

池田知久简帛研究论集

SHIJIE HANXUE LUNCONG

世界汉学论丛



〔日〕池田知久 著
曹峰 译



世界汉学论丛

池田知久简帛研究论集

[日] 池田知久 著

曹 峰 译

中 华 书 局

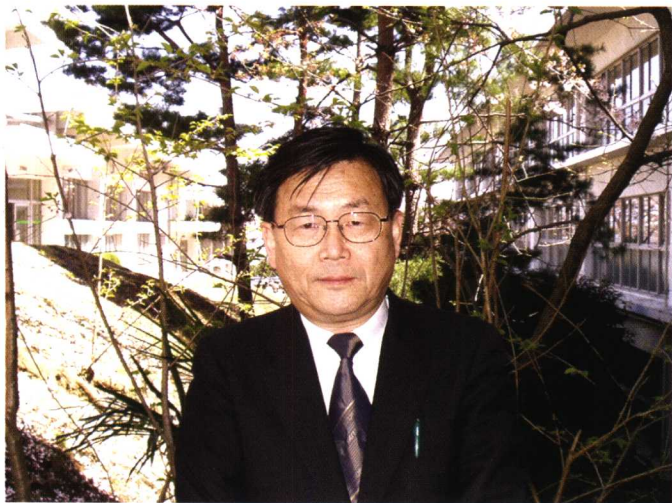
图书在版编目(CIP)数据

池田知久简帛研究论集/(日)池田知久著;曹峰译.
北京:中华书局,2006
(世界汉学论丛)
ISBN 7-101-04862-5

I. 池… II. ①池…②曹… III. 竹简文-楚国
(? ~前 223)-文集 IV. K877.54-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 109407 号

-
- | | |
|-------|---|
| 书 名 | 池田知久简帛研究论集 |
| 丛 书 名 | 世界汉学论丛 |
| 著 者 | (日)池田知久 |
| 译 者 | 曹 峰 |
| 责任编辑 | 张彩梅 |
| 出版发行 | 中华书局
(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)
http://www.zhbc.com.cn
E-mail:zhbc@zhbc.com.cn |
| 印 刷 | 北京瑞古冠中印刷厂 |
| 版 次 | 2006 年 2 月北京第 1 版
2006 年 2 月北京第 1 次印刷 |
| 规 格 | 开本/850×1168 毫米 1/32
印张 13 插页 4 字数 286 千字 |
| 印 数 | 1-3000 册 |
| 国际书号 | ISBN 7-101-04862-5/K·2094 |
| 定 价 | 29.00 元 |
-



池田知久 1942年出生于朝鲜全罗北道。1998年获东京大学文学博士。1991年始任东京大学文学部教授。2003年始任东京大学名誉教授、大东文化大学文学部教授、山东大学客座教授。

专攻中国古代思想史。主要著作有《马王堆汉墓帛书五行研究》（1993年日文版、2005年中文版）、《老庄思想》、《郭店楚简老子研究》、《庄子——“道”的思想及其演变》、《中国思想文化事典》（合编）等。

致中国读者

日本东京大学名誉教授 池田知久

接受尊敬的王晓平教授的建议,借助曹峰博士的翻译,我关于简帛研究的论文集在简帛研究的发源地——中国出版了。这对我是无上光荣的事情,在此谨向两位先生的厚意和努力表示深切的谢意。

我对简帛等新出土资料,与其说是从外部对新出土资料自身加以研究,不如说是从内部对新出土资料所表达的思想内容展开研究,是以新出土资料为材料的中国思想史的研究。关于简帛出土状况的实地调查、在此基础上开展的考古学研究、对简帛形态制作方法的分析、古文字学的解读等等,对于一个外国的研究者来说自然是不方便、不擅长的。所以,这方面的研究成果,我只能常常用心研读中国学者的论文、著书,以有助于自身的研究。因此,从外部对新出土资料加以考察,我并非没有兴趣,但更关心的是,如何尽可能准确深入地理解新出土资料所表达思想内容,也就是说,我把研究的重心定位于探讨新出土资料在历史上占有怎样的地位和价值。

回想起来,我是在1965年4月进入东京大学文学部以后,开始真正从事中国思想之研究的,当时的研究主题是以《庄子》为中

心的道家思想。从那以后,以《庄子》为中心,我的研究对象进一步扩大到《老子》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《韩非子》、《墨子》等文献,主要以传世文献为资料,撰写发表了许多论文和著作。我的博士论文,以单行本著作《〈庄子〉——“道”的思想及其演变》的名义,由黄华珍翻译后,于2001年12月在台湾国立编译馆出版了。

