

(二)馬王堆帛書《五行篇》

「形於內」的意涵

——孟子後學身心觀中的一個關鍵問題

目 次

- 一、問題的提出
- 二、「形於內」涵義詮解
- 三、「形於內」的思想史意義
- 四、結 語

一、問題的提出

馬王堆漢墓帛書《五行篇》自從1973年出土以來，各方學者研究論著如雨後春筍，源源不絕。截至目前為止，關於《五行篇》的研究，多集中在兩個領域：第一是關於所謂「思孟五行說」問題的研究，如龐樸、李耀仙、趙光賢、影山輝國、淺野裕一、李學勤、黃俊傑等人均對這個問題有所論述①。第二

① (1)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，以下簡稱為《五行篇》），頁1-22；龐樸，〈思孟五行新考〉，收入：《五行篇》，頁71-88；龐樸，〈《五行篇》評述〉，《文史哲》（山東大學），1988年第1期，頁3-14。
(2)李耀仙，〈子思孟子五行說考辨〉，《抖擻》第45期，(1981)。
(3)影山輝國，〈思孟五行說——その多様なる解釋と龐樸説〉，《東京大學教養學部・人文科學紀要》，第81輯（1985）。
(4)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——〉，《島根大學教育學部紀要（人文・社會科學）》，第19卷（1985年12月），頁1-55。

個領域則是《五行篇》中所見的工夫論或道德論的相關問題。龐樸、島森哲男、池田知久、楊儒賓、黃俊傑等人的論文均直接或間接地涉及這個領域的問題^②。這個領域的諸多問題，最具關鍵性的就是心身關係這個課題。

心身關係這個課題，涉及的問題頗為廣泛，諸如「心」對「身」的優先性與超越性、「心」的自主性、「人道」與「天道」的相關性與互動性……等等均是。這些問題的探討，固然可以有不同進路，但是，從文獻資料上來看，最具關鍵性的則是《五行篇》〈經1〉這一段文字：

〔仁形于內，〕胃（謂）之德之行；不刑（形）于〔內，謂之行。義形于內，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。

這一段文字是《五行篇》全篇思想的總綱，全文通論「德」（即「天道」）與「善」（即「人道」）的區別及其內涵，是其餘各章的思想基礎。但是，〈經

-
- (5) 李學勤，大庭脩譯，〈新しく發見された簡帛と漢代初期學術の若干の問題について〉，《東方學》第73輯（1987年1月），頁1-10。
 - (6) 李學勤，〈帛書《五行》與《尚書·洪範》〉，《中國哲學史》（1986年11月），頁37-40。
 - (7) 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12月）。
 - ② (1) 龐樸，前引〈《五行篇》評述〉；
 (2) 島森哲男，〈馬王堆出土儒家古佚書考〉，《東方學》第56輯（1978），頁17-36；
 (3) 池田知久，〈馬王堆漢墓出土老子甲本卷後古佚書五行篇譯注（一）〉，《二松學舍大學論集》，第32號（1989年3月），頁155-202，尤其是頁161；
 (4) 楊儒賓，〈帛書《五行篇》《德聖篇》論道德、心性與形體的關聯〉，中國文哲研究的回顧與前瞻研討會論文，1990年12月27日-28日，中央研究院中國文哲研究所籌備處主辦；
 (5) 黃俊傑，〈孟子後學對心身關係的看法——以馬王堆漢墓帛書《五行篇》為中心〉，《清華學報》，新20卷1期（1990年6月），頁55-81。

1) 這一段文字中，「形於內」作何解，學界迄今仍未有比較詳細的討論。到底「形」字的思想意涵是指由外往內的、人為造作的「形成」呢？或是指由內往外的、自然內在的「呈顯」呢？這是孟子後學心身觀中的一個關鍵問題。這篇論文寫作的目的，就是想探討這個問題。

二、「形於內」涵義詮解

從《五行篇》的內證看來，《五行篇》中的「形於內」一語，涵有以下幾層意義：

- (一) 「形」字，應作呈顯解，意指將內在於心的「五行」（仁義禮智聖）彰顯出來的狀態。
- (二) 「內」指與「外心」相對的「中心」，是指非空間義的價值意識，不是指空間義的具體場所而言。
- (三) 因為「內」指價值意識言，故思維活動是將內在善德呈顯出來的根本工夫。
- (四) 就本質狀態言，仁義禮智聖等「五行」「形於內」之後，完成了道德的意識化，而不受身體的局限。
- (五) 就發生歷程言，「形於內」之「五行」實淵源於「天」。

