

先秦時期「天」概念之形成與展開

——以主宰的「天」為中心

菅本大二*

摘 要

本文檢討中國先秦時代被掌握為主宰的「天」概念。「天」作為主宰，利用禍福對人類的生活降下其裁可。此主宰之「天」因與人為的關係，在政治方面尤其備受重視。本文的焦點在於檢討對人的主宰之「天」，主要以先秦時代政治思想為檢討對象。

主宰之「天」的萌芽源自周朝初期，直到現代也儼然存在，例如連處在漢字文化圈邊際的日本此一島國，至今在日常也使用「天罰」一詞。「天」概念的淵源可見於古代青銅器保存的銘文中，乃始於周朝開創的「天的因果律」，亦即人類以善行應對「天」則受福，以惡行應對則受禍。

關於主宰之「天」，本文特別檢討以下四點：(一)「天」究竟為何能夠成為當時人類之主宰；(二)主宰的「天」概念如何產生、固定；(三)過去的研究幾乎忽略的商鞅之法思想與主宰之「天」的關係為何；(四)就主宰之「天」的變遷來看，如何將郭店楚簡、上博

* 作者現任日本梅花女子大學食文化學部食文化學科教授。

楚簡等新出土資料放置於思想史脈絡。

以上述的問題意識為中心，本文將金文資料、孔子、墨子、《管子》、孟子、莊子等作為檢討對象，追溯對人的主宰「天」之變遷，最後談到否定主宰的「天」之荀子「天人之分」。

關鍵詞：天、主宰、來麤、天的因果律、天人之分

The Formation and Development of the Concept of “*Tian*” 天 in the Pre-Qin Period: *Tian* as the Supreme Power

Hirotsugu Sugamoto

The aim of this paper is to discuss the concept of *Tian*, which was regarded as the supreme power in the Pre-Qin Period. *Tian* sanctions weal and woe to humans according to what they have done. *Tian* played a crucial role especially in the political scene where people must have been evaluated. Therefore, I will discuss the political philosophy in the Pre-Qin Period as well as the concept of *Tian* which was believed to have had supreme power over humans.

The concept of *Tian* as the supreme power, which sprang up in the early Zhou dynasty, is still alive in neighboring archipelagoes, such as Japan, which is located on the eastern fringe of the cultural sphere using Chinese characters. We can trace the origin through some inscriptions carved on excavated bronze wares. When the Causality of *Tian* was ordained in the beginning of the Zhou dynasty, people were given weal when they kept on doing good deeds, and the converse was also true.

In this paper I mainly discuss *Tian* as the supreme power from the following aspects: (1) Why *Tian* could have the supreme power over the

people in Ancient China.(2)How the concept of *Tian* as the supreme power sprang up and spread.(3)The relation between the law philosophy of Shang Yang and *Tian* as the supreme power.(4)The academic position of the newly excavated Chu Bamboo Slips such as Guodian and Shang Bo in the history of thought, where the meaning of *Tian* as the supreme power was obviously changing.

Taking a look at these traits, I traced the changes in the concept of *Tian* as supreme power over humans by examining inscriptions on bronze wares and philosophical discourses by Confucius, Mozi, *Guanzi*, Mencius and Zhuangzi. And my final goal is Xun Zi, who advocated *Tian*-human demarcation in which he refuted the concept of *Tian* as supreme power.

Key words: *Tian* 天 , supreme power, wheat, the causality of *Tian*, *Tian*-human demarcation

先秦時期「天」概念之形成與展開

——以主宰的「天」為中心

管本大二

前 言

本文雖然力微任重，但仍將檢討中國古代「天」概念，即是在概念上被掌握為主宰的「天」。「天」作為主宰，利用禍福對人類的生活降下其裁可。此概念的萌芽源自遠古的周朝初期，直到現代也儼然存在，例如連處在漢字文化圈邊際的日本此一島國，至今在日常也使用「天罰」一詞。

「天」概念在古代已經具有多義，向來許多論文試圖分類「天」概念的意義。早期的是南宋朱熹（1130-1200），將「天」概念分類為蒼蒼之天、主宰之天、理法之天。¹ 至於由現代研究的分類，則有馮友蘭（1895-1990）的五項分類。² 該書分成物質之天、主宰之天、運命之天、自然之天、義理之天，而其後的「天」研究大致上接受此一見解。馮友蘭之後另有大量有關「天」的研究，日本也有進行相當豐富的研究。

¹ 朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁118-125。

² 馮友蘭：《中國哲學史新編》第1冊（北京：北京人民出版社，1962年），頁75。

在關於「天」的最近研究中，特別值得注意的是鄭吉雄〈釋「天」〉。該文說：「『天』的意義弄不清楚，中國思想史上眾多重要的問題，都難以釐清。」點出有關「天」研究的重要性，並針對「天」的研究方法說：「首要之務是深切認知漢字形音義結合統一的本質，明瞭三者不可分割，然後以傳統小學之法分析探究其形音及結構之義，同時以哲學思辨之法玄思冥索其抽象之義。」進而詳細論及自殷代至周代的「天」。文中按照馮友蘭的五分類，及基於王國維（1877-1927）、顧立雅（Herrlee. G. Creel, 1905-1994）、陳夢家（1911-1966）、唐君毅（1909-1978）等過去研究，進而詳細論述殷代的「天」成爲自然、物質之「天」的基礎，同時包含主宰「天」的可能因素；一直到周代，「天」的性格完成，即主宰之「天」與自然之「天」，這些「天」義成爲戰國時代以後義理之「天」與命運之「天」的基礎。³就此觀點而言，本文具體而微地針對自周代至戰國時代對人主宰之「天」加以檢討，並且作爲政治思想史的研究。

筆者過去在〈中国古代における『天』概念の形成と展開—金文資料を中心として—⁴中檢討了保存周朝實際狀況的金文資料，並且論述作爲主宰的「天」概念如何產生以及固定下來。本文將前文的檢討對象擴大到文獻資料，並藉由掌握近年出土資料，試圖追溯作爲主宰的「天」概念的變遷。

一、「天」是怎樣的神明？

過去有關「天」的檢討首先都從「天」此一文字的成立探討其原

³ 鄭吉雄：〈釋「天」〉，《中國文哲研究集刊》第46期（2015年3月），頁63-99。

⁴ 本文收於《梅花女子大學文化表現學部紀要》第2號（2005年12月），頁105-116。中譯爲〈中國古代當中「天」概念的形與展開〉，收於鄭吉雄主編：《觀念字解讀與思想史探索》（臺北：臺灣學生書局，2009年），頁53-72。

初的意義。這類檢討認為：「天」字成立的當時，其第一筆的橫畫原來是代表人的頭部或者更上面的「指事」標點，即意味著在人之上的事物，用現代的描述而言，乃意味著「上空」的文字。據此，以往研究描述「天」在人之上且主宰著人類的存在。根據前文對金文資料的檢討，在馮友蘭對「天」概念的五項分類中，從人類創造的概念之觀點來看，原初且包括其他大框架的還是對人類的「主宰之天」。

以往的研究將「天」的主宰方式描繪為「天命」的發令者，即能確保地上統治者的正當性。前文所檢討的金文資料也釐清這一點；同樣地，根據現存文獻《尚書·康誥》：「天乃大命文王、殪戎殷、誕受厥命」，⁵或者《詩經·大雅·大明》：「有命自天、命此文王」⁶等也可明知，這些資料亦描述文王領受「天命」，即替代暴政已久的殷朝而為政。如後述，孔子（B.C.552-B.C.479）等的儒家閱讀這些記載，逐漸固定對降下「命」給人的主宰「天」之認識。雖然如此，但是這其實存在著一個思想史研究中少有討論的根本論題：「天」本身的正當性。為什麼「天」降下的「天命」會具有正當性使得地上的支配正當化呢？此一疑問尚未解決。

要是沒有對這疑問提出適切的答案，就無法解明「天」的主宰方式。此乃前文未觸及而仍有待筆者研究的課題。歸根結柢，「天」如何保有神的資格呢？「天」究竟是什麼樣位階的神呢？就人類的認知而言，「天」被如何認知才能成為「天命」的發令者呢？解明此疑問的線索竟然是底下《說文解字》「來」字的解說。

雖然現在人類三大穀物之一「麥」是這樣寫的，但是古代寫成「來」，乃是麥成熟的象形字。而表示現在的「來」的則是「麥」字。也就是說，二字的意思古今完全顛倒。《說文解字》中的「來」也是

⁵ 孔安國傳，孔穎達疏，廖名春、陳明整理：《尚書正義》（北京：北京大學出版社，2000年），頁425。

⁶ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，龔抗雲等整理：《毛詩正義》（北京：北京大學出版社，2000年），頁1140。

從「麥」義的解說開始。

來。周所受瑞麥、來麩也。二麥一彙，象其芒束之形。天所來也。故爲行來之來。詩曰：「詒我來麩。」（《說文解字》五篇下）⁷

上段引文引用《詩經·周頌》的詩文〈思文〉：「詒我來麩」一句，說明周始祖后稷拿到「天」賜吉祥的「瑞麥」，因此勃興周國。「牟」意指「芒」，即是麥穗中細長的花鬚，描述我們所使用的「麥」本身。「來麩」應該表示好麥的種子從西方過來。

就農學的見解來看，上述「來麩」應該推定爲六稜大麥或者六稜裸麥。麥的起源被認爲在西亞，因爲在伊拉克北部的遺跡中發現前6750年（±250年）的二稜大麥；在底格里斯、幼發拉底遺跡中發現前5000年左右的六稜大麥；在小亞細亞中部確認前5850-前5600年左右的六稜裸麥。⁸關於大麥的起源有幾個學說，最有力的則是先從二稜大麥的野生種產生栽培種，後來進化成六稜大麥，再進化成六稜種的裸麥。根據基因的解析，學界目前認爲二稜栽培種突變而產生六稜種，但二稜種從未到達西藏東邊，中國等東亞原有的大麥則都是六稜種。要是舉大麥的特徵，其包種子的穀皮乃用膠水般的東西固定，然而變異體不分泌其膠水，這就是「裸麥」。裸麥容易掉穀皮，因而六稜種裸麥被視爲優良的糧食。⁹關於六稜種的裸麥，可由位於陝西省西安西部和西藏自治區東北之間的青海省諾木洪遺跡中出土，推定爲前2000-前1000年左右的栽培種裸麥，佐證上述農學的見解。¹⁰

