

王雲五主編

715560

老子今註今譯

及評介

陳鼓應  
註譯

715566

陳鼓應註譯  
王雲五主編

老子今註今譯

及評介

臺灣商務印書館發行



中華民國五十九年五月初版  
中華民國六十七年十月修訂六版

老子今註今譯及評介 一册

定價新臺幣八十六元正

註譯者 陳 鼓 應

主編者 王 雲 五

發行者 臺灣商務印書館股份有限公司

臺北市重慶南路一段三十七號

印刷所及 臺灣商務印書館股份有限公司

登記證：局版臺業字第〇八三六號

版權所  
翻印必究

本書經

中華文化復興運動推行委員會審查通過

獻  
給

我  
敬  
愛  
的  
勉  
仲  
師

## 編纂古籍今注今譯序

由於語言文字習俗之演變，古代文字原爲通俗者，在今日頗多不可解。以故，讀古書者，尤以在具有數千年文化之我國中，往往苦其文義之難通。余爲協助現代青年對古書之閱讀，在距今四十餘年前，曾爲本館創編學生國學叢書數十種，其凡例如左：

一、中學以上國文功課，重在課外閱讀，自力攻求；教師則爲之指導焉耳。惟重篇巨秩，釋解紛繁，得失互見，將使學生披沙而得金，貫散以成統，殊非時力所許；是有需乎經過整理之書篇矣。本館鑒此，遂有學生國學叢書之輯。

一、本叢書所收，均重要著作，略舉大凡；經部如詩、禮、春秋；史部如史、漢、五代；子部如莊、孟、荀、韓，並皆列入；文辭則上溯漢、魏，下迄五代；詩歌則陶、謝、李、杜，均有單本；詞則多采五代、兩宋；曲則擷取元、明大家；傳奇、小說，亦選其英。

一、諸選輯各篇，以足以表見其書，其作家之思想精神、文學技術者爲準；其無關宏旨者，概從刪削。所選之篇類不省節，以免割裂之病。

一、諸書均爲分段落，作句讀，以便省覽。

一、諸書均有注釋；古籍異釋紛如，卽采其較長者。

一、諸書較爲罕見之字，均注音切，並附注音字母，以便諷誦。

一、諸書卷首，均有新序，述作者生平，本書概要。凡所以示學生研究門徑者，不厭其詳。

然而此一叢書，僅各選輯全書之若干片段，猶之嘗其一鱗，而未窺全豹。及民國五十三年，余謝政後重主本館，適國立編譯館有今注資治通鑑之編纂，甫出版三冊，以經費及流通兩方面，均有借助於出版家之必要。商之於余，以其係就全書詳注，足以強補余四十年前編纂學生國學叢書之闕，遂予接受；甫歲餘，而全書十有五冊，千餘萬言，已全部問世矣。

余又以今注資治通鑑，雖較學生國學叢書已進一步；然因若干古籍，文義晦澀，今注以外，能有今譯，則相互爲用；今注可明個別意義，今譯更有助於通達大體，寧非更進一步歟？

幾經考慮，乃於五十六年秋決定編纂經部今譯第一集十種，其凡例如左：

一、經部今注今譯第一集，暫定十種，其書名及白文字數如左。

詩 經 三九一四二字

尚 書 二五七〇〇字

周 易 二四二〇七字

周 禮 四五八〇六字

禮 記 九九〇二〇字

春秋左氏傳 一九六八四五字

大 學 一七四七字

中 庸 三五四五字

論 語 一二七〇〇字

孟 子 三四六八五字

以上共白文四七三三七九字

二、今注仿資治通鑑今注體例，除對單字詞語詳加注釋外，地名必注今名，年份兼注公元；衣冠文物莫不詳釋，必要時並附古今比較地圖與衣冠文物圖案。

三、全書白文四十七萬餘字，今注假定占白文百分之七十，今譯等於白文百分之一百三十，合計白文連注譯約為一百四十餘萬言。

四、各書按其分量及難易，分別定期於半年內，一年內或一年半內繳清全稿。

五、各書除付稿費外，倘銷數超過二千部者，所有超出之部數，均加送版稅百分之十。

稍後，中華文化復興運動推行委員會制定工作實施計劃，余以古籍之有待於今注今譯者，不限於經部，且此種艱巨工作，不宜由獨一出版家擔任；因即本此原則，向推行委員

會建議，幸承接納，經於工作計劃中加入古籍今注今譯一項，並由其學術研究出版促進委員會決議，選定第一期應行今注今譯之古籍約三十種，除本館已先後擔任經部十種及子部二種外，徵求各出版家分別擔任。深盼羣起共鳴，一集告成，二集繼之，則於復興中華文化，定有相當貢獻。

本館所任之古籍今注今譯十有二種，經慎選專家定約從事，閱時最久者將及二年，較短者不下一年，則以屬稿諸君，無不敬恭將事，求備求詳；迄今祇有尙書及禮記二種繳稿，所有注譯字數，均超出原預算甚多，以禮記一書言，竟超過倍數以上。茲當第一種之尙書今注今譯排印完成，問世有日，謹述緣起及經過如右。

中華民國五十八年九月二十五日王雲五

## 修訂版序

一、本書正文以中華書局據華亭張氏所刊王弼注本為主，這個本子「玄」字因避清聖祖諱而改爲「元」字，現在都把它改正過來。王注本有誤字或錯簡的，根據其他古本或近代校詁學者的考訂改正，並在注釋中說明。

二、本書的「引述」部分，是我自己的意見，聊供一得之愚。「注釋」和「今譯」部分，只是收集前人的解釋而用白話加以表達，這些多不是我自己的意見。然而在這方面花費的時間最多，特別是「注釋」的部分。本書寫作其間，曾參考古今注書一百多種，任繼愈今譯（全書六十頁）也爲其中之一。凡經本書所引錄者，皆註明出處，開列書目及作者，唯獨任氏現留大陸，其譯本爲大陸版，故未標明，今坊間有影印本可購得。除任譯與張默生白話句解外，目前有嚴靈峯先生的老子達解（藝文印書館）及余培林先生的新譯老子讀本（三民書局）問世。我參考各書修訂「原文」的標點，並修改「今譯」，以求譯文依原文逐字逐句對譯。跋先生大作的「語譯」部分，給我的幫助最大，特此致謝。

三、本書初版，沒有提老子其人及其書的問題。因爲這方面的問題，前人討論得很多，而且由於資料的欠缺，有些問題實在無法探出一個究竟來。然而學者們在這方面費的精力甚多，思想方面反倒略而不談。

有關老子的事蹟，已不可考。史記老莊申韓列傳替老子作了一個四百多字的傳，這個傳的後半段記

載了一些傳說，這些傳說在「莫知其所終」的情況下，更令人撲朔迷離。從司馬遷使用「或曰」、「云一」、「蓋」、「或言」、「世莫知其然否」等字以示存疑的態度，也可推知早在漢初的時代，有關老子的生平事蹟已無法確定了。在老子傳中，唯一未曾引起今人懷疑的，只有開頭的第一句話：「老子者楚苦縣曲仁里人也」（苦縣原屬陳國，春秋末年爲楚國所滅。苦縣即今河南鹿邑縣），其餘凡是涉及事實性的地方，無一處不使人爭議。從梁啓超在民國十一年撰文提出質疑開始，引起了一場熱烈的爭論，多達五十萬字的文章，都搜集到古史辨這部書上。梁啓超和他的附和者提出了許多疑問和意見，張煦和胡適等人則作了許多有力的批駁。對於這類問題有興趣的人，可以參看古史辨第四冊和第六冊。在這裡，僅綜合各家的意見，對老子其人及其書的問題，作下面幾點簡要的說明：

(一)關於姓名的問題：史記傳文中說：「老子者，姓李氏，名耳，諡曰聃。」老子即老聃是可以確認的，先秦古書中可以爲證（如莊子書上同一段話，前稱老聃，接着又稱老子）。關於「老子」有二說：一說「老」是尊稱，「老子」即後人所謂老先生的意思。一說「老」是姓氏，當時稱「子」的，如孔子、有子、曾子、陽子、墨子、孟子、莊子、惠子，以及其餘，都在氏族下面加「子」字（參看唐蘭「老聃的姓名和時代考」）。老聃或當姓老。古有老姓而無李姓；世本：「顓頊子有老童。」風俗通義：「老氏，顓頊子，老童之後。」左傳成公十五年傳：「宋有司馬老佐。」又昭公十四年傳：「魯有司馬老祁。」可證古有以老爲姓，而春秋二百四十年間無姓李者（見高亨老子正詁前記），在先秦典籍中沒有提到「李耳」，或由「老聃」兩字轉出亦未可知。「耳」和「聃」字義相應。「老」和「李」古音同，「李」姓或由「老」姓轉出，如荀卿轉爲孫卿。

(二)關於問禮的問題：孔子問禮於老聃，史記孔子世家所載與本傳所載稍異，但對問禮一事，則確認無疑。關於孔老相會和孔子學於老子的記載，見於禮記曾子問四次，莊子五次（見天地、天道、天運、出子方及知北遊各篇）。此外也見於孔子家語和呂氏春秋（當染篇）。孔子訪老聃的故事出現在不同學派的典籍上，「在傳說不同的系統中，而發現可以互證的材料，則不能不說是有力的材料。」（語見徐復觀先生「有關老子其人其書的再檢討」，附中國人性論史內）「孔子問禮的傳說，春秋以及戰國，必定是很流行，所以儒家都不能爲他抑低孔子而埋沒他。」（語見陳榮捷先生「戰國道家」，載於中研院史語所集刊第四十四本）。孔子問禮於老聃的事，依然爲多數學者所接受。

(三)著作時代問題：梁啓超認爲老子書作於戰國之末，這說法自然引出老書與論語著作先後的問題，也引出老書與莊書先後的問題。關於前者，頗可討論；關於後者，實無須費筆墨。因老書前於莊書是不成問題的事，不僅莊子書上輒引老聃其人及老子書文可證，從他書中也可明證。如戰國策齊策載：「顏闔曰：老子曰：『雖貴必以賤爲本，雖高必以下爲基；是以侯王稱孤寡不穀，是其賤之本與非。』」這文出自老子三十九章。顏闔與齊宣王同時，亦即與莊子同時；這時老子已成書，也就是成於莊子之前的「鐵證」（見嚴靈峯先生「辯老子書不後於莊子書」）。下面就出書時代問題分數項敘說：

(1)關於使用名詞：梁啓超說：「老子書中用『王侯』，『王公』，『萬乘之君』等字樣者凡五處，用『取天下』字樣者凡三處，這種成語，像不是春秋時人所有；還有用『仁義』對舉的好幾處，這兩個字連用，是孟子的專賣品，從前像是沒有的。」張煦隨即指出梁氏的疏誤：「易蠱之上九：『不事王侯，高尚其事，』不是早已『王侯』聯用嗎？易坎篆：『王公被險以守其國，』離象：『六五之吉離王公

也，『不是『王公』聯用嗎？』又說：『易繫辭下傳說：『小人不耻不仁，不畏不義。』左傳說：『酒以成禮，不繼以淫，義；以君成禮，弗納於淫，仁也。』仁義爲文，與老子所說：『絕仁棄義』『先仁而後義』有何不同？史記引周初所制謚法云：『仁義之所往爲王，』周初謚法篇義與此合，早以仁義爲聯同，與老子：『大道廢而後有仁義』有何不同？』（張煦『梁任公提訴老子時代一案判決書』，見古史辨第四冊下編三一七頁）張煦並指出梁氏誤把『取天下』的取字作三國演義：『取上將首級如探囊取物』的取字。這句舊注：『取，治也，』所以說『取天下常以無事，』即『無爲而治』的意思，梁任公沒有弄清楚這句話的原義。至於以『萬乘之君』一句作爲戰國時證據也不能成立，張季同指出論語先進：『千乘之國，攝乎大國之間。加之以師旅，因之以饑饉，』可見千乘之國正是被大國蹂躪的小國，所以，在春秋時說萬乘之國當然是十分可以的（見張季同『關於老子年代的一假定』，古史辨第四冊下編四三一頁）。此外有人認爲老子第三章『不尚賢』句是老書晚於墨子尚賢思想之證，唐蘭辯稱：『『不尚賢使民不爭，』更是與墨子的尚賢不相干，『賢』字是當時一個流行底題目，和『道』，『德』，『仁』，『義』，『名』，『實』一樣，各家的學說裡都要討論一下，決不能說某書受某書影響的。』（見古史辨第四冊三四九頁唐文）。有關其他詞句的議論，可參看古史辨。在這裡我們要特別指出：根據幾個片語隻字來考訂著作的年代是不可靠的。除非能把整本書的大部份和主要部份都加以審定，否則不能僅摸索到書中幾個字句有疑問而據以推定全書都有疑問。梁啓超等人妄斷列子是魏晉時代的僞作，所持的態度和論點都是同樣地誤謬的。

(2) 關於引述：有人認爲論語和墨子都未稱引老子，可見老書是晚出。但我們是否也可由老子未稱引

論墨而斷言論墨晚出呢？所以這論點是不能成立的。如莊子與孟子同時，兩書互不稱引。韓非子、戰國策引老子不引孟子，難道因此可以否認孟子七篇的存在嗎？（見嚴靈峯先生「辯老子書不後於莊子書」）。孟子沒有提到易經，我們不能說孟子時易經不存在。又如惠施和孟子同時在梁，孟子却未提及惠子。因此以論墨未引老書而斷定它晚出是不足為據的。至於論語引述老子與否，仍值得商榷。述而章：「竊比我於老彭。」舊說雖有以「老」即老子之說（如鄭玄注：「老，老聃。彭，彭祖。」），但多人以老彭指商賢大夫。然而憲問章：「或曰：『以德報怨』」，「或曰」顯然是引別人的話，而這話正出於老子書上。由此可證論語曾引述老書。論語衛靈公：「無為而治。」「無為」思想很可能來自老子。再則說苑敬慎篇說：「叔向曰：『老聃有言曰：天下之至柔，馳騁乎天下之至堅。』」又曰：「人之生也柔弱，其死也剛強，萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。」這裡所引的是老子四十三章和七十六章文字。叔向是晉平公時代的人，與孔子同時。假使劉向說苑所據不誤，則老子的成書年代，當在孔子之前（見嚴靈峯「辯老子書不後於莊子書」）。此外太平御覽三百二十二卷引「墨子曰：墨子為守，使公輸般服，而不肯以兵知，善持勝者，以強為弱。故老子曰：『道沖而用之，有弗盈也』」。這是老子第四章文，如果是墨子的佚文，那末墨翟或他的及門弟子也一定誦讀過老子的書（見嚴文）。

(3) 關於文體：馮友蘭在中國哲學史上認為：「老子非問答體，故應在論語、孟子後。」然而周易與詩三百篇也非問答體，是否也應在論孟之後呢？何況論語本身的大部分也不一定是問答（如論語第一篇共十六章，問答只有兩章；第四篇共二十六章，問答只有一章；第七篇共三十七章，問答只有七章，其餘各篇，也是非問答居多數）。這些反駁的論點是胡適所提出的（見胡適「評論近人考據老子年代的方法

」，在《古史辨》第六冊）。馮友蘭還說：「老子之文爲簡明之『經』體，可見其爲戰國時之作品。」胡適批駁說：「這要我們先得承認『凡一切簡明之『經』體都是戰國時的作品』一個大前提。至於什麼是簡明的『經』體更不容易說了。老子『道可道，非常道。名可名，非常名。』和論語：『道之以政，齊之以刑，民無道心。』道之以德，齊之以禮，豈不是同一個文體？可見馮氏以文體作論斷是不足爲據的。」

總結地說：老子即老聃，老子一書爲老聃所作，成書年代不至晚於戰國初。在先秦典籍中，戰國策（齊策魏策），莊子（內外雜多篇），荀子（天論篇），韓非子（解老喻老外儲說下篇六反篇），呂氏春秋（君守篇等），尹文子（大道篇）、列子（黃帝篇說符篇），無不引述老子，各家都明確地看到老子書，並認爲是出於老聃之手。

我們還認爲，老子這本書是一本專著而不是纂輯。這本書前後理論一貫，層層推出成一家之言（張季同持此說），而且「全書分明有著者自稱的『我』、『吾』，則非由編纂而成，甚爲明顯。」（徐復觀先生持說），由老子書中沒有一處自稱「老子曰」或「老聃曰」，這也可以證明是老聃自著。無論從文體或思想內容一貫性來看，這本書很可能是出於一人的手筆。

# 誤解的澄清

## ——代序

一、

老子是個樸素的自然主義者。他所關心的是如何消解人類社會的爭紛，如何使個人生活幸福安寧。他所期望的是：人的行爲能取法於『道』的自然性與自發性；政府不干涉人民的生活；消除戰爭的禍害；揚棄奢侈的生活；在上者引導人民返回到真誠樸質的生活形態與心境。老子哲學中的重要思想便是從這基本觀點中引發出來的。但是由於老子用語的特殊性而產生許多誤解。下面指出比較流行的誤解，並加以澄清：

(一) 一般人常以爲老子思想是消極的或消沉的、厭世的或出世的。造成這種誤解是由於對他的重要觀念望文生義所致，例如：無爲、不爭、謙退、柔弱、虛無、清靜等觀念都曾被人曲解。其實，「無爲」是順任自然、不強作妄爲的意思（這觀念主要是針對統治者提出的）。「不爭」是不伸展一己的侵佔意欲（這觀念主要也是針對統治者提出的）。「謙退」具有「不爭」的內涵，要人含藏內斂，不顯露鋒芒。「柔弱」的觀念意在不可恃剛陵物、強悍暴戾。「柔弱」並非懦弱，老子所說的「柔」是含有無比的韌性和持續性的意義。「虛」是形容道體的，如四章上說：「道沖而用之，或不盈。」「沖」訓「虛」，意指『道』體是虛狀的，虛狀的『道』體却能發揮無窮的作用來。又如五章上說：「

天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，「這是說天地之間是虛空的，但萬物却從這虛空中蓬勃生長。可見這個「虛」含有無窮的創造因子。用在人生的層面上，「虛」含有深藏的意義。「無」有兩種解釋：一是指稱『道』（如一章和四十章），因為『道』是無形無色而不可見的，所以用『無』來形容它的特性；另一是指空的空間（如十一章）。從上面簡略的解釋中，可以了解老子這些觀念不僅沒有消極的思想，相反的，却蘊涵着積極的精神；一方面他關注世亂，極欲提供解決人類安然相處之道（如「無爲」「不爭」「謙退」等觀念的提出，乃在於呼籲人收斂一己的佔有衝動，以消解社會爭端的根源），另一方面，他要人凝鍊內在生命的深度（如「虛靜」等觀念的提出，乃在於呼籲人伸展主體的精神領域）。

老子說：「生而不有，爲而不恃」，又說：「功成而不有」「爲而不爭」。「生」、「爲」、「功成」便是發揮積極性的創造精神；「不有」、「不恃」、「不爭」便是不必把創造的成果據爲己有（這觀念羅素十分讚賞）。由此可知，老子的思想絲毫沒有消沉出世的念頭。

(一) 一般人又以爲老子思想含有陰謀詐術。這是因爲將老子書上的一些文句割離了它的脈絡意義而產生的誤解。例如：

(1) 「無爲而無不爲。」這句話常被解釋爲：表面上不做，暗地裡甚麼都來。事實上，「無不爲」只是「無爲」的效果，即是說，順其自然便沒有一件事做不好。

(2) 「聖人後其身而身先，非以其無私邪！故能成其私」。有些人以爲老子這話是叫人爲「私」的，「無私」只是個手段而已。其實這一章（第七章）的重點在於說「無私」。聖人的行爲要效法天地的

無私意（「天地之所以能長且久者，以其不自生。」「不自生」是不自貪其生的意思）。一個高位的人，由於機會的便利，往往容易搶先佔有，因而老子喚醒人要貢獻力量而不據有成果，如果能做到退讓無私（「後身」），自然會贏得人的愛戴（「身先」）。所謂「成其私」，相對於他人來說，得到大家的愛戴；相對於自己來說，成就了個人的精神生命。

(3)「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。」後人以爲老子主張愚民政策。其實這裡所說的「愚」是真樸的意思。老子期望統治者培養出篤實的政風，引導人民以摯誠相處。老子不僅期望人民真樸，他更要求統治者以身作則。二十章上說：「我愚人之心也哉！」老子以「愚人之心」來讚許聖人的心態，可知「愚人」乃是治者的一個自我修養的理想境界。老子深深地感到人們攻心鬪智、機詐相見是造成社會混亂的根本原因，所以他極力提倡人們應歸真返樸。因而以「愚」（真樸）爲人格修養的最高境界。

(4)「將欲歎之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲取之，必固與之；是謂微明。」（「取」通行本誤作「奪」）三十六章這段文字被普通誤解爲含有權詐之術。其實老子這些話只在於分析事物發展的規律，他指出事物常依「物極必反」的規律運行；這是自然之理，任何事物都有向它的對立面轉換的可能，當事物發展到某一個極限時，它就會向相反的方向運轉，所以老子認爲：在事物發展中，張開是閉合的一種徵兆，強盛是衰弱的一種徵兆。可見得老子並沒有權詐的思想。

## 二、

在各種誤說中，以三十六章「將欲歛之，必固張之」一段文字所引起的誤解最大。近代許多研究老子思想的學者也感到困惑不解，所以我們在這裡將作進一步的討論：

(1) 誤解的由來：以爲老子思想含有權詐的意味。這種誤解早在韓非時代就開始了，喻老篇說：

「越王入宦於吳，而觀之伐齊以弊吳，吳兵旣勝齊人於艾陵，張之於江濟，強之於黃池，故可制於五湖，故曰：『將欲翕之，必固張之；將欲弱之，必固強之。』晉獻公將欲襲虞，遺之以璧馬；知伯將欲襲仇由，遺之以廣車，故曰：『將欲取之，必固與之。』」

韓非以後，以宋儒的誤解最深，尤其是程朱和蘇子瞻。蘇子瞻說：

「老子之學，重於無爲，輕於治天下，韓非得其所以輕天下之術，遂至殘忍刻薄。」

朱子的誤解還不如他們，他只說「老子便揚氏。」只說老子「緊要處發出來，教人支吾不住。」而二程的誤解可大了：

「與奪翕張，固有此理，老子說著便不是。」（二程全書遺書七）

「老子之言，竊弄闔闢者也。」（遺書十一）

「問老子書若何，曰：老子書，其言自不相入處如冰炭。其初欲談道之極玄妙處，後來却入做權詐看上去，如『將欲取之，必固與之』之類。然老子之後有申韓，看申韓與老子道甚懸絕，然其原乃自老子來。」（遺書十八）

老子思想導致權詐的誤解，固然和老子文字的含混性有關，然而讀者的不求甚解，也應負草率附會的責任。

(2) 歷代學者的解釋：韓非和宋儒固然導致深沉的誤解，但歷代却有不少學者給予精確的解釋。下面徵引自漢到宋明各代學者的見解，供我們作參考：

嚴遵說：「實者反虛，明者反晦，盛者反衰，張者反弛，此物之性，自然之理也。」（引自道德指歸疏）

董思靖說：「夫張極必斂，與甚必奪，理之必然。所謂『必固』云者，猶言物之將斂，必是本來已張，然後斂者隨之。此消息盈虛相因之理也。其機雖甚微隱而理實明。」（引自道德真經集解）

范應元說：「天下之理，有張必有翕；有強必有弱；有興必有廢；有與必有取；此春生夏長，秋斂冬藏，造化消息盈虛之運固然也。然則張之、強之、興之、與之之時，已有翕之、弱之、廢之、取之之幾伏在其中矣。幾雖幽微而事已顯明也。故曰是謂微明。或者以數句爲權謀之術，非也。」（引自老子道德經古本集註）

薛蕙說：「此章首明物盛則衰之理，次言剛強之不如柔弱，末則因戒人之不可用剛也。豈權詐之術？夫仁義聖智，老子且猶病之，況權詐乎！按史記陳平本治黃帝老子之術，及其封侯，嘗自言曰：『我多陰謀，道家之所禁，吾即廢亦已矣，終不能復起，以吾多陰禍也』。由是言之，謂老子爲權數之學，是親犯其所禁，而復爲書以教人，必不然矣！」

（引自老子集解）

憨山說：「此言物勢之自然，而人不能察。天下之物，勢極則反。譬夫日之將昃，必盛赫；月之將缺，必盛盈；燈之將滅，必熾明。斯皆物勢之自然也。故固張者，翕之象也；固強者，弱之萌也；固興者，廢之機也；固與者，奪之兆也。天時人事，物理自然，第人所遇而不測識，故曰微明。」（引自道德經解）

朱得之說：「首八句，言造化乘除之機如此，非言人立心也。」（引自老子通義）

王道說：「將欲云者，將然之辭也；必固云者，已然之辭也。造化消息盈虛、與時偕行之運，人事有吉凶禍福，相爲倚伏之理，故物之將欲如彼者，必其已嘗如此者也。將然者，雖未形而難測；已然者，則有實而可徵，人能據其已然而探其將然，則雖若幽隱而實爲至明矣，故曰：是謂微明。」（引自老子億）

陸長庚說：「此章之旨，說者多借其言以爲陰謀捭闔之術自老子，今爲正之。言物之翕張、強弱、廢興、予奪互相倚伏，皆理之一定而不可易者。其今之將欲如彼者，必昔之已然如此者。易有之曰：『無平不陂，無往不復。』象曰：

『無往不復，天地之際也。』（引自老子道德經玄覽）

林兆恩說：「世之詭譎者，即謂其得老子之術，豈非妄執『必固張之』之數言而詬訛之邪！且盈而必缺，中而必昃，寒往而暑，晝往而夜，天道之常也。吾嘗執天道而做老子之詞曰：『將欲缺之，必固盈之；將欲以之，必固中之；將欲暑之，必固寒之；將欲夜之，必固晝之。』謂之天有術可乎！萬物之生而死，榮而悴，成而毀，亦天道也。天何心哉！由是觀之則世之非老子者，非惟德不達老子之意，亦且目不涉老子之文。」（引自道德經釋略）

徐學讓說：「按此章解者紛紛，宋儒以『固』作『故』，既不得其字義，而乃指之爲權謀，誣矣！即蘇子由亦謂其『幾於用智，與管仲孫武無異。』彼豈聞道而大笑之乎！」（引自老子解）

陳懿典說：「物之欲歛聚者，必其已嘗張大者（『之』字作『者』字看）；物之將微弱者，必其已嘗剛強者也；物之將欲廢墜者，必其已嘗興隆者也；物之將欲失者，必其已嘗得者也。此理雖微妙而實明白易見。」（引自道德經精解）

趙統說：「此推原事物自然之理，示爲道者當知退晦示弱，不可取強於天下也。」（引自老子斷註）

洪應紹說：「易曰：『尺蠖之屈，以求信也。龍蛇之蟄，以存身也。』與老聖之言，正互相發。蓋循環往復，天之道，物之理，人之事，無不皆然。惟早知之士，于其固然，知其將然，在張知歛，在強知弱。」（引自道德經測）

如果我們細讀以上各家的注解，我們可以充分了解老子的原義，也可分辨宋儒等人的誤說。

老子書上一再提到「嬰兒」，要人歸真返樸，保持赤子之心。老子最反對人用心機，正如薛蕙所說的：「仁義聖智，老子且猶病之，況權詐乎！」可知陰謀詐術爲「道家之所禁」是必然的道理。

老子曾說：「聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。」「善者吾善之，不善者吾亦善之。信者吾信之，不信者吾亦信之。」「聖人不積，既已爲人已愈有，既已與人已愈多。」從這些言詞中所流露的愛心，當可領會老子的憂世之言與救世之心。只是他所用以拯救亂世的方法，與衆不同罷了！

# 目次

一、老子哲學系統的形成和開展·····	一
二、註釋、今譯與引述·····	四七
附老子校定文	
三、老子注解書目評介·····	二七一

# 老子今註今譯 及評介

## 老子哲學系統的形成和開展

中國哲學一向是最關注人生和政治問題的。這些問題的討論，又常落到倫理道德的圈子裡，這樣一來，思想範圍常常被框在某個格式上。老子哲學的特異處，就在於擴大了這一個局限，把人類思考的範圍，由人生而擴展到整個宇宙。他看人生種種問題，乃從 *macrocosm* 出發，而不是從 *microcosm* 着眼。

老子的整個哲學系統的發展，可以說是由宇宙論伸展到人生論，再由人生論延伸到政治論。然而，如果我們了解老子思想形成的真正動機，我們當可知道他的形上學只是爲了應合人生與政治的要求而建立的〔註一〕。

老子哲學的理論基礎是由『道』這個觀念開展出來的，而『道』的問題，事實上只是一個虛擬的問題。『道』所具有的種種特性和作用，都是老子所預設 (*presuppose*) 的。老子所預設的『道』，其實就是他在經驗世界中所體悟的道理，而把這些所體悟的道理，統統附托給所謂『道』，以作爲它的特性和作用。當然，我們也可以視爲『道』是人的內在生命的呼聲，它乃是應合人的內在生命之需求

與願望所開展出來的一種理論。

下面我將老子基本理論的部分，作一個分析和說明，從這些分析和說明中，可以看出老子哲學系統的發展，如何地由形上學的性質漸漸的落實到人生和政治的層面。於此，他提出了許多重要的觀念，用以作為實際人生的指引。

## 一 『道』的各種意義

『道』是老子哲學的中心觀念，他的整個哲學系統都是由他所預設的『道』而開展的。老子書上所有的『道』字，符號型式雖然是同一的，但在不同章句的文字脈絡（context）中，却具有不同的義涵（註二）。有些地方，『道』是指形而上的實存者（註三）；有些地方，『道』是指一種規律；有些地方，『道』是指人生的一種準則、指標、或典範。因而，同是談『道』，而義涵却不盡同。義涵雖不同，却又可以貫通起來的。下面分別加以解說。

### （一）實存意義的『道』

#### 甲、『道』體的描述。

老子認為『道』是真實存在的東西。在下面三章裡說得很清楚：十四章上說：

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。其上

不嗽，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。

### 二十一章上說：

『道』之爲物，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。

### 二十五章上又說

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，強字之曰『道』。

老子說，有一個混然一體的東西（「有物混成」），不知道它的名字，勉強叫它做『道』。

爲什麼不知道它的名字呢？因爲我們既聽不見它的聲音，又看不見它的形體（寂兮寥兮）。換句話說，它不是一個有具體形象的東西。管子說：「物固有形，形固有名」，「名」是隨着「形」而來的，既然『道』沒有確定的形體，當然就「不可名」了。

『道』之不可名，乃是由於它的無形。爲什麼老子要設定『道』是無形的呢？因爲如果『道』是有形的，那必定就存在於特殊時空中的具體之物了，存在於特殊時空中的具體事物是會生滅變化的。然而在老子看來，『道』却是永久存在（「常」）的東西，所以他要肯定『道』是無形的。爲什麼老子又要反覆聲明『道』是「不可名」的呢？因爲有了名，就會把它限定住了，而『道』是無限性的。通常我們用名來指稱某一事物，某一事物被命名以後，就不能再稱爲其他的東西了，例如我們用『菊花』這個字來稱呼「菊花」這個東西，既經命名以後，就不再稱它爲『茶花』或『薔薇』了。由於『道』的不可限定性，所以無法用語言文字來指稱它。老子在第一章的開頭就說：「道可道，非常『道

』；名可名，非常『名』。』真常的『道』是不可言說的，無法用概念來表達的。現在勉強地用『道』字來稱呼它，只是爲了方便起見。

『道』雖然沒有固定的形體，雖然超越了我們感覺知覺的作用，但它却並非空無所有；「其中有象」、「其中有物」、「其中有精」、「其中有信」（二十一），都說明了『道』是一個實有的存在體。老子又告訴我們，這個實有的存在體，在這宇宙間是唯一的、絕對的（萬物則是雜多的、相對的），它的本身是永久常存，不會隨着外物的變化而消失，也不會因着外在的力量而改變，所以說：「獨立不改」（二十五）。在這裡，有些人把老子的『道』和希臘哲學家巴門尼德斯（Parmenides）的『存有』（Being）相比附。其實這似是而非的，因爲巴門尼德斯所說的『存有』，固然是指唯一的、絕對的、永存的，同時又認爲它是不變不動的。但是老子的『道』却並不是固定不變的，它却是不斷地在運動着，所以說：「周行而不殆」（二十五）。『道』乃是一個變體，是一個動體，它本身是不斷地在變動着的，整個宇宙萬物都隨着『道』而永遠在「變」在「動」（任何事物在變動中都會消失熄滅，而『道』則永遠不會消失熄滅——「獨立不改」的「不改」，就是指不會消失熄滅的意思）。由於『道』的變動，由是產生了天地萬物。

以上是對於『道』體的描述。下面引說『道』的產生天地萬物。

## 乙、宇宙的生成

老子說：「有物混成，先天地生。」「道」這個實存體，不僅在天地形成以前就存在，而且天地萬物還是它所創生的。下面幾章都明白的說到『道』是天地萬物創造的根源：

『無』，名天地之始；『有』，名萬物之母（一）。

天下萬物生於『有』，『有』生於『無』（四十）。

『道』冲而用之，或不盈。淵兮似萬物之宗（四）。

『道』生一，一生二，二生三，三生萬物（四十二）。

『道』生之，『德』畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊『道』而貴『德』。故『道』生之，『德』畜之；長之，育之；亭之，毒之；養之，覆之（五十一）。

老子認為，『道』是一切存在的根源（「萬物之宗」），也是一切存在的始源。『道』是自然界中最初的發動者（The primordial natural force），它具有無窮的潛在力和創造力。萬物蓬勃的生長，都是『道』的潛在力之不斷創發的一種表現。從萬物生生不息、欣欣向榮的成長中，可以看出『道』有一種無窮的活力。

老子說：「『道』生一，一生二，二生三，三生萬物。」這裡所說的「一」「二」「三」，即形容『道』的創生萬物的歷程；『道』一層層地向下落實，而創生萬物。『道』創生萬物以後，還要使萬物得到培育，使萬物得到成熟，使萬物得到覆養（「長之育之；亭之毒之；養之覆之」）。從這裡看來，『道』不僅創生萬物就完事了，它還要內附於萬物，以畜養它們、培育它們。

老子認為『道』在品位上、在時序上都先於任何東西，它不受時間和空間的限制，不會因他物的生滅變化而有所影響，從這些角度來看，『道』是具有超越性的。從它的生長、覆育、畜養萬物來看，『道』又是內在於萬物的。

天地萬物是由『道』所產生的。老子在第一章上說：「『無』，名天地之始；『有』，名萬物之

母。」又在四十章上說：「天下萬物生於『有』，『有』生於『無』。」可見『無』和『有』是指稱『道』的。這裡的『無』『有』是老子哲學的專有名詞，『無』『有』並不是對立的，更不是矛盾的，『無』『有』乃是一貫的，相連續的。『無』含藏着無限未顯現的生機，『無』乃蘊涵着無限之『有』的。老子用『無』『有』的別名，來表示形上的『道』向下落實而產生萬物時的一個過程（Process）。

老子爲什麼要用『無』『有』來指稱『道』呢？王弼說：「欲言無耶！而物由以成，欲言有耶！而不見其形。」（十四章注）換句話說，由於『道』之「不見其形」，所以用『無』來形容它；而這個「不見其形」的『道』却又能產生萬物（「物由以成」），所以又用『有』來指稱它。可見老子所說的『無』並不是等於零，只因『道』之爲一種潛藏力，它在未經成爲現實性（Actuality）時，它『隱』着了。四十一章說：「『道』隱無名。」這個「隱」字用得太好了，『道』幽隱而未形，所以不被我們所識知。因而我們既不能用感官去接觸它，又不能用概念去表述它，於是老子不得已就用個『無』字來作爲『道』的別名。對於『道』的創生萬物和蘊涵萬物來說，老子又用個『有』字作爲『道』的另一別名。總之，『無』『有』都是用來指稱『道』的，是用來表現『道』一層層地由無形質落實到有形質的一個先後而具持續性的活動過程（註四）。

## （二）規律性的『道』

『道』體固然是無形而不可見，恍惚而不可隨，但它作用於萬物時，却表現了某種規律，這些規律却可作爲我們人類行爲的效準。因而老子書上，除了描述實存意義的『道』之外，許多地方所說的

『道』，乃是意指規律性的『道』。

老子說：「反者道之動」（四十）。老子認爲自然界中事物的運動和變化莫不依循着某些規律，其中的一個總規律就是『反』：事物向相反的方向運動發展；同時，事物的運動發展總要返回到原來基始的狀態。因而，『反』字可作「相反」，也可作「返回」講（「反」即「返」）。它蘊涵了兩個概念：(1)相反對立。(2)返本復初。下面依次說明。

### 甲、對立轉化的規律

老子認爲一切現象都是在相反對立的狀態下形成的。例如他說：

有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨（二）。

人間的存在價值也是對待形成的。例如老子說：

天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已（二）。

老子認爲任何事物都有它的對立面，同時因着它的對立面而形成。並認爲「相反相成」的作用是推動事物變化發展的力量。進一步，老子說明相反對立的狀態是經常互相轉化的。他說：

禍兮！福之所倚；福兮！禍之所伏（五十八）。

禍福相因，這使我們想起「塞翁失馬」的故事來。這段故事是說：「塞上之人，有善術者，馬無故亡而入胡，人皆弔之，其父曰：『此何遽不能爲福乎？』居數月，其馬將胡駿馬而歸；人皆賀之，其父曰：『此何遽不能爲禍乎？』家富良馬，其子好騎，墮而折其髀，人皆弔之，其父曰：『此何遽不爲福乎？』居一年，胡人大入塞，丁壯者，引弦而戰，近塞之人，死者十九，此獨以跛之故，父子

相保。故福之爲禍，禍之爲福，化不可極，深不可測也。」（淮南子人間訓），這個故事很生動的說明了在人生過程中禍福相倚伏的情形。普通人只看到事物的表面，而不能深一層的透視其中隱藏着相反的可能性。但在老子看來，禍患的事情，未始不潛藏着幸福的因素；幸福的事情，也未始不隱藏着禍患的因子。這個道理，在經驗世界中處處可見，我們經常可以看到一個人處於禍患的境遇中，反倒激發他奮發的心志，使他走向幸福的途徑；我們也經常可以看到一個人處於幸福的環境中，反倒養成他怠惰的習性，使他走向頹敗的路子。世事盡如禍福相因一般地互相對立而又互相轉化。

老子認爲一切事物都在對立的情狀中反覆交變着，這種反覆交變的轉化過程是無盡止的。

老子爲什麼這樣重視事物相反對立的狀態和事物對立面的轉化呢？這不外有下面幾個原因：

(1) 老子認爲事物是在對立關係中造成的。因此觀察事物不僅要觀看它的正面，也應該注視它的反面（對立面），兩方面都能兼顧到，才能算是對於一項事物作了全盤的瞭解。常人只知執守着正面的一端，然而老子則提醒大家更要從反面的關係中去把握正面的深刻涵義。

(2) 老子不僅喚醒大家要從反面的關係中來觀看正面，以顯示正面的深刻涵義；同時他也提示大家要重視相反對立面的作用，甚至於他認爲如能執守事物對立面所產生的作用當更勝於正面所顯示的作用。例如在雄雌、先後、高下、有無等等的對立狀態中，一般人多要逞雄、爭先、登高、據有；老子却要人守雌、取後、居下、重無。老子認爲守雌要勝於逞強，取後要勝於爭先。他說明下是高的基礎，奠基於鞏固，高的就要崩塌了。他又指出「有之以爲利，無之以爲用」，如果沒有「無」，那麼「有」就不能發揮出作用來（註五）。這些例子，都說明了對於反面作用的把握比正面的作用更大。

(3) 老子認爲事物的發展到某種極限的程度時，就改變了原有的狀況，而轉變成它的反面了。這就是古語所說的「物極必反」的觀念；事物達到強的頂峯、盛的極致時，也就是向下衰落的一個轉捩點。老子在三十六章上說：「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲取之，必固與之；是謂微明。」這段話的意思是：「要收斂的，必定先擴張；要衰弱的，必定先強盛；要廢墮的，必定先興舉；要取去的，必定先給與。這就是幾先的徵兆。」（註六）這段話就是對於「物極必反」觀點的說明。天下的事物，勢極則反，好比月之將缺，必極盈（月極盈，乃是將缺的徵兆）；燈之將滅，必熾明（燈熾明，乃是將滅的徵兆）；花之將謝，必盛開（花盛開，乃是將謝的徵兆），這些都是物勢的自然。了解這種「物盛必衰」的道理，對於許多事情，當可先着一步，防患於未然，也可優先掌握情勢，轉危爲安。

關於對立轉化的規律，老子說得很多，比如他說：「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。」（二十二）又說：「物或損之而益，或益之而損。」（四十二）這都是運用「對立面轉化」的規律加以說明的。老子還說：「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。」老子認爲自然的規律，減少有餘用來補充不足。這也是「反」律第一義的說明。

總結上面所說，老子認爲『道』表現了這種規律：它的運動和發展是向對立面的轉化，亦即是朝相反方向進行着。當『道』作用於事物時，事物也依循着這個變化規律而運行着。

## 乙、循環運動的規律

老子重視事物相反對立的關係和事物向對立面轉化的作用。但老子哲學的歸結點，却是返本復初的思想。

「返」和「復」，與「周行」同義，都是循環的意思。這是「反」的第二意義。

「反」若作「返」講，則老子說：「反者道之動」，即是說：『道』的運動是循環的；循環運動是『道』所表現的一種規律。關於『道』的循環運動，老子在二十五章和十六章上都說過了。他說：

有物混成……周行而不殆……強字之曰『道』，強爲之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反（二十五）。

致虛靜，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶（十六）。

老子形容『道』時，說到『道』是「周行而不殆」的。「周」是一個圓圈，是循環的意思。「周行」即是循環運動，「周行而不殆」是說『道』的循環運動，生生不息。老子在同一章（二十五章）上說：「強爲之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」這就是「周行而不殆」的解釋。這是說：『道』是廣大無邊的，萬物都從它出來（「大」），萬物從『道』分離出來以後，周流不息地運動着（「逝」），萬物的運行，越來越離開『道』了（「遠」），離『道』遙遠，剝極必復，又回復到原點（「反」）。這樣一逝一反，就是一個「周行」。

十六章上的「復」，也是「周行」的意思。老子從萬物蓬勃的生長中，看出了往復循環的道理（「萬物並作，吾以觀復」），他認爲紛紛紜紜的萬物，最後終於各自返回到它的本根（「夫物芸芸，各復歸其根」）。在這裡可以知道老子所說的「反」含有返回本根的意思。老子爲什麼要主張返回本

根呢？本根是怎樣的一種狀態呢？老子認爲本根就是一種虛靜的狀態（「歸根曰靜」）。在老子看來，『道』是合乎自然的，虛靜是自然狀態的，「道」創生萬物以後，萬物的運動發展就越來越離開『道』了，去『道』越遠，就越合乎自然了，萬物的煩擾紛爭都是不合自然的表現。所以只有返回到本根，持守虛靜，才體合於自然，才不起煩擾爭紛。關於「虛」「靜」的觀念，後文再加以解說。

以上說明規律性的『道』。由「反」的概念，說明『道』和『道』所作用的事物，依循着如下的規律：(1)事物向相反的方向運動，(2)循環運動，返回原點。

此外，老子說：「飄風不終朝，驟雨不終日。」（二十三）；「柔弱勝剛強。」（三十六）；「爲者敗之，執者失之。」（出於強力，一定會失敗，加以把持，一定要失去）（二十九）。這些也都是自然的規律。老子說，了解自然的規律，就是知「常」（「常」是指事物變動的不變之規律），我們應依循着自然的規律去行事，如果不依循着自然的規律而輕舉妄動，就會出亂子（「知常曰明，不知常妄作凶」）。

### （三）生活準則的『道』

形而上的『道』是我們人類的感覺知覺所不能直接接觸到的。這個不爲我們所聞所見的『道』，却能落實到現象界對我們產生很大的作用。當『道』作用於各事各物時，可以顯現出它的許多特性，『道』所顯現的基本特性足可爲我們人類行爲的準則。這樣，形上的『道』漸漸向下落，落實到生活的層面，作爲人間行爲的指標，而成爲人類的的生活方式與處世的方法了。這層意義的『道』，已經脫離了形上學的色彩，猶如從濃雲中降下來，平平實實地可以爲我們人類所取法。

形而上的『道』，落實到物界，作用於人生，便可稱它爲『德』。『道』和『德』的關係是二而一的，老子以體和用的發展說明『道』和『德』的關係；『德』是『道』的作用，也是『道』的顯現。混一的『道』，在創生的活動中，內化於萬物，而成爲各物的屬性，這便是『德』，簡言之，落向經驗界的『道』，就是『德』。因而，形而上的『道』落實到人生的層面上，其所顯現的特性而爲人類所體驗、所取法者，都可說是『德』的活動範圍了。在這裡，我們還可以把『道』和『德』作這樣的一個區分；『道』是指未經滲入一絲一毫人爲的自然狀態，『德』是指參與了人爲的因素而仍然返回到自然的狀態（可見道家所說的『道德』是着重於順任自然的一面，而全然不同於儒家所強調的倫理性的一面）。

剛才說過，落實到人生層面而作爲我們生活準則的這一層次的『道』，就是『德』（老子書上雖然仍稱爲『道』，但其意義與『德』相同）。現在我們要問：這個作爲人類行爲所依循的『道』（即是『德』），究竟蘊涵了那些基本的特性和基本的精神呢？老子認爲凡是自然無爲，致虛守靜，生而不有，爲而不恃，長而不宰，柔弱，不爭，居下，取後，慈，儉，樸等觀念都是『道』所表現的基本特性與精神。其中「自然無爲」的觀念，成爲老子一書的中心思想，其他的重要觀念，都是環繞着這個觀念而開展的。「自然無爲」是意指順任事物自身的狀況去自由發展，而不以外的強制力量去約束它。關於這些觀念留待下文第三節中詳細的引申說明。

下面我把老子書上所有談到『道』字的地方，都列出來，看看在不同的文字脈絡中究竟屬於上述那一類意義的『道』。

## 一一、道的脈絡的意義

「道」這個字，在老子書上前後出現了七十三次，這七十三個「道」字，符號型式(symbol form)雖然一樣，但是意義內容(meaning content)却不盡同。因此，我們必須在不同的章句中，去逐一尋找「道」字的脈絡意義(contextual meaning)下面根據王弼本所排定的章次，將「道」字所出現的上下文字依次地列出來，以尋求它的確實涵義。

### 一、

道可道，非常「道」。

「道可道，非常「道」。」的意思：道可以說得出來的，就不是常「道」。「可道」的「道」字，和老子哲學思想無關；它是指言說的意思。第一個「道」字和第三個「道」字，是老子哲學上的專有名詞，這裡指「道」是構成世界的實體，也是創造宇宙的動力。它是永恒存在的，故而稱爲「常道」。所以這一個「道」字顯然是指實存意義的「道」。

### 四、

「道」沖而用之，或不盈。淵兮似萬物之宗。

這章形容「道」體是虛空的，這個虛空的「道」體，是萬物的根源。這裡所說的「道」，也是指形而上的實存之「道」。

### 八、

水善利萬物而不爭，故幾於『道』。

這個『道』表現了「不爭」的特性。這個「不爭」之『道』，不同於形而上的實存之『道』。形上實存意義的『道』，是不爲我們所得而聞問的，但這裡所說的『道』，已經落實到人生的層面，它可以爲我們所取法——老子認爲我們應取法於它的「不爭」的精神。〔這層意義的『道』同於『德』〕

### 九章

持而盈之，不如其已；

揣而稅之，不可長保；

金玉滿堂，莫之能守；

富貴而驕，自遺其咎。

功成，名遂，身退，天之『道』。

「揣而稅之，不可長保」；「富貴而驕，自遺其咎」，這就是老子戒矜的觀念。「功成，名遂，身退」（王本作「功遂身退」）老子認爲是自然之『道』（「天之道」），這裡所說的『道』蘊含了「謙退」、「不爭」的精神。〔這層意義的『道』同於『德』〕

### 十四章

執古之『道』，以御今之有。能知古始，是謂『道』紀。

「『道』紀」即是『道』的規律。這裡兩個『道』字都是規律性的『道』。

本章自開頭「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微，」至「迎之不見其首，隨之不見其後，」這一段都是描述形上的實存之道。緊接着這段文字的下面就是：「執古之『道』，以御

今之有。」（掌握早已存在的『道』，來駕馭現在的具體事物。」）。這兩個『道』字應指規律性的『道』。這裡所謂的「道紀」（『道』的規律），我們也可以說是實存意義的『道』所顯現的規律。實存的『道』體，雖然不為我們所認知，但當它作用於物所顯現的規律却可為我們所遵循。

## 十五章

古之善爲士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強爲之容：

豫兮若冬涉川；猶兮若畏四鄰！儼兮其若客；渙兮若冰之將釋；敦兮其若樸；曠兮其若谷；混兮其若濁；澹兮其若海；颯兮若無止。

孰能濁以靜之徐清；孰能安以久動之徐生。

保此『道』者，不欲盈。夫唯不盈，故能蔽而新成。

「保此『道』者，不欲盈。夫唯不盈，故能蔽而新成。」這是說『道』有「不盈」的特性，要能守住它，就不致於自滿，不自滿才能够去舊更新。

我認爲「保此者」以下三句是錯簡，這三句是寫不自滿（「不盈」）的。然而上面一段文字都是描寫「古之善爲士者」之風貌的。這兩段文字的意義可說毫不相關聯。所以我懷疑「保此『道』者」三句是別章的文字錯到這裡的。

如果說「保此『道』者不欲盈」的句子是承接上文而來的（顯然不是，現在只是假定的說法），那麼這個『道』字應指「強爲之容」以下所說的體道者之容態和心境，即意指：慎重、警戒、威儀、融和、敦樸、曠達、虛懷，深遠等人格修養的境界。

## 十六章

致虛極，守靜篤。……

知「常」容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃『道』，『道』乃久。

這裡兩個『道』字都是指自然之『道』。「天乃『道』，『道』乃久。」這是說「天」即是自然，符合於自然之『道』，就能長久。

本章主旨是談「虛」「靜」的，老子認為「致虛」「守靜」就合乎自然之『道』了。

## 十八章

大『道』廢，有仁義；智慧出，有大偽。

大『道』廢棄，這是統治者「有爲」之政的結果。這裡所說的大『道』，即是指「自然無爲」之『道』。廢棄「自然無爲」之『道』，而行「有爲」之政（統治者強作妄爲，伸張自身的意欲，擴展一己的權益，對人民構成脅迫併吞，這就是老子所謂的「有爲」之政），社會乃漸混亂，人際關係乃漸失常，於是「仁義」的呼聲起來了。

## 二十一章

孔『德』之容，惟『道』是從。

『道』之爲物，惟恍惟惚。

老子認爲『道』這個東西是恍恍惚惚，不具確定形狀的；它雖然真實存在着，却不能爲我們所確認。雖然，本章兩個『道』字，都是指形而上的實存體。

## 二十三章

希言自然。

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？

故從事於『道』者，同於『道』；同於『道』者，『道』亦樂得之。

本章四個『道』字，很顯明的是指「自然無爲」之『道』。

老子認爲「希言」（意指不施加政令）是合於「自然」的。狂風驟雨般的暴政是維持不久的。爲政如能「自然無爲」，社會自然平平安安。

## 二十四章

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，曰餘食贅形。物或惡之，故有『道』者不處。

老子在這裡告誡人們不要自我誇耀，自我矜持。本章所說的『道』的涵義，即在於戒矜戒伐。「這層意義的『道』同於『德』」

## 二十五章

有物混成，先天地生。……吾不知其名，強字之曰『道』，強爲之名曰大。……

故『道』大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。

人法地，地法天，天法『道』，『道』法自然。

本章所說的『道』，都是指實存意義的道。末句所說的「天法『道』，『道』法自然」，乃是指效法實存之『道』所呈現的自然規律。

三十章

以『道』佐人主者，不以兵強天下。其事好還。師之所處，荆棘生焉，大軍之後必有凶年。

善有果而已，不敢以取強。果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕，果而不得已，果而勿強。

物壯則老，是謂『不道』，不『道』早已。

用『道』輔助人主。這個『道』字是指柔『道』或不爭之『道』，蘊含着不逞強、戒矜、戒伐的意思。

「物壯」的「壯」，含有稱雄逞強的意思。本章所說的『道』，很清楚的是指勿逞強，勿矜，勿伐。反之，逞強，矜伐就不合於『道』了。「這層『道』同於『德』」

三十一章

夫佳兵者，不祥之器，物或惡之，故有『道』者不處。……兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡爲上。勝而不美，而美之者，是樂殺人。

這一章老子表達了反戰的思想。這裡所說的「有道者」，是指有高度修養境界的人。這種人具有濃厚的人道主義思想，深深地了解戰爭的殘酷性，厭惡戰爭。不得已因抗暴而起兵，也能心懷「恬淡」之德。

三十二章

『道』常無名樸。雖小，天下莫能臣。……天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆。

譬『道』之在天下，猶川谷之於江海。

「『道』常無名樸」（『道』永遠是無名而樸質狀態的），這個『道』指形而上無名、無形、本始的實存之『道』。

「譬『道』之在天下，猶川谷之於江海，」是說『道』為天下所依歸，正如江海為河川所流注一樣。這個『道』是指「處下」之『道』。「處下」是老子重要思想之一，這是專就人生而言的，非形上之『道』。本章最末這兩句，疑是錯簡，和上面的文義並不一貫。

### 三十四章

大『道』汎兮，其可左右，萬物恃之以生而不辭，功成而不有，衣養萬物而不為主。

這個創生萬物（「萬物恃之以生」）的『道』，即是實存意義的『道』。

### 三十五章

執大象，天下往，往而不害，安平太。

樂與餌，過客止。『道』之出口，淡乎其無味。

「執大象」即是執大『道』。這和淡乎其無味的『道』，同是指「無爲」之『道』。老子認為如能執守「無爲」的道理，大家就能平和安泰（「安平太」）了。

### 三十七章

『道』常無爲而無不爲。

這裡的『道』不用說是指「無爲」之『道』。

### 三十八章

上『德』無爲而無以爲，下『德』爲之而有以爲。……故失『道』而後『德』，失『德』而後仁。……前識者，『

道』之華，而愚之始。

本章談『德』，老子認爲不妄爲，也不故意表現他的作爲（「無爲而無以爲」），可以稱爲「上德」。如果妄自作爲，而且故意表現他的作爲（「爲之而有以爲」），那就變成「下德」了。「上德」者，因任自然，體『道』而行。如果表現「有爲」（妄自作爲），那就失『道』了。失『道』是有爲的結果。「失道」的『道』，即是指自然無爲的『道』。「道之華」的『道』，也是承接上文指自然無爲的『道』。

#### 四十章

反者『道』之動，弱者『道』之用。

這是講實存意義的『道』所表現的規律和作用。

#### 四十一章

上士聞『道』，勤而行之；中士聞『道』，若存若亡；下士聞『道』，大笑之。不笑不足以爲『道』。

故建言有之：明『道』若昧；進『道』若退；夷『道』若類。……

『道』隱無名。夫唯『道』善貸且成。

這裡說『道』可得而「聞」，可見這個不是形上之道。這個可聞之『道』，表現了若「昧」、若「退」、若「類」（起伏不平）、若「谷」、若「辱」（含垢）、「不足」等等特性。這裡所說的『道』，是就人生的層面上來說的。這個『道』同於『德』。

本章末句說：「『道』隱無名」。這個幽隱而無形無名的『道』，顯然是指形而上的恍惚實存之『道』。這個「隱」而「無名」的『道』，當然是不可得而「聞」的，這和上文敘說可「聞」的『道』

』，在字義上顯然不一致（inconsistency）。在許多地方，就是老子用字未曾考慮到文字上歧義（ambiguity）的情形。

#### 四十二章

『道』生一，一生二，二生三，三生萬物。

本章講『道』創生萬物的歷程。這無疑是指實存意義的『道』。

#### 四十六章

天下有道，却走馬以糞。天下無道，戎馬生於郊。

這裡所說的「有道」和「無道」，即是我們通常所說的上軌道和不上軌道的意思。為政如能「自然無為」，國家政治可上軌道（「天下有道」），如果過分「有為」，國家政治就不上軌道（「天下無道」）。

#### 四十七章

不聞牖，見天『道』。

「天道」即指自然的規律。這個『道』是指規律性的『道』。

#### 四十八章

為學日益，為『道』日損，損之又損，以至於無為。

這裡的『道』是指「無為」之『道』。

#### 五十一章

『道』生之，『德』畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊『道』而貴『德』。

『道』之尊，『德』之貴，夫莫之命而常自然。

故『道』生之，『德』畜之；長之，育之；亭之，毒之；養之，覆之。

這裡講『道』的創生萬物和畜養萬物。本章所有的『道』字都是形而上的實存之『道』。這個形上的實存之『道』，當它生物成物之時，就開始向下落實，而為成物之『德』。

### 五十三章

使我介然有知，行於大『道』，唯施是畏。

大道甚夷，而民好徑；朝甚除，田甚蕪，倉甚虛；服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘；是謂盜夸，非道也哉！

這裡所說的「大道」，就是我們通常說「正途」的意思。怎樣才是「正途」？老子認為統治者為政和他的生活行為，要能清靜無為，才是正途。「非道」即是不走正途，即是不能清靜無為。

