

先秦儒學的「知天」之道： 政治論述的解讀角度*

伍振勳**

〔摘要〕

本文從政治論述的角度解讀先秦儒學的「知天」之道。從這個角度看，「知天」之道，意謂：執政君子知道採取某種政治行動以實現平治天下的願景，藉此回應天命。隨著先秦儒學的發展，子思、孟子、荀子三位不同世代的儒者，先後透過「性」之正名，分別從「天命」、「天之降才」、「天之就也」三個面向以言人性的特質，從而倡議三種不同的「知天」之道。這三種「知天」之道，論述的面向有所不同，子思主要涉及倫理實踐的意義，孟子主要涉及人性價值的追求，荀子則主要涉及政治體制的功能。這般「知天」論述的推陳出新，當今學界大多關注其中的心性之學以及天人合一的觀念，本文則是嘗試透過思想史的眼光，探究彼時儒者思索「知天」之道的政治論述意旨以及推陳出新的軌跡。

關鍵詞：先秦儒學、子思、孟子、荀子、「知天」論述

* 此文是筆者執行科技部（國科會）專題研究計畫：「『知天』論述的譜系：先秦儒者的『天命』言說及其思想史意義」（MOST103-2410-H-002-153）；「『先秦儒學系譜』研究的觀點與方法」（MOST 109-2410-H-002-175-MY2）的部分研究成果，謹此致謝。

** 國立臺灣大學中國文學系教授。

一、前言：先秦儒者關於「性」之正名以及「知天」之道的思索

先秦儒學對於戰國時期的政局似乎頗有影響，此乃緣於孔子（551-479 B.C.）死後，不同世代的儒者紛紛成立師門、講學議政，闡述各自理解的孔子之學，並倡議各種以重建三代政治傳統為訴求的政治方案，儒學遂成為韓非眼中具有政治影響力的「顯學」。¹現存的先秦儒學文本，如《論語》、《孟子》、《荀子》以及收錄於《禮記》的某些篇章，或許也包括近年出土的某些儒學文獻等，原本可能都是出於儒者講學議政的言談，接著是諸多師門的追隨者為了凝聚師門的認同、形成師門的定見以發揮影響力，而以書寫的方式記述、編纂先生的諸多言談，以資師門後續傳述。此如《論語》係由孔門弟子以及再傳弟子記述、編纂而成的孔門對話集，《孟子》則是由「孟氏之儒」記述、編纂而成的孟子論辯集，二者於戰國時期應已成書。至於見存於《禮記》當中的「子思四篇」，²原本可能是子思再三引用、闡述「子曰」之言之話語，其後由「子思之儒」記述、編纂成篇；《荀子》當中的諸多篇章，同樣可能是由「孫（荀）氏之儒」記述、編纂荀子講學議政的話語而成；二者各依話語的主題編纂成篇，戰國時以單篇簡冊的形式流傳，至漢代才整理成書，題為《子思》、《孫卿書》，遂被視為子思、荀子寫作的一家之言。³

如上述，則先秦儒學文本原初殆是為了口傳而形成的文本，而非現今普遍認為這是儒者有意著書立說的書寫文本。⁴兩者的差異：前者是儒者至各國講學議政，

¹ 《韓非子·顯學》。梁啟雄：《韓子淺解》（北京：中華書局，2009年），頁491-492。

² 〈中庸〉、〈表記〉、〈坊記〉、〈緇衣〉四篇，文本形式類似，都曾收錄於《子思》一書，應該屬於「子思之儒」流傳的文本，筆者姑且稱之「子思四篇」。

³ 司馬遷：「荀卿著數萬言而卒」，所見大概是諸多單篇；至於劉向整理文獻，校對322篇，去其重290篇，定著32篇，以成《孫卿書》。〔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557。本文引用《荀子》原文悉據本書，以下僅標示書名、篇名、頁碼。關於《論語》、「子思四篇」、《孟子》、《荀子》等文本如何形成的問題，參見伍振勳：〈先秦儒學文本形式與「儒道」論述的變異發展〉，《臺大文史哲學報》第96期（2021年11月），頁1-36。

⁴ 關於先秦儒學文本如何形成的問題，秦、漢以下的學者多以某個作者為了「成一家之言」而寫作的文本視之。司馬遷（145-86 B.C.）即持這般觀點，「嘗困於宋，子思作中庸。」（《史記·孔子世家》）「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。」「荀卿嫉濁世之政，亡國

以「言」行「道」，倡議某種政治方案以影響彼時政局，此「道」乃屬行動範疇（執政者所應採行的政治路線以及追求的政治理想）；後者則是儒者於講學議政不遂之後，以「文」言「道」，著書立說以流傳後世，此「道」乃屬思想範疇（表述某種普世性的價值理念或處世原則）。其中饒有意義的現象是：先秦儒者在講學議政之際的言談，往往藉由「正名」以論「道」的表述方式，倡議君子應該履行的行動方案，以及應該追求的終極理想。⁵此如儒者藉由「性」之正名，倡議君子的「知天」之道，即是一個重要的例證。這正是本文所要探討的主題：子思（483-402 B.C.）、孟子（390-345 B.C.）、荀子（340-245 B.C.）三位不同世代的儒者如何透過「性」之正名，倡議各式推陳出新的「知天」之道。略說如下，以示本文所見之概況。

首先，「子思四篇」之一的〈中庸〉，開篇關於君子不可須臾離道的言談，首句即言「天命之謂性」。意謂：「性」之名所指乃是「天命」（天對於人的某種倫理要求）之實。⁶子思藉由這般正名，指出人性之實攸關人稟受自天的倫理要求，此即肯認人擁有先天的倫理秉性。因此，當君子透過「率性」以「修道」的修身作為，徹底遵行「文武之政」的倫理教義而無須與離之，此即具有回應「天命」的意義。若能如此，「人道」與「天道」同步，從而人們可以達成完善自身、

亂君相屬，不遂大道而營於巫祝，信禳祥，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。」（《史記·孟子荀卿列傳》）。然而這是秦、漢以後的觀點，未必符合先秦文本形成的實況。〔漢〕司馬遷撰，顧頡剛等標點：《史記》（北京：中華書局，1982年），頁1946、2343、2348。

⁵ 「正名」一向是儒家的重要觀念，然而儒者對於此一觀念的理解往往涉及不同面向的思考，此如孔子的「正名」觀念主要涉及「名言」的問題，關切人們如何在遵守倫理名分的前提下表現出適切的言行；荀子的「正名」觀念主要涉及「名辯」的問題，關切人們如何在既有名言規範（「後王之成名」）的前提下辯詰違背此一規範的言論。不過，儒者所關切的「正名」雖涉及不同的面向，但同樣強調「名、實」相符、「言、道」一致，以期透過「正名」引導人們建立正確的價值觀，從而維繫政治倫理秩序。或因如此，儒者乃不約而同採用「正名」以論「道」的表述方式。

⁶ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁22。本文引用〈中庸〉、《論語》、《孟子》原文與朱熹（1130-1200）之注解悉據本書，以下僅標示書名、篇名、頁碼。「天命」之「命」，當是取字面的命令、要求之義，而非僅是「猶命令也」的賦予之義。朱註：「命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。」（《中庸章句》，頁23）

平治天下的終極理想。（詳論請見下文第二節）

其次，《孟子》雖然未見如「天命之謂性」的正名句式，然而在人性是善或不善的論辯當中，孟子特別針對「生之謂性」的觀點加以辯駁，從中可以推知孟子正是藉由「天之降才」之謂「性」的正名（「性」之名所指乃是「天之降才」之實），⁷以取代「生之謂性」的一般命名取義（「性」之名所指乃是「生之所然」之實）。相較於子思藉由「天命之謂性」的正名，肯認人擁有先天的倫理秉性，從而責求君子從事「率性」以「修道」的倫理實踐；孟子所言「天之降才」之謂「性」，則著眼於人先天固有「可以為善」的心靈能力，從而責求人當「盡其心」以「知其性」，完成「天之降才」。若能如此，既能彰顯人的生命尊嚴（「天爵」），延伸至政治行動，也能達成平治天下的政治理想。（詳論請見下文第三節）

至於荀子，他既未肯認人擁有先天的倫理秉性，且辯駁孟子的「性善」說，主張「人之性惡，其善者偽也」。荀子對「性」之正名，雖然似乎近於「生之謂性」的一般命名取義，然而就思索「知天」之道的脈絡而言，最要者其實是「性者，天之就也」的命名取義。意謂：「性」之名所指乃是「天之就也」之實。⁸相較於子思就天之所「命」以言人擁有先天的倫理秉性，或孟子就天之「降才」以言人先天具備可以為善的心靈能力，荀子則是就天之所「就」以言人是「天功」的成果，從而自然形成性、情、欲、求、慮的生命連鎖反應。這般生命機能的「性」原本並無善、惡可言，然而在「知天」論述的脈絡中，由於荀子著眼於體制化倫理體系的規訓功能，遂特意將出自「天功」的人性事實視之為「惡」。相應於此，荀子對於「知天」之道的思索，乃訴諸於「清其天君」（可以「知道」的「大清明」心智）以「全其天功」的路徑，以期透過某種政治體制的運作，達成平治天下的目標。（詳論請見下文第四節）

綜上，本文以先秦儒學文本原初是口傳文本為前提，針對儒者「正名」以論「道」的表述方式，探討子思、孟子、荀子如何透過「性」之正名，先後倡議不同的「知天」之道。「性」之名所指之實為何，三位儒者提出了三種正名的表述，共同點是將「性」視為人稟受自「天」的生命特質，至於其間的變異，則或就「天」之所「命」的面向以言「率性」以「修道」，或就「天」之「降才」的面向以言「盡其心」以「知其性」，或就「天」之所「就」的面向以言「清其天君」以「全

⁷ 《孟子·告子上》，頁 459-460、461。

⁸ 《荀子·正名》、《荀子·性惡》，頁 428、435。

其天功」。就此而言，儒者提出各式的人性觀，正攸關他們對於「知天」之道的思索：人如何以其稟受自「天」的先天之「性」為基礎，尋求某種努力的路徑以完成「天」之要求於「人」的倫理責任與政治秩序。先秦儒學這般「心性—知天之道」思索的推陳出新，當今學界大多視為心性之學或天人合一觀念的傳統思想資源，並進行第二序的理論研究；⁹本文則是屬於第一序的文本研究，嘗試透過思想史的眼光，探究彼時儒者思索「知天」之道的政治論述意旨以及推陳出新的軌跡。

二、〈中庸〉：「率性」以「修道」的「知天」之道

（一）何謂「知天」：從孔子罕言「性與天道」談起

在第二序的理論研究當中，特別是涉及古代天人合一觀念的哲學詮釋，「天命」、「天道」兩個詞彙，往往被認為同樣表述天賦予人生命價值與道德要求的意義；至於人應該「知天命」、「知命」、「知天」，則被相應理解為人應該自覺天所賦予人的生命價值與道德要求，似乎諸詞彙的意義彼此相通。然而先秦儒者在以「言」行「道」之際運用這些系列語詞，其實各有所指之實，如「天命」、「天道」二者所指之實有別。大致而言，「天命」指稱天「命」於人、人受「命」於天的天、人關係，往往側重表述天的權威、人的責任之意；「天道」則指稱天的運作秩序、生化功能，往往側重表述超越性的秩序範式。又如「知命」、「知天」，雖同樣是由「天命」觀念衍生的用語，惟二者所指之實也有不同。這個問

⁹ 此如：徐復觀（1904-1982）、劉述先（1934-2016）探討孔子「性與天道」觀念的道德哲學與宗教意識。徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁63-102；劉述先：〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉，《中國文哲研究集刊》第10期（1997年3月），頁1-23。杜維明、陳賡透過《中庸》探討儒學的宗教意義與文化哲學。杜維明著，段德智譯：《中庸：論儒學的宗教性》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013年）；陳賡：《中庸的思想》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007年）。牟宗三（1909-1995）、李明輝參照康德哲學探討孟子的心性哲學。牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁131-176；李明輝：《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990年），頁47-145。唐君毅（1909-1978）、陳昭瑛探討荀子的「成人文統類之道」與「類」的哲學。唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（臺北：臺灣學生書局，1986年），卷1，頁437-505；陳昭瑛：《荀子的美學》（臺北：臺大出版中心，2016年）。

題與本文直接相關，稍加申論如下。

孔子曾自述「五十而知天命」，¹⁰亦言及「不知命，無以為君子」。¹¹「知天命」、「知命」的用語雖未必完全等同，但仍有相通之處。「天命」者，天之授命於我，既授權於我，亦課責於我也；「知」天命之所在，顯示人們肯認天所授於我之生命意義與道德責任，從而以敬畏的心態完成之。「命」者，人們所受「窮達之分」的命運；¹²惟「知」命運之所在，不僅意謂人們能夠接受無法操之在己的命運，更意謂人們能夠要求自我不論窮達、壽夭，都必須「盡其道而死」。¹³

《論語》有「知命」的用語，也屢見孔子表述君子應該「知命」之意，卻未見後起儒者子思、孟子、荀子使用的「知天」一詞。¹⁴如果「知天」一詞僅是泛指人對天應該有所認識、回應的意義，孔子所謂「知天命」其實也有此意；不過，如果「知天」一詞有其特定的表述內涵，如子思、孟子、荀子所使用者（詳下文），則未見孔子使用「知天」一詞的現象，或有孔子擱置某些話題的用意存焉。

子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達。知我者其天乎！」（《論語·憲問》，頁 219）

子曰：「賜也，女以予為多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也，予一以貫之。」（《論語·衛靈公》，頁 225-226）

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（《論語·陽貨》，頁 252）

¹⁰ 《論語·為政》，頁 70。

¹¹ 《論語·堯曰》，頁 273。孔子以「君子哉」稱許蘧伯玉，即是就其「知命」而言。「君子哉蘧伯玉！邦有道，則仕；邦無道，則可卷而懷之。」（《論語·衛靈公》，頁 227）

¹² 《論語·堯曰》：「不知命，無以為君子」句，〔魏〕何晏引〔漢〕孔安國曰：「命，謂窮達之分。」〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏，《十三經注疏》整理委員會整理：《論語注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），頁 308。

