

“流體”、“流形”與早期儒家 思想的一個轉折*

黃冠雲

湖南長沙馬王堆出土的帛書《五行》是早期儒家思想的重要文獻。帛書《五行》有“經”、“說”兩個部分，過去研究者大都將之視作一個整體，但隨着湖北荊門郭店簡本《五行》的發現，越來越多人意識到，如同簡本《五行》唯有“經”而無“說”，這兩個部分并非不能區分，應該也還有時代上的差異。“說”除了對“經”作逐字逐句的解釋以外，還有其他許多內容。如同池田知久所說的，這些內容表現出“對先行的諸子百家的主張貪婪般地兼收并蓄的這一濃重的雜家傾向”。^①如何正確理解這些內容并將之置於一個適當的思想史的位置，這是目前研究《五行》的一大課題。本文將從一個具體的例子對此問題進行反思，通過《五行》“說”和相關文獻的比較，指出早期儒家思想發展的一個可能轉折。

一、《五行》“說”的“流體（體），機然忘寒”

在《五行》“說”中，有以下一段話：

“不安不樂”，安也者，言與丌（其）體（體）偕安也者也。安而苟（後）能樂。“不

* 本文的初稿曾分別在德國慕尼黑大學“正統與流派——歷代儒家經典之流變”會議（2010年7月24—25日）及中國人民大學“國學前沿問題研究暨馮其庸先生從教六十周年國際學術研討會”（2010年10月16—18日）上發表過。

① 池田知久：《馬王堆漢墓帛書五行篇研究》第2頁，中國社會科學出版社2005年。池田書是帛書《五行》的詳細注釋，收錄了大量的相關資料，是本文討論的基礎。

樂無德”，樂也者，流體(體)，機然忘寒。忘寒，德之至也。樂而後有惠(德)。

(242—247行)^①

這是針對《五行》“經”的“不安不樂，不樂亡(無)惠(德)”(簡20—22)所作的解釋。^②此外，《五行》“說”還有以下一段話：

“[仁]義，禮樂所繇(由)生也”，言禮樂之生於仁義[也]。“五行之所和”，言和仁義也。“和則[樂]”，和者，有猶五聲之和也。樂者，言丌(其)流體(體)也，機[然]忘寒也。忘寒[，惠(德)之至也。樂而尚(後)有惠(德)。“有惠(德)而國家與(舉)”，國家與(舉)者，言天下之與(舉)仁義也，言丌(其)□□樂也。 (279—288行)

這針對的是《五行》“經”的另一段論述：

聖軒(智)，豐(禮)樂(樂)之所繇(由)生也，五[行之所和]也。^③和則譽(樂)，譽(樂)則又(有)惠(德)，又(有)惠(德)則邦家(家)壘(舉)；文王之見也女(如)此。

(簡26—30)

在上引《五行》“說”的兩段話中，都出現“流體，機然忘寒”的文句。這句話的一個作用是闡釋《五行》“經”所揭示的“樂”的概念。^④在《五行》“經”中，“樂”描述的是仁、義、禮、智、聖等五種德行的結合，代表道德修養所可能達到的最高境界。這個境界在《五行》“經”中還可以用“德”、“玉音”、“天道”等詞語來描述，相對的是“善”、“金聲”、“人道”等詞語。考慮上引兩段話的上下文以及《五行》“經”、“說”的整體內容，我們可以知道“流體，機然忘寒”表達的是一個正面的意思，在《五行》“經”、“說”所代表的學說傳統中，佔有一定的位置。

然而，值得注意的是，所謂“流體”、“機然”、“忘寒”等詞語，完全不見於《五行》“經”，只在《五行》“說”中上述的面貌出現。這或許是為何這幾個詞語一直沒有被

^① 馬王堆漢墓帛書整理小組：《馬王堆漢墓帛書》第1冊，文物出版社1980年。

^② 本文所引用之《五行》“經”皆取自湖北荊門郭店墓出土的竹簡本《五行》，見於荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，文物出版社1998年。除個別例外，以下基本不討論或引用帛書本《五行》“經”。

^③ 此處帛書本《五行》“經”有殘缺，但從“說”的引述可得知應作“[仁]義，禮樂所繇(由)生也”。這個差異似乎和帛書本特別強調仁的思想有關。在《五行》“經”簡18—20和與之相應的簡22—26、26—30、30—32、32—33、33—35、36—37等段落中，簡本將德的討論放在仁、義、禮之前，而帛書則將仁、義、禮的討論放在德之前。這個差異涉及簡本與帛書《五行》的整體結構，因為與本文沒有直接關係，所以從略。

