

儒家慎獨說的解讀

戴璉璋

中央研究院中國文哲研究所兼任研究員

關鍵詞：慎獨 楚簡 帛書 劉宗周

儒家傳世文獻中，慎獨說見於《禮記》的《禮器》、《中庸》、《大學》三篇，及《荀子·不苟篇》。這些典籍的歷代註疏者，對於慎獨都有所解釋。宋代以來，隨著《中庸》、《大學》受到重視，慎獨成為儒學工夫論中的重要觀念，它的義蘊也就豐富起來。到了明儒劉蕺山（宗周，1578-1645），用它來標示學問旨要，慎獨乃在儒家思想史上取得特殊地位。一般而言，宋、明儒者對慎獨的說解，與上述典籍的早期註疏有相當大出入。自從《馬王堆帛書》及《郭店楚簡》相繼出土後¹，其中《五行篇》關於慎獨的論述，吸引了學者們目光，於是掀起討論熱潮，大家各抒己見，眾說紛紜。依個人見聞所及，歷來各家對於慎獨的闡釋，其中歧異，在文字訓詁上即可看出端倪。一個「慎」字，就有謹慎、誠、順、珍重這些解釋；一個「獨」字，也有心、獨居、人所不知而己所獨知之地、良知、本體等等說法²。面對這些紛紜的詮解，使人不禁追問：慎獨原義究竟如何？不同的解釋誰是誰非？關於原義的探討，除了文字訓詁上的基本工作以外，原典的義理脈絡當然也是應該重視的層面。可是近人討論的重點，往往偏重前者，而後者則常有所忽略。關於是非的問題，人們往往執著於是此而非彼或是彼而非此的分判。這就容易忽略慎獨這個詞語的多義性，以及由此而反映出來的思

¹ 《馬王堆帛書》出土於一九七三年，《郭店楚簡》出土於一九九三年。參考馬王堆漢墓帛書整理小組編：《馬王堆漢墓帛書（壹）》（北京：文物出版社，1974年）；荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年）。

² 參見後文。

想史方面的意義。本文的寫作，希望能對上述的缺失有所彌補。

一、簡帛 五行篇 的說解

《郭店楚墓竹簡·五行篇》：

「淑人君子，其儀一也。」能為一，然後能為君子，慎其獨也。「〔瞻望弗及〕，泣涕如雨。」能差池其羽，然後能至哀。君子慎其〔獨也〕。³

《馬王堆漢墓帛書（壹）》之 老子甲本卷後古佚書·五行，與上引《楚簡》有類似的文字，而且還多了一份解說⁴。論者因此有 經、說 的區分⁵。

「鳴鳩在桑，其子七兮。淑人君子，其儀一兮。」能為一，然後能為君子，君子慎其獨〔也〕。「〔燕〕燕于飛，差池其羽。之子于歸，遠送于野。瞻望弗及，泣涕如雨。」能差池其羽，然〔後能〕至哀。君子慎其獨也。（以上 經 文）

「鳴鳩在桑」，直之〔也〕。「其子七也（兮）」，鳴鳩二子耳，曰七也，興言也。「〔淑人君子〕，其〔儀一兮〕」，〔淑〕人者，〔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，言能以多為一。以多為一也者，言能以夫五為一也。「君子慎其獨」，慎其獨也者，言舍夫五而慎其心之謂。〔獨〕然後一。一也者，夫五（夫）為 心也，然後得之。一也，乃德已。德猶天也，天乃德已。「燕燕于飛，差池其羽」，燕燕，興也，言其相送海也。方其化，不在其羽矣。「之子于歸，遠送于野。瞻望弗及，泣涕如雨」，「能差池其羽，然後能至哀」，言至也。差池者，言不在衰經；不在衰經也，然後能至哀。夫喪，正經修領而哀殺矣，言至內者之不在外也。是之謂獨。獨也者，舍體也。（以上 說 文）

上引簡、帛文字，作者都不可考。人們依據其內容推斷，認為應當是思孟學派所

³ 荊門市博物館編：《五行釋文注釋》，《郭店楚墓竹簡》，頁149-150。為求排印及閱讀方便，引文中之異體字、通?字逕依注釋以本字替代，缺文部分亦據注釋補足，補字加上〔〕標示。以下帛書引文同此。

⁴ 國家文物局古文獻研究室編：《老子甲本卷後古佚書·五行》，《馬王堆漢墓帛書（壹）》（北京：文物出版社，1980年），頁17-19。

⁵ 參龐樸：《馬王堆帛書解開了思孟五行說古謎》，《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980年），頁8-9。以下引文據龐樸：《竹帛五行篇校注及研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2000年），頁12-16、39-42，唯文字略作校正。

著，大致可信⁶。至於撰成年代，依據相關墓葬推測，簡文不會晚於戰國中期，帛書則不晚於漢初⁷。當然後者是指《說》的部分而言，因為《經》文既大體同於簡本，則其撰著時代自當以簡本為準。

如上所引，《五行篇》兩度提到「慎其獨」。一與「為一」相關；一由「至哀」引出。帛書《說》文認為「為一」是「以多為一」，即「以夫五為一」。而「慎其獨」則是「舍夫五而慎其心之謂」。這？所說的「五」，是指五行，即仁、義、禮、智、聖。簡本開頭即說：「五行：仁形於內謂之德之行，不形於內謂之行。」下文對於義、禮、智、聖都採相同的說法。由此可知：作者對於道德行為有「形於內」、「不形於內」的區分。前者是說出於內心的自主，後者應當是指遵循外在的規範。作者說：「五行皆形于內而時行之，謂之君子。」⁸這與上引文「能為一然後能為君子」可以互相參證。兩句都在強調德行歸本於內心的重要性。五行表現於外的具體行為是多樣的，而其本源則都在一心。外在行為要對應當下的特殊情境、特定人物，它具體真切，同時即有侷限，適宜於此，未必能適宜於彼。「能為一」，即由外返內，歸本於一心。不論情境如何變遷，五行都能適時形於內。此即帛書《說》文所謂「能以多為一」、「能以夫五為一」。必如此，五行：仁義禮智聖才能泛應而曲當，在此真誠地體現仁，適彼則又恰當地實踐義。這是所謂「五行皆形于內而時行之」。必如此，才能成為有德的君子。《五行篇》指出「能為一」、「能為君子」都憑「慎其獨」的工夫。帛書《說》文認為「慎其獨也者，言舍（捨）夫五而慎其心之謂」。這？的「舍（捨）」是離開、不執著的意思。德性的實踐，不執著於外表形式，而謹慎於內心的獨一自主，這叫做「慎其心」亦即「慎其獨」。心，相對於外在行為之「多」而言，稱之為「一」；就其超越於「多」為其主體而言，則稱之為「獨」。

帛書《說》文認為《經》文「能差池其羽然後能至哀」，是說喪禮的要義不在外表的衰經這些服飾那？，而在於內心的哀情，所謂「至內者之不在外也」。這就引出「獨」這個概念，接著解釋說：「獨也者，舍（捨）體也。」這？的「體」，是指軀體而言，心超越於軀體而為其主宰，乃彰顯出「獨」的地位。《五行篇》說：「耳、目、鼻、口、手、足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不唯；如（諾），莫

⁶ 龐樸：《帛書五行篇研究》，頁1-22。

⁷ 分別參考湖北省荊門市博物館編：《荊門郭店一號楚墓》，《文物》1997年第7期，頁47；同前註，頁8。

⁸ 以上引文皆據荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，頁149。

敢不如（諾）；進，莫敢不進；後，莫敢不後；深，莫敢不深；淺，莫敢不淺。」⁹帛書《說文》指出：「耳、目、鼻、口、手、足六者，人之，〔人〕體之小者也。心，人之，人體之大者也，故曰君也。」¹⁰心與軀體的關係，被比喻為君主與僕役關係。君主要能維持其「出令而無所受令」¹¹的地位，不受僕役挾持是其必要條件。同樣的，心要能維持其「出令而無所受令」的地位，不受軀體羈絆也是必要條件。此所以帛書《說文》作者要用「捨體」來說心之所以為「獨」。我們在「舍（捨）其體而獨其心也」¹²這樣的語句中，更可以明顯體會到「捨其體」對於「獨其心」的重要性。

