

名家讲解 《老子》

公木 著 董辅文 整理

长春出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

名家讲解《老子》/公木著;董辅文整理. —长春: 长春出版社, 2007. 1
ISBN 978 - 7 - 5445 - 0275 - 7

I. 名... II. ①公... ②董... III. ①道家②老子—注释③老子—译文
IV. B223. 1

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 139744 号

名家讲解《老子》

著 者: 公木
整 理: 董辅文
责任编辑: 张中良
封面设计: 王国擎
版式设计: 王久慧

出版发行: 长春出版社

发行部电话: 0431 - 88561180

总 编 室 电 话: 0431 - 88563443

读者服务部电话: 0431 - 88561177

地 址: 吉林省长春市建设街 1377 号

邮 编: 130061

网 址: www.cccbs.net

制 版: 吉林省久慧文化有限公司

印 刷: 长春市第十一印刷厂

经 销: 新华书店

开 本: 32 开本 880 × 1230 毫米

字 数: 210 千字

印 张: 8.375 印张

版 次: 2007 年 1 月第 1 版 2007 年 1 月第 1 次印刷

印 数: 1 - 8 000 册

定 价: 12.00 元

版权所有 盗版必究

前言

老子是道家学派的创始人，他以《老子》（《道德经》）五千言，在中国文化史上立起一座丰碑。在中国长期的封建社会中，尽管统治阶级把儒家思想作为正宗，但道家以自己的哲学体系，与儒家思想相抗、相融、相补，对中国哲学、美学、文学、政治学、伦理学等等，产生了巨大而深远的影响。

《老子》是道家学派的经典著作。它和孔子的《论语》完全不同。《论语》的思想核心是“礼”和“仁”，讲的是政治伦理道德及与其相关的“人事”问题，所谓“大学之道，在明明德”，是以伦理道德和人伦规范为哲学的认识对象，因此哲学特点不强。《老子》是以“道”为核心的具有理性思辨特色的哲学著作。它是道家哲学的奠基之作。《老子》中提出了具有本原及规律之形而上学意义的“道”的理论，这可谓哲学的重大问题，并进行了反复的论说与探讨。可以说，在阐明世界本原的本体论方面，老子基本上是个唯物主义者，尽管还存在明显的弱点和许多漏洞。他说“道”出现在上帝之前，连上帝也是由“道”产生出来的。可见，老子的无神论倾向十分鲜明。可以说，老子在他的著作中，以“道”为核心，一扫殷周以来传统的上帝、天、鬼、神一类观念，完

成了由原始神学到哲学的转变，标志着中国哲学史上“一次灿烂的日出”。《老子》中充盈着朴素的辩证法思想。他反复论及了美丑、善恶、有无、难易、长短、高下、音声、前后、刚柔、强弱、智愚、巧拙、轻重、静躁（动）、胜败、祸福、生死等。论说了矛盾的主要方面、普遍性和事物的相互依存关系。关于矛盾统一的观念的形成，正是春秋战国之际人们认识世界深化的表现。在这一方面，真正走到系统的哲学的理性高度，老子实开其端，虽然尚未摆脱其朴素性，还是远远超越一切先行者，而具有着开辟创造或划时代的意义。

由老子开创、由庄子发展的道家哲学，不但为中国传统文化的建构提供了必不可少的哲学基础，而且对深化中华民族的理论思维能力产生了重大影响。以道家学派和儒家学派为主导，共同建构了中华民族的历史的文化大厦。

《史记·老子传》说：“老子乃修书上下篇，言道德之意，五千余言。”书初成于春秋末期，流行于战国时代。先秦之际，原以《德经》部分为上篇，《道经》部分为下篇，不分章，这从《韩非子》中《解老》、《喻老》引文及长沙马王堆汉墓中出土的《老子》帛书甲乙本内容都可得到验证。大约在汉朝以后迄于晋宋，逐渐变成以上篇为《道经》、下篇为《德经》，并分上篇为三十七章，下篇为四十四章，共八十一章。长沙马王堆汉墓出土的《老子》帛书，甲本不避“邦”字，其抄写年代应早于汉高祖刘邦时期，有可能在秦汉之际。乙本独避“邦”字之讳，而不避“盈”、“恒”，其抄写年代应在汉惠帝刘盈、汉文帝刘恒之前。这两个本子，是目前能看到的《老子》最古的本子。帛书甲乙两本章次相同，而与今本章次间有不同之处。章次姑且不论，只说上下篇。按《老子》所讲的“道”，多属宇宙论与本体论范畴；所讲的“德”，多属人生论与政治论范畴。如依时代思维进程，武王

克商，宗周建国，即制礼作乐，以“德”配天；而降及东迁以后，才逐渐赋“道”以本原及规律之形而上的意义；故于春秋战国之际，首先应是由“德”升华为“道”，其后才得从“道”衍生出“德”。《德经》在前，《道经》在后，实当符合古义。迨秦汉继统，天下为一，整个民族文化理论水平随着实践力度与认识能力的缓慢发展而逐步提高，开宗明义，先“道”而后“德”，更合逻辑，且成体系。盖“德”者“道”之功，遂将《德经》、《道经》两经慢慢倒置过来，这是极顺当，也极自然的。有人说，《老子》传本在战国期间可能就已有两种：一种是道家传本，《道经》在前，《德经》在后，老庄论及道德，总是把“道”摆在第一位，把“德”摆在第二位，“道”为“德”之体，“德”为“道”之用。另一种是法家传本，《德经》在前，《道经》在后。因为法家读《老子》，更重视论人生与政治的部分，因此将《德经》移置《道经》之前。现在，我们此编依照后世的约定俗成，分《道经》、《德经》上下篇，共八十一章。

本编经文，系于古今诸本中择善而从，逐句写定：以长沙马王堆汉墓出土的帛书《老子》甲乙本为权衡，而不泥古；以各家作参考，而不执一。经文是如何写定的，俱见《老子说解》（见吉林大学出版社版《公木文集》第三卷）校释中。经文后，为今译和注释。老文优美，多似包含哲理的诗篇，译语虽力求信达雅，但很难表现原来风格；注释力求简约通俗，为读者阅读和理解经文提供相应的帮助，并作为经文与说解之间的桥梁。每章文字最多的部分是讲解。讲解意在阐发章旨，使读者能较深入地理解每章内涵。老子哲学，异说纷纭，古今聚讼，迄无定诂，每章旨意，见仁见智，容有短长，强作讲解，谈何容易？实际上带有很大程度的探讨性质。错误与疏漏，势所难免，希望得到批评指正。



目 录

前 言 1

上篇 道经

一章	3
二章	6
三章	10
四章	13
五章	16
六章	19
七章	21
八章	24
九章	27
十章	29
十一章	32
十二章	34
十三章	37
十四章	40
十五章	44
十六章	47
十七章	52
十八章	55

十九章	57
二十章	62
二十一章	66
二十二章	69
二十三章	73
二十四章	76
二十五章	78
二十六章	83
二十七章	86
二十八章	89
二十九章	93
三十章	95
三十一章	100
三十二章	103
三十三章	107
三十四章	109
三十五章	111
三十六章	113
三十七章	116

下篇 德经

三十八章	121
三十九章	126
四十章	129
四十一章	134
四十二章	138
四十三章	142
四十四章	144
四十五章	147

四十六章	149
四十七章	151
四十八章	154
四十九章	158
五十章	161
五十一章	163
五十二章	166
五十三章	170
五十四章	172
五十五章	175
五十六章	178
五十七章	180
五十八章	184
五十九章	187
六十章	190
六十一章	192
六十二章	195
六十三章	197
六十四章	200
六十五章	203
六十六章	206
六十七章	208
六十八章	211
六十九章	213
七十章	215
七十一章	218
七十二章	220
七十三章	222
七十四章	225

七十五章	227
七十六章	229
七十七章	231
七十八章	235
七十九章	238
八十章	242
八十一章	248
后记	252

目

录



上篇 道经



一章

原文

道^①，可道^②，
非恒道^③；
名^④，可名^⑤，
非恒名^⑥。
无名，
万物之始；
有名，
万物之母^⑦。
故恒无欲，
以观其妙；
恒有欲，
以观其徼^⑧。
此两者，
同出而异名，
同谓之玄^⑨。
玄之又玄，
众妙之门^⑩。

译文

道，说得出的，
就不是永恒的道；
名，叫得出的，
就不是永恒的名。
无名，
是万物的原始；
有名，
是万物的根本。
所以经常没有欲求，
以观察无名自在的微妙；
经常有欲求，
以观察有名为我的运行。
无名和有名这两方面，
是同一来源而称谓不同，
都可以说是极幽深的。
从有名的幽深到达无名的幽深，
便是通向一切奥秘的门径。

注释

①道：“道”字的本意是指行人之路，引申为法则、规律。《老子》中的“道”是个哲学概念，是用来表达整个自然界及其变化规律的。②可道：这里的“道”不是前一个“道”，可道，可以言说。③恒道：永恒的道。恒，永恒。道，见注释①。④名：名称。这里是指“万物”之名，“道”之名。老子在全书首章提出的“道”与“名”，是相对应的。“道”与“名”是名与实的关系。⑤可名：可说，叫得出的。这里的“名”作动词使用。⑥恒名：永恒的名。名，见注释④。⑦无名，万物之始；有名，万物之母：在这两句中，“无名”和“有名”，都是指“道”。老子认为，不可言的、无以名的“道”，才是绝对永恒的，为“万物之始”，即万物的原始。有名，即由人命定的物之名或道之名，孕育出各种概念、产生出人与物间的各种行为，所称之为“万物之母”，也即万物的根本。⑧故恒无欲，以观其妙；恒有欲，以观其徼：欲，志欲，情欲。观，观察。妙，至微或极小。徼（jiào），循行，运行。⑨此两者，同出而异名，同谓之玄：此两者，指“无名”和“有名”。同出，同一来源，即同出于“道”。异名，称谓不同。玄，幽深。⑩众妙之门：妙，奥妙。门，门径。

讲解

《老子》书中第一次提出“道”这个哲学概念，与一般所谓神道、天道或伦理之道等习惯用法不同，大体说它有两个意思：（一）有时是指物质世界的实体，亦即宇宙本体；（二）在更多场合下，是指支配物质世界或现实事物运动变化的普遍规律。这两者，在老子观念中往往是纠缠在一起，分不十分清楚。以致把法则性与法则的体现者混同起来，好像不是由天地万物的运动变化中抽象出法则，而倒是由法则的运行所谓“道之动”才产生出天地万物来。这样便把“道”说成为天地万物的最后源泉，越说越玄虚，而近于神秘化了。其实，在老子意念中，“道”这个词便是用来表达整个自然界及其变化的规律的，作为哲学概念实极明确，不能认为具有神秘性质。



如果说“道”是表明客观现象规律存在的，那么“名”便是反映客观自然的思维形式，也就是概念。所谓“道”指实体，“名”标概念。

老子认为，“道”（自在的）是不可言、无以名之的；可以言、可以名之的“道”（观念的），便不是永恒绝对之“道”。由于“道”（自在的）空虚无形，视之不见，听之不闻，搏之不得，绳绳不可名，渊兮似万物之宗，故“无名”之“道”（自在的）为“万物之始”。

所以，只有没有人的志欲、情欲（善恶、爱憎、喜怒），所谓“恒无欲”，才能“以观其妙”，才能观察到至小至微的“道”的本质。

老子认为，凡物的“名”（概念）可由人给命定的，便不是永恒绝对的“名”（概念）。由于物之名或道之名，是由人命定的，所以说：“有名，万物之母。”由人命定的名是万物的母亲。因为她孕育出概念的区分、分化，一切有名的概念对象，都具有质、量、关系、形态等表现形式，并且产生出人与物之间的“行为”。

不言自明，物或道之“名”乃是由人之志欲、情欲（善恶、爱憎、喜怒）而命名，从而成为观念中的物或道，也就是为我之物或为我之道了。就是带着人的功利目的、志欲要求，才能观察到“道”之所循所求，也就是“有名”的、“为我”的万物的施用、运行。

总之，“恒无欲，以观其妙”，是指自在之物、自在之道；“恒有欲，以观其微”，是指为我之物、为我之道。此两者（客观自在之道与主观为我之道）同出于物自身而分为无名与有名，同样是很幽深的。由“有名”的幽深达到“无名”的幽深，那便开启“众妙之门”了，那便认识到广泛的真理了。

二 章

原文

天下皆知美之为美，
斯恶已^①；
天下皆知善之为善，
斯不善已^②。
故有无相生^③，
难易相成^④，
长短相形^⑤，
高下相盈^⑥，
音声相和^⑦，
前后相随^⑧：
恒也^⑨。
是以圣人
处无为之事^⑩，
行不言之教^⑪；
万物作而弗始^⑫，
生而弗有^⑬，
为而弗恃^⑭，
功成而弗居^⑮，
夫唯弗居，
是以不去^⑯。

译文

普天下都知道美之所以为美，
这就丑啦；
普天下都知道善之所以为善，
这就恶啦。
所以有和无互相发生，
难和易互相完成，
长和短互相形容，
高和下互相充盈，
音和声互相和谐，
前和后互相随从：
这是永恒不变的呀。
因此圣人
用无为来处事，
用不言来行教；
任凭万物兴起而不倡导，
生养而不强要，
施为而不图报，
事业完成了而不夸耀。
正因为不夸耀，
所以永远丢失不了。

注释

①斯恶已：斯，则，就。恶，丑，是对美相对而言的。已，通矣。矣，文言文助词，用于叙述句，相当于“了”、“啦”。②斯不善已：不善与善相对，不善即恶。③故有无相生：故，所以。相生，互相发生。④难易相成：相成，互相完成。⑤长短相形：形，形状，形态。相形，互相比较、形容。⑥高下相盈：相盈，互相充盈。⑦音声相和：《礼记·乐记》：“宫商角徵羽，杂比曰音，单出曰声。”任继愈《老子新译》：“简单的发音叫做‘声’。声的组合，成为音乐的节奏的，叫做‘音’”。相和，互相和谐。⑧前后相随：相随，互相随从。⑨恒也：指事物的矛盾对立和转化是永恒不变的规律。⑩圣人：道家最高标准的人。即所谓以“无为”处事、以“不言”行教之人。道家的“圣人”与儒家的“圣人”对政治、人生、宇宙的观点均不相同。不可将儒道两家的“圣人”混同。无为：顺乎自然而不妄为，不做违反自然之事。无为说是老子哲学的重要范畴和根本的价值论。⑪不言之教：不用言辞进行教化。这与儒家的名教治国和法家以法治国正好相反。不要喋喋不休的仁义礼智信的教化，不发号施令，不实施各种律令刑罚，施“不言之教”，体现的是道家“无为”的价值观。⑫万物作而弗始：作，兴起。“弗始”，不去倡导。⑬生而弗有：生，生养。有，只有。⑭为而弗恃：为，施为。弗恃，不图报。⑮功成而弗居：居，自居。弗居，居功而不夸耀。⑯夫唯弗居，是以不去：夫，古文语首助词。不去，不会失去。

讲解

为什么“天下皆知美之为美”，“就丑啦”；“天下皆知善之为善”，“就恶啦”？

问题首先出在这两个“知”字上。由于知，道才可以说得出来，名才可以叫得出；这样，道就不是永恒的道，名就不是永恒的名。从而脱离了无名的世界，进入了有名的世界，“自在之物”为“为我之物”所置代。正是由于“智慧出”，而使得“大道废”了。

其次，又出在这“美”与“善”两个名上。美是人的感情观照，善是人的道德标准。此二者，是人为的，破坏自然的，对“道”说来，乃是“丑”、是“恶”。

无名时期以前，一切无名，故无所谓美与善、丑与恶。有人类而后有名，有名则有不同对待。而万事万物，无一不由相对的比较的关系而生，离开了相对的比较的关系，事物无由观察、无由说明、无由产生。事物总是互相依存，又互相转化。美丑、善恶都是相反的对立关系。但丑，由美而显；恶，因善而著。这就是说，在美与丑、善与恶之间，又有一种相生相成的道理。人类历史演进愈久，则相涉之事愈繁；相涉之事愈繁，则对待之名亦愈多，矛盾随之而愈复杂。自此以往，天下遂熙熙攘攘、纷纷扰扰，迄无宁日了。于是下文列举出六对矛盾：有无、难易、长短、高下、音声、前后，这些相反相成的关系，都是显示正反相互影响的作用，这道理教人们不仅看重正面，而且看重反面，要从反的关系里面观察正面的深刻涵义。老子以这些相对的比较的关系，概括表述了自然与社会的现象和本质，并总述说：“恒也。”指明事物的矛盾和对立转化是永恒不变的规律。

不过，老子不只教人看重相对的比较的关系，而且教人更看重超脱相对关系的绝对的统一的关系。相对的关系不能离开名，即名言称谓；绝对的关系必须摆脱名，即名言称谓。于是他的理想中的圣人都是“处无为之事，行不言之教”。这说明老子虽然非常重视矛盾的对立和转化，是朴素辩证法思想的具体运用；但是老子并不曾由此得出积极的结论来，不曾由此而认为应该依照客观规律，揭露矛盾，解决矛盾，以促进自然的改造与社会的发展。由于作为隐士的老子所代表的社会基础，乃是破了产的公社农民，亦即个体小农阶层。由于这一阶层的阶级局限性，他夸大了人的被动性而贬低人的创造性，只讲认

识而脱离实践，强调退让而回避斗争。这种妥协性乃源于个体小农阶层所处的软弱无力地位。于是他幻想着有所谓“圣人”者，也就是“有道的人”，处事要顺其自然，不强作妄为；行教要潜移默化，不发号施令；此即所谓以“无为”处事，以“不言”行教。

老子希望这样的“圣人”，能够实行“天之道”。他奉告那些主宰人民命运的“侯王”们要做个“道”的体现者，而能够“万物作而弗始，生而弗有，为而弗恃，功成而弗居”。最后却还天真地补充说：“夫唯弗居，是以不去。”这对于“有国者”的“万乘之主”说来，无异于与虎谋皮。由此，使我们看到了老子哲学思想和社会学说中消极的一面。

三 章

原文

不尚贤，
使民不争^①；
不贵难得之货^②，
使民不为盗；
不见可欲^③，
使民心不乱。
是以圣人之治也，
虚其心^④，
实其腹^⑤，
弱其志^⑥，
强其骨^⑦，
恒使民无知无欲^⑧，
使夫智者不敢为也^⑨。
为无为，
则无不治矣^⑩。

译文

不尊崇贤才异能，
使人民不争功名；
不贵重珍品奇货，
使人民不做盗贼；
不让看到所贪图的事物，
使人民不致眼花缭乱。
因此圣人的治理百姓，
掏空他们的心思，
填满他们的肚皮，
削弱他们的意志，
增强他们的筋骨，
经常使人民没有知识没有欲望，
使那些聪明的人不敢妄作主张。
依照无为的原则办事，
就没有不太平的了。

注释

①不尚贤，使民不争：尚，崇尚，尊崇。贤，贤才异能。不争，指不争功名。②不贵难得之货：贵，珍贵，贵重。难得之货，稀有或珍贵之

货。③不见可欲：可，所。可欲，所贪图的（事物），或所引发的欲望。④虚其心：虚，此处作动词用，使……空出来。虚其心，掏空民之心思。或释为净化民之心思，亦可。⑤实其腹：实，充实，饱满。⑥弱其志：弱，削弱，减损。⑦强其骨：强，增强。⑧恒使民无知无欲：知，知识。欲，欲望。⑨使夫智者不敢为也：智，聪明乖巧之人。为，妄为。⑩为无为，则无不治矣：为无为，意为以无为为原则去为（做事），即顺应自然去处理事务。治，治理，这里指治理得天下太平。

讲解

老子为什么给他理想中的统治者提出一个“无为”的方案呢？“无为”这个主张是怎样形成的，有什么思想根源和社会根源呢？

老子所说的无为，并非不为，而是不妄为，要顺其自然，而不强求，换句话说，便是为无为。老子主张，一方面要看清宇宙间事物的相反对立的关系，另一方面更要看清在这相反的对立关系当中，还潜藏着相生相成的道理。万事万物都存在一种相反相成的作用。正是基于这样的认识，在“圣人治”的问题上，老子认为：“为”和“无为”是相反的对立关系，而“为无为”却又成为“为”之大者，这岂不又是相反而相成的表现吗？这样便形成了老子“无为”或者说“为无为”的学说。

老子这种学说的形成，有其深刻的社会根源。农业小生产者的经济特点及其阶级利益，决定了《老子》书中所表现的哲学思想和社会学说。不是说老子出身于农业小生产者，而是说作为隐者的老聃，其生活环境、活动空间，与农业小生产者接触较多，在思想情感上自觉或不自觉地成为这一阶层的代言人。小生产者有自己一小部分私有财产，希望能安安静静地生活下去，统治者不要过多地干预他们。老子认为“天之道”本来就是听任万物自生自长，不干涉，不强制的，所以“人道”

也应该是“无为”的，这样才顺乎自然，合乎人情。因此，所谓礼乐、文化、兵刑、财赋等等措施，都是“有为”的政治，老子认为这些礼器制度，虽然可以有，却不可过分倚重，“为有为”是大可不必的。

于是老子认为，体现“道”的“圣人”，要治理百姓，就应当不尊崇贤才异能，使人民不争功名；不贵重珍品奇货，使人民不做盗贼；不让看到所贪图的事物，使人民不致眼花缭乱。只要让人民填满肚皮，增强筋骨就行了，不要什么聪明知识。这就是“恒使民无知无欲”。所以总结说：“为无为，则无不治矣。”

老子“无为”的思想和学说，有其进步的一面，他认为历史发展有一定的规律，这规律是客观的，不听命于上帝安排，也不受人的主观意志支配。这对当时占统治地位的宗教迷信观念，起着一定的破坏作用；同时它也反映了地主庄园制刚刚代替了领主井田制的封建经济转型期社会发展的客观需要。但是，老子思想也有严重的缺点，他抹煞了人类社会现象与宇宙自然现象之间的差异。而在人类社会，既然久已出现了“损不足以奉有余”的事实，难道还容许以静观天道的态度来静观社会吗？统治阶级不会自动退出历史舞台，统治者的上台下台，同自然界的花开花落、月圆月缺能够等量齐观吗？不同事物各自具有不同的矛盾，若是抹煞了社会现象和自然现象之间的质的差异，则还是无力面对社会现实问题的表现。

