

庞朴，《帛书五行篇研究》，齐鲁书社，1980年7第1版

无标题

## 前记

一九七三年十二月，长沙马王堆三号汉墓出土帛书一批。翌年，文物出版社发表影印图版及释文，引起学术界极大兴趣。其《老子》甲本卷后附录之古佚书一、四两种，系思孟学派佚著，于解答久讼不已之思孟五行说，大有助益。七五年十月，余试校注佚书之一《五行篇》，草拟《马王堆帛书解开了思孟五行说古谜》一文。文章于《文物》七七年十期发表后，颇得国内外有关学者关注。于是，复就文献所及，作《思孟五行新考》，并脱稿《校注》，分刊于北京、上海文史刊物。窃以为，思孟五行公案，于此可望告一结束矣。故集三文为一册，附以图版及佚书之四释文，请齐鲁书社刊行。

一九八〇年夏于青岛旅次

# 目 录

前 记

代 序·····一

校 注·····二三

附 录·····六九

一、马王堆帛书《老子》甲本卷后古佚书之四释文·····六九

二、思孟五行新考·····七一

三、帛书五行篇图版

## 马王堆帛书解开了思孟五行说古谜（代序）

### 一

荀况于《非十二子》篇批判子思、孟轲学派时说：

略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行。甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。案饰其辞而祇敬之曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟轲和之；世俗之沟犹瞽儒，嚵嚵然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼、子游为兹厚于后世。是则子思、孟轲之罪也。

荀况这一篇檄文的词义很是激烈，可是思孟五行说的内容究竟是些什么，却只字未提。

或许在他当时，因为思孟的原书俱在，「受而传之」的「俗儒」又复不少，并无说明的必要吧？他决不会料到，时过境迁，言人人殊，众说纷纭，莫衷一是，他所指的思孟五行说，对于后人，竟成了千古不解之谜。

头一个出来解谜的，是一千有零年以后的唐人杨倞。杨注《荀子》「谓之五行」句说：「五行——五常，仁义礼智信是也。」他是根据什么断定这个「五行」就是「五常」的，也只字未提。或许在他那个时候，也无说明的必要吧？因为自从董仲舒以「仁智信义礼」配五行「木火土金水」（见《春秋繁露·五行相生》）、班固又宣布前者为「五常」（见《白虎通·情性》）以后，这「五行」和「五常」，在注疏家手里，就常被根据解经的需要而交互使用，不必多做任何说明了。例如，郑玄注《乐记》「道五常之行」句说：「五常，五行也。」成玄英注《庄子·天运》「天有六极五常」句也说：「五常，谓五行。」既然有人用「五行」来解释「五常」于前，杨倞当然可以用「五常」来解释「五行」于后了。何况，郑玄在注释早被指认为子思所作的《中庸》时，开宗明义头一章，就用了「木神则仁，金神则义，火神则礼，水神则信，土神则智」的话来暗示子思

的五行说，这已是众所周知的常识了。所以，杨惊只是简单地宣布一下：「五行——五常」，既不说明根据，又不进行论证，也不见有谁出来表示怀疑。这种情况，在当时的社会里，是自然而又必然的。因为，所谓「五常」，不过是被上升为绝对律令了的统治阶级的道德教条；而所谓「五行」，则又是被神秘化了的宇宙构成图式。使道德观服从宇宙观，或用宇宙观来范围道德观，本是任何一元论哲学的理论要求。从董仲舒那个时候起，中国封建地主阶级已经基本上完成了这个工作，构筑了一个统辖一切的庞大而又神秘的哲学体系。此后，剩下的理论工作，只是使一切新发生和新发现的问题去适应这个体系，并用这个体系去解释此前直至开天辟地时候的一切问题，而不必怀疑有无足够的根据和进行必要的论证。因为，这个体系，已经被「证明」为「天经地义」了，正如这个阶级相信自己的统治是「天经地义」一样。只是这样一来，在荀况那里曾有过的对思孟学派的几分批判精神，到此已完全蜕变为顶礼膜拜，而关于思孟的五行说，并没有给人提供出正确的答案。

这样又过了一千有零年。

到了近代，随着资产阶级崭露头角，章太炎重新提起这个问题。他认为，思孟的五行说，还不简单地就是「五常」，而且更有「以水火土比父母于子」这样的「五伦」内容；它上承「古者《洪范》九畴举五行傅人事」的未彰之义，下启「燕齐怪迂之士」「耀世诬人」的神奇之说，「宜哉荀卿以为讥也」（见《子思孟轲五行说》，《章氏丛书》）。

同章太炎说法差不多的有梁启超。他认为，思孟的五行说，或者是指君臣、父子等「五伦」，因为《中庸》里面以之为「天下之达道」，而「道」有「行」义；或者是指「仁义」等「五常」，因为子思「或《中庸》外尚有著述」，而「孟子则恒言仁义礼智」。总之，「决非如后世之五行说，则可断言耳」（见《阴阳五行说之来历》，《东方杂志》第二〇卷第一〇号）。

章、梁的说法代表了他们这些人中的一种倾向。其另一倾向为怀疑一切、否定一切；在这个问题上发了言的代表人物有刘节和顾颉刚。他们不约而同地先后提出了一个大胆的假设，从根本上否定了思孟与五行说的关系，认为：宣传五行说的本是邹衍，不

是孟轲，由于邹、孟都是邹人，学说都流行于齐鲁之间，甚至有部分类同（他们认为邹衍也是儒家），因而在「传说中误合为一人」；以至荀况错把邹衍的五行当做孟轲的学说来批了。又因孟轲受业于子思的门人，从而连累及子思。他们的结论是：这实在是一桩历史性的误会（见刘节：《洪范疏证》、顾颉刚：《五德终始说下的政治和历史》，均载《古史辨》第五册）。

这几位学者不以封建经师无论据的说法为满足，另辟蹊径寻求新解，给了人们以一定的启发，也反映了过去的「天经地义」已经失效，资产阶级要建立自己的乐园的社会动向。可惜的是，他们或者由于同过去联系太深，一时跳不出旧的窠臼；或者对过去不知分析，全盘给予否定，无端加以怀疑。因而，他们并不能真正破掉旧的体系，也不能真正建立自己的体系；在思孟五行说的问题上，也未给人们留下什么积极的东西。

一潭死水被如此搅动了两下，除了岸边留下些许湿痕外，慢慢又回复到老样子。

一些力图用唯物史观指导自己思想的学者崛起了。他们驰骋于五千年间，也接触到我们这里所讨论的问题。



范文澜认为，五行家的本领在「推气运」以及「懂得科学的历法和迷信的占星」。他引《孟子》上谈论「五百年必有王者兴」的两段（《公孙丑下》、《尽心下》），证明从「《孟子》七篇，很看到些气运终始的痕迹」；又引「千岁之日至，可坐而致也」（《离娄下》）及「天时不如地利」（《公孙丑下》）两段，说明孟轲也懂历法和占星术。结论是：「原始的五行说，经孟子推阐之下，已是栩栩欲活；接着邹衍大鼓吹起来，成了正式的神化五行。」（见《与颉刚论五行说的起原》，《燕京大学史学年报》第三期，一九三一年）

郭沫若则另创新解，认为思孟所造的五行说是「仁义礼智诚」。他引《孟子》的「仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也」而发挥说：「『天道』是什么呢？就是『诚』。」「『其在《中庸》』，则是说：『诚者天之道也』。」他提请读者注意：思孟书中除大谈「仁义礼智」外，「更把『诚』当成了万物的本体，其所以然的原故不就是因为诚信是位于五行之中极的吗？」于是他结论曰：「故尔在思孟书中虽然没有金木水火土的五行字面，而五行系统的演化确实是存在着的。」

（见《儒家八派的批判》，载《十批判书》）

范、郭二老的见解，把问题推进入一个新的阶段。在这里，不是扞烛扣槃，而是力图从思孟思想的全体着眼，不再泥于旧辙，而是要重新审查五行说和思孟书的全部历史材料。这样做去，纵然一时所得的具体结论不尽符合历史真实，而方法既然对了，迷宫的出口当不会很远。

大家在向前探索着，并期待着新的发现。

## 二

一九七三年十二月，长沙马王堆第三号汉墓出土了一批帛书。其中有两卷帛上分别抄着两部《老子》，现在叫做甲本和乙本。甲本的卷后和乙本的卷前，各抄有四篇佚书。佚书和《老子》没有直接关连，内容也很庞杂，有黄老家言，也有儒家学说。甲本卷后的第一篇和第四篇佚书，属于儒家思孟学派，给解开两千多年未得其解的思孟五行

说之谜，

《七

第三五〇

一行有

而从字休

代，是可

至于

上辞义重

发现，这

一部分，

①古人

时，始有生

提出了若干命题和基本原理，第二部分则对这些命题和原理进行了解说。这是战国时期的一种文章格局。《管子》、《墨子》、《吕氏春秋》、《韩非子》等书中，都有这种篇章。照当时的习惯说法，这第一部分叫《经》，或有一个切合内容的题目某某，第二部分叫《说》，或者叫《某某解》。

按照这种格局去读这篇佚书，更将发现，现存的第一部分即《经》的部分，内容是完整的，首尾一贯的；而第二部分的前面，则应有阙文。因为现存的第二部分即《说》的部分，以「圣之思也轻」开头，而这是从中途开始对第一八三行《经》文的解说；此后的三十一行《经》文，在《说》中逐句有解，而此前的十二行并非独立的《经》文，却缺少应有的解说。这就是说，在现有的第二部分之前和第一部分之后，即第二一五行和二一四行之间，显然缺少了五十行左右（按现有比例推算）的解说文。这是一个无可奈何的损失。尽管是这样，由于这篇佚书有《经》有《说》，两大部分互相校补以后，全书竟然可以基本读通。

通读全书，便会进一步发现，全书的主旋律，是咏叹「德」和它的「刑」（形）及

「行」；这个「德」，是「天道」在人心中的显现。书中没有谈论具体的经济主张和政治原则，是一篇探讨道德哲学以研究如何成为「君子」而达到更有效的统治的论文（同卷中的佚书之四，内容与「之一」差不多，惟脱烂过多，无法复原，姑作「之一」附录对待）。

可以当作全书脊梁来看的一段话，是这样说的：

闻君子道，聪也。闻而知之，圣也；圣人知天道。知而行之，义也。行之而时，德也。见贤人，明也。见而知之，智也。智而安之，仁也。安而敬之，礼也。仁义，礼智所由生也。五行之所和，和则乐，乐则有德，有德则国家兴。□□□□□□《诗》曰：「文王在上，於昭于天」，此之谓也。

见而知之，智也。智而安之，仁也。安而行之，义也。行而敬之，礼也。仁义，礼智之所由生也。四行之所和，和则同，同则善。（《经18、19》，见本书第四九、五二二页。异体字、错字及脱烂字已改补，详见「校注」。下同。）

这是《经》文。第二七九—二九四行，是这两段《经》的《说》。根据《说》文，得以

把这段话里的四十多个阙字大体补齐，基本上恢复旧观。

这两段《经》文里，提出了「聪」、「圣」、「义」、「明」、「智」、「仁」、「礼」、「乐」八个道德规范，构造了八者之间的关系，对分别达到这些规范的不同境界给了「德」或「善」的品评，并用「五行」、「四行」对这些规范予以概括，这是一份相当集中而整齐的儒家伦理学的德目单。

这些德目的唯心主义属性和剥削阶级实质，是不待言的；现在需要我们注意的是，查清他们在思想史中的派系，以便确定它们同哪一些经济主张和政治原则结合在一起，从而断定它们是为什么样的经济基础和阶级要求服务的。

