的“与善仁”外，其余谈到“仁”的地方都是取否定态度。各种著作中对“仁”的解释也不尽相同，有说成“仁爱”的，有说成“偏爱”的，也有把“不仁”解释成“淡漠”的。实际上《老子》中所提到的“仁”大多是指儒家所讲的“仁”，也就是“爱民”的意思，只有第八章中的“与善仁”说的是交友之道。在《老子》看来，儒家所说“仁”是君主特意做出的一种行为，不符合“无为”的原则，属于“为之”——“上仁为之而无以为”（第三十八章），因此《老子》对于君主所采取的“仁”持否定态度。

“刍狗”是用草扎成的狗，用作祭祀的供品。人们对“刍狗”的态度是相当随意的：需要用的时候就随使用草扎一个，用过之后就不再管它了。并不对它的命运作出全面安排。“天地不仁，以万物为刍狗”是说天地对待万物的态度就像人们对待刍狗一样，天地要按自己的规律运行，不会为了爱护万

物就没有瘟疫、没有灾害；也不会全面安排万物的命运，而是任凭它们自生自灭。圣人对待百姓的态度与天地对待万物的态度一样，也不对他们的命运作出全面安排，需要征用的时候就征用，过后就任由他们自己去发展。

“橐籥”是古代冶炼时用来鼓风的风箱。风箱之中空空荡荡却又无穷无尽，不管是推是拉，只要一动就能鼓出风来。

“多言数穷”在帛书甲乙本及其他一些古本中为“多闻数穷”。其中的“数”字，许多著作都认为通“速”，于是“数穷”就成了“速穷”，这句话的意思也就成了：“多言（或多闻）”会使人迅速陷入困境。意思很难理解。一个人说话多少与其处境好坏并不总有联系；一个人听话多少与其处境好坏更难以找到什么联系。因此有些著作就把“多言”引申为“政令烦苛”（例如《老子注译及评介》）。这样引申之后，王弼本的“多言”二字就好理解了，但帛书中的“多闻”就更无法理解了。

此外，由于对“数穷”作了上述的解释，那就必须把接下来的“不如守中”中的“守中”二字解释成一个能避免“多言（多闻）”从而避免“速穷”的意思。

一种解决办法是认为“中”系“冲”之误，是在传抄过程中漏掉了左偏旁。而“冲”与第四章中的意思一样，是“虚空”之意，于是“不如守中”就成了“不如持守虚静”（《老子注译及评介》）。这样理解的确可以给本章文字一个确定的意思，但它的基础是“数”通“速”和“中”本作“冲”。这个基础却并不牢靠。“数”字确有通“速”的例子，但不多见；“冲”的确可能错写成“中”，但可能性不大，篆体的“冲”字，左边的“水”比右边的“中”笔画多、面积大，很难漏掉。因此这个解释不够自然，应当有一个更为自然的解释。

“数”可以解释为“天数”、“天命”、“命运”。“多言数”和“多闻数”都是老讲天命、老讲命运的意思。因此“多言数穷（多闻数穷）”的意思就是“老讲天命就无路可走了”。“守中”就是保持中间状态，像风箱中的活塞，既可向前也可向后，不像讲天命者总持一端。天地以万物为刍狗，是说天地并没有对万物的命运作出安排；圣人以百姓为刍狗，是说圣人也没有对百姓的命运作出安排。天地之间原本虚空一片，并不是什么都安排妥当了，而是像风箱一样，只要不走极端，保持中间位置，那么不管是推是拉，只要“动”就能有结果。

总之，《老子》不讲天命，不敬鬼神。它认为惟一需要事奉的就是“道”，也就是下一章所说的“谷神”。在两千多年前，能有这样彻底的思想，实在难得。

今译 天地不仁，像（人们）对待刍狗那样对待万物；圣人不仁，象（人们）对待刍狗那样对待百姓。天地之间不就像一个大风箱吗？空空荡荡而又无穷无尽，只要一动就有风鼓出来。老讲天命是没有出路的，不如保持中间状态。

第六章

谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，

是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。

通行的解释将本章的“谷”训作“虚”、“空”。“神”则有多种解释，有人释为“元神”，有人释为“变化”，也有人直接把“谷神”翻译为“道”。例如《老子校读》将“谷神不死”译为：

太空的元神不死而永生，

《老子注译及评介》译为：

虚空的变化是永不停竭的，

《老子新译》译为：

“道”（谷神）是永恒存在的，

“谷”确有“虚”、“空”的含意，但“谷”作“虚”解时是以谷的形状为义，即“中间空虚”的意思，而不是“虚无”的意思。“虚空”一义在《老子》中用的是“冲”字。另外，以“虚”训“谷”与后面的“玄”、“根”等字联系也不够密切。在《老子》中“谷”字总共出现十处，绝大多数都是“源头”、“原始”的意思。本章也是如此。“神”就是“神仙”中的“神”。因此，“谷神”就是最原始的神，所指的就是作为“天地之始”、“万物之母”的“道”。《老子》一书中没有正面讲过对鬼神的看法，本章将“道”称为“谷神”，再结合第六十章的内容看，《老子》虽然没有否认鬼神的存在，但认

为只需要事奉“谷神”，而没有必要事奉其他的鬼神。

“玄”是“初始”、“本原”的意思（参看第一章），因此“玄牝”就是最初的母性。“若”是连词，而的意思，“勤”是“尽”的意思。

今译 原始的神不会消亡，这就是最初的母性。这个最初母性的产门，就是天地的根本。她绵绵不绝地存在着，其作用永无穷尽。

第七章

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。

这里的“生”不是“出生”而是“生存”，是“存在”的意思。“自”是“独自”、“单独”的意思。“以其不自生，故能长生”是说由于天地不是单独存在，而总是与万物共同存在。天地不仅本身作为一种物质而存在，而且是万物存在的场所，如果没有天地，万物的存在也就失去了条件。因此天地不像其他事物那样有生有灭，而是长存不灭的。

“是以”之后，是用天地与万物之间的关系来类比圣人与众人的关系。“身”是“自身”、“自我”。“后其身”是说把自己的利益放在后面，“外其身”是说将自身的利益置之度外，也就是根本不考虑自身的利益。

圣人就像天地一样，他的存在并不仅仅是他个人的问题，而是百姓赖以生存的条件。因此尽管他“后其身”、“外其身”，他的“自我”也不会丧失。“私”是与“公”相对的意思，包括与自身有关的方方面面，与如今所说的“自私”相比，意思要广一些。这里的“无私”中的“无”就是“无为”中的“无”，“无私”的意思就是不人为地生出“私”、不刻意去追求“私”。这与我们现在所说的“无私奉献”的意思并不

一样。

需要说明的是，《老子》只是说“圣人后其身而身先，外其身而身存”，这并不意味普通人“后其身”也能使“身先”，“外其身”也能使“身存”。普通人与其他人之间的关系无法和天地与万物的关系类比。至于“后其身”为什么会使“身先”，请参看第六十七章。

今译 天长地久。天地之所以能长久存在，是因为它不是单独存在而是与万物共存，从而能长存不逝。因此圣人将自己放在众人之后却反而使自己领先于众人，将自我置之度外却反而能保存自我。不正是因为他不去刻意追求私吗？却反而成就了私。

第八章

上善若水。水善利万物而不争，处

众人之所恶，故几于道。居善地，心善

渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，

动善时。夫唯不争，故无尤。

“上善若水”中的“善”是名词，指的是“好的品质”、“好的行为”。“上善”就是最好的品质、最好的行为。“水善”二字应当是一个词，即“水的好品质”的意思。一般的著作都将“水善”理解为“水善于…”，也说得通，但带有一定的拟人味道，将水说成是有知觉、有意识的行为主体了。“几”是接近的意思。水能滋润万物，但又不与万物争高低，水往低处流，总是停留在人们所不喜欢的低洼处。《老子》认为水的这种品质“几于道”。

“居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时”七句中的各个“善”都是动词，是“以……为善”的意思，而不是“善于……”的意思。因为这几句话的前面刚刚赞美了“水善”的“不争”，后面又说“夫唯不争，故无尤”，所以这七句话的意思仍然是在讲“不争”，而“善于……”则含有“争”的味道。

“地”指地面，“居善地”的意思是修建居所不造亭台楼阁，以在地面为善，是说不争奢华。“心善渊”中的“渊”与“天渊之别”中的“渊”同义，指低下的位置。“心善

渊”的意思是心不要比天还高，而以低下为善，是说不争地位。“与善仁”的意思是与别人交往以采取仁的态度为善，是说不争贵贱。“言善信”的意思是言谈以守信为善，是说不争利害。“正”与“政”通。“正善治”的意思是为政以清平为善，是说不争功过。“能”指能力。“事善能”的意思是做事以量力而行为善，是说不争强弱。“动善时”的意思是行动以合时为善，是说不争先后。这样，就与前面的“水善利万物而不争”及后面的“夫唯不争，故无尤”在意思上完全连贯了。

本章的核心是“不争”。“不争”是《老子》的又一个重要思想。《老子》所说的“不争”就是说不争私利。第三章所讲的不生物欲，第七章所讲的“后其身”、“外其身”，本章所讲的“处众人之所恶”，都是“不争”的具体内容。第七章所赞美的天地和本章所赞美的水，都是“不争”的典型。

在《老子》一书中，“仁”字总共出现八次，除了本章对“仁”采取了肯定态度，其余七处对“仁”都是持批判态度的。仔细对照一下就可以发现，本章的“仁”与其余七处“仁”字的意思并不相同。本章的“仁”说的是交友之道，是对亲人、朋友的态度。《老子》认为对亲人、对朋友要讲仁爱，把“慈”列为“三宝”之一，认为慈爱能生出勇气来。《老子》还对当时普遍存在的抛弃慈爱单纯追求勇气的态度进行了批判（参看第六十七章）。而其余的七处“仁”都是指儒家的为政之道，是君主对臣下、百姓的态度。对这种“仁”《老子》是持反对态度的（参看第五、第十八、第三十八章）。

今译最好的品质就像水那样。水的好品质是有利于万物而又不争高低，处于众人所厌恶的低处，所以水的品质接近于“道”。

居住以在地面为善，心以安于低下为善，与人交往以采取仁的态度为善，言谈以守信为善，为政以清平为善，做事以量力而行为善，行动以合乎时宜为善。正因为什么也不争，所以也就不会有什么过失。

第九章

持而盈之，不如其已。揣而锐之，不可常保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。功遂身退，天之道。

“持”是把物体（这里指容器）拿起，使之悬空。“盈”是满的意思，作动词使用意思是装满、注满，“盈之”就是将容器注满。“持而盈之，不如其已”是说：已经把容器端了起来，还要继续把它斟满，那还不如就此住手，因为这很容易洒出来。“揣”同“捶”，击打的意思。“锐”即“锐”，锋利的意思。王弼对“揣而锐之，不可常保”的注文是：

既揣末令尖，又锐之令利，势必摧衄，故不可长保也。

是将“揣”和“锐”都看成动词，于是“揣而锐之”就是说：已经捶得很尖了，还要磨得很锋利。很尖的东西就一定很细，再要磨得很锋利就一定变得又很薄。又细又薄自然就很容易折断或卷刃，因此便“不可常保”。

天造就了很多事物，如山川河流等雄伟壮丽的自然景观等等。但当天造就了这一切之后（功遂），自己却退在后面，人们经常看到的是天所造就的一切，而不是天本身。老子赞赏“天之道”就和上一章赞赏“水善”一样，都是在讲述“不争”这一基本思想，劝说人们适可而止，不要总是突出自己、追求私利。

第九章

今译 把杯子端着斟满，还不如就此停止。捶得很尖还要磨得很利，就不能保持长期不损。金玉满堂，就没有办法守住。富贵而产生骄奢，就是在自取祸患。功成身退，才符合天道。

第十章

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？爱民
治国，能无知乎？天门开阖，能无雌乎？
明白四达，能无为乎？生之畜之，生而
不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。

本章的六个问句究竟是疑问句还是反问句，历来有不同理解。如果看成疑问句，那就意味着老子赞同“爱国治民”、“明白四达”，这与《老子》全书的思想不合，所以本书采用反问句的说法。它们是六个因果条件句的结论部分。

“抱一”多数著作解释为“抱身”、“守身”。将“一”解释为身的理由，按《老子正诂》的说法是：

身为个体，故老庄或名之曰一。

但这个理由恐怕不能成其为理由。世上“个体”的东西多得不可胜数，恐怕不能都因其“为个体”而“名之曰一”。

“营魄”就是魂魄。如果“一”真的是“身”的意思，那么“载营魄抱一”最直截了当的解释自然是“载着魂魄抱着躯体”。但这不大成话，因为照字面讲，这是说有一个魂魄与躯体之外的东西作主语，是这个东西既载着魂魄又抱着躯体。但我们实在难以想象有这么一个“第三者”。如果说成是“躯载体载着魂魄，魂魄抱着躯体”，倒是一句十分明白的话，但

“载营魄抱一”五个字中似乎没有那么多的含意。

如果没有“载”字，“营魄抱一”四字就可以合乎情理地解释为“魂魄抱着躯体”。于是有人把将“载”移至上一章，作为第九章的最后一个字，义通“哉”；有人认为“载”是虚词，无意义。但“魂魄抱着躯体”为什么就“能无离乎”呢？按这种解释，在“载营魄抱一”与“能无离乎”之间实在难以找到因果联系。从“魂魄抱着躯体”所能得出的结论似乎应当是“能不离”，甚至应当是“不能离”，而不可能是反问句“能无离乎？”因此“一”不宜解释为“身”。

这里“一”的意思是“不为人所觉”（参看第十四、二十二、三十九章），“载”仍是本义，“载营魄抱一，能无离乎？”是说

（人体）所载的魂魄如果坚持不为人所觉，还能不与人体相离吗？

也就是说如果身体感觉不到魂魄，身体与魂魄就不可能完全融为一体。

“专”，普遍认为当做“抟”，是“捏”、“揉”的意思。“抟气致柔”就是说“捏着嗓子变得柔嫩”，那当然是无论如何也不能和婴儿一样的。

“览”，帛书甲本作“蓝”，乙本作“监”，普遍认为通“鉴”，即镜子的意思。许多著作将这个“览”解释为“心镜”，将“玄览”解释为“玄妙的心镜”。从而把《老子》的这句话解释成修炼的法门。

我认为这里的“玄”仍与第一章一样，是指“本原”，“玄览”就是“本原”这面镜子。“涤除玄览，能无疵乎”的意思则是：恢复“本原”这面镜子的原貌，用它对照万物，就一定能发现瑕疵。

本章的这三句话是用三个例子说明两个不同的东西不

能完全融合在一起：魂魄和躯体尽管一个载着一个，但如果身体不能感觉到魂魄，就还是不能完全融合；成人可以摹仿婴儿的举止，但总不能和婴儿一样；虽然万物都是直接、间接地出自本原，但与本原对照却总有瑕疵。

接下来就用类比的方法，批评对方将两种不同的理论、原则揉在一起、同时予以肯定的做法，指出这必将导致自相矛盾。

“爱民治国”是儒家的主张，在老子看来这都是有意识、有目的地去做事情，是“为之”而不是“无为”，不可能不动心机、不用智慧。因此要做到不使用智慧，就不能再去讲什么爱民治国。“知”在这里仍是智慧的意思，《老子》书中的“知”作名词使用时多是“智慧”，作动词使用时多是“知道”。

“天门开阖，能无雌乎”一句中的“无”字，帛书甲本、河上公本亦作“无”，帛书乙本、傅奕本及各唐碑本皆作“为”。如今的研究者大都据帛书乙本等多数版本将“无”改成“为”。改动的原因大约是由于这些研究者认为《老子》主张“为雌”，反对“天门开阖”，因此觉得

天门开阖，能无雌乎？

自相矛盾。

这种改动当然有一定的道理，但却不见得必要。说《老子》强调“守雌”是对的，在《老子》中有许多这方面的论述。但要说《老子》反对“天门开阖”，却缺乏足够的依据。“天门”一词在《老子》中只出现这么一次，我们从《老子》书中找不到反对“天门开阖”的任何直接证据。人们之所以认为老子反对“天门开阖”，其源有二：

一是将“天门”解释为人的感官，例如河上公的注文是：

天门谓鼻孔。

《老子正诂》的注文为：

天门，盖谓耳目口鼻也。

二是将本章文字（甚至《老子》全书）解释为修身炼气的经典。认为修炼的时候需要紧闭“天门”，这样才能保持入静，如果“天门”时开时闭，就不免要受到外界干扰，也就不能保持入静了。

这种解释是将“雌”等同于“静”，似乎不好说是《老子》的原义。在《老子》中“雌”有“静”的习性，但“静”却不等于“雌”。如果《老子》的某些版本是

天门开阖，能为静乎？

这种理解和改动就更能站得住脚。但这里是

天门开阖，能无（为）雌乎？

上述理由就不那么靠得住了。

“天门”二字似乎还是按其本义解释成“天的大门”更直截了当。这种用法在古代常见，如屈原《九歌·大司命》中就有

广开兮天门，纷吾乘兮玄云。

天门时开时阖，万物因此得以产生，因此要讲天门开阖，就一定是雄有雌，而不能一味强调雄而忽视雌。

“明白四达”指通晓一切，知道各个方面的情形。如果能达到这一步，就难免要去有意识地做一些事情以趋利避害，也就不能再保持无为的态度了。因此不可能既保持无为又追求明白四达。

“生之畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄

德”五句重见于第五十一章。许多学者认为此处的这五句与前面各句的意思不相联贯，怀疑是第五十一章的错简重出。关于它们的分析请参看第五十一章。

今译 被身体所载的魂魄如果坚持不被人察觉，还能不与躯体分离吗？捏着嗓子以显柔嫩，能和婴儿一样吗？洗净本原这面镜子，还能照不出瑕疵吗？讲求爱民治国，还能不用智慧吗？天门时开时闭，能够没有雌性吗？了解了前因后果，还能保持无为吗？[生育万物，包容万物，生育万物却不占有它们，做了事情却不倚仗它们，统领万物却不主宰它们，这就是玄德。]

第十一章

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。

这里“无”、“有”仍是第一章的意思：“无”是“不是被生出来的”，“有”是“生出”。结合本章内容，我们把“无”解释成“不是被制造出来的”或“本来就有的”，把“有”解释成“制造出来”更方便些。

本章的逻辑结构比较清楚，是从三个具体例子归纳出“有之以为利，无之以为用”的结论。从而进一步说明“无”比“有”更为基本的道理。

古代的车轮是木制的。中间的轴瓦称作“毂”，是一个横放的圆柱形木块。毂的中心有一个圆孔，套在轴上。毂外的圆柱面上辐射出三十根辐条支撑着轮沿。车之所以能行走，是由于毂的中心有孔，能将车轴穿进去，从而使车轮得以转动。“毂”是制造出来的，但“毂”中心的空间却是本来就有的，而造成车的用途的正是这个本来就有的空间。

“埴埴”是和泥的意思。和泥制成各种陶器，器皿是制造出来的，但器皿内的空间却是本来就有的，而造成器皿用途的正是这个本来就有的空间。

古代没有砖瓦，建房屋是用潮湿的土筑墙，在筑起的墙

上开凿门窗，然后再搭起屋顶铺上茅草。墙壁门窗都是人造出来的，但四壁之间的空间是本来就有的，而造成房屋用途的正是这个本来就有的空间。

通过对这三个例子的分析，《老子》认为制造出来的东西只是提供了一个条件，最后使用的仍是本来就有的那个空间。以此说明“无”比“有”更为基本。

这一章反映了老子的洞察力和辩才。当然，现在的人大约很难同意《老子》中所说的“有之以为利，无之以为用”了，我们很容易举出例子说明人们所用的东西并不都是本来就有的，有许多完全是人工制造的，如塑料、化肥、半导体等等。但在老子的时代，人的创造和制作还只限于对天然材料的外部加工，因此《老子》的这三个例子就很有说服力。

今译 三十根辐条安在一个轴瓦上，靠着轴瓦当中的本来就有的那个空间，才造就了车子的用途。和泥制成器皿，靠着它当中本来就有的那个空间，才成就了容器的用途。凿开门窗建成房屋，靠着四壁当中本来就有的那个空间，才有房屋的作用。所以，制造出来的东西只是提供了一个条件，最后使用的仍是本来就有的那个空间。

第十一章

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。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。

本章意思比较明白，需要讨论的只是最后的“故去彼取此”。我们先来看一些词义。

五色，泛指各种色彩；五音，泛指各种音律；五味，泛指各种味道。“爽”是“失去”的意思，“口爽”与“目盲”、“耳聋”并用，指的是失去味觉。我们经常说的“爽口”就是去除口中的异味，因此这里的“口爽”就是辨不出味道。“驰骋”是纵马飞奔，“畋猎”就是打猎。“妨”是“伤害”、“阻碍”的意思，这里的“行妨”就是说行为不正常。

“故去彼取此”在《老子》中总共出现三次，除本章外，还在第三十八章、第七十二章各出现一次。三次出现有两个共同点：一是都是在一章的末尾；二是都是在一个形如“是以……”的句子之后。第三十八章的这一部分是：

是以大丈夫处其厚不居其薄，处其实不居其华，故去彼取此。

第七十二章的这一部分是：

是以圣人自知不自见，自爱不自贵，故去彼

取此。

多数著作都是就各章的内容来分别解释这三处“去彼取此”，在本章，就将“彼”解释为“目”，将“此”解释为“腹”；在第三十八章，就将“彼”解释为“薄”和“华”，将“此”解释为“厚”和“实”；在第七十二章，则将“彼”解释为“自现”和“自贵”，将“此”解释为“自知”和“自爱”。这样的解释看起来似乎相当自然，但却完全经不起推敲，因为这使“故去彼取此”成了一句多余的废话。

以第七十二章为例，《老子新译》对这段话的翻译是：

但求自知，而不自求表现，但求自爱，而不自居高贵。所以要舍弃后者（自见、自贵）而保持前者（自知、自爱）。

既然已经“自知不自见，自爱不自贵”，何必还要“去掉自现、去掉自贵，采取自知、采取自爱”？再以本章为例，既然已经“为腹不为目”，再说一遍“所以去目取腹”岂不累赘？

因此我认为不应就各章的具体内容分别解释这三个“故去彼取此”，而应当对这句话的三处出现作出统一的解释。“彼”也好，“此”也好，并不是指“目”、“腹”之类的具体内容，它们是指两个对立的理论体系。“去彼取此”是“不采用那种理论而采用这种理论”的意思。“此”当然是指有关“道”和“德”的理论，那么“彼”又指什么呢？我认为是指“礼”。第十二章所说的音、色、味、畋猎、难得之货等等都是“礼”具体规定的内容，第七十二章所说的“威”也是“礼”的内容，第三十八章则直言“夫礼者，忠信之薄而乱之首”。这三章都是讲“礼”的害处。因此这个“去彼”就是“去礼”。

本章（第三十八、七十二章节也一样）的逻辑结构也很有

特色。有两种分析方法，一种是将“是以”分析成一层小的因果关系，再将“故”分析成一层大的因果关系，总共两层关系；另一种是将它们分析成一层推理，也就是由“是以”前面的前提推出“是以”后面的结论。在后一种情形，推理的结论不是一个简单句，而是复合句“……故……”，这三章的结构正是后一种情形。

“圣人为腹不为目”并不是前面几句话的结论。“圣人为腹不为目”在《老子》中是不需要证明的，既然圣人“无为”，就当然“为腹不为目”，根本不需要再去用“五色令人目盲……”之类的理由来论证它。退一步讲，即使要论证“圣人为腹不为目”，“五色令人目盲……”之类的理由至多也只能说明“圣人不应为目”，而根本说明不了“圣人应当为腹”。因此我认为本章只有一层推理结构：从

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。

这些前提推出

（既然）圣人为腹不为目，故去彼取此。

的结论。《老子》中的“故”和“是以”都表示推理或因果关系，在同时出现时基本上都是“故”表示小的层次，“是以”表示大的层次。

《老子》讲“无为”、“自然”，从而就理所当然地反对各种享乐，因为各种享乐都是人为地想出来的。而这些享乐中有许多成了“礼”所规定的内容，这就势必导致《老子》对“礼”的强烈反对态度，认为“夫礼者，忠信之薄而乱之首”。这一章是《老子》中对“礼”的第一次批判。

今译 追求美丽的色彩会使人眼睛变盲，追求动听的音乐会使人耳朵变聋，追求鲜美的滋味会使人口舌变木，纵情狩猎会使人心发狂，喜欢奇珍异宝会使人行为出轨。因此，既然圣人做事是为了生存而不是为了享乐，那就抛弃“礼”而采取“道”和“德”。

宠辱若惊，贵大患若身。何谓宠辱若惊？宠为下，得之若惊，失之若惊，是谓宠辱若惊。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？故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。

对于这一章的意思历来有不同的理解，有说这一章是主张“贵身”的，有说是主张“忘身”的。对“贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下”两句，《老子注译及评介》翻译成：

能够以贵身的态度去为天下，才可以把天下寄托给他，以爱身的态度去为天下，才可以把天下委托给他。

《老子新译》则翻译成：

只有把天下看轻，把自己看重的人，才可以把天下的重任担当起来；只有把天下看轻，爱自己胜过爱天下的人，才可以把天下的重任交付给他。

我不知道这两种解释具体是怎样得来的，猜想第一种大约是由《老子》中说“圣人”“后其身”、“外其身”以及“奈

何万乘之主而以身轻天下”类推过来。第二种则可能是由于联想到了杨朱的“拔一毛而利天下，不为也”。两种解释可以说是大相径庭。而其他著作基本上都与上面两种解释之一相似。

如果将第一种解释反过来译成古文，似乎应当是：

以贵身为天下，方可寄天下，以爱身为天下，
方可托天下。

而第二种解释所对应的古文则应为：

以身贵于天下，方可寄天下；以身爱于天下，
方可托天下。

都与原文的词序有所不同。这当然也还可以说得通，因为古文的词序常有这种颠倒现象。但句首的“故”字却使人费解，因为不论按哪种解释都很难看出这两句话与前面的

宠辱若惊，贵大患若身

有什么因果关系或推理关系，因为历代的研究者大都是将“宠”解释为“宠信”，“辱”解释为“侮辱”，“患”解释为“灾祸”或者“疾病”。由对待“宠”、“辱”以及“大患”的态度怎么能引申出“身”与“天下”的关系？颇有些摸不着头脑的感觉。

将这里的“患”解释为“灾祸”或“疾病”，从文字上看似乎相当自然，但逻辑上却根本不通。“贵大患若身”一句，有人按原字序译作：

看重祸患（或疾病）好像看重自身。

也有人将次序颠倒过来译作：

重视身体好像重视大患一样。

无论哪一种，实际上都是将原文中的“贵”字改成了“重”字。但是“贵”并不等于“重”，“贵”含有“重”的意思，却不仅仅是“重”的意思。当说贵某物（或某人）时，含有想要得到此物（此人）、保有此物（此人）的意思；当说贵某事时，含有希望此事发生、希望此事延续的意思。第三章中“不贵难得之货”中的“贵”就是典型的例子。因此，这里的“患”不能解释为“灾祸”或“疾病”，没有什么人会像保身那样去保灾、保病的。

我认为本章中的“宠”、“贵”是动词，“辱”、“患”是名词。“辱”是“辱没”、“埋没”，指被埋没的人，“患”通“串（音 guàn）”，是“亲信”的意思，古书中也写作“患”，也就是后来被韩非列为“五蠹”之一的“患御者”。“大”是众多、全部的意思，“大患”乃是指身边的众人，包括家臣和门客。“身”是“自身”、“自我”。

“宠辱”是提拔、任用那些被埋没的人。在儒家看来这是大好事，但老子却认为这如同使他们受惊。“宠为下”，帛书甲本作“宠之为下”，乙本作“宠之为下也”，意思当是说“宠”是把对方作为自己的下属。对于那些自甘埋没的人来说，得宠不是他所希望的，失宠也不是他所希望的，因此得宠与失宠都如同受惊一样。

“贵大患若身”则是说“贵”身边的人和“贵”自我是一回事，因为“我”之所以对人有亲疏之分，就是因为“我”有一个自我，如果没有自我，那还会有什么亲信呢（吾所以有大患者，为吾有身；及吾无身，吾有何患）？

故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。

是由前面几句引申出来的结论：仅仅由自身推及身边的人和被埋没的人是不够的，要由自身推及全天下，才能“寄天

下”、“托天下”。

这两句话中的第二个“若”字在帛书甲本中为“女”，乙本中为“如”，所以这两个“若”应当是“汝”的意思，正好和上面的“吾”相对。“以……为……”是“把……当做……”、“把……变成……”之类的意思，“贵以身为天下”和“爱以身为天下”实际上可以进一步点断为

贵，以身为天下，

和

爱，以身为天下，

意思是：

要说贵，就由贵身而达到贵天下（而不是仅仅“贵大患”），

要说爱，就由爱身而达到爱天下（并不是仅仅爱“辱”），

能达到这种境界，就可以将天下寄托于你了。

今译 宠任被埋没的人，如同使他们受惊一样；贵待身边的亲信与贵待自己是一回事。为什么说宠任被埋没的人如同使他们受惊一样呢？因为宠是把对方当做下属，得宠如同受惊，失宠也如同受惊。为什么说贵待身边的亲信与贵待自己是一回事呢？我之所以有这许多亲信，就是因为我有个自我，如果我没有自我，那还有什么亲信不亲信的呢？

所以，如果能把贵身变成贵天下，你就是可以寄托天下的；如果能把爱身变成爱天下，你就是可以托付天下的。

附记：

本章中最难解释的是“贵大患若身”一句，而这句的关键又是“患”字。在古书中我所能找到的与之相应的意思就是《韩非子·五蠹》中的“患御者”。

在《五蠹》篇里，韩非列举了五种对国家、君主有害的人，分别是“学者”、“言谈者”、“带剑者”、“患御者”和“商工之民”。其中学者是指儒家，言谈者指纵横家，带剑者指侠客，商工之民指从事商业和手工业的人。意思都没有什么分歧。而“患御者”在近年出版的研究《韩非子》的著作中多被说成是“逃避兵役的人”，理由是“御”通“禦”，因此“患御者”是“害怕抗战或守禦的人”。

这种解释使人摸不着头脑。韩非所说的“患御者”是指这样一些人：他们想做官，但不肯走军功的途径（这条路既有危险又不能顾家）。于是就投奔达官贵人，靠达官贵人的举荐而求得官职。因此韩非说他们：

积于私门，尽货赂而用重人之谒，退汗马之劳。

就是说这些“患御者”投奔私门，靠贿赂而求得达官贵人的举荐，排挤掉有军功的人。说成是“逃避兵役的人”过于片面，那些为躲兵役而避居山林或自残肢体的人显然不是韩非所说的“患御者”。

“患”是亲信，“御”是近臣，因此“患御者”就是达官贵人的家臣亲信。

在《说文解字注》中，段玉裁对“患”字的演变有详细的论证，兹摘录如下：

患，𢇇也。从心，上贯𠄎，𠄎亦声。

此八字乃浅人所改窜，古本当作“从心，𠄎声”四字。“𠄎”、“贯”古今字。古形横直无一定，如

“目”字偏旁皆作“𠄎”。“患”字上从“𠄎”，或横之作“申”，又折为二中之形，盖恐类于“申”也。《春秋繁露》曰：“心止于一中者谓之忠，持二中者谓之患。患，人之中不一者也。”董氏所说固非字本形矣。古“𠄎”多作“串”。《广韵》曰：“串，穿也。”“亲串”即“亲𠄎”。贯，习也。《大雅》：“串夷载路。”《传》曰：“串，习也。”盖其字本作“𠄎”，为“惯”、“擯”字之假借也。

第十四章

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。其上不皦，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。执古之道以御今之有，能知古始，是谓道纪。

帛书甲、乙本及傅奕本在“故混而为一”之后均有“一者”二字。“一者”二字有助于消除“混而为一”一句的歧义。“执古之道以御今之有”一句，帛书甲、乙本均作“执今之道以御今之有”，虽只一字之差，意思区别却很大。

本章一开头先定义了三个概念：夷、希、微，它们分别是看不见、听不到、摸不着的意思。并认为这三个概念不能再去追问哪个更为基本、哪个是由哪个派生出来的（此三者不可致诘）。所以把它们合起来称作“一”（故混而为一）。由于帛书中有“一者”二字，“一”就应当是名词而不是数词。这个“一”也就是“夷”、“希”、“微”三者的合取，即“既夷又希又微”的意思，也就是“既看不见又听不到又摸不着”的意思。由于视觉、听觉、触觉是人的三种基本感官，所以“一”就是“不为人所觉”、“不为人所知”的意思。

在《老子》中，“一”字凡作名词使用时，都是“不为人所觉”的意思。例如第四十二章“道生一”中的“一”也是“不为人所觉”的意思。“道生一”就是说不能被人感觉到的东西都是直接由道生出来的（参看第四十二章）。

“一”的上面是“道”，“一”的下面是“二”、“三”和万物。

其上不皦，其下不昧。

中的“皦”是“清浊分明”中“分明”二字的意思，也就是说分得很清楚；“昧”则与“皦”相反，是昏暗、分不清楚的意思。所以这两句话就是说“一”以上的东西（即“道”），混沌一团，分不清楚；“一”以下的东西则都能分清楚。

“皦”在帛书甲本中作“攸”，乙本中作“谬”。“攸”是久远的意思，“谬”有虚空的意思。“昧”在帛书甲乙本中均作“忽”，尽、灭的意思。我认为还是王弼本的文字较顺。

由于“一”下面的东西都能分清楚，所以后面的文字应当是在说那个不分明的“其上”，也就是在说“道”。

“绳绳”二字，一个是动词，一个是名词。“绳”作为名词，是“标准”的意思，作为动词，是“衡量”的意思。“绳绳不可名”就是说用原有的标准衡量无法给“道”命名。接下来的几句是对“绳绳不可名”的原因的说明：之所以不可名，是因为又回到了“无物”这种特殊的“物”，“无”仍是第一章所说的意思，即“不是被生出来的”，“无物”就是原始的物质。所说的是“原始形状”这样一种特殊的形状（即“惚”），因而无法用形状命名；是“原始的物”这样一种特殊的形象（即“恍”），因而无法用来源命名；而且找不到界限（迎之不见其首，随之不见其后），所以也无法从位置、关系等方面命名。

执古之道以御今之有，能知古始，是谓道纪。

的意思是：用自古就有的“道”来把握如今所生出的事物，就能知道天地万物有一个开端，这就是“道”的原则。而帛书中的

执今之道以御今之有，以知古始，是谓道纪。

的意思是：用我们现在所说的“道”来把握我们现在所说的“有”，从而明白天地万物有一个最原始的开端，这就是“道”的原则。意思有很大的区别。

我认为这一句是帛书的文字比较合乎《老子》全书的思想，“今之道”充分反映了《老子》所说的“非常道”，“绳绳不可名”则充分反映了《老子》所说的“非常名”。王弼本的“执古之道……”，颇有些儒家的味道。

本章可以和第一章参照阅读。在第一章中老子提出了“非常道”、“非常名”，在这一章就进一步解释了为什么非常道，为什么非常名。《老子》的一个特点是把一些常用字作为专用术语使用，实际上凡讲哲学的书都不得不如此。只不过由于中国古籍中系统讲哲学的书太少，以至于人们对此不够习惯，因而对《老子》中的定义没有足够的注意。而事实上《老子》对于“无”、“有”、“玄”、“一”、“大”、“小”等专用术语都有明确的定义。以“一”为例，《老子》中有一些作数词用的“一”（如第六十七章中的“一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先”），但更多的是作名词用的“一”，如“抱一”、“得一”、“道生一”，这些作名词用的“一”都是本章所定义的“不为人所觉”的意思。既然书中已经有明确的定义，就应当按照定义来理解这些术语，而不能再去作其他解释。

| 第十四章 |

今译 看不见的东西，叫夷；听不到的东西，叫希；摸不着的东西，叫微。这三种东西不能再进一步追究，把它们合起来称作“一”。“一”这种东西，它上面分不清楚，它的下面都很清楚。按照原有的法则无法给“道”命名，因为又回到了“不是被生出来的物”这种特殊的物，所说的是原始形状这样一种特殊的形状，原始物质这样一种特殊的形象，这就叫惚恍。从前面看不见它的头，从后面看不见它的尾。用自古就有的“道”来把握如今所生出的事物，就能知道天地万物有一个开端，这就是“道”的原则。

第十五章

古之善为道者，微妙玄达，深不可志。夫唯不可志，故强为之容，曰：豫呵，其若冬涉水；犹呵，其若畏四邻；伊呵，其若客；涣呵，其若凌释；敦呵，其若朴；混呵，其若浊；旷呵，其若谷。浊而静之，徐清。安以动之，徐生。保此道不欲盈，是以能蔽而不成。

本章文字从帛书乙本。王弼本本章文字如下：

古之善为士者，微妙玄通，深不可识。夫唯不可识，故强为之容：豫焉，若冬涉川；犹兮，若畏四邻；伊兮，其若容；涣兮，若冰之将释；敦兮，其若朴；旷兮，其若谷；混兮，其若浊。孰能浊以静之徐清。孰能安以久？动之徐生。保此道者不欲盈。夫唯不盈，故能蔽、不新成。

“玄达”、“玄通”分别就是“达玄”和“通玄”，即懂得本原的道理。“志”是标志，王弼本中的“识”也是标识的意思。“深不可志”就是说这些“善为道者”深藏不露（“不自见、不自是、不自伐、不自矜”，参看第二十二、二十四章），所以找不到把他们与普通人的明显标志。因此要对

他们尽力描述一番（故强为之容）。接下来的七句就是对这些“善为道者”行为的描述。

“豫”是迟缓犹豫，“犹”是小心谨慎，“俨”是端庄拘谨，“涣”是涣散自由，“敦”是敦厚淳朴，“混”是不透明、看不到底，“旷”是心胸开阔。“谷”在这一章中是山谷的意思。

浊水无法看透，使它静下来慢慢变清，也就可以看透了。澄清的水再要动起来，就会变浊，又无法看透了。因此，“浊而静之，徐清。安以动之，徐生”两句说的是清浊之分只在动静之间。因此，只要静下来细心观察，还是可以认识“善为道者”的一些特征，而一旦动起来却又无法看清了。也就是说“善为道者”与常人的区别在“静”中而不在“动”中。

浊而静之，徐清。安以动之，徐生。

两句在王弼本中为：

孰能浊以静之徐清孰能安以久动之徐生

无论怎样标点都难于逐字解释，而且更难于找到它们与上下文的联系。

历代的许多学者对这两句话做了不少校订工作，有人认为“久”是衍文，把它删掉，断为：

孰能浊以静之徐清？孰能安以动之徐生？

也有人根据《道藏》中的河上公本，在前一句增加一个“止”（但其他河上公本也没有这个“止”字），成为：

孰能浊以止？静之徐清。孰能安以久？动之徐生。

这样整理之后，文字上似乎通顺了，但意思上仍不得要领：与上下文还是找不到意义上的联系。尤其后一种处理，文字对得的确工整，但意思并不对应：“静之徐清”是说

“止”住了“浊”，而“动之徐生”却是没有能“久”住“安”。

此后的“保此道不欲盈”是“善为道者”行事的又一个特征：他们做事总不要求十足，而是留有余地。

是以能弊而不成

一句，王弼本为：

故能蔽、不新成。

《淮南子》中的引文为：

故能弊而不新成。

而一些唐碑为：

能弊复成。

傅奕本则作：

是以能敝而不成。

等等。

由于帛书乙本中的“弊”字下面是个“衣”，应当与衣服有关，所以是旧衣的意思。因而帛书乙本的“成”和王本及《淮南子》引文的“新成”都是指新做成的衣服。于是这一句话就是说“善为道者”能像旧衣服那样不引人注目而不像新做的衣服那样惹人注目。这一句正与本章开头的“深不可志”相呼应。

许多学者认为（各本中的）“弊”、“蔽”都通“敝”，然后由“敝”、“新”二字便立即联想到第二十二章中的“敝则新”，于是认为“不”为“而”之误，并举“不”、“而”两字篆书形似以为证据，主张这句话应为：

故能敝而新成。

《老子新译》将此句翻译成：

（虽然保守，）却能取得新的成功。

《老子注译及评介》译为：

所以能去故更新。

其实，这里的“袭”、“新”与第二十二章的“敝则新”不会有什么关系。在本章是经过一番论述之后得到“能袭而不成”的结论，而在第二十二章“敝则新”与其前后的“曲则全”等等一样都是一般事理，是直接引做论据使用的，并不需要再行论证。“敝则新”用不着“不欲盈”作为理由，“不欲盈”也构不成“敝则新”的理由。

王弼本和帛书甲本以及其他许多古本在“保此道者不欲盈”的后边还有一句“夫唯不盈”。加上这一句在语气上要更好一些，但对意思没有实质性的影响。

今译 古时善于按道行事的人，微妙而懂得天地本原的道理，深刻而找不到识别他的具体标志。正因为找不到具体标志，所以我们来尽力描述一下他：

他迟缓犹豫，就像冬天涉水；他小心谨慎，就像害怕邻居责怪；他端庄拘谨，就像在做客；他没有一定之规，就像融化的河冰；他敦厚淳朴，就像未经雕饰的原木；他让人看不透，就像饱含泥沙的浊水；他开朗豁达，就像空旷的山谷。

浊水静下来，就可以慢慢变清；安定之后的水再动起来，又会生出混浊。保持这个“道”的人做事不求十足，所以能像旧衣服一样不引人注目而不像新做的衣服那样惹人注目。

第十六章

致虚，极；守静，笃。万物并作，

吾以观复。夫物芸芸，各复归其根，归

根曰静，是谓复命。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。没身不殆。

“致虚，极；守静，笃”在帛书乙本中为“致虚，极也；守静，督也”。因此，这两句话的意思应当是：

达到虚空，是最高境界；保持清静，是持重态度。

“笃”是“厚”、“重”的意思。

“观复”是向来的方向观察，即考察芸芸众物各自的出处。向前叫“往”，向后叫“复”。“归”是归顺、服从，“夫物芸芸，各复归其根”是说尽管事物纷繁复杂，但都要服从各自的根本，既不会变得不着边际，也不会变得千篇一律。

“归根”是说其不变的一面，是静的方面，这叫做“复命”，复命是一种常性（不变性，因而不能强求一律）。本章的“常”字在帛书中也作“常”而不作“恒”。它的意思是指不变，类似如今的数学中所说的“常量”、“变量”中的“常”。

“明”字在《老子》中作名词使用，都是与“昏”相反的

意思，即“昏君”、“明君”中的那个“明”，意思是明白事理、洞察能力和分辨能力都很强。懂得事物的这种常性，就叫做“明”（知常曰明）。不了解这种常性，硬要如何如何，那就不会有好结果（不知常，妄作，凶）。

“容”是说能够容纳不同的事物，而不去强求一律。后面的“公”、“王”、“天”、“道”是一个比一个大的范围，“公”是诸侯，指一方地域，“王”是天子，指全国，“天”指天下，“道”指一切。于是从“公”、“王”、“天”到“道”就是说“容”的范围逐步扩大：比“容”（能容纳不同事物）再进一步，是“公”（能容一方）；比“公”再进一步，是“王”（能容一国）；比“王”再进一步，是“天”（能容天下）；比“天”再进一步，是“道”（能容一切）；达到“道”的境界就可以长久不衰了。（容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。）

“明”和“智”二字如今经常连用，形成“明智”一词。但是老子对“明”和“智”的态度却是完全相反：对“明”是持肯定态度，而对“智”则持否定态度。《老子》讲“无为”、“自然”，认为做事要符合事物自身的情况和规律，因此对于了解世界、掌握规律的“明”是充分肯定的，在书中讲了许多不同程度、不同层次的“明”，如“微明”、“袭明”等等。但“智”则不同，“智”是作自己想出来的东西或事情，带有人为创造的成分，因此不合乎“自然”、“无为”的原则，所以《老子》对它持强烈的反对态度。用现代的话说，“明”就是“发现”，“智”则是“发明”。在老子的时代生产力发展缓慢，生产工具和生产方式的演变不易为人察觉，人们所能见到的发明主要是一些构思奇巧的玩物。因此《老子》反对“智”也就不足为怪。

如果老子来到我们所生活的现代物质文明社会，看到科

学技术的发展是如何迅速地改变着寻常百姓的生活，不知他对“智”的态度会不会有所改变？

按本书的解释，《老子》的这一章仍是在从哲学的角度来讲政治。其核心是“容”。之所以要“容”，就是因为天下万物“各复归其根”，“不知常，妄作，凶”。而要达到“容”，最好是做到“致虚”，至少也要达到“守静”。

许多著作都将本章的“复”字解释为“循环往复”，如《老子新译》将“吾以观复”译作：

我从而观察它的循环往复。

《老子注译及评介》译为：

我看出往复循环的道理。

等等。

这肯定不是《老子》的原义！从字面上讲，“往复”两个字连用才是有来有去，可以引申为循环的意思，但《老子》的这一章中只有一个“复”字，没有“往”字，而且《老子》全书也没有一处是“往复”二字连用的，单独的一个“复”字不能引申为“循环”。从全书的基本思想上讲，《老子》讲“道”是天地万物的开端，就是反对循环往复的观点。如果事物的发展变化是循环往复的，就不会有一个统一的开端，而是一个环状的闭路了。天地万物有一个共同的开端，这是《老子》哲学思想中最具代表性的特色。我们可以不赞成《老子》的这个观点，但没有必要替老子去修改他的观点。

“公乃王，王乃天”两句，在许多著作中被改成“公乃全，全乃天”。这种改动在过去的《老子》研究中很具有代表性，因此我们不妨花些篇幅作点讨论。

实际上，在众多的《老子》版本中没有一个版本是“公乃全，全乃天”！绝大多数版本（包括帛书甲乙本、河上公本

等主要版本在内)都与王弼本一样作“公乃王，王乃天”，只有道藏龙兴碑本作“公能生，生能天”。那为什么要把“王”改成“全”呢？《老子古本考》有这样一段论述：

“知常容，容乃公”，以容、公二字为韵。“天乃道，道乃久”，以道、久二字为韵。独“公乃王，王乃天”二句韵相远。“王”字义本可疑，王弼注此二句云：“荡然公平，则乃至乎无所不周普也；无所不周普，则乃至乎同乎天也。”周普显非释“王”字。道藏龙兴碑本作“公能生，生能天”；“生”字更不可通。按《庄子·天地》篇云：“执道者德全，德全者形全，形全者神全，神全者圣人之道也。”此二句“王”字盖即“全”字之讹。“公乃全，全乃天”，全、天二字为韵。王弼注云“周普”是也。又《吕览·本生》篇“天子之动也，以全天为故者也”；高注^①“全犹顺也”，可补王注未尽之义。今本“王”字、碑本“生”字当并是“全”之坏字，“生”字犹近于“全”，可为蜕变之验也。

这段话，归纳起来可以分为三条：

1. “王”、“天”二字不成韵，若改为“全”，就成韵了。“王”、“生”与“全”字形相近，是“全”字损了两笔或一笔而误认成“王”或“生”。
2. “王”字与王弼所注的“无所不周普”不合：“周普显非释‘王’字”。
3. 《庄子》中说“执道者”德全、形全、神全，都是“全”而不是“王”；《吕览》中有“全天”并用的例子。这里的“全”是“顺”的意思，“可补王（弼）注未尽之意。”

^①高，指汉朝的高诱，曾注《吕览》。

这些道理实际上没有一条能称得上是道理。

即使《老子》中有一些句子是押韵的，也没有任何理由说另外的一些句子也押韵。《老子》毕竟不是格律诗，没有什么应该押韵不应该押韵的问题。近年来有许多著作从音韵角度校订《老子》，对这些文字我是一概读不懂。之所以读不懂，倒不是因为我不懂音韵学，而是因为我弄不明白这些作者究竟是怎么知道老子是操哪种方言的？如果他们并不知道老子的口音，那又是如何确定《老子》中哪句话押韵，哪句话不押韵的？

其次，王弼的注文就都对吗？如果都对，那为什么现代的老学著作中没有一本是完全按王弼的注文去解释《老子》的？如果不全对，这句“无所不周普”的注文为什么又一定是对的？我们全然看不到任何取舍的标准，所看到的只是各取所需！“周普显非释‘王’字”，“显”在哪里？我们也完全可以说“周普”正是指整个天下：《诗·小雅·北山》中有“溥天之下，莫非王土”，这里的“溥”通“普”，《孟子·万章》和《荀子·君子》在引用这句话时都作“普天之下，莫非王土”。因此，说“周普”是指整个天下，也就是指“王土”不是也通、也顺而且与“王”字密切相连吗？

第三，《庄子》、《吕览》中的那些话与《老子》有什么联系？为什么那两本书里有“全”字，《老子》中的这个“王”就应该是“全”？完全看不出其中的奥妙何在。照这样的理由，人人都可以举出一大堆，想改《老子》中的那个字都能说出个一二三来。这样的研究方法实在不可取，因此本书坚持不改动原文的作法，我们是要从书中找出意思、找出思想，而不是用来自书外的思想来改写《老子》这本书。

今译 达到虚空，是最高境界；保持清静，是持重态度。万物一齐运作，我们来向回头的方向作一番考察。尽管事物纷繁复杂，但都要服从各自的根本。这种服从根本的性质就是静，也叫做保持本性；保持本性是一种常性，懂得万物皆有常性，就是明白事理。不了解这种常性而硬要如何如何，必定没有好结果。懂得常性，就能“容”其他事物了。“容”再进一步就可以达到“公”，“公”再进一步就可以达到“王”，“王”再进一步就可以达到“天”，“天”再进一步就可以达到“道”，达到“道”的境界就可以保持长久。（明白了这个道理）终生都可以免除危险。

第十七章

太上，下知有之。其次，亲而誉之。

其次，畏之。其次，侮之。信不足焉，

有不信焉。悠兮，其贵言，功成事遂，

百姓皆谓我自然。

本章的文义相当清楚，没有什么歧义。《老子》将君主分为四等：最好的君主（太上）能够达到“道”的境界，“万物归焉而不为主”，“衣养万物而不为主、常无欲”，“万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃”，“辅万物之自然而不敢为”，等等。以至于下面的人民只知道有这么一位君主，而察觉不到他在做什么：“功成事遂，百姓皆谓我自然”；第二等的君主是那些有意识地为人民做好事的，他们使得人民对他感到亲近，称赞他，感谢他；第三等的君主就是靠力量统治百姓，百姓害怕他们；最次的君主是那些既无德行又无能力的，百姓根本就不把他们放在眼里。

不过，《老子》所说的最上等的君主在整个封建社会中是不会有的，只有在如今人民当家做主的民主社会中，才能够“百姓皆谓我自然”。但此时却没有君主了。

从结构上讲，“信不足焉，有不信焉”当是君主何以有四等之分的原因。在《老子》中，“信”是德的重要内容，“信”的程度反映了“德”的程度（参看第四十九章）。

最后的“悠兮，其贵言，功成事遂，百姓皆谓我自然”

一句，从内容上讲，当是与“太上，下知有之”相呼应的。“悠”的本义是“忧”，另一个常见的用法同“攸”，是远的意思。这里当是前者。“贵言”是以言为贵，即很少说话、很少表示自己意见的意思。

今译 最上等的君主，百姓只知道有他（感觉不到他的作用！）。次一等的君主，百姓亲近他、赞誉他。再次一等的君主，百姓惧怕他。再次一等的君主，百姓就蔑视他。君主的信用不足，就会导致百姓对他的不信任。最上等的君主总是一副忧思的样子，很少说话。事情做好了、成功了，百姓都说是我们自己成为这样的。

第十八章

故，大道废，安有仁义？知慧出，
安有大伪？六亲不和，安有孝慈？国家
昏乱，安有贞臣？

本章文字从帛书乙本。王弼本第十八章为：

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。

两本的差别有四处：一是王弼本没有起首的“故”字；二是王弼本少了四个“安”字；三是帛书中的“知慧”在王弼本中为“慧智”；四是帛书中的“贞臣”在王弼本中为“忠臣”。帛书中的“知慧”就是“智慧”，帛书中没有“智”字，都是写作“知”。“智慧”与“慧智”可以说没有什么差别，“贞臣”和“忠臣”意思虽有不同，但在这里也没有必要严格区分。我们主要来讨论前两处差别。

王弼本的这一章显然是四个条件句，通行的解释是把它们看做四个必要条件句，《老子新译》译成：

大“道”被废弃，才有所谓“仁义”。出现了聪明智慧，才有严重的虚伪。家庭陷于纠纷，才有所谓孝慈。国家陷于昏乱，才有所谓忠臣。

文字上当然可通，但逻辑上不对。按这种解释，“孝慈”的出现意味着家庭纠纷，是坏事的标志。而下一章有“绝仁弃义，民复孝慈”，“孝慈”的出现又是好事的标志。两句话

明显矛盾，而这两句话相距又是如此之近，实在不大说得过去。

王弼本的这四句话，除了第二句“慧智出，有大伪”以外，其余三句都是典型的儒家观点。第一句说大道既然已经废弃，自然就只能代之以仁义了。后面两句更是在许多儒家书籍上都能见到的“家贫出孝子，国乱显忠臣”一类的意思。这绝对不是《老子》的思想。《老子》书中反复强调“道”的永恒性，不可能认为“大道”已然废弃。

将“慧智出，有大伪”解释成

出现了聪明智慧，才有严重的虚伪。

也于理不合。从现代科学的角度说，人类的智慧是在几十万年的进化过程中逐渐开发、积累起来的，个人的智慧则是在长年的学习、工作过程中一点一滴地培养、积累起来的。古人虽然未必懂得这个道理，但也不大可能认为“聪明智慧”是“出现”的。实际上，在任何一个时刻对任何一个人而言，“聪明智慧”总是有的，是用不用的问题，而不是有没有的问题。因此这个“出”不应是“出现”的意思。

