

出土文獻與思想史

- 在“機遇與挑戰——思想史視野下的出土文獻研究”
國際學術研討會的致辭 紀寶成等 / 5
- 楚簡文字考釋的方法論反思
——以清華簡《保訓》“中”字為例 周鳳五 / 13
- 清華簡《保訓》與儒家道統說再檢討(上)
——兼論荀子在道統中的地位問題 梁 濤 / 18
- 早期中國手抄文獻研究方法之反思 [美]柯馬丁 / 25
- 非常道考 [美]夏含夷 / 39
- 郭店簡《性自命出》的人性論與道德教化 [澳大利亞]陳 慧 / 46
- 竹帛《五行》關於德性和諧的思想研究 [新加坡]李晨陽 / 59

經學與史學

- 在“經學與史學”學術論壇的致辭 黃樸民等 / 67
- 六經皆史？且聽經學家怎麼說
——章學誠、龔自珍“論學術流辨”之異同 張壽安 / 72
- 從《春秋》學看章太炎“六經皆史”說的本意 江 湄 / 90
- “撥亂世反之正，莫近于《春秋》”
——析司馬遷對《春秋》的理解 陳文潔 / 102
- 一種“新”史的意蘊
——《史記》性質初探 劉 偉 / 110
- 注經、著論與修史：玄學著述體制與魏晉學術轉型 劉 寧 / 117
- 史法與書法
——論黃澤、趙汭的《春秋》學 曾 亦 / 126

與會學者熱議國學

- 劉笑敢、李晨陽、楊朝明 / 38
- 陳鼓應 / 45
- 鄭吉雄 / 109
- 白 奚 / 125
- 英文摘要 / 141

竹帛《五行》關於德性和諧的思想研究*

[新加坡]李晨陽

【摘要】本文從德性倫理哲學的角度，在早期儒學的發展脈絡中，對《五行》篇中的德性之和諧的思想做一些探索。竹帛《五行》中，尤其是帛書的《說》部，“和”字跟與“和”有直接聯繫的討論頻繁出現。同時《五行》作者高調宣揚與“和”關係密切的“樂”。這都說明《五行》作者要突出“和”的理念。只有各種德性之和諧才是“善”，是“德”，是“人道”，是“天道”。筆者認為，《五行》篇中最值得重視的思想是其德性之和諧的思想，以及圍繞這個命題所展開的論述。德性之和諧構成與運作乃《五行》篇的主題。這一思想是儒家思想發展史上的必須重視的一個主要環節。理解了德性之和諧的意義及其思維方式之後，我們就可以更好地解決《五行》文本中的一些似乎互相矛盾的難解的問題。

【關鍵詞】五行 和 樂 天道 思維方式

學界對竹帛《五行》篇的研究已經取得了不少可喜的成果。但是人們對《五行》篇有關德性之和諧的思想及其意義的研究似重視不足。本文試圖以德性倫理哲學^①的角度，在早期儒學的發展脈絡中，對《五行》篇中的德性之和諧的思想做一些探索。目的是深化我們對這方面有關問題的認識，也為解決《五行》篇研究中一些難題找出一種解決的途徑。

我認為，《五行》篇中最值得重視的思想是其德性之和諧的思想，以及圍繞這個命題所展開的論述。德性之和諧構成與運作乃《五行》篇的主題。^②《五行》曰：“德之行五，和謂之德，四行和謂之善。善，人道也。德，天道也”。陳來對“德之行”和“行”的重要區別做過精闢的鑒定和分析。他認為，“德之行”指德性(virtue)，而“行”指德行(moral conduct)。^③從這樣的理解看，“善”就是做好事的意思。人要做好事，就要照著仁義禮智這四種行為規範，和諧地做事。這是人之道。當一個人不但能做這一類的好事，而且能把這些道德行為內在化，再和諧地結合了“聖”的德性，他就是一個有德性的人。就體現了天之道。在解釋這一段時，人們注意到“和”出現了兩

* 作者曾於 2011 年 10 月在中國人民大學舉辦的“機遇與挑戰：思想史視野下的出土文獻研究”國際學術研討會和在馬來西亞新山南方學院舉辦的“第 8 屆馬來西亞國際漢學研討會”上宣讀此論文。藉此機會感謝兩會的參與者，特別是劉笑敢、梁濤、鄭吉雄、邢文、成中英、陳麗桂、郭梨華、郭沂、廖名春等學者所提出的批評和建議。

① 這裏我用“德性倫理哲學”(moral philosophy of virtue)來廣泛地指稱討論德性的哲學理論，以區別於一般講的“德性倫理學”(virtue ethics)，因為後者作為專用名詞有其特定的所指。我們通常不把柏拉圖包括在德性倫理學的行列裏。但是柏拉圖無疑有他的關於德性的哲學。