到此爲止，稍微漫長地確認農學的成果，這是因爲要佐證「天」

⁷ 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1981年），頁231。

⁸ 高橋隆平：〈大麥の起源〉，《化学と生物》1968年第6號，頁358-361。

⁹ 武田和義：〈オオムギの進化と多様性〉，收於佐藤洋一郎、加藤謙司編著：《麦の自然史—人と自然が育んだムギ農耕》（北海道：北海道大學出版會，2010年），頁151-178。

¹⁰ 詳參盧良恕編：《中國大麥學》（北京：中國農業出版社，1996年），第一章第二節〈大麥的栽培歷史與傳播〉。

被認知為將瑞麥、來麩給予周始祖后稷的神明，考察且認為這瑞麥、來麩就是適當糧食的六稜種裸麥。不知從誰開始，有條格言：「活即吃，吃即活。」如其字面，表明「食」是人類在維持生命上不可或缺的。要是如此，《詩經》「詒我來麩」一條可以被解釋為多虧「天」賜的「來麩」能夠維持周人的生命，此詞乃謝意之結晶。假如採用民俗學中的「食物神」或「農耕神」等看法，「后稷」就是「食物神」，而「天」因為對這食物神后稷給予食物「來麩」，在此意義下，被確保主宰神的正當性。

因「天」給予的麥而周朝勃興，作為旁證此一故事的考察，本文將深刻檢討《史記》與《論語》有關文王的記述。

《史記·周本紀》說明：文王尊敬祖先，遵守祖父與父親定下的法規，仁愛厚實，尊敬老人，慈愛年輕人，對賢者謙下地以禮接待，不惜利用用餐時間來錄用人才，因而許多人才聚集在文王之下，文王又如同「西伯積善累德，諸侯皆嚮之」（《史記·周本紀》），¹¹ 積德勤勉善行，於是大部分的諸侯離開殷朝而歸屬周國。〈齊太公世家〉亦說明：結果，天下的三分之二在周國的統治下。儘管只是殷朝的一個諸侯國，但是文王統治下，周國的繁榮超過殷朝。

如上《史記》的記述當然是西漢司馬遷（B.C.145-B.C.90）所記述的。眾所周知，司馬遷當時實際周遊中國，取材各地保存的傳說與記錄。《論語》亦保存與以上《史記》幾乎一致的言語：

孔子曰：「……三分天下有其二。以服事殷。周之德，可謂至德也已矣。」（《論語·泰伯》）¹²

上段引文出自孔子本人，說明周文王（B.C.1152-B.C.1056）因其

¹¹ 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》（北京：中華書局，1997年），頁116。

¹² 何晏注，邢昺疏，朱漢民整理：《論語注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），頁119。

「至德」，不需侵略他國而保有天下三分之二。根據《史記》的記述，這三分之二是直接以領土為標準的數據，然而將這數據視為人口也不會有太大的差異。就被歸屬的周國來看，這代表周國能夠提供讓這些人口存活的食物。當時有多少人口，有多少麥（可能是六稜裸麥）生產，這勢必要轉讓給專門研究。雖然如此，但是數字越大，賜「來麩」的「天」的位階越高。也可以認為就是因為此一神明給予維持生活本身的麥，於是在生殺與奪的意義下，「天」可以降下讓王朝更替的「命」。

本節考察「天」本來作為如何的神明狀態主宰。因為麥是人類生存的必需品，於是「天」作為將麥賜給地上的神明，而掌握人類生殺與奪的大權，也具有與奪王朝支配權限的主宰性格。並且此一支配權的運作是透過降下「天命」的方式進行的。當然以上都是較為脆弱的考察，若不基於更多文獻資料與其他領域，尤其農學方面的更多學術成果，則不能成立。筆者雖自覺到本考察的試論性，但「麥」此一切入點仍為以往中國哲學研究所忽略，此觀點乃本文若干學術貢獻之一。

二、作為主宰的「天」之實際——從金文資料看「天」

本節為了滿足論述上的需求，最簡要地確認從前文中金文資料掌握的「天」。「天」如何下「天命」，檢討其實際狀況。

所謂「大盂鼎」即是被視為周朝創業後不久製作的青銅器。器上栩栩如生地保存從殷換周的王朝更替的樣子：

唯九月，王在宗周，命盂。王若曰，盂。丕顯文王，受天有大命。在武王，嗣文作邦，闢厥慝，匍有（敷佑）四方，峻正厥民。在雩（於）御事，獻酒無敢醜，有崇烝祀，無敢醜（擾）。

故天翼臨子，法保先王，□有四方。我聞殷墜命，唯殷邊侯甸
雩（與）殷正百辟，率肆于酒，故喪師。（〈大盂鼎〉）¹³

「王」被推定為周朝第三代康王，〈大盂鼎〉被視為周朝最初期的銘文。殷朝高級官僚耽酒導致行政機能麻痺，「天」看不下去其惡政狀況，所以「天」降下取代殷朝統治地上的命令給最高有德者文王，其子武王繼承其命令推翻殷朝。〈大盂鼎〉說明其過程，下命令的是「天」。

「天」的命令是下給「文王」的。上一節確認過文王的描述。因為文王的個人品德很高，因此在青銅器銘文中，他的名字上面冠「丕顯」一詞。「丕顯」此一冠詞堪稱是文王（有時文武並稱）的定冠詞。實際上討伐殷朝的武王繼承父親文王收受的「天」之命令，完成殷周革命。如果將殷周革命逆時追溯，其原因則在於殷朝最後的紂王暴政，及與此並行地進行臣國周的強大化，導致後來擁有超越中央政府殷朝的國力。上一節的要旨在於這件事情之所以可能，是因為麥的關係。將麥帶來的是「天」。「天」之所以降下替代殷朝統治地上的命令給文王，是因為文王的統治由他的品德帶來人們的安寧。至於「丕顯」的具體內容，從此以後長期以來作為善政的典型，繼續普遍化。普遍化的第一步仍是青銅器銘文的傳說。走上這一步時，人必定再度確認作為主宰的「天」：例如，周朝創業初期的青銅器銘文重複敘述文王受到天命，武王（?-B.C.1043）以後的王們繼承此事。周朝創業中期後省略了文王收到「天」的命令，乃至其子武王直接繼承其天命推翻殷朝而成立周朝此一過程，而繼續確認作為主宰的「天」。〈毛公鼎〉即是最適當的資料。〈毛公鼎〉屬於所謂周朝共和期，製作年代為西元前八四〇年左右。所謂共和期即是前王厲王因失政而被放逐於國外，而且新王幼少，因此由最高幹部的臣下們執政，採用共和體制

¹³ 中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成釋文》第二卷第五冊（香港：香港中文大學中國文化研究所，2001年），頁411。

經營王朝。

銘文寫到毛公此一人物執政，獲得成果。其開頭說：「丕顯文武，皇天引厭厥德，配我有周。膺受大命，率懷不廷，方亡不閔（覲）于文武耿光。」（〈毛公鼎〉）¹⁴ 意味著關於非常優秀的人物文王與武王，「天」因兩者的品德而滿足，將兩者視作友方而授予大權，於是壞人一掃而光。另外，〈毛公鼎〉銘文又記述：「旻（畏）天疾威，司余小子弗徂，邦將曷吉。」¹⁵ 描繪出對周王懲罰的「天」之樣貌。所謂「旻天疾威」，指「天」下災厄。這記述代表「天」針對不戒而為政的周王隨時施以懲罰。如此，〈毛公鼎〉銘文說明周代「天」與人的典型關係。雖然〈大盂鼎〉等也說明「天」對人的善行報福，對惡行懲罰，但〈大盂鼎〉是在以周為善、以殷為惡的關係下說明，並沒有對周懲罰的實際記述。相較之下，時代晚一點的〈毛公鼎〉明確說明即使對周朝人，「天」並非方便的主宰，而是有時下嚴厲判決的存在。就「天」的對應範圍此一觀點看來，後期的青銅器銘文擴大了範圍，例如周朝、聯邦國家，甚至其周邊。就當時世界觀而言，這形同擴大到全世界。舉例來說，根據春秋初期的青銅器銘文，連不可能受命於天的諸侯國秦國、楚國等的君主也都受到天的大命而成立支配。在此可以確認，無論時間或空間，已經瀰漫著奉持主宰神般的天的想法。

「天」最初是文王獨有的神明，文王死後，武王繼承，進一步成為主宰歷代周王的神明，隨著時代變化，被視為能主宰王的臣下，甚至能主宰全世界。就現代的感覺而言，「天」的第一義可能是天空，但是對周代而言，「天」是世界的主宰神。筆者認為，當於「天」此一對象中尋找出周國討伐殷朝的正當性時，主宰「天」只在文王、武

¹⁴ 中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成釋文》第二卷第五冊，頁431。

¹⁵ 中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成釋文》第二卷第五冊，頁431。

王的關係上成立的概念；而經過周代，「天」成為主宰地上所有人的存在。就主宰的具體狀態來看，「天」藉由因果律來支配，如對人類善行帶來幸福，對惡行處罰。「天」與人由此一因果律連結。

三、作為主宰的「天」之一般化與普遍化—— 孔子與墨子

如同上一節確認，作為主宰的「天」從文王開始，到春秋初期被認知為整個周朝的，儼然是當時世界的主宰者。然而，這應該只是局限於能夠在青銅器上留下銘文的支配階層的認識。雖然如此，但是因為某個人物談論作為主宰的「天」，此後「天」強化為每個人的主宰神之性格。此一人物即是孔子。上一節最後談到「天」的因果律，這因果律似乎是在孔子生活的春秋時代末期已經固定下來的。「天」對人的善行帶來幸福，對惡行處罰，恐怕孔子就活在以這「天」的因果律為常識的環境中。舉例來說，在匡將受到殺害時，孔子的發言展現其自負，即是以自己為應該收受主宰神「天」的命令的人物。

子畏於匡，曰：「文王既沒，文不在茲乎！天之將喪斯文也，後死者，不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（《論語·子罕》）¹⁶

這自負顯明，孔子認識到文王與「天」之間有個過程，乃「天」看出文王的美德而命文王統治地上。也就是說，孔子知道文王收受「天」的大命的過程，並且孔子好像擁有強烈的自覺，即藉由該主宰「天」的命令對春秋時代此一亂世親自畫上終止符。這作為重現全盛時的周的具體構想，孔子認為：「如有用我者，吾其為東周乎。」（《論語·陽貨》）¹⁷ 因為他生活在魯國，魯國在周國東方，因此孔子使