帛书乙本的每句话中都有一个“安”字（甲本作“案”，傅奕本、广明本均作“焉”）。这表明本章的四句话不是条件句，而是反问句。从四句话的结构上看，后两句中的“六亲不和”与“国家昏乱”相对，是相近的意思，于是前面两句中的“大道废”与“智慧出”相对也应当是相近的意思而不是相反的意思。所以“智慧出”中的“出”应当与“大道废”中的“废”意思相近，应当是抛弃、放弃的意思，有如“七出之条”中的“出”。这个意思的“出”字在《老子》中出现两次，另一处是第五十章的“出生入死”，这两个“出”字都是放弃的意思（参看第五十章）。

“大道废，安有仁义？”是说“如果连大道都废弃了，还

有什么仁义？”“智慧出，安有大伪？”是说连智慧都抛弃不用了，哪里还会有什么大伪？“六亲不合，安有孝慈？国家昏乱，安有贞臣？”则是说“闹到六亲不和的地步，还有什么孝慈可言？国家搞得昏乱不堪，还有什么忠臣可说？”

帛书中本段文字以“故”字开头，这个“故”字引起不少研究者的注意，认为它表明《老子》原本不分章节，本章是紧接着第十七章的。《老子》本来分不分章节，当然是可以继续讨论的。但要说目前的第十八章是紧接着第十七章的，却恐怕说不通，因为无论按通行的解释还是按本书所作的解释，第十八章的内容与第十七章的内容并没有任何一种因果关系。因此，更为合理的解释可能是：本章文字之前有脱简或者《老子》一书本来就只记下了谈话的结论部分（参看绪言）。因此目前所见的这四句话只是结论。

由结论倒推回去，可以推测这里是在争论两个问题：一是“道”和“智慧”哪个可以舍弃，一是“孝慈”和“忠贞”究竟是固有的还是教化而成的。对方的观点是“道”可以舍弃，可以代之以“仁义”；“智慧”不能舍弃，舍弃了智慧就无法识别“大伪”。孝慈和忠贞都是教化而成的，所以在“六亲不和”、“国家昏乱”这样的特定环境下才显示出它们的难能可贵。《老子》则认为要讲仁义，那么对“道”也要讲仁义，从而不能废弃大道；要防止“大伪”，就要铲除“大伪”的根源，而“大伪”的根源正是“智慧”。“孝慈”的意义就在于使六亲和睦，“忠臣”的作用就在于使国家昌盛。本章的四句话就是老子对这一争论所作的结论。

令人费解的是，尽管帛书已经出土二十多年了，却没有什么人根据帛书乙本中的这四个“安”字来“校订”《老子》，而是表现了一种顽强的维护意识。许多著作为了维持通行的解释，就说“安”通“焉”然后将“焉”释为“则”。“焉”

的确有“则”的用法，但这样一来这四句话就不再是必要条件句，而成了充分条件句，前后件之间的联系就不再是“可能”而成了“必然”：“只要六亲不和，就有孝慈”，“只要国家昏乱，就有忠臣”，意思上反而更加不对了。

今译 所以，要是连大道都废弃了，那还有什么仁义？要是把智慧统统抛弃了，那还有什么大伪？闹到六亲不和的地步，还有什么孝慈？国家搞得昏乱不堪，还有什么忠臣？

第十九章

绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，
民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三
者以为文，不足。故令有所属：见素抱
朴，少私寡欲。

王弼本第二十章的第一句“绝学无忧”，自唐朝以来就有人提出应划入本章，与“见素抱朴，少私寡欲”形成一个意思。这种说法解释起来也说得通。但“绝学无忧”放在下一章也不是说不通，因此根据绪言中所说的不改动原文的原则，仍将“绝学无忧”一句放在下一章。

本章的关键是：

1. “此三者”指的是什么？“故令有所属”究竟是令谁有所属？
2. “绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”、“见素抱朴”、“少私寡欲”的主体是谁？

绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；
绝巧弃利，盗贼无有。

是三个条件句。是说“如果绝圣弃智，则可以使民利百倍”等等。“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”显然不是“民”的行为而是“君”的行为。对于“民”，固然也可以谈“智”、“义”、“巧”、“利”，但很少谈“仁”，更谈不上“圣”。

“绝”和“弃”是同义词，都是“放弃”、“不追求”的意

思。《老子》所谈到的圣人的标准中有一条是不以圣人自居（参看第二章），越是以圣人自居、想方设法地去做圣人，就离圣人越远。因此要是能做到不追求当圣人，不对百姓使用智慧，就可以使百姓获得百倍的利益。仁义是儒家的主张，在《老子》看来，仁义都是君主为统治百姓而特意作出的行为，不符合自然无为的原则。君主的仁义犹如一副面具，君主带着一副面具对待百姓，百姓自然也要带上一副面具来对待君主。如果君主不去追求仁义，百姓也就自然会恢复孝慈的本性。“巧”可以解释为伎巧，指各种构思精巧，制作精良的玩物；也可以解释成巧言，即阿谀奉承的话。“利”就是利益的意思。“盗贼”二字在这里应当是“小人之害”的意思。如果君主不喜欢听阿谀奉承的话，不贪图各种利益，就可以杜绝小人的祸害。

“盗贼”一词在《老子》中出现两次，另一处是第五十七章的“法令兹彰，盗贼多有”。各种解释、翻译《老子》的著作都将“盗贼”二字按现在的意思理解，即说成是强盗和窃贼，但这种解释与上下文的联系并不自然，所以我认为《老子》中的盗贼都是“小人之害”的意思（参看第三、第五十三、第五十七和第六十五章）。

“此三者”，帛书甲乙本均作“此三言也”，当是指“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”这三句话。“文”是“条文”、“准则”的意思。“此三者以为文，不足”是说将“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”三条定为准则，还不够充分。“令有所属”是令这三条有所属，也就是说要有比这三条更为基本的一些准则，那就是“见素抱朴”、“少私寡欲”。这两条的确蕴涵前三条。

“素”是未经修饰的本色，“朴”是未经雕琢的原木。“见”同“现”，“抱”仍是“抱定”、“坚持”。“见素抱朴”就

是不加伪饰而以本来面目示人，能做到这一步，当然就不会再去讲什么“仁义”。“少私”意味着不逐利，“寡欲”意味着不弄巧。而如果能做到“见素抱朴，少私寡欲”，那就自然不会再以圣人自居用智慧骗人了。因此，“见素抱朴”、“少私寡欲”乃是比“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”更为基本的行为准则，其主体仍是君而不是民。

就整章的结构而言，都是在讲“君”的行为与其后果。“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”可以导致“民利百倍”、“民复孝慈”、“盗贼无有”的效果，但仅做到这一步还不够，还要进一步达到“见素抱朴，少私寡欲”才算合乎“道”的原则。

对“故令有所属”一句，许多著作认为是要令“民”有所属，于是后面“见素抱朴，少私寡欲”的主体就成了“民”。这样的解释在文字上当然也通，是与将第三章解释为老子的“愚民政策”一脉相承的，但与《老子》全书的精神不合。《老子》从不讲令民如何如何，而且在许多章节中都认为“民”的坏毛病乃是“君”带出来的。前面所讲的“绝仁弃义，民复孝慈”就是说民原本是孝慈的，只是由于君主们讲仁义才使民失去了孝慈的本性，只要君主们能抛弃仁义，民就可以恢复孝慈的本性。

一些著作将“文”解释为“文饰”，例如《老子注译及评介》将“此三者以为文不足”标点为：

此三者以为文，不足。

译为：

这三者全是巧饰的，不足以治理天下。

将“此三者”分别解释为“圣智”、“仁义”和“巧利”。这种解释并不合适。首先，“圣智”、“仁义”、“巧利”不是“三

者”而是“六者”，而且“仁”、“义”、“巧”固然可以说是“文饰”，“圣”、“智”、“利”却不好说是“文饰”。其次，与帛书中的“此三言也”对不上。第三，若把“圣智”、“仁义”、“巧利”说成“文饰”，则接下来的“故令有所属”又只能解释为令民有所属，仍有上面所讨论的主体问题。

今译 不去追求圣人的名分、不去使用智慧，就可以使百姓获得百倍的利益；不去追求仁和义，就可以使百姓恢复孝顺的本性；不去追求巧和利，就可以根绝小人的祸害。把这三句话作为行动准则还不够充分，还要有更为基本的准则，那就是：不加修饰雕琢，保持本来面目；少想自己，不生欲望。

第二十章

绝学无忧。唯之与阿，相去几何？

善之与恶，相去若何？人之所畏，不可

不畏？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。傚傚兮，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。澹兮，其若海；颒

兮，若无止。众人皆有以，而我独顽似

鄙。我独异于人，而贵食母。

许多著作将本章开头的“绝学无忧”移至第十九章，作为第十九章的末句。本书不采用这种办法，仍保持王弼本的原貌（参看第十九章）。

“学”是追随他人、仿效他人的意思。“绝学无忧”是说只要不去追随他人、效仿他人，就不至于左右为难。

“唯”，赞同、答应之声；“阿”，帛书甲本作“诃”，乙本作“呵”，斥责之声。“唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去若何？”是说赞同与反对、善与恶之间并没有明确界限。因

此提出疑问：“别人所怕的，我就不能不怕吗（人之所畏，不可不畏）？”“荒”是荒唐，漫无边际的意思；“央”是尽头，“其未央哉”就是没有尽头的意思。因此“荒兮，其未央哉！”的意思是这种说法（人之所畏，不可不畏）实在是不着边际，没有道理。以下的几段话都是在讲“我”如何不肯从众。

“太牢”原意是大盘子，用来在祭祀和宴会上盛食品，后来就用以指祭祀和宴会。“登台”指春天出外踏青，登高眺望。“享太牢”和“春登台”都是快乐高兴的事情。“泊”是停止不动，“兆”是决定的意思（参看第六十四章），“孩”是婴儿笑，“僂僂”是疲倦的样子。

“昭”是显露，“昏”是暗昧。“察察”、“闷闷”又见于第五十八章，在本章中它们泛指人的心境，在第五十八章中则特指君主的心境，两处的意思应当相同。“察察”是对细小事情十分认真、一定要分辨清楚。“闷”，帛书作“閔”；“闷”是不出声，“閔”是容器中间宽大，与“察察”相对，二者都是不计较、不在乎多一点少一点之类的意思。这两个词在现代汉语中带有强烈的褒贬色彩，但在《老子》中应当是中性词。我由于实在想不出十分恰当的翻译方法，姑且译为“精细”和“粗疏”。“澹”是平静的意思，“颺”是西风。

“以”，依靠，指安身立命的依据；“顽”是愚笨，“鄙”是边远地区。“食母”二字众说纷纭，多以“母”为“道”。但据我看来，《老子》当中的“母”大多并非直接指“道”，所以不如就按字面翻译成“‘吃饭’的根本”，所指的就是农耕。本章和第五十三章、第五十九章都反映了《老子》重视农耕的思想。这与孔子的态度很不相同。孔子认为农耕是小人物的事情，大人物所要做的则是礼、义、信。《论语·子路》中说：

樊迟请学稼，子曰：“吾不如老农。”请学为圃，

曰：“吾不如老圃。”樊迟出，子曰：“小人哉，樊须也。上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣，焉用稼！”

有些著作认为这一章是老子的愤世嫉俗之语。我则以为这一章文字是老子思考、探索过程中的反思：到底是从众还是坚持？反思的结论是“我独异于人，而贵食母。”也就是说：不管别人如何，“我”还是坚持从“食”之根本出发建立自己的理论。

本章开头的“绝学无忧”与最后的“我独异于人，而贵食母”相互呼应，形成一个完整的反思过程。由此可见“绝学无忧”一句并不需要移到上一章。

“人之所畏，不可不畏”一句，许多著作都打上句号，解释为“别人所怕的，就不能不怕”，或者“人所怕的，都是不能不怕的”。但无论按哪种解释，都与前两句的结构不同、意思无关，与后面一句也没有联系。因此本书把这句话做反问句处理。

今译不去追随、效仿别人，就不至于左右为难。应承与斥责相差能有多少？善与恶相差又能有多少？别人所畏惧的我就不能不畏惧吗？荒唐啊，简直不着边际！

众人都兴高采烈，如同享用盛大的宴会，如同春日登台远眺。我却独自呆在一旁，没有作出任何行动的决定，就像还不会笑的婴儿。一脸倦容，好像不知该往哪里去。众人都有余裕，我却偏偏若有所失。我这一片愚人之心，实在是混混沌沌啊！一般人都那么明白，我却偏偏糊涂。一般人都那么精细，我却偏偏粗疏。平平静静，就像无边的大海；如同高空的西风，永远不停地吹向东方。众人都有指望，而我却偏偏笨得像个乡下人。我偏偏与众不同，而看重“吃饭”的根本。

第二十一章

孔德之容，惟道是从。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。自古及今，其名
不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？
以此。

这是“德”字在《老子》一书中的第一次出现。许多著作认为“德”同“得”，是“得道”的意思。但这种理解至少是不够确切的。《老子》第三十八章有“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”，表明脱离了“道”也还可以达到“德”，因而“德”并不等于“得道”。

“道”是独一无二的，尽管《老子》中也曾四次在“道”前冠以定语“大”（第十八、三十四、五十三章），但很容易看出这些定语都是修饰性定语而不是限制性定语。而“德”则不同。书中有“孔德”、“玄德”、“上德”、“下德”等许多不同层次、不同等级的“德”，这些定语则显然不是修饰而是限制了。“孔德”是最完整的“德”，是“大德”，特征是“惟道是从”；“上德”略逊于“孔德”，特征是“无为而无以为”；“玄德”是基本的“德”，特征是“生而不有，为而不恃，长而不宰”；由“玄德”到“孔德”是逐步仿“道”的一个过

程：做到了“小”（即“衣养万物而不为主、常无欲”，见第三十四章），就可以达到最基本的“德”，也就是所谓“玄德”；再进一步，做到“无为”，那就可以达到“上德”；等做到“大”（即“万物归焉而不为主”，见第三十四章），也就是说行为已经完全合于“道”，便达到了“孔德”。

“孔”是“大”，“孔德”就是“大德”，也就是最完整、最高级的“德”。“容”相当于现在所说的“内容”。“孔德之容，惟道是从”就是说最高级的德就是完全按照道的样子行事。

在《老子》中，“道”始终是物，是一种特殊的物。其最主要的物理特征是“恍”和“惚”。“恍”是没有来历，“惚”是没有形状（参看第十四章）。“窈”、“冥”二字在《老子》中只出现这么一次，只好就字面解释。“窈”是深、远的意思，“冥”原意是夜晚，常用的意思是昏暗、分辨不清。因此“窈”和“冥”可以理解为是说“道”离我们很遥远，难以辨认清楚。

“精”，犹如我们现在所说的“味精”、“香精”中的“精”字，指十分纯净、高度浓缩的物质精华，“道”中的精，不妨称之为“物精”。这个“精”实际上也就是“精液”的“精”。古人不知人有卵子，认为“父精母血”相结合而产生胎儿。母亲有血，父亲也有血；但父亲有精，母亲却没有精。因此古人自然也就认为“精”是家族血统的惟一传递者。

少量的味精就可以产生浓厚的鲜味，少量香精就可以产生强烈的香味，“道”里面的这种“物精”则可以产生出天地万物。如果借用现代科学的术语，《老子》中的“精”很像我们今天所说的“遗传基因”。“精”字在第五十五章还出现一次，意思与这里相似。“信”是信息的意思。“精”中有“信”，就如同遗传基因中载有遗传信息一样。

“自古及今，其名不去，以阅众甫”在帛书中作“自今及古，其名不去，以顺众父”。“其名”指“精”的名分、地位。“其名不去”是说“精”的地位始终都没有动摇过。

“众甫”与“众父”同，均指万物。“众父”的本义是指同宗、同姓的所有的人，周天子称同姓的诸侯为“诸父”，诸侯称同姓的大夫也为“诸父”。《老子》认为万物皆出于“道”，因此万物同宗同源，故可以称为“众父”。

“阅”是观察，“顺”是整理，意思虽不完全相同，但比较接近。“阅众甫”和“顺众父”都是说从“道”的角度认识万物。王弼将“众甫”二字解释为“物之始也”，也说得通。按王弼的解释，由于万物的本始就是“道”，从而“其名不去，以阅众甫”就成了根据“精”的名去认识“道”，意思不同，但也言之成理。

“自今及古”或“自古及今”都是指时间，但方向不同。本章的最后两句话与第十四章的“执古（今）之道以御今之有，以知古始，是谓道纪”相呼应：本章的“众父”相当于第十四章的“有”，本章的“古”就是第十四章的“古始”。于是“自今及古”就是说从现有的事物去追溯它们的本源。在这个追溯过程中，“精”地位没有变化，我们之所以能把握“众父”的性质，就是由于这个道理。《老子》说话总是从眼前的事情说起，向前追溯根源，因此帛书的“自今及古”比较象《老子》的原文，“自古及今”则像是儒家的语言，可能是后人所改。不过本书出于尽量不改动原文的考虑，译文中仍按王弼本原有文字翻译。

总之，本章的关键在“精”：由于“道”有“精”，这个“精”就把“道”的信息传给了天地万物，从而天地万物都会具有“道”的某些性质，因此掌握了“精”就可以“知众甫之然”。

第十四章的“执今之道以御今之有，以知古始”和本章的“自今及古，其名不去，以顺众父”是一个问题的两个方面：前者是说通过“道”和万物的关系去认识“古始”，即了解万物有一个共同的开端；后者则说通过这一关系去认识“众父”，即了解“道”生万物过程的各个具体环节。

今译 大德的内容，就是一切按道的样子去做。道作为一种物，其最突出的特点是没有来历没有形状。说它没有形状没有来历，这里面却也有一种形象；说它没有来历没有形状，这里面却也有一种实物；它既遥远又不分明，其中却有“精”。这个“精”实实在在，里面包含着信息。从过去到现在，“精”地位一直没有改变，据此可以了解万物的各个方面。我是怎么知道万物的情形的？就靠上面所说的这些。

第十三章

曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，
少则得，多则惑。是以圣人抱一为天下
式。不自见，故明；不自是，故彰；不
自伐，故有功；不自矜，故长。夫唯不
争，故天下莫能与之争。古之所谓“曲
则全”者岂虚言哉？诚全归之。

“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新”四句意思自明，无须解释。“少则得，多则惑”两句，各书解释不一，比如《老子注译及评介》翻译成：

少取反能多得，贪多反而迷惑。

《老子新译》则译成：

[知识] 少反有收获，[知识] 多反而迷惑。

等等。我认为这里的“多”、“少”可以解释为可供选择的東西（或机会）是多还是少，少的时候容易作出决断，故有所得，多的时候不易作出决断，故有所惑。

“抱一”，有的书上解释为“守道”，有的书上解释为“守身”。我认为这里的“一”仍同第十四章，是“不为人所觉”、“不为人所知”的意思“圣人抱一为天下式”就是说圣人抱定不为人所觉的态度从而成为天下的榜样。以下的“不自见”、

“不自是”、“不自伐”和“不自矜”都是“坚持不为人所觉”的具体内容。

“见”同“现”，“不自现”就是不表现自己、不显示自己；“是”是肯定，“不自是”就是不标榜自己；“明”、“彰”意思相近，都是显著、突出的意思；“伐”是夸耀，“矜”可以解释成“矜持”，也可以将“自矜”解释为“自负”；“长”有人读作长久的长，有人读作长官的长，似皆可通。

争是双方的事，只有当双方都想得到同一个东西时才争得起来，如果有一方不争，另一方也就无从争起。《老子新译》将

夫唯不争，故天下莫能与之争。

一句解释成：

正因为不与人争，所以天下没有谁能争得赢他。

似不妥。既然根本争不起来，也就无从谈及输赢。

“诚全归之”的解释颇多，有说是：

实在能使人得到保全（《老子新译》），

有说是：

实在能把全身的功效给予他（《老子校读》），

也有说是：

它实实在在能够达到的（《老子注译及评介》）

等等。我认为这里的“归”是“归顺”、“服从”的意思，“诚全归之”就是说“实在是任何事物都在遵从这一规律”。

今译 曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。所以圣人抱定不为人所知的态度而成为天下的典范。他不表现自己，因此十分显著；他不标榜自己，因此非常突出；他不夸耀自己，因此能有所成就；他不自负，因此成为领导。正因为他不去争什么，所以天下也就没有什么人可以与他去争。古人所说的“曲则全”等等的那些话怎么会是空话呢？实在是任何事物都在遵从这一规律。

第二十三章

希言自然。飘风不终朝，暴雨不终日。孰为此？天地而弗能久，又况于人乎？故从事而。道者同于道，德者同于德，失者同于失。同于德者，道亦德之；同于失者，道亦失之。

本章从帛书乙本。王弼本第二十三章为：

希言自然。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？故从事于道者，道者同于道，德者同于德，失者同于失。同于道者，道亦乐得之；同于德者，德亦乐得之；同于失者，失亦乐得之。信不足焉，有不信焉！

“希言自然”一句，《老子新译》译为：

少说话是合乎自然的。

《老子注译及评介》译为：

不言教令是合于自然的。

由于有“合乎（合于）”二字，译文中的“自然”应当就是“自然界”、“自然科学”中的“自然”。许多英译本也都将“自然”译作 nature。但我觉得在老子那个时代人们大约还没有这样的概念。实际上，“自然”一词的这个意思倒是从英文

的 nature 翻译过来的，其反义词是“人为的”、“人造的”（英文 art）。这种翻译应当说是相当高明的，但要说《老子》中的“自然”就是这个意思却说不通。因为无论是少说话还是多说话都是人为的，而不是“自然”的，无论言教令还是不言教令，也都是人为的，而不是“自然”的。

从我所接触的文献来看，“自然”二字连用似乎源于对《老子》的研读，因此在《老子》中“自”和“然”仍是两个词，此后才逐步形成一个双音节单词。《老子》书中共有五处“自然”，其它四处是：

百姓皆谓我自然。（第十七章）

道法自然。（第二十五章）

夫莫之命而常自然。（第五十一章）

辅万物之自然而不敢为。（第六十四章）

五处的意思基本相同，都是由“自”和“然”两个词构成的词组。“自”是“自己”，“然”作为名词是“样子”、“状态”，作为动词是“成为（目前的）样子”。“自然”二字形成的词组，如果是名词性的，就是“自己的样子”；如果是动词性的，就是“自己成为目前的样子”。《老子》中的五处“自然”中，第十七章、第五十一章和第六十四章的三处都是动词性的，而第二十三章和第二十五章两处则是名词性的。动词性的三处“自然”，其反义词是“使然”。名词性的两处“自然”也可以将其中的“然”理解成虚词，从而“自然”二字就是自己的意思。因此本章的“希言自然”的意思是“少说自己如何如何”，或者“少说自己”的意思。两种解释相差不多，都是“少表现自己”的意思。

这里的“朝”并不是“早晨”，而是“一整天”的意思。“朝”字读 zhāo 时，有两个意思，一个与“夕”相反，是“早晨”的意思；一个与“日”相同，是“一整天”或“一白

天”的意思。此处从行文看，“朝”与“日”相对，所以应当是“一整天”的意思。从实际情况看，突如其来的暴风刮一早晨是常有的事，刮一整天才是罕见的。

飘风、暴雨是天地在表现自己。飘风暴雨都不能持久，表明天地也不能长久表现自己，人就更不用说了，所以应当按天地的样子去做（故从事而）。这里的“而”同“耳”，是虚字。老子名“耳”，因此在后人传抄的《老子》中不会有“耳”字，如果原文有“耳”，抄写时势必要避讳改作“而”或“尔”。

“故从事而”四个字在王弼本中变成了“故从事于道者”，不是一个句子而是一个词组，只能与下面的“道者同于道，德者同于德，失者同于失”连成一句，意思无法逐字解释。《老子新译》将这句话译为：

所以求“道”的人 [应知道]：寻求“道”的，
就与“道”相同，寻求“德”的，就与“德”相同，
寻求失的，就与失相同。

试图靠增加“应知道”三字将文字串起来。但译文却读不懂，“寻求‘道’的”、“寻求‘德’的”大约都是指人吧，人怎么会“与‘道’相同”、“与‘德’相同”乃至“与失相同”呢？“寻求失的”又是什么意思？更是百思不得其解。

比较多的著作则是将“故从事于道者道者同于道”中重叠的“道者”二字删掉。变成：

故从事于道者同于道，德者同于德，失者同于失。

这样一来，“德者同于德，失者同于失”就应当是

从事于德者同于德，从事于失者同于失。

的简略表达。这比《老子新译》的处理要明白一些，但“从

事于失者”仍是无法理解。因为“从事于道者”和“从事于德者”应当是指一切行为以道（德）为准的人，于是“从事于失者”就应是指一切行为以失为准的人。怎么会有这样的人呢？

此外，无论如何处理这句话，句首的“故”仍无法交代；其前面的内容与其后面的内容看不出有什么因果关系。

当我们按照帛书乙本的文字来解释本章时，就不存在上述问题了：“故从事而”四字是属于上一个段落的，是第一段的结论。

本章的后一段并不是前一段的结论或推论，而是一个相对独立的部分，它陈述了一些关系并与“希言自然”相呼应：遵从“道”的人，其共同点是“道”；奉行“德”的人，其共同点是“德”；背离“道”和“德”的人，其共同点就在于“失”。行动和态度自然将人分了类，用不着自己去说。“失”是“离开”、“背弃”的意思。

同于德者，道亦德之；同于失者，道亦失之。

两句，在王弼本中为：

同于道者，道亦乐得之；同于德者，德亦乐得之；同于失者，失亦乐得之。

两本差别较大，主要在以下三点：

1. 主语不同，帛书的两个主语都是“道”，王弼本的两个主语则分别是“道”、“德”和“失”；
2. 谓语不同，帛书的两个谓语分别是“德”和“失”，而王弼本的两个谓语都是“得”；
3. 王弼本多了三个状语“乐”。

“道”是“德”的最高表现（参看第二十一章），所以“同于道者”也就必定“同于德”。因此就没有必要象王弼本

那样多一句“同于道者，道亦乐得之”。只要有：

同于德者，道亦德之；同于失者，道亦失之。

两句就可以了。其意思是说：

对那些以德为共同点的人，道也眷顾他们；对于那些背离德的人，道也离开了他们。

在《老子》中，“道”是万物之母，是物质性的，“道”可以有各种行为。而“德”指的是一些准则，准则似乎不能有什么行为。“失”本身就是一种行为，行为就更无法采取什么行为了。因此“德”、“失”不好做“得”的主语，“得”也不好作为“德”、“失”的谓语。“乐”是个感情色彩很浓的词，即使是采用拟人手法也只能用于“道”，而不能用于“德”，更不能用于“失”。

“德”作谓语，意思是“行德”、“施德”，换成“得”虽然也通，但意义不同。许多人认为“德”就是“得道”，因此凡见到作谓语用的“德”便常常改为“得”，其实并不妥当（参看第二十一章、第四十九章）。

王弼本最后的“信不足焉，有不信焉”已见于第十七章，放在这里与前面的内容不相关联，普遍认为是第十七章的错简。帛书中没有这两句，就更支持了这种看法。

今译 少说自己如何如何。暴风刮不了一整天，骤雨下不了一整日。难道有谁阻止它们吗？天地（表现自己）都不能长久，更何况人呢？因此应当按天地的样子去做。

遵从“道”的人其共同点是“道”，奉行“德”的人其共同点是“德”，背离“德”的人其共同点是“背离”。对于以“德”为共同点的人，“道”也有德于他们；对于以“背离”为共同点的人，“道”也离开了他们。

第二十四章

企者不立，跨者不行，自见者不明，

自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长。

其在道也，曰余食赘行。物或恶之，故

有道者不处。

本章内容与第二十二章密切相关，是从反面论述“抱一”。帛书中本章位于第二十二章之前，两段文字直接相连。应当说帛书的次序是更为恰当的。本章的结构十分清楚，只需分析一些词义。

“企”同“跂”，抬起脚跟的意思。抬起脚跟想站得高一些，结果自然是站不稳。把步子跨得很大很大，想走得快一些，结果反而迈不成步、走不了路。“自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长”的意思完全同于第二十二章，无须赘述。

“其在道也”是说“从道的角度来看”。“余食赘行”是指多余的东西和多余的行为。许多著作认为“行”是“形”的假借，“赘形”是指瘤、疣之类的赘生物，也通，而且与“余食”相对更合适。

“物”有人解释为“人”，有人解释为“鬼神”，似不确。“物”是牲畜。如今常说的“物色”一词，原意就是牲畜的毛色，后来才逐步转为现在所用的“寻找”、“选择”的意思。“物或恶之”是说“连牲畜恐怕都厌恶这类行为”。这种说法

很像民间形容小孩淘气时所说的：“连猫狗都嫌。”

“物或恶之，故有道者不处”一句在第三十一章又出现一次。这两句话在第三十一章是十分贴切、十分必要的，放在本章末尾则有些“余食赘行”的味道。话说到“其在道也，曰余食赘行”已经相当充分，多加上两句“物或恶之，故有道者不处”得不到任何更进一步的意思，与《老子》简约的文风不合。

在《老子》中，像这样完全相同的一段话重复出现在不同的两章中，共有六起，分别是

1. “挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”重见于第四章和第五十六章。

2. “生之畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”重见于第十章和第五十一章。

3. “物或恶之，故有道者不处”重见于第二十四章和第三十一章。

4. “为者败之，执者失之”重见于第二十九章和第六十四章。

5. “物壮则老，是谓不道”重见于第三十章和第五十五章。

6. “圣人犹难之”重见于第六十三章和第七十二章。

不过，既然没有直接的证据证明这些话是错简或衍文，也就没有必要删除它，本书的原文和译文都保留原状。

今译 抬起脚跟就会站不稳，拼命跨大步就会走不动，表现自己的人不会因此而显著，标榜自己的人不会因此而突出，夸耀自己的人不会因此而有所成就，自负的人也不会因此而成为领导。从“道”的角度来看，这些行为都是多余的。恐怕连牲畜都厌恶它们，所以有道的人不会这么做。

第二十五章

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，
独立不改，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，道大，
天大，地大，王亦大。域中有四大，而
王居其一焉。人法地，地法天，天法道，
道法自然。

本章的两个“王”字，傅奕本、范应元本作“人”，近代的著作多从傅、范本将“王”字改作“人”，《老子新译》、《老子注译及评介》都是如此。但帛书甲、乙本均作“王”，所以没有必要改动这两个“王”字。实际上，这两个“王”字乃是本章的关键字。

本章是《老子》中描述“道”的一段重要文字，比较集中地反映了《老子》的哲学观。在这里，《老子》强调了“道”的几个基本属性：

1. “道”的物质性。《老子》认为“道”是物（有物混成）。

2. “道”的本原性。《老子》认为“道”在天地之前就已经存在了（先天地生），而且“道”不是被别的什么东西生出来的，而是混然而成的（混成），是自己产生出来的。这种观

点是很难形成的，《老子》认为其他物质（包括天地在内）都是生成的，而独独“道”是混成的。《老子》对万物生成的看法别出一格，既不认为是循环往复，也不认为是无穷倒退，而是明确提出有一个起点。而且这个起点不是人格化的上帝，而是物质性的“道”。这是《老子》哲学思想的一个最鲜明的特征。

现在我们已经习惯了唯物主义的观点，又听惯了大爆炸宇宙学，读到《老子》的这种观点可能会觉得相当自然，但《老子》提出这个观点却绝非易事。实际上在中国古代也只此一家。而且古人、前人在解释《老子》时还总是自觉不自觉地把《老子》的天道观说成是“周而复始”！

3. 天地万物都受“道”的影响和作用，但任何事物都不能影响或改变“道”。

“寂”是没有声音，听不见，“寥”是没有形状，看不到。“独立”是说“道”不依赖其他事物，“不改”是说“道”不会变化。“周”是普遍、全面，“周行”就是说“道”的作用无所不至，是从空间上说的；“不殆”是说“道”的作用永无停止，是从时间上说的。“可以为天下母”是说因此可以把“道”看成天下万物的总出处。古文中的“可以”并不等于现代汉语中的可以，古文中的“可”相当于现在的“可以”，“可以”则是“可以凭借前面所说的内容”。这种用法在《老子》中相当普遍。

4. “道”与其他事物不同，不能用常规的方式刻画、命名。

“名”要显示出对象的基本性质（如外形、组成等等），“字”则只是一个称呼。“字之曰道”就是说用道来称呼它。这里的“道”就是“道路”的道。实际上，《老子》所讲的“道”就是借用“道路”中的“道”字。道路是从一个源头出

发，向前延伸，并不断地生出岔路来，以至于四通八达。作为天地万物本原的那种“混成之物”生成天地万物的过程就像道路延伸、分岔的过程，因此《老子》借用“道”来称呼这个本原。与此类似，《老子》中也常用“谷”来比喻这个天地万物的本原，因为谷是江河湖海的源头。

“强为之名曰大”是说硬给它起个名叫“大”。这个“大”字是个双关语，一方面是说“道”的辈分高，作用范围大，这是在通常的意义下使用“大”字；另一方面，《老子》在第三十四章中有“万物归焉而不为主，可名为大”，为“大”字规定了一个特殊的含义，是在特定的意义下使用“大”字。这个“万物归焉而不为主”是“道”的一个重要属性，因此可以把它看成是“道”的一个“非常名”（参看第一章、第十四章）。

“逝”和“远”与前面的“周行”相呼应。大，就意味着不局限于一处，而要弥漫开来，充斥整个空间（逝）；而这又意味着到达远离我们的地方（远）；而远又意味着与周边的事物大不相同（反）。这句话可以与第六十五章的

玄德深矣、远矣、与物反矣。

参照阅读。

接着，便由上面的哲学道理引申出一些政治观点。《老子》认为，“道”、天、地、王都是“大”。把王与道、天、地并列称为“大”是《老子》政治观的核心，由此而得出其基本的政治观点：“王”应当像“道”那样“万物归焉而不为主”（第三十四章），“辅万物之自然而不敢为”（第六十四章），象天地那样“不自生”、“后其身”、“外其身”（第七章），“功遂身退”（第九章），等等。

将“王”改成“人”是没有道理的。“道”、“天”、“地”都是独一无二的事物，而人是一个大的群体，根本无法并列。

“王”也是独一无二的，与“道”、“天”、“地”正好并列。在第三十九章中也是将“侯王”与“天”、“地”等事物并列的。

“域”是所说的全部对象，如果还要翻译的话，就只好译作“宇宙”。

人法地，地法天，天法道，道法自然。

是说人（王也是人）要按地的样子行事，地要按天的样子行事，天要按道的样子行事，道则按自己的样子行事。“自然”可以解释为自己的样子，也可以将“然”看成虚字，“自然”就是自己（参看第二十三章）。有些著作将“自然”处理成一个双音节单词，于是“道法自然”就成了“道效法自然”。这种处理并不合适，因为这样一来，除了道、天、地、王这“四大”之外还有第五个“大”——自然。显然不是《老子》的原义。

今译 有个东西混然而成，先于天地而存在。既无声又无形，既不依赖其他事物也不会有所变化，全面运作而永不停息。可以把它看做天地万物的根源。我不知道如何刻画它，姑且称之为“道”，勉强将它命名为“大”。大意味着弥漫开来，弥漫意味着距我们遥远，遥远意味着与一般事物截然不同。如此看来，道是大，天是大，地是大，王也是大。宇宙间有四个称得上大的东西，王是其中之一。人按地的样子行事，地按天的样子行事，天按道的样子行事，道按自己的样子行事。

第二十六章

重为轻根，静为躁君。是以圣人终日行不离辘重。虽有荣观，燕处超然，奈何万乘之主而以身轻天下？轻则失本，躁则失君。

本章的关键是“虽有荣观，燕处超然”的意思以及它与上下文的逻辑关系。

“根”的作用是固定，有根的东西就不能轻动。“君”就是君臣的“君”，君臣关系是一种主从关系，“静为躁君”就是说是“静”和“躁”不是并列的，而是主从关系（参看第四十五章）。“躁”是疾动的意思，静止的东西只能缓动而不能疾动。持重就好比生了根，可以防止轻动；持静就能为主，就可以控制躁动；反之，要轻动就必需先要脱离其根，要躁动就必需先要摆脱控制。本章的开头和结尾就是讲这正反两个方面的意思。

本章中间的部分是以古代圣人的持重对比现代“万乘之主”的轻动，分别作为正反两个方面的例证。“圣人终日行不离辘重”当然属于正方例证，“奈何万乘之主而以身轻天下”当然属于反方例证。问题就在于夹在其中的“虽有荣观，燕处超然”究竟属于哪一部分？

现有的著作都是将这一句划入“圣人”部分（因而打上句号），而我认为它们应属于“万乘之主”这一部分（因而打

上逗号)。

如果把“虽有荣观，燕处超然”划入上面的意群，后面的“奈何万乘之主而以身轻天下”就成了孤零零的一句。这不大合乎语言习惯。一般在形如“奈何……”的句子之前总还要有一些陈述这个“……”的具体行为的句子，然后再根据这个具体行为反问“奈何……”。这里的“虽有荣观，燕处超然”恰是这样一句话。

“荣观”二字一直有不同解释。有人说指“宫阙”；有人说是“营卫”；也有人说是“荣华之境，可以游观”；还有人说“馆舍”等等。我取“宫阙”一意。“荣”是屋顶的飞檐，“观”是宫殿大门两侧上方的望楼。宫门上方建有带飞檐的望楼，表明这种宫殿已经相当豪华，警卫已经相当完善。《老子》认为这种宫阙是侯王的根本，侯王应当静处宫中，不要轻易外出。

古代的圣人根本没有“宫阙”，《史记·五帝本纪》说黄帝“迁徙往来无常处，以师兵为营卫”，与此处的“圣人终日行不离辎重”意思一致，是说古之圣人的“根”是辎重或营卫。而后来的“万乘之主”是有“宫阙”的，因此“万乘之主”的根就应当是“宫阙”而不再是“辎重”或“营卫”了。

“燕处超然”可以分析为并列句，即“燕处而又超然”（一般著作都是这样处理的）；也可以分析成条件句，即“燕处则超然”。在帛书乙本中这句话为“燕处则昭若”（甲本只存“燕处”、“若”三字），是个条件句，因此我们就按条件句来处理。古代有“燕居”、“燕出”等词。“燕居”是指离职闲居，“燕出”是指微服外出。“燕处”当是类似的意思，即指居处在宫外。“超然”是脱离根本的意思，帛书乙本中的“昭若”则是“将你显露出来”。尽管“超然”与“昭若”的意思不尽相同，但“燕处超然”与“燕处昭若”的意思却很相近。

因此，“虽有荣观，燕处超然”是说如今的“万乘之主”虽然有了固定的根本（建有荣观的宫殿），但如果出行在外，就仍会脱离根本。

“以身轻天下”中的“身”仍是“自身”的意思，这里指“自身的行动”，类似于“以身作则”、“以身试法”中“身”的意思。“以身轻天下”就是说“以自身的行动来轻待天下”，这里所说的行动自然是指“燕处”。“万乘之主”身系天下，轻离职守私行外出，就是一种“轻天下”的行为。这与《老子》反复强调“不自见”以及崇尚“太上，下知有之”、反对“驰骋畋猎”的思想是一致的。

今译重是轻的根本，静是躁的主宰。所以圣人终日在外行走却从不离开辘重。如今虽然有了宫殿，但如果居处在外，仍会脱离根本，大国的君主为什么要以自己的行为来轻待天下呢？轻动会失去根本，疾动会失去控制。

第二十七章

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。是以圣人常善
救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。
是谓表明。故善人者，不善人之师；不
善人者，善人之资。不贵其师，不爱其
资，虽智大迷。是谓要妙。

本章的关键是“善人”和“不善人”的意思。

《老子》中既有“善人”一词又有“善者”一词。“善人”出现于第二十七章、第六十二章和第七十九章，“善者”出现于第三十章（帛书）、第四十九章和第八十一章。一般的研究《老子》的著作对于“善人”和“善者”二词都不予区别，常是一概解释为现代汉语中的“善人（心地善良的人）”，而“不善人”则自然就成了现代汉语中的“恶人”。例如，

善人者，不善人之师；不善人者，善人之资。

这两句话，《老子新译》译为：

善人是恶人的老师，恶人也是善人的借鉴。

《老子校读》参照帛书将这两句改成：

第二十七章

善人者，善人之师；不善人者，善人之资。

译为：

善人们呵，是善人的师傅；恶人们呵，是善人的财富。

从字面上说这种解释似乎理所当然，但却使全章意思七零八落，缺乏起码的逻辑联系。而且使第六十二章和第七十九章的意思难以理解。

我认为《老子》中的“善人”和“善者”是意思完全不同的两个词。《老子》中的“善者”相当于现代汉语中的“善人”，指的是“心地善良的人”。《老子》中的“善人”则是指“善于做事的人”，大体上相当于现代汉语中的“能人”、“行家”。“不善人”是“不善于做事的人”，大体上相当于现代汉语中的“笨人”。“善人”做事，无论条件好坏，无论工具是否称手，都能把事情做好；而“不善人”却只有在条件具备、工具合适的情况下才有可能做成事情。

本章开头的

善行，无辙迹；善言，无瑕疵；善数，不用筹策；善闭，无关键而不可开；善结，无绳约而不可解。

一段，在帛书中多了五个“者”字，帛书乙本的这一段为：

善行者无辙迹，善言者无瑕疵，善数者不用筹策，善闭者无关键而不可启也，善结者无绳约而不可解也。

其中的善行者、善言者、善数者、善闭者、善结者，都是日常生活中的“善人”（参看第六十二章、第七十九章）。

普通人出行要乘车，而善行者即使没有车也能出行。不

乘车当然就没有辙迹。普通人说话说多了就难免有漏洞，而善言者却可以说得滴水不漏。普通人要计算就得用算筹，但善数者即使没有算筹也照样能算。普通人要想把什么东西关好得靠插销、暗栓，但善闭者即使没有这些东西也能关得严严实实，使人无法打开。普通人要想捆绑什么东西得用绳索，但善结者即使没有绳索也能把它捆牢，使之无法解脱。普通人也可以救人、救物，但由于条件并不总是合适，所以有时救得了，有时救不了。而圣人则总是善于救人、善于救物，所以总不会失败，以至于可以达到“无弃人”、“无弃物”的境界。

由此可见，本章的前两段是在以日常生活中的善行者、善言者、善数者、善闭者、善结者来类比圣人，说明为什么在圣人的时代“无弃人”、“无弃物”。“袭”是一整套的意思，“明”指洞察力（参看第十六章）。“袭明”就是全面、完整的“明”。因为圣人有这种全面的洞察力，所以能达到“无弃人”、“无弃物”。

善人者，不善人之师；不善人者，善人之资。

在帛书乙本中为：

善人，善人之师；不善人，善人之资也。

两者差一个“不”字，但意思相差并不很大。“善人者，不善人之师”是说善人是不善人的老师，不善人要向善人学习。“善人，善人之师”则是说善人并不是天生的，而是从其他善人那里学得的。“资”的原义是储存的财货，常用的意思是本钱和原料，如资本、资源、资质、天资等等。“不善人者，善人之资”是说善人都是由不善人变成的。两本相校，王弼本的文字与下面一句的联系更紧密一些。

不贵其师，不爱惜其资，虽智大迷。是谓要妙。

是对君主所说的两句话，所讲的是君主对“善人”和“不善人”所应采取的态度。“其师”就是“那些老师”，也就是“善人”，“其资”则是指那些尚未成为善人的“不善人”。《老子》认为对“善人”应当珍视，对“不善人”也应当爱护。否则，就算君主本人很聪明也还是要做糊涂事。第六十二章的内容与本章可以互为注释，请将这两章参照阅读。“要”是重要，“妙”是一般人想不到、做不到的事情，“要妙”大致相当于现代汉语中的“诀窍”。

《老子》的这种贵师、爱资的观点，反映了两个方面的思想。第一，《老子》并不是象许多人所说的那样反对学习、不要知识，而是明确指出“不善人”通过向善人学习就可以变成“善人”。第二，既要“贵”善人，也要爱护“不善人”，二者不可偏废。《老子》的这后一个思想很有点现代社会中的社会保障制度的味道。与孔子的“不患寡而患不均”恰成对照。

今译 善于行路的人可以不留下车辙的痕迹，善于言谈的人可以不留下漏洞把柄，善于计算的人可以不用算筹，善于锁闭的人可以不用栓、销而仍使人无法打开，善于捆绑的人可以不用绳索而仍使人无法解开。因此，由于圣人一贯善于救人，所以没有人被抛弃；一贯善于救物，所以也没有物被抛弃。这表明他有着全面的洞察力。所以说，善人是不善人的老师，不善人是善人的来源。如果不珍视这些老师，不保护这个来源，就算再聪明也要犯大糊涂。这是个重要的诀窍。

第二十八章

知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，恒德不离。恒德不离，复归于婴儿。知其白，守其辱，为天下谷。为天下谷，恒德乃足。恒德乃足，复归于朴。知其白，守其黑，为天下式。为天下式，恒德不忒。恒德不忒，复归于无极。朴，散则为器；圣人，用则为官长；夫大制无割。

本章文字从帛书乙本，甲本与乙本相似，唯掩损字迹较多。王弼本第二十八章为：

知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，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。朴，散则为器；圣人，用之则为官长。故大制不割。

王弼本中的“守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣”二十三个字，许多人认为系“后人窜入之语”。因为按照王弼本的文字，这二十三个字插在那里不

好解释，于文例也很不合。而且《庄子》的引文中也没有这二十三个字。但帛书中也有类似的话，只是位置不同。由于普遍认为帛书甲本抄成于刘邦称帝之前，于是又有人据此认为早在先秦时代就已有有人篡改《老子》。但我实在想不出先秦人士篡改《老子》的动机何在，而且这六句话按帛书的次序解释起来也很顺当。因此我认为更大的可能还是王弼本中的这二十三个字的位置不对，所以本章从帛书。

《老子》在讲“道”时常使用三个比喻：谷、朴和婴儿。“道”乃是天地万物的源头，“谷”是江海的源头，而水之善又接近于“道”（第八章），因此以“谷”来类比“道”的本原性：“辟道之在天下，犹川谷之于江海”（第三十二章）。又因“道”是“物”的初始状态，“婴儿”是人的初始状态，“朴”就是原木，是各种器具的初始状态，因此以“婴儿”和“朴”来类比“道”的初始性。“婴儿”与“朴”虽然都属于初始状态，但仍有程度的不同：“婴儿”已具有人的形态只是还不具有人的思想和行为，而“朴”则连“器”的形态也不具有，因而“朴”比“婴儿”更具有初始性。“溪”是谷中流出的小水流，虽然还不是源头，但已接近源头。理清上面的类比，本章的内容就相当清楚了。

如吴明知道什么是“雄”却并不去争雄，而仍甘于守“雌”，那么他在天下的地位就相当于“溪”对于江海的地位，也就是说虽然还没有达到源头，但已接近了源头。达到这种境界就可以总保持在“德”的范畴之中，好比人回复到婴儿的状态。

这里的“辱”与第十三章相同，是“埋没”的意思。“白”与“辱”相对，是“显赫”的意思。如果明知道什么是显赫，但并不去追求显赫，而自甘埋没，那么他在天下的地位就相当于“谷”对于江海的地位。达到这种境界，他就可

以一直保有充足的“德”，好比各种器物回复到“朴”的状态。

后面一对“白”与“黑”，如同现代汉语中的“明处”、“暗处”，“式”就是第二十二章“圣人抱一为天下式”中的“式”，“楷模”的意思。“无极”在这里并不是“无极、太极、两仪、四象”中的意思，在《老子》中，“无”是“原始”，“原始”当然是“极”，因此“无极”就是“无”这个“极”，也就是最原始、最根本的状态。“贷”在甲本中为“貳”，在王弼本中为“忒”。“贷”与“忒”在古代同音且通用，都有差错的意思。因此“不贷”、“不忒”都是不差的意思，“不貳”也是不差的意思。于是这段话是说：如果明知道什么是明处，什么是暗处，却仍甘居暗处不为人所知，那就可以总保持“德”而不出差错，从而成为天下的楷模，也就是达到了最根本的状态。

朴，散则为器；圣人，用则为官长；夫大制无割。

在王弼本中为：

朴，散则为器；圣人，用之则为官长。故大制不割。多了一个“之”字。按上面的标点，有没有这个“之”影响不大，只是帛书中因没有“之”字而对仗得更工整一些。“朴，散则为器”与“圣人，用则为官长”是对文，只不过前一句的“朴”和“器”各是一个字，后一句中与之相对的“圣人”和“官长”各是两个字。两句话一反一正，说明“大制无割”的道理。这里是在用“朴”和“器”的关系来类比“圣人”和“官”的关系。“用”与前面的“散”一样，都是被动态，是被任用的意思，也可以解释为“用事”。于是“圣人，用则为官长”就是说如果要圣人出来管事，就只能为官之长，而不能为一般的官。也就是说，圣人要“用”就要用

于全局而不能用于局部。

“朴”被割散，就成了“器”而不再是“朴”。要想用“朴”，就不能割散它，否则所用的就不是“朴”而是“器”。“圣人”要是“（被）用”了，那就是说要行“道”了，而“道”既然是“天地之始”、“万物之母”，就不能只让它行于局部，而必须实行于全局。“制”，用于物是制作的意思，用于事则是举措的意思。“大制”，用于物是大规模的制作，用于政事是大规模的举措。用“朴”，是土木建筑中的“大制”；用“圣人”，是政治生活中的“大制”。“大制无割”就是说在“大的制作中都不能将材料割散了用”。帛书中“大制无割”前面是“夫”，王弼本是“故”，“夫”比“故”好理解。在“夫”的引导下，“大制无割”不是由“圣人用则为官长”推出的结论，而是导出“圣人用则为官长”这一结论的原则，语气上、逻辑上都较顺。

以上是就本书的标点所作的解释。在许多著作中都将这一段标点为：

朴散则为器，圣人用之则为官长。故大制不割。

其中“圣人用之”四字一般认为是主、谓、宾结构，但对其中的“之”所代的是什么，则有不同看法。有人认为“之”字所代的就是“朴”割散后所成的各种“器”。例如《老子校读》译为：

当自然本初的质朴解体，就变而为诸般器具，
圣人利用它们，就建立起领导和管理。所以用大道
制御天下无所伤割。

《老子新译》译为：

“朴”被破坏，而成为具体的器物，“圣人”在
朴被破坏的基础上建立了管理和领导。所以最完美

第二十八章

的管理不出于勉强。

也有人认为这个“之”字所代的是“朴”。例如《老子注译及评介》译为：

真朴的“道”分散成为万物，有道的人沿用真朴，则成为百官的首长。所以完善的政治是不割裂的。

这种断句源自王弼的注文。王弼在“朴散则为器圣人用之则为官长”后注曰：

朴，真也。真散则百行出、殊类生，若器也。圣人因其分散，故为之立官长。以善为师，不善为资，移风易俗，复归于一也。

在“故大制不割”之后又注曰：

大制者，以天下之心为心，故无割也。

王弼的第一段注文的前一半，实际是已经把“朴散则为器”中的为器改成若器了。后一半则完全是在用儒家的教化理论来解释《老子》的文字。王弼的后一段注文只是在注“大制不（无）割”，而完全不理睬前面的“故”字——按王弼的第一段注文无论如何也推不出其第二段注文：“圣人因其分散，故为之立官长”是已经在“割”，而不是“无割”！

上面所引的三种现代的译文，都与王弼的注文有一定的关系，也都象王弼的注文一样难以理解。

《老子校读》的译文逐句去读，似乎很合《老子》的原文，但连在一起却不成意思。人造出来的东西才叫“器具”，“自然本初的质朴解体”，怎么“就变而为诸般器具”了呢？“圣人利用”“诸般器具”，怎么“就建立起领导和管理”了呢？“建立起领导和管理”怎么就能“故”出来一个“用大道

“御天下无所伤割”呢？完全看不出这一层一层之间有什么联系。

《老子新译》的情形类似，但有所转。首先，不是说“器具”而是说“器物”；其次不是说“圣人利用它们，就建立起领导和管理”而是说“圣人在朴被破坏的基础上建立了管理和领导”。其实，在一般人看来，“器物”与“器具”并没有什么实质性的区别，但许多研究《老子》的书却在这里作文章。例如《老子校诂》解释说：

王（弼）注：“朴，真也。”“真”即先天地而生之“道”也。二十九章河上注：“器，物也。”“物”即万物也。“朴散则为器”，言道散而为万物也。“因”、“用”一声之转，谊可相通。

现在我们知道《老子新译》的译文中的两个转义究竟是什么：一是将“朴散则为器”转成了“道散而为万物”；二是将“圣人用之”转成了“圣人因之”。但道理却仍读不懂。想象不出“唯恍唯惚”的道怎么还能再“散”。而且《老子》中只有“道生一，一生二，二生三，三生万物”，“生”和“散而为”是完全不同的两回事：“道生一”后，道依然还在，是既有道又有一、二、三和万物；但如果是“道散而为万物”，那么在道“散”之后，就只有万物而没有道了！这显然不会是《老子》的原义。

相比之下，《老子注译及评介》的译文要好一些，至少能读出个意思来。但也有不好理解的地方。一个仍是上面所说的“生”与“散”的问题。另一个是将原文中的两个“朴”作了不同的解释——第一个“朴”字解释成“真朴的‘道’”；第二个“朴”则解释成“真朴”，似乎不合语言惯例；第三个是“故”字前后的内容仍然没有必要的逻辑联系；第四个，“有道的人沿用真朴，则为百官的首长”中的“则”字没有道