魏啟鵬《楚簡五行校箋》認為帛書《說文》中的「舍夫五而慎其心」的「舍」字，是安置的意思；而「慎」則讀為「順」。「言仁、義、禮、智、聖五者既形於內，當各安置其位，而順從於心。」¹³這解釋似乎也文從字順，但是仁、義、禮、智、聖五者既已形於內，又何以還須一番「安置其位」的處理，而後又再「順從於心」？五行皆由「心」發，直道而行，當下即是。如果又另作「安置」，再令其「順從」，豈非離「心」愈來愈遠？豈能免於造作虛偽？如上所引，帛書《說文》還有「舍其體而獨其心」的說法。作者用它來解釋《經》文：「君子之為德也，有與始也，無與終也。」他說：「有與始也，言與其體始；無與終也，言舍其體而獨其心也。」這與上文解釋「君子之為善也，有與始，有與終」，而說「言與其體始，與其體終也」，可以互相參證。前者始作於軀體而又超越軀體；後者則自始至終都侷限於軀體。這對比很明顯，「舍體」的「舍」為「捨」字，作「超越」解也很明顯。魏氏在這也承認「舍，捨也」，不再取「安置」義¹⁴。

帛書《說文》所謂「捨夫五而慎其心」及「捨其體而獨其心」兩句，在義理上值得注意的應該有兩個層面。一是「捨夫五」、「捨其體」對於「慎其心」、「獨其心」的作用；另一層面則是「慎其心」、「獨其心」對於「五（行）」與「（軀）體」的作用。我們如果看出「捨」是成就「慎」與「獨」的必要手段，那就應該可以進而想見「慎」與「獨」又是成就「五（行）」與「（軀）體」的重要

⁹ 同前註，頁 151。

¹⁰ 龐樸：《竹帛五行篇校注及研究》，頁 77。

¹¹ 〔唐〕楊倞注，〔清〕王先謙集解：《荀子集解》（臺北：世界書局，1955 年），卷 15 解蔽，頁 265。

¹² 龐樸：《竹帛五行篇校注及研究》，頁 42。

¹³ 魏啟鵬：《簡帛五行箋釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，2000 年），頁 22。

¹⁴ 同前註，頁 23。

工夫。能不執著於五行的形式，乃可復返於內心，謹慎操持心的獨一自主。能「慎其心」，乃可「以夫五為一」，而使五行「和」，以成君子之「德」，並且上契「天道」¹⁵。同樣的，能不羈絆於軀體，乃可使心凸顯其獨一的自主作用。能「獨其心」，乃可使君子成為「有德者」，呈現「金聲而玉振之」的風姿，而臻於聖者人格¹⁶。

如上所說，簡帛 五行篇 所謂「慎其獨」，應該是說：謹慎於內心的獨一自主。《孟子》說：「苟得其養，無物不長，苟失其養，無物不消。孔子曰：『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與！」¹⁷ 心須操持存養，是孔、孟的共識。 五行篇 作者所謂慎獨，也是要在心上作操持存養工夫。他用「獨」字凸顯心的獨一自主性格。謹慎於這種獨一自主性格的操持，「捨夫五」與「捨其體」都是必要手段。不執著於外在形式，不羈絆於軀體，人才可真由外返內，常保內心的獨一自主，而對種種情境可以泛應曲當。這應該是簡帛 五行篇 在儒家修養論上的精義。

用「獨」字表示心的獨一義，在古代漢語中是比較特殊的用法。這種情形除簡帛外，如下文所說，也見於《禮記》及《荀子》。此外《莊子》、《管子》也有類似用法，值得注意。《莊子·大宗師》有所謂「見獨」，這是修道工夫從外天下、外物、外生、朝徹而後所到的境界。「見獨而後能無古今，無古今而後能入於不死不生。」這「見獨」是指心冥契於道而為超越的「道心」¹⁸。《管子·心術上》有「精則獨立矣，獨則明，明則神矣」的說法。這「獨」也是經由修道工夫一步一步提升上來的心的境界，大致是用以標示一種精爽清明的主體¹⁹。《莊子》、《管子》所謂「獨」，與儒典用法有別。不過同樣反映出戰國時期學界的

¹⁵ 五行篇：「德之行五，和，謂之德。德，天道也。」見荆門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，頁149。

¹⁶ 五行篇：「金聲而玉振之，有德者也。金聲，善也；玉音，聖也。善，人道也；德，而天〔道也〕。〔唯〕有德者然後能金聲而玉振之。」同前註，頁150。

¹⁷ 〔宋〕朱熹：《孟子集注·告子上》，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁331。

¹⁸ 〔唐〕成玄英《莊子疏》：「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。？斯勝境，謂之見獨。」〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1991年），頁254。

¹⁹ 《管子·心術上》：「世人之所職者，精也。去欲則宣，宣則靜矣；靜則精，精則獨矣；獨則明，明則神矣。神者至貴也。」〔唐〕尹知章注，〔清〕戴望校正：《管子校正》（臺北：世界書局，1955年），頁220。

一種風尚：用「獨」來指稱心的獨一義、超越義。值得注意的是「獨」的這種用法可能與楚地方言有關。揚雄《方言》說：「一，蜀（獨）也。南楚謂之蜀（獨）。」²⁰上引簡、帛資料都出於楚墓，荀子曾為楚地蘭陵令，而莊子故鄉蒙戰國時為楚邑²¹。這些地緣關係似乎都可提供一些線索，引導我們去考慮楚地方言與「獨」字特殊用法的關係。不過《禮記》與《管子》的作者還不能確定，「獨」或「慎獨」的說法是否確實起於戰國時代的楚地，還有待於進一步查證²²。

二、《禮記》三篇的詮釋

眾所周知，《禮記》是儒家說禮的叢書。編者戴聖，為西漢武帝、宣帝時人。他所彙集的資料，一般認為出於孔門弟子及其後學所記，是戰國秦漢間儒者言論。其中提到慎獨的三篇，為 禮器、中庸 及 大學。

（一）禮器：

禮之以多為貴者，以其外心者也。德發揚，詡萬物，大理物博，如此則得不以多為貴乎？故君子樂其發也。禮之以少為貴者，以其內心者也。德產之致也精微，觀天下之物無可以稱其德者，如此則得不以少為貴乎？是故君子慎其獨也。²³

以上引文所謂「外心」、「內心」，是作者說禮之以多為貴或以少為貴的關鍵。漢鄭玄《注》：「外心，用心於外，其德在表也。」「內心，用心於內，其德在內。」至於「慎其獨」，鄭《注》說這是「少其牲物，致誠慤」之意。唐孔穎達《正義》據之而作疏解：「是故君子慎其獨也者，獨，少也。既外牽應少，故君子用少而極敬慎也。」依孔氏，「慎其獨」似可理解為「極敬慎於其所使用的少數牲物」。

²⁰ [漢]揚雄：《方言》，卷12，收入《辭書集成》（北京：團結出版社，1993年），第1冊，頁253。

²¹ [漢]司馬遷：《史記·孟子荀卿列傳》，收入《四史》（臺北：藝文印書館，1955年），第2冊，頁941。馬夷初：莊子年表序，見郭慶藩：《莊子集釋·附錄二》，頁92。

