

# 協調個體與群體： 荀子的「慎獨」概念及其價值\*

莊 祐 端\*

## 提 要

「慎獨」被視為儒家重要概念，本文重探荀子〈不苟〉誠論的概念環節，以「慎獨」為核心觀念，疏通荀子誠論的思想理路。就荀子思想來看，「慎獨」既是「誠心」又不只是「誠心」，「慎獨」不只呈顯內在的道德主體性，也意指發揮「心」知通統類的能力，以及主體覺察內在情欲流轉變化的修養工夫。透過覺察情欲變化，方能掌握變化的規律，因而得以透過理解自己進而理解他人，如此「君子」才能推動教化人民與萬物的工作。荀子重視「能群」之「群道」，同樣

---

本文 111.02.20 收稿，111.07.22 審查通過。

\* 本文的成形來自伍振勳先生的指導與建議，以及許從聖先生與匿名審查人惠賜寶貴修改意見，謹致謝忱。

\*\* 國立政治大學中國文學系博士班六年級。

DOI:10.29419/SICL.202302\_(55).0001。

必須從「慎獨」而來，因為當君主先尊重自己的倫理角色，他才更懂得尊重他人的存在意義，朝向有分配正義的社會而努力為政。

**關鍵詞：**荀子、慎獨、誠、形、變化

# **Coordinating Individuals and Groups: Xunzi's Concept of "Shen Du" and Its Value**

Chuang Yu-Tuan\*

## **Abstract**

"Shen Du" is regarded as an important concept of Confucianism. This article focuses on the concept of sincerity theory in Xunzi's "No-gou," treating "sense independence" as the core concept connecting to the ideological path of Xunzi's sincerity theory. From the perspective of Xunzi's thought, "Shen Du" is both equivalent to "sincerity" as well as conceptually broader than sincerity. "Shen Du" addresses inherent moral subjectivity. It also refers to the heart's ability to understand, as well as awareness of the changes in self-affections. Only by being aware of changes of self-affections, can we grasp the laws of change, so we can understand ourselves and then understand others. In so doing, a "Junzi" is then able to do the work of educating people and doing all things well. Xunzi emphasizes the "group way" of "capability of the group," which also derives from "Shen Du." Only when the monarch respects his own ethical

---

\* Ph.D. student, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.

role will he know how to respect the existence of others and sets goal towards a society with distributive justice.

**Keywords:** Xunzi, “Shen Du,” “sincerity,” body, change

# 協調個體與群體： 荀子的「慎獨」概念及其價值

莊 祐 端

## 一、前言

「慎獨」一詞回歸原典，乃是「君子慎其獨」的簡稱。先秦兩漢的文獻中，「君子慎其獨」見於《禮記》之〈中庸〉、〈大學〉、〈禮器〉，《荀子》之〈不苟〉，《文子》之〈精誠〉，《淮南子》之〈繆稱訓〉等六篇。單就出現次數來看，「君子慎其獨」並不算頻繁出現的語句。然而，由於〈中庸〉、〈大學〉兩篇日後被朱熹（1130-1200）與《論語》、《孟子》合列為四書，作為儒家道統之所繫與思想精粹之所在，〈中庸〉、〈大學〉遂被當成理解聖人之道的必要讀物。朱熹視〈中庸〉、〈大學〉為子思、曾子所作，二書揭示孔門修養成聖之法，意義非同小可，「君子慎其獨」的重要性遂被突顯出來。近年來因為馬王堆帛書〈五行〉和郭店楚簡〈五行〉均有「君子慎其獨」的敘述，「慎獨」一詞的意義一度成為學界熱烈討論的焦點。基於帛本〈五行〉對「慎獨」內涵有較詳細的闡

釋，過去鄭玄和朱熹對「慎獨」的解釋如今受到很大的檢討。<sup>1</sup> 不過，找出儒家「慎獨」思想可能的本義，代表「慎獨」的問題已經解決了嗎？如果我們將《荀子》之〈不苟〉的「慎獨」納入討論，恐怕還有很多待解決的問題。

簡帛〈五行〉被學界視為思孟學派的著作，〈五行〉雖不見傳世文獻，但荀子批評「五行」是思孟之儒「案往舊造說」，〈五行〉與思孟學派關係密切不言可喻。假設以簡帛〈五行〉判定「慎獨」本義，我們要如何看待荀子的「慎獨」概念，以及荀子和思孟學派的關係？這問題可以先簡化成——先秦兩漢不同篇章的「慎獨」是同義還是異義？如果同義，荀子的「慎獨」概念和〈五行〉、〈中庸〉、〈大學〉等篇章一致，加上〈不苟〉後半部的誠論有許多與〈中庸〉相似的文字，我們是否可以推測，荀子與思孟學派的關係比我們（甚至比荀子自己）原以為的還要密切？因此，荀子的心性論和思孟一系也非全然扞格不通？反過來看，如果荀子的「慎獨」概念和其他人不同，那荀子為何使用「慎獨」的話語，還發展出自己的定義？「慎獨」這個概念對荀子來說重要嗎？荀子的「慎獨」及其整套的誠論，是否可以和荀子其他觀點融合為自成一家的思想系統？

是以解析荀子「慎獨」思想的內涵牽連甚廣，荀子的心性論、修養論、政治思想都可據此重新檢視反省，甚至荀子的學派歸屬或許會有更清晰的圖像。自宋儒開始，荀子的心性論被視為缺乏道德根源，荀子的儒家身分便屢屢被質疑，孟荀被後人視為水火不容的兩造。當代學人如牟宗三說荀子「大本未立」，勞思光稱荀子是「儒學的歧出」等等，<sup>2</sup> 大抵延續宋儒的批判立場。這樣的論述近年來雖然有所鬆動，但荀子的儒家身分仍是一道結合哲學與歷史的大問題，給予後人偌大的探問空間。綜觀前行研究，不乏有人指出《荀子》與〈大學〉、〈中

<sup>1</sup> 相關討論的代表性篇章收錄於梁濤、斯雲龍編：《出土文獻與君子慎獨：慎獨問題討論集》（桂林：灑江出版社，2012年）。

<sup>2</sup> 參見牟宗三：《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁218。勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2001年），頁329。

庸〉存在思想連繫，<sup>3</sup> 但有關荀子「慎獨」的研究僅有零星散論，我們難以看出荀子「慎獨」與荀子整體思想的關連。

事實上，本文認為「慎獨」對荀子是非常重要的，因為荀子思想另一常被拈出作為特徵的部分就是「善群」，掌握權勢的上位者必須是一個懂得「善群」、「能群」的人，才能讓「萬物各得其合以生」，社會中的人人得以調節情欲，安頓生命。在荀子思想中，一個理想的君王，一定也是一個君子，他必須同時具有「慎獨」和「善群」的能力，因此作為個體修養方法的「慎獨」，與作為理想政治手段的「善群」，除了有受詞數量上的多寡差異外，還有思想上的關連嗎？「慎獨」會是「善群」的前提或實踐基礎嗎？如果「善群」建立在「慎獨」的基礎上，「慎獨」如何可以促成「善群」的結果？本文將回顧先秦儒家文獻「慎獨」的文脈及主要解釋，說明先秦儒家「慎獨」可能共享的意義，然後深入解析荀子〈不苟〉誠論與「慎獨」概念。從荀子誠論可知君子「慎獨」，才能產生具備教化之功的「形」，因此「慎獨」是教化之「形」的基礎，「慎獨」自始就是身心修養的關鍵。對於格外重視社會實踐和政治事務的荀子來說，「慎獨」養成理想的身體（「形」），有理想的身體方能「行義」，上位者「善群」的能力既在於對「義」的理解和堅持，也在於「行義」的經驗累積，因此「慎獨」將會是「善群」的重要基礎，本文將依序串連這些重要的思想概念。

<sup>3</sup> 近代學者迭有論著，說明荀子與〈中庸〉、〈大學〉的思想連繫。早期有馮友蘭、戴君仁等人，馮友蘭比對《荀子》和〈大學〉的文句，認為〈大學〉大部分是荀學，而〈中庸〉的時代也沒有早過於孟子，見氏著：《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，2014年），頁367-383。戴君仁亦指〈大學〉思想通於荀子，並認為〈中庸〉不僅通於孟子，也通於荀子，見氏著：〈《荀子》與〈大學〉、〈中庸〉〉，《孔孟學報》第15期（1968年4月），頁91-103頁。近期則有劉又銘從「中」的概念指出荀子和〈中庸〉有思想上的淵源，見氏著：〈中庸思想：荀學進路的詮釋〉，《國學學刊》第15期（2012年），頁79-88。陳昭瑛認為〈中庸〉論「誠」，吸收了孟子和荀子的思想，荀子與〈中庸〉的誠論都傳達一種「不息的生命力維持」的精神，見氏著：〈《荀子》與《易傳》、《中庸》的系譜關係〉，收於：《荀子的美學》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁139-184。

## 二、「慎獨」與荀子〈不苟〉的誠論

### （一）先秦儒家文獻中的「慎獨」概念

先秦兩漢的儒家文獻，「君子慎其獨」出現在《禮記》之〈中庸〉、〈大學〉、〈禮器〉與《荀子》之〈不苟〉等四篇文章。〈禮器〉探討外在儀文與內心感受的平衡，雖是儒學老問題，但不如其他三篇將焦點置於個人修養，且涉及抽象層次的哲學概念，因此本文不就〈禮器〉作細節討論。前人對「君子慎其獨」的討論以〈中庸〉、〈大學〉為主：

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。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。<sup>4</sup>（〈中庸〉）

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！小人閑居為不善，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。<sup>5</sup>（〈大學〉）

<sup>4</sup> 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館影印，嘉慶二十年江西南昌府開雕本，2011年），頁879。本文所有獨立引文中之粗體字為論文作者所加，特此說明。

