

第三章 孟子後學對身心關係的看法

——以馬王堆漢墓帛書《五行篇》為中心

目 次

- 一、前 言
- 二、心與身的分野及其統一
 - (一)「心」的特質
 - (二)「中心」與「外心」的對比
- 三、「思」與「慎獨」：孟子學中工夫論的新開展
 - (一)「思」的工夫及其對象
 - (二)「慎獨」及其思想史意義
- 四、結 語

一、前 言

我們在分析孟子的「聯繫性思維方式」時，曾經指出，在孟子的思想系統中，人的「身」與「心」之間具有強烈的聯繫性。「身」與「心」交互作用，兩者絕不斷為兩極。關於這個論點，我們在第二章（尤其是第二章第四節討論「踐形」說）的論述中，已經提出了詳細的說明。孟子這一套身心一如的思想，到了孟子後學的作品中，獲得充分的發揮。這些作品就是馬王堆漢墓所出土的《五行篇》。我們先從這一批材料的性質及其在孟學思想史研究上的重要性說起。

1973年12月，湖南長沙馬王堆3號漢墓出土的帛書^①，其中《老子》甲本卷後附錄之古佚書之1及4，據推定是孟子後學的作品。這批佚書共抄181行，分17段，約5400字，原無標題。龐樸曾推定這批佚書應抄寫於秦亡（公元前107年）之後，漢高祖劉邦卒年（公元前195年）之前^②。龐樸加以整理校注後，訂名為《五行篇》，他認為這批佚書是「『孟氏之儒』或『樂正氏之儒』的作品，也許竟是趙岐刪掉了的《孟子外書》四篇中的某一篇^③。」烏森哲男進一步研究這批佚書，發現《五行篇》論述內容多與《荀子》互通，因此斷定《五行篇》應成書於荀子遊齊之後，《中庸》成立之前^④。

帛書《五行篇》的撰寫年代雖然可能遲到秦亡之後，但是這批佚書很能表現孟子後學思想的發展，可以視為從《孟子》到《荀子》與《中庸》思想之間的一個過渡橋樑。這批佚書在孟子學史研究上，有相當高的史料價值。舉例言之，《荀子·非十二子篇》曾痛斥子思孟軻「略法先王而不知其統，猶然材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行。」荀子（公元前？～238年）所指斥的思孟「五行」說指何而言，自唐代楊倞以降，千餘年來，學者聚訟紛紜，索解無由，諸說雜陳，頗有治絲愈棼之感。龐樸則根據佚書《五行篇》的材料，正確地指出荀子所痛斥的所謂「思孟五行說」是指仁、義、禮、智、聖等五種德行而言，解決了纏訟近二千年的「思孟五行說」問題^⑤。除此之外，

-
- ① 關於這批帛書內容的綜合性介紹，參考：韓中民，〈長沙馬王堆漢墓帛書概述〉，《文物》，1979年第9期，收入：湖南省博物館，《馬王堆漢墓研究》，（長沙：湖南人民出版社，1981），頁71-78。
- ② 龐樸，〈馬王堆帛書解開了思孟五行說古謎〉，原刊於《文物》，1977年第10期，後收入：龐樸，《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980，以下簡稱爲《五行篇》，頁8。
- ③ 《五行篇》，頁22。
- ④ 烏森哲男，〈馬王堆出土儒家古佚書考〉，《東方學》第56輯（1978），頁17-36，尤其是頁19-21。
- ⑤ 龐樸，〈馬王堆帛書解開了思孟五行古謎〉及〈思孟五行新考〉，皆收入：《五行篇》，頁1-22、頁71-78。龐樸最近的一篇短文持論與前二篇完全一致。參看：龐樸，〈帛書《五行篇》研究〉，《Transactions of the Conference of International Orientalists in Japan》，no. 33（1988），pp. 79-85。龐樸的新說提出之後，各方景從，咸以爲係發二千年來未發之覆。但是亦有少數學者持反對意見，李耀仙認爲，「思孟五行說」是指「仁、義、禮、智、誠」等五種德行，與帛書內容不合，帛書是孟子後學的解釋，並非孟子本人的思想。（李耀仙，