²² 島森哲男認為：《孟子》、《老子》都重視「獨」字，與慎獨思想的成立有關。可是他所舉的例證，都用為副語，是「單獨」、「獨自」之意，與指謂「心」的「獨」字並不相同。參見島森哲男：「慎獨？思想」，《文化》（日本仙台：東北大學文學會，1979年），卷42，第3、4號，頁145-158。中譯本見張季琳譯：「慎獨思想」，《中國文哲研究通訊》第13卷第2期（2003年6月），頁198、201。

²³ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達等疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1955年《十三經注疏》本），頁456。

這與 禮器 本文「內心」之說不能吻合。因為牲物雖少，仍然在「外」而不在「內」，「極敬慎」於此，乃是用心於外而非用心於內，即不能說為「內心」。今案鄭《注》、孔《疏》其所以如此解說，文獻依據應該是下列的 禮器 文句：

君子之於禮也，有所竭情盡慎，致其敬而誠若。²⁴

這的確是上引文「禮之以少為貴者以其內心者也」的具體說明。所謂內心，就是要「竭己情，盡其戒慎，致其恭敬，而行至誠和順」²⁵。這樣的內其心，主要工夫就在慎其獨。這是可以根據 禮器 本文「是故君子慎其獨也」承繼上文的語脈來推知的。因此，這「獨」應該是「竭情盡慎，致其敬而誠若」之所以可能的根據。「獨」可說是指稱心的獨一精誠，「慎其獨」即謹慎於內心的獨一精誠。

(二) 中庸：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也。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，故君子慎其獨也。²⁶

這「慎其獨」，鄭玄《注》說：「慎獨者，慎其閒居之所為。小人於隱者動作言語，自以為不見睹，不見聞，則必肆盡其情也。若有佔（覘）聽之者，是為顯見，甚於眾人之中為之。」²⁷孔穎達《正義》據此而作疏解：「故君子慎其獨也者，以其隱微之處，恐其罪惡彰顯，故君子之人級慎其獨居。言（言）雖曰獨居，能謹慎守道也。」²⁸案：鄭《注》當是取意於 大學 下列文字：

小人閒居為不善，無所不至。見君子而後厭然，撿其不善，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。²⁹

所謂閒居，依鄭氏是「退燕避人」之意³⁰。由此可知，孔氏改稱為「獨居」並不違背鄭《注》，而在字面上更能扣緊 中庸 本文。依《注》、《疏》之意，所謂「慎其獨」當為「謹慎其獨處（的行為）」。³⁰這樣的解釋也可以引 中庸 的另段文

²⁴ 同前註，頁 459。

²⁵ 參孔穎達：《禮記正義》，同前註。

²⁶ 同前註，頁 879。

²⁷ 同前註。〔清〕阮元：校勘記：「若有佔聽之者，惠棟校宋本『佔』作『覘』，衛氏《集注》同。」（頁 890）

²⁸ 同前註，頁 880。引文中，下一「言」字據校勘記刪。參前註。

²⁹ 同前註，頁 983。

³⁰ 鄭玄：《禮記·孔子閒居·注》，同前註，頁 860。

字來參證：

《詩》云：「潛雖伏矣，亦孔之昭。」故君子內省不疚，無惡於志。君子〔之〕所不可及者，其唯人之所不見乎。《詩》云：「相在爾室，尚不愧於屋漏。」故君子不動而敬，不言而信。³¹

所引《詩經》文字，「潛雖伏矣」兩句，見於 小雅·正月；「相在爾室」兩句，見於 大雅·抑。前者可為 中庸「莫見乎隱，莫顯乎微」作證³²。後者則可視為《注》、《疏》慎獨說最早的文獻依據。抑 據說是西周晚期衛武公用來自我惕勵的詩。「尚不愧於屋漏」，即「庶幾乎能不愧於暗室」之意³³。這種恭謹自持，不愧暗室的傳統，一直是漢、唐之間學界理解「慎獨」的主要依據。請看下列文句：漢劉安《淮南子·繆稱》：

動於近，成文於遠。夫察所夜行，周公〔不〕？乎景，故君子慎其獨也。³⁴

漢徐幹《中論·法象》：

人性之所簡也，存乎幽微；人情之所忽也，存乎孤獨。夫幽微者，顯之原也；孤獨者，見之端也。胡可簡也，胡可忽也！是故君子敬孤獨而慎幽微。雖在隱蔽，鬼神不得見其隙也。《詩》云：「肅肅兔置，施於中林。」處獨之謂也。³⁵

北齊劉晝《劉子·慎獨》：

荃蓀孤植，不以巖隱而歇其芳；石泉潛流，不以澗幽而不清；人在暗密，豈以隱翳而迴操？是以戒慎目所不睹，恐懼耳所不聞。居室如見賓，入虛如有人。故籛瑗不以昏行變節；顏回不以夜浴改容；句踐拘於石室，君臣之禮不替；冀缺耕於垆野，夫婦之敬不虧。斯皆慎乎隱微，枕善而居，不以視之不見而移其心，聽之不聞而變其情也。謂天蓋高，而聽甚卑；謂日蓋遠，而照甚近；謂神蓋幽，而察甚明。《詩》云：「相在爾室，尚不愧於屋漏。無曰不顯，莫予云覯。」暗昧之事，未有幽而不顯；昏惑之行，

³¹ 同前註，頁 900。校勘記：「君子所不可及者，閩監本、毛本，『所』上有『之』字，衛氏《集說》同。」（頁 906）

³² 參朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 17。

³³ 屈萬里：《詩經釋義》（臺北：華岡出版社，1967年），頁 240、241。

³⁴ 何寧：《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998年），卷 10，頁 722。《集釋》：「王念孫云：『「？」上當有「不」字，方與下意相屬。《文子，精誠篇》作：「聖人不？於景。」』寧案：王說是也。《晏子春秋》外篇：『君子獨立不？於景，獨寢不？於魂。』」

³⁵ 徐湘霖：《中論校注》（成都：巴蜀書社，2000年），頁 23。

無有隱而不彰。脩操於明，行悖於幽，以人不知。若人不知，則鬼神知之；鬼神不知，則己知之。而云不知，是盜鍾掩耳之智也。³⁶

以上三段引文，關於慎獨的說解，與鄭《注》基本相同，都是謹慎其獨處時的行為之意。《劉子》還提出「鬼神知之」的說法，則是鄭氏所未明言的。鄭《注》只說「若有覘聽之者」，這「覘聽之者」可以是人，也可以設想為鬼神。值得注意的是 中庸 所引 大雅·抑 篇詩句，「相在爾室，尚不愧于屋漏」，接下來的文字是：「無曰不顯，莫予云覿。神之格思，不可度思，矧可射思？」³⁷ 這？對於人們處在「屋漏」這樣隱蔽的處所時容易鬆懈怠忽的心態，提出警告：不要說很隱祕，沒人看到，神明的降臨是不可測度的，哪能懈怠呢？這是用神明隨時隨地都在監視我們的想法，來提升恭謹自持的修養。無論是鄭《注》的「若有覘聽之者」，或者是《劉子》的「鬼神知之」，都可以說是繼承《詩經·抑》篇所說的這一傳統。據此而談慎獨，就如日本學者島森哲男所說，其中蘊含「對於人性的洞察或危懼」。因為「他者不在時，人性有容易偏向於惡的傾向」。而慎獨的惕勵，就是要人意識到即使一人獨處，也是經常被注視著的，這視線可能來自人，也可能來自鬼神³⁸。

當然，由《注》、《疏》所代表的這種慎獨說，是否符合 中庸 義理，還可以再檢討。宋、明儒者就有不同的意見。先看朱子《中庸章句》：

獨者，人所不知而己所獨知之地也。言幽暗之中，細微之事，跡雖未形而幾則已動，人雖不知而己獨知之，則是天下之事無有著見明顯而過於此者。是以君子既常戒懼，而於此尤加謹焉，所以遏人欲於將萌，而不使其滋長於隱微之中，以至離道之遠也。³⁹

所謂「人所不知而己所獨知之地」，有人認為仍是《注》、《疏》的間居獨處之意⁴⁰。其實不然，朱子明言這「人雖不知而己獨知之」的對象，是事跡還未成形以前在內心所萌發的意念，即他所謂「跡雖未形，而幾則已動」的「幾」。他在 中庸 「君子內省不疚，無惡於志」這？作註說：「無惡於志，猶言無愧於心，

³⁶ [北齊]劉晝撰，王叔岷集證：《劉子集證》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1961年），卷2，頁22、23。

³⁷ [漢]毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等疏：《毛詩注疏》（臺北：藝文印書館，1955年《十三經注疏》本），頁647。

³⁸ 島森哲男著，張季琳譯：《慎獨思想》，頁195。

³⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁18。

⁴⁰ 梁濤：〈郭店竹簡與「君子慎獨」〉，<http://www.jianbo.org/wssf/Liangtao5.htm>，2000.6.4.