^④ 此處“樂”(讀è)，與“禮樂”之“樂”(讀yuè)有別，可從上引“聖智，禮樂之所由生也，五行之所和也”、“和則樂，樂則有德”等論述中看出。按照《五行》“經”的說法，“樂”(yuè)和“禮”并稱，只是數種德行中的其中一種，而“樂”(è)則是所有德行的總和。

清楚解釋的一個原因。按照原整理者的意見，“流體”即“流於四體”，“機然”可讀作“欣然”，“忘寒”則不詳。^①池田知久說“寒”或許是“塞”的譌誤，整句話則可譯作“洗淨身體，興致勃勃地，忘卻了從前閉塞(在身體中的)狀態。”^②龐樸說“忘寒，忘即亡，中心之亡，心為形符；寒，疑為塞之誤；樂也者流體，故亡塞。”^③劉信芳理解“機然”為“幾乎”，說“寒”即“寒冷”之“寒”，解釋整句為“達於自由之‘樂’則超然於寒熱之上。”^④齊思敏(Mark Csikszentmihalyi)有兩種略微不同的解釋，一是將“樂”和“流體”連讀，譯作“Happiness flows in the body, light-heartedly forgetting the cold”；一是將兩者分開，譯作“Happiness is talking about completely washing away the flesh, happily forgetting the cold”。^⑤魏啟鵬亦連讀“樂”和“流體”，將之解作“音樂流轉於體”，至於“機然”則接受原整理者說讀“欣然”。^⑥綜合以上各家說法，大多數學者(除了劉信芳)認為“機然”應讀“欣然”，但對“流體”、“忘寒”則意見紛紜。孤立地看，這些不同意見似都有一定道理，但它們的共同處是缺乏真正的文獻證據。我們很難遽以斷定孰是孰非。

面臨一個釋讀不定的材料，我們應儘可能地在現存的文獻記載中，搜尋所有相關的資料。具體地說，就是不先入為主地認為這份材料一定和某一學說的文獻有關，而是以開放的態度去蒐集任何相關的資料，然後在做過仔細比較後，再為這份材料找到一個思想史脈絡的定位。就《五行》“說”而言，與之關係最密切的或許是一般認為屬於儒家思想的幾種古書，比如《孟子》、《荀子》，但我們也不能排除它和《呂氏春秋》、《莊子》、《管子》或《淮南子》等其他古書有若干重疊的可能。事實上，《五行》“說”究竟和哪一些文獻有關，在很大程度上依賴着學者在資料上的蒐集以及相關內容的具體分析。

以下將對《五行》“說”的“流體，機然忘寒”一語，提出一個新的考釋方案。討論首先將比較《五行》“說”與見於《莊子》、《管子》的幾段記載，指出這些文獻共享一個關於身體和宇宙萬物生成的思想架構。這個思想架構的釐清能夠為我們提供一個假說，

① 《馬王堆漢墓帛書》第26頁，注46、47。

② 池田知久：《馬王堆漢墓帛書五行篇研究》第255—260、326—344頁。

③ 龐樸：《竹帛五行篇校注及研究》第50—52頁，臺北萬卷樓圖書股份有限公司2000年。

④ 劉信芳：《簡帛五行解詁》第59—64、82—93頁，臺北藝文印書館2000年。

⑤ Mark Csikszentmihalyi, *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China* (Leiden: Brill, 2004), pp. 331—333, 345—348.

⑥ 魏啟鵬：《簡帛文獻五行箋證》第89—93、102—104頁，中華書局2005年。

說明“流體”、“機然”、“忘寒”等詞語為何進入《五行》“說”的論述。在文章的第二部分，討論將考慮同樣見於《五行》“說”的另一個詞語“舍丌(其)體(體)”或“舍體(體)”，在說明“舍體”和“流體”的平行關係以後，結合關於“舍體”的證據，試對《五行》“說”的性質以及《五行》“說”所代表的早期儒家思想，作出一些推測。

