

### 网站导航

- ▶ 通知公告
- ▶ 文章首发
- ▶ 中心动态
- ▶ 学术交流
- ▶ 研究成果
- ▶ 学界视野
- ▶ 考古发现
- ▶ 研究资料
- ▶ 在线视频

### 搜 索

关键字:

[搜索帮助](#)

### 文章首发

您的位置：首页 >> 文章首发

## 楚简《老子》“绝智弃辩”章解读

作者：徐文武

[摘要]本文通过对楚简《老子》“绝智弃辩”章重新解读，指出“绝智弃辩”章中的三组“绝X弃Y”，既相互联系，又各有侧重。“绝智弃辩”讨论是政治问题，主张绝弃依附于执政者的智士与辩士，还清明之政于民，使人民得到更多的利益。“绝巧弃利”讨论的是社会问题，主张通过绝弃工艺技巧与利器，断绝产生奇玩好物的技艺，从而减少社会上盗贼滋生的现象。“绝伪弃虑”主张绝弃过度的思虑和心伪，以恢复人的自然本性。

[关键词]楚简 老子 解读

今本《老子》和郭店楚简《老子》在文本上有一个重要的不同之处，就是今本《老子》第19章作：“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”这段文字在郭店楚简《老子》中发生了变化，作“绝智弃辩，民利百倍。绝巧弃利，盗贼亡有。绝伪弃虑，民复季子。”<sup>1</sup>这一变化，引起了学者们的广泛关注。今本《老子》所提倡的绝弃“圣、智、仁、义”，在郭店楚简中被“智、辩、伪、诈”替代了，这使得道家与儒家在伦理观念上的一些根本的分歧点不复存在。文本的变化也使得《老子》的解读更为复杂，使得老学的研究更具有挑战性。

楚简《老子》认为只要绝弃“智”“辩”“巧”“利”“伪”“虑”六者，百姓才能得到更多的实惠，才能消除产生盗贼的根源，才能使人恢复纯朴的本性。上引楚简《老子》使用了三个相同的句式，即“绝X弃Y”，三个句式中的X与Y的具体含义是什么，学者们各有不同的理解，但以脱离具体的历史语言环境，以今人思维方式猜度古人的成份较多。如果要还原楚简《老子》的本来面目，就必须具体考察楚简《老子》所产生的时代及所用语汇在具体历史环境中的含义，而不能以今度古。

楚简《老子》所说三组“绝X弃Y”，非常简洁精炼，没有补足的说明与解释文字。正因其过于简洁，所以容易造成理解上的偏差。我认为，要正确理解楚简《老子》所说的三组“绝弃”必须考虑三个原则性的问题：其一，在三组“绝X弃Y”中，X与Y不是随意搭配的，二者必然有着内在的意义联系；其二，在“绝X弃Y”之后出现的“民利百倍”、“盗贼无有”、“民复季子”与对应的“绝X弃Y”之间有着内在的意义联系；其三，在“绝X弃Y”中，X与Y在先秦时代的特定语言环境中有着特定意义，并非泛泛而论，而是特有所指。基于以上三点考虑，再考察楚简《老子》所说的“绝X弃Y”，我们发现，三组“绝X弃Y”各有侧重，“绝智弃辩”立论的重心是政治问题，“绝巧弃利”立论的重心是社会问题，“绝伪弃虑”立论的重心是个人（心性）问题。

我们先来看第一组“绝X弃Y”：“绝智弃辩，民利百倍。”

“智”与“辩”在先秦文献中成对出现时，一般是指从士人阶层中分化出来的智士与辩士。《韩非子·六反》云：“语曲牟知，伪诈之民也，而世尊之曰辩、智之士。”又《韩非子·内储说下》：“郑桓公将欲袭郟，先问郟之豪傑、良臣、辩智、果敢之士。”所谓辩、智之士就是辩士与智士。关于辩士与智士，黄老道家著作《鹖冠子》中有一个解释：“受言结辞使辩，虑事定计使智。”[2]辩士是指以言辞论辩、交际的士人，智士则是指谋划大事而定计策的士人。辩士与智士是先秦时期从士人阶层中分化出来的，或以言辞论辩政事，或为执政者出谋划策，其目的都是为了依附执政者谋求一定的政治与社会地位。

