

※文哲譯粹※

慎獨思想

島森哲男* 著 張季琳** 譯

「慎獨」這一語詞散見於《荀子·不苟篇》及〈中庸〉、〈大學〉等撰成於戰國末期至漢初的著作。慎獨概念出現在這些思想史上具有重要意義的著作，顯示出這一概念在此時期思想的重要性。那麼，慎獨為何在此時期開始被提倡？其具體內容如何？慎獨思想成立的思想基礎是什麼？上述問題有必要重新思考。

衆所周知，慎獨後來成為士大夫個人生活的基本德目之一，並經由道教或佛教媒介而成為庶民的日常倫理^①，且擔負起宋明新儒學體系的重要任務^②。在慎獨思想廣泛的開展中，內容上雖然有相當的分歧而無法一概論述其性格，不過也有認為「慎獨」和「不欺暗室」等思想，是「被視為恥的文化的典型的儒家傳統中，轉移為罪的文化的橋樑觀念」^③的看法。

如果能夠知道後世所開展的慎獨思想最初包含哪些內容？或許就能發現思考後世慎獨思想的變化發展時的一個基準。因此，本文將追溯慎獨思想成立的初始，就其意義、內容和基礎加以探討。

本文〈慎獨の思想〉原載於《文化》第42卷第3、4號（仙台：東北大學文學會，1979年3月），頁145-158。

* 島森哲男，日本國立宮城教育大學教授。

** 張季琳，本所助研究員。

① 參閱宮川尚志：〈「暗室を欺かず」の語について〉，《東方宗教》第50號（京都：日本道教學會，1977年11月）。

② 尤其明末劉念臺（1578-1645）以重視慎獨為學之第一義而有名。

③ 前引宮川尚志論文，頁17。

一

戰國末期至漢初的著作中，可以在《荀子·不苟篇》，《禮記》的〈中庸〉、〈大學〉、〈禮器〉諸篇，《淮南子·繆稱篇》，以及前幾年從湖南省長沙馬王堆漢墓出土帛書〈儒家古佚書〉一篇，看見「慎獨」這一語詞。以下權宜列舉這些用例的原文。

審慎地確認各篇撰寫年代的話，大致可以推論出如下順序：《荀子·不苟篇》是最古老的，約撰成於戰國末期。其次是〈馬王堆出土儒家古佚書〉，其內容以《孟子》思想為主幹，兼受《荀子》的影響，雖蘊含〈中庸〉的思想觀念，但尚未完整具備；從其內容特徵來看，大約撰成於戰國末期至秦代之間^④。〈中庸〉次於此，約撰成於秦代或漢初。〈禮器篇〉確實的成立年代不明，但從其對於禮之理論的整理情形判斷，大約是在漢初。〈大學〉則在武帝時期。《淮南子·繆稱篇》全篇大多引自《子思子》^⑤，將其與〈中庸〉所說的慎獨一併思考的話，則《淮南子》所說的慎獨或許是根據《子思子》而來。果真如此，應該可以考慮其內容和〈中庸〉是前後時期的。因此，暫根據上述順序，列舉其原文如下：

（一）《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。天不言而人推其高焉，地不言而人推其厚矣，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。天地為大矣，不誠則不能化萬物。聖人為知矣，不誠則不能化萬民。父子為親矣，不誠則疏。君上為

④ 詳參島森哲男：〈馬王堆出土儒家古佚書考〉，《東方學》第56輯（東京：東方學會，1978年7月）。譯按：原文〈馬王堆出土儒家古佚書〉，作者有時略稱為〈儒家古佚書〉，或〈馬王堆帛書〉。

⑤ 參閱武內義雄：《易と中庸の研究》（東京：岩波書店，1943年）。楊樹達：《淮南子證聞》（1947年）。

尊矣，不誠則卑。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，捨之則失之。操而得之則輕，輕則獨行，獨行而不捨，則濟矣。濟而材盡，長遷而不反其初，則化矣。

(二) 〈馬王堆出土儒家古佚書〉^⑥

鴻鳩在桑，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。(一八四行)

慎其獨也者，言舍夫五(仁、義、理、知、聖)而慎其心之謂也。(二二三行)
燕燕於飛，差池其羽，之子於歸，遠送於野，瞻望弗及，泣涕如雨。能差池其羽，然後能至哀，君子慎其獨也。(一八五至一八六行)

差池者，言不在衰經，不在衰經也，然後能至哀。夫喪，正經脩領而哀殺矣。其至內者之不在外也，是之謂獨。獨也者，捨體也。(二二七行)

(三) 《淮南子·繆稱篇》

動於近，成文於遠。夫察所夜行，周公不慙乎景，故君子慎其獨也。釋近期遠，塞矣。^⑦

(四) 〈中庸〉

天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。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。喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

