

《老子》的“道器論”

——基於馬王堆漢墓帛書本

[日]池田知久

內容提要 所謂“道器論”、論及“道”與“器”相互關係的儒家思想的一個部分。是解明有關哲學上的本體論等諸問題的一個內容。從宋代起，關於這個問題的深入的探討就開始了，直至近代這種研究和討論持續不斷，其經典文獻的根據是《周易·繫辭上傳》的“形而上者，謂之道。形而下者，謂之器。”

此道器論包含在道家的代表作《老子》一書中，這一點却從來未曾予以注意。1973年馬王堆漢墓帛書《老子》的出土為我們解明《老子》道器論的有無、其內容和特徵、與《周易》的關係等等提供了充分的資料。筆者利用帛書《老子》第五十一章等資料，對《老子》中本來包含的道器論進行探討和研究。

《老子》的“道器論”，原本是從道家最中心的思想“道物論”演變而來。後者即是比《老子》更早期的《莊子》諸篇中的“道物論”，一般論及關於根源性的本體與存在者的相互關係。前者（“道器論”）是《老子》在後者的（“道物論”）的基礎上演變的一種新的理論。兩者大體上沒有什麼不同。《莊子》諸篇中保存“樸”字的原義，又以“樸一器”具體比喻“道一物”，進而又用“殘樸以為器”來比喻“毀道德，以為仁義”。因此，他們認為從“樸”、“道德”產生了其外化形態的“器”和“仁義”，並且，褒揚“樸”、“道德”，而貶損“器”、“仁義”。

《老子》的“道器論”便是克服了這種外化論而形成的。沿着這一思路推演下去，儒家馬王堆帛書《周易·繫辭》（通行本《周易·繫辭上傳》）的“道器論”便產生了。

—

所謂“道器論”，是闡述“道”與“器”之間相互關係的中國思想、特別是儒家思想的一個部分，是解明有關哲學上的本體論等諸問題的主要內容。從宋代起對這一問題深刻的思考和探索就開始了。直至近代這種研究和討論持續不斷。最具經典的文獻是古老的《周易·繫辭上傳》中的“形而上者，謂之道。形而下者，謂之器。”——以上所言，是眾所周知之事，不必贅述。

關於“道器論”，與儒家相對立的道家，在其主要經典著作《老子》中也曾涉及到，但是，很久以來絲毫未曾注意到。直到1973年馬王堆漢墓帛書《老子》甲乙兩本的出土，為我們解明《老子》一書中“道器論”的有無、其內容和特徵、與《周易·繫辭上傳》的關係等等問題，提供了充分的資料。為此，筆者試圖利用馬王堆漢墓帛書《老子》甲乙兩本以及其他的資料，關於《老子》本來所包含的“道器論”，就上述諸問題作一探討。

馬王堆帛書《老子》是現存最古老的抄本，當然是最珍貴的一個本子。那麼，這甲乙兩本究竟是何時被抄寫下來的呢？^①——筆者以為，甲本大約是高祖末年至景帝時期或者呂后時期的抄本，乙本是文帝前期的抄本。因此，可以確定這是前漢初期道家手中的一個《老子》的本子。一方面，根據種種情況來判斷，甲本的抄寫

^① 關於馬王堆帛書《老子》兩本的抄寫年代及《老子》的成書年代，參照拙論《中國思想史中“自然”的誕生》（《中國——社會和文化》第8號所收，1993年）。

大約稍稍早於公元前 200 年，也許成書於戰國末期到前漢初期。如果是那樣的話，馬王堆帛書《老子》甲本是在《老子》一書問世之後僅僅 10 年的時間裏出現的抄寫本。因此，馬王堆帛書《老子》甲、乙本，不僅是前漢初期的一個本子，也是保存《老子》原型最多的一個抄本，是特別珍貴的本子。現在，我們能夠以此為基礎還《老子》思想的本來面目了。

二

要解明《老子》的“道器論”最重要的資料是第五十一章^①：

道生之而德畜之，物剋（刑）之而器成之。是以萬物尊道而貴德。道之尊、德之貴也，夫莫之矜（爵），而恆自然也。道生之畜之、長之遂之、亭之毒之、養之覆之。生而弗有也，為而弗恃（恃）也，長而弗宰也，此之謂玄德。

