

郭店楚墓竹簡

《老子》校讀

● 侯才 著

■ 大連出版社

老子



郭店楚墓竹簡《老子》校讀

B65
大連

B223.13
199909

■ 責任編輯：孫福泰
■ 封面設計：李克峻

ISBN 7-80612-701-1



9 787806 127018 >

ISBN 7-80612-701-1/K · 27

定價：28.00元

郭店楚墓竹簡
《老子》校讀

● 侯才 著

老子

大連出版社

郭店楚墓竹簡《老子》校讀

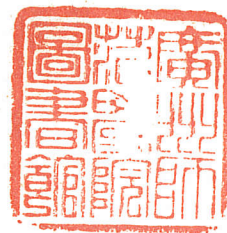
大連出版社

670232

670232

郭店楚墓竹簡《老子》校讀

侯 才 著



148
B223.13 / 9909
28.1 158



A0670232

大連出版社

圖書在版編目(CIP)數據

郭店楚墓竹簡《老子》校讀/侯才著. - 大連:大連出版社,1999.9

ISBN 7-80612-701-1

I.郭… II.侯… III.老子-校勘 IV.B223.13

中國版本圖書館 CIP 數據核字(1999)第 36691 號

大連出版社出版

(大連市西崗區長白街 12 號 郵政編碼 116011)
大連海事大學印刷廠印刷 新華書店經銷

開本:850×1168 毫米 1/32 字數:750 千字 印張:6

印數:1-3 000 冊

1999 年 9 月第 1 版 1999 年 9 月第 1 次印刷

責任編輯:孫福泰
封面設計:李克峻

責任校對:侯才
版式設計:孫德彥

定 價:28.00 元

目 錄

前言·····	(1)
序文:老子及其思想的再發現·····	(7)
凡例·····	(23)
竹簡《老子》本文校注、譯文、讀記	
甲書·····	(1)
乙書·····	(84)
丙書·····	(116)
附錄·····	(137)
竹簡《老子》本文實錄·····	(139)
竹簡《老子》本文釋文·····	(148)
《太一生水》本文實錄·····	(155)
《太一生水》本文釋文·····	(157)

前 言

老子是對於中華文化的發展起過奠基性作用的哲學家。他的著作在中國思想史和文化史上有着獨特的地位：是我國歷史上第一部探討存在的始源問題的系統哲學理論著述；是我國傳統文化的淵源之一；是我國惟一土生土長的宗教——道教的“聖經”。

老子與孔子大體為同時代人。《老子》一書當形成于春秋時代。但即使是 1973 年出土的湖南長沙馬王堆帛書《老子》甲乙本，其抄錄時間至早也只能上溯到漢初。由于年湮代遠，老子及其學說的本來面目在一定程度上被歷史的塵埃所掩蓋。固然，王弼、河上公等注本所詮釋和厘定的老子思想經過上千年的漫長歷史發展已作為一種文化積澱彌散在中華傳統文化的機體中，成為我們的歷史傳統和精神血肉的一部分。但是，或許也正因為如此，才愈加顯示出在道家文化方面的追根溯源的必要性和正本清

源的意義。

郭店楚墓竹簡《老子》古抄本發現的重大意義正在于：它為我們進行這種追根溯源和正本清源提供了實證性的根據。

由于竹簡《老子》的發現，使我們至少有某種根據確認：孔子問禮之老子，確系《老子》一書的始初作者；而《老子》一書，也確系始成于春秋時代，盡管它此后經歷了一個長時期的演變過程。由于竹簡《老子》的發現，也使我們有一定的根據確認：老子及其學說的始初面目與王弼注本等流傳本所體現的確有所不同，甚至是重大的差異。例如，老子對“仁”、“義”等概念的態度以及老子與孔子的思想關係。僅是鑒于這些事實和結論，人們就必須去重新評判老子在中國哲學史中的歷史地位，去重新描述老子與孔子以及道家與儒家的思想關係。而這樣一來，傳統研究中的某些頗有影響的定論，例如，有關老子是第二代道家的歷史定位和片面強調老、孔思想對立的主張，等等，顯然都難以再維系下去了。

單是上述這一情況就已充分表明：竹簡《老子》的發現對於中國古文化史和思想史的研究來說，確

具有劃時代的性質。

我對竹簡《老子》的研究是在 1998 年下半年作為高級訪問學者在聯邦德國訪問期間開始的。我的專業原本是馬克思主義哲學特別是馬克思早期思想的研究。但在悉心關注當代西方哲學特別是當代德國哲學發展的同時，我原已持有的對我國傳統哲學的情愫與興趣也與日俱增。于是作為一種“業余”式研究，先是由《易》而道，又由道而釋、而儒。訪問期間學術交流的需要和郭店楚墓竹簡發現的正式問世，為我較為系統地研究《老子》、滿足自己多年來的夙願提供了一個契機。故而，當時我一邊研讀哈貝馬斯的《事實與效用》，一邊埋頭于柏林自由大學東亞系圖書館的故紙堆中，完成了本書的基礎性研究工作，並將校勘過的竹簡《老子》本文譯成了德文，在一定範圍內同德國學者進行了交流。

推動我從事這項研究工作的主要希冀有二。

其一，揭示老子學說具有的當代意義以及其中所內含的對於當代社會生活具有重要價值的要素，以期盡可能提供一種對老子學說的當代闡釋。這是一種頗為艱難的文化“轉型”工作。在此方面，我想

着重申明和強調的幾點是：

首先，老子的“道”是對存在的“始源”問題的一種中國式的表述；老子學說的基本精神和最主要的意義就在于，它是在人類開始背離和疏遠自己所由產生的始源的情況下（那時中國社會正面臨春秋末期的大轉變、大分化，人和自然的原始和諧已被撕裂），對始源問題的一種提撕、強調和昭示，它要求人們不要遺忘、淡漠和疏遠始源，更不要違逆始源而為，而努力接近始源，趨同于始源，從始源上達到和實現人與自然的和諧統一。

其次，老子的“無為”思想的實質，是反對違逆自然的造作妄為，反對主體的狂妄自大和主觀任性，而要求在與始源、自然的統一中去獲取自由，即達到“無不為”的境界。這里全然沒有消極主義和宿命論的色彩，恰恰相反，其所倡導的正是一種健康的、合理的主體性原則。

再次，正像孔子強調“據于德”（《論語·述而》）一樣，老子把道德問題置于自己學說的核心和基礎性的地位。他主張“性”即德，肯定人性與“道”的源始統一性，并把“重積德”作為與“道”合一的根本途徑。

他還把修身、修家、修鄉、修邦、修天下聯結與融合起來。所有這些，都使老子的學說顯示出強烈的道德本體論的色彩，洋溢着倫理精神，成為東方傳統倫理文化的一種表征。

在我看來，正是老子的上述基本思想和基本精神在今天顯露出它的重大的實踐意義和鮮明的現代性。

其二，引薦和凸現老子學說所體現和代表的東方思維方式的長處，以期有益于東西方思維方式和文化精神的溝通與融合。

我認為，東西方文化的差異集中體現在思維方式方面。如果說，西方的近現代文化、哲學更具有理性主義的色彩，那末，中國、東方的古代文化則更具有“悟性”主義的特征（在這一點上，老子比孔子更具有代表性）。鑒此，有必要有意識地促進東西方兩種思維方式的綜合。

記得我在聯邦德國訪問期間，德國廣播電臺（DLF）的一位專欄作家在採訪我時，提出的第一個問題就是：“您一方面研究德國哲學，研究黑格爾，一方面又研究、引介老子，在這兩者之間有什麼必然的

聯系嗎？”對此，我曾給予這樣的回答：

“老子與黑格爾分別代表了東西方兩種不同的思維方式。后者主要是理性主義的，而前者則主要是‘悟性主義’的。應該在這兩種思維方式中建立一座橋梁，以利于兩者的溝通與融合。如果說，未來文化是一種‘世界文化’，那末，這種思維方式的溝通與融合則構成這種未來‘世界文化’的本質。”

總的說來，我的有關竹簡《老子》的研究工作從屬於上述兩項目標。

書中凡有不妥、誤謬之處，敬祈讀者批評、匡正，以期進一步完善。

一九九九年盛夏于北京

老子及其思想的再發現 (序)

郭店楚墓竹簡的問世，堪稱中國近、現代史上最重大的文化考古發現之一。由于這些最老的古籍的發現，某些傳統的學術定論將被推翻，中國古哲學史、思想史乃至文化史將得到改寫。特別是竹簡《老子》一書的重見天日，將有助于廓清籠罩在老子身上的千古謎霧，幫助人們走近道家流派的源頭，認清老子及其思想的始初面目。

竹簡《老子》是迄今為止發現的最早的《老子》一書的古抄本。由于這一抄本年代久遠，故文字古樸，蘊意深邃，多有優于既有的今本（王弼本、河上公本以及馬王堆帛書甲、乙本等）之處，為了解和揭示老子及其思想的原貌，以及校勘今本、糾正傳統詮釋對《老子》本文的誤讀，提供了可靠的實證依據。這裡，

僅舉其要者并對已有相關研究成果作以補充。

1. 王弼本、帛書乙本等“絕聖弃智，民利百倍。絕仁弃義，民復孝慈。絕巧弃利，盜賊無有”(第十九章)句，竹簡本為“絕智弃辯，民利百倍。絕巧弃利，盜賊亡有。絕僞弃慮(“慮”字現竹簡釋文釋為“慮”，裘錫圭先生疑為“詐”)，民復孝慈”。這表明，老子並沒有否定和擯弃儒家的“聖智”“仁義”概念，所謂“絕聖弃智”“絕仁弃義”當為後來道家者流所改。

2. 王弼本“此三者以為文不足，故令有所屬”(第十九章)句，竹簡本為“三言以為使(“使”字現竹簡釋文釋為“辨”)不足，或令之，或呼囑。”王弼本“文”字于理不通。歷來注家多釋“文”字為“文飾”，亦牽強難解。現觀竹簡本，知“文”字乃“使”字之訛誤。

3. 王弼本“揣而銳之，不可長保”(第九章)以及帛書甲、乙本“揣而銳之，不可長保也”句，竹簡本為“湍(湍)而群之，不可長保也。”“揣而銳之”或“揣而銳之”均難釋解，而“湍而銳之”尤于理難通。竹簡本的“湍(湍)而群之”則語義明曉，為迅疾聚積之意，與語境相合。

4. 王弼本“夷道若類”(第四十一章)句和帛書乙本“夷道如類”句，竹簡本為“遲道如獫”(“如獫”兩字系接轉二十號殘簡，現竹簡釋文未釋)。“夷道若類”

或“夷道如類”頗為費解。“夷”往往被釋為“平”，“類”(或“類”)則往往被由“絲節”之意而引申為“不平”。由此，該句話被釋為：平坦之道猶如不平之道。與此相對照，竹簡本的“遲道如獫”不僅語義通暢，而且明顯義勝一籌。“遲”，《說文》：徐行也。“獫”，通“隕”、“殞”(頽)，崩壞、衰敗之意。“遲道如獫”，意為：徐行之道猶如頽敗之道。《詩》曰：“行道遲遲”。《莊子·外物》曰：“償(隕)然而道盡”。此兩者可作為“遲道如獫”的佐證和詮注。

5. 王弼本“塞其兌，閉其門，終身不勤”(第五十二章)句，竹簡本為“閉其門，塞其兌，終身不𡗗”(“𡗗”，系“𡗗”簡寫，現竹簡釋文未釋)。“𡗗”，通“務”，《說文》：“致力也”。竹簡本的“終身不𡗗”意蘊顯然勝于王弼本的“終身不勤”。

6. 王弼本“兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡為上。勝而不美，而美之者，是樂殺人”(第三十一章)句，以及帛書甲、乙本“兵者不祥之器也，不得已而用之。銛襲(或“隳”)為上，勿美也。若美之，是樂殺人”句，竹簡本為“兵者，不祥之器也，不得已而用之。錯𡗗(“錯𡗗”現竹簡釋文釋“銛𡗗”，從王弼本讀“恬淡”)為上，弗美也。美之，是樂殺人。”這裡，竹簡本與王弼本、帛書本的區別在于“錯𡗗”二

字。“錯”，通“厝”，《說文》：“厲石也。”“鑣”，通“𦏧”，《說文》：“𦏧也，通𦏧”。“𦏧”，《說文》：“張弩也。”可見，“錯鑣”，即厲石弩弓之意。因而，竹簡本這段話當意為：兵者乃不祥之器，應萬不得已時才使用。崇奉厲石弩弓（或曰篤信武力），並非美事。誰若以此為美，就只能說明他是嗜殺者。以竹簡本觀照，帛書本“銛襲”釋為“恬淡”有誤。而王弼本“恬淡”二字則極有可能系未弄清原抄本“錯鑣”二字字形，望文生義，妄加修訂所致。

諸如以上所引，還有若干處。因篇幅關係，這裡不再贅述。

二

《老子》一書的成書年代，是歷來老子研究中爭論不休、難以釋解的一個謎團。歷史上大致存有下列三種有代表性的觀點和看法：（一）春秋說。以吳子良、張煦、黃方剛、胡適、張季善、葉青、馬叙倫、高亨等為代表。（二）戰國說。這種觀點占居上風，其代表人物有陳師道、牟廷相、康有為、梁啟超、顧頡剛、錢玄同、錢賓四、羅根澤、馮友蘭、張岱年、熊偉、張西堂等。（三）春秋戰國說。該觀點主張，《老子》

一書的基本思想或主要思想是源出老子本人的，春秋時期已以一定形式（如語錄或遺言等）存在，而最後成書則是到了戰國時期。持此觀點的有劉澤民、譚戒甫、唐蘭、郭沫若、任繼愈等。

竹簡《老子》的出土，為我們解開《老子》成書年代這一疑團提供了根據和線索。儘管現在還難以判定和確認竹簡《老子》本文的形成時間，但從前面有關竹簡《老子》與今本《老子》的對照中可以看出，正是竹簡《老子》本文的內容、特點本身為如下假設提供了最為有力的證據：竹簡《老子》本文很可能形成于春秋末年，是直接源出老子本人或經老子的親傳弟子記錄、整理的《老子》一書的春秋古本。

值得注意的是，《莊子》的“外雜篇”對《老子》一書已多有征引。考其所引的某些文字，或為竹簡本所無而為今本所有，或異于竹簡本而略同于通行的今本。如“國之利器不可以示人”（《胠篋》）、“至譽無譽”（《至樂》）、“自伐者無功”（《山木》）、“既以與人己愈有”（《田子方》）、“終日視之而不見，聽之而不聞，搏之而不得”（《知北遊》）、“失道而后德，失德而后仁，失仁而后義，失義而后禮。禮者，道之華而亂之首也”（《知北遊》）、“知其雄，守其雌，為天下谿；知其白，守其辱，為天下谷”（《天下》），等等，均為竹簡本

所未見而載于今本者。又如：“絕聖弃智”（《肱篋》）、“終日嗥而嗑不噉”（《庚桑楚》）、“萬物芸芸”（《在宥》），等等，則均為異于竹簡本而略同于今本者。從中可見，《莊子》“外雜篇”征引之書，與今本《老子》略同。這意味着，在《莊子》“外雜篇”形成之前，春秋古本《老子》的本文已漸湮沒，而今本《老子》本文或略同于今本《老子》的本文則已出現。

如果再將《莊子》所引《老子》文字與帛書甲乙本、王弼本加以比較，前者雖然與后者均略有差異，但似更接近王弼本。而在帛書甲乙本、王弼本幾種文本中，尤以帛書甲本最接近竹簡本，帛書乙本次之，王弼本更次之。例如，《莊子·庚桑楚》所引“終日嗥而嗑不噉”句，王弼本為“終日號而不噉”，而竹簡本和帛書甲乙本則分別為：“終日號而不憂”，“終日號而不發”以及“終日號而不噉”。

又據唐釋道世《法苑珠林》卷六十八載，“漢景帝以黃子、老子義體尤深，改子為經，始立道學，勅令朝野悉諷誦之。”這一記述表明，改《老子》一書書名為《道德經》，當始自漢景帝（公元前188—141年）。

綜上所述，我們或許能夠確認：《老子》一書經歷了一個由春秋古本到通行今本的演變和形成的過程，而郭店楚墓竹簡本、馬王堆帛書甲乙本、《莊子》

征引本、漢景帝“改子為經”以及王弼校定本，則代表了這一演變和形成過程中的幾個重要階段。

三

竹簡《老子》是否是一個完整的抄本，目前學者們對此還存有見仁見智的歧異。據有關人士說，竹簡曾部分被盜。但是，從公布的現存的竹簡的狀況來看，竹簡《老子》的三組簡文都較為系統、完整，內容上既各有側重，又相互聯系：甲本論述聖人之道，可名之為聖人篇；乙本論述修身之道，可名之為修身篇；丙本論述治國之道，可名之為治國篇。據此，似乎不能排除這一可能性：竹簡《老子》是一個基本完整的古抄本。

假若竹簡《老子》是一個基本完整的古抄本，那末，它與王弼本等既存的今本有一系列引人矚目的重大區別：1. 未有對“道”的玄奧的描述和神秘的、超驗的形上學色彩。今本講“道之為物，惟恍惟惚”的第二十一章，以及被河上公題為“贊玄”的第十四章等，均不見于竹簡本。2. 未有與儒家學說相抵牾的文字。除前面提到的今本中的“絕仁弃義”、“絕聖弃智”在竹簡本中為“絕偽弃慮”、“絕智弃辯”外，在竹

