

郭店楚简《五行》释义

苟东锋

摘要：简、帛《五行》的差异之处往往隐藏着简本的独特用意，分析后可以发现，简本的思想不仅可以自圆其说，而且与帛本的思想有着重要不同。简本的主要内容是讲“德之行”与“行”及其两者的关系，前者论述了仁、义、礼、智、圣从“形于内”而显诸于外，从而成德的天道过程，后者则论述一个人见贤人而反观内省，扩而充之，以完成仁、义、礼、智之善的人道过程。“五行”思想最终所追求的“有德者”是人道向天道的复归。此外，简本《五行》还保留了一些孔子和子思思想的古义。

关键词：五行；德之行；行；德；善

中图分类号：K877

文献标识码：A

文章编号：1009-1017(2011)04-0035-08

简、帛《五行》的出土使久被存疑的“思孟学派”成为一个可以研究的问题，但是随着讨论的广泛和深入，“思孟学派”的轮廓却似乎变得越来越模糊了。其中一个重要原因是论者对《五行》文本的处理有很大分歧：有人认为帛本为优，简本为辅；^①有人以为简本是初本，帛本为改动本；^②有人则主张两者大同小异。^③这三种立场原则上可导致三种不同文本，于是，以此为基础对《五行》思想的理解也差异极大；更值得注意的是挺帛一派往往也借鉴了简本的某些处理，而挺简一派则承认有的地方帛本更好，这就使得对于《五行》文本及其思想的理解更加错综纷杂了。^④因此，我们有必要在《五行》研究的一开始就澄清：若完全依简、帛各自文本理解，是否能够发现两种完全不同的思想？如果答案是否定的，我们承认论者可根据自己的想法校对出合理的本子，以此而研究“五行”思想。但如果答

案是肯定的呢？那么以上的看法都需要重新考虑。以下工作就是试图说明简本《五行》背后确实包涵了一套与帛本非常不同的重要思想。

一、德之行与行

《五行》给人印象最深的是在起始部分提出了“形于内”的“德之行”与“不形于内”的“行”的区分，并在此基础上提出“德”与“善”、“天道”与“人道”的区分。因此有人认为这部分可以看作《五行》“全篇思想的总纲”，学者多赞同之。^⑤但是关于“德之行”与“行”的关系，学界却有着不同看法，大体而言，可分两类：一类认为《五行》最强调的是“德之行”，另一类认为《五行》是“德之行”与“行”并重的。前者又因其对“行”的不同理解有两种情况：一种情况认为“行”指“未经心灵体现出来的道德行为”，^⑥或“泛指德行，即合乎道德原则的行为”，^⑦因此《五行》断然不会主张这种“行”；另一种情况认为仁义礼智圣“皆在人的心中，称为‘德之行’，其表现在外在行为者，则称为‘行’”，^⑧这种观点看似“德之行”与“行”并重，实则此“行”就是“德之行”，其本身已经“形于内”了，因而这里强调的仍可以看作是“德

① 庞朴《竹帛〈五行篇〉比较》，载《人民政协报》，1998年8月3日第三版。梁涛《郭店竹简与思孟学派》，北京中国人民大学出版社，2008年版，第212页。

② 邢文《楚简〈五行〉试论》，载《文物》，1998年第10期。

③ 池田知久《池田知久简帛研究论集》，北京中华书局，2000年版，第55—56页。丁四新《郭店楚墓竹简思想研究》，北京东方出版社，2000年版，第133页。

④ 如对于“君子无中心之忧则无中心之圣……”一段的有无问题，庞朴先生从整体上支持帛本，却在这里赞同简本；而邢文先生从整体上支持简本，却在这里认同帛本。详见后文。

收稿日期：2011-01-16

作者简介：苟东锋（1982-），陕西礼泉人，复旦大学哲学学院博士生。研究方向：先秦儒家哲学。

⑤ 参见梁涛《郭店竹简与思孟学派》，第185页。

⑥ 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》。收入锤彩钧主编《中国文哲研究的回顾与展望论文集》，台湾“中央研究院”中国文哲研究所，1992年，第417—418页。

⑦ 陈来《竹简〈五行〉篇与子思思想研究》，载《北京大学学报》，2007年第2期。

⑧ 黄俊杰《孟学思想史论：卷一》，台北东大图书公司，1991年版，第75页。

之行”。^①后者目前只有一种情况，即梁涛先生主张的“《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。”梁涛先生在提出自己观点的同时对前面两种看法也分别提出了批评，认为前者的问题在于其与儒家一向反对的“行不由衷”相左，后者则有悖于《五行》对于“不形于内”的突出强调。^②我认为这两点反驳都是有效的。

然而，“德之行”与“行”的关系是否就如梁涛先生所言？这还要看所谓“双重道德律”是何涵义。在梁涛先生看来，“双重道德律乃是早期儒家的一个基本思想”，“它与郭店简其他篇目中的‘仁内义外’说实际表达表达的是同一个意思”，“最早提出这一主张的不是别人，而是儒家的创始者——孔子”。梁先生认为这种“仁内义外”的思想“具有过渡时期的二元倾向”，以此观之，那么孔子思想也当是一种过渡性质的二元论了？这显然是值得商榷的。此外，为了以示此“仁内义外”与告子之“仁内义外”的区别，梁先生还指出：“郭店简的仁内义外说主要讨论的是仁内与义外的联系”，“而告子的仁内义外说则突出、强调仁内与义外的对立”，此区分看似切中要害，问题是义外究竟怎样通达而为仁内的呢？作者却语焉未详，只泛泛地说：“（行）一旦与道德主体发生关系，成为人们的实践对象时，则它已经开始‘意识化’和‘内在化’”，但这种“行”的“内在化”是否就是仁内呢？梁先生将《五行》的“心”与荀子的“心”等量齐观，他认为荀子的“心”“基本上是认知心或理智心”^③，照此看来，他所谓的“行”的“内在化”也只能是一种认知意义上的内在化，而仁内却主要是道德本心意义上的内在化，这样就无法真正说明义外怎样与仁内关联。可见，“双重道德律”的说法不能自圆其说。