② 在這方面，我與陳來的解讀不同。陳來認為，“德行的內在化是《五行》篇的主題”。見陳來：《竹簡〈五行〉篇與子思思想研究》。

<http://www.jianbo.org/admin3/2006/chenlai002.htm>

③ 同上。

次,也都認識到在實現“善”與“德”時各種德性或各種德行之間的和諧關係。在這一方面,一般處理是點到為止。很少對“和”進一步做深入的分析和挖掘。^①

其實,對於講德性的倫理哲學而言,各種德性之間的關係是一個不可迴避且非常重要的問題。在西方,人們很早就提出了所謂“德性的整全性/統一性(the unity of virtues)”的問題。倫理學家提倡人的各種德性,就不能不說明這些德性之間的關係。單一的德性能不能獨立存在?還是必須跟有關的德性聯繫在一起存在?所以,德性之間的關係問題很早就被古代思想家提了出來,並加以討論。在西方,最早注意到這個問題的包括柏拉圖和亞里斯多德。在柏拉圖的眼裏,世界上存在著四種主要的德性,即所謂的“四主德”。它們是智慧、勇氣、節制與正義。按照柏拉圖的解釋,前三個德性與人的靈魂中的三個因素(或者方面)有一對一的關係。智慧相對於理智,勇氣相對於精神(spiritedness),節制相對於欲望。正義雖然是最高的德性,但是它並不是任何單一的、與任何因素相對應的概念。它通過其他三個德性的正確關係而體現出來。這種正確的關係是和諧關係。在《理想國》裏,柏拉圖強調說,作為人之德性的正義不是通過外在行為實現的。正義是通過靈魂內部的和諧關係而實現的(Republic 443d)。他說,一個正義的人“使自己有秩序。他把自己靈魂的三種成分和諧化。就像把音階中的高中低三個音符結合在一塊兒一樣,他靈魂中的三種成分合成一個整體,變成一種有節制的、和諧的整體(443e)”。^②所以,在柏拉圖那裏,正義是一個關係概念。正義是各種德性之間的一種合適的關係。這種合適的關係並不是任意的、可以創造的,而是按照理性的先驗原則實現的。永恒不變的理性為靈魂中三個成分的合適關係提供了唯一的正確的尺度或標準。柏拉圖在這裏用音樂來比喻他所向往的這種關係是很恰當的。正像畢達哥拉斯所證明的那樣,音樂的音階以及各音階之間的關係是既定的(given),不變的。這種關係本身就是和諧的關係。一個好的音樂家的表演必須符合這種關係。我曾經把這種和諧的觀念稱作“符合式的和諧”概念。^③在柏拉圖的“高爾基亞斯”(Gorgias)對話篇中,這種觀念表現地更加明顯。柏拉圖說,一個好的靈魂必須實現“一種結構與秩序(a certain organization and order)”(504b)。從以上所述,我們可以為柏拉圖總結出兩點。其一,合乎道德的生活必須通過各種德性的和諧結合而實現。其二,這樣的和諧必須以先驗的理性為唯一尺度。在柏拉圖那裏,雖然和諧不直接是四主德之一,它卻是實現最高主德的必然途徑。在一定意義上,我們可以說正義即和諧。

在亞里斯多德那裏,和諧不是一個被刻意彰顯的概念。但是,它卻是我們理解亞里斯多德倫理學的一個不可缺少的概念。亞里斯多德的倫理學是一種德性倫理學。它強調有德性的理想生活(eudemonia)。這樣一種生活必須是許許多多、各種各樣的德性和客觀條件的有機綜合體。如何能使這些因素結合到一起是一個必須解答的問題。按照當代美國著名的亞里斯多德學者理查德·克勞特(Richard Kraut)的解讀,亞里斯多德深受柏拉圖關於和諧人生的理想的影響。他說:

在這方面,柏拉圖對亞里斯多德的影響特別明顯。《理想國》中的一個中心理念是一個好的人生是和諧的人生,其他的各種生活都在不同程度上從這種理想生活有所偏離。^④

克勞特認為,亞里斯多德也是把各種不理想的生活看作是從和諧的理想生活的偏離。這包括強行節制的生活(continenence)、不節制的生活(incontinenence)以及惡(vice)的生活。它們都是由於“缺乏內在和諧(lack of internal harmony)”的結果。亞里斯多德認為,不道德的人的內心是不和諧的(“at variance with themselves,” *Nicomachean Ethics* 1166b)。在他的眼裏,不節制的生活和惡的生活當然不好,即使強行節制的生活也不可取。過

① 郭梨華在這方面做過有意義的研究。見郭著:《出土文獻與先秦儒道哲學》,臺北:萬卷樓圖書股份有限公司,2008年,第236~237頁。

② Plato's *Republic*, trans. G.M.A. Grube. Indianapolis: Hackett Publishing Company. P. 107.

③ Li Chenyang, “The Ideal of Harmony in Ancient Chinese and Greek Philosophy,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* (VII.1) 2008: 81-98.