理。因为这句话在逻辑上等价于“有道的人如果没有成为百官的首长，那就是他没有沿用真朴”，而不沿用真朴的人就不是有道的人，于是这句话等于说“有道的人都是百官的首长”。这显然不是《老子》的原义。

此外，《老子》中的“朴”虽然处处含有喻“道”的意思，但书中的每一个“朴”都不等于“道”。在这里，“朴”仍是原木的意思，可以说“朴散则为器”，但却不能说“道散则为器”。接下来的“圣人用之”无论解释成“圣人用道”还是解释成“圣人用器”似乎都不妥当。因此应当按帛书中的文字重新解释这一段话。

今译 明知道什么是雄强，却仍然甘于雌柔，这就达到了天下的“溪”。达到了天下的“溪”，就可以保持德而不脱离。保持德不脱离，就如同又回复到婴儿的状态。明知道什么是显赫，却仍然甘于埋没，这就达到了天下的“谷”。达到了天下的“谷”，就可以保持德更加充足。保持德更加充足，就如同回到原始的“朴”。明知道如何能在明处，却甘心处于暗处，就可以成为天下的楷模。成为天下的楷模，就可以保持任德而不出差错。保持任德不出差错，就回复到最根本的“无”的状态。

朴，要是被割散就成了器；圣人，要是管事就得作百官之长；在大的制作和举措中，不能将材料割散了使用。

第二十九章

将欲取天下而为之，吾见其不得已。

天下神器，不可为也。为者败之，执者

失之。故，物或行或随，或嘘或吹，或

强或羸，或挫或隤，是以圣人去甚、去

奢、去泰。

“取天下”，许多著作解释为“治天下”。其理由大体是说古代“取”与“为”通，“为”与“治”通，因而“取”与“治”通。这种“A通B，B通C，因而A通C”的道理实在太过牵强，如果古汉语中字义相通的现象是可以传递的，那恐怕几乎所有的汉字就都能辗转相通了！此外，从意思上讲，将“取天下”解释为“治天下”在许多地方也说不通。

当人们所说的“天下”是指一个国家时（如汉朝、唐朝），说“治天下”与说“治国”是一回事；当人们所说的“天下”分成几国时（如三国时代），就只有“治国”一说，而没有“治天下”一说了。春秋时期尽管有一个名义上的周天子，但各诸侯国在政治、经济、军事各方面都是独立的，无论是周天子还是诸侯，实际上都只有“治国”的问题而没有“治天下”的问题。《老子》第五十七章有：

以正治国，以奇用兵，以无事取天下。

从这里可以明确看出“治国”与“取天下”是两回事。如果

第二十九章

硬要将“取天下”解释为“治天下”，那么这里的“以无事取天下”就成了一句空话。所以我认为“取天下”中的“取”仍是本义，即“取得”的意思。不过《老子》中的“取天下”与秦汉以后的“取天下”意思不同，不是指夺取天下或统一天下，而是取信于天下、使得天下归心、获得天下的拥戴这类的意思，因此后面译为“使天下归心”。

“为之”与“无为”对立，是特意去作一些事情的意思。“已”是停止的意思，“不得已”是说无法停止、没完没了。于是“将欲取天下而为之，吾见其不得已”的意思就是：要想使天下归心而去特意做什么事情，我料定那是没有尽头的。在第四十八章中有：

为学日益，为道日损，……

“将欲取天下而为之”就是一种学他人样子的行为，因此要做的事就越来越多，以至没个尽头（参看第四十八章）。

“天下神器”在帛书乙本中为“天下者，神器也”，甲本仅存“器也”二字。由乙本看，“天下神器”的意思当是“天下是神圣的东西”。“不可为也”是说不能有意地要天下如何如何。“为者败之，执者失之”中的两个“之”都是指“天下”。“败”是败坏的意思。“执”，许多著作都解释成“把持”，似乎不妥，因为“把持”的反义词是“放弃”，《老子》固然是反对“执”的，但很难想象《老子》是主张“放弃”的。这个“执”当是执着、固执的意思。“失”与第二十三章、第三十八章的用法一样，是“离开”、“脱离”的意思。因此“为者败之，执者失之”是说：如果硬要使天下如何如何，就会把天下搞糟；如果继续固执坚持，则会闹到不容于天下的地步。

许多著作认为在“不可为也”后面漏掉了一句“不可执也”，主张补上。当将“执”解释为“把持”时，多一句“不

可执也”的确要好一些，但如将“执”解释为“固执坚持”，再增加“不可执也”就是蛇足了——连“为”都不可，“执”就当然不可了。

接下来的“物或行或随，或嘘或吹，或强或羸，或挫或隳”并不是由前面内容推出的结论，这些都是明显的事实，用不着从哪里推出来。因此

物或行或随，或嘘或吹，或强或羸，或挫或隳，
是以圣人去甚、去奢、去泰。

整个的一个条件句是由前面的

将欲取天下而为之，吾见其不得已。天下神器，
不可为也，为者败之，执者失之。

推出的结论，其结构与第十二章、第三十八章、第七十二章的情形相似。因此这段话的意思是说：既然众人秉性不一，（我们又不能强求一律），所以圣人做事不走极端。

“或行或随，或嘘或吹，或强或羸，或挫或隳”各本文字有所不同，但作用相同。古文中的“行”相当于现代汉语中的“走”，“或行或随”就是说有的人在走路，有的人在后面跟着。“嘘”和“吹”都是口中出气，嘘时开口大、出气缓，嘘出的是热气，吹时开口小、出气急，吹出的是凉气。“强”是强壮，“羸”是瘦弱。“挫”是部分毁坏，“隳”是全部毁坏。

今译 为了使天下归心而特意去做某些事情，我料定是不会有什麼结果的。天下是一种神圣的东西，不是想让它如何就能如何的。硬要去做就会把天下搞糟，再要坚持就会闹到不容于天下的地步。因此，既然天下万物有走在前面的也有跟在后面的，有呵暖气的也有吹冷气的，有强壮的也有瘦弱的，有受挫的也有毁灭的，所以圣人做事就不要过分，不要过多，不要过大。

第三十章

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。善有果而已，不敢以取强。果而勿矜；果而勿伐；果而勿骄；果而不得，已；果而勿强。物壮则老，是谓不道。不道早已。

“以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还。师之所居，荆棘生焉。大军之后，必有凶年”一段意思比较清楚，历代的注释也比较一致。这里的“强”可以读作 qiáng，解释为“称强”或“逞强”。也可以像后面的两个“强”一样读 jiàng，意思是硬要如何如何、非……不可。本书取后一种解释，《老子》中的“强”大多是这个意思。“不以兵强天下”是说不靠兵力硬使天下如何如何。“其事好还”是说用兵这种事情容易遭到还报，攻来杀去，无休无止。“师之所居，荆棘生焉。大军之后必有凶年”是讲战争的危害：军队驻扎的地方百姓逃散，田地荒芜；大战过后还常会因死人过多而造成瘟疫流行。

“善有果而已”在帛书甲乙本中均为“善者果而已矣”由此可见这个“善”应当是“善者”的意思，就是心地善良的人，大致上就是指前面所说的“以道佐人主者”。一些著作将

“善者”解释为“善于用兵的人”似不妥。

“果”，许多著作解释为“胜利”或“成功”，于是“果而已”就成了“取胜（成功）就算了”，“果而勿骄，果而勿矜，果而勿伐”就自然解释成“胜利而不骄傲，……”而“果而不得已”则只好解释为“胜利而显出是不得已”。这样的解释就字面上讲当然也是通的，但与《老子》中“不争”的思想不符。此外，“取胜（成功）就算了”是一般人都能做到的，用不着“以道佐人主”的“善者”去开这个先河。反过来说，不“果而已”又能如何？未必每次战争都要迫到人家家中彻底消灭对方才叫“已”？这是秦始皇的做法。在春秋时代，各国既没有这种力量也没有这种愿望。再有，“胜利而显出是不得已”的说法明显带有狡诈虚伪的味道，大约并非《老子》原义。

我认为这里的“果”就是“结果”的意思，对于“善者”，用兵是出于不得已，所以只要有个结果就赶紧罢手。在战争中，一方战胜另一方当然是一种结果，但也还可以有其他的结果：打了一阵，然后讲和，是一种结果；僵持一段时间，各自（或一方）退兵，也是一种结果；甚至兵败求和也是一种结果。“善者”的用兵目的在于尽快结束战争，而不在于获胜，所以只要能有个结果，就赶紧结束战争。因此“善果而已”就是说善者在战争中有个结果就罢兵。

“不敢以取强”中的“取”是获胜的意思，古代把攻城略地、战胜敌军都叫“取”。本章中后两个“强”都读 jiàng，相当于现代汉语的“犟”，不肯罢手的意思（第五十五章中说“心使气曰强”）。“不敢以取强”就是说并不坚持非要获胜不可。

“有果”不等于“有得”，有些结果（比如各自退兵）是得不到什么利益的。“果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄，”三

句是针对果而有得的情况说的，下面的“果而不得，已”则是说在有结果但无所获时，也要停止下来。其后的“果而勿强”帛书甲本作“是谓果而不强”，乙本作“是谓果而强”。句首的“是谓”二字表明这是对前面几句话的概括总结。甲乙本的这句话差一个“不”，意思相反，大约只好认为是乙本中脱了一个“不”。参照帛书甲本，可以确定“果而不强”是对

果而勿矜；果而勿伐；果而勿骄；果而不得，已；

的概括，是说有了结果就不要再意气用事没完没了。

物壮则老，是谓不道。不道早已。

在帛书甲本中为：

物壮而老，是谓之不道。不道早已。

在乙本中为：

物壮而老，是谓不道。不道早已。

两本仅差一“之”字，意思完全相同。与王弼本的差别主要是王弼本的“则”在帛书中为“而”。

“物壮则老”一句，许多著作都解释为“事物壮盛了就会走向衰老”。如《老子新译》的译文为：

事物壮大了，必然走向衰老，这就不合于“道”，不合乎“道”，必然很快死亡。

这显然不像是《老子》的意思。在《老子》中，生出来的东西基本上都是要消亡的，惟一的例外是“天地”。在第七章中还特意解释了“天长地久”的原因，而这个原因对其他事物并不成立（道不是生出来的，因此不在此列）。有关内容可参看第七章。“事物壮盛了就会走向衰老”是客观规律，应当说

是“合道”的，而这里却说“不道”。因此“物壮则老”恐怕不是这个意思。

参照帛书不难看出此句中的“则（而）”不是表示条件句的连词“如果……则……”的意思，而是表示转折语气的连词，是“却”的意思。因此

物壮则（而）老，是谓不道。不道早已。

就是说：

事物正当壮盛之时却衰败了，这就表明它合乎道。不合道的东西都会夭折。

“已”是结束、完结，“早已”就是提前结束，也就是夭折的意思。“物壮则老，是谓不道。不道早已”这句话在第五十五章又出现一次，在那里，王弼本和帛书乙本都作“物壮则老”，“则”字在甲本作“即”。无论是“则”、是“而”还是“即”，都表示转折语气。

今译 用道来辅佐君主的人，不靠战争来推行自己的意志；战争这种事情很容易招致还报。军旅驻扎过的地方，会变得荆棘丛生。大战过后必定会导致大灾。善者在战争中只要有个结果就罢兵，并不坚持非胜不可。有了结果也不矜持；有了结果也不夸耀；有了结果也不骄傲；有了结果但并没有得到什么利益，也就此罢兵；这就叫有了结果便不纠缠。

有些事物正当壮盛却衰败了，这就表明它们合乎道。不合乎道的东西都会夭折。

第十一章

夫兵者不祥之器也，物或恶之，故有道者弗居。君子居则贵左，用兵则贵右，故兵者非君子之器也。兵者不祥之器也，不得已而用之，恬淡为上，勿美也。若美之，是乐杀人也。夫乐杀人，不可以得志于天下矣。是以吉事上左，丧事上右。是以偏将军居左，上将军居右，言以丧礼居之也。杀人众以悲哀立之，战胜，以丧礼处之。

本章文字从帛书甲本。王弼本本章文字如下：

夫佳兵者不祥之器，物或恶之，故有道者不处。君子居则贵左，用兵则贵右。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。吉事尚左，凶事尚右。偏将军居左，上将军居右，言以丧礼处之。杀人之众，以哀悲泣之，战胜以丧礼处之。

本章所讲的是对兵器的态度，其中一些涉及战争的话，

也是为了讲述对作为战争用具的兵器的态度。

“夫兵者不祥之器也”是说兵器是不祥的东西。其中的“兵”指兵器。“物或恶之，故有道者弗居”（王弼本为“物或恶之，故有道者不处”）在第二十四章曾出现过，两处的意思是一样的。“物”指牲畜、动物，“物或恶之”是说恐怕动物都不愿意见到兵器。“居”、“处”都是居住、生活的意思，“有道者弗居”是说有道的人不会终日与兵器为伴。

“君子”一词，在《老子》中仅见于本章，应当是与“小人（盗）”相反的意思，对这个词不再进一步翻译了。“君子居则贵左，用兵则贵右”是说君子在日常生活中是以左为上，而在用兵打仗时就以右为上了，战时与平时是相反的。所以说兵器不是一种君子的器具。但在古代，又不可能完全不用兵器，当不得不使用兵器的时候，“铦袭为上”。“铦”是锋利，“袭”是配套。兵器当然得锋利，否则就是去送死；兵器也得配套，有弓无箭或有箭无弓都不能叫做兵器。“铦袭为上，勿美也。若美之是乐杀人也”就是说只要锋利、配套就是好兵器，不要去装饰、美化它。如果把兵器装饰得很漂亮，那就说明这件兵器的主人是以杀人为乐的！

“不可以得志于天下矣”中的“得志”，在一般的著作中都按这两个字在现代汉语中的意思来解释，就是“使志愿、理想得以实现”。但这与《老子》自然、无为的基本思想不合，而且与古文中“可以”的用法也不合。在这句话中如果按现代的意思解释“得志”，就只好也按现代的意思解释“可以”，即解释成“能够”的意思。但在古文中，“可以”是“可”和“以”两个词，“可”相当于现代汉语的“可以”，“以”是凭借的意思，“可以”合起来就是可以凭借前面所说的那个……。因此这句话中的“得”和“志”也是两个词，“得”是达到的意思，“志”是写下、记下的意思。“志于天

下”就是在天下留一个好名声。于是

夫乐杀人，不可以得志于天下矣。

全句的意思就是：以杀人为乐，是不可以靠这一点在天下留下好名声的。

“铍袭为上，勿美也”王弼本作“恬淡为上。胜而不美”。“铍袭”显然只能是指兵器而言，而“恬淡”则既能针对兵器也能针对兵事。但此处的“兵”如果是指兵事，就不应说“兵者不祥之器，非君子之器”而应说“兵者不祥之事，非君子之事”了。

“胜”字给人的第一感觉自然是胜利。因此在许多著作中就将“恬淡”和“胜”联系起来，把这句话的意思朝“兵事”那边靠。例如《老子注译及评介》将这段话译为：

兵革是不祥的东西，不是君子所使用的东西。
万不得已而使用它，最好要淡然处之，胜利了也不要得意洋洋，……

《老子新译》的译文为：

兵器这不吉利的东西，它不是“君子”所用的东西，不得已而用它，最好淡然处之。纵然胜利了，不要自以为了不起。

两书都是将“胜”解释为胜利。同时将“美”解释为“得意洋洋”或“自以为了不起”这样的意思。“美”字的确有这样的意思，但那好像是白话文中的用法，在古代白话小说中常可见到这样的意思，而在先秦的古文中我却没有找到这样的用法。

“胜”在这里并不是“胜利”的意思，除了“胜利”这个意思之外，“胜”还有另一个也相当常用的意思，即指同类事

物中最好的那一部分。在谈及景观时，有“名胜”、“形胜”等说法，就是分别指那些名气很大的景点和形势非常壮观的景点。这一句中的“胜”是动词，就是“认为……是最好的”这样一个意思。于是“胜而不美”就是说（对兵器）可以说它好，但不要美化、装饰它。对这个“胜”字作这样的解释，不仅可以得到与帛书文字同样的意思，而且也使王弼本本章第一句中的“佳”字有了着落：“佳兵”就是好兵器，“夫佳兵者不祥之器”就是说好兵器（也）是不祥的东西。因此不论是粗造的屠刀还是精制的宝剑，都是不祥的东西。

此后的几句，是讲战时礼仪与平时礼仪的差异，以进一步说明兵器（作为一种战争用具）是不祥之器。

“吉事上左，丧事上右”是说在操办吉庆的事情时，是以左为上，而在操办丧事的时候，是以右为上。帛书甲乙本在这两句前均有“是以”二字，王弼本没有“是以”二字。从内容上讲，“吉事上左，丧事上右”是在陈述事实，并不是由前面的论述推出的结论，前面所讲的有关兵器的那些内容也不是“吉事上左，丧事上右”的原因或理由。因此“是以”二字可能是衍文。

“偏将军居左，上将军居右，言以丧礼居之也。”是说在军队中，偏将军（下级）的位置在左边，上将军（上级）的位置在右边，这表明军队中的礼仪是按丧礼安排的。

“杀人众”在帛书乙本中仅存“杀”字，在王弼本中为“杀人之众”一般的著作都将这三（四）个字单断成一句，解释成“杀人众多”。但是这种解释与接下来的“以悲哀立之”连在一起，就是在讲杀人之后的事，与“立”字的意思不符。因此我认为“杀人众”（或“杀人之众”）是个词组，指那些要去杀人的人，即出征的军人。“立”同“莅”，来临的意思。“杀人众以哀悲立之”是说出征的军人都是以哀痛的心情来到

战场的。“战胜以丧礼处之”是说对战争的胜利是按丧礼的仪式来处置的。

在王弼本中，“立”作“泣”，以“哀悲泣之”是一句过于累赘的话，因为泣总不会是欢乐的。而且杀了人之后又去“泣之”也于常理不合。恐怕是抄写时的笔误。

顺便说一下，王弼本《老子》中的这一章没有注文。在总共八十一章中只有这一章和第六十六章是如此。

今译 兵器是不祥的东西，连畜生恐怕都不愿见到它，所以有道的人不会整天与它厮守。君子平时以左为贵，而在用兵时以右为贵，这表明兵器不是君子所推崇的东西。兵器是一种不祥的东西，不得已而用它的时候，只要锋利、配套就算好的，不要再去装饰它。如果把它装饰得很漂亮，就表明是以杀人为乐的。以杀人为乐的人，是不可能在全天下获得好名声的。所以吉庆之事以左为上，丧事则是以右为上。因此偏将军的位置在左边，上将军的位置在右边，这表明军队中的礼仪是按丧礼来规定的。杀人的那些人都是以哀痛的心情来到战场的，对战争的胜利也是按丧礼的仪式来处置的。

第三十章

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。始制有名。名亦既有，夫亦将知止。知止可以不殆。辟道之在天下，犹川谷之于江海。

“道常无名朴虽小天下莫能臣也”是《老子》句读分析的一个难点，有多种不同的断句方法。大多数著作都点作：

道常无名。朴虽小，天下莫能臣也。

并以此作为“道不可名”的证据。例如《老子新译》的译文是：

“道”永远是无名的。朴虽然小，天下没有谁能支配它。

这样一来，“天下莫能臣”的就是“朴”，而“朴”不过是普通的原木，原木凭什么“天下莫能臣”呢？于是为了把话说通，只好说“朴”就是道。《老子新译》注解道：

“朴”，即“道”。

然而《老子》中并没有说过“朴”就是道这类的话，所以这

种解释实际上是一种预期理由的循环论证。将“朴”等同于“道”在《老子》中实在是找不到任何依据。因此，又有人将这句话点作：

道常无名、朴，虽小，天下莫能臣。

按这种标点，“天下莫能臣”的不是“朴”而是“道”，于是就避免了上面所谈的问题。但此时的“朴”又是什么意思呢？《老子校读》译为：

道总常是无名、似朴，虽然幽微，可是天下没有谁敢加以降服。

恢复了“朴”的原意，但将“朴”一个字解释成“似朴”一个谓宾词组，却不能说是一个自然的解释，我想不出哪篇古文中有这样的例子。

《老子注译及评介》则译为：

“道”永远是无名而朴质状态的。[它的呈现]虽然幽微 [不可见]，天下却没有人能臣服它。

“朴”也不再是原木，而成了一个性质，是“朴质”的意思。与第三十七章的“镇之以无名之朴”及第二十八章“朴散则为器”等处的“朴”不合，因为那些“朴”显然都是实物而不是性质。

我认为，这句话可以点作：

道常无，名朴。虽小，天下莫能臣也。

意思是：“道”向来就是天地之始，可以把它叫做“朴”……这里强调道不是被生出来的，因此也就不是人为的。“小”不是指体积，“道”无形，谈不上体积。“小”是第三十四章所定义的“衣养万物而不为主、常无欲”。“道”“衣养万物而不为主、常无欲”，所以“天下莫能臣也”。这个因果关系是一

目了然的。“虽小”在帛书甲乙本中均作“唯小”，两者意思有细微的差别。王弼本的

虽小，天下莫能臣也。

是说虽然道不为万物之主并且没有任何欲望，但万物也不能以道为臣，是转折语气。而帛书乙本的

唯小，而天下弗敢臣。

则是说正因为道衣养万物，才使得万物不敢以道为臣。两相比较，各有侧重。“小”包含着“衣养万物”和“不为主、常无欲”两个方面的意思，帛书乙本的文字与王弼本的文字各侧重于一个方面，很难说哪个对哪个错、哪个好哪个坏。

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。

是《老子》中一种有代表性的特殊句式。我们先来说明一下它在结构上的特点，然后再分析它的意思。

《老子》全书的主线是用“道”与天地万物的关系（称为甲方）类比君主与人民百姓的关系（称为乙方）。而在行文时却并不总是将每个类比都讲完全，经常是说了甲方的某一些情况，但省略了对乙方相应情况的陈述，或者是省略了对甲方情况的叙述，而直接给出对于乙方的结论。有时甚至是两种方法并用——在“道”与万物的关系方面说了一句话，但省略了与之相应的君主与百姓关系的句子；然后又转向有关君主与百姓关系的另一个话题，却又省略了与之对应的有关“道”与万物关系的句子。因此我们读到的话就是在甲乙两方跳来跳去。上面的这段话就是一个典型。

“侯王若能守之”是有关乙方话题，“万物将自宾”却跳到了甲方；“天地相合以降甘露”是关于甲方的话题，“民莫

之令而自均”又跳到了乙方。实际上是每个回合在每一个方面各省了一句话。

这里的“之”所代的是“小”，而不是“道”，“宾”与“主”相对，“自宾”就是自就宾位，也就是各不为主的意思。“侯王若能守之，万物将自宾。”是这段类比的第一个回合中所说出来的两句话，如果将这一类比说全，则应当是：

“道”衣养万物而不为主、常无欲，从而使万物自宾；如果侯王也能遵守这一准则，那么百姓也将自宾。

“天地相合以降甘露，民莫之令而自均”的情形类似，说全了应当是：

“道”衣养万物而不为主、常无欲，从而使天地相合以降甘露；如果侯王也能遵守这一准则，那就能达到民莫之令而自均的境界。

如果抓住《老子》中用道与天地万物的关系，类比君主与人民百姓关系的这条主线，那么《老子》中这种跳跃式的行文不仅不难理解，而且显得生动活泼。要是真如我们在上面所补的那样叙述完整，反而显得呆板无趣了。但是，如果把《老子》当作一本修身养性的书来读，就会觉得忽而人间忽而天上，甚至会得出只要得了“道”就能呼风唤雨的结论。《老子》后来被演化成宗教经典，恐怕也和《老子》的这种行文方式有一定的关系。

许多著作将“天地相合以降甘露”解释成“天地间阴阳之气相合就降下甘露”（如《老子新译》、《老子注译及评介》都是如此翻译的），硬加上“阴阳之气”既无必要也不妥当。《老子》一书中根本就不曾出现过“阴气”、“阳气”、“阴阳之气”、“阴阳二气”这类的字样。“阴”、“阳”二字在《老子》

中总共只在第四十二章中各出现一次，而且显然不是“阴气”、“阳气”之类的意思（参看第四十二章）。前面说了，“天地相合以降甘露”是因为“道衣养万物而不为主、常无欲”的结果，道不去主宰天地，天地自然也就互不主宰，也就是达到“相和”，天地相和所降下的自然是甘露而不会是腥风血雨。

“自均”是自动达到平等、平均的状态。“民莫之令而自均”是说百姓不是按照什么人的命令，而是自动地达到平均的。也就是说，“道”的理想境界是要靠自上而下地自然形成，而不是人为制造的。这与开头的“道常无”相呼应。

上面所说的是《老子》所描绘的理想，并不是现实。现实是“始制有名”。

“始制有名”中的“名”不是命名的意思，这个“名”字当是“名分”的意思，“始制有名”是说有了各种典章制度就产生了名分的区别，从而也就打破了“民自均”的状态。面对这种“名亦既有”的现实，《老子》提出“夫亦将知止”的办法：至此为止，不要再去增加、扩大这种名分差别。并且认为只要及时停止，还不至于有大害（知止可以不死）。

最后两句是用川谷与江海之间的关系来类比“道”与天下的关系：川谷是江海的源头，“道”是天下的源头。川谷成就了江海，但并不主宰江海，不要求江海有所回报；“道”造就了天地万物，但“道”并不主宰它们，也不要求它们回报。一般的著作都将这个比喻倒过来解释，说“江海”喻道，“川谷”喻天下。例如《老子新译》的译文为：

“道”为天下所归，正如江海为一切小河流所归一样。

如果单看这两句，这种颠倒次序的解释倒也能说得通（尽管我不大好想象老子为什么偏要把话倒过来说），但是本

章内容是在讲“小”（即“衣养万物而不为主、常无欲”）而不是在讲“大”（即“万物归焉而不为主”），因此这个比喻不应当是在比喻“归”，而应当是在比喻“生”和“养”。而这种颠倒次序的解释是在比喻“归”，与前面的内容不相干，用在此处似乎不妥。更重要的是《老子》中根本没有“天下归道”的意思。在第七十章中有：

吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。

就表明在《老子》看来，天下的人并不肯行“道”。天下归道实际上是儒家的思想，如《孟子·公孙丑下》中所说的：

得道者多助，失道者寡助。寡助之至亲戚畔之，
多助之至天下顺之。

就是典型例子。不过，儒家所说的“道”与《老子》所说的“道”并不是一个意思。

今译 “道”一向是天地之始，所以可以把它叫做“朴”。虽然它衣养万物却既不为万物之主也没有任何欲望，但天下也没有什么事物能支配它。侯王们如果能坚持衣养万物而不主、常无欲的原则，万物都将自就宾位。（就像）天地相合而降下甘露（那样），老百姓用不着谁下命令就能自动保持平等、平均的状态。

一旦有了典章制度就会产生名分的区别。名分既已存在，那也要知道适可而止，知道适可而止还是可以避免危险的。

“道”相对于天下而言，就类似于川谷相对于江海的关系。

第三十三章

知人者智，自知者明。胜人者有力，
自胜者强。知足者富，强行者有志。不
失其所者久，死而不亡者寿。

这一章可以说是对一组名词进行归类解释，意思明白，文字清楚，没有必要再作多余的解释和论证。这里只对“智”和“明”两个字做一点讨论。《老子》把“知人”归入“智”这一类，而把“自知”归入“明”这一类。从全书的许多章节中都可以明确看出《老子》是反对“智”而推崇“明”的，因此可知《老子》是强调自知，而不太赞成知人的。知人的目的常常是为了对付人，是与《老子》不争的思想相矛盾的。

今译 能认清别人叫做智，能认清自己才叫明。能战胜别人叫做有力，能战胜自己才叫强。知足的人富有，坚持做下去的人有志。不失云根基的人能保持长久，虽死而不被遗忘的人才是永生。

第二十四章

大道泛兮，其可左右，万物恃之而。

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。

“泛”，有人取“泛滥”之意，如《老子新译》将“大道泛兮”译为：

大道像泛滥的河水一样啊，

有人取“广泛”之意。如《老子注译及评介》译为：

大道广泛流行。

“左右”，多数著作都按方位理解。如《老子新译》将“其可左右”译为：

它周流在左右。

《老子注译及评介》译为：

无所不到。

然而，无论“泛”是什么意思，“泛”已包括了“左”、“右”、“前”、“后”，甚至连“上”、“下”也都包括在内了。于是，按这种解释，“其可左右”就成了一句多余的话。因

此，这里的“左右”当是主宰、支配的意思。至于“泛”则当取“广泛”，因为不仅在古代，即使在现代，洪水泛滥仍是最可怕的灾难，大约老子不会以“泛滥的河水”来比喻“道”。

“万物恃之而生而不辞”一般都认为是一句话，在其后打上逗号。解释却有两种。如《老子注译及评介》译为：

万物依赖它生长而不推辞，

《老子新译》则译为：

万物依靠它生存，而它对万物从不干涉，

第一种翻译与原来的标点是一致的。但按这种理解，“不推辞”的主语是“万物”而不是“道”，于理不通。万物生于“道”、养于“道”，根本不存在“推辞”与否的问题，万物并没有这种选择的权力和选择的余地。按第二种翻译，“不干涉”的主语就不是“万物”而是“道”，意思上完全对头，但与原句的标点不合。这实际上已经将原来的一句话断成了两句，或是把它当成了一个病句。

我认为，“万物恃之而”的这个“而”原本是“耳”，传抄时避老子讳而改作“而”（参看第二十三章）。因此将“万物恃之而生而不辞”点断为两句：“万物恃之耳”与前面两句连成一个意思，是讲“道”的作用；“生而不辞”与后面的“功成不名有”连成一个意思，是讲“道”的品质。于是

大道泛兮，其可左右，万物恃之而。

是说：大“道”广阔无边，它可以主宰一切，万物都仰仗着它。

不过实际上“道”并没有去主宰万物，它生出了万物却不去指责它们（生而不辞），成就大功却并不要求什么名分

(功成不名有)。这一句中的“名”与后面的两个“名”字不同，不是命名的意思，而是名分的意思。人们平常的说法是“功成名就”，也就是“功成名有”，是说成功可以给人带来一定的地位（名分），但“道”的做法却不同，它是“功成不名有”；它成就了大功，但并不要求什么名分。

“名”是儒家礼学的中心概念，在《论语·子路》中有十分明确的论述：

子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”子曰：“必也正名乎。”……子曰：“……名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。”

可见，在儒家的思想中“名”所占据地位是何等重要：“正名”是一切事情的先决条件，是为政的第一要务！

《老子》一书则是处处反礼，在道、德、仁、义、礼中把礼排在最后一位，认为礼一无是处：

夫礼者，忠信之薄而乱之首也。（第三十八章）

因此，《老子》对“名”自然也是持强烈的反对态度。具体地说法则是强调“道”的无名——作为天地之始的“道”没有名分，也不要名分，所以侯王们也应当不讲名分、淡化名分。

接下来的

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。

是在继续概括“道”的品质：将“衣养万物而不为主、常无欲”叫做“小”；将“万物归焉而不为主”叫做“大”。“小”是“德”之小者，“大”是“德”之大者（参看第三十八章）。“以其终不自为大”中的“为”是“做”的意思，《老子》对

“大”的定义，本身就已含不可为的意思在内，所以只有采取“无为”的态度才有可能达到“大”的境界。如果“自为大”，即主动去使“万物归焉”，那就已经是在“为主”，从而也就不能“成其大”了。

本章中的“常无欲”三字曾引起许多讨论。许多人认为这三个字是衍文，例如《老子注译及评介》中说：

这三个字是衍文，删去以后，它的上下文是：“衣养万物而不为主，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。”两句恰成对文，如果插入“常无欲”一句，显然是赘文，因据顾欢本删除。

这种看法颇具代表性，也有相当的说服力，而且至少有四种古本中的确没有“常无欲”三字。但是，毕竟多数版本上都有这样三个字，特别是帛书甲乙本中都有这三个字。因此说它们是衍文就只是说得通，而称不上理由充分。此处有“常无欲”三字并不是讲不通，只是破坏了文字的对仗，因此，根据绪言中所讲的不改动原文的原则，本书就照原文解释，尽管这样得到的解释似乎有点别扭。

帛书甲乙本的这一段均为：

万物归焉而弗为主，则恒无欲也，可名于小。

万物归焉而弗为主，可名于大。

没有“衣养万物而不为主”一句，而是“万物归焉而弗为主”重复出现一次。也不大好解释。希望通过今后的讨论能够逐步澄清这个问题。

今译 大道无所不在呵，它可以左右一切，万物都在仰仗着它。它生出万物却不干涉它们，成就大功却并不要求什么名分。护养万物但既不主宰它们也没有任何欲望，（这种品质）可以叫做“小”；万物归顺于它但它仍不去主宰万物，（这种品质）可以叫做“大”。由于“道”始终不主动去做“大”这件事，所以能够成就它“大”的品质。

附记：

帛书甲乙本本章的文字与王弼本有较大的差别，意思也有所不同。下面给出帛书乙本的原文和我所作的译文。

帛书乙本原文

道溥呵，其可左右也。成功遂事而弗名有也，万物归焉而弗为主。则恒无欲也，可名于小；万物归焉而弗为主，可名于大。是以圣人之能成大也，以其不为大也，故能成大。

今译

道无所不在呵，它可以左右一切。成就功业做成事情却不把这叫做占有，万物归顺却不做它们的主宰。于是，一贯不生欲望，可以称之为“小”，万物归顺却不做它们的主宰，可以称之为“大”。因此，圣人之所以能成就“大”，就是因为他不去做“大”这件事，于是才能成就“大”。

将帛书甲乙本与王弼本相对照，我认为并不是哪一本有衍文、哪一本有错误的问题，而是两种版本各少了一句话，完整的文字大致应当是：

大道泛兮，其可左右，万物恃之而。生而不辞，功成不名有，万物归焉而不为主。衣养万物而不为

第三十四章

主、常无欲，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。是以圣人之能成大也，以其终不自为大，故能成其大。

全章共四段，其中

大道泛兮，其可左右，万物恃之而。

是第一段，说万物仰仗于道，因此道有资格、有能力主宰万物。然后

生而不辞，功成不名有，万物归焉而不为主。

是第二段，说“道”并没有去主宰万物。然后

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。

是第三段，概括出“小”、“大”两个性质，也就是德的两个层次，其中的“衣养万物而不为主、常无欲”正好与上段中的“生而不辞，功成不名有”相呼应。最后

是以圣人之能成大也，以其终不自为大，故能成其大。

总结出“大”是不可人为追求的，只能自然而成。

第三十五章

执大象，天下往，往而不害，安平太。乐与饵，过客止。道之出口，淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不足既。

“执大象”中的“执”是执着、坚持的意思，“大”就是上一章所说的“万物归焉而不为主”，“象”是形象，“执大象”就是说保持住“万物归焉而不为主”的形象。如果能做到这一点，当然普天下的人都会来投奔。如果能做到这一点，投奔来的人也当然不会受到伤害，都能安居、平和、康泰。“太”同“泰”。一般的著作都将“大象”解释为“道”，虽不能说错，但总不够确切。

音乐和食品可以使过客停步，但既然是“过客”，就是说这种停步只是暂时，他们最终还是要走的。要想使人住下来，还得靠“道”。“道”吸引人的地方在于它的作用，在于“用之不足既”，就是说用起来总也用不光。

今译 保持住万物归附仍不肯作为主宰的形象，普天下的人都会来投奔，投奔来的人都不会受到伤害，都能安居、平和、康泰。音乐和食品可以使过客停步，“道”说起来淡而无味，看又看不见，听也听不着，但用起来却无穷尽。

第三十六章

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。柔弱胜刚
强。鱼不可脱于渊，国之利器不可以示
人。

前面四句，一般的书上都解释为一种权谋。例如《老子新译》的译文为：

将要收敛它，必须暂且扩张它。将要削弱它，
必须暂且增强它。将要废毁它，必须暂且兴起它。
将要夺取它，必须暂且拿给它。

这种解释源自《韩非子·喻老》。韩非举越国坐观吴国伐齐称霸然后趁其后方空虚一举灭吴的史实，作为“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之”的例证。举“晋献公将欲袭虞，遗之以璧马”然后在灭虢之后顺手灭掉虞国的故事，以及“智伯将袭仇由，遗之以广车”然后派兵紧随送车的队伍，趁其不备，消灭仇由的故事，作为“将欲夺之，必固与之”的例证。后世研究《老子》的人绝大多数都沿用了韩非的这一解释。

如果单看这四句，上述解释当然说得通。而且由于两千多年中广为引用，由此而引申出来的“将欲取之，必先与之”

已经成为家喻户晓的成语了。但是从内容和逻辑上来看，这样的解释却与本章最后两句不一致，而且与《老子》全书的思想很不合拍。因为按照这种解释，在说到“鱼”和“国之利器”时似乎应当是：“鱼不欲脱于渊，必先脱于渊；国之利器不欲示人，必先示人。”但从《老子》原文中却完全看不出这个意思。

作为法家代表人物的韩非自然是主张权术的，他把《老子》中的这四句话解释为权术以为其所用，倒也不难理解。但后世的研究者多是认为老子并不主张权术欺诈的，却仍然采用这种解释，就有些令人费解了。

我认为《老子》第三十六章是在进一步阐述“不自见(现)”的思想，开头的这四句话，用现代逻辑学的术语来讲，是在谈论“预设”。所谓预设，就是说有许多话只有在一定的条件下才有意义，这个特定的条件，就是预设。例如我们在说“把门关上”时，就意味着我们认为门是开着的。如果我们已经知道门是关着的，就不会去说“把门关上”这样的话了。“门开着”就是“把门关上”的预设。

本章的前四句话，其中的“固”是原本、本来的意思，不是先做什么的意思。“夺”并不是抢夺的意思，而是罢免、撤销的意思。在古代，罢官叫“夺官”，撤销某人的爵位和封地叫“夺爵”、“夺封”。因此，这四句话的意思应当是：

要关闭什么，就意味着它原本是张开的；要削弱什么，就意味着它原本是强大的；要废止什么，就意味着它原本是兴盛的；要夺掉什么，就意味着原本是封赏过的。

这样解释之后就与后面的文字连成一气，而且与《老子》全书的思想统一了。此外，从情理上看，将这四句话解释成权谋也没有普遍意义。权谋只能偶尔使用，不存在“必”的

问题。

“微”是微小，“明”指洞察力和分辨是非的能力（参看第十六章）。因此“微明”就是指对细微末节的洞察力，即只要发现征兆就可以预见危险：在张开时，就能想到有可能会闭上；在强大时，就能想到有可能会削弱它；在兴盛时，就能想到有可能会废弃；在任时，就能想到有可能被罢免。反过来说，如果不想被关闭，就不要显出张开的样子；如果不想被削弱，就不要显出强大；如果你不想被废止，就不要张扬得四处皆知；如果不想被夺，就不要炫耀。

采取这种“不自见（现）”的“守雌”态度避免外来的侵害要比采用刚强的态度更为有效，所以“柔弱胜刚强”。鱼脱离了深渊就要现形，就有被吃掉的危险，“国之利器”若示于人，就有被攻伐的危险。所以，“鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人。”“利器”原意为兵器，此处指军力，是国家强大程度的标志。

今译 要关闭什么，就意味着它原本是张开的；要削弱什么，就意味着它原本是强大的；要废止什么，就意味着它原本是兴盛的；要夺掉什么，就意味着原本有过这个封赏。这就叫做细微的洞察力。

（要避免危险，）采用柔弱的态度胜过采用刚强的态度。鱼不可以离开深渊，国家的军力不可以展示于人。

第三十七章

道恒无名，侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫将不辱。不辱以静，天地将自正。

本章从帛书乙本。甲本文字相似，唯缺损较多。王弼本本章文字如下：

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，天下将自定。

两本的差别主要在两处：一是帛书的首句为“道恒无名”，而王弼本为“道常无为而无不为”。仅就此句而言，两本都能讲通。二是王弼本在第二个“无名之朴”前面少了“镇之以”三字，解释起来相当困难，所以本章从帛书。

本章内容与第三十二章、第三十四章是密切相联的。从次序上讲，似乎应当是第三十四章在先，讲清“小”、“大”两个方面，然后第三十二章，着重谈“小”，本章则是第三十二章的继续。

道恒无名，侯王若能守之，万物将自化。

仍是如第三十二章那样的天上一句、人间一句的叙述方式。“道恒无名”中的“名”也是名分的意思，“道恒无名”就是

说道从来都没有什么名分。“侯王若能守之”中的“之”所代的是“无名”。道不讲名分导致万物自化。如果侯王也能够像道那样不讲名分，那么百姓也就将像万物那样“自化”。“化”与“归”相关联，后来形成“归化”一词。“归”是百姓从一处投奔另一处，人民从一国投奔另一国，如同第三十五章所讲的“天下往”。“化”是“归”后的阶段，新的移民与原有居民融合、同化的阶段。古代地多人少，移民是受欢迎的，这与现在的情形不同。因此“自化”就是人民自动归化的意思。

归化的人口多了，君主的欲望就可能膨胀（化而欲作），如果发生这种情况，《老子》所提出的办法是“镇之以无名之朴”。“朴”是原木，它是各种器具的原材料，朴生成了各种器，但朴和道一样也没有任何名分，所以称为“无名之朴”。“镇”不是“镇压”，而是“安定”。老子讲“无为”、“守雌”，不主张用强。“镇之以无名之朴”就是举朴示意使之镇定下来。举朴示意之后，侯王就可以镇定下来，也就不再有什么欲望了。“辱”在王弼本中为“欲”，这个“辱”字不是第十三章中的意思，而是“欲”字的同音假借。在帛书中类似的假借现象多得不可胜数，以至于仅读帛书许多段落根本读不出个意思来。

最后的“不辱以静，天地将自正”中的“辱”也是“欲”。这两句话也是类似于第三十二章的那种人间一句、天上一句的说法。意思是：道不欲、道静，因而天地自正；如果侯王也不欲、也静，则百姓也将自正。“正”在《老子》中与“奇”相对（参看第五十八章），是正规、正常的意思。

王弼本的第一句为“道常无为而无不为”，于是“侯王若能守之”就是侯王如果能坚持“无为而无不为”。后面的话意思基本是相同的。至于“无为而无不为”的意思，见第四十八章。

【第三十七章】

今译 道向来没有名分，侯王如果能遵守这一原则，万物都将自动归化。万物归化而使侯王的欲望发作，我将举起无名之朴示意，使他镇定下来。举无名之朴使他镇定了，他也就不再想做什么了。不想做什么从而达到清静，天下自然走上了正轨。

第三十八章

上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。上德无为而无以为，下德为之而有以为。上仁为之而无以为，上义为之而有以为。上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。前识者，道之华而愚之始。是以大丈夫处其厚不居其薄，处其实不居其华，故去彼取此。

本章由两个部分组成。第一部分在比较了德、仁、义、礼的各自特征之后分出道、德、仁、义、礼的优劣高低；第二部分在列举“礼”的种种危害之后得出了“（既然）大丈夫处其厚不居其薄，处其实不居其华，故去彼取此”的结论。

“上德不德”中的后一个“德”是动词，“有”是“可以生出”的意思（参看第一章）。于是“上德不德，是以有德”就是说上德之人不去施德于人，所以才能不断生出德。“失”是离开的意思，“无”是“本来就有”的意思（参看第一章），“下德不失德，是以无德”则是说下德之人做事总带着“德”

的目的，所以就只有原先的那点德。

“无为”我们在前面已经讨论过了，是不特意去做事的意思（参看第二、第三、第十等章）。“无以为”的结构与“无为”相似，“以”是凭借、倚仗的意思，因此“无以为”就是说不有意倚仗所做的事情。其涵义与“为而不恃”相似，但有所加强。“为而不恃”是说在做事之后不仗恃已做的事，“无以为”则是说在做事之前就没打算倚仗它。“无以为”可以翻译成“不图响应”、“不求回报”。各句中的“为”字各有所指，德者所为的是德，仁者所为的是仁，义者所为的是义，礼者所为的是礼。“攘臂”是把胳膊从衣服里伸出来，“扔”是牵、引之意，也就是说抓住对方不放。于是这五句话就生动地刻画了德、仁、义、礼四种人的特征：

上德并不特意施德于人也不指望对方响应，下德特意施德于人而且指望得到响应。上仁特意施仁于人但并不指望得到响应。上义则特意施义于人而且指望得到响应。上礼特意去推行礼却无人理睬，就捋起袖子抓住人家不放。

五者的高低优劣一目了然。其结论也就十分自然了：

夫礼者，忠信之薄而乱之首。

“薄”是稀少的意思；“礼”里面没有多少忠和信，是产生祸乱的最大根源。

帛书甲乙本中都没有“下德为之而有以为”一句。从内容上讲，这句话与《老子》的基本思想并不一致。在《老子》中，“德”是对道的摹仿，“德”有若干层次，来源于仿道的程度。而“为之而有以为”却是与道的行为相反的，不应是“德”的特征，即使是“下德”也不致如此。从行文上讲，这里是对比德、仁、义、礼，都是取其上者相比，而独独冒出个“下

德”，于文例也不合。所以这句话有可能是后人添加的。

前识者，道之华而愚之始

一句中的“前识者”一般都解释为“先知者”，“华”一般都解释为“道的虚华”。例如《老子新译》将这句话译为：

所谓先见之明，它是“道”的虚华，是愚昧的开始。

《老子注译及评介》译为：

所谓“先知”，不过是“道”的虚华，是愚昧的开始。

但意思却完全读不懂：“道”怎么还有个“虚华”？而“前识者”又怎么和“道的虚华”连在一起？“前识者”怎么又成了“愚之始”？都十分费解。于是历代的注家都千方百计地将“前识”释为贬义，例如，韩非把它解释为“无缘而妄臆度”，河上公把它解释为“不知而言知”等等。然而这些解释在《老子》中并无证据，而且与字义也不怎么相符，只不过是为了与“愚”接轨而已。

我认为，既然“前识者”与“夫礼者”在句子结构上相对应，那么其涵义也必有某种对应之处。这里的“识”不是“认识”的“识”，而是“标识”的“识”，相当于“志”。“前识者”说的是“前面特别标出的地方”或“前面所强调的内容”。老子的原作是不是在某些句子上做了特别的标志，我们已经无法知道。但本章中对“礼”的描述与对“德”、“仁”、“义”的描述很不相同，却是十分明显的：文中对“上德”、“下德”、“上仁”、“上义”的描述都是从“无为”、“为之”、“无以为”、“有以为”的角度说的，而对“上礼”的描述却是相当粗俗的“攘臂而扔之”。因此我认为本章前面对“礼”的

描述就是所谓的“前识者”。

“华”就是“花”，这两个字在古代是一个字，都写作“华”，“实”是果实。将“华”与“实”并提时，有两种意思：一是说“实”是由“华”变来的，如春华秋实、朝华夕实；一是说“华”是虚的，“实”是实的，说一个东西是“华”就是说它不是实在的。与前一句对照，“忠信之薄”是“忠信薄弱之处”，即“缺少忠信的地方”；与之相对的“道之华”就是“道虚之处”，即“没有道的地方”。因此，这句话的意思是：前面所说的那些礼的行为，不仅没有“道”的成分，而且是愚昧的开端。

“是以”后面是这一部分的结论，这个结论是一个假言命题。有关的结构分析，参看第十二章。“大丈夫”当是指那些有业绩的人，这些人应当脚踏实地、不图虚名，因此要舍礼而取道。

今译 上德之人不去施德，所以才能不断生出新的德。下德之人做事时总带着“德”的目的，所以只有原先那点德。上德并不特意施德也不指望对方响应，下德特意施德而且指望得到响应。上仁特意施仁但并不指望得到响应。上义则特意施义而且指望得到响应。上礼特意去推行礼却无人理睬，就捋起袖子抓住人家不放。所以，脱离了“道”才追求“德”，脱离了“德”才追求“仁”，脱离了“仁”才追求“义”，脱离了“义”才追求“礼”。“礼”这个东西，不仅缺少忠信，而且是祸乱的根源；前面所说的那些“礼”的行为，不仅没有“道”的成分，而且是愚昧的开端。因此，大丈夫既然立于忠信的深厚之处而不居于忠信的非薄之处，既然立于“道”的实在之处而不居于“道”的虚无之处，那就抛弃“礼”而采取“道”。

第三十九章

昔得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一盈，侯王得一以为天下正。其至也。谓天母已清，将恐裂；地母已宁，将恐发；神母已灵，将恐歇；谷母已盈，将竭；侯王母已贵以高，将恐蹶。故必贵以贱为本，必高矣而以下为基。夫是以侯王自谓孤、寡、不穀。此其贱之本欤？非也？故致数與无與。是故不欲禄禄如玉碌碌若石。

本章从帛书乙本，甲本类似，唯缺损较多。王弼本第三十九章如下：

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。其致之。天无以清，将恐裂；地无以宁，将恐发；神无以灵，将恐歇；谷无以盈，将恐竭；万物无以生，将恐灭；侯王无以贵高，将恐蹶。故贵以贱为本，高以下为基。是以侯王自谓孤、寡、不穀。此非以贱为本邪？非乎？故致数與无與。不

第三十九章

欲球球如玉，珞珞如石。

两本的差别主要是王弼本多了“万物得一以生”和“万物无以生，将恐灭”两句。

本章有三个“故”、一个“是以”，因此应当有四个因果关系或推理步骤。第一个“故”是从

昔得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一盈，侯王得一以为天下正。其至也。谓天母已清，将恐裂；地母已宁，将恐发；神母已灵，将恐歇；谷母已盈，将竭；侯王母已贵以高，将恐蹶。

得到

必贵以贱为本，必高矣而以下为基。

第二个“是以”是从

必贵以贱为本，必高矣而以下为基。

得到

侯王自谓孤、寡、不穀。此其贱之本欤？非也？

第三个“故致”又从

侯王自谓孤、寡、不穀。此其贱之本欤？非也？

得到

数與无與。

最后一个“是故”最终导出

不欲禄禄如玉珞珞若石。

这四层推理或因果关系中，第二层由“是以”所联结的

因果关系最为清楚：既然贵以贱为本、高以下为基，侯王自谓孤、寡、不穀就是理所当然的了。第三、第四层的因果关系，都与第一层有关，搞清了第一层，自然也就清楚了。因此问题就在于从那些“得一”如何得到“必贵以贱为本，必高矣而以下为基”？此中的关键是对“得一”的解释。

通行的解释认为“一”就是“道”，“得一”就是得道。如此来解释

昔得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，侯王得一以为天下正。其至也。谓天母已清，将恐裂；地母已宁，将恐发；神母已灵，将恐歇；谷母已盈，将竭；侯王母已贵以高，将恐蹶。

两段话，的确可以解释通。但如何将“得道”与“贱”、“下”挂上钩却颇伤脑筋，《老子》从来也没有说过“道”是下贱的。此外，如果“一”就是“道”，第四十二章的“道生一”就成了“道生道”，实在无法理解（参见第四十二章）。因此有必要重新解释“一”。

实际上，这里的“一”仍是第十四章“混而为一”的那个“一”，是“不为人所觉”、“不为人所知”的意思。“得”是“达到”。于是“得一”就是达到不为人所知、不为人所觉的境界：天达到不为人所觉的境界，就是清明的；地达到不为人所觉的境界，就是安宁的；神达到不为人所觉的境界，就是在各司其职，从而是灵验的；谷是江河的源头，谷达到不为人所觉的境界，就是水量充盈的（江河没有断流）；侯王达到不为人所觉的境界，就是天下第一等的君主（即太上，参见第十七章）。

“正”，王弼本作“贞”，这两个字古代通用。“正”仍是与“奇”相反的意思，在这里就是正确、好的意思。

“其至也”可以解释为：“一”导致了这一切。在傅奕本中此句作“其致之一也”标点为“其致之，一也”，意思是：

导致这一切的，正是“一”。

似更传神。天清、地宁、神灵、谷盈、侯王正都是人所盼望的好事，因此，天、地、神、谷、侯王如果能“得一”，就会受到人的尊崇、拥戴，就是贵的、高的。接下来的

谓天毋已清，将恐裂；地毋已宁，将恐发；神毋已灵，将恐歇；谷毋已盈，将竭；侯王毋已贵以高，将恐蹶。

则描述了天、地、神、谷、侯王如果不能清、宁、灵、盈、正会是一副什么样的情景。“已”在王弼本作“以”，当是通用的，“毋已”就是“无法达到”的意思。天如果老也不能清，恐怕就要断裂；地如果老也不能宁，恐怕就要地震；神要是老也不灵，恐怕就没人供奉他了；谷如果老也不能盈，恐怕江海就要枯竭了；侯王要是老也不能受到人民的尊敬、拥戴从而居于高位，恐怕就要垮台了（参看第十七章：其次侮之）。而要避免这一切，“得一”是最好的办法。

“得一”可以产生各种好的、高贵的结果，但“不为人所觉”、“不为人所知”却常被看做是低贱的标志，广为人知才是高贵的象征。于是才有“必贵以贱为本，必高矣而以下为基”的结论。“必”是一定、毫无例外的意思，“必”所管辖的不是单个的“贵”字，而是“贵以贱为本”。

“孤”、“寡”是各代帝王、诸侯的自称，“不穀”是周代诸侯的自称。一般认为是侯王的自谦，“孤”、“寡”都是“少德”的意思，而“不穀”是“不善”的意思。不过这样的意思可能是后人的解释，“少德”和“不善”中都不含有《老子》所说的贱、下及“人之所恶”（参看第四十二章）的成