此君子謹獨之事也。」⁴¹ 明顯指出慎（謹）獨是在心上作工夫。據此可知他所說的「己所獨知之地」是「心地」，而非「居處之地」。應該注意的是朱子把《中庸》「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，與下文的「君子慎其獨」看成兩件事：

「戒慎」一節，當分為兩事，「戒慎不睹，恐懼不聞」，如言「聽於無聲，視於無形」，是防之於未然，以全其體；「慎獨」是察之於將然，以審其幾。⁴²

他所謂「全其體」，是指「存天理之本然」；「審其幾」是指「遏人欲於將萌」⁴³。一面存天理，一面遏人欲，這樣的工夫確實嚴密。可是陽明與蕺山卻嫌其支離。陽明說：「所謂人雖不知，而己所獨知者，此正是吾心良知處。」⁴⁴而「良知」，「只是一個天理自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他本體」⁴⁵。所以在陽明存天理、遏人欲的工夫是一，即為致良知，亦即慎獨。在這？不必，也不當分為兩事。當他的學生提出朱子一派的意見：「戒懼是己所不知時工夫，慎獨是己所獨知時工夫」來請教「此說如何？」時，陽明便告訴他：「只是一個工夫。無事時固是獨知，有事時亦是獨知。」⁴⁶

劉蕺山肯定陽明的觀點而對朱子慎獨說提出批評：

（朱子）仍以慎獨為動而省察邊事，前此另有一項靜存工夫。近日陽明先生始目之為支離，專提「致良知」三字為教法，而曰：「良知只是獨知時。」又曰：「惟精是惟一工夫，博文是約禮工夫，致知是誠意工夫，明善是誠身工夫。」可謂心學獨窺一源。⁴⁷

劉氏也認為：「獨之外別無本體，慎獨之外別無工夫。」⁴⁸ 這「獨體」既是道體，也是性體、心體：

⁴¹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 39。

⁴² 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986），第 4 冊，卷 62 中庸，頁 1502。

⁴³ 同前註，頁 1503。

⁴⁴ 〔明〕王守仁撰，吳光等校：《傳習錄下》，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992 年），上冊，卷 3，頁 119。

⁴⁵ 王守仁撰，吳光等校：《傳習錄中·答聶文蔚二》，同前註，頁 84。

⁴⁶ 王守仁撰，吳光等校：《傳習錄上》，同前註，頁 34。

⁴⁷ 〔明〕劉宗周：《中庸首章說》，見戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997 年），第 2 冊，頁 353。

⁴⁸ 同前註，頁 352。

道所不睹不聞處，正獨知之地也。⁴⁹

中庸 之慎獨，與 大學 之慎獨不同。中庸 從不睹不聞說來；大學 從意根上說來。「獨」是虛位，從性體看來，則曰莫見莫隱，是思慮未起，鬼神莫知時也。從心體看來，則曰十目十手，是思慮既起，吾心獨知時也。然性體即在心體中看出。⁵⁰

「性體即在心體中看出」，意謂「思慮既起吾心獨知時」所呈現的「獨體」，即為「思慮未起鬼神莫知時」的性體、道體。因此慎獨工夫必貫動靜，既在心體，同時即在性體、道體。並非如朱子所說只是「動而省察邊事，此外另有一項靜存工夫」。蕺山說：

聖學之要只在慎獨。獨者靜之神、動之機也。動而無妄曰靜，慎之至也，是謂主靜立極。⁵¹

陽明、蕺山的慎獨說，其所以與朱子有別，主要原因是彼此對於「心」的體證各自不同。在陽明、蕺山，心、性、天是一。陽明說：「心也，性也，天也，一也。」⁵² 蕺山說：「大學 言心到極至處，便是盡性之功，故其要歸之慎獨。

中庸 言性到極至處，只是盡心之功，故其要亦歸之慎獨。獨一也，形而上者謂之性，形而下者謂之心。」又說：「至哉獨乎！隱乎！微乎！穆穆乎不已者乎！蓋曰心之所以為心也。則心一天也。」⁵³ 朱子與陽明、蕺山的看法不同，他認為：「心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。」⁵⁴ 這樣分析的結果，「盡其心」工夫便要先「知其性」⁵⁵；「慎其獨」工夫，便要配合戒慎恐懼，以「存天理之本然」。

檢視 中庸 本文，所謂「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，是緊接上文用以說明「修道」工夫的。這「其所不睹」、「其所不聞」，與下文「莫見乎隱，莫顯乎微」也關係密切。所謂「隱」即「不睹」者，所謂「微」即「不聞」

⁴⁹ 同前註，頁 351。

⁵⁰ 劉宗周：《學言上》，同前註，頁 448。

⁵¹ 同前註，頁 424。

⁵² 王守仁撰，吳光等校：《傳習錄中·答聶文蔚二》，頁 86。

⁵³ 劉宗周：《學言上》、《易衍》，見戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》，第 2 冊，頁 458、160。

⁵⁴ 朱熹：《孟子集注·盡心章句上》，《四書章句集注》，頁 349。

⁵⁵ 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》：「『盡其心者知其性也』，所以能盡其心者，由先能知其性，知性則知天矣。知性知天，則能盡其心矣。不知性，不能以盡其心。」（第 4 冊，卷 60 孟子·盡心上，頁 1422）

者。如果不睹不聞是指人的閒居獨處，則這？的隱微之事怎麼會「莫見」「莫顯」，即沒有比它更顯著的呢？鄭《注》只好加上「若有覘聽之者」，而《劉子》則乾脆？出「鬼神」來了。提到鬼神，中庸 倒有一段重要文句：

子曰：「鬼神之為德其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人齊明盛服以承祭祀。洋洋乎！如在其上，如在其左右。《詩》曰：『神之格思，不可度思！矧可射思！』夫微之顯，誠之不可揜如此夫。」⁵⁶

