

简帛《五行》核心内容及思想性质

○ 刘信芳

(安徽大学 历史系,安徽 合肥 230039)

[摘要]《五行》是由孔门后学所编认识论文献。仁、义、礼、知、圣是构成人的精神品质的五种要素,作为解释体系的仁、义、礼、知、圣是高度概括的,带有举例的性质。主要观点:1.“仁型于内谓之惠之行,不型于内谓之不行”,所谓“惠之行”是指具“型”于内,施行于外,有如画家画竹,胸有成竹,则笔下之竹栩栩如生。所谓“不型于内谓之不行”是指未具“型”于内(尚未在心中建立起对于客观外界的理性认识)而施行于外,有如初学者画竹,胸中无竹,临时模仿,则笔下之竹了无生气。2.“惠之行五,和谓之德,四行和谓之善。善,人道也。惠,天道也”,善指向对已有知识的学习,学得好即为“善”;德则指向经继承而有创造发明,人群中优秀者原创性的正确认识具有与天道相通的品格。必须指出,作为认识意义的“惠”不能直接等同于形上之“天道”。3.学者或认为《五行》中“闻见是人的感觉,聪明是人的能力,圣知是人的知识”,是可以接受的意见。4.“金声而玉振之”,金、玉皆状声之美者,辨别出外界“金声”要求主体有相应的知识准备,“玉振之”是指主体容纳客体之“金声”并作出超越“金声”的“玉振”。有如人皆识新疆民歌金声之善,“有与始,有与终也”;而王洛宾以其音乐天赋由原曲谱出新声,此所谓“有与始,无与终也”。5.《五行》“形于内”、“闻而知之”、“圣之思也清”等文例中的“圣”须经忧、知、悦、安、乐而“惠”,不同于《中庸》“不思而得”之“圣人”。《五行》之“圣”应放在知识论的范围内来理解。

[关键词]五行;型;惠之行;知识

1973年湖南长沙马王堆汉墓出土帛书中有一篇重要的思想文献《五行》,时隔二十年,1993年湖北荆门市郭店一号楚墓又出土有竹书《五行》。篇名“五行”为整理者所拟,庞朴等多数学者从之。亦有学者拟其篇名为“德行”,由于郭

店简《五行》篇首有“五行”二字,可以理解为篇题,《五行》篇名已无歧议。

一、《五行》研究概述

简帛《五行》对中国古代思想史、学术史研究的重要意义,是诸多学者都认识到的,有多种表述。孔子以后至孟、荀,思想史的资料主要见于《礼记》等经典。陈来认为,由于学者多主张《礼记》不能代表先秦思想,只能作为汉代思想来论述,“结果是,先秦儒家只能讲孔、孟、荀,先秦三百年繁盛的儒学史只成三人之历史,造成了先秦儒学研究的‘史料困境’”,而马王堆汉墓帛书、郭店楚简、上海博物馆藏战国竹书等,“为我们摆脱上述的先秦思想研究‘史料困境’,重建原始儒家的系谱,带来了令人兴奋的曙光”。而陈来从事这方面的研究,首先列举的是《五行》。^[1]当然简帛《五行》研究的意义是多方面的,更深层的意义尚处于讨论中。

时至今日,有关简帛《五行》的研究论著已有二十余部(有相当一部分专著有讨论《五行》的章节,未能尽数计入),论文一百八十余篇。学术界对《五行》研究的关注程度,略可与简帛《周易》、简帛《老子》、竹书《诗论》、《楚帛书》等相比肩。以下我们先简要介绍学术界的相关研究,然后就《五行》核心内容及思想性质谈几点看法。

首先应该提到的是,帛书《五行》公布以后,庞朴发表了《马王堆帛书解开了思孟五行说之谜》(《文物》1979年第10期)、《思孟五行新考》(《文史》第7辑)、《帛书〈五行篇〉校注》(《中华文史论丛》1979年第4辑,总第12辑)、《〈五行篇〉评述》(《文史哲》1988年第2期)、《思孟五行说新解》(《哲学研究》1994年第11期)等系列文章,继以“校注”及部分文章结集为《帛书五行篇研究》,齐鲁书社1980年出版。郭店楚简《五行》公布以后,发表有《竹帛五行篇与思孟五行说》(《哲学与文化》26卷5期)、《竹帛《五行》篇比较》(《中国哲学》第20辑)、《另有一种五行》(《寻根》1999年第4期)、《〈五行〉补注》(“新出土文献与古代文明研究”国际学术研讨会,上海大学,2002年7月)等文,部分文章结集为《竹帛〈五行〉篇校注及研究》,台北万卷楼图书有限公司2000年出版。

庞朴对简帛《五行》研究有以下重要见解:

1. 分《五行》为二十八章,区别帛本经、说,以说从经。此一文本格局,多为研究者采纳。

2. 整理者指出:《五行》仁义礼智圣五事,即荀子罪责子思、孟轲“案往旧造说,谓之五行”所指。^[2]庞朴认为《孟子·尽心下》所论有仁、义、礼、智、圣人,其中“圣人”之“人”字衍,与《五行》仁义礼智圣正合。对《五行》作者、年代、学派归属、内容属性,以及仁义礼智圣与“水火木金土”之关系等重要学术问题提出看法。学者称庞朴的有关研究为“庞朴说”,大凡研究《五行》者,往往以“庞朴说”为基础,展开各方面的讨论。详下文所引。

3. 校注部分所作的工作:(1)正句读,如帛传221整理者释文“直之其子七

也”，庞朴指出“直之”后应断读。(2)补阙文，如帛传 252“言信其□也”，庞朴补阙文为“体”；帛传 268“严而畏之，尊也”原阙，庞朴据帛经补入。皆可信。(3)移正乱行，如帛传“不周〔于〕匿者，不辨于道也”十字原在帛传第 299 行中段，庞朴移正至 297 行“心道也”之后，可信。(4)订正释文，如帛传 303 行“言无所争焉也”句，争字整理者隶作“称”，庞朴改隶作“争”，可资参考。他如释帛书符号用法，引经史解章、句、字义，皆有益于简帛《五行》研究。

庞朴说亦有不足之处，如“不形于内谓之行”句，庞朴的理解是有问题的。庞朴说的影响很大，以至于有十余位学者对该句的解说都有待商榷。

学者研究简帛《五行》，作出重要贡献者众多，以下谨以专题为目述其要者。

(一)《五行》的作者、学派与年代诸问题

一般认为简本《五行》、帛经成于孟子之前。

庞朴曾认为帛书《五行》是“孟氏之儒”或“栾正氏之儒”的作品，^[3]竹书《五行》公布以后，庞朴根据墓葬年代修订旧说：“此篇既早于孟子，其为子思或子思弟子所作，或大有可能。”^[4]浅野裕一认为《五行篇》成书于战国初期，并提出其“经”的部分是子思门人所作，“说”的部分为子思门人或年轻时代的孟子所作^[5]。魏启鹏认为“《德行》篇是战国前期子思氏之儒的作品”，“成书早于孟子”。^[6]李学勤断定《五行》的作者“只能是子思”。^[7]郭沂举五征以证其说。^[8]陈来定《五行》为子思之作，帛书《五行》的说文为孟子所作，从而坐实“子思唱之”、“孟轲和之”。^[9]李存山认为竹简《五行》早于《中庸》，排出竹简《五行》——《中庸》——《孟子》——帛书《五行》的时间顺序。^[10]梁涛认为《五行》的思想处在孔子以后孟、荀以前的儒学分化、过渡阶段，“对以后的孟子、荀子均产生过影响”。^[11]

以上诸说大致可以代表多数学者的看法。

亦有学者认为简本《五行》、帛经成于孟子之后。

池田知久曾认为《五行》作于汉代，郭店楚简公布以后改定为于战国后期，不过他仍从《孟子》、《荀子》中寻找证据，以表达《五行》形成在孟、荀之后的意思。^[12]王葆玟对郭店楚墓的年代以白起拔郢（前 278 年）为下限提出质疑，认为该墓“其实是葬于公元前 278 年郢都失陷以后”，并断定《五行》“不得早于《孟子》”。^[13]