¹³ 此如《左傳·文公十三年》稱許邾文公能不顧自身禍福以盡國君的「養民」之責為「知命」之例。見楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：漢京文化公司，1987年），頁 597-598。

¹⁴ 雖然於文獻所見，三子僅各言一次「知天」，然而就本文所論的主題來看，這卻具有先秦政治思想史的重大意義。

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」
（《論語·公冶長》，頁 106）

以上四則都跟子貢（520-450 B.C.）有關。¹⁵第一則表述「知命」之意，「人不知而不慍，不亦君子乎！」¹⁶「不患莫己知，求為可知也。」¹⁷如果本身能夠「下學而上達」，力求完美，縱使仍不被人所知，卻還是自認不負天命，「天」當「知我」。第二則，孔子自述「予一以貫之」，頗有「下學而上達」的況味，以及不論處境一律遵道而行的君子信念，因此也可以說隱含「知命」之意。第三、四則，或可推敲孔子不言「知天」之道的用心。第三則，「天道」運行，「四時行焉，百物生焉」，此無待天之言說，世界即能生生不息、有序、富足。「人道」如能取法這般超越性的秩序範式，則無待我之以「言」行「道」。不論「天道」或「人道」，在某種「有道」的理想狀態下，其實就無需「言」；相對地，因為「無道」、「道之不行」的現實，儒者才需要栖栖然「言」之，甚至被譏諷為「佞」者。¹⁸在子貢的認知中，儒者當「多學而識之」，非「言」則無所「述」，第四則可見他對於「夫子之言性與天道」的期待，而孔子則似乎傾向擱置這個話題，或可將此理解為孔子認為「知天」之道其實無待言之，相對則可以透過三代政治傳統的「文章」見證、學習、實踐。參照孔子對堯的讚詞來看，所謂「文章」者，殆指三代聖王垂留之「禮樂法度」的文化成就，並引伸為君子透過「興於詩，立於禮，成於樂」的文化教養所形成的道德威儀。¹⁹這般的禮樂文明與君子典範，乃是「則」

¹⁵ 孔門弟子雖然普遍以孔子的追隨者自居，但是亦有本身的個性、學思體驗，從而與孔子思想產生某種程度的落差。林啟屏特別以子貢為例，顯示子貢或曾質疑孔子之學，並從中推敲孔子後期思想可能轉向關切「性與天道」的課題。林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：臺大出版中心，2008年），頁 141-180。

¹⁶ 《論語·學而》，頁 61。

¹⁷ 《論語·里仁》，頁 96。

¹⁸ 《論語·憲問》，頁 218。參見伍曉明：〈「予欲無言」：《論語》中的論辯與孔子對言的態度〉，《文本之『問』——從孔子到魯迅》（北京：北京大學出版社，2012年），頁 71-104。

¹⁹ 子曰：「大哉堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！其有成功也；煥乎！其有文章。」（《論語·泰伯》，頁 144）「成功」與「文章」並列，「成功」殆指「安百姓」的政治貢獻；「文章」殆指「禮樂法度」的文化成就，並引伸為君子的道德威儀。朱註：「文章，禮樂法度也。」「文章者，德之見乎外者，威儀文辭皆是也。」（《論語集注》，頁 144、106）

天、人民無可「名」其偉業的聖王所垂留的政教典範；²⁰後世君子當即遵循此「文章」之道而行，²¹未必需要以「言」闡述其中的「知天」之道為何——如何本於人的天性、依循天道的秩序範式以達成這般的政教理想。

誠如不少學者所見，孔子雖罕言「性與天道」的話題，但對此仍有其洞見，從而影響後起儒者的進一步探索。不過，就孔子罕言這個話題，且相對關注「文章」之道的行為而言，仍有其指標意義。《論語》確實少見孔子談論「性與天道」的話題，第三則引文言及「天道」是少數的一例；至於與「天道」並列之「性」，孔子曾言「性相近也，習相遠也」，²²就此言的「性」、「習」對舉來看，相對於後天的習俗影響，「性」則指稱人稟受自「天」的某種秉性。人之「性」稟受自「天」乃是古人共通的樸素觀念，因此不必明言其稟受自「天」。「性」者，天性也，與「天道」並列，可以推知「性與天道」的話題基本上是跟「天」有關的話題，甚至即是涉及人如何「知天」的話題。「知天」者，從後孔子時代的儒者展開的論述來看，其實不僅指稱君子完善自身的理想，更是攸關天下平治的理想；孔子大概認為這般理想，聖王已然垂範於禮樂文明的「文章」之中，而無待多言如何訴諸於人的先天秉性（「性」），或是超越性的秩序範式（「天道」），以達成這般的理想（「知天」）。不過，相較於孔子擱置「性與天道」的話題，子貢卻期待與聞這一話題，這除了反映子貢的知識興趣外，似乎也預見後孔子時代的儒者終究無法迴避「性與天道」的話題，必須進一步思索「知天」之道。²³

²⁰ 孔子服膺堯之「文章」，攸關儒家的古史觀特意選擇帝堯作為文明之源，從而樹立人倫政治、超越族群之天下意識以及道德意識之深化的價值路線。參見楊儒賓：《原儒：從帝堯到孔子》（新竹：國立清華大學出版社，2020年），頁437-445。

²¹ 如有必要則對違背此道者加以導正。此如顏淵問「為邦」之道，孔子回應：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人；鄭聲淫，佞人殆。」（《論語·衛靈公》，頁229）「鄭聲」、「佞人」者，殆指彼時危害三代禮樂傳統與君子典範的當代亂象。

²² 《論語·陽貨》，頁246。

²³ 從孔子罕言「性與天道」的話題，到後孔子時代的儒者必須正視這個話題，甚至提出完整的「知天」論述，這般的儒學發展線索饒有思想史的意義，有待專題申論，此處暫且粗略言之。子貢所陳「夫子之言性與天道」不可得聞一事，本文將此視為孔子可能有意擱置這個話題，乃是從春秋晚期的「復禮」思潮觀之。彼時對於如何「復禮」的時代課題，主要是將「禮」定位為具有天道性質的政治倫理秩序，並將禮的功能與「天地之性」連結：天有「六氣」之性，民遂有「好惡、喜怒、哀樂」之「六志」，以禮調節之，「乃能協于天地之性，是以長久」；地有「五行」之性，「氣為五味，發為五色，章為五聲」，必當「為禮以奉之」，乃能避免因過

總之，君子應該「知命」、「知天」，雖然都跟「天命」觀念有關，但兩個用語的意義有別：「知命」是一個關於君子追求一己之生命理想的用語，意謂君子必須完成自身的生命價值與道德責任，因此不論窮達、壽夭，都當「盡其道」而死；「知天」則是一個關於君子追求平治天下之政治理想的用語，意謂君子有能力承擔平治天下的政治責任，得以完成「天」欲平治天下之「命」。就此而言，先秦儒學的「知天」論述，正是儒者介入世局的重大課題。這套「知天」論述殆淵源於周代政治傳統的「天命」觀念，「知天」的「天」作為人所仰望的對象，係政治行動合法性的終極依據，也象徵王道政治得以實現的願景；「知天」之道，則或可理解為：君子知道採取應為的政治行動，以期實現平治天下的願景，藉此回應「天命」。²⁴附帶一提：本文基於認定先秦儒學文本係儒者以「言」行「道」的口傳文本，將「知天」一詞理解為如何實現政治理想的行動範疇，此「知」乃是伴隨完成某種目標的「知」；至於傳統學者，已經將這些文本視為表述普世價值的書寫文本，往往將「知天」一詞理解為如何認識「天命」、「天道」、「天

度無節而導致「民失其性」(《左傳·昭公二十五年》)。楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 1457-1459。孔子對於如何「復禮」的課題則不採上述「性與天道」的論述，轉而探求作為政治倫理秩序之基礎的「禮之本」，從而提出「克己復禮為仁」的仁學論述，強調君子社群當透過「詩書禮樂」的「文章」之教，人人「修己以敬」，以達人、己之間相互敬愛、彼此成全的「仁」之理想。此即可見孔子「復禮」論述異於彼時「性與天道」論述的新思路。至於後孔子時代的儒者，為了因應禮崩樂壞日益嚴峻的時局，除了繼承孔子「文章」之教的志業，也有必要以某種新型態的「性與天道」論述作為推行儒家之道的的主要訴求。楊儒賓有見於此，他認為孔子弟子或再傳弟子基於面對外部挑戰或儒學內在理路的要求，遂必須強調儒家詩、禮、樂的文化理念具有「性與天道」的意義。楊儒賓：〈詩—禮—樂的「性與天道」論〉，《中正漢學研究》總第 21 期（2013 年 6 月），頁 15-42。

²⁴ 先秦儒學文本提及「知天」一詞者，僅見於《中庸》、《孟子》、《荀子》，本文如此理解儒者使用「知天」一詞的特定涵意，可由這三種文獻的論述脈絡見之。《中庸》言及「知天」，乃是在如何存續「文武之政」的論述脈絡中提出（20 章，頁 37-38），並呼應文中對周文王以「至誠」之德獲得天命的稱頌（26 章，頁 45-46）；《荀子》言及「知天」，則是在探究堯治、桀亂之「所以然」的論述脈絡中提出，從而以「應之以治」的「知天」之道與「應之以亂」的「大凶」之道對比兩者，說明兩者得、失天命的原由（《荀子·天論》，頁 306-311）。至於《孟子》言及「知天」（《孟子·盡心上》，頁 489），雖然一般認為是在心性論的脈絡提出，惟從孟子稱頌堯舜之治為「性之」的治理典範（《孟子·盡心上》，頁 502），以及闡述舜如何因此而「天受之」、「民受之」（《孟子·萬章上》，頁 430），仍然可見它的政治涵意。

理」的思想範疇，而就各自關注的「天」義作解。²⁵

(二)「天命」之謂「性」：「率性」以「修道」的「知天」之道

在周王室宣稱獲得「天命」的政權合法性之後，大約到了成王之世，吸取前代的政治經驗，並考量維繫政權的現實因素，「文武之政」的建制遂告完成。這套以宗法關係為主軸的封建制度，秉持「敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存」的倫理原則，²⁶帶來長期穩定政局的效果，這般的政治倫理秩序也就成為天下共遵之「道」。然而到了孔子的世代，「文武之政」逐漸失去它應有的建制功能，原本天下共遵之「道」不再被遵行，人們也因此連「中庸」的倫常生活都不可得，只能仰賴某些具備聖智的君子，持續遵行「文武之政」、踐履「中庸」生活。²⁷

〈中庸〉的文本形式是由諸多引用「子曰」的話語，以及可能是子思闡述孔子之學的話語共構而成。在引用「子曰」的部分，清楚可見子思延續孔子對於「道之不行」、「中庸」生活不可得的現實關懷，²⁸從中可見〈中庸〉思考的基源問題，即在於如何讓「文武之政」的倫理規範，持續作為天下共遵之道。對於這個基源問題的對治方案，於《論語》所見，孔子大致是以「下學而上達」的「知命」君子自居，自己黽勉學習、並多方教誨時人，讓人們重新認識三代「文章」、禮樂傳統的意義與價值，從而遵行此一深具「仁」道意義的倫常規範。至於〈中庸〉再三引用孔子之言，也可見類似的對治之道：一則闡述「中庸」生活的倫理意義，並稱許那些身處「道之不行」之世卻猶能「擇乎中庸」（擇善而固執之）、「依乎中庸」（從容中道）的「知命」君子；一則闡述「文武之政」對於穩定政治倫理秩序的功能，並揭示維繫「文武之政」的關鍵，在於那些在「親親之殺」、「尊

²⁵ 如：漢代學者鄭玄（127-200）以「知天命所保佑」解〈中庸〉之「知天」，趙岐（108-201）以「知天道之貴善者」解《孟子》之「知天」。分見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，《十三經注疏》整理委員會整理：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000年），頁1683；〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏，《十三經注疏》整理委員會整理：《孟子注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），頁412。朱熹則轉以窮盡「天理」作解（《中庸章句》，頁39；《孟子集注》，頁489）。

²⁶ 〈中庸〉，頁35。

²⁷ 「中庸」生活意謂人們不論任何處境，都能持續履行庸常的倫理關係，從而其言行總是恰如其分、合乎倫理原則。

²⁸ 〈中庸〉，頁24-28。

賢之等」的政治倫理規範下能夠「修身以道」的君子人物。「君子不可以不脩身；思脩身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」²⁹意謂：君子身處「文武之政」的建制之中，個體的倫理身分從一己之身到家、國、天下，由內而外延伸，因此「修身」、「事親」、「知人」（知道如何妥善處置家、國人事）、「知天」（知道如何平治天下、重建政治倫理秩序）都是君子「不可以不」履行的倫理責任。這顯示〈中庸〉的「修身」論述其實就是政治論述：「修身以道」不僅是為了一己之完美，更是平治天下的基礎。

承上述，〈中庸〉引用的孔子話語，顯示了孔子主要係透過闡述「文武之政」的倫常意義以及標舉能夠「遵道而行」的人物典範，試圖延續「文武之政」的有效運作；這般被子思所繼承的孔子之學，大概跟子貢所與聞的「文章」之教仍是一脈相傳。然而，子思畢竟是後孔子世代的儒者，「文武之政」失能危機更加嚴峻，加上孔子哲人已逝，「文章」之教恐已不易推行，儒者介入世局之道也必須有所調整。子思除了延續孔子的「文章」之教，也有必要提出「性與天道」層次的論述：從人的倫理秉性、「天道」的秩序範式切入，思考「文武之政」的建制意義，從而尋求透過君子的「修身以道」以達成平治天下的目標。〈中庸〉開篇即是這般思考的總綱：³⁰

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。（〈中庸〉，頁 22）

首句是「正名」以論「道」的典型句子。「性」、「道」、「教」三名所指之實

²⁹ 同前註，頁 37。此句首見「知天」一詞。如依朱熹的讀法，此句為孔子所言，惟亦有學者認為這是子思之言。如：徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，頁 109。郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》（上海：上海教育出版社，2001 年），頁 435。梅廣：《〈中庸〉新編分章解義》，《臺大中學報》第 75 期（2021 年 12 月），頁 12-13。