不管怎样，梁涛先生提出《五行》对于“德之行”与“行”是并重的，这一点值得重视。我也承认这一点，但我以为并不能由此得出《五行》是一种“双重道德律”，主张两种并列的成德路向。《五行》的成德路向毋宁说只有一种，在这一路向中，“德之行”与“行”是互补而为一体的，故而也是并重而不可偏废的。这个结论的一个基本的理由是“金声玉振”之论。简本第十章提出“【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。金声而玉振之，有德者也。”这段话将“有德者”也即成德过程看作“金声而玉

振之”。关于“金声”、“玉振”，孟子说：“金声也者，始条理也；玉振之也者，终条理也。始条理者，智之事也；终条理者，圣之事也。”（《孟子·万章》）《韩诗外传》认为“在内者皆玉色，在外者皆金声”，（亦载《尚书大传》）可见，“金声”为“不形于内”之事，乃至是智之事，而“玉振”是“形于内”之事，乃至是圣之事，“金声”“玉振”作为一个整体，这才是“有德者”。第十一章将这一意思表达得更加明确：“金声，善也；玉音，圣也。善，人道也；德，天【道也】。唯有德者，然后能金声而玉振之。”作为“人道”的“善”与作为“天道”的“德”虽有所区分，但作为“金声而玉振之”的“有德者”，则将两者作为一体。由此可见，“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，因而也是并重的。^④

基于对“德之行”与“行”的这一看法，我认为竹简《五行》可分三个部分：第一部分为第一章和第二章前半章，^⑤这部分总论“五行”，将其划分为“形于内”的“德之行”与“不形于内”的“德之行”两种，并分别以“德”、“善”，“天道”、“人道”对两者做了简单界定。第二部分为第二章后半章到第二十五章，这部分分别论述了“德之行”与“行”及两者的关系。第三部分为第二十六章到二十八章，这部分总结了“五行”的两个部分，旨在成就“有德者”。其中第二部分又可析为三层：第一层为第二章后半章至第九章，主要论述“德之行五和谓之德”。第二、三层比较特别，需要说明的是不管是简本、帛本还是当代研究者，想必都同意第十五、十六、十七、十八章是对第十一章后半段的解说，两者不可分开，而第十二、十三、十四章也分别有第十九、二十、二一章为其解说，两方亦不可分割，那么我们不妨将这些解说分别安置到其被解说的段落之后，以形成一个新的较好理解的章节次序。若按这一章节次序，第二层为第十、十一、十五、十六、十七、十八章，主要论述“德之行”与“行”的关系，第三层包括第十二、十九、十三、二十、十四、二一、二二、二三、二四、二五章，主要论述“四行和谓之善”。需要提醒的是划分篇章结构只是为理解文义方便，强为之而已，实际上《五行》经文也许并没有现代意义上的这种篇章结构意识。

①梁涛先生最早提出这个意见，他认为这里“既然‘行’是来自内在的‘德之行’，那么它显然就已经是‘形于内’的了，作者为什么还要强调它‘不形于内’呢？”参见：

梁涛《郭店竹简与思孟学派》，第186页。

②梁涛《郭店竹简与思孟学派》，第186页。

③梁涛《郭店竹简与思孟学派》，第184—207页。

④值得注意的是，《五行》对于“德”似有两种用法：一种是作为天道与作为人道的善相对而言，此时的德偏于“形于内”之义；另一种是作为“金声而玉振之”的“有德者”而讲，此时则兼内外而言。关于“德”的这一看法同样可以应用于“德之行五”与“五行”之间，“德之行五”偏于“形于内”，“五行”则兼内外而言。

⑤简本章节和引文可参见李零《郭店楚简校读记（增订本）》，北京人民出版社，2007年版。

二、德之行五和谓之德

据此篇章结构,《五行》经文可以看作一种总分总之架构,其中第二部分篇幅最大,问题最复杂,因而也是理解全文的关键。这里我们先来分析这部分的第一层,这层主要讲“德之行五和谓之德”,但是帛本内容的干扰使我们费了很大周折才看到了这层意思。

简、帛两本在这里有一个异常明显的差异,简本所论“君子无中心之忧则无中心之智……不乐则无德。”帛本则于其后补入“君子无中心之忧则无中心之圣……不乐则无德。”怎样辨析和取舍简、帛此处的差异呢?这里依然有两种意见,有人认为是简本疏漏,也有人认为是帛本误衍。但有意思的是挺简派里却有人认为是简本疏漏,如邢文先生,^①而挺帛派里也有人认为是帛本误衍,如庞朴先生。^②可见,学者们对这个问题意见很不一致。然而庞朴先生的个案却使我们看到简本此处绝非疏漏,而有其深刻用意。在简本公布初期,学者大都以帛本为准,如庞朴先生所说:“我和许多校注者,鉴于全文各处多以智圣对言,而竹简此处独缺,便简单地以为‘当系(竹简)误夺,应据帛书补’,遂轻易地给补上了。”^③后来庞朴先生专门撰写了《〈五行〉补注》一文,主要内容就是确认了简本在这里是正确的,而帛本的衍文则掩盖了简本的原意。庞朴先生并非第一个在这里支持简本的人,在此之前,郭沂先生就注意到根据前后文,智有广、狭义之分,“中心之智”是针对前后文的三种智思而言的广义之智,帛本补入了“中心之圣”之说与其相对,这是把“中心之智”当作了狭义之智,所以帛本多出一段必为衍文。^④但是庞朴先生的思考更深了一步,他认为简本此段包含了一个“忧—智—悦”的公式,而这个公式则是“思孟学派认定的天道形于人心的基本秘密所在”。^⑤我们且沿着这种思路看下去。

关于广义、狭义两种智。诚如郭沂先生所说,简本第三章到第六章提出了一种思之智(“智弗思不得”),此思之智又包括“仁之思也清”、“智之思也长”、“圣之思也轻”三种。很明显,前一种智是一种广义之智,后一种智则是一种狭义之智。关于“中心之智”,如果我们认其为狭义之智的话,那么与之并列的就不仅有“中心之圣”一段,还应该有一段关于“中心之仁”的论述,但是帛本却并没有什么“中心之仁”的论述,可见“中心之智”

还是应该以简本为准从广义上来理解。广义与狭义之智又有何区别与联系呢?这就应该来看“中心之智”在“君子无中心之忧……不乐无德”中有什么作用。那么,这段话的意思是什么呢?庞朴先生认为这段话中“忧—智—悦”的公式反映了天道形于人心的基本秘密。我以为并不确切,其实这段话从整体结构上是在说仁,这可从三个方面来看:

