

荀子「天論」的旨趣：「知天」 論述的主題

伍 振 勳*

提 要

此文係解讀荀子「天論」文本的論述旨趣，強調它的主題不是論「天」，而是論「知天」。荀子「天論」原本並不是一篇命題寫作、討論「天(道)為何物」的「文章」，而是一則由言說者向受聽者陳述的「言說」，目的是要「以言成道」，透過揭示政治典範來引導正確的政治行動，而「知天」就是指涉政治行動的典範。因此，「知天」論述的旨趣不在於認識「天行有常」的自然世界，而在指示「如何成己、成物以知天」，排除因「蔽塞」的行動模式而帶來無窮禍患。

此文也進一步詮釋荀子「知天」論述的思想涵意，揭示了其中的「天地生成論」觀念以及「天地生之，聖人成之」的行動典範意義，並且指出荀子「天論」在政治論述方面，觸及政治決策的知識、價值思辨、完善處理的能力、政治責任的倫理等有意義的課題。就思想詮釋的新探索而言，此文反對將「天

本文於 103.06.02 收稿，103.09.24 審查通過。

* 國立臺灣大學中國文學系副教授。

DOI:10.6281/NTUCL.2014.09.46.02

論」、「知天」之「天」理解為自然之天的學界主流看法，也反思了自然哲學與主體哲學兩種詮釋取向與古典文化精神的疏離。

關鍵詞：荀子、天論、天命、知天、天地生成論

Knowing Heaven: The Purpose of the “Discussion of Heaven” of the *Xunzi*

Wu Zhen-Xun*

Abstract

This article reexamines *Xunzi*'s chapter “Discussion of Heaven” and argues that it elaborates not on “heaven” but on “knowing heaven.” It is not a thesis explaining what the Way of Heaven is and presenting the proper understanding of the regular natural world, but a speech demonstrating the speaker’s attempt to carry out the Way with utterances. By introducing his paradigm of political actions, Xunzi teaches his audience how to complete themselves, to accomplish things, to know heaven, and to avert the endless disasters caused by unenlightened human actions. It underlies the “Discussion of Heaven” that heaven and earth are the genesis of all things in the world, and that sages can and should bring out all things’ full potentials. This present article in fact touches on policy making, values and thinking, public management, as well as the ethics and responsibility of politics. Against the popular opinion that conceives the “heaven” in the “Discussion of Heaven” as “nature,” it identifies how the natural philosophy and subjective philosophy, which are often used to interpret this topic, deviate from the spirit of Chinese classical culture.

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

***Keywords:* Xunzi, “Discussion of Heaven,” Mandate of Heaven,
knowing heaven, theory of heaven and earth as the origins of the
universe**

荀子「天論」的旨趣：「知天」 論述的主題

伍 振 勳

一、前言：「天論」是一則言說的文本

今本《荀子》第十七篇題為〈天論〉的文獻，其首章是全文最主要的「天論」文本。全文錄之於下：

(1) 天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。彊本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；脩道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之飢，寒暑不能使之疾，祲怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉。故水旱未至而飢，寒暑未薄而疾，祲怪未至而凶。受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。故明於天人之分，則可謂至人矣。

(2-1) 不為而成，不求而得：夫是之謂天職。

如是者，雖深、其人不加慮焉；雖大、不加能焉；雖精、不加察焉；夫是之謂不與天爭職。

天有其時，地有其財，人有其治：夫是之謂能參。

舍其所以參，而願其所參，則惑矣。

列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成。

不見其事，而見其功：夫是之謂神。

皆知其所以成，莫知其無形：夫是之謂天。

唯聖人為不求知天！

(2-2) 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。

財非其類以養其類：夫是之謂天養。

順其類者謂之福，逆其類者謂之禍：夫是之謂天政。

暗其天君，亂其天官，棄其天養，逆其天政，背其天情，以喪天功：

夫是之謂大凶。

聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功；

如是，則知其所為，知其所不為矣，則天地官而萬物役矣；

其行曲治，其養曲適，其生不傷；

夫是之謂知天！

(3) 故大巧在所不為，大智在所不慮。所志於天者，已其見象之可以期者矣；所志於地者，已其見宜之可以息者矣；所志於四時者，已其見數之可以事者矣；所志於陰陽者，已其見和之可以治者矣。官人守天，而自為守道也。¹

這一則「天論」文本，如將其視為首尾完整的「文章」，可以區分為三個

¹ 戰國·荀況撰，清·王先謙集解，民·沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，2010年1月重印），頁306-311。

段落：起首一段，以堯、桀之治的歷史經驗申論「天人之分」的觀念，接著申論「（聖人如何）知天」的原則與方法，最終再以現實政治的施政原則「官人守天，而自為守道」作結。這樣的文章布局，從首尾兩段可以看出言說者的基本立場是透過歷史經驗傳達「天人之分」的政治原則，並期許受聽者（可能是時君士大夫）遵循「官人守天，而自為守道」的施政原則；至於如何從歷史經驗的範例轉化為現實政治的方針，則有賴於中段的申論所產生的說服效果了。

以上述的文章分析為據，中段的「知天」論述，應該就是這一文本的論述主題。這段「知天」論述由兩個部分構成，前半止於「唯聖人為不求知天」句，而此句又是「舍（捨）其所以參，而願其所參，則惑矣」句的對比，揭示聖人之「能參」；後半則以「夫是之謂知天」句作收，且與「夫是之謂大凶」形成對比，揭示聖人之「大清明」、能「知天」。前半「不求知天」之言與後半「聖人（務求）知天」之言，這兩個部分顯然不是矛盾的陳述，而是正相反陳以彰顯「聖人之知（智）」的互補陳述，共同構成以揭示「（聖人如何）知天」的原則與方法為主旨的「知天」論述。

尤可注意的是：這段「知天」論述，係由「……夫是之謂○○」的句子串成，這一文句格式在言說中的表述功能還有待考究。讀者應該意識到一個情況，這一「天論」文本，原本並不是一篇命題寫作、討論「天（道）為何物」的「文章」，而是一則由言說者向受聽者陳述的「言說」，目的是要「以言成道」，透過揭示理想政治的典範來引導正確的政治行動（「聖人知天」就是理想政治的典範）。當它經由文字記載下來、加上篇題而成為書面文獻，讀者因而習慣透過文章分析的方式來解讀它的涵意，一則「以言成道」的「言說」遂成為一篇「以文論天（道）」的「文章」。這個轉換的過程，往往導致原本寄託在言說當中的某些涵意會變得難以辨認，除非讀者能將它還原為言說的文本。對於一個「以言成道」的「言說」文本而言，它的涵意不僅在於它表述了什麼樣的「道」的觀念，還包括它透過某種言說的風格而產生召喚受聽者「自為守道」的動力。這段「知天」論述雖然已成為書面文獻，但它的言說風格仍留下蛛絲馬跡被文字記錄保留下來：「……夫是之謂○○」的文句格式可能是一條重要

的線索，考究它的表述功能，對於理解這段「知天」論述可能有重要的作用。

其實不僅此處的「知天」論述是由「……夫是之謂○○」的語句串成，《荀子》另一處的「解蔽」論述，言及「大清明」的「心術」，也是由「……謂之○○」以及「……夫是之謂○○」的語句串成（由「知天」論述中言及「聖人清其天君」云云，可知「解蔽」論述在某個方面跟「知天」論述有關，下文將詳及）。此外，關於「人」與「物」的認識與掌握，荀子在闡述「正名」觀念時也曾採取「謂之」的句式進行論述。不免令人想問：荀子為什麼會採取這樣的格式，這一格式的論述功能是什麼？

- (1) 散名之加於萬物者，則從諸夏之成俗曲期，遠方異俗之鄉則因之而為通。……此所緣而以同異也。然後隨而命之，同則同之，異則異之。……故萬物雖眾，有時而欲徧舉之，故謂之物——物也者，大共名也，推而共之，共則有共，至於無共然後止；有時而欲徧舉之，故謂之鳥獸——鳥獸也者，大別名也，推而別之，別則有別，至於無別然後止。名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜；名無固實，約之以命實，約定俗成謂之實名；名有固善，徑易而不拂，謂之善名。²
- (2) 散名之在人者：生之所以然者謂之性；性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性；性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情；情然而心為之擇謂之慮；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。所以知之在人者謂之知，知有所合謂之知。所以能之在人者謂之能，能有所合謂之能。性傷謂之病；節遇謂之命。³

其一，有關「物」的「散名」所以成為荀子正名觀念所關切的項目，大概是因它和「人的群居如何可能」的課題有關。人有相同的知覺和情感，而且和其他物類的知覺和情感在能力程度上是有別的，但是人並無法憑藉這程度有別的知覺和情感就掌握物，人還須要透過對物的命名才可能掌握物。「同則同之，