老子认为“尚贤”、“贵货”、“见可欲”是“民争”、“为盗”、“心乱”的原因，只要取消了前者的矛盾对立，也就取消了后者的是非动乱，于是就达到了矛盾的消解，回复到了无矛盾的“无为”境界中。他没有认识到矛盾的斗争性是无条件的、绝对的，而矛盾的同一性则是有条件、相对的。在人类社会中，特别是在阶级社会中，要想以“为无为”的态度逃避到“无为”的亦即“无矛盾”的境界中去，只不过是幻想，是自我欺骗而已。

四 章

原文

道冲^①，
而用之又弗盈也^②。
渊兮似万物之宗^③：
挫其锐^④，
解其纷^⑤；
和其光^⑥，
同其尘^⑦；
湛兮似或存^⑧。
吾不知其谁之子也，
象帝之先^⑨。

译文

道空虚无形，
而作用又是无穷无尽。
深沉呵好像万物的宗主尊亲：
挫去它们的锋芒，
消解它们的纠纷；
调和它们的光耀，
混同它们的埃尘；
隐约呵若亡而实存。
我不知道它是谁的儿子呀，
显象于帝祖之先。

注释

①道冲：冲，作盅。《说文·四部》：“盅，器虚也。”盅与盈相对。道冲，意为道空虚无形。老子在这一章进一步描绘道的形象，它空虚无形，但其发挥的作用却无可限量。②而用之又弗盈也：弗盈，无穷，不尽。③渊兮似万物之宗：渊，深。宗，宗主，根本，即支配一切的力量。④挫其锐：锐，锋芒。⑤解其纷：解，消解。纷，纠纷。⑥和其光：和，调和。光，光芒，光耀。⑦同其尘：同，混同。尘，尘埃。⑧湛兮似或存：湛，《说文》：“湛，没也。”《小尔雅·广诘》：“没，无也。”引申为隐约

若没的意思。存，存在。⑨吾不知其谁之子也，象帝之先：其，指“道”。象，形象。帝，上帝。“帝”在中国古代的早期是和“祖”字是同义的。象帝，指在上帝出现之前的原初的现象。在这里，老子认为“道”诞生在上帝之前，上帝也是“道”产生出来的。老子的无神论倾向极为鲜明，这正是老子哲学的光辉。

讲解

这一章乃“道”的写状。本来老子认为“道”是不可说出来的，“道可道”，便不是永恒的道。亦如《庄子·知北游》所谓：“道不可言，言而非也。”但是，这话切不可死读。如果真不可道，那还作什么五千言？而五千言翻来覆去以道之的，岂非直接间接都是“道”吗？所谓“道可道，非恒道”者，也无非是关于“道”的一种写状吧。这一章便是续篇，进一步来描绘“道”的形象。后边，还会一续再续，翻来覆去地续下去。

在这一章里，老子告诉人们，“道”空虚无形，可是它发挥的作用却没法加以限量，而是无穷无尽、永不枯竭的。深沉呵似乎是万物的宗主，就是说它支配着一切事物，是为一切事物存在和发展所需要依赖的力量。能够从纷繁复杂的对立现象里面，掌握着统一的关系。这是它自身的属性。锐、纷、光、尘，都是对立的一个方面；挫锐、解纷、和光、同尘，就是把对立面统一起来了。总之，“道”的属性，也就是“道”的作用，是教人不只懂得对立一面的道理，更要懂得统一一面。对立的現象存在于纷繁复杂的一切事物里面，但以统一的道理来掌握纷繁复杂的对立的事物，只有“为无为”的圣人才办得到，那就有赖于“道”的运用了。“道”呵，实在是高深莫测，远大难知，但隐隐约约、影影绰绰，总是实际存在的。这就是“湛兮似或存”。最后老子自问：“道”是从哪里产生出来的呢？——“吾不知其谁之子也？”他没有正面回答，只说是它

存在于原初现象的先前。“象帝之先”，直译可作上帝现象之先。总之，“能知古始”的“道”出现在上帝以前。可见，上帝也是由“道”产生出来的，这证明在这一段“道”的写状中，老子确实是提出了无神论倾向的见解。任继愈同志于早年关于老子研究中曾指出：“子产不信龙能对人危害，说‘天道远，人道迩’，但是子产还没有从理论上、从哲学世界观的高度给宗教、上帝、鬼神以根本性的打击。最多不过是一种存疑主义，对鬼神，采取各走各的路，‘互不干涉’的态度而已，和孔子的‘敬鬼神而远之’差不多。而且对‘上帝’，不论《诗经》、《左传》、《国语》，都没有人敢否认它的存在，也没有人敢于贬低它的至高无上的地位，只是说几句抱怨话，埋怨上帝不长眼，赏罚不公平而已。既然恨天、骂天，可是遇到有委屈还要向天倾诉衷肠，这算什么无神论、神灭论呢？老子哲学，其光辉前无古人的地方恰恰在这里，他说天地不过是天空和大地；他说道是万物的祖宗，上帝也不例外。”（见《老子哲学讨论集》第34页）这见解是极中肯的。

五章

原文

天地不仁，
以万物为刍狗；
圣人不仁，
以百姓为刍狗^①。
天地之间，
其犹橐籥与^②？
虚而不泄^③，
动而愈出^④，
多闻数穷^⑤，
不若守于中^⑥。

译文

天地是淡漠的，
把万物当做刍狗；
圣人是淡漠的，
把百姓当做刍狗。
天地之间，
岂不正像个风箱吗？
愈空虚就愈不穷竭，
愈推拉就愈多排风。
愈多见闻就愈速困穷，
不如保持着内心的虚静。

注释

①天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗：不仁，毫不理会，很淡漠。刍狗，用草扎成的狗，祭祀时使用，用过弃之。天地不仁，即天地无心于万物，而任其自生自成；圣人不仁，即圣人无心于爱民，而任其自作自息，把百姓视同刍狗。这正是老子“为无为，则无不治矣”这一旨意的形象表述。②其犹橐籥与：橐籥（tuó yuè），犹今之风箱，古冶铸所用嘘风炽火之器。罩于外者为橐，以鼓扇于内者为籥。此仍取譬拉风箱以扇风燃火，必顺其物性，翕张往复，徐徐鼓动，一拉一推，

一吸一嘘，不必费用，有似天地之无为而生，圣人之无为而治。③虚而不涸：虚，空虚。涸（gǔ），尽，竭。④动而愈出：动，指囊籥一拉一推。出，排出。⑤多闻数穷：数，借为“速”。数穷，愈速（很快）变为困穷。⑥不若守中：守中，作守冲解，心中虚静的意思。儒家的“中”，是不走极端，要合乎“中庸”的道理，而老子这里的意思是保持个中虚静的无为状态。中，即心，是对“多闻”而言。愈多闻，愈速久穷，不如保持内心的虚静。

讲解

此章主旨，还是同前两章相连接，犹在宣扬“无为”。所用方法，仍是由“天道”以证“人道”，由“自然”推论“社会”。老子在这里无意间表明了他的唯物主义的天道观，亦即纯理性的自然观，并由此推导出“无为而治”的理想政治，实际上是一种自由主义的社会观。这是极有意义的。

“天地不仁，以万物为刍狗”。这是说天地只是个物理的、自然的客观存在，不具备思想、意志、感情，无所爱憎，更非主宰，任万物自生自成。照老子看来，天地万物只是依照自身的规律而运动，而发生、发展、消灭。它是“虚而不涸，动而愈出”。以风箱作比，天地之间虽然“虚”，而它的作用却是永不穷竭的，“虚”中含有无尽的创造的因子，所以天地运行，万物便生生不息了。这个“动”遂成为产生万有的根源。

“圣人不仁，以百姓为刍狗”，即谓圣人无心爱民，而任其自作自息，这对统治者说来，则属于幻想；以至提醒他们“多闻数穷”，劝说他们“不若守于中”，则更是一片痴心。这表明老子的把自然规律机械地运用到社会问题上去，推导出的便是“历史唯心主义”。尽管如此，这之中还是透露出老子的政治理想是有一定积极性的，陈鼓应说：“他强调了天地间万物自然生长的状况，并以这种状况来说明理想的治者效法自然的规律

（‘人道’法‘天道’的基本精神就在这里），也是任凭百姓自我发展。这种自由论，企求消解外在的强制性与干预性，而使人的个别性、特殊性以及差异性获得充分的发展。”（《老子注译及评介》）这种人生观与政治观，在两千多年来以儒之道为统治思想的封建社会中，对于为礼法所禁锢的士林文苑，还是有着解放意义的。

六 章

原文

谷神不死^①，
 是谓玄牝^②。
 玄牝之门^③，
 是谓天地之根^④。
 绵绵兮其若存^⑤，
 用之不勤^⑥。

译文

太空的元神不死而永生，
 这就是微妙的母性。
 微妙的母性之门，
 这就是天地的根本。
 绵绵不断呵它似乎永存，
 所起的作用无穷无尽。

注释

①谷神不死：谷神，太空的元神。也即元气。是指在无限的空间里支配万物发展变化的力量，是具有一定物质规律性的统一体，具有永恒性。这也就是“道”。“恒道”，即永恒之道，所以说“谷神不死”。②是谓玄牝：玄，微妙、幽深、不可测度。牝（pìn），《说文》：“牝，畜母也。”指动物雌性生殖器。玄牝直译成“微妙的母性”，实指天地万物总生产的地方。③玄牝之门：直译为微妙的母性之门。门者，意谓天地万物之所自出。这应当是发生变化的一种形象表述，自非实指一处。④根：根本。⑤绵绵兮若存：绵绵，永续不断。⑥用之不勤：不勤，无穷尽。

谷神，太空的元神。元神也就是元气，大化之始气也。太空的元神，并不是什么神秘不可捉摸的东西，而是指在无限的空间里支配万物发展变化的力量，它是具有一定物质规律性的统一体。视而不见其形，听而不闻其声，它空虚幽深，因应无穷，永不枯竭，永远运行。这种支配万物发展变化的力量，即对立统一规律，也就是所谓道，道就是把所有对立都统一起来的力量。它于是依照这一定的规律发展变化，“谷神不死”，体现出道的永恒性，是“恒道”。“牝”指能够生物的东西，“玄牝”就总的方面即统一的方面说，“玄牝”是指天地万物总的生产的地方。这也就是说，依照一定发展变化的规律，在此无限空间，它孕育出天地万物，生生不息，而又不见不闻其所以生，它的作用实在是无限伟大的呀。“用之不勤”，确指“道”的功用。此章言简意赅，它涉及了天地万物的本原是什么，所谓本体论；又论说到天地万物怎样演化出来，所谓宇宙论。这些都是哲学上的根本问题。

七 章

原文

天长地久。
天地之所以能
长且久者，
以其不自生也，
故能长生^①。
是以圣人^②：
退其身，
而身先^③；
外其身，
而身存^④。
不以其无私歟^⑤？
故能成其私^⑥。

译文

天长地久。
天地之所以能够
既长且久的根由，
是因为它不为了自己生存呀，
从而能够长久生存。
因此圣人：
把自身退到最后，
自身反而占先；
把自身置之度外，
自身反得保全。
这岂不正由于他没有营私吗？
从而能够成就了他的营私。

注释

①以其不自生也，故能长生：其，指天地，即客观存在的大自然。不自生，指天地的生存并不是为了自己。长生，长久生存。这两句话是说，天地是无私的，所以天地也就“无为”，因为天地无私无为，故天地“不自生”，不是为了自己而生存，因此也就“长生”，长久地生存，永恒地生存，也即开头所说的“天长地久”。②圣人：处于最高地位的理想执政的

人。③退其身，而身先：退其身，把自身退到最后。而先身，反而占先，获得支持与拥戴。④外其身，而身存：外其身，把自身（包括生命）置之度外。而身存，反而能保全自身。⑤不以其无私欤：欤（yú），文言助词，表示疑问，用法与“乎”大致相同。这句话的意思是：这不是由于没有营私吗？⑥成其私：成就了他的营私。

讲解

以天道推论人道，要人道效法天道。而所谓人道者，既以天道为依归，也便是天道在具体事物上的具体运用。这是老子书中时时处处都在发挥着的一个道理，也正是这一章所要表达的旨意。

在这里，以“天地”一词说明天道的关系。天地是指客观存在的大自然而言，自然界的一切事物，只须依照客观的发展规律运动生长好了，不再需要有任何主宰者驾临于其上来加以命令安排；自然界也仅是按照自身的发展规律在运动进行，对一切事物都没有任何好恶的感情存于其间。这就是“天地不仁，以万物为刍狗”（五章）。天地是无私的：天无私覆，地无私载。正是因为天地无私，所以天地也便无为：天地“不自生”，不为了自己而生存。“天地不仁”，说的是天地无私无为。天地“不自生”，同样说的是天地无私无为。不过前者就天地对万物的关系而言；后者就天地本身的情况而言。天地无私无为，不与物争，也不为物夺。正由于它“不自生”，所以才能“长生”，所以才能“天长地久”。

在这里，以“圣人”一词说明人道的关系。圣人是指处于最高地位的理想的执政者。因此，无论把人道运用于为政一方面，或者是把人道运用于修身一方面，都要效法天道的无私无为。当然，人道效法乎天道，人道毕竟与天道有区别：天道无为，顺乎自然；人道无为，求其顺乎自然，所以圣人的无为，

不是不为，而是“为无为”。为无为而无不为，所以“退其身，而身先；外其身，而身存”。之所以能达到这般境地，在这里是“不以其无私欤？故能成其私”。于彼是以无争争，于此是以无私私，都是“道恒无为而无不为”的具体运用，这当然是就人道来说的了。

对“天地”说来，“以其不自生也，故能长生”。对“圣人”说来，“不以其无私与？故能成其私”。在这中间，都包含着对立转化的意思，具有丰富的辩证法的思想内容；同时也反映出“反者，道之动；弱者，道之用”（见四十章，意为：向着相反的方向变化，是“道”的运动；保持着柔弱的状态，是“道”的作用）这一根本命题。“柔胜刚，弱胜强”（三十六章），这是老子在书中所反复宣扬的道理，也是他向其理想中的“圣人”提出“无为而无不为”的理论依据。这些本都是春秋末期古典宗法制大崩溃的情势下体现为隐士思想的农民意识。这种农民意识，在主观上是消极自卫，在客观上则是适应着当时的历史发展趋势的。

不过，作为农民意识的曲折反映，假如说关于天道已达到了唯物主义的认识，那么关于人道这认识就难坚持到底了。即如此章，以言天地，“以其不自生也，故能长生”。天地若要“自生”，怀着自营自为的欲念而生，它便不得“长生”。老子在正确地论说了天道之后，却不曾把握住“天长地久”的本质，当他以天道推论人道，要人道效法天道的时候，他不是突出矛盾的斗争，而是强调矛盾的调和，所谓以无争争，以无私私：“不以其无私欤？故能成其私。”从而又归结为他的“无为”思想了。这当然是受了个体农民软弱社会地位的局限，以致使其辩证思想的光辉蒙上了一层钝化的虚幻的阴影。

八 章

原文

上善若水^①。
 水善利万物而不争^②，
 处众人之所恶^③，
 故几于道^④：
 居，善地^⑤；
 心，善渊^⑥；
 与，善仁^⑦；
 言，善信^⑧；
 政，善治^⑨；
 事，善能^⑩；
 动，善时^⑪。
 夫唯不争^⑫，
 故无尤^⑬。

译文

上善之人像水一样。
 水好造福万物而不争高，
 甘心留在众人厌恶的地方，
 因此极近似于得道：
 在位，好趋下让人；
 存心，好虚静深沉；
 交锋，好仁爱慈亲；
 说话，好真实诚信；
 为政，好精简清静；
 遇事，好适应圆通；
 行动，好顺时任运。
 正因为不相争，
 所以才没有过失。

注释

①上善若水：上善，指上善之人，即品德最好的人，这里指圣人。若水，像水一样。苏东坡说，水“随物赋形”。老子的这句话，是用水比喻上善之人。本章，老子高屋建瓴地以“上善若水”为开端，全章通过水的形象来说明“圣人”是道的体现者。②水善利万物而不争：善，好。蒋锡

昌：《老子校诂》：“善利之善，犹好也。”本章第四句以下的几个“善”字，意均为“好”。善利万物，即好造福万物。不争，不争高下。③处众人之所恶：处，处在，留在。恶，厌恶。这句话意思是，别人不愿去的地方（厌恶的地方），他愿去；别人不愿做的事（讨厌的事），他愿去做。④故几于道：故，因此。几，接近，近于。这句话的意思是：因此，水之德是近于道的。⑤居，善地：居，居住处事。地，《荀子·儒效》：“至下谓之地。”王夫之《老子衍》：“人情好高而恶下。”好高恶下，尊上卑下，是人际间的行为，而水则与之相反。这里引申为趋下不争，谦之让之。⑥心，善渊：心，存心。渊，《广雅·释诂》：“渊，深也。”⑦与，善仁：与，对待，对付，指敌对，有交锋之意。仁，仁爱，慈爱。⑧言，善信：言，说。信，诚信。⑨政，善治：政，为政。治，精简清静。⑩事，善能：事，遇事。能，顺，容，即任其自然。⑪动，善时：动，行动，动作。时，时机。⑫夫唯不争：争，相争。⑬故无尤：尤，《说文》：“尤，罪也。”这里指过失。

讲解

蒋锡昌《老子校诂》：“上善，谓上善之人，即圣人也。”这是一首《水之歌》，歌颂的则是理想中的“圣人”。它是以水的形象来说明“圣人”是道的体现者，因为“圣人”的言行有类乎水，而水德是近于道的。

为什么说水德是近于道的呢？苏轼《易传》卷三有云：“万物皆有常形，惟水不然，因物以为形而已。”东坡曾多次说过，水是“随物赋形”的。因此，王夫之也说：“五行之体，水为最微。善居道者，为其微，不为其著；处众之后，而常得众之先。”以不争争，以无私私，这是水最显著的特征。“水善利万物而不争”，水滋润万物而无取于万物，最清楚地表现出“天之道利而不害，人之道为而弗争”（见八十一章，意为：天之道，有利于物而无所迫害；人之道，施为于众庶而无所争夺。）不但如此，而且它还“处众人之所恶”，甘心停留在最低洼最潮湿的地方，亦即《庄子·天下》篇所谓“人皆取先，己独取后，曰受天下之垢。”其无私无争，无欲无为，“退其身，而身先；外其身，而身存”（七章），这道理没有比水表现得更加

充分的了。

“居，善地”以下七句，都是水德的写状，又是实指上善之人，亦即通过水的形象来表现“圣人”乃是道的体现者。王夫之《老子衍》说：“人情好高而恶下。”谓常人之情，正与水性相反，此亦反证上善之若水也。总之，这七点，都是以水为比，表述“圣人”不争之德，也就是无为之道。所以最后结语说：“夫唯不争，故无尤。”不相争，才没有过失。

《荀子·宥坐》记载孔子答弟子子贡问水的一段对话，说：

孔子观于东流之水。

子贡问于孔子曰：君子之所以见大水必观焉者，是何？

孔子曰：夫水，遍与诸生而无为也，似德。其流也埤下，裾拘必循其理，似义。其泔泔乎不涸尽，似道。若有决行之，其应佚若声响，其赴百仞之谷不惧，似勇。主量必平，似法。盈不求概，似正。淖约微达，似察。以出以入，以就鲜洁，似善化。其万折也必东，似志。是故君子见大水必观焉。

这也是一首《水之歌》，寄喻的是所谓古“君子”的性格形象，可与《老子》此章参照来读。

九章

原文

持而盈之^①，
不如其已^②。
揣而锐之^③，
不可长保^④。
金玉满室，
莫之能守。
富贵而骄，
自遗其咎^⑤。
功遂身退^⑥，
天之道也^⑦。

译文

保持着满满的，
不如趁早拉倒。
捶击得尖尖的，
不可能长久完好。
黄金美玉堆满屋室，
没人能把它看守得住。
既富贵而又骄惰，
定会给自己招灾惹祸。
功业完成引身告退，
这才是合乎天道的呀。

注释

①持而盈之：持，保持，执持。盈：满，含骄傲自满之意。②不如其已：已，止。不如其已，意为趁早停止。③揣而锐之：揣：捶击。锐，尖锐。全句含有锋芒显露之意。④不可长保：长，长久。保，保持完好。⑤自遗其咎：咎，灾祸。⑥功遂身退：功遂：功成，功业造成。身退：引身告退。⑦天之道也：合乎天道，即合乎自然规律。

“反者，道之动；弱者，道之用”（四十章）。弱的反面是强，弱可能转化为强。所以，“弱者，道之用”，乃是“反者，道之动”的道理的运用。因此，从功用的角度来说，老子的哲学可以说是“守雌”（守静）、“守柔”的哲学，他非常强调弱的作用。他认为：“柔之胜刚，弱之胜强。”（三十六章）又曾说：“坚强死之徒也，柔弱生之徒也。”（七十六章）他的结论是：“故坚强处下，柔弱处上。”（七十六章）

根据上述原则，持盈、揣锐、金玉、富贵，都是属于“死之徒”，是靠不住的，是会招灾惹祸的，因而亟须趁早罢手，才能转危为安。要想返本复初，列身于“生之徒”，那自然就只有“功遂身退”，这才是“天之道也”。这也便是“功成而弗居”（事业完成了而不夸耀），而且“夫唯弗居，是以不去”（正因为不夸耀，所以永远丢失不了。引文见二章）。

在这里，老子看到了正反、强弱的相互转化，摸到了辩证法的边缘。但是，他把这种转化看做是无条件的、宿命式的，这是小农经济自然主义的反映，是自发论。这样就把其中本来富有生机的朴素辩证法思想抽象化、神秘化了，并从而导向了消极的“无为”。

十章

原文

载营魄抱一^①，
 能无离乎^②？
 抟气致柔^③，
 能如婴儿乎^④？
 涤除玄监^⑤，
 能无疵乎^⑥？
 爱民治国^⑦，
 能无以知乎^⑧？
 天门开阖，
 能为雌乎^⑨？
 明白四达，
 能无以为乎^⑩？
 生之畜之^⑪，
 生而弗有^⑫，
 为而弗恃^⑬，
 长而弗宰^⑭：
 是谓玄德^⑮。

译文

拥魂魄以守身，
 能永久不相离失吗？
 结聚精气以致顺柔，
 能像无欲的婴儿吗？
 涮洗净玄妙的心境，
 能不染一星瑕疵吗？
 爱护人民治理国政，
 能不用所谓巧智吗？
 耳目口鼻天门开合，
 能不竞聪敏而知雄守雌吗？
 内心明白四方通达，
 能明道若昧而无所作为吗？
 生长万物养育万物，
 生长而不占有，
 施为而不依恃，
 导引而不宰制：
 这就叫做无名的玄德。