《五行篇》的材料對於分析孟子後學思想中的心身關係也有一定的價值。我在本書第二章〈孟子思想中的生命觀〉的論述中^⑥，已經指出孟子思想中人的本

〈子思孟子五行說考辨〉，《抖擻》第45期，1981）趙光賢則認為，「帛書所說不是抄襲孟子書，而是漢儒的新說」（趙光賢，〈新五行說商榷〉，《文史》第14期，1982年7月，頁341-346，引文見頁345），因此，帛書《五行篇》所說的並不是「思孟五行說」的內容。這兩種說法都有待商榷，不能獲得帛書內容的支持，趙光賢之說尤無法成立。近年來，論述「思孟五行說」問題的學者如影山輝國（影山輝國，〈思孟五行說——その多様な解釋と龐樸說〉，《東京大學教養學部・人文科學紀要》，第81輯〔1985〕）、淺野裕一（淺野裕一，〈帛書「五行篇」の思想史的位置——儒家による天への接近——〉，《鳥根大學教育部紀要》〔人文・社會科學〕，第19卷〔1985年12月〕，頁1-55）、魏啟鵬（魏啟鵬，〈思孟五行說的再思考〉，《四川大學學報·哲社版》，成都，1988年4月，頁82-87）等人，都接受龐樸的學說。我最近撰有專文探討「思孟五行說」的一個問題：何以荀子申斥「思孟五行說」（仁義禮智聖）為「甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解」？我的基本看法是：荀子之所以痛斥思孟的「五行說」中，所強調的「道」的內在化這個基本概念，與荀學所重視的「道」的客體化有本質上的差異。先秦儒家都對「道」有無限嚮往，孔子欣賞夕死於朝聞，顏子嘆欲從而未由，孟子以「誠」為「天道」與「人道」之中介物，《五行篇》更以「聖」指「天道」，荀子亦屢言以「心」知「道」，認為「道」之性質「體常而盡變，一隅不足以舉之」（《荀子·解蔽》）。但是，荀子毋寧更關心「道」在「世界」的展現問題。誠如他所說：「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也」（《荀子·儒效》）所以，從荀子立場來看，「思孟五行說」的「道」忽略「道」與「世界」的連繫，未能正視人在成德過程中，所必然涉及的種種社會政治現實問題，所以他直斥之為「僻遠而無類」，實在有他自己的哲學立場。第二個理由是思孟的「心」的內涵與荀學歧出甚大。思孟的「心」具有「自我立法」的能力，是價值意識的創發者，而且這種特質更有其超越性的根據。在思孟系統中，天道觀與心性論構成一個「存在的大鏈鎖」。但是，荀子的「統類之心」則以建立社會政治之禮法制度為其歸趨。荀子較少談「心」的存有論或宇宙論根據，他所強調的是「心」對於「有可知可能之理」的文采教化的知解，而達到「大清明」的狀況。從這個立場來看「思孟五行說」，荀子之所以斥責思孟「幽隱而無說」、「閉約而無解」，已可推而知之矣。中國遠古以降的「連繫性宇宙觀」，在戰國季世文采教化日益隆盛之後，面對了來自荀子的強烈批判。從思想史立場來看，「思孟五行說」繼承古代中國的「連繫性的宇宙觀」，代表古學的延續，荀子說思孟「案往舊」，可謂得其情實。相對而言，荀子對這個悠久的宇宙觀的挑戰，所提出來的種種學說，才是名符其實的「造說」，在思想史創新的成份遠多於守舊。關於這個問題的詳細論證，參考：黃俊傑，〈荀子非孟的思想史背景——論〈思孟五行說〉的思想內涵〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》，第15期（1990年），頁21-38。

⑥ 參看本書〈論述篇〉第二章，〈孟子思想中的生命觀〉；島森哲男對先秦儒家的生命哲學亦有詳細討論，參考：島森哲男，〈原始儒教における自己と倫理〉《集刊東洋學》，36，（1976），頁43-58。

質，有其整體性與複雜性。人不僅僅是社會人或政治人，也不僅僅是生物人，人是整體的人。而且，更重要的是，人更有其超越性。人透過存心養氣的工夫，不但可以「踐形」，以道德生命轉化自然生命，而且可以從「有限」躍入「無限」，進入孟子所說的「上下與天地同流」的境界。孟子思想中的人，表現了自然秩序與人文秩序之間的連續性，道德心與生理結構之間的連續性，以及宇宙的無限性（所謂「天命」）與經驗世界的有限性之間的連續性。這三個不同意義的「連續性」，都在不同程度之內出現在帛書《五行篇》之中。作為孟子後學的《五行篇》作者，對孟子的「心」的概念加以拓深，就其強調「意向性」(intentionality)而言，實可視為孟子心學的深刻化。《五行篇》更進一步將心與身的關係作深入的討論，使孟子的「大體小體」說及「踐形」理論，獲得更細緻的發展。而且，《五行篇》也對孟子的工夫論尤其是「慎獨」及「思」這兩個中心概念，提出新的解釋，很具有思想史的意義。

《五行篇》中對於心身關係的看法之所以值得我們重視，除了它因為在孟學思想上的意義之外，也因為這個問題的研究，可以為近年來學界對於儒家「心」學的研究增添一個新的面向。近年來，儒學傳統（特別是宋明儒學）中的心學傳統，頗受學界的重視，牟宗三^⑦、唐君毅^⑧、狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)^⑨及溝口雄三^⑩等人，對於儒家心學傳統都有專著討論。但時賢論著，均以宋明儒學為中心，且多即「心」言「心」，發揮宋明儒家心學傳統的複雜性與活潑性，較少就「心」與「身」之關係特加申論，尤少追溯其古代思

⑦ 牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1968，1973），共三冊；及《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979）。

⑧ 唐君毅，《中國哲學原論——原性篇》（香港：新亞研究所，1968）。

⑨ Wm. Theodore de Bary, *The Liberal Tradition in China* (New York and Hong Kong: The Chinese University Press and Columbia University Press, 1983), 此書中譯本：狄百瑞著，李弘祺譯，《中國的自由傳統》（臺北：聯經出版事業公司，1983）。

Wm. Theodore de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Mind of Learning of the Mind-and-Heart* (New York: Columbia University Press, 1981).

Wm. Theodore de Bary, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1989).

⑩ 溝口雄三，〈中國の「心」〉，《文學》，56卷，6號（1988年6月），頁226-245。

想淵源。本章的目的，就是想以馬王堆漢墓帛書《五行篇》為基本史料，探討儒家心學傳統在戰國末期至秦代的展現，並特別以孟子後學的思想作為具體例證，說明身心不二、內外一如是古代儒家修養工夫論的重要命題，這是我們論述儒家心學傳統應加重視的一個方向。

二、心與身的分野及其統一

我們對於《五行篇》中的心身觀的探討，可以從〈經22〉及〈說〉開始，這一段文字如下^①：

〈經22〉耳目鼻口手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不〔唯，心曰諾，莫〕敢不〔諾。心〕曰進，莫敢不進。心曰淺，莫敢不淺。〈說〉「耳目鼻口手足六者，心之役也」。耳目也者，說（悅）聲色者也；鼻口者，說（悅）犖（臭）味者也；手足者，說（悅）徹（佚）餘（愉）者也。〔心〕也者，說（悅）仁義者也；之（此）數體（體）者皆有說（悅）也；而六者為心役，何〔也〕？曰：心貴也。有天下之美聲色目（置）此，不義，則不聽弗視也。有天下之美犖（臭）味〔置此〕，不義，則弗求弗食也。居而不問尊長者，不義，則弗為之矣。何〔也〕？曰：幾不〔勝□，小〕，不生大，賤不勝貴也才（哉）！故曰心之役也。耳目鼻口手足六者，人□□，體（體）之小者也。心，人□□，人體（體）之大者也，故曰君也」。

