

前 言

章培恒

中国文学史的研究受日本学者的影响很深。这与中国现代型大学的建立深受日本的影响有关。如所周知,我国现代型大学的设立始于 19 世纪末的京师大学堂。领导这一现代型大学的设立工作的是张之洞,尽管这种所谓现代型大学与当时国际上的先进大学还有较大距离,甚至还存在许多非驴非马的东西,但在中国教育史上无疑是重大的进步。为了做好这个工作,张之洞曾两次派陈毅到日本去考察,第二次是在 1902 年;而张之洞的《奏定京师大学堂章程》则成于 1903 年。是以王国维在《奏定经学科大学文学科大学章程书后》中说:“今日之奏定学校章程,草创之者黄陂陈君毅,而南皮张尚书实成之。”在这一《章程》中不但列入了“中国文学”一课,制定了“中国文学史研究法”,而且明确规定:“日本有中国文学史,可仿其意,自行编撰讲授。”所以,在中国大学是以开设和讲授“中国文学史”课,实是由于这一官方性质的“章程”的要求。(以上均据陈广宏教授《泰纳的文学史观与早期中国文学史叙述模式的构建》,原载韩国汉城大学《中国文学》第 40 辑,2003. 11;后收入复旦大学中国文学系编《卿云集续编》,上海古籍出版社,2005. 12)

也正因此,“中国文学史”著作是随着大学生的“中国文学

史”课的建立而产生的,而且明显受着日本学者的“中国文学史”(“支那文学史”)著作的影响。从名称上来说是中国第一部的中国文学史著作——1904年编印的林传甲的《中国文学史》就是京师大学堂的讲义,而且据其卷首题记所述:“则传甲斯编,将仿日本笹川种郎《中国文学史》之意以成书焉。”不过,此书虽说是“仿”日本学者的《中国文学史》之意而写成的,同时却又把一切成文的东西——包括群经——都归于文学的范围,不但没有分清文学与非文学的范围,而且还对文学作品加以忽视,因而并不是名副其实的文学史著作;其基本精神也与笹川种郎之书显然有别,到底是否为“仿笹川种郎《中国文学史》之意的成书”,实在是个问题(此点在上举陈广宏教授文中也已论及)。不过,林传甲在主观上是想以日本学者的同类著作作为仿照对象来编写自己的讲义——至少是以此为标榜——的,只是在客观上没能实现而已。在林传甲的书之后、称得上具有文学史性质的是黄人的《中国文学史》,那是他在东吴大学讲授“中国文学史”课的讲义,一般认为是从1907年起陆续出版的。黄人通晓日文,此书显然受到日本学者的中国文学史著作的影响;关于中国文学史的分期所使用的名称,就源自日本学者的创造。所以,现在又被研究中国文学史的中国学者所使用的古代(又称上古)、中世(又称中古)、近世(又称近古)、近代(又称现代)的分期法,其实是20世纪初叶就引进的。

如所周知,把人类社会的发展分为古代、中世纪、近代三个时期是从意大利诗人、人文主义先驱之一彼特拉克(Francesco Petrarca, 1304-1374)开始的,这以后也就被西方的历史研究者所沿用——用来作为西洋史的历史分期;近代是指文艺复兴以降的时期。到了日本的明治维新时期,这一历史分期法也就被日本学者用于日本史乃至中国史的分期。不过日本学者在近

代以前又另辟了一个“近世期”(在日本学者中,“近世”有广义与狭义两种含义,广义的近世即近代——中世纪以后的时期——之意;狭义的近世则指近代以前的一个时期;这里及下文所说的近世均就其狭义而言)。在日本史中,近代是从明治维新开始的,近世则指相当于封建制后期的江户时代(也有包括安土桃山时代的)。在文学史上因而也就有了古代文学、中世文学、近世文学与近代文学的区别。

