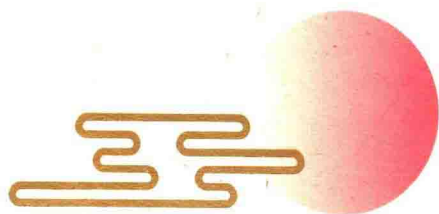
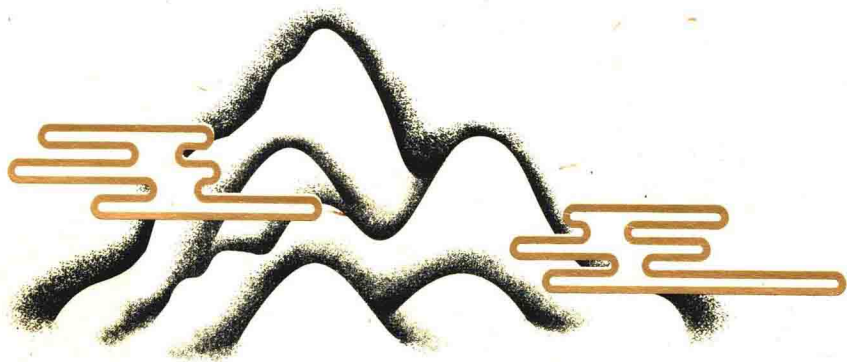


赵丽端
著



在通与独之间

庄子哲学的阐明

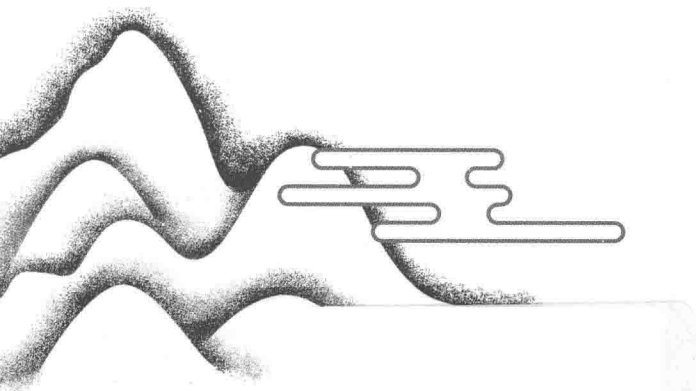
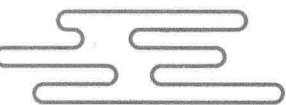


上海人民出版社

赵丽端
著

庄子哲学的阐明

在通与独之间



图书在版编目(CIP)数据

在通与独之间:庄子哲学的阐明/赵丽端著. —
上海:上海人民出版社,2017
ISBN 978-7-208-14760-7

I. ①在… II. ①赵… III. ①庄周(约前 369-前
286)-哲学思想-研究 IV. ①B223.55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 219583 号

责任编辑 毛衍沁

封面设计 陈 酌

在通与独之间

——庄子哲学的阐明

赵丽端 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.co)

世纪出版集团发行中心发行 上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 12.5 插页 4 字数 164,000

2017 年 11 月第 1 版 2017 年 11 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-14760-7/B·1291

定价 42.00 元

序

杨国荣

从形而上的层面看，庄子提出“齐物”之论，并贯穿“齐”、“通”的观念于整个思想。作为庄子的核心概念之一，“齐”与“通”首先相对于“分”与“别”、“界”与“际”而言，以“齐”、“通”立论，意味着超越分别、界限、分际，关注统一的存在形态。以“道通为一”、“以道观之”为深沉内涵，“齐”、“通”既展示了存在的图景，又体现了把握存在的视域。

对庄子而言，世界图景表现为两种形态：其一为未始有封的本然形态，其二则是分化的世界。从本体论上看，分化的世界往往未能展示存在的真实形态；在价值的层面，分化的世界又对人之“在”形成了负面的制约。如何扬弃分化或分裂的存在图景？作为解决以上问题的可能进路，庄子引入了“道”的观念：“物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憷怪，道通为一。”（《庄子·齐物论》）在现象层面呈现大小、美丑等差异的事物，本身又都包含着能够为人所肯定的规定（所谓“然”、“可”），作为人评判的根据，这种规定可以视为“道”在具体事物中的体现。就其内含并体现“道”而言，它们同时又具有彼此相通的性质。这里既有在本体论上以“道”统一不同存在的一面，又意味着从“道”出发实现视域的转换：当仅仅停留于不同现象各自的外在形态时，事物主要以