這？的「弗見」、「弗聞」、「微之顯」，與前引文說修道工夫中的「不睹」、「不聞」，以及「莫見乎隱，莫顯乎微」相當類似。不過這？的「弗見」、「弗聞」兩句之後，還有一句「體物而不可遺」。可以認為前兩句是說「鬼神之為德」的「體」，後一句則是說它的「用」。而後文所謂「微之顯」，正與此呼應。就「體」而言，「弗見」、「弗聞」，這是「微」；就「用」而言，「體物而不可遺」，而且「使天下之人齊明盛服以承祭祀。洋洋乎！如在其上，如在其左右」，這是「顯」。因此，「微之顯」即是說：「隱微事物的顯著作用。」應當注意，這種隱微事物是特指而非泛指。它不是泛指一般人在幽隱之處的所作所為；依 中庸，這效應顯著的隱微事物，除「鬼神之為德」以外，就是修道工夫中的「道」。由於「率性之謂道」，修道工夫須在「率性」中完成，道的體用實際上乃是性的體用。因此「莫見乎隱，莫顯乎微」，既指「道」而言，也指「性」而言。落實在人這？，當然說一天命之性就足夠了。因此這兩句應當是說：沒有比這隱微的事物——天命之性——更能呈現顯著的作用。由「莫見」、「莫顯」兩句，上推「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，這不睹、不聞，確實當如戴山所說，是指性體而言。而在這天命之性上的戒慎恐懼工夫該怎麼作呢？中庸 本文「故君子慎其獨也」就給了答案。依 中庸 語脈，這慎獨與上文的戒慎恐懼工夫理當是一。其所以還要加慎獨這句，是由於這「獨」如戴山所說，是性體也是心體，而且「性體即在心體中看出」。工夫總要在「心」上做，所以戒慎恐懼於不睹不聞，具體落實的工夫是在慎獨之上。

（三）大學：

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。小人閒居為不善，無所不至，見君子而後厭然，揜其不善，而

⁵⁶ 鄭玄注，孔穎達等疏：《禮記注疏》，頁 884。

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。曾子曰：「十目所視，十手所指，其嚴乎！」富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。⁵⁷

在《禮記》，大學 編次後於 中庸，鄭玄大概認為兩篇的慎獨義蘊並無二致，因此在 大學 這不再作注，孔穎達《正義》也如此。朱子《大學章句》則有如下解說：

獨者，人所不知而已所獨知之地也。言欲自脩者知為善以去其惡，則當實用其力，而禁止其自欺。使其惡惡則如惡惡臭，好善則如好好色，皆務決去，而求必得之，以自快足於己，不可徒苟且以殉外而為人也。然其實與不實，蓋有他人所不及知而已獨知之者，故必謹之於此以審其幾焉。此言小人陰為不善，而陽欲揜之，則是非不知善之當為與惡之當去也。但不能實用其力以至此耳。然欲揜其惡而卒不可揜，欲詐為善而卒不可詐，則亦何益之有哉！此君子所以重以為戒，而必謹其獨也。⁵⁸

在這？，朱子對「獨」的解釋，與《中庸章句》所說完全相同。他把慎獨的重點放在「審其幾」上，也與《中庸章句》是一致的。大學 本文既然是由誠意而說慎獨，朱子因此就把審其幾的工夫落實在為善去惡之意是否能夠「誠」，即是否「實用其力」上。他認為「其實與不實，蓋有他人所不及知而已獨知之者」，必須在這隱微之幾上謹慎審察，才真能誠意——使心所發之「意」「一於善而無自欺」⁵⁹。朱子雖然承認慎獨工夫對於誠意相當重要，但就誠意來說，慎獨仍只是輔助性的，真正具有決定性的主要工夫乃在於「致知」。他說：「致知者誠意之本也，慎獨者誠意之助也。致知，則意已誠七八分了，只是猶恐隱微獨處尚有些子未誠實處，故其要在慎獨。」又說：「知之不至，則不能慎獨，亦不肯慎獨。惟知至者見得實是實非，灼然如此，則必戰懼以終之，此所謂能慎獨也。」⁶⁰ 讀 大學 補傳即可知道，朱子心目中：「致吾之知，在即物而窮其理。」總是一切功夫的首要。所以無論是在 中庸 抑或 大學，慎獨之前格物窮理以「存天理之本然」這步工夫都是不能少的。

劉蕺山的看法與朱子不同，他說：

⁵⁷ 同前註，頁 983。

⁵⁸ 朱熹：《四書章句集注》，頁 7。

⁵⁹ 同前註，頁 4。

⁶⁰ 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第 2 冊，卷 16 大學三·傳六章釋誠意，頁 333、332。

慎獨也者，人以為誠意之功，而不知即格致之功也。人以為格致之功，而不知即明明德於天下遞先之功也。大學之道，一言以蔽之，曰慎獨而已矣。⁶¹

劉氏對自己這樣的見解，有一段相當詳盡的論述：

隱微之地，是名曰獨。其為何物乎？本無一物之中而物物具焉。此至善之所統會也。致知在格物，格此而已。獨者物之本，而慎獨者格之始事也。君子之為學也，非能藏身而不動，杜口而不言，絕天下之耳目而不與交也。終日言，而其所以言者人不得而聞也，自聞而已矣；終日動，而其所以動者人不可得而見也，自見而已矣。自聞自見者，自知者也。吾求之自焉，使此心常知、常定、常靜、常安、常慮而常得，慎之至也。慎則無所不慎矣。始求之好惡之機，得吾誠焉，所以慎之於意也；因求之喜、怒、哀、樂之發，得吾正焉，所以慎之於心也；又求之親愛、賤惡、畏敬、哀矜、敖惰之所之，得吾修焉，所以慎之於身也；又求之孝、弟、慈，得吾齊焉，所以慎之於家也；又求之事君、事長、使眾，得吾治焉，所以慎之於國也；又求之民好、民惡，明明德於天下焉，所以慎之於天下也。而實天下而本於國，本於家，本於身，本於心，本於意，本於知，合於物，乃所以為慎獨也。⁶²

在這？，戴山對於慎獨有精到的解說。他指出這一工夫是在心上做，在人之「所以言」、「所以動」、自聞、自見、自知的「隱微之地」上著手，自求此心隨時隨地能夠「知止」，能夠定、靜、安、慮而能「得」。這是所謂「慎之至」。這種慎的工夫，隨著心意的活動而有種種面向，並有相應的功效，即所謂「得」。「慎之於意」，乃「得吾誠焉」；「慎之於心」，乃「得吾正焉」；「慎之於身」，乃「得吾修焉」；「慎之於家」，則「得吾齊焉」；「慎之於國」，則「得吾治焉」；「慎之於天下」，則可「明明德於天下焉」。這樣，一方面開展出「慎」之「無所不慎」的義蘊；另一方面則說明了「獨」之作為本體，其「本無一物之中而物物具焉」的特性。當然這「物物具焉」是要通過「無所不慎」的踐履才會一一呈現的；這「本無一物」也必須通過「慎之至」的工夫才能證知。就「本無一物」而言，「獨體」即為性體、道體；就「物物具焉」而言，「獨體」亦即心體。而「性體即在

⁶¹ 劉宗周：《大學古記約義·慎獨》，見戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》，第1冊，頁762。

⁶² 同前註，頁761-762。

心體中看出」，所以說「獨之外別無本體」。依蕺山，慎獨工夫統攝 大學 的格、致、誠、正，以及修、齊、治、平。在這？，他不但論證了「大學 之道一言以蔽之，曰慎獨而已矣」；同時也證實了「慎獨之外別無工夫」，「聖學之要在慎獨」。就 大學 而言，蕺山揭示慎獨的精義，足以開啟其入德之門；就「聖學」而言，蕺山也依據慎獨的體證而會通其核心義理。在蕺山，慎獨不但是 大學 之道，而且也是 中庸 之道：

慎獨是學問第一義。言慎獨，而身、心、意、知、家、國、天下一齊俱到。故在 大學 為格物下手處；在 中庸 為上達天德統宗徹上徹下之道也。⁶³

蕺山的這一會通，並非順文解字，乃是有其實踐體證的。這可以在他弟子黃宗羲的 子劉子行狀 中得知：

粵自 大學 、 中庸 散於《禮記》，程、朱表章以為心學之書，有功於道術，信乎不淺。而後之言 大學 者，以把持念慮為誠意之功，道心瀕於危殆；言 中庸 者，以靜觀氣象窺未發之朕，中體落於偏枯。二書矛盾，非先生身體而力行之，又何以知未發之中即誠意之真體段，而二書相為表？也。⁶⁴