文学史上的这种分期法在被引入中国以后,虽曾长期使用于中国文学史的研究中,但在中国的中世文学从何时开始、何时结束的问题上,一直存在不同的看法。从上世纪50年代起,我国的中国文学史研究界普遍使用王朝分期法,关于中世文学的起迄问题的分歧也就自然而然地消失了。现在这种分期法重新被使用,这个分歧也就重新显现了出来。例如,我与骆玉明教授主编的《中国文学史新著》(上海文艺出版社,1998)以秦汉为中世文学的开始,南宋末为中世文学的终结;袁行霈教授主编的《中国文学史》(高教出版社,1999)把中世文学的起迄定为魏晋至明朝中叶;近来也有学者把宋代作为近世文学的开始的,那么中世文学的结束当在五代时期。

不过,尽管在中世文学的时间问题上意见纷繁(这同时也就牵涉到了上古文学的结束和近世文学的开端的时间问题),以上古、中世、近世来作为中国现代文学以前的文学史分期的依据较之王朝分期法仍然较具科学性;因为文学并不是政治的附庸,王朝的兴废未必都能导致文学的重大变化,而在同一个王朝内文学发生了重要变化的事例也并不少见。所以,上古、中世、近世文学这样的名称比起唐代文学、宋代文学这样的名称来,总多少能显示出各相应时期的文学的特色。同时,这样的时期划分法也有利于与别国文学的比较。例如,日本的近世文学是怎样的,

中国的又如何;那就不但能看出两国的近世文学的异同,还能进而从一个方面看出两国文学的总体异同的吧。否则就只能以两国的同一时间——比如十五世纪——的文学加以比较,但由于各国的社会发展迟速的不同,中日在十五世纪的文学上的差别,恐怕更多是反映了两国在当时的社会状态的歧异,而不易见出文学本身的同异。

也正因此,我想,按照这样的文学史分期法分别举办几次较大规模的学术讨论会对于推动中国文学史研究将是很有益处的。事有凑巧,2003年9月,台湾成功大学张高评教授、王三庆教授应邀来复旦大学中国古代文学研究中心作短期讲学,当时我还兼任着该中心的主任,在他们两位讲学之暇,彼此有较多时间的交流,也谈到了今后在学术上的合作。双方都觉得联合举办国际性的学术研讨会并出版会议论文集是可行的合作方式之一。我因感到光是我们两家合作力量单薄,建议邀约北京大学古文献研究中心共同主持。这一建议得到了他们两位的同意,由我向北大古文献研究中心主任安平秋教授提议,并承慨然允诺。于是商定三方先共同主办三次国际性的学术讨论会并出版会议论文集,由三家轮流承办。第一次举行的就是中国中世文学国际学术研讨会,由北京大学古文献研究中心、成功大学文学院、复旦大学中国古代文学研究中心联合主办,复旦大学中国古代文学研究中心承办,于2004年8月26日至8月28日在复旦大学召开。

这一次可真称得上是中国中世文学的国际性研讨盛会,到会并提交论文的既有海峡两岸和香港的著名学者,又有来自美国、日本、韩国(按国家地理位置由远及近)的研究中国文学的著名专家。提交的论文各有专擅,而都出于对中国中世文学的研究的深入思考,见解精辟;有时虽或针锋相对,因而不免有是非

之辯,但都有助于问题的更圆满的解决。我想,可以毫不夸张地说,这次会议对于中国中世文学的研究具有重大的推进作用。这部论文集所收,就是这次会议提交的论文的汇集;只有个别论文因尊重作者的意愿未曾收入。

按照合作的三方当时所达成的协议,会议的承办方同时承担会议论文集的编辑、出版之责,我不得不担负起了有关的具体工作。但会议结束之后不久,我所患的疾病日渐加重,终于住进医院做了一次手术,术后又未作即时康复,会议论文集的编辑也就拖延了下来。作为三方合作的第二次会议——中国近世文学国际学术研讨会在台湾举行时,我也未能参加,只是听说会议改成了由成功大学文学院主办、北京大学古文献研究中心等合办,因而深悔先前的孟浪,对北京大学古文献研究中心与安平秋教授深感愧疚;就想赶快把论文集编辑出版,藉以略赎前愆。然而力不从心,仍然拖到了今天。