從表面上看，這一段文字中的心身觀是基於一種類似二元論的立場，把「心」和「身」視為不可互相化約，也不可再加細分的兩個獨立領域。但更深入一層看，《五行篇》卻要求身與心走向統一。由心身的二元對立走向統一，最可能的一種途徑就是以心攝身。所謂「以心攝身」，就是認知為生物意義的「身」

① 《五行篇》，頁61。

有其局限性，有待於德性意義的「心」的統御與轉化，因而致力於以理制情，促使原始生命理性化，使感官世界受思維世界的統率，從而建立人的主體性；後者則將人性等同於自然性，特重感官世界的優先性。大抵中國思想家特別是孔孟一系，所採取的就是這種途徑。儒家一貫的通義在於強調人文世界對自然世界的優先性，孔孟均充滿「人文化成」的精神，孟子的養氣說，就是要求將原始生命理性化。這種人文精神在《五行篇》中也為孟子後學所繼承並發揚光大，而提出「耳目鼻口手足六者，心之役也」的命題。但是，我們必須進一步指出的是：我們在這裏所說的孔孟所持的「心」對「身」的優先性，基本上是在工夫論的層次來說的。作為現象層次的存在而言的「心」與「身」，儒家均賦予同樣的重視，認為兩者互相涵攝。

（一）「心」的特質

從認識論立場上，認知「心」與「耳目鼻口手足」二分這項事實，再進而在倫理學立場上實踐以「心」攝「身」這項要求，就必須涉及以下兩項理論問題的探討：

（一）「心」何以能够支配「身」（即「耳目鼻口手足六者」）？

（二）「心」如何支配「身」？

我們以《五行篇》為中心，依序分析孟子後學對這兩個問題的看法及其在思想史上的意義。

第一個問題在本質上蘊涵著另一個問題：「心」具有何種特質？在理論上，必須先對這個問題有所交代，才能解答「心」何以能支配「身」的問題。上引《五行篇》〈經22〉：「心也者，說仁義者」，明白指出「心」具有進行價值判斷的能力。但何以《五行篇》作者確認「心」具有這種能力？這是因為「心」是一切價值意識的根源，《五行篇》〈經1〉云¹²：

〔仁形于內，〕胃（謂）之德之行；不刑（形）于〔內，謂之行。義形

¹² 《五行篇》，頁25。

于內，謂之德之行；不形于內，謂之行。智〕刑（形）于內，胃（謂）之德之行；不刑（形）于內，胃（謂）〔之〕行。禮刑（形）于內，胃（謂）之德之行；不刑（形）于內，胃（謂）之行。聖刑（形）于內，〔謂之德之行；不形于內，謂〕之行。德之行，五和胃（謂）之德；四行和，胃（謂）之善。善，人道也；德，天道也。

以上這一段文字中，有幾點值得提出來討論：第一，《五行篇》作者認為，仁義禮智聖等五種美德皆在人的心中（所謂「形于內」），稱為「德之行」；其表現在外在行為者，則稱為「行」。以內外分「德」、「行」，古籍有之，龐樸注引《周禮·地官·師氏》「以三德教國子」鄭玄注云：「德行，內外之稱：在內為德，施之為行。」即為一例。《五行篇》的作者認為，凡是能具足這五種美德於心中，並加以實踐的，就是完美的人格。〈經3〉云：「五行皆刑（形）于闕（厥）內，時行之，胃（謂）之君子¹⁵。」誠如島森哲男所說，《五行篇》中所謂的「形於內」、「不形於內」等文句中的「內」，即是指「中心之知」、「中心之聖」而言¹⁶。換言之，「內」即指「心」，《五行篇》作者認為仁義禮智聖五行皆源於內心。孟子後學這種價值內在論，當然是淵源於孔孟。孔子肯定為仁由己：「我欲仁，斯仁至矣」（《論語·述而》），孟子明言：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」（《孟子·告子上》）「君子所性，仁義禮智根於心」（《孟子·告子下》）。《五行篇》〈經1〉所展現的價值內在論，實即孔孟思想的進一步發揮。

第二，《五行篇》作者指出，仁義禮智等四行達到圓滿的境界，稱為「善」，屬於「人道」；仁義禮智聖等五行，都達到圓滿的境界，則稱為「德」，屬於「天道」。但值得注意的是，「人道」與「天道」並不斷為兩極，兩界是可以互相溝通的。溝通天人二界的人物，《五行篇》作者稱為「有德者」或「聖人」：

¹⁵ 《五行篇》，頁25。

¹⁶ 島森哲男，前引文，頁23。

〈經9〉金聲而玉振之，有德者也。金聲，善也；玉振，聖也。善，人道也；德，天道也。唯有德者然後能金聲而玉振之¹⁵。

〈經18〉聞君子道，惇（聰）也。聞而知之，聖也；聖人知天道。知而行之，聖（義）也¹⁶。

〈經9〉及〈說〉這一段文字，明顯地脫胎於《孟子·萬章下》：「集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振也者，終條理也；始條理者，智之事也，終條理者，聖之事也。」《五行篇》〈經18〉所說：「聖人知天道」，是與孟子思想中的生命觀一脈相承的。孟子認為人的本質展現一種宇宙的無限性與經驗世界之間的有限性之間的連續，一個人的修養（「存心」、「養氣」）達到一定的高度，就可以與宇宙大化流行同步而動，「盡其心者，知其性矣。知其性，則知天矣」（《孟子·盡心上》），打通天人二界的藩籬。而天人溝通之所以可能，乃是因為在《五行篇》作者看來，宇宙就是一個道德性的宇宙（〈經1〉：「德，天道也」）。因此，作為道德價值自覺之根源的「心」，乃與以道德為本質的宇宙具有互動的基礎。