翻阅帛书写定前后的一些现存书籍，我们可以查出，《庄子·在宥》篇里有一段话，正好是对着这种道德学说开火的。那里说：

而且说（悦，下同）明邪（耶，下同）？是淫于色也；说聪邪？是淫于声也；说仁邪？是乱于德也；说义邪？是悖于理也；说礼邪？是相（助也）于技也；说乐邪？是相于淫也；说圣邪？是相于艺也；说知（智）邪？是相于疵也。天下将安其性命之

情，之八者，存可也，亡可也；天下将不安其性命之情，之八者，乃始齟齬卷猖囊而乱天下也。而天下乃始尊之惜之，甚矣天下之惑也！岂直过也而去之邪！乃斋戒以言之，跪坐以进之，鼓歌以饗之，吾若是何哉！

《在宥》篇的确切写作年代，我们也已无法搞清，但有一点可以确信无疑的是，它所着力攻击的「之八者」，一个不差地正是佚书论证的那八德。另外还有一点可以看出来的，是，这一段话中的末几句，同《非十二子》那一段话中的末几句，意思是一样的，都是批评当时的某些儒者对所指责的学说在盲目崇拜和扩大宣传。这样，我们很自然地会产生一种联想：如果时间上的差距不大的话，《在宥》所批评的「八者」，有无可能正是《非十二子》所批评的「五行」呢？

当然「八」和「五」有着量上的差别，要求马上对这个问题做出肯定或否定的答复，还嫌为时过早。我们且先寻找一些中介环节再说。

《贾谊新书》有个《六术》篇，那里说：

阴阳各有六月之节，而天地有六合之事；人亦有仁、义、礼、智、圣之行，行和

则乐，与乐则六，此之谓「六行」。<sup>①</sup>

《六术》篇是否出自贾谊之手，我们难以断定；从它崇「六」的情况来看，它的写作年代同贾谊的年代上下不致太大。我们知道，自从秦始皇宣布秦得水德，「数以六为纪」（《史记·秦始皇本纪》）以后，「六」这个数，不仅取得了神圣的属性，而且还带有法律的威力，以致渐渐成了计数的框框，立论的套套。所谓「六则备矣」，「数度之道，以六为法」（《贾谊新书·六术》），就是明证。大概直到汉武帝太初改历，确认汉应土德后，「六」的这种地位，才由「五」来取代。

明白了这样一个历史背景，我们便不难看出，《六术》篇所记的「行」于人的那「六行」，明显地带有凑数的痕迹。它先说了「仁义礼智圣」这五个「行」，然后说，「行和则乐」，「与乐则六」。这样凑起来的一个序列，与我们所研究的这篇佚书以至思孟五行说，有无源流关系呢？

另外，我们还注意到，贾谊曾于文帝时期在长沙做过四年多的王太傅。这批帛书是长沙王相利苍儿子的殉葬品。因此，设想贾谊曾经见过这篇佚书，或者作《六术》的人



见过这种佚书并受其影响，而立「六行」之说，更托名于贾谊，当不致太无根据吧？

这些蛛丝马迹，我们从佚书中可以得到进一步的肯定。前面说过，佚书列了八个道德规范，并构造了八者之间的关系。它所构造的关系中，对于我们现在所讨论的问题来说，有两点值得特别注意：第一，它把「聪」和「明」放在次列或前列的位置，作为达到「圣」和「智」的一个阶段或一种手段，与其他六者的地位不一样：

聪也者，圣之藏于耳者也；明也者，智之藏于目者也。聪，圣之始也；明，智之始也。故曰：不聪明则不圣智，圣智必口聪明。（《经13》《说》文，见本书第三九页）

所以，八个道德规范实际上只剩下六个：仁义礼智圣乐。这六个，正好就是《六术》篇所谓的那「六行」。

不仅如此。第二，这六个道德规范之间还有一种关系，就是「乐」和其他五者分

①引文据《四部丛刊》影印明正德长沙刻本。宋淳祐八年长沙刻本同。宋建宁府本、抱经堂丛书本有誤，详见《丛书集成》卢文弨校本。

开，五者之和为乐。这一点，前引的【经18】文中已见过了。不过那一段脱烂太多，所补的文字，虽自信有足够的根据，仍难保免于武断，为此，另引两段如下：

【经28】闻道而乐，有德者也。

【说】「闻道而乐，有德者也」，道也者，天道也，言好德者之闻君子道而以夫五也为一也，故能乐，乐也者和，和者德也。（见本书第六七、六八页）

这里的《经》和《说》都是谈「乐」的。怎样才能乐呢？「以夫五也为一」则乐。「夫五」是什么？从全书内容看，正是那个仁义礼智圣。「为一」，就是「和」了。如此排列起来的「仁义礼智圣」同「乐」的关系，也正好是《六术》篇所列的那样关系。

据此，我们不妨这样推定：《六术》篇中所谓的「行」之于人的「六行」，是汉代初年的儒生对佚书思想的一种概括和改造；《在宥》篇中所谓的「八者」，则是战国后期的道者对佚书所论范畴的轻蔑复述。

而在佚书本身，是既不用「六行」这样的术语，也不简单地罗列「八者」，却谓之「五行」和「四行」。而这一点，正是我们所要寻找的思孟五行说的谜底。

## 三

探索思孟五行说，最可靠的根据当然还是他们自己的著作。司马迁说：「子思作《中庸》」（《史记·孔子世家》），「孟子……与万章之徒……作《孟子》七篇」（《史记·孟子荀卿列传》）。《汉书·艺文志》里却说：「子思二十三篇」、「孟子十一篇」。思孟的著作情况究竟怎样，二千年来也是众口不一。为慎重起见，我们且以公认可以作为思孟学派资料看的《孟子》七篇作根据，看看佚书同《孟子》有无思想上的源流关系，佚书的五行说是否来自《孟子》，从而，尝试着由此推定思孟五行说的大致情景。

孟轲道性善，说「仁义礼智」是「根于心」的君子本性。这是大家熟知的。

佚书则称「仁义礼智」为「四行」，并举为「善」的表征：

四行和，谓之善。（【经1】，见本书第二三页）

四行之所和，和则同，同则善。（【经19】，见本书第五三页）

四行成，善心起。（佚书四，见本书第六九页）

称「仁义礼智」为「四行」，这大概是佚书的造说；还没有见谁把「四行」同孟轲联系起来。佚书的这一发明，应该说，是深得孟轲学说之心的。孟轲的五行说都有哪些，我们暂时还不知道，但我们知道，他谈得最多并成为其学说核心的，正是这四个「行」；所谓「性善」，也正是这「四行」的根于一心。在这一点上，佚书之与《孟子》，正如肖子之与生母，是一眼便可认得出的。

比较麻烦的是五行说。佚书以「仁义礼智圣」为「五行」，还说「五行」和则「乐」。粗粗想来，《孟子》七篇中仿佛没有这样说过。其实不然。

仔细读佚书，可以发现，它所谈的「圣」，也是脱胎于《孟子》。仔细读《孟子》，又可发现，它在「仁义礼智」之外，也正谈过「圣」和「乐」。《孟子》中有云：

集大成也者，金声而玉振之也。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。（《万章下》）

佚书中则有：

【经21】君子集大成。能进之，为君子，不能进，各止于其里。

【说】「君子集大成」者，犹造之也，犹具之也。大成也者，金声玉振之也。唯金声而玉振之，然后己仁而以人仁，己义而以人义。大成至矣，神耳矣！人以为弗可为口口由至焉耳，而不然。

「能进之，为君子，弗能进，各止于其里」，能进端，能终端，则为君子耳矣。弗能进，各各止于其里。不藏欲害人，仁之理也，不受吁嗟者，义之理也。弗能进也，则各止于其里耳矣。终其不藏欲害人心，而仁覆四海，终其不受吁嗟之心，而义襄天下。仁覆四海，义襄天下，而诚由其中心行之，亦君子已！

【经9】金声而玉振之，有德者也。金声，善也，玉振，圣也。善，人道也，圣，天道也。唯有德者然后能金声而玉振之。（见本书第五七、五八、三四页）

对照这两边引文，自会发现，佚书同《孟子》，在这里不仅思想相同，而且连语言也一样，几乎无需多加说明。有差别的只是，在佚书里面，「君子」是最高人格，是「有德者」，而在《孟子》里则叫做「圣人」；如此而已。佚书中的「能进端」「能终端」的

「端」，大概就是《孟子》中的「四端」。如果是这样，则「终」当为「充」之假借。扩而充之之意。或者将「能进端」「能终端」作「始条理」「终条理」看，也可备一说。

据此，可以说，佚书中的「圣」，原是脱胎于《孟子》的。

最为关键的证据是：《孟子》也曾将「仁义礼智圣」并列，来谈论人性和天命的关系；只是由于它同汉儒的「五性之常」不合，被纂进了衍文，而不为人们所熟知了。

《尽心下》篇说：

孟子曰：口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也；有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也；有性焉，君子不谓命也。

这一段话，大意很明确，句法也很整齐，应该没有歧义。可是由于「圣人之于天道也」一句与其他句子不类，颇产生过不少麻烦，以致促成了对思孟五行说之不得其解的大困难。

据说宋人吴必大「尝疑此句比上文义例似于倒置」，意思是说，这句话可能应该作「天道之于圣人也」，请问过朱熹。朱熹说，没错（见《朱子大全·答吴伯丰》）。这种答复是必然的。因为，《孟子》中的这一段话，是宋儒妄分气质之性、义理之性的重大经典根据，为理学家安身立命之所在，朱熹当然不敢随便同意其中有什么「倒置」之处。可是，这一句话又确实有点别扭，所以朱熹在他的《四书集注》中悄悄注了一笔：「或曰：『人』衍字。」<sup>①</sup>照此说来，这句话就应该是「圣之于天道也」了。可是，由于朱熹这个注加得理不直，气不壮，很少引起人的理会。自那时以来，一些人有用「倒置」法把这句话改读为「天道之于圣人也」（如《十批判书》），以求得同前几句一律的；更多的人则固守经典，曲为之说。总归是说不妥贴。

现在有了马王堆帛书，我们可以而且应该理直气壮地宣布：「圣人之于天道也」一句中的「人」字，是衍文，应予削去；原句本为「圣之于天道也」。孟轲在这里所谈

<sup>①</sup>据此，朱熹又以为「智之于贤者也」的「者」「当作否」。

的，正是「仁义礼智圣」这「五行」。

「圣」的本义同于「听」，引伸为「渊博通达」，以表示人的知识高度。《诗经》里将「圣」和「哲」并举（《小雅·小旻》）。「圣人」和「愚人」对举（《大雅·桑柔》），《尚书》里认为「圣」同「狂」可以转化（《多方》），以「圣」同「彦」连称（《泰誓》），都是在这种意义上使用的。后来慢慢被赋予了道德的属性，更夸大成未卜先知（《老子》指责的「前识者」），一直到成为「超人」，距离本义越发远了。孟子以「圣」同「仁义礼智」并列，原是在道德的意义上，未卜先知的意义上来使用它的。看他下面说「君子不谓命也」便可知，他这个「圣」字是「君子」品德范围以内的事（此点与佚书正同），而不是超人即圣人的意思，因为「君子」是没有资格代「圣人」考虑不应该怎么办的。当然，孟轲的时候，「圣」字已经有了超人的意思，他也曾用过这种意思（如《尽心下》的「大而化之之谓圣」）；但「圣之于天道也」的「圣」字，却是「案往旧」而来。二者的含义是有差别的。后儒无见于此，只知道「仁义礼智信」，不知道「仁义礼智圣」，奋笔臆改，于是便出来了「圣人之于天道也」这样一个