帛传撰成晚于帛经。庞朴云：“说文完成的时间，当在《孟子》成书以后。”^[14]李存山云：“《五行》似可谓‘孟氏之儒’之别派的改编解说本。”^[15]郭沂认为年代上限在孟荀之后，当成于战国末期。^[16]

与上述学者将《五行》作者与思孟相联系的说法有所不同，池田知久明确反对“将《五行》所属学派视作思孟学派的见解”，认为《五行》折衷孟、荀思想，从诸子百家吸收自己所必需的内容，“视为折衷学派的著述比较适当”。^[17]李学勤云：“以《大学》之例律之，我们不妨说传文是世子之意而门人记之，或者就是世子的作品。”^[18]邢文云：“帛书《五行》传文两见‘世子曰’，知为世子之学。”^[19]郭

沂认为帛书的作者“当为世硕之后学”。^[20]丁四新认为《五行》的学派归属有二,一是属思孟学派;其二,“单就楚简《五行》来看,很可能是世子之作,而帛书《五行》说解部分属其门人之作”。丁氏倾向于后一种可能。以帛经、传属之世子或世子后学,自不为主张简帛《五行》属思孟学派的学者所认同,如李锐云:“对于《五行》传文中所引世子之语,较为妥当的看法,应该是作传者采世子之语作为传文的补充,世子本人与《五行》没有太多关系。”^[21]刘信芳认为:“《五行》的主要思想、主要内容的形成应早于子思,子思不过是‘唱之’而已,孟轲不过是‘和之’而已”。《荀子》既云“案往旧造说,谓之五行”,“仲尼子游为兹厚于后世”,“如果荀子所言无误,那么《五行》的思想源头一直久远到孔子及其入室弟子那儿,经子思传承而编辑整理有关言论,随文作说解,这就是我们今天见到的简本《五行》”。^[22]

王中江将帛书的形成年代定在孟子之前,云:“《五行》篇用的是‘人体之大者’与‘人体之小者’,还有一处用了‘小体’,但没有‘大体’之名。孟子直接使用相对意义上的‘大体’与‘小体’,当是受前者影响而概括出来的。对《五行》篇‘说’的出现时间,一是认为在孟子之后,庞朴先生持之;一是认为在孟子之前,李学勤先生持之。我觉得把它看成是子思后学的作品,也许更为恰当些。”^[23]

陶磊认为荀子所批判的五行,当是出土的简、帛《五行》中的形于内的五种德之行。这种学说是先验的,非理性的,具有神秘性。“思孟五行”作为一个学术术语,无法成立,应该放弃。^[24]

综上,简帛《五行》以孔孟之间的思想文化为背景,主体内容属儒家。考虑到池田知九等学者有关论述所具有的合理因素,可以认为《五行》的主体内容并不局限于儒家。荀子《非十二子》明言“五行……此真先君子之言也。子思唱之,孟轲和之”,则荀子已不知《五行》作者,司马迁《史记》、刘向《七录》、班固《汉志》以下无及焉。学者关于《五行》作者、年代的讨论都与《五行》内容的理解相关联,都是有益的,必要的。不过要坐实《五行》的作者确实难度太大,有待于研究的深入。

(二) 简帛“五行”与水火木金土五行的关系

简帛《五行》中的“五行”乃仁、义、礼、智、圣,无论是经还是传,都不涉及传统的数术五行。简帛“五行”与起源很早的水火木金土五行是否有关,甚为学者所关注,并由此形成截然不同的两种看法。

对于《荀子·非十二子》所批判的“五行”,庞朴已列举章太炎“古者《洪范》九畴举五行传人事”以及梁启超、刘节、顾颉刚、范文澜、郭沫若诸说,引证详明,本文可以略过这一大段学术史。至于庞朴本人,则断然否定《五行》仁、义、礼、智、圣与水火木金土五行有关。^[25]

《尚书·洪范》:

五事:一曰貌,二曰言,三曰视,四曰听,五曰思。貌曰恭,言曰从,视曰

明,听曰聪,思曰睿。恭作肃,从作义,明作哲,聪作谋,睿作圣。

李学勤曾专门撰文将简帛《五行》与《洪范》水、火、木、金、土五行相联系展开讨论,引郑玄注《中庸》“天命之谓性”章:“木神则仁,金神则义,火神则礼,水神则信,土神则知。”认为子思的五行说是“将作为元素的五行与道德范畴的五行结合为一”。^[26]

对于李学勤所引郑玄注这一条强证,庞朴坚持自己的意见,在竹简《五行》公布后补充说:“仁义礼智圣之改为仁义礼智信,及其与金木水火土的配搭,是西汉时事。”^[27]梁涛认为“郑玄明显是以汉人的观念附会古人的思想,对于理解子思的五行说并没有太大价值。”^[28]孙开泰认为仁义礼智圣与金木水火土“有区别”。^[29]

已有多位学者的看法与李学勤相同或相近。王葆玟认为子思五行说与《尚书·洪范》不可能没有关系,“《尚书》为子思五行说的主要经典依据”。^[30]李锐在李学勤说的基础上有较为系统地引申与展开。^[31]

郭齐勇引到《史记·乐书》:“宫动脾而和正圣,商动肺而和正义,角动肝而和正仁,徵动心而和正礼,羽动肾而和正智。”并结合《左传》昭公元年、昭公二十五年注疏,列有下表:

五行	仁	礼	圣	义	智
五音	角	徵	宫	商	羽
五脏	肝	心	脾	肺	肾
五方	东	南	中	西	北
五性	木	火	土	金	水

郭齐勇认为这些内容“对我们理解思孟五行的‘圣’、‘圣德’、‘圣智’很有帮助”,“是对本体的体悟”。^[32]

王博云:“子思‘仁义礼智圣’的五行说和旧的‘金木水火土’五行说之间还是有渊源的……子思很着意说明其所谓‘五行’之间的相生关系,应该就是受了传统五行学说中相生观念的影响。”^[33]王博撰有《子思五行说与传统五行说的关系》一文,针对《五行》“君子之为善也,有与始,有与终也。君子之为德也,有与始,无与终也”一段文字,认为这是“以终始论五行的显例”,“如果说邹衍的‘五德终始说’受了思孟五行说某种程度的影响,也不能完全算是无稽之谈吧!”^[34]

尽管王博措辞谨慎,但我们仍然有必要说明,简帛《五行》“有与始,有与终”以及“有与始,无与终”与邹衍“五德终始说”无关,作此比附是没有必要的(说详下)。郭梨华曾用较大篇幅试图从“哲学的意义与发挥的作用”,在《五行》“德之五行”与水火木金土“五行”之间建立联系,所得结论是:“‘德之五行’与水火木金土‘五行’的关系,基本上是藉着《五行》作者对于‘乐’的强调与重视而联

系在一起,至于比附的关系则无迹可寻。”^[35]对此我们有必要指出:即令是《五行》中关于“乐”的讨论,也同样与水火木金土“五行”没有关系。

常森认为:“《五行》篇的一些重要观念是建立在《尚书》学背景之上的,是以弘扬《尚书》思想或者解读其作品为基础的,其某些特性,可以从《尚书》学传统中得到合理解释。”如“视曰明,听曰聪,思曰睿”,常森认为,《五行》中的“聪”、“明”,都是就视听能力而言的,且都是视觉、听觉当追求的境界,“这跟《洪范》五事‘视曰明,听曰聪’是完全一致的”。^[36]

