

讲演

论衡

《老子今研》——带你重新认识老子

郭可晶

《老子今研》是裘锡圭先生利用出土简帛本研究《老子》的一个阶段性的总结，但实际上裘先生校读《老子》的工作，肇始于上世纪70年代参加马王堆帛书整理工作，跟“中国古典学重建”学术思想的发展过程一样，也是前后横跨了四十余年。裘先生的《老子》研究，是对“中国古典学重建”的践行和示范。

“《老子今研》——带你重新认识老子”这一题目，看起来有些像广告词，实则是“有出处”的。裘锡圭先生2013年撰写、发表的《出土文献与古典学重建》一文中讲到《老子》时，曾说过这样的话：“如能立足于简帛本，并充分考虑今传各本，认真整理出一本比较接近原貌的《老子》来，我们也许会看到一位跟一般思想史著作告诉我们的相当不一样的老子。”（《出土文献》第四辑，16页，中西书局2013年；《出土文献与古典学重建论集》，32页，中西书局，2018）此题可以说就是从裘先生自己的话里来的。我觉得这句话很能概括裘先生关于《老子》的研究。简而言之，他的《老子》研究的目标，是要尽可能地恢复《老子》文本的原貌，探明《老子》思想的真意。这就必然会跟我们一般所了解的老子很不一样，称得上是“带你重新认识老子”。

这又让我想起一篇已收入《老子今研》（中西书局，2021）一书的文章，那是裘先生2012年6月9日在纪念章培恒先生逝世一周年的“章培恒讲座”上所作的演讲《〈老子〉第一章解释》。开头裘先生说：“我们知道，章培恒先生治学的精神就是‘勿为常见所囿’，并举了章先生在中国文学史研究的许多方面“都有不同于其他人的自己独特的见解”，然后他说：“对于《老子》第一章，主要是对《老子》‘道可道，非常道；名可名，非常名’，我也有跟一般看法不同的意见。我想这个还是符合章先生治学精神的，所以我选择这个题目来讲。”（《老子今研》93—94页）我想，这既是章培恒先生的治学精神，也是裘先生的“夫子自道”。大家只要读一下本书所收的各篇文章，不难发现，裘先生每写一文，一般总有“不同于其他人的自己独特的见解”，决不因循守旧，重复前人。所以，“带你重新认识老子”，从某种意义上说，确是裘先生研究《老子》的一种学术追求。

“道可道，非常道；名可名，非常名”的新解

另一方面，裘先生的研究也不是刻意标新立异，而是始终贯穿着“实事求是”的精神，完全根据材料出发立论。所以他的“新”，往往是获益于新材料，即受到新出土文献的启发，从而得到“新知”。比如上面提到的《老子》第一章“道可道，非常道；名可名，非常名”的解释，裘先生所以能翻出“新解”，是因为马王堆汉墓出土的帛书《老子》这一章作“道可道也，非恒道也；名可名也，非恒名也”，在“道可道”、“名可名”两句后都有“也”字，这就只能解释为“道是可以‘道（言说）的，但不是平常的道；名是可以‘名（命名）’的，但不是平常的名”，而不能作一般所熟知的“可道不是常道，可名的名不是常名”那样的解释。如果没有马王堆帛书这个新材料，我想即使裘先生对传统的解释感到怀疑，他大概也不会郑重其事地来做这个新解的。后来，裘先生了解到事实上前人早已发表过类似的想法，从唐代的道士李荣、宋代的司马光，到现代的洪家义、周生春等学者，特别是周生春先生，他在1992年发表的文章《帛书〈老子〉道论试探》里，已根据出土帛书本对第一章这两句话作出了合乎事实的新解释。郭永秉先生为此撰有《关于〈老子〉第一章“道可道”“名可名”两句的解释》，对这一段文字作了详