¹⁶ 何晏注，邢昺疏，朱漢民整理：《論語注疏》，頁126。

¹⁷ 何晏注，邢昺疏，朱漢民整理：《論語注疏》，頁266。

用「東周」一詞，且欲在魯重現周、文王之世。

孔子本身回憶自己一生的著名話語中，也出現「天」。

子曰：「吾十有五而志于學。三十而立。四十而不惑。五十而知天命。六十而耳順。七十而從心所欲，不踰矩。」（《論語·為政》）¹⁸

如何解釋此一「天命」具有兩大方向：一是認為個人運命，另一是認為「天」係支配地上的大命。根據本文上述內容，本文將上段引文中的「天命」視為與對文王降下的「命」同義。

不過，在《論語》有關「天」的言論中，可以看出能夠同情、同化於一般個人的解釋。孔子最愛的弟子顏回過世時，有「天喪予」的悲歎：

顏淵死。子曰：「噫！天喪予。天喪予！」（《論語·先進》）¹⁹

在弟子中，孔子最愛顏回。根據本文上述考察，「天喪予」的解釋即是自任文王繼承者的孔子，遭遇到自己期待成為繼承者的顏回之死亡，最後不得不放棄自己成為文王繼承者的大望。雖然如此，但是就後世的人來看，將上段引文視為失去最愛弟子的最大悲哀之形容也不為過。讀者深刻同情孔子，失去親人的人與孔子一樣，將自己的悲哀使用「天喪予」等話語來表現。如此一來，這話語勢必滲透在個人層次。

「五十而知天命」此一說法本來是孔子在追述自己個人人生的發言，這也是「天」同情、同化於一般個人的基礎。不過如同上述，孔子擁有自己是特別的個人此一強烈的自覺；另一方面，「天」所下的大命，在此意義下的「天命」一詞在春秋時代左右尚未被使用於一般個人層次，而是緊接於王朝或者諸侯國的統治者的詞。

¹⁸ 何晏注，邢昺疏，朱漢民整理：《論語注疏》，頁16-17。

¹⁹ 何晏注，邢昺疏，朱漢民整理：《論語注疏》，頁163。

要是如此，則在個人層次上使用「天命」的契機恐怕源自孔子本身，在普及這種用法上，孔子弟子或再傳弟子們編輯《論語》此一活動應該幫了大忙。也就是說，孔子本人雖然在文王的繼承者此一特殊意義下提揭出「天」一詞，然而，聽眾尚未理解到此意義，而只有理解到孔子在一般個人層次上開始使用「天命」。實際上，「天命」一詞似乎在先秦時期被使用得不多。在筆者確認過的資料中，比如在諸子書籍中，只有在以「天」為統治者而尊崇「天」的《墨子》中出現七例「天命」，其他僅在《韓非子》中出現一例。在所謂經書中，約二十例出現於《書經》，六例出現於《詩經》，八例出現於《春秋左氏傳》，一例出現於《春秋穀梁傳》，二例出現於《禮記》，一例出現於《孟子》而已。其中，明顯不緊接於統治者的意義下所使用的只不過《春秋穀梁傳》：「叔倪無病而死，此皆無公也。是天命也。非我罪也」（〈昭公二十九年〉）²⁰與《禮記·中庸》：「天命之謂性」。²¹想當然爾，〈中庸〉此段引文必定是影響後世的一句話，光是該句就十分能夠普及個人的「天命」。因為〈中庸〉的「天命」是嚮往目的的，並非無目的的「時命」；相對於「時命」作為人的外在限制，「天命」則作為「性」而成為人適當生活的源泉。〈中庸〉在此將「天命」與個人的生命直接聯繫。

至此改採俯瞰的觀點，就可以看出「天」與人關係的大轉變是以孔子為轉捩點。以往的「天」基本上是針對非常特殊的個人，如與文王是一對一關係的「天」。然而孔子以後其特殊的一對一關係越來越淡化。比較孔子前後，「天」就很明顯一般化。引導出〈中庸〉開頭「天命之謂性」此一想法的就是孔子。所謂天人觀以孔子為轉捩點而變化，但是如果說因此而「天」的主宰性格淡化，那就錯了。將

²⁰ 范甯集解，楊士勛疏，夏先培整理：《春秋穀梁傳注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），頁352。

²¹ 鄭玄注，孔穎達疏，龔抗雲整理：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000年），頁1661。

「天」掌握成主宰的認知開始一般化的同時，「天」越來越被認知為主宰。這是以下《墨子》所證明的。

墨子（B.C.470-B.C.391）被視為在孔子死後出現，活動於春秋最末期。兼愛乃其思想的第一重點，所謂兼愛就是不分親疏遠近的博愛，無差別平等的愛。儒家的仁愛則是先有自己，重視離自己的血統很近的血緣。墨子將它視為有差別的愛而反抗，主張如下：

視人家若其家，誰亂？視人國若其國，誰攻？故大夫之相亂家，諸侯之相攻國者亡有。若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子皆能孝慈。若此則天下治。（《墨子·兼愛上》）²²

這裡的「愛」具體而言是如何的行為呢？這是時常有議論的。墨子說：「兼相愛，交相利」（〈兼愛中〉），²³從此可知，「利」乃給予利益，即是「愛」。但是至於「利」的具體內容，眾說紛紜，一說物理上的利益，一說以保全生命為「利」。也就是說，後者的解釋並非將現代的我們所想的正面意義的「愛」為「利」的具體內容，而是說自春秋末至戰國初期左右在酷烈的狀況下，不傷害面對的對象才是「利」、「愛」。

那麼，墨子為何不提倡重視血緣的儒家式想法，而提倡無差別平等的愛呢？關於這一點，本文認為他們明確認知到作為主宰的「天」之存在，並且欲從「天」意。本文上面談到的「天」的因果律，亦即若對「天」以善行對應則受福，若以惡行對應則受禍。與此幾乎相同內容的因果律在墨子中關連到兼愛，如下說明：

當天意而不可不順。順天意者兼相愛交相利，必得賞。反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。然則是誰順天意而得賞者？誰

²² 孫詒讓撰，孫以楷點校：《墨子閒詁》（北京：中華書局，1986年），頁93。

²³ 孫詒讓撰，孫以楷點校：《墨子閒詁》，頁104。

反天意得罰者？子墨子言曰，昔三代之聖王禹湯文武，此順天意而得賞也。昔三代之暴王桀紂幽厲，此反天意而得罰者也。
（《墨子·天志上》）²⁴

天在此針對相愛人、相利人者給予「賞」，即看得見的福；針對相憎人、相傷人者給予「罰」，乃看得見的禍。墨子所說的「天」即是全知全能、無所不在，逆天者必受罰。金文資料及孔子的話語只在個別場談論「天」的因果律，而墨子天志論將「天」的因果律之構造本身一般化而顯示。而且，「天」此一神明本來沒有主宰的夏禹王與桀王、殷湯王也被作為此因果律的具體例子而出現。這樣設定主宰對象的範圍，即證明墨子談論天的因果律是將其一般化。而且，雖然不知道墨子的言說是否是用書籍流傳的方式，但是根據孟子：「楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言、不歸楊則歸墨。」（《孟子·滕文公下》）²⁵ 墨子的言說如此盛行，如果這表示《墨子·天志上》中的文字已被流傳，則能得知天的因果律的想法在戰國初期已瀰漫天下，並已經普遍化。筆者認為能佐證這事實的資料見於被推定為齊國「稷下之學」的成果，也就是《管子·形勢》所言：「其功順天者天助之，其功逆天者天圍之。天之所助，雖小必大，天之所圍，雖成必敗。順天者有其功，逆天者懷其凶。」²⁶ 此引文說明作為主宰的「天」與人為的因果關係。顯而易見，這裡論述因果律的方式是從墨子衍生。關於《管子》諸篇的成立，雖然有各種說法，但是根據金谷治《管子的研究》，就可以認為〈形勢〉在戰國中期成立。²⁷ 如果事實如同此見解，則即使墨子與〈形勢〉兩者沒有直接的影響關係，也可由〈形勢〉的因果律佐證當時說明作為主宰的天與人為的因果律已經廣泛普及。

²⁴ 孫詒讓撰，孫以楷點校：《墨子閒詁》，頁177。

²⁵ 趙岐注，孫奭疏，廖名春、劉佑平整理：《孟子注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），頁210。

²⁶ 黎翔鳳：《管子校注》（北京：中華書局，2004年），頁44。

²⁷ 金谷治：《管子の研究》（東京：岩波書店，1987年），頁301-360。

但是，〈形勢〉說明：「天不變其常，地不易其則，春秋冬夏不更其節，古今一也。」²⁸也就是將「地」、「春秋冬夏」並列說明作為主宰的「天」。在「主宰」的意思方面，進行將本來獨立存在的「天」相對化。本文認為這與天的因果律之普遍化成為一體兩面，也勢必檢討下文所看到與《荀子·天論》的關聯性。然而，關於「天」的相對化，本文另行論文再檢討。

四、作為主宰的「天」與商鞅

在上一節確認孔子與墨子對「天」的言說。在孔、墨的言說中，作為主宰的「天」全然被接受、認知，尤其墨子進行〈天志〉的理論化；本文又能確認在孟子生活的戰國時代中期，主宰天的想法「充滿天下」的可能性很高。本節將探討一位政治人物，也是位思想家，他是唯一忽略「天」的普遍化。這位人物恐怕是過去有關「天」的研究從未探討過的——商鞅（B.C.390-B.C.338）。

第六節會處理的《荀子·天論》認為人類社會的治亂狀況與「天」之間毫無因果關係，藉此否定作為主宰的「天」之因果律。〈天論〉否定孔子、墨子的常識，亦即作為主宰的「天」為了改善惡政將殷朝換成周朝，命周朝討伐殷朝。那麼，荀子（B.C.313-B.C.238）如何說明把殷換周的王朝更替呢？我們得知荀子做出非常有趣的說明。根據《荀子·議兵》：「是以堯伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，此四帝兩王，皆以仁義之兵行於天下也。」²⁹他說明不但殷湯王討伐夏桀王，而且周武王討伐殷紂王也都是「仁義之兵」的討伐。荀子為了說明討伐的正統性，加入「仁義」之說，而有別於「天」的人為。當以「天」為主軸研究中國古代思想

²⁸ 黎翔鳳：《管子校注》，頁21。

²⁹ 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279-280。

時，即提供了一個方向：檢討某個思想家如何說明王朝更替，藉此以探討他如何掌握「天」。解釋從殷到周的王朝更替時，不以作為主宰的「天」為媒介，這就表明王朝更替並非由天命，並否定作為主宰的「天」。

從這觀點尋找，荀子以前應該也有存在的，為了解釋王朝更替但不以「天」為媒介的言說，就會浮現——出現在戰國初期，使弱小諸侯國秦強大化，奠定後來秦王朝基礎的政治家暨思想家——商鞅。