现在,论文集总算可以付印了。对于提交论文的诸位女士和先生谨表示衷心的感谢和论文集未能早日出版的歉疚;对接受出版这部论文集的上海古籍出版社总编辑赵昌平先生、副总编辑高克勤先生和论文集的责任编辑李鸣、熊扬志先生谨致以衷心的感谢。

目 录

中古诗人如何走向“独善”之路	廖美玉(1)
中世文学大势	林继中(51)
道论对中世文学发展上所起的作用	金学主(66)
中古诗歌史的逻辑进程	王鍾陵(75)
公元 1190 年,中国中古、近古文学的分界点	李修生(96)
中世与近世诗歌中农商关系之转变及其意义	陈书录(97)
赋体的基因与突变	简宗梧(125)
从文学标准化到文学程式化的发展探索	王三庆(158)
古籍中“意象”语例之观察	杨 明(189)
文学·文体·文选	曾枣庄(228)
关于建安作家历史地位的计量分析	王 玫(248)
六朝文论中的“感官”论述	陈昌明(263)
历史记录和志怪小说	
——关于裴松之《三国志注》所引的异闻故事	
.....	林田慎之助(316)
南朝咏物诗艺术研究	沈文凡 窦可阳(334)
南朝艳诗探源	胡志昂(351)
梁代文学分期与三派问题辨疑	林大志(369)
王者之膳	
——饮食文化与小说文艺观	康来新(383)

论郎官及其活动中唐文学的关系	马自力(408)
洪州禅与中晚唐诗坛	朴永焕(448)
唐以前傀儡戏考述	曾永义(489)
唐代小说研究理论模式浅探	全寅初(521)
宋代文坛的名公印可效应与作家成名的非文学 因素	王兆鹏(543)
杜集刊行与宋诗宗风	
——兼论印本文化与宋诗特色	张高评(556)
词体绮艳风格的形成	孙克强(633)
宋诗茶文化语词例释	黄灵庚 宋清秀(647)
宋词“嵌字体”探析	王伟勇(667)
《四六膏馥》与南宋四六文的社会日用趋向	杨 忠(697)
全宋诗禅师自赞画像之考察	罗宗涛(708)
看画禅：南宋文人“以禅解画”之思想内涵	
——以李生“潇湘卧游图”之南宋题跋为例	衣若芬(748)
从《全宋诗》的编纂看宋末元初诗人的断代问题	漆永祥(775)
究天人之际，稽治乱之理；通古今之变，成一家之言	
——论《史记》的创作宗旨	张玉春(790)
《汉鼓吹铙歌十八曲》的文本类型与解读方法	姚小鸥(798)
班固的“赋”论及其影响	杨海峥(816)
王逸《招魂章句》考辨	
——日本钞本《文选集注》和洪兴祖《补注》本的 文献研究	李 庆(825)
“飞驰”新解	
——读《典论·论文》札记	戴 燕(845)

孙吴子书的政治取向及其对孙吴文学的影响……	韩格平(860)
太康之英	
——嵇含的生平家世及学术考 ……………	江建俊(871)
《南方草木状》所记小说故实讨原	
——伪书窥管 ……………	马泰来(909)
郭象“碑论”、“文论”考	
——对一个有关六朝文体与文学批评的问题的 考察 ……………	程章灿(923)
陶潜作品中“命”的视角与随之而变化的人生画面 ……………	蔡宗齐(936)
陶渊明生命中的困境及其解脱之道 ……………	陈怡良(973)
从《赵泰》看佛教对中国小说发展的意义 ……………	张 兵(1042)
浅谈刘勰对风骨论的儒家化改造	
——兼论南朝易学与刘勰风骨论的关系 ……………	查屏球(1063)
钟嵘《诗品》沈约诗源出鲍照解 ……………	林家骊(1098)
《诗品》品外诗人之考察	
——以南齐至梁初为中心 ……………	陈庆元(1114)
朝鲜版五臣注《文选》的版本研究 ……………	矶部彰(1133)
明代《文选》类总集叙录 ……………	郭英德(1198)
《玉台新咏》选录标准所体现的女性特色 ……………	谈蓓芳(1215)
王维诗与申纬诗之绘画技巧比较 ……………	柳晟俊(1229)
元刻本《唐翰林李太白诗集》叙录 ……………	刘 蔷(1259)
秦州时期杜甫的遁隐计划和对农业的关心……	古川末喜(1273)
《文镜秘府论》对日本诗学的影响 ……………	张伯伟(1305)
温庭筠《菩萨蛮》“小山重叠金明灭”相关问题辨析 ……………	吴宏一(1321)
钱惟演与《西昆酬唱集》 ……………	池泽滋子(1371)