二、見於《莊子·大宗師》和《知北遊》的一個思想架構

如果我們從見於《莊子》的幾段話開始，我們可以試圖重構一個關於氣的思想架構，為“流體”一語的考釋提供一條重要的線索。《莊子·大宗師》有一則著名故事，說子桑戶、孟子反、子琴張三人因為可以“相忘以生，无所終窮”，而結成好友。^①當子桑戶去世時，孟子反、子琴張兩人不僅不難過，反而感嘆他們的亡友已“反其真”，而他們自己“猶為人”。孔子的弟子子貢見此感到十分驚訝，於是問孔子：“彼何人者邪？脩行无有，而外其形骸，臨尸而歌，顏色不變，无以命之。彼何人者邪？”孔子回答如下：

彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣。彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅懸疣，以死為決疣潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎无為之業。彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀衆人之耳目哉！

此處值得注意的是孔子說這三人“忘其肝膽，遺其耳目”，表達的是一種否定形體的態度。這跟先子貢說這三人“外其形骸”意思相近，也跟《大宗師》敘述的“相忘以生”相呼應。這種否定形體的態度，或者說是一種否定過分執著於形體的態度，其背後是一個以氣為主的思想架構。^②這就是孔子說的“遊乎天地之一氣”。簡單地說，在理想中，一個人應該意識到，他的形體只是一個暫時的、事實上并不重要的外表；他真正應該專注的是在天地之間作為萬物本質的氣。

《莊子·知北遊》有一段依託黃帝的話，對上述的氣的思想架構有更清楚的描述：

^① 王叔岷：《莊子校詮》第250—258頁，臺北中研院歷史語言研究所1988年。

^② 這裏所謂否定形體的態度，在《莊子》中處處可見，就我閱讀所及有《齊物論》、《德充符》、《在有》、《天地》、《達生》(兩處)、《田子方》、《讓王》、《駢拇》等多段記載，甚至還有見於《淮南子》、《文子》兩書的相關論述。此外，《大宗師》另有三處，《知北遊》另有一處，都和這裏的討論有關，此不具引。這裏針對《大宗師》以及下面即將要討論的《知北遊》，因為我認為這兩段話極具說明性，足以代表我對上述所有記載的看法。

今已爲物也，欲復歸根，不亦難乎！其易也，其唯大人乎！生也，死之徒，死也，生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐；臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。故曰“通天下一氣耳”。聖人故貴一。^①

此處“人之生，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死”，應該就是《大宗師》只有提及、但並沒有展開討論的氣的思想架構。這就是爲何《知北遊》說“通天下一氣耳”，似乎是對《大宗師》“遊乎天地之一氣”一句話的轉述。事實上，因爲《知北遊》說“故曰，通天下一氣耳”，在討論中特別引用并且闡述這一句話，很可能它的來源就是《大宗師》或跟《大宗師》有關的文獻。

在《大宗師》和《知北遊》的基礎上，我認爲一個以氣爲主、將形體放在次要位置的思想架構，可以爲“流體，機然忘寒”這句話的理解提供一條線索。所謂“流體”指的是一個可流動的形體，其本質是某種與氣可相比擬的物質，可以因爲這個物質的流動而產生變化。如果這樣的理解是正確的，那麼“寒”可以表示一個氣般的物質在暫時穩定下來時的狀態。就像《莊子》中的形體是一個被否定的對象，“寒”所表達的狀態也可以被遺“忘”。所以究竟“寒”的意思是什麼呢？

三、《管子·水地》中的“流形”

在古書中有一個跟“流體”幾乎完全相同的詞語，就是“流形”，見於《管子·水地》中的一段話。這段話首先說“人，水也；男女精氣合，而水流形”，說“水”這個和氣十分相似的物質，事實上就是人的本質，可以隨着流動而成人形。^② 這段話接着描述人在十月懷胎中逐漸成形的過程，最後說：“是以水集於玉，而九德出焉；凝蹇而爲人，而九竅五慮出焉。”這裏所謂“九德”反映的是在《水地》另處提到的玉是精氣蘊藏之處的思想，同時也和緊接其後的“九竅”相呼應。^③ 至於“五慮”指的是心的五種思維的活動，也是人在成長中逐漸獲得的能力。但最重要的是這段話說水可以“凝蹇而爲人”，這裏的“蹇”，按尹知章注有“停”義，和《五行》“說”的“寒”諧聲，也是我認爲“寒”所應該破讀的字。簡單地說，就像在《莊子》中，生命的結束意味着氣的離散，《水地》中的人