注释

①载营魄抱一：载，抱，拥。营魄，魂魄。抱一，守身。高亨《老子正诂》：“一谓身也。抱一，犹云守身也。身为个体，故老庄或名之曰一。”
 ②能无离乎：无，不。离，相离，离失。
 ③抟气致柔：抟（tuán），结聚。柔，柔顺。
 ④能如婴儿乎：可直译为“能像婴儿那样吗”。婴儿无欲无求，故译释为“能像无欲的婴儿吗”。
 ⑤涤除玄监：涤除，洗刷干净。玄监，玄妙的心境。这里的“玄”，谓玄妙之义。监，照人之镜，引申为心境。因此，全句译释为“涮洗净玄妙的心境”。
 ⑥能无疵乎：疵，瑕疵。
 ⑦爱民治国：爱，爱护。治，治理。
 ⑧能无以知乎：知，读为“智”，即巧智。
 ⑨天门开阖，能为雌乎：天门，耳目口鼻谓之。开阖，即开合。雌，安静，柔顺。
 ⑩明白四达，能无以为乎：四达，四方通达。无以为，无所作为。
 ⑪生之畜之：生，生出，生长。畜，养育。这句话是说道生万物，德蓄万物。
 ⑫生而弗有：生，生长。有，只有。
 ⑬为而弗恃：施为而不依恃。
 ⑭长而弗宰：导引而不宰制。
 ⑮玄德：最深厚的德，即无名的德。

讲解

本章是“德”的写状，应与五十一章合读。五十一章开头便说：“道生之，而德蓄之。”这就是说，“道”是自然本身的必然性，生万物；“德”是“道”在现实中的显现，蓄万物。二者构成了世界的基础，“道”是世界总的本质，而“德”则是具体有限之物的本质。它们是万物之“始”和万物之“母”，都是丝毫不阻碍万物之自然发展的，是无私的创造力量。

“道”和“德”是物的本性，是物在其自身发展中运动的必然过程。这是自然本身的必然性。人是自然的一部分，和万物一样，从属于“道”的法则。背道而驰就失去力量，循道而行就获得不可战胜的力量。遵循“道”就可以获得作为“道”在现实中的显现者的“德”。而“道”与“德”，既然都是物的本性即自然性，所以谁遵循自然性，谁就获得不可战胜的力

量。这就是所谓“无为而无不为”，也是小农经济崇拜自发性的表现。

老子是非常重视“无为”的，所以他以“无以为”和“有以为”来分别上德和下德。在三十八章中说：“上德无为，而无以为；下德无为，而有以为。”（意为：上德之人无为，而无所作为；下德之人无为，而有所作为）在这里，无为无欲，不思不用，都是就无为说；为之欲之，用之思之，都是就有为说。

无以为，有为则有以为。无以为则顺其自然，而德全，表面虽不德，实则全德，故谓有德。有以为则显其所长，难免一偏，表面上虽不失德，实则其德不全，故谓无德。这些都是由“无为而无不为”一义引申出来的。

本章首十二句，提出了六种情况、六条设问：“能无离乎”、“能如婴儿乎”、“能无疵乎”、“能无以知乎”、“能为雌乎”、“能无以为乎”。这六句照字面直解，反问句法包含着否定的意思；那显然意味着“无为而有以为”，自然便是“下德”了。

在本章中首十二句的旨意，实际上说的是有关修身、养性、为学、治国诸多方面怎样由下德而跻于上德。

既然提出了上述问题，所以后五句便进一步作了有关上德的阐述。道生万物，德蓄万物，都是以万物为刍狗，顺其自然，任其自生自长、自息自灭；圣人体现天道，所以也是“生而弗有，为而弗恃，长而弗宰”。其为德，可以叫做无名的“玄德”，自然也就是“上德”了。

十一章

原文

三十辐同一毂^①，
当其无有，
车之用也^②。
埴埴以为器^③，
当其无有，
器之用也^④。
凿户牖以为室^⑤，
当其无有，
室之用也^⑥。
故有之以为利，
无之以为用^⑦。

译文

三十根辐条凑集于一个车头毂，
由轮子的虚处和实体，
才起到车轮转动的作用。
抟揉粘土做器皿，
由器皿的虚处和实体，
才起到器皿容物的作用。
开凿门窗造房屋，
由四壁的虚处和实体，
才起到房屋住人的作用。
所以“有”所给人的利益，
只有跟“无”配合起来才起作用。

注释

①三十辐同一毂：辐，辐条，即古代木车轮子中间连接轮圈和插轴孔外壁的木条。三十辐，是说车轮外圈与轴孔外壁之间，是由三十根辐条所构成。同，共，通“拱”，指三十根辐条凑集于轴孔之壁。毂（gǔ），车轮中心的轴孔（插条轴的圆孔）。②当其无有，车之用也：当其，当（有了）轮子的……，由轮子的……。无有，虚处和实体。车之用，起到车轮转动的作用。③埴埴以为器：埴（shān）埴（zhí），和（huó）土成泥以抟揉。器，器皿。全句意为和粘土，经抟揉制成陶器。④器之用也：器皿

起到容物的作用。⑤凿户牖以为室：户，门。牖（yǒu），窗。为室，造出房屋。⑥室之用也：房屋起到住人的作用。⑦故有之以为利，无之以为用：有，指实体，如车、器皿、房屋。无，虚处，即中空之处。这两句是说，有和无配合起来才能起作用。这正是本章的主旨。

讲解

从来解说《老子》者，都把“有无”分读，谓“有”为有无之“有”，而不把它同“无”并列为一对哲学范畴。之所以然，正由于认定老子主“无”而非“有”；不知老子以“无”、“有”为对立统一之二名，正是矛盾的两个侧面。二章“有无相生”，正说明了“反者，道之动”（向着相反的方向变化，是“道”的运动。见四十章）的道理。本章“有之以为利，无之以为用，”正说明了“弱者，道之用”（保持着柔弱的状态，是“道”的作用。见四十章）的道理。在这里，老子借器物的“有”和“无”来说明其“利”和“用”。有与无相互发生、利和用相互显著。老子是以利说有，以用说无，或者说是有以见利，以无见用。有与无、利与用，是相对待的，不可拆开。

为什么是这样的呢？

体施于用，用显于利：无用，则体无所施；无利，则用无从显。用生于体，利由于用：无体，则用无所著；无用，则利无从生。而车、器、室则是有与无的对立统一。因为有车毂中间的空处，车轴才能转动，车才能行走；因为器皿和房屋有中空之处，才能盛物和住人。唯其有生于无，故其利出于用，不单单是“无”的作用。如果无“有”，也便无“无”，在这具体的器物中，“无”正是“有”的一定存在形式，有与无都是器物的组成部分。所以本章结尾正确地指出，“有”给人的利益，只有跟“无”配合起来才起作用，可谓点睛之笔。

十二章

原文

五色令人目盲^①，
五音令人耳聋^②，
五味令人口爽^③，
驰骋田猎
令人心发狂^④，
难得之货
令人行妨^⑤。
是以圣人之治也^⑥，
为腹而不为目^⑦，
故去彼取此^⑧。

译文

缤纷的色彩使人目盲，
铿锵的音乐使人耳聋，
鲜美的滋味使人口伤，
纵马驰骋去打猎
使人心浮发狂，
稀有难得的财物
使人行为失常。
因此圣人治理百姓呀，
只填满肚皮而不求饱眼福，
所以是舍那后者而取这前者。

注释

①五色令人目盲：五色，赤、青、黄、白、黑。这里所指不只是这五种颜色，而是泛指缤纷的色彩。目盲，眼瞎，这里指眼花缭乱。②五音令人耳聋：五音，宫、商、角、徵（zhǐ）、羽，是中国古代音乐音阶中的五个音级。这里指铿锵动听的音乐。耳聋，听觉失聪。这里比喻听觉不灵。③五味令人口爽：五味，酸、甜、苦、辣、咸。这里指味道鲜美。口爽，败坏味觉。爽，病，伤，差失。口爽即口伤。④驰骋田猎令人心发狂：驰骋（chí chěng），纵马奔跑。田猎，打猎。心发狂，心浮动、放荡而不可

止。⑤难得之货令人行妨：货，财物。行，行为。妨，违，逆。行妨，行为失常，或操行不轨。⑥是以圣人之治也：是以，因此。治，治理国家，管理百姓。⑦为腹而不为目：为腹，只为填满肚子。不为目，不求眼福。以上二句，如三章所云，“是以圣人之治也，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨”，“恒使民无知无欲”。⑧故去彼取此：去彼，舍弃后者（指为目）。取此，取前者（指为腹）。

讲解

按照老子的学说，人世间有两种类型的“圣人”。一种是知道“天道”的玄妙并以“无以为”行事的真圣人，他们具有“道”的一种品质，可以称为“上德”，即“道”的最高体现者。另一种是违反“天道”的法则而以“有以为”行事的假圣人，他们破坏了原来的社会生活，企图征服人民，只可称为“下德”，不能体现“天道”，而是捏造出各种智慧。在老子看来，智慧正是破坏“天道”的主要祸根，它只能产生虚伪和欲望，其结果是乱人之心，致人于罪。所以说，“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行妨”，这也正是所谓“智慧出，有大伪”（十八章）。智慧是恶的根源，必须加以铲除：“绝圣弃智，民利百倍。”（十九章）这里所绝的圣，当然是指被评为“下德”的假圣人；所弃的智，当然是指假圣人所捏造出来的智慧了。

老子这些观点，不言而喻，是他对人类社会现实和历史发展所持的狭隘庸俗的反历史观点。他不理解，也不可能理解社会贫困和人民遭受剥削压迫的真正原因，而枉然无力地向统治者告诫：罪莫大于任情纵欲，祸莫大于不知满足，灾殃没有再惨于贪得无厌（见四十六章）。于是更进一步向统治者建议：“是以圣人之治也，为腹而不为目。”这也正同于三章中所说的：“是以圣人之治也，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。”

目的不外是“恒使民无知无欲，使夫智者不敢为也。”在这里提出所谓“为腹而不为目”，也不过是“恒使民无知无欲”的一种形象说法而已。蒋锡昌云：“‘腹’者，无知无欲，虽外有可欲之境而亦不能见。‘目’者，可见外物，易受外境之诱惑而伤自然。故老子以‘腹’代表一种简单清静、无知无欲之生活；以‘目’代表一种巧伪多欲，其结果竟至‘目盲’、‘耳聋’、‘口爽’、‘发狂’、‘行妨’之生活。明乎此，则‘为腹’，即为无欲之生活，‘不为目’即不为多欲之生活。‘去彼取此’，谓去目（多欲之生活）而取腹（无欲之生活）也。”（见《老子校诂》）这种解释是极精辟的。至于老子这种社会学说的阶级根源与历史意义，已在三章讲解中谈过。这里需要补充说明的，是要透视它的实质，不要只从字面上来“浮光掠影”地解读。老子果真是不要“知”吗？他不是一再讲过“知常曰明。不知常妄，妄作凶”（意为：认识自然规律就叫聪明。不认识自然规律则轻妄，轻举妄动定惹灾殃。见十六章）吗？果真是不要“欲”吗？他不是明明把“甘其食，美其服，安其俗，乐其业”（八十章）作为理想生活吗？他所说的“使民无知无欲”，不过是对封建统治者所尊崇的“圣智”、“仁义”、“巧利”的绝弃，是对封建统治者所迷醉的“声色”、“财货”、“田猎”的厌恶罢了。凡此一切，是不能只从文字的表面意义上理解的。

十三章

原文

宠辱若惊^①，
 贵大患若身^②。
 何谓宠辱若惊？
 宠为上，
 辱为下^③。
 得之若惊，
 失之若惊^④，
 是谓宠辱若惊。
 何谓贵大患若身？
 吾所以有大患者，
 为吾有身^⑤；
 及吾无身，
 吾有何患^⑥？
 故贵以身为天下，
 若可寄天下^⑦；
 爱以身为天下，
 若可托天下^⑧。

译文

受到宠辱好像受到惊恐，
 看重祸患好像看重自身。
 什么叫受到宠辱好像受到惊恐？
 以受宠为上，
 以受辱为下。
 得到这些好像受到惊恐，
 失去这些好像受到惊恐，
 这就叫受到宠辱好像受到惊恐。
 什么叫看重祸患好像看重自身？
 我之所以有祸患，
 乃是由于我有此自身；
 若是我无此自身，
 我还会有什么祸患？
 所以看重自身胜过天下，
 就可以寄以天下；
 爱护自身胜过天下，
 就可以托以天下。

注释

①宠辱若惊：宠辱，得宠和受辱。若，如，像。惊，惊恐。②贵大患若身：贵，重视，看重。大患，大的祸患。身，身体。③宠为上，辱为下：以受宠为上，以受辱为下。“宠为上，辱为下”与相接的两句“得之若惊，失之若惊”是相对应的。这两句也是与其上的问句“何谓宠辱若惊”和与其下的结句“是谓宠辱若惊”相为关连的。④得之若惊，失之若惊：得之，得到。失之，失去。⑤吾所以有大患者，为吾有身：吾，我。为吾有身，乃是由于我有此自身，或说乃是因为我这个身体。⑥及吾无身，吾有何患：及，若是。吾有何患，我会有什么祸患。⑦故贵以身为天下，若可寄天下：贵以身为天下，意为看重自身胜过天下。寄，寄托。若可寄天下，意为就可以（对他）寄以天下。⑧爱以身为天下，若可托天下：爱，爱护。爱以身为天下，意为爱护自身胜过天下。托，托付。若可托天下，意为就可以（对他）托以天下。

讲解

此章大意是说，“圣人”不以宠辱荣患等身外之事易其身，还是接着上章“是以圣人”“为腹而不为目”一义说的。凡能够真正做到“为腹而不为目”，不为外务乱心分神者，才是可以天下相托相寄的“圣人”。只有这样的“圣人”，才是真正能够体现“无为而无不为”的“天道”的。

“及吾无身，吾有何患？”这是说我若无此能治天下之身，那么我还会有什么治天下的大患呢？还会有什么可惊的宠辱呢？此特反言之也。盖老子之意，原是阐明，“圣人”在事实上既然生而有此身，又既然君临于天下，怎么办呢？那就只好要求，形式上是纳天下于其身，实际上则要外其身于天下。这就是：“故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。”《庄子·让王》讲这样一个故事：“越人三世弑其君，王子搜患之，逃乎丹穴，而越国无君。求王子搜不得，从之丹穴，王子搜不肯出，越人熏之以艾，乘以王舆。王子搜援绥登

车，仰天而呼曰：‘君乎！君乎！独不可以舍我乎？’王子搜非恶为君也，恶为君之患也。若王子搜者，可谓不以国伤生矣。此固越人之欲得为君也。”这是说只有人君能知为君大患，从而能知治身的重要，是不以国伤其生，这样的人，才是“越人之所欲得为君也”。这一段话正与老子之义互相发明。

当然，如上所说的这种“贵以身为天下”，“爱以身为天下”，以至善忘其身，而可以寄托以天下的“圣人”，只是存在于作为“隐君子也”的老子的观念中，实际上则是春秋战国之际个体农民阶层所幻想的统治者，不过是小生产者向往安静生活的一种反映而已。《帝王世纪》中记载着一首《击壤歌》：“日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，帝力何有于我哉！”托言为讴歌帝尧的德化和天下太平的，实则其悠然舒适的气氛，熙熙皞皞的景象，完全是从事独力生产的个体小农思想情感的流露，其产生时代谅不得早于春秋季世或战国初期。试看《老子》书中的圣人，岂不正是这些“击壤”者的“帝力”吗？

十四章

原文

视之不见名曰夷，
 听之不闻名曰希，
 搏之不得名曰微^①。
 此三者，
 不可致诘^②，
 故混而为一^③。
 一者，
 其上不皦^④，
 其下不昧^⑤；
 绳绳兮不可名^⑥，
 复归于无物^⑦。
 是谓无状之状^⑧，
 无物之象^⑨，
 是谓惚恍^⑩。
 迎之不见其首^⑪，
 随之不见其后^⑫。
 执古之道^⑬，
 以御今之有^⑭。

译文

看它不见叫做夷，
 听它不到叫做希，
 摸它不着叫做微。
 这三者，
 是不能推究察问的，
 它们原本就浑然而为一。
 这个所谓一，
 它的上面既不亮堂，
 它的下面也不暗昧；
 无头无绪啊不可形名，
 又复归于空虚无物。
 这就是没有形状的形状，
 没有名物的形象，
 这就是惚恍。
 迎着它看不见它的脑袋，
 跟着它看不见它的脊梁。
 把握亘古即存的道，
 用来驾御现实存在。

能知古始¹⁵，
是谓道纪¹⁶。

能认识太初事物的本原，
这就是道的总裁。

注释

①视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微：夷，无色。希，无声。搏，无形。夷、希、微在不同版本中互有交错，是因为它们都是描述“道”的写状的，都是幽而不显的意思，不过就视、听、搏几个方面言之罢了。②不可致诘：致诘，推究，察问，穷诘。③故混而为一：故，通“固”，原本，本来。混，混沌，这里指浑然一体。一，指道。在一章中，提到老子的“道”有两层意思：一是指物质世界的实体；一是指支配物质世界或现实事物运动变化的普遍规律。在老子的观念中，往往把两者纠缠在一起，以致把法则性与法则的体现者混同起来。这里的“一”即“道”，更偏重前者；而到末尾，转而指后者了。④其上不皦：皦，明亮。⑤其下不昧：昧，暗，不明。⑥绳绳兮不可名：绳绳，形容纷乱不绝，没有头绪。不可名，不可名状。⑦复归于无物：复归，还原。无物，空虚无物。⑧是谓无状之状：这就是没有形状的形状。⑨无物之象：无名物的形象，即不见具体物象的形象。⑩是谓惚恍：惚恍，本为“恍惚”，因“象”、“恍”为韵，倒成“惚恍”，也即“无状之状，无物之象”，若有若无，闪烁不定的写状。⑪迎之不见其首：首，脑袋，或前头。⑫随之不见其后：后，脊梁，或后头。⑬执古之道：执，依据，把握。古之道，亘古就已存在的道。⑭以御今之有：御，驾驭。今之有，现实存在的具体事物。⑮能知古始：知，认识，了解。古始，宇宙初始事物的本原。⑯是谓道纪：道纪，道的总裁。奚侗《老子集解》曰：“《礼记·乐记》：中和之纪。”郑注：“纪，总要之名也。”故今译“道纪”为“道的总裁”，总要裁制的意思。

讲解

此章是关于“道”的写状，也是关于“一”的写状，在这里，“道”就是“一”，“一”就是“道”。韩非曰：“道无双，故曰一。”庄子说：“道通为一。”前面说过，《老子》书中的

“道”，大体有两个意思：有时是指物质世界的实体，即宇宙本体；更多场合下是指物质世界或现实事物运动变化的普通规律。

这二者自然有区别而又是相联系着的，所谓物质的运动与运动的物质。有人说，实际上是，在太初时把物与道混为一谈，到后世事物纷繁起来就逐渐分开了。本章中“故混而为一”的“道”，便偏于指前一种意思；而到末尾，便转而指后一种意思了。

开头三句，视之不见，听之不闻，搏之不得，这三个“之”字都是代指“道”，而分别名之曰“夷”、“希”、“微”，显然不是指规律说的，而是指物质说的。有的论者认为，“夷”呀“希”呀“微”呀，都是不可捉摸的；其实所谓不可捉摸，正以其可以捉摸；如果纯粹是虚无，便不存在可不可以捉摸的问题了。所以决不能以其不可捉摸，便否定其物质性，说它是观念性的东西。正相反，下面紧接着说：“一者，其上不皦，其下不昧”，这意味着尚未形成“天地”，即宇宙洪荒、天地未辟时的状态。《列子·天瑞》篇：“一者，形变之始也。清轻者上为天、浊重者下为地。”这里说“其上不皦，其下不昧”，便是说尚处于混沌状态，还没有清轻浊重之分。所以它无边无际、无始无终，“绳绳兮不可名”；不可名，故无名。“无名，万物之始”，对有名的万物说来，当然它便是“复归于无物”了；此无物，即无名。有的论者，由此而得出老子主张“道在物先”的结论，这是不正确的。其实上面一段话，大意说的正同于二十五章：“有物混成，先天地生。”它寂静空虚，独自存在而永不衰竭，循环运行而永不疲病。这个“物”便是“一”，也便是“道”，怎么能说是“道在物先”呢？正由于其为状也“寂兮寥兮”，所以在这里才说：“是谓无状之状，无物之象。”道属于物质性而非观念性，“天地”只是物质的一定运动形态，无限宇宙中的一个有限区间罢了。《庄子·则阳》篇说：“天地者，形之大者也。”不正说明了这一点吗？“迎之不见其首，随

之不见其后”，只是描绘其“惟恍惟惚”的形状，显示其无始无终的性质，虽然看不见，但它既然可以“迎”可以“随”，又讲“首”又讲“后”，自然是有其物质实体的。当然这里所说的物质实体只是尚未分化为特殊事物的原始物质，所以它惚恍不可名状，也就是说它没有规定性，很难直接为感官所感觉，似乎还是超经验的，不免仍有一定的神秘性质。这种迹近混沌的物质概念，尚不足以坚定到完全杜绝唯心主义的窠犯和纠缠。

末四句讲“道”的运用。如前所述，“道”的涵义在这里由世界实体或宇宙本体的意思转而更主要地指普遍规律的意思了。所以说“执古之道，以御今之有”。理想的“圣人”能够掌握自古以固存的支配物质世界运动变化的普遍规律，就可以驾驭现实存在。下文所谓“古始”，显然是接着“古之道”说的，说的是“古之道”体现在现实事物中的情况，并非指世界的开始。如果硬要给无始无终的世界找出一个开始来，那便非陷入唯心主义不可。一章中所谓：“无名，万物之始；有名，万物之母。”乃是指作为客观存在之物的一定运动形成，即具体的“万物”，小而草木虫鱼，大而星辰日月，由苍蝇之微，以至天地之大，都有其开头，有其终点，即存在于一个发生、发展、消灭的过程中。在这种意义上说，自然可以提出“能知古始”的问题。如果离开这个前提，对客观存在来说，则时间上是永恒的，空间上是无限的，哪里还谈到“古始”了呢？探寻万物的本原，也便是“恒无欲，以观其妙；恒有欲，以观其徼”。所谓“能知古始”，自然可以称得起体道者，“是谓道纪”，是道的总裁了。