④ 見 <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/>。

次,也都認識到在實現“善”與“德”時各種德性或各種德行之間的和諧關係。在這一方面,一般處理是點到為止。很少對“和”進一步做深入的和挖掘。^①

其實,對於講德性的倫理哲學而言,各種德性之間的關係是一個不可迴避且非常重要的問題。在西方,人們很早就提出了所謂“德性的整全性/統一性(the unity of virtues)”的問題。倫理學家提倡人的各種德性,就不能不說明這些德性之間的關係。單一的德性能不能獨立存在?還是必須跟有關的德性聯繫在一起存在?所以,德性之間的關係問題很早就被古代思想家提了出來,並加以討論。在西方,最早注意到這個問題的包括柏拉圖和亞里斯多德。在柏拉圖的眼裏,世界上存在著四種主要的德性,即所謂的“四主德”。它們是智慧、勇氣、節制與正義。按照柏拉圖的解釋,前三個德性與人的靈魂中的三個因素(或者方面)有一對一的關係。智慧相對於理智,勇氣相對於精神(spiritedness),節制相對於欲望。正義雖然是最高的德性,但是它並不是任何單一的、與任何因素相對應的概念。它通過其他三個德性的正確關係而體現出來。這種正確的關係是和諧關係。在《理想國》裏,柏拉圖強調說,作為人之德性的正義不是通過外在行為實現的。正義是通過靈魂內部的和諧關係而實現的(Republic 443d)。他說,一個正義的人“使自己有秩序。他把自己靈魂的三種成分和諧化。就像把音階中的高中低三個音符結合在一塊兒一樣,他靈魂中的三種成分合成一個整體,變成一種有節制的、和諧的整體(443e)”。^②所以,在柏拉圖那裏,正義是一個關係概念。正義是各種德性之間的一種合適的關係。這種合適的關係並不是任意的、可以創造的,而是按照理性的先驗原則實現的。永恒不變的理性為靈魂中三個成分的合適關係提供了唯一的正確的尺度或標準。柏拉圖在這裏用音樂來比喻他所向往的這種關係是很恰當的。正像畢達哥拉斯所證明的那樣,音樂的音階以及各音階之間的關係是既定的(given),不變的。這種關係本身就是和諧的關係。一個好的音樂家的表演必須符合這種關係。我曾經把這種和諧的觀念稱作“符合式的和諧”概念。^③在柏拉圖的“高爾基亞斯”(Gorgias)對話篇中,這種觀念表現地更加明顯。柏拉圖說,一個好的靈魂必須實現“一種結構與秩序(a certain organization and order)”(504b)。從以上所述,我們可以為柏拉圖總結出兩點。其一,合乎道德的生活必須通過各種德性的和諧結合而實現。其二,這樣的和諧必須以先驗的理性為唯一尺度。在柏拉圖那裏,雖然和諧不直接是四主德之一,它卻是實現最高主德的必然途徑。在一定意義上,我們可以說正義即和諧。

在亞里斯多德那裏,和諧不是一個被刻意彰顯的概念。但是,它卻是我們理解亞里斯多德倫理學的一個不可缺少的概念。亞里斯多德的倫理學是一種德性倫理學。它強調有德性的理想生活(eudemonia)。這樣一種生活必須是許許多多、各種各樣的德性和客觀條件的有機綜合體。如何能使這些因素結合到一起是一個必須解答的問題。按照當代美國著名的亞里斯多德學者理查德·克勞特(Richard Kraut)的解讀,亞里斯多德深受柏拉圖關於和諧人生的理想的影響。他說:

在這方面,柏拉圖對亞里斯多德的影響特別明顯。《理想國》中的一個中心理念是一個好的人生是和諧的人生,其他的各種生活都在不同程度上從這種理想生活有所偏離。^④克勞特認為,亞里斯多德也是把各種不理想的生活看作是從和諧的理想生活的偏離。這包括強行節制的生活(continence)、不節制的生活(incontinence)以及惡(vice)的生活。它們都是由於“缺乏內在和諧(lack of internal harmony)”的結果。亞里斯多德認為,不道德的人的內心是不和諧的(“at variance with themselves,” *Nicomachean Ethics* 1166b)。在他的眼裏,不節制的生活和惡的生活當然不好,即使強行節制的生活也不可取。過

^① 郭梨華在這方面做過有意義的研究。見郭著:《出土文獻與先秦儒道哲學》,臺北:萬卷樓圖書股份有限公司,2008年,第236-237頁。

^② Plato's *Republic*, trans. G.M.A. Grube. Indianapolis: Hackett Publishing Company. P. 107.

^③ Li Chenyang, “The Ideal of Harmony in Ancient Chinese and Greek Philosophy,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* (VII.1) 2008: 81-98.

^④ 見 <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/>。

強行節制的生活的人有著強烈的非理性欲望。他們有很好的自制力,可以成功地控制自己的欲望,而避免做不道德的事情。但是這種生活不是和諧的生活,因為它充滿了理性與欲望的衝突。有德性的人則不同。由於具有好的修養,有德性的人沒有強烈的非理性欲望,可以過和諧的生活。打個比方,珠寶商店裏有誘人的珠寶。第一個人看到了就去偷去搶,他根本就沒有道德意識,他是一個惡人。第二個人有同樣的欲望,但是知道不對,又控制不了自己,結果犯案,他是一個不節制的人。第三個人也有同樣的欲望,也知道不對,經過一番思想鬥爭,能成功地控制自己,他是一個能強行節制自己的人。第四個人平常有很好的修養,所以當看到商店裏的珠寶時,內心平靜而“不動心”,根本就沒有想偷或者搶的念頭,他是一個“有節制(temperance)的”、有德性的人。能強行節制自己的人跟“有節制的人”可以做同樣的事情,但是他們有很大不同:能強行節制自己的人有著很強的、不好的欲望;有節制的人則沒有這類的欲望(*Nicomachean Ethics*, 1146a9-15)。在有節制的人那裏,對可欲性的修養和判斷能力跟他的有節制的德性處於一種和諧的關係之中。