(五) 《禮記·禮器篇》

禮之以多為貴者，以其外心者也。德發揚，詡萬物，大物理博，如此則得不以多為貴乎？故君子樂其發也。

⑥ 引用時權宜地將異體字、假借字全部加以更正，並補上部分缺字。原字形參照《馬王堆漢墓帛書(壹)》(北京：文物出版社，1974年)。

⑦ 根據王念孫的說法，「周公」之下補「不」字，「斯遠」的「斯」字改為「期」字(《讀書雜誌》九)。

禮之以少爲貴者，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，如此則得不以少爲貴乎？是故君子慎其獨也。

（六）〈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。小人閒居爲不善，無所不至，見君子而后厭然，揜其不善，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。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。

如同以上所見，慎獨的內容自始就相當多樣化，甚至同一篇文章中的意義就已具有多層性。如此多樣性的內容，大概是因爲其中所說慎獨的「獨」之位相不一樣的緣故吧。筆者認爲，「獨」，從消極的單指周圍沒有他者存在的一個人的狀態，到介然獨立而具有主體性，其間有意義上的差距。甚至也有像〈馬王堆帛書〉或〈禮器篇〉般，有時純指內心的「獨」。實際上，由於這些「獨」以相當錯綜複雜的形態出現在各篇章中，要在歷史發展的觀點下整理說明，是非常困難的。因此，本文暫不理會各篇章相互的時間先後關係，而將焦點放在「獨」之位相的差異上，從中釐清慎獨的幾個側面。

二

首先注意的是慎獨被提出的場合是，設定在除了自己以外，沒有別人、沒有他人在看的情況。以下從消極性的他者不在的「獨」這種狀態來思考慎獨。

小人閒居（獨處）爲不善，一看見君子就慌忙改變態度。但是「人之視己，如見其肺肝然」（〈大學〉），即使似乎沒看見，其實卻看得清楚，所以要慎獨。

莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。（〈中庸〉）

是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。（〈中庸〉）

小人不及君子的地方，在於「其唯人之所不見乎」（同〈中庸·三十三章〉），因此，「夫察所夜行，周公不慙乎景，故君子慎其獨也」（《淮南子·繆稱篇》）。從這些文章可以獲知，都是設定在除了自己以外，沒有別人、沒有他人看著的情況。慎獨就是在這種情況下被要求的。這顯示出慎獨的何種性格呢？

如果「獨」是指內在確實的、毅然的「獨」的話，則他者的有無應該是沒有關係的。然而，慎獨卻是被設定於他者不在的情況下，為什麼呢？這是緣於對人性的洞察或危懼而來，也就是說，人類會因為他者的在或不在而改變態度，尤其他者不在時，人性有容易偏向於惡的傾向。當然，這不是從正面清楚地來說，只是消極地說小人的狀態而已。但是，如果不將君子和小人的區別實體化，而一概理解為應該如此、或不應該如此的話，則其理解之中存在著當無人注視時，易傾向惡的人性的洞察或危懼，這點是值得注意的。

然而，以下的事也不能忽視。也就是：前述慎獨的要求，並不是直接由人類這種易傾向於惡的自覺所導引出來的。所謂他者不在的情況，乍看之下似乎是排除了視線，其實不然。慎獨的概念是從這樣的論理上導出的：慎獨是在「莫見乎隱，莫顯乎微」（〈中庸·首章〉）、「潛雖伏矣，亦孔之昭」（〈中庸·三十三章〉）這種在他者的視線之下被提出的。那麼「亦孔之昭」是對甚麼而言的呢？

如後文所述，當然可以說明為對自己本身的「亦孔之昭」，不過這是內省理論某種程度確立以後的說明，是比現在所談的消極性的「獨」更為深化。關於這一問題，暫待後文論述。在此先就更直接的原初感覺來思考。「亦孔之昭」是處在自己以外，某人的、從外部而來的尖銳視線下。即使只有一個人，也經常被某人注視著。這種意識是人所常有的。尤其是正在做不好的事情時，更會強烈意識到。這種視線的來源有時是人，有時是鬼神，甚至是天。

人之視己，如見其肺肝然。（〈大學〉）

十目所視，十手所指，其嚴乎！（〈大學〉）

這是指人在看的情況。

相在爾室，尚不愧于屋漏，無曰不顯，莫予云覯，神之格思，不可度思，矧可射思。（《詩·大雅·抑》，〈中庸〉也引用）

雖有深谿、博林、幽澗毋人之所，施行不可以不董，見有鬼神視之。（《墨子·明鬼下》）

則是指鬼神在看。

如此不知不覺地暴露在人或鬼神的視線下，的確令人感到害怕。如果能確認是誰在注視自己，還能思考對應的方法。然而，如果是不特定的視線，也就是說視線本身不知從哪裏正注視著自己的話，人們就無法個別地對應，而其存在的根底也就被看透了。如此，人們不得不採取超越個別性的、更普遍性、更一貫性的行動。慎