在上文中所提出的這兩點中，最具關鍵性的是「形於內」這個概念。龐樸曾指出「形於內」含有兩層意義。「一是從人心方面說。形於內意味著人對道的體現或理解也就是對道有了得——德；再是從人性方面說。形於內意味著人性為天之所命或顯現。……這樣的心、性兩個方面。都是天道之所形。只是一個著眼於人之於天。一個著眼於天之於人。一個是主觀——客觀。一個是客體——主體而已¹⁷。」龐樸的說法，雖富新意。但仍有進一步推敲的餘地。我們深入一層加以分析。就可以發現：所謂「形於內」具有二個不同層次的豐富內涵：

¹⁵ 《五行篇》，頁24。

¹⁶ 《五行篇》，頁49。

¹⁷ 龐樸，〈《五行篇》評述〉，《文史哲》（山東大學），1988年第1期，頁3-14，引文見頁5。

第一個層次是：仁義禮智聖諸德之「形於內」，指其形於本性之內，雖與孟子四端之說近似，但《五行篇》則強調道德實踐之意識化，而超越「小體」的局限性。

第二個層次是：《五行篇》所論述諸德之形成過程，歸結於「天」（所謂「德。天道也」）。德（指仁、義、禮、智、聖）雖「形於內」，卻與「天道」相契相感。意味著倫理學與形上學的持續。

關於「形於內」一語之涵意。我在本書附錄二之專文中，有進一步的分析，有興趣的讀者請參閱。這裏我不再細論，以免行文過於枝蔓。

（二）「中心」與「外心」的對比

《五行篇》中關於「心」的概念。還有一點值得我們加以注意：《五行篇》作者將「心」再加細分為「中心」與「外心」。前者所產生的是「義氣」。後者所產生的則是「禮氣」。前者基本上屬於主體性範疇。後者則具有社會性的色彩。我們先看幾條材料。再進行討論：

- (1) 〈經11〉〔不直不泄，不泄〕，不果，不果不簡，不簡不行，不行不義。〈說〉「不直不泄（泄）」，直也者，直其中心也，義氣也。直而後能泄（泄）。泄（泄）義（也）者，終之者也；弗受于眾人，受之孟賁，未泄（泄）也¹⁸。
- (2) 〈經12〉不袁（遠）不敬，不敬不嚴，不嚴不尊，不尊不〔恭，不恭不禮〕。〈說〉：「不袁（遠）不敬」，袁（遠）心也者，禮氣也。質近者□弗能□□□□□敬，不袁（遠）者，動敬心，作敬心者也。左靡（靡）而右食之，未得敬□□□¹⁹。
- (3) 〈經14〉顏色容〔貌黜黜〕也，以其中心與人交，說（悅）也，〔乃〕說（悅）焉。遷于兄弟，戚也。〔戚而〕信之，親〔也。親

¹⁸ 《五行篇》，頁 36-37。

¹⁹ 《五行篇》，頁38。

而篤之」，愛也。愛父，其絲（殺）愛人，仁也²⁰。

- (4) 〈經16〉以其外心與人交，袁（遠）也。袁（遠）而裝（莊）之，敬也。敬而不解（懈），嚴〔也〕。嚴而威之，奠（尊）也。〔尊〕而不驕，共（恭）也。共（恭）而博交，禮也。

〈說〉：「以其外心與人交，袁（遠）也」。外心者，非有它心也。同之（此）心也，而有胃（謂）外心也，而有胃（謂）中心。中心〔者，其眉〕謨（嫻）然者；外心者也，其眉（眉）灑（廓）然者也，言之（此）心交袁（遠）者也²¹。

在以上第(1)、(2)、(3)三種材料中的「中心」，是指宜其在我者。從「心」的自主性(autonomy)與「自發性」(spontaneity)觀察。這個意義下的「心」。近於孟子所說的「人皆有不忍人之心」（《孟子·公孫丑上》）或「不動心」之「心」²²。這種「心」與「理」同步互動。可以說「心即理」²³。孟子在先秦思想史上的重大貢獻之一，乃在於彰顯人的內在德性，肯定人心具有「自我立法」(self-legislation)的功能。劉殿爵曾認為，孟子以「心」的「自我立法」取代西周以來的「天命」之說²⁴。這種說法固有所見，但「取代」之說稍有罅礙。孟子所強調的人心的「自我立法」功能。在結構上實與天道構成動態的連續性，這正是孟子「聯繫性思維方式」的一種具體展現。在孟子思想中，人的自主性實與天道的普遍性，互相貫通。因此，就這一項特質來說，所謂「盡心」就是瞭解自己，進而超越自己，以上達宇宙的實體。《五行篇》作者所提出的「中心」的概念，正是繼承孟子的心學而出來的。這種「心」之作為價值意識的來源，有其普遍必然性，因此，《五行篇》的作者可以宣稱：「以其中

²⁰ 《五行篇》，頁41。

²¹ 《五行篇》，頁45-46。

²² 另詳：本書〈集釋篇〉第二篇，〈孟子知言養氣章集釋新詮〉。

²³ 參考：牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁31。

²⁴ 關於這一點的討論，參考：D. C. Lau（劉殿爵），“Theories of Human Nature in Mencius and Shyuntzy,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 15 (1953), pp. 541-565, esp. p. 551.