首先,“中心之忧”与仁有关。这主要由第四章的引诗可见,此章分别论述了仁与智、仁与圣的关系并引诗为证。前后两段引诗均以“忧心”释仁,陈来先生即认为此(中心之)忧“注家诸读似皆可疑,当近仁之端也。忧、悦之义,盖取自经6章所引之诗。”^⑥其次,“中心之智”与仁有关。可从两个方面看:一方面,“仁之思”包涵在“中心之智”里面。另一方面,仁是智和圣的前提,这层意思亦由第四章及其引诗可见,第四章前后两段分别先仁而后谈智、圣,认为“不仁,不智”、“不仁,不圣”,意为没有仁则不会有智,没有仁则亦不会有圣。^⑦此外,第四章前半段引诗之后,简本有一句“此之谓【也】”,“此”者何谓?简本不明,帛本则明说“此【谓】仁之思也精”,这里的意思是说如果没有“仁之思”就会一直忧心而忡忡,有了“仁之思”则可由忧而悦,可见“仁之思”乃是另两思的前提。第三,“中心之悦”与仁有关。这一点最显而易见,除第四章引诗以“悦”论仁外,第五章专论“仁之思也清”也将“悦”作为一个重要环节,而文章最后则总结说:“闻道而悦者,好仁者也”。

基于以上理由,我们可以认定“忧—思—悦”实际上是仁的三个阶段,仁最初是一种“忧”、“忧心”或“中心之忧”,可以说只是“仁之端”,这种端倪在“中心之智”的作用下能够转化为悦,悦则是仁的完成。仁在这里被理解为一种纵向的发展过程,因此你可以说忧是仁,可以说思是仁,亦可以说悦是仁,但都不全面。以此方式论仁并非《五行》的首创,孔子曾屡次将忧与仁联系而称“仁者不忧”(《论语·子罕》、《论语·宪问》),显然,这并非说仁者从来无忧,而是说仁可以将忧化为不忧(悦),而这种化的能力,可能就是“仁之思也清”。另外,孔子与宰我论“三年之丧”,以安、不安论仁,宰我行一年之丧而未有不安,孔子以为不仁,这是以忧论仁,他对宰我说“汝安则为之”,这是以安(悦)论仁。而孔子之所以说“予之不仁”,一个关键之处在于“三年之丧,天下之通丧也”,

①邢文《楚简〈五行〉试论》。

②庞朴《〈五行〉补注》,见“简帛研究网网上首发栏”2001年7月,又载《文化一隅》,郑州中州古籍出版社,2001年版,第127—134页。

③庞朴《〈五行〉补注》。

④郭沂《郭店竹简与先秦学术思想》,上海教育出版社,2001年版,第460页。

⑤庞朴《〈五行〉补注》。

⑥陈来先生所谓“经6章”亦即李零本第四章。参见陈来《竹简〈五行〉章句简注——竹简〈五行〉分经解论》,载《孔子研究》,2007年第3期。

⑦此处学者意见有分歧,整理本认为“不仁不智”或“不仁不圣”为一联合组词,是并列关系,魏启鹏先生提出这里应为紧缩复句,是递进关系。当以魏说为是。参看魏启鹏《简帛文献〈五行〉笺证》,北京中华书局,2005年,第9页。

他嫌宰我不懂得长久持守，这或许就是“智之思也长”。（《论语·阳货》）孟子思想也体现出对仁的这种理解，孟子非常重视忧，不仅说过“生于忧患，死于安乐”，（《孟子·告子下》）而且认为“君子有终身之忧，无一朝之患……忧之如何？如舜而已矣。”（《孟子·离娄下》）此外，孟子将恻隐之心称为仁之端，并认为“思则得之，不思则不得”，（《孟子·告子上》）恻隐之心正可看作忧，思即智思。由此可见，以此阶段发展之方式理解仁应是先秦儒学的一个传统，而《五行》的这个特点尤其明显。

如果此说成立，我们对仁与智的关系应有如下认识：广义之智（思）是一种横向的展开，仁、智、圣三者都包涵其内，智（思）使仁成为仁、智成为智、圣成为圣，如果没有智（思），那么便不会成仁、成智、成圣。广义之仁则是一种纵向的发展，它包括“忧—思—悦”三个阶段，如果没有“忧”的开端，“思”的阶段便没有方向和动力，智与圣也无从谈起，如果没有“思”的提升，便只有无尽之“忧”，而不能“悦”。广义、狭义之智，广义、狭义之仁可看作表现与被表现的关系，广义之智的三种思是表现，“智之思也长”则是使之能如此表现者，广义之仁的三个阶段是表现，“仁之思也清”则是使之能如此表现者。仁与智在这里体现为一种立体交融的关系，它们既相互区别，又互为前提。我以为这正是竹简《五行》所特别彰显，而为帛本《五行》所隐蔽的那层意思。竹简《五行》的这种认识也并非其独创，子曰：“仁者不忧，智者不惑”、（《论语·宪问》）“仁者安仁，智者利人”，（《论语·里仁》）仁与智在其看来是既有独立意义又相互关联的。孔子甚至说：“知及之，仁不能守之，虽得之，必失之。知及之，仁能守之，不庄以莅之，则民不敬。知及之，仁能守之，庄以莅之，动之不以礼，未善也。”（《论语·卫灵公》）这就对仁、智、庄、礼做了一种既区别又联系的解释。

仁、智的关系既已清楚，那么仁、智、圣三者的关系又如何呢？这里的关系可分两个层次：一、仁是智、圣的前提；二、智、圣二者又表现出两种相互独立而有所关联的性质。前一个层次的关系前此已有论述，后一个层次则与慎独之论有关。简、帛两本在具体论述了三种思之后，又有两段关于君子慎独的文字。学者们对此已有研究，如李景林先生指出此处的慎独突出了“独”字，偏重心性本体义，而其他古籍中的慎独之论则突出了“慎”字，偏重工夫义。^①梁涛先生则强调古籍中的这些慎独之论的原意都是“诚其意”。^②这些解释虽有独到之处，