跟柏拉圖一樣,亞里斯多德也重視理性在道德生活中的作用。但是二人又有很大不同。在柏拉圖那裏,只要理性的馭手能制服欲望這匹奔騰的野馬,就可以達到和諧的生活。亞里斯多德則不認為用理性強行節制的生活是和諧的。他也不認為道德生活可以像算術那樣,靠一套簡單明瞭的公式從原理中推導出來。他清楚地意識到人們希望找到正確的理性的標準,但是他自始至終沒有明確地給出一個是確切的、標準的答案(參見克勞特)。亞里斯多德充分認識到道德生活的複雜性,他強調各種因素對實現理想生活的作用。在這方面,跟我們所討論的和諧問題有直接關係的有兩個主要方面特別值得重視。第一,亞里斯多德強調現實生活不能用任何固定的框框去硬套,而需要“實用智慧”(practical wisdom)。實用智慧是一種通過經驗和修養而得來的道德能力。它不僅包括識別是非的能力,還包括根據具體情況,審時度勢的能力,思考、分析、料事、應對的能力,以及實施計劃的能力。也就是說,有實用智慧的人能夠達到“運用之妙,存乎一心”。第二,亞里斯多德提出了“中庸”的原則。所謂“中庸”就是既不過分又無不及。這並不是說要簡單地在兩極之間取一個平均值。因為:其一,不同的人和事情會有不同程度的兩極,要根據實際情況纔能確定。其二,有時候,貌似極端的舉動可能是最好的舉動。跟儒家的中庸觀相似,就其本質和定義而言,亞里斯多德的中庸是不過而無不及,就其善和優越的性質而言,它又是極端(*Nicomachean Ethics*, 1107a6-8)。實用智慧和中庸的結合要求我們在諸多繁雜的、互相有張力的因素之間找到一個合適的綜合點和平衡點。這種哲學體現到一個人的身上,就意味著尋求和諧的方式。在這種和諧的模式下,各種優秀素質或者德性能夠集於一身,並行不悖。

二

和諧無疑自始至終都是儒家傳統的一個重要理念。但是在孔子那裏,和諧雖有提及,它並非孔子所著力強調的理念(至少在《論語》裏是面如此;不過孔子強調了和諧理念中最重要方面,即“和而不同”)。在《中庸》裏,和諧則是一個中心理念。這說明儒家對和諧理念重要性的認識有一個發展的過程。在這個過程中,我認為《五行》代表了重要的一個階段。《五行》為這個重要的發展過程提供了一個關鍵的環節。

在《論語》裏,各種德性的關係之問題已有凸顯。一方面,孔子似乎認為不同的德性可能分離。他說,勇者不必有仁(《憲問第十四》)。另一方面,他又試圖找到各種德性之間的聯繫。《論語》裏的中心理念是仁。孔子不止一次地用某種具體德性解釋仁。比如他說,仁者愛人(《顏淵第十二》)。又說,仁者不憂(《子罕第二十九》)。同時我們也要看到,在《論語》中仁的概念裏,已經存在各種理念的集合。在回答樊遲問仁時,孔子說,“居處恭,執事敬,與人忠。雖之夷狄,不可棄也”(《子路第十三》)。仁裏面包含了恭、敬、忠三種德性。子張問仁時,孔子說,能行五者于天下者為仁,即恭、寬、信、敏、惠五種德性。他說,“恭則不侮,寬則得衆,信則人任焉,敏則有功,惠則足以使人”(《陽貨第十六》)。這五種德性之間是一種什麼樣的關係呢?孔子沒有講。雖然孔子認識到並強調由仁所統率的各種德性在同一個人身上的集合之必要,他並沒有直接觸及這些德性之間的

關係。這也許是因為以“仁”為綱，其他德性皆為從屬的關係。從處理各種德性之間的關係看，孔子那裏有以“仁”代“和”的跡象。所以，在強調“仁”的核心意義的同時，就沒有必要專門強調“和”的主導作用。首先，在“仁”的概念下面，其他諸德性得以集中而“合”。其次，在孔子眼裏，這些德性無疑是並行不悖的。也可以說是配合得當，即“和諧”的。

但是，以“仁”代“和”有其局限性。第一，在孔子那裏，“仁”並不是一個絕對超越“禮”的概念。所以，總有一個二者關係的問題。到了孟子那裏，“仁”則變成幾乎是與“義”、“禮”、“智”平行的概念。“仁”更加無法發揮既作為四德之一又和諧自己與其他三德之關係的作用。第二，“仁”的概念自身需要和諧來規範與表述。比如，孔子也說到，“唯仁者能好人，能惡人”（《里仁第三》）。仁者應該好惡分明。即通過好善與惡惡得其公正（見朱子集注）。這與基督教裏宣揚的有“愛”而無恨非常不同。作為兩種情感，“好”與“惡”之間一定是有緊張關係的。因為所適用的對象不同，兩者可以和諧並行。應該說，孔子那裏德性之間的緊張關係表現突出的是在“仁”與“禮”的關係。仁與禮同屬孔子的高層理念。但他對兩者的關係有不同的表述。以致孔子後學在這個問題上有不同解讀。最明顯的是孟荀之間的分歧。孟子哲學以仁為中心，以禮輔之。^①荀子哲學則以禮為中心，以仁輔之。這也難怪。孔子一方面說，“克己復禮為仁”（《顏淵第一》）；另一方面又說，“人而不仁如禮何？”（《八佾第三》）這就不免讓人疑惑。如果照著禮去做就可以到達到仁的話，又怎麼可能會有“禮而不仁”的情況呢？這個問題困擾學界已久。^②其實，杜維明先生在四十多年前已經對這個問題做出了經典的解釋。他認為，在孔子那裏，“仁”與“禮”之間存在著一種“創造性的緊張關係”。這種關係實際上是一種“互相依存的”關係。我們應該在動態的情勢下把握兩者之間的“平衡”，或曰和諧。按照我的理解，這就意味著“仁”與“禮”之間的關係（至少首先）不是孰先孰後的關係，而是一種互為因果、互相彰顯、互相詮釋的關係。杜維明說，孔子用音樂的形象來表達二者之間的“完美的和諧”。^③也就是說，雖然孔子沒有明確說“仁”與“禮”之間是和諧的關係，但通過對這些概念的分析 and 聯想，我們可以得出它們是和諧關係的結論。