我們依序解析以上這五個層次的涵義。

對於以上第一、第二及第三等三個命題的解釋，必須同時進行，這三個命題都屬於《五行篇》中的道德論與工夫論的範疇，而且都與孟子思想中的心學有深刻關係。

最可以支持以上第一項命題的證據，仍以《五行篇》的內證最具說服力。

〈經9〉〈說〉云：

「輕則刑（形），刑（形）者刑（形）其所思也。……

「刑（形）則不忘」，不忘者，不忘其所〔思〕也，聖之結于心者也。

這一段文字對「形」字所下的定義是：「形者，形其所思」，在這個定義中，「思」字最具關鍵性。《五行篇》屢用「思」字，如〈經6〉云：「仁之思也精，…智之思也長，…聖之思也輕，…」，〈經4〉云：「思不精不察，思不長不得，思不輕不形。…」，這些引文中的「思」的涵義，略近於《孟子》書中「心之官則思」（〈告子上〉）的「思」字的用法，都是指「心」之作爲價值意識的創發者的自覺作用，而不是邏輯思辨意義下的思慮之意。因此，所謂「形者，形其所思」的意涵，基本上是由內往外的，是內省的，而不是由外往內的，不是外鑠的。而且，《五行篇》作者認爲，如果能够「形」，就可以「不忘」，所謂「不忘」，就是「不忘其所思也，聖之結于心者也」。換句話說，仁義禮智聖等「五行」之所以能够「形於內」，乃是由於人具有「思」的能力。「形於內」的結果則可以使「五行」「結于心」。因此，對於「形於內」這句話的解釋，必然要涉及《五行篇》中的「思」及「心」這個概念。我們就從「心」這個概念說起。

《五行篇》的思想內容頗爲駁雜，受到荀子思想相當深刻的影響，例如，〈經24〉〈說〉：「丘之所以不名山者，不責（積）也。舜有仁，我亦有仁而不如舜之仁，不責（積）也…」這一段話中的「積」的觀念，顯然與《荀子·勸學篇》中的「積」的概念極爲接近。所以，島森哲男^③和龐樸^④認爲《五行篇》受荀學影響，是一個可以成立的論點。但是，我想接著強調的是，《五行篇》雖受荀學影響，但是它基本上所繼承的仍是孟子心學傳統。我在本書《論述篇》第二章討論孟子的生命觀時，曾說明：孟子思想中的「心」具有普遍必然性，又有自主性。這兩個特質都表現在孟子的「心」之作爲價值意識的創造者這一點之上。孟子認爲，人皆有「不忍人之心」，這種「心」是惻隱、羞惡、辭讓、是非等價值意識的根源。這種價值意識內在於「心」的事實（孟子說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」《孟子·告子·6》），是不因人而異的，他說：「君子所性，仁義禮智根於心」（《孟子·盡心上·21》），強調的正是「心」之作爲價值意識來源的普遍必然性。但

^③ 島森哲男，前引〈馬王堆出土古佚書考〉，頁17-36。

^④ 龐樸，前引〈《五行篇》評述〉。

是，如果再從「心」的活動來看，則孟子思想中的「心」又有其自主性，它不受外物之支配，具有「自我立法」的能力。孟子的「心」在本質上與宇宙的「理」是同步同質的，「心」具有「思」的能力，所以不會為「心」以外的存在所剝奪，這是孟子所峻別的「大體」（「心」）與「小體」（「耳目口鼻」）的根本區別之所在。孟子說：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」

（《孟子·告子上·15》）就是指「心」的自律性——「心」能「自我立法」，所以可以自作主宰，「心」的活動是自由而無待於「物」的^⑤。這種心學傳統為《五行篇》作者所繼承並發揚光大。我在本書《論述篇》第三章以《五行篇》為中心在孟子後學對心身關係的看法中，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，我們看到孟學的「內轉」——從孟子的內聖外王兼顧，轉而講求「心」的內歛反思及專一^⑥。

相對於孟子思想的內外交輝、顯微無間的性格而言，《五行篇》作者所展現的「內轉」是指注重道德的意識化。孟子後學思想中這種意義下的「內轉」，都在「形於內」這句話中展現無遺。所謂「形於內」，其實是指將「五行」彰顯於作為價值意識的「中心」（《五行篇》〈經14〉）。島森哲男說，「形於內」的「內」字，指「中心之知」、「中心之聖」而言^⑦，龐樸註《五行篇》〈經2〉「〔君子〕無中〔心之〕擾則無中心之聖」一句時，認為「中心之聖」即指「形於內之聖」^⑧。這種論斷是十分正確的。《五行篇》中的「中心」與「外心」（〈經16〉）對言，「中心」特指人的主體性而言，「外心」則指人的社會性而言。《五行篇》作者特重「中心」，強調將道德加以內在化。楊儒賓近日對《五行篇》中的道德觀曾提出這樣的解釋^⑨：