细的梳理和说明。裘先生在郭文之后写了一段“跋”（见郭永秉《古文字与古文献论集续编》351页，上海古籍出版社，2015），他在收入本书的《〈老子〉第一章解释》的第一节之末也加了“校按”，严厉地批评了自己的疏失。这也是裘先生对待学术“实事求是”的表现，一旦得知自己的观点已有人讲过，虽是彼此不谋而合，他也一定想方设法加以弥补，决不掠美，并诚恳地承认错误，作自我检讨。

关于“道可道，非常道；名可名，非常名”的新解，固然已有不止一人提出过，但毕竟在所有的《老子》注释和解说中，目前看来还不算主流，大家普遍接受的仍是“可道的道不是常道，可名的名不是常名”那种理解。所以，通过裘先生《〈老子〉第一章解释》以及此文所介绍的前人的有关说法，我们还是可以认识一位“不一样的老子”的。这里附带提一下，虽然“道是可以‘道（言说）’的，但不是平常的道；名是可以‘名（命名）’的，但不是平常的名”并非历史上的主流解释，但“道是可以言说的”一类的理解，在唐代李荣之前，可能不是没有出现过。李荣《道德真经注》卷一“道可道”曰：“道者，虚极之理。夫论虚极致理，不可以有分其象，不可以上下格其真，是则玄玄非前识之所识，至至岂俗知而得知，所谓妙矣难思、深不可识也。圣人欲坦坦玄路，开以教门，借圆通之名，目虚极之理。以理可名，称之可道，故曰吾不知其名，字之曰道。”（《道藏》第14册38页）细读其文，李荣关于“道可道”的意思可分几层：第一层是说“道”本身是“妙矣难思，深不可识”的；第二层是说圣人为了宣扬、传播“道”，“借圆通之名”，“强字之曰道”，故曰“道可道”，有些“开方便法门”的意思。《庄子·则阳》载大公调与少知的对话，少知说“丘里之言”“然则谓之道，足乎？”大公调曰：“不然。今计物之数，不止于万，而期曰万物者，以数之多者号而读之也。是故天地者，形之大者也；阴阳者，气之大（一本作‘广’）者也；道者为之公。因其大以号而读之则可也，已有之矣，乃将得比哉！……”西晋时代的玄学家郭象（有人认为是郭象的庄子注乃窃取向秀注而成）为“因其大以号而读之则可也”句加注说：“所谓道可道也。”成玄英疏：“大通有物，生化群品，语其始本，实曰无名，因其可号，读亦可也。”看来，郭象认为《老子》“道可道”意谓“道”可“因其大以号而读之”，似与李荣“圣人欲坦坦玄路，开以教门，借圆通之名，目虚极之理。以理可名，称之可道，故曰吾不知其名，字之曰道”之意相近。只因文献有阙，我们已无法知道郭象对“非恒道也”是如何理解的。

“绝伪弃诈”“绝为弃虚”还是“绝仁弃义”

裘先生的《老子今研》是“中国古典学的重建丛书”之一，“中国古典学的重建”这一理念，是裘先生提出来的。这一提法正式出现的时间虽不早，但裘先生有关“中国古典学重建”学术思想的形成、发展过程，却前后横跨四十年，容另文介绍；《老子今研》是裘先生利用出土简帛本研究《老子》的一个阶段性的总结，但实际上裘先生校读《老子》的工作，肇始于上世纪70年代参加马王堆帛书整理工作（见其1980年发表的《考古发现的秦汉文字资料对



1974—1976年，裘锡圭参加国家文物局组织的马王堆汉墓帛书《老子》甲乙本及卷前后佚书的整理工作。图为《老子》甲本（局部）
图片来源：《长沙马王堆汉墓帛书集成》（中华书局，2014）

学林



于校读古籍的重要性），跟“中国古典学重建”学术思想的发展过程一样，也是前后横跨了四十余年。裘先生对于“中国古典学重建”，既有纲领性的指导意见，也有大量具体而微的个案研究，《老子今研》便可视为他的个案研究中最有代表性的成果。裘先生的《老子》研究，是对“中国古典学重建”的践行和示范。