实可以看到对普遍、统一、整体的关注，庄子主张齐物、强调道通为一，都表明了这一点。然而，这种“齐”、“通”，更多的是就“未始有封”（尚未分化）的本然存在而言；从分化的世界看，多样性、个体性无疑又构成了现实的形态。通过“以道观之”以消解多样性、差异性，固然不失为形而上的理想进路，但如何应对分化的世界，仍是现实的“在”世过程无法回避的问题。这样，对庄子来说，回归“道通为一”的本然存在与面对分化的世界，便构成了相反而相成的两个方面，而“道”与“德”则分别从统一性与个体性上展示了二重不同的原理。历史地看，这一理论进路与《老子》“尊道贵德”之说所内含的沟通统一性原理与个体性原理的趋向，具有内在的渊源关系。

庄子以“德”（具体规定）为事物所以存在的根据，并在关注“德”的同时突出了“殊理”的意义，由此反对无视存在的独特性，无疑体现了对个体性原理的关注。对个体性原理的以上肯定，既为本体论上确认存在的多样性、差异性、偶然性等等提供了形而上的根据，也为价值论上考察个人与社会的关系提供了逻辑的前提；它对“道通为一”所蕴含的忽视多样、差异等可能趋向，亦有所抑制。

从庄子哲学的以上特点出发，赵丽端博士的《在通与独之间——庄子哲学的阐明》一书以“通”与“独”为核心的观念，对庄子的哲学思想作了体现独特进路的研究。本书首先将庄子放在先秦哲学发展的历史过程中加以考察，由此追溯庄子哲学思想的历史源头，并具体分析了庄子关于个体性与普遍性的思想。同时，与仅仅爬梳历史材料不同，本书注重对庄子相关思想的内在理论意义的阐释，体现了哲学的视域。本书原系作者的博士学位论文，现在经过修订之后出版，这对于推进和深化庄子哲学相关问题的研究，无疑具有积极的意义。

引 论

通与独，都是中国传统哲学中重要的概念和观念。从语词的意义来看，“通”的本义是到“达”，汉朝许慎在《说文解字》中将其释为：“通，达也。”引申而言，通既有沟通、通达之意，又有顺、畅，无阻碍或消除阻碍之意。对于“独”，许慎《说文解字》云：“独，犬相得而斗也。羊为群，犬为独也。”据此，段玉裁注：“犬好斗，好斗则独而不群，引申为专一之称。”^[1]因而，就“独”的含义而言，“独”有单独、独自、唯一之意，又有独特之意，引申开去，亦指孤独。

与之相关，从哲学意义上来看，通与独之间，涉及的是统一性与个体性、普遍性与特殊性、一般与个别、共相与殊相的关系。这是一个自古以来就受到中外哲学家关注的问题。古希腊哲学家柏拉图区分了真实的存在与虚幻的存在，在他看来，只有一般的理念具有真实性，而与理念相对的个体，作为感性对象，只是理念的摹本，它不具有实在性。显然，柏拉图的形而上学以共相为第一原理，凸显了存在的统一性和普遍性之维，从而使个体原则未能得到合理的定位。与之相对，亚里士多德则更多地突出、强化了存在的个体之维：在他看来，实体分为第一实体与第二实体，第一实体主要指个体，它作为最真实的存在是其他一切事物的基础。古希腊哲学关于统一性与个体性、共相与殊相的如上发展趋势在之后西方哲学的演进中得到了体现，无论是中世纪的唯名论与唯实论之争，抑或是近代哲学中的经验论与唯理论之分，都在不同程