如果上面的理解能夠成立，那麼，在孔子那裏，各種德性之間的和諧關係雖然沒有得到明確的表述，也已經是呼之欲出的概念了。^④至少，孔子學說的繼承人已經不能不直接面對各種德性之間的關係問題了。從這個角度看，《五行》明確提出各種德性之間的和諧關係，從而試圖解決德性的整全性問題，也就順理成章、水到渠成了。

竹帛《五行》中“和”字出現多次，尤其是帛書《說》部，“和”字跟與“和”有直接聯繫的討論頻繁出現。這說明《五行》作者要突出“和”的理念。我們可以從《五行》作者高調講“樂”來證明這一點。所謂“五行”乃指“仁”、“義”、“禮”、“智”、“聖”。這本身並不包括“樂”。但是“樂”字卻一再出現。這是什麼原因呢？我認為，這是由於“樂”與“和”關係密切，是“和”的象徵。《五行》作者以“樂”釋“和”，以“樂”弘“和”，必然要高調談“樂”。值得注意的是，無論在中國還是西方，“樂”是與“和”關係最為密切的概念。在中國，就有古人晏子以樂釋和。在古希臘，“和”（ἁρμονία）也是以音樂為模型來定義的。^⑤這說明，在很大程度上，“樂”“和”同根。《禮記·樂記》有“樂由天作，禮以地制”之說。把“樂”直于高于“禮”的位置。鑒於“樂”跟“和”的關係，可以說《樂記》的說法跟《五行》中的“五行→和→德→天道”之說一脉相承。

① 這並不一定說在思孟學派裏完全如此。比如，《中庸》討論“禮”比“仁”更多，值得進一步研究。

② 有關這方面的討論，可參見 Kwong-loi Shun (信廣來), "Ren and Li in the Analects," in Bryan W. Van Norden, ed. *Confucius and the Analects: New Essays*. New York: Oxford University Press, 2002. Li Chenyang, "Li as cultural grammar: on the relation between li and ren in Confucius' Analects." *Philosophy East & West*. 2007.7.

③ Tu Weiming, "Creative Tension between Jen and Li," *Philosophy East And West*, 1968.4.

④ 安靖如最近提出，儒家裏面沒有一個最高的理念，所有的是各種理念的和諧。見 Stephen Angles, "No Supreme Principle: Confucianism's Harmonization of Multiple Values," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* (7.1) 2008: 35-40.

⑤ 有興趣的讀者可參見 Li Chenyang, "The Ideal of Harmony in Ancient Chinese and Greek Philosophy," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* (7.1) 2008: 81-98.

竹帛《五行》作者以“樂”釋“和”，以“樂”弘“和”，主要表現在四個方面。其一，直接以樂釋德。曰：“金聲，而玉振之，有德者也。”“金聲，善也；玉音，聖也。善，人道也；德，天道也。唯有德者，然後能金聲而玉振之。”“大成也者，金聲玉振之也。唯金聲而玉振之者，然後已仁而以人仁，已義而以人義。”在這些討論中，作者直接將德與音相比附，以說明“和者，有猶五聲之和”的道理。在《五行》中，德通過“和”而實現。

其二，在談到“五行之和”時，作者說“和則樂，樂則有德，有德則邦家舉”。“和”、“樂”、“德”三者緊密相連。劉釗先生把這裏的“樂”解釋成“快樂”。他說，“和就會快樂，快樂就有德，有德邦家就會振興”。^①從現代語法的角度，這種解讀無可厚非。但是說快樂就會有德似乎有問題，至少說得不充分。魏啟鵬先生沒有直接注釋竹簡《五行》中“和則樂，樂則有德”一句。但是他對上文的“不安不樂，不樂亡德”一句的解釋是“樂，指禮樂之樂”，並且以《左傳·襄公十一年》中“樂以安德”相佐證。^②“樂則有德”無疑是跟“不樂亡德”相對而言的。如果後者的“樂”指禮樂之樂，我們有理由說“和則樂，樂則有德”一句中的“樂”也是禮樂之樂。如此而言，“和則樂，樂則有德”應該讀作“和則樂(yuè)之，樂之則有德”。按照《樂記》的解釋，“樂”跟“音”之不同，在於“樂者，通倫理者也”，所以“唯君子為能知樂”。又說，“比音而樂之”，“治世之音安以樂”。當然，音樂之“樂”跟快樂之“樂”也是不可分離的。也就是《樂記》說的“樂者樂也”。後面一個“樂”字指快樂，但是與音樂緊密相連，指那種通過音樂到達和諧而表現出來的其樂融融的效果。如此理解，“和則樂，樂則有德”中的“樂”主要起到強調“和”的本意、從而突出“和”之重要性的效果。

其三，竹帛《五行》的作者直接把“樂”加入、並列到對“四行”與“五行”的討論之中。曰“聖，知(智)禮樂之所由生”。“智”與“禮”本在四行五德之中。用二者釋“聖”乃理所當然。作者特地把本不屬於四行五德的“樂”加進來，說明在作者心中“樂”之特殊地位。這也間接說明作者凸顯“和”的用意。

其四，竹帛《五行》的《經》跟帛書《五行》的《說》皆以“樂”、“德”結束。這也很說明問題。竹簡《五行》結尾曰：“聞道而樂者，好德者也。”帛書《五行》的《經》結尾曰：“聞而樂，有德者也。”帛書《五行》的《說》結尾曰：“聞道而樂，有德者也。道也者，天道也，言好德者之聞君子道而以夫五也為一也，故能樂。樂也者和，和者德也。”^③鑒於“樂”跟“和”的緊密關係，三處結尾都以“樂”收尾，也說明《五行》強調各種德性之間的和諧關係的良苦用意。這說明，各種德性之“和”是《五行》作者自始至終關注的中心問題。