① 王叔岷：《莊子校詮》第 805—811 頁。

② 黎翔鳳：《管子校注》第 813—827 頁，中華書局 2004 年。

③ 關於這一點可參看裘錫圭：《稷下道家精氣說的研究》，《文史叢稿——上古思想、民俗與古文字學史》第 33—36 頁，上海遠東出版社 1996 年。此文和同書收錄的《〈稷下道家精氣說的研究〉補正》（第 51—58 頁），都對我理解本文所論的問題很有幫助。

體也因爲水的“凝蹇”而出現。兩者論述的背景相同，都是一個以氣或水作爲宇宙萬物生成來源的思想架構，而人的生命或形體在此架構中只是一個暫時的狀態。^①

當然，相對於《水地》來說，《莊子·大宗師》和《知北遊》更直接表達對人的生命或形體的否定。所以《大宗師》有“相忘以生”、“忘其肝膽，遺其耳目”等表述。如果《莊子》也使用像《水地》的術語，或許它會提倡“忘”卻“凝蹇”，而這正是我們在《五行》“說”中所看到的。

這裏說《五行》“說”的“忘寒”可以讀作“忘蹇”，還有《呂氏春秋·大樂》的一個證據。《大樂》在描述音樂和宇宙萬物相輔相成的和諧時，在“萬物所出，造於太一，化於陰陽”後，就說“萌芽始震，凝澗以形”。^②這裏的“澗”應理解作“凝聚”義，不是“寒冷”一類的意思，陳奇猷在他的注釋中已辨之甚析。此說若不誤，那麼《大樂》的語言和《水地》、《五行》就是相當一致的。事實上，《大樂》的“澗”字以“寒”作爲聲符，更清楚說明“澗”、“寒”二字之間的關係。在此基礎上，如果我們將《五行》“說”的“忘寒”讀作“忘澗”，應當也是沒有問題的。

最後，《呂氏春秋·園道》有一句依託黃帝的話：“帝無常處也，有處者乃無處也。”對此《園道》有“以言不刑蹇，園道也”的解釋，所謂“刑蹇”顯然也跟《水地》的“凝蹇而爲人”以及《大樂》的“凝澗以形”有關。^③按照《園道》所述，理想的統治者之所以居無常處，背後的原因就是他的形體不受限制——他已超越了形體凝聚的狀態——而這就是所謂的“園道”。有意思的是，《園道》這段話的上文還有“雲氣西行，云云然冬夏不輟；水泉東流，日夜不休；上不竭，下不滿；小爲大，重爲輕；園道也”的話。這裏說“雲氣”、“水”也是“園道”：前者可與上述的《莊子》兩段話相較，後者可與《水地》相較，正好可爲以上所說的一個以氣或水爲主的思想架構，提供另一個佐證。

《管子·水地》提到的“流形”還見於《禮記·孔子閒居》、《孔子家語·問玉》、《淮南子·繆稱》(寫作“流刑”)、《易經·乾》的《彖傳》等傳世文獻。此外，它也在《凡物流形》(寫作“漣

^① 顏世鉉先生在閱讀本文初稿後告訴我，蔣禮鴻《義府續貂》有“凝澗、凝蹇、刑蹇、形倨、凝竭、凝滯”一條，見於《蔣禮鴻集》第2卷，第67—68頁，浙江教育出版社2001年，已提及《管子·水地》“凝蹇”一語和下文將引用的《呂氏春秋·大樂》、《園道》兩段話。蔣禮鴻的論證十分精要，本應在本文的討論中佔有更突顯的位置，但本文也有超出蔣文範圍的若干企圖：除了連繫《五行》“說”的“忘寒”與《水地》“凝蹇”一語，還包括將此概念放置於前述的思想架構中，最後結合《五行》“說”的另一詞語以說明《五行》“說”的雜揉思想，所以最後決定仍然維持原來的結構，並誌此以答世鉉先生之厚誼。

^② 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》第258—268頁，上海古籍出版社2002年。

^③ 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》第174—187頁。

型”)、《胎產書》(“留刑”)、《十問》(“溜刑”、“流刑”)等出土資料中出現。近來大西克也有關於“流形”一語的原意的討論,讀者可以參考。^①這裏我只要指出,雖然“流形”一語可以有各種具體的意思——從《繆稱》所說的金屬的凝鑄到《水地》、《胎產書》所說的胚胎的發生——但這些具體意思的表現都可以放在前面所揭示的思想架構中而獲得充分的理解。此外,這個思想架構也應該包括本文作為主要討論對象的“流體”。^②