- 王安石文系年续考 贾三强(1398)
- 谁复轻儒者,难淹笔砚间
——论梅尧臣注《孙子兵法》与北宋文人谈兵
风气 刘 瑛(1412)
- 苏舜钦在北宋诗歌革新中的地位 宋龙准(1421)
- 《东坡乌台诗案》流传考
——围绕北宋末至南宋初士大夫间的苏轼文艺
作品收集热 内山精也(1429)
- 活计无多子,文章自一家
——论苏辙晚年散文,兼谈“元祐体” 朱 刚(1463)
- 二苏“五经论”归属考 顾永新(1484)
- 朱子诗文略论 刘永翔(1503)
- 朱熹“淫诗”说
——诗学诠释的“哥白尼革命” 陈建华(1508)
- 论朱熹吕祖谦在散文史上的作用 顾歆芝(1536)
- 乾道、淳熙间朱、吕往复书札的文学解读与历史
解读 严佐之(1564)
- 闺怨:写实还是寄托?
——关于《妾薄命叹》的解读 张宏生(1582)
- 春浓花艳佳人胆
——《碾玉观音》对中国古典小说的开拓与创新
..... 张蕊青(1595)
- 日本所藏《西厢记》版本知见录 黄仕忠(1604)
- 从《分门纂类唐宋时贤千家诗选》看《诗渊》作品署名
方面的问题 李 更(1637)
- 日本三曹研究文献概观 钱振民(1655)

十年耕耘留足迹

——近十年大陆地区唐代小说研究的扫描与思考

.....	李芳民(1670)
地域与中心：中国文学展开的空间观察	陈引驰(1697)
关于唱和诗词研究的几个问题	巩本栋(1711)
古代中国言·象·意结构之初形	饶龙隼(1739)
四库全书的欧西文明曙光	吴哲夫(1758)

中古诗人如何走向 “独善”之路

成功大学 廖美玉

一、前 言

最早提出“独善”一词的是孟子，他把“独善”与“兼善”相提并论，成为士人达或穷的两种不同生命情调，《孟子·尽心上》云：

孟子谓宋句践曰：“子好游乎？吾语子游：人知之亦嚣嚣，人不知亦嚣嚣。”曰：“何如斯可以嚣嚣矣？”曰：“尊德乐义，则可以嚣嚣矣。故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉。达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身；达则兼善天下。”^①

孟子强调知识分子要“尊德乐义”，才能够确立自我的主体性，在面对社会群体时，不论遇与不遇，都可以保持自我的人格独

^① 详见《孟子注疏》（十三经注疏本，台北：艺文印书馆，1982年8月），页230。

立与心灵自由,既不会迷失自己,也不会让人失望。得到认同就“兼善天下”,得不到认同就“独善其身”。以不是个人所能选择的“穷”、“达”二分法来论断人生,造成了天下菁英在“兼善”与“独善”的两端摆荡,也引发了许多讨论与思考的空间^①。

当“兼善”的理想被政教体制实践成方便管理的框架,形成“世胄躋高位,英俊沈下僚”(左思《咏史》)的定型化社会结构,以及士、农、工、商四民分工的社会结构,绝大多数的人就在框架中过着不容易出错的生活,“习以为常”与“理所当然”的定性思维,让许多人忘掉了生命的本质,或者在到处碰壁的框架中不断地感叹着失落的悲哀。而“独善”的相关议题也被论述成严肃的思想史命题,在历代诠释中逐渐建构出自成体系的理论^②。在西方的论著中,彼得·法朗士在《隐士:透视孤独》的序言中首先指出:“离群索居是人类一种历史悠久的冲动。不同时代对这种冲动有不同的反应。不过,从最早的时代开始,就既有肯定孤独的人,也有敌视孤独的人。”^③因此,少数仍然记忆着人类曾经有过的自在而美好岁月,如何在历经生活现实的试炼,放下人为知