簡本中也未見否定“禮”的第三十八章和否定“尚賢”的第三章。3. 未有“愚民”的君王“南面之術”的論述。今本講“古之善爲道者，非以明民，將以愚之”的第六十五章，講“聖人治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲”的第三章，等等，均爲竹簡本所未載。4. 未有功利主義的印記。今本中講“聖人后其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪，故能成其私”的第七章，頗富功利主義色彩，然而在竹簡中亦未發現。5. 未有論及鬼神的詞句。今本講“以道莅天下，其鬼不神”的第六十章不見于竹簡本。6. 未有對“小國寡民”理想社會的希冀。今本講“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”的第八章在竹簡本中也渺然無迹。

這樣，竹簡《老子》甲、乙、丙書實際上向人們展現了與傳統詮釋迥然而異的另一個老子，即一個有深刻的人生智慧，而不擯棄“仁義”“聖智”，不嗜好愚民的陰柔權術，不談論鬼神，不懂憬“小國寡民”社會，也不講求功利和抽象論“道”的老子。這個老子顯得似乎更接近歷史上的老子本人的原貌，更符合其本人所倡導的“道”的精神。

四

應該着重加以指出的是，即便竹簡《老子》不是一個完整的古抄本，它與王弼本等通行的今本《老子》也有重大的不同之處：它昭示了老子與孔子之間的真實的思想關係。

竹簡《老子》無“絕仁棄義”之語以及無與儒家學說相抵牾的文字這一事實，推翻了流傳兩千余年之久的“孔、老對立”的學案。它表明，今本《老子》中的“絕仁棄義”“絕聖棄智”等語，不僅是對老子的強加，而且也歪曲了歷史上的老子與孔子之間的真實的思想關係。事實是，與其說孔子與老子兩者的思想存在着明顯的差異，勿寧說它們之間的統一更是主要的和第一位的。如果人們將竹簡《老子》仔細與《大學》《中庸》和《論語》等加以對照，就不難發現老子對孔子的重大思想影響，以及作爲孔子老師的老子與作爲老子學生的孔子之間的思想的統一和一致。

老子對孔子思想的影響，集中體現在其“道”論。“道”是老子學說的核心概念。老子在哲學史上第一次構建了一個完備的“道”的理論體系。如前所述，竹簡《老子》從聖人之道、修身之道和治國之道等不

同角度對“道”進行了集中的、系統的論述。而孔子對“道”，亦可謂信乃彌堅，上下求索，以致有“君子謀道不謀食，……憂道不憂貧”（《論語》）之語。孔子對“道”的向往與追求，尤其可以從他的這句話中看出：“朝聞道，夕死可矣。”（《論語》）孔子對老子“道”學的發揮，主要體現在其所提出的下述見解和主張：1. “率性之謂道”（《大學》）。2. “道不遠人”（《中庸》）。3. “修身以道，修道以仁”（《中庸》）。4. “修身立道”（《中庸》）。5. “以道事君”（《論語》）。6. “人能弘道”。7. 作為“道”的各種具相的“人道”“地道”“天道”“聖人之道”“君子之道”“小人之道”。8. “有道”和“無道”以及與其相應的主觀態度。9. “遵道”“學道”“行道”“適道”“近道”“謀道”“憂道”和“弘道”。等等。

如果再將孔子的言論與竹簡《老子》的本文加以具體的對照，則可以更清楚地看到兩者的一致和老子對孔子思想的影響：1. 老子講“聖人居無為之事，行不言之教”（竹簡甲），孔子亦云“無為而成”（《中庸》）、“無為而治”（《論語》）和“予欲無言”（《論語》）。2. 老子講“以道佐人主”（竹簡甲），孔子亦云“以道事君”（《論語》）。3. 老子講“致虛，恒也。守中，篤也”（竹簡甲），孔子亦云“致廣大而盡精微，極高明而道

中庸”（《中庸》）。4. 老子講“明道如費（昧）”（竹簡乙）、“道隱無名”（竹簡乙），孔子亦云“君子之道費（昧）而隱”（《中庸》）。5. 老子講“修之身，其德乃真。修之家，其德有余。修之鄉，其德乃長。修之邦，其德乃豐。修之天下，其德乃博”（竹簡乙），孔子亦云：“身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。”（《大學》）6. 老子講“大道廢安（焉），有仁義”（竹簡丙），孔子鑒于“天下之無道也久矣”，亦云“修道以仁”（《中庸》）。7. 老子講“始制有名。名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。”（竹簡甲）孔子亦云“必也正名乎”（《論語》），“于止，知其所止”，以及“知止而后有定”（《大學》）。8. 老子講“含德之厚者，比于赤子”（竹簡甲），孔子亦援引《康誥》云“如保赤子”（《大學》）。9. 老子講“為之者敗之，執之者失之”（竹簡甲、丙），孔子亦云“勿必，勿固”（《論語》）。10. 老子講“以正治邦”（竹簡甲），孔子亦云“政者，正也。子帥以正，孰敢不正”（《論語》）。等等。

從上可見，孔子對老子多有師承、發揮，堪稱老子“道”學的大繼承者。可是，引以為憾的是，后世儒家有意無意抹煞了這一事實。而歷代研究者亦都認為，“仁”是孔子學說的核心，故孔子學說與老子學說相異甚至相悖。其實，這只是就孔子所研討、論述的

理論重點來說才是合理的。如果就諸概念在孔子學說中所處的等級、地位來說，“仁”并非孔子心目中的最高概念，相反，“道”在孔子心目中的等級、地位才是最高的。從孔子的“修身立道”、“修道以仁”的訓條中可以清楚地看出，在孔子那里，“立道”是目的，而“仁”不過是“立道”、達道的手段，因而是服從和服務於“立道”、達道的。孔子在大道久廢的情況下，採用“救敗”之法（參閱《文子》卷九），轉而訴諸於“仁”（“修道以仁”），以期以“仁”復道，實質上正是對老子“道”學的一種繼承和發展。

對於老、孔之間的思想關係還有待人們去作進一步的深入研究。但可以肯定的是，由於竹簡《老子》的出土，這一問題的真相將愈漸得到澄清。

五

與竹簡《老子》甲、乙、丙書同時出土的另一竹簡文本《太一生水》是一篇值得注意的道家文獻。它堪稱迄今為止發現的我國歷史上最早的有關宇宙生成論的專門著述。在該文中，作者描述了“太一”（道）通過“藏于水，行于時”而依次生成“天”“地”“神明”“陰陽”“四時”“倉然”（寒熱）“濕燥”“歲”等這一宇宙

發生和演化的過程，從而構建了一種完整的宇宙演化論圖式。圍繞《太一生水》一文的討論所提出的主要問題是：誰是該文的作者？它與竹簡《老子》甲、乙、丙書有何關聯？

筆者以為，《太一生水》篇或該篇的基本思想也極有可能源出老子。其理由是：

其一，該篇與竹簡《老子》甲、乙、丙書同出，故其本文亦可能形成於春秋末期，為春秋古本。

其二，這一竹簡抄本不僅其形制和書體均與竹簡《老子》丙書的形制和書體相同，而且在內容上也與竹簡《老子》甲、乙、丙書相互聯系，渾然一體：如果說，竹簡《老子》甲、乙、丙書分別專述聖人之道、修身之道和治國之道，那末，《太一生水》則專述自然之道（“天道”）。故而，我們甚至不能排除它本來就是竹簡《老子》一書的一個組成部分，即竹簡《老子》“丁”書。

其三，更為重要的是，該文的主旨和基本精神與竹簡《老子》甲、乙、丙書相契合。這主要表現在下述幾個方面：1. 道為“萬物母”。《太一生水》論述了“太一”“藏于水，行于時”以後，進而提出，道“適而成□，（以己為）萬物母”。而竹簡《老子》甲書中亦有“有物混成，先天地生，敝繆獨立不改，可以為天下母”的論

述。2.“天道貴弱”。《太一生水》中有“天道貴弱，雀成者以益生者”之語。而竹簡《老子》甲書中則亦講到“返也者，道動也；弱也者，道之用也。”3.“道亦其字”。《太一生水》中有“道亦其字也，請問其名”的說法。而竹簡《老子》甲書則亦言“未知其名，字之曰道。”4.“以道從事者必託其名”。《太一生水》中有：“以道從事者必託其名，故功成而身不傷。”竹簡《老子》甲書中則亦有：“始制有名。名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。”

其四，《文子》卷三中征引老子之語，全文為：“老子曰：天地未形，窈窈冥冥，渾而為一。寂然清澄，重濁為地，精微為天。離而為四時，分而為陰陽。……陰陽為綱，四時為紀。天靜以清，地定以寧。故靜漠者神明之宅，虛無者道之所居。”這段論述，提及了“一”“天”“地”“四時”“陰陽”“神明”諸概念，與《太一生水》篇內容大體吻合，可相互印證、補充。

其五，與《太一生水》篇不同，竹簡《老子》甲、乙、丙書中未見“太一”概念。但《莊子·天下》中“主之以太一”是用來指謂老子、關尹之學的，故不能排除老子未運用過這一概念。《文子》卷九中有：“老子曰：帝者體太一。……體太一者，明于天地之情，通于道德之倫，聰明照于日月，精神通于萬物，動靜調乎陰

陽，喜怒合乎四時。”此段文字可作為一種參考。

假若《太一生水》確源出老子，那末，該文的出土當為一項有特殊意義的重大發現。

凡 例

一、校釋

1. 校釋部分含下述幾個方面的內容：1) 文字考釋；2) 本文校勘；3) 本文注釋；4) 竹簡本與帛書甲乙本、王弼注本、河上公注本的異同比較；5) 重要古籍有關思想的征引。

2. 本文注釋重點為竹簡本中異于帛書甲乙本、王弼注本、河上公注本的文字以及傳統注疏中有爭議的文字和疑點。

3. 對歷史上有影響的各家注疏，根據己見，擇善而從，加以取舍。

二、譯文

1. 以準確、忠實原文為首要原則。

2. 為保持原文風貌，採用直譯方式。

三、讀記

1. 以作者的閱讀札記和雜感為主要內容，或詮釋，或解讀，或品評，或議論，隨感而發，體無定規。

2.意在提供一種對老子學說的當代理解和闡釋。

3.有意運用西方理性主義方法(如黑格爾的思辨方法)對本文加以解讀,表明人類文化的多樣性的統一。

四、本文實錄和本文釋文

1.以經荆門博物館專家悉心整理并經裘錫圭先生審閱的郭店楚墓竹簡《老子》本文及其釋文為基礎加工而成,凡經作者本人修訂而與原釋文不一致處,均在本文的脚注中注出。

2.有關衍字、誤字的勘正文字用“〈 〉”標出;有關奪字的補足文字用“()”標出;有關因簡殘而致缺的文字用“□”標出。

五、略語

本書援引主要版本書目簡稱:

簡本:湖北荆門郭店楚墓竹簡《老子》

帛甲本:湖南長沙馬王堆漢墓帛書《老子》甲本

帛乙本:湖南長沙馬王堆漢墓帛書《老子》乙本

帛本:湖南長沙馬王堆漢墓帛書《老子》甲乙本

統稱

王本:魏王弼道德真經注

河本:漢河上公道德真經注

六、其他

竹簡《老子》抄本除墨釘標記外不分篇章。為注釋和翻譯上的方便,本書按竹簡《老子》本文的內容層次來劃分自然段落,這種劃分不具有其他意義。

甲 書

造晉齊王叔子侯。造齊王叔子侯。

上。造晉齊王叔子侯。三晉白。

造晉齊王叔子侯。三晉白。

造晉齊王叔子侯。

絕智弃辯，民利百倍。^①絕巧弃利，盜賊亡有。^②絕偽弃慮，民復孝慈。^③三言以為使不足，或命之，或呼囑：^④見素保樸，少私寡欲。^⑤

【校釋】

①“智”，《釋名》：“知也。”河上公注：“弃智慧，返無為也。”“辯”，《集韻》：“巧言也。《禮王制》：‘言偽而辯’。”此句帛乙本作“絕聖弃智而民利百倍。”帛甲本、王本作“絕聖弃智，民利百倍。”

②此句帛甲、乙本、王本皆作“絕巧弃利，盜賊無有。”并位于“民復孝慈”句之后。

③“偽”，《說文》：“詐也。”“慮”，簡文寫為“𡗗”，字形判“慮”。裘錫圭疑此字當釋為“詐”。此說有據，雲鐘鼎即將“慮”字借為“詐”字。但“慮”字下面無“心”字。此外，“慮”字上半部（“慮”）與“慮”字古文寫法相通。所以，亦不能排除另一種可能性，即將此字釋為“慮”。“慮”，《說文》：“謀思也。”此句帛乙本作“絕仁弃義，而民復孝慈。”帛甲本、王本作“絕仁弃義，民復孝慈”。并且，均位于“絕巧弃利”句之前。

④“使”，簡文作“𡗗”，李家浩釋此字為“弁”，現發表釋文從李說將此字讀為“辨”。但此字實應釋“史”（使）。《侯馬載書》中有“𡗗”、“𡗗”、“𡗗”諸字，均釋為“史”。古時“史”“吏”“使”相通。“三言以為使不足”，意為：僅做到“絕智弃辯”、“絕巧弃利”、“絕偽弃慮”還不够，這還僅是“治標”。此句帛甲、乙本作“此三言也，以為文未足，故令之有所屬。”王本作“此三者，以為文不足，故令有所屬。”“文未足”或“文不足”于理不通，疑“文”當為“史”字之訛。

⑤“寡”，簡文作“𡗗”。現發表釋文將此字釋為“須”，判為“寡”字的誤寫。疑此字為“寡”（頌）字，即“寡”字之簡寫。《說文》：“寡，少也。從亼從頌。”“寡”字無“亼”的寫法，見《古老子》、《升菴索引》等。“保”，《正韻》：“恃也，守也。”《增韻》：“抱也。”此句帛乙本作“見素抱樸，少私而寡欲。”王本作“見素抱樸，少私寡欲。”

【譯文】

擯弃詭智和玄辯，百姓就會得到百倍的好處。擯弃機巧和功利，盜賊就會自然消失。擯弃偽善和謀算，百姓就會恢復孝慈的天性。但僅做到這三條還不够，還應該要求和告誡人們：注重純然，保持簡

樸，減少私利，控制欲望。

【讀記】

簡本與王本、帛本等的最大區別在于沒有與儒家相抵牾的文字。這尤其表現在后者第 19 章的“絕聖弃智”和“絕仁弃義”句在前者中分別為“絕智弃辯”和“絕僞弃慮”。這一差別表明，老子本人并未否定和擯弃儒家的“聖智”、“仁義”等諸概念，而所謂“絕聖弃智”、“絕仁弃義”顯然為后來道家者流所改。這一事實從根本上推翻了沿續二千年之久的老、孔對立或老子反儒的學案，進一步凸現了中國傳統文化的源始的統一性。鑒此，有必要重新研究和描述老子與孔子的思想關系以及道家學派與儒家學派的歷史關系及其演變。

江澤所白所首益王白六
 矣以面益下是白矣以面益王旺一五
 中或前以白中後五元中或上以白
 音下五元中或上以或後五元中或
 前以或後五以天下樂無不後詰白
 元不難也古天下一益龜州五難

樸

江海所以為百谷王，以其能為百谷下，是以能為百谷王。^①聖人之在民前也，以身后之；其在民上也，以言下之。^②其在民上也，民弗厚也；其在民前也，民弗害也。天下樂進而弗厭。^③以其不爭也，故天下莫能與之爭。^④

【校釋】

①此句帛甲本作：“江海之所以能為百谷王者，以其善下之，是以能為百谷王。”王本作：“江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。”河本作：“江海所以能為百谷王者，以善下之，故能為百谷王。”

②此句帛甲、乙本作：“是以聖人之欲上民也，必以其言下之；其欲先民也，必以其身後之。”王本作：“是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。”

③此句帛甲本作：“故居前而民弗害也，居上而民弗重也。天下樂推而弗厭也。”王本作：“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。”《文子·道德》引作：“居上而民不重，居前而衆不害，天下樂推而不厭。”

④此句帛乙本作：“不以其無爭與，故天下莫能與爭。”王本作：“以其不爭，故天下莫能與之爭。”

【譯文】

江海所以能成為百川匯聚之所，是因為它處在低于百川的位置，因而能包容百川。聖人所以能成為百姓的表率，是因為他把自己擺在他們之后；所以能成為百姓的領導者，是因為他對他們採取謙下的態度。因而他處于百姓之上，百姓並不感到負累；他處于百姓之先，百姓並不感到受害。天下百姓都願意與他一同前進而不厭棄他。由于他不與人爭，所以天下沒有人能與他爭。

【讀記】

“上民”、“先民”與“言下”、“身后”在王本等諸本中表現為一種手段與目的關係（“言下”、“身后”為“上民”、“先民”的手段，而“上民”、“先民”則為“言下”、“身后”的目的），因而具有功利主義的色彩。而在簡本中，它們則只是作為因果關係出現。這是簡

本同王本等諸本的重要區別。有意識地爲“先民”而“身后”，爲“上民”而“言下”，顯然是有悖老子所言說的“道”的精神的。因此，在這一點上，王本等現存諸本對《老子》始初本所作的加工和修訂是失敗的、倒退的。