獨就是在這種背景下被要求的。

為慎重起見，筆者要先說明，促使人們採取超越個別性、更具普遍性行動的鬼神的視線，可說是處於人的視線的延長線上，而未必是超越性的神 (god) ⑧。如同「為不善乎顯明之中者，人得而誅之；為不善乎幽閒之中者，鬼得而誅之」（《莊子·庚桑楚》）所說，人和鬼神只不過是分擔著監視工作而已。比較接近超越性神 (god) 的作用的，是以下所說的「天」：

欺天乎？（《論語·子罕》）

天網恢恢，疏而不漏。（《老子·七十三章》）

夫天不可為林谷幽門無人，明必見之。（《墨子·天志上》）

然而，這「天」也未必規範著所有的行動。規範人之行為的大多數場合，是地面上的人的視線，及鬼神的視線。慎獨主張的背後也有這樣的視線。

為什麼和人在一起時，會感覺被人注視著？一個人獨處時，會覺得被鬼神所注視著（有時不知不覺間也被人所注視）呢？這顯示了他者的視線對自己滲透的深度，以及人生活在共同體中彼此有著密切關係。即使對社會歸屬感稀薄的我們，有時也不得不感受到這樣的視線，更何況對於緊密生活在共同體的古代人來說，必定更強烈感受到視線的威力⑨。畢竟在一個共同體內部，為了維持其平安和秩序，必須相互因應彼此的立場而努力、自制、或監視，以防止違規或異端出現。而個人之所以願接受此共同體的所有意志，或其中特定的某人之意志所要求的你應該如此或不該如此，是由於對他者之視線的考量。這種對於視線的考量，只發揮表面上的應對功能時，就是所謂的重視面子。相反的，如果是向自己發出確認的質問時，從其中就產生所謂慎獨的態度。這正是將這種共同體中的人際關係安置於其倫理思想基礎的儒家，在將此理論內在化的過程中，所必然產生的思想。

⑧ 然而鬼神的性格難以一概規定，以後鬼神似也有相當超越性格的情形。鬼神性格的問題，雖然是和所謂恥文化、罪文化相關的重要問題，在此並不打算深入探討。不過，E. R. Dodds 所著《希臘人與非理性》（1951）（岩田靖夫日譯本〔東京：Misuzu 書房，1972 年〕）第二章〈從恥的文化到罪的文化〉，提及和此有關的鬼神 (daimon) 問題，頗有趣味。

⑨ 我們觀看青銅器饗簋文的大眼睛，或是金文「省」、「德」字中被大大書畫的眼睛形狀，也稍微能想像得出古代人對於視線的畏怖感情。

三

以上是基於設定他者不在的消極意義的「獨」的層面，來探討慎獨的性格。這種消極的「獨」並非純粹的「獨」，而是意識著他人或鬼神視線的「獨」。甚至在「獨」之中，也有在乎他人眼光的這一事實，是根基於在共同體中生活的人類的狀態，並從其中稍微看出存在於慎獨主張的深層的共同體人類觀。

只是考察過程中，筆者用現今的立場來解讀主張慎獨者所設定之他者不在的消極條件，及說明被駁斥之小人態度。但是所謂「獨」，並不只單純意味著他者的不在，而必須說是在拒絕他者、超越他者中所產生的狀態^⑩。慎獨主張之中，當然也有像這種具有積極意義的「獨」，因此有必要從這一方面來重新探討慎獨。以下著重更積極性「獨」的狀態，從中考察慎獨的其他側面^⑪。

如何能不顧慮所謂人或鬼神的他者，而立於超越他們的更強力積極的「獨」的立場上？首先，就這一點來思考，如「明乎人，明乎鬼者，然後能獨行」（《莊子·庚桑楚》）所說，只有確信自己終始一貫的正當性才有可能實現。因此，必須跳脫因外來視線而動搖的個別的對應方法，讓自己本身成為視線的主人，用內省的視線來規律自己。也就是所謂「毋自欺」（〈大學〉）、「自謙」（〈大學〉）、「內省不疚，無惡於志」（〈中庸〉）的立場。然而問題是像這種基於內省的「獨」，為免於陷入單純的自我滿足，必須有某種確定性保證，才能說是真正的「獨」。