分。多德也好，少德也好，都是侯王的专利，与普通平民百姓并无关系，谈不上“人之所恶”，也谈不上低贱。我认为，“孤”的本义是丧父，是件不幸的事。“寡”的本义是人口少，这在古代也是人们所不希望的。古人以人丁兴旺、聚族而居为幸福。然而“孤”、“寡”这两件事在侯王身上却都是事实：在一般情况下，人只有在父亲去世之后才能成为侯王；而侯王不管有多少兄弟也都要分封出去另立门户，不能聚族而居。“孤”、“寡”都是“人之所恶”，却又都应的侯王身上，所以《老子》把它们作为“贵以贱为本”、“高以下为基”的证据。“穀”的本义是粮食，也用来指俸禄，因为周代的俸禄是用粮食支付的。“穀”作动词，意思是“食禄”、“做官”，“不穀”就是不食俸禄的意思。《论语·宪问》中有：

宪问耻，子曰：“邦有道，穀，邦无道，穀，耻也。”

（原宪问孔子什么叫可耻，孔子说：“国家有道，你去做官，国家无道，你也去做官，这就叫可耻。”）其中的“穀”就是食禄的意思。在周代，除了平民百姓之外，一般说来，凡为人臣者皆有俸禄：陪臣是大夫的家臣，在大夫那里领取俸禄；大夫是天子或诸侯的朝臣，在天子或诸侯那里领取俸禄。但是，诸侯在名义上也是天子之臣，他们却不能从天子那里领取俸禄。也就是说，在“不穀（不食俸禄）”这一点上，尊贵的诸侯与低贱的平民百姓是一样的。所以诸侯以“不穀”自称而天子不以“不穀”自称，因为天子不是臣，不存在食禄与否的问题。

“輿”是车子的底部（不包括车厢），按本义在这里讲不通，故按通假处理，即通“誉”。第十七章中有“其次，亲之、誉之”，表明侯王获得的赞誉多并不是什么好事，这说明你只不过是二流君主（参看第十七章）。所以赞誉多了就不是赞誉了（故致数誉无誉）。因此不要老想着像玉那样因其美丽

而备受赞美，像石那样因其坚硬而备受赞美。“球球”，形容玉的美丽。“硌硌”，形容石的坚硬。

王弼本多了“万物得一以生”和“万物无以生，将恐灭”两句，与其他各句很不协调。万物并不能都达到“一”，第四十二章说“道生一，一生二，二生三，三生万物”，万物与“一”之间还隔着“二”和“三”。因此王弼本的“万物得一以生”没有道理，大约是后人因将“一”理解为“道”，觉得加上这句才够充分。而“万物无以生，将恐灭”一句，则显然是为了与“万物得一以生”相应的。单就“万物无以生，将恐灭”一句而言，完全是废话。

今译 自古以来能达到“一”的，有：天达到“一”就是清明的，地达到“一”就是安宁的，神达到“一”就是灵验的，谷达到“一”就是充盈的，侯王达到“一”就是好君主。是“一”导致了这一切。就是说，天要是达不到清明，恐怕会破裂；地要是达不到安宁，恐怕会震动；神要是达不到灵验，恐怕会没人敬奉；谷要是达不到充盈，就会枯竭；侯王要是达不到贵和高，恐怕会倒台。于是，所有的贵都是以贱为根本的，所有高的东西都得以低下为基础。因此侯王才以“孤”、“寡”、“不穀”自称。这不正是他那个贱的根本吗？难道不对吗？所以获得许多赞誉反倒不是赞誉。因此不要老想着像玉那样因其美丽而备受称赞，像石那样因其坚硬而备受称赞。

第四十章

反者道之动，弱者道之用。天下万物生于有，有生于无。

对“反者道之动”中的“反”历来有不同解释。一些人解释成“相反”，如《老子新译》译为：

向相反的方向变化，是“道”的运动；

另一些人解释成“循环”，如《老子注译及评介》译为：

“道”的运动是循环的。

我认为，《老子》中并没有循环往复的思想（参看第十六章、第二十五章），《老子》中的“反”字都是“相反”的意思。第六十五章有

玄德深矣、远矣，与物反矣，

与本句呼应，两处的“反”是一个意思。本章中的“反”与下面的“弱”都是动词而不是名词，即“使物反”、“使物弱”的意思。“动”是动作、行动，而不是现代哲学所说的“运动”，《老子》时恐怕还没有“运动”的概念。“有”和“无”是第一章中的意思，即“万物之母”和“天地之始”，实际上是在重复第一章的话，强调“无”比“有”更为根本。

今译 使事物向相反的方向转化，是道的动作；使事物的势头减弱，是道的效用。天下万物都是从“有”生出来的，而“有”最终又是由“无”生出来的。

第四十一章

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！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，大方无隅，大器晚成，大音希
声，大象无形。道隐无名，夫唯道善贷
且成。

本章没有逻辑结构方面的问题，所需讨论的只是词义。

“士”是东周时期的一个阶层，他们不直接从事生产，但也不是官员，没有固定的奉禄。不过士随时都有可能成为官员。《老子》把“士”分为三等，他们对“道”的态度各不相同。“上士”主动地按“道”的准则行事，“中士”游移不定，“下士”则认为“道”是可笑的。

“建言”许多著作说是“立言”，是“自古立言之士”所说的话，例如《老子注译及评介》将“建言有之”译为：

古时候立言的人说过这样的话。

我认为所谓“立言之士”未必有实际的依据，“建言”大约就

是一些流传较广、人们普遍接受的话，是“已经建立起来的言论”。

“明道若昧，进道若退，夷道若颡”三句是所说的“建言”，是以道路类比“道”，这三句话中的“道”字应当都是“道路”的意思。是以人们对道路时常产生的错觉来比拟中士、下士对“道”的错误态度，将他们比作不善辨认道路的人。许多著作力图将这三句话翻译得既可以说“道路”又可以说“道理”，其实并无必要。

“明道”就是明显、明亮的道路，“昧”是昏暗、看不清楚。“夷”是平的意思，“颡”是崎岖的意思。“明道若昧”和“夷道若颡”两句的意思相当明白，是说明显的道路却像是看不清楚，平坦的道路却像是崎岖不平。

“进道若退”一句，许多著作（例如《老子新译》、《老子注译及评介》及《老子校读》等）都译为：

前进的“道”好似后退^①。

这样翻译大约是为了兼顾“道路”和“道理”，但却在哪一头都讲不通了：无论是“前进的道路”、“后退的道路”还是“前进的道理”、“后退的道理”都很难理解。古代并没有单行路，人在道路上总是既可以向某个方向走也可以向相反的方向走。从道路的角度讲，无所谓“前进的道”和“后退的道”。事实上，“进”和“退”既可以解释为向前和向后，也可以解释为向上和向下，这里应当是后者：“进道若退”的意思是“上坡路却像是下坡”。

我认为《老子》所引的“建言”只有这三句。注意到这三句之前有一个“故”字，从本章开头所说的上、中、下三种“士”对“道”的态度只能“故”出这么多东西，“故”不

^①后两种书的“道”字上不加引号。

出后面有关“德”和“大”的那些内容。但多数著作都认为从“明道若昧”直到“大象无形”都是“建言”的内容。

接下来的

上德若谷，大白若辱，广德若不足，建德若偷，
质真若渝，大方无隅，大器晚成，大音希声，大象
无形。

当是由前面的三句“建言”类推、引申出来的。有人提出“大白若辱”一句应放在“质真若渝”之后，以便所有“大”字开头的话连成一气。这种说法有一定道理，但缺乏足够的证据。因为从“上德若谷”到“质真若渝”都是讲“若”，而从“大方无隅”到“大象无形”都是讲“不是”（或“是”）。此外，“大方无隅，大器晚成，大象无形”中的“大”都是大小的“大”，指的是长度、面积、体积等，而“大白若辱”中的“大”则是完全的意思。好在这只关系到行文的流畅性，而与内容没有实质关系，可以不去理会它。

“大白若辱”的解释可参看第二十八章：“白”是“明显”、“显赫”，“辱”是“辱没”、“埋没”。因此“大白若辱”是说最明显的东西却像是被埋没而无法看到。

“建德若偷”中的“建”许多著作都认为同“健”，例如《老子新译》将这句译为：

刚健的“德”好似怠惰。

但这种翻译令人费解：《老子》中的“道”是“雌”、“柔”、“弱”的，怎么“唯道是从”的“德”却成为“刚健”的了？

我认为，这里的“建”与前面“建言”中的“建”都是建立的意思。“建德”就是“已经建立起来的德”。第五十四章有“善建者不拔”，表明已经建立起来的东西是应该长期保持的。“偷”是“苟且”的意思。因此“建德若偷”是说已经

确立的德看上去却好像是权宜之计。

“质”是质地，“真”与“假”相对，“渝”是改换、改变的意思，因此，“质真若渝”就是说质地纯正的倒好像是假冒的。

大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形。

四句中，“大器晚成”最好理解：大的器具费工费料，制作起来自然要多花时间，比一般的器具要“晚成”。其余三句则有各种解释，有说是辩证法的，有说是悖论的（特别是一些国外学者）。

其实它们都不是悖论。“大方无隅”和“大音希声”的意思都与科学史有关，而“大象无形”则是一种哲学思辩。

“隅”是角落。我们如今都学过一些几何学，都知道在“方”的定义中已经含有“隅”的内容，因此不论大到什么程度，只要是“方”，就必定有“隅”。但是，在老子的时代，还没有“方”的严格定义，但却有一个十分坚定的信念：天圆地方（不知这一信念是如何建立起来的）。由于地是最大的“方”，而地又没有“隅”，于是自然会得出“大方无隅”的结论。

从现代物理学中我们知道，声音是由物体的振动而产生的，振动的频率决定声音的高低，振动的幅度决定声音的大小。此外，振动的频率还决定人是否能听到该振动所产生的声音，频率超过20000赫兹的声音（超声）和频率低于20赫兹的声音（次声）人就不能听到。不过在《老子》的时代，人们并不知道这么多。那时已经知道声音是由振动产生的，也知道振动幅度越大，产生的声音也越大，但并不懂得超声和次声的道理。在实际生活中古人观察到一些物体（比如又粗又长的弦索）虽然有幅度很大的振动，但却听不到声音，于是就得出了“大音希声”的结论（“希”是听不到，参看

第十四章)。《老子》在这里说“大音希声”，而不说“大音无声”，表明《老子》认为“声”还是有的，只是听不到。也就是说古人已经发现了次声的现象，只不过还不了解次声的实质。

“象”指物质存在的形式，“形”是“象”的一个方面。“形”是从物体外部看的，所以也叫“外形”，一般的物体总是有里有外，因此都有“形”。但“大象”如果大到包容一切的程度，使一切都在其内，那也就无从谈及其外，因而也就无从谈及其“形”，所以“大象无形”。比如我们可以谈太阳系的“形”、银河系的“形”，但无法谈论宇宙的“形”。

《老子》的这四句话中的确包含着辩证法思想，是在用一些具体的例子说明“反者道之动”的道理。不过由于当时科学水平的限制，这些例子从今天的观点来看，大都不很确切。

“道隐无名”中的“名”指名分。“道隐无名”是说人感觉不到“道”，它没有任何名分。“贷”是“施与”、“付出”的意思。“夫唯道善贷且成”在帛书乙本中为“夫唯道善始且善成”（甲本仅存第一个“善”字），是说只有道善于辅助万物、成就万物。

今译 上士听了道，努力去实施；中士听了道，将信将疑；下士听了道，放声大笑。要是他们不笑，那也就不叫道了！所以常听人说：明摆着的道却好像找不到，上坡的道却好像下坡的道，平坦的道却好像崎岖的道。崇高的德好像低矮的谷，太过显赫反而如同被埋没，广布天下的德却好像很不充足，已然确立的德倒像是权宜之计，质朴纯真却像是假冒的赝品，大的方形就没有角落，大的器具总要晚些造成，大的声响却反而听不见，大的形象就说不上个形状。“道”让人感觉不到而没有任何名分，但只有“道”善于辅助万物并且成就万物。

第四十一章

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。人之所恶唯孤、寡、不毅。而王公以为称。故物或损之而益，或益之而损。人之所教我亦教之。强梁者不得其死，吾将以为教父。

不少学者指出本章前后的意思不相联贯，认为

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。

是一个部分，是讲万物的生成，以后的内容是一个部分，是讲“不可骄矜持气，应谦虚自守”的道理。还有人怀疑这后一部分是第三十九章的简片错移此处。

我认为关于本章是两个意思不相联贯的部分的看法是有道理的，但其分界点不在“万物负阴而抱阳，冲气以为和”之后，而在它之前。也就是说，自“万物负阴而抱阳，冲气以为和”起是一个比较完整的部分，而

道生一，一生二，二生三，三生万物。

是一个单独（残缺）的部分。

对“道生一，一生二，二生三，三生万物”中的“一”、

“二”、“三”有两种比较流行的解释：一种观点是说由“一”到“二”再到“三”再到“万”只不过是说万物生成时由少到多的那么一个过程，其中的“一”、“二”、“三”并没有多少实际的具体含义。另一种观点则认为“一”、“二”、“三”都确有所指。具体的解释又因人而异。比如有人将“道”、“易”合一，说“一”是“太极”，也就是“道”，“二”是“两仪”也就是“天地”，“三”是“天地气合而生”的一种“和气”，这种“和气”生出了万物。也有人说“一”就是“道”，“二”则是“阴”、“阳”二气，“三”又是“阴阳二气交和而产生的第三者”，等等。这些观点流行已经很久，我不想对其来源和影响作深入讨论，只想指出两点：

一是这些解释在《老子》书中找不到任何佐证，例如《老子》全书中根本没有“阴气”、“阳气”之类的字样，“阴”、“阳”二字总共只各出现过这么一次，“万物负阴而抱阳”似乎也不好解释为“万物都背着阴气而抱着阳气”。

二是如果说“一”就是“道”，“道生一”就成了“道生道”，于理不通，完全无法理解。“道生道”与“龙生龙，凤生凤”不同。“龙”也好“凤”也好，都是普遍概念，“龙生龙”不过就是说老龙生出的是小龙，小龙生出的是小小龙，世世代代都是龙。而“道”是单独概念，世上只有一个独一无二的“道”，它又怎么能自己生出自己来呢？“道生道”与“道自生”也不同，“道自生”是说原本没有“道”，在没有外力作用的情况下，仅靠内部的作用而生成了“道”，比如我们可以说“宇宙是自生的”；而“道生道”则意味着在“生”这个动作之前已经有了一个“道”，它又生出了它自己，实在不知所云。如果“一”就是“道”，“一生二”也就是“道生二”，《老子》何不直言“道生二”，而却硬要让“道”先去自己生自己一回，然后再去生“二”呢？

“一”的意思我们已在第十、第十四、第二十二、第三十九等章详细讨论过了，是个名词。“一”就是既“夷”且“希”且“微”（参看第十四章），所以“道生一”就是说那些同时具有夷、希、微三个性质的东西（即不能被人感觉到的东西）都是直接由“道”生出来的。那么“二”和“三”究竟是什么意思呢？我们从现在看到的《老子》中无法找到答案，因为《老子》全书中“二”、“三”两字作名词使用仅出现在这一句话里面，其余的“二”、“三”都是数词，无从参照。因此，我认为在“道生一，一生二，二生三，三生万物”一句的前后有脱简（或者当初就没有记下来，参看绪言）。目前这个意群只剩下这孤零零的一句，使我们无法全面了解老子对宇宙生成的全部观点，既是遗憾也是无奈。在下面的译文中，对这一句也就不加翻译了。

接下来的

万物负阴而抱阳，冲气以为和。人之所恶唯孤、寡、不穀。而王公以为称。故物或损之而益，或益之而损。

是一个比较完整的意思，说的是矛盾双方的主次关系不是绝对的，它们在一定条件下达到平衡，在一定条件下相互转化。其中第一句是讲阴阳之间的平衡。“负”是“背向”，“抱”是“面向”，“冲”是“涌动”。“万物负阴而抱阳”就是万物都背阴而向阳，似乎对阴阳的态度很不相同，但流动的气却使阴阳达到了“和”即达到平衡。第二句是讲贵贱之间的转化：最高贵的王公却以最贱的“孤、寡、不穀”自称（参看第三十九章）。接着概括出结论：“故物或损之而益，或益之而损”。

最后两句

人之所教我亦教之。强梁者不得其死，吾将以为教父。

各本差异较大，原有的各种解释都不令人满意，而我自己对于解释这两句话也感到并无足够的信心，谈一些意见供读者参考。

“梁”的原义是横搭在河上的木头，后来泛指横放的东西，如房梁是横在屋顶的，桥梁是横在河流上的，冠梁是横在帽子上的，等等。“强梁”是硬要横放、硬要横行的意思。《老子》讲“顺”，讲“自然”，如第十七章的“百姓皆谓我自然”、第三十二章的“万物将自宾”、第三十七章的“万物将自化”、第六十四章的“辅万物之自然而不敢为”、第六十五章的“然后乃至大顺”等等。讲“顺”自然就要反对“横”，认为硬要横行是不会有好下场的。

但“强梁者不得其死”并不是从《老子》开始才有的话，儒家经典中也有同样的话，如《孔子家语》中就也有这句话，所以这种说法可能是古已有之。因此我认为

人之所教我亦教之。

是在说儒家所肯定的东西我也不是一概都反对，他们说的话我也在说，“强梁者不得其死”就是一例。

“教父”在帛书甲本中为“学父”。“父”同“甫”，原指同宗、同姓的所有人（参看第二十一章）。这里的“教”与“学”是同样的意思，都指“教”。古文中常将作出一个行动和接受这个行动用同一个字表示，如受和授都写作“受”，买和卖都写作“沽”等等。所以“教父”就是我所教的内容之一。

本章最后的这两句话表明《老子》清楚地认识到他的理论与对立派的理论并非一味对立完全不相容，而是在一些相当基本的地方是相通的。

| 第四十二章 |

今译 道生一，一生二，二生三，三生万物。

万物都背向阴而面向阳，气流使阴阳达到平衡。人所厌恶的要数孤、寡和不穀，而王公却用来作为称呼。所以对各种事物而言，有是要贬损它却加强了它，要加强它却贬损了它。别人所教的东西我也会教，（如像）“强梁者不得其死”（这样的话）我就要把它当做一项内容来讲授。

第四十三章

天下之至柔驰骋天下之至坚，无、
有入无间。吾是以知无为之有益。不言
之教，无为之益，天下希及之。

本章没有什么逻辑问题，只需分析一些词语。

“至”是端点、尽头，“至柔”和“至坚”就是最柔和最坚。古代科学不够发达，没有现在的硬质合金材料，因此要想加工一些质地坚硬的材料（如石材）就很困难。但古人发现一些柔软的东西却能穿透坚硬的东西。例如植物的根是柔软的，但它能穿透相当坚硬的土壤。不过根只能穿透土壤但不能穿透岩石，而比根更为柔软的水却不仅能穿透土壤而且也能穿透岩石。因此《老子》认为天下最柔软的东西可以穿透天下最坚硬的东西（天下之至柔驰骋天下之至坚）。

“无”和“有”仍是第一章的意思。“无、有入无间”是说在看上去没有间隙的地方仍有“无”和“有”的问题。以做事而言，每一步之后都有“无为”和“为之”的选择，无为就能保持自然，为之就会阻碍自然。

“天下之至柔驰骋天下之至坚，无、有入无间”两句话，许多著作都认为说的是同一个意思。例如《老子校读》说：

“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“天下之至柔驰骋天下之至坚”的意思。河上注，“无有，谓道也。道无形质，故能出入无间，通神明，

济群生”得老旨矣。

仔细推敲一下就会发现这些道理中有的成立，有的并不成立。说“无有”指“道”，是可以接受的，因为“无”和“有”的确是“道”的两个重要方面。但说“无间”是指“有形之物”，就不大明白是什么意思了。因为“间”固然可以说物，却也可以说事；而“物”则既可以“无间”也可以“有间”。说“道至柔”可以接受，但要说“物至坚”就有些不知所云了。《老子》第七十六章中说“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。”可见《老子》并不认为“物”都是“至坚”的，而是说活物都是“柔”的，死后才是“坚”的！

这两句话实际上是从两个方面引出“不言之教，无为之益，天下希及之”的结论。“无为”和“不言”都是柔弱的表现，“天下之至柔驰骋天下之至坚”是说柔能胜“坚”；“无、有入无间”则是说任何时候都有“无”和“有”的选择，也就是说并不存在只能“为之”，不能“无为”的情形，因此“无为”是行得通的。

“不言之教，无为之益”中的“教”是“受教”，“益”是“获益”，两个字的意思基本是相同的。

今译 天下最柔弱的东西可以自由地穿过天下最坚硬的东西，“无”和“有”可以进入没有缝隙的地方。我因此就懂得了“无为”的益处。“不言”的好处，“无为”的益处，是什么都比不上的。

第四十四章

名与身孰亲？身与货孰多？得与亡

孰病？是故甚爱必大费，多藏必厚亡。

“知足不辱，知止不殆”可以长久。

本章的逻辑结构相当清楚，只需分析一些词义。

“名”是名分。“身”仍是“自身”、“本身”的意思，指本身所固有的一切，包括物质的，也包括精神的，比“生命”的范围要广，也就是我们常说的“××是身外之物”中的“身”的意思。“亲”的本意是父母，父母是人之根本，因此“名与身孰亲”就是问名分与本身哪个更根本？

“多”是“重”的意思。“身与货孰多”就是问自身与财货哪个更重要？

“得与亡孰病”一句，《老子新译》译为：

获得与丧失哪一个更有害？

但这样的句子不大像话——“获得”和“丧失”如何比较？《老子注译及评介》译为：

得到名利和丧失生命哪一样为害？

意思仍不清楚——“丧失生命”固然是有害的，“得到名利”怎么也是有害的呢？一个是有害，一个是有利，怎么去比较哪个更有害呢？显然都不会是《老子》的原义。实际上

得与亡孰病？

按现代的语法来说，就是

“不得”与亡孰病？

意思是：得不到与得到后又失去哪个更痛苦？这种行文方式在古文中常见。例如至今还常说的成语“患得患失”，其意思并不是“既怕得到又怕失去”，而是“未得时怕得不到，得到后又怕失去”，改用现代的说法就应当是“既患不得，又患得而复失”。

“甚爱必大费”是说过分爱惜一件东西势必要花费大量的人力、物力、财力去保护它，从而导致更大的耗费。“多藏必厚亡”是说储藏得多了损耗必定很大。古代的储藏主要是粮食，储藏量大了，变霉、鼠害、虫害必然都很严重。“知足不辱”中的“辱”是“穷困”的意思。“可以”相当于“可以凭借”。在先秦的古汉语中，“可以”都是“可”和“以”两个词，“可”字就相当于现代汉语中的“可以”，“以”则是“根据”、“凭借”，“可以长久”就是说可以凭借“知足不辱，知止不殆”两条原则而得以长久”。《老子》中的“可以”二字都应如此解释。

今译 名分与本身哪个更根本？自身与财货哪个更重要？得不到与得而复失哪个更痛苦？所以太过爱惜必然导致大的耗费，储藏得多了损耗必定很大。知道满足就不致穷困，知道适可而止就不致危险，靠这两条就可以使人长久。

第四十五章

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。躁胜寒，静胜热，清静为天下正。

本章的“大”都不是“大小”的“大”，而是“完全”、“最”的意思。“大成”指完全做成，完全做成的东西总像还缺点什么，但用起来却没有任何问题。“大盈”指完全满，容器中的水装得完全满的时候，看上去像是空的，但用起来却一点也不少。“大直若屈，大巧若拙，大辩若讷”三句的意思相当明白，见译文。“讷”是不善言谈的意思。

躁胜寒，静胜热，清静为天下正。

本来是一段很简单明白的话，但却被历代的注者搞得复杂不堪。由于这个例子很能说明本书在方法上与前人的不同，所以就借机多说几句。

王弼对这段话的注释为：

躁罢然后胜寒，静无为以胜热。以此推之，则清静为天下正也。静则全物之真，躁则犯物之性，故唯清静乃得如上渚“大”也。

“躁罢然后胜寒”与原文的“躁胜寒”相比，只是多了三个字，用现在的观点看，等于是没有解释，但绝不能说是解释错了；前人一直认为“无为”就是什么都不做，按这种说法，“静无为以胜热”与原文的“静胜热”相比，只是多了一

个词，增了两个字，虽说也是等于没有解释，但同样不能算是错的。“以此推之，则清静为天下正也”是王弼此段注文中最精彩的部分。尽管我们并不能从中了解“清静为天下正”究竟是什么意思，却可以清楚看到王弼认为“清静为天下正”是由“躁胜寒，静胜热”推出来的。然而接下来的

静则全物之真，躁则犯物之性，故唯清静乃得
如上诸“大”也。

则既与前面的“躁胜寒，静胜热”不合，也与《老子》全书的思想不合。如果说“躁胜寒”是“犯物之性”，那么“静胜热”就同样是犯物之性，而不会是“全物之真”。而且，《老子》中并没有要得到“如上诸‘大’”的意思；《老子》强调的是“不欲盈”（第十五章），而不要是“大盈”；强调的是“绝巧弃利”（第十九章），而不是“大巧”；强调的是“善者不辩，辩者不善”（第八十一章），而不是“大辩”。因此王弼的注文只为我们提供了一条信息：这段话是一个推理。但由“躁胜寒，静胜热”怎么就能推出“清静为天下正”，我们仍无法从王弼的注文中找到答案。

《老子新译》将这段话译为：

急走能战胜寒冷，安静能克没暑热。无为清静
可以做天下的首领。

这段译文对“躁胜寒，静胜热”的解释相当贴切，既符合文字又符合事理。把“正”解释为“天下的首领”，从文字上讲也通。但从这个译文中我们看不出由“躁胜寒，静胜热”如何能推出“清静为天下正”，甚至看不出这是不是一个推理。因为无论从字面上看还是从内容上看，它们都像是三个并列的句子。

《老子校释》则说：

第四十五章

“躁”者燥也，燥乃老子书中用楚方言，正指炉火而言。《诗·汝坟》释文曰：“楚人名火曰燥，齐人曰燬，吴人曰焯”；老子楚人，故用躁字。“躁胜寒”与“静胜热”为对文。静与潜字同，《楚辞》：“收潦而水清”，注作潜。《说文》：“潜从水静声”；意谓清水可以胜热，而炉火可以御寒也。

兜了几个圈子，将“躁胜寒，静胜热”解释成“炉火可以御寒”和“清水可以胜热”，是作了一种物理解释。《老子校释》对“清静为天下正”只作了“校”，而没有“释”。但可以想见，无论“清静为天下正”是什么意思，恐怕都不大可能与“炉火可以御寒，清水可以胜热”有什么逻辑上的联系。

《老子校诂》则对原文作了修订：

此文疑作“静胜躁，寒胜热”。二十六章“静为躁君”，“静”、“躁”对言，其证一也。六十章王注，“躁则多害，静则全真”；六十一章王注，“雄躁动贪欲，雌常以静，故能胜雄也”；七十二王注，“离其清静，行其躁欲”；皆“静”与“躁”对言，其证二也。《管子·心术上》，“躁者不胜”；《淮南·主术》，“人主静漠而不躁”；亦“静”“躁”对言，其证三也。

然而，这三个证据实际上并不能支持这种改动。如果说《老子校诂》是想说明《老子》的这句话中“静”与“躁”应当是对用的，那根本用不着这些证据，因为《老子》的原文中本来就是“静”对“躁”，“热”对“寒”。如果《老子校诂》是想说明“静”、“躁”对用只能用在单句中而不应当用在复句中，那么这三个证据完全不能说明问题。因

为《老子校诂》的证据二所引的王弼注文里“静”和“躁”就不是出现在一个单句中，而是出现在一个复句的两个不同单句中。退一步讲，即使举出一万个“静”、“躁”对用在同一个单句之中的例子，也不过是说明它们可以用在一个单句中，至多说明它们经常用在一个单句中，但却不能说明它们只能用在同一个单句中，也不能说明《老子》的这句话里的“静”和“躁”应当位于同一个单句中。

实际上，《老子》的这一段话并没有那么复杂。从这三句话的行文上看，显然是一个推理，是从“躁胜寒，静胜热”推出“清静为天下正”。同样明显的是，从这三句话的内容上看，仅由“躁胜寒，静胜热”推不出“清静为天下正”。因此这个推理中肯定是省略了一个前提：一个与“寒”、“热”有关的前提。这个省略的前提自然只能是“胜寒容易胜热难”。

“寒”和“热”是自古以来就使人烦恼的两件事，而且人们一直认为“胜热”比“胜寒”难得多。造房、生火、添衣都可以“胜寒”，但要“胜热”，在老子的时代大约只有“心静自然凉”一法。后来有了窖冰，情况略有改观，但也仍只限于北方和富人。直到本世纪发明了空调器，人类才算真正有了“胜热”的办法。这里，就是通过“躁”虽能胜寒而“静”却能胜（更难胜的）热这样一个鲜明对比，来说明为什么“静”才是“天下正”而“躁”却不是“天下正”。

《老子》中的“正”都是与“奇”相反的意思，“正”指一贯的长久之策，“奇”指一时的权宜之计，如第五十七章的“以正治国，以奇用兵”，第五十八章的“正复为奇”。在生活中“躁”虽然有用，比如说能够胜寒，但“静”却能胜更难胜的热，所以在“静”和“躁”之间的关系是“静”为“正”，“躁”为“奇”。

【第四十五章】

今译 完全做成的东西，（看上去）好像缺了些什么，但用起来却一点也不差。完全装满（水）的容器，（看上去）好像是空的，但用起来却一点也不少。非常直的东西（看上去）却好像是弯的，大的机巧（看上去）倒好像很笨拙，特别善辩的人（看上去）倒好像不会说话。疾行能克制寒冷，清静却能克制暑热，（所以）清静是天下的正角。

第四十六章

天下有道，却走马有粪；天下无道，
戎马生于郊。祸莫大于不知足，咎莫大
于欲得。故知足之足常足矣。

先秦典籍中的“天下”都是指周天子所管的地域。“天下有道”仍是《老子》中特有的那种类比式叙述（参看第三十二章），是用“道”与万物的关系类比君主与天下的关系，意思是：（如果）天下有像“道”那样的君主。类似地，“天下无道”就是说（如果）天下没有像“道”那样的君主。

“却”是退回。“走马”是善于奔跑的马，指战马。古文中的“走”相当于现代汉语中的“跑”，现代汉语中的“走”在古文中是“行”、“步”。“粪”，原义是给田地施肥，这里泛指种田。“戎马生于郊”是说由于战争频仍，连怀孕的母马也被征作军用，以至产驹于野外。“郊”，指野外，相对于马厩而言，母马产驹本应在马厩中。“咎”是过失的意思。

今译 天下有像“道”那样的君主，连战马都被拉回来种田；天下没有像“道”那样的君主，连怀孕的母马都被送上战场，以至产驹于野外。祸患莫大于不知足，过错莫大于贪得。所以，要是能把知足当作满足，就总会感到满足。

第四十七章

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，不见而名，不为而成。

近现代的许多著作都将这一章说成是老子的唯心主义、神秘主义。例如《老子新译》说：

这一章集中地表达了老子抹杀实践经验在认识中的作用。在这条错误的道路上，老子更进一步宣扬经验不但不能帮助人们取得认识，甚至对认识起着妨害作用。老子说“圣人”不必经验就知道，不必亲见就明了，不必做就成功。这是一条反科学的道路。

如果单看本章的这几句话，这的确是一种解释，但这是一种与《老子》全书思想并不一致的解释，当然也不是惟一的解释。

“天下”的意思仍同上一章，指周天子所管的地域。“户”是门，这里的“户”与“天下”相对，所以并不是指房门，而是指家门。古代的“家”也不是我们如今所说的三口之家，古人聚族而居，“家”的范围比如今所理解的要大得多。在古人看来，天下、国、家只是规模的不同，道理上并没有多少实质性的区别，因此有“天下国家本同一理”的说法，“国”、“家”两个词也终于连成了一个词。《老子》所说的“不出户，

知天下”正是这个意思。

“天道”与“天之道”应当是相同的意思。《老子》对“天之道”有多处论述，如第九章的“功成身退，天之道”，第七十三章的“天之道，不争而善胜”，第七十七章的“天之道其犹张弓欤”、“天之道损有余而补不足”，第八十一章的“天之道利而不害”。这些道理都是明摆在那里的，在自己的家中就能领悟、理解，用不着满世界去找。《老子》所说的“不窥牖，见天道”就是这个意思。如果满世界乱跑去寻找天道，那就表明在本来可以找到“天道”的地方（家中）没有找到“天道”，那么换一个地方也是不可能找到的。跑得越远就越是表明没能找到。

圣人不行而知，不见而名，不为而成。

三句，《老子新译》译为：

“圣人”不必经历就知道，不必亲见就明了，不必去做就成功。

把《老子》中的圣人解释成生而知之的神仙。这种理解源远流长，大约也是将《老子》演化为宗教经典的原因之一。这种解释的语法基础是将“不行而知，不见而名，不为而成”三个四字句都分析成二二结构，认为三个“不”字分别是否定“行”、“见”和“为”的。如果这样分析，当然也就只能这样翻译。但是这样翻译出来的结果却与《老子》书中其他章节的内容不相呼应，就是本章内部也不大统一。

《老子新译》将“行”解释成“经历”。“行”当然有经历的意思，但本章的“行”是与“出户”相对应的，因此这个“行”应当是“出行”、“走路”的意思。“名”被翻译成“明了”，是将“名”等同于“明”，理由是《韩非子·喻老》中所引《老子》作“明”。当然，古文中“名”、“明”通用的例子

的确是有的，但如果这里的“名”通“明”，则“明了”与“知道”基本上是一样的意思，两句话是重复的。“不必去做就成功”意思不够明白，任何事情总得有人去做才能成功，即使是法力无边的神仙，也只不过是能做人所不能做的事情，也不是不做就能成功的。

我认为这三个四字句都不是二二结构，而是一三结构。“不”字所否定的，不是“行”、“见”和“为”三个词，而是“行而知”、“见而名”和“为而成”三个句子。“不‘行而知’”就是说不是靠外出而获得知识，《老子》反对君主外出，在第二十六章已经说得很明确了。“不‘见而名’”就是说不是靠目睹而叫出名字，在古代，这种“不见而名”被认为是学识渊博的象征。在流传下来的古书中没有找到有关老子“不见而名”的记载，但有许多关于孔子“不见而名”的事迹。例如《史记·孔子世家》中说：

季桓子穿井得土缶，中若羊，问仲尼云“得狗”。仲尼曰：“以丘所闻，羊也。丘闻之，木石之怪夔、罔阆，水之怪龙、罔象，土之怪坟羊。”

西汉刘向所著的《说苑·辨物》中说：

楚昭王渡江，有物大如斗，直触王舟，止于舟中。昭王大怪之，使聘问孔子。孔子曰：“此名萍实，可剖而食之，惟霸者能获之，此吉祥也。”

孔子叫出“坟羊”和“萍实”的名字，都不是靠“见”，而是靠渊博的学识。

“不‘为而成’”就是说不是靠勉力作为而成就功业，因为《老子》讲的是“功成事遂，百姓皆曰我自然”（第十七章），“辅万物之自然而不敢为”（第六十四章）。也就是说圣人在“功成事遂”的过程中只是“辅”，而不是“为”。

第四十七章

总之，这一章并不是反对经验、反对学习，而是反对学习方法上的舍近求远。

今译 不用出门，就能知道天下是怎么一回事；不用张望窗外，就能认清天道。走得越远，（就说明）知道的越少。所以，圣人不是靠外出而获得知识，不是靠目睹而叫出名字，不是靠勉力作为而成就功业。

第四十八章

为学日益，为道日损，损之又损，
以至于无为；无为而无不为。取天下常
以无事。及其有事，不足以取天下。

“为学日益，为道日损”。“益”的是什么？“损”的是什么？有人认为“益”的、“损”的都是“知识”；也有人认为“益”的、“损”的都是“情欲文饰”；还有人各取一半，认为“益”的是“知识”，损的是“情欲”。对于

为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为；
无为而无不为。

这段话，《老子新译》翻译为：

从事于学问，[知识]一天比一天增加，从事于“道”，[知识]一天比一天减少，减少再减少，最后以至于“无为”。^①虽然“无为”，而没有一件事情不是它所为。

《老子校读》译为：

求学的情欲文饰一天比一天增加，修道的情欲文饰一天比一天减少。减少又减少，到最后以至于无为，^②无为反而会无所不能为。

① 《老子新译》在“以至于无为”之后使用的是句号。

② 《老子校读》在“以至于无为”之后使用的是逗号。

《老子注译及评介》译为：

求学一天比一天增加 [知见]，求道一天比一天减少 [情欲]。减少又减少，一直到“无为”的境地。^①如果不妄为，那就没有什么事情做不成的了。

第一种解释由“学”而联想到知识，是相当自然的，说“从事于学问，[知识]一天比一天增加，”也就顺理成章。但后面的话却相当费解：“从事于‘道’，[知识]一天比一天减少”是什么意思？是说先学了知识再把它忘掉？（当初又何必去学？）还是说人本来就有知识，而当他要“为道”时，就得先把原有的知识都消减掉？这些事情又如何去操作？统统无法想象。

“情欲文饰”的说法来自河上公的注文：

学，谓政教礼乐之学也；日益者，情欲文饰日以益多。道，谓自然之道也，日损者，情欲文饰日以消损。

河上公注释在逻辑上是通的，因此，《老子校读》的解释（除“无为而无不为”一句）逻辑上也是通的，但我认为这并不是《老子》的本意。至于《老子注译及评介》将所“益”与所“损”说成两个不同对象的作法，恐怕过于生硬，不能成立。

我认为这里的“学”字并不是我们如今所说的“学习”、“学问”的意思，而是“学”字的本义，是“模仿他人”、“照他人的样子去做”的意思。“益”和“损”的对象都是“要做的事”。如果刻意模仿他人，要做的事情就会越来越多——一件还没学好，另一件又来了。而“为道”的人是先达到“玄德”，即“生而不有，为而不恃，长而不宰”（第五十一章），

^①《老子新译》在“以至于无为”之后使用的是句号。

然后才能逐步达到“上德”，即“无为而无以为”（第三十八章）。在这个过程中，是“辅万物之自然而不敢为”（第六十四章）、“功成事遂，百姓皆曰我自然”，因此君主所要做的事情是越来越少的，少到最后就是“无为”，即只做那些不是人为生出来的事情。

“无为而无不为”一句，《老子新译》和《老子校读》都处理成转折复句，而《老子注译及评介》是处理成条件句。“无不为”，《老子新译》说是“没有一件事情不是它所为”，《老子校读》说是“无所不能为”，《老子注译及评介》说是“没有什么事情做不成了”。

《老子注译及评介》的解释完全是同语反复。因为该书是将“无为”解释成“不妄为”，而如果一件事情是做不成的却硬要去做，那自然就属于“妄为”了，因此只要不去“妄为”，那么所做的事情就当然都能做成了。这个意思当然不是错的，但没有什么信息。《老子新译》和《老子校读》不合情理，两书的译文分别蕴涵着“为道者”什么都“为”了或者什么都能“为”。这样一来，“为道者”就不是人而是神了。

我认为，“无不为”的结构与“无为”的结构一样，是用“无”字限制“不为”。“无为”是指那些不是人为生出来的“为”，“无不为”就是指那些不是人为生出来的“不为”；“无为”是不特意去做什么事情，“无不为”就是不特意去不做什么事情。因此“无为而无不为”就是说只做非做不可的事而且这些非做不可的事也确实都做了。（参看第二章、第三章、第三十七章。）

“取天下”仍如第二十九章，是“使天下归心”的意思。“无事”中的“无”仍是“不是被生出来的”的意思；“事”却不是“事情”的意思，而是“事奉”的意思，即“事天地、事鬼神”中的“事”。“无事”就是说只事奉原本就事奉的对

象（如“道”），而不去胡乱增加新的侍奉对象（参看第五十七、第六十章、六十三章）。

今译 事事效仿别人，要做的事一天比一天增加；事事遵循“道”，要做的事一天比一天减少；少来少去，最后达到无为；既不特意去做什么也不特意不做什么。要使天下归心就不能增加新的事奉。要是增加事奉，就不能使天下归心。

第四十九章

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。圣人在天下，歛歛为天下浑其心。[百姓皆注其耳目，]圣人皆孩之。

“心”，有人译成意志，有人译成私心，有人译成好恶，等等。我认为译成情感较好。“善者”和“不善者”指百姓中的两类人，“善”就是善良的善。“信者”和“不信者”的情形类似，“信”是守信的意思。

“德”，大多数著作都认为通“得”，“德善”就是“得善”，“德信”就是“得信”。例如《老子新译》将“德善”译为：

就得到了善。

将“德信”译为：

就得到了信任。

《老子注译及评介》则分别译为：

这样就可使人人向善。

和

这样就可使人人守信。

第四十九章

如果《老子》中没有“得”字或只有个别“得”字，这种说法还值得重视。但实际情形是《老子》中有许多“得”字，而且这些“得”都不能改成“德”，这表明老子在写书时已经注意到“德”、“得”的区别，因此不大可能又把许多应当写作“得”的字仍然写作“德”。古书上“德”、“得”通用的例子的确很多，但这并不构成《老子》中的“德”、“得”也常通用的理由。

我认为“德善”就是“德于善”，“德信”就是“德于信”，即“德表现在善上”和“德表现在信上”。

“歛歛为天下浑其心”有两种完全不同的解释，如《老子新译》译为：

使天下人的心思归于浑浑沌沌。

而《老子注译及评介》译为：

收敛自己的意欲，使人心思化归于浑朴。

第一种解释是将“为”解释成“使”，将“天下”解释成“天下人”，“其”所代的也是“天下人”。如果我们将这句译文再译回古文，则只要“使天下浑心”五个字就够了。原文中的“歛歛”和“其”都是多余的。这不大合乎《老子》的文风。另外，本句前面的“圣人在天下”中的“天下”与本句中的“天下”应当是同一个意思，而“圣人在天下”中的“天下”显然不是指“天下人”，因此这一句中的“天下”似乎也不应是指“天下人”。

第二种解释将原文的一句话变成了两句，令人难以理解。从译文反照原文，“收敛自己的意欲”只相当于原文中的“歛歛为天下”五个字，而原文中的“浑其心”却变成了“使人心思化归于浑朴”！

我认为这里实际上只是一句话。其中的“歛”是闭的意

第四十九章

思，如第三十六章的“将欲歛之，必固张之”。“歛歛”就是小心翼翼的样子。“浑”是不清的意思，“其”指圣人。“浑其心”就是不表现出自己的情感，就像第三章所说的“不见可欲”。

王弼本中没有“百姓皆注其耳目”一句，但在“歛歛为天下浑其心”和“圣人皆孩之”之间有注文：

各用聪明。

这四个字显然不是注解“歛歛为天下浑其心”的，而像是注解“百姓皆注其耳目”的。河上公本有“百姓皆注其耳目”一句，帛书甲本此句为：

百姓皆属耳目焉

乙本只存“皆注其”三字。因此可以认为今传王弼本可能是在传抄或刻印时漏掉了这句话。

“百姓皆注其耳目”是说百姓都关注他们的所见所闻，根据其所见所闻行事，于是难免脱离“道”而做出错事蠢事。“圣人皆孩之”是说圣人把他们都当孩子看待，不因为他们脱离“道”做出错事而责怪他们。许多著作（如《老子新译》、《老子注译及评介》）都将“圣人皆孩之”解释成“圣人都使他们像无知无欲的婴儿”，这大约不会是老子的原意。因为只要说到使什么什么变得如何如何，就已不是自然、无为，而是使然、为之了。

今译 圣人没有固定的情感，以百姓的情感为情感。善良的，我善待他们，不善良的，我也善待他们，德表现在善上。守信的，我对他们守信，不守信的，我也对他们守信，德表现在信上。圣人面对天下，为了天下小心翼翼地连自己的情感都不清楚了。百姓都只管照自己的所见所闻行事，圣人把他们都当孩子看待（而不加指责）。

第五十章

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。夫何故？以其生生之厚。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？以其无死也。

“出生入死”一句，“出”与“入”相对，“生”与“死”相对，生、死是反义词，因而出、入也应当是反义词。一般的著作都按现代的法来解释“出”、“入”二字，即处理成不及物动词。例如《老子注译及评介》译为：

人出世为“生”，入地为“死”。

从文字上讲无可挑剔，但从内容上讲却完全是一句废话，说了和不说没有任何差别。《老子新译》的译文是：

离开了生存必然走向死亡。

就连文字也不大明白了。因为“离开了生存”就已经死亡，而不是走向死亡的问题了。

我认为这句话中的“出”和“入”的确是反义词，但并不是不及物动词，而是及物动词。这里的“出”与第十八章“智慧出”一句中的“出”一样，仍是“放弃”的意思，“入”

则是“获得”、“得到”的意思。因此，“出生入死”是说“放弃求生就得到死亡”。本章后面的内容都是在讲这个意思，要人顽强地求生，不要放弃。

“十有三”是说十分中有三分，不过古人所说的“十有三”并不相当于我们现在所说的“百分之三十”，而相当于现在所说的“三分之一左右”。本章中的三个“十有三”就已包括了全部，并不是说还有百分之十没有说到。“生之徒十有三”是说顺顺当当地活下去的人大约有三分之一，“死之徒十有三”是说中途夭折的人也占三分之一左右。另外三分之一左右的人虽然最终活了下来，但在生存的道路上却屡屡受到死亡的威胁（人之生，动之死地，亦十有三），也就是说，战胜了各种危险最终保住生命的人也占三分之一左右。“动”是“常常”的意思，相当于现在常说的“动不动就……”。“之”是动词，走向的意思。

“夫何故？以其生生之厚”是说这后三分之一的人虽然“动之死地”但终于活了下来的原因。“生生”中第一个“生”是动词，第二个是名词，放在一起，相当于求生。就是他们之所以能死里逃生，是因为求生的愿望十分强烈。帛书中没有“之厚”二字，好像更为合理。“之厚”二字有可能是根据第七十五章的“求生之厚”加上去的。

“摄”的原义是抓住，在帛书中“摄”作“执”，是同义词。“摄生”用现在的话说就是保住性命。“陆”，帛书作“陵”。“陆”是陆地，相对于水而言；“陵”是丘陵，相对与平地而言。两相比较，“陵”似乎更合理一些。“兕”是犀牛之类大兽，“兕”和“虎”都是对人有威胁的猛兽。“甲兵”泛指武器，“被甲兵”是说受武器的伤害。“无死”与“无为”、“无事”的结构相同，其中的“无”仍是“不是人为生出的”。“无死”用现在的话说就是不去找死。本章最末的

“也”字，在一般的书中均作“地”，而在我用的版本中作“也”。“地”字难以解释。《老子新译》和《老子注译及评介》都将“以其无死地”译为“因为他没有进入死亡的范围”，“无”成了“没有进入”，不知依据何在。

这些“善摄生者”既然不去找死，就要设法避开兕虎出没之处，因此“陆行不遇兕虎”。既然遇不到兕虎，自然也就“兕无所投其角，虎无所措其爪”。“善摄生者”既然不去找死，在战争中也必然是只求自保，不求伤人，因此就能“入军不被甲兵”、“兵无所容其刃”。

本章内容可与第二十六章、第七十三章参照阅读，三章的内容有一定关联。

今译 放弃求生的努力，就只好接受死亡。顺顺当当活下来的人占十分之三左右；早夭的人占十分之三左右；虽然活了下来，但常常受到死亡威胁的人，也占十分之三左右。他们为什么还能活下来呢？就是因为他们求生的愿望十分强烈。曾听说那些善于保护生命的人，在陆地上行走时不会遇到兕虎，在战争中也不会受到兵器的伤害。兕角无从撞他，虎爪无从抓他，兵器无从伤他。什么道理呢？因为他不去找死。

第五十一章

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。

“道，生之；德，畜之；物，形之；势，成之”在一般的著作中都标点为：

道生之，德畜之，物形之，势成之。

帛书甲本此句为：

道生之而德畜之，物形之而器成之。

乙本为：

道生之，德畜之，物形之而器成之。

其中的“之”，则被认为是代词，所代的是“万物”。于是这四句话就等同于：

道生万物，德畜万物，物形万物，势（器）成万物。

说“道生万物”、“德畜万物”都顺理成章。说“势成万物”就不那么好理解，不同的“物”是由不同的“势”而成就的，

不会有一个统一的“势”去成就全部的“万物”。“器成万物”就更不好懂了——总不能说日月星辰山川河流也都是“器”成的吧？至于“物形万物”就完全不知所云了——怎么“万物”之外又出来一个“形”“万物”的“物”呢？

《老子新译》将这四句话译为：

“道”使万物生长，“德”使万物繁殖，体质使万物得到形状，[具体的]器物使万物得到完成。

后两句相当牵强：将“物”解释成“体质”在《老子》中找不到任何依据，最后一句则完全无法理解。《老子注译及评介》的译文为：

“道”生成万物，“德”畜养万物，万物呈现各种形态，环境使各物成长。

后两句也很牵强：第三句“万物呈现各种形态”要是译回古文，是无论如何也不会译成“物形万物”的；而第四句中将“万物”改成“各物”也与前面三句不统一。

我认为这四个“之”不是代词而是助词，无义，相当于“兮”。标点也做了相应的修改。这四句的意思是：讲道，说的是“生”，讲德，说的是“畜”，讲物，说的是“形”，讲势（或器）说的是“成”。

“生”自然是“道生一，一生二，二生三，三生万物”的“生”（参看第四十二章）。“畜”并不是以上各书所说的“畜养”或“繁殖”。在《老子》中，“道”是实体，可以有各种行为，说“道生……”是合理的，而“德”是一些准则，准则是用以规范行为的，它本身不能有什么行为，因此说“德畜养万物”就不成道理。本章的“畜”似应解释为“容”，“德，畜之”就是说：讲德，是说能容。

“形”是形状，“物，形之”是说：“讲物，说的是它的形

状。“成”就是“所成”，“势（器），成之”就是说：讲势（或器），就是说它是如何形成（制成）的。

由于“生”和“容”都涉及万物的全体，而“形”、“成”只涉及自身或局部，所以有“万物莫不尊道而贵德”的结论。“道”、“德”的尊贵并不是由于谁的封赠，而一直是自己形成的，所以道就一直在生，德就一直在容。后面的“长之”、“育之”、“亭之”、“毒之”、“养之”、“覆之”中的六个“之”仍同“兮”，是助词。“长”、“育”、“亭”、“毒”、“养”、“覆”皆是各字本义，是德所容的一些具体内容，其中有好也有坏。最后，由道生万物和德容万物引出“玄德”的内容。这里的“玄”仍是第一章中的意思，即原始的、基本的。

今译讲“道”，说的是生；讲“德”，说的是容；讲“物”，说的是外形；讲“势”说的是所成。因此万物没有不以道为尊而以德为贵的。道之为尊，德之为贵，并不是出于谁的封赠而一向是自己形成的。所以，道就是说生，德就是说容：容其生长、容其繁育、容其安分，容其凶恶，容其天年，容其倾覆。

生养万物却不占有它们，做了事情却不倚仗它们，统领万物却不主宰它们，这就是最基本的德。

第五十三章

天下有始，以为天下母。既得其母，
以知其子，既知其子，复守其母，没身
不殆。塞其兑，闭其门，终身不勤。开
其兑，济其事，终身不救。见小曰明，
守柔曰强。用其光，复归其明，无遗身
殃，是为习常。

本章主要是词义的问题。

天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子，
既知其子，复守其母，没身不殆。

一段没有什么分歧，是说天下万物有一个开端，这个开端是天下之母，天下万物都是直接、间接地由这个天下之母生出来的。找到了这个“母”，就可以根据这个“母”来认识那些由她生出的“子”，了解了众多“子”之后，再回过头来遵守这个“母”的原则，就可以终身不出差错。

塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，
终身不救。

两句与第四十八章的“为学日益，为道日损”相呼应。“兑”是孔穴，“门”是门户，都是与外界接触的渠道。“塞其兑，闭其门”是说不与外界接触，也就是不去“学”，因而事情也

就不会变多，所以终身不至劳碌。“开其兑，济其事”则与“学”相应，与外界接触多了，事也就多了，以至终身无法解脱。“勤”是劳碌，“济”是增加，“救”是解救、解脱。

许多著作认为“勤”通“廛”（“勤”字帛书甲本缺损，乙本作“董”），是“病”的意思，而“不救”则是“不可救药”、“不可救治”的意思。例如《老子新译》的译文为：

塞住 [知识的] 穴窍，关上 [知识的] 大门，
终生不生疾病。[如果] 打开 [知识的] 穴窍，完成
[知识的] 事业，终生不可救药。

如果仅就“勤”、“救”两字而言，解释成“生病”、“救治”当然也通，但与前后的内容不相干。有没有知识与生不生疾病之间，实在想不出会有什么联系。“知识的穴窍”、“知识的事业”等说法也很不自然。

“见小曰明，守柔曰强”与“既知其子，复守其母”相呼应。所谓“见小”是说能看清细节，能做到这一点就叫“明”（有洞察力，参看第三十六章）。“母”是雌性，当然是柔的，“守其母”就意味着守柔，能做到这一点就叫“强”。这个“强”读 qiáng，“强”的本义是超过一般水平，“强”比“明”要高一个档次。这两句话的意思就是说不仅要看清事物在细节上的差异，而且要把握其共性（守其母）。