在慎獨這？「身體力行」，不但使蕺山洞悉 大學 、 中庸 之「相為表？」，實際上也是蕺山成就其一生學問的關鍵。黃宗羲說：

先生宗旨為「慎獨」。始從主敬入門，中年專用慎獨工夫。慎則敬，敬則誠。晚年愈精微，愈平實。本體只是些子，工夫只是些子，仍不分此為本體，彼為工夫，亦并無這些子可指，合於無聲無臭之本然。從嚴毅清苦之中，發為光風霽月，消息動靜，步步實歷而見。⁶⁵

黃氏這一段敘述，使我們了解蕺山對於儒家傳統慎獨說的解讀，不只是文字詁訓的推敲而已，也不只是義理思辨的揣摩而已，他是投入畢生精力，用全副生命來驗證的。由「主敬」而體認慎獨；由「慎獨」而體認誠意⁶⁶。由工夫以證知本

⁶³ 劉宗周：《學言上》，同前註，第2冊，頁466。

⁶⁴ 戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》，第5冊，頁49。

⁶⁵ 同前註，頁45-46。

⁶⁶ 劉澍說：「先君子學聖人之誠者也。始致力於主敬，中操功於慎獨，而晚歸本於誠意。」同前註，頁528。按：蕺山說：「一者，誠也；主一，敬也。主一即慎獨之說，誠由敬入也。」（《學言下》，同上書，第2冊，頁522。）據此可知，在蕺山，主敬、慎獨與誠意，工夫是一以貫之的。

體，由本體而開展工夫。於是，從「嚴毅清苦之中，發為光風霽月」。蕺山的造詣，為儒家慎獨學莫立了卓越的典範。

三、《荀子·不苟篇》的詰訓

《荀子·不苟篇》：

君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。唯仁之為守，唯義之為行。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。夫此順命以慎其獨者也。善之為道者，不誠則不獨，不獨則不形。不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也，雖從必疑。夫誠者君子之所守也，而政事之本也。唯所居以其類至，操之則得之，舍之則失之。操而得之則輕，輕則獨行，獨行而不舍，則濟矣，濟而材盡長遷而不反其初，則化矣。⁶⁷

這？的「慎其獨」，唐楊倞《注》引《中庸》文句而作解：

慎其獨，謂戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，至誠不欺，故人亦不違之也。⁶⁸

以戒慎恐懼之說來解釋慎獨，無非是據以表述「至誠不欺」之意。據此可知楊氏心目中的慎獨，當是採納《中庸》鄭《注》：「慎其閒居之所為」的見解，大致也是恭謹自持不欺暗室的意思。清代郝懿行不以楊《注》為然，他說：

此語甚精，楊氏不得其解，而以謹慎其獨為訓。今正之云：「獨」者人之所不見也。「慎」者誠也，「誠」者實也。心不篤實，則所謂獨者不可見。《勸學篇》云：「無冥冥之志者，無昭昭之明，無惛惛之事者，無赫赫之功。」此惟精專沈默，心如槁木死灰而後髣髴遇焉。口不能言，人亦不能傳，故曰「獨」也。又曰「不獨則不形」者，「形」非形於外也（自注：楊《注》誤）。「形」即形此「獨」也。又曰「不形則雖作於心，見於色，出於言」三句，皆由「獨」中推出，此方是見於外之事。而其上說天地四時云「夫此有常，以至其誠者也」；說君子至德云「夫此順命，以慎

⁶⁷ 楊倞注，王先謙集解：《荀子集解》，頁 28-30。

⁶⁸ 同前註，頁 29。

其獨者也」。「順命」謂順天地四時之命（自注：楊《注》尤誤），言化工默運，自然而極其誠；君子感人，嘿然而人自喻，惟此順命以慎其獨而已。推尋上下文義，「慎」當訓「誠」。據 釋詁 云：「慎，誠也。」非「慎」訓「謹」之謂。 中庸 慎獨與此義別。楊《注》不援《爾雅》，而據 中庸 ，謬矣。「慎」字古義訓「誠」，《詩》凡四見，毛、鄭俱依《爾雅》為釋。 大學 兩言慎獨，皆在誠意篇中，其義亦與《詩》同。惟 中庸 以戒慎慎獨為言，此別義，乃今義也。荀書多古義古音，楊《注》未了，往往釋以今義，讀以今音，每致舛誤，此其一也，餘多不能悉舉。⁶⁹

郝氏用「人之所不見」來解釋「獨」，自有其卓識。他指出：「此惟精專沈默，心如槁木死灰而後髣髴遇焉，口不能言，人亦不能傳，故曰獨也。」這是在朱子所謂「人所不知而己所獨知之地」的意義上再作進一步申論，藉以凸顯一種精純專一的心志。他認為：「心不篤實，則所謂獨者不可見。」因此主張「慎」字當據《爾雅·釋詁》訓為「誠」，並舉《詩經》毛《傳》、鄭《箋》作證，說明「慎」之訓「誠」是古義，訓「謹」為今義。《荀子》與 大學 的用法是古義，與 中庸 有別，後者為今義。王念孫同意郝氏「慎其獨」即「誠其獨」的看法。他認為 禮器 鄭《注》就是這個意思， 中庸 也不當例外。他指出：「凡經典中『慎』字與『謹』同義者多，與『誠』同義者少。訓『謹』訓『誠』原無古今之異。唯慎獨之『慎』則當訓為『誠』，故曰：『君子必慎其獨。』又曰：『君子必誠其意。』禮器、 中庸、 大學，
《荀子》之慎獨，其義一而已矣。」⁷⁰ 郝、王兩位，是清代訓詁學名家，他們對於「慎獨」的看法，具有權威性，不過也不是沒有討論的餘地。先從「慎」之訓「誠」來看：《爾雅·釋詁》的確有「慎，誠也」的說法，但是這並不表示 釋詁 作者認為「慎」字只作「誠」解。他另有「愆、神、溢：慎也」這一條，參考宋邢昺《疏》可知，這？的「慎」字，即取「謹慎」義⁷¹。其實正如王念孫所說：「經典中『慎』字與『謹』同義者多，與『誠』同義者少。訓『謹』訓『誠』原無古今之異。」郝氏說：「『慎』