### 五十五章

心使氣曰強。物壯則老，謂之不『道』，不『道』早已。

這裡的「不道」，即指逞強而言。老子在這裡要提示柔和之『道』。

「物壯則老，謂之不『道』，不『道』早已」三句，已見於三十章，這裡是否為錯簡複出，則不得而知。

### 五十九章

長生久視之道。

這是說長久維持的道理（「久視」就是久立的意思）。這裡的「道」，是通常所說的道理、方法的意思，並不是老子哲學上的特有名詞。

## 六十章

治大國，若烹小鮮。以『道』莅天下……。

治理國家，像煎小魚，要「無爲」，不可「有爲」。「以『道』莅天下」，即是說以「無爲」治理天下。「這層意義的『道』同於『德』」

## 六十二章

『道』者萬物之奧。……立天子，置三公，雖有拱璧以先駟馬，不如坐進此『道』。

古之貴此『道』者何？不曰：求以得，有罪以免邪？故爲天下貴。

本章所說的『道』都是指「自然無爲」之『道』。老子認爲立位天子，設置「三公」，進奉拱璧駟馬，還不如用「自然無爲」之『道』來作爲獻禮。爲政者若能行「自然無爲」之『道』，人民都可得到庇蔭了（「道者萬物之奧」）

## 六十五章

古之善爲『道』者，非以明民，將以愚之。

「善爲『道』者」的『道』，是指愚樸之『道』。王弼說：「愚」卽「守真順自然」，這個「愚」字是老子特有的意義，它含有淳厚、樸實的意思。「這個『道』卽是『德』」

## 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！〕

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；儉故能廣，不敢爲天下先，故能或器長。今舍慈且勇；舍儉且廣；舍後且先，死矣！

夫慈以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之。

本章談「慈」。「天下皆謂我道大似不肖……久矣其細也夫」這一段和下文（談慈的主題文字）意義毫不相應。很明顯的是別章的錯簡。但又無法斷定是那一章錯到這裡來的。現在假定是錯簡，並且依嚴靈峯先生的說法移到三十四章，同時依文義：「『道』大似不肖」的意思是「『道』廣大不像任何具體的東西」，那麼這裡所說的『道』，或是指形而上的實存之『道』。如果不是錯簡，那麼這個『道』字應是指下文所說的「三寶」，也即是指「慈」「儉」「不敢為天下先」。

### 七十三章

天之「道」，不爭而善勝，不言而善應。

「天之道」，即是指自然的規律。這個『道』乃是規律性的『道』。

### 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，損不足以奉有餘。

孰能有餘以奉天下？唯有『道』者。

老子認為自然的規律是減少有餘，用來補充不足。而社會的一般律則（「人之道」）就不是這樣了，反而剝奪不足，用來供奉多餘的人。「有『道』者」是指能遵行自然規律的人。這種人能够把有餘的拿來貢獻給社會上不足的。本章所有的『道』字都是指規律性的『道』

### 七十九章

天「道」無親。

「天『道』無親」是說自然的規律沒有偏愛。這裡的『道』也是指規律性的『道』

## 八十一章

天之『道』，利而不害；聖人之『道』，爲而不爭。

本章的『道』和七十七章、七十九章一樣，都是指規律、法則而言。

從以上各章的文字脈絡意義中，尋找『道』的真正涵義，我們可以確知在一、四、二十一、二十五、三十二、三十四、四十二、五十一、等章上所說的『道』是指形而上的實存之『道』，其餘各章，多就人生方面而立說的。老子哲學，形上學的色彩固然濃厚，但他所最關心的，仍是人生和政治的問題，這種說法，可以從老子整本書中所着重的份量上取得論據的。

形而上的『道』如果不與人生發生關聯，那末它只不過是一個掛空的概念而已。當它向下落實到經驗界時，才對人產生重大的意義。這層意義的『道』——即作爲人生指標的『道』，它呈現了「自然無爲」，「虛靜」，「柔弱」等特性，這些特性可說全是爲了應合人生和政治的需求而立說的。下面三節中所討論的各個觀念，其實可以歸入上面一節中的第(三)小節(生活準則的『道』)裡面，然而爲了特別重視老子這些基本觀念，並且擬作較詳盡的解說，所以另闢下面一節。

## 三、自然無爲、虛靜、柔弱

### (一)「自然」「無爲」

「自然無爲」是老子哲學最重要的一個觀念。老子認爲任何事物都應該順任它自身的情狀去發展，不必參與外界的意志去制約它。事物本身就具有潛在性 (potentiality) 和可能性 (possibility)，不必由外附加的。因而老子提出「自然」一觀念，來說明不加一毫勉強作爲的成分而任其自由伸展的狀態。而「無爲」一觀念，就是指順其自然而不加以人爲的意思。這裡所說的「人爲」；含有不必要的作爲，甚或含有強作妄爲的意思。

我們常常聽到人稱老子的哲學爲「自然」哲學，「自然」一觀念的重要性，可以從這句話中看得出來，老子說：「人法地，地法天，天法『道』，『道』法自然。」這裡不僅說『道』要法「自然」，其實天、地、人所要效法的也是「自然」。所謂「『道』法自然」，是說『道』以它自己的狀況爲依據，以它內在原因決定了本身的存在和運動，而不必靠外在其他的原因。可見「自然」一詞，並不是名詞，而是狀詞。也就是說，「自然」並不是指具體存在的東西，而是形容「自己如此」的一種狀態。

老子書上所說到的「自然」，都是這種意思。讓我們看看他所說的：

悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂：「我自然」 (十七)。

希言自然。

故飄風不終朝，驟雨不終日 (二十三)。

『道』之尊，『德』之貴，夫莫之命而常自然 (五十一)。

是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過，以輔萬物之自然而不敢爲 (六十四)。

以上所引的文字中，所有關於「自然」一詞的運用，都不是指客觀存在的自然界，乃是指一種不

加強制力量而順任自然的狀態。

十七章所說的「百姓皆謂我自然」是說明政府的作爲以不干擾人民爲上策，政府的職責在於輔助人民，功成事遂，百姓並不感到政府力量的存在，反而覺得是自我發展的結果。在人民絲毫不感到政府干預的情況下，大家都覺得十分的自由自在。

二十三章說，「希言」是合於自然的。「希言」按字面的解釋是「少說話」的意思。老子所說的「言」，其實是指「聲教法令」。因而「希言」乃是指不施加政令的意思。這和「不言之教」的意義是相通的。老子認爲，爲政不宜擾民，擾民就不合於自然了。反之，如果政令煩苛，猶如飄風驟雨，對人民構成侵害，那就不能持久了。暴政之所以不能持久，就是因爲它不合於自然的緣故。

五十一章很清楚的說明了『道』之所以受尊崇，『德』之所以被珍貴，就在於它不干涉，而讓萬物順任自然。

六十四章所說的「以輔萬物之自然而不敢爲」和五十一章「夫莫之命而常自然」意義是相通的，這都說明了『道』對於萬物是居於輔助的立場，所謂輔助，只是依照萬物本然的狀態去發展。體『道』的「聖人」——理想中的治者，他的爲政也能表現這種精神：輔助百姓的自我發展而不加以制約。以上的申說，我們可以知道老子提出「自然」的觀念，目的在於消解外界力量的干預，排除外在意志的左右，主張任何事物都應該順任它本身所具有的可能趨向去運行。

老子說：「天地不仁，以萬物爲芻狗；『聖人』不仁，以百姓爲芻狗。」（五）這是說，天地是不偏私的，任憑萬物自然生長；「聖人」是不偏私的，任憑百姓自己發展。這就是「自然無爲」思想的

說明。「自然」，常是對天地的運行狀態而說的；「無爲」，常是對人的活動狀況而說的。「無爲」的觀念，可說是「自然」一語的寫狀。「自然」和「無爲」這兩個名詞可說是二而一的。

老子說：「『道』常無爲而無不爲」（三十七），這個順任自然的「無爲」之『道』，老子將它從形而上的境界落實到政治的層面上。除了三十七章中以「無爲」來描述『道』以外，其他老子書上凡是談到「無爲」的地方，都是從政治的立場而發的。

老子提倡「無爲」的動機是出於「有爲」的情事。「有爲」一詞是針對着統治者而發的（註七）。所謂「有爲」是指統治者強作妄爲，肆意伸張自己的意欲。老子看到「有爲」之政的禍害已經是  
非常嚴重了，所以他說：

天下多忌諱，而民彌貧，……法令滋彰，盜賊多有（五十七）。

又說：

民之饑，以其上食稅之多，是以饑；民之難治，以其上之「有爲」，是以難治（七十五）。

禁忌太多了，弄得人民手足不知所措；法令森嚴，把人民捆得動彈不得。嚴刑的暴虐，加上重稅的搜括，弄得民不聊生。

在上者吞食稅賦，這樣的政府，只是加強少數人的利益，成爲大眾的暴虐。在老子那時代，擅自奪取百姓的權利是很普遍的。政府權威所集中化的控制越強，對於百姓的蹂躪性就越大。政府原是服務大眾的工具，然而當時的政府却已成爲壓迫人民的工具。老子沉痛地說出了當時的景象：

朝甚除，田甚蕪，倉甚虛，服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是謂盜夸。非道也哉！（五十二）

這幾句話，道盡了專制者靡侈的景況。統治者侵公肥私，過着豪華的生活，而農民却田園蕪荒，

無以爲炊；百姓倉庫空虛，在上者錢莊存款累累。這種光景，老子怎能不感嘆的說：「多麼的無道呀！」「掌權人身帶利劍，威壓逞強，在饑餓和死亡邊緣的百姓，那個敢發怨言？這種情形，老子看在眼裡，無怪乎他要氣憤地罵一聲：「這簡直就是強盜頭子！」

然而，逼迫過甚，終會產生大的禍亂。老子說：「民不畏威，則大威至。」（「人民不畏懼威壓，則更大的禍亂就要發生了。」）（七十七）統治者作威作福，壓迫百姓，到了極致，威壓就要引起反作用了。老子又說：「民不畏死，奈何以死懼之。」（七十四）假如人民被逼到這種極端的情境，那就只有挺而走險了。到這時候，即使使用死亡去威嚇人，已經走死路一條了，怎能產生阻嚇的效果呢？

老子處在那樣的時代，深深地覺察到那些自認爲是他人命運的裁定者，自以爲有資格對別人的理想專斷的人，他們的作爲，正是造成人間不平與殘暴的根由。

老子看到當時的統治者，不足以有所作爲，却偏要妄自作爲，結果適足以形成人民的災難。在這種情形下，老子極力地呼籲爲政要「無爲」。在他看來，這是唯一釜底抽薪的辦法。

我們可以說，老子著書立說最大的動機和目的就在於發揮「無爲」的思想。甚至於他的形上學也是基因於「無爲」思想而創設的。

「無爲」一觀念，散佈於全書，其中五十七章說到「無爲」的結果，說得很好：

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。

事實上，「好靜」「無事」「無欲」就是「無爲」思想的寫狀。「好靜」是針對於統治者的騷亂攪擾而提出的；「無事」是針對於統治者的煩苛政舉而提出的；「無欲」是針對於統治者的擴張意欲

而提出的。可知「好靜」「無事」「無欲」都是「無爲」的內涵。如果爲政能做到「無爲」，讓人民自我化育，自我發展，自我完成（self-fulfillment），那末人民自然能够安平富足，社會自然能够和諧安穩。

「無爲」主張，產生了放任的思想——充分自由的思想。這種思想是由不干涉主義而來的，老子認爲統治者的自我膨脹，適足以威脅百姓的自由與安寧，因而提出「無爲」的觀念，以消解統治者的強制性與干預性。在老子所建構的社會裡，雖然不能以「民主」的觀念來附會它，但是自由的空氣是到處瀰漫着的。

老子的「無爲」，並不是什麼都不做，並不是不爲，而是含有不妄爲的意思。「無爲」的思想產生了很大的誤解，尤其是「『無爲』而無不爲」這句話，許多人以為老子的意思是表面上什麼都不做，暗地裡什麼都來。因此誤認爲老子是個陰謀家（註八）。其實老子絕非陰謀家，他整本書沒有一句話是含有陰謀思想的。導致這種誤解，完全是因爲不明白老子哲學術語的特定意義所致。所謂「『無爲』而無不爲」的意思是說：「不妄爲，就沒有什麼事情做不成的。」「無爲」乃是一種處事的態度和方法，「無不爲」乃是指「無爲」（不妄爲）所產生的效果。這和老子在第三章上所說的「爲『無爲』則無不治」的意義是相通的。「爲『無爲』則無不治」的意思是以「無爲」的態度去處理世務，就沒有不上軌道的。「爲『無爲』」是說以「無爲」的態度去「爲」。可見老子並不反對人類的努力，他仍然要人去「爲」的。老子又說：「爲而不恃」（二二）「爲而不爭」（八十一）他鼓勵人去「爲」，去做，去發揮主觀的能動性，去貢獻自己的力量，同時他又叫人不要把持，不要爭奪，不要對於努力的成

果去伸展一己的佔有欲。這種思想，真是再好不過的了。

老子主張允許每個個人都能依照自己的需要去發展他的秉賦，以此他提出了「自然」的觀念；爲了使不同的意願得到和諧平衡，他又提出「無爲」的觀念。老子「自然無爲」的觀念，運用到政治上，是要讓人民有最大的自由去表示他自己的意願，允許特殊性（particularity）、差異性（diversity）和個別性（individuality）的發展。也就是說，允許個人人格和個人願望的充分發展，但不以伸展到別人的活動範圍爲限。對於統治者來說，「無爲」觀念的提出，是要消解獨斷意志和專斷行爲的擴展，以阻止對於百姓權利的脅迫、併吞。

老子「自然無爲」的主張是有他的歷史背景的，在上古「日出而作，日入而息，帝力於我何有哉！」的安閒自足的社會，事實上政府的存在，在一般人民的生活中並不是一件有必然相關性的東西。十八世紀西方就流行着一句口號：「最懶惰的政府是最好的政府。」那時的政府，並沒有什麼重大的事情可做，主要的工作只是替人民修修道路而已。但是二十世紀的今天，情況就大變了，政府要統籌辦理太多的事情，要做到「無爲」已經是不可能的事。然而並不是「不可能」做到就失去了它的意義。針對於減縮獨裁專政的爲禍而言，「無爲」的觀念，真是空谷足音。今天，人們的生活走向集體化、合模化的趨勢越來越厲害，這已經成爲整個世界普遍的現象。我們處處可看到權力支配個人的生命，處處可看到個人無助的情形；權力越來越強化，越來越集中化，集團常常用一些抽象而動聽的名詞去吞噬個人的權利，並且製定一些愚昧的標準配給大眾，人民已漸漸失去了個人選擇的機會。在這種情境下，老子「自然無爲」的主張，是多麼令人嚮往，多麼令人懷念的啊！

## (二) 「虛」「靜」

老子說：「致虛極，守靜篤。」（十六）老子認為萬物的根源是「虛」「靜」狀態的。面對世事的紛爭攪擾，所以老子提出這一個主張，希望人事的活動，能够致虛守靜。下面對於這兩個觀念分別加以說明：

司馬談論六家要旨，曾說道家思想是「以虛無爲本」的。可見「虛」的觀念在老學中的重要性。老子第四章說：

『道』冲而用之，或不盈，淵兮似萬物之宗。

「『道』冲」即是形容『道』體是「虛」狀的。這個「虛」狀的『道』體，像是萬物的根源。它不但是萬物的根源，而且它所發揮出來的作用是永不窮竭的（這可見老子所說的「虛」，並不是空無所有的）。這和第五章上的說法是一樣的：

天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，動而愈出。

「橐籥」是形容虛空的狀態，天地之間雖然是虛空狀態，它的作用却是不窮屈的。運動一經開始，萬物就從這虛空之處湧現出來。可見這個「虛」含藏着創造性的因子，它的儲藏量是無窮的。這正如山谷一樣，雖然是虛空狀的，却爲大量水源的會聚處。老子喜歡用谷來比喻「虛」。他說：

上『德』若谷（四十二）。

我們常用「虛懷若谷」這個成語來形容某種心境。達到這種心境的人可以稱爲上『德』之人。

老子用「谷」來象徵「虛」，「虛」這個觀念應用到人生方面的時候，它含有「深藏」的意義。史記老莊列傳上說：「良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。」「深藏若虛」，這和半瓶子滿就搖搖晃晃的情形，剛好是一個對比。

「虛」的反面是「實」、是「盈」。「實」含有成見的意思，「盈」表示自滿的意思。老子說了許多關於自滿所產生的弊病，他說：「自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。」（二十四）又說：「持而盈之，不如其已；揣而銳之，不可長保。」（九）這些話都是提醒人家不要自滿，要深藏。

「虛」狀的東西，必然也呈現着「靜」定的狀態。老子重視「虛」，也必然重視「靜」。無論在人生或人事各方面，老子都很重視「靜」的作用。現在讓我們看看老子對於「靜」這個觀念的說法，他說：

萬物並作，吾以觀復。

夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命（十六）。

萬物蓬蓬勃勃的生長，老子在蓬勃生長的現象中，看出往復循環的道理。依他看來，萬物紛紛紜紜，千態萬狀，但是最後總要返回到自己的本根，而本根之處，乃是呈虛靜的狀態。這個觀點應用到人生和政治方面，老子認為人事的紛囂，仍以返回清靜狀態為宜。

老子談「靜」，特別着重在政治方面來立論。他說：「清靜為天下正。」（四十五）可見「清靜」的作用是多麼的大。他又說：「不欲以靜，天下將自定。」（三十七）如果不被貪欲所激擾，才能達到清靜的境地，而清靜的境地，也就是「無欲」的狀況。「清靜」「無欲」的重要性老子說得很清楚，他說：

我好靜，而民自正；……我無欲，而民自樸（五十七）。

在這裡，「無欲」和「清靜」是密切相關的。「無欲」則民自樸，民樸則足以自正。「我無欲而民自樸」，在這裡「欲」和「樸」是相對提出來的，可見這個「欲」乃是指心智作用的巧詐之欲。因此「無欲」並不是要消解本能性的自然欲望，乃是要消解心智作用的巧詐欲望。在老子看來，統治者若能清靜而不縱欲，社會才能走向安定的路子。

「靜」的反面是急躁、煩擾。我們從它的反面來看，更可了解老子重視「靜」的原因。在二十六章上老子說：

重為輕根，靜為躁君。是以君子終日不離輜重；雖有榮觀，燕處超然，奈何萬乘之主，而以身輕天下，輕則失本，躁則失君（二十六）。

靜、重是相關的，持重者恆靜，所以老子重「靜」也貴「重」。他認為一個統治者，在日常的生活中必須能夠持守「靜重」；一個統治者雖然擁有華麗的生活享受，却能安居泰然，這就是清靜的表現。然而老子目擊當時的統治者，過着奢侈糜爛的生活，表現着急躁輕率的作風，所以他感慨地說：爲什麼身爲大國的君主還把自己看作是天下最輕的東西呢？

執政者不宜輕率急躁，尤其不可騷擾民安。所以老子說：

治大國，若烹小鮮（六十）。

治理國家，好像煎小魚一樣，不能常常翻動，否則就要翻得破爛不堪了。老子用煎小魚來比喻治理國家，也就是喻示着治理國家，應以清靜爲原則，不可攪擾百姓。凡是苛刑重稅都是擾民的政舉，爲政者應深自戒惕的。

老子「靜」這個觀念的提出是有他的思想背景的：(1)他看到當時統治階層的縱欲生活；他們耽溺於官能的刺激，追逐着聲色之娛，因此他發出警告說：「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。」(十二)他喚醒大家要在多欲中求清靜。(2)他目擊當時統治者擾民的實況：重稅的逼壓，嚴刑的苛虐。所以他一再地呼籲為政要「清靜」，不可干擾民安。在老子書上，除了十六章以外，凡是談到「靜」字的地方，論旨都在政治方面，而且都是針對着為政者的弊端而發的。老子不僅主張為政應求清靜，人生的活動也應在煩勞中求靜逸。他要人在繁忙中靜下心來，在急躁中穩定自己。俗話常說：「心靜自然涼」，又說：「以靜制動」、「以逸待勞」。這些「動中取靜」的道理，早已成爲一般人生活經驗上的口頭禪了。可見老子的「靜」，並不是木然不動、裹足不前，也不是像一潭死水似的完全停滯狀態，乃是「靜中有動，動中寓靜」的。老子說：「孰能濁以靜之徐清；孰能安以動之徐生。」(十五)在這裡，老子很明顯的肯定了「動極則靜，靜極而動」的道理。

### (三) 「柔弱」「不爭」

老子說：「弱者『道』之用。」(四十)又說：「緜緜若存，用之不勤。」(六)這說明了『道』的創生作用雖然是柔弱的，却能綿延不絕，作用無窮。『道』在創生過程中所表現的柔弱情況，正是「無爲」狀態的一種描寫。正由於『道』所表現的柔弱，使萬物並不感到是強力被造的，而是自生自長的。

柔弱的作用，運用到人生方面，老子認爲：「柔弱勝剛強。」(三十六)並且認爲：「堅強者死之徒

，柔弱者生之徒。」（七十六）他說：

人之生也柔弱，其死也堅強。

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。

是以兵強則滅，木強則折（七十六）。

老子從經驗世界的事象中找到論據，用以說明「堅強」的東西是屬於死亡的一類，而柔弱的東西是屬於生存的一類。老子拿人作為例論，他說人活着的時候，身體是柔軟的，死了的時候，就變成僵硬了。同時他又拿草木作為例論，他說，草木欣欣向榮的時候，形質是柔脆的，花殘葉落的時候，就變成乾枯了。從這兩個例論中，得出這樣的結論：「堅強者，死之徒；柔弱者，生之徒。」這個結論蘊涵着「堅強」的東西已失去了生機，「柔弱」的東西則充滿着生機。這是從事物的內在發展狀況來說的。若從它們的外在表現上來說，「堅強」的東西之所以屬於「死之徒」，乃是因為它們的顯露突出，所以當外力逼近的時候，便首當其衝了。所謂「揣而銳之，不可長保。」（九）才能外顯，容易招忌而遭致陷害，這正如同高大的樹木，容易引人來砍伐。這是人為的禍患。自然的災難也莫不如此；例如颱風吹襲，高大的樹木往往摧折，甚至連根拔起。而小草却能迎風招展，由於它的柔軟，反倒隨風飄搖，而永遠不會吹折。俗語說：「狂風吹不斷柳絲，齒落而舌長存。」或說：「舌柔在口，齒剛易折。」這些道理人人都知道。又好比水是「至柔」的東西，它却具有攻不破的特點，水中抽刀，無論費多大的力氣，永遠是切不斷的。老子從經驗世界中找到諸如此類的論據，而得出這種結論：剛的東西容易折毀，柔的東西反倒難以摧折，所以最能持久的東西，不是剛強者反是柔弱者。因此他說：

天下莫柔弱於水，而攻堅強者，莫之能勝。以其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行（七十八）。

天下之至柔，馳騁天下之至堅（四十三）。

老子認為世間沒有比水更柔弱的，然而攻擊堅強的東西，沒有能勝過它的。我們看看，屋簷下點點滴滴的雨水，由於它的持續性，經過長年累月可以把一塊巨石穿破；洪水泛濫時，淹沒田舍，沖毀橋樑，任何堅固的東西都抵擋不了。所以老子說柔弱是勝過剛強的。在這裡可以看出老子的「柔弱」並不是通常所說的軟弱無力的意思，而其中却含有無比堅韌不克的性格。

老子「柔弱」的主張，主要是針對於「逞強」的作爲而提出的。逞強者必然剛愎自用，自以爲是，也就是老子所說的自矜、自伐、自是、自見、自彰。世間的紛爭多半是由這種心理狀態和行爲樣態所產生的，在這種情況下，老子提出「柔弱」的主張。並提出「處下」「不爭」的觀念。

老子喜歡以水作比喻，來說明他的道理。他說柔弱的水還具有居下、不爭、利物的特點。人生的態度也應該如此：要能處下、不爭而利民。

「處下」是老子「柔弱」道理的另一種運用。它含有謙虛容物的意思。老子常用江海作比喻，由於它的低窪處下，所以百川都匯歸於海。老子有感於世上的人，大家都想站在高處，都要搶在亮處，所以他以「川谷之於江海」（三十二）來說明「處下」的好處。他認為若能「處下」，自然能夠消解爭端，而培養容人的心量。

「不爭」的觀念也基因於此。在現實社會上，沒有一個角落不是在爲着私人的利益而爭嚷不休的，老子深有所感，所以他要人「利物而不爭」（八）「爲而不爭」（八十二）。老子的「不爭」，並不是一

種自我放棄，並不是對於一切事、一切人的徹底放棄，並不是逃離社會或遁入山林。他的「不爭」的觀念，只是爲了消除人類社會的爭端而提出的。可見老子的「不爭」，並不是消極的態度，更不是消沉的表現，他却要人去「爲」，而且所「爲」要能「利萬物」。「爲」是順着自然的情狀去發揮人類的努力，而人類努力所得來的成果，却不必擅據爲己有。這種爲他人服務（「利萬物」）而不與人爭奪功名的精神，可以和任何偉大的道德行爲比美。老子所說的「功成而弗居」（二）「功成而不有」（三十四）「功成名遂身退」（九），都是這種偉大的「不爭」思想的引申。由此推知老子「謙退」、「居後」的觀念都蘊含在這種「不爭」的思想裡面，主要的目的，乃在於消弭人類的佔有衝動。

#### 四、總結和批評

上面說過，老子的哲學系統是由『道』開展的。老子認爲這個「玄之又玄」「惟恍惟惚」的『道』是真實存在的。現在我們畢竟要問：世界上果真有老子所說的如此這般的『道』嗎？它究竟是實際的存在呢？或者只是概念上的存在？關於這個問題，我們可以直接了當的說，『道』只是概念上存在而已。『道』所具有的一切特性的描寫，都是老子所預設的。老子所說的預設『道』，若從常識的觀點來看，也許會認爲它是沒有意義的。例如說『道』是「惟恍惟惚」的，是「獨立不改」的，是「天地之始」、「萬物之母」的，這一切都是非經驗的語句，都與外在世界無法驗證的。然而『道』的問題，却不可以把它當做經驗知識的問題來處理，它只是一項預設，一種願望，藉以安排與解決人生的

種種問題。「道」之爲一種預設，猶如政治學上預設「人人生而平等」一樣，果真是人人生而平等嗎？對於這個預設的命題，我們既不能否認它，但也不能證明它（註九）。關於老子『道』的理論，也是這樣，我們不能從存在的觀點（existential viewpoint）來處理它，只能從設定的觀點（hypothetical viewpoint）來討論它。

如果我們再作進一步的了解，我們也可以說，老子『道』的論說之開展，乃是人的內在生命的一種真實感的抒發。他試圖爲變動的事物尋求穩固的基礎，他更企圖突破個我的局限，將個我從現實世界的拘泥中超拔出來，將個我的精神生命不斷地向上推展，向前延伸，以與宇宙精神相契合。而後從宇宙的規模上，來把握人的存在，來提昇人的存在。

因而，老子的形上之『道』，固然有人說只是滿足人們概念遊戲的樂趣，但是正因此而拉開了我們思維活動的範圍，並且將我們爲眼前事務所執迷的鎖閉的情境中提昇了一級。此外，老子關於宇宙創生的說法，在思想史上也具有重大意義的。『道』的預設，破除了神造之說（註十）；他說『道』爲「象帝之先」（四），他不給『上帝』留下地盤；他說「天法『道』」，『道』法自然，人格神的觀念在他哲學的園地上消聲匿跡；他說「天地不仁，以萬物爲芻狗」，他這種自然放任的思想，從古代宗教迷信的桎梏下徹底地解放出來。老子所說的「天」，都是指自然而言，他消解了意志的天、作爲的天，他把前人視爲無上權威、不可侵犯性的天，拉下來，屈居於混然之『道』的下面，而成爲漠然存在的自然之天。總之，老子解釋宇宙現象時，破除人格神創造的說法，而重視萬物的自生自長，純任自然。從這方面來看，他的形上學是有重大意義的。

形而上的『道』向下落實而成爲人生準則的『道』，它對人所產生的意義就很顯然了。這一層意義的『道』，具有「自然無爲」、「虛靜」、「柔弱」、「不爭」、「處下」、「爲而不恃，長而不宰，功成而不有」等等特性，從老子所預設的這些『道』的基本特性中，我們可以體會出老子立說的用意。老子立說的最大動機，是要緩和人類社會衝突。而人類社會衝突的根源，就在於人人肆意擴張一己的佔有欲。所以老子提出「無爲」、「質樸」、「無欲」、「謙退」、「不爭」種種觀念，莫不是在求減損人類佔有的衝動。老子所處的社會——事實上從古到今所有人類的社會，有形和無形的爭奪無盡期地在進行着。而戰爭的殘殺，是有形爭奪的事件中最慘烈的。戰爭的意義，令人感到恍惚，追根究底，這些屠殺的事件多半只是爲了少數人的野心和意氣，而迫使多數人的生命去作無謂的犧牲。老子書上，表現了強烈的反戰意識，他說：銳利的兵器是不祥的東西，大家都厭惡它，所有有『道』的人不使用它（註十一）。如果遭受強暴的侵凌，萬不得已而應戰，要「恬淡爲上」。打了勝仗不要得意；得意，就是表示喜歡殺人（註十二）。想想看，打勝仗，就是殺死很多人，而每一個被殺的人，都是和你一般的，從呱呱墮地，在母親的懷抱裡含辛茹苦地撫養成長，從每一張青年的臉孔上，可以體味出多少母愛，母愛之中蘊藏了多少辛酸血淚，豈料無辜地被驅使到戰場上，在瞬間間被打得血肉模糊，血水逆流。所以老子沉痛地說：「殺人之衆，以悲哀泣之，戰勝以喪禮處之。」（三十一）這是何等偉大的人道主義思想的流露。他對人類的哀憫之心，因而提出「慈」字，要列強發揮慈心，愛養百姓而不可輕殺。在那兵禍連年的時代，在那爭奪迭啓的社會，老子苦口婆心，極欲解決人類的爭端。老子著書的動機是多方面的，然而從這一方面作爲出發點去了解，才能把握老子立說的真正用意，並且從這

點上去體認，當可知道老子是具有何等積極的救世心懷。我們常聽人說，老子的思想是消極的，悲觀的，出世的，這完全是一種誤解。老子倡導「生而不有」、「爲而不恃」、「長而不宰」、「功成而不有」、「衣養萬物而不爲主」、「爲而不爭」、「利萬物而不爭」。老子明明要人去「爲」，去創生，去養育，去貢獻自己的力量（「衣養萬物」、「利萬物」）。這樣看來，老子的哲學那裡有什麼消極的心理，更那裡有一絲一毫的出世念頭。老子並不反對人成就功業，只是他眼看到這個社會大家都急急忙忙地求名、取利、爭功，大家都想出風頭、佔便宜、貪圖利益，無功的想爭功，有功的更要居功。所以他要人功業成就了，也不必去佔爲己有（「功成而不有」）；事情做了，也不必去爭奪名位（「爲而不爭」）。老子還呼籲大家要拿出自己有餘的去幫助不足的人（「損有餘而補不足」），要盡自己的所能去貢獻給人類（「有餘以奉天下」），這種「爲人類貢獻」的精神，是多麼的感人！

此外，我們應重視老子所提出的「虛靜」等觀念，這是對生活上具有批評性與啓示性的觀念。「虛靜」的生活，蘊涵着心靈保持凝聚含藏的狀態。唯有這種心靈才能培養出高遠的心志與真樸的氣質，也唯有這種心靈，才能導引出深厚的創造能量。反觀現代人的生活，匆促浮華，自然難以培養出深沉的思想；繁忙躁進的生活，實足以扼殺一切偉大的創造心靈。老子懇切地呼籲人們重視一己內在生命的培蓄，就這一個層面來說，對於現代這種浮光掠影式的生活形態與心理樣態，老子的呼聲，未嘗不具有深刻的意義。

最後，我們要談談老子哲學上的缺點：首先，我們很容易發現老子常使用類比法（Analogy）去支持他的論點。例如他從柔弱的水，可以衝激任何堅強的東西，因而推論出柔弱勝剛強的結論來。這

種類比法的使用，雖然有相當的說服性和提示性，但是並沒有充分的證據力。因為你可以用同樣的形  
式例舉不同的前提而推出相反的結論來。你可以說，堅硬的鐵鎚可以擊碎任何柔軟的東西，因而推論  
出剛強勝過柔弱的結論來。這裡僅就老子所使用的類比法加以批評。當然我們了解老子的用意，只求  
在經驗世界中找尋說明他的道理的論據，這些論據雖然無法保證他的結論之必然性，然而並無礙於他  
的道理之能在經驗世界中得到運用。

老子的思想，有許多可批評的地方，例如：

(1) 老子「返本復初」的思想是很濃厚的。然而是否能夠返回到「本初」的狀態？同時所謂「本初」  
的狀態，是否像老子所設想的那樣美好？這不能不令人懷疑。

(2) 老子認為事物的運動和發展是循環狀態的。這種情況固然有，但並不是所有事物的運動都依循  
着這一種規律。事物的發展狀況是複雜多端的，有循環發展，也有曲線發展，甚至還有直線發展，種  
種狀況，不一而足，未可以單一的發展狀態來概括其餘的。老子還認為事物的運動和發展終究會返回  
到原點。返回原點，老子稱為歸根。歸根之處，是虛靜狀態的。這種過分重視虛靜的觀念，蘊含着事  
物的運動和變化是無須的，也是無益的。這種觀念顯然會導致一種退縮的態度。

(3) 老子主張「無知」「棄智」，因為他認為一切巧詐的事情都是由心智作用而產生的。他又主張  
「絕學」（老子所說的「學」是指仁義禮法之學），他認為這種聖智禮法的追求，徒然增加人們的智  
巧心機。但是他忽略了這些「智」和「學」也含有引人向上、導人向善的可能性。

(4) 老子重視事物對待關係的轉化，他認為禍福相因，如環無端，然而他却忽略了主觀力量的重要

性。他這種說法，很容易使人覺得好像無需要主觀力量的參與，禍就自然而然會轉化而為福，福又自然而然地轉化而為禍，事實上，主觀的努力，常為決定禍福的主要因素。

(5) 老子一再地強調人應順應自然，然而如此純任自然的結果，一切事物的發展是否能達到預期的效果，這很值得懷疑的。此外，道家思想都肯定了人和自然事物的一體情狀，然而人和自然事物在本質上究竟是否同一？這顯然是有問題的。事實上，人是有意志、有理性，有感情的，意志的表現，理性的作用，感情的流露，都使得人之所以為人，和自然事物在本質上有很大的差別。

(6) 在老子所建構的理想國中，那種安足和諧的生活，固然很富詩意，令人神馳；固然有其社會環境作為依據而非全然夢境（古時的農村社會是由許多自給自足的村落形成的）。但是，我們畢竟感到在那種單純而單調的生活方式中，沒有了文字（「使人復結繩而用」），人究竟還有什麼精神活動可言？人們的生命既與草木同朽，究竟有什麼意義？

(7) 老子一再強調「清靜無為、柔弱處下」，一個人如果長時期浸染於這種思想的氣氛中，久而久之，將會侵蝕人的奮發精神，也會消解人向觀念探索以及向思想禁地推進的勇氣。總之，在老子所建構的世界中，人們固然可獲得心靈的平和寧靜，然而相對地也會減損人創造性的衝動。

上面提出的這些問題，都很值得商榷的。儘管如此，然而這些缺點（如果是缺點的話），並不能掩蓋老子哲學的價值，他所提出的種種觀念——比如我在文中一再提到的「生而不有，為而不恃，長而不宰，功成而不居」種種觀念，都是令人激賞的。

五千言的一本老子，充滿了深沉的智慧之言。正如尼采所說的：「像一個永不枯竭的井泉，滿載

寶藏，放下汲桶，垂手可得。」

註一、這種看法，徐復觀先生在他的中國人性論史上說過，而且說得很清楚。他說：

「老學的動機與目的，並不在於宇宙論的建立，而依然是由人生的要求，逐步向上推求，推求到作爲宇宙根源的處所，以作爲人生安頓之地。因此，道家的宇宙論，可以說是他的人生哲學的副產物。他不僅是要在宇宙根源的地方來發現人的根源；並且是要在宇宙根源的地方來決定人生與自己根源相應的生活態度，以取得人生的安全立足點。」

註二、唐君毅先生在中國哲學原論中，將老子的「道」細分成六義：虛理之道，形上道體，道相之道，同德之道，修德之道及其生活之道，爲事物及心境人格狀態之道。這種分法很詳盡，很清晰。

註三：「實存」是指真實的存在。這個真實存在的「道」，具有形而上的性格，我這裡所說的「形而上」的性格是指它超現實、超經驗而言，也即是說，它不屬於形器世界的東西，它無確切的形體，也無適切的稱謂，我們無法用感官去直接接觸它的存在。

註四、參看徐復觀先生中國人性論史第三三七頁：「宇宙萬物創生的過程，乃表明『道』由無形質以落向有形質的過程。」

註五、一般人都知道「有」的用處，却往往忽略了它的反面「無」的作用。在十一章，老子舉了三個例子說明「無」的作用：(1)有車轂的中空，才有車的作用；(2)有器皿的中空，才有器皿的作用；有門窗四壁的中空，才有房屋的作用。所以老子說：「有」給人便利，「無」發揮了它的作用。

十一章所說的「有」「無」(「有之以爲利，無之以爲用」)和二章所說的「有」「無」(「有無相生」)，是指現象界中的「有」「無」，是通常意義的「有」「無」，這和第一章：「無名天地之始，有名萬物之母的『有』『無』以及四十章：「天下萬物生於有，有生於無。」中的『有』『無』不同，第一章和四十章上

的「有」「無」是超現象界中的「有」「無」，這是「道」的別名。許多談老學的人，忽略了這種區別，混為一談。

註六、三十六章可能是老書中最受誤解的一章。許多人把這段話當作權謀詐術，這真是莫大的曲解。我把它譯成白話以後，原義當可確立，它分明是講「將欲歛之，必固張之」等等情況，乃是「幾先的徵兆」，這是對於「物極必反」觀念的說明，和所謂權謀詐術之語毫不相干。

註七、胡適在中國哲學史（四十七頁）上，也提到老子反對「有為」政治和主張「無為」政治的動機。

他說：「老子反對有為的政治，主張無為無事的政治，是當時政治的反動。凡是主張無為的政治哲學，都是干涉政策的反動。因為政府用干涉政策，却又沒干涉的本領，越干涉越弄糟了，故排起一種反動，主張放任無為。歐洲十八世紀的經濟學者政治學者，多主張放任主義，正為當時的政府實在太腐敗無能，不配干涉人民的活動。老子的無為主義，依我看來，也是因為當時政府不配有為，偏要有為；不配干涉，偏要干涉，所以弄得『天下多忌諱而民彌貧；民多利器，國家滋昏；法令滋彰，盜賊多有。』瞻卬詩說的，『人有土田，汝反有之；人有民人，汝覆奪之；此宜無罪，汝反收之；彼宜有罪，汝覆說之，』那種虐政的結果，可使百姓人人有匪鶻匪鳶，翰飛戾天；匪鱗匪鮪，潛逃於淵，』的感想。」

註八、這種誤解是非常普遍的。錢穆先生在莊老通辨中，反反覆覆地說老子是個陰謀家，極盡誤解之能事。

註九、金岳霖先生說：「我以為哲學是說出一個道理來的成見。哲學一定要有所『見』，哲學的見，其論理上最根本的部分，或者是假設，或者是信仰；嚴格的說起來，大都是永遠或暫時不能證明與反證的思想。」（引自馮友蘭中國哲學史審查報告）

註十、老子的宇宙論破除了神造之說，這種看法已經有許多人說過，爲了加強這個觀點，下面徵引各家的說法：

梁啟超說：『他（老子）說的「先天地生」，說的「是謂天地根」，說的「象帝之先」，這分明說「道」

的本體，是要超出「天」的觀念來求他；把古代的「神造說」極力破除。後來子思說：「天命之謂性，率性之謂道。」董仲舒說：「道之大原出於天。」這都是說顛倒了。老子說的是「天法道」，不說「道法天」是他見解最高處。」（老子哲學）

章太炎說：「老子並不相信天帝鬼神，和占驗的話。孔子也受了老子的學說，所以不相信鬼神，只不敢打掃乾淨；老子就打掃乾淨。」（演講錄）

夏曾佑說：「老子之書，於今具在；討其義蘊，大約以反復申明鬼、神、術數之誤爲宗旨。「萬物芸芸，各歸其根，歸根曰靜，是謂復命，」是知鬼、神之情狀不可以人理推，而一切禱祀之說破矣。「有物混成，先天地生，」則知天地山川、五行、百物之非原質，不足以明天人之故，而占驗之說廢矣。「禍兮福所倚，福兮禍所伏，」則知禍福純乎人事，非能前定之者，而天命之說破矣。」（引自王協老子研究）

胡適說：「老子哲學的根本觀念是他的天道觀念。老子以前的天道觀念，都把天看作一個有意志、有知識、能喜、能怒、能作威福的主宰。……老子生在那種紛爭大亂的時代，眼見殺人、破家、滅國等等慘禍，以爲若有一個有意志知覺的天帝，決不致有這種慘禍。」（中國古代哲學史）

徐復觀說：「由宗教的墜落，而使天成爲一自然的存在，這與人智覺醒後的一般常識相符。在詩經、春秋時代中，已露出了自然之天的端倪。老子思想最大貢獻之一，在於對自然性的天的生成、創造，提供了新的、有系統的解釋。在這一解釋之下，才把古代原始宗教的殘渣，滌蕩得一乾二淨，中國才出現了由合理思惟所構成的形上學的宇宙論。」（中國人性論史）

註十一、老子三十一章：「夫佳兵者，不祥之器，物或惡之，故有『道』者不處。」

註十二、老子三十一章：「勝而不美，而美之者，是樂殺人。」

# 註釋、今譯與引述

## 一章

### 【原文】

「道」可道，非常「道」<sup>(一)</sup>；名可名，非常「名」<sup>(二)</sup>。  
「無」，名天地之始；「有」，名萬物之母<sup>(三)</sup>。  
故常「無」，欲以觀其妙；常「有」，欲以觀其微<sup>(四)</sup>。  
此兩者<sup>(五)</sup>，同出而異名，同謂之玄<sup>(六)</sup>。玄之又玄，衆妙之門<sup>(七)</sup>。

### 【註釋】

(一) 道可道，非常「道」：第一個「道」字和第三個「道」字，是老子哲學上的專有名詞，在本章它意指構成宇宙的實體與動力。第二個「道」字，是指言說的意思。

(二) 名可名，非常「名」：第一個「名」字和第三個「名」字爲老子特用術語，是稱「道」之名。文法上屬於名詞使用。第二個「名」字是稱謂的意思，作動詞使用。

(三) 「無」，名天地之始；「有」，名萬物之母：「無」是天地的本始，「有」是萬物的根源。

「無」、「有」是指稱「道」的，是表明「道」由無形質落實向有形質的活動過程。

「無名天地之始，有名萬物之母」：歷來有兩種標點法：(一)「無」，名天地之始；「有」，名萬物之母。(二)「無名」，天地之始；「有名」，萬物之母。早在嚴遵王弼就已經用「無名」「有名」作解，前人多循王弼之見。王安石首先主張應以「無」「有」為讀。

「無」「有」乃是哲學上的一個常用的詞字。四十章上有：「天下萬物生於『有』，『有』生於『無』。」之說，可見這裡應以「無」「有」為讀。

主張「無名」「有名」為讀的人，也可在老子本書上找到一個論據，如三十二章：「道常無名始制有名。」然而若以三十二章的「無名」「有名」作為本章上標點的根據，那末「無名」還可講得通，但「有名」就講不通了。因為「始制有名」的「名」是指區分尊卑名分的「名」，這種「名」乃是引起爭紛的根源。引起爭紛的「名」，怎能成為萬物的根源（「萬物之母」）呢？再說，「名」是跟着「形」而來的（如管子說：「物固有形，形固有名」。），「有形」怎能為萬物之母呢？所以不宜以「無名」「有名」為讀。

(四) 常「無」欲以觀其妙，常「有」欲以觀其微；常體「無」，以觀照「道」的奧妙；常體「有」，以觀照「道」的邊際。

王淮說：「常於『無』處以觀照道體之深微；微妙玄通，深不可識。常於『有』處以觀照道用之廣大；四方上下，無不窮盡。」（老子探義）

嚴靈峯先生說：「『常無，欲以觀其妙』者；猶云：常自『無』中，欲觀其妙；常以『無』而觀其妙也。『常有，欲觀其微』者，猶云：常自『有』，欲觀其微；常以『有』而觀其微也。如英文：『Point of View』，或『In View of』——即今之所謂：『從某種觀點』，『從某種立場』之意義也。且老子書中，『欲』字連下文作助動詞之例甚夥。如十五章：『保此道者不欲盈。』二十九章：『將欲取天下而為之。』……若以『無欲』『有欲』為讀，則與上下文均不相附矣。」（老子章句新編）

俞樾說：「司馬溫公，王荆公並於『無』字『有』字終句，當從之。下云：『此兩者同出而異名，同謂之玄。』正承『有』『無』二義而言，若以『無欲』『有欲』連讀，既『有欲』矣，豈得謂之『玄』乎？」（引自諸子平議）

「妙」，深微奧妙。

「微」，前人有幾種解釋：（一）歸結；如王弼注：「微，歸終也。」（二）作「窳」；如黃茂材本爲「窳」。馬敘倫說：「微當作窳，說文：『窳，空也。』」（引自老子叢話）（三）作「噉」解。如敦煌本爲「噉」。（四）邊際；陸德明說：「微，邊也。」（引自老子音義）董思靖說：「微，邊際也。」（引自道德真經集解）陳景元說：「大道邊有小路曰微。」吳澄也說：「微者，猶言邊際之處，孟子所謂端是也。」這幾種解釋中，作「窳」講根本不通，作「噉」（咬）講也不妥；徐學謨說：「『微』字諸註以不得其說，則皆以『微』爲『窳』，於說文似無所據，鄭氏註云：『『微』者，明而不可亂，』則又以『微』爲『咬』，尤屬杜撰。」（引自老子解）今譯從（四），姑譯「端倪」。

本章各句，常因標點符號不同，在解釋意義上產生了差別。如「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微。」讀法不同，解釋就跟着不一樣。有以「無」「有」爲讀，有以「無欲」「有欲」爲讀。王弼以「無欲」「有欲」作解，後人多依從，其實王弼的解釋並不妥當，因爲本章是講形而上之「道」體的，而「有欲」「無欲」却是講人生哲學的。況且在人生哲學中，老子認爲「有欲」是壞事，是要不得的，那麼「常有欲」怎能「以觀其微」呢？老子認爲「有欲」妨礙認識，則「常有欲」自然不能觀照「道」的邊際了！所以這裡不可以「無欲」「有欲」作解，而應承上文以「無」「有」爲讀。再則，莊子天下篇說：「老聃聞其風而悅之，建之以常無有。」莊子所說的「常無有」就是本章的「常無」「常有」。這更可證明此處應以「無」「有」斷句。

〔五〕此兩者：指『無』和『有』。

〔六〕玄：幽昧深遠的意思。

蘇轍說：「凡遠而無所至極者，其色必玄，故老子常以玄寄極也。」（引自老子解）

范應元說：「玄者，深遠而不可分別之義。」（引自老子道德經古本集註）

吳澄說：「玄者，幽昧不可測知之意。」（引自道德真經註）

沈一貫說：「凡物遠不可見者，其色黝然，玄也。大道之妙，非意象形稱之可指，深矣，遠矣，不可極矣，故名之曰玄。」（引自老子通）

〔七〕象妙之門：一切變化的總門，即指「道」而言。

【今譯】

可以說得出來的「道」，就不是常「道」；可以叫得出來的名，就不是常「名」。

「無」，是天地之本始；「有」，是萬物的根源。

所以常體「無」，以觀照「道」的奧妙；常體「有」，以觀照「道」的端倪。

「無」和「有」這兩者，同一來源而不同名稱，都可說是深遠的。深遠又深遠，是一切變化的總門。

【引述】

整章都在寫一個「道」字。這個「道」是形而上的實存之「道」，這個形上之「道」是不可言說的；任何語言文字都無法用來表述它，任何概念都無法用來指謂它。

「道」是老子哲學上的一個中心觀念，在老子書上它含有幾種意義：(1)構成世界的實體。(2)創造宇宙的動力。

(3)促使萬物運動的規律。(4)作為人類行為的準則。本章所說的「道」，是指一切存在的根源，是自然界中最初的發動者。它具有無限的潛在力和創造力，天地間萬物蓬勃的生長都是「道」的潛藏力之不斷創發的一種表現。

『無』『有』是用來指稱『道』的，是用來表明『道』由無形質落實向有形質的一個活動過程。

老子所說的『無』，並不等於零。只因爲『道』之爲一種潛藏力 (Potentiality)，它在未經成爲現實性 (Actuality) 時，它「隱」着」。這個幽隱而未形的『道』，不能爲我們的感官所認識，所以老子用『無』字來指稱這個「不見其形」的『道』的特性。這個「不見其形」而被稱爲『無』的『道』，却又能產生天地萬物，因而老子又用『有』字來形容形上的『道』向下落實時介乎無形質與有形質之間的一種狀態。可見老子所說的『無』是含着無限未顯現的生機，『無』乃蘊涵着無限之『有』的。『無』和『有』並不是對立的，更不是矛盾的，乃是一貫的，相連續的，只在於表示形上的『道』向下落實而產生天地萬物時的一個活動過程。由於這一個過程，一個超越性的『道』和具體的世界密切地聯繫起來，使得形而上的『道』不是一個掛空的概念。

本章只說明了：(1)『道』具有不可言說性，『道』是不可概念化的東西。(2)『道』是天地萬物的根源和始源。其餘的文字，都是一些形容詞。許多人以爲老子的道理很玄虛，所謂「玄之又玄」。其實老子這句話只說明在那深遠而又深遠的根源之處，就是萬物所從出的『道』。至於老子說『道』不可名，事實上他已經給了我們一些概念：即是『道』之不可言說性與概念性等。在二十五章上，老子說到這個形而上之實存體是個混然狀態的東西，無以名之，勉強用一個『道』字來稱呼它，這只是爲了方便起見而已。老子說到『道』體時，慣用反顯法；他用了許多經驗世界的名詞去說明，然後又一打掉，表示這些經驗世界的名詞都不足以形容，由此反顯出『道』的精深奧妙性。

## 二章

### 【原文】

天下皆知美之爲美，斯惡已 (一)；皆知善之爲善，斯不善已。故 (二) 有無相生，難易相

成，長短相形〔三〕，高下相傾，音聲相和〔四〕，前後相隨〔五〕。是以〔六〕聖人〔七〕處「無爲」〔八〕之事，行「不言」〔九〕之教。萬物作焉而不辭〔十〕，生而不有，爲而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。

【註釋】

〔一〕天下皆知美之爲美，斯惡已；天下都知道美之所以爲美，醜的認識產生了。

一般人多把這兩句話解釋爲：「天下都知道美之爲美，就變成醜了。」老子的原意不在於說明美的東西「變成」醜，而在於說明有了美的觀念，醜的觀念也同時產生了。下句「皆知善之爲善，斯不善已。」同樣說明相反相因的觀念。後面「有無相生」等六句，都在於說明觀念的對立形成，並且在對待關係中彰顯出來。

古注中較爲清晰的注釋，如：范應元注說：「儻矜之以爲美，伐之以爲善，使天下皆知者，則必有惡與不善繼之也。」；吳澄注說：「美惡之名，相因而有。」；陳懿典注說：「但知美之爲美，便有不美者在。」各注中，都說明「美」「惡」的概念乃對待而生。

〔天下〕，指人間世。老子書上，「天下」兩字，有兩種義涵：（一）指整個宇宙或自然界，如：「天下萬物生於有」（四十）；「可以爲天下母」（二十五）。（二）指人間世，如：「天下有道」（四十六）；「聖人在天下」（四十九）等。

「惡」，指醜。

「已」，蘇轍等古本作「矣」，「已」「矣」古時通用。

〔二〕故：敦煌本、遂州碑本、顧歡本沒有「故」字。

〔三〕形：王弼本原作「較」。河上公本、傅奕本及其他古本都作「形」。

畢沅說：「古無『較』字。本文以『形』與『傾』爲韻，不應作『較』。」（引自老子道德經考異）畢說可從，因據河上本與傅奕本改正。

〔四〕音聲相和：樂器的音響和人的聲音互相調和。

〔五〕「前後相隨」以上各句，都在於表明觀念的對待性。後面「是以『聖人』處無爲之事，」一段，在文義上與前段似不相聯，很有錯簡的嫌疑。

〔六〕是以：「是以」後面的文字，疑是錯簡，高亨並疑「是以」二字爲後人所加。

高亨說：「『是以』二字疑後人所加，蓋老子原書，本不分章，後人強爲分之，有文意不相聯而合爲一章者，遂加『是以』或『故』等字以聯之……本章前八句爲老子之相對論，此後八句爲老子之政治論。文意截然不相聯，本無『是以』二字，明矣。」（引自老子正詁）「是以」後面的文句，若是別處錯入此處，則「是以」二字未必是後人所加。但高亨指出本章兩段文字「文意截然不相聯」，確是如此。

〔七〕「聖人」：這是道家最高的理想人物，其人格形態，不同於儒家；儒家的聖人是典範化的道德人，道家的「聖人」則體任自然，拓展內在的生命，以「虛靜」「不爭」爲理想的生活，卑棄名教，揚棄一切影響身心自由活動的束縛（甚至包括倫常規範在內）。道家的「聖人」和儒家的聖人，無論對政治、人生、宇宙的觀點都不相同，兩者不可混同看待。

〔八〕無爲：順其自然，不妄爲。

福永光司說：「老子的無爲，乃是不恣意行事，不孜孜營私，以捨棄一己的一切心思計慮，一依天地自然的理法而行的意思。在天地自然的世界，萬物以各種形體而出生，而成長變化爲各樣的形態，各自有其一份充實的生命之開展；河邊的柳樹抽發綠色的芽，山中的茶花開放粉紅的花蕊，鳥兒在高空上飛翔，魚兒從深水中躍起。在這個世界，無任何作爲性的意志，亦無任何價值意識，一切皆是自爾如是，自然而然，絕無任何造作

。」(本段文字請陳冠學譯自福永著老子。福永光司是日本當代研究老莊最有成績的一位學者)。

在各種英譯本中，以陳榮捷先生對「無爲」一觀念的解釋最好，陳先生說：non-action (wu-wei) is not meant literally 'inactivity' but rather 'taking no action that is contrary to Nature'-in other words, letting Nature take its own course. (FHM A Source Book in Chinese Philosophy P. 136)

〔九〕不言：不發號施令，不用政令。「言」，指政教號令。「不言之教」，意指非形式條規的督教，而爲潛移默化的引導，葉夢得說：「號令教戒，無非『言』也。」(引自老子解)

〔十〕不辭：有幾種解釋：(一)不推辭。(二)不言說。(三)不主宰；「辭」和「詞」古時通用，「詞」即「司」，含有主宰的意思。(四)「不爲始」；傅奕本，敦煌本，范應元本都作「不爲始」；易順鼎說：「考十七章王註云：『大人在上，居無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不爲始。』數語，全引此章經文，是王本作『不爲始』之證。」「不爲始」即不爲先。今譯從(三)。

### 【今譯】

天下都知道美之所以爲美，醜的觀念也產生了；都知道善之所以爲善，不善的觀念也產生了。有和無是互相對待而生的，難和易是互相對待而成的，長和短是互相對待而顯現的，高和下是互相對待而造成傾倚的，音和聲是互相對待而產生和諧的，前和後是互相對待而形成順序的。

所以『聖人』以『無爲』的態度來處理世事，實行「不言」的教導。任萬物興作而不加主宰；生長萬物而不據爲己有；作育萬物而不自恃己能；功業成就而不自居。正因他不居功，所以他的功績不會泯沒。

### 【引述】

老子認爲形而上的『道』是絕對的，永恆的(如二十五章所說的「獨立不改」)。但是形而下的一切現象都是

相對的，變動的。

本章說明現象的一切稱謂、概念以及價值判斷都是在對待的關係中產生的。而對待的關係是經常變動着的，因此一切稱謂、概念以及價值判斷亦不斷地在變動中。

人間世上，一切概念與價值都是人爲所設定的，其間充滿了主觀的執着與專斷的判斷，因此引起無休止的言辯紛爭。『聖人』却不恣意行事，不播弄造作，超越主觀的執着與專斷的判斷，以「無爲」處事，以「不言」行教。

這裡所謂的『聖人』是理想人物的投射。『聖人』和家人並不是一種階級性的劃分，只是『聖人』在自覺活動的過程中比家人先走一步而已。『聖人』的行事，依循着自然的規律而不強作妄爲。天地間，萬物欣然興作，各呈己態。『聖人』僅僅從旁輔助，任憑各自的生命開展其豐富的內涵。

在一個社會生活上，老子要人發揮創造的動力，而不可伸展佔有的衝動，「生而不有，爲而不恃，功成而弗居。」正是這個意思。「生」、「爲」、「功成」，正是要人去工作，去創建，去發揮主觀的能動性，去貢獻自己的力量，去成就大眾的事業。「生」和「爲」即是順着自然的狀況去發揮人類的努力。然而人類的努力所得來的成果，却不必擅據爲己有。「不有」「不恃」「弗居」，即是要消解一己的佔有衝動。人類社會爭端的根源，就在於人擴張一己的佔有欲，因而老子極力闡揚「有而不居」的精神。

## 二章

【原文】

不尚賢〔一〕，使民不爭〔二〕；不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可欲，使民心不亂。  
是以『聖人』之治，虛其心〔三〕，實其腹，弱其志〔四〕，強其骨。常使民無知無欲〔五〕