辩士与智士由于其对执政者的依附属性，使得他们的人格发生了不同程度的扭曲，先秦时期的学者对他们颇有微词。韩非子对“智”有一个解释：“险、躁、佻、反覆，谓之智。”[3]唐敬宗说：险，通“俭”，利口也；躁，通“辣”，多言也。[4]佻，轻佻。《离骚》“余犹恶其佻巧”注：“佻，轻也。”韩非子认为，花言巧语，吵吵嚷嚷、说话轻挑、经常翻悔而变化无常的人，就是“智士”。黄老道家著作《鹖冠子·近迭》说：“臣无明佐之大数，而有滑正之碎智。”鹖冠子所说的“碎智”与韩非子所说的“智”是一致的。“碎”，指说话唠叨，絮烦，如碎烦（麻烦，啰唆）、碎过（说话唠叨且爱挑剔）、碎嘴碎舌（方言，罗嗦唠叨）、闲言碎语等词语中的“碎”都有这个意思。鹖冠子认为，某个大国（指楚国）君王身边有“碎智”之臣，是导致这个大国由强变弱的一个重要原因。

《管子·法禁》说：“以数变为智……圣王之禁也。”为圣王所禁的“数变”之智就是韩非子所说的“反覆”了。韩非子说“智者未必信也；为其多智，因惑其信也。”[5]智士因其多智，所以容易反复无常，不讲诚信。《庄子·徐无鬼》说：“知（智）士无思虑之变则不乐”，可见，智士以“思虑之变”为乐事，“变”就是反覆多变，没有诚信可言。

由上可见，先秦时期的智士普遍具有言辞琐碎，不讲诚信，反复多变的特点，因而受到道、法学者的抵制与反对。道家中的黄老学派与庄子学派反对最为激烈。《文子·道原》提出：“依道废智。”《黄帝帛书·十六经·成法》则说“滑（猾）民将生，妄辩用知（智），不可法组。”《庄子·月去篋》：“天下大乱，罪在于好智”，更是将社会动乱的原因归结于智士。黄老学派和庄子学派的反智思想根源，往上溯都直接指向老子。老子所说的“绝智”，就是要指绝弃智士。有学者以楚简《老子》“绝智”而推论老子主张绝弃智慧，主张回到原始无知的状态，这种解释是无论如何讲不通的。老子本人及其学说本身就是智慧的化身，如果说老子倡导绝弃智慧，无异于说老子倡导绝弃“自我”，这不是老子对自己及其学说的背叛吗？再说，以老子之智慧，应该能够认识到，人类心智的发展是社会和人类自身发展的必然结果，是不可能被绝弃的。如果说老子要绝弃的是一切的聪明与智慧，而主张回到原始的智慧未开的时代。这种说法未免把老子看得太没有觉悟。

辩士是以言辩为特长的士人。先秦时期，辩士“受言结辞”为执政者效劳。受辩士言辩之风的影响，先秦社会言辩之风日盛。《列子·汤问》载：“孔子东游，见两小儿辩斗。”连小儿也辩论天文，固当不是偶然现象，而是社会盛行论辩之风的一种直接反映。

对于言辩之风，儒道墨各派看法互不相同。墨家是赞成言辩的一派。《墨子·经说下》：“辩也者，或谓之是，或谓之非，当者胜也。”墨家认为凡事可以通过言辩来判明是非，对于治理国家有着重要意义。《墨子·小取》：“夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑。”因此，墨家把辩士视为国家的珍稀人才。《墨子·尚同上》就说：“辩乎言谈，博乎道术者乎，此固国家之珍，而社稷之佐也。”儒家的荀子对言辩之风也发表过看法，但荀子对“辩”明显持折中的看法，即不贬不褒，只要所辩的内容符合儒家的规范就行了。《荀子·非相篇》：“凡言不合先王，不顺礼义，谓之奸言；虽辩，君子不听。”对于“不合先王”“不顺礼义”的言辩，君子才不会去理睬，但如果所辩之言做到了“合先王”“顺礼义”，君子理当采信了。