错误。

「仁义礼智圣」之外，《孟子》也谈「乐」。《离娄上》篇就说：

仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，

节文斯二者是也，乐之实，乐斯二者，乐则生矣。

这里谈的是「仁义礼智乐」及其关系，「仁义」被归结为「孝悌」，并列为诸德之核心，这又是孟轲「案往旧」之处，我们暂且不管它。现在需要注意的是，「乐」在这里被作为一种品德（而不是作为制度）和其他诸德联系起来谈，这种观点，在佚书和《六术》中得到大大发挥。

综观这一切，我们应该可以得出这样一个结论：马王堆帛书《老子》甲本卷后古佚书之一，是「孟氏之儒」或「乐正氏之儒」的作品，也许竟是赵岐删掉了的《孟子外书》四篇中的某一篇。这篇佚书的发现，解开了思孟五行说的古谜，是学术史上的一件大事，值得认真庆贺。

据此，这篇佚书，不妨取名为《五行篇》。

## 校注\*

【经<sup>1</sup>】「仁形于内，」胃（谓）之德之行，不刑（形）于内，谓之行。义形于内，谓之德之行，不形于内，谓之行。智（刑（形）于内，胃（谓）之德之行，不刑（形）于内，胃（谓）之德之行。礼刑（形）于内，胃（谓）之德之行，不刑（形）于内，谓之行。德之行，胃（谓）之行。圣刑（形）于内，「谓之德之行，不形于内，谓之行」①。德之行，五和胃（谓）之德②，四行和，胃（谓）之善。善，人道也③，德，天道也。

【注】①以上说仁义礼智圣五句，唯「礼」句无脱烂，他四句据以校补。按德行合言之为一词，对言之则有内外之别，《周礼·地官·师氏》以三德三行教国子，郑玄注：

「德行，内外之称：在心为德，施之为行。」

②仁义礼智圣之和为德，为天道。五者各在于人心者，即「形于内」者，为德之行。

③仁义礼智四行为人道。《礼记·丧服四制》：「恩者仁也，理者义也，节者礼也，权者智也；仁义礼智，人道具矣。」

【经<sub>2</sub>】君子毋（無）中（心之<sub>三</sub>）<sub>三</sub>忧则无中心之知（智）①，无中心之知（智）则无中心之说（悦）②，无中心之说（悦）则不安③，不安则不乐，不乐则无德。〔君子<sub>三</sub>〕无中心之忧则无中心之圣④，无中心之圣则无中心之说（悦），无中心之说（悦）则不安，不安则不乐，不乐则〔无<sub>三</sub>〕德。

\* 原佚书无篇章，约五千四百字，分为十七段。今依文别为【经】【说】，共二十八章，并移说就经，以便连读。文中异体通假各字，以（）号标出；错字误笔，以（）号改正；残夺脱烂各字，以〔〕号增补，无从校补者，以□号示缺；衍字加框线抹销；《说》文牒《经》文句，加「」号显示。帛书原有行数，按文物出版社编号，以字码标于行末。

【注】①《韩诗外传·一》：「孔子曰：君子有三忧：弗知可无忧与？」又《商君书·

开塞》：「夫民忧则思」，古人盖以知生于忧。又，中心之智即形于内之智。

②《论语·学而》：「学而时习之，不亦说（悦）乎？」亦智则悦也。

③儒家谓仁义礼智诸行，「安而行之」者为上，其次为「利而行之」，「勉强而行之」（《礼记·中庸》）。本佚书屡言「安」与「安而行之」，安源于悦。

④中心之圣即形于内之圣。

【经3】五行皆刑（形）于阙（厥）内①，时行之，胃（谓）之君子。士有志于君子道，胃（谓）之之（志）士②。

【注】①五行，仁义礼智圣。阙，假为厥，犹其。

②士与君子，道德修养之两种境界。《荀子·哀公》：「人有五仪：有庸人，有士，有君子，有贤人，有大圣。」又《荀子·修身》：「好法而行，士也；笃志而体，君子也；齐明而不竭，圣人也。」

【经4】善弗为无近<sup>二</sup>天<sup>一</sup>，得（德）弗之（志）不成，知（智）弗思不得。思〔不〕睛（精）不察<sup>①</sup>，思不长不得，思不轻不刑（形）。不刑（形）则不安，不安〔则<sup>三</sup>无<sup>一</sup>〕不乐，不乐则无德。

【注】①不字原夺，文物出版社一九七四年版《老子甲本卷后古佚书释文》（以下简称《释文》本）校补。又，《孔丛子·说义》：「且君子之虑者多，多虑则意不精。以不精之意，察难知之人，宜其有失也。」亦思不精则不察之意。

【经5】不仁，思不能睛（精），不知（智），思不能长<sup>①</sup>。不仁不知（智）。未见君子，忧心不能<sup>二</sup>天<sup>一</sup>□□□□不能则□能说（悦）。《诗》曰：「未见君子，忧心忡忡（惓惓）。亦既见之，亦既钩（覩）之，我〔心<sup>三</sup>无<sup>一</sup>〕则说（悦）。」②此〔言〕仁之思也睛（精）。

〔不仁，思不能〕③睛（精），〔不圣，思〕④不能轻。不仁不圣。未见君子，忧

心□□□□□既见君子，□□□□□⑤

【注】①《淮南子·人间训》：「愚人之思毅。」高诱注：「毅，短也。」亦不智思不能长之意。

②《诗·召南·草虫》之篇。

③④据上下文意补。

⑤据上段章法，疑此下有夺文。

【经6】「仁之思也精，精」①则察，察则安，安则温②，温则□□□□□「不」③忧，「不」忧则王色④，王色则刑（形），刑（形）则仁。

知（智）之思也长，长则得④，「得」则不忘，「不忘」则明，明则□□□□□□□□□□则刑（形），刑（形）则知（智）。

圣之思也轻⑤，轻则刑（形），刑（形）则不忘，不忘则虑（聪），虑（聪）则闻君子道，闻君子道则王言，王言则「形」形则□□□□□⑥圣。



③不字，据文意补。《论语·子罕·宪问》：「仁者不忧。」又，王色，与下文之王言对言。《论语·宪问》：「其次辟色，其次辟言」，亦色言对举。唯王言于《说》文作玉音，则此王色疑或作玉色。《韩诗外传·一》有云：「古者天子入则撞蕤宾以治容貌，容貌得则颜色齐，颜色齐则肌肤安。蕤宾有声，鹄震马鸣，及保介之虫，无不延颈以听，在内者皆玉色，在外者皆金声。」《尚书大传》略同。

④《释文》本不重长字，据文意及图版补。

⑤自此句始，《经》文有《说》。

⑥据上二段句法补。

⑦翟，翟羽也。《诗·邶风·简兮》「右手秉翟」笺。又，《释文》本云：「酉下子疑是柳下惠。」

⑧《书·洪范》：「听曰聪。」又，《风俗通》：「圣，声也。言闻声知情，故曰圣。」又，郭沫若《卜辞通纂考释·攷游》：「古听、声、圣乃一字。其字即作耶，从口耳会意。言口有所言，耳得之而为声，其得声动作则为听。圣、声、听均后起之



字也。圣从聃王声，仅于聃之初文符以声符而已。」说又见于其《两周金文辞大系·大保殷》。

⑨《吴越春秋》、《越绝书》有欧冶子铸名剑五，其二曰「湛卢」。《宋书·州郡志》云：「闽中有山名湛。疑湛山之炉剑为湛卢。」《九域志》亦云建州有湛炉山，昔湛王铸剑于其上，因以为名。则夏之卢云者，似可作夏地或夏王所铸之兵器解。查陶弘景《古今刀剑录》有「夏禹子帝启，在位十年，以庚戌八年铸一铜剑，长三尺九寸，后藏之秦望山」等语，则夏之卢或为夏启剑与？（承殷孟伦教授说）据此，孔子闻击而得夏之卢，当如见石磬而知肃慎氏贡矢故事。惜他书无载，已不可见其详矣。

⑩玉音，《经》文作王言。《诗·小雅·白驹》：「毋金玉尔音」，陈奂《诗毛氏传疏》：「言贤者德音，如金如玉。」则玉音者，贤者之言也。司马相如《长门赋》：「愿赐问而自进兮，得尚君之玉音」，正以王言为玉音。又，《礼记·缁衣》：「王言如丝，其出如纶；王言如纶，其出如綍。」则王言有微而能显之意，亦可通。

【经7】「尸（鸱）吞（鵂）在桑，其子七氏（兮）。叔（淑）人君子，其宜（仪）一氏（兮）。」①能为一然后能为君子，君子慎其独。

「〔燕燕〕〔益于蜚（飞）〕，差池其羽。之子于归，袁（远）送于野。瞻望弗及，潏（泣）沸（涕）如雨。」②能差池其羽然〔后能〔益〕至哀③〕，君子慎其独也。

【说】「尸（鸱）吞（鵂）在桑」，直也④。

「其子七也（兮）」，尸（鸱）吞（鵂）二子耳，曰七也，与□也。

「〔淑人君子，其仪一兮〕」，□□□□〔仪三〕者义也，言其所以行之义之一心也。

「能为一然后能为君子」，能为一者，言能以多〔为一三〕，以多为一也者，言能以夫〔五〕为一也⑤。

「君子慎其蜀（独）」，慎其蜀（独）也者，言舍（捨）夫五而慎其心之胃（谓）□□三然后一，一也者，□夫五因为□心也⑥，然后德（得）之。一也，乃德已。德犹天也，天乃德已⑦。

「嚶嚶（燕燕）于飞，差池（池）其羽」，嚶嚶（燕燕），与（兴）也⑧，言其相送海也，方其化，不在其羽矣。

「之子于归，哀（远）送于野。瞻（瞻）忘（望）弗及，「泣（泣）涕如雨」，「能差池（池）其羽，然后能至哀」，言至也。差池（池）者，言不在唯（哀）经⑨，不在唯（哀）经也，然后能「至」三哀，夫丧，正经修领而哀杀矣，其至内者之不在外也⑩。是之谓（谓）蜀（独），蜀（独）也者舍（捨）體（体）也三⑪。

【注】①《诗·曹风·鸣鵲》之篇。

②《诗·邶风·燕燕》之篇。

③差池，即参差，不齐貌。又，至哀指泣涕如雨，《释文》本释哀为哀为远，非。

④《说》文展言直也、直之也，即文意自明、毋庸贅言之意。

⑤五字，据下文校补。《说苑·反质》：「传曰：鸣鵲之所以养七子者，一心也；君子之所以理万物者，一仪也。以一仪理物，天心也。五者不离，合而为一，谓之天心，在我能因，自深结其意于一。」五者，殆指仁义礼智信。又，《后汉书·郎顗传》

「天道不远，三五复反」注引《春秋合诚图》宋均注曰：「五，五行也。」五指水火木金土。本佚书所谓之五，指仁义礼智圣；据二九三行（见本书第五三页）以「四」代「四行」即仁义礼智可推知。

⑥心，《释文》本误为也字。后夫字，涉前衍。

⑦儒书屡言慎独，所指不尽同。《礼记·礼器》：「礼之以少为贵者，以其内心也。德产之致也精微，天下之物无可称其德者，如此则得不以少为贵乎？是故君子慎其独也。」本佚书所谓慎独，亦指内心专一。