十五章

原文

古之善为道者^①，
微妙玄通^②，
深不可识^③。
夫唯不可识，
故强为之容^④：
豫兮其若冬涉川^⑤，
犹兮其若畏四邻^⑥，
俨兮其若客^⑦，
涣兮其若凌释^⑧，
敦兮其若朴^⑨，
浑兮其若浊^⑩，
旷兮其若谷^⑪。
孰能浊以止，
静之徐清^⑫？
孰能安以久，
动之徐生^⑬？
保此道者不欲盈^⑭。
夫唯不盈，
是以能敝复成^⑮。

译文

古代善于行道的人，
幽微精妙玄奥通达，
高深得难以认识。
正因为难以认识，
所以勉强对他加以形容：
迟疑呵就像冬天涉渡江河，
顾虑呵就像害怕四周邻国围攻，
庄严呵就像做客，
流散呵就像冰融，
朴实呵就像木疙瘩，
浑厚呵就像浊水混，
空阔呵就像谿谷深。
谁能把浊流阻挡住，
停止它慢慢澄清？
谁能将安静稳定住，
促动它慢慢茁生？
遵循此道的人不贪求溢盈。
正因为不溢盈，
所以能够陈旧了再更新。

注释

①古之善为道者：善，善于。为道，行道。②微妙玄通：微妙，幽深精妙。玄通，玄奥通达。③深不可识：深，高深。识，认识。④夫唯不可识，故强为之容：唯，因为。强，勉强。容，形容，描绘。⑤豫兮其若冬涉川：豫，迟疑。陈鼓应《老子注译及评介》：“‘豫’，原是野兽的名称，性好疑虑，‘豫兮’，引申为迟疑慎重的意思。”若冬涉川，就像冬天涉渡江河。这句是形容小心翼翼。《诗经·小旻》：“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。”即此意。⑥犹兮其若畏四邻：犹，顾虑，警戒。陈鼓应《老子注译及评介》：“‘犹’，帛书乙本作‘猷’，原是野兽的名称，加上‘兮’字，用来形容警觉、戒惕的样子。”若畏四邻，像害怕周围邻国（的围攻）。⑦俨兮其若客：俨兮，形容庄严肃重的样子。若客，像做客。⑧涣兮其若凌释：涣兮，形容流散飘离的样子。凌，冰；凌释，指冰的融化。⑨敦兮其若朴：敦，敦厚。朴，未经加工的木材。《论衡·量知》：“无刀斧之断者谓之朴。”这句话意为朴实敦厚就像未经雕琢的木材。⑩浑兮其若浊：浑，浑厚。浊，混浊。⑪旷兮其若谷：旷，空阔。若谷，像谿谷一样深。⑫孰能浊以止，静之徐清：孰能，谁能。浊，浊流。以止，阻挡住。静之，安静来，停止住。徐清，慢慢澄清。⑬孰能安以久，动之徐生：安以久，长久地安稳住。动之，促动。徐生，慢慢地茁生，或慢慢成长。⑭保此道者不欲盈：保，保持，遵循。盈，满。不欲盈，不贪求溢盈。⑮是以能敝复成：敝，陈旧，破旧。复成，再更新。这句话意为：所以能够去故更新。这里是讲“道”的功用。即开头所说的“古之善为道者”所为也。

讲解

蒋锡昌《老子校诂》曰：“上章言道之为物，无状无象，无声无响。此章言有道之人君，亦应无形无名，无为无执，此乃以道用之于治身治国也。”此解正是对此章旨意的极扼要概括。

此章言有道之人君，亦即体道的“圣人”，其“微妙玄通，深不可识”。因为高深得难以认识，所以勉强加以形容。以下

就完全是用形象性的语言，给“古之善为道者”以表述。得道的人，幽微精妙玄奥通达，精神境界远远超出一般人所能理解的水平。他们谦虚、谨慎、冷静、庄重、敦厚、纯朴。“保此道者”决不好大喜功，做事情不贪求过分圆满。正由于不贪求过分圆满，所以也就永远不会失败，可以转危为安，可以转败为胜，陈旧了会得到再度更新。这正是“道”的功用，也是“守雌”、“守柔”思想的一种表现。《尚书·大禹谟》：“满招损，谦受益，时乃天道。”大概正是“古之善为道者”吧。

这些都是曲折地表达了个体小农思想的老子，向其理想中的统治者的说教。有人说老子是胆小怕事，实际上是假装糊涂。这种批评是极不中肯的。

十六章

原文

致虚极，
守静笃^①。
万物并作，
吾以观其复^②。
夫物芸芸，
各复归其根^③。
归根曰静，
静曰复命^④。
复命曰常，
知常曰明^⑤。
不知常妄^⑥，
妄作凶^⑦；
知常容，
容乃公^⑧。
公乃全，
全乃天^⑨；
天乃道，
道乃久^⑩；
没身不殆^⑪。

译文

使心灵空虚达到极点，
使生活清静坚守不变。
万物都一齐生长发展，
我从而谛视其往复循环。
那万物纷纷纭纭，
最后都恢复到其本原。
恢复到本原就叫清静，
清静就叫复归于生命。
复归于生命就叫自然，
认识了自然规律就叫聪明。
不认识自然规律的轻妄，
轻举妄动定惹灾凶；
认识自然规律的通达，
通情达理便能公正。
公正便能周全，
周全便能循天；
循天便能执道，
执道便能久远；
终生不会遭到罪愆。

注释

①致虚极，守静笃：致，同“至”，使，达到。虚，形容心境的空虚状态。极，极点，顶点。守，保持。静，形容日常生活的一种清寂宁静状态。笃，与“极”意同，极度，顶点。②万物并作，吾以观其复：并作，一齐生长发展。观，观察，谛视。复，循环往复。③夫物芸芸，各复归其根：芸芸，形容草木繁茂，这里引申为万物纷纭状。归其根，回归到本原，即回归到自然的本性。④归根曰静，静曰复命：归根，恢复到本原。静，清静。复命，复归于生命。老子认为，“道”的本质是虚静的。“虚”是指“道”的本体说；“静”是指“道”的运用说。“归根曰静”，恢复到本原就叫清静，因为根是一切事物的起点。万物虽然纷纷纭纭，各有各的运动形态，但最后还是要“复归于无物”，在“静”的境界中再孕育新的生命。⑤复命曰常，知常曰明：常，永恒的自然规律。明，聪明，也即对自然规律的透彻认识与了解。⑥不知常妄：妄，轻妄。⑦妄作凶：妄，轻举妄动。凶，灾祸。⑧知常容，容乃公：知，知道，认识，了解。容，通达。公，公正。⑨公乃全，全乃天：全，周全。天，循天。⑩天乃道，道乃久：道，执道。久，久远。⑪没身不殆：没身，死亡，这里指终生。不殆，不会遭受罪罚或不会有危险。

讲解

在本章中，主要问题在前半段。在这里老子提出了“致虚”、“守静”、“归根”、“复命”诸命题。

首先说“致虚”。司马谈《论六家要旨》中，关于道家的思想，曾说：“其术以虚无为本，以因循为用。”又说：“虚者，道之常也；因者，君之纲也。”老子主张“虚无”，曾反复说过：“道冲，而用之又弗盈也。”（四章）；“天地之间，其犹橐籥欤？虚而不涸，动而愈出。”（五章）“上德若谷。”（四十一章）“大盈若冲，其用不穷。”（四十五章）凡此一切，都是说虚无是道的本体；但运用起来却是无穷无尽的。因其虚无，所以“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”；所以“是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍”（十四章）。

其次说“守静”。司马迁于《太史公自序》中说：“李耳无为自化，清静自正。”这是极扼要的概括。前面说，“虚”是指道的本体说；那么，“静”则指道的运用说。“虚”虽指本体，但运用则不盈不穷；“静”虽指运用，但归根则与道合一。“虚”是由体显用的，“静”是由用返体的。“致虚极，守静笃”，这两句话是就用说的，但是其目的，在求返本而与道体合一。其意犹云：“恒无欲，以观其妙。”诚然，在“动”与“静”的对立关系中，老子是把“静”看做了矛盾的主要方面，所谓“静为躁君”（意思是：安静是躁动的主宰。见二十六章）；但他并没有否定了“动”的作用，所以说：“躁胜寒，静胜热，清静可以为天下正。”（意思是：躁动战胜寒冷，平静克服暑热，清静无为可以做天下的执政者。见四十五章。）这不过是表明“静”的作用特别重大罢了。

再次说“归根”。“致虚极”矣，“守静笃”矣，于是就可以在“万物并作”的纷纷纭纭中，“吾以观其复”矣。“观其复”者，便是体认到“夫物芸芸，各复归其根”也。根，是草木所由生的部分，有根本、根源、根基诸义，是一切事物的起点。老子有时把“根”和“母”视为异名同义的两个名词。比如六章“玄牝之门，是谓天地之根”。二十五章“独立而不改，周行而不殆，可以为天地母”，意思都是指可以视做宇宙本体的道。“道生一，一生二，二生三，三生万物”（四十二章），这就是“万物并作”；万物各自作为一定的运动形态，都要有其发生、发展和消灭的过程，“绳绳兮不可名，复归于无物”。这就是“吾以观其复”了。“复”和“作”是对立的说法，“作”指“夫物芸芸”，“复”指“各复归其根”。这便意味着老子教人不只看到对立，更要看到统一。在老子看来，对立是过程，是相对的，统一是归宿，是绝对的。这就是所谓“归根”。在二十五章中，老子把“道”又叫做“大”，叫做“逝”，

叫做“远”，叫做“反”；“大”是无所不包，“逝”是行进不止，“远”是无远弗届，“反”是复反其根。正可作此章所谓“归根”的注脚。当然，基于对天道运行的直观，所得出的这种近似循环论的观点，运用到对社会历史的分析上去，就成为保守的和谬误的了。

最后说“复命”。老子是以“归根”一词作为“静”的定义，又以“复命”一词作为“静”的写状。如果说“并作”包含着“动”的意思，那么“归”、“复”便属于“静”的境界。正是在这“静”的境界中再孕育着新的生命，此即所谓“静曰复命”。《易经·复卦》说：“复，其见天地之心乎！”邵康节于此曾加以解释：“冬至子之半，天心无改移；一阳初动处，万物未生时。”这一阳初动，万物未生两语，正可形容“复命”的状态。可以说，“归根”是动之即静，“复命”是静之即动。前者是合二为一，后者是一分为二。这些便是万物变化的常态或常理。此即所谓“复命曰常”也。那么，老子的所谓“常”，主要是指“静”，而在这“静”中又含蓄着“动”；主要是指“统一”，而在这“统一”中又含蓄着“对立”。这也便是由“归根”到“复命”的自然状态或自然规律。是的，老子是强调“统一”，或者说是强调“静”的；他虽然看到了矛盾的对立和转化，但他并不认为必须揭露矛盾、解决矛盾，以促进自然的改造和社会的发展；而是主张调和矛盾，保持统一，以求得内心的平静与生活的安定。从而在理论上便不免形成历史的循环论和保守主义观点。这在此章“吾以观其复”的论述中又一次显示出来了。

任继愈《老子新译》说：“老子主张要虚心，静观万物的发展和变化。他认为万物的变化是循环往复的，变来变去，又回到它原来的出发点（归根），等于不变，所以叫做静。既然静是万物变化的总原则，所以是常（不变）。为了遵循这一静

的原则，就不要轻举妄动，变革不如保守安全。把这一原则应用到生活、政治各方面，他认为消极无为，可以不遭危险。”这里说得很简明，可参考。不过，把“常”字释作“不变”，又于“复命”一词未有说，并不尽合老子本意。老子确乎主张“无为”，而在此章中所说的“没身不殆”，却并不曾用以宣传“消极无为”，他所追求的原是“没身不殆”啊！

十七章

原文

太上，
下知有之^①；
其次，
亲之^②；
其次，
誉之^③；
其次，
畏之^④；
其次，
侮之^⑤。
故信不足^⑥，
焉有不信^⑦。
犹兮其贵言哉^⑧！
功成事遂^⑨，
百姓皆曰：
我自然^⑩。

译文

太古之世的执政者，
人民仅仅知道有他；
其次之世，
人民爱戴他；
再次之世，
人民颂扬他；
更次之世，
人民畏惧他；
最次之世，
人民侮蔑他。
所以诚信不足，
就会有人不信任。
悠悠闲闲呵，少说寡道呀！
功勋建立了事业完成了，
百姓们都说：
我们本来就是这样的。

注释

①太上，下知有之：太上，指太古之世。下，百姓，即后文“百姓皆

曰”的“百姓”。之，指代人君（执政者）。这句话的意思是，上古时代，百姓仅仅知道有这么个执政者。但并不知道他具体如何办事，因此他对百姓的影响是有限的，这便所谓“无为而治”的理想的人君。②其次，亲之：其次，指其次之世。亲，爱戴。③其次，誉之：其次，指再次之世。誉，赞扬，颂扬。④其次，畏之：其次，指更次之世。畏，惧怕。⑤其次，侮之：其次，指最次之世。侮，侮辱，蔑视。⑥故信不足：信，诚信。⑦焉有不信：焉，于是，就会。信，信任。⑧犹兮其贵言哉：犹兮，悠闲的样子。贵言，语言很珍贵，故少说话（稀言寡语）。⑨功成事遂：功勋建立，事业完成。⑩我自然：自然，吴澄《道德真经注》曰：“然，如此也。百姓皆谓我自如此。”《广雅·释诂》：“然，成也。”自然，即自成，谓无借外，自可如此也。我自然，意为我本来就如此。

讲解

焦竑《老子翼》引苏注：“太上以道在宥天下，而未尝治之，民不知其所以然，故亦知有之而已。其次以仁义治天下，其德可怀，其功可见，故民得而亲誉之；其名虽美，而厚薄自又是始矣。又其次以政齐民，民非不畏也，然力之所不及，则侮之矣。吾诚自信，则以道御天下足矣；惟不自信，而加以仁义，重以刑政，而民始不信。圣人自信有余，其于言也，犹然贵之，不轻出诸口，而民信之矣。及其功成事遂，则民日迁善远罪，而不自知也。”此解甚简要。太上、其次等等，或谓上世、中世、近世；或谓最好、其次、更次，或指世道，或指德行，二者意义是相通的。老子的意思，无非是寄希望于他理想中的“圣人”，要“处无为之事，行不言之教”，要一如处“太上”之世，体“玄德”之君，能够“生之蓄之：生而弗有，为而弗恃，长而弗宰”。以至其治下之民，有如《帝王世纪》所载：帝尧之世，“天下太和，百姓无事，有五老人击壤于道，观者叹曰：大哉尧之德也！老人曰：‘日出而作，日入而息。凿井而饮，耕田而食。帝力于我何有哉？’”这便是“百姓皆曰我自然”的图解。这显然是处于破产过程中的公社农民的思想反映。

老子这种哲学思想和社会学说中有其消极的一方面。而有人认为：“老子主张无为，反对任何改革或积极的措施，反对新兴地主阶级的发号施令，表明老子站在没落奴隶主阶级的立场，对新兴制度采取消极对抗的态度。”其实，春秋战国之世，所谓统治阶级大体包括贵族领主与新兴地主两个阶层，他们在政治路线上也许有一定的差异，但却都是封建制度的维护者，大同是主，小异其次。老子对他们一律不信任，而又寄予期望，这种矛盾不过表明老子作为一种农民思想，它超脱不了王权主义的影响。说老子是站在“没落奴隶主阶级立场”上，却不像；如果当真还存在着所谓“没落奴隶主阶级”的话，在这个阶级眼中看来，什么情况可以称做“功成事遂”呢？而且，从哪一点可以证明老子反对的仅是所谓“新兴地主阶级”呢？如果说“太上，下知有之”，是幻想着建立在公社基础上的原始氏族社会；那么幻想诚有之，而这种原始氏族公社生活难道是“奴隶主阶级”或“没落奴隶主阶级”所向往的吗？

十八章

原文

大道废，
有仁义^①。
智慧出，
有大伪^②。
六亲不和，
有孝慈^③。
国家昏乱，
有贞臣^④。

译文

大道废弃，
才有所谓仁义。
智慧出现，
才有所谓诈伪。
父子兄弟夫妇陷于纠纷，
才有所谓孝慈。
国家主君昏庸政治混乱，
才有所谓忠臣。

注释

①大道废，有仁义：大道，这里的“道”不是第一章中所说的作为宇宙本体的“道”，因为作为宇宙本体的“道”是不会“废”的。大道，是指老子的理想社会治国之道的最高原则。有仁义，是说“大道”废弃之后，才有了所谓“仁义”。仁、义是进入春秋以来才有的新概念，是儒家所提倡的伦理道德。因为“大道废”，才提倡仁义忠孝以挽社会之颓风。所以说，这一章是老子对儒家提倡仁义忠孝的一种尖刻讥讽和批评。在马王堆汉墓出土的《老子》帛书甲乙本中，本章是以“故”字起句。故，因此，于是之意。这说明，本章是承上一章“政信不足，焉有不信”而来。这也说明，《老子》原不分章，后来出现的八十一章，皆系后人所臆定。

②智慧出，有大伪：智慧，不是通常讲的聪明才智，而是指当时的统治者

治理国家、统治百姓的种种智巧（包括所谓仁、义、礼、智等在内）。大伪，伪诈。③六亲不和，有孝慈：六亲，指父、子，兄、弟，夫、妻。孝慈，孝顺，慈爱。④国家昏乱，有贞臣：昏乱，国君昏庸，政治混乱。贞臣，忠臣。

讲解

本章承上章“故信不足，焉有不信”而来，所谓仁义、大伪、孝慈、贞臣，都是由于君上失德而致。至德之世，人皆仁义，故仁义不见；及大道废弃，仍倡仁义之名以挽颓风，正如三十八章所说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义。”智者，知也，慧者，察也。上用智慧为治，下则以大伪应之。这些尽如奚侗在《老子集解》所云：“六亲和顺，则孝慈之名不立；言孝慈，六亲已不和矣。国家治平，则贞臣之行不彰；言贞臣，国家已昏乱矣。”

仁义与大道废，大伪与智慧出，孝慈与六亲不和，贞臣与国家昏乱，形似相反，实则相成。老子在这里揭示出它们之间的对立和统一关系，表达了相当丰富的辩证法思想。

这里尚需一说的是“智慧出，有大伪”。说者每以此指为老子主“弃智”与“无知”之证，实则未能尽合老子本意。观此“智慧出”，上与“大道废”相衔接，下与“六亲不和”、“国家昏乱”相联系，且“智慧”与“大伪”成因果，则所谓“智慧”者，显然不是一般的“智也、慧也、察也”，而是指的“上以智慧治国”，则“下以大伪应之”。这上以治国的所谓“智慧”，实相当于诡计。詹剑峰曰：“老子所指的智慧实是奸巧诈伪，封建统治者用以欺骗人民的仁、义、礼、智、圣等尽在其内。”（见《老子其人其书及其道论》）

十九章

原文

绝圣弃智^①，
民利百倍^②；
绝仁弃义^③，
民复孝慈^④；
绝巧弃利^⑤，
盗贼无有^⑥。
此三言也，
以为文未足^⑦，
故令之有所属^⑧：
见素抱朴^⑨，
少私寡欲^⑩，
绝学无忧^⑪。

译文

灭绝了圣贤，抛弃了机智，
人民将有百倍的福祉；
灭绝了仁德，抛弃了义理，
人民才会回复到孝慈；
灭绝了技巧，抛弃了货利，
盗贼也就不会生起。
这三句话儿呀，
作为理论原则还不够，
所以仍须指示人民有所遵循：
外表应单纯，内心应淳朴；
要减少私心，要降低嗜欲；
灭绝了学术，免除于忧虑。

注释

①绝圣弃智：绝，灭绝。圣，前识，犹言先知，所谓有先见之明。弃智，抛弃机智、智巧。②民利百倍：利，好处，利益，福祉。③绝仁弃义：仁，仁德。义，义理。仁、义均为儒家伦理道德范畴。④民复孝慈：复，回复，恢复。上以两句意为弃绝了仁义，民众才能恢复到上古时代孝慈的美德。⑤绝巧弃利：巧，技巧。利，指货利，财物。⑥盗贼无有：无有，不会

有，不会发生。⑦此三言也，以为文未足：三言，指“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”。以为，作为。文，礼法，即圣智、仁义、巧利三者为礼法，不足以治天下。未足，还不够。⑧故令之有所属：令之，指导民众，或命令民众。属，遵循，归属，适从。⑨见素抱朴：见，通“现”，指外表。素，本义是未染色之丝，这里指朴实单纯。抱，抱持，指内心。朴，淳朴，朴素。⑩少私寡欲：少，减少。私，指私心。寡，少，引申为减少、降低。欲，嗜欲，欲求。⑪绝学无忧：绝学，指灭绝“官学”。卜筮之学，巫守之学，“前识”之学之类，为当时之“官学”，是统治者奴化民众的工具，必须灭绝之。这是老子的本意。

讲解

此章大意，乃是由前章推演出来，而又导向其“无为”思想，要求人们返到“恒无欲”的境界，天下自然就太平了。如同我们已曾一再指出的，这些自然都是幻想。

焦竑《老子翼》引吕吉甫注：“圣人知天下之乱，始于迷本而失性，惟无名之朴，为可以镇之。绝圣弃智、绝仁弃义、绝巧弃利，乃所以复吾无名之朴而镇之也。夫绝圣弃智、绝仁弃义，则不以美与善累其心矣；绝巧弃利，则不以恶与不善累其心矣。内不以累其心而外不以遗其迹，则民利百倍，民复孝慈，盗贼无有，固其理也。盖绝圣弃智，绝仁弃义，不尚贤之尽也；绝而弃之，则非特不尚而已。绝巧弃利，不贵难得之货之尽也；绝而弃之，则非特不贵而已。人之生也，万物皆备于我矣，则有至足之富；能绝圣弃智而复其初，则其利百倍矣；民复孝慈，则六亲皆和，而不知有孝慈矣；盗贼无有，则国家明治，而不知有忠臣矣。不尚贤，使民不争；民利百倍，民复孝慈，则非特不争而已。不贵难得之货，使民不为盗；盗贼无有，则非特不为盗而已。圣智也，仁义也，巧利也，此三者，以为文而非质，不足而非全，故绝而弃之，令有所属。见素抱朴，少私寡欲，乃其所属也。见素，则知其无所与杂而非文；

抱朴，则知其不散而非不足。素而不杂，朴而不散，则复乎性，而外物不能惑，而少私寡欲矣。少私寡欲，而后可以语绝学之至道也。”