最後說到《五行》“說”中出現的“機然”。本文接受原整理者以及大多數學者認為應讀“欣然”的意見,但略做調整讀作“訢然”。從聲音上看,“機”在上古音可以構擬牙音聲母、微部的 *kj+j, 而“訢”可以構擬牙音聲母、文部的 *xj+n, 兩者聲母的發音部位相同,韻母的主要原音也一樣,可以相通。^③從詞義上看,《孟子·盡心上》有“終身訢然,樂而忘天下”^④的文句,而《漢書·王貢兩龔鮑傳》也有“訢訢焉發憤忘食”^⑤的文句,兩者都以具有“愉快”、“喜悅”義的“訢然”或“訢訢”來描述“忘”的行為,可與《五行》“說”以“機然”修飾“忘寒”互證。此外,在《史記·孔子世家》中,孔子說周文王“黯然而黑,幾然而長”,同一句話在《孔子家語·辨樂》寫作“黜而黑,頎然長”。^⑥這裏的“幾然”或“頎然”雖然與《五行》“說”的“機然”在詞義上相差甚遠,但“幾”、“頎”音近,說明分別與它們諧聲的“機”、“訢”也有聲音上的聯繫。應該指出,因為像“機然”這樣修飾動詞的副詞,在釋讀上有很多可能,所以這裏只是提出一個在語言上可以成立的考釋而已。如果我們從《五行》“說”一句話的上下文,認識到“機然”一語所表達的是一個比較正面的意思,那麼這個詞語究竟該和文獻中的哪一個詞語相對應,或許就不是那麼重要了。

四、《五行》“說”關於形體的討論

除了“流體,機然忘寒”,《五行》“說”還有一段涉及人之形體的話,可以幫助我們

① 大西克也:《試說“流形”原意》,《出土文獻》第1期,中西書局2010年。

② 在《五行》“說”279—288行的一段話,也是出現“流體,機然忘寒”一語的同一段話,還有“仁氣”、“義氣”、“禮氣”等詞語。這幾個詞語(也見於《五行》“說”他處)的涵義有待深入研究,但《五行》“說”將仁、義、禮等德和氣的概念相結合,也可以印證此處所提出的論點。

③ 本文的上古音系統取自白一平,見於 William H. Baxter, *Handbook of Old Chinese Phonology* (Berlin: Mouton de Gruyter, 1992)。

④ 焦循:《孟子正義》第930—933頁,中華書局1987年。

⑤ 王先謙:《漢書補注》第4759—4760頁,上海古籍出版社2008年。

⑥ 瀧川龜太郎、水澤利忠:《史記會注考證附校補》第47卷,第48—49頁,上海古籍出版社1986年;楊朝明:《孔子家語通解——附出土資料相關研究》第402—403頁,臺北萬卷樓圖書股份有限公司2005年。

從比較廣泛的角度理解這篇文獻對形體的認識。這段話針對的是《五行》“經”如下的
一段話：

耳官(目)鼻口手足六者，心之役(役)也。心曰唯，莫敢不唯；如(諾)，莫敢不如(諾)。進，莫敢不進；後，莫敢不後。朶(深)，莫敢不朶(深)；泮(淺)，莫敢不泮(淺)。和異(則)同，同異(則)善。
(簡 45—46)

對此，《五行》“說”有以下的說明：

“耳目鼻口手足六者，心之役也”，耳目也者，說聲色者也；鼻口者，說學(莫)味者也；手足者，說斃(佚)餘(豫)者也；[心]也者，說仁義者也。之數體(體)者，皆有說也，而六者為心役，何[居]？曰：心貴也。有天下之美聲色於此，不義則不聽、弗視也。有天下之美學(莫)味於此，不義則弗求、弗食也。居而不聞尊長者，不義則弗為之矣，何[居]？曰幾不□□□，[小]不勝大，賤不勝貴也才(哉)？故曰：心之役也。耳目鼻口手足六者，人□□，[人]體(體)之小者也。心，人□□，人體(體)之大者也，故曰君也。“心曰雖(唯)，莫敢不雖(唯)”，心曰雖(唯)，[耳目]鼻口手足音聲態(貌)色皆雖(唯)，是莫敢不雖(唯)也。若(諾)亦然，進亦然，退亦然。“心曰深，[莫]敢不深；心曰淺，莫敢不淺”，深者，甚也；淺者，不甚也。深淺有道矣。故父誨(呼)，口□食則堵(吐)之，手執□則投[之]，雖(唯)而不若(諾)，走而不趨，是莫敢不深也。於兄則不如是忝(其)甚也，是莫敢不淺也。“和則同”，和也者，小體(體)繇繇然不圍(患)於心也，和於仁義。仁義心，同者，與心若一也，□約也。同於仁，仁義心也，“同則善”耳。
(317—327行)