按照《五行》篇中的“和”猶“五聲之和”的理念，各種德性之間德和諧就是它們並行不悖、彼此襯托、互相彰顯，而又互相有所限制的意思。所謂“有所限制”就是說不應該一家獨綉，不應該一家獨大。只有當各種德性像“五聲之和”那樣，不以單聲奪人，又從時而行（“時者，和也”），利用各聲之間的創造性的張力，有機地結合為一體，纔能實現“善”與“德”。換言之，離開“和”，單獨的“德”既不能達到“善”也不能達到“德”，既不是“人道”也不是“天道”。

竹帛《五行》明確提出各種德性之“和”的問題，並明確地把各種德性之間的和諧看作是達到“人道”與“天道”的最高道德成就。也可以說，和即天道。這是有針對性地解答了孔子思想中浮現出來的問題，也是對孔子思想的重大發展。此後，和諧的思想在《中庸》裏得到了進一步的發揮和定位。從而明確地把和諧定義為“天下之達道”，確定為儒家最高的理想。^④

① 劉釗：《郭店楚簡校釋》，福州：福建人民出版社，2003年，第81頁。

② 魏啟鵬：《簡帛文獻〈五行〉箋證》，北京：中華書局，2005年，第19頁。同時，魏啟鵬對帛書《五行》的《說》部的“樂而後有德”以及“樂者和”也均讀作禮樂之樂。可作參考。第93、121頁。

③ 除魏啟鵬外，郭梨華也將“樂而後有德”的“樂”讀作“禮樂”之樂。郭說：“樂”在此指禮樂之“樂”，同時也兼具有欣然喜樂之意。見郭著：《出土文獻與先秦儒道哲學》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2008年，第236頁。郭言甚是。此從之。

④ 關於這方面的討論，有興趣的朋友可以看 Li Chenyang, "Zhongyong as Grand Harmony—An Alternative Reading to Ames and Hall's Focusing the Familiar," *Dao: Journal of Comparative Philosophy* (3.2) 2004: 173-188.

三

和諧的思維模式是中國古代思想家的主要思維模式。通過對中西比較哲學研究，郝大衛與安樂哲發現了中西思維模式的不同。按照他們的說法，西方思想的基本模式是理性的、邏輯的(rational and logical)模式，而中國的思維模式主要是“美學”(aesthetic)。①前者是綫性的，抽象的，後者則是整全性的，具體的。美國社會心理學家理查德·尼斯伯特在研究中也發現了類似的差別。②這當然不是指中西方人的人種差別，而是文化差別。儘管學界對這些學者的研究有不同看法，對它們的可信度和適用性存在疑問，但是我覺得他們的研究至少反映了中國傳統思想的一個重要特色，即“陰與陽”的思維模式的特色。按照這種模式，不同的事物或者力量之間存在著一種互補、互利，又互相制衡的關係。後認識論的角度看，不同事物之間存在互相詮釋、互相說明的關係。在“陰與陽”的模式裏，重要的問題不是哪個好、哪個壞，而是它們之間能不能保持平衡與協調。這跟西方通行的“好”(good)與“壞”(evil)絕對相對立的模式有著根本的區別。把這種“陰與陽”的思維模式推廣應用到世間衆多事物之中去，就是我們這裏說的“和諧”的思維模式。和諧是整全性的。跟邏輯的綫狀性相比，它更像是網狀的。綫狀性的、邏輯的思維的一個主要特點，是其基礎性的(foundationalist)、循序漸進式的方式。在整全性的、網狀的結構中，各個部份互補而互制。從認識論方面說，各個部份互相彰顯而又互相詮釋。把這種認識方式用到對各種德性的梳理認識中，就會更注重各種德性之間的互相彰顯而又互相詮釋的功能，而不那麼強調它們之間可能具有的基礎性的關係，孰先孰後、孰主孰次的關係。

理解了德性之和諧的意義之後，我們就可以更好地理解《五行》中的一些似乎難解的問題。許多學者(陳來和李存山等)已經指出了帛書《五行》與竹簡《五行》的不一致的地方。③當然，造成這些不一致的原因可能有多種。原作者意見不同，或者抄寫錯誤，都有可能。但是，我們能不能找到一種更好的解釋辦法呢？我認爲，從德性和諧的角度看，有些問題可能有更圓滿的解決。比如，帛書《五行》曰：

見而知之，智也。知(智)而(安)之，仁也。安而行之，義也。行而敬之，禮也。仁義，禮智之所由生也。按照字面的順序，見而知之方有智，知而安之方有仁，安而行之方有義，行而敬之方有禮。也就是說，仁以智爲前提，義以仁爲前提，禮以義爲前提。所謂仁以智爲前提即“不智不仁”。《說》部解釋道：“不知所愛則何愛？言仁之乘知而行之。”如此，爲什麼又會接下來說“仁義，禮智之所由生也”？我認爲，一個可行的解釋可以在和諧的思維模式裏找到答案。從“和”的角度看問題，我們不應該對以上各德性之間的關係做簡單的綫性的、孰先孰後的解釋。而是各種德性互爲因果，互相制約，又互相提携、彰顯。從一方面看，甲以乙爲前提，爲支點；從另一個角度看，則是乙以甲爲前提，爲支點。對“仁義，禮智之所由生也”，帛書《說》部解釋如下：