² 《荀子·正名》，《荀子集解》，頁411, 418-420。

³ 《荀子·正名》，《荀子集解》，頁412-413。

異則異之」的命名是經由「約定俗成」的過程而完成的，「約定俗成」的過程意謂某一命名逐漸流通，將人群連結組織，語言流通的邊界畫出了「群居合一」的生活空間，人的群居也成為可能。因此可以說：對物的命名，諸如「謂之物」、「謂之鳥獸」等等，透過「共名」、「別名」的分類，重點不在認識物理，而在建構社會，隨著對物的命名逐漸完備，一個共同生活的群體也建構完成。「諸夏」就是一個語言共同體，透過語言的傳播，這個語言共同體可以擴及「遠方異俗之鄉」，最終似乎全「天下」都可以成為一個語言共同體。人可以透過語言來掌握物，正是因為人類透過語言形成群居的社會，人的力量因而凌駕了其他的物類而利用了它們。語言是一套「建構性規則」(constitutive rules)，它的功能不僅在調節社會生活的種種行為，它實際是建構了種種的社會行為。⁴就此而言，此段關於物之命名的言說，「……謂之○○」的語句，不僅關切命名活動是否「名實相符」，而且強調了對物的命名構成一個語言共同體——可以說此段「謂之」語句其實是以華夏為天下之中心的「中國」論述。

其二，對儒者來說，「如何成為君子」當然是最基本的課題，荀子的正名觀念關切「人」的「散名」和這個課題有關。顯然，一連串由「謂之」構成的語句，其實就是一段透過對「散名之在人者」的「正名」而形成的「君子之學」論述。既表述了「化性起偽」的人格養成過程，強調「積習」過程是成為君子的關鍵；也表述了「小人可以為君子而不肯為君子，君子可以為小人而不肯為小人」的自我選擇因素，而強調「注錯習俗」對人格養成的影響遠大於「知能材性」的先天條件。⁵這一「君子之學」的論述，因為對「注錯習俗」的關注，而與上段所及的「中國」論述相呼應；至於「君子之學」的修身論述所具有的政治意義，則又歸結為本文所探討的「知天」論述。

⁴ 另詳拙作：〈《荀子·正名》釋義：語意學的詮釋取徑——以莊子、荀子對言辯的反省為背景〉，鄭吉雄、林永勝主編：《易詮釋中的儒道互動》（臺北：臺灣大學出版中心，2012年6月），頁345-384。

⁵ 參見拙作：〈從語言、社會面向解讀荀子的「化性起偽」說〉，《漢學研究》第26卷第1期（2008年3月），頁35-66。

不可諱言，學界對荀子「天論」文本的解讀或有失焦之處，可能的原因之一：對於荀子言說的情境未加考究，以致忽略「……夫是之謂○○」格式的論述功能。當我們回溯言說的情境可知：這類格式，不是在「定義」某些語詞，而是在對如何行動的「正名」。關於「物」是什麼、「人」是什麼、「天」是什麼的問題，透過「謂之」的正名所要確認的是人們對於物、人、天的整體感受，由此建立他們對於這些重大事物的理解以及他們該如何處理這些重大的事情；如果僅是將此視為定義，將無法捕捉那種在整體感受中所建立的真理與意義，亦即命名時所對的「實」（真實的物、人、天）已經被某種特定的意義給取代了。「定義」是思維活動的產物，「正名」的首要功能則是指示如何正確的行動或表現合宜的行為。對「物」的「正名」，不在認識物理本身，而在指示遵守「諸夏之成俗曲期」，排除「用名以亂實」的言說行為；對「人」的「正名」，不在認識人性本身，而在指示「如何成為君子」，排除「不肯為君子」的小人行徑；對「天」的「正名」，不在認識「天行有常」的自然世界本身，而在指示「如何知天」，排除因「蔽塞」的行動模式而帶來無窮禍患。對古人來說，彼時的世界還是一個行動優先的世界，言說與行動的關係優先於言說與思想的關係，因此，「……夫是之謂○○」的格式，它所表述的意義不僅是某個「概念」的定義或某種「觀念」的闡釋，主要還是關於人如何「行動」的論述：人如何凝聚社會共同體、人如何成為君子、人如何知天以實現清明的政治等儒者所關切的課題。

二、「天」的意義：天地生成之本源

重新解讀荀子「天論」文本的必要性，如上所述，乃是基於文意層面的考量，此外，這也攸關思想詮釋方面的課題。最基本的問題，題為「天論」或文中「知天」的「天」，果如眾所接受的應該詮釋為自然義的「天」嗎？進一步的問題，依據自然之天的前提而形成的思想詮釋，至少包括兩種詮釋取徑：一是自然哲學的詮釋取徑，將「天論」之「天」理解為自然世界，視荀子「天論」

為展現荀子獨特世界觀的論述，這一論述旨在揭示自然世界、人文世界平行發展的世界圖像；一是主體哲學的詮釋取徑，將「天論」之「天」理解為自然人性，視荀子「天論」為展現荀子獨特主體觀的論述，這一論述旨在揭示以人文化成完善自然生命的樣態的德行觀念。這兩種主流觀點，切合這一文本的論述旨趣嗎？如或不然，荀子「天論」的論述旨趣為何？如何詮釋其思想涵意？

首先要面對的問題是：荀子「天論」文本當中作為思想對象的「天」（篇題「天論」以及內文「知天」之「天」）是自然義的天嗎？

如果不顧及「天論」的論述旨趣而單就文句敘述來看，包括文中的「天行有常」、「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成」、「官人守天」，所指都是天時的常態，亦即自然界運行的常態；「天情」、「天官」、「天君」、「天養」、「天政」諸語詞，所指都是天功的成果，亦即自然的生命性能與自然生態。凡此，讓人直覺認為「天論」文本所論之「天」應該是指自然規律、性能、生態，也就是一般所謂自然之天。如進一步將此一文本置於先秦思想脈絡當中審視，當荀子明言「天人之分」，擺脫了較為古老的巫史天道觀，而從善用天功的角度認識政治功能，在與其他諸子「天」的觀念相較之下，一般總會認為荀子思想以自然之天的觀念為其特色。

根據諸子文獻中「天」的不同意義區分諸子思想類型的作法，其實頗為常見，較早如馮友蘭提出「天有五義」（物質、主宰、運命、自然、義理）作為分析諸子思想類型的依據，就強調自然之天的觀念是荀子思想特色，並以此分辨孟、荀思想的歧異以及推測老、莊對荀子的影響。⁶此一分析方法，便於建構先秦諸子「天」之觀念類型的全景，但對個別思想家的思想本色不易深入，因而無法透過這一方法真正重建思想家的譜系。理由是：每個思想家言及的「天」往往無法以單一意義涵蓋，認定它以某一意義為主可能失之武斷，而單

⁶ 馮友蘭：《中國哲學史》，收入氏著：《三松堂全集》第2卷（鄭州：河南人民出版社，2001年1月），頁508。

憑某一類似觀念所建立的思想譜系也顯然欠缺說服力；根本問題在於諸子言說中的「天」並非人所認識的客觀對象，他們對天的感受乃是指向人的存在與意義之終極本源，這樣的終極本源其實無法以單一性質加以界定。如果說某一思想家所感受的天偏於某一意義，這通常不是因為他認為天的客觀性質如此而形成他的這套觀念，而是基於他在探究存在與意義之本源的問題而形成的論述視角。

例如，墨子的「天志」說，如果從天的觀念來看，此「天」有濃厚的人格神、主宰之天的色彩，所以往往被視為較原始的觀念，而忽略它在思想史的創新意義；反之，如果從存在與意義之本源的論述視角來看，墨子此說的意義乃在於「置立天志，以為儀法」，⁷面對各種「以言成道」的言說，他試圖從天志的本源為各種不同的「仁義」言說樹立規範。這在諸子言說時代來臨之際，其實具有「立儀」的時代意義，這一意義與墨子在論述「非命」時標舉「三表」作為言說之「儀」有相通之處。重點或許不在墨子的「天」、「命」觀念為何，而在於墨子關切為言說「立儀」的課題，反映出他的思想意向呈現出「客觀化的思想模式」。⁸準此以觀，荀子的「天論」，雖然在文句敘述中往往涉及自然之天，但是如果它的論述主題是在探討存在與意義之本源，則自然義的「天」可能是無關宏旨的。以下透過對照《荀子·天論》與《楚辭·天問》兩個「天論」文本進一步說明這個問題。

依本文「前言」的文章分析，荀子「天論」的主題為中段的「知天」論述，由前半「唯聖人為不求知天」與後半「聖人（如何）知天」兩個部分正反面陳以揭示「知天」的原則與方法。「不求知天」的部分，針對的是天地萬物生成的現象（「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成」），旨在強調聖人「不與天爭職」，關注於「人有