但却都忽视了此慎独之论在《五行》文中的涵义。在这里，有两个问题必须提出来，第一，此慎独之论与前文有何联系？第二，这里的两个慎独之论是否同义？

《五行》是一篇文意连贯，有较强逻辑性的文章，所以此慎独之论必定是承接前后文来说的。慎独之论前面讲“智之思”与“圣之思”，慎独之论后面讲善与德的关系，而此前我们已经判定《五行》这一层主要论述“德之行五和谓之德”。由此我们大致可以知道此慎独之论首先是论“德之行”之“和”的；其次，与智和圣有关。下面就通过具体分析来证明这个推论。这两段话分别引诗以释慎独，先看第一段引诗：“淑人君子，其仪一也”，诗出《诗经·曹风·鸛鸣》。《毛序》谓：“《鸛鸣》，刺不壹也。在位无君子，用心不壹也。”这是一首著名的讽喻诗，以鸛鸣而喻有位无实之君子，那么鸛鸣有何特质而值得如此表彰呢？此诗表明鸛鸣抚养其子，众子“在梅”、“在棘”、“在榛”，即雏鸟羽翼丰满而去，鸛鸣依然“在桑”，以此形容鸛鸣不为外界所动，恒守其位而谋其职。《鸛鸣》又言“其仪一兮，心如结兮”，可见这第一个慎独强调内心的持守为一，所以才说“能为一，然后能为君子”。再看第二段引诗：“【瞻望弗及】，泣涕如雨”，诗出《诗经·邶风·燕燕》，《毛序》谓：“《燕燕》，卫庄姜送归妾也。”后人对此有不同见解，但不管怎样，这是一首送别哀婉之作则无疑。由《五行》对此段的释辞“能‘差池其羽’，然後能至哀”来看，至少《五行》作者对这段话的理解应该是借“燕燕”而喻哀伤之情，因为是至哀，所以才顾不上羽毛之参差不齐（“差池其羽”），飞行之顾盼翱翔（“颀之颀之”），以及鸣叫之高低不齐（“上下其音”）。可见，第二个慎独强调的是内心对外在的超脱。至此我们看到，两段慎独之论所强调的内容并不完全一致，前者强调内心的持守为一，我以为这是说“智之思也长”，后者则强调内在对外在的超脱，我以为这指向“圣之思也轻”。

由以上对慎独相关引诗的解读可以发现，“慎独”之“独”，以内外言，则为内；以己物言，则为己；以心物言，则为心；以一多言，则为一。“慎独”之“慎”，《尔雅》释为“诚”，魏启鹏先生训为“顺”，^③两意相差不远。如此，慎独的基本意思应该是顺诚与外相对之内，与物相对之己或心，与多相对之一，其他涵义皆可由此引发。在这里，有两种方式可达到对于“独”的持守，一种是通过坚守其位而达到一，外面诱惑再多（多），都能坚守分内之事（一），这正是“长”之意，所以此慎独说的是智；另一种是通过内在对外在的超越而达到一种绝对的内在，对内持重，自然看轻外在，这

①李景林《帛书〈五行〉慎独说小议》，《人文杂志》，2003年第6期。

②梁涛《郭店竹简与思孟学派》，第292页。

③魏启鹏《简帛文献〈五行〉笺证》，第15页。

正是“轻”之意，所以此慎独说的是圣。这两种慎独之论的共同点是都是“慎其独也”，此“独”，换言之即为“形于内”之“内”，“形于内”是“德之行”的基本特点，因此慎独就是通达“内”，其义与“德之行五和谓之德”之“和”相通，后文所言“圣、智，礼乐之所由生也，五行之所和也”，或许正因此而发。但是这两种慎独之论又不尽相同，这种不同实际上是圣智的不同，而圣智的不同正是下一层论述的核心问题，《五行》就此讨论了德与善，德之行与行的关系。如果细心留意，会发现还有一个问题尚未解决，就是既然说这里论述了“德之行五和谓之德”，那为什么至此只论述了仁、智、圣三者？问题的答案是义、礼二者分别由圣、智派生而出，但这个说法是在下一层中才论说清楚的。

三、由德之行到行

简、帛两本在这一层有两个重要差异，一是“不聪不明……”一段被调到“不变不悦……”、“不直不肆……”、“不远不敬……”三段之后，相应的，此四段的解说文字的顺序也有所调整。二是帛本在“不聪不明，不圣不智”两句中补入了一些内容。这两个差异孰是孰非，同样存在争议。一般认为，此处第一个差异是简、帛经文的主要区别之一，在支持帛本次序的庞朴先生看来，两个版本主要是理解上的不同造成的，帛本按仁义礼智圣的顺序谈，循序渐进，而简本先仁义礼而谈圣智，并“接着圣智而谈了五行四行，把一个总结性的论断提到了不前不后的中间位置，便未免进退失据，露出马脚了。”^①但是在赞同简本次序的郭沂先生看来，综论五行四行的那部分并不是一个总结性的论断，而是贯通前后的中间环节，因而“真正‘露出马脚’的，倒是帛本”。^②不过在我看来，要弄清楚这第一个差异必须先解决好第二个差异的问题，因为第一个差异涉及的文字正是对第二个差异涉及文字的解说。关于第二个差异，简本到底补入了什么内容也许还有争议，^③但帛本的两个意图则很明显：其一、试图为圣与智建立某种直接的关联；其二、认为“不聪不明……不圣不智”与其后“不智不仁……不乐亡德”的句式逻辑相同。实际上按照简本分析，圣智之间并没有某种直接的关系，所涉文字前后两部分的句式逻辑也并不相同，简本如此，仍有其深层用意。

先来看圣智关系，有三个证据可以说明圣智之间并无直接关联：第一、从简本《五行》经文来看，虽然经常圣智并提，但并没有论述过圣智之间有直

接关系。第二、“不聪不明，不圣不智……”后面有四段解说文字，这些文字中也没有讨论过圣智关系。第三、通过分析这些解说文字还可发现“不聪不明，不圣不智”实际是说不聪则不圣，不明则不智，这与前文“圣之思也轻……不忘则聪……形则圣”、“智之思也长……不忘则明……形则智”是一个意思，只不过前文先由“圣之思”“智之思”引出聪明，再由聪明引出圣智，这里则直接由聪明而谈圣智。这三个证据已经充分说明在简本看来，圣智并无直接关系，但这里也引出一个问题，为何由聪明而再次引出圣智？在我看来，主要有两方面的原因：一方面，前文所及，只有仁智圣三者，所以这里由圣而生出义，由智而生出礼。^④将“德之行五”分两次叙述，推其用意，这固然因为与义、礼相比，仁智圣具有更根本的意义，但同时也强调了义与礼“行之”与“敬之”的特点，这大概也是《五行》一开始就说“五行皆形于内而时行之，谓之君子”的原因。另一方面，这里引出圣并说“圣人知天道”、“行之而时，德也”，而“德之行五和谓之德”、“德，天道也”，因而这是对“德之行五”的总结；这里还说到智，但智有两个作用，除了以与圣不同的方式使“德之行五和”以外，还担负连接“四行”的任务，下面将着重论述这一点。