白矢、

化其久魯不舒且舒且之然且而王且

皋其厚魯道舒舒其金龜魯公受

罪莫厚乎甚欲，咎莫憯乎欲得，禍莫大乎不知足。^①知足之為足，此恒足矣。^②

【校釋】

①“憯”，借為“僇”。“僇”，過。《荀子·致士》：“賞不欲僇。”“罪莫厚乎甚欲……”，《黃帝經·道法》：“生有害，曰欲，曰不知足。”此句帛甲本作“罪莫大乎可欲，禍莫大于不知足，咎莫僇于欲得。”王本作“禍莫大于不知足，咎莫大于欲得。”河本作：“罪莫大于可欲，禍莫大于不知足，咎莫大于欲得。”

②“知足之為足”，《黃帝經·道法》：“以不足為有余。”此句王本作“故知足之足，常足矣。”河本作“故知足之足，常足。”

【譯文】

罪責沒有重於利欲熏心的了；過失沒有甚於貪得無厭的了；災禍沒有大於不知滿足的了。以知足為滿足，將永遠是滿足的。

【讀記】

老子在這裡專門論及人之“欲”，其主旨與《黃帝經》有關論述如出一轍。“欲”乃人性之自然，亦為歷史前進之動力。但“欲”不僅有公欲、私欲之分，而且有其特定的範圍和合理的限度。老子在這裡所強調的是對私欲的“度”的把握。在此方面，他反對“甚欲”、縱欲，反對對個人私利的無止境的追求。他把“甚欲”看作罪責、過失和災禍的淵源，而提倡一種以“知足”為足的“恒足”。這固然是一種在自然經濟、自然社會的狀況下產生的一種欲利觀，但也正因為如此，它也就具有當代社會所缺失的那種樸素、純真、本然和恬淡的特點，其中充溢着對健康、完滿的人性的希冀和熱望，同時也流露出對因古風衰敗而導致的人性的畸變的痛心和憂患。

以道佐人主者，不欲以兵强于天下。^①善者果而已，不以取强。^②果而弗伐，果而弗驕，果而弗矜，是謂果而不强，其事好。^③

【校釋】

①“强”，《廣韻》：“暴也。”此句帛書甲、乙本作“以道佐人主，不以兵强于天下，……”。王本作“以道佐人主者，不以兵强天下，其事好還。師之所處，荆棘生焉。大軍之后，必有凶年。”

②“果”，司馬光云：“猶‘成’也。”此句帛書甲、乙本作“善者果而已矣，毋以取强焉。”王本作“善有果而已，不敢以取强。”河本作“善者果而已，不敢以取强。”

③此句帛甲本作“果而勿驕，果而勿矜，果而（勿伐），果而毋得已居，是謂果而不强。”王本作“果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕，果而不得已，果而勿强。”

【譯文】

以道佐人主者，不欲以兵强于天下。善者果而已，不以取强。果而弗伐，果而弗驕，果而弗矜，是謂果而不强，其事好。

以道佐人主者，不欲以兵强于天下。善者果而已，不以取强。果而弗伐，果而弗驕，果而弗矜，是謂果而不强，其事好。

以道佐人主者，不欲以兵强于天下。善者果而已，不以取强。果而弗伐，果而弗驕，果而弗矜，是謂果而不强，其事好。

用道輔佐君主的人，不依仗于兵力逞強于天下。善于輔佐的人只求達到其目的，不憑恃武力。達到目的而不炫耀，達到目的而不驕傲，達到目的而不矜持，這就叫做：只求目的，不取強力，事情圓滿。”

【讀記】

“果而不強”是老子的暴力觀和軍事觀的核心。按照這一觀點，“強”永遠僅是達到“果”的手段，而且僅是一種迫不得已才採納的手段。而統治者運用暴力和軍事的奧秘只在于：要始終把“強”作為手段來使用，絕不要使其“異化”為目的。

呈

果而不強
行若水
天下莫能
與之爭
也

此
果而不強
行若水
天下莫能
與之爭
也

果而不強
行若水
天下莫能
與之爭
也

果而不強
行若水
天下莫能
與之爭
也

果而不強
行若水
天下莫能
與之爭
也

長古之善之士者，必微溺玄造，^①深不可識，是以為之容：^②豫乎若冬涉川，猶乎其若畏四鄰，儼乎其若客，渙乎其若釋，敦乎其若樸，沌乎其若濁。^③孰能濁以靜者，將徐清；孰能於以逆者，將徐生。^④保此道者不欲當盈。^⑤

【校釋】

①“造”，簡文寫為“𡗗”，現竹簡發表釋文釋為“達”。此字當釋為“造”。造，金文有“𡗗”，故寫為“𡗗”（頌簋）、“𡗗”（齊侯罍）、“𡗗”（齊侯鐘）等。《古老子》中“𡗗”釋為“達”，恐怕亦誤，應釋“造”。《包山楚簡》第一一九號所謂“司馬達”三字，亦應釋為“司馬造”（意為：司馬氏製造）。《說文》：“造，就也”。王、河本作“通”，當為“造”之訛。帛乙本作“達”，當為“造”之誤釋。

②此句帛乙本作：“古之善為道者，微妙玄達，深不可識。夫唯不可識，故強為之容。”王本作“古之善為士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為

之容。”

③此句帛乙本作：“豫呵其若冬涉水，猶呵其若畏四鄰，儼呵其若客。渙呵其若凌釋，敦呵其若樸，混呵其若濁，曠呵其若谷。”王本作：“豫焉若冬涉川，猶兮若畏四鄰，儼兮其若容，渙兮若冰之將釋，敦兮其若樸，曠兮其若谷，混兮其若濁。”王本“容”字當為“客”字之訛。

④“於”簡文寫為“𡗗”，現竹簡公布釋文從王本釋此字為“安”。疑此字為“於”，從方從入，讀偃。“逆”，簡文寫為“𡗗”，現發表釋文釋此字為“注”（主）。裘錫圭認為，“主”與“重”上古音聲母相近，韻部陰陽對轉。疑此字應釋為“逆”。“逆”，古寫為“𡗗”（仲禹簋）、“𡗗”（宗周鐘）、“𡗗”（中山王壺），與此字字形相近。《說文》：“逆，迎也。”“偃以逆”，意為：逆轉止息的東西。此句帛甲、乙本作“濁而靜之，徐清；安以動之，徐生。”王本作“孰能濁以靜以徐清，孰能安以久動之徐生。”王本文理不通，難以釋解。“偃以逆”較“安以動”字義為勝。

⑤“當”簡文寫為“𡗗”，現發表釋文將此字釋為“端”，從尚從立。此字當釋作“堂”，從尚從土，通“當”。“當”，《正韻》：“猶‘合’也。”《經傳釋詞》：“猶

‘如’也。”此句帛乙本作“葆此道不欲盈，是以能敝而不成。”王本作“保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能敝不新成。”

【譯文】

很古的時候善于爲“士”的人，必定造就得十分微妙、玄奧，他的高深莫測，人們是難以認識的。所以有必要描述一下他們的形象：小心謹慎如同寒冬履冰過河；警覺戒備如同畏懼四鄰；莊重端正如同賓客；湛然無住如同行將融化的潔冰；淳厚質樸如同未經雕琢的素材；渾然一致如同難以分解的濁水。靜止渾濁的東西，它就能逐漸得到澄清；逆轉止息的東西，它就能逐漸得到新生。有此道行的人是不肯自滿的。

【讀記】

老子心目中的理想的“士”的形象具有下述特點：謹慎、機警、莊重、無住、淳樸、渾厚。它反映了老子心目中的理想人格。

敝
復
成

古
止
敝
止
總
古
止
僅
器
身
止
紀
部
台
氏
身

民
止
苦
斯
止
總
止
身
德
止
豈
止
曜
止
民

為之者敗之，執之者遠之。^①是以聖人亡為，故亡敗；亡執，故亡遂。^②臨事之紀，訢終如始，此亡敗事矣。^③

【校釋】

①此句帛乙本作“為之者敗之，執者失之。”王本作“為者敗之，執者失之。”“遠”與“失”，其意略同。

②“遂”，簡文寫為“𨔵”，現發表釋文將此字字形判為“𨔵”，釋為“失”。但細觀此字字形與竹簡丙十一中的“𨔵”字有別，疑應釋為“遂”。“遂”，《說文》：“亡也。”“亡執，故亡遂”，與今本的“無執，故無失”大意略同。此句王本作：“是以聖人無為，故無敗；無執，故無失。”

③“訢”，簡文作“𠂔”，現發表釋文字形判為“誓”。此句帛乙本作“民之從事也，恒于幾成而敗之，故曰：慎終若始，則無敗事矣。”王本作“民之從事，常于幾成而敗之，慎終如始，則無敗事。”

【譯文】

違逆自然作為必然失敗，違逆自然執求必然顛覆。所以，聖人不違逆自然而作為，因此也就不會失敗；不違逆自然而執求，因此也就不會喪失。當遇到事情的時候，臨終也象開始那樣謹慎，這樣就不會發生失敗的事情了。

【讀記】

“為”與“無為”是兩種對立的實踐方式、活動方式和存在方式，它反映了對待必然與自由關係上的兩種態度。一般而論，人是一種主體性的存在，他的存在方式就是活動、實踐，即“為”。但老子這裡講的“為”顯然不是指這種作為人的普遍存在方式的、一般意義上的“為”，而只是特指違逆自然、違逆“道”而肆意造作的“妄為”。例如，這可以從老子下文講的聖人“能輔萬物之自然，而不能為”這句話中看出。同樣，老子這裡講的“無(亡)為”，也不是放棄主觀意志和要求、放棄主體能動性和創造性而消極放任、無所事事，甚至任憑客觀必然性的撥弄，而只是不違逆自然、不違逆“道”而為。因此，老子提倡“無為”，反對“為”，實際上不啻于主張從必然性(“道”)中去贏

取自由，反對違背必然性（“道”）的主觀任性。所以，難以斷言老子的“無爲”主張是消極主義和宿命論的，或者說，是反主體性、否定主體性的；勿寧說，它反對和否定的是主體性原則的絕對化和主體性的惡性膨脹。也恰恰是在這裡，老子哲學顯示出它的巨大的當代意義和現代性。

能也

上
所
化
是
古
聖
人
能
也
勿
以
自
然
不
改

聖
人
谷
不
谷
不
貴
難
多
上
貴
孝
不
孝
德
帛

聖人欲不欲，不貴難得之貨；教不教，復衆之所過。^①是故聖人能輔萬物之自然，而弗能為。^②

【校釋】

①“聖人欲不欲”，河本注：“聖人欲人所不欲”。“復衆之所過”，河本注：“衆人學問，反過本爲末，過實爲華，復之者，使返本也。”此句帛乙本作“是以聖人欲不欲，而不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過。”王本作“是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過。”簡本“教不教”較王、帛本“學不學”義勝。

②“輔”，《廣雅釋詁》：“助也。”《論衡·自然》：“然雖自然，一須有爲輔助之也。”此句帛乙本作“能輔萬物之自然，而弗敢爲。”王本作“以輔萬物之自然，而不敢爲。”

【譯文】

聖人欲求的正是常人所不欲的，而并不看重難得的身外之物；聖人教授的正是常人所不教的，以便矯正衆人反本爲末的過失。所以聖人能够輔助萬物的自然本性，而不會逆其而爲。

【讀記】

“聖人”亦有“欲”，但聖人之欲與常人之欲有別。聖人之欲反常人之欲而行之，欲常人所不欲，因而，聖人之欲是一種無欲之欲。這很象《金剛經》所云的“應無所住，而生其心”。一方面，要“無所住”，因而，要“不生其心”，即不生任何“住心”；但另一方面，也要生其心，即只生一種“無所住心”。所以，問題的關鍵不僅在於“欲”的程度，是多欲還是寡欲，而且還在於“欲”的內容：欲什麼。

“教不教”體現了老子的教育觀。這是一種“聖人”的教育觀，其中滲透着“救世”的責任感和使命感。

道恒亡為也，侯王能守之，而萬物將自化。^①化而欲作，將鎮之以亡名之樸。^②夫亦將知足，知足以靜，萬物將自定。^③

【校釋】

①此句帛甲本作：“道恒無名，侯王若守之，萬物將自化。”帛乙本作：“道恒無名，侯王若能守之，萬物將自化。”王本作：“道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。”簡本“道恒亡為”義勝于帛本的“道恒無名”。

②“樸”，《說文》：“木素也。”“亡名之樸”，河本注：“道也。”此句帛乙本作：“化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。鎮之以無名之樸，夫將不辱（欲）。”王本作：“化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。”

③此句帛甲、乙本作“不辱（欲）以靜，天地將自正。”王本作“不欲以靜，天下將自定。”

衆欲多福自金

侯王能守之則天下自定

從正止所以侯王能守之而天下自定

【譯文】

道永遠是無爲的，侯王如果能够持守它，萬物將自動歸化。假如出現違逆自然的造作，則可以用道這一無名之樸來制伏它。這樣人們就會知足，知足就會歸于清靜，萬物也就會自己安定下來。

【讀記】

“道恒亡(無)爲”是老子學說的核心命題，是老子對道的最主要本質特征的概括。在竹簡《老子》中，講到作爲聖人準則的“無爲”(“聖人亡爲故亡敗”；“聖人居亡爲之事”)，講到作爲君主準則的“無爲”(“我亡爲而民自化”)，也講到作爲“爲道”目標的“無爲”(“爲道者日損。損之或損，以至亡無也。”)，而“道恒亡(無)爲”是“聖人無爲”“君主無爲”和“爲道者無爲”的本體論根據。“道恒亡(無)爲”可以理解爲，道作爲萬事萬物的始源，體現在萬事萬物之中，并通過萬事萬物的此消彼長和生生不息自然地得到實現。“道恒亡(無)爲”基于“道法自然”，所謂無爲，不過順其自然本性而已。

亡
爲
之
道
者
日
損
損
之
或
損
以
至
亡
無
也

道
恒
亡
無
爲
聖
人
亡
爲
故
亡
敗
聖
人
居
亡
爲
之
事
我
亡
爲
而
民
自
化
爲
道
者
日
損
損
之
或
損
以
至
亡
無
也

為亡為，事亡事，味亡味。^①大少之多，易必多難。^②是以聖人猶難之，故終亡難。^③

【校釋】

①此句帛甲本、王本作“為無為，事無事，味無味。”

②此句中“少”字，現發表釋文釋“小”。但簡文作“少”，且于理相通，故不必再轉釋。“之”，此處當釋為“至”，見《詩鄘風》：“之死矢靡也”，又見《漢書·高帝紀》：“十一月，沛公引兵之薛。”此句王本、帛甲本作“大小多少，報怨以德。”“大小多少”句文理不通，顯然文字有誤。

③此句王本作“夫輕諾必寡信，多易必多難，是以聖人猶難之，故終無難矣。”在此句前，則還插入：“圖難于其易，為大于其細。天下難事必作于易，天下大事必作于細，是以聖人終不為大，故能成其大。”

【譯文】

“為”不違逆自然之為，“事”不違逆自然之事，“味”不違逆自然之味。太少必然至多，極易必然多難。所以聖人把容易的事也看作困難的事，這樣最終也就沒有困難了。

【讀記】

“聖人”亦“為”、亦“事”、亦“味”，只不過不違逆自然、能循“道”而行罷了。因此，道通過“聖人”得到實現（馬丁·布伯在其《道教》中云：“道在聖人的真實生命中實現自身。”）但道作為“大全”不可能在有限的個體中獲得完全體現；所以，在此意義上，勿寧把“無為”、“無事”、“無味”視為一種應該趨向的價值尺度和價值座標。而所謂“聖人”，不過是這一價值尺度和座標的“人格化”而已。

天下皆知美之為美也，惡已；皆知善，此其不善已。^①有亡之相生也，難易之相成也，長短之相形也，高下之相涅也，音聲之相和也，先后之相隨也。^②是以聖人居無為之事，行不言之教。^③萬物作而弗始也，為而弗恃也，成而弗居。^④夫唯弗居也，是以弗去也。^⑤

【校釋】

①此句帛甲本作“天下皆之美為美，惡已；皆知善，斯不善已。”王本作“天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。”

②“涅”，通“呈”，《廣韻》：“示也，見也。”此句帛甲、乙本作“有無之相生也，難易之相成也，長短之相形也，高下之相盈也，音聲之相和也，先后之相隨，恒也。”帛本“盈”假為“呈”，“恒”似為衍字。王本作“故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前后相隨。”

③此句帛本與簡本相同。王本作“是以聖人處

天下皆知美之為美也，惡已；皆知善，此其不善已。^①有亡之相生也，難易之相成也，長短之相形也，高下之相涅也，音聲之相和也，先后之相隨也。^②是以聖人居無為之事，行不言之教。^③萬物作而弗始也，為而弗恃也，成而弗居。^④夫唯弗居也，是以弗去也。^⑤

無爲之事，行不言之教。”

④此句帛乙本作“萬物作而弗始(也)，爲而弗恃也，成功而弗居也。”王本作“萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居。”

⑤此句帛甲本作“夫唯居，是以弗去。”帛甲本“居”前當脫一“弗”字。王本作“夫唯弗居，是以不去。”帛乙本作“夫唯弗居，是以弗去。”

【譯文】

天下都知道美之所以爲美，丑的觀念就產生了。天下都知道善，不善的觀念也就出現了。有和無相互產生，難和易相互生成，長和短相互比較，高和下相互顯現，音和聲相互和諧，先和后相互跟隨。所以聖人用“無爲”來處事，用“不言”來教化，讓萬物自然生長而不加干預，循道而爲而不恃己能，功業成就而不自居。正因爲他功成而不自居，所以他的功績才不會泯滅掉。