商鞅這名字被保存在「商鞅變法」一詞中。他侍奉秦孝公而強制實行變法。將君主賞罰的審查標準局限於戰爭的功績與農業生產的產量，對有實績者給予厚賞，對無實績者施行嚴罰，藉此實現舉國一致的富國強兵。這就是經過數次的「商鞅變法」。作為評估他人的標準，變法以前被重視的家世、品德都成為次要，為富國強兵做出多少貢獻，以這結果為唯一衡量人的標準。這樣的商鞅之思想詳述於《商君書》一書與《史記·商君列傳》。雖然《商君書》難以辨別是否為商鞅本人的言說，但是幸好〈開塞〉幾乎被學界公認為商鞅的自著，其中有本文討論王朝更替的部分。關於殷湯王與周武王實現的王朝更替，該篇云：「湯、武致彊而征，諸侯服其力也。」（《商君書·開塞》）³⁰ 湯、武使用強大的力量壓迫諸侯，推倒前王朝。在此絲毫未見以「天」為媒介。順帶一提，若將「力」置換「仁義之兵」，則成為荀子的說法。

如同「商鞅變法」的詞面意義，商鞅改變「法」，然而本文認為其實他改變了支撐統治的想法；他改變了將作為主宰的「天」放在政治的根本的想法本身。也就是說，否定作為主宰的「天」。

關於商鞅以前的秦國，本文到此欲檢討在金文資料中可以確認的狀況。在被推定為春秋時代中期到後期製造的秦青銅器中，銘文多數保存於被稱為〈秦公殷〉或者〈秦公鐘〉。儘管這些青銅器的製造時

³⁰ 蔣禮鴻：《商君書錐指》（北京：中華書局，1986年），頁53。

期稍微不同，也宛如複製般地鏤刻幾乎相同內容的銘文。銘文記述：

秦公曰：丕顯朕皇祖，受天命，鼎宅禹蹟。十又二公，在帝之
 坏。嚴恭夤天命、保嬰厥秦、就使蠻夏。余雖小子，穆穆帥秉
 明德，烈烈趨趨，萬民是敕，咸畜胤士。〈秦公殷〉³¹

關於〈秦公殷〉的成立年代，《釋文》視為春秋初期，白川靜《金文通釋》藉由檢討諸說，認為是秦哀公時期（B.C.536-B.C.501），³²亦即幾乎與孔子同一時期。銘文的內容敘述秦皇祖授「天命」而建國，並確認因為至十二代都恭敬持守其「天命」，因此秦國存續到今。與此相同的有關秦公的資料還有「秦公鐘」，亦記述：「秦公曰：我先祖，受天命，賞宅受國。」³³與〈秦公殷〉相同，「秦公鐘」也確認秦受「天命」而建國。此一「秦公鐘」的成立年代有異說，有些視為春秋初期，而《金文通釋》將之視為與〈秦公殷〉一樣在哀公時期。這兩者所談到的，秦受天命而建國此一想法可以被視為直接複製周朝以「天」為主宰的想法，這勢必是當時秦國的常識；孔子也活在當時共有相同常識的情境中。

商鞅出現於此〈秦公殷〉、〈秦公鐘〉後大約一百年的秦孝公時期。秦獲得名君繆公，並列春秋五霸之一，然而秦國很強的時期只到繆公死後大約第四代景公為止，其後時常換君主，一直到商鞅侍奉的孝公之前，謀反崛起導致國力急速降低，晉國也頻繁侵略，使得繆公掙得的領土再度被奪走。孝公在這樣的狀況下即位，正因如此，他以不拘形式的態度面對秦國的復興。然後，獲得當時最適合秦國的人才——商鞅。

³¹ 中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成釋文》第三卷第九冊，頁444-445。

³² 白川靜：《金文通釋·三十四》，《白鶴美術館誌》第34輯（1971年7月），頁16-25。

³³ 中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成釋文》第一卷第一冊，頁230。

作為保存商鞅思想的資料，無法迴避《商君書》。不過，學界向來指出該書作為文本處理的難度，在保存至今的資料中，唯有〈農戰〉、〈開塞〉是被公認為保有商鞅的思想。本文基於這兩篇，將檢討商鞅所改變的事物。但是，商鞅完全沒有論及作為主宰的「天」。就毫無論及這一點來看，無論《商君書》或者與商鞅息息相關的另外一篇核心資料《史記·商君列傳》，情況都是一樣的。於是，本文無法揭示商鞅在言詞方面否定「天」的資料。只能說商鞅此一政治家暨思想家，恐怕完全忽略了在他生活時代的常識，即不提到作為主宰的「天」。

商鞅展開的是針對詩、書、禮、樂的否定：

善為國者，官法明，故不任知慮。上作壹，故民不偷營，則國力搏。國力搏者彊，國好言談者削。故曰，農戰之民千人，而有詩書辯慧者一人焉，千人者皆怠於農戰矣。（《商君書·農戰》）³⁴

如同上段引文，亦說明：「詩、書、禮、樂、善、修、仁、廉、辯、慧，國有十者，上無使戰守。國以十者治，敵至必削，不至必貧。」³⁵（《商君書·農戰》）作為阻礙施行富國強兵政策的「十者」前四者舉「詩書禮樂」。值得注意的是，這其實是批判繆公。使商鞅以前的秦國為霸者的繆公明確的說：「中國以詩書禮樂法度為政，然尚時亂。今戎夷無此，何以為治？不亦難乎？」（《史記·秦本紀》）並說明在政治方面親自制定的標準是「詩、書、禮、樂、法度」。雖然法度的內容不明確，但是「詩、書、禮、樂」是保存了周朝之繁盛的文獻與文化。現實上有問題的是，無法確定這些在繆公當時已經成為書籍而存在，但是至少詩與書被認為，雖然不可能與現行版一模一樣，但在比繆公稍微晚一點的孔子時期就存在。另外，關於禮、樂，孔子頻繁強調這兩者，似乎擁有作為模仿的範本，因此有某種文獻的可能

³⁴ 蔣禮鴻：《商君書錐指》，頁22。編按：「故民不偷營」，「偷」原作「儉」，作者此從蔣說正之。

³⁵ 蔣禮鴻：《商君書錐指》，頁23。

性很高。如果連市井賢人的孔子都擁有，那麼，擁有諸侯地位的繆公勢必更早期能入手。此外，詩、書所記述的周朝最初期穩定的政治則是在以認知作為主宰的「天」為常識的環境下被記述、被閱讀的。

商鞅否定描述周朝最初期穩定之政治的「詩書禮樂」，說明為了富國強兵優先將國力集中於「農、戰」，並為了實現國力的集中而使用由「賞罰」構成的「法」，這就是王者的統治。

夫利天下之民者莫大於治，而治莫康於立君。立君之道，莫廣於勝法。勝法之務，莫急於去姦。去姦之本，莫深於嚴刑。故王者以賞禁，以刑勸，求過不求善，藉刑以去刑。《商君書·開塞》³⁶

基於以上想法，在《史記》中看見的「商鞅變法」是作為具體政策實行。在此關注商鞅所主張的「法」之內容，由「賞」與「罰」的規定構成。本文認為事實上，商鞅將「法」掌握為賞罰的根源，具有「天」的因果律之基盤。「天」對累積善行者必定帶來幸福的結果，相反地，對累積惡行者必定降下天罰。上一節已經確認過墨子：「順天意者兼相愛交相利，必得賞。反天意者別相惡交相賊，必得罰。」（《墨子·天志上》）是其典型言詞。「天」對人的行為狀態給予「賞」也降下「罰」。在此試圖將《墨子》所說的「天」替換成「君」。要是如此，馬上就會成立見於《開塞》的「法」理論，此一理論成為商鞅統治論的骨架，由「賞、罰」構成。如同上述，商鞅忽略「天」本身。在保存至今的言說中，他的思路一開始就在奉「天」的倫理觀之外側。然而他所指示的由「賞、罰」構成的「法」其實是將在奉「天」的倫理觀之下成立的「因果律」放置到君主之下。在商鞅的理論中，君主是替代「天」的，因此如果實現此事，就能成為作為主宰的「絕對君主」。如果使用諷刺的說法，其絕對性則是被「天」保證的。

³⁶ 蔣禮鴻：《商君書錐指》，頁58。

如同以上思考，商鞅所改變的就是「天」與「君」的位置，亦即在以往「天」的因果律，也就是以「天」為最高規範的統治結構中將「天」替換成「君」。商鞅從未直接使用語言說明此一替換，但是要是分析他所推進的富國強兵政策，以及支持此政策的由「賞、罰」構成的「法」之結構，就會透露出將「信賞必罰」原本來源的「天」巧妙地偷換成現實社會的「君」，此即商鞅的思路。

五、郭店楚簡〈窮達以時〉之出土

1993年，八百餘枚竹簡發現於湖北省荊門市郭店的一號楚墓，通稱「郭店楚簡」。其中最聚集中國學研究者關注的一份，就是名為〈窮達以時〉的古佚書。其開頭的內容如下：

有天有人，天人有分。察天人之分，而知所行矣。有其人，亡其世，雖賢弗行矣。苟有其世，何難之有哉。（〈窮達以時〉）³⁷

「有天有人，天人有分」。〈窮達以時〉從這一句開始。〈窮達以時〉的書寫年代被推定為西元前300年之前，而這一句對當時的人而言應該是嶄新的想法。當時的人相信主宰人類的「天」對累積善行者帶來福，而對累積惡行者降下罰。然而〈窮達以時〉具有全面否定這種想法的內容。

也就是說，〈窮達以時〉所說明的「天」意指時代推移此一超越人為的理法，亦是作為所謂朱熹說的理法之「天」。〈窮達以時〉的具體內容是逢不逢時，此一領域就是作為理法的「天」的領域，說明無論逢不逢時，人類的能力不變，即使賢人不逢時也該在人的領域中保全其賢能的資質，並不可以保留餘力。

在這〈窮達以時〉出現之前，中國思想史的通說認為荀子首次

³⁷ 湖北省荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年），頁145-146。

否定自周朝以來作為主宰之「天」，亦即認為在《荀子·天論》中的「天人之分」論第一次否定作為主宰的「天」。郭店楚簡的埋葬年代被推定為前300年左右，即是荀子即將出生的時候。〈窮達以時〉是先於荀子的文獻。因此，過去研究認為否定作為主宰的「天」之論述是荀子的原創，而此一論述重新被認為其實是荀子採用先於他的〈窮達以時〉之理論。雖然如此，藉由〈窮達以時〉的出土，詳細看有關荀子以前諸子百家的「天」之言說，其實《孟子》也有令人認為否定作為主宰的「天」之言說：