⁷ 《墨子·天志下》，戰國·墨翟撰，民國·吳毓江校注，民國·孫啟治點校：《墨子校注》（北京：中華書局，2006年2月），頁315。

⁸ 錢新祖：《中國思想史講義》（臺北：臺灣大學出版中心，2013年8月），頁121-137。

其治」的作為，因此他雖然慮深、能大、察精，但是「不求知天」。「知天」的部分，「天職既立，天功既成，形具而神生」以下，則是人文化成的生活世界，透過「聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功」，而得以「天地官而萬物役」，真正成全了天地萬物生成的「天功」。前一部分，強調聖人之智包含對己身思慮、能力、察辯的恰當運用；後一部分，則可見聖人之智恰當運用的成果；合而言之，即是「其於天地萬物也，不務說其所以然，而致善用其材」。⁹掌握上述的文脈，約略可知：荀子「天論」是在探究天地萬物生成對人的價值，它的旨趣在於揭示「天地生之！聖人成之！」的典範。因此，從論述旨趣來看，「天論」之題或「知天」的「天」，乃是聖人「所參」，作為天地萬物生成之本源的天，而「知天」的「知」則是意指透過「人有其治」而「能參」這一本源之天以完成天地萬物生成的價值。

值得注意的是：這套「天地生成論」其實非關自然書寫，而是一則歷史敘事或歷史解釋。「不求知天」的部分乃是人文歷史的前置階段，「知天」的部分則是以堯禹以下的三代之治為背景，從中探求「聖人成之」的典範意義（參照〈解蔽〉、〈成相〉兩文的資料可以進一步確認，詳見下文）。一部以「天地生成論」的形貌呈現的歷史敘事或歷史解釋，也見於《楚辭·天問》。以下摘錄〈天問〉部分內容，以見其歷史敘事乃以天地生成論的形貌呈現，並對照出荀子「天論」與屈原「天問」同樣是關於「天」（天地生成之本源）的論述，雖然前者肯定「知天」，而後者則對「天」滿是疑問。

(1) 曰遂古之初，誰傳道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢暗，誰能極之？馮翼惟像，何以識之？明明闇闇，惟時何為？陰陽三合，何本何化？……天何所沓，十二焉分？日月安屬，列星安陳？出自湯谷，次于蒙汜；自明及晦，所行幾里？夜光何德，死則又育？厥利維何，而顧菟在腹？……九州安錯？川谷何洿？東流不溢，孰知其故？……何所冬暖？何所夏寒？焉有石林？何獸能言？焉有虬龍，負熊以游？雄

⁹ 《荀子·君道》，《荀子集解》，頁233。

虺九首，儵忽焉在？何所不死？長人何守？靡萍九衢，泉華安居？一蛇吞象，厥大何如？黑水玄趾，三危安在？延年不死，壽何所止？鯀魚何所？魴堆焉處？羿焉彈日？烏焉解羽？

- (2) 禹之力獻功，降省下土四方；焉得彼螽山女，而通之於台桑？閔妃匹合，厥身是繼；胡維嗜不同味，而快鼃飽？……桀伐蒙山，何所得焉？妹嬉何肆，湯何殛焉？……緣鵠飾玉；后帝是饗；何乘謀夏桀，終以滅喪？帝乃降觀，下逢伊摯；何條放致罰，而黎服大說？……彼王紂之躬，孰使亂惑？何惡輔弼，讒諂是服？比干何逆，而抑沈之？雷開阿順，而賜封之？何聖人之一德，卒其異方；梅伯受醢，箕子詳狂？……伯昌号衰，秉鞭作牧。何令徹彼岐社，命有殷國？遷藏就岐，何能依？殷有惑婦，何所譏？受賜茲醢，西伯上告，何親就上帝罰，殷之命以不救？師望在肆，昌何識？鼓刀揚聲，后何喜？武發殺殷，何所悒？載尸集戰，何所急？……¹⁰

〈天問〉是一部關於「天」之「問」的「天論」文本，它發出多達一百七十多個問題，作者的疑問從渺茫的宇宙起源開始，先是關切以天體如何運行與大地有何許靈物為主要內容的宇宙時空、物類的問題（引文 1），然後經由鯀、禹父子治水事件的中介，在洪水既平、人類安居大地以後，宇宙問題遂轉為人類歷史的問題，所發問者主要是關於羸雜神話與傳說的夏商周「三代」的歷史興衰情節（引文 2）。將這些發問繫屬於「天」的範疇而題為「天問」，乃是因為這些發問透過關注天地生成之「所以然」的課題而涉及了人類生活於這個世界的終極關懷——因為「天地」是生命存在的源頭，是萬物之「法象」的根據。¹¹

¹⁰ 《楚辭·天問》。戰國·屈原撰，民國·金開誠、董洪利、高路明校注：《屈原集校注》（北京：中華書局，1996年8月），頁292-403。

¹¹ 姜亮夫：「《易·繫辭》有一句話『法象莫大乎天地。』《天問》的天，也有指一切『法象』的意味，與道家的道字，《易經》的易字，都是各家用以代表這些『法象』的名詞！」戰國·屈原撰，姜亮夫譯：《屈原賦今譯》（昆明：雲南人民出版社，1999年11月），頁119。

〈天問〉的提問，問的悠遠（宇宙之始、天地之際），一連串的問題正好構成一幅天地生成論的完整圖像。異於《荀子·天論》，〈天問〉所欲求「知天」者，包括天地萬物形成之初的宇宙論問題。不過，〈天問〉乃是一部以天地生成論的形貌呈現的歷史敘事文本，它真正關切的不是宇宙知識的問題，而是人類歷史發生原委的問題；他在追問天地生成歷程（自天地萬物形成之初以至人類歷史的後續發展）當中種種關鍵事件的「所以然」，這種追問不在探究自然本體或萬物的普遍規律，而是在面對自然宇宙、人事歷史的紛紜萬象時，對那些事關人的生死壽夭、治亂善惡、吉凶禍福的種種具體事件發出提問以求理解事件的意義。每個事件的提問都有其本身自存的脈絡，而且聯繫到人對存在意義的終極關懷，因此，也必然問的細密（物類之繁雜、事件之細節），愈細密，則表示懷疑愈深。

〈天問〉全文似乎是以「設難疑之」的反詰語氣為主調，深邃的懷疑是他的精神基調，其中顯示出強烈而複雜的情緒。依彭毅先生之說，文中的懷疑精神是情緒性的，這些細碎的提問可能是「在失望跟懷疑的情緒下，在自我無從解脫的困境之中所逼迫出來的問題。」¹²「作者並不真想知道天體是誰創造的？有沒有石林或者能言之獸？也並不為追問歷史真象，他只是借這些來宣洩極度的絕望和懷疑的情緒。而從歷史的問題裡，可以看出來他最關切的是國家盛衰興亡的問題。他對於君王的信讒和女禍的斥責，對於天命無常的警懼，都暗示出作者這種情感的根源是來自他對楚國的忠愛，這在篇末已作了明顯的表示。而這種忠愛之情，在現實上飽受挫折，使他的精神陷入徬徨和困境之中。所以才藉這一百七十多個問題，把滿腔鬱憤盡情的發洩出來。」¹²簡言之，〈天問〉之「問」反映的是一顆困惑的心靈，面對一個天地失位、萬物零落的世界，一個道之不行、人不知何去何行的年代，他對於天地生成脈絡中的人類歷史無法

¹² 彭毅：〈《楚辭·天問》隱義及有關問題探討〉，《楚辭詮微集》（臺北：臺灣學生書局，1999年6月），頁67、123。

清楚辨認意義，既有的「知天」論述也無助於他擺脫這一終極關懷的精神困境，於是他「問」！¹³

《楚辭·天問》是由「問」構成的「天論」文本，追問天地生成之「所以然」的種種細節，作者的心思近於詩人或哲學家，終究是以「問」彰顯文本的意義，這對於關切如何行動、有著何去何從之切身問題的提問者而言將是無比難堪的困境。《荀子·天論》則是由「知」構成的「天論」文本，作者的心思近於學者或政治家，他提出「明於天人之分」的行動原則，透過「不求知天」的說法，限縮了「天問」的範圍。