既然“不聪不明，不圣不智”的意思其实是“不聪不圣，不明不智”，那么其与“不智不仁，不仁不安，不安不乐，不乐亡德”的句式逻辑并不相同。因此这里就论述了两种智，一种是“不明不智”之智，另一种是“不智不仁”之智。由后文的解说来看，这两种智正好分别对应于“见而知之，智也。知而安之，仁也。安而敬之，礼也。圣智，礼乐之所由出也，五【行之所和】也。和则乐，乐则有德，有德则邦家兴”和“见而知之，智也。知而安之，仁也。安而行之，义也。行而敬之，礼也。仁，义礼所由生也，四行之所和也。”显然，前一种智与“五行”相关，后一种智则与“四行”有关。关于“五行”，帛本作“【仁】义，礼乐所由生也”，即使礼乐可泛指礼义，这也与前文以圣智而论义礼不合。不过简本也很让人费解，按照上下文义推断，此处应为“圣智，礼义之所由生也，德之行五之所和也”。对此，我们只能这样推测：简本之所以将

④简本第十五、十六、十七章在解释了（不）聪、（不）明、（不）圣、（不）智以后，分别由圣出发说：“闻而知之，圣也。圣人知天道也。知而行之，义也。行之而时，德也。”由智出发说：“见而知之，智也。知而安之，仁也。安而敬之，礼也。”这其实就是关于“德之行”之义、礼的论述，理解了这一点也就不必将“不直不肆……”和“不远不敬……”两个本来是论述“行”之义、礼的文字算在讨论“德之行”的范围之内了。同时也可以理解为什么第十七章有两段“见而知之，智也……”的论述，原因正在于“德之行”的智有两个作用，一个生出“德之行”之礼，一个引出“四行”。

①庞朴《竹帛〈五行篇〉比较》。

②郭沂《郭店竹简与先秦学术思想》，第462页。

③裘锡圭先生认为可能补作“不明不圣”，见荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，北京，文物出版社，1998年，第152页。魏启鹏先生认为殆可补为“不明不知，不知不圣”，见《简帛文献〈五行〉笺证》，第73页。

“德之行五”表述为“五行”，并将“礼义”写作“礼乐”，是因为圣智不仅使“德之行五和”，其中的智还使“德之行五”与“四行”相和。^①“德之行五”与“四行”的关系是《五行》的终极问题，前面从“德之行”的角度说：“君子无中心之忧则无中心之悦……不安则不乐，不乐则无德”，又从“行”的角度说：“不智不仁，不仁不安，不安不乐，不乐无德”，两者都以“乐”、“德”为最终结点，这里论“五行”之和也以“乐”、“德”为结点，并说“有德则邦家兴”，可见《五行》最终追求的是结合并超越了“德之行”与“行”的一种“有德者”的状态，这种“有德者”既“知天道”，又行仁义，因而可以兴邦家，而“邦家兴”一向是儒家的现实关怀和终极理想之所在。关于“四行”，帛本这里写作“仁义，礼智之所由生也”，说文释为“言礼【智】生于仁义也”，这种说法显然与前文由智而引发仁义礼的说法不一致。简本的写法则很通顺，说的是义、礼二者是经由仁而从智中生发出来。这是“四行”产生的基本逻辑，但是怎样由智而到仁义礼？这要到下文才能说清楚。

综合这一层来看，此为过渡性质的文字，在全文中起承上启下的作用。前一层谈到了“德之行五”之仁智圣的涵义及其相互关系，最后以两种与圣智相关的慎独之论来说明“德之行五和”。“德之行五和，谓之德”，德与善相对，因此这一层中一开始，先通过“金声玉振”之论来谈善与德的关系，基本观点是“不形于内”的“行”与“形于内”的“德之行”、“智”与“圣”、“善”与“德”，作为有始有终的整体，共同成就了“有德者”。紧接着，又以聪明之论而重新引出圣智，一方面说明了义礼之所由生，另一方面，由圣智对五行（德之行五）做了进一步的总结，也引发出了智的另外一层涵义，从而进入到“四行”的叙述。

四、四行和谓之善

本层中涉及的简、帛差异是由前面的简、帛次序差异引发的，具体来看，帛本将“不变不悦……”等放到了“不聪不明……”之前。这就给人一种印象，似乎“不变不悦……”等三段所说的仁义礼是接着前文的仁智圣而继续谈“德之行五”。但这样一来有两个问题就说不通了：其一、如果说前文“仁之思也清……”、“智之思也长……”、“圣之思也轻……”是在讲“德之行”，这里也是在讲“德之行”，那么为何讲述的方式和涵义不同，并且重复讲了仁？其二、如果将“不变不悦”等讲仁、义、礼的部分算到“德之行”的部分，那么讲“四行”

的部分就只剩下“不简不行……”和“简之为言犹练也……”等内容了，但这里面却只谈了仁义关系，并未正面论述仁、义，更没有提礼与智。按照简本，“不变不悦……”等可以划分到“四行”的范围，就完全没有这些问题了。但这里尚有三个问题需要解答：第一、仁义礼与智有什么关系？二、为何强调了仁义关系？三、最后谈“心”的意义何在？