⁶⁹ [清] 郝懿行：《荀子補注》，四庫未收書輯刊編纂委員會：《四庫未收書輯刊》（北京：北京出版社，1997），第6輯，第12冊，頁5。又見於《荀子集解》引。

⁷⁰ [清] 王念孫：《讀書雜誌》（臺北：廣文書局，1976年），荀子·君子養心莫善於誠，頁642。又見於《荀子集解》引。

⁷¹ [晉] 郭璞註，[宋] 邢昺等疏：《爾雅注疏》（臺北：藝文印書館，1955年《十三經注疏》本），頁27。

字古義訓『誠』，《詩》凡四見，毛、鄭俱依《爾雅》為釋。」郝氏所指，當為以下四例，都見於 小雅：

爾公爾侯，逸豫無期。慎爾優游，勉爾遁思。 白駒

昊天已威，予慎無罪。昊天大懼，予慎無辜。 巧言

緝緝翩翩，謀欲譖人。慎爾言也，謂爾不信。 巷伯⁷²

這四例中的「慎」字，在句法上分屬兩類。一、四兩例為述語，二、三兩例為副語。用為副語時，釋之為「誠」，取「確實」義：「予慎無罪」，即「予誠無罪」，「予實無罪」，此無可疑。「慎」用為述語時，釋之為「誠」，語意即不明確。鄭《箋》乃不得不增字為訓，把「慎爾優游」說成「誠女優游，使待時也」。「慎爾言也」這句，則說成「女誠心而後言」⁷³。這樣的解釋，仍令人有曲為之解的感覺。值得注意的是，《詩經》還有與這兩例句法相同的「慎」字句，如：「慎爾出話，敬爾威儀。」（大雅·抑）⁷⁴毛、鄭在此都不說：「慎，誠也。」孔穎達《正義》則以「謹慎」釋「慎」。於是這兩句便是：當謹慎爾王所出之教令，又當恭敬爾在朝之威儀。如果依此類推，則「慎爾優游」為什麼不可說是：謹慎爾之優游？「慎爾言也」又為什麼不可說是：謹慎爾之言談呢⁷⁵？此外《詩經》還有「敬慎」、「淑慎」連用的句子，如：「敬慎威儀」（大雅·民勞）、「淑慎其身」（邶風·燕燕）、「淑慎爾止」（大雅·抑）⁷⁶，這些「慎」字也都是「謹慎」之意。由此可知，《詩經》「慎」字，仍以「謹慎」義為常，用為副語時，則可訓為「誠」。回到《荀子》等的「慎其獨」上來，這「慎」字用為述語而非副語，郝、王兩位釋之為「誠」，所持理由並不充分。退一步來說，《荀子》書中有沒有當訓為「誠」的「慎」字呢？先看 不苟篇，「慎」字出現三次，除「慎其獨」外，還有「庸行必慎之」及「君子慎之」兩例⁷⁷。後兩句中的「慎」字取「謹慎」義，並無可疑。其他各篇中的眾多「慎」字也大致如此。郝懿行認為有兩句的「慎」字當訓為「誠」，一為 君子篇「忠者惇慎此者也」，一為 成相篇「慎聖人」。「惇慎」的「慎」，楊《注》「讀如『順』」，俞樾則認為「惇慎當作敦

⁷² 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等疏：《毛詩注疏》，頁 379、423、429。

⁷³ 同前註，頁 379、429。

⁷⁴ 同前註，頁 646。

⁷⁵ 朱子釋此兩句「慎」字，即以「謹慎」義為基礎，參見朱熹：《詩經集傳》（臺北：啟明書局，1952年），頁 83、98。

⁷⁶ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等疏：《毛詩注疏》，頁 632、78、648。

⁷⁷ 楊倞注，王先謙集解：《荀子集解》，頁 31。

慕」，是「勉」的意思。三說都可通，不易分辨軒輊。至於「慎聖人」的「慎」，楊《注》也讀為「順」，俞樾則認為全句當作「慎聽之」，也能言之成理。郝氏以「誠」訓「慎」，把「慎聖人」說為「誠用聖人」，反而有「增文」而未必「成義」的缺點⁷⁸。

在荀子所說的慎獨這？，真正應該注意的其實是「獨」字。證之前文所討論的簡、帛與《禮記》句例，這「獨」字是指內心而言已無可疑。眾所周知，荀子言「心」不同於子思、孟子一系。他主張性惡，「禮義法度者是生於聖人之偽，非故生於人之性也」⁷⁹。所以聖人要「化性而起偽」⁸⁰。這化性起偽的關鍵就在於心。他說：

心知道，然後可道；可道，然後能守道以禁非道。 人何以知道？曰心。心何以知？曰虛壹而靜。 將須道者，虛則入；將事道者，壹則盡；將思道者，靜則察。知道察，知道行，體道者也。虛壹而靜，謂之大清明。⁸¹

這？所謂「道」，是指「人之所以道」、「君子之所道也」⁸²，即「禮義法度」之類。依荀子，這禮義法度是化導人性情而使之合於善、歸於治的主要依據，它是由大清明的心所制定的。這大清明的心發揮虛壹而靜的功能，對於萬物有所明察，對於社會有所參驗，掌握到事物變化的真相與人間治亂的法則，由此而辨識正道，肯定正道，遵從正道並且禁止非道，這就是所謂化性起偽。當然人並非時時刻刻都能保持內心的清明，荀子看出一般人的毛病總是心智受到蒙蔽，不能通達情理，於是心思紛亂，不能明察實情；心術偏陂不能權衡是非；心情騷動，不能擺脫猜疑⁸³。面對這種情況，荀子提出的治心之道，重點是在「處一危之」及「養一之微」⁸⁴。他認為舜之治天下，不必事事指示而一切都辦得很成功，乃是由於他能在「心」這一萬事本源上做到「危之」及「之微」的工夫。荀子說：「故

⁷⁸ 同前註，頁 302、304。

⁷⁹ 同前註，卷 17 性惡篇，頁 291。

⁸⁰ 同前註，頁 292。

⁸¹ 同前註，卷 15 解蔽篇，頁 263-264。「將須道者」以下文字，據北京大學哲學系：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年），頁 420 刪正。

⁸² 楊倞注，王先謙集解：《荀子集解》，卷 4 儒效篇，頁 77。

⁸³ 解蔽篇：「凡人之患，蔽於一曲而闇於大理。 心枝則無知，傾則不精，貳則疑惑。」同前註，頁 258、266。

⁸⁴ 同前註，頁 266。

《道經》曰：『人心之危，道心之微。』危微之幾，唯明君子而後能知之。⁸⁵所謂「處一危之」，相應於「人心之危」，是說處在心尚未知道、體道的情況，則時時警懼，事事謹慎，以維持心的虛壹而靜，使能「精於道」，「壹於道」。所謂「養一之微」，相應於「道心之微」，是說心能知道、體道時，則涵養到精微的境界。荀子指出：「微」乃是至人、聖人的精神境界，在這？不需要自我勉強、自我克制、自我警懼。他描述這時的造詣：「仁者之行道也，無為也；聖人之行道也，無彊也。仁者之思也，恭；聖人之思也，樂。」他要人們從這？來了解「治心之道」⁸⁶。我們可以經由荀子的治心之道，來了解他心目中慎獨的意涵。這「獨」，指「心」，是人「精於道」、「壹於道」的主體。心如果不「誠」，即不能保持其虛壹而靜，「獨」也就不能呈現，所以荀子說：「不誠則不獨。」當然，「不獨」也就不能形著善道（「不形」）。人操持這虛壹而靜的誠心，「獨」自然能夠運作，使人不捨其精於道、壹於道的踐履，充分發揮其材具，長遷於善道，不再回到性惡的秉賦上來，這就是化性起偽。依據荀子的治心之道，我們也可以對慎獨的「慎」字有比較明確的認知；這「慎」指「處一危之」貫徹到「養一之微」的工夫。它由自我警懼，到超越警懼，超越一切約制而表現為「無為」、「無彊」。這樣看來，所謂「慎」，如果用「誠」、「順」或「珍重」等等來解釋都不如「謹慎」更能切合工夫義蘊⁸⁷。

有人認為《荀子·不苟篇》文字，「與中庸有著密切的關係，有些字句明顯就是抄自中庸」⁸⁸。這種觀點還有討論餘地，即或成立，也不能據此斷定荀子心目中的「誠」與「慎其獨」完全同於中庸。上引不苟篇文字的最後一句即為明證。依荀子，由「誠」而「獨」而「濟」，是一化性起偽的歷程，不同於思孟學派性善論系統下的「率性之謂道」。化性起偽的成就，是「長遷（於善）而不反（返）其初（性惡）」，這是荀子所謂的「化」。而荀子心目中的「天德」，正是由這樣的「變化代興」所導致的。

⁸⁵ 同前註，頁 266-267。

⁸⁶ 同前註，頁 269。

⁸⁷ 如前文所說，郝懿行、王念孫以「誠」訓「慎」，魏啟鵬以「順」訓「慎」。至於謂「慎」乃「珍重」之意者，則見於廖名春：《慎獨本義新證》，二〇〇二年十一月二十日—二十二日臺北中央研究院中國文哲研究所「宋代經學國際研討會」發表論文。