一方面，對照〈天問〉叩問宇宙如何開闢、天體如何運行、大地有何許靈物、人類從何誕生等問題，這些問題對〈天問〉的作者來說，都是攸關人類歷史存續的根本問題，然而荀子擱置這些問題，將有意義的歷史敘事上限斷自堯、禹以後。一方面，對照〈天問〉無比細密的提問，關於日月，「出自湯谷，次于蒙汜；自明及晦，所行幾里？夜光何德，死則又育？厥利維何，而顧菟在腹？」關於四時、異物，「何所冬暖？何所夏寒？焉有石林？何獸能言？焉有虯龍，負熊以游？雄虺九首，倏忽焉在？」何以問得如此細密，可能不僅是出於博物學的興趣，且是這些萬象不免影響宇宙動態而與政治秩序有關。相反的，荀子對「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成」的現象，就不問細節，僅以「天行有常」一語帶過；就連「日月之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見」、「星隊、木鳴」的異象，也僅以非常態視之，而且非關政治。總之，與〈天問〉悠遠而細密之「問」完全背道而馳，〈天論〉透過某種「正名」之舉，「……夫是之謂神」、「……夫是之謂天」，就將〈天問〉的某些「所以然」之問歸入「不求知天」的範圍。

¹³ 劉小楓指出〈天問〉的質問是對應於儒家「知天」論述的反面行動，屈原的精神困境也就是儒家高揚君子人格精神的困境。劉小楓：〈「天問」與超驗之問〉，《拯救與逍遙》修訂本二版（上海：華東師範大學出版社，2008年5月），頁85-143。

上述的對比，除了跟作者的不同處境與心境有關，還涉及作者由於不同的文化背景，對於天地生成之本源的「天」有不同的思維，而衍生不同類型的「天論」文本。〈天論〉是哪種思維類型的「天論」文本？如何理解它的天地生成論？

三、「天人之分」：「天命」模式的「知天」論述

對於荀子「天論」的思想詮釋，學界普遍以「天人之分」或「天生人成」兩個觀念詞來標示荀子思想特色，且隨著兩種主要詮釋取徑，或認為荀子體認到自然世界、人文世界的平行發展，而強調荀子思想在「天人合一」文化傳統當中的進步意義，或認為荀子將人文化成的價值創造收歸「以心治性」的理性心靈，而強調荀子思想偏離「天道性命相貫通」的儒家本色。或創新，或歧途，兩種取徑共通的是凸顯荀子「天論」文本具有鮮明的思想轉型意義，兩種詮釋也都預設作為荀子思想對象的「天」是自然之天，「天論」文本的論述主題因而被理解為對自然世界或自然人性的認識以及對人文世界或人文理性的成全。如果荀子「天論」文本的「天」不是自然之天，而是天地生成的本源；「知天」論述的主題不是關於自然與人文關係之探究，而是關於三代之治聖王典範的歷史解釋。如此一來，荀子「天論」文本的獨特意義，其實就不宜從思想轉型的譜系來理解，畢竟他所探究的天地生成、聖王政治的課題仍屬傳統文化的知識典範，因此，或許還是只能就荀子「知天」論述本身的旨趣來考察其是否具有獨特意義。

「知天」論述如何成為先秦思想史中的重要主題，還有待更周延的考察，此處只能先就戰國中晚期「知天」論述的類型進行初步考察，以利於評述荀子「知天」論述的獨特意義。「知天」論述的顯題化，是戰國思想史的重大事件，《史記·孟子荀卿列傳》的歷史敘事就留下了這一事件的線索。

- (1) 孟軻，騶人也。受業子思之門人。道既通，游事齊宣王，宣王不能用；適梁，梁惠王不果所言，則見以為迂遠而闕於事情。……天下方務於合

從連衡，以攻伐為賢，而孟軻乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合，退而與萬章之徒序《詩》、《書》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。

- (2) 騶衍……深觀陰陽消息而作怪迂之變，作〔〈主運〉、〕〈終始大聖〉之篇十餘萬言。其語闕大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其機祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。先列中國名山大川，通谷禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外、人之所不能睹。以為儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州。赤縣神州內自有九州，禹之序九州是也，不得為州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也。於是有裨海環之，人民禽獸莫能相通者，如一區中者，乃為一州。如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。其術皆此類也，然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，始也濫耳。王公大人初見其術，懼然顧化，其後不能行之。

- (3) 荀卿，趙人。年五十，始來游學於齊。……齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以為蘭陵令。春申君死而荀卿廢，因家蘭陵。李斯嘗為弟子，已而相秦。荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道而營於巫祝，信機祥；鄙儒小拘，如莊周等又猾稽亂俗，於是推儒、墨、道德之行事興壞，序列著數萬言而卒。¹⁴

「知天」論述，就是詮釋聖王典範意義、探究王道政治如何傳承的論述。在司馬遷看來，孟子、騶衍、荀子遊說諸國，在宣揚王道政治的理念其實頗為一致，孟、荀固堅持儒者的仁義之道，騶衍的政治理念「要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施」也是殊途同歸。然而騶衍與孟、荀在諸國所受的禮

¹⁴ 《史記·孟子荀卿列傳》，漢·司馬遷撰，南朝宋·裴駟集解，唐·司馬貞索引，唐·張守節正義：《史記》（北京：中華書局，1982年11月），頁2343-2348。

遇卻極懸殊，究其原因，如以司馬遷的敘事為據，即在於「知天」論述的差異，亦即他們關於聖王譜系有著不同的論述。就「知天」論述的類型而言，孟、荀兩位儒者相近，同樣是斷自「唐、虞、三代」，傳述其間的聖王之「德」，而無關於「巫祝」之術、「禳祥」之度；至於騶衍，則殊異頗大，溯自「天地剖判以來」，傳述「五德轉移」的聖王譜系，根據「禳祥度制」以言治道。兩種類型的殊異，以下進一步論之。

騶衍的「知天」論述，以無限大的時空想像作為論述策略，「先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其禳祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。」「先列中國名山大川，通谷禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外、人之所不能睹。」藉著這般「推而遠之」而形成的時空意象，並根據「陰陽消息」的原理，騶衍提出了時間軸的五德終始說以及空間軸的大九州說。騶衍所作〈主運〉、〈終始大聖〉諸篇，即是以五德終始說來解釋歷代政權興衰起落、君主應運而生的歷史規律，並以大九州說來解釋「中國」作為政治中心所能君臨的「天下」之無遠弗屆。

騶衍的「知天」論述，「稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲」，時間軸遠比儒者所述「唐、虞、三代之德」悠久；大九州之說，達「天地之際焉」，空間軸也遠比「儒者所謂中國者」遠大。騶衍所建構的歷史圖像，跟〈天問〉所問及的歷史敘事大致是重疊的，然而〈天問〉由於對天地剖判以來的歷史敘事充滿懷疑而不得不問天地萬物的「所以然」，〈主運〉、〈終始大聖〉諸篇在同樣的歷史敘事的視域中則以五德轉移、大九州之說解釋了天地萬物的「所以然」。就此而言，騶衍的「知天」論述與〈天問〉之「問」兩種「天論」文本，可歸於同一論述類型，均以「深觀」開天闢地以來天地萬物的「所以然」，從而考察其中可能的「禳祥度制」（吉凶禍福的原則）。相對地，儒者「知天」論述的共同導向，則是對於「唐、虞、三代」以前的天地萬象不求深觀其「所以然」，孟子所述乃以「唐、虞、三代之德」為典範，不必推及「天地未生」的「遂古之初」；「荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道而營於巫祝，信禳祥」，所痛下針砭者，殆即以考察「禳祥度制」為論

述旨趣，有如騶衍之「知天」論述者。荀子「知天」論述當中所謂「明於天人之分」，強調「不求知天」或「其於天地萬物也，不務說其所以然」，其論述意義顯然當由此見之。

對於荀子「天論」文本鮮明的「天人之分」觀點，以及「知天」論述中「不求知天」、「如何知天」兩個陳述之間的關係，學者往往是從某種知識原則的陳述加以解釋。例如，近年中國學者路德斌如此解說：「不求知天」意謂不求知天地萬物的「所以然之理」，「知天」則意謂知「天人之分」，並可引申為知天地萬物的條理或規律。這是將荀子「知天」論述的主旨理解為關於天地萬物的知識原則：為了達成裁制、利用天地萬物的目的，人應具備天地萬物之條理或規律的物理知識，但不必具備天地萬物所以存在的存在之理、所以生成的實現之理的形上學知識。¹⁵ 此說將「不求知天」解釋為不求知天地萬物的「所以然之理」，主要是根據荀子所謂「（聖人）其於天地萬物也，不務說其所以然」的說法，進而將「說」等同於「知」、將「所以然」詮釋為「所以然之理」（「所以存在的存在之理」、「所以生成的實現之理」的形上原理）。路德斌的詮釋，其實是將荀子「天論」文本的「生成論」觀念轉換為「存有論」觀念。