以下更稍具體地思考與內省問題密切相關的「獨」的狀態，並探討其和慎獨思想的關連。在探討慎獨思想成立之前，先看看《孟子》和道家所主張的積極性的

^⑩ 例如荻生徂徠不滿意朱子對「獨」的解釋：「人所不知而已所獨知之地也。」（《學庸章句》），認為「獨者不對人之辭」（《中庸解》），清楚的說：「獨者指己而言也。非謂『人所不知而已所獨知之地也』。」（《大學解》）

^⑪ 順便一提，還有一種在取代外在的視線，自己本身成為視線主體的過程之中，作為遊移的中間形態，也就是所謂的三尸蟲或身中神的想法。這情況雖然已經超越對於他者的顧慮，也不是自己的視線，只留有被注視著的意識。雖然還不明瞭這種想法源自何時，但其中隱含許多值得探討的問題，不過這些問題不是筆者目前所能探討的。詳細內容參閱前引宮川尚志論文。

「獨」。

首先看《孟子》。在儒家傳統中，《孟子》是首先把「獨」這一語詞當成實踐主體，從而論述其積極意義的。例如：

窮則獨善其身，達則兼善天下。（〈盡心上〉）

居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，得志與民由之，不得志獨行其道，富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。（〈滕文公下〉）

《孟子》為何能在以經世濟民為主旨的儒家傳統中，如此論說個人修身的事呢？的確，在此所說的「獨」的狀態，是處於「窮」，或「不得志」等不得已、非本來的狀況下。但值得注意的是，《孟子》積極肯定「獨」之作為大丈夫的一種存在方式。其根據在於《孟子》認為「天下之本在國，國之本在家，家之本在身」（〈離婁上〉），最終歸結於每一個個人都與生俱有的心的問題。如果心正的話，之後只要依照個人的努力而擴充，自然就能形成良好的人際關係、良好的社會。為什麼呢？因為形成外在種種人際關係的根據，已事先賦予所有人的心中，只有依此根據才有可能實現¹⁰。因此，首先要將目光朝向自己內在的良心。如果似乎即將要失去的話，就要馬上取回。如果內在的心能好好運作的話，就能將這心逐漸擴充到天下國家。而這不是任何其他人，只有等待你自己本身的主體努力才有可能實現的……。從這種主張中，可以看出《孟子》積極肯定主體性的「獨」，有其個體的理論依據。

這種「獨」的個體的積極肯定，也見於內省的場合。例如：

愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬，行有不得者，皆反求諸己。（〈離婁上〉）

仁者如射，射者正己而後發，發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。（〈公孫丑上〉）。

《孟子》先談「求諸己」的反省之後，才進一步論述：「其待我以橫逆，則君子必自反也。」（〈離婁下〉）再三自我反省後，如果自己仍是正確，而對方橫逆的話，則斷然說：「此亦妄人也已矣。」「求諸己」是《論語》裏也看得到的態度，但還沒達到進一步自我肯定的程度。《孟子》之所以能夠如此分離這種人際關係的

¹⁰ 關於《孟子》實踐論的構造，參閱島森哲男：〈原始儒教における自己と倫理〉，《集刊東洋學》第36號（仙台：中國文史哲研究會，1976年11月）。

好壞，能堂堂肯定個體的正確性，是因為根據前述重視心的理論，而使自己獲得這種確信：

萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。（〈盡心上〉）

仰不愧於天，俯不忤於人。（〈盡心上〉）

自反而縮，雖千萬人吾往矣。（〈公孫丑上〉）

四

可以確定的是，《孟子》對「心」的重視和肇基於此的「獨」的確立，成為慎獨思想成立的淵源及重要的構成契機。以下稍具體探討。

首先必須注意的是，慎獨在很多場合被當成「心」的問題而論述。例如《荀子·不苟篇》：「君子養心莫善於誠。」所說的慎獨（誠獨）^⑬。這「養心」和「誠」是《孟子》已經強調過的。當然《荀子》也不是不說「養心」，但是如同「凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師」（《荀子·修身》）所說，這和「禮」或「師」等外在東西有關。與此相較，可以明瞭這些議論是傾向於《孟子》的重視內在之心，且與〈大學〉作為「誠其意」而說的慎獨（誠獨），也都有所關連。

這種將慎獨收斂於「心」的傾向，更進一步的發展就是〈馬王堆帛書〉和《禮記·禮器篇》中的慎獨。在此，「心」的重視，被認為和「禮」的形式性與內在性相對立的問題有關。其實，「禮」的形式性與內在性之間的齟齬，孔子已經論說過，且某種程度地顯示出重視內在性的傾向。但這並不是在排斥禮的形式性，而是認為兩者應該處於美的調和之下。然而，〈馬王堆帛書〉中的內在性與形式性，則處於矛盾的關係。