此注以迷本失性来解释天下致乱之由；以镇之以无名之朴，来作为医治社会病端的基本方术；这些都是唯心主义思想的流露，不必是以老解老，但似乎也很符合老子的旨意。这说明老子的哲学观点，在天道自然诸方面形成的直观唯物主义，应用到社会历史等方面，就难于坚持下去了。这也是时代与阶级的局限使然。有的同志由此证说，老子是“为了对抗新兴的封建制度，对新生事物一律攻击。他主张回到原始状态”云云。其实在老子所处时代，“封建制度”久已存在，已无所谓“新兴”；至于他所“攻击”的圣智、仁义、巧利，也算不得什么“新生事物”，在这里他所正面肯定的“民利”、“孝慈”以及“盗贼无有”，也是无悖于“封建制度”的。至于他每每扭回头去看人类历史，美化已经飞逝的氏族公社式的生活状态，这正是处于破产过程中的公社农民的意识反映，这种特点直到后世的农民阶级仍时有表露，它的历史意义是非常复杂的。

揆诸老子本义，上章言“智慧出，有大伪，”此章又提出“绝圣弃智”，“绝学无忧”。究竟在老子心目中所说的“圣”、“智”、“慧”、“学”，实质上是什么意思呢？于此詹剑峰曾回答说：“老子在这些章所说的‘圣’、‘智’、‘慧’、‘学’，其涵义绝不同于儒家所说或现代人脑中所有‘圣’、‘智’、‘慧’、‘学’等概念。所以研究老子哲学的人必须弄清楚什么是圣，什么是智，什么是慧，什么是学，才不致厚诬古人。”（《老子其人其书及其道论》）

继此而下，詹剑峰又对“圣智”、“智慧”、“学”分三个层次作了考察，而指出：“妄意室中之藏，圣也”（《庄子·胠篋》），“圣，知之华”（《大戴礼记·四代篇》）。总而观之，老

子在这些话中所指的“圣”是前识，“智”是巧伪。章太炎说：“夫不事前识，则卜筮废，图讖断，建除堪舆、相人之道默矣。巫守既绝，智术穿凿，亦因以废。”由此可见，老子不仅要推翻封建统治者所用以愚民的“天帝”，并且还要破除封建统治者所用以愚民的宗教迷信。这就是“绝圣弃智”的真诠，是第一层意思。至于所谓“智慧”，实指封建统治者的奸巧诈伪。包括所谓仁、义、礼、智、圣等尽在其内，此义在前章讲解中已述及。故老子大声疾呼：“以智治国国之贼。”庄子在其《胠篋》篇又曾予以发挥，其言曰：“上诚好知（智）而无道，则天下大乱矣。何以知其然耶？夫弓弩毕弋机辟之知（智）多，则鸟乱于上矣；钩饵网罟罾筍之知（智）多，则鱼乱于水矣；削格罗落置罟之知（智）多，则兽乱于泽矣。”可见封建统治者的仁、义、礼、智实同于弋者、渔者、猎者之弓、弩、钩、饵、网、罗。很显然，这样的智慧不是人们用以认识和探讨真理的智慧。这是“智慧出，有大伪”的真诠，是第二层意思。由此以推，老子所要绝的学，并不是科学之学，也不是见道之学，而是卜筮之学、巫守之学、“前识”之学、“术数”之学。一句话，是当时的“官学”，这种学是统治者的工具，绝去这些邪伪之学，则精神不受它们的束缚，也就不再上怕神，下怕鬼，落得个自由自在，所以说“绝学无忧”。这是“绝学无忧”的真诠，是第三层意思。

以上三层意思，尽由詹剑峰于其《老子其人其书及其道论》中发之，实可补充并扩展古今注老诸家之精义。虽然我们还不能由这一点而过分强调，以至认为可以弥补其在历史观和认识论中的唯心主义缺憾，但是指责老子反对“知识”，主“弃智”，张“无知”，那至少是片面性见解，未能穷尽真实旨意。老子只是在特殊意义下，即针对封建统治者而云然，才说要“绝圣弃智”，才说要“恒使民无知无欲”，却决不是不要

“知识”，而是叫人“涤除玄监，能无疵乎”？叫人“明白四达，能无以为乎”？他在一般情况下，是提倡“真知”的，不过，又劝人不要炫耀其“知”，所以说：“知不知，尚矣。不知知，病矣。夫惟病病，是以不病。圣人之不病也，以其病病也，是以不病。”（七十一章）在这里，老子不仅不“弃知”，而且也不“绝圣”。老子思想在这些问题上存在着矛盾吗？没有。我们只要力求还老子其人其书以本来面貌，不要抓住一点，无限膨胀，便不会弄到顾此失彼的地步。

左昭十八年记载：秋，葬曹平公。往者见周原伯鲁焉，与之语，不说（悦）学。归以语闵子马。闵子马曰：“周其乱乎？夫必多有是说，而后及其大人。大人患失而惑，又曰可以无学，无学不害。不害而不学，则苟而可。于是乎下陵上替，能无乱乎？夫学，殖也，不学将落，原氏其亡乎！”事在公元前524年，正春秋季世，足证当时宗周确实存在着“无学不害”的风气，这也便是老子所谓“绝学无忧”吧。不过闵子马不以为“不害”或“无忧”，而认为“多有是说”、“及其大人”，必将招致“下陵上替”难免于“乱”，以至于“亡”。那么，所谓“夫学，殖也，不学将落”，这学的内容当然是维护贵族统治的礼乐了。这也证明，不得抓住几句表面的话便指责老子反文化，反知识。老子本来就是“正言若反”嘛！

二十章

原文

唯之与阿^①，
 相去几何^②？
 美之与恶，
 相去何若^③？
 人之所畏，
 不可不畏。
 荒兮^④，
 其未央哉^⑤！
 众人熙熙^⑥，
 如享太牢^⑦，
 如登春台^⑧。
 我独泊兮^⑨，
 其未兆^⑩：
 沌沌兮^⑪，
 如婴儿之未孩^⑫；
 儻儻兮^⑬，
 若无所归^⑭。
 众人皆有余^⑮，

译文

应诺和呵斥，
 相距能有多远？
 美好和丑恶，
 相差多么有限？
 人们所畏惧的，
 不可不畏惧。
 茫茫呵，
 一切全无边无际呀！
 众人都熙熙攘攘，
 如同享食太牢盛宴，
 如同登上春台游观。
 我独淡泊无为呵，
 未曾开始有情欲：
 混混沌沌呵，
 如同婴儿还不会笑啼；
 疲疲沓沓呵，
 好像浪子还没有归宿。
 众人都有富余，

而我独若遗¹⁶。
我愚人之心也哉¹⁷！
众人昭昭¹⁸，
我独昏昏¹⁹；
众人察察²⁰，
我独闷闷²¹。
惚兮其若海²²，
恍兮其若无所止²³。
众人皆有以²⁴，
而我独顽似鄙²⁵。
我欲独异于人²⁶，
而贵食母²⁷。

而我独像把一切丢失。
我真是只有一颗愚人的心啊！
众人亮堂堂，
我独迷迷糊；
众人明明白白，
我独糊涂涂。
恍惚呵像大海汹涌，
惚恍呵像漂泊无处留停。
众人都各有特殊作为，
而我独冥顽且低能。
我情愿独与人不同，
只着重修养为人的根本。

注释

①唯之与阿：唯，应诺。阿，呵斥，责怒。②相去几何：相去，相距，相差。几何，多少，这里是讲多远。③相去何若：何若，如何，怎样。这句话意为相差多么有限。④荒兮：广漠，寥廓，茫茫，辽远。⑤其未央哉：未央，无际。⑥众人熙熙：熙熙，熙熙攘攘。⑦如享太牢：享太牢，同享丰盛的筵席。太牢，指把牛、羊、豕（猪）养在坚固的“牢”里，备作祭祀时用，故称其为“牢”。⑧如登春台：登春台，登上春台（游玩）。⑨我独泊兮：泊，淡泊，恬静，无为。⑩其未兆：未兆，无动于衷，指未开始有情欲。⑪沌沌兮：沌沌，混混沌沌。⑫如婴儿之未孩：《说文》：“咳，小儿笑；从口，亥声。孩，古文咳，从子。”孩咳古字同，形容婴儿啼笑。⑬僂僂兮：僂（léi）僂，疲倦拖沓，疲疲沓沓。⑭若无所归：若无，好像没有。归，归宿。⑮众人皆有余：余，富余。⑯而我独若遗：若遗，若有所失的样子，意为好像（把一切）丢失。⑰我愚人之心也哉：意为我真是有一副愚人的心肠啊，其实是正话反说，有大智若愚之意味。⑱众人昭昭：昭昭，明亮，昭然，内心活动的明显外露，或聪明外露。⑲我独昏昏：昏昏，迷迷糊糊，昏头昏脑。这里也是正话反说，有“众人皆醉我独醒”的意味。⑳众人察察：察察，明明白白的样子。㉑我

独闷闷：闷闷，糊里糊涂，迟钝，呆迟。²²惚兮其若海：惚，恍惚。若海，像大海（一样汹涌）。²³恍兮其若无所止：若无所止，好像无处停留。²⁴众人皆有以：以，用，作为。²⁵而我独顽似鄙：顽，冥顽。鄙，蠢笨低能。²⁶我欲独异于人：独异于人，与众不同。²⁷而贵食母：劳健《老子古本考》谓：“食音嗣，养也。母谓本也，王注：‘食母，生之本也。’……食母守母，乃以为道，不可谓母即道也。”劳氏所解是精当的。母，意为根本。全句意为只着重修养为人之根本。

讲解

这是一首形似自嘲实则自赞的诗篇。任继愈《老子新译》指出：“老子对当时许多现象看不惯，把众人看得卑鄙庸俗，把自己看得比谁都高明。而在表面上却故意说了些贬低自己的话，说自己低能、糊涂、没有本领，其实是从反面抬高自己，贬低社会上的一般人。他在自我吹嘘，自我欣赏，最后一句，说出他的正面意见，他和别人不同之处，在于得到了‘道’。”这些说得都对。此证老子既是哲人，又是诗人。在这里不只大发议论，而且饱含义愤，使着哲理与诗歌统一了起来。说他“自我吹嘘，自我欣赏”，似有挖苦意，其实大可不必，古今诗人，有几个不自我美化的呢？而且用历史眼光来看，老聃在其生活的时代和社会，自有高人之处，至少也不是真正低能、糊涂、没有些许本领之辈吧，至于对“卑鄙”加以讥讽，对“庸俗”给予鞭挞，能说他是针对着“社会上的一般人”吗？而且“如享太牢，如登春台”的熙熙众人，能够说仅仅是“社会上的一般人”吗？“贬低”他们一下子，有什么不可以呢？

本章中，“我”非老子自我，而是代“圣人”立言，这也许有合于老子本义。表面看来，老子真如遗世者，把一切是非善恶，美丑荣辱，诸种有关人生的评价判断，都看做相对形成的，随着时间推移，环境变迁，在不断转化，与世沉浮便了。

可是当说到众人熙熙，我独沌沌；众人有余，我独若遗；众人昭昭，我独昏昏；众人察察，我独闷闷时，还是流露出多么愤愤不平啊！结以独异于人，循道自守。固是自标高格，而又安见其“少私寡欲”耶？

二十一章

原文

孔德之容^①，
惟道是从^②。
道之为物^③，
惟恍惟惚^④。
惚兮恍兮，
其中有象^⑤。
恍兮惚兮，
其中有物^⑥。
窈兮冥兮^⑦，
其中有精^⑧。
其精甚真，
其中有信^⑨。
自今及古，
其名不去^⑩，
以阅众甫^⑪。
吾何以知
众甫之然哉^⑫？
以此^⑬。

译文

大德的样态运行，
只是以道做准绳。
道这个东西，
恍恍惚惚没定体。
惚惚呵恍恍呵，
那其中有形象。
恍恍呵惚惚呵，
那其中有实物。
幽幽呵冥冥呵，
那其中有实情。
那实情最纯真，
那其中有征信。
从当今溯上古，
它的功德不能废除，
用来总览万事万物的始初。
我怎么知道
万事万物始初的所以然呢？
根据这个。

注释

①孔德之容：孔，大。德，“道”的具体体现。“德”与“道”二者的关系，如严灵峰所讲：“‘德’就是‘道’的形式，‘道’就是‘德’的内容；两者是互相依存的。”（见《老子研究》）容，运作，样态。②惟道是从：惟，只是，只有。是从，作为依据，作为准绳。③道之为物：“道”这个东西，或“道”这个存在物。④惟恍惟惚：恍、惚，似有若无。惟恍惟惚，恍恍惚惚地没有定体。⑤其中有象：象，形象。⑥其中有物：物，实物，物体。⑦窈兮冥兮：窈（yǎo），幽深，深远。冥，昏暗，暗昧。⑧其中有精：精，实情。⑨其精甚真，其中有信：精可读作情，即实情。真，纯真。信，即征信，以其有规律可寻，如潮信。⑩自今及古，其名不去：自今及古，意为从当今溯之上古。名，名字，引申指功德。去，失去，除去。不去，意为不能除去，不能废除。⑪以阅众甫：阅，览，观。俞樾《老子平议》：“甫与父通。众甫者，众父也……河上公注曰：‘父，始也。’”阅众甫，正与第一章“观其妙”、“观其微”义相近，谓观察万物之始也。⑫吾何以知众甫之然哉：意为我怎么能知道万事万物始初的所以然呢。⑬以此：根据这个，即根据“道”。

讲解

“德”者何也？韩非说：“道之功也。”陆德明说：“道之用也。”苏辙说：“道之见也。”换作现代语言，便是说：“‘德’是‘道’的体现，‘道’因‘德’而得以显现于物的世界”（杨兴顺）；或者更具体说：“‘德’就是‘道’的形式，‘道’就是‘德’的内容；两者是互相依存的。若是没有‘道’，便不会有‘德’的功用；没有‘德’，也不能显‘道’的力量。”（严灵峰《老子研究》）本章头两句，便是说“德”是服从“道”的，大“德”的样态运行，都要以“道”为唯一的法则和准绳。然后接下去说：“道之为物”，如何如何。强调说明了“道”的物质性，又是一篇“道”的写状。

近代学人多主老子所说的道，不是物质实体，而是绝对精神之类的东西。这个问题在十四章讲解中已涉及，在这里只是

简单补充几句。

在《老子》书中，道具有物质性，不只是由于他说了“道之为物”，而是由于道虽然“惟恍惟惚”，却是“惚兮恍兮，其中有象”，又是“恍兮惚兮，其中有物”，而且还是“窈兮冥兮，其中有精”。如果说，“道之为物”的“物”，如口语说的“东西”，还可以概括精神性、观念性的现象，不能直解为物质；那么，难道这“有象”、“有物”、“有精”的东西，能够是属于观念性，而不属于物质性的吗？

下面紧接着更进一步发挥：“其精甚真，其中有信。”这是说，所谓道者，虽然“窈兮冥兮”，却是真实存在的东西，而且其中有信验可见，也就是它显示着事物运动变化的规律性。因此，“自今及古，其名不去”。蒋锡昌《老子校诂》云：“此‘其’字为上文‘道’之代名词。‘名’非空名，乃指其所以名之为道之功用而言。道名不去，犹言道之功用不绝……‘自今及古，其名不去’，言道虽无形，然今古一切，莫不由之而成，故道之一名，可谓常在不去也。”为什么呢？为了要用它来认识万事万物的起源，所谓“以阅众甫”，观察万事万物的终极原因是什么，老子在这里没有展开论述，这是他在前前后后都曾论述过的课题了。可是他却指出说：“吾何以知众甫之然哉？以此。”作为哲人的老子，自我称述说：我怎么知道万事万物的终极原因是什么样子呢？就是根据其显现为道的运动变化的规律性啊！这是由于普遍性寄寓于个别性，个别性体现着普遍性。万事万物，莫不皆然。老子于此，可以说是已经具有了深刻的体认。

二十二章

原文

“曲则全^①，
 枉则正^②；
 洼则盈^③，
 敝则新^④；
 少则得^⑤，
 多则惑^⑥。”
 是以圣人抱一^⑦，
 为天下式^⑧。
 不自见^⑨，
 故明^⑩；
 不自是^⑪，
 故彰^⑫；
 不自伐^⑬，
 故有功^⑭；
 不自矜^⑮，
 故长^⑯。
 夫唯不争，
 故天下莫能与之争。
 古之所谓“曲则全”者，

译文

“委曲便会全身，
 屈枉便会直伸；
 低洼便会充盈，
 陈旧便会更新；
 少取便会获得，
 贪多便会迷惑。”
 因此圣人守身自洁，
 以为天下的楷模。
 不喜爱自己来逞能，
 所以事事物物看得明；
 不总是自以为正确，
 所以是是非非断得清；
 不逢人便自我夸耀，
 所以得经常建立功勋；
 不遇事便自唱高调，
 所以能负起领导责任。
 正因为不与人相争，
 所以遍天下没人能与他相争。
 古人所说的“委曲便会全身”，

岂虚言哉¹⁷?
诚全而归之¹⁸。

难道是空话吗?
实在能把全身的功效给予他。

注释

①曲则全：曲，委曲。全，全身，保全。这里“全”当动词用。②枉则正：枉，本义是树木弯曲，引申指一般的弯曲，不直。由弯曲引申为委屈、冤枉，屈枉。正，直，这里指直伸。③洼则盈：洼，四周高，中间低的低洼或凹陷之处。盈，满，充盈。④敝则新：敝，破旧，陈旧。新，更新。⑤少则得：少，这里指少取。得，这里指获得或多得。⑥多则惑：多，指贪多。惑：迷惑，这里指因迷惑而失掉。⑦是以圣人抱一：抱一，守道，守身自洁。⑧为天下式：式，范式，楷模。⑨不自见：不喜欢炫耀自己，或说不喜爱自己来逞能。⑩故明：明，清楚，明白。⑪不自是：自是，自以为是，自认正确。⑫故彰：彰明，引申为判断清楚。⑬不自伐：伐，夸耀。⑭故有功：功，功劳，功勋。⑮不自矜：矜，骄傲，自以为能，唱高调。⑯故长：长（zhǎng），本义为长短的“长”，引申出年长，由年长引申为长辈、官长、师长，首领。这里意为作为守身自洁、为天下楷模者。因为“不自矜”，所以能负起领导责任。⑰岂虚言哉：虚言，空话。⑱诚全而归之：诚，真心诚意，引申为实在，确实，的确。全而归之，把全身的功效给予他。

讲解

农业小生产者的经济特点及其阶级地位，决定了其在日趋激烈的阶级斗争中，采取了“辞让”、“退智”的态度，也就是所谓“曲全”，这同其“无为”思想是一致的。

“曲全”才能够全身而远祸。这是处于两军对垒的夹缝中的细民（小民）的思想。

“曲则全”一语，原为古之遗训，老子在这里加以阐述。“枉则正，洼则盈，敝则新”三语，皆承“曲则全”而言。至于“少则得，多则惑”，“少”即“知足”，“得”即“长久”；

“多”即“甚爱”，“惑”即“大费”。而“多则惑”则与“少则得”相反。所谓“曲全”，尤其“少得多惑”，这之中包含着丰富的辩证法思想。唯物辩证法告诉我们：个别之中寓一般，典型的个性包含着更普遍的共性。所以说：“少则得，多则惑。”也就是所谓“曲全”。从表面看，固然是同其“无为”思想相一致的一种“辞让”、“退智”态度；而实际上，再深一层看，则是意味着进行全息综合。全息综合就是抓典型信息，抓住了典型就是抓住了深度和广度，就是抓住了实质的真值。老子当然不会懂得信息论，但是丰富的社会经验和渊博的哲理智慧，使他的认识暗含了“运用信息的辩证法”。

下面说的，都是圣人体道，以行曲全之义。当然，曲全之义，如果只从其所处阶级地位的社会根源上来理解，是不够的；更重要的还须要从逻辑推理上发掘其思想根源。老子以他丰富的生活经验所凝练出的智慧，来观照现实世界中种种物象变迁，认识到：事物常在对待关系中产生，正负两方不只互相依存，而且互相转化；不只可以从正面透视负面的意义，而且可以从负面显现正面的内涵。正是这种辩证观点，使着老子在“曲”中见“全”，在“枉”中见“直”，在“洼”中见“盈”，在“敝”中见“新”，而且看到“少”才能“得”，“多”反而“惑”。因而在“曲”与“全”、“枉”与“直”、“洼”与“盈”、“敝”与“新”，以及“少”与“得”、“多”与“惑”这两端中，由此及彼，趋“得”避“惑”，而游刃有余。或曰：此“老耽贵柔”（《吕氏春秋·审分览·不二》），所谓“老子术”也。但是，“术”与“道”并非如一般人所理解的那样是不相容的东西，事实并没有纯术纯道，而是道中有术，术中有道，道讲到家了自然就会术化，术讲到家了自然就会道化。老子讲“柔弱”胜“刚强”，讲“愚拙”胜“智巧”，此“术”也，实寓“道”中，是谓“道术”。所以老子“曲全

之义”，尽管“术”的意味很浓，而自属“道”的范畴无疑。

以上是就前六句说的。往后接着讲下去，便是“圣人”体道，以行“曲全之义”。略谓常人总喜欢追逐事物的显相，芸芸众生莫不亟亟于求“全”、求“直”、求“盈”、求“新”，以至贪“多”忌“少”，而急急于彰扬显溢，因而引起无数纷争。求“全”之道，莫过于“不争”。“不争”之道，在于“不自见”、“不自是”、“不自伐”、“不自矜”。此所谓“曲全”，也便是“以不争争”。

二十三章

原文

希言自然^①。
 飘风不终朝^②，
 骤雨不终日^③。
 孰为此者^④？
 天地。
 天地尚不能久，
 而况于人乎？
 故从事于道者，
 同于道^⑤；
 德者，
 同于德；
 失者，
 同于失^⑥。
 同于道者，
 道亦乐得之^⑦；
 同于德者，
 德亦乐得之；
 同于失者，
 失亦乐得之。

译文

不言教令，听任自然。
 狂风刮不到一早晨，
 暴雨下不到一整天。
 谁使它这样的？
 天地。
 天地尚且不能长久，
 更何况是人呢？
 所以从事于道的人，
 与道合一；
 从事于德的人，
 与德合一；
 从事于失的人，
 与失合一。
 与道合一的人，
 道也乐于得到他；
 与德合一的人，
 德也乐于得到他；
 与失合一的人，
 失也乐于得到他。