[1] [汉]许慎著、段玉裁注：《说文解字段注》，成都古籍书店1981年影印版，第504页。

度上蕴含着统一性原理与个体性原理的某种紧张和对峙。因而，就通与独之间而言，在一定意义上可以说，西方哲学从古希腊到近代的演进主要呈现的是二者的相分、相峙。相形之下，在中国古代哲学中，对通与独的关注则展示着与西方哲学不同的思维路向，如《老子》提出“尊道贵德”的思想，通过肯定“道”与“德”之间的互动、沟通，在对统一性原理与个体性原理予以双重确认的前提下，表现出沟通二者的趋向。而庄子，作为中国哲学史上不可忽视的人物，其哲学思想既呈现出整体、统一的特征，又展现了独特的品格，从而为人们提供了一个统一且极具鲜明个性的思想世界。在这一思想世界中，他继承和发展了《老子》的学说，既有对统一性、整体性的注重，又有对个体性、多样性的承诺与肯定，这使得通与独之间具有着双重维度：一方面，二者存在着内在的紧张；另一方面，二者又表现出相互沟通的趋向。这可以从他对通、独的相关论述中窥见一二：通，作为庄子的核心概念之一，在其整个思想系统中占据了中心位置，如“道通为一”（《庄子·齐物论》）；“天地与我并生，而万物与我为一”（《庄子·齐物论》）；“道未始有封”（《庄子·齐物论》）；“道不欲杂”（《庄子·人间世》）；“游乎天地之一气”（《庄子·大宗师》）；“通天下一气耳”（《庄子·知北游》）；“不同同之之谓大”（《庄子·天地》）；“以道观之，物无贵贱”（《庄子·秋水》）；“万物一齐，孰短孰长”（《庄子·秋水》）；“一而不可不易者，道也”（《庄子·在宥》）；“通于天地者，德也”（《庄子·天地》）；“行于万物者，道也”（《庄子·天地》）；“夫道，于大不终，于小不遗，故万物备”（《庄子·天道》）；“道者为之公”（《庄子·则阳》）等。然而，庄子对独的强调又是显而易见的，如“万物殊理，道不私，故无名”（《庄子·则阳》）；“出入六合，游乎九州，独往独来，是谓独有。独有之人，是之谓至贵”（《庄子·在宥》）；“独与天地精神往来”（《庄子·天下》）；“古之至人，先存诸己而后存诸人”（《庄子·人间世》）；“有人之形，故群于人”（《庄子·德充符》）；“唯至人乃能……顺人而不失己”（《庄子·外物》）；“天下不淫其性，不迁其德”（《庄子·在宥》）；“必分其能，必由

其名。以此事上，以此畜下；以此治物，以此修身”（《庄子·天道》）；“不以物易己”（《庄子·徐无鬼》）等。

本书从通与独之间的关系入手，进入这一思想世界。原因在于：近年来，对于庄子思想的研究仍然很活跃，其中不乏有建树之作。但通观庄学研究现状，不难发现，单单涉及其通或者独的思想研究的论文非常丰富，而关于庄子思想中通与独二者之间关系的专题的、系统的研究则少之又少。在此基础上，对于通与独之间进行专题的考察、研究，就不乏其理论层面的意义。基于此，从通与独之间的关系入手，通过对《庄子》文本的整体解析，在深入挖掘通与独及二者之间关系的理论内涵与哲学意蕴的同时，又能把握庄子思想的系统性、整体性。其中不仅包括对通与独二者的内涵、关系的探析，而且包括对通与独之间沟通何以可能的追问，以及关于庄子对通与独进行沟通的方式的思考。通与独之间涉及《庄子》思想的不同领域，其中包括物物之间、物我之间、人我之间，而这些方面所揭示的主体与对象、主体与主体之间的关系问题，对于今天反思人类自身处理人与世界、人与人之间的关系问题亦有着相当的参考意义和价值，而这无疑又展示着通与独之间这一专题研究所内含的现实指向及所具有的现实意义。

在此，需要特别加以说明的是，本书在结构上先将通、独分别论述，之后再论述二者之间的沟通，这并非简单地将通与独看作在庄子思想中对立、截然相分的表述，而是结构上的安排，这种结构上的安排正是为了在更深入地分析通、独的基础上去探析其沟通的根据及沟通的方式。同时，这种结构上的安排又有着一定的依据，即通与独之间的关系。正如后文将详论的，通与独在庄子思想中既存在着张力，又有相互沟通、相互依存的维度。从下文对通、独含义的分析中就会看出，通与独虽然含义不同，涉及的维度不同，但在一定意义上，可以说二者是融合在一起的。