【讀記】

老子通過若干矛盾、對立和佯謬，昭示了世界的辯證本性。但這本身並不是老子的目的，而只不過

是他揭示道的本性和闡明聖人的行爲準則的一種語詞，一種言說方式或詮釋方式。萬物通過豐富多彩的形式處于矛盾之網中，它們既相互關聯、相互依存、相互補充、相互輔助，又相互排斥，相互克制、相互磨損、相互制約，如此相成相克、相輔而行。而正因爲如此，道無須親自假手其中，無須“有爲”就可以實現自身。這也就是聖人何以“居亡爲之事，行不言之教”的根據。這頗似黑格爾所描述的那種歷史過程中的“理性的狡計”：“那個普通的觀念並不卷入對峙和斗争當中，……它始終留在后方、在背景里，不受騷擾，也不受侵犯。它驅使熱情去爲它自己工作，熱情從這種推動里發展了它的存在，因而熱情受了損失，遭到禍殃……。‘觀念’自己不受生滅無常的懲罰，而由各個人的熱情來受這種懲罰。”（《歷史哲學講演錄》）

道恒亡名樸，雖微，天地弗敢臣。^①侯王如能守之，萬物將自賓。^②

【校釋】

①此句帛乙本作“道恒無名，樸雖小，而天下弗敢臣。”王本作“道常無名，樸雖小，天下莫能臣也。”現竹簡發表釋文斷句從王、帛本，作“道恒亡名，樸雖微，天地弗敢臣。”但據前文中的“將鎮之以亡名之樸”句（參見王本第三十七章），“亡名”一詞當修飾“樸”而非指謂道，故應斷為“道恒亡名樸，雖微，天地弗敢臣。”“道恒亡名樸”意為：道永遠是難以名狀的質樸。王弼注云：“道無形不系，常不可名，以無名為常，故曰‘道常無名’也。樸之為物，以無為心也，亦無名。故將得道，莫若守樸。”這一解釋，同時用“無名”指謂“道”與“樸”兩者，把“道”與“樸”判分兩物，有悖文意。河上公把“樸”釋為“道樸”，亦語義不詳。其實，“樸”乃道之特性，“亡名之樸”乃道的別名。宋徽宗注：“樸以喻道之全體”。清世祖注：“道無可名，

道恒亡名樸，雖微，天地弗敢臣。侯王如能守之，萬物將自賓。

擬之以樸”。均可從。

②“如”在王、帛本中均爲“若”字。

【譯文】

道總是那樣難以名狀的質樸，雖然微妙無形，天地却不敢使其臣服。侯王若能守住它，萬物將自動地歸從。

【讀記】

“樸”是道的重要本質特征，它蘊含了“本然”、“天然”、“始初”的種種意義。“樸”是道的特質，正是“見素保樸”的本體論根據。王弼把“樸”游離于道之外，把道、樸釋爲兩物，實際上等于把本體與屬性相分離，從而把道兩元化了。

天皇始自日月星辰萬民莫不歸之命天曰祖也
自新又司之於終又文於福自之善於不
自更復之中天下之欲少浴之舟江總

天地相會也，以逾甘露。^①民莫之命，天自均安。^②始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。^③譬道之在天下也，猶小谷之與江海。^④

【校釋】

①“會”，簡文作“𡗗”，現發表釋文釋“合”，裘錫圭疑爲“會”，裘說可從。“逾”，《玉篇》：“越也。”“越”，《書太甲》：“無越厥命。〈傳〉：越，墜也。”此句王本作“天地相合，以降甘露。”

②“天”，現發表釋文判爲“而”字之筆誤。但“天自均安”，“天”爲主詞，語義明曉，與理相通，故不應斷爲筆誤。“安”，《經傳釋詞》：“焉也。”此句帛甲、乙本作“民莫之令而自均焉。”王本作“民莫之令而自均。”

③此句王本作“始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆。”河本作“始制有名，名亦既有，天亦將知之，知之所以不殆。”“始制有名”，河上公注：

“始，道也。有名，萬物也。道無名，能制于有名；無形，能制于有形也。”《黃帝經·道法》：“凡事無大小，物自爲舍。逆順死生，物自爲名。名形已定，物自爲正。”

④此句帛甲、乙本作“譬道之在天下也，猶小谷之與江海也。”王本作“譬道之在天下，猶川谷之與江海。”

【譯文】

天地相會合，就降下甘露。人們沒有命令天，天自然使其均勻落下。事物伊始就有了名稱，有了名稱，人們就知道了事物的界限，知道了界限就可以避免危險。這就好象道存在于天下，它與萬物的關係猶如江海與溪流一樣。

【讀記】

在老子看來，道之玄機體現在萬事萬物之中：不僅體現在萬事萬物之“實”，而且也體現在萬事萬物之“名”。因而，循“名”可以近道。正因爲如此，老子對“名”給予了充分的重視與強調。他把“名”視爲事物質的規定性和界限，視爲人的實踐應該遵循的尺

度，視為成功的實踐活動的必須加以正視和解決的前提。這些思想，都是很有意義的。

傳統觀點認為，中國哲學史上有關“名”或“名與實”之類的討論，起源于孔子的“正名”說。其實，不僅在竹簡本《老子》中，老子對“名”已有所論述，而且在應該被視為中國文化本源的《黃帝經》中，對“名”已有相當充分的討論。如《經法》中云：“天下有事，無不自為形名聲號矣。形名已立，聲號已建，則無所逃迹匿正矣。”這裡，不僅論及“名”的起源與功用，而且還提出了“形”“聲”“號”等諸概念，為其他典籍所無。又如，《經法》中還提出“三名之治”說，而所謂“三名”，則是指“正名”“倚名”和“無名”。這表明，所謂“正名”概念，並非孔子之首創。此外，《法經》中還提出：“虛無有，秋毫成之，必有形名。形名立，則黑白之分已。”“聲溢于實，是謂減名。”“名進實退，是謂失道。”“名實丕（大）相應則定，名實必相應則靜。”“天下有事，必審其名，名正而循名。”“循名究理”。《十大經》中還提出：“居則有法，動作循名，其事若易成。”“正者治，名奇者亂。正名不奇，奇名不立。”諸如此類，均堪稱思想史中的奇珍，值得重視和總結。

在孔子以後，在中國哲學史上也產生了一些有

影響的關於“名”或“名與實”的理論，如公孫龍的“正其所名”、墨家的“名止于實”、荀子的“制名指實”以及董仲舒的“正名明義”等。然而，這些理論雖然在某些具體問題上有所闡發，但在總體上却似乎未能企及和達到春秋以前古代先哲們所達到的思想高度。

【校釋】

②“斂”，《說文》：“強取也。”“奪”之古字。“繆”，當讀穆，《釋訓》：“敬也。”“斂繆”，當爲威儀、莊肅之貌。王本此二字作“寂”“寥”，帛甲本作“繡”“繆”，帛乙本作“蕭”“謬”。

③此句帛甲本作“有物混成，先天地生。繡呵繆呵，獨立（而不改），可以爲天地母。”帛乙本作“有物混成，先天地生。蕭呵繆呵，獨立而不改，可以爲天地母。”王本作“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。”

子將亦成考天望主錢繁泉企不系石白以天下
 改本舒元司樂止曰德空侯民之司曰公
 曰詩送曰德曰民

④“字”，簡文寫爲“𠂔”。此字字形在發表釋文中判爲“𠂔”字。但當判爲“𠂔”字，即下半部從“子”而非“才”。“𠂔”即“𠂔”字簡寫，子之切，通“字”。

⑤此句帛甲本作“吾未知其名，字之曰道。吾強爲之名曰大。”帛乙本作“吾未知其名也，字之曰道。吾強爲之名曰大。”王本作“吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。”“大”，王弼注：“取其可言之稱，最大也。”河上公注：“高而無上，羅而無外，無所不包，故曰大也。”

⑥“逝”，王弼注：“行也，不守一大體而已，周行無所不至，故曰逝也。”河上公注：“無常處所也。”“遠”，王弼注：“極也。周無所不窮極，不偏于一逝，故曰遠也。”河上公注：“無所不通也。”“反”，王弼注：“不隨于所適其體，獨立，故曰反也。”河上公注：“言其遠不越絕，乃復在人身也。”錢鐘書雲：“反”有兩義。一者，正反之反，違反也；二者，往反（返）之反，回反（返）也。《老子》之“反”融貫兩義，即正反而合（《管錐篇》第二冊“老子王弼注”）。錢說可從。王弼注即注“正反之反”之義，河上公注即注“往返之反”之義，故兩者應合而觀之。

【譯文】

有物渾然一體，先于天地而存在。它威嚴肅穆，獨立不倚而永不衰竭，可以視爲天下萬物的始源。我不知道它的名字，就稱它爲“道”，又勉強稱它爲“大”。它大而無外而變動不居，變動不居而無所不達，無所不達而復歸本原。

【讀記】

老子探究和意欲言說的對象是世界萬物的始源。無論是“道”，還是“大”“逝”“遠”“反”都是標示、指謂這一始源的符號，是引導我們走近始源的綫索和門徑。在此意義上，它們同“邏各斯”“上帝”“絕對觀念”“此在”等等的作用完全是一樣的。

始源作爲形上學本體是無限性。而任何陳述、言說都是有限的。把形上學本體形下化，對不可言說之物進行言說，只能訴諸比喻、類比等一套特殊的語詞方式和表達方式。“道”“大”“逝”“遠”“反”是一種比喻，先后亦是一種比喻，都是爲了說明上的方便。譬如，道之先于天地萬物，與其說是一種時空上的在先，勿寧借用黑格爾的話來說是一種“概念上的在先”（《小邏輯》第163節），借以強調道對於天地萬

物的優先地位。因為始源作為一種永恒存在，在時空上不僅無起點，而且也不會有終點。

始源統攝了萬事萬物，統攝了一切時空，因而也統攝了現實界與非現實界。這樣，當我們一旦指向始源，就已由現實接近非現實，由此岸接近彼岸，由哲學接近宗教。所以，物質與精神的對立，以及由此而產生的唯物主義與唯心主義的分野，在這裡所能言指的已經有限了。這也就是在老子思想的詮釋方面存在的“唯物主義說”與“唯心主義說”兩個派別雖爭論已久却難決雌雄的原因。

不
久
堅
久
後
久
王
久
久
國
王
久
久
氏
王

位
一
氏
久
楚
望
楚
天
楚
後
楚
白
然

天大，地大，道大，王亦大。^①國中有四大焉，王居一焉。^②人法地，地法天，天法道，道法自然。^③

【校釋】

①此句帛乙本作“道大，天大，地大，王亦大。”王本作“故道大，天大，地大，王亦大。”

②“國”，《說文》：“邦也。”此句帛甲、乙本作“國中有四大，而王居一焉。”王本作“域中有四大，而王居其一焉。”

③王弼注：“法，謂法則也。人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。道不違自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，于自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。”《黃帝經·稱經》：“諸陽者法天，……諸陰者法地”。河上公注：“道性自然，無所法也。”

【譯文】

天大，地大，道大，侯王也大。國中有四大，而侯王是四大之一。人取法于地，地取法于天，天取法于道，而道法是自然的。

【讀記】

“道”作為形上學的本體，作為事物的始源，隱而無迹，樸而無名，不可得而法，故師法于道難矣（錢鐘書《管錐篇》第二冊，“老子王弼注”）。然而，勿寧說，老子學說的真實意義和恒久價值也正正在于此：它是對始源的一種表達、提撕和昭示；它在人們淡漠、遺忘乃至背離始源的情況下，以把人們重新引回始源，並使其盡量與始源合一為矢的。旁觀者清。在這一點上，德國哲學家雅斯貝爾斯或許比國人看得更清楚一些：“老子要說的是我們本性中的那個始源，那個被知性和意志掩蓋起來的始源。因此，他不是通過意志的威力來進行自我克制，而是對我們的本能進行一種深刻的檢驗。”“老子的出發點是完滿，或者說永恒，他由大全說到大全。假使人們將他話語中那些對象性內容直接當作可以認知的東西和行為準則，那末，它的意義也就失去了。”（卡爾·雅斯貝爾斯：《老子》）

【校釋】

①王本作“天地之間，其猶橐籥乎？”吳澄注：“橐籥，冶鑄所以吹風熾火之器也。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，包含周遍之體；籥象元氣，絪縕流行之用。”

【譯文】

天地之間不正象風箱一樣嗎？雖然空虛却不屈竭，越推拉它風量越大。

【讀記】

老子從“道體中空”引申出虛無之用。道體中空乃其用無窮，這是老子下文強調“至虛”、“守中”的本體論前提。“虛中”(而非“虛靜”)無疑是老子的一個重要思想，但從中似難以尋覓出某些研究者稱謂的虛無主義的印記，它也並非必然地導向虛無主義。

不食也。

至虛，恒也；守中，篤也。^①萬物方作，居
以觀復也。^②天道圓圓，各復其根。^③

【校釋】

①“虛”《廣雅釋詁》：“空也。”“中”，《說文》：“內也。”“篤”：誠，厚。河上公注：“行篤厚”。此句帛甲、乙本作“至虛極也，守靜篤也。”王本作“致虛極，守靜篤。”王本、帛本均作“靜”而不作“中”，疑為后世道家者流所改，以便與儒家相對立，因為孔子亦講“中”與“中庸”。

②“居”，《博雅》：“據也。”此句帛甲、乙本作“萬物旁作，吾以觀其復也。”王本作“萬物并作，吾以觀復。”疑王本、帛本中“吾”為“居”字之訛。

③《文子·自然》：“天道默默，輪轉無端。”此句帛甲、乙本作“夫物芸芸，各復歸于其根。”王本作“夫物芸芸，各復歸其根。”

【譯文】

達到了虛無，就能持久；持守住至中，就能深厚。

至虛恒也守中篤也
萬物方作居以觀復也
天道圓圓各復其根

【讀記】

道體圓象是老子對道之本性所作的最重要的說明之一。這一命題與前文言及的道“曰反(返)”以及下文提出的“返也者，道動也”的論斷詞異義同。“圓”着眼于靜，“返”着眼于動。“圓”着眼于結果，“返”着眼于過程。

起點爲“正”。“正”的否定爲“反”。返回起點意味着揚棄對“正”的否定，即揚棄“反”。因此，“返”爲反“反”，它作爲合題本身就包含着“反”這一否定環節。而“返”的實現就是“圓”。這樣，老子的“返”與黑格爾的“否定之否定”異曲而同工。“返”之于老子的“道”猶如“否定之否定”規律之于黑格爾的“絕對觀念”。

值得注意的是，雖然老子也明晰地表達出黑格爾稱之為否定之否定的規律的東西，然而他所運用的形式却與黑格爾迥然而異：如果說，后者全然是充溢着理性的，那末，前者則全然滲透着悟性。他們分別典型地代表了東西方的思維方式和文化精神。

木九盛

三
下

止又乞繪於元來國會

[illegible]

元 食 乞 勿 素 乞 元 未 遂 乞 勿 啓 乞 元 雷

其安也，易持也。^①其未兆也，易謀也。^②
其脆也，易判也。^③其幾也，易散也。^④為之于
亡有也，治之于其未亂。^⑤合抱之木，生于
毫末，九成之臺，作于累土，百仞之
高，始于足下。^⑥

【校釋】

①此句王本、河本作“其安易持”。河上公注：“安靜者易守持也。”

②此句王本、河本作“其未兆易謀”。河上公注：“未有形兆時易謀正也。”

③“判”，《說文》：“分也。”此句王本作“其脆易泮”，河本作“其脆易破”。

④“幾”，《說文》：“微也。”王本、河本作“其微易散”。河上公注：“其未彰著，微小易散去也。”

⑤此句王本、河本作“為之于未有，治之于未亂。”

⑥此句簡殘，據帛甲本補。帛甲本此句作“(合

抱之木，生于)毫末。九層之臺，作于累土。百仞之高，始于足下。”其殘字據王本補。

【譯文】

安穩的東西容易持守；未見兆端的東西容易圖謀；脆弱的東西容易破裂；細微的東西容易消散。做事要在未有時開始，治亂要在未亂時着手。合抱的粗樹，由細小的萌芽長成。九層的高臺，由每一筐土築就。百仞的高山，由脚下登起。

【讀記】

老子在這裡論及了黑格爾所稱之為的由量到質的轉化，論及了量憑借其機巧抓住質那種情形（黑格爾《小邏輯》第 108 節）。但或許這段話更能典型地代表老子的話語方式：訴諸直接性，訴諸感性直觀，訴諸感覺、知覺、表象，訴諸了悟，通過借喻、類比，將人們一步步引向始源。這裡，沒有明顯的邏輯，沒有明顯的“科學抽象”，沒有明顯的綜合、分析、判斷、推理。可是對象的本質依然被準確的捕捉住，並未有逃逸出認識的視野。站在當代理性主義的立場，“科學理性”的立場，人們或許有理由去指摘老子的論證的不科學、不嚴密，以及邏輯上的跳躍，如此等等；可

是，如果站在中國傳統思維方式的立場，站在古代先哲的立場，人們大概也同樣有理由去指摘現代理性主義思維方式的機械、刻板，科學主義化以及窒息思維的靈性，等等。其實，當代西方理性主義的思想方式與古代東方悟性主義的思維方式（如果可以這樣稱謂的話）均各有長短，應該得到互補和綜合。