信不足^⑧，
焉有不信^⑨。

诚信不足，
就会有人不信任。

注释

①希言自然：希言，少言。②飘风不终朝：飘风，狂风。朝，早晨。③骤雨不终日：骤雨，暴雨。终日，一整天。④孰为此者：孰，谁。此者，指前两句“飘雨”和“骤雨”。⑤同于道：与道合一。⑥同于失：失，指失道、失德。⑦道亦乐得之：乐，乐于。得之，得到它。⑧信不足：信，诚信。⑨焉有不信：信，信任。

讲解

在这一章中，老子教说体道的圣人，要“行不言之教”，以使“百姓皆曰我自然”。这本是“无为而无不为”的“道”的原则。

老子教人，只要相信“道”，照着做，便会得到“道”；不相信“道”，不照着做，就不会得到“道”。“道”如此，“德”如此，就其反面来说，“失”亦如此。此“失”指失道、失德。蒋锡昌《老子校诂》中说：“失则指‘飘风’‘骤雨’之治而言。”这是坚定人们对于“道”的信仰，所以最后说：“信不足，焉有不信。”

陈鼓应在《老子注译及评介》中，对这一章作了如下“引述”：“本章和十七章是相对应的。十七章揭示出严刑峻法的高压政策，徒然使百姓‘畏之’、‘侮之’，因而呼吁统治者莫若‘贵言’，抽离政权压力去辅助人民。在本章中，老子再标示出‘希言’的政治理想，‘希言’就是‘少声教法令之治’，即是行‘清静无为’之政；以不扰民为原则，百姓安然畅适，这才合乎自然。若以法戒禁令捆绑人民，苛捐杂税榨取百姓，这就

如同狂风急雨般的暴政了。老子警戒着：暴政是不会持久的。施政的后果，有如俗语所说的，同声相应，同气相求。统治者如果清静无为，则社会当有安宁平和的风气以相应；统治者如果恣肆横行，则人民当有背戾抗拒的行为以相应；统治者如果诚信不足，则百姓当有不诚信的态度以相应。”陈氏这段“引述”可作为读本章的重要参考。

二十四章

原文

企者不立^①，
 跨者不行^②。
 自见者不明^③，
 自是者不彰^④。
 自伐者无功^⑤，
 自矜者不长^⑥。
 其在道也^⑦，
 曰：
 余食赘行^⑧，
 物或恶之^⑨。
 故有道者不处^⑩。

译文

踮脚而立的人难以久站，
 跨步前进的人不能远行。
 自逞己见的遇事物看不明，
 自以为是的逢是非断不清。
 自我夸耀的建立不起功勋，
 自己抬高的不能领导群众。
 从道的角度来看嘛，
 可以说：那些都是
 剩饭残羹、赘疣畸形，
 鬼神也要憎恶他。
 所以有道的人决不以此自居。

注释

①企者不立：企，踮（qǐ）。企者，指抬起脚后跟而立。不立，难以站久。②跨者不行：跨，越，跨步。不行，走不快，或不能远行。③自见者不明：自见，逞己之见。不明，看不明白事物。④自是者不彰：自是，自以为是。不彰，断不清是非。⑤自伐者无功：自伐，自我夸耀。无功，建立不起功勋，没有功劳。⑥自矜者不长：自矜者，抬高自己的人。不长，不能做首领。⑦其在道也：其，这，这些。在道，从“道”的观点

看，或从“道”的角度观察。⑧余食赘行：余食，残羹剩饭。赘行，“行”通“形”，赘行，赘疣畸形。⑨物或恶之：《广雅·释诂》：“或，有也。”或、有二字古时相通。此言“余食赘行”，物有恶之。物，指鬼神。恶之，憎恶，厌恶。⑩故有道者不处：处，处事行事。不处，不这样做，引申为不以此自居。

讲解

依长沙马王堆汉墓出土《老子》帛书，此章当在“曲则全”章前，文中讲到“自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长”，词义都是相衔接的。这一些，连同上文所谓“企者不立，跨者不行”，都在阐述了辩证的观点，是老子思想中极富精义的部分。不过，在这之中仍然贯彻着以退为进，所谓“曲全”的处世哲学。对现实斗争说来，虽然还算不得逃避，但决不是进取的态度。或谓道极而术化，或谓术极而道化，主术主道，兼而有之，是在有心人之自领耳。

二十五章

原文

有物混成^①，
 先天地生。
 寂兮寥兮^②！
 独立而不改^③，
 周行而不殆^④，
 可以为天地母^⑤。
 吾不知其名，
 故强字之曰道^⑥，
 强为之名曰大^⑦。
 大曰逝，
 逝曰远，
 远曰反^⑧。
 故道大，
 天大，
 地大，
 王亦大^⑨。
 域中有四大^⑩，
 而王居其一焉。
 王法地地，

译文

有个东西成于混沌中，
 先于天地而发生。
 寂静呵空虚呵！
 独自存在而永不衰竭，
 循环运行而永不疲病，
 可以作为天地的根本。
 我不知道它的名字，
 所以勉强标志它叫做道，
 勉强给它起个名字叫做大。
 大又叫做逝，
 逝又叫做远，
 远又叫做返。
 所以说道大，
 天大，
 地大，
 王也大。
 宇宙间有四大，
 而王居其中之一啊。
 王取法乎地无私载，

法天天，
法道道，
法自然^①。

取法乎天无私覆，
取法乎道无私生，
取法乎广大自然。

注释

①有物混成：物，即第二十一章“道之为物”之“物”，指“道”这个东西。混成，成于混沌状态中。②寂兮寥兮：寂，无声。寥，空而无形。老子认为“道”成于混沌之中，先于天地而发生。其性状是无声无形，耳不闻目不见。③独立而不改：独立，独自存在。不改，永远存在，永不衰竭。这是说“道”的永恒性质。④周行而不殆：这里的周为动词，意为环绕，循环。周行，循环运行。殆，怠。不殆，永不疲惫。⑤可以为天地母：母，根本。⑥故强字之曰道：强，勉强。字之，名称，标志。“道”是无声无形、难以描述的，本不该立名的。但为了称用方便，勉强给予一个标志曰“道”。⑦强为之名曰大：大，形容“道”广大，无边无际。⑧大曰逝，逝曰远，远曰反：逝，指“道”的进行，演进而不止。反，往返。⑨王亦大：王，侯王。⑩域中有四大：域中，宇宙间。四大，指“道大，天大，地大，王亦大”。⑪王法地地，法天天，法道道，法自然：王，体道之人。接着说“王”如何体道。“王法地地，法天天，法道道，法自然”四句皆以“王”为主语。这里“地地”、“天天”、“道道”皆谓“自然”，结句“法自然”乃总结以上三者。

讲解

此继四章、十四章、二十一章，再作道的写状。

老子所说的道是什么呢？它是物质性的最先存在的实体，所谓“有物混成，先天地生”。这个存在是耳不闻目不见，又寂静又空虚，所谓“寂兮寥兮”！但它却不以人的意志为转移而永远存在，无所不至的运行而永不停止，所谓“独立而不改，周行而不殆”。“独立而不改”，如严复所说：“生不灭，不增减；万物皆对待，而此独立；万物皆流迁，而此不改。”所以说：“道者，万物之注。”（六十二章）又说：“渊兮似万物

之宗。”（四章）颇有几分猜测到了像恩格斯所说的：“物质在它的一切变化中永远是同一的，它的任何一个属性都永远不会丧失。”（《自然辩证法》）周行不殆，如三十回章“大道泛兮，其可左右”，此即“不殆”也。它有一些仿佛像恩格斯说的，“物质运动的一个永恒的循环”，并且，“在这个循环中，……除永恒运动着的物质以及这一物质运动和变化所依据的规律外，再没有什么永恒的东西。”当然，老子不可能懂得整个自然界及其科学的变化规律。

老子把“道”又叫做“大”，叫做“逝”，叫做“远”，叫做“反”。蒋锡昌《老子校诂》中说：“‘逝’者，指道之进行而言，即宇宙历史自然之演进也。‘远’者，谓宇宙历史演进愈久，则民智愈进，奸伪愈多，故去真亦愈远也。‘反’为‘返’之假，谓圣人处此去真愈远之时，应自有为返至无为，自复杂返至简单，自巧智返至愚朴，自多欲返至寡欲，自文明返至鄙野也。‘大曰逝，逝曰远，远曰反’，谓道既大而无所不包矣，于是成为世界而刻刻演进；世界既刻刻演进矣，于是民智愈进，去真愈远；人民既去真愈远矣，圣人当以无为为化，而有以返之也。”这种解释，大抵是符合《老子》旨意的。如果专就其哲学的意义来说，大体是老子认为，“道”是“独立而不改，周行而不殆”的，它自己永远在变化、运动，而它的变化是沿着一定方向进行的，那就是周而复始的循环运动。它运行的结果往往是向着相反方向发展：“反者，道之动”（四十章），也就是这里所说的“大曰逝，逝曰远，远曰反”。其实，这也是“天道”运行的规律。事实上很可能老子正是从天道运行的规律中推演到一切事物运动变化的普遍规律的。怎么能把规律性的认识从对物质性的把握分离开呢？当然，这把握与认识都超不过直观性与朴素性，只能把事物的运动、变化看做是循环，还没有也不可能有由低级到高级的发展观念。之所以如

此，不只是由于时在二千五百年前的古代封建社会，生产技术与科学知识的水平还极低，而且更是由于身处小农经济地位，首先在客观上，从而在主观上都不具备发展的前途。这就是说，他不只是受着历史的局限；而且是受着阶级的局限。这里是不言自明的。

老子既已将“道”称做“大”了，因而联想到“道大，天大，地大，王亦大”，并指出说：“域中有四大，而王居其一焉。”由此便把主题转到作为“道”的体现者的“王”身上了。“王”怎样来体现“道”呢？老子说：“王法地地，法天天，法道道，法自然。”这四句的主语都是“王”。不过，“法自然”的虽然是“王”，却也并不是说它就与“道”无涉，在这里，“法自然”乃是“法地地”、“法天天”、“法道道”的总结，这“自然”便是“地地”、“天天”、“道道”的概括，“地地”、“天天”、“道道”，都是“自然”。那么，“自然”的含义是什么呢？“自然”义同天然，都不是指近代意义的客观存在的自然界，而是不假人为而自成的意思。有人说它是“无为”的写状，那是不错的。但也不能说它跟客观存在的自然界完全是风马牛，作为“自成”来理解的“自然”这个概念，不正是由客观存在的自然界这个现实中抽象出来的吗？而在这里又不正是由“地地”、“天天”、“道道”这个现实中抽象出来的吗？“法地地”、“法天天”、“法道道”实际上也便是“法自然之自然”。那么，这“地”呀，“天”呀，“道”呀，岂不也便是“自然”吗？这个“自然”可就是客观存在的自然界了，而且等同于近代意义的客观存在的自然界了。老子在本章上文把“道”又叫做“大”，叫做“逝”，叫做“远”，叫做“反”，这些岂不都是客观存在的自然界的象形吗？如果说“夷”呀，“希”呀，“微”呀，还是“视之不见”、“听之无闻”、“搏之不得”，似乎还是超经验的，没有进一步的规定性；

那么，这里的“曰大”、“曰逝”、“曰远”、“曰反”，则显然可以视为“强字之曰道”的规定性，从而已转化为可见可感的“现有的存在”，即“自为的存在”，它又跟整个世界处于必然性的关系中。由此可证，道的物质性更是不容否认的了。

二十六章

原文

重为轻根^①，
 静为躁君^②。
 是以君子终日行，
 不离其辎重^③。
 虽有荣观，
 燕处超然^④。
 奈何万乘之主，
 而以身轻天下^⑤？
 轻则失根，
 躁则失君^⑥。

译文

稳重是轻率的根基，
 安静是躁动的主宰。
 因此，君子终日行走，
 不离他披挂围衣的辎车。
 虽然有荣华之境、游观之乐，
 仍然要安闲卧处超然物外。
 为什么拥有万乘的主君，
 而轻率躁动以亲临天下呢？
 轻率就会丧失根基，
 躁动就会丧失主宰。

注释

①重为轻根：重，稳重。轻，轻率。根，根本，基础。②静为躁君：静，安静。躁，躁动。君，主宰。③是以君子终日行，不离其辎重：奚侗《老子集解》：“君子谓卿大夫士也。”又曰：“辎车，载辎重卧息其中之车也。”奚氏所说为是。这两句话的意思是：因此，君子终日行，不离他披挂围衣的卧息之车和载着机械、粮米、用品之车。④虽有荣观，燕处超然：荣观，荣华之境，游观之乐。燕处，意为安闲卧处。超然，超然物外。⑤奈何万乘之主，而以身轻天下：乘，指兵车数，一辆为一乘。万

乘，指拥有兵车万辆。万乘之主，指拥有兵车万辆的大国君主。轻，轻率。以身轻天下，意为以轻率躁动亲临天下（即治理天下，或为统治天下）。这两句话是针对当时的统治者说的。⑥轻则失根，躁则失君：轻，轻率。根，根基。躁，躁动。君，主宰。

讲解

老子在这一章中，举出了重与轻、静与躁（动）两对矛盾，并指出：“重为轻根，静为躁（动）君”；又说：“轻则失根，躁则失君。”他认为，轻与重对立，重是矛盾的主要方面；躁（动）与静对立，静是矛盾的主要方面。这是老子朴素的辩证法思想。在一定程度上，他揭示出事物存在是相互依存的，而不是孤立的，如二章中举出美丑、善恶、有无、难易、长短、高下、音声、前后；十三章中举出宠辱；五十八章中举出祸福；以及前后反复论及的刚柔、强弱、智愚、巧拙、胜败、生死等等；说明他确实看到了不论是客观现象，不论是思想现象，矛盾是普遍地存在着，矛盾存在于一切过程中。在这里，则只是以轻重、静躁（动）为例来加以阐述罢了。这样关于矛盾统一的观念的形成，正是春秋战国之际人类认识世界深化的表现，在这一方面，真正达到系统的哲学的理性的高度，老子实开其端，虽然尚未摆脱其朴素性，还是远远超越一切先行者，而具有着开辟创造或划时代的意义。

老子的辩证法具有不彻底性。老子的“致虚”、“守静”思想，以及他夸大对立的统一而忽视对立的斗争，这些消极的、不彻底的表现，乃是农业小生产者所处的软弱地位在其思想中的反映。作为事物发展变化的永恒规律来看，运动是绝对的，静止是相对的。老子诚然并没有认识到这一点，这是他所处的时代局限和所受的阶段局限使然。但是，如果不论什么情况，

不看时间、地点、条件，总是把动看做矛盾的主要方面，把静看做矛盾的次要方面，这也就不免沾染某种形而上学因素，我们是不应该用形而上学的方法来批判老子的形而上学的观点。说到轻重和动静的矛盾，老子在这里论述的是万乘之主应怎样来巩固保持其统治地位的问题，“轻则失根，躁则失君”。如果躁动，轻举妄动，后果自然可想而知了。

二十七章

原文

善行^①，
无辙迹^②；
善言^③，
无瑕谪^④；
善数^⑤，
不用筹策^⑥；
善闭^⑦，
无关键而不可开^⑧；
善结^⑨，
无绳约而不可解^⑩。
是以圣人恒善救人^⑪，
而无弃人^⑫；
恒善救物^⑬，
而无弃物。
是谓袭明^⑭。
故善人者，
善人之师^⑮；
不善人者，

译文

善于行走，
不会留下辙迹；
善于言谈，
不会发生病疵；
善于计数，
用不着竹码子；
善于关闭，
不用锁钥而叫人打不开；
善于打结，
不用绳索而叫人不能解。
因此，圣人经常善于挽救人，
从而没有被遗弃的人；
经常善于拯救物，
从而没有被遗弃的物。
这就叫做因顺常道。
所以善人们呵，
是善人的师傅；
恶人们呵，

善人之资¹⁶。
不贵其师，
不爱其资¹⁷，
虽智大迷。
是谓要妙¹⁸。

是善人的财富。
不尊重自己的师傅，
不爱惜自己的财富，
虽然聪明也是大大糊涂。
这就叫做幽深微妙。

注释

①善行：善于行走。②无辙迹：辙，车轮轧出的痕迹。迹，足迹，蹄迹，辙迹。无辙迹，不会留下辙迹。③善言：善于言谈。④无瑕谪：范应之《老子道德经古本集注》：“瑕，玉病也。谪，罚也，责也。”瑕谪（zhé），这里指病疵，过失。⑤善数：善于计数，引申意为善于计算（盘算）。⑥不用筹策：筹策，古时计数（计算）时使用的工具，用竹制成，功能同今天的算盘，俗称竹码子。⑦善闭：善于关闭。⑧无关键而不可开：关键（jiàn），关锁房门使用的栓梢，用木或金属均可。这句话的意思是：不用锁和钥匙也可以叫人打不开门。⑨善结：善于打结。⑩无绳约而不可解：绳约，绳索。⑪是以圣人恒善救人：恒，常。善，善于。救，挽救。⑫而无弃人：弃，遗弃。全句意为没有被遗弃的人，可以人尽其才。⑬恒善救物：救，拯救。全句意为没有被遗弃的物，可以物尽其用。⑭是谓袭明：袭，因顺。明，十六章谓“知常曰明”，“知常”，对道（自然）规律的认识。袭明，意为因顺常道。⑮故善人者，善人之师：善人是善人的老师（师傅）。⑯不善人者，善人之资：不善人者，即恶人们。资，财富，资财。这两句的意思是：恶人们是善人的财富。⑰不贵其师，不爱其资：贵，珍贵，引申尊重之意。爱，爱惜。⑱虽智大迷，是谓要妙：智，聪明。迷，糊涂。要妙，吴澄在《道德真经注》中对此注曰：“要犹云至极也；妙者玄不可测。妙不可测之至极，曰‘要妙’。”这两句话的意思是：虽聪明却也大大地糊涂，这就叫幽深微妙。

讲解

此章开头讲的是“无为而治”的一些权术。列举了行、言、数、闭、结五种事例，都是说明要顺乎自然天性，使天下无为而治。但无为并不是无所作为，而是“无为而无不为”，

正如司马谈《论六家要旨》所说：“道家无为，又曰无不为。”《淮南·原道训》也说：“圣人内修其本而外饰其末，保其精神，偃其智故，漠然无为而无不为也。所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为。”不先物为，就是自己无作为；因物之所为，就可以为所欲为了。汉人讲“无为”和“无不为”是不可分的，“无为”是手段，“无不为”才是目的。这样“无为而无不为”便被作为老子学说的中心思想提到政治论的高度，纯粹成为一种策略了。既然带有很大的策略性质，就必然有其明暗两面：讲“道”是明的，讲“术”却是暗的。在汉代，老子“道论”几乎完全讲成“老子术”了。但“术”讲到了家，则自然便有“道”寓其中。“道”中有“术”，“术”中有“道”。就其“术”言之，就是“道术”；就其“道”言之，就是“术道”。此意在前二十二章讲解中已曾论及。所以体道的圣人，本无意于救人救物。而收到的实效则是“恒善救人，而无弃人；恒善救物，而无弃物”，这自然便是因顺常道了。

人无弃人，物无弃物。天下的善人不善人，善物不善物，都是有处用的。善者为师，恶者为资，要考虑到事物所包含的对立的两个方面，不要只从一个方面看。浮皮潦草，粗枝大叶；或只知其一，不知其二，便沾沾自喜，自以为是，那是不行的。“研究问题，忌带主观性、片面性和表面性”。不费力气，夸夸其谈，虽然聪明，必陷糊涂。懂得了这个道理，才能达到幽深微妙的境地。

二十八章

原文

知其雄，
守其雌^①，
为天下谿^②。
为天下谿，
恒德不离^③，
复归于婴儿^④。
知其白，
守其黑^⑤，
为天下式^⑥。
为天下式，
恒德不忒^⑦，
复归于无极^⑧。
知其荣，
守其辱，
为天下谷^⑨。
为天下谷，
恒德乃足^⑩，
复归于朴^⑪。
朴散，

译文

虽深知雄强，
却安守雌柔，
甘愿做天下的溪沟。
甘愿做天下的溪沟，
永恒的德性不离身手，
恢复到单纯婴儿的时候。
虽深知洁白，
却安守昏黑，
甘愿做天下的模式。
甘愿做天下的模式，
永恒的德性不相差失，
恢复到不可穷极的真理。
虽深知荣耀，
却安守卑辱，
甘愿做天下的川谷。
甘愿做天下的川谷，
永恒的德性才得充足，
恢复到自然本初的质朴。
当自然本初的质朴解体，

则为器^⑫；
 圣人用之，
 则为官长^⑬。
 故大制无割^⑭。

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。

注释

①知其雄，守其雌：知，深知。守，安守。雄、雌，为一种比喻。雄，比喻雄强、躁进；雌比喻柔顺、谦下。**②**为天下谿：谿（xī），同溪，溪沟。**③**恒德不离：恒，永恒。德，德性。不离，不离失（身手）。**④**复归于婴儿：复归，回归，恢复。复归于婴儿，指恢复到婴儿那种纯真的状态。**⑤**知其白，守其黑：白，洁白。黑，昏黑。**⑥**为天下式：式，模式。**⑦**恒德不忒：忒，差错，差失。**⑧**复归于无极：无极，不可穷极的真理。即永恒的“道”的境界。**⑨**知其荣，守其辱，为天下谷：荣，荣耀。辱，卑辱。谷，川谷。**⑩**恒德乃足：足，充足。**⑪**复归于朴：朴，质朴。这里是指恢复到自然本初时的质朴。**⑫**朴散，则为器：散，解体。器，器物，器具。**⑬**圣人用之，则为官长：官长，指领导与管理。前句“朴散，则为器”，道散为万物，由无名繁衍而为有名，理想中的“圣人”便用这些器物来进行管理，建立领导。**⑭**故大制无割：詹剑峰《老子其人其书及其道论》谓：“所谓‘大制’者，则大道之生畜万物也；所谓‘无割’者，则万物自随其性而成，不烦裁制也。”这是从“圣人用之，则为官长”而来，“圣人”用这些器物来进行管理，建立领导。一切因应自然，顺乎规律，故为“大制无割”。

讲解

《庄子·天下》篇引老聃语曰：“知其雄，守其雌，为天下谿。知其白，守其辱，为天下谷。”并为之解说：“人皆取先，己独取后，曰受天下之垢；人皆取实，己独取虚，无藏也故有余，岿然而有余。”这是老子此章旨义最简要的阐明。用柔弱、退守的原则来保身处世，并要求理想中的“圣人”也以之治国安民。有人批评说，这是吃小亏占大便宜，是滑头主