文中的“器”字在任何一個通行本中均作“勢”“執”，作“器”的本子一個也不見。所以，我們一看到帛書《老子》甲乙兩本作“器”，就意識到此“器”正是與《老子》一書相符合^②。

① 本稿採用的《老子》，是國家文物局古文獻研究室的《馬王堆漢墓帛書》[壹]（文物出版社，1980年），以甲本為主，甲本殘缺處以乙本補之，甲乙兩本都缺處以通行本補。假借字、異體字及錯字保留原狀，假借字、異體字的則在此字下面的“（ ）”中以通行文字表示，錯字在其字的下面以“〈 〉”表示。

② 在《老子》第五十一章裏，認為作“器”優於作“勢”的有金谷治的《關於帛書〈老子〉——其資料的初步考察——》（木村英一博士頌壽紀念事業會《中國哲學史的展開和探索》所收，創文社，1976年）、張舜徽《老子疏證》（《周秦道論發微》所收，中華書局，1982年）、許抗生《帛書老子注譯與研究》（增訂本）（浙江人民出版社，1985年）、張松如《老子說解》（齊魯書社，1987年）、黃劍《帛書老子校注析》（臺灣學生書局，1991年）等等。這之中有關第五十一章的文章與筆者相同的祇有金谷治的《關於帛書〈老子〉——其資料的初步考察——》及許抗生的《帛書老子注譯與研究》（增訂本）。可是，後兩者也並沒有把這個文字認為是“道器論”的。

以下，從筆者所感興趣的角度，來看《老子》第五十一章的核心思想。分而言之，根源性的“道”讓萬物存在，其機能性之“德”讓萬物生長。以“道”的這種主宰性為依據，一切的“物”是有“刑(刑)”地存在着的，而其機能性之“器”也被完成了出來。總而言之，“道”作為主宰者讓萬“物”(或者“器”)存在，使之生長，使之完成，其結果是萬物被存在、被生長、被完成。——如果是那樣的話，在《老子》的這一部分中，闡述了如下的道器關係，即：物在有“刑(刑)”之前，祇有根源性的本體名叫“道”，此“道”主宰着讓某物具有一定的形狀、而且作為“器”的狀態存在的這樣一個過程。以上所述的，與《周易·繫辭上傳》大體相同，《老子》中包含着“道器論”，毫無疑問是相當明顯的^①。此外，這種“道器論”或“道物論”，對道家而言，不是罕見稀有的思想，也並非是受了其他學派的影響或從他學派那裏借用過來的思想，而是道家最原始、最主要的思想^②。

但是，先秦時代的道家在很多場合，在論及根源性的本體與存在者的存在論(還有政治思想)的相互關係時，主要以“道”與“物”論，而不以“道”與“器”來論的。因此，首先來考察一下“器”。

經查，《老子》中所出現的“器”字，除第五十一章之外，象“器成”、“成器”、“為器”這一類詞彙共有五例，而且，都是與“道器論”有着相當密切關係的內容。比如，第四十一章：

① 一般在道家思想中，如果細而論之，則“道”與“德”是有區別的，若大而論之，“道”與“德”是相同的。“物”與“器”恐怕也有類似關係。因此，可以稱“道器論”，也可以稱“道物論”，其中幾乎沒有差別。總之，“道德”與“物器”的相互關係，被認作是哲學上的一種本體論。而且，《老子》第五十一章中存在着“道器論”這一論述，最初被指出來的是陳鼓應的《〈易傳·繫辭〉所受老子思想的影響——兼論〈易傳〉乃道家系統之作》(《哲學研究》1989年第1期)。此外，也參看他的《〈繫辭傳〉的道論及太極、大恒說》(《道家文化研究》第3輯，上海古籍出版社，1993年)。

② 在道家思想中關於“道一物”的本體論的內容、地位、作用及其歷史的變遷，參看拙論《中國思想史中“自然”的誕生》。

是以建言有之曰：“……大器免(晚)成，大音希聲，天(大)象無刑(刑)。”道褒無名。夫唯道、善始且善成。

是“大器”的“道”不管經過多久，也不會被他物完“成”，而正好與之相反，“道”之“始”和“道”之“成”，却是作為“器”來完“成”的。這一段是作為“道器論”最明確的觀點。此外，第六十七章中：