⑤ 參看：本書《論述篇》第二章：〈孟子的生命觀〉。

⑥ 參看：本書《論述篇》第三章：〈孟子後學對心身關係的看法〉。

⑦ 島森哲男，〈馬王堆出土儒家古佚書考〉，頁23。

⑧ 龐樸，〈帛書五行篇研究〉，頁24-25。

⑨ 楊儒賓，〈帛書《五行篇》《德聖篇》論道德、心性與形體的關聯〉，中國文哲研究的回顧與前瞻研討會論文，1990年12月27-28日，臺北，中央研究院中國文哲研究所籌備處主辦。

凡是未經心靈體現出來的道德行為，《五行篇》稱之為「行」，意即一般的道德行為，此道德行為尚未經由心靈的體現，亦即尚未經由意識化或內在化的一種社會規範之行為。《五行篇》嚴格上說來並不是這種作為社會規範的「行」，而是內在化、意識化的「德之行」。

他又說^⑩：

因為思孟後學在崇往舊造說時，重點並不是在「五行」的詞語上，而是在「行」的實質內涵上。所以當孟子言「四端」，藉著四端的流行、擴充，以證明仁、義、禮、智並非是一種非存在性的德目時，思孟後學反過來將作為德目的仁、義、禮、智收縮到內心裏來，以證明實踐德行，臻乎果地時，道德都可以化為內心之德之流行。仁德被體現，即有仁德之心流行；義德被體現，即有義德之心流行；禮德被體現，即有禮德之心流行；智德被體現，即有智德之心流行，四德體現，可稱之為四行。行，即心之行。

楊儒賓在以上的論述中指出孟子與思孟後學在思想上的差異，極為敏銳。這項差異雖然細微，但卻極具關鍵性。我所說的思孟後學相對於孟子思想而言的「內轉」，正具體地表現在他們以「形於內」的工夫，將「五行」等道德加以意識化而歸結於到「中心」之內。

我們上文說《五行篇》注重道德的意識化，那麼《五行篇》作者是不是完全忽略了道德意識的客體化問題呢？這個問題的答案基本上是否定的。從《五行篇》的相關材料來看，我們可以說：《五行篇》作者儘管強調道德的意識化，但並未完全否定道德有其客體化的可能性。《五行篇》〈經18〉云：「〔仁義，禮智所由生也。五行之所和，和〕則樂，樂則有德，有德則國家與〔興〕。…」這一段可以證明《五行篇》作者仍接受道德有其客體化之可能。

^⑩ 同上註。

以上我們解釋「形於內」意涵的前三項命題，實以「形」字作為「呈顯」解為其前提。這種解釋能不能獲得《五行篇》以外的其他古籍的印證呢？回答這個問題，我們必須從古籍中所見的「形」字的涵義開始討論。

古籍所見的「形」字或作名詞，或作動詞。作名詞解的「形」字，指空間言，多指軀體，常與「神」「心」或「志」字對舉。古代中國人常將人的生命分為三個不同但互動的層次：「心」、「氣」、「形」。「形」是其第三個層次，指具體的身軀而言，而且作軀體五官而言的「形」，必須接受「心」的統帥指導，這是古代中國思想家的共識。舉例言之，《荀子·解蔽》：「心者，形之君也，而神明之主也。」，《荀子·天論》：「耳目鼻口形能，各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君」，荀子明白指出，「心」對「形」而言具有優先性，因為「心」具有自主性（《荀子·解蔽》：「心者…自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可刼而使墨云，形可刼而使詛申，心不可刼而使易意。」），而「形」則不具有這種自主性（《荀子·正名》：「形體色理以目異」）、《管子·內業》「凡心之刑，自充自盈，自生自成。」《淮南子·精神訓》：「故心者形之主也」，《淮南子·原道》「夫心者，五藏之主也。」《呂氏春秋·仲夏紀》〈適音篇〉：「欲之者耳目鼻口也，樂之者心也」，都發揮「心」的優先性這種思想。