。使夫智者不敢爲也〔六〕。爲「無爲」〔七〕，則無不治。

【註釋】

〔一〕尚賢：標榜賢名。

河上公註：「『賢』，謂世俗之賢，去質尚文也。『不尚』者，不貴之以祿，不貴之以官。」（引自老子章句）

憨山註：「尚賢，好名也。名，爭之端也。」（引自道德經解）

彭好古註：「不尚賢，絕名心。」（引自彭注道德經）

〔二〕不爭：河上公註：「不爭功名，返自然也。」

〔三〕虛其心：清淨人民的心思。

憨山說：「斷妄想思慮之心，故曰虛其心。」

陳榮捷先生說：「『虛』意指心靈絕對的寧靜與清淨，沒有憂慮與私慾。」（譯自 A Source Book in

Chinese Philosophy, P. 141

〔四〕弱其志：減損人民的志意。

林希逸說：「弱其志，不趁競也。」（引自老子虛齋口義）

憨山說：「小人鷄鳴而起，孳孳爲利；君子鷄鳴而起，孳孳爲名，此強志也。」又說：「不起奔競之志，

其志自弱，故曰弱其志。」「奔競之志」，即奔競於名利場中的心志。一切機智巧詐就從這種心志中產生的。

〔五〕無知無欲：沒有僞詐的心智，沒有爭盜的欲念。

王弼註：「守其真也。」即是說，保持心靈的純真樸質。

〔六〕智者不敢爲也：自作聰明的人不敢多事。

范應元說：「智巧之人，不敢妄爲也。」

〔七〕爲「無爲」；以「無爲」（順任自然而不强作妄爲）的態度去處理事務。

【今】

不標榜賢名，可以使人民不起爭心；不珍貴難得的貨品，可以使人民不起盜心；不顯現名利的可貪，可以使人民的心思不被惑亂。

所以聖人爲政，要淨化人民的心思，滿足人民的安飽，減損人民的心志，增強人民的體魄。常使人民沒有僞詐的心智，沒有爭盜的欲念。使一些自作聰明的人不敢妄爲。以「無爲」的態度去處理世務，就沒有不上軌道的。

【引述】

名位實足以引起人的爭逐，財貨實足以激起人的貪圖。名位的爭逐，財貨的貪圖，於是巧詐僞作的心智活動就層出不窮了，這是導致社會的混亂與衝突的主要原因。解決的方法，一方面要給人民適度的安飽，另一方面要淨化他們貪圖的心念，削滅他們攘奪的心機。所謂「無知」，並不是行愚民政策，乃是消解巧僞的心智。所謂「無欲」，並不是要滅除自然的本能，而是消解貪欲的擴張。

本章還蘊含了老子對於物欲文明的批評。

## 四章

【原文】

『道』沖〔一〕，而用之或不盈〔二〕。淵兮，似萬物之宗；〔三〕挫其銳，解其紛；和其光；同其塵；〔四〕湛兮〔五〕，似或存。吾不知誰之子，象〔五〕帝〔六〕之先。

【註釋】

〔一〕沖：古字爲「盅」，訓虛。

「沖」傳突本作「盅」。說文：「盅，器虛也；老子曰：『道盅而用之。』」

畢沅說：「說文解字引本書作『盅』，諸本皆作『沖』，淮南子亦作『沖』，並非是。」

〔二〕不盈：不滿，不窮。

〔三〕挫其銳，解其紛，和其光，同其塵：這四句是五十六章錯簡重出，因上句「淵兮似萬物之宗」與下句「湛兮似或存」正相對文，所以應將中間插入的這四個文句刪去，今譯不譯出。

〔四〕湛：沉、深、形容『道』的隱而未形。

吳澄說：「湛，澄寂之意。」

奚侗說：「道不可見，故云『湛』。說文，『湛，沒也』。」（引自老子集解）

〔五〕象：同「似」。

〔六〕帝：天帝。

王弼說：「帝，天帝也。」

【今譯】

『道』體是虛空的，然而作用却不窮竭。這樣的淵深，它好像是萬物的宗主；這樣的幽隱，似亡而又實存。我不知道它是從那裡產生的，似乎有天帝以前就有了它。

【引述】

『道』體是虛狀的。這虛體並不是一無所有的，它却含藏着無盡的創造因子。因而它的作用是不窮竭的。這個虛狀的『道』體，是萬物的根源。在這裡，老子擊破了神造之說。

## 五章

【原文】

天地不仁〔一〕，以萬物爲芻狗〔二〕；「聖人」不仁〔三〕，以百姓爲芻狗。

天地之間，其猶橐籥〔四〕乎！虛而不屈〔五〕，動而愈出。

多言數窮〔六〕，不如守中〔七〕。

【註釋】

〔一〕天地不仁：天地無所偏愛。即意指天地只是個物理的、自然的存在，並不具有人類般的感情；萬物在天地間僅依循着自然的法則運行着，並不像有神論所想像的，以爲天地自然法則對某物有所愛顧（或對某物有所嫌棄），其實這只是人類感情的投射作用罷了！

王弼註：「天地任自然，無爲無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者，必造立施化，有恩有爲。」

河上公註：「天施地化，不以仁恩，任自然也。」

蘇轍說：「天地無私，而聽萬物之自然。故萬物自生自死，死非吾虐之，生非吾仁之也。」

吳澄說：「仁謂有心於愛之也。天地無心於愛物而任其自生自成。」

高亨說：「不仁，只是無所親愛而已。」

福永光司說：「天地自然的理法（道）是沒有人類所具的意志、感情、以及目的性的意圖與價值意識的一個非情之存在。……天地自然的理法，畢竟只是一個物理的，自然的存在而已。」

註釋、今譯與引述

〔二〕 芻狗：用草紮成的狗，作爲祭祀時使用。

蘇轍說：「結芻爲狗，設之於祭祀，盡飾以奉之，夫豈愛之，適時然也。既事而棄之，行者踐之，夫豈惡之，亦適然也。」

吳澄說：「芻狗，縛草爲狗之形，禱雨所用也。既禱則棄之，無復有顧惜之意。天地無心於愛物，而任其自生自成；聖人無心於愛民，而任其自作自息，故以芻狗爲喻。」

林希逸說：「芻狗之爲物，祭則用之，已祭則棄之。喻其不着意而相忘爾。……而說者以爲視民如草芥，則誤矣。」

〔三〕 聖人不仁：『聖人』無所偏愛。即意指『聖人』取法於天地之純任自然。

林希逸說：「天地無容心於生物，聖人無容心於養民。」

吳澄說：「聖人之心虛，而無所倚著，若有心於愛民，則心不虛矣。」「心虛」含有心無成見的意思。

〔四〕 橐籥：風箱。

范應元說：「囊幾曰『橐』，竹管曰『籥』。冶煉之處，用籥以接囊橐之風氣，吹鑪中之火。」

吳澄說：「橐籥，冶鑄所用，噓風熾火之器也。爲函以周罩于外者，『橐』也；爲轄以鼓扇于內者，『籥』也。天地間猶橐籥者，橐象太虛，包含周徧之體；籥象元氣，細縵流行之用。」

〔五〕 不屈：不竭。

〔六〕 多言數窮：政令煩苛，加速敗亡。「言」，意指聲教法令。「多言」，意指政令煩多。「數」，通「速」。

蔣錫昌說：「『多言』爲『不言』之反，亦爲『無爲』之反，故『多言』即有爲也。」（引自老子校詁）

吳澄說：「數，猶速也。」

馬敘倫說：「『數』，借爲『速』。禮記曾子問：『不知其已之遲數。』註：『「數」讀爲「速」。』莊

子人間世篇：『以為棺槨則速腐。』崔謨本『速』作『數』，並其證。」

〔七〕守中：作「守冲」解。持守虛靜的意思。

蔣錫昌說：「此『中』乃老子自謂其中正之道，即『無為』之道也。……『多言數窮，不如守中，』言人若『有為』則速窮，不如守清靜之道之為愈也。」

張默生說：「『不如守中』的『中』字，和儒家的說法不同：儒家的『中』字，是不走極端，要合乎『中庸』的道理；老子則不然，他說的『中』字，是有『中空』的意思，好比橐籥沒被人鼓動時的情狀，正是象徵着一個虛靜無為的道體。」（引自老子章句新釋）

嚴靈峯先生說：「『中』字疑係『冲』字之闕壞，失去『シ』旁，校者不察，遂改為『中』。蓋『守中』乃儒家之言，非老氏本旨。」嚴說有理。「中」很可能是「冲」字的闕壞，按老子的思想及本章的旨意「守中」應作「守冲」講，「守冲」即「守虛」，前文正說到「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈。」「守冲」是針對上句「多言」而提出的。

### 【今譯】

天地無所偏愛，任憑萬物自然生長；「聖人」無所偏愛，任憑百姓自己發展。

天地之間，豈不像個風箱嗎？空虛但不會窮竭，發動起來而生生不息。

政令煩苛反而加速敗亡，不如持守虛靜。

### 【引述】

本章分三段來說明：

（一）「天地不仁」是說明天地順任自然，不偏所愛。這句話是就天地的無私無為來說的。「以萬物為芻狗」，便

是天地無私的一種表現。

依老子看來，天地間的一切事物，只是依照自身的發展規律以及各物的內在原因而運動而成長。

先前的人，總以為日月星辰、山河大地都有一個主宰者駕臨於其上，並且把周遭的一切自然現象都視為有生命的東西。兒童期的人類，常以自己的影像去認識自然，去附會自然。人類常以一己的願望投射出去，給自然界以人格化，因而以為自然界對人類有一種特別的關心，特別的愛意。老子却反對這種擬人論 (anthropomorphism) 的說法。他認為天地間的一切事物都依照自然的規律（「道」）運行發展，其間並沒有人類所具有的好惡感情或目的性的意圖存在着。在這裡老子擊破了主宰之說，更重要的，他強調了天地間萬物自然生長的狀況，並以這種狀況來說明理想的治者效法自然的規律（「人道」法「天道」的基本精神就在這裡），也是任憑百姓自我發展。這種偉大的自由論，不僅消解了一切外在的強制性與干預性，而其目的乃在於允許個別性，特殊性以及差異性的充分發展。

(二) 天地之間是一個虛空的 (Vacuous) 狀態。雖然是「虛」狀的，而它的作用却是不窮竭的，這和第四章的說法一樣，這個「虛」含有無盡的創造的因子。所以說：「動而愈出」——天地運行，萬物便生生不息了。這個「動」在虛空中的「動」便成爲產生萬有的根源了。可見得老子所說的「虛」，不是個消極的觀念，而是個積極的觀念。

(三) 「天地不仁」和天地虛空都是老子「無爲」思想的引申。天地「無爲」（順任自然），萬物反而能够生化不竭。「無爲」的反面是「有爲」，強作妄爲，政令煩苛（「多言」），都是老子所說的「有爲」。假使「有爲」，總不會有好結果的。這是老子在本章最後所提出的警告。

## 六章

【原文】

谷神不死 (一)，是謂玄牝 (二)。玄牝之門，是謂天地根。緜緜 (三) 若存 (四)，用之不勤

(五)。

【註釋】

(一) 谷神不死：「谷」，形容虛空。「神」，形容不測的變化。「不死」，喻變化的不停歇。

嚴復說：「以其虛，故曰『谷』；以其因應無窮，故稱『神』；以其不屈愈出，故曰『不死』。」(引自老子道德經評點)

(二) 玄牝：不可思議的生殖力。「牝」，即是生殖，「道」(「谷神」) 生殖天地萬物，整個創生的過程却沒有一絲形迹可尋，所以用「玄」來形容。「玄」，即幽深不測的意思。

蘇轍說：「謂之『谷神』，言其德也。謂之『玄牝』，言其功也。牝生萬物，而謂之玄焉，言見其生而不見其所以生也。」

(三) 緜緜：永續不絕

蘇轍說：「緜緜，微而不絕。」

(四) 若存：蘇轍說：「若存，存而不可見也。」

(五) 不勤：不勞倦，不窮竭。

【今譯】

虛空的變化是永不停歇的，稱它為「玄牝」。這幽深的生殖之門，是天地的根源。它連綿不絕地永存着，作用無窮無盡。

【引述】

本章用簡潔的文字描寫形而上的實存之「道」：(1)用「谷」來象徵「道」體的「虛」狀。用「神」來比喻「道」體的靈妙而不可測的變化。(2)「道」體的靈妙變化，產生了天地萬物。「玄牝之門」、「天地根」都是說明「道」為天地萬物產生的始源之處。(3)至幽至微而綿綿不絕的「道」，它的作用是不窮竭的。

## 七章

【原文】

天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生(一)，故能長生(二)。  
是以「聖人」後其身而身先(三)；外其身而身存。非以其無私邪？故能成其私(四)。

【註釋】

(一) 以其不自生：指天地的運作不為自己。

成玄英疏：「不自營己之生也。」(引自道德經開題序訣義疏)

憨山說：「以其不自私其生。」

(二) 長生：長久。

景龍本，次解本，吳澄本，寇才質本，危大有本，「長生」作「長久」

(三) 後其身而身先：把自己放在後面，反而能得到大家的愛戴。

河上公說：「先人而後己者也，天下敬之先以為長。」

憨山說：「不私其身以先人，故人樂推而不厭。」

王淮說：「所謂『後其身』，即是一種謙讓，退藏與收斂的精神。」

〔四〕成其私；成就他自己。

薛蕙說：「夫聖人之無私，初非有欲成其私之心也。然而私以之成，此自然之道耳。程子有云：『老子之言竊弄闔闢者也。』予嘗以其言爲然，迺今觀之，殆不然矣。如此章者，苟不深原其意，亦正如程子之所訶矣。然要其歸，迺在於無私。夫無私者，豈竊弄闔闢之謂哉！」（引自老子集解）

【今譯】

天地長久。天地所以能够長久，乃是因爲它們的一切運作都不爲自己，所以能够長久。

所以『聖人』把自己放在後面，反而能贏得愛戴；把自己置於度外，反而能保全生命。不正是由於他不自私嗎？反而能成就自己。

【引述】

老子用天地的運作不爲自己來比喻『聖人』的行爲沒有貪私的心念。在其位的人，機會來得最方便，往往情不自禁的伸展一己的佔有欲。老子理想中的治者却能「後其身」「外其身」不把自己的意欲擺在前頭，不以自己的利害作優先考慮。這是一種了不起的謙退精神。

不把自己的意欲擺在前頭的人（「後其身」），自然能贏得大家的愛戴（「身先」）；不把自己的利害作優先考慮的人（「外其身」），自然能完成他的精神生命（「身存」）。這種人，正是由於他處處爲別人着想，反而能够成就他的理想生活。

## 八章

【原文】

註釋、今譯與引述

上善若水〔二〕。水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾〔三〕於『道』。居善地，心善淵〔三〕，與善仁〔四〕，言善信，正善治〔五〕，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤〔六〕。

【註釋】

〔一〕上善若水：「上善之人，如水之性。」（河上公註）

〔二〕幾：近。

〔三〕淵：形容沉靜。

〔四〕與善仁：「與」，指和別人相交相接。憨山說：「『與』，猶相與。謂與物相與。」

「與善仁」一句疑是文字脫佚，錯簡複出。因老子貶斥仁義，從不提倡「仁」字。

嚴靈峯先生說：「『仁』字傳奕本，景龍本，河上公本，鄧錡本，李嘉謀本，俱作『人』。馬叙倫曰：『人、仁古通。』疑卽七十九章下文：『天道無親，常與善人』諸句，因文字脫佚，僅存『與善人』三字，校者不察，又涉『言善信』一句；遂肌改『人』作『仁』。並妄置於『心善淵』句下也。按此『善』字七句，考與全書文例不合；蓋老子文，凡對偶三字句，多係偶數；殊少奇數。……且老氏思想，不重『仁』字。如原第五章云：『天地不仁……聖人不仁。』原十八章：『大道廢，有仁義。』原十九章：『絕仁棄義。』原三十八章：『失德而後仁。』故『與善仁』句，疑係借簡複出；當刪。」嚴說可供參考。

〔五〕正善治：爲政善於完成良好的治績。

「正」，同「政」。景龍本，傳奕本，蘇轍本，林希逸本，范應元本，吳澄本，及衆多古本作「政善治」。畢沅說：「永樂大典作『政』，作『正』者非。」

以上各句，薛蕙曾有簡明的註釋，薛註說：「行己不爭，避高處下，『善地』也；藏心微妙，深不可測，『善淵』也；其施兼愛而無私，『善仁』也；其言有微而不爽，『善信』也；治國則清靜自正，善治也。」

〔六〕尤：怨咎。

### 【今譯】

上善的人好像水一樣。水善於滋潤萬物而不和萬物相爭，停留在大家所厭惡的地方，所以最接近於「道」。

〔上善的人像水一樣，〕居留時選擇卑下的地方，心境十分沉靜，交友真誠相愛，言語信實可靠，為政國泰民安，處事盡其所長，行動掌握時機。

只因爲有不爭的美德，所以沒有怨咎。

### 【引述】

本章用水性來比喻上德者的人格。水最顯著的特性和作用是：(一)柔。(二)停留在卑下的地方。(三)滋潤萬物而不與相爭。老子認爲最完善的人格也應具有這種心態與行爲：「處家人之所惡。」別人不願去的地方，他願意去；別人不願意做的事，他願意做。他具有駱駝般的精神，堅忍負重，居卑忍辱。他能盡其所能地去貢獻自己的力量以幫助別人，而絕不和別人爭功爭名爭利，這就是老子「善利萬物而不爭」的思想。

## 九章

### 【原文】

持而盈之 〔一〕，不如其已 〔二〕；

揣而銳之 〔三〕，不可長保；

金玉滿堂，莫之能守；

富貴而驕，自遺其咎。

功遂〔四〕，身退〔五〕，天之『道』〔六〕。

〔註釋〕

〔一〕持而盈之：執持盈滿，含有自滿自驕的意思。

〔二〕已：止。

〔三〕揣而銳之：捶擊使它尖銳，含有顯露鋒芒的意思。

「銳」王弼本作「稅」。河上本和其他古本都作「銳」。王弼註文：「銳之令利。」可見王弼古本原作「銳」。

〔四〕功遂：功業成就。

河上公本、傅奕本及多種古本「功遂」作「功成名遂」。

易順鼎說：「文子上德篇，淮南道應訓，牟子引並作：『功成，名遂，身退。』」

〔五〕身退：指斂藏鋒芒。

王真說：「身退者，非謂必使其避位而去也，但欲其功成而不有之耳。」（引自道德經論兵要義述）

〔六〕天之道：指自然的規律。

成玄英疏：「天者，自然之謂也」。

〔今譯〕

執持盈滿，不如適時停止；

顯露鋒芒，銳勢難保長久；

金玉滿堂，無法守藏；

富貴而驕，自取禍患。

功業成就，含藏收斂，是自然之「道」。

### 【引述】

一般人遇到名利當頭的時候，沒有不心醉，沒有不趨之若鶩的。老子在這裡說出了知進而不知退，善爭而不善讓的禍害，叫人要適可而止。

貪位慕祿的人，往往得寸進尺；持才傲物的人，總是耀人眼目，這都應深自警惕的。富貴而驕，常常自取禍患，就像李斯，當他做秦朝宰相時，真是集富貴功名於一身，顯赫不可一世，然而終不免做階下囚，當他臨刑時，對他的兒子說：「吾欲與若復牽黃犬，出上蔡東門，逐狡兔，豈可得乎？」莊子最體味貪慕功名富貴的後果，當楚國的國王要聘請他去做宰相的時候，他笑笑回答使者說：「千金重利，卿相尊位也。子獨不見郊祀之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入太廟，當是之時，雖欲爲孤豚，豈可得乎？」從淮陰誅戮，蕭何繫獄的事件看來，我們可以了解老子警世之意是多麼的深遠！

本章在於寫「盈」。「盈」即是滿溢、過度的意思。自滿自驕，都是「盈」的表現。持「盈」的結果，將不免於傾覆之患。所以老子諄諄告誡人不可「盈」，一個人在功成名就之後，如能「身退」不盈，才是長保之道。

「身退」並不是引身而去，更不是隱匿形跡。王真說得很對：「身退者，非謂必使其避位而去也，但欲其功成而不有之耳」。「身退」即是斂藏，不發露。老子要人在完成功業之後，不把持，不據有，不露鋒芒，不咄咄逼人。可見老子所說的「身退」，並不是要人做隱士，只是要人不膨脹自我。范蠡，張良在功成名就以後，遁隱逃逸，並不是老子所說的「身退」。老子哲學，絲毫沒有遁世思想。他僅僅告誡人家，要在事情做好之後，不要貪慕成果

，不要屍位其間，而要收斂意欲，含藏動力。

## 十章

【原文】

載〔一〕營魄〔二〕抱一〔三〕，能無離乎？

專氣〔四〕致柔，能〔如〕嬰兒乎〔五〕？

滌除玄覽〔六〕，能無疵乎？

愛國治民，能無爲〔七〕乎？

天門〔八〕開闔〔九〕，能爲雌乎〔十〕？

明白四達，能無知乎〔十一〕？

〔生之畜之。生而不有；爲而不恃；長而不宰。是謂玄『德』〔十二〕。〕

【註釋】

〔一〕載：助語詞。

陸希聲說：「載，猶夫也。發語之端也。」（引自《道德真經傳》）

張默生說：「如詩經中『載笑載言』的『載』字，和『夫』字的用法差不多。」

〔二〕營魄：魂魄。

河上公說：「營魄，魂魄也。」

范應元說：「營魄，魂魄也。內觀經曰：『動以營身之謂魂，靜以鎮形之謂魄。』」

〔三〕抱一：合一。二十二章：「是以聖人抱一爲天下式」，「抱一」作「抱道」一解。三十九章：「古之得一者」，「一」指「道」。本章的「抱一」，指魂和魄合而爲一。魂和魄合而爲一，亦即合於「道」了（這個「道」含有融和，統一的意思）。

林希逸說：「抱者，合也。」

高亨說：「一謂身也。」「身」包含魂和魄，即將精神和形軀合爲一體。

〔四〕專氣：集氣 (concentrate the vital force)。

高亨說：「管子內業篇：『搏氣如神，萬物備存』。尹註：『搏謂結聚也。』老子之『專氣』與管子之『搏氣』同。」

〔五〕能「如」嬰兒乎：傅奕本及其他古本都有「如」字，王弼本缺漏，應據傅本補上。

俞樾說：「河上公及王弼本無『如』字，於文義未足。惟傅奕本有『如』字，與古本合。」

嚴靈峯先生說：「王註云：『任自然之氣，致至柔之和，若嬰兒之無欲乎。』註以『若』釋『如』，疑王本亦當有『如』字。二十章云：『我獨汨兮其未兆，』如『嬰兒之未孩。』四十九章『聖人皆孩之』句，王注云：『皆使和而無欲，』如『嬰兒也。』以此例彼，亦當有『如』字。淮南子道訓引老子曰：『專氣致柔能如嬰兒乎？』蓋引古本，有『如』字，文義始足。因據俞說及傅本補正。」

〔六〕玄覽：喻心靈深處明澈如鏡。「玄」，形容人心的深邃靈妙。「覽」，指心鏡的觀照。

高亨說：「『覽』讀爲『鑑』，『覽』『鑒』古通用。……玄鑒者，內心之光明，爲形而上之鏡，能照察事物，故謂之玄鑒。淮南子修務篇：『執玄鑒於心，照物明白。』太玄章：『修其玄鑒。』『玄鑒』之名，疑皆本於老子。莊子天道篇：『聖人之心，靜乎天地之鑑，萬物之鏡也。』亦以心譬鏡。」

〔七〕愛民治國能無「爲」乎：「爲」王弼本原作「知」。景龍碑，林希逸本，吳澄本，焦竑本等都作「爲」。

俞樾說：「唐景龍碑作『愛民治國能無爲』，其義勝，當從之。『愛民治國能無爲』，即孔子『無爲而治』之旨。」

〔八〕天門：各家的註解不一，舉數例，如：（一）河上公註：「天門謂鼻孔。」（二）蘇轍說：「天門者，治亂廢興所從出也。」（三）林希逸說：「天門，即天地間自然之理也。」（四）范應元說：「天門者，以吾之心神出入而言也。」今譯從（一）作感官解。

高亨說：「耳爲聲之門，目爲色之門，口爲飲食言語之門，鼻爲臭之門，而皆天所賦予，故謂之天門也。莊子天運篇：『其心以爲不然者，天門弗開矣。』天門亦同此義，言心以爲不然，則耳目口鼻不爲用。（莊子庚桑篇：『入出而無見其形，是謂天門。天門者，『無』『有』也，萬物出乎『無』『有』。』與此異義。）」

〔九〕開闔。即動靜。

〔十〕能爲雌：「爲雌」即守靜的意思。

「爲雌」王弼本原作「無雌」。景龍本，傅奕本及其他古本都作「爲雌」。「無雌」是誤寫，義不可通，應據傳本改正。

俞樾：「『天門開闔能無雌』，義不可通。蓋涉上下文諸句而誤。王弼註云：『言天門開闔，能爲雌乎，則物自賓而處自安矣。』是王弼本正作『能爲雌』也。河上公註云：『治身當如雌牝，安靜柔弱。』是亦不作『無雌』。故知『無』字乃傳寫之誤，當據景龍本訂正。」

〔十一〕明白四達能無「知」乎：「知」王弼本作「爲」。河上公本及其他古本多作「知」，可據河上本改。

俞樾說：「唐景龍碑作『明白四達能無知。』其義勝，當從之。」

〔十二〕生之畜之，生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德：這五句重見於五十一章。在本章，這五句和上面各句

意義不相關聯，爲五十一章錯簡重出，可刪去。

馬叙倫說：「『自生之畜之』以下，與上文義不相應。……皆五十一章之文。」

### 【今譯】

精神和形體合一，能不分離嗎？

集氣到最柔和的心境，能像嬰兒的狀態嗎？

洗清雜念而深入觀照，能沒有瑕疵嗎？

愛民治國，能自然無爲嗎？

感官和外界接觸，能守靜嗎？

智無不照，能不用心機嗎？

〔生長萬物、畜養萬物。生長萬物而不據爲已有；與作萬物而不自恃己能；長養萬物而不爲主宰。這就是最深的「德」。〕

### 【引述】

這一章着重在講修身的工夫。

「載營魄抱一，能無離乎？」這是說一個健全的生活必須是形體和精神合一而不偏離。「抱一」即是抱「道」，能抱「道」，即是使肉體生活與精神生活可臻至於和諧的狀況。

「專氣致柔」是集氣到最柔和的心境，即所謂「心平氣和」。「氣柔」是心境極其靜定的一種狀態。

「滌除玄覽」即是洗清雜念，摒除妄見，而返自觀照內心的本明。

老子所講的這些修身工夫，和瑜伽術不同。瑜伽的目的在于超脫自我和外在的環境。老子重在修身，修身之後乃推其餘緒而愛民治國。

## 十一章

【原文】

三十輻〔一〕，共一轂〔二〕，當其無，有車之用〔三〕。

埴埴〔四〕以爲器，當其無，有器之用。

鑿戶牖〔五〕以爲室，當其無，有室之用。

故有之以爲利，無之以爲用〔六〕。

【註釋】

〔一〕輻：車輪上的輻條。古時候的車輪，由三十根輻條所構成，這個數目是取法於月數（每月三十日）。

〔二〕轂：車輪中心的圓木。

〔三〕當其無，有車之用：有了車轂中空的地方，才有車的作用。「無」指轂的中空之處。

〔四〕埴埴：埴，和。埴，陶土。和土做成飲食的器皿。

〔五〕戶牖：門窗。

〔六〕有之以爲利，無之以爲用：「有」給人便利，「無」發揮了它的作用。依王弼的註是：「有」所帶給人的便利，只當它和「無」相配合時才顯示出它的用處來（「有之所以爲利，皆賴無以爲用也。」）

高亨說：「二『之』字疑衍，『有以爲利，無以爲用。』猶云以有爲利，以無爲用也。……以文法言之，上文有無並舉，此處有無雙收，諸有無字皆名詞，此處若增二『之』字，則此有無二字變爲動詞，與上文不合矣。」高說可供參考。

三十根輻條匯集到一個轂當中，有了車轂中空的地方，才有車的作用。

揉合陶土做成器具，有了器皿中空的地方，才有器皿的作用。

開整門窗建造房屋，有了門窗四壁中空的地方，才有房屋的作用。

所以「有」給人便利，「無」發揮了它的作用。

【引述】

一般人只注意實有的作用，而忽略空虛的作用。老子舉例說明：(1)「有」和「無」是相互依存，相互為用的。(2)無形的東西能產生很大的作用，只是不容易為一般人所覺察。老子特別把這「無」的作用彰顯出來。

老子舉了三個例子：車的作用在於運貨載人，器皿的作用在於盛物，室的作用在於居住。這是車、器、室給人的便利，所以說：「有之以為利。」然而，如果車子沒有轂鎔中空的地方可以轉軸，就無法行駛；器皿如果沒有中間空虛的地方可以容量，就無法盛物；室屋如果沒有四壁門窗中空的地方可以出入通明，就無法居住。可見得中空的地方所發揮的作用了，所以說：「無之以為用。」

本章所說的「有」「無」是就現象界而言的，第一章上所說的「有」「無」是就超現象界而言，這是兩個不同的層次。它們符號型式雖然相同，而意義內容却不一。「有」「無」是老子專設的名詞，用來指稱形而上的「道」向下落實而產生大地萬物時的一個活動過程。這裡所說的「有」就是指實物，老子說明實物只有當它和「無」（中空的地方）配合時才能產生用處。老子的目的在於引導人的注意力不再拘着於現實中所見的具體形象。

## 十二章

【原文】

五色〔二〕令人目盲〔三〕；五音〔三〕令人耳聾〔四〕；五味〔五〕令人口爽〔六〕；馳騁〔七〕畋獵，令人心發狂〔八〕；難得之貨，令人行妨〔九〕。是以『聖人』爲腹不爲目〔十〕，故去彼取此〔十一〕。

【註釋】

〔一〕五色：指青、赤、黃、白、黑。

〔二〕目盲：喻眼花撩亂。

〔三〕五音：指角、徵、宮、商、羽。

〔四〕耳聾：喻聽覺不靈。

〔五〕五味：指酸、苦、甘、辛、鹹。

〔六〕口爽：口病。「爽」，引申爲傷，亡。喻味覺差失。

王弼註：「爽，差失也。」

奚侗說：「廣雅釋詁三：『爽，敗也』；楚辭招魂：『厲而不爽些』；王註：『楚人名曩敗曰爽』。古嘗以『爽』爲口病專名。如淮南子精神訓：『五味亂口，使口爽傷』。」

〔七〕馳騁：縱橫奔走，喻縱情。

〔八〕畋：獵取禽獸。

〔九〕心發狂：心放蕩而不可制止。

高亨說：「『發』字疑衍。『心狂』二字，其意已足。此文『令人目盲，令人耳聾，令人口爽，令人心狂

，令人行妨。』句法一律，增一『發』字，則失其句矣。盲爲目疾，聾爲耳疾，狂爲心疾，故古書往往並言。』高說僅供參考。

〔十〕行妨：傷害操行。「妨」，害，傷。

〔十一〕爲腹不爲目：只求安飽，不求縱情於聲色之娛。

蔣錫昌說：「老子以『腹』代表一種簡單清靜之生活；以『目』代表一種巧僞多欲，其結果竟至『目盲，……耳聾……，口爽……發狂……行妨』之生活。明乎此，則『爲腹』卽爲無欲之生活，『不爲目』卽不爲多欲之生活。」

嚴靈峯先生說：「腹易厭足，目好無窮。此舉『目』爲例，以概其餘：耳、口、心、身四者。言只求果腹，無令目盲，耳聾，口爽，行妨。」

林語堂英譯註說：「腹」指內在自我 (the inner self) ；「目」指外在自我或感覺世界。(引自 *The Wisdom of Laotse*, P. 90)

〔十二〕去彼取此，摒棄物欲的誘惑，而持守安足的生活。「彼」，指「爲目」的生活。「此」，指「爲腹」的生活。

### 【今譯】

色彩繽紛會使人眼花撩亂；音調雜亂會使人聽覺不敏；飲食饜飫會使人舌不知味；縱情狩獵會使人心放蕩；稀有貨品會使人行爲不軌。因此『聖人』但求安飽而不逐聲色之娛，所以摒棄物欲的誘惑而保持安足的生活。

### 【引述】

在這裡老子指出物欲文明生活的弊害。這種生活，尋求官能的刺激，流逸奔競，淫佚放蕩，使心靈激擾不安。因而老子認爲正常的生活是爲「腹」不爲「目」，務內而不務外。俗語說：「羅綺千箱，不過一暖；食前方丈，不過一飽。」物欲的生活，但求安飽，不求縱情於聲色之娛。

爲「腹」，即求建立內在寧靜恬淡的生活。爲「目」，即追逐外在貪欲的生活。一個人越是投入外在化的漩渦裡，則越是流連忘返，使自己產生自我疏離 (Self-Estrangement)，而心靈日愈空虛。因而老子喚醒大家要摒棄外界物欲生活的誘惑，而持守內心的安足，確保固有的天真。

今日都市文明的生活，芸芸衆生，只求動物性的滿足與發洩，靈性的斲傷到了駭人的地步。我們可以普遍地看到人心狂蕩的情景，讀了老子的描述，令人感慨係之！

## 十三章

【原文】

寵辱若驚 (一)，貴大患若身 (二)。

何謂寵辱若驚？寵爲下 (三)。得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。

何謂貴大患若身？吾所以有大患者，爲吾有身，及吾無身，吾有何患 (四)？

故貴以身爲天下，若可寄天下；愛以身爲天下，若可託天下 (五)。

【註釋】

(一) 寵辱若驚：得寵和受辱都使人驚慌。

河上公說：「身寵亦驚，身辱亦驚。」

王弼說：「寵必有辱，榮必有患。寵辱等，榮患同也。」

(二) 貴大患若身：重視身體一如重視大患。「貴」，重視。「身」，身體。

王純甫說：「貴大患若身，當云：貴身若大患。倒而言之，文之奇也，古語多類如此者。」（引自老子億）這句話，前人的註解都不妥，只有王道（字純甫）的說法可取。焦竑老子翼會錄王純甫這項解釋。

王淮說：「此言修道之士謹慎（擔心）自己之身體，就如謹慎（擔心）自己大患一樣。」

〔三〕寵爲下：得寵是不光榮的。「下」即卑下的意思。

憨山說：「世人皆以寵爲榮，却不知寵乃是辱。」又說：「寵爲下，謂寵乃下賤之事也。譬如僻倖之人，君愛之以爲寵，雖卮酒鸞肉必賜之。非此，不見其爲寵，彼無寵者，則傲然而立。以此較之，雖寵實乃辱之甚也，豈非下耶！故曰寵爲下。」

河上公本作「辱爲下」。

景福碑、陳景元本，李道純本作「寵爲上，辱爲下」。

〔四〕吾所以有大患者，爲吾有身，及吾無身，吾有何患：這是說大患是來自身體，所以防大患，應先貴身。老子說這話是含有警惕的意思，並不是要人棄身或忘身。老子從來沒有輕身、棄身或忘身的思想，相反的，他却要人貴身。但老子的意思被普遍地誤解。古註中，司馬光和范應元的解釋頗切合老子原義。

司馬溫公說：「有身斯有患也，然則，既有此身，則當貴之，愛之，循自然之理，以應事物，不縱情欲，俾之無患可也。」

范應元說：「輕身而不修身，則自取危亡也。是以君子安而不忘危，存而不忘亡，故終身無患也。」

〔五〕貴以身爲天下，若可寄天下；愛以身爲天下，若可託天下：以貴身的態度去爲天下，才可以把天下寄付給他；以愛身的態度去爲天下，才可以把天下托交給他。

范應元說：「貴以身爲天下者，不輕身以徇物也；愛以身爲天下者，不危身以掇患也。先不輕身以徇物，

則可以付天下於自然，而各安其安；能不危身以撥患，然後可以寓天下，而無患矣。」

福永光司說：「本章謂真正能够珍重一己之身，愛惜一己生命的人，才能珍重他人的生命，愛重別的人。並且，也只有這樣的人，才可以放心地將天下的政治委任他。」

### 【今譯】

得寵和受辱都感到驚慌失措，重視身體好像重視大患一樣。

什麼叫做得寵和受辱都感到驚慌失措？得寵本來就是不光榮的。得到恩惠感到心驚不安，失去恩惠也覺驚恐慌亂，這就叫做得寵和受辱都感到驚慌失措。

什麼叫做重視身體像重視大患一樣？我所以有大患，乃是因為我有這個身體，如果沒有這個身體，我會有什麼大患呢？

所以能够以貴身的態度去為天下，才可以把天下寄付給他；以愛身的態度去為天下，才可以把天下托交給他。

### 【引述】

這一章老子強調「貴身」思想。老子認為一個理想的治者，首要在於「貴身」，不胡作妄為，這樣，大家才放心把天下的重責委任給他。

上一章說到「聖人」為「腹」不為「目」但求建立恬靜安足的生活，而不求聲色貨利的縱欲生活。這一章說到「為腹不為目」的「聖人」，能够「不以寵辱榮患損易其身」（王弼語），才可以擔負天下的重任。

老子劈頭說：「寵辱若驚」。在老子看來，「寵」和「辱」對於人的尊嚴之挫傷，並沒有兩樣。受辱固然損傷了自尊，得寵何嘗不是被剝落了人格的獨立完整。得寵者的心理，總是感覺到這是一份意外的殊榮，既經賜與，就戰戰兢兢地惟恐失去，於是在賜與者的面前，誠惶誠恐，曲意逢迎，因而自我的人格尊嚴無形地萎縮下去。若是一

個未經受寵的人，那末他在任何人的面前都可傲然而立，保持自己的人格之獨立完整。所以說：得寵也是卑下的，不光榮的（「寵爲下」）。

一般人對於身外的寵辱毀譽，莫不過分的重視，就像如臨大患一樣。甚至於許多人重視身外的寵辱毀譽遠超過了自己的生命。因此老子喚醒人家要貴身。他要人貴身像關注大患一樣。

「貴身」的觀念，可見於四十四章；一般人亟亟於身外的名利，而不顧惜自身，所以老子感慨地發問：「名與身孰親？身與貨孰多？」貴身的反面是輕身，二十六章中，老子責問輕身（作賤自己性命）的君主：「奈何萬乘之主而以身輕天下？」

這一章前人多曲解。許多人解釋爲「身」是一切煩惱大患的根源，所以要忘身。一個「貴身」的思想却被誤解爲「忘身」。造成這種曲解多半是受了佛學的影響，他們用佛學的觀點去附會老子。肉體和精神這兩個部分是構成人之所以爲人的充分而且必要的條件，也即是構成人的生命之充分而且必要的條件。有些人把「身」視爲「肉體」的同義字，再加上道學觀念和宗教思想的影響，認爲肉體是可卑的，遂有「忘身」的說法。

其次，老子所說的：「『何謂貴大患若身？』吾所以有大患者，爲吾有身，及吾無身，吾有何患！」這一問一答，老子的答詞是陳述的語句，並不是價值判斷的語句。而答詞的重點應是落在「身」字。老子只在於說「身」是一切根源，大患的淵源也來自於「身」。從上下文看來，老子很明白的表示：如果「貴身」，自然可減除許多外患（外患的由來都在於「爲目」——縱情縱欲的貪求）；如果「貴身」，則清靜寡欲，自然會漠視外在的寵辱毀譽。這樣的人，才能擔當大任。

## 十四章

【原文】

視之不見，名曰「夷」；聽之不聞，名曰「希」；搏之不得，名曰「微」〔一〕。此三者不可致詰〔二〕，故混而爲一。其上不皦〔三〕，其下不昧〔四〕，繩繩〔五〕不可名，復歸於無物〔六〕。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍〔七〕。迎之不見其首；隨之不見其後。

執古之「道」，以御今之有〔八〕。能知古始〔九〕，是謂「道」紀〔十〕。

【註釋】

〔一〕「夷」，「希」，「微」：這三個名詞都是用來形容感官所不能把握的「道」。

河上公註：「無色曰夷；無聲曰希；無形曰微。」

〔二〕致詰：究詰，追究。

憨山說：「致詰，猶言思議。」

〔三〕皦：光明。

敦煌本，強思齊本「皦」作「皎」。「皦」「皎」二字可通用。說文：「皦，玉石之白。皎，月之白。」

〔四〕昧：陰暗。

〔五〕繩繩：紛芸不絕。

〔六〕復歸於無物：這和十六章「復歸其根」的意思相同。「復歸」，即還原。「無物」不是一無所有，它是指不具任何形象的實存體。「無」是相對於我們的感官來說的；任何感官都不能知覺它（「道」），所以用個「無」字加以形容它的不可見。

〔七〕惚恍：若有若無，閃爍不定。

〔八〕有：指具體的事物。這裡的「有」字，不是老子的專有名詞，所以和一章的「有」不同。

〔九〕古始：宇宙的原始或「道」的端始。

〔十〕道紀：「道」的綱紀，即「道」的規律。

### 【今譯】

看它看不見，名叫「夷」；聽它聽不到，名叫「希」；摸它摸不着，名叫「微」。这三者的形象無從究詰，它是渾淪一體的。它上面不顯得光亮，它下面也不顯得陰暗，它綿綿不絕而不可名狀，一切的運動都會還回到不見物的狀態。這是沒有形狀的形狀，不見物體的形象，叫它做「恍惚」。迎着它，看不見它的前頭；隨着它却看不見它的後面。

把握着早已存在的「道」，來駕馭現在的具體事物。能够了解宇宙的原始，叫做「道」的規律。

### 【引述】

本章是描述「道」體的。

形而上的實存之「道」，和現實界的任何經驗事物不同，它不是一個有具體形象的東西。它既沒有形體，當然也沒有顏色，沒有聲音。因此老子說：「視之不見」、「聽之不聞」、「搏之不得」。又說：「迎之不見其首」、「隨之不見其後」。這些都是形容「道」為我們感官所無從認識的，它超越了人類一切感覺知覺的作用。難怪老子會說它不可思議（「不可致詰」）。

這個「道」，由於沒有明確的形體，所以無法加以名狀。這個超乎聲色名相的「道」，並非空無所有。老子所說的「無物」，並不是指 Nothingness，而是指「道」不是普通意義的物。普通意義的物，是有形體可見的東西。「道」是「沒有形體」可見的東西。

『道』是個超驗的存在體，老子用了一種特殊的方法去描述它。他將經驗世界的許多概念用上，然後一一否定它們的適當性，並將經驗世界的種種界限都加以突破，由此反顯出『道』的深微詭秘之存在。

## 十五章

### 【原文】

古之善爲士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強爲之容：

豫兮 〔一〕 若冬涉川 〔二〕 ；

猶兮 〔三〕 若畏四鄰 〔四〕 ；

儼兮 〔五〕 其若客 〔六〕 ；

渙兮若冰之將釋 ；

敦兮其若樸 ；

曠兮 〔七〕 其若谷 ；

混兮其若 〔八〕 濁 ；

澹兮其若海 ；

颯兮若無止 〔九〕 。

孰能濁以靜之徐清；孰能安以動之徐生〔七〕。  
保此道者，不欲盈〔七〕。夫唯不盈，故能蔽而新成〔七〕。

【註釋】

〔一〕豫兮：「豫」原是野獸的名稱，性好疑慮。「豫兮」引申爲遲疑慎重的意思。

范應元說：「豫，象屬，先事而疑，此形容善爲士者，審於始而不躁進也。」

〔二〕若冬涉川：形容小心翼翼。

憨山說：「冬涉川，謂不敢遽進。」

高亨說：「涉大川爲古人習用語，……涉大川者心必戒懼，行必徐遲，故曰「豫兮」。詩小旻：「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。」若涉大川與如臨深淵同意。」

〔三〕猶兮：「猶」原是野獸的名稱，加上「兮」字，用來形容警覺戒惕的樣子。

范應元說：「猶，獾屬，後事而疑，此形容善爲士者，謹於終而常不放肆。」

〔四〕若畏四鄰：形容不敢妄動。

〔五〕儼兮：形容端謹莊嚴。

林希逸說：「儼，凝定也。」

吳澄說：「儼，矜莊貌。」

〔六〕客：王本原作「容」。「容」字與「客」字形近而誤。河上本，景龍本，傅奕本及其他古本多作「客」，應據河上本改正。

〔七〕曠兮：形容空豁的樣子。

註釋、今譯與引述

〔八〕若：王弼說：「凡此諸『若』，皆言其容象不可得而形名也。」

〔九〕澹兮其若海，颯兮若無止：沉靜的樣子，好像湛深大海；飄逸的樣子，好像無有止境。「澹」，澹泊、沉靜（范應元說：「澹，水深也。澹兮，深不可測。」）。「颯」，高風，形容形迹飄逸（王弼說：「無所繫繫。」）。

這兩句原是二十章文字，因與上下文不相應，疑是本章錯簡，今據嚴靈峯先生之說，移入「混兮其若濁」句下。

嚴靈峯先生說：「此兩句與本章各句文例一律，『澹兮其若海』句與『曠兮其若谷』句相應；『颯兮若無止』句與『渙兮若冰之將釋』句相應。淮南子原道訓云：「其全也，純兮若樸；其散也，混兮若濁。濁而徐清，沖而徐盈；澹兮其若深淵，汎兮其若浮雲。」文子道原篇亦云：「其全也，敦兮其若樸；其散也，渾兮其若濁；濁而徐清，沖而徐盈；澹然若大海，汎然若浮雲。」文子「澹然若大海」句正在「渾兮其若濁」句後也。又「颯」字梁簡文本作「飄」，「汎兮若浮雲」與「颯兮若無止」句，誼正同也。」嚴說可從。「澹兮其若海，颯兮若無止」兩句，在二十章「俗人察察，我獨悶悶」句下，而在「衆人皆有以，而我獨頑且鄙」句上，顯然是錯簡插入的。插入這兩句，使上句文氣爲之割離。今依文例與文義上看，應移回此處。

〔十〕孰能濁以靜之徐清，孰能安以動之徐生：誰能在動盪中安靜下來而慢慢的澄清，誰能在安定中變動起來而慢慢的趨進。

吳澄說：「『濁』者動之時也，動繼以靜，則徐徐而清矣。『安』者靜之時也，靜繼以動，則徐徐而生矣。『安』謂定靜，『生』謂活動。蓋惟濁故清，惟靜故動。」

「這兩句的原文，各本頗不同。在這裡只例舉河上本和王弼本來討論：

（一）「孰能濁以〔止〕靜之徐清？孰能安以〔久〕動之徐生？」道藏河上本上句有一「止」字，和下句「久

「字對文。但河上公的通行本及所有古本都沒有「止」字（下句則有「久」字）。

（王弼本作「孰能濁以靜之徐清？孰能安以（久）動之徐生？」這兩句是對文，王本下句多了一個「久」字。

嚴可均說：「大典作『孰能安以』，無『久』字。」（引自朱晴園老子校釋）

陶方琦說：「依王弼註，似王本無『久』字。」（引自蔣錫昌老子校詁）

蔣錫昌說：「『安以動之』與上『濁以靜之』一律，陶據王註，謂無『久』字，是也。」

景龍碑、永樂大典都沒有「久」字。「久」字疑是衍文。今據吳澄本刪正爲：「孰能濁以靜之徐清？孰能安以動之徐生？」字句一律，正相對文。

〔七〕不欲盈：「盈」，滿。「不欲盈」，不求自滿

〔八〕蔽而新成：去故更新的意思。

「而」王弼本原作「不」，「而」「不」篆文形近，誤衍。若作「不」講，則相反而失義。今據易順鼎之說改正。

易順鼎說：「疑當作『故能蔽而新成。』『蔽』者，『蔽』之借字；『不』者，『而』之誤字也。『蔽』與『新』對。『能蔽而新成』者，即二十章所云『蔽則新』。」

高亨說：「易說是也。篆文『不』作𠄎，『而』作而，形近故譌。墨子兼愛下『不鼓而退也。』『而』乃『不』字之譌，可以互證。」

### 【今譯】

古時有道士，是微妙而通達，深刻而無法認識。正因為無法認識，所以勉強來形容他：小心審慎，好像冬天涉足於河川；

警覺戒惕，好像提防四周的窺伺；

拘謹嚴肅，好像身爲賓客；

融和可親，好像冰在解凍；

淳厚朴質，好像未經雕琢的素材；

空豁開廣，好像深山的幽谷；

渾樸純和，好像混濁的樣子；

「沉靜恬淡，好像湛深的大海；

飄逸無繫，好像無有止境。」

誰能在動盪中安靜下來而慢慢的澄清？誰能在安定中變動起來而慢慢的趨進？

保持這些道理的人，不肯自滿。只因他不自滿，所以能去故更新。

### 【引述】

本章是對體道之士的描寫。

「道」是精妙深玄，恍惚不可捉摸。體道之士，也靜密幽沉，難以測識。世俗的人，形氣穢濁，利欲薰心，莊子說：「嗜欲深者天機淺。」這班人，一眼就可以看到底。體道之士，則微妙深奧，所以說：「深不可識。」

老子對於體道之士的風貌和人格形態作了一番勉強的描述（「強爲容」）；從「豫焉，若冬涉川」到「颺兮，若無止」這九句，寫出了體道者的容態和心境：慎重、戒惕、威儀、融和、敦厚、空豁、渾樸；恬靜，飄逸等人格修養的精神狀況。

「孰能濁以靜之徐清，孰能安以動之徐生」，這是說體道之士的靜定工夫和精神活動的狀況。「濁」和「清」對立，「安」（靜）和「生」（動）對立，一是說明動極而靜的生命活動過程，一是說明靜極而動的生命活動過

程。「濁」是動盪的狀態，體道之士在動盪的狀態中，透過「靜」的工夫，恬退自養，靜定持心，轉入清明的境界。（這是說明動極而靜的生命活動過程）。在長久沉靜安定（「安」）之中，體道之士，又能生動起來，趨於創造的活動（「生」）。（這是說明靜極而動的生命活動過程。）

老子在這裡對於體道之士的描寫，很自然的使我們聯想起莊子在大宗師篇對於「真人」的描寫。把他們心中的理想人物作一個比較，老子所描繪的人格型態，較側重於凝靜敦樸、謹嚴審慎的一面，莊子所描繪的人格型態，較側重於高邁凌越、舒暢自適的一面。莊子那種超俗不羈，「獨與天地精神往來」的人格型態是獨創一格的。在他筆下所構畫的那胸次悠然、氣象恢宏的真人，和老子所描繪的體道之士比較起來，顯得很大的不同。老子的描寫，「素樸直截」（福永光司的話）；他的素材，都是日常生活和自然風物的直接表現。莊子則運用浪漫主義的筆法，甚至於發揮文學式的幻想，將一種特出而又突出的人格精神提昇出來。

## 十六章

【原文】

致虛極，守靜篤（一）。

萬物並作（二），吾以觀復（三）。

夫物芸芸（四），各復歸其根。歸根（五）曰「靜」，是謂「復命」（六）。復命曰「常」（七），知「常」曰「明」（八）。不知「常」，妄作凶。

知「常」容（九），容乃公，公乃全（十），全乃天（十一），天乃「道」，「道」乃久，沒身

不殆。

【註釋】

〔一〕致虛極，守靜篤：「虛」「靜」形容心境原本是空明寧靜的狀態，只因私慾的活動與外界的擾動，而使得心靈蔽塞不安，所以必須時時做「致虛」「守靜」的工夫，以恢復心靈的清明。「虛」，喻心靈空明的境況，不帶一絲成見（有成見就實而不虛）。「致」，推致。「極」和「篤」意思相同，指極度，頂點。

范應元說：「致虛、守靜，非謂絕物離人也。萬物無足以撓吾本心者，此真所謂虛極、靜篤也。」

〔二〕作：生成活動。

吳澄說：「作，動也。植物之生長，動物之知覺，皆動也。」

〔三〕復：返，往復循環。

吳澄說：「復，反還也。物生，由靜而動，故反還其初之靜爲復；植物之生氣下藏，動物之定心內寂也。」

〔四〕芸芸：紛雜茂盛。芸芸，常用來形容草木的繁盛。

吳澄說：「芸芸，生長而動之貌。」

〔五〕歸根：回歸本原。

范應元說：「歸根者，反本心之虛靜也。」

〔六〕復命：復歸本性。

憨山說：「命，人之自性。」

趙秉文說：「老子所謂『命』，佛氏所謂性也。」（引自道德真經集解）

嚴靈峯先生說：「復其性命之本真，故曰：復命。」

蘇轍說：「命者，性之妙也。性猶可言，至於命，則不可言矣。」范應元曾對蘇轍的觀點加以質疑：「誠

老氏此經，惟言心，未嘗言性，而子由註此經，屢言性，何也！「老子「復命」的觀念對末儒「復性」的思想頗有影響。然而這裡說「復命」即復歸本性，僅意指回復虛靜的本性。

福永光司說：「老子的復歸思想與後來宋學之復性說有密切關係。但就一般言之，老子此一思想，其特色所在，實在是認現象個物之根源有個本體之道的永恆不滅；即是說，一切個物就其自身而言，雖是有限不完全，但其存在之根源，却是穩踏著無限而完全的「道」，因與「道」有著連續的本末關係，故由自末歸本的復歸，而得脫出其自身之有限性與不完全性。——這便是復歸思想之本質。

此一復歸思想，在中國哲學史上，便形成了兩種特徵性思想。其一，就人的內在的主體性實踐性這一方面作復歸。人心原本清淨圓滿，因後天種種欲望與知識而被騷亂，故應捨棄人欲以復歸其原本的清淨圓滿；此唐李翱及其承繼者宋學之復性說可為其代表，而中國佛教與道教之修養論，亦可謂在基本上亦立于此一立場。

其二，就古今此一時間之推移，作歷史方向之復歸。以「過去」為「道」之完全實現之至德之世，「現在」為墮落下降之不完全時代，自不完全的「今」復歸于完全的「古」；此即所謂復古或尚古思想，儒家之信堯舜禹湯之世為聖人實在之世，而冀復歸于彼古聖之道，可為最好代表。

老子之復歸思想，實兼此二方向。而尤其不可忽視的，是他所展示的二方向是屬原型的。（陳冠學譯）

〔七〕常：指萬物運動與變化中的不變之律則。

〔八〕明：萬物的運動和變化都依循着循環往復的律則，對於這種律則的認識和了解，叫做「明」。

〔九〕容：寬容，包容。

王弼註：「無所不包。」

〔十〕全：周備。

「全」王弼本作「王」。王註：「無所不周普」，可見原文並不是「王」字，如作「王」，文義不通。今

本「王」字是「全」字的缺壞所誤，根據勞健的說法改正。

勞健說：「『知常容，容乃公，』以容、公二字爲韻。『天乃道，道乃久，』以道、久二字爲韻。獨『公乃王，王乃天』二句韻相遠。『王』字義本可疑，……此二句『王』字蓋卽『全』字之譌。『公乃全，全乃天』，全、天二字爲韻。王弼註云『周普』是也。今本『王』字，碑本『生』字，當是『全』之壞字，『生』字尤形近於『全』，可爲蛻變之驗也。」勞說十分可取。通行本誤傳已久，應據勞說改正。

〔七〕天：指自然的天，或爲自然的代稱。

### 【今譯】

「致虛」和「守靜」的工夫，做到極篤的境地。

萬物蓬勃生長，我看出往復循環的道理。

萬物紛紛芸芸，各自返回到它的本根。返回本根叫做「靜」，也叫做「復命」。「復命」叫做「常」，了解「常」叫做「明」。不了解「常」，輕舉妄動就會出亂子。

了解「常道」的人是無所不包的，無所不包就能坦然大公，坦然大公才能無不周遍，無不周遍才能符合自然，符合自然才能符合於「道」，體「道」而行才能長久，終身可免於危殆。

### 【引述】

本章強調致虛守靜的工夫。致虛卽是心智作用的消解，消解到沒有一點心機和成見的地步。一個人運用心機固然做寒了明徹的心靈，固執成見固然妨礙了明晰的認識，而一個人露才、溺情、使氣也是耗費生命的一種表現。所以致虛便是要消解心靈的蔽障和消滅耗費生命的心智活動（露才、溺情、使氣耗費生命之說，爲牟宗三先生課堂上的講詞，見於《崑崙正同學所作的筆記》）。

致虛必守靜。透過「靜」的工夫，乃能深蓄厚養，儲藏能量。（從這裡可以看出中國文化最忌發露的一面。）

本章還說到「歸根」「復命」。「歸根」就是要回歸到一切存在的根源。根源之處，便是呈「虛靜」的狀態。而一切存在的本性，即是「虛靜」的狀況，還回到「虛靜」的本性，就是「復命」的思想。

「復命」的思想，可視為宋學「復性」說之所本。莊子繕性篇所展開的「復初」的主張，乃是與「復命」「復性」同類的概念，和本章關係也很密切。老子復歸的思想，乃就人的內在之主體性、實踐性這一方面作復歸。人原本清淨圓滿，清明透澈，只因智巧嗜欲的活動而受騷亂與蒙蔽。故應捨棄智巧嗜欲的活動而復歸於原本的清淨圓滿、清明透澈的境地（「復命」思想影響宋學「復性」之說，引自福永光司，請參看福永先生老子九十七頁）。

## 十七章

【原文】

太上〔一〕，不知有之〔二〕；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。

悠兮〔三〕其貴言〔四〕。功成事遂，百姓皆謂：「我自然〔五〕。」

【註釋】

〔一〕太上：最好，至上；指最好的世代。本章所說的「太上」、「其次」，是價值等級的排列，並不是一般舊註所謂的以時代先後為序的排列。

吳澄說：「太上，猶言最上，最上謂大道之世，相忘於無為。」

蔣錫昌說：「『太上』者，古有此語，乃最上或最好之誼。魏策，『故為王計：太上，伐秦；其次，賓秦；其次，堅約而詳講與國，無相離也；』謂最好，伐秦也。襄二十四年傳，『太上，有立德；其次，有立功；