按:数术五行是古人建立的时空解释体系,容量极大,几乎无所不包,举凡方位、季节、朝代更替、职官、颜色、音乐、用牲、五事、五脏、五木乃至生肖等,皆可与数术五行挂钩。因而对《尚书·洪范》、《史记·乐书》以上记载,观之可也,述之可也,广异闻可也,用来证明数术五行与仁义礼知圣有关系,也完全可以成立。尤其值得指出的是,五事中视、听、思,“视曰明,听曰聪,思曰睿”,“明作哲,聪作谋,睿作圣”等,与《五行》闻、见、聪、明、思、圣等具有一致性,常森指出这一点,确实是很重要的。上述五事中的有关内容实属认识论问题,而《五行》主题内容为认识论学说,二者具有一致性是很自然的。但不能不说的是,《洪范》九畴有五行、五事、八政、五纪、皇极、三德、稽疑、庶征、五福六极,各自有明确的界说。八政、三德等与五行无关,五事与“水、火、木、金、土”五行是两回事,是很明确的。后世学者或将五事与“水、火、木、金、土”五行挂钩,已经是另外一个学术问题。简帛《五行》根本就见不到数术五行的踪影,倘若用此类记载研究简帛《五行》的内容,则既没有展开讨论的空间,也没有深入研究的价值。

如果说金木水火土是构成物质世界的五种元素,那么仁义礼知圣则是构成人的精神品质的五种要素。物质世界的构成元素是不可穷尽的,因而作为解释体系的金木水火土是高度概括的,带有举例的性质。同样的道理,人的精神品质的构成要素也是多种多样的,作为解释体系的仁义礼知圣也是高度概括的,也是举例性的。因而我们的研究可以从实际生活中举出实例,用以说明仁义礼知圣的具体含义,然后再做归纳概括的工作。经过由抽象到具体,再由具体回到抽象,有可能使我们得到对于《五行》仁义礼知圣的深入理解。

(三)对《五行》核心内容及思想性质的讨论分歧

简帛《五行》的核心内容是什么?如何界定《五行》的思想性质?目前略有道德学说、政治学说、认识学说三种不同的理解。不同的属性定位将导致对《五行》章、句、字、词的不同诠释,这是研究《五行》有必要先行讨论的重要问题。

绝大多数学者将《五行》理解为道德学说。庞朴云:《五行》“继续思孟学派的心性说,创立自己的知行说,为儒家的内圣之学提供了坚实的哲学基地”。^[37]其后又有进一步概括,《五行》与《六德》组成了完整的儒家道德学说体系,“人之作为家庭成员所应有的人伦道德(六德),作为社会成员所应有的社会道德(四行),以及,作为天地之子所应有的天地道德(五行)”。^[38]郭齐勇说:“《五行》不是从社会层面一般地讲养心、用心的方法,而是凸显其中更重要的层面,更强调

道德的内在性和道德的形上性。”^[39]

庞朴的“知行说”只涉及对《五行》部分内容的理解,刘信芳则在此基础上将《五行》全篇理解为认识学说。“简帛《五行》是一篇构思缜密,结构完整的认识论学说。仁、义、礼、知、圣是《五行》讨论的基本问题,其中由仁揭示的是主体与客体的关系问题,由义、礼揭示的是行的取向及行为规范的问题,由知揭示的是认识规律的问题,而圣则涉及到有关真理的问题。”^[40]《五行》简 22-24:“未尝闻君子道,谓之不聪。未尝见贤人,谓之不明。闻君子道而不知其君子道也,谓之不圣。见贤人而不知其有慧也,谓之不知。”刘信芳云:“闻见是人的感觉,聪明是人的能力,圣知是人的知识。”

郭齐勇对刘说提出以下批评:“刘信芳先生把‘圣知’解释为知识。他说:‘闻见是人的感觉,聪明是人的能力,圣知是人的知识。’刘著以主客体之间的认识论来解读《五行》和‘圣智’,似有未妥。实际上,‘圣智’是对本体的体悟,是对超越天道的冥契。这不是知识论涵盖得了的。”^[41]

陈来对这一问题有进一步分析,对聪明、闻见、圣智三者的连接作出“政治哲学”的解读。陈来说:

“聪明”本来是认识能力的价值,应当属于认识论的范畴。“见闻”是认识活动的经验方式,也是认识论的范畴。“圣智”在其本来的意义上,是聪明的高度发展,圣人和智者是具有高度聪明的人格体现。

陈来又接着分析说:

“圣”不是一般的闻听之聪,不是一般意义下的特殊听觉能力,而是闻听君子之道而能知其为君子之道。“智”也不是一般的看见之明,不是一般意义下的特殊视觉能力,而是面见贤人而能知其有德。可见贤人是指有德的人。在这里,聪明、闻见、圣智都被限定了,被道德化了、政治化了,成为政治实践的能力、政治认知的能力,和道德认识的能力,这是早期儒家思想对古代聪明圣智说的一种改造。

因此,聪明、闻见、圣智三者的连接,在《五行》篇中,其主导的指向不是构成成为一种认识论的论述,聪明、闻见、圣智都被明确赋予了道德的、政治的意义,三者连接的指向是构成一种政治哲学的论述。这种政治哲学是以“闻君子道”和“见贤人”为中心,亦即以“闻道”和“尊贤”为中心的。^[42]

陈来的以上论述是充分说理的。不过笔者略有保留,仍以上引《五行》简 22-24 的一段文字为例,甲、乙二人同闻君子道,甲知其为君子道,乙不能体会到这就是君子道,则乙为“不圣”;甲、乙二人同见贤人,甲知其有德者,乙有眼不识泰山,则乙为“不知”。以上句例中的“君子道”、“贤人”是可以置换的,钟子期听伯牙鼓琴而有高山流水(《列子·汤问》);魏文侯“端冕而听古乐,则唯恐卧”(《礼记·乐记》)。钟子期为知音;设若伯牙鼓琴,听者若魏文侯等,那将是对牛弹琴。很明显,简文讨论的不是“什么是君子道”、“什么是贤人”的问题,而是不同认识主体对“君子道”、“贤人”识别的差异,是聪、明、圣、知的问题,理所

当然地属于认识论的问题。

我个人认为将《五行》的核心内容作出认识学说的解释也许是有道理的,以下试从“‘型于内谓之惠之行’与‘不型于内谓之行之’”、“‘善’与‘德’”、“《五行》、《中庸》之‘圣’与‘圣人’”三个方面谈几点不成熟的意见。

二、“型于内谓之惠之行”与“不型于内谓之行之”

郭店简《五行》简1-4:“仁型于内谓之惠之行,不型于内谓之行之。义型于内谓之惠之行,不型于内谓之行之。礼型于内谓之惠之行,不型于内谓之行之。智型于内谓之惠之行,不型于内谓之行之。圣型于内谓之惠之行,不型于内谓之惠之行。”最后一句帛经作:“圣形于内谓之惠之行,不形于内谓之行之。”

“型”的本义谓模型,“道”是型而上的,^[43]是不受规模的;而“型于内”的仁、义、礼、智、圣既已“型”矣,则已经是“器”。在简本《五行》中,圣“不型与内谓之惠之行”,是“圣”能超越于型上。然而在帛本《五行》中,圣“不形于内谓之行之”,是“圣”亦受“型”的制约。由于“圣”在型上与型下之间,古人或以为在型上,或以为在型下,今人存其异可也。“圣”即令能够超越于型而在型上,也不会有人认为“圣”能等同于“道”。

什么是“惠之行”?简单地说,具“型”于内,施行于外,即所谓“惠之行”。有如画家画竹,胸有成竹,则笔下之竹栩栩如生。

什么是“不型于内谓之行之”?未具“型”于内(尚未在心中建立起对于客观外界的理性认识),而施行于外,即所谓“行之”。有如初学者画竹,胸中无竹,临时模仿,则笔下之竹了无生气。

研究《五行》的学者都知道上引一段文字是《五行》的总纲,然而对于什么是“型于内谓之惠之行”,什么是“不型于内谓之行之”?则众说纷纭。

黄俊杰说:“仁义礼智圣等五种美德皆在人的心中(所谓‘形于内’),称为‘德之行’;其表现在外在行为者,则称为‘行之’。”^[44]按“不型于内谓之行之”一句,“不型于内”是指仁、义、礼、智、圣不具型于内心,心中既不知仁、义、礼、智、圣为何物,又何以能将仁、义、礼、智、圣表现为“外在行为”?正是因为有学者以上表述,时至2011年仍有学者说“‘形于内’的‘德之行’与‘不形于内’的‘行之’在《五行》看来是成德的一个整体过程”。后说的错误之处,请参下文。