<sup>5</sup> 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，頁983。



歷代學人對以上兩段引文之「慎獨」討論甚多，不過大致可以漢代鄭玄(127-200)和宋代朱熹的說法為代表。鄭玄注〈中庸〉：「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。」<sup>6</sup> 這個解釋相當平實，「慎獨」就是一個人某空間獨處時，仍當謹慎自己的心性與身體；未經修養的小人，獨處時無法節制身體的自然血氣，因而容易作出踰矩的行為。〈大學〉雖然同樣出現「慎獨」，但《禮記》將其篇次放在〈中庸〉之後，鄭玄或許因為已注解〈中庸〉的「慎獨」，所以未再對〈大學〉的同一詞彙重複說明。

朱熹對〈中庸〉、〈大學〉的「獨」有同樣的解釋，朱注〈中庸〉：「獨者，人所不知而已所獨知之地也。〔……〕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，以其離道之遠耶。」<sup>7</sup> 意指人應當時常省察內心，在欲望萌發之時便應有所應對，讓欲望不至於影響成聖的目標。朱注〈大學〉：「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」<sup>8</sup> 同樣說明人應該覺察內心真實的心意，惡惡好善皆須從磨練自身意志開始做起，「慎獨」的概念其實與「誠意」相當。鄭玄描述一般生活現象，朱熹突顯君子修德進路，可能反映漢宋儒學性格之異趣。

鄭玄、朱熹對「慎獨」的解釋各自流行數百年，可是在出土簡帛〈五行〉問世後受到很大挑戰。馬王堆漢墓帛書和郭店楚墓竹簡都有〈五行〉，兩篇文獻經過比照，可知帛書版的〈五行〉在論述「五行」的正文之後，還有疑似闡釋正文的解說，近代學人根據先秦文獻書寫慣例，將其區分為〈經〉與〈說〉兩部分。

<sup>6</sup> 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，頁 879。

<sup>7</sup> 宋·朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1999 年），頁 23。

<sup>8</sup> 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 10。

<sup>9</sup> 相對帛本，簡本〈五行〉於「慎獨」有關的段落只有〈經〉：「淑人君子，其儀一也。能為一，然後能為君子。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。」<sup>10</sup> 根據簡文所述，「能為一」應為「君子」的修養目標，不過「能為一」和「慎獨」是何關係，其意義不甚明朗。不過作者先徵引《詩·曹風·鳴鳩》「淑人君子，其儀一也」之句，此詩讚美君子堅持美德，因此「慎獨」應與君子是否內外如一、前後如一有關。有意思的是，作者再引《詩·北風·燕燕》「瞻望弗及，泣涕如雨」一句延伸說明「慎獨」的含意，此詩為抒發姐妹出嫁離家之哀傷，「泣涕如雨」突顯至親分離的情感震盪，作者如此連結《詩》與「慎獨」，有意強調君子之修德與其情感無法分割，因為「至哀」正是發自內心的真誠情感，是每個人一生中都可能生發的情感。

由於帛本〈五行〉提及「慎獨」的段落，在〈經〉之外尚有〈說〉，成為我們理解戰國儒者「慎獨」思想的重要依據。以下茲錄帛本〈五行〉有關「慎獨」的解說：

「君子慎其獨也。」慎其獨也者，言舍夫五而慎其心之謂也，獨然後一，一也者，夫五夫為□心也，然後德之。一也，乃德已，德猶天也，天乃德已。

「之子于歸，遠送於野，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，

<sup>9</sup> 龐樸：《竹帛《五行》篇校注及研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2000年），頁91-96。

<sup>10</sup> 龐樸：《竹帛《五行》篇校注及研究》，頁4。

正經修領而衰殺矣，言至內者之不在外也，是之謂獨，獨也者，舍體也。

11

帛本〈五行〉的〈說〉認為君子所以要「慎獨」，在於「獨」之後能「一」，作者將「一」視為君子之「德」，並且連繫到「天」，可見將「天」作為道德根源。作者對於〈經〉徵引《詩·北風·燕燕》一詩，解釋為「差池者，言不在衰經；不在衰經也，然後能至哀」，「衰經」為古代喪服，但喪服的重要性不如發自內心的哀傷，可知作者強調人應當重視內在情感的觸動更甚於外在形式的表現。「獨」如果是「言至內者之不在外也」，「慎獨」自然意味君子應該覺察內在道德能力和情感變化。總言之，帛本〈五行〉揭示的「慎獨」是一種心志狀態，或可擴大為修養過程，非指一個人獨居時的行住坐臥是否合乎禮義道德。不過，針對此段文獻，梁濤結合《爾雅》：「慎，誠也」的解釋，指出「獨」乃是「專一的心志」，「慎獨」讓五行之心（仁義禮智聖）整全為一體之心，此心乃是一種真實不妄的存在，換言之，「慎獨」其實就是「誠意」。<sup>12</sup>

如前所述，〈中庸〉、〈五行〉都被視為與思孟學派關係密切的著作，但荀子不僅提到「君子慎其獨」，甚至其誠論也有諸多與〈中庸〉相似的文字。荀子

<sup>11</sup> 《馬王堆帛書·五行》，見裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》（北京：中華書局，2014年），第4冊，頁71-72。

<sup>12</sup> 梁氏據此判斷朱熹對〈大學〉、〈中庸〉有所誤讀，參見梁濤、斯雲龍編：《出土文獻與君子慎獨：慎獨問題討論集》，頁118-128。本文認為朱熹未能親睹出土文獻，只能憑前人界說與自我體悟給予判斷，雖然對「獨」的詮解較為曲折，但整體來看並未脫「誠意」的基本立場。而且，朱熹是宋學典範的指標人物，透過詮釋經典使經典仍對當代知識人釋放心義，才是朱熹關切所在，追溯原典本義實非他治學的終極目標。帛本〈五行〉一出，「獨」的原義看似一槌定音，不少學者將論辯焦點置於「慎」的涵義，廖名春指出「慎」並非習以為見的「誠」、「謹」，而是「內心珍重」之意。然而「內心珍重」與「誠意」、「謹慎」嚴格來說是概念內涵的範圍大小差異，而非核心概念的根本不同。見廖名春：〈慎字本義及其文獻釋讀〉、〈慎獨本義新證〉，收錄於梁濤、斯雲龍編：《出土文獻與君子慎獨：慎獨問題討論集》，頁71-82、頁141-150。

的〈不苟〉說：「誠心守仁則形，形則神，神則能化矣」與〈中庸〉：「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠為能化」的理路十分相似，都有「誠→形→化」這樣的概念演進關係。此外〈中庸〉：「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」談到天道自有其一定的運行規律，人文活動順應天道，可讓萬物各安其所，成就自身。荀子的〈不苟〉則說：「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。」<sup>13</sup> 在文字上也與〈中庸〉的宇宙觀遙相呼應，表明現象界之外自有規律運行的天道。顯然〈不苟〉與〈中庸〉共享相同的概念語彙，那兩者的「慎獨」概念相同嗎？

唐代楊倞注〈不苟〉的「慎獨」：「慎其獨，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。」<sup>14</sup> 應是援引〈中庸〉來解荀子「慎獨」，郝懿行（1757-1825）有不同看法：「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。」<sup>15</sup> 郝氏很明確地將「獨」解釋為「真實的內心」，每個人真實的內心只有自己才能覺察，「慎獨」就是覺察自己真正的心念。此解釋其實已趨向心性探索，遠於鄭玄注而趨近於朱熹注，雖然朱郝二人並未將「慎獨」引伸出「專一」之意，但如果從心性活動實然面的因果順序來觀察，當一個人要探索自身真實的心意，必然要將紛繁複雜的各種心念整理出可被客觀認知並賦予意義的理路，這種思索的過程如果要發揮實效，從日常的生活經驗可知，需要透過「專一」的精神活動來達成。

事實上不待出土文獻佐證，近代已有學人判斷《荀子》的「慎獨」是「心志專一」的意思，如馮友蘭（1895-1990）說：「〈大學〉言誠於中，形於外，及

<sup>13</sup> 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁46。本文所引《荀子》原典文獻皆出自此書，於此說明。

<sup>14</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁46。

<sup>15</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁46。

慎獨等語，均見荀子。不過荀子所謂獨，乃專一之意，人若能對於一事物，真實求之，自然能對於其事物，專一求之，〈大學〉於此，似以慎獨為使內外一致之意，與荀子小異。」<sup>16</sup> 大體上馮友蘭認為〈大學〉主要繼承荀學思想。當《荀子》與〈大學〉、〈中庸〉、〈五行〉都出現強調君子內在心性修養的「慎獨」話語，如此一來我們是否可以判斷荀子吸收了思孟學派的論述，作為其心性修養論的一部分？或者「慎獨」即是戰國時代儒家的共同話語，荀子的儒家身分可據此蓋棺論定？

若我們要了解荀子「慎獨」的概念與思孟學派之異同，我們仍必須回到他的原典脈絡進行比較。從傳世文獻的語言風貌來看，《荀子》收納的篇章在思想論證上，明顯較其他先秦子書來的更加嚴謹具系統性。<sup>17</sup> 正因為荀子在語言表述上的邏輯相對緊密，且有諸多篇章可以彼此佐證，因此我們可從《荀子》一書來探討荀子「慎獨」的概念。循此，下節將以荀子〈不苟〉的誠論作為主軸，分析誠論的義理內涵及其與「慎獨」的關連。