其次，有立言；」謂最上，有立德者也。呂覽孟秋紀禁塞，「凡敎守者，太上，以說；其次，以兵；」謂敎守者，最好，以說也。有始覽謹聽，「太上，知之；其次，知其不知；」謂最好，知之也。……皆其證也。此文「太上」亦謂最好，係就世道升降之程度而言，猶謂最好之世也。王註，「太上謂大人也，大人在上，故曰太上。」河上註，「太上，謂太古無名之君也。」自此二註出，後世解老者，即皆以「太上」爲君，沿誤至今。」

福永光司說：「太上，即至高，最善的意思。次句「其次」，即次善的意思。乃是價值的等級。」

〔二〕不知有之；人民不知道有君主的存在。

「不」字王弼本原作「下」。吳澄本，明太祖本，焦竑本，鄧錡本，潘靜觀本，周如砥本都作「不」。本章最後一句：「百姓皆謂我自然。」就是「不知有之」（人民不知道有政府或帝力）的一個說明。作「不知」意義較爲深長。所以據吳澄本改「下」爲「不」。

〔三〕悠兮；悠閑的樣子。

河上公本，傅奕本，林希逸本，范應元本，吳澄本等古本「悠」作「猶」。如作「猶兮」（和十五章相同），即含有慎重的意思。然而「悠兮實言」意指達到忘言自適的境界，比「猶兮實言」在含義上更爲深長。

〔四〕實言；不輕於發號施令。

吳澄說：「『實』，實重也。實重其言，不肯輕易出口。蓋「聖人」不言無爲，俾民陰受其賜，得以名安其生。」

蔣錫昌說：「『實言』即二十三章「希言」之誼。彼此二「言」，均指聲教法令而言。」

〔五〕自然；自己如此。

吳澄說：「『然』，如此也。百姓皆謂我自如此。」

蔣錫昌說：「廣雅釋註：『然，成也。』『自然』指「自成」而言。」

## 【今譯】

最好的世代，人民根本不感到統治者的存在；其次（的世代），人民親近他而讚美他；再其次的，人民畏懼他；更其次的，人民輕侮他。統治者的誠信不足，人民自然不相信他。

〔最好的統治者〕却是悠閑不多事，不輕於發號施令。事情辦成功了，百姓都說：「我們本來是這樣的。」

## 【引述】

處身於權勢的暴虐中，腳踏於酷烈的現實上，老子嚮往着「帝力於我何有哉！」的時代，嚮往着在那時代裡，沒有橫暴權力的干擾而人民自由自在的生活情境。

老子理想中的政治情境是：(1)統治者具有誠樸信實的素養。(2)政府只是服務人民的工具。(3)政治權力絲毫不得逼臨於人民的身上。

老子將這種理想的政治情境，和德治主義與法治主義作了一個對比：用嚴刑峻法來鎮壓人民，這就是統治者誠信不足的一個表現。統治者誠信不足，人民自然產生「不信」的行爲。如此，統治者彈用高壓政策，而走向了末途。老子強烈的反對這種法治主義。德治主義固然好，在老子看來，這已經是多事的徵兆了。統治者今天慰問，明天安撫（固然可博得稱譽）；這已經是人民有傷殘欠缺的事端了。最美好的政治，莫過於「貴言」。在「貴言」的理想政治情況中，人民和政治相安無事，甚至於人民根本不知道統治者是誰（「不知有之」）；政權壓力完全消解，大家呼吸在安閒自適的空氣中。

## 十八章

## 【原文】

大「道」廢，有仁義；智慧「二」出，有大偽；六親「三」不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。

【今註】

「二」智慧：智巧。

憨山說：「即禮樂權衡斗斛法令之事。」

「智慧」王弼本原作「慧智」。傅奕本，蘇轍本，林希逸本，吳澄本，焦竑本均作「智慧」。王弼的註本：「故『智慧』出，則大偽生也。」可見「慧智」是傳寫誤倒的。因據傅奕本及王註改正。

「三」六親：父、子、兄、弟、夫、婦。

【今譯】

大道廢棄，才提倡仁義；智巧出現，才產生偽詐；家庭糾紛，才顯出孝慈；國家昏亂，才見出忠臣。

【引述】

魚在水中，不覺得水的重要；人在空氣中，不覺得空氣的重要；大道興隆，仁義行於其中，自然不覺得有倡導仁義的必要。等到崇尚仁義的時代，社會已經是不純厚了。

某種德行的表彰，正由於它特別欠缺的緣故；猶如現在所謂好人好事的表揚，正由於這些事跡極其稀罕的緣故。

本章是老子對於當時病態的社會現象的一個敘說。

## 十九章

【原文】

絕聖棄智〔一〕，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者〔二〕以爲文〔三〕，不足。故令有所屬〔四〕；見素抱樸〔五〕，少私寡欲。

【註釋】

〔一〕 絕聖棄智：拋棄聰明智巧。

「聖」字在老子書上有兩種用法：一爲聖人的「聖」，乃是指最高的修養境界；另一爲自作聰明的意思。這裡的「聖」即屬於後者。

蔣錫昌說：「聖者創制立法，智者舞巧弄詐。」

〔二〕 此三者：指聖智、仁義、巧利。

〔三〕 文：文飾、浮文。

〔四〕 屬：歸屬、適從。

〔五〕 見素抱樸：「素」是沒有染色的絲；「樸」是沒有雕琢的木。「素」「樸」在這裡是異字同義。

【今譯】

拋棄聰明和智巧，人民可以得到百倍的好處；拋棄仁和義，人民可以恢復孝慈的天性；拋棄巧詐和貨利，盜賊就自然會消失。（聖智、仁義、巧利）這三者全是巧飾的，不足以治理天下。所以要使人有所從屬：顯示真純、持守樸質，減少私心、降低慾望。

【引述】

上章是敘說社會的病象。本章是對於社會病象所提出的治方。

這裡承前章所說：「智慧出，有大僞」，而主張拋棄這種聰明智巧。老子指出「聖」「智」產生法制巧詐，用法制巧詐治國，便成爲擾民的「有爲」之政。拋棄這種擾民的政舉，人民自然可以得到百倍的好處。

仁義本來是用以勸導人的善行，如今却流於矯揉造作。有人更剽竊仁義之名，以要利於世。那些人奪取職位之後，搖身一變，儼然成爲一代道德大師，把仁義一類的美名放在口袋裡隨意運用。莊子沉痛地說：「爲之仁義以矯之，則並與仁義而竊之。竊國者爲諸侯，諸侯之門而仁義存焉。」這種情形，或許老子那時代還沒有這般嚴重，但已經足以違害人民了。所以老子認爲不如拋棄這些被人利用的外殼，而恢復人們天性自然的孝慈。

老子針對時弊，提出斧底抽薪的辦法，主張徹底棄絕「聖智」「仁義」「巧利」，使大家還真歸樸，保持純厚的天性。

孔子重「文」，老子重「質」，這是兩種對比的思想。老子視「文」爲巧飾，違反了人性的自然。巧飾流行，更形成種種有形無形的制約，拘束着人性的自然。老子在本章中所流露的憤世之言，乃是針對虛飾的文明所造成的嚴重災害而發的。

## 二十章

【原文】

絕學無憂 (一)。唯之與阿 (二)，相去幾何？善之與惡 (三)，相去若何？人之所畏，不可不畏。

荒兮，其未央哉 (四)！

衆人熙熙 (五)，如享太牢 (六)，如春登臺 (七)。

我〔八〕獨泊〔九〕兮其未兆〔十〕，如嬰兒之未孩〔十一〕。  
儻儻兮〔十二〕，若無所歸。

衆人皆有餘〔十三〕，而我獨若遺〔十四〕。我愚人〔十五〕之心也哉！沌沌兮〔十六〕。

俗人昭昭〔十七〕，我獨昏昏〔十八〕。

俗人察察〔十九〕，我獨悶悶〔二十〕。

〔澹兮其若海，颺兮若無止〔二十一〕。〕

衆人皆有以〔二十二〕，而我獨頑且鄙〔二十三〕。

我獨異於人，而貴食母〔二十四〕。

### 【註釋】

〔一〕絕學無憂：「學」，指仁義聖智禮法之學。河上公注：「學謂政教禮樂之學也。」（四十六章註）

河上公說：「除浮華則無憂患也。」

「絕學無憂」，老子所要棄絕的學，也即是指後文所說的「唯」「阿」「善」「惡」等世俗價值判斷之學。許多校釋者不能了解，遂以爲「絕學無憂」一句應移入十九章，其實是多此一舉的。

〔二〕唯之與阿：「唯」，恭敬的答應，這是晚輩回應長輩的聲音。「阿」，怠慢的答應，這是長輩回應晚輩的聲音。「唯」、「阿」都是回應的聲音，「阿」的聲音高，「唯」的聲音低，在這裡用以表示上下或貴賤的區別。有人以爲「阿」是「訶」的借字，遂解釋爲責怒的聲音，這是誤解，有失老子原義。

成玄英疏：「『唯』，敬諾也。『阿』，慢應也。」

范應元說：「『唯』，恭應也。『阿』，慢應也。」

〔三〕善之於惡：成玄英說：「順意爲善，違心爲惡。」成玄英的解釋真是一語中的，世俗人群所謂的「善惡」，往往只不過建立在「順意」、「違心」的心理基礎上。

〔四〕荒兮其未央哉：精神包含廣遠而沒有邊際。「荒兮」，廣漠的樣子。「未央」，即無盡的意思。

吳澄說：「『荒』，猶廣也。『央』，猶盡也。」

高亨說：「荒兮其未央，猶云茫茫其無極耳。」

王弼註：「歎與俗相反之遠也。」

〔五〕熙熙：縱情奔欲，與高彩烈的樣子。

河上公註：「熙熙，淫放多情欲也。」

王弼註：「象人迷於美進，惑於榮利，欲進心競。」

〔六〕享太牢：參加豐盛的筵席。「享」，作饗。「太牢」：指牛、羊、豕；把牛羊豕養在牢裡，備作祭祀時使用，所以稱牠們爲「牢」。

〔七〕如春登台：好像春天登台眺望。

王弼本「如春登台」，河上公本則作「如登春台」。

高亨說：「『如登春台』是也，與『如享太牢』句法相同。」高說固然有理，但畢沅和俞樾的說法更爲確切：

畢沅說：「『如春登台』，王弼、顧歡並同。明皇、易州石刻亦同。明正統十年道藏所刊明皇本始誤作『登春台』，陸希聲、王真諸本並誤，今流俗本皆然矣。」

俞樾說：「按『如春登台』與十五章『若冬涉川』一律，河上公本作『如登春台』，非是。然其註曰：『春陰陽交通，萬物感動，登台觀之，意志淫淫然。』是亦未嘗以『登春台』連文，其所據，亦必作『春登台』」

，今傳寫誤倒耳。」俞樾根據河上註文，說明河上本原作「如春登台」，理由充分，可據以改正各本的誤倒。

〔八〕我：本章中的「我」，不必特指老子自己，亦可視為體道之士的一種泛稱。

福永光司說：「老子的『我』是跟『道』對話的『我』，不是跟世俗對話的『我』。老子便以這個『我』做主詞，盤坐在中國歷史的山谷間，以自語著人的憂愁與歡喜。他的自語，正像山谷間的松濤，格調高越，也像夜海的盪音，清澈如詩。」

〔九〕泊：淡泊，恬靜。

〔十〕未兆：沒有跡象，形容無動於衷。「兆」，朕兆，跡象。

〔十一〕孩：與「咳」同。說文：「咳，小兒笑也；从口，亥聲；孩，古文咳，从子。」「孩」、「咳」古字相同，即嬰兒的笑。

傅奕本，范應元本「孩」作「咳」。

〔十二〕爨爨兮：疲倦的樣子。

范應元說：「爨爨兮，外無文飾。」

〔十三〕有餘：河上公說：「家人餘財以為奢，餘智以為詐。」

〔十四〕遺：不足的意思。

奚侗說：「『遺』借作『匱』，不足之意。」

〔十五〕愚人：「愚」是一種淳樸、真實的狀態。老子自己以「愚人」為最高修養的生活境界。

〔十六〕沌沌兮：渾沌的樣子。

〔十七〕昭昭：光耀自銜的樣子。

憨山註：「昭昭，謂智巧現於外也。」

〔六〕昏昏：暗昧的樣子。

〔九〕察察：嚴苛的樣子。

憨山註：「察察，即俗謂分星擘兩，絲毫不饒人之意。」

〔三十〕悶悶：淳樸的樣子。

〔三〕澹兮其若海，颯兮若無止：移至十五章，請看十五章註釋〔九〕

〔三〕以：用。

王弼註：「以，用也。」

河上公註：「以，有爲也。」

〔三〕頑且鄙：形容愚陋，笨拙。

廣雅釋詁一「頑，愚也。」史記樂書，「鄙者，陋也。」（引自蔣錫昌老子校詁）。

「且」，王弼本原作「似」。王註文：「頑且鄙也。」蔣錫昌說：「『且』與『巨』古『以』字，形近而誤。『以』『似』古通，遂由『且』誤『巨』，由『巨』誤『似』。」傳奕本，宋徽宗本，鄧錡本，邵若愚本，林希逸本，潘靜觀本「似」均作「且」。因據傳奕本與王弼註改正。

〔四〕實食母：以守道爲實。「母」，指道。「食母」，資養萬物的「道」。「食母」兩字，歷來各家解說紛紛，下面摘引幾家較爲可供參考的註釋：

王弼註：「食母，生之本也。」

河上公註：「食，用也。母，道也。」

范應元說：「食者，養人之物，人之所不可無者也。母者，指道而言也。」

吳澄說：「我之所貴者，則大道之玄德也。玄德者，萬物資之以養，所謂萬物之母也。故曰：『食母』。」

「食母」二字，見禮記內則篇，即是乳母也。」

蔣錫昌說：「依河上訓『食』爲『用』，尚不如據莊子訓『食』爲『養』之尤合古誼。老子『食母』與莊子『食於天』誼同，皆謂養於道也。」

### 【今譯】

棄絕世俗（政教禮樂）的學問並沒有憂害。所謂貴和賤，相差好多？所謂善和惡相差好多？人家所敬畏的，也不必去觸犯。

〔我〕精神的領域如此地廣遠，好像沒有盡頭的樣子！

衆人都興高彩烈的樣子，好像參加豐盛的筵席，又像春天登台眺望景色。

唯獨我恬淡地無動於衷，好像不知嘻笑的嬰兒。疲憊的樣子，好像無家可歸！

衆人都有多餘，唯獨我好像不足的樣子。我真是「愚人」的心腸啊！渾沌的樣子。

世人都光耀自炫，唯獨我昏昏昧昧的樣子。

世人都精明靈巧，唯獨我無所識別的樣子。

家人都好像很有作爲，唯獨我愚昧而笨拙。

我和世人不同，而重視進『道』的生活。

### 【引述】

凡是聖智禮法仁義巧利都包括在老子所謂的「學」裡面。老子認爲拋棄這種浮華之「學」，絕對沒有憂害。

西方人爲學，特重分析；東方人爲學，特重價值。在老子看來，貴賤善惡、是非美醜，這些價值判斷並沒有絕對性，只不過是相對形成的。人們對於價值判斷，經常隨着時代的不同而變換，隨着環境的差異而更改。比如：從前有許多民族殺人祭神爲「善」，現代人看來就認爲「惡」了；古時合於禮教爲「善」，現代人看來，那些禮教既

不合情理，又不合人性，因而視之爲「惡」了。「善」「惡」的觀念如此，美醜的觀念何獨不然！我們這時代流行的迷你裙喇叭褲，後人看來可能會覺得一群群的街頭遊魂，只不過是服裝設計家中戲弄的猴兒罷了！世俗價值的判斷，有如旋風一般地飄蕩。所以老子感慨地說：「相去幾何！」世俗的價值判斷固然如此混淆，但豈可任意而行？不然。家人所戒忘的，也不可不警惕，不必特意去觸犯！

接着，老子說明他在生活態度上，和世俗價值取向的不同；世俗的人，熙熙攘攘，縱情於聲色貨利，老子則甘守淡泊，澹然無繫，但求精神的提昇。在這裡，老子還顯示出和人群的疏離感。

## 二十一章

【原文】

孔〔一〕『德』〔二〕之容〔三〕，惟『道』是從。

『道』之爲物，惟恍惟惚〔四〕。惚兮恍兮，其中有象〔五〕；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮〔六〕，其中有精〔七〕；其精甚眞〔八〕；其中有信〔九〕。

自古及今，其名不去，以閱衆甫〔十〕。吾何以知衆甫之狀哉！以此〔十一〕。

【註釋】

〔一〕孔：甚，大。

〔二〕德：『道』的顯現與作用爲『德』。

韓非說：「『德』者，『道』之功也。」

陸德明說：「『德』者，『道』之用也。」

蘇轍說：「『德』者，『道』之見也。」

嚴靈峯說：「『德』就是『道』的形式，『道』就是『德』的內容；兩者是互相依存的。若是沒有『道』，便不會有『德』的功用；沒有『德』；也不能顯『道』的力量。」（引自老莊研究）

〔三〕容：運作；樣態。

王弼說：「動作從道。」

高亨說：「『容』疑借爲『搭』，動也。說文：『搭，動搭也。』動搭，疊韻連語，古以動容爲之。孟子盡心篇：『動容周旋中禮者，盛德之至也。』是其例。單言『搭』亦爲『動』義，廣雅釋詁：『搭，動也。』古亦以容爲之。禮記月令：『有不戒其容止者，』鄭註：『容止，謂動靜也。』是其例。……王弼註：『動作從道。』似以『動』釋『容』。」

依高亨的說法，「容」可今譯爲運作。蘇轍說：「道無形也，及其運而爲德，則有容矣。」「容」或今譯爲樣態較妥，「樣態」一詞具有動作、容貌、性徵等內涵。

〔四〕惟恍惟惚：「恍惚」，猶「彷彿」。同十四章註釋〔七〕。

憨山說：「恍惚，謂似有若無，不可指之意。」

〔五〕象：形象。

吳澄說：「形之可見者，成物；氣之可見者，成象。」

〔六〕窈兮冥兮：深遠暗昧。

嚴靈峯先生說：「『窈』，微不可見。『冥』，深不可測。」

吳澄說：「窈冥則昏昏昧昧，全不見矣，此『道』之『無』也。」

〔七〕精：最微小的原質。

莊子秋水篇：「夫精，小之微也。」「小之微」，即是微小中最微小的。

朱晴園說：「管子內業篇：『精，氣之極也；精也者，氣之精也。凡人之生也，天出其精。』與此章『精』之意義相合。『精』為古代之素朴唯物思想。」（引自老子校釋）

嚴靈峯先生說：「『精』就是 Essence，精力。它絕不是一個空洞的東西。」

一般的英譯本，都將「精」譯為 essence，陳榮捷先生的英譯註說：The word Ching (essence) also means intelligence, spirit, life-force. 林語堂也英譯為 "life-force" (生命力)

〔八〕其精甚真：這最微小的原質是很真實的。

「其精甚真」，嚴靈峯先生說：「次解本無此四字；疑係古文闕入正文；並脫去『冥兮窈兮』四字。蓋上文『惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。』則下當應之：『窈兮冥兮，其中有精；冥兮窈兮，其中有信。』則文例一律矣。」嚴說可供參考。

〔九〕信：信驗，信實。

〔十〕以閱象甫：以觀察萬物的起始。

王弼註：「象甫，物之始也。」

俞樾說：「按『甫』與父通。『象甫』者，象父也。四十二章，『我將以為教父。』河上公註曰：『父，始也。』而此註亦曰：『甫，始也。』然則『象甫』即『象父』矣。」

〔十一〕此：指道。

【今譯】

大「德」的樣態，隨着「道」為轉移。

「道」這個東西，是恍恍惚惚的。那樣地惚惚恍恍，其中却有形象；那樣地恍恍惚惚，其中却有實物。那樣地深遠暗昧，其中却有精質；這精質是非常真實的，這精質是可信驗的。

從古到今，它的名字永遠不能消去，依據它才能認識萬物的本始。我怎麼知道萬物本始的情形呢！從「道」認識的。

### 【引述】

「孔德之容，惟道是從。」這是說明「道」和「德」的關係。「道」和「德」的關係是：

(1) 「道」是無形的，它必須作用於物，透過物的媒介，而得以顯現它的功能。「道」所顯現於物的功能，稱為「德」。

(2) 一切物都由「道」所形成，內在於萬物的「道」，在一切事物中表現它的屬性，亦即表現它的「德」。

(8) 形而上的「道」落實到人生層面時，稱之為「德」。即：「道」本是幽隱而未形的，它的顯現，就是「德」。本章和十四章一樣，都是描述形上之「道」的。形上之「道」，恍惚無形，但在深遠暗昧之中，確是「有物」「有象」「有精」。「其中有象」、「其中有物」、「其中有精」，這都說明了「道」的真實存在性。

## 二十二章

### 【原文】

曲則全，枉(一)則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。

是以「聖人」抱一(二)為天下式(三)。不自見(四)，故明(五)；不自是，故彰；不自伐

〔忝〕，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！誠全而歸之。

【註釋】

〔一〕枉：屈。

〔二〕抱一：守道。

嚴靈峯先生說：「一者，道之數；猶不貳也，言其絕於對待也。抱者，猶守也。」

〔三〕式：法式，範式。

〔四〕自見：自現，自顯於家。

范應元說：「見，音現。」

吳澄說：「自見猶云自炫。」

〔五〕明：彰明。

十六章：「知常曰明」和五十二章：「見小曰明」的「明」字，乃是老子的特殊用語。這裡的「明」字只

是當作普通的用法。

〔六〕伐：誇。

【今譯】

委曲可以保全，屈就反能伸展，低窪得以充盈，敝舊才能生新，少取反而多得，貪多弄得迷惑。

所以聖人守「道」作為天下事理的範式。不自我表揚，反能顯明；不自以為是，反能彰顯；不自己誇耀，反能見功；不自我矜恃，反能長久。

正因為不跟人爭，所以天下沒有人和他爭。古人所說的「委曲可以保全」等話，怎麼會是空話呢！它實實在在能夠達到的。

### 【引述】

常人所見只是事物的表相，看不到事物的裏層。老子以其豐富的生活經驗所透出的智慧，來觀照現實世界中種種事象的活動。他認為：(1)事物常在對待關係中產生，我們必須對於事物的兩端都能加以澈察。(2)我們必須從正面去透視負面的意義，對於負面意義的把握，更能顯現出正面的內涵。(3)所謂正面與負面，並不是兩種截然不同的東西，它們經常是一種依存的關係，甚至於經常是浮面與根底的關係。常人對於事物的執取，往往急功近利，只貪圖眼前的喜好。老子則曉喻人們，要伸展視野；觀賞枝葉的繁盛，同時也應注視根底的牢固。有結實的根，才能長出豐盛的葉來。由於事物的這種依存關係，所以老子認為：在「曲」裡面存在着「全」的道理；在「枉」裡面存在着「直」的道理；在「窪」裡面存在着「盈」的道理，在「敝」裡面存在着「新」的道理。因而，在「曲」和「全」，「枉」和「直」，「窪」和「盈」的兩端中，把握了其中之底層的一面，自然可以得着顯相的另一面。

常人總喜歡追逐事物的顯相，芸芸衆生莫不亟亟於求「全」求「盈」，或急急於彰揚顯溢，因而引起的無數爭紛。求全之道，莫過於「不爭」。「不爭」之道，在於「不自見（現）」，「不自是」，「不自伐」，「不自矜」。而本章開頭所說的「曲」，「枉」，「窪」，「敝」，也都具有「不爭」的內涵。

## 二十三章

### 【原文】

希言（一）自然。

故飄風〔三〕不終朝，驟雨〔三〕不終日。孰爲此者？天地。天地尙不能久，而況於人乎？故從事於『道』者，同於『道』〔四〕；『德』者，同於『德』；失〔五〕者，同於失。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。

信不足焉，有不信焉。〔六〕

【註釋】

〔一〕希言：按字面解釋是：少說話。深一層的意思是：不施加政令。「言」，指「聲教法令」（參看五章註〔六〕和十七章註〔四〕）。

「希言」是合於自然的，和五章『多言數窮』成一個對比。「多言」（政令煩苛）是不合於自然的。「希言」和二章「行不言之教」的「不言」，意義相同。

蔣錫昌說：「『多言』者，多聲教法令之治；『希言』者，少聲教法令之治；故一卽有爲，一卽無爲也。」

〔二〕飄風：強風，大風。

吳澄說：「飄，狂疾也。」

王淮說：「『飄風』以喻暴政之號令天下，憲令法禁是也。」

〔三〕驟雨：急雨，暴雨。

吳澄說：「驟，急暴也。」

王淮說：「『驟雨』以喻暴政之鞭策百姓，賦稅勞役是也。」

〔四〕故從事於道者，同於道：「同於道」三個字上面，原疊「道者」兩字，句作：「從事於道者，道者同於道。」

俞樾說：「按下『道者』二字衍文也。本作『從事於道者同於道。』其下『德者』、『失者』蒙上『從事』之文而省，猶云『從事於道者同於道，從事於德者同於德，從事於失者同於失』也。淮南子道應篇引老子曰：『從事於道者同於道』，可證古本不疊『道者』二字。」俞說可從，今據刪。

〔五〕失：指失『道』，失『德』。

蔣錫昌說：「失則指『飄風』，『驟雨』之治而言。」

〔六〕信不足焉，有不信焉：這二句已見於十七章。

### 【今譯】

不施加政令是合於自然的。

所以狂風颳不到一早晨，暴雨下不了一整天。誰使它這樣的？是天地。天地的狂暴都不能持久，何況人呢？

所以從事於『道』的，就同於『道』；從事於『德』的，就同於『德』；表現失『道』失『德』的，行爲就是暴戾恣肆。同於『道』的人，『道』也樂於得到他；同於『德』的，『德』也樂於得到他；同於失『道』失『德』的，就會得到失『道』失『德』的後果。

統治者的誠信不足，人民自然不相信他。

### 【引述】

本章和十七章是相對應的。十七章揭示出嚴刑峻法的高壓政策。徒然使百姓「畏之侮之」，因而呼籲統治者莫若「貴言」，抽離政權壓力去輔助人民。在本章中，老子再標示出「希言」的政治理想，「希言」就是「少聲教法令之治」，即是行「清靜無爲」之政；以不擾民爲原則，百姓安然暢適，這才合乎自然。若以法戒禁令捆縛人民，苛捐納稅榨取百姓，這就如同狂風急雨般的暴政了。老子警戒着：暴政是不會持久的。

施政的後果，有如俗語所說的：「同聲相應，同氣相求」。統治者如果清靜無爲，則社會當有安寧平和的風氣

以相應；統治者如果恣肆橫行，則人民當有背戾抗拒的行爲以相應；統治者如果誠信不足，則百姓當有不誠信的態度以相應。

## 二十四章

### 【原文】

企〔一〕者不立；跨〔二〕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：餘食贅形〔三〕。物或惡之，故有『道』者不處。

### 【註釋】

〔一〕企：同「跂」，舉起腳跟；翹起腳尖。

〔二〕跨：躍，越，闊步而行。

〔三〕餘食贅形：剩飯贅瘤。

「贅形」，王弼本及其他通行古本都作「贅行」。「形」與「行」古字相通。但作「贅行」易生誤解，仍應改爲「贅形」。

吳澄說：「或曰『行』讀如『形』，古字通用。司馬氏曰：『棄餘之食，適使人惡，附贅之形，適使人醜。』蘇氏曰：『飲食有餘則病，四體有贅則累。』」

易順鼎說：「『行』疑通作『形』。『贅形』卽王註所云『臄贅』。『臄贅』可言形，不可言行也。」（讀老札記）易說有理；「贅」可言於形，不可言於「行」。莊子駢拇篇早就說過：「附贅縣疣，出乎形哉」贅

我出乎形，則當以「贅形」連用。

潘靜觀本「贅行」正作「贅形」。

### 【今譯】

翹起腳尖的反面站不牢；跨步行走的反面不能成行；自逞己見的反面不得自明；自以為是的，反面不得彰顯；自己誇耀的，反面不得見功；自我矜恃的，反面不得長久。

從「道」的觀點來看，這些急躁炫耀的行為，可說都是剩飯贅瘤。惹人厭惡，所以有「道」的人不這樣做。

### 【引述】

「企者不立，跨者不行。」就是自見，自伐，自矜的譬喻。這些輕躁的舉動都是反自然的行徑，短暫而不能持久。本章不僅說明躁進自炫的行為不可恃，亦喻示着雷厲風行的政舉為人所共棄。

## 二十五章

### 【原文】

有物〔一〕混成〔二〕，先天地生。寂兮寥兮〔三〕，獨立不改〔四〕，周行〔五〕而不殆〔六〕，可以為天下母。吾不知其名，強字之曰「道」〔七〕，強為之名〔八〕曰「大」〔九〕。大曰逝〔十〕，逝曰遠，遠曰反〔十一〕。

故「道」大〔十二〕，天大，地大，人亦大〔十三〕。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法「道」，「道」法自然〔十四〕。

### 【註釋】

〔一〕物：同於二十一章「道之爲物」的「物」，即指「道」這個「東西」。

〔二〕混成：混然而成；指渾樸的狀態。

〔三〕寂兮寥兮：沒有聲音，沒有形體。

河上公說：「『寂』者，無聲音。『寥』者，空無形。」

嚴靈峯說：「寂兮」，靜而無聲。「寥兮」，動而無形。」

〔四〕獨立不改：形容「道」的絕對性和永存性。

〔五〕周行：有兩種解釋：（一）全面運行：「周」作周備、週普講；王弼註：「周行，無所不至。」（二）循環運行；「周

」作環繞講。今譯從後者。

〔六〕不殆：不息、「殆」通「怠」。

馬叙倫說：「『殆』借爲『怠』，論語：『思而不學則殆』，釋文：『殆本作怠』，此『殆』、『怠』通假之證。」

〔七〕強字之曰道：「字」上通行本缺「強」字。傅奕本、李約本、范應元本有「強」字。應據傅本補上。

范應元說：「王弼同古本，河上公本上句無『強』字，今從古本。」

劉師培說：「按韓非子解老篇：『聖人觀其玄虛，用其周行，強字之曰道。』則『字』上當有『強』字，

與下『強爲之名曰大』一律，今本脫。」（老子斟補）

易順鼎說：「按周易集解卷十七引干寶曰：『老子曰：『吾不知其名，強字之曰道；』』『字』上有『強』字。」依上所說，可見王弼本原有「強」字，因抄寫缺漏，根據傅奕本「字」上應補「強」字。

〔八〕強爲之名：十五章有「強爲之『容』」，的句子，這裡若用「容」字似較妥（「大」就是個形容詞）。因爲沒有古版可作爲依據，所以未加改動。

〔九〕大：形容『道』的沒有邊際，無所不包。

〔十〕曰：『大曰逝』以下三個「曰」字，可作「而」或「則」字解。

〔十一〕逝：指『道』的進行，周流不息。

王弼註：「逝，行也。」

吳澄說：「逝謂流行不息。」

王協說：「萬物並作，已離於道，所謂『逝』也。」（引自老子研究）

〔十二〕反：老子書上的『反』字有兩種用法：一作『返』，即返回到原點，返回到原狀；另一作『相反』，如七十八章：「正言若『反』。」本章作前者講。

〔十三〕道大：董思靖說：「即域中而言，則世人惟知是三者之大，而不信『道』大，是故云耳。初非謂『道』亦域中之一物也。學者不可以辭害意。」（引自道德真經集解）

〔十四〕人亦大：原作「王亦大」。傅奕本，范應元，『王』均作『人』。

依據如下的證說，「王」應改為「人」：

范應元說：「『人』字傳奕同古本。河上公本作『王』，觀河上公之意，以爲王者，人中之尊，固有尊君之義。然按後文：『人法地』，則古本文義相貫。況人爲萬物之靈，與天地並立而爲三才，身任斯道，則人實亦大矣。」

吳承志說：「據大部，『大，天大，地大，人亦大，故大象人形。』許所據古本，『王』作『人』。證以下文『人法地，地法天，天法道，』作『人』是矣。『人』古文作『三』，是以讀者或誤爲『王』。」

奚侗說：「兩『人』字各皆作『王』。淮南道應訓引亦作『王』，蓋古之尊君者妄改之，非老子本文也。」

……老子以道爲天地萬物之母，故先之以道大，若改『人』爲『王』，其誼太狹。幸下文『人法地』『人』字

未改，益可資以證明。」

本章兩個「王」字都應據傅奕本改正為「人」。道行本誤為「王」，原因不外是如奚侗所說的：「古之尊君者妄改之」；或如吳承志所說的：「人」古文作「三」，使讀者誤為「王」。況且，「域中有四大，而人居其一焉。」後文接下去就是「人法地，地法天，天法道，」從上下文的脈絡看來，前面的兩個「王」都應作「人」，否則就無法接下去講「人法地」了。根據以上的解說，「王」改正為「人」。

【五】『道』法自然：『道』純任自然，自己如此。

河上公註：「『道』性自然，無所法也。」

董思靖說：「『道』貫三才，其體自然而已。」

吳澄說：「道」之所以大，以其自然，故曰『法自然』。非『道』之外別有自然也。」

### 【今譯】

有一個混然一體的東西，在天地形成以前就存在。聽不見它的聲音也看不着它的形體，它獨立長存而永不變滅，循環運行而生生不息，可以為天地萬物的根源。我不知道它的名字，勉強叫它做「道」，再勉強給它起個名字叫「大」。它廣大無邊而周流不息，周流不息而伸展遙遠，伸展遙遠而返回本原。

所以說，『道』大，天大，地大，人也大。宇宙間有四大，而人是四大之一。

人效法地，地效法天，天效法『道』，『道』純任自然。

### 【引述】

本章對於『道』的體用有幾個重要的敘說：

(一)「有物混成」，這說明『道』是渾樸狀態的。『道』並不是不同分子或各個部位組合而成的，它是個圓滿自足的和諧體，對於現象界的雜、多而言，它是無限的完滿，無限的整全。

(一)『道』是個絕對體，它絕於對待；現象界的一切事物都是相對待的，而『道』則是獨一無二的，所以說：「獨立不改」。『道』是一個變體，周流不息（「逝」）地運轉着，但它本身不會隨着運轉變動而消失。

(二)『道』是無聲無形的（「寂兮寥兮」）。王弼說得好：「名以定形，混成無形，不可得而定。」事實上是不該立名的，如今勉強給它立個名，只是權宜之計，為了一時的方便。

(四)『道』不僅在時序上先於天地而存在，而且天下萬物也是『道』所產生的（「先天地生」「為天下母」）。

(五)『道』是循環運行的。它的運動終將返回到原點（「反」），這個原點即是一切事物的根源處。

(六)用「大」來勉強形容『道』（「強為之名曰『大』」）。這個「大」，不完全指幅度或廣度，亦指它高於一切。宇宙有四大；『道』之外，加上了天、地、人。這四大的可貴處，就在於體自然而行。所謂「道法自然」，就是說：『道』以自然為歸；『道』的本性就是自然。「自然」一觀念是老子哲學的基本精神。

## 二十六章

### 【原文】

重為輕根，靜為躁君。

是以君子 一 終日行不離輜重 二 。雖有榮觀 三 ，燕處 四 超然。奈何萬乘之主 五 ，  
而以身輕天下 六 ？  
輕則失根 七 ，躁則失君。

### 【註釋】

(一)君子：王弼本原作「聖人」。景龍本、傅奕本、李榮本，李約本，強思齊本，蘇轍本，林希逸本，范應元本及

其他古本多作「君子」。韓非子喻老篇也作「君子」。

奚侗說：「『君子』謂卿大夫士也，說見禮記鄉飲酒義注，對下『萬乘之主』言。」

蔣錫昌說：「『聖人』乃理想之主，應深居簡出，以『無爲』化民，不當終日行道，常在軍中管理輜重之事，誼作『君子』爲是，當據諸本改正。」蔣說有理，因據韓非子，傳奕本改爲「君子」。

〔三〕輜重：軍中載器械糧食的車。

嚴靈峯先生改「輜重」爲「靜重」，嚴先生說：「河上公註曰：『「輜」，靜也。聖人終日行道，不離其靜』與「重」也。』甚得其義。河上公以「靜」、「重」對文是也。……按本章上下文，俱以「重」、「靜」、「輕」、「躁」對文，可證。疑古原作「靜」、「重」，因「靜」、「輕」音近；又上文「重爲輕根」句，遂誤爲「輕」。日本有本元吉本正作「輕」。源東菴本亦作「輕」。又以「輕」、「輜」形近，遂又改爲「輜重」。嚴說可供參考。

〔三〕榮觀：指華麗的生活。

〔四〕燕處：安居。

林希逸註：「『燕』，安也。『處』，居也。」

〔五〕萬乘之主：指大國的君主。「乘」是車數。「萬乘」指擁有兵車萬輛的大國。

〔六〕以身輕天下：任天下而輕動自己的生命

河上公說：「王者至尊，而以身行輕躁乎？疾時王者奢恣輕淫也。」

蘇轍說：「人主以身任天下，而輕其身，則不足以任天下矣。」

吳澄註：「以身輕天下，謂以其身輕動於天下之上也。」

〔七〕根：王弼本原作「本」。河上公本及衆多古本作「臣」。作「本」，可通。作「臣」講，則大誤。根據永樂大

典和俞樾的說法改正爲「根」。

俞樾說：「永樂大典作『輕則失根，』當從之。蓋此章首云；『重爲輕根，靜爲躁君；』故終之曰：『輕則失根，躁則失君。』言不重則無根，不靜則無君也。」俞說可從，當改「本」爲「根」，以便和首句相應。吳澄本，懋山本，正作「根」。

蔣錫昌說：「『輕則失根，躁則失君。』言人君縱欲自輕，則失治身之根；急功好事，則失爲君之道也。」

### 【今譯】

厚重是輕率的根本，靜定是躁動的主帥。

因此君子整天行走不離開「輜重」。雖然有華麗的生活，却安居泰然。爲什麼身爲大國的君主，還輕率躁動以治天下呢？

輕率就失去了根本，躁動就失去了主帥。

### 【引述】

本章說「靜重」，評「輕躁」。輕躁的作風，就像斷了線的風箏一般，立身行事，草率盲動，一無效準。

老子有感於當時的統治者奢恣輕淫，縱欲自殘，所以感嘆地說：「奈何萬乘之主，而以身輕天下？」這很沉痛的話。一國的統治者，當能靜重，而不輕浮躁動。

## 二十七章

### 【原文】

善行無轍迹 〔一〕；善言 〔二〕無瑕譴 〔三〕；善數 〔四〕不用籌策 〔五〕；善閉無關鍵 〔六〕而不

可開；善結無繩約〔七〕而不可解。

是以「聖人」常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。是謂「襲明」〔八〕。

故善人者不善人之師；不善人者善人之資〔九〕。不貴其師，不愛其資，雖智大迷，是謂「要妙」〔十〕。

【註釋】

〔一〕轍迹：「轍」，軌跡。「迹」，足跡，馬跡。

憨山說：「轍迹，猶言痕迹。」

〔二〕善言：指善於「行不言之教」。今譯是採用直譯的。

〔三〕瑕譴：過失；疵病。

范應元說：「『瑕』，玉病也。『譴』，罰也，責也。」

釋文·傅奕本、林希逸本及范應元本等古本「譴」作「謫」。

〔四〕數：計算。

河上公本，蘇轍本、林希逸本及吳澄本等古本「數」作「計」。范應元說：「數，玉弼同古本。」

〔五〕籌策：古時候計數的器具。

〔六〕關鍵：栓梢。

董思靖說：「鍵，拒門木也。橫曰『關』，豎曰『鍵』。」

「鍵」，多種古本作「鍵」，范應元和畢沅都認為仍應從「鍵」。

范應元說：「『鍵』，拒門木也；或從金傍，非也。橫曰『關』，豎曰『鍵』。」

畢沅說：「說文解字：『榘，限門也，』是應用『榘』，不得以車轄之『鍵』當之。」

〔七〕繩約：繩索。「約」也作繩，索講。

吳澄說：「繩約，索也。合之成體曰『繩』，用之而束物曰『約』。」

高亨說：「儀禮既夕記：『約綏約轡，』鄭注：『約，繩也。』」

〔八〕襲明：含藏着『明』。襲，承襲有保持或含藏的意思。「明」是指了解『道』的智慧。

憨山說：「承其本明，因之以通其蔽，故曰襲明。「襲」，承也，猶因也。」

奚侗說：「『襲』，因也，『明』即十六章及五十五章『知常曰明』之『明』。「襲明」謂因順常道也。」

〔九〕資：取資，借資的意思。

〔十〕要妙：精要玄妙。

河上公註：「能通此意是謂知微妙要道也。」

吳澄說：「『要』猶云至極也；『妙』者玄不可測。妙不可測之至極，曰『要妙』。」

高亨說：「『要』疑讀爲『幽』，『幽妙』猶言深妙也。「要」「幽」古通用。」

劉台拱說：「要妙即幽妙。淮南本經『以窮要妙之望』，集註『要妙，深遠貌。』」（引自朱謙之老子校釋）

福永光可說：「要妙，與窈眇同義，即深奧的真理。」

### 【今譯】

善於行走的，不留痕跡；善於言說的，沒有過失；善於計算的，不用籌碼；善於關閉的，不用栓梢却使人不能開；善於細縛的，不用繩索却使人不能解。

因此，『聖人』經常善於做到人盡其才，所以沒有廢棄的人；經常善於做到物盡其用，所以沒有廢棄的物。這就叫做『襲明』。

所以善人可以做爲不善人的老師，不善人可以做爲善人的借鏡。不尊重他的老師，不珍視他的借鏡，雖然自以爲聰明，其實是大迷糊。它真是個精要深奧的道理。

### 【引述】

本章是對於「自然無爲」思想的引申。

「善言」，「善行」，就是指善於行「不言」之教，善於處「無爲」之政。「善數」「善閉」「善結」各句，都是意義相同的譬喻。意謂：「以自然爲道，則無所容力，亦無所著迹。」（引林希逸語）。且譬喻「聖人」治國，不用有形的作爲，而貴無形的因仍。「聖人」能够以本明的智慧，去觀照人與物，了解人各有才，物各有用。而做到人盡其才，各因其性以造就，所以說：「常善救人」「無棄人」；且做到物盡其用，順物之性以展現其功能，所以說：「常善救物」「無棄物」。這是說明「聖人」的待人接物。

本章不僅寫出「聖人」順任自然以待人接物，更表達了「聖人」無棄人無棄物的心懷。具有這種心懷的人，對於善人和不善的人，都能一律加以善待。特別是對於不善的人，並不因其不善而鄙棄他，一方面要勸勉他，誘導他，另一方面也可給善人作一個借鑑。

## 二十八章

### 【原文】

知其雄，守其雌 〔一〕，爲天下谿 〔二〕。爲天下谿，常『德』 〔三〕不離，復歸於嬰兒。

知其白，〔守其黑，爲天下式。爲天下式，常『德』不忒，復歸於無極。知其榮，〕〔四〕守其辱 〔五〕，爲天下谷，常『德』乃足，復歸於樸。

樸散則爲器〔六〕，『聖人』用之〔七〕，則爲官長〔八〕，故大制不割〔九〕。

【註釋】

〔一〕知其雄，守其雌；「雄」譬喻剛動，躁進；「雌」譬喻柔靜、謙下。

〔二〕谿：同溪，山中的流水。

范應元說：「爾雅：水注川曰谿。」

〔三〕常德：眞常不易的『德』。

〔四〕〔守其黑，爲天下式。爲天下式，常『德』不忒，復歸於無極。知其榮，〕：這六句是後人竄入的。

易順鼎說：「按此章有後人竄入之語，非盡老子原文。莊子天下篇引老聃曰：『知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其辱，爲天下谷。』此老子原文也。蓋本以『雌』對『雄』，以『辱』對『白』。『辱』有黑義，儀禮註：『以白造緇曰辱，』此古義之可證者。後人不知『辱』與『白』對，以爲必『黑』始可對『白』，必『榮』始可對『辱』；如是，加『守其黑』一句於『知其白』之下，加『知其榮』一句於『守其辱』之上，又加『爲天下式，爲天下式，常德不忒，復歸於無極』四句，以吐黑韻，而竄改之迹顯然矣。以『辱』對『白』，此自周至漢古義，而彼竟不知，其顯然者，一也。『爲天下谿』，『爲天下谷』，『谿』，『谷』同義，皆水所歸。『爲天下式』，則與『谿』，『谷』不倫，湊合成韻；其顯然者，二也。王弼已爲『式』字等句作註，則竄改即在魏晉之初，幸賴莊子所引，可以考見原文，函當訂正，以存眞面。」

馬叙倫說：「易說是也。……古書『榮』『辱』字皆『寵』『辱』之借。本書上文『寵辱若驚，』不作『榮辱』；此作『榮』『辱』，亦妄增之證。然淮南道應訓已引『知其榮，守其辱，爲天下谷，』則自漢初已然矣。」

蔣錫昌說：「易說是。四十一章：『大白若辱，』『白』『辱』對言，亦此文應作『知其白，守其辱也。』」以上各說可信，這二十三個字爲後人所加，應刪去。

〔五〕知其白，守其辱：深知光明，却安於暗昧。「辱」通「黜」，作黑。

〔六〕器：物，指萬物。

二十九章河上公註：「器，物也。」

〔七〕之：指樸。

〔八〕官長：百官的首長，指君主。

〔九〕大制不割：完善的政治是不割裂的。

憨山說：「不割者，不分彼此界限之意。」

高亨說：「大制因物之自然，故不割，各抱其樸而已。」

蔣錫昌說：「『大制』猶云大治，『無割』猶云無治。蓋無治，可以使樸散以後之天下復歸於樸，正乃聖人之大治也。」

### 【今譯】

深知雄強，却安於雌柔，作爲天下的溪澗。作爲天下的溪澗，常『德』就不會離失，而回復到嬰兒的狀態。深知明亮，却安於暗昧，作爲天下的川谷。作爲天下的川谷，常『德』才可以充足，而回復到真樸的狀態。真樸的『道』分散成爲萬物，『聖人』沿用真樸，則爲百官的首長。所以完善的政治是不割裂的。

### 【引述】

「知雄守雌」：在雄雌的對待中，對於「雌」的一面有透澈的了解，而後處於「雌」的一方。「守雌」的「守」，自然不是退縮或迴避，而是含有主宰性在裡面，它不僅執持「雌」的一面，也可以運用「雄」的一方。因而，

「知雄守雌」實爲居於最恰切妥當的地方而對於全面境況的掌握。嚴復說：「今之用老者，只知有後一句，不知其命脈在前一句也。」這話說得很對，老子不僅「守雌」，而且「知雄」。「守雌」含有持靜，處後，守柔的意思，同時也含有內收，凝斂，含藏的意義。

「谿」「谷」即是處下不爭的象徵。老子鑒於世俗人群搶先貪奪，紛紜擾攘，所以主張「處下」「不爭」，同時呼籲人們要返歸真樸。

本章所用的幾個名詞，代表着老子的一些基本觀念：「谿」「谷」象徵謙下涵容；「嬰兒」象徵純真；「樸」（原木）象徵質朴。

## 二十九章

### 【原文】

將欲取<sub>(一)</sub>天下而爲<sub>(二)</sub>之，吾見其不得已<sub>(三)</sub>。天下神器<sub>(四)</sub>，不可爲也，不可執也<sub>(五)</sub>。爲者敗之，執者失之。是以「聖人」無爲，故無敗；無執，故無失。<sub>(六)</sub>夫<sub>(七)</sub>物<sub>(八)</sub>或行或隨；或歛或吹<sub>(九)</sub>；或強或羸；或載或隳<sub>(十)</sub>。是以「聖人」去甚，去奢，去泰<sub>(十一)</sub>。

### 【註釋】

(一)取：爲，治，猶攝化。

蔣錫昌說：「廣雅釋詁三：『取，爲也。』國語：『疾不可爲也。』韋解：『爲，治也。』是『取』與『

註釋、今譯與引述

爲』通，『爲』與『治』通。」

〔一〕爲：指「有爲」；強力去做。

〔三〕不得已：得不到。

蘇轍說：「不可得矣。」

范應元說：「已，語助。」

〔四〕天下神器：天下是神聖的東西。「天下」指天下人。

河上公注：「器，物也，人乃天下之神物也；神物好安靜，不可以有爲治。」

嚴靈峯先生說：「神器，猶神物也。言其至貴重者也。」

〔五〕不可執也：王弼本原缺這一句，根據劉師培的說法增補。

劉師培說：「王註：『萬物以自然爲性，故可因而不可爲，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。』案據王註觀之，則本文『不可爲也』下當有『不可執也』一語。文字引老子曰：『天下大器也，不可執也，不可爲也；爲者敗之，執者失之。』」

易順鼎說：「按『不可爲也』下當有『不可執也』一句，請舉三證以明之。文選千令升晉記總論註引文子稱老子曰：『天下大器也；不可執也，不可爲也；爲者敗之，執者失之。』其證一。王註云：『故可因而不可爲，可通而不可執也。』王註有，則本文可知。其證二。下篇六十四章云：『爲者敗之，執者失之。是以聖人無爲，故無敗；無執，故無失。』『無爲』卽『不可爲』，『無執』卽『不可執』。彼文有，則此文亦有。其證三。蓋有『執者失之』一句，必先有『不可執也』一句，明矣。」

馬叙倫說：「劉說是也。彭祖引黃茂材曰：『天下神器，不可爲也，不可執也；至於人身，獨非神器乎？』是黃見本有此一句。」

劉師培和易順鼎的說法可信，因據文子和王弼註文，在「不可爲也」句下，增「不可執也」。

〔六〕〔是以聖人無爲，故無敗；無執，故無失。〕：這原是六十四章的文字，疑是錯簡誤入六十四章。根據奚侗的說法，移回這裡。請參看六十四章註〔四〕。

〔七〕夫：王弼本原作「故」。下面的文句並不是承上文的結語，用「故」字顯然不妥。根據景龍本改爲「夫」。

景龍本，敦煌丁本，次解本都作「夫」。

傅奕本，王弼本，黃茂材本，蘇轍本，林希逸本，葉夢得本，吳澄本等古本「故」作「凡」。

高亨說：「『故』字誤，當作『凡』或『夫』。」

〔八〕物：指人。

〔九〕或歔或吹：「歔」同「噓」。高亨說：「緩吐氣以溫物謂之『噓』（或煦），急吐氣以寒物謂之『吹』。」

〔十〕或載或隳：「載」，安。「隳」，危。河下公註：「『載』，安也。「隳」，危也。」

「載」，王弼本原作「挫」字，和上下文義不符，因據河上公本改正。

河上公本及多種古本「挫」作「載」。

俞樾說：「河上公註曰：『載，安也。隳，危也。』是『載』與『隳』相對爲文，與上句『或強或羸』一律，而王弼本乃作『挫』，則與『隳』不分二義矣。」

「夫物或行或隨，或歔或吹，或強或羸，或載或隳。」這一段，有些校詁學家（如馬叙倫）以爲「義不相屬」而懷疑有脫誤，其實本段文義和前後文是一貫的，都在於說明物性的不同，不可強行，當任自然。如薛蕙解說：「此言天下之所以不可爲也。天下之物，或行而先，或隨而後，或煦而溫，或吹而寒，或強而剛，或羸而弱，或載而動，或隳而止。其相反而不齊如此；行者不可使之隨，煦者不可使之吹，是故因其勢而道之者，易簡而理自得也。違其性而爲之者，煩勞而物愈擾也。」

【正】去甚，去奢，去泰。「泰」，即太過。

河上公註：「甚謂貪淫聲音，奢謂服飾飲食，泰謂宮室台榭。」

薛惠說：「物各有自然之性，豈可作爲，以反害之邪！是以聖人去甚去奢去泰，惟因其自然而已。……漢書黃霸傳曰：『凡治道，去其泰甚者耳。』其言蓋本於此，而意實不同；事有太過者去之，若夫小而無害者，則因循不必改作，此漢儒之意也。物有固然，不可強爲，事有適當，不可復過，此老子之本意也。」

【今譯】

想要治理天下却用強力去做，我看他不能達到目的了。「天下」是神聖的東西，不能出於強力，不能加以把持。出於強力的，一定會失敗；加以把持的，一定會失去。「因此『聖人』不妄爲，所以不會失敗；不把持，所以不會失去。」

世人〔秉性不一〕有前行，有後隨；有响暖，有吹寒；有剛強，有羸弱；有安定，有危險。

因此『聖人』去除極端的，奢侈的，過度的措施。

【引述】

本章爲老子對於「有爲」之政所提出的警告：治理國家，若以強力作爲或暴力把持，都將自取敗亡。世間的物性不同，人性各別，爲政者要能允許差異性與個殊性的發展，不可強行，否則就變成削足適履了！所以理想的政治應順任自然，因勢利導，要捨棄一切過度的措施，去除一切酷烈的政舉；凡是奢侈的行徑，都不宜施張。

三十章

【原文】

以道佐人主者，不以兵強天下。其事好還〔一〕。師之所處，荆棘生焉。大軍之後，必有凶年〔二〕。

善有果〔三〕而已，不敢〔四〕以取強。果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕，果而不得已，果而勿強。

物壯〔五〕則老，是謂不『道』〔六〕，不『道』早已〔七〕。

### 【註釋】

〔一〕 其事好還：用兵這件事一定會得到還報。

李息齋說：「殺人之父，人亦殺其父；殺人之兄，人亦殺其兄，是謂好還。」（引自道德真經義解）

林希逸說：「我以害人，人亦將以害我，故曰其事好還。」

朱晴園說：「『還』，釋文：『音旋』。『其事好還』謂兵凶戰危，反自爲禍也。」

蔣錫昌說：「此謂用兵之事，必有不良之還報；下文所謂『師之所處，荆棘生焉；大軍之後，必有凶年』也。」

〔二〕 大軍之後，必有凶年：景龍本，次解本，唐人殘卷丁本都缺這二句。馬叙倫和嚴靈峯先生認爲這二句是古註闕入正文的。

〔三〕 果：效果。有幾種解釋：（一）救濟危難；如王弼註：「『果』猶『濟』也。言善用師者，趣以濟難而已矣。」（二）完成；如司馬光說：「果，猶成也。大抵禁暴除亂，不過事濟功成則止。」（三）勝；如高亨說：「爾雅釋詁：『果，勝也。』『果而已』猶勝而止。」

〔四〕 敢：景龍碑缺「敢」字，俞樾認爲「敢」字是衍文。

俞樾說：「按『敢』字衍文。河上註曰：『不以果敢取强大之名也。』註中『不以』二字，卽本經文。其『果敢』字乃釋上文『果』字之義，非此文又有『果』字也。今作『不敢以取强』，卽涉河上註而衍。王註曰：『不以兵力取强於天下也，』亦『不以』二字連文，可證經文『敢』字之衍。唐景龍碑正作『不以取强』，當據以訂正。」

〔五〕壯：武力興暴（王弼註）。

〔六〕不道：不合於『道』。

景龍本，傅奕本及多種古本「不道」作「非道」。

〔七〕早已：早死。

### 【今譯】

用『道』輔助君主的人，不靠兵力逞強於天下。用兵這件事一定會得到還報。軍隊所到的地方，荆棘就長滿了。大戰過後，一定會變成荒年。

善用兵的只求達到救濟危難的目的就是了，不敢用兵力來逞強。達到目的却不矜恃，達到目的却不誇耀，達到目的却不驕傲，達到目的却出於不得已，達到目的却不逞強。

凡是氣勢壯盛的就會趨於衰敗，這是不合於『道』的，不合於『道』很快就會消逝。

### 【引述】

人類最愚昧最殘酷的行爲，莫過於表現在戰爭的事件上。戰爭的慘烈，令人觸目心驚：「師之所處，荆棘生焉。」這兩句話道盡了戰爭爲害的後果。

戰爭總是沒有好下場的，敗陣者傷殘累累，弄得國破家亡；勝利者所付的代價也是極其慘重的，而所得的結果僅僅是「口中含灰」而已。所以老子警惕着：「其事好還」——武力橫行，終將自食其果；武力暴興，必定自取滅亡。

## 三十一章 三

【原文】

夫佳 三 兵者，不祥之器，物或惡之 三，故有道者不處。

君子居則貴左，用兵則貴右 四。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡 五 爲上。勝而不美，而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可得志於天下矣。

吉事尙左，凶事尙右。偏將軍居左，上將軍居右。言以喪禮處之。殺人之衆，以悲哀 六 泣 七 之，戰勝以喪禮處之。

【註釋】

（一）這一章有好些文字是註文混入正文中的，魏晉時代就已經無從分別了。清代以來，有許多考據學者提出意見加以校正，但是各家的說法很紛雜，很難得到一個可信的定論。所以在「今譯」的部分，仍依王弼版本的字樣譯出。

（二）佳：「美好」，「美利」，「銳利」的意思。「佳兵」是指銳利的兵器。「佳」字通常有兩種解釋：

（一）「佳」字是「惟」字的誤寫。「惟」（唯）古字是「佳」，後人誤爲「佳」。如王念孫說：「案『佳』當作『佳』字之誤也。『佳』古『唯』字也（『唯』或作『惟』，又作『維』）。唯兵爲不祥之器，故有道者不處。上言『夫唯』，下言『故』，文義正相承也。八章云：『夫唯不爭，故無尤；』十五章云：『夫唯不可識，故強爲之容；』又云：『夫唯不盈，故能敵不新成；』皆其證也。古鐘鼎文『唯』字作『佳』，石鼓文亦然。」（《讀書雜誌餘編，老子雜誌》）