孟子去齊，充虞路問曰：「夫子若有不豫色然。前日虞聞諸夫子曰：『君子不怨天、不尤人。』」曰：「彼一時，此一時也。五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣。以其數則過矣，以其時考之則可矣。夫天，未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也。吾何為不豫哉。」（《孟子·公孫丑下》）³⁸

上段引文的部分是說明王者每五百年出現此一想法。此引文說：「夫天，未欲平治天下也。」也設想五百年的週期，從此可推，孟子幾乎認為有意志且作為主宰的「天」通過理法的歷史變遷呈現其意志。也就是說，孟子好像設想融合作為主宰的「天」與作為理法的「天」。就認同作為主宰的「天」之支配這點來看，孟子也與孔子一樣活在奉「天」的倫理觀之下。孟子尊敬孔子且希望成為他的忠實的繼承者，斷言說：如果天希望和平則會指名，其下天命的對象為「舍我其誰也」。此一思考形式與孔子在匡的呼號相同。不過，在孟子有關「天」的言說中值得注意的是，他設想作為理法的「天」之領域，刻意區別於人類的領域。

舉例而言，《孟子·萬章上》云：「其子之賢不肖皆天也，非人之

³⁸ 趙岐注，孫奭疏，廖名春、劉佑平整理：《孟子注疏》，頁149。

所能為也。莫之為而為者，天也。」³⁹「非人之所能為」，也就是人力不及之處為「天」的領域，並敘述將它分離於人類的想法。這樣的想法再進一步，就容易會發展成區別思考理法的「天」之領域與人類之領域的立場。既然「非人之所能為」，就不踏進於此，而發揮僅完結於人的領域的思考，不踏進作為理法的「天」之領域。此思考和〈窮達以時〉非常類似，若只採用這一面，則可以說孟子說明「天人之分」。然而如同上述，孟子濃厚地保留奉為主宰的「天」之倫理觀，也的確在孟子本身中看得到對「天」的掌握方式有不定之處。於是，作為概說，孟子無法被認定為主張「天人之分」。

孟子在王朝創業方面重視作為主宰的「天」，而在個人的人生、能力問題方面試圖保留人類與「天」的距離。這或許反映出孟子當時對「天」的思潮。因為，在第三節中所論述《墨子·天志》從「今天下之士君子，知小而不知大」⁴⁰開始，憂慮當時似乎越來越擴大的作為主宰的「天」之乖離，而正面否定此乖離，進而試圖論證出在政治上作為主宰的「天」之重要性。總而言之，墨子的「天」將周朝創業時的「天」理論化，並期待其復興。〈天志〉雖然尚未顯示墨家的批判對象，但是或許對於〈窮達以時〉與孟子區別「天」與人的領域的這類想法，會被墨子設想成「小」的。

在諸子百家對「天」的看法中，就墨子應該批判的對象，即忽略主宰之「天」的「小」士君子此一觀點而言，雖然比墨子晚一點，但仍勢必確認莊子講述的「天」：

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生。方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。（《莊子·齊物論》）⁴¹

³⁹ 趙岐注，孫奭疏，廖名春、劉佑平整理：《孟子注疏》，頁304。

⁴⁰ 孫詒讓撰，孫以楷點校：《墨子閒詁》，頁174。

⁴¹ 王先謙撰，沈嘯寰點校：《莊子集解》（北京：中華書局，1987年），頁14。

莊子展開以「天」一詞為描述萬物的集合體，乃世界本身的想法，由此可知其稍有注意到主宰「天」之外的天。⁴²然而，就聖人「不由」這一點來看，區別「天」的領域與人的領域，並無提到作為主宰的「天」，這有與同樣比墨子晚出的孟子、〈窮達以時〉相同之處。莊子的天可以分類於「天人之分」的想法。另外，上一節檢討過的商鞅也完全忽略作為主宰的「天」，這就墨子來看也是「小」的批判對象，然而商鞅在他的賞罰論中，也能採取作為主宰的「天」之性質。

莊子的天到此為止。不論上述孟子、墨子，或者反過來看的商鞅，都在奉人格神般的「天」之倫理觀中展開論證。新資料〈窮達以時〉也可以被認為只不過是在作為主宰的「天」之下存在的異論。如果〈窮達以時〉是將個人的一生分離於作為理法的「天」而闡明，則在目前揭示的各種例子中，只有商鞅才有將從王朝創業開啟的統治分離於作為主宰的「天」之想法。在這意義下，就為了確保王朝更替正當性的立論而言，可以說否定作為主宰的「天」就是明確論述了「天人之分」。

六、見於上博楚簡的「天」

荀子此一思想家在諸子百家中特別喜愛辯論。《荀子》一書所保存的〈非十二子〉、〈解蔽〉如實證明此事。荀子對批判對象毫不留情，基本上以全面否定對象的態度進行議論。舉例而言，〈解蔽〉的口頭禪「蔽於○○而不知……」、〈性惡〉對孟子的否定方式等，可以代表荀子全面否定批判對象的恰當例子。也就是說，作為從頭到尾貫穿《荀子》的批判態度，是針對既成概念嚴格的批判。

⁴² 因為《莊子》的「天」概念也含有「命運天」的涵義，並非全部的用例係指與自然相對的「自然天」，而且它涉及「命運」義時會含有一種「神性」。不過《莊子》在主宰人間一切的意義上，進一步導入了「造化」、「造物者」等概念，由此將「造物主」意涵似乎從「天」概念切割。

貫穿《荀子》的批判態度，表露於向來盛行之荀子禮制論、性惡說，以及「天人之分」論等研究。禮制論在否定那些提倡法治的初期法家上論說，以及眾所周知地在性惡說批判孟子的性善說。另外，「天人之分」論，也就是〈天論〉，也被認為是否定以往存在的天人關係思想，即作為主宰的「天」與人類互相關聯。在此有一件令人好奇的事情。在〈性惡〉中，直接出現孟子的名字；禮制論雖然否定初期法家的思想，但是禮制論也採用它，在法家思想中，可以指出直接出現名字的慎到，以及明顯可以解讀為商鞅賞罰論的〈議兵〉的記述等。相較之下，主張「天人之分」的〈天論〉在「天」此一話題上尚未出現具體否定對象的思想家之名稱。雖然篇末批判慎到、老子、墨子、宋鈞四人，但這仍然是話題從「天」轉變成「道」以後接著「自以為知道，無知也」⁴³一句的，並非舉專論「天」的思想家。於是，向來將〈天論〉的內容理解為否定見於《詩經》、《書經》的上天、上帝信仰，以及墨家天志論，只有在這種理解程度之下才能設想〈天論〉的具體批判對象。

然而，近年出土的楚簡資料，具體而言，近年刊行的《上海博物館藏戰國楚竹書》，⁴⁴即謂上博楚簡，其中有不少可以視為被荀子的「天人之分」論設想為批判對象的言說。本節建立在上博楚簡乃成立於荀子之前此一前提之下，檢討可以視為被荀子當作批判對象而注視的，見於上博楚簡中的天人關係的想法。接著在下一節，將考察荀子主張「天人之分」論的來龍去脈。

如同後述，上博楚簡包含著令人認為是荀子刻意論述「天人之分」之契機的資料。尤其值得當作本文檢討對象的是見於〈魯邦大旱〉、〈東大王泊旱〉等的記述，乃旱災就是「上帝」、「上天」因君主的失政而下的刑罰。本文將這類記述視為如實保存過去看不到的戰國

⁴³ 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁319。

⁴⁴ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》（上海：上海古籍出版社，2001年）。

時期「天」與人的關係被如何思考，加以檢討。另外，〈三德〉整篇幾乎都是天人關係思想的理論，這也值得注意。

首先，作為主宰的「天」出現於〈魯邦大旱〉此一資料中。這資料由魯哀公與孔子針對在魯發生之大旱災的問答，以及由離開哀公後的孔子與其弟子子貢的問答所構成。

孔子被魯哀公問到大旱災的原因，回答說：「邦大旱，毋乃失諸刑與德乎？」⁴⁵ 對「刑與德」的解讀有二：一是解釋為作為主宰的「天」降下給君主的天刑與天德；另一是作為君主，哀公施行的刑罰與德政。⁴⁶ 在該篇下文有孔子的發言：「庶民知說之事，視也，不知刑與德。」⁴⁷ 說明「刑與德」是一般民眾看不見的。在一般民眾看不見的地方實行「刑」，這見於《春秋左氏傳》保存的書信中，乃鄭子產公開刑書時，晉叔向寄給他的。⁴⁸ 至於「德」，有個想法宛如《尚書》作為理想統治狀態說明的「明德慎罰」，君主應該彰顯德。若只有這資料則這部分無法下判斷，但是本文將這份資料視為重視「德」的儒家系文獻，將「德」解釋為作為主宰的天降下的天刑與作為幸福的天德。也就是說，本文認為孔子想要主張：哀公勢必要好好反思作為天刑而發生的大旱。

〈魯邦大旱〉的故事發展，乃離開哀公的孔子與等待著他的子貢一起回顧與哀公的問答。在子貢以下的發言中出現「上天」一詞：

⁴⁵ 〈魯邦大旱〉第一簡。馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁204-205。

⁴⁶ 關於天的刑德，參照淺野裕一：〈上博楚簡《魯邦大旱》における刑德論〉，收於氏著：《竹簡が語る古代中国思想—上博楚簡研究—》（東京：汲古書院，2004年），頁175-195。關於君主的刑德，參照谷中信一：〈上博簡《魯邦大旱》の思想とその成立—「刑德」説を中心に—〉，收於中國出土資料學會：《中國出土資料研究》第9號（東京：中國出土資料學會，2005年），頁1-19。

⁴⁷ 〈魯邦大旱〉第二簡。馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，頁205-206。

⁴⁸ 編按：見《左傳·昭公六年》：「三月，鄭人鑄刑書。」

如夫政刑與德，以事上天，此是哉。如夫毋菱珪璧幣帛於山川，毋乃不可。夫山，石以為膚，木以為民，如天不雨，石將焦、木將死，其欲雨或甚於我，何必恃乎名？夫川，水以為膚，魚以為民，如天不雨，水將涸，魚將死，其欲雨，或甚於我，何必恃乎名乎？⁴⁹

所謂「菱珪璧、幣帛於山川」，即是在哀公與孔子問答中成為話題的——旱災時所舉行的祭祀，同於《周禮》中出現的「說」此一祭祀。⁵⁰ 子貢是在這樣的脈絡下發言——哀公似乎將實行對山川的祭祀「說」，並將此作為對在魯持續的大旱災之祈雨儀式。對此，孔子對哀公要求不要依賴這類祭祀，而應自覺此一大旱災是天降下的刑罰。