我恆有三葆(寶)，市(持)而琛(保)之。一曰茲(慈)、二曰檢(儉)、三曰不敢為天下先。……不敢為天下先，故能為成器長。

這裏講述了以下的思想：擬人化的“道”、或者掌握了“道”的、作為聖人的“我”，是能成為“成器長”的^①。最後一句，更有如下的涵義，即“道”本身或掌握了“道”的聖人，君臨天下，而成為所有“成器”者的主宰人。這應該是根據“道器論”而形成的一種政治思想吧。又，第十一章：

然(埏)埴為器，當其無，有埴器之用也。……故有之以為利，無之以為用。

“埴器”是有“無”的部分和“有”的部分所構成。這裏，關於“道”的同義語“無”的論述是這樣的：“埴器”的“無”的部分是有“用”的，這纔使“埴器”的“有”的部分能產生“利”。而且，在第二十八章中這樣說：

知其白，守其辱，為天下浴(谷)。為天下浴(谷)，恆德乃足。恆德乃足，復歸於樞(樸)。……樞(樸)散則為器，聖人用則為官長。夫大制無割。

^① 關於“成器長”，根據帛書乙本及通行的諸本，是例外的。帛書甲本及《韓非子·解老》作“成事長”，這大概是《老子》的原型。因此，從帛書甲本到乙本的展開過程即由“成事長”而變為“成器長”。

在講述了“道”的同義語“樞(樸)”，散為各種各樣的“器”的“道器論”之後，又進一步闡明“聖人”沿用這個“樞(樸)”而成為“官長”的政治主張^①。再更進一步，在第二十九章中說：

將欲取天下而為之，吾見其弗得已。夫天下神器也，非可為者也。為者敗之，執者失之。……是以聲(聖)人去甚、去大、去楮(奢)。

這裏有“為”(做)“天下”這個“神器”這一句話。關於此內容，乍一看好像是要否定“取”(也就是“執”)和“為”這樣的方法。可是，引文末尾的“聲(聖)人去甚、去大、去楮(奢)”，筆者認為這一點正是老子學派反話性的表述方法。實際上，掌握了“道”的“聲(聖)人”，反“甚、大、楮(奢)”，從“無為”而出發，反過來達到能夠“為”(做)“天下”這個“神器”的目的^②。

以上論述了在《老子》中比較頻繁出現的詞彙“器”，其中“器成”、“成器”、“為器”的“器”，都是論述根源性本體與存在者的存在論(以及政治思想)的相互關係的、作為“道器論”的“道—器”中的“器”，和論述同樣相互關係、作為“道物論”的“道—物”的“物”，兩者之間差不多沒有區別。

三

其次，查閱《莊子》諸篇中出現的“器”，發現《莊子》的“器”與《老子》書中“道器論”的“器”幾乎沒有特別密切的關係。這個事實意味着：第一，與通常所說的不同，《莊子》諸篇中主要部分的成書

^① 關於第二十八章的“官長”和第六十七章的“成器長”具有相同意義，參看加藤常賢《老子原義的研究》(明德出版社，1966年)。

^② 參看第四十八章“將欲取天下也，恒無事。及其有事也，又不足以取天下矣。”、第五十七章“以正之(治)邦，以畸(奇)用兵、以無事取天下。”

年代比《老子》的成書年代還要早，也就是說，《老子》的成書比《莊子》諸篇主要部分的形成要晚^①。因為根據通常的概念，如果《莊子》是《老子》之後祖述其思想而形成的話，那麼，《莊子》中應該是與《老子》相同內容的“道器論”的。但是，事實並非如此。第二，《老子》的“道器論”是以先行的《莊子》諸篇的總論——“道物論”為依據而作成的，作為其後各分論的一個部分而出現的。因為，一方面，在更早的《莊子》諸篇中到處可見的，僅僅是對根源性的本體和存在者的關係即“道一物”的“道物論”的論述。而在這之後的《老子》中，對“道一器”的“道器論”和“道一物”的“道物論”，都有論述。