(二)「佳」是美好的意思。如蔣錫昌說：「『佳兵』，美利之兵器也。」（陳榮捷先生的老子英譯，正將「佳兵」譯成“Fine weapons”）。

盧文弨對於王念孫的說法加以批評：「或曰：『佳』乃『唯』字之文脫耳。『唯』古文作『佳』，故譌爲『佳』也。曰：是不然。老子之凡云『夫唯』者，其語勢皆不若是也。今一一而數之曰：『夫唯不居，是以不去；』曰：『夫唯不爭，故無尤；』曰：『夫唯不盈，故能敵不新成；』曰：『夫唯不爭，故天下莫能與之爭；』曰：『夫唯道，善貸且成；』曰：『夫唯嗇，是謂早服；』曰：『夫唯病病，是以不病；』曰：『夫唯不厭，是以不厭；』曰：『夫唯無以生爲者，是賢於貴生。』凡九見矣。今曰：『夫唯兵者，不祥之器，』類乎？不類乎？上章雖言兵，而此章義本不相屬，文又不相類，不得謂之承上文也。承上文，則語勢當緊，而此下乃云：『物或惡之，』其節舒緩，與上所引，亦皆不類也。若云『佳』爲古文『唯』字，豈九處皆從今文，而此一字獨爲古文乎。」（抱經堂文集，佳兵者不詳解）

〔今譯〕從(二)。當代有許多解釋者採用了王念孫的說法。但是王說被盧文弨從老子用文的慣例和行文的語勢上加以反駁，理由非常充分。盧說當可信。

〔三〕物或惡之：人所怨惡。「物」，即人，同二十九章註〔八〕。

〔四〕「君子」居則貴左，用兵則貴右；古時候的人認爲左陽右陰，陽生而陰殺。後文所謂「貴左」，「貴右」，「尙左」，「尙右」，「居左」，「居右」都是古時候的禮儀。

〔五〕恬淡：安靜。

吳澄說：「『恬』者不歡愉，『淡』者不濃厚。謂非其心之所喜好也。」

〔六〕悲哀：王弼通行本作「哀悲」。古本多作「悲哀」。

傅奕本，河上公本，釋文，顧歡本，蘇轍本，林希逸本及其他家本都作「悲哀」。

蔣錫昌說：「『哀悲』當據道藏王弼本改作『悲哀』。」

〔七〕泣：有兩種講法：（一）哭泣。這是通常按字面的解釋。（二）「泣」是「莅」字的誤寫。「莅」，「蒞」，「蒞」，「蒞」同字，蒞臨，有參加的意思。羅運賢說：「『泣』當爲『蒞』之訛。說文無『蒞』字，蓋卽蒞也。」（老子餘義，引自朱晴園老子校釋）〔今譯〕從後者。

### 【今譯】

銳利的兵器，是不祥的東西，大家都怨惡它，所以有「道」的人不使用它。

君子平時以左方爲貴，用兵時以右方爲貴。兵器是不祥的東西，不是君子所使用的東西。萬不得已而使用它，最好要淡然處之。勝利了也不要得意，如果得意，就是喜歡殺人。喜歡殺人的，就不能在天下得到成功。

吉慶的事情以左方爲上，凶喪的事情以右方爲上。偏將軍在左邊，上將軍在右邊，這是說出兵打仗用喪禮的儀式來處理。殺人衆多，帶着哀痛的心情去參加，打了勝戰要用喪禮的儀式去處理。

### 【引述】

「武力是帶來凶災的東西。」老子指出了戰爭的禍害，而表達了他的反戰思想。

用兵是出於「不得已」的——若是爲了除暴救民而用兵，也應該「恬淡爲上」。「戰勝了不要得意洋洋，得意洋洋就是喜歡殺人。」這話對於尚武者的心理狀態與行爲樣態，真是一語道破。他還說：如果不得已而應戰，要「以喪禮處之，殺人之衆，以悲哀泣之。」這是人道主義的呼聲。

本章亦爲對於當時武力侵略的一種沉痛的指擊。

## 三十二章

【原文】

『道』常無名樸〔二〕。雖小〔三〕，天下莫能臣〔四〕也〔五〕。侯王若能守之，萬物將自賓

〔四〕。

天地相合，以降甘露，民莫之令而自均〔五〕。

始制有名〔六〕，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆。

譬『道』之在天下，猶川谷之於江海〔七〕。

【註釋】

〔一〕『道』常無名樸：「無名」「樸」是指稱『道』的。

憨山說：「『樸』，乃無名之譬。木之未制成器者，謂之『樸』。」

「道常無名樸」一句歷來有兩種斷句法：一為「『道』常無名樸」；一為「『道』常無名，樸〔雖小〕」，第二種斷句法，是將『樸』字屬下讀。但三十七章有「無名之樸」的詞字，所以在這裡仍以「無名樸」斷句。

胡適說：「『道常無名樸』五字爲句。」

高亨說：「『名』下疑挽『之』字。三十七章曰：『吾將鎮之以無名之樸，』無名之樸卽道也。是其證。」

「高說可供參考。」

〔二〕小：『道』是隱而不可見的（『道隱無名』——四十一章）所以用『小』來形容。

范應元說：「『道』常無名，固不可以小、大言之，聖人因見其大無不包，故強爲之名曰『大』，復以其細無不入，故曰『小』也。」

張默生說：「『小』字，指『無名樸』說，亦即指道體而言。道體是至精無形的，故可說是『小』。但此『小』字，不是普通大小之『小』，因有時從另一方面看，此『小』字又可說是『大』了。下章有云：『常無欲，可名於小，萬物歸焉而不為主，可名爲大。』這都是形容道體的。莊子上說的『其大無外』，是就『大』一方面來說；『其小無內』是就『小』一方面來說。」

〔三〕〔也〕：景龍本，古樓觀本，傅奕本，釋文，河上公本，顧歡本，強思齊本，王芳本，呂惠卿本，林希逸本，范應元本，焦竑本及其他多種古本都沒有「也」字。

高亨說：「『也』字衍文，以『臣』『賓』均爲韻知之。」高說可從，根據傅奕本和河上公本，「也」字可以刪去。

〔四〕自賓：自將賓服於『道』。

〔五〕自均：自然均勻。

〔六〕始制有名：萬物興作，於是產生了各種名稱。「始」是指萬物的開始，「制」，作（林希逸註）。王弼註：「始制，官長不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。」

「始制有名」即二十八章所說的樸散爲器。

〔七〕譬『道』之在天下，猶川谷之於江海：蔣錫昌說：「此句倒文，正文當作『道之在天下，譬猶江海之與川谷。』蓋正文以江海譬道，以川谷譬天下萬物。」

### 【今譯】

『道』永遠是無名而樸質狀態的。（它的呈現）雖然微小（不可見），（可是）天下沒有人能支配它。侯王如果能夠守住它，萬物將會自動地歸從。

天地間（陰陽兩氣）相合，就降下甘露，人們不須指使它而然均勻。

萬物興作就產生了各種名稱，各種名稱已經制定了，就應該知道適可而止，知道適可而止，才不會產生危險的事。

『道』爲天下所依歸，正如江海爲河川所流注一樣。

【引述】

老子用「樸」來形容『道』的原始「無名」的狀態，侯王若能持守無名之樸的『道』（亦即是持守它那自然無爲的特性），人民當能安然自適，各遂其生。

『道』的功用，均調普及，「民莫之令而自均。」這具有一往平等的精神。

這原始樸質的『道』，向下落實使萬物興作，於是各種名稱就產生了；定名分，設官職，從此紛擾多事。老子認爲「名」是人類社會引起爭端的根源，莊子也說：「名也者，相軋也。」因此老子要人當知止足。

### 三十三章

【原文】

知人者智，自知者明。

勝人者有力，自勝者強（一）。

知足者富。

強行（二）者有志。

不失其所者久。

死而不亡者〔三〕壽。

【註譯】

〔一〕強：含有果決的意思。這和五十二章「守柔曰強」的「強」字，都是老子的特殊用字，和七十二章「堅強者死之徒」的「強」字，用法不一樣。

〔二〕強行：有勤行的意思。

嚴靈峯先生說：「……『強』，疑有誤。王註云：『勤能行之，其志必獲。』四十一章：『上士聞道，勤而行之。』王註云：『有志也。』莊子大宗師篇云：『而真人以爲『勤行』也。』是當作『勤』，蓋『勤』，『強』音近，並涉上文『自勝者強』句而誤也。又疑『強』，『勤』二字，古相通假。陳景元曰：『『強行』者，謂『勤而行之』也。』嚴說可供參考。

〔三〕死而不亡：身沒而道猶存（王弼註）。

【今譯】

認識別人的乃是「智」。了解自己的才是「明」。

戰勝別人的乃是有力，克服自己的才是「強」。

知足的就是富。

努力不懈的就是有志。

不離失根基的才能長久。

身死而「道」存的才是長壽。

【引述】

本章講個人修養與自我建立。一個能「自知」「自勝」「自足」「強行」的人，要在返視自己，堅定自己，克制自己，並且矢志力行。這樣才能進一步的開展他的精神生命與思想生命。

## 三十四章

【原文】

大「道」汎兮，其可左右。萬物恃之以〔一〕生而不辭〔二〕，功成而不有〔三〕。衣養〔四〕萬物而不為主，〔常無欲，〕〔五〕可名於小〔六〕；萬物歸焉而不為主，可名爲大。以其終不自爲大，故能成其大。

【註釋】

〔一〕以：王弼本原作「而」字。傳奕本，景龍本，釋文，顧歡本，李約本，李榮本，強思齊本，王雱本，敦煌丁本，蘇轍本，林希逸本，范應元本及衆多古本「而」字都作「以」字，因據傳奕本改。

〔二〕辭：有幾種解釋：（一）言辭；稱說。（二）推辭。（三）主宰。（參看二章註〔十〕）。

〔三〕功成而不有：王弼本原作「功成不名有」。「名」字衍出。

易順鼎說：「辨命論註引作『功成而不有，愛養萬物而不為主。』按下又連引王註，則所引爲王本無疑矣。今王本『功成不名有，』當作『功成不有，』『名』字衍。」

蔣錫昌說：「按『不有』二字見二章，十章，五十一章，可知二字爲老子習用之詞。『功成不名有，』當作『功成而不有，』易說是也。」根據易順鼎的說法刪去「名」字，改爲「功成而不有」。

〔四〕衣養：傅奕本作『衣被』。范應元說：「『衣被』，猶覆蓋也。」

〔五〕〔常無欲〕：這三個字是衍文，刪去以後，它的上下文是：「衣養萬物而不為主，可名於小；萬物歸焉而不為主，可名爲大。」兩句恰成對文，如果插入「常無欲」一句，顯然是贅文，因而可根據顧歡本刪除。

奚侗說：「各本『可名於小』句上，誤贅『常無欲』三字，誼不可通，茲從顧歡本刪。」（引自老子集解）

蔣錫昌說：「『常無欲』三字，蓋涉王註『故天下常無欲之時』而衍。敦煌丁本無此三字，是也。」

嚴靈峯先生說：「原有『常無欲』三字，顧歡本，李榮本，次解本，唐人殘卷丁本均無此文。按此三字在此無義，疑係第一章『常無欲以觀其妙』句之錯簡，複出於此；故依顧歡本刪。」

茲從以上三家的說法，根據顧歡本刪去「常無欲」三字。

〔六〕可名於小：王弼註，「萬物皆由『道』而生，既生而不知其所由。萬物各得其所，若『道』無施於物，故名於小矣。」

### 【今譯】

大『道』流行泛溢，無所不到。萬物依賴它生長而不加主宰，有所成就而不自以爲有功。養育萬物而不自以爲主，可以稱它爲『小』；萬物都歸附於它而它不自以爲主宰，可以稱它爲『大』。由於它不自以爲偉大，所以才能成就它的偉大。

### 【引述】

本章說明『道』的作用。『道』生長萬物，養育萬物，使萬物各得所需，各適其性，而絲毫不加以主宰。這種順任自然而「不爲主」的精神，太了不起了。反觀基督教耶和華的作風則大不相同，耶和華創造萬物之後，長而宰之，視若囊中之物。老子所發揮的「不辭」「不有」「不爲主」的精神，却徹底消解了佔有欲與支配欲，從「衣養萬物」中，我們還可以呼吸到愛與溫暖的空氣。

## 三十五章

### 【原文】

執大象〔一〕，天下往。往而不害，安平太〔二〕。  
樂與餌〔三〕，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〔四〕。

### 【註釋】

〔一〕大象：大道。

河上公注：「『象』，道也。」

成玄英疏：「大象，猶大道之法象也。」

林希逸註：「大象者，無象之象也。」

〔二〕安平太：「安」，乃；王引之經傳釋詞：「安，猶於是也，乃也，則也。」「太」，同泰，安、寧的意思。古本多作「泰」；如傅奕本，釋文，次解本，蘇轍本，林希逸本及衆多古本「太」均作「泰」。

蔣錫昌說：「奚侗云：『安寧，平和，通泰皆申言不害誼；』訓『安』爲安寧，非是。嚴復云：『安，自繇；平，平等；太，合群也；』以今人所習用之新名詞，強合之老子，更非。」

〔三〕樂與餌：音樂和美食。

〔四〕既：盡。

【今譯】

執守大「道」，天下人都來歸往。歸往而不互相傷害，於是大家都平和安泰。

音樂和美食，能使過路的人停步。（但是）「道」說出來，却淡得沒有味道，看它却看不見，聽它却聽不着，用它却用不完。

【引述】

仁義禮法之治有如「樂與餌」，不如行守自然無爲的大「道」——雖然無形無迹，但能使人民平居安泰。

## 三十六章

【原文】

將欲歛〔一〕之〔二〕，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲取〔三〕之，必固與之。是謂微明〔四〕。

柔弱勝剛強。魚不可脫於淵，國之利器〔五〕不可以示〔六〕人。

【註釋】

〔一〕歛：斂，合。

韓非喻老引作「翕」。「翕」和「斂」古字通用。

〔二〕之：作「者」。陳懿典說：「『之』字作『者』字看。」

〔三〕取：王弼本原作「奪」，河上公本及其他古本亦作「奪」。惟韓非喻老篇引作「取」，范應元本及彭耜本亦作「取」。范本同於原本，應據以改正。

范應元說：「『取』，一作『奪』，非古也。」

蔣錫昌說：「史記管晏列傳云：『故曰知與之爲取，政之寶也。』索隱：『老子曰：將欲取之，必固與之。』看史記用『故曰』云云，疑『與之爲取』卽本之老子『將欲取之，必固與之』而來。是史記與索隱並作『取』也。諱義，亦以作『取』爲是。當據韓非改正。」

〔四〕微明：幾先的徵兆。

范應元說：「張之、強之、與之、與之之時，已有翕之、弱之、廢之、取之之幾，伏在其中矣。幾雖幽微，而事已顯明也。故曰：『是謂微明』。或者以此數句爲權謀之術，非也。聖人見造化消息盈虛之運如此，乃知常勝之道，是柔弱也。蓋物至於壯則老矣。」

高延第說：「首八句卽福禍盛衰倚伏之幾，天地自然之運，似幽實明。『微明』謂微而顯也。」（老子證義）  
高亨說：「此諸句言天道也。或據此斥老子爲陰謀家，非也。老子戒人勿以張爲可久，勿以強爲可恃，勿以舉爲可喜，勿以與爲可貪耳。故下文曰：『柔弱勝剛強』也。」

〔五〕利器：有幾種說法：一說利器指權道（如河上公）；一說利器指賞罰（如韓非）；一說利器指聖智仁義巧利（如范應元）。

〔六〕示：炫耀。

薛蕙說：「示，觀也。猶春秋傳所云：觀兵黷武也。」

【今譯】

要收斂的，必定先擴張；要衰弱的，必定先強盛；要廢墮的，必定先興舉；要收去的，必定先給與。這就是幾先的徵兆。

柔弱勝過剛強。魚不能離開深淵，國家的「利器」不可以隨便耀示於人。

## 【引述】

一、「將要合起來，必先張開來。」（「將欲歛之，必固張之」），即是說在事物發展的過程中，張開來是閉合的一種徵兆。老子認為事物在不斷對立轉化的狀態，當事物發展到某一個極限的時候，它必然會向相反的方向運轉，好比花朵盛開的時候，它就要萎謝了（花朵盛開是即將萎謝的徵兆）；月亮圓滿的時候，它就要虧缺了（月亮圓滿是即將虧缺的徵兆）。本章第一段乃是老子對於事態發展的一個分析，亦即是老子「物極必反」、「勢強必弱」觀念的一種說明。不幸這段文字普遍被誤解為含有陰謀的思想，而韓非是造成曲解的第一個大罪人，後來的註釋家也很少能把這段話解釋得清楚。然前人如董思靖，范應元，憨山等對於這段文義都會有精確的解說，下面引錄董思靖與憨山的解說以供參看：

董思靖解說：「夫張極必歛，與甚必奪，理之必然。所謂『必固』云者，猶言物之將歛，心是本來已張，然後歛者隨之。此消息盈虛相因之理也。其機雖甚微隱而理實明者。」（引自道德真經集解）

憨山解說：「此言物勢之自然，而人不能察，天下之物，勢極則反。譬夫日之將昃，必盛赫；月之將缺，必極盈；燈之將滅，必熾明。斯皆物勢之自然也。故固張者，翕之家也；固強者，弱之萌也；固與者，廢之機也；固與者，奪之兆也。天時人事，物理自然。第人所遇而不測識，故曰微明。」

二、「勢強必弱」。在剛強和柔弱的對峙中，老子寧願居於柔弱的一端。老子對於人事與物性作深入而普遍的觀察之後，他了解到：看來「柔弱」的東西，由於它的含藏內斂，往往較富韌性；看來「剛強」的東西，由於它的彰顯外溢，往往暴露而不能持久。所以老子斷言「柔弱」的呈現勝於「剛強」的表現。（「柔弱勝剛強」的說法，見於四十三章與七十八章。）

三、「國之利器，不可以示人。」這是說權勢禁令都是凶利之器，不可用來耀示威嚇人民。王弼說：「示人者，任刑也。」如果統治者只知用嚴刑峻法來制裁人民，就是用利器示人了。這就是「剛強」的表現。而逞強恃暴是

不會持久的。

## 三十七章

【原文】

『道』常「無爲」，而無不爲〔二〕。侯王若能守之，萬物將自化〔三〕。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸〔三〕。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。

【註釋】

〔一〕無爲而無不爲：「無爲」是順其自然，不妄爲（同於二章註〔八〕）。王弼注：「順自然也。」「無不爲」是說沒有一件事不是它所爲的，這是由於「無爲」（不妄爲）所產生的效果。「無爲而無不爲」即是不妄爲，就沒有什麼事情做不成的。

范應元說：「虛靜恬淡，『無爲』也。天、地、人、物得之以運行生育者，無不爲也。」

〔二〕自化：自我化育；自生自長。

〔三〕無名之樸：三十二章有「『道』常『無名』『樸』」的句子。「無名」即是指「道」。「樸」，形容「道」的真朴。

福永光司說：「本章與三十二章同爲讚美守樸——如無名的荒木的自然之『道』——以治天下的偉大功用。老子哲學之根本所在，乃是對天地大自然世界的造化經營之歎慕與憧憬。老子所說的『道』，無非就是此一造化經營之『形而上』化的一個哲學概念而已。」

【今譯】

『道』永遠是順任自然的，然而沒有一件事不是它所爲。侯王如果能持守它，萬物就會自生自長。自生自長而至貪欲萌作時，我就用『道』的真樸來鎮靜他。『道』的真樸，也就是沒有貪欲。不起貪欲而能安靜，天下自然安定。

### 【引述】

本章提示出理想的政治在於無爲而自化（self-transform）——讓人民自我化育，自我體現。

「靜」，「樸」，「無欲」都是「無爲」的內涵。統治者自身如能做到清靜、真樸、不貪欲，對人民如能做到不騷擾、不侈靡、不擴張私人意欲，百姓的生活自然可以獲得安寧。

老子一再強調統治者的態度應出於「無爲」——順任自然而不加以干預——讓人民自我發展，自我完成，同時要養成真樸的民風，這樣的社會才能趨於安定。

## 三十八章

### 【原文】

上「德」不「德」<sup>〔一〕</sup>，是以有「德」；下「德」不失「德」<sup>〔二〕</sup>，是以無「德」。

上「德」無爲而無以爲<sup>〔三〕</sup>；下「德」無爲而有以爲<sup>〔四〕</sup>。

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<sup>〔五〕</sup>。

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〔六〕，而亂之首〔七〕。

前識者〔八〕，『道』之華〔九〕，而愚之始。是以大丈夫處其厚〔十〕，不居其薄〔十一〕；處其實，不居其華。故去彼取此〔十二〕。

【註釋】

〔一〕上德不德：上「德」的人，因任自然，不表現為形式上的「德」。

〔二〕「不德」，河上公註：「因循自然……其德不見。」；林希逸註：「有德而不自知其德化。」今譯從河上公註意譯。

〔三〕下德不失德：下「德」的人，執守着形式上的「德」。

林希逸註：「『不失德』者，執而未化也。」

〔四〕上德無爲而無以爲：上「德」的人，順任自然而無心作爲。

「以」，有心，故意。

林希逸註：「『以』者，有心也。『無以爲』是無心而爲之也。」

傅奕本，嚴遵本，范應元本「無以」作「無不」。

俞樾說：「韓非子解老篇作：『上德無爲而無不爲也，』蓋古本如此。今作『無以爲』者，涉下『上仁』句而誤耳。傅奕本正作『不』。」俞樾認爲「以」當作「不」，可備一說。然而這一句所着重的是「居心」。

「無以爲」正是從居心上說的（上句「上德不德」的「不德」也是從居心上說的），而「無不爲」却是從後果上說的，所以不如仍作「無以爲」較妥，和下旬「有以爲」正相對文。

〔四〕下德無爲而有以爲：下『德』的人，順任自然而有心作爲。

這一句的文字，頗有爭論，下面例舉出來加以討論：

（一）王弼本作：「下德爲之而有以爲」。

（二）范應元本作：「下德爲之而無以爲」。

范應元說：「韓非、王弼、王弼、郭雲、傅奕同古本。河上公作：『下德爲之而有以爲』。今從古本。」

（三）馬其昶認爲應作：「下德無爲而有以爲。」

馬其昶說：「『無爲』舊作『爲之』，誤同『上義』句。傳本又誤同『上仁』句。註家強爲之說，皆非是。今爲正之；德有上下，其無爲一也。以其不失德，故雖無爲之中，而仍有以爲。」（老子故）

王淮說：「『無爲』就處事言，此『上德』與『下德』之所同也。『無以爲』與『有以爲』就居心言。

此『上德』與『下德』之所異也。蓋『上德』與『下德』之處事方式同爲『無爲』（清靜自然），所不同者居心有異耳。……『下德』之中，復有上仁、上義、與上禮三層，其共同之特徵，皆不能『無爲』而落入第二義之『有爲法』。亦即處事之方式不能『清靜自然』，而難免於施立教化，推行政事矣。」

上面三種讀法中，若依（一）作「下德爲之而有以爲」，則「下德」的居心與作爲還不及「上仁」（上仁雖「爲之」尙且能「無以爲」），事實上，「上仁」是出自於「下德」的，所以王本的文字從意義上講是不合理的。若依（二）作「下德爲之而無以爲」，則「下德」和「上仁」二句相同，無從分別。所以依范本講是不妥當的。只有第（三）項的說法可取。王淮所說有理，故而可據馬其昶的意見訂正。

〔五〕攘臂而扔之：伸出手臂來使人們強就。

林希逸說：「『扔』，引也。民不從強以手引之，強掣拽之也。只是形容強民之意，故曰『攘臂而扔之』。」

〔六〕薄：衰薄，不足。

註釋、今譯與引述

〔七〕 亂之首：禍亂的開端。

〔八〕 前識者：有先見的人；先知。

范應元說：「前識猶言先見也。謂制禮之人，自謂有先見，故爲節文，以爲人事之儀則也，然使人離質尚文」。

〔九〕 華：虛華。

〔十〕 處其厚：立身敦厚。河上公註：「『處其厚』者，處身於敦朴。」

〔十一〕 薄：澆薄，指「禮」。

〔十二〕 去彼取此：捨棄薄華的「禮」，採取厚實的「道」與「德」。

〔今譯〕

上「德」的人不自以爲德，所以才是有「德」；下「德」的人自以爲無失於德，所以就沒有「德」。

上「德」的人順任自然而無心作爲；下「德」的人順任自然而有心作爲。

上「仁」的人有所作爲却出於無意；上「義」的人有所作爲且出於有意。

上「禮」的人有所作爲而得不到回應，於是就伸出手臂來使人們強從。

所以失去了「道」而後才有「德」，失去了「德」而後才有「仁」，失去了「仁」而後才有「義」，失去了「義」而後才有「禮」。

「禮」是忠信的不足，而禍亂的開端。

所謂「先知」，不過是「道」的虛華，是愚昧的開始。因此大丈夫立身敦厚，而不居於澆薄；存心篤實，而不居於虛華。所以捨棄薄華而採取厚實。

【引述】

本章立論的動機，實有感於人際關係愈來愈外在化，愈來愈強化，而自發自主的精神已逐漸消失，僅靠一些規範把人的思想行爲定着在固定的形式中。老子的感言是十分沉痛的。

老子從居心上來分『道』、『德』、『仁』、『義』、『禮』這幾個層次。無形無迹的『道』顯現於物或作用於物是爲『德』（『道』是體，『德』是用，這兩者的關係其實是不能分離的）。老子將『德』分爲上下；上『德』是無心的流露，下『德』則有了居心。「仁義」是從下『德』產生的，屬於有心的作爲，已經不是自然的流露了。到了「禮」，就註入勉強的成分，「禮失而後法」（古時候「法」實內涵於「禮」），人的內在精神全然被斲傷。在老子那時代，「禮」已演爲繁文縟節，拘鎖人心。同時爲爭權者所盜用，成爲剽竊名位的工具。所以老子評擊「禮」是「忠信之薄而亂之首」。老子一方面批評「禮」對於人性的拘束，另一方面嚮往於「道」的境地——自然流露而不受外在制約的境地。

## 三十九章

【原文】

昔之得『一』〔一〕者：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』以爲天下貞〔二〕。其致之〔三〕。天無以清，將恐〔四〕裂；地無以寧，將恐廢〔五〕；神無以靈，將恐歇〔六〕；谷無以盈，將恐竭；萬物無以生，將恐滅；侯王無以貞〔七〕，將恐蹶。故貴以賤爲本，高以下爲基。是以侯王自稱〔八〕孤、寡、不穀〔九〕。此非以賤爲本邪？

非乎？「人之所惡，唯孤寡不穀，而王公以爲稱」〔七〕；「至譽無譽」〔八〕。「故物或損之而益，或益之而損」〔九〕。不欲瑋瑋如玉，珞珞如石〔十〕。

【註釋】

〔一〕一：卽「道」（四十一章：「道生一」）。林希逸註：「『一』者，道也。」

王弼註：「一，數之始。」嚴靈峯先生說：「一者，『道』之數也。」

〔二〕貞：通「正」，河上公釋爲：「平正」。蔣錫昌說：「『貞』爲『正』之假，其誼專指清靜之道而言。……『爲天下貞』卽四十五章『清靜爲天下正。』言爲天下清靜之模範也。」

河上公本，景龍本，景福本，嚴遵本，釋文，顧歡本，陳象古本，陳景元本都作「正」。

范應元說：「『貞』，正也。王弼，郭雲同古本。一本『貞』作『正』，亦後人避諱也。」

〔三〕其致之：王弼註：「各以其『一』，致此清、寧、靈、盈、生、貞。」嚴靈峯先生說：「『致』，至也；招致也。言天、地、神、谷、萬物、侯王六者，所以招致清、寧、靈、盈、生、貞者，皆由於得一之道而至也。」

〔四〕將恐：恐怕，難免。

〔五〕廢：王弼本原作「發」。根據嚴靈峯先生的見解改正。

劉師培說：「『發』讀爲『廢』。……『恐發』者，猶言將崩圯也，卽地傾之義。『發』爲『廢』字之省形。」

嚴靈峯先生說：「劉說是也。惟老子文作『廢』不作『發』。如十八章：『大道『廢』。』三十六章：『將欲『廢』之。』作『發』者，因『廢』字闕壞，失去『广』旁致誤也。呂氏春秋恃君覽篇云：『天固有衰嘽廢伏。』是天固有『廢』矣。因改『發』爲『廢』，以復其舊。」

〔六〕歇：消失。

〔七〕貞：王弼本原作『貴高』。根據范應元本與趙至堅本改正。

易順鼎說：「當作『侯王無以貞，將恐蹶。』『貞』誤爲『貴』。後人見下文『貴以賤爲本，高以下爲基』二句，以爲承上文而言，妄於『貴』下又加『高』字。遂致踵訛襲謬，而義不可通矣。」

嚴靈峯先生說：「易說是也。程大昌本作『侯王無以爲天下貞將恐蹶。』范應元本作『爲貞』。趙至堅本正作『貞』。作『貞』是矣，正應上文『侯王得一以爲天下貞。』因據趙至堅本改正。」以上二說可從。范應元作『貞』，范並說：「古本如此。」可見原文爲『貞』字。

〔八〕自稱：王弼本原作『自謂』。范應元本，林希逸本，焦竑本「謂」作「稱」。

易順鼎說：「按『自謂』當作『自稱』。四十二章云：『人之所惡，唯孤寡不穀，而王公以爲稱，』則此亦必作『稱』也。淮南高註正作『稱』。文選邴希範與陳伯之書註引此作『王侯自稱孤寡不穀，』皆可證。」易說可從，因據范應元本改「謂」爲「稱」。

〔九〕孤、寡、不穀：都是王侯的謙稱。「孤」、「寡」是謙虛的說自己孤德、寡德。「不穀」有不善的意思。

范應元說：「穀，善也。又百穀之總名也。春秋王者多稱不穀。」

〔十〕人之所惡，唯孤寡不穀，而王公以爲稱：這三句原是四十二章文字，四十二章是談萬物的生成，義不相涉，根據馬叙倫的說法，移回此處。

馬叙倫說：「三十九章『貴以賤爲號，高以下爲基，是以王侯自謂孤寡不穀，是其以賤爲號也，非歟？』二十九字，當在此上；『故致譽無譽』一句，當在此下。」

〔十一〕至譽無譽：最高的稱譽是無須誇譽的。

「至譽無譽」，王弼本原作『故致數與無與』。「故」和「數」是衍文。「與」原是『譽』，傳寫錯誤。

釋文，傅奕本，次解本，王芻本，范應元本，呂惠卿本，兩個「輿」字都作「譽」。

莊子至樂篇：「故曰：『至譽無譽。』」「故曰」就是引老子的話，「至譽無譽」應是老子原文。

范應元說：「譽，稱美也，王弼同古本。陳碧虛云：『依古本作譽。』」

高延第說：「『至譽無譽』，河上本作『致數車無車』，王弼本、淮南子道應篇作『致數輿無輿』，各為曲說，與本文誼不相附。陸氏釋文出『譽』字，註『毀譽』也，是原本作『譽』。由『譽』譌為『輿』。由『輿』譌為『車』。後人反謂釋文為誤，非也。莊子至樂篇：『至譽無譽』；下又云：『天無為以之清，地無為以之寧』云云，正引此章語，尤可證。」高說可確信，因據莊子改正為「至譽無譽」。

〔十三〕 故物或損之而益，或益之而損：一切事物減少它有時反而增加了，增加它有時反而減少了。

這二句原是四十二章文字，為本章錯入，根據馬叙倫的說法移回。

馬叙倫說：「『不欲瑑瑑如玉，珞珞如石』兩句，當在此下。」

〔十四〕 瑑瑑如玉，珞珞如石；高亨說：「瑑瑑，玉美貌。珞珞，石惡貌。……後漢書馮衍傳：『不碌碌如玉，落落如石。』」李註：「玉貌碌碌，為人所貴。石形落落，為人所賤」。其訓近之矣。」

【今譯】

從來凡是得到「一」的——天得到「一」而清明；地得到「一」而寧靜；神得到「一」而靈妙；河谷得到「一」而充盈；萬物得到「一」而生長；侯王得到「一」而使得天下安定。它們都從「一」得到的。

天不能保持清明，難免要崩裂；地不能保持寧靜，難免要震潰；神不能保持靈妙，難免要消失；河谷不能保持充盈，難免要涸竭；萬物不能保持生長，難免要絕滅；侯王不能保持清靜，難免要顛覆。

所以貴以賤為根本，高以下為基礎。因此侯王自稱為「孤」、「寡」、「不穀」，但是王公却用來稱呼自己；最高的稱譽是無須誇譽的。嗎？豈不是嗎？人所厭惡的就是「孤」、「寡」、「不穀」，但是王公却用來稱呼自己；最高的稱譽是無須誇譽的。

所以一切事物減少它有時反而增加了，增加它有時反而減少了。不想做美玉一樣的高貴，寧可做堅石一樣的低賤。

### 【引述】

本章前半段講「道」的作用，說明「道」是構成一切天地萬物所不可或缺的要素。本章重點在講侯王的得「道」，所以後半段提示侯王應體「道」的「下」「賤」之特性。即是說為政者要能「處下」、「居後」、「謙卑」。一國的統治者，猶如一棟大廈的基石，要有駱駝般的精神，要能「珞珞如石」，樸質堅忍。

## 四十章

### 【原文】

反〔二〕者道之動；弱〔三〕者道之用。

天下萬物生於「有」〔三〕，「有」生於「無」〔四〕。

### 【註釋】

〔一〕反：通常有兩種講法：（一）相反；對立面。（二）返；如林希逸說：「反者，復也，靜也。」如高亨說：「反，旋也，循環之義。」王弼三十章註：「還反無爲。」和六十五章註：「反其真也。」都訓「反」爲「返」。今譯從後者。

〔二〕弱：柔弱。

〔三〕「有」：和一章「『有』名萬物之母」的「有」相同（參看一章註〔三〕）。但和二章「有無相生」及十一章「有之以爲利」的「有」不同。二章與十一章上的「有」，是指現象界的具體存在物；而本章的「有」是意指超現象界的形上之「道」。

〔四〕「無」：和一章「『無』名天地之始」的「無」相同（參看一章註三）。但和二章「有無相生」與十一章「無之以爲用」的「無」不同。二章與十一章上的「無」，是指現象界的非具體存在物；而本章的「無」是意指超現象界的形上之「道」。

二章和十一章上的「有」「無」，如果譯成英文，「有」相當於 'existence'，「無」相當於 'non-existence'。本章和十一章上的「有」「無」却是無可譯的（untranslatable），如果勉強要譯，通常將「有」譯爲 'Being'，「無」譯爲 'Non-Being'（這種譯名，必須留意不可和巴門尼底斯·Parmenides 的概念混在一起。巴門尼底斯認爲宇宙間唯一的實體是 Being，它是不生不滅，不變不動，而且不可分割的。只有 Being 存在，而 Non-Being 是不存在的。老子則不僅重視「有」，亦重視「無」，而且這兩個概念並不是對立的，乃是一貫的）。

#### 【今譯】

「道」的運動是循環的；「道」的作用是柔弱的。

天下萬物生於「有」，「有」生於「無」。

#### 【引述】

（一）「反者道之動」。在這裡「反」字是歧義的（ambiguous）：它可以作相反講，又可以作返回講（「反」與「返」通）。但在老子哲學中，這兩種意義都被蘊涵了，它蘊涵了兩個觀念：相反對立與返本復初。這兩個觀念在老子哲學中都很重視的。老子認爲自然界中事物的運動和變化莫不依循着某些規律，其中的一個總規律就是「反」：事物向相反的方向運動發展；同時事物的運動發展總要返回到原來基始的狀態。下面依次略作說明：

（1）老子認爲任何事物都在相反對立的狀態下形成的：任何事物都有它的對立面，也因它的對立面而顯現。他還認爲「相反相成」的作用是推動事物變化發展的力量。

（2）老子重視事物相反對立的關係和事物向對立面轉化的作用。但老子哲學的歸結點却是返本復初的思想。事物

的本根是虛靜的狀態。老子認為紛紜的萬物，只有返回到本根，持守虛靜，才不起煩擾爭紛。

(二)「弱者道之用」；「道」創生萬物輔助萬物時，萬物自身並沒有外力降臨的感覺，「柔弱」即是形容「道」在運作時並不帶有壓力感的意思。

(三)「天下萬物生於有，有生於無。」這裡的「有」「無」即意指「道」，和第一章同義。「無」「有」乃是「道」產生天地萬物時由無形質落向有形質的活動過程。

## 四十一章

【原文】

上士聞『道』，勤而行之；中士聞『道』，若存若亡；下士聞『道』，大笑之。不笑不足以爲『道』。故建言〔二〕有之：

明『道』若昧；

進『道』若退；

夷『道』〔三〕若類〔三〕；

上『德』若谷；

大白若辱〔四〕；

廣『德』若不足；

建『德』若偷〔五〕；

質『德』若渝〔六〕；

大方無隅〔七〕；

大器晚成；

大音希聲；

大象無形；

『道』隱無名。

夫唯『道』，善貸〔八〕且成。

【註釋】

〔一〕 建言：立言。

林希逸說：「建言者，立言也，言自古立言之士有此數語。」

〔二〕 夷道：平坦的道。

〔三〕 類：不平。

〔四〕 辱：通「黜」。傅奕本和范應元本正作「黜」。「黜」，引申爲「黑」。參看二十八章註〔四〕、〔五〕。

范應元說：「黜，黑垢也。古本如此。」

王弼註：「知其白，守其黑，大白然後乃得。」可見王弼以「黑」解「辱」。

嚴遵道德真經指歸註：「出白入黑，不爲美好。」嚴遵也以「黑」解「辱」。

〔五〕 建德若偷：「建」通「健」。「偷」作「惰」解。「建德若偷」，剛建的『德』好像怠惰的樣子。

俞樾說：「『建』當讀爲『健』。釋名釋言語曰：『健，建也。能有所建爲也。』是『建』『健』音同而義亦得通。『健德若偷』，言剛健之德，反若偷惰也。」

〔六〕質『德』若渝：質實的『德』好像空虛的樣子。

『德』，王弼本原作『真』，根據劉師培的說法改正。

劉師培說：「上文言『廣德若不足，建德若偷。』此與並文，疑『真』亦當作『德』，蓋『德』字正文作『惠』，與『真』相似也，質德與廣德、建德一律。」

高亨說：「劉說是也。蓋老子原書『德』字悉作『惠』，後人改作『德』。此句誤作『真』或『直』，『質』，實也。……『渝』借爲『窳』。說文：『窳，空中也。』質德若渝，猶言實德若虛耳。」

〔七〕大方無隅：最方正的却沒有邊角。

〔八〕貸：施與。

### 【今譯】

上士聽見了『道』，努力不懈地去實行它；中士聽見了『道』，將信將疑，下士聽見了『道』，哈哈大笑。（其實，）不被他們所笑，才不足以算是『道』呢！所以古時候立言的人說過這樣的話：

明亮的『道』好像暗昧的樣子；

前進的『道』好像後退的樣子；

平坦的『道』好像不平的樣子；

高尚的『德』好像低下的川谷；

最潔白的好像含垢的黑色；

廣大的『德』好像不足的樣子；

剛健的『德』好像怠惰的樣子；

質實的『德』好像空虛的樣子；

最方正的反而沒有邊角；

重大的器物反而最後才完成；

最大的樂聲反而聽不出音響；

最大的形象反而看不見形迹；

『道』幽隱而沒有名稱。

只有『道』，善於輔助萬物並使它完成。

### 【引述】

『道德』所呈現的特質是異於常情的，出乎常理的，怪不得普通人聽了不易體會。

自「明道若昧」至「質德若瀝」各句，乃是說明「道德」的深邃、內斂、沖虛、含藏。它的顯現，不是外炫的，而是返照的，所以不易為一般人所覺察。「大音希聲」「大象無形」，即是比喻大『道』幽隱未現，不可以形體求見。

## 四十二章

### 【原文】

『道』生一(一)，一生二(二)，二生三(三)，三生萬物。萬物負陰而抱陽(四)，沖氣以爲和(五)。

【註釋】

〔一〕一：「道」是絕對無偶的，用數來表示爲「一」。

蘇轍說：「夫『道』非一、非二，及其與物爲偶，『道』一而物不一，故以一名『道』。」

呂吉甫說：「道之在天下，莫與之偶者，莫與之偶，則一而已矣，故曰：『道生一』。」（引自熊姣老子裏）

〔二〕二：指陰氣、陽氣。

〔三〕三：有兩種說法：（一）陰陽相合所形成的一個均調和諧的狀態。（二）陰陽相合而形成「和氣」。

〔四〕負陰而抱陽：背陰而向陽。

呂吉甫說：「凡幽而不測者，陰者；明而可見者，陽也。有生者，莫不背於幽而不測之陰，向于明而可見之陽，故曰：萬物負陰而抱陽。負則背之，抱則向之也。」

〔五〕沖氣以爲和：陰陽兩氣互相交沖而成均調和諧狀態。

「沖」，交沖，激盪。說文：「沖，涌搖也。」

「沖氣」，指陰陽兩氣相激盪。有許多解釋者將「沖氣」當作「虛氣」講，蔣錫昌認爲不妥。蔣說：「四章『道沖而用之或不盈』之『沖』當作『虛』，此『沖』當從本字。說文：『虛，器虛也；』『沖，涌搖也；』二誼不同。道之盈虛，譬之以器，故用『虛』；陰陽精氣，涌搖爲和，故用『沖』；此其別也。」

「和」，有兩種說法：（一）指陰陽合和的均調狀態；如莊子田子方：「至陰肅肅，至陽赫赫，肅肅出乎天，赫赫出乎地，兩者交通成和而物生焉。」又如淮南子天文訓說：「道始於一，一而不生，故分而爲陰陽，陰陽合和而萬物生。」照這樣說來，「沖氣以爲和」應指陰陽合和的一種狀態。吳澄便說：「『和』，謂陰陽適均而不偏勝。」（二）另一種說法認爲陰陽二氣之外，還有另一種氣，叫做「和氣」；如高亨說：「『沖氣以爲和者』，言陰陽二氣涌搖交蕩以成和氣也。」馮友蘭認爲「和氣」即精氣。（今譯）從（一）。

【今譯】

『道』是獨一無偶的，獨一無偶的『道』稟賦陰陽兩氣，陰陽兩氣相交而成一種適勻的狀態，萬物都在這種狀態中產生的。萬物背陰而向陽，陰陽兩氣互相激盪而成新的和諧體。

【引述】

本章為老子宇宙生成論。這裡所說的「一」「二」「三」乃是指「道」創生萬物時的活動歷程。「混而為一」的『道』，對於雜多的現象來說，它是獨立無偶，絕於對待的，老子用「一」來形容『道』向下落實一層的未分狀態。渾淪不分的『道』，實已稟賦陰陽兩氣；易經所說一陰一陽之謂『道』；「二」就是指『道』所稟賦的陰陽兩氣，而這陰陽兩氣便是構成萬物最基本的原質。『道』再向下落漸趨於分化，則陰陽兩氣的活動亦漸趨於頻繁。「三」應是指陰陽兩氣互相激盪而形成的適均狀態，每個新的和諧體就在這種狀態中產生出來。

本章原分兩段，後一段文字是：「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。人之所教，我亦教之，強梁者不得其死，吾將以為教父。」本章是說萬物的生成，和這一段文義毫不相屬，顯然是他章錯簡；「人之所惡……或益之而損。」這幾句話在於提醒人不可驕矜持氣，應謙虛自守。從文義上看，應移回三十九章。「人之所教，我亦教之，吾將以為教父」三句，應移至四十三章尾。「強梁者不得其死」一句，依文義應移至七十六章。

## 四十三章

【原文】

天下之至柔，馳騁<sup>(一)</sup>天下之至堅。無有入無間<sup>(二)</sup>，吾是以知「無為」之有益。

「不言」之教，「無爲」之益，天下希及之。人之所教，我亦教之，吾將以爲教父」(四)。

【註釋】

(一) 馳騁：形容馬的奔走，這裡作「駕御」講。

(二) 無有入無間：無形的力量能穿透沒有間隙的東西。

「無有」(That-which-is-Without form) 指不見形相的東西。「無間」是沒有間隙。  
「無有入無間」，淮南子作「出於無有，入於無間。」

(三) 希：傳本本作「稀」。

(四) 人之所教，我亦教之，吾將以爲教父：這三句原上是上章文字，根據嚴靈峯先生的說法移入此處。

嚴靈峯先生說：「人之所教，我亦教之；吾將以爲教父」三句，係四十二章文；因與上文誼不相應，故移此『天下希及之』句下。『教父』即『施教之本』。(引自老子章句新編)

【今譯】

天下最柔軟的東西，能駕御天下最堅硬的東西。無形的力量能穿透沒有間隙的東西，我因此知道「無爲」的益處。

「不言」的教導，「無爲」的益處，天下少有比得上的。「前人所教導的，我也用來教導人，我把它當作施教的張本。」

【引述】

水是最柔不過的東西，却能穿山透地。老子以水來比喻柔能勝剛的道理。「有爲」的措施乃是剛強的表現，爲

政者所應戒惕的。本章強調「柔弱」的作用與「無爲」的效果。

## 四十四章

【原文】

名與身孰親，身與貨孰多<sup>(一)</sup>？得與亡<sup>(二)</sup>孰病？  
是故甚愛必大費<sup>(三)</sup>；多藏必厚亡<sup>(四)</sup>。  
知足不辱，知止不殆，可以長久。

【註釋】

〔一〕：多：作「重」的意思。

奚侗說：「說文：『多，重也。』誼爲重疊之重，引伸可訓爲輕重之重。漢書隸布傳：『又多其材。』師古註：『多，猶重也。』」

〔二〕得與亡：「得」，指得名利。「亡」，指亡失生命。

〔三〕甚愛必大費：過於愛名就必定要付出很大的耗費。

嚴靈峯先生說：「過於愛名者，必損耗其精氣；且名高謗至，傷性失神；故曰：『大費』也。」

〔四〕多藏必厚亡：豐厚的藏貨就必定會招致慘重的損失。

憨山說：「如歛天下之財，以縱鹿台之欲，天下叛而台已空，此藏之多，而不知所亡者厚矣。」

【今釋】

聲名和生命比起來那一樣親切？生命和貨利比起來那一樣貴重？得到名利和喪失生命那一樣為害？因此過分的愛名就必定要付出重大的耗費；豐富的藏貨就必定會招致慘重的損失。知道滿足就不會受到屈辱，知道適可而止就不會帶來危險，這樣才可以保持長久。

### 【引述】

常人多輕身而徇名利，貪得而不顧危亡。老子乃喚醒世人要貴重生命，不可為名利而奮不顧身。

「甚愛必大費，多藏必厚亡。」這是很道理的話。放眼觀看，處處可以見到社會人群在求奪爭攘的圈子裡翻來滾去，其間的得失存亡，其實是很顯然的。

## 四十五章

### 【原文】

大成〔一〕若缺，其用不弊。

大盈若沖〔二〕，其用不窮。

大直若屈〔三〕，大巧若拙，大辯若訥。

靜勝躁，寒勝熱。〔四〕清靜為天下正〔五〕。

### 【註釋】

〔一〕大成：最完滿的東西。

〔二〕沖：訓「虛」（參看四章註一）。

〔三〕 屈：曲。

〔四〕 靜勝躁，寒勝熱；清靜克服擾動，寒冷克服暑熱。

「靜勝躁，寒勝熱」，原作「躁勝寒，靜勝熱」，根據蔣錫昌和嚴靈峯的見解改正：

蔣錫昌說：「此文疑作『靜勝躁，寒勝熱。』二十六章，『靜爲躁君，』『靜』『躁』對言，其證一也。六十章王註，『躁則多害，靜則全真；』六十一章王註，『雄躁動貪欲，雌常以靜，故能勝雄也；』七十二王註，『離其清淨，行其躁欲；』皆『靜』『躁』對言，其證二也。管子心術上，『躁者不靜；』淮南主術，『人主靜漠而不躁；』亦『靜』『躁』對言，其證三也。廣雅釋詁三，『躁，擾也。』一切音義十四引國語賈註，『躁，擾也，亦動也。』是『躁』乃擾動之義，正與『靜』字相反。『靜勝躁，寒勝熱，』言靜可勝動，寒可勝熱也。二句詞異誼同，皆所以喻清靜無爲勝於擾動有爲也。」

嚴靈峯說：「韓非子解老篇云：『家人之用神也』『躁』，『躁』則多費；多費之謂侈。聖人用神也『靜』，『靜』則少費；少費之謂嗇。』亦『靜』、『躁』對言。孫子軍爭篇云：『以治待亂，以『靜』待『譁』。』淮南子原道訓云：『夫精神氣志者，『靜』以日充者以壯，『躁』以日耗者以老。』兵略訓云：『『靜』以合『躁』，彼『躁』我『靜』。』又云：『『靜』爲『躁』奇。』詮言訓云：『後之制先，『靜』之勝『躁』；數也。』不僅『靜』，『躁』對文；且直云：『『靜』之勝『躁』也。』因據淮南子文改正。」蔣嚴論說確當，因據以移改原文。

〔五〕 正：模範。

蔣錫昌說：「『正』者，所以正人也，故含有模範之義。」

〔今釋〕

最完滿的東西好像有欠缺的樣子，但是它的作用是不會停止的。

最充盈實的東西好像是空虛的樣子，但是它的作用是不會窮竭的。

最正直的東西好像是曲屈的樣子，最靈巧的東西好像是笨拙的樣子，最卓越的辯才好像是口訥的樣子。

清靜克服擾動，寒冷克服暑熱。清靜無爲可以做人民的模範。

### 【引述】

一、本章是對於「大成」「大盈」的人格形態的描述；「若缺」、「若沖」、「若屈」、「若拙」、「若訥」，都是說明一個完美的人格，不在外形上表露，而爲內在生命的含藏內斂。

二、「靜勝躁，寒勝熱，清靜爲天下正。」這三句是說明清靜的作用，在文義上，和以上各警句不相關，疑是他章錯簡。清靜的作用，見於五十七章、六十一章。

## 四十六章

### 【原文】

天下有道，卻〔一〕走馬以糞〔二〕。天下無道，戎馬〔三〕生於郊〔四〕。  
禍莫大於不知足；咎莫大於欲得。故知足之足，常足矣。

### 【註釋】

〔一〕卻：屏去，退回。

吳澄說：「却，退也。」

〔二〕糞：耕種。

傳奕本『糞』作『播』。二字古時通用。

註釋、今譯與引述

〔三〕戎馬：戰馬。

〔四〕生於郊：指牝馬生駒犢於戰地的郊野。

吳澄說：「郊者，二國相交之境。」

嚴靈峯先生說：「生，起也；進也；出也；猶生事也。郊，交也；言二國相交之境也。無道之世，諸侯交侵，兵戎相見，兵車之馬進出於兩國相交之境。」「生」作「生事」講，可備一說。

塩鐵論未通篇有說：「聞往者未伐胡越之時，繇賦省而民富足；溫衣飽衣，藏新食陳；布帛充用，牛馬成群；農夫以馬耕載，而民莫不騎乘。當此之時，卻走馬以糞。其後師旅數發，戎馬不足，特牝入陣，故駒犢生於戰地，六畜不育於家，五穀不殖於野，民不足於糟糠。」這裡，替「卻走馬以糞」和「戎馬生於郊」舉了一個鮮明的實例。

### 【今譯】

國家政治上軌道，把運載的戰馬還給農夫用來耕種。國家政治上不軌道，連懷胎的母馬也要用來作戰。

禍患沒有過於不知足的了；罪過沒有過於貪得無厭的了。所以知道滿足為止的人，永遠是滿足的。

### 【引述】

戰爭的起因，大半由於侵略者的野心勃勃，貪得而不知止足，結果侵人國土，傷人性命，帶來無窮的災難。老子指陳統治者多欲生事的爲害，警惕爲政者當清靜無爲，收斂侵佔的意欲。

「天下無道，戎馬生於郊。」也可反映出當時兵馬恣億，互相殺伐的慘烈情況。本章和三十章、三十一章都含有反戰思想，沉痛指擊當時的武力侵略。

## 四十七章

【原文】

不出戶，知天下；不闕牖，見天『道』。(一)。其出彌遠，其知彌少。是以『聖人』不行而知，不見而『明』(二)，不爲(三)而成。

【註釋】

(一) 天道：自然的規律。

(二) 不見而明：「明」原作「名」，「名」與「明」古時通用。張嗣成本作「明」。

蔣錫昌說：「『名』、『明』古雖通用，然老子作『明』不作『名』。二十一章，『不自見，故明。』五十二章，『見小曰明』；皆『見』、『明』連言，均其證也。此當據張本改。」「不見而明」，指不窺見而明天道，所以這裡應據張本改「名」爲「明」。

(三) 不爲：即無爲，不妄爲。

【今譯】

不出門外，能够推知天下的事理；不望窗外，能够了解自然的規律。他越向外奔逐，而他所知的理也越少。所以『聖人』不出行却能推知，不窺望却能明曉，不妄爲却能成就。

【引述】

老子不重外在經驗知識而重內在直觀自省。他認爲我們的心智活動如果向外馳求將會使思慮紛雜，精神散亂。

一個輕浮躁動的心靈，自然無法明澈地透視外界事物，所以老子說：「其出彌遠，其知彌少。」

老子認為世界上一切事物都依循着某種規律運行着，掌握着這種規律（或原則），當可洞察事物的真情實況。他認為心靈的深處是透明的，好像一面鏡子，這種本明的智慧，上面蒙上一層如灰塵般的情欲（情欲活動受到外界的誘發就會趨於頻繁），老子認為我們應透過自我修養的工夫，作內觀返照，淨化欲念，清除心靈的蔽障，以本明的智慧，虛靜的心境，去覽照外物，去了解外物運行的規律。

上面的觀點，不限於老子，莊子和佛學也持着相似的基本觀念（老子的說法沒有莊子那樣明顯），我們還可以籠統地說東方型的思想都有這種基本的認定，這和西方思想家或心理分析學家的觀點迥異，他們認為人類心靈的最深處是焦慮不安的，愈向心靈深處挖，愈會發覺它是暗潮洶湧，騰折不寧的。

## 四十八章

【原文】

爲學日益〔一〕，爲道日損〔二〕。損之又損，以至於「無爲」。

「無爲」而無不爲〔三〕。取〔四〕天下常以無事〔五〕，及其有事〔六〕，不足以取天下。

【註釋】

〔一〕爲學日益：爲學是指探求外物的知識活動。這裡的「爲學」，範圍較狹，僅指對於仁義聖智禮法的追求。這些學問是能增加人的知見與智巧的。

河上公註：「『學』謂政教、禮樂之學也；『日益』者，情欲文飾，日以益多。」

蔣錫昌說：「『爲學者日益』，言俗主爲有爲之學者，以情欲日益爲目的；情欲日益，天下所以生事多擾

也。」

〔二〕爲道日損：「爲道」是通過冥想或體驗以領悟事物未分化狀態的『道』。這裡的『道』是指自然之『道』，無爲之『道』。

河上公注：「『道』謂自然之道也；日損者，情欲文飾，日以消損。」

蔣錫昌說：「『爲道者日損』，言聖人爲『無爲』之道者，以情欲日損爲目的。」

〔三〕無爲而無不爲：不妄爲，就沒有什麼事情做不成的。（同於三十七章註〔一〕）

蔣錫昌說：「上行無爲，則民亦自正，而各安其業，故無不爲也。『無爲』者，言其因；『無不爲』者，言其果。」

〔四〕取：爲，治，猶攝化。

河上公注：「取，治也。」

蔣錫昌按：「廣雅釋詁：『取，爲也。』國語廿四：『疾不可爲也。』章解：『爲，治也。』是『取』與『爲』通，『爲』與『治』通。故河上云：『取，治也。』」

〔五〕無事：即是無擾攘之事。

〔六〕有事：繁苛政舉。這裡的「事」，猶如「惹事生非」的「事」。

### 【今譯】

求「學」一天比一天增加（知見），求「道」一天比一天減少（情欲）。減少又減少，一直到「無爲」的境地。

如能不妄爲那就沒有甚麼事情做不成的了。治理國家要常清靜不擾攘，至於政舉繁苛，就不配治理國家了。

【引述】

「爲學」是求外在的經驗知識，經驗知識愈累積愈增多。「爲道」是透過直觀體悟以把握事物未分化的狀態或內索自身虛靜的心境，這種工夫做得愈深，私欲妄見的活動愈減損。在這裡，「爲學」的「學」是指「政教禮樂之學」（河上公註），老子認爲「政教禮樂之學」實足以產生機智巧變，戕傷自然的真樸。老子要人走「爲道」的路子，減損私欲妄見，返歸真純樸質（「以至於無爲」——「爲」便是指私欲妄見的活動，「無爲」便是去除私欲妄見的活動而返歸真樸）。

爲政的目的在於使人民「自化」而各安其業，老子認爲用「無爲」的方式，當可達到這種「無不爲」的效果。

## 四十九章

【原文】

『聖人』無常心〔一〕，以百姓心爲心。

善者，吾善之；不善者，吾亦善之；德〔二〕善。

信者，吾信之；不信者，吾亦信之；德信。

『聖人』在天下，歛歛焉〔三〕，爲天下渾其心〔四〕，百姓皆注其耳目〔五〕，『聖人』皆孩之〔六〕。

【註釋】

〔一〕常心：成見；即莊子所說的『成心』。

「無常心」，嚴靈峯先生認爲應作「常無心」。嚴說：「張純一曰：『當作「常無心」。』張說是也。河上公注云：『聖人重改更，貴因循，若自「無心」。』嚴遵曰：『「無心」之心，心之主也。』劉進喜曰：『聖人「無心」；有感斯應。』李榮注曰：『聖人「無心」與天地合德。』王安石曰：『聖人「無心」，故無思無爲。』王芻註第二章云：『夫聖人「無心」，以百姓心爲心。』正引此章經文。是臨川王氏父子，俱作「無心」矣。疑古本當作「無心」。……又：顧歡本，景龍本均無「常」字；正作「無心」。嚴說可存。