在此具有一種思考：將在魯國發生的大旱災，不將之看作是單純的自然現象，而視為上天對哀公的失政降下的刑罰，且這是共通於哀公、孔子、子貢等角色的思考。此一思考當然以作為主宰的「天」為大前提。將旱災視為上天降下的天罰，此一思考的架構直接對立於《天論》所主張的「治亂非天也」。⁵¹ 雖然如此，但是需要注意的是，在哀公與孔子、子貢之間具有的旱災對策之差異。哀公的對策只有祈雨，而孔子與子貢否定對山川的祈雨，並說明君主自覺正在受到天刑，於是反省之並且充實為政。《魯邦大旱》末尾以第六簡「公豈不飽梁飩肉哉也，無如庶民何」⁵² 的記述為結，要求哀公更改沉溺於飽食的奢侈生活。

從以上的論述可以指出，《魯邦大旱》以將旱災視為上天降下的天罰之思考架構為主題，這亦可以視為足夠做為荀子批判的對象。關於孔子與子貢否定祭祀，這共通於《天論》以祭祀為「文」的思

⁴⁹ 《魯邦大旱》第三—五簡。馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，頁206-209。

⁵⁰ 編按：見《周禮·春官宗伯·大祝》。

⁵¹ 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁311。

⁵² 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，頁206-210。

考，本文將在下文考察。

在《上博楚簡》中，另有〈東大王泊旱〉，它幾乎同於〈魯邦大旱〉，其中也出現作為主宰的「天」。如同〈東大王泊旱〉的篇名，這份資料記述有關東大王此一統治者為了停止自國的旱災而實行的卜筮。根據《上海博物館藏戰國楚竹書》整理者的「說明」指出「東大王」亦見於《江陵望山沙塚楚墓》竹簡（望山楚簡），並在望山楚簡的釋讀中，被視為楚簡王。根據從《史記》等記述的推定，楚簡王被視為在位於前431-前408年，為楚國第十七代王。

〈東大王泊旱〉以防止旱災的占卜為核心話題，本文關注的是其中國家統治與旱災的關係。該篇中可以見到「上帝」作為對為政者的刑罰降下旱災的想法，即是見於〈魯邦大旱〉中作為主宰的「天」。

在所謂太宰，乃宰相等級的高官與王的問答中，有如下記述：

太宰進答，此所謂之旱母。帝將命之修，諸侯之君之不能詞者，而刑之以旱，夫唯毋旱而百姓遂，以去邦家此為君者之刑。⁵³

在太宰發言中的「帝」是降下「旱」的主體，於是可以視為與作為主宰的「天」同義的上帝。太宰說明上帝針對混亂的諸侯之統治，作為刑罰降下旱災。接著說：「夫唯毋旱」，再度強調要是為政者不反省，繼續懶惰統治，則上帝進一步地降下刑罰，乃即使旱災結束，人民也捨棄楚國。針對太宰的諫言，王反省：「一人不能治政、而百姓以絕。」⁵⁴

如同〈魯邦大旱〉的想法，即不將旱災掌握成單純的自然現象，而視為天針對為政者失政的刑罰。〈東大王泊旱〉本來從「東大王泊旱，命龜尹羅貞大夏，王自臨卜」⁵⁵開始，作為旱災的對策，當初即

⁵³ 〈東大王泊旱〉第十一—十二簡。馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（四）》（上海：上海古籍出版社，2004年），頁204-206。

⁵⁴ 〈東大王泊旱〉第十四簡。馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（四）》，頁207。

⁵⁵ 〈東大王泊旱〉第一簡。馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（四）》

將實行卜筮。然而，太宰對於旱災的對策要求不依賴這類的卜筮，且實際上「修郢」，首先專心於楚王足下的國都郢之治安。雖然無法找出太宰實際上否定卜筮的發言，但是就結果來看，故事發展顯示太宰不依賴卜筮。值得注意的是，太宰對卜筮消極的態度亦類似於〈魯邦大旱〉、《荀子·天論》。

接著，本文檢討收錄於第五分冊的〈競建內之〉。這份資料雖然沒有直接說明主宰的「天」，但是談論到〈天論〉所否定的「天」的主宰方式，也就是使用自然現象對人預告禍福前兆的方式。〈競建內之〉好像具有文本上的問題，然而本文的考察對象即是《上海博物館藏戰國楚竹書》第五冊視為〈競建內之〉的部分。為了引用上的方便，將〈競建內之〉的簡號以括弧顯示：

（一）王逐。隰朋與鮑叔牙從。日既，公問二大夫：「日之食也曷為」。鮑叔牙答曰：「星變。」……（五）言曰多，鮑叔牙答曰：「曷（害）將來，將有兵，有憂於公身」。公曰：「然，則可奪與？」隰朋答曰：「公身（六）為無道，不踐善而奪之，可虐於？」公曰：「當在吾，不滿二三子，不諱怒，寡人至於辯日食」。⁵⁶

引文中的「公」可以視為齊桓公。關於日蝕此一星變，桓公詢問鮑叔牙與隰朋兩位大夫。對此，鮑叔牙說：「害將來，將有兵，有憂於公身。」指出日蝕是災禍的前兆。隰朋亦指責桓公的非，乃自己行為無道，尚未施行善政舉行祭祀。因此，桓公承認帶來日蝕之怪異的是「當在吾」，並且反省。

在這部分雖然沒有說到降下日蝕的主體之天，但是以日蝕此一自然現象為災禍前兆的想法為基礎。此一想法被在下一節討論到的《荀子·天論》視為：「夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見，是無

（上海：上海古籍出版社，2005年），頁195。

⁵⁶ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》，頁166、171-172。

世而不常有之。上明而政平，則是雖竝世起，無傷也。」⁵⁷ 作為將日蝕視為「天」的譴責之思考而被否定。雖然「天」並無直接出現在〈競建內之〉中，但仍值得注意：〈競建內之〉強調為政者應該將日蝕視為譴責，更改無道的行為且施行善政才是此一譴責的對策。

那麼，以上〈魯邦大旱〉、〈柬大王泊旱〉、〈競建內之〉的內容都是透過君主與臣的問答討論旱災、日蝕的處理，然而最後檢討的〈三德〉，和這些不同，沒有問答的設定，從頭到尾說明天人關係思想。〈三德〉此一篇名依據第一簡「天共時，地共材，民共力，明王無思，是謂三德」⁵⁸ 命名。有關天的言說特別多，譬如「毋為偽詐，上帝將憎之。訶而不訶，天乃降災；已而不可，天乃降異」，⁵⁹ 展開有意志支配人類的作為主宰的「天」之理論。

〈三德〉將作為主宰的天亦稱為「皇天」、「上帝」。雖然名稱不定，但是兩者都被視作為主宰而被說明。〈三德〉第八簡又有：「鬼神禋祀，上帝乃怡。」⁶⁰ 也沒有否定應對天的祭祀本身。〈三德〉所說的天人關係思想就是下文《荀子·天論》開頭所否定的作為主宰的「天」。順帶一提，在〈三德〉中尚未看見說明利用自然現象對人預告禍福前兆之「天」的主宰方式，只有記錄共通於金文資料、《詩經》、《尚書》的「天」與人之間的直接因果關係。

以上檢討見於〈魯邦大旱〉、〈柬大王泊旱〉、〈競建內之〉、〈三德〉中有關「天」之言說。前三者保存春秋時代在實際為政治場域的為政者與大臣等級的人物之問答。共通於此四者的思考即是天人關係思想的思考，乃認同作為主宰的「天」與人之間的因果關係。本文能夠確認此一思考全面對立於荀子的主張：「明於天人之分，則可謂至

⁵⁷ 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁313。

⁵⁸ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》，頁288。

⁵⁹ 〈三德〉第二—三簡。馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》，頁289-290。

⁶⁰ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》，頁293-294。

人矣。」⁶¹

七、荀子的「天人之分」論

作為主宰的「天」到墨子天志論呈現一個完成型。作為主宰的「天」在實際政治場域，被商鞅此一人物完全奪胎換骨，甚至作為法家思想中「信賞必罰」此一口號之隱藏來源。

原來，與作為主宰的「天」保持距離，對「天」抱有疑慮、反感的想法早見於《詩經》。《詩經·小雅·節南山》：「昊天不傭，降此鞠擻。昊天不惠，降此大戾。」⁶² 等等是恰當的例子。本節基於上一節所看到的出土資料之檢討，將論述否定作為主宰的「天」之荀子「天人之分」論，是在什麼樣的狀況下形成。

作為主宰的「天」此一想法迄今在「天罰」一詞中保存。荀子可以視為最全面對抗這作為主宰的「天」之思想家。《荀子》幾乎將所有所謂諸子百家的思想作為否定對象，因此對我們而言，《荀子》也是先秦思想的集大成。其「天人之分」在什麼狀況下產生呢？

過去思想史研究認為，《荀子》的「天人之分」受到莊子的「天」之影響，上文確認過莊子將「天」解為自然；因此荀子是將孔子對天的消極態度轉換成積極，即便不直接否定《詩經》、《尚書》，也否定其中作為主宰的「天」，以及上天、上帝與地上人王的統治之間的互相關係。但是，因為《荀子》沒有明示其批判對象，因此在刻意列舉敵對思想時，以往研究常以《墨子》天志論為被批判的對象。於是，要是嘗試將荀子的「天人之分」放置於思想史上，就令人強烈地覺得荀子幾乎自發地，突然主張「天人之分」。然而在荀子眼前，確有荀子不得不說明「天人之分」的狀況。在上一節所見於上博楚簡的「天」與人的關係，說明此一關係的諸篇才很可能是荀子直接的批判

⁶¹ 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁308。

⁶² 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，龔抗雲等整理：《毛詩正義》，頁823。

對象。

首先，確認《荀子·天論》開頭的記述。觀點聚焦於探討〈天論〉將何種思想、想法視為批判對象，進行檢討。

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。循（修）道而不貳（賁），則天不能禍。故水旱不能使之飢渴，寒暑不能使之疾，祆怪不能使之凶。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。故水旱未至而饑（飢），寒暑未薄而疾，祆怪未至而凶。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。⁶³

開頭部分：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。」首先主張「天」的運行是一定的，「天」不可能藉由地上的統治狀態，也就是藉由挑揀聖王堯或暴君桀，而控制地上的統治。因此，荀子認為人為與「天」的運行應該分開思考，這是理所當然的；即使一般人認為「天」所降下的災禍，例如饑饉、疫病等，都被視為因為人為對自然的處理法有誤而成為災害。荀子否定「天」與人為之間的因果關係，結論為「故明於天人之分，則可謂至人矣」。這想法在後面的部分也出現：「治亂天邪？曰，日月星辰瑞曆，是禹桀之所同也。禹以治，桀以亂。治亂非天也。」⁶⁴可以視為貫穿〈天論〉的想法。