用其光，复归其明。

中的两个“其”所代的究竟是什么？似乎并没有人去细抠它的意思。《老子新译》将这句话译为：

发挥涵蓄着的“光”，回到认识细微的“明”。

把第一个“其”翻译成“涵蓄着的”，第二个“其”则指代“见小”。《老子注译及评介》译为：

运用智慧的光，返照内在的“明”。

两个“其”分别成了“智慧的”、“内在的”。也有人译为：

用你最初和智慧，复返到你本有的聪明。

两个“其”分别对应于“你最初的”和“你本有的”。

对“其”字的这六种翻译，除了《老子新译》认为第二个“其”是指代“见小”能在《老子》本章中找到依据之外，其余的都是文学型的翻译，凭的完全是想象。将“其”解释为“智慧的”，显然不像是《老子》的原义，因为在《老子》中“智”和“智慧”从来都不是肯定的对象。

我认为，“用其光，复归其明”中的第一个“其”就是指“天下有始，以为天下母”这样一个观点，在它的指导下“复归其明”，就不至于留下祸患。“其明”指前面所说的“明”，也就是“见小”。于是整句的意思就是：在“天下有母，以为天下始”的指导之下，再回过头来考察各个细节，从而不要给自己留下什么祸患。也就是说，如果脱离了“天下有母，以为天下始”这样一个主导思想而单纯陷入具体的细节，就可能带来种种麻烦。因此“用其光，复归其明”是对前面的“见小曰明，守柔曰强”的进一步说明，说明“见小”与“守柔”如何才能兼得。

最后一句“是谓习常”是对“用其光，复归其明，无遗身殃”的概括总结。“习”帛书甲本作“袭”，乙本缺损。“习”与“袭”古代通用，都是因循、遵守的意思。本句的“常”字，在帛书中也作“常”，而不作“恒”，因此这个“常”字不是“一贯”、“向来”之类的意思，而是“不变”的意思。

今译天下有个开端，这就是天下之母。了解了这个天下之母，再由此认识她所生出的万物；认识了万物，再回过头来坚持这个天下之母，就可以终身没有危险。遮住耳目，关闭门户，终身都不致劳碌。放开耳目，多所事务，终身都无法解脱。能看清细节叫“明”，能坚守雌柔叫“强”。在上面所讲原理的指导下，再回来认识各种细节，从而不给自己留下祸患，就是我们所说的遵守常性。

第五十三章

使我介然有知，行于大道，唯施是畏。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，是谓盗夸。非道也哉！

“介”的本义是夹在另外两个东西之间，如“中介”、“介于”都是这个意思。“介然”就是不连续、断断续续的样子。用现在的话说就是“时不时地”。如《孟子·尽心下》中有：

山径之蹊闲，介然用之而成路，为闲不用则茅塞之矣。

就是说山间的小路空在那里，如果时不时地有人走，就能变成道路，如果老空在那里没有人走，就会长满茅草，连小路都找不到了。“知”是知识、认识。“使我介然有知”就是说假如我能时不时地明白（用不着一直明白）。

“行于大道”和“大道甚夷”中的两个“道”字，都是道路的意思，“大道”就是比较宽敞的主要道路。“施”同“迤”，这两个字在古文中经常通用，是岔路的意思。“唯施是畏”是说最怕道路上的小岔路。

“夷”是平的意思，“径”是小路。“大道甚夷，而民好径”是说大道甚是平坦，但人们放着大道不走却偏爱走小路。“大道甚夷，而民好径”是一种相当普遍的现象，至今依然如此，我们现在还是经常要制订各种规章制度来制止人们穿越

草坪、翻越栏杆等等。《老子》就是用这一现象来类比士人的不务正业。

“朝”与第二十三章的“朝”字一样，都同“日”，本章的“朝”应当是复数，是“日子”的意思。“除”读 zhù，是时间过去的意思。如今我们所说的“除夕”，原本作“年除（zhù）夕”，意思是一年过去的那个夜晚。后来去掉了“年”字，又把“除”读成 chù，成为“除夕”；人们虽然都知道它指的是哪一天，却很少有人知道是什么意思了。“朝甚除”就是说日子过多地荒废过去了。“田甚芜，仓甚虚”是与“朝甚除”相关联的结果，上人不事农桑，任由时光流逝、违误农时，自然会使田地过多地荒芜，仓库过度地空虚。“甚”是过分的意思，古代田地多，人力肥料不足，多采用休耕轮作的方法，因此有部分田地荒芜是正常的，但过多地荒芜则不正常了。

“文采”指织物的花纹，带有文采的织物是比较贵重的高档材料，“服文采”就是说穿着华丽的服装。“带利剑”是说佩带着锋利的宝剑。“厌”同“饜”，饱食的意思，“厌饮食”就是酒足饭饱。自己不事农耕，却能“服文采，带利剑，厌饮食，财货有余”是东周时期士人生活的写照，《老子》把这叫做“盗夸”。“盗”仍同第三章，是小人的意思。“夸”字的本义是过大、过多，可以解释成“夸耀”，也可以解释成“奢侈”。因此，“是谓道夸，非道也哉”就是说士人的这种行为是小人的奢侈，是不合乎“道”的。

《老子》认为务农是正道，以其他方法谋生、致富都是邪道，以邪道而达到的奢侈是小人的奢侈，当然是不合于道的。至于以务农致富而达奢侈又当如何，《老子》中没有说，恐怕并不反对，因为那也应当算是自然的。

近年来的著作都力图将这一章的内容解释为老子骂统治

者是强盗头子。具体讲，又有两种类型。《老子新译》说：

老子这里对当时的当权者封建地主阶级提出了尖锐的讽刺。骂他们是剥削人民的强盗头子，他们的行为是不合于“道”的原则的。

《老子释义》则说：

这章老子既指责了‘民’，又抨击了王公大人，认为他们都是不合乎道的。

这些观点，从指导思想上看，恐怕是在用阶级斗争的理论来解释《老子》的词句；从文字的角度来看，则是来自从“朝”到“盗”的联想。

本章的“朝”字，王弼理解为“朝廷”、“宫殿”，王弼对“朝甚除”的注文为：

朝，宫室也；除，洁好也。

对“田甚芜，仓甚虚”的注文为：

朝甚除则田甚芜、仓甚虚，设一而众害生也。

王弼是将“朝甚除”解释为“田甚芜，仓甚虚”的原因。但“宫室甚是洁好”似乎不能说是坏事，它怎么竟成了民不聊生的原因了呢？“仓甚虚”是“田甚芜”的必然结果，而能够造成“田甚芜”的原因很多，属于君主方面的原因大约有两种：一是大兴土木，力役过重；二是连年征战。这两种情形都会使得劳力不足而导致“田甚芜”。古人也确有朝这个方面引申的，例如唐朝的成玄英说：

无道之君，好行邪径，不崇朴素，唯尚华侈。既而除其故宇，更起新宫，彤楹刻桷，穷乎绮丽，徭役既繁，农夫丧业，界臬不作，南亩荒芜，稼穡

有退，国用无费，杼轴既空，仓廩斯罄。

不过，这种说法与其说是解释，不如说是联想，与《老子》原文已经有了相当大的距离。成玄英的话可以说是接着王弼的话茬，但限制于“无道之君”，并将“朝甚除”引申为“除其故宇，更起新宫”，这些都在《老子》原文中找不到依据

《老子要诂》说：

除借为污，犹朽之作涂也，诸家以除治解之，非是。

说“除”是“污”的借用字，于是“朝甚除”就成了朝政甚是污秽。这样一来，就与成玄英的说法更贴近了。但朝政污秽却未必就能导致“田甚芜”，中国历史上昏庸、荒唐的君主多得不可胜数，但也有许多仍能安稳在位数十年，原因之一就是他们没有遇到赤地千里的大灾。实际上，在完全靠天吃饭的古代，只要没有大灾，农民有足够的劳力耕作，又不违误农时，就不会“田甚芜”。这些解释都是因为认准了“朝”就是“朝廷”而不得不作的引申发挥。

王弼对“是谓盗夸，非道也哉”的注文是：

凡物不以其道得之，则皆邪也，邪则盗也；夸而不以其道得之，窃位也。故举非道，以明非道则皆盗、夸也。

我实在看不懂王弼的这几句注文与前面的“服文采，带利剑，厌饮食，财货有余”究竟有什么联系。但有一点可以明白：王弼是将“盗”、“夸”解释成两个并列的词，按王弼的解释，“盗夸”并不是强盗头子的意思。近来的著作大都不再采用王弼对“盗夸”的解释，而是根据《韩非子·解老》的“盗竽”来解释“盗夸”。《韩非子·解老》对本章内容有逐字

逐句的解释。其全文为：

书之所谓大道也者，端道也。所谓貌施也者，邪道也。所谓径大也者，佳丽也。佳丽也者，邪道之分也。朝甚除也者，狱讼繁也。狱讼繁则田荒，田荒则府仓虚，府仓虚则国贫，国贫而民俗淫侈，民俗淫侈则衣食之业绝，衣食之业绝则民不得无饰巧诈，饰巧诈则知采文，知采文之谓服文采。狱讼繁、仓廩虚而有以淫侈为俗，则国之伤也，若以利剑刺之，故曰带利剑。诸夫饰智，故以至于伤国者其私家必富；私家必富故曰资货有余。国有若是者，则愚民不得无术而效之，效之则小盗生。由是观之，大奸作则小盗随，大奸唱则小盗和。竽也者，五声之长者也。故竽先，则钟瑟皆随；竽唱，则诸乐皆和。今大奸作，则俗之民唱；俗之民唱，则小盗必和。故服文采、带利剑、厌饮食而资货有余者，是之谓盗竽矣。

我不知道别人是否能完全读懂韩非的这段话，我自己是大半读不懂的：不懂得“佳丽”是怎么出来的；不懂得“朝甚除”为什么是“狱讼繁”，不懂得“狱讼繁”怎么就会使“田荒”；不懂得为什么“国贫而民俗淫侈”。至于韩非对“服文采”、“带利剑”、“资货有余”的解释更是匪夷所思。总的感觉是韩非把《老子》的这些话硬与他的“五蠹”扯在一起。

对于韩非的这一段话，也没有见哪本书全面引用，一般都是从“竽也者”处引起，根据这一小段话认定“盗夸”就是“盗竽”，是强盗头子的意思。然后就认为《老子》本章文字的后一半，即

朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文采，带利剑，

厌饮食，财货有余，是谓盗夸。

这一段的意思是骂统治者是“强盗头子”。

以上是一部分现代著作所做的解释，认为本章的前一段是说“民”的，后一段是说“君”的，说他们都不合乎“道”。在后一段的解释中，前几句是采用王弼的解释，再加以引申，后几句则采用韩非的解释，合成了统治者是强盗头子的结论。

另一些现代著作不满足于这种两段式的解释，因为如果是前一段是说“民”、后一段是说“君”，则两段之间缺乏起码的联系：从“民好径”怎么就到了关于“君”的“朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文采，带利剑，厌饮食，财货有余”呢？从开头到“而民好径”为止，显然不是一个完整的意思，按一般的行文规律，接下来总还得说一下“好径”有什么不好。于是便又根据一些唐碑上“而民好径”作“而人好径”的事实，将“民”字改为“人”，再将“人”解释为“人主”，从而使得整章文字都是讲“君”的。例如《老子集解》中说：

“人”指人主言，各本皆误作“民”，与下文谊不相属。盖古籍往往“人”、“民”互用，以其谊可两通。此“人”字属君言，自不能借“民”为之，兹改正。

《老子校诂》说：

奚氏^①谓此“民”当改作“人”，指人主言，是也。景龙碑正作“人”，可谓奚证。

这样一改，就使得全章都是讲君，似乎是讲得更通了。

以上两种解释，实际上都经不起推敲。

^①指《老子集解》的著者奚侗。

首先，唐碑上的“人”字作为证据，其分量是要大打折扣的，因为这个“人”很可能是为避唐太宗讳而由“民”改过来的。《老子集解》说“民”字“与下文谊不相属”则是由于认定下文的“朝”是“朝廷”的缘故，如果“朝”不是朝廷的意思，“民”与下文仍能“相属”。

其次，“服文采，带利剑，厌饮食”如果说的是“君”，那实在是十分正常的事，除了墨子有可能认为这样不大好，别人恐怕不会因此而指责君主，《老子》恐怕也不会认为一旦“田甚芜，仓甚虚”君主就该布衣蔬食，铸剑为犁，更不会因为君主“服文采，带利剑，厌饮食”就骂他们是强盗。从来没见过有古人谈论君主的“财货”是“有余”还是“不足”的问题。因为整个国家都是他的。“财货有余”实在不像是说君主的话。

第三，如果本章是说君主是“强盗头子”，那么最后的“非道也哉”完全是一句多余的话——都成了“强盗头子”还谈什么合“道”不合“道”呢？《老子集解》就说“此句赘，疑有衍文。”但按照本书的解释，这句话却是顺理成章的。

今译 哪怕我只是一阵阵的明白，行走在大道上时，最怕的就是歧路。大道是如此平坦，但人们却偏爱走小路。时光过多地荒废掉了，田地过多地荒芜了，仓库过多地空虚了，却还穿着华服，佩着利剑，吃着美食，而且家有余财，这就叫做小人的奢侈。完全不合于道。

第五十四章

善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于国，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。故以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下。吾何以知天下然哉？以此。

本章是用一般的“善建者”、“善抱者”来类比善于建立“德”和善于坚持“德”的人。“建”，《说文解字》的解释是“立朝律也”。《说文解字注》的注释为：

今谓凡竖立为建。许^①云“立朝律也”，此必古义，今未考出。

按《说文解字注》的说法，“建”的原义应当是设立朝廷的制度法律，但何以是这个意思却未能考出；“建”字常用的基本意思则是将东西竖立起来。

如果仅就

善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。

^①指《说文解字》的作者许慎。

而言，用“立朝律”来解释“建”字似乎更贴切一些，但与后面讲“德”的内容却联系不上。因此，我们还是用一般的意思来解释这个“建”字。“拔”是“建”的反义词：将一个东西立起来的一般方法是把它的一端插入或埋入土中，而要把一个立起来的東西放倒，首先得把它从土里拔出来。不善建者所立起的东西可能立得不牢，容易被拔出来，而善建者所立的东西就相当牢靠，不能或不易被拔出。“抱”就是把重物用双手抱在胸前，“脱”就是滑落。

“善建者不拔，善抱者不脱”仍是《老子》中常用的省略式类比（参看第三十二章），省略了与之对应的“善建德者，其德不拔；善抱德者，其德不脱”两句。“子孙以祭祀不辍”并不是接着“善建者不拔，善抱者不脱”，而是接着“善建德者，其德不拔；善抱德者，其德不脱”的。一般的善建者、善抱者对子孙后代不会有那么大的影响。“以”是因此的意思。“子孙以祭祀不辍”是说如果能善建德、善抱德，国家就能长盛不衰，不会被人灭掉，子孙就可以繁衍不绝。

接下来的内容就是在讲如何才能建德、抱德。“修”是实际去做的意思，大体上相当于现代汉语中的“实践”。“修之于身”就是把“德”实际用于自身。“真”是实在的意思，“长”是长短的“长”，“余”、“长”、“丰”都是富余的意思，一个比一个程度更高。“普”是博大、全面的意思。因此

修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；
修之于乡，其德乃长；修之于国，其德乃丰；修之
于天下，其德乃普。

是在讲由小范围到大范围逐步“建德”的过程。后面的

故以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，
以天下观天下。

则是在讲这五个层次之间互相不能代替。

“以身观身”是说要从自己的角度观察自己，而不是从别人的角度观察自己；“以家观家”是说要从家的角度观察家，而不能从个人的角度观察家；“以乡观乡”是说要从乡的角度观察乡，而不能从个人或家的角度观察乡；“以国观国”是说要从国的角度观察国，而不能从个人、家、乡的角度观察国；“以天下观天下”是说要从天下的角度观察天下，而不能从个人、家、乡、国的角度观察天下。因为“德”是要“辅万物之自然而不敢为”的，所以不能强求一律，而要具体情况具体对待。

一些著作由“身”、“家”、“国”、“天下”而联想到儒家的修身、齐家、治国、平天下，例如《老子校读》将“以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下”译为：

用修身之道来观察一身，用齐家之道来观察一家，用和乡之道来观察一乡，用治国之道来观察一国，用平天下之道来观察全天下。

实在有些牵强。

《老子注译及评介》将这段话解释成推己及人，译为：

从（我）个人观照（其他的）个人，从（我）家观照（其他人的）家，从（我的）乡观照（其他的）乡，从（我的）国观照（其他的）国，从（我的）天下观照（其他）的天下。

这种翻译方法可能与儒家的“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”有关。但我认为这不会是《老子》的意思，因为这些做法都是建立在“为之”的基础上，而不属于“无为”。另外，“家”、“乡”、“国”都有许多，可以说这个、那个，但

“天下”只有一个，无所谓“我的天下”和“其他的天下”。

最后的“吾何以知天下然哉？以此”是说：我是怎么知道天下是个什么样子的呢？就靠的上面所说的那些。

今译 善于建立的，（所建立的东西）不会被拔除；善于抱持的，（所抱的东西）不会滑脱。因此子孙就能对他们祭祀不绝。将德实践于自身，这样的德才是实在的；将德实践于一个家，这样的德才能有余；将德实践于一个乡，这样的德才能更多；将德实践于一个国，这样的德才能丰富；将德实践于全天下，这样的德才能全面。所以，要从自身的角度观察自身，从全家的角度观察一家，从全乡的角度观察一乡，从全国的角度观察一国，从全天下的角度观察天下。我是怎么知道天下是什么样子的？就靠上面的办法。

第五十五章

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。知和日常，知常曰明，益生曰祥，心使气曰强。物壮则老，谓之不道，不道早已。

本章结构没有什么需要分析的地方，内容也比较好理解，只须解释一些字词。

“之”是动词，“含德之厚”是说：含有德而达到厚的程度。“赤子”是婴儿。“蜂虿虺蛇”在帛书中为“毒虫”。从下面与之对应的“猛兽”、“攫鸟”来看，“毒虫”较为合乎文例，“蜂虿虺蛇”可能是注文，在传抄中正文和注文易了位。“攫鸟”指鹰隼之类的猛禽，这些猛禽是靠脚爪抓获猎物的。至于毒虫、猛兽、攫鸟为什么不侵害“赤子”，实在想不出个所以然来。与第五十章对照，可能是说“赤子”不会外出，不会生事，因而也就不会招致毒虫、猛兽、攫鸟的侵害。以此类比，“含德之厚”者采取“辅万物之自然而不敢为”的态度，不去干涉别人，因而也就不会招致别人的侵害。

“握固”是拳头握得很结实的意思。“全作”在帛书中为“媿作”，“媿”是男性生殖器，“作”是起的意思，因此，“全

作”是生殖器勃起。“精”同第二十一章，即“父精母血”中的“精”，是男性之本。赤子虽然还不懂得男女交合的事情，但小生殖器却高高翘起，其原因就是因为他本质上是男性（阳性），体内有“精”。“嗻”是声音嘶哑，“和”同第四十二章，是调和、平衡的意思。赤子整天号哭，但声音不嘶哑，而成人却做不到这一点，这是因为他还不是彻底的男人，在他的体内“阴”、“阳”能达到调和。

本章的“常”在帛书中也作“常”而不作“恒”，因此“常”仍是指不变性。“知和曰常”就是说懂得“和”的道理就是一种不变性。“知常曰明”同第十六章，是说懂得这种不变性是“明（洞察力）”。

“益生曰祥”中的“益生”，一般都按《庄子·德充符》中的“常因自然而不益生也”，认为“益生”是不合“自然”的事情，于是只好将“祥”解释为“妖”。例如《老子新译》注释说：

“祥”，古时用作吉祥；也有时用作妖祥。这里是指的灾殃、妖孽；《庄子·庚桑楚》：“孽孤为之祥。”《左传》昭公十八年：“将有大祥”，“祥”字都是指的灾祸。

并将这句话译成：

贪求生活享受叫做灾殃。

古人常将一些少见的异常自然现象与人事联系起来，如果能有一个好的解释，就叫“祥瑞”，如果只能作坏的解释，就叫“妖异”。在谈及妖异时，出于忌讳，有时也称之为“祥”。这就是上述解释的由来。庄子虽然认为“益生”不合“自然”，但庄子所说的“益生”是一种普遍、常见的现象，并非少见的异常现象，而且它本来就是人事不是天象，因此

既谈不上“祥瑞”，也谈不上“妖异”。不合“自然”并不见得就能叫“妖”，两者没有必然联系。因此《庄子》中的那个“益生”与《老子》中的“益生”搭不上关系，也就是说此“益生”非彼“益生”。

我认为就应直接按本字解释这句话：“益生”就是于生有益的东西，“祥”也是本义而不是反义。“强”同第三十章的“果而勿强”，即“犖”的意思。“益生曰祥”与“心使气曰强”正好是相对的意思：于生命有益的东西叫祥，而任性使气则是于生命不利的，因此叫强。

本章的最后一段已出现于第三十章。“物壮则老”中的“则”，帛书甲本中作“即”，乙本中作“则”。此“则”当是“却”的意思。

今译 含德到了深厚的地步，就和婴儿相仿。毒虫不螫他，猛兽不扑他，凶鸟不抓他。他骨弱筋柔，拳头却攥得很紧。他并不懂得男女交媾，小生殖器却翘起来，这是因为体内有“精”的缘故。整天号哭，声音却不嘶哑，这是因为体内调和的缘故。懂得调和，就叫“常”；懂得“常”，就叫“明”；对生命有利，就叫“祥”；任性使气，就叫“强”。事物正当壮盛却衰败了，这就表明它不合乎道，不合乎道的都会夭折。

第五十六章

知者不言，言者不知。塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓玄同。故，不可得而亲，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而贵，不可得而贱。故为天下贵。

“知者”有些著作认为是“智者”，例如《老子注译及评介》将

知者不言，言者不知。

译为：

智者是不向人民施加政令的，施加政令的人就不是智者。

另一些著作则认为“知者”就是懂得的人，例如《老子新译》将这两句译为：

懂得的不[乱]说，[乱]说的不懂得。

前一种解释恐怕不是《老子》的意思，因为《老子》对不言是予以肯定的：“不言之教，无为之益，天下希及之。”（第四十三章）若按第一种解释，《老子》对智者就也应当是持肯定态度，但实际上《老子》对智者是否定的，如“使夫智者不敢为也”（第三章），“绝圣弃智”（第十九章），“以智

治国，国之贼”（第六十五章），等等。

后一种解释比较接近《老子》的意思，但“乱”字是没有必要加上去的。《老子》强调“明”，这表明在《老子》中，圣人有很强的洞察力，能掌握事物发展变化的规律，但圣人又“不言”，只是“辅万物之自然而不敢为”，所以不是不知道，而是知道了不说，任其自行运作，自然而成。

“塞其兑，闭其门”在第五十二章曾出现过，因此有人认为本章的这两句话是错简，主张删去。但包括帛书在内的各本均有这两句。这两句话在本章的意义与在第五十二章不同，但字面意思一样。

塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷，和其光，
同其尘，

六句在帛书中顺序不同，为

塞其兑，闭其门，和其光，同其尘，挫其锐而
解其纷，

意思并无区别。

“玄同”是“有”、“无”同一的意思（参看第一章）。“知者不言，言者不知”是一种常见的现象。后面的塞兑、闭门、挫锐、解纷、和光、同尘是对“知者不言，言者不知”现象的推广和概括，说明人们经常这样使“有”、“无”同一，因此不能只凭表面的印象就做出实质性的判断。

不可得而亲，不可得而疏；不可得而利，不可
得而害；不可得而贵，不可得而贱。

六句中的“得”就是“所得”，用现在的话说也就是所得到的印象。这六句话的意思是说，对于人不能凭所得的印象决定亲疏、利害、贵贱。“故”，帛书甲本作“固”，二者在本句中

意思相近。

这六句话各书解释很不一样，例如《老子新译》的译文是：

所以〔对于得到“玄同”的人〕不可能对他亲近，不可能对他疏远，不可能使他得利，不可能使他受害。不可能使他尊贵，不可能使他下贱。

这些话很难读懂。《老子新译》并没有解释“玄同”的意思，因此也就不知道什么是“得到‘玄同’的人”。六句话中除“不可能对他亲近”还好理解外，其他五句都有点神仙的味道，不知是什么意思。

《老子校读》的译文为：

所以不可能得以亲近，也不可能得以疏远；不可能给予福利，也不可能给予损害；不可能使他高贵，也不可能使他卑贱。

同样不可理解，而且六句话中后两句有“他”字，前四句又没有“他”字，既不知道这个“他”是谁，更不知道前四句是在说谁。

《老子注译及评介》的译文为：

这样就不分亲，不分疏；不分利，不分害；不分贵，不分贱。

意思可以猜出来，但这六个句子却很不合汉语习惯。汉语中似乎只能说“不分亲疏”，而不能说“不分亲”和“不分疏”，如果只有一个“亲”，就不存在“分”的问题了。

第五十六章

今译 懂的人不说，说的人不懂。遮住耳目，关闭门户，挫掉棱角，解开纷乱，调和光亮，匀散尘土，这些做法叫有无同一。所以，不能凭着印象就与谁亲近，不能凭着印象就与谁疏远，不能凭着印象就认为谁有利，不能凭着印象就认为谁有害，不能凭着印象就说谁高贵，不能凭着印象就说谁低贱。这个道理历来受到人们重视。

第五十七章

以正治国，以奇用兵，以无事取天下。吾何以知其然哉？以此：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；法令滋彰，盗贼多有。故圣人云：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。

“正”就是指“清静”，“奇”就是指“躁”，具体分析请参看第四十五章。“治”是与“乱”相反的意思，这里用作动词，是“使……达到治”与“治理”的意思有所不同。“治理”通常有一个预定的模式、目标，而《老子》中的“治”不包括这方面的意思，只要不出乱子，能使百姓自行其是就可以，至于结局如何，就全凭自然了。

“无事”仍同于第四十八章，是不增事奉的意思。“取天下”仍同第二十九章和第四十八章，是使天下归心的意思。这里是对比“正”、“奇”、“无事”三条处事原则：治国靠“正”，用兵靠“奇”，但“无事”却可以“取天下”。

事奉必定导致忌讳，“有事”必多忌讳，多忌讳必使民多不便，因而将使“民弥贫”，“民弥贫”自然不会归心。这句话是在讲“有事”不足以取天下，接下来的三句则是讲“奇”

不足以治国。

“利器”在第三十六章曾出现一次，是“国之利器”，指军力，这里是“民多利器”，当是指一般的兵器。“奇”的作用是用兵，战争多了，必然使“民多利器”，而“民多利器”将导致国内、家中的武力事件，使国、家日益混乱。“伎”通“技”指一些特殊的才能、技术。人们的技术多了，制造出来的新奇巧妙的东西也就多了，“智慧”多了，就会想出各种新花样来，在《老子》看来，这些翻新的东西都是“邪事”，是要反对的。

“法令滋彰，盗贼多有”一句我实在读不明白，因为前面三句都是因果关系：“天下多忌讳”是“民弥贫”的原因，“民多利器”是“国家滋昏”的原因，“人多伎巧”是“奇物滋起”的原因，因此这里的“法令滋彰”也应当是“盗贼多有”的原因，这实在难以理解。不管这个“盗贼”是“强盗窃贼”还是“小人之害”，“法令滋彰”都不能构成“盗贼多有”的原因：我们顶多能说“法令滋彰”并不能使盗贼减少，却不好说“法令滋彰”一定使“盗贼多有”，这两者之间没有因果关系。由于这句话不好解释，许多著作都将它处理成转折语气而不是因果关系，例如《老子新译》译为：

法令越分明，盗贼反倒越多。

本书由于坚持不改动原文的作法，加之帛书甲乙本中本章文字残损都较严重，所以也只好采用类似《老子新译》的译文。

“法令滋彰，盗贼多有”一句帛书甲本只残存“盗贼”二字，乙本残文为：

□物兹章而盗贼□□

河上公本、景龙碑本均为：

法物滋彰、盗贼多有。

“法物”在古书中常用的意思是帝王仪仗所用的器具，我觉得这里的“法物”是指构思奇巧、带有一定机械装置的玩物，如古书记载，战国时已有会飞的木鸢，会走的木人等等。河上公的注文是：

法物，好物也。珍好之物滋生彰著，则农事废，饥寒并生，故盗贼多有也。

将“法物滋张”解释为“珍好之物滋生彰著”应当说是对的，但后面所说的“则农事废，饥寒并生”则有些生硬。“珍好之物”毕竟是极少数，不至于对“农事”有那么大的影响。河上公这样说大约只是因为认定了“盗贼”是指强盗窃贼，所以不得不这么硬拉过来，才能在“法物”与“盗贼”之间挂上钩。实际上“盗贼”仍是“小人之害”的意思（参看第三章、第十九章），“法物”多了，贡献法物献媚的小人也自然就多了。

本章最后提出四项原则，意思清楚，无须再作解释。

今译 靠正规治国，靠出奇用兵，靠不增事奉使天下归心。我是怎么知道这一点的呢？根据如下：天下的忌讳多了百姓就更加贫困；百姓手里的武器多了，国家就越发不稳定；人们的技巧多了，稀奇古怪的东西就会竞相出现；法律越定越细，盗贼却越来越多。所以圣人说：我不生事，百姓自然归化；我好清静，百姓自然端正；我不增加事奉，百姓自然富足；我不追求欲望，百姓自然淳朴。

第五十八章

其政闷闷，其民淳淳。其政察察，
其民缺缺。祸兮，福之所倚；福兮，祸
之所伏。孰知其极？其无正。正复为奇，
善复为妖，人之迷，其日固久。是以圣
人方而不割，廉而不刿，直而不肆，光
而不耀。

这一章讲的是矛盾转化、物极必反的道理，说明为什么许多事物的结果会和起先的初衷完全相反。

“闷闷”、“察察”皆同第二十章，分别译为“宽松”和“严明”。“淳”是厚的意思，“淳淳”是说殷实富足。“缺”是破损、不完全，“缺缺”是说支离破碎、捉襟见肘。

其政闷闷，其民淳淳。其政察察，其民缺缺。

意思是说：政治宽松，什么都不管，百姓就能过得殷实富足；政治严明，什么都管，百姓却过得捉襟见肘。

“极”是极限、终点。“孰知其极”就是说在“福”、“祸”这种相互转化的链条上，谁也不知道最终究竟是福还是祸。“其无正”是对“孰知其极”的进一步推论：既然不知道最终是（福、祸中的）哪一个，也就无所谓哪个是“正”、哪个是“奇”。“正”反过来就是“奇”，“善”反过来就是“妖”（正复为奇，善复为妖），这是一个相当普遍的道理。“人之迷，

其日固久”是说人们弄不清这个道理是由来已久的。圣人懂得这个道理，所以圣人做事总是留有余地，不走极端，以防止向相反的方向转化。

“方”是有棱角，“廉”是尖利，“割”、“别”都是割破的意思，“肆”是不受约束。“耀”是耀眼的意思。

今译 为政宽松，百姓就殷实富足。为政严明，百姓就捉襟见肘。祸呵，是福所倚傍的东西；福呵，是祸所潜伏的地方。谁知道最终是哪个？它们无所谓哪个是正（哪个是奇）。“正”反过来就是“奇”，“善”反过来就是“妖”，人们弄不清这个道理由来已久的。所以，圣人端方而不坚硬，尖锐而不刺人，耿直而不放肆，光亮而不耀眼。

第五十九章

治人、事天莫若嗇。夫唯嗇，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。是谓深根固抵、长生久视之道。

从语法角度来看，形如“A、B莫若C”的句子有两种分析方法，一是直截了当的分析为“A和B都不如C”或“与其做A做B都不如做C”；另一种是稍作转移，分析为“做A、做B的过程中，C是最佳选择”。两种分析的主要区别在于：第一种分析是只对A、B、C三者做比较，其中可能包含肯定C的态度，但并不包含对A和B究竟是肯定还是否定的意思，只是说它们都不如C；第二种分析则是在肯定A和B的基础上去谈论C，这种分析当然对C是充分肯定的，而对C的肯定又是建立在肯定A和B的基础之上的。

由于在《老子》中我找不到肯定“治人、事天”的证据，相反倒有许多反对“治国”的论述（参看第十章、第六十五章），因此本书采取第一种分析方法，即认为“治人、事天莫若嗇”的意思是说“治人”和“事天”都不如“嗇”。这里的“治”是治理的意思，按《老子》的观点，应当是属于“为之”，而不是“无为”。“事天”是事奉天的意思，君主是否应当事奉天，《老子》中没有明确提到过，《老子》只是反复强

调“无事”，但没有说过“事天”是属于“有事”还是属于“无事”。“蓄”本义为收获、储存农产品，古书中常称农夫为“蓄夫”^①。因此“治人、事天莫若蓄”就是说：“治人”和“事天”都不如去收储粮秣。

“服”就是“做”，指从事某项工作、担任某个职务。比如“服官”是做官，“服田”是种田（南方话也叫做田），因此“早服”就是早做，“夫唯蓄，是谓早服”就是说：收储粮秣这件事最是应当及早去做的。

“重积德”是重视“积贮”这一德行，也可以解释为重视积德。早动手当然是“重积德”的。因此说“早服谓之重积德”。“克”是“能”的意思，“无不克”就是“无不能”，也就是说没有什么事情做不好。“极”是极限、尽头，既然重视积贮之德就没有什么事情做不好，我们也就无从知道“重积德”的力量究竟有多大（无不克则莫知其极）。“重积德”的力量既然没有尽头，那么自然就可以靠它建立、保住国家（莫知其极，可以有国）。

“国之母”应当是指“重积德”，因为前面刚刚说过“重积德”的莫知其极“可以有国”。有了“国之母”自然就可以长久了（有国之母，可以长久）。“柢”就是“根”，“深根”和“固柢”是同义词。这里的“长生”同第七章，是长久存在的意思，第七章说的是“天”长生，这里说的是“国”长生。“久视”是长久视事的意思，前面的“长生”说的是国，后面的“久视”说的是君，仍然是在说同一件事情。

读完本章，就很容易看出它并不是在讲“治人事天”之术，而是在讲“有国”之道，即“有国之母，可以长久”，这个“国之母”和第二十章中的“食母”都是指积贮粮食，这既是民生的根本，也是立国的根本。因此我认为本章所讲述

^① 汉朝时管理皇家园林的小官也叫蓄夫。

的是老子贵农重积的思想。

以上是本书对《老子》第五十九章所作的解释，传统的解释与本书大不相同。对于“治人、事天莫若嗇”一句，一般的著作都是采取第二种分析方法，即从肯定“治人、事天”这样一个前提出发，来说明“嗇”的好处，认为“嗇”是“治人、事天”的最好方法或者是“治人事天”过程中所可遵循的最佳原则。然后再从“嗇”的这个解释出发去解释其他的字词。例如《老子新译》对本章的译文是：

统治人、事奉天没有比吝嗇的原则更好的。由于“嗇”，才能遇事从容，早作准备。遇事从容、早作准备，也就是“嗇”的“德”不断的积累。“嗇”的“德”不断的积累，可无往而不胜利。无往而不胜利，这力量是无法估计的。这种无法估计的力量，即可以管理国家政治。有了治国的根本，统治可以长久维持。这就叫做根扎得深、抵生得牢、延长生命的原则。

《老子校读》的译文是：

治理人侍奉天，最好的方术没有比得上吝嗇的。只有实行这个吝嗇，得以能够做到早作准备。早作准备这就叫做不断地积累吝嗇的功德。不断地积累吝嗇的功德，就攻无不克。攻无不克，就具有了不知穷尽的力量。具有了不知穷尽的力量，就可以统治国家。有了统治国家的根本，就可以长久维持。根扎得深，抵长得牢。正符合长生久视的道理。

《老子注译及评介》的译文为：

治理国家、养护身心，没有比爱护精力更重要。

爱惜精力，乃是早作准备；早作准备就是不断的积“德”；不断的积德就没有什么不能胜任的；没有什么不能胜任就无法估计他的力量；无法估计他的力量就可以担负保护国家的责任；掌握治理国家的道理，就可以长久维持，这就是根深抵固，“长生久视”的道理。

对于上述三种译文，这里不再进行分析，请读者自行比较。

今译 整治人、事奉天都不如去收储粮秣。惟有收储粮秣最是要及早动手去做的。及早动手就是重视积贮之德。重视积贮之德就没有解决不了的问题。没有解决不了的问题也就没有人会知道它（重积）的力量究竟大到什么程度，没有人知道它的力量大到什么程度自然就能保住（你的）国家。有了这个国之根本，就能得以长久。这才是强根固本、长存不败之道。

第六十章

治大国若烹小鲜。以道立天下，其鬼不神，非其鬼不神也。其神不伤人也，非其神不伤人也。圣人亦弗伤也。夫两不相伤，故德交归焉。

本章从帛书乙本，王弼本本章文字如下：

治大国若烹小鲜。以道莅天下，其鬼不神，非其鬼不神。其神不伤人，非其神不伤人。圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。

“鲜”是鱼，“小鲜”就是小鱼。“烹”在古代有三个读音，一是读 péng，义同“烹”；二是读 xiǎng，义通“享”；三是读 hēng，通达顺利的意思。“治大国若烹小鲜”是用“烹小鲜”来比喻“治大国”，文字结构十分清楚。那么，这个比喻究竟是要说明什么意思呢？由于在王弼本中“烹”作“烹”，所以自古以来都是针对“烹”字进行解释的，如《韩非子·解老》说：

烹小鲜而数撓之，则贼其泽；治大国而数变法，则民苦之。是以有道之君贵静，不重^①变法。

王弼的注文是：

^①重，读 chóng，反复多次的意思。

不扰也。躁则多害，静则全真。故其国弥大而
其主弥静，然后乃能广得众心矣。

河上公的注文则是：

鲜，鱼也。烹小鱼，不去肠，不去鳞，不敢挠，
恐其糜也。

三个解释一脉相承，都说这个比喻的意义是说治大国不要老翻腾。后来的注家基本都沿袭这一思路。近年的著作毫无例外地都将此句译作：

治理大国，好像煎小鱼。

但我却有几个疑问：

第一，《老子》是否主张“治国”？采用上述解释就意味着《老子》主张治国，只是说治国时要注意方法。但这样一来，就像是“为之”，而不太像“无为”了。

第二，如果这个比喻的意义在于“治大国不要老翻腾”，那么它似乎也完全适用于治小国。我们好像没有什么理由说“治大国不要老翻腾”但“治小国可以常翻腾”。那么，《老子》为什么不谈“治国若烹鲜”或者“治国若烹小鲜”，而偏偏要说“治大国若烹小鲜”呢？

第三，“烹”是“煎”的意思吗？

《说文解字》中有“煎”字，但没有“烹”字和“烹”字。“煎”字在《说文解字》中的解释是：

熬也，从火，前声。

《说文解字注》的注文为：

方言，熬、聚、煎、焦、巩，火干也，凡有汁而干谓之煎，东齐谓之巩。

我们如今所说的“煎”字仍是这个意思。

“亨”则是由篆字“𩚑”（楷书写作“𩚑”）演化过来的，《说文解字》的解释是：

𩚑，献也，从高省。𩚑，象孰物形。

就是说，“𩚑”的上一半是个省略的“高”字，下一半是一盘熟食的象形。“孰”是“熟”的本字。因此，“𩚑”就是高高举起一盘煮熟的食物贡献给神明或君主的意思。《说文解字注》对此字的注解甚详，其要点为：

下进上之词也。按周礼用字之例，凡祭𩚑用“𩚑”字，凡飨燕①用“飨”字。……《礼经》言：馈食者，荐②孰也，……因以为饪物③之称。……荐神作“亨”，亦作“享”；饪物作“亨”亦作“烹”。

意思是说，“𩚑”字的本义是贡献食物，由于贡献的食物都是熟的，所以这个字又有了“煮熟”的意思。后来贡献食物这个意思的“𩚑”被写成“亨”或“享”，读 xiāng，而煮熟食物这个意思的“𩚑”则被写成“亨”或“烹”读 péng。

这样看来，“亨”字无论是同“享”还是同“烹”，都不好解释成“煎”。“享”字固然与“煎”无关，“烹”字与“煎”也不相通，因为“煎”虽然也有把生食变成熟食的意思，但其要点在于“有汁而干”。

我认为本句的“亨”不是“烹”而是“𩚑”的本义，即贡献食物的意思。贡献的一盘小鱼必定得码放整齐，头绪虽多，但井然有序，这正是一个“治大国”的形象！这里的

①燕，通“宴”。

②荐，贡献、祭祀的意思。

③饪物，将生的食物制成熟的食物。

“治”仍是与“乱”相反的意思。

王弼本中的

以道莅天下，其鬼不神，非其鬼不神；其神不伤人，非其神不伤人。圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。

几句话，一般的著作都标点为

以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不伤人。非其神不伤人，圣人亦不伤人，夫两不相伤，故德交归焉。

《老子新译》译作：

用“道”这个原则来面临天下，就可以使鬼不起作用。并不是鬼不起作用，而是它起的作用不能害人。并不是它起的作用（神）不能害人，而是由于“圣人”根本不害人，这样，人与鬼互不伤害，所以〔人和鬼〕都〔互相〕称赞圣人的德。

不知别人读了这段译文感觉如何，我的感觉是完全不懂。

“鬼”到底起不起作用？怎么上一句刚刚说了“使鬼不起作用”，下一句就接着说“并不是鬼不起作用”？

“鬼”的作用到底能不能害人？怎么上一句刚刚说了“它起的作用不能害人”，下一句就接着说“并不是它起的作用（神）不能害人”？

将“非其神不伤人”和“圣人亦不伤人”点成一句，更是匪夷所思，其中的“亦”字怎么读怎么别扭。如果前面是说“其神不伤人”，后面的“圣人亦不伤人”才“亦”得有个道理，但这里是“非其神不伤人”，后面要是“亦”的话，只能“亦”出个“圣人亦伤人”，怎么会“亦”出来一个“圣人

亦不伤人”呢？按一般的说话习惯，亦字的前后只能是同质的句子，要是肯定句就都是肯定句，要是否定句就都是否定句，而这里却将一个否定句与一个肯定句用“亦”字连了起来！

“人与鬼互不伤害”又是什么意思？人居然能伤害鬼吗？是《老子》还是别的什么经典上说过这个意思？人和鬼又怎么能互相称赞圣人的德？是《老子》还是别的什么经典上说过圣人德被鬼神？是《老子》还是别的什么经典上说过人与鬼能互相交流？如今，我们只是在那些以阴间影射人世的小说（如《聊斋志异》）中看到有人鬼交流乃至恶人伤害善鬼的故事。在先秦的古籍中，鬼一般是指死去的先人，它们在冥冥之中关注着活人，既可以保佑活人，也可以伤害活人，但并未见到人伤害鬼的说法。

总之是一句也读不懂。这种自相矛盾的解释不知出自何人，但采用者却不少，我从书架上随手取下十几种研究《老子》的书，竟有将近一半是采用这种解释的，实在令人费解。

有不少研究者已经注意到这个问题，对这一章文字给出了另外的解释，比较有代表性的是《老子注译及评介》的译文：

用“道”治理天下，鬼怪起不了作用；不但鬼怪起不了作用，神祇也不侵越人；不但神祇不侵越人，“圣人”也不侵越人。鬼神和有道者都不侵越人，所以彼此能相安无事。

这个译文的内容大体上是对的，但仍有一些细节问题。例如，该译文将“非其鬼不神，其神不伤人”点作一个复句，但将这个复句中的两个“神”字作了不同的解释，一个解释为“起作用”，一个解释为“神祇”似乎不够自然。

再有，上述翻译的基础是将原文的两个“非”字解释成

“不但”，这种解释似是源于《老子正诂》，理由是“非”为“不唯”二字的合音。《老子》中“非”字出现颇多，何以其他的“非”都不是“不但”，而这两个“非”独独是“不但”的意思？似乎也不够自然。古文中的确常有合音的用法，其中用得最多的是将“之于”二字合成“诸”。而在《老子》中“之于”二字连用的地方很多，如第五十四章的“修之于身”、“修之于家”、“修之于乡”、“修之于国”、“修之于天下”等等，从来没有一处是合成“诸”的，因此很难想象《老子》偏偏要在这一章里要将“不唯”合成一个“非”字。

另外，按这种翻译，文中的四个“其”字都没有翻译，似是可有可无。

我对本章文字重新作了标点，从而得到另一种解释。

“立”在王弼本中为“莅”，两字都可讲通，意思相差也不很大：“以道立天下”是说由于像“道”那样的君主立于天下，“以道莅天下”则是说由于像“道”那样的君主君临天下”。这里的“以”是“因为”、“由于”的意思。

其鬼不神，非其鬼不神也。

一句中的“神”是动词。鬼有灵验叫神。“不神”就是没有灵验、不起作用。

“其鬼”与“非其鬼”相对，“非”字所否定的并不是“其鬼不神”这个句子，而仅仅是“其”这一个字。在先秦文献中，鬼指的是死去的先人，“其鬼”就是自家的先人，“非其鬼”则是指别人家的先人。《论语·为政》中有

子曰：“非其鬼而祭之，谄也。”

意思是说人们只应祭祀自己的先人，如果祭祀别家的先人，就是在献媚。

因此，这句话的意思是说：由于有像“道”那样的君主

立于天下，百姓就得以“我自然”（参看第十七章），而不是依靠先人在天之灵的荫庇。至于结果的好坏，就全看此人是“善人”还是“不善人”了（参看第六十二章和第七十九章）。

其神不伤人也，非其神不伤人也。

一句的结构是类似的。这句中的两个“神”字是名词，指的是神明。“其神”是自家供奉的神明，“非其神”则是指自家不供奉而别人家供奉的那些神明。《老子》认为，在像“道”那样的君主立于天下的时候，神明都不会伤害人。圣人当然也不会伤害人。最后的“夫两不相伤，故德交归焉”是说：既然神和圣人都不伤人，于是神和圣人对人就都只有“德”而没有“害”，所以双方的“德”汇合在一起都最终归到百姓身上。“交”是“合”的意思。

今译 安定祥和的大国就如同一盘贡献的小鱼。由于像“道”那样的君主立于天下，自家的鬼起不了作用，别家的鬼也起不了作用；自家的神不伤害人，别家的神也不伤害人。圣人也不伤害人。既然神和圣人都不伤人，于是双方的德汇合在一起最终都归到百姓身上。

第六十一章

大国者下流，天下之交，天下之牝。

牝常以静胜牡，以静为下。故大国以下

小国，则取小国。小国以下大国，则取

大国。故或下以取，或下而取。大国不

过欲兼畜人，小国不过欲入事人。夫两

者各得其所欲，大者宜为下。

这一章是用动物交配来比喻大国、小国之间的关系。

“下流”如同今天所说的“下游”，是水流向的地方。“交”是交汇之处，下游正是河流交汇的地方。“牝”是雌性，“牡”是雄性。动物交配时总是雄性就雌性，因而雄性为动，雌性为静，雌性靠“静”来吸引、征服雄性。交配时的位置，总是雄性在上，雌性在下，雌性是靠“静”而取得“下”的位置。

故大国以下小国，则取小国。小国以下大国，
则取大国。故或下以取，或下而取。

一段话中的四个“下”字，以及最后的“大者宜为下”中的“下”字，许多著作都解释成“谦下”，四个“取”字则多认为是“聚”的借用字。例如《老子注译及评介》译为：

所以大国对小国谦下，就可以会聚小国；小国

对大国谦下，就可以见容于大国。所以有时 [大国] 谦下以会聚 [小国]，有时 [小国] 谦下而见容 [于大国]。

《老子新译》则将“取”解释成“取得信赖”，译文是：

所以大国对小国谦下，即可取得小国的信赖。小国对大国谦下，才能取得大国的信任。所以有时大国以谦下取得小国的信赖，有时小国以谦下才能取得大国的信任。

两书的译文虽有所不同，但基调相近，若单就这一段文字而言，也都可以说是通的。但与上下文却不衔接。本段之前讲的是“牝常以静胜牡，以静为下”，然后用一个“故”字连出本段，“故”字也被两书译成“所以”，但我们却完全看不出个所以然来：从牝牡关系怎么就“所以”出个相互“谦下”来了？

再者，紧接着这一段，《老子》就说

大国不过欲兼畜人，小国不过欲入事人。夫两者各得其所，大者宜为下。

而按照两书译文，无论是大国还是小国，只要“谦下”，所得到的后果就是自己想要的：大国谦下就可以会聚小国（或取得小国的信赖），也就是“兼畜人”；小国谦下就可以见容于大国（或取得大国的信任），也就是“入事人”。那么《老子》最后的结论似乎就应当是“大者、小者皆宜为下”，而不应当是原文的“大者宜为下”了！

实际上，本章的文字是靠两个“故”字串联起来的，在解释时必须注意这两层因果关系。本章的“下”字都是本义，作名词用时，指下面的位置；作动词用时，是“下去”或“使对方下去”的意思。“大国以下小国”是说大国使小国处

于下面的位置。“取”就是“娶”，二者在古代是一个字。说“娶”时，总是男性娶女性，雄性娶雌性。因而若说大国娶小国，就意味着大国是雄，小国是雌；若说小国取大国，就意味着小国是雄，大国是雌。“或下以取，或下而取”则是说：一方是使对方下去从而娶对方，一方是自己在下面被对方娶。按这样的解释，两个“故”字的意思就明明白白了：由动物交配时是雄性在上雌性在下的事实，说明如果是大国取小国，就是大国为雄，小国为雌；如果是小国取大国，则是小国为雄，大国为雌。然后再进一步说明大国小国一定是一个为雄一个为雌。这样才能得出最后的“大者宜为下”的结论。

“大国不过欲兼畜人”中的“畜”仍是“容”的意思，“兼畜人”就是兼容对方。本章开头所说的“大国者下流，天下之交，天下之牝”也是说大国是天下所归向、汇合、进入的地方。“小国不过欲入事人”中的“事”是“事奉”的意思，“入事人”就是说到里面去事奉对方（以求得对方的保护）。因此只有小国取大国，也就是小国为雄、大国为雌时，才是小国归向大国、进入大国，所以《老子》最后的结论是“夫两者各得其所欲，大者宜为下”，也就是说应该是大国为雌，小国为雄，应该是大国以“静”来吸引小国。总之，《老子》认为在大国与小国的关系上，应该是大国静、小国动，大国采取被动态度，小国采取主动态度。这和第三十五章的内容是一致的。

今译 大国好比江河的下游，是天下交汇的地方，是天下的雌性。雌性总能靠静来征服雄性，并因为静而处在下面的位置。所以，大国要是让小国在下边，就是娶了小国。小国要是让大国在下边，就是娶了大国。因此，一方是使对方在下面来娶对方，一方是自己在下面被对方娶。大国不过是想兼容对方，小国不过是想去事奉对方。要想双方都得到满足，大的一方应当在下面。

第六十二章

道者，万物之奥，善人之宝，不善人之所保。美，言可以市尊，行可以加人。人之不善，何弃之有？故，立天子、置三公，虽有拱璧以先駟马，不如坐进此道。古之所以贵此道者何？不曰：以求得，有罪以免邪？故为天下贵。

“奥”指居室、庭院深处的部位，是安全的地方，因此有“藏身之所”的意思，“万物之奥”就是万物藏身之所。“善人”指能人，即善于做事情的人（参看第二十七章）。善人如果得了“道”，就更能把事情做好，所以说“道”是善人之宝。第七十九章中有

天道无亲，常与善人。

说的是类似的意思。在帮助善人的同时，“道”也并不抛弃那些“不善人”，如第二十七章所说的既要“贵其师（善人）”又要“爱其资（不善人）”，第七十七章所说的“天之道，损有余而补不足”。因此这些“不善人”也可以因为“道”而得以保全。

美，言可以市尊，行可以加人。

一句，在多数著作中都被增加了一个“美”字，成为：

美言可以市尊，美行可以加人。

加上这个美字后，文字上的确要流畅一些，但帛书甲乙本的这一句都保存完好，且都如王弼本一样只有一个“美”字。因此，增加一个“美”字的理由不够充分。按照本书的标点，加不加这个“美”字关系不大。

“市”是交换，“尊”是尊敬，“市尊”就是换得别人的尊敬。“加”是超越，“加人”就是超到别人前面。“可以”二字的意思仍然是“可以凭借”。因此，整句话的意思是说：如能达到“美”的程度，言语可以因其美而赢得人们的尊敬，行为可以因其美而超越别人。

本章的“善”和“美”不是它们在美学中的意思，也不是伦理学中的意思，它们在这里都是讲做事，“善”是说做事得法，“美”是说事情的结果漂亮。接下来的

人之不善，何弃之有？

的意思是说不能因为人家事情做得不好就抛弃他。人若“不善”，至多不过是不能得到尊敬、不能超越他人，没有任何理由抛弃他。在人群中，总是有尊敬者有被尊敬者，有领头的有跟随的。第二十七章中所说的“善人者不善人之师，不善人者善人之资。不贵其师，不爱惜其资，虽智大迷”也包含着爱惜、保护“不善人”的意思。从本章和第二十七章、第七十九章的内容看，《老子》对“善人”和“不善人”关系的看法是：“道”扶助“善人”、保护“不善人”；“不善人”通过向善人学习就可以变成善人；君主应当充分发挥“善人”的作用，同时要爱惜“不善人”这份财富。这些观点在现代看来似乎更感亲切。

一般的老学著作都不明确区分《老子》中的“善者”和“善人”两个词，有些著作对“善人”和“不善人”一词不加

解释和说明，在译文中也仍照原样写作“善人”和“不善人”，如《老子注译及评介》就是如此，这种作法当然无可非议。而另一些著作则将“善者”和“善人”二词都解释成与“恶人”相对的意思，将“不善人”译成“恶人”，例如《老子新译》、《老子校读》等书都是如此，比如“不善人之所保”一句，《老子新译》译为：