前已提及：「知天」論述其實是探究聖王譜系的政治論述。這是戰國諸子以王者師的姿態於各國間遊談講學所必然碰觸的政治議題，他們必須擁有一套「知天」論述以影響時君，如騶衍，「王公大人初見其術，懼然顧化」。這套論述的功能乃在影響政治行動。荀子強調「不求知天」，凸顯天的無可干涉，人應該不加慮、不加能、不加察、「不與天爭職」；反之，人應該敬其在己者、以「人有其治」來參天地，這才是「能參」之道。這即是「君子敬其在己者而不慕其在天者」的行動態度，強調「敬己」的態度才是真正的「敬天」之道。簡言之，「唯聖人為不求知天」的語意，乃是在揭示「與其○○（慕其在天者），

¹⁵ 路德斌：《荀子與儒家哲學》（濟南：齊魯書社，2010年1月），頁53-58。

孰與○○（敬其在己者）」的行動抉擇，不同的抉擇，即顯示了「惑」與「智」的差別。就此而言，荀子所謂「不求知天」、「不務說其所以然」的「不求知」、「不務說」，語意重點其實不是對某種知識的否定，而是針對「深觀」與否的心態：「深觀」天地萬物之「所以然」者，不必然是出於求知的興趣，而可能是出於「願其所參」的心態，試圖透過有所為、有所求的某些作法（如巫史所為）來影響宇宙動態，希冀求得相應的政治利益。然而荀子對此不以為然，他認為「人有其治」才是「能參」之道，他強調如此才能「致善用其材」，這才是最大的政治利益。由此可知，「（某方面）不求知天」與「（某方面）人應該知天」，這是關於「究天人之際」的政治行動智慧，而無涉於物理知識或形上學知識的原理，因此，實不宜將「不務說其所以然」的「所以然」詮釋為天地萬物的「所以然之理」。

「天論」文本，旨在探究天地「生成」之「所以然」，這乃是屬於「天地生成論」的課題。「天地生成論」的課題，主要是在歷史敘事的視域中叩問「天地生成對於人類歷史的意義為何」、「人如何參與天地生成的偉業而發揚己身的生命價值」，這是一種關於「生成智慧」（人如何透過完善的政治參與天地生成，而具有如天地般的「神明」）的探究，跟探究存有論的形上原理或掌握現象界的知識規律並無直接關係。先秦時期不同的「天論」文本，探究天地生成之「所以然」的視域或有殊異，荀子所以強調「不務說其所以然」，可以說乃是針對另一類型的「天論」文本，如〈天問〉之「問」或騁衍的「知天」論述那般推及天地之始、天地之際以求深觀天地萬物之「所以然」的文本。這一類型的「天論」文本，藉著想像悠遠而細密的宇宙圖像，從中思索人類歷史世界吉凶禍福、治亂成敗的「所以然」。這種論述類型，宇宙時空的存在與人文世界的意義是連續的，異物傳聞與歷史敘事也無從分別，宇宙時空、萬物異象跟人文世界、王道政治的「所以然」，乃是出自同一本源的天地生成之道。儒者大概都認為此類「宇宙模式」的「天論」文本是「闕大不經」的，而要對其設下「不務說其所以然」的節度，並提出儒者類型的「天論」文本，亦即另一套關於天地生成之道的「知天」論述。相較於「宇宙模式」的「知天」論述（道

家亦屬之)，儒者類型或許可以稱為「天命模式」的「知天」論述（墨家亦屬之）。¹⁶

現存儒家文獻當中較能完整呈現「天命模式」的「知天」論述，大概就是《禮記·中庸》一文。其中「至誠無息」一章明顯可見儒家透過天地生成論的視域所作的歷史解釋。它以「至誠」來解釋天地生成的偉業。其文如下：

誠者自成也，而道自道也。誠者，物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者，非自成己而已也，所以成物也。……故至誠無息。不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無為而成。天地之道，可一言而盡也：其為物不貳，則其生物不測。天地之道，博也厚也，高也明也，悠也久也。今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不泄，萬物載焉。今夫山，一卷石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水，一勺之多，及其不測，黿鼉、蛟龍、魚鱉生焉，貨財殖焉。《詩》云：「維天之命，於穆不已！」蓋曰天之所以為天也。「於乎不顯！文王之德之純！」蓋曰文王之所以為文也，純亦不已。¹⁷

根據引《詩》的內容（「維天之命，於穆不已！」），可見這是一則從回應「天命」的視角說明「人如何知天」的論述，從中揭示聖王作為參與天地生成、「至誠無息」（能「成己」、「成物」）之典範的意義。周文王就是「至誠無息」的典範：他參贊天地之高明（覆物）、博厚（載物），而能成就一個

¹⁶ 梅廣先生論及道家思想的宇宙論思維，認為這是楚文化的特色，而天命思維則反映了周文化的特色。參見梅廣：〈從楚文化的特色試論老莊的自然哲學〉，《臺大文史哲學報》第67期（2007年11月），頁1-38。

¹⁷ 宋·朱熹：《四書章句集註·中庸章句》（臺北：大安出版社，1994年11月），頁44-46。

悠久無疆的人文世界（成物）——這一歷史偉業，以天地生成論的觀點來說，就是完成一個「天地位，萬物育」人類可以安居其中的生活世界，而這正是周文王對「天命」的回應。文中以「誠者自成也，而道自道也」起頭。這是一個「聲訓」句，而聲訓句的表意功能，其實不在「字義」的解釋，而是在為「字源」正名；它的目的不是在闡釋「誠」與「道」兩個觀念的指涉涵意，而是透過「誠」與「成」（完成：成己、成物）、「道」與「道」（通向……之路）的語言同一關係（這種同一關係，由語音的關係確立），根據語言本身的權威，對受聽者發出「通向成己、成物之道」的行動指令。依聲訓的思維，「誠」的語言本身，就已經作出人應該「成己」、「成物」的指令。因此，文中的「成己」、「成物」，乃是作為完成某種具體行動標的的行動事件，而不是後世學者所傾向理解的係透過工夫修養而體會某種形上道體的工夫事件。¹⁸ 連結今本〈中庸〉首章的文意來看，此文的主旨乃是訓令時君或士君子學習周文王的偉大德行：如同天地生成萬物的偉大行動一般，周文王能「慎其獨」而成為足以回應天命的「余一人」（此即「成己」），他以純粹專一的人文創造行動能力，透過創建完善的禮樂生活（「致中和」就是在形容禮樂生活的至善情況），而完成一個「天地位，萬物育」的生活世界（此即「成物」）。¹⁹

先秦儒家的「知天」論述，可以說遠承周初的「天命」言說，而在關於聖王如何回應「天命」的論述當中，也普遍著眼於「慎其獨」、「至其誠」（成己、成物）的德行觀念，而形成儒家一致的「天地生成論」（「天地生之！聖

¹⁸ 關於聲訓的原始表述功能在於行動的指令，參見拙文：〈從「聲訓」到「字義」：東亞儒學發展中的「仁說」典範〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第10卷第2期（總第20期，2013年12月），頁187-220。

¹⁹ 此處的文意解說，連結今本〈中庸〉首章「天命」、「慎其獨」、「致中和」幾個概念作解，姑且先概述其意如此，關於〈中庸〉一文比較完整深入的文本解讀，筆者將從天地生成論的視角另文撰述。

王成之！」)。²⁰就此而言，荀子的「知天」論述仍是儒門矩矱；至於儒門中的分歧，主要是出現在他們對於如何成己、成物的修德進路有不同的取捨，亦即對於君子形成德行的根據與方法有不同的掌握，從而使得他們對聖王典範的意義有不同的詮釋。如何「成己」、「成物」以「知天」？孟子說：

盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也；殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。²¹

萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。²²

荀子則說：

聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功；如是，則知其所為，知其所不為矣，則天地官而萬物役矣；其行曲治，其養曲適，其生不傷：夫是之謂知天。²³

大致可見孟、荀對於「成己」、「成物」的德行有不同的描述，主要差異在於兩人的修德觀念不同：孟子認為透過「盡其心」可以「成物」（萬物皆備於我），強調的是「反身而誠」、「強恕而行」，體知物、我之間的「我／你」

²⁰ 先秦儒家的慎獨、至誠文獻，包括《禮記》中的〈中庸〉、〈大學〉、〈禮器〉與《孟子·離婁上》、《荀子·不苟》以及出土文獻竹帛〈五行〉。其中最重要的還是〈中庸〉的誠論文本，從傳統儒者到當代學者，相關討論極為深入周密，但分歧也多，筆者將另文討論，此處暫不涉及。至於以荀子的誠論文本為主的討論，參見佐藤將之：〈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〉，《國立臺灣大學哲學論評》第34期（2007年10月），頁87-128。又，近年由於竹帛〈五行〉出土，學者亦頗為關注其中的慎獨觀念，中國大陸學者梁濤因此編集相關論文二十餘篇，大抵是以出土文獻、傳世文獻互證為出發點，或解說「慎獨」一詞的語意，或詮釋「慎獨」思想的內涵以及其思想史意義。梁濤、斯雲龍編：《出土文獻與君子慎獨——慎獨問題討論集》（桂林：漓江出版社，2012年1月）。