那麼，根據這清楚的開頭部分浮現出來的批判對象是什麼樣的想法呢？首先，「天」主宰地上，當聖人堯此種人物統治之際，天就帶來幸福之「治」，而針對暴虐邪知的統治者桀，天就降下災禍之「亂」。降下「亂」的方式如貧窮、疾病、洪水、旱災、寒暑之害、

⁶³ 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁306-308。

⁶⁴ 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁311。

妖怪等等。不清楚妖怪的具體內容，但是可能將難以說明的災禍視為「妖怪」之業。

其次，是有名的「星隊木鳴」一段：

星隊、木鳴，國人皆恐。曰：是何也？曰：無何也。是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。怪之可也，而畏之非也。夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見，是無世而不常有之。上明而政平，則是雖竝世起，無傷也；上闇而政險，則是雖無一至者，無益也。⁶⁵

這段與上述開頭部分的否定重點若干有異。開頭部分論述將洪水、旱災等災禍視作結果，並否定這些結果與天的關係。而這段引文否定的則是將「日月之蝕」、「怪星」等「物之罕至者」視為災禍的前兆而懼怕的態度。荀子批判的方式在此很清楚，他認為這些罕見的現象只是自然現象。如果為政者的施政宛如「是無世而不常有之」般穩定，則即使發生這些現象也毫無障礙，也不會造成亂世。因此，該段引文否定將日蝕、彗星等現象視為災禍的前兆而懼怕的想法。這批判進一步繼續如下：

雩而雨，何也？曰：無何也，猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。故君子以為文，而百姓以為神。以為文則吉，以為神則凶也。⁶⁶

「雩」意指祈雨。「文」指紋飾，也就是非本質的裝飾。因此，這段引文否定的則是尚未認知日蝕的驅邪、祈雨、國家大事之際的卜筮等為裝飾式的儀禮，並期待藉由此儀式獲得「神」妙效果的態度。

到此為止，大略浮顯出《荀子·天論》中作為批判對象而設想的想法。

⁶⁵ 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁313。

⁶⁶ 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁316。

第一種想法見於開頭部分，否定作為主宰的「天」。此「天」針對人類行為的善不善，對善給予福，對不善降下禍，直接支配控制人類，並擁有意志。

第二種想法與第一種稍微有異，否定作為主宰的「天」，在它與人之間以自然現象等理法為媒介，間接控制人類的想法。雖然一樣作為主宰的「天」，但是這裡的「天」將利用自然現象等而對人預告禍福的前兆。由於這樣「天」的狀態稱為「天道」，於是也可以稱其為天道的「天」。在現存文獻中，將日蝕、彗星等現象視為天的警告的想法見於《春秋左氏傳》、《國語》，這些就是第二種想法——作為天道的「天」。另外，見於《管子·形勢》的「天」也是這種作為天道的「天」。

如同上述，《荀子·天論》否定作為主宰的「天」與作為天道的「天」。那麼，《天論》主張的「天」究竟為何呢？這就是作為自然的「天」。舉例來說，時間的推移與四季變化、氣象變化等，在人為不可及的範圍內，將自然現象、自然法則總稱為「天」。想當然耳，這種將「天」掌握成自然造化的想法就是為了否定上述兩種「天」的想法，不承認人類與「天」之間的相關關係。這就是《荀子·天論》所說明的「天」。《荀子·天論》「天行有常」的描述表明，《天論》的重點在於斷開天的運行與人類治亂的因果關係。要是如此，則荀子試圖藉由提出「天人之分」而否定某個對象時，的確最重視墨子天志論，但是其對象仍然是上述上博楚簡諸篇中重複出現的天的運行（天道）與人類治亂的因果關係。

然而，關於為政者應對旱災、日蝕，上博楚簡認為不應依靠祭祀、卜筮，而應該藉由充實人為且實行善政，而鎮定天的怒氣。就否定祭祀、卜筮來看，其實相通於剛才看過的《荀子·天論》。

於是，底下考察這麼複雜的兩者之對立性與共通性。

上博楚簡的書寫年代幾乎與郭店楚簡同時期，最晚也推定為楚都郢被秦破的前278年以前。要是如此，則荀子執筆《天論》之時，作

為敬畏旱災、日蝕且說明其對策的書籍，大家閱讀〈魯邦大旱〉、〈東大王泊旱〉，這可能性很高。在這些書籍中，對荀子而言只是單純自然現象的旱災、日蝕等被視作為主宰的天對失政的譴責。就主張「君子敬其在己者而不慕其在天者，是以日進也。小人錯其在己者而慕其在天者，是以日退也。」⁶⁷的荀子來看，〈東大王泊旱〉等都是「小人」的經營，勢必是要被否定的對象。

然而詳細檢討上博楚簡諸篇，其實有些部分共通於《荀子·天論》的主張。舉例而言，在〈魯邦大旱〉中，相對於魯哀公試圖僅藉由祭祀處理旱災，主張不依靠祭祀等，改善為政本身，這就是共通主張。就掌握大框架來看，雖然〈魯邦大旱〉在天人相關的框架之下進行問答，但是其中關於「天」的對策，不以傳統習慣的祭祀、卜筮為主軸，而以為政者親自糾正其施政為主軸，在此可以看到重視人為本身的傾向。⁶⁸簡單圖示之，如下：

〔第一階段，天的譴責〕天→→日蝕、旱災→→君主的失政

〔第二階段，天的對策〕天←←糾正為政←←君主 = 治（肯定）

天←←祭祀、卜筮←←君主 = 亂（否定）

那麼，如已經確認過的，《荀子·天論》認為：「日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。」將應對日蝕、旱災等的祭祀、卜筮視作「文」，即是裝飾儀禮，採用負面的態度。也就是說，荀子否定祭祀、卜筮具有「神」妙的效力此一思考。而針對日蝕、旱災，要是「上明而政平，則是雖竝世起，無傷也」，亦即為政者釐清「天人之分」，並正確執行自己的業務為政，則即便同時發生日蝕、旱災也毫無障礙，藉此主張君主為政的充實。

荀子否定祭祀，並且以君主為政的充實為主軸的想法，與〈魯邦

⁶⁷ 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁312-313。

⁶⁸ 谷中信一認為〈魯邦大旱〉重視人為近似荀子的「天人之分」。谷中信一：〈上博簡《魯邦大旱》の思想とその成立—「刑德」説を中心に—〉。

大旱》、〈東大王泊旱〉、〈競建內之〉三篇在天的對策方面重視為政實質一致。也就是說，筆者認為荀子發展見於〈魯邦大旱〉等重視為政的態度，藉此到達「天人之分」。就上述圖式來看，荀子作為帶來「治」的系統，消除天的部分而僅主張君主「糾正為政」。當順著現代人的感受閱讀〈天論〉時，會有一種感想：這樣談論政治是理所當然，這是因為可以看出如此簡單的圖式之故。這種簡單性與本文檢討過的那個圖式一致：商鞅賞罰論將墨子奉為主宰的「天」，也就是因果律中的「天」，直接置換成「君主」。關於自殷到周的王朝更替，荀子也將藉由商鞅的強大力量稱霸諸侯而推翻前王朝此一想法，視作由「仁義之兵」的討伐而理論化。兩者都不以「天」為媒介，就這一點來看，兩者具有未見於其他敘述的、特殊先後影響關係。本文認為絕不能忽略商鞅與荀子的相似性。

那麼，如此將見於上博楚簡的天人關係思想掌握成《荀子·天論》的批判對象，就產生以下疑問：假如否定作為主宰的「天」，為何沒有直接否定《詩經》、《尚書》所說明的「天」、「上天」、「上帝」呢？

早有指出，雖然有主張「天人之分」的〈天論〉，但是在整個《荀子》中，仍然有肯定作為主宰的「天」之記述。⁶⁹舉例而言，〈榮辱〉：「夫天生蒸民，有所以取之。」⁷⁰此一描述，另外〈賦〉：「皇天隆物，以示下民。或厚或薄，帝不齊均。桀紂以亂，湯武以賢。」⁷¹此一描述完全對立於〈天論〉開頭，〈大略〉記述湯王對旱災的祈禱。⁷²這些都是作為主宰的「天」之想法，過去研究採用如下的說法

⁶⁹ 郭沫若：〈十批判書〉，收於郭沫若著作編輯出版委員會編：《郭沫若全集·歷史編·第二卷》（北京：北京人民出版社，1982年）；金谷治：〈荀子の「天人の分」について——その自然観の特質〉，《集刊東洋學》第24號（1970年），頁1-14。

⁷⁰ 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁59。

⁷¹ 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁473。

⁷² 關於在《荀子》思想中「主宰天」和「自然天」的兩種意涵並存的問題，其主要理由在於荀子以「天」一字來表達馮友蘭曾經對戰國後期「天」的用例所分類的五種意涵之全部。筆者對此原因的一個假設是：在荀子在晚

解釋：因為荀子在舊時代的想法，即作為主宰的「天」之倫理下生活；荀子的〈天論〉僅是將人的作用限定於人的世界而展開論述，並非展開人類壓制「天」的論述。⁷³

以往的見解確實可以備受肯定，但是無法因此服人。〈天論〉單方面的主張「天」是對立於人為的自然，雖然尚未依此直接否定上天、上帝，但是如同上述，作為整篇的架構，否定作為主宰的「天」。為何不直接否定呢？能夠想到的樸素答案是：如果引用《詩經》、《尚書》而否定上天、上帝，則以孔子繼承者為目標的荀子將全然否定孔子的基點《詩經》、《尚書》中的倫理。荀子本來認為「故書者，政事之紀也。詩者，中聲之所止也。禮者，法之大分、類之綱紀也。故學至禮而止。夫是之謂道德之極。」⁷⁴主張《詩經》、《尚書》為學問最重要書籍。荀子勢必想迴避直接否定這些書籍的核心記述。再說，荀子極為尊敬的孔子說：「天之未喪斯文也，匡人其如予何。」（《論語·子罕》）直接將作為主宰的「天」視作支撐自己生命的神格而談論。荀子之所以無法直接否定作為主宰的天，勢必是因為想迴避直接否定孔子。

自認是孔子的繼承者，以真正的儒家為目標，要是以此為荀子作為思想家的出發點，則在這時點，荀子已經選擇永遠在現實與理想之間懊惱的路線。假如他選擇不是這樣的路，〈天論〉就展開更明確的論述。本文一貫地論述主宰之「天」一直在政治脈絡下被討論；在政