也是恶人所要保持的。

《老子校读》译为：

是恶人所被保护的呀。

前者说恶人也要保持“道”，后者说“道”保护恶人，都很不好理解。

“人之不善，何弃之有”一句，《老子新译》译为：

[即使]人的为恶，哪有把它（道）舍弃的道理？

《老子校读》译为：

人若做出了恶事，有什么必要把他抛弃？

第一个译文读不大懂，从字面上看好像是说《老子》教导人们即使为恶也不要忘记“道”，这恐怕不会是《老子》的本意。第二个译文的意思可以接受，但与《老子》的原文有一定距离：“何弃之有”是说不应该抛弃、没有理由抛弃，而不是没必要。

“三公”在帛书中为“三卿”，周代的“三公”是指天子之下的三个最大的官，具体有两种说法，《书经》中说是太师、太傅、太保，《公羊传》则说是天子的三个相。“三卿”则是指诸侯之下的三个最大的官：司徒、司马、司空。此处既然是与“天子”相对，似以王弼本的“三公”为宜。

“璧”是圆形中间有孔的玉器，“拱”是双手的拇指和食

指所围成的圆圈的周长，古代常用来作为圆形物体周长的度量单位，比如说某棵树有三拱粗等等。“拱璧”就是指周长达到可以用拱来度量的大璧，璧大到要用拱来度量就相当珍贵了。“駟马”指四匹马拉的车。“拱璧以先駟马”是指拱璧在先駟马在后的隆重礼仪。

“进”是下对上的行动，如“进言”、“进贡”等等。古代的仪式都是要站起来进行的，坐着只能说话饮食，“坐进此道”就是说用不着什么仪式，听我坐在这里讲讲“道”。

“以求得”是说由于“求”就能“得”。“罪”是过失，指把事情办糟，不是指杀人放火之类的罪行。“免”是免受责罚，“有罪以免”是说有罪也能因此而免受责罚。

今译 “道”，是万物的庇护者，是善人的宝物，是不善人赖以保全的东西。如能达到“美”的程度，言语可以因其美而赢得人们的尊敬，行为可以因其美而超越别人。对那些不善做事的人，凭什么就抛弃他们呢？所以，在天子登基、三公受封的时候，虽有拱璧在先駟马在后的隆重仪式，还不如简单地听我坐在这里讲一讲这个“道”。古代那样以道为贵是为了什么？还不就是说：有求便可得到，有罪也可获免？所以（道）为天下所贵。

第六十三章

为无为，事无事，味无味。大小多少，报怨以德。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。夫轻诺必寡信，多易必多难。是以圣人犹难之，故终无难矣。

“无为”、“无事”前面已经解释过了（参看第二章、第四十八章），分别指“不是人为生出的行为”、“不是人为增加的事奉对象”。“无味”与之结构相同，指那些不是刻意调制出来的味道。“为无为”与第二章的“处无为之事”应当是一个意思，就是说只做那些不是人为生出来的事情。“事无事，味无味”则是说只事奉那些不是人为增加的事奉对象，只品尝那些不是刻意调制出来的味道。“大小多少”中“大”和“多”是动词。其意思是：把小当做大，把少当做多。“报怨以德”的结构相仿，意思是用德来回报怨。

难事中有容易的部分，大事中也有细小的部分。因此，“图难于其易”是说要策划一件难的事情，得从其容易的部分入手；“为大于其细”是说要做成一件大的事情，得从其细小的部分入手。

天下难事，必作于易；天下大事，必作于细。

的意思相当明白，是说天下的难事都要从容易处做起，天下的大事都要从细微处做起。

圣人终不为大，故能成其大。

已见于第三十四章，其中的“大”指“天下归焉而不为主”。圣人并不主动地去做“大”，只是默默地“辅万物之自然而不敢为”，但却最终成就了他的“大”。在第三十四章，《老子》是从“大”的定义直接导出“以其终不自为大，故能成其大”的结论，本章则是由“天下难事，必作于易；天下大事，必作于细”的一般道理再次导出这个结论。

夫轻诺必寡信，多易必多难。是以圣人犹难之，故终无难矣。

是本章的又一层意思。轻易许诺，必然会有许多诺言不能兑现，因此就会失去信用；老把事情看得很容易，就必定会遇到许多未能预见的困难。因此圣人做事总是事先谋划得难一些，所以最后就没有什么困难了。“犹”通“猷”，是谋划、筹划的意思。例如《诗经·小雅·采芣》有

方叔元老，克壮其犹，

其中的“犹”就是谋划，这个“犹”字在三家《诗》^①中均作“猷”。

^①如今我们所说的《诗经》在汉朝以前叫《诗》，汉朝时将《诗》尊为经典，才改称《诗经》。西汉时，《诗》有四种传本，分别称为“鲁诗”、“齐诗”、“韩诗”和“毛诗”，其中“鲁诗”、“齐诗”和“韩诗”早已失传，如今只剩后人搜集到的一些佚文。现今所传的《诗经》就是“毛诗”，三种失传的《诗》则统称为三家《诗》。

今译 只做那些不是人为生出来的事情，只事奉那些不是人为增加的事奉对象，只品尝那些不是刻意调制出来的味道。把小当做大，把少当做多，用德来回报怨。策划一件难事，得从其容易的部分入手；做成一件大事，得从其细小的部分入手。天下的难事，总要从容易的地方做起；天下的大事，总要从细小的地方做起。所以，圣人始终不去做“大”这件事，因而成就了他的“大”。轻易许诺必定没有多大信用，把事情都看得很容易必定要碰到很多困难。圣人把事情谋划得很难，所以最终就没有什么难事了。

第六十四章

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。
合抱之木，生于毫末；九层之台，起于
累土；千里之行，始于足下。为者败之，
执者失之。是以圣人无为故无败，无执
故无失。民之从事，常于几成而败之。
慎终如始，则无败事。是以圣人欲不欲，
不贵难得之货；学不学，复众人之所过；
以辅万物之自然而不敢为。

“安”是静止不动，“持”是抓住、拿住，“其安易持”的意思是静止不动的东西容易抓住。“兆”的本义是占卜时龟甲、兽骨上显现的裂纹。古代占卜是在龟甲或兽骨上钻刻，然后放在火上烤，根据龟甲、兽骨上显现的裂纹来确定吉凶，这些裂纹就叫“兆”。古代君主遇到事情不能决定时，先是召集大臣商议（谋），如果商议后仍不能决定，就要卜，卜得吉，就去做这件事，卜得凶，就不做。因此，如果已经卜得了“兆”，就应当依“兆”行事，而不好再“谋”了。因为“兆”所表示的是天意，人不能违背天意。因此要想靠“谋”

来决策，就要赶在有“兆”之前。所以《老子》说“其未兆易谋”。

这两句话，一句是讲物，一句是讲事：要把握一件物品，要趁它还没有动起来，等到动起来，就不那么容易把握了；要把握一件事情，要趁着还没有得到“兆”，等到有了“兆”，再要改变它也就费劲了。是说做事要想取得主动，就必须把握时机。

许多著作都按现代的意思理解“兆”字，例如《老子新译》将这两句话译为：

事务还稳定时，它的稳定容易维持；事物还没有显出变化的迹象时，容易打主意；

《老子校读》的译文是：

事物尚稳定容易保持，事物尚未显相容易调理。

《老子注译及评介》的译文是：

局面安稳时容易持守，事变没有迹象时容易图谋。

这些译文与原文相比，似乎都有一些距离。

“泮”是散开、破碎的意思，比如冰块破碎消融就叫泮。“其脆易泮，其微易散”的意思是：那些脆弱的东西容易化解，那些细小的东西容易播撒。这两句是在讲做事要注意对象。“为之于未有，治之于未乱”两句讲的是未雨绸缪、防患未然的意思。“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下”六句则是讲积小成大、积少成多的道理。

“为者败之，执者失之”在第二十九章中已经出现一次，本章重复出现，因此有些著作认为这两句连同接下来的“是

以圣人无为故无败，无执故无失”都应属第二十九章。例如《老子集解》中说：

四句与上下文谊不相属。此第二十九章中文，
彼处脱下二句，误属于此。

《老子注译及评介》也采用这种说法。但此处文字各本皆是如此，而且意思也并非“与上下文谊不相属”。这四句话之前是在讲做事要把握时机、注意对象、循序渐进，都是在讲不能违反客观规律。而“为者败之，执者失之”正是接着上面的话茬从反面告诫君主，如果凭自己的意志行事就会把天下搞糟，如果还要固执不改，就会失去天下的。再下面的两句则是讲圣人的做法：圣人不会去生事，所以也就不会把天下搞糟；圣人不会固执，所以也就不会失去天下的拥戴。

此后的一段话又是一个层次，意思仍与前一层紧密相连。

“几”是几乎的意思。“民之从事，常于几成而败之”是说人们做事总是在差不多就要成功时失败了。其原因就是在成功在即时放松了警惕，不再像开始那样注意方法、时机和条件，违背了客观规律而由着性子去做。所以《老子》认为要是直到结束时都能像开始时那样谨慎，就不至于把事情搞糟了（慎终如始，则无败事）。

是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复
众人之所过；以辅万物之自然而不敢为。

是在讲圣人何以不犯这种“几成而败之”的错误：“欲不欲”就是想要做到没有欲望，不把“难得之货”看成宝贝，没有欲望自然就不会故意去做违反规律的事，“学不学”是说学会不去效仿别人，不去效仿别人自然也就不会重复别人的错误，反而能把别人搞糟的事情重新办好。“复”是“恢复”、“补救”的意思。最后一句是总结，圣人之所以不犯这类错误，

【第六十四章】

就是因为他是辅助万物的自然发展而不敢刻意作为。“以”是因为的意思

《老子注译及评介》认为“是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过。以辅万物之自然而不敢为”这几句话“与上下文义无关，显是他章错入。”从本书的解释来看恐怕并非如此。

今译 静止的东西容易抓住，尚未卜得结果的事情容易谋划。脆的东西容易消解，细的东西容易播散。开始行动要赶在事情发生之前，整理东西要赶在东西被弄乱之前。合抱的大树，由纤细的萌芽长成；五层的高台，靠一担担泥土筑起；千里的行程，从脚下的举步开始。刻意去做事情，就会把天下搞糟；固执坚持，就会失去天下的拥戴。所以，圣人不会刻意做事，因而就不会把天下搞糟；不固执坚持，因而不会失去天下的拥戴。老百姓做事情总是在接近成功的时候出乱子。如果直到结束都能象开始那样谨慎，就不会把事情搞糟了。所以，圣人想要没有欲望，不把那些难得的东西看得有多么贵重；学会不去仿效别人，而补救众人所犯下的过失；因为他辅助万物的自然发展而不敢刻意作为。

第六十五章

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。知此两者亦稽式。常知稽式，是谓玄德。玄德深矣、远矣，与物反矣。然后乃至大顺。

这一章与第三章一样，都被认为是《老子》主张愚民政策的有力证据。我们现在来分析一下，这种“愚民政策”说是否贴切的解释，是否惟一的解释。

本章的关键部分王弼本与帛书有所不同。在帛书乙本中本章文字为：

古之为道者，非以明民也，将以愚之也。夫民之难治也，以其知也。故以知知国，国之贼也；以不知知国，国之德也。恒知此两者，亦稽式也。恒知稽式，是谓玄德。玄德深矣、远矣，与物反也。乃至大顺。

甲本与乙本大体相同，只有如下几处区别：一是甲本第一句为“故曰：为道者非以明民也，将以愚之也。”二是“国”在甲本中作“邦”，三是“是谓玄德”在甲本中作“此谓玄德”。

“非以明民，将以愚之”两句，一般的著作都理解为“非

以（道）使民明，将以（道）使之愚”。例如《老子新译》将这两句译为：

不是用“道”来教人民聪明，而是用“道”来教人民愚昧。

《老子校读》译为：

不是用来教人民聪明，而是用来教人民愚昧。

从字面是看，这种理解无懈可击，如果认定这两句话中的“明”和“愚”都是使动词，“明民”当然就是“使民聪明”，“愚之”当然也就是“使民愚昧”，于是这两句话也就只能如此解释。但这样的解释明显与《老子》多数章节中的意思相悖，远的不说，刚刚在上一章《老子》还讲过那些“善为道”的圣人是“辅万物之自然而不敢为”，而无论是“使民明”还是“使民愚”则显然都不是“不敢为”，而是地道的“敢为”。

这种自相矛盾的解释已经引起一些学者的不满，作了一些努力，试图排除矛盾。例如《老子注译及评介》将这两句译为：

不是教人民精巧，而是使人民淳朴。

利用字义的转移达到消除矛盾的目的——将褒义的“聪明”换成中性的“精巧”，将贬义的“愚昧”换成褒义的“淳朴”。这种依靠字义褒贬的变化并非自今日始，古代的王弼、河上公等人的注文都是如此。例如王弼对上述两句话的注文为：

“明”谓多现巧诈，蔽其朴也；“愚”谓无知守真，顺自然也。

这类解释是一种情感型的解释，并没有从根本上解决逻辑上的自相矛盾问题。因为无论“明”和“愚”是什么意思，

“使民明”、“使民愚”的解释都不是“自然”而是“使然”，都与《老子》自然无为的基本思想不符。此外，不管按照上述的哪一种解释，“道”都既可以用来“明民”，也可以用来“愚之”，究竟结果如何，并不取决于“道”本身，而取决于君主如何使用“道”。这显然与《老子》认为“道”是天地之始、万物之母的基本观点不合。再者，将“明”解释为“精巧”、“巧诈”也总显得有些牵强，与《老子》中其它“明”字的意思相去也太远。

我认为，这里之所以出现矛盾，在于对句子结构的分析，要消除矛盾，就得重新分析这两句话的结构。

这里的“明”和“愚”都不是动词而是形容词。“明民”指那些有智的人，“愚之”指那些无智的人。这两句的动词是“以”，是用、靠的意思。“非以明民，将以愚之”意思是说：不靠那些有智的人，而要靠那些无智的人。“道”的基本行为特征是“辅万物之自然而不敢为”，因此不仅君主要清静无为，任用的官吏也要无为，“非以明民，将以愚之”就是这个意思。

《老子》中的“治”大都不是现在所说的“治理”的意思。在《老子》中，“治”的原意是“天下大治”中的“治”，是与“乱”相反的意思，本是形容词。如果用《老子》中原有的词来解释“治”，那就是第三十五章的“安平泰”。“治”作动词用时，是“使之治”的意思。要使什么东西达到“治”，就得采取一些办法，儒家的办法是教化、是“礼”，后来的法家的办法是法律、是权术；等等。这就形成各种各样的“治国之道”。在《老子》看来，这形形色色的“治国之道”都是“为之”，都不符合无为、自然的“道”。所以，《老子》中的“治”不能翻译为“治理”。“民之难治”就是“民之易乱”。

“以其智多”则是“因为‘民’中有智的人多”的意思，并不是说百姓的智慧（或知识）太多。智慧也好，知识也好，都是属于个体的，而不是属于群体的。讲群体的智慧或知识是近年才有的说法。帛书中此句为“以其智也”，意思是：就是因为那些有智的人。相比之下，帛书的文字更顺。

王弼本的“以智治国，国之贼；不以智治国，国之福”，在帛书中为“以知知国，国之贼也；以不知知国，国之德也”。其最重要的差别是王弼本的“治”在帛书中为“知”。许多人认为帛书中的这两个“知”是“治”的同音假借字，我认为并非如此。“知”和“治”其实是通用字，二者都是主持、掌管的意思。例如古书上常见的“知事”和“治事”基本上是同一个意思。

如果我们按照帛书解释这两句话，“以知知国”就是“以智知国”。古代没有“智”字，帛书中只有“知”，没有“智”；《论语》中也只有“知”，没有“智”。帛书中凡作名词的“知”大多相当于后来的“智”。由此推测，《老子》原书中大约没有“智”字，可能是后来的传抄者在抄写时根据自己的理解将其中一部分“知”改为“智”。从现在的分析来看，仍未改全。“以智知国”中的“智”不是“智慧”，仍是前面所说的那部分有智之民。“知”是“主持”，因此，“以智知国”就是靠有智的人主持国政的意思。有智的人主持国政，难免要“为”起来，上一章刚刚说过“为者败之”，因此用这样的人主持国政必然要给国家带来灾祸。相应地，“以不智知国”就是靠没有智的人执掌国政的意思，这种人不会“为”，因此是国家的一种德行。

“国之德”在王弼本中作“国之福”，虽只一字之差，帛书的意思却清楚得多。如果是“国之福”，那么这一章的内容可以认为是在讲君主，也可以认为是在讲卿相。过去的解释

也都是将本章解释成讲君主的，所以才有“愚民政策”一说。而“国之德”则表明这一章所说的“治国”者指的是卿相，君主任用卿相得当是“国之德”。因此根据帛书容易看出本章是承接上一章的内容，上一章讲的是君主本身，这一章讲的是君主用人。

如果按照王弼本解释这两句话，“以智治国”的意思仍然与帛书的“以知知国”一样，而对“不以智治国”，则应当将其中的“以智治国”四字连读，即把“不以智治国”读成“不‘以智治国’”，而不能按现代汉语的习惯读成“‘不以智’治国”。前一种读法对“治国”既不含肯定意思，也不含否定意思，仅仅否定了“以智治国”。而后一种读法只否定了“以智”却带有肯定“治国”的意思。《老子》第十章中有“爱民治国，能无知乎？”表明老子认为“治国”是不能不用“知（智）”的。因此，要坚持“无知（智）”就只好不去“治国”。

“此两者”指“以智治国，国之贼；不以智治国，国之德”这正反两个方面，“稽”是留住、长久的意思。“稽式”就是长久之道。“玄德”是最基本的德，参看第五十一章。“然后”并不是这两个字在现代汉语中的意思，古汉语中的“然后”是“然”和“后”是两个词，“然”是然而、但是，“后”是以后、最终。“然后乃至大顺”的意思是：但是最终却能达到大顺。“大”是完全的意思，“大顺”就是完全顺。

王弼本今译 古代那些善于按道行事的人，不靠有智的人，而靠无智的人。百姓之所以容易乱，就是因为里面有智的人多。所以，用智者治国，是国家的灾难；不去用智者治国，是国家的福分。懂得这两个方面也是长久之道。能一直不忘长久之道，就叫玄德。玄德很深、很远，与一般的事理相反，但最终却能达到大顺。

帛书乙本今译 古代那些按道行事的人，不靠有智的人，而要靠无智的人。百姓之所以容易乱，就是因为那些有智的人。所以，让有智的人执掌国政，是国家的灾难；让无智的人执掌国政，是国家的德行。总能懂得这两个方面，也是一种长久之道。能一直不忘长久之道，就叫玄德。玄德很深、很远，与一般的事理相反，却能达到大顺。

第六十六章

江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重；处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。

本章有三个“是以”，也就是说有三个层次。

第一个“是以”前后的句子是用江海与百谷的关系类比圣人与百姓的关系。

“善下之”是“善使之下”，即善于使百谷的水流下来。江海之所以能成为百谷归往的地方，是因为江海善于使百谷的水流下来，因此江海能为百谷之王。水往低处流是因为万有引力的作用，这个道理直到十七世纪才被牛顿发现，而中国人知道万有引力定律已经是十九世纪末、二十世纪初的事情了。古人知道水往低处流的事实，但不明白水往低处流的原因，《老子》对水往低处流的解释是江海善于使水流下来。

一般的著作都将“善下之”解释为善于处在低下的位置（或下游），例如《老子新译》将“以其善下之”译为：

由于它善于处在一切小河流的下游。

《老子校读》和《老子注译及评介》的译文大同小异。这种解

释似乎是说江海可以选择自己的位置，有些不合情理。江海不会移动，动的是百谷中的水，不是江海移到低下的位置，而是江海使百谷中的水流下来，江海本来就在低下的位置，没有善于不善于的问题。

“是以”之后，就是用这个道理来讲圣人与百姓的关系。

“以言下之”、“以身后之”与前面的“善下之”结构相同，分别是“以言使之下”、“以身使之后”，即“用言语使他们到下面来”、“用行动使他们到后面来”。这里的“言”和“身”不必细究其界限，一处用“言”一处用“身”主要是为了语言的对比，并不意味着“使之下”只是用言语，“使之后”只是用行动。因此

欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。

就是说：要想居于百姓之上，就必须用言语说服他们到下面来；要想处在百姓之前，就必须用行动吸引他们跟在后面。“身”指自己的行动，就像如今所说的“以身作则”、“以身试法”中的“身”字。这是本章的第一个层次，是比喻。

第二个“是以”是由“欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之”推出“圣人处上而民不重；处前而民不害”。按照上面的解释，百姓是在圣人的影响和感召下自动到下面、后面的，所以自然会有“圣人处上而民不重；处前而民不害”的结果。

第三个“是以”又是从“圣人处上而民不重；处前而民不害”推出“天下乐推而不厌”。这层推理十分明了，用不着再作任何解释。最后的“以其不争，故天下莫能与之争”与第二十二章的“夫唯不争，故天下莫能与之争”的意思类似。

有些著作将“以言下之”解释为“用言辞对人民表示谦下”，将“以身后之”解释成“把自己放在人民之后”。例如《老子新译》和《老子校读》都是如此。《老子新译》说：

这一章表达了老子的一套利用人民、统治人民的权术。为了统治人民，要在言辞方面表示谦虚；为了居前，先要居后。用“不争”作为手段，以取得他要争取达到的目的。

由于王弼对本章没有任何注解，所以我也不知道这种“谦下”的解释始自何人，总的感觉是很不自然，好像是有意要把老子解释成虚伪狡诈之徒，否则并不那么容易想到这样的解释。因为这种解释使这两句话前面的“是以”变得相当牵强，使其后面的“是以”变得极不充分；用江海事实上处于下游来比喻圣人口头上的谦下，颇有些不类；圣人口头上的谦下也无法保证他“处上而民不重”。

另有一些著作为了不把“以言下之”说成权术，就把它译成“心口一致地对他们谦下”，例如《老子注译及评介》就是如此。这仍是试图通过语气、情感的改变来把《老子》解释得好一些，但这“心口一致”四字实在不是原文中所含有的意思。

此外，“是以欲上民”在帛书甲乙本中均作“是以圣人之欲上民也”，多了主语“圣人”，不过对于我们解释《老子》的文义并没有实质性影响。

今译 江海之所以能成为百谷之王，是因为江海善于使百谷的水流下来，所以能成为百谷之王。因此，要想居于百姓之上，就得用言语使百姓到下面来；要想居于百姓之前，就得用行动使百姓跟在后边。所以圣人居于百姓之上，百姓不会感到负担；居于百姓之前，百姓不会受到伤害。因此普天之下都乐于拥戴他而不会厌弃他。因为他不与人争，所以天下没有人能与他争得起来。

第六十七章

天下皆谓我道大似不肖。夫唯大，故似不肖，若肖，久矣其细也夫！我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈，故能勇；俭，故能广；不敢为天下先，故能成器长。今舍慈且勇，舍俭且广，舍后且先，死矣。夫慈，以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之。

“天下皆谓我道大似不肖”一句，有两种常见的标点方法。《老子新译》点为：

天下皆谓我道大，似不肖。

译为：

天下人都说我的“道”广大，不像任何具体的东西。

《老子注译及评介》点为：

天下皆谓我：“‘道’大，似不肖。”

译为：

第六十七章

天下人都对我说：“‘道’广大，却不像任何具体的东西”。

两种标点和译文虽有不同，但意思相差无几，都是说天下的人都知道“道”广大、“道”不像任何具体的东西。然而这肯定不是《老子》的原义。

从道理上说，《老子》，花了许多篇幅、费了很大的力气去讲述“道”之“非常道”、“名”之“非常名”，就是想讲清楚“道”广大、“道”与一般事物的不同，而这里却说天下人都早已知道了“道”广大、“道”不像任何具体事物，《老子》所说的岂不都成了废话？第二十五章在谈“道”时说“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”如果天下都已知道“道大”，又何必“强为之名曰大”呢？

从文字上说，将“似不肖”翻译成“不像任何具体的东西”，这“任何具体的东西”并非原文所有，而完全是译者自己联想出来的。

我认为这句话中的“道”字并不是那个“先天地生”的“道”，而是动词“说”的意思。“我道大”就是我所说的“大”。因此整句话的意思就是：天下的人都认为我所说的“大”看上去不像“大”。《老子》所说的“大”是“万物归焉而不为主”（参看第三十四章），这在一般人看来的确不像“大”，因为在一般人眼中，要“为主”才是“大”！

这一句在帛书乙本中作（甲本缺损）

天下皆谓我大大而不肖。

意思是：天下的人都认为我的“大”是大而又不像大。二者意思相差不多。因为《老子》的“大”是“万物归焉而不为主”，而在一般人看来，“大”应当是“万物归焉而为主”。所以从前一半看来像“大”，从后一半看来又不像“大”。

《老子校读》依据帛书乙本将此句标点为：

天下皆谓我大，大而不肖。

译作：

天下人都称道我伟大，伟大而不像任何一物样子。

但从《老子》全书来看，似乎并不认为“天下人都说我伟大”。《老子》中说的是“我独异于人”（第二十章），是“吾言甚易知、甚易行。天下莫能知、莫能行”、是“知我者希，则我者贵”（第七十章），等等。此外，“伟大而不像任何一物样子”也很难明白究竟是什么意思。

夫唯大，故似不肖，若肖，久矣其细也夫！

是《老子》对天下人的这种看法的反驳：正因为“是大”，所以看着不“像大”。如果是“像大”，那就不“是大”，早就成了细小的东西了。“像就不是，是就不像”是现代人常说的一句话，要是译成古文，大约只能如本章开头的样子。这句话之所以不好读，就是因为古汉语中没有一个字相当于现代汉语中的系词“是”。

接下来的“慈”与“勇”、“俭”与“广”、“不敢为天下先”与“为器长”都是这种似非而是的情况：慈能勇，但慈却不像能勇；俭能广，但俭却不像能广；不敢为天下先能成“器长”，但不敢为天下先却不像能成“器长”。

“慈”是慈爱，“俭”是节俭。“不敢为天下先”中的“不”所否定的是“敢为天下先”这个句子，而不是“敢”这个动词。它的结构是“不‘敢为天下先’”，而不是“‘不敢’‘为天下先’”。它的意思是不去做那些“敢为天下先”的事情，而不是说不敢在天下占先而总要缩在后面。上一章刚刚

说过“欲先民必以身后之”，这表明圣人还是要在前面的，只是不能靠“争”来达到“先”，而是要使人民追随在你的后面。接下来的“能成器长”也是同样的意思。

慈爱指的是亲情之爱，这种爱能生出勇气来，比如父母为保护子女常能奋不顾身。节俭则能广有积蓄。“器长”是“器”中之大者。先制成的“器”都是小的，大的“器”总要晚些时候才能制成（第四十一章：“大器晚成”）。因此，不占先而居后，所成的器就是大的。

《老子》认为，由“慈”生出来的“勇”才可取，由“俭”生出来的“广”才可取，由“后”生出来的“先”才可取。如今的人舍弃“慈”而单纯追求“勇”，舍弃“俭”而单纯追求“广”，舍弃“后”而单纯追求“先”，不问因而只求果，那是死路一条。

夫慈，以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之。

是《老子》中很重要的一段话，它反映了《老子》对战争的态度。古代战争有两种主要的形式：一是野战，即两军在野外对阵，在野战中没有攻方守方的明确分别，双方都是击鼓进军、鸣金收兵。二是攻守战，即一方在城寨之内防守，一方在城寨之外进攻。《老子》认为“慈”是赢得战争的根本，有了亲情之爱，野战能胜，防守能固。天要是援助谁，就会用“慈”来保护他。也就是说谁有这种亲情之爱，谁就得到了天的援助。这段话中的“战”指野战，《老子》讲了“战”、讲了“守”，但没有讲“攻”。这是十分自然的，无论从哪个意义上说，“攻”都不属于清静无为的范畴。有些著作将“以战则胜”翻译成“用它攻战就可取胜”，恐怕不够确切。

今译天下的人都认为我所讲的大不像大。正因为是大，所以就不像大。如果是像大，那它早就成了细小的东西了！我有三件宝贝，第一个叫“慈”，第二个叫“俭”，第三个叫“不敢为天下先”。由于“慈”，于是就能勇敢；由于“俭”，于是就能广有积蓄；由于“不敢为天下先”，于是就能成大器。如今的人舍弃“慈”而只追求“勇”，舍弃“俭”而只追求“广”，舍弃“后”而只追求“先”，是把事情看死了。慈爱这种情感，用来作战就能取胜，用来守御就能坚固。天要是保佑谁，就会用慈爱来护卫他。

第六十八章

善为士者不武，善战者不怒，善胜
敌者不与，善用人者为之下。是谓不争
之德，是谓用人之力，是谓配天。古之
极。

“士”相对于“卒”而言。“卒”是普通的兵卒，“士”泛指军官。“与”是交往，此处当指交锋。“用”不是任用，而是利用、借用（并不带有贬义）。此处的“下”仍是指位置、地位（参看第六十一章）。“力”与“德”相对，因而不是“力量”而是“功效”。“极”是极限、尽头，这里指最高的境界。

今译 善于做“士”的人，不逞勇武；善于战斗的人，不动怒气；善于胜敌的人，不与敌人交锋；善于借用别人力量的人，甘居人下。这就叫做不与人相争的“德”，借用别人力量的功效，这就叫做与天相合。是古来最高的境界。

第六十九章

用兵有言：吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺。是谓行无行，攘无臂，扔无敌，执无兵。祸莫大于轻敌，轻敌几丧吾宝。故抗兵相加，哀者胜矣。

“吾不敢为主而为客”中的“主”和“客”，分别指主动和被动。“行”是行阵，即打仗时所排布的阵势，“攘”是伸出，“扔”是抓住（参看第三十八章）。

行无行，攘无臂，扔无敌，执无兵。

四句，许多著作就照字面翻译，例如《老子新译》译成：

没有阵势可以摆，没有膊臂可以举，没有敌人可以对，没有兵器可以执。

《老子校读》译成：

行进没有行列，高扬没有手臂，执持没有兵器，攻打没有对敌^①。

意思完全无法理解。这里明明是在讲打仗，如果“没有敌人可对”，那又是在和谁打仗呢？如果“没有膊臂可以举”、

^①在帛书甲乙本中“扔无敌”一句位于“执无兵”之后，次序与王弼本不同，《老子校读》的译文是根据帛书中的次序。

“没有兵器可以执”那又如何打仗呢？尤其是“高扬没有手臂”一句，简直不知应当如何去读。

《老子注译及评介》的译文有些改进，为：

虽然有阵势，却像没有阵势可摆；虽然要奋臂，却像没有臂膀可举；虽然面临敌人，却像没有敌人可赴；虽然有兵器，却像没有兵器可持。

是以“诡道”来解释《老子》的这几句话，文字清楚，意思却仍不明白。这主要表现在以下三个方面：

1. 与原文的文字有出入。如果这几句译文反过来译成古文，当是：

行而若无行，攘而若无臂，扔而若无敌，执而若无兵。

与原文有较大的出入。

2. 实在想象不出如何实施“虽然要奋臂，却像没有臂膀可举”。译文中的其他三条诡计在古代战争中都有许多范例，但从未见到有采用“虽然要奋臂，却像没有臂膀可举”这种计谋的战例。

3. 这种“诡计”的解释与《老子》全书的基调不符。《老子》讲自然、讲无为，而这类诡计当属有为之列。

我认为，“行无行，攘无臂，扔无敌，执无兵”中的四个“无”字，与“无为”、“无事”中的“无”相同，都是“本来就有的”、“不是被生出来的”意思。所以，“行无行”的意思就是“只排布原有的阵势”，也就是说不去创造新的阵法。“攘无臂”的意思就是“只伸出原有的手臂”，也就是说不增加人手，即不动员新的兵源。“扔无敌”的意思就是“只对付原有的敌人”，也就是说不树立新的敌人。“执无兵”的意思就是“只使用原有的兵器”，也就是说不去制造新型武器。

“行无行，攘无臂，扔无敌，执无兵”的说法现在看来有些别扭，但在《老子》书中却属正常。《老子》在第一章中已经强调过“常无，欲以观其妙”，就是说许多与众不同的妙处都与“无”有关，因此这些显然不好按“没有”理解的“无”字，都应考虑《老子》第一章所定义的意思。

本章开头的“吾不敢为主而为客”一句，各本皆如此，各种著作都将“主”、“客”分别解释成“主动”、“被动”，然后再引申为“攻”和“守”，本书也是如此。就本句文字及上下文的联系，也只能如此解释。但我总怀疑原文有误，因为“主动”、“被动”之类的意思不大像是先秦古文的意思。不过我也找不到任何证据，姑存疑。

“轻敌几丧吾宝”中的“宝”，见第六十七章，指的是“慈”、“俭”和“不敢为天下先”。轻敌的人往往逞勇，而他们所逞的“勇”不是由“慈”而生出的“勇”，只会是第六十七章所说的“舍慈且勇”；轻敌的人自然也不会计较人力物力的损失，因此也就不大可能坚持“俭”；轻敌的人一般总是“敢为天下先”的。

“抗兵相加”中的“抗”是说作战双方军力相差不多，“加”是放在一起，这里是相遇的意思。“抗兵相加”在帛书中为“抗兵相若”，意思基本相同。“哀”，有人译作“悲愤”，有人译作“哀痛”，有人译作“慈悲”。笔者以为这里的“哀”是与“亢奋”相对的意思，可以译作“哀伤”。在实力相差无几的两支军队对阵时，亢奋的一方将失败，而哀伤的一方将获胜。“哀”是与“慈”相联的，当自己的亲人的安全受到伤害或威胁时，为保卫亲人而战，这样的军人在战场上的心情是“哀”的，而侵略别人期望通过战争获得财富和官职的人，在战场上的心情是亢奋的。《老子》认为“天将救之，以慈卫之”（第六十七章），因此说“哀者胜矣”。

今译 关于用兵，有这样的说法：我不敢采取主动因而采取被动，我不敢大举前进因而稍稍后退。这就是说：只排列原有的阵势，只出动原有的人手，只对付原有的敌人，只使用原有的兵器。祸害没有比轻敌更大的了，轻敌差不多就要丧失我的宝贝。两支实力相当的军队相遇，哀伤的一方将获胜。

第七章

吾言甚易知、甚易行。天下莫能知、
莫能行。言有宗，事有君。夫唯无知，
是以不我知。知我者希，则我者贵。是
以圣人被褐怀玉。

“宗”和“君”在这里所表示的是相同的意思，指的都是根本、依据、来历。“言有宗，事有君”两句，帛书甲本作“言有君，事有宗”，乙本作“夫言又宗，事又君”（“又”当是“有”的同音假借字）。其意思是讲说话、做事都有所本，而不是信口开河。

“不我知”就是“不知我”，古汉语中经常将宾语提前。“夫唯无知，是以不我知”是说因为人们无知，所以不了解我。由这句话中可以看出，《老子》反对智慧，但不反对知识。用现在的话说，《老子》重视认识世界，但反对改造世界。《老子》强调“辅万物之自然而不敢为”，而只有认识万物、了解万物的规律，才能“辅”。智慧的作用在于改造世界，而这在《老子》看来是“为之”，而不是“无为”；是“使然”，而不是“自然”。

“希”是少的意思，“则”是准则，“则我者”就是“以我为则者”。因此“知我者希，则我者贵”是说：了解我的人很少，跟着我做的人难得。“被”是将毛皮及各种织物加在身上这类动作的统称，包括如今所说的“穿”、“披”、“围”、

“裹”、“盖”等等，译为“身着”。“褐”是用粗麻所织的布。“被褐怀玉”是比喻圣人外表看上去很不起眼，但内里却有宝贝。

今译我的话很容易懂、很容易做。天下却没有人能懂、没有人肯做。说话有依据，行事不离根本。正因为人们都不懂，所以都不了解我。了解我的人很少，效法我的人难得。因此，圣人是身着粗布而怀抱美玉。

第七十一章

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。

本章文字各本有异，意思也不相同。帛书乙本为：

知不知，尚矣；不知知，病矣。是以圣人之不病也，以其病病也，是以不病。

与王弼本相比，主要差别是少了“夫唯病病，是以不病”一句。帛书甲本残文为：

知不知，尚矣；不知不知，病矣。是以圣人之不病，以其□□□□□□

与王弼本相比，除少了“夫唯病病，是以不病”一句外，最重要的差别是王弼本中的“不知知”在帛书甲本中为“不知不知”，多了一个“不”字。

“知不知，上；不知知，病”一句，《淮南子·道应训》的引文作：

知而不知，尚矣；不知而知，病也。

傅奕本、范应元本基本与《淮南子》引文相同。

知不知，上；不知知，病。

一句，《老子新译》译成：

知道自己不知道，最好；不知道，而自以为知道，就是病。

这种翻译实际上是按王弼本译了前半（知不知），按《淮南子》引文译了后半（不知而知）。《老子校读》的译文为：

知道了，还以为不知道，高啊；不知道，而自以为知道，糟啊。

则是完全按《淮南子》引文所做的翻译。但两书本章所用的《老子》原文都是按照王弼本的文字，译文明显与原文有一定距离。

《老子注译及评介》的译文为：

知道自己有所不知道，最好；不知道却自以为知道，这是缺点。

前一句的翻译比较明白，后一句的翻译实际上仍是在翻译《淮南子》的引文。

王弼本的“知不知”与“不知知”，文字上具有一种对称性，因此译文的结构也应有一定的对称性。上面所引的《老子新译》和《老子注译及评介》对“知不知”的翻译与原文能够对上号，但对“不知知”的译文，结构上与前一句译文并不相同。如果后半仍保持与前半相同的结构，则应译成：

不知道自己知道，就是病。

或者

不知道自己有所知道，这是缺点。

这样的翻译听上去有些别扭，甚至觉得不像中国话。其实正是王弼本《老子》中这句话的意思。其所以会觉得别扭，是

因为译文的前一半就不够贴切。或许我们换个说法就比较顺当了。比如将整句话译为：

知道自己不懂得什么，那就最好；不知道自己懂得什么，那就是个问题。

说的是人的自知和自信。对于后一句译文，可能许多人会觉得不可思议——怎么会不知道自己懂得什么呢？其实这一点也不奇怪，在很多时候，我们明明已经知道了某些事情或者懂得了某些道理，但在行动中却又常常缺乏自觉性，特别是面对一些侃侃直谈的雄辩或绕来绕去的歪理，常会想不起这些雄辩和歪理与我们已知的事实并不相符，而不知不觉地接受了这些本不该接受的东西。《老子》的这个“不知知，病”相当高明，而且很符合“与物反矣”（第六十五章）的特点。

《淮南子》的引文并没有什么优越的地方，“知而不知”和“不知而知”，直接读起来只能是“知道的却不知道”、“不知道的却知道了”或者“该知道的却不知道”、“不该知道的却知道了”，无论是哪种意思，都不具有普遍意义。《老子新译》、《老子校读》和《老子注译及评介》将“不知而知”译成“不知道，而自以为知道”，其中的“自以为”三个字在原文（无论是王弼本的原文还是《淮南子》的引文）中找不到任何痕迹。

如果按帛书甲本的文字来解释这两句话，意思就很不相同，但也言之成理。其译文当为：

知道自己不懂得什么，那就最好；不知道自己不懂得什么，那就是个问题。

仍是在说自知，但我认为不如王弼本的文字精彩。因为帛书甲本的两句话实际上是在重复同一个意思。不过这只是我个人的评价，并不意味着哪个文本为正哪个文本为误。

本章的“病”字的意思，用白话词语表示，我觉得“问题”一词最为恰当。“问题”一词意思虽多，但用在这里却不致产生歧义。“夫唯病病，是以不病”是说：只要把问题当做问题，就可以不出问题”。“圣人不病，以其病病，是以不病”是说：圣人不出问题，就是因为他把问题当作问题，所以才不出问题。

今译 知道自己不懂得什么，那就最好；不知道自己懂得什么，那就是个问题。只要能把问题当做问题，就可以不出问题。圣人不出问题，就是因为他把问题当做问题，所以才不出问题。

第七十一章

民不畏威，则大威至。无狎其所居，
无厌其所生。夫唯不厌，是以不厌。是
以圣人自知不自见，自爱不自贵，故去
彼取此。

“民不畏威，则大威至”中的“至”字，一般的著作都解释为“到来”。两个“威”字则有不同的处理。许多著作将这两个“威”翻译成不同的词，如《老子新译》将这两句话译为：

人民不怕〔统治者的〕威力的时候，那么可怕的事就要发生了。

《老子注译及评介》译为：

人民不畏惧统治者的威压，则更大的祸乱就要发生了。

译文中的“威力”或“威压”是统治者的行为，而“可怕的事”或“更大的祸乱”指人民造反，是被统治者的行为。两个“威”的意思不同，主体也不同。这样的解释并非不通，但总显得不那么自然。

另一些著作力图将两个“威”字翻译成同一个词，例如《老子校读》的译文是：

当人民不害怕恐怖的时候，那么最大的恐怖就

要来了。

两个“威”字都译成“恐怖”，但这两个“恐怖”仍不是同一个意思。而且“不害怕恐怖”的说法也不合语言习惯：“怖”就是害怕，已经产生了使人害怕的效果，才叫恐怖，如果没把人吓住，就不能叫恐怖，因此我们只会说“不害怕恐吓”，不会说“不害怕恐怖”。如果将《老子校读》译文中的“不害怕恐怖”改成“不害怕恐吓”，所得到的译文就与前两本书的译文一样了。根据《老子校读》书中的说明，该书译文中的“不害怕恐怖”实际上也就是“不害怕恐吓”的意思。

如果真要将句子中的两个“威”解释成相同的意思，那么“民不畏威，则大威至”就成了“民”与“君”反复较量意志：民不畏威，则君使用大威；民再不畏大威，则君再使用更大的威；……成了永无结局的状态。但是按这种解释，这两句话与下面的内容就连不上了，因为以下的话都是讲应当放弃“威”的。

因此，如果一定要将“至”解释成“到来”，也就只好将两个“威”解释成不同的意思。然而，“至”为什么一定要解释成“到来”呢？“至”并不只“到来”一个意思，“至”还有一意思用在这里正合适，那就是：极限、尽头。“至”作“尽头”解时，与“极”的意思不同，借用田径运动的术语来讲，“极”是终点，而“至”是折返点。比如历法中的“夏至”、“冬至”就是如此：夏至前，昼越来越长，夜越来越短，过了夏至，就是昼越来越短，夜越来越长，等到过了冬至，又是昼越来越长，夜越来越短。所以这句话的意思应当是：

如果人民不怕威吓，那么各种威吓（的作用）
就到了尽头。

就是说，当人民怕威吓时，威吓还有作用，但当人民不怕威

吓时，威吓就没有作用，就得回过头来改弦更张了。“大”可以解释成“大小”的大，也可以解释成“全部”。接下来的话都是讲不要威吓人民。

“狎”是贴近的意思，“无狎其所居”就是说不要靠近百姓的居所，也就是不要扰民。“厌”就是“压”，二字古时通用，是堵塞的意思。“无厌其所生”就是说不要堵塞百姓的生路。

“夫唯不厌，是以不厌”中的两个“不厌”应当是不同的意思，否则这就成了一句废话。有些著作认为是两个“厌”字不同义：前一个“厌”是“压”，后一个“厌”同第六十六章是“厌弃”的意思。这种理解的确讲得通。但也还有另一种解释。我认为，这里的两个“厌”仍与前面“无厌其所居”中的“厌”一样，都是堵塞的意思，而两个“不”字意思不同。帛书乙本的这一句作：

夫唯弗厌，是以不厌。

（甲本仅存“夫唯弗厌是”五字）一个是“弗”一个是“不”，本来就是两个字。据此可以将这句话译为：

正因为不去堵塞，所以才没有堵塞。

就是说正因为圣人不去堵塞百姓的生路，所以百姓的生路畅通。

关于“故去彼取此”的意思，前面已经分析过了，请参看第十二章和第三十八章。

今译 如果百姓不怕威吓，那么各种威吓（的作用）也就到了尽头。不要靠近百姓的居所，不要堵塞百姓的生路。正因为不去堵塞，所以才没有堵塞。因此（既然）圣人有自知之明，而不去自我表现；有自爱之心，而不自居高贵。那就会抛弃“礼”而采取“道”和“德”。

第七十七章

勇于敢则杀，勇于不敢则活，此两者或利或害。天之所恶孰知其故？是以圣人犹难之。天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来。繙然而善谋。天网恢恢，疏而不失。

对于“敢”和“不敢”二词，《老子校诂》说：

七十六章“坚强者死之徒，柔弱生之徒。”

“敢”即“坚强”，“不敢”即“柔弱”。

现代的著作多数都采用这种解释。至于“敢”为什么就是“坚强”，“不敢”为什么就是“柔弱”，则未见有人作出论证或说明。这样的“解释”称不上解释，顶多能算一个联想。如果要求得严格一点，连联想也不够格：第七十六章说的是“坚强者死之徒，柔弱生之徒”，如果本章是说“敢则杀，不敢则活”，把“敢”和“坚强”、“不敢”和“柔弱”联系在一起也还有个道理，但本章中所说的是“勇于敢则杀，勇于不敢则活”，要联想就该把“勇于敢”、“勇于不敢”分别与“坚强”、“柔弱”联系起来。实际上，这后一种联想也确实接近原文的意思。

勇于敢则杀，勇于不敢则活，此两者或利或害。

应译为：

勇气表现在“敢”上，就有杀身之祸，勇气表现在“不敢”上，就能安然无恙，这两种勇气一个有利一个有害。

敢做别人都不敢做的事，需要勇气；不敢做别人都敢做的事，也需要勇气。前一种勇气可能使你得到原来没有的东西，但也可能使你失去已经拥有的东西，甚至是生命。后一种勇气不会使你得到原来没有的东西，但也不会使你失去已经得到的东西，至少不会失去生命。

天所憎恶的东西自然不能长久，但是人并不总能知道天憎恶什么喜欢什么（天之所恶孰知其故）。因此也就并不总能在事先知道什么该死什么该生，什么事情不能行什么事情能行。所以人所能做的只是自己小心谨慎，别去找死。本章的内容都是在讲谨慎行事的道理，告诫人们不要鲁莽。

“是以圣人犹难之”一句已见于第六十三章。帛书乙本及其他一些本子的第七十三章都没有这一句（甲本缺损）。因此不少学者都认为本章的这句话是错简或古人的注文混入正文。这种说法有一定依据，但这句话放在这里也并不是讲不通。“圣人犹难之”也是在讲谨慎从事（参看第六十三章）。

“繻”的意思是带子系得不紧，译作“和缓”。“恢”是大的意思，“天网恢恢”是说天像一张很大的网。“疏”，相对“密”而言，就是不密的意思，“失”相对于“得”而言，“不失”就是有得。网是用线织成的，说一个网“疏”，就是所用的线少。线少，织得的网网眼就大，用网眼大的网捕鱼，一般不会有收获，是“无得”，也就是“失”。但《老子》认为“天”这张大网虽然很“疏”，但仍能有得，原因就在于前面所说的：

第七十三章

不争而善胜，不言而善应，不召而自来。繹然而善谋。

靠的不是“敢”，而是“谋”。

本章也表明老子所说的“无为”并不是消极地什么都不做，而是不要人为地生事。对于那些已有的、应当做的事情，还是有一个“善”与“不善”的问题，而要达到“善”，仍是需要靠人去谋划的。

今译 勇气表现在“敢”上，就会杀身；勇气表现在“不敢”上，就有活路。这两种“勇”一个有利一个有害。天所厌恶的东西，谁知道是什么缘故？所以圣人做事总是往难里策划。天的规律，不争竞却多能取胜，不说话却多能应对，不待召请而自动到来，行动和缓却多能谋划。天就像一张宽大的网，虽然稀疏却仍能有所得。

第七十四章

若民恒且不畏死，若何以杀惧之也？

使民恒且畏死，而为奇者吾得而杀之，

夫孰敢矣？若民恒且必畏死，则恒有司

杀者。夫代司杀者杀，是代大匠斲。

夫代大匠斲，则希不伤其手。

本章文字从帛书乙本，帛书与王弼本的一个重大的差别是多了“若民恒且必畏死”一句，王弼本由于少了这句话，解释起来就不大顺畅。另一个重大差别是帛书第一句句首的“若”字在王弼本中位于第二句的句首，一字之差使得意思全然不同。王弼本本章文字如下：

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，是谓代大匠斲。夫代大匠斲者，希有不伤其手矣。

本章有两个层次的意思。第一层（从开头到“夫孰敢矣”）是一个典型的二难推理，老子以此论证：无论作为一贯的手段还是作为一时的手段，用杀来恐吓百姓都不是个办法。第二层（从“若民恒且必畏死”到结尾）则是说：即使百姓肯定是怕死的，滥杀也将使统治者自取其祸。本章的内容与第七十二章是一脉相承的。

本章中有三处将“恒且”二字连用作为“畏死”的状语。这种用法我没有在其他古典文献上见到过，无从参考。初步考虑，“恒”仍可解释为“一贯”，“且”可解释为“一时”，于是“恒且畏死”和“恒且不畏死”就是“一贯或一时畏死”和“一贯或一时不畏死”这样解释意思上可以说得通，但总觉得过于累赘。我对这样的解释也感到没有什么把握。好在这两个字是状语，只影响程度而不影响结构和内容，所以在下面的分析和译文中干脆把它们略去，以待更合理的解释出现。

本章的第一句

若民恒且不畏死，奈何以杀惧之也？

句首的“若”字表明这是一个条件句，意思是：如果民不畏死，那么“以杀惧之”就不管用。第二句

使民恒且畏死，而为畸者吾得而杀之，夫孰敢矣？

仍是一个条件句，意思是：如果民畏死，而“我”又确能将那些“为畸者”杀掉，那么民也就不敢“为畸”，因此再“以杀惧之”也就没有必要了。所以无论民是（恒且）不畏死还是（恒且）畏死，“以杀惧之”都不是个办法。“畸”在王弼本作“奇”，这两个字在古代是通用的，“奇”仍是与“正”相反的意思。

第二层的两句话

若民恒且必畏死，则恒有司杀者。夫代司杀者杀，是代大匠斲。夫代大匠斲，则希不伤其手。

是在退一步说话：即使是“民恒且必畏死”，那总也是专有一个部门去负责执行杀人，要是随便什么人都来代替这个部门去杀人，那就像代替木匠（大匠）去砍木头。代替木匠砍木

头，就难免要砍伤自己的手！也就是说，即使是民畏死的情形，滥杀也将使统治者自取其祸。至于在民不畏死的情形，滥杀会有什么样的结果，就更不必说了。这一段可以说是反映了《老子》限制君权的法制思想。

帛书乙本的文字结构清楚、内容完整，帛书甲本与乙本文字相仿，只是开头六个字完全缺损。王弼本的这一章文字与帛书相差虽然不算很大，但结构完全破坏了，内容也不连贯了。在王弼本中，第一句句首的“若”被移到第二句的句首，使第一句失去了作为条件句标志的“若”，变成了一个陈述句加上一个反问句。整个句子就成了在肯定“民不畏死”的前提下反问“奈何以死惧之？”近、现代研究《老子》的著作都是如此处理的。例如《老子注译及评介》将这句话译为：

人民不畏惧死亡，为什么用死亡来恐吓他？

其他以王弼本为底本的著作，译文大同小异，意思都一样，我没有发现任何例外。这句话如今早已成为脍炙人口的成语，大家都觉得说起来十分痛快。按王弼本的文字来解释，大约也只能这样翻译。

王弼本和帛书乙本由于第一句话中差了一个“若”字，而意思很不相同：按帛书乙本，《老子》并没有肯定“民”究竟是“畏死”还是“不畏死”，而只是说不管“民”是畏死还是不畏死，“以杀惧之”都没有意义。按王弼本，《老子》则是肯定“民不畏死”的。

王弼本的第二句句首多了“若”字，成为“若使……”，这样一来，在帛书中作条件句连词使用的“使”字，在王弼本中就应该是动词了，因为“使”字前面已经有了一个连词“若”。《老子注译及评介》就是这样处理的，该书将

若使民常畏死，而为奇者，吾得执而杀之，孰敢？

译为：

如果使人民真的畏惧死亡，对于为邪作恶的人，我们就可以把他抓来杀掉，谁还敢为非作歹？

就这句话的翻译而言，应该说是十分贴切的。但是，如果这样理解《老子》的这句话，无论是从全书看还是从本章看，都不大合理：本章一开始就已肯定“民不畏死”，但马上又说“如果使人民真的畏惧死亡，……”，那么从行文的角度讲，接下来就应当讲如何才能“使民常畏死”。这不仅不合《老子》全书的基本思想，而且后面实际上也没有这样的话。

另一些老学著作的作法是不把“使”看成动词，而把“若使”两个字看成一个连词。如《老子新译》将这句译为：

如果人民果真怕死，对那些捣乱的人，我把他们抓来杀掉。谁还敢再捣乱？

将“若使”两个字处理为一个双音节词，解释成“如果”，这样做是否符合先秦古文的习惯？在先秦古文中有没有这样的用法？我都说不清楚。不过我没有见过这样的例子，在《老子》的其他章节中也没有这样的用法。退一步讲，即使我们接受这种解释，整章的意思也不连贯：前面刚刚肯定了“民不畏死”，这里又说“如果人民果真怕死，……”，那么这后一句话就应当是一个反事实条件句，反事实条件句总不能是一个段落的结尾，后面还应当再回到事实上来，但王弼本中却没有这样的话了，没有再返回“民不畏死”这个一开始就肯定的事实上来，而是接着“民畏死”的话茬说起了“司杀者”。全章的意思断成了三截。因此，我认为帛书乙本的文字比较合理。在这一章中《老子》并没有肯定“民”究竟是“畏死”还是“不畏死”，其中心思想是反对君主滥用杀权。