郭齐勇说:“仁、义、礼、智、圣,是人心得之于天道的,或者说是天赋于人的、内化于人心之中的、可形可感,可以实现的。这五种德行内在地和谐化了,就是天道之德。其表现在外的仁、义、礼、智之行为,相互和合,就是人道之善。”^[45]郭齐勇的以上论述存在两个问题,其一,依照郭齐勇的说法,“仁、义、礼、智、圣”是“天赋于人的”,如此则人人心中皆有“仁、义、礼、智、圣”,那么“仁、义、礼、智、圣”“型于内”以及“不型于内”不就成了多余的话题?笔者注意到,王中江不同意仁、义、礼、智、圣是“天赋于人的”,说参下。其二,《五行》中的“德”必须将仁、义、礼、智、圣付诸行(实践),方能成“德之行”;而“善”亦必须将仁、义、礼、

智具形于内,方能达至于“善”。“德”与“善”都是“型于内”且又“行”(实践)的,明显不能以内外分出“德”与“善”。郭齐勇又说:“仁、义、礼、智、圣的和合,是形上之天道;仁、义、礼、智的和合,是形下之人道。前者‘诚于中’,后者‘形于外’。前者是与天道相连的道德心性,属超越层面;后者是与社会礼俗相连的道德实践层面。”^[46]这一说法也存在基本的释读问题。其一,郭氏所谓“前者‘诚于中’”,只能是指仁、义、礼、智、圣“型于内”,但《五行》仁、义、礼、智四行和同样也是“型于内”才能谓之“善”,并非只有前者“诚于中”。其二,所谓“后者‘形于外’”,郭氏是借用《大学》“诚于中,形于外”来作解释的。帛本“形”,简本作“型”,型本义指模型,用作动词谓具型。《五行》“型于内”是指将仁、义、礼、智、圣具型于内心,“不型于内”是指尚未将仁、义、礼、智、圣具型于内心。郭氏用“形于外”替代“不型于内”,这并不合适。型于外在《五行》中何以能讲通?《五行》之“型”与《大学》之“形”语境不同,论述的角度不一样,明显不能作简单套用。

杨儒宾说:“凡是未经心灵体现出来的道德行为,《五行篇》称之为‘行’,意即一般的道德行为,即道德行为尚未经由意识化或内在化的一种社会规范之行为。《五行篇》严格上说来并不是这种作为社会规范的‘行’,而是内在化、意识化的‘德之行’。”^[47]按:《五行》明明白白将行分为型于内之“德之行”与不型于内之“行”,“德之行”与“行”相对而言,作为人类的实践活动,从古到今都是有的,杨氏所说“《五行篇》严格上说来并不是这种作为社会规范的‘行’”并不符合《五行》的实际内容。又:不型于内之“行”是一种盲目之行(说参下文),杨氏理解为“一种社会规范之行为”是不合适的。道理很简单,凡制器以竹为范,以木为模,以土为型,不型于内之“行”与“社会规范”在逻辑上没有关系。^[48]

黄熹说:“‘形于内’和‘不形于内’形成了‘行’的形上与形下的一体两面性,最终形成的整个体系是超越的形上与现实的形下融为一体的天人合一的特殊体系。如此一个‘形’之上下与内外的交融便构成了儒学的‘天人合一’的形而上体系。”^[49]黄说是由上引郭齐勇说派生来的,但错得更远。黄氏将“形于内”理解为“形上”,将“不形于内”理解为“形下”。按《五行》中的善(仁、义、礼、智四行和)也有型于内的,而善明明是人道。《五行》中的“圣”是及于天道的,而“圣”亦有“不型于内”(简4)。由“形于内”和“不形于内”又如何能够推出“‘形’之上下与内外的交融”?更何况《五行》只有“型于内”和“不型于内”,何来“形”之“外”?^[50]可见黄氏“构成了儒学的‘天人合一’的形而上体系”是完全没有根基的。

梁涛说:“‘形于内’是指‘仁义礼智圣’五行形于内心,是一种内在规范,而‘不形于内’是指没有形于内心,是一种外在规范。”又云:“在《五行》中,由于仁义礼知圣被看作是一个整体,无法把其中一部分说成是内,另一部分说成是外,故只好采用目前的表达方式,一方面说它‘形于内’,另一方面又说它‘不形于内’,前者是德,后者是善,二者具有内外的差别。应该说,《五行》的这种表述多

少给自己也带来困难,因为‘仁义礼知圣’性质各有不同,有些主要‘形于内’,有些则侧重‘不形于内’,若笼统说它们既‘形于内’又‘不形于内’,则与五行的具体内容多少会产生矛盾。”^[51]依照梁涛的说法,《五行》本身的立论基点是有问题的,如此解释《五行》实在令人吃惊。其一,仁、义、礼、智、圣均有“型于内”,也均有“不型于内”,梁涛所说“有些主要‘形于内’,有些则侧重‘不形于内’”属子虚乌有。其二,《五行》之行区分为“德之行”与“行”两种,仁、义、礼、智、圣型于内为“德之行”,仁、义、礼、智、圣不型于内为“行”。“德之行”、“行”是中心语,“型于内”、“不型于内”是限定语。《五行》“仁型于内谓之慧之行,不型于内谓之行”(义、礼、知、圣亦然)的表述在逻辑上是严密的,根本就不存在梁涛所说的“矛盾”。

若作追溯,以上梁涛说是受到了庞朴的影响。庞朴云:“第一章总论德与善,谓德为形于内的仁义礼智圣,意指形而上的天道为人心所体认(道德信念)及其显现于人性(道德属性);谓善为不形于内的仁义礼智,意指形而上的天道为人体所施行(道德实践)。”^[52]王博云:“所谓的‘四行’,指仁义礼智之不形于内而言,它们的和叫做善。”^[53]按:《五行》之善是指仁、义、礼、智(四行和)型于内之“德之行”,庞朴所谓“善为不形于内的仁义礼智”明显是错误的理解(王博之误类似)。梁涛说“‘不形于内’是指没有形于内心”,对庞朴说有所纠正。但他的“外在规范”说则是在错误理解的基础上又向前走了一步。“外在规范”说的不合理处,参笔者上文对杨儒宾“社会规范”说的证谬分析。

郭沂说:“所谓‘形于内’,即指自然形成于内在心性的道德。‘形于内’的过程,也就是《天命》所说的‘率性之谓道’、‘自诚明’的过程。所谓‘不形于内’,是指通过学习外在的道德规范而形成的道德。这个过程,也就是《天命》所说的‘修道之谓教’、‘自明诚’的过程。”^[54]郭沂对“形于内”的解释是可资参考的,需要补充说明的是,《五行》所谓“型于内”除了“自诚明”的向内体悟一路,还有向外学习一路,下文将有说明。郭沂对“不形于内”的解释则是有问题的,《五行》所谓“不型于内”是指尚未将仁义礼知圣具型于内心,这与郭沂理解的“通过学习外在的道德规范而形成的道德”相去甚远。

郭沂还将他的“内在心性”、“外在体现”说贯彻到对于“金声而玉振之”的理解,说:“所谓‘金声而玉振之’,是说外在的‘金声’由内在的‘玉音’振起。在作者看来,外在体现由内在心性引起,也就是说,其德行并不是始于外在体现,亦终于外在体现,这样的君子才是‘有德者也’。”^[55]郭氏将“金声而玉振之”解释为“外在的‘金声’由内在的‘玉音’振起”,这是很奇怪的说法。按照这一理解,帛经原文只能是“内在‘玉音’振起外在‘金声’”,若作简化则为“玉音振起金声”,如此则因果关系逆转,“金声而玉振之”已完全被颠覆。郭沂又说:“只有有德的人,才能做到其外在体现(‘金声’、‘善’)由内在心性(‘玉音’、‘德’)振起。”^[56]很明显,郭沂理解的“金声而玉振之”只是“有德的人”一个人的事情。而实际上,离开“有德的人”的“对象”,离开主体与客体的互动,自己的“玉音”