年移居到楚國時，就碰到當地濃厚保留著在所謂「天人相應」思想中發揮重要功能的「主宰天」概念，而荀子要否定此「主宰天」的意涵。我們可以認定在楚國當地形成的文獻的上海博物館藏楚簡，特別是〈東大王泊旱〉的思想中，可以觀察到其作者對「主宰天」的肯定。由此筆者推測，在《荀子·天論》中所主張的論點可能是為了批判楚國當地濃厚保留的「天」觀來被提出的。因為這只不過是筆者的假設，還需要充分的闡述。然而因為本文的主要分析對象為中國古代「主宰天」意涵的部分，關於《荀子》「自然天」的意涵，筆者擬另專文闡述。

⁷³ 詳見於橋本敬司：〈明治以降の《荀子》研究史—性說、天人論—〉，《廣島大學大學院文學研究科論集》第69卷特輯號（2009年12月），頁1-67。

⁷⁴ 《荀子·勸學》，見王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁12。

治思想中重視「人」的荀子可能無法承認「天」對「人」的主宰，因而展開「天人之分」論。

結 語

以上檢討中國古代「天」概念。本文特別聚焦於作為主宰的「天」而進行討論。不知討論深度如何，因為「天」此一題目既大又遠。說到「遠」，就會想起針對鄭子產的發言「天道遠，人道邇」，⁷⁵在鄭發生的事情。該篇確實宣揚過與作為主宰的「天」之訣別，就這一點而言，可以指出接近荀子之處。底下，文章雖長，但仍確認《春秋左氏傳》的記述。

子產的晚年，西元前 525 年，亦即鄭定公五年（昭公十七年）的冬天，彗星出現在火星西邊，其光到達銀河。鄭國史官裨竈看到此天象，開始主張想要使用鄭國自古傳承的玉杯與玉勺驅邪儀式。要不然鄭國恐發生大火災。然而子產不答應這要求。隔年五月，黃昏時火星出現，丙子之日吹強風，壬午之日發生火災。鄭國史官裨竈再度出現，預言說：「不用吾言，鄭又將火。」⁷⁶子產再度嘗試忽略之。此時，子產的左右子大叔說：「寶，以保民也。」⁷⁷進言驅邪儀式的實施。換言之，子大叔迫近子產，問他若再度發生火災則滅國，為何不行驅邪儀式呢？然而子產不許。此時的發言如下：

子產曰：天道遠，人道邇。非所及也。何以知之？竈焉知天

⁷⁵ 《春秋左氏傳·昭公十八年》，見左丘明撰，杜預注，孔穎達正義，浦衛忠等整理：《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，2000年），頁1581-1582。

⁷⁶ 左丘明撰，杜預注，孔穎達正義，浦衛忠等整理：《春秋左傳正義》，頁1581。

⁷⁷ 左丘明撰，杜預注，孔穎達正義，浦衛忠等整理：《春秋左傳正義》，頁1581。

道？是亦多言矣，豈不或信？遂不與。亦不復火。⁷⁸

雖然有對鄭國史官裨竈的不信任，但是子產明確指出「天道」是人智不可及的，並陳述天道的不可知性。否定傳統作為主宰的「天」之支配，宣言從天意束縛的解放。另外，這時候就沒有發生火災，然而兩個月後大火席捲鄭國。

子產因為火災而執行合理且正確周到的驅邪儀式。儘管如此，再度發生火災。子產面對這狀況，正直地反省說：「敝邑失政、天降之災。」⁷⁹在子產的當時，作為主宰的「天」還是無法被否定的。子產的微小反抗如此作結。然而比起上述見於〈魯邦大旱〉、〈東大王泊旱〉、〈競建內之〉的圖式，子產對天的反抗更接近「天人之分」。也就是說，子產否定驅邪儀式的態度幾乎達到與《荀子·天論》同等級的「天人之分」立場。雖然他的立場藉由結局再次被拉回到認知作為主宰的「天」之立場，但是顯然這故事處在見於〈魯邦大旱〉、〈東大王泊旱〉、〈競建內之〉之對人為的重視與《荀子·天論》的「天人之分」的連結點。根據詞面上的意思，以往研究也將子產的發言視為「天人之分」的先驅。不過，根據本文的檢討，試圖考察到達這發言的過程，保存包含這發言的事情之記述本身，其實與《荀子·天論》的「天人之分」理論構造完全一致。

最後，整理出《荀子·天論》的成立過程。

在戰國末期荀子的當下，存在著周朝以來作為主宰的「天」利用自然現象譴責人，此一作為天道的「天」之想法。作為天道的「天」是將完成作為主宰的「天」墨子天志論理論化的。這想法針對「天」的譴責對策，主張不單純依靠祭祀、卜筮，而藉由糾正君主為政本身應對天的譴責。保存這立場的故事多見於現存文獻《春秋左氏傳》、

⁷⁸ 左丘明撰，杜預注，孔穎達正義，浦衛忠等整理：《春秋左傳正義》，頁1581-1582。

⁷⁹ 左丘明撰，杜預注，孔穎達正義，浦衛忠等整理：《春秋左傳正義》，頁1587。

《國語》。在前者中，最重視現實為政的政治人物子產宣言「天道遠，人道邇」，乃「天人之分」的先驅之發言。然而這終於未遂。在這種情況下，荀子出現而引進將「天」掌握為自然的裝置，並將「天人之分」理論化。〈天論〉一篇豈不如此成立呢？

荀子說：「禮者，人道之極也。」⁸⁰又說：「國之命在禮。」⁸¹將「禮」視為對人類帶來秩序的最善系統，主張其全能性。為了確保「禮」的全能性，當然要否定作為主宰的「天」。據此思考，「天人之分」並非荀子的〈天論〉突然自發地主張的，而必須視為此萌芽在天人關係思想中養出人為之重視，最終由荀子助其開花結果。

本文以上檢視在秦帝國成立之前有關作為主宰的「天」之各種各樣的議論。這些議論到漢促成董仲舒的天人關係論。可以認為在前置階段中，在荀子的議論提出時，已經完成提供董仲舒解說其想法的材料。

作為主宰的「天」乃支撐周朝正統性之根據，亦作為帶來支撐人類的生命之「來（麥）」的神明，確立周朝主宰神的地位。其後，「天的因果律」經過有志於重現周朝穩定統治的孔子、墨子而普遍化、一般化，奠定傳統天人關係思想。有別於此，在歷史上一直以來也都有對「天的因果律」本身保持疑慮的態度，此一態度到荀子「天人之分」論完成：否定作為主宰的「天」。然而，如同現代保存的「天罰」、「天譴」等詞彙本身描繪出作為主宰的「天」至今依然存在。這就是因為儒家本身需要作為主宰的「天」。要是如此，則下一檢討課題勢必是董仲舒。另外，作為先秦時期範圍內的檢討，筆者認為須待檢討「天」的相對化。

⁸⁰ 《荀子·禮論》，見王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁356。

⁸¹ 《荀子·天論》，見王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁317。

徵引書目

- 中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成釋文》第一至第三卷，香港：香港中文大學中國文化研究所，2001年。
- 孔安國傳，孔穎達疏，廖名春、陳明整理：《尚書正義》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，龔抗雲等整理：《毛詩正義》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。
- 王先謙撰，沈嘯寰點校：《莊子集解》：北京：中華書局，1987年。
- 司馬遷撰，裴駰集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》，北京：中華書局，1977年。
- 左丘明撰，杜預注，孔穎達正義，浦衛忠等整理：《春秋左傳正義》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 白川靜：《金文通釋·三十四》，《白鶴美術館誌》第34輯，1971年7月，頁16-25。
- 朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 何晏注，邢昺疏，朱漢民整理：《論語注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 谷中信一：〈上博簡《魯邦大旱》の思想とその成立—「刑德」説を中心に—〉，收於中國出土資料學會：《中國出土資料研究》第9號，東京：中國出土資料學會，2005年，頁1-19。
- 武田和義：〈オオムギの進化と多様性〉，收於佐藤洋一郎、加藤謙司編著：《麦の自然史——人と自然が育んだムギ農耕》，北海道：北海道大學出版會，2010年，頁151-178。

- 金谷治：〈荀子の「天人の分」について——その自然観の特質〉，
《集刊東洋學》第24號，1970年，頁1-14。
- 金谷治：《管子の研究》，東京：岩波書店，1987年。
- 范甯集解，楊士勛疏，夏先培整理：《春秋穀梁傳注疏》，北京：北京
大學出版社，2000年。
- 孫詒讓撰，孫以楷點校：《墨子閒詁》，北京：中華書局，1986年。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海：上海古籍出
版社，2001年。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，上海：上海古籍出
版社，2002年。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（四）》，上海：上海古籍出
版社，2004年。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》，上海：上海古籍出
版社，2005年。
- 高橋隆平：〈大麦の起源〉，《化学と生物》1968年第6號，頁358-361。
- 淺野裕一：〈上博楚簡《魯邦大旱》における刑德論〉，收於氏著：
《竹簡が語る古代中国思想—上博楚簡研究—》，東京：汲古書
院，2004年，頁175-195
- 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年。
- 郭沫若：〈十批判書〉，收於郭沫若著作編輯出版委員會編：《郭沫若
全集·歷史編·卷二》，北京：北京人民出版社，1982年。
- 湖北省荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，
1998年。
- 菅本大二：〈中国古代における「天」概念の形成と展開—金文資料
を中心として—〉，《梅花女子大學文化表現學部紀要》第2號，
2005年12月，頁105-116。
- 菅本大二：〈中國古代當中「天」概念的形成與展開〉，收於鄭吉雄主
編：《觀念字解讀與思想史探索》，臺北，臺灣學生書局，2009

年，頁 53-72。

馮友蘭：《中國哲學史新編》第一冊，北京：北京人民出版社，1962 年。

趙岐注，孫奭疏，廖名春、劉佑平整理：《孟子注疏》，北京：北京大學出版社，2000 年。

蔣禮鴻：《商君書錐指》，北京：中華書局，1986 年。

鄭玄注，孔穎達疏，龔抗雲整理：《禮記正義》，北京：北京大學出版社，2000 年。

鄭吉雄：〈釋「天」〉，《中國文哲研究集刊》第 46 期，2015 年 3 月，頁 63-99。

黎翔鳳：《管子校注》，北京：中華書局，2004 年。

橋本敬司：〈明治以降の《荀子》研究史—性說、天人論—〉，《廣島大學大學院文學研究科論集》第 69 卷特輯號，2009 年 12 月，頁 1-67。

盧良恕編：《中國大麥學》，北京：中國農業出版社，1996 年。