〔二〕德：假借爲「得」。

『德』作「得」：景龍本、敦煌本、傅奕本、明太祖本、陸希聲本、司馬光本、嚴遵本、次解本、張嗣成本、林希逸本、吳澄本、王芻本，「德善」「德信」的「德」均作「得」。

〔三〕歛歛焉：「歛」，收斂，指收斂意欲。

范應元說：「歛：音吸，收斂也。」

劉師培說：「『歛』，乃歛閉之義也。此言聖人治天下，行治不尙侈張。」

徐復觀先生說：「歛歛，正形容在治天下時，極力消去自己的意志，不使自己的意志伸長出來作主，有如納氣入內（歛）。」（中國人性論史）

歛歛焉：原缺「焉」字。傅奕本、司馬光本、李約本、吳澄本、范應元本均有「焉」字。王弼註文：「是以聖人之於天下『歛歛焉』，心無所主也。」可見王本「歛歛」下面也有「焉」字，因據傳本添增。

〔四〕渾其心：使人心思化歸於渾樸。

〔五〕百姓皆注其耳目：百姓都專注他們自己的耳目。指百姓競相用智，即王弼所註的：「各用聰明」。在「各用聰明」的情形下，自然會產生各種的紛爭。

「注」，眷注，專注。河上公註：「注，用也。」

憨山注：「百姓皆注其耳目者，謂注目而視，傾耳而聽，司其是非之昭昭。」

〔六〕聖人皆孩之：「聖人」使他們都回復到嬰孩般真純的狀態。

徐復觀說：「聖人皆孩之的方法，亦只是聖人自己抱一守樸，不給百姓以擾動。亦即是無爲而治。」

【今譯】

「聖人」沒有成見，以百姓的意見爲意見。

善良的人，我善待他，不善良的人，我也善待他；這樣可使人人向善。

守信的人，我信任他，不守信的人，我也信任他；這樣可使人人守信。

「聖人」在位，收斂自己的意欲，使人心思化歸於渾樸，百姓都專注他們自己的耳目，「聖人」使他們都回復

到嬰孩般〔真純〕的狀態。

【引述】

理想的治者，收斂自我的意欲，不以主觀釐定是非好惡的標準，破除自我中心去體認百姓的需求，而敞開彼此隔閡的通路。

理想的治者，渾厚真樸，以善心去對待任何人（無論善與不善的人）；以誠心去對待一切人（無論守信與不信的人）。這和「無棄人」「無棄物」（二十七章）的人道主義精神是一貫的。

## 五十章

【原文】

出生入死 ①。生之徒 ②，十有三 ③；死之徒 ④，十有三；人之生，動之於死

地〔五〕，亦十有三。夫何故？以其生生之厚〔六〕。蓋聞善攝生〔七〕者，陸行不遇兇〔八〕，虎，入軍不被甲兵〔九〕；兇無所投其角，虎無所用其爪，兵無所容其刃。夫何故？以其無死地〔十〕。

### 【註釋】

〔一〕 出生入死：人出世爲「生」，入地爲「死」。

這句通常有兩種解釋：（一）人離開生路，就走進死路。王弼註：「出生地，入死地。」（二）人始於生而終於死。吳澄說：「『出』則生，『入』則死；『出』謂自無而見於有，『入』謂自有而歸於無。」；又如蔣錫昌說：「此言人出於世爲生，入於地爲死。」〔今譯〕從後者。

〔二〕 生之徒：屬於長命的。「徒」，類，屬。

王弼註：「取其生道，全生之極。」

吳澄說：「凡不以憂思嗜欲損壽，不以風寒暑濕致疾，能遠刑誅兵爭壓溺之禍者，生之徒也。」

蔣錫昌說：「長壽之類。」

〔三〕 十有三：十分中有三分；即十分之三。

王弼註：「『十有三』，猶云十分有三分。」

許多解釋者從韓非子的說法，把「十有三」解釋爲「四肢九竅」。這是錯誤的。

〔四〕 死之徒：屬於夭折的。

蔣錫昌說：「短命之類。」

高延第說：「『死之徒』，謂得天薄者，中道而歿。」（引自老子正義）

〔五〕人之生，動之死地：人本來可以得生，但是却走向了死路。

高延第說：「動而之死者，謂得天本厚，可以久生，而不自保持，自蹈死地。」

〔六〕生生之厚：求生太過度了，酒肉饜飽，奢侈淫佚，奉養過厚了。

高延第說：「『生生之厚，』謂富貴之人，厚自奉養，服食藥餌，以求長生，適自蹈于死地，此即動之於死地者之端。緣世人但知戕賊爲傷生，而以厚自奉養者爲能養生，不知其取死者同也，故申言之。」

嚴靈峯說：「以其求生太厚之故。飽飪烹宰，奢侈淫汰，戕賊性命。故曰『生生之厚』也。」

〔七〕攝生：養生。攝，調攝，養護。

〔八〕兕：犀牛。

〔九〕入軍不被甲兵：戰爭中不會受到殺傷。

馬總說：「不好戰殺。」（老子意林）

蔣錫昌說：「廣雅釋詁二：『被，加也。』『遇』『被』皆爲受動詞。……其入軍也，不至敵人戒線之內，故決不爲甲兵所加。」

〔十〕無死地：沒有進入死亡的領域。

### 【今譯】

人出世爲「生」入地爲「死」。屬於長壽的，佔十分之三；屬於短命的，佔十分之三；人本來可以活得長久，却自己走向死路的，也佔了十分之三。爲什麼呢？因爲奉養太過度了。聽說善於養護生命的人，在陸地上行走不會遇到犀牛和老虎，在戰爭中不會受到殺傷；犀牛用不上牠的角，老虎用不上牠的爪，兵器用不上它的刃。爲什麼呢？因爲他沒有進入死亡的範圍。

### 【引述】

人生在世，大約有十分之三是長壽的，十分之三是短命的，這些都是屬於自然的死亡。另有十分之三的人，本來可以活得長久，但是貪婪好得，傷殘身體，而自己糟塌了生命。只有極少數（十分之一）的人，善於護養自己的性命，能做到少私寡欲，過着清靜樸質、純任自然的生活。

## 五十一章

【原文】

『道』生之，『德』畜之，物形之，勢〔一〕成之。

是以萬物莫不尊『道』而貴『德』。

『道』之尊，『德』之貴，夫莫之命而常自然〔二〕。

故『道』生之，『德』畜之；長之育之；亭之毒之〔三〕；養〔四〕之覆之。生而不有，爲而不恃，長而不宰〔五〕。是謂玄『德』。

【註釋】

〔一〕勢：有幾種解釋：（一）環境；如蔣錫昌說：「『勢』，指各物所處之環境而言，如地域之變遷，氣候之差異，水陸之不同是也。」（二）力；如陳柱說：「勢者，力也。」但陳柱並沒有說明「力」是指潛在於物內的勢能或是指外在的自然力。若是指自然的力量（如河上公所註的：「寒暑之勢」，或如憨山所註的：「勢者，凌逼之意。若夫春氣逼物，故物不得不生。秋氣逼物，故物不得不成。」）這種解釋就同於（一）了；因爲寒暑氣候等自然力量的影響，就是屬於環境的因素。所以第（二）種解釋『勢』爲內在的勢能。（三）對立；如林希逸說：「勢則有對矣

，故曰：『勢成之』，陰陽之相偶，四時之相因，皆勢也」；又如嚴靈峯說：「彼、此相資，互爲利用，勢相依倚；故曰：『勢成之』。」今譯從(一)。

(二) 莫之命而常自然：不加以干涉，而讓萬物順任自然。

蔣錫昌說：「道之所以尊，德之所以貴，即在於不命令或干涉萬物，而任其自化自成也。」

(三) 亨之毒之：有兩種解釋，(一)作「安」「定」講；蒼頡篇：「亨，定也。」廣雅釋詁：「毒，安也。」；「亨之毒之」，即是定之安之。(二)作「成」「熟」講；河上公本和其他古本「亨之毒之」多作「成之熟之。」高亨說：「『亨』當讀爲『成』，『毒』當讀爲『熟』，皆音同通用。」今譯從後者。

(四) 養：傅奕本，范應元本作「蓋」。

(五) 生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德：這四句重見於十章，馬叙倫說，十章是此處錯簡複出。

#### 【今譯】

『道』生成萬物，『德』畜養萬物，萬物呈現各種形態，環境使各物成長。

所以萬物沒有不尊崇『道』而珍貴『德』的。

『道』所以受尊崇，『德』所以被珍貴，就在於它不加干涉，而順任自然。

所以『道』生成萬物，『德』畜養萬物；使萬物成長作育；使萬物成熟結果；使萬物愛養調護。生長萬物却不據爲己有，興作萬物却不自恃己能，長養萬物却不爲主宰。這就是最深的『德』。

#### 【引述】

萬物成長的過程是：(一)萬物由『道』產生；(二)『道』生萬物之後，又內在於萬物，成爲萬物各自的本性(『道』分化於萬物即爲『德』)；(三)萬物依據各自的本性而發展個別獨特的存在；(四)周圍環境的培養，使各物生長成熟。『道德』的尊貴，在於不干涉萬物的成長活動，而順任各物自我化育，自我完成，絲毫不加以外力的限制與干擾。

『道』的創造萬物並不含有意識性，也不帶有目的性，所以說：「生而不有，爲而不恃，長而不宰。」「生」「爲」「長」（生長、興作、長養）都是說明『道』的創造功能，「不有」「不恃」「不宰」都是說明『道』的不具佔有意欲。在整個『道』的創造過程中，完全是自然的，各物的成長活動亦完全是自由的。

本章說明『道』的創造性不含絲毫佔有性，並述及『道』與各物的自發性（Spontaneity）——這種自發性不僅是『道』所蘊含的特有精神，也是老子哲學的基本精神。

## 五十二章

### 【原文】

天下有始（一），以爲天下母（二）。既得其母，以知其子（三）；既知其子，復守其母，沒身不殆。

塞其兌，閉其門（四），終身不勤（五）。開其兌，濟其事（六），終身不救。

見小曰『明』（七），守柔曰『強』（八）。用其光（九），復其明，無遺身殃（十）；是爲習『常』（十一）。

### 【註釋】

（一）始：本始，指『道』。

（二）母：根源，指『道』。

（三）子：指萬物。

（四）塞其兌，閉其門：塞住嗜欲的孔竅，閉起嗜欲的門徑。

王弼說：「『兌』，事欲之所由生，『門』，事欲之所由從也。」

奚侗說：「易說卦：『兌爲口，』引申凡有孔竅者可云『兌』。……塞兌，閉門，使民無知無欲。」

高延第說：「『兌』，口也，口爲言所從出，門爲人所由行，塞之閉之，不貴多言，不爲異行。」

〔五〕勤：勞。

馬叙倫說：「『勤』借爲『謹』，說文曰：『病也。』」這裡的『勤』作普通『勤勞』講，含有勞擾的意思。不必從馬說。

〔六〕開其兌，濟其事：打開嗜欲的孔竅，增添紛雜的事件。

奚侗說：「『開其兌』，則民多智慧；益其事，則法令滋彰；天下因以煊亂。」

高延第說：「尙口者窮，多爲者敗，徒長詐僞，無益於事。」

〔七〕見小曰明：能察見細微的，才是『明』。

陳柱說：「見小則重分析，而見事理也明。」

〔八〕強：自強不息的『強』；健。

〔九〕用其光，復歸其明：『光』是向外照耀，『明』是向內透亮。

吳澄說：「水鏡能照物謂之『光』，光之體謂之『明』。用其照外之光，回光照內，復返而歸藏於其內體之明也。」

〔十〕無遺身殃：不給自己帶來災殃。

〔十一〕習常：襲常；承襲常『道』。『習』古本多作『襲』；傅奕本，蘇轍本，林希逸本，吳澄本，焦竑本及蒙本多作『襲』。

馬叙倫說「『襲』『習』古通。周禮胥師註曰：『故書襲爲習，』是其例證。」

## 【今譯】

天地萬物都有本始，作為天地萬物的根源。如果得知根源，就能認識萬物；如果認識萬物，又持守着萬物的根源，終身都沒有危險。

塞住嗜欲的孔竅，閉起嗜欲的門徑，終身都沒有勞擾的事。打開嗜欲的孔竅，增添紛雜的事件，終身都不可救治。

能察見細微的叫做「明」，能持守柔弱的叫做「強」。運用智慧的光，返照內在的「明」，不給自己帶來災殃；這叫做永續不絕的常「道」。

## 【引述】

本章重點：(一)要人從萬象中去追索根源，去把握原則。(二)要人不可向外奔逐。向外奔逐的結果，必將離失自我。(三)在認識活動中，要去除私欲與妄見的蔽障，內視本明的智慧，而以明澈的智慧之光，覽照外物，當可明察事理（這個道理在前面四十七章引述中已經說過了，這裡只是誇稱它的作用而已，並無新義）。本章言外之意，還喻着世人好逞聰明，不知斂藏，老子遂懇切地喚醒人不可一味外溢，應知內蓄。

## 五十三章

### 【原文】

使我〔一〕介然有知〔二〕，行於大道，唯施〔三〕是畏。

大道甚夷〔四〕，而人〔五〕好徑〔六〕。朝甚除〔七〕，田甚蕪，倉甚虛；服文綵，帶利劍，厭〔八〕飲食，財貨有餘；是謂盜夸〔九〕。非道也哉！

【註釋】

〔一〕我：指有道的治者。

王真說：「我者侯王也。」

范應元說：「使我者，老子託言也。」

〔二〕介然有知：微有所知；稍有知識。

「介」，微小。列子楊朱篇：「無介然之慮者。」釋文：「介，微也。」顧本成疏：「介然，微小也。」

〔三〕施：邪；斜行。

王念孫說：「『施』讀爲池。池，邪也。言行於大道之中，唯懼其入於邪道也。下文云：『大道甚夷，而民好徑。』河上公註：『徑，邪不正也。』是其證矣。說文：『池，衺行也。』引禹貢：『東池北會於匯。』孟子離婁篇：『施從良人之所之。』趙註曰：『施者，邪施而行，丁公著音池。』淮南齊俗篇：『去非者非批邪施也。』高註曰：『施，微曲也。』要略篇：『接徑直施』高註曰：『施，邪也。』是『施』與『池』通。』

錢大昕說：「『施』古音斜字。史記賈生列傳：『庚子曰施兮。』漢書作『斜』。『斜』『邪』音義同也。」

〔四〕夷：平坦。

范應元本『夷』作『徠』。范說：「『徠』古本如此，說文云：『行平易也。』」

高亨說：「夷借爲徠，徠，道平也。」

〔五〕人：指人君。原作「人」。按下文義並據景龍本改。

景龍本，李約本，次解本，「民」作「人」。

嚴可均說：「而人好徑。」（老子唐本考異）

奚侗說：「『人』指人主言。各本皆誤作『民』，與下文並不相屬。蓋古籍往往『人』『民』互用，以其可兩通。此『人』字屬君言，自不能借『民』爲之，茲改正。」據奚說，改「民」爲「人」。

〔六〕徑：邪徑。

河上公註：「『徑』，邪不正也。」

〔七〕朝甚除：朝廷非常敗壞。

「除」，有幾種解釋：(一)〔宮殿〕整潔；如王弼註：「『朝』，宮室也。『除』，潔好也。」河上公註：「高臺榭，宮室修。」陸希聲說：「觀朝闕甚條除，牆宇甚雕峻，則知其君好土木之功，多嬉遊之娛矣。」(二)廢弛，頹敗；嚴靈峯先生說：「『除』，猶廢也。言朝政不舉而廢弛也。」；馬叙倫却說：「『除』借爲『汚』。」今譯從後者。

〔八〕厭：飽足。

敦煌本「厭」作「饜」。「厭」，假借爲「馱」。說文：「馱，飽也，足也。」「饜」是「馱」的俗字。

〔九〕盜夸：大盜。

「盜夸」，韓非子解老篇作「盜竽」。

韓非說：「『竽』也者，五聲之長者也。故竽先，則鐘瑟皆隨；竽唱，則諸樂皆和。今大姦作則俗之民唱；俗之民唱則小盜必和。故服文采，帶利劍，厭飲食，而貨貨有餘者，是之謂『盜竽』矣。」

高亨說：「『夸』、『竽』同聲系 古通用。據韓說，『盜竽』猶今言盜魁也。『竽』以樂喻，魁以斗喻，其例正同。」

韓說可存，作「夸」亦通。范應元本作「奉」，范說：「『奉』與『夸』同，奢也。」

嚴靈峯先生說：「夸」，奢也；從大，亏聲；猶「大」也。「盜夸」，大盜也；猶「盜魁」也。」

註釋、今譯與引述

【今譯】

假使我稍微有些認識，在大道上行走，〔就會小心警惕〕惟恐走入了邪路。

大道很平坦，但是人君却喜歡走斜徑。政府腐敗極了，〔弄得〕農田非常荒蕪，倉庫十分空虛；穿着錦繡的衣服，佩帶犀利的劍，飽足精美的飲食，搜括足餘的財貨；這就叫做大盜。多麼的無道呀！

【引述】

本章痛言當時政風的敗壞，為政者夾持權威武力，搜括榨取，侵公肥私，過着奢侈糜爛的生活，而下層民衆却陷於饑餓的邊緣。這種景況，無怪老子氣憤地斥罵當時的執政者為：「強盜頭子」。

## 五十四章

【原文】

善建者不拔，善抱〔一〕者不脫，子孫以祭祀不輟〔二〕。

修之於身，其「德」乃真；修之於家，其「德」乃餘；修之於鄉，其「德」乃長〔三〕；修之於邦〔四〕，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〔五〕，以邦觀邦，以天下觀天下。吾何以知天下然哉？以此。

【註釋】

〔一〕抱：有牢固的意思。

〔二〕子孫以祭祀不輟：世世代代都能遵守「善建」「善抱」的道理，後代的烟火就不會絕滅。

〔三〕長：尊崇。

林希逸註：「長，尊也。」

〔四〕邦：王弼本原作「國」，傅奕本作「邦」，韓非子解老篇引同。漢人避高祖諱，所以改「邦」爲「國」。今據傳本與韓非解老改正。

范應元本作「邦」，范說：「『邦』字，韓非與古本同。」

吳澄說：「『邦』，諸本作國。蓋漢避高祖諱改作國也。唐初聚書最盛，猶有未避諱以前舊本也。」

魏源說：「『拔』『脫』『輟』爲韻，『身』『真』爲韻，『家』『餘』爲韻，『鄉』『長』爲韻，『邦』『豐』爲韻，『下』『普』爲韻，皆古音也。諸本避漢諱改『邦』作『國』。」（老子本義）

「邦」即國，但本章三個「國」字，仍應依原文改正爲「邦」。

〔五〕以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉：以自身察照別人，以自家察照他家，以我鄉察照他鄉。

王弼註：「彼皆然也。」

林希逸註：「即吾一身而可以觀他人之身，即吾之一家而可以觀他人之家，即吾之一鄉而可以觀他人之鄉。」

河上公却註說：「以修道之身觀不修道之身，孰亡孰存也，以修道之家觀不修道之家也，以修道之鄉觀不修道之鄉也。」〔今譯〕沒有採用這種解釋。

### 【今譯】

善於建樹的不可拔除，善於抱持的不會脫落，如果子孫能遵行這個道理則世世代代的祭祀不會斷絕。

拿這個道理貫徹到個人，他的『德』會是真實的；貫徹到一家，他的『德』可以有餘；貫徹到一鄉，他的『德』

『能受尊崇：貫徹到一國，他的『德』就會豐盛；貫徹到天下，他的『德』就會普遍。』

所以要從〔我〕個人觀照〔其他的〕個人，從〔我〕家觀照〔其他人的〕家，從〔我的〕鄉觀照〔其他的〕鄉，從〔我的〕國觀照〔其他的〕國，從〔我的〕天下觀照〔其他的〕天下。我怎麼知道天下的情況呢？就是用這種道理。

### 【引述】

「修身」猶如鞏固根基，是建立自我與處人治世的基點。莊子說：「道之真，以治身，其餘緒，以爲國。」道家所謂爲家爲國，乃是充實自我後的自然之流澤。這和儒家有層序性的目的之作爲不同。

## 五十五章

### 【原文】

含『德』之厚，比於赤子。毒蟲〔一〕不螫〔二〕，猛獸不據〔三〕，攫鳥〔四〕不搏〔五〕。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作〔六〕，精之至也。終日號而不嗷〔七〕，和之至也。知和曰『常』，知『常』曰『明』。益生〔八〕曰祥〔九〕。心使氣曰強〔十〕。物壯〔十一〕則老，謂之不『道』，不『道』早已。

### 【註釋】

〔一〕毒蟲：指蜂、螫、虻、蛇之類。

「毒蟲」，王弼本原作「蜂螫虻蛇」。河上公本，景福本，李約本，陸希聲本，司馬光本，蘇轍本 林希

逸本，吳澄本及其他古本多作『毒蟲』。

俞樾說：「按河上公本作『毒蟲不螫』，註云：『蜂蟻蛇蝎不螫』，是此六字乃河上公註也。王弼本亦當作『毒蟲不螫』，後人誤以河上註驟入之。」俞說可從，因據河上本改正。

〔二〕螫：毒蟲用尾端刺人。

吳澄說：「毒蟲，蜂蟻之屬，以尾端肆毒曰『螫』。」

〔三〕據：獸類用足爪攫物。

吳澄說：「猛獸，虎豹之屬，以爪足拏按曰『據』。」

俞樾說：「『據』當作『虞』。說文豕部：『虞，鬪相廝不解也，从豕虎，豕虎之鬪不相捨；一曰虎兩足舉。』然則於猛獸言不虞，正與於毒蟲言不螫同，今作『據』者，段字耳。」

高亨說：「俞說是也。獸以爪攫物曰『虞』，古書通以『據』爲之，戰國策楚策：『兩虎相據。』鹽鐵論擊之篇：『虎兇相據而螻蟻得志。』『相據』謂以爪相攫也。」

〔四〕攫鳥：用腳爪取物如鷹隼一類的鳥。「攫」的用法和前句毒蟲的「毒」，猛獸的「猛」用法一樣，都是形容兇惡的物類的。

高亨說：「『攫鳥』，猶云鷲鳥也。『攫』蓋借爲『瞿』，說文：『瞿，鷹隼之視也。』鷹隼鷲鳥，其視瞿瞿然，故鷹隼之類，謂之瞿鳥，瞿鳥猶云鷲鳥，明矣。」可備一說。

高亨又說：「毒蟲猛獸攫鳥皆以喻強暴殘毒之人也。」

〔五〕搏：鷹隼用翼爪擊物。

〔六〕全：嬰孩生殖器舉起。「全」，作「腩」，嬰孩的生殖器。「作」，挺舉，翹起。

『全』，傳本作「腩」。河上公本及其他古本多作「峻」。

范應元說：「『腩』，傳與古本同，今諸本多作『峻』。玉篇『腩』字註亦作『峻』『屢』係三字通用

，並子雷切，赤子陰也。」

易順鼎說：「『賡』『全』音近，故或假『全』爲之。」

〔七〕 嘖：啞。

河上公本作「啞」。

〔八〕 益生：縱欲貪生。

〔九〕 祥：作妖祥，不祥解。

林希逸說：「祥，妖也。傳曰：『是何祥也。』即此『祥』字之意。」

范應元說：「祥，妖恠也。」

易順鼎說：「按『祥』即不祥。書序云：『有祥桑穀共生於廟，』與此『祥』字同義。王註曰：『生不可益，益之則夭。』『夭』字當作『妖』，蓋以『妖』解『祥』字。」

蔣錫昌說：「素問六元正紀大論：『水迺見祥。』註，『祥，妖祥。』左氏僖十六年傳疏：『惡事亦稱爲祥。』道德真經取善集引孫登曰：『生生之厚，動之妖祥。』又引舒王曰：『此『祥』者，非作善之祥，乃災異之祥。』是『祥』乃妖祥。」

〔十〕 强：逞强；暴。

〔十一〕 壯：强壯。三十章王弼註：「『壯』，武力暴興。」這裡的「壯」應指上句「强」（逞强）而言。

### 【今譯】

含「德」深厚的人，比得上天真爛漫的嬰兒。毒蟲不刺傷他，猛獸不傷害他，兇鳥不搏擊他。他筋骨柔弱拳頭却握得很牢固。他還不知道男女交合但小生殖器却自動勃起，這是精氣充足的緣故。他整天號哭，但是他的喉嚨却不會沙啞，這是元氣淳和的緣故。

認識淳和的道理叫做『常』，認識『常』叫做『明』。貪生縱欲就會災殃，欲念主使和氣就是逞強。過分的強壯就趨於衰老，這叫做不合於『道』，不合於『道』很快就會死亡。

### 【引述】

老子用赤子來比喻具有深厚修養境界的人，能返到嬰兒般的純真柔和。「精之至」是形容精神充實飽滿的狀態。「和之至」是形容心靈凝聚和諧的狀態。

## 五十六章

### 【原文】

知者不言，言者不知（一）。

〔塞其兌，閉其門；〕（二）挫其銳，解其紛，和其光，同其塵（三），是謂「玄同」（四）。故不可得而親，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而貴，不可得而賤（五）。故為天下貴。

### 【註釋】

（一）知者不言，言者不知：按字面的解釋是：知道的人不說話，說話的人不知道。深一層的意思是：智者是不（向人民）施加政令的，施加政令的人就不是智者。

「知」作「智」解。嚴靈峯先生說：「此兩『智』字，原俱作『知』；似當讀去聲，作『智慧』之『智』。陸德明釋文云：『「知」者，或並音「智」。』……河上公注『智者不言』句云：『知者貴行不貴言也。』」

王註云：『因自然也。』又河上注『言者不知』句云：『黜不及舌，多言多患。』王註云：『造事端也。』疑河上，王弼兩本『知』皆作『智』者。伊凡摩爾根 (Evan Morgan) 在其所著英文本『淮南鴻烈』書中引白居易讀老子詩云：『言者不智，智者默，此語吾聞諸老君；若道老君是智者，如何自著五千言？』並譯『智』作：『Wise』。足證唐時所見古本亦有作『智』者。又，高麗版影印李朝道家論辨牟子理惑論引作：『智者不言』。而日本大藏經牟子理惑論引老子正作『智者不言，言者不智。』據嚴說，「知」解作「智」。

「言」指聲教政令。見二章註(九)，十七章註(四)，二十三章註(一)。蔣錫昌說：「是『言』乃政教號令，非言語之意也。」

(二) 塞其兌，閉其門：這二句已見於五十二章。參看該章註(四)。

馬叙倫說：「『塞其兌』二句乃五十二章文。讀者因『門』字與『紛』『塵』音協，因而誤記於此。校者不敢刪，遂復出矣。」

(三) 挫其銳，解其紛，和其光，同其塵：不露鋒芒，消解紛擾，含斂光耀，混同塵世。這四句重見於四章中，疑四章是此處錯簡復出。

馬叙倫說：「對銳解紛和光同塵，正說玄同之義，不得無此四句。」

(四) 玄同：玄妙齊同的境界。即『道』的境界。

王純甫說：「玄同者，與物大同而又無迹可見也。」(引自老子儂)

(五) 不可得而親，不可得而疏，不可得而利，不可得而害，不可得而貴，不可得而賤：指『玄同』的境界超出了親疏利害貴賤的區別。

林希逸說：「言其超出於親疏利害貴賤之外也。」

憨山註：「以其聖人跡寄寰中，心超物表，不在親疏利害貴賤之間，此其所以爲天下貴也。」

【今譯】

智者是不向人民施加政令的，施加政令的人就不是智者。

〔塞住嗜欲的孔竅，閉起嗜欲的門徑；〕不露鋒芒，消解紛擾，含斂光耀，混同塵世，這就是玄妙齊同的境界。這樣就不分親，不分疏；不分利，不分害；不分貴，不分賤。所以爲天下人所尊貴。

【引述】

理想的人格形態是「挫銳」「解紛」「和光」「同塵」，而到達「玄同」的最高境界。「玄同」的境界是消除個我的固蔽，化除一切的封閉隔閡，超越於世俗褊狹的人倫關係之局限，以開豁的心胸與無所偏的心境去待一切人物。

老子哲學和莊子哲學最大的不同處，便是老子哲學幾乎不談境界，而莊子哲學則處處在開展他那高超而獨特的境界。如果老子的哲學有所謂「境界」的話，只能勉強找出這裡所謂的「玄同」作爲他所勾畫的一種境界（這境界是極其粗略含混的，上面我多少帶着莊子的觀念去作解釋）。

## 五十七章

【原文】

以正〔一〕治國，以奇〔二〕用兵，以無事取天下〔三〕。吾何以知其然哉？以此〔四〕：天下多忌諱〔五〕，而民彌貧；〔朝〕〔夕〕多利器〔六〕，國家滋昏；人多伎巧〔七〕，奇物〔八〕滋起；法令滋彰，盜賊多有。

故「聖人」云：「我『無爲』，而民自化〔五〕；我好靜，而民自正；我無事，而民自富；我無欲，而民自樸。」

【註釋】

〔一〕正：指清靜之道。

慈山說：「天下國家者，當以清靜無欲爲正。」

〔二〕奇：奇巧，詭秘。臨機應變。

〔三〕取天下：治理天下。見四十八章。

朱謙之說：「取天下者，謂得民心也。……荀子王制篇楊倞註：『取民謂得民心』。」

〔四〕以此：以這些事情。「此」指下面一段文字。

〔五〕忌諱：防禁。

〔六〕朝：王炳本原作「民」，據潘靜觀本改作「朝」。

嚴靈峯先生說：「潘靜觀本作『朝』。三十六章云：『國之利器。』五十二章云：『朝甚除。』似當作『朝』於義爲長；因據潘本改。」

景龍本，唐玄宗本，強思齊本，王純甫本及多種古本「民」則作「人」。蔣錫昌說：「『民』當從諸本作『人』。蓋『天下多忌諱，』『人多利器，』『人多伎巧，』『法令滋彰，』四句皆指人主而言，以明有事之不足以治天下也。三十六章：『國之利器，不可以示人，』亦指人主而言，可爲證也。」作「朝」或「人」都指統治者而言。

〔七〕利器：指權謀。

王純甫說：「利器，即國之利器，智慧權謀之類也。」

〔八〕伎巧：技巧，即智巧。

呂惠卿本，陳象古本，寇才質本，林希逸本及多種古本「伎」作「技」。次解本「伎」作「知」，趙至堅本則作「智」。傅奕本「伎巧」作「智慧」，范應元本則作「智慧」參看各古本可見「伎巧」有智巧、機詐的意思。

王純甫說：「巧、巧詐，非止藝也。」

嚴靈峯先生說：「人有伎巧，則多機心，偽詐百出。」

〔九〕奇物：邪事。

范應元本作「衰事」。范說：「『衰』與『邪』同。不正之事。」

〔十〕自化：自我化育。

【今譯】

以清靜之道治國，以詭奇的方法用兵，以不攪擾人民來治理天下。我怎麼知道是這樣的？從下面這些事端上可以看出：

天下的禁忌越多，人民越陷於貧困；政府的權謀越多，國家越陷於昏亂；統治者的「技巧」越多，邪惡的事情就連連發生；法令越森嚴，盜賊反而不斷地增加。

所以「聖人」說：「我『無爲』，人民就自我化育；我好靜；人民就自然上軌道；我不攪擾，人民就自然富足；我沒有貪欲，人民就自然樸實。」

【引述】

「天下多忌諱，而民彌貧；……法令滋彰，盜賊多有。」從這裡，不僅可以看到老子對於一切刑政的非議，也

可體會出老子所生存的時代，權力的橫暴已經到達多麼嚴重的地步。可見老子提倡「無爲」並非無的放矢，實在是解決當時政治情況的唯一斧底抽薪的辦法。威廉詹姆士說：「自以爲有資格對別人的理想武斷，正是大多數人間不平等與殘暴的根由。」爲政者常自以爲是社會中的特殊角色，而依一己的心意擅自釐定出種種標準，肆意作爲，強意推行。老子的不干涉主義與放任思想就在這種情境中產生，他的「無爲」思想的提出，一方面要消解統治者的強制性，另一方面又激勵人民的自發性。

本章和三十七章是相對應的，而且說得更爲具體。本章的結尾：「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。」這些句子，將永世爲人類所傳頌。世界上的掌權人如果都能「無爲」「好靜」「無欲」，那麼人類的和平就可望了。

## 五十八章

### 【原文】

其政悶悶〔一〕，其民漘漘〔二〕；其政察察〔三〕，其民缺缺〔四〕。

禍兮，福之所倚；福兮，禍之所伏。孰知其極？其無正〔五〕！正復爲奇，善復爲妖〔六〕。  
人之迷，其日固久〔七〕。

是以「聖人」方而不割〔八〕，廉而不剝〔九〕，直而不肆〔十〕，光而不耀〔十一〕。

### 【註釋】

〔一〕悶悶：昏昏昧昧，含有寬厚的意思。二十章有「我獨悶悶」句，形容淳樸的樣子。

〔二〕漘漘：即淳淳，淳厚的意思。

〔三〕察察：嚴苛（同於「文章註」七二）。

林希逸說：「察察者，煩碎也。」

〔四〕缺缺：狡狴。

蔣錫昌說：「『缺缺』，機詐滿面貌。」

高亨：「『缺缺』借爲獾，說文：『獾，狡獪也。』獾獾，詐也。」

〔五〕其無正：它們並沒有定準。指福、禍變換無端。

范應元說：「無正，猶言不定也。」

朱謙之說：「『其無正』，『正』讀爲『定』，言其無定也。玉篇：『正，長也，定也。』此作『定』解。言禍福倚伏，孰知其極？其無定，即莫知其所歸也。」

〔六〕正復爲奇，善復爲妖：正再轉變爲邪，善再轉變爲惡。

嚴靈峯先生說：「『奇』，邪也。『妖』，不善；惡也。言正復轉爲邪，善復轉爲惡；福去禍來；禍、福又轉相乘也。」

〔七〕人之迷，其日固久：人們的迷惑，已經有長久的時日

嚴靈峯先生說：「言人之迷惑於禍、福之門，而不知其循環相生之理者，其爲時日必已久矣。」

〔八〕方而不割：方正而不割傷人。

吳澄說：「『方』，如物之方，四隅有稜，其稜皆如刀刃之能傷害人，故曰『割』。人之方者，無旋轉，其遇事觸物，必有所傷害。聖人則不割。」

〔九〕廉而不剌：銳利而不傷害人。「廉」，利。「剌」，傷。

蔣錫昌說：「『廉』假爲『利』。國語晉語：『殺君以爲廉；』言殺君以爲利也。莊子山木篇：『成則毀

，廉則挫；』言利則挫也。呂覽孟秋：『其器廉以深；』言器利以深也。禮記聘義鄭註：『齟，傷也。』『廉而不刺，』言利而不傷也。」

〔十〕直而不肆；直率而不放肆。

吳澄說：「直者不能容隱，縱肆其言，以訐人之短。聖人則不肆。」

〔十一〕光而不耀；光亮而不刺耀。

吳澄說：「光者不能虧晦，炫耀其行，以暴己之長。聖人則不耀。」

### 【今譯】

政治寬厚，人民就淳樸；政治嚴苛，人民就狡狴。

災禍啊，幸福倚傍在它裡面；幸福啊，災禍藏伏在它之中。誰知道它們的究竟？它們並沒有一個定準！正忽而轉變為邪，善忽而轉變為惡。人們的迷惑，已經有長久的時日了。

因而『聖人』方正而不割人，銳利而不傷人，直率而不放肆，光亮而不刺耀。

### 【引述】

本章各段落的文義極不一貫，顯然有錯簡的情形，前人依通行本文句的秩序強自作解，其實是不通的。現在將文句作如下調整：

「其政悶悶，其民漙漙；其政察察，其民缺缺。是以聖人方而不割，廉而不刺，直而不肆，光而不耀。」

「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏，孰知其極，其無正邪，正復為奇，善復為妖。人之迷，其日固久。」

「其政悶悶」到「光而不耀」為第一段，「禍兮福之所倚」到「其日固久」為第二段。第一段文字根據馬叙倫的說法調整，第二段在文義上和第一段各不相干，而應另成一個段落。下面分別說明：

一、「其政悶悶」即是指清靜「無為」之政；「其政察察」即是指繁苛「有為」之政。老子崇尚「無為」之政

，認為寬宏（「悶悶」）的政風，當可使社會風氣敦厚，人民生活樸實，這樣的社群才能走向安寧平和的道路。老子所期望的是人人能享受幸福寧靜的生活，個個能過着安然自在的日子。如此看來，老子的政治主張並非消極，他的理想却是積極拯救世亂的，僅僅是實行的方法和態度上與衆不同而已。由他所構畫的理想人格形態也可看出，他說：「聖人方而不割，廉而不剜，直而不肆，光而不耀。」「方」「廉」「直」「光」正是積極性的心態的描述，「不割」「不剜」「不肆」「不耀」乃是無逼迫感的形容。這是說「聖人」的爲政，有積極性的理想，而其作爲對人民並不構成逼迫感。

「不割」「不剜」「不肆」「不耀」，正是「爲政悶悶」的一個很好的說明。

二、「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏」，禍福之相因，很容易使我們聯想起寒翁失馬，焉知非福的故事。在日常生活上，福中常潛伏着禍的根子，禍中常含藏着福的因素，禍與福是相依相生的。事實上，正與邪，善與惡，亦莫不如此。甚至一切事象都在對立的情狀中反覆交變着，而這種反覆交變的轉化過程是無盡止的。這種循環倚伏之理，常人迷惑不解。老子提示我們觀察事物，不可停留在表面，應從顯相中去透視裏層，作全面的了解。他向我們拉開了觀察事物的視野，使我們能超拔於現實環境的局限，使我們不致爲眼前的困境所陷住，也使我們不致爲當下的心境所執迷。

## 五十九章

【原文】

治人事天〔一〕，莫若嗇〔二〕。

夫唯嗇，是謂早服〔三〕；早服謂之重積德〔四〕；重積德則無不克；無不克則莫知其極；

莫知其極，可以有國；有國之母<sup>(卷)</sup>，可以長久；是謂深根固柢，長生久視之道<sup>(卷)</sup>。

〔註釋〕

〔一〕治人事天：治國養生。

「人」，陸希聲本，強思齊本作「民」。「治人」，即治國。

「天」，有兩種解釋：(一)作「自然」；成疏：「天，自然也。」(二)作「身」；河上公註：「治身者當愛精氣不放逸。」

王純甫說：「事天，謂全其天之所賦，即修身之謂也。」奚洞說：「呂覽先己篇：『所事者，末也。』高註：『事，治也。』又本身篇：『以全其天也。』高註：『天，身也。』……嗇以治人，則民不勞；嗇以治身，則精不虧。」嚴靈峯先生說：「『天』，猶身性；以全其天也。『事天』，猶治身也。」(今譯)從(一)。本章重點在於講「嗇」，「嗇」是「長生久視之道」(本章最末一句話)。林希逸註文中說：「治國者如此，養生者亦如此，養生而能嗇，則可以長生。」「治國」「養生」，就是指「治人，事天」而說的。本章在於講怎樣來治國養生，對於如何去應對自然(天)則隻字未提。所以「事天」應依林希逸作「養生」解。孟子盡心章(上)也曾說：「存其心，養其性，所以事天也。」這是養生之所以為「事天」解的一個有力的旁證。道家的「養生」著重在存心、養性上(保存靈明的本心、蓄養天賦的本性)，和後代道教止於養形的低級趣味不同。

〔二〕嗇：愛惜，保養。

高亨說「說文：『嗇，愛瀋也，從來从回，來者回而藏之，故田夫謂之嗇夫。』……是『嗇』本收藏之義，衍為愛而不用之義。」

〔三〕早服：有兩種解釋：(一)「服」，作復，返。「早服」，早返於『道』；高亨說：「『早服』下無賓語，意不完足。」各家多增『道』來解釋；韓非子說：「夫能嗇也，是從於道而服於理也。」王弼說：「早服，常也。」

「常」即常「道」。(二)「服」作「事」；姚鼐說：「『服』者，事也。齋則時暇而力有餘，故能於事物未至，而早從事以多積其德，逮事之至而無不克矣。」張默生根據姚鼐的說法將「早服」譯釋為「早為準備。」〔今譯〕從姚說。

〔四〕重積德：不斷的積蓄『德』。「重」，多，厚，含有不斷增加的意思。「德」，指蓄『德』。

〔五〕有國之母：「有國」，含有保國的意思。「母」，譬喻保國的根本之道。

〔六〕長生久視：長久維持；長久存在。「久視」，就是久立的意思。

#### 【今譯】

治理國家、養護身心，沒有比得過愛惜精神的。

愛惜精神，乃是早作準備；早作準備就是不斷的積『德』；不斷的積德就沒有什麼不能勝任的；沒有什麼不能勝任就無法估計他的力量；無法估計他的力量，就可以擔負保護國家的責任；掌握治理國家的道理，就可以長久維持；這就是根深柢固，「長生久視」的道理。

#### 【引述】

老子提出「齋」這個觀念，並非專指財物上的，乃是特重精神上的。「齋」即是培蓄能量，厚藏根基，充實內在的生命。

## 六十章

#### 【原文】

治大國，若烹小鮮〔一〕。

以『道』莅〔三〕天下，其鬼不神〔三〕；非〔四〕其鬼不神，其神不傷人；非其神不傷人〔五]，『聖人』亦不傷人。夫兩不相傷〔六]，故『德』交歸焉〔七]。

【註釋】

〔一〕小鮮：小魚。

〔二〕莅：同「蒞」，臨。

林希逸本「莅」作「蒞」。

〔三〕其鬼不神：鬼不起作用。古人常用陰陽和順來說明國泰民安，古人以陰氣過盛稱「鬼」。「神」這裡作「伸」講。

范應元說：「鬼神，陰陽中之靈也。『鬼』，歸也；『神』，伸也。張子曰：『鬼神者，二氣之良能也。』

朱文公曰：『以二氣言，則鬼者，陰之靈也；神者，陽之靈也。以一氣言，則至而伸者爲神。反而歸者爲鬼，其實一物而已。』然則聖人以道無爲，而臨天下，則陰陽和順，其歸於陰者，不伸於陽也。」

高亨說：「此『神』字借爲『艸』。說文：『艸，神也，从鬼，申聲。』蓋鬼靈曰艸。其鬼不艸，猶言鬼不靈耳。」

〔四〕非：高亨說作「不唯」講。

〔五〕其神不傷人：伸於陽者不傷民。

〔六〕兩不相傷：指鬼神和聖人不侵越人。

〔七〕德交歸焉：韓非子說：「『德交歸焉』，言其德上下交盛而俱歸於民也。」意即人民相安無事。

【今譯】

治理大國，好像煎小魚。

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，「聖人」也不侵越人。鬼神和聖人都不侵越人，「爲政到達這種境地，」人民就能相安無事。

### 【引述】

「治大國，若烹小鮮。」這個警句，在傳統中國的政治思想上產生了重大的影響。它喻示着爲政之要在安靜無擾，擾則害民。虐政害民，災禍就要來臨。若能「清靜無爲」，則人人可各遂其生而相安無事。如此，則一切外在的力量都不至發生禍難的作用。

本章還排除一般人所謂鬼神作用的觀念，說明禍患全在人爲。人爲得當，禍患則無由降生。

## 六十一章

### 【原文】

大國者下流，天下之交<sup>〔一〕</sup>。天下之牝<sup>〔二〕</sup>——牝常以靜勝牡<sup>〔三〕</sup>——以靜爲下。  
故大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。故或下以取，或下而取<sup>〔四〕</sup>。  
大國不過欲兼畜人<sup>〔五〕</sup>，小國不過欲入事人。夫兩者各得所欲，大者宜爲下。

### 【註釋】

〔一〕 交：歸會；歸附。

〔二〕 牝：雌，柔。

〔三〕 牡：雄，強。

〔四〕或下以取，或下而取；「下」，謙下。「取」，借爲「聚」。「以取」，以聚人；「而取」，聚於人。

本章四個「取」字都借爲「聚」。顧歡本，開元本，敦煌本，次解本，趙至堅本「取」都作「聚」。

張默生釋爲：「故或謙下以取得小國的信心，或謙下而取得大國的信心。」

〔五〕兼畜人：把人聚在一起加以養護。「兼」是聚起來。「畜」是飼養。

### 〔今譯〕

大國〔要像江海那樣〕居於下流，爲天下所歸會。自居於天下雌柔的位置——雌柔常常以靜定而勝於雄強——因爲靜定而又能處下的緣故。

所以大國對小國謙下，就可以會聚小國；小國對大國謙下，就可以見容於大國。所以有時〔大國〕謙下以會聚〔小國〕，有時〔小國〕謙下而見容〔於大國〕。大國不過要聚養小國，小國不過要求容於大國。這樣大國小國都可以達到願望。大國尤其應該謙下。

### 〔引述〕

人類能否和平相處，實係因於大國的態度。「大國者下流，」「大者宜爲下，」本章開頭和結語一再強調大國應謙下包容，不可自恃強大而凌越弱小。「謙下」以外，老子還說到雌靜，雌靜是針對躁動而提出的。躁動則爲貪欲所驅使而易產生侵畧的行爲。

老子感於當時各國諸侯以力相尚，妄動干戈，因而呼籲國與國之間，當謙虛並容。特別是大國，要謙讓無爭，才能贏得小國的信服。

從本章所提示的觀念上，可看出老子和莊子的不同處，莊子不說謙下，也不說雌勝雄。

## 六十二章

【原文】

『道』者萬物之奧〔一〕。善人之寶，不善人之所保〔二〕。

美言可以市尊，美行可以加人〔三〕。人之不善，何棄之有？故立天子，置三公〔四〕，雖有拱璧以先駟馬〔五〕，不如坐進此『道』〔六〕。

古之所以貴此『道』者何？不曰：求以得〔七〕，有罪以免邪〔八〕？故爲天下貴。

【註釋】

〔一〕奧：藏，含有庇蔭的意思。

河上公註：「『奧』，藏也。」

王弼註：「『奧』猶曖也，可得庇蔭之辭。」

〔二〕不善人之所保：不善的人也要保持的。

河上公註：「『道』者，不善人之保倚也，遭患逢急，猶自知悔卑下。」

嚴遵本，景龍本，次解本，趙至堅本「保」作「不保」。

〔三〕美言可以市尊，美行可以加人：嘉美的言詞可以使人敬仰，良好的行爲可以見重於人。

吳澄說：「申言善人之寶；善人以道取重於人，嘉言可愛，如美物之可以鬻賣；卓行可宗，高出衆人之上。」

王弼本原作：「美言可以市，尊行可以加人。」淮南子道應訓人問訓引作：「美言可以市尊，美行可以加

八。「俞樾說：「今本脫下『美』字。」採取俞說，根據淮南子補正。

奚侗說：「『市』當訓『取』。國語齊語：『市踐鬻貴。』高註：『市，取也。』『加』當訓『重』。爾雅釋詁：『加，重也。』此言：美言可以取人尊敬，美行可以見重于人。……各本脫下『美』字，而斷『美言可以市』爲句，『尊行可以加人』爲句，大謬。」

另一說，作「美言可以市信，尊行可以加人」。見嚴靈峯先生老子章句新編（六十九頁）。河上公本正以「美言」「尊行」對言，嚴說可存。

〔四〕三公：太師，太傅，太保。

〔五〕拱璧以先駟馬：「拱璧」在先，「駟馬」在後，這是古時獻奉的禮儀。

蔣錫昌說：「古之獻物，輕物在先，重物在後。『拱璧以先駟馬』，謂以拱璧爲駟馬之先也。」

「拱璧」，雙手捧着璧。王弼註：「拱抱寶璧。」

「駟馬」，一輛車上套的馬，古時候都用四匹馬來駕一輛車。

〔六〕不如坐進此道：不如用『道』來進獻。

〔七〕求以得：有求就得到。

王弼本作：「以求得」。景龍本，傅奕本，敦煌本，嚴遵本，顧歡本，釋文，李約本，陸希聲本，蘇轍本，林希逸本，范應元本，吳澄本及其他家多古本「以求」都作「求以」。今據景龍本改。

俞樾說：「唐景龍碑及傅奕本並作『求以得』，正與『有非以免』相對成文，當從之。」

〔八〕有非以免邪：這句正是前面「不善人之所保」一句的說明。即是說，有罪的人得到『道』可以免除罪，所以不善人也要對它加以保持。

『道』是萬物的庇蔭。善人珍貴它，不善的人也處處保住它。

〔得『道』的善人〕嘉美的言詞可以使人尊敬，良好的行爲可以見重於人。不善的人，怎能把『道』捨棄呢？所以立位天子，設置「三公」，雖然進奉「拱璧」在先「駟馬」在後的禮儀，還不如用『道』來作爲獻禮。

古時候重視『道』的原因是什麼呢？豈不是說有求的就可以得到，有罪的就可以免除嗎？所以被天下人所貴重。

### 【引述】

本章所說的『道』，就是指清靜無爲之『道』。天子三公，擁有拱璧駟馬，不如懷着清靜無爲的心念。本章的目的，在於曉諭人君行「無爲」之政。

## 六十三章

### 【原文】

爲「無爲」，事「無事」，味「無味」(一)。

〔大小多少，〕(二)〔報怨以德，〕(三)圖難於其易，爲大於其細；天下難事，必作於易，天下大事，必作於細。是以『聖人』終不爲大(四)，故能成其大。夫輕諾必寡信；多易必多難。是以『聖人』猶難之，故終無難矣。

### 【註釋】

(一) 味無味：把無味當作味。

王弼註：「以恬淡爲味，治之極也。」

註釋、今譯與引述

(二) 大小多少：這四個字意義不清楚，顯然有脫字。

姚鼐說：「『大小多少』下有脫字，不可強解。」奚侗說：「『大小多少』句，誼不可說，疑上下或有脫簡。」蔣錫昌也認為：「誼不可解，當有誤文。」「大小多少」四字當從上說存疑，（今譯）未譯出。

「大小多少」，許多解釋者多憑自己的臆說，作下面幾種講法：(一) 大的看作小，多的看作少；小的看作大，大的看作小；如憨山註：「世人皆以名位爲大，以利祿爲多而取之。然『道』至虛微淡泊無物，皆以爲小。聖人去功與名，是去其大多，而取其小少。」這是指『聖人』和俗人價值觀念的不同。(二) 以小爲大，以少爲多；如高亨的解釋：「『大小』者，大其小，小而以爲大也。多少者，多其少也，少而以爲多也。視星星之火，謂將燎原。觀涓涓之水，云將漂邑。即謹小慎微之意」。Duyvendak 英譯本也譯爲：to consider what is small as great, and a few as many. (三) 林希逸解釋爲：「能大者必能小，能多者必能少。」這些解釋，只是猜說。

嚴靈峯先生根據韓非子補成爲「大生於小，多起於少。」（大事由小事而成，多量由少量而起）。這樣正可以和下面「圖難於其易，爲大於其細」的句子連貫。各家解說中以嚴說爲優。

(三) 報怨以德：這個句子和上下文不相關聯，馬叙倫認爲當在七十九章「和大怨」上，嚴靈峯先生則認爲當在七十九章「必有餘怨」句下。嚴說較好，據以移入七十九章。請參看七十九章註釋（一）。

(四) 不爲大：不自以爲大。

【今譯】

以「無爲」的態度去作爲，以不攪擾的方式去作事，以恬淡無味當作味。

處理困難要從容易的入手，實現遠大要從細微的入手；天下的難事，必定從容易的做起；天下的大事，必定從細微的做起。所以『聖人』始終不自以爲大，因此能成就大的事情。

輕易允諾的信用一定不足；把事情看得太容易時遭遇的困難一定更多。所以「聖人」遇見事情總把它看得艱難，因此終究沒有困難了。

### 【引述】

本章分二段略作說明：

一、開頭說到立身行事應做到自然無爲、清靜無事、恬淡無味，這也是處事治世的宗旨。

「爲無爲，事無事，味無味。」這三句和後文不相關聯。「大小多少」一句，中間或前後有漏字，語意不完整，應擱置起來不必強解。「報怨以德」一句是錯簡，可移回七十九章。

二、「圖難於其易」至結尾成一個完整的段落（爲本章的主題）。這一段是提醒人處理艱難的事情，須先從細易處着手。面臨細易的事情，却不可輕心。「難之」是一種慎重的態度，謹密周思，細心而爲。本章格言，無論行「事求學，都是不移的至理。」

## 六十四章

### 【原文】

其安易持，其未兆易謀。其脆易泮，其微易散。爲之於未有，治之於未亂。

合抱之木，生於毫末 〔三〕；九層之台，起於累土 〔三〕；千里之行，始於足下。

〔爲者敗之，執者失之。是以『聖人』「無爲」故無敗；無執故無失。〕〔四〕

民之從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事。

「是以『聖人』欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過，以輔萬物之自然而不敢爲。」〔五〕

【註釋】

〔一〕其脆易泮；脆弱的容易消解。

傳奕本、范應元本及焦竑本「泮」作「判」。「泮」和「判」古時通用。說文：「判，分也。」

河上公本、景龍本、敦煌本、嚴遵本、顧歡本、李約本、陸希聲本、陳景元本、呂惠卿本、林希逸本及多種古本作「破」。

〔二〕毫末；指細小的萌芽。

〔三〕累土；有兩種解釋：（一）低土；河上公註：「從卑至高。」「卑」指低地。嚴靈峯先生說：「累土，地之低者。」

（二）一堆土；林希逸說：「一篲之土。」高亨說：「『累』當讀窳，土籠也。起於累土，猶言起於黃土也。」上籠是盛土的用具，累土即一籠土。

〔四〕「爲者敗之，執者失之，是以聖人無爲故無敗；無執故無失」；這四句和上下文的意義不相聯貫，顯然是別章的文字。「爲者敗之，執者失之」二句，已見於二十九章，「是以聖人無爲故無敗；無執故無失」二句是引申前面二句的，錯簡誤入這裡。根據奚侗的說法，一並移入二十九章。

奚侗說：「四句與上下文義不相屬，此第二十九章中文，彼章稅下二句，誤釋于此。」馬叙倫說：「『爲者』兩句爲二十九章文，此重出。『是以』兩句乃二十九章錯簡。」今據奚說移回二十九章。

〔五〕「是以『聖人』欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過，以輔萬物之自然而不敢爲」；這一章從「其安易持」到「慎終始，則無敗事。」意義已完足。「是以『聖人』欲不欲」以下三十三個字，顯然是他章誤

入這裡。但不能確定是那一章誤入的，這幾句的今譯是：

「所以『聖人』意欲別人所不意欲的，不珍貴難得的貨品；『聖人』學別人所不學的，挽救眾人的過錯，以輔助萬物的自然發展而不加以干預。」

這裡所說的「欲」是指聲色貨利，所說的「學」是指政教禮法。

### 【今譯】

局面安穩時容易持守，事變沒有迹象時容易圖謀。事物脆弱時容易消解，事物微細時容易散失。要在事情沒有發生以前就處理妥當，要在禍亂沒有產生以前就早作準備。

合抱的大木，是從細小的萌芽生長起來的；九層的高台，是從一堆泥土建築起來的；千里的遠行，是從腳下舉步開始走出來的。

人們做事情，常常在快要成功的時候就失敗了。事情要完成的時候也能像開始的時候一樣的謹慎，那就不會出事了。

### 【引述】

本章刪去錯簡之外，全文意義完整而連貫。其大意為：

一、注視禍患的根源。在禍亂發生之前，先作預防。

二、凡事從小成大，由近至遠；基層工作，十分重要。所謂「合抱之木，生於毫末；九層之台，起於累土；千里之行，始於足下。」遠大的事情，必須有毅力和耐心一點一滴去完成；心意稍有鬆懈，常會功虧一簣。

## 六十五章

### 【原文】

古之善爲『道』者，非以明〔二〕民，將以愚之〔三〕。

民之難治，以其智多〔四〕。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。

知此兩者〔四〕亦稽式〔五〕。常知稽式，是謂『玄德』，『玄德』深矣遠矣！與物反矣

〔六〕，然後乃至大順〔七〕。

【註釋】

〔一〕明：精巧。

王弼註：「『明』謂多見巧詐，蔽其樸也。」

河上公註：「明知巧詐也。」

〔二〕愚：淳樸，樸質。

王弼註：「『愚』謂無知，守其真順自然也。」

河上公註：「使樸質不詐僞也。」

范應元說：「『將以愚之』使淳樸不散，智詐不生也。所謂『愚之』者，非欺也，但因其自然不以穿鑿私意導之也。」

次解本「愚」作「娛」。

〔三〕智多：多智巧僞詐。

王弼註：「多智巧詐。」

范應元說：「不循自然，而以私意穿鑿爲明者，此世俗之所謂智也。」

徐復觀先生說：「智多，即多欲；多欲則爭奪起而互相陷於危險。老子始終認爲人民的所以壞，都是因爲

受了統治者的壞影響。人民的智多，也是受了統治者的壞影響。」

景龍本，敦煌辛本「智多」作「多智」。

〔四〕兩者：指上文「以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。」而言。

〔五〕稽式：法式，法則。

景龍本、敦煌辛本、河上公本、顧歡本、林希逸本及其他古本「稽式」多作「稽式」。

〔六〕與物反矣：有兩種解釋：（一）「反」作相反講。解釋為：「德」和事物的性質相反。如河上公註：「玄德之人，與萬物反異，萬物欲益己，玄德施與人也。」（二）「反」借為返。解釋為：「德」和事物復歸於真樸。王弼註：「反其真也。」即返歸於真樸；林希逸註：「反者，復也，與萬物皆反復而求其初。」「初」就是一種真樸的狀態。（今譯）從後者。