這段話首先指出人的身體雖然有心與耳目鼻口手足等感官，但心是“大體”，衆感官是“小體”；心要比衆感官都來得重要，是衆感官的主宰，或所謂“君”。^①這就是為什麼衆感官都附屬於心，唯心之命是從。此處《五行》“說”的論述和相當數量的早期文獻有關，尤其“大體”、“小體”之分更和《孟子·盡心》完全一致，過去學者已多有討論。^②這裏特別值得注意的是，這段話在最後表明它所描述的是“善”的情形。前面已指出，“善”在《五行》“經”中，相較於代表道德修養最高境界的“德”，佔據的是一個次要的地位。如果說，《五行》“說”認為“善”說的是心統率於衆感官的情形，那麼“德”指涉的就

① 關於心與耳目鼻口手足等感官的對比，還見於《五行》“說”328—335行的討論。

② 參看上文所引的各家《五行》注釋，尤其是池田知久書。這裏唯一要提到的是上引《呂氏春秋·圓道》的一段話，其下文說“人之有形體四枝，其能使之也，為其感而必知也；感而不知，則形體四枝不使矣”(見於陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》第174—187頁)，可與此處《五行》“說”所論相比較。

是甚至衆感官都已不存、唯心獨存的情形，也就是“樂也者，流體，機然忘寒；忘寒，德之至也”的涵義（此處“忘”的主語雖被省略，但毫無疑問的就是“心”）。通過這樣的比較，我們可以發現，《五行》“說”雖然分別對“善”、“德”的觀念進行論述，但它始終沒有放棄對“心”的重視，而這一點是直接延襲《五行》“經”而來的。

比較以上討論的幾個《莊子》、《管子》段落，《五行》“說”與它們有一些相似之處，但也有明顯的不同。相似之處是它們都認為人體或至少人體的某些部分是次要、可以捨棄的。不同之處則是《五行》“說”對心特別重視，而這是不見於上述文獻的。《莊子》、《管子》的幾個段落雖然有時也承認心的存在，甚至還認為它有思慮的作用，但它們並不特別突出心的重要，或者說並不認為心就比其他的感官要來得重要。^①

綜合以上的討論，上文提及“流體，機然忘寒”一語在《五行》“說”中是針對“德”所作的論述，可以說是由《五行》“經”對“德”的討論所發展出來的。但是前面也指出了，“流體”、“機然”、“忘寒”等詞語完全不見於《五行》“經”。相反的，當這些詞語在《五行》“說”中出現時，它們卻和《莊子》、《管子》等書中所揭示的思想架構有若干共同點。我認為這樣的情形是因爲一方面，《五行》“經”、“說”和《莊子》、《管子》的幾個段落確有一些相通之處，這使得“流體”等詞語可以毫無問題地出現在《五行》“說”中。另一方面，《五行》“經”、“說”和這些文獻之間也存在着一些根本的差異，所以《五行》“說”雖然使用“流體”等術語，但是它並沒有認真、系統地將它們吸收到《五行》這個學說傳統的核心。這就是爲什麼“流體，機然忘寒”一語在《五行》“說”中僅出現兩次，而且兩次都以大約相同的方式出現：

樂也者，流體，機然忘寒。忘寒，德之至也。樂而後有德。 （242—247 行）

樂者，言其流體也，機[然忘寒]，德之至也。樂而後有德。

（279—288 行）

^① 這可以從《淮南子·精神》一段話看出。這段話說“亡（原作‘正’，從王念孫改）肝膽，遺耳目，心志專於內，通達耦于一”，一方面，所謂“亡肝膽，遺耳目”，跟上述《莊子·大宗師》的“忘其肝膽，遺其耳目”十分相似；另一方面，它也就“心志專於內”，似乎認為心有一定重要性，似乎與此處所說有矛盾。但需要指出，《精神》這段話在最後說理想的境界應是“形若槁木，心若死灰，忘其五藏，捐（原作‘損’，從王念孫改）其形骸”，顯然是說，在否定“肝膽”、“耳目”以後，最後還要否定心。值得注意的是，這整段話的上文有“故心者，形之主也”的話，跟《五行》“經”、“說”區分心與耳目鼻口手足等感官的做法是一致的。以上所述的文句既然都在《精神》的同一段話中出現，顯示它們之間有一定的內在聯繫，也說明本文取《莊子》等記載和《五行》“說”相印證的做法是有根據的。《精神》的兩段話見於何寧：《淮南子集釋》第 519—520、521—531 頁，中華書局 1998 年。