……能差池其羽，然後能至哀。君子慎其獨也。

夫喪，正經脩領而哀殺矣。其至內者之不在外也，是之謂獨。獨也者捨體也。總之，內心的哀戚與整理經、領的這種喪禮的外在形式性（也就是身體性）有相抵觸的關係。本來內在的東西並不存於外。因此，要「捨體」，也就是必須捨棄身體

^⑬ 王念孫《讀書雜誌》八之一，認為「慎」應解釋為「誠」：「念孫案：〈中庸〉之慎獨，慎字亦當訓為誠，非上文戒慎之謂也。」

性（禮的形式性），而專注於內在之心，這就是慎獨。很容易想像得出，這種想法是將人類的身體要素從心區分出來，令其退居於二次性；並且把禮作為四端之一，而將內屬於心的《孟子》重視心的傾向，推展至極端。

與〈馬王堆帛書〉慎獨內容相近的，是《禮記·禮器》的慎獨。禮有注重禮物和形式以及不注重禮物和形式兩種。前者將心朝外而用，後者則專注於將心朝向內面。前者樂於將德向外發揚，後者則將心朝內而慎其獨。在此，禮的內在性和外在性的對立問題，被轉換為禮之種類的相異問題，而加以消解。但是，就慎獨與內心相關這一點上，則和〈馬王堆帛書〉相同。

將以上慎獨思想中重視心的傾向，視為與《孟子》關連的第一特徵的話，則可以說第二特徵就是，慎獨是在「未發」之中被說之事。如前所述，雖然還沒達到隨著身體性而出現於表面，但是就注重內心的意義而言，這是身體的未發。與此同時，就實踐之前首先要正心的意義而言，這是時間的未發。只要思考〈大學〉或〈中庸〉中慎獨的定位，就可以理解慎獨是一種未發的態度。〈大學〉認為「欲治其國者先齊其家，欲齊其家者先修其身，欲修其身者先正其心，欲正其心者先誠其意」，在說明「誠意」之中主張慎獨。〈中庸〉則敘述慎獨後繼續說：「喜怒哀樂之未發……」。而《禮記·禮器》則對比「君子慎其獨」和「君子樂其發」，將慎獨定位於未發的態度。

在與天下國家關連的種種實踐中，《孟子》把確立內在的「心」視為第一，並用「存心」、「養浩然之氣」、「存夜氣」等工夫來強調。《孟子》的這種思想，成為其掌握慎獨為未發態度的源頭^⑭。

^⑭ 《孟子》思想中理應形成慎獨思想的要素雖多，為何孟子本人口中卻沒有提倡慎獨呢？這有幾個原因可以考慮。首先可以舉出的一點是，《孟子》確實說過重視心，但始終主要在於擴充這一個心，而沒有獨立論述慎心之事。而且在慎獨主張的背後，雖然也有前述人類易傾向於惡的認識，這是《孟子》難以接受的事。可以說這或許也是理由之一。就更單純的理由，「慎……」的表達方式是戰國末期到漢初，頻繁被使用的一種流行語。（例如《呂氏春秋》中有〈慎人〉、〈慎大〉、〈慎小〉、〈慎勢〉、〈慎行〉各篇，《新語》有〈慎微篇〉，其他也有「慎一」、「慎德」等語出現在《淮南子》等）。可以考量「慎德」的表達，也是那時代的流行語中產生的。

五

如果《孟子》積極肯定的「獨」是慎獨思想成立的源頭之一，則可以預想，也是積極主張「獨」的道家思想，亦以某種形態和慎獨思想的成立相關連。以下思考此點。

其實頻頻談及「獨」的毋寧是道家者流。例如：

我獨異於人。（《老子·二十章》）

遺物離人而立於獨。（《莊子·田子方》）

獨往獨來。（《莊子·在宥》）

獨與天地精神往來。（《莊子·天下》）

等語詞都如實地表達出他們的姿態。大概「獨」這一語詞，反映出他們在現實上的、思想上的孤絕感，和守持其孤絕感的剛毅性，以及在個體的最深處所迴響的澄明性。這在某一方面是和《孟子》的「獨」相通的¹⁵。只是《孟子》的「獨」和道家的「獨」，其決定性的相異點是：相對於《孟子》將「獨」定位於要往天下國家擴充的出發點，道家的「獨」則是拒絕天下國家的最後皈依處。（此點後述）

對他們來說，「獨」意味著捨去所有人類非本質性的東西後，所殘留的最本質性的個體狀態。多餘的東西，必須完全「彫琢復朴，塊然獨以其形立」（《莊子·應帝王》）。如此才能夠到達「已外生矣，而後能朝徹，朝徹而後能見獨，見獨而