⑧与，兴之误。《诗小序》云：「燕燕，卫庄送归妾也。」托事于物，故曰兴也。郑玄云：「差池其羽，谓张舒其尾翼，兴戴妫将归，顾视其衣服。」

⑨衰经，丧服。

⑩至内者之不在外，犹至哀不在衰经。

⑪《礼记·大学》：「诚于中，形于外，故君子必慎其独也。」又【经8】《说文》：捨其体而独其心。

【经8】君子之为善也，有与始也，有与终也。君子之为德也，有与始也，无与终也。

【说】「君子之为善也，有与始有与终」，言与其體（体）始与其體（体）终也①。

「君子之为德也，有与始无与终」，有与始者，言②与其體（体）始，无与终者，言舍（捨）其體（体）而独其心也③。

【注】①善，仁义礼智之不形于内者，为人道，故与人体相始终。

②据《经》文及上下文意补。

③德，仁义礼智圣五行之和，形于内者，得自天道，故不与体终。

【经9】金声而玉振之，有德者也。金声，善也；王言（玉振），圣也。善，人道也；德（圣）①也，「天」道（也）。唯「有德者然后能金声而玉振之。」因

【说】「金声（而玉振之）」②，□□□□□（由）□重善也者有事焉者可以刚柔多

铅为故□□□□□□③

「『圣，天道』言也」④者，忌（己）有弗为而美者也。

「虽（唯）有德者然后能金声而玉辰（振）之」，金声而玉辰（振）之者，动□而「后能」三井（形）善于外，有德者之□三。

【注】①德为圣之误，据文意及四五四行（见本书第六九页）校改。

②据《经》文补。《孟子·万章下》：「集大成也者，金声而玉振之也。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。」

③未详，以《经》文对勘，疑有脱误。

④据《经》文补。

【经10】不瞽（缙）不说（悦）①，不说（悦）不戚，不戚不亲，不亲不爱，不爱（不仁）。

【说】「不缢不说（悦）」，缢也者，勉也②，仁气也。缢而后能说（悦）。

「不说（悦）不感（戚）」③，说（悦）而后能感（戚）所感（戚）。

「不三感（戚）不亲」，感（戚）而后能亲之。

「不亲不爱」，亲而后能爱之。

「不爱不仁」，爱而后仁。

【唯】「三缢者而后能说（悦）仁（人）、感仁（人）、亲仁（人）、爱仁（人）；以于亲感

（戚）亦可三。」

【注】①瞥，假为缢，当为变、恋、率之省字，顺从也，思慕也，眷念也。

②勉，假为俛，同俯。

③戚，《诗·大雅·行苇》「戚戚兄弟」注：戚，内相亲也。疏：亲其所亲，起于内

心，故言内相亲也。

【经11】「不直不泄，不泄」①不果，不果不简，不简不行，不行不义。困②

【说】「不直不泄（泄）」③，直也者，直其中心也，义气也④。直而后能泄（泄）。

泄（泄）义也者⑤，终之者也；弗受于众人，受之孟贲⑥，未泄（泄）也。

「不泄（泄）不果」，果也者，言其弗畏也，无介于心□也。

「不三果不间（简）」⑦，间（简）也者⑧，不以小害大，不以轻害重  
〔也〕。

「不简不行」⑨，行也者，言其所行之□□□□

「不行不义」⑩，□□□□义也。

【注】①据《说》文补。

②不字涉上文衍。《释文》本误重不义二字。

③下文云：泄也者，终之者也。泄无终义，疑假为泄。

④义，直也。《左传昭公十四年》孔子曰：「叔向，古之遗直也，治国制刑不隐于

亲，三数叔鱼之恶不为末减。曰义也夫，可谓直矣。」

⑤义，也之误。



⑥孟賁，力士。孙奭《孟子疏》引《帝王世说》：「秦武王好多力之人，齐孟賁之徒并归焉。孟賁生拔牛角。」

⑧间，《释文》本释为道，非。简，二九七行云：简为言，犹衡也。《荀子·礼论》：「衡诚悬矣，则不可欺以轻重。」故下文云：简也者，不以轻害重。

⑦⑨⑩据《经》文补。

【经12】不袁（远）不敬，不敬不严，不严不尊，不尊不<sub>二</sub>袁（恭，不恭不礼）<sub>一</sub>①。

【说】「不袁（远）不敬」，袁（远）心也者，礼气也②。质近者□弗能□□<sub>三</sub>□□□□□敬，不袁（远）者，动敬心，作敬心者也。左靡（磨）而右食之③，未得敬□□□□□□

「不敬不严」，严犹<sub>四</sub>，<sub>四</sub>敬之责（积）者也。

「不严不尊」，严而后忌（已）尊。

「不尊不共（恭）」，共（恭）也者，「居上而」<sub>二</sub>敬下也<sub>三</sub>⑤。

共（恭）而后礼，□有以<sub>二</sub>礼（礼）气也<sub>三</sub>⑥。

【注】①据前二章章法补。

②《礼记·乐记》：「乐由中出，礼自外作」，「乐也者，动于内者也；礼也者，动于外者也。」《礼记·文王世子》：「乐所以修内也，礼所以修外也。」礼自外作，动于外，以修外，故曰远。下文「动敬心，作敬心」之动字，作字，或亦本此。

③靡，靡字省，俗作麾，指挥也。

④《说文》无廩字，有廩字。廩，釜也；釜，高貌。故曰敬之积。

⑤《孟子·万章下》：「用下敬上，谓之贵贵，用上敬下，谓之尊贤。」居上而三字，据此补。

⑥體，《释文》本释体，非。

【经13】「不聪不明，不聪明则」不圣不圣不知（智）①，不知（智）不（仁），不（仁）不安，不安不乐，不乐无德。

【说】「不嚶（聪）不明」，嚶（聪）也者，圣之藏于耳者也，（明也）②者，知（智）

之藏于目者〔也〕<sup>②</sup>。

嚶（聰），圣之始也；明，知（智）之始也，故曰：「不嚶（聰）明则不圣知（智）」，圣知（智）必□<sub>三</sub>嚶（聰）明。圣始天，知（智）始人；圣为崇，知（智）为广。

「不知（智）不仁」<sup>③</sup>，不知所爱则何爱，言<sub>三</sub>仁之乘知（智）而行之<sup>④</sup>。

「不仁不安」，仁而能安，天道也。

「不安不乐」，安也者，言与<sub>三</sub>其體（体）偕安也者也<sup>⑤</sup>，安而后能乐。

「不乐无德」，乐也者流體（体），机然忘寒（寒<sup>⑥</sup>）<sub>三</sub>，忘寒（寒），德之至也，乐而后有德<sub>三</sub>也。

【注】①据《说》文删补。

②《书·洪范》：「视曰明」。

③《论语·公冶长》：子张问令尹子文仁矣乎？「子曰：未智，焉得仁！」

④乘，因也。《说苑·建本》：「子思曰：故鱼乘于水，鸟乘于风，草木乘于时。」

仁之乘智亦当类此。《释文》本疑乘为爱之误，以「言仁之乘」为句，非。

⑤者也，衍。

⑥寒，疑当作塞。乐之用在和，故能流体，能无塞。

【经14】颜色容〔貌〕<sub>三</sub>皤皤也，以其中心与人交，说〔悦〕也，〔乃〕说〔悦〕焉。迁于兄弟，戚也。〔戚而〕信之，亲〔也〕。亲而笃之〕<sub>二</sub><sup>①</sup>，爱也。爱父，其丝〔杀〕爱人<sup>②</sup>，仁也<sup>③</sup>。

【说】「〔颜色容貌〕<sub>④</sub>皤皤也」者，寇寇〔俛俛〕也，孙孙〔逊逊〕也，能行皤者□□心心□□<sub>三</sub>然后颜色容貌温以说〔悦〕，皤也。

「以其中心与人交，说〔悦〕也，〔乃悦焉〕者」□□□□□□<sub>三</sub>是乃说〔悦〕已。人无说〔悦〕心也者，弗迁于兄弟也。

「迁于兄弟，感〔戚〕也」，言迁其〔悦心〕<sub>三</sub>于兄弟而能相感〔戚〕也。兄弟不相耐〔能〕者，非无所用说〔悦〕心也，弗迁于兄弟也。

「感（戚）〔而〕三信之⑤，亲也」，言信其體（体）也。搃（剛）而（尔）四體（体），子女（汝）天下，弗为也。搃如（尔）兄弟⑥，子女（汝）天下三，弗悉（迷）也：是信之已。信其體（体）而后能相亲也。

「亲而筑（笃）之，爱也」，筑（笃）之者厚，厚亲三而后能相爱也。

「爱父，其杀爱人，仁也」，言爱父而后及人也。爱父而杀其邻〔之〕「害子，未可胃（谓）仁也三」。

【注】①以上脱文，均据《说》文补。

②丝，假为杀，差等也。《说》文可证。《释文》本释为慈，非。

③本章释【经10】。

④据《经》文补。

⑤信，伸也。本佚书不以信为德行，与《孟子·离娄下》「大人者，言不必信」同。

⑥如与而通，而假为尔。

【经15】中心辨（辨）焉而正行之，直也。直而遂〔之，泄也〕①。☐☐☐☐三不畏强圉（御）②，果也。而不以小道害大道③，简也。有大罪而大诛之，行也。贵贵其等〔尊〕三贤，义〔也〕④。

【说】「中心辩（辨）焉而正行之，直也」，有天下美饮食于此，许（吁）差（嗟）而予之<sup>⑤</sup>，中心弗恣（迷）也，直。奚许（吁）差（嗟）而不□□□许（吁）差（嗟）正行之，直也。

「直而遂之，**逝**(泄)也」，**逝**(泄)者遂直者也。直者〔唯〕贵□□二焉□□□□

□□**逝**(泄)也⑥。

「弗畏强御，果也」，强御者，勇力者，冒（谓）  
于心果果也。

「不以小道害大道，间（简）也」，间（简）也者，不以小〔爱害三大大〕爱，不以小义害大义也。见其生也，不食其死也；祭，亲执株（诛）；间（简）也⑦。

「有大〔罪而三〕大诛之，行也」，无罪而杀人，有死弗为之矣，然而大诛之者，知所以诛人之道而〔行三〕焉，故胃（谓）之行⑧。

「贵贵〔其〕等尊贤，义也」⑨贵贵者，贵众贵也。贤贤，长长，亲亲，爵爵，谏（选）贵三者无私焉⑩。其等尊贤，义也。尊贤者，言等贤者也，言谏（选）贤者也，言足诸三上位⑪。此非以其贵也，此其义也。贵贵而不尊贤，未可胃（谓）义也三。

【注】①据《说》文补。

②《诗·大雅·烝民》：「人亦有言，柔则茹之，刚则吐之。维仲山甫，柔亦不茹，刚亦不吐，不侮矜寡，不畏强御。」阙文疑作不侮矜寡。

③不字，据《说》文改。

④此章释【经11】。又，也字以文气增补。

⑤所谓「嗟来之食」也。《礼记·檀弓下》：「齐大饥，黔敖为食于路，以待饿者而食之。有饿者蒙袂辑履，贸贸然来。黔敖左奉食右执饮曰：『嗟！来食。』扬其目而视之曰：『予唯不食嗟来之食，以至于斯也。』从而谢焉，终不食而死。」

⑥《荀子·解蔽》：「周而成，泄而败，明君无之有也；宣而成，隐而败，闇君无之有也。故君人者，周则谗言至矣，直言反矣，小人迹而君子远矣……宣则直言至矣，而谗言反矣，君子迹而小人远矣。」阙文或含此义。