⁸⁸ 梁濤：《郭店竹簡與「君子慎獨」》。

四、結論

慎獨說的提出與解讀，都與儒家心學的發展有密切關係。戰國時期，儒者探求內聖外王之道，在心性方面有所體證。無論是主張性善的思孟學派，抑或倡言性惡的荀子，他們都一致重視心的操持存養。這心，「操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉」。所以必須慎之，危之。這心，如能善自操存，它即成為一切形軀活動的主宰，成為種種道德行為的本源。它「出令而無所受令」，就此而言，它是「一」，也是「獨」。於是操持存養這「出入無時」的心，工夫重點就在於謹慎維護它那獨一不二的特性。於是慎獨成為儒家內聖學的明確目標；「君子必慎其獨」成為儒門修養論的共識。

就目前可見的文獻資料而言，歷代對於儒家慎獨說的解讀，以帛書《五行篇》所謂「說」的部分最早。它反映先秦儒家思孟學派慎獨說的觀點。這「慎」字，主要是從超越軀體、超越德行形式這方面凸顯其自我惕勵的工夫。在這樣的工夫中，心呈現其獨一自主的特性，於是仁、義、禮、智、聖五行，「皆形于內而時行之」，個人生命和諧地「金聲而玉振之」，德行即為天道的體現。這一慎獨說的解讀，不但有助於我們理解《五行篇》的「經」文，而且也有助於我們探究《禮記》三篇的相關義理。可是卻不能毫無分辨地使用於《荀子·不苟篇》所謂慎獨的訓釋。在荀子，心與性的義蘊都與思孟學派所說的不同。它心目中的慎獨，應該包含「處一危之」及「養一之微」兩個步驟。前者是要心保持其虛壹而靜，以免「蔽於一曲而闇於大理」；後者則是心在精於道、壹於道的不懈實踐中，與「道」契合，化性起偽，成就天德。

自漢至唐，可說是儒家心學的中衰期。反映在慎獨說的解讀上，就是忽略了「獨」字對於心的指涉，只是望文生義，從閒居獨處方面去做文章。當然我們不能因此就全盤否定他們的貢獻，實際上他們承繼了上古「不愧於屋漏」的傳統，而且通過註釋經典的影響力，在學術史上延續並擴展了這一傳統。就儒家修養論來說，謹慎於閒居獨處，無愧於屋漏，不欺闇室，這些說法似乎更容易被一般人所接受，時或增加一點宗教色彩，提醒一下：「鬼神知之」，則更能提高約束力。這樣的慎獨說，即使精於心學的宋、明儒者也是給予肯定的。劉蕺山《人譜雜記·體獨篇》第一條就引用程子「學始於不欺闇室」的說法；真德秀所引古訓「獨行不愧影，獨寢不愧衾」，也一樣受到劉氏重視⁸⁹。

宋、明時期，儒家心學復興。在慎獨說方面，人們雖然未能見到簡、帛《五

行篇，雖然必須正視經典的註疏，可是他們經由自己的實踐體證，對於慎獨做出創造性詮釋。不論是朱子、抑或陽明、蕺山，他們的卓見基本上都能遙契先秦儒學。朱子把慎獨侷限在「遏人欲於將萌」，用以配合格物致知以「存天理之本然」的工夫，當然自有其理據，但卻不能免於「支離」的譏評。陽明把慎獨歸入他的致良知教，影響了蕺山以慎獨建立其儒學主脈。通過蕺山的體證，在儒學「獨之外別無本體，慎獨之外別無工夫。」慎獨即主敬，即誠意，即以心著性，以個人生命步步體現天道豐盛的內涵。蕺山以畢生精力履踐慎獨，而慎獨工夫的確也顯耀了蕺山生命的光輝，使他成為儒家傳統中慎獨的人格典範。

檢視歷代對於慎獨說的解讀，人們取徑大致可分三個層面：一為文字詁訓，一為義理疏釋，一為實踐體證。文字詁訓當然是解讀文獻的基本工作，但是如果只停留在這一層面，則難免望文生義而且治絲益棼。釋「慎」為「誠」，為「順」以及「珍重」等等，各家所說在文字、詁訓學上都可言而有據，但若配合文獻的義理脈絡，即可看出其中難免顧此失彼的窘境，實都不如原來的「謹慎」義之平實如理。義理疏釋，是回歸文獻思想體系的必要步驟，通過這一層面，可以展示出概念的多義性。這存在於不同時代、不同的思想系統之中。多義性正所以彰顯概念的豐富內涵，而且也具有思想史的意義。所謂實踐體證，當然要以前述兩個層面為基礎。這一步工作，是使儒學展現生命力的關鍵。其中的觀念因此而不至於僵化、空洞化；相關的義理即在實踐中被驗證，在實踐中被創新。通過實踐驗證，儒家慎獨說的修養論意義與工夫論意義可以區分開來。後者要旨在於它能直探心源，而上契天道。由於直探心源，所以工夫可以有不歇的源頭活水，德行可以生生不已，不至於「虛玄而蕩」；由於上契天道，所以工夫可以有終極的超越實體，德行可以安慮能得，不至於「情識而肆」。這樣由工夫證本體，由本體開工夫，在德行實踐上才真正能保住它的自律性與創造性。而一般所謂修養論的意義達不到這一層次。就儒家慎獨說而言，漢、唐學者所看到的恭謹自持，不欺闇室，只能是修養論的意涵；而先秦儒者所解讀的謹慎於內心的獨一不二，宋、明儒所倡言的謹慎於人所不知而已所獨知之地，則都具有工夫論的義蘊。在這方面論述得最為詳盡透闢的，當然得首推劉蕺山。蕺山所提示的，不僅是慎獨說的意義，同時他也為我們示範了經典解讀三個層面的妥善處理。

⁸⁹ 戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》，第2冊，頁27、30。

儒家慎獨說的解讀

戴璉璋

儒家傳世文獻中，慎獨說見於《禮記》的《禮器》、《中庸》、《大學》三篇，及《荀子·不苟篇》。當代出土的《馬王堆帛書》與《郭店楚簡》，其中的《五行篇》也談到慎獨。帛書《說》的部分，與上述文獻的歷代注疏，對於慎獨都有所解釋。由於觀點不同，各家所述頗多出入。於是眾說紛紜，莫衷一是。

本文對於歷代各家在慎獨說的解讀上，從三個層面來檢討，即文字訓詁、義理疏釋與實踐體證。據以析論各家不同的解讀，勾勒「慎獨」的多義性及其思想史上的意義；綜述各家不同的見解，分別「慎獨」在修養論與工夫論上的意涵。進而指出實踐體證在儒典解讀上的重要性。

On the Confucian Doctrine of *Shendu*

TAI Lian-chang

Within the transmitted Confucian texts, the doctrine of *shendu*, “being watchful over one’s actions, with others as well as alone,” appears in works including the “Liqi,” “Zhongyong” and “Daxue” chapters of the *Liji*, as well as in the “Bugou” chapter of the *Xunzi*. In addition, this doctrine appears in the “Wuxing” text in the recently excavated materials such as the Mawangdui silk manuscripts and the Guodian bamboo strips. The “Shuo” section of the Mawangdui materials and the historical commentaries on the transmitted texts all have their individual explanations of *shendu*. However, since their viewpoints differ, their understanding of this doctrine differs as well; no consensus is reached as yet on the meaning of *shendu*.

This paper discusses the doctrine of *shendu* within each of the historical schools of thought from three aspects: its philology, its commentary, and how it is embodied in practice. An analysis of the different understandings of this doctrine in each school exposes its multiple meanings and its significance in the history of thought. A survey of the different explanations of each school shows the meaning of *shendu* in terms of self-cultivation. As a result, we can see the importance of this doctrine’s practical embodiment in the explanation of the Confucian classics.

Keywords: *Shendu* Chu bamboo strips Mawangdui silk manuscripts
Liu Zongzhou