## (二) 「變化」萬民萬物的機括：荀子〈不苟〉誠論的概念結構

<sup>16</sup> 馮友蘭：《中國哲學史》，頁 373。

<sup>17</sup> 雖然郭店〈五行〉的流傳年代大致在孔子與孟子之間的戰國前期，〈大學〉、〈中庸〉的流傳時間可據此大幅提前（過去學界將〈大學〉、〈中庸〉視為戰國晚期至西漢前期的著作），但仍缺乏有力證據可斷定〈大學〉〈中庸〉早於孟子，因此我們尚難判斷〈五行〉、〈大學〉、〈中庸〉、〈不苟〉彼此的影響關係，只能說戰國時期曾流行過「慎獨」概念。從文本形式來討論思想特性可能會涉及該書的編纂問題，現在所見之《荀子》是經劉向與楊倞編纂、校勘後的成果，圖書編輯反映了編者的視野、思維，因此我們無法斷言《荀子》是純粹荀子本人的思想，其中可能還滲入劉向與楊倞的見解。但這個問題適用於所有業經秦火考驗流傳至今的先秦文獻，除非有其他出土文獻可改寫《荀子》的成書過程，本文目前仍將現今《荀子》的文本形式作為荀子本人思想的一種表徵。

過往主流儒學批評荀子沒有像孟子一般，正面闡述人內在存有如「四端之心」的道德主體，因而實踐道德必須仰賴外在禮儀法律來規範，是為一種需要他律規範的道德，因此荀子的道德觀並不符合孔子的立場，也就不能被視為儒家的正宗。誠然，荀子批判孟子的性善說，在《荀子》原典中仍難找到明確指稱人有道德主體的陳述，不過這並不代表荀子沒有正面描述「人」具有實踐道德的主體性（Subjectivity）。<sup>18</sup> 綜觀《荀子》一書，〈不苟〉可說相當程度澄清了主流儒學的指控，這是〈不苟〉成為現代荀子研究熱點的原因之一。〈不苟〉後半篇的誠論提到「誠心守仁則形」、「誠心行義則理」，更說明人內在擁有實踐道德的心念，這個心念是人得以為善的基本條件，<sup>19</sup> 只不過對荀子來說，這樣的心念仍有待修養轉化為具體行動。而在誠論之前，〈不苟〉比較君子與小人之種種差異，這些差異是在日常生活中就可以觀察到的現象：

君子小人之反也：君子大心則敬天而道，小心則畏義而節；知則明通而類，愚則端慤而法；見由則恭而止，見閉則敬而齊；喜則和而理，憂則靜而理；通則文而明，窮則約而詳。小人則不然：大心則慢而暴，小心

<sup>18</sup> 主體性（Subjectivity）的內涵為一龐大的哲學課題，本文對主體性的定義為一個人具有內在統一的「自我」（self），這個「自我」擁有行動和選擇的自由意志（free will），讓「主體」成為生發與創造意義的根源。這樣的主體性具有自我身分的認同（identity），意識到自我與他人的不同（independence），還有自律、自我規範的特性（autonomy）。緣此，道德的主體性，也就是指一個人具有其「自我」意識，憑其自由意志來做出道德的行為，而「自我」也在自由意志的選擇下意識到自己與他人的不同。本文主旨不在給予荀子「主體」一個折衷眾說的圓滿定論，因此避免「道德主體」與「認知主體」二分論述，回到「主體」所具備的「自我」之義來說明「慎獨」的修養問題。

<sup>19</sup> 相關論述可參林啓屏：〈儒學史爭論的起點：孟荀心性論再議〉，收於氏著：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年），頁181-220。王楷：《天然與修為——荀子道德哲學的精神》（北京：北京大學出版社，2011年）。

則流淫而傾；知則攫盜而漸，愚則毒賊而亂；見由則兌而倨，見閉則怨而險。<sup>20</sup>

荀子仔細描述君子德行之美好，君子通曉天道與人情義理，君子的思考、情感，乃至他的一舉一動皆合於「理」。君子不論身在順境還是逆境，都可以悠然處之，小人則一切反之。荀子以君子經過人文化的身心作為論述主體，批判小人任由自然血氣支配身心將會導致哪些惡果。類似論述集中在〈不苟〉前半篇，但其實《荀子》全書遍布君子與小人的比較，荀子沒有正面提出人有道德主體的話語，他是從具體可檢證的事例和現象，正面陳述身為一個「人」應該努力成就的美好人格，這種理想人格可以稱之為「君子」。如果荀子否定人皆有實踐道德的主體性，他的君子論述也將失去成立的基礎。君子擁有道德主體性，在探討天人關係的〈天論〉有更明確的闡釋：

若夫志意脩，德行厚，知慮明，生於今而志乎古，則是其在我者也。故君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人錯其在己者，而慕其在天者。

21

荀子指出「人」要不要「志意脩」、「德行厚」、「知慮明」等德行，都是自己的決定和努力，所謂「在我者也」。如果一個人的道德實踐是出於別人的要求，即便他做出符合道德規範的事，他也還不能算是君子。君子會將個人為善與否和命運遭逢歸因於自己的努力，所謂「敬其在己者」，但是小人卻會歸因於外在環境的限制，兩者比較之下，我們可知荀子認為君子的「自我」具有為善的自由意志。正是因為君子有自由意志，所以他會「與眾不同」，〈不苟〉的這段文獻有很清楚的描述：

<sup>20</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 42-43。

<sup>21</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 312。

君子易知而難狎，易懼而難脅，畏患而不避義死，欲利而不為所非，交親而不比，言辯而不辭，蕩蕩乎其有以殊於世也。<sup>22</sup>

君子在俗世生活中自然有恐懼、憂慮、追求利益、需要社交——這些一般大眾共有的特性，可是，君子同時也會「不避義死」，也會「不為所非」，知道自己應該堅持什麼原則和價值，這是主體性中「自律性」(autonomy)的一面。正是有原則和價值的引導，讓君子有所為、有所不為，知道如何做出判斷和抉擇，因此得以「蕩蕩乎其有以殊於世」。區隔君子和一般人(亦及「小人」)的關鍵就在於君子的主體性具有「獨立性」(independence)的特質，一個在自由意志下實踐道德的人將會和其他眾人有所不同。當荀子把「君子」和「小人」並置比較時，即是在告訴他的聽眾與讀者，身為一個「人」，你具有選擇的自由，成為君子或小人都是出於自己的選擇。

因此對荀子來說，「君子」是一種身分認同(identity)，而且是值得人們追求的身分認同。從〈不苟〉的文脈來看，被主流儒學視之為荀學特徵的「禮義」，固然是君子在社會中能否為善的重要依據，但君子卻非因為有了「禮義」才有為善的能力，換言之，君子為善不單是「禮義」的啟發與規範，更根本的原因是他自己的身心潛藏這樣的可能。從上述引文，可知一個人必須經過一番心性修養，才能讓他的自由意志主導身體血氣的影響，因此若進一步追究君子德行由來，很自然將涉及「心」的本質與修養問題，這應是〈不苟〉後半篇開出誠論的原因。誠論指出「君子養心莫善於誠」，意味如果沒有透過「誠」來修養自己的「心」，則個人將無從意識自己擁有主體性，無從察覺自己對美好的生活世界有嚮往，因而願意自主實踐禮義。荀子的「誠」是什麼意思？由於〈不苟〉誠論整段並不長，但是概念密度非常高，全段徵引如下：

<sup>22</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁42-43。



(1) 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。

(2) 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，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。<sup>23</sup>

第一段引文出現數個概念字，這些概念字之間呈現「A 則 B，B 則 C」的推進歷程。概念字與概念字之間有發生先後的次序，若沒有「B」則無「C」，若沒有「A」則無「B」，因此「A」是生發「B」的先決條件，「B」是產生「C」的基礎。本文便於論述，以「→」代指概念與概念之間的衍生和推進，將第一段引文分出二條主要的歷程脈絡：(1) 誠心→守仁→形→神→化，(2) 誠心→行義→理→明→變。此二條理路各有其偏重面向，下節將有詳細分析。綜合言之，荀子的誠論指出當君子「誠心」時，他才能「守仁」和「行義」，然後經歷「形則神」、「理則明」的過程，最後實現「變」與「化」的活動。

第一段引文提到「變化代興」為「天德」，第二段又提到「不誠則不能化萬物」、「不誠則不能化萬民」，由此可知「變」與「化」對荀子來說至關重要，而且與「誠」關係密切。我們知道荀子的核心關懷之一，即是探討「人」如何從

<sup>23</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 46-48。

原始自然、僅有血氣情欲的身心，「變化」為兼具理性與感性，知行合一、實踐禮義的身心。對荀子來說，經過禮樂教化的「人」，才算是真正的「人」，要不然便與禽獸無異。正因為「變化」形同打造人文世界的機括，荀子可說是先秦儒家十分重視「通變」的人，<sup>24</sup> 佐藤將之便指出荀子將「變化」視為一種道德的展現，然而一個人並非天生就可以「變化」，「變化」需要後天的道德修養。誠論之所以具有重要的思想意義，在於揭示這個道德修養的起點是「誠」。<sup>25</sup>

荀子的誠論指出「變化」的關鍵在「誠」，若君子「不誠」，他就不能「化萬物」、「化萬民」，換言之，君子如果不能掌握「誠」，他就不能展開化民的工作，是謂「誠者，君子之所守也，而政事之本也」。然而荀子的「誠」是什麼？為什麼可以「變化」萬民萬物？這構成荀子禮樂教化之所以可能的核心問題。從儒學發展的歷史來看，「誠」在戰國後期一度成為頻繁提及的關鍵字，但是從漢代至唐代都未被儒者當成重要的觀念看待，直到宋代才成為儒者積極討論的對象，甚至成為後來心學一脈最核心的概念之一。宋儒朱熹注〈中庸〉之「誠」為「誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。誠之者，未能真實無妄，而欲其真實無妄之謂，人事之當然也。」<sup>26</sup> 將「誠」作為「真實無妄」的意思，以「誠」作為人事之目標，代表人對存有真實性的追求，因此「誠」是客觀天理在人心的展現，朱熹的解釋成為後代理解「誠」的重要說法。