⑦见其生不忍食其死，小爱小义也，祭祀亲执诛，大爱大义也。

⑧《大戴礼·小辨》：「子曰：辨而不小。夫小辨破言，小言破义，小义破道；道小不通，通道必简。……夫道不简不行，不行则不乐。」

⑨《孟子·万章下》：「用下敬上，谓之贵贵；用上敬下，谓之尊贤。贵贵尊贤，其义一也。」又，《释文》本作贵贵而后尊贤。误。兹据《经》文及图版校订。

⑩《荀子·大略》：「贵贵，尊尊，贤贤，老老，长长，义之伦也。」

⑪《孟子·万章下》：「尧之于舜也……举而加诸上位。故曰：王公之尊贤者也。」

【经16】以其外心与人交，袁（遠）也。袁（遠）而装（庄）之，敬也。敬而不解（懈），严（也）。严而威之，莫（尊）也。（尊）一而不骄，共（恭）也。共（恭）而博交，



礼也<sup>①</sup>。

【说】「以其外心与人交，袁（遠）也」②，外心者，非有它心也。同之（此）心也，而有胃（谓）外心也，而有胃（谓）中心。中心（者）盍，其屑」③。湏（嫵）然者④，外心者也，其盍（屑）湏（廓）然者也⑤，言之（此）心交袁（遠）者也。

「袁（遠）而庄之，敬也」，敬□□□□□□□□□□

「敬而不懈」③，严也，严者，敬之不懈（懈）者，□之〔積〕者也，是胃（谓）

卷之六

〔「严而威之，尊也」〕⑦，□□有（又）从而畏忌之，则无间何繇（由）至乎才

「尊〔而不<sub>二</sub>彊<sub>一</sub>，恭<sub>⑧</sub>也」，言尊而不有□□己事君与师长者，弗胃（谓）共（恭）矣。故斯（厮）役人之道□□<sub>三</sub>共（恭）焉。共（恭）生于尊者〔也〕。

「恭而博交」⑨，礼也。伯（博）者，辩也，言其能柏（？）⑩。然后礼也⑪。

【注】①此章释【经12】。

②《释文》本注曰：「按《礼记·礼器》：『礼之以多为贵者，以其外心者也。』」

郑玄注：「外心，用心于外，其德在表也。」

③据上下文意补。

④《说文》：「嫫，好貌。」

⑤《说文》：「眉，目围也。读若书卷之卷，居倦切。」又，眉，或假作嫫，《广

雅·释训》：「嫫，容也。」

⑥⑦⑧⑨据《经》文补。

⑩《释文》本注：「按柏当为白。《春秋元命苞》：『伯之言白，明白于德。』」

【经17】未尝闻君子道，冒（谓）之不知（聪）；未尝见贤（人<sub>二</sub>至<sub>一</sub>），冒（谓）之不明。闻君子道而不知其君子道也，冒（谓）之不圣；见贤人而不知其有德<sub>二</sub>矣也<sub>一</sub>，冒（谓）之不知（智）。见而知之，知（智）也；闻而知之，圣也。明明，知（智）也；壑壑（赫赫），圣（也）。「明明在下，壑壑（赫赫）在上」①，此之冒（谓）也②。

【说】「未尝闻君子道，〔谓之不〕嚶（聪）」，同之（此）闻也，独不色然于君子道<sup>③</sup>，故胃（谓）之不嚶（聪）。

「未<sup>三</sup>尝见贤人，胃（谓）之不明」，同之（此）见也，独不色贤人，故胃（谓）之不明。

「闻君子道而不知其<sup>三</sup>君子道也，胃人胃（谓）之不圣」，闻君子道而不色然，而不知其天之道也，胃（谓）之不圣。

「见贤人<sup>三</sup>而不知其有德（德）也，〔谓〕之不知（智）」，见贤人而不色然，不知其所以为之，故胃（谓）之不知（智）。

「闻而<sup>三</sup>知之，圣也」，闻之而〔遂〕知其天之道也，圣也。

「见而知之，知（智）也」，见而遂知其德□□<sup>三</sup>□□□□也。

「〔明明，智〕也」者，繇（由）所见知所不见也。

「赤赤（赫赫），圣<sup>三</sup>貌也」〔者〕，□言□□<sup>三</sup>□□□□□□

「〔明明〕在下，赤赤（赫赫）在常（上），此之胃（谓）也」，明者始在下，赫者

始在常（上），  
 □□毛  
 □□胃（谓）圣知（智）也。天。

【注】①《诗·大雅·大明》之篇。

②此章释【经13】。

③《说文》：「色，颜气也。」又《公羊哀公六年》：「诸大夫见之，皆色然而骇。」陆德明《释文》曰：「色然，本又作境，居委反，惊骇貌，又或作危。」本佚书诸色然，疑皆危然之误。又，《吕氏春秋·有始览·谨听》：「见贤者而不耸，则不惕于心，则知之不深。」

【经18】闻君子道，愚（聪）也。闻而知之，圣也；圣人知天道。知而行之，圣（义）也①。「行之「夬」而时，德也。见贤人，明也。」②见而知之，知（智）也。知（智）而安之，仁也。安而敬之，礼也。「仁义「尧」，礼智所由生也。五行之所和，和」③则乐，乐则有德，有德则国家与「兴」④□□□□□□□□□□《诗》曰：「文（王在上，于昭）于天」⑤，「此之谓也」⑥。

【说】「闻君子道，嚟（聪）也」，同之（此）闻也，独色然辩（辨）于君子道，道者（聪也，聪也者）<sup>⑦</sup>，圣之臧（藏）于耳者也。

「（闻）<sup>⑧</sup>而知之，圣也」，闻之而（遂）知其天之道也，是圣矣。

「圣人知天之道」，道者所道也。

「知而行云之，义也」，知君子之（所道）而（倣）<sup>⑨</sup>然行之，义气也。

「行之而时，惠（德）也」，时者，和也，和也者，惠（德）<sup>⑩</sup>云也。

「见贤人，明也」，同（此见）也，独色然辩（辨）于贤人，明也。明也者，知之

臧（藏）于目者，明则见贤<sup>⑪</sup>三人。

「贤人（见）<sup>⑫</sup>而知之，（智也）」<sup>⑬</sup>，曰：何居<sup>⑭</sup>？□休烝此而遂得之，是知（智）

也。

「知（智）而安之，仁也」，知君子所道而（溷）<sup>⑮</sup>然安之者，仁气（也）。

「（安）而敬之，礼也」，既安之矣，而有（又）秋秋（愀愀）然而敬之者<sup>⑯</sup>，礼

气（也）<sup>⑰</sup>。□□□□□道□



⑧据下文及下章《说》文补。又，傲，字书无，疑假为懾。《广韵》：「懾，敕也，音剔。」《尔雅·释名》：「敕，飭也，使自警惕，不敢废慢也。」

⑨惠为德之误。

⑩贤人涉上文误重，应为见字。

⑪智也据《经》文增补。

⑫《释文》本注：「何居即何故，齐鲁之间方言。」

⑬据下章《说》文补。

⑭愀，谨也。《礼记·哀公问》：「孔子愀然作色而对。」

⑮乐为智之误，下章可证。此上只言仁义礼智，未及乐；五行之和始乐。《贾谊新

书·六术》：「人亦有仁义礼智圣之行，行和则乐，与乐则六。」

⑯参《经13》《说》文补。

【经19】见而知之，知（智）也。知（智）而（安之，仁也。安而行）①三之，义也。

行而敬之，礼〔也〕。仁义，礼知〔智〕之所繇〔由〕生也。四行之所和，和则同②，同则善。

【说】「见而知之，知〔智〕也」，见者，□也；知者，言繇〔由〕所见知所不见也。

「知而安之，仁也」，知君子所道云而漠然安之者，〔仁〕气也。

「安而行之，义也」，既安之矣，而儼〔懔〕然行之，义气也。

「行而敬云之，礼也」，既行之矣，〔又〕秋秋〔愀愀〕然敬之者，礼气也。所安所行所敬，人道也。

「仁知〔义〕，礼〔智〕之所云繇〔由〕生也」③，言礼〔智〕生于仁义也。

「四行之所和」，言和仁义也。

「和则同」，和者，有〔犹五〕云声之和也。同者，□约也，与心若一也，言舍〔捨〕夫四也④，而四者同于善心也⑤。

「同〔则善云〕之至也」，同则□□□行之大，大者，人行之□□者也。《世子》

曰⑥「人有恒道，达□□□。」云



【注】①据《说》文补。

②《释文》本不重和字，据《说》文及图版补。

③据《经》文改补。

④四，四行，仁义礼智。

⑤三二五、三二六行串入衍文一段，与此段略同，文曰：「和则同，和也者，小體綖綖然不困于心也，和于仁义也，仁义同者，与心若一也，□约也，同于仁，仁义心也，同则善耳。」（见本书第六一页）

⑥《论衡·本性篇》：「周人世硕，以为人性有善有恶，举人之善性养而致之则善长，恶性养而致之则恶长。如此，则性各有阴阳善恶，在所善焉。故世子作《养书》一篇。」又，《汉书·艺文志》儒家类：「《世子》二十一篇，名硕，陈人也，七十字之弟子。」

【经20】（不简）<sub>三</sub>不行<sup>①</sup>，不匿，不辩（辨）于道。有大罪而大诛之，简<sup>②</sup>，有小罪

而赦之，匿也。有大罪弗〔诛，不〕<sub>三</sub>行，有小罪而弗赦，不辨（辨）〔于〕道。简之为言也，猷（犹）贺（衡）<sub>③</sub>，大而罕者<sub>④</sub>。匿之为言也，猷（犹）<sub>三</sub>匿匿（慝）<sub>⑤</sub>，小而軫者<sub>⑥</sub>。简，义之方也；匿，仁之方也。刚，义之方毆（也）；柔，仁之方也。

《诗》曰：「不勳（竞）<sub>三</sub>不救（綏），不刚不柔」<sub>⑦</sub>，此之谓（谓）也。

【说】「〔不简不行〕」也，间（简）则行矣。

「不匿，不辨（辨）于道」，匿者，言人行小而軫者也。小而实大□□<sub>三</sub>也。《世子》曰：「知軫之为物也<sub>⑧</sub>，斯公然得矣。」軫者多矣（也），公然者，心道也。不周〔于匿〕<sub>⑨</sub>者，不辨于道也。

「有大罪而大诛之，间（简）<sub>⑩</sub>；有小罪而赦<sub>三</sub>之，匿也。有大罪而弗□诛，不行也。有小罪而弗赦，不辨于道也。间（简）为言，犹衡也，大而<sub>三</sub>炭（罕）者」<sub>⑪</sub>，直之也。

「匿为言也，犹匿匿（慝），小而<sub>三</sub>軫者」，直之也。

「间（简），义之方也；匿，仁之方也」，言仁义之用心之所以异也。义之尽，间

（简）「𡗗也，仁之尽，匿。大□加大者大仁加仁小者<sup>⑫</sup>，故义取间（简）而仁取匿。」

「《诗》员（云）：不勳（竟）不（綌）<sup>⑬</sup>，不刚不柔，此之胃（谓）也」，勳（竟）者强也，綌（綌）者急也，非强之也，非急之也，非（刚之）也，非柔之（也）<sup>⑭</sup>，言夫不争焉也。此之胃（谓）者，言仁义之和也<sup>⑮</sup>。