³⁰ 不乏學者認為〈中庸〉首章具有全篇「總綱」的作用，惟學者之間對於〈中庸〉論旨的理解有所分歧，從而對於首章作為總綱的意旨也有不同的解讀。參見伍振勳：〈「天命」的主題：《中庸》首章的解讀與詮釋〉，《文與哲》第 31 期（2017 年 12 月），頁 101-140。

環環相扣：所謂「性」之名係指稱人所受「天命」之實（天對於人的某種倫理要求），此即肯認人擁有先天的倫理秉性；所謂「道」之名係指稱人當「率性」而行之實，此即肯認天下共遵之道乃是依循先天的倫理秉性而發展出的行動藍圖；所謂「教」之名係指稱人當「修道」而不離之實，此即肯認君子基於自身的倫理身分有責任時時履行天下共遵之道。〈中庸〉藉由上述「正名」的三重肯認，表述君子應該遵行作為天下共遵之「道」的「文武之政」教義，「不可須臾」離之。³¹就此而言，這般的「正名」之舉主要是構成一個行動指令，呈現出以「言」行「道」之口傳文本在表述方式上的特徵。然而，對於習於書寫文本的後代讀者而言，往往將首句讀為藉由界定「性」、「道」、「教」三個語詞的「字義」以闡述某種思想觀念的句子，從而也決定了下文次句、三句的解讀。³²以本文所見，次、三句即上承首句的行動指令，進而從「性」與「天道」兩端表述「率性」以「修道」的「知天」之道；次句順著首句「不可須臾離」的指令，提點君子尤其必須「慎其獨也」，此即在人所不睹、不聞的獨處之際，君子當「內省不疚，無惡於志」，感受「天命」無所不在的倫理要求以及己身的倫理秉性，從而無須臾之間違離天下共遵之道；三句則著眼於「文武之政」教義作為天下共遵之「道」的意旨，強調君子社群如果皆能履行教義、「修道」而不離，乃能使「喜怒哀樂」的性情以倫理化的形式表現，天下遂得以凝聚為一個倫理有序、生活富足的政治共同體。特別值得一提的是：就天、人之際共享相同的秩序範式而言，文末「致中和，天

³¹ 伍曉明對於首句前半「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的句式，即強調它涉及的是一種命名的活動，而非定義的活動，並對此而形成的意義內涵作出細密的分析。伍曉明：《『天命：之謂性！』——片讀《中庸》》（北京：北京大學出版社，2009年），頁1-9、167-169。本文對首句的解讀即是受此啟發，惟本文認為首句係採取「正名」以論「道」的表述方式，亦即藉前半「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」之「正名」，以倡議後半之「道也者，不可須臾離也，可離非道也」，因此前半、後半不宜分割。伍曉明則認為首句前半與後半分屬兩個獨立的句子，在他重編的《中庸》章句當中，前半歸屬「天命與誠」的主題，後半歸屬「君子之道」的主題。見該書，頁15-21。

³² 此如朱熹的解讀：「性」之義在於表述「人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德」；「道」之義在於表述「人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路」；「教」之義在於表述「聖人因人物之所當行者而品節之，以為法於天下」，〈中庸〉即藉此闡述「道之本原出於天而不可易，其實體備於己而不可離」的哲理。首句既作了這般道德本體論的解讀，次句遂以「存養省察之要」的工夫論作解，三句即接上「聖神功化之極」的效驗以明體用相即之理。《中庸章句》，頁22-23。

地位焉，萬物育焉。」既是表述「天道」的生成原理，³³而且這般的「天道」也正是平治天下的秩序範式，足以達成政治穩定、民生富足的政治理想。³⁴

（三）以「誠」為「道」的倫理實踐論述：「至誠」的聖王典範

承上述，〈中庸〉思考的基源問題在於如何恢復「文武之政」的倫理教義作為天下共遵之「道」的功能，子思從人的倫理秉性、「天道」的秩序範式切入，思考「文武之政」的建制意義，從而尋求透過君子的「修身以道」以達成平治天下的目標。〈中庸〉的基本構想在於肯認人擁有先天的倫理秉性，從而揭示「率性」以「修道」的「知天」之道。當然，不論是所謂「擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之矣」，³⁵或是「依乎中庸，遯世不見知而不悔」，³⁶均意謂著「率性」以「修道」其實是君子持續履行其倫理責任的過程，就此，〈中庸〉乃提出以「誠」作為「成己」、「成物」之「道」的倫理實踐論述。「成己」，事涉一己之修身；「成物」，事涉天下之平治，因此〈中庸〉的以「誠」為「道」之論，仍然是一套以「修身」為基礎的政治論述。

誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。……自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。（〈中庸〉，頁 38-43）

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。成己，仁也；成物，知也。

³³ 梅廣（1939-2022）認為「致中和，天地位焉，萬物育焉」表述的是「天地位於中」、「萬物育於和」的宇宙生成原理，這個原理也反映在人身上，因此可以作為性情調節的原則。就此而言，「致中和」云云其實是本體論述，而不是如宋儒將此視為修為實踐的指令。梅廣：〈《中庸》新編分章解義〉，頁 21-22。

³⁴ 本文對於〈中庸〉首章意旨的解讀，詳見筆者〈「天命」的主題：《中庸》首章的解讀與詮釋〉一文。

³⁵ 〈中庸〉，頁 27。

³⁶ 同前註，頁 28。

性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。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。（〈中庸〉，頁 44-45）

〈中庸〉是先秦儒學文本當中對於「誠」提出最完整論述者，對此，學者或認定〈中庸〉晚出，遂將其視為儒家「誠」論之集大成者，具有理論完整成熟的表徵，惟本文傾向認為〈中庸〉是後孔子時代初期的早出文本，它的「誠」論價值在於論述的原創性，此即〈中庸〉將「誠」從特定宗教儀式的舊義，轉化為具有普遍性修身之道的新的義，從而提出以「誠」為「道」的修身、政治論述。關於〈中庸〉使用「誠」之一詞，學者大多從彼時天人合一的觀念著眼，取其「真實無妄」的語意，此「真實無妄」既涉及人的修身工夫，也涉及「天道」的創造本體；惟本文從「誠」的語用現象著眼，認為〈中庸〉的「誠」不論宗教舊義或修身新義，都是沿用「誠敬不欺」的語意，〈中庸〉言「誠」正是將原本作為指稱祭祀活動誠敬鬼神的心態，延伸至常態性倫理生活的修身之誠，用來指稱君子「內省不疚，無惡其志」的誠敬心態。

〈中庸〉以「誠」為「道」的論述，主要的論點有二：其一，由於此論攸關「率性」以「修道」的「知天」之道，因此，以「誠」為「道」具有「盡其性」以及以「天道」為尺度的意義。其二，由於此論是一套以修身為基礎的政治論述，因此，它所標舉的「至誠」者，既指稱一般的完美君子，也指稱能夠建立「成物」之功業的聖王典範。

關於第一個論點。就君子履行倫理責任、「遵道而行」的行為意義而言，或是明白倫理教義之「善」（「明乎善」），從而「擇善而固執之」；或是反求諸己、誠敬於自身的倫理責任（「誠乎身」），從而「不勉而中，不思而得，從容中道」。前者的踐履意義在於遵行倫理教義之「善」，這是屬於「人之道」的秩序尺度；後者的意義在於養成「盡其性」之「德」，這是屬於「天之道」的秩序尺度。〈中庸〉以「誠」為「道」的倫理實踐論述，「明乎善」、「誠乎身」兩者是始終為一的關係，「自誠明，謂之性」，即可見「誠乎身」具有「盡其性」（充分實現先天的倫理秉性）的意義；而當君子以「不勉而中，不思而得，從容

中道」之姿履行其倫理責任，則已然是超越「人之道」的尺度，而以「天之道」為尺度了。

關於第二個論點。〈中庸〉以「誠」為「道」論述是一套以修身為基礎的政治論述，它特別以「誠者，自成也；而道、自道也」這般追溯語源的「聲訓」表述方式，³⁷凸顯了以「誠」為「道」可以發揮某種「成」的作用、並通向某種「道」的目標，從而表明「誠」不僅是作為「成己」之道，也是作為「成物」之道。「成己」意謂君子得以完成自身的倫理責任，成為倫理化的個體；「成物」則意謂著君子以政治智慧妥當處理複雜的政治事務，將萬事萬物納入政治倫理秩序。正如政治共同體的成員透過與祭之誠，足以凝聚宗族、家國，建構政治倫理；透過常態性的修身之誠，更是凝聚宗族、家國，建構政治倫理的堅實基礎。就此而言，〈中庸〉所標舉的「至誠」者，既指稱一般的完美君子，也指稱能夠建立「成物」之功業的聖王典範。這般的聖王透過以「誠」為「道」，打造一個足以「盡其性」、「盡人之性」、「盡物之性」的倫理世界，而以「天地之道」的尺度來看，他在悠久的人文傳統當中締造的「成物」之功就跟天地的「覆物」、「載物」之功一般偉大。其政治效能也與「天地之道」生生不息的動能同步，彷彿無為而治：「不見而章，不動而變，無為而成」，不求表現卻能彰顯一切，不加動作卻能變動一切，無所為之卻能成就一切。³⁸

綜上，〈中庸〉的「知天」論述將「性」、「道」、「教」視為環環相扣的關係，肯認人擁有先天的倫理秉性，強調君子務必「率性」以「修道」，透過以「誠」為「道」的倫理實踐，「文武之政」得以恢復跟「天道」同步的政治倫理秩序。這般的「知天」論述殆反映後孔子時代初期儒者的世代特徵：彼時儒者為了解決「文武之政」失能的政治困局，首度闡述了「性與天道」層次的「知天」之道。由於彼時儒者關切的是建構政治倫理秩序的主體條件（「性」）與秩序範式（「天道」），因此肯認人具有能夠「明乎善」、「誠乎身」的先天倫理秉性已足，尚無涉於人性是善或不善的「論辯」——此一論辯到了孟子世代則已成為儒者論辯的焦點。如就上述的「知天」論述要旨來看，將〈中庸〉視為孔、孟之間文本應該是較合理的定位。

³⁷ 「誠」這個語詞，源於表述經由某種作為而得以完成某事之實；「道」這個語詞，源於表述經由某種途徑而得以通向某種目標之實。

³⁸ 本小節所論，詳見伍振勳：〈〈中庸〉「誠」論的思想史意義——兼論〈中庸〉、孟、荀「誠」論系譜〉，《臺大中文學報》第66期（2019年9月），頁1-42。

三、孟子：「盡其心」以「知其性」的「知天」之道

(一)「生之謂性」：人性是善或不善成為論辯的議題

郭店楚簡〈性自命出〉一文是近年備受重視的文獻，學界傾向將其視為孟子之前的「早期心性說」文本，並已指出：它跟〈中庸〉：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的觀念或有可資參照之處；³⁹它對心、性、情的問題多所討論，也有助於考察孟子性善說的思想史定位。⁴⁰然而它與〈中庸〉、孟子可以參照之處為何？仍然值得稍加申論。茲就〈性自命出〉的要旨略加說明。開篇的第一「凡」內容尤其可見此篇的要旨所在，具引如下：

凡人雖有性，心無奠志，待物而後作，待悅而後行，待習而後奠。喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。性自命出，命自天降。道始於情，情生於性。始者近情，終者近義。知情者能出之，知義者能入之。好惡，性也。所好所惡，物也。善不善，性也，所善所不善，勢也。⁴¹

開篇顯示〈性自命出〉關切的課題係人心如何確定「志」向、形成價值取向。總括的回答則是：人「性」出自「天」之降「命」，這是生命的基本事實，也是人最終得以形成價值取向的起點。不過，人雖然擁有此一天「性」，並無法直接由此確立「遵道而行」的價值取向，而是綜合身外之「物」、身內之「悅」、外界之「習」三個因素，乃從「心無奠（定）志」到確定志向，從而形成「遵道而行」的價值取向。為了說明「物」、「悅」、「習」三個因素對於形成價值取向的影響，〈性自命出〉從三個方面說明「性」的內容，以及三個因素如何影響了心志的養成。（1）「喜怒哀悲之氣」，「物取之也」：這一面的「性」說明了生命中原有喜怒、哀悲之氣，受到外界影響而引起喜怒哀悲的情緒。這一面的「性」係

³⁹ 龐樸：〈孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性說〉，《郭店楚簡研究》，收入《中國哲學》第20輯（瀋陽：遼寧教育出版社，2001年），頁22-35。

⁴⁰ 陳來：《竹帛《五行》與簡帛研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年），頁12-15。

⁴¹ 武漢大學簡帛研究中心、荊門市博物館編著：《楚地出土戰國簡冊合集（一）郭店楚墓竹書》（北京：文物出版社，2011年），頁99-100。案：郭店楚簡〈性自命出〉分上、下篇，由二十段「凡」句構成。李零認為這裡「凡」的用法近於發凡起例，表示通則、條例和章法的含義。李零：《郭店楚簡校讀記（增訂本）》（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁149-151。

原初生命的「氣性」(情緒感受之「性」)。(2)對「物」有所「好惡」之「性」：這一面的「性」說明了人在面對身外事物或遭遇外在情況將會引發某種價值取捨的意向：有「所好」之物，有「所惡」之物。這一層的「性」係作為「志於道」之起始條件的「情性」(好惡取捨之「性」)。(3)由於「執」的制約而有所「善不善」之「性」：這一面的「性」說明了人具有分辨倫理之「善」或「不善」的能力，惟「所善」或「所不善」係受到生活處境(「執」讀為「勢」)或習俗教化(「執」讀為「藝」)的制約。⁴²這一面的「性」係最終形成「志於道」之志向的向「善」之「性」——亦即經由接受「所善、所不善」的倫理規範而充分發展能夠分辨「善、不善」的能力。