同时，这一专题研究，把《庄子》内、外、杂 33 篇作为一个统一的整体，对《庄子》文本作整体解读，而不着力于《庄子》诸篇真伪及年

代先后的考证、注释，一方面是基于《庄子》一书虽然可能包含着成于不同之时、出于不同之人的文字或篇章，但其渗于全书的主导的哲学观念、基本的学术立场却毋庸置疑，亦展示着庄子哲学之为自身的整体特征；另一方面则是依据实际的历史影响。尽管《庄子》诸篇的作者归属、成书年代存在争议，在历史上其具体篇数、篇目划分等方面发生过变化，但在思想史上，庄子通过《庄子》一书而实现其在历史上的深远影响，《庄子》一书亦始终作为庄子的思想载体而实际地影响着思想的衍化与进展。对此，冯契先生在《中国古代哲学的逻辑发展》（上）一书中写道：“关于庄子的哲学思想，见于《庄子》一书中”，并在注释中具体地解释道：“《庄子》一书是庄子及其后学所著。……其中内篇一般被认定为庄子著，外篇和杂篇可能掺杂了其门人和后学的作品。但《庄子》书的内、外、杂篇中的大部分内容，包括有关庄子的故事，都反映了庄子的思想，是研究庄子的重要史料。”^[1]杨国荣先生在《庄子的思想世界》一书中详细地解释了将《庄子》一书视为一个整体的缘由，并作出如下论断：“关于《庄子》各篇归属问题的各种看法，在发现原始文本依据以前，都具有假说的性质，无法视为定论”^[2]，“对《庄子》一书更合理的理解，是将其视为一个整体”^[3]。而在实际的研究中，“把表现为传世文本并以此实际影响思想史的《庄子》作为整体来考察和理解”，“暂时悬置目前难以遽断的各篇具体归属及年代问题，以整体形态的《庄子》作为研究的对象；在具体的论述中，则视庄子为《庄子》一书的观念主体、以《庄子》为庄子的思想载体，对二者不作截然区分”^[4]。所以，依循于此，通与独之间的研究是把《庄子》文本作为一个整体加以考察，在行文中以庄子之名来表述《庄子》一书所内含的哲学思想。

[1] 冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》（上），华东师范大学出版社1997年版，第202页。

[2] 杨国荣：《庄子的思想世界》，北京大学出版社2006年版，第12页。

[3] 同上书，第13页。

[4] 同上书，第17页。

目 录

序·····	1
引 论·····	1
第一章 先秦思想中的通与独·····	1
第一节 先秦儒家的通与独·····	2
第二节 墨子：“兼爱”“尚同”之重“通”·····	11
第三节 《老子》、杨朱的通与独·····	14
第四节 庄子思想中通与独之含义·····	18
第五节 庄子思想中通与独之间的双向展开及其地位·····	26
第二章 通·····	36
第一节 道通为一·····	36
第二节 以道观之·····	58
第三章 独·····	79
第一节 物得以生谓之德·····	79

第二节 独与天地精神往来·····	92
第四章 通与独之间·····	115
第一节 万物以不同形相禅·····	115
第二节 与物无际与不以物易己·····	120
第三节 群于人与不失己·····	140
第五章 逍遥游·····	157
第一节 与天地万物为一：此岸性与超越性·····	157
第二节 个体的“独往独来”：在日常活动与精神 之域中的展开·····	166
参考文献·····	178
后 记·····	186

第一章 先秦思想中的通与独^[1]

在进入庄子哲学系统、探究其通与独之间的关系之前，有必要简单梳理一下通与独这一问题在先秦学术思潮中^[2]的发展与演变，以便在更广的哲学史背景下，探析在庄子那里，通与独何以能够成为问题，同时较为明确地揭示出庄子对于通与独之间的关系这一问题的解决所具有的承继性与独特性。