【注】①据《说》文文意及【经15】文意补。不以小道害大道曰简，有大罪而大诛之曰行，故曰不简则不行。

②简，情实。《礼记·王制》：「有旨无简不听。」孔颖达疏：「言犯罪者，虽有旨意，而无诚（情）实者，则不论之以罪也。」

③贺假为衡，见《说》文。衡，秤杆。

④《说文》：「罕，网也。」引申为稀疏。

⑤后匿字通慝（<sup>⑥</sup>），邪恶也。《荀子·乐论》：「乱世之「文章匿而采」。」

⑥《考工记》郑玄注：「軫，輿后横木崇高也。」又：「軫，輿也。」引申为众多，如《说》文所云。小而軫者与大而罕者对言。

⑦《诗·商颂·长发》之篇。

⑧物，《释文》本误为軫。

⑨匿，《释文》本释为四，据文意及图版改。

⑩自上段不周至此，凡十八字，帛书误钞于二九八行直之也下，兹据文意移正。

⑪炭，《释文》本疑借为岸，高也。按《经》文作罕。

⑫未详。

【经21】君子杂（集）泰（大）成。能进之，为君子，不能进，客（各）止于其（里）<sub>三</sub>。

大而罕者，能有取焉；小而軫者，能有取焉。索紃达于君子道<sup>①</sup>，胃（谓）之贤。

君<sub>三</sub>子知而举之，胃（谓）之尊贤，君子从而事之，胃（谓）之尊贤。前王公之尊贤者<sub>三</sub>（也），后士之尊贤<sub>三</sub>者也<sup>②</sup>。

【说】「『君子集大成』」<sup>③</sup>者，犹造之也，犹具之也<sup>④</sup>。大成也者，金声玉辰（振）

之也<sup>⑤</sup>。唯金声（而玉<sub>三</sub>振之），然后忌（己）人而以人仁，忌（己）义而以人义。大

成至矣，神耳矣！人以为弗可为□<sub>⑤</sub>□<sub>⑥</sub>繇（由）至焉耳，而不然。

「能进之，为君子，弗能进，各止于其里」，能进端，能终（充）端<sub>⑧</sub>，则为君子耳矣。弗能进，各各止于其里。不庄（藏）尤（欲）割（害）人<sub>⑦</sub>，仁之理也；不受许（吁）差（嗟）者<sub>⑨</sub>，义之理也。弗能进也，则各止于其里耳矣。终（充）其不庄（藏）尤（欲）割（害）人之心，而仁复（覆）四海<sub>⑩</sub>；终（充）其不受许（吁）差（嗟）之心，而义襄天下<sub>⑪</sub>。仁复（覆）四海，义襄天下，而成（诚）繇（由）其中心行（之）<sub>⑫</sub>亦君子已！

「大而炭（罕）者，能有取焉」，大而炭（罕）也者，言义也；能有取焉也者，能行（之也）。

「〔小〕<sub>⑬</sub>而軫者，能有取焉」，小而軫者，言仁也；能有取焉者也，能行（之也）。

「〔索紵紵达〕<sub>⑭</sub>于君子道，谓<sub>⑮</sub>之〔贤〕者」，□衡卢卢也者，言其达于君子道也。能仁义遂达于〔君〕<sub>⑯</sub>子道，谓<sub>⑰</sub>之贤。

「君子（知）而举之，冒（谓）之尊贤」，君子知而举之也者，犹尧之举舜，（商汤）<sup>三</sup>之举伊尹也<sup>⑩</sup>。举之也者，成（诚）举之也。知而弗举，未可冒（谓）尊贤。

「君子从而士（事）之」也（者）<sup>三</sup>，犹颜子、子路之士（事）孔子也。士（事）之者，成（诚）士（事）之也。知而弗士（事），未可冒（谓）尊贤也。

「前王公之尊<sup>三</sup>贤者也，后士之尊贤者也」，直之也<sup>三</sup>。

【注】①《吕氏春秋·孟夏纪·尊师》：「索卢参，东方之钜狡也，学于禽滑黎。……刑戮死辱之人也，今非徒免于刑戮死辱，由此为天下名士显人，以终其寿，王公大人，从而礼之。」此索纷疑即索卢参。

②据《说》文及图版补。《说》文云直之也各条，均直引《经》文，未加解说。

《释文》本作□□□□道者也，非。

③⑩据《经》文补。

④造，始也，《书·伊训》「造攻自鸣条」注。具，备也。犹造之也，犹具之也，即下文之能进端能终端之意。

⑤《孟子·万章下》：「孔子之谓集大成。集大成也者，金声而玉振之也。」

⑥端，《孟子·公孙丑上》：「人之有四端也，犹其有四体也」，「凡有四端于我者，知皆扩而充之矣」，指仁义礼智之始于心者。

⑦《孟子·尽心下》：「人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也。」《释文》本谓尤为恨心，恐非是。

⑧《孟子·尽心下》：「人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也；人能充无穿踰之心，而义不可胜用也；人能充无受尔汝之实，无所往而不为义也。」不受吁嗟之心，当于无受尔汝之实。

⑨所谓「由仁义行，非行仁义」也，下文诚举之，诚事之同此。

⑩尧举舜于布衣，商汤举伊尹于庖厨。

【经22】耳目鼻口手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不〔唯〕。心曰诺，莫〔敢不〕诺。心曰进，莫敢不进。心曰浅，莫敢不浅。

【说】「耳目鼻口手足六者，心之役也」，耳目也者，说（悦）声色者也；鼻口者，说（悦）馨（臭）味者也；手足<sup>三六</sup>者，说（悦）微（佚）馥（愉）者也<sup>②</sup>。「心」也者，说（悦）仁义者也。之（此）数體（体）者皆有说（悦）也，而六者为心役，何（也<sup>三七</sup>）？曰：心贵也。有天下之美声色自（置）此，不义，则不听弗视也。有天下之美馨（臭）味（置此<sup>三八</sup>），不义，则弗求弗食也。居而不问尊长者，不义，则弗为之矣。何（也）？曰：凡不（胜<sup>三九</sup>□，小）不胜大，贱不胜贵也才（哉）！故曰心之役也。耳目鼻口手足六者，人□□<sup>四〇</sup>體（体）之小者也。心，人□□，人體（体）之大者也<sup>③</sup>，故曰君也。「心曰虽（唯），莫敢不虽（唯）」，心曰虽（唯），「耳目<sup>四一</sup>鼻口手足音声□色皆虽（唯）」，是莫敢不虽（唯）也。若（诺）亦然，进亦然，退亦然。

心曰深，「莫<sup>四二</sup>敢不深」，「心曰浅，莫敢不浅」，深者甚也，浅者不甚也，深浅有道矣。故父諱（呼），口（含）<sup>四三</sup>食则堵（吐）之，手执（业）则投之，虽（唯）而不若（诺），走而不趋，是莫敢不深也<sup>④</sup>。于兄则不如<sup>四四</sup>是其甚也，是莫敢不浅也。

（和则同和也者小體<sup>四五</sup>然不困于心也和于仁义也仁义<sup>四六</sup>同者与心若一也□约也同于仁



仁义心也同则善耳<sup>⑤</sup>。

【注】①参《说》文补。

②《孟子·尽心下》：「口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也。」《荀子·王霸》：「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。」佚愉二字，据《荀子》改。

③《孟子·告子上》：「从其大体为大人，从其小体为小人。」大体指心之官，小体指耳目等官。

④《礼记·玉藻》：「父命呼，唯而不诺，手执业则投之，食在口则吐之，走而不趋。」

⑤此段与【经19】《说》文二九二—二九三行略同，于此无属，疑衍。

【经23】「侔而知」①之，胃（谓之）「进之」。

【说】「目（侔）而知之」<sup>②</sup>，胃（谓）之进之」，弗目（侔）也，目（侔）则知之矣，知之则进耳。目（侔）之也者，比之也。天监<sup>③</sup>□□而郤冬杂者也<sup>④</sup>。天之监下也，杂郤焉耳。遁（循）草木之生（性），「则有」生焉，而「无好」<sup>⑤</sup>恶焉。循<sup>⑥</sup>禽兽之生（性），则有好恶焉，而无礼义焉。遁（循）人之生（性），则巍然「知其好」<sup>⑦</sup>，<sup>⑧</sup>仁义也<sup>⑨</sup>。不遁（循），其所以受郤也，遁（循）之则得之矣，是目（侔）之已。故目（侔）万物之生（性）而「知人」<sup>⑩</sup>，独有仁义也，进耳。「文王在上，于昭于天」，此之胃（谓）也。文王源耳目之生（性）而知其「好」<sup>⑪</sup>，<sup>⑫</sup>声色也，源鼻口之生（性）而知其好饔（臭）味也，源手足之生（性）而知其好势（佚）<sup>⑬</sup>，<sup>⑭</sup>馥（愉）也，源「心」<sup>⑮</sup>，<sup>⑯</sup>之生（性）则巍然知其好仁义也。故执之而弗失，亲之而弗离，故卓然见于天，替月（治）<sup>⑰</sup>天下<sup>⑱</sup>，无它焉，目（侔）「之已」。故目（侔）人體（体）而知其莫贵于仁义也，进耳<sup>⑲</sup>。

【注】①据《说》文补。

②目，假为侔。《墨子·小取》：「侔，比辞而俱行也。」

③《释文》本释郤为合，谓配偶之义，冬为终。

④⑤据上下文意补。

⑥《荀子·王制》：「水火有气而无生（性），草木有生（性）而无知，禽兽有知而

无义，人有气有生（性）有知亦且有义，故最为天下贵也。」

⑦朞月，一周月，亦作周一年之十二月解。此处作一周年讲较妥。

【经<sub>24</sub>】辟（譬）而知之<sup>①</sup>，「谓之」进之。

【说】「辟（譬）而知之，冒（谓）之进之」，弗辟（譬）也，辟（譬）则知之矣，知之则进耳。辟（譬）丘之与山也，丘之所以不<sub>言</sub>名山者，不责（积）也。舜有仁，我亦有仁而不<sub>言</sub>舜之仁，不责（积）也。舜有义，而（我亦有<sub>言</sub>义，不如舜之）<sup>②</sup>义，不责（积）也。辟（譬）比之而知吾所以不如舜，进耳。

【注】①《墨子·小取》：「辟，举他物而以明之也。」

②据上下文意补。

【经25】愉（喻）而知之，胃（谓）之进之。

【说】「愉（喻）而知之，胃（谓）之〔进之〕」<sub>三</sub>，弗愉（喻）也，愉（喻）则知之〔矣〕，知之则进耳。愉（喻）之也者，自所小好愉（喻）<sub>康</sub>（乎）所大好。「茝（窈）芍（窈）」（淑女，寤）<sub>冥</sub>昧（寐）求之」，思色也。「求之弗得，晤（寤）昧（寐）思伏（服）」，言其急也。「繇（悠）才（哉）繇（悠）才（哉）」，媿（辘）搏（转）反侧（侧）<sub>①</sub>，言其甚（急也）<sub>冥</sub>。如此其甚也，交诸父母之侧（侧）<sub>②</sub>，为诸？则有死弗为之矣。交诸兄弟之侧（侧），亦弗为也。「交诸」<sub>言</sub>邦人之侧（侧），亦弗为也。「畏」父兄，其杀畏人，礼也。繇（由）色愉（喻）于礼，进耳<sub>三</sub>。

【注】①《诗·周南·关雎》之篇。

②交，交合。

【经26】「机而知之<sub>三</sub>，天」<sub>①</sub>也。《诗》曰：「上帝临女（汝），毋臧（貳）尔心」<sub>②</sub>，此之胃（谓）也。

【说】「机（机）而知之<sup>③</sup>，天也」，机（机）也者，賁数也<sup>④</sup>。唯有天德者，然后机（机）而知之。

「上帝临女（汝），毋澧（式）<sub>三</sub>至（尔）心」，上帝临女（汝），「言」机（机）之也，毋澧（式）至（尔）心，俱（惧）机（机）之也<sub>三</sub>。