关于第一个问题，前面我们认为“不智不仁，不仁不安，不安不乐，不乐亡德”以及“见而知之，智也。知而安之，仁也……同则善”与此有关。但是这两段文字只能说明：智由“德之行”产生并且是仁义礼的开端。至于智是怎样作为“德之行”的一项而与作为“行”的仁义礼产生关系，我们尚不清楚。我认为这个问题的关节点在于如何理解“变”字。学者们对“变”字的理解分歧很大，未有确解，甚至表示不解。庞朴先生认为“变”通“恋”，为眷念之意，刘信芳先生认为可释为“动”，陈伟先生以为当释作“喜悦”，魏启鹏先生将其视为“免免”，陈来先生则怀疑“不变不悦，变字于义无解”。^②“变”字之所以人言人殊大概是因为人们很难将这个字的本意与仁联系起来，^③这个字看起来似乎“于义无解”。但是论者可能忽视了两方面的问题：一方面，《五行》对“变”有确切解释：“颜色容貌温，变也”；另一方面，此处的“不变不悦”主要是说明智与仁的关系，而非解释仁本身。依《五行》，“变”首先是一种“颜色容貌”，其次是一种特定的“颜色容貌”：“温”。这样一来，凡以内心来解“变”者都不对，而以外貌解而不属“温”者亦不确切。因此，上面五种解释都不能算对，所谓“颜色容貌温”，用《五行》的另一个词来说其实就是“玉色”。

“玉色”与仁相关：“仁之思也清……温则悦……爱则玉色，玉色则形，形则仁”，也与智相关：“智之思也长……明则见贤人，见贤人则玉色，玉色则形，形则智”。可见，“玉色”是仁和智共同的外部表现，如果说智可以看作“见贤人而知其有德”，那么要做到“知而安之，仁也”就必须“玉色”，因为“玉色则形，形则仁”。《五行》提出“玉色”的问题是要解决外在于我的智（贤人）和内在于我的仁（中心）的关系问题。这里的内外关系显然不仅是一个人的内心世界与外在世界的关系，而关涉到一个人（内）与另一个人（外）的交往问题。“德之行”与“行”的关系也是这样，“德之行”本来是以“形于内”为本质特征的，其最高表现是成智、成圣，以至成为有德者，但是有德者对他人来说却是外在的，而且由于圣与德从根本上

① “和”在简本有沟通两者而为一之意，所以“德之行五”中，圣、智分别沟通仁、义与仁、礼，在“四行”中，仁沟通智与义、礼，而在“五行”中，智则沟通“德之行”与“行”，“德之行”与“行”是“五行”的两个方面。

② 参见王佳靖：简帛《五行》校读，上海华东师范大学汉语言文字学专业硕士学位论文，2004年5月，第39页。

③ 《说文》：“变，更也”。《小尔雅》：“变，易也”。《白虎通》：“变者，非常也。”

说是一种内在气象，所以“德之行”只表现为“见而知之”的贤者，“行”所涉及的问题就是要解决怎样将外在于我的贤人之智和内在于我的中心之悦沟通起来，“玉色”就担任着这样一种沟通的角色。用《中庸》的话来说，“德之行”相当于“自诚明，谓之性”，“行”则相当于“自明诚，谓之教”，“德之行”与“行”的关系可以看作性与教的关系问题。

那么，“玉色”怎样沟通内外？《论语》中子贡的一句话值得参考：“夫子温良恭俭让以得之。夫子之求之也，其诸异乎人之求之与！”（《学而》）孔子自言“学而不厌，诲人不倦”，（《论语·述而》）教、学并行，但是怎样将外在于他人的东西学到我这里来呢？子贡的话提示我们其要在于颜色容貌之温良恭俭让。孔子很重视色，“君子有九思”，其中两项是“色思温，貌思恭”，（《论语·季氏》）色微妙而难以把握，所以谈到孝时曾说“色难”，（《论语·为政》）言语虽然重要，但“未见颜色而言，谓之瞽。”（《论语·季氏》）色在孔子思想中的作用可能介于仁礼之间，一个人的内在之仁往往直接体现在其颜色上，礼的精华也常常体现在执礼者的颜色而非纯粹形式上。孟子对色有更深的体会：“仁义礼智根于心，其生色也，晬然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”（《孟子·尽心上》）《郭店竹简·成之闻之》也有“形于中，发于色”的说法。所以“玉色”是将内外两人都搁置在仁的范围之内了，只有在前提上将人与我都置于一体之仁内部，所谓的内外沟通才成为可能。但是因为色毕竟还是一个人的外貌，所以孔子极力反对“色取仁而行违”（《论语·颜渊》）和“巧言令色”之人。（《论语·学而》等）色很微妙，经常变化多端，所以谈到色往往说“变色”，^①《五行》或许就是在此意义下才以“不变不悦”言色。

将“变”理解为“玉色”也就能理解所谓“不形于内谓之与”与“见贤人，明也”有关。贤人在外，故曰“不形于内”，人我皆“玉色”，则此“明”自然复返于“中心”，“以其中心与人交，悦也”，迁此“悦”于亲戚他人，就做到仁了。此外，《五行》以“直”、“远”为起点而论义、礼，“直”为“中心辩然而正行之”，“远”为“以其外心与人交”。“直”和“远”与“变”有所不同，“直”、“远”的对象为“中心辩然”和“外心”，均为心，而“变”的对象是“色”，前两者为内，后者为外，“直”、“远”以心而论的情况可能正是“变”沟通了内外的结果，因此《五行》才说：“见而知之，智也。知而安之，仁也。安而行之，义也。行而敬

之，礼也。仁，义礼所由生也，四行之所和也。”所以“直”和“远”必与“变”有关，从而与“见贤人”有关。“见贤人，明也”，但是见贤人可明在于贤人有其“明道”，见贤人能明则在于见者有聪明，所以“直”与“远”一定有两个来源：一个是外在的贤人之道，另一个是自己的内在之聪明。见贤人之“明道”而复返于内在之聪明则可产生“辩然”与“外心”之心，行此“辩然”之心，以此“外心”与人交，就做到义与礼了。由此可见，仁义礼虽然都和“见贤人”有关，但其内在的出发点却不同，仁的内在根基是“中心之悦”，此“悦”又由“忧”——“思”转化而来，义、礼的内在基础却只能是内在之聪明，“中心之悦”可以看作一种心的情状，而内在之聪明却是一种心的能力，两者有本然的不同。^②那么，两者有何关系呢？