-
- [1] 需要加以指出的是，先秦时期的一些思想家如孔子、墨子等的思想中并没有通、独的范畴直接出现，但却都无一例外地内蕴着统一性与个体性、普遍性与特殊性的思想。因而，在一定意义上可以说，尽管他们在形式的层面上没有通、独的概念，但却在实质的层面涉及了和通与独相关的思想。
- [2] 鉴于本书的重心在于立足《庄子》文本，对其通与独的思想进行深入探讨，因而，这一部分的论述选取庄子之前的有代表性的学派及哲学家和与庄子同时代的有代表性的哲学家进行分析，以展示庄子关于通与独思想的历史地位及独特之处。此外，有许多学者如商戈令、吴根友、乔清举、刘立夫、李景林、贡华南等论述通的思想时，往往将《易传》与庄子放在一起进行对比。有鉴于此，本书亦有必要简略地探讨一下《易传》中有关通与独的思想，以突出其与庄子思想的异同。庄子以前的哲学家，本书在此主要追溯到孔子、墨子、老子；而与庄子同时代的哲学家，则以孟子的相关思想为对象，进行简要分析。同时，本书亦涉及如《大学》、《中庸》的“慎独”、杨朱的“为我”等一些有代表性的或注重通或注重独的思想。至于孔子、墨子、老子之前关于通与独思想的讨论则暂且搁置。同时，需要指出的是，关于老子其人与《老子》一书的关系，以及此处将其置于孔、墨之后的缘由，本书是依循了冯契先生的如下见解：“老子，相传是春秋时期的思想家，道家学派的创始人。据《史记·老庄申韩列传》记载，老子即老聃，姓李，名耳，字伯阳……年龄比孔子大一些。……《老子》包含老聃的基本思想，但成书可能在战国初期，即在儒墨盛行之后，因为《老子》书中有些思想显然是针对孔墨而提出的。所以，我们以《老子》书为本位，将它放在孔墨之后进行论述。”〔冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》（上），华东师范大学出版社1997年版，第124—125页〕

第一节 先秦儒家^[1]的通与独

一、孔子：“吾道一以贯之”与“为仁由己”

孔子作为儒家学派的创始人，其文本中无“通”、“独”的范畴直接出现，但却既有着关于通即统一性、普遍性方面的论述，又有着关于独即个体性、特殊性方面的内容，从而暗含着后来表示统一性原理与个体性原理之“通”与“独”的意蕴。

从通即统一性的维度来看，孔子在《论语》中以“吾道一以贯之”（《论语·里仁》）来概括自己的学说特点，所谓“贯”者，即通也，即展示出其思想所具有的“通”之特征。具体而论，“仁”作为孔子哲学思想的核心，以通为其品格，这凸显在其行“仁”之方——“忠恕”之上：“曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”（《论语·里仁》）在此，“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）之“忠”与“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》）之“恕”，意即用“推己及人”的方式实行仁，而“推己及人”既肯定了人我关系上的可通达性，又蕴含着人我之间可沟通的根据。后者在“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）中得以体现，所谓“性相近”，即每个人都有相近的本质，这显然是人我之间能够相互沟通的根据。正是以此为前提，才产生了把自己所“欲”之事推及到他人身上的可能性，也才具有“己所不欲，勿施于人”的理性自觉，亦即“能近取譬，可谓仁之方也已”（《论语·雍也》），对此，朱熹作如下注释：“譬，喻也。方，术也。近取诸身，以己所欲譬之他人，知其所欲亦犹是也。然后推其所欲以及于人，则恕之事而仁之术也。”^[2]换言之，由于人与人“性相近”，便会有相同的情感及判断是非、善恶的理性