〔七〕大順：自然。

林希逸說：「大順即自然也。」

### 【今譯】

從前善於為「道」的人，不是教人民精巧，而是使人民淳樸。

人民所以難治，乃是因為他們使用太多的智巧心機。所以用智巧去治理國家，是國家的災禍；不用智巧去治理國家，是國家的幸福。

了解這兩種治國方式的差別就是一個法則。經常認識這個法則，就是深遠的「德」，深遠的「德」好深好遠啊！和事物復歸到真樸，然後順應於自然。

### 【引述】

本章強調為政在於真樸。老子認為政治的好壞，常繫於統治者的居心。統治者若是真誠樸質，才能導出良好的

政風，有良好的政風，社會才能趨於安寧；如果統治者機巧點滑，就會產生敗壞的政風。政風敗壞，人們就互相偽詐，彼此賊害，而社會將無寧日了。居於這個觀點，所以老子期望統治者導民以「愚」。

老子生當亂世，感於世亂的根源莫過於大家攻心鬪智，競相偽飾，因此呼籲人們揚棄世俗價值的爭紛，而返歸真樸。老子針對時弊，而作這種憤世矯枉的言論。

本章的立意，被後人普遍誤解，以為老子主張愚民政策。其實老子所說的「愚」，乃是真樸的意思。他不僅期望人民真樸，他更要求統治者首先應以真樸自礪。所以二十章有「我愚人之心也哉！」的話，這說明「愚」是理想治者的高度人格修養之境界。

## 六十六章

【原文】

江海之所以能爲百谷王<sup>(一)</sup>者，以其善下之，故能爲百谷王。

是以「聖人」<sup>(二)</sup>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<sup>(三)</sup>，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。

【註釋】

(一) 百谷王：百川所歸往。

「百谷」，即百川。說文：「泉出通川爲谷。」所以「百谷」可作百川講。

「王」：說文：「王，天下所歸往也。」這裡的「王」有歸往的意思。

〔二〕『聖人』：王弼本缺『聖人』二字。景龍本、傅本、河上本及多種古本『是以』下都有『聖人』二字，因依文例與景龍本增補。

蔣錫昌說：「道藏王本有『聖人』二字，當據補入。」

〔三〕重：累，不堪。

高亨說：「民戴其君，若有重負以爲大累，卽此文所謂重。故重猶累也。而民不重，言民不以爲累也。詩無將大車：『無思百憂，祇自重兮。』鄭箋：『重，猶累也。』漢書荆燕吳王傳：『事發相重。』顏註：『重猶累也。』此『累』之證。」

### 【今譯】

江海所以能成爲許多河流所會往的地方，因爲它善於處在低下的地位，所以能成爲許多河流所會往。

所以『聖人』要爲人民的領導，必須心口一致的對他們謙下；要爲人民的表率，必須把自己的利益放在他們的後面。所以『聖人』居於上位而人民不感到負累；居於前面而人民不感到受害。所以天下人民樂於推戴而不厭棄。因爲他不跟人爭，所以天下沒有人能和他爭。

### 【引述】

統治者權勢在握，很難不給人民一種重壓感。一旦肆意妄作，人民就不堪其累了。基於此，本章提示在上者要儘量避免帶給人民負擔與累害。

老子深深感到那些站在上面的人，威勢凌人，對人民構成很大的壓力；那些處在前面的人，見利爭先，對人民構成很大的損害。因此喚醒統治者應處下退讓。這就是前面一再說過的「不爭」的思想（如八章、二十二章）。

本章開頭用江海作比喻，這和三十二章「道之在天下，猶川谷之於江海」的意思相同。老子喜歡用江海來比喻人的處下居後，同時亦以江海象徵人的包容大度。

## 六十七章

### 【原文】

「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！」  
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〔三〕；儉故能廣〔四〕；不敢爲天下先，故能成器長〔五〕。

今舍慈且〔六〕勇；舍儉且廣；舍後且先；死矣！

夫慈，以戰則勝〔七〕，以守則固。天將救之，以慈衛之〔八〕。

### 【註釋】

〔一〕「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」：本章談「慈」，這一段和下文的意義毫不相應，顯然是他章錯簡。嚴靈峯先生認爲可移到三十四章「故能成其大」句下。嚴說可供參考。

這段文字的今譯是：

大家都告訴我說：「『道』廣大，不像任何具體的東西。」正因爲它的廣大，所以不像任何具體的東西。如果它像的話，早就渺小了！

〔二〕儉：有而不盡用。和五十九章「嗇」字同義。

〔三〕慈故能勇：慈愛所以能勇邁。這句話有孟子說「仁者無敵」的意思。

蔣錫昌說：「是『勇』謂勇於謙退，勇於防禦，非謂勇於爭奪，勇於侵略。『慈故能勇』言唯聖人抱有慈心，然後士兵能有防禦之勇也。」

〔四〕儉故能廣：儉嗇所以能寬廣。

韓非子解老篇說：「智士儉用其財則家富，聖人寶愛其神則精盛，人君重戰其卒則民衆，民衆則國廣。」王弼註：「節儉愛費，天下不匱，故能廣。」

〔五〕器長：萬物的首長。「器」，物，指萬物。

〔六〕且：取。

〔七〕以戰則勝：傅奕本和范應元本作「以陳則正。」范應元說：「陳，音陣，軍師行伍之列也。」

〔八〕天將救之，以慈衛之：嚴靈峯先生認爲這是倒裝句。嚴先生說：「天將救之，以慈衛之。」猶云：以其慈，故天將救之、衛之。蓋倒裝句也。言以慈仁，故天將救助而護衛之也。」

### 【今譯】

我有三種寶貝，持守而保全着。第一種叫做慈愛，第二種叫做儉嗇，第三種叫做不敢居於天下人的前面。

慈愛所以能勇武；儉嗇所以能寬廣；不敢居於天下人的前面，所以能成爲萬物的首長。

現在捨棄慈愛而求取勇武；捨棄儉嗇而求取寬廣；捨棄退讓而求取爭先，是走向死路！

慈愛，用來征戰就能勝利，用來守衛就能鞏固。能够發揮慈愛的人，天也要救助他、衛護他。

### 【引述】

本章所說的三寶：「慈」——愛心加上同情感，這是人類友好相處的基本動力；「儉」——意指含藏培養，不肆爲，不奢糜。這和五十九章「嗇」字同義；「不敢爲天下先」——即是「謙讓」「不爭」的思想。

本章重點在於說「慈」。老子身處戰亂，目擊暴力的殘酷面，深深地感到人與人之間慈心的缺乏，因而極力加以闡揚。

## 六十八章

【原文】

善爲士〔一〕者，不武；善戰者，不怒；善勝敵者，不與〔二〕，善用人者，爲之下。是謂不爭之「德」，是謂用人之力，是謂配天〔古〕之極〔三〕。

【註釋】

〔一〕士：這裡作將帥講。

王弼說：「〔士〕，卒之帥也。」

〔二〕不與：不爭。

王弼註：「不與爭也。」

高亨說：「『與』猶『鬪』也，古謂對鬪爲『與』。」

景龍本，敦煌庚辛本，傳奕本，顧歡本，釋文及多種古本「與」作「爭」。

〔三〕配天古之極：最合自然的道理。「古」字是衍文，可刪除。

俞樾說：「疑『古』字衍文也。『是謂配天之極』六字爲句，與上文『是謂不爭之德，是謂用人之力』文法一律，其衍『古』字者，『古』卽『天』也。周書周祝篇曰：『天爲古。』尚書堯典篇曰：『日若稽古帝堯。』鄭註曰：『古，天也。』是『古』與『天』同義。此經『配天之極』，陀本或有作『配古之極』者，後人

傳寫誤合之耳。」根據俞說刪去「古」字。

【今譯】

善作將帥的，不逞勇武；善於作戰的，不輕易激怒；善於戰勝敵人的，不用對鬪；善於用人的，對人謙下。這是不和人爭的「德」，這是使用人的力，這是最合於自然的道理。

【引述】

「武」「怒」乃是侵略的行爲，暴烈的表現。老子却要人「不武」「不怒」，意即不可逞強，不可暴戾。在戰爭中講「不爭」，要人不可嗜殺，這和前章在戰亂中強調「慈」是相應的。

## 六十九章

【原文】

用兵有言：「吾不敢爲主〔一〕，而爲客〔二〕；不敢進寸，而退尺。」是謂行無行〔三〕；攘無臂〔四〕；扔無敵〔五〕；執無兵〔六〕。禍莫大於輕敵，輕敵幾喪吾「寶」。故抗兵相加〔七〕，哀〔八〕者勝矣。

【註釋】

〔一〕爲主：進犯；採取攻勢

河上公註：「『主』，先也，不敢先舉兵。」

吳澄說：「『爲主』，肇兵端以伐人也。」

註釋、今譯與引述

〔二〕 爲客：採取守勢；指不得已而應敵。

〔三〕 行無行：「行」，行列，陣勢。「行無行」即是說雖然有陣勢，却像沒有陣勢可擺。

〔四〕 攘無臂：攘臂是作怒而奮臂的意思。「攘無臂」即是說雖然要奮臂，却像沒有臂膀可舉。

〔五〕 扔無敵：「扔」，因就。扔敵是就敵的意思。「扔無敵」即是說雖然面臨敵人，却像沒有敵人可赴。

〔六〕 執無兵：「兵」指兵器。「執無兵」即是說雖然有兵器，却像沒有兵器可持。

范應元說：「苟無意於爭，則雖在軍旅，如無臂可攘，無敵可扔，無兵可執，而安有用兵之咎邪！」

〔七〕 抗兵相加：兩軍相當。

王弼註：「『抗』，舉也。『加』，當也。」

傅奕本，敦煌辛本「加」作「若」。

〔八〕 哀：有「慈」的意思。說文：「哀，閔也。」「閔」，即六十七章所說的「慈」。

林希逸說：「哀者戚然不用兵爲喜，擊攻其鐘，踴躍用兵，則非哀者矣。」

### 【今譯】

用兵的曾說：「我不敢進犯，而採取守勢；不敢前進一寸，而要後退一尺。」這就是說：雖然有陣勢，却像沒有陣勢可擺；雖然要奮臂，却像沒有臂膀可舉；雖然面臨敵人，却像沒有敵人可赴；雖然有兵器，却像沒有兵器可持。

禍患沒有再比輕敵更大的了，輕敵幾乎喪失了我的「三寶」。

所以，兩軍相當的時候，慈悲的一方可獲得勝利。

### 【引述】

基本上，老子是反戰的。不得已而捲入戰爭，應「不敢爲主而爲客，不敢進寸而退尺。一一不挑釁，完全採

取被動守勢；不侵略，無意於爭端肇事。所謂「行無行，攘無臂，扔無敵，執無兵。」即意指有制敵的力量，但不輕易使用，這就是謙退無爭的思想。最後老子警告參戰者不可「輕敵」，輕敵是好戰的表現，出師輕敵則多殺，多殺則傷慈，所以老子說：「幾喪吾寶。」

本章和前面二章是相應的，闡揚哀慈，以明「不爭」之德。

## 七十章

【原文】

吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。

言有宗〔一〕，事有君〔二〕。夫唯無知〔三〕，是以不我知。

知我者希，則〔四〕我者貴〔五〕。是以『聖人』被褐〔六〕懷玉。

【註釋】

〔一〕言有宗：言論有主旨。

呂吉甫說：「無爲而自然者，言之宗也。」

〔二〕事有君：行事有根據。「君」，有「主」的意思，「有君」指有所本。

傅奕本「君」作「主」。

〔三〕無知：有兩種說法，一是指別人的無知，一是指自己的「無知」。今譯取後者。

〔四〕則：法則。

註釋、今譯與引述

憨山註：「『則』，謂法則。言取法也。」

〔五〕貴：難得。

蔣錫昌說：「物以希爲貴，則『貴』亦希也。」

〔六〕被褐：「被」，著。褐，粗布。「被褐」，穿著粗衣。

【今譯】

我的話很容易了解，很容易實行。大家却不能明白，不能實行。

言論有主旨，行事有根據。正由於自己顯得「無知」的樣子，所以不了解我。

了解我的希少，取法我的就很難得了。因而「聖人」穿著粗衣，懷藏美玉。

【引述】

老子提倡虛靜、柔和、慈儉、不爭，這些都是本於自然的道理，在日常生活上最易實行，最見功效的。然而世人多惑於躁進，迷於榮利，和老子的道理背道而馳。

老子的思想企圖就人類行爲作一個根源性的探索，對於世間事物作一個根本性的認識，而後用簡樸的文字說出一個單純的道理來。文字固然簡樸，道理固然單純，內涵却很豐富，猶如褐衣粗布裡面懷藏着美玉一般。可惜世人只慕戀虛華的外表，所以老子感嘆地說：「知我者希」。

## 七十一章

【原文】

知不知(一)，上；不知知(二)，病。「聖人」不病，以其病病(三)。夫唯病病，是以

## 不病 (四)。

### 【註釋】

(一) 知不知：這句話可以有幾種解釋，最通常的解釋是：(1)知道却不自以為知道；(2)知道自己(有所)不知道。

(二) 不知知：不知道却自以為知道。

(三) 病病：把病當作病 (who recognizes sick-minded as sick-minded)。

(四) 聖人不病，以其病病。夫唯病病，是以不病；王弼本原作「夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病。」文句誤倒且複出，根據蔣錫昌的說法改正。

蔣錫昌說：「御覽疾病部引作：『聖人不病，以其病病；夫唯病病，是以不病；』較諸本為長，當據改正。蓋『夫唯』之句，常承上句之意而重言之，此老子特有文例也。今試以全書證之。二章：『功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。』『夫唯』二句，係承上句『弗居』之意而重言之，例一。八章：『水善利萬物而不爭。……夫唯不爭，故無尤。』『夫唯不爭』二句，係承上文『不爭』之意而重言之，例二。十五章：『保此道者不欲盈。夫唯不盈，故能蔽不新成。』『夫唯不盈』二句，係承上句『不欲盈』之意而重言之，例三。七十二章：『無厭其所生。夫唯不厭，是以不厭。』『夫唯不厭』二句，係承上句『無厭』之意而重言之，例四。此文『夫唯病病，是以不病』二句，誤倒在『聖人不病，以其病病』二句上，又衍末句『是以不病』四字，致失占本之真也。」

### 【今譯】

知道自己有所不知道，最好；不知道却自以為知道，這是缺點。『聖人』是沒有缺點的，因為他把缺點當作缺點，正因為他把缺點當作缺點，所以他是沒有缺點的。

### 【引述】

本章是就「知」的態度上來說的。

有些人只看到事物的表層，便以為洞悉事物的真象；或一知半解，強不知以為知。這在求知的態度上，欠缺真誠，所以說犯了謬妄的「病」。『聖人』之所以不被視為謬妄，乃是由於他能不斷地作自覺與自省的工作，能懇切的探尋「不知」的原因與根由，在了解一件事情之前，也不輕易斷言。在求知的過程中，能做到心智上的真誠 (intellectual honest)。

「知道自己不知道。」蘇格拉底的態度之所以受人尊敬，正由於他誠實地檢視自己，並不將強妄之知帶給別人。面臨知識，他不僅對別人負責，也對自己負責。

## 七十二 章

【原文】

民不畏威，則大威至〔一〕。

無狎〔二〕其所居，無厭〔三〕其所生。夫唯不厭，是以不厭〔四〕。

是以『聖人』自知不自見；〔五〕自愛不自貴〔六〕。故去彼取此〔七〕。

【註釋】

〔一〕民不畏威則大威至：「畏威」的「威」作威壓講。「大威」的「威」指可怕的事，作禍亂講。

王弼註：「威不能復制民，民不能堪其威，則上下大潰矣。」「大潰」就是大禍亂的結果。

陳柱說：「民孰不樂生而畏死，然壓制之力愈強，則反抗之力愈猛，此專制政體之下，所以多暴也。」

張默生說：「專制政府用威權壓制人民，人民到了不能忍受的時候，便不惜輕死作亂。」

〔二〕狎：假爲「狹」。

奚侗說：「『狹』卽說文『陝』字，『隘』也，『隘』有『迫』誼。此言治天下者，無陝迫人民之居處，使不得安舒。」

河上公本，景龍本，釋文，顧歡本，敦煌庚壬本及多種古本「狎」作「狹」。

〔三〕厭：壓。

奚侗說：「厭，說文：『笮也』。無厭笮人民之生活，使不得順適。」

〔四〕夫唯不厭，是以不厭：只有不壓榨（人民），人民才不厭惡（統治者）。

高亨說：「上『厭』字卽上文『無厭其所生』之厭。下『厭』字乃六十六章『天下樂推而不厭』之厭。言夫唯若不厭迫其民，是以民不厭惡其君也。」

〔五〕不自見：「見」，音現，作表現講。「不自見」卽不自我表揚。參見二十二章註〔四〕。

〔六〕自愛不自貴：指聖人但求自愛而不求自顯高貴。

蔣錫昌說：「『自愛』卽清靜寡欲，『自貴』卽有爲多欲，此言聖人清靜寡欲，不有爲多欲。」

〔七〕去彼取此：指捨去「自見」「自貴」而取「自知」「自愛」。

【今譯】

人民不畏懼統治者的威壓，則更大的禍亂就要發生了。

〔統治者〕不要逼迫人民的居處，不要壓榨人民的生活。只有不壓榨（人民），（人民）才不厭惡〔統治者〕。因此，『聖人』但求自知而不自我表揚；但求自愛而不自顯高貴。所以捨去後者而取前者。

【引述】

暴政逼迫，壓制人民的自由，阻塞人民的生活，人民到了無法安居、無以安生的時候，就會挺而走險了。  
本章是對於高壓政治所提出的警醒之言。

## 七十三章

### 【原文】

勇於敢則殺，勇於不敢則活〔一〕。此兩者，或利或害〔二〕。天之所惡，孰知其故？〔是以「聖人」猶難之。〕〔三〕

天之道〔四〕，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繹然〔五〕而善謀。天網〔六〕恢恢〔七〕，疏而不失〔八〕。

### 【註釋】

〔一〕勇於敢則殺，勇於不敢則活：勇於堅強就會死，勇於柔弱就可活。

蔣錫昌說：「七十六章：『堅強者死之徒，柔弱者生之徒。』『敢』即『堅強』，『不敢』即『柔弱』。」

〔二〕此兩者或利或害：指勇於柔弱則利，勇於堅強則害。

〔三〕〔是以「聖人」猶難之〕：這句是六十三章的文字，重出，可刪去。

景龍本，嚴遵本，次解本，敦煌辛本，都沒有「是以「聖人」猶難之」一句。

奚侗說：「『是以』一句諛與上下文不屬，蓋六十三章文復出于此。」

馬叙倫說：「『是以』一句乃六十三章錯簡複出者，易州無此句，可證也。」

高亨說：「『是以聖人猶難之』句，嚴遵本，六朝寫本殘卷，景龍、碑龍與觀碑並無之。此句乃後人引六十三章以註此文者，宜據刪。」

〔四〕天之道：自然的規律。

〔五〕繹然：坦然，安然，寬緩。

河上公註：「繹，寬也。」

嚴遵本，敦煌庚本，王劣本，呂惠卿本，林希逸本，吳澄本等古本「繹」作「坦」。

〔六〕天網：自然的範圍。

〔七〕恢恢：寬大，廣大。

〔八〕失：漏失。

### 【今釋】

勇於堅強就會死，勇於柔弱就可活。這兩種勇的結果，有的得利、有的遭害。天所厭惡的，誰知道是什麼原故？

自然的規律，是不爭讓而善於得勝，不說話而善於回應，不召喚而自動來到，寬緩而善於籌策。自然的範圍廣大無邊，稀疏而不會有一點漏失。

### 【引述】

老子以為自然的規律是柔弱不爭的，人類的行為應取法於自然的規律而戒剛強好鬥。「勇於敢」，則逞強貪競，無所畏懼；「勇於不敢」，則柔弱哀慈，慎重行事。人類的行為應選取後者而遺棄前者。

## 七十四章

【原文】

民不畏死，奈何以死懼之？若使民常畏死，而爲奇〔一〕者，吾得執〔二〕而殺之，孰敢？常有司殺者〔三〕殺。夫代司殺者〔四〕殺，是謂代大匠斲〔五〕。夫代大匠斲者，希有不傷其手矣。

【註釋】

〔一〕奇：奇詭。「爲奇」，指爲邪作惡的行爲。

王弼說：「詭異亂群謂之『奇』也。」

〔二〕執：拘押。

〔三〕司殺者：專管殺人的。指天道。

〔四〕代司殺者：代替專管殺人的。

張默生說：「『代司殺者』，指僞託天道。」

蔣錫昌說：「人君不能清靜，專賴刑罰，是代天殺。」

〔五〕斲：砍，削。

【今譯】

人民不畏懼死亡，爲什麼用死亡來恐嚇他？如果使人民真的畏懼死亡，對於爲邪作惡的人，我把他抓來殺掉，誰還敢〔爲邪作惡〕？

經常有專管殺人的去殺。（如果）代替專管殺人的去殺，這就如同代替木匠砍斲木頭。（如果）代替木匠砍斲木頭，很少有不砍傷自己的手的。

【引述】

人的生死本是順應自然的，如莊子所說的：人的生，適時而來；人的死，順時而去（「適來，時也；適去，順也」）。人生在世，理應享盡天賦的壽命，然而極權者只爲了維護一己的權益，斧鉞威禁，私意殺人，使得許多人本應屬於自然的死亡（「司殺者殺」），却在年青力壯時，被統治階層驅向窮途，而置於刑戮。

本章爲老子對於當時嚴刑峻法，逼使人民走向死途的情形，提出了嚴厲的警告。

## 七十五章

【原文】

民之饑，以其上食稅之多，是以饑。

民之難治，以其上之有爲〔一〕，是以難治。

民之輕死，以其〔上〕求生之厚〔二〕，是以輕死。

夫唯無以生爲〔三〕者，是賢〔四〕於貴生〔五〕。

【註釋】

〔一〕有爲：政令煩苛；強作妄爲。

林希逸說：「『有爲』言爲治者過用智術也。」

〔二〕以其〔上〕求生之厚：由於統治者奉養奢厚。

〔上〕字王弼本原闕，根據傅奕本補上。

嚴靈峯先生說：「『上』字原闕，傅奕本，杜道堅本俱有『上』字。王註云：『言民之所以僻，治之所以

註釋、今譯與引述

亂，皆由上，不由其下也；民從上也。」依註並上二句例，當有此一「上」字；因據傳本並註文補正。」

〔三〕無以生爲：不把生活上的奉養弄得過分奢侈。即是不貴生；生活要能恬淡。

河上公注：「夫唯獨無以生爲務者，爵祿不干於意，財利不入於身。」

〔四〕賢：勝。

〔五〕貴生：厚養生命。

高亨說：「君貴生則厚養，厚養則苛斂。」

### 【今譯】

人民所以饑餓，就是由於統治者吞吃稅賦太多，因此陷於饑餓。

人民所以難治，就是由於統治者強作妄爲，因此難以管治。

人民所以輕死，就是由於統治者奉養奢侈，因此輕於犯死。

只有清靜恬淡的人，才勝於奉養奢侈的人。

### 【引述】

剝削與高壓是政治禍亂的根本原因。在上者橫征暴斂，厲民自養，再加上政令繁苛；使百姓動輒得咎；這樣的統治者已經變成大吸血蟲與大虎狼。到了這種地步，人民自然會從饑餓與死亡的邊緣中挺身而出，輕於犯死了！

本章是對於虐政所提出的警告。

## 七十六章

### 【原文】

人之生也柔弱〔二〕，其死也堅強〔三〕。

〔萬物〕〔三〕草木之生也柔脆〔四〕，其死也枯槁〔五〕。

故堅強者死之徒〔六〕，柔弱者生之徒〔七〕。

是以兵強則〔滅〕，木強則〔折〕〔八〕。〔強梁者不得其死。〕〔九〕

強大處下，柔弱處上。

### 【註釋】

〔一〕柔弱：指人體的柔軟。

〔二〕堅強：指人體的僵硬。

〔三〕〔萬物〕：這兩個字是衍文，當刪去。

傅奕本、嚴遵本、王雱本、呂惠卿本、邵若愚本、彭耜本、董思靖本、范應元本、吳澄本、焦竑本都沒有「萬物」二字。

嚴靈峯先生說：「『人』與『草木』皆屬『萬物』，則『萬物』二字當係衍文；因據傅本刪。」

〔四〕柔脆：指草木形質的柔軟脆弱。

〔五〕枯槁：形容草木的乾枯。

〔六〕死之徒：屬於死亡的一類。

〔七〕生之徒：屬於生存的一類。

〔八〕兵強則滅，木強則折；王弼本原作「兵強則不勝，木強則兵。」根據列子改正。

彭相說：「黃茂材本『共』作『折』。黃茂材說：「列子載老聃之言曰：『兵強則滅，木強則折。』列子之書，大抵祖述老子之意，且其世相去不遠。『木強則折，』其文爲順，今作『共』，又讀如『拱』，其說不通，當以列子之書爲正。」（道德真經集註）

俞樾說：「案『木強則兵，』於義難通。河上公本作『木強則共，』更無義矣。老子原文作『木強則折。』因『折』字闕壞，止存右旁之『斤』，又涉上句『兵強則不勝，』而誤爲『兵』耳。『共』字則又『兵』字之誤也。列子黃帝篇引老聃曰：『兵強則滅，木強則折』，卽此章之文，可據以訂正。」

劉師培說：「案俞說是。淮南原道訓亦作：『兵強則滅，木強則折，』疑『不勝』係後人註文。」

以上各家的說法都可從。文子道原篇也說：「兵強卽滅，木強卽折。」因據列子黃帝篇，文子道原篇，淮南子原道訓改正。

〔九〕 強梁者不得其死；強暴的人會不得好死。

這句王本原在四十二章，根據嚴靈峯先生之說移至此。

嚴靈峯先生說：「『強梁者不得其死』句，係四十二章之文，與上下文均不相附，當係本章錯簡。因移此『木強則折』句下，並在『強大處下』句上。」

【今譯】

人活着的時候身體是柔軟的，死了的時候就變成僵硬了。

草木生長的時候形質是柔軟的，死了的時候就變成乾枯了。

所以堅強的東西屬於死亡的一類；柔弱的東西屬於生存的一類。

因此用兵逞強就會遭受滅亡，樹木強大就會遭受砍伐。（強暴的人會不得好死。）

凡是強大的，反而居於下位，凡是柔弱的，反而佔在上面。

## 【引述】

老子從人類和草木的生存現象中，說明成長的東西都是柔弱的狀態，而死亡的東西都是堅硬的狀態。老子從萬物活動所觀察到的物理之恆情，而斷言：「堅強者死之徒，柔弱者生之徒。」老子的結論還蘊涵着堅強的東西已失去了生機，柔弱的東西則充滿着生機。這是從事物的內在發展狀況來說明的。若從它們外在表現上來說，堅強者之所以屬於死之徒，乃是因為它的顯露突出，所以當外力衝擊時，便首都其衝了；才能外露，容易招忌而遭致培擊，這正如高大的樹木容易引來砍伐。人爲的禍患如此，自然的災難亦莫不然；狂風吹颺，高大的樹木往往被摧折。小草由於它的柔軟，反而可以迎風招展。

本章爲老子貴柔戒剛的思想。「柔弱勝剛強」之說，見於三十六章，四十三章和七十八章。

## 七十七章

### 【原文】

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（一），則不然，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。〕（二）

### 【註釋】

（一）人之道：指社會的一般律則。

(二) (是以「聖人」爲而不恃，功成而不處，其不欲見賢)：這三句和上文意義不相連屬，疑是錯簡複出。

奚侗說：「三句與上文誼不相附，上二句已見二章，又複出於此。」

日本市川匡說：「古註誤入。」(見嚴靈峯老子章句新編引)

奚說有理，「是以「聖人」爲而不恃，功成而不處」兩句爲二章重出，「其不欲見賢。」一句，或是上二句的註文闕入。

### 【今譯】

自然的規律，豈不就像拉開弓弦一樣嗎？弦位高了，就把它壓低，弦位低了就把它升高；有餘的加以減少，不足的加以補充。自然的規律，減少有餘，用來補充不足。社會的法規，就不是這樣，却要剝奪不足，而用來供奉有餘的人。

誰能够把有餘的拿來供給天下不足的？這只有有「道」的人才能做到。

(因此「聖人」作成萬物而不自恃己能；有所成就而不以功自居，他不想表現自己的聰明才智。)

### 【引述】

本章將自然的規律與社會的規則作一個對比說明。社會的規則是極不平的，所謂「朱門酒肉臭，路有凍死骨」，人間世上多少富貴人家不勞而獲，多少權勢人物苛斂榨取，社會上處處可看到弱肉強食的情形，正如老子所說的「剝奪不足來供奉有餘。」自然的規律則不然，它是拿有餘來補不足，而保持均平調和的原則。社會的規則應效法自然規律的均平調和，這就是老子人道取法於天道的意義。

老子所處的時代，正面臨着政治與社會大動盪的時代，貧富差距愈來愈懸殊，強豪兼併之風愈來愈熾盛，無怪乎老子慨嘆地問說：「世上人君，有誰肯把自己多餘的拿出來供給貧困者呢？」顯然，這期望是難以實現的。

## 七十八章

【原文】

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之〔一〕。  
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〔二〕，是謂社稷主；受國不祥〔三〕，是爲天下王。」正言若反〔四〕。

【註釋】

〔一〕無以易之：沒有什麼能代替它。

〔二〕受國之垢：承擔全國的屈辱。

〔三〕受國不祥：承擔全國的禍難。

蔣錫昌說：「凡老子書中所言：『曲』，『枉』，『窪』，『敝』，『少』，『雌』，『柔』，『弱』，『賤』，『損』，『畜』，『慈』，『儉』，『後』，『下』，『孤』，『寡』，『不穀』之類，皆此所謂『垢』與『不祥』也。」

〔四〕正言若反：正確的話聽來却像反面的話。

河上公註：「此乃正直之言，世人不知，以爲反言。」

憨山說：「乃合道之正言，但世俗以爲反耳。」

【今譯】

註釋、今譯與引述

世間沒有比水更柔弱的，衝激堅強的東西沒有能勝過它，因為沒有什麼能代替它。

弱勝過強，柔勝過剛，天下沒有人不知道，但是沒有人能實行。

因此『聖人』說：「承擔全國的屈辱，才配稱社會的君主；承擔全國的禍難，才配做國家的君王。」正直的話聽來却像是反面的意思。

### 【引述】

老子以水為例，說明柔克剛的道理。我們看看，屋檐下點點滴滴的雨水，由於它的持續性，經過長年累月可以把一塊巨石穿破；洪水泛濫時，淹沒田舍，沖毀橋樑，任何堅固的東西都抵擋不了。所以老子說柔弱是勝過剛強的。由此可知，老子的「柔弱」，並不是通常所說的軟弱無力的意思，而其中却含有無比堅韌不克的性格。

本章藉水來說明柔弱的的作用。水性趨下居卑，老子又闡揚卑下屈辱的觀念，卑下屈辱乃是「不爭」思想引申出來的。而「不爭」思想即是針對佔有意欲而提出的。

## 七十九章

### 【原文】

和大怨，必有餘怨，「報怨以德。」<sup>〔一〕</sup>安可以爲善？

是以『聖人』執左契<sup>〔二〕</sup>，而不責於人。有『德』司契，無德司徹<sup>〔三〕</sup>。

天道無親<sup>〔四〕</sup>，常與善人。

### 【註釋】

〔一〕報怨以德：這句原是六十三章文字，根據嚴靈峯先生的說法移回此處。

嚴靈峯先生說：「『報怨以德』四字，係六十三章之文，與上下文誼均不相應。陳柱曰：『六十三章『報怨以德』句，當在『和大怨，必有餘怨』句上。』陳說是，但此四字，應在『安可以爲善』句上，並在『必有餘怨』句下；文作：『和大怨，必有餘怨；報怨以德，安可以爲善。』」嚴說可從，「報怨以德」原在六十三章，但和上下文毫不關聯，無疑是本章的錯簡，移回這裡，文義相通。本段的意思是說：和解大怨，必然仍有餘怨，所以老子認爲以德來和解怨（報怨），仍非妥善的辦法，最好是根本不和人民結怨。如何才能不和人民結怨呢？莫若行「清靜無爲」之政——即後文所說的「執左卷而不責於人」，這樣就不至於構怨於民。如行「司徹」之政——向人民榨取，就會和人民結下大怨了。到了那時候，雖然用德來和解，也非上策。

〔二〕左契：「契」即券契，就像現在所謂的「合同」。古時候，刻木爲契，剖分左右，各人存執一半，以求日後相合符信。左契是負責人訂立的，交給債權人收執，就像今天所說的借據存根。

〔三〕責：索取償還；即債權人以收執的左卷向負責人索取所欠的東西。

〔四〕司徹：掌管稅收。「徹」是周代的稅法。

〔五〕無親：沒有偏愛。和五章「天地不仁」的「不仁」，意思相同。

#### 【今譯】

調解深重的怨恨，必然還有餘留的怨恨，「用德來報答怨恨。」這怎能算是妥善的辦法呢？

因此『聖人』保存借據的存根，但是並不向人索取償還。有『德』的人就像持有借據的人那樣寬裕，無『德』的人就像掌管稅收的人那樣苛取。

自然的規律是沒有偏愛的，經常和善人一起。

#### 【引述】

本章在於提示爲政者不可蓄怨於民。用稅賦來榨取百姓，用刑政來箝制大家，都足以構怨於民。理想的政治是

以「德」化民——輔助人民，給與而不索取，決不騷擾百姓，這就是「執左卷而不責於人」的意義。

「天道無親」，和「天地不仁」（五章）的觀念是一致的，都是「非情的自然觀」。人的心理常有一種「移情作用」，心情開朗時，覺得花草樹木都在點頭含笑；心情抑悶時，覺得山河大地都在哀思悲愁，這是將人的主觀情意投射給外物，把宇宙加以人情化的緣故。老子却不以人的主觀情意附加給外物，所以說自然的規律是沒有偏愛的感情（並非對那一物有特別的感情，花開葉落都是自然的現象，不是某種好惡感情的結果）。所謂「天道無親，常與善人」，並不是說有一個人格化的「天道」去幫助善人，而是指善人之所以得助，乃是他自為的結果。

## 八十章

【原文】

小國寡民。使有什伯之器<sup>(一)</sup>而不用；使民重死<sup>(二)</sup>而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之<sup>(三)</sup>。使民<sup>(四)</sup>復結繩而用之。

甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。

【註釋】

(一) 什佰之器：指兵器。

俞樾說：「『什佰之器』乃兵器也。後漢書宣秉傳註曰：『軍法五人爲伍，二五爲什，則共其器物。』」

其兼言「伯」者，古軍法以百人爲伯。周書武順篇：「五五二十五曰元卒，四卒成衛曰伯。」是其證也。「什伯」皆士卒部曲之名。……徐鍇說文繫傳於人部「伯」下引老子曰：「有什佰之器，每什佰共用器，謂兵革之屬。」得其解矣。「十人爲『什』，百人爲『佰』。「什伯」是「士卒部曲」的名稱，他們所使用的器具，就

是指兵器。所以俞說可從。

〔二〕重死：畏死，即不輕易冒生命的危險。

〔三〕雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之：這四句有人疑是註文，誤入經文。

馬叙倫說：「『雖有舟輿』四句，古註文，誤入經文者也。」

嚴靈峯先生說：「『雖有舟輿，無所乘之』二句，乃上『使民重死而不遠徙』句之註文；又『雖有甲兵，無所陳之』二句，乃上『使有什伯之器而不用』句之註文也。」

〔四〕民：王弼本原作「人」，莊子胠篋篇：「民結繩而用之。」是作「民」。傅奕本、景龍本、顧歡本、釋文、河上公本、強思齊本，林希逸本及其他古文「人」都作「民」。當據莊子和各古本改正，以求和上文一律。

### 【今譯】

國土狹小人民稀少。即使擁有各種兵器，却並不使用；使人民重視死亡而不向遠方遷移。雖然有船隻車輛，却没有必要去乘坐；雖然有鎧甲武器，却没有機會去陳列。使人民回復到結繩記事的狀況。

人民有甜美的飲食，美觀的衣服，安適的居所，歡樂的習俗。鄰國之間可以互相看得見，鷄鳴狗吠的聲音可以互相聽得着，人民從生到死，互相不往來。

### 【引述】

「小國寡民」是個頗富詩意的小烏托邦。在這小天地裡，社會秩序無需鎮制力量來維持，單憑各人純良的本能就可相安無事。在這小天地裡，沒有兵戰的禍難，沒有重賦的逼迫，沒有暴戾的空氣，沒有凶悍的作風，民風淳樸真質，文明的污染被隔絕。故而人們沒有焦慮、不安的情緒，也沒有恐懼、失落的感受。這單純樸實的社區，實為古代農村生活的描繪。中國古代農業社會，是由無數自治自尙的村落所形成。各個村落，由於經濟上可自足自給，所以大型的相互交通成爲不必要。

在這恬淡自足的理想國裡，人民過着安閒和諧的生活。這種生活情景，成爲陶淵明桃花源的理想境地之模本。

## 八十一章

### 【原文】

信言〔一〕不美，美言〔二〕不信。

善者〔三〕不辯，辯者不善。

知者不博，博者不知。

『聖人』不積，既以爲人已愈有，既以與人已愈多。

天之道，利而不害；『聖人』之道，爲而不爭。

### 【註釋】

〔一〕信言：眞話，由衷之言。

〔二〕美言：動聽的話。

憨山註：「『美言』，華美之言，乃巧言也。」

王協說：「凡爲『美言』者，不能不用智，用智，則離乎自然矣。」

〔三〕善者：可以解釋爲行爲良善的人，也可以解釋爲善於言說的人。

### 【今譯】

眞實的言詞不華美，華美的言詞不眞實。

行爲良善的人不巧辯，巧辯的人不良善。

真正了解的人不廣博，廣博的人不能深入了解。

「聖人」不私自積藏，他儘量幫助別人，自己反而更充足；他儘量給與別人，自己反而更豐富。自然的規律，利物而無害，「聖人」的道理，施給而不和人爭奪。

### 【引述】

本章的格言，可作爲人類行爲的最高準則。前面三句格言在於提示人要信實、訥言、專精。後面四句，在於勸勵人要「利民而不爭」。

信實的話，由於它的樸直，所以並不華美。華美之言，由於它的動聽，往往虛飾不實。

善者的言論，止於理，符於實，所以不必立辭巧說；善者的行爲，真誠不妄，正直不欺，所以不必自作辯解。

反之嘵嘵巧辯的人，乃是由於言行的欠虧而求自我掩飾。

「知者不博，博者不知。」這話運用到現代學術界的情形，的確如此。現代的知識活動愈來愈專精，「一事不知，儒者之恥」的時代早已經過去了。以博學自居的人，對於任何一門學問，往往只是略知皮毛而已。所以爲學如果博雜不精，則永遠無法進入知識的門牆。

「聖人不積，既以爲人已愈有，既以與人已愈多。」這是一種最偉大的愛的表現。佛洛姆（Erich Fromm）說：「愛是培養給與的能力。」「爲人」「與人」便是給與能力的一種表現。「聖人」的偉大，就在於他的不斷幫助別人，而不私自佔有。這也就是「爲而不爭」的意義。老子深深地感到世界的紛亂，起於人類的相爭——爭名、爭利、爭功……無一處不在伸展私己的意慾，無一處不在競逐爭奪，老子爲了消除人類社會的糾結，乃提出「不爭」的思想。老子的「不爭」，並不是一種自我放棄，並不是消沉頹唐，他却要人去「爲」，「爲」是順着自然的情狀去發揮人類的努力，人類努力所得來的成果，却不必擅據爲己有。這種貢獻他人（「爲人」「與人」「利萬物」

（而不和人爭奪功名的精神，就是一種偉大的道德行爲。

# 附：老子校定文

老子書，錯簡、衍文、脫字及誤字很多，今依王弼本爲藍本，參看他種古本，根據歷代校詁學者可取的見解，加以訂正。下面爲校定全文。

## 一章

「道」可道，非常「道」；名可名，非常「名」。

「無」，名天地之始；「有」，名萬物之母。

故常「無」，欲以觀其妙；常「有」，欲以觀其徼。

此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。

## 二章

天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。

是以聖人處「無爲」之事，行「不言」之教。萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃

，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。

### 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。

是以『聖人』之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲。使夫智者不敢爲也。爲「無爲」，則無不治。

### 四章

『道』沖，而用之或不盈。淵兮，似萬物之宗；湛兮，似或存。吾不知誰之子，象帝之先。

### 五章

天地不仁，以萬物爲芻狗；『聖人』不仁，以百姓爲芻狗。

天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。

多言數窮，不如守沖。

## 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。

## 七章

天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，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。

## 八章

上善若水。水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於『道』。

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。

## 九章

持而盈之，不如其已；

揣而銳之，不可長保；

金玉滿堂，莫之能守；

富貴而驕，自遺其咎。

功遂身退，天之『道』。

## 十章

載營魄抱一，能無離乎？

專氣致柔，能如嬰兒乎？

滌除玄覽，能無疵乎？

愛國治民，能無爲乎？

天門開闔，能爲雌乎？

明白四達，能無知乎？

## 十一章

三十輻，共一轂，當其無，有車之用。

埴埴以爲器，當其無，有器之用。

鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用。

故有之以爲利，無之以爲用。

## 十一章

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；難得之貨，令人行妨。

是以『聖人』爲腹不爲目，故去彼取此。

## 十二章

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。

何謂貴大患若身？吾所以有大患者，爲吾有身，及吾無身，吾有何患？

故貴以身爲天下，若可寄天下；愛以身爲天下，若可託天下。

## 十四章

視之不見，名曰『夷』；聽之不聞，名曰『希』；搏之不得，名曰『微』。比三者不可致詰，故混而爲一。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，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。

執古之『道』，以御今之有。能知古始，是謂『道』紀。

## 十五章

古之善爲士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強爲之容：

豫兮若冬涉川；

猶兮若畏四鄰；

儼兮其若客；

渙兮若冰之將釋；

敦兮其若樸；

曠兮其若谷；

混兮其若濁；

澹兮其若海；

漻兮若無止。

孰能濁以靜之徐清；孰能安以動之徐生。

保此道者，不欲盈。夫唯不盈，故能蔽而新成。

## 十六章

致虛極，守靜篤。

萬物並作，吾以觀復。

夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰「靜」，是謂「復命」。復命曰「常」，知「常」曰「明」。不知「常」，妄作凶。

知「常」容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃「道」，「道」乃久，沒身不殆。

## 十七章

太上，不知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。

悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂：「我自然。」

## 十八章

大「道」廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。

## 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。此三者以爲文，不足。故令有所屬：見素抱樸，少私寡欲。

## 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。

荒兮其未央哉！

衆人熙熙，如享太牢，如春登臺。

我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。

儂儂兮若無所歸。

衆人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮。

俗人昭昭，我獨昏昏。

俗人察察，我獨悶悶。

衆人皆有以，而我獨頑似鄙。

我獨異於人，而貴食母。

## 二十一章

孔『德』之容，惟『道』是從。

『道』之爲物，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；其精甚眞，其中有信。

自古及今，其名不去，以閱衆甫。吾何以知衆甫之狀哉！以此。

## 二十二章

曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。

是以『聖人』抱一爲天下式。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！誠全而歸之。

## 二十三章

希言自然。

故飄風不終朝，驟雨不終日。孰爲此者？天地。天地尙不能久，而況於人乎？故從事於『道』者，同於『道』；『德』者，同於『德』；失者，同於失。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。信不足焉，有不信焉。

## 二十四章

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：餘食贅形。物或惡之，故有『道』者不處。

## 二十五章

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，強字之曰『道』，強爲之名曰『大』。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。

故『道』大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法『道』，『道』法自然。

## 二十六章

重爲輕根，靜爲躁君。

是以君子終日行不離輜重。雖有榮觀，燕處超然。奈何萬乘之主，而以身輕天下？輕則失根，躁則失君。

## 二十七章

善行無轍迹；善言無瑕譴；善數不用籌策；善閉無關楗而不可開；善結無繩約而不可解。

是以『聖人』常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。是謂『襲明』。故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。不貴其師，不愛其資，雖智大迷，是謂『要妙』。

## 二十八章

知其雄，守其雌，爲天下谿。爲天下谿，常『德』不離，復歸於嬰兒。知其白，守其辱，爲天下谷。爲天下谷，常『德』乃足，復歸於樸。樸散則爲器，『聖人』用之，則爲官長，故大制不割。

## 二十九章

將欲取天下而爲之，吾見其不得已。天下神器，不可爲也，不可執也。爲者敗之，執者失之。是以『聖人』無爲，故無敗；無執，故無失。

夫物或行或隨；或歛或吹；或強或贏；或載或隳。

是以『聖人』去甚，去奢，去泰。

## 三十章

以道佐人主者，不以兵強天下。其事好還。師之所處，荆棘生焉；大軍之後，必有凶年。

善有果而已，不以取強。果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕，果而不得已，果而勿強。物壯則老，是謂『不道』，不『道』早已。

## 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，恬淡爲上。

。勝而不美，而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可得志於天下矣。  
吉事尙左，凶事尙右。偏將軍居左，上將軍居右，言以喪禮處之。殺人之衆，以悲哀  
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。侯王若能守之，萬物將自賓。  
天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。

始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆。

譬『道』之在天下，猶川谷之於江海。

## 三十三章

知人者智，自知者明。

勝人者有力，自勝者強。

知足者富。

強行者有志。

不失其所者久。

死而不亡者壽。

### 三十四章

大『道』汎兮，其可左右。萬物恃之以生而不辭，功成而不有。衣養萬物而不爲主，可名於小；萬物歸焉而不爲主，可名爲大。以其終不自爲大，故能成其大。

### 三十五章

執大象，天下往。往而不害，安平泰。

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。

### 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；將欲取之，必固與之。是謂微明。

柔弱勝剛強。魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。

### 三十七章

『道』常「無爲」而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。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」無爲而有以爲。

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。

## 三十九章

昔之得「一」者，天得「一」以清；地得「一」以寧；神得「一」以靈；谷得「一」

『一』以生；侯王得『一』以爲天下貞。其致之。

天無以清將恐裂；地無以寧將恐廢；神無以靈將恐歇；谷無以盈將恐竭；萬物無以生將恐滅；侯王無以貞將恐蹶。

故貴以賤爲本，高以下爲基。是以侯王自稱孤、寡、不穀。此非以賤爲本邪？非乎？人之所惡，唯孤寡不穀，而王公以爲稱；至譽無譽。故物或損之而益，或益之而損。不欲琮瑋如玉，珞珞如石。

## 四十章

反者道之動；弱者道之用。

天下萬物生於『有』，『有』生於『無』。

## 四十一章

上士聞『道』，勤而行之；中士聞『道』，若存若亡；下士聞『道』，大笑之。不笑不足以爲『道』。故建言有之：

明『道』若昧；

進『道』若退；  
夷『道』若類；  
上『德』若谷；  
大白若辱；  
廣『德』若不足；  
建『德』若偷；  
質『德』若渝；  
大方無隅；  
大器晚成；  
大音希聲；  
大象無形；  
『道』隱無名。  
夫唯『道』，善貸且成。

## 四十二章

『道』生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。

## 四十三章

天下之至柔，馳騁天下之至堅。無有入無間，吾是以知「無爲」之有益。

「不言」之教，「無爲」之益，天下希及之。人之所教，我亦教之，吾將以爲教父。

## 四十四章

名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？

是故甚愛必大費；多藏必厚亡。

知足不辱，知止不殆，可以長久。

## 四十五章

大成若缺，其用不弊。

大盈若沖，其用不窮。

大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。

靜勝躁，寒勝熱。清靜爲天下正。

## 六

天下有道，卻走馬以糞。天下無道，戎馬生於郊。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』。其出彌遠，其知彌少。是以『聖人』不行而知，不見而明，不爲而成。

### 四十八章

爲學日益，爲『道』日損。損之又損，以至於「無爲」。「無爲」而無不爲。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。

### 四十九章

『聖人』無常心，以百姓心爲心。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。

『聖人』在天下，歛歛焉，爲天下渾其心，百姓皆注其耳目，『聖人』皆孩之。

## 五十章

出生入死。生之徒，十有三；死之徒，十有三；人之生，動之於死地，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，虎無所用其爪，兵無所容其刃。夫何故？以其無死地。

## 五十一章

『道』生之，德畜之，物形之，勢成之。

是以萬物莫不尊『道』而貴『德』。

『道』之尊，『德』之貴，夫莫之命而常自然。

故『道』生之，『德』畜之；長之育之；成之熟之；養之覆之。生而不有，爲而不恃，長而不宰。是謂玄『德』。

## 五十二章

天下有始，以爲天下母。既得其母，以知其子；既知其子，復守其母，沒身不殆。

塞其兌，閉其門，終身不勤。開其兌，濟其事，終身不救。

見小曰『明』，守柔曰『強』。用其光，復其明，無遺身殃；是爲『襲常』。

## 五十三章

使我介然有知，行於大道，唯施是畏。

大道甚夷，而人好徑；朝甚除，田甚蕪，倉甚虛；服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘；是謂盜夸。非道也哉！

## 五十四章

善建者不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟。

修之於身，其『德』乃真；修之於家，其『德』乃餘；修之於鄉，其『德』乃長；修之於邦，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，以邦觀邦，以天下觀天下。吾何以知天下然哉？以此。

## 五十五章

含『德』之厚，比於赤子。毒蟲不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嗷，和之至也。

知和曰『常』，知『常』曰『明』。益生曰祥。心使氣曰強。物壯則老，謂之不『道』，不『道』早已。

## 五十六章

知者不言，言者不知。

挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，是謂『玄同』。故不可得而親，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而貴，不可得而賤。故爲天下貴。

## 五十七章

以正治國，以奇用兵，以無事取天下。吾何以知其然哉？以此：

天下多忌諱，而民彌貧；朝多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。

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。」

## 五十八章

其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。是以『聖人』方而不割，廉而不剝，直而不肆，光而不耀。

禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正！正復爲奇，善復爲妖。人之迷，其日固久。

## 五十九章

治人事天，莫若嗇。

夫唯嗇，是謂早服；早服謂之重積德；重積德則無不克，無不克則莫知其極；莫知其極，可以有國；有國之母，可以長久；是謂深根固柢，長生久視之道。

## 六十章

治大國，若烹小鮮。

以『道』莅天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不傷人；非其神不傷人，『聖人』亦不傷人。夫兩不相傷，故『德』交歸焉。

## 六十一章

大國者下流，天下之交。天下之牝——牝常以靜勝牡——以靜爲下。

故大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。故或下以取，或下而取。大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人。夫兩者各得所欲，大者宜爲下。

## 六十二章

『道』者萬物之奧。善人之寶，不善人之所保。

美言可以市尊，美行可以加人。人之不善，何棄之有？故立天子，置三公，雖有拱璧以先駟馬，不如坐進此『道』。

古之所以貴此『道』者何？不曰：求以得，有罪以免邪？故爲天下貴。

## 六十三章

爲「無爲」，事「無事」，味「無味」。

圖難於其易，爲大於其細；天下難事，必作於易，天下大事，必作於細。是以『聖人』終不爲大，故能成其大。

夫輕諾必寡信，多易必多難。是以『聖人』猶難之，故終無難矣。

## 六十四章

其安易持，其未兆易謀。其脆易泮，其微易散。爲之於未有，治之於未亂。合抱之木，生於毫末；九層之台，起於累土；千里之行，始於足下。民之從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事。

## 六十五章

古之善爲『道』者，非以明民，將以愚之。

民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；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，與物反矣，然後乃至大順。

## 六十六章

江海之所以能爲百谷王者，以其善下之，故能爲百谷王。

是以『聖人』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

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；儉故能廣；不敢爲天下先，故能成器長。

今舍慈且勇；舍儉且廣；舍後且先；死矣！

夫慈以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之。

## 六十八章

善爲士者，不武；善戰者，不怒；善勝敵者，不與；善用人者，爲之下。是謂不爭之

『德』，是謂用人之力，是謂配天之極。

## 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；攘無臂；扔無敵；執無兵。

禍莫大於輕敵，輕敵幾喪吾寶。  
故抗兵相加，哀者勝矣。

## 七十章

吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。  
言有宗，事有君。夫唯無知，是以不我知。  
知我者希，則我者貴。是以『聖人』被褐懷玉。

## 七十一章

知不知，上；不知知，病。『聖人』不病，以其病病。夫唯病病，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。夫唯不厭，是以不厭。  
是以『聖人』自知不自見；自愛不自貴。故去彼取此。

## 七十三章

勇於敢則殺，勇於不敢則活。此兩者，或利或害。天之所惡，孰知其故？

天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繹然而善謀；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？

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。

## 七十五章

民之饑，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，以其上求生之厚，是以輕死。

夫唯無以生爲者，是賢於貴生。

## 七十六章

人之生也柔弱，其死也堅強。

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。

是以兵強則滅，木強則折。〔強梁者不得其死。〕

強大處下，柔弱處上。

## 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，損不足以奉有餘。

孰能有餘以奉天下，唯有『道』者。

## 七十八章

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之。

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；報怨以德。安可以爲善？

是以『聖人』執左契，而不責於人。有『德』司契，無『德』司徹。

天道無親，常與善人。

## 八十章

小國寡民。使有什伯之器而不用。使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之。

甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。

## 八十一章

信言不美，美言不信。

善者不辯，辯者不善。

知者不博，博者不知。

『聖人』不積，既以爲人已愈有，既以與人已愈多。  
天之道，利而不害；『聖人』之道，爲而不爭。

# 老子注解書目評介

下面對各家有關老子的注解，作一個評介。從這些古注中，多少可以看出歷代注老解老的成績。

## (一) 先秦至六朝

### 韓非 解老

在現存解釋老子思想的著作中，這是最古的一篇文字。這篇文章見於韓非子書上。

解老一文，對於老子以下各章作了一個闡解：三十八章，四十六章，五十章，五十三章，五十四章，五十八章，五十九章，六十章，六十七章。在韓非所闡解的章次和他的內容上，可以看出一個特色，就是在道德經上下篇中，韓非只重視下篇（三十八章以前爲上篇，三十八章以後爲下篇）。而且，韓非只重視老子的人生哲學和政治哲學。在解老的文字中，並不重視老子的形上學的思想。韓非重功效，所以在解老中發揮了老子這一面的思想。

解老有一處顯著的曲解，有一處顯著的誤解，分別在下面指出來：

- (1) 韓非說：「治大國而數變法，則民苦之。是以有道之君，貴虛靜而重變法。」韓非認爲老子主張「重變法」，顯然是曲解。王協在老子研究中已有所評說：「非言『重變法』，頗迂老聃之旨。本已無法，奚待重變？」
- (2) 韓非將五十章「生之徒十有三，死之徒十有三」的「十有三」解釋爲四肢與九竅。他以為「四肢與九竅」中的數字「四」和「九」加起來剛好十三，於是產生這種錯誤的解釋。「十有三」就是指十分中有三分，即十分之三。王弼的註是正確的，王註：「十有三，猶云十分有三分。」

另一處，韓非說：「道譬諸若水，溺者多飲之即死，渴者適飲之即生。……故得之以死，得之以生；得之以敗，得之以成。」在老子書上，只說過得到『道』，萬物可以生可以成，却沒有說過得到『道』會「死」「敗」的。韓非這段話只能當作他自己的說法，與老子無關。

解老中有許多精到的解釋。這裡只舉出韓非對『道』和『德』的解說：

(1)關於『道』，韓非說：「『道』者，萬物之所然也，萬理之所稽也。……萬物各異理，而『道』盡稽萬物之理。」這是說『道』為萬物共同的理，也即是指萬物普遍的原理或律則。韓非這裡所說『道』，應指規律性的『道』。

又說：「『道』者萬物之所以成也。」這個『道』是指萬物所由以生成的『道』，也就是指形而上的實存之『道』。

(2)關於『德』，韓非說：「『德』者，『道』之功。」即是說『德』是『道』的作用。這種解釋，簡捷明瞭。

此外，韓非對於五十九章「嗇」字的解釋也至為恰當。他說：「嗇之者，愛其精神。……聖人之用神也靜。靜則少費，少費之謂嗇。」老子「嗇」和「儉」這兩個觀念是相通的，乃意指寶愛精神而不耗費精力。韓非的解釋遠勝於後人的註解。後人常把「嗇」「儉」誤為專指節儉錢財而言。

## 韓非 喻老

大抵說來，解老的文字還值得一讀，喻老一文則盡多誤說。所以有人懷疑這兩篇文章不是出於一人之手（王協說：「解老多精到語，喻老則粗淺而失玄旨，疑出二人手筆。」）。

喻老全用歷史故事去附會老子。王協曾說：「韓非喜刑、名、法、術之學，故任權威。其作喻老也，以是附會老子。」全篇最嚴重的曲解有下面幾段文字：

(1)「制在己曰重，不離位曰靜。重則能使輕，靜則能使躁。……無勢之謂輕，離位之謂躁，是以生幽而死。故

曰：『輕則失臣，躁則失君。』主父之謂也。」這是曉喻人君不要離位，不要失勢。

(2)「勢重者，人君之淵。君人者，勢重於人臣之間，失則不可復得也。……賞罰者，邦之利器也。在君則制臣，在臣則勝君。君見賞，臣則損之以爲德；君見罰，臣則益之以爲威。」這是曉喻人君賞罰爲治國的利器，不可輕易示人。