① 撰成专书者,有张仲谋著《兼济与独善——古代士大夫处世心态剖析》(北京:东方出版社,1998年2月)。

② 相关论文有岛森哲男著、张季琳译《慎独思想》,《中国文哲通讯》第13卷第2期,2003年6月,页191。戴琰璋《儒家慎独说的解读》,中国文哲研究集刊第23期,2003年9月,页211—234。

③ 彼得·法朗士特别把《隐士:透视孤独》的序标题为《绽放于中国的黎明》,并且进一步指出:“这两种态度的对立,最早分明以儒家和道家为代表,体现在公元前六世纪的中国。这两个学派都致力于教导人们实现自我,只是对于要如何实现自我,两者的看法却大异其趣。孔子认为,人的完成,端赖透过对社会责任的承担;而老子的观点则恰恰相反:只有回避社会责任,人才可望实现其自我。”(台北:立绪文化事业有限公司,2001年3月,页21)

识性的理论建构,走出现实社会体制的拘限,返璞归真,直接从大自然中倾听、观看、感受并且思索人之所以为人的观念,体认到生命存在所具有的深度与感情,是一个值得关注的论题。

本文企图探索“独善”如何被实践,以及描述与判断哪一类人能够“独善”。首先,就个体生命而言,“独善”是天经地义的,无论是“击壤老人”或“羲皇上人”,都标示着“独善”的自在喜乐。只是,当“兼善”已建构成为教育与政治体系的核心内容,士人在追逐“兼善”的过程中,如何说服自己悖离主流而走向“独善”?或者调整步伐在“兼善”中行使“独善”。快乐与实践是我的主调,重新寻回游戏、闲暇与沉思默想合一的生活,重新体现“独善”这个被争论已久的概念,我们会为我们的存在感到喜悦而心存感激。当一个人能够感受并拥有“独善”的观念,就能够放松生活步调,享受生命之美。不论是短暂的“清境过眼能须臾”(苏轼《舟中夜起》),或是长长一辈子的“从此到终身,尽为闲日月”(白居易《咏怀诗》),都能转“失意”为“惬意”,放怀品赏失落后的孤独,重新开启一个人对世界的观照能力。洒落一切,才能自在独行,从而发现大千世界之大、之美。进而使“缠绵人事”的拘束,化为芬芳悱恻的深情与疏野闲散的耽溺。

对于“中古”的界限,一般认为把“中古文学”独立出来加以研究的,是从刘师培撰《中古文学史》的讲义开始,其后出现了徐嘉瑞撰《中古文学概论》、王瑶《中古文学史论》以及林文月《中古文学论丛》等书,大抵以汉唐之间为讨论范围,这也是中国文学处在迅速变化与成长的阶段,因此本文的“中古”即以自汉迄唐为界限。在检阅“独善”的相关资料时,又可发现晋和唐是两个特别引人注目的朝代,在唐修诸史中,唐太宗只在《晋书》的陆机与王羲之二传亲自撰写《制》,在陆机部分,一方面赞许他为“百代文宗,一人而已”,另一方面则对陆机的死于非命提出:“故居安保名,则

君子处焉；冒危履贵，则哲士去焉。是知兰植中涂，必无经时之翠；桂生幽壑，终保弥年之丹。非兰窳而桂亲，岂涂害而壑利？而生灭有殊者，隐显之势异也。”（《晋书》卷五十四《陆机列传》，页1487）；在王羲之的部分，特别推许他的书法：“所以详察古今，研精篆素，尽善尽美，其惟王逸少乎！观其点曳之工，裁成之妙，烟霏露结，状若断而还连；凤翥龙蟠，势如斜而反直。玩之不觉为倦，览之莫识其端，心慕手追，此人而已。”（卷八十《王羲之列传》，页2107）。唐太宗这两篇议论，一在引导有兰桂之性者的隐退以居安保名，一在展现对书法艺术的赏玩耽溺，对“独善”风气的形成与发展路径，有着微妙的作用。可以这么说，晋、唐两朝在探讨中古诗人如何走上“独善”之路时，具有关键性的枢纽位置。