〈性自命出〉言及「性自命出，命自天降」，如以正名的句式表述，可以讀為「天之降命」之謂「性」；至於「天之降命」之實，則包括情緒感受之性、好惡取捨之性、分辨善不善之性三個方面。〈性自命出〉的要旨即在於君子如何在這般「天之降命」的基礎上，發展出「遵道而行」的價值取向。參照〈中庸〉「率性」以「修道」之說，〈性自命出〉所謂「道始於情，情生於性」，言及天下共遵之道的形成係以人之「性情」為基礎，殆近於「率性之謂道」之說；至於所謂「始者近情，終者近義」，言及人經由「修道」的歷程，最終得以出於「情」入於「義」，殆近於「修道之謂教」之說。大抵可見〈性自命出〉對於人如何「率性」以「修道」，從而透過「禮樂」之教調節「性情」、教化「心術」、培養德行，提出一套完整的論述。惟進一步比較，〈性自命出〉提及「性」出自「天之降命」，論述結構涵蓋「性」、「道」、「教」三個層面，似乎跟〈中庸〉頗有類似之處，然而就論旨而言，〈中庸〉係藉由三者環環相扣的正名之舉，倡議君子應該時時「遵道而行」，從而得以「盡其性」，並回應「天命」的倫理要求。至於〈性自命出〉所謂「性自命出，命自天降」，其實不同於〈中庸〉：「天命之謂性」這般藉正名表述君子應然之道的句式，它僅是指出人性所得於「天之降命」的實然生命，並以「喜怒哀悲之氣」、「好惡」之情、分辨「善不善」的能

⁴² 簡文「執」，一般讀為「勢」，意指外界形勢、生活處境。惟周鳳五(1947-2015)認為當讀為「藝」，本義種植，引申培育、培養之意。周鳳五：〈郭店竹簡文字補釋〉，《朋齋學術文集——戰國竹書卷》(臺北：臺大出版中心，2016年)，頁183-185。案：生活處境、習俗教化之影響，本篇皆有涉及，如：第三「凡」所謂「人之不可獨行」，強調人際之間的互動交談構成生活世界的要件；第四「凡」所謂「四海之內，其性一也；其用心各異，教使然也」，強調各地的習俗教化對於人格養成的重大影響。

力三個方面作為「性」的內容，乃是側重於說明人們得以形成倫理心志的「性情」依據，從而凸顯禮樂之教對於「心術」（人心之價值取向）的影響。⁴³可以說，這是關於倫理教化機制的探討，而無涉於「知天」之道的思索。

目前學界大抵認為在孔、孟之間的時期即已存在「早期心性說」，且學者亦有認為〈中庸〉的「天命之謂性」以及「盡其性」的論點可以視為「性善」說的雛形，至於〈性自命出〉所謂「善不善，性也」的說法，似乎已涉及人性是「善」或「不善」的問題。不過，如上所論，〈中庸〉對於「性」的看法乃是基於「知天」論述的整體構想，因而強調人擁有先天的倫理秉性，可以「明乎善」，也可以透過「誠其身」以「盡其性」；〈性自命出〉對於「性」的看法則是基於闡述倫理教義的功能，其中所謂「善不善，性也」，實指人性受到習俗教化所提示的「所善、所不善」制約，得以發展先天的明善能力而趨向於「善」。此類說法肯認人的本性具有成為倫理化個體的潛力，猶如人性有喜怒、好惡的感受力，人性也具備可以分辨善、不善的先天能力，從而藉由習俗教化的倫理規範對於「所善、所不善」的限定，將此先天能力導向明善、擇善的倫理行為。嚴格來說，此類說法其實尚未直接涉及「人性是善或不善」的問題，更遑論是類似於孟子性善說的觀念。⁴⁴至於孟子的世代，顯然「人性是善或不善」的問題已成為學者間論辯的議題。當時至少已有三種說法：告子所謂「性無善、無不善」，不對人性作價值判斷；或認為「性可以為善，可以為不善」，強調時代的精神狀況、倫理環境良善與否對於人格發展的影響；或認為「有性善，有性不善」，從個人性格的差異說一部分為善、一部分為不善。⁴⁵不過，這三種說法縱有差別，然而他們對於「性」的認知大抵都近於告子所謂「生之謂性」的觀念（「性」之名所指乃是「生之自然」之實，諸如「食色，性也」這類維生、延續族群生命的需求，以及有限度的

⁴³ 大致而言，〈性自命出〉是一篇以「性情」為基本範疇的倫理教義論述。上博楚簡當中跟〈性自命出〉相當的一篇，整理者即題為〈性情〉。丁原植認為本篇係從「性情」的層面探討「人道」始源問題，因而以「楚簡性情說」概括這篇同見郭店簡、上博簡的文本。參見丁原植：《楚簡儒家性情說研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2002年），頁259-297。

⁴⁴ 依陳來之見，〈性自命出〉的人性觀著眼於好惡之情、喜怒哀悲之氣、情生於性，顯示出以生論性、以氣論性的思想，反映的是先秦儒學的人性論乃以自然人性論為主流。〈性自命出〉雖言及「未言而民信，有美情者也；未教而民恆，性善者也。」陳來認為這種說法最多只是認為有某些人性善，而非普遍意義的性善論。陳來：《竹帛《五行》與簡帛研究》，頁76-95。

⁴⁵ 《孟子·告子上》，頁459。

倫理行為能力等)。就此而言，以「生之所然」之實說明「性」之命名取義，或許就是在當時人性論辯中廣被接受的論據，而孟子則是在此論辯背景中，提出新面向的人性之實作為論據：「天之降才」之謂「性」，從而提出一套以「性善」說為基礎的「知天」論述。⁴⁶

(二)「天之降才」之謂「性」：「盡其心」以「知其性」的「知天」之道

孟子異於彼時學者的人性諸說，明確主張「性善」。尤當注意者，孟子主張「性善」不僅是在彼時諸說當中增添一說而已，更在於他看待「性」的視角突破了既有的「生之謂性」視角，「性」之名不再只是指稱「生之所然」之實，而是指稱「天之降才」之實，從中可見「天生烝民」所賦予人最可貴的道德能力。

孟子曰：乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。（《孟子·告子上》，頁 459-460）

孟子曰：富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。……故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。……故曰：口之於味也，有同者焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。（《孟子·告子上》，頁 461-462）

⁴⁶ 梁濤指出「生之謂性」是基於古代「即生言性」之人性論傳統而被普遍接受的形式命題，惟學者基於各自的學說而提出不同的命題表述，告子所表述的是「生之然」層面的生理現象，荀子則另外表述了「生之所以然」層面的生命自然之理，「生之然」即是此一層面的作用和表現。至於孟子則亦非一概否定即生言性傳統，而是超越、發展了即生言性傳統，將原本主要關注自然生命之生長，轉向道德生命之發展。梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》（北京：中國人民大學出版社，2008年），頁 320-336。

以上引文可見孟子係就「天之降才」以言「性」。「天之降才」意謂人所稟受天所降生的某種道德能力，孟子即就此「可以為善」的道德能力而主張「性善」。⁴⁷在孟子看來，這般的「天之降才」，至少包括兩種人心現象：其一是人們在面對某種處境之際，都會油然而生「惻隱之心」（面對他人痛苦的處境會感同身受）、「羞惡之心」（面對尊嚴受辱的處境會感到羞恥厭惡）、「恭敬之心」（面對尊長在場的處境會興起恭敬之心）、「是非之心」（面對言行有違倫理的處境會覺察孰是孰非）四種感受，而這四種感受正可以發展出仁、義、禮、智四種道德行為，孟子即據此肯認人性的實際情況皆「可以為善」，如能「盡其才」便能成就個人的美德。⁴⁸其二是人類的好惡之情所表現出來的共同價值取向，如同受到外物誘發的官能感受，口有「同耆」、耳有「同聽」、目有「同色」，人心面對倫理情境，也都有同樣的「悅理義」感受。正因這般相同的好惡取向，藉由「離婁之明，公輸子之巧」、「師曠之聰」、「堯舜之道」等各種文化領域「聖人」的「盡其才」，人類社會也才能共同創造出美好的生活世界。上述孟子所見的「天之降才」，前者攸關人心在特定處境下興起的「本心」（固有的、作為成就美德之根本的特定情感），可以成就個人的美德；後者攸關人心之喜怒、哀樂、好惡等常態性的「性情」（由性命本能所產生的情感反應），可以促使群體追求美好的價值。因此，縱使就人類行為的表象而言，人確實有「為善」者，也有「為不善」者，

⁴⁷ 朱註：「才，猶材質，人之能也。人有是性，則有是才，性既善則才亦善。」（《孟子集注》，頁 460）清儒戴震（1724-1777）亦曰：「才者，人與百物各如其性以為形質，而知能遂區以別焉，孟子所謂『天之降才』是也。」惟其異於程、朱理學的「理」、「氣」二分觀點，特從天地「氣化」之道解釋「天之降才」。「氣化生人生物，據其限於所分而言謂之命，據其為人物之本始而言謂之性，據其體質而言謂之才。由成性各殊，故才質亦殊。……孟子所謂性，所謂才，皆言乎氣稟而已矣。……別而言之，曰命，曰性，曰才；合而言之，是謂天性。」〔清〕戴震著，何文光整理：《孟子字義疏證》（北京：中華書局，1982年），頁 39-40。

⁴⁸ 學者普遍認為孟子的人性論特色在於即「心」言「性」，且此「心」涉及人性固有的道德心理（「本心」）。有必要一提的是：此「本心」作為某種感受性的心理，其實並非指向心之固有官能（「心之官則思」的價值思辨能力），而是指向人心面對生活世界而有所感受的心靈活動，因此有賴他者在場，自我才能生發此心。孟子認為人們這種為他者所「感」動而相應生起之「情」（心之感情），乃是生命的真實情況（性之實情），遂認為它是無待外界要求而「固有之」，只要自覺保存這般的有感之心即可證實。參見伍曉明：《文本之『問』——從孔子到魯迅》，頁 180-190。李雨鍾：《渴望「形式」的「感受」：先秦儒家的政治考古學》（臺北：五南出版公司，2020年），頁 218-227。

然而剋就「天之降才」而言，人莫不具有四種特定的「本心」以及共通的「性情」，因此人本來就有「可以為善」的能力，從而可以成就四種美德以及追求美好價值。當然，這仍有待人作出「盡其才」的努力加以實現；反之，如果「弗思」、未能「自反」以「存心」，甚至「陷溺其心」，從而失去成就美德以及追求美好價值的機會，則是屬於「不能盡其才」者。

正如〈中庸〉在「率性」以「修道」的「知天」論述脈絡中，以「天命之謂性」表述「性」之所指在於「天」所「命」於人的倫理要求，從而肯認人的先天倫理秉性；孟子則是在「盡其心」以「知其性」的「知天」論述脈絡中，以「天之降才」之謂「性」表述「性」之所指在於「天」所「降」生於人的「良能」、「良知」，⁴⁹從而肯認人性具備先天的道德能力以及追求美好價值的能力。孟子曰：

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。（《孟子·盡心上》，頁 489）

這則引文的前半，孟子概括言及「盡其心」以「知其性」的「知天」之道。後半接著提點君子回應「天命」的實踐方法：透過「存其心，養其性」的方法以「事天」；不論壽夭、修身以道，「盡其道而死」以「立命」。孟子所謂「性」係指「天之降才」之實，因此「盡其心」以「知其性」的「知天」之道，意謂著人必須「盡其心」、依「所性」而行，從而得以「盡其才」；至於「存其心，養其性」以「事天」，則涉及人如何透過存、養之「思」以「盡其才」的工夫論。

一般來說，「盡其心」意謂用心盡責的處世態度。如孟子見梁惠王（400-319 B.C.），梁惠王自陳其「盡心」履行君王的責任：當民眾面臨饑荒之患，他「用心」移粟賑濟之。⁵⁰惟孟子就梁國的整體政局以觀，梁惠王為雪兵敗鄰國之恥，其實頗為「好戰」，屢敗屢戰，「糜爛其民而戰之」、「驅其所愛子弟以殉之」，實為「不仁」之君王。⁵¹梁惠王可謂「陷溺其民」而不自知，遑論是用心謀求真正的保民、足民之道，「施仁政於民」。⁵²又如齊宣王，為滿足「廣土眾民」之「大欲」，其「盡心力而為之」者在於開疆闢土；因此縱使本有惻隱之心，卻無法盡此仁心、

⁴⁹ 《孟子·盡心上》，頁 495。

⁵⁰ 《孟子·梁惠王上》，頁 281-282。

⁵¹ 《孟子·盡心下》，頁 511。

⁵² 《孟子·梁惠王上》，頁 285。

推恩以行保民、足民之仁政。可見齊宣王所盡心履行者，在於廣土眾民，實乃依「所欲」而行，並非擴充其仁心，依「所性」而行。在孟子看來，這不僅於道德能力有缺，且是缺乏理性、不知「權度」輕重長短的舉動。⁵³

孟子的「知天」之道，既曰「盡其心者，知其性也」，顯然此處的「盡其心」並非只是一般在處世上用心盡責之意，而是在其心性論脈絡中，能夠導向「知其性」的「盡其心」，因此乃是攸關人必須「盡其才」的舉動。參照孟子勸誘梁惠王、齊宣王的說詞，大致可見孟子所謂能夠導向「知其性」的「盡其心」，在於經由「自反」以「存心」（辨識「本心」）、「擴充」道德經驗（意識「他者」的存在而推恩之、集義之、恭敬之、明察之）、「權度」價值取向（理性的權衡取捨）以盡其仁義之心，遂能超越「所欲」、「所樂」的行為動機，一切依「所性」而行。此即堯、舜這類聖王所示範者：「既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。」⁵⁴政治領袖的施政理念能夠盡其仁義之心，政治制度也相應建立「不忍人之政」。⁵⁵這般能夠「盡其心」、依「所性」而行，並且推恩以行保民、足民之仁政的政治領袖，孟子乃視之為「性之」的聖王典範。