不過，在《莊子》諸篇出現的“器”中，也有二、三處是與《老子》的“器”有相當關係的。第一，是戰國末期的作品《馬蹄》：

故純樸不殘，孰為犧樽。白玉不毀，孰為珪璋。道德不廢，安取仁義。性情不離，安用禮樂。五色不亂，孰為文采。五聲不亂，孰應六律。夫殘樸以為器，工匠之罪也。毀道德以為仁義，聖人之過也。

其“殘樸以為器”，很明顯與《老子》第二十八章的“樞（樸）散則為器”有關。“樸”的原義正如《說文》中所說的：“樸，木素也。”是未經人工雕刻的原木。《莊子》中保持“樸”的原義，用“殘樸→為器”來比喻“毀道德→為仁義”。與上文的“純樸不殘，孰為犧樽。”是同一層面的、更進一步具體的比喻。還有戰國末期的《人間世》中也有：

匠石之齊。至乎曲轅。見櫟社樹。……散木也。以為舟則沈、以為棺槨則速腐、以為器則速毀、以為門戶則液構、以為

^① 一般學者的看法是，“道家”這個思想學派原來是以老子為開山祖、從老子發源下來的，不過，這決不是歷史的事實。相反，那祇是後世形成的觀念而已。這種觀念什麼時候、為什麼、如何形成的等等諸問題，參看拙著《莊子》上卷·下卷中（《莊子》的著者莊周）及《道家的起源和先驅》（學習研究社，1983年、1986年）和拙著《老莊思想》（放送大學教育振興會，1996年）。

柱則蠹。是不材之木也。無所可用。故能若是之壽。

因為是“不材之木”，所以，用其“為器”之事幾乎沒有。以此“散木”對“道”的所謂“無用之用”的機能作了具體的比喻^①。像這樣，《莊子》的“樸”和“器”是對“道”和其外化形態（就是根源性的本體與存在者的相互關係的一種）的具體的比喻，並且祇是停留在比喻的階段。但是，《老子》的“樞（樸）”和“器”，已經超越了單純的具體的比喻階段，而達到了抽象化的階段，直接使用指向“道”和道的外化形態。除上述所舉“器”的例子之外，下引“樞（樸）”的例子。第三十二章：

道恆無名。樞（樸）唯（雖）小，而天下弗敢臣。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相谷（合），以俞甘洛（露）。民莫之令，而自均焉。

這個“樞（樸）”直接指“道”是了然明白的。又見第三十七章：

道恆無名。侯王若守之，萬物將自憇（為）。憇（為）而欲作，吾將闡（鎮）之以無名之樞（樸）。闡（鎮）之以無名之樞（樸），夫將不辱。不辱以情（靜），天地將自正。

這裏的“樞（樸）”也和第三十二章的一樣，直接指“道”。

即便有密切關係的地方很有限，但是《莊子》的“器”和《老子》的“器”，假定以上的關係能成立的話，現在開始就《老子》“道器論”的成立過程進行探討不是不可能的。——也許，《莊子》諸篇的主要部分即戰國末年以前的道家，在講述根源性的本體和存在者的存在論的相互關係時，偶爾用“樸”和“器”作具體的比喻。到戰國末期至漢代初期，道家學派的《老子》一書在此基礎上將其抽象化，把“樞（樸）”作為“道”的同義語，“器”作為“物”的同義語。到這裏，

^① 在《莊子》、《老子》的“樸”、“朴”中，所謂人類樸素的本性之意而使用的例子不少，本稿限於篇幅沒有展開。

《老子》的“道器論”便形成。這也許是其形成的具體過程吧。

在《莊子》的“器”中，與《老子》有緊密關連的第二個例子是在《讓王》。

夫天下至重也，而不以害其生。又況他物乎。唯無以天下為者，可以託天下也。……故天下大器也，而不以易生。此有道者之所以異乎俗者也。

這一段的前半部分取自《呂氏春秋》的《貴生》的，後半部分則是漢初武帝前後形成的，而後者很明顯與《老子》第二十九章（上引）有聯繫。知道了《老子》的思想，即“天下神器”這個東西，通過“無為”而變成能夠“為”的。《讓王》在《呂氏春秋》的基礎上，表述了差不多同樣的思想，就是“天下大器”這個東西，祇對“無以天下為者”“可以託天下”這樣的思想。《讓王》把《呂氏春秋》的“唯不以天下害生者也”改為“唯無以天下為者”由此可見，《老子》“道器論”的影響之大了^①。