不过，裘先生与《老子》有关的论述，并没有悉数收入《老子今研》之中。除了那篇《考古发现的秦汉文字资料对于校读古籍的重要性》中有专门的段落讨论今本《老子》第七十五章“民之饥，以其上食税之多，是以饥”本应从马王堆帛书本作“人之饥也，以其取食税之多也，是以饥”之外，《稷下道家精气说的研究》《〈稷下道家精气说的研究〉补正》二文，由于主要不是研究《老子》的，所以没有收入《老子今研》，但如果想全面了解裘先生关于《老子》思想的想法，此二文不能不读。《老子与尼采》一文也没有收入《老子今研》，此文在阐发老子思想和《老子》文本的解读方面，也有一些比较重要的见解，有兴趣的读者不妨找来参考。此外，裘先生为《长沙马王堆汉墓帛书集成》所撰《老子》甲本的注释，这次摘录了关于讲传本《老子》避讳的内容，其实注释中有不少精彩的意见，值得细读。将来如有机会能为《老子今研》出一个增订本，是不是可以考虑把这些内容也收入（那些不是专门讨论《老子》

的文章，或许可以采用摘录有关段落的办法）？

读过裘先生研究《老子》文章的大概不会陌生，裘先生在《老子》文本与思想解读方面，写过好几篇文章讨论郭店简“绝为弃虚”的释读及其与今本“绝仁弃义”的关系。我们翻一下《老子今研》，可以看到有《以郭店〈老子〉简为例谈谈古文字的考释》《郭店〈老子〉简初探》《纠正我在郭店〈老子〉简释读中的一个错误——关于“绝为弃虚”》《关于〈老子〉的“绝仁弃义”和“绝圣”》《说〈老子〉中的“无为”和“为”——兼论老子的社会、政治思想》占全书八分之五的篇幅都涉及这一话题，从发表时间最早的一篇到发表时间最晚的一篇，贯穿《老子今研》的始终。裘先生对这句话的释读、理解，是有一个前后变化过程的。他一开始在审读《郭店楚墓竹简》时主张此句当读为“绝为弃诈”，写《以郭店〈老子〉简为例谈谈古文字的考释》《郭店〈老子〉简初探》时仍持此说；后考虑到季旭升、鹿朴、许抗生等学者的意见，故而释读为“绝为弃虚”（《纠正我在郭店〈老子〉简释读中的一个错误——关于“绝为弃虚”》）。到《关于〈老子〉的“绝仁弃义”和“绝圣”》一文里，他又改从季、鹿等人的意见，根据古书中“无为”与“无思虑”并举之例，倾向于把原写作从“为”从“心”之字读为作为之“为”。2019年发表的《说〈老子〉中的“无

为”和“为”——兼论老子的社会、政治思想》全面研究了《老子》中的“为”和“无为”，认为老子并不完全否定“为”，他所否定的是不合乎“道”的“为”，并根据楚简用字以及押韵等线索，提出《老子》可能有意指指不合乎“道”的“为”读为去声，以与他主张的“为”相区别。“绝为弃虚”的“为”作为绝弃的对象，显然就指不合乎“道”的、破坏老子理想中“道”的状态的行为，按照此文的看法，就应该读去声。这就比《关于〈老子〉的“绝仁弃义”和“绝圣”》的认识更加深入了。不过，这里我想对本书的编纂提一点不成熟的意见。

裘先生在第二篇《郭店〈老子〉简初探》里仍保留了“绝为弃虚”的释读，只是通过“《十讲》编按”和这次新加的“编按”说明这种释读不正确，应参看后面的文章（《老子今研》31页）。他在此文“绝为弃诈”的读法下还加了个注（31页注1）：