今译 如果老百姓不怕死，用杀来威吓他们有什么用处？如果老百姓怕死，而我又能杀掉那些不轨的人，又有谁还敢图谋不轨呢？即使老百姓肯定是怕死的，那也总得有个专司杀人的部门。要是别人取代这个部门去杀人，就好比代替木匠去砍木头。要代替木匠砍木头，就难免要砍伤自己的手。

第七十五章

人之饥也，以其取食税之多也，是以饥。百姓之不治也，以其上有以为也，是以不治。民之轻死，以其求生之厚也，是以轻死。夫唯无以生为者，是贤贵生。

本章从帛书甲本，乙本相同。王弼本本章为：

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。夫唯无以生为者，是贤于贵生。

傅奕本中“以其求生之厚”作“以其上求生之厚”，多了一个“上”字。如今的各书多据此在王弼本的基础是再增加一个“上”字，以达到三个原因都出自“其上”这样一个整齐的文字结构。例如在《老子新译》和《老子注译及评介》中，这一章的原文都是：

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，以其上求生之厚，是以轻死。夫唯无以生为者，是贤于贵生。

“税”的意思是将财物送给别人。《礼记·檀弓下》有：

未仕者不敢税人，如税人，则以父兄之命。

（未成年者不能把家中的财物送给别人，如要送人，须经家长

同意。)因此“取食税之多”应读成“‘取食税之’多”，是说拿出食物送给别人数量多了。这个“税”并不是赋税的“税”。也许老子的时代赋税还不严重，也许老子因为是在与周王或太子谈话而采取客气的说法。但不论是哪种情况，按帛书的文字，“其”只能是指“人”，因而这句话就只能这样读。若按王弼本，则主语是“其上”，于是“税”就是赋税的意思了。

“不治”就是“乱”，“难治”就是“易乱”（参看第六十五章）。“有以为”是做事之后要别人响应（参看第三十八章）。第三章有“不见可欲，使民心不乱。”这里的“其上之有以为”就是表现了欲望，因而是民乱的原因。因此，“百姓之不治也，以其上之有以为也，是以不治”的意思是说：百姓之所以乱，是因为他们的君主“有以为”，所以才会乱。

“轻死”就是不把死当做一回事，也就是不怕死。“厚”是富裕，“求生之厚”应读作“求‘生之厚’”，就是希望过得富裕。因此，“民之轻死也，以其求生之厚也，是以轻死”是说：“民”之所以不把死当做一回事，是因为他们想活得好，所以才不惜用生命去冒险。

“无以生为”就是“无以为生”，“贤”仍是“多财”的意思，“是”是代词，相当于“那就”。因此“夫唯无以生为者，是贤贵生”就是说：特别是那些无以为生的人，会把多财看得比生命还重要。

按照帛书原文，《老子》在这一章中所讲的是三种对象的三件事情：“人之饥”、“百姓之不治”和“民之轻死”。在《老子》中，“人”、“百姓”、“民”三个词并不是完全相同的意思，“人”是泛指任何一个单个的人，与其身分、性别、年龄无关。“百姓”是与君主相对的概念，指君主以外的全体人所形成的群体。“民”则是与“卿、大夫”相对的概念，指没

有做官的百姓。《老子》所讲的有关“人之饥”、“百姓之不治”和“民之轻死”的理由与这三种对象的情况是完全相应的：“人之饥”与“民之轻死”的原因都在于“人”和“民”自身，而“百姓不治”的原因不在“百姓”自身而在于“其上”。这与《老子》全书的思想是统一的。

如果按照王弼本原文来解释，则三件事的主体都是“民”，而前两件（“民之饥”和“民之难治”）的原因都在于“其上”，而后一件（“民之轻死”）的原因却在于“民”自身。但王弼本的后两句

民之轻死，以其求生之厚，是以轻死。夫唯无以生为者，是贤于贵生。

不好解释，我也没有找到一本书是严格按照王弼本解释这一章的。王弼本人也只是在本章文字的末尾处写了如下注文：

言民之所以僻治、之所以乱，皆由其上，不出其下也，民从上也。

这段注文并不是很清楚：“僻治”和“乱”实际是一个意思，由这一点看，这段注文似乎只是注释“民之难治，以其上之有为，是以难治”的。但此后又有一个“皆”字，注文又写在整章之后，这段话又好像是注释全章的。许多学者就因此而认为全章所说的三件事的原因都在于“其上”，于是就根据傅奕本增加了一个“上”字。如果按照《老子注译及评介》等书的校订本来解释，则三件事的主体都是“民”，原因则都在于“其上”，意思就与帛书完全不同了。例如《老子注译及评介》的译文为：

人民所以饥饿，就是由于统治者吞吃税赋太多，因此陷于饥饿。人民所以难治，就是由于统治者强作妄为，因此难以管治。人民所以轻死，就是由于

统治者奉养奢厚，因此轻于犯死。只有清静恬淡的人，才胜于奉养奢厚的人。

意思成了统治阶级骄奢淫逸，人民起而造反。这恐怕是秦朝以后的事情，在秦朝以前，虽然也有一些关于“盗”的记载，但从未对君主构成威胁。相比之下，我认为还是帛书的文字可靠一些。

另外，王弼本的最末一句“是贤于贵生”中的“贤”字，一般都解释成“胜过”，由于王弼本此句中有一个“于”字，似乎也只好将“贤”字如此解释。古文中的“贤”确实有胜过、超过的意思，但这个意思仍是从“多”转过来的，是数量上超过对方的意思，并不是性质、质量上比对方好的意思（参看第三章）。而在帛书中此句中没有“于”字，意思就完全通顺了。

今译 人们之所以受饥饿，是因为他们拿出过多的食物送给了别人，所以才受饥饿。百姓之所以会乱，是因为他们的君主想要百姓响应他的举动，所以才会乱。人民之所以不怕死，是因为他们想过好日子，所以才不忙死。特别是那些无以为生的人，就会把多财看得比生命更为重要。

第七十六章

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，木强则兵。强大处下，柔弱处上。

本章的“强”都读如“犟”，僵硬、不柔顺的意思。不是现代汉语中“强大”的“强”。“坚强”也不是现代汉语中的意思，而是又硬又僵、不能弯曲之意。

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。

的意思是说：人活着的时候是柔软的，死了就变得僵硬了；植物草木活着的时候是柔软的，死了就变得干枯了。许多著作认为“万物”二字是衍文，应当删除。但帛书甲本本章保存完好一字不缺，其中也有“万物”二字，乙本略有缺损，为“万□□木之生也……”，由此可见，说“万物”是衍文的理由不够充分。实际上，《老子》中的“万物”一词有时就是专指植物的，如第四十二章的“万物负阴而抱阳”中的“万物”也以解释成“植物”为好。

“徒”指有共同特征的一类对象，“生之徒”就是活的一类，“死之徒”就是死的一类。

兵强则不胜，木强则兵。

中的两个“兵”字可以解释成同一个意思，也可以解释成不同的意思。我认为，这两个“兵”字都是指兵器，前一个是名词，后一个是动词。“兵强则不胜”是说兵器如果僵直没有弹性就不是好的。“胜”指同类事物中最优的（参看第三十一章）。“木强则兵”中的“兵”是动词，用兵器砍斫的意思。古代时常要检验兵器是否坚韧、锋利，常用的办法是选一根既硬又直的树枝，用兵刃斜向劈断，弯的、软的树枝不能用来做这个试验。直到现代，乡村铁匠仍在使用这种办法。因此说“木强则兵”。

“兵强则不胜”中的“兵”也可以解释为兵事，于是这句话的意思就是说：用兵时如果采取僵直的办法就不能取胜，也能说得通。许多著作将这两句改为

兵强则灭，木强则折。

又把“强”解释为“强大”，例如《老子新译》将这两句话翻译为：

军队强大了就会破灭，树木强大了就会摧折。

于理不合，与事实也不符：强大的军队绝不会比弱小的军队更容易破灭，强大的树木也绝不会比细小的树木更容易摧折。战争中以少胜多、以弱胜强的例子固然可以举出不少，但这种情形在全部战争中毕竟是少数，不具有普遍性。

《老子注译及评介》译为：

用兵逞强就会遭受灭亡，树木强大就会遭受砍伐。

仍有前面所说的问题：用兵逞强有遭受灭亡的，但只是少数，不具有普遍性。而《老子》在本章前面所说的“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”都是

普遍规律，从这些普遍规律“故”出来的，也应是具有普遍性的东西。另外“树木强大就会遭受砍伐”不像是在翻译“木强则折”，倒像是在翻译“木强则兵”。

坚强处下，柔弱处上。

仍是用植物在作比喻：坚硬僵直的部分（树干）位于下边，柔软的部分（细枝和树叶）位于上边。以此引出与第三十六章的“柔弱胜刚强”类似的意思。

今译 人活的时候是柔弱的，死了就变成僵硬的；万物草木活的时候又软又脆，死了就变成又枯又干。所以，僵硬属于死亡之族，柔弱属于生存之族。因此兵器如果僵直就不是上等的，树木如果僵直就会被砍斫。僵硬的处于下边，柔弱的占据上边。

第七十七章

天之道，其犹张弓欤？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。是以圣人为而不恃，功成而

不处；其不欲见贤。

本章的前一部分是以拉弓做比喻，说明“天之道”。弓在未拉开时，其长度（两弓梢之间的距离）比宽度（弓柄与弓弦的距离）大得多，是长度有余而宽度不足。弓拉开后，其上梢会降低（高者抑之），其下梢会抬高（下者举之），弓的长度会变小（有余者损之），而弓的宽度会增加（不足者补之）。拉弓这一个动作同时产生了“高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之”的四项结果。拉弓的目的并不是为了“损有余而补不足”，拉弓的目的是为了射箭或者锻炼臂力，但拉弓却产生了“损有余而补不足”的效果。《老子》用“张弓”来比喻无为自然的“天之道”，的确是一个相当高明的比喻。

在古书中，我没有见到有对这段话的解释，现代研究《老子》的著作都把这段话解释得莫名其妙。例如《老子新译》将

第七十七章

天之道，其犹张弓欤？高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。

翻译为：

天的“道”不很像拉开弓〔射箭瞄准〕吗？高了就把它压低一些，低了就把它升高一些，过满了就减少一些，不够满就补足一些。

《老子校读》的译文大同小异。这样的解释肯定不是《老子》的原义。“高了就把它压低一些，低了就把它升高一些”之类的做法是谁都会的，这是人们做事的一般原则，可以称为“人之道”，但绝不是《老子》的天之道。而且这都是有意识的行为，是为了压低而压低，为了升高而升高，与《老子》的无为自然没有丝毫联系。

《老子注译及评介》对这段话的翻译是：

自然的规律，岂不就像拉开弓弦一样吗？弦位高了就把它压低，弦位低了就把它升高；有余的加以减少，不足的加以补充。

这段译文我是完全读不懂：不懂什么叫弦位，也不知道在拉弓时要减少什么、补充什么。除了上述两种解释之外，还有的著作解释成挂弓弦的，甚至有解释成调琴弦的，统统叫人摸不着头脑。

《老子》认为，天的准则是“损有余而补不足”，自然界因此而保持均衡，而人做事的准则则是“损不足以奉有余”，因而使社会失去平衡。《老子》认为只有“道者”能够奉行天道，使社会保持平衡，因为他随时将“有余”的东西奉献给天下。“为而不恃”与第二章的意思相同，是说作完事情之后并不倚仗所作事情索取什么；“功成而不处”用现在的话说就是不躺在功劳上睡觉。两句话的意思相似，都是在进一步

说明圣人的“有余以奉天下”。

“其不欲见贤”中的“见”同“现”，“贤”仍是多财的意思（参看第三章），这句话是说：圣人不想显示自己多财。这可以说是圣人“有余以奉天下”的动机。

一般的著作都用“贤能”、“贤德”之类的意思来解释本章的“贤”字，结果使得后面三句与前面的内容不大相干，于是有些学者便认为这三句是错简。例如《老子集解》中说：

三句与上文义不相承。上二句已见第二章，又复出于此。

不少著作都采用这种说法（例如《老子注译及评介》）。但当我们把“贤”字按古义解释为“多财”时，这三句话与上面的内容并非“不相承”，而是必要的。此外，帛书乙本也有这三句话，只是文字有所不同，为：

是以圣人为而弗又成功而弗居也若此其不欲见贤也。

甲本只存“见贤也”三字。因此，说这三句话是错简的理由是不充分的。

今译 天之道不就像拉弓吗？高的地方降下去，低的地方抬起来，长的部位减少，短的部位增加。天之道是使有余的部分减少而使不足的部分增加，人之道却不是这样，反而要减少不足的部分来供奉有余的部分。谁能把有余的部分拿来奉献给天下？只有按“道”行事的人。所以，圣人做了事情却不仗恃它们，成就功业却不倚仗它们；他不想显示自己多财。

第七十八章

天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。是以圣人云：受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王。正言若反。

天下没有什么东西比水更柔软，但对付坚硬的东西却没有什么能胜过水。滴水能够穿石，洪水能够冲垮一切，所以说没有什么东西能代替水。《老子》书中反复强调弱能胜强、柔能胜刚的道理，但这个道理虽然谁都知道，却谁都做不到。

“受”是承受的意思，“垢”指耻辱。“社稷主”指诸侯国的君主，“社”是土地之神，“稷”是五谷之神，《白虎通义》对社稷的解释是：

人非土不立，非谷不食，……故封土立社，示有土也。稷，五谷之长也，故立稷而祭之也。

周代诸侯都封有一方土地，统治一方百姓，所以古书常以“社稷”称诸侯国。“不祥”指灾难，“天下王”指天子。

受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王。

是说：承受国家的耻辱的，才称得上是诸侯国的国君；承受

国家的灾难的，才称得是天下之王。“正言若反”是说上面的两句话本是正话，但却像是反话，因为在一般人看来，君主应当是享受国家的尊荣富贵，而不是承担耻辱和灾难，耻辱和灾难都是“乱臣贼子”的过错。

本章的内容就是为了解释“受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王”这两句话，从文字上看，似乎是有一位“圣人”真的说过这样两句话。

今译 天下没有比水更为柔弱的东西了，但攻击僵硬物体时却没有什么东西能胜过水，谁也代替不了它。弱能胜强，柔能胜刚，这个道理谁都懂得，但谁都不去做。所以圣人说：承受国家的屈辱，才称得上一国之主；承受国家的灾难，才称得上天下之王。正话听着像是反话。

第七十九章

和大怨，必有余怨，安可以以为善？

是以圣人执左契而不责于人。有德司契，

无德司物。天道无亲，常与善人。

本章中的“大”似乎不是大小的“大”，而是“全部”、“各种各样”的意思。“怨”是不满的意思。“善”是妥善，即将事情办好的意思。“善人”指能把事情办好的人（参看第六十二章）。

和大怨，必有余怨，安可以以为善？

意思是说：消解各种不满，却总是留下一些不满，这怎么能算是做好了呢？也就是说，《老子》认为，要消除人们的不满，就要做得彻底，化消极为积极，变不满为拥护。

“契”是契约、借据。古代的借据刻在木片或竹片上，纵向剖开，左一半称“左契”，由贷方保管，右一半称“右契”，由借方保管。还债时双方合契确认债务数额。“执左契而不责于人”是说保管着左契但不督促对方还债。

“彻”是田赋、税收。“司契”是掌管借据，“司彻”是掌管税收。掌管借据的人是坐等对方来还债，采取被动态度；掌管税收的人是挨户收敛，采取主动态度。前者合乎“德”，后者则不合乎“德”。

“天道无亲，常与善人”是《老子》中一句十分重要的话。《老子》这一章的话题是讲“和怨”，和怨的办法是

“德”，是“执左契而不责于人”，也就是说只是自己去做好事，而不要求别人采取相应的行动。能做得好，就可以不留余怨地“和怨”，做得不好，就必定“有余怨”。天道不论是亲是疏，谁做得好就帮助谁、保佑谁。周代称周王为“天子”，意思是上天的儿子，是代替上天统治万民的。《老子》的这句话则说：即使是天子，如果做得不好，天也不会站在你这一边。

今译 如果在消解各种不满时总要留下一些不满，那怎么能叫把事情办好了呢？所以圣人虽拿着借据却并不督促对方还债。有德的人掌管借贷；无德的人掌管税收。天道不讲亲疏，总伴随那些能把事情办好的人。

第十八章

小国寡民使有十百人器而勿用；使民重死而远徙，有舟车无所乘之，有甲兵无所陈之；使民复结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。

本章从帛书乙本，甲本文字相似，唯缺损较多，乙本只损“声相”二字。王弼本本章为：

小国寡民使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙，虽有舟舆无所乘之，虽有甲兵无所陈之。使人复结绳而用之，甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。

自古至今，各种研究《老子》的著作几乎无一例外地认为这一章是老子的政治理想，说老子主张“小国寡民”，主张“民至老死不相往来”。例如《老子新译》对本章的译文为：

国家要小，人民要少。即使有各种器具，也不使用；使人民不用生命去冒险，不向远方迁移；虽有船和车，没有地方乘坐它；虽有武器装备，没有地方陈列它。使人民再用古代结绳记事的办法。〔使人民〕吃得香甜，穿得漂亮，住得安适，过得习惯，邻国互相望得见，鸡鸣犬吠的声音互相听得见，而

人民直到老死，不相往来。

其他著作的译文在大框架上与《老子今译》基本一致，只是对某些词句的解释不同。例如有人认为“什伯”是军队的编制，因而“什伯之器”是指武器，有人认为“什”是十倍，“伯”是百倍，“什伯之器”是指功效高的各种机械。再如，对“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”四句，也有人解释为“以其食为甘，以其服为美，以其居为安，以其俗为乐”，等等。这些解释粗看起来相当自然，两千年来一直广为流传，似乎已是定论。但如果细加分析，却会发现许许多多难以解释的疑点。

首先，在《老子》一书中，“圣人”一直是面向天下的：“贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下”（第十三章）、“圣人抱一为天下式”（第二十二章）、“万物归焉而不为主”（第三十四章）、“执大象，天下往，往而不害，安平泰”（第三十五章）、“圣人在天下，歛歛为天下浑其心……”（第四十九章）、“以天下观天下”（第五十四章）、“以无事取天下”（第五十七章）、“天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争”（第六十六章）等等。如果《老子》真的主张“小国寡民”、“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”，那又将置圣人于何地呢？圣人又如何发挥他的作用呢？

其次，《老子》的一个基本思想是“辅万物之自然而不敢为”（第六十四章），那么对国家的大小也应当是“辅之自然而不敢为”的，要是主张一律小国寡民，就不再是“无为”，而是“为之”了。《老子》中多处强调不可强求一律，对国家的规模想来也不会主张强求一律的。

第三，按通行的解释，这些寡民的小国里仍然“有什伯之器”，“有舟舆”，“有甲兵”，只是不肯用而已。那么这些

“什伯之器”、“舟舆”、“甲兵”是哪里来的？是造的？是买的？还是外国送的？既然“民至老死不相往来”，那自然不会是买的、送的，于是就只能是自己造的。但是既然不肯用，又造它们做什么呢？

第四，《老子》中也讲了一些大国与小国关系的道理（第六十一章）如果老子真的主张“小国寡民”，认为根本不应该有大国，这一章内容岂不成了废话？

第五，如果老子真的主张回到连文字都不要、结绳记事的原始状态，那他何必又用文字写这么一本书？主张不要文字的人却使用文字写书劝别人别用文字，而那些被劝说的人要想知道这一劝说，又必须识字。不知如何才能走出这个死循环？

至此，我们面前只有两种选择：或者认为老子只不过信口说说，并没有想那么周全，或者重新解释这一章文字。

如果说老子没有想到后面三个问题，倒也可以接受，因为相当多的中国人的确不习惯这样思考问题。但要说老子连圣人与“小国寡民”的关系都没想过，却很难想象，因为圣人如何如何是《老子》中太重要的内容了。因此，根据绪言中所讲明的原则，要重新解释这一章的意思。

我认为，“小国寡民”并不是《老子》的主张，至少本章内容并不说明《老子》主张“小国寡民”。在这一章中，“小国寡民”并不是一个句子，而是整章的复合主语。三个“使”字是三个并列的谓语。从语言的角度讲，无论我们如何理解“小国寡民”四个字，其后的

使有什百人器而勿用；使民重死而远徙，有舟
车无所乘之，有甲兵无所陈之；使民复结绳而用之
……

中的三个“使”字都以看成并列为宜。有些著作也的确是这

样处理的，如《老子校读》就将这几句话译为：

使大家虽然有各种各样的器具，也不使用；使人民看重生命，而不轻易向远方迁移。……使人民恢复结绳而用以记事。……

第一句话读起来总觉得是在自找麻烦：既然要大家不使用“各种各样的器具”又何必要“使大家”有“各种各样的器具”呢？干脆使大家没有各种各样的器具岂不省事？事实上，大多数著作都没有将这三个“使”字处理成并列的，而是像《老子新译》那样，把第一个“使”看做连词，而把后两个“使”字看成动词。这样的解释多少有些不合语言习惯，同一个字连续使用时多是同一个意思。但由于王弼本中是“使有什伯之器而不用”，似乎也只好如此处理。

王弼本的“使有什伯之器而不用”，帛书甲本作“使十百人之器毋用”，乙本作“使有十百人器而勿用”。“毋用”和“勿用”都既可以解释为“不用”，也可以解释为“无用”。“不用”有很强的主观色彩，是“不愿用”、“不肯用”、“不屑用”之类的意思；而“无用”则强调客观性，是“没有用”、“没法用”、“用不上”之类的意思。在这里，似应取“无用”的意思。另外，从帛书的文字来看，此处的“十百人器（十百人之器）”当指需要多人共同使用的大型机具。

王弼本的“不远徙”，帛书甲乙本均无“不”字，作“远徙”，似是相反，但也可以解释成相同的意思：将王弼本里“不远徙”中的“远”看做副词，“徙”看做动词；而将帛书里“远徙”中的“远”看做动词，“徙”看做宾语。其意思就基本是相同的。因此，本章的内容就是讲“小国寡民”的做法所能带来的三项后果：

小国寡民使十百人之器勿用；

小国寡民使民重死而远徙，有舟车无所乘之，有甲兵无所陈之；

小国寡民使人复结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。

“甘其食，美其服，乐其俗，安其居”中的“甘”、“美”、“乐”、“安”都是以为动词，这几句话的意思是：以那样的食物为甘，以那样的服装为美，以那样的习俗为乐，以那样的居所为安。《老子》在这里摆了事实，但没有讲结论，没有明说是赞成“小国寡民”还是反对“小国寡民”。但《老子》显然是在讲给统治者听，而这里列举的“小国寡民”的种种后果显然都是君主所不愿的，因此可以说《老子》实际上是反对“小国寡民”的。

今译 小国寡民的做法使得那些需要多人使用的机具派不上用场；使得百姓把死看得很重而躲避远出，就是有车船也没有地方可去，就是有盔甲兵器也没有地方列阵；使得人民又回到结绳记事的时代；以那样的食物为甘，以那样的服装为美，以那样的生活为乐，以那样的居所为安，邻国之间互相都能看得见，连鸡鸣犬吠的声音都能听得到，但各国人民之间直到老死都不相往来。

第八十一章

信言不美，美言不信。善者不辩，
辩者不善。知者不博，博者不知。圣人
不积，既以为人已愈有，既以与人己愈
多。天之道，利而不害；圣人之道，为
而不争。

“信言”指可信的话，也就是实话，“美”是修饰。“信言不美，美言不信”是说实话都不加修饰，加以修饰的话就不是实话。也就是说，言在于信而不在于美。“善者”指心地善良的人，“辩”是能说会道。“善者不辩，辩者不善”是说善良的人不爱夸耀，爱夸耀的人不善良，也就是说善在于行而不在于言。“知者”指有学问的人，“博”是知识面宽。“知者不博，博者不知”是说学问在于深，而不在于博。

“善者不辩，辩者不善”在帛书乙本中作“善者不多，多者不善”（甲本缺损），位置在“知者不博，博者不知”之后。“多”是称赞的意思，“善者不多，多者不善”是说善者无人称赞，被人称赞的不是善者。王弼本的“辩”是自夸，帛书乙本的“多”是被夸。我以为帛书乙本的意思更合乎《老子》的精神。

“积”是积蓄，“圣人不积”是说圣人不去积蓄财富。“既”是已经，“以”是用来，“既以为人已愈有，既以与人己愈多”是说：圣人已经把自己的财产用来为众人办事了，但

第八十一章

自己反而还会有；已经把自己的财产分给众人，但自己反而会更多。天的原则是有利于万物而不侵害万物（天之道，利而不害），圣人的原则是替人民办事而不与人民争夺财富（圣人之道，为而不争）。

今译 可信的话不加修饰，加以修饰的话不可信。善良的人不爱夸耀，爱夸耀的人不善良。有学问的人不广博，广博的人没学问。圣人没有积蓄，尽力帮助别人，自己反而还有；尽量给予别人，自己反而更多。所以说，天之道是造福万物而不为害；圣人之道是只管做事而不争竞。

老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。

孔子適周，將問禮於老子。老子曰：“子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。”孔子去，謂弟子曰：“鳥，吾知其能飛，魚，吾知其能游，獸，吾知其能走。走者可以為罔，游者可以為綸，飛者可以為矰。至於龍吾不能知，其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪！”

老子脩道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，迺遂去。至關，關令尹喜曰：“子將隱矣，強為我著書。”於是老子迺著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。

或曰，老萊子亦楚人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云。

蓋老子百六十餘歲，或言二百餘歲，以其脩道而養壽也。

自孔子死之後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公曰：“始秦與周合，合五百歲而離，離七十歲而霸王者出焉。”或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隱君子也。

老子之子名宗，宗為魏將，封於段干。宗子注，注子宮，宮玄孫假，假仕於漢孝文帝。而假之子解為膠西王卬太傅，因家于齊焉。

世之學老子者則絀儒學，儒學亦絀老子。“道不同不相為謀”，豈謂是邪？李耳無為自化，清靜自正。

王弼注《老子》

一章

道，可道，非常道；名，可名，非常名。可道之道、可名之名指事造形，非其常也，故不可道、不可名也。無名，天地之始；有名，萬物之母。凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始；及其有形有名之時，則長之、育之、亨之、毒之，為其母也。言道以無形無名始成，萬物以始以成而不知其所以，玄之又玄也。故常無欲，以觀其妙；妙者，微之極也。萬物始於微而後成，始於無而後生。故常無欲空虛可以觀其始物之妙。常有欲，以觀其微。微，歸終也。凡有之為利，必以無為用，欲之所本，適道而後濟。故常有欲可以觀其終物之微也。此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。兩者，始與母也。同出者，同出於玄也。異名，所施不可同也，在首則謂之始，在終則謂之母。玄者，冥也，默然無有也。始，母之所出也，不可得而名，故不可言。同名曰玄，而言謂之玄者，取於不可得而謂之然也。謂之然則不可以定乎一玄而已，則是名則失之遠矣。故曰玄之又玄也。衆妙皆從同而出，故曰衆妙之門也。

二章

天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之

爲善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。美者，人心之所進樂也；惡者，人心之所惡疾也。美惡猶喜怒也，善不善猶是非也。喜怒同根，是非同門，故不可得而偏舉也。此六者皆陳自然不可偏舉之明數也。是以聖人處無爲之事，自然已足，爲則敗也。行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，智慧自備，爲則僞也。功成而弗居。因物而用，功自彼成，故不居也。夫唯弗居，是以不去。使功在己，則功不可久也。

三 章

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可欲，使民心不亂。賢，猶能也；尚者，嘉之名也；貴者，隆之稱也。唯能是任，尚也曷爲？唯用是施，貴之何爲？尚賢，顯名榮過，其任爲而常校能相射；貴貨過用，貪者競趨穿窬探篋，沒命而盜。故可欲不見則心無所亂也。是以聖人之治，虛其心，實其腹，心懷智而腹懷食，虛有智而實無知也。弱其志，強其骨。骨，無知以幹志，生事以亂心，虛則志弱也。常使民無知無欲。守其真也。使夫智者不敢爲也。智者，謂知爲也。爲無爲，則無不治。

四 章

道冲，而用之或不盈。淵兮，似萬物之宗。挫其銳，解其紛，和其光，同其塵。湛兮，似或存。吾不知誰之子，象帝之先。夫執一家之量者，不能全家；執一國之量者，不能成國；窮力舉重，不能為用。故人雖知萬物治也，治而不以二儀之道，則不能贍也。地雖形魄，不法於天則不能全其寧；天雖精象，不法於道則不能保其精。冲而用之，用乃不能窮；滿以造實，實來則溢。故冲而用之又復不盈，其為無窮，亦已極矣。形雖大，不能累其體；事雖殷，不能充其量。萬物舍此而求主，主其安在乎？不亦“淵兮，似萬物之宗”乎？銳挫而無損，紛解而不勞，和光而不污其體，同塵而不渝其真，不亦“湛兮，似或存”乎？地守其形，德不能過其載；天憚其象，德不能過其覆。天地莫能及之，不亦似帝之先乎？帝，天帝也。

五 章

天地不仁，以萬物為芻狗；天地任自然，無為、無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有為。造立施化，則物失其真；有恩有為，則物不具存；物不具存，則不足以備載矣。地不為獸生芻，而獸食芻；不為人生狗，而人食狗。無為於萬物，而萬物各適其所，用則莫不贍矣。若慧由己樹，未足任也。聖人不仁，以百姓為芻狗。聖人與天地合其德，以百姓

比筦狗也。天地之間其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。橐，排橐也；籥，樂籥也。橐籥之中空洞，無情無為，故虛而不得窮屈，動而不可竭盡也。天地之中蕩然任自然，故不可得而窮，猶若橐籥也。多言數窮，不如守中。愈為之，則愈失之矣。物樹其惡，事錯其言。不濟、不言、不理，必窮之數也。橐籥而守數中，則無窮盡；棄己任物，則莫不理。若橐籥有意於為聲也，則不足以其吹者之求也。

六 章

谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。緜緜若存，用之不勤。谷神，谷中央無谷也。無形無影無逆無違，處卑不動，守靜不衰，谷以之成而不見其形，此至物也。處卑而不可得名，故謂天地之根，緜緜若存，用之不勤。門，玄牝之所由也，本其所由，與極同體，故謂之天地之根也。欲言存邪，則不見其形；欲言亡邪，萬物以之生，故緜緜若存也。無物不成，用而不勞也，故曰用而不勤也。

七 章

天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，自生則與物爭，不自生則物歸也。故能長生。是以聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪？故能成其私。無私者，無為於身也。身先身存，故曰能成其私也。

八 章

上善若水。水善利萬物而不爭，處衆人之所惡。人惡卑也。故幾於道。道無，水有，故曰幾也。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。言人皆應於治道也。

九 章

持而盈之，不如其已。持，謂不失德也。既不失其德，又盈之，勢必傾危，故不如其已者。謂乃更不如無德無功者也。揣而銳之，不可常保。既揣末令尖，又銳之令利，勢必摧斲，故不可長保也。金玉滿堂，莫之能守。不若其已。富貴而驕，自遺其咎。不可長保也。功遂身退，天之道。四時更運，功成則移。

十 章

載營魄抱一，能無離乎。載，猶處也；營魄，人之常居處也；一，人之真也。言人能處常居之宅，抱一清神，能常無離乎，則萬物自賓也。專氣致柔，能嬰兒乎。專，任也；致，極也。言任自然之氣，致

至柔之和，能若嬰兒之無所欲乎，則物全而性得矣。滌除玄覽，能無疵乎。玄，物之極也。言能滌除邪飾，至於極覽，能不以物介其明，疵之其神乎，則終與玄同也。愛民治國，能無知乎。任術以求成、運數以求匿者，智也。玄覽無疵，猶絕聖也。治國無以智，猶棄智也。能無以智乎，則民不辟而國治之也。天門開闔，能無雌乎。天門，謂天下之所由從也；開闔，治亂之際也。或開或闔，經通於天下，故曰天門開闔也。雌，應而不倡，因而不為。言天門開闔能為雌乎，則物自資而處，自安矣。明白四達，能無為乎。言至明四達，無迷無惑，能無以為乎，則物化矣。所謂道常無為，侯王若能守，則萬物自化。生之，不塞其原也。畜之，不禁其性也。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄而何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。

十一章

三十輻共一轂，當其無，有車之用。轂，所以能統三十輻者。無也，以其無能受物之故，故能以實統衆也。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。木、埴、壁所以成三者，而皆以無為用也。言無者，有之所以為利，皆賴無以為用也。

十二章

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽；馳騁畋獵令人心發狂，爽，差失也，失口之用，故謂之爽。夫耳目口心皆順其性也。不以順性命，反以傷自然，故曰盲、聾、爽、狂也。難得之貨令人行妨。難得之貨塞人正路，故令人行妨也。是以聖人爲腹不爲目，故去彼取此。爲腹者以物養己，爲目者以物役己，故聖人不爲目也。

十三章

寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵爲下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。寵必有辱，榮必有患。驚辱等，榮患同也。爲下，得寵辱榮患若驚，則不足亂天下也。何謂貴大患若身？大患，榮寵之屬也。生之厚，必入死之地，故謂之大患也。人迷之於榮寵，返之於身，故曰大患若身也。吾所以有大患者，爲吾有身；由有其身也。及吾無身，歸之自然也。吾有何患？故貴以身爲天下，若可寄天下；無以易其身，故曰貴也。如此乃可以託天下也。愛以身爲天下，若可託天下。無物可以損其身，故曰愛也。如此乃可以寄天下也。不以寵辱榮患損易其身，然後乃可以天下付之也。

十四章

視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。無狀、無象、無聲、無響，故能無所不通，無所不往，不得而知。更以我耳、目、體不知為名，故不可致詰，混而為一也。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名。復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象。欲言無邪，而物由以成；欲言有邪，而不見其形。故曰無狀之狀，無物之象也。是謂惚恍。不可得而定也。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道以御今之有，有，有其事。能知古始，是謂道紀。無形無名者，萬物之宗也。雖今古不同，時移俗易，故莫不由乎此以成其治者也。故可執古之道以御今之有。上古雖遠，其道存焉，故雖在今，可以知古始也。

十五章

古之善為士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為之容：豫焉，若冬涉川；冬之涉川，豫然若欲度若不欲度，其情不可得見之貌也。猶兮，若畏四鄰；四鄰合攻，中央之主猶然不知所趣向者也。上德之人，其端兆不可覩，德趣不可

見，亦猶此也。儼兮，其若客；渙兮，若冰之將釋；敦兮，其若樸；穡兮，其若谷；混兮，其若濁。凡此諸“若”，皆言其容象不可得而形名也。孰能濁以靜之徐清。孰能安以久動之徐生。夫晦以理，物則得明；濁以靜，物則得清；安以動，物則得生。此自然之道也。孰能者，言其難也；徐者，詳慎也。保此道者不欲盈。盈必溢也。夫唯不盈，故能蔽不新成。蔽，覆蓋也。

十六章

致虛極，守靜篤。言致虛，物之極篤；守靜，物之真正也。萬物並作，動作、生長。吾以觀復。以虛靜觀其反復。凡“有”起於虛，“動”起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜，是物之極篤也。夫物芸芸，各復歸其根。各返其所始也。歸根曰靜，是謂復命，復命曰常。歸根則靜，故曰靜；靜則復命，故曰復命也。復命則得性命之常，故曰常也。知常曰明。不知常，妄作，凶。常之為物，不偏不彰，無皦昧之狀、溫涼之象，故曰知常曰明也。唯此“復”乃能包通萬物，無所不容；失此以往，則邪入乎分，則物離其分。故曰不知常則妄作，凶也。知常，容。無所不包通也。容乃公，無所不包通，則乃至於蕩然公平也。公乃王，蕩然公平，則乃至於無所不周普也。王乃天，無所不周普，則乃至於同乎天也。天乃道，與天

合德，體道大通，則乃至於極虛無也。道乃久。窮極虛無，得道之常，則乃至於不窮極也。殺身不殆。無之為物，水火不能害，金石不能殘。用之於心，則虎兇無所投其齒角，兵戈無所容其鋒刃，何危殆之有乎？

十七章

太上，下知有之。太上，謂大人也，大人在上，故曰太上。大人在上，居無為之事，行不言之教，萬物作焉而不為始，故下知有之而已。言從上也。其次，親而譽之。不能以無為居事、不言為教。立善行施，使下得親而譽之也。其次，畏之。不復能以恩仁令物，而賴威權也。其次，侮之。不能法以正齊民，而以智治國，下知避之，其令不從，故曰侮之也。信不足焉，有不信焉。夫御體失性則疾病生，輔物失真則疵釁作。信不足焉，則有不信。此自然之道也。己處不足，非智之所齊也。悠兮，其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然。自然，其端兆不可得而見也，其意趣不可得而覩也。無物可以易其言，言必有應，故曰“悠兮，其貴言”也。居無為之事，行不言之教，不以形立物，故功成事遂而百姓不知其所以然也。

十八章

大道廢，有仁義；失無為之事，更以施慧立善，道進物也。慧智出，有大偽；行術用明，以察

奸偽，趣覩形見物，知避之，故智慧出則大偽生也。六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。甚美之名生於大惡，所謂美惡同門。六親，父、子、兄、弟、夫、婦也。若六親自和、國家自治，則孝慈、忠臣不知其所在矣。魚相忘於江湖之道，則相濡之德生也。

十九章

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文，不足。故令有所屬：見素抱樸，少私寡欲。聖、智，才之善也；仁、義，人之善也；巧、利，用之善也。而直云“絕”，文甚不足，不令之有所屬無以見其指。故曰此三者以為文而未足，故令人有所屬，屬之於素樸寡欲。

二十章

絕學無憂。唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去若何？人之所畏，不可不畏。下篇“為學者日益，為道者日損”，然則學求益所能而進其智者也，若將無欲而足，何求於益？不知而中，何求於進？夫燕雀有匹，鳩鴿有仇，寒鄉之民必知旃裘。自然已足，益之則憂。故續鳧之足何異截鶴之脛，畏譽而進何異畏刑唯阿？美惡相去何若？故人之所畏，吾亦畏焉，未敢恃之以為用也。荒兮，其未央哉！嘆與俗相返之遠也。衆人熙熙，如享太牢，如春登臺。衆人迷

於美進，惑於榮利，欲進心競，故熙熙如享太牢，如春登臺也。我獨泊兮，其未兆，如嬰兒之未孩。言我廓然，無形之可名，無兆之可舉，如嬰兒未能孩也。僂僂兮，若無所歸。若無所宅。衆人皆有餘，而我獨若遺。衆人無不有懷有志，盈溢胸心，故曰皆有餘也。我獨廓然，無為無欲，若遺失之也。我愚人之心也哉，絕愚之人，心無所別析，意無所好欲，猶然其情不可觀，我頹然若此也。沌沌兮！無所別析，不可為明。俗人昭昭，耀其光也。我獨昏昏。俗人察察，分別別析也。我獨悶悶。澹兮，其若海；情不可觀。颺兮，若無止。無所繫繫。衆人皆有以，以，用也，皆欲有所施用也。而我獨頑似鄙。無所欲為，悶悶昏昏，若無所識，故曰頑且鄙也。我獨異於人，而貴食母。食母，生之本也。人者皆棄生民之本，貴不飾之華，故曰我獨欲異於人。

二十一章

孔德之容，惟道是從。孔，空也。惟以空為德，然後乃能動作從道。道之為物，惟恍惟惚。恍惚，無形不繫之歎。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；以無形始物，不繫成物。萬物以始以成而不知其所以然，故曰恍兮惚兮，惚兮恍兮，其中有象也。窈兮冥兮，其中有精。窈冥，深遠之歎。深遠不可得而見，然而萬物由之，其可得見以定其真，故

曰“窈兮冥兮，其中有精”也。其精甚真，其中有信。信，信驗也。物反窈冥，則真精之極得，萬物之性定，故曰“其精甚真，其中有信”也。自古及今，其名不去，至真之極不可得名，無名則是其名也。自古及今無不由此而成，故曰“自古及今，其名不去”也。以閱衆甫。衆甫，物之始也。以無名說萬物始也。吾何以知衆甫之狀哉？以此。此，上之所云也。言吾何以知萬物之始於無哉，以此知之也。

二十二章

曲則全，不自見其明，則全也。枉則直，不自是，則其是彰也。窪則盈，不自伐，則其功有也。敝則新，不自矜，則其德長也。少則得，多則惑。自然之道亦猶樹也，轉多轉遠其根，轉少轉得其本。多則遠其真，故曰惑也；少則得其本，故曰得也。是以聖人抱一爲天下式。一，少之極也；式，猶則之也。不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂“曲則全”者豈虛言哉？誠全歸之。

二十三章

希言自然。聽之不聞，名曰希。下章言：道之出

言淡兮其無味也，視之不足見，聽之不足聞。然則無味不足聽之言，乃是自然之至言也。故飄風不終朝，驟雨不終日。孰爲此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？言暴疾美興不長也。故從事於道者，道者同於道，從事，謂舉動從事於道者也。道以無形無為成濟萬物，故從事於道者，以無為為君，不言為教，緜緜若存。而物得其真與道同體，故曰同於道。德者同於德，得，少也。少則得，故曰得也。行得，則與得同體，故曰同於得也。失者同於失。失，累多也。累多則失，故曰失也。行失則與失同體，故曰同於失也。同於道者，道亦樂得之；同於德者，德亦樂得之；同於失者，失亦樂得之。言隨行其所，故同而應之。信不足焉，有不信焉！忠信不足於下焉，有不信焉。

二十四章

企者不立，物尚進則失安，故曰企者不立。跨者不行，自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。其在道也，曰餘食贅行。其唯於道而論之，若却至之行、盛饌之餘也，本雖美，更可穢也。本雖有功而自伐之，故更為疣贅者也。物或惡之，故有道者不處。

二十五章

有物混成，先天地生。混然不可得而知，而萬物由之以成，故曰混成也。不知其誰之子，故先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，寂寥，無形體也。無物之匹，故曰獨立也。返化終始不失其常，故曰不改也。周行而不殆。可以為天下母。周行無所不至而免殆，能生全大形也，故可以為天下母也。吾不知其名，名以定形，混成無形，不可得而定，故曰不知其名也。字之曰道，夫名以定形，字以稱可。言道取於無物而不由也，是混成之中可言之稱最大也。強為之名曰大。吾所以字之曰道者，取其可言之稱最大也，責其字，定之所由，則繫於大，大有繫，則必有分，有分，則失其極矣。故曰強為之名曰大。大曰逝，逝，行也，不守一，大體而已。周行無所不至，故曰逝也。逝曰遠，遠曰反。遠，極也。周無所不窮極，不偏於一逝，故曰遠也。不隨於所適，其體獨立，故曰反也。故，道大，天大，地大，王亦大。天地之性人為貴，而王是人之主也，雖不職大，亦復為大，與三匹，故曰王亦大也。域中有四大，四大，道、天、地、王也。凡物有稱有名則非其極也。言道則有所由，有所由然後稱之為道。然則是道，稱中之大也，不若無稱之大也。無稱不可得而名，曰域也。道、天、地、王皆在乎無稱之內，故曰域中

有四大者也。而王居其一焉。處人主之大也。人法地，地法天，天法道，道法自然。法，謂法則也。人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。道不違自然，乃得其性，法自然者在方，而法方在圓，而法圓於自然，無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。用智不及無知，而形魄不及精象，精象不及無形，有儀不及無儀，故轉相法也。道順自然，天故資焉；天法於道，地故則焉；地法於天，人故象焉。所以為主。其一之者，主也。

二十六章

重爲輕根，靜爲躁君。凡物，輕不能載重，小不能鎮大。不行者使行，不動者制動，是以重必爲輕根，靜必爲躁君也。是以聖人終日行不離輜重。以重爲本，故不離。雖有榮觀，燕處超然，不以經心也。奈何萬乘之主而以身輕天下？輕則失本，躁則失君。輕不鎮重也，失本爲喪身也，失君爲失君位也。

二十七章

善行無轍迹，順自然而行，不造不始，故物得至而無轍迹也。善言無瑕譴，順物之性，不別不析，故無瑕譴可得其門也。善數不用籌策；因物之數，不假形也。善閉無關楗而不可開，善結無繩約

而不可解。因物自然，不設不施，故不用關鍵、繩約而不可開解也。此五者皆言不造不施，因物之性，不以形制物也。是以聖人常善救人，故無棄人；聖人不立形名以檢於物，不造進向以殊棄不肖，輔萬物之自然而不為始，故曰無棄人也。不尚賢能則民不爭，不貴難得之貨則民不為盜，不見可欲則民心不亂，常使民心無欲、無惑，則無棄人矣。常善救物，故無棄物。是謂襲明。故善人者，不善人之師；舉善以師不善，故謂之師矣。不善人者，善人之資。資，取也。善人以善齊不善，以善棄不善也，故不善人善人之所取也。不貴其師，不愛其資，雖智大迷。雖有其智，自任其智、不因物於其道，必失，故曰雖智大迷。是謂要妙。

二十八章

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。雄，先之屬；雌，後之屬也。知為天下之先也，必後也。是以聖人後其身而身先也。谿，不求物而物自歸之；嬰兒，不用智而合自然之智。知其白，守其黑，為天下式。式，模則也。為天下式，常德不忒，忒，差也。復歸於無極。不可窮也。知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。此三者言常反，終後乃德全其所處也。下章云“反者道之動”

也，功不可取，常處其母也。樸散則爲器，聖人用之，則爲官長。樸，真也。真散則百行出、殊類生，若器也。聖人因其分散，故爲之立官長，以善爲師，不善爲資，移風易俗，復使歸於一也。故大制不割。大制者，以天下之心爲心，故無割也。

二十九章

將欲取天下而爲之，吾見其不得已。天下神器，神，無形無方也；器，合成也。無形以合，故謂之神器也。不可爲也。爲者敗之，執者失之。萬物以自然爲性，故可因，而不可爲也；可通，而不可執也。物有常性，而造爲之，故必敗也；物有往來，而執之，故必失矣。故，物或行或隨，或噓或吹，或強或羸，或挫或隳，是以聖人去甚、去奢、去泰。凡此諸“或”，言物事逆順，反覆不施。爲執，割也。聖人達自然之至，暢萬物之情，故因而不爲，順而不施，除其所以迷，去其所以惑，故心不亂而物性自得之也。

三十章

以道佐人主者，不以兵強天下，以道佐人主尚不可以兵強於天下，況人主躬於道者乎？其事好還。爲始者務欲立功生事，而有道者務欲還反無爲，故云“其事好還”也。師之所處，荆棘生焉；大軍

之後，必有凶年。言師凶害之物也，無有所濟，必有所傷，賊害人民，殘荒田畝，故曰荆棘生焉。善有果而已，不敢以取強。果，猶濟也。言善用師者趣以濟難而已矣，不以兵力耳強於天下以。果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕，吾不以師道為尚，不得已而用，何矜、驕之有也？果而不得已，果而勿強。言用兵雖趣功果濟難然時，故不得已當復用者，但當以除曰亂，不遂用果以為強也。物壯則老，是謂不道。不道早已。壯武力暴興，喻以兵強於天下者也。飄風不終朝，驟雨不終日，故暴興必不道早已也。

三十一章

夫佳兵者不祥之器，物或惡之，故有道者不處。君子居則貴左，用兵則貴右。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡為上。勝而不美。而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。吉事尚左，凶事尚右。偏將軍居左，上將軍居右，言以喪禮處之。殺人之衆，以哀悲泣之，戰勝以喪禮處之。

三十二章

道常無名。樸雖小，天下莫能臣也。侯

王若能守之，萬物將自賓。道無形不繫，常不可名，以無名為常，故曰道常無名也。樸之為物，以無為心也，亦無名，故將得道，莫若守樸。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。樸之為物，憤然不偏，近於無有，故曰莫能臣也。抱樸無為，不以物累其真，不以欲害其神，則物自賓而道自得也。天地相合以降甘露，民莫之令而自均。言天地相合則甘露不求而自降，我守其真性無為，則民不令而自均也。始制有名。名亦既有，夫亦將知止。知止可以不殆。始制，謂樸散始為官長之時也。始制官長，不可不立名分以定尊卑，故“始制有名”也。過此以往，將爭錐刀之末，故曰“名亦既有，夫亦將知止”也。遂任名以號物則失治之母也，故知止所以不殆也。譬道之在天下，猶川谷之於江海。川谷之求江與海，非江海召之，不召、不求而自歸者。世行道於天下者，不令而自均，不求而自得，故曰猶川谷之與江海也。

三十三章

知人者智，自知者明。知人者，智而已矣，未若自知者超智之上也。勝人者有力，自勝者強。勝人者，有力而已矣，未若自勝者無物以損其力；用其智於人，未若用其智於己也；用其力於人，未若用其力於己也。明，用於己則物無避焉；力，用於己則物無改焉。知足者富，知足，自不失，故富也。強行者有志，勤能行之，其志必獲，故曰強行者有志矣。不失其所

者久，以明自察，量力而行，不失其所，必獲久長矣。死而不亡者壽。雖死而以為生之道不亡，乃得全其壽。身沒而道猶存，况身存而道不卒乎？

三十四章

大道汜兮，其可左右，言道汜濫無所不適，可左右上下周旋而用，則無所不至也。萬物恃之而生而不辭，功成不名有。衣養萬物而不為主、常無欲可名於小；萬物皆由道而生，既生而不知其所由，故天下常無欲之時，萬物各得其所。若道無施於物，故名於小矣。萬物歸焉而不為主，可名為大。萬物皆歸之以生，而力使不知其所由，此不為小，故復可名於大矣。以其終不自為大，故能成其大。為大於其細，圖難於其易。

三十五章

執大象，天下往，大象，天象之母也。不寒，不溫，不涼，故能包統萬物無所犯傷。主若執之，則天下往也。往而不害，安平太。無形無識，不偏不彰，故萬物得往而不害妨也。樂與餌，過客止。道之出口，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不足既。言道之深。大人聞道之言，乃更不如樂與餌應時感悅人心也。樂與餌則能令過客止，而道之出言，淡然無味。視之不足見則不足以悅其目，聽之不

足聞則不足以娛其耳，若無所中，然乃用之不可窮極也。

三十六章

將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。是謂微明。將欲除強梁、去暴亂，當以此四者，因物之性令其自斃，不假刑為大以除將物也。故曰微明也。足其張，令之足，而又求其張，則衆所歛也。與其張之不足而改其求張者，愈益而已反危。柔弱勝剛強。魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。利器，利國之器也。唯因物之性，不假刑以理，物器不可覩，而物各得其所，則國之利器也。示人者，任刑也。刑以利國，則失矣。魚脫於淵則必見失矣，利國器而立刑以示人，亦必失也。

三十七章

道常無爲順自然也。而無不爲，萬物無不由爲，以治以成之也。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。化而欲作，作欲成也；吾將鎮之無名之樸，不為主也。無名之樸夫亦將無欲。無欲，競也。不欲以靜，天下將自定。

三十八章

上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。上德無爲而無以爲，下德爲之而有以爲。上仁爲之而無以爲，上義爲之而有以爲。上禮爲之而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首。前識者，道之華而愚之始。是以大丈夫處其厚不居其薄，處其實不居其華，故去彼取此。德者，得也。常得而無喪，利而無害，故以德爲名焉。何以得德？由乎道也。何以盡德？以無爲用。以無爲用，則莫不載也，故物，無焉則無物不經；有焉，則不足以免其生。是以天地雖廣，以無爲心；聖王雖大，以虛爲主。故曰：以復而視，則天地之心見；至日而思之，則先王之至覩也。故滅其私而無其身，則四海莫不瞻，遠近莫不至。殊其己而有其心，則一體不能自全，肌骨不能相容。是以上德之人唯道是用，不德其德，無執無用，故能有德而無不爲，不求而得，不爲而成，故雖有德而無德名也。下德求而得之，爲而成之，則立善以治物，故德名有焉。求而得之，必有失焉；爲而成之，必有敗焉；善名生，則有不善應焉。故下德爲之而有以爲也。無以爲者，無所徧爲也。凡不能無爲而爲之者，皆下德也，仁、義、禮、節是也。將明德之上下，輒舉下德以對上德至於無以爲極。下德下之量，上仁是也，足及於無以爲而猶爲之焉。爲之而

無以為，故有為為之患矣。本在無為，母在無名，棄本舍母而適其子，功雖大焉必有不濟，名雖美焉偽亦必生。不能不為而成、不興而治，則乃為之，故有宏普博施仁愛之者，而愛之無所偏私，故上仁為之而無以為也。愛不能兼，則有抑抗正真而義理之者，忿枉祐直，助彼攻此，物事而有以心為矣，故上義為之而有以為也。直不能篤，則有游飾修文禮敬之者，尚好修敬，校責往來，則不對之間忿怒生焉，故上德為之而莫之應則攘臂而扔之。夫大之極也，其唯道乎？自此以往豈足尊哉！故雖盛業大富而有，萬物猶各得其德。雖貴以無為，用不能舍無以為體也。不能舍無以為體，則失其為大矣，所謂失道而後德也。以無為用，德其母，故能己不勞焉而物無不理。下此已往，則失用之母，不能無為，而貴博施；不能博施，而貴正直；不能正直，而貴飾敬。所謂“失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮”也。夫禮也，所始首於忠信不篤，通簡不陽，責備於表，機微爭制。夫仁義發於內，為之猶偽，況務外飾而可久乎？故“夫禮者，忠信之薄而亂之首”也。前識者，前人而識也，即下德之倫也。竭其聰明以為前識，役其智力以營庶事。雖德其情，奸巧彌密；雖豐其譽，愈喪篤實。勞而事昏，務而治穢，雖竭聖智而民愈害。舍己任物則無為而泰，守夫素樸則不順典制。聽彼所獲，棄此所守，識道之華而愚之首，故苟得。其為功之母，則萬物作焉而不辭也，萬物存焉而不勞也。用不以形，御不以名，故名。仁義可顯，禮敬可彰也。夫載之以大道，鎮之以無名，則物無所尚，志無所營，各任其貞，事用其誠，則仁德厚焉，行義正焉，禮敬清焉。棄其所載，舍其所生，用其成形，役其聰明，仁則誠焉，義其競焉，禮其爭焉。故仁德之厚，非用仁之所能也；行義之