振起自己的“金声”，自说自唱，又何以能成为“外得于人，内得于己”的“有德者”？

由于对“型于内谓之慧之行，不型于内谓之行”的理解不到位，以至于有学者对“行”的解释竟然也出现偏差。试举一例，王博云：“智由于局限在人道的范围之内，在它的基础上生出的仁、义和礼就仅仅是‘行’。”^{〔57〕}按：在《五行》中，只有仁、义、礼不型于内谓之之行，不存在“仁、义和礼就仅仅是‘行’”。王博所说“仁、义和礼就仅仅是‘行’”这句话在逻辑上有很大的漏洞，“德之行”与“行”都是人的实践活动，“德之行”是“行”的一种类型，仁、义、礼型于内谓之德之行，不型于内谓之之行，“德之行”与“行”两种情况都存在，怎么就能说成“仅仅是‘行’”呢？

以上学者的意见都是把本来简单的问题弄复杂了。所谓“型于内谓之慧之行，不型于内谓之之行”，从认识论的角度是很好理解的。举例说，“仁型于内”之“仁”是通过学习与认识而得到的“仁”，是在心中建立起的“仁”的模式（型），将心中的“仁”付诸实践，即所谓“仁型于内谓之慧之行”；若没有受过仁的思想的熏陶，不知“仁”为何物，行之于世，即所谓“不型于内谓之之行”。义、礼、知、圣亦然。“仁型于内”，“内”是指主体之心，与之相应，“仁”是指客体之“仁”，主体将客体之“仁”具型于内心，即所谓“仁型于内”。接下来，“慧之行”是将主体得到的“仁”，亦即型于内心之“仁”行之于客体，客体是“行”的对象。这句话的前半部分讲的是主体对外界“仁”的学习与接纳，后半部分讲的是主体将自己的“德”（得到的“仁”）施行于外，实现为外得于人的“仁”，于是主体也就成为学到了“仁”（心中之“仁”），实施为“仁”（爱心所及乃至“仁覆四海”），从而达至于“仁”，得到公认而成德，作为主体的“人”因此而更崇高。第二句“不型于内谓之之行”，是说未学到“仁”，心中无“仁”，不知“仁”为何物，其“行”也就不及于“仁”。型于内之“行”是自觉的，是经过学习以后将学到的知识付之于行；而不型于内之“行”则是未经过学习，心中茫然的盲目之行。

以上问题既成聚讼，不妨说得更具体，更通俗一些，试举例：学徒甲拜师学木工，师傅首先教学徒甲做小板凳，言传身教，学徒甲视之在目，听之在耳，于是小板凳加工的工艺流程及技巧具型于心，心中有了小板凳以及小板凳与其它木器的联系与区别，这一过程就是“小板凳型于内”；然后按心中所得（德）的“型”自己动手做，这就叫“德之行”；如果学徒甲没有听懂看懂师傅所说所做，心中茫然，胡拚乱造，这就叫着“不型于内谓之之行”，其结果只能是生产一件废品。

王中江曾提及，黄俊杰、斋木哲郎等都把仁义礼智圣这五种慧之形看成是天赋的东西，把“形于内”的“形”解释为在人心中自觉体现、呈现或实现这些先天本性。王中江否定这类看法，有以下论述：

如果我们把原来已经“具有”的东西，更多地看成是一种潜在的“可能性”，而不是看成已经“现成的”的东西，只需把它展现出来就可以了，那么，把“形于内”的“形”解释为“形成”就比“呈显”更可取。实际上，潜在的可

能性同实际的现实和形成之间,有很大的距离。我们学会语言是一个很好的例子。小孩一般都先天具有语言方面的潜在能力,但他要学会说话和运用语言,必须通过后天的学习和练习。人在其它方面的能力特别是技能,虽然有先天素质的作用,但同样都要靠后天的苦练才能“形成”。^[58]

王说正确可信。

很显然,《五行》开篇讲的就是人的认识与实践的关系问题。庞朴对“不型于内”的相关理解是错误的,相当一部分学者在“庞朴说”的基础上展开研究,错误理解被长期沿袭。论者将“型于内”、“不型于内”或理解为内在的“天道之德”以及表现在外的“人道之善”(郭齐勇说),或概括为“双重道德律”(梁涛说),我本人在《五行》中读不出这样的理解。下面我们还将结合“善”与“德”作进一步说明。

三、“善”与“德”

简本《五行》简4-6论“善”与“德”云:“惠之行五,和谓之德,四行和谓之善。善,人道也。惠,天道也。君子亡中心之忧则亡中心之智,亡中心之智则亡中心之悦,亡中心之悦则不安,不安则不乐,不乐则亡惠。”以上凡“智”皆应据帛本读为“知”,原简有阙文,已补出,不另作说明。

学者对“善”与“德”有若干说法,为避免繁琐,此不具。

“善”用今天的话说,就是好,是人力所能达到的境界,是对人类已有成就的学习与模仿,是对这种学习与模仿达到一定程度的肯定。有如书法之临帖,学术之继承,下棋对于定式之掌握,政治上的高举邓小平的伟大旗帜。学得好,掌握得好,执行得好,是所谓“善”。

“德”是在学习人类已有成就与知识的基础上融进了自己的心得,烙上了自己的烙印,是可以注册的创造与发明,是区别于他人的唯一性,是以往所没有的思想与成就。有如书法形成了自己的风格,学术上继承且创新或开一代风气,下棋时走出了新着且又被证明是比以往更好的着法,政治上继承邓小平而有“科学发展观”等。祖冲之计算出的圆周率代表了当时人类的最高计算水平,被“注册”为“祖率”,后人可以超越,然而“祖率”是永生永世不可替代的,这就是“德”。“德”与“善”的差别,试举例说,体育比赛得到了第一名而成绩却在以往的纪录之内,是“善”,而破纪录则可谓之“德”。破纪录是不容易的,除了自己的实力以外,还有临场发挥,观众的鼓励,裁判的肯定,场地天气的影响等。别人做过的动作,自己照着做,可以达至“善”;新创的动作,一旦被认可,是“德”。破纪录是要标上名称的,有如某某人创造的纪录;新动作也是要注意是某某人的,有如“佳妮腾越”之例。“善”被笼罩在别人的光环之下,而“德”则是以自己的光环去笼罩他人。

简本《五行》18-19:“君子之为善也,有与始,有与终也。君子之为惠也,有与始,无与终也。金声而玉振之,有惠者也。”帛传228-229行解释说:“有与

始,有与终。言与其体始,与其体终也。”又:“有与始者,言与其体始。无与终者,言舍其体而独其心也。”对于这一段文字的理解,学者亦有不少分歧意见,不征引了。

其实《五行》这一章谈的也是人的认识活动,原本明白如话。若过分穿凿,引入若干术语作解读,反而使人如堕烟雾。试举例说,孔子教学生,孔子举一隅,学生亦举一隅,是“君子之为善也”;若孔子举一隅,学生以三隅反,是“君子之为惠也”。有如学棋,老师教了一着,我学会了这一着,是“有与始”;只学会了这一着,不知变通,是“有与终”。而李昌镐跟曹熏铉学棋,学会了老师的着法,是“有与始”;最终还走出自己的着法,是“无与终”。这些独创的着法,基于老师之“体”而又舍却老师之“体”,是“独其心”,是“君子之为惠也”。

“金声而玉振之”涉及到很复杂的问题,在此不妨作一简单说明。其要点有:1. 金、玉皆状声之美者,有如今人之“金玉良言”例。2. 辨别出外界“金声”要求主体有相应的知识准备,“青歌赛”的评委皆为资深音乐专家或得到公认的演唱家,只有他们才能从众多歌手的演唱中识别出“金声”并给出相应评价。3. “玉振之”是对主体的进一步要求,主体容纳客体之“金声”并自己作出超越“金声”的“玉振”。试举例:音乐爱好者闻新疆民歌而识其金声之善,绝大多数人爱之唱之,此所谓“有与始,有与终也”;王洛宾亦爱之唱之,然不同于众人之处则在于以其音乐天赋由原曲谱出新声,于是有《在那遥远的地方》、《半个月亮爬上来》、《可爱的一朵玫瑰花》诸玉音,此所谓“有与始,无与终也”。也正因为“无与终者,言舍其体而独其心也”,王洛宾做到了,符合简文“有惠者”的要求。“人民音乐家”、“西部歌王”之盛誉实与“诗圣”、“书圣”相类,允为“玉音,圣也”!