<sup>24</sup> 參見陳昭瑛：〈「通」與「儒」：荀子的通變觀與經典詮釋問題〉，收於氏著：《儒家美學與經典詮釋》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁數91-115。

<sup>25</sup> 〔日〕佐藤將之：〈掌握變化的道德——《荀子》「誠」概念的結構〉，《漢學研究》第27卷第4期（2009年12月），頁35-60。〔日〕佐藤將之：〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉，《政大中文學報》第3期（2005年6月），頁51-85。

<sup>26</sup> 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁41。絕大部分關於「誠」的基本觀念的解釋，都與「真實」之意有所連繫。戰國晚期「誠」概念的梳理，可參佐藤將之：〈荀子哲學研究之解構與建構：以中日學者之嘗試與「誠」概念之探討為線索〉，《國立臺灣大學哲學論評》第34期（2007年10月），頁105-119。

荀子雖然是先秦時代的思想家，已頻繁使用「誠」這個字。「誠」在《荀子》凡 70 見，時常作為「真實」之意，如〈非十二子〉：「不誘於譽，不恐於誹，率道而行，端然正己，不為物傾側：夫是之謂誠君子。」<sup>27</sup> 意指擁有引文中這些美德的人，才算是「真正的君子」。不過，相較於宋明儒將「誠」上契於天道性命，荀子「誠」的意涵較為樸素，尚未觸及道德根源的本體論層次，而是主要指涉人的「真實內在心靈」。荀子認為君子可憑藉其「真實內心」教化萬民萬物，因此問題將落在「真實內心」為何可以教化萬民？為何「誠心」有此神奇功效？這些重要問題，必須從「誠心」與之後「守仁→形→神→化」、「行義→理→明→變」兩條理路的關連性來解答。從荀子的誠論，可知「誠心」要能順利發展出「變化」的道德實踐能力，「慎其獨」在其中扮演極其重要的角色。

整段誠論，大約可以「君子慎其獨」分為前後兩段（即前面引文的第一段、第二段）。第一段指出「誠心」開出的「守仁」和「行義」兩大修養理路，最後推導出「君子慎其獨」的結論。第二段即是順著「君子慎其獨」來說明「獨」與「形→神→化」的關係。由於荀子指出「不誠則不獨，不獨則不形」，沒有「誠」就沒有「獨」，沒有「獨」就沒有「形」，因此當君子忽略「獨」這個工夫的環節，後面的教化之功恐將無從談起。循此，「獨」是君子必須審慎看待的對象，但是「獨」究竟指什麼？是否如前人所說，「慎獨」與「誠意」同義，所以「慎獨」就是專一心志呢？

單就誠論來看，可知「獨」對「形」的產生有重要關係。誠論同一段指出：「不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也；雖從必疑」，可知此處「形」的涵義超出血肉構成的物質性身體，不限於視覺之「色」和聽覺之「言」，顯然有更大的指涉，重點在於經由「慎獨」而產生的「形」，可以感召人心發揮教化之功，堪稱是原始生命經過人文化成後的結果。職此，當「獨」可以衍生出

<sup>27</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 102。

感化人心的「形」時，此處的「獨」便不只有「專一心志」的意義，而同時具有彰顯道德主體性的概念。因為回到構成〈不苟〉主軸的君子論述來看，君子之所以為君子，就是因為君子能夠發覺「自我」具有道德判斷和實踐的能力，然後進一步修養身心和積學，讓自己既能順應自己的血氣天性，卻又不受自然血氣的牽制。由於每個人稟賦的氣性有所不同，因此當君子達到心氣平衡狀態之時，他能既保有自己的特性但同時與眾人和諧共處，用現代語言來說，此時的君子是一個「獨立自主」的人。緣此，就荀子誠論的脈絡來看，「慎其獨」意味著君子讓「自我」成為一個具有主體性的人。

此時的君子，他的「形」才能產生真正的教化之功。因為荀子人文化成的最終理想，是讓每一個人成為在自由意志下實踐禮義的君子。如果一個人沒有經過「慎獨」形塑個人的主體性，這個人的「形」自然也是未充分人文化的「形」，這樣的「形」難以對他人發揮示範的意義，也不會基於自由意志實踐道德，如何可能「化」民。然而，上述由「慎獨」產生「化民之形」的過程，此機制具體來說如何可能，為何沒有「形」就無法「化」？荀子的理想之「形」所指為何？下節有具體說明。

### 三、身體的行動：「形」與「行」

#### （一）「形則神，神則能化」：身體氣象的「教化」機制

《荀子》一書出現的「形」，包括一個人的身體特徵、相貌儀表、肢體動作、氣質氣息等，可說包含物質性的身體所能彰顯於外的一切。<sup>28</sup> 儘管「形」的意

<sup>28</sup> 「形」在《荀子》一書中至少出現 57 次，《荀子》一書中指稱物質性身體的字，除了「形」之外，尚有「身」、「體」二字，「身」出現次數最多達 116 次，「體」有

蘊豐富，仍始終緊扣著血肉之軀的身體，物質性身體承載了人類的生命，在荀子思想中，「形」自然成為修養的重要對象。〈天論〉對「形」內涵，給予基本的描述如下：

**天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情。**  
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。<sup>29</sup>（〈天論〉）

「形」是天功作用下的成果，此處的「形」指人的物質性身體。荀子將「形」、「神」、「情」及感官等並置在一起，說明人類的精神意識與感官必待「形」生之後才有寄託之處，因此人的思維感受必從一開始就受血肉之軀所牽連。雖然「心居中虛，以治五官」，人的身體還有一個可支配自然血氣的「心」，但是「天情」和「天官」是「形」所擁有的本能，人作為有生命的存有者，必定將因客觀外物的刺激而有情欲的流動起伏，如〈正名〉指出「性者、天之就也；情者、性之質也；欲者、情之應也。以所欲為可得而求之，情之所必不免也」<sup>30</sup> 荀子將人之好惡也作為「天情」的一部分，因此「欲」是情感對於外物的感應，而人對外物會有哪些感應呢？〈王霸〉提到：「夫人之情，目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味，鼻欲綦臭」<sup>31</sup> 耳目口鼻等感官渴望外在美好的事物，進而影響「形」的活動。

自然血氣所構成的「形」承載人的情欲，有待後天人為的治氣養心來調整，讓情欲合於節度。儒家大抵皆重視身體的修養，關心自然的身體能不能成為道

<sup>31</sup> 次，二者都有涉及血肉身軀的用例。《荀子》即有〈修身〉一篇討論身心修養，但「身」的概念外延十分寬泛，不只泛指血肉構成的身體，更常作為承接動詞的受詞，代指一個存在於生活世界的「人」，或是「自我」之意。

<sup>29</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 309。

<sup>30</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 428。

<sup>31</sup> 楊倞注「綦」為「極」之意，見清·王先謙：《荀子集解》，頁 211。

德的身體。<sup>32</sup> 即便注重知識積累如荀子，也將身體的修養視為君子成德的重要一環，伍振勳便指出荀子的身體觀強調讓「自然的身體」過渡到「禮義的身體」，且最終到達「身、禮一體」的境界。<sup>33</sup> 身體的修養包括「身體氣象」的形塑，<sup>34</sup> 這是荀子認定為學的過程及目標之一，〈勸學〉論述如下：

君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜。端而言，蝨而動，一可以為法則。小人之學也，入乎耳，出乎口；口耳之間，則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉！<sup>35</sup>

引文可知「形」不單指血肉構成的身體，也包含身體的活動，因為身體氣象並不只是身體靜態時的外貌而已。「人」是具有生命的存有者，在健康良好且無特殊外力干預的情形下，「人」可以自由活動其軀體，一個人活動時的面部表情、肢體動作以及流露出的氣息等等，構成一個人全幅的身體氣象。對荀子來說，這些

<sup>32</sup> 楊儒賓將先秦儒家的身體分為三派：(1)以孟子為代表的「踐形觀」，(2)《管子》、《左傳》、《易傳》中出現的自然氣化觀，(3)以荀子為代表的「禮義觀」，詳參氏著：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年）。

<sup>33</sup> 可參伍振勳：〈荀子的「身、禮一體」觀——從「自然的身體」到「禮義的身體」〉，《中國文哲研究集刊》第19期（2001年9月），頁317-344。本文認為儒家的「道德修養」不會排除身心「養生」的面向。具有道德意涵的物理性活動仰賴「身體」來實踐，因此身體的健康狀況及氣血調節等問題，對於道德能否實踐至關重要。譬如一個人不注意生命安危造成身體損傷，或染上惡疾讓自己生計出現問題，這對道德實踐必然有負面影響。對儒家來說，「身」與「心」是不能切割的整體，因此身體的修養是道德修養的一環，而這一環不會排除養生的部分。

<sup>34</sup> 荀子的「形」近似於現代社會所言的身體意象（body image），然而由於荀子之「形」有教化之功，一個人的性格、情緒、氣質等外顯特徵都可影響他人，而這些特徵的基底其實是原始的自然血氣，如荀子說：「治氣養心之術：血氣剛強，則柔之以調和」（〈修身〉）、「今世俗之亂君，鄉曲之儂子，莫不美麗姚冶，奇衣婦飾，血氣態度擬於女子」（〈非相〉）、「人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。」（〈王制〉）等，因此用「身體氣象」一詞更貼近先秦儒學的語境。