《莊子》的“器”中與《老子》有緊密關係的第三例是戰國末期的作品《胠篋》。

故曰：“魚不可脫於淵，國之利器不可以示人”。彼聖人者，天下之利器也。非所以明天下也。

這又是與《老子》第三十六章的“魚不可脫於淵（淵），邦利器不可以視人”相關。這“國之利器”的意思，與上引的《馬蹄》中“夫殘樸以為器”及《老子》第二十八章的“樞（樸）散則為器”，大概同一。不

^① 《淮南子·原道》中“故天下神器，〔不可執也，〕不可為也。為者敗之，執者失之。……”，以及《文子·道德》中“天下大器，不可執也，不可為也。為者敗之，執者失之。……”，不用說是根據《老子》第二十九章的“道器論”而寫的。一方面，《荀子·王霸》中有“國者，天下之大器也，重任也。……何法之道，誰子之與也。故道王者之法，與王者之人為之，則亦王。道霸者之法，與霸者之人為之，則亦霸。道亡國之法，與亡國之人為之，則亦亡。”這不正是《呂氏春秋·貴生》、《老子》第二十九章和《莊子·讓王》的藍本嗎！

過，關於這個問題，本文尚未作更進一步的研究。

四

《老子》“道器論”的形成有一個前提，正如上面所論述的，即，《莊子》諸篇的主要部分，用“樸”和“器”兩個字具體比喻根源性的本體和存在者的相互關係，關於這個前提，假如筆者沒有推測錯誤的話，那麼，《莊子》中“器”這個字表達了什麼意義呢？

最初的“器”，按一般意義來說，據《說文》“器，皿也。”是人們日常生活中普遍使用的一種用具。更加具體地說是指上面引述的《莊子·馬蹄》中的“犧樽”。並與“珪璋”、“仁義”、“禮樂”、“文采”、“六律”等同屬一個層面。又，與上述引用的《人間世》中的“舟”、“棺槨”、“門戶”、“柱”亦同屬一個層面，即人們所期待其“有所可用”。從以上的事實來判斷，筆者認為《莊子》所使用的“器”這個字，表示在存在者“物”的各個側面中，人們所使用的具有使用價值的那一面，或者說，從給人類帶來必要的功用這個觀點來看其存在者“物”的存在形式。因此，筆者剛剛已經論述過的，“道器論”是以先行的總論——“道物論”為依據而作成的，作為其後各分論的一個部分而出現的。

而且，在《莊子》的“樸”和“器”中賦與了相當明顯的特質，這是誰也不會看漏的。其特質是表現在：上面所引的《馬蹄》中，工匠“殘樸”之後，其結果是“為器”，同樣地，聖人“毀道德”之後，其結果是“為仁義”。如上所述的那樣，從“樸”和“道德”之中產生了他們（指“樸”、“道德”）外化形態的“器”和“仁義”。並且，褒揚了被比作“樸”的“道德”，相反地貶損了被比作“器”的“仁義”。因此，關於“器”的價值、機能等等，盡管對於社會而言具有正面的、好的意義，而作者對此却祇持有負面的、否定的意味。而且，這也是《莊子》諸

篇的主要部分中論及的“道物論”裏對“道”與“物”都賦與的明顯的特質^①。

可是，到了《老子》的時代，與《莊子》的時代不同，是處於一個迎接新時代的大環境中，與《莊子》的時代相比，不能不更強調對於現實的肯定態度。因此，對於“𣪠(樸)”不用說還是相當多地予以褒揚，而對於“器”，原先的貶損也完全消失了。例如，第三十二章中，正如上述所引用的，用“榘(樸)”比喻“無名”的“道”：

道恆無名。榘(樸)唯(雖)小，而天下弗敢臣。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相谷(合)，以俞甘洛(露)。民莫之令，而自均焉。