簡文：古者聖人將建國，必先其民，後其身。其民之
 不可治者，不可治也。其民之可治者，可治也。
 古者聖人將建國，必先其民，後其身。其民之
 不可治者，不可治也。其民之可治者，可治也。
 古者聖人將建國，必先其民，後其身。其民之
 不可治者，不可治也。其民之可治者，可治也。

知之者弗言，言之者弗知。^①閉其兌，塞其門，和其光，同其塵，挫其銳，解其紛，是謂玄同。^②故不可得而親，亦不可得而疏；不可得而利，亦不可得而害；不可得而貴，亦不可得而賤。故為天下貴。^③

【校釋】

①此句帛甲乙本作“知者弗言，言者弗知。”王本作“知者不言，言者不知”。“知者不言”，王弼注：“因自然也。”河上公注：“知者貴行，不貴言也。”

②此句帛乙本作“塞其兌，閉其門，和其光，同其塵，挫其銳而解其紛，是謂玄同。”王本作“塞其兌，閉其門，挫其銳，解其分，和其光，同其塵，是謂玄同。”“玄同”，河上公注：“是謂與天同道也。”高亨謂“玄妙齊同”。蔣錫昌謂“無名之同”。似亦可解為“至同”，指謂與道合一的境界。

③《莊子·徐無鬼》：“故無所甚親，無所甚疏，抱德煬和，以順天下，此謂真人。”此段首句“故不可得而親”，帛乙本作“故不可得而親也。”

【譯文】

懂得的不言說，言說的不懂得。閉上眼睛，堵住嘴巴，含斂光耀，混同塵世，不露鋒芒，解脫紛擾，這就叫做“玄同”。這樣，人們固然不可能對他親近，但也不可能對他疏遠；固然不可能使他得利，但也不可能使他受害；固然不可能使他尊貴，但也不可能使他卑賤。所以，他能為天下的人所尊敬。

【讀記】

“玄同”體現了老子的人生哲學與處世哲學。它描述了這樣一種理想境界：在這種理想境界中，不僅人與自然合而為一，而且個體與社會也合而為一。同時，這種個體與社會的合一，又不是簡單的趨同，而是合而不同、卓而不群的：既能混同於塵世之中，又能擺脫塵世的諸種紛擾；既面對親疏、利害、貴賤等各種塵世矛盾，又能超越這諸種塵世矛盾之上。這種境界，既非入世，又非出世，既是入世，又是出世，可謂在入世與出世之間。

以正治邦，以奇用兵，以亡事取天下。^①
 吾何以知其然也？^②夫天多忌諱，而民彌叛。
 民多利器，而邦滋昏。^③人多知，而奇物滋起。
 法物滋彰，盜賊多有。^④是以聖人之言曰：我
 無事而民自富，我亡為而民自化，我好靜而民
 自正，我欲不欲而民自樸。^⑤

【校釋】

①《黃帝經·名理》：“故唯執道能虛靜公正，乃見福災，乃得名理之誠。”《論語》：“政者，正也。”《文子·上禮》：“以異為奇”。宋徽宗注：“正者道之常，奇者道之變，無事者道之真。”“以正治邦”句，王本、帛乙本作“以正治國”。

②此句帛甲乙本作“吾何以知其然也哉？”王本作“吾何以知其然哉？以此。”

③此二句帛甲本作“夫天下（多忌諱），而民彌貧。民多利器，而邦家滋昏。”王本作“天下多忌諱，而民彌貧。民多利器，國家滋昏。”簡本“夫天多忌諱”句，“天”后當脫一“下”字。“而民彌叛”，義長于

以正治邦，以奇用兵，以亡事取天下。
 吾何以知其然也哉？夫天多忌諱，而民彌叛。
 民多利器，而邦家滋昏。人多知，而奇物滋起。
 法物滋彰，盜賊多有。是以聖人之言曰：我無事而民自富，
 我亡為而民自化，我好靜而民自正，我欲不欲而民自樸。

王本、帛本的“而民彌貧”。

④此二句王本作“人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。”

⑤唐玄宗注：“無爲則清靜，故人自化。無事則不擾，故人自富。好靜則得性，故人自正。無欲則全和，故人自樸。此無事取天下矣。”此句帛乙本作：“是以聖人之言曰：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我欲不欲而民自樸。”王本作“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。”簡本、帛本的“欲不欲”義勝于王本的“無欲”，亦與前文的“聖人欲不欲”句相合。

【譯文】

用正氣治國，用昇術用兵，用“無事”治理天下。我何以知道這點呢？因爲我看到：天下的禁令越多，民衆越普遍地造反；民衆手中的利器越多，國家越陷入昏亂；人們越狡黠，邪惡的事物就越涌現；法規越森嚴，盜賊就越增加。所以聖人說：“我無爲，人民自然順化；我好靜，人民自然純正；我無事，人民自然富足；我欲人所不欲，人民自然純樸。

【讀記】

“以正治邦，以奇用兵，以亡事取天下”是老子治國、用兵的總綱領和總方略，可謂畫龍點睛，盡道天機。值得注意的是，孔子亦認爲：“政者，正也，子帥以正，孰敢不正？”（《論語·顏淵》）可見，在治國的大政方針上，孔子與老子的看法也是一致的。

含德之厚者，比于赤子。^① 蜚蠊蟲蛇弗
 螫，攫鳥猛獸弗扣。^② 骨弱筋柔而捉固。^③ 未知
 牝牡之合然怒，精之至也。^④ 終日呼而不憂，
 和之至也。^⑤ 和曰常，知和曰明。^⑥ 益生曰祥，
 心使氣曰強。^⑦ 物壯則老，是謂不道。^⑧

【校釋】

①“赤子”，《漢書·賈誼傳》。劉奉世注：“嬰兒體
 色赤，故曰赤子耳。”《康誥》：“若保赤子，惟民其康
 乂。”此句王本作“含德之厚，比于赤子。”

②“蜚”，簡文寫作“𧈧”。現發表釋文釋此字爲
 “蠅”，裘錫圭疑此字爲“蝟”。此字當爲“蠅”字簡寫。
 《說文》：“蠅，毒蟲也，象形。蠅，蠅或從虫。”邵瑛《群
 經正字》曰：今經典作“蠅”。但簡本“蠅”與“蠅”兩字
 并存連用，可見兩者并不是同一字。“蠅”，《說文》：
 “毒蟲也，丑轄切。”“蠅蠅”當泛指毒蟲類。“扣”，《集
 韻》、《韻會》、《正韻》：“擊也。”此句王本作“蜂蠅虺蛇
 不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。”帛甲、乙本作“蜂蠅虺蛇
 弗螫，攫鳥猛獸不搏。”

含德之厚者，比于赤子。蜚蠊蟲蛇弗
 螫，攫鳥猛獸弗扣。骨弱筋柔而捉固。
 未知牝牡之合然怒，精之至也。終日呼
 而不憂，和之至也。和曰常，知和曰明。
 益生曰祥，心使氣曰強。物壯則老，是
 謂不道。

③此句帛乙本作“骨筋弱柔而握固。”王本、帛甲本作“骨弱筋柔而握固。”

④此句帛乙本作“未知牝牡之會而媵怒，精之至也。”王本作“未知牝牡之合而全作，精之至也。”

⑤此句帛甲本作“終日號而不发，和之至也。帛乙本作“終日號而不嘍，和(之至也)。”王本作“終日號而不嘍，和之至也。”疑帛甲本“发”爲“憂”字，王本的“嘍”當爲“憂”字之訛。

⑥此句王本、帛乙本作“知和曰常，知常曰明”。河本“曰”均作“日”。但帛甲本與簡本相同。

⑦“祥”，吉凶之兆。吉兆謂“吉祥”，凶兆謂“凶祥”。《左傳》昭十八年：“鄭之未灾也，里析曰：將有大祥。”疏：“祥者，善惡之征，中庸。必有禎祥，吉祥也；必有妖孽，凶祥也。”“益生曰祥”，當指凶兆，即凶祥。《莊子·德充符》：“常因自然而不益生。”王弼注：“生不可益，益之則夭也。”

⑧此句帛甲本作“物壯即老，謂之不道，不道早已。”王本作“物壯則老，謂之不道，不道早已。”

【譯文】

含德深厚的人，有如初生的嬰兒。有毒的蟲蛇不蜇咬他，凶猛的鳥獸不襲擊他。他筋骨柔弱，但雙

手握得很牢固。他不知男女交合，但他的陰器却能勃起，這是因爲精氣充沛的緣故。他終日啼哭，但卻沒有憂慮，這是因爲心氣平和的緣故。心氣平和，叫做恒常。懂得心氣平和，叫做明智。刻意追求長生，叫做灾禍。憑恃意氣用事，叫做逞強。事物過于強壯則趨于衰老，這就是所說的不合于道。

【讀記】

老子以嬰兒喻德厚者，其隱含前提是性即德，故不失本性即葆有其德。可見老子主張一種性善說。《文子》卷九引：“老子曰：……以道本人之性，無衰穢。久湛于物，即忘其本。忘其本，即合于若性。”又引：“即民性善，民性善，即天地陰陽從而包之。”可以作爲參照。

人性論作爲有關人自身本質的認識的理論，是中國傳統哲學最核心、最重要的組成部分。在歷史上，以孟子爲代表的“性善論”、以荀子爲代表的“性惡論”、以告子爲代表的“性無善惡論”以及以世碩爲代表的“性有善惡論”，大體上表達了人性問題上幾種可能的、有代表性的觀點，各有其地位和意義。它們各自所強調的重心不同，其政治功用也有明顯差異。譬如，孟子言性善是爲施行“仁政”提供理論根

據，而荀子言性惡則是爲其法治主張進行論證。這一情形可以與西方的情況相參照：“西方古人言性惡則爲政主專制保守，言性善則爲政主自由進步，言性惡則乞靈于神明，言性善則自立于人定”（錢鐘書《管錐篇》第三冊，“全晉文八十六”）。

黑格爾認爲，性惡論比性善論說出了更偉大得多的思想（《法哲學原理》第18節）。其實，這一論斷也只是在一定意義上才是合理的，即惡作爲否定性，構成了事物發展的一個內在的、必要的環節。在另一種意義上，則勿寧說性善論比性惡論更深刻：它表述和肯定了人與“始源”的同一性。正是這種同一性，構成了“天人合一”的根據。

順便指出，孔子征引《康誥》中“如保赤子”之語（《大學》），又提出“率性之謂道”（《中庸》），這與老子態度相一致，可見，他實際上也是主張人性善的。馬克思強調共產主義是“人的自我異化的積極揚棄”，是“人向自身、向社會的人的復歸”（《1844年經濟學哲學手稿》），也不啻于主張了一種性善論的觀點。按照這一觀點，人性之惡即“人的本質的異化”，不過是歷史發展過程中一定階段上的產物和現象。

道
不
可
言
也

道
可
言
也
道
之
可
言
也
道
之
不可言也

道
可
言
也
道
之
不可言也
道
之
不可言也
道
之
不可言也

名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？^①甚愛必大費，厚藏必多亡。^②故知足不辱，知止不殆，可以長久。^③

【校釋】

①“病”，《廣雅釋詁》：“苦也。”王弼注：“尚名好高，其身不疏；貪貨無厭，其身必少。得名利而亡其身，何者爲病。”

②王本作“是故甚愛必大費，多藏必厚亡。”王弼注：“甚愛，不與物通；多藏，不與物散。求之者多，攻之者衆，爲物所病，故‘大費’‘厚亡’也。”河上公注：“甚愛色費精神，甚愛財遇禍害，所愛者少，所亡者多，故曰‘大費’”。“生多藏于府庫，死多藏于丘墓，生有攻劫之憂，死有掘冢探柩之患。”

③此句王本作“知足不辱，知止不殆，可以長久”，句首少“故”字。帛甲本同于竹簡本。河上公注：“知足之人，絕利去欲，不辱于身。”“知可止，則財利不累身，聲色不亂于耳目，則身不危殆也。”“人能知止足，則福祿在己，治身者神不勞，治國者民不擾，

故可長久。”

【譯文】

名聲與生命哪個親近？生命與財物哪個貴重？獲得名利與喪失生命哪個有害？過分的喜愛必然導致巨大的耗費，豐厚的貯藏必然導致過多的損失。所以，知道滿足就不會遭到屈辱，知道適可而止就不會帶來危險，這樣就能保持長久。

【讀記】

人最寶貴的是生命。生命的完善、完美是人生的最高目的和目標。一切“身外之物”，只有當它們有益于人的生命的完善、完美時才是有價值的和值得追求的。即使是名利，也只是完善的人生的一種副產品和手段；如果把它當成了追逐的目標（“甚愛”或“厚藏”），甚至損身害命，那確爲本末倒置、得不償失了。

返也者，道動也。^①弱也者，道之用也。^②
天下之物生于有，(有)生于無。^③

【校釋】

①此句帛甲、乙本作“反也者，道之動也”。王本作“反者，道之動”。“返”，王、帛本均作“反”。王弼注：“反其真也”，系注“反”爲“返”，強調“反”之“返”意。此句當和前文“大曰逝，逝曰遠，遠曰反”相參照。

②此句帛甲、乙本作“弱也者，道之用也。”王本作“弱者，道之用。”《文子》卷五：“夫道者原產有始，始于柔弱”。

③“有”爲簡本脫字，據帛乙本和王本補。此句王本、河本作“天下萬物生于有，有生于無。”帛乙本同于簡本。《文子》卷一：“有形者，遂事也。無形者，作始也。遂事者，成器也。作始者，樸也。……有形產于無形，故無形者有形之始也。”河上公注：“天地神明，蜎飛蠕動，皆從道生，道無形，故言生于無。”

返也者道動也
弱也者道之用也
天下之物生于有
(有)生于無

【譯文】

循環往復，是道的運動。至柔至弱，是道的應用。天下萬物產生于“有”，而“有”產生于“無”。

【讀記】

“道”作為萬物的始源而存在。但這種存在又無形無名，不可言說，是一種純粹無規定性的存在或“有”。因而，這種純粹無規定性的存在或“有”勿寧稱之為“無”。萬物作為“道”的產物而存在，這也是一種“有”。但這種“有”是那種直接的有規定性的“有”，是有形有名、可以指謂的“有”，即黑格爾所稱謂的那種“限有”或“此在”(Dasein)(《小邏輯》第89節)。所以，“天下之物生于有，有生于無”可以理解為：天下萬物都可以歸結為“有”，而這個“有”源自于“道”。可見，老子這句話既表達了邏輯的起點即人類認識的起點，又表述了現實的起點即歷史的起點。

柔至弱，是道的應用。天下萬物產生于有，而有生于無。

柴而盈之，不〈若其〉已。^①湍而群之，不可長保也。^②金玉盈室，莫能守也。^③貴富而驕，自遺咎也。^④功遂身退，天之道也。^⑤

【校釋】

①“柴”，簡文寫爲“𦵏”，現發表釋文釋爲“柴”，疑讀爲“殖”。“柴”字當爲“柴”字簡寫。“柴”，《說文》：“作𦵏”。“𦵏，積也。前智切。”“不若其已”，簡文爲“不不若已”，發表釋文疑“不若”爲“若其”二字筆誤，可從。此句王本、帛乙本作“持而盈之，不如其已。”河上公注：“持滿必傾，不如止也。”

②“湍”，疑借爲“遄”。“遄”，《玉篇》：“疾也，速也。”此句帛乙本作“𦵏而兌之，不可長葆也。”王本作“湍而稅之，不可長保。”

③此句帛甲本作“金玉盈室，莫之守也。”帛乙本作“金玉(盈)室，莫之能守也。”王本作“金玉滿堂，莫之能守。”河上公注：“嗜欲傷神，財多累身。”

④此句王本作“富貴而驕，自遺其咎。”河上公注：“夫富當賑貧，貴當憐賤，而反驕恣，必被禍害

也。”

⑤此句王本作“功遂身退，天之道。”河本爲“功成名遂身退，天之道。”河上公注：“言人所爲功成事立，名迹稱遂，不退身避位，則遇于害，此乃天之常道也。”

【譯文】

積聚盈滿，不如適可而止。迅疾聚斂，不能長久保持。金玉滿堂，難以持久守住。富貴而驕恣，必然給自己招來災禍。功業完成即隱退其身，這才符合天之常道。

【讀記】

物極必反。防止欲望過甚、至極的最高藝術則是“守中”，即“知足”、“知止”。但是，人似乎難以成爲自己欲望的主人，以致人欲的膨脹與個體生命的時限成反比而却與歷史的發展成正比。欲望的狡黠在於：它推動着人類的前進，從而也就加速着人類的死亡。它通過推動人類前進而加速人類滅亡。

乙 書

約入夏蓋我峯大得峯是山衆是山

象俟弓金

不_レ妄_二言_一曾_レ不_レ至_二可_レ也_一然_レ上_二也_一可_レ也

天士歸身之德也

治人事天莫若嗇。^①夫唯嗇，是以早(服)。^②是以早服，是謂(重積德)。^③重積德則無不克，無)不克則莫知其極。^④莫知其極，可以有國。^⑤有國之母，可以長(久)。^⑥是謂深根固柢)、長生久視之道也。^⑦

【校釋】

①“嗇”，《韓非子·解老》：“少費之謂嗇。”劉師培注：“省嗇”。

②“服”字爲簡文所無。觀上下文意，此處當脫此字，故補。此句王本作“夫唯嗇，是謂早服。”“早服”，《韓非子·解老》：“是從于道而服于理者也。”河上公注：“早，先也；服，得也。夫獨愛民財，愛精氣，則能先得天道也。”