【注】①据《说》文补。

②《诗·大雅·大明》之篇。

③机，假为机，吉凶先兆也。《释文》本注机为察，恐非是。

④賁，赐也。《周礼·天官·掌皮》「会其财賁」，郑玄注：「予人以物曰賁。」

【经27】天生诸其人，天也。其人施诸（人，人）<sup>①</sup>三三也。其人施诸人，不得其人不为法。

【说】「天生诸其人，天也」，天生诸其人也者，如文王者也。

「其人它（施）者（诸）人，（人）<sup>②</sup>也」者，如文王之它（施）者（诸）弘（罔）

天、散𡵓宜生也③。

「其人它（施）者（诸）人，不得其人不为法」，言所它（施）之者，不得如散宜生、弘（閔）天者也，则□□益矣。

【注】①据《说》文补。

②据文意增补。

③閔天、散宜生，文王四友之二。

【经28】闻君子道而说（悦），好仁者也。闻道而（威，好三）①义者也。闻道而共（恭），「好」礼者也。闻（道）②而乐，有德者也三。

【说】「闻君子道而说（悦）者，好仁者也」，道也者，天道也，言好仁者之闻君子道而以之其𡵓仁也，故能说（悦）。说（悦）也者（形）也③。

「闻君子道而威，好义者也」，好义（者）之闻君子道而以之其（义也）𡵓，故能威。威也者刑（形）也。

「闻道而共（恭），好礼者也」，言好礼者之闻君子道而以之其礼<sub>言</sub>也，故能共（恭）。共（恭）者刑（形）也。

「闻道而乐，有惠（德）者也」，道也者，天道也，言好德者之闻君子<sub>言</sub>道而以夫五也为一也<sup>④</sup>，「故」能乐，乐（也）者和，和者惠（德）也<sub>言</sub>。

【注】①据《说》文补。

②据《说》文增补。

③形，据下二段补。【经1】谓仁义礼智圣有形于内及不形于内之分，本章复回至形字，首尾呼应。

④夫五，五行：仁义礼智圣。

## 附录

马王堆帛书《老子》甲本卷后古佚书之四释文\*

·四行成，善心起，四行刑，圣气作。五行刑，惠心起，和胃之惠。其要胃之一，其爱胃望<sub>二</sub>之天，有之者胃之胃<sub>人</sub>君<sub>子</sub>，五者一也。·清浊者，惠之人，惠者，清浊之淵。身调而神望<sub>三</sub>过，胃之玄同。·圣<sub>口</sub>黯然者，液然者，发竿而盈天下者。圣，天知也。知人望<sub>四</sub>道曰知，知天道曰圣。圣者声也。圣者知，圣之知知天，其事化翟。其胃之圣者，取诸<sub>五</sub>望<sub>六</sub>声也。知天者有声，知其不化，知也。化而弗知，惠矣。化而知之，翟也。·道者，惠<sub>七</sub>望<sub>八</sub>者，一者，天者，君子者，其闭盈胃之惠，其行胃之说，其贤幾之<sub>九</sub><sub>口</sub><sub>口</sub><sub>口</sub><sub>口</sub>





## 思孟五行新考

### 一、「五行」不必为「水火木金土」

「五行」，通常是指「水火木金土」，有时更推及由之引申构造起来的五色、五常等等一大套五的体系，已为人们所共知。这个五行体系中的某些因素，如五方、五材等观念，发生的时间较早，可上溯到文明之始，它们被纳入一个哲学体系，大概是战国末年的事。直至西汉后期，庞大的包罗宇宙的五行系统，才最后构筑完成。因此，在一般情况下，尤其在汉以后的文献中，见到「五行」字样，大体上可以按通常的用法去理解，并不致有什么差错。但对先秦典籍中的「五行」一词，却不能一概而论。

例如，《尚书·甘誓》有「有扈氏威侮五行，怠弃三正」一段，这是迄今所知的文献中五行二字的最早出处。如果照通常的理解，说五行就是水火木金土，在这里显然说不通；因为对这五种东西，谁也无法「威侮」它们。所以郑玄在注经时推广了一下，采用五行体系的说法，曰：「五行，四时盛德所行之政也。」（据《史记·夏本纪集解》引）这个四时之政，就是《礼记·月令》、《吕览·十二纪》及《淮南·时则训》所说的那一套，它是与五行相配的一种明堂盛德说，是相当体系化了的五行思想。这种思想，流行于汉武帝以后。东汉人郑玄用它来说经，本是自然而又必然的；可是它却绝非《甘誓》的本意。因为《甘誓》虽非夏朝实录，却不致晚于《墨子》（《墨子·明鬼下》大量引证《甘誓》）；它所谓的五行，即使指的水火木金土及其系统，也不会有「四时五德」那样的内容，应该是可以肯定的。郑玄倡导这种解释，无助于了解古书，反而搞乱了思想的历史。

后来伪孔安国传也跟着说：「五行之德，王者相承所取法」，孔颖达正义：「五行，水火金木土也，分行四时，各有其德……王者所取法。」这样众口一辞，几成定论，其实是经不起深究的。所以孔颖达的正义，于疏不破注之外，特地多说了这样几

句：「且五行在人，为仁义礼智信，威侮五行，亦为侮慢此五常而不行也。」孔颖达可觉得把明堂盛德之说加到夏代，加在「腓无胈、胫无毛、沐甚风、栉疾雨」，「衣衾三领，桐棺三寸」的夏禹儿子身上，显然太早了，所以另备一说，用「侮慢五常」来解释「威侮五行」。这个说法，比之郑玄的解释，似乎平实一些，但也未必就是《甘誓》的原意。因为，这个「侮慢五常」的说法，显系孔颖达轻信了伪古文《泰誓》的结果。伪《泰誓》有「今商王受（纣）狎侮五常，荒怠弗敬」句，同《甘誓》上指责有扈氏的说法略同。孔颖达释「五行」为「五常」，根据当在这里。

其实，伪《泰誓》的这两句话，本是很成问题的。我们试将其与今文《泰誓》、《牧誓》、《甘誓》对照来读——

| 今文《泰誓》<br><small>（据孙星衍<br/>辑本）</small> | 《牧誓》                 | 伪古文《泰誓》   | 《甘誓》   |
|----------------------------------------|----------------------|-----------|--------|
| 今商王纣乃用其妇人之言，自绝于天，毁灭其三                  | 今商王受惟妇言是用，昏弃厥肆祀弗答，昏弃 | 今商王受狎侮五常， | 有扈氏威侮  |
| 正，遏离其王父、母弟                             | 厥遗王父、母弟不迪。           | 一天，结怨于民。  | 正。     |
|                                        |                      |           | 五行，怠弃三 |

可以看出，伪《泰誓》中的「五常」二字，是相关的和类似的誓师辞中独有的。它是从今文《泰誓》和《牧誓》所列具体罪行中概括而来，并参考了《甘誓》的「五行」字样拟定的，而今文《泰誓》和《甘誓》中都有的「三正」一词，却未被采用，那大概是误会为「建子建丑建寅」了，这样的三正，出自周武王之口，当然是悖理的，于是改用了「弗敬」二字。这样的一改一用，一增一减，作伪者以为天衣无缝，不料却正好暴露了伪《泰誓》的时代色彩，它的著作年代，应该就在「五常（仁义礼智信）」已经确立、

「三正」专指子丑寅的时期。具体地说，大概就在宣布《泰誓》被发现的汉武帝或汉宣帝时期\*。孔颖达不能看出这些，惑于其他一些表面现象，相信伪古文《泰誓》为真（见《尚书》孔疏《序》），用「狎侮五常」来讲「威侮五行」，固然免去了使明堂盛德说早出的纰谬，却又把「仁义礼智信」的出现年代大大推前，其错误之处，同郑玄并

---

\* 刘向《别录》：「武帝末，民有得《泰誓》书于壁内者」；王充《论衡》：「至孝宣帝时，河内女子发老屋，得逸《易》《礼》《尚书》各一篇」。

无二致。

近代的梁启超看穿了这一切。他解释《甘誓》之文时说：「后世注家多指五行为金木水火土，三正为建子建丑建寅」，「金木水火土五行，何得云威侮，又何从而威侮者？窃疑此文应解为威侮五种应行之道，息弃三种正义。其何者为五，何者为三，固无可考，然与后世五行说绝不相蒙，盖无疑。」（《阴阳五行说之来历》）梁启超的说法，堪称卓识，它把历代注家的困惑，一扫而空。《甘誓》所指的五行，的确与后世的五行学说无关，而应是简单地只指五种德行，或者竟是泛指一些德行而已\*。

因为「行」本有「德行（*deeds*）」义。五种德行可以称为「五行」，九种德行可以称为「九行」，这在先秦文献中，是不泛其例的。

荀子谈乡饮酒礼的教化作用时说：

「……贵贱明，安燕而不乱；此五行者，足以正身安国矣。」（《荀子·乐论》）

曾子谈孝说：

「居处不庄，非孝也；事君不忠，非孝也；莅官不敬，非孝也；朋友不笃，非孝也；

战阵无勇，非孝也。五行不遂，灾及乎亲，敢不敬乎？」（见《吕览·孝行览》）这些「五行」，都与水火木金土全不相关，而仅仅指着五种德行，是十分明白的。

「五行」一词曾用为五种德行，就连后来大谈阴阳五行的董仲舒，也曾特别指出过。他甚至认为水火木金土之五行的得名，得自「孝子忠臣之行」的五行，说「五行之为言也，犹五行欤？是故以得辞也」（《春秋繁露·五行之义》）。这固然属于董仲舒惯有的唯心主义的呓语，但他看到做为德行讲的五行，不等于水火木金土的五行，则是对的。

总之，对于先秦文献中的五行，不能一概而论，不能一律指为水火木金土的五行及其体系，应该想到它常常也指五种德行，而这些德行同水火木金土之类，全无瓜葛。

荀子所说的子思、孟轲「案往旧」造出的五行说，正应作如此了解。

\* 古文献中，五三对举，常为虚数，如三皇五帝，三老五更。注家力求坐实，反而弄成蛇足。

《甘誓》的五行三正，看来也是虚数。

以前许多考证思孟五行说的学者，不曾注意五行的不同含义，囿于五行等于水火木金土这一两汉以后的陈说，付出了许多劳动，总未能使疑难圆满解决。

有些人从五行的传统观念出发，认为思孟书中既无水火木金土等字样，而荀子却批评有五行说，那一定是荀子传闻有误，错把邹衍当成孟轲了（见刘节《洪范疏证》、顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》）。

另一些人从五行的传统观念出发，认为思孟书中虽无水火木金土的字样，但颇有些气运终始的痕迹和历法、星占的本领，而这正是阴阳五行家的标记（见范文澜《与顾颉刚论五行说的起原》）。

更多的人则从五行的传统观念出发，认为思孟书中固无水火木金土的字样，却有仁义礼智信的五常观念，它正属于五行思想体系（见杨惊《荀子注》、章太炎《子思孟轲五行说》、郭沫若《儒家八派的批判》等）。

这三种说法，结论不同，出发点则一。而这个出发点，即认定「五行」必为水火木金土及其体系，如前所证，对于先秦文献来说，不一定是正确的。由此出发考定的思孟



五行说，也就不一定正确了。马王堆帛书已足证明，思孟的五行说，恰好不是水火木金土之类，而不过是关于五种德行的学说罢了。

## 二、「五行（德行）」不必为「仁义礼智信」

思孟五行说虽是五种德行，却又不是后来称做「五常」的仁义礼智信。前引的曾、荀二例已可证明，在先秦，人们常常任指五种德行谓为五行的。「仁义礼智信」这种格局的确立，始于汉儒。汉以前，人们虽也谈论到这五者，但将这五者连举的，大概只有一例，见于《庄子·庚桑楚》：