¹⁵ 順便一提，斯波六郎氏在《中國文學における孤獨感》（東京：岩波書店，1958年），有如下敘述：孤獨感，是被他人拒絕時，或感到被拒絕時，換句話說，就是感到自己的想法無法和他人溝通時的一種心理狀態。更進一步說，因自己的想法無法和他人溝通，帶有一種自己單獨被甩下的感覺，而在自我凝視自己時，所產生的心情。因此，也可以說就是自我凝視時的一種感覺。本來，自我凝視並不只限於孤獨感的情況，在道德的反省等場合也有。我們在自我反省內心時，還有一個「我」在注視著「我」，甚且會發覺還有另一個注視著它的第三個「我」、第四個「我」、或更多的「我」的存在。這第二個「我」注視著第一個「我」，就是一種自我凝視。因此，從道德立場來反省我，也可以說是自我凝視。《老》、《莊》稱為「見獨」。所謂「獨」是單獨一人的自己，而自己來反省「獨」，就是「見獨」。儒教稱「慎獨」。這「慎獨」一般被解釋為，只有我一人時，要謹慎其動作。實際並不是如此平凡、淺薄的意思。而是自己一直謹慎的反顧自身全體，也就是說心整體的謹慎之深層意義，也就是自我凝視。（頁7-8）

後能無古今」(《莊子·大宗師》)的境界。因此,人首先必須藉由「反己」、「反性」、「反性命之情」、「復初」的方法,在本來的「獨」裏找出真實的自己,並且必須徹底保護之。

慎守女身。(《莊子·在宥》)

慎女內,閉女外。(《莊子·在宥》)

獨立不遷,……深固難徙,廓其無求兮。蘇世獨立,橫而不流兮。閉心自慎,不終失過兮。秉德無私,參天地兮。(《楚辭·九章·橘頌》)

很容易就看出,這種謹慎保護個體內在真實的姿勢,帶有與慎獨這種表達相結合的可能性。

從《荀子·不苟篇》可知,道家的「獨」與「慎獨」思想的成立有關。在討論這點之前,先談前賢所曾指出,道家主張的「一」所給予《荀子》的影響,並確認其和慎獨思想成立的關係^⑩。

道家藉由拒絕外物以獲得「獨」,並保護「獨」,而主張「一」或「精」的精神集中。例如,《管子》有以下說法^⑪:

一意搏心。(《內業》)

專於意,一於心。……能專乎?能一乎?……能止乎?能已乎?能毋問於人,而自得之於己乎?故曰,思之,思之不得,鬼神教之,非鬼神之力也,其精氣之極也,一氣能變曰精,一事能變曰智。(《心術下》)

世人之所職者精也,去欲則宣,宣則靜矣,靜則精,精則獨立矣,獨則明,明則神矣,神者至貴也。(《心術上》)

《荀子》也以「一」來說明精神集中的重要性。例如:

專心一志,思索熟察,加日懸久,積善而不息,則通於神明,參於天地矣。

(《性惡》)

虛壹而靜。(《解蔽》)

曷謂一?曰執神而固。(《儒效》)

^⑩ 例如杜國庠:〈荀子從宋尹黃老學派接受了什麼?〉,《杜國庠文集》(北京:北京人民出版社,1962年)收載。赤塚忠:〈中國古代思想家「一」的探究〉,《宇野哲人先生白壽祝賀紀念東洋學論叢》(東京:宇野哲人先生白壽祝賀紀念會,1974年)收載。

^⑪ 根據郭沫若等《管子集校》(譯按:註^⑩雖有原文,卻漏標示在正文內。譯者依前後文關係,暫將註^⑩標誌於此)。

《詩》曰：「尸鳩在桑，其子七兮。淑人君子，其儀一兮。其儀一兮，心如結兮。」故君子結於一也。（〈勸學〉）

而用《孟子》的術語「養心」、「誠」來敘述這些精神集中的，就是前述的《荀子·不苟篇》。這裏精神的集中，雖然是用「誠」來述說，內容上卻和「一」相同。例如：

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。
（《荀子·不苟》）

不誠則不獨，不獨則不形……。（《荀子·不苟》）

這些說法和前引《管子》的文章相似。可以明顯看出，不過是將《管子》所說的「一」或「精」，轉換為「誠」而已。由於慎獨（誠獨）是在這文脈中說出來的，因此很容易看出《荀子·不苟篇》裏烙印著道家思想的影子。