作名詞使用的「形」，常與「心」對言，指精神安頓的處所，例如《荀子·天論》：「形具而神生」，《荀子·非相》：「形不勝心」，《管子·內業》：「形不正…心不治」，《管子·內業》「夫道者所以充形也」，《莊子·天地》：「形全者神全」，《呂氏春秋·季春紀》〈盡數〉：「聖人察陰陽之宜，辨萬物之利，故精神安乎形，而年壽得長焉」，《淮南子·原道》：「形者，生之舍也」，以上諸例均可證。《廣雅·釋詁》：「形，舍也」一語，可以綜括作名詞解的「形」字之涵義。

古籍所見的「形」字，亦常作動詞解，常以「形於…」句型出現。《孟子·告子下》：「有諸內必形諸外」，《禮記·大學》：「小人閒居為不善，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，則何益也。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。」《禮記·樂記》：「感於物而動，故形於聲」。《管子》：「戒心形於內」，以上諸例中之「形」字，均作動詞，《五行篇》所見的「形於內」，即屬此類用法。我們細繹古籍所見作動詞用的「形」字，多指由內而外的「呈顯」而言，《禮記·樂記》：「感於物而動，故形於聲」，孫希旦《集解》引鄭氏曰：「形，猶見也」，孫說極是。見，即為呈顯之意。當然，古籍卷帙浩繁，作動詞解之「形」字亦有解作「形成」者，例如《管子·立政》云：「好惡形於心，百姓化於下」，這段話中的「形」即可以解釋為「形成」。《管子》書頗為駁雜，字義多歧，但此處之「形」確應作「形成」解。《五行篇》之「形於內」近於《孟子·告子下》「有諸內必形諸外」，應為呈顯義。

三、「形於內」的思想史意義

那麼，解為「呈顯」義的「形於內」，在思想史上具有何種意義呢？這個問題的答案必須在第一節所提出的第四及第五項命題中尋找。

「形於內」的第一層思想史意義是，它標誌著孟子學傳統在思孟後學手上完成了「內轉」。這種「內轉」完成了道德的澈底意識化，解除了隨著人的驅體而來的局限性。關於這一層意義，楊儒賓近日提出的解釋最值得參考，他說①：

思孟後學學說的重點乃是將道德實踐不斷的意識化、精神化、主體化，而其往內深層化的途徑有二：
一是道德行為的深化，外在的德行變成內在的德之行。
二是小體的精神化，外在的軀體變成內在精神流行之表徵。

這兩種途徑在《五行篇》中是同時進行同步完成的。經過這種「道德行為的深

① 楊儒賓，〈前引文〉，頁39。

化」與「小體的精神化」，人終於解除了生理上的有形身軀加諸人的生命的局限性，而躍入宇宙大化的本源。

中國古代思想家很重視人的形體，《韓非子·愛臣》：「萬物莫如身之貴也，使之至尊」，是具有代表性的說法。但是，古代思想家對形體所帶給人的生命的限制，也有深刻的警覺。孔子說：「少之時，血氣方剛，戒之在鬪」（《論語·季氏》），《呂氏春秋》說：「耳目口鼻，不得擅爲，必有所制，此貴生之道也」（《呂氏春秋·貴生》），這類意見都說明了，古人對治身養心的必要性的肯定。前文曾指出，古代中國思想家將人的生命區分爲形、氣、心三個層次，肯定「心」具有最高的優先性。《淮南子·原道訓》的一段話，很具有代表性：

形、神、氣志，各居其宜，以隨天地之所爲。夫形者生之舍也，氣者生之充也，神者生之制也，一失位則三者傷矣。…今人之所以眭然能視，聰然能聽，形體能抗，而百節可屈伸，察能分白黑，視醜美，而知能別同異，明是非者，何也？氣爲之充，而神爲之使也。…故以神爲主者，形從而利，以形爲制者，神從而害。

如何滌除生理意義的有形身軀所帶來的負擔，使「身」或「形」服從「心」的指揮？這就是古代思想家所共同關懷的課題。

《五行篇》的作者，也關心這個課題，但是，他們所走的是將道德實踐加以精神化及將「小體」加以意識化的道路。通過這一條「內轉」的道路，《五行篇》作者將有形的身軀所帶來的局限性加以超越，而進入不受時空因素所宰制的「心」的領域，《五行篇》〈經7說〉云：