关于“辩”“诈”等字的释读，详见在“达大研讨会”上的发言《以郭店〈老子〉简为例谈谈古文字的考释》，待刊《〈十讲〉编按》；此文已载于《中国哲学》第二十一辑，辽宁教育出版社，2000。编按：已收入本书，见1—11页。但是读者如果翻到本书所收的《以郭店〈老子〉简为例谈谈古文字的考释》讲此句释读的那一小节，就会发现情况不是那么回事。本书7—9页关于“绝为弃虚”的释读，已按后来《纠正》一文的说法全改掉了。当然裘先生在改写的部分的开头加了注说（7页注3）：

以下内容参考裘锡圭《纠正我在郭店〈老子〉简释读中的一个错误——关于“绝为弃虚”》，武汉大学中国文哲史学研究院《郭店楚简国际学术讨论会论文集》，湖北人民出版社，2000，25—30页。编按：已收入本书，见53—59页。作者本人虽然改变了释读意见，但一般读者如想看原来是怎样解释“绝为弃虚”的，就无从得知了。而且这样一改，全书的前后文章之间是有些自相矛盾，无法照应的。这是怎么回事呢？

原来，《以郭店〈老子〉简为例谈谈古文字的考释》一文在收入《裘锡圭学术文集》前，如不计1998年美国达慕思大学召开的“郭店《老子》国际学术讨论会”上的提交，曾先后正式发表过两次。第一次刊载于《中国哲学》第二十一辑（《郭店简与儒学研究》专号，辽宁教育出版社，2000），第二次刊载于《郭店老子——东西方学者的对话》（学苑出版社，2002），《老子今研》11页文末根据《文集》的著录信息，已注明第二次刊载时“有修改”。限于时间，我没有找到《郭店老子——东西方学者的对话》，但核对了《中国哲学》第二十一辑，看到此书186—187页确实是根据“绝为弃虚”立论的。第二次刊载时的修改，可以肯定就是根据《纠正》文的意见对“绝为弃虚”说作了改动。《文集》是根据第二次刊载的版本收入的，《今研》又根据《文集》重印本收入，所以自然是修改后的版本。但我认为，无论从如实反映裘先生学术观点的变化和学术史的角度看，还是从全书前后照应、不相抵牾的角度看，似乎都应该收入未修改前的采取“绝为弃虚”的那个版本，然后加“编按”说明作者的看法，或在“编按”中交代一下《郭店老子》一书发表时已按《纠正》说作了修改。这样编排可能较为妥当，对于读者来说也容易得到清晰的认识。当然我的这个意见也不一定合适，提出供大家讨论。

（作者为复旦大学出土文献与古文字研究中心副研究员）

近代中国法官称谓的由来——

从“推官”到“推事”

康黎

“推事”乃近代中国法官称谓，系清末新政时官制改革和修订法律的产物。与清廷大量借用西式尤其是日本政治法律词汇不同，晚清改革者在追求司法独立和设立新式法官方面并未照搬使用日本当年的“判事”之谓，而是经历了一段从“推官”到“推事”称谓的改革小插曲。

1906年，清廷发布改革官制的上諭，“刑部着改为法部，专任司法；大理寺着改为大理院，专掌审判”，率先实现中央层面司法与行政的分离，大理院因此成为我国历史上第一所新式的近代化法院。新式法院需要专司审判的新式人员，清廷最初的官制改革方案是将这类新式审判人员称为“推官”。考察政治馆1906年拟订的《大理院官制草案》便叙明，于大理院“院卿以下设推丞、推官，分办刑民审判事项”，并对厘定的这一新式官职作了专门解释：

司法衙门官名宜与行政各官稍有区别，以示司法特立之意。《续通典》大理寺丞，唐置六人，分判寺事，宋置推丞四人，断丞六人，推丞之称，义取推鞠；唐宋明裁判官均称推官，《通典》唐无州府之名，而有采访使，采访使有推官一人，推鞠狱讼，《明史·职官志》各府推官一人，大理理名，赞计典。是推丞、推官正古来裁判官之专称，今用为本院官名，似尚允洽。

同年拟订的《大理院审判编制法》依此草案，对专门从事审判事务的人员即用“推官”之表述，其第二十三条规定，“大理院于法堂审判案件时以推官五人为问官”。“推官”之称便流行开来。