众所周知,1973年马王堆汉墓帛书被发掘出土,之后部分内容得以正式公布,因为其中包含有《老子》甲本、乙本及《黄帝四经》等文献,所以从20世纪70年代后期开始,我倾注全部精力开始做解读和分析。其研究成果之一是最初于1996年8月发表的《〈老子〉的“道器论”——基于马王堆汉墓帛书本》(道家文化国际学术研讨会《论文提要集》,北京大学哲学系。该论文已收入本书)。其实,我所发表的、使用新出土资料做思想内容分析之论文、译注,从时间上看并不是很早。1989年3月—1992年10月刊行的《〈马王堆汉墓帛书五行篇〉译注》(一)一(六)(《二松学舍大学论集》第32号—第36号),1991年5月发表的《〈马王堆汉墓帛书五行篇〉所见的身心问题》(“中国古代思想中之气论及身体观国际研讨会”,台湾清华大学中文系。该论文已收入本书),是其最早的作品。可以说,我最初是作为马王堆帛书《五行》的研究专家知名于世界学界的。马王堆帛书《五行》的研究成果,集结成《马王堆汉墓帛书五行篇研究》一书,已于1993年2月在汲古书院出版。1998年5月,新出土的郭店楚简《五行》正式出版问世,我从这一年的3月就利用已经到手的《郭店楚墓竹简》一书试用本,根据马王堆帛书《五行》的研究成果对其中《五行篇》加以研究,自信可以做出准确易懂的解释。在此基础上撰写的《郭店楚简〈五行〉研究》一文已收入本书。

从20世纪90年代早期开始,我投入了《周易》的思想史研究,特别关注与此相关的文献马王堆帛书《周易》,尤其对要篇做了详细的研究,先后发表了《〈马王堆汉墓帛书周易〉要篇の研究》(东京大学《东洋文化研究所纪要》第123册,1994年2月)、《〈马王堆汉墓帛书周易〉要篇の思想》(东京大学《东洋文化研究所纪要》第126册,1995年1月)等著述。收入本书的《〈周易〉与“谦让之德”》就是研究成果中的一环。

自1998年5月《郭店楚墓竹简》及2001年11月《上海博物馆战国楚竹书(一)》出版以后,到现在(2004年9月)为止,我一直在做这些新出土资料的思想史研究。本书所收录的大部分论文,都是这一时期所发表的新作。其中,关于郭店楚简《老子》甲本、乙本、丙本的研究成果,已形成单行本《郭店楚简老子研究》,在1999年11月,由东京大学文学部中国思想文化学研究室刊行。

在从事上述简帛研究之际,我有几个让自己务必遵守的原则。在此,请允许我阐明其中特别重要的三个原则。

第一,利用简帛等新出土资料描绘中国思想时,我所把握的不是其静态,即新出土资料的本质如何,而是尽可能把握其动态,即它试图解决怎样的现实问题,它试图超越哪些前人的思想。换言之,首先,我要尽可能把新出土资料所表现的思想内容,放到历史的社会的现实关系中去,然后确定其意义。显然这项工作已经超出了我的能力,因为我不是个历史学家。其次,我要尽可能把新出土资料所表现的思想内容,放到思想自身内在发展的过程中去,然后加以分析阐明。所以,我认为,那种将新出土资料和历史的社会的现实相分离、和思想自身内在发展的过程相分离的做法,不用

说,是完全不正确的。

第二,对中国思想史研究而言,简帛等新出土资料所具有的意义是决定性的,过去那种仅仅利用传世文献从事研究的方法,已经无法期待取得什么进步。这虽然是事实,然而这并不等于说传统文献及其研究就无意义、没必要了。传统文献及其研究的意义和必要性只是被附加了若干限制而已。因此,我认为,为了促进研究的进步,把新出土资料和传世文献有效结合起来,是当今最为重要的课题。这项工作,一方面,是在传统文献和用传统文献构筑的中国思想史中为新出土资料的意义做出正确定位,另一方面,是站在基于新出土资料的最新的立场和观点上,对传统文献和用传统文献构筑的中国思想史研究,做全面的反思。——最终结果就是,将上述相反相承的两者辩证地统一起来,从而促进研究的深入,这就是当今最为重要的工作。