义。前边指出过，作为隐士的老子这种守雌守辱，为谿为谷的思想，乃是处于社会动荡时期，由瓦解中的农村公社中崩散出来的农业小生产者的经济特点和阶级利益所决定的，他既不是反动派，也不是革命家，他处于弱者的地位，但是富有道术智慧。它讲的不是什么吃亏不吃亏的问题。这是不好用滑头主义一类词语来看待的。还有一点应该指出，所谓“知雄守雌”，乃是在雄雌对待中，对于“雄”的一面有透彻的了解，而后处于“雌”的一方。此义，陈鼓应曾发挥之，并加以引述说：“‘守雌’的‘守’，自然不是退缩或回避，而是含有主宰性在里面，它不仅执持‘雌’的一面，也可以运用‘雄’的一方。因而，‘知雄守雌’实为居于最恰切妥当的地方而对于全面境况的掌握。”继而引严复的话说：“今之用老者，只知后一句，不知其命脉在前一句也。”由此证明：老子的“守雌”，是以“知雄”为前提、为基础的。“守雌”含有持静、处后、守柔的意思，同时也含有内收、凝敛、含藏的意义。

“复归于婴儿”、“复归于朴”，也正是四十章所谓“反者，道之动；弱者，道之用”的意思。当然，现实生活中正如王夫之所说：“婴儿可壮，壮不可稚；朴可琢，琢不可朴。”但是，老子在这里说的只是“恒德不离”、“恒德乃足”的一种状态，所谓“含德之厚者，比于赤子”（意为：含蓄德性浑厚的人，就好比初生的娃娃。见五十五章），所谓“敦兮其若朴”（意为：朴实呵就像木疙瘩。见十五章），并不是真正再度变回为“婴儿”、为“朴”。值得注意的是，他接着说：“朴散则为器，圣人用之则为官长。”王弼注：“朴，真也”；河上注：“器，物也。”这里正应一章所说：“无名，万物之始；有名，万物之母。”言道散为万物，由无名繁衍而为有名，理想中的“圣人”使用这些器物来进行管理，建立领导。一切都因应自然，顺乎规律，所以说“大制无割”。这岂不正是唯物主义的观点和方

法吗？

陈鼓应在《老子注译及评介》中说：“本章所用的几个名词，代表着老子的一些基本观念：‘谿’、‘谷’象征谦下涵容；‘婴儿’象征纯真；‘朴’（原木）象征质朴。”甚是。

二十九章

原文

将欲取天下而为之^①，
吾见其弗得已^②。
夫天下神器也，
非可为者也^③。
为者败之，
执者失之^④。
凡物，
或行或随^⑤；
或噤或吹^⑥；
或彊或铎^⑦；
或培或堕^⑧。
是以圣人
去甚^⑨，
去奢^⑩，
去泰^⑪。

译文

想要治理天下而勉强有所作为，
我看他不能够达到目的。
这天下是神圣的东西呀，
不是可以勉强作为的呀。
勉强作为的必然搞坏它，
抓住不放的必然丢掉它。
大凡一切事物，
有的前行，有的后随；
有的闭噤，有的劲吹；
有的强盛，有的损毁；
有的增益，有的倾坠。
因此圣人必须要
去掉极端，
去掉奢侈，
去掉过分。

注释

① 将欲取天下而为之：取，治理。“无为而治”，必须顺应自然，所以这里有勉强之意。为之，有所作为。② 吾见其弗得已：吾见其，我看他。

弗得，得不到，不能达到目的。已，通矣，语助词。③夫天下神器也，非可为者也：神器，即祭神之器。古代神权和政权密不可分，神权即政权，所以神器又是国家机器的象征，进而把天下、国家称为神器。把图谋夺取天下叫做“窥伺神器”。这从祭器而引申为国家、天下。非可为者，不是可以勉强作为的。④为者败之，执者失之：为者，勉强作为者。败之，搞坏，失败。执者，执掌者。失，失去，丢失。⑤或行或随：行，行走，这里指前行。随，跟随，后随。⑥或噤或吹：噤（jìn），闭嘴不出声。吹，劲吹。⑦或彊或铎：彊（qiáng），即强，强盛。铎（cuò），损毁，折伤。⑧或培或堕：培，意为培育成长，这里指增益。堕，坠毁，倾坠。⑨去甚：甚，很，非常，这里指极端。⑩去奢：奢，奢侈。⑪去泰：泰，即太，过度，过分。

讲解

这一章，宣传“无为”的政治思想，主张因应物性，听任自然，希望体“道”的圣人治国安民，做事不要走极端，不要存奢望，不要好大喜功。这也就是五章所谓“多闻数穷，不若守于中”。由体察“天道”，以推论“人事”，这种社会意识和思想方法，都深深烙着农业小生产者的印记。如果说它实际是胆小怕事，甘当命运的奴隶，完全无所作为，那固然也不错，不过总还有点儿委屈，“道恒无为，而无不为”（意为，道经常没有什么作为，却又没有什么不要作为。见三十七章），在老子的主观上岂不是这样宣传的吗？

去甚、去奢、去泰，并不是为执政者因循保守、趑（zī，趑）趑（jū）不前张目，而是说凡事要留有余地，必要时得有余勇可贾，才不致功亏一篑。莫要不自量力，一律一鼓作气，而不免于再而衰、三而竭矣。这实际上便是要从主客观的实际出发，不要单凭满腔热情办事。

三十三章

原文

以道佐人主^①，
 不以兵强于天下^②。
 其事好还^③；
 师之所处，
 荆棘生焉^④；
 大军之后，
 必有凶年^⑤。
 故善者果而已矣，
 勿以取强焉^⑥。
 果而勿骄^⑦，
 果而勿矜^⑧，
 果而勿伐^⑨，
 果而勿得已居^⑩，
 是谓果而不强^⑪。
 物壮则老^⑫，
 是谓不道^⑬，
 不道早已^⑭。

译文

用道来辅佐的君主，
 不以兵力强行于天下。
 军事行动很容易得到报应：
 军旅驻扎过的地方，
 荆棘便长满；
 大战进行过了以后，
 必然逢荒年。
 所以善战者能制胜就算了，
 决不以兵力来逞强啊。
 胜利而不骄傲，
 胜利而不自高，
 胜利而不夸耀，
 胜利而显出是不得已哩，
 这就叫做胜利而不逞强。
 事物壮盛了就会走向衰老，
 这就叫做不遵循道，
 不遵循道，就会快速死亡。

注释

①以道佐人主：佐，辅佐。人主，君主。②不以兵强于天下：兵，兵力，武力。强，强行，逞强。全句意为：不以武力强行于天下。③其事好还：其事，指军事行动（用兵）这件事。好还，报应。④师之所在，荆棘生焉：师，军队。所在，所驻扎之处。荆棘生焉，长满荆棘。⑤大军之后，必有凶年：凶年，灾荒瘟疫之年。⑥故善者果而已矣，勿以取强焉：善者，善战者。果，胜利。勿以取强，不以武力逞强。⑦果而勿骄：果，这里指胜利。以下三个“果”义同。骄，骄傲。⑧果而勿矜：矜，自高自大。⑨果而勿伐：伐，夸耀。⑩果而勿得已居：居，句末助词，与“乎”同。全句意为：胜利而表现出是不得已。⑪是谓果而不强：果，胜利。不强，不逞强。⑫物壮则老：物，事物。壮，强壮，旺盛。老，衰老。⑬是谓不道：不道，不符合道，不遵循道。⑭不道早已：早已，较早死亡，快速死亡。

讲解

这一章是讲用兵之道的，正如王夫之所揭示：“最下用兵以杀，其上用兵以生。”有的同志曾指出，《老子》是一部兵书。此议自唐王真《道德真经论兵要义述》就倡言过，他认为“五千之言”，八十一章，“未尝有一章不属意于兵也”。明清之际的王夫之在谈到《老子》时，也特别强调了“言兵者师之”（《宋论》）。近代的章太炎，更认为《老子》一书是概括了古代兵书的要旨，他说：“老聃为柱下史，多识故事，约《金版》、《六韬》之旨，著五千言，以为后世阴谋者法。”（《馗书·儒道》）古今论者，这样把《老子》看做是一部兵书，当然是有一定根据的。不过，八十一章中直接谈兵的，仅本章、下章及六十九章，共三章而已。讲哲理偶以兵事取喻者不及十章，连王真也是这样说的：“数十章之后，方始言兵。”因此，如果定要把《老子》作为兵书看，那它与《孙子兵法》等类兵

家者言是不相同的。它不曾以片言支语去研讨战术，而只是有时把用兵之道上升到政治斗争的战略与策略意义加以阐述。这就是说，较之《孙子兵法》等类兵书，《老子》是更具普遍意义的。实际上，与其把它看做军事哲学著作，莫如说它是哲理著作偶然取喻于军事。在春秋后期，特别是春秋战国之际，战争已成为家常便饭，愈演愈烈，出奇设伏，变诈并作，哲学家从用兵之道中引申出一般思想规律与事物发展变化的规律，这是很自然的事。所以《汉书·艺文志》把《老子》列在道家，而不属于“兵权谋十三家”、“兵形势十一家”、“兵技巧十三家”之内，甚至也不曾见之于“阴谋十六家”之中，这并非疏失，更无错误。至于老子是否曾借鉴于《金版》、《六韬》诸书，只是想当然耳，是无法证明的；如果说它对“后世阴谋者”有所启发，而“言兵者师之”，那正是哲理著作所具有的普遍意义的效验。因此，说《老子》是一部兵书，固未尝不可；但究其实，它所探讨的并不是军事学，而是哲学。无论如何，也不好把老子移入兵家的，漫说他终生没有将兵的记录，就是连纸上谈兵的兵家也算不上。

王真所说的“方始言兵”的“数十章之后”，大概就是指这一章。这一章虽然讲的是用兵之道，其实岂不还是以兵事喻说其“无为，故无败；无执，故无失”（六十四章）的社会观吗？这种思想，仍是二十九章“天下神器也，非可为者也”的申说。而且在本章末提出了“物壮则老，是谓不道，不道早已”这个规律，则更是富于概括性，具有普遍意义，不单单是指用兵而言，这是极显然的。抑有进者，由此也更反映出老子真实的社会属性。正如杨兴顺于其《中国古代哲学家老子及其学说》一书中所指出：“老子‘无为’论的社会本质，并不是如一般所理解的对罪恶的容忍，而是他对统治者提出了如下的严惩警告：当他们因私利而破坏自然法则‘道’，把社会陷于

水深火热的境地时，人们就连死都不畏惧了。‘无为’论警告那些好战的统治者及其仆从们：他们那种破坏‘道’的法则即破坏人民宁静生活的行为，将使他们招致可耻的灭亡，因为‘不道早已’。”

有的同志在这里看到了老子是反对战争的，说他跟孟子一样，“都是从没落阶级的立场反对封建的兼并战争的”，而又与墨子不同，“墨子也反对战争，那是从小生产者眼前利益着眼的”（任继愈《老子新译》）。怎样看待春秋战国之际的兼并战争以及孟子是否属于没落阶级，墨子又怎样从小生产者的利益出发，这些都是有待商榷的问题，一时谈不了这么多。不过《老子》在这里虽然如实地描绘了“师之所在，荆棘生焉；大军之后，必有凶年”的战乱图景，但他却并不曾像墨子似的大声疾呼“非攻”，也不曾像孟子似的诅咒：“善战服上刑。”（《离娄上》）他说：“善者果而已矣”；又说：“是谓果而不强。”这是反对战争吗？既然是使着后世“言兵者师之”的“约《金版》、《六韬》之旨”的“属意于兵”的书，甚至可以称作一部兵书的兵家，怎么能够是彻底反对战争的呢？

春秋时代的战争重义与德，不敢为天下先，反对多杀人，这是同战国时代的风气大不相同的。春秋时代，晋楚城濮之战，晋文公退避三舍，在历史上久负盛誉。宋襄公与楚战于泓水，要等楚兵渡河列阵而后再战，虽被讥为蠢猪式，也只能偶见于春秋。《左宣》十二年记载，楚庄王大败晋军于邲，潘党建议筑武功碑以示子孙。庄王不许，说：“夫武，禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和众、丰财者也，故使子孙无忘其章。今我使二国暴骨，暴矣。观兵以威诸侯，兵不戢矣，暴而不戢，焉能保大？犹有晋在，焉得定功？所违民欲犹多，民何安焉？无德而强争诸侯，何以和众？利人之几，而安人之乱，以为己荣，何以丰财？武有七德，吾无一焉，何以示子孙？”于是断

然否定了筑武功碑的建议。庄王这番话，拿到战国时代的背景中，简直迂腐不堪，哪里是个天下霸主的样子？可是岂不正是《老子》此章“以道佐人主，不以兵强于天下”所云最生动的注脚吗？若此者，实亦老子思想只能产生于春秋，而不得晚出于战国之一佐证也。

三十一章

原文

夫兵者不祥之器也^①，
物或恶之^②，
故有道者弗处^③。
君子居则贵左，
用兵则贵右^④。
故兵者非君子之器也，
不祥之器也，
不得已而用之。
铤庞为上，
勿美也^⑤。
若美之，
是乐杀人也^⑥。
夫乐杀人，
不可以得志于天下矣^⑦。
是以吉事上左，
丧事上右^⑧；
是以偏将军居左，
上将军居右^⑨；

译文

凡兵戈都是不吉祥的器物啊，
任谁都要厌恶它，
所以有道的人不沾边儿。
君子家居时就以左为贵，
用兵时就以右为贵。
所以兵戈不是君子的器物啊，
都是不吉祥的器物啊，
迫不得已才使用它。
锐利坚实就好，
不求华饰。
假若追求华饰，
便表示以杀人为乐事。
凡以杀人为乐事，
便不可能实现统治天下的心愿啦。
因此，朝祀的吉礼左还，
丧戎的凶礼右还；
因此，不专杀的偏将军站在左边，
主杀的上将军站在右边；

言以丧礼居之也^⑩。

杀人众，

以悲哀蒞之^⑪；

战胜，

以丧礼处之^⑫。

这就是说，要以丧礼对待杀死的人啊。

杀死的人很多，

要以悲痛来凭吊他们；

打了胜仗，

要用丧礼来纪念它。

注释

①夫兵者不祥之器也：兵，兵戈，指战事，战争。器，器物。②物或恶之：物，这里指人。恶，厌恶。③故有道者弗处：弗处，不接近，不沾边儿。④君子居则贵左，用兵则贵右：居，家居。兵，用兵。古人以左为阳，以右为阴。阳生机盎然，而阴则逞萧杀之气。老子认为“兵”为“不祥之器”，所以“贵右”。《诗经·小雅·裳裳者华》：“左之左之，君子宜之。右之右之，君子有之。”《毛传》：“左阳道，朝祀之事；右阴道，丧戎之事。”可谓与上述两句义合。⑤铍庞为上，勿美也：铍（xiān）庞，锋利坚实。勿，不要，不求。美，这里指装饰华美。⑥若美之，是乐杀人也：若，假若。若美之，假若追求华饰。乐，乐事。⑦夫乐杀人，不可以得志于天下矣：得志，欲望得以实现。得志于天下，实现统治天下的欲望。⑧是以吉事上左，丧事上右：吉事上左，朝祀吉礼左还。丧事上右，丧戎之凶礼右还。《逸周书·武顺》：“天道尚左，日月西移；地道尚右，水道东流。”又云：“专礼左还，顺天以立本；武礼右还，顺地以利兵。”可与注①《诗经·小雅·裳裳者华》的《毛传》所释联系起来理解此二句。⑨是以偏将军居左，上将军居右：偏将军，不专杀敌人的将领。上将军，主杀的将领。⑩言以丧礼居之也：是说以丧礼对待杀死的人。⑪以悲哀蒞之：蒞，临。全句意为：以悲痛临之（或凭吊之）。⑫战胜，以丧礼处之：战胜，打了胜仗。处之，临之，纪念之。

这一章仍是讲战争之道的，是上一章的继续。任继愈说它“也是反对战争的”。固然，在这里他说，“夫兵者非君子之器也，不祥之器也”，没有主战的意思。但是却说“不得已而用之”，似乎也没有一反到底，并且还说：“铍庞为上，勿美也。”对于所谓“兵者”也提出了正面的肯定的看法。当然，他还讲过：“天下无道，戎马生于郊。”（四十六章）把战争视做灾难，实缘于心感身受。这些思想都可以从其作为农业小生产者的没落公社农民的阶级属性找到说明，不必去同墨翟、孟轲相比附，也不必去同商鞅、韩非论短长。

三十二章

原文

道恒无名、朴，
 虽小，
 而天下弗敢臣^①。
 侯王若能守之^②，
 万物将自宾^③。
 天地相合，
 以降甘露^④；
 民莫之令，
 而自均焉^⑤。
 始制有名^⑥。
 名已既有，
 夫亦将知止^⑦。
 知止，
 所以不殆^⑧。
 譬道之在天下，
 犹川谷之与江海也^⑨。

译文

道总常是无名、似朴，
 虽然幽微，
 可是天下没谁敢加以降服。
 侯王如果能遵守它，
 万物都将会自然从属。
 天地间阴阳之气相合，
 就降下甘露；
 人民不用谁来下命令，
 而自然就均匀了。
 开始制作便随而有名。
 名既然已经有了，
 那也要知道有个限度。
 知道有个限度，
 从而就避免了危险。
 要比拟道怎样存在于天下，
 就如同川流谿水与江海的关系一样呀。

注释

①道恒无名、朴，虽小，而天下弗敢臣：无名、朴，二者是并列的。在老子心目中，一切具体事物莫不出于“朴”，而“朴”则不可以一器名。有名者皆器也，无名者始称朴。正如有名者皆称物，无名者乃称道。但如果说“朴”即是“道”，则又未尽然。盖以口语译之，“道”是宇宙（自然）的本体与规律；“朴”则有如存在、实存或曰物质，而又不尽相同，因为它有纯朴、朴素、朴质、朴实诸义，以其不可道、不可名，故强名之曰朴耳。所以“道恒无名、朴”这句话，意为：道总常是无名，又近似于朴。小，幽微微妙。弗敢臣，无人能臣服，或无人敢加以降服。“虽小，而天下弗敢臣”一句，其主语为“道”，并非指“朴”。②侯王若能守之：守，遵守。③万物将自宾：宾，宾服，顺心，从属。④天地相合，以降甘露：天地相合，指天地间阴阳之气相合。甘露，甜美的露水。古人认为天地相合，天人和諧，太平安康，则天降甘露。⑤民莫之令，而自均焉：莫，不用。令，命令。自均，自然均匀。而自均焉，流露出老子的一种向往平均主义和平等的精神。这是农业小生产者的一种幻想，当时是不能实现的。⑥始制有名：始制，开始制作。道散为万物，由无名繁衍而为有名，理想中的“圣人”便用这些器物来进行管理，制定名分，建立领导关系，初立法制礼仪。⑦名已既有，夫亦将知止：止，限度，止境。⑧知止，所以不殆：殆，危险。⑨譬道之在天下，犹川谷之与江海也：譬，比拟。在，存在。犹，犹如，如同。谷，指谿水。

讲解

老子所说的道，既是指物质世界的实体，即宇宙本体；又是指变化的原因和总规律。这双重意义在这里都有所体现。所以永恒的道，既如无名之朴，是极幽微的；又可以为侯王所遵守，并用它来宾服万物。怎样宾服万物呢？万物皆有名，而道恒无名。无名者万物之始，有名者万物之母。则有名乃无名之宾。这岂不正是把法则性与体现法则的物质实体混而为一了吗？这两种不同的范畴形式的混淆，只说明老子辩证法的朴素性与老子唯物论的直观性，他的“道”并不单纯是外加于物的

独立存在的观念性的东西，而是与物始终统一在一起的。“天地相合，以降甘露”。这也便是“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（意为：万物内涵着阴又包含着阳，这阴阳两气互相激荡而为和。见四十二章）的具体表现。西周和春秋初期就已出现的“阴阳说”，便是对事物运动发展变化根源的追溯，老子正是从追溯事物运动发展变化根源上接触到了哲学的根本问题，即世界的本原的。事物的产生发展变化是由于内部相互作用的对立面斗争的结果，这在今天已经是明白无疑的常识，可是在二千五百年前却还是个很大的难题。老子把相互作用的对立面斗争看做是一种力量，名之曰“道”，虽然仅仅是由于对客观世界存在的直观性，从而免不掉主观辩证思维的朴素性，但毕竟它是一个了不起的思想。恩格斯曾指出说：“相互作用是事物的终极原因。我们不能追溯到比对这个相互作用的认识更远的地方，因为正是在它背后没有什么要认识的了。如果我们认识了物质的运动形式，我们也就认识了物质本身，因而我们的认识就完备了。”（见《马克思恩格斯全集》第20卷第574页）。这种光辉的思想，如果追寻它的源头，是可以上溯到老子的“道”的。

“道恒无名、朴，虽小，而天下弗敢臣”。这也说的是“道恒无为，而无不为”（三十七章），所以在这里说，“侯王若能守之，万物将自宾”。有人批判“无为”的政治思想，说它反对任何变革；但是却忽略了“无不为”的说法。“民莫之令，而自均焉”，他只是要求统治者不干涉、不强制，像天地自然一样，听任百姓自作自息，让人民能够安安静静地生活下去。而且，“而自均焉”，还流露出向往着平均主义和平等精神。这种农业小生产者的幻想，固然是不实际的，但却不能说他是要做出谦下的样子，以骗取人们的信任。他反对变革吗？“始制有名”，正是由于“有为”才得“有名”的，这一点他是看得