（三）「從其大體」、依「所性」而行的價值思辨論述：「性之」的聖王典範

孟子以「天之降才」之實言「性」，而對人所得於天的「才」又以兩種「心」為主要內容，一是惻隱、羞惡、恭敬、是非等天生固有的、足以成就個人美德的「本心」，一是「悅理義」、足以促使群體追求美好價值的「性情」之心。「盡其才」必須透過「存其心，養其性」的工夫，惟此工夫並非即是面向某種既有的心性本體進行明心、見性的內在工夫，而是必須面向生活世界，針對世間的現實處境「竭心思焉」。相應於道德「本心」與「性情」之心兩種「心」，「竭心思」的「思」也有兩種意義，一是「自反」以「存心」的自我反思，⁵⁶在人際互動當中

⁵³ 同前註，頁 287-290。

⁵⁴ 《孟子·離婁上》，頁 385。

⁵⁵ 孟子有言：「徒善不足以為政，徒法不能以自行」，因此他對「堯舜之道」的理解，其實兼顧「不忍人之心」（善）與「不忍人之政」（法）兩端，一則肯認「堯舜之道」的施政理念在於盡其仁義之心，一則也強調「不以仁政，不能平治天下」，從而肯認「禮」、「法」制度對於施政的重要性。（同前註，頁 385-386）

⁵⁶ 《孟子·離婁下》，頁 417-418。

反求諸己，保存「本心」，從而擴充、實現它的道德潛力；一是「養其性」的理性思辨，運用「心之官則思」的價值思辨機能，對於「性情」之需加以權度、取捨，從而作出「從其大體」的價值選擇。

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」（《孟子·告子上》，頁469）

「小體」者，生命價值較微小的部分；「大體」者，生命價值較重大的部分。「體有貴賤，有小大。……養其小者為小人，養其大者為大人」、⁵⁷「心之官則思」，能夠就生命價值孰輕孰重進行權度、取捨，「思」或「不思」，就決定了其人是「從其小體」或是「從其大體」：前者依「耳目之官」的生理機能滿足感官所需，就「養其性」的目的而言，這只是「養其小者」；後者則是依「心之官則思」的價值思辨機能，得以對自身的「所欲」、「所惡」進行理性權度，以期實現生命的重大價值，就「養其性」的目的而言，這才是「養其大者」。「從其大體」的價值思辨，最激切的情況殆即作出「舍（捨）生而取義」的道德選擇。⁵⁸從中可見「心之官則思」的理性權度，所謂「從其大體」者，其實不僅在尋求一般所謂最大利益的理性原則，它還伴隨「天之降才」的自我反思，尋求道德「本心」或「悅理義」之心所欲追求的道德價值。孟子特別強調這種道德價值的追求能力，係「天之所與我者」的「降才」，因此不假外求，「思則得之」。在孟子看來，「心之官則思」的價值思辨，必然存在「從其大體」、「從其小體」的取捨張力，然而人心在抉擇上不論是基於生活滿足或自我實現的目的，終究是受「天之所與我者」的價值取向所驅使，不至於作出「養其一指而失其肩背」或是僅是滿足口腹之慾的「以小害大」、「以賤害貴」之舉。⁵⁹果如此，「養其性」的理性思辨所作出的

⁵⁷ 《孟子·告子上》，頁468。

⁵⁸ 同前註，頁465-466。

⁵⁹ 同前註，頁468。

取捨，最終仍將與「自反」以「存心」之「思」所追求的價值若合一契。⁶⁰

孟子提出「盡其心」以「知其性」的「知天」之道，依目前學界的主流詮釋，大抵將它看作是一則關於「性命、天道相貫通」的道德哲學論述，詮釋的視角或是根據道德自律的主體理論，認為這般「知天」之道顯示內在的心性與超越的天道的同一性，人得以透過盡其「本心」體證作為主體價值根源之「性」，從而體證作為超越性道德實體之「天」；⁶¹或是根據他者優先性的他者理論，認為人之得以實現「性就是天」這般內在於人的超越性，其實是結構性地依賴「他者」，此即面對倫理關係中的他人，我才能成為自覺的倫理主體。⁶²大致而言，這般詮釋總是扣緊孟子於此所揭示的「心、性、天」道德本質同一性的理念，從而建構某種足以反映天人合一傳統思維的道德哲學論述。不過，依據本文對於「知天」一詞的釋義，先秦儒者對於「知天」之道的探求可以溯源周代的「天命」觀傳統，從而「知天」作為一個指稱人們追求終極理想的語彙，其實不僅指涉君子完善自我的修身理想，同時也指涉君子平治天下的政治理想。就此而言，「盡其心」以「知其性」的「知天」之道，既攸關君子如何修身成德，也攸關君子如何平治天下，可以說是一套以「修身」為基礎的政治論述。孟子也因此標舉了某種「知天」的聖王典範：「性之」的聖王，他的政治行動總是基於「所性」的價值而行，因而能獲得最高的政治權威。

廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心，其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。（《孟子·盡心上》，頁497）

⁶⁰ 杜維明認為關於孟子所言之「心」，既可以看作是「本體論的實在」，此即人性的真實本質；也可以看作「存在的過程」，有待持續修養、發展的努力。因此，「心之官則思」的「思」也就不僅是「可普遍化的理性在道德處境中的作用」，還包含某種「心靈的自發性」作為實踐道德的充分且必要的理由，因此道德自我發展的過程其實就是「不停地人性化的過程」。杜維明著，胡軍、丁民雄譯：《仁與修身：儒家思想論集》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013年），頁67-80。

⁶¹ 參見牟宗三：《圓善論》，頁131-137。

⁶² 參見伍曉明：〈心性天人：重讀孟子〉，《文本之『問』——從孔子到魯迅》，頁137-177。

堯舜，性之也；湯武，身之也；五霸，假之也。久假而不歸，惡知其非有也。（《孟子·盡心上》，頁 502）

引文關於「所欲」、「所樂」、「所性」三層的行為動機，可以將其視為具有普遍性意義的行為理論，然而就此說的訴求對象而言，主要是訴求於政治人物應有高尚的情志：依「所欲」而行，主要是滿足於「廣土眾民」的權力慾望；依「所樂」而行，主要是滿足於「中天下而立，定四海之民」的政治成就感；依「所性」而行，則是透過政治行動實現「仁義禮智根於心」的人性價值。當政治領袖能夠依「所性」而行，其道德形象清楚可見，從氣色、風采，以至舉手投足之間，全身都顯露道德威儀。此即所謂的「踐形」：人之獨特「形色」既是「天性」之一端，踐履此「形色」而以完美的道德威儀呈現之，誠可謂「盡其才」者。⁶³要言之，作為政治領袖，如能「盡其心」、依「所性」而行，將獲得「踐形」的道德威儀，從而擁有凝聚民眾、治理天下的政治權威。「堯、舜，性之也」，顯示孟子視堯、舜之治為依「所性」而行的政治典範，構成其政治權威的基礎正在於其能「盡其心」以「知其性」，他的政治行動總是基於「所性」的價值而行，從而顯露最完美的道德威儀，並獲致平治天下之功。

總之，孟子於梁惠王執政（369-319B.C.）、齊宣王執政（319-301 B.C.）期間，曾至該國講學議政，闡述其治國、平天下之道。孟子回溯三代政權更迭的規律，「五百年必有王者興」，且其間必有輔佐聖王的「名世者」。⁶⁴至於當下的此時，似乎又來到政治發展的關鍵時刻，因此，孟子對於時局的主要關切在於：新興的王者何在？何種政治領袖足以擔當王者的使命？自己能否成為輔佐聖王、得以行道的「名世者」？本節討論孟子的「知天」論述以及他所標舉的「性之」典範，殆即著眼於三代政治傳統的聖賢系譜，探索彼時的新興王者如何平治天下，從而獲得天命的授權。孟子鼓舞齊宣王從「大欲」之求回歸仁民愛物的「本心」，教誨梁惠王轉化欲利之心與享樂欲求，而能盡心於保民、養民，顯示孟子認為新興王者的政治行動，因應開創新政治的時代使命，應該讓政治回歸足以打造倫理世界的人性之善，不能僅是採取五霸的「假之」之道或是湯、武的「身之」之道，⁶⁵

⁶³ 孟子曰：「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形。」（《孟子·盡心上》，頁 506）

⁶⁴ 《孟子·公孫丑下》，頁 348。

⁶⁵ 「假之」者，假借仁義的名義以行其政治霸權；「身之」者，「天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」（《孟子·離婁上》，頁 389）顯示修身是治理天下的根本，因此所謂「身之」

更要以堯、舜的「性之」之道為典範；因此，他也相應提出「盡其心」以「知其性」的「知天」之道。

四、荀子：「清其天君」以「全其天功」的「知天」之道

（一）世變中的「儒道」：荀子何以非難思、孟之儒？

荀子以儒者的身份講學議政，大約活躍於齊襄王執政時期（283-265 B.C.），上距活躍於魯穆公執政時期（415-383 B.C.）的子思已經百餘年，也晚於活躍於梁惠王、齊宣王執政時期的孟子約六十年。子思、孟子、荀子是後孔子時代最具代表性的三位儒者，大約各間隔兩個世代，他們各有追隨者，從而形成「子思之儒」、「孟氏之儒」、「孫（荀）氏之儒」的師門。隨著戰國政治時移勢易，儒者介入政局所要具備的學養能力以及提出的政治方案，必然要有所新變。⁶⁶荀子何以非難思、孟之儒的問題，有必要從「儒道」變異（儒者平治天下之道的不同方案）來理解。

荀子批評思、孟之儒的要旨在於思、孟之儒的學養雖不失廣博卻「不知其統」，未能深切掌握「先王之道」的現實意義，從而在介入世局之際，多言而「無類」，無法有效應對當時的政治變局。⁶⁷具體而言，所謂「不知其統」，係指荀子認為思、孟之儒「不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書」，⁶⁸僅是廣泛閱讀詩書以獲取古代見聞，卻未能深切認識「後王」、「制度」所承載的「禮義之統」——源自三代政治傳統、最終由「文武之政」集其大成的體制化倫理體系。在荀子看來，

殆指政治領袖能夠「反身而誠」，反躬自省是否盡了自身在家、國、天下之共同體當中的政治倫理責任。

⁶⁶ 佐藤將之同時探討《荀子》、《呂氏春秋》二書的政治哲學，並將二書的思想形成置於周、魯滅亡（256 B.C.）的「後周魯時代」以至秦統一天下（221 B.C.）三十年間的歷史背景中考察，從而分析二書在天下一統之前各自提出的治理天下藍圖，藉此凸顯二書的政治構想已經從諸侯國的制度運作轉向「天下型國家」的制度運作，這般構想既對戰國之末的世局發揮影響，也對戰國時期諸子百家的政治理論作出回應。惟筆者認為荀子的學術養成以及介入政局的活躍時間乃在 256 B.C. 以前，且二書的文本性質、思考的基源問題也頗有不同，對於此說稍有保留。佐藤將之：《後周魯時代的天下秩序：《荀子》和《呂氏春秋》政治哲學之比較研究》（臺北：臺大出版中心，2021 年），頁 1-13、277-283。

⁶⁷ 《荀子·非十二子》，頁 94-95。

⁶⁸ 《荀子·儒效》，頁 138。

儒者如果未能具備這套體制化倫理體系的學養，即無法掌握「先王之道」的現實意義，也就無從介入政局、發揮「儒道」的影響力。

荀子宣稱：「若夫志以禮安，言以類使，則儒道畢矣。」⁶⁹儒者的學養要在能夠深切掌握「禮義之統」，懷抱「志以禮安」的價值理念，從而無論面對何種特殊處境，皆能「其言有類，其行有禮」。所謂「其言有類，其行有禮」，意謂：儒者面對各種變局、危機之際，雖無現成的「法之數」可資套用，然而總能根據「禮義之統」的「法之義」來引伸處置，因此能「持險應變曲當」，「其道一也」。⁷⁰荀子即以這般的「儒道」為準，嚴詞批評思、孟之儒宣揚「五行」說的舉動：「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」。所謂「僻違而無類」，相當於其行無禮、其言無類之意，此係緣於思、孟之儒無法深切掌握「禮義之統」，因此當其面對變局、危機之際，即無法依循「先王之道」來妥善「持險應變」。⁷¹至於「幽隱而無說，閉約而無解」，則是特就思、孟之儒無力透過辯詰論難捍衛「儒道」、抗衡彼時的「諸侯異政，百家異說」而發。對荀子而言，彼時儒者最嚴峻的挑戰即是「諸侯異政，百家異說」所形成的「道德不一」亂象：「諸侯異政」導致政治體制不一，「百家異說」導致「道術」不一（價值體系混亂），從而生活於其間的人們無法透過共同的價值體系安身立命。荀子認為思、孟之儒既欠缺「禮義之統」的學養，也就無法面對這般的體制鉅變與價值危機。⁷²

周代的政治體制以及其中承載的倫理體系，到了戰國晚期大致已失去它的權威與效能；惟彼時對於究竟該採行哪種政治體制、追求什麼樣的政治理想尚無共識，「諸侯異政，百家異說」即是反映這般的現實局勢。在荀子看來，彼時的政治體制正在發生鉅變，價值體系不明，儒者介入時局的要務就在於解決這個由於

⁶⁹ 《荀子·子道》，頁 529。

⁷⁰ 《荀子·儒效》，頁 138。

⁷¹ 「其言有類，其行有禮」或「僻違而無類」之「類」，是一個關乎「禮義之統」（體制化的倫理體系）如何發揮「持險應變」功能的字眼。「有類」、「無類」之「類」，相當於「有法者，以法行；無法者，以類舉」的「類」（《荀子·王制》，頁 151）。意謂：針對一般、常態的事務，禮法有明文規定者即可處理，惟對於特殊、突發狀況的事件，則有必要引伸倫理體系的核心原則彈性應變。

⁷² 本小節討論荀子批評思、孟之儒的要旨，參見伍振勳：〈道統意識與德行論述：荀子非難思、孟的旨趣重探〉，《臺大中文學報》第 35 期（2011 年 12 月），頁 43-84、〈先秦儒學文本形式與「儒道」論述的變異發展〉，頁 1-36。