心與人交，說（悅）也，〔乃〕說（悅）焉，」（上引材料（3））。另一方面，《五行篇》所謂的「外心」，是指社會習俗或禮儀傳統制約下，已經受到矯治了的「心」（略近於經過荀子所謂「禮義師法之化」以後的「心」），《禮記·禮器》所說的：「禮之以多為貴者，以其外心者也」中的「外心」與《五行篇》的「外心」同義。而因為社會習俗或禮儀傳統，均有其時間或空間上的特殊性，因此，這種社會化了的「心」就不具有普遍必然性。《五行篇》說：「以其外心與人交，衰（遠）也」（上引材料（4）），就可以從這個角度加以理解。

討論至此，我想特別指出的是，《五行篇》的作者所區分的「中心」與「外心」，並不是以空間上的概念來區分內外。《五行篇》說：「外心者，非有它心也。同之（此）心也」（上引材料（4））。我們用現代語彙來說，《五行篇》中的「中心」與「外心」的區別關鍵在於人的「意向性」（intentionality）之內省或外鑠。從這一點細微但很重要的區分，我們看到了孟子後學繼承孟子的心學，但又加以複雜化，而提出「中心」、「外心」的分野。關於「心」的觀念在中國古代思想上的複雜化，我們也可以在《管子》書上看到。《管子·內業》：「心以藏心，心之中又有心焉。」就是一個例子。《管子·內業》中的「心」也極具廣度與深度，第一個「心」字是指人體五官之心而言，是具體之物；第二個「心」字則是指充塞於宇宙間而具有普遍性的崇高之心，恆處於虛靜之狀態²⁵。經由這種「心」的實踐，私人性質的主觀性的心的活動，就取得了公共的客觀性。因此，雖然同樣是對「心」概念的複雜化，但孟子及其後學所強調的是「意向性」的來源問題，但《管子》作者側重的則

²⁵ 張舜徽認為《管子·心術下》的「心」有二義：一謂人體五官之心；一則以「心」喻「君」，謂君能自治，始能治國。見：張舜徽，〈管子四篇疏證〉，收入：氏著，《周秦道論發微》（臺北：木鐸出版社，1983），頁241；張先生的說法過度強調《管子》書中之「心」之作為空間之物，而忽略「心」之作為「神明」之「舍」的非空間意義，其說有待商榷。關於這個問題，參考：金谷治，〈心中之心——古代心理說開展的一面〉，《中國思想史國際研討會》論文，國立清華大學主辦，臺灣，新竹，1984年12月16日至18日；小野澤精一，〈齊魯の學における氣の概念——《孟子》と《管子》〉，收入：小野澤精一等編，《氣の思想——中國における自然觀と人間觀の展開》（東京：東京大學出版會，1978），頁31~80，尤其是74。

是「意向性」的存在狀態問題，兩者同中有異。

以上的討論，旨在說明：《五行篇》中所呈現的是一個道德的宇宙觀，而仁義禮智聖等五行，都內在於人的心之中。因此，具有道德價值意識的「心」對於不具有道德價值意識的「耳目鼻口手足六者」而言，就具有優先性與重要性，而能支配後者。五行篇的這種論證方式，是繼承孟子的「大體小體」說（《孟子，告子上》）而來的。孟子認為，人不能任天而動，必須以理化情，以志帥氣，他說：「志至焉，氣次焉」（《孟子·公孫丑上》），即應解釋作生命之情意我受德性我之統率²⁶。在孟子系統中，「心」（「大體」）對「身」（小體）具有支配作用。島森哲男認為，孟子僅將「心」「身」二分，並強調「心」對「身」之優先性，並未肯定「心」對「身」之支配地位。島森並進一步認為，《五行篇》所說的「心」對「身」的支配關係，是受到荀子的「心者形之君也，而神明之主也」（《荀子·解蔽》）的影響²⁷。這種看法值得進一步商榷。孟子肯定「心」的優先性主要理由在於：「心」具有價值自覺的能力，而「身」則無。他說「耳目之官不思而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。……」（《孟子·告子上》）即指此而言。具有價值自覺的「心」具有自主性，在這個意義下，「心」先於「身」。因此，孟子所說的「心」對「身」的優先性，必須涵有支配性²⁸。《五行篇》中「心」對「身」的支配性這個看法，正是孟學正統，來自荀子的影響較不明顯。

我們以上的論述，不應被理解為《五行篇》對孟子思想只有繼承而沒有創新。在下一節討論「心如何支配身」這個問題時，我們就可以進一步發現，孟子後學對孟子思想所進行的創新與深化。

²⁶ 參考：勞思光，《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1981），頁173。

²⁷ 參考：島森哲男，〈馬王堆出土儒家古佚書考〉，頁9；島森哲男，〈原始儒教における自己と倫理〉也有類似看法。

²⁸ 我已在本書〈論述篇〉第二章，〈孟子思想中的生命觀〉已作過詳細討論，此處不再贅述。

三、「思」與「慎獨」：孟子學中工夫論的新開展

從身心二分在實踐上要求落實到以心攝身的狀態，就需要某種修養上的工夫論。在孟子思想中，這種工夫論是環繞著「存心」、「養氣」等概念而展開的，並落實到軀體之上而有「踐形」之說，撤除一切內外、主客的藩籬²⁹。但是，孟子後學在《五行篇》中所提出的工夫論，主要集中在兩個概念：一是「思」，一是「慎獨」，對於形體在道德實踐中所扮演的角色與意義，析論不多，由此也部分地反映孟子後學の唯心論思想傾向。《五行篇》中的「思」是從孟子的「大體小體」說中的「耳目之官不思，心之官則思」（《孟子·告子上》）發展而來，但孟子後學在繼承孟子之中，又有創新，這就是以「天」為「思」的對象這一點（下文細論）；《五行篇》中的「慎獨」則是孟子後學的創見，並且與《莊子》以及《禮記·中庸》的「慎獨」觀念內涵不同，很具有思想史上的意義。我們依序分析孟子後學在工夫論上的新發展。

（一）「思」的工夫及其對象

首先，我們先列舉《五行篇》中三條關於「思」的材料：

- （1）〈經4〉善弗為无近，得（德）弗之（志）不成，知（智）弗思不得。思〔不〕晴（精）不察，思不長不得，思不輕不刑（形）。不刑（形）則不安，不安〔則〕不樂，不樂則无德³⁰。

