

浅析《老子》中的慈爱思想

郑欣妍

华南师范大学哲学与社会发展学院, 广东 广州

收稿日期: 2026年5月12日; 录用日期: 2026年6月4日; 发布日期: 2026年6月17日

摘要

《老子》并非不“慈爱”。通过考察郭店简本与今本中“爱”与“慈”的含义可知:“爱”指向对自身与天下的珍重,其负面效果源于“甚”而非“爱”本身;“慈”作为“三宝”之首,体现为“啬爱”——爱而不用,顺其自然。老子之“慈爱”不同于儒家从亲亲推扩而出的仁爱,而是以道之“生而不有”为根基的无差别的关怀。

关键词

《老子》, 慈爱, 啬爱

A Brief Analysis of Compassionate Love in the *Laozi*

Xinyan Zheng

School of Philosophy and Social Development, South China Normal University, Guangzhou Guangdong

Received: May 12, 2026; accepted: June 4, 2026; published: June 17, 2026

Abstract

Laozi does not exclude the idea of “compassionate love” (ci'ai). An examination of the meanings of “love” (ai) and “compassion” (ci) in the Guodian bamboo slip manuscripts and the received text reveals that “love” signifies cherishing both the self and the world, with its negative effects arising from excessiveness rather than love itself. “Compassion”, as the foremost of the “three treasures”, embodies “frugal love” (se'ai)—loving without interfering and following spontaneity. Unlike the Confucian notion of benevolent love, which expands from kinship, Laozi's compassionate love is grounded in the Dao's principle of “giving life without possessing” and represents an undifferentiated form of care.

Keywords

Laozi, Compassionate Love, Frugal Love

Copyright © 2026 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

关于《老子》是否具有慈爱思想，学界一直存在不同看法。一方面，有学者注意到《老子》中有“慈”“爱”等字眼出现，认为老子并非不讲爱；另一方面，也有学者指出，《老子》主张“绝仁弃义”，对仁义持批判态度，因此不可能提倡慈爱。造成这种分歧的原因，一是《老子》文本存在版本差异，二是“爱”与“慈”在书中出现不多，容易被忽视。本文从文本分析入手，考察郭店简本与今本中“爱”与“慈”的含义，并在此基础上，阐发“啬爱”这一核心概念的理论内涵，揭示其与“无为”“自然”“不争”等道家核心概念的有机联系，通过与儒家仁爱的比较，揭示老子慈爱思想的特殊之处。

2. 《老子》中“爱”的含义辨析

《老子》郭店简本中“爱”字共出现两次，这两处都与今本相对应，为我们的分析提供了可靠的文本依据。第一处是甲本简文“甚爱必大费，厚藏必多亡”[1]，对应今本第四十四章。这句话的前文是“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？”可见老子在这里讨论的是名、身、货三者的关系，核心问题是：人在面对名誉、财富和自身生命时，应该如何取舍？

王弼注将此处的“爱”解为“吝惜”，意思是过分吝惜财物、不肯与人分享，反而会导致更大的耗费[2]。这个解释抓住了“甚爱”的一个方面——对财物的过度执着。河上公注则进一步拓展了“爱”的对象，认为“爱色”会消耗精神，“爱财”会遭遇祸患。他把“爱”与欲望联系起来，指出过度的爱会导致精神与物质的双重损耗[3]。陈鼓应将此句译为“过于爱名就必定要付出很大的耗费”，把“爱”的对象指向了名誉，与上文“名与身孰亲”形成直接对应[4]。

综合这些解释来看，此处“甚爱”可以分解为三种情况：吝惜财物、纵容欲望、看重名誉。无论哪种情况，问题的关键都不在于“爱”本身，而在于“甚”——也就是过分、过度。老子并不是说爱财不对、爱名不对，而是说过分地爱财、爱名，一定会带来更大的损失。这个区分非常重要。