第三,对过去“疑古派”研究成果中杰出的部分充分地予以继承,在批判并超越“疑古派”的基础上,促进研究之进步。“疑古主义”肇始于1919年胡适的《中国哲学史大纲》上卷及1923年顾颉刚的《与钱玄同先生论古史书》,20世纪20年代后半期—40年代早期出版的《古史辩》七册使“疑古主义”获得了巨大的发展,然而随着新出土资料以令人惊异的速度出土问世,特别是20世纪90年代以后,出现了有目的有意识地对“疑古派”研究成果予以否定的风潮。这股风潮认为,应该相信经书等中国古典文献的作者、时代和内容就是历代传承下来的面貌,应该相信古典文献所描绘的内容反映了各个时代的历史真实。我不赞成这种轻率的“信古主义”。相反,我主张,要继承“疑古派”研究成果中杰出的部分,并批判地超越之。对传世文献、新出土资料既要做文本的批判(text-

tual criticism),也要基于内容之分析做高等的批判(higher criticism),这才是今后正确的研究方向。

不管怎么说,简帛等新出土资料对中国思想史研究而言,毫无疑问是提供着新视野新见解的极为重要的资料。由于新出土资料有着惊人的数量和极重要的内容,如果对其持无视或轻视的态度,已不可能取得进一步的研究成果了。

我本人的研究成果,是否严格地遵守了上述的三项原则,要请读者作出判断。这里,我深切地期待着,拙著能对中国读者学问与文化的发展起到一点促进的作用。

2004年9月2日

目 录

致中国读者·····	1
马王堆汉墓帛书《五行篇》所见的身心问题 ·····	1
《老子》的“道器论”	
——基于马王堆汉墓帛书本 ·····	15
郭店楚简《老子》——形成阶段的《老子》最古文本 ·····	31
郭店楚简《五行》研究 ·····	48
郭店楚简《穷达以时》研究 ·····	84
《周易》与“谦让之德” ·····	169
睡虎地秦简《语书》与墨家思想 ·····	185
《老子》的二种“孝”和郭店楚简《语从》的“孝” ·····	228
《楚地出土资料与中国古代文化》前言 ·····	258
郭店楚简《眚自命出》篇中的“道之四术” ·····	271
郭店楚简《老子》各章的上中下段	
——从《老子》文本形成史的角度出发 ·····	321
上海楚简《孔子诗论》中出现的“豊(礼)”的问题	
——以关雎篇中所见节制人欲的“豊(礼)”为中心 ·····	376
主要引用文献底本一览·····	403
译者后记·····	407

马王堆汉墓帛书《五行篇》 所见的身心问题

一 “心”对于身体诸器官的支配性问题

一般而言,中国古代思想史中的“身心问题”,实际上是人主体性问题的一个表现,即在自然和人类社会所构成的世界中,或对于这个世界,人如何获得主体性的问题。

也就是说,在中国古代思想史中,当思想家们开始思考人的主体性究竟是什么,并开始追求获得主体性时,才开始考虑并确立人体内部异于身体其他器官的、足以承当起主体性的存在,无疑那就是“心”。这项工作,也就是“心”的发现,仅以现存的思想史资料来推测的话,似乎主要是由战国中期的儒家孟子来进行的,然而在孟子那里,“心”的研究还只是个开端,对于“心”之地位尚未完全重视。

例如,《孟子·告子上》中有:

孟子曰,体有贵贱,有大小。无以小害大,无以贱害贵。养其小者为小人,养其大者为大人。……饮食之人,则人贱之矣,为其养小以失大也。……公都子问曰,钧是人也,或为大人,或为小人,何也。孟子曰,从其大体为大人,从其小体为小

2 池田知久简帛研究论集

人。曰，钩是人也，或从其大体，或从其小体，何也。曰，耳目之官，不思而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思。思则得之，不思则不得也。比天之所与我者，先立乎其大者，则其小者弗能夺也。此为大人而已矣。

这里讨论了“心”和“耳目”在功能上之区别，与“耳目”相比“心”之优越性等。但是，在这里，“心”仍然只被视为“体”之一部分，虽为被“从”之客体，却非“从”之主体，结果，其思想尚未上升到这样一个阶段：即把“心”看作是支配身体各器官的、承当起人之主体性的核心。