慎獨和「一」清楚結合而論說的例子，可舉〈馬王堆帛書〉的慎獨來說明。

「鳩鳩在桑，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。

……言舍夫五（仁、義、禮、知、聖），而慎其心之謂也。

〈馬王堆帛書〉和前述《荀子》一樣，也引「鳩鳩之詩」來論說「一」。但是，沒有像《孟子》一樣將「心」個別化為仁義禮智等，而是將「一」和慎獨結合，並更進一步說明，要謹慎個別化之前的「一」的「心」。可看出這是循著《荀子》重視「一」的路線，而徹底實踐《孟子》重視「心」的立場。如此，可以理解〈馬王堆帛書〉的慎獨思想中，存有經由《荀子》而流入的道家「一」的主張。

六

道家主張的「獨」、「一」、「精」所給予慎獨思想的形成的力量已如前述。如此誕生的慎獨的概念，不僅意味著要謹慎單獨一個人的自我內心的個體的實踐，且更具有普遍的政治對外性概念。這種慎獨概念的定位，應該加以注意。原來道家的「獨」，是拒絕對他性，而自我完結的終極狀態。另一方面，儒家未發態度的慎獨，事先就含有對他性。因此，必須理解，儒家的慎獨和道家的獨，是異質的東西。因此，《荀子》承繼道家的「獨」，而構成其慎獨思想，且為了確認其和道家主張的不同，故意說：「……獨行而不捨則濟矣，濟而材盡，長遷而不反其初則化

矣。」也就是說並非要復歸原初的自我完結的獨，而是要求從性惡說的立場，「獨行而不捨」、「長遷」，亦即要持續一直前進。如此保證了〈不苟篇〉裏所說的慎獨和政治相結合的可能性。

雖然慎獨是收斂於心的問題的內向實踐，為什麼在《荀子》和〈大學〉中，卻將之作爲爲政者應遵守的德目，或一般人士應遵守的德目，而定位爲帶有政治色彩的對他性呢？這是思考慎獨思想的現實歷史意義時，應特別注意的問題。

慎獨，一種除了自己以外，誰也不在，排除他者的情況下所應該採取的態度。如同前述，這反而顯示出深層中的「獨」的對他性。另外，由於積極地貫徹「獨」，則可以打開自我的對他性的這種想法，似乎存在於慎獨思想的背後。

這種朝向內在，反而導致通往外在的關係，〈大學〉用「誠於中，形於外」的形式予以定型。而《淮南子·繆稱篇》的「動於近，成文於遠」大概也是相同的吧！那麼，為什麼「誠於中」反而會變成「形於外」呢？其中或許有宗教背景下的感應思想存在吧！

畢竟「慎獨」這件事，換句話說就是「誠獨」之事。據說「慎」和眞、填屬同系的詞彙，都是以「無缺陷的充實」作爲語幹。充實的內容就是「慎，誠也」（《爾雅·釋詁》）、「眞者，精誠之至也」（《莊子·漁父》）等所說的「誠」、「精」。這個「誠」、「精」的充實，不用說就是和前述的「一」相同的。由於「誠」、「精」的充實，就能招致鬼神、神明到來，這是一種在祭祀場合所假想的感應方法。從以下例子就可以想像得出：

身致其誠信，誠信之謂盡，盡之謂敬，敬盡然後可以事神明，此祭之道也。
（《禮記·祭統》）

君子之齊也，專致其精明之德也。……齊者，精明之至也，然後可以交於神明也。（《禮記·祭統》）

能摶乎？能一乎？……能勿求諸人而得之己乎？思之思之，又重思之，思之而不通，鬼神將通之，非鬼神之力也，精氣之極也。……一意摶心，耳目不淫，雖遠若近。（《管子·內業》）

而〈中庸〉所說「《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」，也是講述藉由誠而感應鬼神的事。

引起感應的「誠」的充實，從對鬼神的感應，一般化到對人的感應時，如同《呂氏春秋·精通》「君子誠乎此而諭乎彼」所說的，感應的一般法則就會成立。

《莊子·漁父》也是其中具體例子之一：

謹修而身，慎守其真。……真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。故強哭者雖悲不哀，強怒者雖嚴不威，強親者雖笑不和，真悲無聲而哀，真怒未發而威，真親未笑而和。真在內者，神動於外，是所以貴真也。

基於如此的理論，由於「慎獨」，也就是「誠獨」盡其誠精，而使「獨」獲得對他性。而將這種關係放在政治的場合論述的，是《荀子·不苟篇》。

天地四時因其「致誠」，而終能「人推其高」、「人推其厚」、「百姓期焉」。不誠，則天地再如何廣大，也不能化育萬物。與此相同，君子只要慎其獨，就能「嘿然而喻，未施而親，不怒而威」。無誠的話，不論如何有智識，也不能化育萬民。即使「作於心，見於色，出於言，民猶若未從也，雖從必疑」。只有「誠」，才是君子遵守的，才是政事的根本。