《老子》并非一概否定“爱”，而是批判过度的、偏执的爱。许建良认为，老子的“慈爱”相较于儒家的慈孝、仁慈，以公平、情感的自然流露为特征，其理论依据在天、地、人、道的自然规则，其实质在于他人优位的价值取向和整体联系性的强调[5]。这一论断虽抓住了“自然”这一要点，但将“慈爱”与“公平”直接关联，可能带有现代价值观念的投射。在《老子》原文中，“慈”的核心关切并非分配意义上的公平，而是“生而不有”式的包容与任由。相较之下，谢阳举“圣人不积”与“损有余补不足”的概括[6]更为贴近《老子》文本的脉络，将慈爱落实为一种资源平衡的制度性安排，而非仅仅是情感的公平流露。本文倾向于后一种理解，并以此为基础进一步展开。这与儒家“过犹不及”的思想有某种表面的相似，但背后的哲学根基不同。儒家的“中”强调的是伦理行为的适度调节，讲究在具体情境中找到恰当的分寸。而老子的“甚”之批判指向的是对自然状态的偏离。所谓“自然状态”，就是事物按照自身本性生存发展的状态，不需要人为的干预和强加。任何人为的过度执着，无论是爱财、爱名还是纵欲，都会使人背离道的运行轨迹，打乱事物自身的秩序。

因此,《老子》所肯定的不是一般意义上的爱,而是一种不执着、不占有、不干预的爱,也就是后文要详细讨论的“啬爱”。这种爱不是不要爱,而是一种更根本的爱——它不表现在外在的占有和控制上,而是表现在对事物自身发展规律的尊重上。

第二处是《老子》第五十九章:“治人事天莫若啬。”这里的“啬”是爱惜、保养的意思。王弼注说:“啬,农夫。农,人之治田,务去其殊类,归于齐一也。全其自然,不急其荒病。”^[2]这个解释很有意思。王弼把“啬”比作农夫种田——农夫要去除杂草,使田地整齐划一,但又要保全土地的自然状态,不急于处理那些看似荒芜的地方。可见,“啬”不是消极的吝啬,而是一种积极的保养:保全事物的自然状态,不急于干预其生长过程,其本质是“爱而不用”。

这里的“用”在《老子》语境中常带有工具性色彩,如第十一章所说“有之以为利,无之以为用”,“用”指的是把某物当作工具来利用。而“啬爱”恰恰拒绝了这种工具性的对待方式,使爱成为一种纯粹的、无目的的关切。这并非指完全不行动或放任不管,而是否定一种工具性的、占有式的“用”,即把所爱之物当作实现自身目的的手段。

美国哲学家哈里·G·法兰克福在《爱之理由》中试图论证“爱”的本质不是情感,而是“意志的结构”,本质是一种意愿,是意志的必然性^[7]。圣人之“心”可能就是这样一种高于世俗感觉、情绪和欲望的一种施予的意愿。治理者关爱百姓,但不以繁苛政令去扰民,让百姓按照自己的方式生活,这才是“爱而不用”的真正含义。正如第五十七章所说:“我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴。”治理者的爱不是通过“做”什么来体现的,而是通过“不做”什么来体现的——不干扰、不强加、不利用,百姓自然能够过好自己的生活。

郭店乙本简文还有一处:“爱以身为天下,若可以寄天下矣”^[1],对应今本第十三章。这句话的解读存在不同意见。一种观点主张调换语序,读作“以身为天下爱”,意思是治理者把自身看作天下最值得爱惜的东西。持这种观点的人认为,只有先爱惜自己,才能爱惜天下。但这种语法调整缺乏充分的文献依据。“以……为……”在先秦文献中通常的意思是“把……当作……”,竹简本的语序也印证了这一点。

因此,更合理的解读是:把天下当作自己的身体一样爱惜,这样的人才能把天下托付给他。这个解读与《老子》第七章“是以圣人后其身而身先,外其身而身存”是一致的——治理者既要保全自身,也要使百姓各得其所,两者并不矛盾。第十三章还说:“故贵以身为天下,若可寄天下;爱以身为天下,若可托天下。”《老子》在这里用了“贵”和“爱”两个字,意思相近但略有区别:“贵”是看重、珍视,“爱”是爱护、珍惜。两者合起来,讲的是对自身和天下都要有一种珍重爱护的态度。