²¹ 《孟子·盡心上》，《四書章句集註·孟子集註》，頁489。

²² 《孟子·盡心上》，《四書章句集註·孟子章句》，頁491。

²³ 《荀子·天論》，《荀子集解》，頁310。

關係狀態，建立彰顯人、己之間可以相互成全的生活世界；²⁴ 荀子則認為透過「清其天君，正其天官」可以「成物」（天地官而萬物役），強調的是「備其天養，順其天政，養其天情」，以清明理性成就禮義粲然的政治體制，建立彰顯人的族類意識的生活世界。²⁵ 然而不論是孟子的「反身而誠」、「強恕而行」以期「萬物皆備於我」，或是荀子的「清其天君，正其天官」以期「天地官而萬物役」，儒家的君子所追求的都是「成己」、「成物」的「至誠」德行，並以此參與「天地生之！聖人成之！」的天地生成偉業。這種「天地生成論」的「知天」，「知」的重點不在知識完備、精神純粹，而是如同天地生物一般的「不貳」、「不測」，這是一種指向成就完善世界的行動標的。以下就此進一步析論荀子「知天」論述的意義。

四、「成己」、「成物」： 「天地生之！聖人成之！」的行動典範

荀子的「知天」論述，文句的表層語意確實會使人以為它是一部表述自然觀念的文本，而忽略了它其實是歷史解釋的文本，在論述的背後乃是以三代之治的歷史敘事為基礎。如果取〈解蔽〉的內容作為參照，〈天論〉作為歷史解釋的文本就清晰可辨。〈天論〉所謂「聖人清其天君……」云云，所側重揭示的「成物」之道，與〈解蔽〉所謂「大清明」之「心術」，所側重揭示的「成己」之道，兩相結合，正構成荀子「知天」論述的全貌。《荀子·解蔽》：

²⁴ 孟子所謂「萬物皆備於我」，揭示了物我的「我一你」關係狀態，「萬物」因此得以進入「我」的生命存在而彼此結為一體。參見彭國翔：《儒家傳統的詮釋與思辨：從先秦儒學、宋明理學到現代新儒學》（武漢：武漢大學出版社，2012年4月），頁26-39。

²⁵ 李澤厚認為將人的族類意識提昇到「天地參」的位階，是荀子天道觀在思想史上的主要意義。李澤厚：《中國古代思想史論》（天津：天津社會科學出版社，2003年5月），頁105。

昔人君之蔽者，夏桀、殷紂是也。桀蔽於末喜、斯觀，而不知關龍逢，以惑其心而亂其行。紂蔽於妲己、飛廉，而不知微子啟，以惑其心而亂其行。故群臣去忠而事私，百姓怨非而不用，賢良退處而隱逃，此其所以喪九牧之地而虛宗廟之國也。桀死於鬲山，紂縣於赤旆，身不先知，人又莫之諫，此蔽塞之禍也。成湯監於夏桀，故主其心而慎治之，是以能長用伊尹而身不失道，此其所以代夏王而受九有也。文王監於殷紂，故主其心而慎治之，是以能長用呂望而身不失道，此其所以代殷王而受九牧也。²⁶

回顧〈天問〉對於三代政治重要事件的提問：「桀伐蒙山，何所得焉？妹嬉何肆，湯何殛焉？……緣鵠飾玉；后帝是饗；何乘謀夏桀，終以滅喪？」「殷有惑婦，何所譏？受賜茲醢，西伯上告；何親就上帝罰，殷之命以不救？師望在肆，昌何識？鼓刀揚聲，后何喜？武發殺殷，何所悒？載屍集戰，何所急？」此問所關切者當在女色禍國、賢臣興國的興亡之道，這是歷史興衰之「所以然」的重要課題。提問者當然對此課題已經有其定見，然而卻不免疑惑：何以這般的興亡之事在人類歷史反覆發生呢？是否看似重覆發生而實則每個事件都有其本身的現實脈絡呢？這段歷史敘事的「所以然」，當然也是儒者所極度關切的。〈解蔽〉此處明顯可見荀子對三代之治的歷史解釋：政治良窳的關鍵就在「心術」之清明或闇昧。此意也即是〈天論〉對比「夫是之謂大凶」、「夫是之謂知天」的旨意。除了〈解蔽〉此處的解釋，另見於〈成相〉的諷諫歌辭當中，荀子所思總在於大道之行必然繫於「心術」之清明與否，王道的興替乃是「主其心而慎治之」或者「惑其心而亂其行」的歷史因緣使然。²⁷可見：相對於〈天

²⁶ 《荀子·解蔽》，《荀子集解》，頁388-389。

²⁷ 〈成相〉：「治復一，脩之吉，君子執之心如結。眾人貳之，讒夫棄之形是詰。水至平，端不傾，心術如此象聖人。□而有執，直而用拙必參天。……治之志，後執富，君子誠之好以待。處之敦固，有深藏之能遠思。思乃精，志之榮，好而壹之神以成。精神相及，一而不貳為聖人。」《荀子集解》，頁461。

問〉的錯綜反覆之「問」，荀子則基於「君子有常體」的信念，就以「治心」、「解蔽」與否解釋它的「所以然」。

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。……人生而有知，知而有志，志也者，臧也；然而有所謂虛，不以所已臧害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之；同時兼知之，兩也；然而有所謂一，不以夫一害此一謂之壹。心，臥則夢，偷則自行，使之則謀，故心未嘗不動也；然而有所謂靜，不以夢劇亂知謂之靜。……虛壹而靜，謂之大清明：萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位——坐於室而見四海，處於今而論久遠。疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物——制割大理而宇宙裏（理）矣。恢恢廣廣，孰知其極！畢畢廣廣，孰知其德！涓涓紛紛，孰知其形！明參日月，大滿八極，夫是之謂大人。²⁸

所謂「知道」，此「道」非指某種具體內容之規範法度，而近於〈中庸〉所謂「道者，自道也」之「道」，乃取「道」的字源意義：「通向……之路」。在天地生成論的視域中，「知道」也就意指：經由「治心」（虛壹而靜）而能在行動中作出恰當的權衡，乃能通向成己、成物的「知天」之道（大清明）。這種「治心」的效果，主要是要改善處理事情的行動模式：在處理重大事情時，能避免成見（虛）、權衡正反觀點（壹）、清楚作出判斷（靜）。而所謂「大清明」，則是指涉妥善處理事情的完美能力，尤其是指具備處理重大政治問題的能力——此即可謂「知天」。對於一個志在回應「天命」、治理「天下」的政治人物而言，處理重大的政治問題，包括三個層面：一是「事務」層面，「疏觀萬物而知其情」，能夠掌握問題發生的實際情況；一是「政務」層面，「參稽治亂而通其度」，周全考慮問題的可能影響；一是「人民」層面，「經緯天地而材官萬物」，承擔長養天下子民的政治責任，妥善處理重大的政治問題。有必要強調：在「知天」論述的脈絡中，「經緯天地而材官萬物」或是「天地

²⁸ 《荀子·解蔽》，《荀子集解》，頁395-397。

官而萬物役」，都是指涉王道政治理想的語彙，它要求承擔長養天下子民的政治責任，妥善處理重大的政治問題。²⁹

〈解蔽〉的「知天」論述側重如何「治心」以「成己」、「成物」，〈天論〉的「知天」論述，所謂「聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功」，則側重如何建構政治體制以形成人的族類意識，得以發揮其「全其天功」的政治效能。政治體制如何發揮效能？大略有三個要點：（一）「清其天君，正其天官」既是「治心」、「解蔽」的寫照，就其政治意義而言，也可以視為「君道」的身體隱喻，觸及的是政治體制如何運作的課題。一方面是「能群」之「君」，因為他是「善生養人者也，善班治人者也，善顯設人者也，善藩飾人者也」，所以「天下歸之」，具備治理天下的正當性或合法性。³⁰一方面則是賢能在位，如成湯「長用伊尹而身不失道」、周文王「長用呂望而身不失道」。（二）「備其天養，順其天政」：這大概是呼應「天有其時，地有其財，人有其治」、「應之以治則吉」的說法，諸如「彊本而節用」、「養備而動時」、「修道而不貳」等施政原則的履行。（三）「養其天情，以全其天功」則凸顯了政治體制的養育功能。所謂「禮者，養也」，其實是有「別」