這樣的論述是試探、機械的。如果僅僅閱讀《五行》“經”，我們無法預測“流體，機然忘寒”這個文句最後會在“說”的部分出現。即使在這個文句出現之後，《五行》“說”也沒有再做更進一步的說明。

如果《五行》“說”只是暫時借用了同樣見於《莊子》、《管子》等文獻中的某些概念，那麼這也可以說明為什麼目前所見無論是傳世或出土文獻，都使用“流形”一語，只有《五行》“說”使用“流體”。我推測《五行》“說”如此做的原因是要避免“流形”的詞語，因為這會直接與《五行》“經”造成衝突。衆所周知，《五行》“經”在一開頭(簡1—4)即表明，仁、義、禮、智、聖等五種德行都需要“型(形)於內”才是“惠(德)之行”，以此與僅表現於外的“行”相對。有鑒於此，《五行》“說”創造了“流體”的詞語，這使得它不僅可以維持《五行》“經”所說的道德內化於心的立場，也可以容納在《莊子》等文獻中所見的否定形體的觀點。

現在可以簡單概括以上的討論如下：通過“流體，機然忘寒”一句話與《莊子·大宗師》、《管子·水地》等文獻的比較，本文指出“流體”是一個由氣、水或其他類似物質所構成的形體，反映的是一個以氣、水或其他類似物質作爲生命本質的思想架構。因爲形體只是這個物質所表現的暫時狀態，所以形體即成爲一個被否定、超越的對象。這個思想架構是《五行》“經”中所沒有的，而《五行》“說”在注釋“經”時，融入了這個思想架構下的某些概念，借用了關於“流形”的論述，而創造了“流體”的術語。基於以上的討論，我認爲《五行》“說”一語應讀作“樂也者，流體(體)，機(訢)然忘寒(蹇)；忘寒(蹇)，惠(德)之至也；樂而後有惠(德)”，可以理解作“所謂樂指的是流動的形體，是欣喜忘卻凝固時的狀態，而忘卻凝固的狀態是德的至高境界，所以達到樂以後才有德”。

五、《五行》“說”的“舍其體(體)”

爲了印證以上所論，我們可以考慮出現在《五行》“說”的另一個詞語“舍丌(其)體(體)”或“舍體(體)”。和“流體”一樣，這個詞語也完全不見於《五行》“經”，然而卻在《五行》“說”中佔有相當的篇幅。

《五行》“經”在論述“善”、“德”的差異時，指出如下的不同：

[君]子之爲善也，又(有)與丌(始)也，又(有)與丌(終)也。君子之爲惠(德)也，[有與始，無與]冬(終)也。

(簡 18—20)

與之對應的《五行》“說”有以下的說明：

“君子之爲善也，有與始，有與終”，言與丌(其)體(體)始，與丌(其)體(體)終

也。“君子之爲德也，有與始，無與終”，有與始者，言與丁(其)體(體)始。無與終者，言舍丁(其)體(體)而獨丁(其)心。(186—187行)

這裏說君子爲德，首先是經過“與其體始”的階段，才有代表“德”的“舍其體”。這段話可與前面提到《五行》“說”關於“流體”的論述作比較：

“不安不樂”，安也者，言與丁(其)體(體)偕安也者也。安而尚(後)能樂。“不樂無德”，樂也者，流體(體)，機然忘寒。忘寒，德之至也。樂而後有惠(德)。

(242—247行)

兩者的比較顯示，關於“舍其體”的“與其體始”和關於“流體”的“與其體偕安”十分相似。按照《五行》“說”的論述，不能“與其體偕安”，就不能“樂”，最後也就沒有“德”了。“與其體偕安”和“與其體始”說的都是君子成德的一個必經階段。

從這些內部的線索看來，“舍體”和“流體”在《五行》“說”中的地位是相當一致的，它們的意思應該有一定的聯繫。以下再看《五行》“說”關於“舍體”的討論是否支持上述關於“流體”的論點。