今本第七十二章说:“是以圣人自知,不自见;自爱,不自贵。”这里的“自爱”与“自贵”相对。“自贵”是把自己看得太重、抬高自己,是自私自利的表现;而“自爱”则是适度的、发自内心的珍重,既不贬低自己,也不抬高自己。可见,“爱”不是“贵己”之私,而是一种恰当的自处之道。

综上所述,《老子》中的“爱”呈现出多层结构:一是对自身生命的珍重(“爱身”),二是对天下百姓的关怀(“爱民”),三是对财物、名誉等外在事物的态度(“甚爱”之弊)。这三者并非彼此孤立,而是通过“啬”的节制原则统一起来的。理解了这一结构,才能准确进入《老子》的“慈”之论域。

3. 《老子》中的“慈”与“慈爱”

《老子》并非不谈“慈”,而是相当重视“慈”。今本《老子》中共有三章明确提及“慈”:第十八章说“六亲不和,有孝慈”,第十九章说“民复孝慈”,第六十七章以“慈”为三宝之首。仅从这些篇章的分布来看,“慈”在《老子》中并不是一个边缘概念,而是贯穿了德经部分的重要议题。

对于第十八章的“孝慈”,学界在情感倾向上存在不同看法。如果按照通行本的理解,认为《老子》

主张“绝仁弃义”，那么“六亲不和，有孝慈”似乎是在说：正是因为家庭关系出了问题，人们才提倡孝慈。这样的话，“孝慈”就成了一个贬义词——它是大道沦丧之后的补救措施，而不是理想状态本身。按照这种解读，老子对“孝慈”是持批判态度的。

然而，这种解读面临一个困难：如果老子真的反对“孝慈”，那为什么又在第十九章说“民复孝慈”？“复”是恢复的意思。如果“孝慈”是坏的，为什么还要恢复它？竹简本的发现为解决这个困难提供了新的线索。竹简本第十八章的原文是：“故大道废，安有仁义。六亲不和，安有孝慈。”这里的“安”是疑问代词，相当于“哪里”。整句话的意思是：大道废弛了，哪里还有什么仁义？六亲不和了，哪里还有什么孝慈？

这样一来，“仁义”“孝慈”就都是被肯定的正面概念——它们是理想社会应有的东西，只是当社会已经败坏到大道废弛、六亲不和的程度时，这些东西也就跟着不复存在了。这不是在否定“孝慈”本身，而是在感叹理想社会的失落。而且，第十九章竹简本写的是“绝伪弃虑”，并没有“绝仁弃义”四个字。所以，没有充分证据证明《老子》反对仁义孝慈。

合理的解释是：《老子》把仁义孝慈看作大道流行时的自然表现，而不是在大道沦丧之后才需要提倡的补救措施。当社会处于理想状态时，人们自然而然地表现出仁义和孝慈，不需要刻意提倡；而当社会已经败坏时，即使提倡这些东西也难以恢复。这与孔子所说的“礼失求诸野”有某种相似，都是对理想社会失落的感叹，而不是对伦理价值的否定。这里需要特别留意“孝慈”与“慈”的差异。“孝慈”涉及双向的伦理关系——子女对父母的“孝”与父母对子女的“慈”，其结构是关系性的、相互性的。“孝”是下对上的敬爱，“慈”是上对下的关爱。两者相互依存、相互成就。

而第六十七章的“慈”则不同，它主要是一种从上对下的单向关爱，不预设被爱者的回报，也不以被爱者的特定行为为条件。这种单向性使“慈”更接近于道之“生而不有”的模式：道生养万物，但不向万物索取回报；治理者慈爱百姓，也不要求百姓的顺服或感恩。正因如此，“慈”才被列为三宝之首，成为老子政治哲学中最重要的德性之一。