在此後又說：

始制有名。名亦既有，夫亦將知止。知止所以不殆。俾(譬)道之在天下也，猷(猶)小浴(谷)之與江海也。

此處繼續講述了“榘(樸)”的“無名”之“道”，“始制”之後產生了“有名”的“器”。這一章的末尾中，把由“道”而流出來的“天下”中所有的“器”這種狀況，用“小浴(谷)”流下來到巨大的“江海”作比喻。這裏可以看到《老子》對“榘(樸)”和“器”兩者都給予肯定的典型的例子。在《老子》中，繼續採納沿用《莊子》中對“器”的貶損態度的，祇有第二十八章的“榘(樸)散則為器”了。

如果，《老子》中對於“樸”和“器”的評價確是這樣的話，那麼，在《老子》以後，特別是受到《老子》一書強烈影響的文獻裏，在論及“道器論”的場合，往往也是沿用了從“道”“樸”中產生的、並作為其外化形態的“物”和“器”這樣的理論。而且應該說這些後出的文獻

^① 關於伴隨《莊子》的“道物論”的外化論，參看拙論《中國思想史中“自然”的誕生》、李澤厚、劉綱紀主編《中國美學史》第1卷(中國社會科學出版社，1984年)、李澤厚《莊玄禪宗漫述》(《中國古代思想史論》所收，人民出版社，1986年)、和拙著《老莊思想》。

中對於後者的貶損之意也是蕩然無存的。例如，《管子·五行》云：

一者本也。二者器也。三者充也。治者四也。教者五也。守者六也。立者七也。前者八也。終者九也。十者然後具。……天道以九制，地道以八制，人道以六制。以天為父，以地為母，以開乎萬物，以總一統，通乎九制六府三充，而為明天子。^①

另外，還有《尹文子》的《大道上》：

大道無形，稱器有名。名也者，正形者也。形正由名，則名不可差。^②

五

《周易·繫辭上傳》的“道器論”，筆者亦認為是受到《老子》“道器論”的強烈影響並以此為依據而形成的^③。因此，《周易·繫辭上傳》中對於“器”的評價，不但與《莊子》“道物論”中“物”及其所比喻的“器”，完全不同，貶損的傾向幾乎沒有，而且對於從根源性本體

① 關於《管子·五行》的成書，羅根澤《“管子”探源》（《諸子考索》，人民出版社，1958年）認為“戰國末陰陽家作”。關於其成書年代，在金谷治的《管子的研究》（岩波書店，1987年）中認為在“秦、漢以後，到漢初之時”。

② 陳鼓應《論〈繫辭傳〉》是稷下道家之作——五論《易傳》非儒家典籍》（《道家文化研究》第2輯，上海古籍出版社，1992年）中認為這是戰國時代齊國稷下的尹文所作。但這有疑問，最可能的是漢代以後的作品。

③ 《周易》的《六十四卦》和《易傳》，保持漢初原型的、最古老的本子是從馬王堆漢墓出土的。據筆者研究，那都是文帝初年的抄寫本。當時《繫辭傳》尚未分上下，並相當於通行本《上傳》的那部分基本上已達到完成的狀態。相當於《下傳》的部分，祇不過還是草稿之類的東西，還在準備的階段。即作為整體的《繫辭傳》尚在形成過程中。這裏所引用的《繫辭上傳》，即帛書《周易·繫辭》的成書年代，大概在戰國最末期～漢初文帝初年。關於以上諸點的詳細論述參看拙論《馬王堆漢墓帛書周易》要篇的研究》（《東京大學東洋文化研究所紀要》第百二十三冊，1994年）。

的“道”產生的價值，及有用的“物”給予了極高的評價和肯定。例如，通行本《繫辭上傳》最古老的本子——馬王堆漢墓帛書《周易·繫辭》^①（通行本《繫辭上傳》的第十章）中有：

是故閔(闔)戶，胃(謂)之川(坤)。辟(闢)門，胃(謂)之鍵(乾)。一閔(闔)一辟(闢)，胃(謂)之變。往來不窮，胃(謂)之迥(通)。見之，胃(謂)之馬(象)。荆(刑)，胃(謂)之器。〔制〕而用之，胃(謂)之法。利用出入，民一用之，胃(謂)之神。