²⁹ 所謂重大的政治問題，如以臺灣近幾年所發生的議題來說，諸如年金改革、服貿爭議、核四爭議，都是攸關全體人民身家性命的重大政治問題。茲以「年金改革」一事為例，如何妥善處理，至少有三個層次的問題：（1）掌握問題發生的實際情況（「事務」層面的問題）：技術官僚層級必須對退撫基金破產問題作出財務精算，提出多繳、少領、延後領的財務平衡方案。（2）周全考慮問題的可能影響（「政務」層面的問題）：政務官層級必須盡主管事務的責任，在落實財務平衡的前提下，提出保障最大公共利益的最佳選項。（3）承擔政治責任、妥善處理重大的政治問題（「人民」層面的問題）：這是屬於總統層級所必須負起的最終改革成敗責任，他要具備處理問題的視野與高度，諸如調動可用的資源、實現社會公平正義、與公民團體對話、實現人民的幸福願景等。可以預見的是：如果只進行有限改革、只處理局部、短期、低層次的問題，可能是最糟糕的改革，它的後果是掩飾問題、延誤解決的時機。當然，此一舉例是當代的政治議題，現代的政治體制亦不同於古代，但就一個領導人的責任與能力來說，其實相去不遠。

³⁰ 《荀子·君道》，《荀子集解》，頁237。

之養。「別」的用意，重點不在財富分配（為了擁有而分配），而在資源分享（為了養育而分享）；既考慮群體的秩序，也追求個人的幸福。簡言之，王道政治將帶給人民的富足與幸福視為基本責任。

〈天論〉另有一段由六句「（與其）A，孰與B！」句子組成的韻文歌辭，如下：

大天而思之，孰與物畜而制之！
 從天而頌之，孰與制天命而用之！
 望時而待之，孰與應時而使之！
 因物而多之，孰與騁能而化之！
 思物而物之，孰與理物而勿失之也！
願於物之所以生，孰與有物之所以成！
 故錯人而思天，則失萬物之情。³¹

上文言及「（與其）A，孰與B！」的句型，反映的如何增進行動效率的抉擇，而就內容來看，這則韻文歌辭傳達的就是「明於天人之分」的行動原則。文中保留了「天命」模式的言說語境，對於天德、天命、天時、天生萬物的肯認仍是它的基本預設。然而這一歌辭卻也表現出極鮮明的特色：由「物畜而制之」、「制天命而用之」、「應時而使之」、「騁能而化之」、「理物而勿失之」所透顯出來的「成物」觀念（「有物之所以成」），即是「天地官而萬物役」的具體寫照。不過，「天地官而萬物役」一語，乃是在「天地生之！聖人成之！」的生成論脈絡中使用的語彙，須扣緊「成物」觀念來理解它的語意。「成物」，是人文化成的事件，主要不是在強調人可以憑藉知識能力宰制自然世界，而是強調如何建構「人有其治」的政治體制，某個「敬己」的君子以其「大清明」的政治智慧妥善處理生活世界的各種具體情況，「其行曲治，其養曲適，其生不傷」，這正是三代之治的聖王事業成為典範的意義所在。

³¹ 《荀子·天論》，《荀子集解》，頁317。

總之，荀子的「天論」文本，乃是以如何「成己」、「成物」以「知天」為其論述旨趣，而聖人也就是能「成己」、「成物」的典範，其典範意義在於他參與了天地生成的偉大行動。「知天」的「知」，不是知識取向的「知」，而是行動取向的「知」。「知」的日常用法，通常是行動取向的「知」，用在處理日常生活所面對的種種情況，此時的「知」其實意謂必須處理完成某種情況。「知」不僅是指知覺、認識與思辨（知性主體所側重的能力），它還伴隨處理與完成（行動主體所側重的能力）。在「知天」論述當中，作為最高政治智慧的「知天」，此「知」即側重處理與完成的行動能力，而能自覺承擔處理與完成的責任，即是所謂的「君子敬其在己者而不慕其在天者」。反之，即是「小人錯其在己者而慕其在天者」。「知天」是最高的政治智慧，也是最終的政治責任。具備最高智慧、承擔最終責任的人，即可謂之「至人」。

五、結語：人在！物在！天也在！

上文提及，關於荀子的「知天」論述，學界的思想詮釋主要是將其視為自然哲學或主體哲學的論述。自然哲學的詮釋強調：荀子「天論」的特色是將「天」界定為自然性質的天地萬物，這似乎與道家的自然觀為同道；而且由於荀子強調「天人之分」，遂認為他認識到自然世界與人文世界的平行發展，高揚了「天以天之，人以人之」的理性精神，使「天人一體」的世界圖像為之斷裂，從而解除了神祕主義的世界觀。³² 主體哲學的詮釋則根據「天地生之，聖人成之」一語而提煉出「天生人成」的觀念，認為這個觀念是荀子思想的基本原則，進而推出這是一種「以人治天」、「以心治性」的「知性主體」行為模

³² 這一詮釋取向，自二十世紀初期就是中國大陸學界的主要論調，隨著時局演變，在二、三〇年代，六、七〇年代，八、九〇年代以後，分別有不同的變型。近年，可以東方朔（林宏星）〈解除神祕主義——荀子「明於天人之分」的觀念〉一文為代表。見氏著：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》（臺北：臺灣大學出版中心，2011年6月），頁69-133。

式，並判定這種以「知性主體」為基礎的道德哲學未能真切掌握創造價值世界的本源。³³

上述兩種思想詮釋，自然有其整體的理論曲折，不宜僅從「文本解讀」一途即妄加評斷。然而見於本文所作的探討，至少必須正視：（一）荀子的「天論」文本，其實非關探究「天」的性質為何的自然哲學，而是探究「知天如何可能」的政治論述，目的在解釋歷史敘事當中聖王典範的意義。（二）荀子「知天」論述的旨趣是在天地生成論的思想脈絡中召喚「天地生之！聖人成之！」的行動典範，而不在揭示「天生人成」的思想原則；它的主旨在於揭示如何「成己」、「成物」的政治行動綱領以解除人對於行道的疑惑並且重建敬己、參天的信念，而不在於揭示「天以天之，人以人之」的世界圖像以解除「天人一體」的神祕主義。

本文透過解讀荀子「天論」文本所欲趨近的古代文化世界中關於「天人之際」的觀念，與當代思想詮釋所欲揭示的古代哲人關於世界、主體的觀念，兩者顯然有相當的古、今距離，其間差異反映出來的是今人在文化精神的感受上對於古典文化早期的「天地生成論」思想已頗為疏離。就以當代學界共識頗高的觀點——「天生人成」是荀子思想的基本原則——來看，「天生人成」一詞，係由原典「天地生之！聖人成之！」化約而成，³⁴經此化約，是否在觀念涵意

³³ 這一詮釋取向，係由牟宗三先生建立典範。見牟宗三：《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁213-220。其後不乏進一步闡釋發揮者，在臺灣有韋政通、蔡仁厚、楊祖漢等學者；近年在中國大陸，則以路德斌《荀子與儒家哲學》的闡釋較為明暢深入。

³⁴ 《荀子》中兩見。〈富國〉：「君子以德，小人以力；力者，德之役也。百姓之力，待之而後功；百姓之群，待之而後和；百姓之財，待之而後聚；百姓之執，待之而後安；百姓之壽，待之而後長；父子不得不親，兄弟不得不順，男女不得不歡。少者以長，老者以養。故曰：『天地生之，聖人成之。』此之謂也。」《荀子集解》，頁182。其次為〈大略〉：「君臣不得不尊，父子不得不親，兄弟不得不順，夫婦不得不驩，少者以長，老者以養。故天地生之，聖人成之。」《荀子集解》，頁494。

上已然有所轉移？今人所賦予「天生人成」一詞的觀念涵意是否切合先秦時期「天地生成論」的意旨？以下略說箇中原委。

由詞句本身考察，改變有三：一是兩語的主詞，「天地」變為「天」，「聖人」變為「人」；二是兩語的受詞，被生、被成的「之」消失了；三是兩句的「相參」關係（由「生之」而「成之」），變成句中的「互補」關係（一「生」一「成」）。這三項改變，意謂什麼？

（一）原本作為主詞的「其天」、「其地」、「其人」，在「天地生成論」的思想脈絡中，乃是作為天地萬物之生成、政治體制之建構的共同本源，「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」，³⁵ 天地與聖人乃是同其「至誠」的行動者。轉換之後，「天」成為自然存在的代名詞，是人類生活的整體背景，「人」則成為行為主體的代名詞，這個主體開創出人文世界。由於強調天的自然義，那個被人所崇仰的「皇天」隱去了！³⁶ 由於強調人的主體義，原本「知天」論述中所要彰顯的「其人」身影也模糊了。