[1] 孔子、孟子、《大学》、《中庸》、《易传》作为原始儒学的主要代表，从不同角度对统一性与个体性的问题作了探讨，由此可见先秦儒家在这一问题上的主要趋向。

[2] 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第92页。

能力，故可以由己之“欲”推及至他人，从而使人我之间的通得以可能。

同时，个体之维亦由“仁”得以展现，在《论语》中通常用“己”、“我”来表述。首先，“己”是为仁的主体，所谓“为仁由己，而由人乎哉？”（《论语·颜渊》）“有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。”（《论语·里仁》）在此，显然既肯定了“为仁”的主体是“己”，又展现了为仁的过程是主体自身力量的体现（“由己”）。由此，“己”之独立性、“己”之行仁的道德自信和力量得以彰显。其次，“仁”是“我”真实而切己的存在方式：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》），作为个体的“我”需要在自身的日用常行之中，自觉地依“礼”“义”等道德原则以行，并用其来范导自身的全部生存活动，以成就自我、挺立自我（“为己”^[1]）。而“己”之“为”，即自我的完善或实现，既蕴含着对自我（“己”）的确认，又体现了对个体存在的关注及对自我作为个体的自觉。

但是，在孔子那里，“己”之“立”并不是终点，其所指向的是“立人”，与此一致，“为己”、“修己”所指向的是“安人”、“安百姓”，所谓“修己以安人”、“修己以安百姓”^[2]即表明了这一点。“修己”是自我的完善，而“安人”、“安百姓”指向的则是群体价值的实现，以“安人”、“安百姓”为“立己”、“修己”的归宿，一方面，体现了注重个体的社会责任、认同社会群体价值的趋向；另一方面，既肯定了“己”、“人”等个体的存在与价值，又以己与人、己与群（“百姓”）之间的沟通、通达为指归，从而在一定程度上使“己”之个体的存在具有从属性及工具性，进而彰显出人与我、人与群之间的通之维。“孔子的‘成人’说重在‘立人’，即使每个人成为完善的人。……‘成人’之人格既保持着

[1] 所谓“古之学者为己，今之学者为人”（《论语·为政》）；“君子求诸己，小人求诸人”（《论语·卫灵公》）。

[2] 这在《论语·宪问》中的如下对话中得以体现：子路问君子。子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安人。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸？”

对他人的开放与就之的魅力，同时也以其博厚的仁爱与睿智润泽人与物、通达人与物。”^[1]

因而，可以说，在孔子那里，既对个体的存在与价值予以了肯定，但其显然更为注重社会群体的价值，从而使得个体与个体、个体与群体之间的通之维更为凸显，亦在某种程度上使其思想具有个体存在从属于社会群体的趋向。需要指出的是，孔子的思想、学说中虽然蕴含着关于通与独的思想，但是，二者在其整个思想中并不占有中心地位，或者更加准确的说法应该是：孔子的思想中具有后来发展为统一性原理与个体性原理的通与独思想的萌芽。

而与庄子同时代的孟子^[2]，则沿循了孔子关于统一性与个体性的如上思路：一方面，就个体之维来看，他以“舍我其谁”^[3]的自信，既肯定了“我”是作为个体而存在的，又确证了“我”这一道德主体的力量与使命。同时，又将“身”看作天下、国、家之“本”，所谓“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”（《孟子·离娄上》），在此，“身”作为个体的象征，以之为“本”，突出的是个体的地位和作用，这当中亦包含着个体在人格上的独立性。另一方面，就通之维来看，孟子认为个体之人要“立心”，因为通过“立心”可通达“性”与“天”，所谓“尽心知性知天”（《孟子·尽心上》）。每一个体皆有“四端”，“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也”（《孟子·公孙丑上》）。而这“四端”一如人生来有“四体”一般，是与生俱来的。个体在“立心”过程中，“从其大体为大人，从其小体为小人”（《孟子·告子上》），而“从其大体”之人即在与、物相

[1] 贡华南：《物的到来如何可能？——中国传统思想世界中“物”及其通达》，《人文杂志》2007年第2期。

[2] 关于孟子其人，一般认为其生活于战国中期（约公元前372年—前289年），名轲，字子舆。而庄子的生卒年月，依马叙伦《庄子义证》中的相关说法，约公元前369年—前286年。可以看到，二者大致处于同一时代。

[3] “如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”（《孟子·公孙丑下》）

交接时服从“恻隐”、“羞恶”、“辞让”、“是非”之心的指挥，进而达到与“天地”相通之境，所谓“我善养吾浩然之气”（《孟子·公孙丑上》），“夫志，气之帅也；气，体之充也。……其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间”（《孟子·公孙丑上》）。在此，“气”既属于“吾”，亦能够贯通天地之间，“气”以其贯通性展示了通之品格。