道家对于言辩的态度与墨、儒两家都不相同，所持的是强烈的反对态度。《文子》提出“不贵其辩”[6]，主张“息未辩之说”[7]。《庄子·缮性》说：“古之存身者，不以辩饰知，不以知穷天下，不以知穷德，危然处其所而反其性已，又何为哉！”认为言辩是违背人的本性的作为，重视言辩是十分危险的。《庄子·徐无鬼》：“知（智）士无思虑之变则不乐，辩士无谈说之序则不乐，察士无凌谄之事则不乐，皆囿於物者也。”智士喜欢思虑多变，辩士喜欢言谈的逻辑有序，察士喜欢言辞尖锐，这些人都被外在事物所束缚，因而不可取。辩士最先是为执政者辩论政事，此风很快影响到学术界。《庄子》中所说的“儒墨相与辩”、“以坚白同异之辩”等都是指学派门第之间的言辩。“天下之学者多辩，言利辞倒，不求其实，务以相毁，以胜为故。”[8]先秦学术论辩中的这种畸形现象，在汉代被形容为“曲学多辩”[9]，这可能是道家主张“息辩”的原因之一。

《文子》向被认为是“老子之义疏”，由《文子》的“息辩”联系到楚简《老子》“弃辩”，二者应该是相通的。楚简《老子》的所弃之“辩”，就是要绝弃“言利辞倒，不求其实”的辩士。

在“绝智弃辩”之后，楚简《老子》接着说：“民利百倍”。智士反复多变，没有诚信，而辩士又言利辞倒，不求其实，这两种人依附于执政者，都会对政治的安宁与社会稳定产生负面的影响，从而给百姓带来灾难和损失。故而老子认为，只有绝弃了智士与辩士，才能使国家的政治上正途，从而给百姓带来更多的实惠。

## 二

楚简老子中的第二组“绝X弃Y”：“绝巧弃利，盗贼无有。”

我们先来看“巧”与“利”在先秦文献中的一些基本含义。“巧”与“利”是同一个意思，可以互训。《离骚》：“余犹恶其佻巧。”王逸释“巧”为“利也”。[10]“巧”与“利”在古文献中经常成对出现，如“巧口利辞”、“功利机巧”等。楚简《老子》中“绝巧利弃”也是“巧”与“利”相联而出，不可将此二字割裂开来理解。在先秦文献中，巧与利相关联的一些含义是：

（一）用于技艺，指工巧与利器。

“巧”从工，“工”有精密、灵巧义，巧的本义是指技艺高明、精巧。《说文》：“巧，技也。”《庄子·天道》“刻雕众形，而不为巧。”“不为巧”是指不巧饰，不文饰，不矫饰。《孟子》书中，孟子四次提到“巧”，其中两次是指“工巧”。《离娄上》：“孟子曰：离娄之明、公输子之巧。”《尽心下》：“孟子曰：梓匠轮舆能与人规矩，不能使人巧。”

利，从刀，从禾，表示以刀断禾的意思。其本义是刀剑锋利，刀口快。楚简《老子》：“民多利器，而邦慈（滋）昏。”“利器”之“利”用其本义，是锋利的意思。“利器”的“器”不单指武器，也指一切器物。雕刻用的工具，也可称“利器”，如《左传》昭公十七年：“五雉，为五工正，利器用、正度量，夷民者也。”工巧与利器是相联系的。举凡一切“工巧”，如建筑刻镂，青铜冶铸、丝织刺绣等都需要有相应的“利器”作为工具，可以说没有“利器”无以成“工巧”。前引《庄子·天道》“刻雕众形，而不为巧。”“刻雕众形”须用“利器”，而“巧”是利器雕刻的结果。《庄子》此句的本义是虽用利器雕刻造型，但不可为之巧饰。

（二）用于言辞，指利言巧语。

《论语》记载，孔子4次提到“巧”字都是指“巧言”，如《论语·卫灵公》：“子曰：巧言乱德。”《论语·阳货》：“子曰：巧言令色，鲜矣仁。”可见，孔子认为，巧言与儒家所倡导的德、仁都是相对立的，所以说巧言者乱德性，少仁性。“利”由锋利的本义，引申为指言辞尖锐，如“利口”“利辞”“利言”等语汇中的“利”都是用其引申义。“利口”出自《论语·阳货》：“恶利口之覆邦家者。”“利言”出自《孟子·滕文公下》：“枉尺而直寻者以利言也。”巧与利相关联，组成“利口巧辞”“巧言利辞”“利辞巧口”等词汇，如《史记·仲尼弟子传》：“子贡利口巧辞。”又，郭店楚简《性自命出》说：“人之巧言利辞者，不有夫诌诌之心则流。”