(3)「越王入宦於吳，而觀之伐齊以弊吳，吳兵既勝齊人於艾陵，張之於江濟，強之於黃池，故可制於五湖。故曰：『將欲翕之，必固張之；將於弱之，必固強之。』晉獻公將欲襲虞，遺之以璧馬，知伯將襲仇由，遺之以廣車。故曰：『將欲取之，必固與之。』」這是說要滅人之國，必先使對方「張」「強」暴露，自己則隱蔽起來，示弱於人。又說要取人之國，可先賂送財物，以示友好，乘其不備而攻取。

(4)「周有玉版，紂令膠鬲索之，文王不予；費仲來求，因予之。是膠鬲賢而費仲無道也。周惡賢者之得志也，故予費仲。文王舉太公於渭濱者，貴之也；而資費仲玉版者，是愛之也。故曰：『不責其師，不愛其資，雖知大迷。是謂要妙。』」這是說要滅人國，須先打擊對方的賢臣，而討好對方的佞臣。

以上是韓非假借老子所引申出來的幾種法術，都是講求駕馭陰謀的詐術，完全曲解老子的原意。老子思想可說沒有一點兒權謀詐術的成份在內，老子是最反對機智巧詐的。很不幸，這點却造成後人普遍的誤解，而喻老作者則是誤解老子的第一人（今人錢穆，在莊老通辨中反覆誤解老子講權謀，這都是沒有深究老學的緣故，只是對老子所使用的特設語句作字面的猜認，而且對於老子整個哲學系統及其建構哲學的動機茫然無知所致）。

喻老是一篇曲盡誤解的拙劣作品。

## 嚴遵 道德指歸論

嚴遵是漢成帝時候的人，指歸可說是相當古老的一本解老的書。

指歸原作共十三卷，分論道篇和論德篇。陳、隋時代論道篇全部遺失，僅存論德篇七卷。嚴靈峯先生根據陳景

元道德真經藏室纂微篇錄出上篇（論道篇）佚文。

指歸夾雜陰陽家思想解老。

## 嚴遵 老子注

嚴遵老子注早已散失，嚴靈峯先生根據陳景元道德真經藏室纂微篇，李霖道德真經取善集，劉惟永道德真經集義，范應元道德經古本集註等書有關嚴註文字輯校成冊。

嚴遵將老子分成七十二章，所依據的理由是：「上經配天，下經配地；陰道八，陽道九。以陰行陽，故七十有二首；以陽行陰，故分上下。以五行八，故上經四十而更始；以四行八，故下經三十有二而終矣。」這理由聽來可笑。

嚴遵註老，語多乖謬，例如說：

「神明得位，與虛無通，魂休魄息，各得所安，志寧氣順，血脈和平也。」（注解，「歸根曰靜，靜曰復命。」）

「信不足謂主身也，有不信謂天人也。」（注解「信不足有不信。」）

「天地生於太和，太和生於虛冥」（注解「天下之物生於有，有生於無。」）

嚴遵注老，可窺見漢代老學的一種觀點。

## 谷神子 道德指歸論注

谷神子輯錄嚴遵指歸之文並加註釋，對老子原文也略加註解。這類註文，不值一看。

## 葛玄 老子節解

葛玄號葛仙公，為道教方士之流人物。所學無非是神仙、導引、服氣、養生一套法術。葛玄註老，語多扭曲。

茲舉數例爲證：

「使民不爲盜」，葛註：「謂邪氣不來，盜賊不入，行一握固，則邪氣去也。」

「天長地久」，葛註：「天長者，謂泥丸也。地久者，謂丹田也。泥丸下至絳宴，丹田上昇行一，上下元炁，流離百節，浸潤和氣，自生大道畢矣，故曰長生。」

「上善若水」，葛註：「善者謂口中津液也。以口漱之則甘泉出；含而咽之下列萬神。子欲行之，常以晨朝漱華池，會津液滿口，即昂頭咽之，以利萬神而益精炁。」

「窈冥中有精」，葛註：「謂腦中元氣化爲精也。」

這些註文只是順手摘來的。全部注說，多養生吐納之言。

## 王弼 道德真經註

毫無疑問的，王弼的註是古註中第一流的作品。王弼的注很能掌握老子「自然」的主旨。他扣緊了老子哲學上的幾個基本觀念，並加以闡釋。王弼所採用的方法，就是魏晉玄學家所通用的「辨名析理」的方法。所謂「辨名」就是分辨一個名詞的意義。一個名詞，有它所代表的概念，分析這些概念，就是「析理」。王弼運用這種方法，不僅精確地解釋老子哲學名詞的原意，並且也精闢地發揮了老子哲學的義涵。讓我們先看看王註的優點和特色，下面抽引一些王弼的註文，並略作說明：

「常使民無知無欲」(8)王註：「守其真也。」

憑字面的解釋，很容易使人誤會老子要人民無知無欲是一種愚民政策。其實老子這裡所說的「知」和「欲」都有特定的意義；他所謂的「知」乃意指偽詐的心智，他所謂的「欲」乃意指爭盜的欲念。老子認爲這種「知」「欲」是產生一切巧詐爭紛的根源。「無知無欲」，就是消解巧偽的心智活動與爭奪的欲念心理，而保持天真爛漫、純真樸質的生活。王弼用一個「真」字，極其簡明的把握了老子「使民無知無欲」的意義。

「天地不仁」(6)王註：「天地任自然，無爲無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有爲；造立施化，則物失其真……。」

在這裡，可以看出王弼很能發揮老子純任自然、自由發展的基本精神。

「無狀之狀，無物之象。」(4)王註：「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。』」

這一章是談「道」的。「無」「有」乃是指稱「道」的。王弼不僅簡明地解釋了「無」「有」的概念，而且也說出了老子用「無」「有」這兩個概念的原因。依王弼這註解，我們很清楚的知道：由於「道」的「不見其形」，所以用「無」來形容它；而這個不見其形的「道」却又能產生天地萬物（「物由以成」），所以又用「有」來指稱它。

「家人熙熙」(20)王註：「家人迷於美進，惑於榮利，欲進心競，故熙熙如享太牢。」

王弼的註述，文辭生動而優美。

「道法自然」(25)王註：「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。」  
「『道』法自然」一語，常使人感到困惑。「道」在老子哲學中已是究極的概念，一切都由「道」所導出來的，那末「道」怎麼還要效法「自然」呢？其實，所謂「道法自然」就是如王弼所說的「道不違自然」，即是說「道」的運行和作用是順任自然的。

「善行無轍迹，善言無瑕譴，善數不用籌策，善閉無關鍵而不可開，善結無繩約而不可解。」(17)王註：「順自然而行，不造不始；……順物之性，不別不析；……因物之數，不假形也；因物自然，不設不施……此五者皆言不造不施，因物之性，不以形制物也。」

王弼牢牢地掌握住老子「順自然」「因物之性」的基本觀念。這觀念散佈於全書。例如二十九章王註說：

「萬物以自然爲性。」「聖人達自然之至，暢萬物之情」。王弼透徹地了解老子自由哲學的基本精神，而加以發揮。

「魚不可脫於淵，國之利器，不可以示人。」(36)王註：「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。」

許多人把「國之利器不可示人」這句話誤爲權術，看到王弼的註解，當可知道老子的本意乃在於告誡人君不可以立「立刑以示人」。讀了王弼這段註文，不但不會誤解老子有權術思想，而且能深刻的體會出老子反對峻制苛刑爲害的心意。

「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。」(65)王註：「『明』謂多見巧詐，蔽其樸也。『愚』謂無知，守其真，順自然也。」

老子「非以明民，將以愚之」的話，普遍被誤解爲愚民政策。讀了王註當可知道老子絕非主張通常意義的愚民政策。在老子哲學中，「愚」含有特定的意義，「愚」和「真」、「樸」、「自然」的意義是相通的。老子不僅希望人民能真樸（「愚」），而且更要求統治者先做到真樸。

從以上所徵引的王註中，可以看出王弼甚能了解老子哲學的真義。王弼實爲研究老學的第一大功臣。

王弼註老，和郭象註莊，都是經典般的註作。王註既然有這麼大的作用和影響力，因此王註有問題的地方，也必須指出來，以免產生錯誤的影響。下面分別的指出王註的錯處以及版本上的誤字或漏字。

先看王註的錯誤：

「天地不仁，以萬物爲芻狗。」(6)王註：「地不爲獸生芻，而獸食芻；不爲人生狗，而人食狗。」

「芻狗」是用草紮成的狗，作爲祭祀時使用的。莊子在天運篇上也說過。王弼誤把「芻狗」當成二種東西

（嚴靈峯先生在老子家說糾繆中曾指出王弼的錯誤說：「『芻狗』爲一物，而非『芻』與『狗』二物也。」）  
「以道佐人主者，不以兵強天下，其事好還。」(30)

王註：「有道者務欲還反『無爲』，故云其事好還也。」王註剛好和原意相反。「其事好還」是說用兵這件事一定會得到還報。「好還」含有「還報」或「報復」的意思。如李息齋說：「殺人之父，人亦殺其父；殺人之兄，人亦殺其兄，是謂好還。」又如林希逸說：「我以害人，人亦將以害我，故曰其事好還。」「好還」都作報復講，含有反自爲禍的意思，不當作還回「無爲」講。王註誤失。

「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。」王註：「將欲除強梁，去暴亂，當以此四者，因物之性，令其自斃，不假刑爲大以除將物也。」

老子這段話是「物極必反」的說明。王弼的註和老子的原意沒有接上頭。雖然如此，王弼「因物之性」的註釋還算不違背老子崇尚自然的宗旨，不像許多人將老子這段話作權術來曲解。

「以正治國；以奇用兵。」(57)王註：「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。」

「以正治國；以奇用兵。」這是兩個對等語句，王弼把它們視爲上下連鎖語句，遂認爲「以正治國」是導致於「以奇用兵」的結果。王弼將「以正治國」解釋爲「立辟以攻末」，令人費解。四十五章：「清靜爲天下正」；本章：「我好靜而民自正」，都是「靜」「正」互言。老子主張以清靜之道治國，自然亦主張以正治國。可見王註不妥。

「正復爲奇，善復爲妖，人之迷，其日固久。是以聖人方而不割，廉而不剝。」(58)這一章王註頗多失誤。下面分句來談：

「正復爲奇。」王註：「以正治國，則便復以奇用兵矣。」

王弼的解釋和五十七章的註文一樣，誤認為「以正治國」導致「以奇用兵」。其實「正復爲奇」只是說明事物轉換的情形。

「善復爲妖。」王註：「立善以和萬物，則便復有妖之患也。」

「善復爲妖」和「正復爲奇」一樣，只在於形容事物循環相生之理。

「人之迷其日固久。」王註：「言人之迷惑失道，固久矣，不可便正善以責。」

「人之迷其日固久」是承接上兩句而說的。意即世間的事物，正忽而轉變爲邪，（邪忽而轉變爲正；）善忽而轉變爲惡，（惡忽而轉變爲善）。人們對於這種循環倚伏之理，迷惑而不知，已經有長久的時日了。

「廉而不剷」王註：「『廉』，清廉也。『剷』，傷也。以清廉清民，令去其邪，令去其汙，不以清廉傷於物也。」

「廉」假借爲「稜利」，在古書上常見；莊子山木篇：「廉則挫」，即是說稜利則挫。荀子不苟篇楊倞註「廉而不剷」說：「廉，稜也。……但有廉隅而不至於刃傷也。」「廉而不剷」爲古時一句成語，意指稜利而不傷人。王弼將「廉」當作「清廉」講是錯誤的。

「夫唯不厭」(72)王註：「不自厭也。」

此處「厭」作「壓」講。說文：「厭，笮也。」這句話是喚醒統治者不要壓榨人民的。

以上指出王註中的誤失。下面校正王弼版本的錯字。王本分八十一章，爲一般學者所通用。然而現在通行的王本，和王弼自己所用的原本已經有了出入。茲據河上公本、傅奕本以及其他古本，將通行的王本加以校正：

二章：「長短相較」應改爲「長短相形」。

依畢沅說：古無「較」字（參看本書五三頁）。河上本和傅奕本都作「長短相形」。「長短相形」和下旬

「高下相傾」相對爲文，「形」與「傾」押韻。所以應據河上本改「較」爲「形」。

十五章：「蔽不新成」應改正爲「蔽而新成」。

這句所有的古本都有一個「不」字，從文句的脈絡上來看，若作「不」講則文義相反而失義。「不」字應改爲「而」字。「不」「而」篆文形近致誤（參看本書八七頁）。

十六章：「公乃王，王乃天。」應改成「公乃全，全乃天。」

「全」字脫壞成「王」。王注：「無所不周普」，卽是「全」的注字。且「全」「天」爲韻，故應改「王」爲「全」。

十七章：「慧智出」應改正爲「智慧出」。

王弼的註文：「故『智慧』出，則大僞生也。」可見王本原作「智慧」，後人抄寫誤倒爲「慧智」。根據王註和傳奕本改正。

二十章：「頑似鄙」應改爲「頑且鄙」。

傳奕本「似」作「且」字。「且」和「目」（古「以」字）形近而誤，「以」「似」古字通用，遂由「且」誤爲「目」，由「目」（以）誤「似」（參看本書一〇二頁）。「頑似鄙」應據傳奕本改爲「頑且鄙」。

二十三章：「故從事於道者，道者同於道。」應刪爲「故從事於道者，同於道」。

「同於道」上面疊「道者」二字是衍文。淮南子道應篇引老子說：「從事於道者，同於道。」可證古本不疊「道者」二字。

二十五章：「故道大、天大、地大、王亦大。域中有四大，而王居其一焉。」兩個「王」字都應改正爲「人」。

傳奕本「王亦大」作「人亦大」。「王」爲「人」字之誤。「人」古文作「三」，讀者或誤爲「王」。下文「人法地，地法天，天法道」，可證明域中的四大就是指道，天，地，人。所以「王」字應改正爲「人」字。

二十六章：「輕則失本，躁則失君」「本」字當改正爲「君」。

永樂大典作：「輕則失根」（引自俞樾諸子評議）本章首句是「重爲輕根，靜爲躁君。」，故應改爲「輕則失根」，以與首句相應。

二十八章：「知其白，守其黑，爲天下式；爲天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，爲天下谷。」原文應作：「知其白，守其辱，爲天下谷。」

莊子天下篇引老聃說：「知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其黑，爲天下谷。」莊子所引爲老子原文。本爲以「雌」對「雄」，以「白」對「辱」（四十一章「大白若辱」也是「白」「辱」對言），「辱」通「黜」，含有「黑」的意思，後人不知「辱」和「白」對言，以爲只有「黑」才可對「白」，又以爲「榮」可對「辱」。所以「知其白」下面，加「守其黑」；「守其辱」上面，加「知其榮」，而後又加「爲天下式，爲天下式，常德不忒，復歸於無極。」四句，以叶「黑」韻，就這樣竄入了這六句多餘的文字（參看本書一二三頁徵引易順鼎、馬叙倫、蔣錫昌各家的校詁）。

二十九章：「或挫或隳」應改正爲「或載或隳」。

河上本註：「『載』，安也。『隳』，危也。」「載」（安）與「隳」（危）對言，和上句「或強或贏」文例相同，所以應據河上本將「挫」字改正爲「載」字。

三十四章：「萬物恃之而生而不辭。」可改成：「萬物恃之以生而不辭。」

傅奕本及多種古本「恃之而生」作「恃之以生」。可據傅本改「而」字爲「以」字。  
三十四章：「功成不名有」應改成：「功成而不有」。

「不有」爲老子慣用的詞字（見二章、十章、五十一章），中間的「名」字是衍文。  
三十九章：「地無以寧將恐發。」「發」應改正爲「廢」。

「發」爲「廢」字闕壞，失去「广」旁致誤。根據嚴靈峯先生的說法改正（參看本書一五〇頁）

三十九章：「侯王無以貴高將恐蹶。」「貴高」應改為「貞」。

原文爲「貞」，誤爲「貴」，後人見下文「貴以賤爲本，高以下爲基」二句，以爲是承接上文而言，遂於「貴」下文增一「高」字。趙至堅本作「貞」，所以應據趙本改正爲「侯王無以貞將恐蹶」，以與上句「萬物無以生將恐滅」相應，且「生」「貞」爲韻。

三十九章：「致數與無輿」。應改成「致譽無譽」。

「數」是衍文，「輿」原是「譽」字。陸德明釋文出「譽」字，註：「毀譽也」。釋文是根據王弼的版本，可見王本原是「譽」字，後人傳寫致誤。

四十五章：「躁勝寒，靜勝熱。」應改成「靜勝躁，寒勝熱」。

「靜」「躁」對言，見於二十六章。此外六十章，六十一章，七十二章王弼的註文，也以「靜」「躁」對言。若作「躁勝寒」，不僅文例不符，而且有背於老子思想。作「靜勝躁，寒勝熱」，則正合老子思想，這二句話是比喻清靜無爲勝於擾亂有爲的，和下句「清靜爲天下正」，文義相連。

四十七章：「不見而名」應改為「不見而明」。

在老子書上，「見」「明」連言（見於二十一章和五十二章），「不見而明」指不見而明天道。應根據張嗣成本改「名」爲「明」。

五十五章：「蜂虿虺蛇不螫」改成「毒蟲不螫」。

河上本及其他古本作「毒蟲不螫」。河上公註：「蜂虿虺蛇不螫」。俞樾說：「王弼本亦當作『毒蟲不螫』，後人誤以河上註驛入之。」俞說可從。

六十二章：「美言可以市，尊行可以加人。」補正爲「美言可以市尊，美行可以加人。」

淮南子道應訓和人間訓引作：「美言可以市尊，美行可以加人。」今本脫落「美」字。應據淮南子補正。

六十三章：「以求得」應改正爲「求以得」。

景龍本，傅奕本及象多古本「以求」作「求以」。「求以得」和下句「有罪以免」相對成文。應據景龍本改正。

六十六章：「是以欲上民」補成「是以『聖人』欲上民。」

其他古本「是以」下面都有『聖人』二字，現在通行的王本獨缺漏。後面一句「是以『聖人』處上」，「是以」下面有『聖人』兩字，故依文例增補。蔣錫昌說：「逸藏王本有『聖人』二字，當據補入。」

六十八章：「是謂配天古之極。」可改爲「是謂配天之極。」

根據俞樾的說法，應刪去「古」字（參看本書二一四頁）。

七十一章：「夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病。」應改正爲：「聖人不病，以其病病，夫唯不病，是以不病。」

這一段所有古本文句都誤倒複出，應依老子特有文例以及御覽疾病部改正（參看本書二一九頁蔣錫昌之說）。

七十五章：「民之輕死，以其求生之厚。」補正爲「民之輕死，以其上求生之厚。」

傅奕本「以其」下面有「上」字（「上」指統治者）。王弼註：「言民之所以僻，治之所以亂，皆由上，不由其下也。」從王註中可知王本原有「上」字。當據傅本和王註補上。

七十六章：「萬物草木之生也柔脆」應刪爲「草木之生也柔脆。」

「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。」「人」和「草木」都屬於萬物，萬物」二字是衍文。傅奕本沒有「萬物」二字。當據傅本刪去。

七十六章：「兵強則不勝，木強則兵」應改正爲「兵強則滅，木強則折。」

列子黃帝篇，文子道原篇，淮南子原道訓都作「兵強則滅，木強則折。」當據以改正。

第十章：「使人復結繩而用之」改為「使民復結繩而用之。」

「人」應作「民」，根據莊子法篋篇，河上本及其他各古本改正，以求和上文文律一致。

總結上面，我們對於王弼的版本作了一個校正，對於王弼的註文作了一個評介。王弼的成就，不僅在於注釋老學，如果我們把他的註解單獨抽出來看，可看出他的文字自成一個系統，可說是一篇很好的哲學論文。

## 王弼 老子微旨例略

例略為嚴靈峯先生自道藏正乙部檢出影印成冊。

例略說明老子之「道」的無形無名，幽微玄妙。並申說老子「崇本息末」：見素樸，棄巧利。例略解老與王弼註老有其思想的一貫性。

## 河上公 老子道德經

河上公為何許人，河上注本成於何時，都是一個謎。神仙傳有一段記載說：漢文帝時，河上公結草為庵，住在河邊。某日，文帝去見他，他「撫掌坐躍，冉冉在虛空中，去地數丈」，然後給文帝二卷書，並說：「余註此經以來，一千七百餘年，凡傳三人，連子四矣。」說完話就不見了。這種記載是後代道教人士的諛造。

史記曾提到河上丈人，然而河上註本絕非漢時的作品。河上公的註文多是養生家之言，而分章標題，「尤為道流者所妄作。」（朱謙之語）。

在衆多的道德經古本中，流傳最廣的要算是王弼本和河上本。王弼本為一般學者所推崇，而河上本則為普遍民間所通用。由於河上本的廣泛使用，因此對於河上註本的得失須詳加批評。

先說河上公注釋的優點；河上註文字簡明，茲舉數例：

「不尚賢」③ 河上註：「賢，謂世俗之賢。去質為文也。不尚者，不貴之以祿，不貴之以官。」

「使民不爭」(3) 河上註：「不爭功名，返自然也。」

「無知無欲」(3) 河上註：「反朴守淳。」

「天地不仁」(5) 河上註：「天施地化，不以仁恩，任自然也。」

「絕學無憂」(20) 河上註：「除浮華，則無憂患也。」

「家人皆有餘」(20) 河上註：「家人餘財以爲奢，餘智以爲詐。」

「道法自然」(25) 河上註：「道性自然，無所法也。」

「國之利器」(36) 河上註：「利器，權道也。」

從這裡所摘錄的一些註文中，可以看出河上注的清晰精確的一面。

下面我們看河上註的錯誤和曲解之處。先指出河上註的失誤：

「道沖而用之」(4) 河上註：「沖，中也。『道』匿名藏斂，其用在中。」

「道沖」是形容形上之『道』爲虛空狀態。「沖」作「虛」，訓「虛」，河上解作「中」，不妥。本章的

「道」也不是河上公所謂的「匿名藏斂」之道。「匿名藏斂」的道，乃就生活層面上而言的，本章的『道』，則就形而上層次而言的。

「故有道者不處」(24) 河上註：「言有道之人，不居其國也。」

「不處」不是指「不居其國」，依上文，應指不自見、不自是、不自伐、不自矜。

「聖人常善救人」(27) 河上註：「聖人所以常教人忠孝者，欲以教人在命。」

河上公用儒家的眼光去看。其實老子的『聖人』只教人依自然而行事，並不教人「忠孝」。只要看十八章和十九章便可明白河上註的不妥處。

「其事好還」(30) 河上註：「其舉事好還，自責不怨於人也。」

「其事好還」是說用兵這件事，反自爲禍，其後結將會遭受報復的。河上註誤解。

「道常無名」(32) 河上註：「道能陰能陽，能弛能張，能存能亡，故常無名。」

這句應以「道常無名樸」斷句，三十七章有「無名之樸」一詞端爲證。「樸」是「無名」的譬喻。「道」是無形的，因而不可名稱。河上的解釋和原文不相干；「道」是永存的，說它「能存能亡」，更不妥。

「始制有名」(32) 河上註：「道無名能制於有名，無形能制於有形也。」

「始制有名」同於二十八章「樸散爲器」。「制」，與作講（林希逸註：「制，作也。」）。河上作駕馭的意思，不妥。

「天亦將知之」(32) 河上註：「人能去道行德，天亦將自知之」。

「夫」河上本誤作「天」，版本不確，註釋自然也隨着錯誤。應根據王弼本改正爲：「夫亦將知止」。

「死而不亡者壽」(33) 河上註：「目不妄視，耳不妄聽，口不妄言，則無怨惡於天下，故長壽。」

「死而不亡」乃是喻指「身死而道存」；像歷史上許多大思想家一樣，身軀雖然死滅了，但他們的精神和思想却永續長存，這就可說是「壽」了。河上公的注，離譜了。

「致譽無譽」(39) 河上公本誤作「致數車無車」，原文錯了，所根據的注解自然也全是不相干的文字。

「十有三」(50) 河上註：「十三謂九竅四關也。」

十有三是指十分中有三分。河上注依韓非「四肢九竅」的解釋，錯誤。

「益生曰祥」(56) 河上注：「祥，長也。」

這裡「祥」作妖祥解，含有災殃的意思，古人常有這種用法。王弼將「祥」解作「夭」是正確的，河上註錯誤。

「以正治國，以奇用兵」(57) 河上註：「天使正身之人，使至有國也。天使詐爲之人，使用兵也。」

這兩句話純粹是人事問題，河上公却用「『天』使」來解說，全然是不相干的。

「正復爲奇，善復爲妖」(58) 河上註：「人君不正，下雖正，復化上爲詐也。善人皆復化上爲妖祥也。」

世事無常，「正」忽而轉變爲「奇」，「善」忽而轉變爲「妖」，老子以此說明事物的循環運轉，河上註未切合老子原意。

「廉而不害」(58) 河上注：「聖人廉清……」。

此處「廉」作稜利講，王弼誤作「清廉」，河上誤作「廉清」。

「無狹其所居」(72) 河上註：「謂心居神當寬柔，不當急狹也。」

老子這話是警惕統治者不要逼使人民不得安居。河上公指東說西去了。

以上指出河上公註釋中比較顯著的錯誤。河上公帶着道教的有色眼鏡去註老子，因而出現許多乖謬的言詞，下面分別指出。

「玄之又玄」(1) 河上註：「玄，天也。言有欲之人與無欲之人同受氣於天。」

「玄」是深遠的意思。河上以「天」釋「玄」，並說人受氣於天，和老子原義無關。

「谷神不死」(6) 河上註：「谷，養也。人能養神則不死也。神謂五藏之神也；肝藏，魂。肺藏，魄。心藏，神。腎藏，精。脾藏，志。」

這是以方士「養神」一套說法來附會。第六章整章的註釋都是荒謬不經。

「及吾無身，吾有何患？」(13) 河上註：「使吾無有身體，得道自然，輕舉昇雲，出入無間，與道通神。」

河上以爲「及吾無身」，可以「輕舉昇雲」，這有如神怪故事中的語句。

「却走馬以糞」(46) 河上註：「兵甲不用却走馬治農田，治身者却傷精以聚其身。」

第一句的註文已經將原文解釋得很清楚，後面一句畫蛇添足。「陽精」一類的字眼，顯然是方士之流的口語，低劣已極！

「修之於身，其德乃真」(54)河上註：「修道於身，愛氣養神，益壽延年。」

這又是用道教的衛生之經去註老的一例。

「含德之厚，比於赤子」(55)河上註：「神明保祐含德之人，若父母之於赤子也。」

「神明保祐」之說是教徒的口頭語，和老子思想無關。

「深根固蒂」(59)河上註：「人能以氣爲根，以精爲蒂……深藏其氣，固守其精，使無漏泄。」

河上用「藏氣」「固精」一類的方士術語註解，和老子原義大相背謬。

此外六十章，七十一章，七十二章都可看到河上用養身一套的觀點去註老。由上可知河上注是帶着相當濃厚的方士思想。王協曾說：「河上公註，多養生家言；而老子非談養生者，故河上註根本錯誤。」

下面校正河上本的錯字和脫字：

三章：「使心不亂」。本章前面二句都有「民」字，此處第三句也應依文例加一「民」字（「使民心不亂」）。

四章：「淵乎似萬物之宗」。後面有「湛兮似或存」句，「淵乎」可根王本改爲「淵兮」，以與「湛兮」對稱。

十章：「天門開闔能無雌？」「無雌」應改正「爲雌」。「愛民治國能無知？」「無知」可改成「無爲」（請參看本書第七十二頁詳解）。此外，本章每句後面可依王本加一「乎」字，成：「能無離乎？」「能嬰兒乎？」「能無知乎？」「能無爲乎？」。

十五章：「蔽不新成。」應改正爲「蔽而新成」。「不」爲「而」字之誤。

十六章：「不知常，萎作凶。」「萎」應改正爲「妄」，河上註文卽作「妄」，原文筆誤。

二十三章：「故從事於道者，道者同於道。」刪成「故從事於道者，同於道。」河上本和王本都在「同於道」者上面疊「道者」二字。這是衍文，應刪除。

二十五章：「故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一也。」「王」爲「人」字之誤。「人」古文作「𠂔」，讀者誤爲「王」。後句「人法地，地法天，天法道。」正作「人」而不作「王」。

二十六章：「輕則失臣。」改正爲「輕則失根。」本章首句「重爲輕根，靜爲躁君。」末句「輕則失根，躁則失君。」相對成文。

二十八章：「知其白，守其黑，爲天下式，爲天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，爲天下谷。」應據莊子天下篇刪成：「知其白，守其辱，爲天下谷。」

三十二章：「天亦將知之。」應據王本改正爲「夫亦將知止。」「夫」筆誤爲「天」。

三十四章：「萬物恃之而生而不辭，功成不名有。」應改正爲「萬物恃之以生而不辭，功成而不有。」（上節王弼本校正中已叙說）。

三十六章：「將使弱之」，「將使」應依前後各句文例改正爲「將欲」。

三十九章：「侯王無以貴高將恐蹙……孤寡不穀……致數車無車。」應改正爲：「侯王無以貞將恐蹙……孤寡不穀……致舉無器。」「貴高」應改正爲「貞」（原文爲「貞」誤作「貴」，後人又妄增一「高」字）。

「穀」與「穀」古通，然河上註誤讀爲車穀之穀。「器」王本誤爲「輿」，河上本再誤作「車」。

四十五章：「躁勝寒，靜勝熱。」當改正爲「靜勝躁，寒勝熱。」（上節王弼本校正中已叙說）。

四十七章：「不見而名。」「名」應改成「明」。

六十二章：「美言可以市，尊行可以加人。」補正爲「美言可以市尊，美行可以加人。」

六十二章：「以求得」改正爲「求以得」（參看前節王本校正）。

七十一章：「夫唯病病，是以不病，聖人不病，以其病病，是以不病。」應改正爲「聖人不病，以其病病，夫唯病病，是以不病。」

七十五章：「以其求生之厚。」改正爲「以其上求生之厚。」上兩句都作「以其上」，本句漏一「上」字，故應依文例增補。

七十六章：「萬物草木之生也柔脆……兵強則不勝，木強則共。」應改正爲：「草木之生也柔脆……兵強則滅，木強則折。」「萬物」兩字是衍文。「兵強則滅，木強則折。」依列子黃帝篇與淮南子原道訓改正（見上節王弼本校正）。

（上面對於流傳最廣遠的王弼註本和河上公註本作了一個詳細的評介。在這裡我們可以斷言：關於註文，王註遠勝於河上註。關於版本，則互有優劣。一般說來，學者仍多採用王本。然而現在通行的王本，已經不是舊本，後人筆誤或脫字不少。）

## （二）初唐至五代

陸德明 老子音義

依王弼本註首。

魏徵 老子治要

摘錄河上公注文。河上注文中，有關養神鍊氣一類的方士語句盡被刪去，未予選錄。

傅奕 道德經古本篇

傳本是研究校刊的學者非常重視的一個古本。它是依據王弼本發展出來的。傳本常在文句後面添增「矣」「也」一類的贅詞，錯字也不少。但有許多處倒可刊正王本的誤失。例如：

二十五章：傳本「強字之曰道。」王本及其他古本遺「強」字，應據傳本補上。又，同一章傳本「道大，天大，地大，人亦大。」王本及其他古本作「王亦大」，應據傳本改爲「人亦大」。

三十九章：傳本「致數譽無譽」。「數」是衍文。「譽」確爲老子原文，而王本筆誤爲「輿」，河上本再誤作「車」，各古本均應據傳本改正。

六十二章：傳本「不曰：求以得。」王本及河上本都誤倒爲「以求得」，傳本正確。

七十五章：傳本「以其上求生之厚。」王本和河上本在「以其」下面遺漏「上」字，可據傳本補上。

七十六章：傳本「人之生也柔弱，其死也堅強；草木之生也柔脆……。」王本及河上本「草木」上衍「萬物」兩字，依據傳本刪去。

上面幾點是傳本最大貢獻處，蒙古本的錯誤都可據以校正。

## 顏師古 玄言新記明老部

簡略說明老子每章主旨（「以正治國」章以下缺），每章的說明文字只有一二行。顏氏對老學思想上並無特殊見解，然「三十一章『佳兵』」注語可證王弼於此有七字注文，唐時尚未脫落，可證宋人之說；於考據方面頗具意義。（引嚴靈峯先生評語）

## 成玄英 道德經開題序訣義疏

成玄英把老子哲學的基本觀念含混化、龐雜化了。看他如何解釋「道」：

「……元氣大虛之先，寂寥何有！至精感激，而眞一生焉。眞一運神，而元氣自化，元氣者，無中之有，有中之無，廣不可量，微不可察。氤氳漸著，混茫無倪，萬象之端，兆朕於此，於是清通澄朗之炁，而浮爲天煩昧濁滯之

炁……，生天地人物之形者，元炁也；授天地人物之靈者，神明也。……道全則神王，神王則炁靈，炁靈則形超，形超則性徹。性徹者，反覆流通，與道爲一，可使有爲無，可使虛爲實，吾將與造物者爲儔，奚死生之能累乎？」這簡直就如騰雲駕霧似地大作文章，原本是一個明晰的觀念，被他弄得一片模糊。這段話很明顯的可以看出不僅夾雜了佛道教教的觀念，而且還滲入了莊子的思想。

成作有兩大特色，也可說兩大弊病：

(1) 引莊子證說老子。老子和莊子，在基本的心態與意境上是大不相同的。莊子有許多的觀念，爲老子所沒有的，例如上面所引這段話的最後兩句：「吾將與造物者爲儔，奚死生之能累乎？」莊子這種「獨與天地精神往來」以及「死生爲一」的心態，老子根本沒有。又如二十二章：「曲則全」，成疏：「莊子云：『吾行屈曲，無傷吾足。』此一句，忘違順也。」「忘」是莊子的境界，用來解釋老子則不妥。此外，「枉則直」，成疏：「此一句，忘毀譽。」這也是用莊子來套老子，而且用「忘毀譽」來解釋「枉則直」顯然是誤解。以莊誤解老的例子還很多，這裡只是順手摘來的。

(2) 用佛學觀點解老。例如：「逝曰遠」(25)，成疏：「超凌三界，遠適三清也。」又如：「遠曰反」，成疏：「既自利道，圓遠之聖境，故能返還界內，慈救蒼生，又解迷時，以三清爲三界悟即三界是三清，故返在塵俗之中，卽是大羅天上。」如此註解，簡直把老子弄得面目全非。成疏中，以佛誤解老的例子舉不勝舉。（莊子和佛學，在某種心態和基調上或有雷同之處，但是整個哲學的 Approach 仍然有極大的差別。而老學和佛學，則可說風馬牛不相干，無論從它們的人生态度或價值取向上來看，這兩者都是截然不同的。」

成玄英的莊子疏確是上乘之作，勝於老子疏解。

## 李榮 道德真經注

本注書原缺。嚴靈峯先生根據道藏殘本爲底本，收輯強思齊道德真經玄德纂疏中之李榮注，輯成冊。

李榮爲唐高宗時道士，李榮以道教色彩註老。

## 馬總 老子意林

摘出老書上的一些文句加以註釋。註文還算清楚。

## 王真 道德經論兵要義述

這本藉道德經來「論兵」的書，並不是主張要用兵或如何去用兵，相反的，却主張戢戈止兵，偃武息爭。作者牢牢地抓住老子不爭的思想而加以發揮。整本書都充滿了濃厚的反戰思想。令人驚奇的是：作者王真竟然是一位擁有極大兵權的將軍。他是唐憲宗手下的一員大將。他的軍職是朝議郎使持節漢州諸軍事守漢州刺史充威勝將軍。

王真寫這本書，直接的對象就是他的皇帝憲宗（書上每章的前面都寫：「臣真述曰」）。王真深深地感到戰爭給人民帶來的災害，因而力陳戰爭的禍患：「夫爭城，殺人盈城；爭地，殺人盈野。」（上善若水章第八）；「臣敢借秦事以言之；李斯趙高白起蒙恬之類，皆不以道佐其主，而直以武力暴強，吞噬攫搏，……李斯父子糜潰於雲陽；白起齒劍於杜郵；趙高取滅于富貴，此皆事之還也。且興師十萬，日費千金，十萬之師在野，則百萬之人流離於道路矣。」（以道佐人主章第三十）。又說：「夫窮兵黷武，峻制嚴刑，則人必無聊也。」（人不畏死章第七十四）。

爲政者若能停止爭戰，不興兵革，社會才能安定，人民才能安寧。王真說：「王者既不責於人，則刑罰自然不用矣。刑罰不用，則兵革自然不興矣。兵革不興，則天下自然無事矣。」（天地不仁章第五）；治天下國家之人，尚以安靜不撓爲本。……明王在上，兵革不興。」（治大國章第六十）。王真認爲老子著書立說最大的用意就在於：「勸人君無爲於上，不爭於下。」這也是王真自己寫這本義述的真正動機。他又說：「竊嘗習讀五千之文，每至探索奧旨，詳研大歸，未嘗不先於無爲，次於不爭，以爲教父。」王真掌握了老子「無爲」和「不爭」這兩個中心

觀念，而後極力加以闡釋。關於「無爲」，他引申說

「無爲之事，蓋欲潛運其功，陰施其德，使百姓日用而不知之……王者無爲於喜怒，則刑賞不溢，金革不起；無爲於求取，則賦斂不厚，供奉不繁。」（天下皆知章第二）。

「爲無爲者，直是戒其人君無爲兵戰之事也。語曰：『舜何爲哉，恭己南面而已！』」（不尚賢章第三）。

「無爲者，卽是無爲兵戰之事。兵戰之事，爲害之深，欲愛其人，先去其害。」（營魄抱一章第十）

「無爲」的反面是「有爲」「有事」。王眞說：「及其有事也，則以賦稅奪人之貨財；及其有爲也，則以干戈害人性命。」

「無爲」的思想蘊涵了「不爭」。王眞極力陳述爭端的根源與弊害，並強調「不爭」的重要性。他說：

「暴慢必爭，忿至必爭，奢泰必爭，矜伐必爭，勝尙必爭，專恣必爭。夫如是王者有一于此，則師興於海內，諸侯有一于此，則兵交於其國……是以王者知安人之道，必當先除其病，俾之無爭則戰可息矣，戰可息則兵自戢矣，是故其要在於不爭。」

「夫爭者兵戰之源，禍亂之本也。故經中首尾重疊唯以不爭爲要也。」

王眞的義述，將老子形而上的氣氛完全刷去。例如第四章「道沖而用之」，分明是說「道」體的，但王眞却將它拉下來給與現實的意義，他解說：「此章言人君體道用心，無有滿溢之志，長使淵然澄靜。」又如第八章「上善若水」，王眞解說：「特論理兵之要深至矣。夫上善之兵，方之於水，然水之溢也，有昏墊之災；兵之亂也，有塗炭之害。」這種解釋雖然未必與老子原義相同，但能和老子另一基本思想吻合：卽掌握權力者，萬萬不可造成塗炭百姓的災害。王眞的用心，令人可感。

在書後王眞附了一封給皇帝的信。皇帝看了，也回了他一封簡短的信，信上說：「省閱之際，嘉歎良深，秋涼，卿比平安。」這幾句話不僅道出了共鳴之意，也表露了親切的人情味。王眞接到信以後，又上書給皇上，再度痛陳

兵革之害：「……塗萬姓之肝腦，決一人忿慾，毒痛海內，災流天下……。」慷慨陳詞，王真的道德勇氣和他對百姓的愛心，真令人感佩。讀這本義述，你會覺得一股強烈的人道主義的精神在字裏行間跳盪着。他真不愧是一位古代典範的儒將。

### 陸希聲 道德真經傳

陸希聲說：「老子之術本於質，質以復性。」陸氏認為「化情復性」、「以性正情」是老子哲學的基本動機。陸希聲在序言中說：「天下方大亂……於是仲尼闢五代之文，以扶其衰；老氏據三皇之質，以救其亂，其揆一也。」十八章註文中說：「孔老之術不相悖」。十九章註文也說：「老氏之術焉有不合於仲尼」。無論老子或孔子，他們的心懷都是救世的，這一點是不錯的。但是並不能因着他們有相同的「救亂」心懷，就將他們的人生態度和價值取向混同，陸希聲並沒有很清楚的分辨這一層。陸氏雖然以儒釋老，不過儒家思想的痕跡並不顯明。作者闡述每章要旨，明晰可讀。

### 顧歡 道德經注疏

收集河上公註和成玄英疏，兼引唐玄宗等十五家註言

### 喬誦 道德經疏義節解

雜引史事及他說以解老。

## (三) 兩宋至元代

### 宋鸞 道德篇章玄頌

用七言詩詠頌老子經義。

老子注解書目評介

## 王安石 老子注

原書有二卷，已亡夫，僅從彭荆道德真經集註中輯引王氏殘註。王安石在老子註中首先將第一章以「無」「有」斷句，在他以前的人都以「無名」、「有名」、「無欲」、「有欲」為讀——這是錯誤的。

附論老子短文一篇（錄自臨川先生文首卷六八），僅五百字，文末評說：「如其廢轂輻於車，廢禮樂刑政於天下，而坐其之無為用也，則亦近於愚矣。」

## 蘇轍 老子解

這本解老，見解頗為精到，很受宋明以來的學者所重視。書中一再強調「復性」的思想，是其特色。

## 程俱 老子論

短論五篇：論一，談道；論二，說明老學不主張厚生亦不及長生；論三，闡揚超越死生之對；論四，解釋老子第十章；論五，申說老子「濟天下而度群生」的心懷。

## 葉夢得 老子解

老子書上的「言」，不僅指言說的意思，還含有聲教法令的意義。葉解十七章中說：「號令教戒，無非『言』也。」書篇幅不多，却有獨見處。

## 程大昌 易老通言

程氏認為：「老氏一書，凡其說理率不能外乎繫辭而別立一撫也。」又說：「老語皆易出也，而獨變其名稱，以示無所師承，而求別成一家焉耳。」這種說法將老子哲學的獨創性完全抹殺，同時也把老子哲學建立的動機與時代的意義輕易忽略。

## 員興宗 老子略解

節引老子部分文字，常以孔孟之言註解，偶而也引用莊子的觀點，但所論註，多與老子原義有所出入。

### 寇質才 道德真經四子古道集解

引錄莊列文庚四子著作（南華經、通玄經、沖虛經、洞靈經）爲註。頗費一番採摘工夫，可供相互對照參考。

### 呂祖謙 音註老子道德經

依河上公本加反切註音，附於各句註後。

### 葛長庚 道德寶章

夾雜着佛學觀點註老。

### 趙秉文 道德真經集解

收錄蘇轍老子解全文，並摘引政和、鳩摩羅什、陸希聲、司馬光等註釋，偶而也附錄己見。

### 董思靖 道德真經集解

對老子經文的解釋，頗有己見，其中以三十六章的解釋最爲可取（前面會引錄）。每章的後面，有數語作總結，扼略說明各章主旨。此外，還摘引司馬光、蘇轍等注。本集解勝於趙秉文集解。

### 李嘉謀 道德真經義解

按章次順文作解，尙屬通順。焦竑老子翼所引「息齋註」，即是此書文字。息齋是嘉謀的道號。

### 林希逸 老子齋口義

用通俗淺近的文字作解，明白可讀。但林氏所作莊子口義遠比這本老子口義可取。

### 龔士高 纂圖互注老子道德經

採河上公註本。常於句後附「互註」，多徵引莊子文字作補註。書前附有「老子車制圖」的圖樣。

### 范應元 老子道德古本集註

這本集註的特點：(1)解釋扼要洗鍊。(2)徵引多種古文及「音辯」，並鑑別何種古本同於老子原作。(3)精選王弼、河上公、陸德明、傅奕、司馬光、蘇轍等三十家註解。這是一本很有參考價值的書。在版本上，尤受校刊學者所重視。

### 劉辰翁 老子道德經評點

針對林希逸口義一書，加以闡解批評。

### 張嗣成 道德真經章句訓頌

以五言七言等文體爲句，按章稱頌老子經義。

### 陳觀吾 道德經轉語

依河上公章目，將每章改成七言絕句。間或夾雜佛教觀念。

此係吟詠之作，和宋鸞的道德篇章玄頌以及張嗣成的道德真經章句訓頌爲同類作品，附有音注，可供參考。

### 吳澄 道德真經注

註解精確明晰，爲研究老學的人所必讀的一本好書（本書〔註釋〕部分常引吳澄註文）。

### 何道全 太上老子道德經

依河上公章句本，集河上公、林希逸、蕭應叟、李清庵、如愚子等家註，每章後面有總結，並附四言、五言、或七言句。注解「雖雜採黃冠之說，間有可取。」（引嚴靈峯先生評語）

蔣融庵 老德真經頌

依老子章數作七言絕句頌八十一首。本篇和宋懋、張嗣成等人的作品同類，都是文化垃圾。

(四) 明 代

薛蕙 老子集解

薛蕙早年喜歡看神仙長生一類的書，後來研讀老子，才發覺以前所學，不過是「方士之小術」。在序言中，他說：「予蚤歲嗜神仙長生術，凡神仙家之說，無不觀也。晚讀老子而好之，迺知昔之所嗜者，第方士之小術，而非性命之學也。……後世直以道家爲養生耳，皆予所未喻也。予又竊怪夫方士之言養生者，往往穿鑿於性命之外。」，前人常用低級趣味的道教解老，薛氏之能免疫，值得一提。

這本集解，依王本章次順文作解。註解部分，雖不如吳澄本精到，但也很有獨見（二十九章註解，勝過各家，前面註釋部分已引錄）。

本冊的最大特點是常在一章的後面作評語，澄清前人的誤解。如：

三十六章是最受誤解的一章，普通被誤認爲含有權詐思想，薛蕙以程子爲例，加以評說：「程子嘗曰：『老子書，其言自不相入處如冰炭，其初意欲談道之極玄妙處，後來印入權詐上去，如『將欲取之，必固與之』之類。』程子之言……雖大儒之言，固未可盡執以爲是也。竊謂此章首明物盛則衰之理，次言剛強之不如柔弱，末則因戒人之不可用剛也。豈誠權詐之術。夫仁義聖智，老子且猶病之，況權詐乎？按史記陳平，本治黃帝老子之術，及其封侯，嘗自言曰：『我多陰謀，道家之所禁，吾世即廢亦已矣，終不能復起，以吾多陰禍也。』由是言之，謂老子爲權數之學，是親犯其所禁，而復爲書以教人，必不然矣。」

三十八章的後面，薛氏澄清老學和晉學的不同。他說：「自太康之後，訖於江左之亡，士大抵務名高，溺宴安，急權利，好聲伎。老子之言曰：『大白若辱』，務名高乎！『強行有志』，溺宴安乎！『少私寡欲，急權利乎！』『不見可欲』，好聲伎乎！『若畏四鄰』，嗜放達乎！『多言數窮』，尚清談乎！以此觀之，則晉人之行，其與老子之言，不啻若方圓黑白之相反矣。」

此外，如五十四章結語中批評朱熹認為「老子便是楊氏」的看法，以及五十八章結語中區別申韓和老子的不同，並指責司馬遷所造成的混淆（司馬遷把申韓與老子視為同原於道德而引起後人的傳會），這些批評和見解，都很得要旨。在古註中，很少見到這類批評性的文字和澄清的工作。薛氏這本集解，流行不廣，但很值得一讀。

### 張洪陽 道德經註解

認為老子是「性命之書」。對「道」和「德」有簡明的解釋：「自然為『道』，得『道』為『德』；自無生有『道』也，從有返無『德』也。」本註解平實可讀。

### 釋德清 老子道德經解

別號憨山。他的註莊（內篇）勝於註老。雖然如此，但這本解老，對於義理方面的引申，仍有許多精闢的見解。在古註中，算是難得一見的作品。

### 朱得之 老子通義

全書分六十四章，逐章作解，偶而採集林希逸、吳澄、薛蕙、王純甫等家的註解。辭意不够簡潔，泛泛之作。惟朱氏認為三十一章「悲哀泣之」，「泣」應改為「泣」，並註說：「以悲哀臨之」。這是通義中唯一可供參考之點。

### 王道 老子儻

王道字純甫。按章次作解，常藉原始儒家思想爲助說，解說尙稱通暢明曉。在前言中，對於「道經」、「德經」的分法不表贊同，他說：「至唐玄宗改定章句，始取篇首二字爲義，以上篇言『道』，謂之『道經』；下篇言『德』，謂之『德經』，支離不通，殊失著書本旨。」在解說中，有兩點值得一提：(1)十三章「貴大患若身」。按老子的註釋家都照字面解，只有王純甫指出：「貴大患若身，當云貴身若大患，例而言之，古語多類此者。」按老子的原義，當如王解。(2)三十一章註文混入正文，爲時已久，無從分辨了（王弼只有這章不作註）。王純甫首先提出疑問，認爲是「古義疏混入於經者」。

### 陸長庚 老子道德經玄覽

視老子思想爲「窮性命之隱」。依章次解釋。

### 沈津 老子道德經類纂

解說平易可讀。偶而引王弼、司馬光、蘇轍、董思靖之註以助其解說。

### 王樵 老子

只解釋十個章目。站在儒學的觀點解老，並引中程朱的見解。

在第一章的解釋中，主張應以『無』『有』爲讀：「舊註『有名』『無名』，猶無關文義；『無欲』『有欲』恐有礙宗旨。老子言『無欲』，『有欲』則所未聞。」

### 李贊 老子解

間有獨見之處。

### 張登雲 老子道德經參補

錄河上公註本，略加補註。

### 沈一貫 老子通

申說通暢。書前附「老子概辨」一文，值得一提；「尊老者過誤，薄老者盛貶。」文中指出薄老的言論，並加駁正，特別對於程子和朱子的誤解，討論得最多。程子最大的誤解以爲老子雜權詐：「老子與之，翕之之意，乃在乎取之、張之，權詐之術也。」其實三十六章這段文字，只在於說明「物極必反」的道理，並非權術。朱子則誤解老子「不肯役精神，須自家占得十分穩便方肯做。一毫不便，便不肯做。」以爲老子持着「只是占便宜」的態度，朱子的看法太膚淺了。此外，沈文中還指出朱子批評老子「無」的說法，認爲「朱子失其意。」並說：「老子兼『有』『無』而名『道』也，豈但以『無』爲『道』也。」沈氏認爲『有』『無』是指稱『道』，這說法很正確。

### 焦竑 老子翼

選摘韓非以下六十四家註解。以蘇轍、呂吉甫、李息齋、王純甫、李贄等家的註解爲主。並附自著「筆乘」，以抒己見。

### 林兆恩 道德經釋略

參他家以解說。

### 陳深 老子品節

錄河上公註本，在眉欄上批註，如一章上批說：「諸家皆於『無名』『有名』讀，又於『有欲』『無欲』讀，又以『微』爲『竅』，誤矣！誤矣！」其餘的眉批也很簡明，惜無深意。

### 徐學謨 老子解

順章作解，並在解說後面對蘇轍、薛蕙、林希逸、李息齋等家註解，頗有批評，其評語可讀。附帶還指陳宋儒

的曲解。

## 王一清 道德經釋辭

序文「道德經旨意總論」中，指出老子五千文不只專言鍊養，也並兼言治道，並敘說老子思想對歷代的影響。注解抒雜各家之說。

## 彭好古 道德經

間或在句後作註。「此係校刻本子，尚可供校註參考。」（引嚴靈峯先生評語）

## 歸有光 道德經評點

依河上公註本，在眉欄上引宋明各家註語。

書前附宋太祖序文，略說讀老經過與心得，宋太祖曾感慨地說：「見本經云：『民不畏死，奈何以死而懼之』。當是時，天下初定，民頑吏弊，雖朝有十人而棄市，暮有百人而仍爲之。如此者，豈不應經之所云。朕乃罷極刑而囚役之，不逾年而朕心減恐。」從這裡可以看出老子思想對帝王政治的影響。其次，附秦繼宗序文，說及漢景帝、唐太宗等帝王受老子的影響，以及宋儒對老子的誤解。

## 陳懿典 道德經精解

每句作註，清晰可讀。每章後面及眉欄上引各家解說（如徵引蘇子由、李息齋、李宏甫、焦竑等家解說），可供參考。

## 鍾惺 老子鄉嬛

順章作解，並在眉欄上按語，簡明但無特色。

## 鍾惺 老子文歸

老子注解書目評介

錄河上公本原文，加以圈點。在上篇末按語說：「老子道德經導人返其天性，而非異端之書。」

### 陶望齡 陶周望解老

全書分上下兩篇，不標章目，部分作解。有誤解處，如五章「天地不仁」，陶氏解釋：「此驚俗之言也，故復以多言自砭。」又如六十六章「江海爲百谷王」，陶氏附會說：「老子之言，多半是術，姑以此誘龔俗耶！」這些是較顯著的誤解。

### 趙統 老子斷註

自叙中，認爲老子和孔子一樣，具有衰世之志、救世之心。並斥「方士之奇邪」、「方士之禍」。註解中，申言老子「用世之意」，並發揮老子自生自化的思想。解說時，常引孔儒觀念作對比說明。

### 洪應紹 道德經測

從儒家的觀點去看老子，試圖貫通老易，例如洪氏認爲：「有物混成，已分明挈大易根宗。絕學無憂，即不習無不利之旨也。嬰兒未孩，即何思何慮之宗也。虛而不屈動而愈出，即寂然不動，感而遂通之致也。」因而認爲：「即謂道德爲老氏之易，可謂老氏爲周易作文辭作繫辭亦可」。

老易或有相似的觀點，但這兩者的哲學基點和價值取向却有很大的不同。老子思想的引發，有他的時代背景和個人生活上的體驗，因而他的哲學思想之獨特性絕不可輕易被混同而忽略。古人的學科界線不分明，常因求「同」心切，而忽略其間基本差異處。

### 龔修默 老子或問

書的前面，說明上篇各章大意。並附「老孔略同」，摘錄兩家近似的言語。註解部分，採用問答體，從儒家的觀點解老。

## 潘基慶 道德經集註

書的前面，附各家對老子的讀語或評語。每章原文後面，附考異和註音。集註部分，雜引各家，如列子、莊子、荀子、管子、廣成子、淮南子、蘇子由、李贊等家，以及道教各典（如清靜經、陰符經、定觀經）。章末考訂文句，可供參考。

## 郭良翰 老子道德經舊解

序文：「道德經舊解題辭」，澄清蘇子瞻的誤解，子瞻說：「老子之學，重於無為輕於治天下國家，韓非得其以輕天下之術，遂至殘忍刻薄。」郭氏申說老子基本觀念，並評說：「不知韓剽老之糠粕，蘇撥韓之皮相。」

舊解依河上公本，以林希逸口義為主。每章後面引蘇轍、呂吉甫、李息齋、吳澄、焦竑等家註解。

## 陳仁錫 老子奇賞

抄錄河上公本，加以圈點。

## 程以寧 太上道德寶章翼

用道教觀點作解，認為「不讀丹書，未聞秘訣，而欲以經史諸子百家解道德經，是以凡見而窺仙，俗骨而測佛。」這說法頗誤謬。惟第五十章的注解，頗供參考。

## 顧錫嘯 道德經解

順章解說，清晰可讀。

## 後記

一、以上的古書，選自於嚴靈峯先生所編的「無求備齋老子集成」（藝文印書館印）。這份叢書集成，影印漢朝到

明朝歷代有關老子的重要著述和版本，分成寫本、石本、刻本、註本四類。上面的評介以註本爲主。

二、清代到民國，校詁方面的工作最有成績。下面各家的著作，爲研究老子的人不可不讀，如：王念孫老子雜誌，俞樾老子平議，易順鼎讀老子札記，劉師培老子對補（以上清代），馬叙倫覈定老子，奚侗老子集解，高亨老子正詁，蔣錫昌老子校詁，嚴靈峯老子章句新編等。

三、考據、訓詁、校刊是談義理的基層工作。許多談義理的人，很卑視校詁學者所提供的成績（正如校詁學者輕視義理爲空談一樣），事實上談義理如果缺乏基礎的訓練，常常會望文生義而產生許多可笑的誤解。因而一個談哲學思想的人，兩層的工作都應兼顧。

## 修訂版後記

本書承中華文化復興運動推行委員會聘請嚴靈峯先生代為審查，嚴先生根據第四版寫了一篇審查意見，對註、譯及參考書目評介部分，提出了許多寶貴的批評。本書的起稿與出版，已有多年，那時年輕氣盛，涵容性欠缺，對於一些從道教觀點解老的言論，在「參考書目評介」中，所下評語頗為偏頗，現在看來，確是有欠慎重。承嚴先生指出，我對參考書目的評語，重作一些修改。關於註、譯的部分，嚴先生提出了四處批評（文甚長，簡述於此）：（一）對一章「道可道，非常道」註釋的批評——原註釋以第一個「道」字指「道理的道」。嚴先生指出應作「道體」的『道』，極是。據以改正。（二）對十二章「五色」、「五味」註釋的批評——原註釋「五色」為「紅、黃、藍、白、黑」。嚴先生引淮南子等古書，證古代所謂「五色」當是：「青、赤、黃、白、黑」。嚴說是，今據改。（三）對十三章「吾所以有大患，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」註釋的批評——原註釋「身」為「生命」。嚴先生引證古書注，指出把「身」和「生命」當作同義語並不周延。今依嚴說，改「身」為「身軀」，本章引述部分也略作修改。（四）二十六章「以身輕天下，」註釋的批評——原註仍以「身」作「生命」講。今此句意譯為「輕率躁動以治天下」。