在文献资料的选用上，由于跨越的幅度较大，为避免注脚过于繁琐，因此主要以《十三经注疏本》、《新校本二十五史》、《先秦汉魏晋南北朝诗》、《全上古三代秦汉三国六朝文》、《全唐诗》、《全唐诗补编》、《全唐文》^①等总集为检索依据，在诠释上另外参酌各家专集注释，除论述需要特别加注，一般只在行文时所引用的文本后面以括号标示页码，不再一一加注。

① 各书详细资料如下：《十三经注疏》（台北：艺文印书馆，1982年8月）、《新校本二十五史》（台北：鼎文书局，1985年）、逯钦立辑校《先秦汉魏晋南北朝诗》（北京：中华书局，1998年5月）、严可均辑《全上古三代秦汉三国六朝文》（北京：中华书局，1991年10月）、清圣主御编《全唐诗》（台北：盘庚出版社，1979年2月）、陈尚君辑校《全唐诗补编》（北京：中华书局，1992年10月）、董诰编《全唐文》（上海古籍出版社，1990年）、吴刚主编《全唐文补遗》（西安：三秦出版社，1994年5月）。此外，并斟酌使用中央研究院汉籍全文资料库（<http://www.sinica.edu.tw/ftms-bin/ftmsw3?ukey=-1340473315&tdb=%BA%7E%C4y%A5%FE%A4%E5%B8%EA%AE%C6%AEw>）、故宫【寒泉】古典文献全文检索资料库（<http://210.69.170.100/s25/>）等电子资料库。

二、环绕着“独善”的一些论题：

慎独、见独、独清与自性

与“独”有关的论述，遍布在许多典籍中，先后出现“慎独”、“见独”、“独清”、“独善”等等词语。对“独”的重视，使“慎独”成为古代修养论中极重要的一环^①，一般被解释为：只有自己一人时，要始终谨慎不苟，随时保持对人性的洞察力，如《礼记·中庸》所言：“莫见于隐，莫显乎微，故君子慎其独也。”强调君子在闲居、独居时的行为表现^②，愈是处在周围没有其他人存在的状

① 岛森哲男在《慎独思想》中首先指出：“‘慎独’这一语词散见于《荀子·不苟篇》及《中庸》、《大学》等撰成于战国末期至汉初的著作。”又注 14 云：“慎……”的表达方式是战国末期到汉初，频繁使用的一种流行语，例如：《吕氏春秋》中有《慎人》、《慎大》、《慎小》、《慎势》、《慎行》各篇，《新语》有《慎微篇》，其他也有“慎一”、“慎德”等语出现在《淮南子》等。（张季琳译，《中国文哲通讯》第 13 卷第 2 期，2003 年 6 月，页 198、201）

② 郑玄注解这一段文字说：“慎独者，慎其闲居之所为。小人于隐者动作言语，自以为不见睹、不见闻，则必肆尽其情也。若有规听之者，是为显见，甚于众人之中为之。”孔颖达疏：“故君子慎其独也者，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。”《礼记》不断强调“慎其独”是君子不同于小人的关键，如《礼器》云：“礼之以多为贵者，以其外心者也；德发扬，诩万物，大理物博，如此，则得不以多为贵乎？故君子乐其发也。礼之以少为贵者，以其内心者也。德产之致也精微，观天子之物无可以称其德者，如此则得不以少为贵乎？是故君子慎其独也。”《大学》云：“所谓诚其意者，毋自欺也，如恶恶臭，如好好色，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，揜其不善，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。”（以上均引自十三经注疏本）