③此處簡殘，“重積德”三字系據王本補。河上公注：“先得天道，是謂重積德于己也。”

④此處簡殘，“重積德則無不克，無”系據王本補。《韓非子·解老》：“積德而后神靜，神靜而后和

多，和多而后計得，計得而后能御萬物，能御萬物則戰易勝敵，戰易勝敵而論必蓋世，故曰：‘無不克’。無不克本于重積德，故曰：‘重積德則無不克。’戰易勝敵則兼有天下，論必蓋世則民人從。進兼天下而退從民人，其術遠，則衆人莫見其端末；莫見其端末，是以莫知其極。故曰：‘無不克則莫知其極’。”

⑤《韓非子·解老》：“不見其事極者爲能保其身、有其國。”

⑥此處簡殘，“久”字系據帛甲本、王本補。“母”，河上公注：“道也。”

⑦此處簡殘，“是謂深根固柢”系據帛甲本、王本補。此句王本作“是謂深根固柢，長生久視之道。”《呂氏春秋·重己》：“世之人主貴人，無賢不肖莫不欲長生久視。”高誘注：“視，活也。”河上公注：“深根固蒂者，乃長生久視之道。”

【譯文】

治理國家和順應自然，沒有比節制更爲重要的了。只有節制，才能及早服歸于道。及早服歸于道，就是積累深厚的德行。積累深厚的德行，就能無往而不勝。無往而不勝，就不知道它的窮盡。不知道它的窮盡，就可以安邦治國。有了安邦治國的根本，

【讀記】

老子強調“重積德”，鮮明地表達了以德爲本的思想。這與孔子講“據于德”(《論語·述而》)、與釋迦牟尼講“無量福德”(《金剛經》)皆同一。“重積德”體現了與“道”合一的實質，也體現了中國傳統文化的魂靈。中國傳統哲學的本體論、認識論、人生論等等，在本質上，均可歸結到“德”字，即歸結到倫理哲學、道德哲學。因此，亦可相應地名之爲倫理本體論、倫理認識論、倫理人生論，等等。它們都是一種特殊的倫理文化的結晶。這種古典的東方的倫理文化與西方近現代的科學文化大異其趣，所以，也就內含了一種互補與綜合的必然性。

學審曰然而復審曰然止或然止止

學者日益，為道者日損。^①損之或損，以至無為也。^②亡為而亡不為。^③絕學亡憂。^④

【校釋】

①此句帛乙本作“為學者日益，聞道者日(損)。”王本作“為學日益，為道日損。”河上公注：“學，謂政教禮樂之學也。日益者，情欲文飾日以益多。道，謂自然之道也。日損者，情欲文飾，日以消損。”

②此句王本作“損之又損，以至于無為。”河上公注：“損情欲，又損之，所以漸去。當恬淡如嬰兒，無所造為。”

③此句王本作“無為而無不為。”河上公注：“情欲斷絕，德與道合，則無所不施，無所不為也。”又，《淮南·道應訓》引作“漠然無為，而無不為也。”釋曰：“所謂無為者，不先物為也；所謂無不為者，因物之所為。”

④此句王本、帛乙本作“絕學無憂”，或被置于第十九章尾，或被置于第二十章首，均與上下文意不合。蔣錫昌云：“蓋‘為學’與‘為道’，立于相反之地

位；‘為學’即不能‘為道’，‘為道’即不能‘為學’。唯‘絕學’而后可以‘為道’，唯‘為道’而后天下安樂，故曰‘絕學無憂’也。”

【譯文】

求學，欲望文飾一天比一天增多；為道，欲望文飾一天比一天減少。減少又減少，最后達到“無為”。只有達到“無為”，才能做到“無不為”。拋棄欲望文飾的學問就免除了憂患。

【讀記】

老子“無為”主張的主旨是“無不為”。其意為：不妄自造為就能順“道”而為，順“道”而為就能無所不為。故這裡并不存在消極、宿命的色彩。反之，它要求的是一種主體與客體的自覺的統一，即要求主體能動地在“道”中贏取自身的自由。

【校釋】

①此句帛乙本作“唯與呵，其相去幾何？美與惡，其相去何若？人之所畏，亦不可以不畏人。”帛甲本作“唯與訶，其相去幾何？……”。王本作“唯之與呵，相去幾何？善之與惡，相去何若？人之所畏，不可不畏。”“呵”，當借爲“訶”，《廣雅釋詁》：“訶，怒也。”

②此句王本、帛甲、乙本均無“人”字。

③“何爲寵辱若驚?”的“若驚”二字,以及“是爲

有昇可和谷幾可夫与丑和谷可哉

个前宗太可山不宗入磐亭忒繫貞

大事哉
事可憂
憂國下
下民早
止災

繫後之武繫身羣厚

孝 申 登 陞 乙 乙 人 事 當 酉 登 乙 申 後 登 乙 申 成

納天下於可亡天下免各亡年而天下者可

乙復天下負

寵辱若驚”的“若”字爲簡文所脫，均系據帛甲、乙本和王本補。此句王本作“何謂寵辱若驚？寵爲下，得之若驚，失之若驚，是爲寵辱若驚。”河上公注：“身寵亦驚，身辱亦驚。……得寵榮驚者，處高位而臨深危也，貴不敢驕，富不敢奢。失者，失寵處辱也。驚者，恐禍重來也。”

④簡殘。“何爲貴大患”五字以及“何患？”的“患”字系據帛甲、乙本和王本補。河上公注：“吾所以有大患者，爲吾有身。有身，憂其勤勞，念其饑寒，觸情從欲，則遇禍害也。”司馬光云：“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。”

⑤簡殘“故貴爲身于”五字系據帛甲、乙本補。此句帛甲本作“故貴爲身于爲天下，若可以託天下矣。愛以身爲天下，如可以寄天下。”帛乙本作“故貴爲身于爲天下，若可以託天下矣。愛以身爲天下，如可以寄天下矣。”王本作“故貴以身爲天下，若可寄天下。愛以身爲天下，若可託天下。”河本作“故貴以身爲天下者，則可寄于天下。愛以身爲天下者，乃可以託于天下。”

【譯文】

應諾與呵斥，相差多遠？贊美與厭惡，有何區別？人們所畏懼的，也不能不畏懼。人們得寵和受辱都感到驚慌，重視災禍好像重視自己的身體。什麼叫做得寵和受辱都感到驚慌？寵爲恩澤施予下方，所以得寵也感到驚慌，失寵也感到驚慌。這就叫做得寵和受辱都感到驚慌。什麼叫做重視災禍好像重視自己的身體？我所以有大禍，是因爲我有這個身體。及至我沒有這個身體，哪還會有什么大禍呢？所以，重視天下象重視自己身體一樣，才可以把天下寄付給他。愛護天下象愛護自己身體一樣，才可以把天下委托給他。

【讀記】

身與心、肉與靈的矛盾是人生的基本矛盾之一。老子把身視爲憂患之源，這與佛家講“身爲苦本”（《大智度論·十方菩薩來釋論》）相契合。溯其緣由，人情物欲、生老病死皆因有身。古人解決身與心、肉與靈的矛盾的方法大致有：其一，修身息患，即訴諸各種養生手段，延命長生；其二，損身息患，即仇身絕物，甚至摧創感官，以絕欲源；其三，修心息患，即雖身處欲境，但“于事無心”（參閱錢鐘書《管錐篇》第二

上士聞道，勤能行于其中。^①中士聞道，若聞若亡。^②下士聞道，大笑之。^③弗大笑，不足以爲道矣。^④是以《建言》有之：明道如昧，遲道如𧈧，進道若〈如〉退。^⑤上德如谷，大白如辱，廣德如不足，建德如偷，質真如愉，大方亡隅，大器曼成，大音傲聲，天象亡形，道隱無名。^⑥夫唯道，善始且善成。^⑦

【校釋】

①帛乙本作“上(士聞)道，勤能行之。”王本作“上士聞道，勤而行之。”河上公注：“上士聞道，自勤苦竭力而行之。”

②王本、帛乙本作“中士聞道，若存若亡。”河上公注：“中士聞道，治身以長存，治國以太平，欣然而存之。退見財色榮譽，或於情欲而復亡之也。”

③王本作“下士聞道，大笑。”河上公注：“下士貪狠多欲，見道柔弱，謂之恐懼，見道質樸謂之鄙陋，故大笑之。”

④帛乙本作“弗笑，不足以爲道。”王本作“不笑，不足以爲道。”河上公注：“不爲下士所笑，不足以名爲道。”

⑤此處簡殘。“如𧈧”二字系接轉殘簡二十。“𧈧”，簡文作“𧈧”，或古惠切，音桂，霽韻；或徒回切，音隕，灰韻。在此句中當讀爲后者，通“隕”。隕，亦作墳、殯(頽)，衰敗之貌。《莊子·外物》：“隕(隕)然而道盡。”“遲”，《說文》：“徐行也。”《詩》曰：“行道遲遲。”“遲道如隕”意爲：徐行之道猶如衰敗之道一樣。此句帛乙本作“是以建言有之曰：明道如昧，進道如退，夷道如類。”王本作“故建言有之：明道若昧，進道若退，夷道若類。”簡本的“遲道如𧈧”義勝帛乙本的“夷道如類”和王本的“夷道若類”。簡本“進道若退”的“若”字當爲“如”字之誤，故改。

⑥此句兩處簡殘。“建德如偷”的“偷”字，“質真如愉”的“質”字，以及“道隱無名”的“隱無名”三字系據王本和帛乙本補。“偷”，《說文》：“苟且也。”“愉”，通“渝”，《說文》：“變污也。”“曼”，裘錫圭疑讀爲“趨(慢)”，此說可從。“傲”，此字簡文作“𡗗”，字形仍需待考，疑爲“𡗗”。“𡗗”，《說文》：“慢也。”今書作“傲”。傲，《正韻》：“慢也，倨也。”此句帛乙本作“上德如浴(谷)，大白如辱，廣德如不足，建德如(偷)，質

(真如渝),大方無隅(隅),大器免(晚)成,大音希聲,天象無刑(形),道褒無名。”王本作“上德若谷,大白若辱,廣德若不足,建德若偷,質真若渝,大方無隅,大器晚成,大音希聲,大象無形,道隱無名。”

⑦簡殘。此句系據帛乙本補。

【譯文】

上智的人聽了“道”,勤勉循其而行。中智的人聽了“道”,半信半疑。下智的人聽了“道”,大加嘲笑。不被大加嘲笑,“道”也就算不上“道”了。所以《建言》中說:光明的道好像暗昧,徐行的道好像衰頹,前進的道好像后退。崇高的德好像卑谷,至潔的白好像含垢,廣大的德好像不足,剛健的德好像苛偷,純真的質好像污濁,大的方正沒有楞角,大的器物較晚成形,大的聲音遲緩發出,天象沒有形迹,道幽隱而沒有名稱。然而只有道,能够善始又善終。

【讀記】

與“道”合一的認識論方面的障礙,在于不懂得“大道反相”,即道“曰反”或“返也者,道動也”的道理。事物臻于完善或近于完美,必已經過“否定之否定”的循環發展而復歸始端,從而顯露出與始端同一

的趨向。而人們往往易犯的錯誤恰恰在于,把這兩種不同的開端——單純的開端與經過循環過程以后向開端的復歸混淆起來,不懂得“明道如昧”之“昧”已不是一般意義上的“昧”,“遲道如賁(賁)”之“賁”已不是一般意義上的“賁”,“進道如退”之“退”已不是一般意義上的“退”,“上德如谷”之“谷”已不是一般意義上的“谷”,“大白如辱”之“辱”已不是一般意義上的“辱”,如此等等。

【校釋】

①“𡗗”，簡文作“𡗗”，現發表釋文判字形爲“𡗗”。應予以補充的是，“𡗗”即“𡗗”字簡寫（金文）。“𡗗”，通“務”。“務”，《說文》：“致力也”。“終生不𡗗”，意爲：終生無須苦求。此句帛甲、乙本和王本作“塞其兌，閉其門，終身不勤。”簡本的“𡗗”字似較帛、王本的“勤”字義長。河上公注：“門，口也，使口不妄言。”“兌，目也，目不妄視也。”

②“賽”(塞),疑爲“濟”字筆誤,故據帛甲、乙本和王本改。“逮”,當借爲“救”。現發表釋文釋“逮”。河上公注:開其兌,“開目視情欲也。濟,益也。益情欲之事,禍亂成也。”

【譯文】

關閉嗜欲的門戶，堵塞嗜欲的孔竅，就不會終身苦求。開放嗜欲的孔竅，迎縱其嗜欲之事，就會終身

元陽
元陰
元氣
元精
元神
元血
元神
元氣
元精
元神
元血
元神

不可救藥。

【讀記】

老子在這裡言及的仍是人欲這一大問題。人欲是人性之自然。人有六根，於是六根各有所悅，于是有七情六欲。對人欲强行閉塞、禁絕，不符合老子倡導的“道”的精神，亦不符合老子前文強調的“欲不欲”（見“聖人欲不欲”以及“我欲不欲而民自樸”句）即“欲不違逆自然之欲”的原則。故這裡講的“閉其門，塞其兌”，仍是講節欲而非禁欲、絕欲。從老子“見素保樸，少私寡欲”、“罪莫厚乎甚欲，咎莫僭乎欲得”等論述中可以清楚地看出，老子的真實意圖，在於主張“寡欲”，反對“甚欲”。而老子之所以反對“甚欲”，仍只是因為“甚欲”違背人之自然、違背“道”。

有關人欲牽涉到的最大問題似乎是：人能否成為自身欲望的主人？然而對這一問題的回答，又以另一個問題為前提：人如何才能成為自身欲望的主人？老子對此的回答是以道鎮欲（“化而欲作，將鎮之以無名之樸”）。人如果能做到以道鎮欲，人也就自然成為自身欲望的主人了。有意思的是，荀子也講到“以道制欲”，與老子的以道鎮欲的主張相契合：“君子樂得其道，小人樂得其欲。以道制欲，則樂而

不亂；以欲忘道，則惑而不樂。”（《荀子·樂論》）

今天，人們再次面臨這樣的歷史抉擇：抑或“以道制欲”，抑或“以欲忘道”。

大成若缺，其用不敝。^①大盈若盅，其用不窮。^②大巧若拙，大成〈贏〉若詘，大直若屈。^③燥勝滄，青勝然，清清〈靜〉為天下定。^④

【校釋】

①“敝”字，帛甲本作“幣”，王本、河本作“弊”。

②“盅”字，帛乙本、王本、河本作“冲”。“盈”與“盅”，《說文》：“盈，滿器也。”“盅，虛器也。”

③此句帛甲本作“大直如詘，大巧如拙，大贏如𦵏(𦵏)。”王本、河本作“大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。”帛乙本殘，尾句作“(大贏如)𦵏。”簡本“成”字當為“贏”字筆誤，故據帛甲本改。嚴遵《老子指歸·大成若缺》中有“贏而若𦵏”句，與帛甲、乙本意合，可為參考。“𦵏”，《集韻》：通作“𦵏”。“贏𦵏”，《荀子·非相》：“緩急贏𦵏。”楊倞注：“贏，余也。贏𦵏，猶言伸屈也。”

④“青”當讀為“靜”，“清清為天下定”句第二個“清”字亦當讀為“靜”。此句帛甲本作“𦵏(燥)勝寒，

清：天下定

但大成若拙，大巧若拙，大贏若𦵏，燥勝然

大直若屈，大巧若拙，大辯若訥，大直若屈

大成若

靚(靜)勝炁(熱),請(清)靚(靜)可以爲天下正。”王本、河本作:“躁勝寒,靜勝熱,清靜爲天下正。”

【譯文】

最完滿的東西好象欠缺,但它的作用却不會衰敗。最充盈的東西好象空虛,但它的作用却不會窮竭。最靈巧的東西好象笨拙,最大的盈餘好象虧損,最正直的東西好象彎曲。炎熱能克服寒冷,清靜能戰勝熱燥。清靜可以使天下得到安定。

【讀記】

此段前半部分仍論“大道反相”,邏輯上與前文“是以《建言》有之”一段相接。後半部分則言及“清靜”之旨。在簡本中,有數處論及到“清靜”: (1)“孰能濁以靜者,將徐清。”(2)“知足以靜,萬物將自定。”(3)“我好靜而民自正。”(4)“燥勝滄(寒),青(靜)勝然,清清(靜)爲天下定。”這說明司馬遷有關“李耳無爲自化,清靜自正”(《史記·老子韓非列傳》)的概括是準確的。

通觀《老子》一書,老子喜講“水”(江海、百谷、甘露等)、講“下”、講“靜”、講“母”、講“虛”、講“圓”、講“厚”、講“弱”、講“柔”、講“右”,等等,其思想極具女

性色彩,堪稱一種“母性哲學”。究其原因,這主要爲其研究和言說的對象所規定:“道”作爲事物的始源,純然是造物之母。

善建者不拔，善抱者不脫，子孫以其祭祀不絕。^①修之身，其德乃真。修之家，其德有余。修之鄉，其德乃長。修之邦，其德乃豐。修之天下，其德乃博。^②（以身觀身），以家觀家，以鄉觀鄉，以邦觀邦，以天下觀天下。^③吾何以知天下之然哉？以此。^④