(三) 用于心智，指功利与机巧。

《孟子》中四次提到巧，其中两次是指心智之机巧。《孟子·尽心上》：“孟子曰：‘耻之于人大矣，为机变之巧者。’”《孟子·万章下》：“智，譬则巧也。”心智机巧多与心怀功利目的有关，故而《庄子·天地》云：“功利机巧，必忘夫人之心。”

楚简《老子》“绝巧弃利”的“巧”“利”具体是指什么，学者们的解释各种各样，但多将“巧”解释为“巧智”，将“利”解释为“利益”。对此，我们还要作一些分析。首先，楚简《老子》“绝巧”之“巧”不当是指心智的机巧，因为楚简《老子》前句即云“绝智”，如果“巧”为“智巧”的话，则与前句意义重复。“利”也不可理解为“利益”，楚简《老子》并不反对“利益”，楚简《老子》云：“绝智弃辩，民利百倍。”楚简《老子》绝弃智、辩的目的就是为了让更多百姓得到更多的利益。如果将楚简《老子》的“弃利”理解为抛弃利益，就与“民利百倍”自相矛盾了。

其次，楚简《老子》所说的“巧”“利”也并非上面分析的三种含义中的第二种，即言辞巧利。楚简《老子》前句已言“弃辩”，“弃辩”之“辩”也包含指言辞巧利，《鹖冠子·道端》云：“口利辞巧，足以知辩。”如将楚简《老子》所言的“弃利”之“利”理解为言辞巧利的话，就与前句“弃辩”意义重复了。再者，“绝巧弃利”的后一句是“盗贼无有”，巧言利辞与盗贼的滋生似乎没有必然的联系。

楚简《老子》“绝巧弃利”的“巧”与“利”不是指心智之巧利，也非指言辞之巧利，而是指技艺之巧利。老子所绝的“巧”是在工艺品上髹以文饰；老子所弃的“利”是指“刻雕众形”的刻镂之事。《文子·上义》引老子言：“工无淫巧，其事任而不扰，其器完而不饰。”可谓是对楚简《老子》“绝巧弃利”一句的最佳注解。楚国诗人屈原的《离骚》中说：“固时俗之工巧兮，偃规矩而改错；背绳墨以追曲兮，竞周容以为度”。社会以“工巧”作为一种时尚，放弃规矩与绳墨等传统匠制工具，一味地追求各种新奇的技艺。楚简《老子》“绝巧弃利”就是要绝弃以崇尚工巧，一味“追曲”的“时俗”。

老子为什么提出“绝巧弃利”，反对雕镂文饰？这是因为老子认为，正是因为精巧手工制作出各种奇玩好物，使得人们将这些东西奇货可居，最终导致了盗贼的产生。楚简《老子》中两次提到盗贼，将“巧”“利”、“法物”与“盗贼”联系在一起。楚简《老子》：“法物滋彰，盗贼多有。”“法物”今本作“法令”，河上公注：“法，好也。珍好之物滋生彰著，则农事废，故盗贼多有也。”老子认为，“法物”是盗贼产生的原因。而“法物”又是从哪里来的？是由于手工工艺的进步，各种精巧的技艺制作出来的。老子认为，只有消除了各种技艺上的巧利，就不会制造出奇玩好物，也就没有盗贼产生了。

楚简《老子》说：“人多智，而奇物滋起。”这两句在今本《老子》中作“人多伎艺，而奇物滋起。”相比之下，今本作“人多伎艺”强于“人多智”。胡寄窗据此说：“老子把工艺技巧认定为社会祸乱的原因，他们要求废除工艺技巧，甚至认为盗贼之产生也是由于工艺技巧的关系”，[11]老子看到了社会中“盗贼多有”的不合理现象，也积极探索解决的途径，但他在分析社会不合理现象产生的原因时却产生了偏差。他没有认识到引发盗贼的社会根源是社会财富的不足和贫富差距，而将原因归结为百姓的多“巧”与多“利”，沿着他的思路，最终能找到的解决社会问题的办法只能是绝弃工艺技巧了。由于老子对产生不合理社会现象的原因的分析出现了偏差，最终找到的解决问题的办法也是软弱无力的。