體制鉅變而產生的「道德不一」亂象。因此他的各項主題論辯，包括天論、解蔽、正名、性惡等，所論主題、批評對象雖然不同，然而都是著眼於闡述體制化價值體系作為天下共遵之道的政治功能。總體以觀，荀子思想最重要的特質即在於他總是從政治體制功能、整合公共價值體系著眼，從而提出他的政治方案。荀子針對孟子「性善」說而反向提出「性惡」說，即反映他的這種體制論述的思維。

（二）「天之就也」之謂「性」：「清其天君」以「全其天功」的「知天」之道

荀子反對孟子的「性善」說，主張「人之性惡，其善者偽也」。荀子的立論，不僅在於他對人性的認知以及人之可以為善的構想異於孟子，而且攸關他對於如何透過「禮義之統」整合公共價值體系，以及他對於如何透過政治體制的功能以平治天下的整體思考。⁷³荀子反對孟子「性善」說的兩個主要論據，即分別涉及整合公共價值體系的「道」論，以及發揮政治體制功能的「知天」之道。以下分述之。

荀子以「性、偽之分」的論點作為反對孟子「性善」說的論據之一，此一論據攸關荀子對於如何整合公共價值體系的思考：

孟子曰：「人之學者，其性善。」曰：是不然，是不及知人之性，而不察乎人之性、偽之分者也。凡性者，天之就也，不可學、不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。不可學、不可事而在人(天)者，謂之性；可學而能，可事而成之在人者，謂之偽：是性、偽之分也。……故順情性則不辭讓矣，辭讓則悖於情性矣。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。（《荀子·性惡》，頁435-437）

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；以為可而道之，知所必出也。故雖為守門，欲不可

⁷³ 近年關於荀子何以主張「性惡」以批判孟子之性善說的問題，曾暉傑從「經濟人」的視域著眼，剋就倫理、人性、政治、音樂等面向，闡述「性惡」說所蘊含的「經濟學」理論思維。曾暉傑：《性惡論的誕生——荀子「經濟人」視域下的孟學批判與儒學回歸》（臺北：萬卷樓圖書公司，2019年）。

去；⁷⁴雖為天子，欲不可盡。欲雖不可盡，可以近盡也；欲雖不可去，求可節也。所欲雖不可盡，求者猶近盡；欲雖不可去，所求不得，慮者欲節求也。道者，進則近盡，退則節求，天下莫之若也。（《荀子·正名》，頁 428-429）

荀子認為孟子的「性善」說既誤解人性缺乏先天倫理秉性的實際情況，也未能明察「性、偽之分」的倫理教化機制，此即人得以成為倫理化的個體，並非天性使然，而是來自後天對於「禮義」之倫理規範的學習與努力。正是在此一「天(性)」、「人(偽)」之分的論述框架中，荀子強調「性」之名所指之實在於「天之就也」的「生之所以然」，以及必然引發的性情欲求。荀子對孟子的批評顯然並未真切理解孟子將「性」視為「天之降才」的「性善」論據，以及孟子對於如何打造倫理世界的構想。同樣的情況，荀子提出「性、偽之分」的論點，既涉及他對於個人如何成為倫理化個體的看法，也涉及他對於如何打造倫理世界的構想：這個世界必須建立一套體制化的倫理體系作為天下共遵之「道」，透過此「道」對於人們的性情欲求加以衡平調節，「進則近盡，退則節求」，如此乃能整合人們的價值需求。特別值得注意的是：荀子這套由先天的「人性」通向後起的「人道」的構想，他曾以「正名」的方式加以表述。

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。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。所以知之在人者謂之知，知有所合謂之智；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：是散名之在人者也，是後王之成名也。故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。（《荀子·正名》，頁 412-414）

藉由「正名」以論「道」是荀子論辯的重要方法，他根據自身對於「道」的認知，既批評百家之說在用名上有「三惑」的亂象，對於未能「正名」以辯駁百家之說

⁷⁴ 「欲不可去」下，原有「性之具也」，據王念孫之說刪去。

的「誦數之儒」也頗有微詞。⁷⁵荀子的「正名」論辯是其體制論辯之一端，所謂「後王之成名」者，即是凸顯「名」既經人們「約定俗成」、並納入「後王」的政治體制，即取得它不容混淆誤用的標準化功能。「王者之制名，名定而實辨，道行而志通」，「正名」的目的不僅為了釐清「名」所指稱的事實，也是為了闡明「制名」所要傳達的「道」與「志」（公共生活的理想與價值取向）。就此而言，荀子對於跟「人」相關的諸名詞加以「正名」，就不僅是著眼於諸名詞所指稱的實際情況，尚且著眼於人們理應通行的「道」與「志」。「道行而志通」這一層涵意，可以從荀子對於「散名之在人者」諸名詞的系統化「正名」見之，特別是其中的對偶形式：「性」、「偽」、「知」、「能」之名皆有兩種指稱；「情」與「慮」、「事」與「行」、「病」與「命」並列成對。荀子藉此「正名」，一則闡述「化性起偽」的君子之「志」，二則闡述體制化倫理體系作為天下共遵之「道」的衡平原則。

其一，荀子所謂「性」係指源自「天之就也」的「生之所以然」者，此即強調人之得以「形具而神生」乃是「天功」的成果，⁷⁶從而形成某種生命本能，此為「性」之第一義。至於「生之所以然」的生命本能則必然引發「生之所然」的生命現象，首先是生命本能在調和運作的狀態下，感官機能受到外界刺激而自然產生的反應，此為「性」之第二義；接著即是由此「性」而連鎖引發的「情」、「欲」、「求」、「慮」等生命機能，凡此皆是「生之所然」者。在「生之所然」的連鎖反應中，「心居中虛，以治五官」，被視為足以作為人身治理中樞的「天君」，具有對「情然」的欲求進行可否之「慮」的理性機能。在荀子的「性、偽之分」論點當中，「心」之能「慮」的機能，對於「不待可得」即不可自己的天性之「欲」，擔負起權衡利害、衡量可否「求」之的職能，遂決定了人得以作出理智的舉動。「偽」之二義，顯示荀子既肯認人具有理智行動的能力，然而這般的「偽」仍得透過「積思慮，習偽故」的「積」、「習」工夫（理智運用更加深思熟慮，持續學習倫理生活的經驗），方足以成為「化性起偽」的倫理化個體。就行為指標而言，這般的倫理化個體不僅能夠「當利而為」（依自身的利益而行），也能夠「當義而為」（依「禮義積偽」的公共利益而行）。⁷⁷

⁷⁵ 《荀子·正名》，頁414。

⁷⁶ 《荀子·天論》，頁309。

⁷⁷ 不乏學者注意到《荀子·正名》言「性」、「偽」皆有二義，藉此闡述荀子的「性偽合」、「化性起偽」觀念，以及規範和價值得以確立的機制。如：東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研

至於「知」與「能」均有二義，則顯示人如何從「可以為」到「能為」，實現「化性起偽」的過程。依荀子關於「塗（途）之人可以為禹」、「聖可積而致」的說法，荀子認為「仁義法正有可知、可能之理」，且人人皆有「可以知仁義法正之質」、「可以能仁義法正之具」，因而一般人也都「可以為」聖人，不過由於一般人未必能「伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息」，因此也就「不能為」聖人。⁷⁸據此，「知」與「能」的前一義，殆意謂人人皆有「可以知仁義法正之質」、「可以能仁義法正之具」的心智與能力；後一義則意謂人可以透過「積」、「習」的努力而擁有道德行動的心智與能力，如此乃能運用「可以為禹」的資質，成為「能為禹」的聖人。

其二，荀子所認知的天下共遵之「道」，乃以接受伴隨「天之就也」之「性」而起的「情」、「欲」需求為前提，遂強調此「道」必然是使人的欲求得以「進則近盡，退則節求」的「得欲之道」，而人們經由「從道而出」的理智權衡也就可以整合公共的價值體系。⁷⁹「情」與「慮」、「事」與「行」、「病」與「命」都以成對的關係並列，大抵是從三方面顯示「得欲之道」的衡平原則。首先是協調情感與理智的心理衡平原則，此即在「心」之思慮的主導下，人必須對於出自天性之「情」與「欲」作出權衡可否的理智取捨。其次是「當利而為」與「當義而為」的行為衡平原則，此即由於「化性起偽」而成為倫理化的個體，人不僅能夠「當利而為」，也能「當義而為」。再者是「養其性」與「知其命」的性命衡平原則：人應該「重己役物」、健全性命，避免「己為物役」，造成損傷性命的後果；⁸⁰而且應該「敬其在己」者，以「心（志）意修，德行厚，知慮明」的道德人格「立命」，而不是「慕其在天者」，無謂追求窮達、壽夭、禍福之類不可預期的偶然命運。⁸¹

綜上而言，荀子以「性、偽之分」的論點批評孟子的「性善」說，攸關荀子對於人如何成為倫理化個體，以及如何整合人們的公共價值取向，跟孟子有不同的認知。荀子透過闡述「後王之成名」所規定的「道」與「志」，主張人在「天

究論集》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁401-415。鄧小虎：《荀子的為己之學：從性惡到養心以誠》（北京：北京大學出版社，2015年），頁50-69。

⁷⁸ 《荀子·性惡》，頁442-444。

⁷⁹ 《荀子·正名》，頁428-431。

⁸⁰ 同前註，頁432。

⁸¹ 《荀子·天論》，頁312。

之就也」之「性」的基礎上，經由「化性」而「起偽」的修身努力乃可以成為倫理化的個體，並且經由「心之所可」作出「從道而出」的理智權衡乃可以整合人們的公共價值取向。

荀子反對孟子「性善」說的另一項論據，則是從政治體制功能的角度強調「禮義之統」作為天下共遵之道的價值體系，這就涉及孟、荀對於如何平治天下的「知天」之道有不同的思考。

孟子曰：「人之性善。」曰：是不然。凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也：是善、惡之分也矣。……今當（嘗）試去君上之執，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也。若是，則夫彊者害弱而奪之，眾者暴寡而譁之，天下悖亂而相亡不待頃矣。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。故善言古者必有節於今，善言天者必有徵於人。凡論者貴其有辨合，有符驗，故坐而言之，起而可設，張而可施行。今孟子曰：「人之性善。」無辨合符驗，坐而言之，起而不可設，張而不可施行，豈不過甚矣哉！故性善則去聖王、息禮義矣，性惡則與聖王、貴禮義矣。（《荀子·性惡》，頁439-441）

荀子所謂「性」係指稱源自「天功」的生命本能，因此他以「生之所以然」、「不事而自然」的生命之實來說明「性」的指稱。正因如此，學者往往將荀子歸屬於「生之謂性」一系的人性觀，而殊異於〈中庸〉：「天命之謂性」、孟子：「天之降才」之謂「性」一系的人性觀。然而這般的二分法，將荀子的「天之就也」之謂「性」直接等同於「生」之謂「性」，其實忽略「生之所以然」（生命的「天功」之源）與「生之所然」（生命的自然現象）的細微差異，也無法充分說明荀子在「知天」論述的脈絡中主張「性惡」說的整體構想。

「生之謂性」的說法，認為「性」乃是指稱「生之所然」的生命現象，如果將這般說法視為常識性的人性觀，儒者則基於「知天」之道的思索，總是強調「性」源自於「天」的實然與應然之義，不論是〈中庸〉就「天命」的面向言之，或孟子就「天之降才」的面向言之，或荀子就「天之就也」（「天功」）的面向言之，其實都指向人具有某種稟受自天的本性，從而人們可以透過「率性」以「修道」，或「盡其心」以「知其性」，或「化性」以「起偽」的修身之舉以期安身立命。相較於〈中庸〉、孟子基於各自的「知天」之道構想，從而肯認人擁有先天的倫

理秉性，甚至主張「天之降才」必然可以為善的「性善」說，荀子也基於他的「知天」之道構想，從而主張「性惡」說，強調人缺乏先天的倫理秉性，群居生活總是導致「偏險悖亂」，因此，人之為善有賴於後天之「偽」的矯正教化，「正理平治」的倫理世界則必須憑藉政治體制的有效運作。

引文所見荀子以「善言古者必有節於今，善言天者必有徵於人」的論理原則批評孟子的性善說，大致意謂：對於人性或善或惡以及政治或治或亂的論述，必須符合人事經驗法則，不能僅是空言理想。孟子關於建立政治倫理秩序的理想模式殆為：君王盡其仁義之心，行仁義之政，優先採行養民、足民之仁政，然後教之以禮義，即能實現政治倫理秩序。至於荀子設想的人性實驗場景，則認為人性其實缺乏先天的倫理稟性，如果缺乏「聖王」之道、「禮義之統」這般體制化倫理體系的作用，必然導向政治倫理失序的結果。因此，就現實的經驗來看，唯有優先建立體制化的倫理體系，然後才有可能達成養民、足民的仁政理想。就此而言，荀子主張「性惡」，強調人性缺乏先天的倫理稟性，人們的群居生活總是導致「偏險悖亂」，正是攸關他的政治論述強調「禮義之統」優先的體制思維。

承上，荀子言及「故善言古者必有節於今，善言天者必有徵於人」的論理原則，就他辯駁孟子的目的而言，這是強調政治論述不宜脫離現實；惟就孟子、荀子的「知天」論述各有其整體的構想而言，亦顯示兩人對於「知天」之道（天、人之際）、先王之道的現實意義（古、今之變）其實有截然不同的認知。關於荀子的「知天」之道，正是以下引文的主題論述：

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。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。……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。……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。（《荀子·天論》，頁 308-310）

荀子的「天論」即是提出一套「知天」論述，這套論述正反兩面並陳，一是針對史官傳統的「知天」之道而發的「不求知天」論點，一是提出儒者所持的「知天」之道論點。「不求知天」一面，荀子雖然肯認「天行有常」的知識既是由巫史部門的「官人」所守之專業，仍有其輔佐施政的功能；不過，當史官傳統運用其專業發展出「天事恆象」的觀念，強調天道秩序跟政治秩序存在象徵關係，史官可以透過掌握其間的神秘訊號，判讀政治事務的吉凶禍福，荀子認為這將對政治的運作產生本末倒置的有害影響，因此他認為執政的「君子」應該「自為守道」，僅將天地、四時、陰陽等「天道」秩序視為天地生養萬物的功能系統（「天功」），合理納入施政即可。⁸²至於儒者所持的「知天」之道，「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」，這才是執政君子應該「自為守道」的政治責任。天地、四時、陰陽等「天道」秩序既是生養萬物的功能系統，人類生活於此一功能系統之中，君子的政治責任即是透過「應之以治」的政治作為以「全其天功」，前者是「天地生之」的偉業，後者則是「聖人成之」的偉業。