善是人道,德是天道。善受型的制约,一个“型”可以制出成千上万的“器”,一模一样,可见“善”既是学习或模仿而得,也可以被人学习或模仿。天道是型而上的,因而达于天道的“德”具有唯一性的品格,在某种意义上是不可规模的,不可重复的,一旦重复,复制者就只能是器。不过有必要说明,《五行》所说“惠,天道也”,《说文》解释“惠”说:“外得于人,内得于己也。从直心。”可见这里的“天道”是为人所认识的道。天道、地道、人道都只是“道”之一显,有如郭店简《太一生水》所说,太一经水的反辅而成天、成地、成神明、成阴阳、成四时、成沧热、成湿燥、成岁;天有盈缩(天倾西北),地有损补(地不满东南),然而太一是唯一的,是绝对的,是永恒的,是完美的,没有盈缩,没有损补,也不能化成。人可以认识天道,认识地道,也可以无限接近于道,然而永远都不可能穷尽道。这是为人所得(德)的天道与道的差别。《五行》中“惠,天道也”这一命题,主要是从认识论的角度讨论为人所得的道,也只有从知识的角度,才能给予合理的解释。

如何才能有“德”,上引简本《五行》简4-6在“善,人道也。惠,天道也”之后接着又说:“君子亡中心之忧则亡中心之智,亡中心之智则亡中心之悦,亡中心之悦则不安,不安则不乐,不乐则亡惠。”

中心犹内心,《说文》:“中,内也。”郭店简《成之闻之》24“型于中”犹“型于

内”。“忧”与乐相对而言,忧谓前识之忧,《性自命出》62:“凡忧患之事欲任,乐事欲后。”忧、乐对举,可以参看。《孟子·离娄下》:“君子有终身之忧,无一朝之患也。乃若所忧则有之:舜,人也,我,亦人也。舜为法于天下,可传于后世,我由未免为乡人也,是则可忧也。忧之如何?如舜而已矣。若夫君子所患则亡矣。非仁无为也,非礼无行也。如有一朝之患,则君子不患矣。”《韩诗外传》卷一:“孔子曰:君子有三忧。弗知,可无忧与?知而不学,可无忧与?学而不行,可无忧与?《诗》曰:未见君子,忧心惓惓。”此“忧”亦前识之“忧”也。《论语·子罕》“仁者不忧”,又《颜渊》“君子不忧不惧……内省不疚,夫何忧何惧”,疏云:“内省不疚,故不忧也。”此“忧”乃有所歉疚之忧,与《五行》及上引《孟子》、《韩诗外传》中的前识之“忧”涵义不同。

“中心之智”谓思维预事之知。人在认识、了解自然规律的基础上,能预知事物之发展。《孟子·离娄下》“所恶于智者,为其凿也。如智者若禹之行水也,则无恶于智矣。禹之行水也,行其所无事也。如智者亦行其所无事,则智亦大矣。天之高也,星辰之远也,苟求其故,千岁之日至,可坐而至也”,朱熹集注:“天下之理,本皆顺利。小智之人,务为穿凿,所以失之。禹之行水,则因其自然之势而导之,未尝以私智穿凿而有所事,是以水得其润下之性而不害也。”按朱注稍有所失。无事者,谓洪水尚未生事也。今人于冬季水落而兴修水利,是其例也。及至洪水滔滔,疲于奔命,非所以行水之时也。日至者,古代天文历法之学很早就能准确推知二分二至,盖得日月星辰之“故”,可坐而致千岁之夏至与冬至也。“故”者,所以然也。

“中心之说”是指思维与对象有所会通而产生的愉悦情感,说与悦是古今字的关系。郭店简《性自命出》1:“凡人唯(虽)又(有)管(性),心亡奠(定)志。待勿(物)而句(后)作,待兑(悦)而句(后)行,待习而句(后)奠(定)。”说明心有所悦,然后有所行。《性自命出》10-12:“凡动管(性)者,勿(物)也;逆管(性)者,兑(说)也;交管(性)者,古(故)也;萬(励)管(性)者,宜(义)也;出管(性)者,势也;兼(养)管(性)者,习也;长管(性)者,道也。凡见者之胃(谓)勿(物),快于己者之胃(谓)兑(说)。”《韩诗外传》卷九:“见色而悦谓之逆。”外物动而快于我心,此心之所以悦也。

“无中心之说(悦)则不安”,《说文》:“定,安也。”郭店简“定”字仅《老子》“清清为天下定”、“万物将自定”计二例,而“安”字则多见,且多可释为“定”。《尔雅·释诂》“安,止也”,郝疏:“今人施物於器曰安,亦取止而不动矣。”今所谓安放、安插、安置即由此义引申而来。《五行》13:“清则察,察则安。”作为思想认识活动之“安”,是指经过分析(清)和判断(察),而达至对事物的确定性认识。“无中心之说(悦)则不安”,思维对外物未有相通,则不会对外物产生确定性的认识。《五行》之“安”是指认识活动中主体对客体的接纳,“说(悦)”是接纳的必要条件。有如学生学习,有的课程他喜欢,有的课程他不喜欢,是有所选择的。倘若学生对某门课程有兴趣,老师教之得当,则学生接纳该课程的内容,

“安”于心中,在心中生根,构成他的知识。学生对某门课程不感兴趣,若再加上老师授课枯燥无味,则学生不接纳该课程的内容,有关知识就不能“安”于心中。凡是从事教育工作的都知道,在教与学的互动中,学生的兴趣是十分关键的。遇到对某门课程“无中心之说(悦)”的学生,无论多优秀的老师都会感到无奈。可知“无中心之说(悦)则不安”作为否定判断所阐述的道理,是既深刻而又准确的。

“不安则不乐”,乐与“忧”相对而言,“忧”为预前之忧,“乐”谓思后之乐也。经史思维之乐与音乐之乐不甚别,郭店简的用例尤其如此。《性自命出》27“奠(郑)卫之乐”,“乐”谓音乐;32“凡乐,思而句(后)忻”,“乐”谓思维会通之乐也。音乐的作用在于陶冶人的心情,使人之情感得以升华;思维之“乐”则是思有所悟,思有所通,思有所得而使思想得到升华,从而达至新的认识水平。有如同一课堂听课的学生,听懂了的会有领会于心的表情;而不感兴趣,没有听懂的学生则毫无表情。更有甚者,有的学生会呼呼大睡,有的学生会起身离开课堂,此乃“不安则不乐”也。郭店简《语丛三》54:“乐,备惠(德)者之所乐也。”乐与德是互动的,思维之“乐”是德形成的条件,此所谓“不乐则亡德”;而德之积累,又可以得到更高层次的思维之乐,此所谓“乐,备德者之所乐也”。

以上《五行》忧—智—悦—安—乐—德,论述的是主体对外界知识的学习、容纳从而形成自己心得体会之“德”的过程,这是十分明确的。我心之“德”以及通过实践(行)而得到承认之“德”与“天道”相联系,但仍然在“人道”的范围,没有必要划到“超越层面”。

庞朴云:“德亦可径称天道,善则为人道。”^[59]这是由简文“善,人道也。惠,天道也”引出的解释语,表面上看是不错的。但由于庞朴使用“径称”一语,有清除条件的嫌疑,因而导致部分学者直接将《五行》之“德”等同于“天道”,生出“仁、义、礼、智、圣的和合,是形上之天道”的定性判断。这是笔者所不能同意的。人群中最优秀者的认识具有上通天道之“德”,此“德”与“天道”本身有天壤之别。