（二）「生之」、「成之」的「之」何所指？即「宇中萬物生人之屬」。「天能生物，不能辨物也；地能載人，不能治人也；宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也。」³⁷ 天覆、地載、聖人治天下，於是「宇中萬物生人之屬」安居同在於一個「天地位，萬物育」的生活世界。「成之」是伴隨「生之」而來的偉大行動，「不務說其（天地萬物）所以然」，因為「天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也。」³⁸ 就在「成物」的行動中，天地萬物有了它的存在理由與人文意義。轉換之後，被生、被成的「之」消失了，「生」、「成」指向行為主體自身，原本「知天」論述中的「成物」行動被遺忘了。

³⁵ 《荀子·不苟》，《荀子集解》，頁 48。

³⁶ 〈賦〉：「皇天隆（降）物，以示下民，或厚或薄，常不齊均。」《荀子集解》，頁 473。

³⁷ 《荀子·禮論》，《荀子集解》，頁 366。

³⁸ 《荀子·王制》，《荀子集解》，頁 163。

(三)由「生之」而「成之」本是「相參」關係，而不是一「生」一「成」的「互補」關係。「天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治」的生、化、治理的「參天」行動機制的連續性關係，原來意指王道政治可以成全天功的觀念，轉換之後，變成了功能互補的天人分工觀念。天是彼時人之存在與意義之所從出，「知天」這件事原本是緣於古人對天的整體感受，試圖從中尋求歷史解釋、安頓自身存在的價值，卻轉而成為認識自然知識、掌握自然價值，凸顯了行為主體的知性能力，於是「知天」論述中的「敬天」意義被稀釋了。³⁹

以上可見：古人基於天地生成的觀念而形成的「知天」論述，經過後人的詮釋，「其人」的身影模糊了、「成物」的行動被遺忘了、「敬天」的意義被稀釋了；原本是人在、物在、天也在，共成一「天下」的世界圖像，也被置換成自然世界、人文世界平行發展的世界圖像；原本基於「天問」的意識而形成的「知天」論述，質變為「天」的自然哲學或「人」的主體哲學。果如此，當人再度面臨天地失位、萬物零落的處境而陷入徬徨困頓之際，還有可能發出「天問」嗎？「知天」論述是否也就失去揭示行動典範的意義呢？

此外，「天地生之！聖人成之！」的語句原本是對某個「其人」的召喚，這個「其人」被要求成為一個「知天」的聖人，這意謂著他是一個願意負責任、可以領導行動，有能力處理政務、成就王道事業的領導人。當這個語句被概括為「天生人成」的思想原則，上述的行動旨趣也就闇然不彰，而其中觸及政治決策的知識、價值思辨、妥善處理的能力、政治責任倫理等有意義的課題，如果是透過自然哲學或主體哲學的解讀視角，也不免被忽視了。⁴⁰

(責任校對：方韻慈)

³⁹ 〈不苟〉：「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。」，《荀子集解》，頁 42-43。

⁴⁰ 附及：觀察當代的《荀子·天論》詮釋觀點的轉換過程，從關注荀子的自然觀或科學精神，到關注主體觀與人文精神，到本文關注行動與責任的政治論述，似乎都反映解讀者的時代意識與社會關懷。正是如此，本文將當代政治議題帶入古典思想的討論，或許是可被接受的吧！

引用書目

一、傳統文獻

- 戰國·墨翟撰，民國·吳毓江校注，民國·孫啟治點校：《墨子校注》，北京：中華書局，2006年2月。
- * 戰國·荀況撰，清·王先謙集解，民國·沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，2010年1月重印。
- 戰國·屈原撰，民國·金開誠、董洪利、高路明校注：《屈原集校注》，北京：中華書局，1996年8月。
- 戰國·屈原撰，民國·姜亮夫譯：《屈原賦今譯》，昆明：雲南人民出版社，1999年11月。
- 漢·司馬遷撰，南朝宋·裴駰集解，唐·司馬貞索引，唐·張守節正義：《史記》，北京：中華書局，1982年11月第二版。
- 宋·朱熹：《四書章句集註》，臺北：大安出版社，1994年11月。

二、近人論著

- * 伍振勳：〈從語言、社會面向解讀荀子的「化性起偽」說〉，《漢學研究》第26卷第1期（2008年3月），頁35-66。
- * 伍振勳：〈《荀子·正名》釋義：語意學的詮釋取徑——以莊子、荀子對言辯的反省為背景〉，鄭吉雄、林永勝主編：《易詮釋中的儒道互動》，臺北：臺灣大學出版中心，2012年6月，頁345-384。
- * 伍振勳：〈從「聲訓」到「字義」：東亞儒學發展中的「仁說」典範〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第10卷第2期（總第20期，2013年12月），頁187-220。DOI:10.6163/tjeas.2013.10(2)187
- * 牟宗三：《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1979年。
- 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 87-128。DOI:10.6276/NTUPR.2007.10.(34).03
- 李澤厚：《中國古代思想史論》，天津：天津社會科學出版社，2003 年 5 月。
- * 東方朔（林宏星）：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，臺北：臺灣大學出版中心，2011 年 6 月。DOI:10.1007/s11712-014-9390-1
- * 梁 濤、斯雲龍編：《出土文獻與君子慎獨——慎獨問題討論集》，桂林：漓江出版社，2012 年 1 月。
- * 梅 廣：〈從楚文化的特色試論老莊的自然哲學〉，《臺大文史哲學報》第 67 期（2007 年 11 月），頁 1-38。DOI:10.6258/bcla.2007.67.01
- 彭國翔：《儒家傳統的詮釋與思辨：從先秦儒學、宋明理學到現代新儒學》，武漢：武漢大學出版社，2012 年 4 月。DOI:10.1007/s11712-012-9310-1
- 彭 毅：《楚辭詮微集》，臺北：臺灣學生書局，1999 年 6 月。
- * 馮友蘭：《中國哲學史》，鄭州：河南人民出版社，2001 年 1 月。
- * 路德斌：《荀子與儒家哲學》，濟南：齊魯書社，2010 年 1 月。
- 劉小楓：《拯救與逍遙》修訂本二版，上海：華東師範大學出版社，2008 年 5 月。
- 錢新祖：《中國思想史講義》，臺北：臺灣大學出版中心，2013 年 8 月。
- （說明：書目前標示 * 號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Feng, Y.-L. (2001). *Zhong guo zhe xue shi* [A history of Chinese philosophy]. Zhengzhou: Henan People.
- Liang, T., & Si, Y.-L. (Eds.). (2012). *Chu tu wen xian yu jun zi shen du shen du wen ti tao lun ji* [Unearthed documents and gentlemen's self-control: A collection of discussions on gentlemen's self-control]. Guilin: Lijiang.

- Lin, H.-X. (2011). *He li xing zhi xun qiu: Xun zi si xiang yan jiu lun ji* [Seeking rationality: A collection of Xunzi's philosophical studies]. Taipei: National Taiwan University Press.
- Lu, D.-B. (2010). *Xun zi yu ru jia zhe xue* [Xunzi and Confucian philosophy]. Jinan: Qilu Press.
- Mei, K. (2007). Cong chu wen hua de te se shi lun lao zhuang de zi ran zhe xue [Taoist philosophical naturalism and the culture of Chu]. *NTU Humanitas Taiwanica*, 67, 1-38.
- Mou, Z.-S. (1979). *Ming jia yu xun zi* [The School of Names and Xunzi]. Taipei: Student.
- Shen, X.-H., & Wang, X.-X. (Annots.). (2010). *Xun zi ji jie* [Xunzi with collected annotations] (Wang X.-Q., Annot.). Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Warring States period)
- Wu, Zh.-X. (2008). Cong yu yan she hui mian xiang jie du xun zi de hua xing qi wei shuo [On Xunzi' transformation and development of human nature: From language and social aspects]. *Chinese Studies*, 26(1), 35-66.
- Wu, Zh.-X. (2012). Xun zi zheng ming shi yi yu yi xue de quan shi qu jing yi zhuang zi xun zi dui yan bian de fan xing wei bei jing [Explanation of "Rectification of names," Xunzi: A semantic interpretation based on Zhuangzi's and Xunzi's reflections on debates]. In Cheng K.-H. & Lin Y.-Sh. (Ed.), *Yi Chuan Shi Zhong De Ru Dao Hu Dong* [Confucian and Daoist interpretations on the *Book of changes*]. Taipei: National Taiwan University Press.
- Wu, Zh.-X. (2013). Cong sheng xun dao zi yi dong ya ru xue fa zhan zhong de ren shuo dian fan [From phonetic gloss to meaning of words: Paradigms of the discussion on benevolence in East Asian Confucianism]. *Taiwan Journal of East Asian Studies*, 10(2), 187-220.