正，非用義之所成也；禮敬之清，非用禮之所濟也。載之以道，統之以母，故顯之而無所尚，彰之而無所競。用夫無名，故名以篤焉；用夫無形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生，大美配天而華不作。故母不可遠，本不可失。仁義，母之所生，非可以為母；形器，匠之所成，非可以為匠也。捨其母而用其子，棄其本而適其末，名則有所分，形則有所止。雖極其大，必有不周；雖盛其美，必有患憂。功在為之，豈足處也！

三十九章

昔之得一者，昔，始也；一，數之始而物之極也，各是一物之生，所以為主也。物皆各得此一以成，既成而舍，以居成居，成則失其母，故皆裂、發、歇、竭、滅、蹶也。天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。其致之。各以其一致此，清、寧、靈、盈、生、貞。天無以清，將恐裂；用一以致清耳，非用清以清也。守一則清不失，用清則恐裂也。故為功之母不可舍也。是以皆無用其功，恐喪其本也。地無以寧，將恐發；神無以靈，將恐歇；谷無以盈，將恐竭；萬物無以生，將恐滅；侯王無以貴高，將恐蹶。故貴以賤為本，高以下為基。是以侯王自謂孤、寡、不穀。此非以賤為本邪？非乎？故致數與無與。不欲瓌瓌如

玉，珞珞如石。清不能為清，盈不能為盈，皆有其母以存其形，故清不足貴，盈不足多。貴在其母，而母無貴形，貴乃以賤為本，高乃以下為基。故致數輿乃無輿也。玉石碌碌珞珞，體盡於形，故不欲也。

四十章

反者道之動，高以下為基，貴以賤為本，有以無為用，此其反也。動皆知其所無，則物通矣。故曰“反者道之動”也。弱者道之用。柔弱同通，不可窮極。天下萬物生於有，有生於無。天下之物皆以有為生，有之所始，以無為本，將欲全有，必反於無也。

四十一章

上士聞道，勤而行之；有志也。中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之。不笑不足以為道！故建言有之：建，猶立也。明道若昧，光而不耀。進道若退，後其身而身先，外其身而身存。夷道若類。類，坳也。大夷之道因物之性，不執平以割物，其平不見，乃更反若類坳也。上德若谷，不德其德，無所懷也。大白若辱，知其白，守其黑，大白然後乃得。廣德若不足，廣德不盈，廓然無形，不可滿也。建德若偷，偷，匹也。建德者因物自然，不立不施，故若偷匹。質真若渝，質真者不矜其真，故渝。大方無隅，方而不割，故無隅也。大器晚

成，大器成天下，不持全別，故必晚成也。大音希聲，聽之不聞，名曰希，不可得聞之音也。有聲則有分，有分則不宮而商矣。分則不能統衆，故有聲者非大音也。大象無形，有形則有分，有分者不溫則炎，不炎則寒。故象而形者非大象。道隱無名。夫唯道，善貸且成。凡此諸善，皆是道之所成也。在象則為大象，而大象無形；在音則為大音，而大音希聲。物以之成而不見其成形，故隱而無名也。貸之非唯供其乏而已。一貸之，則足以永終其德，故曰善貸也。成之不如機匠之裁，無物而不濟其形，故曰善成。

四十二章

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。人之所惡唯孤、寡、不穀。而王公以為稱。故物或損之而益，或益之而損。萬物萬形，其歸一也。何由致一？由於無也。由無乃一，一可謂無，已謂之一，豈得無言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。從無之有，數盡乎斯，過此以往，非道之流。故萬物之生，吾知其主，所有萬形，沖氣一焉。百姓有心，異國殊風，而得一者，王侯主焉。以一為主，一何可舍？愈多愈遠，損則近之，損之至盡，乃得其極。既謂之一，猶乃至三，況本不一，而道可近乎？損之而益，豈虛言也。人之所教我亦教之。我之非強使人從之也，而用夫自然。舉其至理，順之必吉，違之必凶。故人相教，違之自取其凶。

也。亦如我之教人勿違之也。強梁者不得其死，吾將以為教父。強梁則必不得其死。人相教為強梁，則必如我之教人不當為強梁也。舉其強梁不得其死以教邪，若云順吾教之必吉也。故得其違教之徒，適可以為教父也。

四十三章

天下之至柔馳騁天下之至堅，氣無所不入，水無所不出於經。無有入無間。吾是以知無為之有益。虛無柔弱無所不通，無有不可窮，至柔不可折，以此推之，故知無為之有益也。不言之教，無為之益，天下希及之。

四十四章

名與身孰親？尚名好高，其身必疏。身與貨孰多？貪貨無厭，其身必少。得與亡孰病？得多利而亡其身，何者為病也？是故甚愛必大費，多藏必厚亡。甚愛不與，物通；多藏不與，物散。求之者多，攻之者衆，為物所病。故大費厚亡也。“知足不辱，知止不殆”可以長久。

四十五章

大成若缺，其用不弊。隨物而成，不為一象，

故若缺也。大盈若沖，其用不窮。大盈沖足，隨物而與，無所愛矜，故若沖也。大直若屈，隨物而直，直不在一，故若屈也。大巧若拙，大巧因自然以成器，不造為異端，故若拙也。大辯若訥。大辯因物而言，已無所造，故若訥也。躁勝寒，靜勝熱，清靜為天下正。躁罷然後勝寒，靜無為以勝熱，以此推之，則清靜為天下正也。靜則全物之真，躁則犯物之性，故惟清靜乃得如上諸大也。

四十六章

天下有道，却走馬以糞；天下有道，知足知止，無求於外，各修其內而已。故却走馬以治田糞也。天下無道，戎馬生於郊。貪欲無厭，不修其內，各求於外，故戎馬生於郊也。禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。故知足之足常足矣。

四十七章

不出戶，知天下；不闕牖，見天道。事有宗而物有主，途雖殊而同歸也，慮雖百而其致一也。道有大，常理有大，致執古之道可以御今，雖處於今可以知古始。故不出戶闕牖而可知也。其出彌遠，其知彌少。無，在於一而求之於衆也。道，視之不可見，聽之不可聞，搏之不可得。如其知之，不須出戶；若其不知，出愈遠愈迷也。是以聖人不行而知，不見而名，

得物之致，故雖不行而慮可知也；識物之宗，故雖不見而是非之理可得而名也。不爲而成。明物之性，因之而已，故雖不爲而使之成矣。

四十八章

爲學日益，務欲進其所能、益其所習。爲道日損，務欲反虛無也。損之又損，以至於無爲。無爲而無不爲。有爲則有所失，故無爲乃無所不爲也。取天下常以無事。動常因也。及其有事，自己造也。不足以取天下。失統本也。

四十九章

聖人無常心，以百姓心爲心。動常因也。善者吾善之，不善者吾亦善之，各因其用，則善不失也。德善。無棄人也。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。聖人在天下，歛歛爲天下渾其心，各用聰明。聖人皆孩之。皆使和而無欲，如嬰兒也。夫天地設位聖人，成能人，謀鬼、謀百姓，與能者。能者與之，資者取之，能大則大，資貴則貴，物有其宗，事有其主。如此則可冕旒充目而不懼於欺，黈纁塞耳而無戚於慢，又何爲勞一身之聰明以察百姓之情哉？夫以明察物，物亦競以其明應之；以不信察物，物亦競以其不信應之。夫天下之心不必同，其所應不敢異，則莫可其情矣。甚矣，害之大也，莫大於用其明

矣。夫在智，則人與之訟；在力，則人與之爭。智不出於人而立乎訟地，則窮矣；力不出於人而立乎爭地，則危矣。未有能使人無用其智力乎己者也。如此，則己以一敵人，而人以千萬敵己也。若乃多其法網，煩其刑罰，塞其徑路，攻其幽宅，則萬物失其自然，百姓喪其手足，鳥亂於上，魚亂於下。是以聖人之於天下歛歛焉，心無所主也；為天下渾心焉，意無所適莫也。無所察焉百姓何避，無所求焉百姓何應？無避無應，則莫不用其情矣。人無為，舍其所能而為其所不能，舍其所長而為其所短。如此則言者言其所知，行者行其所能，百姓各皆注其耳目焉，吾皆孩之而已。

五十五章

出生入死。出生地，入死地。生之徒十有三，死之徒十有三，人之生，動之死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚。蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵。兕無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。夫何故？以其無死也。十有三，猶云十分有三分。取其生道，全生之極，十分有三耳；取死之道，全死之極，亦十分有三耳。而民生生之厚，更之無生之地焉。善攝生者，無以生為生，故無死地也。器之害者莫甚乎戈兵，獸之害者莫甚乎兕虎，而令兵戈無所容其鋒刃，虎兕無所措其爪角，斯誠不以欲累其身者也，何死地之有乎？夫蚯蚓以淵為淺而鑿穴其中，鷹鷂以山為卑而增巢其上，螾蟷不能及，網罟不能到，可謂處於無死地矣。然而卒以

甘餌乃入於無生之地，豈非生生之厚乎？故物苟不以求離其本，不以欲渝其真，雖入軍而不害，陸行而不可犯也，赤子之可則而貴，信矣。

五十一章

道生之，德畜之，物形之，勢成之。物，生而後畜，畜而後形，形而後成。何由而生？道也。何得而畜？德也。何由而形？物也。何使而成？勢也。唯因也，故能無物而不形；唯勢也，故能無物而不成。凡物之所以生，功之所以成，皆有所由。有所由焉則莫不由乎道也。故推而極之，亦至道也。隨其所因，故各有稱焉。是以萬物莫不尊道而貴德。道者，物之所由也；德者，物之所得也。由之乃得，故曰不得不失，尊之則害，不得不貴也。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。命，并作爵。故，道生之，德畜之，長之育之，亭之毒之，養之覆之。謂成其實，各得其庇蔭，不傷其體矣。生而不有，為而不恃，為而不有。長而不宰，是謂玄德。有德而不知其主也。出乎幽冥，是以謂之玄德也。

五十二章

天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子，既知其子，復守其母，沒身不殆。母，本也；子，末也。得本以知末，不舍本以逐末也。塞其兌，閉其門，兌，事欲之所由生；門，事欲之

所由從也。終身不勤。無事永逸，故終身不勤也。開其兌，濟其事，終身不救。不開其原而濟其事，故雖終身不救。見小曰明，守柔曰強。為治之功不在大，見大不明，見小乃明；守強不強，守柔乃強也。用其光，顯道以去民迷。復歸其明，不明察也。無遺身殃，是為習常。道之常也。

五十三章

使我介然有知，行於大道，唯施是畏。言若使我可介然有知，行大道於天下，唯施為之是畏也。大道甚夷，而民好徑。言大道蕩然正平，而民猶尚舍之而不由，好從邪徑，況復施為以塞大道之中乎？故曰“大道甚夷而民好徑”。朝甚除，朝，宮室也；除，潔好也。田甚蕪，倉甚虛，朝甚除則田甚蕪、倉甚虛，設一而衆害生也。服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是謂盜夸。非道也哉！凡物不以其道得之，則皆邪也，邪則盜也；夸而不以其道得之，竊位也。故舉非道，以明非道則皆盜、夸也。

五十四章

善建者不拔，固其根而後營其末，故不拔也。善抱者不脫，不貪於多，齊其所能，故不脫也。子孫以祭祀不輟。子孫傳此道以祭祀，則不輟也。修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；

以身及人也。修之身則真，修之家則有餘。修之不廢，所施轉大。修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，彼皆然也。以天下觀天下。以天下百姓心觀天下之道也。天下之道逆順吉凶，亦皆如人之道也。吾何以知天下然哉？以此。此，上之所云也。言吾何以得知天下乎？察己以知之，不求於外也，所謂不出戶以知天下者也。

五十五章

含德之厚，比於赤子。蜂蠆虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。赤子無求無欲，不犯衆物，故毒蟲之物無犯之人也。含德之厚者不犯於物，故無物以損其全也。骨弱筋柔而握固。以柔弱之故，故握能周固。未知牝牡之合而全作，作，長也。無物以損其身，故能全長也。言含德之厚者，無物可以損其德、渝其真。柔弱不爭而不摧折，皆若此也。精之至也。終日號而不嗶，無爭欲之心，故終日出聲而不嗶也。和之至也。知和曰常，物以和為常，故知和則得常也。知常曰明，不皦不昧，不溫不涼，此常也。無形不可得而見，曰明也。益生曰祥，生不可益，益之則夭也。心使氣曰強。心宜無有，使氣則強。物壯則老，謂之不道，不道早已。

五十六章

知者不言，因自然也。言者不知。造事端也。塞其兌，閉其門，挫其銳，含守質也。解其分，除爭原也。和其光，無所特顯，則物無所偏爭也。同其塵，無所特賤，則物無所偏耻也。是謂玄同。故，不可得而親，不可得而疏；可得而親，則可得而疏也。不可得而利，不可得而害；可得而利，則可得而害也。不可得而貴，不可得而賤。可得而貴，則可得而賤也。故爲天下貴。無物可以加之也。

五十七章

以正治國，以奇用兵，以無事取天下。以道治國則國平，以正治國則奇正起也，以無事則能取天下也。上章云其取天下者常以無事，及其有事又不足以取天下也。故以正治國則不足以取天下而以奇用兵也。夫以道治國，崇本以息末；以正治國，立辟以攻末。本不立而末淺，民無所及。故必至於奇用兵也。吾何以知其然哉？以此：天下多忌諱而民彌貧；民多利器，國家滋昏；利器，凡所以利己之器也。民強則國家弱。人多伎巧，奇物滋起；民多智慧則巧偽生，巧偽生則邪事起。法令滋彰，盜賊多有。立正欲以

息邪，而奇兵用。多忌諱欲以耻貧，而民彌貧。利器欲以強國者也，而國愈昏。多皆舍本以治末，故以致此也。故聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。上之所欲，民從之速也；我之所欲唯無欲，而民亦無欲而自樸也。此四者，崇本以息末也。

五十八章

其政悶悶，其民淳淳。言善治政者，無形、無名、無事、無政可舉，悶悶然，卒致於大治。故曰其政悶悶也。其民無所爭競，寬大淳淳，故曰其民淳淳也。其政察察，其民缺缺。立刑名，明賞罰，以檢奸偽，故曰察察也。殊類分析，民懷爭競，故曰其民缺缺。禍兮，福之所倚；福兮，禍之所伏。孰知其極？其無正。言誰知善治之極乎？唯無可正。舉無可形名、悶悶然，而天下大化，是其極也。正復爲奇，以正治國則便復以奇用兵矣，故曰正復爲奇。善復爲妖，立善以和萬物，則便復有妖之患也。人之迷，其日固久。言人之迷惑失道固久矣，不可便正善治以責。是以聖人方而不割，以方導物舍去其邪，不以方割物，所謂大方無隅。廉而不剝，廉，清廉也；剝，傷也。以清廉清民，令去其邪，令去其污。不以清廉剝傷於物也。直而不肆，以直導物令去其僻，而不以直激沸於物也，所謂大直若屈也。光而不耀。以光鑑其所以迷，不以光照求其隱匿也。所謂明道若昧也。此皆崇本以

息末，不攻而使復之也。

五十九章

治人事天莫若嗇。莫若，猶莫過也。嗇，農夫。農人之治田務去其殊類，歸於齊一也。全其自然，不急其荒病，除其所以荒病。上承天命，下綏百姓，莫過於此。夫唯嗇，是謂早服。早服，常也。早服謂之重積德。唯重積德，不欲銳速，然後乃能使早服其常，故曰“早服謂之重積德”者也。重積德則無不克。無不克則莫知其極。道無窮也。莫知其極，可以有國。以有窮而莅國，非能有國也。有國之母，可以長久。國之所以安，謂之母。重積德，是唯圖其根，然後營末，乃得其終也。是謂深根固柢、長生久視之道。

六十章

治大國若烹小鮮。不擾也。躁則多害，靜則全真，故其國彌大而其主彌靜，然後乃能廣得衆心矣。以道莅天下，其鬼不神。治大國則若烹小鮮，以道莅天下則其鬼不神也。非其鬼不神，其神不傷人。神不害自然也。物守自然則神無所加，神無所加則不知神之為神也。非其神不傷人，聖人亦不傷人。道治，則神不傷人；神不傷人，則不知神之為神。道治，則聖人亦不傷人；聖人不傷人，則不知聖人之為聖也。猶云

“不知神之為神，亦不知聖人之為聖也”。夫恃威綱以使用物者，治之衰也。使不知神聖之為神聖，道之極也。夫兩不相傷，故德交歸焉。神不傷人，聖人亦不傷人；聖人不傷人，神亦不傷人。故曰兩不相傷也。神聖合，道交歸之也。

六十一章

大國者下流，江海居大而處下，則百川流之；大國居大而處下，則天下流之。故曰大國下流也。天下之交，天下所歸會也。天下之牝。靜而不求，物自歸之也。牝常以靜勝牡，以靜為下。以其靜，故能為下也。牝，雌也。雄躁動貪欲，雌常以靜，故能勝雄也；以其靜，復能為下。故物歸之也。故大國以下小國，“大國以下……”猶云以大國下小國。則取小國。小國則附之。小國以下大國，則取大國。大國納之也。故或下以取，或下而取。言唯修卑下，然後乃各得其所。大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人。夫兩者各得其所欲，大者宜為下。小國修下，自全而已，不能令天下歸之；大國修下，則天下歸之。故曰令各得其所欲，則大者宜為下也。

六十二章

道者，萬物之奧，奧，猶曖也，可得庇蔭之辭。善人之寶，寶，以為用也。不善人之所保。

保，以全也。美言可以市，尊行可以加人。言道無所不先，物無有貴於此也。雖有珍寶璧馬無以匹之。美言之，則可以奪衆貨之賈，故曰“美言可以市”也。尊行之，則千里之外應之，故曰可以加於人也。人之不善，何棄之有？不善當保，道以免放。故，立天子，置三公，言以尊行道也。雖有拱璧以先駟馬，不如坐進此道。此道，上之所云也言。故立天子，置三公，尊其位，重其人，所以為道也。物無有貴於此者。故雖有拱抱寶璧以先駟馬而進之，不如坐而進此道也。古之所以貴此道者何？不曰：以求得，有罪以免邪？故為天下貴。以求則得求，以免則得免，無所而不施，故為天下貴也。

六十三章

為無為，事無事，味無味。以無為為居，以不言為教，以恬淡為味，治之極也。大小多少，報怨以德。小怨則不足以報，大怨則天下之所欲誅。順天下之所同者，德也。圖難於其易，為大於其細。天下難事，必作於易；天下大事，必作於細。是以聖人終不為大，故能成其大。夫輕諾必寡信，多易必多難。是以聖人猶難之，以聖人之才，猶尚難於細、易，況非聖人之才而欲忽於此乎？故曰猶難之也。故終無難矣。

六十四章

其安易持，其未兆易謀，以其安不忘危，持之不忘亡，謀之無功之勢，故曰易也。其脆易泮，其微易散。雖失無人有，以其微脆之故，未足以興大功，故易也。此四者皆說慎終也。不可以無之故而不持，不可以微之故而弗散也。無而弗持則生有焉，微而不散則生大焉。故慮終之患如始之禍，則無敗事。爲之於未有，謂其安未兆也。治之於未亂。謂微脆也。合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。爲者敗之，執者失之。當以慎終除微，慎微除亂。而以施爲治之，形名執之，反生事原，巧辟滋作，故敗失也。是以聖人無爲故無敗，無執故無失。民之從事，常於幾成而敗之。不慎終也。慎終如始，則無敗事。是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；好欲雖微，爭、尚爲之興；難得之貨雖細，貪、盜爲之起也。學不學，復衆人之所過。不學而能者，自然也。喻於不學者，過也。故學不學以復衆人之過。以輔萬物之自然而不敢爲。

六十五章

古之善爲道者，非以明民，將以愚之。

明，謂多見巧詐蔽其樸也；愚，謂無知守真順自然也。民之難治，以其智多。多智巧詐，故難治也。故以智治國，國之賊；智猶治也。以智而治國，所以謂之賊者，故謂之智也。民之難治，以其多智也。當務塞兌閉門令無知無欲。而以智術動民，邪心既動，復以巧術防民之偽，民知其術，防隨而避之，思惟密巧，奸偽益滋。故曰以智治國，國之賊也。不以智治國，國之福。知此兩者亦稽式。常知稽式，是謂玄德。玄德深矣、遠矣，稽，同也。今古之所同，則不可廢。能知稽式是謂玄德。玄德深矣、遠矣。與物反矣。反其真也。然後乃至大順。

六十六章

江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。是以聖人處上而民不重；處前而民不害。是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。

六十七章

天下皆謂我道大，似不肖。夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其細也夫！久矣其細，猶曰其細久矣。肖，則失其所以為大矣。故曰“若肖，久矣其細也夫”。我有三寶，持而保之：一曰慈，

二曰儉，三曰不敢爲天下先。慈，故能勇；夫慈，以陳則勝，以守則固，故能勇也。儉，故能廣；節儉愛費，天下不匱，故能廣也。不敢爲天下先，故能成器長。唯後、外其身，爲物所歸，然後乃能立成器爲天下利，爲物之長也。今舍慈且勇，且猶取也。舍儉且廣，舍後且先，死矣。夫慈，以戰則勝，相愍而不避於難，故勝也。以守則固。天將救之，以慈衛之。

六十八章

善爲士者不武，士，卒之帥也；武，尚先陵人也。善戰者不怒，後而不先，應而不唱，故不在怒。善勝敵者不與，不與爭也。善用人者爲之下。是謂不爭之德，是謂用人之力，用人而不爲之下，則力不爲用也。是謂配天。古之極。

六十九章

用兵有言：吾不敢爲主而爲客，不敢進寸而退尺。是謂行無行，彼遂不止。攘無臂，扔無敵，行，謂行陳也。言以謙退哀慈不敢爲物先。用戰，猶行無行、攘無臂、執無兵、扔無敵也。言無有與之抗也。執無兵。禍莫大於輕敵，輕敵幾喪吾寶。言吾哀慈謙退，非欲以取強、無敵於天下也。不得已而卒致於無敵，斯乃吾之所以爲大禍也。寶，三寶也。

故曰幾亡吾寶。故抗兵相加，哀者勝矣。抗，舉也；加，當也。哀者必相惜而不趣利避害，故必勝。

七十章

吾言甚易知、甚易行。天下莫能知、莫能行。可不出戶窺牖而知，故曰甚易知也。無為而成，故曰甚易行也。惑於躁欲，故曰莫之能知也。迷於榮利，故曰莫之能行也。言有宗，事有君。宗，萬物之宗也；君，萬物之主也。夫唯無知，是以不我知。以其言有宗、事有君之故，故有知之人不得不知之也。知我者希，則我者貴。唯深，故知之者希也。知我益希，我亦無匹。故曰“知我者希，則我者貴”也。是以聖人被褐懷玉。被褐者同其塵，懷玉者寶其真也。聖人之所以難知，以其同塵而不殊，懷玉而不渝，故難知而為貴也。

七十一章

知不知，上；不知知，病；不知知之不足任，則病也。夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病。

七十二章

民不畏威，則大威至。無狎其所居，無

厭其所生。清淨無為謂之居，謙後不盈謂之生。離其清淨，行其躁欲，棄其謙後，任其威權，則物擾而民僻。威不能復制民，民不能堪其威，則上下大潰矣，天誅將至。故曰民不畏威則大威至。無狎其所居，無厭其所生，言威力不可任也。夫唯不厭，不自厭也。是以不厭。不自厭，是以天下莫之厭。是以聖人自知不自見，不自見其所知以耀光行威也。自愛不自貴，自貴，則物狎厭居生。故去彼取此。

七十三章

勇於敢，則殺；必不得其死也。勇於不敢，則活。必齊命也。此兩者或利或害。俱勇而所施者異，利害不同，故曰或利或害也。天之所惡孰知其故？是以聖人猶難之。孰，誰也。言誰能知天下之所惡意故邪？其唯聖人。夫聖人之明猶難於勇敢，況無聖人之明而欲行之也。故曰猶難之也。天之道，不爭而善勝，天唯不爭，故天下莫能與之爭。不言而善應，順則吉，逆則凶，不言而善應也。不召而自來。處下，則物自歸。繹然而善謀。垂象而見吉凶，先事而設。誠安而不忘危，未召而謀之。故曰繹然而善謀也。天網恢恢，疏而不失。

七十四章

民不畏死，奈何以死懼之？若使民常畏

死，而爲奇者，吾得執而殺之，孰敢？詭異亂群，謂之奇也。常有司殺者殺。夫代司殺者殺，是謂代大匠斲。夫代大匠斲者，希有不傷其手矣。爲逆順者之所惡忿也。不仁者，人之所疾也，故曰常有司殺也。

七十五章

民之譏，以其上食稅之多，是以饑。民之難治，以其上之有爲，是以難治。民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。夫唯無以生爲者，是賢於貴生。言民之所以僻治、之所以亂，皆由上，不出其下也。民從上也。

七十六章

人之生也柔弱，其死也堅強。萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵強則不勝，強兵以暴於天下者，物之所惡也。故必不得勝。木強則兵。物所加也。強大處下，木之本也。柔弱處上。枝條是也。

七十七章

天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者

舉之，有餘者損之，不足者補之。天之道損有餘而補不足，人之道則不然，與天地合德，乃能包之，如天之道。如人之量則各有其身，不得相均如。惟無身無私乎自然，然後乃能與天地合德。損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下？唯有道者。是以聖人爲而不恃，功成而不處，其不欲見賢。言唯能處盈而全虛，損有以補無，和光同塵，蕩而均者，唯其道也。是以聖人不欲示其賢以均天下。

七十八章

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。以，用也，其謂水也。言用水之柔弱，無物可以易之也。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。是以聖人云：受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是爲天下王。正言若反。

七十九章

和大怨，必有餘怨，不明理其契以致大怨已至，而德和之，其傷不復。故有餘怨也。安可以爲善？是以聖人執左契，左契，防怨之所由生也。而不責於人。有德司契，有德之人念思其契，不念怨生而後責於人也。無德司徹。徹，司人之過也。

天道無親，常與善人。

八十章

小國寡民。國既小民又寡尚可使反古，况國大民衆乎？故舉小國而言也。使有什伯之器而不用，言使民雖有什伯之器而無所用，何患不足也。使民重死而不遠徙，使民不用，惟身是寶，不貪貨賂，故各安其居，重死而不遠徙也。雖有舟輿無所乘之，雖有甲兵無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，鷄犬之聲相聞，民至老死不相往來。無所欲求。

八十一章

信言不美，實在質也。美言不信。本在樸也。善者不辯，辯者不善。知者不博，極在一也。博者不知。聖人不積，無私自有，唯善是與，任物而已。既以爲人己愈有，物所尊也。既以與人己愈多。物所歸也。天之道，利而不害。動常生，成之也。聖人之道，爲而不爭。順天之利，不相傷也。

王弼傳

《三國志·魏書》《鍾會傳》中提及王弼，但只有一句話，其文為：

弼好論儒道，辭才逸辯，注《易》及《老子》，為尚書郎，年二十餘卒。

裴松之《三國志注》對王弼注釋甚詳，其文為：

弼字輔嗣。何晏為其傳曰：

弼幼而察慧，年十餘，好《老氏》，通辯能言。父業，為尚書郎。時裴徽為吏部郎，弼未弱冠，往造焉。徽一見而異之，問弼曰：“夫無者誠萬物之所資也，然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？”弼曰：“聖人體无，无又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恒言無所不足。”尋亦為傅嘏所知。于時何晏為吏部尚書，甚奇弼，嘆之曰：“仲尼稱後生可畏，若斯人者，可與言天人之際乎？”

正始中，黃門侍郎累缺。晏既用賈充、裴秀、朱整，又議用弼。時丁謐與晏爭衡，致高邑王黎於曹爽，爽用黎。於是以弼補臺郎。初除，覲爽，請問，爽為屏左右，而弼與論道，移時無所他及，爽以此嗤之。

時爽專朝政，黨與共相進用，弼通儻不治名高。尋黎無幾時病亡，爽用王沈代黎，弼遂不得在門下，晏為之歎恨。弼在臺既淺，事功亦雅非所長，益不留意焉。

淮南人劉陶善論縱橫，為當時所推。每與弼語，常屈弼。弼天才卓出，當其所得，莫能奪也。性和理，樂游宴，解音律，善投壺。其論道博會文辭，不如何晏，自然有所拔得，多晏也。頗以所長笑人，故時為士君子所疾。

弼與鍾會善，會論議以校練為家，然每服弼之高致。何晏以為聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之。弼與

不同，以為聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。神明茂故能體冲和以通無，五情同故不能無哀樂以應物，然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。

弼注《易》，潁川人包融難弼《大衍義》。弼答其意，白書以戲之曰：“夫明足以尋極幽微，而不能去自然之性。顏子之量，孔父之所預在，然遇之不能無樂，喪之不能無哀。又常狹斯人，以為未能以情從理者也，而今乃知自然之不可革。足下之量，雖已定乎胸懷之內，然而隔逾旬朔，何其相思之多乎？故知尼父之於顏子，可以無大過矣。”

弼注《老子》，為之指略，致有理統。著《道略論》，注《易》，往往有高麗言。太原王濟好談，病《老》、《莊》，常云：“見弼《易注》，所悟者多。”

然弼為人淺而不識物情，初與王黎、包融善，黎奪其黃門郎，於是恨黎，與融亦不終。正始十年，曹爽廢，以公事免。其秋遇癘疾亡，時年二十四，無子絕嗣。弼之卒也，晉景王聞之，嗟歎者累日，其為高識所惜如此。

□□□□□以身□身以家觀家以鄉觀鄉以邦觀邦以天□□
□□□□□□□□□□□□□□

□□之厚□比於赤子逢術蟻地弗螫攫鳥猛獸弗搏骨弱
筋柔而握固未知牝牡□□□□□精□至也終日號而不爰和
之至也和曰常知和曰明益生曰祥心使氣曰強□□即老胃之
不道不道□□

□□弗言言者弗知塞其悶閉其□□其光同其鑿坐其兌
解其紛是胃玄同故不可得而親亦不可得而疏不可得而利亦
不可得而害不可□而貴亦不可得而淺固為天下貴

以正之邦以畸用兵以無事取天下吾何□□□□也哉夫
天下□□□而民彌貧民多利器而邦家茲昏人多知而何物茲
□□□□□盜賊□□□□□□□□□我無為也而民自化
我好靜而民自正我無事民□□□□□□□□□□

□□□□□□□其正察察其邦央央麟福之所倚福醜
之所伏□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□
□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□
□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□
□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□
可以有國有國之母
可以長久是胃深樞固氏□□□□□道也

□□□□□□□□□□□天下其鬼不神非其鬼不神也其
神不傷人也非其神不傷人也聖人亦弗傷□□□不相□□德
交歸焉

大邦者下流也天下之牝天下之郊也牝恒以覲勝牡為其
覲□□宜為下大邦□下小□則取小邦小邦以下大邦則取於
大邦故或下以取或下而取□大邦者不過欲兼畜人小邦者不
過欲入事人夫皆得其欲□□□為下

□者萬物之注也善人之葆也不善人之所葆也美言可以
市尊行可以賀人人之不善也何□□有故立天子置三卿雖有

共之璧以先四馬不善坐而進此古之所以貴此者何也不胃
得有所罪以免輿故為天下貴

為无為事无事味无未大小多少報怨以德圖難乎
天下之難作於易天下之大作於細是以聖人冬不為大故能必多難是人猶難之故終於無難

其安也易持也毫末九成之臺作於羸土百仁之高台於足也
无敗无執也故无失也民之從事也恒於其成事而敗之故慎終若始則欲不欲而不貴難得之鵬學不學而復衆人之所過能輔萬物之自弗敢為

故曰為道者非以明民也將以愚之也民之難知也故以知知邦邦之賊也以不知知邦德也恒知此兩者亦稽式也恒知稽式此胃玄德玄德深矣遠矣與物乃至大順

海之所以能為百浴王者以其善下之是以能為百浴王是以聖人之欲上民也必以其言下之其欲先必以其身後之故居前而民弗害也居上而民弗重也天下樂隼而弗獸也非以其無静與静

小邦寡民使十百人之器毋用使民重死而遠徙有車周無所乘之有甲兵無所陳用之甘其食美其服樂其俗安其居鄰邦相望雞狗之聲相聞民至

不者不博者不知善者不善聖人无積以為

夫唯故不宵若宵細久矣我恒有三葆之一曰茲二曰檢故

足者補之故天之道數有□□□□□□□□□□不然數□□□
奉有餘孰能有餘而有以取奉於天者乎□□□□□□□□□□
□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□見賢也

天下莫柔□□□□□□堅強者莫之能□也以其无□易□
□□□□□□□勝強天□□□□□□□□□行也故聖人之言
云曰受邦之詢是胃社稷之主受邦之不祥是胃天下之王□□
若反

和人怨必有餘怨焉可以為善是以聖右介而不以責於人
故有德司介□德司弊夫天道无親恒與善人

道可道也非恒道也名可名也非恒名也无名萬物之始也
有名萬物之母也□恒无欲也以觀其眇恒有欲也以觀其所噉
兩者同出異名同胃玄之有玄衆眇之□

天下皆知美為美惡已皆知善嘗不善矣有无之相生也難
易之相成也長短之相刑也高下之相盈也意聲之相和也先後
之相隨恒也是以聲人居无為之事行□□□□□□□□□□
也為而弗志也成功而弗居也夫唯弗居是以弗去

不上賢□□□□□□□□□□□民不為□□□□□□
民不亂是以聲人之□□□□□□□□□□□強其骨恒使民
无知无欲也使□□□□□□□□□□□□□□□□

□□□□□□□盈也瀟呵始萬物之宗鏗其解其紛和其
光同□□□□□或存吾不知□□□子也象帝之先

天地不仁以萬物為芻狗聲人不仁以百省□□狗天地□
□□猶橐籥與虚而不瀦踵而俞出多聞數窮不若守於中

浴神□死是胃玄牝玄牝之門是胃□地之根繇繇呵若存
用之不堇

天長地久天地之所以能□且久者以其不自生也故能長
生是以聲人芮其身而身先外其身而身存不以其无□輿故能
成其私

上善治水水善利萬物而有靜居衆人之所惡故幾於道矣
居善地心善瀟予善信正善治事善能踵善時夫唯不靜故无尤

植而盈之不□□□□□兌□之□可長葆之金玉盈室莫
之守也貴富而驕自遺咎也功述身芮天□□□

□□□□□□□□□□□□□□能嬰兒乎脩除玄藍能毋
疵乎□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□
□□□生之畜之生而弗□□□□□□□□□德

卅□□□□□其无□□之用□燧埴為器當其无有埴器
□□□□□□當其无有□□用也故有之以為利无之以為用

五色使人目明馳騁田獵使人□□□難得之價使人之行
方五味使人之口嗜五音使人之耳聾是以聾人之治也為腹不
□□故去罷耳此

龍辱若驚貴大椀若身苛胃龍辱若驚龍之為下得之若驚
失□若驚是胃龍辱若驚何胃貴大椀若身吾所以有大椀者為
吾有身也及吾无身有何椀故貴為身於為天下若可以迺天下
矣愛以身為天下女可以寄天下

視之而弗見名之曰璽聽之而弗聞名之曰希播之而弗得
名之曰夷三者不可至計故圍□□□一者其上不做其下不忽
尋尋呵不可名也復歸於无物是胃无狀之狀无物之□□□□
□□□□□□□□而不見其首執今之道以御今之有以知古
始是胃□□

□□□□□□□□□□深不可志夫唯不可志故強為之
容曰與呵其若冬□□□□□□畏四□□□其若客渙呵其凌
澤玕呵其若握濟□□□□□□□若浴濁而情之余清女以重
之余生葆此道不欲盈夫唯不欲□□□□□□□成

致虛極也守情表也萬物旁作吾以觀其復也天物雲雲各
復歸於其□□□□□靜是胃復命復命常也知常明也不知常
帝帝作兇知常容容乃公公乃王王乃天天乃道□□□物身不

息

太上下知有之其次親譽之其次畏之其下母之信不足案
有不信□□其貴言也成功遂事而百省胃我自然

故大道廢案有仁義知快出案有大偽六親不和案有畜茲
邦家閔亂案有貞臣

絕聲棄知民利百負絕仁棄義民復畜茲絕巧棄利盜賊无
有此三言也以為文未足故令之有所屬見素抱□□□□□□
□□□□

唯與訶其相去幾何美與惡其相去何若人之□□亦不□
□□□□□□□□□□衆人熙熙若鄉於大半而春登臺我泊
焉未佻若□□□□繫呵如□□□□□皆有餘我獨遺我禹人
之心也恣恣呵嚮□□□□□□聞呵嚮人蔡蔡我獨閔閔呵忽
呵其若□望呵其若无所止□□□□□□□□□以惟我欲獨異
於人而貴食母

孔德之容唯道是從道之物唯聖唯忽□□□呵中有象呵
望呵忽呵中有物呵學呵鳴呵中有請咄其請甚真其中□□自
今及古其名不去以順衆佞吾何以知衆佞之然以此

炊者不立自視不章□見者不明自伐者无功自矜者不長
其在道曰糝食贅行物或惡之故有欲者□居

曲則金杆則定注則盈敝則新少則得多則惑是以聲人執
一以為天下牧不□視故明不自見故章不自伐故有功弗矜故
能長夫唯不爭故莫能與之爭古□□□□□□□語才誠金歸
之

希言自然飄風不冬朝暴雨不冬日孰為此天地□□□□
□□□□□故從事而道者同於道德者同於德者者同於失同
□□□道亦德之同於□者道亦失之

有物昆成先天地生繡呵繆呵獨立□□□可以為天地母
吾未知其名字之曰道吾強為之名曰大大曰筮筮曰□□□□

□□天大地大王亦大國中有四大而王居一焉人法地地法□
□□□□□□□□

□為至根清為趨君是以君子衆日行不離其甬重唯有環
官燕處□□若若何萬乘之主而以身至於天下至則失本趨則
失君

善行者無弊迹□言者無瑕適善數者不用矯辨善閉者无
閻籥而不可啟也善結者□□約而不可解也是以聲人恒善悖
人而無无人物无棄財是胃悖明故善□□□之師不善人善人
之齋也不貴其師不愛其齋唯知乎大昧是胃眇要

知其雄守其雌為天下溪為天下溪恒德不鷄恒德不鷄復
歸嬰兒知其日守其辱為天下浴為天下浴恒德乃□恒德乃□
□□□□知其守其黑為天下式為天下式恒德不賞恒德不賞
復歸於无極樞散□□□□人用則為官長夫大制无割

將欲取天下而為之吾見其弗□□□□□□器也非可為
者也為者敗之執者失之物或行或隨或炅或□□□□□或杯
或掬是以聲人去其去夫去楮

以道佐人主不以兵□□天下□□□□□□所居楚杻生
之善者果而已矣毋以取強焉果而毋驕果而勿矜果而□□果
而毋得已居是胃□而不強物壯而老是胃之不道不道蚤已

夫兵者不祥之器□物或惡之故有欲者弗居君子居則貴
左用兵則貴右故兵者非君子之器也□□不祥之器也不得已
而用之銛襲為上勿美也若美之是樂殺人也夫樂殺人不可以
得志於天下矣是以吉事上左喪事上右是以便將軍居左上將
軍居右言以喪禮居之也殺人衆以悲依立之戰勝以喪禮處之

道恒無名樞唯□□□□□□□□王若能守之萬物將之
寶天地相谷以俞甘洛民莫之□□□□焉始制有□□□□有
夫□□□□□□所以不□俾道之在□□□□□浴之與江海
也

知人者知也自知□□□□□者有力也自勝者□□□□□
□□也強行者有志也不失其所者久也死不忘者壽也

道□□□□□□□□遂事而弗名有也萬物歸焉而弗
為主則恒无欲也可名於小萬物歸焉而弗為主可命於大是□
聲人之能成大也以其不為大也故能成大

執大象□□往往而不害安平太樂與餌過格止故道之出
言也曰談呵其无味也□□不足見也聽之不足聞也用之不可
既也

將欲拾之必古張之將欲弱之□□強之將欲去之必古與
之將欲奪之必古予之是胃微明且弱勝強魚不□脫於瀟邦利
器不可以視人

道恒无名侯王若守之萬物將自愚愚而欲□□□□□□
□名之樞□□□无名之樞夫亦將不辱不辱以情天地將自正

□□□□□□□□盈如沖其□□□□□□□□如
拙□□□絀趨朕寒□□□□□□□□□□

□□□道却走馬□糞无道戎馬生於郊罪莫大可欲禍□
□□□□□□□□□□□□□□□□足矣

不出於戶以知天下不規於□□知天道其出變遠其知變
□□□□□□□□□□而名弗為而成

為學者日益聞道者日云云之有云以至於无□□□□□□
□□取天下恒无事及其有事也□足以取天□

□人恒无心以百省之心為心善□□□□□□□□□□
善也信者信之不信者亦信之德信也耶人之在天下也欲欲焉
□□□□□□□皆注其□□□□□□□□

□生人死生之□□□□□之徒十又三而民生生僮皆之
死地之十有三□何故也以其生生蓋聞善執生者陵行不辟眾
虎入軍不被兵革眾无□□□□□□□其蚤兵□□□□□
□□□也以其无□□□

道生之德畜之物刑之而器成之是以萬物尊道而貴德道
之尊也德之貴也夫莫之爵也而恒自然也道生之畜之□□□
之亭之毒之養之復之□□□□□□□□□□弗宰是胃玄德

天下有始以為天下母既得其母以知其子既知其子復守
其母沒身不佞塞其境閉其門冬身不董啟其境齊其□□□不
棘見小曰明守□□強用□□□□□□□遺身央是胃□常

使我介有知行於大道唯他是畏大道甚夷民甚好儼朝甚
除田甚芟倉甚虛服文采帶利劍馘食而齋財□□□□□□和
非□□□

善建者□□□□□□子孫以祭祀不絕脩之身其德乃
真脩之家其德有餘脩之鄉其德乃長脩之國其德乃彖脩之天
下其德乃博以身觀身以家觀□□□□國以天下觀天下□□
□□天下之然茲以□

含德之厚者比於赤子蠱癘蝨蛇弗赫據鳥孟獸弗捕骨筋弱柔而握固未知牝牡之會而股怒精之至也冬日號而不嘯和□□□□□□常知常曰明益生□祥心使氣曰強物□則老胃之不道不道蚤已

知者弗言言者弗知塞其境閉其門和其光同其塵銜其兑而解其紛是胃玄同故不可得而親也亦□□□而□□□□而利□□□得而害不可得而貴亦不可得而賤故為天下貴

以正之國以畸用兵以無事取天下吾何以知其然也才夫天下多忌諱而民彌貧民多利器□□□□昏□□□□□□□□□物茲章而盜賊□□是以□人之言曰我無為而民自化我好靜而民自正我無事而民自富我欲不欲而民自樸

其正闕闕其民屯屯其正察察其□□□□□□□□□□□□所伏孰知其極□無正也正□□□善復為□□之恣也其日固久矣是以方而不割兼而不刺直而不繼光而不眇

治人事天莫若嗇夫唯嗇是以蚤服蚤服是胃重積□重積□□□□□□□□□□莫知其□莫知其□□□有國有國之母可□□□是胃□根固氏長生久視之道也

治大國若亨小鮮以道立天下其鬼不神非其鬼不神也其神不傷人也非其神不傷人也□□□弗傷也夫兩□相傷故德交歸焉

大國□□□□□□□□牝也天下之交也牝恒以靜朕牡為其靜也故宜為下也故大國以下□國則取小國小國以下大國則取於大國故或下□□□下而取故大國者不□欲并畜人小國不過欲入事人夫□□其欲則大者宜為下

道者萬物之注也善人之葆也不善人之所保也美言可以市尊行可以賀人人之不善何□□□□立天子置三鄉雖有□□璧以先四馬不若坐而進此古□□□□□□□□□不胃求以得有罪以免與故為天下貴

天將建之如以茲垣之

故善為士者不武善單者不怒善朕敵者弗與善用人者為之下是胃不爭□德是胃用人是胃肥天古之極也

用兵又言曰吾不敢為主而為客不敢進寸而退尺是胃行无行攘无臂執无兵乃无敵禍莫大於無敵無敵幾亡吾琛矣故抗兵相若而依者朕□

吾言易知也易行也而天下莫之能知也莫之能行也夫言又宗事又君夫唯無知也是以不我知知者希則我貴矣是以取人被褐而裹玉

知不知尚矣不知知病矣是以取人之不□也以其病病也是以不病

民之不畏畏則大畏將至矣毋俾其所居毋獸其所生夫唯弗獸是以不獸是以取人自知而不自見也自愛而不自貴也故去罷而取此

勇於敢則殺勇於不敢則恬□兩者或利或害天之所亞孰知其故天之道不單而善朕不言而善應弗召而自來單而善謀天罔袪袪疏而不失

若民恒且畏不畏死若何以殺矐之也使民恒且畏死而為琦者□得而殺之夫孰敢矣若民恒且必畏死則恒又司殺者夫代司殺者殺是代大匠斲夫代大匠斲則希不傷其手

人之飢也以其取食脫之多是以飢百生之不治也以其上之有以為也□以不治民之輕死也以其求生之厚也是以輕死夫唯無以生為者是賢貴生

人之生也柔弱其死也飽信堅強萬□□木之生也柔梓其死也樗槁故曰堅強死之徒也柔弱生之徒也□以兵強則不朕木強則競故強大居下柔弱居上

天之道西張弓也高者印之下者舉之有余者云之不足者□□□□□□云有余而益不足人之道云不足而奉又余夫孰

能又余而□□□奉於天者唯又道者乎是以取人為而弗又成功而弗居也若此其不欲見賢也

天下莫柔弱於水□□□□□□□□以其无以易之也水之朕剛也弱之朕強也天下莫弗知也而□□□也是故取人之言云受國之詢是胃社稷之主受國之不祥是胃天下之王正言若反

禾大□□□□□□□為善是以聖人執左芥而不以責於人故又德司芥無德司斲□□□□□□□□

道可道也□□□□□□□□恒名也無名萬物之始也有名萬物之母也故恒無欲也□□□□恒又欲也以觀其所噉兩者同出異名同胃玄之又玄衆眇之門

天下皆知美之為美亞已皆知善斯不善矣□□□□生也難易之相成也長短之相刑也高下之相盈也音聲之相和也先後之相隨恒也是以取人居無為之事行不言之教萬物昔而弗始為而弗待也成功而弗居也夫唯弗居是以弗去

不上賢使民不爭不貴難得之貨使民不為盜不見可欲使民不亂是以取人之治也虛其心實其腹弱其志强其骨恒使民無知無欲也使夫知不敢弗為而已則無不治矣

道沖而用之有弗盈也淵呵似萬物之宗銓其兑解其芬和其光同其塵湛呵似或存吾不知其誰之子也象帝之先

天地不仁以萬物為芻狗取人不仁□百姓為芻狗天地之間其猶橐籥與虛而不澁動而俞出多聞數窮不若守於中

浴神不死是胃玄牝玄牝之門是胃天地之根縣縣呵其若存用之不堊

天長地久天地之所以能長且久者以其不自生也故能長生是以取人退其身而身先外其身而身先外其身而身存不以其無私與故能成其私

上善如水水善利萬物而有爭居衆人之所亞故幾於道矣

居善地心善淵予善天言善信正善治事善能動善時夫唯不爭故无尤

損而盈之不若其已損而兌之不可常葆也金玉□室莫之能守也貴富而驕自遺咎也功遂身退天之道也

載營抱一能毋離乎樽氣致柔能嬰兒乎脩除玄監能毋有疵乎愛民括國能毋以知乎天門啟闔能為雌乎明白四達能毋以知乎生之畜之生而弗有長而弗宰也是胃玄德

卅福共一穀當其无有車之用也燧埴而為器當其无有埴器之用也鑿戶牖當其无有室之用也故有之以為利无之以為用

五色使人目盲馳騁田臘使人心發狂難得之貨使人之行仿五味使人之口爽五音使人之耳□是以取人之治也為腹而不為目故去彼而取此

弄辱若驚貴大患若身何胃弄辱若驚弄之為下也得之若驚失之若驚是胃弄辱若驚何胃貴大患若身吾所以有大患者為吾有身也及吾無身有何患故貴為身於為天下若可以棄天下□愛以身為天下女可以寄天下矣

視之而弗見□之曰微聽之而弗聞命之曰希播之而弗得命之曰夷三者不可至計故緝而為一一者其上不謬其下不忽尋尋呵不可命也復歸於无物是胃无狀之狀无物之象是胃沕望隨而不見其後迎而不見其首執今之道以御今之有以知古始是胃道紀

古之善為道者微眇玄達深不可志夫唯不可志故強為之容曰與呵其若冬涉水猶呵其若畏四叟嚴呵其若客渙呵其若凌澤沌呵其若樸濇呵其若濁澁呵其若浴濁而靜之徐清女以重之徐生葆此道□欲盈是以能斃而不成

致虛極也守靜督也萬物旁作吾以觀其復也天物耘耘各復歸於其根曰靜靜是胃復命復命常也知常明也不知常芒芒

作凶知常容容乃公公乃王□□天天乃道道乃□没身不殆

太上下知又□□□親譽之其次畏之其下母之信不足安
有不信猶呵其貴言也成功遂事而百姓胃我自然

故大道廢安有仁義知慧出安有□□六親不和安又孝茲
國家閔亂安有貞臣

絕耶棄知而民利百倍絕仁棄義而民復孝茲絕巧棄利盜
賊无有此三言也以為文未足故令之有所屬見素抱樸少私而
寡欲絕學無憂

唯與呵其相去幾何美與亞其相去何若人之所畏亦不可
以不畏人聖呵其未央才衆人屈屈若鄉於大牢而春登臺我博
焉未兆若嬰兒未咳爨呵似无所歸衆人皆又余我愚人之心也
溱溱呵鬻人昭昭我獨若閔呵鬻人察察我獨閔閔呵湧呵其若
海聖呵若无所指衆人皆有以我獨閔以鄙吾欲獨異於人而貴
食母

孔德之容惟道是從道之物惟聖惟湧湧呵聖呵中又象呵
聖呵湧呵中有物呵幼呵冥呵其中有請呵其請甚真其中有信
自今及古其名不去以順衆父吾何以知衆父之然也以此

炊者不立自視者不章自見者不明自伐者无功自矜者不
長其在道也曰糝食贅行物或亞之故有欲者弗居

曲則全注則正注則盈斃則新少則得多則惑是以取人執
一以為天下牧不自視故章不自見也故明不自伐故有功弗矜
故能長夫唯不爭故莫能與之爭古之所胃曲全者幾語才誠全
歸之

希言自然藋風不冬朝暴雨不冬日孰為此天地而弗能久
有兄於人乎故從事而道者同於道德者同於德失者同於失同
於德者道亦德之同於失者道亦失之

有物昆成先天地生蕭呵謬呵獨立而不孩可以為天地母
吾未知其名也字之曰道吾強為之名曰大大曰筮筮曰遠遠曰

反道大天大地大玉亦大國中有四大而王居一焉人法地地法
天天法道道法自然

重為輕根靜為趨君是以君子冬日行不遠其甯重雖有環
官燕處則昭若若何萬乘之王而以身輕於天下輕則失本趨則
失君

善行者無達迹善言者無瑕適善數者不用檣筭善閉者无
闕籥而不可啟也善結者无纏約而不可解也是以取人恒善悖
人而无棄人物无棄財是胃曳明故善人善人之師不善人善人
之資也不貴其師不愛其資雖知乎大迷是胃眇要

知其雄守其雌為天下鷄為天下鷄恒德不離恒德不離復
□□□□□其白守其辱為天下浴為天下浴恒德乃足恒德乃
足復歸於樸知其白守其黑為天下式為天下式恒德不貸恒德
不貸復歸於无極樸散則為器取人用則為官長夫大制无割

將欲取□□□□□□□□得已夫天下神器也非可為
者也為之者敗之執之者失之故物或行或隋或熱或硿或陪或
墮是以取人去甚去大去諸

以道佐人主不以兵強於天下其□□□□□□□□棘生
之善者果而已矣毋以取強焉果而毋驕果而勿矜果□□伐果
而毋得已居是謂果而強物壯而老胃之不道不道蚤已

夫兵者不祥之器也物或亞□□□□□□□□居則貴
左用兵則貴右故兵者非君子之器兵者不祥□器也不得已而
用之銛儻為上勿美也若美之是樂殺人也夫樂殺人不可以得
志於天下矣是以吉事□□□□□□是以偏將軍居左而上將
軍居右言以喪禮居之也殺□□□□□立之□朕而以喪禮處
之

道恒無名樸唯小而天下弗敢臣侯王若能守之萬物將自
賓天地相合以俞甘洛□□□令而自均焉始制有名名亦既有
夫亦將知止知止所以不殆卑□□在天下也猶小浴之與江海