²⁹ 楊儒賓最近對孟子「踐形」之說，曾有深入的討論，他指出：「孟子踐形理論臻乎極境時，它一方面在人的形體上顯現徵兆，使形體化為精神流貫區域；另一方面也使得人身所有的氣全化為純一的浩然之氣，在此浩然之氣中沒有主客內外之分，所以所謂的浩然之氣在內或在外的爭議，即失掉了它理論上的有效性。此際，我們僅知道全宇宙都是由道德走向超道德的宇宙。此際，萬物在我，但物無物義，一切都是聖而不可知之神氣流行中。」（見：楊儒賓，〈論孟子的踐形觀——以持志養氣為中心的工夫論面相〉，《清華學報》，新20卷第1期，1990年6月），此說極精當。

³⁰ 《五行篇》，頁26。

- (2) 〈經 5〉不仁，思不能精（精）；不知（智），思不能長。不仁不知（智）。未見君子，憂心不能□□□□□不能則□能說（悅）。《詩》曰：「未見君子，憂心忡忡（惴惴）。亦既見之，亦既覯（覯）之，我〔心〕則說（悅）。」此〔言〕仁之思也精（精）。〔不仁，思不能〕精（精），〔不聖，思〕不能輕。不仁不聖。……^①
- (3) 〈經 6〉〔仁之思也精，精〕則察，察則安，安則溫，溫則□□□□□〔不〕憂，〔不〕憂則王色，王色則刑（形），刑（形）則仁。知（智）之思也長，長則得，〔得〕則不忘，〔不忘〕則明，明則□□□□□□□則刑（形），刑（形）則知（智）。聖之思也輕，輕則刑（形），刑（形）則不忘，〔不忘〕則息（聰）息（聰）則聞君子道，聞君子道則王言，王言則〔形，形則〕聖。〈說〉「聖之思也輕」，思也者，思天也；輕者尚矣^②。

在孟子後學思想中，五行（仁義禮智聖）皆源於「思」。這種觀點當然是正統的孟學立場，《孟子·告子上》記載孟子與公都子關於「大體小體」的對答，孟子說：「耳目之官不思而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」作為「大體」的「心之官」與作為「小體」的「耳目之官」，最大的差別就是在於「思」的能力之有無。《孟子·告子上》孟子又說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」孟子認為，只要「思」，就可以引發仁義禮智等「四端」的價值自覺，而完成原始生命的理性化工作。

但是，必須在此立即說明的是，孟子所謂的「思」是指實踐理性中的「思」，而不是知解理性中的「思」。「思」是在社會實踐與社會行動中被理解的^③。孟子後學也是實踐理性的脈絡中來講「思」，《五行篇》〈經 4〉：

① 《五行篇》，頁26。

② 《五行篇》，頁27-28。

③ 牟宗三，《圓善論》，頁52，論此意最精當，並參考：龐樸，〈《五行篇》評述〉，頁7。

「善弗爲无近」（上引材料（1））中的「善」，是指〈經1〉中所說的「善，人道也」^④，是指仁義禮智四行和的狀態（〈經1〉：「四行和，胃（謂）之善」），這種人格狀態必須在實踐過程中才能獲得，所謂「善弗爲无近」（〈經4〉），即作如此解釋。從這一點來看，《五行篇》作者確實繼承孔孟在實踐活動中談論思維問題的精神，他們所謂的「思」，並不是純思辯的概念遊戲。更值得一提的是《五行篇》作者在強調實踐的重要性的同時，也強調個別的實踐活動必須建立其統一性^⑤。〈經7·說〉：「『能爲一然後能爲君子』，能爲一者，言能以多〔爲一〕，以多爲一也者，言能以夫〔五〕爲一也^⑥。」從諸般實踐活動的統一性的要求，就很自然地走上「慎獨」這一條思路。

討論至此，就出現一個問題：什麼是「思」的對象呢？《五行篇》〈經6·說〉指出：「思也者，思天也」（上引材料（3））。「天道」才是「思」的終極對象。但「天道」指何而言？我們再看《五行篇》〈經1〉：「德，天道也」，「德之行，五和胃（謂）之德」^⑦，也就是指仁義禮智聖等五行都臻於最完美的狀態。在這裏，我們看到了「人道」與「天道」基本上是一個「連續體」，天人原不相關。在孟子的生命觀中，人文秩序與自然秩序之間有一個「連續性」存在，人也具有超越性^⑧。這些思想都很明顯地保留在孟子後學的思想之中。

「心」這個範疇是整個東亞思想史的共同課題之一。最近日本學人比較中國與日本思想史所見的「心」，嘗指出，兩者最大的差異在於：日本思想史所見的「心」，是「自然的」（おのづから）與「自發的」（みづから）的合一的媒介物^⑨；中國思想史所見的「心」，則具有所謂「宇宙的性格」，是虛

^④ 《五行篇》，頁23。

^⑤ 島森先生最先指出這一點，見：島森哲男，〈馬王堆出土儒家古佚書考〉，頁15；龐樸最近也指出「五行雖由諸元素構成，卻並非雜亂無章，它的存在本是和諧有序的」，見：龐樸，〈《五行篇》詳述〉，頁11。