言禮智生于仁義也。四行之所和。言和仁義也。和則同。和者，有猶五聲之和也。同者口約也，與心若一也。言舍夫四也，而四者同于善心也。同，善之至也。

也就是說，我們應該從“四行之所和”的角度理解“禮智生于仁義”。“所生”的意思在這裏最多是“助生”，而非“產生”。在“助生”的意義上看，這裏有“和”(動詞)仁義的意思。所謂“和”猶如五聲之和。五聲之音有其順序。五聲之“和”則沒有在優先性或者滯後性意義上的順序。從“和”的角度看，各種德性同屬一個聯繫體，即“和則同”，即“與心若一”。所以，“禮智生于仁義”並不是說先有了仁義，然後再從二者生出了禮智。而是說禮智“和”(作動詞)仁義，“言舍夫四也^④，而四者同于善心也。同，善之至也”。

在這種意義上理解，帛書《五行》所言“禮智生于仁義”跟所言“禮樂之生于仁義”並不矛盾。帛書《五行》所

① David Hall and Roger Ames, *Thinking Through Confucius*. State University New York Press, 1987.131-138.

③ 李存山：《〈郭店竹簡與思孟學派〉覆議》，《儒家文化研究》第一輯，北京：三聯出版社，第56-71頁。

④ 《說文》：“市居曰舍。”此宜作安置解。

言“仁義，禮智之所由生也”跟竹簡《五行》所言“聖，知禮樂之所由生也”，以及“仁，義禮所由生也”也不矛盾。按照和諧的思維方式看，通過“助生”的方式，不同事物可以“互生”、“互長”。像在五聲之和中一樣，甲音在子時配合乙音，乙音也可以在丑時配合甲音。只有這樣，纔能有變化無端、輝煌宜人的音樂。

又如，竹簡《五行》中有“和則樂，樂則有德”。帛書《五行》的《經》曰：“□□□□□□□□□□□□□□則樂，樂則有德。”這裏“則樂”與前面的“安而敬之，禮也”之間脫落十五字。而這恰恰跟竹簡《五行》此處的“聖，知禮樂之所由生也，五行之和也。和”十五字吻合。所以，我們有理由認爲帛書《五行》的《經》部也是說“和則樂，樂則有德”。如此，則跟《說》部結尾所言“樂也者和，和者德也”不一致。但是，如果我們按照本文所推崇的和諧的思維方式，此處的矛盾就會迎刃而解。因爲“和”與“樂”之間不是單一的綫性邏輯的關係，而是互釋互彰顯的關係。所以，我們可以完全沒有問題地說，和則樂，樂則和。

又如，竹簡《五行》中的“不仁不智”一般讀作“不仁又不智”。二者爲並列關係。魏啓鵬先生疑此句“當屬緊縮複句，言人若不仁則不智也”。⑤把二者做因果關係處理。若此，則與文中下面的“不智不仁”相反。應該說，根據上下文，“不仁不智”讀作“不仁又不智”比“不仁則不智”更順當一些。但是，即使按照魏先生的讀法，從和諧的、本文互釋的角度來看，這兩句也不矛盾。“仁”與“智”之間不是單一綫性的從屬關係，而是互爲推動、互相彰顯的關係。

如果我們瞭解了以和諧的關係來理解各種德性之間的關係，把這種思維方式推廣出去，我們也可以解答一些與其他概念的關係相聯繫的問題。比如，學界對竹簡《五行》經6“三思三形”的論述也有不同解釋。經6曰：

仁之思也清，清則識，識則安，安則溫，溫則悅，悅則威，威則親，親則愛，愛則五色，五色則形，形則仁。

智之思也長，長則得，得則不忘，不忘則明，明則見賢人，見賢人則五色，五色則形，形則智。

聖之思也輕，輕則形，形則不忘，不忘則聰，聰則聞君子道，聞君子道則五音，五音則形，形則聖。

這裏，每一段分別以“仁”、“智”及“聖”開始，又以這三個字結束。那麼，在每一段裏，開頭的概念跟結尾的概念是什麼關係呢？在研究簡帛卓有成就的龐朴先生把“仁之思”解釋成“求仁之思”。他說：

所謂“仁之思”，說的是求仁之思，是使天道仁成形于內之思；智之思、聖之思亦然。⑥

龐先生這樣的解釋似乎跟上文的“不仁，思不能清”相矛盾。首先，如果“仁之思”是指求仁之思，那麼，與其相對應的“不仁，思不能清”應該指“不求仁之思(不能清)”。而“不求仁之思(不能清)”很費解。龐先生解釋說：

所謂的“不仁，思不能清”，其直叙式的句子無非是：必先有求仁之憂(或求仁之志)，然後始能有求仁之清思(即求仁之智)。

這種解釋說服力不大。只是把問題變了一個形式，並沒有解決問題。其次，至少從字面上看，把“仁之思”與“不仁之思”解讀爲“仁人之思”與“不仁(的)人之思”似乎更順當一些。⑦

跟龐先生相比，陳來和梁濤的讀法似乎更接近原文。他們二人都把“仁之思”裏的“仁”讀爲德性之仁，從而把“仁之思”讀作有仁之德性的人之思，而非“求仁之思”。而且，他們都把經6讀作描述一個“仁”由內向外“形”