<sup>35</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁12-13。

由身體外顯出來可讓人感知的生命現象，都是來自於「氣」。<sup>36</sup>〈勸學〉指出「一可以為法則」，意味著經過學習與修養的身體，不僅合乎禮義法則，此身體本身將成為「禮義」具體而微的展現，可以對外界展示人文理性，具有示範道理法則的意義。引文中以「美」作為修養身體的動詞，由此可知荀子眼中所謂的「美」並不只有內在心性之良善，還包括實際生活中，那些可視、可聽、可觸的身體氣象。修養過後符合禮義的身體氣象具體為何，可看〈非十二子〉對「士君子之容」的描述：「其冠進，其衣逢，其容良；儼然，壯然，祺然，蕤然，恢恢然，廣廣然，昭昭然，蕩蕩然。」<sup>37</sup> 君子的形象是端莊、穩重、從容的，從外在的儀表氣質可知君子心性之恢弘寬大。相反地，未經充分修養的身體，其形象是「其冠綽，其纓禁緩，其容簡連；填填然，狄狄然，莫莫然，睨睨然，瞿瞿然，盡盡然，盱盱然。」<sup>38</sup> 這些形容詞轉換成現代語言，指精神上消沉頹廢，態度上浮躁輕挑，外貌儀容邋邋隨便等。

〈勸學〉所提及的身體修養已揭示「形」具有「化」的功效，〈不苟〉誠論則指出「形則神，神則能化」，中間的「神」乍看玄妙而費解，但荀子〈儒效〉對「神」的內涵有過定義：「盡善挾治之謂神，萬物莫足以傾之之謂固。神固之謂聖人。」<sup>39</sup> 由此可知，「神」用來形容聖人所能實現的完善教化。荀子心目中理想的「形」，對治理天下具有極其正面的效果，這樣的過程帶有令人驚奇的成分，難以用一般物理活動的詞彙來形容，因此最終以「神效」來指稱教化之功。

<sup>36</sup> 楊儒賓更將儒家身體觀擴大為四個向度。儒家身體觀是四種主體的綜攝體，涵蓋意識的主體、形氣的主體、自然的主體、文化的主體，換言之儒家認為展現身體主體時，涵蓋意識、形氣、自然與文化的向度，詳參氏著：《儒家身體觀》，頁 9。

<sup>37</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 102。

<sup>38</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 103。

<sup>39</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 133。

由於「形」可以產生教化的神效，上位者的身體等同國家的根本，個人的修身也成為治國的一環，〈君道〉便說：「請問為國？曰聞修身，未嘗聞為國也。君者儀也，民者景也，儀正而景正。」<sup>40</sup> 這裡提出「君／儀——民／景」的對應關係，上位者合乎「禮義」的「形」，應當也是具有「儀」的「形」，對一般人產生表率的效果，可以引導、教化民眾依循禮義而生活。循此，〈君道〉還提到「至道大形」，定義如下：

**至道大形**：隆禮至法則國有常，尚賢使能則民知方，纂論公察則民不疑，賞克罰偷則民不怠，兼聽齊明則天下歸之；然後明分職，序事業，材技官能，莫不治理，則公道達而私門塞矣，公義明而私事息矣：如是，則德厚者進而佞說者止，貪利者退而廉節者起。〔……〕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：夫是之謂大形。<sup>41</sup>

「修身」與「為國」是同一件事，意味著君主的身體和國家社會實為連動的一體，如果「形」依據其修養程度也有等級之分，那麼最上層的「至道大形」，便可發揮「化民」的至極神效。在「大形」教化之下的社會，秩序井然，人民生活安和樂利，政治清明公正，人人知書達禮，每個人皆可以發揮長才。成就「大形」的君主不必有什麼特別的動作，只需要「塊然獨坐」就可以讓「天下從之」了。荀子認為上位者若具有「大形」，他不必透過客觀存在的「禮」與「法」來規範社會、約束人民，相反地，他靠「大形」就可以引導人民向善。荀子的「大形」具有如此效果，更能說明荀子何以用「神」來突顯「形」的教化之功。這些思想可呼應《論語·衛靈公》：「子曰：無為而治者，其舜也與？夫何為哉，恭己正

<sup>40</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 234。

<sup>41</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 238-239。



南面而已矣。」<sup>42</sup> 舜可以無為而治，並非只是道家般的順應自然，而是他自己的身體修養到達一定程度，成就一副兼具道德主體性與外在威儀的身體，他讓自身的存在就是一種道德教化的展現，國家的順理平治也就自然而然完成。綜上所述，我們可知由「形」而「化」的概念關係，但是教化人民之「形」應當如何形塑，「慎獨」在其中扮演什麼角色？

荀子〈不苟〉誠論指出「形則神」之前尚需「誠心守仁則形」，又說「不獨則不形」，因此君子能否「形則神」，關鍵來自「誠心」及「慎獨」。「心」在荀子思想中無疑是「形」能否合乎「禮義」的關鍵，如下引文：

(1) 相人，古之人無有也，學者不道也。〔……〕故相形不如論心，論心不如擇術；形不勝心，心不勝術；術正而心順之，則形相雖惡而心術善，無害為君子也。<sup>43</sup>（〈非相〉）

(2) 心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。<sup>44</sup>（〈解蔽〉）

(3) 心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。<sup>45</sup>（〈正名〉）

第一則引文評論庶民習以為常的相術，由此呈現荀子認定的身心關係。此處的「形」內涵較為單純，指一個人的外貌，荀子認為「形」不如「心」來的重要，

<sup>42</sup> 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《論語集解》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館影印，嘉慶二十年江西南昌府開雕本，2011年），頁137。

<sup>43</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁72-73。

<sup>44</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁397-398。

<sup>45</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁397-398。

因為「形不勝心」，決定一個人未來命運的關鍵，當然不是「形」的美醜胖瘦高矮，而在於對「形」具有主宰能力的「心」。引文中也提到「心不勝術」，本文認為此處的「術」有「方法」的意思，僅僅只是具備自由意志的主體，未必然就可以長出人文化成的果實，還有賴「術」的促成，「術」代表的是方法意識，符合荀子重視學習與經驗的立場。

第二則引文常被援引來證明荀子對於道德主體的看法，因為「心」是「形之君」，意味「心」是可以支配身體的意念，具有「自禁」、「自使」、「自奪」、「自取」、「自行」、「自止」等特性，這些特性說明「心」有「自我」意識，其中「自行」、「自禁」、「自止」尤值得注意，因為這代表荀子的「心」對於善與惡的事情有所判斷和選擇，「心」既可以自主為善，也可以「自禁」、「自止」惡的生發。第三則引文則說明荀子之「心」對於「合理性」的渴望，讓「欲」獲得調節，人類生活不至於失序，荀子雖然並未直接肯定人內在存有道德主體，但他不斷透過現象面的心理活動和生活經驗，說明人潛藏著實踐道德的主體性。<sup>46</sup> 以上綜合觀之，可知荀子認為要形塑理想的身體，「誠心」是必要的先決條件，也就是讓「心」可以發揮其最真實的職能。「誠心」意味發揮道德主體性，而如前文所述，荀子的「慎獨」指一個人意識到「自我」擁有實踐禮義的主體性，然後在修養積學和生活經驗的增廣下，讓「形」逐漸成為合乎禮義的身體。

將荀子之「慎獨」與「誠心」連結，推導出主體性的確立，並非沒有前人提出類似的觀點，戴璉璋曾就荀子「慎獨」作出以下分析：

---

<sup>46</sup> 過往主流儒學對荀子的「主體」多所批評，認為荀子的主體為「認知主體」，缺乏對「道德主體」的明確肯定，但東方朔認為荀子「心之所可」的觀念其實預設了一個「道德主體」，且在他的思想系統佔極重要的地位，參見氏著：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年），頁175-206。

我們可以由荀子的治心之道，來了解他心目中慎獨的意涵。這「獨」，是指「心」，是人「精於道」、「壹於道」的主體。心如果不「誠」，即不能保持虛一而靜，「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」）。人操持這虛一而靜的誠心，「獨」自然能夠運作，使人不捨精於道、壹於道的踐履，充分發揮其材具，長遷於善道，不再回到性惡的稟賦上來，這就是化性起偽。<sup>47</sup>

戴璉璋以「形著善道」來說明從「不獨」到「不形」的思想連繫，雖然已含有主體必須透過身體來為善的意思，但整體來說仍相當晦澀，「獨」與「形」存在什麼關係？如本文前述，荀子的「形」不只是由碳水化合物構成的物質身體，其實血肉身軀所表現的行為，都包括在「形」的範圍內。每個人情欲之變化規律存在普遍性，但是每個人的人生經歷又具備其特殊性，因此君子經過「慎獨」之後成就的「形」，不會是面貌模糊而與一般大眾相同的「形」。譬如一個人有其性別、國籍、社會階層、職業等先天客觀環境賦予的屬性，這些屬性構成一個人現世生活中的種種挑戰，所以每個人面臨的倫理挑戰可能千差萬別，再加上稟賦血氣帶來的性格差異，使每個人在成為君子的過程中，都有獨屬於自己的問題必須克服。荀子的人性觀指出人不可能跟自己的情欲切割，而是必須練習與其共處，嘗試調節情欲至不會與社會中的他人衝突。正因為君子必須妥善處理人我之間的差異性，因此每一個人經過修養後的「形」，雖會趨同（如「恢恢然，廣廣然，昭昭然，蕩蕩然」等具有美感的形容）但可存異，成為他獨一無二的一面。