^⑥ 《五行篇》，頁31。

^⑦ 《五行篇》，頁23。

^⑧ 參考：本書〈論述篇〉第二章，〈孟子思想中的生命觀〉。

^⑨ 相良亨，〈日本の「心」〉。《文學》，56卷6號（1988年6月），頁246-262。

靈、活潑的存在，而且具有本體論的意義。所謂「宇宙的性格」，是指「心」之作爲萬物生意的發用，由此種發用所共通的共生與共感，以及此種共生共感之所以成爲可能的自然理則⁴⁰。這種概括性的論點，雖然不免粗疏甚至武斷，但是中國思想史上的「心」這個範疇，確實具有某種超越性，孟子所說的「知心知性知天」就是這種超越性最好的闡釋。這種「心」的超越性格，也出現於《五行篇》中所提出「心」之「思」，以「天道」爲對象這項主張之中。但是，我們必須注意，孟子及《五行篇》中所謂「天道」並非超絕而與此時此地無涉。相反地，「天道」乃是深植於人心之中的。用現代語彙來說，孟子及《五行篇》中的「天道」實具有所謂「內在超越」的性格⁴¹。

值得注意的是，《五行篇》作者更將這種以「天道」爲對象的「心」之「思」分爲三種不同思想狀況——「精」、「長」、「輕」（見上引材料(3)），認爲這三種不同的思想狀況是分別達到仁、智、聖三種德性的途徑。反過來說，具備這三種德性也正是「思」的獲得這三種思想狀況的保證。〈經5〉云：「不仁，思不能精（精）；不知（智），思不能長。……〔不聖，思〕不能輕。……」（上引材料(2)）。思維與活動在孟子學以及《五行篇》裏是統合爲一的，是一物之二面，互爲前題亦互爲因果⁴²。

（二）「慎獨」及其思想史意義

其次，我們進而討論《五行篇》作者所提出的以「心」攝「身」的另一種途徑——「慎獨」。讓我們先看一段《五行篇》的材料⁴³：

〈經7〉「尸（鴟）吞（鳩）在桑，其子七氏（兮）。叔（淑）人君子，其宜（儀）一氏（兮）。」能爲一然後能爲君子，君子慎其獨。「

⁴⁰ 溝口雄三，前引〈中國の「心」〉，頁232-233。

⁴¹ 余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》（臺北：時報出版公司，1984），頁26-27；Thome H. Fang, *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development* (Taipei: Linking Publishing Co. Ltd., 1981)。

⁴² 參考：龐樸，〈《五行篇》評述〉，頁7。

⁴³ 《五行篇》，頁31。

〔燕燕〕于蜚（飛），差池其羽。之子于歸，哀（遠）送于野。瞻望弗及，汲（泣）涕（涕）如雨。」能差池其羽然〔後能〕至哀，君子慎其獨也。

〈說〉「尸（鴈）咎（鳩）在桑，直也。「其子七也〈兮〉，尸（鴈）咎（鳩）二子耳，曰七也，與□也。

「〔淑人君子，其儀一兮〕」，□□□□〔儀〕者義也，言其所以行之義之一心也。「能為一然後能為君子」，能為一者，言能以多為，以多為一也者，言能以夫〔五〕為一也。

「君子慎其獨，慎其蜀（獨）也者，言舍（捨）夫五而慎其心之胃（謂）□□，然後一，一也者，□夫五因為□心也，然後德（得）之。一也，乃德已。德猶天也，天乃德已。」

以上這一段文字雖然呈現一種二元論的思想傾向——區分「一」與「多」，但隨即強調融多而為一：「『能為一然後能為君子』，能為一者，言能以多〔為一〕，以多為一也者，言能以夫〔五〕為一也。」這種納多為一的過程，就是所謂「慎獨」。更具體地說，所謂「慎獨」就是指仁義禮智聖等五行⁴⁴，統一於「心」。能專一於「心」，就能超越身軀（亦即孟子所謂的「小體」）為生命所帶來的侷限性⁴⁵，而知「天道」（參照本章上節論述），使天人二界構成一個「連續體」。

戰國晚期思想界關於知識論或倫理學問題的論述，常常強調用「心」專一的重要性。《荀子·勸學》：「螾無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也。……詩曰：『尸鳩在桑，其子七兮，淑人君子，其儀一兮，心知結兮。』故君子結於一也。」強調用心專一。戰國思想家之所以提出用「心」專一的要求，部分的原因當然是針對「道術將為天下裂」（《莊子·天下》）

⁴⁴ 據龐樸之說，龐樸認為此處的「五」是指仁義禮智聖。見：《五行篇》，頁32-33，註⁵。

⁴⁵ 〈經7·說〉：「蜀（獨）也者，舍（捨）體（體）也。」（《五行篇》，頁32），〈經8·說〉：「捨其體而獨其心」（《五行篇》，頁34）等，均與孟子「先立乎其大」的精神一脈相承。

之後，諸侯異政，百家異說的現實情況而發的。《荀子·解蔽》更對當時讀書人提出「天下無二道，聖人無兩心」的工夫論主張。《荀子·勸學》所引《詩經·曹風·鴉鵲》詩句，與《五行篇》〈經7〉所引完全相同，由此可以推測《五行篇》作者與《荀子》必有某種思想上的交流關係。

《五行篇》所提出的「慎獨」概念，在思想史上的意義可以從兩個角度加以觀察。首先，從孟子學的立場來看，《五行篇》作者以「捨夫五而慎其心」解釋「慎獨」，是孟子學派思想發展上必然的結論。孟子之學雖內聖外王並舉，然實以心學為其指歸，所謂「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也」、「萬物皆備於我矣。反省而誠，樂莫大焉」（《孟子·盡心上》）皆強調內省的重要性。但孟子並未明白揭出「慎獨」一詞，《五行篇》正式揭示「慎獨」，可以視為孟子心學的新發展。

其次，再從古代思想史角度來看。「慎獨」乃是古代儒道二家共同關懷的課題之一⁴⁶。《莊子·大宗師》云⁴⁷：

……朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。……

莊子在這一段文字中，形容養生之術的最高境界——「見獨」。所謂「見獨」，郭象注云：「當所遇而安之，忘先後之所接，斯見獨益也。」成玄英疏云：「夫至道凝然，妙絕言象，非無非有，不古不今，獨往獨來，絕待絕對。睹斯勝境，謂之見獨。」，以今語釋之，可以說是解除時間對人的制約，使人成為「超時間」（supra-temporal）的存在，而不再是受時間所宰制的