这就引出了第二个问题：仁义关系。一般来讲，论述了仁义礼之后，就应该讨论三者的关系了。但《五行》这里却讨论起了简匿关系。何谓简？《五行》明言：“简，义之方也”，“刚，义之方”。关于匿，则说：“匿，仁之方也”，“柔，仁之方也”。看来，简匿关系就是仁之方与义之方的关系，由于“四行”主要关注“行”，所以仁之方与义之方正抓住了问题的关键。但是这里为何没有礼之方呢？大概就是因为义礼的内在基础都属于心的能力，可以化约为一起来看，而仁的内在基础是心的情状，两者有质的不同。义的原则是“简”、“不以小道害大道”，简有果敢实行之义，但这并非无内容的实行，义以“中心辩然而正行之”为起点，辩通辨，《说文》释为“判也”，《小尔雅》释为“别也”，判别清楚即是明，可见此简以内心之明为前提，目的是不以小道害大道，因而义之方就是果敢地实行大道，简言之谓刚。仁的原则是“匿”、“辩于道”，匿，《说文》释为“亡也”，《广雅》释为“藏也”，但这里并非全部藏匿，而是赦小罪，可想而知，此匿因爱而生，目的是辩于道，因而仁之方就是有原则地施爱，简言之谓柔。由此可见，义与仁的最终目的都是追求道，而刚柔的方法也可以并存，因为两者适应的场合不同。关于刚柔的关系，《五行》引诗以述曰：“不强不桀，不刚不柔”，诗出《诗经·商颂·长发》，原作：“不竞不絀，不刚不柔”，竞、絀二字，各家说法不同，但强与桀

①如“见齐衰者，虽狎，必变……有盛饌，必变色而作。迅雷风烈必变。”（《论语·乡党》）。“王变乎色，曰：‘寡人非能好先王之乐也，直好世俗之乐耳。’”（《孟子·梁惠王上》）

②忧一思一悦与聪明的区分相当于孟子良知与良能的区分。
“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。”（《孟子·尽心上》）孟子提出良知、良能并分别以亲亲、敬长，仁、义来说明，可见孟子也自觉分心为二，由仁义行而达之天下。《五行》以仁义两方面来概括仁义礼，认为仁义并行就可以达诸君子道，最后实现邦家兴。两者可通。

或竟与絳字义相反，且与刚、柔二字相应，则各家并无异议，因而“不刚不柔”之意应该是既不全部刚，也不全部柔，而是该刚时刚，该柔时柔，刚柔并济，这与孔子时中与中庸的思想是一致的。

《五行》在这一层的最后谈到了“心”的问题，认为“耳目口鼻手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不唯……和则同，同则善。”梁涛先生认为此“心”与荀子的心接近，“基本上是认知心或理智心，心不能自我立法，不能直接表现为道德行为”。^①这段话与《荀》相关一段话确有类似之处，^②且不论荀子的心是否只是一种认知心或理智心，从上下文来看，《五行》此心却并不能简单概括为认知心或理智心。此心是对前面三种心的综括，与仁相关的“中心之悦”，与义相关的“中心辩然”以及与礼相关的“外心”。分析后发现“中心之悦”是从“中心之忧”经“中心之智”转化而来，直接表现为“以其中心与人交，悦也”，“中心辩然”与“外心”则是见贤人而复返于内心之聪明产生的。“中心之悦”是心的一种本然情状，“中心辩然”与“外心”则是由内在之聪、明间接产生的。如果说“中心之悦”代表一种道德本心，那么“中心辩然”与“外心”则与认知之心有关。可见，此心既不是一种单纯的认知心，也不是一种单纯的道德本心。且考虑到“仁，义礼之所由生也，四行之所和也”，那么“中心辩然”与“外心”可能都与“中心之悦”有关，都具有兴发力，因而此心的最大特点恰恰是自我主宰和立法，并且一定要表现到行中去。可以发现，这里以一心而论三心，是在总结“四行”，“四行和，谓之善”，心为主宰，外在言行皆可和而同之，故曰：“和则同，同则善”。

余 论

至此，竹简《五行》分别叙述了“德之行五”、“四行”以及两者的关系，其思想的基本结构已经展示出来了。最后一部分再次对两者的关系进行了高度概括，并点明了主旨。这部分首先提出了两类致知方式，一类“天施诸其人”，一类“其人施诸人”，前者通过三种途径“目”、“喻”、“譬”“进之”而知之，后者则通过一种叫做“幾”的方式而直接知之。“目而知之”、“喻而知之”、“譬而知之”偏重于经验层面，“幾而知之”则偏重于直觉层面，这一点学者们毫无异议。让人心存疑义的是这两类致知方式是否是二元对立的？按梁涛先生的观点，三种“进之”的致知方式属于荀子式的

“积善”，而“幾”则与天道有关，属于“成德”，《五行》提出“幾而知之”是为了“转善成德”，梁先生又主张《五行》的思想是“德、善的二元论”，^③那么，德、善既是二元，又怎样能够“转善成德”呢？我认为，《五行》的“德之行”与“行”，“德”与“善”不必理解为二元对立的，而可以解读为相互融通的。

实际上，三种“进之”的致知方式正是“四行”得以成“行”的方式。《五行》在“四行”部分的后面提出“君子集大成，能进之，为君子。弗能进也，各止于其里”。“集大成”与“金声玉振”并不相同。^④由竹简《五行》的原意来看，“集大成”可能只属于“金声”的范围。因为《五行》接着“集大成”又说：“……正纘纘达诸君子道，谓之贤。”所谓“贤”是智之事，而要达到金声玉振，需要两个条件，智之事的金声是“始条理者”，圣之事的玉振是“终条理者”，可见“君子集大成”只是智的完美体现，属于“金声”的范围，也是“四行”的最高体现者。“幾而知之，天也”却与圣相关，因为“圣人知天道也”，圣属于玉振，所以“幾”属于“玉振”的范围。可见，两类致知的方式也可以看作金声玉振的关系。“金声而玉振之”是一个有机整体，如果说“金声”代表了“四行”的仁义礼智，“玉振”是“圣”的话，那么作为“终条理者”的“玉振”其实已经包涵了作为“始条理者”的应有之义，因而“玉振”其实也就代表了“德之行五”，金声玉振的关系也就是“四行”与“德之行五”的关系。

让我们回到《五行》的起始部分，其实仁义礼智圣分别只有一种，只是可以从两个角度讲，“形于内”的角度是说仁义礼智圣都有“形于内”的心性论依据，对仁来说，是由“中心之忧”到“中心之智”到“中心之悦”而显诸于外的过程，对于圣智和义礼来说，则是一种内在之聪明显诸于外的过程，此五者皆由“天施诸人”，因而是“天道”。