<sup>47</sup> 戴璉璋：〈儒家「慎獨」說的解讀〉，收錄於梁濤、斯雲龍編：《出土文獻與君子慎獨：慎獨問題討論集》，頁 103。

緣此，「君子慎其獨也」不只是展現道德的主體性，其實也包括自然血氣所帶來個人所獨有的特殊性。這種代表個體特殊性的「獨」，看似有道家色彩，<sup>48</sup>但自從〈性自命出〉等出土文獻問世後，其中有關「情生於性」、「道始於情」等敘述，<sup>49</sup>讓我們發現先秦儒家的性情論，確有重視情感欲望的面向。本文認為荀子的「慎獨」既指實踐道德的主體性，也包含意識到個體情欲的特殊性。但是對荀子來說，正因為「獨」具有道德與情欲的雙重性，君子修身得要兼顧道德和情欲，這才是「人」作為一種存有者，在現世生活中會遇到的艱難考驗。

## （二）「理則明，明則能變」：具體行動營造合理性社會

對深入理解政治與人性遊戲規則的荀子來說，他並不認為單靠「形」就可以化性起偽，這是為什麼在「誠心守仁則形，形則神，神則能化」的教化機制之外，尚需「誠心行義則理，理則明，明則能變」互相搭配。因為「形」雖然有教化之功，當人在情欲紛雜的時候，還是需要透過「禮義」來安頓生命的煩惱。

身體氣象帶來的影響畢竟是間接性的，屬於視覺、聽覺等感官層面的接受，我們或許會被一個人流露出來的精、氣、神所感召，因而生起仿效的動機，然而這樣的動機終究起於感性，並非出於理性思辨的結果，對某些倫理問題恐怕較難形成普遍客觀的共識。換言之，由「形」而「化」的可能性不是沒有，甚至可觸及心靈的深度層次，或許就時效來說更綿長而深刻，但對於在乎現實中種種倫理問題的人來說，這樣的教化機制難免缺乏穩定性。循此，〈不苟〉誠論提出更直接而較具客觀性的教化之功，那就是「行義」。人必須到社會當中生活，親

<sup>48</sup> 佐藤將之指出：「〈不苟〉的「誠」概念可能接承《莊子》中的『誠』=『獨』=『天地真實狀態』之概念架構。」見佐藤將之：〈荀子哲學研究之解構與建構：以中日學者之嘗試與「誠」概念之探討為線索〉，頁 114。

<sup>49</sup> 〈性自命出〉，收於荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年），頁 179。

身經歷各種事件，在與不同人的互動裡，尋找適合自己也不侵害他人權利的生活之道。在倫理生活中不斷檢證道德判斷與價值的「人」，不僅讓行動可以合乎「禮」，而且更合乎「義」。

〈正名〉這段敘述突顯誠論之「誠心→行義」的理路：

情然而心為之擇謂之慮。心慮而能為之動謂之偽；慮積焉，能習焉，而後成謂之偽。正利而為謂之事。正義而為謂之行。<sup>50</sup>

〈正名〉是一篇對字詞概念作定義的文章，因此頻繁使用「A 謂之 B」的句式。從〈正名〉的敘述我們可以看出荀子對「行」的基本觀點，就是應該要「正義而為」，他對人的存在境況進行了「應然」（ought to be）的規範，合乎正義的行為才是真正的「行」。如果人是具有活動能力的存有者，「行」是彰顯人作為一個存有者的基本條件，那麼荀子無疑認定「人」應當「行義」才算是真正的「人」。問題是人如何才能「正義而為」呢？回溯引文就是「情然而心為之擇」，人應當發揮「心」所具有的能力，承前〈解蔽〉所述，荀子的「心」可以作出價值判斷，在種種生活情境中選擇正確合宜的作法。「情然而心為之擇」即是「誠心」的一環，經過修養後讓「心」可以發揮它的功能，這即是主體「行義」的基礎。

若進一步問「行義」的根據是什麼？對荀子來說，人們需要行動，但如果沒有「禮義」作為根據的話，這樣的行動在社會脈絡中未必獲得合乎道德規範的善果。〈儒效〉就說：「先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」<sup>51</sup> 人之「道」即是「中」，而「中」來自於「禮義」，「中」的概念指向合理性，一切事物的存在合於節度、分寸、秩序，彼此處於平衡的狀態。先王之「道」也是人之所以

<sup>50</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 412-413。

<sup>51</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 121-122。

「道」，代表「道」是人應該秉持的原則，用形象化的語言來說，就是人們應該行走的道路，人們走在這樣的道路上才可以通向他的未來。換言之，人們依據「禮義」建構社會，讓社會的結構、制度、生活方式對生活於其中的人具有合理性，每個人的生命延續才會有保障，不僅才分職能獲得發揮，情感欲望也能得到安頓。

「道」是客觀存在的原則，人若沒有實踐之，則不可能實現合理性的社會，「誠心行義則理」的必要性就突顯而出。荀子是非常重視行動的思想家，如〈大略〉所述：「口能言之，身能行之，國寶也。口不能言，身能行之，國器也。口能言之，身不能行，國用也。口言善，身行惡，國妖也。」<sup>52</sup> 荀子將「身能行之」形容為「國寶」，「行」的社會性與政治性不言而喻，人不能脫離社會過獨居的生活，在社會中生活就得面對如何在倫理關係中扮演合宜角色的問題。值得注意的是，荀子將「言說」也看作行動的一種，人就是透過他的言說與行動參與政治、參與公共生活，在「言」與「行」中寄託他的價值判斷，朝他的理想境地邁進。正因為「言」可以影響社會群體，所以荀子相當在乎言辭的使用是否合乎「禮義」，屢屢批評當時代的知識人善於詭辭巧辯。職此，學習知識、修養德行的最終目的，是在社會中過一種更具有合理性的生活，所有的知識都要與實踐互相應證，〈儒效〉此段的闡述相當明確：

不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之。**學至於行之而止矣。行之，明也；明之為聖人。聖人也者，本仁義，當是非，齊言行，不失豪釐，無他道焉，已乎行之矣。故聞之而不見，雖博必謬；**

<sup>52</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁498。

見之而不知，雖識必妄；知之而不行，雖敦必困。不聞不見，則雖當，非仁也。其道百舉而百陷也。<sup>53</sup>

這段文字呼應誠論「誠心行義則理，理則明，明則能變」的理路，荀子強調人在「行義」的過程中，「理」才能「彰顯」出來。引文指出「聞→見→知→行」的修養層次，「行」是最後的階段，當人過著社會生活，人的知識也必須經過實踐來檢證，也唯有經過實踐的檢證，知識才能確定是否為真實。知識並非是人單純的客觀認知對象，而是包括與主體融合的體驗感受。換言之，如果只是學習禮義，但沒有具體實踐，當然就無法讓「理」的意義煥發出來。蔣年豐曾指出荀子重視「明」的概念，「明」代表意義的顯豁，藉由詩書禮樂建構禮義，美好的社會才會綻放光明。<sup>54</sup> 綜上所述，「行義→理→明」幾個概念字之間的推進原因已逐漸明朗，接下來的問題便是「明則能變」，何以「明」之後可以「變」呢，君子「變」的客觀對象為何？綜觀《荀子》全書，荀子相當重視「變」的觀念，如下引文：

以義變應，知當曲直故也。<sup>55</sup>（〈不苟〉）

不先慮，不早謀，發之而當，成文而類，居錯遷徙，應變不窮，是聖人之辯者也。<sup>56</sup>（〈非相〉）

<sup>53</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 142。

<sup>54</sup> 蔣年豐：〈荀子「隆禮義殺詩書」之涵義重探——從「克明客類」的世界著眼〉，收錄於《第一屆中國思想史研討會論文集：先秦儒法道思想之交融及其影響》（臺中：東海大學文學院，1989 年 12 月），頁 123-144。

<sup>55</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 42。

<sup>56</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 88。

彼君子則不然：佚而不惰，勞而不僂，宗原應變，曲得其宜，如是然後聖人也。<sup>57</sup>（〈非十二子〉）

其言有類，其行有禮，其舉事無悔，其持險應變曲當。與時遷徙，與世偃仰，千舉萬變，其道一也。是大儒之稽也。<sup>58</sup>（〈儒效〉）

舉措應變而不窮，夫是之謂有原。是王者之人也。<sup>59</sup>（〈王制〉）

故君子恭而不難，敬而不鞏，貧窮而不約，富貴而不驕，並遇變態而不窮，審之禮也。<sup>60</sup>（〈君道〉）

對荀子來說，「應變」亦是君子實踐道德所需的能力之一。理想的人格境界——聖人，不只具有良好美德，也在於他在社會生活中如何「應變」。不論是自然宇宙還是人文世界，「變」是恆常存在的現象，所以君子如何「應對」宇宙的變化，也成為修德的重要目標。從引文可知「應變」有原則可以依循，這個原則就是「禮」與「義」，「禮義」意味著社會生活的「合理性」，主體運用他的心知能力，觀察自我、自我與他人、自我與萬物活動的變化皆存在規律，這個規律即是「理」。當主體了解一切變化都有「理」可循時，便是「理則明」，因為掌握變化的脈絡、規則，君子就可以「應變」，即使身處不同的情境，他都可以找出最好的應變方式，為相關的人事物排布最合理的位置。由此可知，荀子「行義→理→明→變」背後的思想理路，他認為人不能從社會中抽離自我作純然的旁觀者，人必須進到社會才能「明」瞭「理」是什麼，才可作出最恰當的「應變」。

<sup>57</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 105。

<sup>58</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 136。

<sup>59</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 158。

<sup>60</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 233。



#### 四、荀子式的「慎獨」：主體性與社會性的彼此成全

儒學內容豐富，若以古典話語粗略描述，往往會從「內聖外王」的二分大架構來理解。每個時代的指標性儒者對「內聖外王」的架構皆有其自成系統的論說，孟子被認為以其心性論充實儒學「內聖」的部分，而荀子則以「禮義之統」建構儒學「外王」的面向。「內聖」與「外王」兩者是何關係，如何接榫，如何統合，也成為日後儒者思辨的重要課題。緣此，若從「內聖外王」的架構來觀看荀子思想，〈不苟〉的誠論便揭示了一套讓君子從「內聖」擴展至「外王」的進程。透過「誠心」與「慎獨」，君子將可實現「變化」萬民萬物的理想，建立一個合理性的社會。需要進一步探究的是合理性的社會如何建立，值得注意的是，荀子的政治藍圖不僅奠基在「禮義」之上，還有另一個重要概念「善群」。