儒者所論「知天」之道，攸關君子如何平治天下的政治智慧。不論是孟子所言的「盡其心」之道，或是荀子此處所言的「清其天君」之道，同樣都是達成完美自身、平治天下的行動方案。如上節所述，孟子的「知天」之道要旨在於政治領袖能夠「盡其心」、依「所性」而行，從而平治天下；荀子的「知天」之道所謂「清其天君」以「全其天功」云云，則是要求政治領袖憑藉本身「清其天君」而獲得一種「大清明」的政治智慧，從而知道如何透過正當的治理行動，順從天地運作法則、善用萬物豐富資源，將天地萬物納入政治倫理體系之中，從而得以

⁸² 荀子在「不求知天」一面，強調「天行有常」，縱使發生水旱之災、寒暑失調以及「日月之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見」等各種「妖怪」的異常天象，其實都跟王朝興衰治亂無涉；反之，荀子認為各種人事亂象的「人妖」問題才是攸關治亂，並且將史官所採取的「知天」之道，諸如「日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事」，轉化為某種安定民心的政治儀式。據此，荀子所論「不求知天」一面當是針對史官傳統的「知天」之道而發（同前註，頁 306-316）。又，〔唐〕楊倞《荀子注》解讀荀子「天論」的主旨即就此特別強調「不求知天」一面，如「聖人但修人事，不務役慮於知天」、「此明不務知天，是乃知天也」、「皆明不務知天之義也」云云（同前註，頁 309、310、311）。

「天地官而萬物役」，完成天地生養萬物的「天功」系統。相較於孟子的「盡其心」之道，訴求的是政治領袖能夠「自反」以「存心」、推恩行仁政，從而能「仁覆天下」的為政典範；荀子的「清其天君」之道，所訴求的則是政治領袖能夠擁有「大清明」的政治智慧，從而發揮政治體制養民、教民功能的為政典範。就此而言，荀子的「清其天君」之道，不能僅從主體哲學的角度，強調它是一套以心治性、天生人成的人文思想；⁸³還要正視荀子思想的體制思維導向，他所倡議的「知天」之道實乃一套攸關政治體制功能的論述：這套論述指涉某種為政典範，而這個典範則有賴政治體制的完美運作，從而得以「治萬變，材萬物，養萬民，兼治天下」。⁸⁴

荀子在「天論」的主題論辯，提出「清其天君」以「全其天功」的「知天」之道，在「解蔽」（如何解除「心術」之蔽）的主題論辯當中，亦有相應的「大清明」以「知天」之說，對於如何透過「清其天君」的「心術」達成「全其天功」的理想目標有所闡述。兩相對照，「天論」著眼於「天道」的秩序範式，論及人們如何透過恰當運用人所得於「天功」者（「形具而神生」即自然形成的「天情」、「天官」、「天君」以及生活世界之「天養」與「天政」），乃得以「天地官而萬物役矣」；「解蔽」則著眼於「心術」的運作狀態，論及人心如何在「虛壹而靜」的狀態下具備「知道」的能力，從而在「大清明」的狀態獲得「知天」的政治智慧，面對生活世界的萬般事物之際，「萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位」，乃得以「經緯天地而材官萬物」。⁸⁵所謂「天地官而萬物役」或「經緯天地而材官萬物」，其實是表述人們可以透過某種政治行動「全其天功」，意謂天地既有生養萬物之功，聖人亦當有治理天下、成全萬物價值之功。⁸⁶

前述討論〈中庸〉的「知天」之道與聖王典範，同樣可見「天地生之，聖人成之」的觀念，惟〈中庸〉與荀子的論旨仍有不同：〈中庸〉面對的是「文武之政」的體制猶存的時局，他所訴求的是徹底履行倫理責任的君子社群，因此提出

⁸³ 參見牟宗三：《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁213-228。韋政通：《荀子與古代哲學》（臺北：商務印書館，1992年），頁46-88。路德斌：《荀子與儒家哲學》（濟南：齊魯書社，2010年），頁33-67。

⁸⁴ 《荀子·富國》，頁180。

⁸⁵ 《荀子·解蔽》，頁395-397。

⁸⁶ 本小節所論荀子的「知天」之道，參見伍振勳：〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉，《臺大中文學報》第46期（2014年9月），頁51-86。

以「誠」為「道」的倫理實踐論述，並標舉能夠因此而打造倫理世界的「至誠」典範。荀子則是面對「文武之政」體制崩壞，形成《莊子·天下》所謂「道德不一」、「道術為天下裂」的亂象。這在根本上已經是一種體制危機，因此無法僅是透過要求君子社群徹底履行倫理責任解決政治困境，或是如孟子訴求於王者「盡其心」、依「所性」而行的內在道德動力，而是必須重建崩壞的政治體制，以期恢復全面性的政治秩序與共同的價值取向（「全道德」之治）。荀子的「天論」，將「天道」視為一種生養萬物的功能系統，政治行動的目的則是「應之以治」以成全這個功能系統，至於如何「應之以治」，則除了仰賴政治領袖「清其天君，正其天官」作出正確的決斷，「備其天養，順其天政，養其天情」的治理效果也必然涉及政治體制的運作，才足以「治萬變，材萬物，養萬民，兼治天下」。這般的「知天」之道是荀子體制論辯之一端，至於「解蔽」之論亦然，此論探討「心術」如何透過「虛壹而靜」以「知道」的問題（「心術」意謂內心追求某種價值取向），然而探討重點其實不在「心」作為「天君」的心學或工夫論的問題，而是在探討「心術」如何達成「天下無二道，聖人無兩心」的「道德一」問題。⁸⁷「道德一」的問題其實就是在探討如何恢復天下共遵之道的問題，而荀子討論的道必然是體制性的，因此也可以說即是探討如何重建天下共遵之政治體制及其倫理體系的問題，以期恢復全面性的政治秩序與共同的意識形態。

（三）以「禮義之統」為「道德之極」的政治體制論述：「全道德」的聖王典範

荀子面對彼時的體制鉅變與倫理危機，他認為儒者的因應作法應該是從體制化的倫理體系（「禮義之統」），重新認識三代政治傳統的政治理想（「先王之道」）。由於荀子思想的基源問題如此，他的政治論述主要是要藉由重建傳統政治體制的功能，確立「禮義之統」的倫理體系，以期達成「道德一」的政治理想。就政治體制而言，對於「道德」的追求一律以「後王」因革損益而建制的「制度」為準，「言道德之求，不二後王。……百家之說，不及後王，則不聽也。」⁸⁸就倫理體系而言，「禮者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。夫是之謂道

⁸⁷ 《荀子·解蔽》，頁 386。

⁸⁸ 《荀子·儒效》，頁 146-147。

德之極。」⁸⁹「禮」足以作為「道德之極」，正是凸顯「禮」的體制功能：「禮」既是一套建制的禮法規範，足以作為公共生活的常規，同時根據它所引伸的倫理原則，「有法者，以法行；無法者，以類舉」，⁹⁰足以作為「體常而盡變」之「道」，處理各種可能的變故或倫理危機事件。⁹¹就此而言，荀子所云「禮義之統」或「知（智）通統類」之「統」，不僅在一般意義上指稱某種統合的倫理原則或整全的智慧，而且是在體制論述的意義上指稱「禮義」之倫理體系作為「道德之極」的體制功能，以及從而具備的「全道德」、「持險應變曲當」的政治智慧。⁹²

相較於〈中庸〉的「知天」之道，訴求君子以「誠」為「道」，係著眼於君子社群應當履行倫理責任的倫理實踐論述；孟子的「知天」之道，訴求君子經由「從其大體」之「思」、依「所性」而行，係著眼於君子社群應當盡其「天之降才」的價值思辨論述；至於荀子的「知天」之道，則是訴求君子以「禮義之統」作為「道德之極」，此即顯示荀子強調政治體制所建制的價值體系擁有「一隆」之「道」的權威。⁹³這般體制思維所用的「道德」一詞，並非泛指個人的道德行為，而是從政治體制的整體功能來看，特指公共生活秩序之「道」決定了人的自我身份價值與萬事萬物之價值的「德」。⁹⁴就此而言，這是一套著眼於君子社群應當重建體制化之倫理體系的政治體制論述。相應於此一體制思維，荀子遂以「全道德」的「天王」作為聖王典範：

⁸⁹ 《荀子·勸學》，頁 12。

⁹⁰ 《荀子·王制》，頁 151。

⁹¹ 《荀子·解蔽》，頁 393。

⁹² 唐君毅以「統類之道」的倫理體系定位荀子論道的特點，並及於此一倫理體系乃是通貫古今的人文世界之道。唐先生雖然認為「為求盡倫，必兼求盡制」，然而他所持的「統類之道」論點大致是偏重「禮義之統」作為一套足以「盡倫」的倫理體系，相對則未凸顯荀子將「禮義之統」視為「道德之極」，除了肯認它是一套人文歷史累積形成的「盡倫」之道外，更是要強調它是一套落實於「後王制度」而如今卻被破壞的「盡制」之道。唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（臺北：臺灣學生書局，1986年），卷 1，頁 469-477。

⁹³ 《荀子·儒效》，頁 146。

⁹⁴ 佐藤將之指出荀子所用「道德」一詞，不只具有「道」和「德」簡單結合的意涵，還是具有特別思想意義的「術語」。所見甚是，惟此一特別意義究竟為何，佐藤先生偏重它是援引了莊子思想關於「萬物生成力量」的觀念，並結合禮的觀念，而成為「修身之最高境界」或「理想的統治」的代名詞，本文則偏重這個術語攸關體制化價值體系之政治功能。參見佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》（臺北：臺大出版中心，2013年），頁 100-104。

全道德，致隆高，綦文理，一天下，振毫末，使天下莫不順比從服，天王之事也。（《荀子·王制》，頁 171）

天子者，執位至尊，無敵於天下，夫有誰與讓矣？道德純備，智惠甚明，南面而聽天下，生民之屬莫不震動從服以化順之。天下無隱士，無遺善，同焉者是也，異焉者非也。夫有（又）惡擅天下矣？（《荀子·正論》，頁 331）

禮樂則脩，分義則明，舉錯則時，愛利則形。如是，百姓貴之如帝，高之如天，親之如父母，畏之如神明。故賞不用而民勸，罰不用而威行，夫是之謂道德之威。（《荀子·彊國》，頁 292）

〈中庸〉基於尋求徹底履行倫理責任的君子人物，遂標舉「至誠」的聖王典範；孟子基於尋求「五百年必有王者興」的王者，遂標舉「性之」的聖王典範；荀子基於尋求延續傳統政治體制功能的「後王」，遂標舉「全道德」的「天王」作為聖王典範。所謂「全道德」或「道德純備」的形容，並非指陳王者個人的完善品德，而是指向政治體制的完備作用，王者運用智慧，憑藉「禮樂則脩，分義則明」的體制化倫理體系，大至「治天下」，小至「振毫末」，政治措施無不合宜，達成「治萬變，材萬物，養萬民，兼制天下」的最佳治理效果。如此「天王」即憑藉這般的「道德」之治，得以獲取至上的政治權威，「天下無隱士，無遺善，同焉者是也，異焉者非也」，「天下莫不順比從服」，此謂之「道德之威」。

總括以上三節的討論，可見子思、孟子、荀子三位不同世代的儒者都提出一套「知天」論述，顯示他們有共同關切的政治基本問題。這個基本問題殆即面對戰國時期日益嚴峻的亂局（傳統的政治倫理秩序日益崩解），儒者必須因應世變提出解決方案，以期重建傳統的政治倫理秩序。「知天」之道，即是儒者所倡議的重建政治倫理秩序之道。唯有透過解決這般的結構性問題，儒家所要追求的政治清明、倫理有序、人民安居樂業的政治理想才得以實現。「知天」論述既是儒者因應世局而倡議的對治方案，因應政治形勢變化，儒者的「知天」論述自然也隨之推陳出新。本文討論的三種「知天」論述，子思著眼於君子社群徹底履行倫理責任，孟子著眼於倫理實踐的人性內在價值，荀子著眼於體制化倫理價值體系的政治功能，此即顯示不同世代的儒者因應世變，遂從不同面向探究如何重建傳

統的政治倫理秩序，從而倡議不同的「知天」之道。

五、結論

本文係從政治論述的角度解讀先秦儒者所倡議的「知天」之道。經由正文的探討，關於先秦儒學文本的解讀問題，本文有兩方面的心得可說。

其一，關於先秦儒學文本的論述形式。本文發現：由於先秦儒學文本原係儒者講學議政、以「言」行「道」的口傳文本，因此往往採取「正名」以論「道」的論述形式，這般論述形式對於習於書寫文本的後代讀者而言已經頗為陌生，因而在解讀時往往將其視為「定義」以論「道」的論述形式。「正名」作為一種論述的形式，旨在透過「正」事實之「名」，確認某一事實發生之際的應然狀態，從而倡議一套關於人們如何展開行動的論述。相較而言，「定義」作為一種論述的形式，則旨在透過確認某一觀念範疇的概念意義，從而倡議一套關於人們如何認識世界的論述。以本文探討的主題為例，先秦儒者藉由「性」之「正名」，從而表述「遵道而行」的行動訴求，進而倡議「知天」之道的行動目標。然而當先秦儒者這般藉「正名」以論「道」的論述形式，被後代讀者理解為藉「定義」以論「道」的論述形式，原本儒者倡議的政治行動論述也就被轉換為表述心性之學、天人合一觀念的思想論述。