① 魏啓鵬：《簡帛文獻(五行)箋證》，第9頁。

② 龐樸：《〈五行〉補注》。http://www.china-review.com/sao.asp?id=4218

③ 在《竹帛〈五行〉篇校注及研究》(臺北萬卷樓圖書有限公司，2000年)一書中，龐朴先生對所謂“三思三形”作了進一步的討論。他說：“這一套辦法和過程，看起來似不清醒，且不無神秘之處。其實真正‘神秘’還不在此，而在如何去做到這裏提出的第一步，即如何使得思精、思長和思輕。”(該書第161頁)龐先生把這一段與另一段相比較。他引用《經5》：“不仁，思不能精；不智，思不能長……不聖，思不能輕。”然後他分析說：“一處說思精則仁，一處說仁則思清；聖智亦然。這種循環論證的做法，不僅是邏輯上的悖論，也使人陷入神秘的氣氛。只是這個悖論，唯有從思辨理性看來纔是存在的；對於已是建立行爲特色、習慣于天人合一知行合一的古代中國學者來說，這種互爲因果、不可窮詰的關係，正如天在人心、人爲天心一樣，使本來如此，十分自然的。”(同上，第161-162頁)龐先生進一步解釋說：“思精則仁，是從人之得道方面說的；仁則思清，是從道之成德方面說的；這是同一的兩個過程。既然同一，自然是互爲前提的。于是，這個似乎神秘的倒成了真正辯證的，這是我們不應忽視之處。”(同上，第162頁)我這裏表達的想法，與龐先生這些想法有一致之處。

化的過程。他們的不同之處，是有關前面的“仁”是怎麼來的。梁濤認為：

這裏所表達的乃是仁自我擴充、發展、實現的具體過程。其中，“仁之思”與“形則仁”中的仁雖然都是仁，但具體內容是顯然不同的，前者是仁潛存的、“形于內”的狀態，後者是仁已實現，“形”也即彰顯于外的狀態，而在這一過程中，仁的內容無疑得到充實和豐富……因此，仁、聖、智實際就是由潛存狀態到實現狀態的發展過程，而且只有在它們實現、完成的意義上，纔能真正算是有“德”，否則便是“無德”。^①

按照我對這一段話的理解，前面的“仁”（以及“聖”和“智”，下同）只是生于人心之中的潛在之“端”，後面的“仁”則是實現出來的真正的“德”。從這個角度出發，梁濤說，《五行》裏的這一思想影響到了後來的孟子。

梁濤的解讀把《五行》與孟子聯繫起來，有助於我們從歷史的發展綫索來理解《五行》。但是，梁濤把前一個“仁”解讀孟子式的潛存之“端”，似乎跟《五行》一開始就講的“形于內”不相符。作為潛存之“端”的仁是“無德”的“仁”。處在潛存階段的這種“仁”應該既不是“形”成的，也不是沒有“形”。但是，《五行》明確講“形于內”。這樣的“仁”似乎更像是“形于內”的“德性”，即“形入內”的“德”。

在陳來看來，仁形于內，是指“仁”內化為德性。他說：

竹簡《五行》所強調的是，人不僅要在行為上符合仁義禮智聖，更要使仁義禮智聖成為自己的內在的德性，這樣的人纔是真正的君子。所以，竹簡《五行》的開篇主題是對於“德”的內在性的強調，其注意力主要不在道德行為，而在道德德性。行為是外在的，德性是內在的，只有具有了內在的德性，道德行為纔有穩定的基礎和保障。所以，德一定要和內心有關，否則只是行為而已……由此可見，所謂“五行”，在直接意義上就是指仁、義、禮、智、聖五種德行。德行的內在化是《五行》篇的主題。^②

“德行的內在化”是說在履行道德行為的基礎上，外在的行為轉化為內在的德性。只有在具有了內在的德性之後，人纔是君子，即道德之人。

陳來認為，從“仁之思也精”到“形則仁”，這是一個內在德性外發的過程。在這個意義上，陳來的理解與梁濤相似。所不同的是，在陳來看來，“仁之思”的“仁”已經不是潛存的“無德”的“仁”，而是通過道德教化而成就出來的“德性”。我認為陳來的解讀似乎更加符合《五行》篇的本文。但是，陳來並沒有明確解釋是什麼在“思”。他說：“仁、智、聖各自代表一種思的類型或屬性，這裏的思並不是單純的思考，而包括內心的種種活動狀態和活動趨向。”（同上）這裏所謂的“內心的種種活動狀態和活動趨勢”無疑是指人的內心的種種活動狀態和趨勢。如此而言，所謂“仁之思”應該是指“仁者之思”，“不仁之思”應該是指“不仁者之思”纔對。“仁”本身不能“思”。具有“仁”之德性的人則可以“思”。同樣的理解也適用於“智之思”與“聖之思”。

按照這樣的理解，“仁之思”既不是“求仁之思”，也不是作為潛存之“端”的仁之思，甚至也不是作為德性的“仁”所“思”。而是具有“仁”之德性的君子所“思”。“三思三形”的上下文講“君子”和“賢人”，或許就跟這一點有關。

如果把“仁之思”理解為“仁者之思”，該如何理解“形則仁”呢？難道“仁者”本身就沒有“形”嗎？如果已經有“形”了，為什麼還要經過一系列的過程來實現“仁之形”呢？其實，這是一個從單一的綫性邏輯的角度看纔有的問題。從和諧的思維方式看，則根本不成問題。在和諧的認知模式裏，不同的、彼此聯繫的因素可以互為因果，互相詮釋。比如，好人做好事。如果問，是因為他是好人，所以纔總做好事，還是他總做好事纔成為好人？我們可以說，他是好人，所以總做好事。也可以說，他總做好事，所以是好人。同樣道理，仁之德“形于外”則仁，同時也可以說，仁之行“形于內”則仁。一方面，仁者則愛人。另一方面，克己復禮則為仁。從和諧的思維方式來看，兩者都說得通。

（作者單位：新加坡南洋理工大學哲學系）

① 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，北京：中國人民大學出版社，2008年，196頁。

② 陳來：《竹簡〈五行〉篇與子思思想研究》。