与道家反对工艺巧利相反，先秦显学儒、墨两家都不反对工艺巧利。孔子和孟子对于言辞的巧利与心智的巧利都是反对的，唯独对于工艺的巧利则没有明确表态。孔子没有言及工艺巧利，孟子虽言及，但没有从否定的意义上谈论巧利。“初期儒家并不根本反对工艺之事，只不赞成儒者从事工艺，甚至有时还承认工艺的重要作用。墨家之推重工艺自不必说。战国后期的儒法各学派，虽鄙视工艺，但尚肯定工艺之社会作用。只有道家才错误地把工艺看作是社会祸乱的根源。”[12]

楚简《老子》的第三组“绝X弃Y”：“绝伪弃虑，民复季子。”

“伪”和“虑”在先秦文献中，都有较多论述。但将“伪”与“虑”关联起来进行论述，除楚简《老子》所说的“绝伪弃虑”外，只有《荀子·正名》和出土楚简《性自命出》有过专论。因此，对楚简《老子》“绝伪弃虑”的解读，应该从这两篇文献的“伪”“虑”论着手。《荀子·正名》云：“性之好恶喜怒哀乐，谓之情。情然而心为之择，谓之虑；心虑而能为之动，谓之伪；虑积焉能习焉而后成，谓之伪。”荀子将“伪”与“虑”纳入他的心性学说范畴，并认为二者是相关联的。“虑”是“心”对“情”的控制与选择，也即思虑。“虑”由心理活动转而成现实积淀就是“伪”。何谓“伪”？唐人杨倞注《荀子》云：“伪者，为也，矫也，矫其本性也。凡非天性而人作为之者，皆谓之伪，故伪字人旁加为，亦会意字也。”从荀子的论述中，可以看出虑与伪的关系，一是伪源于虑，二是虑的表现内在化，而伪的表现外在化。

在郭店楚简《性自命出》等篇中，对伪与虑从心性的角度加以讨论。《性自命出》因其与楚简《老子》同出一墓，因而对解读楚简《老子》有着重要意义。《性自命出》：“凡人伪为可恶也。伪，斯吝矣；吝，斯虑矣；虑，斯莫与之结矣。”首先应该引起注意的是，楚简《性自命出》竹简中“伪”字，本不从“人”从“为”，而是从“心”从“为”，字作上“为”下“心”。可见楚简的“伪”强调的不是外在化的“人为”之“伪”，而是内在的“心为”之“伪”，也即非出自人的本性的真实的情感。庞朴先生也就此上为下心之伪字论道：“‘伪’字原作上为下心，它表示一种心态，为的心态或心态的为，即不是行为而是心为。”[13]

此前有学者将楚简《老子》“绝伪”之“伪”解释为“伪诈”。伪诈因构成对社会的危害，为社会法制所不容。从文献记载来看，周代对诈伪之人要处以极刑。《周礼·地官·司徒》：“察其诈伪、饰行、僨愿者而诛罚之。”《吕氏春秋》卷第十八：“诈伪之民，先王之所诛也。”很显然，诈伪之人已经由个体的质变转化成为对社会与政治的一危害，这才使得执政者不得不采取严厉的刑罚来加以矫正。秦汉以后各朝法律中，也都将诈伪作为罪名列入法律条文。所以，认为楚简《老子》提出“绝伪”就是要绝弃“伪诈”一说，没有存在的理由。正如庞朴先生所说：“伪诈从无任何积极意义，从未有谁提倡过维护过；宣称要弃绝它，迹近无的放矢。所以，这种解释不能成立。”[14]

其次，《性自命出》中与“凡人伪为可恶也”相对应的一句是“凡人情为可悦也。”显然，“情”与“伪”是对立的。“情伪”在先秦文献中经常相联出现，如《周易》有“情伪相感”，《左传》有“民之情伪”，《管子》有“国之情伪”。这里的“情”即人性的本真状态，而“伪”则是人性的心伪状态。再者，《性自命出》将“伪”与“虑”是相关联进行论述的。在“伪”与“虑”之间，有一个“吝”字。此字原从双口从文，各家释文不一，但均难以读通。不管这个字如何读，从行文中可以看出，《性自命出》认为“伪”源于“虑”，这一点与《荀子·正名》是相通的。