另外，(通行本《繫辭上傳》的第十二章)有：

鍵(乾)川(坤)，元易之經與。……是故荆(刑)而上者，胃(謂)之道。荆(刑)而下者，胃(謂)之器。為而施之，胃(謂)之變。誰(推)而〔錯〕諸天下之民，胃(謂)之事業。

這兩段大體的意思是：鍵(乾)川(坤)是組成“荆(刑)而上”的“道”的要素，根據其變通的作用，從“道”中“荆(刑)而下”的“器”是“見”的。那個“器”通過人為的“變”而成為對“天下之民”有用的“法”和“事業”。在此，我們可以看到，帛書《繫辭》(通行本《繫辭上傳》)對“荆(刑)而下”的“器”在社會中的價值和作用有着積極的評價。更進一步，(通行本《繫辭上傳》的第十一章)：

備物至(致)用，位成器以為天下利，莫大乎和(聖)人。

在“和(聖)人”發揮其主觀能動性的條件下，對“物”和“成器”帶來“天下利”這一點，作者給予如此高的、積極的評價。

如果從另一個角度來思考，要說最初的帛書《繫辭》(通行本《繫辭上傳》)是出自儒家之手^②，因此，必須對“物器”作否定的或

① 馬王堆帛書《周易·繫辭》，基本上使用傅舉有、陳松長《馬王堆漢墓文物》(湖南出版社，1992年)的本子，依據筆者手中的“照相版”改動的地方也是有的。

② 最近，陳鼓應就上述所引用的二論文相繼發表了不少精當的力作。他主張《繫辭傳》等《易傳》，有很多是戰國中、後期道家寫的作品。筆者認為，確實如陳鼓應所說，《繫辭傳》等受到了道家極大影響而形成的。可是，應該承認那些仍然是儒家的作品。

批判的評價，應該沒有特別的理由。因此，我認為，關於帛書《繫辭》（《繫辭上傳》）中為什麼對“物器”持有這樣積極評價的“道器論”的問題，僅僅說是受到《老子》的強烈影響，還不夠吧。除此之外，帛書《繫辭》（《繫辭上傳》）中論及“道器論”的內在理由是應該有的。——這究竟是什麼呀？

先秦時代，儒家的思想家們有一個不太擅長的思想領域，那不是別的，就是本體論。要是提起以孔子、孟子、荀子為代表的儒家思想家們創立了什麼樣的本體論（天論和道論等）是很容易得到贊同的。進入戰國後期，作為對立學派的道家在知識社會中登場，並初次用“道物論”的形式來論及本體論，探討根源性的本體與存在者的相互關係。而儒家由於過去祇是局限在倫理、政治等“物”的世界中探索，此時不得不選用其他的理論，重新完善自己的理論體系的基礎。而儒家選擇的便是道家創立的根源性本體的“道”的理論。所採用的文獻材料是到那時祇有占卜、筮卦，而與哲學、倫理、政治等等沒有關係的《易》。這樣一來，從戰國末期或者秦代開始，在材料方面儒家把《易》拿起來，並作為自己的經典文獻之一予以重視，又對其中幾篇作了解釋、撰寫了《易傳》^①。按照這個方法，把《易》當作居中媒介。在理論方面，吸收了道家中“道”的本體論，來豐富自己的理論體系。上述所見的帛書《繫辭》（《繫辭上傳》），正是這種思想性的運作中孕育下的產物。因此，帛書《繫辭》（《繫辭上傳》）論及“道器論”的內在原因，與其說是在“器”，勿寧說是在“道”。

作者簡介 池田知久，東京大學文學部中國思想文化學研究室。

（譯者呂靜）

^① 無可置疑，現存的《易傳》中最古老的本子，就是保留了漢初原型的馬王堆帛書《周易》中的《二三子問》、《繫辭》、《易之義》、《要》、《繆和》、《昭力》等六篇，關於這個問題的詳細論述，參看拙論《馬王堆漢墓帛書周易》要篇的研究》和拙論《馬王堆漢墓帛書周易》要篇的思想》（《東京大學東洋文化研究所紀要》第百二十六冊，1995年）。