其二，關於先秦儒學文本的論述意旨。本文發現：先秦儒者藉由「性」之正名以表述其人性觀，其間的變異情形其實攸關儒者倡議的「知天」之道不斷推陳出新。此乃緣於不同世代的儒者面對的現實境況有所變異，因此儒者倡議的「知天」之道也必須隨之推陳出新。總括言之，〈中庸〉倡議「率性」以「修道」的「知天」之道，孟子倡議「盡其心」以「知其性」的「知天」之道，荀子倡議「清其天君」以「全其天功」的「知天」之道，此皆攸關不同世代的儒者為了介入世局而提出的政治行動方案。有見於此，本文乃從政治論述的角度解讀這些不同的「知天」論述文本，並以思想史的眼光呈現其變異的軌跡。就此而言，本文的論點乃有異於當代學界的研究主流。

比如學界不乏關切先秦儒學的心性之學發展者，往往延續傳統性理學的「義理之性」、「氣質之性」之分，而將儒者伴隨「知天」論述而提及的不同人性觀區分為「自德以言性」、「自生以言性」兩系，從而擬構兩系的發展系譜。⁹⁵本文

⁹⁵ 此如牟宗三認為由孔子發端，孟子、《中庸》、《易傳》後繼發展的「性與天道」觀念，即屬於

則認為儒者的人性觀乃是「知天」論述的結構性產物，其人性觀遂涉及「天」之所「命」，或「天之降才」，或「天」之所「就」的不同面向，從而主張人們透過不同的修身作為以回應上天的倫理要求與道德使命。如果說「即生言性」是彼時常識性的人性論觀點，先秦儒者則在倡議「知天」之道的論述脈絡當中，同樣都提出「即天言性」的觀點，在生命的實然層面之外，思索生命之「所以然」，⁹⁶並指引君子的應然之道，從而展開他們的「知天」論述。

特別值得一提者，不乏學者以「即心言性」、「以心治性」區別孟、荀之心性論，若從「知天」之道的不同思考而言，其實孟、荀都同樣提出即「心」以「知天」的取徑，只是兩人對於人如何即「心」以「知天」的整體思考不同：孟子所謂「盡其心」以「知其性」者，係基於人的「天之降才」有其固有的道德能力，從而透過「自反」以「存心」的自我反思，以及「從其大體」的價值思辨，人們得以保存「本心」，依「所性」而行，以期達成完善自身、平治天下的「知天」理想；荀子所謂「清其天君」以「全其天功」者，則是基於體制化之倫理體系的功能，從而透過「大清明」的心靈之眼，看清政治現實問題、有效整合公共價值體系，以期達成政治穩定、民生富足、生活世界永續發展的「知天」理想。

又如學界不乏關切彼時的天人合一觀念者，或是對各家言「天」的不同指涉加以分類，⁹⁷或是歸納天人合一觀念的發展歷程與不同模式，⁹⁸或是探討「心」之作為「天人合一」之通道的意義，⁹⁹或是探討天、地、人三者共構的世界觀。¹⁰⁰本

「自德以論性」一系，相對於告子、荀子、世碩、公孫尼子、董仲舒、王充等「自生以言性」一系，堪稱是儒家的正宗道統。牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1968年），頁217-224。

⁹⁶ 「天」之所「命」，或「天之降才」，或「天」之所「就」，皆意謂著某種生命之「所以然」的觀點。

⁹⁷ 此如馮友蘭（1895-1990）歸納出「天有五義」：物質之天、主宰之天、運命之天、自然之天、義理之天，藉此分析先秦諸子的天道、天命觀念。馮友蘭：《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，2015年），頁43。

⁹⁸ 此如張亨（1931-2016）〈「天人合一」的原始及其轉化〉一文對於中國傳統思想天人合一觀念的發展有極精要的爬梳，並總結天人合一的三種主要模式：天人合德型（儒家）、天人為一型（道家）、天人感應型（陰陽家）。就儒家之「天人合德」模式而言，張先生認為孟子透過盡心工夫體證內在心性與超越天道的同一，開啟了儒家典型的天人合一，〈中庸〉則進一步完成之，至於荀子的「天人分職」說則挑戰了天人合一觀的思想傳統。張亨：《思文論集——儒道思想的現代詮釋》（臺北：臺大出版中心，2014年），頁195-222。

⁹⁹ 此如余英時（1930-2021）探討中國「軸心突破」（Axial breakthrough）的過程如何將淵源於

文則就「知天」論述作為一種政治論述文本解讀其論旨，大致言之，所謂「知天」之「知」，並非認識某種外在對象之意，而是主體知道何去何從，從而以某種人文行動完成其終極理想之意。這個作為人的行動對象的「天」，彼時的諸子大都以「天地萬物之生化及其秩序、價值的整體」來看待（這是「天」的通義），特別是意指某種超越性的秩序範式。¹⁰¹諸子所論雖然似乎涉及不同面向的「天」義，但其實這只是反映各自所持的「知天」之道有別，而不是有意界定「天」的性質。至於儒者倡議「知天」之道的政治意義，則攸關他們對於如何平治天下的思索，從而也揭示了聖王典範的意義所在。

果如上述，「知天」一詞其實是伴隨完成某種行動目標的行動範疇，而不是將「天」視為認識的對象，「知」其「所然」或「所以然」的思想範疇。當今學界探討先秦諸子的「天人關係」或「天」的觀念，往往將「知天」轉換為思想範疇，從而在針對諸子天觀之異同的分析架構當中，將荀子的「知天」觀念定位為關切自然世界（包含人的自然生命）運作規律的一種天觀類型，認定此種天觀乃是異於強調天之主宰人格或形上義理屬性的「自然之天」，迥異於儒學主流如〈中庸〉、孟子所彰顯的「形上之天」、「義理之天」。這般分析架構屢見於觀念史研究，而且也因此建立一套廣被接受的諸子「天」觀的觀念史敘事，不過，這般觀念史敘事卻未必契合個別文本的「知天」論述脈絡，甚至對於掌握文本彼此之間的同異離合也未必精準。依筆者所見，先秦儒者基於講學議政（以「言」行「道」）之需，在論述的脈絡中，他們對於某些關鍵語詞的使用乃是以語詞本身的通義為前提，然後再就論述意旨而有不同面向的引伸發揮，從而形成看似不同的概念界定與觀念差異。當儒者基於「知天」論述之需而涉及「天」的語詞使用，基本上乃是以彼時對於「天」的一般認知為基礎（採用「天」之通義），從而伴隨不同

巫文化的「天人合一」觀念轉向「心、道合一」的內向超越（inward transcendence）之路，此即引「道」入「心」以上通於「天」。余英時：《論天人之際——中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版公司，2014年），頁57-70、121-133、191-200。

¹⁰⁰ 此如李澤厚（1930-2021）考察先秦兩漢世界觀的發展歷程：由孔孟的道德論，經荀子天道觀的過渡，乃形成《易傳》、〈中庸〉的天、地、人世界觀，其後進一步發展出漢儒的天人宇宙論圖式。李澤厚：《中國古代思想史論》（天津：天津社會科學院出版社，2003年），頁97-125。

¹⁰¹ 溝口雄三（1932-2010）比較中國、日本的天觀，認為中國的天觀特色在於將天視為自然與社會之整體秩序原理的外在框架。溝口雄三著，刁榴、牟堅等譯，孫歌校：《中國的思維世界》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年），頁1-8。

的論述意旨（「知天」之道），遂從不同的面向闡述「天」的具體作用方式：或是以「命」的方式作用，或是以「降才」的方式作用，或是以「天功」的方式作用。學界習於將荀子「天論」所涉及的「天」定位為「自然天」一類的觀念，雖然似乎於文有據，但未必切合荀子「知天」論述係著眼於「天功」以論「天」的意旨：不論是自然界的運作，或是人文界的運作，其實都是「天功」系統運用的一環；從而所謂「知天」之道正是指涉人如何完成「天功」的一套行動方案。如果荀子是從「天功」的系統運作來看待「天」義，這般的「天」其實仍然是某種「生成萬物的實體」、「超越性的秩序範式」，而不僅是作為人們認識對象的自然世界。至於荀子與〈中庸〉、孟子的「天論」異同問題，當然也就不在於「自然之天」與「形上之天」、「義理之天」的區別，而是在同樣採取「天」之通義的前提下，剋就「天」的不同作用方式以建構各自的「知天」論述。

徵引書目

〔傳統文獻〕

- 〔漢〕司馬遷撰，顧頡剛等標點：《史記》，北京：中華書局，1982年。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，《十三經注疏》整理委員會整理：《禮記正義》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏，《十三經注疏》整理委員會整理：《孟子注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏，《十三經注疏》整理委員會整理：《論語注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，臺北：臺大出版中心，2016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。
- 〔清〕戴震著，何文光整理：《孟子字義疏證》，北京：中華書局，1982年。

〔近人論著〕

- 丁原植：《楚簡儒家性情說研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2002年。
- 牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1968年。
- _____：《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1979年。
- _____：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 伍曉明：《『天命：之謂性！』——片讀《中庸》》，北京：北京大學出版社，2009年。
- _____：《文本之『問』——從孔子到魯迅》，北京：北京大學出版社，2012年。
- 伍振勳：〈道統意識與德行論述：荀子非難思、孟的旨趣重探〉，《臺大中文學報》第35期，2011年12月，頁43-84。
- _____：〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉，《臺大中文學報》第46期，2014年9月，頁51-86。
- _____：〈「天命」的主題：《中庸》首章的解讀與詮釋〉，《文與哲》第31期，2017年12月，頁101-140。

- _____：〈〈中庸〉「誠」論的思想史意義——兼論〈中庸〉、孟、荀「誠」論系譜〉，《臺大中文學報》第 66 期，2019 年 9 月，頁 1-42。
- _____：〈先秦儒學文本形式與「儒道」論述的變異發展〉，《臺大文史哲學報》第 96 期，2021 年 11 月，頁 1-36。
- 余英時：《論天人之際——中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版公司，2014 年。
- 李明輝：《儒家與康德》，臺北：聯經出版公司，1990 年。
- 李澤厚：《中國古代思想史論》，天津：天津社會科學院出版社，2003 年。
- 李零：《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，北京：中國人民大學出版社，2007 年。
- 李雨鍾：《渴望「形式」的「感受」：先秦儒家的政治考古學》，臺北：五南出版公司，2020 年。
- 杜維明著，段德智譯：《中庸：論儒學的宗教性》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013 年。
- _____，胡軍、丁民雄譯：《仁與修身：儒家思想論集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013 年。
- 武漢大學簡帛研究中心、荊門市博物館編著：《楚地出土戰國簡冊合集（一）郭店楚墓竹書》，北京：文物出版社，2011 年。
- 周鳳五：〈郭店竹簡文字補釋〉，《朋齋學術文集——戰國竹書卷》，臺北：臺大出版中心，2016 年。
- 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：臺大出版中心，2008 年。
- 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，臺北：臺大出版中心，2011 年。
- 韋政通：《荀子與古代哲學》，臺北：商務印書館，1992 年。
- 郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社，2001 年。
- 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1969 年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，臺北：臺灣學生書局，1986 年。
- 梁啟雄：《韓子淺解》，北京：中華書局，2009 年。
- 張亨：〈「天人合一」的原始及其轉化〉，《思文論集——儒道思想的現代詮釋》，臺北：臺大出版中心，2014 年。
- 梅廣：〈〈中庸〉新編分章解義〉，《臺大中文學報》第 75 期，2021 年 12 月，頁 1-55。

- 陳來：《竹帛《五行》與簡帛研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年。
- 陳賡：《中庸的思想》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007年。
- 陳昭瑛：《荀子的美學》，臺北：臺大出版中心，2016年。
- 馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，2015年。
- 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，北京：中國人民大學出版社，2008年。
- 曾曄傑：《性惡論的誕生——荀子「經濟人」視域下的孟學批判與儒學回歸》，臺北：萬卷樓圖書公司，2019年。
- 路德斌：《荀子與儒家哲學》，濟南：齊魯書社，2010年。
- 楊伯峻：《春秋左傳注》，臺北：漢京文化公司，1987年。
- 楊儒賓：〈詩—禮—樂的「性與天道」論〉，《中正漢學研究》總第21期，2013年6月，頁15-42。
- _____：《原儒：從帝堯到孔子》，新竹：國立清華大學出版社，2020年。
- 鄧小虎：《荀子的為己之學：從性惡到養心以誠》，北京：北京大學出版社，2015年。
- 劉述先：〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉，《中國文哲研究集刊》第10期，1997年3月，頁1-23。
- 龐樸：〈孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性說〉，《郭店楚簡研究》，《中國哲學》第20輯，瀋陽：遼寧教育出版社，2001年。
- 佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》，臺北：臺大出版中心，2013年。
- _____：《後周魯時代的天下秩序：《荀子》和《呂氏春秋》政治哲學之比較研究》，臺北：臺大出版中心，2021年。
- 溝口雄三著，刁榴、牟堅等譯，孫歌校：《中國的思維世界》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年。

The Way of “Knowing Heaven” in Pre-Qin Confucianism: A Political Discourse Analysis

Wu, Zhen-Xun *

[Abstract]

This article discusses the way of “knowing heaven” in pre-Qin Confucianism from the perspective of political discourse analysis. It demonstrates that the way of “knowing heaven” means a gentleman should know what kind of political actions a ruler should take to realize the vision of stabilizing and governing the world and thus to respond to “heaven’s mandate.” Zisi, Menzi, and Xunzi, three Confucians of different generations, adapted and developed the notion of “nature” successively during the development of pre-Qin Confucianism. They expounded human nature from three different aspects: “heaven’s moral requirements of humans,” “moral capacity born in humans by heaven,” and “life instinct given to humans by heaven.” Hence, they proposed three different ways of “knowing heaven” and their arguments involve the significance of ethical practice, the pursuit of human values, and the function of the political system respectively. Facing these innovations of the “knowing heaven” discourse in pre-Qin Confucianism, today’s academic world mostly focuses on the discussions of mind and human nature and the concept of a unity of heaven and humans. This article attempts to reveal the main ideas of pre-Qin Confucians’ political discourses and the trajectory of their innovations in their ruminations over the way of “knowing heaven.” through the history of thought in pre-Qin China.

Keywords: pre-Qin Confucianism, Zisi, Mengzi, Xunzi, “knowing heaven” discourse

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