「慎其獨」，慎其蜀（獨）也者，言舍（捨）夫五而慎其心之胃（謂）。

…其至內者之不在外也。是之胃（謂）蜀（獨），蜀（獨）也者舍（捨）體（體）也。

從這個意義上說，我們不妨說，「形於內」的工夫建立了人的生命的「有形」與「無形」的連續性。

「形於內」的第二個思想史涵義是：就發生程序來看，「形於內」的「五行」淵源於「天」。這可以解釋為：《五行篇》所展現的是「天道」與「人道」的連續性。我們再回到本文開始時所引用的《五行篇·經1》的內容加以討論。

〈經1〉的論述說明，仁義禮智聖等「五行」如果「形於內」，而且達到和諧的狀態就可以稱為「天道」。如果只有仁義禮智「四行」達到和諧的狀態，則稱之為「人道」。只有「有德者」才能溝通「人道」與「天道」。〈經9〉云：

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。

我在本書〈論述篇〉第三章業已指出，《五行篇》中這種觀點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」，乃以道德為本質的宇宙具有互動的基礎。

以上所說的第一層及第二層思想史意義，是互有關係的。我們看《五行篇·經8》的〈說〉云：「君子之為德也，有與始無〔與終，有與始者，言〕與其體（體）始；無與終者，言舍（捨）其體（體）而獨其心也。」推衍〈經8〉〈說〉的意思，我們可以說，「有德者」或「君子」之所以能够超越軀體的局限性（「捨其體」），乃是因為他們能將「五行」「形於內」並臻於和的境界，故與「天道」相終始，而不受有形的軀體的宰制。龐樸註解這句話說：

「德，仁義禮智聖五行之和，形於內者，得自天道，故不與體終。」這種說法是可取的。

四、結語

從這篇短稿的討論中，我們可以發現：「形於內」這句話，是思孟後學身心觀中最具關鍵性的一個概念。「形」字應作內省的「呈顯」解，而不能作外燁的「使之成形」解。所謂「內」是指「中心」而言，是抽象的價值意識，而不是具體的空間或臟器。《五行篇》作者強調人必須經由「思」（以「天道」為「思」的對象）的工夫，而將道德實踐加以意識化，從而使人不再受到有形的軀體的束縛，而能與無形的「天道」相終始。

這一個世界觀之所以可能，乃是依靠人的「心」之作為價值自覺的普遍必然性來保證的。誠如池田知久所說，《五行篇》〈經1〉所說的「善」的境界屬於「人道」，「人道」的「終」與「始」都不能脫離個人的身體，但是到了「五行」都意識化（「形於內」）的境界，就屬於「天道」，業已超越了「君子」個人身體的領域，而與天下四海普遍共有的「心」相生相感^⑫。就對「心」的自主性的強調，以及對「心」之作為價值自覺的普遍性的信持而言，思孟後學相對於孟子而言，雖是一種「內轉」，但仍是繼承孟子心學的傳統而開展的。

^⑫ 池田知久，〈「馬王堆漢墓出土老子甲本卷後古佚書五行篇」譯注（一）〉，頁193，註^⑩。

參 考 書 目

(1) 中日文著作：

- 李耀仙，〈子思孟子五行說考辨〉，《抖擻》第45期，(1981)。
- 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12月）。
- _____, 〈孟子後學對心身關係的看法——以馬王堆漢墓帛書《五行篇》為中心〉，《清華學報》，新20卷第1期（1990年6月）。
- 楊儒賓，〈帛書《五行篇》《德聖篇》論道德、心性與形體的關聯〉，「中國文哲研究的回顧與前瞻研討會」論文，1990年12月27日-28日，中央研究院中國文哲研究所籌備處。
- 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）。
- _____, 〈思孟五行新考〉，收入：《五行篇研究》。
- _____, 〈《五行篇》評述〉，《文史哲》（山東大學），1988年第1期。
- 池田知久，〈馬王堆漢墓出土老子甲本卷後古佚書五行篇譯注（一）〉，《二松學舍大學論集》，第32號（1989年3月）。
- 李學勤，大庭脩譯，〈新しく發見された簡帛と漢代初期學術の若干の問題について〉，《東方學》第73輯（1987年1月）。
- 李學勤，〈帛書《五行》與《尚書·洪範》〉，《中國哲學史》(1986)。
- 島森哲男，〈馬王堆出土儒家古佚書考〉，《東方學》第56輯（1978）。
- 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——〉，《島根大學教育學部紀要（人文・社會科學）》，第19卷（1985年12月）。

影山輝國，〈思孟五行説——その多様なる解釋と龐樸説〉，《東京大學教養學部·人文科學紀要》，第81輯（1985）。

(2)英文著作：

Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969).