⁴⁶ 安樂哲曾對儒道二家在修身觀念的共同性，作過深入的討論，參考：Roger T. Ames, "The Common Ground of Self-cultivation in Classical Taoism and Confucianism," *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, XVII:1 and 2 (Dec., 1985), pp. 65-97. 津田左右吉在1925年就注意到儒道二家關於德性根源的若干相近看法，參看：津田左右吉，〈儒家と道家との交渉について〉，《東洋學報》15卷1號（1925年4月），頁1-63。

⁴⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：世界書局，1974），卷3上，〈大宗師第六〉，頁252-253。

(temporally-determined) 的存在，所以說：「見獨，而後能無古今」。道家以空寂言本體，由莊子的「見獨」概念，亦可略見一斑。莊子的「見獨」境界，是屬於本體論層次的，是「『吾』喪『我』」之後的境界。

儒家雖然也講「慎獨」，但是卻沒有這種空寂涵義。儒家講個人行為舉止乃至國家制度，多強調因時損益，而在時間遷變之中，獲得最恰當的平衡點。儒家思想中的「慎獨」，並不超越於時空之外，而是強調其德性涵義，強調以誠存心，這是倫理學層次的事。《荀子·不苟篇》云⁴⁸：

君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。唯仁之爲守，唯義之爲行，誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。天不言，而人推高焉；地不言，而人推厚焉；四時不言而百姓期焉。夫此有常以至其誠者也，君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威，夫此順命以慎獨者也。

荀子以誠心爲「慎獨」的一部分，此與《大學》《中庸》同一思想脈絡。朱子所訂《大學》第六章云⁴⁹：

所謂誠其意者：毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也！小人閒居爲不善，無所不至，見君子而後厭然，掩其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。

朱子所訂《中庸》第一章云⁵⁰：

- ④ 王先謙，《荀子集解》（臺北：世界書局，1969），卷2，〈不苟篇第三〉，頁28-29。
- ⑤ 《四書章句集注》（北京：中華書局，1982），頁7。
- ⑥ 同上書，頁17。

是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子必慎其獨也。

朱子注云：「獨者，人所不知而已所獨知之地也」，確能得其肯綮。我們可以說，《大學》與《中庸》作者是在「內——外」對待的脈絡中講「慎獨」，這與《禮記·禮器》及帛書《五行篇》在「一——多」對待的脈絡中講「慎獨」，雖用詞相同而涵義有異。《禮記·禮器》云^①：

禮之以少為貴者，以其內心者也。德產之致也精微，天下之物無可稱其德者，如此則得不以少為貴乎？是故君子慎其獨也。

這段文字主張刪除繁文褥節的禮儀，強調「禮以少為貴」，尤重其存心之虔誠，要求化「多」為「一」。這種思想脈絡與《五行篇·經7》以內心專一解釋「慎獨」，頗為相近。總而言之，《大學》《中庸》及《禮記·禮器》、帛書《五行篇》都講求「慎獨」，雖然各有其細緻的差異，《荀子》《大學》的「慎獨」基本上是倫理學概念，但《中庸》的「慎獨」則已具有本體論的涵義^②，但是各家均以「心」統攝諸般德性或活動。更深入來看，《大學》《中庸》是在「內——外」對待的脈絡中統一，《禮記·禮器》與帛書《五行篇》則在「一——多」對待的脈絡中統一，這一點則又是兩者之間細緻的差異之所在。

從以上的討論中，我們可以看到，孟子學中的工夫論在《五行篇》中有了新的發展：一是以「天道」為「思」的對象；一是在化「多」為「一」的意義下，以內心專一之「慎獨」工夫為修養的極致。

① 《禮記注疏》（臺北：藝文印書館影印清嘉慶20年刊本，十三經注疏本），卷23，〈禮器第十〉，頁16，a-b，

② 劉戡山解釋《中庸》云：「君子由慎獨以致吾中和，而天下萬物無所不本，無所不達矣。……獨之外別無本體，慎獨之外別無工夫，此其所以為中庸之道也。」（《劉子全書》卷八，〈中庸首章說〉）劉子之說甚精當。參考：牟宗三，《從陸象山到劉戡山》（臺北：臺灣學生書局，1979），頁451-541。

四、結 語

這一章的論述以馬王堆帛書《五行篇》為中心，考察孟子後學對心身關係的看法。我們發現，孟子生命哲學中關於「養氣」、「存心」到「踐形」的這一套思想以及「大體」「小體」的說法，都在孟子後學手中保留了下來，而且更加細緻化。孟子後學強調以「心」統率「身」，並將「心」分為「中心」與「外心」，認為「中心」比「外心」更為基本而具有普遍必然性。孟子後學強調通過「思」與「慎獨」的工夫，來完成「心」對「身」的統攝。從《五行篇》作者的思想中，我們看到了孟學的「內轉」——從孟子的內聖外王兼顧，轉而講求「心」的內斂反思及專一。

從思想史立場看，孟子後學所呈現的思想的「內轉」，與秦漢之際儒家思想之朝向宇宙論或本體論發展的思想傾向是互有關連的，前者可以視為後者的一種表現。就其內容而言，《五行篇》與《禮記》的〈大學〉及〈中庸〉兩篇的思想（尤其「慎獨」概念），有相當密切的關係，很值得進一步探討。但這一章的基本課題在於探討孟子後學思想中的身心關係，以便與第二章論述的內容互相呼應，為免行文枝蔓，所以未及細論這個課題，蓋因本章研究重點在此不在彼也³⁵。

³⁵ 島森先生對這個問題曾作初步討論，見：島森哲男，〈馬王堆出土儒家古佚書考〉，頁 17-18：「中庸との關係」一節。