很清楚的。由“无名”发展到“有名”是大势所趋，是客观规律，怎么能不变革呢？不过，他又提出了“知止”的主张：变革了，要有个限度，要适可而止。这也便是三十七章中所说的“化而欲作，吾将镇之以无名之朴”（意为：自然变化而有私欲发生，我将要来镇住它，用无名之朴的道）。这是对他所理想的“圣人”，即封建统治者提出的，所以才说：“知止，所以不殆。”也就是三十七章中所说的“镇之以无名之朴，夫将不欲。不欲以静，天下将自正”（意为：要来镇住它，用无名之朴的道，那么就根绝了私欲。根绝了私欲而归于安静，天下便自然而然达到稳定）。这实际上等于与虎谋皮，劝说老虎发善心，别吃人，只是处于弱者地位的一种期望而已。他当真是主张人们不要有欲望吗？诚然他讲过“见素抱朴，少私寡欲”（十九章），又讲过“不见可欲，使民心不乱”（三章）。这不过是作为隐逸之士的老子所反映的农民意识罢了。作为哲学家的老子岂不是开宗明义就曾说过“恒无欲，以观其妙；恒有欲，以观其徼”吗？总之，老子是并不反对人们带着一定功利目的、情志要求来观察世界、探求真理的。否则，他又何必洋洋洒洒写那五千言呢？有的学人以为老子主虚静而讳言“有欲”，这是把声色财货、权势尊荣，所谓人欲横流之“欲”，同一般功利目的、情志要求相混淆了。依吾人所知，历史的发源地在尘世的粗糙的物质生产中，人对外部世界的实践关系是一切现实关系的基础。当然，这一层道理不是老子当年所能说出的；不过，在实践关系基础上所生发出来的认识关系、评价关系、审美关系，既有区别又相联系的这三个层次，是客观存在，作为哲人的老子不能说丝毫猜测不到一点影像，他不可能完全排除掉实践活动中的主观因素。假如否定了“有欲”，取消了主观的一方面，还哪里去追寻客观的一方面，还怎样去“以观其徼”呢？

三十三章

原文

知人者智^①，
自知者明^②；
胜人者有力^③，
自胜者强^④；
知足者富^⑤，
强行者有志^⑥；
不失其所者久，
死而不亡者寿^⑦。

译文

认识别人的叫做机智，
认识自己的才算高明；
战胜别人的叫做有力，
战胜自己的才算刚强；
知道满足的就等于富有，
顽强从事的才算有志气；
不丧失其本性的就能恒久，
身死而道不朽的才算长寿。

注释

①知人者智：知人，认识别人。智，机智。②自知者明：自知，认识自己。明，高明。自知者明，俗语谓人贵有自知之明，即此意。③胜人者有力：胜人，战胜别人。④自胜者强：自胜，战胜自己。强，刚强。⑤知足者富：知足，知道满足。富，富有。⑥强行者有志：强行，顽强地从事，不懈地努力。有志，有志气。⑦不失其所者久，死而不亡者寿：失，丧。所，本性，本真。死，身死。不亡，指道不亡。寿，长寿，指道不朽。

这一章讲的是精神修养的问题。八句都是从正面说的，全用肯定语；不过，仔细推敲，大致每两句又可分为一组，后句语意更重于前句，如前句比作宾，则后句才是主。这就是说，依老子看来，“知人”、“胜人”固然重要，而“自知”、“自胜”尤其重要；“知足”固然重要，而“强行”尤其重要；“不失其所”固然重要，而“死而不亡”尤其重要。显然是把后者较之前者放在了更高层次上来评价的。当然，这样修养的结果，则是智、明、力、强、富、志、久、寿。这些都是具有积极意义的。由此可以透视到所谓“无为”的真正旨义是什么。可以解得出所谓“无为而无不为”的具体内涵是什么。至少，我们从这里可以看到柔弱谦下的另一面。也就是老子的另一面吧。

三十四章

原文

大道泛兮，
 其可左右^①。
 万物恃之以生，
 而弗辞^②；
 成功遂事，
 而弗名有^③。
 衣被万物，
 而弗为主^④；
 则恒无欲也，
 可名于小^⑤。
 万物归焉，
 而弗知主^⑥；
 则恒无名也，
 可名于大^⑦。
 是以圣人之能成大也，
 以其不为大也，
 故能成大^⑧。

译文

大道泛滥呵，
 周流在左右。
 万物依靠它生长，
 而不推辞；
 完成了功绩，办妥了事业，
 而不占有名誉。
 它覆育万物，
 而不自以为是主宰：
 这由于它是常无欲的呀，
 可以称做小。
 万物归附它，
 而不知道谁是主宰：
 这由于它是常无名的呀，
 可以称做大。
 因此圣人之所以能完成大呀，
 正因为他不追求大呀，
 所以能完成大。

注释

①大道泛兮，其可左右：泛，泛滥。左右，泛指四周。这两句意为大道像河水泛滥一样，漫流四周，无所不至。②万物恃之以生，而弗辞：恃，依仗，依靠。辞，推辞。③成功遂事，而弗名有：成功，完成功绩。遂，办好事业。名有，占有名誉。④衣被万物，而弗为主：衣被，覆盖。主，主宰。⑤则恒无欲也，可名于小：恒，常。恒无欲，是指道常无欲。可，可以。可名于小，其名曰小，意为道可以称为小。⑥万物归焉，而弗知主：归，归附。主，主宰。⑦则恒无名也，可名于大：可名于大，即道可以称为大。⑧以其不为大也，故能成大：以，由于，因为。不为，不追求，不想。成，完成，成就。

讲解

这一章讲了道的功能和作用。“万物恃之以生”，“衣被万物”，“万物归焉”。万物依靠它生长，它覆育万物，万物归附于它。一切都是顺乎自然的，是依规律而各适其性的。它并不因此而占有名誉，也不因此而自以为主宰。这是因为它“恒无欲”、“恒无名”，故“可名于小”、“可名于大”。老子在这里既阐述道的本性，体现了“大”与“小”，即从微观到宏观的普遍性，又综合了“正”与“反”、“有”与“无”，亦即“肯定”与“否定”的逻辑形式。

老子在本章结尾说：“是以圣人之能成大也，以其不为大也，故能成大。”因为不以为大，才能成就伟大。这展示了老子辩证法思想的光辉。

三十五章

原文

执大象^①，
天下往^②。
往而不害^③，
安平泰^④。
乐与饵^⑤，
过客止^⑥。
道之出言^⑦，
淡兮其无味^⑧。
视之不足见，
听之不足闻，
用之不可既^⑨。

译文

掌握了那伟大形象，
普天下便都要向往。
向往而不互相妨害，
于是就和平而安泰。
音乐和美好的食物，
使过客都为之止步。
而大道表述为言语，
却是平淡呵而无味。
看它，看也看不见，
听它，听也听不着，
用起它来，却无穷无了。

注释

①执大象：执，掌握。大象，伟大形象，即大道。②天下往：往，向往。③往而不害：往，向往。不害，不相互妨害。④安平泰：安，乃，于是。平，和平，安宁。泰，安泰。⑤乐与饵：乐，音乐。饵，美味佳肴，即美食。⑥过客止：止，止步。⑦道之出言：道，表述为言语。⑧淡兮其无味：淡，平淡。⑨用之不可既：既，尽，用完。不可既，无穷无尽。

蒋锡昌《老子校诂》云：“‘大象’即指大道而言。……‘执大象，天下往’，谓圣人守大道，则天下万民归往也。河上公注：‘执，守也。象，道也。圣人守大道，则天下万物移心归往之也。’”以此解“执大象，天下往”，极简明扼要。

下文接着说：“往而不害，安平泰。”掌握了大道，天下人向往归顺而不互相妨害，自然就会和平而安泰。

“乐与饵，过客止。”陆希声《道德真经传》云：“夫乐，可以悦耳，饵可以适口，则旅人为之留连，为之欢饜，然非其所安，不可久处。”而“道之出言，淡兮其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不可既”。这是说，道言无味，所以不如“乐”与“饵”之能感悦一般俗人之心。七十章，“吾言甚易知也，甚易行也。而天下莫之能知也，莫之能行也。”正是因为道言无味，所以天下莫能知、莫能行。可是如果真要运用起它来呢？那可就丰富得不是“五音”、“五味”所可比拟的了，是之谓“用之不可既”。河上公注：“用道治国，则国安民昌；治身，则寿命延长；无有既尽时也。”

陈鼓应曰：“仁义礼法之治有如‘乐与饵’，不如行守自然无为的大‘道’——虽然无形无迹，但能使人民平居安泰。”此解“乐与饵”，亦有发挥。

此章乃道之颂歌，五千言中，已经反复说过了，无新义。

三十六章

原文

将欲歛之^①，
 必固张之^②。
 将欲弱之^③，
 必固强之^④。
 将欲去之^⑤，
 必固举之^⑥。
 将欲夺之^⑦，
 必固予之^⑧。
 是谓微明^⑨：
 柔之胜刚，
 弱之胜强。
 鱼不可脱于渊^⑩，
 邦之利器，
 不可以示人^⑪。

译文

想要收缩它，
 必先扩张它。
 想要削弱它，
 必先加强它。
 想要废去它，
 必先抬举它；
 想要夺取它，
 必先给予它。
 这就叫做虽幽微而显明：
 柔定胜过刚，
 弱定胜过强。
 鱼不可脱离池渊，
 国家的锐利武器，
 不可显示在人前。

注释

- ①将欲歛之：歛（xǐ），《说文》：“歛，缩鼻也。”故这里之歛意为收缩。
- ②必固张之：固，姑。马叙伦《老子校诂》谓：“固，读为姑且之姑。韩非《说林上》引《周书》曰：‘将欲败之，必姑辅之；将欲取之，必姑予之。’”

是其证。”必固，必先。张，扩张。“张”与“歛”（缩）是相对应的。③将欲弱之：弱，削弱。④必固强之：强，加强。“强”与“弱”相对应。⑤将欲去之：去，废去，除去。⑥必固举之：举，抬举。“举”与“去”相对应。⑦将欲夺之：夺，夺取。⑧必固予之：予，给予。“予”与“夺”相对应。⑨是谓微明：微明，幽微而显明。⑩鱼不可脱于渊：脱，脱离。渊，池渊。这句是讲鱼在水深处是安全的，如果脱于渊，则失去生机。⑪邦之利器，不可以示人：邦，邦国，国家。这里指当时的诸侯国。示，显示。这句话，直译应为：国家的锐利武器，不可显示在人前。要说明的是，“利器”不等于兵器，国家政权是人君的最根本的武器。牢牢控制政权，便可施用有利于统治的各种武器。《庄子·胠篋》是这样解读的：“虽有轩冕之赏弗能劝，斧钺之威弗能禁。如重利益跖，而使不可禁者，是乃圣人之过也。故曰：‘鱼不可脱渊，国之利器不可以示人。’彼圣人者，天下之利器也，非所以明天下也。”《韩非子·喻志》解读为：“故曰：‘鱼不可脱于深渊。’赏罚者，邦之利器也。在君则制臣，在臣则胜君。”《后汉书·翟酺传》：“臣恐威权外假，归之良难；虎翼一奋，卒不可制。老子称‘固之利器，不可以示人’。此最安危之极戒，社稷之深计也。”因此说，这里的利器，是指人君赏罚之权，以此控制臣下，当然也包括严刑峻法，用来威吓、制裁人民。

讲解

蒋锡昌在《老子校诂》中说：“本章自‘将欲歛之’以下，言人君控制臣下之术；自‘鱼不可脱于渊’以下，言人君控制臣下之权。二者兼相为用，皆人君治国之要道，亦无为之先决条件也。”这分析是不错的。那么，“微明”之术，又怎么同“赏罚”之权联系起来呢？老子在这里首先提出了一系列辩证法思想，所谓歛张、弱强、去举、夺予，总之是以柔弱胜刚强。这就叫做“微明”。末二句虽然说的是控制臣下之权，其实还是上面控制臣下之术的引申或归结。总而言之，老子在这一章中，是表达了他的辩证法思想，并运用于人君进行统治的权术。蒋氏指出说：“亦无为之先决条件也。”试看他那一系列“将欲”、“必固”的措置，并归结作以柔胜刚、以弱胜强的信念，这果真是“无为”吗？岂不正是“无为而无不为”的自

注吗？权术固不等同于阴谋，重要的是统治者用以治国驭民，否则说什么“邦之利器”呢？不过，阴谋形诸诡计，权术缘于天道，如此章所言者，实消息盈虚相因之理，是有广泛普遍性的。非徒“人君”控制“臣下”之“术”、之“权”也。且老子以“柔弱”属意于其理想的“人君”，即所谓体道的“圣人”，固有其历史的阶级的局限，这一点前边已屡言之，不得目为阴谋家也。

詹剑峰在《老子其人其书及其道论》中说：“据我的看法，这章阐述了自然的辩证法则及其应用，并且有现实的意义。这是中国古代辩证法的精华。”这样评价是合乎实际的。毛泽东同志就曾告诉我们：“常有这样的情形，就是只有丧失才能不丧失，这是‘将欲取之必先与之’的原则。如果我们丧失的是土地，而取得的是战胜敌人，加恢复土地，再加扩大土地，这是赚钱生意。”（《中国革命战争的战略问题》）。这岂不是“将欲弱之，必固强之”吗？古之所谓“权术”，亦犹今之所谓“策略”。权术也，策略也，它的真实价值还是取决于它是否符合客观真理，或取决于它包含着多少真理成分。这之中，阳谋诚有之，阴谋云者是不沾边儿的。

三十七章

原文

道恒无为，
 而无不为^①。
 侯王若能守之，
 万物将自化^②。
 化而欲作^③，
 吾将镇之
 以无名之朴^④。
 镇之
 以无名之朴，
 夫将不欲^⑤。
 不欲以静，
 天下将自正^⑥。

译文

道经常没有什么作为，
 却又没有什么不要作为。
 侯王如果能遵守它，
 万物都将会自然变化。
 自然变化而有私欲发生，
 我将要来镇住它
 用无名之朴的道。
 要来镇住它
 用无名之朴的道，
 那么就会根绝了私欲。
 根绝了私欲而归于安静，
 天下便自自然然达到稳定。

注释

①道恒无为，而无不为：恒，经常。无为，无作为，即无目的、无意识的顺其自然，自是无为。无不为，没有什么不要作为，或说，没有什么不是其所为的。这是因为“无为”，所以才能“无不为”。②侯王若能守之，万物将自化：守之，遵守它，即遵守道这种无为而无不为的规律，则万物都将会自然变化。自化，自然变化，或说自然生长变化。③化而欲

作：化，自然变化。欲，欲望，贪欲。作，发生，出现。④吾将镇之以无名之朴：镇，镇住、镇服。以，用。朴，形容道的质朴。无名之朴，无名的质朴的道。⑤夫将不欲：不欲，没有了私欲（贪欲）。⑥不欲以静，天下将自正：不欲，根绝了私欲。静，安静，宁静。自正，安定，稳定。

讲解

此章主旨，可与三十二章互相发明（发现阐明。——编者）。作为宇宙本体，即世界的实体，“道”是尚未分化的物质。老子认为，从道分出万物，并不是由于“道”的有目的、有意识的作为，“道”是无目的、无意识的。就其无目的、无意识来说，“道”是“无为”的；就其生长万物说，“道”是“无不为”的。这也就是所谓“道恒无为，而无不为”。而下面接着说“侯王若能守之”云云，这自然就意味着把“道”看做事物发展变化的原因或规律了。在老子书中，“道”的意义更多偏于后者，而又往往与前者混淆起来。这一混淆，虽然显得有些玄虚、神秘，但却反而说明了“道”的物质属性。不过，老子每每由“天道”以证“人道”，由“自然”推论“社会”，比如在这里便是根据自然界的“道恒无为，而无不为”，来要求“侯王若能守之”。也就是说，在社会政治方面，也要依照“无为而无不为”的原则来实行。从而导出“化而欲作，吾将镇之以无名之朴”的结论，并且认为，理想的执政者，应该是“不欲以静”，而让“天下将自正”。这种思想的社会根源，它的进步性和局限性，在前面已经讲过及以后有关章节中还要论及，不再多说了。

下篇 德经

三十八章

原文

上德不德，
是以有德^①。
下德不失德，
是以无德^②。
上德无为，
而无以为^③；
下德无为，
而有以为^④。
上仁为之，
而无以为^⑤；
上义为之，
而有以为^⑥。
上礼为之，
而莫之应，
则攘臂而扔之^⑦。
故失道而后德，
失德而后仁，
失仁而后义，

译文

上德之人不讲求德，
因此就有德。
下德之人不离失德，
因此就无德。
上德之人无为，
而无所作为；
下德之人无为，
而有所作为。
上仁之人要作为，
而无所作为；
上义之人要作为，
而有所作为。
上礼之人要作为，
而没有人回应他，
就扬着胳膊强引人家。
所以失去了道然后才有德，
失去了德然后才有仁，
失去了仁然后才有义，

失义而后礼^⑧。

夫礼者，
忠信之薄，
而乱之首也^⑨。

前识者，
道之华，
而愚之始也^⑩。

是以，大丈夫
处其厚，不居其薄；
处其实，不居其华。
故去彼取此^⑪。

失去了义然后才有礼。

那所谓礼这个东西，
标志着忠信的浇薄，
而且是祸乱的开端呀。

所谓先知这回事儿，
开放出道的虚华，
而且是愚蠢的起源呀。

因此，大丈夫
立身淳厚，不居于浇薄；
存心朴实，不居于虚华。
所以要舍彼后者而取此前者。

注释

①上德不德，是以有德：“德”和“道”是《老子》一书中两个最基本的哲学概念。德是道的具体体现和表现形式，两者是相互依存的。老子把德分为上德和下德。上德是德之“最上”，即最高层次的德。不德，是说上德之人不讲究形式上的德，是真正体道之人，因此，“是以有德”。②下德不失德，是以无德：下德，与上德相对，指不能体道之人，追求的是所谓形式上的德。因此，“是以无德”。③上德无为，而无以为：能体道的具有上德的人无为而无以为。无以为则无不为，使万物各顺其性。这是老子心目中的理想层次。④下德无为，而有以为：下德之人，未真正地体道，所以虽“无为”（顺应自然）却有意有所作为，即有心做作。⑤上仁为之，而无以为：这两句话是讲，上仁之人要作为，而无所作为。此无以为犹邻于上德。⑥上义为之，而有以为：意为上义之人要作为，而有作为。此有以为则邻于下德。⑦上礼为之，而莫之应，则攘臂而扔之：上礼为之，意为上礼之人要作为。而莫之应，无人回应他。攘臂，扬着胳膊。扔，引。⑧故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼：这里把道、德、仁、义、礼一字排开，正说明这五种东西有因依相生的关系。蒋锡昌《老子校诂》谓：“此言人君失无为之道，而后以德化为治，失德化而后仁爱为治，失仁爱而后以分义为治，失分义而后以礼敬为治也。”蒋氏所解，是很接近老子原义的。仁、义、礼均属下德范畴的。到了以礼

治天下，天下也就陷于纷乱不堪了。所以老子说礼是“乱之首也”。⑨夫礼者，忠信之薄，而乱之首也：薄，浇薄，衰薄。乱，祸乱。首，开端。⑩前识者，道之华，而愚之始也：前识，先知道。华，虚华，浮华。愚，愚蠢，愚昧。始，起始，起源。⑪是以，大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华，故去彼取此：是以，因此。厚，淳厚，敦厚。薄，浇薄。实，朴实。华，虚华。这里是讲，大丈夫宁守此道德之厚实，而去彼礼智之华薄也。

讲解

德者，道之功。体道之人，谓之有德。在老子意念中，有德者，自然也包括通常的人，至少他自己得算是一个：“我欲独异于人，而贵食母”（二十章），“吾何以知众甫之然哉？以此。”（二十一章）不过，一般说更多更主要的，则是指的所谓“圣人”，即理想中的“人君”或“侯王”。老子的社会政治思想既是小农阶级利益和要求的反映，那么，为什么这样把希望寄托于封建统治者呢？这不奇怪，甚至是必然的。正如马克思所曾指出，小农阶级“便是由一些同名数相加形成的。好像一袋马铃薯是由袋中的一个马铃薯所集成的那样”，所以他们形成一个阶级，又没有形成一个阶级。“他们不能以自己的名义来保护自己的阶级利益，……他们不能代表自己，一定要别人来代表他们。他们的代表一定要同时是他们的主宰，是高高站在他们上面的权威，是不受限制的政府权力，这种权力保护他们不受其他阶级侵犯，并从上面赐给他们雨水和阳光”（《路易·波拿巴的雾月十八日》）。马克思讲的是十九世纪法国的小农；至于中国古代，当小农作为广大劳动群众刚刚出现，甚至还处于半依附状态的时候，马克思所揭示的那种农民的特性，岂不应该表现得更突出些吗？

德分上下，不德有德，不失德无德，全是客观的辩证关系。

下文分承上德及下德，上仁及上义，最后而及于礼。上德下德俱无为，无为者，清静宁一，不先物而动也；上德无为而无以为，无以为则无不为，使万物各顺其性；下德无为而有以为，有以为则有不为，凡事必各审其宜。上仁上义俱为之，为之者，开物成务，不能无所为也；上仁为之而无以为，此无以为犹邻于上德；上义为之而有以为，此有以为则邻于下德。再等而下之，乃抵于礼，上礼为之，就更加具有强制性了。道、德、仁、义、礼这五种东西有因依相生的关系，用韩非的解释，便是德者道之功，仁者德之光，义者仁之事，礼者义之文。这五种东西相因而递生，愈来愈离质朴而趋文华。所以说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”到了以礼治天下，天下就不能不陷于纷乱了。“夫礼者，忠信之薄，而乱之首也。”诈伪则尚智，故下文又紧接着说：“前识者，道之华而愚之始也。”前识犹云先知，即智也。但此智非谓真知，而是如韩非所说：“前识者，无缘而妄意度者也。”（《解老》）是老子以“前识”规定所谓“智”，实在有主观先验的认识这层意思。所以揭示它开放出道的虚华，而且是愚蠢的起源呀。“是以，大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华。故去彼取此”。这便是自然的合乎逻辑的结论。

对于这里的如此明确地鄙薄仁义，否定礼智，将作如何解释呢？

当然这里所谓“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”，并不是社会历史的真实反映，而只是老子臆造的一种逻辑推论，不过它却曲折地表达出以道治反对礼治的思想。或曰，此章乃对礼治政治路线的批判，信然。周公在吸取夏商经验教训的基础上，本着“教德保民”的原则，制订了一套礼乐刑政的制度，简称曰礼制，实际上是使夏商以来施于种族奴隶制的德治思想，在适应着新建立的农奴制的需要，而加

以提高和制度化。这一做法，备受孔子赞赏。以德治为核心的礼制，至西周末叶已一蹶不振，及平王东迁，则更见凌迟。周襄王内史叔兴复大声疾呼：“且礼，所以观忠信仁义也。”“成礼义，道之则也。”（《国语·周语》）实则，在这春秋季世，历史转折时期，是坚持礼制呢，还是从实际出发，革新图强，实行忠信于民的道治呢？这才是此章章旨之所从出也。这几句话的背后似乎潜存着自黄金时代至黑铁时代的依次更替的模式。而证成老子的退化史观及其时代循环模式。或然，可成一说。