（下转第 31 页）

①梁涛《郭店竹简与思孟学派》，第 204 页。

②其实不仅《荀子》中的心与此有相似处，其他文献诸如《孟子·告子》、《尸子·贵言》、《管子·心术》、《吕纪·贵生》、《淮南子·诠言》、《文子·符言》等中关于心的论述亦与此段有相通之处。因此，不宜轻易断言此心为认知之心。

③梁涛《郭店竹简与思孟学派》，第 202 页。

④孟子曰：“孔子之谓集大成，集大成也者，金声而玉振也”（《孟子·万章》）帛书《五行》“说”文曰：“大成也者，金声玉振之也”。但这两个说法未必可信。简、帛《五行》的主要差异体现在简本强调“德之行”与“行”的区别，帛本却有意混淆两者的区别，在此情况下，金声玉振与集大成也被看作差别不大。孟子思想也与帛书《五行》有千丝万缕的联系。而《礼记·学记》的记载就与此两者不同：“九年知类通达，强力而不反，谓之大成。”这里的“大成”显然系指“择善而固执之”的“诚之者”，“诚之者，人之道也”，所以这个“大成”指“行”与“善”而言。因此，《孟子》与帛书《五行》的材料并不足以证明集大成就是金声玉振，而恰好证明了两者的不同。

“好属文，学庾信体”。^①诗以奉和赵王为题者，庾信有 18 首之多，而王褒仅一首，且为与庾信同赋。数量差别之大，使我们不得不重新审视《艺文类聚》的判断。

杨慎《升庵诗话》“清新庾开府”条，以“峡路沙如月，山峰石似眉”等诗句为其代表。钱钟书先生评价庾信诗文“用事每重见叠出”，^②如《思旧铭》有“孀机嫠尾，独鹤孤鸾。”《拟咏怀》为：“抱松伤别鹤，留镜映孤鸾。”《代人伤往》之一为：“青天松上一黄鹤，相思树下两鸳鸯。”《奉和赵王途中五韵诗》有：“峡路沙如月，山峰石似眉。村桃拂红粉，岸柳被青丝。”《上益州上柱国赵王诗》之一为：“两江如渍锦，双峰似画眉。穿荷低晚盖，衰柳挂残丝。”《咏画屏风诗》二十五首之八“欒拂缘堤柳，蕙飘夹路花。”即便《春赋》的“眉将柳而争绿，面共桃而竞红”、《哀江南赋》的“血暗如沙，冰横似岸”，也都有化用柳、眉、沙、岸的痕迹。尤其《奉和赵王途中五韵诗》与《上益州上柱国赵王诗》均以“眉”喻山峰，前诗“峡路沙如月，山峰石似眉”与后诗“两江如渍锦，双

峰似画眉”在景物描写和构句方式上如出一辙。如果说《上益州上柱国赵王诗》为庾信所作无疑，那么《奉和赵王途中五韵诗》也当为庾信所作。鲁同群先生（1997）认为庾信此诗作于 562 年 11 月至 570 年 7 月之间。^③579 年滕王宇文逌《庾信集》编成，其间相隔不到十年，宇文逌应当收录此诗，以至于后人辑录的各种庾信诗文集才一直把它保留了下来。《艺文类聚》把这首诗误置于王褒名下，原因暂不可考。

以上分析可见，文献考证中，从早、从近原则的应用往往不是单一、片面的，它也需要多方面材料的支撑和印证，尤其对于一些一开始记载就有讹误的文献，应该尽量寻找各种有力的证据，才能有效地鉴别材料的真伪。

（责任编辑：闫丽）

①《周书·文闵明武宣诸子列传附文帝诸子列传》。

②《管锥编》卷 260。

③ 见鲁同群《庾信传论》，天津人民出版社，1997 年。

（上接第 42 页）

“不形于内”的仁义礼智是说一个人在社会中怎样从外在于我的贤人那里获得启迪，从而开启自己内在的良知良能，扩而充之，以成就现实的仁义（礼）之行，这种实现是“其人施诸人”，因而是人道。可见，“形于内”的“德之行”与“不形于内”的“行”并非并列的两条成德路向，“德之行”属于“性”，“行”属于“教”，成德作为一种工夫，只能是“教”与“行”之事，“教”是自明诚，因而《五行》的成德路向是人道向天道的复归。因此，所谓“金声而玉振之”并不是说“不形于内”的“行”与“形于内”的“德之行”皆可成德，也不是说前者可以升级为后者，而是说“行”以“德之行”为内在根据，在行善过程中如果最终对善的内在根据达到自觉体会，知其为“天道”，就可以由智而入圣，从而成为“金声而玉振之”的“有德者”。^①《五行》最后论仁义礼而后论德，这正是由“行”向“德之行”，由“善”向“德”的金声玉振之论。所谓：“闻道而悦者，好仁者也。闻道而畏者，好义者也。闻道而恭者，好礼者也。闻道而乐者，好德者也。”

以上分析使我们看到，竹简《五行》在文本方面基本上是没有问题的，在简、帛的主要差异之处，竹简《五行》往往有其独特用意，仔细辨析这些地方就可以发现竹简《五行》的思想不仅可以自圆其说，而且包涵着很多孔子以及子思学说的古义。相比于简本，帛书《五行》或者没有看到简本的用意或者是有意改之，但可以肯定的是帛书《五行》所主张的思想与竹简《五行》并不相同，其思想更接近于孟子。^②如果简、帛《五行》的这个关系搞清楚了，那么儒家思想从孔子到子思，再到孟子一系发展的情况就可以渐渐浮出水面了。

（责任编辑：刘兵）

①关于由智入圣，由善入德可以这样理解：圣的特点是“形于内”，成圣的途径是“慎独”，而圣人的标志是“知天道”，“慎独”有两种涵义，一种是坚守本位，一种是超脱外在，分别对应于智圣，两者虽然都以“独”（内、一、心、我）为归宿，但圣更强调了“独”的本体性，智则对这一点并无自觉，认识到“独”的本体性也就“知天道”了，知天道本如此，自然悦之，乐之，“乐则有德”，至此集大成的君子就可以“玉振之”而成为“有德者”了。

②关于帛书《五行》与孟子思想的关系可参考陈来《竹帛〈五行〉篇为子思、孟子所作论——兼论郭店楚简〈五行〉篇出土的历史意义》，载《孔子研究》2007 年 1 期。