四、《五行》、《中庸》之“圣”与“圣人”

《五行》中四行和为人道,五行和为天道,天道有“圣”,人道无“圣”,这是《五行》天道与人道的唯一差别。《中庸》也论及天道和圣人,而且表述极为透彻。《中庸》认为,“诚”与天道相合,而人通过学习与修行,可以达到与人道相合的“诚之”。《中庸》云:“诚者,天之道也。诚之者,人之道也。诚者,不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。诚之者,择善而固执之者也。”

什么是天地之道?《中庸》说:“天地之道,可一言而尽也:其为物不二,则其生物不测。天地之道:博也,厚也,高也,明也,悠也,久也。”凡天造地成之物,独一无二,此所谓“为物不二”。正是因为自然之物的每一个体都是唯一的,故其物不可穷尽。人世中惟圣人才能达至其博、厚、高、明、悠、久。一般人依自身

“善”之所在,用其所长,长期坚持,守志不移,则可于一艺一得达至“诚之”。有如达至书道之“诚”,可为书圣;达至棋道之“诚”,可为棋圣;达至诗歌创作之“诚”,可为诗圣。圣人因其无所不“诚”,此所以为圣人。《中庸》中的“诚”近于道之本身,“诚之”仅是道之一显(学者或称之为“分殊”)。

依照《中庸》的思路,人来到这个世界上,本身是天所生之物中的一员。正是因为天之“诚”为物不二,所以每一个人都是唯一的(人各有一张属于自己的面孔)。人如果依照自己禀承的天之“诚”,形成自己的思想,成就自己的事业,其思想、其事业,必然具有“诚”的品格。^[60]如果在自己所“善”的某一专业,某一特长,某一技艺达至登峰造极,就达到了《中庸》所说的“诚之”境界。可见“诚之”是将“我”本有之“诚”实施为对象化之“诚”。如果将“诚之”做宽做大,覆盖所有的领域,前无古人,后无来者,则及于“诚”而成为“圣人”。反过来,如果他人说过的话,“我”照着说;他人做过的事,“我”照着做;甚至恶意照搬,恶意假冒,则“我”已为物所化,失却“我”本有之“诚”。人的自然本性是重视本“我”的,有如人之生子必以“类我”,因为是“我”的作品。若不“类我”,是有亲子鉴定。鉴定出了问题,恨不得去跳河。^[61]然而从事社会生产活动,却往往将人家的抄来作为自己的,岂不哀哉。人的本有之“善”是多方面的,有很多是自己所特有而他人所没有的,如体格之强健,容貌之倾城,奔跑之速,动作之敏,耳之聪,目之明,鼻之灵,味之辨,歌唱之动听,舞蹈之优美,书艺之如龙,丹青之传神,数理之天才,人文之会通,理财之聚敛,实业之宏图,军事之韬略,安邦之策,治国之德,平天下之道等。正是因为人具备本有之善,由此才演化为孟子心性学说的向内一路;^[62]然而人又必须经过后天的学习,才能由本有之善达到“诚之”,由此而形成荀子重视后天学习的知识论体系。人要依据本有之善成就自己的事业,既要学习人类已有的知识,又必须认识自己。^[63]《中庸》对“善”的论述是极为深刻而准确的,后世学者在这方面的学说或重其内,或重其外,往往不及《中庸》之博大精深。

《中庸》与《五行》所讨论的“善”是一致的,而二者讨论“圣”或“圣人”则有表面上的差别。《中庸》中的“圣人”“不勉而中,不思而得,从容中道”,是超越的。而《五行》则论及“圣型于内”,圣与仁、义、礼、智同例;作为五行和的“慧”是包含圣的,须经忧、知、悦、安、乐而“慧”,这已经不同于“不思而得”。“忧”、“知”是指人的认识过程;圣须“闻而知之”,即通过感官而知,是有条件的。我个人认为,《中庸》中的“圣人”是已成之“圣人”,而《五行》中的“圣”则处于过程之中。已成的“圣人”是超越的,而《五行》“形于内”、“闻而知之”、“圣之思也清”等文例中的“圣”,恐怕还是放在知识论的范围内来理解比较适合。简本《五行》中的“圣人”仅只一例,简26:“闻而知之,圣也。圣人知而道也。”^[64]看来《五行》是将“圣”与“圣人”相区别的。有如孔子说他本人非生而知之者,孔子之“圣”也必然经过“型于内”、“闻而知之”、“圣之思也清”等过程,而且还必须“行”(实践活动),得到公认,才能成“圣”。已经成为圣人的孔子才能够及于型而上,

才是理想的,才能脱去形骸,才能真正做到“不勉而中,不思而得,从容中道”。此《中庸》所谓之“圣人”。

学者研究《五行》,多依《孟子》心性学说作解,本无可厚非,但对《孟子》与《五行》的差别有所忽视,是其不足。如果从思想传承的角度将孔子比作龙,《中庸》与《五行》可以看作龙的具形,《孟子》与《荀子》则为龙之一体。《五行》中的“金声玉振之”是一极生动的认识论命题,至孟子则作出了有一定差别的理解,此为显例。笔者不否认,《五行》“型于内”的确保留了人的天生禀赋“型于内”一路,如同《中庸》对“善”的论述。然而郭店简《语丛一》简 62 说:“其生也,亡为乎其型。”此“型”无疑是指后天之“型”。^[65] 据此笔者更倾向于将《五行》“型于内”之“型”理解为人将学习所得具型于内心之“型”。

最近读到苟东锋撰文云:“‘形于内’的‘德之行’与‘不形于内’的‘行’在《五行》看来是成德的一个整体过程。”^[66] 本文前已说明,仁、义、礼、智、圣不型于内之“行”乃盲目之行,有如不知定式而行棋,不明工艺流程而制作小板凳。如此盲然之行居然也能成德!对此笔者只能说,由于部分学者未能认识到简帛《五行》讨论的是认识论问题,所作研究已经进入误区。

笔者在看拙稿校样时,读到陈来新著《竹简〈五行〉篇讲稿》,陈氏云:“不形于内的有四行,它的和谐构成了善。”(北京:三联书店,2012 年,第 16 页)信芳按:仁、义、礼、知不型于内之行与“善”完全没有关系。笔者由此认识到研究《五行》的部分学者对错误释读的执着与坚持,有必要郑重感谢学术界杂志社给了拙稿就教于学术界的会。

注释:

[1] 陈来:《竹帛〈五行〉与简帛研究》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009 年,第 8-9 页。

[2] 国家文物局古文献研究室编:《马王堆汉墓帛书(壹)》,北京:文物出版社,1980 年,第 24 页。以下凡引帛书《五行》经文部分简称“帛经”,传文部分简称“帛传”(鹿朴称“说”)。凡引简、帛《五行》附竹简编号或帛书行号,不另注页码。

[3][25] 鹿朴:《帛书五行篇研究》,济南,齐鲁书社,1980 年,第 23、1-6 页。

[4] 鹿朴:《竹帛〈五行〉篇校注及研究》引言,台北:万卷楼图书有限公司,2000 年。

[5] 浅野裕一:《帛书〈五行篇〉的思想史地位》,《岛根大学教育学部纪要》(人文·社会科学)第十九卷,东京,1985 年 12 月。

[6] 魏启鹏:《德行校释》,成都:巴蜀书社,1991 年,第 105 页。

[7] 李学勤:《先秦儒家著作的重大发现》,《中国哲学》第 20 辑,沈阳:辽宁教育出版社,1999 年,第 78 页。

[8][16] 郭沂:《〈五行〉考略》,鹿朴主编:《古墓新知》,台北:台湾古籍出版有限公司,2002 年,第 173-174、179-180 页。

[9] 陈来:《竹帛〈五行〉篇为子思、孟子所作论》,郭齐勇主编:《儒家文化研究》第 1 辑,北京:生活·读书·新知三联书店,2007 年,第 46-47 页。陈来:《竹帛〈五行〉与简帛研究》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009 年,第 106、107 页。