【校釋】

①尾句帛乙本作“子孫以祭祀不絕。”王本、河本作“子孫以祭祀不輟。”“善建者不拔”，河上公注：“建，立也。善以道立身、立國者不可得引而拔也。”王弼注：“固其根而后營其末，故不拔也。”“善抱者不脫”，河上公注：“善以道抱精神者，終不可拔引解脫。”王弼注：“不貪於多，齊其所能，故不脫也。”

②簡殘，“其德乃博”系據帛乙本補。此句帛乙本作“修之身，其德乃真。修之家，其德有余。修之鄉，其德乃長。修之國，其德乃豐。修之天下，其德乃博。”王本作“修之於身，其德乃真。修之於家，其

下堅可白晉天

系白晉簡白群簡群白天下簡天

天二

修之身天學了牙後止群天學了牙後止

不之修止天學了牙後止第天學了牙後止

善建者善不拔善抱者善不脫以天祭祀

德乃余。修之於鄉，其德乃長。修之於國，其德乃豐。修之於天下，其德乃普。”《韓非子·解老》云：“身以積精爲德，家以資財爲德，鄉、國、天下均以民爲德。今治身而外物不能亂其精神，故曰：‘修之身，其德乃真。’真者，慎之固也。治家者，無用之物不能動其計，則資有余，故曰：‘修之家，其德有余。’治鄉者行此節，則家之有余者益衆，故曰：‘修之鄉，其德乃長。’治邦者行此節，則鄉之有德者益衆，故曰：‘修之邦，其德乃豐。’蒞天下者行此節，則民之生莫不受其澤，故曰：‘修之天下，其德乃普。’”

③簡殘，“以家觀”三字系據帛甲本和王本補。此句帛甲本作“以身(觀)身，以家觀家，以鄉觀鄉，以邦觀邦，以天……”。帛乙本作“以身觀身，以家觀(家，以國觀)國，以天下觀天下。”王本、河本作“故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。”諸本皆有“以身觀身”句，并與“修之身”句相對應，故知簡本脫“以身觀身”四字，現據諸本增補。

④簡殘，“下之然哉？以此。”六字系據帛乙本、王本補。此句帛乙本作“(吾何以知)天下之然茲(哉)？以此。”王本作“吾何以知天下然哉？以此。”

【譯文】

善于建樹的人，其建造物不能拔除；善于抱持的人，其抱持物不會脫落；對這樣的人，子孫將永遠祭祀、懷念他。用這個道理來修身，個人的“德”就會純真；用這個道理來修家，家庭的“德”就會充裕；用這個道理來修鄉，鄉村的“德”就會擴展；用這個道理來修國，國家的“德”就會豐厚；用這個道理來修天下，天下的“德”就會廣博。從一個人觀察其他的人，從一個家庭觀察其他的家庭，從一個鄉村觀察其他的鄉村，從一個國家觀察其他的國家，從一個世界觀察其他的世界。我怎么能知道天下的情况呢？就是用這個方法。

【讀記】

老子在這裡論及到個體與類的關係。他由個體推及到家庭群體和社會群體，再由家庭群體、社會群體推及到人類，既把個體作爲理論研究的起點，又把個體作爲現實實踐的起點。孔子講“修齊治平”(《大學》：“古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。”“身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。”)，與老子的思想相契合。由此觀之，今天人們所強調的“從我做起”，其文化淵源可謂長矣。

丙 書

大上干曾又上八即新營又八即泉又八即勇又計

下是 此又干計飲營又上言言見武身德和不言身

日我白外見古欠德營也又身錄八新干飲也又

學學群衆結... 〇〇〇〇

大上，下知有之；其次，親譽之；其次，畏之；其次，侮之。^①信不足安，有不信。^②猶乎其貴言也。^③成事遂功，而百姓曰：我自然也。^④故大道廢安，有仁義。六親不和安，有孝慈。邦家昏亂安，有正臣。^⑤

【校釋】

①此句帛甲、乙本作“太上，下知有之。其次，親譽之。其次，畏之。其次，侮之。”王本作“太上，下知有之。其次，親而譽之。其次，畏之，其次，侮之。”“大”，古文與“太”、“泰”通。陸德明《經典釋文》：“大，音泰”。蔣錫昌云：“‘太上’者，古有此語，乃最上或最好之誼。魏策：‘故爲王計：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。”

②此句王本作“信不足焉，有不信焉。”《經傳釋詞》：“曰安，猶‘何’也，‘焉’也。安，猶‘于’也。安，猶‘于是’也，‘乃’也，‘則’也。字或作案，或作焉。安，焉也，然也，語助也。”“信不足安有不信”句，或斷

句爲“信不足安，有不信”，“安”作“焉”，作語助詞；或斷句爲“信不足，安有不信”，“安”作“于是”。兩釋義一，皆通。

③此句帛乙本作“猶呵，其貴言也。”王本作“悠兮，其貴言。”

④此句帛甲、乙本作“成功遂事，而百姓謂我自然。”王本作“功成事遂，百姓皆謂我自然。”

⑤“亂”，簡殘缺失，系據帛本、王本補。“安”，字義參闕注②。河上公注：“大道廢不用，惡逆生，乃有仁義可傳道。……六親絕，親戚不和，乃有孝慈相牧養也。政令不行，上下相怨，邪僻爭權，乃有忠臣匡正其君也。”此句帛甲本作“故大道廢，案有仁義。智慧出，案有大僞。六親不和，案有孝慈。邦家昏亂，案有貞臣。”帛乙本作“故大道廢，安有仁義。智慧出，安有（大僞）。六親不和，安有孝慈。國家昏亂，安有貞臣。”王本作“大道廢，有仁義。智慧出，有大僞。六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣。”

【譯文】

上等的國君，人們僅知道他的存在；次等的，人們親近他、贊美他；再次等的，人們懼怕他；更次等的，人們輕侮他。國君誠信不足，人們自然不信任

他。好的國君并不輕易發號施令，事情成功了，百姓會說：我們本來就是這樣的。所以，大道廢棄了，才有仁義來輔助；家庭不和睦，才有孝慈來補救；國家昏亂了，才有忠臣來匡正。

【讀記】

在老子那里，大道盛行的社會狀態是最理想的社會狀態。在這樣的社會狀態中，是不需要用“仁”、“義”等這樣的概念來規範人們的行動的。但是，如果大道被廢棄、遺棄了，社會狀況變化了，那末，“仁”、“義”等道德規範也就有了存在的必要性和合理性，盡管這并不是理想的社會方案，而是不得已而為之。這樣，“仁”、“義”等諸概念在老子那里也有其獨有的地位：它們表現為一種彌補或補救大道衰敗和世風流變的手段和方略。（可參閱《文子》卷九：“廉耻陵遲，及至世之衰，用多而財寡，事力勞而養不足，民貧苦而忿爭生，是以貴仁。人鄙不齊，比周朋黨，各推其與，懷機械巧詐之心，是以貴義。男女群居，雜而無別，是以貴禮。性命之情，淫而相迫于不得已，即不和，是以貴樂。故仁義禮樂者，所以救敗也，非通治之道也。”）

傳統的觀點認為，孔子學說的核心是“仁”。可

是，實際上，這只是就孔子所研究、論述和強調的理論着重點來說才是對的。如果就諸概念在孔子心目中的等級和地位來說，那末，孔子所致力最高目標則顯然是“道”而不是“仁”。“朝聞道，夕死可矣！”（《論語·里仁》）沒有哪一句話能象這句話那樣充分、有力地體現和表達孔子的全部希冀與追求。從孔子的“修身立道”、“修道以仁”（《中庸》）的訓條中也可以看出，孔子講“仁”是服從和服務于“修道”、“立道”這一目標的。因此，在基本立場上，孔子與老子是一致的。

執大象，天下往。^①往而不害，安平大。^②
樂與餌，過客止。^③故道之出言，淡呵其無
味也。^④視之不足見，聽之不足聞，而不可既
也。^⑤

【校釋】

①“執”，簡文字形爲“執”，裘錫圭認爲當讀爲“設”，可備一說。河上公注：“執，守也。象，道也。聖人守大道，則天下萬物移心歸往之也。”

②河上公注：“萬物歸往而不傷害，則國家安寧而致太平矣。”

③河上公注：“餌，美也。過客，一也。人能樂美於道，則一留止也。”

④簡殘，“之出言”三字據帛甲、乙本補。此句帛甲、乙本作“故道之出言也，曰淡呵其無味也。”王本、河本作“道之出口，淡乎其無味。”河上公注：“道出于人口淡淡，非如五味有酸咸苦甘辛也。”王弼注：“言道之深大，人聞道之言，乃更不如‘樂與餌’應時感悅人心也。‘樂與餌’則能令過客止，而道之出言淡然

執大象天下往。往而不害。安平大。樂與餌。過客止。

此古俗

淡呵其無味也。視之不足見。聽之不足聞。而不可既也。

而不可既也。

無味。”

⑤此句帛甲、乙本作“視之不足見也，聽之不足聞也，用之不可既也。”王本作“視之不足見，聽之不足聞，用之不足既。”河本作“視之不足見，聽之不足聞，用之不可既。”河上公注：“足，德也。道無形，非若五色，有青黃赤白黑可得見也。道非若五音，有宮商角徵羽可得聽聞也。用道治國則國安民昌，治身則壽命延長，無有既盡時也。”

【譯文】

執守大道，天下人都來歸往。歸往而不受到傷害，于是國家平安、太平。音樂和美食能使過路的人停下腳步，而有關道的表達，却平淡得沒有味道。看起來不顯眼，聽起來不入耳，但用起來却受益無窮。

【讀記】

“道言無味”，道出了人的思想表達應該遵循的一般規律和應該趨向的最高境界。這是一個應該值得重視和挖掘的極其深刻的思想，是語言藝術和一切表達藝術的真諦。表達如同任何其他事物一樣，只有當它樸實無華、無任何人為文飾與雕琢時，它才是接近于“道”的。對此需要大加發揮。《黃帝經·稱

經》中有“至言不飾”之語，與老子的“道言無味”甚相契合。

君子居則貴左，用兵則貴右。^①故曰兵者
 不詳之器也，不得已而用之。^②錯纘為
 上，弗美也。^③美之，是樂殺人。^④夫樂殺人
 不可以得志于天下。^⑤故吉事上左，喪事上
 右。是以偏將軍居左，上將軍居右，言以喪禮
 居之也。^⑥故殺人衆，則以悲哀蒞之；戰勝，
 則以喪禮居之。^⑦

【校釋】

①《禮記·檀弓》：“二三子皆尚左”。鄭玄注：“喪，尚右，右，陰也。左尚吉，左，陽也。”朱謙之云：“《左傳》桓八年‘楚人尚左’，與老子‘君子居則貴左’、‘吉事尚左’之俗相合。”

②簡殘，“不祥之器也，不”系據帛甲本補。此句帛甲本為“故兵者非君子之器也，（兵者）不祥之器也，不得已而用之。”帛乙本作“故兵者非君子之器，兵者不祥之器也，不得已而用之。”王本、河本作“兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之。”

司子估影鼻居用所影鼻司古曰所
 及已不用之器 鄉升的止我我見歌止是樂許一太
 樂 乙鼻古約天下古吉象上居器象上
 是乙亥脂韋估居上脂韋估司吉乙加影豈估
 止見古年 影乙象象估止獸樂影乙
 加豈豈估止

③“錯”，簡文寫作“𦔻”，現發表釋文釋爲“𦔻”（恬）。此字當釋爲“錯”。“錯”，口簠銘寫作“𦔻”，邾公華鐘寫作“𦔻”，與簡文寫法略同。“錯”，通“厝”，《說文》：“厲石也。”“𦔻”，簡文寫作“𦔻”，現發表釋文釋此字爲“淡”。此字當釋爲“𦔻”。“𦔻”，《說文》：“慙也。紀庸切。通‘穀’”。“穀，張弩也。”帛甲本此字作“𦔻”，帛乙本此字作“𦔻”，均當通“𦔻”。“錯𦔻爲上，弗美也。”當意爲：崇尚武力，并非美事。此句帛甲本作“𦔻（錯）𦔻爲上，勿美也。”帛乙本作“𦔻（錯）𦔻爲上，勿美也。”王本、河本作“恬淡爲上，勝而不美。”疑王本、河本“恬淡”二字爲“錯𦔻”訛誤。

④此句帛甲、乙本作“若美之，是樂殺人也。”王本、河本作“若美之者，是樂殺人。”

⑤簡殘，“殺人不可”系據帛甲、乙本補。此句帛甲、乙本作“夫樂殺人不可以得志於天下矣。”王本、河本作“夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。”

⑥此句帛甲本作“是以吉事上左，喪事上右。是以偏將軍居左，上將軍居右。言以喪禮居之也。”帛乙本作“是以吉事（上左，喪事上右）。是以偏將軍居左，而上將軍居右。言以喪禮居之也。”王本作“吉事尚左，凶事尚右。偏將軍居左，上將軍居右。言以喪

禮處之。”河上公注：“‘吉事尚左’，左，生位也。‘凶事尚右’，陰道殺人。‘偏將軍居左’，偏將軍卑而居陽者，以其不專殺也。‘上將軍居右’，上將軍尊而居右者，言其主殺也。‘言以喪禮處之’，上將軍于右，喪禮尚右，死人貴陰也。”

⑦簡殘，“殺人衆”三字系據帛甲本補。“蒞”，通“逮”，又作“泣”。“逮”，《說文》：“臨也。”此句帛甲本作“殺人衆，以悲哀蒞之；戰勝，以喪禮處之。”帛乙本作“殺（人衆，以悲哀）蒞之。（戰）勝，而以喪禮處之。”王本作“殺人之衆，以哀悲泣之。戰勝，以喪禮處之。”王本“泣”字當爲“蒞”之訛。

【譯文】

君子平時以左方爲上，用兵打仗時就以右方爲上。兵器是不吉利的東西，不是君子所用的東西。要萬不得已時才使用它。崇尚厲石弓弩等武器，不是好事。如果把它當作好事，就是喜歡殺人。喜歡殺人的人，是不可能得志于天下的。所以吉慶的事情以左方爲上，凶喪的事情以右方爲上。偏將軍處在左邊，上將軍處在右邊，就是說，打仗要依照喪禮的形式來處置。所以，殺人衆多，就以悲哀的心情來對待；打了勝仗，就以喪禮的形式來處理。

在這裡，老子進一步發揮了他的“果而不強”的戰爭觀和軍事觀。戰爭、武力只是以“道”治理天下的一種手段，而且，是一種萬不得已才應採用的手段，是一種本質上就是消極的否定手段。老子將其視為“喪事”，並要求將其作為“喪禮”的形式來處置，足見老子對戰爭、武力的消極性的重視和他對此所持的否定性的態度。這堪稱一種充滿深刻智慧的“黑色幽默”。

此又舍辭之親之舍僅上聖之辭自古辭辭
 之辭辭古
 辭以辭辭辭辭辭
 此又辭之正約不辭盛之辭之是也
 一詞平詞平詞辭之辭辭平詞平詞平詞平詞
 此又辭之辭辭辭之辭辭辭之辭辭辭之辭辭

為之者敗之，執之者達之。^①聖人無為，故無敗也；無執，故無失也。^②慎終若始，則無敗事矣。人之敗也，恒于其且成也，敗之。^③是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆之所過。是以能輔萬物之自然，而弗敢為。^④

【校釋】

①“達”，簡文寫作“𡗗”，現發表釋文釋此字為“失”，字形判為“遊”。此字當釋為“達”，陶文作“𡗗”（《匋文編》）、“𡗗”（《古陶拓本》），小篆作“𡗗”，簡文又作“𡗗”、“𡗗”、“𡗗”等，字形均與此略同或相近。“達”，《說文》：“行不相遇也。從辵牽聲。……達或從大，或曰迭。”“迭”，從辵失，故可讀為“失”。此句帛乙本作“為之者敗之，執者失之。”王本作“為者敗之，執者失之。”

②簡殘，“無失也”三字系據帛甲本補。此句帛甲本作“（是以聖人無為）也，（故）無敗（也）；無執也，

故無失也。”帛乙本作“是以聖人無為（也，故無敗也；無執也，故無失也）。”王本作“是以聖人無為，故無敗；無執，故無失。”

③此句帛甲本作“民之從事也，恒于其（幾）成事而敗之，故慎終若始，則（無敗事矣）。”帛乙本作“民之從事也，恒于其（幾）成而敗之，故曰：‘慎終若始，則無敗事矣。’”王本作“民之從事，常于幾成而敗之，慎終如始，則無敗事。”

④簡殘，“聖”字系據帛乙本和王本補。此句帛甲本作“（是以聖人）欲不欲，而不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過；能輔萬物之自（然，而）弗敢為。”帛乙本作“是以聖人欲不欲，而不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過；能輔萬物之自然，而弗敢為。”王本作“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，而不敢為。”

【譯文】

違逆自然作為必然失敗，違逆自然執求必然喪失。聖人不違逆自然而作為，所以就不會失敗；不違逆自然而執求，所以就不會喪失。如果人們在事情完結時仍像開始時那樣謹慎，那末就不會有失敗的事情發生。人們做事失敗，往往是在事情快要成功

的時候，(由于不謹慎)，最后失敗了。所以聖人所欲求的正是常人不欲的，而并不看重難得的身外之物；聖人所學習的正是常人不學的，以便矯正衆人反本爲末的過失。所以聖人能够輔助萬物的自然本性，而不敢逆其而爲。