还有，同样《孟子·告子上》说：

口之于味也，有同耆焉。耳之于声也，有同听焉。目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎。心之所同然者，何也。谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。

这段话中，尽管暗示了与“口耳目”相比“心”的优越性，但“心”在具有感情、欲望这点上与“口耳目”是同等的，尚不存在“心”对身体各器官的支配性。对于这种将“心”和身体各器官同等对待的主张，后世的儒家荀子及受其影响的汉代思想家们，将其限定在非道德的（即与道德无关的）感情、欲望之一面加以强调。下面，举几个这样的例子。例如，《荀子·王霸》说：

夫人之情，目欲綦色，耳欲綦声，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚。此五綦者，人情之所必不免也。……人之情，口好味而臭味莫美焉，耳好声而声乐莫大焉，目好色而文章致繁、妇女莫众焉，形体好佚而安重闲静莫愉焉，心好利而谷禄莫厚焉。

《荀子·性恶》说：

若夫目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也。

《吕氏春秋·适音》说：

耳之情欲声，心不乐，五音在前弗听。目之情欲色，心弗乐，五色在前弗视。鼻之情欲芬香，心弗乐，芬香在前弗嗅。口之情欲滋味，心弗乐，五味在前弗食。欲之者，耳目鼻口也；乐之弗乐者，心也。心必和平，然后乐，心必乐，然后耳目鼻口有以欲之。

《韩诗外传》卷二说：

孔子曰，口欲味，心欲佚，教之以仁。心欲安，身恶劳，教之以恭。好辩论而畏惧，教之以勇。目好色，耳好声，教之以义。

《淮南子·人间》说：

悦于目，悦于心，愚者之所利也。然而有论者之所辟也。

《史记·货殖列传》说：

太史公曰……耳目欲极声色之好，口欲穷刍豢之味，身安逸乐，而心夸矜执能之荣。

等等。

另一方面，再来看一下与孟子、荀子大致相同时代的、儒家之外诸子思想家的文章，如《吕氏春秋·本生》说：

今有声于此，耳听之必嫌。已听之，则使人聋，必弗听。有色于此，目视之必嫌。已视之，则使人盲，必弗视。有味于此，口食之必嫌。已食之，则使人暗，必弗食。是故圣人之于声色滋味也，利于性则取之，害于性则舍之。此全性之道也。

《吕氏春秋·贵生》也说：

夫耳目鼻口，生之役也。耳虽欲声，目虽欲色，鼻虽欲芬香，口虽欲滋味，害于生则止。在四官者不欲，利于生者则弗为。由此观之，耳目鼻口，不得擅行，必有所制。譬之若官职，不得擅为，必有所制。此贵生之术也。

这些文章中，“心”字虽没有登场，但实际上，与“心”相当之物的存在是显而易见的，它支配“耳目鼻口”身体各器官在感情、欲望上的功能。正因为有这种对于感情、欲望的支配，人才能在肉体的、物质的世界中，免于异化，成为主体的存在。可以说，这种说法是对孟子思想的进一步发展，是把人主体性的获得和“心”的支配性结合起来之尝试。还有，这些文章中“心”没有出现，这或许是《吕氏春秋》的作者们对孟子等以往的思想没有提到“心”支配“耳目鼻口”之事，抱以不满吧。

到了荀子，他明确地主张“心”对于身体诸器官的支配。而且，在荀子思想中，这种“心”的支配，如果勉强加以分类的话，可以分为在感觉、认识之侧面对身体器官的支配，和在感情、欲望之侧面对身体诸器官的支配两个方面。关于前者，即感觉论、认识论方面的“心”的支配，可举《荀子·解蔽》为例：

心者，形之君也，而神明之主也。出令而无所受令，自禁也自使也，自夺也自取也，自行也自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使拙申，心不可劫而使易意。是之则受，非之则辞。故曰，心容其择也无禁，必自见其物也杂博，其情之至也不贰。

《荀子·正名》说：

然则何缘而以同异。曰，缘天官。凡同类同情者，其天官

之意物也同。故比方之疑似而通，是所以共其约名以相期也。形体色理以目异，声音清浊调竽奇声以耳异，甘苦咸淡辛酸奇味以口异，香臭芬郁腥臊洒酸奇臭以鼻异，疾养沧热滑铍轻重以形体异，说故喜怒哀乐爱恶欲以心异。心有征知。征知则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。然而征知必将待天官之当簿其类然后可也。五官簿之而不知，心征之而无说，则人莫不然谓之不知。此所缘而以同异也。