态,愈要介然独立而把持住个人的主体性,甚至带着宗教性的敬畏心理,仿佛冥冥之中自有鬼神的存在,如曹植《卞太后诔》所形容:“只畏神明,敬惟慎独”,在神明的注视下戒惧惕励的过日子。如何能超越所谓人或鬼神的他者,使自我主体性激发更积极的意义?成了儒道二派共同关注的议题。戴璫璋在《儒家慎独说的解读》一文中即指出:“恭谨自持,不愧暗室的传统,一直是汉、唐之间学界理解‘慎独’的主要依据。”他依据简帛《五行篇》剖析儒家修养论说:

《五行篇》作者所谓慎独,也是要在心上作操持存养工夫。他用“独”字凸显心的独一无二性格。谨慎于这种独一无二性格的操持,“舍夫五”与“舍其体”都是必要手段。不执著于外在形式,不羁绊于躯体,人才可真由外返内,常保内心的独一无二,而对种种情境可以泛应曲当。^①

一切事物都在转化中,是在相依相待的条件下存在,人表现于外在的具体行为自然也具有多样性,以对应当下的特殊人物情境,惟有心才是绝对的主体,可以超越外在形式乃至个人躯体而具

① 《马王堆汉墓帛书》之《老子甲本卷后古佚书·五行》《经》文如下:“‘鸛鵙在桑,其子七兮。淑人君子,其仪一兮’,能为一,然后能为君子,君子慎其独〔也〕。‘〔燕〕燕于飞,差池其羽。子之于归,远送于野。瞻望弗及,泣涕如雨。’能差池其羽,然〔后能〕至哀。君子慎其独也。”(北京:文物出版社,1980年,页17—19)戴璫璋《儒家慎独说的解读》文中又归纳历来各家说解,在文字训诂上,“一个‘慎’字,就有谨慎、诚、顺、珍重这些解释;一个‘独’字,也有心、独居、人所不知而己所独知之地、良知、本体等等说法。”(《中国文哲研究集刊》第23期,2003年9月,页211—234)

有独一自主性。“慎独”是收敛于心的内向实践,在《礼记》、《荀子》等书中则进一步衍绎为士人与为政者都应遵守的德目^①,社会秩序能够建立,各人的职分能够遵守,在上位的君主能慎独,在下位的臣民也都能够各自慎独,如《君道》所言“故天子……愧然独坐而天下从之如一体、如四肢之从心”。整个国家形成一个井然有序的体制。

道家对“独”的重视并不在儒家之下^②,《庄子·庚桑楚》的“明乎人,明乎鬼者,然后能独行”可与前说相呼应,即必须彻底了解并且超越他者的注视,才能让自己本身成为自在独行的人。岛森哲男在《慎独思想》中指出:

大概“独”这一语词,反映出他们在现实上的、思想上的孤绝感,和守持其孤绝感的刚毅性,以及在个体的最深处所

① 如《礼记·礼器》“礼之以多者为贵者,以其外心者也;德发扬,诩万物,大理物博,如此,则得不以多为贵乎?故君子乐其发也。礼之以少者为贵者,以其内心者也。德产之致也精微,观天子之物无可以称其德者,如此则得不以少者为贵乎?是故君子慎其独也”、《荀子·不苟》“君子养心莫善于诚,致诚则无它事矣。唯仁之为守,唯义之为行。诚心守仁则形,形则神,神则能化矣;诚心行义则理,理则明,明则能变矣。变化代兴,谓之天德。天不言而人推高焉,地不言而人推其厚焉,四时不言而百姓期焉。夫此有常,以至其诚者也。君子至德,嘿然而喻,未施而亲,不怒而威。夫此顺命,以慎其独者也”等是。

② 如《庄子·田子方》“遗物离人而立于独”、《在宥》“独往独来”、《天下》“独与天地精神往来”、《应帝王》“雕琢复璞,瑰然独以其形立”等是。特别是《大宗师》所谓:“已外生矣,而后能朝澈,朝澈而后能见独,见独而后能无古今。”唐成玄英疏谓:“夫至道凝然,妙绝言象,非无非有,不古不今,独往独来,绝待绝对。睹斯胜境,谓之见独。”“见独而后能无古今,无古今而后能入于不死不生。”(详见晋郭象注、唐成玄英疏《南华真经注疏》,北京:中华书局,1998年7月,页178)