荀子關心君子是否可以參與政治，執行公共事務，〈非十二子〉提到：「古之所謂仕士者，厚敦者也，合群者也，樂富貴者也，樂分施者也。」<sup>61</sup> 對一般知識人的基本道德要求，即包含「合群」，他可以在群體中與他人維持合宜的互動關係。事實上就荀子一系的儒者來看，他們肯認情欲是人性的本質，正因不是從人必有之的善性來定義人性，荀子眼中的「人」天生稟賦不同的才性，構成紛繁精彩的人類社會，每個人都有不同的專長與性格，有他們適合發揮長才的位置。每個人的天生稟賦與後天經歷均有所殊異，但卻生活在共同的空間內，是在這樣的限制下，上位者必須思考如何讓人們共同生活在一起，這也就是「群」的必要。

荀子認為掌握權力的上位者應該要能「善群」、「能群」，荀子的群論集中在〈王制〉與〈君道〉兩篇，〈王制〉就說：「故人生不能無群，群而無分則爭，

<sup>61</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 100。

爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物；故宮室不可得而居也，不可少頃舍禮義之謂也。」<sup>62</sup> 由於社會資源是有限的，人與人在一起生活而不能「群」，勢必產生爭亂，對個體的生命造成損害，因此上位者的重要工作就是「能群」，如下引文：

君者，善群也。群道當，則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，群生皆得其命。故養長時，則六畜育；殺生時，則草木殖；政令時，則百姓一，賢良服。<sup>63</sup>（〈王制〉）

道者，何也？曰：君之所道也。君者，何也？曰：能群也。能群也者，何也？曰：善生養人者也，善班治人者也，善顯設人者也，善藩飾人者也。<sup>64</sup>（〈君道〉）

掌握「群道」，上位者可讓人民與萬物各得生養，荀子的存有論從自然生命能否延續的角度著眼，人作為一種有生命的物類，必須讓生命獲得長養，不受自然環境的威脅，才能進一步談論精神面的事物。是以「善群」被視為領導者應該具備的能力。反過來說，君之所「道」，若是「善群」與「能群」之「道」，「善群」與「能群」就是「君」此一倫理角色所應擔負的道德責任，「群道」也對「君道」形成一種規範。從現實面來看，「君」因為掌握權力，他必須對有限的資源作合理的分配，讓所有的人可以各安其位。當一個人可以發揮專才且生活無虞時，這樣的社會對他來說才具備基本的分配正義。緣此，「群道」牽涉是否能讓社會擁有正義的問題，〈王制〉說：

<sup>62</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 164-165。

<sup>63</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 165。

<sup>64</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 237。

人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。<sup>65</sup>

上位者依據「義」來「分」，根據適宜的方式來進行分配，〈富國〉也說「故無分者，人之大害也；有分者，天下之本利也」，「分」既有分配之意，為資源做合理的配置，同時也有分辨、歸屬之意，有「分」的社會讓人可以安心發揮長才。<sup>66</sup> 物類能「分」，當然是基於物類有「異」的前提之下，因為物類各有不同，所以能「分」，而且各有其「宜」，每個物類都有他最適宜的存在方式，對應「人」此一物類的話，意味著每個人都有屬於他個人的才能與職分。伍振勳便指出：「人的特質在於能群的社會性，禮義即是群道的展現，人的社會性並不是先驗的本性，而是和整體環境的刺激有關〔……〕分義乃是合於社會最大功利原則，禮義的功能在於使社會獲得順理平治、個體的情欲獲得適當的滿足。」<sup>67</sup> 他認為透過「分」來取「義」，可以發揮分配正義，上位者由此建立社會正義。在這樣的脈絡之下，「善群」的能力就與「慎獨」有所關連，因為「善群」的主要目的是依據「禮義」進行合理的資源配置，這需要具備道德主體性的「心」來進行判斷和取捨。如果上位者不能「誠心」與「慎獨」，恐怕就無法作出合乎道德規範的判斷，所謂的資源配置便可能流入滿足私欲的危險境地。如果「善群」是協助天生不齊之「人」與「物」各安其所，接著要釐清的是如何知曉物類之中的差異（也就是特殊性），對荀子來說，透過「慎獨」的工夫可以理解個體的特殊性。

為什麼理解人的特殊性是重要的？〈禮論〉提到：「孰知夫禮義文理之所以養情」說明荀子眼中的「禮」可用來「養情」，然而人所具有之「情欲」同時有

<sup>65</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 164。

<sup>66</sup> 可以留意的是荀子的「善群」不只有分配正義的含意，「善群」的目標在建立一個可以讓每個人各安其位、各得其養的社會，所以還有形塑共同體（community）的成分，人們在這個共同體中獲得安生，為了讓每個人皆可以存續生命，共同體中的人們應當學習尊重他人的特殊性。

<sup>67</sup> 伍振勳：〈荀子的「身、禮一體」觀——從「自然的身體」到「禮義的身體」〉，頁 325-326。

普遍性與特殊性。譬如人們會因為至親之死感到悲慟，這個現象在人類社會中有相當的普遍性，但不是每個人遇到至親之死都一定悲傷，有些人因其特殊的成長經歷，對至親之死不一定會產生感觸；再如多數人喜歡美味的食物，但每個人所認知的美味卻有所不同。循此，基於現象界中的「情欲」具有紛繁的變化，如果不能細察人的情欲變化，就很難明瞭人類的情欲應該如何滿足，上位者也就難以透過「禮義」來建立合理的社會。荀子如何覺察情欲變化，可參下文：

君子位尊而志恭，心小而道大；所聽視者近，而所聞見者遠。是何邪？則操術然也。故千人萬人之情，一人之情也。<sup>68</sup>（〈不苟〉）

聖人何以不可欺？曰：聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一也。<sup>69</sup>（〈非相〉）

引文很清楚說明聖人是「以己度者」，並且「以情度情」，從自我之情來理解他人之情。由於自我與他人擁有的普遍的情欲反應規律，所以人與人之間同情共感的機制才會存在，這就是荀子式「慎獨」的重要意義。荀子的「慎獨」也是「誠心」，顯露內在真實的心意，覺察自我有實踐道德的主體性，才能讓荀子的「心」另一重要功能——「知通統類」發揮在有助於為善的地方。換言之，「慎獨」是一種向內自我覺察的活動，所以「慎獨」的意義包括了解自己心靈世界各種變化，並不只有顯現道德主體性而已。緣此，當人在日常生活中不斷內省自己的各種心思、情欲變化，從中尋找規律，由此推知他人可能也有相似的心理反應機制，因而理解人與人之間有同情共感的可能。鄧小虎分析荀子誠論，也指出荀子有意透過「誠心」建構「整全的自我」，而「自我」之所以需要建構，原因在於

<sup>68</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 48。

<sup>69</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 82。

自我的身體在生活世界中會受到各種情欲的擾動，自我若要建構主體性，他就必須從理解自我開始。<sup>70</sup>

「慎獨」既然是顯露真實的內心，在荀子的脈絡中自然也包括覺察自我的情感。然而，必須注意的是，正因為「慎獨」含有意識到自我主體性的面向，所以「慎獨」亦具有尊重自我的意義，君子可在修養過程中發覺自我並進而尊重自我、接受自我。一個無法尊重自我的人，也就不能理解「人」是具有主體性的物類，因此他任由身體的自然血氣擾動自身，當自然血氣壓過道德的意志主導身體行為，便可能損害在共同體（community）中生活的他人。反言之，尊重自我的人，他會知道生而為人都有共同的感受，這些情感需求應該獲得照顧。這正是君子應建立合乎禮義的社會，並用禮樂來教化人心的原因。〈禮論〉這樣說：

凡禮，始乎稅，成乎文，終乎悅校。故至備，情文俱盡；其次，情文代勝；其下復情以歸大一也。<sup>71</sup>

「禮」的理想狀態是「情文俱盡」，讓人們可以兼顧外在形式與精神感受。但是引文也揭示「情」是「文」的基礎，沒有「情」的「文」根本沒有存在價值，說明「情」是人存有的基本條件。<sup>72</sup> 由於人不能沒有「情」，上位者在制禮作樂時就必須思考如何安頓人的情感，這才是「禮」之「義」，是上位者理想之「禮」。實踐合理的「禮」就是君子實踐道德的具體方式，〈禮論〉最重要的論述可說是闡釋三年之喪的原因：

<sup>70</sup> 鄧小虎：〈《荀子》的「誠」及自我建構〉，《邯鄲學院學報》第26卷第3期（2016年9月），頁11-21。

<sup>71</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁355。

<sup>72</sup> 陳昭瑛對「情」在荀子思想中的階層位置論之甚詳，參陳昭瑛：〈「情」概念從孔孟到荀子的轉化〉，收於氏著：《儒家美學與經典詮釋》，頁43-66。

創巨者其日久，痛甚者其愈遲，三年之喪，稱情而立文，所以為至痛極也。<sup>73</sup>

三年之喪的原因就在於「稱情而立文」。至親之死帶來的悲傷是最巨大的，所以才需要有喪禮以及之後的祭禮來幫助主體調節身心的創痛，喪禮讓主體得以宣洩悲傷但不失其節度，祭禮讓在世的人表達對亡者的掛念思慕，由此可知「養情」確實是「禮」的目的。〈禮論〉之所以細膩闡釋喪禮的意義，在於荀子認為死亡伴隨而來的悲傷情感，呈現人類對同類的愛，這樣的情感是值得珍惜重視的。緣此，如果君子不了解「人」的情感變化具有普遍性，他很有可能對別人的喜怒哀樂無感，遑論透過禮義來實現一個足以養情的社會。