另，郭店楚简《语丛二》也从心性的角度来论证“虑”的产生和其社会影响。关于“虑”的产生，《语丛二》说：“欲生于性，虑生于欲。”欲念源自于人的本性，而思虑则源自于了欲念，《语丛二》承认了“虑”产生的合理性，但《语丛二》接着说：“倍生于虑，争生于倍，党生于争。”思虑带来一系列的后果，由于思虑，人产生倍（通“背”）反之心，有了背反之心，则会产生人与人之间的争斗，人与人之间的争斗会产生朋党，而朋党直接危害社会与政治。《语丛二》的作者虽然没有明确说明是要“虑”还是不要“虑”，但从其对“虑”所产生的“倍（背）”、“争”、“党”的后果来看，作者是不赞成“虑”的。

综上所述，“伪”与“虑”实是先秦儒家心性说的一对概念，虑是人的思维器观（“心”）对人的喜怒哀乐欲等情感的控制与选择，而“伪”则是思想和思维活动对人的原始本真的异化的结果。楚简《老子》所谓的“绝智弃辩”也当与儒家的这一思想有关联。过度的思虑不仅造成感情的“心伪”，还会造成人的行为上的“人伪”，而这些都是对人的本真状态背离。“绝伪弃虑”下一句为“民复季子”，季旭升《读郭店楚简札记》说：“《说文》：‘季，少称也。从子稚省，稚亦声。’《老子》常以婴儿比喻原始浑朴的美德，今本第十章：‘专气致柔，能婴儿乎？’二十章：‘我独泊兮其未兆，如

婴儿之未孩。’《郭店》本章的‘季子’，犹言婴儿，也是指道德纯朴的本质。”[15]楚简《老子》主张通过“绝伪弃虑”，抛弃一切过度的思虑和对人性的异化，使“民复季子”，重新回到人的原始的朴素的状态。

道家各派对老子的这一思想也都有所继承。如《文子·上礼》就对“浇醇散朴，离道以为伪”现象进行批判，反对背离醇朴的人性本质而为伪，至于道家倡导“无思”“无虑”的言论就更多了，如：

“老子曰：大丈夫恬然无思，惔然无虑。”[16]

“凡听之理，虚心清静，损气无盛，无思无虑，目无妄视，耳无苟听。”[17]“庚桑子曰：“全汝形，抱汝生，无使汝思虑营营。”[18]

“不思虑，不豫谋”。[19]

“德人者，居无思，行无虑，不藏是非美恶。”[20]

“古之王天下者，知虽落天地，不自虑也。”[21]

还要指出一点的是，楚简《老子》并没有将“礼”与“伪”对立起来。到战国中晚期，庄子后学才直接以“伪”指斥儒家的“礼”，《庄子·知北游》说：“礼相伪也”，认为礼乃是道的伪饰，还批评孔子矫饰学伪、“使民离实学伪”<sup>22</sup>，抨击儒者“缝衣浅带，矫言伪行”[23]。庄子后学对礼的批评，“主要是因着儒者提倡礼文过于注重仪节技巧，华而不实，由形式化而流于虚伪。”[24]对此，儒家思想的总结者荀子进行了辩驳，说“着诚去伪，礼之经也。”[25]声称“礼”的本质就是反对人为之伪，而求情感之真的。

通过对楚简《老子》“绝智弃辩”章的解读，我们发现，楚简《老子》中的三组“绝X弃Y”，既是相互联系的，又各有侧重。“绝智弃辩”讨论的核心问题是政治问题，主张绝弃依附于执政者的智士与辩士，还清明之政于民，使民得到更多的利益。“绝巧弃利”讨论的核心问题是社会问题，主张通过绝弃工艺技巧与利器，断绝产生奇玩好物的技艺，从而减少社会上盗贼滋生的现象。“绝伪弃虑”主张绝弃过度的思虑和心伪，以恢复人的自然本真。三组“绝X弃Y”分别反映了楚简《老子》的政治观、社会