【讀記】

此段內容在“甲”書中已出現過一次，但文字上略有不同(參閱“甲”書中相關段落)。這一情況表明，“丙”書中的此段文字當錄自《老子》其他的抄本，有其他的文本來源。

附 錄

竹簡《老子》本文實錄

甲

陰智弃卞民利百怀陰攷弃利規惻亡又陰
僞弃慮^① 民復孝^② 子三言以爲史^③ 不足或
命之或曉豆見素^④ 保業少△寡^⑤ 欲江海所
以爲百浴王以其能爲百浴下是以能爲百浴王
聖人之在民前也以身後之其在民上也以言下
之其在民上也民弗厚也其在民前也民弗害也
天下樂進而弗詘以其不靜也故天下莫能與之
靜皐莫厚曉甚欲咎莫僉曉谷得化莫大曉不智
足智足之爲足此亘足矣以衍差人室者不谷以

① 慮，現發表釋文釋“慮”，裘錫圭釋“詐”。

② 孝，現發表釋文字形判“季”。

③ 史，現發表釋文釋“弁”，讀“辨”。

④ 素，現發表釋文字形判“索”。

⑤ 寡，現發表釋文字形判“須”。

兵強於天下善者果而已不以取強果而弗發果而弗喬果而弗稊是胃果而不強其事好長古之善爲士者必非溺玄造^①深不可志是以爲之頌夜曉奴冬涉川猷曉其奴悞四哭敢曉其奴客覲曉其奴憚屯曉其奴樸屯曉其奴濁竺能濁以青^②者牖舍清竺能畝^③以逆^④者牖舍生保此衍者不谷堂^⑤呈爲之者敗之執之者遠之是以聖人亡爲古亡敗亡執古亡遂^⑥臨事之紀訢^⑦冬女怡^⑧此亡敗事矣聖人谷不谷不貴難得之貨孝不孝復衆之所往是古聖人能專萬勿之自然而弗能爲衍亘亡爲也侯王能守之而萬勿牖自憊憊而維復牖貞之以亡名之歟夫亦牖智足智以青^⑨萬勿牖自定爲亡爲事亡

① 造，現發表釋文釋“達”。

② 青，現發表釋文字形判“束”。

③ 畝，現發表釋文字形判“庀”，疑爲“安”。

④ 逆，現發表釋文字形判“迂”。

⑤ 堂，現發表釋文釋“端(尚)”。

⑥ 遂，現發表釋文釋“遯(失)”。

⑦ 訢，現發表釋文釋“誓”。

⑧ 怡，現發表釋文字形判“忛”。

⑨ 青，現發表釋文字形判“束”。

事未亡未大少之多惕必多壘是以聖人猷壘之古終亡壘天下皆智敫之爲敫也亞已皆智善此其不善已又亡之相生也壘惕之相成也長崱之相型也高下之相涅也音聖之相和也先後之相墮也是以聖人居亡爲之事行不言之孝萬勿侵而弗怡^①也爲而弗志也成而弗居天唯弗居也是以弗去也道恒亡名僕唯妻天陸弗敢臣侯王女能獸之萬物將自賓天陸相會^②也以逾甘零民莫之命天自均安詒^③制^④又名名亦既又夫亦牖智止智止所以不詒^⑤卑道之在天下也猷少浴之與江海

又物^⑥蟲成先天陸生敫繆蜀立不亥可以爲天下母未智其名孳^⑦之曰道虐弱爲之名曰大大曰逝^⑧逝曰遠遠曰反天大陸大道

① 怡，現發表釋文字形判“忛”。

② 會，現發表釋文釋“合”。

③ 詒，現發表釋文釋“訢”。

④ 制，現發表釋文字形判“折”。

⑤ 詒，現發表釋文字形判“訢”。

⑥ 物，現發表釋文字形判“牖”。

⑦ 孳，現發表釋文字形判“孳”。

⑧ 逝，字形待考。現發表釋文字形判“瀉”。

大王亦大國中又四大安王尻一安人法陸陸法
天天法道道法自然天陸之勿其猷囿筐與虛而
不屈適而愈出

至虛亘也獸中簞也萬勿方隻居以須復也
天道員員各復其董

其安也易朱也其未茆也易惛也其霏也易
畔也其幾也易後也爲之於其亡又也給^① 之
於其未亂合□□□□□□□末九成之臺
作^② □□□□□□□□足下智之
者弗言言之者弗智閱其逆賽其門和其光迴其
斲割其竅解其紛是胃玄同古不可得而新亦不
可得而疋不可得而利亦不可得而害不可得而
貴亦可不可得而蔑古爲天下貴以正之邦以奇
用兵以亡事取天下虛可以智其然也夫天下多
期章而民爾畔民多利器而邦慈昏人多智而戢
勿慈記法勿慈章規惻多又是以聖人之言曰我
無事而民自福我亡爲而民自蠹我好青而民自

① 給，現發表釋文字形判“綢”。

② 作，現發表釋文字形判“甲”。

正我谷不谷而民自樸蠡惠之厚者比於赤子
蠶^① 蠶蟲它弗蠶攫鳥猷獸弗扣骨溺董祿而
捉固未智牝戊之合然惹精之至也終日號而不
惠和之至也和曰景^② 智和曰明瞋生曰兼心
史^③ 燮曰勇勿蹙則老是胃不道名與身簞新
身與貨簞多貴與貞簞疔甚悉必大賢厚^④ 賢
必多貞古智足不辱智止不怠可以長舊返也者
道僮也溺也者道之甬也天下之勿生於又生於
亡朱而涅之不不若已湍而羣之不可長保也金
玉涅室莫能獸也貴福喬自遺咎也攻述身退天
之道也

① 蠶，現發表釋文釋“蠅”，裘錫圭疑釋爲“蝟”。

② 景，現發表釋文字形判“景”。

③ 史，現發表釋文字形判“史”。

④ 厚，現發表釋文字形判“厠”。

乙

給人事天莫若嗇夫唯嗇是以景是以景備是胃……不克不克則莫智其互莫智其互可以又邲又邲之母可以長……長生舊視之道也學者日益爲道者日員員之或員以至亡爲也亡爲而亡不爲陰學亡惠唯與可相去幾可豈與亞相去可若人之所裨亦不可以不裨人慙辱若纓貴大患若身可胃慙辱爲下也得之若纓達^①之若纓是胃慙辱纓□□□□□若身虛所以又大患者爲虛又身返虛亡身或□□□□□爲天下若可以庀天下矣悉以身爲天下若可以達天下矣

上士昏道堇能行於其中中士昏道若昏若亡下士昏道大矣之弗大矣不足以爲道矣是以建言又之：明道女亨遲道女獮^② □道若退

① 達，現發表釋文字形判“遊”。

② 女獮，據殘簡二十號補釋，現發表釋文空缺。

上惠女浴大白女辱生惠女不足建惠女□□
貞女愉大方亡禺大器曼成大音界^① 聖天象
亡莖道……

閱其門賽其逆終身不忸啟其逆賽其事終身不逮^② 大成若夬其甬不幣大涅若中其甬不穿大攷若拙大成若詘大植若屈臬勅蒼青勑然清清爲天下定善建者不拔善休者不兌子孫以其祭祀不屯攸之身其惠乃貞攸之豕其惠又舍攸之向其惠乃長攸之邦其惠乃奉攸之天下□□□□□□豕以向觀向以邦觀邦以天下觀天下虛可以智天□□□□□

① 界，字形待考。裘錫圭疑爲“祇”。

② 逮，現發表釋文釋“逮”。疑爲“逮”。

丙

大上下智又之其即新與之其既悞之其即
 禿之信不足安又不信猷曉其貴言也成事述社
 而百眚曰我自然也古大道發安又急義六新不
 和安又孝孳邦豕昏亂安又正臣

執^① 大象天下往往而不害安坪大樂與
 餌恣客止古道之出言淡可其無味也視之
 不足見聖之不足歸而不可既也

君子居則貴左甬兵則貴右古曰兵者不
 祥之器也不得已而甬之錯^② 纘爲上弗媿
 也媿之是樂殺人夫樂殺不可以得志於天
 下古吉事上左喪事上右是以卞牖軍居左上牖
 軍居右言以喪豐居之也古殺人衆則以恣
 悲位之戰勦則以喪豐居之

① 執，裘錫圭認爲此字當釋“執”，讀“設”。

② 錯，現發表釋文釋“鈛”，疑讀爲“恬”。

爲之者敗之執之者達^① 之聖人無爲古
 無敗也無執古無達也訢終若詒^② 則無敗事
 矣人之敗也亘於其戲成也敗之是以聖人欲
 不欲不貴壘得之貨學不學復衆之所逃是以能
 補塙勿之自然而弗敢爲

① 達，現發表釋文字形判“遊”。

② 詒，現發表釋文字形判“訶”。

竹簡《老子》本文釋文

(本釋文依據本人校勘的竹簡《老子》本文)

甲

絕智弃辯，民利百倍。絕巧弃利，盜賊亡有。絕僞弃慮，民復孝慈。三言以爲使不足，或命之，或呼囑：見素保樸，少私寡欲。江海所以爲百谷王，以其能爲百谷下，是以能爲百谷王。聖人之在民前也，以身後之；其在民上也，以言下之。其在民上也，民弗厚也；其在民前也，民弗害也。天下樂進而弗厭。以其不爭也，故天下莫能與之爭。罪莫厚乎甚欲，咎莫僣乎欲得，禍莫大乎不知足。知足之爲足，此恒足矣。以道佐人主者，不欲以兵強於天下。善者果而已，不以取強。果而弗伐，果而弗驕，果而弗矜，是謂果而不強，其事好。長古之善爲士者，必微溺玄造，深不可識，是以爲之容：豫乎若冬涉川，猶乎其若畏四鄰，儼乎其若客，渙乎其若釋，敦乎其若樸，沌乎其若濁。孰能濁以靜者，將徐清。孰能反以逆者，將徐生。保此道者不欲當盈。爲之者敗之，執之者遠之。是以聖人亡爲故亡敗，亡執故亡遂。臨事之際，訢終如始，此亡敗事矣。聖人欲不欲，不貴難得之貨，教

不教，復衆之所過。是故聖人能輔萬物之自然而弗能爲。道恒亡爲也，侯王能守之，而萬物將自化。化而欲作，將鎮之以亡名之樸。夫亦將知足，知(足)以靜，萬物將自定。爲亡爲，事亡事，味亡味。大少之多，易必多難。是以聖人猶難之，故終亡難。天下皆知美之爲美也，惡已。皆知善，此其不善已。有亡之相生也，難易之相成也，長短之相形也，高下之相呈也，音聲之相和也，先后之相隨也。是以聖人居亡爲之事，行不言之教。萬物作而弗始也，爲而弗恃也，成而弗居。夫唯弗居也，是以弗去也。道恒亡名樸，雖微，天地弗敢臣。侯王如能守之，萬物將自賓。天地相會也，以逾甘露。民莫之命，天自均安。始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。譬道之在天下也，猶小谷之與江海。

有物混成，先天地生，敝穆獨立不改，可以爲天下母。未知其名，字之曰道，吾強爲之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰返。天大，地大，道大，王亦大。國中有四大焉，王居一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。天地之間其猶橐籥與？虛而不屈，動而愈出。

至虛，恒也；守中，篤也。萬物方作，居以須復也。天道圓圓，各復其根。

其安也，易持也。其未兆也，易謀也。其脆也，易判也。其幾也，易散也。爲之於其亡有也，治之於其未亂。合抱之木，生於毫末。九層之臺，作於累土。百仞之高，始於足下。知之者弗言，言之者弗知。閉其兌，塞其門，和其光，同其塵，挫其銳，解其紛。是謂玄同。故不可得而親，亦不可得而疏；不可得而利，亦不可得而害；不可得而貴，亦不可得而賤。故爲天下貴。以正治邦，以奇用兵，以亡事取天下。吾何以知其然也？夫天下多忌諱，而民彌叛。民多利器，而邦滋昏。人多智，而奇物滋起。法物滋彰，（而）盜賊多有。是以聖人之言曰：我無事而民自富，我亡爲而民自化，我好靜而民自正，我欲不欲而民自樸。含德之厚者，比於赤子：蜚虺蟲蛇弗螫，攫鳥猛獸弗扣，骨弱筋柔而捉固。未知牝牡之合然怒，精之至也。終日號而不憂，和之至也。和曰常，知和曰明。益生曰祥，心使氣曰強，物壯則老，是謂不道。名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？甚愛必大費，厚藏必多亡。故知足不辱，知止不殆，可以長久。返也者，道動也。弱也者，道之用也。天下之物生於有，（有）生於亡。柴而盈之，不若（其）已。湍而群之，不可長保也。金玉盈室，莫能守也。

貴富（而）驕，自遺咎也。功遂身退，天之道也。

乙

治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是以早（服）。是以早服，是謂重積德。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也。學者日益，爲道者日損。損之或損，以至亡爲也。亡爲而亡不爲。絕學亡憂。唯與呵，相去幾何？美與惡，相去何若？人之所畏，亦不可以不畏。人寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱（若驚）？寵爲下也。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。及吾亡身，何患？故貴以身于爲天下，若可以託天下矣。愛以身爲天下，若可以寄天下矣。

上士聞道，勤能行於其中。中士聞道，若聞若亡。下士聞道，大笑之。不大笑，不足以爲道矣。是以《建言》有之：明道如昧，遲道如瞶，進道若退。上德如谷，大白如辱，廣德如不足，建德如偷，質真如渝。大方亡隅，大器慢成，大音傲聲，天象亡形，道隱無名，夫唯道善始且善成。

閉其門，塞其兌，終身不吝。啟其兌，〈濟〉其事，終身不救。大成若缺，其用不敝。大盈若盅，其用不窮。大巧若拙，大〈贏〉若誦，大直若屈。燥勝滄，清勝然，清靜爲天下定。善建者不拔，善抱者不脫，子孫以其祭祀不絕。修之身，其德乃真。修之家，其德有餘。修之鄉，其德乃長。修之邦，其德乃豐。修之天下，其德乃博。（以身觀身），以家觀家，以鄉觀鄉，以邦觀邦，以天下觀天下。吾何以知天下之然哉？以此。

丙

太上，下知有之。其次，親譽之。其次，畏之。其次，侮之。信不足安，有不信。猶乎其貴言也。成事遂功，而百姓曰我自然也。故大道廢安，有仁義。六親不和安，有孝慈。邦家昏亂安，有正臣。

執大象，天下往。往而不害，安平太。樂與餌，過客止。故道之出言，淡呵其無味也。視之不足見，聽之不足聞，而不可既也。

君子居則貴左，用兵則貴右。故曰兵者不詳之器也，不得已而用之。錯弊爲上，弗美也。美之，是樂殺人。夫樂殺不可，以得志於天下。故吉事上左，喪事上右。是以偏將軍居左，上將軍居右，言以喪禮居之也。故殺人衆，則以哀悲莅之；戰勝，則以喪禮居之。

爲之者敗之，執之者達之。聖人無爲，故無敗也；無執，故無達也。慎終若始，則無敗事矣。人之敗也，恒於其且成也，敗之。是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆之所過。是以能輔萬物之自然，而弗敢爲。

《太一生水》本文實錄

大一生水水反補大一是以成天天反補大一是以成陰天陰□□□也是以成神明神明復相補也是以成含易含易復相補也是以成四時四時復補也是以成倉然倉然復相補也是以成溼澡溼澡復相補也成戢而止古戢者溼澡之所生也溼澡者倉然之所生也倉然者四時者含易之所生含易者神明之所生也神明者天陰之所生也天陰者大一之所生也是古大一贊於水行於時迺^①而或□□□□塙勿母罷塊罷涅以忌爲塙勿經此天之所不能殺陰之所不能釐含易之所不能成君子智此之胃

天道貴溺雀成者以益生者伐於鶩責於

下土也而胃之陰上燹也而胃之天道亦其忒也青昏其名以道從事者必忒其名古事成而

① 迺，此字字形釋“迺”可疑，待考。

身長聖人之從事也亦忤其名古社成而身不剔
 天陸名忤并立古悠其方不思相□□□□
 於西北其下高以踴陸不足於東南其上□□
 □□□□者又余於下不足於下者又余
 於上

《太一生水》本文釋文

太一生水，水反輔太一，是以成天。天反輔太一，是以成地。天地復相輔也，是以成神明。神明復相輔也，是以成陰陽。陰陽復相輔也，是以成四時。四時復(相)輔也，是以成滄然。滄然復相輔也，是以成溼燥。溼燥復相輔也，成歲而止。故歲者，溼燥之所生也。溼燥者，滄然之所生也。滄然者，(四時之所生也)。四時者，陰陽之所生(也)。陰陽者，神明之所生也。神明者，天地之所生也。天地者，太一之所生也。是故太一藏於水，行於時。迺而或□，□□□萬物母。一缺一盈，以己^①爲萬物經。此天之所不能殺，地之所不能厘，陰陽之所不能成。君子知此之謂……

天道貴弱，奪^②成者以益生者，伐於強，責於……

① 己，現發表釋文釋“紀”。裘錫圭疑讀爲“己”。從裘說。

② 奪，簡文作“雀”。現發表釋文釋“爵”。裘錫圭疑讀爲“削”。

下，土也，而謂之地。上，氣也，而謂之天。道亦其字也。請問其名。以道從事者必託其名，故事成而身長。聖人之從事也，亦託其名，故功成而身不傷。天地名字并立，故過其方，不思相□，天不□足於西北，其下高以強。地不足於東南，其上□□□。不足於上者，有餘於下；不足於下者，有餘於上。