第六十七章言“慈故能勇”，这是一个看起来很反直觉的命题。通常我们认为，勇敢来自于刚强而非慈爱。但老子的逻辑是：正是因为心存慈爱，所以才会有保护所爱之物的勇气。母亲为了保护孩子可以迸发出惊人的勇气，这正是“慈故能勇”的生动体现。在政治和军事领域也是如此，正是因为对百姓和士卒的慈爱，统治者才会有捍卫家国的勇气和担当。

第六十九章言“哀者胜矣”。王弼注“哀慈谦退”[2]，所以，“哀者”就是“爱者”——心存慈爱的人。在战争中，心存慈爱的人反而能够取胜。这听起来有些反直觉，但老子的逻辑是：正是因为对将士生命的真切关爱，才能赢得将士的死力效命；正是因为对邦国存亡的深切关怀，才能做出最审慎的战争决策。以慈用兵，看似矛盾，实则深刻。这与《孙子兵法》“不战而屈人之兵”的思想有某种呼应，都是从“爱惜”出发推导出最优的博弈策略。

谢阳举将《老子》的慈爱观概括为“圣人不积”和“损有余而补不足”。“圣人不积”出自第八十一章：“圣人不积，既以为人已愈有，既以与人己愈多。”意思是治理者不积聚财富，越是帮助别人，自己反而越富有；越是给予别人，自己反而越充足。“损有余而补不足”出自第七十七章：“天之道，损有余而补不足。人之道，则不然，损不足以奉有余。”天道是减少有余的来补充不足的，而人间的通常做法却是反过来——剥夺不足的去供奉有余的。治理者效法天道，要弥补这种不公，济弱扶贫、保持社会平衡[6]。

这两点概括准确地抓住了老子慈爱思想的核心：它不是一种情感上的、个人之间的关爱，而是一种制度性的、实践性的安排。它关涉的是资源如何分配、社会如何平衡的问题。这才是老子慈爱思想最深刻的层面。

第六十七章言“天下皆谓我大，似不肖”。刘笑敢先生考证帛书和多种古本都没有“道”字，因此

这句话应该读作“天下皆谓我大，似不肖”[8]。这里的“大”是“王”的特征。在《老子》第二十五章中，“道大，天大，地大，王亦大”并列为四大。王的“大”不是指权势大、地位高，而是指其治理能够效法天地、包容万物。在理想状态下，王与天地同，因而能够以“慈”“俭”“不敢为天下先”为宗旨来治理天下。

总之，《老子》的慈爱思想是对道之精神的延续。居上位者若能无私、俭朴、退让，百姓便能自生自育、安居乐业，邦国便可长治久安。

4. 《老子》慈爱思想的特殊性

理解了《老子》中“爱”和“慈”的含义之后，还需要进一步追问：老子的慈爱思想与儒家的仁爱思想有什么不同？为什么同样是讲“爱”，两者会走向不同的方向？

《韩非子·解老》对“上仁为之而无以为”有一段解释：“仁者，谓其中心欣然爱人也。其喜人之有福而恶人之有祸也，生心之所不能已也，废求其报也。”这段话用“爱”来解释“仁”，强调了仁爱的两个特点：一是发自内心、自然而然（“生心之所不能已”），二是不求回报（“废求其报”）。这虽然出自法家对儒家的解读，但确实抓住了儒家仁爱的一些核心特征。

同篇中韩非子也提到了“慈”：“爱子者慈于子，重生者慈于身，贵功者慈于事。”这里把“慈”理解为一种致力于为所爱者谋福的态度。慈母之爱不仅是喜恶之情，更是“务致其福”——想方设法让所爱者得到好处。由此可以看出，“仁爱”侧重于情感上的好恶，而“慈爱”侧重于行动上的造福。