而在「樂」的部分，前文提及人的感官渴望美好事物，連無形之聲音都可影響「形」，如〈樂論〉：「夫樂者、樂也，人情之所必不免也。故人不能無樂，樂則必發於聲音，形於動靜；而人之道，聲音動靜，性術之變盡是矣。故人不能不樂，樂則不能無形，形而不為道，則不能無亂。」<sup>74</sup> 文中的「形」包括人的肢體動作，因此「形」也就具備「行」的意涵（因音樂而起的動作），這樣的「形」若沒理性平衡就可能偏離常軌。值得注意的是，無形的聲音對「形」的影響反而最深刻，對情感的調節也最直接，〈樂論〉說：「聲樂之入人也深，其化人也速」，正因為音樂影響身心至深至久，所以樂教對「善群」的功效更大，荀子認為：「樂在宗廟之中，君臣上下同聽之，則莫不和敬；閨門之內，父子兄弟同聽之，則莫不和親；鄉里族長之中，長少同聽之，則莫不和順。故樂者審一以定和者也，比物以飾節者也，合奏以成文者也；足以率一道，足以治萬變。」<sup>75</sup> 經過音樂陶冶的人，將不是孤立的自我，而與他人產生情感連結，因而懂得尊重共

<sup>73</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 372。

<sup>74</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 379。

<sup>75</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 380。

同體中他人的存在境況，在此情形下，即使共同生活在有禮義規範的社會，個體的特殊性也能獲得相當的尊重。

在自我修養的部份，荀子指出「樂者、樂也。君子樂得其道，小人樂得其欲；以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂。」<sup>76</sup> 音樂之所以可以發揮教化的功效，在於音樂喚醒人們對於美好事物的嚮往，而這種嚮往包括具備德行的美好人格。當人們實踐道德展現其主體性，精神上的滿足將帶給他愉悅的感受，這種情感非來自耳目感官的刺激享受，而是建立在「善」的實踐上。音樂讓人意識到自己內在的真實心意，「慎獨」的心理活動得以展開。循此，儒家認為身心修養必須透過「禮」和「樂」，缺一不可，因為「樂」代表精神境界，儒家的理想人文世界需要在樂教中完成。<sup>77</sup>

揆諸先秦諸子，荀子應是最積極思考如何「幫助他人成就自我」的思想家，因此他要建構「化民之性」的理論，而透過「慎獨」成就化民之「形」，就是「化民之性」所以可能的重要條件。對荀子來說，人的主體性不單只有道德的面向，還有情感的面向。當「慎獨」與「誠心」具有相同的意義時，「慎獨」便具有尊重「自我」的意涵，代表一個人發揮道德的主體性，且理解自我的情欲反應，肯定這些都是自我內在擁有的心智活動。如果一個人不知道尊重自我，他就不會認真看待自己的情欲，也很難意識到一個人為善為惡乃是基於自由意志。本文認為從荀子這些主張，可將他歸之儒家隊伍。荀子也是儒家中特別關心情欲的思想家，他不主張排除、壓制情欲，恰好相反，他希望每個人都正視自己的情欲，了解情欲的影響，然後透過理性思辨、禮樂的調節，讓人與情欲共處，甚至從中找到為善的動力和依據。當一個人重視自我價值時，他才會重視他人存在的價值，嘗試尋找合適的方式讓自己與他人共同生活，這即是「慎獨」之所以能

<sup>76</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁 382。

<sup>77</sup> 可參陳昭瑛：〈樂：從宇宙論到公共感性的培養〉，收於氏著：《荀子的美學》，頁 353-404。

協調個體與群體的原因。一個懂得「慎獨」的上位者，在荀子的理論架構中，他將會時時內省自我，依循「中道」建構合乎禮義的社會。

## 五、結論

「慎獨」被視為儒家重要概念，更是宋明一系儒者屢屢討論的對象。雖然出土簡帛對「慎獨」有過一番闡釋，「慎獨」內涵的糾結並未就此塵埃落定，反而仍有很多問題待梳理。本文重探荀子〈不苟〉誠論的概念環節，以「慎獨」為核心觀念，疏通荀子誠論的思想理路。荀子誠論的思想理路可概分為兩大脈絡：（1）誠心→守仁→形→神→化，（2）誠心→行義→理→明→變。這兩大脈絡都從「誠心」開出來，細究兩大脈絡與「誠心」的關係，我們可知「誠心」就是「慎獨」，這與前人多將「慎獨」解釋為「誠意」的模式接近。但是就荀子思想來看，「慎獨」既是「誠心」又不只是「誠心」，不只是意識到人內在有道德主體性，不只是發揮「心」的知通統類的判斷力、分析力，事實上還包括覺察主體內在情欲流轉變化的層面。

正是透過覺察情欲變化之後，方能掌握變化的規律，主體透過理解自己進而理解他人，他才能進一步來實現教化人民與萬物的工作。由此概念可以疏通「守仁→形→神→化」及「行義→理→明→變」的概念推進關係。前者著重身體感官的體驗過程，屬於情感面的精神召喚，後者則是在群體活動當中對於禮義的了解和實踐。兩者共同構成荀子心中理想修養過程的全部，通過這樣的修養過程，人不僅可以作為一位獨善其身的君子，他更可以是一位傳承知識、參與公共事務的大儒，甚至是一名掌握權力的上位者（君主）。荀子念茲在茲的「能群之道」，同樣必須從「慎獨」而來，君主必須先尊重自己，才能尊重別人，朝向有分配正義的社會而努力為政。



藉由〈不苟〉誠論的概念結構分析，以及「慎獨」協調主體性與社會性的思想，我們可以重新反思先秦儒學史的圖像。荀子和孟子思想的確有很大差異，然而在差異之外，孟荀仍然有相同處，而這相同處也就是荀子仍應被視為儒家人物的原因。雖然荀子並未直接陳述「人」內在本有四端之心，但荀子仍肯定人有為善的能力，人有道德判斷的能力和實踐道德的行動力，這是儒家不能移換的基本立場主張。至於荀子與孟子之異，本文認為這是荀子仍可作為當代思想資源的部分，過往儒家（尤其是荀子）思想時常被批評過於強調群體的和諧，似乎人們應該犧牲自我的特殊性來成就社會的存續。然而回到荀子的思想脈絡，他的理想其實是希望同時保有兩者，但這樣的境界並不易達到，因此荀子才會以「聖人」來形容可以成全主體性和社會性的人。雖然這樣的理想相當崇高，卻是荀子眼中儒者們應該奮鬥的目標，因為沒有理想，人就跟無「義」的禽獸一樣了。當理想成為引領生活的目標，用古典的話語來指稱，理想無非就是「道」。

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

- 裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》，北京：中華書局，2014年。
- 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。
- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館影印，嘉慶二十年江西南昌府開雕本，2011年。
- 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《論語集解》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館影印，嘉慶二十年江西南昌府開雕本，2011年。
- 宋·朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1999年。
- 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。

### 二、近人論著

#### (一) 專書

- 王 楷：《天然與修為——荀子道德哲學的精神》，北京：北京大學出版社，2011年。DOI:10.1007/s11712-011-9252-z
- 牟宗三：《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1979年。
- 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年。
- 林啓屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年。DOI:10.6327/NTUPRS-9789860098471

梁濤、斯雲龍編：《出土文獻與君子慎獨：慎獨問題討論集》，桂林：灕江出版社，2012年。

陳昭瑛：《荀子的美學》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年。

DOI:10.6327/NTUPRS-9789863501886

\_\_\_\_\_：《儒家美學與經典詮釋》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年。

勞思光：《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，2001年。

馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，2014年。

楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年。

龐樸：《竹帛《五行》篇校注及研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2000年。

## （二）期刊論文

伍振勳：〈荀子的「身、禮一體」觀——從「自然的身體」到「禮義的身體」〉，《中國文哲研究集刊》第19期，2001年9月，頁317-344。

DOI:10.6351/BICLP.200109.0317

劉又銘：〈中庸思想：荀學進路的詮釋〉，《國學學刊》第15期，2012年，頁79-88。

鄧小虎：〈《荀子》的「誠」及自我建構〉，《邯鄲學院學報》第26卷，第3期，2016年9月，頁11-21。

戴君仁：〈《荀子》與《大學》、《中庸》〉，《孔孟學報》第15期，1968年4月，頁91-103。

〔日〕佐藤將之：〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉，《政大中文學報》第3期，2005年6月，頁51-85。

\_\_\_\_\_：〈荀子哲學研究之解構與建構：以中日學者之嘗試與「誠」概念之探討為線索〉，《國立臺灣大學哲學論評》第34期，2007年10月，頁87-127。DOI:10.6276/NTUPR.2007.10.(34).03

\_\_\_\_\_：〈掌握變化的道德——《荀子》「誠」概念的結構〉，《漢學研究》第27卷第4期，2009年12月，頁35-60。

### （三）會議論文

林啟屏：〈荀子思想中的「身體觀」與「知行觀」〉，收於《中華文化的傳承與拓新——經學의 流行與應用國際學術研討會論文集》，臺北：銘傳大學應用中文系，2009年3月，頁125-145。

蔣年豐：〈荀子「隆禮義殺詩書」之涵義重探——從「克明容類」的世界著眼〉《第一屆中國思想史研討會論文集：先秦儒法道思想之交融及其影響》，臺中市：東海大學文學院，1989年12月，頁123-144。