关于后者，即感情论、欲望论方面的“心”的支配，可举《荀子·天论》为例：

耳目鼻口形能，各有接而不相能也。夫是之谓天官。心居中虚，以治五官。夫是之谓天君。

由以上所述来看，荀子才是最早将人之“心”分为两种的思想家，即与身体各器官相并列的、与身体各器官同样具有感情、欲望之“心”，和君临于身体各器官之上的、支配着身体各器官之感觉与认识、感情与欲望之“心”。前面那种与身体各器官同等的“心”，大体上继承了孟子以来的古老的身心观，但后面那种对身体诸器官起支配作用的“心”，则是荀子在中国思想史上最早提倡出来的，不用说此事具有极为重要的意义。在荀子的思想中，前面那种具有感情、欲望的身体各器官是“自然”的“恶”的“性”，如果没有后面那种支配身体各器官的“心”有目的有意识地从事向“善”行“伪”之“作为”的话，就会一直停留在“自然”上。对这种能克服“自然”状态的、人有目的有意识之“作为”的提倡，可以说正是从深处把握人之主体性问题的学说，在荀子的有关“作为”的整体理论中，他提出的支配身体各器官的“心”，在上述意义上，起着人之主体性的核心作用。

荀子对“心”是人主体性核心之提倡，具有极为重要的意义，给后来的思想史带来很大的影响。在此不妨列举一些受到荀子的影响、主要在感觉论、认识论上，论述“心”对身体各器官支配作用的资料，例如，《管子·君臣下》说：

君之在国都也，若心之在身体也。

《管子·心术上》说：

〔经〕心之在体，君之位也。九窍之有职，官之分也。心处其道，九窍循理。嗜欲充益，目不见色，耳不闻声。故曰，上离其道，下失其事。

〔解〕心之在体，君之位也。九窍之有职，官之分也。耳目者，视听之官也。心而无与于视听之事，则官得守其分矣。夫心有欲者，物过而目不见，声至而耳不闻也。故曰，上离其道，下失其事。

《鬼谷子·捭阖》说：

口者，心之门户也。心者，神之主也。志意喜欲思虑智谋，此皆由门户出入。故关之捭阖，制之以出入。

《论衡·变动》说：

人生于天，含天之气，以天为主，犹耳目手足系于心矣。心有所为，耳目视听，手足动作。谓天应人，是谓心为耳目手足使乎。

等等。其次是受到荀子的影响、主要在感情论、欲望论上，论述“心”对身体各器官支配作用的资料。例如，《尸子·贵言》说：

目之所美，心以为不义，弗敢视也。口之所甘，心以为不义，弗敢食也。耳之所乐，心以为不义，弗敢听也。身之所安，心以为不义，弗敢服也。然则令于天下而行，禁焉而止者，心

也。故曰，心者，身之君也。

《淮南子·精神》说：

心者，形之主也，而神者，心之宝也。形劳而不休则蹶，精用而不已则竭。是故圣人贵而尊之，不敢越也。

《淮南子·说言》说：

目好色，耳好声，口好味。接而说之，不知利害，嗜欲也。食之不宁于体，听之不合于道，视之不便于性。三官交争，以义为制者，心也。……此四者，耳目鼻口不知所取去，心为之制，各得其所。

《春秋繁露·循天之道》说：

凡气从心，心，气之君也。何为而气不随也。

《黄帝内经素问·灵兰秘典论》说：

心者，君主之官也，神明出焉。

等等。

那么，我们现在所要讨论的《马王堆帛书五行篇》的身心观又是如何的呢？

首先必须指出的是，在《马王堆帛书五行篇》的身心观中，上面所述的、荀子身心观中两种的“心”同时都出现了。关于与身体各器官相并列的、与身体各器官具有同样感情、欲望的“心”，在其第二十三章之说文中有这样一段话：

文王源耳目之生，而知元〔好〕声色也。源鼻口之生，而知元好攀（臭）味也。源手足之生，而知元好斃（佚）余（豫）也。源〔心〕之生，则巍然知元好仁义也。

这里，“心”与“耳目、鼻口、手足”等身体各器官相并列，与“耳目、鼻口、手足”分别具有的所“好”相比，“心”未必占优势。但是，此