儒家之“仁”还有一个重要特点：它是从人与人的接触中产生的。段玉裁注《说文》说“仁，亲也”，认为“仁”是在人与人相互接触中形成的，具有“亲亲”的特征——越是亲近的人，关系越亲密。所以儒家讲“推己及人”：从爱自己的亲人开始，一步步推扩到爱他人、爱万物。这个过程依赖“同理心”——因为我爱我的亲人，所以我能理解他人也爱他们的亲人，从而能够将爱推及他人。这种“同心”结构，正是前面提到的某些学者用以质疑老子慈爱思想的预设。在他们看来，如果没有这种情感上的同构，爱就无法发生。

老子的慈爱思想提供了另一种可能。它不预设亲疏远近，也不依赖情感的推扩，而是从一开始就把整个天下纳入关切的视野。道对万物的生养不发号施令，让万物遵循自身本性发展。“生而不有，为而不恃，长而不宰”是道的运行方式，慈作为道的德性在政治领域的体现，也应该是无差别的、非推扩式的。老子说“水善利万物而不争”，慈也是如此——它像水一样滋润万物，但不与万物争利。这种慈爱不是从“我”出发层层外推，而是一步到位、遍及天下。

正是这种“无分别”的特征，使老子的慈爱思想区别于儒家的仁爱。它不是冷漠或疏离，而是一种超越亲疏远近的普遍关怀。在保全自身的同时使他人自在发展，在成就自己的同时也成就他人。这或许是道家政治哲学最独特的贡献之一。

5. 结论

通过上述分析可知，《老子》中确实存在“爱”与“慈”的思想。郭店简本与今本相互印证，第十三章、第四十四章、第七十二章等处的“爱”字各有侧重，但其核心皆指向对自身、对百姓、对天下的珍重与保全；第六十七章以“慈”为三宝之首，更证明“慈”在老子思想中居于重要位置。然而，老子之“慈爱”不同于儒家以“亲亲”为根基、经由“孝悌”推扩而出的差等之爱。它以道之“生而不有”为本，体现为治理者对百姓无差别的关爱与顺任，其本质是“啬爱”——爱而不用、不干涉、不占有。

由此进一步可见，《老子》的慈爱思想具有明确的价值指向。“慈”所蕴含的“损有余而补不足”的社会平衡诉求，在今天依然具有重要的启示意义。那种认为《老子》没有慈爱思想的质疑，往往源于

对其概念的狭义理解。事实上，老子的慈爱观是道家自然哲学在伦理领域的具体延伸，建构了一套以无私、宽容、顺任为特征的学说。对这一思想的深入发掘，有助于更全面地理解优秀传统文化。

老子的慈爱思想虽然产生于两千多年前，但其对百姓与邦国关系的思考，至今仍有不可忽视的参照意义。“啬爱”所强调的不干涉、不占有、顺其自然的对待方式，与当代社会中对个体自主空间的尊重具有某种精神上的契合。而“损有余而补不足”的社会平衡诉求，也在人类追求公平正义的漫长历程中不断被重新发现。在全球化的今天，不同文明之间的相处同样需要“慈”的智慧——以宽容代替对抗，以顺任代替强制。这或许正是老子慈爱思想穿越时空的生命力所在。

参考文献

- [1] 丁四新. 郭店楚竹书《老子》校注[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2010.
- [2] 王弼注. 老子道德经注校释[M]. 楼宇烈, 校释. 北京: 中华书局, 2008.
- [3] 老子道德经河上公章句[M]. 王卡, 点校. 北京: 中华书局, 1997: 175.
- [4] 陈鼓应. 老子注释及评介[M]. 北京: 中华书局, 1984: 234.
- [5] 许建良. 老子道家“慈”论[J]. 伦理学研究, 2011(1): 42-49.
- [6] 谢阳举. 老子慈爱思想辨析[J]. 中国哲学史, 2012(4): 62-69.
- [7] 哈里·G·法兰克福. 爱之理由[M]. 应奇, 贺敏年, 译. 杭州: 浙江大学出版社, 2015: 46-53.
- [8] 刘笑敢. 老子古今: 五种对勘与析评引论: 上卷[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2006: 650-651.