需要指出的是，就个体之维而言，从孔子对“立己”、“修己”的注重，到孟子对“立心”的强调，自我的成就与完善逐渐向个人的道德实践与心性涵养靠拢，从而在一定意义上表现出儒家的内圣走向。

二、《大学》《中庸》之“慎独”

《大学》《中庸》^[1]作为儒家的重要典籍，显然继承了孔子如上有关统一性与个体性的思想，并使之在“壹是以修身为本”（《大学》）、“诚者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也”（《中庸》）的成己而成物之说中得到进一步的展开。同时，《大学》《中庸》以“慎独”^[2]之说明确提出了“独”这一范畴，并由之突出了对个体之维的强调。对于“慎独”，东汉的郑玄注解为“慎独者，慎其闲居之所

[1] 关于《中庸》的作者及成书年代，本书不作详细考辨，而是依循杨国荣先生的如下论述：“现存《中庸》一书较多地反映了战国后期的儒学思想，部分内容则是秦汉之际的儒者所加。据此……将《中庸》看作是战国后期至秦汉之际的作品”（杨国荣：《善的历程：儒家价值体系研究》，华东师范大学出版社2009年版，第142—143页）；关于《大学》的作者及成书年代的问题亦依循杨国荣先生的看法：“《大学》并非成于一人之手，其成书年代大致在战国后期至秦汉之际”（同上书，第151页）。

[2] 《大学》《中庸》都有“慎独”之说，《中庸》在其首章云：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。”《大学》有言：“所谓诚其意也，毋自欺也。如恶恶臭，好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也。小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，掩其不善，而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。”虽然《大学》《中庸》中的“慎独”略有区别，但其含义相通，因此处主要讨论其对个体之维的强调，故对二者的区别暂不作展开。

为”，唐代的孔颖达亦注释道：“故君子慎其独也，以其隐微之处，恐其罪恶彰显。故君子之人恒慎其独居，言虽曰独居，能谨慎守道也。”^[1]作为个体“修身”、“成己”之修养工夫与道德境界的“慎独”在以下三个方面凸显了个体之维：首先，个体的存在是“慎独”这一修养工夫得以可能的前提，因而，“慎独”中包含着对个体存在的肯定；其次，就个体修养过程来看，“慎独”作为儒家的修身之道，强调的是个体在“独居”、独处之时，仍能“毋自欺”，不断地做“诚意”工夫，这无疑既是对个体之“身独”的确认，又是对个体存在价值的注重；再者，“慎独”亦是一种道德境界的体现，就其作为个体经过自身的工夫所达到的修养境界而言，毋庸置疑，其具有属我性。由此，“独”所彰显的个体之维在“慎独”之说中得以突出。

但是，《大学》《中庸》之以“慎独”对独之维的凸显却没有偏离孔子对统一性与个体性思想的定位，而是延续了孔子对通之维的关注。毋宁说，“慎独”之个体的最终指向是社会群体，如《大学》中的“身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”、《中庸》中的成己成物之说，其出发点都是自我的挺立与完善，而整个过程却旨在实现“国治”、“天下平”等社会群体的价值。由之可以看出，就通与独而言，与孔子相比，虽然《大学》《中庸》以“慎独”之说突出了个体之维，但个体仍然以与物、人、群之间通为指向，并从属于社会群体。^[2]

[1] 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》，载《十三经注疏》下册，中华书局1980年版，第397页。

[2] 就“慎独”而言，其个体并非自闭的，而是敞开的、开放的、与物与人通达的。对此，杜维明先生曾作如下论述：“慎独作为《中庸》倡导的一种精神训练方法，虽然是个人的但却不是主观主义的。……儒家传统思想认为，人越是深入内在自我，就越能够实现人与人之间相关性的真实本性。因此，慎独作为一种精神修养，绝非追求那种像原子般的个人的孤僻，而是意在上升到作为普遍人性之基础的真实存在这个层面。”（杜维明：《中庸洞见》，人民出版社2009年版，第31页）