[10][15] 李存山:《从简本〈五行〉到帛书〈五行〉》,武汉大学中国文化研究院编:《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,武汉:湖北人民出版社,2000 年,第 244、245-246 页。李存山:《“郭店竹简与思孟学

派”复议》，郭齐勇主编：《儒家文化研究》第1辑，北京：生活·读书·新知三联书店，2007年，第60页。

[11][28]梁涛：《郭店竹简与思孟学派》，北京：中国人民大学出版社，2008年，第205-206、217页。

[12]池田知久：《马王堆汉墓帛书五行研究》，日本东京都：汲古书院，1993年。池田知久：《郭店楚简〈五行〉研究》，《中国哲学》第二十一辑，沈阳：辽宁教育出版社，2000年，第92-133页。

[13]王葆玟：《郭店楚简的时代及其与子思学派的关系》，武汉大学中国文化研究院编：《郭店楚简国际学术讨论会论文集》，武汉：湖北人民出版社，2000年，第644-649页。

[14][27][38]庞朴：《竹帛〈五行〉篇校注及研究》，台北：万卷楼图书有限公司，2000年，第104、29、105页。

[17]池田知久：《郭店楚简〈五行〉研究》，《中国哲学》第二十一辑，沈阳：辽宁教育出版社，2000年，第116页。

[18]李学勤：《从简帛佚籍〈五行〉谈到〈大学〉》，《孔子研究》1998年第3期，第47-51页。

[19]邢文：《〈孟子·万章〉与楚简〈五行〉》，《中国哲学》第20辑，沈阳：辽宁教育出版社，1999年，第239页。

[20]同上引“郭沂”。

[21]李锐：《仁义礼智圣五行的思想渊源》，李锐：《新出简帛的学术探索》，北京：北京师范大学出版社，2010年，第171页。

[22]刘信芳：《简帛〈五行〉述略》，《江汉考古》2001年第1期，第71-77页。

[23]王中江：《简帛〈五行〉篇的“愚”概念》，王中江：《简帛文明与古代思想世界》，北京：北京大学出版社，2011年，第264-285页。

[24]陶磊：《思孟五行考辨》，简帛研究网 www.jianbo.org，2006/11/24。

[26]李学勤：《简帛佚籍与学术史》，台北：时报文化出版公司，1994年，第288-297页。

[29]孙开泰：《〈郭店楚墓竹简·五行〉篇校释》，李学勤、谢桂华主编：《简帛研究2001》，桂林：广西师范大学出版社，2001年，第137页。

[30]王葆玟：《郭店楚简的时代及其与子思学派的关系》，武汉大学中国文化研究院编：《郭店楚简国际学术讨论会论文集》，武汉：湖北人民出版社，2000年，第648页。

[31]李锐：《新出简帛的学术探索》，北京：北京师范大学出版社，2010年，第162-167页。

[32]郭齐勇：《再论“五行”与“圣智”》，丁四新主编：《楚地出土简帛文献思想研究（一）》，武汉：湖北教育出版社，2002年，第22-34页。

[33]王博：《五行与四行》，王博：《简帛思想文献论集》，台北：台湾古籍出版有限公司，2001年，第55页。

[34]王博：《子思五行说与传统五行说的关系》，王博：《简帛思想文献论集》，台北：台湾古籍出版有限公司，2001年，第69页。

[35]郭梨华：《竹简〈五行〉的“五行”研究》，武汉大学中国文化研究院编：《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，第249-260页，武汉：湖北人民出版社，2000年。

[36]常森：《简帛〈五行〉篇与〈尚书〉之学》，何志华、沈培等编：《先秦两汉古籍国际学术研讨会论文集》，北京：社会科学文献出版社，2011年，第105-129页。

[37][52][59]庞朴：《帛书五行篇研究》，济南：齐鲁书社，1988年，第91、90、90页。

[39]郭齐勇：《郭店楚简身心观发微》，武汉大学中国文化研究院编：《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，武汉：湖北人民出版社，2000年，第202页。

[40]刘信芳：《简帛〈五行〉仁义礼知圣研究》，《国际儒学研究》第11辑，北京：国际文化出版公司，2001年，第33-53页。

[41]郭齐勇：《再论“五行”与“圣知”》，《中国哲学史》2001年第3期，第24页。

[42]陈来：《竹简〈五行〉篇与子思思想研究》，陈来：《竹帛〈五行〉与简帛研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第152、153页。

[43]《系辞》“形而上”亦即“型而上”。

[44]黄俊杰:《孟子后学对身心关系的看法——以马王堆汉墓帛书〈五行篇〉为中心》,《孟子思想史论》卷一,第75页;《清华学报》新20卷1期,1990年6月。

[45]郭齐勇:《郭店儒家简与孟子心性论》,《武汉大学学报》1999年第5期,第25页。

[46]郭齐勇:《郭店楚简〈五行〉的心术观》,庞朴主编:《古墓新知》,台北:台湾古籍出版有限公司,2002年,第150页。

[47]杨儒宾:《德之行与德之气——帛书〈五行篇〉、〈德圣篇〉论道德、心性与形体的关系》,钟彩钧主编:《中国文哲研究的回顾与展望论文集》,台湾研究院中国文哲研究所,1992年,第417-418页。

[48]梁涛说:“《五行》的‘德之行’与‘行’实际是一种双重道德律,前者是内在道德律,是主体自觉,后者是外在道德律,是客观规范。”参梁涛:《简帛〈五行〉新探——兼论〈五行〉在思想史中的地位》,庞朴主编:《古墓新知》,台北:台湾古籍出版有限公司,2002年,第194页。按:凡是将《五行》不型于内之“行”与规范性相联系的解释,都是不合适的。

[49]黄焘:《儒学形而上体系的最初建构——〈五行〉所展示的儒学形而上体系》,《中国哲学史》2001年第3期,第37页。

[50]外界事物有如模型具型于心中,叫做“型于内”,因而“形”之“外”已在《五行》之外。

[51]梁涛:《简帛〈五行〉新探——兼论〈五行〉在思想史中的地位》,《孔子研究》2002年第5期,第40、42页。

[53][57]王博:《孟子与〈五行〉》,王博:《简帛思想文献论集》,台北:台湾古籍出版有限公司,2001年,第139、56页。

[54][55][56]郭沂:《郭店竹简与先秦学术思想》,上海:上海教育出版社,2001年,第147、169、171页。

[58]王中江:《简帛〈五行〉篇的“惠”概念》,王中江:《简帛文明与古代思想世界》,北京:北京大学出版社,2011年,第264-285页。

[60]所谓“诚”的品格,用今天的话来说,就是独创性。无论是体力劳动还是脑力劳动,人只要真正付出了自己的劳动,付出了自己的心血,其产品就必然烙上自己的印迹。劳动的技术愈高,思想愈深刻,其产品的个性就愈鲜明。假若有所发现,有所发明,前所未有的,为他人所不及,则称为“独创”。

[61]历者是例外,《庄子·天地》:“厉之人夜半生子,遽取火而视之,汲汲然惟恐其似己也。”这是因为人希望所生之子继承自己的优长,淘汰自己的弱点。

[62]《孟子·告子上》:“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。”又:“学问之道无他,求其放心而已矣。”

[63]主体同时又是客体,也是认识的对象。人对自己的认识是一辈子的事情,有报导说某一女同志,退休以后学绘画,学会基本功以后,落笔如神,为许多画了一辈子的画家所惊叹。可知人认识自己与认识客观外界同等重要。

[64]“圣人知而道”,帛经同,帛传云:“圣人知天之道。道者,所道也。”关于“天”、“而”异文,别有所说。

[65]但凡天生者皆具有唯一性,但凡为“型”者皆可复制,此所以“其生也,亡为乎其型”。亡读为“无”。人之生也虽有基因之继承,但与“型”之复制有本质的区别。倘若子女与父母一模一样,没有变异,没有发展,则违背天理,不堪设想。

[66]苟东锋:《郭店楚简〈五行〉释义》,《古籍整理研究学刊》2011年第4期,第35-42页。

[责任编辑:钟 和]