然而，第二年即1907年，军机处、法部、大理院三家会奏《核议大理院官制折》，就原官制草案中“推官”一职的表述提出异议，“查推官之名，肇自有唐，相传甚古，然历代

皆属外僚，不系京职，考宋时大理有左右推事之称”，故建议“仿照宋代名称”，“改推官为推事，即以此通行内外审判衙门，以符裁判独立之义”。该意见被朝廷定旨核准，“推事”一词遂替代“推官”，成为晚清新式审判人员的正式称谓。1910年颁布的《大理院编制法》又将“推事”一职写入地方各级审判厅的人员编制中。辛亥革命，虽然大清王朝覆灭，但其后的历届民国政府

仍然延续了对法官的“推事”之称，推事也就成为了近代中国法官的代名词。

“推事”一词的出台，诚如晚清来华帮助清政府修律的日本法学家冈田朝太郎所言，“中国习惯，凡遇有新事物发现，本国无此词，无此名，往往取似是而非之固有名词，为之代表，有混古之弊者，且忌避现行之文字，必搜求古文中近似之成语以名之”。当然，这也不失为一种改革之道。在笔者看来，“推事”一词形象诠释了司法裁判者的基本工作——推鞠事案，较之“推官”的表述，它既从词源上承续了中华法制传统，又从词义上增添了新的意蕴，展现了改革者力图打破中国古代“司法行政合一”的官僚旧制与追求司法独立的勇气和智慧。

（作者为西南交通大学法学系副教授）

主流经济学家如何看待虚拟货币

自称“走进了比特币兔子洞”的用户体验研究者米克·莫鲁奇（Mick Morucci）同时拥有人类学及经济学背景，最近他撰文讨论“为什么人类学家比经济学家对比特币更感兴趣”。

在莫鲁奇看来，主流经济学家对世界的看法是自上而下的，他们有一套模型和假设，在这个基础上再做推理演绎。他们深受经典牛顿物理学及其“天平平衡”概念的影响，而对于从热力学中出现并波及工程学的“系统观点”，则丝毫不为所动。因此，观念“正统”的经济学家多视比特币为泡沫、投机性资产，只是数字原住民们的流行文化。然而信奉文化多元主义的人类学家对人们的观点和信仰更感兴趣，并不在乎比特币背后是否有官方背书，他们已经开始研究比特币矿工、持有者、投机者和本土比特币商人们的世界。

主流经济学家认为货币是“法定货币”，也就是说，货币的价值由国家的最终判断和正式法令所决定。在诺贝尔经济学奖得主保罗·克鲁格曼（Paul Krugman）的眼里，以比特币为首的加密货币比资产，不过是一场庞氏骗局。而且，从诞生至今的十多年来，加密货币在正常的经济活动中几乎不起任何作用；除了投机交易以外，唯一听说比特币被用作支付手段的事均与非合法活动有关，如洗钱或向黑客支付赎金。

曾经准确预测美国次贷危机和国际金融危机的“末日博士”、美国纽约大学经济学教授努里尔·鲁比尼（Nouriel Roubini）也多次发出警告：“首先，比特币不是货币。它不是记账单位、不是支付手段、不是稳定的价值储存。其次，它甚至不是资产。”鲁比尼认为比特币等加密货币没有内在价值，“价格完全由一群人和一群市场大鳄操纵”——其中直指发推文炒作比特币的马斯克。在鲁比尼看来，比特币已接近巨型泡沫破灭的时刻。

相比之下，《债：第一个5000年》的作者、去年离世的人类学家大卫·格雷伯（David Graeber）并不否认虚拟货币的货币身份，他认为虚拟货币其实一直存在，人们已经经历过好几个虚拟货币时代——从尼克松1971年结束金本位起，可算作新的一轮：“我们有信用卡和其他非现金经济，我们可以把一切都金融化。”

（综合整理/黎文）