《五行》“經”討論《詩經·燕燕》，有如下的論述：

“[瞻望弗及]，深(泣)涕女(如)雨”，能“遍沱丁(其)翠(羽)”，狀(然)句(後)能至哀。君子詆(慎)丁(其)[獨也。]

(簡 17—18)

與之對應的《五行》“說”有以下的解說：

“嬰嬰(燕燕)于翥(飛)，跼地丁(其)羽”，嬰嬰(燕燕)，與(興)也，言丁(其)相送海也。方丁(其)化，不在丁(其)羽矣。“之子于歸，袁(遠)送于野，詹(瞻)忘(望)弗及，[汲]涕如雨，能跼地丁(其)羽，然尚(後)能至哀”，言至也。跼地者，言不在唯經也。不在唯經，然尚(後)能[至]哀。夫喪，正經脩領而哀殺矣，言至內者之不在外也。是之胃(謂)蜀(獨)也。蜀(獨)者，舍體(體)也。^①

(221—227行)

從這段話看來，“舍體”表達的是“捨棄形體”的意思。根據《五行》“說”的論述，這個意思可以追溯到《燕燕》“跼地丁(其)羽”的意象，甚至可以說，表現的是《燕燕》所描述的全心貫注的狀態。這就是爲什麼《五行》“說”以喪服所代表的“外”與“至內”相對，也跟作爲《五行》最核心概念的“慎其獨”有密切關係，值得深入研究。然而就本文的角

① 關於此段話的深入討論，請參看 Jeffrey Riegel, “Eros, Introversion, and the Beginnings of *Shijing* Commentary,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 57.1 (1997): 143—77; 中譯本見於王安國：《情愛、內向性與早期(詩經)詮釋》，《中華國學研究》第1期，中國人民大學書報資料中心 2008年。

度來說,我們只需關注以下兩點。^①

第一是表示“捨棄形體”的“舍體”可與《莊子·大宗師》的“相忘以生”、“外其形骸”、“忘其肝膽,遺其耳目”等論述作比較。它們說的都是一種否定形體的態度。因為“舍體”和“流體”在《五行》“說”中有密切關係,這為本文第一部分在《莊子》等文獻中尋找關於釋讀“流體”線索的做法,提供有力的支持。

第二是《五行》“說”中關於“舍體”的討論,雖然在相當程度上源自《五行》“經”的論述,包括《五行》“經”所引用的《燕燕》,但是“舍體”、“舍其體”甚至“舍”等詞語都完全不見於《五行》“經”。對此我們也可以提出一個可能,就是《五行》“說”關於“舍體”的論述代表的是一個新的發展,是一個不背離《五行》“經”,甚至可以在《五行》“經”以及《燕燕》中找到相當根據,但仍然含有創新的發展。如果這個可能成立的話,那麼它和以上所提出的關於“流體”的推論是相當一致的。由此我們可以提出一個可以同時涵蓋二者的說法:即《五行》“說”對於“舍體”、“流體”的討論,是由《燕燕》這首詩所發展而來的。具體而言,《五行》“經”在推介其關於“君子慎其獨”的觀點時,引用了《燕燕》這首詩,而《五行》“說”在延續此議題時,融入了見於《莊子》、《管子》等文獻中的思想概念,回到了《燕燕》並且發展出“舍體”和“流體”的論述。

此處僅提供一個假說,一個隨着更多證據的出現,可以增強或減弱的說法。這個假說可以幫助我們進一步探討《五行》這個學術傳統及其代表的思想,在早期是如何通過和其他學說的交融激盪而經歷一定的發展與演變。^②

^① 除此以外,值得注意的是“舍體”的“舍”字還出現在《五行》“說”的以下兩處:“君子慎丁(其)蜀(獨)也,慎丁(其)蜀(獨)者,言舍夫五而慎丁(其)心之胃(謂)”(221—227行);“同者,口約也,與心若一也,言舍夫四也,而四者同於善心也”(289—294行)。這些論述都跟以上揭示的段落有關,但對本文的討論不是特別重要。

^② 上文提到的《禮記·孔子閒居》,可以為我們提供一個進一步探索的機會。作為本文討論對象的“流形”一語雖然出現在《孔子閒居》中,卻不見於和《孔子閒居》有密切關係、時代可能較早的上海博物館藏竹簡《民之父母》。這樣的情形和這裏所說的《五行》“說”和《五行》“經”之間的關係,可以說是完全平行的,值得深入研究。