如此，君子由於慎獨，而人民自然遵從，天下也自然自治的這種想法，是和儒家所謂德治的理想是相通的，是和「無為而治者，其舜也與。夫何為哉？恭己正南面而已矣」（《論語·衛靈公》）、「黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治」（《易·繫辭傳下》）相近的。只是，《荀子》這裏所說的不是堯、舜往昔的理想論，而是更現實性的政治論。然而，這作為政治論不是太過抽象嗎？但需要注意的是，這個看似抽象的議論也帶有更具體的內在證據。例如：

人之百事，如耳目鼻口之不可以相借官也。故職分而民不慢，次定而序不亂……如是，則臣下百吏至於庶人，莫不修己而後敢安正止，誠能而後敢受職。……故天子不視而見，不聽而聰，不慮而知，不動而功，塊然獨坐而天下從之如一體，如四肢之從心。（《荀子·君道》）

也就是說，天子之所以只要無為地塊然獨坐，就能治理天下，是因為禮的秩序已經完備，各人職次已明白底定，且都能各自修己而盡其「誠能」——換句話說，就是「慎獨」。將這種議論和〈不苟篇〉合併思考，就能得到這樣的結果，也就是說：由於在上的君主能慎獨，在下的臣民、百吏、庶人都能各自慎獨，而經由禮機構的媒介，世界因而獲得治理^⑱。

這種形式的議論不只限於《荀子》，當時各家文獻也頗有敘述。現在看其中的

^⑱ 例如《雲夢秦簡》的〈為吏之道〉，寫出秦代官吏的須知特則：「凡為吏之道，必精潔正直，慎謹堅固，審悉毋私……」；泰山刻石中的「慎遵職事」，可說是要求臣下官吏的慎獨。

君主論，首先注意的是前述對於君主要求其「求諸己」的態度。例如：

不出於門戶而天下治者，其唯知反於己身者乎。（《呂氏春秋·先己》）

君國子民者，反求之己，而君道備矣。（《新書·君道》）

故舜不降席而王天下者，求諸己也。（《淮南子·繆稱》）

等等都是。相對於為政者的政治活動，是行使權力以發布政令等對外行為，這裏要求的是，反求於己的向內的態度。和這相似的想法，有以下諸例：

故貴以身於為天下^⑩，則可以託天下。（《莊子·在宥》本自《老子·十三章》）

為天下者，不於天下，於身。（《呂氏春秋·先己》）

這一連串的議論，為什麼出現在戰國末年至漢初的這一時期呢？雖然一方面是為了牽制強大化的天子權力，但是從行政機構方面來看，更實際的理由就是，為了讓權力制度化、普遍化為天下整體的一個機構，天子個人不直接地個別行使權力的緣故。所謂因誠而獲得感應，從現實上來說，就是透過這種被普遍化的權力機構，而自己直接親自動手地統治。《荀子》的時候，權力普遍化的機構仍停滯在禮秩序的這一理念上。但是隨著秦、漢帝國的成立，官僚機構和階級制度變成現實後，此時所謂的「無為而治」也變得含有現實味。漢初的黃老政治就是藉著道家的粉飾，以實現無為而治的一種嘗試。

如此，大致可以如下思考：一邊是為政者，一邊是一般人士，各站在其個別立場，各自主張慎獨，在這樣的時代潮流中，各自擔負著支持（統一天下後的）黃老政治的思想性作用。

七

以上將慎獨思想的性格，大致分類如下：被人注視的感性側面上的性格、與《孟子》結合側面上的性格、與道家銜接側面上的性格，以及當時歷史背景下的性格。如同一開始所述，即使同一個慎獨，在內容上也相當分歧，後世則是其中某些部分被大書特書，某些部分逐漸喪失。因此必須將探本溯源的工作，留作今後的研

^⑩ 《老子》通行本「貴以身為天下（者）」，《馬王堆帛書·老子》甲、乙本「貴為身於為天下」。

究課題。慎獨所帶有的消極性和積極性，在儒教的世界如何發揮其作用呢？在被賦予的體制內，一定能發揮其相應的功能。但是，對於新事態而言，慎獨又含有什麼意義呢？或者假使道家思想由於融入慎獨的思想中，在儒教的世界中，為確保它的地位，其中將獲得或失去什麼呢？雖然以上種種疑問浮現腦海，但是這些探討都不得不等待他日。

本文翻譯期間，承蒙中央研究院中國文哲研究所戴璉璋教授、日本明治大學志野好伸教授賜予指正，謹此致謝。