蹢市人之足，则辞以放鹜，兄则以姬，大亲则已矣。故曰：至礼有不人，至义不物，至知不谋，至仁无亲，至信辟金。

《庄子》攻讦儒家道德信条的地方何止百处？所涉及的德目，也不下十余；而集中了礼义智仁信五者于一地予以奚落的，只此一条，何况，这五者的次第又如此杂乱！因此，

我们如果设想，《庄子·庚桑楚》上把这五种儒家德行连举，仅仅出于某种偶然，当不致算是过分的。

先秦文献中提到「五常」的，除去伪古文《秦誓》外，大概也只有一个\*，仍然出在《庄子》上：

巫咸招曰：「来！吾语女。天有六极五常，帝王顺之则治，逆之则凶。……」这个「五常」，成玄英以为「谓五行，金木水火土，人伦之常性也。」所谓人伦之常性的金木水火土，当是《中庸注》所说的「木神则仁，金神则义……」等等，即仁义礼智信。天有五常，照成玄英的注解，就是天有仁义礼智信。这已是董仲舒的思想了，不是巫咸招的思想。所以俞樾表示怀疑，他说这个六极五常当是《洪范》的「六极五福」，说「常」通「样」即「福」（见《诸子平议》）。俞樾的说法，或许更接近原意一些吧。

总之，以仁义礼智信来相提并论，并且固定其顺序，尊之为五常，这些，都不是先秦的观念。在先秦，只见有连仁义礼智四者于一起的，那就是《孟子》。孟子说：

仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。（《告子上》）

侧隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。（同上）

至于「信」之为德，在思孟书中以至儒家思想中，当然也有一定的位置。《孟子》中谈到「信」的章节，约达十处；《中庸》（作为子思学说看）中也有五处谈及。只是「信」同仁义礼智相比，还居于次要地位，不能并驾齐驱。孟子认为，仁义礼智是「根于心」的「君子所性」（《尽心上》），而「信」只是交友的行为准则，是属于第二位的德目；他曾明白宣布：「信」如果与「义」有了冲突，那是要舍信取义的，所谓「大人者，言不必信，行不必果，惟义所在」（《离娄下》），就是这个意思。孟子的轻信重义的思想，比之《论语》上的「信近于义」（《学而》）来，是大大变化了。这个变化，同孟子当时纵横捭阖的政治形势，恐怕有一定关系。

\* 《礼记·乐记》有「道五常之行」句。《乐记》晚出，司马迁所不见，不在先秦文献之列。

许多考辨思孟五行的学者，不甚注意思想有变化的历史，不去正视「信」在思孟学说中的地位，看到孟子常谈仁义礼智，便拿仁义礼智信或五常，充当思孟的五行说；那是把汉人的观念提前了。其实在思孟那里，「信」的地位是并不崇高的。

有些学者注意到了这一点。如梁启超说：「杨惊注释〔思孟五行〕为仁、义、礼、智、信五常，或者近是，然子思说虽无可考，孟子则恒言仁义礼智，未尝以信与之并列也。」（《阴阳五行说之来历》）他的结论是：「此五行不知作何解，……但决非如后世之五行说，则可断言耳。」（同上）

郭沫若也注意到了「信」的困难，但他找到了一条摆脱困难的出路。他在一九四四年九月八日日记中说：「改写子思、孟轲一节，处理较得其当。四端（仁义礼智）之外得一诚字以当信，诚为中道，适符土位，足证五行之说于思、孟书中仍有朕迹。」（《格物解·后记一》）

用「诚」来填补「信」的空缺，可以说是一个有根据的方案。因为《中庸》里大谈其「诚」，尊之为「天之道」；其主要思想，在《孟子》里也复述了。在这个意义上，

诚同仁义礼智确可并列而无愧。可是，如果进一步认为，鉴于「诚为中道，适符土位」，因而「诚以当信」为思孟五行之一，那却又当别论。因为这又陷入「五常」的套子了；而且更引入了「中道」、「土位」的说位，这些，更非思孟思想所能有。

文献表明，配五常仁义礼智信于水火木金土五行的把戏，不仅在《管子》的《四时》与《五行》篇（作为战国时代作品看）中不曾见，在《吕览·十二纪》与《礼记·月令》中不曾见，连刘安的《淮南子·时则训》中也不曾见。就是说，在这之前，还不曾有这种思想。直到《春秋繁露》里，我们才看到董仲舒在前人的已经足够庞大的五行大系之上，更增加了这个新的项目，拿仁智信义礼配木火土金水。这是董仲舒的发明。可是董仲舒的这个配方，并未被大家公认，在《乾凿度》、郑玄《中庸注》中，除仁配木，义配金二条与董说相同外，其他三常配三行的办法，都与董说不同。这就说明，这套把戏，还正处在草创阶段，尚无一定之规。大概直到白虎观会议，才最后定下仁木、义金、礼火、水智、土信的公式，如后来沿用的样子。郭老以诚为信为中道为土位，以证成思孟五行说，无异于相信思孟五行说包含着五材、五方、五常等内容，并组成如后来

的系统；而这是万万不可能的。

### 三、思孟五行为「仁义礼智圣」

思孟学派的五行说，既不是五行水火木金土，也不是五常仁义礼智信，而是仁义礼智圣这五种德行。这个结论的文物上的证据，《代序》中已详细引征了。只是那里留下一个未能解决而又必须解决的难题：既然思孟五行只是仁义礼智圣，何以荀子斥为「甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解」？荀子自己岂不也常说仁、道义，论礼、谈智圣，何僻违、幽隐、闭约之有？仁义礼智圣这五个范畴，的确也为荀子所乐道，而且在思孟以前很久，它们已经分别地先后地形成了。这都是毫无疑问的。荀子批评思孟，不在于这些范畴本身，也不在于一般地谈论它们，而在于「案往旧造说」。就是说，荀子批评思孟将这些范畴从「往旧」的道德、政治以至认理论的诸范畴中摘取出来，不顾「类」之不同，并列而谓之「五行」，赋予它们以「幽隐」的内容，构筑它们成「闭约」

的体系，以致世俗之儒不知其非也，「遂受而传之，以为仲尼、子游为兹厚于世」。这是荀子所以痛心疾首，申斥思孟为儒家罪人的缘故所在。

谁都知道，「仁」是儒家的一个最主要的道德范畴，孔子是它的鼓吹者。孔子也谈「义」，只是谈得较少，且不曾把仁义并连着谈。孔子似乎是「仁内义外」论者。「义」在《论语》中，仅指言行的外在准则，同「仁」之发诸内心的性质大不相同。

仁义被连接在一起，由孟子始。孟子把仁义说成是维系宗法贵族统治的两个基本纽带，所谓「未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也」（《梁惠王上》）。仁义通过智而被了解，依靠礼而具体化为行动细则，所谓「智之实，知斯二者（仁义）弗去是也；礼之实，节文斯二者是也」（《离娄上》）。仁义礼智四者，都扎根于人心之中，努力发挥人心所固有的这些德行，便可显现出人的本性，便可了解得天命。所谓「尽其心者，知其性也，知其性则知天矣」（《尽心上》）。

本来，仁、义、礼、智这些范畴，无论其或属道德领域，或属政治领域，或属认识领域，无不为儒家人物的口头禅。因为儒家的宗法政治，不过是伦常关系的扩

大，而知识的作用，也一直受到强调。可是，把这四个范畴从不同领域集中起来，按一定秩序编排起来，并将它们纳入人心，归于人性，委诸于命，象孟子所做的这样，却绝无仅有。荀子批评之为「造说」，为「案往旧造说」，是有根据的。

仁义礼智之外，孟子还强调了一个「圣」字。古人每以圣智对举，如《国语·楚语》有：「其（巫和覡）智能上下比义，其圣能光远宣朗。」《老子》有：「绝圣弃智，民利百倍。」圣也是一种智，是能够预见或前知的智，是「智之华（花）」（《大戴礼记·四代》）。《庄子》说，盗亦有「圣」，「妄意室中之藏」而中，便是盗的圣。可见圣之为德，并非神秘莫测，也非高不可攀。孟子以圣同仁义礼智并举，大概正是从「智」连类而及。

#### 孟子说：

集大成也者，金声而玉振之也。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。智，譬则巧也；圣，譬则力也。由

（犹）射于百步之外也，其至，尔力也；其中，非尔力也。（《万章下》）

据说，金声始洪而终杀，必以玉声振扬之，方得善其终始（俞樾说），这叫集大成。凡



智者，皆能有以善始；唯圣者有以善终。好比射箭百步之外，能否射中靶子，在于巧，能否射及距离，在于力。巧如智，可以练习而成；力如圣，受于秉赋。就这样，孟子也以圣智对举，但却与众不同，他把它们变得「幽隐」了。

类似的话，在帛书中有一段，它可以帮助我们更好地理解《孟子》，抄录如下：

【经21】君子集大成。能进之，为君子，不能进，各止于其里。

【说】「君子集大成」者，犹造之也，犹具之也。大成也者，金声玉振之也。唯金声而玉振之，然后己仁而以人仁，己义而以人义。大成至矣，神耳矣！人以为弗可为□□由至焉耳，而不然。

「能进之，为君子，弗能进，各止于其里」能进端，能充端，则为君子耳矣。弗能进，各各止于其里。不藏欲害人，仁之理也；不受吁嗟者，义之理也。弗能进也，则各止于其里耳矣。充其不藏欲害人心，而仁覆四海；充其不受吁嗟之心，而义襄天下。仁覆四海，义襄天下，而诚由其中心行之，亦君子已！

可以看出，所谓集大成，金声而玉振之，始条理终条理，简明确来，就是「己仁而以人

仁，己义而以人义」。知道心中具有仁义之理，这是智之事；充其仁义之心，使得仁覆四海，义襄天下，这是圣之事。

因此，在思孟五行中，仁与义是一组，智与圣是又一组；前者是根本，后者是对前者的理解与力行。礼在二者之中独立，合于「礼所以制中」（《礼记·仲尼燕居》）的原则。仁义二行之中，仁更根本，智圣二行之中，圣更高明。全部五行之中，圣又异于其他四行，独以天道为对象，所谓「仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣之于天道也」（《孟子·尽心下》），便表明这种差别。仁义礼智四行，以人道为对象，谓之善，比于金声；圣，比于玉振。帛书第一八七行至一八八行有云：金声而玉振之，有德者也。金声，善也；玉振，圣也。善，人道也；圣，天道也。惟有德者然后能金声而玉振之。（见本书第三四页）

思孟所标榜的五行，不是随便可以达到的。《中庸》有曰：

唯天下至圣，为能聪明睿知，足以有临也；宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；齐庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也。溥博渊泉，而时出

之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。

之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。

之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。

之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。

之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。

之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。



之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。

之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。

之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。

之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。

之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。

之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。

之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。

之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。



之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。

之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。

之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。

之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。

之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。

之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。

之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。

之。溥博如天，渊泉如渊……凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。

这里所说的「聪明睿知」，就是圣；「宽裕温柔」，就是仁；「发强刚毅」，就是义；「齐庄中正」，就是礼；「文理密察」，就是智。「唯天下至圣」，才能具备这五种德行；而具备了这五行，便够上「配天」的资格，也就是说，便成了天在人间的代表。可见，它不是一般凡人可以随便达到的。

思孟五行说的「幽隐」「闭约」，大体如此。荀子给以那样的批评，是有根据的。

\* 原为「圣人之于天道也」，校说见《代序》。